

ב"ה
שנה יא
גליון ה (סה)
סיון – תמוז תשנ"ז

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

קובץ בית אהרן וישראל

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



המערכת והמל"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ב"ה
שנה יא
גליין ה (סה)
סיון - תמוז תשנ"ו

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"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק

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 "סטאלין קארלין" - קרית ספר

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

גנוזות

ה	רבי יוסף בהתית זלה"ה מרבני מכנאס (- תע"א)	דרוש לקבלת התורה
י	רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל אב"ד אלזאס (תצ"ט - תק"צ)	בירור דין טלטול מורה שעות בשבת
כא	קובץ הערות מתוך כתבי-יד מגרולי האחרונים על הרמב"ם	ילקוט יד החזקה י. אהבה (ה) הלכות מילה

חידושי תורה

כז	הגאון רבי יעקב קמנצקי זצ"ל ראש ישיבת "תורה ודעת" ניו יארק	בענין שחיטת קדשים בשינוי השם
מא	הרב יעקב וואלפין ר"מ במתיבתא "תפארת יוחנן" קארלין סטאלין ניו יארק	בענין כתיבה בשבת
מה	הרב משה אורי מרק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין בעלות על מעות צדקה
נז	פסח יהודה ערמון קארלין סטאלין, ירושת"ו	ביאור בדין מצוה הבאה בעבירה

בירורי הלכה

סג	הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א אב"ד בעיה"ק ירושלים תובכ"א	במנהג לכתוב שעבוד מטלטלין בכתובה
סט	הרה"ג ר' שלמה הכהן גראס שליט"א דומ"צ רק"ק מחזיקי הדת, בארא פארק	בירור דין כתובה הנדפסת ע"י מחשב
עה	הרב שלום מרדכי הלוי סגל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו ראש כולל אוהל יונתן ירושת"ו	בירור אופן כתיבת שטר כתובה דאירכסא ואישתכח בה טעותא (א)
צ	הרב פינחס רוזנבוים בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בדין עיכוב חתימת הבנות על ויתור חלקן בירושת ערכאות (א)
צה	טוביה פריינד ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין גזירת איסור שמיעת כלי שיר בזמה"ז (ב)

ספונות

שני מסמכים מהגאון רבי אפרים זלמן
מרגליות זצ"ל

ישראל נתן השל

קארלין סטאלין, בני-ברק

קיא

הערות

קטו

בענין בישול בליל שני דיום טוב - הרה"ג ר' שריה דבליצקי, ב"ב / בענין מכה בפטיש באוכלים - הרה"ג ר' אלעזר ברזיל, ר"מ ישיבת פאר הלכה, ירושת"ו / בענין נשפך כוס של קידוש - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס כתב משה, ירושת"ו / בענין כוונה בשחיטה - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / זמן צאת הכוכבים בארץ ישראל - הרה"ג ר' דוד צבי הילמן, ב"ב / בענין פיגול - הרב ש. קאהן, ירושת"ו / בענין רשות הרבים לשיטת רש"י - הרב יעקב משה זק"ש, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יהיאל בוים, קרית צאנו, נתניה / בענין תליית פת - הרב יוסף יצחק לרנר, מח"ס שמירת הגוף והנפש, ירושת"ו / ביאור בירושלמי פסחים בענין "צהר תעשה לתיבה" - הרב יעקב קאפל רייניץ / בענין חיוב נשים באמירת הלל דחנוכה - הרב בנימין הירשמן, ירושת"ו / בענין שמיעת כלי שיר בזמן הזה - הרב משה שמעון גרליץ, ירושת"ו / בענין הנ"ל - א. צימברג, ירושת"ו / בענין בית כנר חנוכה - הרב אברהם דורי, מח"ס שו"ת אדרת תפארת, ירושת"ו / תשובות על הערות בדברי מהרש"ם - הרב יחיאל גולדהבר, ירושת"ו / בענין אכילת סעודת היום דשבת בלילה ותשלומי סעודת שבת - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / על דעת שו"ע הרב בזמן צאת הכוכבים - הרב שלמה זלמן מרק, ביתר / בענין חיוב איניש לבסומי בפוריא - יהודא חטאב / בענין תפילה בשבת ויו"ט - צב"י הלוי, ירושת"ו / בענין עניית אמן אחר ברכו בערבית - יוסף ברמ"ש גלויברמן, לונדון.

כתבים

קמג

על ה'אוצר' שב"חצר הקודש" בסטאלין (ג) אברהם אביש שור

ב. ספרים שבכתב-יד.

גנוזות

רבי יוסף בהתית זלה"ה

מרבני מכנאס

"כבוד קדושת מרנא ורבנא החכם השלם הדיין המצויין העניו המאושר בכל עניינו, מרביץ התורה ברבים, כמוהר"ר יוסף ן' בהתית זלה"ה", כך מכנהו תלמידו הגאון רבי שמואל די אבילה זלה"ה גיסו בעל אחותו של בעל אור החיים הקדוש, בפתיחת הספרו עליו הנדפס בספרו "אוזן שמואל".

היה דיין ומורה צדק וראש ישיבה במכנאס, בערך משנת ת"נ, והתמסר כולו בהרבצת תורה לתלמידים, וכן כותב עליו תלמידו הנ"ל בהספרו עליו: "ונהירנא כד הוינא טליא משתעשע בשיבתו כמו ג' שנים, שגם שהיה איש מאוכות וידוע חולי, לא מנע עצמו אפי' שעה אחת מבית המדרש ללמדינו להועיל, וחוזר לנו הפרק וההלכה כמה פעמים עד שהיתה שגורה בפינו, מצורף לזה ענותו וחסידותו ותומתו, כידוע לכל שער בני עמינו...".

ובהקדמת ספרו הנ"ל כותב: "... בחלום בחזיון לילה בנפול תרדמה על אנשים אז יגלה אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים הייתי עומד, והנה איש עומד לנגדי מורי ורבי החכם השלם החסיד העניו הרב המובהק המרביץ תורה ברבים כמוהר"ר יוסף בן בהתית זלה"ה, כי מנעורי גדלני כאב, ואותי צוה בעת ההיא בצו לשון זירוז מיד ולדורות כל מקום שיש חסרון כיס, להעלות ספר זה על מזבח הדפוס...".

בספר "משפט וצדקה ביעקב" תשובות ופסקי דין לגדולי חכמי ורבני מארוקו, נדפס בח"א סי' מ"א פסק דין שחתם עליו יחד עם הגאונים רבי משה ורבי חביב טולידאנו ורבי אפרים אלכאז זלה"ה מרבני מכנאס.

גם הגאון רבי משה בירדוגו זלה"ה המכונה הרב המשבי"ר היה תלמידו המובהק, ובספרו "ראש משביר" חלק "כנף רננים" נדפס ממנו הספד על רבו, ובראשו כותב: "דרוש שדרשתי על מורי אשר למד ולימד ויגע בעשר אצבעותיו בתורה עם התלמידים, החכם השלם ודומ"ץ כמה"ר יוסף בן בהתית זלה"ה...".

נלב"ע יום ה' י"ג ניסן תע"א, ונטמן במכנאס בביה"ק הישן על יד החומה, ולאחר שנים נכרה לידו קברו של תלמידו הרב המשבי"ר זלה"ה, ובכל עתות צער וצרה ועצירת גשמים היו הולכים לשם כל הקהל, והיו צועקים לשם במזמורי תהלים והיו נענים, ועל קברו הקדוש גדלה תאנה גדולה והיו קורין לו בעל התאנה ונשבעין בו.

דרוש זה הנדפס עתה לראשונה, נמצא בין קונטרס דרושים וחדושים שנכתב לאחד מחכמי הספרדים וכפי הנראה מא"י, בין שנת תק"ס-תק"ע לערך, החותם שמו הטוב ינו"ן ס"ט, ועדיין לא זוהה, התוספות שבדרוש בסוגריים עגולות ממנו הם. (בין הדרושים כותב פ"א: "ועט"ר לי יאורי אבי העוז"ר הי"ו תי'... ודפח"ח. אולי יתאפשר עי"ז לזהותו) הנמצא באוצר כ"ק ארמו"ר שליט"א מס' 623, ומציין שהוא מתוך ספרו "יסוד יוסף", הספר הזה עדיין לא נדפס, ולא ידוע כלל.

דרוש לקבלת התורה

מאמר לשבת כלה לכמוהר"ר יהוסף בהתית זצוקלל"ה

במדרש (שוח"ט משל ל ד) מי עלה שמים וירד מי אסף רוח בחפניו מי צרר מים בשמלה מי הקים כל אפסי ארץ מה שמו ומה שם בנו כי תדע. מי עלה שמים זה משה שנא' (שמות י"ג) ומשה עלה וכו' וירד דכתיב (שם י"ד) וירד משה מן ההר אל העם, מי אסף רוח בחפניו זה משה שנא' (שם ט"ו) כצאתי את העיר אפרוש את כפי, מי צרר מים בשמלה זה משה שנא' (שם ט"ו) נצבו כמו נד נוזלים, מי הקים כל אפסי ארץ זה משה וכו' משה הקים כל אפסי ארץ אלא שהקים את אהל מועד שהעולם הוקם עמו שעד שלא הוקם היה העולם רותת עד שהקים את המשכן עכ"ל.

ידוע (פסחים ס"ח:) כמה גדלה מעלת התורה שאלמלא היא לא נבראו שמים וארץ כמאמר הכתוב (ויסיה לו כה) אם לא בריתי יומם ולילה וכו' וכל העולמות תלויים בתורה שאם אין עוסקים בה כולם במלים וחוזר העולם לתוהו ובוהו, וכמה נתחבטו המלאכים לקבלה ולא עלתה בידם כמשו"ל (שבת פ"ח:) בשעה שעלה משה למרום אמרו מה"ש לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו א"ל הקב"ה לקבל התורה בא א"ל רבש"ע חמדה גנוזה אצלך ואתה מבקש ליתנה לבי' אמר הקב"ה למשה החזיר להן תשובה א"ל רבש"ע מתיירא אני שמא ישרפוני כהבל שבפיהם א"ל אחוז בכסא כבודי וכו' אמר להם למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם עוד מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף וכו' עכ"ל, די"ל למה נקמו הכי לישראל מה לילוד אשה, ועוד מאי אחוז בכסא כבודי, אך הענין הוא שהקב"ה ברא ארבעה עולמות וסי' אבי"ע האדם הוא מעולם העשיה ומלאכים מעולם היצירה ונשמתו של אדם היא מעולם הבריאה וכן התורה ולכן כשראו המלאכים שעלה משה למקומם הוא עולם היצירה הם אמרו מה לילוד אשה מעולם העשיה בינינו מה שיכות שלו בעולם היצירה, והשיב להם הקב"ה לקבל התורה בא כלומר אדקשיא לכו הא תיקשי לכו עדיפא מינה דבא לקבל התורה שהיא למעלה מכם שהיא מעולם הבריאה ומה שיכות לו שהוא מעולם העשיה אל"ו [—אלא ודא] ע"כ כיון שנשמתו הוא מעולם הבריאה שפיר יש לו שייכות עם התורה וא"כ אזלא סברתכם דמה לילוד אשה כיון שהוא מעולם העשיה דכיון דמצד נשמתו יש לו שיכות אף לעולם הבריאה כ"ש במקומכם, והמלאכים לא הבינו תורף תשובת הקב"ה אלא מעם עלייתו שהיא לקבל התורה ולפיכך אמרו מלבד שלא תרצת תשובתינו נתעוררנו בקושיא אחרת דאיך חמדה גנוזה וכו' ונותנה לבי' ולכך אמר למשה החזר להם אמיתות התשובה לקושיא א' ומשה ג"כ לא הבין כונת הקב"ה כמלאכים ואמר מתיירא אני כיון שהם מעולם היצירה גדולים ממני שאני מעשיה א"ל הקב"ה אחוז בכסא כבודי כלומר מעון מענה זאת ממעם נשמות שתחת כסא כבודי שהם והכסא הם מעולם הבריאה גדולים מהם כגו' ודו"ק.

וכזה יובן מ"ש רז"ל (ברי" פ"ח ט) בשעה שברא הקב"ה את האדם בקשו מ"ה [מלאכי השרת] לומר לפניו קדוש מה עשה הקב"ה הפיל עליו תרדמה מיד אמרו חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו ע"כ, והוא תמוה דאיך מעו מ"ה טעות גדולה כזה ח"ו, אך לפי האמור אתי שפיר דה"פ דמ"ה בקשו לומר לפניו ר"ל להקדים ולומר קדושה קודם שיאמר אדה"ר באמרם לנו נאה להקדים מכיון שהוא מעולם העשיה ואנחנו מעולם היצירה מעולים מהם מה עשה הקב"ה הפיל עליו תרדמה והלכה נשמתו למקומה הראשון שהוא עולם הבריאה ואז חזרו בהם ואמרו

חדלו לכם מן האדם מכיון אשר נשמה באפו שהיא למעלה מקדושתינו, וידוע כי שם מ"ה הוא בעולם היצירה שהוא עולם המלאכים, ושם ס"ג הוא בעולם הכריאה וזהו כי כמ"ה נחשב הוא כלומר מצד אשר נשמה באפו כנו' כמ"ה הרומז לעולם המלאכים נחשב הוא מהיותו מעולם הכריאה שיש בו שם ס"ג, (ולענ"ד הכותב לרמוז ג"כ שם ס"ג נראה דה'יא' גי' ס"ג כוה ה' חמשה פעמים הרי כ"ה וי"ו ששה פעמים הרי ל"ו הרי ס"א אל"ף פ"א הרי ס"ב ועם הכולל הרי ס"ג וז"א כי במה נחשב הו"א שהוא ש[ם ס"ג] ודו"ק).

והרב כמזה"ר ברוך טולידאנו ולה"ה* תירץ דקדוק מה לילוד אשה בינינו כמ"ש (איוב י"א) אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז, וז"א מה לילוד אשה קצר ימים בינינו דשמא פתאום יבא אידו ואין מקום לקוברו, והשיבם הקב"ה דאין כאן בית מיחוש למיתה כלל שהרי לקבל תורה בא וכתוב (משל ג טו) אורך ימים כימינה ונכון.

ונראה לבאר קצת מענייני דיומא מפסוקי רות, ואיתא במדרש (כ"ב יד:) למה נקרא שמה רות שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותושבחות, ואי"ל דאין טעם בשמות שבאיזה שם שיהיה יקשה למה נקרא כן, ומהרש"א כתב דהכונה על ספר רות למה נקרא בשם רות ולא ע"ש נעמי דתחילת הענין ועיקרו מדבר בה, ותירץ דלכך שם הספר רות לומר דתכליתו הוא להגיד שיצא דוד מרות ושר וכו' להשי"ת שירות ותשבחות, ויתכן לפרשו דידוע דסתם גרים קראו בשמותם על שם אברהם לאיש ושרה לאשה וכמ"ש בגמ' (חוס' תיגה ט: ד"ה בר) על בן הא הא שני ההי"ן מאברהם ושרה וכן על בן ב"ג כ"ג ג"כ דב"ג גי' ה' ודו"ק, ולזה מקשה מה ראו לקרותה בשם רות ולא כשם הגרים ותי' ע"ש ודו"ק.

ועתה נבא לכיאור המאמר הפונה קדים כי כולו מקשה לא עת האסף הדקדוקים, אכן תחילה אודיעך דרך זה המאמר עז"ה ששהע"ה מתמיה תמיה גדולה על מרע"ה שנמצא בו חמשה שינויים שלא נמצא בשום אדם. האחת, שלא מצינו שום אדם שעלה בשמים ילוד אשה. הב', על שפירש מן האשה ופטר עצמו ממצות פ"ו מה שלא מצינו פטור זה בשום נביא וחווה וכתמיהת מרים ואהרן על שפירש מאשתו בק"ו ואפי"ה הסכים השי"ת עמו ומ"מ זכה לכ"ו. הג', שנמצא במשה כי ידוע דכתפלתו היה פורש כפיו לשמים ומי שהרג את הנפש לא יפרוש כפיו כי אינו נענה דכתיב (ישעיה א טו) וכפרישכם כפיכם וכו' ומצאה הקפידה מקום לנוח דאיך מרע"ה שהרג את המצרי ובפרוש כפיו היה נענה כמש"ה כצאתי את העיר וכו' ותפלתו נשמע שאבני הכרד נשאר תלויים באויר. השינוי הד', בקריעת ים סוף כעבד לפני רבו אפי' דהים היתה לה קדימה בכריאה שנבראת בג'. החמישי, שהקים כל אפסי ארץ זה המשכן ולמה היה הוא מוכן יותר אפי' מבצאל שסרח בעשיתו שהיה מן הדין להקימו לכן מתמיה ואומר מי עלה שמים וירד מי צרר מי אסף מי הקים ר"ל מי זכה לזאת המעלה שזכה משה ועל מה היתה זאת.

ובאה התשובה על החמשה שינויים במאמר מה שמו ומה שם בנו כי תדע, וכדי להבין צריכין אנו להביא מאמר במד"ר פ' ויחי (פ' צ"ח ח') בענין ראובן כשאמר לו אביו אז חללת יצועי עלה רבנין אמרי כך אמר יעאע"ה ראובן בני אני איני מרחקך ואיני מקרבך אלא אני תולה אותך ברפיון עד שיבא אותו שכתוב בו ומשה עלה וגו' ומקרבך ע"כ, והדקדוקים מבוארים, האמנם כיאור הענין כמה שכ' הרב האריא"ל זיע"א שראובן היה גלגול קין ולכן אמר בכורי אתה כי יע"א ע"ה הוא גלגול אדה"ר כמ"ש חז"ל (כ"ט פה) שופריה דיעקב מעין שופריה

* נראה שהוא כ"ר יוסף כהרב המופלא ראש חכמי פאס רבי דניאל ולה"ה מהמגורשים מקאשטיליא.

באדה"ר, וכן אמרו (בר"ד פ' כ"ד ה) ע"פ זה ספר תולדות אדם ראוי היה אדה"ר להוליד י"ב שבטים ומפני שחטא נתגלגל בעיקב והוליד י"ב שבטים, ולזה היה מסופק יעקב אם לקרבו או לרחקו לראובן מכיון שהיה גלגול קין דיש סכרא לומר שבדין הרג להבל כי אחו"ל (בר"ד פ' כ"ג ט"ז) שקין והבל חלקו העולם ביניהם קין נטל הקרקעות והבל נטל המטלטלים ובאו למחלוקת אדמון ורבנן דבסוף כתובות (ע"ב): דהבל ס"ל כסברת אדמון דמי שאכדה לו דרך שדהו ילך לו בקצרה ואין צריך ליקח לו דרך, וקין ס"ל כסברת חכמים דס"ל יקח לו דרך במאה מנה או יפרח באויר [ומת]מת זה המחלוקת ובשביל התאומה קם עליו והרגו וז"ש (בראשית ד') קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה ר"ל מחמת האדמה שלא ויתרת חלק מהאדמה לאחיך אף שהיה הבל טוען שלוף מטלטלין שעליך מכ"מ אינה מענה דקי"ל (תרי"ג ס"י רפ"ח א') האחין שחלקו אין** שמין מה שעליהם ומכ"ש לגדול כי היכי דלישתמע מיליה, והנה עדיין אין כאן הוכחה אם כדברי קין הלכה אם לאו ואם כדבריו אין לראובן שהוא קין להתרחק מחטא הבל כיון דהדין עמו אבל אם הלכה כאדמון דסבר ילך לו בקצרה ודאי בדין נתרחק ראובן שהוא קין, ואיתא בספר עשרה מאמרות דטעם שעלה מרע"ה לשמים כי משה שהוא הבל אכדה לו דרך שדהו ועליה איתמר יפרח באויר ונתקיים זה במשה בעלייתו, וחגייתו במדבר אינו מן הישוב וברין היה שם ובהגיעו לא"י מקום ישוב נסתלק, ומכיון דראינו דה' אמר למשה עלה אל ה' ודאי דס"ל להשי"ת כסברא דיפרח באויר.

ובזה נבוא לכוונת יע"א באומרו לראובן אני איני מרחקך ולא מקרבך אעפ"י שאיפשר שבדין הרגת את הבל דהלכה כחכמים דיפרח באויר לכן אני תולה אותך ברפיון עד שיבא משה שהוא הבל שכתוב בו ומשה עלה אל האלקים מטעם שאכדה לו דרך שדהו שהדין שיפרח באויר כחכמים ונמצא שהדין עמך ובדין הרגתו להבל ודאי שהוא מקרבך ודו"ק. וא"כ מתורץ השינוי ראשון דה"ט דהוצרך מרע"ה לעלות, וזהו מה שמו"ר ר"ל דבשמו משה רמוז שהוא גלגול הבל כידוע ר"ת משה משה ש'ת ה'בל ודו"ק.

ונבוא לשינוי הב' על פיטורו ממצות פו"ר מכל הצדיקים ונביאים, ונקדים מד' ס' יתרו ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה אחר שילוחיה אחר שפטרה בגט, ויצילני מחרב פרעה מלמד שנמסר משה לקוסטינר להורגו ונעשה צוארו כעמוד של שיש ע"כ, ואיכא למי' [דק] מה ענין זה לזה ומה צורך להגיד כאן שמות בניו הלא הם כתובים בס' שמות וטעם לקריאתם שמות אלו, אבל יבואר הענין דיש להקשות למה לקח משה בת כומר לע"א ואם לקח למה פי' ממנה, אמנם הענין הוא שכתב רבינו בחיי כי בברחו מפני פרעה בארץ נכריה בהיותו מבלי קרוב וגואל ופן ימצאנו מעבדי פרעה ויודע למלך ויהרגוהו שהיה מלך בכיפה לכן לקח בת כומר לפי שהכומרים אין שום מלך שולט עליהם ע"כ, וטעם שפירש ממנה כתב בספר עשרה מאמרות לפי שכל הנשמות היו תלויים באדה"ר כשאכל מעץ הדעת טו"ר מהם בראשו ומהם בגרונו וכפיו ולא מיחו בו באכילתו וכולם הלכו בעצת חוה, אבל מרע"ה היה בקנה שלא היה לו שום הנאה באכילתו והוא לא הלך בעצת חוה ולכן הותר לו לפרוש מאשתו ולפי שמקומו היה לו למחות ולא מיחה לכך נמסר ביד קוסטינר והכהו בצוארו וניצול בשביל שלא אכל הוא מעץ הדעת ולפי שלא מיחה נעשה צוארו כעמוד שיש כאבן דומם מידה כנגד מידה שהוא לא

** צ"ע דשם איתא להדיא דשמין עליהם, וכן הוא להדיא בגמ' כ"ק י"א ע"ב, ורק על גדול האחין כתב רמ"א בהגה דאין שמין מה שעליו, ואולי יש כאן ט"ס. וצ"ל דקי"ל דלגדול אחי אין שמין מה שעליו, אך צ"ע דבקין והבל לא היה שייך הטעם דלישתמעון מיליה דלא היו עוד אנשים בעולם, ואולי על העתיד, ועוד צ"ע דשם מבואר דמהני מחאה עיי"ש.

מיחה בדומם ונעשה אבן דומם, והא"ש הכתובים ויקח יתרו וכו' אחר שילוחיה שפטרה בגמ', וקשה למה הותר לפרוש ממנה ומעיקרא איך לקחה בת כומר ואם לקח למה פי' ממנה, לזה מתרץ הפסוקים ואת שני בניה אשר שם וכו' גרשום כי אמר גר היתי בארץ נכריה כתי' רבינו בחיי מהיותו בלתי גואל וירא מפרעה לכך נשא את בת כומר, ולקו' שנית למה פי' ממנה לזה מתרץ ושם השני אליעזר כי וכו' ויצילני מחרב פרעה מטעם שלא שמע עצת חוה ולא נהנה מעץ הדעת טו"ר ולכן שפיר הותר לו לפרוש מאשתו יותר מכולם שהלכו אחר עצת חוה, ומתורץ שינוי השני במאמר ומה שם בנו כי תדע ודו"ק, יודע לך תירוץ בידיעת שם בנו גרשום ואליעזר מעמו ונימוקו ודו"ק.

ונבוא לשינוי הג' מי אסף רוח כחפניו במאי דאמרו רז"ל (שוח"ט תהלים כד) ע"פ (שמות ב יב) ויפן כה וכה וירא כי אין איש איש לא ראה אבל מלאכים ראה ונמלך עמהם אם להורגו א"ל ונמלך עמהם ואמרו לו הן וברין הרגו, ויוכן דידוע דאותו מצרי היה גלגול קין ומשה היינו הבל, והטעם שהוצרך לימלך במלאכים אענ"כ שקין הרגו להבל, ה"ט שקין אינו מחוייב בהריגתו לאחיו כי מעם הריגתו היה כי אדה"ר גרם מיתה שאלמלא הוא לא היה מיתה בעולם ומה שנענש קין שמעה בזה שפקד עליו עון אביו כמ"ש רז"ל בתיקונים (...) כתיב פוקד עון אבות וכתיב לא יומתו בנים וכו' ל"ק הא בב"ד של מעלה פוקד וכב"ד של מטה לא יומתו, ולפ"ו ק[שה] דאיך הרגו ג"כ משה למצרי שהוא קין שאף הוא אינו חייב אלא בב"ד של מעלה ולא בב"ד של מטה דלא יומתו כתיב, האמנם התי[רוץ] לזה הוא שמרע"ה אינו איש אלא מלאך ר"ת מ'ט"ט ש"ר ה'פנים רמוז בשמו וכמ"ש הכתוב (במדבר כ טו) וישלח מלאך ויוציאו זה משה ולכן כשבא להרוג להמצרי זה קין נאמר ויפן כה וכה ולא מיראת אדם כפשוטו אלא שהיתה סברתו נוטה לכאן ולכאן מכת הפסוקים דלא יומתו ופוקד עון, והתבונן בדעתו שהוא מלאך וזהו וירא כי אין איש עליו נאמר כרמוז בשמו והיינו ב"ד של מעלה ומיד ויך את המצרי וא"כ בדין הרגו שנא' בב"ד של מעלה פוקד וכו' וכיון שכן ישנו בדין שישמע תפלתו, ומתורץ הקו[שיא] הג' דמי אסף רוח וכו' במאמר מה שמו והוא מלאך כאמור מש"ה ר"ת מ'ט שר הפנים כנו' ודו"ק.

ונחזור לקו[שיא] [שית] מי צדד מים בשמלה על קריעת ים סוף מפני משה שהוא מאוחר בכריאה מהם, יתורץ ג"כ במאמר מ"ה שמו שרמוז ג"כ בו ר"ת מ'יכאל ש"ר ה'פנים והוא במאי דאיתא במד[ר] [רש] ס' בשלח (שמו"ד פ' כ"א ו) הלך משה לקרוע את הים ולא קבל עליו ליקרע א"ל מפניך אקרע שאני גדול ממך בכריאה מה עשה הקב"ה נטה ימינו על ימינו של משה שנאמר (ישעיה סג יב) וכו' מיד ראה הים וברח דכתיב (תהלים קיד ג) הים ראה וינוס וכו' ע"כ, ונבוא להבין למה שהוצרך להניח ימין על ימין, ולמה נרחיק טענתו של ים שהיא סברא, אמנם להבין זה נדייק מש"ה (שמות ב י) ותקרא שמו משה כי מן המים משיתיהו דממה שכת"ל נראה שכך צריך לקרא אותו ומה צורך לכי מן המים, אמנם ידוע שנבריאל הוא יסוד ראש העליון ושרו של אש ומיכאל יסודו ממים העליונים והוא שר המים ומרע"ה הצילו מן המים שרו שהוא מיכאל ורמוז בר"ת מ'יכאל ש"ר ה'פנים (ולע"ד הר"ת יתכן ש"ר ה'מים כנו' ודו"ק), וזהו כוונת הכתובים ותקרא שמו משה וג"ט כי מן המים ר"ל משיתיהו והטעם אשר המים הצילו ולזה שייך שפיר לקריאת שם משה שרמוז בו מלתא דנא. עכ"ן וחבל עד"א נעד כאן נמצא וחבל על דאבד"ן

רבי יעקב מאיר מוציק וצ"ל

אב"ד אלזס*

בענין מלמול מורה שעות בשבת

שאלה

ע"ד הכלי שקורין או"ער המורה שעות שנתפשט היתר בכל המדינה למלמול בשבת, אם יפה הם עושים.

תשובה

הכ"י בא"ח סי' ש"ח הביא תשובת מהרי"ל וז"ל מלמול השעות שמעתי כבר שנשאו ונתנו כדבר לפני מהר"ר ווייפש ז"ל ולא מצאו איסור ברור, אפ"ה היתר ברור לא אמר בה לפי שנתפשט האיסור, ויש לומר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור דלמדידה נעשה, ואע"ג דלמצוה שרי מדידה מאן לימא לן דהא חשיב מדידה של מצוה, דאי משום שלומד על ידו א"כ יתלה למודו משום איסור וחלילה, ואע"ג דלאו מדידה גמורה היא אלא מדידת הזמן, מ"מ יש לדמותו, ואחרי אשר גדול הדור נמגם בו מי יבוא אחר המלך אשר כבר עשהו, ומה ששמעתי על של חול ואדוני כתב חוליות ואיני יודע אם רצה לומר שמראות בצל ע"י החוליות, ומ"מ מנ"ל לחלק ואפשר דגרע טפי דמודד הצל ממש עכ"ל, וכן פסק בש"ע סי' הג"ל סעיף נ"א מה שמורה על השעות שקורין ארילח"ו בין שהוא של חול בין שהוא של מין אחר יש להסתפק אם מותר למלמול וכתב הרמ"א וכבר פשט המנהג לאסור, הרי לפנינו שהמורה השעות אסור למלמול אם מצד המנהג כמ"ש הרמ"א, ולהמחבר מהני שהוא ספק איסורא, ולכאורה אין חילוק בין או"ער דנד"ד ובין מורה השעות ע"י חול או צל, וגם לשון המחבר הכי משמע שכתב כלי המורה שעות כו' הרי דתלה האיסור במה שמורה השעות והיינו שמודד הזמן, ומה לי אם מורה השעות ע"י חול או צל או ע"י עריכת הגלגלים שגורמים הוראת שעות, ולהכי כתב המחבר או שהוא של מין אחר משמע כל כלי שמורה השעות אסור למלמול, ואף דכתב המנ"א שם ס"ק ע"ז כגון שרואין בצל ע"כ משמע אבל אויער"ין דנד"ד מותר למלמול, לא ידעתי מנ"ל לחלק בהכי, או אפשר שבזמנו לא היה כלי זה בנמצא, ולולי זה היה כולל אותו עם המורה ע"י צל דמ"ש, וכן משמע שהוא בעצמו כתב שם בס"ק ע"ח יש להסתפק דרמי למדידת הזמן או למדידת הצל, הרי שלך לפניך דמדידת הזמן אסור, ומה יפה כחו של מדידת הזמן ע"י אויער"ין דנד"ד ממדידת הזמן ע"י חול, דהכל הולך אל מקום אחד שמורה שעות ומודד הזמן.

ובאמת לכאורה יש להבין מפני מה יהיה כל הנהו כלים אסורים מחמת מדידה הלא מדידה גופה ממש כמדידת ממלית או מקוה מדאורייתא אינו אסור אלא משום דנראה כעובדא דחול וכמ"ש תוס' בשבת דף קכ"ו ע"ב בר"ה ומדבריהם למדנו כו' כדאמרינן בשלהי מכילתין גבי מדידה דהתם לא הוי איסור כ"כ אלא משום דהוי כעובדא דחול עיי"ש, וא"כ מאי עובדא דחול שייך בהנהו כלים, בשלמא מדידת מקוה הוי עובדא דחול וכה"ג מדידת ממלית ומש"ה אינו מותר אלא משום מצוה, משא"כ מדידה דהנהו כלים דלא שייך בהו שהוא עובדא דחול

* תשובה זו היא מתוך ספרו הגדול שו"ת שבכת"י, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 8, ורשום כראש התשובה סימן נו"ן, כתבנו אודותיו שנה ד גליון ד (כב)

יהיה מותרים אף שאינו של מצוה, וצ"ל דלא פלוג רבנן כשאסרו מדירה, אסרו כל מה שדומה למדידה, וכן משמע לישנא דמהרי"ל שכתב ואע"ג דלאו מדידה גמורה היא אלא מדידת הזמן ר"ל דלא שייך בזה דהוי כעובדא דחול מ"מ יש לדמותו, ר"ל כיון שהוא דומה למדידה יש לנו לומר דאסור דלא פלוג רבנן.

אמנם כל זה אם הוא מודד באמת כגון של חול שרוצה לידע ערך השעה צריך להפוך הכלי מלמטה למעלה שיצא החול דרך הנקב וככלות החול למעלה יודע שהשעה עברה, וא"כ מודד השעה בפועל והוי כלי שמלאכתו לאיסור למדוד בו בפועל ידיו וכן מורה השעות ע"י צל צריך לפתוח הכסוי ולהעמידו נגד השמש וע"י זה יודע לו איזה שעה ביום הוא עומד, א"כ מודד נמי ממש בעצמו, משא"כ אויער"ן דנד"ד אינו עושה שום דבר אם העריכו מבע"י סובב סובב הולך מעצמו כלי סיועת אדם, מה"ת יקרא כלי שמלאכתו לאיסור, ואינו דומה לכלים הנ"ל דשניהם יש לדמות לשאר מדידות שאסורים שהמה עובדא דחול, משא"כ בנד"ד כיון דאין אדם עושה בו שום איסור ואינו מודד בעצמו אלא מתוך שערכו מאתמול ע"י המפתח ויכל לראות הזמן שעומד בו, מה"ת שיהיה זה אסור, וא"כ יש לנו להתיר למלמלן.

והנה ראיתי בתשובת פנים מאירות סי' קכ"ב שמתיר נד"ד והביא תשובת מהרי"ל הנ"ל, וכתב הרי להדיא שהם לא פקפקו אלא על מדידת החול או מדידת הצל, אבל אויער"ן שלנו אין להם מדידת החול ולא מדידת הצל אלא שהוא משער הזמן כו' עיי"ש, אמנם לא כתב שום טעם למה מחלק, וגם מתשובת מהרי"ל אינו ראייה דגם י"ל שבימיו לא היה עדיין נודע מלאכת אויער"ן שלנו או שלא היה רגילין כ"כ אצל ב"א, ואלו היה נודע לו היה גם מסופק בזה, וגם לפמ"ש לעיל מלשון המחבר בש"ע כלי המורה שעות כו' משמע דהאיסור הוא שמודד הזמן, וכן מ"מ"ש או שהוא של מין אחר משמע דכל מה שמורה שעות אסור, וכ"כ המהרי"ל להדיא ואע"ג דלאו מדידה גמורה היא אלא מדידת הזמן כו' הרי שתולה הדבר במדידת הזמן ולא במדידת החול והצל, וא"כ מ"מ"ש אי מודד הזמן ע"י חול או הצל או עפ"י מלאכת אויער"ן שלנו מ"מ מודד הזמן, אם לא שנחלק כמו שכתבנו דבאויער"ן שלנו אינו עושה שום דבר, וע"כ הנאון בעל פ"מ לא היה כוונתו לחלק כמו שכתבנו שהרי כתב עוד ולדעתי אין איסור אפילו בשבת למשוך ע"י האופן השלשלת הקטן ואח"כ הולך השלשלת לאט לאט וע"י תחבולה זו הולכים האופנים ומראים השעות ע"כ, ואם כוונתו היה לחלק בין אויער"ן שלנו לשל חול וצל כמו שחלקנו א"כ אם מושך ע"י אופן השלשלת או הוא גורם המדידה ושוה ממש לשל חול וצל, דאם לא היה מושך השלשלת היה הכלי כאבן דומם ולא היה בו עוד כח להראות ולמדוד השעות, וע"י גרמא דיליה שעשה בידיו כמו גבי של חול אם לא היה הופך הכלי ושל צל אם לא הניחו נגד השמש לא היה יוכל למדוד בו השעות, כן הדבר הזה ממש, וגרע משל צל דשם לא עביד מעשה כגוף הכלי אלא שהניחו במקום שיכול למדוד, משא"כ בנד"ד שעושה מעשה כגוף הכלי ע"י המשכת השלשלת, וממילא דאינו דומה למטה רפויה דמותר להדוקה וכן כוס של פרקים כיון שאין דרך להדקן מותר להחזירה, דהתם האיסור משום מכה בפטיש כמ"ש רש"י ז"ל בשבת דף מ"ז ע"א בד"ה חייב חטאת הוא תחלתו וגמרו ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש עיי"ש, משא"כ ברפוי אינו נגמר הכלי כהלכתו ולא הוי מכה בפטיש, משא"כ בנד"ד משום איסור מדידה נגעו בו כנ"ל, ואף שהוא בעצמו הרגיש בזה וכתב וא"ל כיון שמשער השעה זה הוי כמו מדידה דהא מצינו ביומא שלפי דברי הר"י היו הולכין מיל וחזרין מיל ושוהין מיל, וע"כ היו משערין באיזה שיעור שהיה להם בצל, וא"כ ע"כ השיעור אינו חשוב איסור ה"ג דכוותיה ע"כ, ובמחילה מעצמותיו הקדושים אין מזה ראייה כלל, חדא

אפשר דהיו מניחים אתמול כלי המורה השעות ע"י צל בחמה, ועי"ו היו יודעין השיעור שמיקורי ירושלים היו מלווין אותו עד סוכה הראשונה שהיה רחוק שיעור מיל ושם היה מונח הכלי בחמה כו' ולאחר שראו ששהו מיל [דוהו ודאי מותר לראות ואינו אסור רק למלטלו] חוזרין לירושלים והוי שלשה מיל וידעו שהגיע השעיר למדבר וא"כ אין ראייה משם, והגע בעצמך באמת מהיכן ידעו ששהו מיל שלא היה באפשרם לישא אצלם כלי המורה השעות בדודאי אסור למלטל כרה"ר או להוציאו מרה"י לרה"ר א"ו דהיה להם כלי מוכן בסוכה ראשונה מערב יוה"כ.

שוב ראיתי בתשובת מים רבים סי' ל"א שהאריך מאוד בענין זה ויצא הדבר ממנו לאיסור עיי"ש, והעיקר שאוסרו למלטלו הוא משום דעריכת אויער"ן שלנו החליט הרב ולה"ה שהוא איסור דאורייתא, דכשהחבל הפוכה וגלולה אינו עושה הרילוג"ו מלאכתו, ובהיותו מחזיר ומרתיע הגלגל לאחוריו ע"י המפתח משלשל החבל, ועי"ז חוזר שוב למלאכתו להורות השעות ודאי דה"ל מתקן מנא ממש וחייב משום גמר מלאכה רהוי מלאכה דאורייתא, ועי"ז אוסר נמי המלטול כדי שלא יבוא לערכו בשבת ולהכשל באיסור דאורייתא עיי"ש שהביא ראיות לדבריו, ולפענ"ד אינו רואה שום ראייה מראיותיו שהביא מספיק לאסור מה דכ"ע נהגו בו היתר, וכמו שהעיד הרב בעל פ"מ שהגאון בעל חכם צבי והגאון מו"ה נפתלי כ"ץ והגאון מו"ה שמואל ר' חיים ישעי' התירו הדבר נשאו אצלם אויער"ן.

הראיה הראשונה שכתב וז"ל הא קמן דבעובדא כ"ש או בתיקון כלי שהוא גמר מלאכה יש חיוב, וא"כ אין לך תיקון גדול מזה שמשלשל חוט הכרוך בגלגל הרילוג"ו כדי שיוכל לחזור למלאכתו ולהורות שעות דבלא"ה לא חזי למלאכתו כדאמרן, הא למה זה דומה להיא דאמרינן בפרק כמה שומנין הפותח בית הצואר בשבת חייב, ופירש"י ז"ל צואר של חלוק לכתחלה חייב חטאת דהשתא קא משוי ליה מנא עכ"ל, ר"ל כי החלוק מבלי הפתיחה הזאת אינה כדאי לתשמישה וללכשה ולפיכך כשפתחה אעפ"י שהוא מעשה קל ואין המעשה הזה מייפה דמי החלוק ההוא מ"מ חייב עליה משום דהשתא קא משוי ליה מנא כי המעשה הזאת גורמת שיוכל להשתמש בה, דכוותה נמי בנד"ד העריכה הזאת משוי ליה מנא כי מעשה הזאת גורמת שיוכל להשתמש בה ע"כ.

ובמחילה מכבוד הרב ותורתו, ממה שהביא ראייה לאיסור משם ראייה להיתר דגרסינן בפי' כמה שומנין דף מ"ח ע"א רב חסדא שרי לאהדרוי אודרא לבי סדיא, איתיביה רב חנן בר חסדא לר"ח מתירין בית הצואר בשבת [פירש"י ז"ל שדרך הכובסים לקושרן], אבל לא פותחין, [פירש"י ז"ל לכתחלה דהשתא עביד ליה מנא] ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביי"ט ואצ"ל בשבת לא קשיא הא בחדתי הא בעתיקא [פירש"י ז"ל בחדתי שלא היה מעולם לתוכו אסור דהשתא עביד ליה מנא, בעתיקי להחזירו לכר זה שנפל ממנו כו'] אמר רב יהודא אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת [פירש"י ז"ל דפותח בית הצואר של חלוק לכתחלה חייב חטאת דהשתא קא משוי ליה מנא וחייב משום מכה בפטיש והיינו גמר מלאכה] ע"כ, הרי שלך לפניך דאינו חייב חטאת על פתיחת בית הצואר אלא לכתחלה ר"ל שלא היה החלוק נפתח מעולם ולא היה יוכל ללכשו עד שע"י פתיחתו משוי ליה מנא, וכן במוכין אינו אסור ליתן לתוך הכר או הכסת אלא אם לא היה בו מוכין מעולם אבל להתיר בית הצואר הנקשר ע"י הכובס מותר, והטעם דבשלמא אם מעולם לא היה פתוח שפיר דמשוי ליה מנא השתא דמעיקרא לא היה כלי ראוי להשתמש בו והוי גמר מלאכה, אבל אם כבר נגמר הכלי רק ע"י הכובסים נקשר אף שאינו ראוי ללכשו כ"ז שאינו פתוח מ"מ מותר לכתחלה

לפותחו דוהו לא הוי מכה בפטיש משום גמר מלאכה כיון שהיה כבר כלי ומלאכתו נגמרת קודם שקשרו הכובס, וזהו נמי החילוק במוכין לתוך הכר בין חדתי לעתיקי א"כ ה"ה בגד"ד כיון דהאוי"ער כבר נגמר מלאכתו רק לאחר שירד החבל מכל וכל אינו ראוי עוד למלאכתו עד אחר שיעריך אותו ע"י מפתח ואין בזה משום גמר מלאכה דמכה בפטיש כיון שכבר היה כלי ואדרבה מגמ' הנ"ל מוכח שמותר שדומה ממש לבית הצואר שנקשר ע"י כובס דמותר להתיר.

ואל תשיבני ממ"ש הכ"מ בפ"י מהלכות שבת הלכה יו"ד וז"ל כתב הריטב"א פ"ק דמכות פירש"י פותח בית הצואר ממש שעשה פתח לחלוק בשבת חייב חטאת מפני שתיקן כלי פי' דנהי דלא מחייב משום קורע קורע שלא ע"מ לתפור היא, מחייב משום תיקון כלי דהוי גמר מלאכה ותולדה דמכה בפטיש, והקשו עליו כו' [עיינתי בחידושי הריטב"א למס' מכות שהקשה על פירש"י ז"ל כמגופת חביות מאי פריך דפותח צואר לא היה נפתח מעולם, משא"כ בחביות, ועוד הקשה מאי ס"ד דרב כהנא דאי מכוון לפתח לא מחייב חטאת משום גמר כלי והלא הלכה רווחת היא במס' שבת דכל שהוא משום גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש] והנכון כמו שפי' ר"ת דלאו כפותח פתח חדש לגמרי אלא שכבר נפתח כחול אלא שסגרו ע"י תפירת חוט או בגד כדרך שעושים מוכבסי בגדים או כמו שהיו הגשים רגילות לקשור בצרפת ופתח אותו החוט או כגד שהיה שם חייב חטאת משום גמר כלי ע"כ עיי"ש, הרי להדיא היפוך ממ"ש אלא דאף אם היה כבר כלי מקודם ונקשר, אי פתחו חייב חטאת משום גמר כלי.

ואולם אי משום הא לא איריא שהרי לפי שיטת ר"ת יש להבין וכי ריא"ד ורב כהנא יהיו נגד הברייתא, דלשיטת ר"ת מיירי רב יהודא אף שכבר נפתח כחול, ובברייתא קתני מתירין בית הצואר וזהו החילוק שבין אין פותחין ובין מתירין, וכן באירך ברייתא שמביא סיוע לר"ח אין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת בי"ט ואצ"ל בשבת נשרו מחזירין אותו בשבת ואצ"ל בי"ט, הרי להדיא דבגשרו לא שייך משוי מנא משא"כ אי לא היו בו מוכין מעולם הוי משוי מנא וזהו דלא כר"ת, וצ"ל דודאי רב כהנא היה סבר דרב יהודא מיירי אף שהיה נפתח כבר כחול ונקשר אח"כ ואפ"ה סבר דחייב חטאת, דאל"ה אלא דמיירי דעד כעת היה שלם ולא נפתח מעולם מאי קמ"ל"ן רב יהודא הלא זה מתני' היא דגמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש, א"ו דמיירי שהיה כבר נפתח כחול אלא שנקשר ומקשה ליה מההיא דמגופת חביות, ובאמת לא הוי ידע ר"כ הברייתות, ורבא מתרץ ליה דאף לשיטתו לק"מ חזי חיבור וזה אינו חיבור, אבל באמת מודה ר"ת דרב יהודא מיירי בלא היה נפתח מעולם, ומ"מ אתי רב יהודא לאשמעינן הדיוקא דדוקא בפותח לכתחלה הוי גמר מלאכה אבל אם נפתח כבר ונקשר מותר, ואף שהוא דוחק גדול מ"מ מוכרחין אנו לפרש כך לשיטת ר"ת, נמצינו למדין לשיטת רש"י ז"ל ודאי דאם היה כלי כבר ונשבת ממלאכתו וחזר ועשאו ראוי למלאכתו אין זה גמר מלאכה ואינו חייב משום מכה בפטיש, וגם לשיטת ר"ת כפי מה שפרשנו דבריו נמי הדין כן.

והנה מלשון הרמב"ם בפ"י מהלכות שבת הלכה יו"ד משמע דהפותח בית הצואר בשבת אינו חייב משום מכה בפטיש רק משום קורע, דכתב שם הקורע כדי לתפור שתי תפירות ע"מ לתפור שתי תפירות חייב, אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל, הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו כדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב, והפותח בית הצואר בשבת חייב עכ"ל, ומדללל הך דין דהפותח בית הצואר בהני דינים דקורע משמע דמשום קורע חייב, ואף דהכ"מ מבאר דבריו דר"ל דאף דכפותח בית הצואר אינו חייב משום קורע מ"מ חייב משום גמר מלאכה, וכ"כ בספרו בי"ט סי' שי"ז עיי"ש, מ"מ לא היה לו להרמב"ם לשנות דין זה הכא

אלא בהלכה ט"ז דשם מיירי מדין מכה בפטיש או בפכ"ג ה"ד, א"ו דמדין קורע חייב, וכ"ת הא זה אינו קורע ע"מ לתפור וא"כ פטור, כבר תירץ בספר מעשה רוקח ז"ל ומדברי רבינו משמע דחייבו משום קורע, אלא דק"ק דהא קורע אינו חייב אלא ע"מ לתפור, וי"ל רידוע דאין דרך להניח הנקב כך אלא תופרין אותו סביביו כדי שישאר קיים, וכיון דהטעם דהקורע שלא ע"מ לתפור פטור משום שהוא מקלקל הכא שאינו לקלקל חייב, ומהך טעמא נמי אפשר דאינו חייב משום מכה בפטיש לדעת רבינו דכיון שעדיין חסר התפירה סביב הנקב מעתה אין כאן גמר מלאכה ע"כ, ודברים של טעם הם, ומ"ש הב"י כס"י שי"ז כשם רבינו ירוחם דלאו דוקא לפתחו לכתחלה אלא אפי' שהיה פתוח וקשרו בחוטי' ואינו יכול להתירו אא"כ חותך החוטי' אסור, וכן אם הוא פתוח וחזר ותפרו כמו שעושין האומנים שתופרין אותו עד שנמרו מלאכתן אסור לפתחו ולהתיר אותו, וכ"כ התוס' ע"כ, הרי דאף שהיה כלי כבר מ"מ אין פותחין, גם מזה לאו ראייה הוא דהטעם דאוסר רבינו ירוחם בכה"ג לאו משום משוי מגא הוא אלא משום קורע, ואף דאינו חייב חטאת בקורע אם לא ע"מ לתפור מ"מ אסור מיהא הוי, ואין זה סותר לשתי ברייתות הנ"ל דמותר להתיר אם היה פתוח כבר, דהתם מיירי בקשר של כובסים שאינו של קיימא מש"ה מותר להתירו, משא"כ כרינא דרבינו ירוחם דא"א להתיר אא"כ יחתך החוטי' דזה אסור אף שהוא שאינו של קיימא, דבחותך אין חילוק בין קיימא לשאינו של קיימא, לכן פסקינן בש"ע סי' ש"י סעיף ג' מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא, אבל אין פותחין אותו מחדש [והוא כפי' רש"י ז"ל או לפי מ"ש לעיל גם ר"ת מפרש הכי לפי האמת] דמתקן מגא הוא אפי' כבר נפתח רק שחזר האומן וקשרו או תפרו ביחד כדרך שהאומנים עושין, ולכן אסור לנתק או לחתוך זוג של מנעלים התפורים יחד כדרך שהאומנים עושין אע"ג דהתפירה אינו של קיימא דאין חילוק בתפירה בין של קיימא לשאינה של קיימא ע"כ עיי"ש.

היוצא מכל הנ"ל נראה לעין כל שהראיה שהביא המים רבים הוא ראייה לסתור דבריו דבנר"ד שהיה כבר כלי אלא מפני שהשלשלת לא היה נערכה לא יוכל להורות השעה א"כ אף אם יעריכו בשבת אין זה גמר מלאכה כמו בהתיר קשירת כובס בחלוק וכנ"ל.

והראיה שניה שהביא ז"ל, וכדי שלא יהיה פתחון פה לבע"ד לחלוק ינעתי ומצאתי ראייה ניצחית אשר אין להרהר אחריה ממס' עירוכין דף ק"ב ע"כ תנן קושרין נימא במקדש כו' עיי"ש הסוגיא, שמעינן מהא דכנור שנפסקה נימא אחת ואינה עושה עוד מלאכתו כי אינה ראויה בעודה כך להשמיע קול אם יגלגל היתד של מעלה ומתוך כך ישלשל הנימא הכרוכה בה עד שתגיע ליתד האחר של מטה וכורכה בה דאז חזי למלאכתה העושה כן בשבת חייב משום דעובר על לאו מלאכה דאורייתא דהיינו מתקן מגא, ולרבנן חמירא להו האי שלשול יותר מהקושר קשר גמור כפי' רש"י והר"י ז"ל ולכן פוסקים במתני' קושרין נימא במקדש, משום דקשירה עדיפא, וכ"פ הרמב"ם ז"ל בפ"י מהלכות שבת נימת כנור שנפסקה קושרין אותה במקדש אבל לא במדינה ולא יקשור נימא לכתחלה אפילו במקדש, הרי לך בכיור שהתירו קשירה ולא התירו שלשול הנימא ואעפ"י שזה אב מלאכה וזה אב מלאכה אפ"ה קשירה עדיפא משום דשלשול דנימא דמי לכתחלה עכ"ל.

ולפי מ"ש לסתור ראייתו הראשונה, גם ראייה אחרונה נסתרה דהנה רש"י ז"ל כתב שם ז"ל בד"ה ומשלשל מלמטה ולרבנן עדיפא למשרי קשירה, דהא משלשל נמי אב מלאכה היא דמתקן כלי כהלכתו וכיון דדמי לכתחלה מחליף ואתי נמי להתיר נימין בכנור חדש לכתחלה הלכך קשירה עדיפא עכ"ל, ולכאורה בהשקפה ראשונה ראייה של הגאון הנ"ל ראייה ניצחית

היא דע"כ השלשול דהתם אף דהיה כלי מעיקרא קודם שנפסקה, מ"מ כשפסק ממלאכתו ועשה אותה כראוי לעשות מלאכתו הראשונה הוי משוי מנא וחייב משום מכה בפטיש, דאל"ה למה אמר רשב"א אף היא אינה משמעת קול הלא אף אי היה משמעת קול בקשירה כמו בשלשול מפי עדיף לשלשלו דלא הוי אב מלאכה כיון שכבר היה כלי מלקשור דקשירה מצד עצמו הוא אב מלאכה, א"ו דשלשול אף שהיה מקודם כלי רק שמתקנו הוי נמי אב מלאכה, אמנם כד נעיין שפיר לאו מילתא היא, שהרי יש להבין מה יענה רשב"א בעניבה שזה ודאי לאו אב מלאכה היא ולמה לא יהיה עונבה, בשלמא בקשירה י"ל כפי רש"י ז"ל כיון דקשירה אב מלאכה ושלשול אב מלאכה מוטב שנחלל שבת וישמיע קול, משא"כ בעניבה לא הוי חילול שבת כלל וע"כ משום השמעת קול לחודא והיינו להיות מבושם יותר [דודאי לא פליגי ת"ק ור"ש עם רשב"א אי קשירה ועניבה משמעת קול או לאו שהרי המציאות והחוש השמיעה יוכיח שמשמיעים קול רק דאינו מבושם כ"כ כמו בשלשול] מתירין לחלל שבת באב מלאכה, דא"כ למה צריך רש"י לדחוקי דרשב"א סבר כיון דקשירה אב מלאכה ושלשול אב מלאכה רק דקשירה אינו משמיע קול ושלשול משמיע, אף דקשירה לא יהיה אב מלאכה מ"מ שלשול עדיף לבסומי קלא, א"ו דמשום בסומי קלא לחודיה אין אנו מתירין לחלל באב מלאכה לכך צריך רש"י לומר דקשירה אב מלאכה היא, וא"כ מה יענה רשב"א בעניבה מה"ת יחלל שבת בשלשול שהוא אב מלאכה הא אפשר לעשותה בעניבה, [ודוחק לומר דסבר כו' יהודא דגם עניבה אב מלאכה הוא, מרלא פי' רש"י ז"ל גם על עניבה כמו על קשירה] א"ו האמת יורה דרכו דודאי שלשול בנימא שנפסק לאו אב מלאכה היא, כיון שהיתה כבר כלי ומה"ת יהיה פליגי רשב"א על הברייתא דשבת דף מ"ח גבי מוכין לבי סדיא דס"ל בעתיקי לא הוי גמר מלאכה וא"כ וודאי דמשלשל עדיף מלקשור שהוא אב מלאכה, והא דקאמר אף היא אינה משמעת קול היינו לאפוקי מסברא דרבנן, דרבנן ס"ל קשירה עדיפא דמיחלף בחדש וזה אסור כיון דאפשר לעשות מאתמול, ומש"ה קושרין דזה לא הוי חילול שבת דמכשירי מצוה דוחין שבת, לזה אמר רשב"א אף היא אינה משמעת קול ועדיף מפי לחלל שבת באיסור דרבנן היינו שלשול אף דנוכל לגזור שמא יעשה כן בכנור חדש מלעשות קשירה שהיא איסור דאורייתא ואינה משמעת קול דלמעט בחילול עדיף, אבל רבנן סברי כיון דבקשירה לא אתי לידי איסור דאורייתא דדחי שבת ולא הוי חילול כלל וליכא חילוק בין אם הוא אב מלאכה או לאו ובשלשול יוכל לכוא לידי איסור דאורייתא אשר הוא באמת אסור, והיינו שיעשה כן בכנור חדש שהוא אסור שאפשר לעשותו מאתמול, וזה מדוקדק ברש"י להמעין בדבריו.

וגם מר"י שבתוס' ד"ה קושרין לאו ראייה היא דהא דכתבו התוס' דלכתחלה הוא אפי' נפסקה היום ורצה לשלשלה ולעשותה בלא קשר עיי"ש, היינו לפי האמת דמוקמינן מתני' כרבנן דרשב"א, וכפי שפרשנו ברש"י ז"ל כנ"ל.

היוצא מזה אין ראייה משם לאסור לערוך אויער"ין דנד"ד, ואדרכה לפי מ"ש הוא ראייה להיפוך דכלי ששבת ממלאכתו ועשאו שיהיה ראוי למלאכתו הראשונה לא הוי גמר מלאכה, וזה מוכח מרבנן דס"ל קשירה עדיפא כפי' רש"י, ואס"ד דהוי נמי משוי מנא א"כ אי קושר הוי ב' אבות מלאכות, והיינו קשירה וגם משוי מנא, מפי י"ל לשלשלו דלא הוי רק אב מלאכה אחת והיינו משוי מנא, ולמעט בחילול כזה ודאי מפי עדיף, א"ו דמשוי מנא לא שייך הכא כיון שכבר היה כלי מקודם, ולהכי קשירה עדיפא ממעם שכתב רש"י ז"ל וכפי שפרשנו לעיל ואתי שפיר. ואף אי נודה דרבנן דעירובין ס"ל דאף בכלי ישן ששבת ממלאכתו וערכו להיות ראוי הוי משוי מנא וכמו שהבין גם המג"א בס' של"ח ס"ק ד' עיי"ש, [ובאמת תמיה לי טובא הלא בס']

ש"מ סעיף ח"ת פסק הש"ע כרב חסדא במוכין שנשרו מותר להחזירן ובחדש אסור ומה בין זה לזה, א"ו דאם לא היה בכסת מעולם הוי משוי מנא וכמ"ש המג"א והט"ז שם, משא"כ להחזיר לא הוי משוי מנא, וא"כ האיך מפרש ברש"י במס' עירובין בנימת כנור שנפסקה הוי אב מלאכה, ורוצה עפ"ו לאסור לומר לנכרי לנגן בשבת אם נפסקה לו נימא עיי"ש, אמנם ליישב צריכין לרחוק דבשלמא בנימא שנפסק אין עוד הכלי זמר ראוי לשום מלאכה ומש"ה כשמתקנו הוי משוי מנא, משא"כ במוכין שנשרו מכר וכסת לא משום זה הכר והכסת אינו ראויים לשום מלאכה דהרי ראויים הם ליתן בתוכם פירות ושאר דברים] מ"מ הלא לרב חסדא בשבת דף מ"ח שהבאנו לעיל מחלק בין עתיקי לחדתי גבי נתינת מוכין לתוך הכסת, וס"ל כההיא ברייתא דתניא נמי הכי שהביא הש"ס שם, נשרו מחזירין אותו וכיון דרב חסדא שהוא אמורא הכריע כההיא ברייתא ודאי דהכי פסקינן.

ועוד אף אם נאמר דגבי נפסקה נימת כינור אם שלשלו הוי מתקן מנא, מ"מ אינו דומה לגד"ד באויער"ין שלנו, דבשלמא התם דנפסקה הנימא וע"י זה לא יצלח הכנור למלאכתו והוי כאילו נשברה הכנור דבטל מתורת כלי, וא"כ אם חזר ותקנו ע"י שלשול הוי כאילו עשאה מחדש ומשוי מנא מיקרי, ודונמא לזה מצינו כלי מתכות טמאה נשברה טהורה חזר ועשה ממנו כלי חזר לטומאתו הישנה והנה הא דחזר לטומאתו הישנה אינו אלא משום מי חטאת נגעה בה כדאמר הש"ס בשבת דף ט"ז ע"ב אבל מדינא אינו מקבל טומאה אלא מכאן ולהכא משום דעשאו כלי מחדש אף שלא היה בכלי הראשון רק נקב ואינו ראוי למלאכתו, א"כ לימא כי מתקנו חזר לטומאתו, וצ"ל דזהו הוי עשייה מחדש, א"כ ה"ה גבי כנור לענין שבת נמי כי נפסקה דהוי כאלו נשברה, ואם חזר ומשלשלו הוי עשייה מחדש ומשוי מנא, משא"כ בגד"ד באויער"ין שלנו אטו אם חזר החבל לאחוריו ע"י המוכניות ואינה בכחה להראות השעות יהיה כמו שברי כלי זה ודאי אינו, הגע בעצמך אם אוי"ער שלנו קיבלה טומאה בעודה מראה השעות, ואח"כ חזר החבל לאחוריו עד שאינה יכולה להראות שעות יפרח הטומאה מיניה כלפי לייא זה ודאי אינו, א"כ לענין שבת נמי לא הוי עשייה מחדש, דאלו הוי עשייה מחדש ה"ל להפקיע טומאה מיניה, וזה ודאי אינו דע"י חזרת החבל לאחוריו לא הוי שבר כלי רק כלי שלם מקרי, והאיך שייך בכלי שלם דיהיה השלשול משוי מנא, הא עדיין הוא כבתחלה וזה ברור ונכון למאוד.

ועוד נראה להוכיח מסוגיא דעירובין הנ"ל דבכלי עתיקי אם תקנו לא הוי משוי מנא, דלכאורה יש להקשות מאי פריך הש"ס ורמינהו כו' דלמא מתני' מיירי בקשר שאינו של קיימא דאינו אסור רק משום דלמא יעשה קשר של קיימא, ולכן במקדש מותר דאין שבות במקדש ובמדינה אסור משום שבות, ובברייתא דלא היה קושרו מיירי בקשר של קיימא דאסור מדאורייתא, ותנא דברייתא ורמנתי' תרווייהו ס"ל כרבנן דר"א דמכשירי מצוה אינו דוחה שבת, אמנם זה יש לתרץ דהמקשין ס"ל דסתם קשר היינו של קיימא א"כ קשירה בתרווייהו כמשנה וברייתא מיירי בקשר של קיימא ופריך שפיר, רק לפ"ו קשה קושיא אחריתי על המקשין דאיתא בסוכה דף נו"ן ע"ב ת"ר החליל דוחה את השבת דברי ר"י כ"ר יהודא וחכמים אומרים אף י"ט אינו דוחה, אמר רב יוסף מחלוקת בשיר של קרבן דר"י סבר עיקר שירה בכלי ועבודה היא ודוחה את השבת ורבנן סברי עיקר שירה בפה ולא עבודה היא ואינה דוחה את השבת, אבל שיר של שואבה ד"ה שמחה היא ואינה דוחה את השבת, אמר ר"פ כתנאי דתניא עברי כהנים היו דברי ר"מ רבי יוסי אומר משפחת בית הפגרים ומשפחת בית ציפריא ומאמאום היו שהיו משיאין לכהונה, ר"ח בן אנטיגנוס אומר ליום היו מאי לאו בהא קמיפלגי דמ"ד עבדים

היו קסבר עיקר שירה כפה ומ"ד ליום היו קסבר עיקר שירה בכלי, אלא דכ"ע עיקר שירה כפה ובהא קמיפלגי כו' עיי"ש, והקשו בתוס' ד"ה כתנאי ותימה דהכא מסקינן דכ"ע עיקר שירה כפה, והתם קתני רישא דחליל היה מכה כל ח"ת ימי החג וא"א בלא שבת, ותיצו דהא מפרש מעם משום דאין שבות במקדש כו' עיי"ש, ור' ירמיה בר אבא אמר מחלוקת בשיר של שואבה דר' יוסי ב"י סבר שמחה יתירה נמי דוחה את השבת ורבנן סברי שמחה יתירה אינה דוחה את השבת, אבל בשיר של קרבן ד"ה עבודה היא ודוחה את השבת ע"כ היוצא מסוגיא זו, ולפמ"ש תוס' למ"ד עיקר שירה כפה אי היה מעשה השיר בלא מצוה אסור מדאורייתא החליל אינו דוחה השבת, רק כיון דהחליל אינו אסור במדינה אלא משום שבות מש"ה מותר במקדש דאין שבות במקדש, ולפ"ז מאי פריך הש"ס בעירובין ורמינהו מתני' וברייתא אהרדי, דלמא דכ"ע ס"ל כר"א דמכשירי מצוה דוחה שבת, רק תנא דמתני' סבר עיקר שירה בכלי וא"כ שיר גופיה אף אם היה אסור במדינה מדאורייתא מ"מ דחי שבת, מש"ה מכשירין דשיר היינו קשירה נמי מותר דמכשירי מצוה דוחה שבת, אבל תנא דברייתא סבר עיקר שירה כפה, א"כ שיר גופיה אי לאו דמשום שבות אסור במדינה לא היה דוחה שבת, והא דמותר השיר היינו משום דאין שבות במקדש, וא"כ האיך נתייר מכשיריו לקשור שהוא אסור דאורייתא, ויהיה יפה כח הבן מכה האב דשיר גופיה אינו דוחה שבת בדאורייתא, ומכשיריו יהיו דוחין אפי' באיסור דאורייתא, ומש"ה ס"ל לתנא דברייתא דלא היו קושרין, ולתרץ קושיא זו צריכין לומר דהמקשין היה סבר דמתני' מיירי בקשר שאינו של קיימא, והוכיח כן לנפשיה דאי ס"ד דמיירי בקשר של קיימא א"כ אבל לא במדינה מיותר במתני' שהרי כבר מנו במתני' דל"מ אבות מלאכות הקושר בהדיהו, ולמימר איירי דתני באידך משניות שם בעירובין אבל לא במדינה תני נמי במתני' דהכא אבל לא במדינה, זה נראה לו לדוחק דפיי אית לן למימר דמתני' דהכא דומיא דאידך משניות דבמדינה אסור משום שבות והכא נמי לא אסור אלא משום שבות משום דמיירי בקשר שאינו של קיימא, וא"כ לפ"ז מקשה שפיר דליכא לתרץ דתנא דמתני' ס"ל עיקר שירה בכלי, ותנא דברייתא ס"ל עיקר שירה כפה, וז"א דהא אי מיירי שאינו של קיימא ליכא חילוק אי עיקר שירה בכלי או כפה כיון דלא היו רק שבות ומותר כמו שיר עצמו דאין שבות במקדש, אמנם אי סבר המקשין דמתני' דמיירי בקשר שאינו של קיימא, א"כ קושיא הראשונה הנ"ל במ"ע דלמא הברייתא מיירי בקשר של קיימא כנ"ל, וקשה ממנ"פ אי סבר המקשין דמתני' איירי בקשר של קיימא הקושיא מכה הסוגיא דסוכה במ"ע, ואי סבר דמיירי בקשר שאינו של קיימא קושיא הראשונה הנ"ל במ"ע, ולתרץ קושיא זו צריכין לומר דודאי המקשין היה סבר דמתני' מיירי בקשר שאינו של קיימא, וא"כ קושיא שנייה הנ"ל לק"מ כנ"ל, ומ"מ קושיא הראשונה הנ"ל נמי לק"מ, דכיון דתנא דברייתא לא היו קושרין אלא עונבין משמע דליכא היתר אלא בעניבה, אבל בקשר ליכא היתר כלל אפי' באינו של קיימא, דאל"ה ה"ל לאשמעינן רבותא טפי דהיו קושרין בקשר שאינו של קיימא דהוה רבותא טפי דעניבה אפילו במדינה ליכא אפילו איסור דרבנן, ובקשר שאינו של קיימא איכא במדינה איסור דרבנן ואפ"ה מותר במקדש משום דאין שבות במקדש, אע"כ האמת כן הוא דאף קשר שאינו של קיימא אסור ופריך שפיר, רק עדיין קשה כיון דסבר המקשין דמתני' מיירי בקשר שאינו של קיימא, א"כ לכתחלה אמאי לא, וליכא למימר כיון דהיה יכול לעשותו מאתמול, והוה לא שייך באיסור של שבות, דע"כ לא פליגי ר"א ור"ע בשבת דף ק"ל אי באפשר לעשותו מאתמול אסור או מותר היינו באיסור דאורייתא כגון להוציא מרשות לרשות, אבל באיסור דרבנן דאין שבות במקדש מ"ש דלכתחלה אסור, איברא י"ל דמש"ה אסור לכתחלה היינו כשלא היה בו

הנימא מעולם משום משוי מנא, וס"ל כרבנן דר"א דמכשירי מצוה אינן רוחין השבת ומש"ה אסור לכתחלה, רק כל זה י"ל אי בעתיקי לא שייך משוי מנא, אבל אי בעתיקי נמי שייך משוי מנא הקושיא במ"ע מ"ש בנפסקה ובין לכתחלה שהרי בתרווייהו שייך משוי מנא, אע"כ דלא שייך בעתיקי משוי מנא ודלא כהנאון הנ"ל וא"ש וק"ל.

ועוד לפי דברי הגאון בעל מים רבים דאויער"ין דנד"ד עריכתו הוי גמר מלאכה ממש דכל זמן דלא ערכו ליה אינו חזי להורות השעות, א"כ אמאי אמרו במבילת כלים בשבת במסכת ביצה דף י"ח דהוי ליה כמתקן מנא ולא מתקן ממש, [וכמו שמביא החכם האוסר שם בתשובה] הלא קודם טבילה הכלי אינו חזי לכלום וכמי שנשברה דמי וכאשר יטבול אותו חזר להיות ראוי לכל המלאכות, ולמה לא יחשב מתקן מנא ממש, א"ו דליתא להא מילתא כיון דמעיקרא היה כבר כלי ועתה נשבת ממלאכתו מכה שנממא ואריא הוא דרביעי עלה, ובאויער"ין נשבת להורות השעות מחמת שאינו נערך כהלכתו, אף אחר שמתקנו להיות ראוי למלאכתו הראשונה לא הוי משוי מנא, ולא שייך גמר מלאכה אלא בכלי חדש שלא היה מעולם ראוי למלאכתו עד אחר גמר מלאכה, ואף דהכאת קורנס ודאי אינו מעלה ארוכה להשתמש בו יותר מאלו לא הכה בקורנס, מ"מ זהו גמר מלאכת הכלי ועד עתה לא נקרא שם כלי עליו, משא"כ בכלי ישן. ומ"ש בעל מים רבים לחלק בין האי דמבילת כלים לעריכת אויער"ין לא נהירא לי, וגם להמעין בדברי קדשו שהרי הטבילה הוא גם בנוף הכלי שיהיה ראוי להשתמש.

גם הראיה שהביא החכם המתיר כתשובת מים רבים מתשובת דבר שמואל נ"ל דראיה נמורה היא, דהגאון החסיד וצלה"ה התיר אוי"ער שלנו אף שהיה המחמיר שבמתמירים כידוע, שהרי כתב כבר פשט המנהג לאסור כמ"ש הרמ"א במור א"ח סי' ש"ח, יש מי שנתן מעם שהוא משום איסור מדידה בשבת, ואפשר שנגעו בו מפני גזירת הרילוג"ייו של מתכת המקשקש השעות שאסור לערכו ולהכיני בשבת משום השמעת קול כמו שמוכח שם בש"ע סי' של"ח ע"כ, [ר"ל דשם התיר רוקא להעריכו מע"ש אבל בשבת אסור משום השמעת קול עיי"ש], הרי דלאסור משום מדידה לא ניחא ליה דאין מדידת הזמן בגדר איסור מדידה, [וגם המהר"ל עצמו היה מסופק בכך כנראה להמעין בתשובתו שהבאתי לעיל], ולכך חזר אחר איסור אחר והיינו משום גזירה דרילוג"ייו המקשקש השעות שהוא אסור להעריך בשבת מדינא משום השמעת קול, ומש"ה אסור גם המלמול דדלמא יעריכה, ולא אמר דכל השעות של חול אסור משום גזירה דרילוג"ייו של מתכת הפשוטים אשר אינם מקשקשים השעות, דלפי דברי בעל מים רבים עריכתן אסור מדאורייתא כמו אותן המקשקשים השעות, ואררבה לחד דעה השמעת קול אינו אלא איסור דרבנן, וכ"ת באמת אמאי התיר ולא נגזור אמו אותן המקשקשים השעות, ז"א כמ"ש לעיל לחלק בין מורה השעות ע"י חול או צל ובין אויער"ין דנד"ד דבאותן של חול ושל צל צריך לעשות מעשה בידים ומש"ה אסורים למלטל, משא"כ באויער"ין דנד"ד דאם העריכו מאתמול איהו דידיה עביד בלא שום מעשה בידי אדם וכמו שהארכנו לעיל, אבל להעריך אויער"ין דנד"ד בשבת ודאי נמי דאסור משום גזירה דהני דמקשקשים, ומה שדחה בעל מים רבים ראיה זו, ורוצה לומר דאף הגאון בעל דבר שמואל הורה לאסור המלטול באויער"ין דנד"ד רחוייה מעיקרא הם להמעין.

תו יש להביא ראיה ממ"ש בש"ע סי' של"ח סעיף ג' בשם האגור וז"ל זוג המקשקש לשעות עשוי ע"י משקולת מותר לערכו ולהכיני מבע"י כדי שילך ויקשקש כל השבת ע"כ, ולכאורה מאי אשמעינן בזה הלא קייל"ן כב"ה וכולן שעשאו עם השמש מותר אפי' היכא דנגמר בשבת

באיסור בשול דאורייתא מכ"ש היכא דליכא רק משום השמעת קול דאינו רק איסור דרבנן וצ"ל דה"א דאיסור כמו ברחים, וכמו שאוסר באמת מהרי"ו בתשובתו הובא בט"ו סי' רנ"ב עיי"ש קמל"ן דמותר, והטעם דאינו דומה לרחים דהא דאסרינן התם לחד מ"ד משום השמעת קול היינו משום דאושא מלתא ואיכא זילותא בשבת דיאמרו פוחן בשבת, ועיין ברש"י בשבת דף י"ח ע"א, וזה לא שייך בזוג המקשקש השעות דליכא משום אוושא מילתא, [ובאמת תמיה לי על הט"ז דמחלק בזוג הכל יודעים שנערך מאתמול והיינו כפי שכתב האגור בעצמו, ולא חילק כמו שכתבנו], עכ"פ יהיה איך שיהיה משמע דבשבת אסור להעריך הזוג המקשקש מטעם דהשמעת קול, וזה אינו אלא איסור דרבנן גזירה שמא יתקן כלי שיר, והלא לפי מ"ש הגאון בעל מים רבים הוא איסור דאורייתא משום משוי מנא, א"ו דליתא לסברתו, אלא האמת כמו שכתבנו דבכלי ישן לא שייך משוי מנא, כנ"ל.

והשתא דזכינו לדין דעריכת אויער"ן דנד"ד לא הוי משוי מנא ולא נמר מלאכה, ולא הוי בעריכתן איסור דאורייתא, ואינו אסור אלא או כסברת הגאון בעל דבר שמואל דגורין אטו אויער"ן המקשקשין השעות דאסור באמת, או משום מנהגא בעלמא וכמ"ש המהרי"ל והרמ"א והדבר שמואל שכבר נתפשט איסורו, א"כ למה נוסף לאסור גם המלטול, ובפרט היכא שנתפשט היתר המלטול, ובפרטות אם אין המפתח תלוי בו דליכא למגור לשמא יעריכו, וכל הראיות שהביא הגאון בעל מים רבים לאסור המלטול אינם דומין לנד"ד דהתם יוכל לבוא לידי איסור דאורייתא, כמו גבי אין קורין ואין פולין לאור הנר אפילו אם הנר הונח גבוה שתי קומות וכן אפילו היה מסוגר, משא"כ דלא יוכל לבוא לידי איסור דאורייתא למה נאסור המלטול אפילו אם המפתח תלוי בו, ועוד אפילו לפי שיטתו דההערכה הוא איסור דאורייתא ומש"ה אוסר המלטול דדלמא יעריכנה, א"כ לא מלטול בלבד נאסור אלא אפי' לראות בו כמה שעות כיום הוא נמי יהיה אסור אף שאינו מטלטלה דלמא יעריכנה אי חזר החבל לאחוריו כמו גבי נר דמ"ש, וזה לא מצינו בשום פוסק לא במורה שעות החול ולא במורה שעות ע"י צל שיהיה אסור בעודם נגדו, וגם הוא עצמו לא אסר ככה"ג בנד"ד אלא דוקא במלטול, א"ו דלא דמי לנר דהתם כיון דצריך לעיין בלמודו או בבגדיו חיישינן שמא ישכח ויטה את הנר, משא"כ בנד"ד שאינו צריך עיון, ובראייה בעלמא יודע לכוון השעה שעומד בו, א"כ במלטול נמי לא גורין כיון שהכלי סגור וכן כך וכן כך יזכור ולא יעריכנה.

ומה שרוצה בתשובת מים רבים לאסור המלטול מטעם דאוייער"ן דנד"ד הוא מוקצה מחמת חסרון כים, גם זה אינו נראה, ויפה כיוון החכם המתיר שם בתשובה הנ"ל דלא דמי להני דברים דאסרינן מחמת מוקצה דחסרון כים, דבשלמא סכין של שחיטה וסכין של סופרים דחזו לתשמיש אחר ומש"ה קפדי עלייהו שמא יתקלקלו, משא"כ בכלי הירלוג"י דלא חזו לתשמיש אחר כי אם להראות השעות עיי"ש, וכדי להסביר דבריו יותר אומר אני אף דפסק הרמב"ם והש"ע דדברים היקרים ביותר הוי מוקצה מחמת חסרון כים, היינו אם אותו הדבר עומד לדבר אחר כמו מוכין דהפתק, [דמזה נלמוד האי דינא דדברים יקרים] דהמוכין עומדים לעשות מהם לבדים, הלכך אף שטמן בהן בלא יחדו לכך לעולם אסור למלטול כיון דעומדים לסחורה והוא דבר חשוב אדם מקצה דעתו מהם להשתמש בהם דבר אחר זולת למה שהן עומדין, וגם בחול אינו משתמש בו שום דבר זולת למה שהן עומדים, וכן בסכין של שחיטה ושל סופרים אינו משתמש בהן בחול שום דבר אחר אלא סכין של טבחים לשחיטה וסכין של סופרים לחתוך הקולמס ואינו משתמש בהן דבר אחר דירא דלמא יתקלקלו ומוקצה דעתו מהם להשתמש בהן זולת למה שהם עומדים, משא"כ באוייער"ן דנד"ד שאף בחול משתמש בהם להראות השעות

ואינו עומד להשתמש בו דבר אחר כלל, וגם בשבת משתמש בהן אותו דבר שמשתמש בהן בחול והיינו גם להראות השעות, וממה יקצה דעתו לכלתי השתמש בהן, אדרבה זהו עיקר השימוש שמשתמש בו בחול כלפי לייא, הגע בעצמך אם כל דברים היקרים ביותר המה מוקצה מחמת חסרון כים, א"כ יהיה המבעת משוקע כאבנים טובות אשר ערך רב עליה אסור למלטלו, אבל האמת הוא כמו שכתבנו בדבר שמשתמש בו בשבת כמו בחול אף דרמיו יקרים ביותר לא היו מוקצה מחמת חסרון כים שהרי חזינן דלא קפיד עליו להשתמש בו אותו שימוש שמשתמש בו תדיר, ויש לי להביא ראיות לזה, אמנם חשבתי שאינו מהצורך, ולהמעיין בפוסקים יראה שכדכרינו כן הוא, וממילא דברי הגאון בעל מים רבים אשר רוצה לסתור דברי החכם המתיר בזה במלים וליכא ק"ו שכתב עיי"ש.

ומה שהביא ראיה וז"ל ועיין במשנה ד' פי"ז דשבת ר' יוסי אומר כל הכלים נימלין חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה, ופירש"י ז"ל יתד של מחרישה הוא כלי גדול העשוי כסכין שבו עושיין חריץ של תלם המענה דהנך קפיד עליהו ומייחד להם מקום דלא חזו למלאכה אחרת, אתה הראת לדעת משום דלא חזו למלאכה אחרת מוקצה הוא ע"כ, גם זה אינו דהתם המלאכה שעומד הכלי לו הוא אסור בשבת, משום אף דאינו ראוי למלאכה אחרת מ"מ מקצה מדעתו שמייחד להו מקום כיון שאינו ראוי להשתמש בו בשבת כמו שמשתמש בו בחול, משא"כ באויער"ין דנר"ד שמשתמש בו בשבת כמו בחול, והא דדייק רש"י דלא חזו למלאכה אחרת היינו ליישב הני אמוראים בנמ' דאמר ר"נ ההיא אוכלי דקצרי כיתד של מחרישה דמיא, אמר אבוי חרבא דאושכפי וסכינא דאשכבתא וחצינא דנגרי כיתד של מחרישה דמיא, מאי קמל"ן פשיטא כיון דקפיד עליהו מוקצה מחמת חסרון כים הוא, וזהו דמתני' ואפו כל הני דברים דקפיד עליהו ליחשב ולזיל, לכך פירש"י דלא דמי האי דמתני' להנהו דחשבו האמוראים, דהנך דמתני' אינם ראויים לשום מלאכה, משא"כ הנך דחשבו האמוראים ראויים גם למלאכה אחרת רק דכיון דקפיד לעשות בהם מלאכה אחרת חוץ למה שעומדים לכך נמי הוי מוקצה מחמת חסרון כים, ושפיר הביא החכם המתיר ראיה מכלי אצטרל"וב אף אם נסתלקו קצת לוחות ממקומם ואתי להחזירן ליכא חשש איסור, ה"נ בנר"ד כפי מ"ש לעיל ליכא איסור כלל.

מכל הנ"ל נראה לי להתיר להלכה ולמעשה המלטול באויער"ין דנר"ד, וליכא למגור שמא יעריכנה כיון דאף בעריכה ליכא איסור כלל אם אינו מקשקש השעות רק דפשט איסורא בכל תפוצות ישראל לכל יעריכנה בשבת, אמנם במלטול הפוך הדבר שנתפשט היתירו בכל מקום, וכמו שהעיד הגאון בעל פנים מאירות בתשובתו שהבאתי לעיל שראה מכמה גאונים רבנים גדולי עולם שנהגו היתר במלטולם, וגם הוא המתיר להלכה ולמעשה, גם בספר תוספת שבת התיר למלטלו, ועוד אי מלטול באויער"ין שלנו היה אסור אמאי מביא הש"ע בסי' רנ"ב ובסי' של"ח ההיתר דעריכה בווז המקשקש השעות ע"י משקולות, ולא כתב נמי בסי' ש"ח האיסור המלטול בו, ואי משום דכתב בין שהוא של חול ובין שהוא ממין אחר, הלא כבר כתב המג"א היינו המורה ע"י צל, א"ו דגם המג"א התיר אויער"ין דנר"ד למלטלו והיינו מטעם שכתבנו לעיל, בכך אין לאוסרם, כל זה כתבתי כפי הנלע"ד, וה' יצילני משגיאות, ויראני מתורתו נפלאות, ולראות בישועות הנבאות, פה ריקסיהיים בחדש אדר שני תקס"ב לפ"ק.

הק' יעקל בה"ז מוציק ז"ל

ילקוט יד החזקה (י)

המשך ספר אהבה

הלכות מילה

פ"א ה"א עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מצות עשה* ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו. נ"ב וכתב הלבוש כס' רס"א א' שבין האב ובין הב"ד כ[כל] יום עוברין בעשה וכ[כ] הכלבו בדף פ"ד ע"ד וז"ל וארו"ל שאם נתעצל הא[ב] עובר בכל יום בעשה ו[מיהו] ב"ד חייבין למולו וכן אם [אין] האב בעיר ואם נתעצל[ו] ב"ד עוברין בעשה ע"כ. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

שם ה"ב אין מלין בנו* של אדם שלא מדעתו. נ"ב אבל עכרו מלין כמו שכתבתי לקמן ס"ו וראיה מזה דאיתא ביבמות דף מ"ח כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו כך אי אתה מל עבד איש ב"כ [בעל כרחו] וכתב שם רש"י בע"כ של עבד דאין מגיירין בן דעת אלא מרצונו משמע דמדעתו מלין ומגיירין וא"צ דעת רבו מה שא"כ בבן איש שצריך דעת אביו ומכאן נ"ל שהוציא רבי[גון] דינו ודלא כהכסף [משנה]¹, ובוזה אתי שפיר מ"ש לקמן שאם מלו שלא ברשותו שאין זה מילה וצריך הטפה כברכה אע"פ שאינם מורין הכי דברי הסמ"ע ודעימיה לקמן דהא לענין זה שוין הם וכמו דקי"ל שאם מלו אותו לעבד בעל כרחו ר"ל דאז הוא לגביה שלא לשם מצוה צריך הטפה כשמגיר הכי נמו ג"כ בכנו של איש ואם מלו אותו שלא ברשות[תו] בודאי שאין זה מילה אלא [חתיכת] בשר כמ"ש הב"י כס' רס"ד [כשם] הרשב"א² על מילה שלא בזמנה... הם כדלקמן וא"כ הוא דומיא דהתורם שלא ברשות שלא [עשה] ולא כלום וצריך לחזור ולת[רום] וכאן שא"א צריך להטיף ממנו דם ברית דהא אם מל גוי אפי' בזמנה כיון שהוא כל..[תי] רשות הבורא דנפקא לן מ[המול] ימול אליבא דכל הפוסקים צ[ריך] הטפה וגם לדעת רבינו כמ"ש לקמן בפ"כ (ה"א)³, וכן המל בלילה והמל ביום תוך ח' שכלם ש[לא] ברשות הן או מצד אבי הב[ן] או מצד אביו שכשמים, פסקו... ע"ע⁴ שאינו מילה, כדי להצ[ריך] להטיף מר"כ [ממנו דם ברית], דאילו היינו י[כולים] לחזור ולמול אותם בודאי

1 שכתב שם דמקור דברי רבינו הוא מסוגיא דקדושין כ"ט דאמרינן התם דהיכא דלא מהליה אבוה מחייבין ב"ד למימהליה שנאמר ימול לכם כל זכר, וסברא נמי הוא דמצוה המוטלת על איש א' אין לאחר לעשותה שלא מדעתו ע"כ.

2 בד"ה כתב הרשב"א קטן שהצריכוהו רופאים וכו' יעו"ש.

3 עיין להלן פ"ב ה"א מש"כ שם, ועי' כ"טו"ד ס"י רס"ד שכתב וז"ל וכתב הרמב"ם ואם מל א"צ לחזור ולמול פעם שניה, ובספר המצות כתב שצריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית עכ"ל, וכתב הב"י ומ"ש רבינו בשם סמ"ג מתוך לשונו משמע דהסמ"ג פליג על הרמב"ם אבל מתוך לשון סמ"ג עצמו לא משמע הכי שהרי בלשון הזה כתב אם מל הגוי כבר א"צ לחזור ולמול ולחתוך מעט כי אם להטיף ממנו דם ברית, וע"פ זה אפשר לפרש דברי הרמב"ם דמה שכתב א"צ לחזור ולמול היינו לומר שא"צ לחזור ולחתוך מעט אבל אין ה"נ שצריך להטיף ממנו דם ברית ע"י בן ברית עכ"ל, ובש"ע כס"א כתב ואם מל א"צ לחזור ולמול פעם שניה, הגה וי"א דחייבים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית (טור בשם סמ"ג) וכן עיקר, ע"כ, ובביאור הגר"א סק"י דייק בתו"ד דהרמב"ם והמחבר ס"ל בגוי דא"צ הטפה יעו"ש, וכ"פ בשאג"א ס"י נ"ד ע"ש.

4 עי' ב"י ס"י רס"ב ד"ה והיכא דעבר ומל בלילה דכתב דממתני' והגהמ"י מבואר דאינו כשר ויצטרך להטיף ממנו דם ברית, ותמה על הפוסקים שלא הביאוהו, ע"ש שהאריך בזה, ועי' מש"כ הרמ"א כס"י רס"ב ס"א וכס"י רס"ד ס"א, וט"ו ס"י רס"ד סק"ד, וש"ך שם סק"ו ובס"י רס"ב סק"ב, ועי' בביאור הגר"א ס"י רס"ד סק"י מש"כ בזה.

ה[יינו] עושים כיון דקרינן ליה שאי[נו] נימול אך מפני שא"א המפ[תו] היא מילתו, וא"כ ש"מ שצריך ל[ברך] על ההטפה ואינו דומה לק[מין] שנולד מהול דלא מברכי[נן] דהמעם הוא מפני שספק אם ערלה כבושה או לא⁵, אבל הכא ידעינן שנימול אבל כיון שאינו ברשות הוי כאילו אינו מהול להצריכו הטפה, ואין ספק שאם ברך ברכתו הויא לכמלה כמו התורם שלא ברשות וכמו שהתם כשיחזור לתרום צריך ברכה אחרת כמו בן הכא, דהא זו היא עיקר הכנסתו בבריתו של א"א כמ"ש לקמן משם הרמב"ן על גר שנתגייר כשהוא מהול, וגם לדעת רבינו שם מודה הכא מדכתב אין מלין בנו שלא מדעתו⁶, ומדיוק דבריו נראה שאם מל אינו נקראת מילה מדלא כתב כשמלין בנו מלין אותו מדעתו, ומדמילה ליכא ברכה איכא דלאו כללא איתמר כל מקום שצריך הטפה א"צ ברכה דאו היינו יכולים לאתויי... וכיוצא, אלא איתמר בנולד מהול ובגר ובאנדרוגינום ובמאי דאיתא איתא וכמאי דלא איתא לא איתא, וגם כאלו למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה צריכים בר[כה] שהם הראב"ד באנדרוגינום [ו]הרמב"ן והכ"ח בס"י רס"ה בגר שנתגייר דזה ודאי אין ערלה כבושה, והש"ך משם הב"ח בס"י רס"ג בנולד מהול הצד השווה שבהם שהכא כלם מודים דכיון שאין זה מילה אין לך עיכוב גדול מזה והוי יותר מחזרת על הציצים המעכבים את המילה דכרוכי מברכינן כמ"ש רמ"א בס"י רס"ה וש"פ, וכתב האגודה פר"א דמילה הביאו הבנימין זאב סי' ל' וז"ל מל ולא פרע כאילו לא מל וכל כה"ג או היאך שהוא שצריך לימול פעם אחרת צריך לברך פעם אחרת לפניו ולאחריה אשר קידש ע"כ, א"כ הכא דלא הוי מילה אלא חתיכת בשר כג"ל ומש"ה היה צריך מילה אחרת, וזה א"א כמה דאפשר דהיינו הטפה צריך לברך פעם אחרת, ואע"פ שלכאורה [ל]א נראה הכי מדברי סמ"ע [ו]הש"ך ורמ"א בח"מ סי' שפ"ב⁷ [ד]י'ש לחלק ששם מיירי שהוא מראה שרצונו למולו עתה [ו]קדם חבירו ומל אותו מה [שא"כ הכא] לא עסקינן בן בנ"ד ודוק, ומה שנראה לע"ד כתבתי והשם יצילנו משניאה. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל* מצות עשה אבל אינו חייב ברת עד שימות והוא ערל במזיד. נ"ב עיין בפ"ד ס' ט"ו מה' מעשה הקרבנות ומהר"מ נאלאנטי דף ל"ח סע"א ובי"ד סי' רכ"ח סמ"א. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ג כ"מ ד"ה אחד עבד הנולד ברשות ישראל וכו' פ' ר' אליעזר דמילה דף קל"ה אמר רב אמי כל שאמו ממאה לידה נימול לח' כל שאינ* אמו ממאה לידה אינו נימול לח'. נ"ב כגון גויה שילדה ולמחר נתג[ייר].⁸ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ז לקח עבד גדול מן הכותים ולא רצה העבד למול מגלגלין* עמו כל שנים עשר חדש. נ"ב [ב]גמ' (יבמות מה:) כתוב מגלגל עמו [ו]מדשני בדיבוריה לומר [מ]גלגלין משמע דבין רבו [ובין] אחר יכול לפייסו כדי [שי]מול וכל הקודם זכה [וא]ינו ככנו דחל על אביו [דו]קא דהא כאן בעבד [כ]ל זמן שיכול להיות עם [ר]בו דהיינו י"ב חדש כשלא [ה]תנה עמו יכול להיות

5 בסור סי' רס"ג כתב ואין מברכין על המילה אלא א"כ נראית לו ערלה כבושה עי"ש, והר"מ הביא בשם מהרי"ל דאין מברכין, והש"ך בסק"ד כתב ג"כ דאין מברכין.

6 הרמב"ם בפ"ג ה"ו כתב וז"ל גר שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד כשהוא מהול כשמטיפין ממנו רם ברית אינן צריכין ברכה, ואולי לזה נתכוון מש"כ כאן דהכא גם הרמב"ם יודה דמברכין.

7 ז"ל הרמ"א שם היה לו בן למול ובא אחר ומלו חייב ליתן לו י"י זהובים, אבל נתנו לאחר לימול ובא אחר ומלו פטור ועי"ש בסמ"ע וש"ך, ומשמע שם להדיא מלשון פטור וחייב דהוא על התשלומין של י"י זהובים אבל המילה פשוט הוא דמהני.

8 וכפירוש"י שם וז"ל כגון יוצא דופן ונכרית שילדה ולמחר נתגיירה אין בנה ממתין עד שמונה אלא נימול מיד עכ"ל.

[ע]רל משא"כ בבנו שאפי' [יו]ם א' אינו יכול להניחו ערל וא"כ [מ]י שקדם ומל את עבדו [ב]לא דעת רבו בודאי אפיריון נמטייה לו שוכה לרבו שבשבייל זה יכול להיות אצל רבו לעולם והכי קיל"ן וכן [ל]אדם שלא בפניו, והשתא אתו שפיר דברי רבינו לעיל אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו, דוקא בנו אבל לא כן כתב [ב]עבד דהא בבנו אם מלו שלא מדעתו חוב הוא לו שבודאי הפריח מצותו ממנו אבל בעבדו מי יאמר שיבא לידי [מ]דה זאת שמא ספק קרוב לודאי שבגפו יבא בגפו יצא, וא"צ דעת רבו בזה אלא דעת העבד וכן מצאתי בהדיא בטור [ו]כש"ע י"ד ס' רס"ז אם מל את עבדו והטביל אותו בעל כרחו לא עשה כלום ע"כ, וכ"כ הרי"ו בסוף נתיב כ"ג מכלל שאם הוא מדעתו בין רבו [ב]ין אחר יכול למולו, ומה שהשוה רבינו מילת בניו ועבדיו הוא כדי שיוהר במילת עבדו כמו בבנו ככתוב בתורה, אבל לא [ל]כל מילי שוין נינהו דהא מצינו שיכול להניח עבדו ערל כג"ל ואינו יכול להניח בנו, וא"ת הניחא בעבד גדול בקמן מה יש לומר לא פלוג רבנן. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ואם התנה עליו* מתחלה והוא אצל רבו הכותי שלא ימול אותו מותר לקיימו והוא ערל. נ"ב ר"ל עמו עם העבד כ"כ הטור בי"ד ס' רס"ז והב"י והב"ח, וכ"נ מפ' רש"י שם⁹ ובדברי רבינו בפ"ח ס' י"ב מה' עבדים שכתב ואם התנה העבד עליו תחלה שלא ימול וכו'. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם כ"מ ד"ה ואם התנה עליו וכו' בסופו. ומ"ש ואין מקבלין גר תושב וכו' סוף פרק המקדיש שדהו. נ"ב והמעם כתוב שם שהוא מגזירה שוה דע"ע שכתוב בו כי טוב לו עמך, וכתוב בגר תושב בטוב לו לא תוננו.¹⁰ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ז כ"מ ד"ה גר שנכנס וכו' אמר ר' שמעון בן אלעזר לא נחלקו ב"ש וב"ה על נולד כשהוא מהול שצריך להסיף ממנו דם ברית צ"ל מפני שערלה כבושה היא על מה נחלקו וכו'. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ח אין מלין לעולם אלא ביום אחר עלות השמש בין ביום השמיני שהוא זמנה בין שלא בזמנה שהוא מתשיעי והלאה שנאמר ביום השמיני ביום ולא בלילה*. נ"ב עיין המעם בחייט בשער ההריסה דף קע"ב ובמפרש שם. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ט מילה בזמנה דוחה את השבת*. נ"ב ע' בתשב"ץ ח"ב ס' קצ"ז שהקשו לו ע"ז ו"ל והקושיא מ"ש שופר ולולב¹¹ ממילה¹² שהיא דוחה ולא גזרו בה זאת היא קושיא גדולה וכבר הקשו אותה הראשונים¹³ וגם תירצו¹⁴ שאין לגזור במילה לפי שאם בא להעביר ד"א בר"ה ימנעוהו האחרים אבל בשופר ולולב הכל מרודין במצותן לפי שחיוב מצוה זו הוא שוה לכל ואתי לידי העברה והוצאה, והזאת ע"פ שחל להיות בשבת¹⁵ היינו טעמא שאינה דוחה שבת לפי שאעפ"י שאין הכל מרודים בהזאת בשחיטת פסחיהם הם מרודים ודמי לשופר ולולב מפי ממילה ע"כ, עוד הקשו ע' לקמן בהלכות שופר פ"ב (ה"ז). (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

9 כרש"י שם לא כתב מידי, ואולי כוונתו במ"ש רש"י שם היכא דפסקא למילתיה וכו' דמיירי עם העבד וצ"ע.

10 ערכין דף כ"ט א'.

11 סוגיית הגמ' סוכה מ"ב ב' וש"נ.

12 שבת קל"ב א'.

13 יעויין תוס' מגילה ד' ע"ב ד"ה ויעברנה מה שחירצו בזה, וע"ע בריטב"א ובמאירי ור"ן שם, וע"ע בחי' הריטב"א סוכה מ"ג א' מה שתירץ בזה, כן יעויין בטור"ז אור"ח ס"ס תקפ"ח ובחי' חת"ס שם.

14 כן תירץ הר"ן בר"ה כ"ט א', וכ"כ המאירי והר"ן במגילה שם, והריטב"א בסוכה מ"ג א'.

15 כוונתו אהא דאיתא בפסחים ס"ט א' ויעו"ש בראשונים הנ"ל מש"כ בזה.

שם הי"א ויוצא רופן ואנדרונינס* ומי שיש לו שתי ערלות אין רוחין את השבת. נ"ב אבל מומטום כתב הב"י בס' רס"ו שדוחה מדלא הביאו רבינו וכן פסק הרא"ש משום דסבירא ליה דאיתותב רב שזבי בכ"ב דף קכ"ו, אבל רשב"ם שם ובהע"י [ובעל העיטור] והר"ף ורבינו ירוחם פסקו כרב שזבי, וכ"נ דעת הב"י שכתב אחר דברי הרא"ש אבל ב' [על] העי' [מור] וכו' שאינו דוחה שבת, ונ"ל טעמם דסברו שלא איתותב רב שזבי כיון דמסיק עליה הגמ' כלשון קשיא ולא כלשון תיובתא¹⁶ כמ"ש רשב"ם שם¹⁷ [ו]רש"י בסנהדרין דף ק"ב. ב.¹⁸ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם הי"ג מי שנולד בחדש השמיני וכו' ואף על פי בן אם שהוא שלשים יום הרי הוא ולד של קיימא והרי הוא כשאר הנולדין לכל דבר שכל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל*. נ"ב מלכר לענין אבל שאעפ"י ששהה ל' יום הרי הוא כנפל שאין להתאבל עליו¹⁹, וכתב הטעם המ"מ בפ"א מה' יבום (ה"ח) שבאבלו' מקיל רבינו כיון דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל שכן פסק רבינו בפ"א מה' אבל (הלצה ה') וע"ש בלח"ם.²⁰ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם הי"ד ספק בן שבועה ספק בן שמונה מלין אותה בשבת על כל פנים אם בן שבועה הוא ושלם* הוא כדן הוא שידחה שבת ואם בן שמונה* הוא הרי זה שמל כמחתך בשר הוא לפי שזה נפל אם הוא בן שמונה. נ"ב וק[ן] [שה] דהכי מוכח מכאן שמו[ן] [תר] למלטלו למולו וא"כ אי[ך] כתב לעיל דאם בן ח' אס[ו]ר [למולו ואין לומר דהכא מיי[ר]י] כשנולד שלם בסימני[ם].

מהירט"ץ בס' נ"ח הקשה קושיא זו ואחר שתמה על הטור²¹ והכ"מ שכתבו דהכא מיירי שהיה לו שערו וצפורניו מסיק כמ"ש ה"ה בפ"א מה' יבום שדברי רבינו כאן הם שלא גמרו סימניו, וכתב ח"ל אמנם לע"ד מ"ש ספק בן ז' ספק בן ח' הוא סיומא דמלחא קמא והכי פי' מי שנולד בחדש הו' לעבורו בשערו ובצפורניו פשיטא דאין ספק דכבר נגמר ומלין אותו בשבת ואם הוא ספק בן ז' ספק בן ח' הא כיצד שנולד בו' ואין לו סי' שער וצפורנים וזהו הספק שכיון שנולד בו' נראה שהוא בן ז' וכיון שאין לו סי' נראה שהוא בן ח' שלא נגמר והיה ראוי להיות נפל אלא שקדם ליפול בו' לא שהוא בן ז' לכך אמר שמלין ממ"נ אם בן ז' כלומר שלא היה ראוי להיות נפל כדן הוא שימולו אותו ואם בן ח' כיון שאין בו סי' ה"ו כמחתך בשר וכו' אבל לעיל כשהוא ודאי בן ח' ואין בו סי' דהוה תרתי לריעותא ובודאי שהוא בן ח' הילכך הרי הוא כאבן ואסור למלטלו אבל הכא שהוא ספק מותר ע"כ, ועיין ברדב"ו סי' ל"ב. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

16 ע"י כפולולא חריפתא שם אות ר' שכתב לכאר כן, ושכן כתבו הר"ף והרא"ש בעצמם במקומות אחרים. אמנם מצינו כמה פעמים בגמ' דאמרינן תיובתא על אמורא ומ"מ פסקינן כוותיה בגמ' להדיא, עיין סנהדרין כ"ז א' תיובתא דאביי וכו' והלכתא וכו', ובספר מרגלית הים שם שציין לעוד מקומות.

17 כ"כ רשב"ם כ"ב נ"ב ב' ד"ה ופסק רבינו חננאל יעוש"ד, אמנם יעויין בנודע ביהודה מהדו"ת יו"ד סי' קסג הקשה לו שם השואל דהרי הרמב"ם בהא דכ"ב נ"ב ב' פסק כר"ח ומטעמיה דכיון דקתני "קושיא" ולא "תיובתא" לא נדחה, וא"כ לפ"ז יוקשה דברי הרמב"ם כאן שדחה דברי ר' שזבי אע"פ שבגמ' לא קתני אלא "קושיא", ויעו"ש מה שהקשה דברי הרשב"ם אהדדי ומה שחירץ בטור"ט.

18 וכן איתא ג"כ בדף ע"ב.

19 וכ"פ בש"ע יו"ד סי' שע"ד ס"ח, אולם בטור שם פסק דמתאבלין עליו והוא כדעת הרמב"ן.

20 ועי' ב"ש אהע"ז סי' קנ"ו סק"ג.

21 סי' רס"ו, ויעויין בכ"י ובב"ח ובדישה, ובט"ז סק"ז שדנו בדברי הרמב"ם וכיאר הטור כזה.

שם כ"מ ד"ה ספק בן ז' ספק בן ח' וכו' ומ"ה שינה לשונו בנולד בו' וכתב* אם נולד שלם ולא כתב אם גמרו שערו וצפרניו כמו שאמ' בנולד בח'. נ"כ... חסר התחלת ההערה לו שער וצפורניים המספ[קא] ליה לרבינו כיון שלא... כיון דשלם הוא דאם יש [לו] סי' הרי כתב לעיל מי שנולד [לד] בחדש הח' וכו' ה"ז ולד של[ם] וכן ז' ודאי אלא שנשתהה... כיצד מסתפק הכא ומה ש[תייר] הכ"מ עדיין לא תקן קושייא זאת. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם כ"מ שם ואפשר שלמד בן מרתניא בפ"ר אליעזר בן ז' מחללין עליו את השבת ובן ח"א אין מחללין וההיא ודאי בשלא גמרו שערו וצפרניו היא. נ"כ כתוב ביפה תואר במ"ר דף צ"ח ע"א (פ"ד ב')²² וז"ל ומקצת חכמים שמעתי שסב[ת] מות הילד בח' היא לפי שכל אח[ך] מו' כוכבי לכת שצ"ם חנכ"ל שולט על חדש מהעיבור שבתאי בא' וכו' עד ז' חדשים ואח"כ חוזרים חלילה ולכן בח' שהוא בממשלת שבתאי מת שהוראתו לרעה, אבל כשתכנס במ' ישל[וט] עליו צדק שהוא טוב ויחיה, וכ[ן] כשילוד בו' יחיה שמוזל לבנה. ועוד שם בב"ר (בר"ד פ' י"ד ב') בעון קמיה דר' אבהו מנין שהנצור לו' חי אמר להון מדירכון אנא ממטי לכון זימא אפטא אימא אוכמא ע"כ, ופירש הערוך זימא פי' יחיה, אימא פי' ימות ע"ש²³, ועיין בספר אור השכל שם בב... דף מ' בפירוש רש"י ובהקדמ[ת] הראב"ד לס' יצירה דף י"ג ב'. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ט ז' כ"מ ד"ה חולה אין מלין אותו משנה שם קמן החולה אין מלין אותו עד שיבריא ובגמרא אמר שמואל חלצתו חמה כלומר נשלף ממנו החולי ויצא* מנופו נותנין לו כל ז' להברותו. נ"כ זהו פי' רש"י שם, אבל מדב[ר]י [הר"ן] בנדדים דף מ"א נרא' [ה] להפ[ך] שכתב וז"ל שחלצתו שלבשתו חמה כאדם המודיין שע"י כלי זיין שעליו נקרא חלזין ע"כ... פי' הרא"ש שם וזה נ"ל סבר... דלא אתא לאפוקי אלא חול[ין] שא"צ להמתין מעת לעת א... כאחר חולי דהיינו כשלב[שתו] החולי כפי' הר"ן צריך לה... ואם ר"ל נשלף ממנו החולי... כתב ומונין לו מעת שיבריא דה[יינו] הך אלא לאו ש"מ חלצתו לבשתו... (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ח אשה שמלה בנה ראשון ומת מחמת מילה שהכשילה את כחו וכן מלה את השני ומת מחמת מילה בין מבעלה הראשון בין מבעלה השני הרי זה לא ימול את השלישי בזמנו אלא ממתניין לו עד שיגדיל ויתחוק* כחו. נ"כ²⁴ [ז]הו מסברת דנפשיה, אבל [פ]שט דברי הגמ' (יבמות סד.) נראין שהג' [ל]עולם לא ימול רומיא [ל]אשה שנשאת לב' אנשים [ש]לא תנשא לג' לעולם [כ]דאיתא שם (יבמות סד.), וראיה לזה מההיא [ד]תנן בפ"ח דיבמות (ע.) הערל וכל [ה]טמאים לא יאכלו בתרומה [ו] בקרבן פסח כדאיתמר שם [ב]נמ' וכמ"ש רבינו בספ"ט מה' [קרבן פסח] (ה"ט) וכתבו שם רש"י והתוס' ערל [ש]מתו אחיו מחמת מילה, ועוד [ת]נן בפ"ו דפסחים (ע"א): שחטו למולים ולערלים פטור, ואם כדברי רבינו שאחר שיתחוק כחו מלין [א]ותו היכי מוקמינן הני מתני', [ו]אין לומר דמיירו בשעדיין לא [ב]תחוק כחו דהא אין שוחטין [א]ת הפסח על חבורה שכלם [קט]נים עד שאינם בני דעת [ו]קטן הנמנה בכלל חבור' [צריך] שיהיה ראוי לאכול כזית צלי [כא]מור כס"פ לולב הגזול הביאו [הר"מ] שם בפ"ב (הל' ק"פ ה"ג), ומן הסתם או [כב]ר נתחוק כחו, וכן נראה [מ]דברי הבי"ב כ"ד²⁵ משם ר"י [ש]כתב שערל

22 יעו"ש במד"ר מה שהובא שם בענין זה.

23 ועי"ש במפרשי המדרש

24 הובא בש"ע סי' רס"ג ב' ועי' בפ"ת סק"ד, ובטור מהדורה החדשה בהגהות אות יב.

25 סי' ב' והובא בש"ע שם ס"ז, ועי' בנו"כ שם אי מיירי אפי' בנימולו כשהם קטנים ומתו או דוקא כשכבר גדלו ונתחזקו דמם, ועי' בריטב"א חולין ה' א' ובהערות שם.

שמתו אחיו [מה]מת מילה [ה]גם שעכשיו הוא [ער]ל ומניח למול מיראתו פן [ימ]ות גם הוא כאחיו ישראל [וכש]ך הוא²⁶, וכ"ג בכמה דוכתיה ע"ע שמוכח בהדיא שהוא...וי [כישראל כשר], ולסברת רבינו לא היה ולא [נמצ]א דאם כשיגדיל חל עליו [חי]וב אינו תלוי ביראתו²⁷ ורשע [הוא] כיון שאינו משעבד גופו [לע]בודתו ולאו ברשעיה עסקינן [ושל]וחי מצוה אינן נזוקין ובפרט [היכ]א דלא שכיח היויקא, דאטו מי [שלא] מל את בנו מפחד שלא [ימו]ת נאמר שלא עבר אדאורייתא, פשימא שעבר שלא היה לו ליפחד מציווי הקב"ה [כמו] שעשה אברהם אבינו, א"כ ע"כ לומר שאף שנתגדל ויתחזק כחו אינו חייב למול [את] עצמו כפשט דברי הגמ' אם יש לו יראה ופחד²⁸ שסכנת נפשות רוחה את הכל, [אחר] כותבי זה ראיתי בס' מאירת עינים בר"פ הערל שכתב ח"ל אבל ערלת דגופיה [מע]כבת מלאכול בפסח אפי' היכי שאין ראוי למול כגון ערל שמתו אחיו מחמת [מילה] ע"כ, מדכתב שאין ראוי למול משמע לעולם כדכתיבנא ודלא כדברי רבינו שאחר...[שנתח]זק ראוי הוא שמ"מ חרף נפשו למות ואם ח"ו אירע איזה קלקול א"א להחזיר נפש...[מ]ישראל, ועוד מצאתי בסמ"ע סי' ל"ד ס"ק ג' נ"א על מ"ש הש"ע שערל שמתו אחיו וכו' וערל וכו' רחמנא פטריה מדכתיב וחי בהם ע"כ, דמשמע לעולם ודו"ק. וכ"כ התוס' בפסחים דף כ"ח סע"ב בד"ה ערל ח"ל ערל וכו' הוא הדין מתו אחיו מחמת מילה דאינו אוכל אע"ג דאינו חייב למול ע"כ, שגראה בהדיא שהבינו הם ג"כ שאינו חייב לעולם למול דספק נפשות הוא, ורש"י בע"ז דף כ"ו כתב ח"ל ערל שמתו וכו' ולא מהלוחו לזה שלא ימות ע"כ, דמשמע לעולם²⁹ ובחולין דף ה' קראו אנוס³⁰ ואנוס רחמנא פטריה לעולם כדברי הסמ"ע הנ"ל, ות"ח מ"ש הר"ב ת"ה בפסקיו סי' ק"ח משם סמ"ג (עשין כ"ב) שיש לו להניח תפילין בשבת כיון שאין לו אלא עד א' ואעפ"י שהוא חולק עליו מ"מ... חסד כאן לפחות שורה אחת [חזינן דלא הוי רשע] כפ' וירא כתב ח"ל ש[מי] שמתו אחיו מחמת מילה ו[לא] מהלוחו לדידיה משום דאיכא משפחה דרפי ד[מא] כדמהיל דמי דתנן (גרים לא:) קוג[ם] שאינו נהנה לערלים מ[ותר] בערלי ישראל ע"כ, דמש[מע] שלא מהלוחו לעולם והוה רומה למתניתין הנ"ל³¹, וגם מצאתי במדרש שמואל בפ"ג דאבות על המפר בריתו של א"א כדברינו שכתב ונ"ל דקדק באומרו המפר בריתו להשמיענו שלא כל ישראל שאינו מהול אין לו חלק לע"ה שהרי מי שמתו אחיו מחמת מילה שאינו נימול ואם יהיה בידו תורה ומע"ט פשימא שיזכה לחיי העה"כ וכו' ע"כ, שגראה מדמצינו שיזכה לחיי העה"כ מי שמת בערלתו ודאי שאינו חייב למול דאם חייב ולא מל היינו מפר בריתו. (לא) ק"מ כ"י איטליאני

פ"ב ה"א אבל כותי לא ימול כלל ואם מל אינו צריך לחזור ולמול שניה*. ג"ב ר"ל לחתוך מעט כשר אבל אה"ג שצריך להטיף דם ברית דלא עדיף מקמן שגולד מהול כ"כ הב"י בס' רס"ד משמו ומשם הר' מ[נוח] והפרישה שם.³² (לא) ק"מ כ"י איטליאני

26 ע"י ב"י חו"מ סי' ל"ד מחודש כ"ב בשם האו"ז, וב"י יו"ד סי' רס"ד בשם בעל העיטור.

27 יש לעיין בדבוקהו ועדיין חלש.

28 יש לעיין למה צריך לזה ועיין בהערות על הריטב"א הנ"ל.

29 ע"י אבני נזר יו"ד סי' שכ"ו בדעת רש"י במקומות אחרים.

30 רש"י שם וע"י תוס' ד' ע"ב דמיייר שמתו אחים כשמלו כשיו גדולים, ולפ"ז אין סתירה להר"מ ע"י הערה 28.

31 ע"י העמק שאלה מה שדן כזה ובשיטת הרמב"ם.

32 ע"י הגהות בטור מהר"י חרשה סי' רס"ד אות ב' דלכאורה דברי רבי מנוח נראין כסותרין שכתב בהא דפסק

הרמב"ם דאינו צריך לחזור ולמול דלא מצינו בתורה מילה לשמה משמע דאהני לגמרי והביא שהגר"א סק"י

ושאג"א סי' נ"ד חולקין דלא צריך הטפת דם.

חידושי תורה

הנאון רבי יעקב קמנצקי זצ"ל *

בענין שחיטת קדשים בשינוי השם

מחריב בה ורמינהו כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול ואפי' לשם כותית נמי נמי פסול ושני גט דל נכרית מהכא הו"ל סתמא וסתמא פסול קדשים דל חולין מהכא הו"ל סתמא וסתמא כשרים ע"כ וקשה לעיל דבעי בגמ' וגבי גט מנלן דסתמא פסול לא מצינן למיפשט עד שהביא מהכותב טופסי גטין והוצרך להביא מהא דר"י אמר שמואל דצריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם עיי"ש תיפשוט מהא דכל גט שנכתב שלא לשם אשה וכו' ואפי' לשם נכרית וע"כ סברת לאו מינה לא מחריב בה מוכרחת מברייתא דאפי' כלי שטף מציל עיי"ש וא"כ נכתב לשם כותית מיפסל מטעם דהו"ל סתמא והרי ראי' מוכחת דגט פסול בסתמא ודוק.

עוד קשה מאי קשה לי' מהא דמיפסל גט שנכתב לשם כותית הא גבי חטאת ששחטה לשם חולין אמרי' לקמן דף מ"ו ע"ב דכשר ואינו מרצה עיי"ש וא"כ ע"כ חסר דבר מה בלשמה של החטאת וכיון שכן אפשר דמה"ט גבי גט מיפסל לגמרי היכא שנכתב לשם כותית ודו"ק.

גם קשה על התוס' שם דף ג' ע"ב ד"ה ה"נ נימא ק"ו וכו' שכתבו יש תימה דעד השתא אסיקנא איפכא כו' דאדרבה בשביל שהם קדשים ומינה לכך מחריב בה אבל

אמרי' בריש מסכת זבחים דף ב' ע"ב רמי רבא כל הזבחים שנוזבחו שלא לשמן כשרים וכו' טעמא דשלא לשמן הא סתמא עלו נמי לשם חובה אלמא סתמא כלשמן ורמינהו כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול וכו' וקשה דמאי מיייתי מגט אקדשים הא בגט חסרים עדיין דיני גט אבל בקדשים הא כבר הקדישום בעליהם לשם אותו הקרבן ולהכי כשרים אפי' בסתמא.

עוד שם אר"י אף מי שלא הי' בלבו לשם א' מכל אלו כשר שתנאי ב"ד הוא אתנו ב"ד דלא לימא לשמו דילמא אתי למימר שלא לשמו וכו' קשה דממ"נ אם כוונתו שיאמר במתכוון שלא לשמו כדי לפוסלו א"כ מה הועיל התנאי ב"ד דלא לימא כלל הא הוא לא ישמע לנו ויאמר בפירוש כדי לפסול הקרבן וע"כ דמוכרחין אנו לפרש שחששו ב"ד שלא יטעה לומר שלא לשמו וכמו שפי' התוס' שם בר"ה אתנו וכו' א"כ קשה הא קי"ל דעקירה בטעות לא היא עקירה ומכ"ש אם נגרוס שם במנחות דף מ"ט ע"א ורבא אמר עקירה בטעות לא היא עקירה עיי"ש.

תו קשה דאמרי' בזבחים דף ג' ע"א תו רמי מילתא אחריתי מי אר"י א"ר חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשרה אלמא דמינה מחריב בה דלא מינה לא

* נמסר לרפוס ע"י הר"ר דניאל נוישטט.

דם וכו' וכו' ע"ז הצ"ק ותמי' לי אם יצא מפי הקדוש דבר זה מכמה טעמים חדא דבחסאת לא שייך לומר כשרה ולא עלתה דקשיא קושיא דר"ל אם כשרים ירצו דהא חטאת אינה באה נדבה ואינה באה לאחר מיתה וכו' עיי"ש והנה החק נתן תמה על תמיהתו דהא אמרי' לקמן חטאת ששחטה לשם חולין כשרה ואינה מרצה וכן שחטה לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו נמי פסק הרמב"ם דכשרה ולא עלתה עיי"ש והנה זה אמת דדברי הצ"ק תמוהין המה אבל קושיתו הא קושיא גדולה היא דאיך שייך גבי חטאת כשרה ולא עלתה הא אקושיא דר"ל אמרו בגמ' דמשום גזה"כ אותה לחטאת מכשרינן גבי אשם וא"כ גבי חטאת גופה מנ"ל להכשיר ואי נימא משום דגילה לנו הכתוב דאין חולין מחללין קדשים וע"כ חטאת כשרה היא א"כ תעלה נמי לשם חובתו וזו קושיא עצומה.

עוד שם הלי"א הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם בין ששינה שמו לשם זבח אחר בין ששינהו לשם חולין פסול שנא' ואמרתם זבח פסח הוא לד' עכ"ל והנה הכ"מ כ' בלשון ואפשר דטעמו מדכתיב בפסח לד' דמשמע דלשם חולין פסול עיי"ש ובזבח תודה לבעל חפץ חיים כ' דאולי טעמו דהוא בכלל שחטו שלא לאוכליו וכו' עיי"ש והנה על הכ"מ אין להשיב כי הוא עצמו הרגיש דוחק דבריו וכתבם כמסופק ועל בעל ז"ת קשה דמשמע מלשון הרמב"ם דבין לשם זבח אחר ובין לשם חולין חד טעמא הוא והיינו מטעם שינוי השם אלא דבחסאת אינו פסול עד שישנהו לשם זבח אחר ובפסח אף לשם חולין נמי מיפסל וצריך טעם למה ומהיכן הוציא זה.

והנה בז"ת כתב דרבא פליג אדאביי דס"פ ב"ש דף מ"ו ע"ב ואית ל"י לרבא באמת דלשם חולין כשר ומרצה והיינו כיון דאמר רבא דלשם חולין דל חולין מהכא הו"ל סתמא וא"כ אי נימא דסתמא כשר אף בפסח וחטאת וכמו שהסכימו כל האחרונים [דלא ככ"מ פ"ד ממעה"ק הל"י שרצה לפרש

חולין כו' לא מחריב ונראה לפרש דעביד ק"ו כו' דמה קדשים שאין מחללין כגון בשוחט חטאת סתם וכסבור שהיא עולה דכשרה ואפ"ה מחללין קדשים בשוחט לשם עולה חולין שמחללין כגון בכסבור שהן חולין כדאמר בס"פ ב"ש וכו' וקשה דהתם הא פסלי' מטעם מתעסק ואין זה שייך לשלא לשמה.

ובדברי הרמב"ם בענין זה ג"כ יש לדקדק דקדוקים אחדים והוא דרב"פ ט"ו מפסה"מ כ' וז"ל כל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי השם כו' כגון ששחט עולה לשם שלמים לא עלתה כו' לא משום עולה ולא משום שלמים וכן אם שחט עולת ראובן לשם שמעון לא עלתה לא לראובן ולא לשמעון בד"א כשעקר שם הזבח בודון אבל אם טעה ודימה שזו העולה שלמים היא כו' עלתה לבעלים לשם חובה עכ"ל ויש לדקדק קצת דהנה פתח בשינוי קודש ושינוי בעלים וכשהשיענו דין עקירה בטעות לא כתב רק שינוי קודש והשמיט הך דין דשינוי בעלים דהיינו שטעה על עולת ראובן שהיא עולת שמעון דעלתה לבעלים ואם נפשך לומר דאטו הרמב"ם כי רוכלא לחשוב ולזיל דלפחות הו"ל למימר כגון שדימה שזו העולה שלמים היא דאז הוה משמע דה"ה בשינוי בעלים נמי דעקירה בטעות לא הו"א עקירה אע"כ דמשמע דדעתו דבשינוי בעלים עקירה בטעות באמת הו"א עקירה ולא עלתה לשם חובה אבל צריך טעם דמנ"ל לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים.

ושם הל"ח כתב אבל אם שחטה [פי' את החטאת] לשם א' שהוא מחויב עולה ה"ז כשרה ולא עלתה לבעלים לכפר עליו ולא על חבירו שהוא מחויב כפרה כמותו ושם הל"ט שחטה לשם מת כשרה ולא עלתה לבעלים שאין כפרה למתים עכ"ל וצריך למצוא מקורו והנה לקמן דף ז' ע"א אמר רבא חטאת ששחטה לשם חטאת כשרה ופירש"י חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם כשרה ועלתה לו וכו' בבה"ז ונ"ל דצ"ל ולא עלתה לו ואי גרסי' ועלתה לו י"ל דעלתה לו משום

ונראה מטעם הקושיא הראשונה שהקשיתי דצ"ל דרבא הוה ס"ל מתחלה דאין כח קדושת הפה לקדשה בקדושת קרבן מיוחד דהיינו כשאומר ה"ז עולה עדיין לא נקבעה עלי' קדושת עולה אלא דקדושה בקדושת קרבן והיינו דמחויבין לשוחטה ולעשות בה כל דיני עולה ואז תהי' עולה גמורה ונמצא דהוי ממש כגט והיינו שצריך בשחיטתו לקבוע עלי' דיני עולה ונמצא דצריך גם גבי קדשים אותו הלשמה שנצרך גבי גט ולכן הקשה שפיר מגט אקדשים דהנה מכל הזבחים אנו רואים דכשאדם עושה איזה מעשה שצריכה לפעול איזה חלות אעפ"כ כשעושה בסתם אמדינן דמסתמא הוא עושה ע"מ שיחולו אותם הדינים הנצרכים לזה ומשו"ה כשר גבי קדשים ולכן הקשה מגט אקדשים דא"כ גבי גט נמי נימא דאם אח"כ נצטרך גט לשם איזו אשה דנימא שמתחילת כתיבתו כתב לשם אותה פלונית ותירץ דגבי קדשים שיש על הבהמה כבר אותן הדינים שיעשוה עולה שפיר אמרינן דעושה אותה ע"מ כן אבל בגט דלא שייך למימר דעל הגט ישנם דינים שיגרשו בו אשה פלונית והיינו דסתם אשה לאו לגירושין קיימא שפיר מיפסל בסתמא.

והנה אח"כ כשראה הא דאר"י א"ר דחטאת לשם חולין כשרה והיינו משום דלאו מינה לא מחריב בה וא"כ ע"כ דבהקדשו כבר נקבעו על הקרבן דיניו ממש דכאן הא לא שמקריבו לשם מה שהוא שהרי בפירוש עקר ממנו אותו הלשמה אלא שלא נתפסה מחשבתו ורק אם משנהו לשם זבח אחר אז מיפסל אבל גבי גטין דודאי לא שייך הך טעמא פסלינן שפיר וא"כ ניחא דמתחילה כשדן אם הא' עובר ולא חשב כלל אי אמרי' דודאי כוונתו לשם מה שהוא מוכן להיות וזה ודאי א"א לפשוט מהא דכותב לשם כותית דהא בהדיא מחשב הוא שלא לאותו דבר.

ואפשר ליישב קצת לפי דברי מה שהקשו האחרונים על הכ"מ הנ"ל שכ' דבפסח וחסאת נפסול בסתמא והקשו מהא דבעינן

דברבי הרמב"ם שם דפוסל בפסח וחסאת אף בסתמא עיי"ש] א"כ אף דלשם חולין כשר נמי ועלו לבעלים ומה שמסיק לבסוף דטעמא דרב הוא משום דאין חולין מחללין קדשים והיינו מגז"ה דלא יחללו וגו' היינו רק אליבא דר"א דס"ל דגם מחיצה מצלת אבל לרבנן נשאר רבא בשיטתי' דהטעם הוא משום דלאו מינה לא מחריב בה וא"כ לכאו' הו"ל למיפסק כרבא לגבי דאביי אכן י"ל כיון דרבה אותבי' לרב ממתני' וא"כ ע"כ צריכינן לתירוצא דאביי לפיכך פסק כמותו וגם מדר"א אסברי' לטעמי' דרב מקרא אלמא דהוא נמי לא ס"ל כרבא דהטעם הוא משום דלאו מינה לא מחריב לפיכך פסק הרמב"ם כאביי עכת"ד והנה לפי"ז הי' אפשר ליישב מה שהקשיתי לעיל ארומיא דרבא מהא דכל גט שנכתב שלא לשם אשה ואפי' לשם נכרית אהא דר"י א"ר דחטאת ששחטה לשם חולין אבל באמת נ"ל דא"א לומר כן.

ואף מה שהיה קשה לו אמאי פסק הרמב"ם כאביי נגד רבא עלה בדעתי דאפשר ליישב דהנה לקמן דף מ"ה ע"א נחלקו אביי ורבא אי אמרי' הלכתא למשיחא דרבא ס"ל דלא אמרי' הלכתא למשיחא ואביי ס"ל דאמרי' נמי הילכתא למשיחא וא"כ כיון דרבא עצמו ס"ל דכל הלכותיו לאו להלכה אינון א"כ אפשר דבכל סדר קדשים ליתא להך כללא דהלכתא כרבא לגבי' דאביי אבל אי אפשר לומר כן מהרבה מקומות אשר עצמו מספר דהרמב"ם פוסק כרבא נגד אביי גם בספר קדשים.

דאיך אפשר לומר דרבא יסבור דכיון דהטעם הוא מטעם דלאו מינה לא מחריב בה הו"ל להיות כשר ומרצה הא תירוצי' דאביי מוכרח הוא מטעם דקשה ארב מתני' דאף מי שלא היה בלבו וכו' ואיך יתרץ רבא הך מתני' ועוד הא סברת מינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב מוכרחת מברייתא דאפי' כלי שטף מציל וע"כ דאפי' לרבא נמי כשר ואינו מרצה וחזרה קושיא לדוכתה.

מינו לא חל אותו השם וממילא נשאר אותו המקיים היינו העיקר שהי' מתחילה אלא דאי נימא דיכול לעקור את העיקר ג"כ אז אפילו באינו מינו ואדרבה או יותר מסתבר באינו מינו שיותר פסול ולהכי הקשה שם דף ג' ע"ב משינוי קודש אשינוי בעלים והיינו מחטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם דכשרה ואי נימא דחל עלי' שם המחריב בודאי הו"ל ליפסל וע"כ דעיקר הפסול מפני שעקר ממנה שם חטאת וא"כ אמאי אמר רב דאם שחטה על מי שמחויב חטאת פסולה על מי שמחויב עולה כשרה אלא שמשני דהתם באמת לאו שינוי הוא כלל דהקפידה התורה שישחטנה לשם חטאת והרי חטאת לשם חטאת נשחטה.

ומסוגית הגמ' דהתם יש להוכיח דאליבא דאמת סברת מינה מחריב בה נשארה לפי המסקנא דהא קבע הגמ' קושיא דרב חביבא לבסוף ופי' הטעם דשינוי בעלים מטעם דמינה מחריב בה הוא ולא מן הטעם דגזה"כ דוכפר עליו.

והנה הרמב"ם בפט"ו מפסה"מ הל"ה כ' וז"ל [אחר שהביא הך דינא דחטאת ששחטה לשם חולין דכשרה] מפי השמועה למרו שהקדשים מחללין קדשים ואין החולין מחללין קדשים עכ"ל ונראה מה גילה לנו הכתוב אי נימא דגזה"כ היא שאין מחשבת חולין נתפסת א"כ הו"ל להיות כשרה גמורה היינו אף לרצות נמי [אם לא דנימא כדעת הכ"מ שהבאתי לעיל דס"ל להרמב"ם דחטאת מיפסלא אף בסתמא אבל כבר כתבתי לעיל שכל האחרונים הסכימו דלא כוותי'] אע"כ דבאמת גם מחשבת חולין נתפסת אלא שגזה"כ דשלא לשמה כי האי אינו מחלל את הקדשים והיינו דוקא לענין פסול אבל לענין לעלות לשם חובה אינה עולה דהא לא עדיפא משאר קדשים דלא עלו לבעלים ואם נפרש כן יצא לנו דגם בשאר זבחים אם שחטן לשם חולין נמי לא עלו לבעלים לשם חובה וכן באמת יש להוכיח מלשון הרמב"ם פ"ד ממעה"ק הל"י שכ' וז"ל ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם

למיפשט דגבי זבחים סתמא כשר מלשם פסח ולשם שלמים וכו' עיין שם אבל לפ"ז ניחא קצת דסוגית הגמ' דהכא אזלה אי נימא דסתמא הוי כמו שעושה לשם מה שהוא וזה בודאי כשר גם בפסח וחטאת אבל אליבא דמסקנא דיש שלא לשמה ולשמה אחר שפיר אפשר לקיים דינו של הכ"מ ודו"ק.

והנה אחר שמצינו לר"א דמחיצה מצלת בכלי חרס שניא היא מהצלה דכלי שטף דבהצלה דכ"ש באמת האוכלין נמצאין גם בתוכו של כ"ח ג"כ אלא שיש להם גם תוך אחר והיינו שהם גם בתוכו של כ"ש נמי וא"כ אינו ענין אם אותו הכלי יש לו ג"כ דיני תוך אז מפקיעו מתוכו של כ"ח ואם לאו נשאר האוכל בתוכו של כ"ח אבל אם מחיצה מצלת או אמרינן דהמחיצה חילקה את הכלי והיינו שהשרץ נמצא באותו תוך והאוכלין בתוך אחר ומעתה הקשו א"כ אף ששחטה לשם חולין נמי נימא דמחריב ככה"ג דהיינו שיפקיענה ע"ז מקדושתה עד דמשני דה"ט דלא מיפסלא כלשם חולין משום דר"א דא"ק ולא יחללו שא"א לחלל קדשים וע"כ נשארים הם בקדושתם והא דמהניא מחשבתו אם שחטה לשם עולה היינו מטעם גזה"כ דושחט אותה לחטאת וכדפירש"י לקמן דף מ"ו ע"ב בד"ה ולא יחללו וכו' עיי"ש והיינו דהיכא שמטעם דעל עבודה זו חלים דיני עולה ולא נעשתה שחיטה זו לשם חטאת ואפשר בזה ליישב קושיית התוס' דף ג' ע"ב הנ"ל אלא שיצא לנו מחריב אחר היכא שמפקיעו מעיקרו דאז הוה פסלי' להו מטעם ק"ו ומה"ט אנו צריכין אליבא דאמת גם להא דר"א כלומר קרא דולא יחללו וכן הביא הרמב"ם בפט"ו מפסה"מ הל"ה עיי"ש וניחא נמי מכותית גבי גיטין דהתם ה"ט דנהי דלאו מינה הוא ולא מחריב אבל כיון דנכתב לשם כותית דאינה בחורת גטין כלל א"כ כמו שנכתב שלא לשם גירושין כלל הוי.

ולסהביר ענין דמינה ולא מינה נ"ל דה"פ דאם המחריב הוא ממין הקיים אפשר לחול שם המחריב על הדבר אבל אם המחריב אינו

עיקר דינו של הרמב"ם צ"ע דבשלמא גבי לשם חולין אפשר לומר דבאמת מיקרי שלא לשמח אלא דאינו נפסל מגזה"כ דלא יחלל אבל באינו מחויב כפרה כמותו תקשי לכאור' דממ"נ אם אמרה התורה דלא מיקרי שינוי בעלים אם אינו מחויב כפרה כמותו א"כ נמי יעלה לשם חובה ואי נימא דאף בכה"ג מיקרי נמי שינוי א"כ יפסל לגמרי בחטאת.

והמעייץ בדברי התוס' דף ב' ע"א בד"ה לשם גבוה וכו' יראה דהתוס' ס"ל דעולה ששחטה לשם חולין דכשרה ועלתה דכתבו התם ואע"ג דדרשינן בגמ' קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים ולא מיפסלו שאר קדשים שלא לשמן מ"מ שיידך בהן חילול משום פסח וחטאת דמיפסלו ע"כ, הרי משמע מדבריהם דהאי קרא קאי אכל הזבחים וא"כ אי נימא דעולה לשם חולין נמי לא עלתה א"כ מאי איכא בין לשם קדשים או לשם חולין אע"כ דלשם חולין כשרין גמורין הוו לבר מחטאת ואי נימא דעולה לא מיפסלא בלשם חולין ה"י אפשר לומר דהא דאינה עולה בחטאת לשם חולין היינו משום דלא הקריבה לשם חטא וזהו מעכב בחטאת וא"כ מה"ט אף גבי לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו אף דשינוי בעלים אין כאן מ"מ אינו מרצה משום דלא חישוב לשם חטא של זה החוטא וה"י אפשר ליישב בזה קצת לשון הרמב"ם בפ"ד ממעה"ק הל"י הנ"ל דמשו"ה כ' בעולה ובשלמים דבחטאת באמת לא יכשר אם לא יחשוב כלל והיינו משום דאז הא אין זה לשם חטא שבא עליו וה"י מדוקדק בזה דשם בהל"א כ' דצריך שתהי' מחשבתו לשם ו' דברים כו' ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו והשוחרט חטאת ואשם צריך שתהי' מחשבתו לשם אותו החטא שבא עליו עכ"ל דלכאור' אינו מדוקדק קצת מה זה שסידר דין זה דחטאת ואשם לשם חטא אחר שהשמיענו דסתם כשר אבל לפ"ו ניחא דזה באמת פוסל בחטאת ואשם דהיינו שלא יעלה לשם חובה אבל מה נעשה שראייתו של בעל זבח תודה נכונה וע"כ צריך לומר דעולה ששחטה לשם

ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים עכ"ל והנה בגמ' דף מ"ו ע"ב מקשינן ממתני' אדר"י א"ר דאמר חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשרה כו' מתיב רבה אר"י אף מי שלא ה"י בלבו כו' כשר כו' טעמא שלא ה"י בלבו כלל הא ה"י בלבו לשם חולין פסול א"ל אביי דילמא לא ה"י בלבו כלל כשר ומרצה הא ה"י בלבו לשם חולין כשר ואינו מרצה ע"כ וא"כ הרמב"ם שכי' כי הך לישנא דגמ' ולא חישוב כלל הא אפשר נמי לדייק הא ה"י בלבו לשם חולין ע"כ דכשר ואינו מרצה. ובעל זבח תודה נסתפק בזה איך היא דעת הרמב"ם ולדעתי היא ראי' ברורה.

ועיי"ש שכי' עמש"כ הרמב"ם שם הל"ח דאם שחט חטאת לשם מי שאינו מחויב כפרה דכשרה ולא עלתה לבעלים ונושאי כליו לא הראו מקור דין זה וכ' שם בזבח תודה דהטעם הוא משום דה"נ נידוק אמתני' דאר"י אף מי שלא ה"י בלבו כו' טעמא דלא ה"י בלבו כלל הא ה"י בלבו לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו פסול וע"כ נוכרח לתרץ לא היה בלבו כלל כשרה ועלתה אבל היה בלבו לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו כשרה ולא עלתה וכ' עוד ולפ"ו גבי עולה נמי אם שחט לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו נמי לא תעלה לשם חובה דכמו שנדייק בחטאת ה"נ אפשר למידק גבי עולה והקשה דא"כ הא דכ' שם הלי"ד עולה ששחטה על מי שאינו מחויב קרבן כלל לא עלתה לבעלים שהרי שחטה שלא לשם בעלים ואע"פ שזה ששחטה לשמו אינו מחויב כלום בענינו א"א שלא יהי' חייב כפרה לשמים כו' עכ"ל הרי שהצריך שהי' מחויב כפרה כדי שלא יעלה לשם חובה אבל אם אינו מחויב כפרה כמותו כגון לו היה שוחט לשם מת משמע דעלתה נמי לשם חובה ונשאר בצ"ע עיי"ש. ודקדוקו ממתני' ראי' חזקה היא דא"א לומר דקאי רק אחטאת דא"כ הול"ל הא לשם חולין כשרה ומרצה אבל מדקאמר כשר משמע דקאי אכולה והיינו דקאי אזבח] אבל כל

הוא להביא אחר שהרי הביא קרבן שאינו כשר גמור.

ונ"ל להביא ראי' מהא דאמרינן דף ז' ע"ב עולה הבאה לאח"מ שחטה בשינוי קודש פסולה בשינוי בעלים כשרה וע"כ אינה פסולה גמורה אלא לענין שמחויב היורש להביא אחרת אם הפרש ב' לאחריות או אי נימא דשעבודא דאורייתא והנה נחזי אנן אי נימא דהא דמביא הב' היינו משום דלא ריצתה הראשונה מה יועיל בשינוי שיביאנה לשמה הא אין ריצוי לאח"מ אע"כ צ"ל דנדרו ה"י שיביא עולה כשרה וכיון שהקריבה שלא לשמה נפסלה לענין זה שתעלה לשם חובה א"כ מחויב הוא להביא אחרת.

ולחסביר זה נ"ל דבאמת מקשינן בגמ' דף ד' ע"ב דהיכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו ומתריצין א"ק מוצא שפתיך וגו' האי נדבה נדר הוא אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה תהא והיינו דאמרה התורה דאותו הקרבן שהקדיש נפסל כבר אלא שחידשה התורה דנעשה קרבן חדש ואותו הוא הכשר אבל מטעם הראשון הוא פסול.

ובזה יובנו דברי הרמב"ם פט"ו מפסה"מ הל"ג וז"ל אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו כו' חייב להשלים שאר עבודות לשמן עכ"ל והנה מש"כ כמו שיתבאר כונתו עמש"כ רפי"ח מהלכות אלו וז"ל כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים ה"ז עובר בל"ת שהרי הוא אומר לא יחשב מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי דומה זה למטיל מום בקדשים עכ"ל הרי ביאר דאזהרת לא יחשב היינו שלא יפסיד הקדשים ע"י מחשבתו וא"כ איך הראה למש"כ כאן אהך דכל הזבחים שהן כשרין אף שחישב עליהן שלא לשמן דהא ע"כ מיירי הוא בקרבנות שאינן נפסלין והיינו לבר מפסח וחטאת מדחייבו להשלים שאר העבודות ואמאי קרי לה הפסד קדשים אע"כ

חולין דלא עלתה לבעלים וע"כ דהא דלא עלתה לבעלים החטאת היינו משום דחסרה כלשמה וא"כ הדרה קושיא לדוכתה.

גם לפ"מ שרצה בעל כ"מ ליישב דברי הרמב"ם שכו' בעולה ובשלמים דבא לאפוקי חטאת אבל מה יעשה במה שלא מנה ביניהם אשם ואלמלי היינו מפרשים משום דבעינן לשם חטא הויא לעכב הוה ניחא.

ולבאר כל זה נקדים דברי הרמב"ם רפי"ג מפסה"מ וז"ל שם ג' מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות מחשבת שינוי השם ומחשבת המקום ומחשבת הזמן מחשבת שינוי השם כיצד זה השוחט את הזבח שלא לשמו כגון שהי' עולה ויחשב שהוא שלמים וכו' או ששחט הזבח שלא לשם בעליו זו היא מחשבת שינוי השם עכ"ל וכתב ע"ז הכ"מ ז"ל ומ"ש רבינו כגון שהי' עולה ויחשב שהוא שלמים אע"ג דכל הזבחים חוץ מפסח וחטאת כשרים שלא לשמן כיון דלא עלו לבעלים לשם חובה שפיר שייך בהו שם פיסול וכן מצינו באמת בכמה מקומות בגמ' דנקראים פסולין בכה"ג כמו דף ד' ע"א שלמים ששחטן לשם תורה פסולין וכן דף ז' ע"ב עולה הבאה לאחר מיתה שחטה בשינוי קודש פסולה בשינוי בעלים כשרה הן אמת דהנך תרתי איכא לדחויי דקרי להו פסולין אגב אידך בבא דצריך למימר כשרין והיינו אגב תורה ששחטה לשם שלמים דכשרה וכן אגב שינוי בעלים בבאה לאח"מ אבל מצינו לקמן דף ז' ע"א להנהו דגרסי עולה ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה וכן היא באמת גירסת הרמב"ם והא הכא דליכא בבא דכשרה ואפ"ה נקט לשון פסולה הרי משמע דהא דלא עלו לשם חובה היינו משום דלענין זה פסלתן התורה והיינו דיש להסתפק בזה דצריך להביא קרבן אחר אם שחטו שלא לשמו היינו רק שאמרה התורה דלא ירצה וכיון דלא ריצה ע"כ הוא מחויב להביא אחר כדי לצאת ידי חובתו או נדרו או דלאו משו"ה הוא מביא קרבן אחר אלא משום דלענין זה פסלתו התורה וא"כ מחויב

זו לא היתה שום מחשבת שינוי דהא עולה
חדשה היא.

והנה ה' אפשר לומר דאיכא נפקותא בין
הנך לישני דרבא לענין אשם אם שחטו שלא
לשמו דאי נימא מצד הסברא א"כ ליכא
לאיפלוגי בין עולה לאשם אבל אי נימא
מטעם דנעשית עולת נדבה א"כ אשם דאינו
בא נדבה שפיר מותר לשנויי בו ועיין בזבח
תודה שכ' דלב' הטעמים אסור לשנויי אף
באשם ומשום הקישא דזאת התורה וכו'
עיי"ש ולפ"ד אין זה שיך להיקש דבעולה
גופה הא דאסור לשנויי הוא מפני שנעשית
עולה חדשה והיינו עולת נדבה אבל באשם
דלא שייך האי טעמא אפשר דיותר לשנויי
והיה אפשר ליישב בזה מש"כ התוס' שם דף
ב ע"א בד"ה ואסור לשנויי וכו' שכ' דיש
מקומות שהתנא אינו חושש לאשמעינן הך
חידושא דבפ' התכלת דף מ"ח ע"ב גבי
שלמי נזיר וגבי אשם מצורע ואשם נזיר
דקתני כשרין ולא עלו ולא קתני אלא שלא
עלו ע"כ אבל לפ"ז אפשר לומר דהכא תני
אלא שלא עלו משום שאר קרבנות אבל גבי
אשם באמת מותר לשנויי ולהכי לא מיתניא
לי' התם אלא משום דיש להם באמת ירידה
אחרת והיינו דיותר לשנויי בהו וניחא בזה
אשם נזיר ואשם מצורע וגבי שלמי נזיר נמי
יש להם ירידה אחרת ואף דאסור לשנויי בהו
אבל הא אין מקדשין החלות ונמצא דיש
בהם פסול אחר מלבד הא דלא עלו ואלא
משמע דאין בהם ירידה אחרת אלא זו
וכדפירש"י שם בד"ה הא קמ"ל וכו' ואפשר
דגם התוס' נמי מודים בזה אלא שכ' זה
להאב"א דסברא הוא דלדידי' אף באשם
יאסור לשנויי וכמו שתפס הזבח תודה
בפשיטות עיי"ש.

עוד יש לדקדק קצת בדברי רבא דאמר
עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה
שלא לשמה דאמאי דילג כל העבודות עד
זריקה והנה הרמב"ם בפט"ו מפסוה"מ הל"ג
כתב וז"ל אסור לחשב בקדשים מחשבה
שאינה נכונה כו' לפיכך זבח ששחטו שלא
לשמו כו' חייב להשלים שאר עבודות לשמן

דהא דלא עלו לשם חובה פסול מקריא אלא
דהתורה עשאתן לקרבן חדש.

אכן נ"ל דתלי זה בתרי לישני דרבא
בסוגיין דריש זבחים דמקשינן ל"ל למיתני
אלא שלא עלו כו' ליתני ולא עלו הא קמ"ל
לבעלים הוא דלא עלו אבל בקדושתיהו
קיימי ואסור לשנויי בהו וכדרבא דאמר רבא
עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה
שלא לשמה אב"א סברא אב"א קרא אב"א
סברא משום דשני בה כל הגי לישני וליזיל
ואב"א קרא מוצא שפתיך וגו' אלא אם כמה
שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה תהא
ע"כ והנה מאי נפקותא בין סברא ובין קרא
גם קשה לכאור' אי ידעינן לה מסברא קרא
ל"ל להכי גם אינו מובן לכאור' כיון דאפילו
תיהוי נדבה מ"מ הא דאסור לשנויי בה ע"כ
אנו צריכינן להך סברא וכי משום דשני בה
לישני וליזיל א"כ מה הרווחנו מה שהבאנו
מן המקרא שהיא נדבה כיון דסוף סוף אנו
צריכינן לסברא ולכאורה ה' אפשר לומר
דרבא נסתפק בטעם הפסול דשלא לשמה
כגון בעולה ששחטה לשם שלמים אי הטעם
משום דחל על עבודה זו שם עבודת שלמים
ונהי דבמחשבתו א"א לו לעשותה שלמים
אבל לענין שתפסל מעולה מהניא מחשבה זו
[וכמו שבארתי לעיל לענין מינה ולא מינה]
אלא דפסולה לגמרי לא נפסלה דעולה
שעשה עבודות שלמים בה נמי לא מיפסלה
או דנימא דזה ברור דאינו יכול לחשוב על
עולה מחשבות שלמים אלא שלמה הועילה
מחשבתו שלא תחשב שחיטה זו לשם עולה
והוא כמו שעשה שחיטתה באיזה פסול
אחר ונקט מתחלה הצד הב' והיינו שעשה
עבודה אחת שלא כדין דאמאי יעשה שאר
העבודות שלא כדין וכי מי שאכל שום כו'
יחזור ויאכל שום וכו' ואח"כ אמר ואב"א
והיינו אפי' אם תאמר דבאמת חלה מחשבת
לשם שלמים על עבודת השחיטה וא"כ מצד
הסברא אפשר לומר שיותר לו לעשות שאר
העבודות נמי לשם שלמים כיון דפתיכא בה
מחשבת שלמים כבר וע"ז הביא מקרא
דמוצא שפתיך דנעשה עולת נדבה ועל עולה

לשנות ולהכי הקדים הרמב"ם דמטעם לא יחשב נאסר לו לשנות ואין זה מטעם חיוב נדרו אבל לפ"ו הא ליכא נפקותא בין אי נימא דמטעם סברא או מטעם קרא ומפירש"י כבר הוכחנו דאנו צריכין לטעמא דלא יחשב רק אי נימא משום מוצא שפתיך וכיון דאתינן להכי אפשר לומר דבאמת חידושו של רבא דצריך לעשות גם הזריקה לשם בעליו והיינו דהו"א כיון דבאמת הבעלים אינו יוצא בקרבן זה משו"ה לא איכפת לן אם יעשנה שלא לשם בעליו והיינו דנקט זריקה דעיקר מחשבת לשם בעליו היינו בזריקה ואף דשייכא שינוי בעלים גם בשאר עבודות אבל סוף סוף הא תלי בזריקה דהיינו שהוא מקבל ע"מ לזרוק שלא לשם בעלים וכיון שכן נקט זריקה עצמה אלא דעדיין אינו מדוקדק בדברי הרמב"ם דנקט לרבנותא אף שעשה כמה עבודות שלא לשמה דמאי רבותא בג' עבודות מבאחת גם לדעת הרמב"ם הא גם שינוי בעלים שייך בכל העבודות ובר מן דין הא אליבא דרבא קיימינן ולרבא הא שינוי בעלים אינה נכללת בשינוי דלשמה וכמו שהוכיחו התוס' ריש זבחים בד"ה כל הזבחים וכו' ועיי"ש.

[ועיין בז"ת שנסתפק בזה דהיינו היכא דעשה עבודה א' שלא לשמה אי מותר לשנותה מבעליו ושקיל וטרי בה רק מסברא אבל המעיין ברשב"א ריש מנחות משמע דס"ל דמבעליו מותר לשנות וכן משמע קצת מלשון רש"י בסוגיין דכ' דאין בהם שום ירידה אלא אותה לבדו וכו' עיי"ש משמע דירידה זו באמת יש לה אבל בצ"ק ריש מנחות דף ב' ע"ב מש"כ על פירש"י ד"ה ונדבה מי שרי וכו' תפס בפשיטות דגם מבעליו אסור לשנותה עיי"ש].

וצ"ל דעיקר הפסול הוא מה שנתפסה מחשבת השינוי בה להכי מיפסלא ולהכי הו"א כיון שכבר עשה בה עבודות הרבה לשם שלמים יהא מותר כבר לעשות שאר העבודות ג"כ באותה מחשבה וע"ז קמ"ל דאפ"ה אסור לגמור שאר עבודות באותה

אפי' שחט וקבל והוליד במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה עכ"ל וכ' הכ"מ ומש"כ אפי' שחט וכו' מימרא רבא בפ"ק דזבחים ע"כ ונראה דהכ"מ מפרש מימרא דעולה ששחטה שלא לשמה היינו שעשה כל עבודותי' שלא לשמה ואפי"ה אסור לזרוק דמה שלא לשמה ובז"ת פי' יפה לשון הגמ' לפ"ו והיינו דה"פ משום דשני בה כל הני [פי' כל הני שינויי] לישני בה וליזיל אבל רש"י הא מפרש בדברי רבא דרק השחיטה עשה שלא לשמה וא"כ צריך טעם אמאי דילג כל עבודותי' עד זריקה גם להרמב"ם צריך באור דמאי רבותי' דהרבה עבודות יותר מעבודה א' ומשמע לדידי' דבשחיטה יש רבותא טפי למעיין בדבריו נמי צריך באור גם מה זה שהי' צריך להקדים הא דאסור לחשב מחשבה שאינה נכונה וכו' והי' לו לכתוב בסתם אסור לחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים ואפי' אם חשב בעבודה א' שלא לשמה אסור לשנות בשאר עבודות דהויא כעבודה ראשונה והנה גם ברש"י שם ע"ב בד"ה ונדבה וכו' כ' וז"ל וכיון דרחמנא קריי' נדבה מי שרי לשנויי בה הא אמרי' בפ"ב אסור לחשב בקדשים ויליף מקרא דלא יחשב כו' משמע דרק לפי הטעם דמוצא שפתיך וגו' אנו צריכין גם לקרא דלא יחשב דא"א לפרש דמש"כ שם הא אמרינן בפ"ב אסור לחשב קאי אב' הטעמים כלומר בין אסברא ובין אקרא דהא באותו הדבור הוא מסיק איך דרשינן לפ"ו קרא דמוצא שפתיך עיי"ש וע"כ צ"ל דלאב"א סברא אין אנו צריכין לקרא דאסור לשנות וצריך טעם לזה. והנה בדברי הרמב"ם י"ל דאלמלא הי' אסור לחשב מחשבה שאינה נכונה הייתי אומר דהא דצריך לחשב איזה שינוי בשם הקרבן היינו מטעם דמוצא שפתיך והיינו כיון שנדר עליו עולה וע"כ מחויב הוא לקיים נדרו ואם ישנה הרי לא יצא ידי נדרו ולהכי הו"א כיון שכבר עשה עבודה א' לשם קרבן אחר וא"כ אפי' יעשה שאר העבודות לשמה אבל כבר נקבע דינו שלא יעלה לשם חובה וכיון שכן אפשר דמותר לכתחלה גם

בקרא דמוצא שפתיך דנעשה לקרבן אחר וא"כ בתמיד נעשה הוא לעולת נדבה וכן באשם נעשה הוא לאשם אחר אבל ע"כ יביא נסכים עמו אבל שלא מעיקר הדין דאשם מצורע אלא דלא יהא נראה כמקריב נדבה ודו"ק.

ובההוא ענינא תמהתי על פירש"י כת"י דפי' אשם מצורע ששחטו שלא לשמה כגון לשם אשם אחר ולא לשם מצורע ע"כ והנה זה חידוש גדול דמיפסל אשם מצורע אם שחטו לשם אשם מעילות וכדומה הא בחטאת חלב אם שחטה לשם חטאת דם לחד לישנא דרבא בפ"ק דזבחים כשרה היא ואפי' לרב אחא ברי' דרבא דפסיל היינו מגזה"כ דאותה לחטאת לשם אותה חטאת אבל באשם דלא מצינו קרא לזה מנ"ל לפוסלו בשינוי זה ודוחק לומר כיון דאין בא על חטא עולה מיקרי והוי כעולה ששחטה לשם אשם אף דמצינו כזה בפ"ק דזבחים דף ט' ע"ב אבל יש לחלק בפשיטות ודו"ק אם לא דנימא כהרש"ק שהבאתי לעיל שכ' דחטאת חלב ששחטה לשם דם דכ' דכשרה ולא עלתה הרי דבלאו קרא נמי לא עלתה לשם חובה אלא דאינה נפסלת ורק לענין לפסול בעינן קרא דאותה לחטאת וא"כ באשם דעכ"פ אינו נפסל אלא לענין דלא עלו סגי לן בשינוי השם כזה אבל הלא הצ"ק כבר הקשה עליו ואיך שנפרש קשה דמה הכריחו לפרש כה"ג ואולי יש לפרש דכוונתו ששחטו בשינוי בעלים והיינו שלא לשם מצורע אלא לשם אחר ואמאי לא פי' כפשוטו ששחטו לשם זבח אחר אם לא דנימא דס"ל דאי שחטו לשם זבח אחר הויא עקירה והוי עולה וא"כ צריך לעשותו עולת נדבה אבל זה תמוה מאד מכל הסוגיות דניתק אין לא ניתק לא ודו"ק היטב.

וא"כ אם נגרוס בהך סוגיא רבא א"כ ע"כ דרבא ס"ל לעיקר הטעם דמוצא שפתיך והיינו דעיקר הקרבן נפסל וזהו קרבן אחר ואיך שנגרוס אבל הא חזינן דהרמב"ם הביא גבי אשם מצורע טעם ר' אבא וא"כ חזינן דמיפסל הקרבן הראשון וזה קרבן חדש הוא.

מחשבה וכן משמע מלשון הרמב"ם שבא לשלול דלא עלתה לשם שלמים הרי משמע דנתפסה מחשבתו זאת והיינו לפ"מ שבארתי דטעם הקרא הוא דבאמת נתפסה מחשבתו ולהכי שפיר פסלה אי לאו קרא דמוצא שפתיך והיינו דמטעם הסברא מנ"ל לפוטרו מלחשוב כיון דלא נתפסה מחשבתו והרי היא כבתחלה אלא שלא תעלה לשם חובה ולהכי אין אנו צריכין לשום קרא אבל לטעמא דמוצא שפתיך אנו צריכין לטעמא דאסור לחשב והרי משמע דהרמב"ם תפס לעיקר טעם הקרא והיינו משום דלקמן דף ז' ע"ב קרי לה רבא עצמו שם פסול והיינו מה שהבאתי לעיל שחיטה בשינוי קודש פסולה.

ועיקר הך ספיקא אי מיקרי שינוי השם פסול או לא נראה דתלוי בפלוגתא דאמוראי במנחות דף פ"ט ע"ב דגרסי' התם א"ר יוחנן אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו מתקיף לה רב מנשיא בר גודא אלא מעתה כבש הבא עם העומר כו' ותמיד של שחר כו' ותמיד של בין הערבים כו' אמר אביי חדא מינייהו נקט ור' אבא [או רבא לפי גירסת התוס'] בשלמא הנך עולות נינהו אי לא חזו לעולת חובה קרבי לעולת נדבה אלא הכא אי לא מוקמת ל' במילתי' אשם נדבה מי איכא ופירש"י הילכך לא הותר ליקרב למזבח אלא ע"י נסכים עכ"ל והנה לכאן לשון רש"י מיותר הוא כאן וכן הרמב"ם בפט"ו מפסה"מ הלי"ז כשהביא דין זה כ' וז"ל שאם יקרב בלא נסכים נמצא כמקריב נדבה ואין האשם בא נדבה עכ"ל וגם כאן לכאן האריך שלא לצורך והו"ל למימר כיון דאינו בא בנדבה נמצא דע"כ אשם מצורע הוא וצריך הוא לנסכים כדמשמע מפשיטות לשון הגמ' וצ"ל דמתחלה סבר הגמ' דבשלא לשמה ס"ל לר"י דהוא אותו הקרבן ממש אלא שלא עלה לשם חובה וטעון הוא נסכים מן הדין ומשו"ה קשה להו ממנחת העומר ומכבשי תמידין ואביי ס"ל דכן הוא האמת אבל רבא או ר' אבא ס"ל דבאמת אותו הקרבן נפסל כבר אלא שחידשה התורה

אשם דמרצי לא מצית אמרת קל וחומר מעולה כו' מה להצד השווה שבהן שהן באין בנדר ובנדבה אלא אמר רבא זאת התורה וגו' הקישו הכתוב לשלמים מה שלמים שהן קדשים ושחטן שלא לשמן כשרין ואין מרצין אף אני אביא אשם שהוא קודש כו' מאי חזית דאקשת לשלמים אקיש לחטאת הא מיעט רחמנא אותה יתיב ר"ה ור"י כו' קשיא ל"י לר"ל אשם דלא אתי לאח"מ לימא ל"י ר"א אשם נמי אתי לאח"מ א"ל ר"ש אשם למאי קרב למותרו חטאת נמי קרב מותרה חטאת אע"ג דקרב מותרה מיעט רחמנא הוא וכו' עיי"ש.

והנה רש"י פי' דאכתי לא קמה ל"י לר"ל טעמא דמתני' דילפי' ממוצא שפתיך והנה אם נעיין איך באמת רצה לומר מסברא כלומר איך ה"י דעתו אי לאו מתני' או שיפסל לגמרי או אדרבה שיעלה נמי לשם חובה ויש להביא רא"י ממה שהשיב לו מעולה הבאה לאח"מ שכשרה אף שאינה מרצה והוא השיב לו דבעולה מודה לו אלא דבאשם קא קשיא ל"י שיפסל דהא ר"א השיב לו איכא ר"א דס"ל כוותך הרי משמע שרצה לומר שיפסל לגמרי ורק שר"א השיב לו דמצינו קרבן כזה בכה"ג והוא כשר וא"כ ניחוי אנן מה"ת רצה ר"ל לפסול אי נימא כמו שהסביר רש"י לעיל דף ד' ע"ב בד"ה ליפסלו וכו' מפני שלא נעשו כהלכתן ואין זריקתן מתרת בשרן לאכילה עיי"ש א"כ מה השיב לו ר"א ממה שמצינו בבאין לאח"מ שהן כשרין וכי איזו סברא היא דמה"ט יתכשר הא סוף סוף לא נעשית העבודה כהלכתה אע"כ דה"ק דר"ל ס"ל דהא דלא עלו היינו מצד הסברא כיון דלא עשה העולה לשם בעליו או דעשאה לשם בעליו אבל לשם קרבן אחר ולא לשם עולה וא"כ בדין הוא שלא ירצה וכמו שהסבירו התוס' שם דף ה' ע"א ד"ה הג"ה מצינו וכו' עיי"ש אלא דהוה קשה ל"י כיון דאין הקרבן מרצה ע"כ מוכרח הוא ליפסל וע"ז השיב לו ר"א דמצינו בבאין לאח"מ שכשרין אף שאין מרצין א"כ גם הכא אין לנו לפסול הקרבן

עוד נ"ל דמשו"ה פסק הרמב"ם כהך תירוץ דר' אבא דהנה אמרי' בס"פ הוציאו לו דף ס"א ע"ב א"ר יוחנן אשם מצורע ששחטו שלא לשמו באנו למחלוקת ר"מ ור"א ור"ש כו' מתקיף לה ר"ח והא אותו כתיב קשיא תניא כוותי' דר"י וכו' וכ' התוס' שם ד"ה אשם מצורע וכו' תמה ריב"א מאי קמדמי דכיון דנשחט שלא לשמו ולא עלה לבעלים כלל לשם חובה מאי שייך הכא אשם א' אמר רחמנא וכו' עיי"ש והנה צ"ל דתלי בזה אי נימא דמיקרי כשר גמור אלא שלא עלה שפיר שייך אשם א' ולא ב' וכיון שכן כיון דר"י ל"ל קושיא דרב חסדא ע"כ דס"ל דמיפסל והיינו כר' אבא דסוגיין דמנחות הנ"ל דהכי ס"ל לר' יוחנן אלא דבאמת צ"ל דהרמב"ם ע"כ יגרוס כגירסת ר"ח שהביאו שם התוס' חדא דרוב פעמים גירסתו כגירסת ר"ח ועוד הא איהו פסק בפ"ה ממחוסרי כפרה הל"ב דמביא אשם אחר ואיך יפסוק כר"מ נגד ר"א ור"ש אלא דלא הפסדנו בזה כלום דאדרבא או כ"ש הוא דבשלא לשמה מיקרי נפסל הקרבן לכ"ע ודו"ק.

והנה מקור מחלוקת זו נראה דתלי בסוגיית הגמ' דף ה' ע"א רמי ר"ל על מעותי ומקשה אם כשרים ירצו ואם אין מרצין למה הן באין כו' א"ל ר"א מצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין כו' א"ל מודינא לך בעולה כו' אשם דלא אתי לאח"מ מנלן א"ל הרי מחלוקתך בצרו ר"א אף האשם א"ל כו' קאמינא לך משנה שלמה ואת אמרת לי ר"א אלא אר"ל מוצא שפתיך וגו' כדלעיל יתיב ר"ז ור"י בא כו' וקאמרי קשיא ל"י לר"ל אשם דלא אתי לאח"מ ונסיב לה תלמודא מוצא שפתיך אימא הבא בנדר ובנדבה ליתיה ולא לירצי אשם לא ליתיה כלל א"ל אביי ר"ל מהכא פתח ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה הא שאר קדשים שלא לשמן כשרים יכול ירצו ת"ל מוצא שפתיך ואימא הבא בנדר ונדבה ליתיה ולא לירצו אשם נמי ארצויי נמי לירצו אמר אביי

למילף במה מצינו משלמים אבל בהיקש א"א למילף דהא ע"כ הנך קרבנות א"א שיעשו נדבה וא"כ נשארו בתכלית הכשרות אלא להא דאינן מרציין אפשר למילף משלמים במה הצד אבל לענין נדבה הא בשום ענין אי אפשר למילף אבל לרבא ס"ל דאין אנו מכשירין הקרבנות מאותה ורק משום מוצא שפתיך והיינו דבאמת כשעשה הקרבן שלא לשמה שפיר נפסל ורק ממוצא שפתיך ילפינן דנעשה לקרבן אחר וא"כ כשאנו דנין על אשם לאיזה קרבן נדמהו אם לשלמים או לחטאת לזה גילה לנו הכתוב דאותה דפסול זה ל"ש רק בחטאת וא"כ שפיר אפשר למילף אשם משלמים בהיקש דהא אין אנו מכשירין אותו מטעם הקרבן הראשון אלא שאמרה התורה שאם שחט אשם שלא לשמו נעשה אשם וכמו שרצה הגמ' דף ט' ע"א דאם שחט פסח לשם אשם דליהוי אשם וא"כ שייך נמי כאן כה"ג שאם שחט אשם שלא לשמו דנעשה אשם בלא כפרת חטא, וא"כ הוי ממש כשלמים.

ואחרי בקשת מחילה מכ"ק בעל לקוטי הלכות נראה שלא עמד בזה דז"ל שם אימא היכא דשחט להו שלא לשמן ליפסלו א"ק מוצא שפתיך וגו' האי נדבה נדר הוא אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה תהא וקפריך הגמ' אימא הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי אשם לא לייתי כלל ומסיק רבא לבסוף מדמיצט רחמנא אותה דכתיב גבי חטאת ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה הא שאר קדשים שלא לשמן כשרים עכ"ל עיי"ש והנה למש"כ אין זה אלא דעת אבבי אבל רבא מכשיר מטעם ההיקש ואיכא נפקותא בינייהו גם לפמש"כ הא איכא לאקשווי קושיית הגמ' אשם נמי לייתי ולירצי וע"ז לא הביא תירוצי הגמ'.

ועיי"ש בז"ת שהעיר דגם אבכור ומעשר נמי יש להקשות כן דהא אין באין בנדר ונדבה ולהמסקנא יתורץ הכל עיי"ש אבל עדיין צ"ע דלר"א דל"ל דרשא דאותה לאכשורי ובאמת פוסל מהאי טעמא גבי

מפני שאינו מרצה והשיב לו ר"ל התינה כשאר קרבנות אבל באשם דלא בא לאחר מיתה וע"כ שאין קרבן כזה קרב בלא ריצוי וא"כ יפסל נמי מהאי טעמא עד שפתח ר"ל פתח דלאו מסברא הוא אלא מגזה"כ דמוצא שפתיך והיינו שאמרה התורה בהדיא דהקרבן כשר בכה"ג אלא שלא עלה לבעלים וא"כ גם באשם נמי ליכא לפוסלו בכה"ג מה"ט ור"ז ור"י בר אבא הקשו כיון דר"ל ק"ל מאשם דיפסל הרי פשוט לו [וכמש"כ] מצד הסברא דפסול הוא ונהי דגזר הכתוב שיכשרו שאר קרבנות אבל אשם אפשר לפוסלו מה"ט והשיב אבבי דבאמת אית לן קרא דאותה שיכשרו שלא לשמן וגם מרציין ורק האי קרא דמוצא שפתיך גילה לנו שמחויב להביא קרבן אחר וא"כ מזה ירעינן דאינן מרציין ופריך ואימא הבא בנדר ובנדבה אינו מרצה אבל אשם נמי לירצי והשיב אבבי דילפינן מבנין אב ופרכי' מה להצד השוה כו' אלא אמר רבא זאת התורה וגו' הקישו הכתוב לשלמים מאי חזית דמקשת לשלמים אקשה לחטאת הא מיצט רחמנא אותה והנה בין אבבי ורבא ליכא לכאור' שום פלוגתא דתרווייהו ילפי ממוצא שפתיך דכל הקרבנות לא עלו ומאותה ממעטינן דלא נילף מחטאת וא"כ קשה במאי פליגי אבבי ורבא דמר נפקא לי' במה הצד משלמים ומר ילף בהיקש משלמים וא"כ אמאי צריך רבא להאריך בתירוץ לימא בקיצור דלא ילפינן במה הצד כדקאמרת אלא בהיקש ואין משיבין על ההיקש וגם זה מן התימה לכאור' הא היקש זה דזאת התורה רגיל ומצוי הוא בש"ס לענין כמה דברים ואמאי באמת אבבי לא רצה להביא ילפותא זו מהיקש והוצרך לדחוק ולילף במה הצד עד שנשאר בקושיא.

ונראה דאבבי ורבא לטעמא דפלוגתייהו דמנחות דף פ"ט ע"ב הנ"ל אזלי דלאבבי ילפינן מאותה דכל הקרבנות כשרין אלא דממוצא שפתיך ילפינן דלא עלו והיינו מפני שנעשו נדבה אבל בקרבנות דלא שייך בהו שיעשו נדבה הו"א שירצו נמי ולזה צריך

והיינו מעולת יולדת דהיא היא לא נדרה כלל אלא לידה חייבתה ואפ"ה מקריבין את העולה אחר מיתתה וע"כ אף הנהו דבאין משום הריצוי אבל מלבד הריצוי יש עליו חיוב קרבן עולה ויכולין להקריבה אף בלא ריצוי ומיושב בזה קושיית תוס' הא' ודו"ק. גם יובנו דברי התוס' בסוף הדבור דלכאור' משמע התם מהא דאין מרצין כאן ואחר מיתה משום שאין לו בעלים ה"נ כאן ששינה אותו מבעליו וא"כ תקשו סוף דבריהם על תחלתם דהא התם בבאין לאח"מ הא עלו לשם חובה ואך שלא ריצו וכאן אתה רוצה שלא יעלה לגמרי אבל לפ"ז ניחא דכאן הא מיירי בקרבנות שבאו כל עיקרם לריצוי וכיון שכן כיון שלא ריצו ע"כ לא עלו דהא צריך להביא אחר כדי לרצות. ולפמש"כ דכאן אנו דנין רק בקרבנות דכל עיקרן אינן אלא משום הריצוי יש ליישב מה שהקשו התוס' שם בד"ה אשם לא ליייתי כלל וכו' שכתבו וז"ל תימה הא לא איצטריך מוצא שפתיך רק לאשם דהא שאר קדשים ידעינן מסברא וכו' עיי"ש אבל לפ"ז ניחא דבאמת דבהנהו דבאין מטעם נדר אנו צריכין להאי מוצא שפתיך אלא דלהנך דבאים להרצאה אין אנו יודעין אף אחר שריבה הכתוב וזה צריך למילף מאותה לחטאת ודו"ק.

והנה לפ"מ שהסבירו התוס' דהא דאינו מרצה ידעינן אף בלא קרא ונהי דכ' התוס' הנ"ל דהשתא הדר בי' ר"ל מההוא טעמא ולא הי' אומר כן רק מתוך דוחק היינו דוקא בשינוי קודש דמתחלה הא לא הסבירו רק דשינוי בעלים הוי דומיא דבאין לאח"מ ובשינוי קודש לא נתנו שום טעם אלא דבשמ"ק הוסיפו ושינוי קודש ילפינן משינוי בעלים וזה באמת דוחק הוא דהא אין אנו למידין זה מקרא אלא מטעם הסברא שהסבירו התוס' וא"כ גבי ש"ק דלא שייכא הך סברא שפיר דוחק הוא אבל לענין שינוי בעלים הא סברא אלימתא היא זה ידעינן אף אליבא דאמת א"כ תקשי לכאור' דל"ל קרא לשינוי בעלים דאינו עולה תיפוק ל"י מהך סברא אלא די"ל דאיצטריך לן קרא

אשם תקשי לי' לדידי' אמאי אינו פוסל אלא באשם ליפסול נמי בככור ומעשר וצ"ל דלדידי' הא אית לי' דטעמא דבאין לאח"מ מכשיר את הקרבן והנך הא באין לאחר מיתה וניחא שפיר.

ושם בגמ' שם רמי ר"ל על מעותי ומקשי אם כשרים הם ירצו ואם אין מרצין למה הן באין א"ל ר"א מצינו בבאין לאח"מ שהן כשרין ואין מרצין דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה וכו' התוס' וז"ל וא"ת מי דמי הני לא עלו אבל באין לאח"מ עלו לגמרי לשם חובה דלמ"ד שעבודא דאורייתא הי' חייב להביא קרבן אחר אם נפסל נמצא דבאין לאח"מ מרצין לענין דעלו ותרצו דמ"מ מדמי קצת לענין דאין מרצין ריצוי גמור ואח"כ הקשו דמאי מייתי ראי' מבאין לאח"מ אטו מי ילפי' מינה בכ"מ דלא שינה דאינה אלא למצוה דנימא כשרין ולא עלו וי"ל דדוקא בשינוי קודש ושינוי בעלים דוקא מדמי דהוי כבאין לאח"מ שאין לו בעלים וכמו שלשם כשר ואינו מרצה כמו כן כאן ששינה אותו מבעליו והוי כאין לו בעלים.

ונראה לפרש דברי ר"ל ור"א דהנה במתני' כללא כ"ל כל הזבחים כו' אלא שלא עלו לבעלים וכדפירש"י במתני' וצריך להביא אחר לחובתו או לנדרו והיינו דיש ב' מיני קרבנות הא' שהוא מחויב מטעם נדרו הב' שהוא מחויב מטעם איזה חוב כמו אשם או קרבנות נזיר ומצורע ויולדת וכדומה והנה זה ידע ר"ל דמוצא שפתיך גילה לנו שלא יצא ידי חובת נדרו אבל הקרבנות שאינם באין מטעם נדר אמאי לא יצא ידי חובתו והי' סובר דהטעם הוא מפני שלא ריצו וע"כ צריך הוא להביא אחר כדי לרצות והיינו דקרבנות שבאים ע"י נדר הי' פשוט לו דיכול להקריבם אף בלא ריצוי אבל קרבן שכל עיקרו בא להרצות א"כ אם אינן מרצין למה באים והלא זהו עיקר חיוב הקרבנות בכדי לרצות וא"כ יפסלו לגמרי וע"ז השיב לו ר"א מצינו קרבנות כאלו שבאין לאח"מ ואף שאין מרצין דהא לא שייכא ריצוי אח"מ

או משום דלאו מינה לא מחריב בה אלא כדי לרצות הא בעינן שישחטנו לשם בעליו היינו שיתכפר בו ובלשם חולין נמי הא לא כיון ע"מ שיתכפר בו וכיון שכן כשרה היא דהא נשחטה לשמה אלא דלא ריצתה וכיון שכן מחויב הוא לקרבן אחר דהיינו לא עלתה לו לשם חובתו דהרי חטאו נשאר עליו וא"כ גם אם שחט לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו דאינו יכול לבטל במחשבתו זאת את הלשמה דבעליו ומשום דלאו מיני' הוא כדאמרי' דף ג' ע"ב אבל הא לא גרע מלשם חולין דאינה מרצה וא"כ גם ככה"ג לא עלתה לשם חובה גבי חטאת.

ולפ"ז ניחא שפיר מה שהקשיתי לעיל דמאי קשיא לי' לרבא מכותית אלשם חולין הא התם נמי אינה מרצה וא"כ מהאי טעמא אפשר נמי דגבי גט מיפסל מה"ט אם נכתב לשם כותית אבל לפמש"כ ניחא בפשיטות דבאמת זה לא יתכן גבי חטאת שייחסר בה לשמה ותתכשר אלא דבאמת לשמה גמור הוא אלא דלא כיפרה ומטעם זה מחויב הוא להביא אחרת אבל לשמה גמור הוא אלא דאין מרצין מטעם סברא דר"ל דהווי כבאין לאח"מ.

והנה לפ"ז ככה"ג שכשר ואינו מרצה היינו דאין הקרבן נפסל ורק דלא כיפר יצא לנו חילוק גדול בין עולה לחטאת והיינו בין קרבן שבא לרצות או שבא לצאת רק ידי חובת נדרו דבחטאת אם לא ירצה אפשר לקרות זה לא עלו לשם חובה דהחטא הא חיובו להביא קרבן אחר אבל בנדר רק אינו מרצה מיקרי אבל חובתו כבר יצא ומעתה ניחא מה שהוצרך הרמב"ם לטעמא דאין לך אדם בישראל שלא עבר אעשה ונמצא דהוי מחויב כפרה כמותו דהא התם גבי עולה קיימין והרי הביא אותה לצאת ידי חובת נדרו ונהי דמכפרת אעשה אבל אינה מחייבתו להביא עולה על זה וא"כ אי לאו האי טעמא כיון דכשרה גמורה היא הי' יוצא בעולה זו ידי חובת נדרו אבל באמת מטעם דאין לך אדם שאינו מחויב עולה

דאי לאו קרא הוה ידעינן רק בהנהו דאתו לרצות אבל הנך דבאותן לשם חובת נדרו דהתם א"א לפוסלן מטעם שאינן מרצין שפיר איצטריך לן קרא דאין מרצין והיינו דלא עלו לשם חובת נדרו ואי תיקשי דא"כ בחטאת ל"ל קרא הא חטאת אינה באה בנדר ונדבה אלא לשם ריצוי אבל באמת זה אינו דאי מטעם הסברא לא הוה ידעינן אלא שלא היתה מרצה וע"כ הי' מוכרח להביא חטאת אחרת אבל מה"ת לפוסלה ולזה צריך להביא מקרא דנפסלת החטאת.

היוצא מזה דיש ג' דינים בנקרבין הא' דנפסלין לגמרי דהיינו חטאת ופסח הב' דנפסלין ומ"מ אמרה התורה שיעשה לקרבן אחר והיינו כל הקרבנות בר מחטאת ופסח הג' אף שאינם שלא לשמה גמור מ"מ לא ירצו מסברא וכמו בבאין לאח"מ דכשרין גמורין הווי ואעפ"כ אינם מרצים הי"נ אם יעשום שלא לשם בעליהם.

והנה הא דפסול הקרבן אם שינהו מבעליו היינו שאמרה התורה דגם שם בעליו נקבע על הקרבן והיינו כמו שהקרבן הזה נקרא חטאת או אשם כמו כן נקרא חטאתו של ראובן או של שמעון וא"כ אין לנו אלא שם א' הפוסלן והיינו שינוי השם וכן כללם הרמב"ם בשם א' שינוי השם ברפי"ג מפסה"מ אלא דבוזה אמרה התורה דאינה נתפסת מחשבתו שאם שינה לבעלים אחרים אא"כ אותו פלוני מחויב כפרה כמותן ואלא"ה הוא לאו מיני' או משום וכפר עליו ולא על חברו דוקא במחויב כפרה כמותו אבל בלא"ה א"א שיקראו אותו הקרבן על שמו של הבעלים השניים מ"מ נהי דלא נקבע ע"ז שם הבעלים השניים מ"מ הא לא רצה שיתכפר בה הראשון והיינו ממש כבא לאח"מ דאין מרצה הי"נ מסברא כש"כ התוס' דלעיל דהא אינו מקריבו לבעליו.

ומעתה בפשיטות האי דינא דחטאת ששחטה לשם חולין דכשרה ואינה מרצה דבאמת הלשמה דחטאת לא נפגמה כלל כיון דאמרה התורה דאין חולין מחללין קדשים

כפרתו כיון דאין שם מיוחד בתורה לחטאת דם אלא נכלל הוא בכלל חטאת.

וכיון שכן אפשר לומר דגם בעלי הקרבן באמת אינן נקבעים בקרבן גופי' והיינו שבשחיטתו הוא קובע שם הקרבן עליו אלא שאמרה התורה שהקרבן נפסל עי"ז וא"כ אפשר לומר דבאמת היינו צריכין לחשב בהדיא לשם אותו הבעלים דסתמא ל"ש כאן דהא לא נקבע עדיין שם בעליו אלא מטעם סברא ראשונה דרבא שבארתי לעיל שפיר מיתכשרי דהוי כמחשב בהדיא לשם מי שהוא והרי הקרבן עומד ליקרב בעד המתכפר בו אבל אם עקרו בהדיא ונהי דעקירתו בטעות היא מ"מ הא מחשבה בחיוב חסרה בנוגע ללשם בעלים ולהכי גבי שינוי בעלים לא הזכיר הרמב"ם עקירה בטעות.

ולפ"ז אפשר דגם גבי פסח יצטרך לחשוב בהדיא לשם פסח דהא אין קדושת פה קבעתו לשם פסח דהא פסח בשאר ימות השנה שלמים הוא אלא דאם שוחטו סתמא הוי ג"כ כמש"כ לעיל דכשר משום דהוי כמחשב בהדיא לשם מה שהוא משא"כ כשמחשב בהדיא לשם חולין שפיר מיפסל. (וחבל שנטרפה השעה ולא הספקתי לגמור).

שפיר נפסלה לענין זה שצריך להביא אחרת ולא יצא ידי נדרו.

ומעתה יובנו דברי הצ"ק הנ"ל שתמה עליהן בעל חק נתן דבאמת גבי חטאת לא יתכן שינוי השם דיהא כשרה [ומטעם קושיא דר"ל] ולא עלתה והא דאשכתן גבי לאו מינה התם לאו משום שינוי השם אלא משום דהויא כבאה לאחר מיתה אבל גבי חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם שפיר מקשי דמינה ודאי הוי אלא דיש להסתפק אולי הוא לשמה גמור ושפיר עלתה נמי אבל לענין שלא תעלה ע"כ משום דלאו לשמה הוא א"כ ע"כ פסל דגבי חטאת א"א להכשיר אם רק שלא לשמה מיקריא.

ואעפ"כ אפשר לומר דדעת הרש"ק הוא דכיון דאין דיני חטאת חלב משונים מדיני חטאת דם אין בכח קדושת פיו לקבוע עליו רק דיני חטאת אבל לא דיני כפרתו ולהכי אם מקריבו לשם חטאת דם נמצא דלא שינה שמו אבל לכפר אינו יכול בלא כונתו וא"כ לא עלתה היינו שלא ריצתה וממילא מחויב הוא בקרבן חטאת אחרת ואזיל הוא לטעמי' שרצה לומר אי גרסי' ועלתה היינו שתעלה לשם דם דעדיין לא נקבעו על הקרבן פרטי



הרב יעקב וואלפין

בענין כתיבה בשבת

הרמב"ם בפירוש המשנה מפרש וז"ל אמרם בין בימינו בין בשמאלו רוצה לומר מי שהוא משתמש בשתי ידיו והם קורין אותו שולט בשתי ידיו אבל שאר בני אדם אינה נקראת כתיבה שלא כתיבת ימין אבל כתיבת שמאל אינו אלא רושם לא כותב, סימניות הוא לשון רבים של סימן והם סימנים כמו שכותבין בני אדם א' שיוורה על אחד וב' שיוורה על שנים בכל לשון ובכל כתיבה ור' יוסי אומר כי כותב שתי אותיות אינו חייב משום כותב אלא משום רושם ורושם אצלנו מאבות מלאכות כיון שהיה במשכן כי קרשי המשכן היו כ' מצד צפון וכ' מצד דרום וח' מצד מערב ותכלית מה שהיו מונין שם כ והיו כותבין על הקרש הראשון בצדו האחד א ועל הקרש השני ב וכך היו עושיין עד הקרש האחרון שהיו כותבין עליו כ וכיון שכך הוא כמו שאמרנו מי שכתב בקרש אחד יא הם שתי אותיות וככה עד היט חייב משום רושם ותועלת היותו משום כותב או משום רושם כי לדעת האומר משום כותב יתחייב על ב' אותיות שכתב כתיבה בשבת בשוגג ואחר כן כתב ב אותיות בהעלם אחת אינו חייב אלא חטאת אחת לפי שהיא מלאכה אחת והאומר משום רושם מונה רושם מאבות מלאכות ויתחייב שתיים עכ"ל ומסיים ואין הלכה כר' יוסי נראה מפירוש הרמב"ם שלכו"ע חייב על רושם והמחלוקת בין ת"ק לר' יוסי אם רושם חייב משום כותב או שזה אב בפני עצמו. וכן משמע ביד החזקה בהל' שבת פ' יא הל' יז וז"ל רושם תולדה דכותב עכ"ל ומפרש המ"מ וז"ל רושם תולדת כותב משנה בהבונה א"ר יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם שכן כותבין על קרשי המשכן לירע אינו בן זוגו ופירש רבינו בפירוש המשנה שדעת ר' יוסי היא שרושם אב בפני עצמו וכתבת שתי אותיות בלבד

איתא במשנה בשבת דף קג. הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין משם אחד בין משתי שמות בין משתי סמניות בכל לשון חייב אמר ר' יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם שכן כותבין על קרשי המשכן לירע איזו בן זוגו ומפרש הגמ' בשלמא אימין ליחייב משום דדרך כתיבה בכך אלא אשמאל אמאי הא אין דרך כתיבה בכך א"ר ירמיה באיטר יד שנו ומקשה ותהוי שמאל ידיה כימין דכ"ע ואשמאל לחייב אימין לא לחייב אמר אביי בשולט בשתי ידיו ר' יעקב בריה דבת יעקב אמר הא מני ר' יוסי היא דאמר לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם והא מדסיפא ר' יוסי היא רישא לאו ר' יוסי כולה ר' יוסי היא ע"כ ומפרש רש"י וז"ל בין משם אחד שתיהן אלפין משתי שמות אלף בית משתי סמניות אחת בדיו ואחת בסיקרא בכל לשון של כל כתבים וגופן של כל אומה ואומה משום רושם סימן שהיו עושים בקרשי המשכן מפני שמפרקין אותו ולכשיקמוהו לא יחליפו סדר הקרשים ואתא ר' יוסי למימר דאפילו לא כתב אלא רושם שני רשימות בעלמא לסימן חייב עכ"ל מפרש רש"י וז"ל הא מני ר' יוסי היא דלא בעי כתיבה אלא רושם בעלמא ובשמאלו רושם מיהא הוה עכ"ל. משמע מרש"י שמחלוקת ת"ק ור' יוסי אם חייב משום רושם או לא ת"ק לומד שכותב חייב ורושם אינו חייב ור' יוסי סבר שחייב על רושם כמו כותב. וכעין זה כתב הר"ן וז"ל בד"ה הכותב כלומר בין אותיות שוות בין חלוקות בכל לשון בכל כתב ולשון משבעים לשון אבל אם היה רושם בדיו שלא יהיה אותיות שלמות פטור ור' יוסי פליג עליה שאפילו בשביל שני רישומין בדיו או שני סריטות בסכין חייב כיון שהן צריכות לו עכ"ל נראה מזה כמו רש"י שמחלוקת ת"ק ור' יוסי אם חייב על רושם לת"ק פטור ולר' יוסי חייב.

הר"ן בסוגין כתב וז"ל ואיכא למידק דהכא פטרינן במי שאינו שולט בשתי ידיו אם כתב בשמאל ואילו במוציא בין בימינו בין בשמאלו חייב וי"ל דהוצאה מילתא דשכיחא היא לשמאל כמו לימין אבל כתיבה שהיא מלאכה דקה לאו אורח ארעא למיכתב בשמאל עכ"ל נראה מזה שכל מלאכה צריך לעשות הפעולה כדרך ולא כלאחר יד, ממילא אם רושם תולדה דכותב ועושה הרשימה דרך כתיבה ולא סתם רושם צריך להיות כדרך שעושה כתיבה ממילא כותב בשמאל פטור לת"ק שאין דרכה בכך וזה כלאחר יד משא"כ לר' יוסי שרושם אב בפני עצמו א"כ אין דין שצריך להיות כעין מעשה כתיבה ואם זה דרך רשימה חייב ממילא כותב בשמאל חייב לר' יוסי, ועכשיו מובן שתי הערות, שמחלוקת רש"י ורמב"ם שרש"י מפרש שצריך מעשה כתיבה ממש ממילא רושם פטור והרמב"ם לומר שהעיקר התוצאה ויש תנאי שצריך כעין מעשה כתיבה ממילא חייב על רושם דתולדה דכותב, אמנם להרמב"ם המעשה צריך להיות כדרך שעושים המעשה ולא כלאחר יד ממילא כתיבה בשמאל פטור.

גיטין דף יט. איתמר המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו חייב שתיים אחת משום כותב ואחת משום מוחק דיו על גבי דיו סיקרא על גבי סיקרא פטור וכו' בעא מיניה ריש לקיש מר' יוחנן עדים שאין יודעים לחתום מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו כתב עליון כתב או אינו כתב אמר ליה אינו כתב א"ל והלא לימדתנו רבינו כתב עליון כתב לענין שבת א"ל וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה ע"כ ומפרש רש"י וז"ל וכי מפני שאנו מדמין שאנו אומדים וסבורים ואומדין מאומד לבנו להחמיר נעשה מעשה להקל אפילו לענין שבת אם בא מעשה לירינו בזמן בהמ"ק לא הייתי סומך על דברי להביא חולין לעזרה עכ"ל משמע מרש"י שאין חילוק בין גיטין לשבת רק החילוק שדיו ע"ג סיקרא נחשב כתב רק לחומרא ולא לקולא.

הוא משום רושם לפי שכך היו עושים במקדש ואין הלכה כמותו אלא תולדת הכותב הוא והאריך שם ורש"י ז"ל פירש פירוש אחר עכ"ל וצ"ל מה סברת המחלוקת בין רש"י והרמב"ם שלשיטת רש"י לת"ק רושם פטור ואינו נחשב כתיבה ולשיטת הרמב"ם רושם חייב משום תולדת כותב, הרמב"ם בהל' יד כתב וז"ל הכותב בשמאלו או לאחר ידו ברגלו בפיו ובמרפקו פטור איטר שכתב בימינו שהיא לו כשמאל כל אדם פטור ואם כתב בשמאלו חייב והשולט בשתי ידיו בשוה וכתב בין בימינו בין בשמאלו חייב עכ"ל נראה מזה שהרמב"ם פסק כאב"י שהמשנה מדבר בשולט בשני ידיו משום זה חייב על שמאל אבל שאר כל אדם פטור על שמאל וצ"ע לפי הרמב"ם שפסק שחייב לת"ק גם על רושם וכן פירש בפירוש המשנה ופסקו בהלכה י"ז למה שאר כל אדם פטור בכתיבת שמאל והא כתב שכתבת שמאל זה רושם א"כ למה פטור על רושם וצ"ע בפירוש הרמב"ם וכעין זה הרגיש המנ"ח במוסך השבת סוף אות ל"ד.

כדי לתרץ שתי הערות אלו צריך בתחילה להבין שכשאסרו מלאכת כותב מה היה האיסור האם העיקר איסור היה על מעשה הכתיבה וצריך תוצאה חשובה שלא יהיה מקלקל או חסרון במלאכת מחשבת או העיקר איסור זה על התוצאה רק יש תנאי שאינו חייב רק אם עושה מעשה ככתיבה, ואולי בחקירה זאת אפשר להבין מחלוקת רש"י ורמב"ם לת"ק אם חייב על רושם, רש"י הבין שעיקר האיסור זה מעשה כתיבה והתוצאה זה רק תנאי כדי לחייב על המעשה ממילא ברושם אין מעשה כתיבה לכן לת"ק אינו חייב על רושם משא"כ ר' יוסי אומר שעיקר האיסור זה על התוצאה אמנם הרמב"ם הבין שלת"ק עיקר האיסור זה התוצאה וחייב על התוצאה רק אם המעשה דומה לכתיבה כעין שהיה במשכן משום זה לת"ק רושם חייב משום תולדה דכותב ור' יוסי סבר שחייב על התוצאה לבד ממילא רושם נחשב כאב בפני עצמו.

יש חקירה באחרונים בכתב על גבי כתב אם כתב השני נחשב ככתב חדש או שאינו נחשב ככתב חדש רק מתקן מה שחסר בכתב הראשון, מדברי הרמב"ן משמע כצד הראשון שבאמת זה נחשב כתב אבל משום שלא אהנו מעשיו יש לזה חסרון של מלאכת מחשבת.

המהרש"א בד"ה דיו הקשה על תירוץ תוס' וז"ל ודמיבעיא ליה ר"ל מר' יוחנן גבי גט מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחמתו וכו', היינו דלא כר' אחא דלדידיה אפילו לרבנן הוי כתב שני כתב אפילו בדיו ע"ג דיו דהא מתקן דהשני עושה לשמה אלא כר' חסדא ס"ל אליבא דרבנן ודו"ק עכ"ל והמהר"ם שיף הקשה על זה וז"ל ודוחק לומר דאתיא דלא כר' אחא דהא התוס' הקשו לקושיא ועוד דר' אחא מסיק כו' ומאי קושיא דלמא דלא כר' אחא כיון דלתירוצא נמי אתיא דלא כר' אחא ועוד שכתבו בתחילה דאתיא אף לר"י שכתבו דליכא מאן דפליג ולפי"ז צ"ל דאתיא דוקא כרבנן אלא נראה לחלק דדוקא לענין כתיבת הגט אמרינן לקמן דכתב שני מתקן כתב הראשון אבל לענין חתימה כאן מיבעיא ליה דאפשר דהרי חתימת הראשון וכתב עליון לא הוי כתב ואין כאן חתימת השני אלא שמתקן את הראשון ודו"ק עכ"ל משמע מהמהר"ם שי"ף שהסבר של כתב על גבי כתב שהכתב השני מתקן כתב הראשון ואינו נחשב ככתב חדש, והתו"ג ג"כ מפרש תוס' כמהר"ם שי"ף שמתרץ קושיית המהרש"א וז"ל ולפענ"ד נראה דאף שכתבו התוס' דהוי כתב כשמתקן מ"מ לא הוי רק כמתקן כתב הראשון וכתב הראשון ואין כאן כתב ידן של העדים רק הכתב של הראשון והא דמדמי הש"ס עדים לשבת הוא למאן דס"ל דחייב שתיים אחת משום כותב ואחת משום מוחק וכיון דהוי מוחק כתב הראשון וכותבין כתב השני הוי כתב ידי עדים אבל במקום דלא הוי כמוחק כתב הראשון לא הוי רק כמתקן כתב הראשון עכ"ל נראה מזה שכתב ע"ג כתב ההסבר

התוס' רי"ד כתב וז"ל וכי מפני שאני מדמין נעשה מעשה פי' אם אנו מדמין סברא להחמיר לענין שבת נסמוך עליה להקל ולהכשיר החתימה עכ"ל לתוס' רי"ד משמע שהחילוק שבשבת יש סברא להחמיר משא"כ נוגע לסמוך אחתימה, וכן כתב הרמב"ם בהל' שבת פ' יא הל' טו וז"ל המעביר דיו על גבי סיקרא חייב שתיים אחת משום כותב ואחת משום מוחק העביר דיו ע"ג דיו סיקרא ע"ג סיקרא או סיקרא על דיו פטור עכ"ל משמע שנוגע שבת יש חיוב גמור, נמצא, שיש כאן מחלוקת רש"י ורמב"ם (ותוס' רי"ד) שרש"י מפרש שרק נוגע לחומרא אומרים שדיו על גבי סיקרא נחשב כתב והרמב"ם מפרש שלכל דיני שבת יש לו דין כתב וצ"ל סברת המחלוקת.

איתא בדף כ. א"ר חסדא גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי רבי יהודה וחכ"א אין השם מן המוכח אמר ר' אחא ב"ר יעקב דלמא לא היא עד כאן לא קאמרי רבנן התם דבעינא זה קלי ואנוהו וליכא אבל הכא לא ע"כ והקשה התוס' בדף יט. בד"ה דיו וז"ל ותימה דהכא משמע דדיו על גבי דיו לא כלום לענין שבת וה"ה לענין גט דמדמי בסמוך לשבת ומשמע דליכא מאן דפליג ולקמן (דף כ.) אמרינן כתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן דלר' יהודה הוי כתב ועוד דר' אחא מסיק לקמן דאפילו רבנן מודו גבי גט דהוי כשר ואומר רבינו יצחק דלקמן ודאי שכתב הראשון היה שלא לשמה וכתב השני עושהו לשמה חשיב כתב לר' יהודה ולרב אחא אפילו לרבנן חשיב כתב גבי גט אבל הכא שכתב שני אינו מתקן כלום אפילו רבי יהודה מודה דלא חשיב כתב עכ"ל הרמב"ן הקשה כעין תוס' ומתרץ בתירוץ שני וז"ל אי"נ סבר איהו שאני לשמה משבת דגבי שבת מלאכת מחשבת בעינן ולא אהני מעשיו שכבר נכתב עכ"ל.

הרמב"ם בהל' גירושין פ"ג ה"ג כתב וז"ל וכל גט שכתבו שלא לשמה אע"פ שהעביר עליו קולמוס לשמה אינו גט עכ"ל המקור לדין זה הגמ' בגיטין דף כ. שהרמב"ם פסק כר' חסדא שכמו בקדושת השם אומרים חכמים אין השם מן המוכחר כמו כן בנוגע גיטין אינו כתב ולא כר' אחא בר יעקב שיש חילוק בין גיטין לקדושת השם הרשב"א כתב וז"ל ולענין פסק הלכה כתב ר"ח זצ"ל כיון דלא אמרה בהדיא לא כשר ולא פסול חיישינן ליה אבל הרמב"ם ז"ל כתב דאינו גט לומר שאין חוששין לו ולא פסלה מן הכהונה ונראין דברי ר"ח ז"ל דהא לר' אחא גט כשר לכו"ע ואע"ג דלקולא לא עבדינן כוותיה לחומרא מיהא לחוש חוששין לו עכ"ל וצ"ל למה פסק הרמב"ם כר' חסדא אפילו לקולא, הראשונים הקשו לר' חסדא דאמר שלרבנן לא הוי כתב למה אמרו בלשון אין זה מן המוכחר היה צריך לומר אינו כתב ומביאים ירושלמי שחכמים אומרים לשון זה לשיטת רבי יהודה. המקור שצריך כתיבת השם לשמה משמע בגמ' שזה משום זה קלי ואנוהו וההסבר בזה שצריך כתיבה גמורה לשמה וזה באו חכמים לומר שאין השם מן המוכחר והתורה אמרה שצריך כתיבה גמורה ממילא כל שאין מן המוכחר פסול, א"כ מוכן למה הרמב"ם פסק בגט כר' חסדא אפילו לקולא שביארנו לעיל שהרמב"ם פסק שבגט צריך כתיבה גמורה וכל כתב שכתוב בתורה ואינו כתב גמור פסול ממילא אי אפשר לחלק בין גט לשם כמו בשם צריך כתיבה גמורה בגט א"כ צריך כתיבה גמורה.

אינו שזה כתב חדש אלא שכתב השני מתקן כתב הראשון.

לפי מה שביארנו לעיל שמלאכת כתיבה להרמב"ם אינו צריך מעשה כתיבה גמורה רק אם יש התוצאה והמעשה דומה למעשה כתיבה זה דוקא נוגע לשבת שלומדים את זה מהמשכן מסתכלים מה היה התכלית שם משא"כ בנוגע גיטין שכתובה בגט כתוב בפירוש בתורה כמו שמפרש הרמב"ם בהל' גירושין פ' א הל' א' וז"ל עשרה דברים הן עיקר גירושין מן התורה א. שלא יגרש האיש אלא ברצונו. ב. ושיגרש בכתב ולא בדבר אחר וכו' ובהל' ב' מפרש וכתב מלמד שאינה מתגרשת אלא בכתב עכ"ל א"כ צריך להיות מעשה כתיבה גמורה אם נלמוד כצד שני דלעיל שכתב ע"ג כתב רק מתקן כתב הראשון ואינו כתיבה גמורה אפשר להבין מחלוקת רמב"ם ורש"י, שרש"י לומד שבשבת רושם פטור דצריך מעשה כתיבה גמורה א"כ זה דומה לגט ממילא כשהגמ' אומר וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה אינו מחלק בין גיטין לשבת רק מפרש שזה כתב לחומרא ולא לקולא דאי אפשר לחלק בין שבת לגיטין משא"כ הרמב"ם שאומר שבשבת רושם חייב דצריך להיות התוצאה אבל המעשה צריך להיות דומה לכתיבה א"כ זה דוקא בשבת משא"כ בגט דכתיב בפירוש בתורה וכתב א"כ צריך מעשה כתיבה גמורה וכתב ע"ג כתב אפילו אם הפעולה זה כדרך, זה רק מתקן הכתב ואינו מעשה כתיבה גמורה משום זה אפשר לפרש מפני שאנו מדמין נעשה מעשה שבשבת רושם נחשב כתיבה משא"כ בגט אינו כתב.



הרב משה אורי מרק

בענין בעלות על מעות צדקה

בענין גזל והקנאת טובת הנאה

הנה זה פשוט, שאם נמצא בידו של אדם מעות צדקה שהפריש ממעותיו לצדקה, יש לו על הממון זכות לחלק את הצדקה למי שירצה, וזה נקרא טובת הנאה, ובין למ"ד טו"ה ממון, ובין למ"ד טו"ה אינו ממון, יש לו זכות זה לחלקו לאיזה עניים שירצה, וזה אי"צ לפנים, ואפי' אם יש עניים שתובעים אותו, יכול לדחותם ולומר אני רוצה לתת הצדקה לעניים אחרים, כמבואר ברמ"א יו"ד סי' רנ"ז ס"י. ויעויין בזה יו"ד סו"ס של"א בנו"כ השו"ע.

אלא שיל"ד במעות צדקה המיועד לחלקו לעניים שנמצא ביד אדם, והממון יצא מרשותו לרשות אחר כגון ע"י הפקדה או חטיפה, אם יש חיוב להחזיר הממון לבעלים הראשונים, כיון דהיה לו "טובת הנאה" בזה, שהיה יכול לחלקו למי שירצה.

וכן יל"ד מה הדין במי שנתנו לו מעות צדקה לחלקו לעניים, [שהממון הם מכספי תרומות אחרים ולא של המקבל], ורוצה למסור המעות לידי אדם מסויים שהוא יחלקם כרצונו, והעניים אינם מרוצים בזה, ותובעים ממנו הממון, אם מותר לו למסור הממון למי שירצה, או אפשר כיון שאין הממון שלו, אלא הם כספי צדקה, א"א לו למוסרם לאחר וחייב למסור הממון מיד לידי העניים העומדים ותובעים אותו.

הש"ך כשהוא ביד אחרים אין יכול להקנות אבל כשהוא תח"י אפשר למסור הממון למי שירצה יעו"ש"ד.

הרי לפנינו דעת השל"ה דטו"ה אחר שיצאה מרשותו, פרחת הטו"ה, ושוב לא שייך בזה הקנאות וירושה, וזה שבא לרשותו אין לו שום בעלות, אבל דעת הש"ך דטו"ה אף שיצא מרשותו, לא פרחת הטו"ה, ועדיין שייך בזה בעלות וכדלהלן, ובקצוה"ח דעתו לפסוק לדינא כהשל"ה, אמנם דעת כמה פוסקים אחרונים [יעויין נתיב"מ וערוה"ש שם] כדעת הש"ך בזה, בכך יל"ד ולהעלות מה דעת הש"ך בזה.

יסוד הנידון הוא, כיון דקי"ל דטובת הנאה אינו ממון, וכמו שמבואר בדברי הרמ"א בכ"מ וכדלהלן, וכך הוא הכרעת הש"ך בסי' ש"נ לגבי כל דיני ממון, ולגבי קידושי אשה וכו', וא"כ יש לברר בבעלים שהפריש מעות לצדקה, ויש לו ודאי טובת הנאה שיכול לחלקם למי שירצה אם כל זמן

א. שאלה כעין זו, כבר דן השל"ה, והוב"ד בקצוה"ח סי' רעו סק"ב, ודעתו דבאופן שיצא המעות מרשות הבעלים, פקעה הטובת הנאה וחייב למסור הממון לידי העניים התובעים אותו, וז"ל השל"ה [ענין צדקה ומעשר] מעות מעשר שביד אדם יראה שיחלקנו בחייו, כי אם מת אדם ונשאר מעות מעשר נראה בעיני שאין היורשים יורשים אותו רק זוכין בו גבאי צדקה וכו' ואף הוא בחייו לא היה לו במעות מעשר רק טובת הנאה וזה אינו ממון להורישו ליורשיו ומיד שמת טובת הנאה זו פרחת, כי לא היה אחיזה לטובת הנאה רק לבעל המעשר, וכשמת אז נתבטלה והמעשר הוא של העניים וזוכים בה גבאי צדקה שהם יד עניים. וסוף דבריו שמי שמת והניח מעות מעשר, שאין בהם רק טו"ה לא יש שום זכות ליורשים בה, ולא בשום הקנאה בעולם, עכ"ל יעו"ש"ד באריכות, אך כתב בקצוה"ח שדעת הש"ך הוא שלא כהשל"ה, ולדעת

של מהר"ם על עובדא דידיה, שנשאל בא' שנתן כלי הקדש לביהכ"נ, ועתה בא אחיו ורוצה לתתו לביהכ"נ אחר, מפני שהוא יורשו, ופשט המהרי"ק מדברי מהר"ם שכ' שאי"צ להחזיר לבעלים הטו"ה, דכל שכן במעשה זה אי"צ להחזיר ליורש כיון שאף לגבי המוריש ל"ה כ"א טו"ה, ע"כ, ומדבריהם הוכיח הש"ך דאין הבעלים עצמם יכולים להוציא הטו"ה מיד אדם שנמצא תח"י, ואין זה שבא לירו הטו"ה צריך להחזיר הטו"ה לבעלים עצמם, ולכן פשוט באופן זה שאין יכול להוריש ולהקנות, ומ"מ כשהוא תח"י הבעלים יש להם כח להוריש ולהקנות.

טו"ה אי הוי דבר ממש והוי שלו

ג. הנה דברי הש"ך הללו יש בהם ב' פנים, בנידון בעלות על טובת הנאה, דמזה דעת הש"ך דאם הטו"ה ביד אחר, אין הבעלים יכול להוציא, משמע דס"ל דטו"ה אינו דבר ממש, ולכן אינו יכול להוציא, כיון דלא שייך בעלות על כך, אולם מסוף דברי הש"ך שכתב שאם הטו"ה הוא תח"י הבעלים, יכול להוריש לבניו, או לתתה מתנה לאחרים מוכח דס"ל דשייך בעלות על כך, ולכן הוא בירושה והקנאה, וצריך תלמוד וביאור ברעתו.

ובתחילה נבאר אם ננקוט כפשטות תחילת דבריו, דאין על טו"ה בעלות, והיה נראה חידוש להלכה דאף כשמורה התפוס שהטו"ה שייכת לבעלים, [וכנידון המהרי"ק הג"ל], מ"מ אין הבעלים יכולים להוציא, והיינו דטו"ה אינו דבר ממש ואין הבעלים יכולים לתובעו, א"כ שפיר זכה בהן השני, וכן משמע מדברי הרמ"א שדימה טו"ה לדבר שאי"ב ממש ששניהם א"י להוריש, הוא משום דס"ל דטו"ה נמי דבר שאין בו ממש.

אמנם לפי דרך זה יש לעיין בראיית הש"ך מדברי מהר"ם, דלכאורה בעובדא דמהר"ם מיירי שהנתבע אשר תח"י הטו"ה כופר וטוען שהבעלים נתן לו בין הקרן ובין הריזח

שהממון עדיין בידו, הרי הם כשלו, והוא יכול להקנותו למי שירצה, וזה האחר יחלקם אח"כ לעניים, והיינו משום דאע"פ שטו"ה אינו ממון, מ"מ הו"ל הנאה וזה הוי כדבר ממש, או כיון דקיי"ל דטובת הנאה אינו ממון, אין לו בהם שום בעלות, ואפי" כשהממון עדיין בידו אינו יכול לחלקו רק לעניים, ונ"מ שאינו יכול למוסרם לאחרים לחלקם, וכן שאין יכול להורישם, ועוד נ"מ שאם באה הטו"ה לירי אחר ע"י הפקדה או חטיפה אי חייב להחזיר.

דברי הרמ"א והש"ך

ב. כ' הרמ"א בחור"מ סי' רע"ו ס"ו הגה אין היורשין יורשין דברים שאין בהם ממש או טובת הנאה בעלמא שאינו ממון ע"כ, והיינו דהרמ"א בזה ס"ל לפסוק דטו"ה אינה ממון, לכן ס"ל דאין היורש יורש טו"ה, וכן פסק הרמ"א בסי' ר"ג ס"א דטובת הנאה אינה ממון ואינה ניקנית בחליפין יעו"ש, וזה גם מהאי טעמא דפסק הרמ"א דטו"ה אינה ממון, ס"ל נמי דא"א להקנות טו"ה בחליפין, וכ"ה בסי' לז ס"ט, וכ"ג ממש"כ בסי' פו סל"ה.

והש"ך בסי' רע"ו סק"ד כ' שם ע"ד הרמ"א, דאפי' האב עצמו אינו יכול להוציא מיד אחרים אם הוא תח"י, כדאיתא בתשו' מהר"ם פרק שבוה"ד ומהרי"ק שורש קסא, וכן ביורש מיירי ככה"ג, אבל כשהוא תח"י [של האב] הוי של בעלים [היינו האב] ויכול להוריש ולהקנות ע"כ.

ודברי מהר"ם הובא במרדכי פרק שבוה"ד סי' תשסז שנשאל מהר"ם ב"ר ברוך בשמעון שתובע לראובן שנתן לו מעות להרויח ולחת מהם סך לצדקה, והשיב ראובן שנתן לו שמעון גם הקרן וגם הריזח כדי לחלק, והשיב מהר"ם שאם שמעון מודה ורוצה כל הסך לצדקה אין ראובן צריך להחזיר, ואי"צ לישיבע, משום דטו"ה אינה ממון, ואף שיש לדחות וכו', מיהו בנידו"ז אף למ"ד טו"ה ממון לא ניתקנה שבועת היסת, עכ"ד, ובמהרי"ק שם הביא תשובה זו

בסי' רע"ו לשיטתייהו בזה, דהטו"ה אפי' כשהוא תח"י אחר שייכת לבעלים, וצריך להחזירה.

ודברי הרמ"א מוכרחים בדברי המהר"ם, שהרי המהר"ם כ' נמי דאי"צ לישבע, ומשמע שכשמודה משלם, וא"כ יש לעיין בדע' הש"ך, איך הוכיח דבריו מדברי המהר"ם דאין לבעלים עצמם טו"ה כשהוא ביד אחרים ואין חייב להחזירם, דלכאורה דעת מהר"ם מוכח דיש לבעלים טו"ה אפי' כשהוא ביד אחרים וצריך להחזירם.

נמצינו למדים לפי"ז, דמחלוקת הרמ"א והש"ך, היכי דטו"ה ביד אחרים, אי הוי טו"ה דבר ממשי, והוי שייכת לבעלים עצמם וכ"ה דעת הרמ"א והסמ"ע, אמנם הש"ך דעתו דאף לבעלים עצמם אין באופ"ז טו"ה, דלא הוי דבר ממשי, וזה תמוה דלא משמע מהש"ך שבא לחלוק על דעת הרמ"א בכמה הלכתא רברכתא.

בכן היה נראה לכאר דברי הש"ך כצד השני, וכדמשמע בפשטות מסוף דברי הש"ך, דודאי טו"ה הוי דבר ממשי ושייך בעלות על כך, ולכן הוה בירושה, והוה בר הקנאה למתנה ולחליפין וכו', אך מה שכתב הש"ך דאם הוא ביד אחר אינו יכול להוציאו, אין הטעם משום דהוה כדבר שאין בו ממש, אלא כדלהלן.

בחייב לשלם לצאת ידי שמים

ה. ולכאורה נראה לומר, דהנה המהרש"ל ביש"ש ב"ק פ"ט סי' סא כתב דלמ"ד טו"ה אינו ממון, היינו שאינו ממון להוציא בדיינים, יעו"ש דבריו באריכות שהוכיח כן מדברי הרמב"ם, ויעויין בש"ך יו"ד סי' רכ"ז סק"ח שהביא דברי מהרש"ל האלו, ומשמע שכן ס"ל, וכן הוכיח המחנ"א הל' טובת הנאה, בראיות מגמ' וראשונים, דהא דאמרינן דהתופס טו"ה אי"צ להחזיר, הכוונה שא"א להוציא בדיינים, אבל מ"מ מחוייב לשלם לצאת ידי שמים, וכן כתב הדברי משפט כאן בסי' רעו שכן הוא דעת הרמב"ם פ"ג מגניבה שכ' דהגונב טבלו של

כדי לחלק, וא"כ לפי"ד הנתבע הוי הטו"ה שלו וכמ"ש הש"ך בסיפא, דאם הטו"ה תח"י הבעלים יכול לתתן לאחר, וא"כ י"ל דע"כ לא קאמר המהר"ם דאי"צ להחזיר הטו"ה, ה"מ כשכופר הנתבע ואומר שנתן לו הבעלים הזכות דטו"ה, אבל באופן שהנתבע מודה שהטו"ה שייכת לנתבע, ה"נ דצריך להחזיר הטו"ה לבעה"ב.

וכן תמוה דהנה הש"ך בסי' רג ס"ק א' כתב לגבי אם טובת הנאה נקנה בחליפין, דהרמ"א ס"ל דאינה ניקנית בחליפין, והש"ך חולק על כך וס"ל דאף למ"ד דטו"ה אינה ממון, מ"מ נקנית בחליפין, הרי דפשיטא ליה להש"ך דלכו"ע הוי טו"ה כדבר ממשי ונקנה שפיר, וא"כ תמוה למה אינו יכול להוציאו ממי שנמצא בידו.

ד. אך דעת הרמ"א בסי' רע"ו הנזכר שכתב דאין היורשין יורשין דבר שאי"ב ממש וטו"ה, משמע דס"ל דהיורש אינו יורשו, אבל האב מיהא יש לו הטו"ה, וגם דומיא דדבר שאי"ב ממש, שודאי שייך הדבר שאי"ב ממש לאב, אלא שאינו יכול להורישו, ולפי"ז יוצא דאם זה שהטו"ה תח"י מודה שהיא שייכת לפלוני הבעלים, ודאי שמוטל עליו להחזיר הטו"ה לבעלים.

וכן נוטה לכאורה דעת הסמ"ע סק"ט, שהביא לדברי מוהר"ם פדואה שכ' שאין יכול ליתן טו"ה לאחרים, ע"כ, משמע דטו"ה יצאה רק מכלל העברה לרשות אחרת, שא"י ליתן לאחר, אבל דידיה של הבעלים שפיר הוי.

ומדברי הרמ"א בסי' פ"ז סל"ה נמי משמע כן, שכתב דהתובע לחבירו שהפקיד אצלו מעות צדקה והוא יחלקם, והנתבע טוען שהוא התזיק, אין הנתבע צריך לישבע ע"ז דטו"ה אינו ממון יעו"ש, ומשמע נמי דדוקא לגבי שבועה אמרינן דפטור משבועה, אבל אם היה מודה שהטו"ה של התובע הי"צ לשלם, ויעו"ש בסמ"ע שמשמע שם ג"כ שאם מודה הנתבע חייב לשלם, וא"כ יש לומר דהרמ"א והסמ"ע

חבירו אי"צ לשלם כפל, ומשמע דקדן בעי לשלם, וכ' הדברי משפט דאולי הוא מדיני שמים יעו"ש, וכ"כ באולם המשפט בסי' זה, שעל כרחק כן הוא דעת הש"ך דכן מבואר מתוס' פרק הזרוע בחולין יעו"ש, וכן נקטו עוד אחרונים בפשטות, שרק בדיינים אי"צ להוציא, אבל לצי"ש יש חיוב.

ולפי"ז אם נאמר דכן הוא שי' הש"ך, [וכמ"ש הש"ך עצמו ביו"ד] וכמ"ש באולם המשפט, דמש"כ שאינו יכול להוציא, הכונה שבדיינים אי"צ להוציא, אבל באמת הוי של הבעלים, ויש גם חיוב לצי"ש, א"ש דהש"ך לא חולק על הרמ"א, וס"ל נמי דהוי של בעלים, וא"ש נמי מה שהוכיח ממהר"ם דמיירי בכופר, דבמודה גם הש"ך מודה דצריך להחזיר מדיני שמים, וא"ש דהש"ך ס"ל דיכול להקנות כשהוא תח"י, כיון דהוי דידיה, והוי נמי הש"ך לשי' מסי' ר"ג דיכול להקנות טו"ה בחליפין, ומייר"ד סי' רכ"ז.

ו. ולפי מהלך זה י"ל דגם הרמ"א ס"ל כן, דמה שמשמע מהרמ"א דטו"ה הוי של בעלים, אין הכונה שהוי שלו, והתופס יצטרך לשלם בדיינים, דזה לא מבואר ברמ"א, אם חיובו הוא בדיינים או לצי"ש, ויש לומר שפיר דחיובו הוא רק לצי"ש.

[שו"ר שהרש"ש בקידושין נח ע"ב כתב כן בדעת הרמ"א יעו"ש, אמנם בשו"ת נאות יעקב דף כג ע"ד בקונטרס למהרי"ט אלגאזי ד"ה איברא כ', איברא ראיתי להרב המפה בסי' רע"ו, דנראה דס"ל דטו"ה אין בה ממש, וכ"כ בדעת מהר"ם פדואה שהביא הסמ"ע שא"י ליתן לאחר הטו"ה, משום דהוי דבר שאי"ב ממש, יעו"ש, מ"מ נראה דאף לפי"ד י"ל דמ"מ הוי של הבעלים, דהא אף דבר שאי"ב ממש כ' הרמ"א דא"י להוריש, ופשוט שדבר שאי"ב ממש שייך לבעלים, אלא שלא ניתן להעברה וכמו כן בטו"ה י"ל כן וכמ"ש הנתיחה"מ יובא להלן].

דעת הש"ך דאינו של בעלים ואי"ח לצי"ש

ז. אבל עדיין לא נתיישב דעת הש"ך כל הצורך, דלכאורה מבואר להדיא בדברי

הש"ך שחולק על המהרש"ל בזה וס"ל דאין חיוב לצי"ש, דהנה הש"ך בסי' ש"נ סק"א האריך בזה בדברי ראשונים בדין אי טו"ה ממון או אינה ממון, ופסק הש"ך עפ"י"ד הראשונים דטו"ה אינה ממון, והק' שם הש"ך דברי הרמב"ם אהרדי, דבפ"ג מגניבה פסק דהגונב תרומה אין משלם כפל דטו"ה אי"מ, וכן פסק בפ"ה מהלכות אישות דטו"ה אי"מ, ובפ"ז מהלכות נדרים הי"א פסק כדברי המשנה נדרים דף פ"ג ע"ב דהאוסר כהנים ולוים עליו והיה לו תרומה ומעשר יטלו בע"כ, כהנים אלו ולוים אלו נהנים לי יטלו אחרים, ע"כ. ובגמ' דף פד ע"ב הקשו דמרישא דמתניתין משמע שטו"ה אי"מ, מדקתני שיטלו בע"כ, משמע שאינה של בעלים, ומסיפא דמתני' משמע שטו"ה ממון מדקתני יטלו אחרים, ומתוך רבא דשאני תרומה דלא חזיא רק לכהנים, ולכן כיון דאסור עליהו הויא כעפרא, ולכן נוטלים, אבל כסיפא דאין נוטלים הוא משום דטו"ה ממון, ויש לו כח לאסור, ע"כ, וא"כ מדפסק הרמב"ם ב' הדינים של המשנה ע"כ שס"ל כתירוץ רבא דטו"ה ממון. וכ' הש"ך דהכ"מ בפ"ז נדרים כתב לתרץ, דבאמת ס"ל להרמב"ם דטו"ה אי"מ, והא דאסור בנדרים הוא משום חומרא דאפי' ויתור אסור בנדרים, וס"ל להש"ך דא"י לקדש אשה בטו"ה וכמ"ש הרמב"ם, והיינו משום דס"ל דטו"ה אינה כלום לבעלים שיוכל לתתן לאשה, ורק לענין נדרים הוי כהנאה יעו"ש, [ועינין יו"ד סי' של"א בכנסת הגדולה בגליון השו"ע שהאריך בענין].

ויש לתמוה דאי נימא דס"ל להש"ך כמ"ש דטו"ה מיקרי דבר שיש לבעלים ממשות בזה, הי"צ להיות הדין דקידש בטו"ה מקודשת, שהרי נתן לה הנאה, וכן למה צריך לפרש בזה כמ"ש הכ"מ דנדרים הוא משום חומרא דאפי' ויתור אסור כהנאה, תיפוק ליה דנדרים אסור אפי' כהנאה, והנאה להש"ך יש בו אפי' אי טו"ה אי"מ.

ז. ולפי מהלך זה י"ל דגם הרמ"א ס"ל כן, דמה שמשמע מהרמ"א דטו"ה הוי של בעלים, אין הכונה שהוי שלו, והתופס יצטרך לשלם בדיינים, דזה לא מבואר ברמ"א, אם חיובו הוא בדיינים או לצי"ש, ויש לומר שפיר דחיובו הוא רק לצי"ש.

[שו"ר שהרש"ש בקידושין נח ע"ב כתב כן בדעת הרמ"א יעו"ש, אמנם בשו"ת נאות יעקב דף כג ע"ד בקונטרס למהרי"ט אלגאזי ד"ה איברא כ', איברא ראיתי להרב המפה בסי' רע"ו, דנראה דס"ל דטו"ה אין בה ממש, וכ"כ בדעת מהר"ם פדואה שהביא הסמ"ע שא"י ליתן לאחר הטו"ה, משום דהוי דבר שאי"ב ממש, יעו"ש, מ"מ נראה דאף לפי"ד י"ל דמ"מ הוי של הבעלים, דהא אף דבר שאי"ב ממש כ' הרמ"א דא"י להוריש, ופשוט שדבר שאי"ב ממש שייך לבעלים, אלא שלא ניתן להעברה וכמו כן בטו"ה י"ל כן וכמ"ש הנתיחה"מ יובא להלן].

דעת הש"ך דאינו של בעלים ואי"ח לצי"ש

ז. אבל עדיין לא נתיישב דעת הש"ך כל הצורך, דלכאורה מבואר להדיא בדברי

ברעת המרדכי

ט. וגם קשה, דהקצוה"ח סי' רע"ו סק"ב הביא דברי השל"ה שדעתו דטו"ה א"א להוריש ולהקנות, ונסתייע מדברי המרדכי ב"מ סי' רמ"א שכ' דליכא דעת אחרת מקנה בטו"ה, וא"כ ל"ש בזה הקנאה ואין בזה זכיה ליוורשים, הרי מבואר מדברי המרדכי דלא כהש"ך שכתב שכשהטו"ה תח"י יכול להקנות ולהוריש, ופלא יותר שהקצוה"ח הביא דברי השל"ה שהוכיח מדברי המרדכי דטו"ה א"א להקנות ולהוריש, למה לא הקשה הוא עצמו שמדברי המרדכי מבואר דלא כמ"ש הש"ך, אלא שהק' מדברי תוס' שלמדו מדברי הספרי דטו"ה שייך רק לבעלים, למה לו להק' רק מתוס', הי"ל להק' גם מדברי המרדכי האלו שהביאם השל"ה.

אכן קושיא זו מדברי המרדכי היה אפשר לתרץ, דהנה יש להק' עוד ע"ד הש"ך מדברי המרדכי, דהש"ך כ' בסי' קצ"ח סק"ז ובסי' ר"ב סק"ב, דא"א לקנות באגב חצר מטלטלים כשקונה ביחד החצר והמטלטלים, אלא כשיקנה קודם החצר ואח"כ המטלטלים, והק' בקצוה"ח בסי' קצח והנתיח"מ בסי' רב, וכ"ה בפתחי תשובה משו"ת נו"ב דהלא בגמ' ב"מ מבואר דר"ג הקנה בחצר המתנות כהונה ביחד עם החצר, ומוכח דשייך להקנות באגב כשקונה בב"א החצר והמטלטלין, וכ' הקצוה"ח דבדברי המרדכי מבואר דכ"ה פשט הגמ', [ועי' בספר נאות יעקב דף כג ע"א שהקשה בביאור דברי המרדכי, וע"ע חת"ס יו"ד סי' רצב, ובשל"ה המובא בקצוה"ח בסי' רע"ו מש"כ לבאר את דברי המרדכי יעוש"ד].

ולכאורה שגם בנדון זה נסתר הש"ך מהמרדכי שהש"ך ס"ל שא"א להקנות בקנין אגב מטלטלין כשמקנה גם החצר עם המטלטלין בב"א, ומדברי המרדכי מבואר דשייך להקנות שניהם בב"א.

ויותר נראה לי להוכיח דהש"ך לא ס"ל דטו"ה הוי שלו, אלא שא"י להוציא בדינים, וכמ"ש מהמהרש"ל ושאר הפוסקים, דהש"ך שם בסי' ש"נ כתב וז"ל דכן כתב המהרש"ל בפ"ט דב"ק סי' סב כהרמב"ם דטו"ה אי"מ, אלא שחילוקו אינו ברור כ"כ עכ"ל הש"ך, ונראה כונתו דמה שמחלק המהרש"ל בין הדינים בזה אין הסברא ברור כ"כ, דהנה חילוקו של המהרש"ל הוא דלענין קידושין ולענין שא"י להוציא בדינים, טו"ה אי"מ, ולכן בקידושין ל"ה קידושין וכן כשגנב תרומה א"א להוציא, אבל כשהחפץ ביד הבעלים ויש לו טו"ה לתתו עכ"פ לכהנים אחרים שלא אסרן עליו מיקרי שפיר שלו, ואסור לגזולו, דלעני"ז הוי ממון, והבין הש"ך דכונת המהרש"ל דכ"ז שהטו"ה תח"י הבעלים ס"ל דהוי ממון, וא"כ מקשה דכגמ' משמע דבכל אופן אי"מ, וא"כ קשה דאינו ברור חילוקו של המהרש"ל בין אי טו"ה ביד הבעלים או לא, יעוש"ד, דס"ל להש"ך דאף כשהטו"ה ביד הבעלים ל"ה ממונו שלו, ומשמע דאין עליה שום בעלות כלל, וכשיוצא מתחת ידו, ונמצא ביד אחר, האחר אי"צ להחזירו כלל, ורק בגררים משום ויתור אסור אף דל"ה ממון ביד בעלים, וא"כ הדרא סתירת הש"ך לדוכתא.

ח. ועוד יש להקשות דאם נפרש דברי הש"ך כמ"ש בסי' רע"ו דאם הוא תח"י יכול להוריש ולהקנות, וכן כמ"ש בסי' ר"ג דיכול להקנות טו"ה בחליפין ואג"ק, כמ"ש המחנ"א ומהר"ט אלגאזי, משום דהוי דבר שיש בו ממש אלא שא"י להוציא בדינים, א"כ צ"ע למה כשאין תח"י, אי"י להוריש להש"ך, דיהא בזה ירושה, דעכ"פ לצי"ש יתחייב להחזירה זה שתח"י ליוורש, וקו' זו הקשה המחנ"א עצמו על המהר"י"ק, וכ' שנראה לו דאף כשהטו"ה נמצא ביד אחר, הירוש יורשו, אלא שא"י להוציא בדינים, וכנ"ל, וא"כ קשה על הש"ך שכ' דכשהטו"ה נמצא ביד אחר אין הירוש יורשה, דמה חילוק יש בין אם הטו"ה תח"י לאינו תח"י, לענין ירושה.

בדעת אחרת מקנה ולכן כ' דבמקום שאין לבעלים אלא טו"ה, למ"ד דטו"ה אינה ממון, לא הוי הקנאתו כדעת אחרת מקנה, ולפי"ז כ' נמי דשייך להקנות מטלטלין ע"י חצר כשמקנה לו החצר, והיינו כשדעת אחרת מקנה אותו.

והש"ך שלא פסק כהמרדכי, ע"כ י"ל דהש"ך דחה דברי המרדכי עפ"י דהרי"ף והרמב"ם, וס"ל כהרי"ף והרמב"ם דתי' הגמ' דר"פ אינו להלכה, ורק התי' הראשון שמפרש שהקנה באגב, ולכן פסק שפיר בסי' רע"ו ובסי' קצח וסי' ר"ב בב' הנידונים שאפשר להקנות טו"ה, וגם דא"א להקנות באגב כשמקנה גם החצר, ודר"ק.

אלא שלפי"ז יש להקשות על הש"ך שנסתייע מדברי המהר"ם בפרק שבוה"ד, דאם הטו"ה אינה תח"י ל"ה של בעלים, דאפשר דמש"כ המהר"ם דאינו של בעלים, הוא משום דהוי לשיטתו, ממה שכ' המרדכי בשמו בב"מ דאף כשהוא תח"י א"י להקנות ולהוריש, וכמש"כ דהיינו משום דפסק כרב פפא, ומש"כ בשבועות באינו תח"י הוא ל"ד, אבל הש"ך דס"ל דכשהוא תח"י יכול להוריש ולהקנות, ולפי מש"כ ס"ל בזה כרבא, מהיכי תיתי דכשאינו תח"י יוכל להוריש ולהקנות דמאי שנא.

בדעת הנתיה"מ

יא. ובנתיה"מ סק"ד דעתו לחזק דברי הש"ך דטו"ה שייך בירושה, והביא מדברי הרשב"א המובא בסי' רי"ד ס"ה ברמ"א ובסמ"ע שם, דהמוכר ביתו, הדין הוא שהאור משויר כיון דלא נכנס בכלל מכירת הבית, וכמו"כ א"י למכור האור לאחר, וכ' הנתיה"מ וכי יעלה על הדעת, דאם מת המוכר לא יהיו בניו יורשים האור, אלא יהיה האור הפקר כנכסי הגר, אלא ודאי כיון דהיורש כרעיא דאבוה, ומה שהיה שייך למוריש שייך לו, יעו"ש כל דבריו, ודבריו תמוהים שהן כדעתו מבואר להדיא דעת הר"ן הביאו הב"י בסי' רנג, [ובגליון רעק"א סי' רנג סכ"א] והוא בר"ן ב"ב דף

י. ולתרץ שני קושיות אלו מדברי המרדכי על הש"ך אפשר לומר, דהנה בגמ' ב"מ דף יא ע"א אמרי' דחצר שאין משתמרת קונה לו לאדם דוקא בעומד בצד שדהו, ואקשינן ע"ז בגמ' ממעשה דר"ג וזקנים שהיו באים בספינה [ונזכר שלא היה מעשר מעשרותיו], אמר ר"ג עישור שאני עתיד למוד נתון לר' יהושע, [שהיה ר' יהושע לוי] ומקומו מושכר לו, [שיהא קונה בחצרו], ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף ומקומו מושכר לו, ואי נימא דבעי עומד בצד שדהו, וכי רבי יהושע ורבי עקיבא היו עומדים בצד השדה, ומתצינן בגמ' אמר רבא וכי למה לא הקנה בסודר בחליפין, אלא ודאי דטו"ה אינה ממון לקנות בחליפין, והכא נמי אינו קונה באגב, ופירש"י דר"ג אפקר להו ולכן ע"י שהשכיר את חצירו קנתה להם החצר כשאר הפקר, ודחינן דמתנות כהונה "נתניה" כתיב בהו, ובחליפין ל"ה נתניה, ולכן הי"צ ר"ג להקנות דוקא באגב, דאגב הוי שפיר נתניה, ור"פ אמר דעת אחרת מקנה אותן שאני, ולכן א"י צ"ע שיהא עומד בצד שדהו, דכיון דאיכא דעת אחר מהני אע"פ שאין עומד בצד שדהו, ע"כ. מבואר בזה ב' מהלכים במעשה דר"ג, מהלך ראשון מפרש הא דר"ג שקנו בקנין אגב, ור"פ מפרש הא דר"ג דקנו בקנין חצר.

והנה הרי"ף לא הביא דברי ר"פ להלכה, וכתבו האחרונים דטעמו של הרי"ף הוא משום דלא ס"ל להלכה כר"פ דדעת אחרת שאני, ויש בזה כמה דרכים באחרונים, כאו"א לפי דרכו, וכן ביארו האחרונים דעת הרמב"ם פ"ד מזכיה ומתנה ה"ט, יעו"ש במגיד משנה, ובש"ך סי' ר' סק"א, בהא שכ' הרמב"ם דאף בדעת אחרת מקנה צריך שיהא עומד בצד שדהו, בחצר שאינה משתמרת, והיינו מטעם דלא ס"ל תירוצו של ר"פ שר"ג הקנה מדין חצר, אלא כתי' רבא דהקנה מדין אגב.

אמנם המרדכי דעתו מבואר שהביא דברי ר"פ להלכה, דמהני להקנות בקנין חצר

השל"ה שכ' דמעות מעשר לאחר מיתת האדם ל"ה של היורשים, והוכיח כן מהמרדכי, דכמו שא"י להקנות כמו"כ א"י להוריש, וע"ז קאמר הנתיח"מ דשייך שפיר לחלק, דיש נ"מ, דלהוריש דנעשה ממילא שלו מהני בטו"ה כמו דבר שאי"ב ממש, משא"כ להקנות ל"מ דצריך בזה קנינים, ובאמת שלעצם דברי הש"ך לא כתב לתרץ בזה.

בדעת הקצוה"ח

יג. והנראה בזה, דהנה מצינו שיטה מחודשת בקצוה"ח סי' קי"א סק"ג שכתב לענין המבואר שם דהנותן מתנה לבנו ע"מ שלא יחול ע"ז שעבוד, ומת האב שהדין שהבן יורש אז נכסיו, והבע"ח גובה הימנו, והביא הקצוה"ח דמהר"א ששון כתב לחלק בין אמר האב "על תנאי" דגובה הבע"ח, ואם אמר "חוק" מבע"ח, שאין גובה הבע"ח, והקשה בתומים וכי במותו פרח השוור, ומתוך הקצוה"ח דאה"נ לדעת הרמ"א בסי' רע"ו דאין ירושין דבר שאי"ב ממש וטו"ה ה"נ אין יורש השוור, אבל לשיטת הש"ך שאם טובת הנאה ביד היורשים זוכים בו, א"כ ה"נ זכו היורשים ולא בתורת ירושה אלא בתורת הפקר, ע"כ תו"ד הקצוה"ח לענינינו, מבואר מדברי הקצוה"ח ביאור בדברי הש"ך סי' רע"ו, דאף להש"ך הא דקונה הבן היורש והמקבל מתנה, אינו מטעם שהמוריש נתנו אלא מכח הפקר.

וכן מצינו בקצוה"ח סי' ר"ג סק"א, שהק' שם ע"ד הש"ך סק"א שכ' ששייך להקנות טו"ה באגב וחליפין דלענין זה הוי ממון, דהא מבואר ברמ"א סי' רע"ו דטו"ה אינה בירושה, וכ"כ הש"ך דא"א להורישו, וא"כ קשה כיון דל"ה בירושה כ"ש דל"ה בהקנאה ע"כ, ולכאורה תמוה קושיית הקצוה"ח, דהא לכאורה מבואר דס"ל להש"ך בסי' רע"ו דכשהטו"ה תח"י יכול להורישו ולהקנותו, ומה הק', אלא ע"כ דהקצוה"ח הבין שהש"ך סובר דבאמת א"א להורישו ולהקנותו, אלא

קמח שמפרש כן דברי הגמ' דאמרינן שאני התם הוואיל ויורש יורשה, וכ"ה דע' הריטב"א שם יעו"ש.

אלא דקשה, דהא הרמ"א כתב להדיא (כאן על אתר) דאין ירושין דבר שאי"ב ממש, ומקורו מהמרדכי סוף ב"ב שכ"כ מהעיטור, ושם הביא המרדכי מפורש באופ"ז דהמוכר בית שהאויר משויר, אין היורש יורשו את האויר, וכ"ה דעת תוס' שם קמח ד"ה שכ"מ, וכ"מ מע"ר בשימ"ק שם, ומשמע בכל הפוסקים שאינם חולקים על הרמ"א בזה, וא"כ ע"כ משום דס"ל דלא שייך ירושה בדבר שאי"ב ממש, אלא דהש"ך מחלק דאף דלענין דבר שאי"ב ממש אין יורש, דמ"מ טו"ה יורש, וא"כ אין להוכיח מירושת דבר שאי"ב ממש, שכן בדבר שאי"ב ממש, נראה דס"ל להפוסקים דבאמת לא שייך ירושה.

וכן כתב במחנ"א להדיא כהרמ"א לגבי דאין יורש דבר שאי"ב ממש וכהמרדכי, ומ"מ חולק לענין טו"ה וס"ל דהוי דבר שיש בו ממש, ואפי' כשאין תח"י ס"ל דיוורש, [ועי' בנידו"ז ברי"ס רי"ב בפוסקים המצויינים בש"ך וברעק"א מה שכ' בזה כבאור דברי בעל העיטור שהביא המרדכי וע"ע בשו"ת נאות יעקב סי' ד' דף כד שדחה דברי המחנ"א עפי"ד הר"ן והריטב"א, ועיין עוד בדברי משפט ועוד אחרונים על אתר שציינו את דברי הר"ן והריטב"א].

יב. ועוד יש לעיין דהנתיח"מ לא העלה לתרץ רק דטו"ה יכול להוריש, משום דממילא נעשה של יורש, דהוי כרעיא דאבוה וכו', אבל להקנות ולמכור אף לדעת הנתיח"מ לא שייך, וא"כ קשה דבש"ך מבואר דיכול גם להקנות, [ובאמת שהנתיח"מ לשיטתו, שבסי' ר"ג כתב לחלוק על הש"ך, וס"ל דטו"ה א"א להקנות עכ"פ בקנין חליפין משום דהוי דבר שאין גופו ממון יעו"ש].

וקושיא זו היה אפשר ליישב, דאולי כונת הנתיח"מ בזה הוא רק לפשוט שאלת

[ומהדמיון של הרעק"א משמע דכל מתנות כהונה שלו, וכן שאין חילוק בין כהן התופס לישראל התופס ודו"ק ואכמ"ל], וכ"ה עכ"פ במחנ"א לדעת מהרי"ק שכתב שלפיי"ד מהרי"ק שהבעלים א"י להוציא מהתופס המתנות כהונה, היינו שפטור לגמרי יעו"ש, וכ"כ בנאות יעקב בקונטרס למהרי"ט אלגאזי שדעת מהרש"ל בפרק הזרוע בדעת הר"ן שכ' דאי"צ להחזיר, דהיינו שפטור לגמרי מלשלם, [ועי' בזה באמ"ב דיני תרו"מ סי' ד'], ומשמע שס"ל דלא שייך לומר בזה דהיינו שאינו יוצא בדיינים, [ועי' להלן דע' מהרי"ט אלגזי בזה]. וא"כ י"ל אף בדברי מהרי"ק שכ' אי"צ להחזיר היינו שפטור לגמרי.

הרי מבואר מהרש"ש והערוך השולחן בדעת הש"ך, וכן להגרעק"א והמחנ"א והמהרי"ט אלגאזי בדעת ראשונים דעכ"פ כשאינו תח"י אין לבעלים שום זכות בזה, והוי של האחר, כיון שזכה בו ע"י שבא לרשותו.

ביאור וישוב דברי הש"ך

טו. ומעתה י"ל דע"כ צ"ל דה"נ כשהוא תח"י נמי אין שלו לגמרי, ראשית מצד הסברא, דלא שייך לומר דכשהוא תח"י הוי שלו לגמרי ויכול להקנותו לאחר, וכשאינ תח"י האחר זוכה בו מצד עצמו, דא"כ מה צריך כלל להקנות לאחר כשהוא תח"י, תיפו"ל שזכה בו מצד שתפס בו, [וכן הבין המחנ"א שאם טו"ה הוי דבר שאי"ב ממש למ"ד דטו"ה אינה ממון, אף כשהוא ביד אחרים הוי שלו ושל יורשו], שנית דהא הוכחנו מדברי הש"ך סי' ש"ג דס"ל דאף כשהוא תח"י ל"ה של בעלים, רק לענין נדרים, עי' לעיל ההוכחה.

בכן נראה לכל הפוסקים דלעיל, דסברי בדעת הש"ך כדברי הקצוה"ח, וע"פ מהלך זה יבואר היטב דברי הש"ך, דבאמת ס"ל להש"ך דטו"ה הוי דבר שאינו ממשי, וס"ל להש"ך דכשאינו תח"י ל"ה שלו, דזכה בו התופס, ואי"צ לשלם מצד הדין אף לצי"ש,

דבאופן שהטו"ה תח"י זוכה מתורת הפקר, וכמ"ש בס' קי"א להדיא.

וכן הוא גם להדיא בדברי הקצוה"ח בס' ער"ה סק"א שהאריך שם באריכות נפלאה אי שייך לקנות הפקר מדין אגב, ובא"ד כ' לבאר דברי בעל העיטור בס' ר"ב, שכתב דטו"ה אי אפשר להקנות, גם עפ"י שיטת הש"ך בס' רע"ו שסבירא ליה דטו"ה אפשר לזכות בו, וכשהוא בידו זוכה בו מתורת הפקר, ויבואר להלן, עכ"פ מבואר בזה, דעת הקצוה"ח שהבין בדברי הש"ך שזה שהיורש זוכה, אינו מדין שהמוריש מורישו, אלא שזוכה מן ההפקר.

יד. והנה מצאתי ברש"ש קידושין נח ע"ב, שהביא שמדברי הרמ"א בס' רע"ו יוצא שהגונב טו"ה מחבירו אם אינו ממון המוריש עצמו יכול להוציאו מהגנב, ורק היורש א"י להוציאו, אבל לדעת הש"ך גם המוריש עצמו א"י להוציאו מהגנב, ומבואר שם בדבריו דאף כשידוע שגנב או שמודה שגנב דעת הש"ך דאי"צ להחזיר למוריש, והוא דלא כמ"ש האולם המשפט, שאף הש"ך ס"ל דעכ"פ צריך לשלם אף שאינו יכול להוציא בדיינים, וכן משמע בערוך השולחן סי' רע"ו כאן שכתב לבאר דאופן הש"ך הוא בא' שהשליש אצל אחר טו"ה, ומשמע שמירי שנתן לו כדי שיחזיקו בשביל הנותן, ומ"מ א"י להוציאו מידו, ואף שלכאורה אי הוי דבר ממשי, הא הוי כשומרו, וכל היכי דאיתא ברשותא דמרא איתא, ולא גרע מגזבר דמורה בזה הקצוה"ח כאן סק"ב דיש לו טו"ה כיון דהוי שלוחו יעושי, אלא ודאי דס"ל דטו"ה כ"ז שהוא תח"י הוי שלו, וכשאינו תח"י ובא ליד אחר הו"ל כהפקר, והשני זכה בו.

ויש להוכיח כרעה זו, דאם בא ליד אחר הרי הוא כזוכה מן ההפקר ופטור לגמרי, דבתוס' ב"מ ז ע"ב בד"ה תקפו כהן כ' לתרץ בתי' הב' דאי תקפו כהן א"א לתובעו ממנו, וציין הגרעק"א שם לדברי רש"י ב"ק ס"ו ע"א ד"ה מי שצבעו שכ' שהתופס מתנות כהונה זכה בו, ומשמע שס"ל דהוי שלו,

דרשות המוריש עובר ליורש ממילא זוכה בהפירות, כזוכה מן ההפקר, כיון דממילא זוכה בה כיון דנמצא עתה הפירות ברשותו.

טז. ואם סברא זו נכונה, אף בצדקה אפשר לומר דזה שנכנס הצדקה תח"י, יכול לחלקם למי שירצה, ואינו מחוייב למוסרם מיד לעניים, [לדעת הש"ך, ושלא כהשל"ה שהובא בתחילת דברינו], דאף דטו"ה אינה ממון, ואין על כך בעלות, אבל מ"מ מי שנמצא בידו הממון או פירות תרומה, יש לו הנאה זו דיכול לחלקה לאחרים, והנאה זו אינו חייב להפקיר ולהוציא הממון מידו ולמוסרה מיד לעניים, אלא יכול ליהנות מהנאה זו שיש בידו צדקה, ולמוסרם למי שירצה, כיון שטו"ס הנאה זו שייכת לו, ואף שאינה נתפסת בקנינים, ואינה ממון, אבל הנאה מיהא היא, ויכול ליהנות ממנה ואי"צ להפקירה ולהפקיעה ממנו, בזה שימסור הממון לאחרים.

ויתכן לומר שמה שהש"ך ביו"ד סי' רכ"ז העתיק דברי מהרש"ל דרק ע"י דינים א"י להוציא, אבל בידי שמים חייב להחזירו, סבר כן רק ביו"ד, אולם בחו"מ אחר שביירר הלכה זו דטו"ה חזר בו ממה שנקט ביו"ד, וסתר דברי המהרש"ל, [וכן משמע ביו"ד סי' ס"א דהתופס מתנות כהונה מוציאין מידו, ומשמע שנקט דטו"ה הוא דבר ממשי יעו"ש, וע"ע יו"ד סי' שט"ו בש"ק סק"ג, ולפי"ד שרק ביו"ד סבר כן, ובחו"מ חזר מזה מיושב דבריו על נכון].

והוכחת הש"ך מדברי המהר"ם והמהרי"ק, הנה לפי מה שביארנו, מבואר בדברי מהרי"ק עצמו אף לדעת המחנ"א דאף כשמורה הנתבע שהטו"ה הוא של בעלים אינו צריך להחזיר אף מדיני שמים, אלא שהק' דמדברי מהר"ם לא משמע רק כשכופר, באמת בזה י"ל דיעויין במהרי"ק שיש שם חסרון בדברי מהר"ם שלא כ' שהנתבע כופר, ואולי ראיית הש"ך הוא לפי אותה גירסא ודוחק.

[ועי' להלן דאפשר שהש"ך יודה שמשלם מטעם קנס,] וגם כשהוי תח"י זה שהוי שלו, הוא מפני שנמצא עתה ברשותו, ומ"מ כשיתפסם אחר, תו לא הוי שלו אלא של אחר, ובאמת שלא שייך בזה הקנאה והורשה לאחר, ומש"כ הש"ך דהיורש יורשה היינו אחר שבא לידו זכה בו מהפקר, וכמ"ש הקצוה"ח סי' קי"א, ולא משום ירושה וכמ"ש הקצוה"ח בס"י ר"ג, וכן מש"כ הש"ך דיכול ליתנו לאחרים כדי לחלק, זה שהאחר זכה בו, הוא לא מפני שהבעלים זיכהו, אלא מפני שזכה בו מן ההפקר, וכן מדויק לשון הש"ך שכ' דאם הוא ביד היורש פשיטא דטו"ה שלו ע"כ, ולא כ' פשיטא שיוורשו, דאינו מדין ירושה אלא מדין הפקר.

וביאור הדברים הוא דבאמת דבר שאינו ממשי לא שייך בעלות ע"ז, כיון שאין כאן חפצא הנתפס עליה בעלות, אבל מ"מ כ"ז שפירות התרומה בידו אפשר לו ליהנות מזה, הרי הנאה נחשבת כשלו, והיא ברשותו, [ולכן היא רק "ברשותו" כיון דסוף סוף הרי הוא ברשותו ליהנות, ואינה "שלו" דלא נתפס בעלות על הנאה גרידא], אבל כשמת וכל רשותו עובר מאליו ליורשו, הרי גם פירות אלו עוברים לרשות יורשו, וממילא זוכה בהנאה שיש בפירות אלו, וכן מש"כ הש"ך שיכול להקנותו לאחר, אין הכונה שנותן ומקנה גוף ההנאה, שלא יתכן מסירת הנאה, אלא כיון שמוסר הפירות הנמצאים תח"י, ממילא זוכה המקבל בהנאה, שמעתה יהיה ההנאה שלו למסור התרומה להכהנים, ונמצא לפי"ז שבאמת לא שייך הקנאה על טובת הנאה, ומ"מ אפשרי בירושה והקנאה כיון שמחליף הרשות של הפירות, א"כ מי שהפירות תח"י יש לו בהם הנאה.

וזה י"ל ככונת הקצוה"ח במש"כ שזוכה מן ההפקר, שאין כונתו שזוכה מן ההפקר, ואף כל אדם יכול לזכות בה מן ההפקר, אלא ביאורו דאין זכיית היורש בפירות בתורת ירושה, כשאר חפצים שיוורשם בירושה, אלא דזכיה זו היא מטעם דכיון

בגוף החפץ, אלא בין הקונה למקנה מועיל שפיר אף בטו"ה למיקני הנאה וזכות זו.

חיוב לשלם משום קנס

יח. והנה יעויין באחרונים [במהרש"ל ובמחנ"א ובדברי משפט ואולם המשפט], הוכיחו מדברי הש"ס והפוסקים דהתופס טו"ה צריך לשלם עכ"פ לצי"ש, וא"כ נקשה לכאורה על שי' זו שביארנו שסוברת שאם טו"ה ביד אחר אי"צ לשלם מכל הני גמ' ופוסקים, ויעויין בזה בשו"ת נאות יעקב סי' ד שדחה באמת כמה מהראיות שהביאו מהש"ס, וע"ע בזה בשו"ת שואל ומשיב מ"ג ח"ג ס"ה.

ובאמת מצאתי שנים מגדולי האחרונים, ה"ה המהרי"ט אלגאזי בספר נאות יעקב שם והמקנה קידושין נח ע"ב, שס"ל דזה שמשמע שצריך לשלם הוא עפ"י ד הגמ' שאמרו שקנסינהו לגנב, וס"ל דזהו טעם התוס' בפרק הורוע בחולין, וכן טעם הרמב"ם שדייקו האחרונים שמשמע מדבריו דצריך לשלם, והיינו מדין קנס.

ולפי מהרי"ט אלגאזי והמקנה היה נראה לי לתרץ קו' זו על הש"ך אם נאמר שס"ל שזכה האחר לגמרי, די"ל דזה דאי"צ לשלם, היינו כשבא החפץ לידו בדרך היתר, דהיינו בהפקידו או השלישו, דזכה מן ההפקדו ולא שייך למיקנסינהו, אבל בתופס וגונב אף שגונב הפקר, מ"מ כשהוא תח"י יש לו הזכות וגורם לו שיפסידהו שייך לקנסו, משא"כ כשבא בהיתר נפקע הזכות ע"י שהוציאו הבעלים מרשותו, ול"ה אפי' גורם בזה.

והראיה שהביאו המחנ"א מנדרים לה ע"ב שמבואר דהתורם משל בעל הכרי על של בעל הכרי, דצריך להתזיר התרומה לבעל הכרי, יעויין בשו"ת נאות יעקב שכ' דע"כ הגמ' למ"ד טו"ה אינה ממון ורמזו בזה המחנ"א יעו"ש, ואולי י"ל דכשנתן לו רשות לתרום, לא נתן לו רשות רק להפריש, דהיינו לעשות קריאת שם, ולא לקחתו לרשותו, הו"ל כתופס דשייך למיקנסייה להחזירו

ולפי דרך זה א"ש הש"ך נמי עפ"י המרדכי שהביא הקצוה"ח, שמשמע מדבריו שא"א להקנות וא"א להוריש טו"ה, דגם הש"ך ס"ל כן, אלא דס"ל דהיורש והמקבל זוכין מן ההפקדו, וממילא הן שלהן, ומיושב נמי למה לא הקשה הקצוה"ח מהמהר"ם על הש"ך, דהקצוה"ח לשיטתו ידע שפיר דלהש"ך אינו יורש, וס"ל באמת כן דאף כשהוא תח"י ל"ה רק כזוכה מן ההפקדו, ואינו סותר מדברי המרדכי, ולכן לא הק' רק מדברי התוס' שלמדו כן בספרי ודו"ק.

להקנות טו"ה בחליפין ואנב

יז. איברא עדיין קשה קו' הקצוה"ח סי' ר"ג סק"א שהק' דהש"ך סותר עצמו, דבסי' ר"ג סובר דאפשר להקנות טו"ה בחליפין ואג"ק, ובסי' רע"ו ס"ל דא"א להוריש וכ"ש להקנות, וכונתו דאפי' כשהוא תח"י, [והנה אף כל מה שהאריך בקצוה"ח סי' ער"ה סק"א ליישב די"ז דנקנה טו"ה באגב, מ"מ משמע שלא כיון לתרץ הש"ך בזה, וקו' על הש"ך בסי' ר"ג בדוכתא קיימא, כיון דהש"ך ס"ל דנקנה טו"ה אף בחליפין, ואפי' כשלא קונה גם השדה ויעוש"ד ופשוט].

והנראה ליישב סתירה זו, דהנה בחידושי ר' שמעון שקאפ ב"מ סי' ט"ו, ובקה"י ב"מ סי' יז, כ' על דרך אחד, לבאר השיטה שיש להקנות טו"ה בחליפין, דהיינו דטו"ה אף דל"ה של בעלים, מ"מ הו"ל ע"ז כגזבר וכאפטרופוס לענין שיכולים לתת למי שירצו וע"ז מועיל קנין חליפין, שמעביר זכותו שיש לו על החפץ, יעוש"ד.

והיה אפ"ל ולהוסיף לפי דרכם, דזה שאפשר להעביר זכות זו ע"י קנין, והו"ל רק בקנין שנעשה בין הקונה למקנה, אבל בקנינים שנעשו בגוף הדבר ל"ש לעשות בטו"ה, וא"כ י"ל דמה שכ' הש"ך שטו"ה הוי הפקר וא"א להקנות, ורק כשהוא תח"י ממילא הוי שלו, והו"ל בקנין חצר ומשיכה שהקנין נעשה בגוף החפץ, אבל קנין אגב [עכ"פ להרבה אחרונים] וחליפין שלא נעשה

דס"ל דא"א להקנות טו"ה, דלפי ביאורינו אף הש"ך ס"ל דטו"ה הוי דבר שאי"ב ממש, ול"ש בזה הקנאה, [ורק בחליפין ואגב ס"ל דשייך הקנאה שמקנהו זכות כגזבר ואפוטרופוס דהיינו העברת זכות וכמ"ש רבי שמעון שקאפ והקה"י]. וא"כ ל"צ לדחוק בדברי הש"ך כמ"ש השואל ומשיב.

וכעיי"ז ראיתי שפסק באגרות משה יו"ד ח"א סי' קכח בר"ה ומה שבגמ' מבואר נמי דלמ"ד טו"ה אינה ממון היינו דל"ש בזה הקנאה, ורק כשמקבל הכהן מקיים מצות נתינה, וזה תואם עם מש"כ לפרש עפי"ד הקצוה"ח דטו"ה הוי כהפקר ול"ה דבר ממש, ול"ש בזה הקנאות, אלא בזמן שיבא הטו"ה ליד אדם נעשה ממילא שלו.

וכן ראיתי במנחת שלמה סי' ס"ב ס"ק ט"ו שפסק כהרמ"א דהמקנה תרו"מ בקנין חליפין מועיל, אלא דלפי המבואר בגמ' אסור לעשות כן, משום דמיחוי כמקח וממכר, ע"כ, ואף שלכאורה מבואר מהרבה פוסקים [וכמו שהכריע השואל ומשיב, וכן בדברי הש"ך עכ"פ לפמש"כ] דטו"ה הוי הפקר ול"ש להקנותו, כ' המנח"ש דשייך להקנות בקנין חליפין, ולפי ביאורינו עפי"ד הקה"י וחי' רשש"ק שאף אי ס"ל דל"ש להקנות טו"ה, מ"מ שייך העברת בעלות, נמצא דלביאורינו יש מקום לסמוך להלכה למעשה.

מסקנת דברים

כא. המורם מהאמור, לדעת הש"ך נמצא דמעות צדקה שיצא מרשות אדם, ונמצא עתה ברשות אחרת, אם בא הממון לרשות אחרת בדרך היתר, דהיינו ע"י ירושה וכן ע"י הפקדה או השלשה, נעשה הטו"ה של האחר, ויש לו כל הזכויות לחלקו למי שירצה, ואינו צריך להחזירו לבעלים אף לציי"ש, [וזה דלא כמהרש"ל וסייעתו שס"ל דאף דא"י להוציאו בדיינים, חייב לציי"ש].

ואם בא לידי הממון שלא בדרך היתר, כגון ע"י חטיפה, וכדומה, אף שמצד הדין נעשה הטו"ה של החוטף, דהוי כגונב הפקר

ורו"ק בזה, אולם שאר ההוכחות שהביא מהגמ' והרמב"ם ותוס' מיירי באופן שתופס, שבוה שייך שפיר למיקנסניהו, אבל באופן הש"ך שמייירי בהשליש, וכמ"ש הערוה"ש א"ש דפטור לשלם לגמרי דל"ש למיקנסיהו.

ברעת הפוסקים להלכה

יט. והלום ראיתי בשו"ת שואל ומשיב הנ"ל שמסיק להלכה דטו"ה הוי דבר שאי"ב ממש, וא"י להורישו ולהקנותו, אלא שהביא דברי הש"ך שס"ל דיכול להקנות וחולק עליו בזה, ומדחיק דברי הש"ך דמיירי באופן שהיה לא' מעות והקדיש הרווחים שיעשה מהמענות, ובאופ"ז שייך שפיר להוריש הטו"ה של הרווח יחד עם המעות, והיינו דעתה ל"ה רק דבר שאי"ב ממש, אלא הוי כמורישו גוף לפירות, וכמו שיוורש האויר כשמוריש גם הבית.

וכתב שם להוכיח מדברי מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' ה' שכתב דא"א להקנות טו"ה, וכ' השואל ומשיב דמבואר א"כ משלושת קראי השל"ה והמהרי"ט והמחנ"א דלא כהש"ך.

אמנם יעויין בהגהות ברוך טעם על מהרי"ט דכתב לבאר דברי המהרי"ט דיש לחלק בין הקנאת חליפין ואגב שמייירי המהרי"ט דזה קנין חלוש, לשאר קנינים, וציון לדברי הרמ"א חו"מ סי' רע"ו, ומשמע שר"ל דמהרי"ט מיירי רק לענין הקנאה בחליפין ואגב, וא"כ לדברי הברוך טעם אין הכרח לדברי השואל ומשיב, דלדברי הברוך טעם נראה דאף המהרי"ט מודה באופנים שמקנה בקנין טוב דשייך להקנות טו"ה, וא"כ הדר דינא דיש לנקוט כהש"ך, אלא דלדברי הש"ך כ' לעיל דצריך לומר להיפך דבקנין אגב וחליפין שייך להקנות, דהוי בין הקונה למקנה, ובשאר קנינים ל"ש להקנות דהוי בגוף החפץ, ולדברי הברוך טעם ברעת מהרי"ט יוצא דרק בחליפין ואגב א"א להקנות טו"ה דהוי קנין חלוש, ובשאר קנינים שייך להקנות טו"ה.

כ. אך לדידן בלא"ה א"ש דברי הש"ך, דהש"ך ביסודו אינו מחולק אם הני ג' קראי

לעכב בידו, והוא יכול לחלקם למי שירצה, ואם העניים יחטפו ממנו הממון בדרך איסור נמי שייך למיקנסיהו וכנ"ל, וכן אם הגיע הממון לידם של עניים בהיתר אינם צריכים להחזיר המעות צדקה לזה, והוי של העניים.

ברם יש להעיר דדעת השל"ה דא"א למסור הממון ליד אחרים, וחייב האחר למסור הממון מיד לעניים, וכן פסקו כמה פוסקים יעויין בשואל ומשיב הנ"ל.

מ"מ יתכן שחייבים משום קנס לשלם, וכדע' המהרי"ט אלגאזי והמקנה, [ואפי' כשנתן רשות להפריש, ולא נתן לו רשות לקחתו לרשותו, נמי הוי כהגיע לידו שלא בדרך היתר, כיון שלא הפקידו ולא השלישו, ושייך בזה למיקנסיה].

ולפי"ז מבואר נמי שזה שהגיע לידו מעות צדקה מכספי תרומות אחרים ורוצה למסור המעות לאדם מסויים, ועניים תובעים אותו, שימסור להם הממון מיד, אין העניים יכולים



פסח יהודה ערמון

ביאור ברין מצוה הנאה בעבירה

הקשה הרע"א בדו"ח מהדו"ת שלפי שיטת התוס' לקמן בד"ה הא קנייה דס"ל דאי יאוש קונה וזה נעשה שלו עוד לפני שהוא הקדיש וקודם שהוא עושה את המצוה, בכה"ג זה לא נחשב למצהב"ע מצד שכבר כלתה עבירת הגזל, א"כ מה קשה לתוס' אצלנו שנפסול לולב של אשירה משום מצהב"ע הרי בשעת קיום המצוה של נטילת הלולב נגמרה כבר העבירה של האשירה.

(ועיי"ש שכתב ליישב שצ"ל שכל קושיית התוס' היא רק לשיטת ר"ת בב"ק דף ס"ז. תוד"ה אמר עולא, דגם בקנה קודם המצוה הוי בגדר מצהב"ע.)

ובשעה"מ (פ"ח הל' לולב ה"ה) הקשה מהגמ' לקמן בדף ל"ג בענין הדס שענביו מרובות מעליו שפסול, ואין ממעטין ביו"ט דאם מיעטן כשר. מוכח שאם כבר כלתה העבירה תו לא יפסל משום מצהב"ע, וכן פירש כן בדברי המרדכי שם, והקשה דלפי"ז מה הקשו התוס' דבאשירה איכא לפסול דמצהב"ע, הרי באשירה כבר כלתה העבירה וכמו הדין דאין ממעטין ביו"ט דאם מיעטן כשר.

ומוכח לכאור' מהתוס' דס"ל דהדין מצהב"ע איכא גם היכא דכבר כלתה העבירה, ולכאור' צריך להבין היא גופא, מאי טעמא איכא לדין של מצהב"ע גם בגוונא שבשעה שהוא עושה את המצוה או כבר אין שום עבירה.

ג' ובחידושי ר' ראובן כתב לבאר את שיטת התוס' דס"ל דהפסול של מצהב"ע הוא מחמת "שם העבירה" שחל על החפץ ולא מצד עצם גוף העבירה כשלעצמה שנעשתה בחפץ, אלא חפץ שיש עליו "שם עבירה" א"א לעשות בו מצוות, וזה הדין של מצהב"ע (ויתבאר לקמן). והוא מוכיח את זה מסברא דאי נימא שהפסול של מצהב"ע

א' בגמ' טוכה דף ל' מבואר טעם פסול לולב הגזול ביו"ט שני, [דלא בעינן ביה לכס] א"ר יוחנן משום רשב"י משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

ובגמ' ילפינן מצהב"ע מהפסוק "והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה" מה פיסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא לא שנא לפני יאוש ול"ש לאחר יאוש "אדם כי יקריב מכס" אמר רחמנא ולא דידיה הוא, אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש, אלא לאו משום דהוה ליה מצהב"ע.

וא"ר יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב "כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה" משל למלך בשר ודם וכו' אף הקב"ה אמר, אני ה' שונא גזל בעולה ממני ילמדו בני ויברחו עצמן מן הגזל.

ובתוד"ה משום דהוה ליה, וכתבו התוס' וז"ל וא"ת לקמן דפסלינן לולב של אשירה ושל עיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה, תיפול"ל משום מצהב"ע וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה. ומיהו יש ספרים דגרסינן לקמן אמתני' דאתרוג של אשירה מאי טעמא משום דהוה ליה מצהב"ע, וגירסא משובשת היא, אלא טעמא משום דמיכתת שיעוריה וכו', ומיהו תימא בפרק כל שעה (פסחים דף ל"ה): דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל ודריש ליה מקרא, תיפול"ל משום מצהב"ע דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה עכ"ל.

ב' ולכאור' צריך להבין בשיטת התוס' שהקשו דבאשירה לא צריך להגיע לפסול מטעם כמכ"ש אלא מצד מצהב"ע, כמו שהקשה הרע"א בגליון הש"ס, דא"ה עדיפי מיניה הר"ל להתוס' להקשות דלכאור' למה בעי קרא להוציא את הנעבד לע"ז הרי יש לפסול את הנעבד מצד דין מצהב"ע. ועוד

מפשטות לשון הגמ', דילפינן שלולב הגזול פסול מטעם מצהב"ע דמדמינן גזול לפיסח, זאת אומרת שכמו שמצינו שפיסח פסול ה"ה ג"כ גזול פסול ולגבי פיסח הרי אומרת הגמ' "מה פסח לית ליה תקנתא" ופרש"י "לאחר זמן להקריבו שהרי מום קבוע עולמית הוא" אף גזול לית ליה תקנתא ל"ש לפני יאוש ול"ש לאחר יאוש, ומדמדמינן ליה לפיסח חזינן שזה בגדר של "מום קבוע" דדבר גזול החפץ מקבל מום קבוע הגם שעצם עבירת הגזול כבר נגמרה, וזה גם לאחר יאוש.

וכן מוכח מהגמ' שמביאה את"ז את הפסוק של "אני ה' שונא גזול בעולה" וכתב רש"י בד"ה שונא גזול בעולה, בעולות שאתם מביאין לי אני שונא את הגזול שאתם גוזלים אותם ואע"פ שהכל שלי ואף מתחילה שלי היתה, מלשון זה משמע שאין עצם מעשה העבירה פוסל את החפץ, אלא מה שחל על החפץ דין מיאוס, שנמאס לקיום המצוה. שכך משמע מלשון רש"י דאף דלגבי הקב"ה לא שייך גזילה דאף מתחילה היתה שלו, אלא כיון שנעשתה בו עבירה נמאס לקיום המצוות.

ובמהרש"ל הגיה בגמ' "ממני ילמדו בני ויברחו עצמן מן הגזול" דבמקום מן הגזול גורס המהרש"ל מן הגזול מוכח להדיא שג"כ הוא סבר שהפסול זה לא עצם הגזול, אלא "דבר גזול" הוא זה שמאוס.

ולפי הסברא הנ"ל בתוס', יש לבאר הא דחזינן דיש פסול של מצהב"ע בעיר הנדחת הרי לכאן בעיה"נ הרי לא נעשתה שום עבירה בגוף הלולב ומאי טעמא דנימא בו דהוי מצהב"ע, ובע"כ צ"ל דאה"נ הגם שמעשה עבירה לא נעשה בעצם גוף הלולב, אבל מ"מ "שם עבירה" של עיה"נ חל על הלולב, ולכן שייך בו ג"כ הפסול של מצהב"ע, וכן לפי"ז א"ל את דברי הרישב"א בדף ל': דכתב לגבי סוכה גזולה מכיון דאין קרקע נגזלת וברשותיה דמרא איתא לא חשיבא מצהב"ע והרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך.

זה מצד עצם העבירה שנעשתה בחפץ וזה גופא מה שפוסל את החפץ, או יצטרך להיות שלעולם החפץ הזה לא יהיה כשר יותר לעשות בו מצוות, מכיון שהוא נפקע לעשיית מצוה ע"י העבירה שנעשתה בו, וכל מצוה שתעשה בו אח"כ תהיה בגדר של מצוה שבאה בעבירה, דהא לא מסתבר כלל, דמה סברא בזה שמכיון שפעם עשו בחפץ הזה עבירה או לעולם הוא פסול לעשיית מצוה, ועוד שמכיון שיש כאלה שמשתחווים לחמה או לפי"ז יצא דיהיה אסור לברך ברכת החמה כמו שאסור לברך על דבר הגזול.

אלא בע"כ דעיקר הפסול של מצהב"ע זה רק בגלל שמכח מעשה העבירה או חל על החפץ "שם עבירה", וזו היתה הסברא של התוס' שבאשירה יש עדיין מקום לפסול מצד הדין של מצהב"ע, הגם שלכאן בעצם כבר כלתה העבירה מפני שסו"ס "שם העבירה" עדיין נמצא בחפץ.

ולכן לפי"ז ג"כ מובן מדוע תוס' לא הקשו מדוע צריך פסוק להוציא את הנעבד ולא נימא דפסול מצד הדין של מצהב"ע, דאי לאו קרא הוי אמרינן דמשתחוה לבהמה הוי כמשתחוה לחמה שלא חל ע"ז שם של נעבדה וזה ולכן בע"כ דבעינן לקרא לפסול נעבד.

ומטעם זה שפיר מובן התוס' גם לפי השיטה בתוס' לקמן שלגבי גזול מצינו דבגוונא שהוא כבר קנה את החפץ עוד לפני זמן קיום המצוה או לא אמרינן בזה מצהב"ע, דאפ"ה עדיין יש מקום באשירה לומר דיהיה בו דין של מצהב"ע מכיון "דשם עבירה" עדיין נמצא בחפץ, הגם שעצם מעשה העבירה כבר נגמר, וכן מתורצת קושיית השעה"מ מהא דעבר וליקטן, דהרי גם שם אין "שם עבירה" על החפץ בשעת המצוה.

ד' ובעצם הסברא של תוס' שהגדר בדין של מצהב"ע זהו "שהשם עבירה" הוא זה שפוסל את החפץ למצוה, יש להוכיח את זה

ולכאור דברי הירושלמי צ"ב דמה החילוק בין אחד שאוכל מצה ע"י עבירת גזל לבין אחד שקורע על מתו ע"י עבירת שבת.

וברע"א הקשה דלכאור לפי החילוק של התוס' בסוכה לגבי מצהב"ע בין היכא שכבר כלתה עבירה להיכא שעדיין העבירה לא כלתה מה הדמיון בין אחד שקורע בשבת לבין אחד שאוכל מצה שהוא הוציא אותה מרה"י לרה"ר, דבשלמא אחד שהוציא מצה בשעת קיום המצוה כבר נגמרה העבירה אבל באחד שקורע על מתו בשבת הרי בשעה שמקיים את המצוה, בו בזמן הוא ג"כ עובר ממש את העבירה.

ובע"כ דלכאור שיטת הירושלמי פליגי על התוס' דלפי שיטת התוס' יצטרך להיות הדין לגבי אחד שקורע בשבת דלא יצא יד"ח דהרי עדיין לא נגמרה העבירה (ועיי"ש ברע"א בדו"ח שכתב דאולי י"ל בשיטת הירושלמי שמדובר באחד שהוציא מצה בפיו מרה"י ובלעו ברה"ר בדרך הליכתו, דבעידן קיום המצוה דהיינו בשעת הבליעה נגמרה העבירה דבליעתו זוהי הנחתו).

ובסברת הירושלמי כתב ר' ראובן לבאר לשיטתו דהחילוק הוא שבמצה גזולה חל על החפץ "שם" גזול משא"כ באחד שקורע על מתו לא חל על החפץ שם עבירה, אבל מכיון שהרי לשיטתו תוס' חזרו בהם מהסברא הזאת א"כ עדיין נשאר קשה מהו הביאור בדברי הירושלמי לחלק בין מצה גזולה לבין קורע על מתו בשבת.

ז' והנראה דאפש"ל דתוס' ס"ל כדברי הירושלמי, אלא דכמו דס"ל לתוס' בקושייתם דיסוד דין מצוה הבא בעבירה הינו משום שחל על החפץ שם עבירה, ולכן קס"ד לאסור אף באשירה. ה"נ ס"ל בתירוצם, דיסוד העיכוב דמצהב"ע נובע משום שחל על החפץ שם עבירה, אלא שחידשו בתירוצם, דלא כל חפץ שנעבר בו עבירה מיפסל לקיום מצוה. אלא ככה"ג שהעבירה היא סיבת והכשר המצוה, ובלעדי העבירה, לא היתה מתקיימת

ולהנ"ל הביאור הוא דלא חל "שם עבירה" על החפץ, ורק שהבנ"א הוא זה שעבר עבירה דהרי אין מציאות של גזילה לגבי הסוכה.

ה' אבל כ"ז רק לפי השאלה של תוס' אבל בתירוץ שלהם שתירצו שלגבי הדין של מצהב"ע צריך שתהא המצוה מחמת העבירה, מכאור ר' ראובן שתוס' חזרו בהם מהסברא שלגבי הדין של מצהב"ע ה"שם עבירה" הוא זה שפוסל דא"ה אמאי בעינן דווקא שהמצוה באה מחמת העבירה, הרי העיקר תלוי אם יש שם עבירה על החפץ או לא דאי יש שם עבירה על החפץ זה ממילא נחשב "למום הפוסל".

וא"כ יל"ד אם התוס' בתירוצם ס"ל כהריטב"א דבקרע לא שייך הדין דמצהב"ע. דהרי לכאור בקרע הגם דאינה נגזלת אך מ"מ סו"ס נעשית המצוה ע"י העבירה, וא"כ יל"ד אם תוס' חולקים על יסודו של הריטב"א.

וצ"ב לפי"ז הא דשו"ט התוס' אמאי בעינן קרא בטבל דפסול מדוע לא אמרינן דהוי ביה דין מצהב"ע הרי אם ס"ל לתוס' דבעינן מעשה עבירה בחפץ הרי אין סברא לומר דלגבי טבל מיקרי דנעשה בו עבירה, דהא אפי' כשאכלו אין האיסור אכילה חל בהטבל למיקרי דנעשה בו עבירה, דהא אין הפירות אסורים בעצם רק כ"ז שעדיין לא הופרשו מהם תרומות, איסור אכילה על הגברא בלבד (ויש מקום לדון בזה).

ו' ולכאור לפני שנבוא לבאר את שיטת התוס' יש להקדים את שיטת הירושלמי, דהנה ידועה היא שיטת הירושלמי במס' שבת פ"ג ה"ג לגבי אחד שקורע על מתו בשבת שהוא יוצא יד"ח, וז"ל "חבריאי בעון קומי רבי יוסי, לא כן אמר ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק מצה גזולה אינו יוצא בה יד"ח בפסח אמר לון תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה, רק אני אומר הוציא מצה מרה"י לרה"ר אינו יוצא בה יד"ח בפסח".

מצות סוכה רק ע"י גזל הקרקע, מ"מ הרי אין חל על הקרקע שם "חפצא של עבירה" דקרקע אינה נגזלת, והעבירה בגזילה זו דקרקע מתייחסת רק כלפי הגברא, אבל החפצא שהיא הקרקע אינה נגזלת, א"כ לא שייך בזה מצהב"ע כיון שלא שייך כאן חפצא דעבירה, וכאמור אף התוס' בתירוצם ס"ל דבעינן, "חפצא דעבירה" אלא שחידשו דהיינו רק באופן שקיום המצוה תלוי בהעבירה דאז בהכרח להתייחס אל העבירה, ולכן נחשב או "כחפצא דעבירה", אבל בקרקע שלא הוה חפצא דעבירה אין בה פסול דמצהב"ע.

ולפי האמור יש מקום ליישב אף לגבי טבל, דאף ראינו "חפצא דעבירה" אלא הוא דין איסור טבל בעלמא וחיוכא דהפרשת תרו"מ דרמי עליה. מ"מ אפשר"ל דאילו היינו דנים לגבי סתם ביאור "חפצא דעבירה" אה"נ דטבל לא חשיב עבירה. אך כאמור, כאן עיקר הנידון, אם קיום המצוה מתייחס ומשתייך לעבירה או לא, א"כ אף כשאוכל טבל הגם דאין המצה חשוכה כחפצא דעבירה, אף מ"מ כיון שהמצה היא אסורה, וגורמת העבירה דאיסור אכילת טבל את קיום המצוה. א"כ נחשב דהמצוה מתייחסת כמצוה הבאה ע"י מעשה עבירה דאכילת טבל, וגרע מגזל קרקע דלא שייך בה מצהב"ע דלגבי קרקע כיון דאינה נגזלת, א"כ לא מיחזי כלל כמצוה הבאה ע"י מעשה עבירה, כיון שאין כאן דבר וחפץ הנחשב כבלתי ראוי והגון לקיום המצוה, כיון דהקרקע אינה נגזלת, ורק אנגברא קעבר אמימרא דרחמנא. אבל טבל הגם שאינה חפצא דעבירה, הרי מצה זו משום איסורה דרמי עליה, אינה ראויה לקיום המצוה, וא"כ נחשב דעשיית המצוה ע"י מצה זו, כמצוה הבאה ע"י מעשה העבירה דאכילת הטבל, ומשא"כ בקרקע דאין כאן חפץ הגורם שתיחשב כמצוה הבאה ע"י עבירה, ורק אנגברא עצמו, עובר עבירה, ולכן אינו בדין שתבטל המצוה ע"כ. וכן י"ל לפי"ז את קושיית השעה"מ מהא דאין ממעטין ביו"ט

מצוה זו, או מתייחס קיום המצוה כאילו שמתקיים ע"י חפצא של עבירה, ויש בו החסרון דמצהב"ע. אבל אם גם בלעדי העבירה היה אפשרות לקיום המצוה, אף שנעבד עבירה בחפץ זה, מ"מ כיון שאין העבירה מתייחסת אל קיום המצוה, שכן אף לולא העבירה היה אפשרות לקיום המצוה. א"כ אין החפצא חשוב "כחפצא של עבירה" ביחס למצוה זו, כיון דקיום המצוה אינו משתייך ומתייחס אל העבירה שנעשתה בו.

כלומר דאף בתירוץ התוס' עדיין נשאר היסוד שהניחו בקושייתם, דדין מצהב"ע הוא חלות דין שחל על החפץ, ד"חפצא דעבירה" פסול לקיום המצוה, אך נתחדש דהיינו רק כאשר קיום המצוה נובע ע"י העבירה, ולכן מתייחסים אל העבירה שעבר בחפץ זה, אבל אם אין למצוה שום שייכות עם העבירה, א"כ ביחס למצוה זו, אין אנו דנים את החפץ כחפצא של עבירה, כיון שהעבירה אין עניינה לקיום המצוה, וזה מדויק מאד בלשונו של תוס' שכתבו וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה "משמע דיסוד הדין של מצהב"ע זה אם קיום המצוה מתקיים מכח העבירה.

ח' מעתה י"ל בפשיטות תירוץ התוס' לחלק בין לולב אשירה, לבין לולב הגזול, דכלולב של אשירה, הרי אין העבירה של האשירה מסייעת ומכשרת לקיום המצוה, ולכן ביחס לקיום המצוה, אין אנו דנים עליה כחפצא של עבירה. אבל כלולב גזול הרי לולא הגזול לא היה לו אפשרות כלל לקיום המצוה, שהרי לא היה לו הלולב, ורק ע"י הגזול בא הלולב לידו, א"כ הרי הגזול מכשר את המצוה, לכן נחשב שהמצוה באה ע"י חפצא של עבירה, כיון שקיום המצוה נובע ומתקיים רק ע"י העבירה.

וא"כ שפיר אפשר"ל דהתוס' ס"ל כהריטב"א דלגבי קרקע אין היסוד של מצוה הבאה בעבירה, דאף דא"א לו לקיים

בשבת, או מעביר מצה ברה"ר בשבת, דהחפצא עצמו הוא היתר גמור. אלא איסור זמן, דרמי אקרקפתא דגברא אוסר. ולכן לא נחשב דהמצוה נעשית ע"י עבירה.

ובזה מדויק לשון הירושלמי דלגבי מצה גזולה קאמר תמן גופא עבירה, כלומר דבהחפצא גופא של המצוה הוה בה עבירה, ואילו גבי קורע בשבת, ומעביר מצה ברה"ר לשון הירושלמי ברם הכא הוא עבר עבירה, כלומר דעבירה היא רק אגברא, ולא על החפצא כיון דהוה רק איסור זמני.

והנה בר"מ בפיה"מ כתב שגם לולב של אשירה הוי מצהב"ע וז"ל "מצהב"ע אינה מצוה ולפיכך לולב הגזול של אשירה ושל עיהני"ד פסול"

ובפשטות צ"ל דהר"מ פליג על הירושלמי והתוס' הנ"ל, (דהתוס' להדיא כתב דגירסא משובשת היא) דהא באשירה אין מעשה העבירה גורם המצוה ובע"כ דס"ל דכל שיש מעשה עבירה במצוה מספיק ליצור דין של מצהב"ע.

רק דלכאוי זה נסתר מהר"מ בהלכו' שופר פ"א ה"ג דכתב וז"ל "שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזול".

ולכאוי מפורש בר"מ דס"ל שמכיון שעצם המצוה זה השמיעה וכלפי השמיעה הרי אין שום דין של גזול ממילא לא הוי ביה דין של מצהב"ע וכסברת הירושלמי, ולכאוי אם ס"ל להר"מ דבלולב של אשירה יש כן דין של מצהב"ע הגם שכלפי עצם מעשה המצוה של נטילת לולב, או הרי אין שום עבירה ואפ"ה הוי ביה דין של מצהב"ע מכיון שסו"ס נעשתה עבירה בחפצא של המצוה, אז ה"ה צריך להיות אותו דבר גם לגבי שופר הגזול, הרי בחפצא שע"י הוא מקיים את מצות השמיעה, נעשתה עבירה ומ"ש.

ואמנם דברי הר"מ מבוארים היטב, דגבי שופר כיון דהמצוה היא בשמיעה ולא

דהא האיסור הוא אגברא ואין כאן חפצא דאיסורא. (ויתבאר יותר בביאור הירושלמי לקמן).

ט' ולפי"ז אפשר גם לבאר את דברי הירושלמי דמחלק בין מצה גזולה לבין אחד שקורע על מתו דבשו"ת חמדת שלמה (או"ח סימן ל' אות א') כתב שהחילוק בירושלמי הוא זה אם העבירה נתפסת בגוף החפץ או לא דבמצה גזולה אז האיסור נתפס בחפץ ולכן זה נחשב למצהב"ע ומשא"כ בקורע על מתו בשבת אז האיסור לא נתפס בחפץ ולכן ככה"ג לא הוי מצהב"ע.

וגם בש"ך ביו"ד (סימן ש"מ ס"ק מ"ב) משמע כך, דבשו"ע שם בסעיף כ"ח פסק דהקורע בשבת על מתו אע"פ שחלל את השבת יצא ידי קריעה. ובסעיף כ"ט שם פסק דהקורע בחלוק גזול לא יצא ידי קריעה וכתב בש"ך דלא דמי לקורע בשבת שגוף החלוק אינה עבירה אע"פ שהמעשה שעשה הוא עבירה אבל הכא גוף החלוק הוא עבירה עכ"ל. ומשמע כנ"ל דבגוונא שאין העבירה נתפסת על עצם החפצא ליתא לדין מצהב"ע.

ולכאוי צריך להבין דמה שייך לומר שבגזול הרי זה פסול שחל על החפץ גופא ולגבי קורע בשבת העבירה היא רק על האדם, הרי בעצם גם בגזול כל האיסור הוא על האדם, שהאדם הוא זה שמצווה בלאו דלא תגזול כמו שהוא מצווה על חילול שבת ומאי נפק"מ.

אלא הביאור דבאיסור זמני אין החפץ נאסר, ואין כאן חפצא דאיסורא אלא שהזמן הוא הגורם ואינו אלא איסורא דרמי אקרקפתא דגברא ולא על החפץ כלל. ולכן אינו מתייחס קיום המצוה דנעשה ע"י עבירה, כיון שהחפצא שהמצוה נעשית ע"י, אינו חפצא דאיסורא. אבל דבר הגזול הרי החפצא עצמו אינו ראוי לו, שהדבר אינו שלו, ולכן נחשב דהמצוה נעשית ע"י חפצא דעבירה.

ובזה מוכן בפשוטו ההבדל בין קורע בגזול שהחפץ אינו ראוי לו, לבין קורע בגזול

בתקיעה, לא חשיב כלל כעושה מעשה והאריך בלשונו: "שאין המצוה אלא המצוה בחפצא דעבירה, דהתקיעה שנעשית בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא בחפצא דשופר הוא רק כגורם למעשה הגביהו השומע", להדגיש שאין כאן כלל המצוה שהיא השמיעה, וזהו שכתב הרמב"ם מעשה מצוה בגוף השופר.



בירורי הלכה

הרב זלמן נחמיה גולדברג

במנהג לכתוב שיעבוד מטלטלים בכתובה

דידהו אפותיקאי ולא אפותקאי שוה, מכל מקום היכא דגבי מלקוחות גבי נמי מיתמי וכו' עכ"ל, וא"כ קשה איך זה שנהגו בכל המקומות ששמענו שמען לכתוב שמשעבד מטלטלים והרי לדעת התוס' אינו מועיל ומסתמא נהגו בצרפת כמו רבני צרפת.

(ב) ונראה לומר שגם לדעת התוס' מהני שיעבוד מטלטלים לגבות מיתומים, שדברי התוס' לכאורה תמוה שזה לשונם בהמשך דבריהם "מידי דהוה אמלוה בשטר דגבי מיתמי ולקוחות אפילו למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא ומלוה על פה לא גבי ממשעבדי ולא מיתמי, ובשלמא בלקוחות איכא לפלוגי בין ע"פ לבשטר, דמלוה בשטר גובה משום נעילת דלת ובמלוה על פה לא גבי משום דליכא קלא ובשטר אית ליה קלא אבל ביתמי מה לי מלוה ע"פ מה לי מלוה בשטר אלא ודאי כל היכא דגבי מלקוחות משום נעילת דלת גבי נמי מיתמי כמו מלוה בשטר או מלוה הכתובה בתורה למ"ד ככתובה בשטר דמי וכו' עכ"ל.

ודבריהם צ"ע מה שכתבו שמלוה ע"פ לא גבי לא ממשעבדי ולא מיתמי והרי בגמ' קידושין י"ג וב"ב אמר רב פפא הכא הלכתא מלוה ע"פ גובה מיתמי ואינו גובה מלקוחות ובקידושין אמר ר"פ שגבי מיתמי מה טעמא שיעבודא דאורייתא ואינו גובה מלקוחות מה טעמא משום פסידא דלקוחות ואילו בב"ב קע"ו אמר ר"פ מה טעמא גבי מיתמי

(א) כתב הרמב"ם פט"ז מאישות ה"ז: תקנו הגאונים שתהיה האשה גובה כתובתה אחר מות בעלה אף מן המטלטלים כדרך שהתקינו לבעל חוב לגבות מן המטלטלים, ופשטה תקנה זו ברוב ישראל, וכן שאר תנאי כתובה כולם ככתובה הן וישנם במטלטלים כבקרקע, חוץ מכתובת ב"ד וכו', כבר נהגו בכל המקומות שידענו וששמענו שמען שיכתבו בכתובה בין ממקרקעי בין ממטלטלי, ודבר זה תיקון גדול הוא ואנשים גדולים ונבונים הנהיגו דבר זה שהרי זה תנאי שבממון, ונמצאת האלמנה גובה מן המטלטלים בתנאי זה לא בתקנת אחרונים. הרי שלא כתב כך בשטר הכתובה אלא נשא סתם אם היה יודע בתקנה זו של הגאונים גובה ואם לאו או שנסתפק לנו הדבר מתיישבים בדבר זה הרבה שאין כח בתקנת הגאונים לדרון בה אע"פ שלא נתפרשה כדין תנאי כתובה שהם תקנת הסנהדרין הגדולה עד שנוציא ממון מן היררשים עכ"ל. וכן כתב השו"ע בסימן ס' שנוהגין בכל המקומות לכתוב בכתובה שמשעבד מטלטלים.

ויש להקשות איך נהגו כן בכל המקומות והרי לפי מה שכתבו התוס' ב"ק יא, ב ד"ה כגון שכתבו שעשה שורו אפותיקאי ומכרו אין בעל חוב גובה משום שלית ליה קלא, וכן אין גובין מיתומים אע"ג דביתמי לא שייך טעמא משום קלא כמו בלוקח דלגבי

ג) אכן יש לעיין ממה שכתב הרא"ש שם סימן יד וז"ל "אבל עשה עבדו אפותקאי בשטר גובה אפילו מיתמי משום דאית ליה קלא וכיון דגבי מלקוחות גובה נמי מיתמי אע"ג דלא שייך בהו טעמא דקלא משום דלא רצו חכמים ליפות כוח יתומים יותר מלקוחות בשום דבר וכו' עכ"ל הרי שכתב הרא"ש להלכה שרק בעשה עבדו אפותקאי גובה מיתומים אבל עשה שורו אפותקאי אינו גובה מיתומים וקשה הרי הלכה כרב פפא שמלוה ע"פ גובה מיתומים ואינו גובה מירושים.

ולדעת הרי"ף שרב פפא סובר שיעבודא דאורייתא ובטלו חכמים שלא יגבו מלקוחות מלוה ע"פ משום פסידא דלקוחות אבל לא בטלו מירושין כדי שלא תנעול דלת בפני לאוין ולדעת הרי"ף יש לומר שלכן עשה שורו אפותקאי אינו גובה מירושים כיון שמשלטלי לא משתעבד וגם אם שיעבדס בפירוש לא משתעבד לסברת הריטב"א שלא מהני שיעבד בפירוש וכפי מה שסובר הקצה"ח בסימן לט שאף למ"ד שיעבודא דאורייתא מ"מ במה שהתורה לא שיעבדה לא מהני גם שיעבדס בפירוש א"כ יש לומר שמה שמהני שיעבד עבד לגבות מלקוחות וכן שיעבוד מטלטלין אגב קרקע לגבות גם מהלקוחות אינו אלא מדרבנן ולא תקנו רבנן רק במקום שגובה מלקוחות שאז גובה גם מיתומים אבל כל שאינו גובה מלקוחות גם מיתומים אינו גובה אבל מלוה ע"פ שמן התורה גובה גם מלקוחות ומדרבנן ביטלו השיעבוד מלקוחות משום פסידא מיתומים לא בטלו אכן בדברי לא יתכן לומר כן שהרי הרא"ש אזיל בדעה ששיעבודא לאו דאורייתא וכש"כ שם שלכן עבדי כמטלטלי לענין לגבות מהם משום ששיעבוד דרבנן ובדרבנן עבדי כמטלטלי ונראה גם לדעת הרא"ש שלכן גובין מלוה ע"פ מיתומים ולא מלקוחות גובה מן היתומים שלא תנעול דלת ומה שלא תיקנו חכמים שייגבה ממקרקעי הוא משום פסידא דלקוחות אבל לגבות ממטלטלי שעשאוים אפותקאי בזה לא תקנו

משום נעילת דלת ואינו גובה מלקוחות מה טעמא שיעבודא לאו דאורייתא [כך גירסת התוס' קידושין שם] וקשה מרב פפא על ר"פ ותירצו בתוס' שר"פ סובר שמלוה הכתובה בתורה שיעבודא דאורייתא ומלוה שאינה כתובה בתורה שיעבודא לאו דאורייתא ולכן ר"פ בקידושין מדבר במלוה הכתובה בתורה ולכן גובה גם מלקוחות ומדרבנן אמרו שאינו גובה משום פסידא דלקוחות ור"פ בב"ב מדבר במלוה שאינה כתובה בתורה ושם גובה מירושין משום נעילת דלת ומעתה חזינן שבין אם שיעבודא דאורייתא ובין אם שיעבודא לאו דאורייתא גובה מירושים ואינו גובה מלקוחות ואין כתבו התוס' שלא מחלקין בין יורשים ללקוחות לכן נראה לומר שהתוס' כיוונו שיש מ"ד הסובר שאין מחלקין בין יורשין ללקוחות ור' אלעזר סובר כמ"ד זה והנה זה שר"א סובר שאין לחלק דייקו תוס' ממה שאמר עולא א"ר גובין מעבדים והקשו אפילו מיתמי לא מיניה מיניה אפילו מגלימא דעל כתפיה בעשה אפותקאי וכדרבא וכו' עשה שורו אפותקאי אין בע"ח גובה ממנו וברש"י ד"ה אפותקאי כתב ואשמעינן ר' אלעזר דאם מכרו [להעבד] בע"ח גובה ממנו והתוס' לא ניחא בפירוש רש"י שר"א אזיל במכר שא"כ היה להגמ' לומר אלא במכר וכדרבא וכיון שלא אמר אלא מוכח שלא חזר מאוקימתא שמיתמי בע"כ ששורו אפותקאי אינו גובה גם מיתומים ועל זה כתבו תוס' סברתם שלא חילקו חכמים בתקנתם וכל שתקנו לגבות מלקוחות ואזיל כמ"ד שמלוה ע"פ אינו גובה לא מלקוחות ולא מיתומים והוא דעת רב ושמואל ואין הלכה כן אלא כרב פפא שמלוה ע"פ גובה מן היורשים ולא מהלקוחות וא"כ הסוגיא הזו דלא כהלכתא ולהלכה עשה שורו אפותקאי גובה מן היורשין ומובן מה שנהגו בכל מקום לכתוב בכתובה שמשעבד מטלטלים משום שהלכה כרב פפא.

מיתומים הוא משום שיעבודא דאורייתא היינו שבא ליתן טעם למה חכמים תקנו שיגבו מיתומים ולא די בטעם של נעילת דלת שמשום זה לבד לא היו מתקנין אבל מאחר שמן התורה גובין מיתומים מכח שיעבוד ולכן כיון שהיה צורך לבטל השיעבוד בגלל שלא יגבו מלקוחות חידשו מצוה על היתומים.

(ה) ולפי"ז חזרה קושיא לדוכתיה מה שכתב הרמב"ם שבכל המקומות ששמענו כותבין בכתובה שמשעבד מטלטלים והרי מנהג זה סותר לדברי הרא"ש ונראה שהתוס' ב"ק יב,א ד"ה אנא וכן הרא"ש שם כתבו לפרש מה שדנו בגמ' אם גובין מעבדים אם עבדים כקרקע או כמטלטלים ודימו לדין אגב אם קונים מטלטלים אגב קרקע וקשה הרי לגבי הרבה דינים מצינו שעבדים כקרקע דמו לענין אונאה ושבועה ושומרין ותירצו שבכל דבר שהתורה חילקה בין קרקע למטלטלים עבדי כקרקע אבל בדברים שחכמים חילקו בין קרקע למטלטלים כגון שיעבוד שהוא מדרבנן ששיעבודא לאו דאורייתא בזה עבדים כמטלטלים וכן אגב קני רק מדרבנן וסברת הדבר שהחילוק בין קרקע למטלטלים גזה"כ ולכן גם עבדים ישנו בגזה"כ ונירון כקרקע אבל בתקנת חכמים שם אין הגזה"כ שיהיו עבדים בכלל תקנת קרקע אכן דעת הנמוקי" ב"ב קכ"ח כתב שמה שאמרו עבדים כקרקע בכל מקום הוא במקום שאין סברא בחילוק בין קרקע למטלטלים אבל במקום שיש חילוק בין קרקע למטלטלים בסברא כמו שיעבוד שנוהג בקרקע מטעם שאדם סומך דעתו עליהם משא"כ במטלטלים בזה הסברא שעבדים כמטלטלים וכן קנין אגב סברא יש שמטלטלים נקנים אגב קרקע שהמטלטלים טפלים לקרקע וכאילו נעשו גוף אחד ודי בקנין שנוהג בעיקר ונקנה הטפל ונראה שדברי הנמוקי" והתוס' מקור שניהם מרשב"ם שם דף קכח א, ד"ה ור"א אומר דנהי דאיתקש לקרקעות כדכתיב והתנחלתם הני מילי לדברים הכתובים

חכמים שהרי במטלטלים אין סברא של נעילת דלת לכן לא תקנו כלום אבל עשה עבדו אפותקאי שיש קול שם תקנו חכמים שיעבוד ונראה שבוזה תקנו חכמים שיכול לשעבד אבל אינו אותו תקנה שתקנו שמלוה על פה יגבה מיתומים שמה שתקנו שיגבה מיתומים הוא משום נעילת דלת אבל מה שתקנו שיכול אדם לשעבד מטלטלים אגב קרקע ושיגבו מלקוחות אין זה מכח נעילת דלת שהרי לא תקנו כך בכל אדם אלא במי שמשעבד מפורש וכן מי שמשעבד עבד כך הוא ומסתבר שהוא מתקנת השוק כמו שתקנו שיכול אדם למכור שטר ומעמד שלשתן ודומיהן ונראה שגם יש הברל בגדר החיוב שמה שתקנו שמלוה ע"פ יגבה מיתומים אינו גדר של שיעבוד שחכמים שיעבדו קרקעו של הלווה אלא נתנו לזה גדר של מצוה דהיינו שפריעת בע"ז מצוה על הלווה לשלם ומדרבנן משום נעילת דלת אמרו שגם על היתומים ישנו מצוה זו תדע שהרי אמר רב פפא בעריכין שלכן אין גובין מנכסי יתומים קטנים שקטנים לאו בני מצוה ניגוהו הרי שחיובם של יתומים מכח מצוה ולא מכח שיעבוד ונראה שטעם הדבר שלא תקנו חכמים שיעבוד שאם היה שיעבוד היה הכרח שיגבו גם מלקוחות ולכן מובן למה שיעבד מטלטלים או עשה שורו אפותקאי אינו גובה מיתומים שלא תקנו חכמים שיהיה שיעבוד על יתומים ולא על לקוחות.

(ד) וסברא זו צריך לומר בדעת הרי"ף שהקשו על הרי"ף בש"ך סימן ל"ט שפירש שרב פפא סובר ששיעבודא דאורייתא ומה שאמר טעם למה גובין מיתומים משום נעילת דלת שלא נאמר שחכמים יבטלו השיעבוד מיתומים והקשו על הרי"ף מאי צריך טעם שלא יבטלו חכמים שיעבוד ממטלטלים כל שאין סיבה לבטל למה יבטלו ולסברא שכתבנו מובן שכל שחכמים ביטלו את השיעבוד מלקוחות שוב לא יתכן שיגבו מיתומים כיון שאין שיעבוד ולכן חכמים תקנו מצוה על היתומים ולא שיעבוד ומה שאמר רב פפא בקידושין הטעם שגובין

כמטלטלים וכן מה שכתב הרא"ש שהעושה שורו אפותקאי אינו גובה מיתומים הוא לשיטת הרא"ש שאין גובין בזה"ו מטלטלים מדינא דגמרא אבל לפי הרא"ש שבזה"ו גובה ממטלטלים מדינא דגמ' יש לומר שסובר שמועיל גם שור אפותקאי לגבות מיתומים או משום ששיעבודא דאורייתא או אפילו אם לאו דאורייתא אבל אם בניזיקין שהלכה שם ששיעבודא דאורייתא ובה"ז גם מטלטלים אם כן עשה שורו אפותקאי בחוב או בכתובה אף שבהם שיעבודא לאו דאורייתא מ"מ אחר שמדרבנן תקנו שיגבו מיתומים עכ"פ קרקע אף שהוא מכח מצוה דרבנן אבל כמו שתקנו מצוה על קרקע ולכן כל שדעת אדם סומך עליו עשו למצוה שישלם ובע"כ שהוא כך שתקנו לגבות מיתומים מכח מצוה ומ"מ תקנו זאת רק בקרקע.

(ז) אכן יש ליישב הסתירה בדברי הרא"ש והוא שהרא"ש סובר ששיעבודא לאו דאורייתא וכמו שסובר הש"ך בדעת הרא"ש שמחלק הרא"ש בין מלוה שאינה כתובה בתורה למלוה הכתובה בתורה, דמלוה שאינה כתובה בתורה שיעבודא לאו דאורייתא ואילו במלוה הכתובה בתורה שיעבודא דאורייתא והנה הגדרת על מה חל השיעבוד הולכין אחר הסברא שכל סומך דעת האדם שיעבדה תורה ואינו תלוי אם זה קרקע או מטלטלים ולכן סובר הרא"ש שבה"ז גובה ניזק ממטלטלים דיתמי משום שיעבודא דאורייתא חל על כל מה שאדם סומך דעתו עליו ומה שאינו גובה ממשעובדים הוא משום פסידא דלקוחות אכן במלוה שאינה כתובה בתורה שקיימל"ן ששיעבודא לאו דאורייתא ומה שגובין ממטלטלי דיתמי הוא משום פריעת בע"ח מצוה ולא חייבו חכמים במצוה ליתומים רק אם יש קול ויכול לגבות מלקוחות ולכן כל שאינו גובה מלקוחות כגון מטלטלים בזה"ז שאין גובין מלקוחות שאם יגבו יתבטל תקנת השוק ויהיה פסידא דלקוחות ובה"ז

בתורה כגון לקנותם בכסף בשטר וחזקה ושלא לישבע עליהם ושאינן להם אונאה אבל לענין בע"ח כמטלטלי דמי דאין בע"ח סומך דעתו אלא על הקרקעות שאין יכולים לאבד ולא לזוז מקומן אבל עבדים לא סמכא דעתא הלכך לא משתעבד עכ"ל.

והנה הרשב"ם פתח במה שכתוב בתורה וסיים אבל לא דברים התלויים בסברא ותוס' דייקי מרישא והנמוק"י דייק מסיפא ויש לעיין הרי הרא"ש עצמו כתב בב"ק פ"ק סימן י"ח שוה כסף מלמד שאין ב"ד נזקקין אלא לנכסים שיש אחריות וכו' כתב רב אלפס והשתא דתקנו רבנן לבע"ח לגבות מן המטלטלים גובה מיתומים בין קרקע ובין מטלטלים וכן הלכה וכתב עליו רבינו אפרים תלמידו ו"ל ליתא להאי סברא דנזקין מילתא דלא שכיחא הוא וכי תיקון רבנן לבע"ח משום נעילת דלת בפני לוי' אי נמי לאשה משום פריה ורביה אבל לנזיקין לא תיקון מידי ונראה לי דבדורות הללו מטלטלי כמקרקעי לכל שיעבוד מדינא דגמרא אף בלא תקנה דהוי כגמליא דערביא ואשלי דקמחוניא דאמרינן כתובות ס"ו אשה גובה פורנא מהם וכו' עכ"ל.

(ו) והשתא מאחר שהרא"ש כתב ששיעבוד אינו תלוי אם זה קרקע או מטלטלים אלא תלוי אם אדם סומך דעתו עליהם וא"כ אם עבדים משתעבדים תלוי בזה אם אדם סומך דעתו ולמה היה הרא"ש בסימן יד צריך לומר ששיעבוד הוא מדרבנן ויש לומר שהרא"ש סותר עצמו וכמו שכתב בהגהות הגר"א שם ברא"ש ב"ק אות א. וז"ל אבל בפ"ו דכתובות לא כתב כן ועתו"ס שם ושם כתב הרא"ש שזה שגובין בזה"ז ממטלטלי דיתמי מתקנת הגאונים וא"כ יש לומר שגם הרא"ש ב"ק בסימן יד שכתב שלכן אין גובין מעבדים הוא משום ששיעבוד לאו דאורייתא אזיל בשיטת הרא"ש כתובות אבל לפי מה שכתב הרא"ש ב"ק בסימן י"ט שגביה ממטלטלים תלוי בסברא א"כ יש לומר שגם אם שיעבודא דאורייתא מ"מ עבדים

חכמים חייבוהו בגדרי חיובי כתובה שהוא מלוה הכתובה בתורה.

(ט) ויותר מזה מצינו באהע"ז סימן צ"א ס"א אשה שהכניסה שטר חוב לבעלה וחזרה ומחלה אינו מחול מפני שידה כידו ובח"מ שם סק"א ז"ל לשון הכניסה ש"ח לבעלה משמע ששמה לה הש"ח בנדונייתה והוא קיבל בתורת צאן ברזל אבל אם השט"ח נשאר לה בתורת נכסי מלוג יכול למחול מאחר שהקין שלה וכו' עכ"ל וקשה איך יתכן הכניסה השט"ח בתורת צאן ברזל אינה יכולה למחול והרי צאן ברזל תלוי ברצון הבעל והאשה וא"כ הרי זה כעסק רגיל ולא תקנו חכמים כלום וא"כ איך יזכה הבעל בשטר חוב יותר מכל לוקח שטר חוב שאינו זוכה בשטר חוב שיעבור הגוף וכסברת ר"ת שהביא הר"ן פ' הכותב שלכן המוכר יכול למחול ששיעבוד הגוף נשאר אצל המוכר וכן לסברת הר"ף ותוס' שאינו קונה קנין גמור בשטר חוב כיון שמכירת שטרות דרבנן וא"כ איך יזכה הבעל יותר משאר לוקח ובע"כ שכל שהסכימו האיש והאשה שיהיו נדוניה צ"ב שוב זכה הבעל בנדוניה מכח תקנת חכמים ואינו צריך קנין ולכן זכה בשטר חוב לגמרי גם שיעבוד הגוף ולכן אינה יכולה למחול והכי נמי נאמר בתוספת כתובה שזוכה האשה מדין תקנת חכמים והרי זה כמלוה הכתובה בתורה.

(י) והנה דעת הרשב"א בקידושין דף יג שכל שכתוב בשטר מפורש שיגבה מנכסיו שיעבודא דאורייתא אבל בשטר שאין כתוב בו אחריות נכסים ורק מכח אחריות טעות סופר גובה ממשעובדים זה אינו מן התורה ולפי סברא זו אם אדם משעבד מפורש מטלטלים ג"כ משתעבד מן התורה לכו"ע וכבר כתבנו שאם מן התורה משתעבד לא בטלו חכמים רק מלקוחות ולא בטלו מיתומים ודעת התוס' הוא כדעת הריטב"א שגם במשעבד מפורש אינו מועיל מן התורה משום שאין קנין לחצאין וכמו שכתבנו באות ג' ושם כתבנו שגם למ"ד שיעבודא דאורייתא אינו מועיל לשעבד דברים שלא

תקנו חכמים גם בזמן שסומך דעתו על המטלטלים ומה שגובין גמלא דערביא וארנקי דמחוזא צריך לומר שלא היה שם פסידא דלקוחות שהיו נוהרין לא לקנות גמלים משא"כ בזה"ז שאדם סומך דעתו על כל המטלטלים אז יתבטל תקנת השוק.

(ח) והנה לענין כתובה אם משתעבדים נכסים מן התורה שחיוב כתובה הוא כמלוה הכתובה בתורה או שחיוב כתובה הוא כמלוה שאינה כתובה בתורה אלא חיוב שמתחייב אדם ברצונו ואז לדעת התוס' והרא"ש שיעבודא לאו דאורייתא בפשטות נראה שכתובה הוא מלוה הכתובה בתורה לא מיבעיא להסוברים שכתובה דאורייתא אלא אפילו הסוברים כתובה דרבנן מ"מ חיובים דרבנן מסתבר שנידונין מדרבנן כמלוה כתובה בתורה לדוגמא המזיק לחבירו בגרמי מסתבר שנחשב כמלוה הכתובה בתורה גם להשיטות שחיוב גרמי מדרבנן וכן היוק שאינו ניכר דכל דתיקנו רבנן כעין דאורייתא תיקון.

ומעתה יש ליישב המנהג שנוהגין לכתוב בכתובה מטלטלים כיון שלדעת התוס' נפסק שכתובה דאורייתא וכן המנהג בכתובות אשכנזיות לכתוב דחזי לכי מדאורייתא וממילא חל השיעבוד על מטלטלים אם משעבד בפירוש לגבות מיתומים, ואף שכותבין בכתובה גם תוספת ותוספת אינו חיוב תורה ולא חיוב דרבנן אלא מרצונו מ"מ נראה שגם לגבי תוספת יגבו ממטלטלי דיתמי כיון שקיימל"ן בכתובות נד. ב. דאמר ר' אייבו אמר ר' ינאי תנאי כתובה [תוספת] שהוא מתנה להוסיף וכן מזונות וכל הנך דתנן בפרקין דלעיל] ככתובה נ"מ למוכרת ולמוחלת וכן לגבות מן הקרקע וכו' ע"כ וא"כ נראה שגם לענין זה לגבות מגמליא דערביא או לגבות מיתומים ג"כ תוספת כתובה ככתובה ואף שהנ"מ שנמנו יש לומר שתלוי באומדנא משא"כ שיהיה נידון תוספת ככתובה מצד תקנת חכמים אין ראייה מ"מ יש לומר כן והיינו שכל שמוסיף

דאורייתא הוא בסברא זו אם יש קנין לחצאין והמ"ד הסובר דאורייתא מוכיח ששיעבוד ניתן לעשות ואין בו חסרון של קנין לחצאין ממה שאמרה תורה יוציא אליך העבוט החוצה ונעשה משכון והרי גדר משכון הוא שזכה המלוה במשכון לגבות ממנו חובו וכמו שאמר בב"מ למה נוטלים משכון שלא יהיה מטלטלים אצל בניו וכיון שחזינן שיש קנין משכון ע"כ שאינו קנין לחצאין וממילא בקרקע שסומך דעתו משתעבד ומ"ד שיעבודא לאו דאורייתא סובר שאין ראייה ממשכון שמדובר שלא בשעת הלואה וכתב רש"י שבועות שלכן שלא בשעת הלואה בע"ח קונה משכון משום שאז שליח ב"ד ממשכן משא"כ בשעת הלואה שנותן מרצונו ומטעם זה יש לדחות שאין ראייה ממשכון שניתן לעשות קנין לחצאין ששאני משכון שעושה ב"ד ואין למדין ממנו לבא להשתעבד מעצמו כן נראה בכוונת הרשב"ם.

שיעבדה תורה וכמו שהבאנו מקצה"ח סימן ל"ט אכן יש לומר שהריטב"א לא כתב כן אלא למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא אבל למ"ד דאורייתא כיון שגילתה תורה שמשתעבד חזינן ששייך להיות קרקע של הלוה ושיעבוד למלוה לכן יכולים כולם לשעבד גם במקום שלא שיעבדה תורה.

ולפי"ז יש ליישב מה שכתב הרשב"ם ב"ב קעה. ב. ד"ה שיעבודא דאורייתא יוציא אליך העבוט וה"ה למקרקע ורבה סובר שיעבודא לאו דאורייתא וקרא [דיוציא אלך העבוט] במשכנו שלא בשעת הלואתו עכ"ל והתוס' שם ד"ה דבר תורה כתבו על זה ולא ידע מאי קאמר [הרשב"ם] שהרי הקרא דיוציא אליך מיניה דידיה ובוה אין מחלוקת שהלוה עצמו חייב וגם מה שאומר הרשב"ם דלמ"ד לאו דאורייתא הקרא במשכנו שלא בשעת הלואה כש"כ דהוי דאורייתא דבלא בשעת הלואה הוא גבייה מחוב עכ"ל ולענ"ד יש לומר בכוונת הרשב"ם כן שהמחלוקת אם שיעבודא דאורייתא או לאו



הרב שלמה הכהן גראם

בירור דין כתובה הנדפסת ע"י מחשב

שיניח מקום המוכר ומקום הלוקח ומקום המעות ומקום הזמן עכ"ל ע"ש.

והגם דלמעשה נקטינן כדעת המחבר כמש"כ באורים ותומים ובנתיה"מ שם סק"א דכן נהוג עלמא, מ"מ בודאי יש הידור להחמיר כדברי הש"ך ולהניח מקום האיש והאשה והמקום והמעות והזמן.

(ב) מבאר דאין מדינא שום חשש על כתובות הנדפסות ע"י "מחשב" דלא בעינן שתהא כתובה לשמה.

ועתה יש לדון מה דין הכתובה שנכתבה "כמחשב", הנה זה ברור דאי בעינן שיהא הכתובה כתובה לשמה, או בודאי אין הכתובה שנכתבה ע"י מכונת "המחשב" כתובה לשמה, כי גם אם המדליק "המחשב" מתכוין לשמה אבל הלא הדפסת הכתובה כבר נעשית מאליה, וגם דין כחו אין בו.

וא"כ היה מקום לומר דלכתוב הכתובה ע"י "מחשב" עוד גרע מכתובות הנדפסות, דבהן הרי כתוב עכ"פ שם האיש והאשה ביד ולשמה, משא"כ ע"י "מחשב" הרי גם השמות נכתבות ע"י "מחשב" ולא נכתבה לשמה כלל.

אמנם באמת לא מצינו דבעינן בשטרות דין לשמה כלל, ומה שמחמיר ר' אלעזר לפי פירש"י דיניח מקום האיש והאשה וכו' הוא גזירה אטו גיטין ששם בעינן לשמה, וע"כ הגם דגזרו שאר שטרות אטו גיטין היינו דגזרו שלא יכתוב תורף בשטר כדי שלא יבא לכתוב תורף בגט, אבל לא מצינו שיגזרו שיכתבו שטרות לשמה אטו גיטין.

ומעתה הכותב כתובה לצורך הנישואין ע"י "מחשב" נראה ברור שאין בו דין כתוב טופסי שטרות שהרי כתובו לצורך הנישואין העומדים להינשא, ולא גרע מכתובות הנכתבות ביד לפני הנישואין, אלא דיש בה חסרון שלא נכתב בתורת דין לשמה, אבל

בענין הכתובות הנדפסות ע"י "מחשב", מה דינם, האם הם דומים לכתובות הנדפסות שדינם כטופסי שטרות, שיש מהדרינן שלא להשתמש בהן, ובקשני לעיין בזה, ע"כ הנני בזה לעלות על הכתב ממה שעלה במצודתי בענין זה.

(א) יש להדרר לנהוג כדעת הש"ך שלא לכתוב טופסי שטרות.

אי' במסכת גיטין כ"ו ע"א הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן, שטרי מלוה צריך שיניח מקום המלוה מקום הלוח מקום המעות מקום הלוקח ומקום המוכר מקום המעות מקום השדה ומקום הזמן מפני התקנה ר"י פוסל בכולן ר' אלעזר מכשיר בכולן חוץ מגטי נשים שנא' וכ' לה לשמה.

וברש"י ר' אלעזר מכשיר בכולן ובלבד שיניח מקומות הללו עכ"ל, אמנם בתוס' ורא"ש הקשו על פירש"י ופירשו הם דר' אלעזר לא גזר בשטרות כלל ומכשיר אפילו תורף ובגיטי נשים פוסל אפילו טופס ע"ש, וכן העלה המחבר בחו"מ סי' מ"ח ס"א כדעת התוס' והרא"ש, וז"ל סופר שבא לכתוב טופסי שטרות כדי שיהיו מצויים אצלו הרשות בידו ויכול לכתוב הכל שם הלוח והמלוה והמעות רק שיניח מקום הזמן שלא יהיה מוקדם וכו' עכ"ל.

אמנם בש"ך הביא דעת רש"י וכתב דנ"ל כדבריו דכן משמע פשוט דמתני' דר"א לא פליג את"ק בהא, ומיישב שם קו' התוס' והרא"ש על פירש"י ע"ש באורך, ומסיק שם וז"ל גם הר"ן פ' כל הגט כ' כדברי רש"י, וכ"כ הראב"ן דבשטרי מלוה צריך שיניח הסופר מקום הלוח ומקום המלוה ומקום המעות ומקום הזמן, שטרי מקח צריך

וכו' עכ"ל עי"ש, הרי מתבאר דאין שום ענין לכתוב הכתובה לשמה, וממילא לא גריע כתובה הכתובה ע"י "מחשב" מכתובה הנכתבת ביד.

וכש"כ אם טעמא דמילתא דס"ל לרש"י דלר"א יש להניח מקום האיש והאשה וכו' בשטרות הוא משום דמיחזי כשיקרא כדמבואר בתומים שם, לפי"ז נראה פשוט דכתובה הנכתבת ע"י "מחשב" במיוחד עבור הנישואין של אלו, דבוראי ליכא חשש מיחזי כשיקרא כלל שהרי נכתבה מיוחד להן.

ג) לכאורה אין שום ענין לכתוב כל הכתובה ביד, שקו"ט בדברי הלבוש שחי' דיש לכתוב כל הכתובה לאחר קבלת קנין, וזהו מקום למנהגינו לכתוב וקנינא לאחר קבלת קנין אלא דעדיין יש לרוץ לאלו הנהיגין להקפיד שלא לקנות טופסי כתובות הנדפסות רק כתובים כל הכתובה ביד, מאיזה טעם נהיגין כן ומה הידור יש בזה.

הנה לכאורה אין בכתובות הנכתבות כולו שום הידור שהרי אם מניחים מקום האיש והאשה והמקום והמעוה והזמן שוב אין שום דעה בפוסקים שלא יהא כשר, והגם שדעת ר' יהודה לפסול גם בזה, הלא לא קי"ל כוותיה, וכן מצאתי כתוב בשו"ת אגרות משה שם ד"ה והנה וכו' וז"ל והנה ראיתי אחדים מדקדקים לכתוב בידם כל הכתובה ואין רוצים ליקח כתובות הנדפסים אף אלו שנדפסו כהוגן, וברור שאין בזה שום מעלה ועדיפות מהכתובות הנדפסים, דאין צריכים לכתוב הכתובה לשמה כמו שא"צ בשאר שטרות, ואין שום חילוק בין שטרי ממון לכתובה וכו' ולכן בכתובה ושאר שטרות שלכו"ע מותר לכתוב לכתחילה טופסי שטרות אין שום מעלה ועדיפות, והוא טירחה שלא לצורך ממש, דאף שר' יהודה פוסל שם במתני' גם בשטרות לכתוב טופסין מגזירה אטו גיטין וטופס אטו תורף, ליכא שום עדיפות להחמיר כתנא שאיפסק בגמ' דלא כוותיה, דרק בפסקי הגאונים שייך להחמיר למעלה

אין בזה שום גירעון כי לא גזרו שיכתבו לשמה, ודוק בזה כי נראה לי הדבר פשוט, וכן כ' בשו"ת אגרות משה אבן העזר סי' קע"ח דבכתובה כבשאר שטרות לא בעינן לשמה עי"ש.

ויתר ע"כ מצאתי בספר פחד יצחק מערכת "כתובה ונסחה" (דף ק"ב טור ג') שהגם שמחמיר מאוד בדקדוק כתיבת הכתובה דיש להחמיר בה בכתובתה כמו בגט, מ"מ לענין כתיבה לשמה אין להחמיר בה כבגט כלל, והביא ע"ז תשובה מרב גדול אחד וז"ל תשובה אמת יהי וכו' אמינא שכך קבלתי מפי הגאון מורי וקרובי כמהר"ר נתנאל טרביט זצ"ל שכדי לכתוב הכתובה עם כל הדקדוקים המצטרפים, היה ראוי לנו על צד היותר טוב והנאות לכתחילה לכתוב בה כל המילות הדומות לאותן שנכתבות בגיטין עם אותם הדקדוקים עצמם שאמרו לנו רז"ל ושכתבו הפוסקים בספריהם שצריך לדקדק לכתובם בגיטין כדי שלא תשתנה הענין והמשמעות של אינן המלות, "לא מפני ששייך בכתובה הבעיא במסכת קידושין על שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה ופשטינן דבעינן לשמה כיון דהויה ליציאה מקשינן ולמימר אף הכא בכתובה שמן הדין חייבים אנו להזהר אפילו בדיעבד כמו שאנו מזהרין בגיטין על כל הדברים הדומים להם, דזה אינו יען שלא נקראת הכתובה הויה ממש דיכלינן למימר דמקשינן הויה ליציאה, רק דרייקינן במילות הדומות הנמצאות בין בכתובה בין בגיטין לכותבן בדקדוק כדי שלא תצאנה ממשמעותן, להיות הכתובה שטר ראייה לאשה על כל הדברים שמתחייב האדם לאשתו שארה כסותה ועונתה ונדונייתא וכתובתה ותוספתא המבוארים בה, וכולם דברי קדושה וטהרה הם, אבל אין לה לכתובה דין קדושת ספר תורה או ספר כריתות אלא שנכון הדבר לכתחילה לכתוב התיבות הדומות בגיטין כנ"ל באותו דקדוק עצמו שנאמר בגיטין דהא בעלמא בשטרא אמרינן דמדקדקינן בלשון השטר ודנין על פי אותו דקדוק

שמשאירים מקום האיש והאשה והמקום והזמן, כי דברים אלו מוכרחים להניח ריקן כמובן, אבל מקום המעות הן נדפסות, ולכן אלו שרוצין להדר כשי' הש"ך הרי יש להן להניח גם מקום המעות, ומשום כן מהדרין לכתוב הכתובות כולו בכתב יד ואין משתמשין בכתובות הנדפסות, אבל אם יש כתובות נדפסות בלי סכום המעות לכאורה אין שום הידור לכתוב בכתב יד כל הכתובה.

וכן מתבאר דעת הערוגת הבשם הו"ד בספר שלחן סי' ו' ס"ח בשלמה לצבי סק"א, וז"ל וראיתי בשו"ת כת"י מורי הגה"צ בעמח"ס ערוגת הבשם זי"ע להעיר דמה שחדשים מקרוב באו ונוהגין להדפיס טופסי שטרי כתובות ומניחים רק מקום שם האיש והאשה והזמן מקצתו נדפס ומקצתו מונח כגון שנדפס בשנת חמשת אלפים ופרטות הזמן כותבין בשעת קבלת קנין ונדפס גם סכום מאתן זוו וכו' והוסיף עוד מדיליה מאה זקוקין וכו' דכתב ע"ז דאינו נכון משום דקי"ל בחו"מ סי' מ"ח ס"א דבשאר שטרות מותר לכתוב גם התורף כשי' תוס' גיטין כ"ו דלפי"ז הי' שפיר דמי, אמנם הש"ך שם סק"א הכריע כשי' רש"י דל"מ כי אם בטופס וא"כ אסור לכתחילה להשתמש באותן כתובות הנ"ל עכ"ל עי"ש.

הרי דכל הקפידא הוא אך ורק לצאת ידי שי' הש"ך דצריך להניח מקום האיש והאשה והמעות והזמן, וא"כ אם יש למצוא כתובות נדפסות שהניחו כל זה אין שום חומרא שלא להשתמש בהן.

אמנם מה שכתב דבמה שמדפיסים מקצת זמן הוי ליה כלא הניח מקום הזמן ראיתי מי שעורר בזה כי מאחר שעדיין אין הזמן ברור שלא נכתב רק האלף והמאה ועדיין לא נכתב הפרט א"כ כאין בו זמן חשוב, עי' להורות נתן ח"ה סי' צ'.

וכן בהא דצריך להניח מקום המעות, יש סברא לומר דמאחר שבזמנינו כל סכומי הכתובות שוות יש מקום לומר דלא הוי מיחזי כשיקרא כי כולם שוות וידוע שכל

ועדיפות אף כשיטת היחיד משום שאפשר גם לחלוק על פסקי הגאונים שאחר הגמ' ולכן יש מקום להחמיר, אבל נגד פסק הגמ' שא"א לשום גאון לחלוק על זה אין שום מקום להחמיר כהתנא והאמורא דאיפסק דלא כוותיה עכ"ל עי"ש.

אמנם ראה זה חדש מה שכתב הלבוש אהע"ז סי' ס"ו וז"ל "מן הדין היה ראוי ליוזרה לכתוב הכתובה עד אחר שקבל החתן הקנין דמיחזי כשיקרא", ודבריו צ"ע הלא קיימ"ל דכותבים טופסי שטרות, ודעת התוס' והרא"ש וכן נפסק בשו"ע דגם התורף מותר לו לסופר לכתוב ולהכין לעת הצורך, דלמיחזי כשיקרא לא חיישינן, וכש"כ לכתוב עבור הזוג העומדים להתחתן בודאי אפילו לדעת הש"ך שמחמיר בתורף כנ"ל מודה דמותר, ומנ"ל להלבוש חומרא גדולה כזו.

ובשלמא מה שכתב בהמשך דבריו "וגם היה מן הראוי שלא לחתום הכתובה עד אחר החופה דאין יחתומו על וצביאת מרת פלוני והות ליה לאנתו קודם שתכנס לחופה והוא שקר גמור וכו' אלא שסומכין כיון שעסוקין באותו ענין לא מיחזי כשיקרא וכו' עכ"ל, ענין זה מבואר בפוסקים דיש מקום לחוש לזה, אבל שלא לכתוב כל הכתובה הוא לכאורה חומרא בלי מקור.

עכ"פ יהיה מדברי הלבוש האלו מקור נאמן למנהג הרבה מקומות שמניחין את תיבת וקנינא ואין כותבין אותו רק אחר קבלת הקנין כדי שלא יהא מיחזי כשיקרא, די"ל דכל שלא נכתב הקבלת קנין סגי דלא ניהוי מיחזי כשיקרא שעדיין לא נגמר עיקר תוקף השטר שהוא הקבלת קנין ודוק.

ד) מבאר דעיקר ההידור שלא להשתמש בכתובות הנדפסות הוא משום סכום המעות הכתוב בהן מכבר אמנם לפענ"ד נראה דמה שתמיד היו כאלו שהקפידו דוקא לכתוב בכתב ידן ולא להשתמש בכתובות הנדפסות, וכן נהגו בבעלזא, נראה דעיקר הקפידא היתה כי רוב כתובות הנדפסות, הגם

מובחרת שאין בה כל החששות הללו כמו שאבאר:

דנה החשש הראשון שכתב שהכתובות הנדפסות מלאות שיבושים, הלא בודאי הכתובות הנדפסות ע"י "מחשב" שהמסדר קידושין בעצמו כתבו או עכ"פ מגיה אותו כמה פעמים וכל שגיאה או חסרון קטן שבקטנים או אפילו רק חסרון הידור יכול לתקנו בקלות ולהדפיסו שנית בלי שום טירחא כלל כמה פעמים שרוצה כידוע, הרי הוא הכתובה הנקי' משגיאה ביותר.

והחשש השני שכתב בכתובות הנדפסות, דע"כ מניח מקום האיש והאשה והמקום וכו' וצריך למלאותו, א"א לכיין שלא יהיה אחרי המלאותו בכת"י קלקול במה שצריך הסופר לזוהר במ"ש בחו"מ סי' מ"ב ס"ג עכ"ל.

וזה לשון המחבר בסי' מ"ב ס"ג מתיקון שטרות להתבונן בווי"ן וזייני"ן שלו שלא יהיה דחוקין בין התיבות שמא זייף והוסיף ו' או ז' ולא יהיו מרוחקין שמא מחק אות אחת כגון ה' או ח' והניח רגלה אחת במקום ו' וכל כיוצא בו מדקדקים בו בכל לשון ובכל כתב וכן צריך הסופר לזוהר בכתובות השטר שיהיו אותיותיו דומות זו לזו ויהיה הכתב מיושר ושוה בכל דבריו שלא ירחיק האותיות זו מזו יותר מדי ואל ידחוק הכתב יותר מדי ואל ידחוק במקום אחד וירחק במקום אחר לפיכך אין העדים רשאים לחתום עד שידקדקו היטב בכל אותיותיו ולפיכך כשיבא השטר לפני הדיין צריך לעיין בכל אותיותיו ולדמות אות לאות ואם רואה בו שום שינוי לא יגבה בו עד שיבדוק הדבר היטב וכו' עכ"ל.

הנה בדבר הזה אין צריך לומר כי הכתובות הנדפסות ע"י "המחשב", יופי הכתב שלהן אין כדוגמתן כלל וכלל שכל התיבות והאותיות מן הטופס עד התורף כל כולו נכתב באותיות מאירות ובהירות ישרות מעשה דפוס ממש, ע"כ בודאי הידור גדול

הכתובות כן והוי כשאר ענינים הכתובים בכתובה השוה לכולם שא"צ להניח, כן י"ל.

(ה) כמה חששות בכתובות הנדפסות

עוד מצאתי בשו"ת אפרקסתא דעניא להגאון מבראשוב זצ"ל סי' פ"א שנתן טעם למנוע מכתובות הנדפסות וז"ל אמנם כשאני לעצמי אני מרחק את הכתובות הנדפסות ומעולם לא נתתי אותם לכא בגבולי, בראותי בכל אשר באו לידי, כי מלאים שבושים הצריכים תיקון וכו' ואפילו ימצאו מדפיס אחד מאלף שידקדק וכו' מ"מ בע"כ ניח חלק כדי למלאות התורף, וא"א לכיין שלא יהיה אחרי המלאותו בכת"י קלקול במה שצריך הסופר להזוהר במ"ש בחו"מ סי' מ"ב ס"ג ע"ש ובמס' בבא בתרא קס"ז ברשב"ם ד"ה אמר אביי, ובכמה קהלות הדבר נמסר להדיוט שאינו יודע פרק בדינים אלו וכו' מ"מ חששא ירדי הנ"ל במקומה עומדת ואדרכה בנדפס כל התורף כלו עם השמות וכו' עדיף לפי"ד המחבר לענין חשש הנ"ל, וכו' כללו של דבר דלענין כמעט א"א בכתובות הנדפסות בלא קלקול כ"ש ביד השוחטים והחזנים דזה אינו יכול מחמת שאין לו ידיעת בית רבו בהלכות אלו דלאו כו"ע דיני גמירי וזה א"י מאפס אומנות הכתב והמכתב וישנם רבים דתרווייהו אית בהו וכו' עכ"ל.

היוצא לנו מדברי הגאון מבראשוב זצ"ל דג' חששות בדבר: חשש א' הכתובות הנדפסות מלאות שיבושים, חשש ב' הרי צריך למלאותו וא"א לכיין שלא יהיה אחרי המלאותו בכת"י קלקול במה שצריך הסופר לזוהר במ"ש בחו"מ סי' מ"ב ס"ג עכ"ל, חשש ג' דלאו כו"ע דיני גמירי ויש שאינו יודע מאפס אומנות הכתב והמכתב עי"ש.

(ו) מבאר דכתובות הנדפסות ע"י "מחשב" הוא מובחרת דאין בהן כל החששות שיש בכתובות הנדפסות ולפי"ז יתבאר לן דכתובות הנדפסות ע"י "המחשב" בפיקוח המסדר קידושין עצמו הוא הכתובה היותר

עוד רצייתי להוסיף הידור גדול בכתיבת הכתובה ב"מחשב" שנוסח הכתובה מדויקת ומוגה ומונחת בתוך ה"מחשב" וא"צ רק להוסיף התורף וזהו דבר קל ונעשה בזמן קצר בלי טירחה ונדפסת בקלות, ואין לו להרכיב להגיה בעיקר רק התורף אם נכתב כהוגן.

עוד זאת ראיתי בכותבי הכתובות בכתב ידן שכמה וכמה פעמים נעשה שגיאות וכשיש עדיין ברירה לתקן השגיאה בלי מחק מטריחין לתקן הדבר שלא יצטרכו להתחיל לכתוב מחדש, ועי"ז נמצא לפעמים שאין התיבות או האותיות כל כך ברורות, משא"כ בכתובות הנדפסות ע"י "מחשב" אין שום טירחא לתקן ולהדפיס מחדש עד שיצא כתובה מוכחרת ומהודרת בכל מיני הידור ויופי שאין כדוגמתה.

גם ראיתי כמה וכמה פעמים בעת חתימת העדים, שלא כל אדם הוא בעל כתב יפה, ואין העד החותם חותם חתימתו כראוי, ולפעמים טועה בכתיבת שמו או שם אביו וכיוצ"ב, וכן כמה פעמים מתוך התרגשות או אי רגילות אין חתימת העדים עולין יפה, והיות וכבר טרחו בכתיבת הכתובה אז קשה לפסול הכתובה ועי"ז מוכרחים לדחוק ולהכשירה, משא"כ בכתובות הנדפסות ע"י "מחשב" אין שום טירחה להכין שנים ושלושה כתובות, וכן אני נוהג תמיד, וכמה פעמים כבר אירע אצלינו שראיתי שאין העד חותם יפה לקחתי כתובה אחרת, הרי בודאי גם זה הידור גדול.

וגם עפ"י רוב בכתובות הנכתבות בכתב יד ראיתי בהם הרבה אותיות שאינן מדוקדקות כ"כ כגון התחלפות ווי"ן ביודי"ן, והרבה אותיות שנוגעין זה בזה, והרי אי בה גיטי"ן סי' קכ"ה סט"ז וצריך להזהר שיגע כל מה שראוי ליגע ושלא יגע מה שראוי שלא ליגע כס"ת ותפילין ומזוזות, והרי מבואר שיש להחמיר בכתובות כמו בגט כנ"ל.

בדבר הזה, יתר על כל הכתובות הנדפסות והכתובות ביד.

וכן מה שכתב עוד שם ואדרבה בנדפס כל התורף כולו עם השמות עדיף לפ"ד המחבר לענין חשש הנ"ל וכו' עכ"ל, - הנה מטעם זה הלא אין כתובה מהודרת כמו כתובת ה"מחשב" שכל התורף והטופס כולו כתוב באותיות שוות ובפיקוח המסדר קידושין, שבדק ומגיה כמה וכמה פעמים.

וכן מה שכתב שם, וז"ל כללו של דבר דכמעט א"א בכתובות הנדפסות בלא קלקול כ"ש ביד השוחטים והחזונים דזה אינו מחמת שאין לו ידיעת בית רבו בהלכות אלו, דלאו כו"ע דיני גמירי וזה א"י מאפס אומנות הכתב והמכתב וישנם רבים דתרווייהו אית בהו וכו' עכ"ל, הנה בכתובות ה"מחשב" א"צ אומנות הכתב כי ה"מחשב" עצמו הוא אומן נפלא בהדפסת אותיות מאירות עינים.

ז) יש הידור בכתובות הנדפסות ב"מחשב" שכל אותיותיהן שוות בצורתן.

אמנם ראיתי באחרונים שרצו ליתן טעם על מה מדקדקים שלא להשתמש בכתובות הנדפסות, אפילו יהיו כשרים גם להש"ך כגון שהניחו בו מקום האיש והאשה והזמן והמקום והמעוה, מ"מ יש סברא שלא להשתמש בו משום שאז נמצא דבכתובות הנדפסות נמצא שיהא חצי בדפוס וחצי בכתב והרי בגט אי בשו"ע אהע"ז סי' קכ"ה שיהיו האותיות שוות עי"ש, ועי' משפט הכתובה ושו"ת להורות נתן ח"ה סי' צ' עי"ש.

ולפי"ז הכתובות הנדפסות ע"י ה"מחשב" שכל הכתובה עם הזמן והשמות והמקום כל כולו נכתב ע"י אותיות של המחשב וכל האותיות שוות הרי אדרבה יש בו הידור טפי, וגם מהודר יותר מכתובה הכתובה ביד שא"א לכתוב כל אותו ואת בצורתה הראויה לה.

ח) מביא עוד כמה הידורים בכתובות הנדפסות ע"י "מחשב"

השמות בפעם אחת ע"י שנותנים הוראה שכל מקום שכתוב יעקב יתחלף לדוד וכיוצא"ב, וכבר היה מי שעשה כן ויצא מכשול מתחת ידו שהיה שם החתן מכתובה הקודמת שמו משה והחתן מכתובה החדשה היה שמו דוד, וע"כ נתן פקודה שכל מקום שכתוב משה יתחלף לשם דוד, ולא הרגיש שהחליף גם מה שכתוב בכתובה כדת משה וישראל ונתחלף ונכתב כדת דוד וישראל, וכן אם שם החתן דן ויחליף לשם דוד יתחלף כ"כ מה שכתוב בכתובה תוספתא דן, יתחלף ויהיה הכתוב תוספתא דוד, וכן כל כיוצא בזה, ע"כ יש להזהר בזה לבדקן היטב.

העולה לנו מכל מה שביארנו דכתובה הנדפסת ע"י "מחשב" מהודרת, אמנם בתנאי שתהא נכתבת או נבדקת ע"י ת"ח הבקי בדיני כתובה ושיש לו נסיון ורגילות בסידור כתובות.

כ"כ יש הידור לכתוב הכתובה כתב אשורית כמו בגט, ועכ"פ כתב מרובע הדומה לאשורית וכן מביאים בשם הגר"א להדר כן ע"י בס' מנהגי הגר"א להר"מ שטרנבוך, (ועי' שו"ת אגרות משה חיו"ד ח"ג סי' ק"כ). וכן מתבאר לפי"ד הפחד יצחק הנ"ל דיש להדר בכתיבת הכתובה כמו בגט.

ט) כמה אזהרות לכותבי כתובה ע"י "מחשב"

אמנם יש לעורר בכמה דברים שיש להזהר במדפיס הכתובה ב"מחשב", שמאחר שיש לו בתוך ה"מחשב" כתובה גמורה עם השמות והזמן הרי יש להזהר כשמחליף השמות והזמן עבור זוג חדש שיזהרו להחליף כל הדברים הצריכים להחליף שלא ישאר שום דבר מהכתובה הקודמת.

גם יש להזהר כי כידוע למשתמשים במכונת ה"מחשב" שיש דרך קל להחליף כל



הרב שלום מרדכי הלוי סגל

בירור אופן כתיבת שטר "כתובה דאירכסא" ו"ראשתכח בה טעותא" (א)

מבוא

הלכה רווחת בישראל דאשה שאבדה כתובתה אסור לה לשהות עם בעלה אפי' שעה א' עד שיכתוב לה כתובה חדשה, [וכמבואר בסוגיית הגמ' כתובות דף נו. דהלכה כר"מ בגזרותיו, וכן נפסק בטור ושו"ע אה"ע סי' ס"ו ס"ג].

ומצאנו בספרי הראשונים שסידרו נוסח שטר "כתובה דאירכסא", [וגם בטור סוף סי' הנ"ל העתיק נוסח כתובה זו], אשר בה נכתב איך הבעל בא לפנייהם בזמן פלוני ופלוני ואמר להם שנאבדה כתובת אשתו שנשאה בחו"ק כדין בזמן קדום, וכיון שאסור לאדם לשהות בלא כתובה הרי הוא בא לכתוב לה כתובה חדשה בחריקא ובמקום כתובה הראשונה דאירכסא, ובכך כותבין העדים כתובה החדשה בכל פרטי ההתחייבות, ואשר שעבודו מיומא דנן, וחותרין העדים.

כמו"כ מצאנו שתיקנו נוסח מיוחד לכתובה "דאשתכח בה טעותא", המנוסח ג"כ באופן הנ"ל, שהעדים כותבין שהבעל ביקש לכתוב כתובה חדשה ביום פלוני, והואיל והכתובה שכתב לה בשעת נישואין אשתכח בה טעותא.

ועיקר הצורך בנוסח מיוחד זה בא, בהיות ואי אפשר לכתוב כעת נוסח כתובה רגילה שהרי בשטר זה יהא רשום התאריך של יום כתיבת הכתובה החדשה, וכיון שאינו מכניסה היום לחופה א"א לכתוב לה כתובה בנוסח הרגיל, שמפורש בה איך שהחתן הכניסה היום לחופה וקידושין, ואשר במעמדה ומחמתה התחייב לה באותם החיובים הרשומים בשטר הכתובה, ולכן תיקנו נוסח מיוחד, בה מתפרש שאכן האשה נשאת לו בחו"ק וכתובה בזמן קדום, אך מאחר שנאבדה כתובתה או אשתכח בה טעותא, הרי הוא כותב לה כתובה חדשה מהיום, במקום כתובה הראשונה.

והנה בשו"ע (שם ס"ד) איתא: כנאבדה, אי ידעי סהדי זמנא קמא כתבי ההוא זמנא, ואי לא ידעי כתבי מהשתא. [ומקורו מהטור, וכמו שיבואר בע"ה].

ומבואר דהיכי דהעדים זוכרין יום הנישואין כותבין לה שטר מתאריך יום הנישואין, ולכאור' באופן זה יכולים לכתוב לה שטר כתובה בנוסח הרגיל, וכותבין בה יום הנישואין. ולא הוצרכו לנוסח מיוחד רק כשאין העדים זוכרין יום הנישואין, [וא"א לסמוך על הבעל והאשה או קרוביהם כיון דחב לאתריני ללקוחות וכו'].

וראיתי לברר בע"ה מקור דין זה, והאם ובאיזה אופן אכן אפשר לכתוב לה כתובה מוזמן הראשון, והאם אכן יש אופן שיכולים לכתוב שטר כתובה חדש בנוסח הרגיל.

עוד יש לברר, באופן שהעדים אינם זוכרין יום הנישואין, אלא שראו שטר הכתובה ביד האשה, [והדבר מצוי יותר בכתובה דאשתכח בה ריעותא שאינה נפסלת מן הדין, והבעל רוצה לחדש לה כתובה חדשה, והכתובה הראשונה לפנינו], האם יכולים העדים לכתוב לה כתובה חדשה מוזמן הראשון, על סמך הרשום בכתובה הראשונה.

ענף ראשון

חשש שטר מוקדם בכתיבת זמן ראשון

סוגיית הנמ' בענין עדים
שעשו שליחותן

ב"ב ק"ע ע"ב. מתני' מי שפרע מקצת חובו ר' יהודה אומר יחליף רבי יוסי אומר יכתוב שובר כו', ובגמ' אמר ר"ה אמר רב כו' אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר"י אלא ב"ד מקרעין השטר וכותבין לו שטר אחר מזמן ראשון כו', [ומבואר שם בגמ' דדוקא ב"ד יכולים לכתוב מזמן ראשון אבל עדים לא, ומפרש טעמא] בשלמא בי דינא אלימי לאפקועי ממונא, אלא עדים שעשו שליחותן חוזרין ועושין שליחותן, ולא והא אמר רב יהודה אמר רב עדים כותבין אפי' עשרה שטרות על שדה אחת, [ופי' רשב"ם דהכוונה דכשנאבד שטר הא' חוזרים וכותבים שטר חדש], רב יוסף אמר בשטר מתנה ורבה אמר בשטר שאין בו אחריות.

ובביאור סוגיא זו דמבואר דעדים אין רשאין לכתוב שטר חדש [מזמן ראשון] בין בפרע מקצת חובו, בין בשטר שנאבד [כהא דעדים כותבין י' שטרות דאיירי בנאבד הראשון כמפורש ברשב"ם], רק בשטר מתנה או מכר שאין בו אחריות, מצאנו בראשונים ג' שיטות.

שיטת התוס' בביאור הסוגיא

שיטת התוס' בסוגיין, יעוין בדבריהם (קע"א. ד"ה אלא) דאחר שהוכיחו דע"כ איירי השי"ס אף כשהלוה מצוה להעדים לכתוב שטר שני, ותמהו לפי"ז על טעם שאמרו דכבר עשו עדים שליחותן, דמה טעם הוא זה, הרי הלוה עושה אותם עכשיו שלוחים לכתוב שטר שני, [והוסיפו עוד לתמוה על הא דאמרו אלא עדים שעשו שליחותן כו' דמשמע טעמא משום שכבר עשו שליחותן לכתוב שטר הא אילו לא כתבו שטר ראשון היו רשאין לכתוב עכשיו

דין שמרי אקניאתא
שנתאחרה כתיבתן

בבא בתרא קע"ב ע"א. אמר להו רבא בר שילא להנהו כתבי שטרא אקניאתא, כי כתיבתו שטרי אקניאתא אי ידיעתו יומא דקנייתו ביה כתבו, ואי לא כתבו יומא דקיימיתו ביה כו'.

ודעת רשב"ם שם דאיירי בשטר מתנה בלא אחריות, או בשטר מכר ואף באחריות, שדינו לטרוף מלקוחות משעת מכירה דעדים מפקי ליה לקלא בלא שטר, דהמוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים, ולכן שפיר כותבין יום הקנין אף כשנתאחרה כתיבת השטר, אבל שטר הלואה אף שהיה בו קנין, מ"מ אין כותבין זמן ההלואה, ומשום דמלוה ע"פ לא גבי ממשעבדי אף שהיה בו קנין דלית ליה קלא, וכותבין זמן הכתיבה.

אך רוב הראשונים חלקו עליו וס"ל דאף בהלואה אם עשה קנין יש לו קול וגובה מזמן הקנין, ולכן שפיר כותבין זמן הקנין, וכן נפסק להלכה בשו"ע (חור"מ סי' ל"ט ס"ג וסי' מ"ג סט"ז).

ולכאור' יש ללמוד מזה דכ"ש היכי שנכתב שטר בזמנו ואח"כ נאבד או נשרף, ויש לפנינו עדים שזוכרין המעשה והזמן שנעשה בו, שפיר כותבין שטר שני מזמן ראשון לכו"ע, בין שטר מכר בין שטר הלואה, ואף כשלא עשו או קנין, דכיון שכתבו שטר הרי לכו"ע נשתעבדו נכסיו, ואף שנאבד או נשרף השטר הא לא פקע שעבודו, ושפיר יכולים לכתוב שטר שני מאותו זמן.

אך אין דמיון זה ברור, וכמו שיבואר לפנינו בע"ה.

וע' תשובת לחם רב (סי' רכ"ח צי"ג) הגרע"א בגליון השו"ע) שכתב לצדד דלפי שיטת התוס' אינו דין רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם כתבו עדים מזמן ראשון לא מיפסל שטרא, [משא"כ לשיטה הב' שיבואר להלן], אך ע"ש דלא ברירא ליה האי מילתא. [ודין שטר מכר באחריות לשי' התוס' יבואר להלן בע"ה].

שיטת הרמב"ן והרשב"א

ודעיימיהו

שיטת הרמב"ן מבוארת בחידושי בזה"ל: עדים שעשו שליחות חוזרין ועושין שליחותן, פי' היאך ישתעבדו נכסיו בשטרם של אלו שעושין עכשיו מעצמן, ואע"פ שהוא אומר להם לכתוב לא כל הימנו לשעבד עכשיו נכסים למפרע, ואם מפני השטר הראשון כיון שאתה מחליפו נמחל שעבודו והרי הוא כמי שאינו, עכ"ל. וכע"ז בחי' הרשב"א: שאין הלוה יכול לשעבד עכשיו את הלקוחות שכבר קדמו לשטר זה השני, ואי משום השליחות הראשון ושעבוד השטר הראשון, כיון שנקרע ונתחלף אותו שעבוד שבשטר הראשון כבר נמחל והרי זה כשעבוד חדש, וזוקף מלותו הוא זה וזקיפה כפרעון עכ"ל. [וע"ע תשו' הרשב"א (ח"א סי' תש"ח): ששטר זה כמלוה חדשה]. וכ"ה ברכיני יונה (שם ודף קס"ח) ובחי' הריטב"א בסוגיין.

ומבואר שיטת הראשונים דס"ל דמעיקר הדין אין כותבין מזמן ראשון, ומשום דפקע שעבוד הראשון, [ולא דמי להיכי דעשו קנין ולא כתבו שטר עד זמן מאוחר, דהתם שפיר כותבין יום הקנין, ורק כשכתבו שטר ובאים להחליפו אמרי' דפקע שעבוד הא'], ולכן אף בציווי הלוה אין כותבין מזמן ראשון, ומשום דאין בכח הלוה לשעבד נכסים למפרע.

והנה בגמ' מבואר דגם בשטר מכר באחריות אין חוזרין וכותבין, ומוקי הא דאמרין דכותבין אפי' י' שטרות בשטר מתנה או מכר בלא אחריות, ויש לדון אי גם

שטר, והא אדרבה אי לא עשו שליחותן והוי מלוה ע"פ כ"ש שאין יכולין עכשיו לכתוב שטר מזמן ראשון דהוי ליה מוקדם גמור].

ולכן פירשו התוס' בזה"ל: וע"כ צריך לפרש כן, וכי עדים אע"פ שעשו שליחותן וכבר חלה שעבוד על ידן יכולין לעשות בשביל כך שטר אחר כיוצא בראשון, מאחר שדומה למוקדם, ואפי' אם מצוה להם הלוה אין זו סברא, שא"כ יאמרו כל שטר מוקדם כשר, ואתי למיחתם בשטר מוקדם, אבל כמה שיכתבו לו ב"ד מזמן ראשון לא יבא לחתום בשטר מוקדם, כי ידעו שהוא פסול, ובזה יתלו הכשרו שב"ד אלימי לאפקועי ממונא. עכ"ל.

ומבואר בדברי התוס' דטעם שאין עדים כותבין שטר חדש מזמן ראשון הוא משום דמי למוקדם, ואם נכשירו יבואו להכשיר כל שטר מוקדם, [ולהלן יבואר בע"ה יסוד החילוק בין הא דאמרי' בדף קע"ב דאי ידעיתו יומא דקנייתו ביה כתובו ההוא יומא], ורהיטת לשונם משמע דגם כשלא צוה הלוה לכתוב שטר שני וכתבוהו עדים הראשונים מדעתן, אין פיסולו רק משום גזירת מוקדם, וכן הביין ונקט בדעתם באור"ת (סי' מ"א תומים סק"ג) וכ"ה בנתי"מ (שם סק"ב), הא אילו יכתבו מזמן שני ליכא שום גריעותא, ומשום דכיון דאמר להם בתחילה לכתוב שטר וכתבוהו ונאבד, שפיר חוזרין וכותבין ע"פ מינוי הראשון שטר חדש, ורק משום גזירת מוקדם אין רשאי לכתוב מזמן ראשון.

[ואף בדבריהם לעיל (קע: ד"ה אין) כתבו דאף מזמן שני אין כותבין בלא דעת לוח, י"ל דלא כתבו כן רק בדעת ר' יהודה, וצ"ע, וע' הג"א מבואר ב' שיטות בענין זה].

ואמנם אין זה מוכרח, ושפיר יש לפרש דמה שהוצרכו לגזירת מוקדם הוא רק כשעושין מדעת לוח, דגם אז אין כותבין מזמן ראשון, אבל בלא דעתו אין כותבין כלל, [וכמו שביארו בדבריהם דלעיל המובא לעיל], ויבואר עוד להלן בע"ה.

והרי זה כזוקף מלוותו, וכמוש"כ הרשב"א דזקיפה כפרעון, וצ"ע.

שיטה הב' ברמב"ן ושיטת הנמו"י

שיטה שלישית מצאנו בראשונים, יעוין ברמב"ן שם בסו"ד שהוסיף: ויש לפרש שאין חוזרין ועושין שליחותן משום דהוה מפייהם ולא מפי כתבם, דכל שטר שכתבוהו מעצמן ולא בשליחות בעל דבר מפי כתבם הוא.

וריהיטת דבריו משמע דכוונתו לפרש דאיירי כשלא ציוה הלוח לכתוב שטר זה, ובלא דעתו א"א לכתבו, אלא שכבר תמהו התוס' והרשב"א דהא ע"כ הכא אף כשהלוח מצוה לכתוב שטר, שהרי לתקנתו אנו עושין כן שבא לפרוע מקצת חובו ואינו רוצה להניח שטר הא' ביד המלוה. וגם בדברי הרמב"ן עצמו בתחילת דבריו מבואר כן דפשיטא דאיירי אף בצוואת לוח.

ואמנם יעוין בתשו' מהר"א ששון (סי' ס"ו) שכתב לבאר דברי רמב"ן, דודאי איירי אף בצוה לוח לכתוב שטר מזמן ראשון, אלא דס"ל להרמב"ן דכיון ששטר זה מחייב את הלקוחות שקנו אחר זמן ראשון, א"א לכתוב שטר בלא דעתן, ומש"כ הרמב"ן דשטר שנכתב בלא שליחות בעל דבר, ללקוחות קרי הכא בע"ד, כיון שהשטר אחי לחייבם. יעו"ש, וכע"ז ממש כתב האור שמח (פכ"ג ממלוה הי"ב) יעו"ש"ה.

וז"ל הנמו"י בסוגיין: כי הוא מתחילה לא עשאן שלוחים אלא לכתוב שטר א', והשטר ההוא כבר נפקע כשנפרע, ולפיכך אפי' הוא מצוה לכתוב להם שטר אחר מן הנשאר מן הזמן הראשון אין להם לעשות, דשליחותן הראשון כבר נגמר ונפקע, והוא א"י עתה לעשותן שליחות על שעבוד דלמפרע שאין בידו. עכ"ל.

והנה במושכל ראשון יל"פ דבריו ע"ד שי' השניה שהבאנו לעיל בשם הרבה ראשונים, דשעבוד הראשון פקע, אך מסיום לשונו שכתב דא"י לעשות

בזה אין כותבין אף בציווי המוכר, או דדוקא גבי שטר הלואה אמרינן דנתבטל שעבוד הראשון, [ומשום דבהלואה הא לא משתעבד בלא שטר, שהרי מלוה ע"פ אינו גובה ממשעבדי, ולכן כשנתבטל השטר נתבטל השעבוד, ויותר ביארו האחרונים דאתיא למ"ד שעבודא לאו דאו', ותקינן רבנן לגבות בשטרא, וכל שאין השטר בידו ולא יוכל לבוא לידי גוביינא ליכא שעבודא, ע' ערך שי' ומקצוע בתורה ר"ס מ"א, וע"ש שכתבו דהדברים מחודשים וצ"ב], אבל במכר באחריות דאף בלא שטר גובה ממשעבדי, יכולים לכתוב שטר חדש ע"פ ציווי המוכר אף מזמן ראשון, והא דאוקי הש"ס הא דכותבין י' שטרות דוקא במכר בלא אחריות היינו לענין שיוכלו לכתוב בלא ציווי הלוח. [והא דמדמה שטר מכר באחריות לשטר הלואה אפ"ל דשורש הטעם הוא דכבר עשו עדים שליחותן, ולכן בעי ציווי חדש, וממילא גבי שטר הלואה כיון דעיקר שעבוד ע"י השטר וכבר נגמר שליחות העדים בשטר הראשון ואין להם כח לחדשו, ממילא פקע השעבוד לגמרי].

וריהיטת הסוגיא משמע דלגמרי דמי שטר מכר באחריות לשטר הלואה, ומשמע דגם בזה אין כותבין שטר חדש אף מדעת מוכר, [וכן נקט בפשיטות באור שמח (פכ"ג ממלוה הי"ב) ע"ש].

ויעוין ל' הרשב"א בתשו' (ח"ג סי' י"ב): וכן נמי בשטר מכר כל שחוזרין וכותבין את האחריות עכשיו משעבדין את נכסיו בשטר זה, והם כבר עשו שליחותן בזה. עכ"ל. [הו"ד בב"י וד"מ סי' מ"ט].

ומבואר בדבריו דבכתיבת שטר השני משעבד עכשיו את נכסיו, והוא כעין מש"כ בחי' לענין שטר הלואה, ומשמעות הדברים דעיקר הסברא הוא דמה שמחליף את השטר וכותב שטר חדש המשעבד נכסיו, [ואף במכר באחריות כח השטר לשעבד, וע' או"ש שם ועליות דר"י דף ע"ז], בזה נפקע השעבוד הקודם כיון שעושה שעבוד חדש,

ובשו"ע (סי' נ"ד ס"א): מי שפרע מקצת חובו כו' אם רצה המלוה ב"ד יעשו לו שטר ממה שנשאר לו ויכתבוהו מזמן ראשון, אבל לא עדי השטר. הגה, אע"פ שהוא מרצון הלוה, אבל מזמן הפרעון ואילך יכולים עדים לעשות לו שטר אחר אם הוא מרצון הלוה.

ובדין נמחק שטרו הביא המחבר (סי' מ"א ס"א) לשון הרמב"ם הנ"ל, דעדי השטר עצמם אין כותבים לו שטר אחר. ובש"ך (סק"ג) דכ"ש עדים אחרים, והיינו בלא דעת לוח, דמדעת הלוה יכולים לכתוב מזמן שני. ולהלן (סק"ד) הביא הש"ך ל' הנמו"י המוכא לעיל [ויש שם ט"ס בש"ך דמתיבות וכ' הסמ"ע עד הרב בתשובה סי' מ"ט ע"ש, שייך בסוף הס"ק, ותחילת הס"ק מתחיל בתיבות שכבר עשאו שליחות, וכמו שתיקן הנתיחה"מ סוף סק"ב], דאף מדעת לוח אין כותבין מזמן ראשון דא"י לעשות שליחות על שעבוד דלמפרע שאין בידו. וציין לתשו' מהר"א ששון הנ"ל שהאריך בזה.

והנה מהר"א ששון שם הביא דברי הרא"ש בתשו' המוכא בכ"י דמבואר בדבריו דלא אמרי' עשו עדים שליחותן, ותמה טובא דהא סוגיא ערוכה היא בגמ' דכי עדים שעשו שליחותן חוזרין ועושין שליחותן. והביא דברי הראשונים הנ"ל בכיבור דברי הגמ'.

וכתב שם דיש ליישב בדעת הרא"ש דס"ל דיש חילוק בין פרע מקצת חובו דהתם אין חוזרין ועושין שליחותן מטעם דדמי למוקדם כסברת התוס', משא"כ בנאבד או נמחק השטר לא דמי למוקדם ולא אתי למיטעי [וכעין שצידדו התוס' קע: ד"ה אלא].

אלא שדחה ישוב זה דהא הגמ' מדמה להא דכותבין עשרה שטרות, והתם בנאבד איירי ומ"מ מסיק דאין חוזרין וכותבין רק בשטר מתנה ומכר בלא אחריות, והניח דברי הרא"ש בצ"ע. [וע' מל"מ (פכ"ג ממלוה

"שליחות" על שעבוד דלמפרע שאין בידו משמע דכוונתו ע"ד שנתבאר בשיטה הג', דודאי השעבוד הראשון קיים, אלא שאין בכחו לעשות שליחות לכתוב שטר על שעבוד זה שכבר אינו בידו [אלא ביד הלוקחות], וממילא הוי מפ"כ.

[ולפי שיטה זו צ"ל דהא דאמרו דאי ידיעתו יומא דאקניתו ביה כתבו ההוא יומא היינו דוקא כשצויה לכתוב בשעת הקנין, או שעשה קנין סודר דסתמו לכתובה עומד אבל לצוות מעכשיו לכתוב זמן הקנין אינו בדין, וכמבואר, ויעו"ש ברשב"ם מה שהביא בשם ר"ח, ומשמעות לשונו דדוקא כשכתבו השטר מיד בשעת קנין ורק החתימה נתאחרה אז מועיל, יעו"ש, ולהנ"ל י"ל דכוונתו דבעי עכ"פ שיצוה לכתוב מיד, ולכן נקט נכתב ביומא].

לשונות הפוסקים

כתב הטור (חו"מ סי' נ"ד ס"א) מי שפרע מקצת חובו אם רצה המלוה ב"ד יעשו לו שטר כו', אבל עדי השטר אינם יכולים לעשות לו שטר מזמן הראשון. ע"כ. וכן במי שנמחק שטרו [וה"ה בנאבד או נשרף השטר כמבואר בהמשך הדברים שם] כתב הטור (חו"מ סי' מ"א ס"ב) אבל עדים בלא ב"ד לא יעשו לו שטר אפי' מזמן שנמחק. ובכ"י הביא ל' הרמב"ם (פכ"ג ממלוה הי"ב): אבל עדי השטר עצמן אין כותבין לו שטר אחר אע"פ שנמחק בפניהם. והביא שם כן גם בשם הראב"ד, וסיים הב"י דזה דלא כהרא"ש שכתב בתשו' (כלל ס"ח סי' ל"א) דבידוע לעדים שאבד ולא נפרע כותבין לו שטר אחר כמו בשטרי מקח וממכר, ולא אמרי' עשו עדים שליחותן. [וע"ש בדרישה שפירש דברי הרא"ש דכוונתו ג"כ שבאים העדים לב"ד והם עושין לו שטר, ולא עדים עצמן, ודלא כהכנת הב"י בדעת הרא"ש דעדים עצמן כותבין לו שטר אחר, וע' תפארת שמואל למהרש"ק שביאר כוונת הרא"ש לענין לכתוב מזמן שני, ע"ש].

עצמן יכולים לכתוב, [וכן דייק בתפארת שמואל] והיינו כדעת אביו הרא"ש, דהעדים יכולים לכתוב עכ"פ מזמן שני [ובשטר הקנאה כותבין אף מזמן ראשון].

ולהלן (סי' מ"ט ס"ו) כתב הרמ"א: וי"א דאין שייך כלל בשטרות לומר כבר עשו עדים שליחותן. [ובד"מ הביא כן מתשו' הרשב"א הנ"ל ח"ג סי' י"ב]. ובש"ך (סק"ט) האריך לתמוה דהא בסוגיין מפורש דאמרי' עשו עדים שליחותן, והאריך לבאר דע"כ לא כתב כן הרשב"א רק בשטרי מכר בלא אחריות, יעו"ש.

ובתומים (שם סק"ד) כתב לכאר שי' הרשב"א ע"ד הנ"ל, לפי"מ שהוכיח בדעת התוס' והרא"ש דבאמת לא אמרינן בשטרות עשו עדים שליחותן, ורק היכי דאיכא גזירת מוקדם אין כותבין זמן ראשון, והרמ"א בשם הרשב"א איירי בשטר שיש בו קנין דבזה ליכא גזירת מוקדם, ושפיר חוזרין וכותבין ומזמן ראשון, וכמבואר.

ואמנם לפי דרך זה צ"ב הא דמבואר בגמ' דשטר מכר שיש בו אחריות אין חוזרין וכותבין, ולפי דרכו של התומים היה מן הדין שחוזרין וכותבין מזמן ראשון אף בלא דעת מוכר, שהרי קי"ל דהמוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדין, וא"כ הא דמיא לשטר הקנאה, דה"נ אם נתאחר כתיבת שטר המכר כותבין מזמן ראשון, ואמאי אין העדים חוזרין וכותבין מזמן ראשון. [ולעיל כתבנו דרהיטת הסוגיא דאף מדעת מוכר אין כותבין, ושלא מדעתו פשיטא דאין כותבין, דהא מוקי' הא דאמרו דכותבין אפי' י' שטרות דוקא במתנה או מכר שלא באחריות].

וכבר עמד בזה התומים בסי' מ"ט וציין למש"כ בסי' קט"ז (סק"ד), ע"ש שהביא דעת בעה"ת דהמוכר שדהו בעדים סתם אין לו אחריות אא"כ פירש האחריות להדיא, ולא אמרי' בזה אחריות ט"ס [ודלא כשי' שאר הראשונים שנפסק כוותיהו בשו"ע (שם), וכתב התומים דהתוס' והרשב"א אולי

הי"ב) שכתב דהרא"ש איירי בשטר בלא אחריות, יעו"ש].

מהלך התומים בשי' התוס' והרא"ש

ובתומים (סי' מ"א סק"ג) כתב לכאר שי' הרא"ש ע"פ סברת התוס' בטעמא דאין כותבין מזמן ראשון דהוא משום גזירת מוקדם, [ולולא חשש זה כותבין אף בלא דעת לזה, ולכן מזמן שני כותבין אף בלא דעת לזה, וכמושנ"ת לעיל דכן נקט התומים בשי' התוס'], והיינו דהרואה דהעדים כותבין עכשיו שטר מזמן ראשון, לא ידע שטעם כתיבת זמן א' הוא משום שכבר נכתב אז שטר, ויחשוב שלעולם כותבין זמן ההלואה, ואתי למיכתב שטר על הלואה מוקדמת אף כשלא נכתב שטר בזמנו, משא"כ בשטר מתנה שא"כ אחריות שפיר כותבין מזמן ראשון דהא באמת אף אי לא נכתב שטר תחילה, שפיר כותבין מזמן ראשון כיון שא"כ אחריות. [ונ"מ שאם יבוא אחר בשטר מתנה או מכר או שט"ח המאוחר ממנו ישאר בידו].

ועפ"ז העלה התומים דאם השטר הראשון היה שטר הקנאה, והיינו שעשו קנין סודר על חיוב ההלואה, והרי בזה נקטינן דאף אם נתאחר כתיבת השטר כותבין זמן הא', [ולא גזרינן בה גזירת מוקדם, ומשום דל"ח שמא יחליף בין שטר סתם לשטר שיש בו קנין] וא"כ אף בכתבו שטר ונאבד שפיר כותבין מזמן א', דליכא גזירת מוקדם אף כשלא יבין שהיה כבר שטר א', דהא אף לולא שטר א' היו כותבין מזמן א', ולא חיישינן שמא יחליף בין הלואה סתם להלואה בקנין.

ומעתה י"ל דהרא"ש בתשו' איירי בשטר הקנאה [וע"ש בתומים שהכריח כן מדברי הרא"ש שם], ובכה"ג ליכא חשש מוקדם ושפיר כותבין עדים מעצמן אף מזמן ראשון.

וע"ש שכתב דל' הטור משמע דרק עדים אחרים א"י לכתוב ומשמע דעדי השטר

זמן, דאתי לאחלופי בין היכי דלא צוה לכתוב מיד, ואפשר דאם לא כתבו כלל שטר עד עכשיו כותבין גם בזה מזמן ראשון, ולא אתי לאיחלופי בין היכי דלא צוה, ורק כשכתבו כבר שטר ע"פ ציווי ראשון, ועכשיו באין לכתוב שטר שני חיישינן שמא יבואו לכתוב על מכירה מוקדמת בלא ציווי מיד, והדברים צ"ב, וצ"ע.

ובעצם הסברא שכתב התומים כן גם בדעת הרשב"א צ"ע טובא, דהרשב"א בחי' (קדושין כ"ז) הביא בשם הראב"ד דס"ל כסברת בעה"ת, ודחה הרשב"א סברא זו וס"ל דאף במכירה בע"פ סתם יש לו אחריות, [והובא דבריו בשעמ"ש והגהות אמ"ב סי' קט"ז]. והדרא קושיא לדוכתא דלשי' הרשב"א אמאי אין חוזרין וכותבין בשטר מכר באחריות, ומ"ש משטרי אקנייתא דנקט התומים בדעת הרשב"א דחוזרין וכותבין.

מהלך התומים בשיטת הרמב"ם והשו"ע

והנה כל מש"כ לעיל בשם התומים הוא בשי' התוס' והרא"ש [והרשב"א], וס"ל להתומים בשיטתם דעדי שטר הראשון כותבין אף בלא ציווי חדש מהמתחייב, ובשטר שיש בו קנין כותבין אף מזמן ראשון, אבל בדעת הרמב"ם והמחבר שכתבו להדיא דאין עדי השטר כותבין שטר חדש בלא דעת לזה, ביאר האו"ח בעצמו (אורים סק"ד) דאף מדעת לזה אין כותבין אלא מזמן שני, אבל מזמן ראשון אין כותבין אף מדעת המתחייב [וכמוש"כ הש"ך]. וכ"ש עדים אחרים דבזה אף לשי' התוס' והרא"ש אין כותבין מזמן ראשון.

וחזינן בדעת התומים דפשיטא ליה דאי בעי דעת לזה ע"כ לא כותבין מזמן ראשון, ורק לשי' התוס' והרא"ש דלא בעי דעת לזה וכותבין עדי שטר הראשון שטר שני מעצמן, [מזמן שני], לדידהו היכי דליכא גזירת מוקדם כותבין גם מזמן ראשון, [והיינו דוקא בעדי השטר הראשון אבל אחרים לכו"ע אין

נמי בשיטה זו, ולכן אין חוזרין וכותבין שטר מכר באחריות מזמן ראשון שמא יבואו לכתוב שטר ראשון על מכירה בע"פ שהיתה בזמן מוקדם ולא פירש האחריות, והוי שטר מוקדם שהרי כיון שלא פירש האחריות אין עליו אחריות מזמן המכירה, ע"ש.

וצ"ב דאכתי היכי דמכר לו באחריות מפורשת למה אין חוזרין וכותבין, דהא בכה"ג ע"כ ליכא גזירת מוקדם, דהרי הא מפורש בגמ' (ב"ב קע"ב) דאי ידעי יומא דאקנו ביה כתבי ההוא יומא, ובתוס' שם פירשו כשי' רשב"ם שם דאיירי בשטר מכר באחריות, ולכל הפחות איירי במכירה באחריות מפורשת, וע"כ דלא חיישינן שמא יכתבו גם כשלא פירש האחריות, [וכמו בשטרי אקנייתא דל"ח שמא יבואו לכתוב גם בשטר בלא קנין וכמו שביאר שם התומים].

ויותר צ"ע דהרי כל שצוה לכתוב שטר הרי סתמו כפירושו, שהרי רק במכירה בע"פ ס"ל לבעה"ת דל"א אחריות ט"ס, אבל במכירה בשטר אף בסתמא אמרי' אחריות ט"ס, ומעתה כל שצוה לכתוב שטר מיד אף שנאחר כותבין מזמן ראשון, וא"כ ה"ה כשכבר כתבו שטר הראשון כיון שעכ"פ צוה לכתוב מיד למה אין חוזרין וכותבין, הא בכה"ג שצוה לכתוב הרי אף לולא שכתבו מיד היו רשאין לכתוב עכשיו מזמן ראשון.

ויעוין בתומים בסי' מ"א הנ"ל שבתו"ד מפורש דבמכר שיש בו קנין חוזרין וכותבין באחריות מזמן ראשון כמו בשט"ח שיש בו קנין, ע"ש, וצ"ע דמה מועיל הכא קנין, הא אכתי איכא חשש שמא יבואו לכתוב על מכירה שלא פירש בה אחריות וכנ"ל.

ואולי י"ל דבאמת בפירש האחריות להדיא חוזרין וכותבין, וה"ה בעשה. קנין סודר, דכיון דסתם קנין לכתובה עומד, שוב הוי כפירש אחריות כיון שהרי זה כצוה לכתוב שטר ובוה אמרי' אחריות ט"ס, אבל בלא ק"ס אף שצוה לכתוב אין כותבין לאחר

כותבין, וכמפורש בתומים בביאור דברי הטור].
 והביאור בזה י"ל עפ"מ ש"כ לעיל בביאור דיעה השלישית בראשונים, ואשר כן נראה בדברי הנמו"י, דלא שייך שיצוה הלוה לכתוב מזמן ראשון בלא דעת הלקוחות והוי מ"כ, ולכן דוקא אי סבירא לן דלא עשו עדים שליחותן הרי הם כותבין ע"פ מינוי השליחות שנעשה בזמן ראשון, [ושבו כותבין אף לאחר זמן וכמפורש בגמ' דאי ידעי יומא דאקנייתו ביה כתבי ההוא יומא], אבל לש"י הרמב"ם דעשו שליחותן תו א"א למנות שליחות לכתוב אומן ראשון.

ועוד י"ל דס"ל להתומים דדוקא כשכותבין ע"פ המינוי הראשון ליכא גזירת מוקדם בשטר שיש בו קנין, שהרי באמת לעולם יכולים לכתוב ע"פ מינוי זה מזמן ראשון, אבל אי בעי מינוי חדש שפיר איכא גזירת מוקדם, דהרואה יראה שממנה שליח מעכשיו לכתוב על זמן שעבר, וע"כ יסבור שאין הקנין מועיל בזה, דהא חזינן דבעי מינוי חדש, ויאמרו דלעולם יכול לעשות שטר מעכשיו על הלוואה ישנה, ולכן אין כותבין מזמן ראשון.

ולפי"ז להלכה הרי בשו"ע סתם כדברי הרמב"ם, והרמ"א אם כי בסי' מ"ט הביא בשם י"א דע' הרשב"א [שפירשה התומים כדרך הרא"ש], הרי בסי' נ"ד סתם דאין כותבין רק מדעת לזה ומזמן שני, [וע"ש באורים], ונמצא דלהלכה לעולם אין כותבין מזמן ראשון.
שיטת הגרע"א

אמנם הנה זה לשון הגרע"א בגליון השו"ע (סי' מ"א ש"ך סק"ד): בשטר מכירה אם נמחק והמוכר מצוה לכתוב מזמן ראשון נ"ל דיכולים לכתוב באחריות, ודומה ממש לשטר הקנאה דיכולים לכתוב, ודו"ק. עכ"ל.
 הרי דהגרע"א נקט בפשיטות דבשטר הקנאה, אף [לדעת הרמב"ם והמחבר דס"ל] דבעינן ציווי חדש, מ"מ מדעת המתחייב

ומפורש דלא כהתומים, ובסברת הגרע"א י"ל דאזיל נמי בש"י התוס' דטעמא משום גזירת מוקדם, וס"ל ג"כ כסברת התומים דבשטר הקנאה ליכא גזירה [וה"ה בשטר מכר, ודלא כסברת התומים סי' קט"ז], וס"ל דאף אי בעי ציווי חדש ליכא גזירה, וס"ל דציווי הלוה מועיל גם לענין לכתוב מזמן ראשון, ולא ס"ל להך סברא שכתבנו בדעה הג' בראשונים. [וס"ל דכיון דעיקר השטר נכתב על הלוה אף שנוגע ללקוחות ל"ב דעתן וסגי בדעת לזה, ואכמ"ל בסברת הדברים].

ויותר מסתברא דהגרע"א אזיל בש"י הרמב"ן והרשב"א ודעימיהו, שכתבו הטעם דבהחלפת השטר בטל שעבוד הראשון, [וכפי הנראה הבין כן גם בדעת הנמו"י שהעתיק הש"ך וע"ז קאי הגהת הגרע"א], וס"ל להגרע"א בפשיטות דסברא זו לא שייכא רק היכי שהשטר גורם השעבוד, דאז כשמחליפים אותו בטל שעבוד הא' ומתחיל שעבוד חדש, משא"כ בשטר הקנאה דהשעבוד חל ע"י הקנין לחד, אין סברא שייבטל השעבוד ע"י החלפת השטר, ולא גרע מהיכי דלא כתבו כלל שטרא עד האידנא דכותבין מזמן ראשון. [ומ"מ בעי דעת לזה ומוכר, ומשום דכבר עשו עדים שליחותן, וס"ל דמועיל דעתן אף לענין שעבוד הראשון, וכנ"ל].

ומזה למד הגרע"א לשטר מכר באחריות, דה"נ כיון שאין השטר גורם השעבוד לא פקע ע"י החלפת השטר, וע"ל לפי"ז רמה דמבואר בגמ' דאין חוזרין וכותבין שטר מכר באחריות היינו בלא ציווי מוכר, וכן נצטרך לפרש דברי הרשב"א בתשו' הנ"ל, [שכתב דלכן אין חוזרין וכותבין שטר מכר כיון שמשעבדין נכסיו בשטר זה והם כבר עשו שליחותן, דאין כוונתו דפקע שעבוד

שהרי התומים לא כתבו רק בדעת הרא"ש דס"ל דלא עשו עדים שליחותן, אבל בדעת הרמב"ם דבעי ציווי חדש הרי מפורש שם באורים דאין כותבין מזמן ראשון אף מדעת לוח, [וכן עדים אחרים לכו"ע אין כותבין מזמן ראשון]. וכן מש"כ הגרע"א לענין שטר מכר הרי מפורש בתומים להיפך, וכנ"ל מדבריו בסי' מ"ט וסי' קט"ז, [ולשיטתו דלא בעי מינוי חדש הוא מוכרח, שהרי הא מפורש בגמ' דמכר באחריות אין חוזרין וכותבין, ולכה"פ איירי בלא ציווי], וצ"ע.

סיכום מחלו' התומים והגרע"א

העולה מכל המבואר בע"ה, דדעת התומים בשטר הקנאה דלשי' התוס' והרא"ש [והרשב"א] כותבין עדי שטר הראשון אף מדעתן מזמן ראשון, [ובשטר מכר אין כותבין מחשש גזירת מוקדם], אבל לשי' הרמב"ם והמחבר אין כותבין רק מדעת המתחייב, ואף מדעתו אין כותבין לעולם רק מזמן שני.

ודעת הגרע"א דגם לשי' הרמב"ם דבעי דעת המתחייב, מ"מ בשטר הקנאה ובשטר מכר אף באחריות כשציוה לכתוב מזמן ראשון [בין לעדי שטר הראשון בין לאחרים] כותבין.

שיטת האור שמח ושו"ע הרב

והנה בדברי האור"ש הנ"ל [פכ"ג ממלוה הי"ב] מבואר כסברת התומים [בשיטת הרמב"ם], יעו"ש דנקט בפשיטות דבעי ציווי חדש, וס"ל בפשיטות דאף בציווי אין כותבין מזמן ראשון אף בשטר שיש בו קנין, ומכל הג' טעמים שנתבארו לעיל בדברי הראשונים, הן סברת התוס' משום גזירת מוקדם, [וצ"ל לפי"ז דהא דאמרו בגמ' דאי ידעיתו יומא דאקניתו ביה כתבו ההוא יומא ולא חיישינן למוקדם היינו משום שכותבין ע"פ ציווי הראשון שנעשה ביומו, אבל הכא שמצוה מעכשיו לכתוב זמן ראשון איכא גזירת מוקדם, וכמוש"כ לעיל בדעת התומים]. והן סברת הנמו"י דלא מועיל

הראשון, אלא בא לפרש דבעי ציווי המוכר לכתוב שטר חדש, ובא לחלק בין זה לשטר ראייה בעלמא [כשטר הרשאה או מכר בלא אחריות], דהתם חוזרין וכותבין ע"פ מינוי הראשון, ומשום דכיון דעשאן שלוחים לעשות שטר ראייה לא שייך לומר עשו שליחותן, דהשטר השני אינו מוסיף כלום ואינו משנה כלום, וחדא ראייה היא, וכיון שנעשו שלוחים למשוי ראיית שטר על מעשה זה יכולים לכתוב כמה שטרות, משא"כ בשטר מכר באחריות שהשטר עושה שעבוד, בזה כל שכבר כתבו שטר א' אין בכחן לעשות עוד שטר, דאף שא"צ אלא לראיה שבו, כיון דמ"מ יש בשטר כח שעבוד, דשייך שעבוד על שעבוד, ע' קצוה"ח סי' ס"ו סק"כ, לא נעשו שלוחים לכתוב שטר נוסף זה שיש בכחו שעבוד חדש].

[ועפ"ז י"ל גם בשי' התוס', לפי"מ שהוכחנו לעיל דמשמע דלעולם כותבין שטר מכר באחריות אף כשנתאחר הכתיבה, דלפי"ז מסתברא דלא שייך גזירת מוקדם גם בכתבו שטר ראשון ונאבד, וכמבואר לעיל, ודלא כהתומים, ולפי"ז ע"כ הא דאמרו דאין חוזרין וכותבין היינו דוקא בלא ציווי המוכר, אבל בציווי שלו כותבין. וזה דלא כהתומים דס"ל דלהתוס' לא אמרי' עשו עדים שליחותן וא"צ מינוי חדש, וצ"ע].

עכ"פ הגרע"א נקט דאף להסוברים דבעי ציווי חדש, מ"מ בשטר קנין ובמכר באחריות יכולים לכתוב מזמן ראשון ע"פ ציווי המתחייב, וכמבואר. [פשוט דלשי' זו אין חילוק בין עדי שטר הראשון לעדים אחרים].

וצ"ב מהיכן פשיטא ליה להגרע"א ד"ז דשטר הקנאה כותבין מזמן ראשון, עד שלא הוצרך לבאר מקורו, ולמד מזה לשטר מכר, ויותר ייפלא דבדו"ח (מכת"י - מכון ירושלים תשנ"א) איתא נמי הג"ה זו מהגרע"א, ושם ציין מקורו לדין שטר הקנאה "כמ"ש התומים", והוא פלאי,

מוקדם וגם מסברת הנמוי דאין מועיל דעת לזה לחוב לאחריני.

ויותר נראה לענין, דלפי המבואר בתשו' הרשב"א הנ"ל בטעמא דמלוה ע"פ מוקדמת קודמת לגביה, הדוא משום דשעבודא דא', ולענין קדימה לא עקרו רבנן שעבודו, [וע' אמ"ב ריש הל' הלואה ובקוב"ש כתובות אות שכ"ט], ומלוה ע"פ טורפת משעבוד דמלוה בשטר [ע"ש בתשו' במיחסות הנ"ל], דלפייז י"ל דהיכי דכתב שטר ופירש שהוא בלא אחריות, ליכא שעבודא כלל ואין לו דין קדימה, ועכצ"ל כן בדעת הרשב"א, דאלי"כ אמאי חזרין עדי השטר וכותבין בלא דעתו מ"ש משטר מכר באחריות דאמרי' עשו עדים שליחותן וכמושנ"ת. וע"כ דהכא אין השטר משעבד כלל, ובאמת לא יהיה לו דין קדימה, וממילא ה"ה דעדים אחרים חזורים וכתבים בציווי הלוה מוזמן ראשון, וצ"ע.

ואמנם יעוין או"ת (סי' מ"ג תומים סק"ג) ובגתיה"מ (שם סק"ד) ושעמ"ש (שם סק"ב) דמפורש שם דאף מלוה שלא באחריות קודמת לחוב מאוחר, וכסברת האור"ש, [וכן מבואר בדברי התוס' ב"ב קכ"ה ע"א ד"ה בשם ר"ת דאף בשטר בלא אחריות איכא שעבוד מיניה דידיה, ע' קוב"ש שם אות שפ"ח], וצ"ע. ושוב הראוני באו"ת (סי' ס"ה סק"ז) שכתב בעצמו לצרד כסברא שכתבנו דהיכי דפירש בלא אחריות לית ליה דין קדימה, ע"ש.

נתאחרת הכתיבה מיום הציווי

עוד יש להעיר בהאי ענינא, יעוין בש"ך (סק"ג) שכתב דאם נתעכב מוזמן שנמחק עד זמן שצויה לכתוב אין כותבין אפי' ברשות הלוה מוזמן שנמחק, יעו"ש. ומשמעות לשונו דדוקא כשנתאחר בציווי, הא אחר שצויה: אף אם נתאחר כותבין זמן הציווי [דאלי"כ הו"ל להשי"ך לכתוב בקיצור דלעולם אין כותבין רק יום הכתיבה].

ובאמת לפימשי"כ בביאור דברי הנמוי [שהעתיק הש"ך בסק"ד וכפי הנראה אויל בשיטה זו] דטעמא דאין כותבין מוזמן ראשון הוא משום דא"י לעשות שליח לכתוב שטר על שעבוד הראשון, אבל באמת השעבוד לא פקע [ודלא כהרמב"ן ורשב"א וכו']. א"ש באמת, דאחר שצויה שפיר כותבין מוזמן הציווי אף אם נתאחר הכתיבה, וכמו בשטרי אקנייתא שכותבין מוזמן הקנין כיון דשעבודא חייל מיד, ה"נ

דעת לזה לכתוב שטר המחייב את הלקוחות, [וסוגיא הנ"ל דכותבין יום הקנין היינו משום שצויה לכתוב מיד או שעשה קנין סודר דעומד לכתיבה, וכמושנ"ת], והן סברת הרמב"ן ודעימיה דע"י החלפת השטר פקע שעבוד קמא.

ומבואר מדבריו דלמד כן מהא דשטר מכר באחריות שאין חוזרין וכותבין, ונקט בפשיטות דהיינו אף בציווי מוכר, [וכמשמעות הסוגיא דמדמה ליה לשטר מלוה וכמושנ"ת], הרי דאף היכי שאין השטר גורם השעבוד, מ"מ אין חוזרין וכותבין מוזמן ראשון אף בציווי המתחייב, מכל הני טעמא.

ועיין שו"ע הרב (הל' עדות ושטרות סעי' ל"ט) שכתב ג"כ בפשיטות דשטר מכר באחריות אין חוזרין וכותבין מוזמן ראשון אף בציווי הלוה, ומשום דכבר פקע שעבוד הראשון, ע"ש. [ומסתברא דה"ה בשטר חוב שיש בו קנין].

דין שטר מלוה בלא אחריות

יעו"ש באו"ש שרן עפ"ז בשטר מלוה אם חזרין וכותבין מוזמן ראשון בלא אחריות, אי דמי לשטר מתנה או מכר בלא אחריות, והעלה שם דלפי"מ דסבירא לן דמלוה ע"פ מוקדמת קודמת בגביה למלוה בשטר מאוחרת [כדעת רה"ג וכמו שנפסק בשו"ע סי' ק"ד סי"ג וכן דעת הרשב"א בתשו' (ח"א סי' אלף תתקי"ד ובמיחסות סי' כ"ב) הו"ד בש"ך שם], הרי איכא ג"מ גם בלא אחריות לענין קדימה לבע"ח מאוחר [דאף שאין לו אחריות לא גרע ממלוה ע"פ], ושוב איכא כל הני סברות כמו גבי שטר מכר באחריות, ואף שאין השטר גורם שעבוד זה, שהרי גם מלוה ע"פ קודמת, מ"מ לא עדיף משטר מכר באחריות דהתם נמי אין השטר גורם השעבוד ומ"מ אין חוזרין וכותבין מוזמן ראשון, יעו"ש"ד.

ואמנם יעוין ח"י הרשב"א (ב"ק צ"ח ב') דמפורש שם גבי נשרף שט"ח דעדי השטר חוזרין וכותבין מדעתן שטר חדש בלא אחריות, ע"ש, ודלא כסברת האור"ש, אלא דאכתי י"ל דדוקא עדי השטר חוזרין וכותבין [ולא אמרי' דפקע שעבוד הא'], אבל עדים אחרים אין כותבין אף מדעת המתחייב משום גזירת

ונראה מדברי הגר"א שהבין הך דינא דכתבין זימנא קמא, דהיינו ע"ב ד, שבאין העדים לפני ב"ד ומעידין על כך שראו חיוב הכתובה בזמן הנישואין, וב"ד עושין לה שטר חדש מזמן ראשון, וכמבואר כל זה בחו"מ שם, אבל עדים מעצמן מפורש שם דאין עושין שטר חדש, וכמו שנתבאר.

דברי הנחלת שבעה וביאורם

ואמנם הנה בנחלת שבעה (סי' י"ג סק"ח) הביא מהגהת ת"ש שכתב בשם גדול א' [ואח"כ הביא הנחל"ש שכ"כ מהר"ם מינץ בתשו' סי' ק"ט בשם מהרי"ו] דעל כתובה דאירכסא צריך שיחתמו ג' עדים שהם ב"ד, וכתב בהגה"ה הנ"ל בטעם הדבר, "משום שע"י הכתובה דאירכסא שנכתבה בסוף כמה שנים אחר שנשאת יכולה היא לטרוף מלקוחות שקנו מבעלה אחר זמן נשואיה אפי' קנו קודם שנכתבה כתובה דאירכסא, והא ראייה שנפסקה הלכה אי ידעי סהדי זימנא קמא כתביה ההוא זימנא בכתובה דאירכסא, ונ"מ לגבות מזמן ראשון כו' ודין זה אינו בשאר שטרות לטרוף מלקוחות שקנו קודם השטר, ולהכי צריכים ב"ד לאלומי כח השטר", וסיים שם בהגה"ה "אבל נוהגים לחתום רק שני עדים ולא ראיית שום מורה לפקפק בזה".

והנחל"ש שם דחה דברי ההגה"ה במש"כ דדין זה אינו בשאר שטרות, דלאו מילתא דפסיקא היא, והלא שטר שנמחק שכותבין מזמן ראשון ולא מזמן שכותבין לו ב"ד כדאי' בחו"מ בכ"י ובש"ע סי' מ"א, [וכנראה הבין בעל הנחל"ש בדברי ההגה"ה דבשאר שטרות אין נוהג כלל דין זה - אף כשחתמו ג' - לגבות בשטר מלקוחות שקנו קודם השטר, וע"ז תמה דהא מצינו שבי"ד כותבין זמן ראשון].

והוסיף הנחל"ש והביא הא דפסקינן בשו"ע סי' ל"ט ס"ג וסי' מ"ג סט"ז [ובסמ"ע סי' רל"ט] דבעשה קנין ואיחרו העדים לכתוב השטר אם זוכרין זמן הקנין כותבין אותו זמן בשטר. [והאריך לבאר

הרי השעבוד קיים ועומד אלא דבעי ציווי וכשצוה שוב כותבין אף לאחר זמן יום הציווי.

אמנם באו"ת (אורים סק"ד) לא כתב כן, אלא דאף אם נתאחר הכתיבה מיום הציווי אין כותבין רק יום כתיבתו, אא"כ עשה קנין סודר, דאו כותבין יום הקנין. יעו"ש. [וכ"מ בנתיחה"מ שם ח' סק"ב].

ולפימשנת' לעיל דהאו"ת אזיל [אף בדעת הרמב"ם] כשי' התוס' דעיקר הסברא הוא משום גזירת מוקדם א"ש, דגם כשנתאחר הכתיבה מיום הציווי שפיר שייך גזירת מוקדם, [דהא הרואה לא יבין דשאני הכא שכבר נכתב שטר ראשון, שהרי זהו עיקר סברת התוס', וכנ"ל], ורק כשעשה קנין [אף דבאמת הקנין אינו פועל כלום, וע' סמ"ע וש"ך ר"ס ל"ט דבכה"ג לא אמרי' סתם קנין לכתובה עומד] שוב ליכא גזירה, דהא בעלמא נמי כותבין יום הקנין, [ואם הרואה ידע שאין הקנין כלום אחר ששעבודו קיים הרי ודאי לא יכשיר מוקדם].

וכמו"כ לפי שי' הרמב"ן והרשב"א ודעימייהו דס"ל דפקע שעבוד הראשון, פשיטא דבעי שיכתוב יום הכתיבה, שהרי השעבוד מתחיל מעכשיו, ורק אם עשה קנין דנשתעבר ע"י הקנין כותבין יום הקנין.

דברי הטור ושו"ע בכתובה

דאירכסא

כתב הטור (אה"ע סי' ס"ו): ואם כתב לה כתובה ונאבדה כו' צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה כו'. כתב בעל העיטור, איכא מ"ד שכותב לה זמן של עכשיו, ואיכא מ"ד כיון דאיכא סהדי דאיתתיה הות וידוע לסהדי זימנא קמא כתביה ההוא זימנא, ואי לא ידעי כתבי מהשתא.

[וטעם דיעה הא' מפורש בהעיטור דחיישינן שמא כבר גירשה ופרע כתובתה ובאין לעשות קנוניא על הלקוחות, וע"ז פליג דיעה הב' וס"ל דכיון דאיכא סהדי דאיתתיה הות לא חיישינן שגירשה].

ובשו"ע (שם סעי' ד') סתם כדיעה הב' דהיכי דידיעי סהדי זימנא קמא כתבי ההוא זימנא. והגר"א בביאורו (אות י"ח) ציין לזה: "כמ"ש בח"מ סי' מ"א ס"א".

א"צ קנין חדש, ע"ש]. אלא משום דרמי למעשה ב"ד הצריכו ג', וע"ש דמבואר מדברי מהר"ם מינין דבאמת בכל כתובה הוי בעי ג' דמעשה ב"ד הוא כמבואר בגיטין דף י"ח, אלא דבכל כתובה סמכינין ע"ז שנעשה ברוב עם וחשיב כב"ד, [וע"ש בנחל"ש מש"כ לדחות האי מילתא, דודאי כתובה אינה מעשה ב"ד, ולא אמרו אלא דקלא אית ליה כמו מעשה ב"ד, יעו"ש], ועכ"פ לא מצאנו מי שיצריך בכתובה דאירכסא לבוא לב"ד ולחקור העדים כדין המפורש בחו"מ סי' מ"א ובנו"כ, ולכר"ע עדים כותבין השטר ככל שטרי כתובה, וע"כ הביאור כנ"ל משום דבעלמא נמי כתיבין זמן הקנין.

ולשי' התומים נקט ברעת המחבר דכיון דכבר עשו שליחותם ובעי מינוי חדש כותבין רק מזמן שני, [וכן לשי' שו"ע הרב והאו"ש] צ"ע מש"כ המחבר באה"ע בפשיטות דכותבין מזמן ראשון, [ובישועות ישראל סי' מ"א עי"מ סק"ב בסופו תמה כן ע"ד המחבר, וצידד דאפשר דמקולי כתובה הוא והניח בצ"ע], אם לא נפרש כדברי הגר"א, דכוונת הטור והשו"ע שיבואו העדים לב"ד והם יכתבו שטר חדש, כדין המבואר בחו"מ סי' מ"א.

ויש להעיר דאף לפי שי' הנחל"ש והגרע"א דאף עדים כותבין מזמן ראשון היינו דוקא כשעשו קנין בשעת חופה כפי שנהוג בכל כתובה, אבל בלא קנין תליא במחלו' הראשונים בדין כתובה שנכתבה כיום [כשנכנסה לחופה] ונחתמה כלילה אי כשרה משום דכתובה כמעשה ב"ד וקלא אית ליה [וכסברת שמואל גיטין דף י"ח ופסקו כוותיה הרמב"ן והרשב"א בחי' שם ובהג"א בשם אור זרוע דכ"פ ראבי"ה], או דפסולה כשאר שטרות המוקדמין [ורלא כשמואל, וכ"פ הרי"ף והרמב"ם, כמובא בראשונים הנ"ל ובר"ן שם, וע' ש"ך חו"מ סי' מ"ג סקל"ד]. דלהסוברים דהכתובה כשרה ה"ה בנאכר כותבין מזמן ראשון, כיון דשעבודא לא תליא בשטרא, [וכמו בקיבלו קנין], אבל להסוברים דפסולה גם

דבשאר שטרות אם אין זוכרין הזמן המדויק אף שיודעין איזה זמן שכבר ודאי נעשה אז הקנין מ"מ אין גובה מאותו זמן (וזה דלא כנתייה"מ סי' ל"ט סק"ג), משא"כ בכתובה אף אם אין זוכרין הזמן המדויק אם כי בשטר כתובה דאירכסא לא יכתבו הזמן שידוע להם שודאי כבר נשאת ומשום דמיחזי כשיקרא, מ"מ יגבה ממשעבדי מאותו זמן, ע"ש טעמא דמילתא, ודבריו צ"ב, ואכמ"ל]. וסיים הנחל"ש דכיון שכן א"צ בכתובה דאירכסא לב"ד של ג' יותר משאר כתובה.

הנה מפורש עולה בדברי הנחל"ש דטעמא דכתבין זימנא קמא בכתובה דאירכסא הוא משום דכך דינא בקנין דאף שלא נכתב השטר כותבין זמן הקנין, [וא"כ ה"ה בנכתב ונאכר הראשון], ולכן א"צ ב"ד של ג' אלא כל ב' עדים שזוכרין הקנין כותבין מאותו זמן.

ויעוין עוד שם (אות ז') שכתב דהא ברירא דצריך מינוי חדש מהבעל לכתוב כתובה דאירכסא, ואף עדי הכתובה הראשונה אין יכולים לחזור ולכתוב שטר חדש שהרי כבר עשו שליחותיהו "כמו בשטר שנמחק דבחו"מ סי' מ"א" [וכוונתו לדברי המחבר והרמב"ם דעידי השטר עצמן אין כותבין מחדש].

ומבואר דאף דס"ל בפשיטות דכבר עשו עדים שליחותן וכדעת הרמב"ם והמחבר, מ"מ כותבין ע"פ ציווי הבעל מזמן ראשון, ומטעם דכל שטרי הקנאה כותבין זמן הקנין, והוא ממש כדברי הגרע"א, ודלא כהתומים.

ובאמת גם בדברי בעל ההגה"ה שהביא הנחל"ש וכן בדברי מהר"ם מינין שהביא שם שכתבו בשם מהרי"ו להצריך חתימת ג' עדים בשטרא דאירכסא, לא משמע דטעמם כדין שטר שנמחק דב"ד כותבין השטר השני, וכהבנת הגר"א, [וכן הוכיח שם הנחל"ש בדעתם, מדהצריכו לעשות קנין חדש בכתובה דאירכסא, (וכנראה דעיקר הקנין הוא למינוי העדים), ואם ב"ד כותבין

לכתוב לה כתובה בנוסח הרגיל ולרשום תאריך יום הנישואין [כמו בקיבלו קנין ונתאחר הכתיבה דכותבין בנוסח הרגיל מזמן ראשון כאלו כתבוהו ביומו], ולא הוצרכו לתקן נוסח "כתובה דאירכסא" רק כאשר צריכים לכתוב מזמן שני [כמושנ"ת לעיל במבוא].

אמנם יעוין בנחל"ש (סי' י"ד) במבואר מתו"ד דכל היכי דבעי ציווי חדש מהבעל צריכים לכתוב בהשטר גם יום הציווי, ע"ש. ומשמע דלעולם כותבין בנוסח "כתובה דאירכסא", אלא שאין רושמים בו הקטע הנ"ל, אלא כותבין גם יום הנישואין, ואין כותבין בו "מיומא דנן", אלא גובין בו למפרע מיום הנישואין. ורק באופן שא"צ ציווי חדש [וכגון בכתובה דאשתכח בה טעותא ועדים הראשונים לפנינו, ע"ש בנחל"ש] כותבין בנוסח הרגיל.

וכאמת כל דברי הנחל"ש שם לא נתבררו לי, יעו"ש דאיידי בכתובה דאשתכח בה טעותא, וכתב דכותבין בנוסח הכתובה החדשה זמן הנישואין, שהרי הכתובה הראשונה לפנינו רק שיש בה טעות אחר הפוסלת אותה, ואם יכתוב דזמן כתובה קמייתא לא ידענא הוא שקר גמור, שהרי הוא ירוע מתוך שטר הכתובה, וע"כ יש לכתוב זמן דקמייתא. והוסיף הנחל"ש דמיהו צריך לכתוב גם יום הכתיבה, שהרי צריכין לקבל קנין חדש שהרי העדים האלו לא ראו הקנין הראשון וא"ל לכתוב על סמך קנין הראשון וצריכין קנין חדש וע"כ צריכין להזכיר יום הכתיבה, ואך אם העדים הראשונים כאן יכולים לכתוב בעצמן מאחר שטעו ולא עשו עדיין שליחותן, ויכולים לכתוב מזמן הראשון וא"צ להקנות בקנין מחדש ומכ"ש שא"צ להזכיר יום הכתיבה.

והוסיף עוד דאף אם אין העדים הראשונים כאן אלא עדים אחרים שלא ראו הקנין וקנו עכשיו מחדש בפניהם, אעפ"כ יכתוב הזמן מזמן קנין הראשון דקנין הב' אינו מבטל הא' אלא מחזקו, וסיים עוד דיכולים לכתבו באופן שטר שנמחק המבואר בשו"ע חו"מ סי' מ"א דב"ד כותבין שטר חדש מזמן הראשון, והי"ע יכתבו מזמן ראשון ויחתמו שלושה שהם ב"ד, וסיים דהיינו דוקא שיש ראייה על עדים הראשונים, [כונתו דבעי קיום על

בנאבד אין כותבין מזמן ראשון, אא"כ קיבלו קנין [ועיין בישוע"י הנ"ל, וע' ב"ש אה"ע סי' ס"ו סק"ז שהביא בסתמא שי' התוס' דנכתב ביום ונחתם בלילה כשרה, ומשמע דנקט כוותיהו, וכך הביא בשמו האו"ת (שם אורים סקמ"ב) יעו"ש אמנם לענין תוספת כתובה כ' שם הב"ש דפסול, וה"ה לנד"ד].

סיכום ענף ראשון

המורם מכל האמור, דמבואר מדברי הקדמונים דהיכי דהעדים יודעים זמן הנישואין יכולים העדים לכתוב ע"פ ציווי הבעל זמן הראשון בכתובתה, ותגבה על ידה מלקוחות מזמן ראשון, וכסתמיות משמעות הטור והשו"ע, ונתבאר בע"ה דיש לזה יסוד בהלכה [כשעשו קנין בשעת נישואין] ע"פ דרכו של הגרע"א בהלכה זו. [ודלא כהתומים ושו"ע הרב ואו"ש].

ואמנם ברור דכל זה שייך רק כאשר העדים זוכרין בבירור יום הנישואין וראו הקנין, וזוכרין כל פרטי ההתחייבויות שנעשו אז, ומה שאין זוכרין פשוט דא"ל לכתוב בשטר השני, כאשר כותבין מזמן ראשון [וא"ל לסמוך על מה שראו בשטר הראשון, וכדלהלן ענף ג'].

וראה בנוסח "כתובה דאירכסא" בנחלת שבעה שם שכתוב בה: "כי סהדי קמאי דחתימו תחות כתובתא קמייתא דאירכסא [ליתניהו] (בטעות נשמטה תיבה זו וכדמוכח להדיא מתוך ביאורו כלהלן), וזמן כתובתה קמייתא לא ידענא, וכתבנו לה כתובתא דא חלופי כתובתא קמייתא מיומא דנן".

וע"ש בביאוריו (אות ז') שביאר דאילו היו העדים לפנינו והיו זוכרין זימנא קמא היו כותבין יום הנישואין, וכמבואר כ"ז לעיל.

אם אפשר לכתוב בנוסח כתובה רגילה

והנה לכאן באופן זה דרשאים העדים לכתוב לה כתובה מזמן הראשון, הא יכולים

מה שראו שטר הראשון, רק צריך דוקא ב"ד, יעו"ש]. ע"כ נצטרך לומר דמש"כ בתחילת דבריו דיפרש גם יום הנישואין הוא לסימנא בעלמא, אבל באמת השטר לא יועיל רק מיום הקנין החדש, ולכן צריך לפרש גם יום הכתיבה.

ולפי"ז היכי דעדים הראשונים לפנינו חוכרין יום הנישואין אף היכי שכבר עשו שליחותן וצריך מינוי חדש, [וה"ה כשיש עדים אחרים שזוכרין יום הנישואין והקנין] מ"מ שפיר כותבין שטר חדש מזמן הראשון וא"צ להזכיר כלל יום הכתיבה.

אמנם המעיין היטיב בדברי הנחל"ש יראה דמוכח מתוך דבריו דדוקא כשלא עשו עדין שליחותן וא"צ קנין ומינוי חדש או כותבין סתם שטר מזמן הראשון, הא אילו עשו כבר שליחותן ובעי מינוי חדש, צריך להזכיר גם יום הכתיבה. [וכ"ש אם נפרש דברי הנחל"ש כדרך הא' וכמשמעות תחילת דבריו דבאמת גם עדים יכולים לעשות שטר מזמן ראשון, על סמך מה שראו שטר הא', ומ"מ צריך להזכיר גם יום הכתיבה, הרי מפורש דכל דבעי מינוי חדש אף שיכולים להעיד על זמן ראשון מ"מ צריך להזכיר יום המינוי].

וצ"ע בטעם הדבר, ואולי משום מיחזי כשיקרא, אלא שלא מצאתי דין זה בפוסקים, [יעוין שו"ע חו"מ סי' מ"ג סי"ח דמבואר רק שלא יהיה משמע מתוך השטר שנכתב ביום הקנין, ותו לא מידי, ואמנם התם איירי בנתמנו ביום הקנין, ודברי הנחל"ש כשנתמנו עכשיו ובוזה חדית לן דצריך להזכיר גם יום המינוי, וצ"ע אי מיפסל בדיעבד, יעוין טור שם ובסמ"ע שם סקל"ד], וצ"ע לדינא. [ובאמת צ"ע דמ"ש משטר מאוחר דכשר אף שעכ"פ לא נזכר יום המינוי, אלא דבאמת מפורש בשו"ע (שם סי"ב) דלכתחילה אין לעשות שטר מאוחר משום דמיחזי כשיקרא, אך עכ"פ בדיעבד הא מיכשר, ולפי"ז ה"ה הכא מיכשר בדיעבד, וצ"ע].

והנה לשי' התומים ושו"ע הרב ואו"ש נמצא דאם נכתוב שטר בנוסח הרגיל ויכתוב בה יום הנישואין הרי שטר זה פסול וחספא בעלמא הוא [וכ"נ דעת הגר"א], וכמו שנתבאר לעיל בע"ה, משא"כ אם יכתוב שטר בנוסח כתובה דאירכסא, וירשום בה

חתימת העדים הראשונים כמבואר בשו"ע שם], אבל אם אין ראייה א"א לכתוב באופן שטר שנמחק מזמן א' אף אם חתמו ג', רק צריך קנין חדש ובאופן הראשון שכתב בתחילת דבריו. וזה תו"ד בקיצור.

ועיקר דבריו שהעלה דחשיב כידיע זמן קנין הראשון ע"פ שטר הראשון צע"ג, שהרי איירי כשהשטר פסול [באופן שלא עשו עדים שליחותן], והיאך אפשר לסמוך על שטר פסול למינדע זמן קנין הראשון. [ואף אי איירי באופן שלא נפסל גוף השטר מ"מ הא ע"כ צריכים עדים אלו להוסיף דבר שלא הועיל שטר הא', ואיך עושיין זה על סמך שטר הא', וצ"ב טובא, ולענין הזכרת תאריך הנישואין בשטר כתובה דאשתכח בה טעותא כאשר עיקר השטר נעשה מעכשיו ומסתברא דהכי דכל ראיית הכתובה פסולה אין להזכיר כלל תאריך הנישואין, כמו בכתובה דאירכסא, כיון שאין לפנינו ראייה כשרה, אבל אם עצם הכתובה כשרה אלא שיש איהו חסרון בפירוט ההתחייבויות או בקנין וכדו' בזה לכאו' אפשר לכתוב תאריך הנישואין על סמך כתובה הראשונה, וכ"ש כשמעתיקין הכתובה מחמת עניני חומרות וסגולות, ודין שטר מוקדם ע' שו"ע חו"מ סי' מ"ג סי"ז ובג"כ].

והנה בתחילת דבריו משמע דאף עדים אחרים יכולים לכתוב שטר מזמן ראשון אלא שצריך להזכיר גם יום הכתיבה, ומשום דבעי מינוי חדש, ומש"כ דבעי קנין חדש אין הכוונה דבעי קנין על עצם שעבוד הכתובה, ומשום דעדים אינם יכולים להעיד על הקנין הראשון כלל כיון שלא ראוהו, שהרי בסוף דבריו מפורש דאם הם ג' יכולים לכתוב בלא קנין חדש, וע"כ דס"ל דיכולים לסמוך על מה שרואים בשטר הראשון, וכמבואר בכל דבריו, וע"כ דמה שהצריך קנין הכוונה לצוות לעדים לכתוב שטר שני, דעדים א"י לכתוב בלא ציווי, וכיון שהקנין הא' לא היה בפניהם לא נתמנו לכתוב, ובעי מינוי [וקנין שני הוא ל"ד].

אמנם בסוף דבריו מבואר דדוקא ג' יכולים לכתוב ולא סגי בשנים [וכשהם ג' א"צ קנין חדש ומינוי, דכ"ד יכולים לכתוב בלא דעתו כמבואר בחו"מ שם]. ואולי כוונתו כשלא עשו קנין ומינוי חדש, אבל במינוי חדש כותבין אף שני עדים לחוד, ולא משמע כן ברהיטת דבריו, יעו"ש בפנים.

ואם נפרש סוף דבריו דאף במינוי חדש אין כותבין רק בג' שהם ב"ד, [וטעם הדבר יבואר להלן ענף ג', דעדים בעצמן א"י לכתוב שטר שני על סמך

מטעם אחר שלא לכתוב בנוסח הרגיל,
וכמבואר].

עוד איכא חששא בהך ענינא מצד שלא
נתברר בעדים שנשרפה הכתובה, ואיכא
חשש שיהיו כידה ב' כתובות, ויבואר בע"ה
בענף שני. [ולהלן סוף ענף ג' יובאו בע"ה
דברי פוסקי דורינו בענין זה].

המשך בגליון הבא בעזרי"ת.

יום כתיבתה אף שיהיה רשום בה גם יום
הנישואין מ"מ ודאי לא מיפסל שטרא בהכי,
[אלא דלשיטות אלו יגבו רק מזמן שני].
ולכאור' מהאי טעמא גופיה יש להעדיף
לכתוב שטר בנוסח זה כדי שיהא כשר לכל
הדיעות, ולא לכתוב בנוסח הרגיל מזמן
ראשון שלא הוכשר רק לשי' הגרע"א,
[והנחל"ש דאזיל ג"כ בדרך זו הרי ס"ל



הרב פנחס רוזנבוים

ברין עיכוב חתימת הבנות על ויתור חלקן בירושת ערכאות (א)

הקדמה

חוקת משפט של התוה"ק היא דאין הבנות יורשות במקום בנים, אך הערכאות כדיניהם מורשים לבנים ובנות בשוה.

והנה מצד דינא דמלכותא דינא אין שום תוקף לדיניהם בזה וכמ"ש הרשב"א [בשו"ת ח"י סי' רנ"ד מובא בכ"י ס"ס כו] לענין דין עכו"ם שאין בעל יורש את אשתו וז"ל לילך בדרכי הגוים ומשפטיהם ח"ו לעם קדוש לנהוג ככה, וכל שכן אם עתה יוסיפו לחטוא לעוקר נחלה, הסומך על משענת קנה הרצון הזה ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף והתורה מידו תבקש ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגולן הוא ואפילו גזילה ישיב רשע מיקרי כדאיתא בפרק הכונס, ובכלל עוקר כל דיני התורה השלימה וכו' ע"ש ומובא הרמ"א להלכה סי' שס"ט משום דל"א דינא דמלכותא דינא אלא בדבר שהוא טובת המלך, ובפרט בדבר שהוא נגד תורתנו הקדושה דלית מאן דפליג דל"א דמ"ד כמ"ש הש"ך בסי' ע"ג ס"ק ט"ל ועין פני משה [ח"ב סי' ס"ו] דגדול א' רצה לזכות להבנות מכח דינא דמלכותא דינא וחלקו עליו כל גדולי הדור ומחו ליה מאה עוכלי בעוכלא וישתקע הדבר עכ"ל. ועי' ג"כ שו"ת ח"ס חו"מ קמ"ב, חוקת חיים להגר"ח פ"י סי' ע"ג, רב פעלים להגרי"ח ח"ב חו"מ סי' טו. [והגם דמן התורה עכו"ם שמת בנו ובתו יורשים אותו בשוה עי' מנ"ח מצוה ת' ופרי יצחק ח"ב סי' ע', ולפי"ז מצד מצות דינים דבן נח יש להם הכח לדון כן מ"מ זה רק בנוגע לעכו"ם ואין להם הכח לדון כן לישראל, וכשאר דיניהם].

אבל כיון דהחק קובע שהבנות יורשות עם הבנים והם שותפים בכל הרכוש, אין הבנים יכולים לרשום הרכוש על שמם ולשאת ולתת בהנכסים כרצונם כל זמן ששם הבת נק' על הנכסים. עד שיסלקו ידיה ושמה מהם. ובוה יש חוקים שונים, יש מדינות שהחק הוא שכל יורש שלא בא לתבוע זכותו תוך זמן מסויים אחר תביעה של א' מן היורשים אבד זכותו מהירושה ובמקומות אלו לכו"ע אסורה לתבוע חלקה דגזילה הוא וכנ"ל. ואם תבעה, עליה להחזיר הכל וכמ"ש המהרש"ם במשפט שלום בקונטרס משמרת שלום סי' קפ"ד [ומקור הדברים הוא מהר"א אלפנדרי שהוא מן הפוטרם אותה מלחתום ומובא בסמוך רפ"א] וכ"ה בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ט"ו, אבל במקומות שהחק הוא שכל זמן שאין הבת חותמת על ויתור חלקה, לא אבד זכותה, בזה נחלקו הפוסקים אם חייבת לחתום או לא, דהיינו באופן שהיא מוכנה לציית דין תורה ולא לקחת כלום מהירושה וגם לא להפריע להם ואעפ"כ אינה רוצה לחתום, ובמשך הדורות נתרבה מסכת זו בשו"ת הפוסקים [ובספר דיני ממונות ציין לדברי הפוסקים שדנו בזה], ונשנית פרק זו כאן משום הספיקות שנחחדשו בענין.

פלוגתת הקדמונים

מקור לשאלה זו אם בנות חייבות לחתום על ויתור חלקם בירושת ערכאות, מצינו בשו"ת פני משה [ח"ב סי' ס"ו] דפליגי בה קדמונים, למהרי"ט חייבת לחתום חינוס מדין השבת אבידה, כיון דהערכאות השתלטו על נכסי היורשים להקרא על הנכסים גם שמות אחותם, ולכן כאבודים דמי, ורק היא יכולה להשיבם וחייבת לעשות כן.

אך הר"י בסאן חולק וס"ל דאינה חייבת לחתום ויכולה לתבוע שכר עבור חתימתה, ובפני משה שם לא כתב מהו סברת הר"י בסאן, ומ"ט התעלם ממצות השבת אבידה שכתב המהרי"ט. ומצינו בזה כמה מהלכים.

פרק א

בגדרי אבידה שמצווה בהשבתם

אות ג' דאילו הי' כאן אבידה עם פטור השבה איזה היתר היה לקחת שכר מדין שכיר, הלא על מצות השבה אסור לקחת שכר, רק מה שמפסדת משלה בגלל ההשבה מדין אפס כי לא יהיה בך אביון, ואין זה שכר שכיר, ומן הדין אסור לקחת יותר מזה, וחייב להחזיר משום השבת אבידה וכמבואר בחו"מ סי' רס"ד, וכן י"ל לענין היתר דוקן ואינו לפי כבודו דכל הפטור הוא דא"צ לבזות א"ע בגלל האבידה, אבל ברגע שעומד להחזיר ולבזות א"ע חייב להחזיר משום המצוה, ועיין ג"כ גליון רע"א יו"ד רכ"א סעיף ג' דוקן ואינו לפ"כ כשמחזיר מצוה קעביד, וע' ג"כ פתחי חושן אבידה פ"א הערה ס"ג.

באבידת קרקע

ב. ובטעם שאין כאן אבידה צ"ע, דמאי שנא נד"ד מההיא דפרק אלו מציאות ל"א. ראה מים ששוטפין ובאין הרי"ז גודר בפניהן ויליף ליה רבא מכלל אבידת אחיך לרבות אבידת קרקע, ועיין באבן האזל פ"א דגו"א דהה"א דהגמרא הוא דסד"א דבעינן שיצא מרשות בעלים, וקמ"ל דלא, ועיין ביד המלך שם דמספק"ל אם על אבידת קרקע הנ"ל בגמ' מותר לקחת שכר הפעולה מה שגדר שדהו מדטרח טירחה רבה, או דרק במטלטלין דכתב רחמנא בפירוש חיוב האסיפה אל ביתו אבל מקרקעי לא, עיי"ש ומסיים דמסתמת כל הפוסקים שמחויב לגדור בחינם וכדין טירחות כל המצות כסוכה ולולב וצ"ע. ומדבריו משמע שנסתפק בב' נקודות, א' אם יש חיוב טירחה יתירה בהשבת אבידה, ב' אם דוקא במטלטלין יש חיוב דמדכ' ואספת אל ביתך,

סברת ר"י בסאן פטור בהשבה,

או דאין כאן אבידה

כיון דהמהרי"ט מחייב מדין השבת אבידה, ע"כ הר"י בסאן החולק ס"ל דאין כאן חיוב בהשבת אבידה, ויל"ע בטעמו אם ס"ל דנהי דיש כאן אבידה, מ"מ יש כאן פטור בהשבה מדין והתעלמת דוקן ואינו לפי כבודו וזהו הפטור דזילותא [בפרק ב' אות ב'] ופטור דאפס כי לא יהיה בך אביון וזהו טעם הפטור דזיללי נכסי [שם] ואפושטי שטרא [פרק ג'] או דס"ל דאין כאן פטור בהשבה, רק דאין כאן אבידה וחיוב השבה כל עיקר.

ובשו"ת הגאון ר' אליהו אלפנדרי [נכד הר"י בסאן הנקרא סדר אליהו רבה זוטא] כ' בסימן ט"ו בזה"ל מה שכתב מורי זקני הרב כמהר"י באסאן דאין האחיות מחוייבות להעביר הקרקעות על שם אחיהם כפנקס וכו' אין להם שום זכות בקרקע אביהם במקום שיש אחים ואם באו להכתיב הקרקע על שמן מקפחין את שוקן שלא יעשו כן אלא שאם הן בשב וא"ת והאחים צריכים עכ"פ להכתיבם על שמם אז אין הבנות מחוייבות לקום בקום ועשה להכתיב על שם אחיהם אם לא שירצו אותם ברצי כסף הנה זאת תורת מו"ה ז"ל וכו' וכל מה שחייב מו"ה לאחים לרצות את אחיותיהן אינו אלא מתורת שכר שכיר וכיון שכן בנרון כזה ראוי לב"ד לשום בכמה בנות ישראל מתרצות להעביר חלקתן וינתן להן והנראה לפי השערתי שהוא בכמו עשרה למאה שנוגע לחלקתן עכ"ל.

והנראה מדבריו דס"ל דאין כאן אבידה כלל וכ"מ משו"ת רב פעלים המובא בסמוך

להפסיד ריוח זה, הרי"ז בכלל אבידה ולא בכלל שבח, ולכן ה"ה בנד"ד דהערכאות מפסידים מהם שכר וריוח זה ממה שבצעם יש להם תח"י, הרי"ז בכלל הצלה ויש חיוב בהשבת אבידה.

ועין רבינו בחיי פר' תצא [מובא בספר משפט האבידה] דזה שאמרו לא תוכל להתעלם אין להבין אותו בהשבת אבידה בלבד אלא ה"ה בשאר כל הפרטים ושאר כל התועלת שביד האדם להביאם לחבירו או להסיר ולדחות נזק ממנו. ובעמק שאלה [שאילתא ק"ע אות ז'] תלאו כפלוג' ראשונים, ב"מ ל"ב: בהא דמדמה הגמ' החיוב במצות פריקה משום הפסד הבהמה לטעינה דמפסיד משום ביטול שוקא אי הגמ' קאי כן גם למסקנא וע' ג"כ אבן האזל [פי"א דגו"א] דלכן מותר לקחת שכר בטעינה ואינו דומה לאבידה משום שהוא רק מניעת שכר. וע"ע פתחי חושן הלוואה פ"ב אות מ"ב.

ואפילו אם נאמר דבסתם מניעת הריוח יש פלוג' אם יש חיוב בהשבת אבידה, אכתי יש לחלק. דההיא דטעינה דיש ביטול שוקא. לא הפסד שום דבר ממה שהיה לו מעיקרא רק יש לו מניעה להרויח יותר ממה שיש לו והפסד ההרוחה אינו מגוף החפץ רק דבר חיצוני ורק זמני, שהרי עם הזמן ימכרונו ומה שהנכסים שוים יותר היום ובמקום השוק, הלא אין להקדש אלא מקומו ושעתו משא"כ בנד"ד, הלא ירש נכסים ששוים כו"כ ועכשיו ששלטו עליהם ידים זרים המונעים ממנו למכור נכסיו ולקבל שוים מעצם הנכסים שישנם תח"י. וההפסד הוא בגוף הדבר וגם הפסד עולמי הרי הם כגנבים, ומצוה להצילו מתח"י ועי' ג"כ אור שמח פ"א דגניבה [מובא בפתחי חושן] דכל א' חייב ליטול הגניבה מבית של הגנב ולהשיבה לבעלים, וודאי לא שנה אם הגנב מחזיק בכל תשמישי וערכי החפץ או רק מקצתו.

ירושא עם ארי רכיב עליה

ה. עוד י"ל בדרך אפשר דגם נד"ד הוה בגדר הרווחה ולא הצלה, כיון דמיד עם

ומה דמסתפק לענין טירחא משמע דנוטה לומר דפשיטא דחייב, ומה דמסתפק לחלק בין קרקע למטלטלין צ"ע דהגמ' ריבה קרקע כמטלטלין, ואפשר דכוונתו לחלק רק לענין טירחא דהתורה חייבו לטרוח רק במטלטלין. ועכ"פ בנד"ד דאין טירחא ודאי דחייב.

הצלת נכסיו או השבתת נכסיו

ג. ובסברת הר"י בסאן י"ל ע"פ מ"ש בשו"ת רב פעלים שם שביאר את דברי האליה רבה ע"פ דברי הר"ן המובא ברמ"א [רס"ד סעיף ד'] וז"ל כל אדם שעושה עם חבירו איזה פעולה או טובה לא יוכל לומר לו בחנם עשית עמדי ע"כ וע"ש שיליף ליה מן יורד לנכסי חבירו להשביחם.

ובביאור דברי הר"ן דיכול לקבל שכר ע"כ דאין בזה משום השבת אבידה, וכתב הנהיבות שם דהחילוק הוא דאם מצילו מן ההיזק הוי כהשבת אבידה, משא"כ כשמשיחו או חייב לשלם וכ"מ בט"ז ובגו"א שם.

לפי"ז י"ל דה"ה בנד"ד בעצם אין כאן אבידה, דהרי לא הערכאות ולא היא מעכבת מהאחים לירד לנכסי אביהם ולהשתמש בהם כרצונם, וכל מה שנאבד מהם הוא רק זה שאין הנכסים רשומים על שמם, וממילא אינם יכולים למכור הקרקעות והבתים בנקל, ובמחיר טוב מפני שהערכאות לא יכירו בהמכירה ולא ירשמו הקרקע על שם הלוה, ואין זה בגדר הצלה מן ההיזק, אלא טובה להשביח הנכסים שיהיו יכולים למכרם, ומותר לקבל ע"ז שכר.

מניעת ריוח והצלת ריוח

ד. מיהו אכתי יש לחלק בין דברי הר"ן לנד"ד, דהר"ן מיירי דוקא באופן שלירד לנכסי חבירו להשביחם דע"י ירדתו נשבחו הנכסים ושוים יותר ממה שהיו שוים ואילו לא ירד לא היה לו שום הפסד, וכן נתן לו מזונות חנם וכל טובה כיו"ב, משא"כ כשיש תח"י וברשות חבירו רכוש שמצד השויות יכול למכרם במחיר טוב, ועלול הוא

שהיה בתחלה, משא"כ כשמעולם הי' ארי רכיב עליה אינו חייב להבריחה ואין חיוב לעשות מצב חדש. ולפי"ז מי שנאבד כלי ברחוב ומת, וירש הבן כלי זה המושלך ברחוב המוצאו לאחר מיתת האב אינו חייב להחזירו לבנו, דכלפי בן אי"ז נחשב להשבת מצב הראשון כיון דמעיקרא ירש כלי אבדו, וחידוש זה צריך ראייה.

וחבירי בני הישיבה שליט"א הביאו ראייה דגם בכה"ג יש חיוב השבה, ממ"ש בתה"ד [שנ"ב מובא ברמ"א רעו ד] בשתוקי שמת דנכסיו הפקר והק' החו"י [מובא בפ"ת שם] דמ"ט לא אמרי' דחייב בהשבת אבידה ויהא מונח עד שיבא אליהו או עד שיתברר מי הוא קרובו ותירץ הנתיבות [רנ"ו א'] דכיון דא"א לרעת מי הם יורשיו הוי כיאוש, ומשמע דבלי"ז יש חיוב להשבת אבידה, הגם דיורשו ירש לכתחלה נכסים אבודים ולא אמרינן דאין בהם משום השבה.

סיכום הפרק ונפק"מ לדינא

ו. א. היוצא לנו מכל הנ"ל, דממשמעות לשונו של האליה רבה שהיא נוטלת שכר משום שכר שכיר משמע דהר"י בסאן פטרו מהשבת אבידה משום דאין כאן אבידה כל עיקר, וממשמעות הרב פעלים משמע דהטעם בזה הוא דגדר ההשבת אבידה הוא הצלת ממונו שיש לו כבר מלהיות אבודים ממנו, אבל להשביח נכסיו יותר ממה שהיו שוים מעיקרא, הרי"ז הרווחה ולא הצלה ואינו בכלל השבת אבידה. ולכן כל שהוא להציל ממונו יש בזה משום חיוב השבה בין במצא ממונו מושלכים בשוק, בין ראה מים הבאים לשטוף שדה חבירו, וכן בידע עדות ממון לטובת חבירו דבלי הגדת עדותו יפסיד, כמבואר בפוסקים ר"ס כ"ח, וכן כשיש בידו שטר שיש בה ראייה לטובת חבירו כמבואר בפוסקים סי' ט"ז. משא"כ ביורד לנכסי חבירו, או נותן לו מזונות ושאר טובות אין בזה משום השבה.

ב. וכשיש לחבירו מניעת הריוח, ממשמעות רבינו בחיי דגם בזה יש חיוב

מיתת האבא השתלטו הערכאות על הרכוש, והיורשים ירשו רכוש דארי רכיב עליה, ומעולם לא היה להם יותר, ונמצא דאי"ז הצלה אלא הרווחה והשבחת נכסים, שעליה כ' הר"ן דכשעושה לחבירו טובה הרי הוא כיוורד לנכסי חבירו ומשביחם דנוטל שכרו.

מיהו אפילו אם נאמר כן, אכתי צריך לברר מאימתי חל חק הערכאות על הרכוש, שהרי כתב הרשב"א [ב"ב קלט.] דהיורשים יורשים עם גמר מיתת משא"כ מתנת שכ"מ חל לאחר גמר מיתה [וע' ג"כ פני משה מובא במ"ל דמה"ט יורשים נחשבים מ"ק נגד מתנת שכ"מ] וא"כ ה"ה בנד"ד היורשים יורשים עם גמר מיתה ושמה חק הערכאות אינו חל אלא לאחר גמר מיתה. ונמצא דכבר ירשו מדין תורה כל זכותי הממון של הרכוש ואח"כ בא הערכאות ונטל מהם זכויותיהם, ותו הוה הצלת הפסד ולא ריוח, מיהו סברא זו אינו, דאפילו אם נאמר דחוקותיהם חל לאחר גמר מיתה, מ"מ מה שהנכסים הוזלו, הוא מחמת שאין הלוקח יכול להקרא הנכסים על שמו בטאבו וסיבה זו יש מיד עם גמר מיתה. וכבר הוזלו אפי"ו אם הערכאות עדיין לא השתלטו, כיון דהבנים לא יהיו יכולים לרשום הרכוש על שמם, תו אין הלוקח רוצה לקנותם מעכשיו.

ואכתי יש לחלק כנ"ל אות ד' דאפילו אם נאמר דשליטת הערכאות הוא עם גמר מיתה, מ"מ סוף סוף ירשו קרקע שבעצם שוה מחיר טוב, רק מצד שהערכאות שלטו ידיהם עליהם מעכבים את הבנים מלמוכרם, נמצא שא"י להרויח ממונם מחיר המלא, א"כ הרי"ז הצלה מיקרי, להציל ולהבריח הארי הרכיב על רווח הנכסים, ולא שבח חדש בהנכסים. ויל"ע בזה.

עוד יל"ע דאפילו אם נאמר דהצלה מיקרי כיון דבעצם ירשו רכוש עם שויותיה, מ"מ יש להסתפק, מצות השבת אבידה, האם נאמר דזה דלאשבוחיה לא הוה בכלל המצוה, הטעם הוא דאי"ז נקרא הצלה, או"ד דכל המצוה הוא רק והשבות לו דהיינו להחזיר ולהשיב האבידה כמצבו ולמקומו

ה. וכן בקרקעות גופא אם אין הבנים יכולים להשתמש בהם כל עיקר לא לדור בה ולא להשכיר ואינו עומד אלא למכירה כגון מגרש דכל זמן שאיננה נרשם בטאבו על שמם, אין להם בה שום שימוש חייבת לחתום.

ו. מהלך ב' בסברת הר"י בסאן [לפי משמעות האליה רבה ורב פעלים], בטעם דנ"ד הוה בגדר הרוחה, דלכתחלה ירש נכסים עם ערך זול. כיון דמעיקרא שמו הערכאות ידיהם על הנכסים ומעולם לא היה בידי הבנים להשתמש בהם כרצונם. ולמוכרם במחיר טוב, תו הוה בגדר הרוחה ולא הצלת ממונם הן מצד דזה קובע עצם שויות הנכסים, והן מצד דאין בזה חיוב דהשבת אבירה דאין בזה משום והשבות, ולפי סברא זו גם על מעות בבנק אין חיוב השבה, מיהו מהלך זה מחודש הוא. ולא מצינו דפטרו הקדמונים אלא בקרקע.

ז. מיהו על ב' המהלכים צ"ע, ראשית דמה"ת דאין בהפסד הריח משום השבת אבירה וכפשטות משמעות רבינו בחיי, ואפילו אם נאמר דבהפסד הריח אין בה משום השבת אבירה, היינו דוקא כעין ההיא דטעינה דיש ביטול שוקא, ונמצא דאין ההפסד בגוף הממון אלא מריח חיצוני, משא"כ בנ"ד דיש לו הפסד בגוף הממון דמפסיד שויות ממונו והוא גם הפסד עולמי משא"כ ההיא דביטול שוקא, אין לנו משם שום ראיה לנ"ד לפוטרה מהשבת אבירה. וכשיטת המהרי"ט דחייבת לחתום. המשך יבוא א"י

דהשבת אבירה, ובעמק שאלה ואבן האול יש מקום לומר דמניעת ריוח כביטול שוקא שאינו יכול להגיע ליום השוק אין בהם משום השבת אבירה, ועכ"פ פלוגתת הראשונים הוא.

ג. ובנ"ד י"ל דס"ל להר"י בסאן דהוא ג"כ בגדר מניעת הריח וביטול שוקא, ולא הצלה מהפסד וי"ל בזה ב' מהלכים, א' כיון דבעצם ירשו הירושים, ובידם לירד ולהשתמש בנכסי אביהם כרצונם ואין הערכאות והבנות מעכבין בהם, רק דאינם יכולים למכור הנכסים במחיר טוב, אין זה אלא מניעת הריח וביטול שוקא, והרי הוא בכלל הרוחה והשבת. ולפי"ז סברת הר"י בסאן שייך רק בקרקע דגם אם אין הקרקע רשומים על שמות הבנים בהערכאות בידם לדור בהם, ולהשכירם, משא"כ כשאביהם הניח ממון וקרנות בבנק תכניות חסכון וביטוח וכי"כ שאי אפשר להוציאם בלי צו ירושה מהערכאות הקובע שהם הירושים, הרי הוא בכלל הצלה וחיבת בהשבת אבירה.

ד. ואם הניח בין קרקע ובין קרנות בבנק, דחייב משום השבת אבירה על הקרנות, וע"כ חייבת לחתום בהערכאות על ויתור ירושתה. דלפי החוק כשהיא חותמת צריכה לחתום על כל חלק ירושתה. ואינה יכולה לחתום רק על הקרן בבנק ולא על הקרקעות, וכיון דיש לה חיוב השבת אבירה על חלק מהממון תו חייבת לחתום על כל חלק ירושתה. [ואינה מפסדת מידי דגם הקרקעות בעצם אינם שלה] ואפילו אם כל הקרן בבנק אינו אלא שוה פרוטה, והקרקעות שוים מליוני דולרים, חייבת מחמת אבירת הפרוטה לחתום על כל הירושה.

זוכיה פריינד

בירור בענין שמיעת כלי שיר בזמן הזה (ב)

איסור שירת פסוקים

המקור בנמרא

בלא שחוק, ופסוקים אחרים מותר לומר ולשנות מהטעמים שלו אבל בלא שחוק,³ דרש"י פי' שני אופנים נפרדים, אחד לשיר השירים ואחד לשאר פסוקים.

ובמהרש"א פי' דנקט שיר השירים לפי שהספר נקרא שיר השירים ומדבר במשל ומליצה יחשוב המשורר לעשותו כמין זמר ושיר בעלמא [ומדבריו משמע דשיר השירים הוי כמו שאר פסוקים⁴ אלא נקטו מטעם הנ"ל, ויש להסתפק לפי"ז מה שאסרו בגמ' אם הוי דוקא דרק שחוק או אפי' שלא בדרך שחוק, ודלא כמו דכתבנו לעיל כמשמעות דברי רש"י דבזה יש חילוק בין שיה"ש (לשאר פסוקים)]. וכן הוא במס' סוטה דף ל"ה ע"א דרש רבא, מפני מה נענש דוד (שמת עוזה על ידו) מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי (כשהייתי בורח מפני אויבי ואגור מפניהם הייתי משתעשע בחוקיך והיו לי זמירות לשעשעני, רש"י), א"ל הקב"ה ד"ת שכתוב בהן התעיף עיניך בו ואיננו אתה

א. בנוסף לאיסור דכלי שיר קיים עוד איסור שירה בפסוקים, כדאמרינן בסנהדרין דף ק"א ע"א ת"ר הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו מביא רעה לעולם מפני שהתורה חוגרת שק¹ ועומרת לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבוש"ע ע שאוני בניך ככנור² שמנגנין בו לצים.

ופירש"י ה"ג הקורא שיר השירים ועושה אותו כמין זמר שקורא בנגינה אחרת שאינו נקוד בה ועושה אותה כמין שיר, אע"פ שמשיר השירים הוא ועיקרו שיר אסור לעשותו כמין שיר אלא בקריאתו, והקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו במיטב על יינו ועושה שחיקותיו כדברי תורה וקורא פסוקים בקול רם לשחק בהם בני המשתה.

ולכאור' מרש"י משמע דשיר השירים יש איסור לשנות מהטעמים שלו ואסור אפי'

1 ופירש רבינו יונה במסכת ברכות דהכוונה שהוא דרך משל ומליצה מה שהתורה יכולה לומר ומה שיש לו להקב"ה להשיב, וכן היד רמה בסנהדרין כתב דדברים הללו דרך משל הם לפי שהתורה אינה דבר שיש בו חיות ולא דעת אלא הקב"ה בעצמו מריב ריבה של תורה ומחשב כאילו היא חוגרת שק, ויש לומר שמדת הדין אומרת לפניו כך ותובעת עלבונה של תורה.

2 בשו"ת להורות נתן ח"ד סי' מ"ה כתב טעם דנקט "עשאוני בניך ככנור" כי המשורר בכנור אין כונתו לכנור עצמו דאין הכנור אלא מכשיר להוציא ממנו קול נעים, והכנור מצד עצמו אין לו צורך בו, וכן זה שמומר פסוקים רק לשם שיר ושחוק ואינו מכוין לתוכן ולכונת הפסוקים עצמם נמצא שעשה את הפסוקים מעשה כנור שאינו אלא מכשיר לשיר.

3 ועי' במגילה דף ל"ב ע"א א"ר יוחנן כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים וגו', ופירש"י שקורא בלא טעמי המקראות, וכן פי' התוס' בד"ה והשונה בלא זמרה, שהיו רגילין לשנות המשניות בזמרה לפי שהיו שונין אותן ע"פ ועי' כך נזכרים יותר, משמע דאסור לשנות מהטעמים אפי' בלא שחוק וקלות ראש אכן שם המדובר לאו מחמת בזיון הפסוקים, אלא כדי לזכור מה ששונה.

4 דוקא לגבי שירה אמרינן דהוי כשאר פסוקים, אבל לגבי קדושתו שיר השירים יותר קדוש משאר פסוקים כדאמרי' במס' ידים פרק ג' אמר ר"ע לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים וכו' שאין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל שכל כתובים קדוש ושיר השירים קודש קדשים. וכן במדרש נתחומא פ' תצוה ה' אמר ר' אלעזר בן עזריה למה הדבר דומה למלך שנשלט סאה חיטים ונתנה לנחתום אמר לו הוצא לי כך וכך סולת כך וכך וסובין כך וכך מרסן וסלית לי מתוכה גלוסקיא אחת מגופה ומעולה כך כל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קדשים שכולו יראת שמים וקבול עול מלכותו.

ראש אסור לשומעו בין בכלי-ובין בפה, ומ"מ כל דיש בו שבח ותהלה לשם כגון מיני פיוטים ומזמורים מותר אף בבית חתנים ומשתאות, וכן בסוטה דף מ"ח כתב כל השירים שאין בהם שבח להקב"ה אסור לומר בהם והם התחלת הפקר ושעמים, ומסיים ולא עוד אלא שאותם זמירות שבבית המשתאות הם גרמת הפסד וסיבת הוצאה יתירה, [במעשה דר' הונא שגזר על בני דורו שלא לומר בבית המשתאות קם מאה אוזא בזווא וכו'] עכ"פ מדבריו יראה דכל דיש שבח לקב"ה שרי.

וביד רמ"ה בסנהדרין כתב הקורא פסוק משיר השירים ועושה אותו כמין זמר אפי' לשורר בו להקב"ה שלא ניתן אלא לקרותו בטעמים שבו ולא דרך זמר, ופירש דה"מ מאן דקרי ליה דרך שחוק אבל מאן דמכוון לשיבוחי ביה להקב"ה דרך ניגון שפיר דמי ומילתא צריכא עיונא⁹, והקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו כלומר שאינו מתכוין לעסוק בתורה אלא מביאו דרך משל ודרך שחוק מביא רעה לעולם מפני שהתורה חוגרת שק.

וכעין זה כתב בספר חסידים הוצאת מקיצי נרדמים אות תתת"ר¹⁰ מי שאומר שירים פסוקים מנגן או כמו פיוטים שהם להקב"ה, שהם משוררים לפקח ולשמח לב עצב רע בעיני ה' שמשמש בעבודת ה'.

קורא אותן זמירות הריני מכשילך בדבר שאפי' תינוקות של בית רבן יודעין אותו וכו',⁵ וחזינן מהכא דאסור בכל הפסוקים.

ובראבי"ה במס' ברכות פרק אין עומדין⁶ סי' צ"א הגירסא הקורא, "פסוק" ועושה אותו כמין זמר וכו' מביא רעה לעולם אלא יעסקו בהלכות ובאגרות ולפי מש"כ אסור לומר כל הפסוקים ולא דוקא שיר השירים⁷. וכן"ל.

דרך שבח והודיה לה'

והנה הרא"ש בברכות מביא דברי הגאונים הא דאמרי' זמרא בפומא אסור ה"מ כגון נגינות של אהבת אדם לחבירו ולשבח יפה כיפיו כדרך שהישמעאלים קורין להם אשעא"ר אבל דברי שירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקב"ה אין אדם מישראל נמנע מזאת ומנהג כל ישראל לאומרם בבתי חתנים ובבית המשתאות בקול נגינות ובקול שמחה ולא ראינו מי שמיחה בזאת. ומיד אח"כ מביא את דברי הגמ' בסנהדרין ת"ר הקורא פסוק שיר השירים וכו' משמע מדבריו דאם יש בזה שירות ותשבחות להקב"ה שרי לומר הפסוקים.⁸

וכן הוא ברי"ף דמביא שיטת הגאונים והגמ' בסנהדרין, ובמקום שבח מותר. והמאירי בגיטין גם נקט כן וכתב דכל מיני זמר העשויין להוללות ושלא לכוין בהם לשבח הבורא או לצד מצוה אלא דרך קלות

5 ובספר חסידים אות קמ"ז פי' זמירות היו לי חוקין, דוד מניח כל זמירות ושירות שבעולם לעסוק בתורה היה קורא את הטעמים בנעימותיו ובטעמותיו וכזמירותיו. אבל אותם ההולכים ואומרים המקראות דרך לצים והם בפייהם כשיר של עגבים עתידה תורה שתצעק עליהם ואומרת רבוש"ע בניך עשאוני ככנור, ודלא כמו דפירש"י דוד היה מומר אותם כדי לשעשע בהם.

6 בדין דר' יוחנן משום רשב"י אסור לארם שימלא שחוק פיו בעולם הזה.

7 ובהגהות שם מהר"ר אביגדור אפסוטיצ'ר ז"ל כתב דמדברי רש"י שכתב אע"פ שמשיר השירים הוא ועיקרו שיר כ"ש פסוק אחר דאסור, ולפיכך כתב הראבי"ה סתם פסוק, אבל לפי שביארנו לעיל דרש"י כתב כ' טעמים נפרדים משמע דשיר השירים יותר חמור משאר פסוקים.

8 וכן הסביר הגרי"י פישר שליט"א את האיסור לנגן בכלי שיר, דהגאונים אולי על הגמ' בסנהדרין וע"ז אמרו דאם יש שבח והודאה לקב"ה אין בזה משום עשאוני בניך ככנור.

9 ומדבריו יראה דיש חילוק בין שיר השירים לשאר כתובים, וכמו דכתב לעיל דלא ניתן אלא לקרותו בטעמים שבו לא דרך זמר.

10 בספר חסידים שלנו לא מצאתיו וכן בספרים שבכת"י פארמה. וכאן המקום להודות למכון "אוצר הפוסקים" אשר העמידו לידי חלק מהספרים הנדירים, וספרי מקור ראשון, תודתי נתונה להם.

אלא אותם השירים שנתקנו על הסעודה כגון שבכת אבל פיוטים אחרים אסור, ומשמע דעתם, ודעת המ"א, דאף דרך שבח אסור, ודבריו הובא שם במשנב יעו"ש.

אך ראיתי בשמן המשחה סי' וז"ל: מו"מ בשנת התק"ע היינו בסעודת מצוה של ברית מילה ושליח ציבור¹¹ אחד התחיל לנגן אורך כי עניתי ותלמיד חכם אחד שהיה עמנו אמר לו שאסור ולא הניח אותו לנגן ואמרתי לו הנח לו דלדידי דאף בסי' תק"ס כתב הרב מגן אברהם בסק"י כתוב בליקוטי מוהרי"ל שלא כדן הוא שמשוררין במשחה אורך וכו' וכי האי גוונא כמה פיוטים לשמחת הריעות, כי אז התורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בניך כמין זמר וכו' אך בבית הכנסת מצוה לזמר, ומבאר דמדברי הגאונים מותר לומר, וכדי שלא יהיה מוהרי"ל היפך הגאון והרי"ף צ"ל דגם הוא אינו אוסר אלא בעושיין כן דרך שחוק אבל אם משורר דרך שבח והודאה להשי"ת בטעמים של המקרא ש"ד,¹² ומאי דקאמר אבל בבית הכנסת לרגלים מצוה ולא קאמר דאפי' בבית נמי ככה"ג שרי הוא לומר דבכהכנ"ס הוי מצוה לשורר, אבל לא כן בבית המשתה דמותר לשורר פסוקים אבל מצוה ליכא.

אמנם בספר אשל אברהם להרב מבוטשאטש העיר על דברי המג"א,

ומשמע דעת אלו הפוסקים, דאם משורר דרך שבח והודיה מותר.

אכן המהרי"ל בליקוטים כתב דשלא כדן הוא שמשוררין במשחה אורך כי עניתי וכה"ג פיוטים לשמחת הריעות כי אז התורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בניך כמין זמר אך בכה"ג לרגלים מצוה לזמר.

וכמו"כ כתב המהרש"ל ביש"ש במס' גיטין פ"א או' י"ז וז"ל: מ"מ נראה אותם שמומרים פסוק של אורך וכו' או יברך בצורתה שזון גדול בידם כדאינא בסוף חלק הקורא פסוק וכו' וה"ה קדיש שהוא דבר שצריכה עשרה שאסור לומר בעת השמחה וה"ה תתברך אבל מתתקבל ואילך הוא כעין תפילה ובקשה שרי. וה"ה שברכו אסור לומר אף שיזנו ויאמרו ה' השם, אבל באורך ויברכך שהוא פסוק בצורתה אדרבא הוא עון יותר חמור שמשנה השם ממטבעותו ומצורתו וכאילו מוחקו. ע"כ.

ומהנראה לומר מדבריו דסובר דמותר לומר רק קטעים של תפילה דיש בהם שבח להקב"ה וכמו דכתב דמתתקבל ואילך מותר לומר, אבל פסוקים סבר דאסור, ואפילו לשנותם אסור דמגרע, ורק הקטעים של תפילה מותר לשנות.

והנה המג"א בסי' תק"ס סק"י הביא דברי המהרי"ל בליקוטים ומסיים ונ"ל דלא שרי

11 וכתב הרדב"ז סי' תת"ט לענין ש"ץ שהוא נעים קול ומזמר בבית המשתאות בשירי עגבים כשירים של דופי, מוחזין בידו ואם אינו רוצה לשמוע מעבירין אותו, ועליו ועל כיוצא בו אמר הכתוב נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה. וכן השיב הרי"ף בתשובה רפ"א דש"ץ שמרנן בשירי ישמעאל מסלקין אותו, ועל כיו"ב נאמר נתנה עלי בקולה וכו', וכן עיין בכל בו דף ק"י.

[וראה באמרות משה להרה"ק ר' משה מקאברין בענינים שונים, שפ"א אמר מפני מה קוראים לחזן בשם שוטה "אחז-אנאר" מחמת כי עולם הניגון הוא אצל עולם התשובה והחזן כשהוא מנגן הוא בעולם הניגון, וסמוך הוא לעולם התשובה ואיך לא יפוזר ולא ידלג לעולם התשובה ויעשה תשובה אמיתית האם יש שטות גדול מזה, לזאת קוראים אותו בשם שוטה].

12 ומדבריו מביא בשדי חמד אסיפת דינים מערכת ז' אות י"ב דמותר לשיר בפסוקים אם יש בו שירות ותשבחות.

וכן מצאתי בספר פרי האדמה (לר' רפאל המיוחס בר' שמואל אב"ד בירושלים נפטר בשנת תקל"א חיבר גם מזבח אדמה) בחלק ד' דף מ"א ע"ב דשירות ותשבחות מותר לאמרם בבית המשתאות. וכמו"כ בזכרנו לחיים (להר"י רפאל חיים בנימין פרץ רב בגאליפולי [טורקאי] שנת תרכ"ז) באו"ח אות פ' דף י"א ע"ב פסק דפסוקים לאומרים דרך ניגון בסעודת מצוה דוקא מותר, כן העלה מוה"ר המופלא מר שמואל בסי' שמן המשחה.

ובפרט אם כדבריו א"כ בסעודה שלישית של שבת לא מצינו כלל מזמורים מהקדמונים רק מה שאנשי מעשה בוחרים כל אחד לפי דרכו בקודש. ועוד מדוע כתב בשו"ע דבחנוכה שאינו סעודת מצוה יש לומר מזמורים ויהיה סעודת מצוה ואם כדבריו הלא אדרבא יוסיפו חטא על פשע כי על חנוכה לא נתקן מהקדמונים. ועוד יש להקשות מדוע ביו"ט מותר כמבואר בפירושו בפרי מגדים שם הלא על יו"ט לא תיקנו הקדמונים ולא ידעתי למה לעשות הפרש בין יו"ט לר"ח. ועוד אפי' אם כבר תיקנו לומר כל מקדש דלמא לא תקנו אלא לומר בלבד ולא לשיר. אלא וודאי צריך לומר דאם מכוונים לשבח המקום ומדברים מענינו של יום וכדומה מותר, רק כוונת המג"א כמו שביאר דרק אם עושים להנאת השיר זה אסור אפי' שלא בשעת סעודה וכו"ל.

ועיין בספר החיים מהגאון אחיו של המהר"ל מפראג ח"ד פרק ג' כתב שאינו מערער רק על מה שמזמרים קדיש וברכו שהוא דברים אשר מלאכי מעלה חיל ורעדה יאחזון אבל שאר זמירות כתב בפירושו דמקובל וטוב לפני השי"ת. וודאי דמותר גם בנגינה ובשעת הסעודה, וכן בט"ז ס"ק ה' כתב ובהרבה סעודות נוהגין לשורר קדיש דהיינו יתגדל וזהו ודאי חטא גדול דלא התירו אלא זכרון חסדי ה' וכ"ש שיש עון גדול במה שלוקחים על הסעודה אדם ליצן אחד ועושה שחוק בפסוקים או בתיבות קדושים¹³ אשרי אנוש לא יעשה זאת וע"ז אמרו בניך עשאנו ככנור, יעוש"ד. ומשמע דדרך שבת, ולא דרך שחוק מותר, וכן בארחות חיים הלי' ת"כ סי' י"ד דאסור לשורר אך בבית חתנים ושיר שהוא של שבת של הקב"ה מותר בכל מקום, וכן מביא את שיטת הגאונים דאינו אסור אלא בבית

דמש"כ דאסור לומר אלא שירים שנתקנו על הסעודה כגון בשבת אבל פיוטים אחרים אסור אין זו אלא ממדת חסידות. כי משורת ההלכה מותר לשורר שבחי השי"ת אפילו על היין, ולא אסור שירה בפה אלא כשהוא בקלות ראש שלא בשבת השי"ת.

וראיתי באמרי נועם על המועדים, בשו"ת שם תשובה א'. אשר שאל אודות מנהג ישראל לומר בר"ח בשעת הסעודה מזמור ברכי נפשי ומזמור חדש עלינו אם אין צד איסור כשיר לא ישתו יין ובפרט לפי דברי המג"א סי' תק"ס דדוקא אותן שירים שנתקנו כגון המזמורים אשר תיקנו לומר ביום השבת אבל פיוטים אחרים לא, ותשובתו הוא דאין כאן איסור דאם נאמר דזהו בכלל איסור שיר א"כ גם כלא עת סעודה אסור כמבואר בתשו' הרמב"ם ז"ל מובא במג"א ובטור שם וזה ודאי אינו שיהיה אסור לומר בקול נעים ונגינה איזה מזמור שבתהלים אלא וודאי כוונת הרמב"ם ז"ל אינו רק על שיר שאינו תשבחות להמקום ב"ה, כמש"כ רב האי גאון כגון לשבח יפה ביפיו אבל לשבח את קונו ודאי דמותר ואף דהמג"א כתב דפיוטים אחרים ג"כ אסור רק דוקא אלו שנתקנו על הסעודה כגון בשבת, כוונתו כגון כפי שהחזנים עושים שמזמרים נוסח ונתנה תוקף וכדומה בזמן שמחת איזה סעודה דזה אסור דהוא רק כעין שיר בעלמא לתענוג ולא לשבח את המקום אבל אלו השירות השייכים לזה היום לשבח לזכור חסדי המקום ודאי מצוה גדולה יש בזה וטעה בדברי המג"א דדוקא מה שנתקנו מותר משמע אבל מה שלא תקנו הקדמונים אסור אף שמזמרים מענינו של יום ושבת הבורא ב"ה, ואם נלמוד כן הרי קשה דכי אנשי כנה"ג תיקנו המזמורים של כל מקדש וכדומה ומי יודע מי הם המתקנים

13 בספר טעמי המנהגים בקנטרס אחרון עיני ת"כ תרס"א מביא מספר כולם אהובים שפ"א בחג השבועות היה המגיד מקאניץ מאריך מאוד בכרכת יוצר אור בתיבת וזדים טבעת והיה מאריך לערך כ' או ג' שעות בב' תיבות אלו, ואחר התפילה אמר שהאריך מחמת דבדחן אחד אמר על דברים אלו דברי ליצנות, כדי להעלות אותן הדיבורים להקדושה הוכרח להאריך.

ובאז נדברו ח"א סי' כ"ט (ה) שאל השואל דבמ"ב סי' תק"ס ס"ק י"ד מביא בשם המג"א דבשבת מותר לשיר רק השירים שנתקנו על הסעודה האם חייבים להקפיד ע"ז אחרי שענינו הרואות שבישיבות לא מקפידים על זה, והשיב אין לנו רק דברי מרן ז"ל במ"ב, ופסק כדברי המג"א, ודלא כמו הפוסקים דדרך שירות ותשבחות מותר.

אך בארחות רבינו (מאמרים מהסטייפלער) ח"ג תורה ומצות אות ע"ו מביא ראייה דמותר לשיר פסוקים כל שכונתו להתעורר ליראת שמים, דבגמ' יומא דף י"ט ע"ב שם, ביקש להתנמנם פרחי כהונה מכין לפניו באצבע צרדה ואומרים לו אישי כהן גדול עמוד והפג אחת על הריצפה, ומעסיקין אותו עד שייגיע זמן השחיטה, תנא לא היו מעסיקין אותו לא בנבל ולא בכינור אלא בפה, פירש"י "היו משוררין לפניו". מה היו אומרין, אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בונוי בו (כלומר הזהר בעבודתך שתהא לשם שמים שתהא לרצון שאם אינה רצויה אין טורחך עולה כלום) והיינו שהיו משוררין לפני הכה"ג פסוקים לירא"ש כדי שלא ירדם, ואמר מכאן ראייה שמותר לשיר פסוקים לעורר לירא"ש ולעבודת השי"ת.

ולענין ללמוד ד"ת בניגון פסק במשנה הלכות ח"ו סי' ק"ז דאם מתכוין לשם לימוד ולהתעוררות אדרבה יותר טוב ללמוד בנגינה ואין בזה שום חשש איסור וזה דאמרינן בסנהדרין דאסור התם רוצה ליהנות בשירים

המשתה אבל בלא משתה מותר, וה"מ דאסור דוקא שיר של עגבים כגון שירי עכו"ם אבל שיר של שבח הקב"ה וסיפור גדול מעשיו מותר אפי' על היין.

ובעץ יוסף סנהדרין שם כתב דמכלל הן אתה שומע לאו שאם קורא הפסוק בבית המשתאות שלא בזמנו שיגרום רעה ח"ו ולכן לא יפה עושים האנשים המתאספים יחד לשמוע חזן או משורר בבתיהם ולפעמים כדי להנעים הנגינה משורר איזה מזמור או פיוט¹⁴ ובפרט אם שותים או ביין עליהם נאמר בשיר לא ישתו יין. ולפעמים בא מרעה לשורר מעניני תפילה ומוציא ש"ש לבטלה, עכ"ל.

ובשו"ת מהרש"ג ח"ג סי' קכ"ה נשאל על מה שנוהגין בכמה מקומות על סעודת חתונה או ברית מילה שמעמידין כלי הנקראת פאנאגראף והכלי עצמה נגנן פסוקים ומזמורים אם יש בזה האיסור דעשאוני בניך ככנור אם יש למנוע מלילך על שום שמחה שחושש שיעמידו שם כלי זו, ומבאר שם באריכות.¹⁵

ולמעשה סובר דיש למנוע מלילך למקומות כאלו שמנגנים שם ע"י הפאנאגראף והדומה לזה, אף דמצוה רבה לילך לסעודת מצוה, אבל לדעתו לא נאמר אלא במקום דיש לחוש שאם לא ילך לא יהיה שמה מגין אבל באופן אחר אין לך מצוה רבה מלישב בביתו ולעסוק בתורה וכו'.

14 ראה מש"כ היעב"ץ בסידורו (כחלון המצרי) הל' ת"ב בענין איסור שירה כוה"ז וכותב שם באריכות, וכתוך דבריו כותב מכאן אתה דן ק"ו לאותן קלי דעת שמפורין מעות לחזן לנגן על סעודת ברית כשעושין מי שבירך כי הוא עון פלילי ולא ידעתי מהיכן בא המנהג הרע הזה במדינה זו המשובשת בגסות"ת להקל ראש באיסור חמור כזה לא לכבוד שמים כי אם לכבוד עצמן, ואף שאמרו רז"ל כל מצוה שקבלו עליהן ישראל בשמחה עדיין עושין אותה בשמחה לא אמרו לעשות איסור ח"ו ולא נתכוננו אלא לילך שמח מעצמו בקיום המצוה, פקודי ה' משמחי לב לא שניגון המזמור יעורר השמחה, כ"ש אחר שכבר נתקיימה המצוה בשמחה ובטוב לבב לשמחה זו מה עושה עתה ככה הלא די בשמחת הסעודה ברכה, יעוש"ד.

וכל זה כתב בקצרה בדבריו במגדול עוז. ועיין בספר אות חיים ושלום סי' רט"ה ס"ק כ"ט דתמה עליו על מה שאוסר לנגן בשמחת ברית שאין ערוך לסעודת מצוה כזה בקדושתה אשר הבדילנו מן העמים, ואדרבא צריכין להתאמץ ולעורר להוסיף אומץ בסעודה זו לעשותה בשמחה וטוב לבב וכו' עיי"ש דבריו באריכות.

15 כדכתבנו במאמר הקודם, וכתוך דבריו מבאר גם האיסור דשמיעת כלי שיר בכוה"ז.

תפילה נזכר ביש"ש להתיר, אך דעת המג"א משמע דאף זה אסור.

אלו לעצמו אבל ללמוד בבגידה ליכא שום איסור.

הזכרת פסוקים בתוך קלטות

ב. הדין באמירת פסוקים בתוך קלטות והזכרת ש"ש אם יש בזה האיסור משום עשאוני בניך ככנור, הנה בלבושי מרדכי סי' כ"ב כתב בדין הפאנאגראף דהוי רק גרמא כיון דאינו עושה מעשה בידים¹⁷ וכמו דמותר לעשות מחיצה בכלים לפני הדליקה דהוי כיבוי ע"י גרמא וכן לענין מחיקת השם ב"ה דילפינן ג"כ מקרא דלא תשא דמותר בגרמא ביורד וטובל, אבל יש מקומות דאסור בגרמא בהטלת מים א"כ בנידון דידן י"ל כן, אלא דמ"מ יש אסור דהוה ודאי זלוזל עשיית שחוק בזה ועד"ז ודאי נאמר "עשאוני בני כנור" וכמ"ש באו"ח סי' תק"ס כידוע, עכ"ל¹⁸.

אבל בתרשיש שהם או"ח סי' י"א כתב טעם אחר לאסור בהזכרת ש"ש בתוך הפאנאגראף, יען כי הקול בא מכח האדם

קיצור העולה מכל הנ"ל: מדברי הגאונים כל דיש שבח להקב"ה מותר לשיר פסוקים וכן פסוק שאר ראשונים (הרי"ף, רא"ש, המאירי, והרמ"ה) אבל מדברי הראב"ה משמע דאסור לשיר פסוקים, וכן משמע מדברי הספר חסידים וכן פסק המהרי"ל והמג"א, דאסור לזמר שום פיוטים אחרים מלבד מה שנתקנו על הסעודה בשבת שרי, וכן פסק המהרש"ג וכן הרה"ג ר"ב זילבר שליט"א בספרו, אך בשמן המשחה למד בדברי המהרי"ל דרק בשחוק אסור וכנ"ל, ופסק דמותר לשיר פסוקים כל שאין בו קלות ראש, וכן בט"ז מוכח דרק באדם ליצן העושה ליצנות אבל בשבח מותר, וכן פסק השדי חמד¹⁶ וכן פסקו הגרי"ש אלישיב והגרי"י פירש דאפשר לסמוך על דברי הגאונים אם אינם מתכוונים לשחוק וקלות ראש ורק בשבח הקב"ה דשרי, וקטעי

16 וזהו לענין פסוקים של שאר כתובים אבל יש שמחמירים בפסוקים של שיר השירים וכמו דכתב ביד רמ"ה דהוא מילתא דצריכא עיונא, אבל יש שכן נוהגין לשיר פסוקים משיר השירים וכפי שידוע שהבעל התניא חיבר ניגון על פסוק משיר השירים והרי"ף אמר על ניגון זה דברים גדולים, ראה בשיחותיו משמח"ת שנת תרפ"ט, וכן האדמו"ר מלובאביטש וצ"ל ציוה לנגן ניגון זה הרבה פעמים ובכ"פ ביאר הכונה כמו שביאר תורתו הרי"ף.

17 ובפרט בקטנות שלנו דאין רואים בו שום סימן שנרשם כשנקלט בתוכו, משא"כ בתקליטים של הפאנאגראף כפי שראיתי נרשם בו סימן וכשנקלט הוי בו שקיעות וכליטות, וכן בפלטות של הפאטיפאן נעשה בו חריצים כשנקלט לתוכו הפסוקים או הניגון.

18 במנחת אלעזר ת"ג סי' כ"ה מביא שאלה כאחד שהיה לו עסק בית מרוח משתה יין ושכר ושם יש המכונה החדשה פאנאגראף שמזמרת הנגינות מה שדברו ונגנו בתוכה והוא דבר הנוהג עתה בין ההמון החפצים לשמוע זאת בכת"י משתה, ושמה יש כדורים שמנגנים זמירות ישראל שניגנו בתוכם והרבה חזונים קלי הדעת בעוה"ר שדברו לתוכם ברכת לשמוע קול שופר בשם ומלכות וכיוצא ברכות לבטלה וזהו הכלי חוזר ומנגן בעת שיעריכוהו ושימו הכדור לתוכה, האם מותר לו להעמיד כלי הכדור בתוכה שמנגן ואומר ברכה לבטלה, ואם ימנע מזה יבאר לו עי"ז הפסד הכנסת הפדיום של הבאים לשתות ובחורים בשיירי זמרה של הקלים החזונים הנו" וברכות לבטלות בתוכן ובעיר גדולה כמעט ההכרח כעת להעסק זה להחזיק על השולתן המכונה הזאת.

ותפוחתו הוא דפשוט דהזכרת ש"ש שייך רק באדם ובר דיעה ולא במכונה שהוא כלי גולמי, והאדם הפושע שהגיד בתוכה הברכה לבטלה אינו לפנינו ואולי כבר אינו בעולם וממילא י"ל דאין איסור לשמוע ממנה. אך מה דסיימו ר"ל בנדרים דף ז' ע"ב שכל מקום שהזכרת השם מצויה עניות מצויה ועניות כמיתה וכו', משמע מלשונם דהקפידה הוא על "הזכרת השם" בצעמותה כשהוא לבטלה הוא איסור וגורם מיתה או עוני ר"ל ואין נ"מ מי המגיד אם בר חיובא או לא, כיון דאיכא הזכרת השם לבטלה, א"כ גם ע"י מכונה יש לאסור, ועי"ש שמאר"ך כשנכרי עורך את המכונה, ומסיים מ"מ להלכה אין בידי לאסור עפי"ז כשנכרי העריכה, והמחמיר גם בזה תע"ב.

הוא אך קול ההברה שנשמע עתה ואינו חשיב כשומע עתה הזכרת השם לבטלה.²¹

ועל דבר זה נכתב עוד בספר זכר נפתלי בשם הרב הנ"ל, וזהו תו"ד (נדפס בס' אהלי אהרן) שכשם שלא נקרא קול זה הנשמע בראדיו אלא קול הברה לענין שאינו יוצא בו ידי חובת שופר ומגילה, כן לא נקרא זה הקול קול דיבור לענין שמיעת שם שמים לבטלה ויתר על כן נראה לענין ברכת השם, אם שמעו מפי כלי זה קול אחד האומר יכה יוסי את יוסי אין חייבין לקרוע ואף שנחלקו הדעות בגמ' (סנהדרין ס'). לגבי השומע מפי הנכרי אם חייב לקרוע זה רק לגבי נכרי, משום שהוא מוזהר על ברכת השם שהוא משבע מצות בני נח, אבל בשומע אזכרה היוצאת מתוך כלי זה כולם יודו שאינו חייב לקרוע, ואחרי הדברים האלה הרי נתברר שאין שום איסור הזכרת שם שמים לבטלה מכלי זה אמנם כל זה לדינא, אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, והדבר מגונה לבעל נפש, וכל המכבד את המקום גופו מכובד על הבריות ואיתא במדרש פ' דברים, אליהו אומר כל המרבה כבוד שמים וממעט כבוד עצמו כבוד שמים מתרבה וכבודו מתרבה, וכל הממעט כבוד שמים ומרבה כבוד עצמו כבוד שמים במקומו מונח וכבודו מתמעט, ובכלל כבוד עצמו נכלל גם תענוג עצמו שגופו מתענג ונהנה במיעוט כבוד שמים, על כן הירא את דבר ה' יתרחק מלהקל בכבוד שמים ויהא גופו מכובד על הבריות, ודי בזה, ע"כ.

הרי מכל דבריו יראה דמצד הדין אין שום איסור אם הכלי אומר השם שמים, אלא

ע"י שמותח ומעריך החוטים עי"ש שמאריך בנושא, ובתוך דבריו כתב דבהזכרת ש"ש בתוך הכלי אפי' שבשעת מעשה לא היה לבטלה אבל כיון שנזכר אח"כ ע"י פעולתו מקודם הוי כאילו נעשה הכל ביחד.

ועי' בספרו אבן-שהם¹⁹ או"ח סי' ס"ד מביא מכתב מהרב חיים ברלין²⁰ כמה חקירות שונות בנושא הפאנאג'רף, ועל הברכות והשמות הקדושים היוצאים מכלי זה, וכתב דודאי לא טוב עשה האיש דלמחר ישוררו מתוך הכלי השמות הללו לבטלה ונמצא ש"ש מתחלל אמנם מי ששומע את הברכות והשמות הק' היוצאים מתוך כלי זה נראה שאין דינו כשומע הזכרת השם לבטלה מפי חבריו דהרי קול הוה אינו קול הברה ועיקר דיבור והזכרת השם היה בזמן הראוי [שבשעה שהתפלל החזן בבהכנ"ס את התפילות הללו במועדס ובזמנם העמידו אצלו את הכלי הזו והכניס לתוכו את כל הקולות והנגינות שבברכה זו] ונמצא שהשמות הללו לא היה כלל לבטלה, הא למה הדבר דומה למה שכתב הנמוקי" בפי' כיצד הרגל שלא תקשה לר' יוחנן דאמר אשו משום חציו היכי שרינן להדליק בערב שבת ודולקין והולכין בשבת, ויישב שעל כן אמרו בזה"ל, משום חציו הוא כזורק חץ שבשעה שיצא החץ מידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה זה שנעשה מכאן ולהבא, וכי התחיל להדליק בע"ש חשיב כמאן דאגמריה בידים בהווא עינדא דלית ביה איסורא, וכן בנד"ד בשעה שאמר החזן הברכות הללו בבהמ"ד בהיתר ולא באיסור, שוב קול ההברה שיוצא מכלי זה לאחר זמן

19 להרב בעל התרשיש שהם וחילק את ב' הספרים תרשיש שהם בהם כתב חידושי, ובאבן שהם הוא הערות ומכתבים שנתקבלו על התרשיש שהם.

20 בנו של הנצי"ב, כהן כרב במוסקבה עד שנת תרמ"ט, ואח"כ היה אב"ד ולוויין, ובשנת תרס"ו התישב בירושלים.

21 עי"ש שמאריך ותראה עוד דברים נפלאים בנושא זה. וראה בהמאסף (שיצא לאור בשנת תרנ"א - תרע"ח) שנה יד כרך א' חוברת ב' סי' י"ד דף כ"ה כותב שם הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל [שהיה ראש"ל צ בשנת תרס"ח] ו' שאלות להלכה בנושא הפאנאג'רף, וביניהם השאלה דשירת פסוקים, והזכרת ש"ש, עי"ש.

הפסוקים עם השמות והברכות, וכתב דלע"ד אינו רואה בזה דבר איסור. שהאיסור להזכיר ש"ש וברכה לבטלה הוא על האדם בפיו כדרך הדיבור אבל לא ע"י עצים ואבנים. וצריך להעמידו במקום נקי וכו', אבל לדעתו אסור לכתחילה לעשות רקארדער מפסוקים בשביל לשמוע הניגון להתענג מצד האיסור דעושה פסוק כמין ומר שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו רבוש"ע עשאוני בניך ככינור וכו', ואם עושה הרקארדער כדי שע"י זה נוח להתניוק להתלמד מזה יש להתיר.

כלי זמר בשמחת חתן וכלה

בשמחת חתן וכלה לא גזרו רבנן האיסור לנגן בכלי שיר וכמו דכתבו התוס' בגיטין ז. ד"ה זמרא דבשיר של מצוה שרי כגון בשעת חופה שעושין לשמח חתן וכלה. וכן הוא לשון הגאונים דמנהג כל ישראל בבתי משתאות סתם "וכ"ש בבית חתן וכלה" שמשמחין אותם בקולות של שמחה ואומרים דברי שירות ותשבחות לפני הקב"ה וזוכרים חסדיו עם ישראל מקדם וכו' ופיוטים הרבה בקול נגינות ואין אדם מישאל נמנע מכל אלה²³ וכו', וכן פסקו הרי"ף והרא"ש²⁴.

וכן הרמ"א בס' תק"ס מסיים דלצורך מצוה בבית חתן וכלה הכל שרי. והטעם דאי אפשר לחתן וכלה בלא כלי שיר²⁵, וכן המחבר דאוסר בכל מקום שמיעת כלי שיר סובר דבשמחת חתן וכלה מותר, חזינן מהכא דבשמחת חתן וכלה התיירו ולא גזרו כמו בשאר דברים, ולא עוד אלא דאיכא מצוה לעשות כלי זמר בשמחת נישואין וכמו דפסק המחבר בס' של"ח ר"א שמותר לנגן בכלי שיר בשבת ע"י אינו יהודי²⁶ וכתב שם

מחמת כבוד שמים יש להחמיר ולא לעשות כן.

וכעין זה כתב הבכורי יעקב²² סי' ב' כתב ע"ד מכונת הפאנגראף שקולטת השירים אם שר לשורר לפניו שירים שיש בה הזכרת ה' ואח"כ תשורר היא מאיליה ואיכא ח"ו משום הזכרת ש"ש לבטלה ומתוך חומרו יש להקל דהכא המשורר בתוך הכלי הנ"ל זמירות ה' וכן משמיע בתוכו פסוקי תורה הגם שיוצא הקול באיזה אופן שיהיה מאי איכא הלא זה דומה לקורא ומשורר וחוזר ומשורר וקורא בדרך שיר וקריאת הפסוק ואין שום חשש איסור בהזכרת ש"ש ולא אמרו אלא בברכה שאינה צריכה, ובכך אם יכרך ברכה הצריכה בתוך הכלי אין שום איסור, וכן אם ישמיע קדיש וקדושה בציבור דשוב יוצא הקול בשעה שאין צריך לברכה או במקום שאין הציבור נראה, אך צריך לדעת אם אסור להזכיר ש"ש ולנגן כנגד מכונה זו ולהסב במסיבה היושבים לשמוע ולהשמיע הקול ולדעתו הרי זה מושב ליצים, וכו"ב נאמר הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו.

ושיטתו הוא דמותר להזכיר פסוקים ואין בזה איסור אך משום מושב ליצים אסור אבל כל שאין בו ליצנות מותר להקליט בתוך טייפרקורדער תפילות ופסוקים הנאמרים בציבור וכו"ב, וכן הוא שיטת הגר"ח ברלין. אך לפי שיטת התרשיש שהם והלבושי מרדכי אסור להקליט אפי' אין בזה משום ליצנות, וכן פסק החלקת יעקב בח"ג סי' צ"ח.

ובאגרות משה יו"ד סי' קע"ז פסק בדבר הטייפרקורדער אם יש עליו איזה מזמור עם שמות וברכות אם מותר להעמיד שישמעו

22 להרה"ג ר' יעקב חי זריאן אב"ד בטבריה בשנות הטר"ס.

23 מדברי הגאונים משמע בכל דבר מצוה כדכתבו במאמר הקודם. אכן בתוך דבריהם כתבו וכו"ש בבית חתן וכלה חזינן דכבריהם דחתן וכלה יותר עדיף מבתי משתאות סתם שאומרים שם שירות ותשבחות.

24 במס' ברכות ר"פ אין עומדין.

25 במדרש תלפיות דף קס"ז עמ' ג' כתב דחתן דומה למלך מה מלך מנגנים לפניו ערב ובוקר אף חתן כן.

26 זהו שיטת הראב"יה, והובא בשלטי גבורים ערויבין בדפי הרי"ף ל"ה ע"ב אוי' ה', דהתיר לומר לנכרי לנגן

אפשר ילכו למקום אחר שאפשר. וכן עשו שהלכו ג' פרסאות מעיר עייפנישטיין לק"ק דמגנצא, ועשו שם הנשואין בכלי זמר, ע"כ.

וכן בכנה"ג הגהות הטור סי' ס"ה אות א' כתב שהמנהג פשוט להביא מנגנים מתוף ובכנור מינים ועוגב לשמחת חתן וכלה²⁹. והיה אצלו שמתה אשתו ובתוך שנתה הוצרך להכניס בנו לחופה והתיר להביא מנגנים [וכמש"כ בסי' ס"ד ראה הערה²⁹] ואחר זמן מצא את דברי המהרי"ל בהל' ערובי חצרות וחזיק את דבריו³⁰.

וכתב השלחן העזר סי' י"א. דבמקומות שנוהגין להביא חתן וכלה לחצר ביהכנ"ס לחופה עם כלי זמר³¹ או גם בחופה שע"י ביהכנ"ס³² אין להקל.

הרמ"א דאפי' לומר לא"י לתקן הכלי שיר מותר משום כבוד חתן וכלה²⁷.

אכן הרדב"ז ח"א קל"ב פסק דבארצנו נהגו לאיסור לומר לאינו יהודי לנגן ומיהו אם בא האינו יהודי וניגן מעצמו אין מוחין לו ומדינא מותר לומר לו בע"ש שינגן בשבת כיון דישאל על עצמו אינו אסור אלא משום גזירה.

ובדרשות מהרי"ל הל' ערובי חצרות כתב וז"ל: מעשה²⁸ שאירע לפניו אשר מתה מושלת המדינה ולכבודה צוה המושל שלא לנגן בכל המדינה אותה שנה בשום כלי שיר. ואירע להיות נשואין בישוב אחד תחת ממשלתו תוך אותה השנה ושאלו ממהרי"ל אם לעשות נשואין בלי כלי זמר, והיה הרב מורה להם שלא יעשו נשואין בלי כלי זמר דהוא עיקר השמחה של חתן וכלה ואם אי

בשבת בנישואין. וכן הטור בס' של"ח מכיאו דמותר לומר לא"י לנגן בכלי שיר בחופות. אבל הוא בעצמו סובר דאמירה לעכו"ם אסור חוץ מדבר שדוחה שבת כגון מילה. והב"ח כתב בשם המהרש"ל ז"ל: נהגו העולם היתר לנגן בכלי שיר בחופה וכן ראיתי בתשובות האחרונים שאף גדולי עולם הורו להתיר ואף רבינו הטור אינו חולק על עיקר הדין אלא על הטעם שאמר דאמירה לאינו יהודי במקום מצוה שרי דמשמע בכל מצוה שרי, על זה לבד נחלק ואמר דלפי דעת התוס' לא שרינן לה אלא במקום מילה אבל לענין כלי שיר בחופה ודאי שרי משום כבוד חתן וכלה דעדיף טפי ע"כ.

27 אפשר להבין מכאן את גודל המצוה לנגן בכלי שיר בשמחת חתן וכלה דמותר אפי' לומר לעכו"ם לתקן הכלי שיר דזה הוי מלאכה דאורייתא משא"כ לומר לו לנגן הוי שבות דשבות.

28 מעשה זו הובא במג"א סי' של"ח ס"ד ק' ועל מעשה זה הסתמך הרמ"א להתיר לומר לגוי לתקן הכלי שיר. 29 ועי' שם בסי' ס"ד אר"י ב' כתב אלמן הנושא בתולה וקרובי הכלה רוצים להוליך הכלה מבית אביה לבית בעלה כתוף וכנור כמשפט הבנות הבתולות והבעל מוחה וטוען שירבו בשמחה בבית אביה אבל בצאת מבית אביה הרי היא ברשותו והוא אינו רוצה להרבות בשמחה מפני שהוא אלמן כיון שמנהג בנות הארץ הבתולות הנשא' לצאת מבית אביהם בתופים וכנורות אין הבעל יכול לעכב ע"ז. וכיון דמנהג העיר לצאת בתופים ובמתולות ה"ה ג"כ אם המנהג לרקד ולטפח בתופים ובמתולות בעת הנישואין כייפין לבעל ואפי' הוא אלמן ואפי' בכיתו, וכן עשיית מעשה פה תירי"א יע"א כאלמן שנשא בתולה שלא היה רוצה לישוב בסדר היכל ושיהיה לו שושבינן וגם לא רצה לקחת ס"ת בידו ושלא יקראו פרשת ואברהם זקן ואם יקראו שלא ינגנו ויתרגמו אותה וכפיתי אותו לעשות כל הדברים האלה הנעשים לבתולה הנושא בחור כיון שמנהג הארץ לעשות כל הדברים האלה וכן הדין שכייפין.

30 וכן האמרי דוד (להרב דוד הלוי הורבין וצ"ל סטניסלאב, תרפ"ח) למד מדברי המהרי"ל דמותר לעשות כלי שיר בנישואין בעשרה בטבת, אף דהמג"א בסי' תק"ג מסתפק בזה. דכ"ש הכא שאין גזירות מהמושל שלא לעשות כודאי מותר לשמח חתן וכלה וגם בנבל וכנור.

31 ראה במהרי"ל מנהגים הל' נישואין ב' כתב דכל העם יוצאים אחרי החתן לאור אבוקות עם כלי זמר לחצר בית הכנסת וחוזרים עם האבוקות והכלי זמר.

וכן הוא במנהגי אשכנז, מנהגי נישואין עמו' ל"ב ז"ל: החתן הולך ראשון ואחריו הרב וכל הקהל, לפניהם כלי זמר, גם משרתיו ובני ביתו של החתן הולכים לפניהם ואבוקות בידם ומדליקין האבוקות אף בימי הקיץ כי לא לבד להאיר מדליקין רק העיקר לשמוח חתן וכלה. וכן הוא במהר"ם מינץ סי' ק"ט.

32 המקור ללכת לחופות בבתי כנסיות הוא בפרקי דר"א פ"ז משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיו חתנים הולכים לבתי כנסיות לבתי מדרשות ואנשי המקום רואין את החתן ומשמחים אותו.

וצ"ל דאין דבריו סותרים ממש"כ בסוטה למש"כ בגיטין, דברור דשיטתו הוא דאף בחופת חתנים אסור ומה דכתב בגיטין דמותר לשמח חתן וכלה, לא אולי כלל על חורבן הבית, אלא דן על דברי פריצות, וכמו שמתחיל שם וז"ל: כל מיני זמר העשויין לשמחת הוללות ושלא לכויין בהם לשבח הבורא ית' או לצד מצוה אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה אסור לשמעו ולהשתעשע בו בין שנעשה הזמר בכלי בין בשירה על פה, כו' ומ"מ כל שיש בו שבח ותהלה לשם כגון מיני פיוטים ומזמורים מותר אף בבית חתנים ומשתאות וכו', ע"כ.

הרי נראה להדיא דכתב גם על שירה על פה ולא נתכוין כלל על חורבן הבית, אבל מש"כ בסוטה דבית חתנים אסור אולי בזמן החורבן דמשבטלו סנהדרין כבר התחיל החורבן (וכמו דהוכחנו לעיל במאמר הקודם) וגם מביא טעם הירושלמי דבזמן הסנהדרין היתה אימת סנהדרין עליהם ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר אבל עכשיו דבטלה סנהדרין אומרים נבלה בשיר.

יש שנהגו ליקח מגננים שומרי תורה ומצות, [וכן מביא בספר נטעי גבריאל דכ"ק אדמו"ר מסקווירא וצ"ל היה מהדר לקחת יהודים שומרי תורה ומצות לנגן בחתונות].

אמנם בדרכי חיים ושלום אות תרנ"א הקפיד שבעלי הכנורות יהיו דוקא מזרע ישראל ולא מעכו"ם, מטעם דלהיות מזמורטי חתן וכלה הוא ענין גדול וצריכין להתקשר בקשר עליון לעורר יחודא עילאה ית"ש וזה א"א באמצעות ערלים טמאים, משא"כ אם מזרע היהודים המה בעלי כלי זמר גם כשהם קלים ריקים ופושעים אפשר להתדבק בנפש כל חי כנגן המנגן ותחי רוח ה' על השומעים שירי ידידות.

ומדבריו משמע דאפי' אינם שומרים תו"מ אפשר להקל ולנגן בעת החתונה.

וגם היעב"ץ בסידורו הל' ת"ב דאוסר בכל מקום לנגן בכלי שיר. ואפי' בדבר מצוה כתב "אמנם בחתונה אין בי כח לאסור משום שמחת חתן וכלה".

וראה בשו"ת חות יאיר סי' ר"ה מבאר אם ת"ח מותר לו לנגן בשמחת נישואין, וזה לשון השאלה: צרבא מרבנן חריף ובקי ומתמיד יודע נגן בכמה מיני כלי זמר ושאל אם הרשות בידו לנגן בכנור לפני חתן וכלה הן בהליכתן לחופה או במשתה של מצוה חתונה, או נימא דאסור לו לכזות את עצמו מפני כבוד תורתו ומ"ש חכם שמחל על כבודו כבודו מחול י"ל העדר כבודו והידור שאני מש"כ בזיון, וכ"כ הרמב"ם והריב"ש בתשובה סו"ס ר"כ וכתבו רמ"א בהג"ה קטנה סו"ס רמ"ג.

ומבאר שם באריכות, ומסיים כיון דעושה לש"ש וכל הנוהג קלות בעצמו לצורך גבוה ומצות ה' הרי זה משובח ותבוא עליו ברכה.

וכן החת"ס הקפיד שיהיה שירה בכלי בכל חופה (זכרון למשה סי' נ"ז במכתו של הגרי"ו אבד"ק ווערבו, וראה מנהגי החת"ס)

ועיין באגרות משה יו"ד ח"ב סי' קי"ב דפסק דאם אין החתן רוצה לעשות כלי זמר יש לכוף אותו להביא כלי זמר. וכמו דאם אין החתן רוצה לעשות סעודה וקרובי הכלה רוצים שיעשה סעודה כופין אותו שיעשה סעודה.

עכ"פ מכל זה יראה דיש מצוה וגם חיוב לעשות כלי שיר בשמחת נישואין.

אמנם במאירי מס' סוטה מ"ח ע"א כתב משבטלו סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות ר"ל בית חופת חתנים.

ואתמה תרי, חדא, דהרי במס' גיטין ד' ע"א כתב דלשמח חתן וכלה שכל שאין בו צד פריצות מותר, ועוד דהרי זה הו"י דעת יחידיא והפך כל הראשונים והגאונים הנ"ל ולא מצינו כן בשום מקום.

נספח - תקנת עיה"ק ירושלים ת"ו

[והמנהג הקדמון בארץ הקודש]

ומדי דברי בענין איסור שירה בכלי זמר
בזה"ז ומאיך גודל עניינה בשמחת נישואין
ראיתי לברר מנהג עיה"ק בשמחת נישואין.

ידוע כי הגאון רבי מאיר אורבאך בעל
האמרי בינה תיקן שלא לנגן בכלי זמר
בעיה"ק בשמחת נישואין, מפני כ' טעמים א.
משום דחורבן הבית נגד עינינו, ב. דנפיק
מיניה תקלה בעניני צניעות דאפשר לבוא
בזה לידי תערובת³³ אנשים ונשים, [וראה
להלן מדברי המהר"ם שיק].³⁴

וכן כתב הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד
וצ"ל רבה ומאורה של ירושלים ת"ו הובא
בשל"ח ח"א סי' ע"ז וז"ל: הגאון בעל אמרי
בינה ז"ל כפי ששמעתי עשה האיסור ואחד
שלא חשש וזלול בו נענש קשה, עכ"ל: קיצר
דבריו כדרכו וסתם לא ביאר טעם האיסור.

אך בתשובה אחרת שאל השואל³⁵ אם
אפשר להקל בזה, וגם אם המנהג חל רק

כימיו של המרא דאתרא ולא אח"כ, השיב:
כבר כתבתי שהגאון בעל אמרי בינה גזר ע"ז
ושמעתי ממרנא הגאון דבריסק צללה"ה
שאמר בוודאי בירושלים ראוי עכ"פ, והביא
מהא' דשבת דף קי כי נח וכו' יע"ש והרי
החורבן בה"מ לעינינו, יעו"ש, הרי דהגאון
מבריסק המהרי"ל דיסקין נימק והוסיף
דעכ"פ בירושלים דהחורבן לעינינו יש
להחמיר³⁶, [וכונתו מלבד עיקר טעמו
והאיסור של האמ"ב]. וכן הובא בספר ציר
נאמן,³⁷ בסוף המאמר שערי תפילה וז"ל:
וכאשר סגרת השער בדברי חז"ל המחייבים
את יושבי ירושלים להתפלל בבכיה אשר
באיכות תפלה הזאת יושעו כלל ישראל
התחייבתי א"ע להודיע ברבים סברת
אדמו"ר מאור הגולה מוהרי"ל וצ"ל בענין
אסור לנצוח בנגינות על כלי זמר בחתונת
יושבי ירושלים ת"ו [כאשר המנוח החסיד
הג' ר' פנחס ז"ל הכניס את בעלי כלי זמרים
לתוך ביתו לחתונת בתו חורגתו אז אמר לי
הסברא לאמר להמנוח הנ"ל את האיסור]
והסברא הוא בגמרא (שבת ק"י) וז"ל הגמרא

33 שמעתי מזקני וחכמי ירושלים שליט"א [הגרי"ש אלישיב והגה"ח ר"א בריוזל והגרי"ד גוטפארב ועוד]
דעיקר הטעם הוא משום גדרי צניעות. וטעם דבירושלים החורבן לעינינו הוסיף המהרי"ל דיסקין וכדלהלן.
ובספר בית החנים פרק י"ז מביא דבעקבות מגיפת חולירע הנוראה שפרצה בשנת תרכ"ה בירושלים עיה"ק.
והפילה חללים רבים וביניהם כמה גאוני עולם התכנסו רבני ירושלים וגזרו באיסור חמור ולטותא דרבנן
לבלתי יהין איש או אשה לשורר בכלי זמר בנישואין. וזאת מאחר ובשאלת חלום שעשה אחד מגדולי הדור
נתכרר שהמגיפה פרצה משום שלא הקפידו אנשי ירושלים על כבודו של הכותל המערבי שריד בית
מקדשינו ותפארתינו, ואכן תוך כמה ימים פסקה המגיפה בעה"י. להסכמה זו נצטרפו עוד כמה וכמה מגאוני
עולם, וביניהם ר' יעקב אטלינגר בעל ערוך לנר, ר' חיים מבריסק, ר' יוסף חיים זוננפלד, ר' אברהם
מצ'נוב, ר' שמעון סופר, ר' יצחק אלחנן מקובנא, ועוד. אך מדומה שאין לכל זה שום מקור [ואף תיאור
המציאות שאספו איסור מכל גדולי עולם לא נראה כלל] וכן שמעתי מהווקנים הנ"ל דאין שום שייכות
המגיפה להגזירה ובאמת דבמגיפה נסתלקו כמה גדולים ר' נחום משאדיק ור' יוסף ונדל סלאנט, ר' משה
יהודה לייב מקוטנא, ר' אליהו ריבלין, ר' יוסף שווארץ, ועוד. [כדכתב ר' אריה לייב פרומקין בספרו תולדות
חכמי ישראל] אבל אין לזה קשר להגזירה ויסודה מהטעמים הנ"ל.

34 ושמעתי מחכמי ירושלים דאין הכוונה שהיו יושבין בתערובת ח"ו, אלא דכלי זמר בירושלים היה דבר נדיר,
וכשנודמך להיות פעם כלי זמר רצו כולם לראות ובאו לידי תערובת, (ואולי מפני זה חששו רק בירושלים
כיון דפה בירושלים היה הדבר נדיר, ולכן גרם לתערובת, ואילו בכל העולם לא היה נדיר כ"כ). וראה להלן
מדברי ספר שערי ירושלים.

35 הוא רבי שלמה סובל בעמ"ס שו"ת שלמת יוסף ושלמה חדשה. ואליו מופנות תשובות הגרי"ח זוננפלד
בשו"ת שלמת חיים.

36 וראה בספר טובב ירושלים (עמוד שמח) וזכרונות שכתב המגיד הירושלמי ר' בן ציון ידלער, דהמהרי"ל
דיסקין כאשר שמע שמסדרים בעיר חתונה עם כלי זמר שלח לעורר להם איך אינם מתיראים מהאיסור
הנורא שאסרו זאת בירושלים ותיכף ומיד בטלו הדבר.

37 להר"י יהושע זאב בר' ישראל יצחק זיסענוויין דמתקריא אבנר תלמידו של המהרי"ל.

מחור"ל שהתמחו בזה, והם רצו להנהיג כלי זמר, כפי המנהג בחור"ל ולכן ראו חכמי עיה"ק ת"ו לתקן להמשיך המנהג הקדום בזה, משום הטעמים הנ"ל,³⁸ ותיאור העובדא והמנהג הקדמון אנו מוצאים בפרוטרוט בספר שערי ירושלים³⁹, מנהגי הארץ שער ט' וז"ל: ככל א"י אין מי שיודע לנגן בנבל וכנור, ואיזהו אנשים שבאו מחור"ל לשם והיו מנגנים בכנור על החתונות אך לא האריכו ימים שמה, וזה כשתי שנים בא יודע נגן בכנור לעה"ק צפת"ו ועשה שם כשני חדשים וקראו אותו על החתונות, ואח"כ הלך לחור"ל וחזר והביא אתו עמו כנור חדש קטן וכנור הגדול הנקרא (באס) וחליל הנקרא (קלארנעט) ולאחר שתי שבועות נפטר לבית עולמו⁴⁰ אז ראו בחוש שאסור לומר בכנור בעת החרבן כמאמר רז"ל. בא"י יש חבורות משמחים חתן וכלה ויש להם תוף וכשיש חתונה בין עשיר ובין עני הולכים לשם ומכין בתוף ומרנגים בפיהם בכל כחם, ורוקדים במחול ככל מיני שמחה עד אור הבוקר והם האשכנזים, ע"כ.

הרי דמנהג זה להמנע מכלי זמר היה אף בשאר ערי ארה"ק [משום אבילות על החורבן], ולא היה שום שמחת חתונה

ההוא בר קשא דפומבדיתא דטרקיה חיויא כו' אמרי ליה אין רבי דכי נח נפשי' דרב גזר רב יצחק בר ביסנא דליכא דלימטי' אסא וגדמי לבי הלולא בטבלא ואזל איהו אמטי אסא וגדמי לבי הלולא בטבלא כו', ופירש"י ז"ל שם שיהי' ממעטים משמחה אותה שנה כו' ע"ש. וחורבן בית אלוקינו אשר לפני עיני יושבי ירושלים תמיד הוא כמו שמתו מוטל לפניו, ואמרתי להמנוח הנ"ל ע"י הרב "מפיעטערקאוו" ז"ל ותיכף ומיד פסקו מלנגן בכלים ושרו בשיר כמנהגי ירושלים ת"ו.

הרי דעת המהרי"ל דיסקין, דמשום סברא זו לחוד דיינו לאסור פעיה"ק ת"ו, ואין להתפלל, איך חידשו האמ"ב והמהרי"ל דיסקין איסור לשמחת חתן וכלה בכלי זמר בירושלים ת"ו, משום חורבן הבית, הרי טעם זה היה קיים בכל הדורות, ואם לא חששו לכך, איך חידשו לאסור מטעם זה, ובפרט שכבר הבאנו לעיל דמדברי הפוסקים מבואר גודל הענין כלי זמר לשמח חתן ואיך יצאו לחדש איסור בזה.

אך האמת הוא כי לא היה נהוג עד אז לשמח חתן בכלי זמר בארצה"ק, [עכ"פ היה דבר נדיר ביותר] משום שלא היו בקיאים בזה, ורק בשעתם נתחדש הדבר, ע"י עולים

38 ונראה דלכן לא מצאנו שום נידון באיסור זה בספרי פוסקי ירושלים ז"ל [ולא מצאנו לשון הכרוז נוסח איסור בזה] כיון שלא היה בזה תקנה חדשה, אלא המשך המנהג הקדום. שהתקין האמרי בינה, שלא להנהיג שמחת חתן בכלי זמר, וכבר בזמן הגרי"ח זוננפלד ז"ל כותב: כפי ששמעתי האמרי בינה עשה האיסור ומשמע דכבר בזמנו היה בדבר לוטה בערפל מי התקין האיסור, וסיבת הדברים, שלא היה בזה תקנה מתודשת וכו', אלא המשך מנהג קדום. ולכן התקבל הדבר כמנהג מקובל, ללא שום עוררין. וכן נראה מעובדא זו, דהחסיד רבי פנחס הכניס כלי זמר בחתונת בתו אך נרתע, מחמת שהמהרי"ל דיסקין שלח לו, שיש לו לדמות ירושלים בזה"ז, כמי שמתו מוטל לפניו בשנה ראשונה, והדבר מתמיה, אם לא חשש לטותא דרבנן וחרם שגזרו בזה, והכניס כלי זמר נגד רצונם וגזירתם של חכמי גודולי ירושלים בזה, ומדוע א"כ נרתע מחמת חידושו של המריל"ד. אלא נראה שיטוד האיסור לא נתקן באיסור ולטותא דרבנן, אלא כהמשך המנהג הקדום. ולכן חשב החסיד ר"פ, שאין חשש איסור בזה, וכשחידש המהרי"ל שיש פנים לאיסור, נרתע, וקיבל דעת המהרי"ל. וכך המשיכו מאורי עיה"ק לנקוט במנהג זה עד ימינו אנו. אך בכל ארצה"ק נשתכח מנהג זה שלא לשמח בכלי זמר, ברבות העליה מחור"ל, כיון שבחור"ל היה נהוג להקפיד לשמח החתן בכלי זמר, דוגמא לזה, מה שמובא בספר אמרי טל במאמר הניגון [ראה להלן הערה 44] שכותב: "יפה עושים הספרדים שאינם מנגנים בכלי שיר לגמרי בחתונה", ומנהג זה של בני ספרד נשתכח לגמרי בזמנינו.

39 והוא ספר נפלא ממנהגי ומעשיות מירושלים וא"י להר' משה ריישר ז"ל מירושלים, שנת תרכ"ח. 40 ואפשר דלזה התכוין ר' יוסף חיים בתשובתו דאחד שלא חשש וזלזל בו נענש קשה.

ואנחה מחמת שהב"ד אסרו המנגן מאיזה טעם, ואין אני יודע אם לחק עולם או לפי צורך השעה, ולא השגיתו על המהרי"ל הנ"ל או לא שמו המהרי"ל הנ"ל נגד עינם, או סמכו על תשובת הרדב"ז, ועיי שבת ק"י, ולע"ע אין אני מכריע בזה, עכ"ל. ומלשונו מבואר דעד האיסור ותקנת הב"ד היה נהוג לשמח בכלי זמר בשמחת נישואין ומזה שהוסיף בזה"ל: אך כעת ערבה ונתבטלה שמחת חתן וכלה ונעשו ליגון ואנחה וכו'. משמע שבא לערער על תקנה זו, שגרמה לשמחת נישואין ליגון ואנחה, אך מלבד דבריו לא שמענו ולא ראינו שום עוררין על תקנה זו, ונראה שנתקבלה אז בשעתה כדבר מוכן ומתקבל.

ויתר על כן מצאנו בליקוטי המהרי"ח בשם המהר"ם שיק שפקד לכל סדים למשמעתו שלא יקחו מנגנים בכלי זמר על החתונה מטעם דנפיק מיניה תקלה לענין ריקוד בחורים עם בתולות יעו"ש הרי דיצא לאסור אף שלא בארץ הקודש⁴².

השירה בתוף

בסוטה שם, וכן גזרו על האירוס, מאי אירוס א"ר אלעזר טבלא דחד פומא, פירש"י זוג של עינבל אחד שמקשקשין בו לשיר בבית המשתאות, רבה בר רב הונא עבד ליה לבריה טנבורא (פירש"י טנבור"ר כך קורין אותו בלשון לע"ז והוא עשוי דפנותיו עגולות כעין נפה וקושרין בדפנותיו חוטין של ברזל ושוטחין על פיו עור כשהוא לח ומותח והוא מתייבש שם מאליו וכשמכין עליו במקל דק הוא מוציא קול צלול, ויש אומנים שיודעין להכות עליו מכה אחר מכה כסדר עד שנשמע כמין שיר) אתא אבוה תבריה, אמר ליה מיחלף בטבלא דחד פומא (פירש המאירי, ר"ל כלי אחד כעין תוף שהוא סגור מכל צדדיו אלא שיש שם פה

בכלי זמר, ומדבריו משמע דאף מקדמת דנא [שכן ספרו יצא לאור בשנת תרכ"ת] היו נמנעים מלשמח בכלי זמר, וזה שבא אז בכלי זמר נחשב כפורץ גדר ונענש על כך.

[ותמוה לשונו קצת שכתב: שראו בחוש דאסור לנגן בעת החורבן כמאמר רז"ל, דלפי שביארנו לעיל דהתירו בשמחת נישואין].

ובאמת מצאנו לחד מקדמוני הפוסקים בארצה"ק הרדב"ז,⁴¹ בח"ד סי' קל"ב (אלף רב) וז"ל: דמה שאמרו שאין שמחה אלא בכלי שיר אפשר שהוא בארצותם אבל בארצותינו [א"י] יש שמחה בבשר ויין ושיר בפה לשורר ולשבח את השי"ת בשירים וקרובות שתקנו ראשונים ז"ל.

והרי משמעות דבריו, דהמנהג לשמח בפה, ולא בכלי זמר, וכפי שמצאנו בדברי השערי ירושלים דאף בשאר ערי ארה"ק לא נהגו בכלי זמר.

[ואולי זוהי כוונת הגר"ח זוננפלד בשלמת חיים שכתב דהמהרי"ל דיסקין אמר "דעכ"פ בירושלים ראוי להחמיר בזה" דמשמעות לשונו, דבכל ארצה"ק היה מקום להמנע מזה אלא כתב דעכ"פ בירושלים ראוי יותר להחמיר בזה, דהיינו דאפשר דבכל ארצה"ק היה מקום לנקוט במנהג הקדום שלא היו משמחים בכלי זמר, ולא לחדש המנהג לשמח בכלי זמר, אך בירושלים ראוי יותר לנקוט ולהחזיק המנהג הקדום להמנע מכלי שיר מהטעם הנ"ל].

אמנם מצאתי ראיתי בספר טל לישראל להג"ר יהודה לייב הורנשטיין ז"ל (שהיה ראב"ד לבד"ץ חסידים פיעה"ק בסוף ימיו בשנת תרל"ג, שנתחדש אח"כ ע"י התורת-חסד) כשנשא ונתן בנידון ענין כלי זמר בשמחת נישואין כותב בתו"ד וז"ל: גם היה משמחים חתן וכלה בהנ"ל, אך כעת ערבה ונתבטלה שמחת חתן וכלה, ונעשו ליגון

41 כידוע דהרדב"ז היה בארץ ישראל ובמצרים, וגם התשובה שם הוא על ארץ ישראל ומצרים ודמשק. 42 ראה בחופת חתנים סי' ו' אות ח' כתב במקום שהגויים מתקנאים על זה או היכא דנפיק תקלה על ידי זה על דייני העיר לברר ולדון כפי השעה.

חתונה בין עשיר ובין עני הולכין לשם ומכין בחוף ומרננים בפייהם ככל כחם וכו'.

ירושלים החדשה

בקונטרס אל גיל כעמים מביא: מעשה בגדול אחד מחו"ל שהשיא את בנו בירושלים ומקום החתונה היה בשכונת הבוכרים ורצה להביא כלי זמר, משום שדימה בדעתו שהאיסור היה רק על ירושלים שבתוך החומות, כששמע זאת הגאון ר' ישראל זאב מינצברג זצ"ל בעמח"ס שו"ת שארית ישראל, הלך אליו בעצמו ואמר לו שבעל "התורת חסד" פסק שהאיסור חל גם על ירושלים החדשה שמחוץ לחומות, והגדול הנ"ל סבר וקבל ושרו בחתונה בלי כלי זמר כמנהג ירושלים.

וכן שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א דהמנהג הוא גם על ירושלים החדשה אך הוסיף דכ"ז הוא לבני אשכנז אבל בני ספרד לא קבלו עליהם האיסור⁴⁴ ויכולים להקל בשופי לדעתו. וכן היה דעת הגרש"ז אורבאך זצ"ל. ודעת רב"צ אבא שאול להקל בדבר.

אם מותר להעמיד טייפרקורדער בשמחת נישואין פסק ביצין אליעזר חט"ו סי' ל"ג שגם לנוהגים איסור בכלי שיר בחתונות בירושלים יש להתיר להשמיע שירה מטייפרקורדער שהוקלט בו שירה בפה אבל מה שהוקלט מכלי שיר אסור, וכן הורה הגרש"ז אורבאך זצ"ל. אך לדעת הסוברים דאפי' שירה בפה שהוקלט בטייפ הוי כלי שיר [ראה לעיל בקובץ סד] נראה דאסור וזה נכלל בכלל הגזירה.

אחד שהקול נכנס ויוצא דרך בו והיו עושין בו שיר גדול כבתי החתנים) זיל עביר ליה אפומא דחצבא או אפומא דקפיזא.

על התוף אם נקרא כלי שיר ולא גזרו ע"ז או שמא אינו כלי שיר כלל, בזה כתב בספר החיים והשלום סי' קס"ט שאל השואל אם פח שקורין תנכ"ה נחשב לכלי זמר, והשיב, הפח אע"פ שאינו כלי זמר ממש מ"מ חשיב ככלי זמר ואסור ובפרט כעת הזאת שישראל שרויים בצער מכל צד ומכל פינה ואין להאריך וכו'.

וראה בספר אות חיים ושלום לאדמו"ר ממונקאטש זצ"ל בהגותו את שולחן הלכות מילה סי' רס"ה סעיף י"ב ס"ק כ"ט. וכן שמעתי שהמנהג בתוככי ירושלים עיה"ק תובכ"א דאף בחתונות נזהרים שם היר"א וחושבי שמו שלא לזמר בכלי שיר במינים ועוגב ר'ק בתוף' והוא אצלם כפי המקובל ומתוקן מגדולי ירושלים מדורות הקודמים זצ"ל, לירושלים עיה"ק ביחוד ומשמרת יתירה גם מה שמותר לכו"ע במק"א במזמזמי חתן וכלה, משום אם אשכחך וגו' אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי.⁴³

וכן נכתב בלוחות א"י שנת תרמ"ב כל כלי שיר לא ישמע בבית בשעת החתונה רק הנשים יתופפו על תופי עור המתוחים על נבלי חרס קטנים.

וראה לעיל מספר שערי ירושלים על המנהג הקדום בארצה"ק: בא"י יש חבורות משמחים חתן וכלה ויש להם תוף וכשיש

43 דא"ג. בשנת תרע"ד בפרוץ מלחמת העולם הראשונה יצאו בתי הדינים בירושלים שלא לנגן בכלים, וזהו תוכן המודעה שנתפרסמה בחוצות ירושלים עיה"ק. מודעה: לרגלי השמועות האיומות והמבהילות שאינן פוסקות לבא מארצות פולניה ורוסיה מצב אחינו שבגולה נורא מאד ועת צרה היא ליעקב באופן מבהיל לכן אוסרים אנו באיסור חמור על כל היהודים תושבי ירושלים כל מיני שירה בכלי אפילו בשמחות של מצוה" (ומכ"ש בשמחות של רשות שאסור לעולם) עד שישקיף ה' ויראה בעני עמו ונתבשר בשורות טובות ישועות ונחמות. ומכאן, דבירושלים יש להחמיר אף בשמחה של מצוה, ואיסור זה נתבטל ככלות המלחמה. 44 ויש להעיר מהמובא בספר אמרי טל להרה"צ ר' משה יחיאל אלימלך מלברטוב זצ"ל במאמר הניגון, מאריך בענין הנגינה ובתוך דבריו מבאר הענין שמנגנים בעת החתונה וכותב "דיפה עושים הספרדים שאינם מנגנים בכלי שיר לגמרי בחתונה וכו' לחורבן".

אך תקנת האמרי בינה דבירושלים ת"ו אין לשמח בכלי זמר [משום עניני צניעות] והוסיף המהרי"ל דיסקין דיש לאסור גם משום דבירושלים החורבן לעינינו. ומצאנו דמקדמת דנא היו נמנעים בכל ערי ארצה"ק לשמח בכלי זמר, משום אבילות על החורבן. (והמהר"ם שיק אסר משום צניעות). פוסקי דורנו הכריעו דאף בירושלים החדשה יש לנקוט בתקנה זו. המנהג מקדמת דנא להקל בתוף, אך בהקלטת טייפרקורדער כבר הובא בשל"ח לאסור, וכן הוראת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל ויבלחט"א הגרי"ש אלישיב שליט"א ויש מתירים.

ובספר שלמה חיים כתב הגרי"ח זוננפלד על השאלה בענין תקנת עיה"ק שלא לנגן בכלי שיר בשמחת חתונה אם מותר בתיבה המזמרת שקורין גראמעפאן דאולי זה הוי כמו שירה בפה דהרי מזמרת רק מה שקלטה דיבורים של אדם. אולם זה הוי רק עפ"י רוב אבל לפעמים אם קולטת ניגונים של כלי שיר, והשיב ודאי גם זה בכלל.

המורם מהאמור: דבשמחת חתן וכלה מותר ואף מצוה לשמח עם כלי זמר, ודנו הפוסקים בענין אמירה לעכו"ם בשבת לתקן הכלי זמר בזה, וכן במקום הצורך יש לצאת מן העיר כדי לשמח עם כלי זמר.



ספונות

ישראל נתן השל

שני מסמכים מהגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל

באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א נמצאים טיוטות של שני מסמכים מהגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל אשר א' מהם נכתב בעצם כ"ק והשני ע"י סופר, על דף בודד משני עבריו אם כי אין כל קשר בין מסמך אחד למשנהו. והם:

המלצה שכתב לחברת פרנסת עניים שפעלה בעיר בראד ולאחר שכנראה כתב זאת בפנקס הזכרה או הקהלה הנ"ל העתיקו הגאון לעצמו למשמרת.

הסכמה שכתב מעברו השני של הדף הנ"ל לספרו של א' מגדולי הדור במחוז וואהלין בדור שלפניו, אשר בינתיים אין בידינו פרטים לא עליו ולא על ספרו שכנראה לבסוף לא זכה לראות אור הדפוס.

אם כי דלים הפרטים שבידינו על מסמכים אלו, נפרסמם עתה לראשונה בצירוף תולדות הגאון זצ"ל.

הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל נולד לאביו הגאון רבי מנחם מאנש זצ"ל ביי"ט כסלו תקכ"א. מילדותו הגה בתורה בהתמדה רבה ובגיל רך נבחר כמחצית הש"ס בע"פ, בוור"ר היה חתן רבי חיים סג"ל מבראד ובזו"ש חתן אב"ד מאצוב בנו של הגאון המקובל רבי חיים צאנזער זצ"ל.

בצעירותו נבחר לכהן ברבנות אוהנוב אך כעבור זמן קצר עזב את הרבנות לתמידות, ועבר לדור בעיר בראד כאיש פרטי, אף כשהוצעה לו כס הרבנות בק"ק פרנקפורט דמיין לאחר פטירת מחותנו הגאון בעל "מחנה לוי" בנו של הגאון "הפלאה" זצוק"ל, ענה בשלילה מפני אי רצונו ליהנות מהציבור ולקבל עליו משרת רבנות.

נתקיים אצלו תורה וגדולה במקום אחד עד שאמרו עליו שמימות זקנו רבי שאול וואהל זצ"ל לא נמצא כזה, עשרו הרב בא לו מעיסוק בסחר אלמוגים בקנה מדה בינלאומי ולו בתי מסחר ראשיים בבראד ובווינא עם סניפים בערים נוספות.

מזמן רב פיזר לצדקה וסייע רבות לעניי ארץ ישראל והכספים הועברו ע"י הבנק בבראד שהיה בבעלותו, ואף כיהן כאמרכל וגבאי כוללות החסידים שבא"י, ובא בכתובים עם גדולי הדור אודות צדקת א"י.

* מס' 93. כן נרפס מכבר מאוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א תשובה בהלכה מרכינו זצ"ל ונרפסה בקובץ תורני "לקח טוב" שע"י ישיבת קרלין סטולין ארה"ב כרך ג' תמוז תש"ס.

פתח ביהמ"ד בביתו שם הגה בתורה תמידין כסדרן וסדר יומו היה גדוש בשיעורים ובלמוד עם תלמידים, גדולי תלמידיו כיהנו ברבנות ברחבי עיריות גאליציא ועוד, החליף שו"ת עם גדולי רבני הדור המפורסמים, גם חיבר הרבה ספרים בכל מקצועות התורה כדלהלן, שלט בכל מכמני התורה הלכה אגדה תנ"ך קבלה דקדוק ואף במלאכת השיר, רכש אוצר של ספרים חשובים וכתבי יד נדירים שמקצתן הוציאם לאור והשתמש בהם רבות לאוקמי גירסא בספריו שהו"ל.

היה לו אף מנין בביתו לתפילות ועבר לפני התיבה בהשתפכות הנפש, כליל ראש השנה עמד בתפילת שמו"ע כארבע עשרה שעות, התחבב על כל בני עירו והיו באים להתברך מפיו בר"ה.

בד בבד עם היותו איש אמונם של גאוני הדור היה מקורב ומיוחד מאוד עם הצדיקים גדולי תלמידי הרב המגיד ממעזריטש זי"ע, הסכמתו מתנוססת על ספרי חסידות רבים, ואף הספיד את הרה"ק בעל "מאור עינים" מטשערנאבל זי"ע ונדפס בשם "דמעת אפרים" (לבוב תר"ס). הרה"ק בעל "דברי חיים" מצאנו והרה"ק בעל "חדושי הרי"ם" זי"ע ביקרו אצלו, פיזר ממון רב להתחנות עם זרע הגה"ק בעל "הפלאה" זי"ע, והוא זה שהו"ל את ספרו "פנים יפות" על התורה ואף ערך הקדמה בשבח הספר ומחברו, היה בידידות גדולה עם הרה"ק בעל "אוהב ישראל" מאפטא זי"ע, וי"א שאף הסתופף בצלו, כן התיידד עם הגה"ק בעל "דעת קדושים" מבוטשאטש זי"ע, נלבי"ע בכ"ד אב תקפ"ח ומנוחתו כבוד בבראד. השאיר אחריו ג' בנות ובן יחיד רבי חיים יהודה ליבוש מרגליות זצ"ל ומהם השתרשה משפחה עניפה, ורבים נמנים על יוצ"ח של רבינו.

חיבורים מכת"י שהו"ל הם: "שו"ת הב"ח החדשות" (קארעץ תקמ"ה) ובסופו מקצת מחידושו. ספר הישר לרבינו תם עם הגהותיו (ברלין תרנ"ח) נדפס מעובונו. "מעלות היוחסין" (לבוב תר"ס) על תולדות משפחתו ומשפחת לנדא. מספריו נדפסו "בית אפרים" שו"ת בד' חלקי שו"ע (לבוב תקס"ט). "טיב גיטין" (קארעץ תקע"ט). "יד אפרים" (דובנא תק"פ). "שערי אפרים" על קריה"ת. (דובנא תק"פ). "שם אפרים" (אוסטראה תקפ"ה) על התורה יחד עם פי' פנים יפות למחותנו. "מטה אפרים" על דיני ומנהגי חדש אלול ותשרי (זאלקווא תקצ"ה). "זרע אפרים" על הפסיקתא (לבוב תרי"ג). "חלק לוי" אודות מכירת חמץ (זאלקווא תרכ"ה). "עוללות אפרים" על ברכת הפירות (לבוב תרמ"ד). "שפה נאמנה" על איסור תפלה בלשון אשכנז. "בית תפלה" (ירושלים תרס"ב). ספריו התחבבו על הלומדים והת"ח והתפשטו לרוב בתפוצה גדולה. נשאר אחריו ממנו עוד בכת"י ונדפסו בקובצים ובמאספים שונים לרוב. [תולדותיו העתקתי מספרי הרב מאיר וונדר הי"ו "אנציקלופדיה לחכמי גליציה" (י-ם תשמ"ז) "אלף מרגליות" (י-ם תשנ"ג) תשו"ח לו].

כאמור לפנינו המלצה שכתבה רבינו בשנת תקס"ב עבור חברת פרנסת עניים שפעלה לרווחתם של העניים ועוברי אורח בעירו בראד, המלצה זו ניתנה עקב שריפה שפרצה בעיר וכלתה באש הרבה מבתי ישראל ובתוכם גם האכסניא של העניים לזאת קורא רבינו לבוא לעזרתם ולתמוך בחברה זו שיתאפשר לבנות את האכסניא מחדש ולספק את כל הצרכים של העניים כימים ימימה, בהמלצתו מדגיש רבינו שכל אחד עסוק בבנין דירתו ואחוזתו במצב זה, ואין מתעורר להחזיק במצוה זו לכן נאזר לבוא לעזרת ה' לגבורים שיעשו ויפעלו בענין נשגב זה.

מה שכתבתי לחברת פרנסת עניים

אנחנו הח"מ יתחמץ לבנינו לקול שוועת בני עמינו העוברים עלינו תמיד מן המקומות אשר גרים שם ויושביהם קצרי יד אתרא דדרו בדוחקא ואי אפשר להם למקם כסיפוקייהו והם

נודדים ללחם, ישובו וישובו עיר ועיר לדרשה או יעשו דרך בקשה ודבר שפתים אך למחסור ונגד עיניהם נכרת אוכל, ואף גם זאת כי הם טעונים לינה ואין מאסף אותם הכיתה.

זהו כמו שמונה שנים נתעורר אחד מנדיבי עמינו ושמו פלאי והחל רוח ה' לפעמו ויפוד איש על העדה להאכיל את העניים ואת האכסניא מזון וארוחה ויגרילו השמחה כי היתה הרווחה בחת להם לחם לשבוע ובשר כבוקר ובערב בצל דלתיו ישכון להגין עליהם מזרם וחורב ולמאן דלא קא חזו קא מברכי ברוך שאכלנו משלו אינהו מיכל אכלי ואנן ברוכי קא מברכינן ברוכי' הירדים שכך סומכות.

הזן אשתקד יצא הקצף מלפני ה' ושילח את בערה ובערה ואין מכבה ובמים גדולים וטובים לשמה היו וחדל להיות אורח מספר ירחים כל ימי השמה וכ"א ה' עסוק בבנין מאז הופסק הענין ואין מתעורר להחזיק במצוה רבה ההיא והאיש הנכבד אשר זכה בה תחלה והיכב המצוה בשעתה לא יספ עוד לדעתה לא ידענו מה ה' לו אם מת או נשבר ולפיד אש אשר עבר ובתבערה ובמשא ה' לבו ומשיסה וחסר ואתי מאילו דברים שאין להם שיעור סוף דבר אין עניים אוכלים אחר הביעור והא קיימי עניים דמקלעו לן מעלמא אינהו שאילו לן הי לחמא עניא די אכלו לא ידעי דוכתי' היכא ואין בית נדים נרדה כמלונה מלון אורחים והאיש אשר ה' נושא המשא ההוא לאסף נידחים מרחם הוא עתה מפתחו והעני עומד בחוץ וראשו נמלא טל ומנענע ראשו על כל גל וגל ומי משלנו ויסגור דלתיים דלתי עינו מראות ברע אשר מצא או מוצא את אחינו כשרינו שאון המונם עלה כאונינו הלא למשמע אוזן דאבה נפשינו והעמדנו עלינו מצוה.

ונמינו וגמרנו כי כ"א מאתנו שמו על ספרינו יוחק לכל אשר יבמא האדם בשבוע לתת לצורך פרנסת אביוני אדם קוראים מדוחק ולייחד בית אין זקוק לבאר ומאן דיהיב מווני להוי תרעין פתיח למצוותא דלתיו לאורח יפתח ושם ינחו יגיעי כח מידי עכרם יסורו שמה וינתן ללו לחם חוקם אם יום יומים יקום ואסף איש טהור אחד מאתנו הח"מ וילקט את הכסף וישב כמצרף אחת אל אחת והדמים יפלו ליד גבאי תחלה והמאכיל א"צ נמילה מעוברי אורח הכאים בנבולו ושכנו בצילו שלא לבייש מי שאין לו והגבאי יעשה עמו חשבון אחר השבת ומונה את אורחיו מתוך הכתב אשר זכה לכ"א כחותמו כדרכו מאז כן עתה והי' מעשה הצדקה שלו'

כ"ד הבא עהחת"ו יום ד' יח אלול ה' יחשב לו בצדקה לפ"ק בראד

לפנינו הסכמה שכתבה רבינו בשנת תקס"ח על חדושי של א' מגדולי הדור במחוז וואהלין מלפני דורו שהיה אב"ד בק"ק מאהלו ובק"ק נעמרוב ומכנהו בתוארים מופלגים "... הרב הגאון הגדול החריף ובקי המפורסם מוהר"ר צבי הירש זלה"ה". כאמור לא מצאתי פרטים על גאון זה, אם כי רבינו מכנהו "המפורסם" וכותב "כד הוינא זוטרא לגברי רבא שמענא שבחוהו רבנן לרצבי דמחודדן שמעתי' חריפא סכינין, גם היה דורש כמין חומר...".

על תוכנו של הכת"י כותב רבינו שכלול בתוכו חידושים במקרא ובמשנה ותלמוד, אגדות ומדרשים, לרבות דברי כבושים, וכל ימי הגאון הנז' נתאוו להוציאם לאור אך לא נתקיימה בידו, ובעת בא "בנו הוא ניהו הרב המופלג מוהר"ר משה...". חפץ להפיץ מעיינות חוצה וביקש הסכמתו מרבינו, רבינו אם כי עבר על הספר רק דרך העברה מעיד על הכלל כולו שראוי הוא לעלות על מזבח הדפוס ואשרי מי שיעזור לבן הרב הנ"ל ויחזיק בידו להוציאם לאור עולם.

כנראה שספר זה נשאר בכת"י ולא זכה לראות אור הדפוס. אולי בפירסום מסמך זה ופרטיה המעטים נוכל לדלות מה עלה בגורלו של כתבים אלו ויתר פרטים על מחברם הגדול.

הדור אתם ראו לכו חזו מפעלות מעלת כבוד הרב הגאון הגדול החר"ף ובקי המפורסם מוהר"ר צבי הירש זה"ה האב"ד ק מאהליב יע"א וק"ק נעמרוב

כד הוינא זוטרא לגברי רבא שמענא שבחוהו רבנן לרצבי דמחדרן שמעת' וחר"פא סכינין, גם ה' דורש כמין חומר, יתן אומר, אמרי יאי שפיר נאה ועתה כל יקר ראתה עיני אלו כתבי קודש הנמצא' באמתחת בנו הרב המופלג מוהר"ר משה ג"י הא דדרש רב אבוב, כולו כלול, במקרא ומשנה ותלמוד כלול, אנדות ומדרשים, ודברי כבושים, גם לרבות אמרי שפר, זכרוני משלי אפר, כרכן בשירי לשון הזהב והאדרת, ואביו שמר הדברים אתו למשמרת, ולכו לחוקק בעט ברזל ועופרת, כל היום התאוה תאוה ונפשו שוקקה, לקובעם ברפוס ועל ספר חוקה, חוקת עולם לדורות, על הלוחות חרות, ואשר במחשכתו יעלה הן בעודו לא נתקיימה בידו.

והן עתה הרב מהר"מ הג"ל כבן הקם תחת אביו לכברו כמותו, להפיץ אור תורתו, לרוות פני תבל ארצה, ויפוצו מעינותיו חוצה, והרב הג"ל ביקש ממני שפה לאחוי חתמות ידי אכתבי, ולהיות עד ממחר כמכתבים כי נמרצו אמרי יושר, אם אמנם כי לא ראיתי רק דרך העברה כי לא היתה לי עדנה ושעת הכושר, והצצתי בין הפרקים כמצ"ץ מן החרכים וראיתי אמרים כי נעמו והחלק יד"ן על הכלל והמעשה תעיד על עושהו ולא יכול עלהו וחוינא לאצטרופי בצירוף דרבנן להיות מסכי' והולך על דבר הדפסת החיבור הג"ל ואשרי שיאחו ויחזיק ביד הרב הג"ל צדקת הגאון המחבר עליו תהי' והי' כי יבצע את מעשהו וחשב עם קונהו ומצא כדי גאולתו, הנה שכרו אתו ופעולותיו.

דברי המדבר לכבוד התורה ולומדי' ולכבוד גשמת הגאון המחבר חותם לסדר הוא
האמירך לו לעם סגולה לפ"ק בראד

זעירא מן חברי



הערות

בענין בישול בליל שני דיו"ט

לכבוד רבני המערכת הני' של קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

הנה בקשר מה שנידון בקובצים האחרונים אם יש חיוב לעשות איזה אות להבדלה בין קרושת יו"ט ראשון לקרושת יו"ט שני, לפני עשיית מלאכת אוכל נפש אז, הנני לא למנוע טוב ולהראות על שני מקורות שנעלמו מעיני המדברים בזה בקובצים, ואני רק כמעתיק בזה ולא דן כעת במקצוע זה, ובפרט שהמנהג כהיום שהנשים בבית בכניסת יו"ט שני רק מחכות לזמן הרשום בלוח של גמר החג (כפי הרשום על מחרתו מוצאי יו"ט ב') ואז מתחילות במלאכות אוכל נפש לצורך הלילה מבלי שום אמירות, רק כמובן כשחל יו"ט שני או יו"ט ראשון במוצאי שב"ק שאז צריכות לומר ברוך המבדיל בין קדש לקדש, ופשוט.

ז"ל יוסף אומץ אשכנזי סי' תתר"ס. ובליל שמחת תורה שמאחרין ברוב הקהילות להתפלל ערבית ע"י מכירת המצוות לכל השנה עפ"י מנהג ותיקין ככתוב במהרי"ל שצידד טעם ההיתר, ראיתי מחמירין שלא לעשות שום מלאכה אעפ"י שהחשיך מאד מאד ויאות עבדי דהיחיד בחר צבור גריר לכל מילי. ע"כ. ובאות הבא תתרי"א, וז"ל, אכן במקום שיש ב' בתי כנסיות נ"ל דיש רשות לבתי כנסיות הא' להקדים תפילתן בזמנה וגם המה ואנשי ביתם מותרים להבעיר ולבשל ולא בתי כנסיות אחרות אעפ"י שגם המה רוצין להתפלל בכנסת המקדמת שאין יכולין לפרוש מצבורייהו אשר הם עמם כל ימות השנה אכן מעשה כזה לא ראיתי. ע"כ.

ובמטה אפרים סי' תקצ"ט סע' ב', וז"ל, יש לאחר קצת בהתחלת ערבית (בליל ב' דר"ה) לפי שצריכים להבעיר אש הבערה לצורך בישול ועיניהם נשואות אל התחלת תפלת ערבית כביהכנ"ס ואצ"ל כשחל בשבת שיש לאחר קצת תפלת ערבית (של ליל ב' שהוא מוצאי שבת) עד שיצא מכל ספק וידע שהוא ודאי לילה, ע"כ.

שריה דבליצקי.

בענין מכה בפטיש באוכלין

הנה מצאנו איסור "מכה בפטיש" באוכלין, וכמו שאמרו "בקוליים האספנין שהדחתן היא גמר מלאכתן", ופירשו הלבוש והפמ"ג ועוד הרבה פוסקים שזהו מלאכת "מכה בפטיש", ואף שבביה"ל סי' שי"ח ד"ה "וקוליים האספנין" דעתו נוטה שבאוכלין לא אמרינן "מכה בפטיש" אבל בקצה השולחן כותב שהאחרונים באו למסקנא כי יש מכה בפטיש גם באוכלין.

ומה שהקשה המ"ב דאם חיובו משום מכה בפטיש הי' צריך לאסור גם בשטיפת צונן, נלפענ"ד לתרץ כי רק בדבר ששייך במלאכת המשכן כגון בישול אז בגמר המלאכה אע"פ שאי אפשר לחייבו משום מבשל כגון בכלי שלישי, אבל כיון שעדיין לא קיבל גמר בישולו לכן כעת ששופך עליו מים חמים ואפילו מכלי שלישי הריהו גומר בזה בישולו והרי בזמן עשיית הגמר יש לחייבו משום "מכה בפטיש" אבל לשוטפו בצונן אין בו שייכות למלאכת המשכן, כי איננו שייך למלאכה, ואיך אתה יכול לאוסרו, ולכן דברי הטו"ו והמג"א שמתירים בצונן בא על נכון, וכעת מדויק גם דברי רש"י ושאר הראשונים שכותבים

על קוליים האספנין שזהו החיוב משום מבשל הפירוש כיון שע"י הרחה נגמר הבישול שלו ואע"פ שמתעם מלאכת בישול אי אפשר לחייבו, כי מלאכת בישול שהי' במשכן הי' בכלי ראשון, אבל אתה מחייבו מטעם מכה בפטיש שהי' במשכן ובוה מוכן דברי רש"י ושאר הראשונים שמזכירין בקוליים האספנין מלאכת בישול, פירוש כיון שבהדחתו בחמין נכנס למלאכת בישול כי אינו צריך רק בישול מעט ועי"ז הוא כבר ראוי לאכילה ממילא מחייבים אותו מטעם "מכה בפטיש".

ועי"י דרך זה נרויח שלא יהי' שום מחלוקת בין הלבוש ושאר הפוסקים המזכירים כי החיוב הוא מטעם "מכה בפטיש" ובין הראשונים שמזכירים בלשון בישול, כי קוליים האספנין נכנס בגדר מלאכה שהי' במשכון וזהו בישול וממילא מחייבים אותו מטעם מכה בפטיש, אבל לשוטפו במים צונן לא נכנס במלאכה שהי' במשכן, ולכן אין בו איטור של מכה בפטיש. וממילא מתורין כל הקושיות שהקשה הפרמ"ג וגם המשנ"ב.

יטודות הדברים שכתבתי לקחתי מדברי המנחת חינוך מצוה ל"ב במוסך השבת מלאכת האופה שמדייק מדברי רש"י (שבת דף ע"ד:): ד"ה תנור "אם הגמר נעשה מאליו ליכא משום מכה בפטיש" ומשמע משום דלכל מלאכה בגמרו יש לחייבו משום מכה בפטיש, אבל דוקא מלאכה שהיה במשכן, ודוקא שעושה בידיו ממש בשעת הגמר, החיוב משום מכה בפטיש, וגם באוכלין מפורש שם שיש בו מלאכת מכה בפטיש. אבל לשטוף במים צוננים כגון כדג מליח מותר, כי שטיפה במים צונן לא נכנס בגדר מלאכת המשכן, ולא שייך בו איטור מכה בפטיש, כי במשכן לא הי' מלאכה ע"י מים צוננים.

ובהגהות "הר צבי" על טור או"ח סי' שיי"ח בדבר עשיית מי טאדע בשבת כי יש אוסרים מטעם "מכה בפטיש" וכותב שם "יש מקום לומר דלא מצינו מכה בפטיש אלא שהתיקון הוא ענין המתקיים ר"ל שהחפץ או המאכל עומד קיים בתיקונו" עכ"ל.

ע"פ הנ"ל נראה דיש להחמיר בהכנת קפה נמס בשבת, אף דכבר נתבשל ואין בישול אחר בישול, מ"מ י"ל דיש בזה משום "מכה בפטיש", כיון שע"י שפיכת המים החמים (אף מכלי שלישי) נגמר בישולו ונעשה ראוי לשתייה, (אבל במים צוננים מותר כמו בקוליים האספנין), ואם כי לפי"מ שצידד בהר צבי הנ"ל גבי מי סודה יש להתיר גם בזה, מ"מ נראה דעכ"פ יש מקום להחמיר לכתחילה, לצאת מכל חשש ולהכין הקפה מערב שבת.

אלעזר בריוול

עיה"ק ירושלים תובכ"א

בענין נשפך כוס של קידוש

לחברי מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" הע"י.

בהמשך למש"כ בקובץ בית אהרן וישראל [שנה י"א גליון ב' (סב) כסלו טבת ש.ז.] על מה שמבואר באו"ח סי' רע"א סט"ו, דאם נשפך כוס של קידוש ולא היה בדעתו לשתות עוד יין, דאז יש לשתות כוס יין אחר ולברך עליו כפה"ג, וכתב בקצה"ש סי' ע"ט ס"ו ובבדה"ש שם אות כ"ג, דאם נשאר קצת יין בכוס הראשון שישתה קצת ממנו, ולא יצטרך לברך על כוס השני כפה"ג, הובא בשש"כ פמ"ח הערה צ"ז, וצ"ע דהא כל שלא שותה מכוס שני מלא לוגמיו לא יצא יד"ח קידוש ו"א"כ שתייתו מכוס ראשון הוא כמו קודם קידוש.

יע' 10' בשו"ע שם סי"א ומש"כ בשו"ע"ה שם סכ"ה ובסי' ק"צ ס"ב בארוכה בזה ובקובץ [טבת שבט גליון י"ב (סג)] כתב ע"ז הבה"ח דוד אביחי בר ישראל משיבת שומרי אמונים ב"ב כזה"ל: והנה אולי יש ליישב את דברי "קצות השולחן" בדבין קידוש מובא ברמב"ם פכ"ט מהל"ש פ"א וז"ל. מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים ובהל"ז כותב "עוד מדברי סופרים לקדש על היין" עכ"ל משמע מהרמב"ם דכל הקידוש על היין הוא דרבנן, וכן מתוס' פסחים ק"ל וכו' ועוד וכו', הא דאמר דהמברך צריך שיטעום זהו מדרבנן, וכו', וא"כ וכו', אע"פ שלא שתה היין כבר יצא יד"ח קידוש, ע"כ.

הנה מש"כ דמכיון דקידוש על היין דרבנן וכן דמכיון דהטעימה הוא רק מדרבנן לכן הותר הטעימה, צ"ב דהא קודם קידוש בשחרית, וכן ביו"ט להרבה מן הראשונים הוי רק דרבנן ע"י סי' רע"א במ"ב סוס"ק ב' ובסי' רפ"ט ס"ק ג, וודאי שאסור לטעום קודם שיקדש כמ"ש במ"ב שו"ש, [וע"ע בפסקי

מהרא"י סי' קט"ו, הובא במג"א סי' רע"א ס"ק ל"ב שכתב, ואע"ג שקידוש על היין דרבנן, בכל זאת הוי כדאורייתא לענין לחזור ולקדש]. וא"כ הכא נמי בנידו"ד אף דעל הכוס, וכן הטעימה הוי רק דרבנן, מ"מ כל שלא נתקיים הדרבנן של שתיית הכוס, הוי כלא קידש לענין איסור טעימה.

אמנם נראה לקיים דבריו דהנה בירושלמי ברכות פ"ו ה"א בענין איסור טעימת המסובין קודם שיטעום המברך הובא בתוס' ברכות מז ד"ה אין, וברא"ש שם סי' ט"ו, ובתוס' פסחים ק"ו ד"ה הוה, וברא"ש שם סי' י"ז, דמדמי איסור טעימה בברכת המוציא לאיסור טעימה של ברכת קידוש, ועיין בטושו"ע או"ח סי' קס"ו סעיף ט"ו רע"א סעיף טז.

והנה איסור הטעימה קודם המברך בברכת המוציא ולא הוה מטעם איסור אכילה, וא"כ גם איסור הטעימה דקודם שתיית המברך לגבי קידוש ג"כ לא משום איסור קידוש [ועי' באמרי אמת ליקוטים ברכות שם: מש"כ בביאור איסור הטעימה וז"ל, הטעם י"ל, דחיישינן שמא יחלש ולא יוכל לטעום ותהי' הברכה לבטלה, וא"כ גם המסובין לא יצאו בברכה זו, דהא הוי לבטלה וכו', עכ"ל. עיי"ש]. וא"כ חזינן דאף שעדיין לא יצא יד"ח קידוש מ"מ לא מעכב איסור שתיה, וצ"ל דאף אם לא יטעום המברך לא יצא יד"ח קידוש, מ"מ הוה רק תנאי בקידוש, פי' דכל שלא שתה הוה כאילו לא קידש אבל אחר שישתה יצא יד"ח קידוש כבר משעת אמירתו, ודו"ק.

ולהמתבאר א"ש מה שכתב בקצוה"ש להתיר שתיית היין הנשאר מהכוס הראשון שנשפך משום דאח"כ ישתה עוד כוס שני, ועי' בתהל"ד שם אות כ"א וז"ל, באה"ד וא"כ אסור לאכול קודם שיאכל הפת כמו שאסור לטעום קודם קידוש ע"כ, ומשמע דכל שלא אכל אסור הטעימה כמו קודם שיקדש ואולי כוונתו דכאן הוי קודם קידוש על הפת [ואף דמש"כ האמרי אמת שם בטעם האיסור של שתיית המסובין דיש לאסור ג"כ שתיית המברך קודם שתיית כוסו י"ל דשאני הכא דתלי' ביי, וגם כדי שלא יצטרך לברך על כוס שני, ודו"ק].

עוד כתב שם בהערותו בזה"ל "ואיפכא, מסתבר כדבריו דאם הוא לא יטעום יצטרך לברך על הכוס השני כפה"ג, משא"כ אם שותה ממה שבירך עליו וכו', אינו צריך לברך וכו' ע"כ, והנה אף שכתב כן בסברתו, כן מבואר להדיא בהגה"ה סימן רע"א סעיף ה' וז"ל, אדם ששכח וכו' אבל בהבדלה יאכל תחילה וכו' עכ"ל ובמשנ"ב שם ס"ק כו וז"ל, יאכל תחילה פי' פרוסת המוציא כדי שלא תהיה ברכה לבטלה, וכו', עכ"ל, ומבואר דכדי שלא תהיה ברכה לבטלה מותר לאכול קודם הבדלה, ולכאורה כמו"כ ג"כ בקידוש עיין שש"כ פנ"ב סי' י"ט הערה ע"א, והכא נמי בנידון דידן דאם לא יטעום תהיה ברכתו הקודמת ברכה לבטלה לכן הותר שפיר הטעימה לפני קידוש, [ועיין עוד בשו"ת שו"מ מהדורא חמישאה או"ח סי' י"ח, ומה שכתב בזה בדעת תורה סי' רע"ג סעיף ה'] ואף שיש לחלק דשם הוה ברכת הנהנין והוה לבטלה, וכאן בירך מדין ברכת המצות מ"מ נראה כמו שכתבנו, עי' לבוש סו"ס רע"א, ובתוב"ש ס"ק כ"ו. ומש"כ בא"א שם, ודו"ק.

יעקב אשר פלדמן

ראש כולל שומרי אמונים ירושלים ת"ו

ומח"ס כתב משה ב"ח

בענין כוונה בשחיטה

חולין (ל"ב א') תנן: "נפלה סכין והגביהה, נפלו כליו והגביהה, השחזו את הסכין ועף, בא חבירו ושחט, אם שהה כדי שחיטה פסולה, רבי שמעון אומר אם שהה כדי ביקור". ופירש רש"י ז"ל: "נפלה סכין והגביהה, ושהה בהגבהה זו: או שהשחזו את הסכין, קודם שחיטה: ועף, נתייגע וכשהתחיל לשחוט לא היה בו כח ופסק שחיטתו ובא חבירו ושחט".

ובתלמוד שם: "מאי כדי שחיטה, אמר רב כדי שחיטת בהמה אחרת, אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב כדי שחיטת בהמה לבהמה ועוף לעוף או דילמא אף בהמה לעוף, אמר להו לא הוה בדיחנא ביה בחביבי דאישייליה, איתמר אמר רב כדי שחיטת בהמה לבהמה ועוף לעוף, ושמואל אמר אפילו בהמה לעוף, וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן אפילו בהמה לעוף, רבי חנניא אמר כדי שיביא בהמה אחרת וישחוט" וכו'. ופירש רש"י: "מאי כדי שחיטה אמר רב כדי שחיטת בהמה אחרת, ולא תימא כדי שיגמור שחיטתו ותו

לא: בהמה לבהמה ועוף לעוף, כדי שחיטת בהמה אחרת משערין לשהיית שחיטת בהמה וכדי שחיטת עוף אחר משערין לשהיית שחיטת עוף: או דילמא אפילו, בכדי שחיטת בהמה משערין לשהיית שחיטת העוף דהיינו קולא: אמר להו לא הוה בדיחנא בחביבי דאישייליה, לא היתה דעתי גסה בדודי רבי חייה כשלמדתי הלכה זו ולא היה בסבר פנים עמי שאשאלנו דבר זה, רב בר אחוה ובר אחתיה דרבי חייה הוה: אף בהמה לעוף, קולא היא שנתנו לעוף שיעור שחיטת בהמה לשהייתו.

ובספר זהר חדש בראשית (ד"א ע"ד): "אמר רבי יהודה, אף על גב דהאי נפש חיה אית בבהמות ובחיות ובמיניהם, והתירם לכני אדם, חס הקב"ה עליהם במיתתם, שלא יצערום לאותם בעלי נפש החיה, שאין לך כל אינש שאין בו נפש חיה כדי שישבו לעבוד בוראו, להבדיל עצמו משאר כל אדם, כדי להתעסק בתורה ובמצות, שמרויח בזה הנשמה הקדושה, לפיכך האי טבחא, דנפקא נבילה או טריפה מתחות ידוה, זמנא חדא, משמתינן ליה. שנית, מעברין ליה. שלישית, מכריזין עליה בשוקי דכל מה דשחיט הוא טריפה ולעולם לא נוקים ליה לטבחא.

אמר רבי יצחק, וכי על זמנא חדא לא ליעניש בר מהאי, והא תנינן, האי טבחא דלא סר סכינא קמי חכם משמתינן ומעבידינן ליה, ומכריזין אבשריה דטרפה היא, ומה על סכינא דלא נמצאת יפה הוא כך, על מי שיצאה נבילה או טרפה מתחת ידו, אינו דין דמשמתינן ליה ומעבידינן ליה ומכריזין אבשריה דטרפה. אמר רבי יוסי, אנא חמית לרבי יהודה, דומין לרבי יוסי ורבי חגי, והוה טבחא, ורבי אבא קרין ליה, ונכיס ההוא תרנגולתא, ונתכוין לתרי סימני, ובדקו ואשכחו דנכיס חד סימנא, וחד לא נכיס. ואמר ליה רבי יהודה, על מה אתכוונת. אמר, על תרין סימנין. אמר, והא אנא אשכחנא חד נכיס. אלא בשרא הוא דכשרה, ואת לא תהא טבחא מכאן ולהלאה, ואף על גב דלא בעינא כוונה בשחיטה. אמר ליה רבי יוסי, הכוונה לאו להאי איתמר, אלא כוונה דקב"ה, דנכיס לשמים, ולא לשום פתגם אחרון, אבל נתכוון לתרי סימני, ושחיט חד, מותר הוא בדעיבד, דתנן, השוחט אחד בעוף, דיעבד אין, לכתחלה לא". עד כאן דברי רז"ל בספר זהר חדש.

וראיתי בשו"ת אבני נזר יו"ד (סימן ט"ז) שנשאל מתלמידו הגדול הגאון בעל חלקת יואב ז"ל מה ביאור דברי הזהר, דמה פשע כאן הטבח, הלא כך הוא הדין להתכוין לשני סימנים, ואם בשביל שלא שחט רק סימן אחד הרי זה אינו בידו של הטבח שישחטו הסימנים כמו שהוא רוצה.

והגאון אבני נזר ז"ל תירץ דפשיעת הטבח רבי אבא הייתה משום שהיה לו לבדוק תיכף לאחר השחיטה וכשהיה רואה שלא נשחט רק סימן אחד יחזור וישחט סימן השני בתוך שיעור שהייה וכעין שכתב הרשב"א, וכי, ויש לדחות דהם כשמואל ורבי יוחנן סוברים דשיעור שחיטת בהמה הוא שיעור לשחיית העוף ואנן מחמירימם כרב דאמר עוף לעוף, דרב תנא ופליג, ולפי מה דאיתא בספר כנפי יונה הובא בראש ספר שם הגדולים דרבי אבא הנוכר בספר הזהר הוא האמורא רב דתלמודא, ניהא טפי שבוהר חדש שם מבואר שמו של הטבח היה רבי אבא וקשה כיון שקוראו רבי אבא איך עשה שלא כהוגן ח"ו, אך לפי דעת שו"ת תרומת הדשן (סימן קפ"ה) דלדעת רב שהיית עוף במשהו, אם כן יש לומר דרבי אבא הטבח הנוכר כאן שהוא רב לשיטתו לא יכל היה לחזור ולשחוט, ורבי יהודה סבר כשמואל וכרבי יוחנן, על כן חשבו לפושע, עד כאן דברי קדשו, ודפח"ח.

ועם שאיני כדאי כלל וכלל, עפר יעקב, בעניותי איני מבין דברות קדשו זיע"א, שאם טבח זה רבי אבא הוא רב והוא סובר ששיעור שהייה בעוף הוא כל שהוא וכי' וכנ"ל, אם כן מה פשיעה יש במעשהו, ואיך רבי יהודה יכול לומר לו "זאת לא תהא טבחא מכאן ולהלאה", והלא הוא (רב) עצמו סובר כן, ואטו משום דרבי יהודה תנא ופליג ואינו סובר כן יכול לפוסלו אתמהא, וצ"ע.

ותו עצם ההקדמה שהביא דרבי אבא הנוכר בספר הזהר הוא האמורא רב דתלמודא, אף שכן כתב הרמ"ע ז"ל בספר כנפי יונה, וכן הסכימו רבים ושלמים, מכל מקום היינו רב אבא שהוא מחבריא דרשב"י, עליו אנו אומרים שהוא רב, אבל אטו כל מאן דהוא רבי אבא הנוכר בזהר הוא רב, זו לא שמענו, ומי יתקע לכפניו שאותו שוחט ששמו רבי אבא הוא רב, והלא כמה רבי אבא איכא בשוקא, ואדרבה משמעות דברי ספר הזהר חדש שם שמגנון דבורו של רבי יהודה עם הטבח, דרבי אבא הטבח הזה אינו רב, עיין היטב, ומה גם שאם רב אבא הטבח הוא רבי אבא מחבריא דרשב"י, היה רבי יהודה צריך לדבר אתו ולומר לו ומר לא יהיה טבחא, כמו שמצינו בספר זהר חדש במקומות הרבה שכן מדברים חכמי הזהר זה עם זה בלשון "מר", עיין בזהר חדש שם (ד"א סע"ג, וד"ד רע"ב, ודכ"ה ע"ג ד" ת"ר, ודכ"ו סע"א, וע"ב, ודכ"ז סע"ד), ועיין זהר ח"א (דקכ"ג ע"ב בתוספתא) ודוק.

וכל זה אליבא דהרמ"ע ודעימיה נ"ע, דרב אבא הנזכר בספר הזהר הוא רב, ועיין לגאון רד"ל ז"ל בספר קדמות ספר הזהר, אבל כבר בא חכם מר ניהו שארי הגאון הגדול רבי יוסף חיים זצ"ל והוכיח בעליל בראיה חלוטה דרבינו האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה כ"ו) אינו מסכים עם הקדמה זו, ולדידיה רבי אבא דהזהר אינו רב וכמפורש לו בספרו שלו שו"ת תורה לשמה (סימן תנ"ה), והשווה לדבריו בספרו בן יהוידע בבא מציעא (פ"ה ב' ד"ה דע דפ"א סע"א) ובספרו בניהו שבת (ג' א' ע"ש). [ואף מכאן ראייה ברורה וחלוטה שספר תורה לשמה מחברו הוא רבינו יוסף חיים ז"ל, וכן האמת בלא פקפוק כלל וכלל].

ואם כן לדברי רבינו האריז"ל שהלכה כמותו בכל מקום דרב אבא אינו רב מאי איכא למימר, ולשיטתו לא יעמוד תירוץ הגאון אבני נזר ז"ל ודוק. [ובמקום אחר הראתי בראיות חלוטות לענ"ד מספר הזהר הקדוש עצמו דמאד קשה לומר דרבי אבא דהזהר, הוא האמורא רב, וכאן רק אכתוב דמפורש בספר הזהר ח"א (דצ"ב ע"ב) שרבי אבא היה לו בן בשם רבי יעקב והיו גרים בטבריה ע"ש, וזאת לא מצינו כלל וכלל על האמורא רב. ודע דבהגהות מהרח"ו על ספר הזהר ח"ב (דנ"ב ע"א) כתוב: "כבר כתבנו דרב תנא הוא וכו' והוא רבי אבא עצמו כמו שכתוב גם בספר יונת אלם", ופשיטא דפשיטא שדברים אלו לאו מהרח"ו חתום עליהם ולא ממנו יצאו, אחר שמפורש לו בשער הגלגולים לא כן, והוא מוכח מתוכו דלאו מהרח"ו חתום עלה, דלא ימצא ואי אפשר דמהרח"ו יזכיר ספר יונת אלם לרמ"ע מפאנו ז"ל, וגם תמצא דבהגהות דרך אמת מזכיר ספר השל"ה ודוק וז"ב, ועיין בחיבורי אור משה (דף ק"א)].

והנה על דברי הזהר חדש הללו: "אמר ליה רבי יהודה, על מה אתכוונת. אמר, על תרין סימנין. אמר, והא אנא אשכחנא חד נכיס. אלא בשרא הוא דכשרה, ואת לא תהא טבחא מכאן ולהלאה, ואף על גב דלא בעינא כוונה בשחיטה, אמר ליה רבי יוסף, הכוונה לאו להאי איתמר, אלא כוונה דקב"ה, דנכיס לשמים, ולא לשום פתגם אחר, אבל נתכוון לתרי סימני, ושחיט חד, מותר הוא כדיעבד. דתנן, ושוחט אחד בעוף, דיעבד אין, לכתחלה לא", ראיתי בהגהות נצוצי זהר לזהר חדש (שם אות י"א) שכתב: "יש גורסין במקום ואף על גב דלא בעינא כוונה בשחיטה", "ואף על גב דלא בעינא כולא בשחיטה, והכוונה דלא בעינן שחיטת שני סימנים אמנם רבי יהודה לשיטתו [חולין כ"ז א'] דבעי לשחוט גם הורדין, ולכן העבירו" ע"כ. (א)

(א) מצאתי בקובץ התורני היקר "כרם שלמה" דבאבוב (גליון סיון תשמ"א דף כ') שנדפסו שם הערות על הלכות שחיטה מהגאון המובהק רבי חיים דוב גראס ז"ל אב"ד פעטריווא וכה כתב: "שלחן ערוך יורה דעה (סימן כ"א סעיף א') כמה הוא שיעור השחיטה הקנה והושט, והשחיטה המעולה שיתכנו שניהם בין בבהמה ובין בעוף ולהו יתכוין השוחט, נ"ב, עיין במגיד משנה הלכות שחיטה (פ"א ה"ט) בשם הירושלמי, ועיין זהר חדש (פרשת בראשית) הובא בספר יוסף דעת (סימן ב'), ולא נדפס בימיו המגיד משנה דלעיל, ובספר נח"ע הבין דכוונת המגיד משנה לזהר חדש הנ"ל. שוב נדפס ירושלמי לזכחים ושם פרק שני נמצא זה (ויצאו עליו עורדין וכו'), ועיין מנחת יוסף (ש"מ סק"א) דקרוב לומר שהעובר ושוחט רק סימן אחד צריך להעבירו ע"ש, ולא הביא דברי הזהר חדש הנ"ל, ובאמת שאין ראיה משם דשם נתכוין לתרי סימני ומטעם אחר העבירוהו עיין מגיד משנה שם, איברא הוה ליה להביא משו"ת חוט השני (סימן ל"ד) הובא בספר דרכי תשובה (סימן ב' סקמ"ג) עד כאן דברי הגאון הנ"ל ז"ל. [ומה שכתב שעל הירושלמי קדשים יצאו עורדין וכו', הנה כבר נתבאר דירושלמי זה נודיף, וראיתי לנכון להזכיר כאן דבר פלא שמשום מה לא ראיתי לפי שעה שזכרו לו העוסקים בענין ירושלמי קדשים, והם דברות הגאון המופלא מהרי"פ פולא ז"ל בספרו פרח ציון על ספר כפתור ופרח (פרק חמישי דקמ"ה ע"ב) שרצה לומר שמשוקעים בירושלמי זה מאמרים אמתיים מירושלמי קדשים שהיה לפני הרמב"ם ע"ש, ולדידי הדבר צ"ע טובא, ובענין ירושלמי קדשים עיין עוד בספר יד דוד מנחות (ס"ד ב' דצ"ה ע"א) ובדברי הגר"י שור ז"ל בספרו משנת יעקב (דף פ"ט), ונתבאר במקומו בס"ד].

הנה מה שצ"ע לספר נת"ע, נראה לי שנתכוין לספר נחל עדן מהרה"ג רבי רפאל גורדון ז"ל מוילנא, וכאשר דמיתא כן מצאתי, שעכשיו נדפס ספר סדר הדורות השלם (מהדורת אורייתא) וצרפו להשלמות וההוספות שם חלק מספר נחל עדן (חלק נהר פרת הגהות לספר סדר הדורות) ותפשתי ומצאתי שם (דפ"ח סע"ב) שהביא הגאון רד"ל שמנהג הגאונים הקדמונים לקרוא לספר הזהר בשם ירושלמי, והוא סייע לזה שהרי המגיד משנה כאן קרא לדברי הזהר חדש בשם ירושלמי ע"ש. [ומה שהוסיף בנחל עדן שם בענין אס הרמב"ם ז"ל השתמש בספר הזהר בקדוש עיין כזה בחיבורי יד סופר ח"א (דף ל"ב), ובחיבורי ויחי יעקב (דף נ"ז), ובחיבורי ברית יעקב (דף ל"ד) ובחיבורי זכות יצחק ח"א (דף כ"ב) ובחיבורי חוקי רצונך (דף ח') ונתבאר במקומו בס"ד].

ולענ"ד לא נהירא לי, חדא מהמשך דברי הזהר חדש שם, מתשובת רבי יוסי לרבי יהודה מבואר בעליל משום כוונה קאתינן עלה ולא משום שחיטת ורידן, שהרי כך אמרו שם: "אמר ליה רבי יוסי, הכוונה לאו להאי איתמר, אלא כוונה דקב"ה, דנכיס לשמים, ולא לשום פתגם אחרן", הרי תשובת רבי יוסי תגלה על סברת רבי יהודה דמדון כוונה העבירו ודוק.

ותו מה שמונח פשוט לו בהגהות נצוצי זהר דלעיל שרבי יהודה דהזהר הוא רבי יהודה בר אלעאי, ולכן כתב דרבי יהודה אזיל לטעמיה וכו', הגה מידי מחלוקת גדולה לא יצא, ורבים סוברים דרבי יהודה דהזהר אינו רבי יהודה דהמשנה שהוא רבי יהודה בר אלעאי, וכאשר מצאתי בס"ד שכתב כן להדיא הגאון חיד"א ז"ל בהגהות ניצוצי אורות על זהר ח"ג (דקפ"א ע"ב אות א') דרבי יהודה דספר הזהר אינו רבי יהודה בר אלעאי עיין שם, ואני עני אור בס"ד שאכן כן מוכח מדברי הזהר ח"ב (דקכ"ב ע"א) דרבי יהודה שאל את רבי אלעזר ברבי שמעון ע"ש, ושם (דנ"ו ע"ב) אמר לו רבי אבא לרבי יהודה שפיר קאמרת, וכן יש לי להוכיח בס"ד מדברי הזהר חדש (דנ"ט ע"א) רבי יהודה שלח לרבי אבא וכו', וכן שם (בסוף העמוד): "אמר רבי יהודה אמר רבי חייא", שכל זה מראה בעליל שרבי יהודה הנזכר בזהר אינו רבי יהודה בר אלעאי, ועיין מה שכתבתי בגליון שם בס"ד, ובמקומו הארכתי בס"ד במאמר מיוחד על חכמי הזהר (רבי יוסי, ורבי חייא, רבי אבא וכו') אם הם התנאים חכמי המשנה, ועיין גם בחיבורי כרם יעקב (דקע"ט ע"א וע"ב דף ר"מ) ובחיבורי דרופתקי דאורייתא ח"ב (דף ס"ב), השי"ת יזכני להוציאו לאורה עם שאר חידושי אמנ.

יהי רצון שיהיו חידושי לעילוי ומנוחת נר"נ של כל מתי ישראל ובכללם מו"ז הגאון הפוסק הגדול המקובל האלקי רבי יעקב חיים סופר זצ"ל נלב"ע שבת קדש ט' סיון תרצ"ט זיע"א.

יעקב חיים סופר

זמן צאת-הכוכבים בארץ-ישראל

(תשובה לתגובה)

יבורך הר"י בויס שליט"א שהרצה (בקובץ הקודם) את רוב טעמיהם של המשתדלים להנהיג להחמיר בא"י כר"ת. וארשה להעיר בזה:

א) שכחתי לכתוב בקובץ הקודם שמהדיר פיר"ח עצמו רמז בדבריו (שהביאם הר"י ב בקובץ סב) מי הם האחרונים שכתבו שאין דברי ר"ת אמורים בא"י באמרו "ראה דברי יוסף להר"י שורץ ועוד".

ס' דברי יוסף אתח"י ואעתיק את המובא בס' אורות-חיים (פ"ד אות א): בס' דברי יוסף (דמ"ג בהערה) כתב להסיר תלונות המצפצפים שבעלי התוס' לא ידעו ח"ו המציאות ותי' דר"ת קאי על צרפת מקומו. ולפי"ד שי' ר"ת נדחית מהלכה, וכמש"כ שם: ... יש לחשוב עפ"י המציאות בא"י מקום מושב חכמי המשנה או עפ"י המציאות בקו השוה... וא"כ כל הקושיות נגד סברת ר"ת כולן אמת ויציב. עכ"ד דברי יוסף.

ותמה הר"ב אורות-חיים מה הריות בזה לסתום פיות המצפצפים, דגם לדבריו צ"ל דלא ידעו ח"ו ר"ת ודעימיה מהמציאות שבא"י.

וכן מה שכתב הגאון רח"ד גראס ז"ל שדברי המגיד משנה על הלכות שחיטה לא נרפסו בזמן הגאון מהר"ש נתנון כעל יוסף דעת, מבואר שהבין שמחבר פירוש זה הוא רבי דון וידאל די טולוזה ז"ל מחבר ספר מגיד משנה על הרמב"ם הידוע, אבל לא היא שמחבר פירוש מגיד משנה על הלכות שחיטה אינו בעל מגיד משנה הידוע הנ"ל, אלא מחברו הוא רבי יהודה כלץ ז"ל (מדור גירוש ספרד), וכבר נרפס חיבורו בזמן הגאון מהר"ש נתנון בליוורנו בשנת תרי"ח בשם "זבחים לשמים", וכמו שכתבתי בחיבורי אות יעקב, עיין שם במפתח (דף ס'), ובחיבורי זאת ליהודה (דף ל"ב) ועיין גם בחיבורי דרופתקי דאורייתא ח"א (דף מ"ד), ועיין במבוא לספר המוסר של רבי יהודה כלץ (דף י"ב), ועוד כתבתי בזה במקומו, ומן התימה על רוב ידענותו ובקיאותו של הגאון הנ"ל שלא ידע לזה ואכמ"ל. [ובזמן הזה נרפס ספר רמב"ם הוצאת הרב פונקל ועיין שם הלכות שחיטה בהערה דף ער"ב ובהערה דף רע"ז].

(ב) ונ"פ שהר"י שוורץ נתכוון לסלק רק התמיהה הגדולה מאד שלא ראו המציאות בכלל. אבל את התמיהה [הפחותה ממנה] שלא ידעו שהמציאות בא"י אינה כבצורת לא סילק כלל וכלל אלא דחה מחמתה את ד' ר"ת מהלכה.

(ג) בראש דבריו שבס"ס בין-השמשות פסק הגרא"ז שאף אלו שבחול"ל לא מלו בשבת אם לא נולד ע"ב מינוט אחר השקיעה [כר"ת] יש להם לנהוג בא"י כזמני צאת הכוכבים הקטנים שבלוחות של הרימ"ט כי "באה"ק נראה לעיני דא"א להמתין על ע"ב מינוט דכבר נראו מקודם הרבה כוכבים ואפילו קטנים". ע"ש שנראה שהבין שכ"ד השו"ע שפסק בס"י רס"א כר"ת וכתב בס"י רצ"ג ליוזר במו"ש מלעשות מלאכה עד שייראו שלשה כוכבים קטנים [וה"ז ממש כפי שהבין המשנ"ב בדעת המנחת כהן]. ומיושבת קושיית הרי"ב למה אמרו דחזר ביו"ד [שכ"ש שם "משתשקע החמה עד דשלים ביה"ש דר' יוסי]. ולא אמרו שחזר בו בסימן רצ"ג באו"ח.

(ד) וקרוב לזה כתב הר"ב בין השמשות (פ"ה אות ב) עצמו: וגם האוחזים בשי" ר"ת כביאור השקיעה כתבו להלכה ולמעשה סימן ג' כוכבים בתור סימן לילה "והוא הסימן הברוק בכל מקום ובכל זמן" והמפחידים המה ביחוד רבנים ות"ח שמקרוב באו מארצות הצפון, מקום ששם הנשף ארוך יותר והופעת ג' הכוכבים מאוחרת, ורובם אחרי שרואים המציאות באופקנו פה מתיישבת דעתם. עכ"ל. ולא ביאר אם נתישבה דעתם כי הבינו והסכימו שלא הצריך ר"ת ע"ב מינוט בא"י (כפשטות הבנת הביאור הלכה את דעת המנחת כהן) או הסיקו שד' ר"ת דחוויה מהלכה.

(ה) ושם פ"ד אות ז' כתב הרימ"ט: שמעתי מתרצים שר"ת סמך על הארצות הצפוניות ערך 60 מעלות רוחב צפון... ותירוץ זה הבל... היתכן שחז"ל בחרו לדבר דוקא על אופק כמו פטרבורג למשל "? וא"כ מה שנתישבה דעת רבני הצפון הנ"ל הוא מפני שתירוץ זה לדעתם אינו הבל או מפני שהסיקו מזה לדחות מהלכה את ד' ר"ת.

(ו) הגר"א והרב מלאדי כתבו שר"ת לא ידע את המציאות. והר"י שוורץ ודעימיה כתבו שלא ידע חילוק המציאות בא"י מבחול"ל. ואיני מבין למה עלינו לקבל דעתו של הרי"ב שליט"א שהתורת-חסד הי' גדול מר"ת ושלא יתכן "כי קודם שעלה לאה"ק לא ידע התו"ח אשר כל רו לא אניס ליה מהמציאות בא"י".

ומנ"ל להרי"ב שלא נתישבה דעת התו"ח כשאר רבני הצפון שהזכיר הרימ"ט. ומנא ליה דה"ל להתו"ח לידע את המציאות בא"י? הראה התו"ח את עדות הר"י שוורץ על המציאות בא"י והתעלם ממנה ולא טרח לסתור אותה? הראה זה בספר אחר? מה שם הספר? הראה את ס' אילים (שסמך עליו הגר"ז בסידורו) וחלק עליו בחכמת המשולשים (טריגונומטריא בלע"ז) הכדוריים?

וטענת הרי"ב דה"ל למידע ממה שראה את המנחת כהן (שהובא כביאור הלכה) אינה כלום. כי לא כתוב במנחת כהן ולא משתמע מדבריו שא"י היא מן המדינות שנראין בהן כוכבים קטנים קודם ע"ב מינוט. [ולע"ד אין ספק שלא ידע המנחת-כהן את המציאות בא"י ואילו ידעה לא היה מכריע כר"ת].

דעת הר"ב התניא

(ז) רוב החכמים שהביאם הרי"ב נ"י לסייעו שדנו בדעת הרב לא ידעו שחיבר את השו"ע בילדותו ולא הדפיס אותו ורק אחר פטירתו הדפיסוהו בניו מתוך כתבי-ידות שמצאו, ושסדר-הכנסת-שבת שבסידורו חיבר בזקנותו והדפיס אותו בעצמו כמ"פ ושיש בסידורו הרבה חזרות מפסקיו בשו"ע. וכל מסייע כגון זה אין בו ממש.

(ח) ראשון מסייעיו הוא הר"מ יהודא ליב שפירא מסטריזוב בתשובתו שבס"ס חי' הרמ"ל: אין להעמיד יסוד על ההג"ה שבסידור התניא בתוך שני תצאי עגולה שסותר דברי התניא עצמו שלמעלה ודברי השו"ע שלו... והוא היפך דעת המג"א... לתרץ דברי התניא מההג"ה הזאת להשו"ע שלו א"צ לפנים... שנראה בפשיטות שהג"ה הזאת לאו מר בר רב אשי חתום עלה והרבה יש להאמין שהג"ה זאת לא יצאה מידי הגאון... אלא מאיזה מגיה זולתו ואין אנו אחראין להשוות דבריו עם התניא שו"ע (כך מכונה שו"ע הרב כפי בני מדינת הגר וסמוכותיה) או לשוות את הגאון בעל התניא שו"ע חי"ו כטועה אלא שהוא דעת אחרת.

וכבר בא בן אחיו ודחאו בחזק יד כספרו נימוקי או"ח ס"י רס"א וכתב שלא הרחיק דודו כלום באומרו שהמוסגר אינו דברי הרב, כי כבר פסק הרב דלא כר"ת במה שכתב שלא במוסגר ובמוסגר כתב רק טעמיו ונמוקיו למה פסק כך.

ט) גם הר"ב נמוקי אור"ח עצמו נר' שלא ידע שחזר בו הרב בהרבה דברים ממ"ש בילדותו בשו"ע שלו ולכן כתב שצריך לתרץ שלא יסתור הסיודור לשו"ע. וכן נראה שלא ידע שהרב עצמו הדפיס את סדר-הכנסת-שבת עם המוסגר וחשב שהצ"צ מסר לדפוס את הכתוב במוסגר. אולי חשב כך כי ראה בהקדמת שער הכולל (סוף אות ח) שכ' "מחמת שא"א לרפוס בלא טעות מצא אדמו"ר הזקן לתקן על הגליון בסידור דפוס קאפוסט ואח"כ העתיקם אדמו"ר בעל צ"צ על סדור דפוס סלאוויטא והעתקתי ההגהות הללו להסידור הזה" וחשב שגם המוסגר הלז הוא אחת מן ההגהות הללו. ולא דק. כי כוונת שער-הכולל רק לתקוני טעויות הדפוס ולא למוסגר הארוך שאין חסרונו בגדר טעות הדפוס.

י) כ' הרי"ב נ"י שהר"ב אבן שלמה לראב"ן (דף ג:) נקט בד' הרב להחמיר כר"ת והגאונים. ובמח"כ הרי האבן שלמה לא ראה כלל את סידור הרב וידע רק את המובא ממנו במנחת אלעזר ואין ספק שלא היה נוקט כך בד' הרב אילו ידע שהסידור עדיף משו"ע הרב והוא משנה אחרונה דהרב והיה רואה בסידור שדעת ר"ת דחוויה אצל הרב ולא חשיבא כלל.

והרי לפניך לשון האבן שלמה: בשו"ת מנחת-אלעזר ח"א סי' כ"ג ... הביא בשם התניא בסידורו שר"ת יחיד הוא נגד הגאונים הראשונים רש"ג ורב האי בנו ור"ח ור"ף והרמב"ם והראב"ע ור"י בעהתו"ס ובעל העיטור וכו' ע"כ... והנה סידור הנ"ל אתח"י אבל מאד אני תמה דלע"ד רובא דרבוותא ס"ל כר"ת... וכן בשו"ע הרב מלאדי גופא בסי' רס"א פסק כן ורק מחמיר שם בהג"ה לענין הדלקת הנר מצד דאזהיר רבא אתון דלא קים לכו. עכ"ל אבן-שלמה. ולא ידע שפסק הרב בשו"ע שלו כר"ת אפילו לקולא וכהמג"א, ושלא כתב הרב שם בשו"ע שום הגהה. ושהמדפיסים הם שהוסיפו שם את מכתבו שנכתב זמ"ר אחר חיבור השו"ע וקודם הדפסת הסידור.

ומ"ש הרי"ב נ"י "... שהחמיר הרב בכניסת השבת כהר"ם אלאשקר וביציאתו החמיר כר"ת וכן נקט בדעת הרב באבן שלמה" אינו אלא מה שנקט בדעת הרב בשו"ע שלו (כי טעה וחשב שהרב עצמו הדפיס את השו"ע בצירוף מכתבו) אבל בדעת הרב בסידורו הבין כמו שהבינו כל הנוהגין כפסקי הרב ומדליקין את הנר במו"ש בזמן שחייבים סקילה לדעת ר"ת, אלא שדחה הר"ב אבן שלמה את הסידור מפני השו"ע.

יא) עוד כ' הרי"ב שליט"א "... שהרב בסידורו נקט רק לחומרא כהגאונים ולא לקולא במו"ש וכן משמע שהבין בדעת הרב בתהלה לדוד סי' רס"א סק"ט (וסי' של"א סק"ז עכ"ל. ולהד"ם. בסי' רס"א כ' תהלה לדוד: "דעת הגאונים דמהתחלת השקיעה הוי לילה וג' רבעי מיל קודם הוי בין השמשות וכ"ש בס' יראים וכ' הב"ח הביאו המג"א יש להחמיר כדברי' וכ"כ הרב ז"ל, "עכ"ל תהל"ד שדיבר אך ורק בשו"ע הרב ולא הזכיר כלל את סידורו וכ' רק שהרב החמיר כהיראים ולא הזכירו כאן דברי הגאונים הסוכרים שביה"ש מתחיל בתחילת השקיעה.

ובסי' של"א ס"ק ה' (כצ"ל ולא ו') כ' תה"ל את דעת ר"ת שהביא המג"א והוסיף: "והרב ז"ל בסידור החמיר מאד בזה וכ' דחלילה להקל לסמוך ע"ד ר"ת דס"ל דמתחלת השקיעה עד אחר ג' מילין ורביע הוא יום כי ר"ת וסיעתו יחידאי נינהו ע"ש ולדעתו [של הרב בסידורו] תיכף אחר השקיעה שנסתלק האור מראשי האילנות מתחיל ביה"ש דר' יהודה דלחומרא קי"ל [בגמרא] כוותיה ע"ש". היכן מצא הרי"ב בסידור הרב (או בתה"ל בדעתו) דנקט לחומרא כהיחידאי ולא נקט לקולא כהגאונים?

יב) שו"ת דברי-נחמי' אתח"י ואעתיק את המובא ממנו באורות-חיים עמ' רלז-ח: "... שמעתי שאומרים שלא החמיר אדמו"ר נ"ע בענין ביה"ש רק לענין שבת אבל לא לגבי מילה, ג"ז לא נראה כן, שרבינו סמך דבריו על הב"י ביו"ד דמיירי לענין מילה" עכ"ל הר"נ. [ויש להוסיף שסמך גם על הש"ך דמשמע להדיא מדבריו שהגולד כליל שבת בזמן שהוא ודאי לילה להגאונים נימול בשבת (אע"ג דלר"ת עדיין יום הוא ונימול בע"ש)]. ולא הבנתי איך משמע מהד"נ להרי"ב שליט"א שפסק הרב כהגאונים רק להחמיר. הרי תיבת "להחמיר" כתובה רק בלשון "האומרים" ולא בלשון הד"נ עצמו המתחיל במלים "ג"ז לא".

ומ"ש הרי"ב בשם שער הכולל פט"ז סק"ג [כמו שכתב בשם הר"נ], נראה שלא דק השעה"כ כ"כ בלשונו. ואת"ל דדק, יחידאה הוא ובטלה דעתו לעומת כל הנוהגים כפסקי הרב (זמן הרב עד ימינו) שנהגו לקולא כהגאונים עפ"י מ"ש בסידור. ולגבי החכמים שהביא הרי"ב שדחו את הסידור מפני שו"ע הרב ולגבי האבני נור אור"ח סי' שלג (בסוף ההגהה האחרונה) שכ' שכדעת הגאונים (ודלא כר"ת) "הסכימו להלכה גדולי האחרונים והרב ז"ל מלאדי בסידור והגרי"א ז"ל באור"ח" וכפל דבריו בתשו' תצ"ז: וכבר הכריע הרב מלאדי ז"ל בראיות ברורות ומוכרחות כשיטת הגאונים וכפסק השו"ע ביו"ד

שחזר ממ"ש באו"ח כשי" ר"ת וכן הגר"א ז"ל מוילנא וכן דעת מהר"ל ז"ל כגור אריה למסכת שבת. ולגבי ערוך השולחן שכתב בסי' רס"א שהגר"א והגר"ז בסידורו דחו שיטת ר"ת מכל וכל.

(ג) הר"ב יביע אומר, (ח"ב או"ח סי' כא) שהזכירו הר"ב, גם הוא לא ראה כלל את סידור הרב ולא הזכיר את שמו [אע"פ שהביא הרבה חכמים מאוחרים לו בזמן ופחותים ממנו במעלה ולא הוו מארי דהאי שמעתא כמותו] וכתב (שם אות יד) "ושמעתי באומרים לי שמרן חזר בו ביו"ד... וכ"כ קצות השולחן ח"ג דס"ט ע"א" ולא שם לב שהר"ב קצות השולחן רק העתיק את לשון סידור הרב שהביאו בסמוך.

וממש"כ שסברתם לוקחה מבית-דוד (לר"י דוד משאלוניקי) נראה שלא ידע שקרוב לודאי לא ראה הרב (ואף לא ר"ח נאה) את ס' בית-דוד. גם לא שם לב שמ"ש קצות-השלחן "דר"ת יחידאה הוא" הוא לשון סידור הרב ופטר אותו בתיבה אחת: "וליתא". וכיביע אומר ח"ז (או"ח סי' מא) הביא את סידור הרב מכלי שני (מקצות השולחן ועוד) ומכלי שלישי (אבן-שלמה) ולא ראהו וכיון מדענו למ"ש בסידור הרב בפירוש דברי הסמ"ג (-הרמב"ם) ועוד.

(ד) גם "הגה"ק מקולשיץ שהביא עוד מקומות בשו"ע הרב שמוכח שפסק כר"ת" (כמ"ש הר"ב), נראה שלא ידע שבסידורו חזר בו מדרכו בשו"ע להמנע מחלוק על המג"א, וכשם שחזר בו ממש"פ כר"ת במקום אחד כך חזר בו ממש"פ כמותו בעוד מקומות.

(טו) הוסיף הר"ב מדיליה לערער סמכות סדר-הכנסת-שבת: "ועיי' שער הכולל פט"ז סק"ב שבסידור הראשון שנדרס בשקלוב נשמט בדפוס סדר הכנסת-שבת ע"ש". והשמיט את הסיפא של אותו ס"ק: "והוסיפם אדמו"ר בהסדורים שנדרסו אח"כ בקאפוסט" ואת הכתוב שם בפל"ב סק"ג: אחר גמר הדפסת הסידור בקאפוסט נצטוו מאדמו"ר הזקן להוסיף את דיני הכנסת-שבת וכו' והדפיסו שני דפים נוספים מועתקים מכי"ק ומתחלה לא היה באפשרי להשיג השני דפים עד כעת". וכ"כ גם בהקדמת שער הכולל אות ח'.

(טז) עוד "תנא דמסייע" הביא הר"ב וז"ל: "וע"ע בס' עמק-הלכה, שנדרס בהסכמת הג"ר יצחק אלהן וצ"ל, שכ' שלדינא שקל הגרש"ז ז"ל דבריו במאזני צדק שהחמיר בכניסת השבת כמהר"ם אלשקר וביציאת השבת החמיר כר"ת ע"ש". וחבל שטרח הר"ב רק להודיענו על הסכמת הגר"א וקיצר וכתב "עיי' שם" ולא טרח להעתיק את שאר דברי ספר זה: "ולא סמך על המקדימין אפילו לענין ק"ש כו' וכל שכן לענין מלאכת שבת דהוי באיסור סקילה". (והביאו הר"ב אורות-חיים וכו' עליו בלשון עדינה: "לא ידענא היכן מצא זאת בדבריו"). ולא חס הר"ב על טרחת קוראיו לחפש את הדברים הללו (ולהגיע למסקנת הר"ב אורות-חיים) ולא העתיק את הערת האורות-חיים.

(יז) כדי להכיר טיבו של הס' שהסכים עליו הגר"א אעתיק את לשון סיום תשובתו:

גם הגר"א ז"ל אינו יחיד בדבר. כי בענין זה נגעו הקצוות שגם הגרש"ז ז"ל בסידורו תפס עיקר כשיטת מהר"ם אלאשקר והביא ראיות הגר"א ז"ל בסגנון אחר. ולפלא בעיני כי בש"ע שלו סי' רס"א כתב בפירוש כשיטת ר"ת והרמב"ן והביא דעת היראים בשם י"א ומסיים דהעיקר כסברא ראשונה. ומדוע לא זכר שם מאומה מדברי מהר"ם אלשקר.

ועכ"פ לדינא שקל הגרש"ז ז"ל את דבריו במאזני צדק כי לענין כניסת שבת החמיר כשיטת מהר"ם אלאשקר וביציאת שבת החמיר כר"ת ז"ל. ולא סמך להקל על המקדימין אפילו לענין ק"ש שרבים מקילים בה מפלג המנחה. וכל שכן לענין מלאכת שבת דהוי באיסור סקילה.

אכן בדורנו זה שגם המשכילים קבעו עצמן לדבר הלכה, המה זרקו מרה כשיטת ר"ת והראשונים ז"ל ודחו אותה בשתי ידיים. ואחר שהרכיבו ברין ספק חשיכה סורי הגפן נכריה בהרכבה שאינה קולטת נשענו על דעת הגר"א ז"ל להקל כפי דעתו גם ביציאת שבת. על כן ראיתי לברר כי שיטת ר"ת והראשונים ז"ל היא הצרופה ובחנה כגמ' דין ובירושלמי. ומלבד כל ההוכחות שכתבנו למעלה יש להוכיח ג"כ מן הכלל אשר בידינו דבכל דוכתא מוקמינן אחזקה קמייתא. וכאן דאפילו נשף דעלות השחר חשיבין ימא כל שכן נשף דשקיעה דכבר אקבע חזקת היום. וכבר נתקשו בספק ביה"ש דנוקי בחזקה קמייתא עיין במג"א סי' שמ"ב ובפמ"ג שם. ועכ"פ לא מסתבר לקצר נשף דשקיעה משיעור נשף דעלות השחר דאם כן יהיה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. עכ"ל עמק-הלכה.

הסוכר הרייב שליט"א שרייץ אלחנן הסכים שכ' הגרש"ז את מש"כ עמק הלכה בשמו והסכים למש"כ שההשענות על דעת הגר"א נובעת ממקור משחת ומעיין נרפש והסכים למש"כ להוכיח מדמוקמינן אחזקה ולקל וחומר שבסוף דבריו.

יח) עוד כ' עמק הלכה באות י"ד לרחות את ד' הגר"א בענין נר חנוכה בטענה (הלקוחה ממתנגדי שיטת הגאונים שקדמו לו) שאחר שקיעה ראשונה "עדיין יום גדול הוא ושרגא בטיהרא מאי אהני".

אבקש מאד את הרייב שליט"א למחול להודיענו כמה זמן אחר שקה"ח בימה של נתניה מדליקין החשמל בימות החול כביהמ"ד דצאנו יכב"ץ. המתאחרים שם עד אחר הילוך ג' מילין ורביע?

יט) עוד כ' שם (אות טז) שחצי שעה קודם צאה"כ דר"ת (היינו 42 מינוט אחר השקיעה) עדיין מטפפת זריחת החמה על ראשי הרקלים. וגם כ' שעל אותה שעה אמרו בגמ' "חזי תרנגולי" (פיר"ח חזו אימתי עיילי בקינייהו ופירשי"י חזו תרנגולין היושבים על הקורות מבעוד יום). וזו אחת מראיותיו לסתור ד' הגר"א ולאמת שי" ר"ת. וכנר' לא היה בקי בתרנגולין וכתב מדמיונו (אם לא נשתנו התרנגולין בזמננו מבזמנו). וגם טפסוף זריחת החמה 42 מינוט אחר השקיעה אינו אלא מדמיונו. שא עיניך השמימה וראה. ויש באותה תשובה עוד פנינים כאלה שנלאיתי להעתיקם.

כ) בהסכמת הגר"צ אלחנן כתוב: ... לא היה לי פנאי לעיין הרבה [בספר עמק הלכה] אך המעט שראיתי הוטב בעיני כי דבריו נאמרו בחריפות ובקיאות בסברות נכונות וראויות והי' בעזרו וכו'.

והריני משאיר לקוראי הקובץ הלמדנים להחליט אם הדברים שהובאו לעיל הם מן המעט שראה הגאון המסכים או מן הרוב שלא ראה.

כא) כדי להקל את הבנת הכתוב לעיל ולקמן אעתיק את לשון סדר הכנסת שבת שבסידור הרב מלאדי וז"ל:

אחר שקיה"ח הנראית שהיא סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' מינוטין אזי היא השקיעה האמיתית ואז תחלת ביה"ש לר' יהודה בכרייתא ופסקו בגמ' הלכה כמותו בכניסת שבת, ולא כר' יוסי דאמר שתחלת זמן ביה"ש הוא בסוף ביה"ש דר' יהודה, שהוא י"ח מינוטין [היינו ג' רבעי מיל לדעת הרמב"ם] [בהל' ק"פ פ"ה ה"ט ובפיה"מ פסחים פ"ג סמ"ב שהמיל כ"ד מינוט] אחר שקיעה האמיתית בימים השונים בא"י ואז הוא ודאי לילה לר' יהודה, ומשך זמן ביה"ש דר' יוסי הוא... כשני מינוטין... כי בשליש שעה אחר שקיעה האמיתית הוא ודאי לילה גם לר' יוסי בא"י בימים השונים (כמ"ש בסמ"ג בהלכות תרומה (ל"ח רנז) שאז זמן צאת ג' כוכבים בינונים בא"י בימים השונים וגם בכל החורף כמעט דהיינו שאז כשהרקיע בטהרתו והאוויר זך נראים אז ג' כוכבים בינונים... ובמדינות אלו זמן צאת ג' כוכבים בינונים בימים השונים כחצי שעה אחר שקיעה האמיתית שהן כל"ד מינוטין אחר שקיעה הנראית... וכן בכל החורף כמעט שבמרחשון של חדשי חמה פוחת מעט מתשרי... ובטבת עודף מעט על תשרי ובאדר חוזר ופוחת מעט כבמרחשון ובניסן חוזר להיות כשוה עם תשרי (עי' בספר אילים במעין חתום) ופסקו בגמ' הלכה כר' יוסי לחומרא כמו ביציאת שבת וק"ש של ערבית וכיו"ב, שאינו לילה ודאי עד צאה"כ הבינונים כגודל גופם ברקיע ובאורם. ולפי שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר בקיץ לענין ק"ש של ערבית עד אחר שעה שלימה אחר השקיעה וכמו"ש להוסיף אח"כ מעט מחול על הקודש. עכ"ל בקיצור.

הרי לפניך שפסק להדיא הלכה למעשה לקולא כהגאונים ודלא כר"ת אפילו במו"ש דהוי איסור סקילה. ואחר כך האריך במוסגר לנמק ולהוכיח למה פסק כך.

דעת הרמב"ם והסמ"ג

כב) לשון הסמ"ג ל"ח תז שהזכיר הרב הוא העתק מדוייק של לשון הרמב"ם תרומות פ"ו ה"ב: אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריכו שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינוניים וזה העת כמו שליש שעה אחר שקה"ח. גם החינוך מ' רעט כתב כך מלה במלה ופשוט שהעתיק מן הרמב"ם כדרכו בכל הספר (ולא מן הסמ"ג שלא מציינו שהעתיק ממנו בשום מקום). וכתבו מהדירי הרמב"ם הוצ' ר"ש פונקל בילקוט שנו"ס שכ"ה בכל כתבי היד ברפוס שנוצנינו (שנת ר"ן) ורפוס ויניציאה הישנים (שעם מגדל-עזר) ובהגהת רפוס אמסטרדם (ושלאחריו) בשם ספרים אחרים ובס' היר שהעתיק ממנו הסמ"ג את לשון ההלכות הללו אבל ברפוס רומי וקושט' ויניציאה משנת של"ד ואמסטרדם ושלאחריו נשמטו בטעות המלים המודגשות לעיל וטעה כותב ההגהה שבדפוס אמסטרדם (ושלאחריו) וחשב שהסמ"ג הוסיף מדיליה את המלים ההן וכו' עש"ב. ונר' שגם הרב מלאדי חשב כך וכ' "כמ"ש בסמ"ג" ולא בשם הרמב"ם (ואולי כ' כך להסתלק מן הספק). וכן נעלם נוסח הרמב"ם הנכון מן המנ"ח והר"ב בין-השמשות

ואורות-חיים ויביע אומר [והרי"ב שליט"א] והחכמים דמיירו בדעת הרמב"ם והסמ"ג שהובאו בספריהם. [בס' דרך אמונה הודפס ב"פנים" הנוסח שלקה בחסר והנוסח הנכון הובא בציונים בשם יש גורסין].

(כג) כ' הרי"ט כס' בין-השמשות (פ"ה אות ג) "שגאון ידוע בחיבורו המפורסם [כג' כוונתו לחידושי הר"ה, אך אח"כ] שגה וכתב שדעת הסמ"ג שמדילקין במו"ש 20 דק אחר השקיעה [של עגולת החמה] ונעלם ממנו לפי שעה שהסמ"ג ט"ל במ"ע ל"ב כר"ת ושכוונתו 20 דק אחר ג' מילין ורביע" עכ"ל הרי"ט ז"ל. והבנתי דבריו שר"ל שלא פ"י הסמ"ג בל"ת רנו לאיזו שקיעה כוונתו כי סמך על מש"כ במ"ע ל"ב: דתניא בפ' ב"מ איזהו בין השמשות משתשקע החכמה כל זמן שפני... ומשתשקע החמה פ"י מסוף שקיעה וכמה מאותו זמן עד צאה"כ אמר רב יהודה אמר שמואל ג' רבעי מיל ולא היו שקיעת החמה דתניא בפסחים... משקיעת החמה ועד צאה"כ מהלך ה' מילין דהתם הוי פ"י מתחילת שקה"ח כפירש רבינו יעקב.

וקשה, שהרי כתב הסמ"ג את העשין אחרי הלאוין ואין דרך לסמוך על העתיד לכתב. גם קשה לפרש לשיטתו במ"ע ל"ב דבין השמשות ג' רבעי מיל מנא ליה שיעור שליש שעה ונדחקו בזה המחברים (משא"כ לשיטת הרמב"ם שנתפרשה בסדר-הכנסת-שבת). ומסתבר שחזר בו במ"ע ל"ב. אבל אף הוא כ' בהל' מילה (מ"ע כח) תשובת רבינו יצחק "שאם לאלתר שהוציא הוולד ראשו ראו ג' כוכבים בינוניים יש לסמוך עליהם שהוא לילה אפילו הוא למחרתו שבת". וא"כ מה שנאמר בד' השו"ע שכ' בס"י רצג את סימן הכוכבים ופסק בס"י רס"א כר"ת י"ל בד' הסמ"ג במ"ע כ"ח ומ"ע ל"ב.

(כד) מ"מ בלשון הרמב"ם בתרומות "שליש שעה אחר שקיעת החמה" א"א להעמיס שכוונתו לשליש השעה שבסוף הלילך ה' מילין אחר השקיעה (הראשונה) שהרי לא כ' בשום מקום בספרו דמשקה"ח עד צאה"כ מהלך וכו' ולא את דבריו ר"ת וא"א לומר שסמך עמ"ש במק"א. ועוד שהרי כתב לשון זה בקידוש החודש ספ"ד לגבי זמן ראיית הירח שהיא"א לאחר שקיעת החמה בכמו שליש שעה". ושם ודאי שא"א להעלות על הדעת שהכוונה לסוף ד' אות ה' מילין אחרי השקיעה הראשונה.

(כה) מגלי מקורות הרמב"ם לא מצאו מקור לשיעור שליש שעה שכ' בהל' קידוש החודש (הנז' לעיל אות כד) ואולי י"ל שכתבו רבינו מן הנסיון וא"כ אולי גם בהל' תרומות כתב כך על סמך מה שבדק ועסק בזמן צאת הכוכבים הבינוניים ושאר הסימנים שנתנו חז"ל. ולפי זה אפשר לקיים שיעור זה גם להפוס' ששיעור מיל אינו אלא ח"י מינוט. ולא כמשמעות סדר-הכנסת-שבת דאתיא דוקא כמ"ד שהמיל כ"ד מינוט. המשך יבוא א"ה

דוד צבי הילמן - בני-ברק

בענין פיגול

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל ה' עליכם יחיו.

בגליון ס כתב הרב אליהו הלוי שארר בענין פיגול ומרחיב את הדיבור בענין אם אומרים בנסכים אם עלו לא ירדו וכתוך דבריו הוא כותב כדלהלן אמנם כן יצויין בתוספתא פ"ט הל"ד כתב עולה שחווה שעלתה על המזבח וכו' הרי מפשיט ומנתח ומוריד את הדם וזורק למטה וכו' ואמנם הרמב"ם פ"ג הל"ב העתיק כל דברי התוס' כלשונו והשמיט הא דמוריד את הדם וזורק. וי"ל דלשיתיהו אזלי וכנ"ל דהתוספתא אזיל כשיטת ר"ג דגבי דם איכא קידוש מזבח (ונהי דבפסולין זורק ע"ג האישים וכמוש"כ בהל"א מ"מ בדם כשר מקדשו לזריקה כהלכתו) משא"כ הר"מ דפסק כר' יהושע דליכא קידוש מזבח בדם, השמיט הא דמוריד את הדם וזורק - ודוק] הכותב לא סיים מה עושים בדם לשיטת הרמב"ם האם ישאירו אותם על המזבח ולא ירדו לעשות את הזריקות ולפסול ע"י את הקרבן הלא זה דם כשר האם נפסל בזה שעלה על המזבח, ע"כ כל התוס' הנ"ל לא שייך להנושא אם המזבח קולט דם פסול. ובטח גם להרמב"ם מוריד הדם לעשות את הזריקות, גם מה שממשיך הכותב וממילא אין עליו תורת זריקה וכו' לגמרי לא מוכן, וזה באמת שאלה למה הרמב"ם לא אומר שמוריד את הדם, אפשר להגיד בדוחק רב שזה הושמט מדפוס או מפני שזה היה אצלו פשוט ולא צריכים להגיד את זה, אבל זה לא מקובל, יותר טוב להגיד את ההסבר בזה מה שכתוב בקובץ ל"ו כחידושי תורה "עולה ששחטה בראש המזבח".

ביקרא דאורייתא

ש. קאהן

בענין רשות הרבים לשיטת רש"י

כבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל", אחרי מבוא השלום והברכה.

בתחילת דברי אפתח בתודה ובברכה על הקובץ הנפלא והחשוב שאתם מוציאים לאור ומניחים אותו לפני שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, וגם אנו בני הישיבה הקדושה מדרש גבוה לתלמוד "בית זבול" ירושלים, נהנים ומתבשרים לאורו. וברכתינו שתזכו להמשיך בהפצת התורה בישראל עד ביאת גואל צדק ועד בכלל.

ועתה הנני לבוא בהערה, בקובץ סד ניסן אייר תשנ"ז בעמוד צד מביא הרב אברהם אריה וויגשטיין שליט"א מערכה נפלאה בענין תיקון עירובין בירושלים בזה"ז, בין דבריו הוא מביא שם את שיטת רש"י הידועה דלא הו"ר אלא אם כן יש בה ס' רבוא אנשים. והרב הנ"ל מחפש מקור לדברי רש"י הנ"ל, וגם לאחר דבריו עדיין אין לנו מקור ברור מניין לקח רש"י זאת.

וכבר הרמב"ן בעירובין (נט, א) לאחר שהביא דברי רש"י הנ"ל כתב וז"ל: "זה הענין בכמה מקומות פירש אותה שאין רשות הרבים גמורה אלא בעיר שיש בה ששים ריבוא ולא ידענו מנין לו לרש"י כן, שלא הזכיר בתלמוד בשום מקום".

והנה סבי הגאון רבי מרדכי יהודה לייב זק"ש וצ"ל ראש ישיבת "בית זבול" ורבה של שכונת "זכרון משה" ירושלים. בספרו "מילי דמרדכי" שיצא בעריכתי מביא מקור נפלא לדברי רש"י הנ"ל ואתיקת דבריו הנפלאים כמעט מילה במילה.

וז"ל שם בספר בעמודים לט-מא:

המאירי בשבת (ו, א) סוף ד"ה ויש מפקפקין כתב וז"ל: "כבר ביארנו שכל דרך שאין ברחבה שש עשרה אמה אינה רשות הרבים גמורה זהו שאמרו בכאן אין רשות הרבים בכבל ויש מפרשים בה מפני שכל מעלות ומורדות ואין דומה לדגלי מדבר", עכ"ל המאירי.

כפי הנראה היה לפניו כאן מאמר חז"ל בסוגיא זו ש"אין רשות הרבים בכבל", ותחילה פירשו משום שבכבל אין דרך רחב שש עשרה אמה, ושוב הביא שיש מפרשים שבכל כולה מעלות ומורדות.

והנה הראב"ה סימן רא (עמוד 276) הביא מאמר חז"ל כנ"ל, וז"ל: "אמר עולא אין דרך רשות הרבים בכבל". והעיר שם ר"א אפטוביצר בהערה 14, שאולי מקומו של המאמר הזה הוא בדף ו, א, בעניני רשויות. ופלא עליו שלא ראה את דברי המאירי הנ"ל.

והנה לפני כמה שנים אינה ה' לידי קטע מגמרא מסכת שבת כ"י רומי (מספר 127 צילום במכון התלמוד השלם) ושם בגמרא דף (ו, א) ישנה הוספה שאינה בכל יתר המקורות, וזו לשונה: "א' עולא אין רשו' הרבי' בכבל. אמ' רבה בר חנה ירושלים אילמלא דלתותי נעולות בלילה חייבי' משו' רשו' הרבי'".

וכדאי לציין כי בגליון כ"י"מ שם היתה הגהה ונמחקה עד כדי כך שאי אפשר לדעת מה היה כתוב שם, אבל כשמסתכלים היטב אפשר להבחין כי האות הראשונה היתה א' (כהתחלת ההוספה הנ"ל), ומספר המילים הוא כמספר המילים בהוספה הנ"ל. והמימרא השניה של רבה בר בר חנה היתה כנראה גם לפני ר"י מגאש.

והנה המאירי בתחלת דבריו שם פירש כי בכבל אין דרך הרחבה שש עשרה אמה, אבל זה צ"ע. האם זוהי הלכה לדורות, כי לעולם לא יהיו רחובותיה של בבל רחבים טז אמה? וגם הפירוש השני שהביא שם שבכל כולה מעלות ומורדות, וכוננתו למה שאמרו בעירובין (כב, ב) שמעלות ומורדות שבארץ ישראל אין חייבין עליהן משום רה"ר, לפי שאינן כדגלי מדבר, - גם זה קשה מאד, למה אמר עולא שאין רשות הרבים בכבל, הרי גם בארץ ישראל אין חייבים על מקומות של מעלות ומורדות, כנ"ל?

אלא על כרחנו שכוננת עולא למה שאמר הוא בעצמו בברכות (נח, א) "אין אוכלוסא בכבל", והביאו שם ברייתא שאין אוכלוסא פחותה מששים ריבוא. ומכאן המקור לדעת רש"י והגאונים שאין רשות הרבים אלא אם כן ששים רבוא בוקעים בה.

וכאן אין מקום לשאלה שנוכרה למעלה, האם לעולם יהיה כן, ולא יהיו שם ששים ריבוא? כי מסתבר שמאמרו של עולא שאמר "נקטינן אין אוכלוסא בכבל", בנוי על היסוד שאמרו שם שנתקללה בכל, ואם כן לעולם לא יהיו שם ששים ריבוא.

אלא שיש להוסיף כאן, כי כוונת עולא אינה על מדינת בבל, אלא לעיר בבל בלבד (וראה שבת לו, ב וברש"י ותוספות שם), ובוה מיושבת קושיית הגר"א (שהובאה בספר גאון יעקב לעירובין ו, ב), מדברי עולא בברכות הנ"ל למה שאמרו (עירובין שם) בשם עולא "הני אבולא דמחוזא אילמלא דלתותיה ננעלות חייבין עליהן משום רשות הרבים", והרי לדעת רש"י אין רה"ר אלא כשיש ששים ריבוא, ואם כן היאך חייב עולא אבולא דמחוזי בבבל, שהוא עצמו אמר שאין שם אוכלוסא של ששים ריבוא? - ולהנ"ל לא קשה מידי, שלא אמר עולא שאין אוכלוסא בבבל, אלא בבבל העיר, אבל ערים אחרות במדינת בבל, שפיר היו בהן אוכלוסא. ואמנם כן פירש"י שם, שהיו שם ששים ריבוא. עכ"ל בספר "מילי דמרדכי".

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה

יעקב משה זק"ש

שיבת "בית זבול", ירושלים

הערות שונות

בואו ונצא לקראת שנת המלך או שנת המלכה

למע"כ מערכת הקובץ הנכבד והנעלה "בית אהרן וישראל":

א. בקובץ האחרון גליון ס"ד (ניסן - אייר תשנ"ו) עמ' קכ"ב הע' 2 והע' 5 עמד ידידי הרה"ג ר' יחיאל גולדהבר שליט"א בדקדוק לשון הרמב"ם פ"ל מה' שבת ה"ב, בואו ונצא לקראת שנת המלך, והביא מהדברי ירמיהו ונמוקי מהרא"י על הרמב"ם שם ומלשונות שאר הראשונים - הנה זה מכבר עמדתי גם אני עני כדברי הרמב"ם הנ"ל ואעתיקם בזה כאן:

"עיינן במהרש"א בח"א לב"ק ל"ב ב' וע"ע מזה בפנש חיה (להגר"ר מרגליות) סי' רס"ב ס"ג, וכמדומה שדיבר מזה גם הגר"י זילברשטיין בהקדמה לספרו תורת היולדת. ויש להסביר שינוי הגירסאות דתרווייהו אמת, דבשב"ק ישנם ב' בחינות בחינת מלך דהיינו השביתה ממלאכות אסורות ולמעלה מזה שבת יומא דאורייתא השבת נועם הנשמות ושבת הוא לה' כנודע מחז"ל וספה"ק. ב. ענין עונג שבת וזה נכלל בבחינת מלכותא. ואולי זש"כ רש"י בשבת קי"ט א' ברה"ב בואי כלה, הכי קרי ליה לשביתה שבת, היינו דרך שביתה שבת נכלל בבואי כלה, ואילו שאר דברים נכללו כדברי ר' חנינא שם בבואו ונצא לקראת שבת המלכה ודו"ק.

ואולי י"ל בסגנון אחר דלכן אמר ר' נאי שם ב' פעמים בואי כלה בואי כלה - כנגד ב' הענינים הנ"ל (וע"ע במהרש"א בח"א לב"ק הנ"ל).

ויל"פ בזה כוונת אומרינו בתפלת שמו"ע בצפרא דשבתא, ישמחו במלכותך דייקא בבחינת מלך שהיא המדרגה הנעלית בשבת שומרי שבת היינו הצדיקים שהם בבחינת שומרי שבת, וכפי שפירשו בספה"ק מלשון ואביו שמר את הדבר שנפשם כלה ומשתוקקת לביאת השבת, אך גם פשוטי עם וקוראי עונג עם מקדשי שביעי, היינו אלו שאצלם עיקר השבת הוא עונג שבת כפשוטו - גם הם ישמחו. וי"ל לאידך גיסא שומרי שבת היינו פשוטי עם שאצלם השבת ניכרת רק בשביתתם ממלאכה, ולמעלה מזו קוראי עונג עם מקדשי שביעי היינו הצדיקים שאצלם שב"ק יום קדושה וטהרה - ולזה כולם היינו ב' המדרגות הנ"ל ישבעו וגם יתענגו מטובך וטובך כפשוטו וגם כמדרשו אין טוב אלא תורה. ולזה ובשביעי רצית בו וקדשתו דייקא יום קדושה לצדיקים ובני עליה, אך גם, זכר למעשה בראשית, שהיינו שביתה ממלאכה גרידא שכביכול בקוב"ה נאמרה בו שביתה ממלאכה, ולזה, או"א רצה נא במנוחתנו היינו מנוחה גשמית כפשוטה, אך למעלה מזה גם קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך וכנ"ל דשבת יומא דאורייתא שבענו מטובך ושמח נפשנו היינו נפש הבהמית, אך עוד יותר מזה גם וטהר לבנו לעבדך באמת, והנחילנו ה' אלקינו ב' השמות הקדושים חסד ורחמים ארץ ושמים כנודע כנגד ב' ענינים הנ"ל באהבה וברצון ב' לשונות כנגד ב' ענינים הנ"ל שבת כפשוטו שביתה ממלאכה אך גם קדשך, וישמחו כן ישראל אהבי שמך היינו הצדיקים שוכו לעבוד את השי"ת מאהבה (וישמחו כן כנגד שבת יומא דאורייתא פקודי ה' ישרים משמחי לב, כך כנגד כ"ב אתון דאורייתא וכדאיתא בתרגום עה"פ בשה"ש נגילה ונשמחה כן) אך גם וינוחו כל ישראל, כל לרבות גם פשוטי עם שאצלם השבת ניכרת רק במנוחה ושביתה ממלאכה - דגם אלו פשוטי העם ג"כ מקדשי שמך כנודע מספה"ק דאף הפשוט שבישראל מוכן לקדש שמו יתברך בכל עת, ולגבי קידוש השם גם הוא בגדר ישראל אשר כן אתפאר ודו"ק היטב בכל הנ"ל כי קצתתי.

(ומש"כ ידידי הנ"ל בהע' 2 שם דשבת לשון זכר ולשון נקיבה, ראה דבר נפלא מזה בספר נחלת יעקב יהושע פ' שמות (עפי"ד המכילתא בפ' כי תשא והרמב"ן בפ' יתרו) והוב"ד בסידור שפתי נננות עמ' שמ"ח וע"ע בנפש חיה הנ"ל ובספר נור שיר - שושנת יעקב (להג"ר שמואל יעקב ראטה זצ"ל) עמ' ק"ס ואכמל"ב).
 ומש"כ ידידי הנ"ל בעמ' קל"ח הע' 46 דענין שליטת הס"ט"א הוא בשדה - יעוויין עוד מזה באור החמה על הזוה"ק פ' וישב דף קפ"ד ע"ב (דף קפ"ג טור ב' מרפי האור החמה) ובצינוי ר"פ מצורע.
 ומש"כ ידידי הנ"ל שם בהע' 49 ממנהג רוב קהלות ישראל שמקבלים שבת בביהכ"נ דוקא - ראה עוד מזה לכ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק מצאנו זי"ע בשפע חיים מכתבי תורה ח"א סי' ד' עמ' י"ג.

עניני תפילה

ב. שם בעמ' קט"ו אות ו' כתב הרש"ז שמעיה להשיג על שר התורה המהרש"ם שהזכיר מהב"י בשם הרמב"ן דביו"ט חיוב תפלה מה"ת, דלפלא שלא הזכירו שום פוסק וזולת הפמ"ג סי' ת"צ - הנה קודם יש לציין עוד לפמ"ג שהזכיר בעוד מקום משיטה זו, עיין בס"י ק"ו בא"א ס"ק ג' ושם ס"ל דלפי"ז גם בשבת איכא חיוב מה"ת. (וכ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק מצאנו-קלויזנבורג זי"ע בחשובתו שנרפסה בריש קובץ מרבה תורה (ק"צ תשמ"ז) עמ' ח' הביא עוד מהחתן סופר ח"ב בשער התפלה ונ"כ וקרה"ת בפט"ו ד"ה ויש, שעורר על הפרמ"ג בס"י ת"צ דא"כ גם בשבת יהי' מה"ת - והעיר מרן אדמו"ר זי"ע מהפרמ"ג הנ"ל בס"י ק"ו שכתב כן גם בשבת ע"ש שהאריך. ובחשובה אחרת בכת"י"ק הביא עוד מרן אדמו"ר זי"ע מדברי שו"ע הרב בס"י רמ"ב ס"א שכתב ג"כ בהשבת בכלל מקראי קודש ושציין להרמב"ן הנ"ל). וכאמת גם הגריעב"ץ כמור וקציעה או"ח סי' רס"ח ובסידורו במוסך השבת קיטון ב' - טרקלין בית המשתה לפני שמ"ע של ערבית אות ג', וכן בספרו "הקשורים ליעקב" בדרוש תפלת ישרים לשבת שובה - ס"ל ג"כ דתפלה בשבת ויו"ט היא מה"ת. וקרוב לודאי שעל כל הנ"ל היתה סמיכתו של גאון דורו דור דעה - המהרש"ם זי"ע.

עוד שם בעמ' קס"א אות ח' כתב הנ"ל במוסגר, דמש"כ המהרש"ם בתחילה אחז"ל מי שתורתו אומנותו פטור מק"ש ותפילה - נראה שיש כאן ט"ס שכן מק"ש אינו נפטר אף מי שתורתו אומנותו וכו' וכמבואר בס"י ק"ו וכו' עכ"ד - ברור שכוונת המהרש"ם למש"כ הירושלמי בשבת פ"א ה"ב (דף ז' א') דס"ל דגם לקר"ש אינו מפסיק מי שתורתו אומנותו ע"ש וזו כוונת התוס' במו"ק דף ט' ע"ב בד"ה כאן ע"ש היטב. ומתורצת הע' הגרעק"א בגליון הש"ס במו"ק שם וכן בשבת י"א ע"א, ועיין ברש"ש ובשפ"א במו"ק שם, והאריכו בזה טובא ואכמל"ב (וע"ע במשך חכמה סו"פ שלח בד"ה פרק המדיר).

הכ"ד הכו"ח ביקרא דאורייתא קשוט ונביאוהי קשוט

יחיאל ביום

פעייה"ק ק. צאנו, נתניה

תגובת הכותב

אפריון נמטייה לכת"ר, על אשר העירני למקורות אלו, ומינאי ומיניה תסתיים שמעתייה דהמהרש"ם דמיכרר בבי מדרשא.

אך לגופם של דברים. עדיין הפלא קיים, אשר כל גדולי הפוסקים המסובים על השולחן הערוך, עד הפוסקים האחרונים [כוונתי, כמו המש"ב והערוה"ש, הקיצושי"ע וכו' וכו'] לא העירו מדין תפילה בשבת דהוה דאורייתא. ומה שהובא בחתן סופר וכו' אינו מיישב פלא זה, אשר כל האחרונים לא הביאו דברי הפמ"ג. [והפמ"ג בס"י ק"ו הבאתי שם בגליון].

בהמשך דברי, ואין בזה יישוב, אלא החמרת הפלא. למה גם שם לא הביאוהו הפוסקים].

ומה שהביא לדברי השו"ע הרב בענין מקרא קודש, אין ענינו לנדו"ד, וכפי שכבר כתבתי שם בגליון לענין פטור קריא"ש לעוסקים בתורה, שרצה להעמיס, כי כוונתו לדברי הירושלמי, לפלא, על סתימת דבריו, לסמוך על דברי הירושלמי שלא הובא כמעט בדברי גדולי הפוסקים, ונקטינן להיפך בשו"ע, בכך יתור נראה שיש כאן ט"ס.

ביקרא דאורייתא

שלמה זלמן שמעיה

בענין תליית פת

החיים והשלום לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, הע"י.

ראיתי בגליון האחרון (סג) של ירחונכם הנכבד מאמר ארוך מהר"ר אריה ווייס, להשיב על מה שהערתו בספרינו שמירת הגוף והנפש (סימן ל"א הערה ג') על שו"ע הרב, שבהלכות שמירת הגוף והנפש (סעיף ט) כותב שפת תלויה באויר קשה לעניות [ודייקנו מדבריו שמייירי אפילו בלי סל, דלא כפשטות דברי רש"י והרשב"ם (פסחים ק"א ע"ב), וכעת נ"ל שכך דעתו של בעל הערוך (ערך סליתא), ע"ש], ואילו באו"ח סימן תע"ז (סעיף י"א) כותב השו"ע הרב בשם המג"א שנוהגין לנקוב חתיכת האפיקומן ולתלותו, ותוכן תשובת הרב ווייס לסתירה זו, דתליית הפת אינו בכלל דברים סגוליים שנאמר בהם "אין לך בו אלא חידושו", אלא שורש הקפידא שלא לתלות פת הוא משום בזיון אוכלים, והעונש על עניות הוא מדה כנגד מדה, ולכן כל שהוא לצורך מצוה או לצורך שמירה מן תולעים וכיוצ"ב, תו אינו בגדר "בזיון אוכלים", ושרי, עכת"ד.

ובאמת גם אני הקטן כבר הצעתי תירוץ כע"ז במכתבי לירחונכם (גליון נ"ו - כמו שמציין הרב ווייס עצמו), אלא שהוספתי שאם הדרך לתלות אין בזה בזיון אוכלים (ראה להלן), והבאתי סמוכין לדברי מדברי השו"ע הרב עצמו. וכעת יש לי להוסיף על דברי (ועל דברי הרב הכותב) דבהריא איתא בפסחים בדברי הרשב"ם (בר"ח איסרא) שהמלאך הממונה על עניות פוגע במי שנוהג מנהג בזיון בפת (ע"ש גירסת הג' הב"ח אות ו'). וכנראה שגם דעת הפמ"ג שהטעם שתליית פת קשה לעניות הוא מפני בזיון אוכלין, שהרי כתב בהלכות עירובין (סימן שס"ח מש"ז סק"ד) שתולים העירוב על הכותל, ואין בזה בזיון אוכלים שלא יתעפש (משמע שכל זמן שמניח באופן שאינו מתעפש, אין קפידא כיון דאין כאן בזיון אוכלים). ומסיים הפמ"ג וז"ל: וע' הלכות פסח באפיקומן עכ"ל, וכנראה שכוונתו שם באפיקומן מותר לתלות כל זמן שאין בזיון, גם מצאתי שהגר"ח פלא"ג כותב בהגדה חיים לראש (עמוד כ"ג) דכיון שהוא תולה העירוב לשם מצוה כרי שלא יאכלוהו עכברים, או משום עיפוש, וגם משום הנכנסים שיראו שיש עירוב, לכן אין בזה משום בזיון ולא משום תולה פתו. ולהלן (עמוד כ"ד) מצדיק גם המנהג לתלות החמץ לפני שריפתו - משום דתכלית התליה לצורך המצוה, ולכן לית לן בה.

אלא דאכתי יש לדון בכל זה, דיש לומר איפכא, דאיכא למידק ממש"כ הרשב"ם בפסחים גבי פירורי לחם שהעניות באה כתוצאה מבזיון אוכלים - משמע דבתליית פת אין משום בזיון אוכלים, אלא שהוא ענין סגולי מעל שכלינו (כמו שאר הדברים המזכרים שם). וכן נראה מדברי ספר קצור של"ה (הנהגת הסדר) שהבאנו בשמירת הגוף והנפש (שם), שמפסק על המנהג לתלות האפיקומן "מדהוי בזיון אוכלים כו', וגם אמרו רז"ל התולה פתו יתלה פרנסתו", ומשמע מדבריו שיש שתי סיבות נפרדות, וכותב המאמר נדחק לפרש דכוונתו בזה שבתליית האפיקומן כל השנה, ממילא מתלכלך הפת, והוי בזיון אוכלים. ולפענ"ד שכוונתו בזה שבתליית האפיקומן יש לענין אוכלין כיון שנשאר שם למשך שנה, ובלא"ה יש בזה קפידת חז"ל נגד תלית הפת - דזה שייך אפילו אם תולה רק לפי שעה. [וכע"ז ראה מש"כ המשנה ברורה (סימן קע"א סק"ט) דפת חשוב טפי משאר אוכלין, ובדידיה אסור אפילו אם לא נמאס]. לעומת זה טוען השבות יעקב (ח"ג סימן נ"ב, הו"ד בשע"ת סימן תע"ז סק"ד) שהבאנו בספרינו (שם): לא ידעתי מה בזיון אוכלין יש בזה, ומעולם ראיתי אבותי ורבותי נוהגין כן, ואין כאן בזיון מצוה, והוא זכר ליציאת מצרים. ונראה בפשטות שהשבות יעקב הבין כמו הפמ"ג הנ"ל שהטעם שקשה לעניות הוא משום שיש בזיון אוכלין, ולפי"ז אם אין בזיון אוכלין, ממילא אין קפידא לתלות, וכמש"כ.

עוד העיר כותב המאמר על קושיית התוס' (פסחים שם בד"ה תליא, ובחגיגה ה' ע"א בר"ה זה, ובסנהדרין ע"ו ע"ב בר"ה והמלוה) על דברי רש"י בחגיגה (בר"ה לתלתא) דפת מיקרי "תלתא" כיון שהוא תולה בסלו והקשו התוס' דלמה נקט הש"ס מילתא דלא שכיחא לתלות פת, כיון דהוא קשה לעניות כדאיתא בפסחים. והמעייין ברש"י בחגיגה יתפלא ביותר, כי רש"י עצמו מציין הגמ' בפסחים דקשה לעניות, וכותב המאמר נדחק לבאר דגם בימי חז"ל נהגו לתלות פת במקום שא"א לשמור בענין אחר. ודבריו תמוהין ביותר, שאיך יתכן שרש"י יקרא לפת "תלתא" משום שתולים אותו, ויביא ראיה לדבריו מהא דאיתא בגמ' שאין לתלות לחם! אלא דהמעייין בדברי רש"י בחגיגה יראה דיש לנו גירסא אחרת ממה שגרס תוס' (בפסחים, ובחגיגה, ובסנהדרין) ברש"י, דלא גרס "פת" שהוא תולה בסלו, אלא "מוזן" שהוא תולה בסלו, וע"ז כתב רש"י הגמ' בפסחים להוכיח שהיו תולין מוזן חוץ מפת שהוא קשה לעניות.

עוד העיר כותב המאמר על המנהג שהילדים תולים פתם שכתוך תיקיהם, ואין פוצה פה ומצפצף, אכן כבר קדמוהו בזה בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק י"ב סעיף י"ח). וכתב שם שמוטר להמלמדים לתלות התיקים, כיון שאין זה נחשב "פתו". (וזה כדברינו בשמירת הגוף והנפש, הערה כ' והערה ד').

וכבר הזכרנו לעיל מש"כ (בגליון נ"ו) עפמש"כ בשו"ע הרב שאם דרך העולם לתלות הפת (משום איזה סיבה או סגולה) - אין בזה בזיון אוכלין, ואינו קשה לעניות, ודייקנו כך ממש"כ (ע"פ הגמ' בפסחים) "אבל בשר ודגים אין לחוש הואיל ודרכם בכך". ועפ"ז תירצנו דברי השו"ע הרב בתע"ז דכיון דמנהג העולם לעשות כן, אין בזה בזיון אוכלין, ואינה קשה לעניות. אכן כותב המאמר ביאר דברי השו"ע הרב (והגמ') דהדרך לתלותם בשביל שלא יתקלקלו, וכעין מש"כ רש"י בשבת (קל"ח ע"א בד"ה הגוד). ועיינתי בהש"י שם, ומיירי בחלב ויין, ולא ידענא מנליה להשוות בשר ודגים לחלב ויין. ובפשטות כוונתו כאמור, שכיון שהמנהג לתלות בשר ודגים, לכן אין בזה בזיון אוכלין. ומה שערער הכותב שאין זה דרך חז"ל והפוסקים לחלק בהכי, שאם הרבה עושים כן הוי בגדר אורחיה ושרי, דא"כ ישתנה הענין בכל מקום וזמן לפי מנהגם (עכת"ד) לפענ"ד איפכא מסתברא, דכל שדרך העולם לעשות כן, אינו נחשב "בזיון אוכלין". וראה מש"כ המשנה ברורה בענין בזיון הפת (סימן קע"א סק"ד בשם המג"א): אם הוא דבר שהוא צורך האדם, ודרך העולם לעשות בהאוכל צורך זה, שרי עכ"ל. וע"פ כלל זה כל פעולה שעושים בלחם לשם שמירת האוכל, לשם סגולה, או לשם מצוה - אין בו משום בזיון אוכלין ואינו קשה לעניות. הנלפענ"ד כתבתי.

ביקרא דאורייתא
יוסף יצחק לרנר
בעמח"ס שמירת הגוף והנפש

צוהר תעשה לתיבה

ביאור בירושלמי פסחים (פ"א ה"א)

שנינו בירושלמי: ותייאא כיי דמר רבי אחיאי בר זעירא, נח בכניסתו לתיבה הכניס עמו אבנים טובות ומרגליות, בשעה שהיה כהות היה יודע שהוא יום, ובשעה שהיו מבהיקות היה יודע שהוא לילה, למה, יש חיה אוכלת ביום ויש חיה אוכלת בלילה.

והא כתיב (בראשית ו, טז) צוהר תעשה לתיבה.

כמאן דאמר לא שימשו המזלות בשנת המבול.

מפרשי הירושלמי - קרבן העדה ופני משה - הבינו כי הקושיא "והא כתיב צוהר תעשה לתיבה" התבססה על ההנחה, ש"צוהר" היינו חלון, "והיה יכול לראות מתוכו היום והלילה, והאבנים טובות ל"ל" (קה"ע, וכן ב"פני משה": "ויכול לראות דרך החלון") ואולם, חלוקים הם בביאור התשובה - "כמאן דאמר לא שימשו המזלות בשנת המבול". לדעת קה"ע, גם לפי התרצן "צוהר" הוא חלון, אבל "לא היה מהני לו הצוהר לידע בו מתי יום ומתי לילה" על כן הוצרך להכניס אבנים טובות ומרגליות. ואילו ה"פני משה" פירש: "ומשני כמ"ד שלא שימשו המזלות בשנת המבול ולדידיה האי "צוהר תעשה", שתכניס עמך דבר המצהיר ומנהיר", לאמור; לדעת רבי אחיאי בר זעירא "צוהר" אינו חלון כי אם דבר המצהיר (אבנים טובות ומרגליות, לידע בהן מתי יום ומתי לילה).

והנה הקה"ע בתוספותיו "שירי קרבן" הקשה על התירוץ: "כמ"ד לא שימשו המזלות בשנת המבול". וקשה, א"כ מנ"ל שלקח אבנים טובות לידע יום ולילה, דלמא להאיר להם, דהא לא שימשו המזלות. ועוד קשה, א"כ דלא האירו המזלות, א"כ לא היה אורן של האבנים הטובות כהות כבלילה, שעיקרן שהן כהות היינו מטעם שנוצצי היום מכהים אורן אפילו הן באפילה וכיון שלא שימשו המזלות, ודאי שלא הוכחה מאורן". ותירץ: "וי"ל שלא שימשו המזלות, היינו שלא שימשו כסדרן, אלא כולם שימשו כאחת והיה אור החמה והלבנה והכוכבים בין ביום ובין בלילה".

העולה מדבריו שגם למ"ד שלא שימשו המזלות בשנת המבול, היתה אורה בתיבה דרך הצוהר (שהוא חלון). אבל מ"מ לא ידע נח להבחין בין יום ולילה, כיון ששימשו בערבוביא לכן הוצרך לאבנים טובות

ומרגליות. ואולם, מלבד הדוחק, נסתר פירושו, כפי שנוכיח להלן, ממדרשי חז"ל. לפיכך נראה להציע פירוש אחר בירושלמי, אך תחלה נציג את המדרשים הצריכים לענינו.

ב"ר לא, יא, צוהר תעשה לתיבה... ר' אבא בר כהנא אמר חלוף¹. רבי לוי אמר מרגלית. רבי פנחס משום ר' לוי אמר כל י"ב חדש שהיה נח בתיבה לא צריך לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה, אלא מרגלית היתה לו והיה תולה אותה, ובשעה שהיא כהה היה יודע שהוא יום, ובשעה שהיתה מבהקת היה יודע שהוא לילה.

פרקי דר"א כג. ר' מנא אומר כיון שנכנסו כל הבריות אל התיבה סגר וחתם הקב"ה בידו שער התיבה שני ויסגור ה' בעדו (ברא' ז, טז) ומרגלית אחת היתה תלויה בתיבה ומאירה לכל הבריות כנר שהוא מאיר בגבורתו שני צהר תעשה לתיבה.²

יל"ש רמז נו, ויסגור ה' בעדו. סגר הקב"ה חמה ולבנה ולא היו מאירים כל י"ב חדש שני (איוב ט) האומר לחרס ולא יזרח, והאיך היה נח משמש, זימן לו הקב"ה אבן טובה ונשתמש לאורה.

ב"ר כה, ב. א"ר יוחנן לא שמשו המזלות כל אותן י"ב חדש אמר לו ר' יונתן שמשו, אלא שלא היה רישומן ניכר.

סנהדרין קח, ב, צוהר תעשה לתיבה. א"ר יוחנן אמר לו הקב"ה לנח, קבע בה אבנים טובות ומרגליות כדי שיהיו מאירות לכם כצהרים.

העולה מן המאמרים הנ"ל כי ר' יוחנן הסובר שפירושו של "צוהר" הוא אבנים טובות ומרגליות המאירות כצהרים (סנהדרין קח, ב), אזיל לשיטתו, שלא שימשו המזלות בשנת המבול³ (ב"ר כ"ה ב), ולא היתה אורה בתיבה כלל, ובכך נסתר פירושו של בעל "קרבן העדה", שהבאנו לעיל.

לפיכך נראה להציע בביאור דברי הירושלמי דרך שונה, כדלהלן: המקשן הבין כי הפסוק "צוהר תעשה לתיבה" משמעו כדברי ר' יוחנן - "אבנים טובות ומרגליות שיהיו מאירות לכם כצהרים" - ולא מרגלית כדי להבחין בין יום ללילה. ומשני: "כמאן דאמר לא שימשו המזלות בשנת המבול", ר"ל פירושו של "צוהר" מלשון צהרים הוא למ"ד (ר' יוחנן) שלא שימשו המזלות בשנת המבול, ואלמלא האבנים הטובות היה שורר חשך בתיבה (ראה יל"ש רמז נו. פדר"א כג) ואילו ר' אחיאי בר זעירא ס"ל ששימשו המזלות בשנת המבול ועל ידם היתה אורה בתיבה דרך החלוף (שעל עשייתו לא ציוהו ה' דמעצמו מוכן, יפ"ת, ב"ר פל"א, יא), אך מכיון ששימשו בערבוביא לא היה רישומן ניכר (ב"ר כה, ב' לשיטת ר' יונתן) על כן הכניס נח לתיבה מרגלית, לידע בה מתי יום ומתי לילה (כשיטת רבי לוי בב"ר לא, יא).⁴

1 בב"ר (לגה): "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח [את חלון התיבה]. הדא מסייעא לההוא דא"ר אבא בר כהנא חלוף. [ולא מצינו שצוהו הקב"ה לעשות חלון אלא צוהר, אלא שמ"ש צוהר פירושו חלון שממנו בא האור והזוהר. פי' מהרז"ו] ולר' לוי דסובר שצוהר היינו מרגליות, סובר כי על חלון לא צוהו ה' דמעצמו מוכן, והקב"ה לא הוצרך לצוותו רק במדה וחלוקי החדרים וכן לעשות הפתח מצדה ולא מלמעלה [יפת תואר, פל"א, יא]. וע"ע במפרשי רש"י עה"ת בד"ה צוהר תעשה לתיבה.

2 ביל"ש רמז נג מובא אמר זה בשם ר' מאיר (ושם: "כנר שהוא מאיר בתוך הבית").

3 כחדא"ג מהרש"א (סנהדרין קח, ב ד"ה צהר תעשה, א"ל הקב"ה לנח קבע בה אבנים טובות כו') כתב: "דע"כ לא חלוף כמשמעו היה, דהא לא שמשו המזלות בשנת המבול... ובירושלמי דפ"ק דפסחים קצת ראה לפירוש זה". (ר"ל אם נפרש התירוף "כמאן דאמר לא שימשו המזלות בשנת המבול" כביאורו של ה"פני משה" (ולדירייה האי "צוהר תעשה" שתכניס עמך דבר המצהיר ומנהיר) ואולם, אין זו כי אם "קצת ראייה" שהרי אפשר ש"גם לפי התרצן צוהר הוא חלוף" (קה"ע, המובא לעיל בתחילת המאמר). ולכאורה אין זה הכרח דהא איכא מ"ד דס"ל דחלוף היה, ואיהו ס"ל ששימשו המזלות, ואכן כך ביאר בעל "נחלת יעקב" את המחלוקת אם "צוהר" הוא חלוף או אבן טובה ש"פלוגתייהו תליא אם מזלות שמשו במבול או לא ונתלקו בזה [בב"ר] פכ"ה" (אך לא עמד על כך כי ר' יוחנן לשיטתו, כמשנת").

4 בפ"י מהרז"ו (ב"ר לא, יא ד"ה ובשעה שהיא כהה) פירש (כדברנו) שר' לוי סובר כמ"ד (שם כה, ב) שלא שבתו המאורות בשנת המבול. אך הוסיף: "ועי' בירושלמי פסחים, וצ"ע גדול". ואולם לפי ביאורנו את דברי הירושלמי, אדרבה, משם מוכח כי לשיטת ר' לוי ודעימיה לא שבתו המאורות בשנת המבול ואין כאן "צ"ע גדול". כמו"כ מצינו המקורות (וכן בעל תו"ש, בראשית י, טז, אותיות קפא-קפכ) שהשוו את מאמרו של רבי לוי בב"ר עם מאמרו של ר' יוחנן בגמ' סנהדרין קח, ב, לענ"ד לא דייקו בדבריהם.

מסקנת דברינו כי שלוש שיטות לפנינו:

שיטה א' (ר' אבא בר כהנא, בב"ר לא, יא): "צוהר" הוא חלון וס"ל ששימשו המזלות בשנת המבול. שיטה ב' (ר' יוחנן, סנהדרין קח, ב. ר' מנא, פדר"א כג [כיל"ש רמז נג בשם ר' מאיר]. יל"ש רמז נו): "צוהר" הוא אורה, ע"י אבנים טובות ומרגליות המאירות כצהרים, וס"ל שלא שימשו המזלות בשנת המבול.

שיטה ג' (רבי לוי, ב"ר לא, יא. רבי אחיאי בר זעירא, ירושלמי פסחים פ"א ה"א): "צוהר" הוא זוהר⁵, כדי להבחין בין יום ללילה, וס"ל ששימשו המזלות בשנת המבול והאורה נכנסה דרך החלון⁶, אבל לא היה רישומה ניכר. ויה"ר שיתקיים בביאורנו זה בירושלמי: "צוהר תעשה לתיבה..."

יעקב קאפיל רייניץ

בענין חיוב נשים באמירת הלל דחנוכה

לכבוד מערכת קובץ בית ואהרן וישראל, שלומכם ישגא.

בקובץ מחודש שבט אדר תשנ"ו בהערות יצא הרה"ג ר' חיים גדליה צימבליסט שליט"א להעיר על חידושי בענין חיוב נשים בהלל דחנוכה שכתבתי בבית אהרן ישראל חודש כסלו טבת תשנ"ו.

דמרש"י שבת כא ב, מבואר להדיא בקטע הכי גרסינן ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה, ושיטת רש"י דנשים חייבות בתפילה מדרבנן, ולפי"ז כמו"כ חייבות בהודאה בהזכרת על הנסים בתפילה, ומיניה מכיון דהכל תקנה אחת בהלל והודאה מהיכי תיתי לחלק ולומר דהזכרה בתפילה הם חייבות ובהלל הם פטורות מכיון דהכל תיקנו כתקנה אחת, והרב הנזכר יצא לחלק מסברא, דשאני הלל מנרות חנוכה, דהלל מכיון דאינו מיוחד רק לחנוכה נשים פטורות, אבל נרות חנוכה דהוא דין מיוחד בחנוכה אף נשים חייבו אותם כנר חנוכה מטעם שאף הם היו באותו הנס.

הרב הנ"ל כותב שיצאתי לדון בדבר חדש, הדבר אינו חדש, כבר כתב בדברים אלו הגאון רבי שלמה מוילנא הוב"ד בשדי חמד מערכת חנוכה אות ט' ע"ש. וסברת הרב הנ"ל לחלק בין נרות חנוכה שהוא דין מיוחד בחנוכה, משא"כ בהלל דחנוכה דהלל אינו דין מיוחד לחנוכה הצריך לכללא דמ"ע שהז"ג נשים פטורות, כראשונים נראה שלא כדבריו [אף שבסברא עצמה אין שום הכרעה מהיכי תיתי לחלק בדבר].

והוא בריטב"א מגילה יד א, כתב לפרש בפ"י רש"י שם ד"ה חוץ, וא"ת נר חנוכה כבר פסקו נביאים, דמה דתיקנו רבנן נר חנוכה סמוך נמי האי ק"ו, וביאור דבריו דמה שתיקנו נר חנוכה נלמד מאותו ק"ו שתיקנו קריאת המגילה ע"ש וכל עיקר נר חנוכה נלמד מהלל, ולפי סברת הרב הנ"ל יציבא בארעא וגיורא בשמיה שמיא, כנר חנוכה הנלמד מק"ו דהלל נשים חייבות, ומהלל עצמו פטורות אתמהא.

וכן מש"כ הרב הנ"ל דחיוב נשים בהלל בלילי פסחים דהוא דין מיוחד בהלל לילי פסחים הוא מטעם שירה. [והדברים עתיקים בחידוש זה], בתוס' סוכה ל"ח א מבואר דאינו כן אלא ההלל דלילי פסח הוא הלל כללי ככל הלל, בתוס' שם ד"ה מי שהיה עבד, ראשה פטורה מהלל דסוכות ועצרת, משום דהוא מצ"ע דהזמן גרמא, והלל דלילי פסחים משמע דחייבות, [אף שלא הובא להדיא בגמ' דנשים חייבות בהלל דלילי פסחים משום דאף הם היו באותו הנס] משום דמחייבו בארבע כוסות ומסתמא לא תיקנו ארבע כוסות כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף היו באותו הנס. ודברי התוס' צ"ב, אם הלל דלילי פסח אינו ההלל דכל השנה אלא בגדר שירה, למה הוצרכו לחלות ההלל דלילי פסחים מטעם הכוסות תפ"ל דחייבות מטעם שירה ואף הם היו באותו הנס, ומזה מוכח דהתוס' שם, לית להו חילוק זה לחלק בין הלל דכל השנה ובין הלל דלילי פסחים, אלא שיטת התוס' כאן דכל דין הלל הוא מדאורייתא, כפי שיטת הראשונים דהלל הוא מצו"ע מדאורייתא [ע"י מגיד משנה פ"ב חנוכה ה"ו, אינצקלופדיה תלמודית ערך הלל]. ושיטת התוס' כאן הוא במצו"ע דאורייתא שהז"ג נשים פטורות אף שהם היו באותו הנס. כמבואר בתוס' פסחים ק"ח ב' ד"ה אף הן היו באותו הנס [וע"י תוס' מגילה ד' א'

5 ש"אותיות וסר"ץ מתחלפות מלשון זהורית" (פי' רע"ב עה"ת).

6 ומ"ש (ב"ר לא, יא) "לא צריך לאור החמה ביום" וכו', פי' שלא היה צריך להם, כדי שעל ידם יבחין בין יום ללילה.

ד"ה שאף שהן ובטורי אבן שם. ובחידושי רע"ק איגר] ומשום הכי הוכרחו לפרש דחייבות בהלל דלילי פסחים מטעם דמסתמא לא תיקנו ארבע כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל, והלל נגזר מחיובי הכוסות, ולולי הכוסות נשים פטורות מהלל דלילי פסחים דהלל דלילי פסחים הוא מדין הלל כללי ולא מדין מיוחד בגדר שירה ושיטתם בתוס' שם דהלל הוי מדאורייתא ובמצו"ע דאורייתא שהז"ג נשים פטורות אף שהיו באותו הנס, וזה שלא כדברי הרב הנ"ל.

ובאמת צריך ביאור הא דהוזכר בגמ' דנשים חייבות בארבע כוסות ובנר חנוכה [חוץ ממה שהוזכר שחייבות במגילה דשם יש טעם מיוחד דנשים אינם בגדר ציבור ולכתחילה צריך לקרות המגילה בציבור], אפשר לומר דיש כוזה חידוש מיוחד לחייב נשים בארבע כוסות דאין נכון לחייב נשים בשתיית ארבע כוסות, ע"י כתובות ס"ה א, כוס אחד יפה כו' ארבע כו', וס"ד דלא לחייבו בכוסות קמ"ל דבארבע כוסות חייבות, כמו"כ בנר חנוכה מכיון דלכתחילה מצוה להניחה על פתח ביתה מבחוץ וכל כבודה בת מלך פנימה, ס"ד דלא לחייבו בנר חנוכה קמ"ל [כתבתי בדרך אפשר].

ומש"כ הרב הנ"ל לדייק בדברי רש"י כגון חנוכה, וכן ברשב"ם שם, נראה לי להיפך, אדרבה כל צרה וצרה ח"ו גם הנשים בכלל הצרה, וכשנגאלין מהיכי תיתי דלא לחייבו מאי שנא מפורים וחנוכה וכל חיובי לילה הראשונה דפסח דנשים חייבות כמבואר בטוש"ע או"ח סי' תע"ב, [ורא' מש"כ בביאור הדברים בבית אהרן וישראל שכתב אדר תשנ"ה באריכות], חוץ מזה דלא מצינו עוד דוגמא לנס פורים וחנוכה, ומש"כ כתבו כגון חנוכה דאין מציאות אחרת חוץ מחנוכה ועל דבריי הנני עומד שיש מקום לחייב נשים בהלל דחנוכה, דגם ברמב"ם מוכח דס"ל דנשים חייבות בהלל דחנוכה דברמב"ם הל' מגילה ה"א כתב דנשים חייבות במקרא מגילה וקריאת המגילה לשיטת הרמב"ם היא ההלל דפורים, ובהל' חנוכה דנר חנוכה היא מצוה כקריאת המגילה, ותלה מצות חנוכה במצות פורים וכמו בפורים חייבות במגילה דהיינו הלל דפורים כמו"כ צריך לומר בשיטת הרמב"ם דחייבות בהלל דחנוכה. [חוץ מזה כל דברי בחוברת כסלו טבת תשנ"ו כתבתי במקשה אחת ולא פרטים פרטים].

בברכת התורה ובברכת כל טוב

בנימין הירשמן

בענין שמיעת כלי-שיר בזה"ז

הלום ראיתי בקובץ הקודם מה שכתב ואסף הבה"ח טוביה פריינד שיחי' בענין איסור שמיעת כלי שיר בזמן הזה. ותיתי לו על שעורר בענין הזה אשר משום מה מקל ההמון בזה.

וראיתי לפרסם כי פ"א [ב אד"ב תשנ"ה לפ"ק] שאלתי למו"ר הגר"ח קנייבסקי שליט"א הלכה למעשה האם מותר לשמוע קסוות של ניגונים וזמרים. והשיב לי: קשה מאד להתיר, כי אין הענין פשוט כלל להיתירא, אך למעשה בימים שאין אומרים בהם תחנון אפשר להקל לשומעם. ע"כ.

משה שמעון גרליץ

בענין הנ"ל

כבוד חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

איקלע לידי הקובץ הנכבד המקיף את כל מקצועות התורה ובין פירותיו ראיתי המאמר המקיף דשמיעת כלי שיר בזה"ז כשולחן ערוך מוכן ומזומן עם כף ומזלג, אמרתי להעיר כמה מילים.

א. בדעת הרמב"ם הביא סתירה ממש"כ בחיבורו למש"כ בתשובתו, דבחיבורו כתב דאסור לשיר רק על היין ובתשובתו כתב דאפי' בלא יין אסור, אפשר לתרץ דבתשובתו מדבר על שירה ערכי כמו שכתבו הגאונים שירי ישמעאלים שקורים אשע"ר אלגול, ולכך כתב דאפי' בלא יין אסור, ובחיבורו דכתב דרק עם יין אסור דשם מדובר סתם שירים המיוסדים עפ"י שירות ותשבחות.

ב. בדעת חכמי איטליא כתב דר' אברהם סגרי הודה דיש מתירים אלא דעתו נטה לאסור דשבת קודש ניתן כדי לעסוק בתורה ולא בשירים נקט כשיטת הגאונים ולא התיר אלא במקום מצוה, ותמוה דכפי שידוע לי ר' אברהם סגרי היה לוחם נגד הרבנים שהתירו לנגן בתפילה ואין יתכן שהוא סובר כשיטת הגאונים.

ג. עוד ראיתי לציין ממה שהביא מר' יהודה אריה ממודינא, דזהו הר' יהודה אריה המובא בשם הגדולים דבתחילה לא היה מאמין בגלגול ויקר מקרה ששכנתו לידה בן וכמעט בתוך חודש ללידתו חלה הילד בחלאים קשים שונים ולבסוף ששה חדשים ללידתו הגיע קיצו והיה גוסס ושכנתו קראה להרכ הנזכר שיאמר פסוקים ודברי תורה בצאת נפשו כמנהג שאומרים באיטליא והוא הלך וראה הילד מצטמק ורע הוא גוסס וקראו איזה מזמורים והוא פקח עיניו ואמר שמע ישראל ה"א ה' אחד ויצאה נשמתו באחד והוא פלא, ומהיום ההוא והלאה האמין בגלגול כי עין בעין ראה ילד בן ששה חדשים חולה תדיר מצטמק ורע, והוא אומר כגדול בבטוי שפתים פסוק שמע כולו בקול רם, ע"כ דבריו.

א. צימברג

ירושלים תוכב"א

תגובת הכותב

א. חזיתי למה שרצה לתרץ בדברי הרמב"ם, דכחיבורו כותב על שיר בסתם דאסור על היין, ומה דכתב בתשובתו דאסור אפי' שלא על היין מדבר בשירי ערבי כמו דכתבו הגאונים, לפי מה שמבואר שם בתשובה אין שום הכרח דמדבר על שירי ישמעאלים, אלא על השירה בכלל ולא מוזכר כלל בדבר השירה בקלות ראש, ואדרבה על דבר זה יש לצדד שדן הרמב"ם במס' אבות משנה ט"ז בחלק ה"ה וז"ל: ודע שהשירים המחוברים באיזה לשון שיהיו צריך שיכתבו בעניניהם אם הם הולכים על דרך הדיבור אשר חלקנוהו, ואמנם ביארתי זה בע"פ שהוא מבואר מפני שראיתי זקנים והחסידים מאנשי תורתנו כשהיו "במשתה יין" כחופה או זולתה וירצה אדם לשיר שיר ערבי אפי' ענין השיר ההוא שבת הגבורה או הנדיבות והוא מן החלק האהוב או בשבחי היין ירחיקו זה בכל צד מן ההרחקה ואין מותר אצלם לשומעו, וכשישורר המשורר פיוט מן הפיוטים הערביים לא ירחיקוהו ולא ירע בעיניהם כו'. ואם יהיה כוונת השיר ההוא פחיתות באיזה לשון שיהיה אסור לאמר, עיי"ש דבריו, וכל זה הובא במהר"ל נתיבות עולם נתיב השתיקה פ"א. ומשמע דאפי' על היין לא אסור רק שירי ערבי וצ"ב.

ב. בדעת חכמי איטליה, אמת הוא דר' אברהם סגרי היה אחד מהאוסרים לנגן בתפילה, וכן ר' יצחק רפאל אשכנזי מאנקונה, ור' משה קאוימבאן, אבל כפי שראיתי בתשובותיהם שבכת"י לא מוזכר כלל דהאיסור לנגן הוא משום חורבן ביהמ"ק, אלא הם נמקו טעם אחר לגמרי, דאין טעם לשורר בתפילה (ולא פירטו טעמים כמו שפירטו רבני אשכנז) ולכן יתכן דר' אברהם סגרי סובר כשיטת הגאונים דכמוקם מצוה מותר לומר, והא דלא שרי לנגן בתפילה מטעם הנ"ל, וסבר דאין זה מצוה ולכן אסור, ומוכן למה כתב בתשובתו דשבת קודש ניתן כדי לעסוק בתורה, ולא כתב דאסור לגמרי.

ג. מה דהביא מהשם הגדולים על רי"א ממודינא ראה עוד בשארית ציון דכותב שם מספר מלא רצון איך שגירש דיבוק א' ושבר את חלון הבית ועבר דרך שם לחוץ קבל כל עיני אנשים הנצבים שם ונסדק זכוכית החלון כדמות צורת כוכב, ועיי"ש עוד בענין זה על רי"א הנ"ל.

ד. וכיון דהקולמוס בידי אציין למש"כ ר' יחיאל גולדהבר בענין קבלת שבת ע"י כותל המערבי ממה שמתואר בספר שערי ירושלים בתחילת שער ט', וז"ל: מנהג יפה אף נאה בעיה"ק ירושלים לילך בערב שבת למרום מראשון מקום מקדשינו ולעמוד אחר כתלנו הוא "כותל המערבי" אשר אמרו חז"ל שמעולם לא זכה שכינה משם אף בחורבנה, אחר הטבילה ולבישת בגדי לבנים, ובבואם שמה כורעים ומשתחווים בהכנעה ואומרים מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלוקים וזה שער השמים, וארבע אמות טרם יגשו חולצים המנעלים ויקרבו אל כותל בית קדשינו, ונופלים על פניהם עליו ומחבקים ומנשקים את אבנים הקדושים באהבה וחיבה יתירה, ומעוטפים באימה ויראה, ואומרים שיר השירים בקול זמרה, גם תהילים עד גמירא בקול בוכים, להעלות השושנה מבין החוחים, ואחרי כן מתפללים תפילת המנחה ברוח נמוכה, ומתפללים תפילה קצרה בנפש מרה כל א' על משפחתו אשר בגולה, והולכים לביהכ"נ לקבל שבת, ויש אשר נשארים שמה ומקבלים שבת בקול שירה, ורובם הם הספרדים, ע"כ.

מוביה פריינד

ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

בענין בית בנר חנוכה

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל, שלום רב וכט"ס !

קבלתי בשמחה רבה את הקובץ האחרון שבט אדר תשנ"ו, כעברי בין הבתרים ראיתי להרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א (עמודים קמ"ב קמ"ג) שכתב להעיר ע"ד הגרשז"א שאף אם הדליק ג"ח בבית אך הבית אינו שלו אלא הדליק בבית חבירו נמי לא יצא י"ח, שזה דבר מחודש שלא מצאנו לזה סמוכין בדברי הפוסקים וכו' והרי אף בבהכנ"ס אפשר לצאת י"ח וכן מבואר בבי"י סימן תרע"ז בשם המרדכי והאורחות חיים שמי שאין לו בית כשנמצא ביריד מדליק בבית הנכרי ושוב הביא מה שהעירו לו מדברי המהרי"ל דיסקין דפשיט"ל כהגרשז"א יע"ש ונראה דאשתמטיה דברי הט"ז (סימן תרע"ז סק"ב) שזה הוה כאילו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה ע"ש וע"ע במג"א שם (סק"ז) ובמ"ב שם (סק"י"ב) ובכף החיים שם (סק"כ"א) ע"ש וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"א (סימן תל"ד אות ד') בשם גדולים ע"ש ואעפ"י שראיתי בשו"ת תפילה למשה ח"ב (סימן ג') שרות אחרת עמו עש"ב אולם לע"ד שהפשט לא יופשט ובפרט שיש כאן חובת הבית כמו שנראה מדברי מרן החיד"א בברכי יוסף (שם סק"ב) ומדברי שו"ת זרע אמת ח"א (סימן צ"ז) ע"ש ועוד. וע"ע בפני יהושע ובשפת אמת בשבת (כא): ובמה שהאריך בספר מצות נר איש וביתו (סימן ח' הלכה ב') ועו"ש (הט"ז) ועו"ש בסוף הספר בקונטרס בירורי הלכה (סימן ג') ע"ש ועוד ובספר זכרון יהודה ח"א (עמוד ק"ג) כתב הגרבי"ץ אבא שאול שליט"א שלמעשה צ"ע ע"ש ונראה שאין ספיקו מוציא מידי ודאם של האחרונים הנ"ל.

ומה שמבואר בבי"י סימן תרע"א שאורחים יכולים לצאת י"ח בהדלקה שמדליקים בביהכ"ס וזה משום שאין להם בית באותו מקום אולם אם יש להם בית באותו מקום אינם יכולים לצאת י"ח דמצות ג"ח נר איש וביתו כמוש"כ בשו"ת הריב"ש הובא בבי"י (שם) ומדברי הב"י (שם) נראה דלא פליגי וכל הטעמים עולים בקנה אחד וע"כ לומר כנ"ל וזוהו מבואר מה שהביא ג"כ מהב"י סימן תרע"ז שיוצא י"ח בבית הנכרי ביריד שזהו מפני שאין לו באותו מקום בית (והאורחות חיים והכלבו שכתבו שטעם ההדלקה בביהכנ"ס זהו ג"כ להוציא י"ח את מי שאינו בקי נראה דלא קימ"ל הכי וכמו שפסק הרמ"א בשו"ע סימן תרע"א דלא יוצאים י"ח בהדלקה שבביהכנ"ס ודרך אגב מדברי המהרי"ל דיסקין (הנ"ל) מבואר דפשיט"ל שמברכים ברות הראיה על ג"ח שבביהכנ"ס כיעו"ש זה כמסקנת רוב ככל הפוסקים.

נ.ב. ובמה שהאריך הרב גבריאל ציננער שליט"א בענין שמן הנעשה מחרצני ענבים של סתם ינם, עי' בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סימן י"א).

בברכה רבה,

אברהם דורי

מח"ס שו"ת אדרת תפארת ירושלים ת"ו

תגובת הכותב

תשואות חן על מה שהעיר מדברי הט"ז וכו', והביא סימוכין לדברי הגרשז"א ז"ל, אך מה שכתב ליישב בהדלקה דביהכנ"ס מהני, דהיינו משום שאין להם כאן בית, עדיין אין מספיק ליישב, דסו"ס אם נקבע הדין כחובת בית, א"כ אם אין לו בית, הרי אין לו אפשרות לקיים המצוה, והרי זה דומה למי שבא לקיים מצות מזוזה או מצות ציצית, ואין לו בית או בגד של ד' כנפות. ומש"כ עוד דהרמ"א פליג על דברי הכל בו, דטעם הדלקה דביהכנ"ס, הוא כדי להוציא מי שאינו בקי, הרחיק לכת בזה, שלא נזכר בשום מקום דהרמ"א חולק בזה, ומש"כ הרמ"א בסי' תרע"א סעיף ז' שאין יוצא בנרות דביהכנ"ס, איירי בבקי.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

תשובות על הערות בדברי מהרש"ם

ידידי הרב שלמה ז. שמעיה כתב (בגליון סד) כו"כ הערות חשוכות ע"ד ג"ע מהרש"ם בספרו תכלת מרדכי ח"ג. ואעיר על כמה מהשגותיו.

א. כגדר דין בורר

כותב מהרש"ם הבורר פסולת מתוך אוכל חייב וכו' וכן בשר צונן וחם וכו' וכן בבגדים וספרים עכ"ל והעיר הנ"ל השמיענו חידוש דבשר צונן וחם היו כשני מינים וחייב ואולי היו באינו ראוי לאכילה, עוד השמיענו דבספרים יש איסור בורר ודבר פשוט וראה מ"ב שיט סוס"ק טו לגבי כלים ובגדים עכתו"ד. והנה אה"נ לומר שבשר צונן וחם היו כב' מינים הוא חידוש עצום, ולפרש דבריו באינו ראוי לאכילה, רחוק מהאמת, ואולי אפ"ל שחם וצונן ב' טעמים יש להם, וידוע מש"כ הפמ"ג בא"א סוה"ס דכל שחלוקין בטעמן או בשמן, ב' מינים הם, אם כי כמ"ז ס"ק ב' נסתפק אם שניהם נקראים שם אחד כגון ב' מיני תפוחים אי נחשבין למין אחד [יש להסתפק לפי"ד אי בשר בהמה ועוף נקראים שם אחד, או מיני מתיקה הנעשים עם צבע מאכל בצבעים שונים, ויש ילדים שמעדיפים צבע פלוני על אחר והוא מעשים שבכל שבת]. עוד יש לציין לדעת הט"ז שגם במין אחד שייך איסור בורר וראה דע"ת סעיף ג' מש"כ ע"ד.

והנה מה שהתפלא: שהמהרש"ם נקט בפשיטות שאיכא בספרים איסור בורר, אינו רואה הבלד בין כלים שהט"ז אוסר לספרים, והנה אה"נ שגדולי הפוסקים נקטו כהט"ז ראה שו"ע הרב, מ"ב, ערוה"ש ועוד, לאידך גיסא ידוע שכו"כ גדולים חלקו ע"ד ראה אור"ש פ"ח הי"א דשבת, מנחת סולת הלכות בורר, שו"ת מהרש"ג ח"א סי' לו, שו"ת פרי השדה ח"ד סי' ד', דלא שייך בורר בכלים, ועיקר סברתם בגלל שאין איסור בורר רק במעורבים ואינם עומדים בפני"ע, והמהרש"ם בדע"ת סעיף ג' חושש להסבא שאפילו בנכרים בפני"ע שייך איסור בורר [כעת מצאתי שכבר כתב במקור חיים להחזירי שיש איסור בורר בקונטרסים ויש להזהר ע"ז. ואולי קונט' מתערבבים זע"ז משא"כ ספר מכורך עומד בפני"ע].

ברין רוקק ברוח

ב. העיר ע"ד המהרש"ם שכתב: עפ"י דברי הרמ"א סי' שיט שהרוקק ברוח והרוח מפזרו חייב משום זורה, ולכן אסור לירוק או לזרוק טאבק בחוץ בשעה שהרוח מנשב משום זורה וכמו"כ לא ינער המפה [עם פירושי לחם] ברוח וכנ"ל. וכותב רשז"ש שיחיה חידוש גדול, שנוקט להלכה למעשה כדעת הרמ"א דבכה"ג יש בו משום זורה שכבר כתב שם רעק"א בשם מהריק"ש דלא ראינו מי שחושש לזה וכן הברכ"י והח"א מצדדים להקל בזה עכתו"ד.

ואען אני את חלקי ואומר לשיטת החולקים על הרמ"א יש להוסיף, שו"ע הרב (מעיקר הדין). אגלי טל, שו"ת שואל ומשיב ח"ו סי' לג, שו"ת לב חיים ח"ב סי' מח, אשל אברהם - בוטשאטש, תורת שבת, וראה להלן בשם הרז"ה אולם לאידך גיסא מצאנו לכו"כ אחרונים שכתבו שיש לחוש לדי' הרמ"א, ראש וראשון מצאתי במקור חיים להחזירי שכתב שעכ"פ איסור דרבנן מיהא איכא וכ"כ במגן אבות דף ג' סוף ע"א, וכ"ב ביד"א, החי"א וכ"כ בכלכלת השבת, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' כו כתב שיש לחוש לדבריהם.

ועוד יותר מזה הלא כמה אחרונים כתבו כדעת הרמ"א ולחשוש לאיסור דאו"ה טל אורות, כרם שלמה (האס), זכרו תורת משה סי' יט - ולכן אסור לפזר טאבק וכ"כ בשביתת השבת סעיף ח. וראש וראשון המ"א בסימן תמו ס"ק ב חשש לדאורייתא כפיזור חמץ.

עוד י"ל מקום להחמיר בטאבק ואוכלים, שעיקר גדול מהיתר הרעק"א הוא שרוק אינו גדולי קרקע, משא"כ הנ"ל. עוד סניף לאיסור י"ל שחד מהסניפים להקל שכתבו האח"י הוא שאין לו שום כוונה ושום תועלת בפזיור הרוק ושזוהי עצם המלאכה הפזיור. ראה א"א הנ"ל משא"כ בחמץ ופסולת אחר לכאורה כונתו כן להתפזר שלא יחזיר ודו"ק.

מאידך גיסא האחרונים בסימן תמ"ד הביאו את ד' הרז"ה שבשבת שחל ער"פ אחרי הסעודה יפזר ברוח את החמץ שנשאר הרי שדעתם דמותר.

איסור מו"מ בשבת האם הוא מה"ת או מדרבנן

המהרש"ם כתב: יש שענקין וכו' ובפרט המוזגים בש"ק שעוברים איסור וכבר נזכר בנחמיה, ולשיטת הריטב"א מקח וממכר בקביעות הוה מן התורה עכ"ל והעיר ע"ד הרב שמעיה "הרי חידוש עצום דמו"מ בשבת הוה איסור מה"ת לדעת הריטב"א, והנה מה שהביא בשם הריטב"א כונתו בחידושו בר"ה דף לב: שהביא כן בשם מורו הרמב"ן ולפלא שלא הביא כן ממקורו וכו' אך בחת"ס חח"מ סי' קצ"ה מבואר להדיא כדברי המהרש"ם דיש בפתיחת החנות איסור דאו"ה עכתו"ד.

הנה המעיין היטיב בדברי הריטב"א יראה שכונתו שרק היכא שעובר על כל האיסורי שבותים אז אסור מה"ת, ופרט זה א"א להוציא מדברי הרמב"ן.

ואולי זהו כונת המהרש"ם שרק בקביעות אפשר להגיע לידי כך רח"ל, אולם היה נ"ל שבדברי החת"ס היה מדבר מתוך גרונו, וכן מצאתי שכמה אחרונים נקטו כדעת החת"ס, ראה שו"ת חזון נחום סי' כח, שו"ת אחיעזר ח"ג סי' כד, שו"ת מהרי"ץ ח"א סי' כז, וע"ע שו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' יב. יש להעיר מהמשנה ביצה יא: התירו לסלק תריסי החנויות בשביל למכור תבלין ביו"ט.

והנה מש"כ הרב שמעיה שיחיה "שהוא חידוש עצום דמו"מ אסור מה"ת" אה"נ שבשו"ע (חומ"ס טו"ס רלה) נפסק שהוא אסור מדרבנן וכן נקטו האחרונים, אולם נעלם ממנו דעת רש"י, ביצה לו: שאיסורו מה"ת, וכ"כ רעק"א, שו"ת סי' יז בדעת רש"י, וחזיתי בשד"ח, מע' שבת סי' פא שכונת רש"י הוא במו"מ בדרך קבע וכדברי החת"ס.

ד. חיוב תפלה בשבת ויו"ט האם הוא מה"ת

העיר על מש"כ המהרש"ם שלפי דברי הרמב"ן שמקרא קודש שיהא כולם קרואים ונאספים לקדש אותו בפרהסיא בתפילה והלל וכתב הפמ"ג שלפ"ד הרמב"ן יש להדר אחר מנין מה"ת והוסיף המהרש"ם, וצריך כוונה. וכתב ידידי הנ"ל א. שפירוש הרמב"ן לא העתיקוהו הפוסקים. ב. שאם כן שבת ג"כ איקרי מקרא קודש ומאי שנא שבת מיו"ט. ואע"ן ואומר על האחרון שאה"נ המהרש"ם בדעת בסי' ת"צ שאה"נ עפ"י דברי שו"ע הרב ריש ה' שבת, ששבת ג"כ בכלל מקרא קודש א"כ לפי"ז גם בתפלת שבת יש להדר על כך.

כמו"כ העיר ע"כ הגאון רבי ישראל וועלץ שבשבת ויו"ט יתירו אחרי מנין, כ"כ בשאלתו למהרש"ג בשו"ת ח"ב סי' פב [והמהרש"ג השיבו שא"א לחדש דינים מחודשים שאינו בשו"ע ונו"כ].

וצ"ב שהרי הפמ"ג עצמו בא"א סי' רע"ב ס"ק א כתב: יש לפניו ב' מקומות, בא' יהיה לו יין קידוש ובא' שמתפללין בעשרה צ"ע למ"ד קידוש על היין ד"ת, ותפלה דרבנן כבסי' תקצ"ה דספק תורה עדיף מוודאי דרבנן עכ"ל פמ"ג, הרי נקט בפשיטות שתפלה בשבת הוא מדרבנן ומצווה ליישב דה"ק.

ומצאתי בסי' חתן סופר, שער התפלה פ' יח ד"ה ובעמדו שהאריך בזה ובד"א רוצה לומר שכ"ד הבה"ג גם בשבת ומחדש שמקרא קודש בשבת קאי אחיוב קה"ת בשבת ובס"א העיר כמו"כ שלפ"ד הרמב"ן מאי שנא שבת מיו"ט ומתוך בלשון "דוחק" ששיטת הרמב"ן היא, דוקא יו"ט דתלוי בקידוש ובקביעות המועדות ע"י ב"ד צריך קיבוץ רבים להראות קדושת היום משא"כ שבת דקביע וקיימא ואין צריך קידוש, א"צ לקיבוץ רבים וכ"ז דוחק ועדיין צ"ע עכ"ל.

ועל הראשון יש לציין שכ"כ גדולים חששו ונו"נ בדברי הרמב"ן, ראש וראשון ראה בספר צדה לדרך לרבי ישכר בר איילנברג סוף פ' אמור שנו"נ בשיטת הרמב"ן וכמו"כ בס' זכרון יהודה, דף סג הביא שהגאון רב יהודה א"ש הקשה מד' הרמב"ן על המחבר סי' תקצ"ה דפסק שם דיקדומו התקיעות להברכות, ולפ"ד הרמב"ן אמאי יוקדמו, כיון דשניהם מה"ת, ותי' בזה אחיו הגאון ר' מנחם א"ש, כי בשאר ימים טובים נאמר סתם מקרא קודש והיו ע"י תפלה בצבור אמנם גבי ר"ה דכתיב יום תרועה מקרא קודש א"כ י"ל דבר"ה מקיימין בזה המקרא קודש ע"י התקיעות, וכיון שהולך למקום שתוקעין בו הוא מקיים ע"י התקיעות מק"ק ואולי סיים שם בצ"ע עיי"ש וראה שו"ת דברי ישראל להגר"י וועלץ ח"א סי' קצה שחזק את דבריו, כן מצאתי בילקוט הגרשוני סי' תקצ"ה שהביא את דברי הזכרון יהודה, והוסיף תי' אחר דמיירי דבעיר אחת בקיאים בתקיעות ולא בתפלת מוסף, א"כ שפיר פסקינן דילך למקום שבקיאים בתקיעות כי המצוה דאו" של מק"ק לקדש היום בפרהסיא גם בתפלת שחרית מקיימין, וכן בחתן ספר, שער התפילה סימן א הביא את קושיית הזכרון יהודה, ותי' באופן אחר עיי"ש בארוכה.

וכן בשו"ת פני מבין, או"ח סי' כז חשש לד' הרמב"ן ותי' את קושיית ר' יהודה א"ש. ובשו"ת תורת מרדכי לר' מרדכי אליהו רבינוביץ אב"ד איזבלין ועוד חאו"ח סי' נא נשאל בפשט ד' הרמב"ן והפמ"ג והאריך שם בטוטו"ד ותי' ופירש דברי הרמב"ן בכמה וכמה אנפין ראה שם מתק לשונו.

ידידכם המברככם בכל טוב

יחיאל גולדהבר

בענין אכילת סעודת היום דשבת בלילה ובענין תשלומי סעודת שבת

א. בגליון ס"ד דן הגאון הרב א"א רובינשטיין שליט"א במי שא"א לו לאכול סעודת היום דשבת, אם יש לו להקדימו ולאכול בלילה דהיינו שיאכל בלילה שבת ב' סעודות א'. לשם סעודת הלילה והשניה לשם סעודת היום. והעלה בזה, דהעיקר להלכה דא"א להקדים סעודת היום לאוכלה בלילה, אך יעשה כן לחוש לכמה פוסקים שנראה מהם דסברי כן, דהנה נפסק בשו"ע סי' רצ"א ס"ד דזמן ס"ג משעה שש וכו' ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה ג' עיי"ש, הרי שסעודה ג' שזמנה לאחר שעה שש, א"א להקדימה וא"כ ה"ה בנידו"ד סעודת שחרית א"א להקדימה בלילה, אולם הרי המג"א שם בהקדמה לסי' רצ"א ובסי' תמ"ד ס"ק א' לגבי ס"ג בשבת ער"פ כתב דיחלק הסעודה כדי לחשוש ל"א שיצא באכילתה קודם חצות, וא"כ בנידו"ד יש לו להקדים סעודת הבוקר ולאכולה בלילה שלפני כן, אבל מעיקרא דרינא לא יצא בזה, וכמו שכתבו הפוסקים לגבי ס"ג בשבת ער"פ, עכ"ד.

אכן יש להעיר, דהא"ר בסי' רצ"א ס"ק ד' הקשה על דברי השו"ע דמ"ש סעודה ג' א"א להקדימה קודם חצות ומ"ש דס"ל להרא"ש [הובא שם ברמ"א סי' רצו סעיף א'] דאם לא אכל סעודת ליל שבת, יאכל ביום ג' סעודות. הרי דיכול לאחר סעודת שבת ומ"ש דיכול לאחר, וא"כ מדוע א"א להקדים סעודה ג'. [ראה בזה להלן] ועיקר תירוץ הא"ר, דמעיקר הדין אין זמן קבוע לסעודות שבת ורק לגבי סעודה ג', יש תקנה נוספת לאוכלה דוקא אחר חצות יעו"ש"ד ואף שדבריו צריך תלמוד כי איה מצאנו בגמרא ופוסקים שיש תקנה נוספת ומיוחדת לאכול סעודה ג' דוקא אחר חצות, מ"מ עכ"פ לפ"ד הא"ר הרי יש לחלק דאף דסעודה ג' א"א להקדים, אבל סעודת הבוקר יש להקדים.

עוד נראה, דיל"ד ולומר דלפי אלו הפוסקים דסברי דסעודת שבת הוא חיוב מה"ת, כמבואר דעת היראים מצוה צ"ב, וט"ז סי' תרע"ח ס"ב ב', וערוה"ש סי' רצ"א סעיף א' בשם הלבוש, [יעויין בשש"כ פנ"ד הערה קט] א"כ הרי בתורה לא מצאנו שום דרש שיהא זמן קבוע לאכילתם, ובשלמא, אי הוה עיקר דינא מדרבנן, אפשר לומר דכן קבעו בזמנם, אך אי הוה מה"ת, מסתבר דאין להם זמן קבוע, וא"כ אם א"א לאוכלה בזמנם יש לו להקדים ולאכולם קודם זמנם והא דמבואר בסי' רצ"א דזמן ס"ג דוקא אחר חצות, הוא רק תקנ"ח שהוסיפו על דין תורה.

וכאמת הערוה"ש הסובר בסי' רצ"א דעיקר סעודת שבת הוה מה"ת, בסי' רפ"ח סעיף ב' נתקשה בזה הרבה איה המקור דיש זמן קבוע לאכילת הסעודות, ודעתו שם דמה"ת ילפינן דבעי למיכל כל הג' סעודות בזמנם דוקא, ומלבד הדוחק, דהיכן רמיזא בקרא דבעי למיכל הסעודות ערב ובוקר וצהריים, הקשה שם הערוה"ש על עצמו, דא"כ גם סעודת הבוקר, יהא חייב לאכול רק קודם חצות, והרי המנהג לאחר סעודת הבוקר אף אחר חצות, וכמפורש בפמ"ג בסי' רפ"ח, ויעו"ש בערוה"ש שדעתו להחמיר שחייב לאוכלה דוקא קודם חצות. ודבריו צ"ע, ולכן נראה כמבואר דאף למ"ד דג"ס מה"ת מ"מ הוסיפו חכמים ותקנו זמן לכל סעודה.

וא"כ נראה דמי שאינו יכול לאכול סעודת שבת בזמנה דיש לו לאוכלה שלא בזמנה כדי לקיים הדין דאורייתא, [ומכאן סמך לדברי המג"א ר"ס רצ"א ותמ"ד דבער"פ שחל בשבת, יש לחלק סעודת הבוקר לשנים כדי לקיים מצות סעודה ג'] כיון דמה"ת אין זמן לקיום הסעודות, וצריך לאוכלם במשך כל השבת ולכן אף לגבי סעודת הבוקר אם א"א לאוכלה בבוקר יש להקדים ולאכולה בלילה.

אך ראיתי באורחות חיים (ספינקא) סו"ס רע"ד שדעתו דא"א להקדים סעודת הבוקר, ולאכולה בלילה משום חובת "קידוש", דתקנו חכמים בסעודת היום, וא"א להקדימה ולאכולה בלילה, דחובת "קידוש" נתקנה ביום, אך תמוה, דוכי למה לא יוכל לקיים חובת קידוש ביום כשיאכל ס"ג ביום, וכן עדיין נפ"מ דמי שיועד ודאי דא"א לאכול ביום, יאכל בלילה, ואף שלא יוכל לקיים מצות קידוש דנתקנה דוקא "ביום" אך לפחות יקיים מצות ג' סעודות, דזה אפשר לקיים אף בלילה.

ב. עוד דן שם הגאון הנ"ל שליט"א בקושיית הא"ר בסי' רצ"א ס"ק ד' דמ"ש לגבי מי שלא אכל סעודת ליל שבת, קיי"ל שם דצריך לאכול ג' סעודות ביום. ואילו לגבי להקדים אכילת סעודת שבת, וכמו בער"פ שחל בשבת ס"ל לרוב הפוסקים דא"א להקדים לאכול סעודה ג' קודם חצות. דמ"ש דלאחר

אפשר, ולהקדימה א"א, ותיריך דבאמת סעודות שבת נקבעו דוקא לזמנם ערב ובוקר וצהריים, ולכן א"א להקדימה ולאכול סעודה ג' קודם חצות. והא דקיי"ל דאם לא אכל סעודת ליל שבת, דאוכל ביום ג' סעודות, הוה רק מדין "תשלומין" ולכן כיון דיסודה מדין "תשלומין" שייך זה רק לאחרה, ולא שייך תשלומין להקדימה.

אכן שוב חזר והקשה בטו"ט על יסוד הזה דדין איחור אכילת הסעודה נובע רק מדין תשלומין, ממה דס"ל להפמ"ג בסרפ"ח דמותר לאחר סעודת שחרית אחר חצות אי טעים מידי בצפרא. וכן ממה דכתב המג"א סי' רע"ד ס"ק ב' דאם יש לו אונס קצת יכול לאחר סעודת הלילה ולאכול בבוקר, יעו"ש ואי נימא דדין אכילת הסעודה באיחור היה רק מדין תשלומין, א"כ איך שייך לאחרה בלא אונס.

ויש להוסיף ממה דס"ל להמג"א ולהלבוש בסי' רמ"ט דמותר לאכול ער"ש סעודת מצוה, אף שעיי"ז ימנע מלאכול סעודת שבת בלילה, וביאר הפמ"ג שם [והובא בביה"ל] דהיינו משום דיכול לאכול ג' סעודות ביום. הרי דמותר לאחר סעודת שבת אף בלא אונס.

ובאמת כן מבואר להדיא במקור הדין, והוא התוס' והרא"ש פסחים דף ק"א ע"א דיכול לאכול סעודת הלילה ביום, אף כשאין לו שום אונס יעו"ש ויעויין בחמד משה סי' רע"ד.

אך מן הענין להעיר, דבאמת המשנ"ב חולק על הנ"ל וס"ל דאסור לאחר הסעודה בלא אונס, וראשון לציון, הוא דברי השער ציון סי' רע"ד ס"ק ח' דס"ל דאסור לאחר סעודת הלילה אלא באונס, ופליג על המג"א שהתיר אף באונס קצת, ושם בשער ציון הראה מקור דבריו לדברי החמד משה שחולק על המג"א והארין לתמוה על דברי התוס' והרא"ש הנ"ל. וכן בסי' רמ"ט סעיף ב' בבה"ל ד"ה מותר, האריך לדון על דברי המג"א הסובר דמותר לאכול סעודת מצוה ער"ש, אף שימנע עיי"כ לאכול סעודת ליל שבת, ומביא דברי הפמ"ג דיסוד ההיתר משום דיאכל ג' סעודות ביום, ומ"מ מפקפק המשנ"ב בזה טובא ולדעתו אסור לאכול סעודת מצוה בער"ש אם עיי"כ יתבטל סעודת ליל שבת, אף שיאכל ג' סעודות ביום יעו"ש. בכך לפלא דברי המשנ"ב בסי' רפ"ח ס"ק א' שהעתיק דברי הפמ"ג דאי טעים מידי קודם מוסף [דבזה לא הוה כתענית שעות] מותר לאחר סעודת שחרית אחר חצות דאי לדעת המשנ"ב יש להקפיד ולאכול סעודת שבת דוקא בזמנם, ואף לצורך סעודת מצוה או אונס קצת, אסור לאחר, א"כ מ"ש ס"ל לגבי אכילת סעודת שחרית אחר חצות דמותר לאחר אף בלא אונס, וצ"ע.

עכ"פ נתברר דעת הפוסקים דדין אכילת סעודת שבת באיחור אינה מדין תשלומין בעלמא, דאל"ה לא היה מותר לאחר בלא אונס, וכן נראה מסתימת הפוסקים שלא אישתמיט לחד מינייהו דדין אכילת סעודת שבת נובעת מדין תשלומין, ונראה להוסיף בסברא דאילו הוה נקטינן דאחר זמן הסעודה, שוב א"א לקיים סעודת שבת מעיקר הדין, א"כ אף דין תשלומין לא היה שייך כאן, דדין תשלומין לא מצאנו אלא לגבי תפילה אחר זמנה, דכיון שאמרו חז"ל: הלואי שיתפלל אדם כל היום, א"כ כל היום, אף אחר זמן תפילה, חשוב כעין זמן תפילה, כיון שיש בזה מעלת תפילה. ולכן שייך תשלומין אח"כ, אבל בסעודת שבת אי נימא דמעיקר הדין תקנוה דוקא בזמנם, א"כ אם חיסר סעודה בזמנה, לא שייך תשלומין אחר זמנה, דכיון שעבר זמנה ופקע עיקר חיובה מה שייך תשלומין אחר זמנה, הרי היא כחסרון לא יכול להמנות, ומשא"כ בתפילה שאמרו הלואי שיתפלל כל היום, לכן כל היום הוה כעין זמנה. אבל בסעודת שבת, שאין מצוה לאכול סעודות יותר מתיקון חז"ל, אי לא קיים תקנת חז"ל מה שייך לחדש דיש דין תשלומין אחר זמן התקנה, לכן נראה דהא דחידש הרא"ש דצריך לאכול סעודת הלילה ביום היינו מעיקר הדין ולא מדין "תשלומין" בעלמא.

והא דהקשה הא"ר, דמ"ש דאפשר לאחר הסעודה, וא"א להקדימה, אפשר לבאר, כי טרם הגיע זמן סעודת שבת, [כגון הבא לאכול סעודה ג' קודם חצות] עדיין לא חל כלל חובת אכילת הסעודה, ולכן א"א להקדימה, אבל כשכבר הגיע זמן הסעודה, כבר חל חלות חובת אכילת הסעודה, וחובה זו לא נפקעה עד גמר השבת, ולכן יכול לאחר, [ואולי זוהי כוונת הא"ר בתירוצו הראשון שכתב דדוחק לחלק בין להקדים לאחר].

ויסוד הבנה זו, היא הכרחית, שהרי אף לגבי תשלומי תפילה, למה לא מצאנו דמי שידע שא"א לו להתפלל איזו תפילה, שיכול להקדים ולהתפלל קודם זמנה בתורת תשלומין, כמו שיכול לאחר ולהתפלל בתורת תשלומין, אלא טרם הגיע זמן תפילה, עדיין לא חל כלל חובת תפילה, ולכן לא שייך תשלומין עליה, אבל כשהגיע זמנה, וחל חובתה, שוב שייכת בתשלומין, אלא לגבי תפילה כיון שעבר זמנה פקע עיקר חיובה, ואפשר להתפלל רק בתורת תשלומין, וכאן בסעודות שבת נתחדש, דאף שקבעו זמן

לסעודות שבת, ולכן א"א להקדימם ולאכול קודם זמנם וחלות חיובם, אבל אחר שכבר חל חיוביהו תו לא נפקע כל השבת.

והנה ידידי הרב זלמן דישון שליט"א הראני דברי החכמת שלמה סי' תמ"ד דמחדש בדעת רש"י דלעולם מעיקר הדין, מי שא"א לו לאכול סעודת שלישיית אחר חצות, היה יכול להקדימה ולאכול קודם חצות בתורת תשלומין, וכמו תשלומי תפילה, אלא לגבי ער"פ שחל בער"ש, כיון דלאחר חצות אסור באכילת פת, א"כ נפקע לגמרי חובת אכילת סעודה ג' אחר חצות בשבת זו. א"כ אף אינו חייב בתשלומי סעודה זו, וא"צ להקדימה ולאכולה קודם חצות, כיון דבשבת זה לא חל כלל חובת אכילת סעודה ג' אחר חצות ולכן אף אינה בתשלומין יעו"ש ד.

הרי שמחדש דאף סעודת שבת ישנה בתשלומין, ואף שייך להקדים ולאכולה קודם זמנה בתורת תשלומין, ולכן מי שידוע שא"א לו לאכול סעודות יום השבת, יתחייב לאוכלם בתורת תשלומין ולהקדימם ולאכולם בלילה, ולדעתו, אין להוכיח מדברי הפוסקים דס"ל דער"פ שחל בשבת א"א להקדים סעודה ג' קודם חצות, משום דהתם לא חל כלל חובת אכילת סעודת שלישיית בשבת זו. משא"כ בכל השבתות, אם נאנס ואינו יכול לאכול הסעודות בזמנם, שפיר חייב בתשלומיה אף בהקדמה.

אכן דבריו מיוחדים דמלבד מה שחידש דסעודת שבת שייכות בתשלומין, הרי חידש דתורת תשלומין שייך אף בהקדמה, וצע"ג דמ"ש לגבי תפילה, לא מצאנו דמי שידוע שלא יוכל להתפלל איזו תפילה [דאף לא יוכל להשלימה בתפילה הסמוכה] דיהא חייב להקדים ולהתפלל בתורת תשלומין, אלא מוכח דלא שייך תשלומים בהקדמה, וכמשנת"ב.

והא דדנו הפוסקים באופן שלא אכל סעודת הלילה ומשלימה ביום, ושכח ולא אמר בה רצה, אם חוזר, ומצדדים האחרונים שאינו חוזר [וכמובא במשנ"ב סי' רצ"א בשם השע"ת] ומקור הדברים בברכי יוסף ומחזיק ברכה סי' רצ"א, אכן הטעם שאינו חוזר, אינו משום דסעודה זו הוה רק ל"תשלומין" בעלמא, ולא מעיקר הדין, אלא כפי שהאר"ך במחזיק ברכה, דמאי לסעודה שלישיית, דאינו חוזר בה אם לא אמר רצה, כיון דסעודות אלו אינם מעיקר כבוד שבת כיון שאין דרך בנ"א לקבוע סעודות אלו בשאר ימים ולכן אף דחיוביהו מעיקר הדין אינו חוזר אם שכח בהם רצה, יעו"ש ד.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

דעת שו"ע הרב בשיטת ר"ת בזמן בין השמשות ובענין תשובות להרמב"ן

(א) בגליון ס"ג עמוד קכ"ח הובא דברי הגה"ק מסטריזוב זצ"ל לענין שיטת ר"ת בביה"ש, וז"ל: ובפרט שאין להעמיד יסוד על ההג"ה שנמצא בסידור התניא שם בתוך שני חצאי עגולה שסותר דברי התניא עצמו שלמעלה, ודברי השו"ע שלו, וכותב שהב"י וכו' והוא היפך דעת המג"א באו"ח סי' של"א וכו'. אכן לתרץ דברי התניא מהגה"ה הזאת להשו"ע שלו אין צריך לפנים אלא כמו שנראה בפשיטות שהגה"ה הזאת לאו מר בר רב אשי חתום עלה, והרבה יש להאמין שהגה"ה הזאת לא יצאה מידי הגאון בעל התניא זצ"ל אלא מאיזה מגיה זולתו, ואין אנו אחראין להשוות דבריו עם התניא ש"ע, עכ"ל.

ופלא בעיני על הגאון הכותב שמביא את הדבר הזה, כי באמת פשוט וברור למאוד שהרב ז"ל חזר בו מפסק השו"ע שלו [שפסק שם כר"ת] וחזר בו לפסוק כהגאונים.

דיעויין בשו"ת דברי נחמיה סי' כ"א [ונדפס בסוף שו"ע הרב סי' שי"ט] שכותב [בנוגע לדין בורר, שסותר מש"כ בשו"ע שלו עם הסדור] וז"ל: אמנם לפענ"ד לא שייך להק' כ"כ בכל כה"ג שידוע שבשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים ז"ל (בפרט דברי המ"א), משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה העמיד על דעתו הק' לחלוק עליהם אפי' להקל בכל מה של"ע ליה, (וכידוע שבפירוש שמעו ממנו ז"ל שחוזר בו כמה שנתן נאמנות להמג"א יותר מדאי). עכ"ל. (הסגוריים במקור).

וגדולה מזו מצאנו להצ"צ או"ח סי' י"ח ד' וז"ל: אבל לפי ששמעתי ממנו בעצמו שיש כמה דברים שחוזר בו ממש"ש מפני סמך או יותר מדאי על המ"א, ויעו"ש שעפ"י"ו מפקפק על פסק הרב [אפי' בלי חזרה], כיון שיש חולקים על המג"א.

וממילא הרי פשוט וברור דמה שמביא הגה"ק מסטריזוב, לסייע דבריו מהמג"א, והיינו שבמג"א כתוב כמו"ש בשו"ע של הרב, היא ראייה לטתור, דאדרבא כיון שבשו"ע שלו לא כתב כן אלא משום שנשמך על המג"א משום הכי חזר בו בסדורו. וכיון שהגה"ק ז"ל לא ידע את הכלל שהרב חזר בו במה שהסתמך על המג"א בדברים שלא היה דעתו כן, והרבה לתמוה בסתירה בין השו"ע להסדור, ולפי הכלל הנ"ל הרי פשוט שאין כאן שום סתירה ולא קושיא, ומבואר הטעם שחזר בו, ודאי הכי נקטינן שחזר בו ופסק כגאונים.

ובפרט, כשדנים בכירור דברי השו"ע הרב ז"ל, אם שלטו יד זרים בסידורו והוסיפו הג"ה בדבריו היפך שיטתו דבר רחוק כזה, תמוה לסמוך ולקבל דברי איזה מהפוסקים, שהעלה כן, בו בזמן שהמסורת החברית קיימת מדור דור, ולא פסקה תורה משושלת זו מאז פטירתו של הרב, ואילו שלטו ידי מגיה זר בדבריו בסידורו, היה הדבר ידוע ומפורסם לרבים ולא משתמיט לחד מבית הרב שיעלה דבר זה.

ופוך חזי דבריו של האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, שכידוע דקדק על כל תג ותג מדברי שו"ע הרב, וכותב לגבי נידוד"א אם יש להחמיר כדעת ר"ת וסיעתו ז"ל: מוכן שלאנ"ש אין להם אלא פסק דין רבינו הזקן בסידורו שהוא מהדורא בתרא לגבי השו"ע שלו עכ"ל, הרי שדעתו היתה בפשיטות שיש כאן "מהדורא בתרא", ולא שלטו כאן יד מגיה.

וכן הגאון ר"ח נאה שכל דבריו מיוסדים לברר משנתו של השו"ע הרב. וכותב [בסוף השו"ע הרב] שמתלונן על מדפיסי השו"ע הרב, שלא הגיהו בתוך השו"ע"ה כי הרב חזר בו, הרי דפשיט"ל דהרב חזר בו, עד שרצה שיגיהו כן בתוך השו"ע הרב, ולא שמיע ליה כלל כי יש כאן הגה של מגיה זר.

וא"כ תמוה להעלות בזה חששות רחוקות, כי מגיה זר העלה בתוך סידורו של הרב, היפך דעתו, ופשוט שהשו"ע הרב חזר בו, ודעתו להקל בזה.

שו"ר בנימוקי או"ח סי' רס"א שכבר תמה למאוד על דודו הרמ"ל עד שכותב ע"ז בתו"ד: ואיך פלטה קולמוסו לאו מר בר רב אשי חתים עלה נגד הצי"צ, וכתב שם שהצי"צ הדפיס הגה"ה זאת מכת"י של בעל התניא, ושהרמ"ל לא עיין היטב בספרים לידע מבטן מי יצאו הדברים, ומסיק שהם דברי תימה ותיזיהא. אלא דבמה שדן הגימוקי או"ח ליישב הסתירה של הסידור עם השו"ע, נתבאר לעיל שחזר מהשו"ע במה שפסק שם כר"ת ודעתו למעשה כהגאונים, כמו שנתבאר עפ"י הד"נ והצי"צ.

ב) בגליון הנ"ל עמוד ק"ו האריך הכותב בענין התשובות המיוחסות להרמב"ן, שהם להרשב"א וכתו"ד מציין גם מחו"מ סי' ע"ב, וראיתי לציין ממש"כ התומים ס"ק מ' זז"ל: תשובה ההיא הנדפסת לרמב"ן, דרמב"ן היא, כי יש בו עירוב תשובה, קצתן לרשב"א וקצתן לרמב"ן כנודע, ודברים הנ"ל הם לרמב"ן עכ"ל.

ביקרא דאורייתא
שלמה זלמן מרק

בענין חיוב איניש לבסומי בפוריא

לכב' מערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל שלום וברכה

בגליונכם האחרון (שבט אדר תשנ"ו) עמוד קמ"א העיר ר' בעריש שמעיה על המהרש"א שפירש מ"ש חז"ל דת"ח מותר לשנות "בפוריא" דהיינו שאם לא נתבסם בפורים עד דלא ידע מותר לו לשנות ולומר דלא ידע אף שעדיין אינו מבוסס כ"כ וע"ז הקשה הר"ב הנ"ל דלמה באמת אינו חייב להתבסם לגמרי כדינא דגמ' ועוד דלמה התיירו לשקר בזה ללא צורך.

ולענ"ד נראה לתרץ שהמהרש"א מירי בת"ח העושה סעודת פורים עם עוד אנשים, ואם ישתכר לגמרי יהיה בזה ולזול בכבוד התורה שיראו האנשים את רבם כשהוא מתנהג כשיכור ומתגולל ברצפה, וע"ז אמר שמתר לו להתבסם קצת ולומר להם שכבר הגיע לדרגת עד דלא ידע, ושפיר יש בזה משום דרכי שלום דהוי פגיעה בכבודם אם יאמר להם שאין זה לפי כבודו להשתכר ליד אנשים פשוטים כמותם.

בכבוד רב

יהודה חמאב

בענין תפלה בשבת ויו"מ

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלו' וברכה.

על הערתו הנכבדה של הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א בחוברת האחרונה, נראה שיתכן ללמד זכות על שאין נוהגים לחוש לשיטת הרמב"ן שתפילה בציבור ביו"ט - ואולי גם בשבת - היא מה"ת, ולסברת הפמ"ג והמהרש"ם צריך מנין של גדולים.

הנה דין מקרא קודש כולל גם איסור מלאכה בחוה"מ כמ"ש ר"ע בחגיגה יח, ומבואר שם בגמרא שמסרן הכתוב לחכמים, ובראשונים שם איתא שגם לר"ע כן, וא"כ י"ל שגם דין מקרא קודש לשיטת הרמב"ן מסור לחכמים, והנה בהה"מ סוף הל' חנוכה מבואר שקידוש בשבת הוא בכלל פירסומי ניסא לגבי שואל או מוכר כסותו, וכפי שביאר דבריו בשבות יעקב ח"ג סי' מ"ט, וא"כ גם הפרסום של מקרא קודש דשבת ויו"ט ניתן לומר שהוא בכלל הגדר של פירסומי ניסא, וא"כ ניתן לדמותו לדין ציבור של מקרא מגילה שמבואר באו"ז שאפילו קטנים ונשים מצטרפים, ולדעת הראב"ד שגי שם בעשרה ראשונים שקראו באותה עיר, וי"ל שה"ה במקרא קודש דתפילה והלל דיו"ט שקבעו חכמים שיעור החיוב דפרסומי ניסא בעשרה אלו דוגמת פירסומי ניסא בעשרה דמגילה.

ובעיקר הדבר דמקרא קודש דהוא חיוב תפילה בציבור, יש מקום לומר דזהו גם יסוד הדין שמבוא בריטב"א מגילה יג שקרה"ת דשבת ויו"ט הוא מה"ת, ויש להעיר עוד ממש"כ רש"י שבערות יג. ד"ה לא קראו מקרא קודש לא קבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוהכ"פ, עיי"ש בתוס' דתמהו שלא אשכחן דברכות דיוהכ"פ דאורייתא, ויתכן דשיטת רש"י כהרמב"ן ומה"ת חייבים לקראו קודש בברכה.

וכדברי רש"י הנ"ל נקט בפרש"י על התורה פר' אמור כ"ג ל"ה, ובפירושי הר"ש והראב"ד שם. וכ"ה בר"ש פרשתא י"א לגבי ר"ה. ובריטב"א שבערות שם כתב מפורש שלרש"י ברכת המועדות מן התורה, ועי' בשאלות שאי' נ"ד ובהמנהיג הל' ר"ה אות ה' וברוקח סי' רצ"ו.

צב"י הלוי

בענין עניית אמן לאחר שאמר הש"ץ ברכו את ד' בערבית

לכ' מערכת קובץ בית אהרן וישראל ראיתי להעיר בהא שיש שנוהגים לענות אמן אחר ברכו בערבית, והנה בסימן רל"ו ס"א אומר המחבר וז"ל בערב מברך שתיים לפני ק"ש ושתיים לאחריה ע"כ. ואומר ע"ז המשנ"ב ס"ק א. וז"ל והמנהג לומר והוא רחום קודם תפילת ערבית, ודע דמה שמבואר לעיל בסימן נ"ד במ"ב ס"ק י"ד (יג) בשם האחרונים דאחר ברכו דינו כאמצע הפרק דעיקר ברכו וכו' פשוט דאין לחלק בין שחרית לערבית וכו' ע"כ.

ואמרינן בסימן ג"ט ס"ד ברכת יוצר אור וערבית אומר וכו' וימהר לסיים קודם שיסיים הש"ץ ויענה אמן וכו' ואומר ע"ז המשנ"ב ס"ק ט"ז דבאמצע אסור לענות אמן כמו שנתבאר בסימן ס"ו דשם בס"ג אומר המחבר וז"ל לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק ואפי' באמצע הפרק ואומר ע"ז המשנ"ב ס"ק י"ז לקדיש היינו וכו' ויענה אמן אחר דאמירן בעלמא אבל אחר תתקבל, יהא שלמא, עושה שלום לא יענה אמן כי אינו אלא מנהג וכו'.

והנה בסימן ג"ז סק"ד כותב המשנ"ב וז"ל אומר ברוך ד' המבורך כתוב בספר ש"א קצת שליחי ציבור וכו' אבל הציבור ואמרו אמן אחר הש"ץ אף שאמרו מתחילה ברוך ד' המבורך אבל הח"א כותב שאין צריכים לומר אמן וכ"כ הפמ"ג בסימן ג"ז וקצ"ח ומ"מ הכריע לבסוף דרשות היא ביד הציבור אם ירצו עונים ע"ז אמן ועכ"פ מי שהוא עומד במקום שאסור לא יענה אמן ע"ז ע"כ.

ולפי מה דמשמע בסימן רל"ו דלאחר ברכו הוי כבאמצע הפרק ולענות אמן הוא אינו אלא מנהג א"כ משמע לענ"ד דלאחר שאמר הש"ץ ברכו את ד' המבורך דהוי כאמצע הפרק דא"א לענות אמן.

יוסף ברמ"ש גלויברמן - לונדון

כתבים

אברהם אביש שור

על ה'אוצר' שב"חצר הקודש" בסטאלין

(ג)

ב. ספרים שבכתב-יד:

1. סדור כתב ידו של המקובל האלקי רבי שלום שרעבי זיע"א.

כך זה מופיע ברשימת הר"ן לוין ז"ל, אך ספק רב אם אכן הכוונה לסדור שלם כתוב בכתב-יד-קדשו של הרש"ש זיע"א, כי לפי הידוע לא נמצא סדור שלם רשום בכת"ק של הרש"ש זיע"א, אלא נכתבו על-ידו סדרים סדרים במשך כמה שנים מהדורה אחרי מהדורה וחלק אחרי חלק, וכנראה שלא נמצאו אי-פעם כרוכים יחד, אלא כנראה שהסדור שהיה באוצר רבוה"ק זיע"א היה אחד מהסדורים שנכתבו על-ידי הר"י אדרעי ז"ל שהיה סופרו של הרש"ש זיע"א והיו מוגהים בכת"ק הרש"ש זיע"א. (עי' בס' אהבת שלום לרבי יעקב משה הלל שליט"א, ירושלים תשל"ז, מאמר דברי שלום).

2. סדור כתב יד שהתפלל בו מרן רבי אהרן הגדול זיע"א.

מתוך סידור זה נדפס בשנת תרל"ה בספה"ק בית אהרן נוסח הוידוי לערב יו"כ מועתק אות באות מנוסח הוידוי שבהסידור הקדוש שלו, (על הוידוי ראה בקובץ באו"כ כג עמ' קיט ואילך). ברשימת הר"ן לוין ז"ל מופיע (באות נ') "חתימת הרה"מ ממעזריטש שמונח בהסידור מה"ר ר' אהרן הגדול". על סידור זה נמסר מזקני החסידים (מכתבי ר"י הויזמאן שי'): הגאון החסיד הר"ב מטוראוו זצ"ל היה מהמקושרים אל מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, פעם אמר אליו מרן אדמוה"צ זיע"א שהוא רוצה להראות לו פרשת היראה בסדור של זקנו מרן הר"א הגדול זיע"א, והר"ב מטוראוו ביקשו גם להראות לו את החתימה יד-קודש של מרן הר"א הגדול זיע"א שעל הסידור (אולי החתימה יד-קודש הנזכרת של הרה"מ ממעזריטש זיע"א?), על בקשה זו ענה לו מרן אדמוה"צ זיע"א ואמר לו: מה יצא לך מזה שתראה את החתי"ק? וכך לא יצא מהענין כלום, וכל ימיו היה הר"ב מטוראוו זצ"ל מצטער כי בגין בקשתו גרם שלא ראה את הסדור. (ראה גם בקובץ באו"י מ עמ' קנב).

3. סדור חמדת ישראל כתב ידו של המקובל האלקי רבי שמואל וויטאל זיע"א, ב' כרכים.

נרכשו (בצפת) על-ידי מרן אדמוה"ז ובנו מרן אדמוה"צ זיע"א. הרכישה ושליחת כרך ראשון של הסדור נעשתה על-ידי רבה של צפת הגאון רבי שמואל הליר זצ"ל, עוד לפני סיום שנת תרל"א, ואילו כרך שני הובא לסטאלין בשלהי תרל"א על-ידי הרב החסיד רבי אברהם אשר ז"ל מטבריה, אך היו חסדים בו כשמונה דפים מתחילת כרך זה. מרן אדמוה"צ מודיע בשמחה לרבי שמואל הלר זצ"ל שהשיג את הכרך השני של הסדור: "עתה שוב אבשרו שחפץ השם הצליח בידי, והון יקר ראתה עיני, החלק השני מהסידור חמדת ישראל ניכתב ונחתם בחת"י קדשו כתבנית החלק הא' אשר שלח כבודו, הובא אלי ע"י ידידי ש"ב החסיד המופ' בנש"ק מו"ה אברהם אשר שי', וברכתי על המגומר שניגמר ונשלם הספר בעה"י, ומדי דברי בו אבקשו... שנחסר שמונה עלים בהסידור הנ"ל, אשר בחכמתו יחקרו וידרוש ע"ז אולי יזמין לו השי"ת, וקונטרס החסרון... רחיצת פניו ידיו ורגליו בע"ש עד משנת במה מדליקין וכו'...". (קובץ באו"י ז עמ' צד-צה).

כפי הנראה הסתיים כרך ראשון עד לאחר קימת חצות הלילה, והכרך השני החל מכוונות של שבת, כך גם היו מכורכים שני הכרכים שמועתקים היו מסדור זה ושהיו ברשותו של הרב החיד"א זצ"ל, והיו ספונים בגנזי הרה"ק משינאווע זיע"א, ושמהם נדפסו בשנת תרס"א במונקאטש על-ידי הרה"ק ה"מנחת אלעזר" זיע"א הכותב בהקדמה לסדור: "הכ"י הלזה הי' מונח בשינאווע בבית כ"ק... הגה"ק... מוהר"ר יחזקאל שרגא האלברשטאם ז"ע, אשר נשלח לו מעיה"ק ירושלים ת"ו... מוכרך בשני כרכים, והי' שייך מלפנים להגאון מוהר"ר חיד"א זיע"א ושמו חקוק עליו על גבי השני כרכים "חיים יוסף דוד אזולאי נר"ו יגי"ד ישר"ו לפ"ק (תקמ"ג)", וכנראה אינו גוף כתי"ק המחבר מהר"ש וויטאל זיע"א רק העתק ממנו", כי גוף כתי"ק מהר"ש וויטאל זיע"א היה ספון בגנזי רבוה"ק זיע"א בסטאלין.

4. ספר אור הגנוז להרה"ק רבי ליב הכהן מאניפאלי זיע"א.

ברשימת הר"ן לוי"ן ז"ל באות י': "אור הגנוז כתי"ק של ר' יוסף הכהן בנו של ר' לייב הכהן... יקר המציאות כתי" פלא". הספר "אור הגנוז" נדפס לראשונה מתוך כתי" בלעמבערג בשנת תרכ"ו על-ידי נכד המחבר הקדוש, רבי שלמה מלודמיר שעלה לטבריה ונמנה על חסידי מרן אדמוה"ז זיע"א, ובהקדמתו הוא כותב: "... ומכבר ידעתי שהשאיר אחריו על תנ"ך חבור נפלא, והי' ביד יו"ח, וכעת שראיתי תחת יד אחד מאנשי רוסיא הכ"י הלז והוא רק על התורה ועל המשנה, והשאר איננו, חפצתי בכל נפשי להביאם לבית הדפוס, אך ההוצאה מרובה ואין בידי לפרטה וכו' המקום יצליחנו, והצעתי הדבר לפני צדיקי הדור השם עליהם יחיו, ובפרט כבוד קדוש' אדמו"ר הרב הצדיק איש אלקי' קדוש ונורא הוא וכו' מו"ה אהרן נ"י מקארלין, וכולם פה אחד אמרו חזק ואמץ חיש מהר עשה כל התפעלות להדפיסם... וקניתי הכתי" בכסף מלא מהאיש הנ"ל כפי השטר מכירה שת"י בח"י...". לא מהנמנע שהכתי" של ספר "אור הגנוז" שהיה באוצר רבותינו הקוה"ט זיע"א בסטאלין, הוא כתב היד שממנו הדפיס הנ"ל את הספר הקדוש בשנת תרכ"ו.

5. ספר הצורף להמקובל האלקי רבי יהושע השיל צורף זיע"א, ד' כרכים.

כתב יד שהועתק בטשרנוביל עבור מרן אדמוה"ז זיע"א מגוף כת"י שהיה גנוז באוצר הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל זיע"א שירשם מאביו הרה"ק רבי נחום מטשרנוביל זיע"א שהעתיקו מגוף הספר שנמצא כתוב בבית הרה"ק רבי ישעי' מדינאוויץ זיע"א כפי אשר הועתק מגוף כתה"י של הצורף שהיה ברשותו של מרן הבעש"ט זיע"א ושעבר בירושה לבנו הרה"ק רבי צבי זיע"א וממנו לבנו הרה"ק רבי אהרן מטיטוב זיע"א. (על גילגולי כתב-היד ראה בנספח בדברי מעתיקי כתב היד שהועתק מאוצר רבותינו הקוה"ט זיע"א בסטאלין). נראה שספר הצורף שהיה בטשרנוביל היה לעיניו הק' של הרה"ק רבי אברהם דוב מאוורוטש זיע"א תלמיד הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל זיע"א, שבספרו בת עין בפרשת וירא מביא: "שני פעמים אברהם גימ' מלכות כמו שראיתי בספר כ"י מהצורף ז"ל".

על-פי מסורת בית סקווירא (במכתב של הר"ר שמואל חיים יעקב גרובער שי' ממכון משכנות יעקב, שיכון סקווירא, ארה"ב) עבר גוף כתה"י של הצורף שכאמור היה ברשותו של מרן הבעש"ט זיע"א להרה"ק רבי צבי מסקווירא זיע"א בנו של הרה"ק רבי אהרן מטיטוב זיע"א וממנו לחתנו הרה"ק רבי יצחק מסקווירא זיע"א, ולאחר הסתלקותו עבר בירושה לבנו הרה"ק רבי ישראל מסקווירא זיע"א וממנו לחתנו הרה"ק רבי דוד יעקב מזיטאמיר זיע"א.

בשולי גוף כתה"י רשם מרן הבעש"ט זיע"א כמה דברים בדיו אדום. (ראה גם בס' מעשיות ומאמרים יקרים עמ' 22). לאחר הסתלקותו של הרה"ק רבי דוד מסקווירא זיע"א בשנת תר"פ בקייב, חזרה המשפחה הקד' לעיר סקווירא, והרה"ק רבי יעקב יוסף מסקווירא זיע"א יחד עם הרה"ק רבי יצחק מסקווירא-ת"א זצ"ל מצאו שם את הספר הק' הצורף מתגולל בבזיון, ועלעלו בדפי הספר ומצאו בו דברים מכבשונו של עולם, ושבשנת תרצ"ח יתחילו חבלי משיח ועוד דברים נפלאים. אך בסופו של דבר הבולשוויקים ימ"ש חטפו מהם את הכת"י ונהגו בו מנהג בזיון עד שהשמידו אותם. (יתכן ובהעתק ספר הצורף שהיה באוצר רבותינו הקוה"ט זיע"א בסטאלין, ראה מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין הי"ד זיע"א את מאורעות המלחמה האחרונה, כפי מה שנגלה לעיניו הטהורות מסוד ה' ליראיו שלהבות כבשני האש ישרפו את בית ישראל במזרח אירופה הי"ד, כפי אשר אמר מרן הקדוש בעצמו להגאון החסיד רבי פישל ברנשטיין זצ"ל כששאלו בשלהי תרצ"ט: "פאר וואס שרעקט אונז דער רבי אזוי פיהל איבער, וענה לו רבינו: שראה מכתב של רבינו הבעש"ט זצ"ל ובו מדבר מהמצב שיבוא על כלל ישראל, וביקש ממנו שיראה לו את המכתב קודש של הבעש"ט, ואמר אליו: איהר וועט זאך דער שרעקין אז איהר וועט דאס זעהן, דארט שטייט אסאך מער וויפיל מיר האבין פאר אייך דער ציילט..". (ברכת אהרן, עמ' קצו).

ההעתק מספר הצורף שהיה בבית הצדיקים בטשרנוביל זיע"א ניצל על-ידי הרה"ק רבי זושא מטשרנוביל זיע"א שהעלהו לארץ הקודש עמו יחד בנסי נסים בעת שיצא מבריה"מ בשנת תרצ"ד (זכרון בספר, בני ברק תשנ"ג, עמ' רמא). ממקור זה (ספר הצורף כת"י ח"א דק"א) הדפיס הרב החסיד רבי אשר זעליג מרגליות ז"ל "גילוי נפלא" משממת רוח אפינו משיח ה' בעל אור החיים זצוק"ל, בספרו הילולא דרשב"י,

ירושלים תש"ב). ממקור זה הביא הסופר החרדי הרה"ח ר' בצלאל לנדוי ז"ל צילום של דברי המעתיקים בספרו "הבעש"ט ובני היכלו".

היו שרצו לזהות את כתבי הצורף ז"ל שהיו ביד מרן הבעש"ט זיע"א עם כתבי רבי אדם בע"ש שכידוע באו לידי מרן הבעש"ט ז"ל, אך כבר דחה הרה"ח ר' יהושע מונדשיין שי' סברא זו והוכיח את טעותם במבוא הנרחב שערך לספר "שבחי הבעש"ט" כתב-יד (ירושלים תשמ"ב).

6. ספר דברי-תורה מהרה"ק רבי חיים חייקא מהמדורא זיע"א.

מכת"י זה הדפיס בווארשא בשנת תרנ"א החסיד ר' בצלאל ליעוון ז"ל שהיה מחסידי מרן ה"אור ישראל" מסטאלין זיע"א את הספה"ק "חיים וחסד" לזקנו הרה"ק רבי חיים חייקא מהמדורא זיע"א. ובשער הספר הוא מודיע: "הכתב יד קודש הזה היה נכתב בשנת תודיעני (תק"נ לפ"ק) והיה ספון וטמון אצל הרב הצדיק הקדוש וכו' מו"ה אהרן זלה"ה מקארלין בין גזני חמודותיו", וגם בדברי הקדמתו הוא מזכיר פרט זה: "הספר הזה היה בכת"י ספון טמון באוצר גזני הספרים של הרה"צ איש אלקים מו"ה ר' אהרן זצללה"ה בסטאלין ונכדו הרב הצדיק שליט"א מסטאלין השפיע עלי טובו וחסדו ומסר לידי הכת"י הק' הזה להביאו לדפוס". מדברי הסכמה שקיבל ממרן ה"אור ישראל" זיע"א עולה כי היה בידו כת"י נוסף, וכך כותבים נאמני בית מרן זיע"א: "ויען שכתבניתם נמצאים כתובים ביני עמודי דגרסי אבותיו הקדושים נ"ע מרבות בשנים בכתב יד ישן נושן משנת תודיעני" לפ"ק ודבר בעט"ו חקוק עליהם שם מפורש שהדברים יצאו בקדושה וטהרה מפי האי גברא אילנא רברבא זי"ע ועכ"י, לזאת נעת"ר כ"ק למבוקשו והרשה לתת לו הכת"י מבית גנזיו וטובים השנים למען שינצל מטעות ומשבושים...".

7. חידושי גפ"ת בכתב-ידו של הרה"ק רבי ישראל המגיד מקאזניץ זיע"א.

8. קונטרס שהיו מכורכים בו: כתב ידו של רבי חיים ויטאל זיע"א, כתב ידו של התוספות יו"ט זצ"ל, כתבי יד של המהר"ל מפראג זצ"ל שכתב להב"ח זצ"ל, ומהב"ח זצ"ל.

9. דברי תורה ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א ב' כרכים.

חסידיים היו מוסרים כי היו נראים גדולים בכמותם כשני כרכי גמרא, ולא נדפסו בספה"ק בית אהרן כי הם כללו ענינים עמוקים ביותר של תורת החסידות והחכמה הפנימית. (ראה קובץ באר"י כד עמ' קטו).

10. ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א שני פנקסים המכילים עניני צוואה ועניני משפחה.

11. דרכי משה להרמ"א על הטור בכתב"י (כתבי"ק?).

12. ספר כתב-יד בקבלת האריז"ל.

קובץ בקבלת האריז"ל, כוונות ודרושים, חיבורים ערוכים בחלקם מתוך כתבי מהר"ח זיע"א ומגורי האריז"ל, מהם בעריכת המקובל רבי אפרים פאנצירי ז"ל, בשני דפים הגהות בכת"י רבי יעקב צמח ז"ל. 251 דפים.

נרכש על-ידי מרן אדמו"ר "אור ישראל" מסטאלין זיע"א שרשם עליו (כנראה בכתי"ק) בכתב רש"י: "כתי' קודש מאיזה צדיק שקניתי בדארהאבוטש עם אלפסין המוגהים בכתי" רמ"א ז"ל", בכתב אחר רשום לידו (נראה ככתיבה מאוחרת יותר): "כתיבי-קדש מצדיק בלתי נודע שקנה האדמו"ר מסטאלין - הסמוכה לעיר פינסק - בהיותו בעיר דראהבוטש - גאליציע - הייליקע שריפטן פון אנאומבאווסטן צאדיק וואס דער סטאלינער רעבי ר' ישראלעל פערלאוו האט געקויפט ווען ער איז געווען אין דראהבוטש - גאליציע -". נראה שמרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א טרם צאתו לארה"ב בשנת תרפ"ג, קיבל באופן יוצא מהכלל, אי אלו כתבים מה"אוצר", ולאחר הסתלקותו בדטרויט, ביום ו' אייר תש"ו, בוזזו את ביתו ואת חפציו הקדושים, וכך הגיע על-ידי אינשי דלא מעלי, כתב-יד זה שמקורו ב"אוצר" שבסטאלין להמצא כיום בספריה הלאומית בירושלים.

13. לקוטים מרבתינו הקדושים זיע"א

ליקוטים מאמרות רבותינו הקוה"ט זיע"א מקארלין-סטאלין, הכולל שס"ה סעיפים ועוד. (ראה בקובץ באו"י כז עמ' קמח, בשם הרה"ק רבי אברהם אלימלך מגראדזיסק זיע"א, וכך גם ממה שאמר (ברכת אהרן עמ' קע"ג) מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "שראה כתב יד מזקיננו האדמו"ר הזקן זצ"ל וכתוב שם..". ומאמר זה אכן מופיע ב"שס"ה סעיפים", וראה גם בהקדמה לספר דברי אהרן).

14. קונטרס תיקון החסר של ספה"ק בית אהרן.

קונטרס תיקון החסר שנוצר לאחר הדפסת ספה"ק "בית אהרן" על-ידי החסידים שהגיהו מכתבי-יד את כל ההשמטות. הרה"ק רבי חיים אלעזר ממונקאטש זיע"א בעל "מנחת אלעזר" מביא בספרו "דברי תורה" חלק א' (בראטיסלאוו תרפ"ב, ח' ע"א) שראה בעת היותו בחצרות רבותינו הקוה"ט בסטאלין, (כנראה בשנת תר"ע, בעת נשואי הרה"ק רבי שלום מקאמרנא זיע"א עם הרבנית בתו של מרן אדמו"ר ה"אור ישראל" זיע"א) דברים מקונטרס זה: "בהיותי בק' סטאלין ראיתי פנקס קטן ס' כת"י נחמד מדברי הרב הקדוש מהר"א מקארלין זיע"א וכ' שם... דברים המופיעים בקונטרס זה. (ראה קובץ באו"י לא עמ' קנג).

15. קונטרס מנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

מהם נדפסו המנהגים של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בתחלת "סדור בית אהרן, עפ"י נוסח ומנהגיו הקדושים להרב הקדוש האדמו"ר ר' אהרן מקארלין זצ"ל, מדויק היטב עפ"י נוסחו הקדוש ע"י נכדו האדמו"ר מסטאלין זצ"ל, הובא לדפוס ע"פ צוואת אדמו"ר זיע"א להמסתופפים בצל קדושת החסידות האדמו"רית... "נפתלי ציילינגאלד ובנו משה... פיעטרקוב תרפ"ב. _ על מקוריותם של מנהגים אלו העיד החסיד הישיש רבי ישראל בנימין גלייברמן ז"ל שזכה לשמש את מרן אדמו"ר זיע"א, שהיו בביתו של מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א.

נספח א

הקדמת מעתיקי כתב יד של ספר "הצורף"

(מהעתק שהובא מ"אוצר" רבותינו הקוה"ט זיע"א מסטאלין, ע"י ז. רבינוביץ)

בס"ד, אמר המעתיק הראשון, זה ספר הצורף הנמצא בבית אדונינו, מורינו ורבינו, הרב ריב"ש זצוקללה"ה, והי' כתוב עליו כזה הלשון: הספר הלז חברו ויסדו ה"ה החכם השלם רוח ה' ריבר בו ומלתו על לשונו כבוד שמו מו"ה העשיל צורף מק' קראקא אשר היה רוח אחרת אתו, כמאמר הכתוב לב מהור ברא לי וכו' ומן שמיא הוא דזכי לי לכמה וכמה סודות נפלאים וגוראים ומסמך סמך להו כמעט רובם ככולם על פ' קמנה שכתורה שהיא שמע ישראל, כאשר תראה אתה הקורא בעז"ה והמה כתב יד המחבר עצמו, כאשר תראה אתה המעיין בדף ק"ל ומתוך כותלי כתבו ידע בו כי איננו שכל אנושי, ובפרט שמבואר איך חיבור ארבעה ספרים כמות זה על פסוק שמע ישראל, ע"כ לשון לשון אשר נמצא כתוב עליו.

ואביו של המחבר הי' שמו ר' יוסף כמבואר דף ת' ברשימה המתחלת "תשלט" בסוף הרשימה. ושם מבואר שנגנצה בו נשמת משיח, וכמו שסיפר לי הרבני מו"ה שבתאי מראשקוב וללה"ה בשם ריב"ש, ואמר לי כזה הלשון: כאשר שבשנת ת"ח הי' עת רצון קול ה' יחולל אילות להוליד נשמת משיח, וכאשר היה בעז"ה קיטרוג ר"ל קיבל אותה הרב המחבר וחיבר כמה ספרים ע"י מעשה התשובה שהי' בידו בעת. ועיין בדף ל"א שכתב המחבר וכן היה בזמנינו ודף(?) אפשר כיון לזה, וספר זה הוא חלק רביעי, כמו שכתב המחבר בספר זה כמה פעמים. והמחבר היה צורף כמו שכתב בדף תט עיין שם, וסיפר לי מו"ר ר' שבתאי שהיה בדעת הריב"ש להעתיקו, ונתן לו להעתיקו ולא גרמה הזמן עד שנתבקש הרב ריב"ש ב"שיב" של מעלה, וכאן בן הרב ר' צבי הירש וללה"ה ולקח מביתו הספר הזה עד שנתגלגל הדבר לעת וכאן הספר הזה ליד בן ר' צבי הירש ה"ה החכם מו"ה אהרן ג"י והסכים בדעתו לדעת רבי ומורי ישעי' הלוי אשר היה מ"מ בק' דינאוויץ להעתיק את הספר הזה בראות את יקר הספר הזה אשר הולך לאיבוד כי הדפין הולכין למחוק, והנה קמתי אני הצעיר אשר מתאבק תחת רגלי הצדיקים, וציוה לי הרב מו"ר הרב ר' ישעי' להעתיקו, וגם בכתב שלח לי, וכה כתבו והעתיק אותו אות באות, הנה אחרש"ט מודיע שהייתי בק' קאסניטין וראיתי ספר הצורף אצל התורני מו"ה אהרן נכד הבעש"ט ודברתי אודות הספר הלז שיהיה מועתק ויתגלה הספר הלז לאור עולם והזכרתי את רפ"מ שם שיוכל רפ"מ להעתיקו והסכימו וקבלו עליהם שיהיה רפ"מ אצל אחד מאוכלי שלחנו הן בחול והן בשבת, כי האיש הנ"ל קבל על עצמו בפני כחשק ובאהבה רבה, וייהדו חדר מיוחד לכתובה, ובכן אם רצונו המוב ליסע לשם מה טוב ומה נעים. ע"כ תורף האגרת של מו"ר הרב המגיד מו"ה ישעי' הלוי.

ובאשר שכמה שנים מימות ר' שבתאי מראשקוב הייתי חושב תמיד איך יבוא לידי ואקיימנה ואעתיק אות באות כמו שעשיתי עתה, ובאשר שראיתי את הספר והנה הוא מראה מקום מדף לדף ואמרתי בלבי ארשום כל דף ודף, אך ורק שרבו כמו שרבו הכתב שעל הגליון וא"א להעתיק דף על דף ממש ועשיתי ברצוני והבאתי כל ההגהות אשר היו בגליון בתוך הדף, אך זאת עשיתי בכל גליון וגליון רשמתי אותו בשני חצאי לבנה כזה (מראשיתו כזה) וכזה מאחריתו, ובאשר שמצאתי עוד כתב אחר על הגליון ורשמתי אותו ברשימה זו בתוך זו מראשיתו כזה ((ומאחריתו כזה)) כדי להודיע שהוא כתב אחר. ואח"כ מצאתי שהכתב ההוא הוא כתב בן המחבר כמו שמבואר בדף ר"ל ע"א יע"ש, והכתב הזה הי' ישן נושן עד שהולך למחוק, ומן שמיא הוא דזכי לי להיות מעתיקו וב"ה שלא עזב חסדו מאתי ומעם הרב בעל המחבר שנתן לי כח וראי' טובה להעתיקו. וחסדי ה' אוכיר ותהלתו אספר

שנתן לי רשות לראות במקום שאין בני אדם רואין כי נמחק הכתב מרוב ימים ושנים, וגם הכתב הי' קמן מאוד ובלי ע"ה לא הי' להעתיקו, רק השם הי' עמי ועזר לי.

ועל הטוב זכר שם החכם ר' אהרן נכד הבעש"ט ששאל לי הספר לביתי כי בראותי כי גדלה העבודה ולא ליום היא המלאכה, לכן הוכרחתי לשאול הספר לביתי מכה צוק העתים שלא יכולתי לישוב חוץ לביתי כי אם אין קמח אין תורה, וב"ה שעזרני עד כה להעתיקו וזכות בעל המחבר וזכות הרב ריב"ש וזכות כל הצדיקים אשר הי' רצונם להעתיק הספר הלו יעמוד לי שאהי' מהעובדים את השם באהבה וביראה כרצון השם, כ"ד המעתיק הראשון יהושע כמה"ו אהרן מדינאוויץ מתגורר בק' דינאוויץ.

היות כי הספר הלו הי' ג"כ בבית גנוי רבינו הקדוש איש אלקים הרב המניד וצוקללה"ה ממשארנבל אשר נשאר לו לברכה מאביו הצדיק בוציו"פ שהעתיקו מגוף הספר שמצא כתוב בבית הצדיק הרב רי"ה מדינאוויץ, ואחרי הלקח ארון ה' מאתנו נתחלק לבניו בני אל חי לשלושה מהם עפ"י הגורל כי הי' מכורך בג' חלקים, וחלק האמצעי כנגד הראשון והאחרון, ותנאי הי' ביניהם שכל אחד מהבנים שירצה להעתיקו לעצמו ונתנו לו כולם להעתקה, וראשון הוא לכם לפתוח כהעתקה הרב המפורסם מו"ה אהרן שליט"א בן רבינו הג"ל ע"י הכותב מרדכי בן רבקה מקאוול, ואחריו יאיר נתיב יישר לכת אחיו ר"מ ישמח משה במתנת חלקו אשר עלה עליו הגורל חבל בניעמים וזכה בגורל בחלק האמצעי מגנוי אביו זי"ל ומחוכר לטהור טהור נברא זה משה האיש להעתיק לעצמו גם החלק הראשון והאחרון ג"כ ע"י הכותב הג"ל וטובים השנים מן האחד להעתיקם גם יחד לזה ולזה, ועתה נתעורר שלישי בקודש קרוב הבנים ה"ה הרב מו"ר אהרן מקארליץ ונפשו אוותה להעתיק לעצמו הספר הלו ג"כ ע"י הכותב הג"ל ועל כי שארם ובשרם הוא נתמלא רצונו הטוב ברשיון להיות הספר הקדוש הזה בבית גנוי מצוי ע"י הכותב ההוא המתגורר פה במשארנאביל. ויען כי החלק האמצעי כפי שנתחלק כגורל בין האחים צי"ע יש בו דפין יותר מהחלקים בכפלים כאשר עוביו נראה לעינים, וכי קשה הוא לנבילת ידים לכן חלקו הכותב לשנים. בספרו של הרב המפורסם מוהר"א מכבר וגם עתה זה פעמיים ונראין כולם זו"ז כמעט בשוה וככה למראה עינים נאווה ויאמרו הכל יישר חילא לפעלא טבא, אשר כולם ישתוו כמעט במראה וקומה, ובין כולם תורת ה' תמימה, כי כולם תלויין זה בזה, וזכות המחבר נוכה במהרה לומר הנגה אלקינו זה, והמעין יתהלך במישרים ולאחד יחבר הדברים.

דברי סיום של מעתיקי כתב היד

אמר המעתיק הראשון עד כאן נמצא כתיבת יד המחבר ה"ה הגאון מו"ה יהושע העשיל כמהו' יוסף מק' קראקא, והעתיקו כמו שמצאתי וכמו שהקדמתי בתחילת כתיבות הספר, ע"כ נגמר העתקה זו היא ההעתקה שניה ביום ה' פ' ראה כ"ח לחודש מנחם אב דהאי שתא תקמ"כ לפ"ק ע"י הק' יהושע במהור"ר אהרן נ"י מדינאוויץ מתגורר בק"ק דינאוויץ.

ועתה אני הכותב מרדכי בן רבקה אומר הנני לומר בשבחין לאל הגומר עלי להעתיק זה חלק רביעי והוא חלק האחרון מספר הצורף הלוה לסימו עזרני ואקוה לאל אשר ידוממני וישוב ירחמני ובמהרה יושענו, וזכות המחבר עלינו יופיע ויוגבר למען לא יחסר לנו שום דבר וכי הספר הזה מרוב גודלו ועוביו נחלק לארבעה חלקים, וזכות המחבר לנצח לנו יקום, להיות בספרי צדיקים אשר לזכרון בספר המה חקוקים, גם אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו נהיה מעובדי השם שומרי מצות וחוקים ובו ית' להיות דבוקים.

KOETZ BAIS AHARON V'ISROEL

a compilation of Torah & Halacha dissertations
by the Rabbis & Talmudic scholars of the
Kahin-Stohn Institutions in Israel and abroad

Edited & Published by:

M'CHON BAIS AHARON V'ISROEL

for Torah research & the publishing of manuscripts
under the auspices of

Bais Aharon V'isroel

11 Avnoam Yellin St.
