

ב"ה  
שנה יא  
גליון ו (סו)  
אב - אלול 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 והמג'ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ב"ה  
שנה יא  
גליון ו (סו)  
אב - אלול תשנ"ז

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---

הכתובת בארה"ב:  
K.B.A.V, 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

יף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצה.

- 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

- ה רבי זרחיה גוטה זלה"ה  
תלמיד המהרי"ט זלה"ה ( - ת"ח)
- ח קובץ הערות מתוך כתבי-יד  
מגדולי האחרונים על הרמב"ם
- יב רבי מיכל שייאר זצ"ל  
אבד"ק ווארמס ומנהיים (תצ"ט - תקס"ט)

## גנוזות

- הערות וביאורים בטור אבן העזר  
סימן כ"ח
- ילקוט יד החזקה  
י. אהבה (ה) הלכות מילה
- דרוש לשבת שובה

## חידושי תורה

- כג הרב חיים יחזקאל האגער  
ר"מ בישיבת תורת חסד, גיו יארק
- כה הרב יואב רוזנטל  
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- ל אלתר חיים בידרמן  
כולל הוראה קארלין סטאלין, ביתר
- לג יוסף שמעיה  
כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין, גבעת-זאב
- בענין חיוב תשלומי חבלה
- בענין אכילת קדשים
- בביאור היתר נותן טעם לפגם
- במצות אכילה בערב יום הכיפורים

## בירורי הלכה

- מא הרה"ג ר' גדליה פעלדער זצ"ל  
מח"ס "יסודי ישורון", טורונטו
- מה הרב גימפל ליפשיץ  
אנטוורפן
- נב הרב שלום מרדכי הלוי סגל  
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו  
ראש כולל אוהל יונתן ירושת"ו
- ע הרב פינחס רוזנבוים  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
- פב הרב שלמה זלמן שמעיה  
בית אולפנא דרבינו יוחנן  
מח"ס "עיונים בהלכה"
- בענין מליחת ככר לפני הצליה
- בענין מלאכת חול המועד
- בירור אופן כתיבת שטר כתובה דאירכסא  
ואישתכח בה טעותא (ב)
- בדין עיכוב חתימת הבנות על ויתור חלקן  
בירושת ערכאות (ב)
- בענין אגד לולב

## לשון חכמים

לקראת שבת לכו ונלכה (ב) הרב יחיאל גולדהבר קארליץ סטאלין, ירושת"ו  
פיוטי קבלת שבת למקורותיהם ומנהגיהם

### קיג

### הערות

בענין קידוש בשחרית על השכר ונשפך הכוס - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס כתב משה ב"ח, ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / בענין ביטול ברוב - הרב מיכאל שיק, סאן פרנציסקו / בענין טלטול מורה שעות בשבת - הרב יעקב חיים גרינפעלד, לונדון / הערות שונות - הרב יעקב ראובן קאנראד, סד"ד דהתה"ח לונדון / בענין זמן השקיעה בשכונות היושבות בעמק - הרב אליהו ברוך קעפעטש, מח"ס בינה לעתים ועוד, ירושת"ו / בענין כריכת רצועות של יד קודם הנחת של ראש - הרב אריה ווייס, מח"ס עולת ראייה, ב"ב / בענין בית של תפילין של יד צר - הרב יקותיאל סופר, ניו יארק / בענין הנ"ל - הרב חיים גרינזואלד, ירושת"ו / בענין התבזות ת"ח לכיוזי מצוה - הרב פינחס רזנברים, ירושת"ו / בענין אכילה קודם בניו ובנותיו הקטנים - הרב צבי חיים דישון, גבעת זאב / בענין סי' ריבוא בעיר לענין תיקון עירוב - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / בענין תיקון עירובין בזמה"ז - הרב דוד בנימין הכהן בטלמן, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אברהם אריה וויינשטיין, מח"ס שמחת ישראל, ירושת"ו / עוד על הנ"ל - הרב ישראל שטיין, תל-אביב / שבת לשון זכר ונקבה - שמואל בנימין זונגשיין / בגדר חתן דומה למלך - הרב שלמה זלמן מרק, ביתר / בענין נטילת לולב כל היום - שלמה בן חיים, ירושת"ו / על טעם תקנת האיסור לשמח בנישואין בכלי זמר בירושלים - ז. בלוי, בני-ברק / בענין שמיעת כלי שיר - ה. וואלאס, ירושת"ו / בענין הנ"ל - טוביה פריינד, ירושת"ו / בענין עניית אמן אחר ברכו - יהושע ברנע ברזיל, ירושת"ו / השואל גשמים בחג הסוכות - שלום ברוך גוטליב, ישיבת זכרון אלימלך, ירושת"ו.

### כתבים

על ה'אוצר' שב"חצר הקודש" בסטאלין (ד) אברהם אביש שור  
ג.אגרות ומכתבים.

### קמז

# גנוזות

רבי זרחיה גומה זלה"ה\*

תלמיד המהרי"ם זלה"ה

## הערות וחידושים במור אבן העזר

### סימן כח

טור א"ה סימן כ"ח קדשה לאחר יאוש וכו'. כתב רש"ל ז"ל וז"ל קדשה לאחר יאוש מקודשת אפי' לא שידך וה"ה נמי אפי' לא אמרה אין וק"ל. וכתב עוד וכתב הרמ"ה ז"ל וכו' דאיכא יאוש ושינוי רשות, אבל בגזל שלה ולא שידך אפי' לאחר יאוש אינה מקודשת כיון דליכא שינוי רשות, ואם גנב או גזל משלה ולא שידך אותה תחלה וכו' או אפי' לא שדך אותה תחלה וכשא"ל התקדשי לי בזה וכו', וכתב עוד מה שתמה מהר"י קארו ז"ל בחנם תמה כי לא ידע שהספר חסר בכאן כמו שהגהתי בדברי הרמ"ה ז"ל שעיקר חידושו של הרמ"ה ז"ל דיאוש לא מהני גבי גזל דילה, אבל אי הוה מהני או לא הוה צריכנא לא לשידוך ולא לאמרה הן, כמו גבי גזל בעלמא לאחר יאוש, ודברי התלמוד דבעינן שידוך גבי גזל דילה או שתאמר הן היינו לגבי יאוש, לזה בא להשמיענו הרמ"ה ז"ל דליתא, ומ"ש אח"כ ואף גנב או גזל הוא מדברי הטור ז"ל, וכ"ע מודים בזה ואיירי בין ביאוש בין שלא ביאוש, וכתב עוד וכמו שהגהתי כן מצאתי בספר אחר, וכן איתא באשר"י פ"ק דף פ"ט עכ"ל, ומ"כ עוד על זה נלע"ד דכל חידושו של הרמ"ה ז"ל הוה להגיד דע"י קבלתה הוי שינוי רשות כלו' [מר] ראויה מקודשת נמורה דלא כהר"ר ירוחם ז"ל דסבר דמקודשת מדרבנן, אלא כהר"מ ז"ל שכתב דע"י שהיא קנאתו להך גזילה בתורת קדושין אף הוא קונה אותו, כלו' [מר] והוה קדושין גמורים, וכן נמי אשמעינן הרמ"ה ז"ל דבגזל דילה אינה מקודשת כלל ואפי' מדרבנן כיון דליכא שום שינוי רשות, דאדרבה הדרא גזילה למריה כיון דחזרה לרשות שלה הילכך בעינן שידוך או אמרה הן לשתקנה לו אותו גזל להתקדש בו ע"כ.

טור קבלתו בשתיקה וכו' אינה מקודשת אבל אם לאחר שנתנו בידה אמר לה התקדשי לי בו ואמרה אין אינה מקודשת כן הגיה מרן ז"ל.

ב"י ד"ה כתב רבינו ירוחם אלא ברשדיך או דאמרה הן כהדיא דבהני גווני מהניא לנביה וכו' לא רצתה אינה מקודשת ומפרשינן רצתה דאישתיקה, ומדפסיק ותני אינה מקודשת ודאי דלגמרי קאמר דאינה מקודשת דלגמרי משמע ואפי' פירשה דעתה אח"כ וכו' כצ"ל.

\* כתבנו אודותיו בגליון מ' כרך ז'

ב"י אבל א"ל כנסי סלע זו סתמא וכו' כתב מהר"י קשמרו ז"ל וצ"ע אם חזר וא"ל אחר שהגיע לידה ואמרה אין וגראה שדינו כדין פקדון כיון שלא באה לידה בתורת פרעון ואע"פ שחייב לה עכ"ל.

ב"י ואצל גזל דאחרים כתב המעם וכו' מ"כ טעם המ"מ ז"ל נראה שהוא משום דאע"ג דליכא שינוי רשות אלא עם קבלתה אותו דבר הנגזל בתורת קדושין מ"מ אמרינן דשניהם באים כאחד זכיותו בשנוי רשות שבא לידה וקבלתה הקדושין כדאמרינן התם גיטו וידו כאין כאחת, והילכך קרי ליה מקודשת גמורה וכדעת המ"מ ז"ל וכמו שפירשתי, אבל ר"י ז"ל דסבר דמדרבנן הוא דהויא מקודשת אפשר דמה"ט קאמר דכיון דלא הוה ליה שינוי רשות אלא אח"כ ע"י קבלתה לקדושין לא מיקרי שינוי רשות אלא מדרבנן והוה קדושין מדרבנן, ויש פנים בהלכה לכל א' וא' ודוק. והנה הרא"ש ז"ל בקצורים וברמזים כתב בפ"י [רוש] דיאוש לחודיה קונה מדרבנן, ואם קדש אשה בגזילה לאחר יאוש צריכה גט עכ"ל, ובהכי מתפרש שפיר דכיון דהוה שינוי רשות בקבלה דידה קרי ליה מקודשת דאורייתא, אבל הר"ר ירוחם ז"ל סבר דכיון דליכא עדים השתא שינוי רשות אלא היתה ע"י קבלתה אינה מקודשת אלא דרבנן, וז"ל הרא"ש ז"ל בפ' מרובה שצריכה גט והיינו מדרבנן לחוד, אבל הרמ"ה ז"ל ס"ל דמקודשת גמורה וכ"כ הטור בשמו ז"ל וזהו דעת המ"מ ז"ל כדפי' [רשת].

טור מרויח לך הזמן וכו' כתב הרא"ש ז"ל בתוספותיו (קידושין דף ו' ע"ב) דארווח לה זימנא פרש"י ז"ל וכו' וגראה דאפי' במלוה שהגיע הזמן למיגבא אינה מקודשת דאין לך מלוה שהגיע זמנה לנבות יותר משכר שכיר דעבר עליה משום כל תלין ואפי"ה אינה מקודשת, וא"כ כי מטא זימנא למיגבא ומרווח לה זימנא וקא מקדש לה בההיא הנאה דקמרווח לה אמאי מקודשת, מי אלימא הנאת מלוה טפי ממלוה עצמה ד[אפי'] מחל המלוה גופא אמרת דאינה מקודשת, והיכא דלא מחיל מלוה אלא דמרווח לה זימנא אמרת מקודשת, יציבא בארעא וכו', וכ"ת בההיא הנאה דלא בעיא למיתב פרוטה למאן דמפייס לבעל לארווח זימנא (לא) הויא מקודשת מה נפשך אי בעינן ממונא דשכיח ליה לבעל או לאשה הנאת מלוה נמי לאו ממונא דשכיח הוא, ואי משום דממונא דמתהני לאשה בעינן ועל כן היא מקודשת בהנאת מלוה, אי הכי קדשה במלוה גופא דנפישא הנאתה טפי דתו א"צ למפרע ולא מידי כ"ש דתהוי מקודשת, אלא מסתברא דה"ט דאלימא הנאת מלוה ממלוה גופא משום דהנאת מלוה שכיח לה לאשה טפי ממלוה גופא, דאילו מלוה כי מחסרא גוביינא ויכולה לאטרוחי לבעל עלוה לב"ד כי מחיל לה לאו כמאן דיהיב לה ממונא דשכיח לההוא לקדושי ביה, ואלו הנאת מלוה דאיהי גופא ניהא לה למיתב פרוטה למאן דמפייס ליה לבעל לארווחי לה זימנא כי מקדש לה בההיא הנאה מקודשת וכ"ש בהנאת מחילת מלוה גופא דמקודשת, והאי דאוקימנא בארווח לה זימנא רבותא קמ"ל דלא מיבעיא בהנאת מחילת אלא אפי' בהנאה דארווח לה זימנא מקודשת, ולא דמי להא דאמרי בשכר שאעשה עמך דקי"ל דאינה מקודשת דהתם לא גמרה איהי לאיקדושי ליה עד דשלמא עיבדיתא ולכי שלמא הו"ל כמלוה, וה"ה בהנאת מחילה שאמר התקדשי לי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך, ונ"ל שאין צריך להזכיר הפרוטה אלא שיאמר הרי את מקודשת לי כמה שאני מרויח לך זמן הלואיתך וכיון שאנו שמין שיש באותה הרווחה הנאת שוה פרוטה מקודשת, כדאמרינן לקמן גבי הילך מנה ואקדש אני לך מקודשת, ומוקמינן לה באדם חשוב דבההיא הנאה דמקבל מתנה מינה גמרה ומיקניא נפשה אע"פ שלא הזכיר אותה הנאה, אלא אמר הרי את מקודשת לי באותו מנה שנתת, וכיון שאנו שמין שיש באותה הנאה שוה פרוטה מקודשת, וקשה לר"ת ז"ל דאין שייך לקרא זה הערמת

רבית דהיינו רבית גמורה שאם היתה נותנת לו אותה פרוטה שהיא מתקדשת בה הוויא אגר נטר ולא מיקרייא הערמת רבית, אלא כההיא דחטים במנה אית לי דלא הוי אגר נטר אלא ויתור גמור, אלא שמערים להרבות מעותיו, ופר"ת ז"ל כגון שהיתה חייבת מעות לאדם אחר והגיע זמן הפרעון ונתן זה פרוטה למלוה והרויח לה זמן וקדשה באותה פרוטה, וא"ת מה הערמת רבית יש כאן הא אמ' רבא בפ' איזהו נשך דשרי ליה לאינש למימר לחבריה הילך ד' זוז ואוּפיה לפ' ק' זוז דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה, וי"ל דה"מ כשאין הלואה נותן לו כלום לנותן אבל אם נותן לו הוא נראה כשלוחו ואסיר, והבא נמי כיון שהאשה מתקדשת בכך נראה כשלוחה ואסיר, וא"ת אמאי מוקי לה דארווח לה זימנא הא בתחלת הלואה נמי היה יכול לפרש דבהנאת מלוה מקודשת, כגון שהמקדש נותן למלוה פרוטה להלוות לה מעות ובאותה פרוטה מתקדשת לו, וי"ל דבהנאת מלוה משמע על מלוה שהיתה עליו כבר, ור"ח ז"ל פ"י דארווח לה זימנא שמסרה לו הממון שהיתה חייבת לו והחזירה לה ליהנות בו עד זמן שהרויח לה ואמר לה כההיא הנאה דשביקנא לך עד כען זימנא מקדשת לי שאם לא נאמר כן נמצא הטפל חמור מן העיקר וקי"ל המקדש במלוה אינה מקודשת כ"ש בהנאת מלוה ולא מחשיב ליה רבית גמורה כיון דלא קץ ליה מידי ולא שקיל ולא מידי אלא הערמת רבית ואסור עכ"ל, והרשב"א ז"ל כתב פרש"י ז"ל שהרויח לה הזמן וכו' וכ"ש אם מחל לה המלוה עצמה וא"ל בשכר הנאת המחילה והא דנקט בהרווחת מלוה ולא נקט מחילת מלוה משום דבעי לאשמעינן שאסור לעשות כן מפני הערמת רבית, וכן פ"י הרי"ף ז"ל דכתב דהנאת מלוה איתא בעולם אבל מלוה עצמה אינה בעולם, אבל ר"ח ז"ל פ"י דשקלינהו מינה והדר אהררינהו גיהלה ואמר לה כההיא הנאה דשביקנא מלוה עד כך זמן מקדשת לי דאי ברלא שקלינהו היכי עדיפא הנאת מלוה ממלוה עצמה יציבא וכו', והאי קושיא ליתא דהנאת מלוה איתא ומלוה גופא ליתא, ועוד דלישנא דארווח לה משמע דכי דהול"ל דאוזיף ליה זוזי לזמן, ועוד דאם איתא דכי לא שקלינהו מינה לא מיקדשא בהנאת הרווחה אפי' דשקלינהו מינה לא תקדש דהא איהו לאו במלוה גופא מקדש אלא בהנאת המתנת זמנה והיא גופה אינה בעולם, והרב אב"ד וכן הראב"ד ז"ל פ"י במלוה שהגיע זמנה והמעות בידה רכיון דעל כרחו יכול לגבותם כאלו גבאם, וגם זה אינו מחוור דכל שלא גבאם ממש מלוה היא ויכולה לפורעם לאחרים ומלותו של זה אינה בעולם עכ"ל, וז"ל בעל העיטור ז"ל מסתברא שאין בו איסור וכו' אבל הרי"ן מיגש ז"ל אמר דוקא דארווח לה זימנא במלוה דמעיקרא דאבק רבית הוא ומותר חרא דאינה יוצאה בדיינים וקנין אית לה בגוה, ועוד כי גורין באבק רבית כממון ממש אבל כדכור לא ומאי דדמיא ליה כגון קנין אשה לא גזרו ביה רבנן אבל במלוה דהשתא כיון דמקני בעיקר ההלואה רבית קצוצה היא וצ"ע עכ"ל.

## ילקוט יד החזקה (יא)

### המשך ספר אהבה

#### הלכות מילה

פ"ב ה"ד מל ולא פרע את המילה כאלו לא מל\*. נ"ב התוס' (שבת קלז: ד"ה מל) כתבו ע"ז וז"ל תימה אמאי איצטריך למיתני האי כיון דכבר תנא דבשר החופה את רוב העטרה מעכב המילה וכי לא פרע עדיין רוב עטרה מכוסה, והלקט הקמח כפי' המשנה כתב<sup>1</sup> שרכים בתורה הני[חן] הדבר כצ"ע ואחר שהא[ריך] קיצור דבריו הוא שאדם שהיה לישמעאל שאינו פורע או מוהלים כמו שנוהגים במדינתנו שאחד מל וא' פורע אפילו שמל בחול כמה וכמה פעמים כל שלא פרע נ"כ בחול הוי כאילו לא מל ולא ימול בתחלה כ[שבת] אם נודמנה לו מילה ופריעה, ועיי"ש שכתב עוד דכיון דקי"ל שצריך לברך עובר לעשייתה יכול אבי הבן לברך בין מיל[ה] לפריעה והוי עובר לע[שייתה] דמל ולא פרע כאלו לא [מל]. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ג ה"א המל מברך קודם שימול אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה וכו' ואבי הבן מברך\* ברכה אחרת ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בביתו של אברהם אבינו. נ"ב עיין בלח"ם בספ"ג מה' אישות.<sup>2</sup> (לא) ק"מ כ"י איטליאני)

1 תורף דבריו הם ליישב תמיהת התוס' דיש לדייק למה לא תנן נימול ולא נפרע כאילו לא נימול, אלא תנן מל ולא פרע וכו', אלא דמייירי על המוהל, והיינו דהלא נפסק דאדם שלא מל מעולם לא ימול בתחלה בשבת שמא אינו יודע ויחלל שבת בחנם, לכן צריך שיוחזק קודם במילה, ע"ז תנן כאן במשנה שמי שהוחזק רק למול ולא לפרוע, כגון שהיה מל לבני ישמעאל שאין להם פריעה, או להכרילי שהיה מל כמו שנוהגים במדינות אלו שאחד מל ואחד פורע, ע"ז אמר מל ולא פרע כאילו לא מל, היינו כאילו אינו מוחזק למול ואסור לו למול בשבת.

ובאופן אחר תירץ דבא להשמיענו ויכול לברך בין מילה לפריעה (וכמו שכתב הרא"ש לעשות כן) דכיון דכאילו לא מל הוי עובר לעשייתה, ועיי"ש שהביא מכת"י הגאון רבי יחזקאל אב"ד אה"ו זצ"ל (בעל כנסת יחזקאל) שתירץ דנ"מ ע"פ מה דאיתא בש"ע לרעת המחבר בשבת דוקא אחד ימול ולא שני מוהלים, ורמ"א כתב דוקא ב' מוהלין דכל אחד יעשה חצי המלאכה, ולזה קאמר כאילו לא מל ומלאכה אחת הן, לפ"ז להמחבר דס"ל אחד יעשה כל המלאכה צ"ל המוהל והפורע אחד, משא"כ אילו היו ב' מצות, ולרמ"א דוקא שמלאכה אחת הן מש"ה יעשהו שנים כדי שכל אחד יעשה חצי המלאכה, משא"כ אם היו ב' מצות. ועיין תוספת יו"ט על משנה זו (שבת פ"ט מ"ו) שחירץ קושיית התוס' דלגי' קמייתא שברשיי דר"פ הערל (דף ע"א) לא קשיא, דמתניתין טובא קמ"ל דלא תימא כיון שלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו ע"ה, אף שאנחנו בהל"מ נצטוונו אף בפריעה מ"מ כי מל ולא פרע לא ליהוי כאילו לא מל לגמרי, מכיון שא"א ע"ה מל ולא פרע עד שנתחדשה הלי"מ, קמ"ל דכיון שנתחדשה ההלכה לפרוע כן היתה ההלכה דאם לא פרע כאילו לא מל לגמרי, ועיי"ש בתוספות חרשים על המשנה.

2 ביו"ד ס"י רס"ה יש מחלוקת לענין ברכת להכניסו אי מברך קודם או אח"כ, וכתב הכ"י דמהרמב"ם משמע דמברך אח"כ, דכתב הכ"י דכך היא גרסת הרי"ף והרמב"ם, ובלח"מ מבאר לחלק בין קדושין דסובר הרמב"ם דצריך לברך קודם הקדושין ובין להכניסו שיכול לברך אחר המילה דהטעם כמו שכתב ר"ת משום דאין המברך עושה המצוה, משא"כ בקדושין דהמקדש מברך מעיקר הדין לשיטת הרמב"ם, אע"פ שאין נוהגין כן.

ועיין במהר"ם אלשאקר שכתב שדעת הרי"ף והרמב"ם כדעת הרשב"ם דמברך קודם, ועיין שו"ת הרי"ף ס"י רצ"ג ובהגמ"י פ"ג דמילה אות א' ובארוחת חיים הלכות מילה ס"י ו' ורבינו ירוחם נ"א י"ד ע"ב ובשו"ת חשב"ץ ח"ב ס"י ע"ד ובכסף משנה פ"ג דמילה ה"א ובהמקנה בקנטרס אחרון ס"י ל"ד ס"א.

שם ה"ג ואחר כך מברך אבי הבן או המל או אחד מן העומדים שם ברוך\* אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדש ידך מבטן וכו'. נ"ב מה שלא תקנו בנוסח ברכה זו [שאלמלא] היא לא נתקיימו שמים וארץ כמו [בגרים] ובעבדים עיין הטעם בדרשות הראנ"ח פ' כי תצא דף רי"א ע"א, כ"ה סי' רס"ה הגה"ט אות ו'. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ד המל\* את הנרים מברך ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הנרים ולהטיף ממנו דם ברית שאלמלא דם הברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתני. נ"ב צריך לברך למול את הנרים ולעב[דים] צריך לברך קודם למול את העבדים ואח"כ זה הברכה דהו שתי ברכות כגירסת שלפנינו כגמ' [שבת] דף קל"ו ע"ב<sup>3</sup> וכן פסק הב"י בספר הקצר [יו"ד] סי' רס"ו סי' ב<sup>4</sup> ושאר פוסקים, ועיין בס' תורת חיים [למהרח"ש] ח"ג סי' מ"ב שכתב שברכת למול את העבדים ולהטיף וכו' נכון שיברך רבו שהוא במקום להכ[ניסו] שמברך אבי הבן דעליה רמ"א.<sup>5</sup> (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ה למול את הנרים\*. נ"ב והטעם שנתקן בלשון ר[בים] מה שא"כ בכנים<sup>6</sup>, נ"ל מפ[ני] שאין מצוי למול הרכה [בנים] ביחד אבל בעבדים מצו[נו] כמו שאז"ל שנעמן נתגי[ו]ר ומן הסתם ג"כ חילו וכן אנשי [גינה] של יונה<sup>7</sup>, וכן בע"ז דף י"א איתא ששלח קיסר ג' חיילות ל[החזיר] לאנקילוס הגר ונתגיירו וכן הרכה בכמה מקומות.<sup>8</sup> (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ו גר שמל קודם שנתגייר וקמנ\* שנולד כשהוא מהול כשמיטיפין ממנו דם ברית אינן צריכין ברכה. נ"כ והטור בס' רס"ה כתב על זה ובהע"י כתב שאפי' לדברי האומר שאין מברכין על המילה מברכין להכניסו ואשר קדש ידך<sup>9</sup>, וכתב עלה הר"ב כ"ה וז"ל נ"כ אבל הרשב"א בתשו' [ח"א] סי' שכ"ט כתב דלדברי האומר אין מברכין גם להכניסו אין מברכין

3 עיין בכסף משנה שהרמב"ם גרס כנוסחת הרי"ף שהכל ברכה אחת ע"כ. וגירסתנו בגמ' המל את הגרים אומר ברוך אתה וכו' על המילה והמברך אומר אשר קדשנו וכו' למול את הגרים ולהטיף וכו', וכן בעבדים המל אומר על המילה והמברך אומר למול את העבדים ולהטיף מהם וכו'. ומשמע בגמ' דשני אנשים הם המל והמברך, וזה ראייה לדברי התורת חיים דלהלן שרכו מברך, ועיין להלן הערה 5 שיש לדייק להיפך. 4 כטור שם הביא קודם כגירסת הרי"ף והרמב"ם דהם ברכה אחת, ואח"כ הביא מבעל העיטור דהם שני ברכות, וסיים דכן הוא מסקנת הרא"ש, והביא דברי רב יהודאי גאון, וע"ש בב"י ובפרישה בביאור דברי הגאון.

ובשו"ע שם פסק רשני ברכות הן, אך שינה מלשון הגמ' שדייקנו לעיל דבגמ' איתא והמברך אומר, ובשו"ע כתב ואח"כ אומר, ומשמע דאדם אחד מברך שתיהן, וגם כתב כנוסח ברכת הראשון למול ובגמ' איתא על המילה, ועי' בהערה שלאח"ז.

5 עי"ש שדייק מלשון הגמ' כנ"ל, דאיתא שם והמברך אומר וכו', ומשמע שאחר הוא, אולם אפשר לדייק להיפך מהא דאיתא והמברך כנ"א הידיעה משמע שהוא אותו המברך, ועי"ש שדחה זאת. ומסיק להלכה דעכשיו שנוהגים לברך ב' ברכות נכון הוא דברכה שניה יברך רבו של עבד דעליה רמ"א, והוא במקום להכניסו שמברך אבי הבן דעליה רמ"א. ועי"ש מה שתמה על מרן המחבר שכתב שהראשון מברך למול, וזה דלא כמאן עי"ש, ועי"ש בפ"ת בשם הרשב"ש.

6 לשיטת הרמב"ם בהלכה א' שמברך למול את הבן.

7 צ"ע היכן מציינו שאנשי גינה נתגיירו דבפסוק משמע רק ששבו כתשוכה על מעשיהם הרעים.

8 ואכתי צריך לבאר למה בעבדים אומר למול את העבדים בלשון רבים, ואולי היה שכיח לקנות כמה עבדים בבת אחת והיו מלים אותם.

9 בס' רס"ג כתב הטור בשם רב האי גאון דכברי הרמב"ם שאין מברכין על הטפת דם ברית, ובס' רס"ה הביא דבעל העיטור חולק וס"ל דמברכין, ומסיים שאפי' לדעת האומר שאין מברכין היינו ברכת על המילה, אבל להכניסו ואשר קדש ידך מברכין.

ע"כ<sup>10</sup>, שנראה כונתו<sup>11</sup> שאין לברך אותם, וכ"כ הש"ך בסי' רס"ה ס"ק ח' משם הר"ן<sup>12</sup>, והר"ב כ"ה בא"ח סי' ס"ז מספקא ליה אם צריך ברכה בקמן שנולד מהול. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם כ"מ ד"ה גר שמל וכו' וסובר רבינו דגר שנתגייר כשהוא מהול לא עדיף מקמן שנולד כשהוא מהול וכשם שאין מברכין על קמן שנולד מהול כך אין מברכין על גר שנתגייר כשהוא מהול\*. נ"ב אבל הרשב"א כתב בתשו' (ח"א) ס' [י' שכ"ט] ו"ל ולדבריהם [של הגאונים] [כתב מורי] הרמב"ן שצריך לברך לפי שאין ה[טפה הזו] מספק בהטפת מי שנולד מהול דה[כא מן] הוראי אנו מטיפין מהן דם ברית [להכניס] בבריתו של א"א ובה נכנסין תחת [כנפי] השכינה ע"כ<sup>13</sup>, וכן פסק הב"ח. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם כ"מ ד"ה תשובה\* וכו'. נ"ב עיין בכ"ה [או"ח] סי' ס"ז בהגהת ב"י. <sup>14</sup> (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ח וגדולה\* היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם\* צ"ל תמים דהכי איתא בגמ' שם <sup>15</sup> עד שמל וכו'. נ"ב בספ"ג דנדרים דף ל"ב ממש כדכרי [ר]בינו ופי' שם רש"י ואתנה בריתו והוא ברית מילה. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

10 בדרכי משה שם מציין לדברי הרשב"א בתשובה, ועיין ברשב"א שם שביאר בארוכה יסוד מחלקותם, דהגאונים והרי"ף והרמב"ם ס"ל דכל ספק בדרכון איו מברכין עליו, וכל ברכת המצות דרכון הן, והלכך אע"פ שעיקר המצוה דאורייתא כיון שהברכה מסופקת מספק אין מברכין אותה (והיינו שעיקר הטפת דם ברית הוא מן הספק שמה ערלה כבושה היא כדברי רבה במס' שבת דף קל"ה, ועי' בכסף משנה כאן שהביא תשובת הרמב"ם לחכמי לוניל בענין זה, ובפאר הדור סי' כ"ו), אבל מרש"י בפרק במה מדליקין דף כ"ג ע"ב ד"ה רבא משמע דלרבא ברבר שעיקרו מן התורה מברכין אפי' על ספק דדבריהם, וכן דעת הרמב"ן, ומסיים הרשב"א ואינו מניס ראשי ביניהם להכריע, אע"פ שדברי הגאונים ז"ל נוחין לפי פשטן של הלכות, ולדבריהם אפי' אביו אינו מברך להכניסו ע"ש.

11 בדרכי משה הביא דברי הרשב"א כפסק דאין מברכין, (וכן הביא הש"ך דלהלן), אולם ברשב"א כפנים שהבאנו בהערה שלפני זה משמע שלא הכריע אלא שדברי הגאונים נוחין לפי פשטן של הלכות, ומשמע שדעתו נוטה כן.

12 בשו"ע שם סעיף ג' פסק דאין מברכין, ומשמע דאין מברכין שום ברכה, והש"ך הביא רכן כתב הרשב"א (הנ"ל) והר"ן פרק ר"א דמילה דאין מברכין שום ברכה, ועיין בדרכי משה שצ"ח ג"כ לדברי הר"ן, ואין כוונתם דה"ן פסק כן, שהר"ן הביא ב' השיטות ולא הכריע, אלא כוונתם דהר"ן כתב דלשיטת הרי"ף דאין מברכין על המילה הוא הדין דאין מברכין להכניסו.

13 עי' בר"ן שם שהביא דברי הרמב"ן דבגר ועבד שנתגייר כשהוא מהול לכו"ע צריך לברך אקב"ו להטיף, אולם הביא דהרמב"ם כתב ככולן דאין מברכין, ותמה עליו למה פסק כן, ותירץ ואפשר דרפויי מרפיא בידיה ז"ל בגר שנתגייר כשהוא מהול אם צריך להטיף ממנו דם ברית אם לאו ולפיכך פסק שטיפין ואין מברכין, ובשו"ע שם פסק דהרמב"ם דבכולן אין מברכין.

14 על תשובה זו שהביא הכ"מ שכתב הרמב"ם לחכמי לוניל דכיון דברכות דרכון כל שנסתפק לנו אם מחוייבים בעשיית דבר זה אין מברכין עליה, כתב ע"ז הכנה"ג באו"ח סי' ס"ז אי לאו דמסתפינא הוה אמינא שמה שהשיב הרב ז"ל בתשובה הנ"ל לא מיירי אלא דוקא במי שהוא מסופק אם חייב במצוה זו או לא, אבל מי שברור לו שחייב במצוה אלא שיש לו ספק אם עשאה או לא, כשחוזר לעשות המצוה חוזר ומברך, ע"ש שבזה מיישב גם הקושיא דהרמב"ם פסק בהלכות ק"ש פרק ב' דבספק אם קרא ק"ש חוזר וקורא בברכותיה, והרשב"א בתשובה סי' ע"ד תירץ בענין אחר, ע"ש בכנה"ג.

15 אמנם כמשנה שם דף ל"א סעי'ב איתא שלם, והרמב"ם העתיק לשון המשנה ולא לשון הגמ'.

## סדר תפלה

בנוסח כל הברכות האמצעיות וכו' יהי רצון מלפניך וכו' שתעלנו לארצנו ואת מוספי\* יום ראש החדש הזה וכו'. נ"ב...[מוס] פי לשון רבים נמצא כתוב [ב]שם מהר"ר שם טוב פלכו... ע"פ מ"ש במדרש על פסוק (ישעיה ס ז) כל צאן קדר יקבצו לך שכל הקרבנות שלא הקריבו ישראל לפי שאין בית עתידין להקריבן כבנין הבית בע"ה, ועיין בנה"ג<sup>16</sup> שפירש ריבוי המוספין על הבהמות יעו"ש. (רבי אליהו ישראל זלה"ה מרבני רודוס ונא אמון)

### השמטה מגליון הקודם

פ"א ה"ו ובלכד שיקבל עליו שבע מצות בני נח ויהיה כגר תושב\*. נ"ב דוקא בעכדים אמרו הכי אבל לא בשאר כל אדם דא"ת בשאר כל אדם קשיא רידיה אדידיה.<sup>17</sup> (רבי שלמה אלגאזי זלה"ה מרבני מצרים)



16 בכנה"ג או"ח סי' תכ"ד הגה"ט כתב על נוסח הרמב"ם שגם בר"ת שחל בחול אומרים את מוספי (ואין נוהגין כן), דאולי מנהג הרמב"ם ז"ל בזמנו במקומו לומר מוספי, ולא קשיא דאית מוספי ר"ל מוספין של כל השנים, על דרך שכתבו התוס' בר"פ ערכי פסחים ר"ל ערכי פסחים של כל שנה ושנה, אלא שקשה לזה מ"ש בחג המצות דשם כתב את מוסף, ואולי נפל ט"ס וצ"ל את מוספי.

17 פי' דהרי הרמב"ם מסיים בהלכה זו ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, ואיך מקבלים אותו כגר תושב, אלא דהוא דין מיוחד בעבד שהתנה עמו הקונה אותו מהאדון הנכרי שלא ימול אותו דהדין הוא שמתר לקיימו כלי מילה, אותו העבד צריך לקבל עליו שבע מצוות ויהיה כגר תושב, אבל שאר כל אדם אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג.

רבי מיכל שיאר זצ"ל

אב"ד ווארמס ומנהיים\*

## דרוש לשבת תשובה

ב"ה

## דרשה לשבת תשובה תקלמ"ל פה ק"ק ווירמש

פתיחה בישעיה סי' נ"ח הפטרת יה"כ למה צמנו ולא ראית ענינו נפשנו ולא תדע הן ביום צומכם וגו' ולהכות באגרוף רשע וגו', עיין בפירש"י ורד"ק הן ביום צומכם תמצאו חפץ לעסוק בחפצי הגוף ולא זו אלא אפי' כל עצביכם תגנושו לעניים עצבי רוח תגנושו וכבר נאמר לא תגוש ע"ש, ובעוללות אפרים חלק ב' עמוד ל"ה ח"ל הן לריב ומצה תצומו יאמר כי מעות גדול מעיתם בצומות אלו שלריב ומצה המצויין בשעריכם כל ימות השנה בשכילם תצומו ותחשבו שבצומות תכפר לכם עון גמור, וזה מעות גמור כי מה ענין הצומות לכפר על הריבות שאין להם כפרה עד אשר יפייס את מי שחמא כנגדו, וכן להכות באגרוף רשע ג"כ תחשבו להתכפר בצומות ע"ש. והמוכן משאלת ישראל ותשובות הקב"ה, נ"ל בהקדים פלוגתא דרבי ורבנן במס' שבועות דף י"ג דרבי ס"ל על כל עבירות שבתורה שעיר המשתלח מכפר אף לאינן שבים חוץ מפורק עול וכו', ורבנן סברי דאינו מכפר כ"א לשבים ע"ש הסוגיא עד לכסוף, רבא אמר מודה רבי בכרת דיומא וכו', ועיין ביומא דף פ"ו שאל ר' מתיא וכו' עבר על ל"ת ועשה תשובה תשובה תולה ויוה"כ מכפר שנאמר כי ביום הזה יכפר וגו'. והנה הרמב"ם כפ"א מהל' תשובה הלכה ב' ג' וד' שעיר המשתלח וכו' מכפר על כל עבירות שבתורה וכו' והוא שעשה תשובה אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו כ"א על הקלות וכו' בזמן הזה שאין בהמ"ק קיים וכו', ועצמו של יוה"כ מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר, עבר על מצות ל"ת שאין בה כרת ולא מב"ד ועשה תשובה תשובה תולה ויוה"כ מכפר ובאלו נאמר כי ביום הזה יכפר ע"ש, ובכ"מ ולא קי"ל כרבי מחביריו, לכן כתב רבינו ועצמו של יוה"כ מכפר לשבים כלומר אבל לא לאינן שבים, ובלח"מ כתב שהוקשה לו לרבינו דהא במשנה אמרו דשעיר המשתלח מכפר על הקלות ועל החמורות כשעשה תשובה, וא"כ האיך קאמר ביומא עבר על כריתות ומב"ד דצריך התשובה ויוה"כ לתלות ויסורין למרק, וכן על הקלות למ"ל תשובה ביום לבד סגי, לכך תירץ דהכא איירי בזמן שאין בהמ"ק קיים דליכא שעיר המשתלח ולכך אינו מכפר וצריך כל הגי' ע"ש, ומה שהקשה בכ"מ ק"ל דהתם משמע דלרבנן אפי' עבר אעשה אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר, ולר' אפי' על החמורות מכפר בלא תשובה חוץ מפ"ע ומפכ"ת ומ"ב בבשר וצ"ע, ובלח"מ הוסיף להפליא מרפסק דעצמו של יוה"כ מכפר לשבים והיינו כר' יהודה דפליג עליה דרבי דלר' אפי' באינן שבים מכפר, וא"כ האיך כתב רבינו דעל הקלות מכפר ע"ש מה שתיירץ, והקשה ע"ז מי הזיקו לרבינו לפרש כן בדברי הגמרא כוונתו מנ"ל דרבנן מודים לרבי בקלות, וצריך לפרש לפ"ז קושית המקשה האי עשה ה"ד דלא כפשמא ע"ש, לפי דהמהרש"א בח"א ביומא כתב וז"ל עבר אל"ת וכו' תשובה תולה וכו' דמוקמינן ליה אל"ת בעלמא דהיא קלה לגבי ל"ת דכריתות ומב"ד, ואע"ג דתשובה אינו מפורש בהאי קרא

ס"ל דתשובה ודאי בעי עם כ"א, ולא ס"ל כרבי דאמר רבין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה יוה"כ מכפר, ועוד י"ל דמיייתי ליה מדכתיב כי ביום הזה יכפר וגו' לפני ה' תטהרו, דר"ל דיוה"כ מכפר בתנאי לפני ה' תטהרו דהיינו יוה"כ עם התשובה ע"ש. והנה לשיטת הרמב"ם לא שייך תירוץ ראשון דהמהרש"א וצ"ל תירוץ ב' דהמהרש"א, לפ"ז י"ל דמכאן הוכיח הרמב"ם דע"כ ל"פ רבנן עליה דרבי אלא בחמורות אבל בקלות מודים דשעיר מכפר בלא תשובה, דודאי רבנן דרשי קרא דלפני ה' דדוקא עם התשובה, והאי קרא קאי לעיצומו של יום בזמן דליכא שעיר כדמוקי ר' ישמעאל וכדדריש בת"כ כי ביום הזה וגו' היום מכפר אף שלא בשעירים ע"ש, ולמאי איצטריך למיכתב לפני ה' וגו', מה"ת למימר דיום שלא בשעירים עדיפא משעיר המשתלח דאינו מכפר אף על הקלות כ"א לשבים, א"ו דרבנן מודים דעל הקלות מכפר השעיר אף לאינן שבים וכדא' קרא כי ביום הזה יכפר אתי להורות דאף עיצומו של יום מכפר לאינן שבים, ולכך איצטריך למיכתב לפני ה' דעיצומו של יום אינו מכפר כ"א על הקלות לשבים דוקא, ומיושב הרמב"ם וק"ל.

והנה שם במשנה עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, את זו דרש ראב"ע מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום וכו', וכתב הר"ף ז"ל וקשיא לן מאי הוסיף על ראב"ע לדרוש יותר מהאמור קודם, ואם בא להביא ראיה מהכתוב שאמר לפני ה' תטהרו, לא היה [לו] לחזור ולומר עבירות וכו', אלא אר"א מנין שנאמר וכו', ומתרג' שראב"ע דרש המקרא, וממנה פנה לומר שבזמן שיש לו ג"כ עבירות שבין אדם לחבירו תלויה כפרת עונותינו שבין אדם למקום עד שירצה לחבירו על מה שחטא עם חבירו, וכיון שהוא מרצה אותו ומפייסו או הקב"ה מתרצה לו לכפר לו עונותיו שחטא בינו לבין המקום כ"ה, וזה הדבר דרש ר"א מדכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם, וחזר לומר לפני ה' תטהרו והרי כבר נאמר לטהר אתכם מה צריך לומר עוד תטהרו, אמנם בא לומר כי ביום הזה יכפר ה' עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' דהיינו עבירות שבין אדם למקום בתנאי שתטהרו אתם ב"א מעבירות שביניכם לכיניכם וכו', וזהו שאמר את זו דרש ראב"ע. [כמשניות בלי גמרא הגירסא כן]. ע"ש שכתב דר"ע ס"ל כת"ק לחלק בין עבירות שבין אדם למקום ובין אדם לחבירו, אך העבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר אף שלא ירצה חבירו על עבירות שבין אדם לחבירו, ועיין בס' שמות בארץ, דודאי ע"ז ל"צ קראי דסברא דאין יוה"כ מכפר כ"א על עבירות שבין אדם למקום דמחמד האל הסלחן מכפר, אבל עבירות שבין אדם לחבירו אם יחטא איש לאיש לא יתכן שהאל הסלחן יכפר בלי ריצו חבירו, משל למלך שמחסרו יתן שאיש לאיש לא ישלם חובותיו ודאי אין זה חסד או משפט וכ"ש ממ"ה הקב"ה, לפ"ז י"ל לשיטת הרמב"ם ונושאי כליו דלרבי עיצומו של יוה"כ מכפר על כל עבירות אף בלא תשובה, א"כ ע"כ לא מפרש לפני ה' דהיינו לשבים, רק קרא כי ביום הזה יכפר דנפקא מיניה דיום שלא בשעירים מכפר היינו אף בלא תשובה, ובלפני ה' מאי דריש, ולפ"ז י"ל דדריש כראב"ע, והשתא יוכן למה צמנו וגו' דשאלת ישראל היה אנו כרבי ס"ל דיוה"כ מכפר אף לאינן שבים, רק דמודה רבי בכרת דיומא, וזה כוונתם למה צמנו ולא ראית ענינו נפשנו ולא תדע דאנחנו לא עברנו על כרת דיומא ולמה לא ראית ולא תדע, והשיב להם הקב"ה הן ביום צומכם תמצאו חפץ וכל עצביכם תנגשו, כוונתו כפירש"י ורד"ק ומפרשים דיום צום לא נחרתם לקדושת היום רק למצא דברי חפץ חובותיכם, ולא זו אף תנגשו את העניים ועוברים על לא תגוש, ואפשר שגם זה בכלל כרת דיומא, או דכ"ז להדדי שייכי דאף ביום צום תנגשו את בעלי חובותיכם, וכמו שסיים הן לרבי

ומצה תצומו ולהכות באגרוף רשע, וא"כ אף ביום צום הכפורים יש בידכם עבירות שבין אדם לחבירו, ולשיטתכם דס"ל כרבי ע"כ לפני ה' דרשינן כראב"ע דאם אינו מרצה את חבירו על עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר אף על עבירות שבין אדם למקום, וזה שסיים הכוזה יהיה צום אבחרהו יום ענות אדם נפשו הלכוף כאגמון ראשו ושק ואפר יציע הלזה תקרא צום, הכוונה דכל העינוי ללא הועיל כיון דיש בידכם עבירות שבין אדם לחבירו, וכוונת הכתוב הן תצומו ביום להשמיע במרום קולכם, י"ל בשני אופנים או דוה שייך להקודם הן ביום צומכם וגו' דאתם עוסקים ביום צום בדברי רשות וריבות וקטגוריא לא בדברי קדושה להשמיע במרום קולכם ולקרוא מקרא קודש בברכות וכתפלה, עיין בפירש"י בישעיה ובפ"ג [-ובפירושו הנמ'] במס' שבועות דף י"ג לא קראו מקרא קדש, או דפ"י דלא להשמיע קולכם לפיכך את חביריכם במחילה גמורה כדין וכדת ודוק וק"ל.

במס' יומא דף פ"ו שאל ר' מתאי בן חרש את ראב"ע ברומי שמעת ארבעה חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש אמר ג' הן ותשובה עם כאו"א, עבר אדם על מצות עשה וכו' עבר אדם על מצות לא"ת ועשה תשובה וכו' עד ה"ד חילול השם וכו', עיין בפירש"י א"ל שלש הם הנחלקין שיש עבירה שהיא צריכה לזה ואינה צריכה לזה אבל תשובה אינה מן החלוקין שהיא צריכה לכולן, וצריכין ליישב מאי ס"ד דר' מתאי בן חרש ששאל את ראב"ע וכו' ארבעה חלוקי כפרה ובמאי מחולקים אם ארבעה או שלשה הם, דודאי דוחק לומר דרמב"ח חושב תשובה מן החלוקין שהיא צריכה לכולן, גם למה שאל דוקא לראב"ע, ולמה מדייק בצחות לשונו שהיה ר' ישמעאל דורש מאי איכפת ליה מי הוא הדורש, להבין דברי חכמים וחיידותם, נ"ל בהקדים ליישב מאמר מענינא דפ' שלפנינו במס' סנהדרין בפ' חלק דף צ"ו ע"ב שאלו רומיים את רבי יהושע בן חנניא מנין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד להיות, א"ל תרווייהו מן המקרא הוה שנאמר ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה, ופריך ודלמא וקם העם הזה וזנה, א"ל נקיטו מיהא פלגא בידיכו דיוודע מה שעתיד להיות, איתמר נמי אמר ר' יוחנן משום רשב"י מנין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד להיות שנאמר הנך שוכב עם אבותיך וקם וגו' ע"כ, וצריכין ליישב הא דאמר מנין שהקב"ה וכו' ויודע וכו' ולא קאמר מנין שיוודע וכו' כיון דהוי תרי שאלות, גם מה שמדקדק בח"א למהרש"א לישנא נקיטו מיהא פלגא בידיכו דהול"ל נקיטו מיהא חדא וכו' והאיך שייך לישנא דפלגא, גם הא דאמר איתמר נמי אר"י וכו' מנין שהקב"ה וכו' ויודע וכו' הלא לא קאמר רק נקיטו פלגא ור' יוחנן יליף מיניה תרווייהו והאיך שייך איתמר נמי, גם היא גופא קשיא לר"י משום רשב"י דלא מוכח רק הידיעה.

ונלע"ד ליישב והסיגנון יהיה כך דודאי גם הרומיים ידעו להוכיח תח"ה, היינו אי מוכח דהקב"ה יודע מה שעתיד להיות, לכך שאלו מנין שהקב"ה מחיה וכו' ויודע וכו', היינו דאנחנו אינו מודים בהידיעה מוכח זה אנחנו לא נדע מנין שמחיה מתים וכו', ולכך קאמרי חד מנין כיון דתרווייהו חדא שאלה הוא, כיון דאי נפשוט ספיקא דהידיעה ממילא נפשוט דמחיה מתים, ומתחלה היה ריב"ח רוצה להשיב תרווייהו מהך קרא ולא להביא ממרחק לחמו, ואחר ששאלו ודלמא וקם וכו' א"ל נקיטו מיהא פלגא וכו', כוונתו כיון דידיעה מוכח וידיעה ות"ה היה אצלכם שאלה חדא, והשתא דמוכח ידיעה גם אתם מודים דמחיה מתים, וע"ז קאמר איתמר נמי וכו', כיון דגם ריב"ח השיב כך דידיעה מוכח מקרא דוקם וממילא מוכח תח"ה מדוכתא אחרנא כמו שיבואר להלן.

דהנה שם קאמר עוד תניא אר"א ב"ר יוסי בדבר זה זייפתי ספרי כותים שהיו אומרים אין תח"ה מן התורה, אמרתי להם זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום, שאתם אומרים אין תח"ה מן התורה הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, הכרת תכרת בעה"ז עונה בה לאימת לאו לעה"ב, א"ל ר"פ לאביי וכו' עד דברה תורה כלשון בני אדם, והנה לפ"ז ה"ל לריב"ח להוכיח לרומים תח"ה מהאי קרא שהוכיח ר"א ב"ר יוסי, אף דמתחלה היה רוצה להביא תרווייהו מחד קרא, מ"מ כדדחווהו ודלמא וקם וכו' מ"ל להשיבם נקיטו מיהא פלגא ולא הוכיח תח"ה מהאי קרא, אמנם כל הוכחה זו היא לרבנן דרבי דיוה"כ אינו מכפר בלי תשובה, משא"כ להסוברים כשיטת רבי דיוה"כ מכפר אף לאינן שבים זולת כפ"ע ומפכ"ת ומ"ב כבשר לא מוכח מירי בין לר"ע מהכרת תכרת ובין לר' ישמעאל מהכרת ועונה בה, דאיכא לאוקמי חדא לפני יוה"כ וחדא לאחר יוה"כ ולעולם דאין הקב"ה מחיה מתים, ודאי לרבנן דרבי לא מצי לאוקמי חדא לפני יוה"כ וכו', מדגלי בהני תלת ע"כ דפי' חדא בעוה"ו וחדא בעוה"ב, משא"כ לשיטת רבי והסוברים כוותיה, ור"א ב"ר יוסי כשיטת רבנן אזלי דקיי"ל כרבנן. [ועיין עוד מה שאכתוב בסמוך]. ובגמ' דיומא דף הנ"ל מפרש רב יהודה ל"ת היינו ל"ת הניתק לעשה, אבל ל"ת גמור היו בכלל חמורות ותשובה תולה ויוה"כ מכפר, ע"ש שמקשה ת"ש לפי שנאמר בחורב ונקה וכו' תנאי היא דתניא על מה תשובה מכפרת וכו', ופ"ה לפי שנאמר בחורב תשובה ונקה לאחר מעשה העגל, וכתב בספר שמות בארץ וו"ל, ומשמע מתוך פי' דעל מעשה העגל הוא אומר ונקה, והלא מעשה העגל מן החמורות דע"ז הוא ממב"ד, וברייתא מיירי דעל לאוין הוא דתשובה מכפרת חוץ מלא תשא, י"ל דגבי מעשה העגל כל מי שעבד ע"ז מת או נהרג וג' מיתות נדונו שם כמשאז"ל והביאו רש"י פ' כי תשא, וישראל הנשארים לא היה להם עון דע"ז והוא ממב"ד אלא איסור לאו בלבד דלא תעשה לך פסל, ולגבי עון זה דל"ת לך פסל דהוא איסורי לאוין דנתנו נזמיהם לעשות עגל ע"ז נאמר בחורב ונקה לשבים, עוד תירץ קושיות הרא"ש שמקשה על רש"י פ' כי תשא הביא ברייתא זו, מהא דאמרינן פ"ק דר"ה דף י"ז גבי י"ג מידות ה' ה' אני הוא קודם שיחטא ואני הוא לאחר שיחטא ויעשה תשובה, א"כ למאי איצטריך מדה זו יע"ש, ולע"ד יראה כמ"ש שם הרא"ש ברה"ו וו"ל, וא"ת מה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא וכו' ע"ש עד סופו, והנה רש"י בחומש כתב ונקה לא ינקה לפי פשוטו משמע שאינו מוותר על העון לגמרי אלא נפרע ממנו מעט מעט, ורבותינו דרשו מנקה הוא לשבים וכו', לפ"ז הך ברייתא דונקה לשבים דס"ל דתשובה מכפרת אף על ל"ת גמור כדאייתא כיומא, וביון דונקה לכפר על מעשה העגל כפ"ד ע"כ לכל הפחות אאותן שעוברים על ל"ת לך פסל דהוי ל"ת גמור, ע"כ ס"ל דאני ה' קודם שיחטא למחשבת ע"ז, וצ"ל דעל מחשבת ע"ז אינו נענש בשעת המחשבה עד שיעשה מעשה ממש והיינו כעולא, משא"כ אליבא דרב אסי באמת אמרינן דאני ה' קודם שיחטא היינו כפי' קמא דהרא"ש אע"פ שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא וכו', וממילא אני הוא לאחר שיחטא ג"כ ככל עבירות, ועכ"ז לא מוקמינן ונקה לשבים כברייתא, רק ונקה לא ינקה כפשוטו של רש"י בחומש וס"ל באמת כהאי תנא דתשובה אינה מכפרת על ל"ת גמור, ולענ"ד נ"ל דלא צ"ל כמ"ש כס' שמות בארץ הנ"ל, דהתלמודא דקדושין דפריך ודלמא מהרהר בע"א הוי אזלי אליבא דרב אסי, רק דהגמ' מקשה בדרך ממ"נ, אי פי' פרי מחשבותם כרב אסי ושפיר משני אין מחשבה רעה מצרף למעשה, קשה דלמא מהרהר בע"א הוי, כיון דאליבא דר"א ע"כ כמחשבת ע"ז נפרע מיד, ואי הפי' כדעולא ול"ק דלמא מהרהר בע"א, דאיכא למימר דאף על מחשבת ע"ז לא נפרע אלא לאחר מעשה, קשה קושיא הראשונה דלמא מהרהר בעבירה דכבר עשה מעשה העבירה הלז ושנה

במחשבת אולתו לפעם שנית, וא"א כרב אסי א"כ לא מחלקי לענין זה בין עבר ושנה ול"ק דלמא מהרהר בעבירה כדתירץ אין מחשבה רעה וכו' וק' דלמא מהרהר בע"ז הוי, ומה"ט לא קשה מיד דלמא מהרהר בע"ז הוי, רק הקדים להקשות דלמא מהרהר בעבירה הוי, היוצא מזה למ"ד דעל ל"ת מכפר תשובה מקרא דונקה לשבים דהיינו על ל"ת, ולא ינקה דלא תשא לאפוקי לאו דלא תשא דלא יהיה בכלל ל"ת, א"כ ע"כ אני ה' קודם שיחטא לע"ז וע"ז קאי לאחר שיחטא וע"כ דעל מחשבת ע"ז אינו נפרע כ"א לאחר מעשה וע"כ כעולא, אף דמצד הס"ת עדיפא מפי לומר דפי' פרי מחשבותם היינו מחשבה שעושה פרי כרב אסי, דפי' דעולא עבר ושנה ליכא לפרושי בפרי מחשבותם, אך למ"ד דונקה לשבים דתשובה מכפרת על ל"ת נמור ע"כ צ"ל כעולא, כנ"ל משא"כ למ"ד דעל ל"ת אינו מכפרת תשובה ע"כ ונקה לאו פי' לשבים רק כפשומו דרש"י בחומש כנ"ל וקיימין בס"ח דפרי מחשבותם כרב אסי, ועל מחשבת ע"ז נפרע מיד בלי מעשה ואני ה' קודם שיחטא כפי' ראשון דהרא"ש.

והנה ר' ישמעאל בהדיא ס"ל דתשובה אינה מכפרת על ל"ת גמור, דקאמר עבר על ל"ת ועשה תשובה תשובה תולה ויוה"כ מכפר שנאמר כי ביום הזה וגו', והיינו כמ"ש המהרש"א דס"ל כרבנן דרבי דיוה"כ אינו מכפר כ"א לשבים, א"כ נשמע מזה דלרבנן דרבי ע"כ תשובה אינו מכפרת על ל"ת גמור. ומ"ש התוס' בשבועות דף י"ב ע"ב בד"ה לא זו היינו לפרושי הא דתניא כבריייתא עבר על עשה לא זו, ולא חשיב גם ל"ת הניתק לעשה, עיין בס' שמות בארץ ביומא, משא"כ ל"ת גמור אי תשובה מועלת למאי אתי קרא דכי ביום הזה וגו', (ואף דלשיטת הרמב"ם בקלות רבנן מודים דשעיר מכפר אף לאינן שבים א"כ ע"כ ס"ל למדרש לפני ה' היינו לשבים דוקא, בפשיטות מוכח דתשובה רק תולה), משא"כ הך תנא דתשובה מכפרת אף על ל"ת ע"כ לא ס"ל כרבנן דרבי, רק כרבי דיוה"כ מכפר אף לאינן שבים, ואתי קרא דכי ביום הזה דעיצומו של יום מכפר כמו השעיר אף לאינן שבים, עכ"פ על הקלות, ולשיטת הכ"מ והלח"מ אליבא דרבי אף על החמורות מכפר עיצומו של יום.

והשתא יובן דודאי הרומים ידעו לתרוצי דתח"ה ילפינן מקרא דהכרת תכרת עונה בה, דהכרת בעוה"ז עונה בה לעוה"ב וכר"א כ"ר יוסי, או כר' ישמעאל מקרא דונכרתה והכרת, אך כך שאלו מנין שהקב"ה מחיה מתים וכו', דלמא הנך תרי קראי מוקמינן חד לפני יוה"כ וחד לאחר יוה"כ, וכיוה"כ מכפר על כל עבירות שבתורה אף לאינן שבים לכר מתלת וכרבי, ומנ"ל שהקב"ה מחיה מתים, אך גם ע"ז ידעו דאיכא לתרוצי דמס"ח עדיפא מפי לאוקמי קרא כרבנן כיון דכתיב אך חלק דדוקא לשבים יוה"כ מכפר, ואליבא דרבי צ"ל דקרא לכרת דיומא, וצריכין לחלק בין כרת דיומא לשארי כריתות דזה דוחק, ומכ"ש א"א דמיתה מכפרת בלא תשובה ול"צ קרא לכרת דיומא, וע"כ צ"ל דקרא אתי למבעט בכפרה כמ"ש התוס' בד"ה דאלת"ה בתירוץ שני בשבועות דף י"ג ע"א וזה דוחק מאד, [ועיין מה שאכתוב עוד בסמוך], אך הרומים הוכיחו דע"כ צ"ל כרבי לפי דס"ל להרומים כהאי תנא דתשובה מכפרת אף על ל"ת גמור מכח קרא דונקה לשבים דקאי אמעשה העגל, א"כ ע"כ צ"ל כרבי, אך הלא מוכח דע"כ לא דרשינן ונקה לשבים רק כפשומו דרש"י בחומש, לפי דמס"ח דמפרשי קרא דפרי מחשבותם דמחשבה רעה שעושה פרי מצרף למעשה בכל עבירות, וא"כ ע"כ על מחשבת ע"ז נפרע מיד, וע"כ קרא דאני ה' קודם שיחטא כפי' קמא דהרא"ש, וקאי אכל עבירות, וע"ז קאי אני ה' לאחר שיחטא ושם נמי אכל עבירות, וע"כ ונקה לא מפרשינן ונקה לשבים רק כפשומו דרש"י בחומש, וא"כ דלא דרשינן ונקה לשבים, בודאי קיימין בס"ח דמפרשינן אך לשבים דוקא כרבנן דרבי דיום הכפורים הוא מ"מ מרבי' מיניה רק מויד ולא אינן שבים, וכמ"ש התוס'

בשבועות דף י"ג ע"א בד"ה הואיל, ובאמת כהך תנא דתשובה אינה מכפרת על ל"ת גמור, והנך תרתי כריתות חדא בעוה"ז וחדא בעוה"ב, ושפיר מוכח תח"ה, אך פי' קמא דהרא"ש לא מצינן לפרושי כ"א למאי דידעינן שהקב"ה יודע מה שעתידי להיות, [עיין בס' נפתלי שבע רצון פ' כי תבא], וזה כוונתם מנין שהקב"ה מחיה מתים היינו דעיקר שאלתינו הוא דאנו סוברים שאין יודע מה שעתידי להיות דהיא גופא מנ"ל, וזה שסיים יודע מה שעתידי להיות דזה עיקר שאלתינו, כיון שאנו סוברים שאין יודע א"כ ע"כ אני ה' קודם שיחטא ל"ל כפי' קמא דהרא"ש, רק כפי' שני וע"כ כעולא, וא"כ שפיר מצינו למידרש ונקה לשבים כנ"ל, וליכא להוכיח מכה דס"ח כרב אסי לפי דאף אי לא דרשינן ונקה לשבים בלא"ה צ"ל כעולא מכה ה' קודם שיחטא כנ"ל, וא"כ ע"כ כרבי מכה הך ונקה לשבים, וא"כ לא מוכח כלל תח"ה וקשה מנין שהקב"ה מחיה מתים, וע"ז א"ל תרווייהו מן המקרא הזה וכו', דלא היה רוצה להביא ממרחק לחמו רק להוכיח תרווייהו מחד קרא, ולאחר ששאלו ודלמא וקם וכו', א"ל נקיטו מיהא פלגא בידיכו כיון דכל זה שאלה חדא דגם אתם יודעים להוכיח תח"ה מקרא דהכרת ועונה בה או קרא דונכרתה והכרת וכנ"ל, רק דשאלתכם היה דזה לא מוכח רק אם הקב"ה יודע מה שעתידי להיות וזה אין אנחנו מודים, שפיר קאמר דהידיעה מוכח מהאי קרא, ואפשר כשאמר מתחלה תרווייהו מן המקרא הזה וכו' ג"כ כוונתו היה כך, דהידיעה מוכח מהאי קרא וממילא תח"ה מקרא דהכרת, והם לא הבינו וסוברים שגם תח"ה מהאי קרא, לכך שאלו שוב ודלמא וקם, והשיב דכך כוונתו מתחלה נקיטו מיהא פלגא בידיכו, וע"ז קאמר איתמר נמי וכו', ומיושב הכל ודוק כי קצרתי וסמכתי על המעיין.

ועפ"ז נ"ל ליישב כוונת מאמר ר"א ב"ר יוסי בדבר הזה ויפתם ספרי כותים וכו' מאי בעי בזה, דהנה המהרש"א בח"א כתב וז"ל, ויפתם תורתכם נראה לפרש ויפתם תורתכם דהיינו מקראות שמפורש בהם תח"ה שהביא לעיל אשר נשבע לאבותיכם לתת להם, וקרוב היה דבר זה להודיין לכתוב לכם תחת להם, ועשו כן לפי שנתיישבו בא"י ואמרו שלא יצא הארץ מידם לעולם, וזה הכתוב לאבותיכם לתת להם כבר נתקיימה לתת להם, אבל לא יתקיים לעולם לתת להם בעצמם לעתיד, וע"ז א"ל ויפתם תורתכם להכחיש עוה"ב לכתוב לכם תחת להם, ולא העליתם בידכם כלום שלא הועיל זה לכם שהרי כתיב הכרת תכרת עונה בה וכו' ע"ש, כוונתו למאי דאיתא התם שאלו צדוקין את ר"ג מנין שהקב"ה מחיה מתים א"ל מקרא זה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם לכם לא נאמר אלא להם מכאן לתח"ה מן התורה, והנה רש"י פירש לכם לא נאמר אלא להם וכו' דמשמע שהבטיח הקב"ה לאבותינו אברהם יצחק ויעקב שיתן להם א"י וכי להם ניתנה והלא לבניהם ניתנה אלא מלמד שעתידין לחיות ועתידי הקב"ה ליתן להם ארץ ישראל ע"ש, ומצינו דיעות מחולקים במדרש הא דאמר הקב"ה לאברהם קום התהלך וגו' כי לך ולזרעך אתן את הארץ וגו', חד מ"ד דא"י לאו מוחזקת לאברהם במתנה רק הבטחה לאברהם שלזרעך אתן לכשיתעקרו שבעה עממין מתוכה, וחד מ"ד דא"י מוחזקת לאברהם במתנה והיינו דאמר הקב"ה לאברהם קום התהלך וגו' דיהיה קונה בהילוך, עיין במדרשים בפ' לך וכו' ובפרשת דרכים ושאר מפרשים, וא"כ למ"ד דא"י מוחזקת לא מוכח כלל תח"ה מקרא דלהם דשפיר קאמר משה לישראל אשר נשבע לאבותיכם לתת להם דלהם ניתנה, וע"כ דהוכחת ר"ג לצדוקים היה למ"ד דא"י לאו מוחזקת.

התוס' ישינים ביומא דף פ"ה ע"ב בד"ה תשובה בעיא וכו' וז"ל ועוד י"ל דלרבי נמי צריך תשובה לכפרה גמורה אע"ג דמהני יוה"כ למעט מכרת דכפרה גמורה בלא תשובה ליכא דאל"כ למה חרב הבית בשביל עונותינו כיון שיוה"כ מכפר חוץ מג' דברים דפורק עול וכו'

ע"ש, [וכוונתו דודאי רוב ישראל לא חטאו דוקא באותן ג' עבירות אף דחטאו בחמורות כריתות ומב"ד מ"מ לא היה ראוי' הבית הזה לחרוב וסג' דליקום בארור וכת], והנה לפמ"ש הרשב"א בחידושו בעין יעקב במס' שבת פ' ר"ע דף פ"ח לתרץ לראב"י דאמר מכאן מודעא רבא לאוריייתא למה חרב הבית וגלו מארצם וז"ל, דאע"פ שהיה להם מודעא מ"מ לא ניתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו את התורה כמו שמפורש בתורה בכמה פרשיות, וכתוב ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו וגו' ע"ש, תירוץ זה יספיק גם לתרץ קושית תוס' ישינים, אמנם בס' פרשת דרכים כתב דתירוץ זה יתכן דוקא לשיטת הסוברים דארץ ישראל לאו מוחזקת, משא"כ להסוברים דא"י מוחזקת לאברהם במתנה וירשו את ארצם בירושה יע"ש מה שמפרש בזה הקרא אחד היה אברהם וירש את ארצו דטענת ישראל היה דמכח ירושה באיב, עיין הימב שכעת אינו בידי ס' הנ"ל, א"כ לשיטת רבי ע"כ צ"ל דא"י לאו מוחזקת מדגלו אבותינו, וא"כ הכותים שזייפו ספרי תורתם ע"כ סוברים דארץ ישראל לאו מוחזקת דאל"ה הזיוף ללא צורך דלהם שפיר דלאבותינו ניתנה הארץ, והיינו דעשו כן, לפי דהרי"ף מקשה על ראב"י לימא להו מדכתיב ונכרתה וכתוב הכרת תכרת, בשלמא הכרת תכרת לכד יש להם פ"פ לומר דכרה תורה כלשון בני אדם, אבל ונכרתה הכרת מאי היא ע"ש מה שמתרץ. ולענ"ד ג"ל דראב"י מתירא דיהיה להם פ"פ לפרש ונכרתה לפני יוה"כ והכרת לאחר יוה"כ וכשיטת רבי כנ"ל, לכך הוכיח מעונה בה לאימת לאו לעוה"ב, דאף אליבא דרבי מוכח והא דקא"ל ר"פ לאיבי ולימא להו תרווייהו מהכרת וכו' כוונתו כקושית הרי"ף עם ונכרתה דמוכח אף לרבי, וע"ז תירץ אינהו היו א"ל ד"ת וכו' וא"כ אליבא דרבי לא מוכח מידי, וא"כ לפ"ז ה"ט דזייפו ספרי תורתם תחת להם לכס דאי לא היו מזייפים היו ע"כ צ"ל דא"י מוחזקת וע"כ דלא כרבי מדגלו אבותינו כנ"ל, ומוכח תח"ה מקרא דונכרתה והכרת דמונכרתה ידעי למידרש, רק דעונה בה היו מוקמינן כדמוקי ר"י ור"ע לא אמרתי אלא בזמן שעונה בה וכן מוקי רבי ורבנן, והרי"ף מקשה באמת איך זייף ר"א ספרי כותים בהאי קרא דעונה בה כיון שעדיין יש להם פ"פ לדרוש כדדריש ר"ע ור"י ע"ש תירוצו, ולפמ"ש דהם סוברים כרבי לא שייך תירוצו, אך במהרש"א מפרש דלזה דקדק הכתוב לומר כלשון נקבה עונה בה ולא עונו בו שעל דין הנשמה לעתיד אומר כן ומסולק קושית הרי"ף, ובאמת אתיא בפשיטות שפיר דהשתא דאסיק עונה בה לא איצטרך להביא כלל ונכרתה ול"ק וכי ג' עולמים יש כיון דהם סוברים כרבי ומוקמינן ונכרתה לפני יוה"כ והכרת לאחר יוה"כ והכל בעוה"ו, ועונה בה לעוה"ב, או כת"י הרי"ף דונכרתה למגדף דהיינו מברך את ה' ע"ש, וזה כוונת ראב"י זייפתם ספרי תורתכם כדי שגם מקרא דונכרתה הכרת לא יהיה מוכח תח"ה, ולא העליתם וכו' דלהבל וריק יגעתם דעונה בה לאימת וכו' כוונת' כסברת המהרש"א ודוק כי קצרתי ונכון למבין.

וכדי לבא לישוב המאמר שהתחלנו נקדים סוגיא דשבועות דף י"ג דמקשה ורמי סתם ספרא אסתם ספרא וכו', יש לדקדק האיך תליא הך רומיא כהא דאמר אין דוקא קאמינא רבי ס"ל כר' יהודה וכו' סתם ספרא מני ר"י וקאמר וכו' לא שבים לא, ובפשוטו יש ליישב דלפי דיש להקשות לשיטת הרמב"ם דמחלק בין קלות לחמורות, לדידן דפסקינן כרבנן דרבי דעל חמורות שעיר אינו מכפר אלא לשבים ועל הקלות מכפר אף לאינן שבים, מאי מקשה ורמי סתם ספרא וכו', דלמא הך ברייתא דאך חלק מיירי בעיצומו של יום בלא שעיר המשתלח וקרא דיוה"כ הוא מ"מ מיירי בשעיר המשתלח והיינו אליבא דרבי נמי מחלקין בין שעיר לעיצומו של יום ודאי בלא שיטת הרמב"ם רק דרבנן אף אקלות לא מכפר שעיר בלא תשובה, א"כ ל"פ רק אי זכה רשעים תועבה אף ביוה"כ או דוקא לשאר ימות השנה דרבי מוקי' דוקא לשאר יומי א"כ

אין לחלק בין שעיר לעיצומו של יום, ולרבנן דס"ל זבח רשעים תועבה מוקמי' אף ביוה"כ לכך בין שעיר בין עיצומו של יום אינו מכפר רק לשבים, ולענין יסורין דחמורו' דמחלקי' לר' ישמעאל אליבא דרבנן היינו מכת קרא דופקדתי בשבט פשעם ורבי לא דריש האי קרא. אבל לשיטת הרמב"ם קשה. [אח"כ מצאתי כ"ו ממש בדרשת הגאון אאמ"ו וצ"ל].

לפ"ז מיושב קושיית ב"ו הנ"ל, רב"ז לא מצי למירמי סתם ספרא אהרדי דאיכא לתרוצי כאן בשעיר כאן בעיצומו של יום, אבל השתא מקשה על רב יוסף דקאמר דוקא קאמינא וכו', אבל ר' יהודה לא ס"ל כרבי דתניא וכו' סתם ספרא מני ר' יהודה וקאמר וכו' הלא גם ר"י מצי סבר כרבי והך ברייתא מיירי בעיצומו של יום, ורבי מיירי דוקא בשעיר, א"ו רב יוסף ס"ל כרבי לא מפליג בין שעיר לעיצומו של יום ושפיר קשה ורמי סתם ספרא, מש"ה דייק סתם ספרא יהיה מי שיהיה דלרב יוסף מקשה דסיים סתם ספרא מני וכו' כוונתו דלשיטתך יהיה מי שיהיה קשה רומיא דסתם ספרא, ועיי' בלח"ם הנ"ל שבהדיא כתב דלרבי אפי' באינן שבים מכפר עיצומו של יוה"כ, והוכיח ממירא דרב יוסף כנ"ל, אך היא גופא קשיא על רב יוסף למה לא מוקים דאף ר"י נמי ס"ל כרבי, וברייתא דאך חלק מיירי בעיצומו של יום, ונ"ל ע"פ מ"ש בס' שמות בארץ ביומא לפרש הא דפי' התוס' בד"ה בעומד במדרו בסה"ד, אבל לרבי מיתה ויוה"כ בלא תשובה ממרקת לגמרי בשאר עבירות אף בלא יסורין דלמא דוקא עם היסורין אחר יוה"כ, דיצא להם משום דרבי דריש יום הכפורים הוא מ"מ דמכפר אף לאינן שבים, וממשמעות דרשי' יו"כ הוא משמע דהוא לחודא מכפר בלי צירוף לא תשובה ולא יסורים ע"ש, וא"כ ודאי הא דילפינן מאך חלק היינו לשבים דוקא ודאי דעכ"פ לשבים מכפר בלי שום יסורים כיון דכתיב גבי הדדי אך בעשור לחודש יום הכפורים הוא, ומיום הכפורים הוא דקאי אשעיר מכפר אף בלי יסורין ולפינן ודאי מיניה דאך בעשור לחודש כוונתו ג"כ דעיצומו של יום מכפר אף בלי יסורין, רק דחלק קאי לשבים דוקא והיינו כפרת שעיר לאינן שבים מועיל לשבים בעיצומו של יום, וכי היכי דשעיר מכפר לאינן שבים בלי שום יסורין ה"ה מכפר עיצומו של יום בלי שום יסורים, וצ"ל דרבי לא דריש קרא דופקדתי בשבט פשעם, וזה חשיבא לרב יוסף לדוחק, והיינו כ' רב"ז לא מצי להקשות ה"א דכאמת רבי לא דריש קרא דופקדתי בשבט פשעם, ובאמת עיצומו של יום מכפר לשבים בלי שום יסורין, משא"כ רב יוסף ע"כ לא ס"ל הכי שפיר מקשה ודוק.

ועתה נבא ליישב קושיית הר' שלמה מדרויש בתוס' בד"ה בעומד וכו', דהנה לשיטת הקונטרס קו' תוס' מעיקרא ליתא כמו שמבואר לכל מעיין, ובאמת צריכין להבין איך הבין הר' שלמה מדרויש קושיית מהרש"א דהלא הוי סברות הפוכות רבי ורבנן מיתה מי"ה ע"ש, ונלע"ד ליישב דחדא תליא באיך, דהנה התוס' בד"ה דאלת"ה וכו' מקשה וא"ת ל"ל אך חלק וכו', וי"ל דהמ"ל ולמעמיק, ולמסקנא לתי' רבא איצטריך אך דכרת דיוה"כ משכחת ליה כנון דאכל אומצא וחנקיה ומית וכו', לפ"ו קשה אליבא דרב' מ"ט דרבנן דפליגי ארבי ולא ילפי' מיום הכפורים הוא מ"מ רק מזיד ולא אף לאינן שבים וקרא דאך לכרת דיומא, ודוחק לומר דפליגי אי איכא לפלוגי בין כרת דיומא לשארי כריתות, א"ו דרבנן ס"ל דמיתה בלא תשובה ממרקת על כל עבירות בר מהני תלת, וא"כ ע"כ מוכח דאך חלק דיוה"כ אינו מכפר על החמורות אלא לשבים, דאי אף על אינן שבים מכפר מקרא דיוה"כ הוא קשה אך למאי אתי דל"ל לכרת דיומא קשה קושיית תוס' בלא"ה מוכח מסברא דכרת ביוה"כ היכי משכחת ליה דנ"ל דאכל אומצא וחנקיה ומית כיון דמיתה ממרקת בלא תשובה, אף דמשני א"ג דאכל סמוך לשקיעת החמה וכו', וע"כ כרת דיוה"כ דכברת דיומא אינו מכפרת יוה"כ ול"ל אך, א"ו דאך אתי

להורות דיוה"כ אינו מכפר אלא לשבים (ואפשר שזה טעמו של הרמב"ם לחלק בין חמורות לקלות כיון דלא מוכח רק חמורות), א"כ ממילא מוכח דרבי ורבנן בהא פליגי, דרבי ע"כ ס"ל דמיתה בלא תשובה אינו ממרקת אף לשאר עבירות, ורבנן ס"ל דממרקת בשאר עבירות לבר מהני תלת, ורש"י י"ל דס"ל כוונתו י"ל בתוס' ד"ה דאלת"ה וק"ל.

וע"פ הדברים האלה נ"ל ליתן טעם הא דאביי מתרץ הא ר"י הא רבי, ולא מתרץ כרבא כדי דלהוי תרי סתמי דספרא ר' יהודה וס"ל כרבי ומודו בכרת דיומא, די"ל דאביי ס"ל דלכ"ע בין לרבי בין לרבנן מיתה ממרקת על כל שאר עבירות לבר מהני תלת אף בלא תשובה, דמיתה עדיפא מיוה"כ, וא"כ ליכא לאוקמי אך לכרת דיומא דל"צ דכרת דיוה"כ לא אשכחן אי לאו דמוד' בכרת דיומא כנ"ל, א"ו דהא רבי הא ר' יהודה וק"ל.

והנה בפשוטו צריך להבין מ"ט דרבי דמוקי הכרת תכרת לפני יוה"כ ולאחר יוה"כ ולא מוקמי' כרבנן הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב וכאמת יוה"כ אינו מכפר אלא לשבים, וע"כ צ"ל דרבי סמך אקרא ד"ה הוא דרדיש בת"כ אפי' לאינן שבים ומוקמינן כרבי, א"כ בפשיטות קשה לאביי דלא דריש רבי כלל אך חלק לימא דיוה"כ הוא מ"מ לכל עבירות שבכולם אף להני תלת, ואף לרבא נימא כן דאך אתי רק לכרת דיומא דכתיב גבי ונכרתה, ואתי לגלות דפירושו אף כרת עוה"ז, וקרא דהכרת תכרת מוקמינן הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב וכמו דמוקי' רבנן. אמנם אליבא דרבנן מיושב כיון דמוקי' אך לכרת דיומא היינו למסקנא דכרת דיוה"כ מצינו לפרושי דאכיל אומצא וחנקיה ומית, וע"כ לרבי מיתה בלא תשובה אינו מכפרת על כל עבירות, וליכא לפרושי הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב, דא"כ למה גלי דוקא כהני תלת, א"ו דהכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ, משא"כ אליבא דאביי לפמ"ש דמ"ש"ה לא מתרץ מודה רבי בכרת דיומא דלהא ל"צ אך כיון דס"ל אף אליבא דרבי מיתה מכפר על שאר עבירות אף בלא תשובה א"כ הדרא לדוכתא, וצ"ל אליבא דאביי דמ"ש בין לרבי בין לרבנן מיתה ממרקת בלא תשובה בשאר עבירות א"כ מיתה עדיפא מיוה"כ דממרקת בלא תשובה לשאר עבירות לרבנן ויוה"כ אינו מכפר כ"א לשבים, א"כ י"ל דרבי ס"ל דמיתה ממרקת בלא תשובה אף להני תלת, ועפ"ז מיושב קושית הר"י שלמה מדרויש דודאי כרבנן מצי אתיא ומיירי כהני תלת, וכ"ת א"כ כרבי נמי מצי אתיא וכמ"ש המהרש"א, [והיינו קושית תוס' כיומא וא"א כתירוץ תוס' דומיא דסיפא א"כ הדרא לדוכתא גם כרבנן לא אתיא עיין היטב במהרש"א בשבועות], י"ל דהכי קא מקשה נימא דלא כרבי דאי כרבי ובהני תלת ע"כ מטעם דמיתה בלא תשובה ממרקת אף כהני תלת וקשה ממיתה עם התשובה אין וכו', א"ו דמתני' דלא כרבי רק דיוה"כ מכפר לשבים דוקא בכל עבירות, וא"כ שפיר דיוה"כ עם התשובה דוקא, ומתני' כהני תלת דמוקמי' הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב, אך דזה לאביי משא"כ לרבא הדרא לדוכתא דרבנן נמי אתיא, ואי דמיירי כהני תלת גם כרבי מצי לאתויי ול"ק קושיא הנ"ל, כיון דלרבא ע"כ רבי ס"ל דמיתה בלא תשובה אינו מכפרת בשום עבירה, רק דלענין יוה"כ מחלקי', ומתני' מיירי כהני תלת, י"ל דכספר שית יצחק ביומא כתב וז"ל, והא דלא מוקים למתני' בעבירות דיומא דמודה רבי בכרת דיומא דבעי תשובה, כדקאמר רבא התם משום דאין ענין זה ברור, ע"ש כוונתו דדוקא רבא ס"ל הכי, וא"כ באמת קושית התלמוד דשם לאו אליבא דרבא, דלרבא בלא"ה מצי לאוקמי בכרת דיומא, ואליבא דאביי שפיר מקשה ודוק היטב וק"ל.

אמנם לשיטת הקונטרס י"ל דמה"ט אביי לא מתרץ כרבא, דלא ס"ל לחלק בין כרת דיומא לשאר כריתות, ולעולם דאף לאביי אליבא דכ"ע מיתה בלא תשובה אינה מכפרת בשום עבירה אף דלאו הני תלת. נחזור לענינו לישב המאמר שהתחלנו, דכס' שמות בארץ כתב

וראייתי למהרי"ט בדרשותיו דהקשה אמאי לא חשיב חלוקת כפרה אחרת, דמיתה בלא תשובה מכפרת אכריתות ומכ"ד כסברת רבנן דפליגי על רבי בשבועות דף י"ג חוץ מפורק עול ומגפכ"ת ומ"ב ע"ש, והנה קושיא זו דוקא לשיטת הר"י שלמה מדרויש, משא"כ לשיטת הקונטרס דבאמת גם לרבנן מיתה בלא יוה"כ אינו ממרקת בלא תשובה לק"מ.

והשתא יובן דשאל רבי מתיא בן חרש וכו' שמעת ארבעה חילוקי כפרה וכו', כוונתו דרמב"ת ס"ל דגם רבי דריש אך חלק, והיינו דתרי סתמי דספרא ר' יהודה וס"ל כרבי, רק דמספקא ליה אי מוקמינן לכרת דיומא כתירוץ רבא דמודה רבי בכרת דיומא, והיינו ע"כ דרבי ס"ל דמיתה בלא תשובה אינה מכפרת כלל אף בשאר עבירות דלאו הני תלת, ורבנן דלא מוקים לכרת דיומא ע"כ דס"ל דמיתה בלא תשובה ממרקת כל עבירות לבר מהני תלת כנ"ל, א"כ הוי ארבעה חילוקי כפרה לר"י דס"ל כרבנן כמו שמבואר, א"ד לא מחלקינן כלל בין כרת דיומא לשארי עבירות גם לרבי, רק דרבי מוקי אך לעיצומו של יום בלא שעיר לפי דלא דריש קרא דופקדתי בשבט פשעם כדדריש ר"י, ורבנן דרשי האי קרא לכן ע"כ אך למעוטי אף בשעיר הוא דאתא וקרא דיוה"כ הוא רק למזיד, ולעולם לכ"ע בין לרבי בין לרבנן מיתה בלא תשובה אינו ממרקת כלל אף בעבירות דלאו הני תלת, וע"ז השיב לו שלשה הן ותשובה עם כאו"א וכו', כוונתו כאביי דהא ר' הא ר"י דרבי לא דריש אך חלק ובאמת לא מחלקין כלל בין כרת דיומא לשארי חמורות, ובין לרבי בין לרבנן מיתה בלא תשובה אינו ממרקת בכל עבירות, וקרא הכרת תכרת לרבנן דרבי כפירש"י דמיתה ויוה"כ בהדדי לא מועיל בהני תלת, משא"כ בשאר עבירות ודאי אליבא דרבי לא היה ספיקא של רמב"ת, דלפי דלשיטתו דהיה סובר דכ"ע אף רבי דריש אך, וא"כ ממ"נ אי מוקי אך לכרת דיומא ע"כ לרבי מיתה בלא תשובה אינו מכפרת אף בשאר עבירות דלאו הני תלת וליכא רק שלשה חילוקי כפרה, ואי מוקי אך לעיצומו של יום בלא שעיר א"כ שפיר איכא למימר דרבי ס"ל דמיתה בלא תשובה מכפרת על שאר עבירות דלאו הני תלת, נגד זה צ"ל דלא מוקי קרא דופקדתי בשבט פשעם דיסורין ממרקין רק דעיצומו של יום הכפורים עם התשובה מכפרת על כל החמורות לבר מהני תלת רק שנים הם יוה"כ ומיתה רק לרבנן איכא לספוקי, והנה רש"י בחומש פי' אקרא דוחי בהם דקאי אעוה"ב דאי אעוה"ז הא מייתי, ואמר אאמ"ו הגאון נר"ו דמוה מוכח תח"ה רק לשמואל דיליף מיניה במס' יומא דף פ"ה דפקוח נפש דוחה שבת דוחי בהם ולא שימות בהם, וא"כ קאי ודאי אעוה"ז דקאי על אשר יעשה האדם וחי בהם, כלומר דמצות יהיה דוקא לחי בהם ולא שימות בהם, א"כ לא מוכח תח"ה ע"כ דכרי אאמ"ו הגאון נר"ו, וראב"ע יליף פ"ג בק"ו דמילה ע"ש, א"כ ע"כ וחי בהם לעוה"ב ומוכח תח"ה, וזה כוונתו ששאל לראב"ע, דכפשוטו ה"א דהכרת תכרת ע"כ הכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ כרבי דמנ"ל תח"ה, ואף דפשמ' כרבנן כרי למדרש קרא דופקדתי בשבט פשעם, וליכא לאוקמי אך לעיצומו של יום, גם מה"ת לחלק בין כרת דיומא לשארי כריתות כנ"ל, אך מה"ת להמציא לן תח"ה, ולרבי ודאי אין לספוקי בד' חלוקים, אבל לראב"ע שפיר בלא"ה מוכח תח"ה וקיימינן כרבנן ושפיר יש לספק, אך אכתי אין לספק אף אליבא דראב"ע כיון דכתיב ונכרתה וקשה וכי ג' עולמים יש וע"כ כרבי כנ"ל, לכך קאמר שהיה ר' ישמעאל דורש דהקשה וכי ג' עולמים וכו', ומתרץ דברה תורה כלשון בני אדם ודוק וק"ל.

פסוק בתהלים רבים אומרים לנפשי אין ישועתה לו וגו', ואתה ה' מגן בעדי, דהנה העולם מפרשים דכוונת דוד, רבים אומרים לנפשי, ע"פ מה דאיתא במס' ע"ז (ה): לא דוד ראוי לאותה מעשה ולא ישראל ראוי לאותו מעשה וכו', רק להורות תשובה שאם חטא יחיד אומרים לו כלך

אצל יחיד ואם חטאו צבור אומרים כלך אצל צבור, וזה כוונתו רבים אומרים לנפשי דמלך דינו כרכים, א"כ אין לדוד תירוץ להורות תשובה דכבר מוכח מישראל כך אומרים העולם, והנה בגמ' דיומא לפי גרסת הילקוט ועין יעקב א"ר לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר שובה ישראל עד ה' אלקיד, ר' יוחנן אמר עד ולא עד בכלל, ופריך מי א"ר יוחנן הכי, והאר"י גדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה שנאמר הן ישלח וגו' ושובו אלי נאום ה' ל"ק הא ביחיד הא בצבור, וכל המפרשים מתמיהים הפי' דרומיא דר' יוחנן ראיך שייכים להרדי, עיין בתאוה לעינים ושמות בארץ ואהבת עולם, ובס' מאורי אש מפרש ע"פ מ"ש בס' סמיכות חכמים בדף כ"ח פלוגתא אי תשובה מהני בע"א או לא, ופליגי בהאי קרא דכתיב תשב אנוש עד דכא דורשי רשומות אמרו דכ"א ראשי תיבות דם כפירה אשת איש, ולמ"ד עד ועד בכלל מהני תשובה, אבל א"א עד ולא עד בכלל א"כ לא מהני תשובה בהני שלשה עבירות, ולפ"ז פריך שפיר האיך אמר ר"י עד ולא עד בכלל והאמר ר"י גדולה תשובה וכו' ש"מ אפי' בע"א מהני תשובה ש"מ הא דכתיב תשב וגו' עד דכא עד ועד בכלל, ואיך קאמר ר"י דעד ולא עד בכלל, ומשני שפיר הא ביחיד לא מהני תשובה בע"א הא ברכים נגר כל ישראל מהני תשובה אפי' בע"א ע"ש, לפ"ז כך כוונת דוד רבים אומרים לנפשי כנ"ל והיינו דהוכיחו ממ"ז דאי דינו כיחיד לא מהני תשובה באשת איש דתשב אנוש עד דכא עד ולא עד בכלל, והא דכתיב ושובו אלי בע"א היינו ברכים, וזה כוונת דוד שסיים אין ישועתה לו כאלקים סלה לו דייקא דליחיד אין תקנה, א"ז דמלך דינו כרכים וא"כ אין לדוד תירוץ כנ"ל, ואתה ה' מגן בעדי כוונתו לעולם דינו כיחיד ולהורות תשובה ליחיד ועד ולא עד בכלל ומהני תשובה אפי' לע"א אפי' ליחיד, דמוכח כן מכת ה' קודם שיחטא ק' קושית הרא"ש למאי וצ"ל כתירוץ הרא"ש על מחשבת ע"א, וע"ז קאי ה' לאחר שיחטא ושכ, והמדה ודאי קאי אף ליחיד כמו המדה ה' קודם שיחטא דקאי אף ליחיד ומוכח דמהני תשובה אף ליחיד אף בשלשה עבירות דכ"א וזה כוונתו ואתה ה' דייקא ודוק.

סיום דברי, בהפטרה לשבת תשובה קחו עמכם דברים ושובו אל ה' ואמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו, עיין בפירש"י ודר"ק קחו עמכם דברים וידוי, כל תשא עון פי' תשא כל עון, וקח טוב זו וידוי, ע"ש, נלע"ד כך דהנה לרבנן דרבי דקו"ל כוונתייהו שעיר המשתלח אינו מכפר לאינן שבים כ"א על הקלות לשיטת הרמב"ם, וזה כוונת הקרא שהנביא נתן עצה טובה לישראל קחו עמכם דברים זו וידוי, ושובו אל ה' שיעשו תשובה וכדכתיב בקרא ושבת עד ה' וגו' כי קרוב הדבר בפך וגו' ודרשינן בפך זו וידוי דברים, ובלבדך עם כוונת הלב שאחר כוונת הלב הן הן הדברים שלא יהיה וידוי פה בלי כוונת הלב, אשר ע"ז קאי הוידוי שהעולם מתודים ביה"כ ע"ח שחטאנו לפניך בוידוי פה בלי כוונת הלב, ואמרו אליו כל תשא עון כוונת הנביא כי אם לא תשובו אזי אין יוה"כ מכפר כ"א על הקלות, אבל השתא דיעשו תשובה ואמרו אליו כל תשא עון אפי' חמורות, ע"ז הוזהרים ע"פ וקח טוב זו וידוי כנ"ל, אך הלא כל זה הוא בזמן דאיכא שעיר, משא"כ בזמן דליכא שעיר, א"כ מאי מועיל לן כל זה, לכך סיים ונשלמה פרים שפתינו, והך ונשלמה וגו' קאי גם על ואמרו אליו וגו', היינו דבקשתינו מלא ברחמים דיהיה תפלתנו כאילו הקרבנו שעיר, ומטעם זה אנו מאריכים בפיוטים דיהיה כאילו הקריב שעיר בפועל, וגם י"ל דהכוונה כך ואמרו אליו כל תשא עון כנ"ל, וקח טוב זו וידוי כך אמרו אליו שיקח הוידוי וק"ל, ויה"ר שיקויים בנו ונשלמה פרים שפתינו, ויהיה תפלתנו נשמעת כבזמן הבית, ויכופר כל עונותינו, וישלח לנו משיח צדקינו, וגדולה תשובה שמקרבת את הגאולה שנאמר וכו' לציון גואל וכו' אמן סלה.

# חידושי תורה

הרב חיים יחזקאל האגער

## בענין חיוב תשלומי חבלה

היא יפה וז"ל שהרי הזיקו והפסידו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי עכ"ל ויש לדקדק בדברי רש"י שהאריך בלשונו לומר שהרי הזיקו והפסידו ממון זה. ועוד יש לדקדק, דהרא"ש חולק ארש"י וס"ל דהשומא הוא כעבד כנעני וצ"ב למה לא פי' רש"י דשומא כעבד כנעני.

ופי' בקונטרסי שיעורים הנ"ל ענף ב' דרש"י ס"ל דחבלה הוא פרט מנזקי ממון, וזהו כוונתם שכתבו שהרי הזיקו והפסידו ממון זה, לומר שגם הפסד חבלה מיקרי היזק ממון ככל היזק ממון וממילא לא שייך לשומו כעבד כנעני, דמכיון דהניזק הוא בן חורין, איך שייך לומר שהזיקו עבדות של עבד כנעני, לפיכך שמין אותו כעבד עברי, וזהו נזק שלו ועי"ש.

ולפי"ז י"ל דרש"י לשיטתו דס"ל דחבלה הוא פרט מנזקי ממון, ומשלם ההיזק והפסיד ממון לק"מ קושית תוס' דנילף משור ולא אדם לפטור אף נזקין, דרש"י ס"ל דנזקין דאדם אינו אלא ממון כמו שור (עי' דגל ראובן ח"ב סי' מ"ו אחיעזר ח"א סי' ל"א לבוש מרדכי ב"ק סי' מ"ג).

ובלכת בדרך זה י"ל כוונת תוס' לקמן דף ד: ד"ה תרי גווני אדם וז"ל וא"ת כיון דתני תרי גווני אדם ליתני נמי ג' אבות בשור הקרן והשן והרגל וי"ל דניחא ליה לכלול כולם בשור כמו תנא דמתניתין עכ"ל ועי' פני יהושע ומהר"ם שנתקשו בכוונתם. ולפי

רש"י ב"ק דף ג. ד"ה וזה אב לנזקין כתב בא"ד וז"ל דכי היכי דנפיק לן מקרא בור עשרה למיתה נפקא לן מקרא בור ט' לנזקין דכתיב ונפל שמה שור או חומר משמע בין מת בין הוזק וכו' עכ"ל ותמה ע"ז תוס' דא"כ כי דרשינן שור ולא אדם הוה ליה למעט נמי אדם מנזקין ועי"ש.

ותמה הנצי"ב דלק"מ קושית תוס' דנזקין דאדם אינו אלא ממון כמו שור, משא"כ מיתה באדם אינו בכלל שור.

ונראה לתרץ קושית הנצי"ב בהקדים דברי הגר"ח פ"ה מטו"ג הל"ב (ועי' גרי"ז עמוד 160) דביאר דשונה לגמרי חיוב תשלומי חבלות מכל שאר חיובי נזקי ממון, דבשאר נזקי ממון עיקר החיוב הוא הממון עצמו שהפסידו שמחויב להשלימו, ומחמת חיוב זה הוא מתחייב בתשלומין שהם חליפי ממונו שהפסידו משא"כ בחבלות התחלת חיובו הוא בהתשלומין עצמן, דחייבתו התורה בתשלומי החבלה דאין שם ממון הנפסד כלל ועי"ש בדבריו. ועי' קונטרסי שיעורים שיעור כ"א בארוכה וליקוטי שיעורים סי' כ"ד ולפי"ז מיושב קושית הנצי"ב דשונה החיוב נזקין דאדם מחייב הזיק של שור, ולכן מיושב למה אין שור ולא אדם ממעט אדם מנזקין נמי.

ולפלפולא י"ל עד"ז לתרץ קושית תוס' ארש"י למה לא יליף שור ולא אדם אף בנזקין, דעי' רש"י לקמן דף פג: ד"ה וכמה

שומות, שחייבה התורה לשום הנזק והצער והריפוי ואינך ולשלם כשומתן וכסכום ששמו הב"ד בעד כולן, וכולם ביחד תשלום החבלה נינהו, ולכן שפיר מובן מה שהוא חומרא בחבלות שמשלם חמשה דברים ולפי"ז מיושב למה נקט הגמרא אדם לחייבו בחמשה דברים, אע"ג דאין הנידון משבת וריפוי, מ"מ ה' דברים היו שומא של נזק, ולכן היו ההלכותיהן של אדם המזיק.

ע"י לקמן דף פד: רש"י ד"ה ה"ג וז"ל לכך הוצרכה חבורה ללמד שאין חייב כלום עד שיהא חבורה עמה דכיון שמשלם ריפוי משום חבורה משלם נמי צער וכו' עכ"ל ותמה בספר אמת ליעקב הא אין כאן נזק אלא ריפוי בלבד ואפ"ה קרי ליה במקום נזק, ולהנ"ל י"ל דריפוי הוי אחד משומות שיש בנזק.

(ומדי דברי בו אציע מה שתי' הנצי"ב, דמדובר בסוגיין אדם המזיק, אינו אדם המזיק בכוונה אלא אדם המזיק באונס דנתרבה מדין פצע תחת פצע, והשתא משני דאתי לחייב בד' דברים במקום נזק, וע"י ברכת אברהם דף ה: בשם הגרי"ז, ובמשנת יעב"ץ חו"מ סי' מ"ו סק"ד.

ולפי דבריהם נראה ליישב מה דמבואר לקמן דף ד. לא ראי השור שמשלם את הכופר כראי האדם שאין משלם את הכופר והקשו בזה וכי שור יהא חמור מאדם המזיק בשביל סברא שמשלם כופר, ולהנ"ל י"ל דאין המדובר בסוגיין אדם המזיק בכוונה, אלא אדם המזיק באונס דנתרבה מפצע תחת פצע, וזה בכלל ולא ישמרנו, זה לא עדיף משורו המזיק).

דברינו י"ל דאדם דאזיק אדם הוי תשלומי חבלה דהתחלת חיובו הוא בהתשלומין עצמן, והוא גדר אחרת מאדם דאזיק שור דמשלם בשביל שהפסידו כמו שביאר הגר"ח ולכן תני תרי גווני אדם משא"כ קרן שן ורגל כולן סוג אחד של חיוב תשלומין, רק בשביל שהזיקו והפסידו, ולכן תני לכולהו בשם שור (ובפרט לפי השיטמ"ק דביאר דכל מה שיש חילוק בין קרן שן ורגל זה רק לפי ההו"א, אבל למסקנא בדף ה: דכתבינהו להלכותיהן, וכולהו בכלל שור, מובן ביתר שאת למה נמנה כולהו בשם שור).

הנה לקמן דף ה: מבואר דלמאי הלכתא כתבינהו רחמנא להלכותיהן וכו' אדם לחייבו בחמשה דברים וכו' ותמה הנצי"ב הא מתחילה לא היה קשה לנו אמאי כתיב צער ריפוי שבת וכבושת כי אם נזק למה לי, וא"כ מה משני אדם לחייבו בחמשה דברים.

ונראה בזה, דמבואר בכתובות דף לב עולא גמר מחובל דממונא משלם מילקי לא לקי, מה לחובל בחבירו שכן חייב בחמשה דברים ועי"ש ותמה בחידושי רבי אפרים מרדכי ב"ק סי' ו' דצ"ע מה חומרא הוא זה, הא דמשלם ה' דברים, כיון דהזיק ה' דברים ממילא משלם ה' דברים, דהרי משכחת היכי תמצא דמשלם רק אחד אחד כדמבואר לקמן דף פה:

ותי' דכל תשלומי הה' דברים נזק צער וכו' מלבד מה דאין שם ממון הנפסד כלל, משום דאין דמים לבן חורין, ואין שייך לומר שמשלם לו עבור הה' דברים שהפסידו, אין עיקר תשלומין בעד כל פרט ופרט בפני עצמו, אלא עיקר התשלומין בעד החבלה כולה, והה' דברים אינו אלא כי אם עניני

הרב יואב רוזנבל

## בענין אכילת קדשים

א

כעת אינם מעכבים, וע"ע בחק נתן שם. ואכמ"ל].

ב

והנה תירוץ התוס' צ"ב מאיזה טעם אינו זכות. ויעו' בתוס' במנחות (ק. ד"ה ששונאין) וז"ל - ומה שמזכירין אותם [את הבבלים] לגנאי על שאוכלין את השעירים חיים, אע"ג דמצוה קעבדי שלא יבואו לידי נותר, לפי שהרגילו עצמם כמו כן לאוכלם חיים אף בכל השנים דמחזי כרעבתנותא. עכ"ל.

ומשמע מדבריהם דמה שאכלו את הקרבן חי לא קיימו בזה מצות אכילת קדשים אלא רק מנעו מהקרבן לבא לידי נותר. [והגם דלפי זה לא מתקיים הדין דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, שאני הכא דאי אפשר. ויעו' בתוד"ה יכול (פסחים נט:) דבכה"ג אינו מעכב הכפרה].

[ולפי דברינו יצא חידוש לדינא שהבבלים כשהיו אוכלים השעיר דיו"כ חי - לא היו מברכים עליו ברכת הזבח! יעו' במשנה בפסחים (קכא.)].

ולפי"ן י"ל דזו כוונת התוס' דלעיל שאם יאכלו השלמי ציבור חי בשבת "אין זה זכות" דלא מקיימי בזה מצות אכילת הקרבן. ודרו"ק.

ג

והטעם שבאכילת בשר קדשים חי ליכא קיום מצות אכילת קדשים י"ל בשני מהלכים: י"ל דבכה"ג הוי שלא כדרך אכילה ומה"ט אינו מקיים המצוה, ועוד י"ל דחסר כאן בדין "למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים" ומחמת זה אין יוצא י"ח המצוה כאן. ונראה דשני מהלכים אלו תלויים בפלוגתא דקדמונאי כמו שיתבאר בס"ד.

גרסינן במנחות (מח.) - תני ר' חנינא טירתא קמיה דר' יוחנן שחט ארבעה כבשים [דעצרת] על שתי חלות [ראין הדין אלא שני כבשים], מושך שנים מהן וזרוק דמן שלא לשמן, שאם אי אתה אומר כך [אלא לזרוק את לשמה תחילה] הפסדת את האחרונים. אמר לו ר' יוחנן וכי אומר לו לאדם "עמוד וחסא בשביל שתזכה" וכו'.

ובהמשך מקשה הגמ' על ר' חנינא מברייתא - והא תניא כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או ששחטן בין לפני זמנן בין לאחר זמנן, הדם יזרק והבשר יאכל [כשאר קרבן שלמים שלא לשמן], ואם היתה שבת לא יזרוק, ואם זרק הורצה להקטיר אימורין לערב. ואמאי [לכתחילה לא יזרוק], לימא עמוד חטא בשביל שתזכה [דהיינו שיזרוק בשבת לכתחילה שיזכה להקטיר אימורין לערב ולאכול הבשר]? ומתרצת הגמ' - עמוד חטא בשבת כדי שתזכה בשבת אמרינן, עמוד חטא בשבת כדי שתזכה בחול לא אמרינן, וכו'. ע"כ.

ובתוס' שם (ד"ה חטא) הקשו מדוע הוי "כדי שתזכה בחול", הרי יכול לזכות גם בשבת, וז"ל - תימה יזרוק כדי לאוכלן חי, דכי האי גוונא תנן פרק שתי הלחם (לקמן דף צט:)? [כוונתם למשנה שם שביו"כ שחל בערב שבת היה השעיר של יו"כ נאכל לערב והבבלים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה]. ומתרצים התוס' - וי"ל "דאין זה זכות" ואין לחטא בכך, וכו'. עכ"ל.

[בעיקר קושייתם לכאור' צ"ע דהרי בשבת א"א להקטיר האימורין וקודם הקטרת אימורין אין הבשר ניתר באכילה כמבואר בכ"מ, וא"כ איך מותר כאן לאכול הבשר חי בשבת בלא הקטרת אימוריו? ועי' בשיטה שם (אות ג) דאם א"א להקטיר האימורין

[ובכל הגמ' דלעיל מיירי בעוף או כסתמא, ורק בחולין (נט). מפורש בכר טביא אבל רש"י שם פי' דמיירי על גחלים, אמנם מהירושלמי דפאה הנ"ל לגבי עירוב ומייתי עלה ההיא דהבבלים מבואר דגם בבשר בהמה (שעיר) אפשר לערב דנאכל חי. וצ"ע. ויעו' עוד במשנה בביצה (כה). ומיירי שם בבהמה, ועי' בט"ז (או"ח סי' תצח ס"ק ה) ובפרמ"ג במ"ז שם]. ויעו' ברא"ש בשבת (פי"ח אות ג), ובקרבן נתנאל שם (אות ז) הביא מחלוקת ראשונים גדולה בזה אם גם בשר בהמה חוי לאומצא (וכן דעת הר"יף ורמב"ם ורא"ש), יעו"ש. וע"ע בשו"ע (או"ח סי' שח סעי' לא) ובמג"א (ס"ק נו) וט"ז (ס"ק כ).

ולשיטת שאכילת בשר בהמה חי אינו כדרך אכילה, י"ל דזו כוונת התוס' דידן שאינו מקיים מצות אכילת קדשים בבשר חי. (ואולי התוס' במנחות אזלי לשיטתייהו בפסחים בזה). אמנם אכתי יש לעיין בדברי התוס' במנחות (ק). הנ"ל שמהני אכילת חי להציל מאיסור נותר, דאי אינו נחשב אכילה מה המעלה בזה והרי הוא כמאבד בשר קדשים בידיים? ויעו' בתפארת ישראל במנחות (פי"א מ"ז) בכועז (אות ג) ודבריו צ"ע. [וצ"ע אי שרי אכילה גסה שלא יבא לידי נותר, כעין הא דמוזכר בתוס' הרא"ש בהוריות (י' ד"ה ואחד) ע"ש, וע"ע מנ"ח (מצוה ו אות א ומצוה קלד), ועי' פסחים (גז). שיוחנן בן נרבאי נשתבח שהרבה לאכול קדשים ולא נמצא נותר, אמנם רש"י שם פירש שהיה מגדל בביתו כהנים הרבה, ע"ש]. ובעולת שלמה (מנחות צט:): הקשה כניל דאי הוי שלא כדרך אכילה הוי כמפסיד קדשים בידיים ועדיף טפי שיעשה נותר (וציין לפסחים פד: ורש"י ד"ה ורבא אמר, ע"ש), ותירץ שאכלו הבשר ע"י מליחה ואז הוי דרך אכילה (והגם שאסור מדרבנן למלוח הבשר בשבת משום עיבוד לא העמידו דבריהם במקום מצוה). [ועי' בתוס' יו"ט במנחות (פי"א סוף מ"ז) ובראשון לציון שם ובתוס' רע"א בביצה

הנה מבואר בהרבה מקומות בש"ס שבשר נאכל חי: יעו' בברכות (מה). לגבי השותה מים לצמאו כו' לאפוקי מאן "דחנקתיה אומצא". ובשבת (קכח). איתא דבר אוזא שרי בטלטול "דחזוי לאומצא" [פירש"י - כשהוא חי אוכלין אותו בלא מלח]. ושם (קמב:): לגבי טלטול בר יונה "חזי לי לאומצא" [פירש"י - לאוכלו חי בשבת, שיש בני אדם שדעתן יפה ואוכלים בשר חי וקרו לה אומצא]. וביומא (פ:): אכל אומצא ומילחא [שעליה] מצטרף, ואע"ג דלאו אכילה היא כיון דאכלי אינשי מצטרפין. ובגיטין (סט). נאכל לרפואה ע"ש. ובשבועות (יג:): דאכל אומצא וחנקיה ומית (ומיירי שם לגבי חיוב כרת דיו"כ). ובחולין (טו). לגבי שוחט בשבת שאינו מוקצה "דראוי לכוס" [פירש"י - כל אכילה שלא כדרכה קרי כוסס], וע"ע שם (עמ' ב). ושם (קב:): מבואר דיש איסור אבר מן החי על אכילת בשר חי. ובכריתות (ז). בהרי דקאכל נהמא חנקתיה אומצא ומית. [אמנם בשבת (קט:): ופסחים (עד:): וקידושין (ל). וחולין (נט. וקז:): פירש"י שאומצא הוא בשר על גחלים או צלוי, וע"ע סנהדרין (לט.), ואולי הכל לפי הענין].

וע"ע בירושלמי בעירובין (פ"ג ה"א) דמבואר שמערבין בבשר חי, ובסנהדרין (פ"ח ה"ב) אכלו חי כלב הוא [דהיינו בן סורר ומורה שאכל בשר חי מאכל כלב הוא ומקרה בעלמא ולא אתי למימשך], ובפאה (פ"ח ה"ד) - בשר מליח מערבין בו, בשר חי תנינן הבבלין אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן מקולקלת. ויעו' תוד"ה ריו"ח (יבמות מו). שכתבו דלגבי דין בישולי עכו"ם הגם שבשר מליח נאכל חי "אין זו אכילה חשובה" ואינו בגדר נאכל כמות שהוא חי, ועי' בד"מ (י"ד סי' קיג אות ג) דנאכל ע"י הדחק לא מיקרי נאכל כמות שהוא חי, וע"ש ברמ"א (סעי' יב) ובט"ז (ס"ק יג) ובגר"א (אות לב).

והנה התוס' בפסחים (כד: ד"ה פרט) למדו שדוקא עוף שהוא רך ראוי להאכל חי,

מהגמ' משמע שאלמלא הפסוק היה אסור לתת יין כו', וצ"ב מאיזה טעם (וע"ש בכתבי הגרי"ז אות נז), או דכוונת הפסוק לחדש שיש חיוב בזה, אמנם מהלשון "ורשאיך" לא משמע כן. וצ"ע.

ובמשנה בזכחים (צ: ) - ובכולן הכהנים רשאיך לשנות באכילתך לאכלך צלויך ושלוקיך ומבושליך כו', ובגמ' שם (צא.) - מאי טעמא אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. וע"ש (כתב.) וברש"י שם (ד"ה אבל הכא) דס"ד שלא תחול מחשבה על עור האליה דאין דרך מלכים לאכול עור ואינו "למשחה".

ובחולין (קלב: ) - אמר רב חסדא מתנות כהונה אין נאכלות "אלא" צלי ואין נאכלות "אלא" בחרדל, מאי טעמא, אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים. ובתוס' שם (ד"ה אין) כתבו דצלי לאו דוקא (שלא יקשה מהמשנה בזכחים הנ"ל) אלא כמו שטוב לו ונהנה יותר מצי אכיל להו, ואם טוב לו צלי ושלוק ומבושל בשוה יאכלם צלי, ע"ש. ומשמע משם שדין למשחה הוא חיוב גבור. (ולפי מש"כ התוס' שם י"ל דהלשון לעיל "ורשאיך" היינו דרשאי לאכול באופן שאצלו נחשב חשוב, אבל עצם הדין הוי חיוב וזה גופא קמ"ל הפסוק).

וביזמא (יד.) מבואר דכה"ג שגירש אשתו (ביו"ב) ומתה אינו אוכל בקדשים (יעו"ש הצירוף), וכתב רש"י (ד"ה מי לא מיטרד) - ובקדשים בעינן שמחה וגדולה דכתיב לך נתתים למשחה כדרך שהמלכים אוכלים. ומבואר שם שדין למשחה אינו מצוה בעלמא אלא מעכב בעצם האכילה. [ויעו' בסמ"ג (מל"ת רסד)]. וע"ש ביומא בתו"י (ד"ה אטרודי) שחולקים וס"ל דלמשחה הוא דין באכילה בצלי וחרדל, ע"ש. (וגם התו"י לא חולקים על עצם ההנחה שלמשחה מעכב, אלא דס"ל שבעינן זה אינו חסרון בלמשחה). והתו"י מפרשים הגמ' בענין אחר (וע"ע בשו"ת חכם צבי סי' קנז), ואכ"מ. [ובחידושי לסוטה הארכתי בס"ד בביאור

(פ"ג מ"ג אות כד)]. אמנם זהו שלא כתוס' במנחות שם דס"ל שלא קיימו המצוה ראכילת קדשים וכנ"ל. ועוד קשה דבירושלמי דפאה (פ"ח ה"ד) הנז"ל מבואר להדיא דהבבלים אכלו השעיר "חיי" בלא מליחה, (יעו"ש דמיירי בתרתי - בשר חי ובשר מליח), ודלא כעולת שלמה. וצ"ע.

ועכ"פ לשיטות הראשונים שנחשב כה"ג דרך אכילה לכאור' יוצאים י"ח המצוה ראכילת קדשים בזה. ועוד כתב העולת שלמה הנז"ל שם ע"פ התו"י ביומא (לט. ד"ה שמגיעו) שבאכילת קדשים לא בעינן כזית [ועי' בזה בבית הלוי (ח"א סי' ב אות ז)], והביא מהרש"ל בשבועות (כג: על תוד"ה דמוקי) שבדבר שלא צריך כזית חייב גם שלא כדרך הנאתו! [וע"ע בבית הלוי (ח"ג סי' נא אות ד)]. ולפ"ז יקשה על שני התוס' דמנחות הנז"ל אמאי לא קיימו המצוה בבשר חי. וצ"ע. [ומש"כ העולת שלמה שמצות אכילת קדשים הוא בכדי שלא יבא לידי נותר - יעו' בפ"י הרא"ש בנדרים (ד: ד"ה קא שריא) דאינו כן. (וע"ע בספר המצוות לרמב"ם מצוה פח פט). והצד השני שכתב שם הרא"ש תלוי במחלוקת הראשונים אי לבעלים יש מצות אכילת קדשים. ואכמ"ל].

## ד

אמנם אפשר לומר עוד מהלך בדברי התוס' הנז"ל - דהגם שנחשב אכילה [או מחמת שאכילת בשר חי נחשב דרך אכילה (או לכה"פ אכילה ע"י הדחק), או דמיירי שנאכל ע"י שמולחו, או מטעם שאין צריך כזית וכנ"ל], עכ"פ אין כאן קיום מצות "למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים", ומה"ט אין בזה גם קיום מצות אכילת קדשים. וגם דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים כדלהלן:

איתא בסוטה (טו.) - ורשאיך הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן ודבש, מאי טעמא, אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. (ומיירי שם בשיירי מנחות). והנה

הוא דוקא במתנות כהונה, ובקרבנות יש רק מצוה מדרבנן. (וא"ש הלשון "ורשאי" לעיל). ועפ"ז יחלקו התוס' בזבחים על התוס' בחולין הנ"ל. (ויתכן דהתוס' בבכורות ס"ל כתוס' בזבחים וא"ש דבשיירי מנחות הלמשחה הוא רק מדרבנן). [יש להעיר דע"פ מש"כ אין הכרח למש"כ החכם צבי שלמשחה הוא איסור גמור במתנות כהונה ו"כ"ש קדשים", דלפי האמור הוא מחלוקת ראשונים].

ומרש"י בזבחים (כח. הנזכר בתחילת אות זו) מבואר כדעת התוס' בחולין שלמשחה נאמר מדאורייתא גם בקרבנות. וכן משמע מרש"י ביומא (יד. הנזכר לעיל). וע"ע רש"י בפסחים (פו. ד"ה אין מפטירין) דהא דקרבנות נאכלים על השובע הוא מדין למשחה, ולכאור' זהו דאורייתא, וכמו שמצינו בחגיגה הבאה עם הפסח שיאכל על השובע והיא מדאורייתא (עי' תוד"ה לאו פסחים ע.). וכ"כ הקרית ספר (פ"י ממעשה"ק). אמנם התוס' למדו טעם אחר בזה, עי' תוד"ה מפטירין (פסחים קכ.) - שלא יצא משולחן רבו רעב [ולשיטתם בזבחים (שלמשחה לא נאמר מדאורייתא בקרבנות), או דס"ל כתו"י ביומא (יד.) הנז"ל (שלמשחה נאמר רק לגבי אכילה בצלי וחרדל)].

ונמצא לפ"ז דפליגי הראשונים אי דין למשחה נאמר גם בקרבנות או רק במתנות כהונה, (דלתוס' בזבחים ובכורות ולרמב"ם הוא רק מדרבנן בקרבנות, ולרש"י ולתוס' בחולין ולתו"י ביומא הוא מדאורייתא. וגם האחרונים נחלקו בזה וכנ"ל), וא"כ אפי' אי נימא דלמשחה הוי חיוב גמור ומעכב, עכ"פ בקדשים יתכן שאינו מעכב (אי חיובו הוא רק דרבנן). ועכ"פ בתוס' במנחות י"ל דיסברו כתוס' בחולין, וכנ"ל, ולק"מ.

## ה

הרש"ש במנחות (ק.) על התוס' הנ"ל (אות ב) כתב שמדבריהם מבואר שבאכילת השעיר דיו"כ חי אין מקיימים מצות אכילת

מחלוקתם אי למשחה הוא דין בגברא או כחפצא, ואי זהו דין במתנות כהונה או גם בקדשים, (ויתבאר קצת בהמשך), ונתבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם בכמה אופנים. ואכמ"ל].

ויעו' בשו"ת חכם צבי (סי' סב) שכתב כדברינו שלמשחה הוא איסור גמור ומביא כן מבכורות (כז.) שאסור לאכול מתנות כהונה שהם חולין כי אם בדרך גדולה, "כ"ש קדשים". [ויעו' שם בתוס' (ד"ה ואתי) שמסתפקים אי דין "לגדולה" הוא רק בבשר. וצ"ע מהגמ' בסוטה הנ"ל. ויתכן דהתוס' ס"ל דשם הוא רק מדרבנן, ויתבאר להלן]. וכ"כ הכרתי (סי' סא ס"ק יד) ע"ש. וע"ע בהגהות מעשה חשב על שער המלך (פ"ה) מיסודי התורה ה"ח) שכתב (באות יג, ובהגה"ה סוף אות טו) שלמשחה הוי לעיכובא, ע"ש. וכן דעת הברוך טעם (מוזכר לקמן סוף אות ה.) ועי' קונטרס ע' פנים לתורה (אות יא אופן ג) שחולק, (ומש"כ מצד שנה לעכב לכאור' כאן שאני דכל ה"נתינה" של קדשים משולחן גבוה היא באופן של למשחה וניתן ע"ד כן).

ולפ"ז י"ל דזוהי כוונת התוס' במנחות לעיל דבאכילת בשר חי אין קיום מצות אכילת קדשים מכיון שאין זה דרך גדולה (ורק מועיל להציל הקרבן מלבא לידי נותר). ודו"ק. ומצאתי כדברי מפורש יוצא מפי כהן גדול בשו"ת מהרש"ם (ח"ט סי' קנח) וע"ש באורך.

והנה התוס' בזבחים (עה: ד"ה בכור) כתבו דבתמורת בכור (שנאכל לבעלים) אין דין למשחה "כיון דלאו מתנות כהונה היא לא שייך בה למשחה". ויתכן לפרש דס"ל שבחלק בעלים אין דין למשחה (והאריכו בזה האחרונים הרבה ואכמ"ל), או דס"ל שרק במתנות כהונה נאמר דין למשחה ולא בקדשים (וצ"ע מהגמ' הנ"ל בסוטה וזבחים). ויעו' היטב לשון הרמב"ם (פ"ב ממעשה הקרבנות הי"ד וי"ז), ושם (פ"י ה"י) ובמל"מ שם, וברמב"ם (פ"ט מביכורים הכ"ב), ומשמע מדבריו כתוס' שדין למשחה

ויעו' במנ"ח (מצוה ז אות ב) שלמד שהבבלים שאכלו השעיר חי היו מקיימים בזה מצות אכילת קדשים. ולכאור' זהו דוקא אי נימא כראשונים שבכה"ג הוי נחשב אכילה (או כצד השני בספק המל"מ שבמצוות לא צריך כדרך הנאתן וכשיטת התורת חיים בחולין קכ.), וגם אי נימא כראשונים שלמשחה אינו מעכב (עכ"פ בקדשים). אמנם בשני התוס' במנחות הנ"ל (אות א וב) מבואר שלא כדבריו וכמשנ"ת. ולדברי המנ"ח צ"ע איך תתפרש הגמ' במנחות (מח.) המובאת בתחילת דברינו. שאם יזרוק הדם בשבת נחשב "חטא בשבת כדי שתזכה בחול", (ואולי י"ל דמיירי באופן שאין שם בבליים שיאכלוהו חי, ודחוק דפשוטות הגמ' שם מיירי באופן כללי. ואולי ס"ל שהקטרת האימורין מעכבת ודלא כשיטה שם. וצ"ע).

וע"פ מש"כ יש ליישב קושית החלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא (קושיא צ) מדוע הכהנים לא אכלו הבשר חי ביו"כ עצמו מדין עשה דוחה ל"ת, יעו"ש. ולפי משנ"ת לעיל א"ש דבאכילתם באמת לא קיימו המצוה דאכילת קדשים ולא ניתן איסור יו"כ להדחות מפני זה. ודו"ק. (והחלקת יואב לכאור' למד כמנ"ח). וע"ע בברוך טעם (דין עשה דוחה ל"ת דין שני סוף פ"א) מש"כ בזה.

קדשים כמש"כ ורק מהני להציל מנותר, ולמד שזהו מחמת דהוי שלא כדרך אכילה, ופשוט עפ"ז ספק המל"מ (פ"ה מיסוה"ת ה"ח ד"ה יש לחקור) אי גם במצוות בעינן "כדרך אכילה" כמו באיסורים והאוכל שלא כדרך הנאתן לא יצא י"ח, ע"ש. והנה הרש"ש למד בתוס' כמהלך הראשון שכתבנו (באות ג) מצד "דרך אכילה", אמנם לפי המהלך השני שנתבאר (באות ד) מצד "למשחה", ממילא אין ראייה מכאן לספק המל"מ. ויעו' בספר מנחת אדם (להג"ר אריה רב מילצקי וצ"ל) שהאר"ך בזה (בסי' עא).

[הנה יש מפרשים בדברי התוס' הנ"ל דמש"כ שהרגילו עצמם כמו כן לאוכלם חיים אף "בכל השנים" היינו שמנהג הבבלים היה לאכול בשר השעיר דיו"כ תמיד כשהוא חי ואפילו בשנים רגילות שיכלו לבשלו, וא"ש הלשון "השנים" ולא "השנה". ולפענ"ד א"א לפרש כן מכיון שבשנה רגילה אם היו אוכלים הבשר חי היו מפסידים המצוה דאכילת קדשים כנ"ל, וגם מסברא אינו נראה דמה"ת היו מתרגלים לאכול בשר חי דוקא בשעיר יו"כ, הרי יכלו להתרגל כן כל השנה בכל בשר שהוא. ולכן נראה דמש"כ תוס' "השנים" לאו דוקא והכוונה בכל "השנה"].



אלתר חיים בירדמן

## בניאור היתר נותן טעם לפגם

האיסור שהוא יותר מההיתר, אלא מקצתו, ומתבטל ברוב ההיתר. ע"כ. כלומר שהוא מדין בטל ברוב, ואילו בהמשך הדברים מבאר הענין לכאורה בהסבר אחר, דבטעם פגום אמרינן כאילו אינו, ולכן אפילו שהטעם האסור מרובה על ההיתר נמי מותר כיון שכאילו אין כאן טעם איסור כלל, שהרי לא הוסיף טעם האיסור לשבח המאכל, אלא אדרבה, וזה היתר לכל נ"ט לפגם אפילו שהאיסור מרובה על ההיתר, אם יש רק טעם ולא ממשו של איסור, מותר. ע"כ. כלומר שהוא מדין היתר בטעם פגום, וזה סותר לכאורה את תחילת הדברים שכאן סיבת ההיתר הוא משום שהטעם האסור הוא המקצת ומתבטל.

וכן עצם לשונו טעון ביאור שכתב אין משערין ב"כולו" אלא ב"טעמו", דהו"ל למכתב אין משערין ב"כולו" אלא ב"מקצתו" או אין משערין ב"ממשו" אלא ב"טעמו", ולמה פתח בכך וסיים בחבית.

ב. בת"ה הקצר שם מביא ב' טעמים שמבואר בזה למה טעם פגום של איסור שנפל בתערובות, מותר, וז"ל: מעתה קדירה שאינה ב"י שאין בפגימתה לגר מפני מה מותר, והלא בכל הקדירה משערין, וכמו שבארנו. יראה לי שהטענה בזה מפני שאין כאן ממשו של איסור אלא טעמו בלבד, וכל שטעמו בלבד מעורב בו אם נותן טעם לפגם אפי' קצת מותר וכו' ועוד, חומר הוא שהחמירו חכמים לשער בכל הקדירה, דכורדי אינה פולטת כמדת כולה, לפי שאין פליטתה ממלאה את הכלי, ואם טעמו עכו"ם אומן ואינו טועם מותר, ואימתי החמירו לשער בכולה, בזמן שטעמו לשבח חוששין שמא יש בתבשיל נתינת טעם האיסור, אבל בזמן שהוא נותן טעם לפגם הרי זה כאילו טעמוהו ואין בו טעם האיסור ומותר עכ"ל.

בשו"ע יו"ד הלכות תערובות סי' ק"ג סעיף ב': אבל איסור מרובה לתוך היתר מועט, ואפילו מחצה על מחצה, אין אומרים נ"ט לפגם מותר, עד שיפגום לגמרי שאין ראוי למאכל אדם, ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד, אפי' איסור מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת, עכ"ל, ובש"ך שם ס"ק ה' ז"ל הרשב"א: ונראה שאפי' נפל לתוך היתר מועט, והכירו, וזרקו, והרוטב מותר, לפי שאין כאן אלא טעמו ולא ממשו, ואע"ג דמשערין בכלו משום מאי דנפיק מיניה לא ידעינן, השתא דאין בו בהנאתו בנו"ט, אין אוסר תערובתו כלל, וכמו שאמרנו בהיתר שנתבשל בקדרה שאינה בת יומא, והטעם בכל אלו מפני שבודאי ידענו שאין פליטתו בכולו, אלא כל שטעמו לשבח אנו מחמירין בו, שאנו חוששין שמא פלטה עד שיתן טעם בתערובתו, לפיכך כל שטעמו קפילא ואין בו טעם מתירין אותו, והלכך כשהאיסור פגום אין משערין בכלו אלא בטעמו, וטעמו כמי שאינו, שהרי פגום הוא, עכ"ל. וזה הלשון מובא ג"כ בב"י ד"ה ומ"ש ופגם וכו' והוא לשון הרשב"א בת"ה הארוך ב"ד שער א' י"ט ע, ב.

מתמצית הדברים המובאים לעיל צריך ביאור הסבר הדבר:

א. בתחילה מוכן הטעם שאפילו דאמרינן שאם נפל איסור מרובה לתוך היתר מועט אין אומרים נותן טעם לפגם מותר עד שיפגום לגמרי, מ"מ אם הוציאו את גוף האיסור ונשאר הטעם שהוא פוגם את ההיתר אמרינן שפיר נט"ל ומותר מכיון שאין כאן אלא טעמו ולא ממשו, ולא משערין בכלו (כלומר בכל האיסור) כבכל התערובות, משום שהוא רק חומרא וכאן לא מחמירין כיון דהטעם פוגם את ההיתר וממילא אמרינן דלא נכנס בהיתר כשיעור כל

והנראה לבאר בעצם דברי הרשב"א דהנה בכל תערובות משערין לפי הטעם כלומר שאין משערין בכמות האיסור שנכנס לתוך ההיתר, אלא לפי איכות טעמו אם יש בו כדי ליתן טעם, ובכל תבשיל מחמירין שמא נכנס טעם האיסור לפי כולו, ואה"נ אם טעמו קפילא ואמר שאין שום טעם איסור בתבשיל הרי זה מותר, וא"כ בנידון דידן שהטעם פוגם את התבשיל, אפילו שנשער שנכנס טעם בתבשיל לפי כל חתיכת האיסור הרי טעם העיסור אינו אלא פוגם את טעם התבשיל והפגימה פוחתת את איכות טעמו והרי זה כאילו יש כאן טעם מועט, ומתבטל.

ועיין בפמ"ג משב"ז סק"א, דבדבריו מדויק היטב כדברינו הנ"ל, וז"ל: ומיהו הני מילי בנמחה גופן לתוכו, אבל פליטתו, טעמו לבדו, ידוע שאין מחצה איסור נפלט בהיתר, אלא דאנו מחמירין להצריך לשער נגד כולו, ומש"ה בנוט"ל כל שהוא, דיינינן ליה כאיסור מועט להיתר מרובה, עכ"ל. וזה ממש כדברינו דחשבינן ליה כיון שהוא פגום כאיסור מועט המתבטל בהיתר מרובה.

ולפי זה יבואר כל הנ"ל בטוב טעם, לשון הרשב"א בת"ה המובא בכ"י ובש"ך שאין משערין בכולו אלא בטעמו מבואר היטב כנ"ל שהרי הרין הוא שמשערין באיכות טעם האיסור שנותן בו (והא דמשערין בכולו הוא רק משום חומרא דאולי נכנס טעם כל האיסור כנ"ל), וממילא כשהטעם פוגם את התבשיל הרי זה כמי שאינו דכיון שהוא פגום מפחית האיסור את איכות טעמו ונחשב כמקצת ונתבטל ברוב ההיתר, וכן מבואר היטב לשון ת"ה הקצור כנ"ל, וכן מובן את ההוספה בפ"י ב' שמוסיף הסבר על פ"י א' דבפירוש הראשון מבאר דאפילו שנתערב בתבשיל טעם איסור, התירו זאת מכיון שהטעם פוגם את התבשיל, כלומר שיש דין היתר בטעם פגום, ובטעם ב' מוסיף דמכיון דאין משערין בכמות האיסור שנכנס לתוכו אלא באיכות הטעם כנ"ל, וא"כ הכא שהטעם פוגם את התבשיל הפגימה פוחתת

והנה גם בזה יש לעיין בהסבר דבריו של הת"ה הקצור, שבטעם ב' מתחיל בהסבר שבנט"ל לא מחמירין לשער בכולה וממילא יש רק מקצת ובטל ברוב ההיתר, כלומר שהוא מדין בטל ברוב ומסיים בזה שהו"ל כאילו אין כאן טעם (כיון דהטעם גורע ואינו מוסיף) ולכן מתירין אותו, ומשמע מסוף הדברים דנט"ל התירו כיון שהטעם פוגם התבשיל, כלומר שהוא מדין היתר בטעם פגום.

וביותר קשה לפי מה שמסיים בדבריו דמה הוסיף בטעם השני על הראשון, דבשני הטעמים הוא מסביר את סיבת ההיתר משום שהתירו טעם איסור הפוגם בתבשיל.

ג. החו"ד ביאורים ס"ק ה' מקשה על הסבר הדברים דהיכא דנשאר רק טעם פגום אמרינן דמותר מכיון דלא משערין בכולו, אלא מקצתו ובטיל ברוב ההיתר, דא"כ היכא שנפל חתיכה אחת של היתר במאה חתיכות של איסור באופן שהאיסור פוגם בהיתר והתם אין ספק שנבלע הרבה טעם איסור בחתיכת ההיתר, ולא משום חומרא, וממילא אפילו אם הוציא את גוף האיסור ונשאר רק הטעם הפוגם, יהא אסור, כיון ששוב אין כאן הסברא דכאן לא מחמירין, ולא מצינו בנט"ל אופן שאסור היכא שיש רק טעם הפוגם. ומפני קושיא זו מפרש בדברי הרשב"א פ"י אחר, דהא דאמרינן אין משערין בכולו אלא בטעמו היינו שאין משערין בממשו, כיון שאין כאן ממשו של איסור ואין פולט צירו, ולא נתרבה ההיתר בכמותו אלא שבטעמו לשבח אסור לפי שמתעים לפי כולו, משא"כ בפגם, דטעם פגום כמאן דליתא, עכת"ד.

ועצם הפ"י לכאוי דוחק, דלפי דבריו מה לו לת"ה להאריך בכל ההקדמה דחומרא היא דמשערין בכולו מכיון שאינו פולט אפי' מחצה מטעמו וכו' ולפי דברי החו"ד מאי נפק"מ כמה שפולט הלא החומרא היא כיון שאינו פולט ממשו אלא טעמו בלבד.

את איכות טעמו והר"ז כאילו שיש כאן טעם  
איסור מועט, ומתבטל.  
היתר דהתם ודאי קיבלה ההיתר טעם הרבה  
של איסור מ"מ מכיון שטעם פגום הוא  
שנכנס בחתיכה, הרי הוא מפחית באיכות  
טעמו ומתבטל בטעם היתר של החתיכה.  
וכן מתורצת קושיית החו"ד דאפילו אם  
נפלה חתיכת איסור אחת במאה חתיכות

★ ★ ★

יוסף שמעיה

## במצות אכילה בערב יום הכיפורים

### אי הוה דאורייתא

אמרינן בר"ה דף ט' ע"א דלרבי ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש נפקא ליה מדתניא ועניתם את נפשתיכם בתשעה יכול בתשעה ת"ל בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעו"י וכו' ור"ע האי ועניתם את נפשתיכם בתשעה מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדיפתי דתני חייא בר רב מדיפתי ועניתם את נפשתיכם בתשעה וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

והנה חזינן בגמ' דמאן דליף אכילה מהפסוק ועניתם לא יליף תוספת יוה"כ מפסוק זה, ומאן דליף תוספת יוה"כ מפסוק ועניתם לא יליף אכילה בעיוה"כ מפסוק זה, אמנם הרמב"ם בפ"ג מהלכות נדרים ה"ט כתב: הנודר שיצום יום א' ויום ג' כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יו"ט או עריוה"כ הרי זה צריך לצום ואצ"ל ר"ח פגע בו חנוכה ופורים יצתה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם מד"ס הרי הן צריכין חיזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים, ומזה הוכיח הלח"מ בדיני שביתת עשור שדעת הרמב"ם דאכילה ושתיה בעיוה"כ הוי מ"ע דאורייתא, ולכן א"צ חיזוק ואינו דוחה נדרו וכן כתב בשו"ע סו"ס תק"ע בדעת הרמב"ם, ובערו"ל ר"ה ט' ע"א תולק על הלח"מ משום ב' דברים א' דהרי הרמב"ם בהלכות שביתת עשור יליף מועניתם וכו' בתשעה לחודש בערב דין תוספת יוה"כ א"כ לא יליף דין אכילה ושתיה בעיוה"כ מפסוק זה, ועוד שלא הביא הרמב"ם דין אכילה בעיוה"כ בהלכות שביתת עשור אשר שם מקומו, ע"כ צ"ל כמש"כ הכ"מ בהלכות נדרים דעת הרמב"ם דמצות אכילה בעיוה"כ דרבנן וכן דעת

השו"ע סי' תק"ע דהחיוב מדרבנן (ויעו"ש מש"כ בדעת הרמב"ם), והלימוד מועניתם הוא רק אסמכתא בעלמא. והא דאינו צריך חיזוק כחנוכה ופורים ואינו דוחה נדרו משום דלא חשו חכמים דילמא אתי לזילזולי בהו כיון שיש לו קצת סמך מן התורה לא אתי לזילזולי בהו, ועל ישוב הפסוק ועניתם לשיטת הלח"מ בדברי הרמב"ם כבר תירץ הלח"מ ע"ד הגמ' שם ואכ"מ. והנה אף אי ננקוט דהוה חיובא דרבנן עדיין תמוה על אשר השמיט הרמב"ם חיוב זה אף שהוא דרבנן.

ובעמק שאלה שאילתא קס"ז אות יא יישב שני הלימודים מפסוק זה דתוספת יוה"כ ילפינן מ"בערב" ומצות אכילה בתשיעי יליף מועניתם את נפשתיכם בתשעה לחודש וכך מיושב הרמב"ם, [וכ"כ בס' ברכת אליהו להגר"ב רקובר] ותמוה השמטת הרמב"ם דין זה וכנ"ל ובעה"ש כתב דהרמב"ם כיון שהוא דורש ועניתם לתוספת יוה"כ ממילא דלית ליה דרשא דכל האוכל ושותה ולכן השמיטה בהלכות שביתת עשור וז"ל ולכן נראה לענ"ד ברור כמש"כ שהרמב"ם דחה זה מהלכה מטעמא דכתיבנא, וזה שכתב בהלכות נדרים שחייב להתענות אין הטעם כמו ביו"ט משום דהוי דאורייתא או סמך דאורייתא אלא דאדרבה משום דאין בה מצוה כלל לא מדאורייתא ולא מדרבנן ולכן ממילא דחל הנדר, והא שהוצרך להוכיח זה כלל משום דמנהג העולם להרבות בסעודה בעיוה"כ וכמבואר במדרש כההוא מעשה דחייט וכו' ובספ"ה דחולין מצינו ג"כ שבגליל היו מרבין בסעודות בעיוה"כ ולכל יבא לטעות שיש בזה עכ"פ מצוה דרבנן כמו חנוכה ופורים וידחה נדרו קמ"ל דאין בה מצוה והנדר חל ואין הרמב"ם יחיד בזה כי גם ברי"ף וסמ"ג לא מצאתי דין זה

עצם האכילה וזה גזיה"כ דיש להרבות באכילה.

ובכ"י כתב והא דמצוה להרבות במאכל ומשתה היינו כדי להראות שנוח ומקובל עליו יוה"כ והוא שמח לקראתו על שניתן כפרה לישראל דכיון שיוה"כ עצמו א"א לכבדו במאכל ובמשתה כדרך שמכבדים שאר יו"ט צריך לכבדו ביום שלפניו, וכעין זה כתב הריטב"א בר"ה בשם הר"ר יונה כדי להראות כי קדוש היום לאלוקינו וראוי לאכול בו ממתקים כמו ר"ה אלא שגזירת הכתוב לפרוש מתאות גופניות ואפשר דכפי מה שמסביר הב"י דמצות אכילה ביום זה הוא מצוה של יום זה ולא משום מחר דהיינו לכבד היום והטעם מפני שא"א לכבד יוה"כ עצמו אבל עצם המצוה היא משום יום זה לבד ואין זה כהכנה לתענית של מחר א"כ גם לפ"ד כל מה שמרבה באכילה מקיים טפי וכדברי רש"י בר"ה.

ולעומתם כתב השב"ח טעם הפוך וז"ל או יש לומר שמפני שאוכל יפה בעריוה"כ וביוה"כ מתענה קשה העינוי יותר יעו"ש"ד ולפ"ד ניחא הלשון דהרי הוא כמתענה תשיעי ועשירי דע"י האכילה מתענה בעינוי קשה יותר, ובפרישה כתב ואפשר לומר טעם אחר כדי שיהא ניכר וגלוי ציווי השי"ת שציונו להתענות ביום העשירי ואם יתענה גם בתשיעי לא יהא ניכר הציווי אלא יאמרו כל אחד מתענה אימת שירצה ולא ידעו בקדושת יוה"כ ולפי טעם זה נראה דאף שאוכל רק מעט כל שאינו מתענה שפיר קיים המצוה.

### תענית בעריוה"כ

ולכאורה יל"ד כמה נפ"מ בין הטעמים, א' לענין תענית ביום זה דהנה לפי טעם רש"י ביומא והטור הרי פשוט דאסור להתענות מפני שצריך לאכול כהכנה לתענית של מחר כדבריהם שיוכלו להתענות ולא יזיק להם העינוי, והוא מדויק בלשון הטור שכתב פי" כאלו נצטוה להתענות בשניהם פי" דבריו כמו

שמצוה לאכול בעיוה"כ וטעמם ג"כ משום דהביאו הך קרא לתוספת יוה"כ ע"ש עכ"ל.

והנה שם בערה"ש מביא ראיה לדברי הרמב"ם דאין חיוב לאכול בעיוה"כ מהא דבגליל היו מרבין בסעודות משמע דבשאר מקומות לא ס"ל דהוי מצוה, אך התוס' כתבו שם דבכל מקום היו מרבין בסעודות אלא שהיו אוכלים בשר עוף וכמו שמשמע בכתובות ה'. ובמנח"ח מצוה שיג מוכיח בדעת הרמב"ם דס"ל דהיא מ"ע מדרבנן יעו"ש"ד.

ודעת הטור סי' תר"ד משמע דהוי דאורייתא והוי ילפותא גמורה מועניתם שמביא תני רב חייא בר רב מדיפתי וכו' וה"ק קרא הבינו עצמכם בתשיעי לעינוי של מחר ומדאפקיה רחמנא לאכילה בלשון עינוי א"כ חשיב כמו עינוי כאילו התענה ט' וי" פ"י כאילו נצטוה להתענות בשניהם.

### במעם המצוה והנפ"מ בזה

והטור מוסיף וז"ל: והוא מאהבת הקב"ה את ישראל שלא צוה להתענות אלא יום אחד בשנה ולטובתם לכפר על עונותיהם וציום שיאכלו וישתו כדי שיוכלו להתענות ושלא יזיק להם העינוי משל למלך וכו' וכן נוהגין להרבות בו בסעודה, ע"כ משמע מדברי הטור דהוי מ"ע מן התורה ודבריו הם דברי הרא"ש, וכעין טעם זה כתב רש"י ביומא פ"א ע"ב וז"ל כל האוכל ושותה: והכי משמע קרא ועניתם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה כדי שיוכלו להתענות בעשרה ומדאפקיה קרא בלשון עינוי הרי הוא כאילו התענה בתשיעי.

וכתב העמק שאלה שאילתא קס"ו אות יב שמדברי רש"י בר"ה דף ט ע"א משמע דהמצוה היא עצם האכילה ואין הטעם כדי להכין עצמנו למחר שלא יזיק העינוי של מחר כמש"כ רש"י ביומא והטור וז"ל רש"י שם כל האוכל ושותה וכו' דהכי קאמר קרא ועניתם בתשעה אכילת תשעה אני קורא עינוי וכיון דאכילתו עינוי חשיבא כל דמפיש באכילה ושתיה טפי עריף, משמע דהמצוה

ויצטרך לאכול וגם דיש לחוש להסוכרים שמצות אכילה זו היא גזיה"כ מצד קדושת היום.

ולפי טעמו של הפרישה הנ"ל שיהא ניכר ציווי השי"ת שמצוה להתענות ביום העשירי דוקא, א"כ הרי פשוט שאסור להתענות ביום התשיעי, ולפי טעם השבלי הלקט שאם יאכל היום יפה ולמחר מתענה יתקשה לו העינוי וירגיש בתעניתו, ואם יתענה יום התשיעי לא ירגיש כ"כ העינוי למחר וכך מפרש העה"ש שכתב ומיהו הכוחות חזקים יותר לסבול התענית כשאכל מקודם אלא דצערו מרובה מההיפוך הפתאומי, א"כ לפי"ד אסור להתענות בעריו"כ, ולהלכה פסק הרמ"א בשו"ע דאסור להתענות אפי' ת"ח והמ"א פסק כמהרי"ל שמתענה עד סעודה המפסקת.

#### חיוב הנשים במצוה זו

אם נשים חייבות במצוה זו, לכאורה מדברי רש"י ביומא והטור משמע דחייבות במצות אכילה זו, דהטעם הוא כדי שיוכל להתענות למחר א"כ כל שמתענה למחר חייב היום באכילה א"כ נשים דמתענות ביוה"כ חייבות גם לאכול בעיוה"כ, אבל אם נפרש דמצות אכילה בתשיעי הוא גזיה"כ מצד קדושת היום א"כ נשים פטורות דהוי מ"ע שהז"ג, וכן לפי טעם הב"י שצריך לכבד היום במקום יום שלאחריו א"כ גם כן פטורות דהוי מ"ע שהז"ג ולפי טעם השבלי הלקט שיאכל היום יפה ירגיש התענית למחר א"כ לכאורה גם נשים חייבות שהרי גם הם מתענים למחר, אמנם אפשר"ל דאף לפי טעם זה נשים פטורות כיון דלא מצינו שהתורה ציותה לצער הנשים עד כדי כך שהרי מ"ע שהז"ג נשים פטורות.

וכבר נסתפקו בזה גדולי האחרונים, ראשון לציון יש להביא דברי הגרע"א סי' ט"ז ויסוד הסתפקותו הוא אם נשים חייבות במצות אכילה עיוה"כ או לא אפשר דפטורות דהוי מ"ע שהז"ג או אפשר דחייבות דכל שישנו בתענית עשירי ישנו

שפי' הב"י שלא תאמר שהתענית טוב הוא מפני שדרשו כאילו התענה אלא הוי כאילו היה הציווי להתענות בשניהם ועכשיו שאין הציווי להתענות אלא לאכול אסור להתענות, אבל לטעם שהובא בב"י שהוא להראות שנוח ומקובל עליו יוה"כ על שניתן כפרה לישראל והוא מכבדו ביום שלפניו במאכל ובמשתה כדרך שאר יו"ט ואעפ"כ אם מתענה ש"ד שהוא מורה כי נפל עליו פחד ה' שהוא יום הדין והוא חרד מפחד ה' ומהדר גאוונו, ובמא"מ הסביר דברי הב"י וז"ל והעולה מדבריו לפי דעתי הוא דצריך שיהיה יום זה חלוק ומובדל משאר ימות השנה דמי שמרבה לאכול מראה בעצמו שנוח ומקובל עליו יוה"כ והוא שמח לקראתו על שניתנה כפרה לישראל ומי שמתענה נמי יש בחינה אחרת לומר שהוא משובח לפי שזה הוראה כי נפל עליו פחד ה', והוא חרד מפחד ה' והוא מהדר גאוונו אבל מי שאוכל כמנהגו כשאר ימות השנה אינו מראה בעצמו לא זה ולא זה שהרי אינו מראה שינוי ביום זה וכמעט נראה שאינו מאמין ביום זה ולא עושה לו שום התפעלות טרם בואו ולכן אינו משובח וב' הקצוות משובחות ממנו כנ"ל והוא נכון מאד לע"ד ע"כ, אכן בשו"ע הרב הביא טעם רש"י ביומא והטור הנ"ל ובהמשך דבריו מפרש גם דברי הב"י שצריך לכבד יוה"כ עצמו אלא שא"א לכך מכבדין אותו ביום שלפניו ומסיים שם ולפיכך אסור להתענות ביום זה משמע דאפילו לפי טעם הב"י דצריך לכבד היום במאכל ובמשתה גם אסור להתענות.

ואם יודע בבירור שיוכל להתענות מחר אפי' אם לא יאכל היום כתב בס' מקראי קודש בפ"י הררי קודש בשם העמק שאלה דלפי רש"י והטור א"צ לאכול בעיוה"כ דהרי כל הטעם כדי שיוכל להתענות למחר והרי הוא ברור בדעתו שיוכל להתענות למחר, אמנם באלף למגן בס' מטה אפרים כתב שם דאפילו יודע בבירור שיוכל להתענות למחר אפי' אם לא יאכל היום אסור לו להתענות שמה יהיה קלוקל למחר

האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי הא אם לא אכל בתשיעי גם תענית עשירי לא תענית רק באוכל רק באוכל בתשיעי אבל אם אינו אוכל בתשיעי אין תענית עשירי נחשב כלל לתענית לכך הגי נשי כיון שחייבות בתענית עשירי חייבות באכילת תשיעי כיון דבלא"ה גם עשירי לא נחשב להם לתענית וכ"כ העמק שאלה שאילתא קס"ז.

ובשדי חמד ערך יוה"כ ס' א' הביא היקש זה וכתב דקצת יש לפקפק בזה דמי שם פה לדרוש כל דאיתא וכו' ומסורת בידנו שלא לדרוש דרשות מדעתנו אף דרשה דאיתיה כותיה בתלמוד ואולי יש לחלק בין להקל ללהחמיר וכתב שם ומ"מ הדין אמת יהיה מאיזה טעם שיהיה כמו שמפורש במנהגי מהרי"ל, וכתב אח"ז דכ"ז שלא נמצא בש"ס מפורש דנשים פטורות דברי מהרי"ל שרירין וקיימין. והנה הביא שם בשם אבד"ק פאניוועו בקונטרס גפן אדרת אשר בקובץ יגדיל תורה קונטרס ט' ס"י קכ"ג שכתב בשם רבו לפשוט ספקו של הגרע"א לענין נשים ממה שאמרו בירושלמי פ"ב דתענית הלכה יג ופ"א דמגילה סוף הלכה ד' וברי"ש פ"ח דנדרים ר' יעקב בר אחא מפקד לספריא אין אתיא אתתא ומישאלכין אימרון ליה בכל מתענין חוץ משבת ויו"ט חוה"מ חנוכה ופורים ומדלא נזכר שם עיוה"כ מוכח דאין חיוב אכילה זו לנשים כלל ומותרות להתענות בו, וכתב דבאמת אם לא היה מפורש בדברי מהרי"ל דנשים חייבות באכילת תשיעי היינו מקבלים הוכחה נכונה זו, אך כיון שמפורש בדברי מהרי"ל להיפך על כרחין לומר כמ"ש ידידי יצ"ו דיש לומר דר' יעקב בר אחא ס"ל כמ"ד דועניתם את נפשתיכם וכו' מערב עד ערב לתוס' יוה"כ אתא ולא סבירא ליה דרשא זו של אכילה בתשיעי כלל, ומסיק השד"ח בכמה מקומות בס' זה דמפני דברי מהרי"ל שמחייב לנשים באכילה זו נקטינן כוותיה וכן נקטו רוב הפוסקים דנשים חייבות באכילת עיוה"כ.

במצות אכילת תשיעי. ובמח"ח מצוה שי"ג אות ט' דעתו בזה דתלוי בעיקר הדרשה אי הוה דאורייתא או דרבנן דאם היא מדאורייתא פטורות דהוי מ"ע שהז"ג כמו גבי תוספת יוה"כ דבלא רבוי שחייבות במצות תוספת יוה"ג הו"א דפטורות א"כ גבי אכילה נמי כיון דליכא רבוי לנשים פטורות ממצוה זו ולא שייך לחייבן מדרבנן דא"כ כל מ"ע שהז"ג נחייבן מדרבנן כדפריך הש"ס גבי קידוש היום, אבל אם עיקר הדרשה היא מדרבנן וחז"ל אסמכוה אמצות עינוי א"כ כשם שחייבות בעינוי חל עליהם תקנת חז"ל בעיוה"כ במצות אכילה, ועפ"י? הכריח שם דלהרמב"ם הוי מדרבנן דאי היה מדאורייתא הו"ל לכתוב בפירוש דנשים פטורות ממצוה זו אלא וודאי מדרבנן היא ואין חילוק בין אנשים לנשים ע"כ.

ובחכמת שלמה כתב שנשאל מחכם אחד אם גם נשים חייבות בעשה לאכול או לאו כיון דהוי מ"ע שהז"ג. וכתב הנה לכאורה גבי תוספת יוה"כ בלא רבוי דחייבות הו"א דפטורות א"כ ה"ה גבי אכילה בעיוה"כ ואח"כ כתב דחייבות דכמו דחייבות באכילת מצה מכח מי שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה א"כ ה"נ כיון דכתיב ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם, א"כ הוקש אכילת תשיעי לעשירי ממש, ולכך כל שישנו בכלל מערב עד ערב תשבתו ישנו בכלל ועניתם את נפשתיכם בתשעה והגי נשי הואיל וחייבין בתענית יוה"כ כמו שמפורש בפ"ב דסוכה לכך חייבין נמי באכילת עיוה"כ דהוקשו להדדי, והיקש דרשינן מעצמן, ובוה י"ל הלשון שאומר חייא בר רב מדיפתי כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי, והקשו הכל דתיבת עשירי מיותר דמה ענין עשירי לכאן הו"ל לומר רק כאילו התענה בו ביום או כאילו התענה בתשיעי אך לפמ"ש אתי שפיר דבא לאשמועינן דאף נשים הם חייבות במצוה זו דהיינו כל

## אדם שאינו מתענה

באדם שאינו מתענה ביוה"כ יל"ד אם מחוייב באכילה בעיוה"כ כגון אדם שאסרו עליו הרופאים להתענות ביוה"כ, בכת"ס סוף סי' קיב כתב דלפי טעם רש"י ביומא והטור דמצות האכילה בעיוה"כ הוא הכנה לתענית מחר ושלא יזיק להם העינוי של מחר א"כ אדם שאינו מתענה למחר פטור ממצות אכילת היום, אמנם שם בכת"ס לא רצה לפטור לאדם חולה שאינו מתענה ביוה"כ וכתב לפטור רק בנשים חולניות שבהם יש ממ"נ דאם המצוה היא משום הכנה למחר א"כ הרי היא פטורה מצד שאינה מתענה למחר ואם המצוה היא גזיה"כ לאכול בתשיעי באין קשר ליום המחרת א"כ הוה מ"ע שהז"ג ונשים פטורות, ובתורה תמימה ויקרא כ"ג רוצה לפטור חולה שאינו מתענה ביוה"כ מאכילת תשיעי אמנם נשאר בצ"ע למעשה.

[ולפי דברי הכת"ס יש לדון בחולה שאוכל ביוה"כ חצי שיעור אם חייב לאכול בעיוה"כ, ובס' מקראי קודש כתב דהוי מכלל מתענה בעשירי, וא"כ יש עליו חיוב אכילת תשיעי ומביא שם מס' מרחשת שתמה על הגרע"א שמסתפק על קריה"ת ביוה"כ אי היה כשאר תעניות והקריאה הוא משום התענית וחולה שמוכרח לאכול ביוה"כ לא יוכל לעלות לתורה ולא הזכיר שסתם חולה מאכילין אותו פחות מכשיעור וחשיב שפיר מתענה וכמש"כ הריב"ש שכל שלא אכל ככותבת בכדי אכילת פרס מתענה הוא].

ולפי טעם השבלי הלקט דהוא שאם יאכל היום יפה ויתענה למחר ירגיש העינוי, הנה בחולה שאינו מתענה למחר הוא פטור מאכילה בעיוה"כ, דהרי אינו מתענה, ואפשר דבאוכל פחות מכשיעור גם מרגיש ביוה"כ קצת עינוי א"כ חייב לאכול בעיוה"כ שירגיש העינוי יותר ואפשר שלא יזיק לו לבריאותו, דודאי הכוחות חזקים יותר כשאוכל בעיוה"כ אלא הצער מרובה מההיפוך הפתאומי כנ"ל בשם הערה"ש,

ולפי טעם הפרישה דהוא שיהא ניכר ציווי השי"ת להתענות בעשירי דוקא לכאורה בחולה שאינו מתענה ביוה"כ ממילא אין כאן היכר בין יום התשיעי ליום העשירי, אמנם בחולה שאוכל פחות מכשיעור אפשר דחייב לאכול בתשיעי דיש אצלו היכר בין תשיעי לעשירי שבעשירי אוכל רק פחות מכשיעור, ולפי מש"כ העמק שאלה ממשמעות ברש"י ברה"ה דהוה גזיה"כ מצד קדושת היום, לפי"ז גם חולה שאינו מתענה ביוה"כ וודאי חייב באכילה ושתייה בעיוה"כ וכן הוא לפי טעם הב"י דהוא שצריך לכבד יום שלפניו מפני שא"א לכבד יוה"כ עצמו באכילה ושתייה כשאר יו"ט א"כ גם חולה שאינו מתענה ביוה"כ חייב באכילת תשיעי.

ולפי החכמת שלמה ולצד אחד בספקו של הגרע"א דילפינן היקש דמי שישנו בתענית עשירי ישנו באכילת תשיעי א"כ גם חולה שאינו מתענה ביוה"כ חייב באכילה בעיוה"כ שהרי אע"פ שאינו מתענה ביוה"כ עכ"ז בר חיובא הוא, אלא שבמצב שהוא פטורוהו מלהתענות לכך מחוייב באכילת תשיעי כדוגמת החכמת שלמה דמי שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה ובזה וודאי לא יאמרו שמי שיש לו היתר באיזה אופן שהוא לאכול חמץ ח"ו הוא פטור מאכילת מצה אלא מחוייב כשאר בני חיובא א"כ ה"ה לעניינינו אפי' פטור מתענית עשירי אעפ"כ מחוייב הוא באכילת תשיעי מדין היקש תשיעי לעשירי.

## בגדר האכילה

בענין אי חיוב אכילה זו היא דוקא בפת או אפילו בשאר דברים, לכאורה אפשר דגם זה תלוי בטעמי המצוה דאם נאמר דטעם האכילה כרי שנכין עצמינו לתענית של מחר צריך לאכול דוקא פת או שאר מידי דמיזן ואינו יוצא יד"ח בשאר דברים ואם טעם המצוה היא גזיה"כ מצד קדושת היום אפשר גם בשאר דברים של עונג כמו פורים, וכתב המנח"ח מצוה שי"ג [לפי סברתו דהמצוה היא גזיה"כ משום קדושת היום ולא משום

זה ולפ"ד המצוה דוקא להרבות יותר מכרגיל וכמו שפסק בהדיא בשו"ע בזה"ל מצוה לאכול בעריוה"כ ולהרבות בסעודה.

ולפי טעם הפרישה דהוא כרי שיהא ניכר ציווי השי"ת להתענות בעשירי דוקא הרי פשוט שצריך לאכול לכה"פ שיעור ככותבת שלא יהא מיקרי עינוי בתשיעי וצריך להיות היפך העינוי של יוה"כ כשיטת המנח"ח, אך יש להעיר שבאור"ח ובכל בו כתוב בלשון זה אוכלים ושותים כדי ספקם וכו'.

אמנם מרש"י ברה"ה משמע דהמצוה היא הרבוי שכתב כל מה דמפיש באכילה עדיף טפי, וכן לטעם השבלי הלקט שיאכל בעריוה"כ יפה ויתענה למחר ירגיש העינוי יותר א"כ וודאי שצריך להרבות יותר מכרגיל וכן משמע בטור שכתב וכן נוהגין להרבות בסעודה וכ"כ בכונת האר"י דבכל יום מעשיית מתקנים בח' החיצונים באכילה ושתייה ובברכותיהם ומפני שא"א לאכול ולשתות ביוה"כ עצמו יש לאכול בעריוה"כ כדי לתקן בח' החיצונים של היום ומחר ומבואר בפע"ח שיש לאכול כערך ב' ימים ולפחות ב' סעודות שיצטרך לברך המוציא ובהמ"ז ב' פעמים ובשם הא"א הגה"ק מבוטשאטש כתוב שיאכל יותר כל שהוא מיום אחד והרי זה כאילו ב' ימים דמקצת היום ככולו ובלבד שיזהר שלא ימלא בטנו באכילה גסה וכן פסקו בשו"ע ונוהגין להרבות בסעודה כנ"ל.

והעירני הרה"ג רבי יעקב שמש שליט"א דיש להוסיף לפי מש"כ השל"ה בשם הזוהר בטעם האכילה דעריוה"כ, הוא כיון דכתיב ועניתם את נפשותיכם, וכי עינוי לנפש הוא, או לגוף, ולכן חילקו יום אחד עינוי לנפש. ולכן מצוה לאכול ביום התשיעי, ויום אחד עינוי לגוף והוא התענית ביום העשירי. ולפ"ז אין החיוב בפת דוקא. אלא כל עונג במשמע, דהוה בזה עינוי לנפש, ומן הענין להוסיף דבמקור חיים [להחיות יאיר] כתב דיש להוסיף בתשיעי גם בשאר העינויים, ולא רק באכילה ושתייה יעוש"ד, וזה חידוש, [וכן מבואר שם בזה, דהמצוה אף בלילה].

הכנה למחר א"כ] סגי גם בשאר דברים, אמנם בשד"ח מסיק משום דברי רש"י ביומא דהמצוה היא הכנה למחר להתענית א"כ כתב דיש להחמיר לאכול דוקא פת ושאר מידי דמיזן, ולפי טעם הפרישה שיהא ניכר ציווי השי"ת להתענית הוא בעשירי דוקא ולא בתשיעי א"כ לכאורה סגי גם בשאר דברים ול"ד פת דגם בזה ניכר ציווי השי"ת שאינו מתענה היום. אמנם לפי טעם השבלי הלקט דהוא שיאכל בתשיעי יפה ויתענה למחר ירגיש העינוי יותר א"כ משמע דהוא דוקא בפת שצריך לאכול היום יפה, ומצאתי בס' קיצור הלכות המועדים (להגר"ש דבליצקי) שכתב דלכתחילה יש לאכול פת דוקא וכתב שם בהערותיו דמשום שיש בזה מחלוקת פסק דלכתחילה יש לאכול פת דוקא.

### בענין שיעור האכילה בעריוה"כ

כתב במח"ח מצוה שי"ג דהמצוה היא בככותבת דכיון דנפקא לן מצוה זו מלשון עינוי אפשר דאינו יוצא אא"כ אוכל שיעור ככותבת דבכה"ג לא מיקרי עינוי ביוה"כ ואכילה זו היא גזיה"כ דנקראת עינוי אבל בפחות משיעור זה דביוה"כ לא עבר על מצות עינוי והוי כמתענה א"כ בעריוה"כ לא יצא יד"ח אכילה והוי כמתענה דבפחות מככותבת הוי עינוי ובעריוה"כ אסור להתענות ע"כ צריך לאכול שיעור ככותבת בכדי אכילת פרס ושאינו משבת ויו"ט דמצוה לאכול והוי בכזית או כביצה אבל כאן דנפקא לן מעינוי דיוה"כ אשע"כ צריך להיות היפך העינוי של יוה"כ דהינו שיעור ככותבת בכדי אכילת פרס עכ"ד, אמנם אין כן דעת הכת"ס סי' קי"ב דמוכח דס"ל דלחוב אכילה זו יוצא יד"ח אפילו בפחות מככותבת.

ולפי טעם הב"י דצריך לכבד יוה"כ כשאר יו"ט ומפני שא"א, מכבדין ביום שלפניו א"כ הדין כשאר יו"ט דיש להרבות באכילה יותר מכרגיל וכפי מש"כ המא"מ בהסבר דברי הב"י שיהא יום זה מחולק ומובדל מכל ימי השנה דהיינו שירבה באכילה ביום

## ברכה על מצוה זו

והא דלא קבעו ברכה למצות אכילה זו כתב בעמק שאלה שאילתא קסו דלפי טעם הטור ורש"י ביומא דמצות אכילה הוא רק משום הכנה לתענית של מחר א"כ אין המצוה על עצם האכילה אלא שהאכילה היא כהכנה למצות התענית של מחר וראיה לדבריו דלטעם זה אם כרוור בדעתו שיוכל להתענות למחר אפי' אם לא יאכל היום מותר לו להתענות היום א"כ לפ"ו אין כאן מצוה לאכול אלא להתכונן למחר שיוכל להתענות, ואפי' להאוסרים להתענות אפי' אם יודע בבירור שיוכל להתענות אפי' אם לא יאכל היום הוא דוקא משום שמא יארע קלקול ויצטרך לאכול בתעניתו, ולו יצויר שיוכל להתענות למחר בלא אכילה של היום אין לו חיוב אכילה היום כלל.

אך להסוכרים דמצות האכילה בתשיעי הוא גזיה"כ מצד קדושת היום כמש"כ העמק שאלה מדברי רש"י בר"ה דף ט' ע"ב לכאורה צריך טעם דלא מברכים על מצוה זו, ובשד"ח מביא בשם אחד דהא דלא קבעו ברכה מיוחדת לאכילה זו מפני שחז"ל לא תקנו ברכה אלא על דבר שניכר מתוך מעשיו שעושה דבר זה מחמת מצוה אשר ציינו הבורא יתברך כיון שציינו לעשות דבר זה לשם מצוה זו כגון שציינו לאכול מצה או מרור אשר בלתי ציווי השי"ת היה יכול לאכול כל מה שירצה להשביע נפשו והוא יתברך ציינו לאכול דוקא מצה ומרור בזה שייך שפיר לברך משא"כ אכילה בעיה"כ וסעודת שבת שלא נצטוה על שום דבר שיהא ניכר מתוך מעשיו שעושה זאת מחמת הציווי כי הטביע הטבע כי כל אדם יתאוה תאוה לנפשו לאכול כדי שבעה ואינו ניכר שום מצוה באכילתו כי בכל יום ויום הוא אוכל.

## אי המצוה בלילה ובענין ערבות

לענין אי המצוה של אכילה בעיה"כ הוא רק ביום התשיעי או גם בליל תשיעי, הנה הגר"א בביאורו ציין ע"ז לגמ' כתובות ה'

ע"א וסתם ולא ביאר כוונתו אך פשוט שכוונתו לדברי רש"י שם ד"ה אית ליה רווחא שכתב רש"י וז"ל שהסעודה אינה עד למחר עכ"ל, הרי שהסעודה אינה אלא ביום וכן משמע ברש"י ד"ה ידחיה יעו"ש. וכ"כ בעה"ש דכיון דהטעם הוא כדי שיהא חזק להתענות ביוה"כ אין זה אלא ביום ולא בלילה וכן משמע להדיא ברש"י כתובות ה' ע"א בר"ה ידחיה ע"כ.

אמנם בס' בית הרואה כתב על ראייה זו דאינו ראייה כלל דאפשר דבעיה"כ עיקר הסעודה הוא ביום ע"ז כתב רש"י שישחוט בן עוף למחר אבל המצוה היא גם בלילה.

ברם מסברא לכאורה המצוה גם בלילה. כמו התענית בעשירי דהוה לילו עמו, דתשיעי דומה לעשירי, אך אם הוה רק מדרבנן שפיר אפשר"ל דלא תקנו בלילה.

עוד יל"ד מה שהביא המג"א בשם השל"ה, דמי שנוהג שאינו אוכל בשר אלא בימים שאין אומרים בהם תחנון דבלילה, תלוי לפי מנהג המקום, אם מרבים בסליחות בליל עריוכ"פ, הוה כמו שאומרים בה תחנון ואסור באכילת בשר, ואם אין מרבים שם בסליחות, הוה כיו"ט ומותר באכילת בשר. [יעויין בשער ציון ס"ק י"א] אך המג"א מכריע דזהו רק לגבי הנוהג שלא לאכול בשר, דאז מותר באכילתה בלילה במקום שאין אומרים סליחות. אבל אם נדר שלא לאכול בשר חוץ מיו"ט אסור גם בלילה, כיון דליל עריוכ"פ לא חשוב יו"ט, ומוכיח כן מהא דאומרים במנחה שלפניה תחנון. יעו"ש"ד. [אך אין מכל זה ראייה לגבי גוף המצוה להרבות באכילה בעריוכ"פ, דאף אי הלילה חשוב כיו"ט, היינו רק לענין מניעת אמירת תחנון וכיו"ב, אבל שפיר אפשר"ל דהמצוה הוה רק בעריוכ"פ].

עוד יל"ד בזה אם שייך ערבות בברכת המוציא לסעודה זו, דהנה הט"ז בס' רע"ג ס"ק ג'

פסק דלענין ברכת המוציא על הלחם לסעודת שבת אינו יכול להוציא אחרים דאף

ולפי מה שפירש בשו"ע הרב בדברי הב"י דלפ"ז אסור להתענות א"כ לכאורה יש ערבות במצות אכילה זו וכן לפי טעם הפרישה שיהא ניכר ציווי הש"ת שצוה להתענות דוקא בעשירי ולא בתשיעי לכאורה גם יש בזה דין ערבות, וכן לפי טעם שבלי הלקט שיאכל היום יפה כדי שירגיש מחר יותר עינוי א"כ עצם האכילה היא מצוה ולכאורה יש בזה דין ערבות, אמנם אפשר דזהו דוקא להסוברים דצריך לאכול דוקא פת יועיל ערבות אבל לפי הכת"ס שגם בשאר דברים יוצא יד"ח מצוה זו ואין ע"ז ברכה קבועה אפשר דבזה לא יועיל ערבות, להוציא אחרים ברכה על מצות אכילה.

שהם חוב מ"מ אין החיוב משום מצוה אלא כדי שיהנה מסעודת שבת ואין לזה המצוה חיוב דהא אם הוא נהנה ממה שמתענה א"צ לאכול כדאיתא בס' רפ"ח ע"כ אין מוציא אחרים, א"כ לענינינו אה"נ לפי סברת רש"י ביומא והטור דהמצוה היא רק כהכנה לתענית של מחר ואין המצוה על האכילה עצמה והראיה שהיה מותר להתענות לפ"ז אם לא שחיישינן שיהיה קלקול בתענית של מחר, לפ"ז אין כאן דין ערבות כלל, אבל אם נאמר דמצות אכילה זו היא גזיה"כ מצד קדושת היום א"כ הוה מ"ע בפ"ע לכאורה יועיל בזה ערבות להוציא אחרים יד"ח ברכה על האכילה וכן הוא לפי שיטת הב"י דהוא משום שצריך לכבד היום במאכל ומשתה.



# בירווי הלכה

הרב גדליה פעלדער ז"ל

## בענין מליחת כבד לפני צליה

דאסור למלוח בו כמובא בש"ע יור"ד ס"ט-ח ודנתי מזה בספרי שו"ת שאילת ישרון סי' י"ג בדבר מליחה במלח מזוקק מחומרים חריפים, הרי דהמלח יש בו סגולה מיוחדת לחמם ולהפליט כל דבר שהוא נוגע בו.

מהאמור נבין מחלוקת האמוראים היינו שמואל ור' יוחנן חולין קי"א ע"ב ועוד דמלוח הרי הוא כרותח, דדעת שמואל דמליח הרי הוא כרותח ורבין העיד בשם ר' יוחנן דמליח אינו כרותח, דהכוונה דבמליחה יש הכח להפליט וכן גם להבליע פליטתו, משא"כ לר' יוחנן דכחו של המלח להרתיח את הבשר שהוא נתון בו, מיהו אין בכחו להבליע האי פליטה באחרים, וזהו שאמרו חולין שם ושמואל לטעמיה, דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח, כלומר דאין לומר דהא דאמר שמואל קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בו רותח, היינו אין בו רק חומרא יתירא לכתחלה, אבל בדיעבד שפיר דמי. קמ"ל דאפילו דיעבד הוה כרותח, וזהו שהגמרא שם תלי דברי שמואל אחד בשני באמרו ושמואל לטעמי, פירושו שהאי דינא של קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בו רותח הוא משום דסבר מליח הרי הוא כרותח, דאי לא נימא הכי, אינו מוכן מה שאמרו ושמואל לטעמי כיוון דתרווייהו דברי שמואל הם מה נ"מ דהוא לטעמי, אלא דר' יהודה מפרש דברי שמואל דאזיל לטעמי שהרי אמר מליח הרי הוא כרותח,

עיקר דין מליחה מציינו במסכת חולין קי"ג ע"א בדברי שמואל שאמר אין הבשר יוצא מידי דמו אלא א"כ מלחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה וכו', במתניתא תנא מדיח ומלוח ומדיח ולא פליגי הא דחללי' בי טבחי וכו'. רב דימי מנהרדעא מלח לה במלחה גלגניתא וכו', הרי דלמדנו מכאן שטבע של מלח להפליט דבר לח הבלוע בגוף אותו הבשר שנותנין עליו מלח וזהו הטעם שמולח בשבת העור חייב משום מעבד כמבואר שבת ע"ד ע"ב, אלא דבאוכלין פליגי אם יש עיבוד באוכלין ושיעור שיששה העור במלחו שיתחייב משום מעבד, נראה מדעת המ"מ בהלכות מאכלות אסורות פ"ו ה"י דשיעורו כשיעור מליחה וכן מוכיח דברי הלח"מ שם וטעמם שהמלח מפליט כל הלחות שבו ומיבשו, אלא דנחלקו אם יש עיבוד באוכלין בשבת ע"ה ע"ב וכבר דנתי מזה באריכות בספרי יסודי ישרון ח"ג עמ' שצ"ח וכן בח"ד עמ' קס"ט ואין העת לחזור על האמור בפרט שזה לא נוגע ישר לענינינו ותדרשהו משם, אלא שבנידונינו יש להוציא משם שפעולת המלח להפליט הלחות שבו וליבשו ומסתברא שפעולה זאת נובעת מהא דידוע לנו שטבע המלח לחמם כל דבר הטמון בתוכו או סמוך אליו, וכהא דאין טומנין בשבת במלח שבת מ"ו ע"ב וכדביאר הרמב"ם בפהמ"ש וכן בפ"ה ה"א משבת, ולכן במולח במלח שאין בו חמימות דהיינו מערב במלח מים דאין בו כח להפליט הדם

בסי' ע"ג ה' שנהגו למלוח, אלא דפלא שלא הזכיר הרמ"א בהג"ה כלום ממקום שאין מלח נמצא שנראה שסמך על הא דלא הגיה על דברי המחבר בסי' ס"ט כ"א דמשמע שמשכים לדבריו במקום שאין מלח מצוי וכן כתב היד יהודה ס"ט פיהק"צ.

מהאמור יוצא דנחלקו רש"י ובעלי התוס' ועמהם שאר הראשונים שהוכרת, אם יש צורך במליחה לצלי לכתחלה במקום שמלח מצוי, דבמקום שאין מלח מצוי אין מנהג כלל וכדכתב המנחת יעקב בביאורו על הת"ח שם אות ה', אלא שלדעתו אין זה דעת רש"י ולכן השיג על הרש"ל שכתב ביש"ש פרק כל הבשר סי' ע"ב שהטור הביא בשם רש"י שהורה במקום שאין מלח מצוי יצלה הבשר, שהם כשגגה היוצא מלפני השליט, דמעולם לא כתב הטור כן בשם רש"י ורק מש"כ הטור והתירו רש"י, אדלעיל מיניה קאי בנמצא ציר בכלי מנוקב ודלא כמו שהבין רש"ל אגב ריהטא דעל דין זה קאי, מיהו אחדים רצו לחלק בין היכי דמבשלו אחר הצלי' להיכא דאינו מבשלו וכן דיש הבדל בין בשר שדרכו לבשל אחר צלי' ובשר שאין דרכו לבשל וכבר האריך מזה במבוא שערים על השערי דורא בריש שער החמישי וכן בהגהות ובשערי בינה שם ואין העת להאסף פה, בפרט שהמנחת יעקב הוא היחיד בדבר שרצה לומר שדעת רש"י לכתחילה לית ליה תקנתא.

והנה ראיתי להקשות לפי דעת הרמ"א דהמנהג להדיח תחלה וגם למלחו קצת הלא לפי מש"כ הת"ח כלל י"ב י דאפילו דם שפירש ממקום למקום באותה חתיכה ולא יצא לחוץ מיקרי דם שפירש וזה אם פירש ע"י כח האש או המלח, א"כ לרידי' היה לו להצריך מליחה לצלי כמו לקדרה מהחשש שמא לא יצלה יפה כשיעור צלי' גמורה והדם יפרוש ממקום למקום וישאר מעט ממנו בתוך החתיכה והו"ל דם שפירש ואסור, הא תינח להרא"ש דסובר דדם שלא פירש מחיים ממקום למקום אינו אסור עד שיצא לחוץ דוקא, א"כ אינו צריך מליחה

כלומר מליחה להוציא דם הוה ג"כ כרותח ולא בעי מליחה לאורחא וכדביאר הר"ת בתוס' חולין קי"ב ע"א ד"ה הני מילי וכן מצאתי בתפארת יעקב על חולין קי"א ע"ב ד"ה ושמואל לטעמי'.

אש יש בו הכח להוציא הדם שבבשר בלי שום אמצעי אחר וכדאמרו נורא מישאב שאיב, כלומר האש מוציא הדם וכהא דפסחים ע"ד ע"ב דמישאב שאיב הוה הלכתא ולפ"ז פסק המחבר ביור"ד סי' ע"ו א' דצלי אין צריך מליחה לפי שהאש טבעו ששואב הדם שבו מעצמו וכו' וזהו ג"כ שיטת הטור שם וכן הוא הסכמת התוס' חולין י"ד ע"א ד"ה ונסבין ובהיהא שיטתא אול ג"כ הרא"ש שכתב חולין שם, דלא בעינן מליחה לצלי וגם לא הדחה מיהו צריך שפשוף לפי שאין לקצבים סכין מיוחד לחלבים, ואע"ג דאיכא דם על פניו האש שואבו גם הר"ן שם והרשב"א בתורת הבית כ"כ כתב, מיהו דעת רש"י פסחים ע"ד ע"ב גבי מולייתא שרי, דצלי בעי קצת מליחה והרא"ש חולין שם כבר תמה עליו, דמה מהניא מליחה קצת וכו' ומדברי מהרי"א בהגהות שערי דורא סי' ט נראה דהאי מליחה משום דם שנדבק מבחוץ וכדעת רש"י פסחים שם.

דעת התורת חטאת כלל ט א דבשר לצלי אין צריך מליחה כלל מיהו לכתחלה יש לנהוג כמ"ש מהרא"י בהג"ה שערי דורא להדיחו ולמלח קצת בשכבר נתחב בשפוד וצולין אותו מיד ואין שוהין בדבר שלא יתמלא המלח דם ובאות ב' שם כתב דצלאו בלא הדחה ומליחה מותר בדיעבד כדעת התוס' הרא"ש והר"ן שהתירו אף לכתחלה והמחבר בסי' ס"ט כ"א כן סובר ולא דוקא בשאין מלח מצוי אלא אפילו במקום שיש מלח שהרי כן סתם בסי' ע"א א' וכדביאר בספרו הארוך שם, אלא דדעת הרמ"א בת"ח שם סעי' ד' דזה נאמר רק במקום שאין מלח מצוי דאז לכתחלה שרי, משא"כ במקום שמלח מצוי ולכן כתב בהג"ה בש"ע סי' ס"ט ב' ובסי' ע"ו ב' וכן כתב לענין כבד

פירש כיון דלא פירש מחיים וכבר דן בדבריו בספר חדרי דעה יור"ד סי' ס"ז והדחיק עצמו לתרץ דבריו, מיהו ראיתי בתקריב מלח כלל ב' ל שדעתו דהש"ך בסי' ע"ו ב בא רק לתרץ דברי הרא"ש דלא תקשי עליו קושית הררישה ולי' לא ס"ל הכי והנאני, א"כ יש להקשות לא רק על הרמ"א כדהזכרתי אלא גם על הש"ך והפמ"ג וההולכים בשיטתם, מדוע יש להסתפק במליחה קצת לצלי' ולמה לא נדרוש מליחה לצלי' כמו לקדירה מחשש שמא לא יצלה יפה כשיעור צליי' גמורה והדם יפרוש ממל"מ וישאר קצת בחתיכה כדהקשתי כבר, דהו"ל דם שפירש ואסור, אלא מוכרחין אנו לומר דרשב"א לא חשש שמא לא יצלנו יפה יפה, והא דבעי מליחה קצת, זה לא מדינא אלא מפני שכן דרך בני אדם למלוח קצת וכהא דמבואר בש"ס ביצה י"א ע"א ולא מפני האיסור, אלא כדי ליתן טעם בבשר וכדכתבו התוס' שם דלא יאכל תפל מבלי מלח וכן מצאתי בעה"ש ס"ט ד שכן ביאר, אלא דהדבר קצת תמוה מדברי האו"ה כלל ח ז שכתב דצריך מליחה תחילה דמועיל להוציא הדם וכן כתב המ"מ פ"ו י"ב ממאכלות אסורות בפירוש דברי הרמב"ם שכתב "אבל לצלי מולח וצולה מיד", נראה דהמליחה להוציא דם וכן נראה מדברי הגר"א ז"ל ע"ו ה, לולא דנימא דעיקרו משום שמא לא יצלה יפה יפה ולכתחילה הוא דחש הרמ"א בזה לשיטת רש"י, משא"כ כדיעבד או במקום שאין מלח מצוי ולכן כתב בע"ו ב והמנהג להדיחו תחלה וגם למלחו קצת וכו' וכן בס"ט ב כדין מליחה לצלי וכו' דעיקרו רק משום שמא לא יצלנה יפה יפה דאז לא ישאוב האש כל הדם.

מהאמור נבין הא דמולחין הכבד רק מעט, שהרי אין למלחו רק כשהבשר או הכבד על השפוד או על האש, דאל"כ יתמלא המלח דם ונדרוש הדחה אחר צלי' וחיישינן שמא ישכח להדיחו אח"כ וכדביאר כבר הפמ"ג במ"ז ע"ו ד וכן בשפ"ד ט שם, ואע"ג די"ל דהמלח נימס ע"י האש

כלל, ראה דברי הרא"ש חולין דף יד ויותר מבוארין דבריו בתשובת הרשב"א סי' תסו והש"ך בסי' עו ב כן הביין בדברי הרא"ש וכן מוכיח דברי הפלתי סי' ט ו' בביאורו דברי הרא"ש בפרק כל הבשר גבי כלי שאינו מנוקב דכתב דדם שפירש ממל"מ אסור, דזה לשונו של רא"פ אבל ל"י לא ס"ל הכי וכמה ראשונים אזלו בההיא שיטתא וסוברים כן דאף דפירש מחיים שרי אם לא יצא לחוץ עיין רבנו ירוחם נתיב ס"ו כ"ה, הרא"ה בברק הבית בית ג שער ג בראשו ושיטת התוס' חולין י"ד ע"א ד"ה ונסבין שהזכרתי לעיל וכן הוא דעת כמה אחרונים כנראה מדברי הפמ"ג ש"ד סי' ע"ו ב, אלא די ש להסתפק אם הפמ"ג בעצמו סובר כהרא"ש ודעימי' דלא נקרא פירש אלא אם פירש מחיים או יצא לחוץ, שהרי בפתחה להלכות מליחה הקשה, האיך פסקינן להלכה דמליחה מועיל לרידן, הרי ע"י מליחה הדם פורש ממקום למקום בחתיכה ואנן קימ"ל דדם שפירש אסור.

וגם קימ"ל להלכה דחתיכה נעשית נבלה אף בשאר איסורים וכן קימ"ל דחתיכה נעשית נבילה אף במליחה, אלא לצורך הפסד גדול או לעני בדבר חשוב יש להקל דלא נעשית נבילה וכדברי הש"ך יור"ד צ"ב ט"ז בשם הת"ח כלל ל"ח ב וכדביאר בשפ"ד שם, א"כ כשהדם פירש ממל"מ ע"י מליחה, נימא דחתיכה נעשית נבלה, ותירץ הפמ"ג דהיכי דאפשר להפריד האיסור לא אמרינן נ"נ וכמבואר בהג"ה בסי' צ"ח ה בשם המרדכי, נראה דהפמ"ג סובר דלא כרא"ש ודעימי', דאם איתא דכרא"ש ס"ל, דלא מקרי פירש אלא א"כ יצא לחוץ אחר שחיטה, או פירש מחיים אף דלא יצא לחוץ, א"כ אין מקום לקושיתו כלל, שהרי ברתחת המליחה לא מיקרי דם שפירש מאחר שלא יצא לחוץ, א"כ איך נעשה נבילה, אלא דהפמ"ג לא ס"ל כדעת הרא"ש ודעימי' וכן נראה מדברי הש"ך בסי' ס"ט אות ע"ד בשם האו"ה, אלא דסותר הש"ך את עצמו מהא דכתב בסי' ע"ו ב שהזכרתי לעיל דלא חשיב

ידע שלא לצלותה עם הבשר וכן שלא לבשלה אחר מליחה ולכן נהגו שלא למלוח הכבד וע"י מליחה מועטת ידע ויזכור ואע"ג דהאי דינא נאמר גם לגבי בשר כמבואר בסי' ע"ו ב, מיהו בבשר נהגו כולם משא"כ בכבד שנטו אחרי שיטת התוס' והרא"ש דלא בעי מליחה לצלי, וזה משום שלא יבואו לידי מכשול, והנוהגים שאינן מולחין אף בשר קאי בהיא שיטתא, מיהו דא ברור דיחלק בין מליחה לצלי ובין מליחה לקדירה אפילו לדעת הסוברים דצלי בעי מליחה וכדביאר השעה"מ פ"ג מהלכות יו"ט ה"ד, בפרט בכבד דמנהגינו שלא למלוח כבד כלל אף כשהוא לבדו בלא בשר אחר וכדכתבו הב"י והד"מ רק מולחין אותו קצת כשהוא תחוב בשפוד או מונח ע"ג גחלים וכדי שלא יבוא לידי מכשול נוהגים אחרים שלא למלוח כלל, בפרט דבדיעבד שפיר דמי.

בהלכותיו שיוצא מהבשר, מיהו זה ניתן להאמר אם נצלה יפה, משא"כ באם לא צלאו יפה וכישלו, אלא די"ל דצלי' לאו משום עיקר דין מליחה בא, דמליחה לא בעי אלא משום מנהגא, או כדברי העה"ש ס"ט ד הנ"ל, או כדי שידע שלא יבשלו עם בשר לכן אסרו להשהות הכבד במלחו וכדעת האגור בשם שערי דורא מובא בב"י סי' ע"ג ד"ה כתב האגור וכו' וכן בד"מ שם אות י"א בשם הגהת או"ז ומהאי טעמא לא מלחו יפה ואע"ג דמרש"י פסחים שם וכן מרמב"ם פ"ו ממאכלות אסורות ה' י"ב נראה דמדינא בעי, מ"מ אפשר לומר דזה לאו דוקא, דאל"כ אין לחלק בין צלי לקדירה וכדהעירותי לעיל, אלא האי מליחה עיקרו לדעת רש"י הוא משום דצלי בעי מליחה קצת להרתיח הדם, אלא היות דא"א לצלות כבד עם בשר, דא"א שיגמור הכבד פליטת דמו בעוד שהבשר גומר פליטת צירו, דהכבד פולט אף אח"כ,

★ ★ ★

הרב נימפל ליפשיץ

## בענין מלאכת חוה"מ וערב פסח

הקרבה וצ"ל דמשום לא פלוג נאסרו וכ"כ הרא"ש והר"ן שבוה"ז אסור רק מדרבנן וכן מביא הרמב"ם בפ"ח מהל' יו"ט הי"ח טעמו של הירושלמי וכן בסמ"ג וכל בו ושבלי הלקט ובשו"ע הרב סימן תס"ח ובשו"ת זרע אמת ח"א סימן ס"ד כתב שרוב הפוסקים נקטו טעמו של הירושלמי.

ה. רש"י אומר שהאיסור לעשות מלאכה בער"פ אחר חצות כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיתת הפסח ותיקון מצה לצורך הלילה דמצוה לטרוח בעוד יום וברמב"ן ובמאירי ג"כ מזכירין טעמו של רש"י והבה"ל בסימן תס"ח כתב דהנפ"מ בין הירושלמי ורש"י בער"פ שחל בשבת אם מותר לעשות מלאכה בערב שבת דלפי הירושלמי מותר שזוהו לא זמן קרבן ולפי רש"י אסור ומסיים שהעיקר כהירושלמי וכן מבואר בשערי תשובה סימן תמ"ד סעיף ב' בד"ה טוב לבער שהעיקר הטעם הוא של הירושלמי.

ו. במסכת מועד קטן תנן במתניתין דף י"ד ע"ב ואלו מגלחין במועד הבא ממדינת הים ומבית השביה והיוצא מבית האסורין והמנודה וכו' ואלו מכבסין במועד הבא ממדינת הים וכו' ומקשה הגמרא ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין כדתנן אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס וכחמישי מותרין מפני כבוד השבת ואמר רבה בר בר חנה אמר ר' אלעזר מ"ט כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין הכא נמי כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין.

ז. בריטב"א מבואר שקושית הגמרא ושאר כל אדם מ"ט אין מגלחין פירוש דאע"ג דגילוח מלאכה גמורה היא מ"מ כיון שהוא תיקון הגוף ויפוי פנים כצורך אוכל נפש דמי וכן מבואר בתוד"ה ושאר כל אדם בתי"א אחד וכן מבאר הרמב"ן בליקוטיו למו"ק וברשב"א. המאירי והר"ן וברש"י שעל

א. ע"ד השאלה האם מותר לכבס במכונת כביסה בערב פסח אחר חצות.

ב. והנראה לבאר בזה במתניתין פסחים דף נ' תנן מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין ומקשה הגמרא מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וערבי יו"ט נמי דתניא העושה מלאכה בערבי שבתות ויו"ט מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה ומתריך הגמרא התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא הכא מחצות א"נ התם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן ליה הכא שמותי נמי משמתינן ליה.

ג. בתוד"ה מקום שנהגו אור"י בשם ריב"א דמפרש בירושלמי מ"ש ערבי פסחים משאר ערבי יו"ט משום דזמן הפסח מחצות ואילך ואף יחיד קאמר התם בירושלמי בשאר ימות השנה ביום שמביא קרבן אסור ופריך א"כ יהא כל היום אסור כמו יחיד ומפרש התם משום דראוי להקריב משחרית אבל פסח אינו יכול להקריבו אלא מחצות וכו' ומשמע התם דמדאורייתא אסור במלאכה ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם עכתו"ד והמל"מ בפ"ו מכלי המקדש אומר דלפי הירושלמי ער"פ זה יו"ט.

ד. ונראה דאף להתוספות שסוברים שהאיסור הוא מה"ת אין איסורו אלא לאלו שראויין להקרבה אבל אלו שפטורין מהקרבה כגון טמא ושהיה בדרך רחוקה אין עליהם איסור מלאכה בזמן הבית רק משום לא פלוג או גזרינן עליהו משום שמא יבנה המקדש עיין בצל"ח ובאר יצחק אבהע"ז סימן ח' ענף ו' בד"ה ולכאורה ולפי"ז בזה"ז שאנו פטורים מלהקריב אנחנו מותרין לעשות מלאכה אחר חצות דלא מיסתבר שבוה"ז ניתוסף איסור אף למי שאינו בר

יכנס לרגל כשהוא מנוול ע"כ והכל בו צ"ל סובר שעל מעשה הדיוט לא היה גזירה וההסבר בדבריו הוא כיון שזהו מעשה הדיוט לא אמרין שישאר המלאכה על חוה"מ לעשות דכל הגזירה של שלא יכנס לרגל וכו' מבואר בפיה"מ מועד קטן דאם יהא מותר לעשות מלאכה בחוה"מ ישאירו לעשות מלאכה בחוה"מ וסובר הכל בו שזהו הכל שייך במלאכת אומן דהדרך של בני אדם לעשות באופן של אומנות אבל במעשה הדיוט לא גזרו.

י. עוד הקשה בביאור הגר"א על הכל בו דהגמרא במו"ק דף י"ד מקשה ושאר כל אדם מ"ט אסורין לגלח ואי דוקא מעשה אומן אסור מה מקשה הגמרא הא כל מעשה אומן אסור לעשות בחוה"מ ע"כ והנה קושייתו של הגר"א צ"ע דהא הבאנו מהריטב"א ושאר ראשונים שמסבירין את קושיית הגמרא ושאר כל אדם מ"ט שכיון שהוא צורך והנאת הגוף מותר אפילו מעשה אומן דהוי כמו אוכל נפש וכן לפי הראשונים שסוברים שקושיית הגמרא הוא מצד שמחה בארנו שמוכרח מדבריהם שמעשה אומן מותר וכמו שהמחצית שקל אומר שסתם גילוח הוא מעשה אומן וא"כ ל"ק קושיית הגר"א על הכל בו.

יא. המג"א בסימן רנ"א מוכיח דגילוח הוא מעשה אומן דאי זהו מעשה הדיוט למה אסור לגלח בער"פ וכמבואר בסימן תס"ח אלא מוכרח שזהו מעשה אומן ובמחצית השקל שם מסתפק בכוונת המג"א אי כל תספורת זהו מעשה אומן ודלא כהכל בו שסובר שיש תספורת מעשה הדיוט או שסתם תספורת זהו מעשה אומן עיי"ש ומקשה השבילי דוד בסימן רנ"א על המחצית השקל האיך אפ"ל שכל תספורת הוא מעשה אומן א"כ מה מקשה הגמרא במו"ק ושאר כל אדם מ"ט הא כל תספורת זהו מעשה אומן וא"כ זהו אסור ומה מקשה הגמרא ומוכח שיש תספורת מעשה הדיוט עיי"ש וצ"ע מה הוא מקשה דהא הבאנו מהראשונים שקושיית הגמרא הוא אפילו

הרי"ף מבארין שהיה צריך להחיר לו משום שהיא שמחה לו אלא שגזרו שאסור מפני שלא יכנסו לרגל כשהם מנוולים ומבואר מהראשונים שסוברים שקושיית הגמרא היה שאפילו שגילוח הוא מעשה אומן אפ"ה צריך שיהא מותר מצד שהוא כאוכל נפש או ששמחה הוא לו דאי הם סוברים שגילוח זהו מעשה הדיוט בפשיטות זהו מותר לצורך המועד ולא צריכין להוסיף טעם שיהא מותר מכיון שזהו כאוכל נפש ומוכרח שהם סוברין שגילוח זהו מעשה אומן וכן משמע מלשון הריטב"א שאומר שגילוח זו מלאכה גמורה וכן מבואר במחצית השקל (סימן רנ"א שנביא להלן) שסתם גילוח הוא מעשה אומן וכ"כ בספר צרור החיים לתלמיד הר"י פרץ ומבואר מהראשונים דכל דבר שהוא להנאת הגוף מותר בחוש"מ וגם בגילוח היה מותר לולי הגזירה.

ח. בשו"ע או"ח סימן רנ"א סעיף ב' פוסק המחבר לתקן בגדיו וכליו לצורך שבת מותר כל היום ובהג"ה ומסתפרין כל היום אפילו מספר ישראל ומביא המג"א בשם הכל בו דוקא מעשה הדיוט דלא גרע מחול המועד דאמרין הדיוט תופר כדרכו ע"כ והנה הגמרא שהכל בו מביא שהדיוט תופר כדרכו הוא במקום שנהגו דף נ"ה דבמתניתין שם תנן ג' אומניות עושיין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ואלו הן החייטין והספרין והכובסין ואומרת שם הגמרא תנא החייטין שכן הדיוט תופר כדרכו בחולו של מועד הספרין והכובסים שכן הבא ממדינת הים והיוצא מבית האסורין מספרין ומכבסין בחולו של מועד במילא הקילו בער"פ ומוכיח הכל בו מהגמרא שאומרת שהדיוט תופר כדרכו בחול המועד שה"ה לספר מותר במעשה הדיוט בחוה"מ וא"כ ה"ה בע"ש מותר לספר במעשה הדיוט.

ט. ומקשה הביאור הגר"א שם דכיון דהגמרא אומרת שם רק על תופר שהדיוט תופר כדרכו ולא על ספרין וכובסין מבואר מזה שלספר גם מעשה הדיוט אסור בחוה"מ שגם על מעשה הדיוט היה הגזירה של שלא

בער"ש אפילו שהטעמים חלוקים לסיבת האיטור מלאכה.

יג. בשו"ע הרב בסימן תס"ח פוסק שאסור להסתפר ע"י יהודי בער"פ אחר חצות וכן אסור לספר את עצמו וכן המ"ב בסימן תס"ח סק"ה וז"ל אבל ע"י ישראל אסור בחינם משום רהוא מלאכה גמורה והנה הלשון של המ"ב שזהו מלאכה גמורה מבואר כן במגן האלף סימן תס"ח סק"ה וצ"ע דהא מצד איטור מלאכה בארנו שבחוקה"מ אין איטור של מלאכה להסתפר או מפני שזה יפוי הגוף או מפני שמחה וער"פ קיל מחוקה"מ כמו שהבאנו וכל האיטור הוא רק משום גזירה שלא יכנס ומה זה שייך על ער"פ וכן צ"ע הלשון שהוא אומר שזהו מלאכה גמורה וכן צ"ע דבנטילת צפורניים המ"ב מיקל אם שכח לגזור שיכול לגזור אחו"צ ומסביר בשעה"צ דכיון דגם בחוקה"מ רוב פוסקים מתירין א"כ בער"פ דקיל מחוקה"מ יש להקל וצ"ע ג"כ דהא כל האיטור בנטילת צפורניים הוא מצד שלא יכנס ומה זה שייך בער"פ והנה אם בער"פ היה האיטור מלאכה כמו בע"ש מפני שיהא פנוי לצרכי שבת וא"כ היה אפשר לומר שבע"פ שזה חמור מע"ש אסרו להסתפר כיון שבעצם זה מלאכה א"כ חכמים אסרו מה שנקרא מלאכה אבל כבר הבאנו שרוב ראשונים סוברים וכן אומר הבה"ל שזה עיקר הטעם של הירושלמי שבער"פ האיטור הוא מלאכה כיון שזה יום הבאת קרבן א"כ זה יו"ט ויש איטור מלאכה כמו בחוקה"מ שהאיטור הוא עצם מעשה המלאכה וא"כ צ"ע מה שהמגן האלף והמ"ב אוסרים להסתפר מפני שזה מלאכה גמורה והא בארנו שמצד איטור מלאכה אין איטור מלאכה של להסתפר דזהו תיקון ויפוי הגוף וצ"ע.

יד. במלאכת כיבוס מצינו מחלוקת ראשונים האם זה מעשה הדיוט או מלאכת אומן דהגמרא במו"ק דף י' ע"ב אומרת רבא שרי לכסכוסי קירמי מ"ט מעשה הדיוט ע"כ ובביאור מה זה לכסכוסי יש מחלוקת

שגילוח הוא מעשה אומן ג"כ צריך שיהא מותר וכמו שבארנו.

יב. והנה מהכל בו מבואר דהיסוד שרצה להתיר לספר מעשה הדיוט בער"ש מפני שגם בחו"ה לא גזרו על תספורת מעשה הדיוט וגם מהגר"א שחולק על הכל בו הוא מפני שסובר שגזרו בחו"ה על תספורת מעשה הדיוט ומפני זה אסור גם בער"ש ומבואר בדבריהם שמה שאסרו בער"פ או בער"ש תלוי מה שחכמים אסרו בחוקה"מ וצ"ע דהא כל האיטור שחכמים אסרו לספר ולכבס לפי הרבה ראשונים כמו שיבואר להלן הוא כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול וכמו שהפיה"מ מסביר מה שאסרו על כל אדם הגילוח וכיבוס בגדים במועד כדי שלא יתכוונו לאחר גילוחן וכיבוס בגדיהם עד חולו של מועד שיהיו בטלים ממלאכתם ויבוא יו"ט ראשון והם מנוולין ואינן מתקשטין ליו"ט ע"כ וא"כ צ"ע דזה שייך לאסור רק בחוקה"מ שלא יתקשטו על יו"ט דהא מצד עצם המלאכה היה מותר לספר ולכבס בחוקה"מ רק שיש גזירה וא"כ הגזירה שייך רק בחוקה"מ אבל מה שייך לאסור בער"פ או בער"ש לספר או לכבס הא בער"פ או ער"ש ל"ש הגזירה וא"כ למה הם תולין ער"ש בחוקה"מ והכל בו בסימן ל"א כתב טעם על איטור בע"ש וז"ל שמא מתוך טרדת המלאכה יבוא לידי חילול שבת וכן מבואר בארצות חיים בדין ערבי שבתות סימן ג' ובשו"ע הרב סימן רנ"א סעיף ג' אומר טעם האיטור שיהא פנוי להתעסק בצרכי שבת וא"כ אין לזה שייכות לאיטור מלאכה בחוקה"מ דזהו טעמים מחולקים ואפשר דהראיה הוא דכיון דאיטור מלאכה בע"ש קיל מחוקה"מ כמבואר בשו"ע הרב סימן רנ"א סעיף ה' ובביאור הגר"א אומר שיש ג' דרגות באיטור עשיית מלאכה דער"ש קיל טפי מאיטור עשיית המלאכה בער"פ אחר חצות וער"פ קיל טפי מאיטור מלאכה בחוקה"מ ע"ש וא"כ כיון דבחוקה"מ מותר מעשה הדיוט סובר הכל בו שה"ה

הכרח מרש"י ומר"ן לומר דהאיסור הוא רק משום טירחא דאפשר לומר שהם סוברים ג"כ שהטעם הוא מפני שלא יכנס וכו' רק הם סוברים מתי חכמים גזרו איסור מצד שלא יכנס רק כשיש טירחא בהכיבוס אז חכמים גזרו שישאירו על חוה"מ שיש לו זמן אבל בדבר שאין טירחא לא גזרו שישאירו לחוה"מ אבל בר"ש בן היתום משמע שעיקר האיסור הוא משום טירחא.

טז. המ"ב בסימן תקל"ד סק"א כשהוא אומר האיסור של כיבוס הוא אומר מצד שלא יכנס וכו' ובסק"ק י"ב כשהוא מסביר שכלי פשתן מותר לכבס הוא שקלין להתלכלך ואפילו אם היה מכבסן קודם המועד וגם אין טורח בכיבוסן כ"כ ע"כ וזהו שיטת רש"י והר"ן ומבואר במ"ב שהוא סובר כמו שבארנו שבהאיסור של כיבוס הוא מביא רק הטעם של שלא יכנס וכו' ובהיתר של פשתן הוא מביא גם טעמו של רש"י והיינו שזה גדר בהגזירה מתי חכמים גזרו רק בדברים שיש טירחא.

יז. וראיתי בספר חול המועד כהלכתה פרק ה' שרוצה להתיר לכבס במכונת כביסה בחוה"מ לפי שיטת רש"י והר"ן שהאיסור כיבוס הוא מצד טירחא ובמכונת כביסה אין טירחא ומביא שם דקשה להתיר דלא גרע מהא דאסור לכבס ע"י עכו"ם אף שאין טירחא עיי"ש והנה מה שרוצה לדמות לאסור במכונת כביסה דלא גרע מאמירה לעכו"ם אין לזה שייכות לדמות לאמירה לעכו"ם דהא אסור אמירה לעכו"ם בחוה"מ אף שאין לו טירחא ולכאורה כל איסור מלאכה בחוה"מ הוא משום טירחא וכמבואר בריטב"א מו"ק דף י"ג וכמו שיבואר להלן שמלאכה בלי טירחא רוב פוסקים סוברים שמוותר וא"כ מדוע אמירה לעכו"ם אסור בחוה"מ וצ"ל שהרמב"ם בפ"ו מהל' שבת ה"א אומר שאמירה לעכו"ם בשבת אסור שלא יהא שבת קלה בעיניו ויבוא לעשות בעצמו ע"כ והיינו כיון שיוכל לעשות כל המלאכות ע"י עכו"ם יהיה שבת קל בעיניו דהא אפשר לעשות כל המלאכות ויבוא

ראשונים רש"י כאן אומר שזה גיהוץ אבל בשיטה לתלמיד הר"י מפאר"ש מביא בשם הי"מ שהוא לכבס הצעיפים בסולת מבושל והוא דחה שזה מעשה אומן וכן המאירי מביא בשם י"מ פירוש כסכוס זהו כיבוס והוא דחה ג"כ שכיבוס זה מעשה אומן והסמ"ג בהלכות חוה"מ מביא וז"ל לשון אחר לכסכוסו במי קמח שזהו אנפשי"ר בלע"ז וזה כמו הי"מ והוא דחה דכסכוס הוא מלשון שפשוף משמע דביסודו הוא מסכים שזה מעשה הדיוט והתוספות כאן בד"ה כסכוס מביא בשם רש"י אנפשי"ר בלע"ז וכן מבואר ברש"י שעל הר"ף וברש"י ב"מ דף ס' ע"ב ד"ה לכסכוס ובמתרגם שם מתרג"ם שאנפשי"ר זה לחזק הבגד ע"י כיבוס של סולת וזה בטח כמו עמילן ששמים בכביסה ומסתמא כיבוס במים זה כמו כיבוס שעושיין הצעיפין או הבגדים בסולת וע"ז אומרת הגמרא שזה מעשה הדיוט וא"כ מבואר שכיבוס זה מעשה הדיוט וכ"כ הרמב"ן בליקוטיו למו"ק שכיבוס לא נאסר משום מלאכה כיון שזה מעשה הדיוט צריך להיות מותר לצורך רק אסור משום גזירה וא"כ יש רוב ראשונים שסוברים שכיבוס זה מעשה הדיוט רק המאירי והשיטה סוברים שזה מעשה אומן.

טו. ולפי הראשונים שסוברים שכיבוס זה מעשה הדיוט צ"ל שהאיסור של כיבוס בחוה"מ הוא מצד שלא יכנס לרגל כשהן מנוולין וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם וכן פוסק הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הי"ז וכן מבואר בר"ח מועד קטן דף י"ד ע"א וכ"כ הריטב"א שם ד"ה הכא וכ"כ הטור בסימן תקל"ד ובמג"א שם אבל ר"ש בן היתום אומר שהאיסור של כיבוס הוא משום טירחא יתירא דזה שהגמרא אומרת שלא יכנס לרגל וכו' זה רק על גילוח הגמרא בדף י"ח ע"א אומרת שכלי פשתן מותר לכבס בחוה"מ ואומר רש"י משום דלא נפיש טירחא ומשמע מרש"י דשאר בגדים אסור לכבס משום דנפיש טירחא וכן משמע בר"ן בדף י"ח ע"א סוד"ה גמרא אבל נראה שאין

שהוא מלאכה גמורה אף שהוא לצורך יו"ט וכן פוסק המ"ב בסימן תס"ח סק"ז וז"ל וכיבוס כליו הוא מלאכה גמורה ואסור לכבס בער"פ לאחר חצות והנה חידושו של המגן האלף צ"ע דהא הבאנו שרוב פוסקים ס"ל דכיבוס הוא מעשה הדיוט וא"כ לצורך יו"ט צריך שיהא מותר דהא אפילו בחוה"מ כיבוס היה מותר לצורך יו"ט דזה מעשה הדיוט לולי הטעם של שלא יכנס וכו' וער"פ קיל מחוה"מ כמבואר בשו"ע הרב וא"כ בודאי כיבוס צריך להיות מותר בער"פ לצורך יו"ט ובער"פ אין הטעם של שלא יכנס וצ"ב למה המגן האלף והמ"ב החמירו.

כ. ונ"ל דהבאנו שיטת ראשונים שסוברים שכיבוס אסור שזה טורח מרובה ובמאירי במו"ק דף ב' ע"א אומר שאף שמעשה הדיוט מותר לצורך המועד אבל טירחא יתירא אסור לצורך המועד וכן מבואר בריטב"א דף ב' ע"ב ד"ה ובשביעית ובדף י' ע"א אומרת הגמרא שאין מפשילין את החבלים אפילו לצורך המועד ואומר השיטה לתלמיד ר"י מפארי"ש ור"ש בן היתום שזה טורח מרובה ואסור אפילו לצורך המועד וכ"כ הערוך השלחן סימן תק"ם סעיף ד' דבטירחא גדולה אף מעשה הדיוט אסור ולפלא על הפמ"ג בסימן תקל"ז במשכבות סק"ג שנקט שטירחא מותר אף לצורך המועד.

כא. המאירי בדף יד ע"א מסביר למה באנשי משמר מותרין לספר ביום ה' לכבוד שבת ובחוה"מ אסור לכבוד שבת ומסביר המאירי שבאנשי משמר לא נאסרה להם מלאכה כלל ולא נאסר הגילוח להם אלא מצד קנס שמא יכנסו למשמרתם מנוולים אבל בחוה"מ יש שם איסור מלאכה ואעפ"י שעיקר האיסור בגילוח וכיבוס הוא מתורת קנס מ"מ הואיל ונאסרו נעשו כשאר מלאכות האסורות בו שאין חמישי מתירתן ע"כ ומבואר מהמאירי דלאחר שקנסו לאסור כיבוס יש בהכיבוס איסור מלאכה וכן מבואר בשו"ת נו"ב מ"ק או"ח סימן י"ג דבגילוח יש שני איסורים א. מצד קנס ב. שאחר שקנסו יש בו איסור

לעשות בעצמו ויבטל כל השבת [עיין באגרות משה ח"ד סימן ס'] וה"ה נ"ל שזהו הטעם שחכמים החמירו בחוה"מ ואסרו אמירה לעכו"ם דאם אמירה לעכו"ם יהא מותר יבטל כל מלאכת חוה"מ ויבוא לעשות בעצמו וזה הכל שייך לומר באמירה לעכו"ם שע"י העכו"ם הוא יכול לעשות כל המלאכות ויבואו לזלזל בחוה"מ ויעשו לבר ויעקר כל מלאכת חוה"מ אבל במה שיכבס במכונת כביסה בזה לא יבטל מלאכת חוה"מ ולא שייך לדמות ולומר כיון שיכבס במכונה הוא יעשה כל המלאכות דשאני התם שע"י העכו"ם הוא עושה כל המלאכות משא"כ כאן ואפילו אם נימא שאם יכבס ע"י מכונה יבוא לכבס בעצמו ע"ז אין לנו ראייה לאסור מאמירה לעכו"ם דשאני התם שיעקר כל השבת או כל מלאכת חוה"מ אבל שנימא ג"כ הכי במלאכה פרטית שכשעושה מלאכה פרטית לא נעקר כל מלאכת חוה"מ אין לנו ראייה לאסור מאמירה לעכו"ם.

יח. ועוד דככל שבת האיסור של אמירה לעכו"ם האיסור הוא האמירה לעכו"ם שאני אומר לו לעשות מלאכה או מצד שלוחו או מצד שאר ילפותות וא"כ ה"ה כאן בחוה"מ כשאני מצוה לעכו"ם לכבס ולישראל אסור לכבס או אני מצוה לעכו"ם לעשות איסור והאמירה הזאת אסור חכמים אפילו שאין באמירה טירחא אבל זהו האיסור של אמירה לעכו"ם שחכמים אסרו הציווי לעכו"ם משא"כ כשאני מכבס במכונת כביסה שכאן האיסור הוא מלאכת הכיבוס ומלאכת כיבוס במכונת זה לא טירחא א"כ לפי רש"י והר"ן ולפי מה שבארנו במ"ב צריך להיות מותר רק למעשה כיון שרוב ראשונים הרמב"ם והטור והמג"א בסימן תקל"ד סק"א ועוד ראשונים שהבאנו לעיל מביאין רק הטעם של שלא יכנס וכו' קשה להקל מצד הטעם של טירחא דלפי הטעם של שלא יכנס וכו' שייך גם במכונת כביסה וכן החמיר בשש"כ"ה ח"ב פרק ס"ו סעיף ס"ג.

יט. במגן האלף סימן תס"ח סק"ו פוסק וכן נראה דלספר ולכבס אפילו לעצמו אסור כיון

כג. ולענין מכונת כביסה בער"פ נ"ל דבריטב"א מו"ק דף י"ג ע"א אומר שמלאכת חוה"מ שאסרו חכמים זה רק מלאכה שיש בה טורח אבל מלאכה שאין בה טורח לא אסרוהו ע"כ וצ"ל לפי"ד דמה שמבואר בראשונים שהבאנו שכיבוס אסור מצד גזירה שלא יכנס ולא אסרו מצד טירחא וכן הוא סובר ג"כ בדף י"ד צ"ל דמלאכת כיבוס נקרא מלאכת טורח ואפילו עכשיו במה שהוא מכבס אין טורח ול"ש לאסור מצד טורח אפ"ה מלאכת כיבוס בידיים נקרא מלאכת טורח משא"כ הבערה המלאכה זה לא מלאכת טירחא וכן מבואר במאירי דף י"ח ע"ב שחווה"מ אין בו איסור הוצאה ועיין בארחות חיים הל' חוה"מ סימן ד' שאין בחוה"מ איסור תחומין וכן מבואר ביראים סוף מצוה קי"ג מדתלי תלמודא איסור חוה"מ בטירחא למדנו דלא מיתסרא אלא מלאכת טורח הלכך מלאכה מועטת בביתו מותרת וכן מבואר בלקט יושר אור"ח עמוד ק"י ד"ה מה שאומר שכתב לאפוקי ולדלוק ולכבות שאנו מתירין בחוה"מ ועיין בתרומת הדשן סימן קנ"ג דחוה"מ איסור מלאכה משום שביתה, קא שרי רבנן כל מלאכת הדיוט ושאינה של טורח עיי"ש וצ"ע על העמודי אור בסימן ל"ה שנקט שיש איסור הוצאה בחוה"מ ולא הזכיר כל הראשונים הנ"ל וכן צ"ע על הבה"ל בסימן תקל"ו ד"ה ומותר שמשמע בדבריו שהוצאה מעיקר הדין צריך להיות אסור.

כד. ונראה להביא ראיה דחכמים אסרו מלאכת טורח אפילו שבאופן שהוא עושה עכשיו אין בה טירחא דהמחבר בסוף סימן תקמ"ז פוסק אין לתלוש עשבים ועפר בחוה"מ בבית הקברות כמו שנוהגים בחול והמ"ב שם בסק"ה מביא בשם הא"ר דזה מיירי שליקטן לצורך ביה"ק אבל מה שתולשין אחר קבורת המת זכר לתחיה שרי ובספר מאמר מרדכי מפקפק ע"ז וכתב דפשטיות השו"ע אינו כן וכן המנהג שלא לתלוש בחוה"מ ע"כ ובשו"ת מבי"ט סימן ר"ג ג"כ מתיר לתלוש מצד שזה זכר לתחיה

מלאכה ולפי"ז נ"ל שהמגן אלף והמ"ב נקטו כהראשונים שסוברים שהאיסור של כיבוס הוא מצד טירחא יתירא וסוברים שטירחא יתירה אסור אפילו בחוה"מ וא"כ אסור אפילו בער"פ וא"כ אחר שאסור מצד טירחא זה מקבל שם מלאכה ואסור מצד מלאכה ג"כ וא"כ מיושב מה שהם נקטו שכיבוס הוא מלאכה גמורה והנה במגן האלף אפ"ל כן אבל במ"ב הבאנו לעיל שסובר שהאיסור של כיבוס הוא מפני הגזירה של שלא יכנס וכו' וא"כ במ"ב א"א לומר כמו שבארנו וא"כ צ"ע למה המ"ב אוסר.

כב. ונ"ל דהא הבאנו את המאירי שאומר שאחר שגזרו איסור מצד שלא יכנס יש בה כבר איסור מלאכה וא"כ נ"ל דחכמים גזרו בער"פ מה שאסור בחוה"מ מצד איסור מלאכה ולא איכפת לן למה אסרו את המלאכה הזאת בחוה"מ רק כיון שיש הסיבה לאסור חכמים נתנו לזה שם מלאכה ואסור בחוה"מ ה"ה שאסור בער"פ וער"ש דכל מה שאסור בחוה"מ מצד מלאכה חכמים אסרו בער"פ וא"כ לפי"ז כיבוס וגילוח אפילו שמצד המלאכה היו צריכות להיות מותרין בחוה"מ וכמו שבארנו אבל כיון שמצד הגזירה שלא יכנסו הם אסורין בחוה"מ א"כ יש להם שם מלאכה אז אסרו חכמים גם בער"פ מצד איסור מלאכה ולפי"ז מיושב מה שהקשינו לעיל מגילוח וכן מכיבוס דהגדר הוא מה שיש שם מלאכה בחוה"מ חכמים אסרו בער"פ וכיבוס צ"ל כיון שזה מעשה הדיוט סובר הרב ושאר הפוסקים אפילו שאסור בחוה"מ אין ע"ז שם מלאכה ומותר בער"פ דהא גם תיקון כליו אסור בחוה"מ ומותר בער"פ וכן אמירה לעכו"ם אסור בחוה"מ ומותר בער"פ כיון דאין עליהם שם מלאכה וא"כ ה"ה כיבוס לפי הרב משא"כ גילוח שזה מעשה אומן יש לו שם מלאכה ואסור בער"פ אבל המגן האלף והמ"ב סוברים שכיבוס הוא מעשה אומן ויש עליו שם מלאכה בחוה"מ א"כ אסרו חכמים בער"פ.

כו. ונראה להביא ראיה דבאותו מלאכה יש לחלק דלפעמים זה נקרא מלאכת טורח ולפעמים לא דהמחבר בסימן תק"מ סעיף ב' פוסק מותר ליטול גבשושית שבבית ואומר המ"ב בסק"ז ומותר ליטול אפילו כדרכו דאע"ג דמלאכה גמורה ובשבת חייב ע"ז משום בונה ואינו דבר האבד וכו' אפ"ה מתירין אפילו כדרכו משום דנטילת גבשושית לית בה משום טורח ע"כ וצ"ב דמה איכפת לן דנטילת גבשושית אין בו טורח אבל בארנו שדנין על עצם המלאכה ומלאכת בונה הוא מלאכת טורח ומ"ש מתלישת עשב ונ"ל דכיון דנטילת גבשושית בבית אין בו אף פעם טורח אז חכמים לא אסרוהו אפילו שעצם מלאכת בונה הוא מלאכת טורח אבל באופן שהוא עושה את זה בבית אין בו אף פעם משום טורח משא"כ תלישת עשב בשרה שרק עכשיו אין בו טורח וא"כ ה"ה מכונת כביסה אין בו אף פעם טורח אפילו שעצם מלאכת כביסה הוא מלאכת טורח אבל במכונה אין בו אף פעם טורח.

כו. וגם לפי שיטת רש"י ושאר ראשונים שסוברים שהאיסור מלאכה בער"פ הוא מצד טורח שלא יהא טרוד במלאכה דצריך להכין מצה וכו' א"כ ג"כ מותר לכבס במכונת כביסה דכל האיסור הוא רק היכא שיש טירחא אבל מכונת כביסה שאין טירחא מותר לכבס דאין חשש שיהא טרוד דכל החשש לפי רש"י הוא רק במלאכה שיש טירחא וא"כ לפי כל הראשונים מותר לכבס במכונת כביסה בער"פ אחר חצות וה"ה בער"ש אחר מנחה דגם שם כל החשש שצריך להכין צרכי שבת ושיהא טרוד וזה שייך רק היכא שיש טירחא אבל לא במכונה שאין טירחא.

והמאמר מרדכי אוסר אפילו שזה זכר לתחיה והא בפשטות זה צריך להיות מותר שזה לא טירחא ומבואר מכאן כמו שבארנו שכיון שמלאכת תלישה זה מלאכת טירחא א"כ חכמים אסרו בכל אופנים וכן מוכח בשו"ת רדב"ז ח"ב סימן תשכ"ז שדן אם מותר לצוד זבובים ומביא שם כמה היתרים עיי"ש ולא העיר שיהא מותר מטעם שאין בו טירחא ולפי"ד א"ש שכיון שמלאכת צידה בעיקרה היא מלאכת טירחא.

כה. ולפי"ז נ"ל דחלוק כיבוס ביד מכיבוס ע"י מכונה דכיבוס ביד נקרא מלאכת טורח אבל כיבוס במכונה אינה נקראת מלאכת טורח דמכונת כביסה כיון שזה מלאכה בלי טורח א"כ אפילו לפי המגן האלף והמ"ב שסוברים שכביבוס כליו הוא מלאכה גמורה זה דוקא כיבוס בידים שזה מלאכת טורח ושיש לזה שם מלאכה או גילוח שזה ג"כ מלאכת טורח ושהם מהמלאכות האסורות בחוה"מ וכמו שבארנו אבל מכונת כביסה מצד המלאכה היה צריך להיות מותר בחוה"מ דמלאכת כביסה במכונה נקרא מלאכה בלי טירחא וכמו הבערה בחוה"מ רק כיבוס במכונה אסור בחוה"מ מצד הגזירה שלא יכנס אבל זה לא מקבל עיי"ז שם מלאכה דרק כיבוס בידים שזה מלאכת טורח יש לזה שם מלאכה רק אם זה מלאכת הדיוט בחוה"מ היה צריך להיות מותר כיון שזה לצורך יו"ט רק נאסרה מצד הגזירה או זה מקבל שם מלאכה כיון שזה מלאכת טורח אבל מכונת כביסה שזה לא מלאכת טורח זה לא מקבל שם מלאכה ע"י הגזירה וא"כ כיון שזה לא מקבל שם מלאכה לא אסרו חכמים בער"פ וא"כ מותר לכבס במכונת כביסה בער"פ דאין ע"ז שם מלאכה.

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

## בירור אופן כתיבת שמר "כתובה דאירכמא" ו"ראשתכח בה מעותא" (ב)

ענף שני

חשש ב' כתובות

שמה ימצא שטר הראשון, ולא יפרע רק ע"י שובר, והא קיי"ל דכותבין שובר, ושוב לא יוכל לחזור ולגבות, מ"מ יש לחוש שמא יבוא תחילה לגבות בשטר הראשון כשימצאנו, ואז לא יעלה על לב הלוח לבקש שובר, שהרי לא ידע שכתבו לו עוד שטר, ואח"כ יחזור ויגבה בשטר ההעתק. כן ביאר הב"י שם.

והש"ך (סקי"א) העלה דהיכי דמודיעים ללוה שכתבו להמלוה שטר שני ליכא למיחש שמא ימצאנו, ומשום דהלוח יזהר ליקח שובר גם כשיפרע ממנו ע"י השטר הראשון [או יחזיק השטר הראשון בידו לראיה שכבר פרעו], אמנם אם אין עדים שנאבד רק שהמלוה בעצמו טוען כן אין כותבין לו אף בהודעת לוח. [ובנתי"מ סק"ז ביאר בארוכה טעמא דמילתא דחיישינן שמא כבר פרעו וכו', יעושי"ה, ולפי"ז היכי דידיעין בודאי שלא פרעו עד עכשיו, אף בכה"ג כותבין ומודיעין ללוה, אך יעוין בש"ך שכתב עוד טעם דחיישינן שמא לא אבדו ממש, ע"ש, וצ"ע כוונת הדברים. ואולי כוונת הש"ך דרק היכי דודאי נאבד, וחיישינן שמא ימצאנו, דחששא רחוקה היא בזה סמכינן על הודעת לוח, אבל כשלא ידיעין כלל שאבדו ואפשר שהוא עדיין בידו, לא סמכינן על הודעת לוח (וע' מהרש"א ב"ב קס"ח:), וצ"ע].

וכל האחרונים חלקו על הש"ך, וס"ל דאף בהודעת לוח אין כותבין, דחיישינן שמא ישכח הלוח או יבוא לגבות שלא בפניו או מיתמי בשטר הראשון, ולא יעלה

הנה בענף א' נתבאר בע"ה דמי שנאבדה או נשרפה כתובתה כותבין לה כתובה אחריתי, ואם יש עדים שזוכרין הקנין שנעשה ביום הנישואין נחלקו הפוסקים אם העדים בציווי הבעל יכולים לכתוב שטר כתובה בנוסח הרגיל מזמן ראשון, או רק ב"ד יכולים לעשות כן.

עוד איכא לכרורי בהאי ענינא באיזה אופן מצי למיכתב שטר שני [לכל מר כדאית ליה, להנחל"ש והגרע"א אף ע"י עדים בציווי הבעל, ולהגר"א והתומים ע"י ב"ד] מזמן ראשון, ולא חיישינן שתגבה ותחזור ותגבה.

### דברי השו"ע והפוסקים

דהנה בשו"ע (חור"מ סי' מ"א ס"ג) מבואר: מי שהיה לו שטר ואבד וכו' לביד שיכתבו לו שטר אחר, אין כותבין לו, אפי' הביא עדי השטר הראשון ומעידים שכתבו ונתנו לו כו' ואפי' אם נאבד בעדים אין כותבין לו שמא ימצאנו אא"כ עדים מעידים שנשרף כו' ומיהו אם היה ביד אחר ונאבד משם כותבין לו אחר דליכא למיחש שמא ימצאנו כו'. ע"כ.

ובנו"כ שם מפורש דאף היכי דליכא למיחש שכבר פרעו [וכגון שנאבד באונס, או שהלוח מודה שלא פרע וכדו'], מ"מ אין כותבין לו שטר שני, דחיישינן שמא ימצאנו, ויגבה ויחזור ויגבה.

ואם כי אם יבוא תחילה לגבות בשטר השני [שכתוב בו שהוא העתק שטר הראשון] מסתמא יעלה על דעת הלוח

שהרי אין בידו השטר הראשון שכבר נשרף, ולא יבוא לגבות רק בהעתק ואז ודאי מעלה על דעתו ליקח שובר, שמא יש בידו עוד העתק].

והוסיף הש"ך דאכתי איכא למיחש לפסידא דלקוחות, דאף דלקוחות אזלי לגבי לוח, ניהוש דילמא יעשו הלוח והמלוה קנוניא על הלקוחות ע"י שהלוח יטמין השובר, ויגבה ויחזור ויגבה, והעלה הש"ך דבאמת לא כתבינן בכה"ג שטר שני רק מזמן שני [ולגבי לקוחות דלהבא הא כבר איכא קלא שיש בידו עוד שטר, ואדם יכול לחייב עצמו כמה שירצה, ע' נתייה"מ סק"ח ושעמ"ש סק"ד], ולא כתבינן מזמן ראשון [אף בהסכמת לוח] רק כשידוע לעדים שלא היו עוד עדים שראו שנשרף דתו ליכא למיחש למידי, יעו"ש.

ואם כי בתומים (סק"י) דחה דברי הש"ך וס"ל דלא חיישינן לקנוניא, וכן העלה הפני"י (בחי' על הטור סי' מ"א), מ"מ הנתייה"מ (שם) והשעמ"ש (שם) הסכימו עם הש"ך דאין כותבין מזמן ראשון [כשיש ספק שמא יהיו בידו כמה שטרות], ולא סמכינן אשובר לגבי לקוחות דחיישינן לקנוניא, ע"ש.

וצ"ע לפי"ז גבי נאבד השטר שהעלה הש"ך דבהודעת לוח סגי שידע לבקש שובר, והא אכתי איכא חשש קנוניא לגבי לקוחות כשימצא השטר הראשון, ואם כי י"ל דלא חיישינן תרי חששות שמא ימצא השטר הראשון ושמא יעשו קנוניא, אכתי בליכא עדים שנאבד אלא שהמלוה בעצמו בא ואמר שנאבד, מה הוצרך הש"ך לדחוק ולפרש טעם שאין כותבין לו [והאריך בזה הנתייה"מ טובא], הא בזה ודאי איכא למיחש שמא לא נאבד כלל ואתי למיעבד קנוניא עם הלוח.

וצ"ל דאה"נ דהא פשיטא דלא כתבינן מזמן ראשון מחשש קנוניא, [ובלא"ה הא איכא חשש שמא ילך לעוד ב"ד שיכתבו לו עוד שטר, וע' שעמ"ש סק"ג], ולא איירי הש"ך אלא לענין כתיבה מזמן שני, [ואף דהא השטר הראשון הוא מזמן ראשון,

בדעתם לבקש שובר או לשמור על השטר, ואח"כ יחזור ויגבה בשטר השני, כ"כ התומים והסכימו עמו הנתייה"מ (שם) והשעמ"ש (סק"ג), וכ"כ ההפלאה (בהגהותיו על השו"ע שם), וע' או"ש (פכ"ג ממלוה הי"א).

ולשיטת האחרונים הנ"ל דאין מועיל הודעה, הדין נותן דאף כשהלוח לפנינו ומצוה לכתוב שטר שני מזמן ראשון אין כותבין, דאף דלגבי נפשיה מועיל הסכמתו הא איכא נמי חשש הפסד ללקוחות, דשמא יגבה המלוה בשטר הראשון והלוח ישכח לבקש שובר ויחזור ויגבה בשטר השני מלקוחות.

ואמנם אם בא לכתוב שטר השני מזמן של עכשיו כהא מועיל הסכמת הלוח, ומשום דללקוחות שקדמו לשטר זה ליכא שום חשש הפסד, דממ"ג אם יגבה תחילה בשטר שני הרי ודאי יזכור הלוח לבקש שובר כיון שבא לגבות בשטר ההעתק, ושוב לא יוכל לגבות בשטר הראשון כשימצאנו, דלקוחות לגבי לוח אזלי והוא יתן להם השובר, ואם יגבה תחילה בשטר הראשון [וישכח הלוח ליטול שובר] הרי שוב לא יוכל לחזור ולגבות בשטר השני מלקוחות שקדמו, שהרי נכתב מזמן שני, ויוכל לגבות רק מהלוח עצמו ומלקוחות שקנו ממנו אחר כתיבת השטר השני, ובוה מועיל הסכמת הלוח, דיכול לשעבד עצמו ולשעבד נכסיו לכל מה שירצה, והקול יוצא על שטר שני שכתב, ולקוחות אינהו דאפסידו אנפשייהו. [וכ"ש כשכתב שטר שני בלא אחריות כלל, דאז לא יפסיד רק הלוח עצמו].

ובנשרף השטר [וכן בנאבד ביד אחר או בדרך, דאין לחוש שימצאנו] לכו"ע כתבינן שטר שני, ואמנם הש"ך (סק"ב) תמה דלמה לא ניהוש שמא ישרוף השטר בפני כמה כתי עדים, ויביא כל כת בפני ב"ד אחר וכל ב"ד יכתבו לו שטר, ויהיה בידו כמה שטרות, והביא בשם הב"ח דכיון דכותבין שובר ליכא למיחש למידי, דכשיפרענו יטול שובר. [והכא ליכא חשש שישכח ליטול שובר,

כותבין אף כשמודיעין לו, שמא ישכת, ולשי' הש"ך צ"ע, ע' שעמ"ש סוף סק"ג].

וכשמביא עדים שנאבד ברשותו וידעין ודאי שלא פרעו, להש"ך כותבין לו ומודיעין ללוה, אך אין כותבין מזמן ראשון אלא מזמן שני, [שמא יביא כת אחרת בפני כ"ד אחר ויכתבו עוד שטר ויעשה קנוניא כו', והיכי דברור שאין לו עוד כת עדים, צ"ע אי חיישין שמא ימצא השטר הראשון ויעשו קנוניא], ולשאר פוסקים אין כותבין [מחשש שמא ימצא השטר הראשון ויגבה מהלוה וישכח ליטול שוכר ויחזור ויגבה], ורק בהסכמת לווה כתבין מזמן שני, אבל מזמן ראשון לא כתבין אף בהסכמתו.

וכשיש עדים שנאבד ברשות אחר או בדרך, וכ"ש כשראו עדים שנשרף, כותבין לו שטר שני מזמן ראשון, [ולהש"ך דוקא כשידוע שאין עוד עדי שריפה ואבידה, אבל בלא ידעין אין כותבין רק מזמן שני אף בהסכמת לווה, וכן הסכימו הנתי"מ ושעמ"ש, אבל לדעת התומים ופנ"י בכל גווני כותבין מזמן ראשון], וכן כשנמחק השטר ומביאו לפני כ"ד לקרעו, כותבין [ע"פ עדים שראו מה שכתוב בו קודם מחיקה] שטר שני מזמן ראשון. [אבל בלא קריעת השטר לא כתבין לכו"ע אף בעדי מחיקה, ע' תומים סק"ה].

### דברי הפוסקים לענין כתובה

#### שנשרפה או נאבדה

והנה בהגמ"י (פ"י מאישות אות ח') כתב: וכ"ש אם יש עדים שנשרפה כתובתה וכו', ואם יכתבו עדים בפנינו נשרפה כתובתה תו לא צריך מידי וכשיקיימו חתימתן תגבה כתובתה בתנאי כ"ד, והיכא דליכא עדים מה נעשה מכתובתה לא יכתבו אחרת בלא רשות הבעל, דשמא הראשונה עודה קיימת בידה ותגבה בה בהאי כי דינא, ובהיא דאכתיבה לה השתא בכ"ד אחריתי כדתניא בפ' ג"פ גבי מי שבא ואמר אבד שטר חובי, ואפי' ברשות הבעל לא יכתבו אלא בלא אחריות, דלאו כל כמיניה דכ"ח

וניחוש שמא יגבה מהלוה בשטר שני ויחזור ויגבה מלקוחות בשטר הראשון, הא קנוניא זו בלא"ה מצי למיעבד גם לולא שטר השני, עיין היטיב בנתי"מ סק"ח ובדבריו הנעמים של האור"ש הנ"ל], ולפי"ז י"ל דגם באיכא עדים שנאבד לא כתבין אף להש"ך מזמן ראשון אף בהודעת לווה ואף בהסכמתו, [אף היכי דידעין דליכא עוד כת עדים שנאבד, וליכא חשש שמא יביא כת אחרת בפני כ"ד אחר], שמא ימצא השטר הראשון ויעשה קנוניא, ולא אידי הש"ך רק לענין כתיבה מזמן שני. [וצריך לפרש בהשטר שהוא העתק משטר שנכתב בזמן זה וזה, דאל"כ לא יועיל שוכר שיתן לו על ההעתק כשיבוא לגבות בשטר הראשון, ע' שעמ"ש שם], וצ"ע.

ובשטר שנמחק ויש לו עדים שראו השטר קודם מחיקה, מבואר בשו"ע (ס"א) דכותבין ליה שטר שני, וכותבין בו שקרעו שטר הראשון, ותו ליכא למיחש למידי, שהרי כ"ד אחר לא יכתבו לו שטר אם לא יביא השטר המחוק בפניהם כדי לקרעו, ע' ש"ך ונתי"מ הנ"ל.

### סיכום הדברים

העולה מכל המבואר הוא, דמלוה הבא ואומר שנאבד או נשרף שטרו ואין לו עדים על כך, אף שמביא עדי השטר לפנינו אין כותבין לו שטר שני, שמא פרעו, ואף כשידוע ודאי שלא פרעו מ"מ לא כתבין ליה שטר שני מזמן ראשון, ואף שמודיעין ללוה ואף לא ע"פ צוואת לווה, [דחיישין שמא שטר הראשון עדיין בידו או שמא ימצאנו, ויבוא לגבות בשטר הראשון והלוה ישכח לבקש שוכר ויחזור ויגבה מלקוחות שלא כדן בשטר השני, ואף להש"ך דלא חייש שמא ישכח אכתי איכא חשש קנוניא שיטמין השוכר, ויחזור ויגבה בשטר השני אחר שיגבה בשטר הראשון, וגם שמא יעשה כמה שטרות בכמה בתי דינים ויגבה ויחזור ויגבה כנ"ל], ומזמן שני או שלא באחריות כתבין מדעת לווה, [ושלא מדעתו אין

חששות שמא ימצאנו ושמה ישכח לבקש שובר], וא"ש לפי"ז דברי הגמ"י גם לשי" הש"ך.

ובבית יעקב (הל' כתובות סי' ס"ו ס"ג) בהא דמבואר שם בשו"ע דבנאבדה כתובתה צריך לכתוב לה כתובה אחרת, [ומבואר שם בסעי' ד' דאי ידעי סהדי זימנא קמא כתבי ההוא זימנא, וכמובא לעיל]. כתב בזה"ל: ולא חיישינן שמא תמצאנה ויהיו לה ב' כתובות, וכמו דחיישינן בחו"מ סי' מ"א הוא משום דבכתובה ליכא חשש פרעון, וכיון שהבעל יודע מזה ויקח שובר כשיפרע ליכא חשש, וכמ"ש הש"ך בסי' מ"א בשמודיעין ללוה, ע"ש.

ולהמתבאר דבריו אמורים דוקא בשידוע [לעדים או לכ"ד] שנאבדה הכתובה, ורק חיישינן שמא תמצאנה, [וכן מדויק לשונו]. דאו כותבין להש"ך כשמודיעין ללוה, וה"ה הכא כשהבעל יודע.

אלא דצ"ע טובא, דהא הבית יעקב בעצמו בנתיח"מ הסכים עם התומים שחלק על הש"ך, וס"ל דאין מועיל הודעה ללוה, דחיישינן דלמא ישכח או שמא יבואו לגבות שלב"פ או מיתמי, וכמבואר כ"ז לעיל בארוכה, ואיך סתם כאן כהש"ך.

### שימת השו"ע בזה

ובאמת צ"ע ליישב לפי שיטת התומים ודעימיה הא דמבואר בהל' כתובות דכותב לה כתובה חדשה, ולא נתברר דהוה דוקא כשנאבד ביד אחר או נשרף שא"א שתימצא הראשונה.

וגם לפי שי" הש"ך דכידוע שנאבד כותבין בהודעת לוח כנ"ל, אכתי צ"כ דלא נזכר בשו"ע דעכ"פ צריך שיהא ידוע לעדים וב"ד שנאבדה כתובתה, וסתמא דמילתא משמע דגם כשאין ידוע אלא ע"פ האשה והבעל כותבין, [ודלא כהגמ"י, וע' להלן]. וזה צ"ע גם להש"ך.

תו צ"ע לפימשנת לעיל מדברי הש"ך דחיישינן לקנוניא, שמא יעשו הרבה שטרות

למיטרף ללקוחות, [בהגמ"י דפוס קושטנטינא - הנדמ"ח בסוף ספר הרמב"ם הוצאת פרנקל - איתא: דלאו כל כמיניה דבעל לחוב ללקוחות], ע"כ.

ובשעמ"ש (ר"ס מ"א) ביאר דברי הגמ"י, ע"פ המבואר לעיל, דעיקר חששא הוא שמא תגבה תחילה בשטר הראשון, ואז לא יעלה על דעת הבעל לבקש שובר, ואח"כ תחזור ותגבה בשטר השני, ולכן אין כותבין בלא רשות הבעל, אבל ברשות הבעל כותבין בלא אחריות דאיהו דאפסיד אנפשיה, ולקוחות לא יפסידו כלום, שהרי בשטר השני שהוא בלא אחריות לא תוכל לגבות מהם, והא ליכא למיחש שמא תגבה תחילה מהבעל בשטר שני ואח"כ תחזור ותגבה מלקוחות בשטר הראשון, דזה אינו, דכשתבוא לגבות תחילה בשטר השני ודאי יזכור הבעל ויבין לבקש שובר, ושוב לא תוכל לחזור ולגבות, אבל שטר שני באחריות לא כתבין אף מדעת הבעל, שמא יפסידו לקוחות כנ"ל.

ומבואר מדברי הגמ"י דאף דהבעל יודע [ואף מצוה] לכתוב שטר שני עדיין איכא חשש הפסד לקוחות, ולכאו' זה דלא כהש"ך דנקט דהיכי דמודיעין ללוה תו ליכא חששא, ומשום דהלוה יזכור ליטול שובר. [ואם כי לעיל צידדנו דאפשר דגם להש"ך לא כתבין מזמן ראשון מחשש קנוניא, מ"מ בדברי הגמ"י לא משמע דמחשש קנוניא הוא].

ואמנם באמת ככהאי גוונא דאיירי הגמ"י דליכא עדי אבידה, וחיישינן שמא השטר עדיין בידה, הא מודה הש"ך דאין כותבין שטר שני, אלא דלפי"מ דפירש הנתיח"מ טעם הדבר מחשש שמא כבר פרעו כו', הרי גבי כתובה שהוא תוך זמנו לא חיישינן לפרעון [וכמבואר בהגמ"י שם בתחילת דבריו], והיה מן הדין לכתוב גם בלא עדי אבידה.

אך כבר נתבאר בדברי הש"ך מבואר טעם נוסף, דכל שלא ידענו אם נאבד כלל לכו"ע לא כתבין, [ונתל"ע דאפשר דהטעם הוא דדוקא כשנאבד לא חיישינן תרי

צריכין כתובות אחרות. ובח"מ (סקט"ז) כתב בזה"ל: כלומר ואם הוא מודה כמה היה סך כתובה ראשונה צריך לכתוב מחדש כתובה אחרת כפי סך הראשון, ולא יכול לטעון שמא תמצא כתובה הראשונה ויהיו לך שני כתובות, שסתם מצור וכרכום הכל בחזקת אבוד ועיין בתשו' מהרי"ק סימן קט"ז. עכ"ל.

ובאמת כן מפורש בתשו' מהרי"ק, דבכבוש כרקום מחזקינן לשטרות בחזקת אבודין ולא מצינו למימר שמא יחזור להם, ע"ש.

ומשמע דדוקא היכי דליכא חשש שמא תמצא כתובה הראשונה או צריך לכתוב כתובה אחרת, ולפי"ז היה מיושב שפיר הא דכותבין מזמן ראשון, וכדברי השעמ"ש.

אמנם יעו"ש במהרי"ק שהביא מש"כ הרשב"א בתשו' (ח"א סי' תרל"ד) וזו לשונו: עוד השיב בענין הגולים שצריך כ"א לחדש כתובה וכן עשו קהל ירונדא כשיצאו מעירם, ואפי' לא תפס כתובה ליטטים מזוין ושמא ימצאנה למחר, דקי"ל כר"מ וטעמא משום דאשה חוששת שמא בעלה יגרשנה, ועושה בעילתה בע"ז, כל שכן אלו שתחת מלך צרפת ואפי' אלו שתחת מלך מיוק"א דשמא ישובו למחר, כיון שבזבזו לאשר להם הרי הם כתוא מכמר, וכן הורו החכמים לאנשי ירונדא. ע"כ.

ומהרי"ק למד מסיוס התשו' דסתם כבשוה כרקום הוא בחזקת אבוד, אמנם בתחילת דברי הרשב"א מבואר דאף היכי דלא תפסו ליטטים מזוין ושמא ימצאנה למחר מ"מ צריך לכתוב לה כתובה חדשה, [וכן מבואר בדברי הגר"א (שם אות ט"ו) עש"ה].

ואמנם הביאור פשוט, דמהרי"ק [וכן הח"מ הנ"ל] איירי לענין לחייבו לכתוב גם התוס' כתובה כבראשונה [כמפורש שם בתשו' וברמ"א וח"מ], ובזה ודאי אין לחייבו רק כשא"א שתמצא הראשונה,

בפני כמה ב"ד, ולכן אף כשיש עדים שנאבד אין כותבין רק אם ידוע דאין לו עוד כתובות עדים היודעים שנאבד השטר, וכ"ש שאין כותבין בלא עדי אבידה כלל, ואיך סתם כאן בשו"ע דכותבין.

ואולי י"ל דלא חשדינן דהבעל יעשה קנוניא לכתוב הרבה שטרות ע"ע, שהרי קול יוצא מכל שטר, כמוש"כ הנתיחה"מ, ולא יוכל למכור נכסיו כלל, והא דחיישינן לקנוניא הוא רק דחשדינן להמלוה שיעשה הרבה שטרות על הלוה, ואח"כ יעשה קנוניא יחד עם הלוה שיטמין שוכרו, אבל באמת כשהלוה בעצמו מצוה לכתוב שטר שני לא חשדינן שילך לעשות הרבה שטרות, וכ"ש גבי כתובה דאינה עומדת לגביה מיד לא חיישינן שיתן בידה כמה שטרות שתחזיק בידה עד שימות או יגרשנה, וצ"ע.

ויעוין שעמ"ש (ר"ס מ"א) דאחר שהביא דברי הגמ"י בשם סמ"ג, [והמעין בגו"ד הגמ"י יראה דאין אלו מדברי סמ"ג, ובאמת לא נמצא בסמ"ג], הביא דברי השו"ע הנ"ל בהל' כתובות, וכתב דבלשון כתובה דאירכסא שהביא הטור מפורש שכותבין ע"פ הבעל שטר שני באחריות, וכ"ה סתימת השו"ע והאחרונים שם, [ובאמת ברור הוא במש"כ הטור והשו"ע דכותבין מומן ראשון, ונ"מ לענין לקוחות שאחר זמן ראשון, וע"כ דכותבין באחריות], ותמה ע"ז דהא סברת ההגמ"י ברורה דהיאך נכתוב שטר שני באחריות ע"פ הבעל, ובודאי לא כתבין ליה רק כשיש עדים שנשרפה או בעיר שכבשוה כרקום, וסיים דאפשר דמרוכ פשיטות הדבר סתמו דבריהם, ע"ש.

## מתי צריך לכתוב

### שטר כתובה דאירכסא

והנה באמת ברמ"א שם בסי' ס"ו איתא בזה"ל: עיר שכבשוה כרכים או שגלו מן העיר ואבדו הגשים הכתובות שלהם צריכים לחדש נשותיהם כתובותיהם, אע"פ שי"ל שמא ימצאו אח"כ כתובותיהם או יחזרו להם מ"מ מאחר שהכתובות בחזקת אבודות

לגבות בשטר הכתובה ויקרענה הרי עדיין לא הבטיח עצמו, שהרי תוכל לחזור ולגבות בעדי הינומא.

ולפי שיטה זו שפיר כותבין שטר שני, דאין לחוש שמא תגבה תחילה בשטר הראשון, דלעולם הבעל נוטל שובר בפרעון הכתובה, ותו ליכא למיחש למידי. [וגם באמת אין שום חשש הפסד במה שיהיה בידה ב' כתובות, דהרי בלא"ה הא יכולה לגבות ולחזור ולגבות בעדי הינומא, וע"כ אנו צריכים לסמוך על השובר, ומאי אכפ"ל שיהיה בידה ב' כתובות].

ואמנם, המחבר (בשו"ע שם) פסק כהר"ף והרמב"ם דדוקא במקום שאין כותבין כתובה א"נ לטעון פרעתי, אבל במקום שכותבין ואין הכתובה בידה נאמן לטעון פרעתי, ולפי שיטה זו הרי שטר כתובה דומה לשאר שטרות, והיה מן הדין לחוש שלא יהיו בידה ב' כתובות, כמבואר. [וזהו באמת שי' הגמ"י הנ"ל, וכמבואר שם מתוך תחילת דבריו דאזיל שם בשיטת הר"ף והרמב"ם דנאמן לטעון פרעתי - אחר שהגיע זמנו - ע"ש, ולכן באמת ס"ל דחיישינן שלא יהיו בידה ב' כתובות, וכמבואר].

### ישוב הענין

ואשר נראה לענ"ד מקום ישוב בענין זה הוא, דעיקר הדבר הוא כמוש"כ הבי"ע דסמכינן אהא דהבעל יודע מכתבת שטר השני, ואף דבעלמא גבי שט"ח ס"ל להאחרונים דלא סמכינן ע"ז, ומשום דחיישינן שמא ישכח או שמא יבוא לגבות שלב"פ ומיתמי, הכא גבי כתובה הדבר מצוי שיהיה לה ב' כתובות [ע"י שנאבדה הראשונה וכתב לה שניה משום איסור שהיה בלא כתובה] ואשר לכן חזינן דמשביעין אותה שאין לה עוד כתובה, סתמא דמילתא כשתבוא לגבות יחקרו על הדבר אם יש לה עוד כתובה, וייוכר הבעל שכתב לה עוד כתובה, וגם אם תגבה שלב"פ או מיתמי מ"מ ע"י חקירה ודרישה יודע

וכמבואר גם בתשו' הרא"ש ובשו"ע חו"מ סי' מ"א כנ"ל, אבל לענין מנה ומאתיים חייב לכתוב לה אף כשיש חשש שתמצא הראשונה, כמפורש בתשו' הרשב"א, וכן הוא משמעות השו"ע שם. ומשמע דגם ככה"ג כותבין מזמן ראשון, דלא כשעמ"ש.

וכן עולה מבואר להדיא בנחלת שבעה (סי' י"ג סעי' ה' אות ג') דביאר שם הא דכותבין כתובה שניה אף שאין הבעל מובטח שלא תמצא האשה כתובה הראשונה ותגבה ותחזור ותגבה, וביאר שם משום דיש להבעל עיצה ליטול שובר וכל כה"ג כו"ע מודו דכותבין שובר, ע"ש.

הרי מפורש בדבריו דאף כשאין הבעל מובטח שלא תמצא כתובה הראשונה, מ"מ כותבין כתובה שניה באחריות מזמן ראשון, [כמפורש שם בנוסח כתובה דאירכסא ובביאוריו שם], וסמכינן אשובר.

ויעוי"ש שכתב דכיון שיש לו עיצה ליטול שובר הרי אם לא יעשה כן איהו דאפסיד אנפשיה, ודבריו צ"ע דהא מפסיד גם ללקוחות, [ולולא דבריו י"ל כשי' הש"ך דלא חיישינן שישכח ובודאי יטול שובר, אלא דלהאחרונים החולקים על הש"ך אכתי צ"ע, וכמבואר].

ויעוי"ש עוד (אות ד') שהביא ממהר"ם מינץ ומהב"י (סו"ס צ"ו) דבשעה שאמלנה גובה כתובתה משביעין אותה שאין בידה רק כתובה זו, וכתב הנחל"ש דבוה מיושב דתו ליכא למיחש שתגבה זימנא אחריתי.

והדברים תמוהים דכי לזה מועיל שבועה, והא בלא"ה אם תבוא לגבות פעם ב' ישביעוה שלא נפרעה, ומ"מ חיישינן שמא תשבע לשקר, ומה יועיל שבועה זו שנשבעת שאין בידה רק כתובה זו.

והנה דעת התוס' [המובא בטור ורמ"א אה"ע סי' ק' ס"ו] דאף במקום שכותבין כתובה, ואין הכתובה בידה, אין הבעל נאמן לטעון פרעתי, דכתובה כמעשה ב"ד ואינו נאמן רק בשובר, ולשיטה זו הרי לעולם אין הבעל פורע בלא נטילת שובר, דאף כשבאה

אך אם גם הבעל יודע שנאבדה הכתובה [או שמאמין לאשתו] אלא שאין לו עדים ע"כ, בזה ודאי חייב לכתוב כתובה אחרת, ובזה אפשר דבאמת אין כותבין מזמן ראשון, כיון דלא נתברר לעדים ולב"ד שבאמת נאבדה כתובה הראשונה.

ולפיש"כ לעיל דאפשר דגבי בעל ליכא חשש קנוניא לכתוב עוד שטרות ע"ע בכדי, י"ל דהיכי דהבעל מצוה לכתוב העתק כתובה וטוען שידוע לו שנאבדה הראשונה, אפשר דלא חיישינן ליה למשקר, כיון דליכא חששא שיכתוב בכדי שטרות ע"ע כנ"ל, [וכן הוא משמעות השו"ע והפוסקים דאף כשאין עידי אבידה כותבין מזמן ראשון], ואמנם אם מודה שא"י אם אבדה, אלא שחושש לדברי אשתו, [אף שמן הדין מסתברא שא"צ לחוש, וכנ"ל], אפשר דבאמת בכה"ג לא כתבינן מזמן ראשון, ואולי גבי כתובה עדיף, ואף בכה"ג דלא ידעינן כלל שנאבדה הכתובה סמכינן על הא דיחקרו הב"ד בשעת פרעון ויטול שובר, וצ"ע בכ"ז.

### חשש פרעון הכתובה

ואכתי איכא לעיוני בהאי ענינא, דהנה דעת הרמב"ם (שילהי הל' גזילה ואבידה) במצא שטר כתובה בשוק דאף אם הבעל מודה לא יחזיר לאשה שמא נפרעה או נמחלה כתובה זו, ואף דלא ניתנה כתובה ליגבות מחיים, ס"ל להרמב"ם דהיכי דאתרע בנפילה חיישינן גם בכה"ג לפרעון או מחילה.

ובאמת הרבה ראשונים חולקים על הרמב"ם וס"ל דלא חיישינן לפרעון, וכמובא בש"ך (סי' ס"ה סקל"ב), ויעו"ש בשעמ"ש (סק"ג וסק"ח) שהעלה דכן הוא דעת רוב הפוסקים, ואמנם בש"ך שם משמע דמחזיק בשיטת הרמב"ם יעו"ש.

ולפי"ז צריך לעיין גם בבאים הבעל והאשה לכתוב כתובה חדשה, וטוענים שנאבדה כתובה הראשונה, למה לא ניחוש שנפרעה או נמחלה כתובתה [לשי'

הדבר, ובפרט לפיש"כ הנתיב"מ דכתיבת שטר שני אית ליה קלא, וממילא ע"י דו"ח יודע שכתב לה עוד שטר, וממילא ידעו לבקש שובר.

ובפרט לפי"מ שכתב הח"מ (סי' ק' סקל"ב) דהאידינא אין רגילין לגבות כתובה רק בפני ב"ד, והרי ב"ד משביעין אותה דאין לה עוד העתק, ועכ"פ חוקרין ודורשין על הדבר, וממילא יתברר הדבר שכתב לה העתק כתובה, ועכ"פ יזהרו ליטול שובר.

ולפי"ז מבואר שפיר סתימת הטור והשו"ע והאחרונים דבכל גווני כותבין שטר שני באחריות מזמן ראשון, אף דאפשר שתמצא כתובה הראשונה, ולא חיישינן שתגבה ותחזור ותגבה, ומשום דסמכינן דהבעל או ב"כ יבקשו שובר.

והא דלא חיישינן שמא תעשה אח"כ קנוניא עם הבעל שיטמין השובר, צ"ל כמו שצידדנו לעיל דכל כה"ג לא חיישינן לתרי חששות שמא תמצא כתובה הראשונה ושמא יעשו קנוניא.

ואכתי יש לברר היכי דאין עדים שנאבדה הכתובה, ורק האשה באה ואומרת שאבדה כתובתה, דבכה"ג הא איכא למיחש שמא הכתובה עדיין תחת ידה, ונתל"ע דבכה"ג לכו"ע אין סומכין על הודעה ללוה, והיאך כותבין מזמן ראשון. [ובאמת בהגמ"י מפורש דבכה"ג לא כתבינן מזמן ראשון, וכנ"ל, אך סתימת השו"ע והפוסקים למ"כ, וכמשנתל"ע].

ואמנם באמת מסתברא דבכה"ג שלא נתברר כלל שנאבדה כתובתה אין הבעל חייב כלל לכתוב לה אחרת, ורשאי לדור עמה, כיון שאינה נאמנת לומר שנאבדה הכתובה, [ואין בזה חשש איסור, דמסתברא דלא תיקן ר"מ רק היכי דחייב לכתוב לה מן הדין, דאלי"כ כל אשה תטמין הכתובה ותוציא מהבעל כמה שטרות, וי"ל דגם על האשה ליכא איסורא בכה"ג, מלבד מה שיש לדון דלא מהני שוויה אנפשה חד"א כיון דמשועבדת וכי'].

ולהנ"ל רק התם חיישינן כיון דיש רגלים לדבר שיש לה כבר עוד כתובה].

ומבואר מעתה הא דכותבין מזמן ראשון, ולא חיישינן לפרעון, כיון דלא נתנה כתובה ליגבות מחיים, [ויעוין קצוה"ח סי' מ"א סק"א, וכבר חלק עליו בנתיח"מ שם סק"א בסופו, וכדבריו נראה מדברי הש"ך הנ"ל ודברי הקצוה"ח צ"ע].

וכבר הובא לעיל הא דכתב העיטור בשם י"א דאין כותבין מזמן ראשון דחיישינן שמא גירשה ופרע כתובתה ועכשיו החזירה ובא לחוב ללקוחות מזמן ראשון, ודעת החולקים דל"ח להכי כיון דאיכא עדים שהיא אשתו, והכי נקטינן, והיינו דהא ודאי ל"ח שמא פרעה תוך הזמן, דלא נתנה כתובה להגבות מחיים כנ"ל, ורק דס"ל לדיעה הא' דחיישינן שמא גירשה והגיע זמנה ופרעה, ואנן נקטינן דל"ח לשמא גירשה כיון דחזינן דיושבת תחתיו, וממילא שפיר כותבין מזמן ראשון, וכמבואר.

ויש להוסיף, דאף לפימש"כ הנתיח"מ (שם) בביאור שי' התוס' דבנפל אף דבאמת ל"ח לפרעון לענין שלא תוכל לגבות, מ"מ לענין חזרת השטר חיישינן שמא באמת נפרעה, ואין מחזירין לה לאלם כחה, ע"ש באורך, ולפי"ז כ"ש שאין כותבין לה שטר אחר, וכ"כ עוד בבית יעקב (כתובות דף ט"ז ע"ב) יעו"ש"ה, י"ל דהיינו דוקא שלא מדעת הבעל, אבל מדעת הבעל כותבין [וכ"מ באמת בל' הבי"ע שם], ואף דבעלמא היכי דחיישינן לפרעון אין הבעל נאמן, וכמובא לעיל מהש"ך בשם הראשונים דחיישינן לקנוניא, י"ל דהיינו רק להסוכרים דאיכא חששא גמורה לפרעון ואין גובין כלל, משא"כ להתוס' דס"ל דל"ח לפרעון לענין גוביינא, ורק לענין החזרת השטר לכתחילה אין באים לאלם כחה [ונ"מ לאם תבוא במקום שאין מכירין אותן ויהיה הבעל נאמן לומר פרעתי במיגו דלהד"ם], י"ל דלענין זה סגי בהודאת בעל, ולא חיישינן בזה לקנוניא. [ובזה יבואר מש"כ התוס' באמת (ב"מ דף ו' ע"ב ד"ה בזמן) גבי מצא שטר כתובה דאם

הרמב"ם], דהא איתרע בנפילה, ואיך נכתוב כתובה שניה מזמן ראשון לחוב ללקוחות.

ובשלמא היכי דאיכא עדים שנאבד באונס בכה"ג ליכא שום ריעותא ולא חיישינן לפרעון כמבואר בש"ך (סי' מ"א סק"א), אבל כשאין עדים הא ס"ל להרמב"ם דחיישינן שנאבד מחמת פרעון או מחילה, ואין הבעל נאמן לחוב ללקוחות. [עכ"פ היכי דאין לו בנ"ח כנגד החוב, ע' שו"ע סי' ס"ה ט"ז ובנו"כ, ובשעמ"ש סי' ל"ט סק"ו, ואכמ"ל].

ואמנם יעוין בש"ך שם שביאר שי' הרמב"ם דטעמו הוא משום דהבעל היה נאמן לטעון פרעתי במיגו שהיה אומר שכבר כתב לה כתובה אחרת, [וכמפורש בגמ' וכן דעת כל הראשונים דאם טוען הבעל דיש לה שתי כתובות נאמן], וטעם דנאמן בטענה זו מבואר בראשונים ובש"ך שם משום דכיון דאסור לשהות בלא כתובה שכיח דכותב לה כתובה אחרת מיד כשנאבדה הראשונה, ולכן אין מחזירין לה הכתובה שנמצאה, יעו"ש.

ומעתה נלענ"ד דכל זה שייך רק כשא' מצא כתובת האשה ובא אל הבעל והאשה להחזירה לה, דבזה אמרינן כיון דאבדה הכתובה, והרי היו דרים יחד גם אחר אבדת הכתובה, תלינן דמסתמא כתב לה כבר כתובה חדשה, ולכן נאמן הבעל בטענה זו, משא"כ בענינינו דהבעל והאשה באים להעדים או לב"ד שיכתבו להם כתובה חדשה מחמת שנאבדה הראשונה, הא ליתא לפנינו שום ריעותא למיחשד שכבר כתבו כתובה חדשה מחמת האיסור לדור בלא כתובה, שהרי באמת עכשיו הם באים לכתוב כתובה חדשה, ומהכ"ת ניחוש שכבר כתבו מקודם במקום אחר, ורק כשיושבים לבטח ומצא אחר כתובתה איכא רגלים לדבר לתלות שכבר כתבו כתובה אחרת.

[ומעתה מיושב נמי מש"כ למעלה דל"ח לקנוניא שהבעל יוציא עוד שטר ע"ע בחינם, והא כדברי הרמב"ם חזינן דחיישינן שמסכים למסור שטר הפרוע לאשתו,

ויש לדון בשטר כתובה שנמחק ובאים לכתוב שטר חדש, אי חייבים לדאוג לקרוע שטר הראשון, דהיינו שאין העדים או ב"ד רשאים לכתוב שטר חדש רק אם יביאו לפניהם השטר המחוק ויקרעוהו, וכמו בכל שטרות, או דכתובה שאני, דהא חזינן גבי נאכד דל"ח שמא תגבה ותחזור ותגבה, מכל הני טעמא דנתל"ע, וא"כ גם בנמחק א"צ לדאוג שמא יעשו ב' שטרות ותגבה ותחזור ותגבה.

ואמנם מסתברא מילתא דגם בכתובה חייבים לקרוע שטר הראשון, ומשום דכל כמה דאפשר לתקן מתקנינן, וכל מה שאפשר לדאוג שלא יהיה בידה אפשרות לב' שטרות אנו חייבים לדאוג ולתקן, ורק כמה שאין לנו עיצה, אין אנו מפסידים להאשה שעבוד שלה מוזמן ראשון, ולכן כנאכד כותבין מוזמן ראשון ול"ח לפסידא מטעם שנתל"ע, אבל מה שאפשר למנוע ע"י קריעת שטר המחוק עבדינן. [ואף דאכתי יוכלו לבוא לכמה ב"ד ולומר שנאכד השטר ויעשו כמה שטרות, וע"כ אנו סומכים על כך דל"ח לזה כנ"ל, מ"מ אין לנו לקבוע הלכה לכתוב להאשה שטר שני באופן שתוכל לעשות כמה שטרות באופן זה גופא, ובודאי עדיף יותר לקבוע שאין מעתיקין לה שטר מחוק רק כאשר יקרעו לפנינו את הראשון].

### בנאכדה הכתובה אם אפשר לכתוב

#### כתובה חדשה בנוסח רגיל

ועפ"י יש לדון גם על אופן כתיבת שטר השני, דלעיל (סוף ענף א') צידדנו, דלכאור' היכי דהעדים רשאים לכתוב שטר מוזמן ראשון [לפי השיטות שנתל"ע ענף א'], הא יכולים לכתוב שטר שני בנוסח הרגיל, ולכתוב תאריך יום הנישואין, וא"צ לכתוב בנוסח "כתובה דאירכסא".

ואמנם להנ"ל י"ל דזה אינו, ומשום דהא מיהא בעינן ששטר השני ייכתב בנוסח "כתובה דאירכסא", ולא בנוסח הרגיל, ונרויח כזה שאם תבוא לגבות תחילה בשטר זה ודאי יעלה על הדעת לבקש

הבעל מודה יחזיר לאשה, וכתבו דל"ח לקנוניא, ובראשונים תמהו הא קיי"ל דחיישינן לקנוניא וכו', ולפימש"כ הנתיחה"מ בביאור שי' התוס' א"ש להנ"ל, וע' פנ"י וחי' רמ"ש שם], וצ"ע.

הן התבאר בע"ה טעם הדבר דרשאין לכתוב שטר כתובה דאירכסא מוזמן הראשון [כשהעדים זוכרין זמן הנישואין], ולא חיישינן שמא יהיו בידה ב' כתובות ותגבה ותחזור ותגבה, והיינו כשיש עדים שנשרפה או נאכדה כתובתה [והבעל מצוה לכתוב שטר שני] ואף כשאין עדים על כך [אם כי בהגמ"י מפורש דבכה"ג אין כותבין שטר שני באחריות מוזמן ראשון, וכן נקט להלכה בשעמ"ש] משמעות הפוסקים דגם בכה"ג כותבין מוזמן ראשון, ונתבאר דאפשר דזהו דוקא כשעכ"פ נתברר גם להבעל שנאכדה הכתובה, ומהנימוקים שנתל"ע בע"ה.

[ועי' מאירי כתובות דף נ"ז ע"א דס"ל לדעולם כותבין שטר שני רק מעכשיו, וכסברת הי"א בהעיטור, וכתב דהיכי דיש עדים שנאכד השטר כותבין לה ב"ד שקיבלו עדות שנאכד השטר ומעמידין כחה על שטר השני, וכשלא נתברר ע"פ עדים כותבין עדים שטר כתובה דאירכסא, וצ"ב מאי נ"מ בהעדאת העדים על אכידת שטר ראשון].

### דין נמחק השטר

והנה גבי נמחק השטר מבואר בשו"ע (סי' מ"א ס"א) דכשכותבין לו שטר שני צריכים להביא השטר המחוק לפני ב"ד והם יקרעוהו, וב"ד מפרשים בתוך השטר השני שקרעו שטר הראשון, ואם לא קרעוהו שטר השני פסול, דהא איכא למיחש שמא ילך לפני ב"ד אחר ויביא כת אחרת שראו השטר לפני מחיקתו, ויעשה עוד שטר ויהיו בידו ב' שטרות. [ואף דכותבין שוכר, מ"מ חיישינן לקנוניא, וכמו שביאר הש"ך הנ"ל בטעם הלכה זו, וע' תומים (סק"ה) דאף החולקים על הש"ך ול"ח לקנוניא הכא מודו דמיפסל, ע"ש טעמו ונימוקו].

ודע דבאופן שע"פ דין אין רשאים לכתוב מזמן ראשון מחמת חשש שמא יהיו בידה ב' שטרות, מבואר בש"ך (שם סקי"א) דאף בדיעבד אם עשו מיפסל שטר השני, כיון שעשו שלא כדין, וכן מבואר בשו"ע (שם ס"א) גבי נמחק. [ואמנם דעת הבי"ח המובא בש"ך שם דלא מיפסל בדיעבד, אך ע' תומים שם סק"ה דיש אופנים דגם להבי"ח מיפסל, יעו"ש].

ואמנם גבי כתובה באופנים דמעיקר הדין ליכא חששא, ומהטעם שנתל"ע, אלא שצידדנו דמ"מ כל היכי דאפשר לתקן מתקנינן וכמבואר, מ"מ י"ל דבזה בדיעבד אם לא נזהרו בזה לא מיפסל שטרא, [ולפימש"כ התומים שם אפשר דה"נ מיפסל מטעם שכי' שם, וצ"ע], ולדינא צ"ע עדיין.

### הכרעת הדין לשי' רמ"א

והנה כל זה נתבאר לשי' המחבר שפסק כהרי"ף והרמב"ם דבמקום שכותבין כתובה נאמן לטעון פרעתי כשאין שטר כתובה בידה, אבל לשי' הרמ"א (סי' ק' ס"ו) שפסק כהתוס' דאף במקום שכותבין כתובה אינו נאמן לטעון פרעתי [ע"ש בח"מ סקל"ב וב"ש סקל"א ובט"ז שם], כבר נתל"ע דלכאור' אין שום חשש בכתיבת שטר שני, שהרי בלא"ה לעולם צריך לסמוך על השובר כיון שא"נ לטעון פרעתי בלא שובר.

[ואף לפי מה שביאר הנתיב"מ (סי' מ"א סקי"א) בהא דאין מחזירין שטר כתובה שנאבד, דאף דבלא"ה אין הבעל נאמן לטעון פרעתי לשי' זו, דמ"מ אין מאלמים כחה, דאפשר שיבואו למקום שאין מכירין אותם ויהיה נאמן לטעון פרעתי במיגו דלהד"ם, וא"כ ה"ה לענין כתיבת שטר שני, וכמוש"כ הנתיב"מ (שם סק"ח) דכתיבת שטר שני לכתחילה דמי לדין החזרת שטר שנאבד, וא"כ י"ל דאף לשי' זו אין לכתוב שטר שני מחשש שמא תמצא כתובה הראשונה ותגבה ואח"כ תחזור ותגבה בשטר שני במקום שאין מכירין

שובר ושוב לא תוכל לחזור ולגבות, ואף דאכתי לא נסתלק חששא לגמרי, שהרי אפשר שתגבה תחילה בשטר הראשון שתמצאנו ושמא לא יעלה על הדעת לבקש שובר [וכמושנ"ת לעיל, וע"כ סמכינן על מה שב"ד יחקרו בשעת פרעון וידעו לבקש שובר, כנ"ל]. מ"מ כל כמה דאפשר לתקן מתקנינן, ובפרט דבאמת החשש יותר גדול, שהרי אפשר שלא תמצא שטר הראשון עד זמן רב אחר גירושין או מיתת הבעל, ואז כבר תגבה תחילה בשטר השני, וממילא נרתיח טובא במה שנכתוב שטר השני בנוסח "כתובה דאירכסא", דאז באופן זה שתבוא לגבות תחילה בשטר זה ודאי יטלו שובר, ושוב אף אם לאחר זמן תמצא כתובה הראשונה לא תוכל לחזור ולגבות.

ועפ"י יש לרון גם היכי דנשרף השטר לפני עדים, דליכא חשש שתמצא כתובה הראשונה, אלא דאכתי איכא חשש שמא יש עוד כת עדים שראו שנשרף ויבואו עמהם לב"ד אחר ויכתבו עוד שטר, ונתבאר לעיל דע"כ סמכינן אשובר, [ואף דס"ל להש"ך דחיישינן לקנוניא ע"כ צ"ל דגבי כתובה ל"ח להכי, ומטעם שנתל"ע], וכל זה שייך רק אם יכתוב בנוסח "כתובה דאירכסא" דאז ידע לקחת שובר, אבל לכתוב בנוסח רגיל שפיר איכא חשש שלא יקחו שובר, וכל כמה דאפשר לתקן ודאי מתקנינן, וא"כ גם באופן זה אין לכתוב נוסח רגיל.

ורק היכי דידוע לעדים שלא היו עוד כת עדים שראו שריפת השטר, וכן במי שנמחק שטר לפימשנ"ת לעיל דאין כותבין שטר שני רק כשיביאו שטר המחוק ויקרעוהו, דתו ליכא למיחש שיעשו עוד שטר, ככה"ג י"ל דשפיר מצו לכתוב שטר בנוסח הרגיל, שהרי אין שום חשש בזה. [ואף דיכולים לעשות עוד שטרות ע"י שיבואו לב"ד ויאמרו שאבד השטר, הא זה בלא"ה יכולים הם לעשות, וגם כאשר לא נשרפה כלל כתובה הראשונה, ואין כתיבת שטר חדש בנשרף ונקרע הראשון גורם שום פסידא יותר].

### סיכום ענף שני

הן התבאר בע"ה דבידוע לעדים או עכ"פ להבעל שנאבדה או נשרפה שטר כתובתה, ויש עדים שזוכרין הקנין שנעשה ביום הנישואין, דשפיר כותבין שטר שני בציווי הבעל אף מזמן ראשון, ולא חיישינן שתגבה ותחזור ותגבה, [ובאין ידוע להבעל שנאבדה, אלא שהאשה אומרת כן, צ"ע אי יכולים לכתוב שטר שני מזמן ראשון].

ואופן כתיבת שטר השני נתל"ע ענף א' דלשי' התומים וש"ע הרב והגר"א ואו"ש אין העדים יכולים לכתוב שטר שני מזמן ראשון, רק ע"י ב"ד, ולשי' הנחל"ש והגרע"א אף עדים לבד כותבין ע"פ ציווי הבעל.

ונתבאר בענף זה דמ"מ אף לשי' הנחל"ש והגרע"א אין להם לכתוב שטר בנוסח הרגיל, אלא בנוסח כתובה דאירכסא, [אלא שיכתבו בה יום הנישואין], כדי למנוע חשש גביית כתובה ב' פעמים, אלא שנתבאר דלפי שי' רמ"א אפשר דלהנך שיטות יכולים לכתוב בנוסח הרגיל.

אלא שכבר הבאנו לעיל (סוף ענף א') דבדברי הנחל"ש מפורש דכל שכותבין ע"פ ציווי חדש מהבעל צריך להזכיר בשטר גם יום הציווי, ושוב א"א לכתוב בנוסח הרגיל רק בנוסח "כתובה דאירכסא" כמו שתיקנו קמאי.

אותם, ואז לולא השטר שני לא היתה גובה, ואף דבלא"ה כותבין שובר הא איכא למיחש לקנוניא, וכנ"ל, דזה אינו, דכבר נתל"ע דמוכח דכל האי חששא הוא רק כשאין הבעל מודה, אבל לא חיישינן לקנוניא בכה"ג, וכ"ש שאין לחוש שישכח ליטול שובר בפרעון ראשון, כיון דבכל פרעון כתובה ע"כ נזהר ליטול שובר].

ויש להוסיף עוד דבזמנינו דאין רגילות לגבות ממשעבדי [כשלא עשו רישום משכנתא בטאבן], ואפשר דגם ע"פ דין באמת א"א לגבות ממשעבדי, [ע' תשו' אגרות משה חו"מ ח"ב סי' ס"ב], ועכ"פ חשש זה שמא תגבה ותחזור ותגבה מלקוחות הוא חשש רחוק למאוד, [וחשש בע"ח מאוחר הוא ג"כ חשש רחוק, וגם כבר מבואר בנתיה"מ (סי' מ"ג סק"ד) דלענין בע"ח מאוחר ל"ח לקנוניא, ע"ש, וכן מוכח מדברי הגמ"י הנ"ל, דאל"כ היאך התיר לכתוב שטר שלא באחריות, הא אכתי איכא חשש לענין בע"ח מאוחר, לפימשנת' לעיל מדברי הפוסקים דגם בשטר שלא באחריות אית ליה דין קדימה, אא"כ נימא דהגמ"י ס"ל דאין קדימה למלוה ע"פ].

ולפי"ז היה מקום לומר דעכ"פ לפי שי' רמ"א יש להתיר בכל גווני אף לכתוב שטר שני בנוסח הרגיל מזמן ראשון, כיון דליכא שום חששא.

### ענף שלישי

#### בדין עדים שלא ראו המעשה אלא ראו השטר הראשון

דבשטר שאינו מקוים אינו מועיל רק בעדי השטר עצמן, וע' נתיה"מ סק"א מש"כ בזה, אך ברעת הרמ"א פשיטא דבכל גווני מהני אף עדות אחרים].

ועדים עצמן א"י לכתוב שטר שני, וכמבואר שם בשו"ע, ונתבאר לעיל (ענף א') בארוכה בע"ה, ואמנם נתבאר שם דעת הגרע"א דכשהבע"ד מצווה להעדים לכתוב שטר שני יכולים לכתוב אף מזמן ראשון,

הנה בשו"ע (ר"ס מ"א) מבואר דין שטר שנמחק דאם יש לו עדים שראו השטר ויודעין מה היה כתוב בו, אף שלא ראו המעשה, באים לפני ב"ד ומעידין מה היה כתוב בשטר, וב"ד כותבין לו שטר שני, ואף שלא היה השטר מקוים מ"מ אם אותם העדים הכירו חתימתן ומעידין כך לפני ב"ד יכולים לכתוב שטר שני על פיהם. [וע"ש בתומים סק"א שהעלה ברעת המחבר

ומקבלים אותה דרחמנא אמר מפייהם ולא מפי כתבם כו', ואע"פ שראו שטר מקוים בידו שמעידים על מעשה ב"ד מ"מ הם עדים הם, ובפה יכולים להעיד ולא בכתב כו'. עכ"ל.

ומבואר טעמו, דכיון שהעדים צריכים להעיד גם על קיום החתימות [בין כשמעידין שהכירו בעצמן החתימות, בין שמעידין שראו מעשה ב"ד שקיימו החתימות, דגם באופן זה הרי הם מעידין על קיום החתימות, וכאלו מעידין שראו עדי קיום שנחקרה עדותן בב"ד], ועדות קיום חתימות אין בה דין שטר, ואין עדים יכולים לעשות שטר על קיום חתימות, ואם עשו כן הו"ל עדות מפי הכתב.

ובישועות ישראל (שם ע"מ סק"ה) הביא דברי התור"ד להלכה, וכתב דאם כי התור"ד ביאר טעמו ע"פ מה דס"ל דשטרות דרבנן, ולדעת הרבה פוסקים שטר מדאורייתא היינו כשנכתב מדעת המתחייב, אבל אין עדים יכולים להעיד [בשטר] על עדים אחרים דבזה ודאי צריך ב"ד. ע"ש.

ועיקר הסברא בזה כפי הנראה, דדוקא כשמעידין על מעשה ההלואה או הקנין בזה יכולין לעשות שטר מדעת המתחייב, והוא דומיא דספר המקנה, דנעשה שטר עפ"י בעלי הדבר, משא"כ קיום החתימות שמעידין רק על החתימות שאינן מזויפות, הוי כמעידין על שטר זה דכשר הוא, ולא שייך בזה ענין דעת המתחייב, דלא נחשב המתחייב בעל דבר לענין עדות זו, ואינו בעל המעשה לאשוויי שטרא על עדות זו. [וע' קה"י גיטין סי' ט' כסברא זו, ויש לציין לדברי רמב"ן במלחמות וחי' יבמות ל"א, לענין שטר על מיתת הבעל, וע"ע חזו"א אה"ע סי' ק"א סקי"א, דאין שטר בלא בע"ד, ואכמ"ל בזה].

ואמנם באמת יעוין רמ"א (סי' מ"ו ס"ז) שכתב בשם הריב"ש דיכולים עדי קיום להעיד עדותן מתוך כתבם וא"צ להעיד בפיהם.

ונתבאר שכן מצאנו בדברי הקדמונים לענין כתובה דאירכסא.

ועתה עלינו לבאר אם דין זה שהעדים יכולים לכתוב מזמן ראשון הוא דוקא כשהן עצמן ראו המעשה וזוכרין היטיב התאריך ופרטי המעשה, או אף כשלא ראו המעשה אלא שראו השטר ביד המלה או האשה, והכירו החתימות, והרי יכולים לבוא לב"ד להעיד מה שראו בשטר וב"ד יעשו שטר חדש כנ"ל, האם באופן זה יכולים גם לכתוב בעצמן שטר חדש מזמן ראשון [בציווי הבע"ד לפי שי' הנ"ל], או לא.

ומצאנו בתוס' רי"ד (פרק ג"פ אות ה') שהאריך בדין זה, והעלה דאין העדים רשאים לכתוב שטר מעצמן באופן זה, והאריך בטעמא דמילתא, וזה קוטב לשונו: טעמא דמילתא הוא מפני שכשמעתיקין שטר לשטר אחר צריכים להעיד ואנו הכרנו חתימת ידי העדים, שאם יכתבו פלוני ופלוני עדיו ולא יקיימו חתימתן צריכין שיהיו ג' ויעשו מעשה ב"ד כו', אבל עדים אין רשאים לעשות לו שטר אחר ולהעיד בו כי אנו הכרנו חתימת הראשונים, דהו"ל אשרתא בבי' עדים, ואי קשיא ולמה לא יוכלו ב' עדים לעשות דבר זה כו' ומ"ש מב' עדים הבאים לב"ד ומעידין שזו היא חתימתן של פו"פ ואנו גוביין לו על פיהם, נראה לי לומר שזהו טעם הדבר, משום דכתיב מפייהם ולא מפי כתבם, ובכל עדות שבעולם הכתיבה היא בטלה עד שיעידו העדים בפה, רק בהודאות והלואות או בשטרי מקת וממכר שהיא תקנת חכמים משום דלא סגי בלא"ה, ותיקנו החתימה בשטר ואמרו עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, אבל בדבר אחר אין כתי"י של עדים כשר, הילכך העדים שרוצים להעיד על חתימת השטר שנשרף או שנמחק או שנפרע מקצתו, אם יעידו העדות לב"ד בפיהם מקבלים ב"ד עדותם ועושים לו שטר אחר מעשה ב"ד על פיהם, אבל אם לא יעידו לב"ד בפיהם אלא יחתמו חתימתם בשטר אע"פ שניכרת חתימתם לב"ד אין ב"ד

אינם יכולים, וכמבואר בתוס' ורא"ש (יבמות דף ל"א ע"ב), יעו"ש, [וצ"ע אם הראשונים שפירשו הסוגיא שם באופן אחר חולקים על סברת התוס' והרא"ש].

ונ"מ מכל זה לדבר המצוי כאשר לפעמים מבקש הבעל להחליף כתובת אשתו מחמת איזה ריעותא שנמצא בכתובה הראשונה, שלא נפסלה מצד הדין, אלא שמחמת עניני סגולה נהגו הרבה סלסול לדרקק בענינים אלו להחליף הכתובה באופן שלא יהיו בה שום ריעותות, דאף שהשטר הראשון לפנינו ואף אם מכירים החתימות ואפשר לקיימם, מ"מ אין רשאים עדים אחרים לכתוב שטר חדש בנוסח הרגיל ולכתוב בה התאריך הראשון על סמך ראיית שטר הראשון. ואם רוצים לעשות שטר מזמן הראשון צריכים לפרש בשטרם שכותבין עדותן על סמך מה שראו בשטר הראשון, ואף בזה דעת התוררי"ד דאינו מועיל ורק ג' שהם ב"ד יכולים לעשות מעשה ב"ד באופן זה.

ואף אם עדי שטר הראשון לפנינו וזוכרין העדות ויום הנישואין וכל פרטי ההתחייבות בבירור, מ"מ כיון שהשטר הראשון כשר ע"פ דין וכבר עשו שליחותן, הרי א"י לכתוב שטר שני בלא ציווי חדש מהבעל, וכבר נתבאר לעיל (סוף ענף א') מדברי הנחל"ש דמשמע דכל כה"ג חייבים להזכיר בשטר זמן הציווי, וא"כ לעולם א"א לכתוב שטר חדש בנוסח הרגיל, רק צריכים לכתוב בנוסח שטר "דאשתכח בה טעותא", ושם יפרשו יום הנישואין, ויעיל שתוכל לגבות מזמן זה.

ורק כשהשטר הראשון פסול מן הדין, ועדי שטר הראשון לפנינו וזוכרין יום הנישואין, אז רשאים לכתוב שטר שני בנוסח הרגיל, וכאילו לא כתבו עדיין שטר, דיכולים לכתוב שטר ולכתוב יום שנעשה בו הקנין.

[וע' תורת גיטין אה"ע סי' קכ"ב ס"א הו"ד בפ"ת שם סק"ה, דה"ה היכי דמיפסל

ובש"ך (שם סקי"ז) מבואר שהבין דהוי עדות בעלמא מפ"י כתבם, ומקולי קיום שטרות הוא דמהני בעדות מפ"כ, וכן מבואר בתומים (סק"ז) והעתיק דבריו הנתייה"מ (חי" סקי"ב).] ונ"מ דאם מתו העדים קודם שבא כתבם לב"ד אין דנים ע"פ כתבם, וכן מפורש באמת בתשו' הריב"ש סי' תי"ג], וע"ש בש"ך שתמה על עצם הדין והניחו בצ"ע, וכ"ה בתומים שם.

ואמנם יעוין בב"מ (אה"ע סי' קמ"ב) שכתב דמדברי הריב"ש מבואר דמדן שטר הוא, ויכולים לעשות שטר על קיום גם בלא דעת הלוה, ע"ש באורן. [וצ"ע מדברי הריב"ש הנ"ל, וע' דברי משפט (סי' כ"ח סק"ח) ובדברי חיים (הלואה סי' ה') בהגהת בעל האמרי בינה, ואכמ"ל], ויעוין קה"י הנ"ל.

ואם ננקוט כדרכו של הב"מ, הרי שזה סותר דברי התוררי"ד שהעלה דא"א לעשות שטר על קיום החתימות, ובישוע"י שם כ' דאף הריב"ש לא אמרו רק כשהשטר קיים לפנינו ומשום דא"צ קיום מדאורייתא, אבל לא בעדים שראו השטר שנמחק ונשרף, ע"ש, וצ"ב כוונת דבריו.

ובאמת רהיט דברי התוס' (ב"ב ק"ע ע"ב ד"ה אין) משמע דלא כתוררי"ד, אלא דגם עדים שראו השטר יכולים לעשות שטר אחר, [היכי דיש בכחם לעשות שטר שני].

ולעיל (סוף ענף א') הבאנו מדברי הנחל"ש, ולפי דרך הב' שכתבנו שם בביאור דבריו מבואר כדברי התוררי"ד, דרק ע"י ב"ד אפשר לכתוב מזמן א' בכה"ג, אבל העדים עצמן א"י לכתוב שטר שני אף בציווי הבעל על סמך מה שראו בשטר הראשון. וצ"ע לדינא.

והנה אף אי ננקוט דלא כתוררי"ד ונימא דיכולים העדים לכתוב שטר שני, מ"מ הא ברירא דצריכים לפרש בתוך השטר אופן עדותם, והיינו איך שראו שטר שכתוב בו כך וכך והכירו החתימות כו', אבל להעיד שתמא על המעשה כאילו ראו בעצמם המעשה ודאי

מספק פלוגתא דרבוותא באופן שהעלו הפוסקים דפסול מספק, דלא עשו עדים שליחותן, ורק כשכשר מן הדין רק שאותו חכם עלה לו ספק ובה להחמיר לכתוב שטר שני בעי מיניו חדש, יעוי"ש וע"ע קצוה"ח (סי' מ"ט סק"ג) ונתייה"מ (שם סק"ה).

### סיכום הדברים

א. נאבדה או נשרפה או נמחקה שטר כתובתה, חייב הבעל לכתוב לה כתובה חדשה, [אף כשאינו מובטח שלא תימצא הראשונה], וכ"ש כשנמצא טעות בכתובה שכתב לה באופן שנפסלה מן הדין. (ענף ב').

ב. בכתובה שנמצא בה טעות שפוסלתה מן הדין [או שפסלוה הפוסקים מספק], אם עדי שטר הראשון שקיבלו קנין מהבעל בשעת נישואין קיימים לפנינו וזוכרין כל פרטי המעשה וזמנה, רשאים לכתוב מעצמן שטר שני בנוסח הרגיל ויכתוב בה יום הנישואין. אבל אם הכתובה הראשונה כשרה מצד הדין אלא שרוצה להחליפה מחמת חומרא או עניני סגולות, וכ"ש בכתובה כשרה שנאבדה או נשרפה, אין העדים רשאים לכתוב שטר שני בלא דעת הבעל. (ענף א' וסוף ענף ג').

ג. עדים אחרים שראו מעשה הקנין ולא נתמנו בשעת נישואין לכתוב שטר, לעולם אין רשאים לכתוב שטר בלא דעת הבעל.

ד. כשבאין לכתוב שטר שני מדעת הבעל, [באופן שאין רשאים לכתוב בלא דעתו], כותבין זמנו מעכשיו, ואם העדים זוכרין הקנין עם כל פרטי ההתחייבות שנעשה ביום הנישואין וזוכרין הזמן, תליא בפלוגתא דרבוותא, לדעת הרבה פוסקים גם בכה"ג כותבין הזמן מעכשיו ואין רשאים לעשות שטר על זמן יום הנישואין, [כן דעת התומים בשי' השו"ע, וכ"נ דעת השו"ע הרב והאו"ש והגר"א, וע"ע באוצה"פ (סו"ס ס"ו) בנוסח כתובה דאירכסא סקל"ח] בשם האבני האפור, ובכתובה דאשתכח בה טעותא באופן שנפסלה מן הדין וצויה עכשיו לעדים אחרים שזוכרין הפרטים לכתוב שטר שני, נראה לכאור' דתליא במחלו' התוס' והרשב"א המבואר בתחילת ענף א', ולדעת הנחלת שבעה [בשם קדמונים] והגרע"א יכולים לעשות שטר על זמן יום הנישואין. אמנם מפורש בנחל"ש דמ"מ צריכין גם להזכיר יום הכתיבה, ודבריו צ"ע. (ענף א').

ה. אין העדים זוכרים המעשה בעצמן, אלא שראו שטר הכתובה הראשונה [שהיתה כשרה מן הדין] וזוכרין כל פרטי המעשה שהיו כתובים בה, וגם הכירו חתימות העדים, תליא במחלו' הראשונים אם חשיב זה כדיעת המעשה לענין לכתוב שטר מזמן ראשון, [לשי' הנחל"ש והגרע"א], ולכר"ע צריכין עכ"פ לפרש בתוך השטר שדיעתן הוא ע"פ מה שראו בשטר הראשון. (ענף ג').

ו. באופן שצריכין לכתוב השטר מזמן של עכשיו, [וכן לשי' הנחל"ש באופן שצריכים עכ"פ להזכיר גם יום הכתיבה], א"א לכתוב שטר בנוסח הרגיל, כיון שמפורש שם איך שהבעל קידשה בפניהם והתחייב בחיובי כתובה וכו', ולכן תיקנו הקדמונים נוסחאות מיוחדות ל"כתובה דאירכסא" ו"כתובה דאשתכח בה טעותא", אשר בה מפרשים העדים איך הבעל בא לפנייהם ביום פלוני וסיפר כי כתובה שכתב לאשתו בשעה שנשאה מקדמת דנא נאבדה או נמצא בה טעות, ולכן מצוה להם לכתוב לה שטר שני.

ועולה מכל זה דלעולם אין לכתוב שטר בנוסח הרגיל, [רק באשתכח בה טעותא באופן שנפסלה מן הדין ועדי שטר הראשון לפנינו וזוכרין היטיב כל הפרטים], ואף לשי' הנחל"ש

והגרע"א דס"ל דהיכי שיש לפנינו עדים הזוכרין היטיב פרטי הקנין וזמנה רשאים לכתוב מזמן הנישואין, מ"מ נתבאר מדברי הנחל"ש בעצמו דמ"מ צריכים להזכיר גם יום הכתיבה, וממילא א"א לכתוב בנוסח הרגיל רק בנוסח כתובה "דאירכסא" או "דאשתכח בה טעותא".

ואם כי דברי הנחל"ש מחודשים, וכמו שנתל"ע סוף ענף א' דדבריו צ"ע, מ"מ לכאור בלא"ה יש להמנע מלכתוב בנוסח הרגיל כיון דלשי' התומים ושו"ע הרב והגר"א ואו"ש שטר כזה פסול הוא, ולמה לנו להכניס ראשינו בפלוגתא, כאשר אפשר לצאת ידי כל השיטות ולכתוב בנוסח כתובה "דאירכסא", ואז אף אם נזכיר בה גם יום הנישואין, הכתובה כשרה לכל הדיעות.

## דעת פוסקי דורינו

### תשובת האגרות משה בענין זה

והנה אחר כתבי כל זאת בע"ה, הראוני בתשו' אגרות משה (אה"ע ח"ג סי' כ"ו) שדן בכתובה שכתוב על שם האשה שהיא בת לוי ואח"כ נתברר שאין אביה לוי, והעלה שם דאין הכתובה נפסלת בכך, אך מ"מ לכתחילה יש לכתוב כתובה אחרת שלא יהיה דבר שקר, ובאופן כתיבת כתובה השניה כתב שם בזה"ל: ואם יש עדים הזוכרים יום הנישואין וגם ראו את מעשה הקנין יכולים לכתוב כתובה אחרת באותו נוסח ממש, בלא הלוי. ואם אין עדים הזוכרין צריכין להזכיר תחלה שהיה לה כתובה אחרת כעין הא דכתובא דאירכיסא, אבל בשינוי גדול שבאירכיסא אין יודעין זמן הכתובה אבל הכא הרי יודעין זמן הכתובה משטר הכתובה שחתומין עליו עדים והם כשרים ע"מ שמעידין שהיה זמן הנישואין ביום פלוני ובעיר פלוני דלא נפסלו במה שחתמו על זה שהיא בת לוי כיון שחתומין בהיתר ע"פ דבריו, אבל יזכירו שמחמת שנמצא טעות בהכתובה הראשונה כותבין עתה השניה והם מעתיקין כל מה שנכתב בכתובה הראשונה בלא הטעות משום שנאמנים העדים. עכ"ל.

והנה מש"כ דאם יש עדים הזוכרים יום הנישואין וראו מעשה הקנין [וצ"ל שזוכרים גם כל פרטי ההתחייבות שנתחייב אז הבעל, שעל פיהם יכתבו בכתובה השניה] יכולים לכתוב כתובה בנוסח הרגיל, נתבאר לעיל (ענף א') דזה מתאים לפי שי' הנחל"ש והגרע"א [ודלא כתומים ושו"ע הרב ואו"ש והגר"א], אלא דזה דלא כמו שהכאנו מדברי הנחל"ש דמשמע דכל כה"ג כיון דצריך מינוי חדש צריך להזכיר גם יום המינוי, ועיי' לעיל (סוף ענף ב') שהנחנו דברי הנחל"ש בצ"ע, ומבואר מדברי האג"מ דאכן אף ככה"ג דבעי מינוי חדש יכולים לכתוב בנוסח הרגיל.

ומש"כ דאם אין עדים הזוכרין יום הנישואין צריכים לכתוב בנוסח "כתובה דאירכסא" אלא שיכולים לכתוב זמן הנישואין ע"פ השטר הא', משמעות דבריו שהשטר הב' יועיל מזמן ראשון, ומשום דאף דהעדים לא ראו המעשה יכולים להעיד ע"פ מה שראו בשטר הכתובה הא' [אחר שקיימו חתימות העדים כדן, ולפלא על האג"מ שלא הדגיש ד"ו].

וזה דלא כשי' התורי"ד שנתבאר לעיל (ענף ג') אלא כמשמעות ל' התוס' כמובא לעיל, ודלא כספר ישועות ישראל שהעלה הלכה כהתורי"ד.

ואמנם הא מיהא ברירא דא"י לכתוב בנוסח הרגיל, וכמושנ"ת לעיל מדברי התוס' יבמות, אלא צריכים לפרש בשטר השני שהם מעתיקים ממה שנכתב בשטר הראשון, וכמבואר בדברי האג"מ.

## הוראת בעל שבט הלוי

ומידידי הגאון רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א שמעתי דהוראת הגר"ש וואזנר שליט"א בעל "שבט הלוי" הוא ג"כ כנ"ל, דכשיש עדים הזוכרין היטיב יום הקנין ופרטי ההתחייבות, דשפיר יכולים לכתוב שטר שני מזמן ראשון בנוסח הרגיל.

## תשובת בעל מנחת שלמה

עוד הראני מכתב תשובתו של הגרש"ז אירבך וצ"ל (בכת"י) אשר השיב לו על שאלתו האם בנאבדה הכתובה יכולים עדים שזוכרין זמן הקנין לכתוב שטר שני בנוסח הרגיל מזמן ראשון, וז"ל התשובה: "יש לחשוש דשמא תימצא הכתובה ותגבה פעם שניה, אך אם ברור שהכתובה נשרפה נראה דשפיר יכולים לכתוב ממש ככתובה הראשונה". עכ"ל. [וכעיי"ז השיב לו גם הגאון בעל משנה הלכות שליט"א].

[ולא נתבאר בדברים אלו איך א"כ כותבין כלל שטר שני מזמן ראשון, (וכמבואר בשו"ע), דהא אי חיישינן לשמא תגבה ותחזור ותגבה הא אף אי כותבין בנוסח כתובה דאירכסא אכתי איכא למיחש שמא תגבה תחילה בשטר הראשון ותחזור ותגבה בשטר שני, וכמבואר מדברי הפוסקים בחור"מ סי' מ"א וכנ"ל, וע"כ צ"ל דגבי כתובה ליכא חשש זה, ומטעם שביארנו לעיל, וא"כ למה לא נוכל לכתוב בנוסח הרגיל, ואולי ס"ל דאף דאין מפסידין לה לגמרי שעבודה מזמן ראשון וסמכינן שלא יבוא לידי גביה ב' פעמים, מ"מ כל מה דאפשר לתקן מתקנינן, ולכן כותבין בנוסח מיוחד, ויועיל זה להיכי שתגבה תחילה בשטר זה דשוב לא תוכל לחזור ולגבות לכשתימצא כתובה ראשונה, ומשום דודאי יבקש הבעל שובר כשתבוא לגבות בשטר כתובה דאירכסא, וצ"ע].

ולעיל נתבאר דלכאו' לפי הכרעת רמ"א דאף במקום שכותבין כתובה יכולה לתבוע כתובה גם כשאין שטר כתובה בידה ואינו נאמן לטעון פרעת, ולעולם צריך ליטול שובר בפרעון כתובה, דלפי"ז לכאו' אין שום מקום שלא לכתוב שטר שני מזמן ראשון מחשש גביה ב"פ, ומשום דהא בלא"ה יכולה לגבות ולחזור ולגבות בעדי הינומא, ולעולם צריך ליטול שובר, ודברי הגרש"ז צל"ע.

וגוף הוראת הגאונים הנ"ל דעכ"פ בנשרפה שפיר כותבין שטר שני בנוסח הרגיל מזמן ראשון נתבאר לעיל ענף א' דדבר זה מיוסד ע"פ דברי הנחל"ש וכשי' הגרע"א, ונתבאר לעיל דלפי שיטת התומים והשו"ע הרב והאו"ש [וכנ"נ דעת הגר"א] שטר זה פסול הוא, וצ"ע למה לא ניחוש לשיטה זו, ולמה לא נכתוב שטר בנוסח כתובה דאירכסא ולרשום בה יום הכתיבה, ואז אף יירשם בה גם יום הנישואין, הרי שטר זה יהיה כשר לכל הדיעות.

## תשובת בעל שפע חיים

והראוני תשובת הגה"ק מצאנז קלויזנבורג וצוק"ל שנדפסה בקובץ מוריה (שנה ט"ו גליון ז"י עמוד קע"ג) בנידון זה, ועולה מדבריו דברירא ליה דבכל גווני כתיבין רק בנוסח כתובה דאירכסא, וביאר הטעם דא"א לכתוב בנוסח רגיל מזמן ראשון משום דנראה כמקודם, כמבואר בש"ך סי' מ"א ונ"ח [וכמפורש ומבורר לעיל ענף א', ולא הביא דברי התומים והגרע"א וכו'], ורק אם נאבדה ביום החופה ויש שהות לכתוב כתובה שניה באותו יום שפיר כתיבין בנוסח הרגיל, והא דל"ח שיהיה בידה ב' כתובות הביא דברי הנחל"ש הנ"ל ענף ב', ע"ש].

ומבואר שם בדבריו דאף באשתכח בה טעותא אין לכתוב בנוסח הרגיל מזמן ראשון, אלא כותבין בנוסח כתובה דאשתכח בה טעותא [אף שלא מדעת הבעל כיון שלא עשו עדיין שליחותן].

ודבריו צ"ע דלכאור' באשתכח בה טעותא ולא עשו כלל שליחותן, הרי כיון שקיבלו קנין על הכתובה למה לא יכתבו מזמן ראשון, דהרי אילו לא כתבו כלל שטר בזמנו ובאים עכשיו לכותבו הא מפורש דינו בגמ' וש"ע דכותבין מזמן ראשון, [כמובא בתחילת דברינו], וא"כ גם כשכתבו שטר פסול בזמנו למה לא יכתבו עכשיו שטר כשר מזמן ראשון, ודוקא בכתבו שטר כשר בזמנו ונאבד או נשרף מצאנו דאין כותבין מזמן ראשון, ומהטעמים שנתל"ע ענף א', אבל כשלא עשו עדיין שליחותן לא מצאנו חשש בזה. וכן מפורש בנחל"ש (המובא לעיל סוף ענף א') דבאשתכח בה טעותא ויש לפנינו עדי שטר הראשון יכולים לכתוב בנוסח רגיל מזמן הנישואין. [ואם יש עדים אחרים, כיון דבעי מינוי חדש שוב דמי לכתובה דאירכסא, ותליא בהנ"ל].

### דברי הפתחי חושן

ובספר פתחי חושן (חלק ח' בקוני' בעניני כתובה שבסופו אות מ"ט) בדין כתובה שנאבדה כתב ג"כ דיש להחמיר ולא לכתוב מזמן ראשון, [וסמך דבריו על דברי ש"ע הרב שכתב דשעבוד הראשון נפקע כשנשרף שטר הראשון, וכתב לתמוה על סברא זו למה נפקע שעבוד הראשון, והביא מדברי תשו' מהר"א ששון המובא לעיל ענף א', ודן לחלק בין נפרע מקצתו לנאבד או נשרף, ולפלא שהרי כבר הוכיח מהר"א ששון דבסוגיין מבואר דגם בנאבד שטר הראשון אין העדים יכולים לכתוב שטר שני מזמן ראשון, ונתל"ע ענף א' ג' מהלכים בטעם הדבר ע"פ המפורש בראשונים, (ומש"כ שלא מצא מה שצייין הש"ך לדברי תשו' רמ"א, הנה לפי"מ שתיקן הנתיה"מ דברי הש"ך, והובא לעיל שם, א"ש הכל ע"נ), ועכ"פ עיקר הדין דאין העדים כותבין מזמן ראשון הוא מפורש בש"ס ובפוסקים, (ומש"כ מדברי הרא"ש בתשו' כבר נתל"ע בע"ה מש"כ האחרונים בביאור רבריו) אלא דהיכי שהיה שטר עם קנין סודר בזה יש לרדן דיכולים לכתוב מזמן ראשון, ונתל"ע דתליא בפלוגתת הפוסקים], אלא שסיים דבערוה"ש כתב שמדעת הלזוה יכולים לכתוב, והניח בצ"ע. [וכנראה כוונתו למש"כ הערוה"ש (סי' מ"א ס"א) בזה"ל: "העדים אין להם כח לכתוב שטר בין מזמן הראשון בין מזמן זה בלא ציווי הלזוה והמלוה", ומשמע ליה דמש"כ בלא ציווי כו' קאי גם אזמן ראשון, ולענ"ד שפיר יל"פ דקאי רק אזמן שני דבזה כותבין ע"י ציווי, אבל מזמן ראשון אין כותבין אף בציווי, וע"כ צל"פ כן, שהרי הדין מפורש בגמ' ובכל הראשונים שא"א לכתוב מזמן ראשון, ורק בשטר שיש בו קנין נחלקו הפוסקים, וכמבואר].

עוד כ' שם (אות מ"א) בכתובה דאשתכח בה טעותא, דאם נתגלה הטעות לאחר זמן וכותבין כתובה חדשה, אף כשעדי שטר הראשון לפנינו וזוכרין הכל שדינו שיכולים לכתוב שטר שני אף בלא דעת הבעל, דמ"מ צריכים להזכיר גם יום הכתיבה, והוא ע"פ מש"כ שם (אות ט"ו) דמפורש בשו"ע (חור"מ סי' מ"ג סי"ח) דאם אינם כותבים וחותרים ביום הקנין צריכים להזכיר גם יום הכתיבה, דאל"כ מיחזי כשיקרא. ולא ידענא היכן ראה דברים אלו בשו"ע שם, דלא נמצא שם רק שלא יכתוב באופן שיהיה נראה שנכתב ביום הקנין, אבל לעולם א"צ להזכיר יום הכתיבה. [ובאמת כ' בעצמו שם שלא מצא באחרונים שחששו בזה לענין כתובה, ונדחק בזה, ומ"ש שם באות מ"א בשם הנחל"ש, יעוין לעיל (סוף ענף א') שהבאנו דבריו ומפורש שם דאם עדי שטר הראשון לפנינו א"צ להזכיר יום הכתיבה].

עוד כ' שם (אות מ"ח) דבכתובה דאירכסא אם זוכר יום החופה צריך לכתוב אף כשאין לו הוכחה או עדים על כך, ולענ"ד בדברי הנחל"ש (סי"ג אות ז' וסי"ד אות ב') משמע דדוקא

ע"פ עדים כותבין אותו, אבל כשאין ידוע לעדים אין כותבין הזמן, וכמו שתיקן הנחל"ש בנוסח השטר שכותבין דוימנא דכתובה קמייתא לא ידענא, אף שמסתמא הבעל יודע, וצ"ב. אמנם בכתובה דאשתכח בה טעותא, היכי דלא נפסלו עדים הראשונים ואין טעות בהזמן מסתברא דאפשר לכתוב זמן הנישואין על פיו, וכן מפורש בנחל"ש (שם סי"ד), [ועי' לעיל סוף ענף א' מה שיש לעיין בדבריו שם].

וע"ש עוד (אות נ"ב) לענין היכי דנאבדה כתובה וכתבו שטר שני ואח"כ נמצאה הראשונה איזה יש לקרוע, [ועי' בענין זה גם בספר כתובה כהלכתה, ואכמ"ל], ויש להעיר דלפי הנחבאר לעיל (ענף א') בדעת הרשב"א ועוד דע"י כתיבת שטר שני פקע שעבוד הראשון, הרי לפי"ז שטר הראשון פסול ובודאי יש לקרעו ולהשאיר השני, [ואמנם לשי' הנחל"ש והגרע"א להלכה ודאי לא ס"ל כן עכ"פ בשטר שיש בו קנין, אלא דמ"מ מידי פלוגתת הפוסקים לא יצא, וכמבואר].

### מעשה רב

בשולי הדברים ראיתי לציין מה שראיתי (באנציקלופדיה רנה וישועה באהלי צדיקים ח"ג) צילום שטר כתובה דאירכסא של הרי"מ לוי"ן ז"ל חתן בעל אמרי אמת מגור זצוק"ל, שנכתבה ביום כ"ו סיון תרס"ט בק"ק גור, ששה ימים אחרי נישואיו [שנערכו בכ' לסיון בגור], והיא כתובה בנוסח כתובה דאירכסא, אלא שרשום בה גם יום הנישואין.

הרי לפנינו מעשה רב [שמסתמא נעשה ע"פ גדולים], דאף כשנאבדה הכתובה סמוך ליום הנישואין, ובודאי היו שם הרבה עדים שראו הקנין, [ואשר לכן באמת היו יכולים לרשום יום הנישואין], וגם מסתמא היו שם עדי השטר הראשון, ומ"מ לא כתבו כתובה בנוסח הרגיל מזמן הנישואין, אלא בנוסח כתובה דאירכסא.



הרב פנחס רוזנבוים

## ברין עיבוב חתימת הבנות על ויתור חלקן בירושת ערכאות (ב)

### פרק ב

#### זילותא בכתיבת שמרות, וכופין על מידת סדום

הא לאו הכי חייב לחתום ומשמע שכופין והוא משום דכופין על מידת סדום דזה נהנה וזה לא חסר כמש"ש היש"ש, וא"כ ה"ה בנד"ד [ועי"ש בדברי הפוסקים הנ"ל שהרבו להביא עוד ראיות לשיטתם].

והנה המהרש"ם במשפט שלום ובהוספות שם האריך מאד במראה מקומות לעשות סמוכים לב' הצדדים ומדבריו עולה כמה סברות בשיטת הר"י בסאן, וביניהם דגם בחתימה זו יש בו זילותא, וכ"ה בשו"ת מהרש"ם שם. וכ"ה בשו"ת רב פעלים ויתבאר בפרקים הבאים.

#### זילותא בשטר מכירה

ב. ראשית כל צל"ד מהו תוכנו של השטר שהיא צריכה לחתום בערכאות, דאם נוסחו ולשונו כשאר שטר מכירה דהיינו שהיא מוכרת חלקה בקרקעות אביה, או מוכרת חלק ירושתה לאחיה, לכאור' יש בה זילותא כשאר שטר מכירה, וכ"כ הרב פעלים [דבזמנו קיבלו הערכאות רק שטר מכירה ולכן כתב דהיא יכולה לעכב חתימתה משום זילותא זו] ובמשפט שלום [שם], דזילותא של שטר מכירה הוא דיאמרו דמוכר שדותיו מפני דוחקו, כמ"ש ביש"ש שם, ואין לחלק בין איש לאשה, ועוד דגם לבעלה מגיע הזילותא, כמ"ש ברב פעלים שם. ומה גם אם כבר הוחזק בעיר [מאיזה טעם שהוא] שירשה אביה ויש לה נכסים מרובים, ועי" חתימת השטר מפסדת כבוד זו וכנ"ל [אות ג] בשם הפני משה.

אולם נגד סברא זו כבר טען הערך שי [סי' ס'] דכיון דהמחייבים אותה לחתום

בפרק א' כ' לבאר פלוגתת המהרי"ט והר"י בסאן אם יש חיוב על הבנות לחתום על ויתור חלקן בירושת ערכאות. אם זה נכנס בגדר אבידה או לא, בפרק זה נדון אם יש זילותא בכתיבת שטר זה. וא"כ יש מקום לפוטרה אפילו אם נכנס בכלל אבידה, ואם אין כאן זילותא יש לחייבה אפילו אם לא נכנס בכלל אבידה מדין כופין על מידת סדום.

#### בסוגית ב"ק קב: דאין כופין לכתוב שטר משום זילותא

א. בפוסקים אחרונים יש המוכיחים מדינא דגמרא דחייבת לחתום. הלא המה דעת גדול א' המובא בספר משפט שלום להמהרש"ם [סי' קפ"ד] והוא הגה"ק מצאנו זצ"ל [כמ"ש המהרש"ם ח"ה סי' ל"ח] ובנחלת צבי [לבעל פ"ת] בסימן רעו. ובשו"ת מהריא"ז ענו"ל [סי' כח] ערך שי [סי' ס] שו"ת בית שלמה [חוי"מ סי' קח קט] והוא דבב"ק [קב:] אמר רב ששת הלוקח שדה מחבירו בשם ריש גלותא אין כופין אותו ריש גלותא למכור ואם אמר על מנת כופין את ר"ג למכור, אמאי ולימא ר"ג לא יקרייכו בעינא ולא זילותייכו בעינא [פרש"י שאתם באים לעשות אותי למוכר שדות] אמר אביי ה"ק אין כופין את המוכר למכור זימנא אחרינא ופי' הרא"ש משום דלא ניח"ל לאינש לנפשו שטרי עלויא. אלמא דמצי למפטריה נפשיה מלכתוב השטר משום ההפסד שבו. דהלוקח הנכתב על שמו פטור משום הזילותא שעושין אותו למוכר שדות, והמוכר משום אפושי שטרא

חותמת בשביל עצמה, מ"מ כיון דמגיע הזלזול לבעלה פטורה וכמ"ש הרב פעלים משום דזה דחייבים בהשבת אבידה במקום זילותא אם היה מחזיר בשלו, היינו דוקא אם מגיע הזילותא רק להמחזיר האבידה, משא"כ אם ע"י החזרה מזלזל גם בכבוד אחרים, י"ל דאין אומרים לזלזל בכבוד אחרים ולביישם כדי לקיים מצותו, ולכן אם היא נשואה לבעל, וע"י חתימתה יגיע הזילותא לבעלה דאשתו מוכרת נכסיה מפני דוחקם וכנ"ל ברב פעלים אולי יש מקום לפוטרה. ואפילו אם בכל השבת אבידה אי"ז פטור, מ"מ באשת איש י"ל כיון שע"ז מזלזלת בכבוד בעלה וכעין דמצינו בכיבוד או"א דאשה אין סיפק בידה לקיים דרשות בעלה עליה, ומשום הכי פטורה, וילפינן משם וצ"ע.

ועדיין יל"ע דאפילו אם נאמר כסברת הרב פעלים זילותא דאחרים פטור המוצא מציאה מהשבת אבידה הגם דדבר מחודש הוא, כיון דעל קרקפתא דהמוצא מונח חיוב להשיב וכל דין דוהתעלמת אינו אלא פטור בגוף המוצא מ"מ אם גם הבעל היה חותם שטר כזה לטובתו או עדיין חייבת בחיובה דאין זילותא דידיה יכול לפוטרה יותר מזילותא דידיה, אך מ"מ משום סברא השניה דאין אשת איש חייבת במקום זלזול בעלה וכהיא דכיבוד או"א, עדיין יש לפוטרה. וצ"ע.

### זילי נכסי

עוד י"ל דכוונת הגמרא דלאו זילותייכו בעינא ופרש"י לעשות אותי למוכר שדות, וכנ"ל בשם יש"ש דסתם מוכר שדותיו מפני דוחקו הוא מוכר, אין הכוונה משום הבזיון והזלזול בכבודו דאי"ז פטור בהשבת אבידה כנ"ל, רק דזה יגרום לו הפסד דיזילולו נכסיו ע"ז שיצא הקול דמוכר שדותיו מפני דוחקו. ופטור זה מהני גם לפוטרו מהשבת אבידה דאין חייב להחזיר במקום שיש לו הפסד מקרא דאפס כי לא יהיה בך אביון. וע"ג"כ מנח"י ח"ב סי' צ"ה [ועי' לקמן פרק

טעמם משום השבת אבידה, א"כ אי אפשר לפוטרה מטעם זילותא אם הוא באופן שהיתה מוחלת על בזיונה בממונה והיתה מוכרת נכסיה בשטר מכירה כשצריכה למעות, ואין לה פטור דוהתעלמת דכל דמוחלת על כבודה עבור עצמה חייבת לעשות כן גם לאחרים. משא"כ ההיא דב"ק דא"י לכוף המוכר במקום דאית ליה זילותא דהלוקח בעצמו גרם לו ההפסד והוי אבידה מדעת, עוד י"ל דשם אינו בגדר אבידה, דאינם אבודים ממנו רק רוצה לבטוח א"ע בשטר ראיה אם פעם ישתכח הדבר [כמ"ש רש"י שם] והוא בכלל זה נהנה וזה לא חסר דכופין על מידת סדום כנ"ל ביש"ש. ובמקום זילותא תו הוה חסר ואין כופין משא"כ בנר"ד דאבורים לגמרי הם ובמקום השבת אבידה הכלל הוא דכל דבשלו מתעלם מתעלם גם בשל חבירו, ומ"ש המשפט שלום לפוטרה במקום זילותא ע"כ לא ראה מ"ש הפני משה בס' ס"ו דסברת מהרי"ט הוא משום השבת אבידה, כדמוכח בדבריו שם ובתשובה ח"ה סי' מ' שהביא דברי הפני משה ממה שראה בשו"ת שואל ומשיב ושם בשו"מ לא הביא שיטת המהרי"ט וטעמו, ואולי אם היה רואה דהמהרי"ט מחייבה מדין השבת אבידה לא היה כותב כן. אבל הרב פעלים שכן ראה דברי המהרי"ט ואעפ"כ פוטרה מטעם זילותא צ"ע. וע"כ צ"ל דכוונתו רק לפי שיטת הר"י בסאן דאין כאן אבידה וכן משמע מהמשך דבריו וע"ז כ' דגם משום זה נהנה וזה ל"ח דכופין עמ"ס אין כאן כיון דיש לה זילותא, בשטר מכירה, הן שהחסרון יגיע לה הן שיגיע לבעלה. אבל להסוברים דיש כאן חיוב השבת אבידה אין זילותא פוטרתה אלא אם לא היתה חותמת גם לצורכה.

### זילותא באחרים

ואולי יש מקום לומר דבאמת הרב פעלים פוטר משום זילותא גם למ"ד דחייבת משום השבת אבידה ובאופן שגם בשביל עצמה לא היתה חותמת, אי נמי אפילו אם היתה

טענת זילותא דיש לה עוד נכסים העומדים למכור בדיוק לחילוני הזה זילותא זו חשש רחוק מאוד.

העולה מזה דאם צריכה לחתום על שטר מכירה וכדומה בערכאות כדי לסלק א"ע מנכסי אביה יש מקום להסתפק לפוטרה משום חשש זילותא דזיילי נכסי, רק בזמן שיש לה עוד נכסים, ושהדרך למוכרם, ואם אינה עומדת למכור נכסיה כרוב בני אדם שאינם עוסקים במו"מ כיו"ב לכאו' אין בזה זילותא דזיילי נכסי. וכל זה בפנויה, אבל נשואה גם אם אין לה נכסים רק דיש לבעלה נכסים באופן הנ"ל לכאו' אפשר לפוטרה מלחתום דזיילי נכסיה בעלה ושמא עם כל זה אין כאן זילותא בכל אופן דיאמרו דחותמת כדי לקיים ד"ת. וכסברת הריא"ז ענו"ל, ומשום סברא זו נדחית גם טענת זילותא דולוזל בכבודה, גם א"א לפוטרה רק כשהיא טוענת טענת זילותא הניכרת לב"ד, ואין טוענים בשבילה כמ"ש היש"ש שם ומובא בש"ך להלכה סי' ס' ס"ק ל"ג ועי' בזה לקמן [אות ו'].

### זילותא בשטר הודאה

ג. כל הנ"ל היינו דוקא אם כדי לסלק את זכותה ושמה מהנכסים צריכה לחתום שטר מכירה, אך אם הערכאות מקבלים גם שטר הודאה שבה היא מודית דאין לה חלק בהירושה ורק אחיה יורשים חייבת לחתום כן. [אם נאמר דטעם דיש לה זכות לעכב חתימתה היא משום זילותא], דבשטר הודאה אין בה זילותא כ"כ ברב פעלים.

גם המשפט שלום כ"כ והוסיף דכ"פ המהרי"ט [ח"ב חו"מ ס"ס כט] דהא דקאמר הש"ס ב"ק דאין כופין הר"ג למכור משום זילותא היינו דוקא למכור אבל לכתוב שטר הודאה ליכא זילותא כלל ומחויב לכתוב [מובא דבריו בכנה"ג ס' קפ"ד].

ובשו"ת פני משה [ח"ב סי' פא. מובא בר"פ] כ' על ההיא דב"ק דה"ה דאין כופין לכתוב שטר הודאה וז"ל דאף שטר בכה"ג אפשר דנכנס בסוג לא זילותייכו בעינא.

[ד] וסברא זו מהני רק בזמן שיש לו עוד נכסים וחתמתו גורם לו היזק לנכסיו כמ"ש בשו"ת בית שלמה סי' ק"ח, גם יל"ע אם אמרי' סברת זיילי נכסיה באופן דבין כך אין בדעתו למכור נכסיו ואין לו היזק בה, דאם אין לו נכסים שדרך למוכרם [כרוב בני אדם שיש להם רק הדירה שדרים בה ואין הדרך למוכרו כלל], ודאי אין בזה לפוטרו מחיוב השבת אבידה דאין כאן סברת זיילי נכסי, ועיין לקמן פרק ג'.

ולפי"ז בנד"ד בזמן שיש לה עוד נכסים אינה חייבת לחתום שטר מכירה משום זילותא הגורם היזק בנכסיה, ואם אין בדעתה למכור שאר נכסיה לכאורה אין בידה לטעון כן. ואם אין לה נכסים ויש לבעלה נכסים [בזמן דאפשר שימכור נכסיו וכנ"ל] לפי סברת הרב פעלים הנ"ל דמגיע הזילותא גם לבעלה, נמצא דמזקת בעלה ע"י חתימתה דיזילו נכסיו, ובכה"ג י"ל דלא רק דא"צ להחזיר אבידה במקום הפסד רק גם אינה רשאית להזיק או לגרום הפסד לאחד כדי להחזיר אבידה לשני.

מיהו יל"ע דאם הערכאות מקבלים רק שטר מכירה וכנידון של הרב פעלים. י"ל דאין בזה זילותא, דיאמרו דחותמת כן כדי לקיים מצות התורה דרק הבנים יורשים. ואין לה אפשרות אחרת לקיים מצות התורה אלא ע"י חתימת שטר מכירת הירושה וחלקה להאחים ואין בזה שום זילותא אצל כל מי שיודע דיני התורה, דבת אינה יורשת במקום בנים, ואדרבה כבוד הוא לה. שאינה רוצית לקבל ממון שאינה שלה נגד דין תורה, וכעיי"ז כ' בשו"ת ריא"ז ענו"ל [שם] בחתימת שטר צעסיא עי' לקמן [אות ה'], ויש מקום להסתפק בבת שיש לה מו"מ בעולם החילוני או עם עכו"ם [וה"ה בעלה לפי סברת הרב פעלים הנ"ל] והם לא ידעו הד"ת ושמטרת חתימתה כדי לקיים הד"ת, ויש חשש דיזילו נכסיה אצלם. מיהו בזמה"ז ובפרט פה באה"ק קשה להאמין שיש חילוני שיטעה כן שלא שמע או שלא ישמע ע"י שייסבירו לו מצות התורה. ואם יהיה כל התנאים של

ולכן אם טעם הפוטריים מלכתוב שטר הודאה הוא משום זילותא, זה לא יתכן רק באופן שכתב הפני משה. שכבר מוחזקת בעיני העולם שירשה אביה [מאיזה טעם שהיא] כגון שחושבים שאביה כתב צואה וכיו"ב, דבלא"ה כל שומר תו"מ יודע שאין בת יורשת, ויל"ע באופן דיש להם מכירים שאינם שומרי תו"מ כנ"ל אות ה' וגם בעיני שהעולם מחזיקים אותה כבעלת נכסים רק מחמת ירושה זו דאם בלאו הירושה יש לה נכסים וע"י הודאה שאין הירושה שלה לא יזיק כבודה, וכן להפך אם הירושה לא יוסף כבודה כי אין הירושה כ"כ גדול אין שום גנאי בחתימת שטר הודאה.

### זילותא בשטר מתנה

ד. ובשטר מתנה, מבואר מתוך דברי המהרש"ם במשפט שלום דאין בו משום זילותא וחיבת לחתום [וע' לקמן פ"ג] וכ"ה מפורש ברב פעלים. מיהו המהרש"ם בשו"ת מסתפק בזה, ורוצה לפוטרה מטעם דמתנה כמכר ואי לאו דהו"ל הנאה מיניה לא יהיב ליה מתנה כדאיתא בגיטין נ', ואף דהרא"ש סופ"ק דגיטין גבי תן כוכי כ' דרגילות הוא שהאדם נותן לאוהבו אע"ג דלא עביד ליה ניח נפשיה, מ"מ כיון דלפעמים הוא כן משום הנאה הוא זילותא, וע"ש שכ' דדברי הרא"ש תלוי בפלוגתא בגמ' אי מתנה כמכר וקי"ל קולא לנתבע ולפי"ז מצי למפטר א"ע מלחתום משום זילותא. ועי"ש עוד דלגבי אב ובנו [נידון דידיה הוא בכך שירש אמו בערכאות נגד ד"ת דבעל יורש] איתא ברש"י כתובות מ"ט דנותן לו מתנה חנינם בלא טובה וא"כ ה"ה בן לגביה אב לא הוא זילותא כלל אי יהיב ליה מתנה כיון דדרך ליתן מתנה חנינם. ולענין אח לאחות, מב"מ טו: משמע דעביד איניש דיהיב מתנה חנינם, ובמ"ל פ"ד דעבדים ה"א בשם מהר"ח אלגזי דלשיטת הרמב"ם אחות ושאר קרובים דמי לנוכראה מ"מ בכך לגבי אב י"ל דמדודו. עכ"ד.

דאחר שהם חלקו לו כבוד לכתוב הקרקע על שמו ויצא שמו בעיר שהוא של לוי גנאי הוא לו שידעו העולם אחר שהחזיק על שמו דמעיקרא דדינא לא היה שלו ובן מנה נעשה בן פרס ולא הוא דוקא זילותא שיצא שמו בעולם שהוא מוכר קרקעותיו אלא אף בכ"ה"ג הוא זילותא עכ"ל ועי' משנה למלך פ"ב דשלוחין ה"ה שמביא דבריו וחולק עליו.

ובשו"ת מנחת יצחק [ח"ב ס' ע"ה] כ' דלפי"ז י"ל דבזה פליגי המהרי"ט והר"י בסאן, דהמהרי"ט דמחייב לחתום כשיטתו בתשובה הנ"ל דס"ל דאין זילותא בשטר הודאה, והחולקים סוברים דגם בשטר הודאה יש זילותא וכנ"ל בפני משה, סי' פ"א, ולכן ס"ל הפני משה בסי' ס"ו בפלוג' מהרי"ט ור"י בסאן, כשיטת הר"י בסאן כדמשמע בדבריו. וכמ"ש ג"כ בשו"ת מהרי"א הלוי [ח"א סי' ד', ח"ב ס' ס"א] ובשו"ת שו"מ [מה"ת ח"א א'] דהפ"מ ס"ל כהר"י בסאן ונמצא דלשיטתו הוא דגם בשטר הודאה יש זילותא. גם בספר ערך השלחן [ס"ס ס'] כ' דפליגי מהרי"ט ופני משה אם יש זילותא בשטר הודאה.

ולענ"ד אין מוכח כלל דיש פלוגתא בזילותא דשטר הודאה שהרי הפני משה שפוטרי מלכתוב שטר הודאה טעמו הוא דכבר יצא שמו בעיר שהנכסים שלו ומוחזק הוא כן בעיני העולם, ולכן גנאי הוא לו עכשיו כשיתברר שהאמת אינו כן והוא זילותא, משא"כ בנידון דהמהרי"ט, דלא הי' מוחזק בעיני העולם כלל שהוא בעל הקרקע עי"ש רק התובע ביקש שטר הודאה ע"ש העתיד שלא ישתכח הדבר דאין בזה שום זילותא, ובכ"ה"ג גם לפני משה צריך לכתוב לו.

ועוד צ"ע דאם טעם הפוטריים מלחתום הוא משום דגם בשטר הודאה יש זילותא, תו אין לפוטרה מהשבת אבידה משום זילותא דוהתעלמת רק אם גם היא לא היתה עושית כן כשהיא טובתה [כגון להבריח ממס וכדומה] וכנ"ל בשם ערך שי.

משא"כ סתם מוכר רואים שדחוק עכשיו למעות, ובפרט אם נאמר דכל בני אדם נותנים לפעמים מתנות חנים וכמ"ש הרא"ש וכסבא בתרא דמהרש"ם דבכה"ג תו אין זילותא, ובפרט אחותו דהרבה פוסקים סוברים דהדרך ליתן לה מתנות חנים וכהיא דהמקדש אחותו מעותיו מתנה, וק"ו הוא משם דמה בנותן סתם אמרי' דלשם מתנה בעלמא יהיב, ק"ו בנותן לה בפירוש לשם מתנה דנתן לה במתנה בעלמא. ובעצם סברתו יל"ע ממ"ש תוס' כתובות נ"ה. וב"ב ע"ז בשם ריב"א דסברת אפוש' שטרא שייך רק בשטר מכר דיאמרו דמוכר נכסיו מפני דוחקו ולא במתנה [ואפי' ר"ת ותוס' החולק עליו היינו מחששות אחרות ויובא לקמן בעזרי"ת בפרק ג'] ול"א דמתנה כמכר וצ"ע.

ונוסף לכל הנ"ל מה דמספק"ל למהרש"ם בתשובתו [שלא הי' נוגע לדינא בנידון ההיא דמיירי בבן לאב] פשיטא ליה בספרו משפט שלום וכ"ה ברב פעלים דבמתנה אין בו זילותא.

ועוד יש לנו הסברות שכ' לעיל באות ב' וג' דאם הזילותא הוא הבזיון דיאמרו דדחוקה היא, יש תמיהת הערך ש"י דאי"ז פטור בהשבת אבידה באופן שהיתה חותמת לצרכה תו יצא זה מגדר דזקן ואינו לפי כבודו, ואם החשש משום דזילי נכסי הלא גם זה חשש רחוק מאוד לפוטרה מהשבת אבידה [ועיין לקמן פרק ד'] וגם בעינן שיהיה לה עוד נכסים וכנ"ל באות ב' בשם בית שלמה ועוד יש לנו סברות הריא"ז עניול דמה"ת יהיה לה זילותא מחתימת שטר זו, אדרבה כבוד הוא לה ויהללוה בשערים מעשיה דאשה יראת ה' היא, דמקיימת ד"ת ואינה רוצית להרויח כסף באיסור.

### זילותא בשטר צעסיא - ויתור בירושה

ה. והנה בחתימת שטר צעסיא שדנו בה הפוסקים, וכנראה בפוסקים שהוא שטר שבה היא חותמת בערכאות שאינה לוקחת חלקה בירושה ואחיה יקחו חלקה במקומה וכ"ה

והעולה מדבריו הוא, דבאופן דאין הדרך ליתן מתנות אלא משום דעביד ליה ניחא נפשיה בכה"ג אמרי' מתנה כמכר ופטורה מלחתום משום זילותא, אבל באופן שנותנים גם בלא עביד ליה ניחא נפשיה לכאו' יש סתירה בדבריו דברי' דבריו כ' מכח הרא"ש בגיטין דכיון דלפעמים הוי גם משום תמורת הנאה הוי זילותא, ובסו"ד כתב מכח ההיא דאב, דעביד דנותן מתנת חנים, בכה"ג אין בו זילותא, הגם דנותן גם משום דעביד ליה ניחא נפשיה. [ומשמע מלשונו שחזר ממ"ש בראשונה, וס"ל דהיכא דנותנים גם סתם מתנות תו אין בו זילותא, ולכן דוקא באב לבנו או בן לאב אמרי' דאין בו משום זילותא משא"כ באינש דעלמא, פלוג' בגמ' אי מתנה כמכר ופליגי בזה אם הדרך ליתן מתנות חנים ואולינן בתר מוחזק, ולכן מצי למיפטר נפשיה מלחתום וכהסוברים דמתנה כמכר וממילא יש בו משום זילותא. וה"ה אח ואחות הגם דלהרבה שיטות אחותו עדיף מאדם זר, והדרך ליתן לה מתנות חנים.

אי נמי יש לחלק בין ריש דבריו לסו"ד דאפי' אם נאמר בסתם בני אדם דנותנים גם לפעמים במתנה בעלמא שלא בתמורת הנאה, מ"מ בדרך כלל מתנתם כמכר, וכ"ה לשון הרא"ש שם וז"ל דרגילות הוא כמה פעמים שאדם נותן לקרובו או לאוהבו אפי' דלא עביד ליה ניחא נפשיה מעולם ע"כ. משא"כ אב לבן וכן לאב י"ל דמתנתם זל"ז הרבה פעמים או בדרך כלל הם סתם לשם אהבה, ולכן אין בו זילותא].

ואיך שלא יהיה, לכאו' חידוש הוא ביותר וחשש רחוק הוא מאוד, ראשית דאפי' באופן דנותנים מתנה רק משום דעביד ליה ניחא נפשיה. מי יימר איוזה הנאה קיבל מיניה ומה"ת לומר דמכח זה יאמרו העולם דמסתמא קיבל ממנו הנאת כספי וע"כ דחוק הוא, דדלמא קיבל ממנו הנאה אחרת. ואפי' אם עזר לה בעזר כספי משום שהי' דחוק אז מה"ת דעכשיו דחוק, והראיה שנותנת לו כל חלק ירושתה חנים ואילו היתה עכשיו דחוקה לא היתה עושת זאת

ירושתם. אלמא דס"ל להמהרש"ם דהפני משה הפוטר מלחתום מדין זילתא דשטר הודאה הוא.

וכ"כ לעיל באות ג' דהפני משה דס"ל דיש זילתא בשטר הודאה, הוא דוקא באופן שכבר הוחזק בעיר שהוא בעל הקרקע, וע"י הודאתו יתברר הדבר שאינו כן ויתבייש בזה, משא"כ כשלא הוחזק כן, אין בו שום זילתא, וא"כ גם בנר"ד שלא הוחזקה שירשה אין כאן זילתא.

וכל זה חוץ מכל הסברות שכ' לעיל דכדי לפוטרה מחיוב השבת אבידה, אין זילתא פוטרה מדין והתעלמת בכל גווני אפילו בשטר מכירה ומתנה גמורה ע"ש וכל שכן הודאה וק"ו בן בנו של ק"ו שטר צעסיא. ובפרט לפי סברת הריא"ז ענוזיל דאין דרך אחרת לקיים ד"ת ולסלק א"ע מירושת ערכאות אלא ע"י כתיבת שטר צעסיא, ולא שייך זילתא דכ"ע יודעים דמצוה קעבדית.

### אם אפשר לפוטרה בלי טענת זילתא

ו. ע"ע במשפט שלום שכ' ליישב הר"י בסאן, ממה שהק' האחרונים מההיא דב"ק דדוקא כשיש זילתא אין כופין לכתוב שטר, ע"פ מ"ש הב"ח בשו"ת בסימן ל"ו דאין כופין לשום אדם לכתוב שטר אפילו בלי טענת זילתא, והוכיח כן מ"ש התוס' שם אהא דאין כופין ריש גלותא למכור והקשו דיכתבו לו העדים ותירצו כגון דלא רצו העדים לכתוב, וצ"ע דהלא אין לעדים שום זילתא ומכח זה פסק הב"ח דערב שפרע למלוה אין המלוה חייב לכתוב לו התקבלתי כדי שיגבה הערב ע"י מהלוה, הגם דאין בו שום זילתא, נמצא לפי"ד הב"ח דא"צ לסברת זילתא לפטור אותה.

וכבר רחה ראייה זו בערך ש"י סימן ס' דראשית כל דפשטות לשון הגמ' והראשונים מוכח דבעינן טעם לעכב כתיבת השטר וכ"כ ביש"ש דדוקא כשטוען טענה וכ"פ שך סי' ס' בלי שום פקפוק וכ"ה באורים שם [וא"כ א"י לומר קים לי נגד הש"ך כמ"ש פ"ת ס"ס ע"ה] שנית דשאני ההיא דב"ק דהוה

בזמה"ז דהערכאות מקבלים שטר כזה. כ' לעיל דפליגי בה הפוסקים בגדר שטר זו. דהדברי חיים ס"ל דכיון דאין זה שטר מכירה חייבת לחתום כיון דאין בה זילתא ואין בשטר זו אלא כמסלקת ומותרת על ירושתה וכמ"ש הריא"ז ענוזיל, והמהרש"ם ספוקי מספק"ל בגדר שטר זו ובתחילת דבריו כ' דהוה שטר מכירה.

וצ"ל דהגם דאין כתוב בהשטר לשון מכירה. מ"מ כיון דבדיניהם יש לה חלק בהירושה וע"י שטר זו הוה כמקנית לאחיה, וכותבת שאחיה יקח חלקה דנין אותה כשטר מכירה וקנין.

מיהו יל"ע דאפי' אם שטר קנין הוא מהיכי תיתי נאמר דשטר מכירה הוא דילמא שטר מתנה ובשלמא לפי"ד הנ"ל בשו"ת דגם במתנה יש בה זילתא משום דמתנה כמכר שפיר, אבל לפי"ד במשפט שלום דבמתנה אין בה זילתא דילמא במתנה קא יהיבנא, וצ"ל ע"פ הדין מ"ש הרמ"א בסימן רמ"ו סעיף י"ז דהאומר לחבירו אכול עמי צריך לשלם לו ולא אמרינן מתנה קא יהיב ליה, ולפי"ז י"ל דאפי' לא הוה שטר קנין כלל מ"מ כיון שהיא מותרת ומסלקת עבור אחיה, אמרי' דעשתה כן תמורת כסף. מיהו הדין שמה אינו ברור מתי אמרי' דלשם מתנה יהיב ומתי לא עי"ש פ"ת ובפרט בין אח לאחות.

ועי' מנחת יצחק שם דהבין בכוונת המהרש"ם [במשפט שלום] דאין כוונתו דהוה שטר מכר ממש רק דשטר זו כשטר הודאה. וכנ"ל אות ג' והר"י בסאן ס"ל כהפני משה דשטר הודאה יש בו משום זילתא וכן משמע בדברי המהרש"ם בהמשך דבריו שכ' שראה דהשואל ומשיב מביא בשם הפני משה דאין הבת חייבת לחתום, וכ' ע"ז דדברי הפני משה מובאים במשנה למלך [פ"ד דשלוחין] ובאמת המ"ל שם מביא דברי הפני משה בסימן פ"א [הנ"ל אות ג] דמיירי בענין זילתא דשטר הודאה ואי"ז בתשובה דסי' ס"ו שמביא השו"מ דמיירי בענין חתימת הבנות על ויתור

לחתום בדרכך כלל אין כאן זילותא דהיינו שאינה מוחזקת לפני"כ בין בני העיר שירשה, ואפילו אם הוחזקה בטעות שירשה נכסי אביה לא שייך זילותא דיתודע הדבר דבאמת לא ירשה וכנ"ל או"ק א' וגם אינה צריכה לחתום על שטר מכירה דיש בו זילותא דיאמרו דמוכרת שדיה, דהלא סתם שטר צעסיה הנהוג כהיום אינו שטר מכירה, וכמו שכתבו כל הפוסקים [וכנ"ל או"ק ה'] ואפילו למהרש"ם שנסתפק אם גם שטר צעסיה יש בו חשש זילותא כשטר מכירה דיאמרו שויתרה על ירושתה לאחיה תמורת כסף, ויאמרו דמסתמא מפני שהיא דחוקה במעות עשתה כן, זה חשש רחוק מאוד, דמי יימר שבתורת מכירה חתמה כן דלמא בתורת מתנה, ואפילו אם נאמר דגם במתנה יש לחוש דמפני טובה שקיבלה מהם עשתה כן, מה"ת דאומרים כן באח ואחות. ואפילו אם נאמר כן באח ואחות מה"ת דיאמרו בגלל כן שהיא עכשיו במצוקה כספית [וכנ"ל, או"ק ד'] ועוד דשטר צעסיה לא שייך זילותא דשטר מכירה משום דיאמרו שחותמת לקיים מצות התורה של השבת אבידה ולא למכור נכסיה וכמ"ש ריא"ז עניזול, ועוד דגם בשטר מכירה אין טענת זילותא אלא בזמן שיש לה עוד נכסים שדרכם למכור וע"י חתימת שטר זה יגרום דזיילי נכסיה משא"כ רוב בני אדם שאין להם נכסים כאלו, לכאור' גם המהרש"ם יודה, וחוץ מכל זה המהרש"ם יחיד בספק זו נגד שאר הפוסקים, וגם המהרש"ם בעצמו מספק"ל ואין ספיקו דמהרש"ם מוציא מידי פשיטות שאר הפוסקים.

ולפי"ז צ"ל דמה דס"ל הר"י בסאן דהיא פטורה מלחתום, ואין בזה משום כופין על מידת סדום, ע"כ מיירי באופן שיש לה איזה זילותא, [ואפילו אם אין בכדי הזילותא לפוטרה מחיוב השבת אבידה אילו הי' נד"ד בגדר אבידה דאל"כ לא הי' הר"י בסאן צריך לפלוג על המהר"י"ט דאין כאן אבידה וכמ"ש בפרק א' רק דפטורה מהשבת אבידה משום זילותא] דתו הוה בגדר חסר דאין כופין

כאבידה מדעת דהלוקח אפסיד אנפשיה בזה שביקש שיכתוב השטר על שם של הריש גלותא, וכן י"ל בנידון של הב"ח דהערב אפסיד אנפשיה בזה שפרע להמלוה בלי לבקש לפני"כ חזרת השטר משא"כ בנד"ד דהאחים לא פשעו כלום.

ובשו"ת בית שלמה שם בהגה רצה לדחות רא"י הב"ח מתוס' דתוס' מיירי דגם העדים טוענים איזה טענת זילותא. וכ"כ בשו"ת מנח"י שם.

עוד יש לחלק דההיא דב"ק כל ההטבה שיגיע להלוקח הוא בגדר תוספות בטחון נגד החשש דאפשר שיבא לאחר זמן, כשימות ויפול קמיה יתמי וימצאו השטר שאינו נכתב ע"ש אביהם רק על הר"ג ויתזירו השדה להר"ג כמ"ש רש"י, והוא חשש ס"ס רחוק מאוד, וביד הלוקח להיזהר בזה ע"י שיודיע הדברים האמיתיים לבניו שידעו שהקרקע שלו ולא כמ"ש בהשטר, ועוד דאחר שיש לו שני חזקה יכול לאבד השטר. ולכן שם בב"ק כל הנאתו הוא פחות מסתם זה נהנה וזה לא חסר, משא"כ בנד"ד דנכסיו אבודים והוה בגדר השבת אבידה, ואפילו אם אין בזה חיוב משום מצות השבת אבידה וכנ"ל בפרק א', מ"מ כאבודים ממנו הוא, אולי גם הב"ח יודה דא"י לפטור א"ע מלחתום בלי שום טענת זילותא.

ז. העולה מכל הנ"ל דמוכח מההיא דב"ק ק"ב: דיש אפשרות לעכב מלכתוב שטר רק משום טענת זילותא, הא לאו הכי לא, ויותר מזה משמע ברא"ש דגם כופין אותו לכתוב דהטעם דברישא אין כופין אותו לכתוב הוא רק משום טענת אפושי שטרא הא לאו הכי מחייבין המוכר לכתוב, וע"כ כופין בכה"ג וכמשמעות לשון הברייתא, וכ"ה כיש"ש בפירוש דברי הרא"ש דקמ"ל דבלא טענת אפושי שטרא כופין אותו על מידת סדום דזה נהנה וזה לא חסר.

ולפי"ז אפילו אם נסבור כדעת הר"י בסאן דבנד"ד אין כאן אבידה שחייב בהשבתה מ"מ מצד כופין על מידת סדום חייבת

משום סברת המרדכי, ולפי"ז כל שאינו כגון זה וא"י להשכירו כופין עמ"ס גם לכתחלה וכן נפסק בשו"ע סימן קנ"ג וקנ"ד כ"פ דכופין לכתחלה עמ"ס.

מיהו בפ"ת סימן ק"ע ושס"ג כ' בשם נובי"ת דלפמ"ש הרא"ש בשם ר"ת דאין כופין בחלוקת דבר מצרא מוכח דאין כופין לכתחלה אפילו בדבר שאינו יכול להשכירו ולהרויח ממון ע"ז ודלא כהמרדכי וכ"פ הרמ"א בסימן קע"ד כשיטת הרא"ש, ולפי"ז פסק דאם חפר העליון תוך שדהו שילך המים דרך שם, ואח"כ בא התחתון להמשיכו תוך שלהו דאין העליון מעכב משום זה נהנה וזה ל"ח, מ"מ אם העליון טוען שאקלקל בתוך שלי וגם לי ולך לא יהיה יכול הוא לטעון כן וממילא התחתון חייב לסייע להעליון בהוצאותיו עכ"ד, ונתקשו מחברי זמנינו בדבריו דלפי"ז יש סתירה בפסקי הרמ"א בין סימן שס"ג לסימן קע"ד, וכן צ"ע מסימן קנ"ג-קנד הנ"ל. ויותר מזה צ"ע שהרי הרא"ש גופא כתב סברא לדבריו משום דיש לו זכות גורל באותו שדה שע"י יזכה בבעלות השדה והמכירה השוה דמים יקרים, אבל בלי"ז גם להרא"ש כופין לכתחילה.

ונראה כביאור עצם דברי הנוב"י, דודאי ביסוד וטעם הדין דאין כופין לכתחלה אין פלוגתא בין הרא"ש להמרדכי דהיינו דאם ע"י כפיה זו יהיה לו איזה הפסד תו הוה זה נהנה וזה חסר, והיינו באופן שמפסיד איזה זכות ממון שיש לו בגוף הדבר וכלשון הרא"ש בשם ר"ת שהרי יש לו זכות בגורל זה אם יפול הגורל הרשות בידו שלא נחליף כי אם בדמים יקרים כך לא ניתן הזכות שיש לו באותו השדה אם לא בדמים יקרים ע"כ, דהיינו כיון דיש לו זכות גורל באותו שדה וע"י זכות זה יכול להרויח מהשדה דמים יקרים, לכן אי אפשר לכופו לוותר ולהפסיד זכות זה, הגם דאינו אלא ספק גרם ממון.

ולכן בנידון של הנוב"י דהתחתון תובע מהעליון שיניח מעיינו לירד גם לשדהו, וע"י תביעה והנאה זו אין העליון יכול להשתמש

עמ"ס, ואפשר דבאתריה וזמניה היה נוסח השטר בערכאות כנוסח שטר מכירה וכדמצינו גם באתריה דהרב פעלים [כנ"ל באו"ק ב'] ובשטר מכירה יש זילותא, ולפי"ז בזמנינו כנוסח שטר צעסא דאין כאן זילותא וכנ"ל יודה הר"י בסאן. ואם כן לא שייך התירו של הר"י בסאן בזמננו.

### אם כופין עמ"ס לכתחלה או רק בדיעבד כשכבר נהנה

ח. מיהו בעצם הדין דכופין על מידת סדום אם כופין לכתחלה או רק בדיעבד בכבר נהנה א"י לגבות ממנו דמי ההנאה, דמצינו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו בב"ק כ': דאין כופין לכתחלה רק בדיעבד בעבר ודר, וכ"ה מפורש בתוס' שם, ובמרדכי שם הביא פלוג' בזה וכ' בסברת התוס' דהיכי דבעי בעל החצר לארווחי מצי לארווחי השתא נמי דלא מוגר ליה לא כייפינן ליה, ולפי"ז לא כייפינן לכתחלה רק במקום שבידו להרויח כסף מזה הא לאו הכי כופין, ובב"ב י"ב: בתרי אחי שירשו קרקע אמיצר דחד מינייהו דקי"ל כרב יוסף דאין כופין עמ"ס דיכול השני לטעון דמעלינן ליה עלויא כנכסי דבר מריון, ולרש"י ורמב"ם היינו דוקא בשדה הבעל דיש לו עדיפות משאר קרקעות, ולתוס' גם בלי זה אין כופין וכתב הרא"ש בשם ר"ת דאין בזה משום מידת סדום שהרי יש לנו זכות בגורל זה אם יפול לנו הגורל הרשות בידינו שלא נחליף עמך אם לא בדמים יקרים כך לא ניתן זכות שיש לנו באותו שדה אם לא בדמים יקרים עכ"ל, ולפי"ז צ"ל דרש"י ס"ל דדוקא בההיא דדר בחצר חבירו א"י לכופו לכתחלה משום סברת המרדכי, דבעצם יש לו שויית כסף דא"צ להפסידו חינם, משא"כ בחלוקת ירושה דבעצם אין לו הפסד של שויית שנתן חינם, רק שיכול להרויח כסף ע"י שמונעו מחבירו מלהשתמש שם חינם, בזה כופין עמ"ס.

ובשו"ע סימן שס"ג ס"ו פסק הרמ"א דיכול למנוע חבירו מלדור אצלו בחינם

ויתור חלקה משום דכופין על מידת סדום וכנ"ל בשם הגה"ק מצאנו, והבית שלמה, הפ"ת בנחלת צבי, הריא"ז עניול, והערך ש"י ועוד.

ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סי' רס"ה, דן בענין חתימת הבת, ובריש דבריו הביא דברי היש"ש הנ"ל דאם אין זילותא כופין עמ"ס לכתוב שטר ופסק הש"ך כהיש"ש, וכ' דאין לדמותו להא דסימן קע"ד שיטת הרא"ש הנ"ל דאין כופין האח לחלוק ליתן להאח השני על מיצרו דשם השרה הוא של שניהם בשוה משאכ"כ דאין לה חלק ונחלה כלל א"כ כופין עמ"ס שתודה לפני עדים והם יכתבו ויחתמו. ואח"כ הביא דברי הפני משה דאין האחות חייבת לחתום, ולא כתב שום חילוק ליישב מ"ש לפני"ז בשם היש"ש, אך בסימן ע"ח דדן ג"כ בנד"ד והביא דברי הפני משה ומסיים דעכ"פ מעשה א"צ לעשות, ואולי דחילק כנ"ל בין דיבור למעשה, [אך שם בסימן רס"ה משמע דבזמנו לא היתה צריכה לחתום בפועל רק להודאות לפני עדים] או דס"ל דמדברי הפני משה מוכח דחולק ע"ד היש"ש ואין כופין עמ"ס כשהיא אינה מעכבת האחים לירד להנכסים ויותר מזה אינה חייבת לא דיבור ולא מעשה וכופין עמ"ס אמרינן רק במי שמעכב על חבריו וכן משמע קצת מלשונו בח"ג סימן מ"ה, וכן משמע מדברי הב"ח [המובא לעיל אוק ר'] ולפמ"ש נמצא דהב"ח חולק על היש"ש, וכבר העלה הש"ך והאורים כהיש"ש. [וע"ע לקמן פ"ה בדעת השואל ומשיב] ובוה צע"ג מ"ש בשו"ת משיב דבר סימן צ"ב עי"ש.

מיהו לפי מהלך זה נמצא דכופין עמ"ס גם לעשות טובה בקום ועשה עבור חבריו, וגם א"י לתבוע שכר פעולה ע"ז, ויל"ע בגדר חיוב זה מתי אמרינן כן, דלפ"ז מדין כופין עמד"ס יכול לכוף חבריו לעשות בשבילו צרכיו בלי תשלום, באופן שאינו מבטל עי"ז ממלאכתו או שאר הפסד ממון, ואולי הוא מחייבי מצות גמילות חסדים.

בשלו בכל תשמישיו שהרי מגבילו עי"ז מלסותרו ולכן כשטוען כיון דאם ארצה לסותר המעיין בכוונה להשתמש במקומו בזריעת זרעים או שימוש אחר הרשות בידי ואין אתה יכול לעכב עלי, א"כ גם שימוש זה שאתה נהנה ממני נחשב כאילו נוטל ומעכב על בעל הבית מלהשתמש בשלו, והוה דומה למ"ש הרא"ש בשם ר"ת דחלוקת הירושה דבוה שאתה נוטל הקרקע הסמוך למצרך אתה מונע ממני זכות הגורל שיש לי שהוא זכות ממון, ואתה מונע ממני זכות שיש לי בשדי. ומ"ש הרמ"א בסימן שס"ג הטעם דיכול לעכב מלדור בשלו מטעם שכתב המרדכי משום דיכול להרויח ע"י שישכירנו, צ"ל כיון דשם לכו"ע יכול לעכב ושורש טעם הדין לכו"ע שוה דא"י למנוע מבעה"ב זכותי ממון שיש לו בנכסיו, ולא נחית שם לדייק הגדר לפי שיטת הרא"ש ועכ"פ באופן שנהנה אינו מעכב המהנה מלהשתמש בשלו ע"י הנאתו ודאי לכו"ע כופין לכתחלה כההיא דחלון וסולם דסימן קנ"ג וקנ"ד. ועיין ג"כ שו"ת מנח"י ח"ב סי' צ"ה.

### כופין עמ"ס להנות בקום ועשה

ט. ואין לומר דכופין עמ"ס אמרינן רק כשב וא"ת כגון שלא לעכב על הנהנה הבא מעצמו ליקח הנאה אבל אין כופין על המהנה להנות להנהנה בקום ועשה שהוא יתן הנאה במעשיו להנהנה, שהרי בההיא דב"ק דאין כופין לכתוב שטר משום זילותא, כ' המהרש"ל דבלא"ה כופין על המוכר לכתוב שטר שני משום כופין עמ"ס, וכ"פ הש"ך כנ"ל, וה"ה בנד"ד דכופין עליה לכתוב שטר, ודוחק לחלק דדוקא בההיא דב"ק דאין המוכר צריך לעשות מעשה הכתיבה רק דיבור לצוות לעדים לכתוב ולחתום, משא"כ בנד"ד דצריכה לעשות מעשה חתימה דמאי שנא כיון דשניהם בקום ועשה.

ומה"ט הוכיחו הרבה גדולי הפוסקים מההיא דב"ק דכפינן לה ליתן חתימתה על

שכר ואם הוא בגדר חסר ונקרא דעושה בשבילו איזה מלאכה אמאי כופין ע"ז, וגם כל הסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר בב"ק כ'. הוא רק לענין זה דאינו יכול לתבוע שכר.

ואולי הרב פעלים מחדש לן דנהי דפעולתה שוה כסף ואין כופין אותה לעשותה חינם, מ"מ אם הם מוכנים לשלם עבור זה תו אין כאן שום הפסד וודאי חייב לעשותה, דתו הוה בגדר זה נהנה וזה לא חסר וכופין ע"ז, וידידי הר"ד זלמן דיטון שליט"א הראה לי מ"ש הרא"ש פ"י דב"ק דף קיד. אהא דאיתא שם אר"י בנו של רבי יוחנן בן ברוקא דקוצץ את סוכו להציל את נחילו דקוצץ ונותן לו שכרו, וכתב ע"ז הרא"ש דתנא דמתניתין סבר דדינא הוי משום דזה נהנה וזה אינו חסר משום דנותן לו דמי סוכו להציל וכופין אותו עמ"ס, ותנא דברייתא חולק ע"ז עיי"ש, ועכ"פ מבואר דלפי תנא דמתניתין דזה שמוכן לסלק ההפסד שחבירו יקבל ממנו תו כופין אותו עמ"ס וממילא ה"ה בגד"ד, ולפי"ז י"ל דמה דמצינו בש"ס דכופין עמ"ס בחינם כנ"ל היינו דוקא בשב ואת"ו ואין הנהנה לוקח ממנו כלום, משא"כ כשהוא נותן משלו לחבירו ויש דרך שלא יפסיד מזה ע"י שמקבל שכרו שוב הוה בגדר זה נהנה וזה לא חסר.

מיהו להלכה צ"ע דהרי משמע דרבנן דרבי בר"י כ"ב חולקים עליו כמ"ש הרא"ש שם, ועוד דעצם חידושו דהרב פעלים מחודש הוא מאוד, ועוד דגם הרב פעלים בעצמו הסכים דהש"ך לדינא חולק ע"ז ולכן הלכה כהש"ך ואין לומר קי לי כנגדו כנ"ל. העולה מזה דגדולי הפוסקים הבית שלמה, הריא"ז ענזיל, הדברי חיים, הפתחי תשובה ועוד, הביאו ראיה מסוגית הגמ' דב"ק ק"ב: דבלא זילתא כופין לכתוב שטר מדין כופין על מידת סדום ע"פ מ"ש הרש"ל שם וכ"פ הש"ך בסימן ס', ומצינו בזה ג' אופנים ליישב הראיה. א' ע"פ דברי הרב פעלים דגם בחתימה על ויתור חלקה בערכאות יש זילתא ובכה"ג מיירי הר"י

ויל"ע אם יש חיוב וכופין על מ"ע דגמ"ח, עי' ש"ך יו"ד ר"ס רנ"ו בשם מרדכי דכופין בני העיר זה את זה להכניס אורחים ולחלק להם צדקה [מובא בספר אהבת חסד ח"ג] וכן יש להביא רא"י ממה דמבטלים ת"ת להכנסת כלה ולהוצאת המת דמצווים משום מצות גמ"ח עי' רש"י סוכה מט: וחייבים לבטל מת"ת [לפי כמה ראשונים עיין רא"ש וש"מ כתו' י"ז] ואילו לא היה חיוב במצוה זו, אמאי חייב לבטל מת"ת וכ"מ מהא דכ' שם תוס' דבעלי מלאכה חייבים לבטל ממלאכתן להוצאת מת דלא תני ומתני הגם דאית ליה שיעוריה, מיהו לפי"ז שורש דינא דכופין על מידת סדום הוא מחיוב מצות גמ"ח, ולא משמע כן מלשון הגמרא שכתבו דכופין עמ"ס הול"ל כופין על מצות גמ"ח ועיין ג"כ מהרש"א ב"ק פ"א: דילפינן ליה מקרא דאל תמנע טוב מבעליו, ועיין ג"כ שו"ת מהרי"ל דיסקין סוף ח"א דמצדד בשורש דין דכופין עמ"ס אם ילפינן ליה מואהבת לרעך כמוך וכתב דדוחק לומר דקרא אינו מיירי בקום ועשה רק בשב וא"ת [וכן משמע מלשונו של הלל הזקן שאמר ואהבת לרעך כמוך מה דסני לך לחברך לא תעביד] ומסיים דשמא אין כופין על מצוה זו רק מדרבנן והו' שורש דינא דכופין עמ"ס משום מידות טובות.

י. ומצינו עוד סברא לדחות הראיה מההיא דב"ק, דבגד"ד חייבת לחתום חינם מדין כופין עמ"ס הנ"ל והוא ע"פ מש"כ הרב פעלים דנהי דכופין עמ"ס, אבל מהיכי תיתי דחייבת לחתום חינם, דילמא יכולה לומר דמ"מ בעינא שכרי וזהו סברת הר"י בסאן, ומסיים דמסתימת הרש"ל והש"ך לא משמע כן מדסתמו דאין יכול לעכב מלכתוב שטר ומשמע מדבריהם דא"י לתבוע שכרו ע"ז ודלא כהר"י בסאן.

ולכא"ו מחודש הוא מאוד לומר דכופין עמ"ס ויש עליו חיוב לעשות ואעפ"כ חייבים ליתן לו שכרו, דממ"נ אם כופין ע"ז ע"כ צ"ל דהו' בגדר לא חסר וא"כ אמאי יקבל

כמ"ש הרב פעלים, ואם גם הוא היה חותם כשיש לו איזה טובה ולא היה מתחשב עם זילותא דידיה, תו אין לפוטרה, מיהו היתר זו צ"ע מאוד חדא דמהיכי תיתי דחשש רחוק כזה דשמא יגיע לה זילותא או שמא זיילו נכסיה פוטרתה מהשבת אבידה, וחזן מכל זה אם הערכאות אינם מסלקים אותה מהירושה אלא אם כותבת שטר מכירה, אין בזה זילותא דכל יהודי שיש בו קצת ריח תורה, יודע דמד"ת אינה יורשת ולכן חתמה. וכמ"ש הריא"ז עניול, ויל"ע במי שיש לה מו"מ עם חילונים או א"י שאינם יודעים הד"ת.

(ג) אם הערכאות מקבלים גם שטר הודאה, אז אינה יכולה לפטור א"ע משום זילותא הנ"ל, ובשטר הודאה אין זילותא כמ"ש המהרי"ט, ומה דמצינו בפני משה דגם בשטר הודאה יש זילותא היינו דוקא באופן שכבר הוחזקה בין הבריות דהיא ירשה וע"י שטר זה יתודע דאינו כן ויש בזה זילותא, וזילותא זו פוטרת מהשבת אבידה מטעם דוהתעלמת ולא מהני אלא אם גם לטובתה לא היתה חותמת כן וכנ"ל, וגם דוקא אם הוחזקה בין הבריות שירשה רכוש גדול ועכשיו יחזיקו אותה כעני, משא"כ אם חלק ירושתה אינה כ"כ גדול או דיש לה או לבעלה בין כך הרבה נכסים עד שירושה זו אינה כ"כ משנה שמם לגבירים וא"כ אין בו זילותא. וחזן מזה יש סברת הריא"ז עניול הנ"ל דהכל יודעים שחותמת שטר זו לקיים דין תורה.

(ד) בשטר מתנה כ' הרב פעלים דאין בה משום זילותא וכ"מ במשפט שלום, אך המהרש"ם בתשובה הסתפק בזה והעלה לדינא דשטר מתנה לבן, לאב, אין בה משום זילותא דדרכו ליתן מתנות חנינם, אך בין סתם בני אדם האוהבים ול"ז הסתפק אם יש בו משום זילותא דיאמרו דמסתמא נתן לו מתנה משום דעביד ליה ניחא נפשיה וע"ז יש חשש זיילי נכסי, ותלוי בפלוג' אמוראים אם מתנה כמכר, ומתנה בין אח ואחות יש יותר צד לומר דאין המתנה משום דעביד

בסאן דפטור מלחתום וכבר נתבאר לעיל דבזהמ"ז כמעט שלא שייך כן וגם הרב פעלים יודה דחייבת לחתום בזמה"ז, ב' ע"פ משמעות הב"ח דגם בלי זילותא אין כופין לחתום דלא כהמהרש"ל, וכבר נתבאר דאין ראייה מדברי הב"ח לנד"ד, וגם דכבר פסק הש"ך והאו"ת כהמהרש"ל ואין לומר קי"ל כנגדו וממילא אם הר"י בסאן ס"ל סברת הב"ח כבר פסק הש"ך נגדו, ג' ע"פ חידושו דהרב פעלים דנהי דכופין עמ"ס מ"מ צריך הנהגה להעלות להמהנה שכו, וכבר הודה הרב פעלים דזה נגד דברי ש"ך הנ"ל והש"ך לא פסק כן.

### סיכום פרקא דיזילותא

יא. א) במקומות שהערכאות מורישים לבנים ובנות כאחת נגד הד"ת אין הבנות יורשות כלום ולא מהני בזה דינא דמלכותא דינא. ועל כן ס"ל מהרי"ט דהנכסים כאבודים תחת ידי הערכאות שלקחו הרכוש מהבנים ונתגוהו להבנות ויש עליהן חיוב דהשבת אבידה. להר"י בסאן אינן חייבות לחתום חנינם ומשמע דפטורות מהשבת אבידה. ולפי המהרש"ם והרב פעלים י"ל טעמו של הר"י בסאן דיזילותא הוא לה. ולכאור' הטעם דע"ז יאמרו העולם דמפני הדחק עשתה כן.

ב) סברא דיזילותא בשטר מכירה מצינו בגמ' דאי"ז בכלל כופין על מידת סדום דתו לא הוה בגדר זה נהנה וזה לא חסר, אך לפטור מהשבת אבידה בעינן פטור דוהתעלמת דאינו לפי כבודה, ופטור זה אמרינן רק כשאין דרכה לחזור גם בשבילה, וע"כ כ' הערך שי דאם היתה חותמת שטר מכירה כזה לטובת עצמה, או חייבת גם לחתום בשביל אחיה. ואם סברת זילותא הוא דע"ז זיילו נכסיה. ואז פטורה מהשבת אבידה מדין אפט כי לא יהיה כן אביון שייך לומר כן רק ביש לה עוד נכסים שעומדים למכירה. כנ"ל בשם בית שלמה, ובאשת איש אפילו אם אין לה, רק לבעלה יש נכסים באופן הנ"ל דמגיע הזילותא לו ג"כ פטורה.

וקנין דודאי י"ל סברת הריא"ז ענויל דאין בה שום זילותא רק אדרבה בזה שהיא מקיימת דין תורה ואינה רוצה ליהנות ממה שאינה שלה ונותנת כתב ידיה ויהללוה בשערים מעשיה.

ו) כל היכא דאפשר לפטור א"ע משום טענת זילותא צריכה לטעון כן איך יגיע לה זילותא, ובלא"ה כופין אותה משום מירת סדום וכדפסק הש"ך בשם יש"ש וכ"ה באורים שם, ויתכן דגם הר"י בסאן יודה לזה רק באתריה הי' בזה משום זילותא, ומ"ש הב"ח דגם בלי טענת זילותא יכולה לעכב אין ראייה דס"ל כן בכל גווני,

וחוץ מהב"ח לא מצינו כן בעוד פוסקים, והש"ך לא פסק כן ואין לומר קים לי נגד הש"ך, וגם משמע מהש"ך דבאופן דכופין עמ"ס אינה יכול לדרוש שכר פעולתה וכמ"ש הרב פעלים.

ליה ניחא נפשיה וכאב דמי. ולכאו' אין ספיקו בשו"ת שלא היה נוגע שם להלכה מוציא מידי פשיטתו במשפט שלום ומדברי הרב פעלים דאין בו משום זילותא, ובפרט דחשש רחוק הוא מאוד דעי"ז יזילו נכסי, ובחשש כזו לכאו' אין מקום לפוטרה מהשבת אבידה, ונוסף לזה יש סברת הריא"ז ענויל הנ"ל.

ה) שטר ויתור וסילוק על חלק ירושתה הנקרא צעסיא, והוא כהשטר הנוהג כהיום בערכאות לא העלה המהרש"ם דבר ברור בגדר שטר זו אם הוא כמכירה או כהודאה, או כמתנה, ואז דינם כנ"ל ושייך בו זילותא באופנים יחידים או אין בו זילותא כלל ובפשטות אין בו החששות דזילותא של שטר מכירה ומתנה ואולי גם הר"י בסאן יודה בזה"ז ואולי בשעתו קיבלו הערכאות רק שטר מכירה וכדאתרא דהרב פעלים. ובסתמיות שטר כזו שאין כתוב בה מכירה



הרב שלמה זלמן שמעיה

## בענין אנד לולב

בחול היו נוהגין כן בכריכה זו, ויעו"ש בדרכי משה, הרי להדיא שלא כדברי הבית דוד, אלא דאף בחול סגי בכריכה.

כרם המשנה ברורה שם ס"ק י"א הקשה דמקור דברי הרמ"א לעשות כריכה כזו, הוא מהמרדכי בשם הראב"ה ושם כתב וז"ל: וראב"ה כתב אנן נהיגינן בקשר של לולב גם בקשר של ציצית לקשור פעם אחת ושוב מתעגל וכורכו סביב, ומתוך כך מהודק יפה כאילו קשרו בשני ראשי האגד ב' פעמים, הרי דאף הראב"ה לא התיר בכריכה בעלמא, אלא באופן שעושה בתחילה קשר ואח"כ מוסיף וכורך ותוחב ראש הכריכה בתוך העיגול, דעי"כ הו"ל כשני קשרים, וכמפורש בראב"ה אבל בכריכה בעלמא לא סגי, ובביאור הגר"א הוסיף לבאר דדברי הרמ"א תלוי במחלוקת דאשלי רברבי אי האי כריכה [שקושר פעם אחד ומוסיף עליה כריכה, ותוחב ראש הכריכה בעיגול] מותרת בשבת ויו"ט, אי חשוב כקשר של קיימא, ודעת הראב"ה דהאי קשר חשוב כקשר של קיימא. ואסורה בשבת ויו"ט, ולכן ס"ל דסגי נמי לגבי אגד לולב, וכן משמע באמת מלשון הראב"ה דס"ל דהוה כקשר מעליא. שהרי כותב שכן היה נוהג לקשור אף לגבי הקשרים דציצית, אף דהתם מעכב הקשרים, ומ"מ הוה סגי ליה בקשר כה"ג, הרי דס"ל דחשוב כקשר של קיימא, וא"כ לפ"ד הגר"א והמשנה ברורה לדעת הרמ"א, לא סגי אלא בקשר של קיימא.

כרם דבריהם צע"ג שהרי הרמ"א בשו"ע לא הזכיר כלל שיש לקשור בתחילה קשר אחד, ואח"כ להוסיף כריכה, אלא הזכיר רק שיעשה כריכה בעלמא, וכן תמוהים דברי הגר"א שכתב דדעת הראב"ה, והרמ"א שהולך בעקבותיו, דסגי בכריכה כזו, היינו משום דס"ל דכריכה כזו דינה כקשר מעליא, אף לגבי קשר בכל התורה. והיא אסורה

פסק המחבר סי' תרנ"א סעיף א' וז"ל: מצות ד' מינים שיטול כל אחד לולב אחד ושני ערבות וג' הדסים וכו'. ומצוה לאגדם בקשר גמור דהיינו ב' קשרים זה על זה משום נוי עכ"ל, הרי דעתו דבעינן קשר גמור כדי לקיים מצות איגוד, ולכן בעי ב' קשרים זה על זה. ומקור הדברים מדברי רש"י (סוכה דף ל"ג ע"ב ד"ה ופליג) דמדריק מהא דאמרינן התם דאם הותר האגודה ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק, ומדייק רש"י דרק כשהותרה ביו"ט, אז סגי לה באיגוד כאגודה של ירק, כיון דאסור לקשור ביו"ט. לכן סגי עכ"פ באיגוד כאגודה של ירק, אבל לכתחילה, (אם לא הותרה ביו"ט) בעי קשר מעליא. וכן מפורש במרדכי (פרק לולב הגזול סי' תשמ"ח) שמסיק וז"ל: הא בחול יש לאגדו אגד הנאסר בשבת ויו"ט, ואינו אסור אלא שני קשרים זה על זה והוה של קיימא וכו' עכ"ל, וכן כתבו עוד ראשונים.

אך הרמ"א שם (סי' תרנ"א סעיף א') כתב על דברי המחבר שכתב וז"ל: ואם לא אגדו מבעוד יום או שהותר האגודה א"א לאוגדו ביו"ט בקשר גמור, אלא אוגדו בעניבה. וכתב על כך הרמ"א וז"ל: הגה יש מי שכתבו לעשות הקשר בדרך אחר שכורכים סביבות ג' מינים אלו ותוחבין ראש הכרך תוך העגול הכרוך עכ"ל הרי כתב הרמ"א דא"צ קשר כלל אלא סגי כמה שכורכם ותוחב ראש הכרך בעיגול דאף דאין זה קשר ומ"מ סגי הרי לדעת הרמ"א א"צ קשר כלל.

והנה בספר בית דוד סי' תנד מבאר דדברי הרמ"א הללו דא"צ קשר, היינו רק כשהותר אגודתו ביו"ט, דכיון דא"א לכרכו בקשר גמור לכן סגי בכריכה בעלמא אבל בחול דאפשר בכריכה וקשירה מעליא, בעינן קשר גמור, אף לדעת הרמ"א, אכן במג"א ס"ק ג' הביא בשם הדרכי משה דמפורש שם דאף

דעניבה לא סגי, וכן נראה מסברא, שהרי הרמ"א כתב דסגי כשכורך ותוחב ראש הכריכה בעיגול, וזה הרי יכול להתיר באחד מידי, ומ"מ סגי. וא"כ אף עניבה, אף שניתרת באחת בידי, מ"מ [נראה שאינה רפויה יותר מכריכה שהזכיר הרמ"א] נמי מותר, כמו כריכה שהזכיר הרמ"א. בכך צ"ע על דברי המשנ"ב ס"ק ח' שסתם דאין לאגוד בעניבה שהרי לדעת הרמ"א והמג"א דסגי כריכה ה"ה נמי דתיסגי בעניבה ואולי אפשר לדחוק דאף כוונת המשנ"ב שם היא רק לדעת המחבר דבעי קשר מעליא, לא סגי עניבה, אבל לדעת הרמ"א והמג"א אה"נ דסגי עניבה.

### ביסוד המחלוקת

הרי נתבאר, דנחלקו המחבר (ויסודו מדברי רש"י ושא"ר) עם הרמ"א (ויסודו מדברי הראב"ה) אי בעי קשר של קיימא, או דסגי באיגוד בעלמא, אף שאין עליה תורת קשר, וביאר במחצית השקל (על ס"ק ג') סברת המחלוקת דדעת המחבר דבעי קשר של קיימא, דהנה בסוכה דף ל"ג ע"א מבואר דר' יהודא ס"ל דבעינן איגוד לולב, ואם לא אגדו לא יצא יד"ח כלל. ויליף לה מגז"ש באגודת אוזב, דכמו דהתם בעינן אגודה, ה"נ בלולב בעי אגודה. וחכמים סברי דאף דמעיקר הדין לא בעי אגודה דלא גמיירי לה להגז"ש אך משום מצוה ד"זה אלי ואנוהו" מודו חכמים דבעי איגוד יעו"ש בסוגיא, ולכן ס"ל להמחבר דכמו דלר' יהודא בעי קשר של קיימא דגמיר לה מאגודת אוזב, אף לרבנן בעי קשר מעליא, כמו לר' יהודא. ובספר בית דוד סי' תנד הוסיף דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, וכמו באגודת אוזב דבעינן מן התורה איגוד, בעינן קשר מעליא, אף בלולב דתיקנו משום זה קלי ואנוהו, כעין דאורייתא תיקון דבעי קשר מעליא, (והרמ"א לא ס"ל האי סברא).

אמנם דבריהם צ"ע, דדברי המחצה"ש שהשוה דברי חכמים, דסברי דין האיגוד מטעם זה קלי ואנוהו, לדברי ר' יהודא דיליף

בשבת ויו"ט, שהרי מפורש משמע ברמ"א בדרכי משה, דמותר לכרוך האי כריכה כיו"ט, אלא שמוסיף שם הדרכי משה שאף בחול מותר לכרוך באיגוד כזה. אבל כיו"ט פשיט"ל שהיו נוהגים לכרוך בהאי כריכה. הרי דס"ל דלא הוה עלה תורת קשר לגבי איסור קשר דשויו"ט, ומ"מ ס"ל דסגי לגבי דין אגוד לולב, הרי לדעת הרמ"א א"צ קשר של קיימא לגבי איגוד לולב.

אכן הביכורי יעקב שם ס"ק ז יצא לחדש בדאמת דברי הרמ"א [דסגי בכריכה בעלמא] ודברי הראב"ה, הם שני דברים נפרדים, דהרמ"א מיירי בכריכה בעלמא, ללא קשר בתחילה, והראב"ה באמת מיירי באופן שעושה קשר בתחילה ומוסיף עליה הכריכה. והרמ"א מיירי באגוד כיו"ט דאסור לקשור, ולכן סגי בכריכה לחוד. והראב"ה מיירי באגוד לפני יו"ט ולכן לא סגי בכריכה בעלמא, אלא קושר בתחילה. ומוסיף עליה כריכה, ורק אז סגי. דהוה כקשר של קיימא. ולכן מסיק הביכורי יעקב דאף לדעת הרמ"א לא סגי באגוד לולב בכריכה בעלמא, אלא כשאגוד כיו"ט דא"א בקשירה, אז סגי בכריכה בעלמא.

איברא שכבר עמד הביכורי יעקב בעצמו בדרכי משה מבואר להדיא שהאי קשר שהזכיר הראב"ה (שקושר קשר אחד ומוסיף עליה כריכה) היו עושים בין כיו"ט ובין בחול, הרי דאף דלא חשוב כקשר של קיימא. ולכן מותר לקושרו כיו"ט, מ"מ סגי לענין איגוד לולב. וכן שדבריו הם להדיא שלא כהמג"א, שהרי המג"א כתב והוסיף על דברי הרמ"א שהביא לדין דסגי כריכה בעלמא, ועל כך הוסיף המג"א דאף בחול סגי בכך, הרי מבואר להדיא דעת הרמ"א והמג"א דלענין איגוד לולב סגי בקשר שאינו של קיימא.

ולדעתם דהרמ"א והמג"א אפשר דא"צ תורת קשר כלל, ואף עניבה סגי, דכיון דהארבעת המינים אגודים כאחד ע"י העניבה, א"כ אף עניבה סגי, דכיון דס"ל דא"צ כאן לדין קשר, א"כ מהיכי תיתי לומר

[אך בראבי"ה מוכח להדיא, דלעולם לא היו עושים קשר של קיימא, אף בחול, ומשום דס"ל להרמ"א דכל שהם אגודים כאחת, אף שאין קשורים בקשר של קיימא חשוב לקיחה אחת]. וביאור כוונת האב"נ דהאיגוד אינו רק דין "נוי והידור", אלא היא קיום המצוה "בכל שלימותה" דכיון דרצון התורה שיהיו כאחת. הרי כשאוגדם, הם יותר בשלימות כאחת, ודו"ק.

אך בכתבי הגר"י (מנחות כ"ז ע"א על תור"ה לא) מבאר דהנוי והידור מצוה, אינו מחמת שהם אגודים יחד, אלא "עשיית האגודה" הוה הנוי, דעצם האגודה הוה נוי והידור מצוה, אלא דלר' יהודה ילפינן לה מקרא מגזיה"כ דבעינן אגודה, ואילו לרבנן הוה רק משום זה אלי ואנוהו. אך הנוי הוא מעשה האיגוד, ולא מה שהם אגודים יחד (ודבריו צריך תלמוד, מהי הסברא דהוה נוי והידור במעשה האיגוד. וכזה שפיר נחלקו הראשונים אם איגוד שאינו בקשר של קיימא חשוב איגוד או לא.

[ונמצינו למידים, ג' מהלכים בביאור הא דקיי"ל דאיגוד לולב הוה משום "זה אלי ואנוהו", דפשטות לומדים דהוה דין הידור בעלמא, וכמו דאמרו התנאה לפניו בספר נאה וציצית נאה, וה"נ כשהג' מינים אגודים, הם נראים נאה יותר, ולכן הוכיח מכאן החלקת יואב (בתשו' להאב"נ, ונרפס בהקדמה לחלקת יואב) דשייך הידור אף בדבר שמכוסה, דהרי כשנוטל הלולב, אין האיגוד נראה, ומ"מ שייך בזה הידור.

לדעת האב"נ, ההידור והנוי של האיגוד הוא משום שמקיים המצוה בכל שלימותה, דכיון דילפינן דבעינן לקיחה אחת, הרי בזה הוה יותר לקיחה אחת, ואינה ענין להידור ונוי הכללי האמור בכל הידור מצוות.

ולדעת הגר"י הנוי הוה מעשה האגידה ולא מה שהם אגודים יחד.

ושמעתי להעיר דהנה דעת המג"א סי' תרמ"ט [והובא במשנ"ב שם ס"ק יד] דטוב ליוהר שאשה ועכו"ם לא יאגדו הלולב, (וכן

לה מדין ג"ש דאגודת אוזב, תמוה. דהניחא אי יליף לה מגזיה"כ וג"ש דבעי איגוד, שפיר אפשר דבעי קשר של קיימא, אך אם הדין מחמת הידור, א"כ למה בעי קשר של קיימא, הרי כל שבשעת לקיחת הלולב, היו המינים אגודים ומאוחדים שפיר הוה נוי מצוה. ומה לי אם היו קשורים ואגודים בקשר מעליא, או בקשר שאינו של קיימא, ובפרט דברי הכית דוד שכתב דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון תמוה ביותר שהרי אין כאן "תקנת חכמים" אלא הוה דין הידור ונוי מצוה, וכל שנלקחו באגודה אחת, יש כאן נוי מצוה ומה שייך לומר כאן כל דתיקון רבנן וכו' שאינה תקנה כלל, אלא מצוה משום זה אלי ואנוהו.

אך באבני נזר סי' תלג אות א-ג תמה יותר, דמה צריך כלל איגוד משום נוי מצוה, הרי כשמחזיק בידו כל הארבעת המינים יחד, הם מחוברים ואגודים יחד, ומה צריך כלל אגודה. ולכן כותב ו"ל: אך באמת ענין ואנוהו דלולב אינו משום נוי במראה כלל, ותדע דהא רש"י כתב דחובה לאגודו בקשר גמור משום ואנוהו, וכו'. ומה נוי יש בקשר יותר מבעניבה, או מאגודה של ירק, אך הענין דבירושלמי סוכה פרק ג' הלכה ז' דאילו נאמר וכפת היה צריך לאחוז האתרוג והלולב ביד אחת עיי"ש. ממילא לולב ומיניו כיון דכתיב ויין ביניהם צריך לאחוז הג' מינים לכתחילה ביד אחת שתהיה לקיחה אחת, ושוב משום ואנוהו חובה לאגודן שיהיה לקיחה אחת לגמרי דומה למה שאמרו בפרק ערבי פסחים דמצוה לאכול מצוה לתיאבון משום הידור מצוה, כיון דאכילה הוה רק כשנהנה וכו' חשוב הידור מצוה כשנהנה יותר, ה"נ כיון דמצוה לכתחילה לקיחה אחת ביד אחד הוה הידור מצוה אם הם אחד יותר וכו' עכ"ל. ועייין עוד אב"נ סי' תצ"ב ס"ק ב-ד, [ולפי דברים אלו נראה חידוש להלכה, דאף לדעת הרמ"א, דס"ל דלא בעינן קשר של קיימא, אך אי עושה קשר של קיימא טפי עדיף כיון דזוהי עיקר דין איגוד שיהיה לקיחה אחת.

בחללו, וזהו נוי להמצוה, וכן נוהגין עכ"ל, הרי דסמכין על הרמ"א דא"צ קשר, ולכן נהגו בבתי כיסים אלו משום נוי מצוה.

ברם הבית דוד עצמו, בסוף דבריו מסיק שהעירו לו מדברי הרמ"א הנ"ל, שא"צ קשר כלל, ולכן נמי אפשר להקל בבתי כיסים אלו. והוא דוחה בתוקף, שדברי הרמ"א איירי רק לענין כשבא לאגוד ביו"ט דאסור בעשיית קשר, אבל בחול בעי דוקא קשר [ודבריו צ"ע וכמבואר במג"א, וכנ"ל].

וכן הביכורי יעקב, שדוחה (בס"ק ז') דברי הדרכי משה דמשמע מדבריו דא"צ קשר גמור ומסיק שם, דבעי דוקא קשר מעליא, לכן כותב בס"ק ח' וז"ל: יש נוהגין לקשור הלולב בכה"ג דהיינו שעושים עיגול סביב הלולב לבד, ובאותו עיגול מחזקין ב' טבעות עשויות מעלי לולב אחד מימין ואחד משמאל ונותנין באחד מהטבעות ההדסים ובאחד הערבות וכו' ולענ"ד לא יאות למעבד הכי כיון דהמרדכי כתב בשם הרא"מ והראב"ה דבעינן קשר הנאסר בשויו"ט, ולכן אם רוצה לעשות טבעות כה"ג למען ישארו ההדסים במקומן, מ"מ למטה מאותן הטבעות סמוך לסוף המינים יאגוד כל ג' המינים ביחד בקשר ע"ג קשר וכו' עכ"ל, אכן כאמור הביכור"י לשיטתו שדוחה דברי הדרכי משה והמג"א, ברם אנן לדידן יש לנו יתד גדול לתקוע להלכה להקל.

יתר על כן בספר אגורה באהליך דף י"ב (הובא בהרבה פוסקים, ובמשנ"ב ס"ק ח' והעתקתי דבריו מספר מנהג ישראל תורה) אף שסובר בעיקר הדין דבעי קשר, ולא סגי עניבה, הרי דאינו סומך להקל כהמג"א דלא בעי קשירה כלל, אלא לדעתו בעי קשירה ולא סגי עניבה, ומ"מ מתיר בבתי כיסים אלו, וכן המשנ"ב אף שבס"ק י"א פקפק מאוד על דברי המג"א והר"מ, וסובר דבעי קשר מעליא, ומ"מ העתיקו להלכה, ואעתיק דבריו ותו"ד: דהא לדידן דלא צריך אגד אלא לנוי, וכי גזירה היא ב' קשרים דוקא, הרי ודאי היינו טעמא דב' קשרים דבכך

הובא בתוס' בגיטין דף מ"ה ע"ב שכן הוא דעת ר"ת) ואי נימא דאיגוד הוה ככל הידור בעלמא, א"כ למה אשה אין ראויה לכך, וכי אשה אינה ראויה להדר ולפאר המצוה, אלא לפי דברי האב"נ שהאיגוד הוא הידור, כיון שבכך הוה שלימות המצוה דלקיחה אחת, [ולא הוה הידור צדדי בעלמא] לכן ראוי שתיעשה רק ע"י בר חיובא, כיון שע"י האיגוד מתקיים מצותה ככל שלימותה.

וכן לדברי הגרי"ז, כל הידור אפשר לעשות ע"י אשה, כיון דאח"כ בשעת קיום המצוה, הרי יש כאן הידור, ואין שום נפ"מ ע"י מי יש כאן ההידור, אבל באיגוד לולב, דהנוי וההידור הוא מעשה האגידה עצמה, ולא מה שאח"כ בשעת הנטילה, הם אגורים יחד, ולכן אף הידור כזה, יש לעשותה ע"י בר חיובא, ודו"ק].

### באיגוד ע"י בתי כיסים [קושיקלא"ך]

והנה נהגו רבים ושלמים לאגוד הר' מינים ע"י קושיקלא"ך, בתי כיסים העשויות מעלי לולב קלועות מעשה אורג, ומכניסים בה הלולב באמצע וההדסים והערבות מהצדדים בבתי כיסים נפרדים, דלכאורה הרי אינה קשר כלל, ולמה הוה לה דין איגוד, ובאמת כבר דשו בה מגדולי קדמוני הפוסקים, ובספר בית דוד סי' תנד כתב שהמנהג היה כן במקומו, ומתריע מאוד על כך שהוא מנהג חדש שלא שערום אבותינו וכו'. יעו"ש"ד.

אך האומנם, כאמור לעיל, אפשר לומר בפשיטות דסמכין בזה על הרמ"א דא"צ איגוד ע"י קשר כלל, ואף ע"י כריכה בעלמא סגי, וא"כ הה"נ דכשר ע"י בתי כיסים אלו. וכן מפורש בערוך השלחן סי' תרנ"א סעיף ז' שהביא דברי הרמ"א דסגי בכריכה בעלמא ומוסיף וז"ל: כלומר אפילו בחול ואין עושין קשר על גבי קשר, והטעם נראה משום דכך נאה יותר, ולכן עתה נהגו לעשות טבעות נאות מעלי הלולב עצמן ותוחבין אותן הג' מינים לתוך הטבעות ומייפין המלאכה בקליעה נאה בג' חללים וכל מן ומין נתחב

בתוך הכיסים. אבל עצם הבתי כיסים בני קיימא הם, והלולב וההדסים מהודקים שפיר, א"כ אפשר דשפיר מיקרי אגודה לכו"ע.

והנה מרן החת"ס פקפק מאיגוד הלולב ע"י בתי כיסים אלו, מחמת טעם אחר, ואעתיק לשונו (חי' חת"ס סוכה דף לו: ד"ה במינו באמ"ד) מ"מ אין ואנוהו אלא מה שהתורה מייפה עלינו ולא מה שאנו ממציאים יפויים והידורים, ע"כ עיקר ואנוהו לאגודו במינו ממש, ולעשות ב' קשרים זה על זה ולא כמו שנוהגים לעשות כמין טבעות של עלי לולב יפה ומהודר ומכניסים בו ההדסים והערבות, שזה אינו ואנוהו שאמרה תורה, אלא קשר על גבי קשר או כאגודה של ירק אך אח"כ יכול לייפותו משום חיוב מצוה ביפויים אחרים, כמו שציפו קרני שור של שלמי ביכורים בזהב וכו' עכ"ל הרי שלדעתו אין להמציא איגוד מחודש שלא מצינו בתורה, אלא עיקר האיגוד הוא ב' קשרים זע"ז, [ברם ראיתי בספר מנהג ישראל תורה כמה טעמים למנהג של איגוד ע"י בתי כיסים יעו"ש].

### דברי הפוסקים באיגוד

#### ע"י טבעות ריננאלא"ך

רבים נוהגים, לאגוד הלולב, ע"י טבעות שמכניסים קשר מעריו"ט, משני עלי הלולב, וסובבים עלה אחד סביב הלולב ומכניסים ראש העלה בקשר, ומותר לעשותו ביו"ט כיון שאינו של קיימא, ויש לרדן על כך כיון שאינו קשר של קיימא, למה סגי לגבי איגוד הלולב.

ובלקט יושר (הלכות סוכה ולולב באמ"ד) כותב וז"ל: וזכרנו כשרוצה לקשור לולבו נוטל ערבה אחת וחתיך בה מעט בראשה העב, ואח"כ נוטל הערבה בין שתי ידי ובקע אותה באמצעה, ונוטל חלק אחד מן הערבה וקושר ב' קשרים גמורים וכו' ולא עשה הערבה כמו טבעת וכורך הצד האחד סביב הטבעת, משום שהוא כאיגוד של ירק

מהדק שפיר ולא משלפי לכאן ולכאן משא"כ בעניבה דכיון דיכול להתירו באחד מידי ירפה הקשר ע"י משמוש היד וליכא נוי, וא"כ בנידון דידן הנכנסים הג' מינים תוך הארוג הזה ויבוא מהודק היטב הרק ויש לו נוי הרבה למה לא יכשר, והוה ליה כאילו קשרו בהרבה קשרים עכ"ד, הרי שיצא להתיר, דאף אילו בעינן קשירה, מ"מ אף זה נמי חשוב שפיר כאילו קשרו בכמה קשרים.

וראיתי בספר מועדים וזמנים ח"ב סי' קיט שהעיר דמבואר בדברי אגודה באהליך דס"ל דלחכמים אין דין איגוד הלולב, מצד עצם דין איגוד [כמו לר' יהודא דבעי איגוד מג"ש דאגודת אזוב] אלא כל עיקר דין איגוד הלולב הוא רק מחמת נוי מצוה, ולכן ס"ל דסגי אף בבתי כיסים אלו, ברם לפי חידוש מרן הגרי"ו שהובא לעיל [וראה גם שם במו"ז] דאף לחכמים, הא דבעינן איגוד משום נוי מצוה, אינה משום דבעינן שיהיו הדוקים וקשורים יחד הארבעת המינים, אלא עצם מעשה האגידה, הוה נוי מצוה, וכמו דלרבי יהודה בעינן האיגוד לעיכובא מילפותא, ה"נ בעינן לרבנן האיגוד מחמת נוי מצוה, יעו"ש, א"כ לפי דברים אלו, לא סגי בעשיית בתי כיסים אלו, כיון דבעינן קשירה לאגודה, ובתי כיסים אלו, לא משוי לה אגודה.

ברם, לולא דבריו, היה נראה, דאף אי בעינן אגודה ממש, היה אפשר"ל דסגי בבתי כיסים אלו. דאטו אי בעינן אגודה לא סגי אלא בקשירת ב' קשרים דוקא, הרי אפשר"ל דכל שאוגרם יחד באופן דמיהדק שפיר, מיקרי אגודה. ורק בעניבה, כיון שיכול להתירה באחת מידי, ובקל שירפה מיד, ויתפרד החבילה, לא מיקרי אגודה, אבל בבתי כיסים אלו כיון שמהודקים בטוב, א"כ למה לא מיקרי אגודה. ובפרט דעצם קליעת הבתי כיסים של עלי הלולב אסורה ביו"ט, כיון דחשיב כקליעה של קיימא האסורה ביו"ט, אלא המנהג להכניס הארבעת המינים תוך הבתי כיסים, וזה מותר ביו"ט כיון שאינו עושה עתה מעשה קשר, אלא תוחבם

ומביא דעת הטור שמחמיר דבחול בעי קשר מעליא, וראה בכף החיים ס"ק כג ולפלא שסמכו להקל בזה.

ואכן שמעתי מכמה ת"ח שליט"א שנוהגים שקושר ע"י טבעות הללו (רינגאלך) אך סוף עלה הלולב שבזה טובב הלולב וההדסים תוחבו בכריכה (אחרי שמכניסו בטבעת) ועי"כ מתהדק ואינו מתפרק, ואפשר שזה עדיף יותר מעניבה, והנה זה א"ש לדברי המשנ"ב ס"ק י"א דמשמע דס"ל דאף דעניבה, או כריכה בעלמא לא סגי, אבל אם קושר בתחילה קשר אחד, ואח"כ כורך וסוף הכריכה תוחב לתוך הכריכה, אתי שפיר, א"כ אף בנידוד א"ש דדומה לקשר ותחיבה, אכן לדעת הביכור"י והגר"א דלא סגי אלא ע"י קשר שאסור בשבת, א"כ בנידוד שקושר ע"י טבעת המותר לקושרו בשבת, לא א"ש, ובפרט שהרי כן מפורש דעת המחבר (ויסודו מדברי רש"י ושאר) דבעי קשר על גבי קשר, א"כ למה נקיל לכתחילה לקשור ע"י טבעות הללו, אף אם אינו מתפרק מאיליו.

ונראה דהא דסמכו לכתחילה להקל דסגי באיגוד ע"י טבעת אע"ג דלא היה קשר, וסמכו בזה על הרמ"א, משום שהיו מקפידים לאגוד הלולב דוקא ביו"ט, וכיון דביו"ט אסור לקשור, נהגו להקל באיגוד ע"י טבעות אלו, אבל אה"נ אלו הנוהגים לאגוד הלולב לפני יו"ט בודאי יש מקום גדול להחמיר לאגוד דוקא בקשר של קיימא, שאינו נותר באחת מידי ואל ע"י טבעות אלו. [וכן יל"ד דאחר יו"ט, בחוה"מ יש להדר ולחזור ולאגוד הלולב בקשר של קיימא, כיון דמעיקר הדין בעי קשר של קיימא].

ויסוד המנהג שנהגו לאגוד דוקא ביו"ט ממש, אף שע"י נמצא שא"א לאגוד בקשר של קיימא כבר הביא הביכור"י יעקב בסי' תרנ"א ס"ק ד' וז"ל: וראיתי בספר חמדת ימים וז"ל ואח"כ (פירוש ביו"ט) יתעסק במצותו לאגוד לולבו, כי אע"ג שמן הראוי היה נראה יותר טוב לאוגדו מערב יו"ט, כי

עכ"ל הרי שהביא כעין המנהג של איגוד ע"י טבעת, ושוללו דהוה כעין איגוד של ירק ולא שמה איגוד. [אגב, יש כאן חידוש שהיו אוגדים ע"י בדי הערבה, ולא ע"י עלי לולב, אכן העירני הרה"ג רבי יעקב שמש שליט"א דאפשר דאין כאן שום חידוש רק ט"ס ובמקום ערבה צ"ל עלה והכונה על עלה של לולב דאם מדובר בערבה מה שיך לבקוע באמצע ודו"ק].

ולכאורה אף לדברי האגורה באהליך שמקיל לאגוד ע"י בתי כיסים, נראה דבנידוד יש להחמיר, דהתם בתי כיסים, כיון שהארבעת המינים מהודקים היטב לכן חשוב כקשר, ומשא"כ איגוד ע"י טבעת שבקל נעשים רפויים, ולא הוה כקשר כלל לכאורה דינם כעניבה, שפסק להדיא באגורה באהליך שיש להחמיר כיון שאפשר להתירם באחת מידי, ה"נ בזה כיון שאפשר להתירם באחת מידי, יש להחמיר.

איברא דהפמ"ג בא"א סי' תרמ"ז ס"ק א' כתב וז"ל: והנה עושין קשר, וסמוך לקשר טבעת ושם נותנין ערבה, ואפשר שרי, כי הוה אגד לולב שפיר וכן אני נוהג בזה עכ"ל, ופשטות כוונתו, לטבעות שלנו, שמסבב המינים ע"י הטבעת, ובוה כותב כמסופק אי מהני, אך מסיק שכן הוא נוהג, [אך בביכור"י יעקב סי' תרנ"א ס"ק ח' העתיק דדברי הפמ"ג איירי לגבי בתי כיסים, דהיינו קושיקלאך, ולא לגבי טבעות, אך נראה מלשונו של הפמ"ג שכוונתו לגבי טבעות בעלמא וצ"ע].

אכן הפמ"ג לשיטתו, דבסי' תרנ"א נקיט בפשיטות כדברי המג"א דאף בחול א"צ קשר כלל אלא סגי בכריכה בעלמא ותוחב ראש הכרך לתוך העיגול יעו"ש.

### במעם הנוהגים בכריכה בעלמא

אך לפלא שנקטו כן הלכה למעשה, ונהגו לכתחילה להקל דא"צ קשר, שהרי כמה גדולי האחרונים פקפקו על דברי הרמ"א, הלא המה הגר"א והביכור"י והמשנ"ב, וכן בשו"ע הרב הביא דברי הרמ"א, ומסיק

משום דבעו קשר מעליא, וכלשון הראשונים דלמצוה בעינן קשר גמור].

ולפלא בעיני, על שראיתי בספר ליקוטי מהר"ח (סדר בין יו"כ לסוכות ד"ה והנה) שכותב וז"ל: ועיין בטור ובשו"ע דלכתחילה מערב יום טוב ע"ש וכו' עכ"ד, ולפלא דהיכן מבואר בטור ושו"ע דצריך לאגוד בעריו"ט. ואולי כוונתו על לשון הטושו"ע שכתבו תו"ד בזה"ל: ואם לא אגוד מבעו"י או שהותר איגודו א"א לאגוד ביו"ט בקשר גמור וכו' דמשמע דלכתחילה אוגודו לפני יו"ט, אכן פשטות כוונת השו"ע דאורחא דמילתא לאגוד מבעו"י כיון שקושרו וצריך להכיץ חוט וכו' וע"ז קאמר דאם לא אגוד מבעו"י אז א"א לאגוד ביו"ט בקשר גמור, אמנם להלכה לא עדיף לאגוד מבעריו"ט, יותר ממה שאוגדם ביו"ט בעניבה. וצ"ע.

ונראה להוסיף טעם לשבח, על מנהג שנהגו לאגוד דוקא ביו"ט, דהנה הרשב"א סוכה דף מ"ו סוף ע"א, אחרי מש"כ שדעתו, דצריך לברך שהחיינו בשעת עשיית (הסוכה) והלולב, מסיק דלכן טוב שיעשה לולבו ע"י אחרים, כדי שלא יתחייב לברך זמן בשעת עשיית הלולב ויוכל לברך זמן ביו"ט בשעת נטילתו ומסיק דמצא כן בשם הרמב"ן יעו"ש ד. והביא דבריו להלכה בספר אלף המגן סי' תרכ"ה ס"ק כ"א יעו"ש, אמנם לעומת כן, יש להעדיף לאגוד הלולב ע"י עצמו, שהרי כיון שהאיגוד עצמו חלק מהמצוה, וכמבואר במג"א סי' תרמ"ט ס"ק ח' דאין לעשות האיגוד ע"י נשים ועכו"ם, וכן יעויין במהרש"א סוכה דף מ"ה. בח"א ד"ה כל הנוטל, דעצם אגידת הלולב חשוב כבניית מזבח, [ונטילת הלולב כהקרבן קרבן עליו] יעו"ש, ומש"כ נהוג לומר התפילה קודם האיגוד וכו'. א"כ הרי מצוה בו יותר מבשלוחו, ועדיף לאגוד דוקא ע"י עצמו. לכן נהגו לאגוד דוקא ביו"ט, סמוך לנטילה [לאילו שנוטלים לולב מיד בבוקר] דאז א"צ לברך שהחיינו בשעת עשיית הלולב אף לדעת הרשב"א כיון שמיד סמוך לכך, נוטלה ומברך שהחיינו בשעת נטילה סמוך

אי אפשר לאגודו ביו"ט בקשר גמור אלא בעניבה, מ"מ דבר בעתו מה טוב לאגוד בשעת מצותו וכו' וכן מביא בשם הרב חכם אזולאי (החיד"א) בספרו מורה באצבע לאגוד ביו"ט, ויעו"ש בביכורי יעקב כי אף שמשגי על דברי החמדת ימים שמחדש שם להתיר לקשור ביו"ט בעלי לולב בקשר של קיימא, וכו' מ"מ על חידוש זה שמחדש דעדיף לאגוד ביו"ט דוקא, [ע"י עניבה] אף שע"ז לא יוכל לקשור קשר מעליא. אינו משיגו, ומשמע דמודה ליה בזה. ולפלא, כי אף שהביכורי"ט ס"ל דבעינן דוקא קשר מעליא, ובס"ק ז' דוחה דברי המג"א והד"מ דס"ל דא"צ קשר מעליא, והביכורי"ט ס"ל דבעי קשר מעליא. מ"מ מודה הכא דאם בא לאגוד ביו"ט בעניבה שפיר דמי כיון דמרויח לאגוד הלולב בשעתו ודבר בעתו מה טוב. לכן סגי ליה באיגוד כהאי אף שאינו של קיימא וצ"ע.

וכן משמע במטה אפרים שכתב בסי' תרכה סעיף יח וז"ל: בני אדם הנוהגים לאגוד הדס עם הלולב בשני קשרים זה ע"ג זה, שיהיה קשר של קיימא על כל ימי החג צריכין לזהר לעשות אגוד זה מעריו"ט, וכן נהגו להכין עלי לולב תלושין מעריו"ט לקשור בהם את הערבות לעשותם אגודה אחת עם הלולב וההדס וכו' עכ"ל ומשמע דהמנהג הפשוט הוא להכין מעריו"ט עלי לולב לאגוד בהם ביו"ט הארבעת המינים, אך מעורר גם לאותם בני אדם הנוהגים לקשור קשר של קיימא, שיהיו נזהרים לעשותם מעריו"ט, אך משמע דעיקר המנהג לאוגדם ביו"ט בקשר שאינו של קיימא. וראה שם באלף המגן.

[ולמעשה, כי מלשוננו משמע, דאלו הנוהגים לקשור בשני קשרים זה ע"ג זה, עיקר הסיבה לזה, הוא כדי שיהיה קשר של קיימא "על כל ימי החג", דמשמע דאין בשני קשרים עדיפות בהלכה אלא עשאו כרי שיתקיים כל ימי החג, ותמוה, דהרי פשטות אלו הנוהגים לאגוד בשני קשרים טעמם

זה שנהגו לברך אחר תפילת שחרית, קודם ההלל, ולא מיד בבוקר, משום זריזין מקדימין למצוות, שמעתי, משום דכיון דהנענועים הוה חלק מהמצוה. לכן נהגו לברך סמוך להנענועים דהלל] ברם יש לציין דבכמה מקורות המנהג לאגוד לפני יו"ט.

לעשייתה. [ואף אלו הנוהגים לאגוד הלולב קודם שחרית, ומברכים על נטילת לולב, אחר תפילת שחרית, והוה הפסק בין האיגוד לברכת הזמן, מ"מ מה דאפשר להסמך האיגוד לברכת הזמן טפי עדיף, ולכן נהגו לאגוד ביו"ט סמוך לתפילה, והטעם, במנהג העולה מדברינו.

א. לדעת המחבר בעי דוקא קשר מעליא, ורק אם לא קשרו מבעו"י, אז סגי בעניבה או בכריכה.

ב. לדעת הרמ"א, פשטות סגי בכריכה, וה"ה בעניבה, אך לדעת הבית דוד היינו רק בשבת ויו"ט, ובמג"א מבואר דקאי אף בחול, אך כמה אחרונים פקפקו בזה, ואף השו"ע הרב העתיקו במחלוקת.

ג. איגוד ע"י בתי כיסים, [קושיקלאך] בערוך השולחן כתב דהיינו משום דסמכינן על הרמ"א דא"צ קשר, אך באגורה באהליך ובמשנ"ב נקטו דאף דנקטינן קשר, מ"מ מהני לכו"ע, דחשיב בזה כאילו קשרו.

ד. איגוד ע"י טבעות, לכאורה הוה רק כעניבה, וא"ש רק להרמ"א דא"צ קשר, אבל להפוסקים שחלקו עליו, לכאורה לא מהני, וצ"ע על מה שנהגו להקל בזה, ואולי נהגו כן רק אלו שאגדו ביו"ט, אבל מי שאוגד בעריו"ט לא סגי בזה.

ה. מצד ההלכה יש לאגוד ביו"ט משום דבר בעתו מה טוב, אף שעיי"ז לא יוכל לקשור קשר של קיימא.

ו. ופשוט הוא דאם קושר בתחילה קשר של קיימא, יכול להוסיף אח"כ בתי כיסים וכו', וכמבואר בחת"ס סוכה דף לו: (אף דלכאורה היה מקום לדון דהרי צריך להיות רוב שיעור הארבעת המינים באיגוד והבתי כיסים מפרידם, ואכמלא"א).

## הערה בענין אנד בלילה

בדעת תורה למהרש"ם סי' תרנ"א סעיף א' כותב: ועיין מה שכתבתי לעיל על הגליון סי' ח"י אם מותר לעשות האגודה בלילה, ור"ל דשם דן אם מותר לעשות ציצית בלילה, כיון דלילה לאו זמן ציצית, או אפשר דמותר מחמת דלילה לאו מחוסר זמן, או דעיקר המצוה היא הלבשה ולא העשייה וכו' יעו"ש, אך שם לגבי ציצית מסיים דבשו"ת נאות דשא אוסר להטיל בלילה, א"כ לפ"ז אף באיגוד הלולב לא יהא טוב בלילה, ואף שיש מקום לחלק דאיגוד כיון שאינו אלא מחמת מצוה מן המובחר א"כ אף בלילה כשר, אך י"ל בדעת המהרש"ם דכיון דנקטינן דהאיגוד הוה כחלק מן המצוה, א"כ לא גרע מהטלת ציצית בהבגד שאף שעצם הטלת הציצית, אינה אלא הכשר מצוה. ומ"מ לדעת הנאות דשא אסור. א"כ איגוד הלולב נמי יש לעשותו בעידן דכשר למצוה.

והעירני הרב שלום סגל שליט"א, דא"כ אף לפני יו"ט אין לאגוד הלולב כיון שעדיין אינו זמן לולב, ולא גרע מלילה, והרי מנהג ישראל לאגוד לפני יו"ט, וצ"ע.

ובגוף הדבר שדימה המהרש"ם דין הטלת ציצית לדין אגד לולב צ"ע, שהרי בציצית קיימת גזיה"כ דתעשה ולא מן העשוי, ולכן יל"ד אם לילה פסול להטיל ציצית, דלהצד שלילה פסול להטיל ציצית הוה חסרון דתעשה ולא מן העשוי, אבל באגד לולב מה איכפת לי

אם עשאו בלילה סוף סוף הרי לולבו אגוד, ומה לי אם נעשה בלילה או ביום, הלא לא גרע מאם נאגד לולבו ממילא היה כשר (דהרי אין בזה חסרון דתעשה ולא מן העשוי, לגבי הידור דאגד לולב) א"כ כשר כשאגדו בלילה. וצ"ע. אמנם אפשר באמת לדון גם על הא גופא אם נאגד ממילא אם יהא בזה כל ההידור של האיגוד. וצ"ע.



# לשון חכמים

הרב יחיאל גולדהבר

## לקראת שבת לבו ונלכה (ב)\*

### ט. היציאה לקבלת שבת: מקורה ומעמה

בגמרא שבת קט. מסופר: ר' חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה, ר' ינאי לביש מאניה במעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה. בכדי להבין מעשה רב דהני תרי אמוראים יש לברר האם יצאו במציאות או שרק הכינו את עצמם כאילו יוצאים המה וכמשל הוא. ולפשר ספקינו נדייק מאותו סיפור שמוכא בשינוי קל במסכת ב"ק לב: דאיתא שם במשנה הרץ ברה"ר והזיק דרך ריצתו פטור. ושואלת הגמרא שאיסי בן יהודה (ראה פסחים קיג: וחסדי דוד על תוספתא פ"ב ה"י) אומר רץ חייב מפני שהוא משונה - ואין לו רשות לרוץ ומשני מודה איסי בן יהודה בערב שבת בין השמשות שהוא פטור מפני שרץ ברשות וכו' מאי ברשות איכא כדר' חנינא, דאמר ר' חנינא בואו ונצא לקראת כלה מלכתא, ואמרי לה לקראת שבת כלה מלכתא, רבי ינאי מתעטף וקאי ואמר בואי כלה בואי כלה, עכ"ל הגמ'.

והנה בביאור פטור הרץ ביהש"מ נחלקו בזה הראשונים והפוסקים אי דוקא ביהש"מ או כל היום, וכמ"כ אי דוקא לכבוד שבת או לכל מצוה - ראה אריכ"ד בשו"ע חו"מ סי' שעח ונו"כ שם ובאוצר מפרשי התלמוד על אתר. אולם עכ"פ מלשון הגמ' חזינן שרבנן יצאו במהירות וריצה על השדות כדי לקבל פני השבת. ובפרט לדעת הראשונים הסוברים דאיירי בבין השמשות דוקא - ה"ה בספר ערכי תנאים ואמוראים, ברוקלין תשנ"ד ח"ב עמוד תמד, וכ"כ המרדכי והנימוקי יוסף. וכן נראה בדעת עוד מהראשונים דאיירי לענין קבלת פני השבת ולא לצרכי שבת; וכ"כ בפירושו ר' יהונתן - הובא בשטמ"ק.

ונימוק להריצה לכבוד שבת ולא די בהיציאה נעוץ במאמרו של ר' יוחנן, ברכות ט: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל וכן יש לציין להמסופר על רשב"י ובנו ר' אלעזר

---

\* אמר הכותב: במאמרי זה אשר חקרתי את מנהגי ישראל לתפוצותיהם הקשורים בסדר אמירת קבלת שבת, עמלתי קשות מפני שאלו שבכתובים רב ההעלם מן הגלוי, וכמעט שלא בא בדפוס מן המנהגים הקשורים להנ"ל, ולכן לא חסכתי מזמני ואוני וכיתתי את רגלי לשאול לחקור ולדרוש אצל הרבה ידענים מיוצאי כל העדות בישראל, את הנהוג בעדתם מדורות קדומים, עד שקבלתי תמונה כללית בנושאים שעסקתי בהם כפי אשר יווכח לעיני כל קורא ומעיין.

אולם בכל זאת ידעתי גם ידעתי כי לא הגעתי לשלימות הידיעה בנושאים אלה לכן בקשתי שטוחה לפני מעלת הקוראים היקרים שיחיו שאם ניתן להשלים או לתקן איזה דבר שנתפרסם כאן יודיעני על כך, ושכמ"ה.

שבצאתם מן המערה ראו בערב שבת היא סבא דהא נקיט תרי מדאני (פרש"י חבילות של הדס להריח בשבת) ורהיט בין השמשות - שבת לג. ואפשר שריצתו היתה לכבוד שבת. ובטעם שרץ דוקא עם הדסים יש להטעים כפי מה שמצאנו - כתובות יז. שדרכם של ר' יהודה בר עילאי ורבי שמואל בר יצחק היתה שרקדו עם הדסים לפני הכלה ומה מאוד ימתקו על פי חידושו של העונג יו"ט, חאו"ח סימן ט' שכתב שדווקא רץ בע"ש בה"ש פטור משום שהריצה עצמה מצוה שמצוה לרוץ כאדם המקבל פני מלך, לא כן ברץ לקיים מצוה אחרת אפילו שבאופן אחר לא יוכל להשיג המצוה, חייב משום שהריצה עצמה אינה מצוה.

המהרש"א ביאר שלרבי חנינה ורבי ינאי שתי דרכים בהקבלת שבת - קבלת פני חתן לכלה היו להם, דעת רבי חנינה בע"ש קודם כניסתה לחופה אמר בואו ונצא, דרך החתן לצאת לקראת הכלה (ראה רש"י דברים לג. ב., ורש"י מגילה כט. ודרישה וט"ז אה"ע ר"ס סה) קודם כניסתה לחופה ורבי ינאי מדה אחרת היתה לו שלא אמר נצא לקראתה, ואדרבה הוה קאי ועומד במקומו והיינו דבכניסתה אמר בואי כלה, שהכלה תבא אליו כדרך הכלה אחר כניסתה לחופה שתבא מבית אביה לבית בעלה ולזה בכל הענין בואי כלה ב"פ, ר"ל בואי כלה לחופה ואח"כ בואי כלה לבית בעלך עכתו"ד מהרש"א.

[ולהעיר מפירוש אחר לכפל הלשון בואי כלה, שאמרו לב' מלאכים המלווים אותם, ונגד זכור ושמור - עיין יעקב שבת (שם), וכ"כ מדעת עצמו בבן יהוידע ב"ק ד"ה ובאופן אחר עיי"ש].

ולמי אמרו בואו ונצא: כבר הבאנו לעיל לשון הרמב"ם שאמרו כן לתלמידיהם, ובספר סדר היום כתב לחבריהם או לתלמידיהם. ובספר בן יהוידע כתב: ונ"ל שהיה דרכו לקבץ עמו בני אדם דרך הילוכו שהיה הולך לקב"ש, הן כדי לזכות את אחרים, והן כדי שיהיו עמו עשרה, עכ"ל. ולא זכר שם מדברי הרמב"ם.

### מעם היציאה

בביאור טעם היציאה פירשו הראשונים שיש להתדמות כמי שיוצא לקבל פני מלך, ובחא"ג למהרש"א כתב: דצריך החתן לצאת לקראת הכלה, וכעיי"ו פירש בספר חמ"י, שבת פ"ה. ובספרי רמז ודרוש האריכו בזה, ובגלל קוצר היריעה אביא רק שני מאמרים מב' גדולי ישראל מהדור הקודם.

בחידושי הגרי"ו מבריסק עה"ת פ' יתרו עה"פ ויגד משה וגו' כתב: שאחרי שאמרו בני"ו רצוננו לראות את מלכנו נתחדשו דינים של קבלת פני השכינה והם: כיבוס בגדים, שיהיו נכונים ומזומנים, יציאה מן המחנה לקראת השכינה, וג' דינים אלו יש גם בקבלת פני שבת המלכה, עיי"ש<sup>50</sup>.

50 ואעלה על ע"ג הכתוב מנהגו הייחודי של הגרי"ו מבריסק, כפי ששמעתי מבניו הגאונים רבי משולם דוד ורבי מאיר שליט"א, מנהגו של הגרי"ו היה לאחר רחיצתו לכבוד שבי"ק לבש את הקאפטע (מלבוש מכובד - שהיה לובש ליציאה לרחוב) והתיישב בהמרפסת בכבוד ראש ומצפה ומיחל לקבל פני המלך. וכבוא זמן השקיעה נכנס הביתה ובדק (עיי השעון) שהגיע עת שקיעת החמה ואז הסתובב לכיוון מערב ואמר בקול רם מתוך שמחה וחדרה (מיט א ברען) בואי בשלום עטרת בעלה גם בשמחה וצהלה תוך אמוני עם סגולה בואי כלה ג"פ. שבת מלכתא. לכה דודי וכו' והתיישב ואמר מזמורים צב צג. ומצאתי להנהגתו מקור קודם, והוא בספר סדר היום (הנהגת ערב שבת): אחר שעשה כל מעשיו וצרכיו והכין כל עניניו והתפלל מנחה וכבר נטה השמש לערוב ייחם לו יורה של מים חמים שירחץ בהם פניו ידיו ורגליו והוא כבוד להדר עצמו כדי להקביל פני הכלה בפנים מאירות ונקיות וטהרה ואם אפשר לו לטבול כל גופו בארבעים סאה בענין שלא יבא לו שום נזק כמה יפה נעשים כאשר היו עושים חסידים הראשונים שהיו יורדין לנהר לטבול ואח"כ יוצאין לקראת כלה ומקבלין עליהם אותה נשמה יתירה בטהרה וקדושה... ואם

ובספר דעת חכמה ומוסר, לרבי ירוחם ממיר ח"א עמ' קל כתב: "דא"ר חנינא בואו ונצא לקראת שבת מלכתא, וברש"י כאדם המקבל פני המלך, ר' ינאי הוה מתעטף וקאי ואמר בואי כלה בואי כלה", וכל הרשעים הלא יתלוצצו וילעגו למו מהו ענין היציאה אל השדה, וכי משם היא באה, וגם מה שייך בכלל לצאת לקראת שבת, והלא לכאורה יותר נכון שישב בביתו במנוחה ושלווה ובאופן זה יקבל פני שבת. אבל באמת טענתם באה מצד זה שאינם יודעים מהו עולם המעשה. שאילו ידעו והבינו יסוד זה לא היה מקום למחשבתם זו. חז"ל הורונו שבכדי לקבל שבת צריך דוקא ל"ציור", אופן הציור הוא לצאת אל השדה, ורק על ידי ציור זה מקבלים פני שבת, ומי שאינו מודה ביסוד זה, הנהו בור ועם הארץ ב"סוד הציור", ורק הצדיקים ההולכים בדרכי ה' הם יודעים את זה, ולכן ר' ינאי קבל שבת רק ע"י "ציור", שיצא אל השדה ואמר בואי כלה.

### י. ברוב עם הדרת מלך

לעיל הבאנו לשון הבן איש חי בספר בן יהודע שיש ענין לצאת לקבל את השבת עם עשרה אנשים. מקור לדבריו הוא, בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' נב ז"ל: וראיתי בתיקונים שמצריך עשרה לקבלת שבת, וטוב הדבר אם אפשר, וגם מצאתי סמך שאומרים בואי כלה וברכת חתנים בעשרה ואמרו רז"ל כנסת ישראל יהיה בן זוגך [לשבת] עכ"ל<sup>51</sup>, מקום כבודו של התיקון יגעתי בחיפוש אחר חיפוש ולא מצאתי, כמו"כ לא מצאתי בשום ספר קדום שיש ענין בעשרה.

בספר סדר היום כתב: וכשיוצא לקבל שבת, אם יש עמו חבר או תלמיד שיצא עמו שיהיו ב' או ג' הוא טוב ויפה, וברוב עם הדרת מלך, ואם לאו הוא לבדו עכ"ל. הרי שב' או ג' אנשים הוי בגדר רוב עם. וחזו"ן מכך ב' חידושים, א] שיש הידור של ריבוי עם בעת קבלת שבת, ב] שדי בב' וג' אנשים וא"צ להדר אחרי מנין, ולעיל חזו"ן דדעת הלכות קטנות ובן יהודע דבעי עשרה.

ובהענין של רוב עם בעת קבלת שבת (נוסף למה שיש בכל מצוה שאפשר לעשותה בחבורה, יעשנה בציבור ולא ביחיד) יש להטעים עפ"י דברי הב"ח סימן תכט ד"ה מרימר ומר זוטרא הוי מכתפי להו ומברכי: נראה דרצה לומר שלא היה עומד כל אחד בפני עצמו ומברך, אלא נתחברו יחד כתפיהן להרדי ומברכי' יחד שזהו דרך חשיבות להקביל פני השכינה<sup>52</sup>. הרי דלהקביל פני השכינה יש לצאת ברוב עם וכן באמת הקפידו במרוצת כל הדורות לקדש את הלבנה - שכפי מאמר תנא דבי ר' ישמעאל, הנאמר בסדר קידוש לבנה, הרי הוא קבלת פני השכינה - בציבור<sup>53</sup>.

עדיין לא הגיע הזמן להקביל שבת יישוב במקום אחד לומד וממתין עד שיגיע הזמן, עכ"ל. ולהעיר ממנהגו של האדמו"ר בעל מנחת אלעזר ממונקאטש בטרם צאתו מפתח ביתו ישב את עצמו מעט על הקאנפּע אשר בתדרו וקם ונכנס לבית המדרש בפנים חדשות מאירות והוא כחתן יוצא מחופתו ישיש כגבור לרוח אורח - דרכי חיים ושלום סימן שסח.

51 דבריו הועתקו בשלמי חגיגה הלכות שבת סימן ב אות ג בהג"ה וכן בקצות השלחן, בדה"ש סימן עז סק"ט, לקושי מהרי"ח, סדר קבלת שבת, וציין לדברי הפמ"ג מ"ז סי' רסח דבליל שבת יהדר אחר מנין מטעם ויכולו שצריך בעשרה עדות להקב"ה וכו'.

52 וכע"ז כתב כבר במגורת המאור לר"י אלנקאוה פרק התפלה, עמוד רג, פירוש שהיו נסמכין ידו של זה על כתפיו של זה וידו של זה על כתפיו של זה דרך כבוד, להקביל פני שכינה דרך כבוד.

53 ראה מ"א סימן תכו ס"ק ו' יג, מור וקציעה סימן רכט, בית דוד ח"א או"ח סימן קלב: וראה מה שהעירו על דבריו בבית הוראה, פלורנטיין דף כא טו"ג, זכרנו לחיים ח"א או"ח אות ב סעיף יט. וע"ע כנסת ישראל, ששון ח"א דף יא. שו"ת שואל ונשאל ח"ד סימן יד.

גדר רוב עם מצאנו לעיל ב' שיעורים, עשרה, ב' או ג', ונעמוד כאן על ב' השיעורים, א' היכן מצאנו השיעור של עשרה לברוב עם, ב' היכן מצוינו ב' וג'. השיעור של עשרה מצוי בהלכות קידוש לבנה שהוא כקבלת פני השכינה, ראה מקור חיים, תכו, ד. בית דוד הנ"ל וא"א בוטשאטש שם. ומדבריהם משמע שעיך ברוב עם הוא בעשרה. וכ"כ בערוה"ש קכח. ת. דברכת כהנים צריך עשרה משום שצריכה השראת השכינה. וראה תשובות והנהגות ח"א סימן רה<sup>54</sup>. ומצאתי מקור קדום שעשרה הוי שיעור ברוב עם, לחד מקמאי ה"ה המאירי, ר"ה, דף כח סוף ע"א, שלכתחילה ראוי לקיים מצות שופר ומגילה בעשרה.

כמו שמצינו כאן ב' שיעורים עשרה - וב' וג' כן מצוינו בכמה מספרי האחרונים שכתבו שלכתחלה יש להדר אחרי עשרה ואי לאו לכה"פ ג', ראה באוה"ל סי' תכו ד"ה אלא, ומ"ב רסח. יט. לגבי עדות.

והנה מש"כ בסדה"י שהשיעור של רוב עם הוא ב' וג', צריך לימוד, שהרי ידועים דברי החי"א שהוכיח מגמ' מנחות סב. שברוב עם הוי מג' ומעלה וכן משמע מרהיטות לשון הפוסקים ראה ט"ז קצג, ג. שו"ע הרב תעט, ו. וראה שו"ת אפרקטא דעניא סימן ל. ובשו"ת חבצלת השרון ח"א סימן ב' כתב שאין שיעור למטה, כל מקום עם השיעור והחשיבות שלו. ומצאתי שכן משמע מדברי הרמ"ך, הובא בכ"מ הל' ברכות סוף הי"ב שבב' אנשים לא הוי רוב עם, ודי בהערה זו.

הידור זה לצאת בקהל להקביל פני המלכה, כבר היה נהוג משנים קדמוניות מאז קיים מנהג קבלת שבת בכל צורות אמירתו בציבור, הן המנהג הקדמון - נוסח א"י שאמרוהו בסדר התפלה, והן חכמי צפת שיצאו בחבורתם וכמש"כ בלשון הנהגותיהם<sup>55</sup> כמה כתות יוצאים ער"ש וכו' ומקבלים פני שבת. וכן נהג האריו"ל לצאת עם תלמידיו [על אף שמשלשון רח"ו בשער הכוונות אין רמז לזה] וכמו שכתוב בתולדות האר"י<sup>56</sup> שיצא לשדה לקבלת שבת עם תלמידיו החברים. וכן משמעות הכותרת, שלפני סדר קב"ש בסידור מנהג ספרד, וינציה שם"ד, [ששם נדפס סדר קב"ש, לראשונה] הולכין לקראת שבת בשמחה ובטוב לבב.

וכן כשנתפשט המנהג בתפוצות ישראל, אמרוהו בצבור; ראה בתיקוני שבת בהקדמה "נוהגים עוד היום באה"ק א"י שהולכים ברוב עם חוץ לעיר לקראת שבת מלכתא".

וכמו כן יש לציין מה שכתבו הני תרי צנתרי דדהבא מגדולי ירושלים בדורם, בשו"ת הלק"ט ח"א סימן נב: מתאספים ואומרים וכו', ורעו בשו"ת קול גדול סימן לט: מה שאנו נוהגים עתה להתאסף ולצאת לקראת שבת. וראה לשון החמ"י לעיל אות ז.

וכן במדינות אירופה כשהמנהג היה בהתחלתו ועדיין לא התפשט בכל הקהילות הקימו 'חברה קבלת שבת'<sup>57</sup> שאמרו ביחד את הסדר במנין בפני עצמם וכן כתב הריעב"ץ בסידורו עמודי שמים, ח"א דף שלו אחרי הביאו ב' המנהגים לאומרו בפנים או בחוץ סיים: אולם ברוב עם הדרת מלך, אנו מקבלים שבת המלכה בבה"כ בציבור. הרי דהעריף אמירתו בביה"כ עם מעלת ברוב עם, על פני יציאה לחוץ וביחידות<sup>58</sup>. וכ"כ בן דורו בשו"ט כנסת יחזקאל

54 ויש להעיר מתוס' רבינו יונה פ"ק דברכות דף ת. שכשיש 'א"צ יותר לברוב עם, וראה שו"ת צבי תפארת סימן נג, ובשו"ת לבושי מדרכי ח"א או"ח סי' נו חידש שכרוב עם שייך רק היכא שאחד מוציא להציבור.

55 ראה לעיל אות ה' ע"י הערה 13-14.

56 דפוס קושטא דף ת. וראה מהדורת מ. בנייהו י-ם תשכ"ו עמוד 168 שהביא מקבילות מספרים אחרים.

57 ראה מג"א סי' קלב ס"ק ב, נוהג כצאן יוסף, אות ט"ז, שו"ת כנסת יחזקאל חיו"ד סי' מד ד"ה ולפנים, דברי קהלת עמ' 61.

58 ונראה שמקורו מדברי התקוני שבת, אחרי הביאו את המנהג לקב"ש בשדה כתב שיש כתות שבגלל סבות שונות מקבלים את השבת בחוץ ביה"כ וסיים: עכ"פ איך שיהיה אפשר ברוב עם הדרת מלך באיזה סיבה.

(שם) וז"ל: אמנם עתה, כל קהלה וקהלה מקבלים ברוב עם הדרת מלך איש לא נכחד והוקבע לחוב.

ואנא זעירא אוסיף נופך קט, רמז קל להרוב עם מדברי מהר"ש אלקבץ - בלשון זמר לכה דודי - לקראת שבת לנו ונלכה, שאחד קורא לחבירו להתאסף ליציאה.

### יא. עמידה

נהגו בני ישראל קדושים לעמוד בעת אמירת סדר קבלת שבת זה בכולו וזה במקצתו הצד השווה שבהם שכולם באימה ויראה ובעמידה כיאה לקבל פני שבת המלכה, בין אלו שנהגו לצאת בחוץ או בעזרה אמרוהו בפשטות בעמידה, ובין אלו שאמרוהו בתוך ביה"כ נהגו ג"כ (עכ"פ במקצת) לעמוד.

ראש וראשון המזכיר (ברמיזה) ענין 'העמידה' ה"ה האריז"ל בשער הכוונות, ענין קבלת שבת דף סד טו"ג: ותחזור פניך כנגד רוח מערב ששם החמה שוקעת ותכוין באימה וכיראה כעומד לפני המלך לקבל תוספת קדושת שבת.

ומפורש יותר בספר תיקוני שבת בהקדמה: ואחר מזמורים אלו (צה-צט) ותפלה הנזכרת יעמדו כל העדה הקדושה לכבוד שבת מלכתא לשורר הפיוט הנאה וכו'. וכ"כ האליהו רבה, סימן רסב אות ה, וז"ל: כתב כ"ג, טוב למקבלי שבת ליצא לעזרת בית הכנסת, ואנו נוהגין לעמוד ולעשות דוגמא כמו שמקבל פני אדם גדול. ומשם לספרי הפוסקים שם, באה"ט ועוד.

ענין העמידה בקבלת פני המלכה יש להסמיכו לדברי הגמרא לענין קדוש הלבנה סנהדרין מב., אמר אביי הלכך נימרנהו מעומד, פירש"י ויד רמ"ה: הלכך, הואיל ומקבל פני שכינה בעי לברוכי מעומד, מפני כבוד השכינה. וכן פירשו כמה ראשונים בדברי הגמרא שם, מרימר ומר זוטרא מכתפי ומברכי, פירש היד רמ"ה על אתר: זקנים היו ולא היו יכולים לעמוד, והיו עבדיהם מוליכים אותם על כתפיהם ומברכים מעומד, כעין זה פרש"י שם דף ז: ד"ה מכתפי להו.

עוד יש לומר בד"א, טעם למנהג העמידה, שהרי בקבלת השבת עלינו מעידים אנו ומכריזים על פני כל העולם כי "ששת ימים עשה ה' את השמים והארץ וביום השביעי שבת וינפש" ומהראוי לעמוד בעת הכרזה זו, וכפי שפירש בספר המנוחה לרבנו מנוח על הרמב"ם, פרק י הלכה טז, מהלכות ברכות, בטעם דצריך לברך ברכת קדוש לבנה מעומד "שהרי עדות והודאה היא על השם יתברך שהוא ברא העולם וכל עדות צריכה להיות מעומד".

ומצאתי שכן כתב רבי אפרים מלונטשוך בעל עוללות אפרים בספרו שפתי דעת, פ' בראשית מאמר ז וז"ל: אמר אביי הלכך צ"ל מעומד, כמו שקבלת שבת צריך לאומרו מעומד, ככל קבלת עדות, כי השבת מעיד על מי שאמר והיה העולם, כך חדוש החודש מעיד ע"ז.<sup>59</sup> ומפורש יותר בדברי הכלבו, סימן מא - הביאו הב"י בסימן רע"א, שיש טעם לומר קידוש בעמידה שה"ה לכבוד המלך שאנו יוצאים לקראתו.

ויש שמצאו סמך לעמידה מלשון הגמרא ר' חנינה מיעטף וקאי.<sup>60</sup>

כפי שהבאנו כבר, הנהגת האריז"ל היתה לעמוד בכל סדר קבלת-שבת, היינו ממזמור הבו לד' עד סוף מזמורים צב-ג, ולשונו הועתק בכל הסידורים עם פ"י כוונת. כמו כן בסידור

59 אם כי נ"ל שכונתו על אמירת ויכולו, עכ"ז השווה הרעיון בין זל"ז.  
60 רבי אליהו פוסק ראב"ד ולאטיפול מח"ס מור ואהלות, בכת"ע בית ועד לחכמים, נ"י. חיבורת י שנה ט סימן נט: וכ"כ הגה"ח רבי ישכר תמר בספרו עלי תמר ירושלמי ב"ק פ"ג ה"ז.

עמודי שמים להיעב"ץ ח"א דף שלט: וכ"כ בכף החיים (פאלאגי) סימן כח אות ד וז"ל: ומשיתחיל מזמור לדוד עד אחר ברכו דקודם ברכת מעריב יהיה עומד ועיין ק"ס ע. 61

וכן נהגו כל ההולכים בעקבות הרש"ש 62 וכן נהגו בקהילות קדש במדינת תוניס<sup>63</sup> וכן מנהג תימן<sup>64</sup> וכן נהגו במדינת בבל<sup>65</sup> ומדינת פרס - שמעתי מכמה יוצאי המדינה ביניהם בעיירת העמדין [מפי רבי יששכר דוד] בעיר משהד. וכן בעיר שירז [מפי רבי שמעון רושן], וכן שמעתי מכמה יוצאי עיירות שבמדינת כורדיסטאן. וכן היה מנהג אר"צ ולבנון [מפי הרב יעקב עטייה שליט"א רבה האחרון של לבנון]. וכן היה מנהג אזרביזאן [מפי ר' אליעזר בן חיים מקאבול]. וכן מנהג (הספרדים) ירושלים<sup>66</sup> וכל זה להנוהגים להתחיל ממזמור צט, אולם להמתחילים במזמור צה לכאורה היה להם לעמוד משם, וכן נוהגים כמה מהמדקדקים וכן נהג בעל מנחת אלעזר ממנוקאטש שעמד בכל סדר קבלת-שבת, ראה דרכי חיים ושלום אות שעא. וכן נהגו האדמו"ר בעל חובת התלמידים<sup>67</sup> והאדמו"רים לבית גור. וכן נהג האדמו"ר רבי אהרן מבעלזא גם באחרית ימיו למרות חולשתו.<sup>68</sup> אולם רוב העולם אינם נוהגים כן, אלא עומדים בעת אמירת מזמור צט,<sup>69</sup> וד"ו אמר דרשני, ומצאתי לכמה חכמים שעמדו בזה, יש שכתבו<sup>70</sup> שמזמור צט - הבו מרמז לתפילת העמידה, דהרי י"ח ברכות נתקנו כנגד י"ח הזכרות שבמזמור זה ראה ירושלמי ברכות ד, ג. והשווה לעיל באות ו' עוד מראה מקומות - לכן נכון לעמוד (דייקא) במזמור זה. ויש שכתבו<sup>71</sup> הטעם, שעיקר קבלת-שבת היא במזמור צט וכמש"כ בשעה"כ, ולא הבחין שמנהג המתחילים ממזמור צה, מקורו מס' סדה"י ותקו"ש כמו שהארכנו לעיל אות ז, ואין לו עם מנהג האריו"ל ולא כלום.

61 ואחר כ"ז תמוה מש"כ בסי' חמ"י, (שבת פ"ה) שאינו זו מד' האריו"ל - אחרי הביאו סדר הכוונות למזמור הבו כתב: ואחר המזמורים האלו יעמדו על רגליהם לומר תפלה רבי נחוניא בן הקנה וכו' משמע מדבריו שלא הקפיד לעמוד באמירת מזמור הבו.

62 כן שמעתי מכרי"כ ממקובלי דורנו ההולכים בתורת הרש"ש, ובמנהגי בית אל אות לו כתב: בקבלת שבת אומרים ב"פ הבו, ובפעם הב' אומרים אותו בעודם מקיפים את התיבה עכ"ד, לא פירש אם בפעם הא' אמרוהו בעמידה, אולם כפי הנראה שהיה בעמידה. עד כמה שירי מגעת לא נשאר בין החיים, מתפלל שהיה בין המכוונים בישיבת בית-אל בירושלים בין החומות, כדי לברר מנהגם.

63 כ"כ במנהגי תוניס - ברית כהונה, אר"ח דף פד: ענין שבת אות ג: מנהגינו לומר תחלה מעומד מזמור הבו ואח"כ לכה דודי מעומד ואח"כ כמה מדליקין (מיושב), קדיש, ואח"כ מעומד מזמור צב. וכן שמעתי מהג"ר מאיר מאוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים שכן נהגו בכל צרי תוניס וכן מנהגם עד היום.

64 ראה הליכות תימן עמוד 5, מצפונות יהודי תימן עמוד 82, וכן שמעתי מילידי העיירות שרעב וצנעה.

65 כן שמעתי מהרבה מיוצאי בבל (בגראד) ובתוכם המקובל הרב ר' ששון מזרחי שליט"א.

66 נוה שלום - חזן סימן נו וכן הוא נהג בעצמו, נתיבי עם סי' רסו. ב., כתר שם טוב, גאגין ח"א עמ' קסב.

67 מפי הרה"ח אלעזר בייך שליט"א.

68 ביתו נאוה קודש - חודש אדר, עמוד עז.

69 ראה קצות השלחן סימן עז בדה"ש סי"ט ובספרים המובאים לקמן. וכמדומני שכן נוהגים כל הבתי כנסת נוסח אשכנז, כן ראיתי, וכן שמעתי עדות מכמה זקני ירושלים בבתי נייטין וכן נהג הגאון ר' זעליג ראובן בענגיס - מפי הרב אשר קרישבסקי, ובבתי ברודא ושערי חסד מפי הג"ר אלעזר יהודה וולדנברג. וכן נהג הגר"מ פיינשטיין זצ"ל - מפי בנו הרב דוד פיינשטיין. וכן ראיתי שנוהג הג"ר יוסף שלום אלישיב. וכן נהג אדמו"ר בעל שומר אמונים מבערגאטס - מפי הרב משה גרשון גוטליב. וכן נהג האדמו"ר בעל דברי יואל מסאטמר - מפי הרב ליפא שווארץ, ואדמו"ר בעל דברי יציב מצאנו-קלויזנבורג - מפי חתנו הג"ר רוב ווייס אב"ד ק"צ - ירושלים.

70 האדמו"ר רבי צבי אלימלך מבלחויב בשו"ת צבי לצדיק סימן ו, רבי אליהו יצחק מיזל - לא ידועים לי פרטים עליו - בכת"ע הפסגה, י"ל ע"י ר' הלל טרווייש, כך י שנה תרס"ד עמוד 151, נפש חיה (מרגליות) סי' רסו סעיף ב, יסודי ישרון ח"ג עמוד קעב.

71 רבי אליהו פוסק בכת"ע בית ועד לחכמים לעיל בהע' 60.

### אנא בכח

הרבה (מהנהוגים לאומרו) נוהגים שאחרי אמירת מזמור הבו נשארים בעמידה ואח"כ אומרים בעמידה תפלת אנא בכח ואח"כ מתיישבים לאמירת הפיוט לכה דודי ולא מצאתי בכתובים ביאור לזה ואענה אני את חלקי בזה. א. עפ"י הטעם הראשון של עמידה למזמור הבו, שהוא נגד תפילת העמידה. דהנה המקור לאמירת אנא בכח בקבלת שבת כתב בס' זכירה לחיים, לתיקונים תי' כא דף מג. דאיתא שם ז' קלין אינון בהבו לה' דאזלין על ז' שמהן דאינון אבגית"ץ וכו' שהוא הר"ת והשם של אנא בכח, הרי שהיא באותה בחינה של מזמור הבו ולכן נכון לעמוד בשעת אמירתו. ב. י"ל עפ"י מנהג עתיק בקהילות אשכנז שבעת אמירת פסוק המרומו בו 'שם' אמרוהו בקול רם או בעמידה כדי להדגיש את הרמו שבתוכו<sup>72</sup> וכידוע שתפלת אנא בכח הם צירוף של חילופי אותיות של שם מב, ראה תקו"ז תי' ד דף יט. וכתם פז פ' בראשית, ולכן אומרים לאחריו בשכמ"ל משום שהוא חשוב כהזכרת שם - שער הכוונות.

### לכה דודי

הרבה מבני אשכנז נוהגים לעמוד בכל פיוט 'לכה דודי'<sup>73</sup>. המקור לעמידה בפיוט לכה דודי הוא מקדמת דנא ומפורש בתקוני שבת, בהקדמה: ואחר המזמורים (צה-צט) יעמדו כל העדה הקדושה לכבוד שבת מלכתא לשורר הפיוט הנאה והמשובח והמהולל ברוב התשבחות אשר בנאו ויסדו הרב הכולל האלקי כמהר"ר שלמה הלוי אלקבץ עכ"ל, וכ"כ בקיצור של"ה ובהרכה סידורים שיצאו בזמנם.

השר שלום במעלזא סיפר שכשמהר"ש אלקבץ חיבר את פיוטו לכה דודי, ביקש והתנה כמה דברים בדבר הפזמון: א] לעמוד על הרגליים כל עת השירה. ב] לא לשוחח. ג] לנגן. ועוד י"א בשמו שאלו מהר"ש אלקבץ היה יודע שהיו יושבין בפיוט שלו לא היה מתקנו! ובנו רבי יהושע במעלזא כשגברה חולשתו בסוף ימיו והיה לו קשה לעמוד הרבה זמן, אמרוהו בלא ניגון ורק בשבתות מיוחדות שררוהו ונכדו רבי ישכר דוב במעלזא, בעת חוליו ישב באותן שבתות שהיו שרים בהן לכה דודי בעת הניגון, ואילו בזמן אמירתו היה עומד על רגליו (זקני חסידים במעלזא נימקו את הקפידה לעמידה - שבעל הפיוט כיוון בעת חיבורו זמר זה אותן הכוונות שייחד בתפלת העמידה [כ"ז לקוח מס' ביתו נאוה קודש - חודש אדר עמוד עז. וראה הקדמה לס' שבח אמרי חן י-ם תשמז]).

בישיבת טעלז - ארה"ב נהגו כולם לעמוד בלכה-דודי - מפי אאמו"ר שליט"א.

### בואי בשלום

אם כי לפי המבואר לעיל יש לעמוד בעת אמירת פיוט לכה דודי, כמדומני שרוב העולם אינם מקפידים ע"כ, אלא בהגיע לבית 'בואי בשלום' כל הקהל עומדים על רגליהם, כן נוהגים הרבה מבני אשכנז<sup>73א</sup> וכן מנהג כמה קהילות מבני עדות המזרח<sup>74</sup>

72 ראה ערוגת הכבוש ח"א עמ' 216, א"ר סו"ס תרץ, מקור חיים ר"ס נא, הגהות הגריעב"ץ לסידורו, מהדורת תשכ"ו ח"ב עמ' כח, כשם אביו החכ"צ, מאורי אור, ח"ג שבת דף קד. ואכמ"ל.

73 ראה כתר שם טוב עמ' קפג, וכן נהג האדמו"ר רבי נחום מרדכי מנובומינסק - מפי נכדו ידידי הרב אהרן פרלוב.

73א וכ"כ בערוה"ש סימן רסב סעיף ה'. וכן מנהג אמ"ר ולונדון - כתר שם טוב גאגין, ח"א עמ' קפב, אם כי יש לציין שבמנהגי ביה"כ גולדס-גרין, ולונדון, כתוב שעמדו למזמור צט, ואולי ישבו לאחר אמירת המזמור. וכ"ה משמעות המ"ב ס"ק י. והאדמו"ר בעל שם משמאל מסאכטשוב עמד מהבית י"מין ושמאל' - מפי בנו הרב אהרן ישראל בורנשטיין, וכן נהג האדמו"ר בעל שומר אמונים - מפי הרב משה גרשון גוטליב.

74 כ"כ בסידור חסד לאברהם, אנקאוה, ליורנו, תרכ"ח "כשאומר בואי בשלום, מנהג נכון לקום בגילה ותודה"

ואסיים אות זה באזהרת הבן איש חי [שנה ב פ' וירא אות ב]: ואותם בני אדם שעושין קבלת-שבת בהולכה והובאה, שהולכין ובאין לד' רוחות המקום טועין הם אלא צריך שיעמדו כלפי מערב.

### מזמור שיר ליום השבת

כתב החיד"א בספרו מורה באצבע אות קמא: יאמר קבלת שבת בשמחה, מזמור שיר ליום השבת קבלתי שצריך לאומרו מעומד עכ"ל. והודפסה אזהרתו בכמה סידורים נוסח ספרד, והלך בעקבותיו הג"ר חיים פאלאג'י בספרו כף החיים סי' כת אות ד: ויש לי תמיהא רבא על כמה אנשים חשובים מקושטא יע"א דיושבים במזמור שיר ליום השבת, ואיך לא שלטו מאור עיניהם במחזורים שהדפיסו אזהרה זאת שיהיה מעומד ויסודתו מהררי קודש, ע"י מורה באצבע ובית מנוחה דף יא. עכ"ל. והנה הרב יעקב הלל שליט"א ראש ישיבת אהבת שלום תמה על דברי החיד"א<sup>75</sup> היכן מצינו אזהרה מיוחדת לעמוד בעת אמירת מזמור צה, ועוד הלא עפ"י האריז"ל יש לעמוד במשך כל סדר הקב"ש, והניח הקושיא בצריך ביאור. אולם דברי החיד"א עשירים במקום אחר, והוא בהגהותיו לסידור תפילות ישרים, ליוורנו, תק"ס וז"ל שם ע"י מזמור צב: קבלתי מרב גדול שנגלה לו בחלום נורא שיש לאומרו מעומד, מאיין. הרי הדגלות נגלה לנו שהיה לו להחיד"א ענין מיוחד לעמוד במזמור צ"ה.

### יב. מקום עמידת הש"ץ

בהרבה קהילות שבארצות אירופה נהגו באמירת סדר קבלת שבת שהחזן עמד על הבימה<sup>76</sup> ולאחר אמירת מזמורים צה-ו ירד מהתיבה אל הבימה לתפילת ערבית, וכן נוהגים רוב קהילות נוסח אשכנז עד ימינו אנו, ונחקר אחרי שורש המנהג מקורו וטעמו.

לראשונה מצאתי איזכור מנהג זה בספר קרבן שבת<sup>77</sup> פרק יד דף מ: וז"ל זה מקרוב נוהגים קצת קהילות כשמגיע החזן העומד על הבימה לבואי כלה הופך פניו נגד פתח ביה"כ וכו'.

הנה אם נחשב שבשנת ת' לערך התחיל הפצת סדר אמירת קבלת שבת במדינת אשכנז [וע"כ בהמשך המאמר בקובץ הבא] ולקח כמה עשרות שנים עד שנתפשט לגמרי בכל המדינות והקהילות, אפשר לשער שבד בבד עם התפשטות המנהג, נהגו כנ"ל שהחזן עמד על הבימה.

עוד עדות קדומה מצאנו בספר נוהג כצאן יוסף<sup>78</sup> מנהג פפד"מ, "ואח"כ עומד החזן על הבימה ומקבל שבת", לא מצאתי עוד ספרים מאותה תקופה שהזכירו מנהג זה ולכן קשה לחזור אחרי תקופת התפשטות המנהג אם כי מרוב העדים שחקרתי ודרשתי נראה שעד תקופת חורבן יהדות אירופה היה נוהג זה ברוב המדינות וקהילות שהתפללו נוסח אשכנז.<sup>79</sup>

וכן היה המנהג במדינת מרוקו שמעתי מהרבה יוצאי מרוקו ומהם מהג"ר יהושע מאמאן ראב"ד האחרון דעיר מארקש, מהרב חנניה ויבגאן יליד מבנאס, ומיוצא סקורא ופעו.

75 בהערותיו לס' מורה באצבע 'עמודי הוראה' י-ם תש"ם, עמוד מה.

76 מתוך חקרי את מנהג עמידת הש"ץ על הבימה נוכחתי לראות שמנהג פולין ואגפיה היה שנהגו כן מאמירת לכו נרננה (וראה יעש אברהם - מנהגי הג"ר אברהם מטשעכנוב עמוד תמ), ולעומ"ז מנהג מדינת גרמניה - מאמירת לכה דודי, וכמדומני שהיום ברוב המקומות שנהגים כן, נוהגים כמנהג פולין.

77 דיהרנפורט, תנ"א, לרבי בצלאל דרשן מסלוצק ופרעמישלא. רבי יצחק כץ אב"ד פון מתארו בהסכמתו בתוארים מופלגים, כמו"כ בס' שירי יהודה (ראה לעיל סוף הערה 8) הוזכר לטובה בדף ב:.

78 האנוי תע"ח, דף לט. מהדו' ת"א עמוד קנו.

79 בקהילות החסידים תלמידי הבעש"ט לא נהגו כן, ולא ידוע לי טעמים ונימוקים, ויש לומר בדרך אפשר, אולי כוונתם היתה שרצו להחשיב את סדר קבלת-שבת, כחלק מסדר התפלה ולכן החמירו בהאיסור של תפלה

בדורות המאוחרים מצאנו עוד שני ספרים המעידים על מנהג זה, והם, בדברי קהלות<sup>80</sup>:  
אומרים לכה דודי על המגדל 'ובלא טלית', וכן במנהגי ביהמ"ד הישן דק"ק בערלין<sup>80א</sup> וכן  
היה נהוג בביהכ"נ של הג"ר אברהם לנדא מטשעכנוב - יעש אברהם עמוד תמ.

וכן נהגו בקהילות שבעיר פיורדה.<sup>81</sup>

ובביה"כ המרכזי דעיר נירנברג<sup>82</sup> עמד הש"ץ מלכה דודי, וכן נהגו בהשבע קהלות  
שבמדינת אוסטריה<sup>83</sup>, ובשי"ף שוהל בעיר הבירה ווין עמד הש"ץ מלכו נרננה.<sup>84</sup> וכן כמה  
וכמה קהילות כאובערלאנד - סלאווקיה ואונגריה ואולי גם בפרעשבורג<sup>85</sup> וכן בביה"כ בעיר  
ערלווא<sup>86</sup>, ק' באלקאן (ע"י קאליב - מפי ר' יהושע ליכטנשטיין) וכן בק' שוראן (הרב יצחק  
צבי פריי) מלכה דודי, וכן בק' גלאנטה (מפי הג"ר אהרן טויסיג) וכן בכמה בתי כנסיות נוסח  
אשכנז בעיר ווארשא.<sup>87</sup> ובעיר פיעטקוב<sup>88</sup> מנהגי ביה"כ גולדס-גריין, לונדון עמו' ח'.

וכן מצאתי תיאור משנת תש"ז של ביה"כ ישועות יעקב - שכונת מאה שערים, שהחזן  
עלה להבימה עם טלית ללכו נרננה.<sup>89 90</sup>

### טעם המנהג

מצאנו כמה טעמים למנהג זה שהש"ץ עמד על הבימה בעת אמירת סדר קבלת שבת.

א. כיון שאינה מעיקר סדר התפלה, אלא הוספה מדורות המאוחרים, לכן ע"י שהש"ץ  
משנה מקום עמידתו, הבליטו שאינה מסדר התפלה<sup>91</sup>, ויש לציין שרוב הפוסקים פסקו  
שאסור לש"ץ לעמוד על הבימה בעת התפלה וע"כ הוא היכר גמור שאינה מעיקר סדר  
התפילה.<sup>92</sup>

- ע"ג הבימה ודו"ק. וכן בעקבותם הפסיקו לנהוג כן בהרבה קהילות נוסח אשכנז וכמו"כ ברוב הישיבות ובתי  
מדרשות לא נהגו כן על אף שבכית הנכנסת שבאותה עיר כן החזיקו בוה.  
80 מנהגי פפד"מ נכתבו ע"י ר' זלמן גייגר בשנת תקע"ח, עמוד 62.  
80א נכתבו ע"י ר"ח ביכרפלד, בערלין תרצו, עמוד ח.  
81 מפי משפחת קלרמן, י-ם, יליד פיורדה.  
82 מפי ר' אברהם גרינבוים הי"ו יליד נירנברג.  
83 מפי מו"ח הרה"צ ר' בונם יואל טויסיג אדמו"ר ממטרסדורף.  
84 מפי ר' שלמה שפיצר הי"ו.  
85 שו"ת שאילת יצחק, לרבי יצחק אהלבוים אב"ד קהילת טעשין והגלילות, וכעת בטאראנטא קנדה, ג"י.  
תשל"ח. מהר"ת סימן נו.  
86 מפי הגה"צ ר' יוחנן סופר אב"ד ערלווא, אולם בישיבת זקנו בעל התעוררות תשובה לא נהגו כן.  
87 מפי ר' דוב רפל ור' שאול חסידי ילירי ווארשא.  
88 מפי הרב שמאי גינזבורג יליד פיעטקוב.  
89 יצחק נחום לוי, שבתות בירושלים, ספריית השבת, עמוד נח.  
90 בהרבה קהילות לא עמד הש"ץ על הבימה אלא ע"י העמוד, ואעתיק ממה שקלטו אוני מיזצאי הקהילות.  
בקהילת זיכנברגן מפי ר' שלמה זלמן בערנארט, קאלכטאב - ר' אברהם יוסף (ארו) קורליק, ראצפערט  
(בביה"כ של ר' שלום אליעזר ה"ש מצאנו) - ר' יעקב פאקש, בחוסט - ר' מאיר הרשקוביץ, ר' בן ציון  
שפיצר. בעיר וילנא בביה"כ שטראסון - מפי ר' קלמן זיו. גראטורדיין מפי הרב ירמיה פדלמן - בני-ברק.  
91 דברי קהלות שבע' 79, כתבי ר' אברהם ברלינר ח"א עמוד 44, ויש לציין שלא נתקבל מהרה הנהגת אמירת  
סדר קבלת-שבת בארץ גרמניה שהיתה ידועה בהקפתם על שמירת מנהג אבותיהם בלא זיו כ"ש.  
92 שו"ת חת"ס או"ח סי' כח, מטעם ממעמקים קראתיך, וגאווה, ולא דוקא שי"ץ אלא ה"ה כל אדם - שו"ת  
מנחת יצחק ח"ג סי' ח אות ב', וע"ע שו"ת כת"ס או"ח סי' יט, מכתב סופר ח"ב סי' א-ב, מהר"י אסאד סי'  
ג, ערוה"ב סי' כט, שו"ת הר תבור - לבעל מחולות המחננים אות י'. בשו"ת גורן דוד או"ח סי' ו כתב טעם  
אחר והוא שהש"ץ צריך לעמוד בימין אה"ק. ובעל פרי השדה כתב בחשו"י טעם מחודש - מטעם הכנעה  
שלא יהא מול אה"ק דאין זה כבוד לעמוד מול המלך, נדפס בשו"ת ויצבור יוסף סי' סד (ובתשובות וחיידושי  
רא"ם - ווייס, סי' ו כתב סברה הפוכה), וראה שו"ת מחת ידו סי' יח ובטהרת יו"ט ח"א אסף כעמיר גורנה

וכע"ז יש לציין המנהג העתיק באשכנז ופולין, שהש"ץ עמד על הבימה בתפילת שחרית מברוך שאמר עד ישתבח ולישתבח ירד אל התיבה, וכלשון הג"ר שמעון סופר אב"ד מאטרסדורף וקראקא, בשו"ת מכתב סופר סימן ב: מנהג בכל קהלות ישראל שהש"ץ הקבוע יושב בפסוד"ז על הבימה וכשמגיע זמנו לעמוד להתפלל יורד מן הבימה<sup>93</sup>. וכל זה כדי להראות ולסמן שפסוד"ז אינו מעיקר סדר התפילה.

ב. ויש שכתבו טעם למנהג זה, לקיים במקצת מנהג הקדמונים לצאת בחוץ לקבל את השבת - והבימה היא קרובה יותר אל הפתח. מעמוד התפלה<sup>94</sup>.

ג. ויש שנתנו סמך לאמירתו על הבימה, מדברי האריז"ל שכתב, טוב לאומרו על הר גבוה<sup>95</sup>.

ד. טעם אחר כתב רבי יהושע מנחם אהרנברג אב"ד בת"א - יפו [בשו"ת דבר יהושע ח"ג חיו"ד סימן לא אות ו] לפי שפסוקי קבלת שבת אינם בגדר תפלה שיצטרכו להתפלל קצת בעומק לקיים מה שנאמר ממעמקים קראתיך ה', ועיין מג"א סי' צ ס"ק ג דאע"ג דלהשמיע לציבור שרי לעמוד במקום גבוה מ"מ עכשיו נהגו במקום שהש"ץ עומד הוא עמוק משאר ביה"כ משום ממעמקים קראתיך, אבל פסוקי קבלת שבת אינם תפלה רק אומרים אותו לכבוד השבת לקבלו מותר להיות אפילו במקום גבוה, לפיכך עולה הש"ץ על הבימה כדי להשמיע לציבור במקום גבוה.

ה. טעם נוסף כתב בספר שער שמים<sup>96</sup> רמז לחיזוק האמונה בביאת המשיח, שהרי כתבו בספרים שאמירת המזמורים הם על העתיד [ראה לעיל אות ז ושבת מרמות לעתיד לבוא, וידוע שהבימה שבביה"כ מרמזת להמזבח שבבית המקדש [ראה רמב"ם הל' לולב פ"ז הכ"ג ושו"ת חת"ס סימן כח, שו"ת אמרי אש או"ח סימן ז] ורצו במזמורים אלו בכניסת השבת לרמוז שיבא הזמן ויתחדש המקדש והמזבח ותחת התפלה תהא עבודה ממש.

## יג. הפיכת הפנים לצד מערב: מקורו וטעמו

מנהג ישראל בהרבה קהילות שבהגיעם לבית 'בואי בשלום' שבפיוט לכה דודי מסתובבים אחורנית. ואמרת אחקרה אחרי שורש המנהג ומקורו.

ראש וראשון הלא הוא הנהגת האריז"ל שאמר כל סדר קבלת שבת לצד מערב, "ותחזור פניך כנגד רוח מערב ששם החמה שוקעת"<sup>97</sup>. בדורות שלאחריו על אף שהיו הרבה קהילות שיצאו בחוץ לקב"ש או בחצר ביה"כ לא מצאנו סימוכין שאמרוהו לצד מערב, הן בצפת הן

כל האחרונים ופוסקי זמנינו שדנו בניד"ז ולאחר כל זה תמוה מש"כ בשו"ת שאילת יצחק (ראה לעיל הערה 58) מהדו"ת סי' נו ראה ממנהג זה שעמד החוץ בעת אמירת קב"ש על הבימה, סכרא להתיר תפלה על הבימה, ולאור כל הנ"ל ההיפוך הוא הנכון.

93 וכ"כ לבוש וא"ר ר"ס נג שהש"ץ עמד על הבימה עי"ש וע"ע פמ"ג סי' צ א"א ס"ק ג ובמקור חיים סי' נא אות א כתב שמנהג ק"ק פיהם ופולין שחבורה כעלי-בתיים שקולם נאה עולים למגדל ומנגנים בנעימה קדושה יחד, ברכת ברוך שאמר.

94 תולדות מנחם שבהערה 103 וכ"כ מד"ע בטעמי המנהגים אות רסד בקונ"א, ותמוה שלא כתב בשם אומר בה בשעה שבהערה שלפניו כן הזכירו, וכ"כ בסי' מטעמים, פיעטרקוב, תרט"ה דף כה., אוצר כל מנהגי ישורון, הירשאוויץ, סימן ל. וראיתי ח' אחד שהוסיף תבלין לפי טעם זה: שהרי באשכנז הוריד הש"ץ את טליתו לאחר מנחה ופנה לכיוון הדלת, כאילו שירצא החוצה לקבל פני המלך.

95 לקוטי מהרי"ח ר"ה מזמור לדוד הבן, וראה טעמי המנהגים שבהערה הקודמת.

96 לרבי מנחם הכהן ריזיקאו, רב בק' קאזאן - רוסיא, ואח"כ בני. תרצ"ז ח"א סימן מו.

97 בכל ההנהגות של שאר מקובלי צפת ראה לעיל אות ה לא מצאנו דבר בנוגע לאיזה רוח כיוונו בעת אמירת קב"ש.

בירושלים והן בארצות טורקיה. ועוד יותר מזה שבמנהגי ק"ק בית אל [נרפסו בריש ספר דברי שלום אות לג] שרוב מנהגיהם היו מבוססים עפ"י הנהגת האריו"ל, הובאו מנהגי סדר קבלת שבת ופירוטו כל פרט ופרט, ולא העלו ע"ג הכתב שאמרוהו לצד מערב! איכרא דהיום כל הקהילות שנוהגים עפ"י מנהגי בית-אל, נוהגים לאומרו (בפעם הראשונה ראה לעיל) לכיוון מערב. ולא נמצא היום בין החיים אחד מהמתפללים דק"ק בית-אל בעיר העתיקה, כדי לברר את ספקינו. ויותר מזה שברוב הקהילות מעדות המזרח לא נהגו כמנהג האריו"ל ולא הקפידו לאומרו לרוח מערבית; כן היה בקהילות ארם צובה [כן שמעתי מהרב יעקב עטייה שליט"א רב האחרון דלבנון]. ובתוניס [כן שמעתי מהרבנים ר' יוסף קאפח ור' יוסף צדוק שליט"א -] שהקהל כסא רחמים [ותימן [כן שמעתי מהרבנים ר' יוסף קאפח ור' יוסף צדוק שליט"א -] שהקהל עמד על רגליו וכ"א עמד על מקומו, ואלו שישבו בצד דרום וצפון לא הפנו פניהם לא לצד מזרח ולא למערב. ובמדינות בכל ופרס התפללו לכיוון מערב - שהיתה כלפי א"י.

כמו"כ לא מצאתי נוהג זה של אמירתו לצד מערב באף קהילה בארצות אירופה ואולי אפשר לתת הסבר, שבספרי תקוני שבת וסידורי עבודת-בורא וקיצור שלי"ה שיש להם חלק רב בהפצת מנהג סדר אמירת קב"ש, לא הוזכר כלל מנהג רוח מערבית ועכ"פ דבר זה אומר דרשני.

### מעם העמידה לכיוון מערב

מה שכתב בשעה"כ ששם החמה שוקעת, מצאנו כמה טעמים לזה.

א. שכונתו עפ"י מאחז"ל [ב"ב רף כה זח"ג קיט; תקרו"ז תי' כא דף נו סוף ע"א] שכינה במערב וכן שמעתי מכמה ממקובלי דורנו שליט"א וכ"כ בטעמי המנהגים הע' לאות רסד.

ואם כי אין לנו עסק בנסתרות אעתיק לצורך הסבר מדברי האוה"ח הק', דידוע שיש לכאורה כמה סתירות בדמקום אחד אמרו חז"ל ה' דברים חסרו במקדש ואחד מהם 'שכינה' ובברכות ז. משמע שכן היתה שכינה בבית שני כמו"כ בסנהדרין לט. איתא כל בי עשרה שכינתא שריא, וביבמות סג: אין השכינה שורה על פחות משני אלפים וכו' רבבות מישראל ועי' שם תוס' ובב"י ר"ס ג כתב: השכינה שורה אלא על יר"ש וחסיד. אלא צ"ל שהרבה מדרגות ישנם להשראת השכינה וכ"כ באוה"ח הק' דברים לג.ב. והקשר בין מערב לשבת הוא, שהרי שבת היא בחי' כלה שהיא בחי' מלכות<sup>88</sup>, וכן צד מערב הוא בחינת מלכות. (ראה בר"ר סה, תענית כט:) והשייכות לכיוון ששם מתפללים ראה כל הסוגיא בגמ' ב"ב וראשונים שם ויש לציין ללשון השל"ה הק' [ח"א סוף שער הגדול]: הנה מערב נקרא אחור ואחז"ל שכינה במערב, וע"כ מחייבין לשלוח התפילות ולכוון נגד בית קה"ק שהוא במערב.

ועוד יותר יש להטעים דברי שעה"כ עפי"ד הרמ"ק: [בפרדס הרמונים, שער ערכי הכינויים פ' כג] המלכות נקראת מערב מכמה טעמים א. מפני שבו הערב שמש כי שם ביתו עיי"ש. [א"ה עוד יש להוסיף ששכינה גם בחי' יסוד ראה כונת הנענועים, וידוע ששבת היא בחינת יסוד - זח"ג קטו:].

וכ"כ בשו"ת אגרות משה ח"ג או"ח ס' מה י"ש שאמרו שהכונה משום ששכינה במערב ואף שהיציאה לכבוד שבת, אולי מכיון שאמרינן ביום השביעי התעלה וישב על כסא כבודו שקאי על השבת, א"כ גם הוא במקום השכינה שהוא במערב."

ב. שעם שקיעת השמש ניכרת משם כניסת השבת כן פירש בס' באתי לגני ח"ד עמוד כו להמקובל הרב ששון מזרחי שליט"א והוסיף שע"י כך אפשר לברוק עת השקיעה בדיוק - והשווה הנהגת הגרי"ז מבריסק לעיל הערה 50, וכן פירש בשו"ת בצל החכמה ח"ב סימן סה.

ג. פונים לצד מערב לרמז על הנשמות הנידחות לחוץ, שכעת היא זמן עלייתם.<sup>99</sup>

והנה בנוגע למנהגינו מנהג בני אשכנז כהיום בכל תפוצות ישראל שבאמירת בואי בשלום מסתובבים לצד מערב רב הסתום על הגלוי שהרי אחרי חיפוש היטיב בכל ספרי המנהגים ותולדות ישראל וכו' לא מצאתי מי הנהיג מנהג זה ומאיזה קהילה יצא ובאיזה שנים התחיל להתפשט במדינות אירופה, אולם דבר ברור הוא [אחרי חקירה ודרישה אצל עשרות אנשים יוצאי כל יבשת אירופה ממזרח עד מערבה] שבכל הקהילות כלי יוצא מן הכלל הן בבתי כנסיות והן בבתי מדרשות והישיבות לפני חורבן אירופה נהגו להסתובב בעת אמירת 'בואי בשלום' וכן שמעתי מכו"כ זקנים מעדת האשכנזים מעיירות שבא"י שכן היה המנהג פשוט.

לראשונה מצאנו מנהג זה בספר קרבן שבת דף מא. וז"ל: זה מקרוב נוהגים קצת קהלות כשבא החזן העומד על הבימה לבואי כלה, הופך פניו נגד פתח ב"ה העומדת במערב ע"פ הרוב וכל הקהל אחריו. ולאחריו לא מצאתי מי שהזכיר את המנהג עד לאחר כמאה שנה ה"ה רבינו הפמ"ג באשל אברהם סימן רסב: אנו נוהגין שמהפכין פניהם לצד מערב כשאומרים בואי בשלום. [דבריו הועתקו במ"ב סק"ה, ולהעיר שלא הובאו בספר תורת שבת]. וכ"כ במנהגי פפד"מ, דברי קהלות עמ' 61, שבאמירת בואי בשלום הסתובבו החזן וקהל.

היות שמצאנו את מנהגינו בתקופה הנ"ל רק בג' מקורות קשה לנו לקבוע על פיהם, אי נתקבל בכל תפוצות אירופה או רק במקומות מסויימים, אם כי כבר היה בין ארץ גרמניה ובין בפולין [שהרי מנהגי הפמ"ג היו עפ"י רוב מנהג פולין, וכן הקהילות שהתכוון בהם הקרבן שבת נראה ג"כ שבארץ פולין כונתו].

אולם בדורות יותר מאוחרים, מצאנו עדויות למנהגינו זה, בקהילות רבות שבמדינות אירופה, ראה תפארת שלמה פ' חיי שרה ד"ה ויברך הגמלים, ופ' מצורע ד"ה א"י זאת תורת המצורע (ב), שבעת עש"ק בתפילת מנחה אז הוא עליית העולמות למעלה,<sup>100</sup> לכן המנהג להפוך לצד מערב כשעה שאומרים בואי בשלום בקבלת שבת לרמז על הנשמות הנדחים לחוץ גם הם יעלו וכ"כ בס' שלחן הטהור סימן רסג סעיף יא: המנהג שלנו בעת קב"ש להפוך פניו למערב ולילך מעט נגד שבת ונכון.<sup>101</sup>

וכן נהג מרן רבי אהרן מקארלין בעל בית אהרן, כמצ"פ עדות נכדו חורגו רבי ירחמיאל משה מקאזניץ, וכ"כ רבי עזריאל הילרסהיימר בתשו' משנת תרל"ב שכן נוהגים, וכ"כ רבי יחזקאל בנעט אב"ד קראטשין - ראה שו"ת רע"ז חאו"ח סי' כב. וכ"כ בערוה"ש סי' רסב סע' ה: ובחרו האחרון עומדים וחוזרים פנינו כלפי הפתח ואומרים בואי בשלום. וכ"כ במנהגי

99 תפארת שלמה דרומסק - פ' חיי שרה ד"ה ויברך הגמלים, ופ' מצורע ד"ה א"י זאת תורת המצורע (ב).  
100 ראה שעה"כ ענין ער"ש. ובפרע"ח שער יח פ"ח, ובס' דעת קדושים מאמר אות שבת פו טעם למה תיקון הבעש"ט לומר מזמור קו בער"ש.

101 וכן היה נוהג הגרי"צ דושינסקי, מנהגי מהרי"צ שבת, אות י"ד: ומעניין שרבי יוסף דוב סולבייצקי מבוסטון העיר שראה כן אצל כמה גדולים במדינות אירופה שבשעה שאמרו הצבור בואי בשלום כליל שבת, הלכו ברגל ממקומם שבביה"כ עד סמוך לדלת כדי לקבל את פני שבת הנכנסת כאילו ררך הפתח, וכן היה הוא עצמו נוהג (נפש הרב, י-ט תשנ"ד עמוד קנז), וכן נוהג הגרא"י וולדנברג - בעל שו"ת ציץ אליעזר - שמעתי מפיו.

ביה"כ דק"ק ברין, שמסתובבין לכיוון הדלת JIN DER SYNAGOGE VON BERN [SCHABAT].

וכן מוזכר מנהגינו בשו"ת משים שלום (פייגנבוים) סימן רלא, ובס' מקור התפילות ראה הע' 29, וכ"כ סופר אחד המתאר בפרוטרוט את מנהגי השבת שבמדינת גליציה, שהופכים את פניהם אל הפתח<sup>102</sup>, וכן שמעתי מעשרות אנשים יוצאי יבשת אירופה ממזרחה עד מערבה שכן נהגו בכל מקומות מושבותיהם, וכן נהגו בכמה עיירות במדינת מרוקו<sup>102</sup>.

### מעמים למנהגינו

עפ"י פשוט י"ל שמנהגינו הוא כספיח למנהג האריז"ל שאמר את כל הסדר לכיוון מערב, וכ"כ בשער הכולל פרק יז ס"ק ז. אולם נוסף לג' הטעמים שהבאנו לעיל מצאנו עוד ב' טעמים למנהגינו אנו שאינם תואמים למנהג האריז"ל. והם:

ד. יש לפנות לכיוון הדלת, ובוה מראים כאילו יוצאים לקבל אורח חשוב<sup>103</sup>.

ה. רמז, או ספיח למנהג הקדום בארצות אירופה, שהרב וחשובי הקהל הלכו בעת כניסת השבת לכיוון דלת ביה"כ כדי להכניס האבלים שישבו שם מלפני כניסת השבת ולהכניסם אל תוך ביה"כ<sup>104</sup> ועוד שהרי כל הקהל הסתובב לכיוון הדלת לראות אם נמצאים שם אבלים כדי להכניסם<sup>105</sup> מקור המנהג מיוסד על דברי הפדר"א פרק יז: ראה שלמה שמדת גמ"ח גדולה לפני המקום וכשבנה ביה"מ"ק בנה שני שערים אחת לתתנים ואחת לאבלים ומנודים והיו ישראל הולכים בשבתות ויושבין בין שני שערי הללו וכו' והיו אומרים לו [להאבל] השוכן בבית הזה ינחמך וכו' משחרב ביה"מ"ק התקינו שיהיו חתנים ואבלים הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ואנשי המקום וכו' ורואין את האבל ויושבים עמו על הארץ עכ"ל לענינו, והוא מנהג עתיק בארץ אשכנז ראה רא"ש, מו"ק פ"ג סי' מו, והיה נהוג בכל ארצות אשכנז במרוצת כל השנים ראה יוסף אומץ, עמוד 330, מה שהולכין פה [פפד"מ] האב"ד ובעלי-בתים בכניסת שבת סמוך לברכו לחצר ב"ה ללות האבל לב"ה, קבלתי שהוא זכר לשורה שעשו בימיהם אחרי קבורת המת, ושמעתי שבפראג עושין שורה ממש קודם ברכו עכ"ד<sup>106</sup>.

102 כת"ע DER JUDE וויזן אגוסט 1917 חוב' 6/5

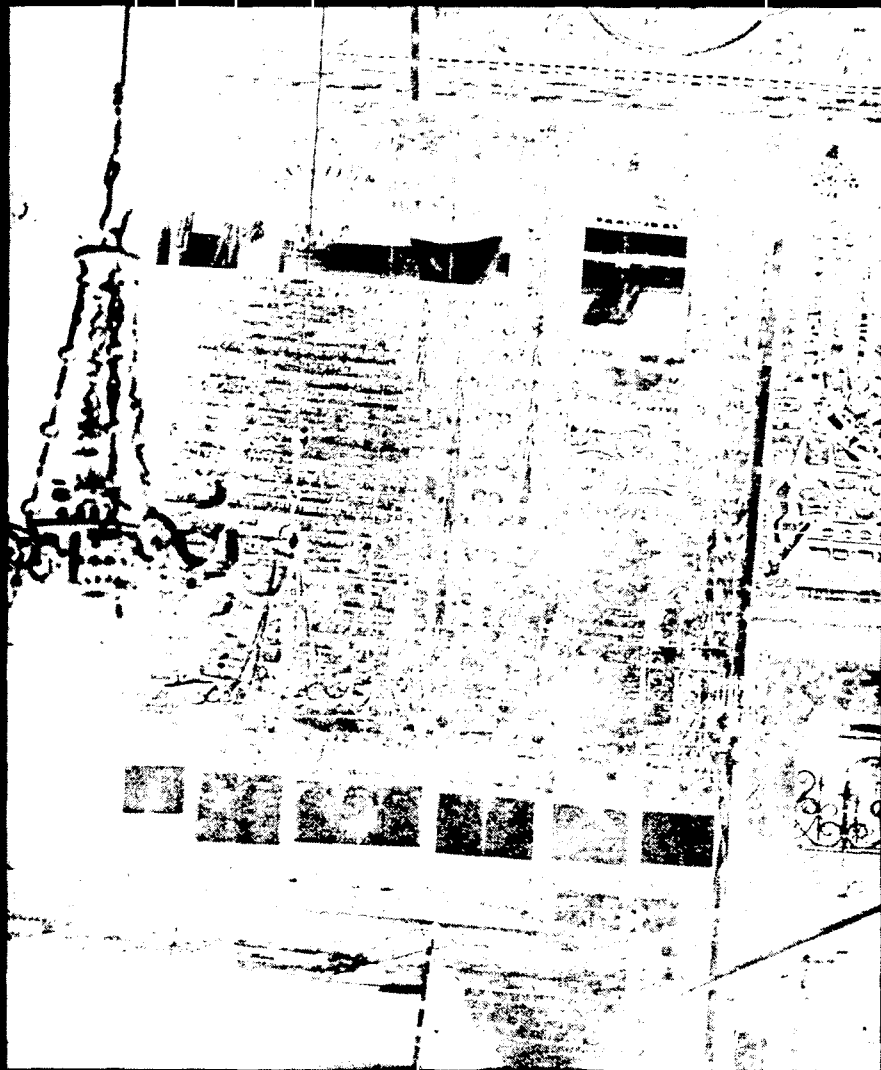
102א כן שמעתי מהרב יוסף אבוחצירה שליט"א אב"ד יבנה, מעיר תפילאלאת, וכן שמעתי מיצאי ראבאט וסקורא.

103 כ"כ רבי שלמה צבי שיק בכמה מספריו, במכתבו לרבי אליעזר זוסמאן סופר בנו של התורת חיים (סופר) רב בדעברצין ואח"כ ראה"ק ורב בפוטנאק, ששאל במכתבו לרשב"ן, כי חפש בספרים טעם שמהפכין לכיוון הדלת ולא מצא, וקשה לו אם ישר והגון הוא לקדם פני השכינה. שהוא במערב, מדוע דוקא בכואי בשלום' - נדפס בספרו סדור מנהגים ח"ג, מונקאטש תרמ"ת דף סב., וכשו"ת רשב"ן או"ח סימן עת, ובקצרה בספר סדור מנהגים ח"א מונקאטש תרמ"ב, תולדות מנחם אות מו ובסדור רשב"ן, וזין תרנ"ד, וראה משנה ברורה סק"י וכ"כ בס' מטעמים לרבי יצחק ליפשיץ, וארשא תרמ"ט, ענין שבת אות נד, כתר שם טוב - גאגין ח"א עמוד קפד, וכ"כ בכת"ע אור המזרח, שנה תשמו חוב' א' עמוד 59 בשם רבי יוסף דב סלאוויציק מבוסטון.

104 רבי שלמה צבי שיק בכ"כ ספריו שבהערה 103 וכ"כ בשו"ת שלו סימן קס במכתבו להגאון רבי יואל מארגארטען דומ"ץ בערליא וכ"כ מד"ע בס' נפש תיה (מרגליות) סימן רפז.

105 הרב הנ"ל כהערה 104, וטעמו הועתק להרבה ספרי מנהגים, ראה טעמי המנהגים, קנ"א אות רסד, כתר שם טוב ח"א עמוד קפד, אוצר דינים ומנהגים, ערך לכה דודי.

106 מנהג זה הובא בהרבה מספרי האחרונים והמנהגים, ואציין לכמה מהם, ראה ס"ו או"ח סי' תקכו, א"ר סי' תקמח ע"פ ו, בנוגע לשבת שאחר הרגל. מנהגים דק"ק וורמייזא סימן לב, באה"ג יו"ד סו"ד שצג, קרבן שבת הנ"ל בהערת הפמ"ג א"א סימן רפז הובא בשינוי לשון בס' לשון חכמים, לרבי ברוך יהודה ברנדייס דיין בק"ק פראג, פראג תקע"ה, ח"ב סימן כט דף יג: (ואולי כוונתו למק"א בפמ"ג) מנהגי פיורדא דף כ.: מנהג אמסטרדם, סידור תפלת ישראל, אמ"ד תרכ"ב, סידור עבודת ישראל - בער, עמוד 182, מנהגי ביה"כ ערת ישראל - ברלין, ברלין תרנ"ח עמוד ח.



פיוט לכה דודי, מצויר על קיר המערבי  
של בית הכנסת דקהילת חודרוכ - פולין

מתוך ס' ציורי קיר בבתי כנסת בפולין.

ואני הצעיר אומר אם כי טעם זה, הברקה יפה היא, עכ"ז אינו נ"ל שהרי היו יוצאי לקראת האבל לאחר סדר אמירת קבלת שבת,<sup>107</sup> או לפני קבלת שבת<sup>108</sup> משא"כ לפני אמירת הבית בואי בשלום כמעט שלא מצאנו כזאת בקהילות ישראל<sup>109</sup> עוד השיג ע"ד רשב"ץ בספר משפט צדק<sup>110</sup> כסימן קס, שלפי דבריו היו צריכים להסתובב גם ביו"ט. אולם כזה נראה לי הצעיר, שהשגתו אינה כלום, שהרי לא מצאנו שנהגו לצאת לקראת האבל ביו"ט, וכן מפורש בהג' החו"י במנהגי וורמייזא סימן לב, "לאפוקי יו"ט שמפסיק אבילות".

וכן בשו"ת אגרות משה ח"ג סימן מה כתב בקיצור, והטעם בשביל אבלים אינו טעם.<sup>111</sup>

### יד. מהיכן מודדים צד מזרח ומערב

לפי דברי האר"ז<sup>112</sup> שהובאו לעיל בטעם הפיכת הפנים למערב שהוא משום שקיעת החמה וצריך לפנות לכיוון מערב ולא לכיוון הדלת יש לברר מהיכן מודדים צד מזרח ומערב.

לפי מה שהבאנו לעיל מתוס' שהשכינה נמשכת מצד מערבי של בהמ"ק, נמצאת אומר שמשם עד 180 מעלות לכיוון מזרח הוא צד מערב, ועפ"י מש"כ חו"ל (תנחומא קדושים ועוד) שביהמ"ק אמצע העולם, (פירוש ירושלים אמצע הישוב ולא אמצע העולם, כ"כ באור החמה זח"ב קפד: וראה שערי זהר שם). מובנים דברי התוס' שמחשבים צד מערב מביהמ"ק שהרי הוא אמצעו של הישוב בעולם.

עוד כתבו תוס' שם בשם רבינו יצחק ב"ר יהודה, דכשעמד אדם הראשון כשנברא היו פניו למזרח ואין נראה שהיה ערפו כלפי השכינה (ויש להעיר מדברי רש"י, חגיגה יב. אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו - כשהיה שוכב היה ראשו למזרח ורגליו למערב, ולאור מאמר זה צ"ב אי גופו היה כאורך כל כדור הארץ, האיך מודדים צד מזרח ומערב, אלא לפי"ז צ"ל על כרחך שמנקודת אבן שתיה ולצד מערב הוא צד מזרח ודו"ק, וכעת מצאתי שבספר פירוש דרך ימין דף טז האריך בנרון זה) עכ"ד. וידוע שגיבול וריקום אדם הראשון היה בטבור הארץ, פרקי דר"א פרק יא שהוא מקום המקדש - פירוש מהר"ו, וכן מפורש בוח"א, רה: וכל זה כשמדברים בכללות מזרח ומערב.

ומצאתי שרבי יוסף חיים מבבל בפירושו בניהו על תיקו"ז ירד לעומקו של דבר ואעתיק מקצת לשונו, וזה לשונו: תרי חלוקות איכא בצד מערב כי מצד מזרח העולם כותל המערבי

107 ראה שו"ת כנסת יחזקאל חיו"ד סימן מד, לפנים היו חבורת מקבלי שבת כשיר לכה דודי ומזמור צ"ב ולאחר מכן היו נוהגים לקרות לנחם אבלים וכ"ה בספרי המנהגים שבהערה 106 ובבאה"ג, מנהגי פיורדא, אמ"ד, ברלין (משאר הספרים א"א ללמוד, שהרי אינו ברור אם נתפשט כבר כומנם מנהגינו בסדר קב"ש).  
108 וכמוש"כ בספר קרבן שבת דף מא. וז"ל ראיתי בקצת קהילות קדושות שנוהגים להכריז את השמש שילכו לקראת אבל והולך החכם שבעירו וזקני העיר לפני פתח ב"ה ועוברים מכפנים וכו' וכל זה עושים בע"ש קודם קב"ש, ומנהג יפה הוא, וכן ראוי לנהוג ולא כמו בשאר קהילות עושים זה אחר קבלת שבת. וכן דעת הפמ"ג א"א סימן רפ"ז שמנחמים לפני אמירת מזמור צב - לפני שקיבלו שבת - וכן מנהג האשכנזים בא"י - גשר החיים חיו"ד פ"כ סעיף ה אות ג.

109 מצאתי בקהלה אחת שמפורש שנהגו כן והוא במנהגי ווירצבורג, ליקוטי הלוי, ברלין תרס"ז, עמוד 6 וז"ל, ואם יש אבל תוך ז' עומד חוץ לביה"כ עד בואי בשלום, ואח"כ קורא אותו הרב לכנוס. ולא מצאתי בעוד קהילה שנהגו כן. איכרא שבסדר עבודת ישראל - בער, עמוד 182 כתב: יוצאים לקראת האבל לפני ברכו, ויש קהלות קודם שאומרים בואי בשלום.

110 הערות והשגות על שו"ת רשב"ן מאת רבי משה יהודה קוטנא אב"ד סאבאדא, פרמישלא תרע"ד.

111 י"א שטעם ההסתובבות הוא, בגלל שהיו תולים על קיר מערבי של ביה"כ שלט עם הבית 'בואי בשלום', וכשהחזן שר את הבית היה הקהל הופך את פניו וקורא מעל השלט, כ"כ הרב שמחה באמבורגער רבה האחרון דק' שטוטגארט, ידע עם כרך א' חוב' ד-ה. והפירכא עולה מאליה, למה תלוהו לכתחילה על קיר המערבי!.



בבית הכנסת דקהילת וישוגרד - פולין  
מצויר מעל הכניסה בקיר המערבי הבית - 'בואי בשלום'  
משני צידי הכניסה גרם מדרגות שהובילו למקום עמידת המקהלה.  
צויר בשנת תק"ע

מתוך ס' ציורי-קיר בבתי כנסת בפולין, ד. דוידוביץ, י"ם תשכ"ח

של בהמ"ק עד סוף מערב העולם כל זה המערב נקרא אחר, כי הוא אחר של כותל המערבי דבהמ"ק, וכפי הדין המתפלל אחר כותל המערבי של בהמ"ק לא ישיב פניו נגד מערב העולם אלא יהפוך פניו כנגד כותל המערבי, יען כי אותו המערב של העולם שהוא אחר הכותל מערבי, נקרא מערב של אחר וכו' אבל למערב דאיהו פנים שהוא מצד מזרח העולם עד צד הפנים של כותל המערבי שזה נקרא מערב שהוא פנים מתפללים כנגדו וכו' נמצא שכותל מערבי נקרא פנים ואחר עכתו"ד. והנה לאחר כל זה צ"ב שהרי לכאורה עם מחשבינן מכותל המערבי ע"כ היו צריכים להסתובב בעת קבלת שבת מלכה, לכוון ביהמ"ק, אלא על כרחך יש לומר שחשבון הנ"ל הוא בכללות מצד מזרח ומערב. אולם כל אדם בפרטות צריך לדון את צד המערב באותו מקום שהוא עומד, ועל כן יכול להיות כששני בני אדם עומדים אחד אחרי השני והראשון שעומד יותר מזרחה המערב שלו ה"ה במזרח שלאחריו, והסבר לדבר שלכאורה האיך אפשר לקרועי חומר והודות ולהלל לפניו א"ס ב"ה, אלא כמה שבוכ"ע משפיע עלינו מטובו וחסדו ניתן לנו רשות באותה בחינה לשבח וכו' (שמעתי מגאון וחסיד אחד שליט"א).

ובדרך אפשר י"ל עפ"י דברי הרדב"ז בתשובה ח"ב סימן תרמח: מי שאנסוהו ליכנס בין הכותל המערבי לבין קה"ק והגיע זמן תפלת מנחה, נראה שיתפלל כנגד בית קה"ק ואחוריו כלפי הכותל המערבי, שאע"פ שאמרו לא וזה שכינה מכותל המערבי הרי ראש הכותל גבוה וכו' ותו דהא דאמרינן שכינה בכל מקום וכו' ומה שארז"ל לא וזה שכינה מכותל מערבי דומה שהכונה למ"ש שכינה במערב ר"ל במערבו של עולם וצד מערב נקרא כותל מערבי.

### שכינה במערב

הואיל וענין 'שכינה במערב' הוא נושא שרב בו הסתום על הגלוי ולא מצאתי מי שיבאר את הנושא אמרתי ללקט כמה שידי מגעת ממה שכתבו בספה"ק בנידון זה.

נחלקו חז"ל (ב"ב כה) אי שכינה במערב או שכינה בכל מקום ונפסק להלכה ששכינה במערב וע"כ המפנה א"ע לא יעמוד בין מזרח למערב, ומקום העמדת המטה הוא בין צפון לדרום (שו"ע סימן ג), ודעת רבי עקיבא שעושין בורסקי בכל צדדי העיר חוץ ממערבה, וכן המתפלל לכיון מערב יצא בדיעבד רסמכינן אמ"ד שכינה במערב - כ"כ הטור"ז ר"ס צד, וכן חכמי הזוהר נקטו בפשיטות ששכינה במערב, וז"ג קיט:; תקו"ז ת"י כא דף נו:; וכ"ה במדרש שיר השירים זוטא א. ד.

והנה מקור לזה מה"ת מצאנו בפרש"י - לפי מ"ד אחד במדרש עה"פ (בראשית ז. ח.) וישמעו את קול ה"א מתהלך בגן לרוח היום פרש"י צד מערבית<sup>112</sup> וכן פירש בתרגום שם וראה מה שכתבו מפרשי רש"י ה"ה מזרחי וגור אריה נחלת יעקב ובאר בשדה שהאריכו בזה, וכן פירש להדיא המהרש"ל שם, משא"כ רוב המפרשים פירשו בדרכים אחרים בספר עוללות אפרים, ח"ד עמוד ג מאמר תקטז, הביא מקור לד' חז"ל ששכינה במערב מהפסוק (ישעיהו נט. יט.) ויראו ממערב את שם ה'.

ההסבר להא דשכינה במערב, כמה דאפשר לסבר את האוזן, נתלבטו בזה גדולי עולם, ראה מה שהאריכו נושאי הכלים לאר"ח סימן ג, הב"י מסתפק אי שכינה במזרח או במערב, פירוש לכיון ההיכל או כנגד רוח העולם ולכן מחמירים בין מזרח ובין מערב, דעת הב"ח ששכינה במערב מאחר דההיכל במערב א"כ כל המערב דינו כאילו הוא נגד ההיכל, ומקור דבריו הוא בתוס' ב"ב שם, שכונת חז"ל בצד מערב, בגלל מערב ביהמ"ק ששם שורה

השכינה. וראה רמב"ן (במדבר ג.כט.) שצד מזרח עדיף ממערב וראה אבן עזרא שם. ובמקור חיים, סימן ג סעיף ה כתב: שמערב עדיף ממזרח. ועוד שהרי בביהמ"ק, ההיכל היה בצד מערבי, וראה תוספות סוד"ה רוח מערבית ב"ב שם, ולכן אולי י"ל, שאע"פ שקיי"ל ששכינה שורה רק בזמן שביהמ"ק קיים, ברכות סא:, ועשר מסעות נסעה שכינה מהכפורת עד שעלתה וישבה במקומה, כ"ה לא. עכ"ז מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי - אפילו בחורבנה, ראה כלי יקר, (בראשית יג.יז.), שו"ת חת"ס חיו"ד סי' רלו, משום ששם היתה שורש התפשטות השכינה.<sup>113</sup>

## טו. הפיכת הפנים לכיוון הפתח או לצד מערב

כשפתח ביה"כ אינו בצד מערב, או שכיוון תפילתם אינה לרוח מזרחית לאיזה כיוון יסתובבו.

ביאור הספק הוא אי עיקר הכוונה היא להסתובב לכיוון הדלת ולא לכיוון מערב ולפי"ז כשפתח ביה"כ בצד אחר יפנו לשם, או שהכוונה היא לצד מערבית ולכן תמיד באיזה אופן שיהא יסתובבו לצד מערב וכן במדינות שמתפללין לצד מערב (כגון בבל פרס ואוסטרליה ודרום אפריקה) לא יהא להם להפוך פניהם וישארו עומדים על מקומם.

והנה כד נעיין בלשון הספרים שהביאו המנהג נווכח לכיוון הדלת כ"כ קרבן שבת ערוה"ש, ויש שכתבו לרוח מערבית - כ"כ פמ"ג, תפא"ש, שלחן הטהור ועוד, ולכאורה היה אפשר לתלות ספקינו בבי' צדדים הנ"ל אולם באמת א"א ללמוד מלשונם, שהרי יושבי יבשת אירופה כווננו בתפלתם עפ"י רוב לצד מזרח, ודלתות ביה"כ היו עפ"י רוב בכיוון צד מערב וכמו שמפורש בקרבן שבת הנ"ל וכן כתב בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' כז וראה מש"כ הפוסקים בסימן קנ סעיף ה<sup>114</sup> אלא נצטרך לדרוש כפי הטעמים שהבאנו לעיל, והוא שלפי טעמים א' ב' ג' תמיד יש להסתובב לצד מערבית, ולפי טעמים ד' ה' יש להסתובב לכיוון הדלת. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שעל פי סוד יש לפנות לצד מערב, ועל פי פשוט - לצד הדלת.

אם כי לטעם ב' כתב בשו"ת בצל החכמה ח"ב סימן סה אות ג שהא דהאריו"ל דייק דוקא במערב, היינו דוקא ביוצא לשדה לשם קבלת שבת ומקבלה בעת השקיעה ממש בזה ראוי להחזיר פניו לצד מערב ששם מקום השקיעה והרי בשקיעה תלוי רגע קבלת תוספת קדושת שבת, וגם כשאינו יוצא לשדה ממש אבל הוא יוצא אל העזרה שהוא מקום פנוי ומגולה נכון שיחזיר פניו לצד מערב, משא"כ כשאמרו בתוך ביה"כ וכפרט בשגם אין מדקדקים לקבל שבת ברגע השקיעה דוקא אין קפידה ברוח מערבית, אדרבה כיון שבשעת התפלה פנוי מכוונות לצד מערב ששם ההיכל קבוע נראה דיותר נכון להפוך פניו בעת אמירת בואי בשלום לצד הכניסה ששם פתח ביה"כ קבוע כדי לעזור המחשבה כי זה עתה בשעת אמירה זו נכנסת אצלנו שב"ק ומתוספת עלינו תוס' קדושת השבת ומראים בנפשותינו שאנחנו מתכווננים ומתכוונים לצאת דרך הפתח לקראת ע"כ תו"ד.

בחיפוש אחרי ספרי השו"ת והמנהגים לא מצאתי שידרונו בניד"ך - כשהפתח אינו בצד מערבי, לאיזה צד מכוונים, רק בשו"ת דפוסקי זמנינו ואביאם בקצרה.

113 ולהעיר מגמ' ברכות ו. מנין שהקב"ה מצוי בכה"כ שנאמר אלהים נצב בעדת אל, וראה זח"א פ. בי כנישתא אתר דציור שכינתא ואיתא בספיה"ק שאפילו בתי כנסת שבחור"ל נמצאת שם תמיד השכינה, עשרה מאמרות מאמר אח"כ ח"ב סי' ה, ראשית חכמה שער היראה פ' טו, כלי יקר סוף פ' עקב.

114 על אף שבהרבה קהילות לא עמד אה"ק ברוח מזרחית עפ"י רוב מסיבות טכניות, אלא העמידום בצד מזרחית - דרומית - כן שמעתי מכו"כ יוצאי אירופה אולם ברובם מכוונים היו לצד מזרח. כמו"כ ידוע מחלוקת הסיז ולבוש בנידו"ז ואכמ"ל.

בשור"ת אגרות משה ח"ג סימן מה נשאל בניד"ד ודעתו נוטה שהעיקר הוא לצד מערב - שהשכינה במערב אולם מסיים "ואיך שעושים כיון שהכוונה לכבד שב"ק הוא טוב אף שלע"ד אין ענין פתח שום טעם, אם לא מטעם דנראה כמתכוונים לצאת".

בספר מדות דרשב"י, כותב המקובל ריא"ז מרגליות, שהמתפללים במירון יפנו לצד מערב דייקא, עפי"ד האר"י והתפא"ש הנ"ל, ושכן משמע בבא"ח שנה ב' פ' וירא עיי"ש. בשור"ת בצל החכמה ח"ב סימן סה, דן בניד"ד ובראשית דבריו נוטה שיסתובבו לצד מערב וכמנהג הארז"ל, אולם בסיום דבריו מחדש, שכ"ז מתאים כשמקבל שבת בשדה ורואה את השקיעה, או עכ"פ שמקב"ש לפני השקיעה, אזי לכה"פ יוצאין לכיוון מערב לקבלו אולם אנו שמקבלים שבת בפנים ועוד לאחר זמנה יותר טוב לאומרו לכיוון הדלת כמקבל פני מלך. אולם בהוספות שבסוף ספרו העיר, שאח"כ ראה את דברי ריא"ז מרגליות הנ"ל, וכן נודע לו שבעל מנח"א ממונקאטש כשהיה בצפת שנת תר"ץ והתפלל בביהמ"ד צאנו שם, צידד א"ע לצד מערב<sup>115</sup>, וע"כ נ"ל שיפנה לצד מערב, אולם אלו המתפללים לכיוון מערב, ונמצא שעיי"ז לא יסתובבו כלל, אם ישאר עומד על עמדו תחסר לו ההתעוררות לתכונה וכוננה זו, ע"כ טוב שיהפוך פניו למזרח נגד פתח ביה"כ עיי"ש. וכ"כ בשור"ת תשובות והנהגות ח"א סי' רב, שבדרום אפריקה יש להסתובב לכיוון מערב, ולא כפי מה שנוהגים שם כהיום לכוון הדלת שבדרום.

בשור"ת אז נדברו ח"ב סי' ו' מסתפק בניד"ז ורק מעיר שהמתפללים לדרום והופכין הפנים לצפון, ואין הפתח בצפון לכאורה הוא דלא דלא דלא דלא כמר.

הגאון רבי שריה דבילצקי שליט"א בספרו פתח עיניים החדש, עמוד רכג, מצדד שיפנו לצד מערב וכלשון השעה"כ, אולם הנוהגים בצפון א"י שמסתובבים לאחוריהם אינם טועים אחרי שחקר שהמנהג הקדום בצפת היה כן.<sup>116</sup> וכן הג"ר יוסף צבי רושינסקי אב"ד חוסט - ירושלים כשהתפלל בביה"כ שלו שברחוב שמואל הנביא הסתובב להדלת, שהיתה לכיון צפון (מפי כמה מתלמידיו), וכן נהג האדמו"ר מצאנו-קלויזנבורג ז"ל כשהיה בעיה"ק צפת.<sup>117</sup>

וכשחקרתי זקני החסידים בצפת, ששם התפללו לצד דרום, שמעתי שכשהגיעו לבואי בשלום הסתובבו לצד מערב (מפי האחים הרה"ח ר' יעקב מאיר והרה"ח ר' ראובן וינגוט). וכן שמעתי מפי הרה"ח ר' דוד מינצברג מטבריה שכן נהגו בכל בתי כנסת האשכנזים בעיר טבריה. וכן נהגו בעיה"ק חברון שכוון תפילתם הוא לצד צפון והסתובבו באמירת בואי בשלום לכיוון מערב<sup>118</sup>, ומפי הרה"ח ר' אהרן היוזמאן שמעתי מעשה רב, שבזמן שכ"ק מרן האדמו"ר רבי יוחנן מסטולין קרלין שבת בחיפה, שכיוון התפילה שם הוא לצד דרום, הסתובב כעת אמירת בואי בשלום הסתובב מצד ימין רק עד צד מערב. וכמו"כ שמעתי מפי ר' עקיבא זלמן ברילנט, שגם האדמו"ר רבי מרדכי שלמה מבויאן כשהתפלל במירון, שגם

115 ומצאתי שכן מפורש בספר מסעות ירושלים - תיאור נסיעתו של בעל מנחת אלעזר לארץ ישראל, שנכתב ע"י אחד מהנוסעים, ושם מפורש (ביום העשירי) שכששבת בצפת הסתובב באמירת בואי בשלום לצד מערב.

116 כששאלתי פי המחבר אמר לי ששמע כן מפי הרב הישיש ר' יעקב זלץ, אולם ראה מה שהבאתי להלן מפי הרה"ח ר' יעקב מאיר ור' ראובן וינגוט שהסתובבו לצד מערב, וכן ראיתי נוהגים כיום בהרכבה בתי-כנסיות בצפת, אולי לא דק הרב הישיש הנ"ל.

117 מפי הגה"ח רבי אליהו שמואל שמרלר שליט"א, ראש ישיבת צאנו-נתניה.

118 שמעתי מפי ר' אריה היוזמאן שכן נהגו בביהכ"נ של זקנו רבי שמעון מנשה מחברון.

סדר קבלת שבת

הַתְּנַעֲרֵי מֵעֶפֶר קוֹמֵי . לְבִשְׂי בְּגָדֵי תְּפִאֲרַתְךָ עִמּוֹ .  
עַל יַד בֶּן יִשִׁי בֵּית הַמִּדְבָּרִי . כְּרָבָה אֶל  
נַפְשֵׁי גְאֻלָּה :  
לכה

הַתְּעוֹרְרֵי הַתְּעוֹרְרֵי . כִּי בָּא אֲוֶרֶךְ קוֹמֵי אֲוֶרֵי .  
עוֹרֵי עוֹרֵי שִׁיר דְּבָרֵי . כְּבוֹד יְהוָה  
עָרִיךְ גְּגֻלָּה :  
לכה

לֹא תִבּוֹשִׁי וְלֹא תִכְלָמוּי . מַה תִּשְׁתַּחֲוֶהוּ וּכְמַה תִּתְהַמְּי .  
כֶּךָ יַחֲסוּ עֵגְוֵי עִמּוֹ . וְנִבְנְתָה עִיר עַל תִּלְתָּה :  
וְהָיוּ לְמִשְׁפַּחַת שְׂאֲמֻךָ . וְרָחֲקוּ כָּל מִבְּלַעֲנֶךָ . יִשְׁתִּישׁ  
עָרִיךְ אֱלֹהֶיךָ בְּמִשְׁוֹשׁ הַתֵּן עַל פִּלְתָּה :  
לכה

יָמִין וְשְׂמֹאל תִּפְרָצֵי . וְאֵת יְהוָה תִּעֲרִיצֵי . עַל יַד  
אִישׁ בֶּן פְּרָצֵי . וְנִשְׁמַחָה וְנִגְלָה :  
לכה

בּוֹאֵי בְּשָׁלוֹם עִמָּרְת בְּעֵלָה . גַּם בְּרִנָּה צִיִּיִּם בְּשִׁמְחָתָה  
וּבְצִחָלָה . הוֹךְ אֲמוּנֵי עִם סְגֻלָּה : בּוֹאֵי פִלְתָּה :  
בּוֹאֵי פִלְתָּה : בּוֹאֵי פִלְתָּה טַבַּת מוֹלְפָתָא :  
לכה

מְזֻמּוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת : טוֹב לְהוֹדוֹת לַיהוָה וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ  
עֲלוּן : לְהַגִּיד בְּבִקְרֵי הַסֵּדֶךְ וְאֲמוּנָתְךָ בְּלִירוֹת : עֲלֵי  
עֲשׂוֹר וְעֲלֵי גָבֵל עֲלֵי הַגִּיּוֹן בְּכִנּוֹר : כִּי שִׂמְחָתְנִי יְהוָה בְּפִשְׁלֶךָ  
בְּמַעֲשֵׂי יְדֶיךָ אֲרַגֵּן : מַה גָּדְלוֹ מַעֲשֵׂיךָ יְהוָה מֵאֵד עֲמִיקָי  
מִהַשְׁבּוֹתֶיךָ : אִישׁ בְּעַר לֹא יֵדַע וְכִסִּיל לֹא יִבִּין אֵת זֹאת :  
בְּפִרְתֵּי רִשְׁעִים כְּמוֹ עֵשֶׂב וַיִּצְיֵנוּ כָּל פְּעֻלֵי אֲוֶן לְהַשְׁמָדֵם עֲדֵי  
עַד : וְאַתָּה מָרוֹם לְעוֹלָם יְהוָה : כִּי הִנֵּה אֵיבֹדֶךָ יְהוָה כִּי הִנֵּה

<sup>א</sup> חזורים פניהם דין פסוקי לעיניו ואחריהם קצתם פניהם ואלה מסתמך לזמן זמנים כדל בלתי ידועים  
ואחריהם כולל כלל והמשמעות ואחריהם ככאמרינו ואלה ידועים

ז"ל הרה"ק רבי ירחמיאל משה זצוק"ל מקאזניץ, שכתב בשולי העמוד וצויין בכוכבית על בואי בשלום, בזה"ל: חוזרים פניהם דרך צפון למערב ואומרים בואי עד עם סגולה, ואח"כ משתחווים לימין ואומרים בואי כלה... [ומשתחווים לשמאל] ואומרים בואי כלה ומשתחו' לימין ואומרים ב"כ שבת מלכתא וחוזרים פניהם דרך דרום למ...[זרח]

שם מתפללים לכיון דרום, הסתובב גם רק עד צד מערב. וכמו"כ שמעתי מהרב המקובל רבי יצחק כדורי שכן צריך לנהוג, להסתובב לצד מערב דוקא.

### טז. כיוון הפניה לצד מערב

בפירוש הכלל כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין (זכחים דף סב:): נחלקו בו גדולי עולם, דעת הט"ז ולבוש שתימך צריך להתחיל בימין אף על פי שעל ידי זה פניותיו הבאות יהיו לצד שמאל, לכן נר חנוכה מתחיל להדליק בנר ימיני על אף שממשיך לכיוון שמאל, ובמתנות דמים על גבי קרנות המזבח התחילו ברומית מזרחית - ימין על אף שהמשיך לצד שמאל וכן דעתם בנשיאת כפים והקפות המזבח ופתיחת הפרוכת<sup>119</sup> לעומתם דעת רוב הפוסקים<sup>120</sup> שצריך להתחיל בצד שמאל כדי להמשיך בצד ימין, ונשתבחו קולמוסי הפוסקים מהא דקשה לשיטתם, דרך עליית הכהן לקרנות המזבח שהיתה מתחלת בצד ימין ואח"כ ממשיך לצד שמאל, והנה החת"ס בתשובה, או"ח סימן קפז ישב דברי השו"ע שלגבי המזבח היה הכהן מקיף ברגלו ומסתובב יחד עם גופו, נמצא שפניו נגד המזבח כל הזמן, הרי הוא פונה כל הזמן לימינו [וראה תפארת ישראל יומא פ"ד מ"ה שתיריך באופן קצת אחר] מה שאין כן אם עומד במקומו ומקיף בידו (כגון בנר חנוכה) על כרחך צריך להתחיל בשמאל כדי שיסיים בימין. הרי לדעת החת"ס עיקר פניה לימין היא בסוף ולא בהתחלה, ולא איפכת לן מה שהתחיל בשמאל, ויש להביא סימוכין לדברי החת"ס ממה שכתבו הקדמונים [תה"ד ח"א סימן צח, ב"י סימן קכה, פרישה שם ודרישה סימן תרנא] שהא דבהקפות והושענות והולכת ס"ת פונים ממזרח לצפון משום שהש"ץ פונה לכיוון הבימה ורק לאחר מכן מתחיל להסתובב ראה בדבריהם, וצ"ע שאין העולם נזהרים בזה.

וכעין דברי החת"ס יש דרך אחרת בספרי האחרונים<sup>121</sup> שאם מסובבים את האמצעי מבחוץ כגון בימה או ים של שלמה, יש להסתובב לכיוון צפון, מה שאין כן מי שעומד באמצע ואין לו מה להסתובב על ידו כגון יהושע שחילק את הארץ ועמד באמצעיתה, אזי צריך להתחיל מן הדרום אחרי כל זה נמצא לרוב מנין ובנין מד' הפוסקים בין להחת"ס וסעייתיה ובין להבאר שבע וסיעתיה יש להסתובב באמירת בואי בשלום דרך דרום וכנשיאת כפים וכד'.

בעת חקרי את מנהג ההסתובבות שאלתי גם על שאלה הנ"ל, לאיזה צד הסתובבו, ורוב הנשאלים לא זכרו היטיב יש שענו שלא היה מנהג מסויים וכמו"כ חזיתי בכמה בתי כנסיות שבתוך קהילה אחת יש נוהגים לצד ימין, ויש מסתובבים לצד שמאל וכ"ז בגלל אי שימת לב לכל הנ"ל.

119 ראה לבוש וט"ז סימנים קכה, תרנא, תרס, תרעו. ונ"ל שכן דעת שו"ת זקן אהרן-הלוי סימן קעה וכן דעת רבי שמואל אלגזי, תולדות אדם, ויניציה שס, סימן י, וכ"ה בפסקיו של רבינו עובדיה ספורנו ורמ"ע מפאנו במאמר ימין ה' רוממה, ויניציה שסה, ושו"ת פנים מאירות ח"א סימן צח.

120 ראה שו"ע ונו"כ בסמנים הנזכרים, ומרדכי פרק ב"מ, תשובת מהר"ל סימן מ, שו"ת רדב"ז ח"ד סימן א, והאר"ך בזה דבי יוסף ב"ר בנימין סאמיגה בספרו, "פירוש דרך ימין", ויניציה [שסו] שחיבר ספר זה במיוחד לנידוי ומסקנתו כדעת התה"ד, והסכימו לדבריו כמה מחכמי איטליה, וראה עוד שו"ת מעשה אברהם (אשכנז) סימן ג. וכן נקטו כל גדולי האחרונים שו"ע הרב, חיי אדם, קיצור שולחן ערוך, וראה שו"ת השיב רבי אליעזר בשיח השדה סימן יג שהביא סימוכין לב' השיטות, וראה דבר נאה בספר נפתלי שבע רצון, פ' בראשית דף ד: שביאר עפ"י דרוש ב' השיטות וכן ביאר בטוטר"ד את ב' השיטות רבי שמואל העליר אב"ד צפת בהקדמה לספר שבתי לוחות, צפת תרכ"ד.

121 שו"ת תורת חיים (שבתי), ח"ג סימן ט, באר שבע טוטה טו, תירו"ט טוכה פ"ג מ"ט, פ"ח קכה. יז. ובסימן תרעו.

בנוגע למנהגי ישראל הרשומים בספרים לא מצאתי כמעט ספרים שעמדו בנקודה זו אלא בתוך חקירה ודרישה נודע לנו מנהגם של כמה מגדולי ישראל.

אלו שנהגו להסתובב דרך דרום:

האדמו"ר בעל שם משמאל מסוכטשוב (מפי בנו הרב אהרן ישראל בורנשטיין), וכן נהג האדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין (מפי הרב חיים אשר לדרמן שיחי) והאדמו"ר רבי יוחנן מסטולין - קארלין (מפי הרב אהרן הויזמאן שיחי), וכ"כ במנהגי מהרי"ו - סוליצא אות רא. וכן נהג הגאון רבי זעליג ראובן בענגיס, (שמעתי מפי הרב אשר קרישבסקי), והאדמו"ר בעל שומרי אמונים מבערגסאס, (מפי הרב משה גרשון גוטליב) והאדמו"רים האחרונים לבית גור (מפי המשב"ק רבי חנינא שיף).

ואלו שמסתובבים לכיוון צפון:

כן נהג האדמו"ר הזקן בעל בית-אהרן מקארלין, כמו שכתב במנהגיו שנדפסו בסידור בית אהרן ע"י ר' נפתלי ציילנגולד וכן כתב נכדו חורגו רבי ירחמיאל משה מקאזניץ בגליון סידורו המצורף פה, וכן נהגו אדמו"רי בעלזא שהסתובבו דרך צפון, וכן נהג בעל מנח"א ממונקאטש, דרכי חיים ושלוש אות תשעו, וכן נהג האדמו"ר בעל דברי יואל מסאטמר - מחזור דברי יואל, יו"כ (קג) עיי"ש בהערות. וכן נהג האדמו"ר מצאנז - קלויזנבורג ז"ל - מפי חתנו הג"ר רוב ווייס רב ק"צ ירושלים.

וצ"ב שזהו נגד דעת רוב הפוסקים כפי שהזכרנו לעיל, ושמעתי שטעמם היה שלא רצו להסתובב בגבם נגד כיוון אה"ק - מפי הגאון רבי שלום ברנדר שליט"א.

ועוד טעם יש לומר שמכיוון שאין הסתובבות מצד הדין אלא מצד המנהג נהגו בזה כדעת הט"ז וסייעתיה שיש להסתובב דרך צפון מכיוון שאין נוהגין כדעתו בעת שמסתובבים מצד הדין.



# הערות

## בענין קידוש בשחרית על השכר ונשפך הכוס

כבוד חברי מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" הע"י.

במג"א סי' רע"א סוף ס"ק ל"ב וז"ל, ונראה לי דאם קידוש בשחרית על השכר ונשפך הכוס, אין צריך להביא אחר דהא י"א דדי בפת כמש"כ סימן רע"ב סעיף ט', עכ"ל. הנה מש"כ על השכר בשחרית, עיין באליה רבה אות ל"ד וז"ל, וצ"ע מ"ש שכר דנקט אפי' על היין נמי, וצ"ל דאם מברך על היין מסתמא יש לו יין יותר, ואז אין די בפת, ומש"כ שחרית היינו משום שבלילה אין מקדשין על השכר וכדלקמן אלא או כיון או בפת, עכ"ל, עיין פמ"ג ובלבו"ש שם, הנה מש"כ שבלילה אין מקדשין על השכר עיין מש"כ בריש ס"ק ל"ב שם ובחיי אדם כלל ו' סימן י"ז. ובשו"ע הרב שם סעיף כ"ז וז"ל, דאם קידוש בשחרית על השכר ונשפך הכוס (כיון שנפשו של אדם קצה בשכר בשחרית) יש להקל וכו', ונראה דכוונתו ליישב מה דנקט בשחרית ולא בלילה, והיינו דרך בשחרית דנפשו של אדם קצה בשתיית שכר לכן הקילו דדי בפת אבל בלילה דאין הטעם של נפשו של אדם קצה יתכן דעדיף שכר. או דהוא רק נתינת טעם על שחרית וצ"ע. [ועיין עוד בתוספת שבת ס"ק מ"ב, ומה שכתב בזה בתורת שבת ס"ק כ"ט, וצ"ע דאין כוונת התוספת שבת דזה טעם המג"א דאין צריך לאתווי כוס אחר של שכר, ועיין עוד במחצית השקל שם].

ובחידושי רע"א שם וז"ל, די"א דדי בפת לענ"ד מה תועלת במה שקידוש על השכר כיון שלא שתה בוודאי לא יצא כמ"ש המג"א לפני זה, וביותר קידוש של יום דליכא רק נוסח הברכה שעל הכוס וכיון דלא שתה הברכה לבטלה, וכלא קידוש כלל, וכיון דוודאי לא יצא בקידוש שעל הכוס למה נסמוך על הי"א דדי בפת, מ"ש זה מכל הקידושים של יום דלכתחילה לא אמרינן לקדש על הפת, עכ"ל, וע"ע בסי' רפ"ט ס"ב ובביאור הלכה שם.

ונראה בביאור דברי המג"א והוא ע"פ המבואר שם סעיף ט"ו וז"ל, קידוש וכו', אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו יביא כוס אחר ויברך עליו בפה"ג ואין צריך לחזור ולקדש, עכ"ל. ועיין בחיי אדם כלל ו' סימן י"ז שכתב שם וז"ל, ואינו צריך לחזור ולקדש הוה כאילו קידש על כוס זה. מש"כ הוה כאילו קידש על כוס זה צריך ביאור קצת דהא מהני גם באם הביא יין מבית אחר עיין בדה"ח ה' קידוש והנה מה דצריך להביא עוד כוס יין יש לעיין אם אין לו כוס יין אם סגי ג"כ בשכר או בפת, דהא מכיון דהוה כאילו קידש עליו א"כ גם בשכר ובפת סגי, דהא גם בקידוש על השכר או פת מהני. [וע"ע בדה"ח הלכות קידוש במש"כ באם שכח יברך המוציא לפני קידוש].

ויעיין בשו"ת רדב"ז סי' תל"ז וז"ל, שאלת ממני להודיע לך דעתי במי שקידש על היין בליל שבת ונמצא חומץ אם צריך לחזור ולקדש וכו', תשובה וכו'. ובסוף הסימן שם וז"ל, ויותר היה נראה שתיכף אחר שקידש יבצע על הפת ועלה כמו יין, דכי היכי דאמרו הגאונים שיביאו כוס אחר ויטעום המקדש ה"ה דעל הפת הוי סגי, עכ"ל, הובא בחיי אדם כלל ו' סימן י"ז ובמשנ"ב סי' רע"א ס"ק ע"ח, ומבואר בדבריו דהא עולה במקום יין הוציא מדברי הגאונים דסברי שיביאו כוס אחד ויטעום המקדש ונראה לפי"ז דה"ה בגוונא דקידוש על היין ונשפך הכוס דג"כ מהני בטעימת שכר או הפת.

ודאחינן להכא מבואר היטב דברי המג"א, והוא דהא דאין מקדשין לכתחילה בשחרית על הפת הטעם דאין כאן שום שינוי והיכר, ע"י סי' ער"ב ס"ט אבל בגוונא שקידש על השכר ונשפך הכוס, א"כ בזה

שקידש ובירך על השכר, יש כאן קידוש והיכר, אלא רק שחסר טעימת הכוס ושפיר י"ל דיוצא יד"ח טעימה בזה שטועם מן הפת, וכמו שנתבאר ברברי הרדב"ז לעיל, וכ"ג במש"כ בתהילה לדוד סי' רע"א אות כ"א ז"ל, ואין לומר וכו' לשתות מים ולברך עליהם שהכל זה אינו, דעיקר הטעם של המ"א דהא י"א רדי בפת וא"כ אסור לטעום קודם שיאכל הפת כמו שאסור לטעום קודם קידוש, עכ"ל. ומשמע דכאן מדין טעימה הוא, דהא כתב כמו שאסור לטעום קודם קידוש משמע דכאן הוי שפיר קידוש [ומש"כ המשנ"ב ס"ק ח' ובשער הציון אות פ"ז שם דבפת מהני רק בגוונא שנטל ידיו קודם, היינו בקידוש על המים דצריך שיהא הקידוש על הפת ממש, משא"כ בנדון דידן דהוי מדין טעימה בלבד, שפיר י"ל דמהני ג"כ בלא נטל ידיו, משום דכבר חל הקידוש על היין].

ובסברת רעק"א מה שכתב וביותר וכו', נראה כוונתו דכ"ז תינח בקידוש הלילה דאיכא נוסח הקידוש וא"כ נתקיים בו עיקר הקידוש, אבל בקידוש היום דכל הקידוש הוא הברכה, וכל שלא שתה אין כאן ברכה (ויש לעיין בנשאר מעט) א"כ לא חל הקידוש והוה כמו כל הקידושין, אמנם י"ל דאף דכל הקידוש הוא רק הברכה, מ"מ מכיון דברכתו המצוות, עיין רמ"א סי' רע"ג סעיף ד' דיכול להוציא אחרים אף שאינו שותה עמהם א"כ ברכתו הוה כעין קידוש, ויש כאן קידוש ועי' סי' רפ"ט במג"א ס"ק א' במחצית השקל ובפרי מגדים שם, בטעם דנקרא קידושא רבא, ומשמע דהוי גם כעין קידוש. ועי' בלבוש סי'. רע"א סי"ז, ומש"כ בסטרי"ש סוס"ג כו' ועדיין צ"ע.

### הרב יעקב אשר פלדמן

רו"כ שע"י ישיבת שומרי אמונים - ירושת"ו

מח"ס "כתב משה" ב' חלקים

## הערות שונות

ב' פ' וממתנה נחליאל תשנ"ו ירושלם עה"ק תובכ"א

יברך את בית אהרן וישראל, המעמיקים מרחיבים במתן נחליאל, תורתם של אחרונים לגדל ושפתי ראשונים למלל, ויזכו מהרה עם כולנו לראות בבנין אריאל.

אבקש רשות להעיר:

א. בגליון ג"ז עמ' ג"ה בענין חיוב נשים במצוות ליל פסח, לענ"ד י"ל כך: דהנה חיוב נשים במצוות מצה ילפינן מהקישא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, אבל המשך הפסוק - איזו מצה צריך לאכול? לחם עני, ופירושו בגמ' לחם שעונים עליו דברים הרבה, כלומר שחייבת גם בספור יציאת מצרים, והמשך הפסוק כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, ומטרת האכילה והספור לא ללמד על לילה זה בלבד יצאה, אלא - למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וא"כ נשים חייבות גם בזכירת יציאת מצרים כל הימים והלילות, ובימות המשיח במהרה בימינו.

ב. בעמ' קמ"ט בענין כבושי שבט מנשה, הנה שאלני הרה"ג ר' חיים ישע"י הדרי שליט"א, ראש ישיבת הכותל, מנין לחז"ל שמי שנהרג במלחמת העי והי' שקול כרובה של סנהדרין הוא דוקא יאיר בן מנשה, ומה עשה בעי והלא הי' זקן מופלג, שנולד עוד בימי יעקב אבינו, וגם עי בחלק בנימין, ובסך הכל הלכו שם שלשת אלפים איש, ולמה הלך יאיר לשם? ונלענ"ד דיש להתבונן, דרבני מכיר כתיב וילכו בני מכיר וגו', ומרע"ה מאשר את כבושם כדכתיב ויחן משה וגו', ביאיר כתיב ויאיר בן מנשה הלך וגו', ולא כתובה תגובה של משה, ובנבח כתיב ונבח הלך וגו' ויקרא לה נבח לא מפיק ה"א שלא נתקיים שם זה. ובדברים אומר משה יאיר בן מנשה לקח וגו' ולמכיר נתתי את הגלעד, ונבח אינו מזכיר. ונ' דבני מכיר כבוש, אבל כבושם הוא כבוש יחיד, ורק אשורו של משה נותן לו שם כבוש רבים. נבח כבוש, ומשה לא אישר, ועל כן אין השם מתקיים בתור כבוש רבים, ואין לו קדושת א"י. יאיר לקח, ומשה לא אישר, ואעפ"כ הוא מתקיים, ומוכח דיאיר עצמו שקול כרובה של סנהדרין ויכול לקדש בעצמו. ולהכי כששלח יהושע שלשת אלפים לכבוש את העי ולא הלך בעצמו, וגם לא היו שם רוב ישראל, שלח את יאיר כי היכי דלהוי כבוש רבים.

ג. בעמ' קי"ג בענין מזבח הזהב - כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' בית הבחירה הל' י"ז) מזבח הקטורת חיי

מרובע אמה על אמה. והקשה הכס"מ למה השמיט הרמב"ם דהיינו באמה בת ה' טפחים. אבל במחילת כבוד מרן הכס"מ אשר אנו סמוכים על שולחנו הטהור, הרמב"ם לא השמיט זה אלא פסק נגד זה, דהמתבונן בכל המדות שמנה הרמב"ם ימצא שכשכותב אמה סתם היא אמה בת ששה טפחים, וכשרוצה לכתוב על אמות של חמשה טפחים מציין זאת בפירושו, או כותב מספר הטפחים בלבד. אך טעמא כעי למה פסק נגד הגמרות שציין מרן. אולם ביומא נ"ט. אמרו כול' מזבח פנימי במקום חדרא קרן דחיצון קאי, ובפ"ב מהל' בית הבחירה ה"ח כתב דרובע כל קרן אמה על אמה, והיינו אמה בת ו"ט כדמוכח התם, הלכך הצריך גם במזבח הזהב אמה על אמה.

הנהה הקשו על הרמב"ם למה השמיט גובה מזבח הזהב. אבל יעויין בהקדמת הרמב"ם שכתב דדי לקרא תורה שבכתב וספרו של הרמב"ם כדי לידע כל התורה כולה, כלומר שאינו צריך לכתוב מה שמפורש בתורה שבכתב, אם לא כדי לבאר משהו ע"פ התושבע"פ, והנה גובה המזבח מפורש בתורה שבכתב, ולא הוצרך הרמב"ם להביאו, אבל האורך והרוחב כתב כדי לפסוק כהגמ' ביומא כנ"ל.

ונזכה לראות לובש זהב ולבן, נכנס לבית אשר כסהו הענן.

כעתירת צעיר הלויים  
אביגדר נבנצל

## בענין ביטול ברוב

בענין מש"כ כבוד האדמו"ר מזוטשקא שליט"א. בקובץ בית אהרן וישראל גליון ד' (סד). באמצע התשובה מביאים קושיית החשק שלמה בכורות כג על הר"י קורקוס שמחלק בין חתיכת נבלה שנתעברה בשחיטה מטמא במשא ובחרת דם הביטול מועיל אף לטהור במשא כי בחרת דם הביטול לח בלח והוי טומאה כמאן דליתא משא"כ יבש ביבש, והקשה החשק שלמה מלוקח ציר מע"ה לקדרה לא מהני ביטול חזינן דאף לח בלח טומאה הוי כמאן דאיתא? קושיא זו ה"י קשה לי יותר מלפני ארבעים שנה עד שה' האיר עיני באיזו ספר תירץ לקושיא זו. שם בכורות כב. אמר ר' יוחנן מדוע חרת דם אינו מטמא לא כמגע ולא במשא, "מפני שביטול ברוב נגעו בה", מדוע לא אמר בפשטות "מפני שבטל ברוב"?

אמנם שונה הוא דיני טומאה מידי איסור והיתר, באיסור והיתר איסור דבוק בעצם החתיכה מש"ה שייך הגזוה"כ של אחרי רבים להטות ששתי החתיכות של היתר יועיל לבטל דין האיסור של המיעוט (כמו אצל דיינים) משא"כ דיני טומאה אנו מוצאים דינים של טומאה רצוצה בוקעת ועולה, שבעה לה טומאה וזה ראי' שהטומאה אינה דבוק להחתיכה והיא כעין מרחפת על החתיכה מש"ה לא שייך הדין של ביטול לגבי משא, ומה שמועיל לגבי מגע שזהו ענין נגיעת גשם לגשם דדמי לתערובת איסור והיתר. עכשיו מדוייק הל' של ר' יוחנן אצל חרת דם "ביטול ברוב נגעו בה". זה מבואר ע"פ הגמרא חולין קכד אמר ר"ע עור שיש עליו כשני חצאי זיתים לא מטמא במגע שהעור מבטלן, ובמשא לא מטמא דכתיב "והנוגע שאמר ר' יוחנן מה טעמא חרת דם לא מטמא וכו' במשא לא מפני שבטל ברוב דלא שייך ביטול למגע אצל טומאה כדאמרינן לעיל. אבל הטעם שאינו מטמא חרת דם אפי' כמגע דביטול ברוב נגעו בה, היינו כיון דמועיל הביטול עכ"פ לגבי מגע דלא גרע מביטול של העור שמבטל למגע כ"כ הכא אצל חרת דם בטל גם למשא מטעם הפסוק "והנוגע והנושא" את שבא לכלל מגע בא לכלל משא חרת דם לא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא.

כלל זה שייך רק בטומאת נבלה משא"כ בדין דהלוקח ציר מע"ה שאין זה טומאת נבלה לא שייך כלל זה, מש"ה שפיר פסק הדין "לקדרה לא" שמצא מין את מינו וחוזר וניעור דטומאה כמאן דאיתא דחוזר הדין דלא שייך ביטול לגבי משא דיני טומאות.

מיכאל שיק

## בענין טלמול מורה שעות בשבת

אל מע"כ מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל לאי"ט, אחרשה"ט.

קובצכם אשר שמו יוצא לפניו בכל פעם שמופיע מעורר שמחה וגיל, יישר כחכם.

ראיתי בקובץ האחרון (סיון תמוז תשנ"ו) הבירור בדבר דין טלמול מורה שעות בשבת, מאת ר' יעקב מאיר מוציק זצ"ל, ומסקנתו להיתר, ומצאתי חבר לו, הגאון בעל הכתב סופר זצ"ל, הוכיחו דבריו בשו"ת ר' עזריאל הילרסהיימר, אור"ח עמ' קל"ב, וז"ל: גדולים וטובים ממני התירו לצאת בכ"ש [בכלי שעות] בשבת ומהם הגאון ר' שמואל בנימין סופר זצ"ל ראש ישיבת פרעסבורג, והוסיף ר"ע הילרסהיימר בשולי הדברים, ואני וכיתי נוהגים איסור בדבר וכו'.

בברכת התורה והמשך הצלחה בס"ד, ויה"ר ונוכח כמהרה לנחמת ציון,

יעקב חיים גרינפלד

לונדון

## הערות שונות

לכ' מערכת הקובץ בית אהרן וישראל, אחרשה"ט.

קבלתי לנכון הקובצים ותודה רבה ע"ז.

ראיתי להעיר על איזה ענינים בקובץ ס"ד.

א. במאמר החשוב מאת הרב ט. פריינד שליט"א בענין איסור שמיעת כלי שיר מביא אשר הרמ"א ז"ל פסק כשיטת התוס'. באמת אין ברור כ"כ אשר זה פסק הרמ"א, כי כאשר הרמ"א כותב על דברי המחבר "וי"א" ואינו כותב "וכן המנהג" או "וכן נ"ל" וכדומה יש מי שאומר שאין דעתו לחלוק על המחבר, רק להעיר שיש דעה לסמוך עליו בשעת הדחק.

ב. במכתב של הרב א. א. רובינשטיין שליט"א האריך בענין זמני סעודות שבת. באמת, לפלא שאינו מביא שיש מחלוקת הראשונים בזה. ע' ברמב"ם ה' שבת פ"ל ה"ט, וע' שם בהג"מ ובמ"מ. וע' שבת ד' קי"ז: וברש"י שם. וע' בס' מאמר מרדכי ס' רצ"ט שהאריך. וע' בש"ע ס' של"ד וגם בב"ח שם. וע' בערוך השלחן ס' רפ"ח ס"ב.

בכל הכבוד

יעקב ראובן קאנראד

ס"ד דהקתה"ח - לונדון יצ"ו

## בענין זמן השקיעה בשכונות היושבות בעמק

נתכבדתי לכתוב תשובה בענין השקיעה בשכונות "פרי הארץ" גבעת זאב ת"ו.

(א) כפי המפות שקבלתי יוצא דשכונה זו יושבת בעמק שזה 620 מטר מעל פני הים. ולפאת דרום-מערב יש הר בגובה 820 מטר מעל פני הים (על הר זה יש גבעון החדשה). בכך דינכם כבני טבריא וכבני מחוצא. עיין שבת קי"ח ב': א"ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וכו' ועיין רש"י שם ד"ה ממכניסי שבת בטבריא מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעו"י וסבורין שחשכה וכו' (עיין בספרנו חומות ירושלים מה שהארנו וביארנו בדברי רש"י הנ"ל).

עיין שבת ל"ה ב': אמר ליה רבא לשמעיה (בכ"י ובראשונים לבני מחוצא) אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא וכו' ועיין מאירי שם: מי שעומד במקום שאין יכול לעמוד על שיעור חכמים וכו'. ועיין בספרנו שם שביארנו דמחוצא היתה יושבת בעמק בכך א"ל רבא לבני מחוצא אתון דלא קים לכו וכו'. לכן מי שיושב בעמק דינו כבני טבריא שהכניסו את השבת מוקדם מבני

צפורי ודינו כבני מחוזא דא"ל רבא אתון דלא קים לכו וכו' אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא וכו'. ועיין בספרנו שם מה שהארכנו דדברי ר' יוסי הג"ל ודברי רבא הג"ל נקבעו בהלכה עיין שם מה שהארכנו בזה (ועיין עין משפט שבת קי"ח שם המסמן את דברי ר"י לשו"ע או"ח סי' רס"א סעיף ב' וסי' רצ"ג סעיף א' המדברים מענין תוס' שבת עיי"ש).

(ב) ובענין גיכוי גובה ההרים מעל פני הים כבר הארכנו בספרנו חומות ירושלים שם דמהגמ' שבת ל"ה וקי"ח משמע שאין מנכין גובה ההרים עיי"ש מה שהארכנו שם. ובתוספת נופך יכולים לומר שגם פני הים אינו שזה כי גם בים יש גבהים ועמקים שזה נוצר בגין לחצי מים כידוע ים כנרת יוכיח וגם יש הפרש גובה בין הימים לדוגמא ים התיכון וים המלח שיש הפרשי גובה ביניהם כידוע. בכך ערבך ערבא צריך וכו'.

(ג) ובכך גם בדקתי ע"י אחד מהתושבים שם ואמר לי שראה שהחמה נכסית מעיני הרואים משך 5 דק' לפני זמני השקיעה בירושלים ויכול להיות דבזמן שהחמה תשקע מאחורי ההר הג"ל תוקדם השקיעה. גם שמעתי שהרב המקומי פירסם מודעה להקדים את השקיעה כ"ב-4 דק' בכך אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא ותקדימו את חשבון השקיעה כ"ב-4 דק' היא חלקיכם עם מכניסי שמת בטבריא (נ"ב עיין בספרנו שם ריש מהררין להקדים בכמה דק' לפני השקיעה לגבי דברים הנוגעים לזמן השקיעה, עיי"ש).

נ"ב: ובענין דברי המהר"ל דיכולין להתפלל תפלת מנחה סמוך לצאה"כ משום דבמק"א יום הוא עיין בספר מקור חיים סי' רל"ג שכתב שזה דוחק עיי"ש.

והנני מסיים בברכת התורה

**אלי' ברוך קעפעטש**

מח"ס אורות וזמנים חומות ירושלים ועוד

## בענין כריכת רצועות של יד קודם הנחת של ראש

כב' רבני ועורכי קובץ "בית אהרן וישראל" הע"י.

בקובץ האחרון (גליון ס"ד עמ' קנ"ה) העירו ע"מ שכתבתי דיש לכרוך הרצועה ש"י לפני הנחת ש"ר וכ"ג, דכיון דכריכה זו אינה מן המצוה, איך מותר להפסיק בין תש"י לתש"ר, ומצד ביווי מצוה ליכא כיון שכן סדר הנחתן, והחושש בזה אינו אלא מן המתמיהין עכ"ד.

בפתח דברי אמינא דמש"כ "וכ"נ" הכוונה לצדיקים גדולי תורה שראיתי אותם מקפידים ע"ז, אשר אין לומר עליהם שהם מן המתמיהין, ויתכן שכאמת אין דעת כו"ע כן, אבל אם לדין יש תשובה, דמ"ש דלית ב' משום ביווי מצוה כיון שכן דרך הנחתן, הרי כבר העתקתי במאמרי מכמה אחרונים דאף בשעת הנחתן לא התירו לתלות אלא מה שא"א בל"ז [וע"ע בשו"ת באר משה ח"ג סו"ס ח'] והרי בנ"ד אפשר ואפשר, ונהי דהיינו רק בתליית הקציצה, אבל בתליית הרצועות מתיר המג"א (ר"ס מ') באקראי בעלמא, מ"מ יש מקום להחמיר בנידוננו שעושה כן בקביעות, דיתכן דהמג"א לא איירי בשעת הנחת תפילין, אלא שאוחזו כך בדרך מקרה, עיי"ש בפרמ"ג ומחצה"ש וכה"ח (סק"א), וע"ע בתפארת שמואל על הרא"ש פ"ג דברכות (סי' ל"ח אות ל"ח) ודע"ת (סי' כ"ז ס"ט).

ומ"ש דהוי הפסק בין הנחת תש"י לתש"ר, גם בזה לא חיונא תיובתא כלל, דבלא"ה תחיבת קצה הרצועה לתוך הכריכות הוא לצורך חיווק הקשירה וש"ד, דהנה לשי' הרא"ש והטור - דמניחים ש"ר לפני כריכת הרצועה ש"י - הרבר ברור דצריכים לחזק הרצועה ש"י שיהי' בגדר קשירה לפני הנחת ש"ר, עיין מ"ש בזה במג"א (סי' כ"ז סקי"ד) ובשו"ת משכנות יעקב (חאו"ח סי' כ"ט), וכן מתבאר בטרו"ז (סי' כ"ז סק"ט) דכל מה שנצרך לחיווק הקשירה לא הוי הפסק, וע"ע בקצה"ש סי' ח' סי"ח ו"פ, וכן לדידן דנהגינן ע"פ האריז"ל לכרוך ז' כריכות על הזרוע לפני הנחת תש"ר, יש לגמור כריכת כל הרצועה על היד ולתחוב קצהו בתוך הכריכות כדי שהקשירה תתקיים, ונהי דה"י אפשר לתחוב הרצועה מיד לאחר ז' הכריכות כמו לשי' הרא"ש והטור, מ"מ בנ"ד שנתור רק רצועה קטנה אין הטיחא והשה"י מרובה כשהרצועה בידו להמשיך לכרכו על היד - במהירות ללא שום דקדוק - ולתחוב קצהו, מלטרוח לתחבו באמצע אורך הרצועה באופן שיהי' לו קיום כהוגן, דרק לשי' הרא"ש והטור שנתור לו - לאחר ההידוק -

אורך כל הרצועה, העדיף שיטרה לחזקו למעלה שהיא טירחא ושהי' מועטת, מלכרוך כל ארכה, ומשא"כ למנהגנו שנותרו כריכות אחדות בלבד, ותו דתחיבת קצה הרצועה תתקיים יותר מתחיבת אמצעה, ונהי דגם כזה לא יצאנו מגדר קשירה, מ"מ מה שעיי' מתחזק הקשירה ביותר שיין' להמצוה ויועיל עכ"פ דלא להי הפסק בין הנחת תשי' לתש"ר [והוא כעין ז' הכריכות להאריו"ל, דכיון דיש בו מצוה לא הוי הפסק, כדמובא במשב"ר סי' כ"ה סקל"ח] ונוסף לזה יש כאן גם איסור תליית הרצועה, לכן עדיף לגמור כריכת כל הרצועה על היד ולתחוב קצהה, ורק לענין כריכת הרצועה על האצבע כ' הפרמ"ג דהוי הפסק, כי זהו טירחא יתרה ושהי' ללא צורך כעת, כן נראה לבאר דעת הנהגים להקפיד בכך, וידעתי כי המתעקש ימצא תמיד מקום להתעקש, ולא באתי בזה אלא ליישב מנהג קדום, ואיש על מחנהו ואיש על דגלו יחנו.

ושור'ר בסי' שלחן הטהור סי' כ"ה (ס"ח) שכ' דלפני הנחת תש"ר יתחוב שני תחיבות בתוך הכריכות כדי שהקשירה תתקיים, ועיין מ"ש עור שם בסי' כ"ז (ס"ה), וע"ע בסי' שבילי דוד (סי' כ"ה אות ו' וסי' כ"ז אות ב') ובסי' תהלה לדוד ובסי' חתן סופר (שער הטוטפות סי' כ"ט) ובסי' דרכי חיים ושלום (אות מ"ח).

וע"ע באשל אברהם (להגה"ק מבוטשאטש ז"ל, סי' קנ"ד ס"ג) דמה שנהגים לתחוב הרצועות באזור הוא משום שלא יהי' מעין תולה תפילין [אף דבכה"ג לא הוי בגדר תלי' ממש, כמו בקציצה שתולה ע"י הרצועה שבתוך המעברתא, עיין טו"ז סי' כ"ז סק"ט, ומג"א שם סק"ד, וכה"ח סקל"ו] וכן בקיפול התפילין יש להשתדל שיהיו הרצועות מונחות ע"ג השלחן כדי למעט תלייתן בכל מאי דאפשר, ואפי' תליית מקצת הרצועה מעל השלחן חשיב תלי', וכעין מ"ש הפרמ"ג (סי' תר"צ מש"ז סק"י) והר"ד במשב"ר (שם סק"נו) עיי"ש, בשגם דעלול שיתלו הרצועות עד לארץ, ובלא"ה כדאי להתרגל לקפל התפילין מעל השלחן מצד חשש נפילתן ח"ו, ונהי דיש לזוהר גם מנפילה ע"ג שלחן, עיין מ"ש בזה בדע"ת למהרש"ם ז"ל (סי' מ"ד), מ"מ יש לנקוט בלשון של זהורית בכל מאי דאפשר.

ובעיקר תחיבת קצה הרצועה כדי שהקשירה תתקיים, כן מבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' תפילין הי"ב) שכ' "ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור", וביארו עוד הרמב"ם בתשובה (סי' ע"ג), וכ"ה בשו"ע (סי' כ"ז ס"ח), וכן ביארו בביאור הגר"א (שם) ובקצה"ש סי' ח' סי"א ובבדלה"ש שם, וע"ע בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אורח סי' ז') מ"ש בזה, ומעתה יתכן דהנהגים לגמור כריכת כל הרצועה ש"י לפני הנחת ש"ר הוא רק בגלל תחיבת קצהו וחיווקו ולא בגלל איסור תלייתו, דיתכן מאד דבכה"ג חשיב אקראי בעלמא שהתירו המג"א כנ"ל.

ודרך גררא מדי עברי לבקר דברי ראיתי עוד כמה דוגמאות עמש"כ דכל שהוא לצורך מצוה או שמירה אינו בגדר כיווי בתלייתו, דכ"ה במג"א (סי' כ"ז סק"ד) דאע"ג דאין לכרוך הרצועה על התיטורא כי הוא יותר קדוש מן הרצועה, מ"מ מה שנצרך לצורך קיום קשירתו והיודוקו ש"י, וכן במשב"ר (שם סקל"ב) בשם ארצה"ח במי שבתו ידיו צרות עיי"ש, ובמג"א (סי' כ"ח סק"ד) נו"ג עוד בנידון קיפול התפילין, וע"ע מ"ש בזה בכה"ח (סי' כ"ז סקל"ז וסי' כ"ח סק"י) ובבה"ל (סי' מ"ב ס"ב ד"ה מש"ר).

תו אשכחן כה"ג בשו"ת רע"א (מהדור"ק סי' נ"ח) בנידון אחיזת התפילין ערום אף דכל כתבי הקודש אסור ליגע ביד ערום, דהיינו ג"כ משום דמצוותן בכך וא"א בעיא, והר"ד בפת"ש ליו"ד (סי' רפ"ה סק"ד).

עוד חזינן בב"י אור"ח (סי' תקנ"ט ד"ה אבל) בשם מסכת סופרים שהיו נוהגים להניח בת"ב הס"ת על הקרקע כדי לעורר האבלות והבכיה, ונהי דיש מגיהין "תיק הספר", כמ"ש שם בטור, בב"י הגיה "את התורה", ובעצם כבר היו דברים לעולמים בהשלכת מרע"ה את הלוחות, וע"ע מ"ש בזה בשו"ת באר משה (ח"ג סי' ט'), וע"ע בשו"ע (סי' ס"ו ס"ד) דהקורא קר"ש וברכות"י וקראוהו לקרות בתורה י"א שאינו מפסיק, ובמחצה"ש (שם סק"ח) הטעים טעמו דאינו ביוזן לתורה כיון דעוסק בקר"ש וברכותיה.

ובזה אפשר ליישב הא דאי' בסופ"ק דברכות (דף י"ב ע"ב) כל פסוקי דלא פסקי' משה לא פסקינן, וכבר נו"ג מגדולי הפוסקים ללמד זכות על מנהגים שונים לומר חצי פסוק, עיין מג"א (סי' נ"א סק"ט ורי"ם רפ"ב וסי' תכ"ב סק"ח) ופת"ש לאור"ח (סי' ס"א ס"ג) ודע"ת (סי' נ"א ס"ז וסי' ס"ה ס"ב) ונש"א (הל' ברכות ותפילות, כלל ה' סי' ב') ומשב"ר (סי' רפ"ט סק"ב) וערוה"ש (סי' רע"א סכ"ה) ושו"ת האלף לך שלמה (סי' מ"ג) ושו"ת חת"ס (חאו"ח סי' י') ושו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קכ"ד) ושו"ת רב פעלים (ח"א סי' י"א) ועוד הרבה מן האחרונים שדיברו בזה אך א"א לפרטם כי רבים הם, ואמינא רק דברוך הנ"ל נוכל ליישב רוב המנהגים או כולם, דכיון דכל הטעם דכל פסוקי דלא פסקי' וכו' הוא מצד

דהוי זילותא, כל שיש ענין וצורך באמירת חצי פסוק לתועלת הבנת הדברים, או לצורך רמיה על איזה דבר מסויים ש"ד, ואפשר דיש להעמיסו בדבריהם של כמה מן הספרים שפרטתי יעוי"ש.

ובעצם עיקר הדבר דתליית פת לצורך שמירתו לא הוי כיווי ושרי, מפורש בטושו"ע או"ח (סי' תל"ד ס"א) לענין שמירת החמץ בע"פ לאחר הבדיקה, ובס' יפה ללב (ח"ב שם אות א') באמת תמה ע"ז דהא מפורש בגמ' דאסור לתלות פת, וכן תמה עוד שם עמ"ש כה"ג במדרש שמואל עיי"ש, והו"ד בס' ארחות חיים (להגה"ק מספינקא ז"ל, שם אות ג'), וע"ע מ"ש בזה בכה"ח (שם סקי"ג), ולפום מאי דכתיבנא לק"מ, דכל מה שהוא לצורך שמירתו - וכ"ש לצורך שמירת החמץ בע"פ - ש"ד.

ומ"מ מה שרגילים לישא הפת בתוך סל לית בי' בית מיחוש כלל, דאע"ג דכבר נתבאר במאמרינו הקודם דאף באגודו בידו יש מקום להחמיר לכתחילה, נשיאת הפת בסל אינו דרך תלי' וכיון וש"ד, וה"ה נשיאת ס"ת בתוך מזודה וכדו', דאע"ג דס"ת אסור לתלות אפי' בסל, בנ"ד כל שהוא בדרך כבוד לא חשיב תלי' וש"ד, דלא אסרו חז"ל בכרכות (דף י"ח ע"א) אא"כ נותנם בדיסקיא ע"ג תמור שרוכב עליו עיי"ש.

בכ"ר וביקרא דאורייתא

אריה וויים

## בענין תפלין של יד צר

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הי"ו, תחזקנה ידיכם ברבוי פעלים לתורה ולתעודה.

רצו"ב מה שהעליתי במצודתי איזה הערות בענין הנידון (קובץ אלול תשנ"ה) בענין התפלין של יד שהקיצוצא הוא פחות מבי' אצבעות.

מה שנתעורר לאחרונה ע"י הסופר הרב אריה שכטר שליט"א לעשות תפלין של יד שהם קטנים בארכן וברוחבן שהתיתורא היא אצבעיים כולל המעברתא ונימוקו כי המקום להנחת תפלין של יד מצומצם הוא מאוד (ובפרט אצל בחורי בר מצוה) ובתפלין גדולים א"א שיונח כולו במקומו למהדרין.

ויצאו עוררים נגדו בטענת חדש אסור מן התורה, ושאינן נכון לעשות תפלין קטנים שהקציצה או לכה"פ התייתורא, הוא פחות מבי' אצבעות אגודלין ושאינן לשנות ממנהג שנהגו אבותינו לעשות תפלין גדולים, והאחרון הכביד הרב אהרן אלבוים שליט"א בקונטרס בית אהרן וישראל (קובץ אב-אלול התשנ"ה) לעורר על זה ומידי עיוני בה נתעוררו אצלי כמה הערות על דבריו:

(א) באות ו' הרב אלבוים הנ"ל יצא לחדש דכל הילפותא (מנחות דף לו: ) דצריך להניח תפלין על הקיבורת אינו דאורייתא, רק העיקר דאורייתא הוא שצריך להניחו באיזה מקום שירצה בעצם הזרוע, ודין קיבורת אינו דאורייתא כ"א הרחקה דרבנן שצריך להרחיקו מן הקנה או מן הכף.

איכרא דלשון הגמרא "קיבורת מנלן" ועל זה מביא המקראות, משמע שהלימודים הם גם על הקיבורת ולא רק על עצם הזרוע בלבד. ובאמת היה נראה לדקדק בדברי רש"י שכל דבריו הם בדקדוק. דהנה אצל הלימוד של מה להלן בגובה שכראש אף כאן בגובה שביד, כ' רש"י גובה קיבורת דהוא אצל הכתף. וכן אצל הלימוד של שימה כנגד הלב כתב רש"י קיבורת כנגד הלב היא, הרי רבלימודים הללו הדגיש רש"י ענין "הקיבורת" אבל אצל הלימוד של לך לאות ולא לאחרים לאות לא כתב רש"י "קיבורת" רק כתב ולא לאחרים לאות שלא יראו החוצה ואי בכף היד מחזי לכולי עלמא, והנראה מדברי רש"י דהלימוד של נגד הלב היינו "קיבורת" דוקא. כדמשמע פשוט הלשון דבעינן נגד הלב ממש, וכן מלימוד של בגובה היד, ג"כ הדגיש רש"י "קיבורת". אבל בלימוד של ולא לאחרים לאות, אולי י"ל דא"צ קיבורת ממש וכמו שהביא הנ"ל מלשון הט"ז סי' כז סק"ב ודרך האדם לגלות עד הקובדו ומשם ואילך נקרא לך לאות ולא לאחרים לאות ע"כ. וזה מדויק ג"כ ברש"י כנ"ל. אבל עכ"פ התבאר לן דלבי' טעמים נראה בעליל דבעינן קיבורת דוקא.

שוב ראיתי שהגר"ש ניימאן שליט"א בקובץ הסופר אייר תשנ"ד אות ז' כתב דייקא הלימוד של נגד הלב בעינן קיבורת עיי"ש, אלא שלא העיר מדברי רש"י הנ"ל רק הביא מרש"י מגילה דף כד: שכתב ז"ל ועל דרך גובה היד "קיבורת" בראש הזרוע ותהא שימה כנגד הלב ע"כ, והנ"ל דקדק מכאן כדבריו, ובאמת מכאן יל"ד כדברינו הנ"ל דהרי רש"י הזכיר הלשונות של בי' הלימודים שימה כנגד הלב - וגובה

של יד, להוכיח דבעינן קיבורת, אבל הלשון של לך לאות לא הזכיר ודו"ק (וע"ש בדברי הרב גיימאן הנ"ל אות ו' שביאר בטו"ט ש' התוס' בלימודים דעל ידך בגובה שביד היינו גובה שביד דהיינו קיבורת ע"ש). ועצם סברת הרב אלבוים תמוה דאיזה הרחקה יש בזה האם איכא לחשוש דיניחו על הקנה או הכף בחילוף מלהניח על הזרוע?

ב) עוד הביא שם (באות ו') לשון הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין ה"ב) תהיה התפילין נגד לכו ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך ע"כ. (והוסיף בסגריים והמחבר בסי' כ"ז ס"א מביא פסק זה לדין דר"ח בר אויא שצריך שיטה קצת נגד הלב וצ"ע למה השמיט הרמב"ם דין זה ע"כ במוסגר) ועל זה כ' הנ"ל דלכאוי' למה לא הביא מקרא הנדרש בגמ' ושמתם את דברי אלה על לבבכם והביא חילוף זה פסוק דוהיו הדברים האלה על לבבך דאפשר לא קאי כלל על מצות תפילין כלל (אגב יש להעיר וכדבריו דלפי פשוטו של מקרא פסוק שני לא קאי על מצות תפילין ג"כ משמע דהקדמת ספר תיקון תפילין הקדמון שבי' שם "אותם שאינם מניחים תפילין כהוגן הרי הם אומרים י"ח פעמים ביום מצות הנחת תפילין דהרי הם קוראים פר' ק"ש ג"פ ביום ומוזכרין ו' פעמים מצות תפילין: והי' לך לאות על ידך - ולטוטפת - וקשרתם - והיו לטוטפת - ושמתם את דברי אלה על לבבכם ע"כ. הרי הזכיר פ' ושמתם ולא פסוק (והיו) ומזה למד הנ"ל דהרמב"ם רוצה להשמיענו דאין דין הלב מדין קשירה כ"א מצוה באנפי נפשיה שהרי אין פסוק זה מדבר בענין תפילין כלל, ומזה רואה גילוי מילתא דדרשת הבבלי אינו דרשה גמורה.

וכל זה בדרך חידוד אבל רחוק הוא מן האמת שאין כוונת הרמב"ם להביא פסוק זה עבור מקור של דרשת הקיבורת, שהרמב"ם אינו בא לפרש מקורות הדינים, כמו שבהלכה הקודמת אין הרמב"ם מביא ילפותא של בין עיניך דצריך להיות במקום שער ולא בין העינים (כמו שדרשו במנחות דף לז:): רק כוונת הרמב"ם גופא הוא לרינו של רחב"א דצריך לכוון נגד הלב ממש (ובזה מתיישב קו' הרב אלבוים למה אין הרמב"ם מביא דין של רחב"א, דשפיר הביאו) ואף שלא כתב הרמב"ם ההסיה כלשון הש"ע, דבאמת גם בגמרא אינו מוזכר לשון זה. וזהו שבי' הרמב"ם שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לכו. ועי' שפיר מביא פ' של והיו הדברים... דפסוק לא הביא לראיה להאי דינא של קיבורת רק דוהו מעצם מצות תפילין שיהא מוטה נגד לכו ועי' יהיו הדברים האלה על לבבך כי זה מעצם המצוה (כמוזכר בנוסח הלשם יחוד) אבל ילפותא דקיבורת אינו מוזכר כאן כי אין כאן מקומו לכתוב מקור הדין.

ג) מש"כ הנ"ל (באות ז') דבתוס' מסכת עירובין (דף צה: ד"ה ירך) הביא ראייה דמקום הנחת תפילין אינה בקבורת בשר שבין פיסת היד למרפק, מהא דבעינן שימה כנגד הלב, וכי הנ"ל "ולמה לא הביאו הא לענין תחילת דבריהן דבעי על הקיבורת ממש" ומזה רוצה להוכיח עוה"פ כדבריו דמעל לבבך לא ילפינן דבעי כנגד הלב ממש עכ"ד. ודבריהם אלו תמוהים מאוד שנראה ברור מדברי התוס' דמעולם לא הסתפקו בזה דבעינן תפילין על מקום קיבוץ הבשר, וכמו שהבאנו לעיל מדברי הרב גיימאן, שביאר דהתוס' למדו בפ"י דעל ידך דבעי התפילין להיות על מקום גבוה ביד ולא הסתפק להו אלא בכשר הגבוה שבאיזה עצם אם בקנה או בזרוע, ועי' הביא הא דשימה כנגד הלב דבעי בפרק הזרוע אבל מעולם לא הוצרכו התוס' להביא ראייה דבעינן קיבורת שהוא מילתא דלא הסתפקו להו, וזה ברור.

ד) ומש"כ שם (ובאות ח') דיש לו ראייה "דלא בעינן נגד הלב ממש" מהא דאיטר יד דמניח בימין ואינו נגד הלב כלל, אלא ע"כ כדבריו שכנגד הלב הכוונה על עצם הזרוע שהוא נגד הלב. וזה אינו דהטעם דאיטר מניח בימין הוא משום דאכתי איכא שני ילפותות של גובה שביד ולא לאות ולא לאחרים לאות דהרי המחבר לא הכריע כשום אחד מהני ילפותות, ולכן אף דילופתא א' לא שייך באיטר מ"מ אכתי איכא הילפותות האחרות.

ה) ובאות ט' הביא לשון השו"ע הרב נבג"מ סימן כ"ז ס"ב שבי' שצריך להניח וכו' אבל לא יניחנה למעלה מהקיבורת דהינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק וכו' ואפילו בחצי התחתון של זה הפרק לא יניח בתחתיתו ממש למטה מהקיבורת שנא' ושמתם את דברי אלה על לבבכם וכו' צריכה שתהא שימה כנגד הלב וזהו קיבורת שהוא מכוון ממש כנגד הלב, ע"כ הנוגע לענינינו. ודקדק הנ"ל מדכ' הרב ז"ל שלא יניח בתחתיתו "ממש" כוונת הרב רק לאפוקי פיסת היד וכו', הא אם גבה רק קצת סגי ומשמע דלא בעינן קיבורת ממש ע"כ. דבריו תמוהים מאוד דהרי הרב ז"ל דקדק אח"כ בלשונו שהוא מכוון ממש נגד הלב, ואם אין כוונת הרב רק לאפוקי פיסת היד או הקנה למה מדגיש ואמר "ממש" נגד הלב? ומה שמדייק מלשון הרב שלא תהא בתחתיתו ממש היא ראייה חלושה מאוד, דהמשך דברי הרב ז"ל כך הוא

שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק - אלא למטה - ולכן מדגיש הרב שלא טענה לומר מכח זה שיהא מונח בראש העצם ממש אלא למעלה מזה קצת על מקום הקיבורת ובעיני קיבורת דוקא.

ובכלל אין מובן לי כונת הרב אלבוים הנ"ל שאפילו נניח לשיטתו דדין קיבורת ושימה נגד הלב הוא רק דין דרבנן, וכי אין צריכין להזהר לקיים דברי חכמים שאמרו שימה נגד הלב דייקא?

מכל הנ"ל התבאר לן דלהלכה צריכין להתחשב עם הילפותא של שימה נגד הלב ושל כגובה היד דמפורש ברש"י דלילפותות הללו בעינן קיבורת ממש ומה"ת צריכין שימה נגד הלב ואף אם נפקפק דאין מוכרח שיהא ממש כולו מכוון נגד הלב מ"מ מידי ספיקא דאורייתא לא נפקת, וגם למה לא נחשוש דבעי קיבורת בשעה שהיד כפופה אף אם ליכא ראי' ברורה לזה מ"מ הרי הביא הרב שעכטער מכמה רבנים שסוברים כן ולמה לא נחשוש לדבריהם בדין דאורייתא.

ו. עכשיו נבאר שיעור גודל תפילין של יד, זה לשון הרא"ש בהלכות תפילין שיעור לאורך ורוחב ריבוע ארבעה הבתים אף שכ' בשמושא רבא שיהא ברבועו אצבעיים על אצבעיים לא נהגו העולם כן ור"י דקדק מהא דאמרין דמקום הנחת תפילין ממקום שמתחיל השער עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס דהיינו גובה של ראש ואמרין וכו' מקום יש בראש להניח שתי תפילין ואמרין וכו' שערו הי' נראה בין ציץ למצפנת ששם הי' מניח תפילין, ואמרין דציץ רחב שני אצבעות ומונח במקום תפילין, ואמרין מכניסין זוג זוג משום דמקום יש בראש להניח שתי תפילין ולא התירו להציל אלא דרך מלבוש ובמקום תפילין. מכל הלין יש לדקדק דשיעור רוחב תפילין הוי לכל הפחות יותר רחב מאצבע שאל"ה רחב אלא אצבע א"כ יש מקום בראש להניח ג' תפילין, כי הציץ היה רחב ב' אצבעות ומונח במקום תפילין ועוד נשאר מקום לתפילין, דא"כ למה וכו' לא ג' אלא ודאי שיעור רחבו יותר מאצבע הלכך אין מקום לג' תפילין. וטעמא דהשמור"ר כין דאמרין וכו' והאידנא מה שאין עושין הבתים רחבים ב' אצבעות היינו לפי שהתיתורא והמעברתא רחבים, ואם היו הבתים רחבים ב' אצבעות מלבד התיתורא והמעברתא, לא היה מקום בראש להניח שם ב' תפילין, וחזוין... דאם התיתורא ומעברתא יש מקום בראש להניח ב' תפילין הלכך נהגי לעשות אורך ורוחב הבתים בלא שיעור וגם גובהן עכ"ל הרא"ש.

והנה יש לתמוה כדברי הרא"ש כמה שסיים והאידנא וכו' דנראה דבא ליישב מנהגינו לדברי השמושא רבא דאטו לשיטת הר"י הרי ס"ל דסגי בזה שהוא יותר מאצבע וא"ש למנהגינו דאף שאין הבתים רחבים ב' אצבעות מ"מ אם רחבה אצבע סגי, ועל כרחך דבא ליישב לש"י השמור"ר, וקשה מה מהני בזה שהתיתורא והמעברתא משלים לשיעור של ב' אצבעות הרי ילפינן מציץ דה"בית" של תפילין יהי' ב' אצבעות דומיא דציץ וא"כ צריכין לכאור' ב' אצבעות בלא התיתורא, וי"ל עפ"י מש"כ בהרחבה בתשרי דברי יוא' אורח"ס ד' אות ב' ד"ה והב"ח, דהסברא דרוחב התפילין הוה כרוחב הציץ הוא משום כבוד והידור דאם משום כבוד והידור של שם א' עושין אצבעיים, א"כ כ"ש משום כבוד כמה אזכרות יהא עושין רחב ב' אצבעות, ולפי"ז י"ל דסגי באם איכא ב' אצבעות בצירוף המעברתא והתיתורא דאף זה לכבוד יחשב לה.

ז) השו"ע הרב נבג"מ בסי' ל"ב סעיף ס"ג כ' וכן אורך ורוחב הבתים אין לו שיעור אבל אורך ורוחב התיתורא אמרו חכמים מקום יש בראש להניח ב' תפילין ואם היו כשרים בכאצבע הי' מקום להניח ג' תפילין, ע"כ, והנה דברי הרב כפשוטן אין להם הבנה דהרי כל ראיית הרא"ש הוא בהקדם הגמ' דהציץ הי' ב' אצבעות ועוד הי' מקום להניח תפילין, ומזה ראי' דבע"כ אין התפילין פחותין מאצבע דאל"כ הי' מקום להניח בראש ג' תפילין, אבל הרב ז"ל שאינו מביא האי גמ' דציץ אינו מובן כלל הראי', ואפשר יש לומר דהנה בתשרי דברי הנ"ל הקשה למה א"א למילף שיעור גודל התפילין מהאי גמרא דמקום יש בראש להניח ב' תפילין ובמס' מנחות דף ל"ז ע"ב מבואר דמקום הנחת תפילין הוא מהתחלת צמיחת השערות עד מקום שמוחו של תינוק רופס, וא"כ נוכל לשער דבמקום זה יש ב' מקום לב' תפילין א"כ כמחצית של שיעור מקום הוא שיעור גודל תפילין, (עיי"ש מש"כ) ועכ"פ י"ל דבאמת זהו הלימוד של הרב דמכיון שכבר הקדים לעיל (ס"י כ"ז סעיף י"ד) דמקום הנחת תפילין הוא כגיל וא"כ מזה גופא נוכל ללמוד דאין שיעורו פחות מאצבע דאל"כ היה אפשר להניח במקום זה ג' תפילין והיינו משום דמקום זה הוא לא פחות מג' אצבעות ומדקאמר הגמ' דליכא מקום רק לב' תפילין ע"כ דשיעור התפילין הוא יותר מאצבע - ובאמת כשנענין כדברי הרא"ש הנ"ל ג"כ אפשר לדייק הכי (אף שיש משמעות טובא להיפך מ"מ אכתי יש להעיר בזה), דהנה הרא"ש כשמביא שי' הר"י דצריך להיות לכה"פ אצבע הביא כל הסוגיות שממנה נבנה יסוד זה, ובראש דבריו העתיק הגמ' של מקום הנחת תפילין ממקום צמיחת שערות וכו' ולכאורה מה צורך יש

בהבאת גמרא זו להיסוד, דהרי די בהבאת הגמ' של מקום יש בראש להניח ב' תפילין והא דשערו הי' נראה בין ציץ למצפנת ששם הי' מניח תפלין והא דהציץ הי' רחב ב' אצבעות וסגי, ולמה הצריך להביא מריש הגמ' של מקום הנחת תפילין, אבל להנ"ל י"ל דבאמת איכא ראי' מהאי גמ' לחוד של מקום הנחת תפילין ומה שמביא אח"כ דמקום יש בראש להניח שני תפילין, ומה לחוד איכא ראי' כנ"ל, ולא הצריך להביא תו שאר הגמרות רק דאף מהם איכא למשמע שיעור התפילין לכן הביאם כולם, כך נלע"ד לומר אולם הוא דחוק בלשון הרא"ש דנראה דצריכין לכל הסוגיות כדי להוכיח כן.

(ח) ולענין הלכה למעשה המפקקים בכשרות התפילין שהתיתורא הוא פחות מאצבעיים הם מבססין דבריהם על לשון הב"ח שכ' בסי' ל"ב וז"ל ולענין הלכה כל בעל נפש יחמיר שיהא רוחב התיתורא אצבעיים על אצבעיים בין ש"ר בין ש"י אבל באורך ורוחב הבתים אין להקפיד וכו' ע"כ. ומה דקדקו דבעי ב' אצבעות בהתיתורא בלא המעברתא, והנה שי' הב"ח יחידאה הוא דבאמת דבריו מוקשים מאוד דהרי כל ראייתו אינו רק דאם נעשה הבית לחוד ב' אצבעות א"כ ליכא מקום בראש להניח ב' תפילין דהרי התיתורא רחבה ביותר, ולכאור' משום קושיא זו גופא צ"ל נמי דגם המעברתא הוא בכלל הב' אצבעות וכן באמת מפורש בל' הרא"ש שהעתקנו לעיל דהיינו ב' אצבעות עם התיתורא והמעברתא ופשוט (ועי' בדברי הרב רא"ש ג"ו מש"כ בדברי הכ"ח), עכ"פ הב"ח הוא יחידאה בפסק זה דהנה המחבר בסי' ל"ב סמ"א פסק אורך ורוחב הבתים וגובהן אין לרשיעור, ע"כ, וכלל לא הביא שי' השמור"ר וכן הרמ"א לא הגיה ע"ז כלום, אולם המג"א בס"ק ג"ו כבר הביא ז"ל ומ"מ יש לחוש לדברי הגאונים שאומרים שלא לעשותן קטנים כרוחב שני אצבעות, ע"כ, ולא פירש כלום אם רצונו לומר הבתים לחוד או עם התיתורא או אף עם המעברתא, והנה המחצה"ש מפרש שם עם המעברתא והיינו כדברי הרא"ש בשי' השמור"ר לדידן (ואין כוונת המחצה"ש לפרש דברי הב"ח דהרי דעת הב"ח יחידאה הוא בזה כנ"ל אלא רצונו להסביר שי' הגאונים וכמו שמפורש ברא"ש וכנ"ל) ואף אם נפרש דכוונת המג"א הוא דהבית צריך להיות אצבעיים וכן כתב הרב ז"ל בסעיף ס"ג הרי כתב בפירוש דשי' הגאונים הוא רק בש"ר אבל בשל יד די באצבע על אצבע ובאמת מפורש כן בכ"י שהביא לשון העיטור שהביא מהשמושא רבא דרק בשל ראש שיעור אצבעיים על אצבעיים אבל בשל יד די באצבע על אצבע, עכ"פ התבאר לן דדעת כל גדולי הפוסקים הוא דהתפילין שהם אצבעיים עם המעברתא והבית של התפילין הוא אצבע על אצבע אז כשרים אף להגאונים והשמור"ר, לדברי המחבר והרמ"א (המג"א אין בירור כנ"ל) והמחצה"ש והרב ז"ל שעל פסקיו אנו סומכין בדרך כלל.

(ט) וכיון שכאנו לידי כך דגודל התפילין הנ"ל כשרים בלי שום פקפוק, ובשיעור מקום הנחת תפילין יש לצדד טובא דמקומו מוגבל ראוי להעתיק מש"כ בתשו' דבר"י הנ"ל (מיירי שם לענין תפילין ש"ר גדולים) ובאמת כי תפילין גדולים מהשיעור חמור יותר מתפילין קטנים מהשיעור דתפילין קטנים נראין לר"ה שאינו אלא מדרבנן דלא מצינו בתוה"ק מדה לתפילין, ובתוס' כתבו הסמך דדמי לציץ וציץ גופי' אין שיעורו אלא מדרבנן כמבואר במס' סוכה [ובפרט להסוכרים לכלל הדעות אפי' לשי' הר"י שברא"ש מותר בדיעבד אפי' בפחות מאצבע ואין איסורו אלא לכתחילה א"כ הוי בודאי רק מדרבנן] ושיעור מקום התפילין הוא מדאורייתא דילף מקרא וכו' וא"כ אם אין התפילין במקום שנקרא בין עיניכם אלא בשאר מקום שבראש הוי כמונחים ברגל כי אימעוט מקרא, וא"כ אין להתיר זה אפילו אם היו לנו ספק גמור דהוי ספיא דאורייתא, עכדה"ק, ודבריו קילודין לעינים לענינינו.

(י) ולענין מה שמפקקין דאין לשנות ממנהג אבותינו, יש להעיר מלשון הרא"ש שהבאנו לעיל דמפורש בדבריו דהמנהג הי' או להניח תפילין ב' אצבעות עם התיתורא והמעברתא, וכן בהרכה תקופות אחריו ג"כ נהגו כן והקילו אז עוד יותר שהרי כתב אבל מנהג העולם שאין נוהרין בזה ועושין רוחב התיתורא רחב אצבע או פחות וסומכין על תלמוד שלנו שאין מפורש בו שיעור לאורך ולרוחב אלא דמדינא הכל שר וכו"כ ב"י ולכן לא הוכיח בשור"ע שום שיעור, ע"כ, וכן בשור"ע הרב ז"ל ג"כ נראה שבשעתו אכתי היה המנהג להניח תפילין מאוד קטנים שלאחר שהביא שי' הגאונים דבעי בשל ראש שיהיה הבית אצבעיים דייקא ובשל יד אצבע כ' ע"ז ויש לחוש לדבריהם אף שלא נהגו כן ע"כ. היינו שנוהגין להקטין עוד יותר מזה, עכ"פ נראה מזה דהמנהג לעשות בתים גדולים נשתנו במאתים שנים האחרונות, דעד אז היו עושין תפילין קטנים מאוד (והנה מה שהעיר הרב הנ"ל באות כ"ה על לשון הב"ח דקראן אין נוהרין ולמה לא קראן מדקדקין שהרי מדקדקין בשיעור מקום הנחת תפילין, עכ"ד, שוכרו בצדו שהרי הם היו אותן הבית פחות מאצבע והיינו שעשו אצבע עם התיתורא, וע"ז שפיר כתב דאין נוהרין, דאם הם מהמדקדקין היו צריכין לעשות בית כגודל אצבע ותיתורא ומעברתא בשיעור אצבעיים).

ואחרי התבאר לן זאת דעד מאתים שנה לפנינו במשך כל הדורות הראשונים והפוסקים היו נוהגין כתפילין קטנים עד מאוד, תמה אני אם א' מחזיר עטרה ליושנה אם זה מיקרי משנה מדרכי אבות דהרי אוחז הוא מעשה אבות אבותיו בידו, ואף אם נימא דאם נשתנה המנהג המחזיר המנהג הישן הרי"ז עובר על המנהג, כדאי לציין שבתשו' דברי"ה הנ"ל מסיים בזה"ל ונגד המנהג כה"ג שהוא "בכל העולם" אמרו חכז"ל שאפילו יבוא אליהו אין שומעין לו הרי כתב בלשונו דוקא אם נתפשט המנהג בכל העולם וכוודאי הי' לו מקור לזה, וא"כ לענינינו אף במאה שנה האחרונה הי' הרבה יחידים בכל מקום שהיו להם התפילין הקטנים (כאשר אסף בזה הרב א"ש גי"ו מספרים וסופרים וכמה גאונים וצדיקים נ"ע לבשו בכל המשך הדורות תפילין קטנים) וא"כ ככה"ג נראה דליכא משום משנה ממנהג אבותינו.

כ"ד מוקירכם  
יקותיא' זלמן סופר  
ברוקלין נ.י.

## בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב!

באתי בשורותי אלה להצטרף עם הרב אהרן הלוי אלבוים בקובץ ס' על מה שיצא חוצץ נגד אלו שיצאו לחדש ולהמציא תפילין של יד בגודל קטן למאוד, ומבטלים במחי יד מנהג אבותינו מדור דור, כאומר, שתפילין אלו שהלכו אבותינו מדור דור אינם כשרים כהוגן.

הרב הנ"ל ביאר בארוכה ובהיקף גדול את מקום הנחת תפילין של יד ושיעורו, ואחרי כל ביאורו המקיף אפשר לומר פשוט, כי הרי כתב המחבר בשו"ע או"ח הל' תפילין ס' לד סעי' ב', וז"ל: "מקום יש בראש להניח שני תפילין וכן בזרוע", ע"כ. אם כן פשוט דתפילין באותו גודל שמנהגינו ומנהג אבותינו הייה להניח, הם מונחין במקום הקבורת, ואם יש בדעתם של אלו שהמציאו את התפילין החדשים לפקפק חז"ו בדברי המחבר ז"ל, על כגון זה כבר כתב ה"חתם סופר" בליקוטי שו"ת אורח חיים ס' א, וז"ל: מתבאר למעיין קצת בסוגיא דריש המוציא תפילין (עירובין צ"ה ע"ב) דמקום יש בין בראש בין ביד להניח ב' תפילין, והחולק על זה אין לו מקום בראש, וכן מבואר להדיא בלשון ש"ע או"ח ס' לד ס"ב, עכלה"ק.

ולכן יש לחזק את ידיו של הרב הנ"ל שיצא למחות נגד אלו שהמציאו את התפילין האלו, כאילו תפילין אלו הם יותר כשרים ומהודרים, ולא מה שמקובל אצלנו מדור דור. ואסיים מכתבי הקצר בכרכת כרך ה' חילכם ופועל ידכם תרצה, שתוכו להרבות פעלים ולהפיץ מעינות התורה

חיים גרינוואלד  
עיה"ק ירושלים ת"ו

הערת המערכת!

כסיום הפולמוס אודות שיעור תפילין של יד ומקומה, פרסמנו בקובץ זה שני המכתבים הנ"ל, איש על מחנהו ואיש על דגלו.

## בענין התבזות ת"ח בקיום המצוה

בגליון האחרון העירו, ביישוב דברי המהרש"א בב"מ דף כב הסובר דת"ח פטור מקיום מצות חייב איניש לבסומי בפוריא, דלכאורה תמוה מדוע נפטרו ת"ח מקיום מצות היום, והעירו ליישב דכוונת המהרש"א היינו כשהוא מיטב עם תלמידיו, דמתבוה, והחיוב לבסומי הוא כשאנו מתבוה. והדברים תמוהים דמפורש בכתובות דף יז. דגדולי האמוראים שמחו חתן וכלה, ואמרינן שם בסוגיא על כך "דמכסיף לן סבא" והיינו משום דמבזה כבוד ת"ח.

עד כדי כך שהיה מתנהג כשוטה כמ"ש רש"י שם ומסקנת הסוגיא דהדין דמותר לשמח בכה"ג, ונפיק עמודא דנורא לכבוד המקיים מצוה זו.

וכבר דנו גדולי קדמוני הפוסקים בהיתר זה, והחזות יאיר סי' ר"ה האריך טובא בזה והעלה דמותר ומצוה לבזות עצמו לכבוד מצוה, ורק בהשבת אבידה דהיא מצוה דממון ובין אדם לחבירו אסור להתבזות [אם בשל עצמו לא היה מחזיר] אבל בשמחת חתן וכלה מותר ומצוה לבזות עצמו. והפמ"ג והביאור הלכה סי' ר"ג העלו דהיא דניכר דמבזה לכבוד המצוה, מותר, וכאן בשמחת פורים, דיש ב' הטעמים הנ"ל מהיכי תיתי לאסור נגד סוגיא מפורשת ואולי י"ל שכרות הוא גדר גרוע מביזוי בעלמא. [וכי הא דקם רבה ושחטיה לר"ז]. ומ"מ זה אסור רק לצורבא דרבנן. משום כבוד ת"ת.

ביקרא דאורייתא

פנחס רוזנבוים

## בענין אכילה קודם בניו ובנותיו הקטנים

איתא במס' ברכות דף מ. דאסור לו לאדם לאכול קודם שיתן לבהמתו ומה"ט איתא התם דלא הוי הפסק בזה שאומר ליתן מאכל לבהמתו אחר הברכה, דהרי אסור לו לאכול לפני זה, ומובא בשו"ע אור"ח סי' קס"ז סעיף ו. ומשמעות דברי המג"א שם דהוא איסור מה"ת [עיי"ש דהק' מרבקה ותירץ].

ויש להסתפק אם טעם הדין מפני שמונותיהם עליו [דהרי אין להם דעת לאכול בעצמם] ולפי"ז יהיה בניו ובנותיו הקטנים דג"כ שמונותיהם עליו יכלל באיסור זה, והדין יהיה דאסור לאכול קודם שמאכיל להם דלא גרע מבהמותיו או דכיון דנלמד מקרא דכ' ונתתי עשב לבהמתך אין לך אלא מה שפרט בכתוב דהיינו בהמות ולא דברים אחרים וחידוש שלא דיכרו בזה הפוסקים.

ועי' בר"מ [הל' עבדים פ"ט הל' ח] וז"ל מדת החסידות ודרכי חכמה שיהא אדם רחמן ורודף צדק וכו' ומקדימין מזון הבהמות ועבדים לסעודת עצמן הרי הוא אומר וכעני עבדים אל יד אדוניהם וגו' עכ"ל הרמב"ם, ועי' בכס"ם שם דמשמע דאיסור לאכול לפני עבדיו אינו אלא ממדת חסידות, ועיי"ש באבן האזל שעמד בזה דמ"ש עבדים מבהמות ואם הוא בבהמות דוקא [מוכן דעבדים אינם בכלל], וא"כ ה"ה בניו הקטנים ג"כ אינם בכלל, ואפשר דכיון דבעבדים קי"ל דיכולים לומר עשה עמי ואיני זנך קיל חיובי [דהרי בידו שלא להאכילם ומוזה קאי הר"מ בהלכה לפני זה] משא"כ בבניו וצ"ע לרינא.

צבי חיים דישון - נבעת-זאב

## בענין ס' רבוא בעיר, לגבי תיקון עירוב

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל העי".

בגליון ס"ד העלה הרב אברהם ווינשטיין שליט"א מאמר נכבד בענין תיקון עירובין בירושלים בזה"ז, בו העלה לפקפק כי בזה"ז קשה לסמוך על העירוב בירושת"ו, ושורש דבריו ע"פ מה שמחדש כי הא דמקילים לסמוך דבעינן ס' רבוא כדי לאשוויי רשוה"ר, לא בעינן ס"ר שיעבור ברחוב ודרך אחת, אלא סגי לצרף ס"ר הנמצאים בכל העיר, ובכך העלה דיש כבר בירושלים כס' ריבוא, ולפי"ז דינה כרשוה"ר ולא מהני בה עירוב, כדן רשוה"ר.

והנה ודאי, דיש מקום גדול להחמיר שלא לסמוך על העירוב, דיש לחשוש על השיטה דכל שיש ט"ז אמה רוחב, הוה רשוה"ר אע"פ שאין בה ס"ר וכמ"ש כל הפוסקים. מלבד מה שמצוי מכשולות רבות בעירובין [יעיין אמונה וביטחון לחזו"א פ"ד אות יח] ועתה הוסיף עוד חשש בזה, כי יש כבר בעיר כולה ס"ר, אכן, לגופו של נדון הוה, הרי מרגלא בפומהון דרבנן ותלמידיהון, דצריך ס"ר ברחוב אחד, ולא סגי צירוף כל העיר וכך הם פשטות סוגית הש"ס, וכן מורה לשון השו"ע, וכן היא הסברה הפשוטה, בכך לגוף נידון זה, ודאי שיש מקום מרווח להקל בזה וכדלהלן.

וטרם אנסה לברר כל דברי הכותב שליט"א, אצייע בזה כי פשטות הצדק עם מה שמקובל, דבעינן ס"ר במקום אחד.

א. אמרין בשבת דף צ"ו ע"ב הוצאה גופא היכא כתיבא א"ר יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה, משה היכן הוה יתיב במחנה לוייה ומחנה לוייה רשוה"ר הואי וקאמר להו לישראל לא תפיקו עכ"ל הגמרא. ופירש"י: מחנה לוייה רשוה"ר הוי, שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו עכ"ל והנה פשטות סוגיא זו מוכחת דרק במחנה לוייה, היה רשוה"ר, דשם היו מצויין כל ישראל [שהם ס' רבוא] שהיו באים תמיד ללמוד תורה ולקבל פני מרע"ה [יעויין באור הלכה סי' ש"א סעיף ד' ד"ה להקביל, בענין כל יום] ולכן היתה רשוה"ר אבל במחנה ישראל, שלא היה במקום אחד ס' רבוא, לא חשוב רשוה"ר, ולכן העלו מכאן גדולי האחרונים, ה"ה המשכנות יעקב עמוד קכ"ה והבית אפרים עמוד קמ"ה ע"א והערוה"ש סי' שמ"ה דרק באופן דבאים כל ס"ר במקום אחד, וכנ"ל. הוה רשוה"ר.

והנה התינת, אי נקטינן דבעינן ס"ר כדי לאשוויי רשוה"ר, אבל להפסוקים דלא בעינן ס"ר, אלא כל שיש בה רוחב ט"ז אמה הוה רשוה"ר, א"כ תמוה למה מחנה ישראל לא הוה רשוה"ר, הרי היה שם (פשטות) מבואות של ט"ז אמה. ע"ז האריך המשכנות יעקב שם דף קכ"ה ליישב, דכוונת הגמרא לאו דוקא, דבאמת ה"ה מחנה ישראל הוה רשוה"ר, ונקטו מחנה לוייה כדי לאשמעינן דאף מרשוה"ר לרשוה"ר שייך הוצאה יעוש"ד וכע"ז כתב האיגרות משה ח"א סי' קל"ט ענף ה'. אמנם לשון הגמרא כפשוטו משמע דרק מחנה לוייה הוה רשוה"ר, דאל"ה הו"ל למימר בגמרא כפשוטו דהרי מרע"ה בחוץ היה עומד [ולא בביתו] א"כ הוה הוצאה מרשוה"ר לרשוה"ר. ומדנקטו ומחנה לוייה רשוה"ר הוי, משמע דרק מחנה לוייה הוה רשוה"ר.

ובמשכנות יעקב שם עמוד קמו דחק עצמו עוד יותר דבכל מחנה ישראל לא היה מבוי מפולש של ט"ז אמה, ולכן הוה רשוה"ר, ורק במחנה לוייה היה רשוה"ר והוכיח כן מהרשב"ם ב"ב דף ס' ע"א, והדוחק מבואר מאליו, לומר, דבכל מחנה ישראל לא היה מבוי מפולש ט"ז אמה, רק במחנה לוייה, דמ"ש דבמחנה לוייה היה מבוי כזה, ובמחנה ישראל לא היה [מלבד עצם הדוחק דבמחנה ישראל לא היה מבוי מפולש] וגם דברי הרשב"ם ב"ב תמוה, יעויין בעינים למשפט שם בב"ב דף ס' ע"א.

בכך אף דתירוצים אלו, העלה המשכנות יעקב כדי לתרץ דברי הפוסקים דכל מבוי של ט"ז אמה הוה רשוה"ר [וכן דעת הרשב"ם שם בב"ב, לפ"ד המשכנ"י] דתמוה למה כל מחנה ישראל לא הוה רשוה"ר, ולכן מחומר הקושיא, העלה תירוצים הנ"ל. וכן מבואר דעת הרמב"ם בתשו' [שהובאה בכסף משנה פכ"ז מהל' שבת] דכל מחנה ישראל הוה רשוה"ר, והרמב"ם לשיטתו דס"ל דלא בעינן ס"ר, (ועויין מאירי סוף"ק דעירובין, ודף לו.) אבל לדעת רש"י וסיעתו דבעינן ס"ר, הרי גמרא זו כפשוטה, דרק מחנה לוייה היתה רשוה"ר משום דשם היו מתקבצים כל ישראל לשמוע תורה מרע"ה, וכל מחנה ישראל לא היתה רשוה"ר, ואין שום צורך להוציא הגמרא מפשטה.

ב. ז"ל השו"ע (סי' שמ"ה סעיף ז') איזהו רשוה"ר, רחובות ושוקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה וכו' וי"א שכל שאין ששים רבוא "עוברים בו" בכל יום אינו רשוה"ר עכ"ל ולשון זה מורה להדיא דבעינן ששים רבוא ועברו ברשוה"ר עצמה [שהוא המבוי המפולש ובלתי מקורה] ולא סגי צירוף כל העיר, אף אלו שאין נמצאים כאן ברשוה"ר, ולשון זה העתיקו כל גדולי הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים, ולא העירו כלל, לומר דסגי צירוף כל העיר.

ג. וכן הסכרא הפשוטה, דמה"ת לומר דמהני צירוף כל העיר, דמאי שיאטא ד"עיר" להכא, הרי אין דנים לגבי עיר אלא לגבי הרשוה"ר, ושייך רשוה"ר ללא עיר [דרך מעיר לעיר שיש בה ס"ו] ועיר ללא רשוה"ר, ואין ביניהם שום שייכות.

והרב הכותב שם צידד באות ג', דכיון דכל הדרכים מיחברי אהרדי והווי לתשמיש אחד, מיצרפי אהרדי, ובודאי סכרא מחודשת כזו, הו"ל לכל הפוסקים לאשמעינן ולמישקל ולמיטרי בגווה. [וראה עוד להלן בזה] ועוד הביא שם בשם הגרשז"א [במוריה ניטן תשנ"ה] דאם העיר מצרף, א"כ גם כל הדרכים שבמדינה אחת יצורפו, ותירץ הכותב דרק עיר מצרף ולא דרך, וכמה דרך בלתי מרווח זה, בכך ודאי כי הסכרא הפשוטה כי אין מצטרפים כמה דרכים ביחד, ומהאמור נראה, כי ודאי פשטות הדברים מורים כי בעינן ס"ר בדרך אחת, והבא להוציא ולחדש עליו הראיה.

### בבירור דברי הפוסקים בזה

ועתה נבוא בבירור דברי הכותב אחת לאחת, לראות אם יש מקור להחמיר בזה, ראש וראשון העלה דברי רש"י בעירובין דף ו. שכתב ועיר שמצויין בה ס' רבוא, שהעתיקו הראשונים לשון זה, ומשמע

מלשונו, דסגי אם בעיר יש ס"ר, אף שאינם בדרך אחת, ועוד דייק בן מכמה ראשונים, אך נראה שיש לדייק לאורך גיסא, [דבעינן דוקא במקום אחד] מדברי גדולי הראשונים, דז"ל הטור (סי' שמה) ורשוה"ר הוא רחובות ושוקים הרחבים י"ו אמה על י"ו אמה, ומפולשים משער לשער וששים רבוא עוברים בו עכ"ל, הרי דמיירי על המקום הרחב י"ו אמה, ומפולש, ועל כך כתב דעוברים בו ס"ר. וז"ל המאירי (ריש עירובין) רשוה"ר הוא דרך שיש ברחבה ט"ז אמה ומפולש וכו'. וכן הצריכו בו גדולי הרבנים שיהא בו דריסת רגל לס' רבוא ולא שיהא ס' רבוא יכולים לעבור שם ביחד אלא שיהא דרך לס' רבוא ורגילים לעבור שם, עכ"ל הרי להדיא דרשוה"ר הוא דרך לס' רבוא, וז"ל האשכול (הל' ציצית סי' לא) מי שנפסקה לו ציצית בדרך בשבת אם הוא ברשוה"ר מקום שיש בו ס' רבוא בנ"א עכ"ל ובהל' עירובין סי' ס"ד כתב האשכול: רשוה"ר הוא מקום שרבים בקעי ורחבו ט"ז אמה, וכו' והגאון כתב שצריכים ס"ר מצויים שם דומיא דדגלי מדבר עכ"ל וז"ל ספר התרומה: (סי' רי"ד) והכרמלית רחבה במקום שרבים רגילים אלא אינה רחבה ט"ז אמה או שאין שולטין בה ס"ר דומיא דדגלי מדבר עכ"ל וכ"מ שם סי' רל"ט (הערתקתי לשונותיהם משות' מהרש"ם ח"ג סי' קפ"ח) וביאורי המהרש"ל (על הסמ"ג) כשביאר דברי הסמ"ג שכתב ד"א דבעינן ס' ריבוא כתב וז"ל: או אין שולטין בו ס' רבוא פירוש אפי' רחב ט"ז אמה או יותר, מ"מ כל היכא שאין מצוי ס"ר כאתח הנכנסים והיוצאים דומיא דדגלי המדבר וכו' עכ"ל הרי רכתב דבעינן נכנסים ויוצאים, ולא על יושבי העיר, אלא יוצאים ונכנסים בדרך, וכן יש לדייק מכמה וכמה לשונות גדולי הפוסקים, יעויין רא"ש עירובין דף ו' ע"ב ועוד וראה להלן מדברי המשנה הלכות ח"ח סי' ע"ב.

וכדי שלא נשוי כאן מחלוקת רבתי ויטודית בין גדולי הפוסקים, אי סגי צירוף כל בני העיר, או דבעינן נכנסין ויוצאים בדרך אחת, דודאי אילו הוה כאן מחלוקת יטודית, הוה אשמעינן כהאי מילתא, אי"כ בהכרח לומר דלשון רש"י שכתב דבעינן "ס"ר מצויין בעיר" הוא לאו דוקא, אלא כוונתו דבעינן "לפחות" ס' ריבוא, דאו אפשר שיהיה כאן רשוה"ר באופן שעוברים כאן כל ס' רבוא, ואף שהדוחק מבואר, דהרי כדי שיעברו ס' רבוא במקום אחד, בעינן שיהיה בעיר הרבה מס' רבוא, מ"מ בהכרח לא יגונה, וצ"ל דכך כוונתו כדי שלא לאשוויי כאן מחלוקת יטודית.

וכן גם כוונת כל הפוסקים סו"ס שניז שכתבו דאם יש בעיר ס"ר הוה רשוה"ר, דכוונתם דאם יש "לפחות" ס"ר, אז יתכן שיש כאן רשוה"ר כשכל ס' רבוא עוברים דרך אחת, דאי נימא, דכוונתם דסגי צירוף כל בני העיר, הלא תמיהה גדולה, דבסי' שמה"ה כתב המחבר דבעינן ס' רבוא בדרך אחד (עכ"פ כך מורה פשטות לשונו) ואיך שתקו ליה כל גדולי הפוסקים נושאי כליו, ולא ביארו דבאמת סגי אף כשיש בכל העיר ס"ר, וא"צ בדרך אחד, והניחו מקום לטעות, אלא ודאי כוונתם בסי' שניז לאו דוקא, והיינו לפחות ס"ר בעיר, דאו אפשר שיעברו במקום אחד.

והנה הכותב שם תמה. דאי בעינן שיעברו ס"ר ברחוב אחד, הרי לא סגי א"כ שיהיה בעיר כמה פעמים ס"ר, דהוא מילתא דלא שכיחא כלל, ואיך גזרו על כך סו"ס שניז, אטו עיר כזה, אך בהכרח לומר דגזרו אטו כמה כרכים גדולים שיש בהם כמה פעמים ס"ר, וכן כתב בשו"ת בית אפרים (סי' כ"ו דף מה ריש טור ג) וז"ל: שהיה מצוי שם כמה עיירות גדולים במדינות אשכנז וצרפת וכו' שהיו שם ס"ר כגון עיר גדולה פריז לונדון ונא פפז'מ ועוד כרכים רבים כהנה כרכים גדולים אשר המה רוכלים העמים ומרובה אוכלוסין מאוד, והיו גם ישראל דרים שם עכ"ל.

אלא שהרב הכותב, כתב על דברי הבית אפרים הללו, יש הרבה כרכים גדולים של ס"ר, דאין כוונתו שהיו עוברים במקום אחד, דאי כוונתו שהיה עוברים במקום אחד ס"ר, הרי כודאי לא היה בזמנו ס"ר ברחוב אחד, ומזה הוכיח דסגי צירוף דכל בני העיר, אכן דבריו תמיהים שהרי מפורש דעת הבית אפרים שם עמוד מו דבעינן ס"ר במקום אחד דוקא, וז"ל (באמ"ד ומה) אין שומעין לו להוציא דברי רש"י מפשטן שכתב (דף נט) שלא היו נכנסים תמיד ס"ר של בנ"א, וכן כתב בדף ו'. ועיר שמצויין בה ס"ר ואין בה חומה שהיה ר"ה שלה מפולש משער לשער, וכו'. ופשטא שמצויין ממש בעינן והיינו שהוה עולל לכך, שיבואו לשם אלה מפה אלה מפה, ודוגמת דגלי המדבר דאמרינן דמתנה לוייה הוא רשוה"ר לפי שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו עכ"ל הרי דס"ל דבעינן שיבואו הכל במקום אחד, דוגמת רשוה"ר דדגלי המדבר, שהיה ע"י מתנה לוייה, שהכל באו שם למרע"ה. ויותר על כך כתב בהמשך דבריו (ד"ה ונפלאות) וז"ל: אך לרש"י בעינן שיהא דרך סלולה לס"ר המצויין שם בקירוב מקום ועוברים ושבים שמה בכל עת, עד שאפשר שביום אחד יעברו כולם בדרך ההוא, וכיון שבמדינותינו לא שכיח כה"ג פשיטא

לדעת רש"י אין בזה משום רשוה"ר עכ"ל הרי מפורש בדעת רש"י דבעינן שיעברו כל הס"ר בדרך סלולה אחת ולא סגי צירוף כל העיר. ובהכרח לומר לדעתו ככוונת רש"י שכתב דבעינן בעיר ס"ר, דכוונת רש"י שיהיה "לפחות" ס"ר, דאז אפשר שיהיה שם רשוה"ר (כשיעברו כולם ברשוה"ר אחת) וכמשנת"ב. וכן כתב להדיא המשכנות יעקב בסי' קכא עמוד קכ"ה דבעינן שיעברו כולם במקום אחד, ולכן רק מחנה לזיה היה רשוה"ר כיון שרק שם עברו ס"ר במקום אחד (והיינו למ"ד דבעי ס"ר).

באות ג' מביא דעת הערוה"ש (סי' שמ"ה סעיף כו), והנה דעת הערוה"ש מבוארת להדיא דס"ל בדעת רש"י דלא סגי צירוף כל בני העיר אלא בעינן שיעברו במקום אחד ס' רבוא, ולכן הקשה על השו"ע שכתב דרשוה"ר היינו שיעברו "בכל יום" ס"ר, והקשה דמלשון רש"י עירובין דף ו. שכתב שיהיו מצויים בעיר, ולא כתב רש"י שיהיו "בכל יום" משמע דלא בעינן בכל יום, ולכן כותב הערוה"ש דמש"כ השו"ע "בכל יום" הוא לאו דוקא יעושי"ד. ואי נימא דבמה שמצויים בכל בני העיר ס"ר סגי. א"כ מה הקשה הערוה"ש על השו"ע הרי רש"י איירי לענין עיר, וכיון שדרים ומצויים בעיר ס"ר, הרי בכל יום יש שם ס"ר בני העיר, ואילו השו"ע מיירי לענין "דרכים" ולכן צריך שיעברו בכל יום, דאל"ה אין שם ס"ר, ומאי קושייתו מדין עיר לדין דרך, אלא ודאי ס"ל להערוה"ש דאף כוונת רש"י, שכתב שמצויין בעיר ס"ר, היינו רק כשעובדים במקום אחד, ולכן תמה דרש"י לא הזכיר שיעברו בכל יום, ותמוה השו"ע שהזכיר "בכל יום".

ועל זה כתב הכותב דאף דלהערוה"ש, בעינן שיעברו ס"ר במקום אחד, מ"מ סגי אם יש בעיר רק ס"ר, דבזה מסתמא יעברו כל הס"ר במקום אחד, ולכן הוה רשוה"ר, אך דבריו תמוהים ביותר, דהנה אם ננקוט דבעינן שיעברו במקום אחד. היינו דוקא במשך זמן קצר [רבלשון השו"ע כתב דהיינו "בכל יום" ואף דהערוה"ש כתב דזה לאו דוקא, מ"מ ודאי שהכוונה במשך זמן קצר של כמה ימים, ולא דוקא בכל יום] ובעיר שמצוי בה ס"ר, כדברי רש"י, אין שום סכרא שבמשך זמן קצר, יעברו כל בני העיר, אנשים נשים וטף במקום אחד, ופשוט דרוב אנשים שבעיר אין מגיעים במשך זמן קצר, למקום אחד בעיר, וא"כ פשיטא דלהערוה"ש מש"כ רש"י דבעינן ס"ר בעיר, הוא לאו דוקא אלא כוונת רש"י "לפחות" ס"ר, דאז יתכן שיהיה כאן רשוה"ר כשיעברו כולם במקום אחד.

וכן מורה להדיא לשון המשנ"ב דבעינן שיעברו כולם במקום אחד, דבשער הציון סי' שמ"ה ס"ק כ"ד דן שם בבניאר דברי רש"י בעיר של יחיד, ודן שם דאין מוכח שיעברו "בכל יום" וכתב וז"ל: אבן אין הכרח שיהיה צריך להסמך רבוא שיעברו "בכל יום" דרך המבוי המפולש עכ"ל הרי דס"ל דלענין שיחשב רשוה"ר בעינן שיעברו דרך המבוי המפולש.

וגם על כך כתב דאה"נ שגם לדעת המשנ"ב בעינן שיעברו במקום אחד, אך כותב גם בדעת המשנ"ב, דכיון דיש בעיר ס"ר, הרי שכ"ח שיעברו במקום אחד. וכבר כתבתי שהדבר תמוה ביותר, כי בעיר שמצוי שם ס"ר, שבמשך זמן קצר, יעברו כל בני העיר ויקבצו אל מקום אחד, אתמהא, אלא ודאי אף לדעתו כוונת רש"י דבעינן "לפחות" ס"ר, וכנ"ל, דאז יש אופן שיהיה שם רשוה"ר.

עוד הביא שם מדברי שו"ת דברי מלכיאל ח"ג בהשמטות לסי' י"ח שכתב וז"ל: ואף שיש לרוך בזה דאפשר דרגלי מדבר של ישראל היו פונים אל אהל מועד שהיה באמצע המחנה לזה היה שם רשוה"ר, אבל בעיר שיש שם הרבה רחובות, הלא אין מהלכים כל בני העיר בכל הרחובות, וא"כ אין בוקעים שם ס"ר, אכן בכ"ז א"א להעמיד ע"ז כיון שלא מצוינו בראשונים חילוק זה וחלילה לנו לחדש סכרא מדעתינו באיסור דאורייתא עכ"ל הרי דלא ס"ל לומר [להלכה] דבעינן שיעברו במקום אחד.

כרם בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סו"ס ג' כנראה חזר בו, והביא דבריו הנ"ל, ואכן סומך על היתר זה בצירוף אם אין הרחובות מפולשות [שגם היתר זה יש בפעיה"ק, אך שתלוי בפלוגתא וכדלהלן] וז"ל: ע"ד מש"כ בחיבורי ח"ג בהשמטה לסי' י"ח שאם יש מבוי מפולש רחב ט"ז אמה היינו שיהא המבוי מפולש מקצה אל הקצה אשר באמת אינו מצוי כלל בעירות גדולות, ולזה נהגו לערב בכרכים גדולים מאוד ולא חששו למה שיש שם ס"ר, כיון שאין שם ר"ה מפולש כנ"ל. וגם כי הס"ר מפוזרים בכל הרחובות ולא יודמן כלל שילכו כולם בר"ה אחד וכמש"ש עכ"ל, הרי אף כי בח"ג בהשמטות לא סמך על היתר זה, אכן כאן כנראה חזר בו וסמך על היתר זה בצירוף אם אין הרחובות מפולשות.

איברא דיפה כתב, דבאחייעור ח"ד סי' ח' העלה דא"צ שיהיו כל הס"ר ברחוב אחד שכתב וז"ל: והנה בודאי נראה שפרזו היא רשוה"ר גמורה מן התורה שיש בה ס"ר בוקעים, אע"פ שאין בכל רחוב ס"ר, מ"מ מיקרי רשוה"ר, דגם בירושלים ומחוזא לא היו ס"ר בכל רחוב עכ"ל.

וכן הסתפק בזה החכמת שלמה סו"ס שסג, אך דבריו נוטים יותר להקל בזה, כי הנה עמד שם על דברי המג"א שמחדש, דרבים לא בטלי מחיצתא אלא ע"י ס"ר [לדעת רש"י] וכמו דס"ל לרש"י דרשוה"ר היינו ע"י ס"ר, והחכמ"ש ס"ל לחלק בין עצם דין רשוה"ר, לבין דין רבים בטלי מחיצתא ומתרץ כמה חילוקים בזה ובתוך דבריו כתב לגבי דברי רש"י דלגבי רשוה"ר בעי ס"ר וז"ל: גם י"ל כוונת רש"י שם דדוקא היכא דליכא ס"ר כלל אז לא הוה רשוה"ר, אבל כאן היכא דאיכא ס"ר, אף רבאותו הדרך לא בקצו ס"ר, ורבאותו התל בקצו בו רבים בטיל ליה מחיצתא עכ"ל הרי דבתירוץ זה ס"ל, ד"ל כן ככוונת רש"י, אבל בכל התירוצים שהעלה שם לא ס"ל כן.

עוד הביא מדברי התפארת ישראל כפתיחה למסכת שבת, וכתב בדעתו דס"ל דסגי צירוף כל העיר, אך ז"ל התפא"ר: ר"ה הוא כל מקום מעבר לרבים בין שהוא רחוב שבעיר הנקרא בלשון הש"ס פלטיא וכו' בין שהוא דרך שמעיר לעיר הנקרא בלשון הש"ס סרטיא וכו' ואם א' מאלו השנים רחב ט"ז אמה וס"ר בנ"א דרין בהעיר "לעבור בו" בכל יום וכו' עכ"ל, והנה מלשוננו שכתב וס"ר בנ"א דרין בהעיר לעבור בו מורה להדיא שכל הס"ר יעברו בדרך אחת, ולא סגי צירוף כל בני העיר, והא דנקט "וס"ר בנ"א דרין בעיר" היינו רק כשכל בני העיר יעברו ברחוב הרשוה"ר, ופשוט דזה לא יצויר אלא כשיש כמה פעמים ס"ר, ולשוננו שנקט ס"ר דרין בעיר לאו דוקא, וכן יל"פ בלשון המהרש"ם שהביא הכותב שם.

ובאות ד' האריך ליישב סתמא דהש"ס שבת דף צ"ו ע"ב דרק מחנה לוייה היה רשוה"ר, ופשטות הטעם כפשוטו של רש"י, דרק במחנה לוייה היה ס"ר, אך העלה בכאן תירוץ הדחוק של המשכנות יעקב שהעלה כן ליישב שיטות הפוסקים דלא בעינן ס"ר, ולכן לדיריהו בהכרח ליישב הסוגיא בדוחק מלהשאר בקושיא. אבל לדעת הפוסקים דבעינן ס"ר, הרי פשטות הסוגיא מוכח כעליל דבעינן ס"ר במקום אחד, וכמשנת"ב לעיל. ועוד הביא דכתשו' להרמב"ם שהובא בכס"מ (פכ"ז מהל' שבת) מובא דכל מחנה ישראל היה רשוה"ר הרי דלא בעינן שיהיו במקום אחד, אכן הרי הרמב"ם לשיטתו דלא בעינן ס"ר, ולכן פשוט דכל מחנה ישראל היה רשוה"ר אבל למאן דבעי ס"ר לא היה מחנה ישראל רשוה"ר. [יצוין במאירי סופ"ק דעירובין ובדף לו. שאכן תמה על הרמב"ם].

עוד כתב שם, להוכיח דלא בעינן שיהיו במקום אחד. מדעת הרמב"ם (פכ"ז מהל' שבת) דתחומין די"ב מיל דאורייתא, ועוד חידש הרמב"ם בתשובה (הובא שם בכס"מ הל' ג') דאין איסור תחומין אלא כשיוצא מרשוה"ר. דס"ל דא"א לחייב על יציאת עצמו יותר מעל הוצאת החפץ, ולכן ס"ל דא"א לומר דין תחומין רק רשוה"ר, וע"פ היסוד הזה שחידש הרמב"ם בתשובה, כתבו הגרעק"א בחי' לסי' ת"ד, ובשו"ע הרב שם סי' ת"ד דלמאן דס"ל דלא הוה רשוה"ר רק כשיש ס"ר, ה"ו בעינן לגבי תחומין שיהיה שם ס"ר, והקשה הכותב דחומין מכאן דכל הי"ב מיל [היינו כולל מחנה ישראל]. הוי רשוה"ר, הרי שמצדדים כל ישראל של כל המחנות, ולא רק של מחנה לוייה, דהרי אמרינן דבעינן ס' רבוא, וי"ב מיל.

אכן שפיר אפשר דבאמת אין איסור תחומין רק ביוצא מתחום י"ב מיל, ובצירוף תנאי של ס"ר. [שבאמת אין שני התנאים קשורים אהדדי, די"ב מיל, ילפינן ממחנה ישראל, ודין רשוה"ר יליף הרמב"ם מסברא, וכמבואר בתשו' ולכן אף הרמב"ם לא ס"ל דבעינן ס"ר, מ"מ גוף החידוש דסברא דבעינן רשוה"ר אינו קשור לכך, ולכן חידש הגרעק"א דאף לדידן בעינן ס"ר שיהיה רשוה"ר] ואכן מי שיצא ממחנה ישראל [אם ננקוט כהראשונים דהוה רשוה"ר] לא עבר על איסור תחומין, ורק אם יצא ממחנה לוייה, דהוה רשוה"ר, ומהלך י"ב מיל, דעבר על ב' התנאים, [ואף שהוא דוחק, דהרי עבר תחילה מחנה ישראל].

מלבד זאת אף אם ננקוט דכל מחנה ישראל הוי רשוה"ר, היינו רק ע"י "מחנה לוייה" ששם באו כל ישראל, ומחנה ישראל היה פתוח למחנה לוייה ע"י מבואות של ט"ז אמה. לכן הוי רשוה"ר ותחום י"ב מיל.

אך באמת, דחידושו זה דמצדדים כל בני העיר כבר האריך לחדש הגאון האגרות משה ח"א סי' קל"ט ענף ה' וחיד' סי' פ"ז וז"ל (ח"א סי' קל"ט, ה) אבל בענין ס"ר נלעני"ד דבר חדש והוא נכון ומוכרח דהא לכאורה תמוה טובא מה שהמחבר בסי' שמ"ה סעיף ז כתב כשיטת הי"א שכל שאין ס"ר עוברים בכל יום אינה רשוה"ר, הא לא נמצא לשון זה בדברי בעלי השיטה זו אלא שיהיו בעיר ס"ר כדאיתא ברש"י בעירובין וכו' עכ"ל הרי דפשיט"ל להאגרו"מ דלשון השו"ע מורה בפשוטו, דלא סגי צירוף כל בני העיר, ויצו"ש סוף דבריו מה שנדחק ביישוב לשון השו"ע, וכותב על דבה זה שהוא חדש שנראה לו, יעוש"ד.

ובשו"ת משנה הלכות ח"ח סי' ע"ב הביא דבריו של האגרו"מ, והוכיח במישור, דא"א לומר רכונות רש"י ברוא, שאפשר לצרף כל בני העיר, דא"כ תוס' בעירובין שהעתיקו לשון רש"י, איך השמיטו יסוד זה שאפשר לצרף כל בני העיר. ועוד דתוס' בעירובין דף ו' ע"א הקשו דאיך ס"ל לרש"י דבעינן ס"ר הרי תחת העגלות לא עברו בני אדם, ותירצו דא"כ [אחר שעברו העגלות] עברו על אותו דרך יעו"ש, ואי נימא דמצרפים כל בני העיר, א"כ מה היתה קושיית התוס', דבחלק זה של עגלות, לא יעברו בני"א, אלא ודאי דבעינן בתנאי רש"י דבמקום זה יעברו ס"ר, יעו"ש ד.

המורם מהאמור, נראה שאין להסתמך על דיוק לשונות שברש"י דסגי צירוף כל בני העיר לס"ר, כיון דכמו כן אפשר לדייק מדברי הטור והראשונים לאורך גיטא דבעינן דוקא שיהיו במקום אחד, ובמשנת רבותינו האחרונים כבר נחלקו בזה, לדעת הבית אפרים, המשכנות יעקב, הדברי מלכאל. המשנה ברורה. הערוך השולחן, והמשנה שבה דבעינן שיעברו במקום אחד. ודעת האחיעזר והאיגרות משה דסגי צירוף כל העיר, והחכמת שלמה מסופק בזה, ונוטה להקל.

[אגב, אעירה דבר דיוק לשון רש"י בנידון, הנה אם יש לקבוע מסמרים על לשונות רש"י בזה, תמוה על הפוסקים הנ"ל שדנו להדיא בזה כמו המשכנות יעקב והדברי מלכאל והאחיעזר ולא העלו כלל משמעות לשון רש"י בזה, ובפרט הבית אפרים שדן בביאור דברי רש"י הללו, ומ"מ ס"ל להדיא דבעי כדרך אחד, אלא ודאי שס"ל דכוונת דברי רש"י דבעי לפחות ס"ר דאו אפשר שיהיה כאן רש"י, אם יתברר שעוברים כולם במקום אחד].

ככן אחרי שהדבר נוטה להקל בדברי הפוסקים, ודאי שיש להקל עכ"פ בצירופי הדברים דלהלן, אף לדברי האחיעזר והאגרו"מ.

### אי בעי שיהיו ביחד בחוצות העיר

הנה כאמור, האחד שהאר"ך לחדש חידוש זה דסגי צירוף כל בני העיר, הוא ניהו האגרות משה ח"א סי' קלט ענף ה'. אכן שם מחדש דהיושבים בבית אין מצטרפים, רק הנמצאים בחוצות העיר, [וראה דבריו מבוררים יותר בח"ד סי' קלט] ודבר זה מלבד דמסתברא שאין מצרפים היושבים כרשות היחיד כדי למנות בני רש"י, דבני רש"י אינם מנויים לאשוויי רש"י. מלבד זאת, כיון שכל יסוד שיטה זו בנויה על דברי רש"י בדף ו'. הרי רש"י בעירובין דף מז ד"ה שלוש חצירות כתב חז"ל: עיר של רבים ונעשית של יחיד שנחמטו אוכלוסייה "מעבור ברחובותיה" ס' רבוא עכ"ל, הרי דבעינן שיעברו ברחובותיה, ולא סגי יושבי אוהל.

עוד ס"ל להאגרו"מ דלא סגי כמה שבמשך כל היום יוצאים כל בני העיר פעם אחת מביתם לרש"י, דבזה לא מצטרפי כולהו למנין בני רש"י, אלא בעינן שיהיו בפעם אחת בחוצות העיר ס' רבוא [מלבד אלו היושבים בביתם, דברש"י בעינן שיהיו ס' רבוא יחד אלא דמחדש דמצטרפים כל הרחובות] וכדי שיהיו בחוצות העיר, מלבד היושבים בבית ס' רבוא, צריך שיהיו דרים בעיר כמה פעמים ס"ר, אלא שהכתוב שם באות ה', כתוב על כך דבמאירי ריש עירובין כתוב להדיא: "ולא שיהיו ס"ר יכולין לעבור שם ביחד" ולכן תמה על חידוש זה של האגרו"מ דבעינן שיהיו ביחד.

הנה בנידון"ז אם בעינן שיהיו ביחד, לדעת הפוסקים דבעינן ס"ר, נחלקו מארי דשמעתא דעירובין דהמשכנות יעקב ס"ל דלא הוה רש"י רק כשהיו עוברים ביחד, והבית אפרים סי' כ"ו דף מו סוף טור א' חולק עליו דא"צ שיעברו ביחד אלא במשך כל היום, ואין הכרע לזה בפוסקים, מלבד שהמהרש"ם ח"ג סי' קפח העתיק כדברי הבית אפרים [ולולי דמיסתפינא, הייתי אומר דלא נחית לזה, אלא לומר דבעינן שיעברו בפועל, ולא כחידוש של השואל שם, ושכן דעת המשכנ"י דסגי מה שהדרך מוכן לרבים. והרב הכותב בספרו החשוב שמחת ישראל סי' ד' כתב שהמשכנ"י חזר בו, אמנם מלבד שאין הלשון שהביא מוכיח כל צרכו, אפשר דכתב שם לדעת הבית אפרים, וכדרך ולטעמין]. וקמן שהאגרות משה ס"ל כהמשכנ"י דבעינן דוקא שיעברו ביחד.

ובכן אחרי שהדבר אינו מוכרע בכל דברי הפוסקים שהעלו הני מארי דשמעתא, נראה שאין דברי המאירי שלא הובאו בשום דברי הראשונים, מכריעים את הכף. ועדיין הוה בגדר ספיקא דאפשר דבעינן שיהיו ביחד דוקא.

ואין לנידון זה שייכות מה שהמשנ"ב בסי' שמ"ה ס"ק כד ובשער הציון אות כ"ה מפקפק על מה שבשו"ע הצריך שיעברו "בכל יום" ס"ר, ולדעת המשנ"ב א"צ שיעברו "בכל יום" כי נידו"ד שנחלקו

המשכ"י והב"א הוא במשך זמן מה שיעברו, אם בפעם אחד וביחד יהיו על פני אורך הרשוה"ר ס' רבוא, או אף שלא בפעם אחד אלא מצטרפי משך כל היום, וע"ז כתב המשנ"ב [בין אי בעי ביחד, ובין אי בעי במשך כל היום] אבל דבר זה א"צ להיות בכל יום ויום, אלא סגי אף אי מצוי דבר כזה, ולא הוה בכלל יום.

והנה דעת הערוה"ש בסי' שמ"ה סעיף כ"ו דא"צ שיעברו ביחד ולא במשך יום אחד, אלא סגי צירוף שיעברו אף במשך מן מה, ולכן ס"ל דדרך הרכבת הוי רשוה"ר כיון שבמשך זמן, עובר שם ס' רבוא, אבל סברא זו מחודשת ביותר, וכמו שהקשו הבית אפרים, והמהרש"ם ח"ג סי' קפח, דא"כ אין לך מקום שאין עובר שם ס' רבוא במשך זמן זמנים טובא משמע. לכן נקטו ודאי דבעינן משך יום אחד, ולדעת המשכנ"י והאגרו"מ בעינן שיעברו ביחד דוקא.

וביותר נראה דאפשר להוסיף כאן סברא, דהנה יל"ד בדעת הפוסקים דס"ל דאם יש בעיר ס"ר דיוורין הוה רשוה"ר, דלכאורה תמוה, מה מהני צירוף בני העיר, והנה הכותב שם העלה דכיון דכל דרכי העיר מיחברי אהרדי והוי בשימוש אחד, מחברי אהרדי והוי כרשות אחת, ודרך אחת.

אכן נראה שאפשר לבאר הדבר כסגנון אחר קצת, דכמו שיש מושג שהדרך מחברת כל עוברי הדרך למנין אחד של ס' רבוא, [ולא בעינן שבכל חלק וחלק מהדרך יהיה ס"ר, אלא כל הדרך מצרפתם למנין אחד] כך גם "העיר" שיש ברחובותיה ס' רבוא, מצרפתם למנין אחד, כיון שיש בכל רחובות העיר ס' רבוא, ולא שהכוונה שכל דרכי העיר נחשבות כדרך אחד, אלא אף אי נימא שכל הדרכים חשובות כדרכים נפרדות, מ"מ "העיר" מצרפתם דכיון דיש בעיר זו ס' רבוא, א"כ יש על רשויות עיר זו דין רשוה"ר. דיש שני דברים המחשיבים ומצרפים מנין ס' רבוא, "דרך" העוברים בה ס"ר, ו"עיר" שיש בה ס"ר.

וא"כ, אף דלגבי צירוף מנין ס"ר, האמור לגבי "הדרך" אמרינן שאם עוברים בה במשך היום ס' רבוא, חשובה דרך זו כדרך הרבים, שמשמשת לס' רבוא, ואף שלעולם לא נמצא בה ס"ר ביחד [דרך עוברים בה במשך היום ס"ר] היינו משום שכן דרך תשמישה ועשויה ל"מעבר", לכן כיון שעוברים בה במשך היום ס' רבוא. חשיבא דרך זו משמשת ס' רבוא, כיון שס"ר נשתמשו בה שימושה המיועד לה [דהיינו למעבר] ועברו עליה.

אבל כשמדובר, לגבי צירוף מנין ס"ר האמור לגבי "העיר" שנוכל לומר ש"עיר" זו יש בה ס"ר, א"כ עיר שלעולם אין בה ס"ר ביחד [שכשזה נמצא ברשות הרבים, זה נמצא בביתו] א"א לומר שעיר זו יש ברשויותיה ס' רבוא, כיון שלעולם אין בה ס"ר ביחד, ולא סגי במה שעוברים עליה במשך כל היום ס"ר, [שהרי כולם יוצאים מבתם במשך היום] שהרי עיר אינה עשויה ל"מעבר", וכיון שרשויות העיר, אינם משמשים לעולם ס' רבוא, שהרי לעולם יש בה רק פחות מס' רבוא. (אף שבמשך היום "עוברים" בה ס"ר) אינה חשובה עיר שמשמשת ס' רבוא, לכן אין מצרפים ס' רבוא שעוברים בה, ומשא"כ בדרך העשויה למעבר לכן מצרפים אף כל העוברים בה. ודו"ק. ואף שסברא בעלמא היא, אך כיון שכל הנידון של צירוף כל בני העיר הוא דבר מחודש, וכן הדא מילתא דבעינן שיעברו ביחד, עדיין לא הוכרע, בכך הוה דלא לוסף עליה. ובדרך נאמרה ולא בבית.

## בענין ההכרעה לגבי ס' רבוא

והנה באות י' כותב כיון דהעלו הפוסקים דירא שמים יראה להחמיר לחשוש דאם יש בה רוחב ט"ז אמה אף דאין בה ס"ר, הוה כרשוה"ר, וכן הביא שם מהמשנ"ב סי' שיב ח' דהעלה דאף ריש להקל בטלטול אבנים לביה"כים אף בכרמלית, ומי"מ כתב דברשוה"ר רי"ן שיש בה ט"ז אמה, אלא שאין בה ס"ר, אין להקל, דאין להוסיף קולא על קולא, בכך כתב הכותב רחוינן דאף אי נקטינן להקל מ"מ אין להוסיף קולא, להקל אף כשיש כבר בעיר ס"ר.

אך הנה דעת המשנ"ב להחמיר בעיקר הספק דמחלוקת הפוסקים אי בעינן ס"ר, וכמו שהעלה בביה"ל סי' שמ"ה דחיפש בפוסקים ומצא שרוב הפוסקים מחמירים, אכן הפלא ידוע כי המשנ"ב אחרי שהאריך בנידון לא הביא דברי שני פוסקים שקדמוהו, וערכו מערכה מול מערכה, וה"ה המשכנות יעקב שדעתו שרוב הפוסקים להחמיר, והבית אפרים רוחה דבריו ולדעתו רוב הפוסקים מקילים, [והרבה מדברי המשנ"ב נידון בדבריהם באריכות] ויתר על כן (בסי' שס"ד סעיף ב' בביה"ל ד"ה (אחר) הביא רק לדברי המשכנות יעקב (וכנראה שבסי' שמ"ה עדיין לא ראהו, ולכן לא הביאו שם) ולא הביא להבית אפרים (וכן בערוה"ש סי' שמ"ה הביא להמשכנ"י ולא להב"א), הרי דלא היו נגד עיניו דברי הבית אפרים, ומסתבר דאילו ראה דברי הבית אפרים, היה נוקט דמעיקר הדין יש להקל כי רוב הפוסקים נקטו להקל בוה.

וז"ל הבית אפרים (סי' כ"ו דף מד טור ג) הנה ערכתי לעין הקורא דעת הרבה גדולי הראשונים אשר עליהם סמכו בהיתר הרבה דברים התלויים באיסור הוצאת שבת, אף שיש כמה גדולי עולם חכמי צרפת ואשכנז אשר אנו מבני בניהם, ומימיהם אנו שותים עכ"ל. וכונתו כי יסוד המחלוקת הוא דהרמב"ם והרי"ף מחמירים בזה, ודעת רש"י ובעלי התוס' ומהר"ם מרוטנברג ותלמידיו מקילים, וידוע דבני ספרד והמחבר נקטו תמיד כהרמב"ם ורי"ף ובני אשכנז נקטו כבעלי התוס' וכו'. בכך לנו בני אשכנז הדבר מוכרע להקל, וכן נקטו כל גדולי הפוסקים כהמג"א הטור"ג הפמ"ג השו"ע הרב וכו'. דמעיקר הדין נקטינן להקל [אף שכתבו דיר"ש יש לו להחמיר ולחוש לדעת שאר הפוסקים] בכך בודאי דעיקר הנידון להכריע מעיקר הדין דבעי ס"ר, והדברים ידועים, ואם חומה היא נבנה עליה טירת כסף. להקל במקום שאין ס' רבוא במקום אחד, ואף בעיר, אינה בזמן אחד, ובפרט שיש כאן עוד שני קולות גדולות וכדלהלן.

## בענין מבו מופלש

עוד יש מקום גדול להקל כי אף אילו נקטינן דיש בירושלים ס"ר מ"מ כיון שאין כאן מבו מופלש מכוון משער אל שער אין לו דין רשוה"ר ושפיר מהני בזה עירוב, וע"ז העלה הכותב ג' נקודות, א. דהביא כמה פוסקים דלא ס"ל תנאי דמפולש, אך פשוט דאין לדון על כל שיטה יחידאה שהובאה בין דברי הראשונים, אחרי שבשו"ע ובטור (סי' שמ"ה סעיף ז) הביא להדיא תנאי זה, וכן דעת רוב הראשונים.

עוד העלה ב' נקודות, ב. שבאגרות משה [ח"א סי' ק"מ] והגר"א קוטלר (משנת ר"א סי' ו) לא סמכו על היתר זה, ג. דהגר"מ פיינשטיין (בתשובה בקונטרס יציאות שבת) והגרשו"א (במוריה ניסן תשנ"ה בכתביו שבצעירותו) העלו דכל היתר זה דבעינן מבו מופלש, הוא רק בעיר שיש לה חומה, וכמשמעות לשון השו"ע, ובעירות שלנו שאין להם חומר לא מהני היתר זה.

אך הדברים עתיקים, ומסתבר מאוד כי אף דהגדולים הנ"ל מיאנו להסתמך על היתר דמבו שאינו מופלש לחוד אך בהצטרף עוד היתר גדול, כבנדו"ד שאין ס"ר במבו אחד, ודאי דחזי לאיצטרופי, ובפרט דבנידון דילהו, הרי באו לחדש ולהתקין עירוב במנהטין, ולכן ס"ל דאין לחדש ולהנהיג עירוב על סמך היתר זה. אבל בנידו"ד שנהוג לסמוך על העירוב, ובאים לשנות את הידוע, הרי שפיר חזי לאיצטרופי.

וכבר העלו הנידון בעירוב דמנהטין, דהגר"מ פיינשטיין מיאן לסמוך על היתר זה. ועיקר טעמו מובא באגרות משה (ח"א סי' ק"מ) מפני שדעתו אין מקור בסוגית הגמרא דבעינן מבו מופלש מכוון משער לשער ובשו"ת משנה הלכות ח"ח סי' פ', ובדברי מנחם ח"ב בקונטרס תיקון עירובין, הראו שכן דעת רוב מגני הראשונים, והוכיחו כן מכמה מקורות בגמרא יעו"ד.

ובעיקר יש להדיגש מה שהביאו דבריו של שו"ת דברי מלכיאל ח"ד סו"ס ס' שכתב וז"ל: ע"ד מש"כ בחיבורי ח"ג בהשטמות לסי' י"ח שאם יש מבו מופלש רחב ט"ז אמה, היינו שיהא מופלש מקצה לקצה, אשר באמת אינו מצוי כלל בעירות גדולות, ולזה נהגו לערב בכרכים גדולים מאוד, ולא חששו למה שיש שם ס"ר כיון שאין שם רשוה"ר מופלש [ועיי"ש שהוסיף גם משום שאין כל ס"ר נמצאים במבו אחד] עכ"ל, הרי העיד שכן היה המנהג לסמוך על ההיתר שאין בעיר מבו מופלש מכוון משער לשער, וכן הביאו מכתב מהגאון רבי שלמה דוד כהנא דומו"ץ בווארשא בשנת תרצ"ד שמעיד על העירוב בווארשא, דאף שהיו בה אז הרבה יותר מס' רבוא, ומ"מ סמכו על מה שלא היה שם מבו מופלש, ועל עירוב זה סמכו כל החרדים לדבר ד' כידוע, יעו"ד. ויש לדברים אלו משמעות מיוחדת כי כן היה המנהג לסמוך על היתר זה, ולכן אף אם ערערו הגדולים הנ"ל על היתר זה, מ"מ המנהג בעיר גדולה לאלוקים כווארשא לסמוך על היתר זה, חזי לאיצטרופי, עם ההיתר הנ"ל שאין ס"ר ברחוב אחד.

ומלבד כל זאת, הרי העלה החזו"א (סי' ק"ז ס"ק ה') דיש לסמוך שאין לנו רשוה"ר דאורייתא, משום דהוה כאילו יש לרחוב ג' מחיצות וכתב על כך החזו"א (שם ס"ק ז) וז"ל: ויצא לנו מזה דבזה"ז כל השווקים והרחובות שבכרכים היותר גדולות הם רשוה"ר גמורה מה"ת וכו' ובמשנ"ב סי' שמ"ה האריך שקשה להקל מחמת שאין ס"ר בוקעין, כל שהיא דרך לרבים לעוברים ולסוחרים, ולהאמור ההיתר מחזור ומרווח לכרכים שלנו עכ"ל, וכע"ז העלה מהר"י שטייף שו"ת סי' ס"ח, וכע"ז מובא מכתבי הגרשו"א במוריה ניסן תשנ"ה [הרב הכותב שם סוף אות ז' מביא שכן היתה דעתו גם סוף ימיו לגבי הרחובות פעיה"ק] אלא שהכותב האריך לפקפק מטעם דאתי רבים ובטלי מחיצתא. אכן גופי הדברים, הלא הם חרותים עלי ספר במשכנות יעקב וב"א וכו' ומ"מ כתב החזו"א "שההיתר מחזור ומרווח" [אף שהעלה

הכותב עוד כמה דברים בנידון, מסתבר שאין בהם להכריע] וא"כ ודאי דחוי היתר זה לאיצטרופי יחד עם הב' היתרים הנ"ל דאין ס' רבוא במקום אחד, ואין מבוי מפולש, והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

עוד דן שם הכותב לתמוה בענין שכירות דירה מן אלו שאין מאמינים בעירוב, אכן נידון זה לא נתחדש עתה בזמננו, והמצב כן תקופה ממושכת בכל תפוצות היהדות, ואם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, וכמה דיו נשפכו על כך, [ובפרט שבמקומות שתקנו "עירוב שכונתי" שפיר תיקנו נידון זה].

ואחתום מעין הפתיחה, דודאי בעיקר הנידון אם לסמוך להקל על הפוסקים דבעינן ס' רבוא, ראוי לכל ירא שמים להחמיר, ובפרט שמצוי ממשלות רבות בעירובין, וכדברי החו"א באמונה וביטחון פ"ד יח. [וע"ז גדלה זכותם של מתקני העירוב השכונתי בהידור רב] אך ענין זה שחידש הכותב לפקפק מחמת שיש בעיר ס'ר, אינו מכריע את הכף, ולמהיר ולנוהר שלומים תן כמי נהר.

ביקרא דאורייתא  
שלמה זלמן שמעיה

## בענין תיקון עירובין בזמה"ז

מעלת כבוד הרה"ג שליט"א, עורכי הקובץ "בית אהרן וישראל", שלוי' וישע רב לכת"ר.

א. הנני בזה להעיר על מאמרו הנכבד של מעכ"ת הרב אברהם אריה ויינשטיין שליט"א בגליון ד (סד) ניסן אייר תשנ"ו המפקפק על כל הסומכים על העירוב פה עה"ק בכמה הערות עצומות, דיתכן שיש להם על מה שיסמוכו כאשר יבואר בעה"י, ואדרבה אם שגיתי אודה למי שיאיר עיני.

ז"ל הרמב"ם (פי"ו מה' שבת ה' לג') "הזורק מרה"ר לבין הפסין חייב. הואיל ויש בכל זוית וזוית מחיצה גמורה שיש בה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה והרי הרבוע ניכר ונראה, ונעשה כל מה שביניהן רה"י, ואפילו היו בבקעה ואין שם ביניהם באר. שהרי בכל רוח ורוח פס מכאן ופס מכאן, ואפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין לא בטלו המחיצות והרי הן כחצר שהריבם בוקעין בו, והזורק לתוכן חייב" עכ"ל.

ועי"ש בס' המפתח בהוצ' פרנקל שביארו דעת הרמב"ם דמה"ת אי"צ כל פס רוחב אמה וסגי בד"ט, ויש להוסיף דבג"י הש"ס לרע"א (עירובין יז:) על המשנה רחבן ששה ציין לתוס' (סוכה ד: ד"ה דיומדי סוכה) דהא דאמרין דדיומדין רחבן אמה גבי מחיצות שבת החמירו, וכלומר דמה"ת סגי אפי" בטפח, וכן הבין הפנ"י בסוכה שם בא' מתירוציו.

והרי ברוב הכבישים הגדולים שרחבים טפי מ"י אמות יש עמודי חשמל לתאורה שיש בעוביין טפח, ויש בכמה מהם גם רוחב ד' טפחים וכשהם מכוונים זה כנגד זה הרי כל שיחלקו העמוד רואין כאילו פס לכאן ופס לכאן הרי נידון משום דיומד (שם ברמב"ם ה' כ"ח) ולפי"ז רוב רחובות כאלו הם רה"י מה"ת לזורק מרה"ר לתוכן. ומכיון שיצאנו מידי רה"ר דאורייתא כבר מועיל צוה"פ להתיר הטלטול בהם, וכעין שצידד רע"א (בג"י המשניות עירובין פ"ב אות י"ד) דהיכא שאינו רה"ר מועיל פסין גם לבור של יחיד. וביותר ברחובות שיש תחנות אוטובוסים מוקפים מחיצות אמה מכאן ומכאן וכנגדן אפילו תל או אילן שרואין אם יחלק אמה לכאן ולכאן שנדון משום דיומד.

ואמנם שיש דוחקים ברמב"ם שרק בבקעה מתהווה רה"י ע"י פסין, ממה שכ' וכן אם היו "בבקעה", מכ"מ רהיטת הגמ' והפוסקים הוא דמה"ת גם ברה"ר גמורה כן הוא, ומפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה ח"ו, אך בתשו' אבניז (או"ח סי' רס"ה) כבר דן בכעיי"ז ומצורף להיתר העירוב העובדא שיש שם פסין בד' צדדין. ובמש"כ שם עוד להעיר על שכירות הרשות, הנה בזמננו מחייבים כ"א להחזיק מסכות אב"כ בביתו, והם שייכים לשלטון והמאבדם משלם קנס, ויש להם רשות על כל א' לכופו לזה, ובקונטוליות הזרים וכדומה ששם נחשב כמדוינה זרה, כדרך כלל גדורים בנינים אלו בגדר גבוהה ומסוגרת שאינה פרוצה לרה"ר וממילא אינו אוסר.

ב. בענין אחר, נתעוררתי אמש"כ בביאור הלכה סי' צ"ב דמש"כ הרשב"א בתשו' דמי שבדק עצמו קודם התפילה ונתעורר באמצע מותר לו לגמור משום דהתחיל בהיתר, דזה דוקא עד שמו"ע, אבל שמו"ע מילתא אחרייתא היא ואין היתר להעמיד עצמו כן לתפלה, ויפסיק באמת ויציב ויפנה, עכתו"ר.

הנה ראייתו ממגילה צ"ע דשם משמע דחזרת הש"ץ מילתא אחריתי, אך אין רא"י לתפלת לחש, וכיותר דבשו"ע הרב שם משמע דגם בפסוד"ז לא יפטיק, ובתהלי"ד הבין דכמו דאסור להפטיק סתם כמו"כ אסור ליפנות כיון שהתחיל בהיתר, ורק בין ישתבח ליוצר יפנה משום דנחשב כהפסק לצורך מצוה.

ושמעית מינה דברכות קר"ש וק"ו בין גאולה לתפלה שאסור להפטיק אף לצורך מצוה אסור להפטיק מכיון שהתחיל בהיתר, שלפי המבואר בשו"ע הרב ובתהלי"ד משמע דמי שהתחיל ברכות קר"ש בהיתר ונתערר באמצע לא יפטיק ליפנות עד אחר שמו"ע בלחש, וצ"ע למעשה.

ביקרא דאורייתא

דוד בנימין הכהן בטלמן

כולל נדבורנה, פה עה"ק ירושלים ת"ו.

## תגובה על הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

קבלתי בשמחה את המכתבים שמסרתם לי, של הרב ש.ז. שמעיה ושל הרב ד.ב. בטלמן, שבהם תגובות על המאמר שהדפסתי בחוברת שלכם (ניסן-אייר תשנ"ו) על תיקון עירובין בירושלים בזמנינו. ונתתי בלבי שבה ויהודאה להשי"ת בראותי ת"ח עוסקים בהלכה זו לברר, כי זה התכלית שעבורו הדפסתי מאמר הנ"ל, לעורר את לב המעיינים בזה. אמנם יש הרבה דברים במכתבים הנ"ל שאין דעתי העניה מסכמת עליהם, ולכן באתי בזה לכתוב את הנלפענ"ד, ומה' אשאל עזר שלא אכשל בדבר הלכה. [ואכ"מ לחזור ולכתוב מה שכבר ביארתי במאמר הנ"ל, ויותר באורך בספרי שמחת ישראל על עירובין, רק אכתוב מה שנוגע למכתבים הנ"ל].

א) הנה בתחילת דבריו של הרב שמעיה, הניח יסוד שהפשטות הוא דבעינן ס"ר ברחוב אחד, וכתב שאני באתי "לחדש" שכל רחובות העיר מצטרפים. והביא שגם באג"מ שהחמיר בזה, כותב שזה חידוש, ועפ"י המש"ל הווכיח להקל, מזה שלא ביארו הרבה פוסקים דבר זה להדיא, או שלא ביארוהו במקומו, כי חידוש כזה היו צריכים לפרש. אמנם באמת, דעות בנ"א אינם שוות, ובנידון שלפנינו חזינן שנחלקו גדולי ישראל מהו הפשטות ומהו החידוש. והא קמן שבשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג בהשמטות לסי' י"ח) אף שבתחילה הביא צד להקל בזה, אח"כ כתב "בכ"ז א"א להעמיד ע"ז כיון שלא מצינו כראשונים חילוק זה וחלילה לנו לחדש סברא מדעתנו באיסור דאורייתא". ומבואר שלפי דעתו הקולא בזה הוא בגדר "חידוש" ומה שלא ביארו הראשונים הוא סמך להחמיר כיון שלא ביארו דבעינן דוקא שיעברו ברחוב אחד. וע"כ דס"ל שאין זה חידוש לומר שכל הרשת של רחובות העיר הוא רה"ר אחת וחשבון אחד, וכמו שהסברתי הדבר במאמר הנ"ל, וגם משמע דס"ל שאין זה דוחק לפרש לשון הפוסקים והשו"ע שכתבו "עוברים בו" דהיינו שעוברים בכל הרה"ר ולא בכל רחוב ורחוב בנפרד. וא"כ כיון שיש לפנינו דעות חלוקות מהו הפשטות ומהו החידוש, אין לנו לבנות יסוד על הקדמות כאלו. וגם מ"ש הכותב שכן מרגלא בפומהון דרבנן, הדבר צ"ע שהרי אני הבאתי [בשמחת ישראל וגם במאמר הנ"ל] כמה רבנן מגדולי הדורות וגם מחכמי זמנינו שהורו להחמיר בזה, ולא באתי לחדש מעצמי כלום.

והנה הכותב הקשה "מה"ת לומר דמהני צירוף כל העיר דמאי שיאטא דעיר להכא וכו" עיין בדבריו. ולפי דבריו שאין שייכות בין עיר לרה"ר, יש לנו לשאול מה יהא הדין כשרחוב המרכזי של העיר ממשך לתוך סרטיא שמחוץ לעיר (כמו בירושלים) ובצירוף שניהם איכא ס"ר ברחוב זה, ובאמת לא באתי להכריע בזה, אבל כמדומה שמקילים בזה, ולכן אמינא דאולי י"ל דאין זה רה"ר אחת, דבתוך העיר הוא שימוש אחד ללכת ממקום למקום בתוך העיר, ומחוץ לעיר הוא שימוש אחר. ואם נאמר סברא זו לקולא (אע"פ שלא נתבאר בפוסקים להדיא) יש מקום לדון גם לחומרא דכל רחובות העיר חשיבי רה"ר אחת כיון דמיחברי אהדי ומצטרפים לשימוש אחד ללכת ממקום למקום בתוך העיר.

ב. עוד הביא הכותב מהגמ' בשבת (צו:) וכתב דמשמע התם דהוי רה"ר רק במחנה לויה. ובאמת מהגמ' ליכא ראייה כ"כ וכדחזינן דדעת הרמב"ם בתשו' (הובא בכ"י סי' ת"ד) שהיתה רה"ר גם במחנה ישראל, אבל זה נכון שיש כמה ראשונים שכתבו שלא היה רה"ר רק במחנה לויה. אבל אין שום ראייה

כלל לומר שהטעם לזה בגלל שלא היה ס"ר ברחובות שבמחנה ישראל, כי כבר הוכיח המשכנ"י מדברי הרשב"ם (כ"ב ס.) שלא היה רה"ר במחנה ישראל גם לענין היזק ראייה, והתם ודאי לא בעינן ס"ר, וע"כ כוונת רשב"ם שלא היה במחנה ישראל מבו מפורש, וכמ"ש הנ"י שם להדיא, וכיון שכן הדבר ברור שאין שום ראייה מהתם לנידון שלפנינו.

אלא שהכותב כתב שכל זה דוחק ולא נדחקו אלא כדי ליישב השיטות דלא בעינן ס"ר, ועפ"ז בנה יסוד להקל כמבואר בדבריו ע"ש. אמנם אין דבריו נכונים כלל כי המעיין בסוגיית בב"ב שם יראה שכוונת רשב"ם ונ"י הוא משום שבגמ' ילפינן הדין שאין פותחין פתח כנגד פתח ממחנה ישראל ודין זה לא נאמר ברה"ר, ולכן פירשו שמחנה ישראל לא היתה רה"ר. רק שבעינינו למשפט הקשה דאפשר לומר שהם החמירו על עצמם [וכן פי' באמת הריטב"א]. אבל לענ"ד ליכא קושיא על רשב"ם ונ"י, דלפי הריטב"א קשה קצת דאיך ילפינן מינייהו כלל כיון דבלא"ה החמירו יותר מן הדין, ולכן פירשו הרשב"ם ונ"י שלא החמירו יותר מן הדין. ומה שהקשה הכותב דלא מסתבר שיהיה מפורש דוקא במחנה לוייה ולא במחנה ישראל, תמהני עליו שמפקפק על דברי הראשונים בגלל קושיות כאלו, ובאמת לק"מ דבמחנה לוייה היה מקום פנוי גדול אצל משה רבינו וכל ישראל באו לשם אבל במחנה ישראל לא היו מקומות כאלו [ואולי לא היו רחובות כלל במחנה ישראל רק אהלים]. ואין להקשות דאיך אפשר שתהיה מחנה לוייה מפורשת כיון שהיא מוקפת ע"י מחנה ישראל, דבאמת גם זה לק"מ דמבואר בילקוט פקודי (תכ"ז) שמחנה שכינה ולוייה היו דע"ד מילין וכן היתה כל אחת מהדגלים, ובזויות המחנה היו פגיו לבהמתם (ע"ש בזית רענן), וא"כ יתכן שהיה קצת ריוח בין הדגלים ועי"ז היתה מחנה לוייה מפורשת [וגם שלא כנגד הפילוש יאה רה"ר כמ"ש הבה"ל בסי' שמ"ה ע"ש].

ג. עוד הבאתי (במאמר הנ"ל אות ד') משו"ע הגר"ז וחי' הגרעק"א בסי' ת"ד שכתבו דלפי הסוברים דליכא רה"ר בלי ס"ר ליכא ג"כ תחומין דאורייתא של י"ב מיל בלי ס"ר, והע"פ דברי הרמב"ם בתשו' הנ"ל דבעינן דומיא דמחנה ישראל (דמהתם ילפינן השיעור של י"ב מיל) שהיתה רה"ר של י"ב מיל. והוכחתי מזה דגם אי בעינן ס"ר, מ"מ שייך לסבור כהרמב"ם שכל המחנה היה רה"ר וע"כ שכל רחובות העיר מצטרפין. ודחה הכותב די"ל רסמכו על אידך טעמא דהרמב"ם שכתב מסברא דלא שייך תחומין דאורייתא בכרמלית וא"כ י"ל דגם אי מחנה ישראל לא היה רה"ר מ"מ ילפינן מהתם רק השיעור ומסברא אמרינן דבעינן רה"ר עכת"ד. אמנם אין זה מספיק כי בשו"ע הגר"ז כתב מפורש משום דומיא דדגלי מרב ויוצא מפורש מדבריו שהיה שם רה"ר של י"ב מיל דהיינו גם במחנה ישראל. [ויש עוד גמגום בדברי הכותב דמשמע מדבריו דבעינן רק שיצא מרה"ר, ואינו כן אלא בעינן שכל הי"ב מיל יהיו רה"ר וכמ"ש הגר"ז שם להדיא ע"ש].

ומה שהוסיף הכותב דאפשר שהיה רה"ר מפורש במחנה ישראל הפתוח למחנה לוייה, לא הבנתי מה הועיל בזה, כי הרה"ר של מחנה לוייה היה המקום הפנוי שלפני אהלו של משה רבינו, ואיזה שייכות יש לזה עם הרחוב המפורש של מחנה ישראל, ואם תאמר דכיון דמיחברי אהודי מצטרפי, א"כ למה לא נימא הכי גם ברחובות העיר דמיחברי אהודי, וא"כ גם לפי דבריו עדיין הראייה שלי במקומה עומדת.

ד. ובעיקר הדבר שהבאתי מלשון רש"י בג' מקומות ועוד הרבה ראשונים ואחרונים שכתבו דאיכא רה"ר בעיר שיש בה ס"ר, כתב הכותב דלאו דוקא ס"ר קאמרי אלא "ס"ר לפחות" שהוא לפי האמת כמה מליונים [כי בפחות מזה אין מציאות שיהיה שם רחוב שעוברים בו ס"ר ביום אחד]. אמנם לפענ"ד דבר זה קשה מאד לאומרו כי למה להו לרבותינו לדבר בלעגי שפה, ובפרט לשון רש"י בעירובין (ו.) שכתב "רחב שש עשרה אמה ועיר שמצויין בה ס"ר", ולפי דברי הכותב לשון רש"י מגומגם מאד כי למה הוסיף המלה "עיר" באמצע לשונו בלי שום סבה. וכ"ש שתמוה לפי דבריו לשון התוס' רי"ד (פסחים ס"ט) שכתב "שסתם העיירות כרמלית הן שאין דרין בהן ס"ר שיהיו מבואותיה רה"ר", וגם לשון האו"ז סי' קס"ד בשם רשב"ם "שרבו אנשים בעיר ובבנותיה שסביכותיה הרגילים לבוא שם בסחורה עד אשר עלו לס"ר". ומה שכמה ראשונים לא הזכירו הלשון "עיר", אפשר שרצו לדבר בלשון הכולל גם דרכים שמחוץ לעיר [עיין אבניז' (רע"ג ג')] שהוכיח דדעת הרא"ש דגם מחוץ לעיר בעינן ס"ר ודלא כהרמב"ן ע"ש] וגם מה שקצת ראשונים הזכירו הלשון "דרך" איננה ראייה לפענ"ד כי ודאי הרבה פעמים בעינן ס"ר בדרך אחד כגון מחוץ לעיר או גם בתוך העיר אם יש חומה ורק הרחוב האמצעי הוא מפורש, והתוס' (עירובין ו.) שכתבו "כאותו דרך" ודאי מיירי בדרך שמחוץ לעיר דהא מיירי לענין העגלות בומן שהיו נוסעים ממקום למקום. ועוד דוקק הכותב מלשון הטושו"ע שהביאו כיחד כל תנאי רה"ר ומשמע דכמו שהתנאי של ט"ז אמה ומפורש הוא על כל רחוב ורחוב ה"ה התנאי של ס"ר. אמנם גם זה לא מכרעא

דאיכא למימר דכל חד כרינינה והדבר מוכן דשיעור ס"ר הוא שיעור על כל הרה"ר, ותדע שהרי התנאי של "אינם מקורים" שהזכיר שם השו"ע ודאי לא דמי לתנאי של ס"ר כי לענין ס"ר ודאי הנידון הוא על כל הרשות [דהיינו לכה"פ כל הרחוב] ולענין מקורה דנים על כל מקום בפנ"ע. אלא נראה כי היסוד לכל הדיוקים הללו הוא בצירוף הטענה שאם כל הרחובות הם רשות אחת היה להם לפרש. אמנם לעיל אות א' ביארתי שאין לבנות יסוד על טענה זו.

ולכן אמנא שאם נקבל את הנחת הכותב שאין לעשות מחלוקת בין הראשונים בענין זה, עלינו לפרש באופן זה את דברי הראשונים הסתומים כדי שלא לבטל את הלשונות המפורשים שכתבו דסגי בהכי שיש ס"ר בעיר. וכבר הבאתי לזה מקור מן הש"ס כי כן משמע לשון המשנה (עירובין ג"ט). עיר של יחיד וכו' ע"ש ברש"י. וע"ע בסמוך סוף אות ה' שהבאתי עוד ראיות.

עוד רקדק הכותב מהתוס' (עירובין ו.) שהקשו על רש"י דתחת העגלות לא עברו ס"ר ותירצו דמ"מ דרכן היה לצאת ולבוא באותו דרך, ופירש הכותב דר"ל דאחר שעברו העגלות עברו שם ס"ר. והנה לפי זה יהא משמע דבעינן ס"ר עוברים במקום זה ממש זה ודאי נגד משמעות כל הפוסקים שכתבו רק שיהא ס"ר "עוברים בו" דמשמע בכל הרשות ולא בכל מקום ממש [וכן כתב הכותב בעצמו בהמשך דבריו]. אלא נלע"ד דהיא גופא קאמרי התוס' בתירוצם דסגי בהכי שעוברים ס"ר בכל הדרך ולא דוקא במקום הזה. והתוס' מיירי לענין דרך נסיעתם במדבר, ובעינן ס"ר באותו דרך, אבל בעיר שפיר י"ל שכל הרחובות הם הרה"ר אחת.

ה. וכל מה שכתבתי כאן באות ד' הוא לפי ההנחה דבעינן ס"ר ביום אחד וכדמשמע מלשון השו"ע ס"י שם"ה. אמנם המשנ"ב והערוה"ש פליגי ע"ו ודקדקתי מדבריהם שהם מפרשים לשון רש"י שכתב "עיר" דהיינו דאם יש בעיר ס"ר אז כיון שכולם עוברים לפעמים ברחוב האמצעי אז מצטרפים לעשות אותו הרחוב הרה"ר. והכותב דחה זאת ע"פ מה שפשוט לו דאפי' אם לא בעינן שיעברו ביום אחד עכ"פ בעינן שיעברו תוך כמה ימים ולכן אכת' אין לזה מציאות אא"כ יש בעיר הרבה יותר מס"ר, וע"כ שגם המשנ"ב וערוה"ש מפרשים לשון רש"י שהוא לאו דוקא עכת"ד.

אמנם אין דבריו נכונים לפענ"ד כי הערוה"ש הקשה על השו"ע "דרש"י לא הזכיר עוברין אלא שבעיר יהיה מצוי ס"ר" עכ"ל. ומשמע שרוצה לדייק מלשון רש"י שאם יש בעיר ס"ר סגי בהכי, ואם כדברי הכותב דלשון רש"י הוא לאו דוקא, אין כאן קושיא. וגם המשנ"ב כתב שם (שעה"צ כ"ה) "נתיישבו באותה העיר הרבה אנשים עד שנתקבצו בהעיר ס"ר" ע"ש, ולא משמע כלל כדעת הכותב. [וע"ע בערה"ש שם מה שהביא מהנ"י].

ולפי דרך זו יש חומרא דסגי בהכי שיש ס"ר שכל אחר רגיל לבוא שם לפרקים, אמנם מאידך גיסא יש קולא לכאורה דלפ"ז אין ראייה מלשון רש"י הנ"ל שכל רחובות העיר הם רשות אחת. אמנם אם רוצים ליישב את משמעות השו"ע שיעברו ביום אחד, אז צריכים לפרש לשון רש"י שכתב "עיר" שכל רחובות העיר הם רשות אחת וכנ"ל. וכבר הבאתי עוד ראיות לזה מלשון רש"י בדף מ"ו שכתב "רחובותיה" ומלשון התוס' רי"ד בפסחים הנ"ל שכתב "מבואותיה" דמשמע דע"י שיש ס"ר בעיר הוו כל הרחובות רה"ר ולא רק רחוב אחד אמצעי. ובפסקי רי"ד (עירובין ו.) כתב וז"ל עיר שיש בה ס"ר כדגלי מדבר ומבואותיה רחבין י"ו אמה וכו' ואין עיר מוקפת חומה שכל ראשי מבואותיה פתוחין וכו' אי נמי בעיר מוקפת חומה והמבוי מכוון וכו' עכ"ל ע"ש. והרואה יראה להדיא דכוונתו לומר דבאופן הראשון הוו כל המבואות רה"ר ע"י שיש בעיר ס"ר. וכמדומה לי שזהו ראייה מפורשת ולא שייך לומר שהלשון לאו דוקא שהרי כתב להדיא שיש בעיר "ס"ר כדגלי מדבר".

ו. עוד העתיק הכותב כמה שורות מלשון הבית אפרים ורוצה להוכיח דבעינן ס"ר ברחוב אחד, אמנם המעיין בפנים בב"א יראה שכל דבריו שם הם לאפוקי מסברת המשכנ"י שמפרש את שיטת רש"י [ע"פ הריטב"א והיא"ז] שאם באים לעיר גם ממקומות רחוקים גם הם מצטרפים כיון שיש להם שייכות לבוא לכאן ולפ"ז כל עיר גדולה תהיה רה"ר כיון שבאים לשם מכל העולם. וע"ז כתב הב"א דאין זה נכון אלא בעינן שיהיו בקירוב מקום כדי שיהיו מצויים שם. ולכן כתב על דברי רש"י "עיר שמצויין בה ס"ר" שזה כולל רק אלו הקרובין לעיר ורגילים ליכנס אליה שהם בגדר "מצויין" וכמו במדבר שהיו מצויין לבוא למחנה לוייה. אבל לא נחית הב"א כלל לפרש באיזה רחובות בעיר הם צריכים לעבור [ומה שהצריך במדבר שיהיו כולם מצויין במחנה לוייה דוקא, י"ל דהיינו משום שבמחנה ישראל לא היתה רה"ר בלא"ה וכמ"ש לעיל אות ב' מהרשב"ם והנ"י ע"ש]. וגם מה שהזכיר בהמשך דבריו הלשון "בדרך ההוא" ולא כתב "בעיר ההוא" אינה ראייה וכמ"ש לעיל אות ד', וגם פה כוננתו רק לאפוקי מסברת המשכנ"י.

ולקושטא דמילתא הלוא הבאתי ראייה מפורשת שדעת הב"א להחמיר כשיש בעיר ס"ר כי כתב על עיירות לונדון פאריז ווינא פפד"מ שיש בהם ס"ר וזה לא יצדק בזמננו אם אנו צריכים כמה מליונים. ולכן אמינא שאם סוכר הב"א דבעינן שיעברו ס"ר ביום אחד, וכמו שהבין בדבריו המהרש"ם בח"ג ס"י קפ"ח, אז מוכרחים לומר דס"ל שכל הרחובות מצטרפים [וכדמשמע נמי פשטא דלישנא דמהרש"ם שם שכתב "וכל עיר שאין מצוי שיעברו בה ס"ר ביום אחד וכו'" ע"ש]. ואם נאמר כהבנת הכותב שלדעת הב"א בעינן שיעברו ברחוב אחד, א"כ יהא מוכרח דלא כמהרש"ם אלא דסבר הב"א כעין מ"ש באות ה' בדעת המשנ"ב וערוה"ש, כי באמת קשה לעמוד על כוונת הב"א בנקודה זו וכבר הארכתי בזה בשמחת ישראל ס"י ד' אות ג' קחנו משם כי אכמ"ל בזה יותר.

אלא שהכותב סוכר שכונות הב"א לענין לונדון פאריז וכו' הוא שהיו שם כמה מליונים. אמנם זה לא יתכן, כי כפי מה שבררתי, לא היה בפאריז באותו זמן אלא שמונים או תשעים רבוא בערך, ובעיר ווינא לא היה אלא שלשים רבוא בערך. ואפשר שבאמת היו קצת יותר ע"י הנכנסים מבחוץ, וגם אפשר שהב"א לא דקדק בזה לגמרי לברר את המספר המדויק כי לא הזכיר עיירות הללו אלא לדוגמא בעלמא. אבל לפי דעת הכותב נצטרך לומר שהב"א טעה בחשבונו הרבה מאד, וזה אינו מסתבר כלל. ועיין שו"ת אחיעזר (ח"ד ס"י ח') אחר שכתב לענין פאריז שיש לצרף כל הרחובות, הביא סיוע מדברי הב"א הללו שכתב שיש ס"ר בפאריז ע"ש.

ועוד הבאתי מדברי האחרונים (מג"א תו"ש פמ"ג הגר"ז מחה"ש) בס"ס שני"ז שכתבו דשייך רה"ר "בעיר שיש בה ס"ר", והוכחתי שכוונם בפשטות לשונם כי האחרונים הללו באו להסביר את דברי הרמ"א שם שחילק בין בתוך העיר לחוץ לעיר, משום דבחוץ לעיר לא היה שייך בזמנם לגזור אטו רה"ר כי לא משכחת לה כלל בזמנם, משא"כ בתוך העיר דשייך לגזור אטו עיר גדולה שיש בה ס"ר. וגם ע"ז כתב הכותב דכוונתם לעיר גדולה של כמה מליונים וי"ל שגם בזמנם היו עיירות כאלו. אמנם כפי מה שיכולתי לברר, גם בזה נראה שאין דבריו מתאימים עם המציאות.

והנה האחרונים הללו שתקו להשו"ע בס"י שמ"ה, ולכן קצת קשה לומר שהם סוברים דלא בעינן שיעברו ס"ר ביום אחד, ובפרט הגר"ז שהעתיק שם את לשון השו"ע, ולכן בפשטות נראה שהם סוברים דמצרפים את כל הרחובות, וזה מתאים עם מה שהוכחתי מדברי הגר"ז לעיל באות ג' ודו"ק.

ז. עוד הבאתי כמה אחרונים שהחמירו להדיא לצרף את כל העיר. האחיעזר (ח"ד ס"י ח') כתב כן בפשיטות והסכים הכותב שזהו דעתו. ועוד הבאתי משו"ת דברי מלכיאל (ח"ג בהשמטות לסי' י"ח) שצידד קצת להקל בזה, אבל מסיק דאין להקל כיון שלא ביארו הראשונים דבעינן דוקא ברחוב אחד "וחלילה לנו לחדש סברא מדעתנו באיסור דאורייתא". ודחה הכותב שהדברי מלכיאל (ח"ג בהשמטות לסי' י"ח) שצידד קצת להקל בזה, אבל מסיק דאין להקל כיון שלא ביארו הראשונים דבעינן דוקא ברחוב אחד "וחלילה לנו לחדש סברא מדעתנו באיסור דאורייתא". ודחה הכותב שהדברי מלכיאל חזר בו בח"ד ס"י ג'. אמנם אין זה נכון כי באמת התשו"ב בח"ד נכתבה כדי ליישב את תשובתו בח"ג ממה שהקשה עליו השואל מאיזה עיירות גדולות שתיקנו בהם עירובין. וע"ז השיב כי ההיתר שלהם היה מטעם אחר שלא היה מפולש עד סוף העיר [ועיין בזה לקמן אות י' לענין עיירות דידן] רק שבסוף הוסיף לרווחא דמילתא שיש ג"כ צד שאין כל העיר מצטרף וכמ"ש ג"כ בח"ג. אבל מ"ש בח"ג דחלילה להעמיד יסוד על היתר זה, ודאי לא חזר בו וכמו שכתבתי שהתשו"ב בח"ד הוא ליישב התשו"ב בח"ג ולא לחזור ממנה וזה פשוט.

עוד ראוי להזכיר כי בסוף התשו"ב בח"ג כתב הדברי מלכיאל "וגם כי אפשר שברחוב המפולש והולך אל הים או אל מסלת הברזל הולכים שם כל בני העיר ובוקעים שם ס"ר" עכ"ל. [ומבואר שם לפני זה שלא היה שם בכל העיר אלא ס"ר בערך]. והנה זה פשוט שלא היו הולכים כל בני העיר אנשים ונשים וטף באותו רחוב ביום אחד או אפילו תוך כמה ימים. אלא נראה מזה דס"ל כמו שביארתי באות ה' בדעת המשנ"ב וערוה"ש דסגי בהכי שיהיו ס"ר הרגילים לבוא לשם לפרקים, אשר לפ"ז אין ראייה מלשון רש"י בדף ו' שכל הרחובות מצטרפין וכמו שביארתי שם, וא"ש שנסתפק בזה ולא הוכיח מלשון רש"י ודו"ק.

עוד הבאתי מדברי החכמת שלמה ס"ס שס"ג ע"ש. ודחה הכותב שהחכמת שלמה כתב כן רק בתירוץ אחד אבל בשאר תירוצים לא ס"ל. אמנם לא ידעתי לזה הכרח, כי בשאר תירוצים לא כתב שום דבר שסותר את זה ע"ש. ועוד הבאתי מלשון התפא"י בפתחה למסכת שבת שכתב "ס"ר בנ"א דרין בהעיר לעבור בו בכל יום", ומשמע דכוונתו במ"ש "לעבור בו" היינו לעבור בכל העיר דאל"כ לא סגי בס"ר דרין בהעיר". ומה שדחה הכותב אינו במשמעות הלשון לפענ"ד.

איברא שהכותב צודק בדעת המשכנ"י שהוא באמת מפרש את דעת הפוסקים המקילים, דבעינן שיעברו ס"ר ברחוב אחד ובכל יום. אבל מלבד שהמשכנ"י לא פסק להלכה כשיטת רש"י כלל, הוא ג"כ סובר שהפוסקים המקילים לא הבינו לנכון את כוונת רש"י, אלא שרש"י נתכוין רק שיהיו ס"ר שיש להם שייכות לבוא לכאן אפילו אם באים ממרחקים לעתים רחוקות, והביא לזה ראיה מדברי הריטב"א והרא"י ע"ש, והנה לפירוש זה ודאי לא קשה מה דנקט רש"י לשון "עיר" כי לפי פשיטא דכל אנשי העיר מצטרפים לעשות רה"ר בכל אחד מהרחובות הגדולים שבוער כיון שכולם ילכו לשם איזה פעם, וכמ"ש המשכנ"י לענין הרחובות של מחנה ישראל ע"ש. ואם תשאל דהו"ל להמשכנ"י להביא את לשון רש"י בזה כדי להוכיח את פירושו, י"ל שלא הביא זה כיון שיש ג"כ דוחק בלשון רש"י לפי שיטתו כיון שכתב "מצויין" וכמו שהקשה עליו באמת הב"א וכנ"ל באות ו'. ולכן לא הביא המשכנ"י משם.

ח. ואחרי כל האמור, כמדומה לי שהיה ראוי לתפוס לדינא כדעת המחמירים דמצרפין כל רחובות העיר, ובפרט שהנידון הוא באורייתא. וכל זה אפילו אם היה עצם הדבר מוסכם דבעינן ס"ר, וכ"ש שדבר זה הוא פלוגתא גדולה בראשונים ובאחרונים, והכריעו הגר"ז והח"א והבית מאיר והקיצור שו"ע והמשנ"ב דאף שאין למחות ביד הנהוגין להקל מ"מ כל ירא שמים יחמיר לעצמו, וחזינון מזה דס"ל שאין כאן הכרעה ברורה והלכה פסוקה, וא"כ הדין נותן שאין להוסיף קולא על קולא. וכן הוא דרך הפוסקים בכל מקום, שאם אין ההיתר ברור לגמרי אז אין מוסיפים עליו קולא אחרת. והבאתי ראיה לזה מדברי המשנ"ב לענין טלטול אבנים של ביה"כ שהקיל בכרמלית, ומ"מ כתב דכיון דיש מחמירים לכן אין להקל בה"ר על סמך שאין ס"ר. ודחה הכותב שהמשנ"ב הולך לשיטתו שסובר שבאמת רוב הפוסקים מחמירים דלא בעינן ס"ר, אבל דעת הכותב שהעיקר כהב"א שסובר דרוב הפוסקים מקילים. והנה בעצם השאלה בבירור שיטת הראשונים אינני מכניס את עצמי, אבל מ"מ מה שסובר הכותב שדברי המשנ"ב הם רק לשיטתו אינו נכון. והא קמ"ן שהמשנ"ב שם הביא דבר זה [לענין אבני ביה"כ] מהת"ש שכתב דהוי תרתי לריעותא ע"ש. והנה התו"ש בסי' שמה"ה סובר שרוב הפוסקים מקילים וסוברים כדעת רש"י דבעינן ס"ר, ומ"מ בצירוף עוד צד חומרא של איסור דרבנן החמיר בסי' שי"ב. וא"כ נראה רק"ו בנד"ד רחוב שיש ס"ר שהולכים לשם לפעמים, רק לא ביום אחד, ורוצים לגבב כל הקולות ולומר דבעינן ס"ר ביום אחד ברחוב אחד, אשר לפי"ז אין שום ביאור ללשון רש"י שכתב "עיר" וכנ"ל].

ט. ועתה נבוא כס"ד לרדן על היתר ההיתרים שנאמרו בזה, והנה האגרות משה אע"ג שפסק להחמיר שמצרפין את כל הרחובות מ"מ סובר דבעינן שיהיו ס"ר בה"ר בזמן אחד ולכן צידד דבעינן שיהיו בעיר קרוב לשלש מילין כדי שיהיו מהם ס"ר ברחובות בזמן אחד. אמנם עיין מה שכתבתי במאמר הנ"ל את ה' ובאורך בשמחת ישראל סי' ד' אות ה' י' י"א ו"ב שהבאתי שהרבה חולקים על האג"מ בזה והוספתי בענייני ראיות לדרכיהם מהראשונים והאחרונים וגם הבאתי מחכמי זמנינו ע"ש. וגם נתקשיתי שם במ"ש האג"מ על דברי התוס' (עירונין ו.) ע"ש. ואכמ"ל לחזור ולכפול הדברים. רק אציין שמ"ש הכותב בדעת המשכנ"י והשיג על מ"ש בשמחת ישראל. כמדומה שהמעייין היטב יראה שהצדק אתי. וגם מ"ש על המהרש"ם (ח"ג קפ"ח) אינו מוכן כי כל התשו' ההיא של מהרש"ם הוא להגדיר גדר הציורף לס"ר באיזה משך זמן הם מצטרפים ורוצה לאפוקי מהמשכנ"י שהחמיר בזה הרבה. ועל כן כשבא להגדיר הדבר ע"פ שיטתו פשיטא דלא שייך לומר דלא נחית לדקדק בזה ובפרט שכותב אותו הלשון של פעמים. והמעייין יראה שמהרש"ם דקדק הרבה וגם שינה מלשון הב"א כדי לכתוב הדין באופן יותר ברור כפי פירושו בדברי הב"א (עיין לעיל אות ו') ודוק היטב בכל זה. גם מ"ש הכותב על דברי המשנ"ב, לפי מ"ש לעיל אות ה' א"א לפרש כן, ועיין שמחת ישראל סי' ד' אות ד'.

ומה שהוסיף הכותב לחלק בזה בין עיר לדרך, לא נהירא לפעני"ד, ופשוט שחילוק מחדש כזה א"א לאמרו בלא ראיה.

י. ובענין מפולש משער לשער, הבאתי שמלבד שיש חולקים על קולא זו, הרי גם לפי המקילים כתבו האג"מ והגר"ש אויערבאך וצ"ל דהיינו דוקא בעיר שיש לה חומה וכפשוטו לשון השו"ע (שמ"ה ז') והמקור לחילוק זה הוא מדברי רש"י והרא"ש. [וכן מוכח לפעני"ד מאריכות לשון הערוה"ש (שמ"ה ט"ו) בענין החומה ע"ש]. אלא שכתב הכותב דאעפ"כ גם הגדולים הללו יסכימו לצרף זה לסניף גם בדליכא חומה. אמנם אין לזה טעם כי אם הם סוברים שההיתר לא נאמר באופן זה, למה יצטרף לסניף.

וע"ע בשמחת ישראל סי' ה' שהארכתי בענין זה בס"ד, והוכחתי שדבר זה אין פירושו שיהא ישר

ממש, אלא רק שלא יהא עקום כמין ד' וכדומה, שההולך שם אינו יכול להמשיך בדרכו אלא הוא צריך לפנות לימין או לשמאל, וכאופן זה שייך להבין מה שהראשונים לא החשיבו את זה כמפולש (שפירושו פתוח) כיון שהרחוב כאמת סתום בראשו, רק שהוא פתוח מן הצד לילך משום לדרך אחרת, וזה מתאים ג"כ עם מ"ש הב"א בטעם דין זה משום דלא מסתגי להו להדיא כמו בבין העמודים (שבת ו). ולפ"ז אם הדרך מתעקם קצת או שמתעגל מעט מעט כדרך הרחובות בירושלים, אין מזה עיכוב בהילוך בני רה"ר ולא דמי לבין העמודים, וגם לא שייך לומר שהרחוב סתום בראשו ופתוח רק מן הצד, כי אין שום מקום ברחוב שהדרך סתומה לפניו והוא צריך לפנות לדרך אחרת. ועפ"ז כשכאים לרון על עיירות דידן, צריך הדבר בירור היטב, כי אפילו אם יש רק קצת רחובות המפולשים עד סוף העיר באופן זה, הרי כל המפולש להם נמי חשיב מפולש [כמבואר בשו"ע הגר"ז שם"ה י"א דמבואות "המפולשים מרחוב לרחוב" הוי רה"ר] וא"כ בקל יכול להיות שרוב רחובות העיר הם מפולשים ודוק היטב בכל זה.

ומה שהביא הכותב משו"ת דברי מלכאל שכתב שנהגו לסמוך על היתר זה, הדבר צריך בירור אם היה מנהג ברור גם בעיירות שאין להם חומה. וגם את"ל שהיה כן מ"מ בפשטות נראה שכוונת הדברי מלכאל הוא לומר שלא היה אצלם שום רחוב שממשיך עד סוף העיר. ודרך משל אם אחד היה רוצה ללכת ממזרח למערב, כשהגיע לסוף הרחוב היה צריך לפנות לרחוב אחר ההולך מצפון לדרום, ומשם היה פונה לרחוב אחר ההולך ממזרח למערב. וא"כ בעיירות דידן צריך בירור על כל עיר לעצמו [אפילו אם יש לו חומה, ואפילו אם לא נחוש לדעת המחמירים שלא לסמוך כלל על היתר זה]. וכן אמר לי בפשיטות אחד מגדולי הרבנים שליט"א לענין היתר זה, שבודאי אין למהר להשוות עיירות שלנו לעיירות שלהם.

[ובאמת יש עוד נקודה הצריכה בירור בעיירות שלהם, דאפילו אם היה בעיר ס"ר, מ"מ אם רוב הרחובות לא היו רה"ר בלא"ה כגון שלא היו רחבים ט"ז, ודאי בעינן שכל הס"ר יעברו באותן רחובות שהם רה"ר. ואפשר שמטעם זה הקילו באיזה עיירות ולא דמי לעיירות שלנו שרוב הרחובות רחבים ט"ז].

והנה בשו"ת אור לציון ח"א סי' ל' כתב לפרש הדין של מפולש משער לשער דהיינו משום שיש עומ"ר מג' רוחות ע"י עקמימות הרחובות, ולפ"ז גם אצלינו הרבה פעמים לא יהא מפולש. אמנם דבריו צלע"ג דהא מבואר מדברי הראשונים שאין הטעם לדין זה משום כחן של המחיצות אלא משום דלא דמי לדגלי מדבר [עיין רש"י עירובין ו. וחי' הרשב"א והר"ן שם כ"ב. וראב"יה ריש סי' שע"ט]. ומבואר ברשב"א ור"ן שם שהדין הזה הוא גם אליבא דר"י דס"ל דרבים מבטלי מחיצתא, וא"כ ע"כ דרינא אחרינא הוא ולא משום כחן של המחיצות, וכן מתבאר נמי מדברי הב"א הנ"ל שכתב שהוא משום דלא מסתגי להו להדיא כמו בבין העמודים ודוק. [ויש לי עוד הרבה להעיר גם על יתר דברי האור לציון בתשו' ההוא ואכמ"ל. ולענין עצם ההיתר של עומ"ר, עיין לקמן בסמוך].

יא. ובענין המחלוקת אי קו"ל דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, ידוע שיש בזה פלוגתא גדולה בראשונים ובאחרונים, ואני לא באתי להכריע, אבל מ"מ כיון שהכותב תפס את שיטת המקילין, אענה גם אני את חלקי, שבאמת גלפענ"ד שיש טעמים גדולים לתפוס עיקר את שיטת המחמירים. חדא, כי בפשטות נראה כמ"ש הבה"ל בסי' שס"ד שרוב הראשונים מחמירים וכמו שהבאתי בשמחת ישראל סי' ב' הרבה מחמירים ע"ש. ובמאמר הנ"ל הוספתי עליהם גם את הראב"ד בספר "כתוב שם" ע"ש [והחזו"א לא הזכיר מי שמחמיר אלא הריטב"א]. ועוד, שעיקר הטעם שסמך הב"א להקל בזה הוא משום שפירש כן גם את שיטת הר"ף והרא"ש, וכבר צווח עליו המשכנ"י שהראשונים פירשו דברי הר"ף שפסק כר"י, ומשמע בב"א דהא דלא חש לזה הוא משום דהוה קשיא ליה שהרי"ף והרא"ש הביאו מתני' דחצר שהרבים נכסים וכו' דלכאורה אתיא כרבנן [עיין עירובין כב:] וכתב הבי"א שהרמב"ן היה לו גירסא אחרת בזה ושדברבי הרשב"א יש סתירה ע"ש. אמנם לא היו לפניו חי' הרשב"א על עירובין ושם כתב (סוף ג"ט). ובדפוסיס החדשים גם בדרך כב: דטעמא דמתני' דחצר הוא משום שהוא רשות של יחיד ע"ש. ולפ"ז אין סתירה בדבריו ואין שום קושיא על דברי הראשונים. ואילו הוי חזי הב"א דבר זה צע"ג אם היה סומך על פירושו נגד הראשונים.

ודבר זה הוא נפק"מ גדולה לדינא כי הבאתי במאמר הנ"ל את דברי הגרש"ז ארעורבאן צ"ל שסובר שיש צד להקל ברחובות העקומות באופן שיש ע"י העקמימות עומ"ר מג' צדדים. והחזו"א כתב יותר מזה שכל הרחובות הוו כאלו יש עומ"ר מג' צדדים ע"י הרחובות שעוברים בהם. [והכותב קיצר יותר מדאי בזה ולא הזכיר שיש נפק"מ גדולה בין היתר החזו"א להיתר הגרש"ז]. אמנם לפי הפוסקים דרבים מבטלי מחיצתא לא שייכי היתרים הללו. [ולפענ"ד כן הוא פשטות השו"ע כמ"ש במאמר הנ"ל וע"ש מה שהבאתי מביאור הגרי"א].

עוד העליתי עוד טענה על היתרים הללו [והכותב לא התחשב בו, ולא ביאר למה] והוא משום שאפילו לפי המקילים דרכים לא מבטלי מחיצתא, מ"מ הרבה טובים דפירצה יותר מי מבטלת המחיצה מן התורה אפילו בלי בקיעת רבים. והנה רבים חושבים שנחלקו בזה הב"א והמשכנ"י, אבל באמת אין זה אלא מפני שספרי הבי"א אינם מצויים כ"כ וגם דבריו בזה הם ארוכים מאד, ולכן הרבה מכירים את שיטתו רק מתוך המשכנ"י. והמשכנ"י (בתשו' השניה) הבין באמת שהב"א מקיל בזה, והביא ראיות כנגדו, וגם מהגמ' (עירובין ק"א) לענין ירושלים לאחר שנפרצו בו פירצות דהוה רה"ר. ואח"כ הב"א (בתשו' השני') התרעם עליו על שהבין כך בדבריו כי לא נתכוין להקל אלא בראיאת שם ד' מחיצות, דהיינו שיש לכל פירצה אמה מכאן ואמה מכאן כפסי ביראות [אמנם המשכנ"י מחמיר גם בשם ד' מחיצות כמ"ש בתשו' השלישית]. ועפ"ז כתב הב"א דפירצות ירושלים היו סמוכות לוויות באופן דליכא אמה מכאן ומאה מכאן, ולכן אפי"ע שעשו צוה"פ על הפירצות וגם היה עומ"ר מכל הצדדים מ"מ היה רה"ר ע"ש. וא"כ יוצא מזה לענין רחובות שלנו דליכא שם ד' מחיצות, דאפילו הבית אפרים לא היה מסכים להיתרים הנ"ל של החזו"א והגרש"ז.

אלא שהחזו"א (ק"ז ח') כתב ליישב הא דפירצות ירושלים באופן אחר, ואזיל לשיטתו כסי' ק"ב דפירצה יותר מי' הוא דרבנן ע"ש. ואני ידעתי בנפשי שאיני כראי לדון כנגדו מעצמי, אבל עיין חזו"א (י"ד קס"ט ד') שמסר לנו כלל גדול בהוראה וכתב "הלכתא כבתראי במקום שראויהם מכריעות" [והנידון שם הוא נגד הכרעת השו"ע ע"ש]. וא"כ בנד"ד כמדומה לי שהכתראה שהביא ראייה מכרעת הוא הגר"א קוטלר זצ"ל במשנת רבי אהרן סי' ו' שחלק על החזו"א בזה והביא ראיה מדברי ר"ח (עירובין ק"א). בענין פירצות ירושלים שכתב הר"ח שהפירצות היו יותר מי' ע"ש. [גם אם לא נסמוך על דפוס הראשון של ר"ח שיש בו הרבה שיבושים, מ"מ כבר זכינו בס"ד למהדורא חדשה ומתוקנת של הר"ח וגם שם כתוב כן]. ובאמת כבר הביא המשכנ"י כעיו" מהריטב"א (עירובין מ"ז) שכתב ג"כ שפירצות ירושלים היו יותר מי', ואע"ג דהתם מיירי הריטב"א לענין דרבנן, מ"מ הן הפירצות המוזכרות בדף ק"א לענין דאורייתא. ואם נאמר כפי' החזו"א (ק"ז ח') בפירצות ירושלים, לא היה שום צורך לומר שהיו יותר מי', ודוק היטב בכל זה.

וע"ע מ"ש במאמר הנ"ל ויותר באורך בשמחת ישראל סי' ו' שהבאתי בס"ד עוד הרבה ראיות מדברי הראשונים דפירצה יותר מי' הוא דאורייתא [עכ"פ בדליכא שם ד' מחיצות] וכדעת הב"א והמשכנ"י, ובארתי שגם מדברי תוס' הרא"ש (ריש פרק ב') אין סתירה לזה ע"ש.

וע"ע במאמר הנ"ל (סוף אות י') מה שהקשיתי עוד על היתר החזו"א מלשון הטושו"ע (שס"ד ב'). והכותב לא חש לתרץ את זה.

יב. ועתה נבוא לדברי הכותב השני הרב בטלמן שליט"א. והנה בנה יסודו על שיטת הרמב"ם שפסק דרכים לא מבטלי מחיצתא דפסי ביראות, וכתב לחדש דגם ברחובות שלנו איכא שם ד' מחיצות ע"י עמודי חשמל ותחנות אוטובוסים ע"ש. אמנם לא הזכיר דרכים פליגי על הרמב"ם בזה וסוברים דרכים מבטלי מחיצתא וכנ"ל באות י"א. וגם לא הזכיר שאם יש בין הפסין יותר מי"ג ושליש איכא פלוגתא בין הב"א והמשכנ"י אם פירצה זו מבטלת המחיצות מן התורה. וקשה להכריע בדבר ובפרט שגם בשו"ע הגר"ז (שמ"ה ה') משמע כהמשכנ"י שזה דאורייתא ע"ש. ועיין מ"ש בשמחת ישראל סי' ו' אות כ"ד וכ"ה בזה. ועכ"פ גם לפי הבי"א שהקיל בנקודות הללו, נראה פשוט שאין להוסיף עוד קולא ולסמוך על התוס' (סוכה ד:) שכתבו דסגי מה"ת בדיומדין טפח, וכבר הביא הכותב שהאבנ"ז תפס להלכה את שיעורו של הרמב"ם שכתב דבעינן ד' טפחים מה"ת. וע"ע בפני" שם דמשמע מיניה שגם התוס' לא קאמרי אלא אליבא דר' יעקב ע"ש. וע"כ כיון שבעמודי החשמל כדרך כלל אין בהם רוחב חמש טפחים וג' חומשים [כדי שאחר שיחקקו ויחלקו יהיה בהם דע"ד] נראה דאין מקום להקל, ועוד דאפילו אם היו כשיעור הזה, הלוא המה חלולים ולא שייך לומר בהם שיחקקו [אם לא שידומן בהם חוטי חשמל מכוונים במקום הנכון שיהא שייך לעשות דיומדין ע"י לבוד. וגם אז יהא תלוי בספיקו של הגאון (סוף דף י"ט) אי אמרינן רואין וגם לבוד ע"ש]. ועוד דבלא"ה כל ההיתר הזה אינו מצוי כלל כי יש הרבה רחובות הרחבים ט"ז שיש להם עמודים רק בצד אחד ויש שעושים העמודים באמצע, וגם כשיש כ"ב הצדדים בדרך כלל אינם מכוונים זה כנגד זה. וגם מ"ש על תחנות אוטובוסים שיש כנגדם אילן, הנה בעינן שיהיו ב' אילנות מכוונים כנגד ב' צידי התחנה באופן שאחרי שיחקקו ויחלקו ישאר מהם ד' טפחים כנגד חלל התחנה. וכל זה אינו מצוי כלל.

יג. והנה אחרי כל הדברים הללו שכתבתי עד הנה בס"ד, ידעתי כנפשי שאיני כדאי להכריע, ובפרט בענינים עמוקים כאלה, אבל מ"מ אחרי שהשתדלתי לברר דעת חכמי זמנינו בענינים אלו, נתברר לי שאין ביניהם הסכמה כלל וכלל, ואין אני מוצא שום היתר שאפשר לומר עליו שרוב חכמי זמנינו מסכימים עליו, והנה אחד מגדולי הרבנים שליט"א אמר לי באמת שלפי דעתו אפשר להקל אם אין ס"ר עוברים ברחוב אחד, אבל כבר הזכרתי שהאג"מ פסק שמצדדין את כל העיר, והוא פסק ג"כ שאין להקל בגלל עקמומית הרחובות, אבל מ"מ צידד להקל עד שהיו ס"ר ברחובות בזמן אחד. ודעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל [עיין שמחת ישראל עמוד ע"ד, וכל מה שכתבתי שם בשמו היה למראה עיניו ונדפס ברשותו] שיש להחמיר לצדף את כל העיר, וגם לא בעינין שיהיו ס"ר ברחובות בזמן אחד ודלא כהחמירו של האג"מ [עיין בזה לעיל אות ט'] אבל מ"מ היה לו צד להקל כשיש עומ"ר מג' צדדים ע"י עקמימות הרחובות וכמ"ש בחוברת מוריה ניסן תשנ"ה, וכזה הוא מקיל טפי מהאג"מ. ועוד אחד מגדולי הרבנים שליט"א אמר לי שלפי דעתו אין לסמוך על כל הנ"ל, דהיינו שיש להחמיר לצדף את כל העיר ולא בעינין שיהיו ס"ר ברחובות בזמן אחד, וגם אין לסמוך על עקמימות הרחובות כשיש ס"ר בעיר, אבל מ"מ היה לו צד להקל אם עשו עירוב על חלק מהעיר וליכא ס"ר עוברין בתוך היקף העירוב. אמנם עיין בזה במאמר הנ"ל אות ז' שהבאתי שהאג"מ והגרש"ז לא ס"ל הכי אלא דכיון שיש כאן דה"ר לא מהני צוה"פ כלל וגם אינו מפסיק את הצירוף, והבאתי שם ראייה לדבריהם מדברי הראב"י ע"ש.

ואשר על כן, כיון שאין לנו שום היתר מוסכם, ודאי יש צורך לדון ולברר כל הצדדים לראות איך ראוי לקבוע הלכה. ולכן כתבתי המאמר הנ"ל, לא להורות הלכה, אלא להעיר את לב המעיין אל הראיות שעורני השי"ת להעלות במצודתי, כי לפי קוצר השגתי כל ההתיריים צע"ג.

ובאמת יש להעיר גם על ערי גוש דן כי כמדומה לי שכולם מחוברים יחד וא"כ לכאורה יש להחשיבם כעיר אחת גדולה, כי החילוק בשלטונות נראה דאינו מעלה ומוריד לדיני רה"ר [עיין בזה בשמחת ישראל עמוד ע"ד, וגם את זה ראה הגרש"ז זצ"ל ונתן רשות להדפיסו בשמו]. ואף שאנשי ת"א אינם הולכים כ"כ לב"ב וכדומה, מ"מ הרי כן הוא בכל עיר גדולה שאנשי מרכז העיר אינם הולכים כ"כ לכל אחת מהשכונות שבקצו העיר, ומ"מ עדיין נחשב הכל עיר אחת. ולפי היתר הגרש"ז של עומ"ר ע"י עקמימות הרחובות, אפשר דגוש דן גרע מירושלים והדבר צריך בירור, ואני לא באתי אלא להעיר.

יד. עוד רגע אדבר על ענין שכירות רשות שאנו צריכים כשיש בתוך העירוב נכרים או מומרים, וכבר כתבתי בזה במאמר הנ"ל אות י"א ובשמחת ישראל בסוף הספר. אלא שהרב שמעיה כותב שהמצב הזה לא נתחדש בימינו ולכן כתב שיש להקל על סמך מה שנהגו בכל תפוצות היהדות. אמנם לא יכולתי להבין את כוונתו בזה, כי הרי הבאתי במאמר הנ"ל משו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' ל"ג) שכתב על מה היו סומכים, וכתב להדיא שזה הטעם שנהגו להקל בכל תפוצות ישראל. ואני לא פקפקתי עליו כלל, אלא שכתבתי שהמצב בזמנינו אינו דומה לזה לפענ"ד. והא קמ"ן בטור וב"י סי' שצ"א שהראשונים כתבו דלא שגי בשכירות משר העיר אלא שצריכים לשכור מכל חצר וחצר של נכרים. רק שהב"י כתב שיש בזה חילוקים לפי המצב ע"ש. וא"כ בזמנינו הדבר ידוע שזכויות הממשלה בכתי האזרחים אינו דומה למה שהיה, וגם משתנים ממדינה למדינה, ובמדינה אחת ג"כ עלולים להשתנות לפי החוקים המתחדשים. וא"כ תמיד צריכים לדון אם המצב דומה למה שהיה אצל הראשונים או שהוא דומה למה שהתיר הב"י, וכל זה פשוט מאד. וכבר ציינתי שם שכבר נחלקו בזה גדולי הדור, והגדול שהחמיר לא נתכוין לחלוק על המנהג של וורות הקודמים.

אמנם הרב בטלמן העיר שהממשלה יש להם זכות לכוף כל אחד להחזיק בביתו מסיכות אב"כ שהם בעצמם רכוש הממשלה וא"כ הרי יש להם רשות להחזיק כליהם בכל בית. אמנם לפענ"ד יש לפקפק בזה הרבה דכיון דעיקר התועלת של המסיכות הוא לצורך האנשים עצמם לא מסתבר שזה יהא נחשב שהממשלה משתמשת בבתיים. וגם בלא"ה מסתמא אינם יכולים לכוף את האדם להחזיק אותם דוקא בביתו, שהרי הוא יכול להחזיק אותם במחסן אפילו שאינו צמוד לביתו, או הוא יכול להפקיד אותם אצל שכינו. [ומה שהוסיף לענין הקונסוליות, עיין מ"ש בשמחת ישראל שם אות ז'].  
 ביקרא דאורייתא  
 אברהם וויינשטיין  
 ישיבת הר"ן - רמות

## בענין הנ"ל

כבוד הרבנים הגאונים עורכי הקובץ החשוב בית אהרן וישראל.

בהקשר למאמרו החשוב של הרה"ג ר' אברהם אריה וינשטיין שליט"א בענין תיקון עירובין בירושלים, בקשתי להעיר כי לפני כשש שנים התייעצתי עם מרן הגרש"ז אויערבך זצוק"ל בענין העירוב בת"א, ובהמשך שיחתנו אמר מרן זצ"ל שאם יש באפשרותנו אזי כדאי לעשות עירוב קטן שכונתי איזורי כדוגמת העירוב בשכונת בית-יוגן י"ם, וזאת על אף שמן הסתם ידע היטב כי בת"א רבתי (דהיינו ת"א-א"פו ר"ג גבעתיים בב"ב פ"ת חולון ובת"ים) מצויים הרבה יותר מס"ר אנשים ואילו לדברי הרב ווינשטיין לא היה מועיל.

בברכה רבה

ישראל שטיין - תל-אביב

## שבת לשון זכר ונקבה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

חן חן על מפעלכם הברוכה הקובץ הנפלא היוצא בעתו ובזמנו ומלא תוכן ונכתב בטוב טעם, ויהי רצון שתמשיכו רק להאיר את העולם בד"ת.

ראיתי מאמרו הנפלא של הרב יחיאל גולדהבר שליט"א על מקור מנהג אמירת סדר קבלת שבת ולא הניח דבר קטן כדבר גדול ואוסיף רק הערה קטנה בהערה 2 כתב שמלת שבת היא לפעמים זכר ולפעמים נקבה, בשם כמה ספרים, ברצוני להוסיף עוד מ"מ לזה והוא בספר תורת בר נש להגה"ק ר' כלב פייביל שלעזינגער זצוק"ל - מגדולי תלמידי הכת"ס בעמוד לט הביא ראיית מכו"כ פסוקים ששבת היא לפעמים זכר ולפעמים נקבה, וע"כ נכון לומר בתפלת שבת בה - בו - בס.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

שמואל בנימן זוננשיין

פעה"ק ירושלים

## בגדר חתן דומה למלך

בשו"ע אבן העזר סי' ס"ד ס"א כ': הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים שלא יעשה מלאכה וכו' וכ' הרמ"א וחתן אסור בעשיית מלאכה. ע"כ.

ובכ"ש סק"ב כתב דהרמ"א בא לחדש דלא מהני מחילה דידה, והיינו דאף כשהכלה מוחלת על איסור מלאכה דידה, מ"מ אסור במלאכה מצד עצמו.

ובתור"ד ביאר בזה"ל: אף שהיא מוחלת מ"מ הוא אסור בזה ומטעם שהוא דומה למלך, ומבואר בגדר חתן דומה למלך הוא איסור מלאכה על החתן מצד עצמו לא משום האשה כלל.

ובהמקנה כאן הרחיק והעמיק בזה, והביא מקור הדין דחתן דומה למלך מפרקי דר"א, ומשום כך ל"מ בזה שום מחילה, לא מצד האשה ולא מצד החתן בעצמו כיון דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

ומבואר בפשטות דדין חתן דומה למלך הוא על החתן מצד עצמו ולא משום האשה, וזהו מה שכתוב בפרקי דר"א.

ולכאורה מוכח בריטב"א כתובות דף ז להיפך וז"ל: אבל ענין השמחה אינו תלוי אלא בדירה דלתקנת בנות ישראל נתקנה, ולפיכך אפי' אלמנה שנשאת לבחור אין לה אלא ג' ימים לשמחה, והיא הנותנת שכל בתולה אפי' נשאת לאלמן יש לה ז' לשמחה, וכדאמרינן באגדה בפרקי דר"א חתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא מפתח ביתו וכו' ומה המלך מקלסין לפניו אף החתן, ומה המלך שמחה ומשתה לפניו אף החתן שמחה ומשתה כל שבעה, אין זה אלא בנושא את הבתולה, עכ"ל הריטב"א.

ומבואר מדברי הריטב"א רדין חתן דומה למלך הוא משום שמחת הכלה, שהרי הביא ראה שהשמחה תלוי רק בדידה מפרקי דר"א, שהרי כותב: "וכדאמרינן בפרקי דר"א" והיינו דמפרקי דר"א מוכח שהשמחה תלוי בדידה, וזה תמוה מאוד שהרי מפרקי דר"א הוכיחו הפוסקים להיפך שהוא איסור על החתן מצד עצמו ולא משום הכלה.

אולם, אליבא דאמת ברור שיש ט"ס בריטב"א, וצ"ל "ודאמרינן" בפרקי דר"א חתן דומה למלך וכו' אין זה אלא בנושא את הבתולה, וכוונת הריטב"א, דאין להק' מפרקי דר"א שהוא דין על החתן מצד עצמו, [וכתוב שם שהוא כל שבעה] ע"ז מתרץ בריטב"א בכתבו: אין זה אלא בנושא את הבתולה, וכמו"ש בהמקנה שם דנושא את האלמנה אין עליו שם חתן לענין זה, עיי"ש היטב.

וראיתי בחי' הריטב"א עם הערות [מוסד הרב קוק] שהגיהו במש"כ הריטב"א "אין" זה אלא בנושא את הבתולה, דצ"ל "ואין" זה אלא וכו'. וזה מוכח לפי מש"כ הריטב"א: וכדאמרינן בפרקי דר"א וכו' אין זה אלא בנושא, ע"כ. ולשון אין זה אין לה משמעות, ובאמת יותר נכון להגיה "ודאמרינן" בפרקי דר"א וכו' אין זה אלא בנושא את הבתולה, כנ"ל.

שלמה זלמן מרק, ביתר

## בענין נטילת לולב כל היום

לכבוד עורכי הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל שלום ורב ברכה.

לקראת ימי החגים הבעל"ט רציתי לפרסם בזה בענין מצות שמחה, ונטילת לולב, בגמ' סוכה דף מ"א ע"ב תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר כך הי' מנהגם של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו הולך לבית הכנסת לולבו בידו קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו נכנס לבית המדרש משגור לולבו ביד בנו וכיד עבדו וביד שלוחו, מאי קמ"ל להודיעך כמה היו זריזין במצות עכ"ל הגמ'.

והנה מנהג זה צריך ביאור מה הענין בזה להחזיק הלולב כל היום ומדוע נחשב לזריזות במצות. ועי' בנצי"ב שכי' שבכל המצוות יש מצוה קיומית בעשייתם יותר מהצורך וכתקיפת שופר שמקיים מצוה קיומית בכל תקיעה נוספת וכן באכילת מצה בכל כוית מקיים מצוה נוספת ועי' במרומי שדה שם, ועי' תוס' ד' ל"ט ע"א ד"ה עובר לעשייתן שכי' וז"ל ועוד כדאמרי' בסוף פירקין מנהגן של אנשי ירושלים כו' אע"פ שכל אלו הדברים אין מעכבין מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן עכ"ל. ומוכח להדיא כנ"ל.

ומצאתי בירושלמי סוכה פ"ג הל' ד' שכתב ומברך עליו כל שעה שהוא נוטלו ובפשטות הוא בכל שעה ממש, שאם נוטלו כמה פעמים ביום מברך, וכ"כ בכוונת הירושלמי, המאירי בר' מ"ה ע"ב, וז"ל: אבל נטילת לולב המנהג שאדם נוטלו כל היום כמו שהזכרנו במנהגן של אנשי ירושלים אף ביום ראשון א"צ לברך אע"פ שכבר הניחו וחזרו ונטלו אע"פ שבתלמוד המערב נראה היפך הדברים עכ"ל. ולפי"ז מוכח בהדיא כהנצי"ב, אכן בפני משה ובקרבן העדה פי' באופן אחר כוונת הירושלמי, הפני משה פי' כל שעה שהוא נוטלו כלומר אם לא בריך מתחילה קודם שנטלו מברך עליו אח"כ כל שהוא נוטלו והוא כדברי התוס' ד' ל"ט, ולפי"ז מוכח ג"כ כהנצי"ב וכמש"נ לעיל, אכן בקרבן העדה פי' כל שעה שהוא נוטלו כלומר בכל יום שהוא נוטלו לצאת בו ולפי"ז לא מוכח כנצי"ב, והאמת שירושלמי זה הוא דברי התוספתא ובתוספתא שלפנינו אין הגירסא בכל שעה אלא בכל יום, וכביאור הקרבן העדה, ועכ"פ דברי הגמ' צ"ב בלא דברי הנצי"ב, ודברי הנצי"ב חידוש הם.

ולואת נראה לפרש בדרך הדרש באופן אחר והוא עפי"ד החינוך מצוה שכי"ד שד' המינים משמחים לב וראיהם מצד הטבע, וא"כ י"ל שאנשי ירושלים לא עשו זאת מדין מצות נטילת ד' מינים אלא מצד מצות שמחה ולפי"ד הרמב"ם לכלל ירושלים יש דין מקדש יש להוסיף דלואת דוקא אנשי ירושלים שלהם יש דין ושמחתם לפני ה' כו' שבעת ימים, וע"כ נטלוהו כל היום וי"ל דזה גם הטעם שבשעת הלימוד לא נטלוהו כיון שבשעת הלימוד יש שמחה אף בל"ז דהא פקודי ה' ישרים משמחי לב.

בברכת התורה

שלמה בן חיים

## על טעם תקנת האיסור לשמה בנישואין בכלי-זמר בירושלים

למע"כ חו"ר המערכת הנכבדה הע"י, שלום רב לאוהבי תורתך.  
איקלע ובא לידי הגליון האחרון המלא מזן אל זן, דובשה של תורה והלכה, ואשרי חלקכם בהפצת  
אור תורה והלכה.  
מאוד נהניתי ממאמרו המופלא של ה"ה טוביה פריינד הי"ו בענין כלי זמר בזממ"ז שלא הגיח מקום  
שלא נתחבט בה.

וראתי בנספח למאמרו שהרחיב לבאר יסוד האיסור לשורר בכלי זמר בירושלים עיה"ק תובכ"א,  
ומביא על כל פרט מקורות מהימנים, ושם מפקפק על הסיפור הנפוץ שהתקנה היתה בעקבות המגיפה  
רח"ל בשנת הכור"ת, מבלי לגרוע ח"ו מתוקף האיסור שנתקן מחמת עצמו ולא בעקבות המגיפה.  
ובאמת שמעודי שמעתי פליאת רבים על סיפור זה שאין לו מקור, ומוזר הוא שלא נזכר בשום מקום  
אצל כותבי הקורות שהתקנה נתקנה בגלל המגיפה, כספר "תולדות חכמי ירושלים" לר"א פרומקין ז"ל,  
או ספר "על חומות ירושלים" לזקני הר"מ בלוי ז"ל, וגם בעתונות של התקופה ההיא לא נזכר רמז  
לזה, וגם חקרתי אצל כמה מזקני ירושלים ומעולם לא שמעו סיפור זה.

בברכת התורה  
ז. בלוי - בני-ברק

## בענין שמיעת בלי שיר

כבוד מערכת בית אהרן וישראל שלום רב.  
שמחתי לראות ב' המאמרים של הבה"ח טוביה פריינד הי"ו שכתב בבירור נפלא, חן חן לו.  
וראתי לציין ממש"כ בגליון ס"ד משו"ת דברי יציב מכ"ק אדמו"ר מקלויזנבורג צוק"ל, שיצא עתה  
לאור, בס"ר רמ"ו בשמיעת כלי שיר בהקלטה שדעתו להחמיר, ואף שיש סוכרים דכל שאין רגיל בו מותר,  
מ"מ כיון שנמצא בביתו הרי רגיל בו טובא.  
עוד כתב בגליון ס"ה בע"י שירת פסוקים מהגמ' מגילה א"ר יוחנן כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא  
זמרה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים, ופי' התוס' שהיו רגילין לשנות המשניות  
בזמרה לפי שהיו שונין אותן ע"פ וע"י כך נזכרים יותר, וכתב שמדובר לא מחמת בוי"ן הפסוקים אלא כדי  
לזכור מה ששונה.  
ולענ"ד שם מדובר ששונה המשניות כנגינות כמו בתורה (דהיינו בטעמים ולא דרך שיר) וכמו שהובא  
בטעמי המנהגים אות תשי"ג בקו"א מס' מצרף לחכמה פ"ח שראה משניות בכ"י עם הנגינות.

ח. וואלאס  
ק. צאנו י-ס

## תגובת הכותב

ראיתי למש"כ רשנו המשניות כנגינה בטעמים. ואמת דבריו. וכבר כתב בס' יוסף אומץ דיני הנהגת  
האדם בשעת לימודו וז"ל: ולכן נהגתי בעצמי כשארמתי לתלמידי עשרים וארבעה "אמרתי בניגון כמו  
רות" וכיוצא, ואף כשהייתי בזה לשחוק לכל תלמידי, אכן בגמ' ופוסקים אין אני יודע ניגון ואפשר דאופן  
אמירתנו בדרך פלפול מיקרי זמרה ע"כ.

ומה שהביא מטעמי המנהגים כבר הקדימו השל"ה (מס' שבועות ד"ה הרחקה) וז"ל, הדרך הח' שיהיה הלמוד בשיר בין במקרא בין במשנה ולזה תמצא ספרי המשנה הקדומים כתובים עם הניקוד והטעמים, ע"כ.

ועי' בתפארת ישראל מס' ערכין פרק ד' משנה ב, שכ' דפעמים נקט התנא לשון קטיעא, והיינו חסורי מחסרי, משום שהיו להם זמירות מיוחדין לכל משנה ומשנה, ועיי' הניגון נזכר היטב לישנא דמתני' באשר הזמר מסודר לפי המילות והכבות שבמשנה, ולכן כמה פעמים בחר התנא ג"כ במלה זאת ולפעמים באחר, הכל כפי הנאות לקול השיר המיוחד להמשנה, ומה"ט לפעמים גשנה בבא שנראית יתירה במשנה ופעמים חסר, הכל הוא לפי השיר.

### מוביה פריינד

שיבת קארלין סטאלין י-ם ת"ו

## בענין עניית אמן אחר ברכו

על מש"כ ר' יוסף גלויברמן דאין לענות אמן אחר ברכו כיון דהוי כמו באמצע הפרק ומדייק זאת מהמשנ"ב. לכאורה נראה דאינו כן, דהא המשנ"ב בסי' נ"ז כותב דרשות הוא ביד הציבור אם ירצו עונין ע"ז אמן, ועכ"פ מי שהוא עומד במקום שאסור להפסיק לא יענה אמן זה, עכ"ל.

וע"כ המשנ"ב מיירי בברכו של יוצר אור כדמוכח בכל הסימן שם, ולפי מש"כ כבודו דאין לענות משום דהוי כבאמצע הפרק א"כ אינו מוכן מה שמסיק המשנ"ב דאם הוא עומד במקום שאסור להפסיק לא יענה אמן, הרי כל פעם הוי במקום שאסור להפסיק דהא הוי באמצע הפרק, [ודוחק לומר דהמשנ"ב מיירי בברכו של עליה לתורה או בברכו שלפני עלינו דהא אין מקומו כאן כלל].

אלא בוודאי שכוונת המשנ"ב הוא דכל מי שעומד בין ישתבח ליוצר מותר לו לענות אמן על הברכו ואי"ז הפסק כלל, כמו שמצינו בסי' נ"א סעי' ד' דאסור להפסיק משיתחיל ברוך שאמר עד סוף י"ח אפי' לצורך מצוה, ואעפ"כ כתבו בסע' ב' דאם גמר ברוך שאמר קודם שטיים החזן עונה אחריו אמן, ומסביר המשנ"ב שם בס"ק ד' דאמן אי"ז הפסק, דפסוקי דזמרה שבת הוא ואמן שבת הוא, וכענין פסוקי זמרה ולא הוי הפסק, וא"כ גם כאן מותר לענות אמן אע"פ שאסור להפסיק בדברים בטלים ואי"ז הפסק משום דהוי חלק של ברכו ושבת כברכו, וכן מדויק מהפמ"ג והח"א [שהמשנ"ב מביאם] דכל סברתם שלא לענות אמן הוא משום דכיון שכבר אמר פעם אחת ברוך ה' המבורך לעולם ועד למה יאמרו פעם שני אמן ומאמן הרי אמרו כן, משמע דה"ז כמו ביהל"ו והוי חלק מברכו ואי"ז הפסק.

והא דהביא מסי' רל"ו דהוי כאמצע הפרק נראה דה"ז רק לדברים בטלים וכדו' דאין לזה שייכות כלל לברכו ולכן הוי הפסק והוי כמו שכבר התחיל ברכת יוצר לגבי זה, כמבואר במשנ"ב כאן בסי' נ"ז. וזה גם מדויק מלשון המשנ"ב שם בסי' רל"ו סק"א דכותב ולפי"ז צריך ליזהר מאד שלא "לספר" אחר ברכו דערבית וכו'.

והא דאסר הרמ"א בסי' נ"ד לברך על הטלית ותפילין בין ברכו לברכת יוצר, נ"ל דזהו גם מאותו טעם דאין לברכת ציצית ותפילין שייכות לברכו ויוצר אור, וגם שיכול לברך על התפילין אחרי התפילה כמבואר במשנ"ב שם ולכן אסור, משא"כ באמן דה"ז חלק מברכו בוודאי שמוחר לענות, וכן מוכח מהמשנ"ב עצמו דבסק"ב כתב, וז"ל אבל אם שמע מהש"ץ לבד כשעונה ברוך ה' המבורך לעולם ועד לא יענה עמו רק יענה אמן על דבריו עכ"ל, משמע מדבריו דאי"ז הפסק ומותר לענות אמן, ואפשר שיכולים לתרץ בדוחק דשם מיירי המשנ"ב בכללות על כל דיני ברכו שלא בשעת התפילה, ודוחק גדול הוא כדביארנו לעיל.

היוצא לנו מכל זה דבוודאי מותר לענות אמן אחר ברכו שלפני יוצר אור ולפני תפילת ערבית ואי"ז הפסק כלל, והי' רשות ביד הציבור לענות אמן, והא דכתב דכשעומד במקום שאסור להפסיק לא יענה אמן זה, היינו באמצע ק"ש ותפילה.

### יהושע ברנ"ע בריוזל

שיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

## השואל גשמים בחג הסוכות

שאלה קימ"ל בהלכות תפלה [או"ח קי"ז סעיף ב] בארצות שצריכים מטר בימות החמה אם שאל ותן טל ומטר בכרכת השנים אין מחזירין אותו, אם הוא הדין אם הזכיר בחג הסוכות, גם יש לעיין בדין זה אפילו בארץ ישראל שא"צ גשמים בימות החמה כדבסמוך.

דהנה השואל גשמים בתפלתו בימות החמה [במקום שא"צ] דחזור, הוא מפני שאין תפלתו כהוגן מדהזכיר בה דבר קללה כמ"ש רש"י ותוס' במסכת תענית ג: וגשמים בימות החמה קללה הוא כדאיתא שם ב: ובמסכת סוכה כח: שנינו דגשמים היורדים בחג הוא סימן קללה דמשל לעבד שבא למוזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו וא"ל אי אפשי בשימושך, וא"כ אף במקום דאין הגשמים קללה בימות החמה, מ"מ בחג הסוכות קללה הוא בגלל מצות החג, או"ד כי אמרין דגשמים סימן קללה בחג היינו דוקא במקומות שא"צ לגשמים וע"כ אין להגשמים מטרה אחרת אלא להוכיח דאי אפשי בשימושך ואין בזה אלא כנשפך קיתון על פניו משא"כ אם מצד הגשם הם גשמי ברכה אין מוכח דיש בזה משום אי אפשי בשימושך.

ויש להביא ראיה מהא דאמר רב יהושע לר"א [ריש תענית] הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג למה הוא מזכיר, והנה חג הסוכות כבר הוה זמן גשמים דמה"ט ס"ל ר"א שם דמיו"ט הראשון של חג כבר צריך להזכיר דעונתו הוא וכלשונו שם, ור"י חולק רק דקללה הוא בייחס למצות סוכה וכמ"ש רש"י ורמב"ם בפירושו המשנה, וכ"מ ברש"י ב: ד"ה משעה שפוסק, וד"ה שפיר קא"ל וכן הוא מפורש במועד קטן י"א דסוכות ימות הגשמים היא, ומשמע מזה דהגם דהוה זמן גשמים גם בארץ ישראל, מ"מ הוה סימן קללה מצד מצות סוכה, וא"כ ה"ה בחו"ל בארצות שצריכים מטר גם בימות החמה, ושם יש לחלק דתנא דמתני' מיירי בארץ ישראל כדאיתא שם יד: ועיין רש"י שם ונהי דסוכות הוה כבר ימות הגשמים, מ"מ עדיין אין צריכים למטר רק מצד טבע הבריאה מתחיל כבר לירד גשם בחג הסוכות וכמ"ש רש"י במועד קטן שם, ולכן הגשם הוא קללה דא"צ להגשם ומפריע למצות סוכה, משא"כ במקומות שצריכים גשם גם בחג הסוכות תו הוה הגשם לברכה ולא לקללה.

מיהו יש לצדד לדינא, דלפמ"ש הרמב"ם בפירושו המשניות ספ"ב דסוכה דהגשמים סימן קללה בחג הוא רק אם הם יורדים בהתחלת החג, וכ"ה במאירי ריש תענית בשם קצת גאונים, וריטב"א בשם רבינו אפרים, ולפי שיטתם הם גורסין במשנה דריש תענית הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג, [ולא הואיל והגשמים סימן קללה בחג] וכמ"ש המאירי והריטב"א, וכ"ה גירסת הירושלמי והרי"ף והרמב"ם ר"ן ורא"ש [מובא במלאכת שלמה שם] וכיון דהקללה אינו אלא בהתחלת החג, ושאר ימי החג אינו אלא דלא הוה סימן ברכה, נמצא דבזה דשאל לגשמים בחוה"מ סוכות לא קלקל את תפלתו בדבר קללה. ומצינו דמי ששאל לגשמים בימות החמה חזר הוא רק מפני שהזכיר בה קללה וכנ"ל ברש"י ג:, משא"כ בנ"ד [ולפי"ז מי שהתפלל מנחה ערב סוכות בשעת השקיעה ושאל לגשמים נמצא ששאל לדבר קללה, וודאי צריך לחזור].

וכל זה לפי גירסת הירושלמי ודעימיה, אך לפי גירסת דידן דהגשמים סימן קללה בחג והיינו כל ימי החג וכמ"ש הריטב"א, נמצא דשאל בכל ימי החג בתפלתו שלא כהוגן בדבר קללה וצריך לחזור, ונמצא דתלוי בגירסת ופלוגתת הראשונים ובספק תפלה דרבנן א"צ לחזור ולהתפלל [מן הדין רק בתורת נדבה יש לחזור ולהתפלל כמ"ש המחבר שם].

מיהו לפמ"ש הביאור הלכה שם ד"ה צריכים למטר, דין זה בארצות הצריכים מטר בימות החמה נחלקו הפוסקים אם היינו דוקא דיש עצירת גשמים דאו הגשמים הם ברכה והיא דלא הוי עצירות גשמים צריך לחזור ולהתפלל גם במקומות אלו או דגם אם אין עצירת גשמים רק כיון דהוא זמן גשמים דאו הגשמים אינם ברכה רק לא הוה קללה ג"כ א"צ לחזור, נמצא דאפילו אם גורסים במשנה כגירסת הירושלמי דאינם סימן ברכה, לפי שיטת הפוסקים המובא כבאור הלכה הנ"ל דזה דלא הוה קללה אינה מספקת ובעינין שיהא לברכה דוקא, נמצא דעדיין צריך לחזור ולהתפלל כיון דאינם סימן ברכה, ונמצא דיש לנו ספק ספיקא להחמיר בחיוב דרבנן, ספק אם גשמים בסוכות קללה או אינם ברכה ואפילו את"ל דהוה רק אינם ברכה שמה ההלכה כהפוסקים דכל זמן דלא הוה ברכה ממש צריך לחזור. [ועי' שו"ת מערכת סמך כלל ל"ג בענין ס"ס להחמיר באיסור דרבנן] וגם י"ל דחז"ל תקנו לשאל דוקא אחרי סוכות

בארץ ישראל הגם דהווי כבר ימות הגשמים ואין לשנות מנוסח הברכה.

וכל זה בארץ ישראל דהגם דסוכות ימות הגשמים הם, מ"מ עצם הגשמים אינם לברכה, כיון דא"צ לגשמים עדיין וכנ"ל, משא"כ במקומות שצריכים גשמים דאז עצם הגשמים מצד עצמם גשמי ברכה הם, רק מצד מצות סוכה יש לנו ספק אם גשמים בחג קללה או אינם ברכה יש לנו ס"ס להקל, ספק התלוי בגירסת מתני' אם גשמים בסוכות קללה או אינם ברכה, את"ל קללה שמא היינו דוקא בארץ ישראל שא"צ לגשמים משא"כ בארצות שצריכים גשמים אינם קללה כל עיקר, אפילו בחג הסוכות.

בסיכום הצעת ספיקות אלו, כמי ששאל לגשמים בימי הסוכות, במנחה ערב סוכות עם השקיעה לכאוי יש לחזור ולהתפלל, בשאר ימי התג לכאוי יש ס"ס להחמיר דחייב לחזור ולהתפלל, והיינו דוקא בארץ ישראל, אבל בחו"ל המקומות שצריכים גשמים בימות החמה [אם יש עצירת גשמים] לכאוי יש ס"ס לקולא, ובמקומות שאין עצירת גשמים לכאוי דינם כארץ ישראל, כיון דאין הגשמים קללה וגם לא ברכה מצד עצם הגשמים דינם כארץ ישראל.

ומענין לענין יל"ע אם מותר להתפלל שיפסקו הגשמים בחג הסוכות כדי לקיים מצות סוכה, כיון דאמרי' בתענית כ"ב: דאין מתפללים על רוב גשמים, אם ה"ה בחג הסוכות כיון דקללה או עכ"פ אינם לברכה, ושמא יהא ג"כ חולק בזה בין ארץ ישראל לחו"ל, וכנ"ל וצ"ע.

**שלום ברוך גומליב**

ישיבת זכרון אלימלך - ירושת"ו

# כתבים

אברהם אביש שור

## על ה'אוצר' שב"חצר הקודש" בסטאלין

(ד)

### ג. אגרות ומכתבים:

1. מכתב ממרן המגיד ממעזריטש זיע"א שכתב לרבי אליעזר הלוי ואל רבי חיים מפניסק ואל מרן הרש"ק זיע"א הי"ד בענין מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א.

ברשימת הר"ן לוינ באות ל, ברשימת ז. רבינוביץ באות 27. נדפס לראשונה ב"שמע שלמה" פיעטרקוב תרפ"ח, דף יא ע"א. מעליו כותרת: "העתקה מגוף המכתב הנמצא תח"י אדומו"ר הה"ק ר' אהרן הגדול מקארלין בכת"י המגיד ממעזריטש זצוקללה"ה לקארלין, והפ"ש דלמטה הי' להרה"צ ר' שלמה מקארלין זצוקללה"ה" וב"אגרות קודש" לר' יואל דיסקין, ירושלים תרצ"ג, עמ' יב-יג.

על נסיבות כתיבת האגרת, על זהות מקבלי המכתב, ראה בהרחבה במאמר "מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין", פרק יא, הרה"ק רבי אליעזר הלוי, רבי חיים, והרב מוואלפא זצ"ל, קובץ באו"י נו, עמ' קמג.

2. מכתב מהרה"ק רבי שלמה זיע"א בנו של הרה"ק רבי משה מסאווראן זיע"א. ברשימת הר"ן לוינ באות כג.

3. מכתב מהרה"ק רבי פנחס מקאריץ זיע"א אל הרה"ק רבי ישעיהו מדינאוויץ זיע"א. ברשימת הר"ן לוינ באות כד. ברשימת ז. רבינוביץ באות 48. נדפס לראשונה בס' חסד לאברהם להרה"ק רבי אברהם המלאך זיע"א, טשרנוביץ תרי"א, ונדפס

---

\* היאורים קצרים על המכתבים הק' שספונים היו ב'אוצר' נמצאים במכתבי מר ד. צ. בכלינסקי ששלח מסטולין אל ד"ר ז. רבינוביץ (הנמצאים כארכיון המכון): בשנת תרפ"ט "את כל הדברים האלה קראתי בעמרי במרתף ששם טמון הארגז, היו שם עזר מכתבים שונים מרביים ומגידים". באותה שנה הוא חזר ומתאר: "רבי אברהם יעקלי (הרה"ק מגודוויץ זי"ע - חתן מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א) השאיל לי את שני הפנקסים והרשה לי גם להעתיק תעודות ומכתבים הנמצאים בתוכם, אני בעצמי עינתי עיון רב בגליונות הבלים וסמאתי את עיני בקריאת הכתבים המטושטשים... שני הפנקסים שהיו תחת ידי לא פנקסים הם, אלא קובץ של כתבים שונים ותעודות, שנדבקו יחד ונכרכו ע"י כורך, בלי שום סדר, לקחו מכתבים שונים והדביקום זה לזה". בשנת תרצ"א: "לפי השערתי יש שם כאלף מכתבים וכתבים מגדולי החסידים מכל התקופות".

לאחרונה עם שינויים והשוואות בספה"ק חסד לאברהם, מהדורת שפתי צדיקים ירושלים תשנ"ה.

4. מכתב כתי"ק הרה"ק רבי זוסיא מאניפולי זיע"א  
ברשימת הר"ן לוין באות כה.

5. מכתב הרה"ק רבי יצחק מראדוויל זיע"א שכתב לבת אחותו מרת שפרה ברשימת הר"ן לוין באות כו. אולי היא מרת שפרה בתו של הרה"ק רבי דוד המגיד מסטעפין זיע"א חתנו של הרה"ק רבי מיכל מזלאטשוב זיע"א וגיסו של הרה"ק רבי יצחק מראדוויל זיע"א, שבזו"ר היתה אשתו של הרה"ק רבי משה מלודמיר זיע"א בנו של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד, ובזו"ש היתה אשתו של הרה"ק רבי משה מסאווראן זיע"א.

6. מכתב כ"ק הרה"ק רבי אברהם יהושע השיל מאפטא זיע"א  
ברשימת הר"ן לוין באות כט "כת" ממש", ואולי הוא אחד מהמכתבים דלהלן.

7. מכתב מהרה"ק רבי אברהם יהושע השיל מאפטא זיע"א למרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, בברכותיו לראש השנה.  
ברשימת ז. רבינוביץ באות 2.

8. מכתב מהרה"ק רבי אברהם יהושע השיל מאפטא זיע"א בדבר מחלוקת בעניני שחיטה באולבסק משנת תק"ע.  
ברשימת ז. רבינוביץ באות 3.

9. מכתב מהרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל זיע"א אל רבי שמריה מאולבסק בדבר היתר שחיטה לשוחט יעקב קופל ובנו, שבגללם פרצה מחלוקת בעיר.  
ברשימת ז. רבינוביץ באות 38. כנראה שהכוונה אל הרב החסיד רבי שמעריל מהלויסק מתלמידי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א הנזכר בברכת אהרן עמ' נד.

10. מכתב מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א להרה"ק רבי נחום מטשרנוביל זיע"א בדבר תרומת כסף לטובת ארץ ישראל.  
ברשימת ז. רבינוביץ באות 1.

11. מכתב מהרה"ק רבי דוד הלוי המגיד מסטעפין זיע"א ליהודי רוקיטנה בדבר התנהגותם.  
ברשימת ז. רבינוביץ באות 28.

12. מכתב מהרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב זיע"א.  
ברשימת ז. רבינוביץ באות 30.

13. מכתב מהרה"ק רבי ישראל המגיד מקאזניץ זיע"א אגרת תנחומים להרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין זיע"א לאחר שנתאלמן, ומדבר בו נכבדות באלמנתו של הרה"ק רבי אהרן שותק מזעליחוב זיע"א, מיום אסרו-חג סוכות (תקס"ב?) [תקנ"ב].

ברשימת ז. רבינוביץ באות 33. המעתיק מה'אוצר' רשם שנת תקס"ב, אך זה טעות דמינכר, כי מרן אדמוה"ז זיע"א נולד בשנת תקס"ב, ואמו הרבנית פיגא ע"ה האריכה ימים רבים. ונראה כי אפשר ותאריך השנה הוא תקנ"ב, וזה מתאים למסורה שבפי החסידים, שקודם הסתלקותו של רבו מרן הרש"ק זיע"א הי"ד (כב תמוז תקנ"ב) ציוה עליו לנסוע לפולין ולקחת משם אשה, ושהמגיד מקאזניץ זיע"א שידכו עם הרבנית מרת פיגא ע"ה אלמנת הרה"ק רבי אהרן שותק מזעליחוב הסמוכה לקאזניץ זיע"א, והיו סמוכים על שלחנו מספר שנים לאחר נישואיהם, ועל כך ראה בהרחבה במאמר: "על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין וחלקו ביסוד כולל לעולי פולין בארה"ק בשנת תקנ"ז" פרק א, קובץ באו"י י עמ' פג ואילך.

14. מכתב מהרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א אל מרן אדמוה"ז זיע"א, בענין איסוף כספים לטובת ארץ ישראל, מיום ראש חודש טבת(תרי"ג?).

ברשימת ז. רבינוביץ באות 34. ברשימת הר"ן לוין באות מח. בו מתאונן הרה"ק מרוזין זיע"א על שאין ברשותו כסף לתת לשלוחים מארץ ישראל, והוא מבקש מאדמוה"ז זיע"א שישתדל לגבות את המגיע מחסידיו.

15. מכתב מהרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א למרן אדמוה"ז זיע"א, מיום י"ט אלול תר"ח

ברשימת הר"ן לוין באות מח. ברשימת ז. רבינוביץ באות 35 "אגרת ידידות כתובה בקנה", "מכתב ידידות קצר" ובו הוא מברך את מרן אדמוה"ז זיע"א ומבטיח לו להתפלל בעדו יום-יום. כנראה שהמכתב הוא על רקע המגיפה האיומה שהתחוללה בשנה ההיא ולאחריה באיזורים נרחבים במזרח אירופה, ובתוכם גם באיזור פולסיה. על המגיפה שהשתוללה אז, ועל פעולות הצדיקים לעוצרה, ראה בהרחבה בקובץ באו"י כט עמ' קיד ואילך.

16. מכתב מהרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א למרן אדמוה"ז זיע"א משנת תר"ט. ברשימת הר"ן לוין באות מח. יתכן וגם מכתב זה מתייחס לנסיבות שהוזכרו לעיל.

17. מכתב מהרה"ק רבי שמואל אברהם אבא שפירא מסלאוויטא זיע"א למרן אדמוה"ז זיע"א, תשובה על ההזמנה לחתונה ששלח אליו מרן אדמוה"ז זיע"א.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 55. על הקשר שבין מרן אדמוה"ז זיע"א לבין הרה"ק רבי שמואל אבא זיע"א ראה בקובץ שפתי צדיקים ו תשנד, עמ' סב.

18. מכתב מהרה"ק רבי יצחק מנסכיז זיע"א.

ברשימת הר"ן לוין באות לג. מספר מכתבים שנשלחו מצדיקים שבאותו דור דעה זיע"א אל הרה"ק רבי יצחק מנסכיז זיע"א נדפסו בס' זכרון טוב על-ידי איש אמונו, אך נפקדו מקומם של מרן אדמוה"ז זיע"א ומרן אדמוה"צ זיע"א, אם כי לפי עדותו היו בידידות עזה (זכרון טוב, חלק א, דף טז): "הרב הצה"ק המפורסם ממש בכל העולם וכו' ה"ה ר' אהרן מקארלין ומסטאלין בעהמ"ח ס' הק' בית אהרן, היה מפליא

מאוד את גודל קדושת גופו של מרן ז"ל, והיה מזהיר מאוד על כבודו, והיה ביניהם אהבה עזה, וחיבה יתירה נודעת, ומרן ז"ל היה מפליא ג"כ את גודל חכמתו של הר"א זצלה"ה הנ"ל, והיה מוקירו ומחבבו... וכן בנו הצה"ק וכו' ר' אשר זצוקלה"ה..".

19. מכתב מהרה"ק רבי יעקב אריה ליב מקאוועל זיע"א.

ברשימת הר"ן לוינ באות מד.

20. מכתב כ"ק של הרה"ק רבי משה לייב מסאסוב זיע"א.

ברשימת הר"ן לוינ באות מה: "כתב יד יפה מאד". ברשימת ז. רבינוביץ באות 39, שכתב לחסידים בשנת תקנ"ו. נדפס בספר ליקוטי רמ"ל.

21. מכתב כ"ק של הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז זיע"א.

ברשימת הר"ן לוינ באות מו "חתמת הר"ר ברוך ממזבוז וכתב ידו ממש" ויתכן כי הוא המכתב דלהלן.

22. מכתב מהרה"ק רבי ברוך ממעזבוז זיע"א אל ר' יעקב שמעון בדבר נסיעה של משפחה אחת לראשקוב, מיום א' פרשת ויקהל תק"ע.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 26.

23. מכתב הרה"ק רבי צבי הירש מרימנוב זיע"א שכתב להרה"ק רבי משה מפשווארסק זיע"א.

ברשימת הר"ן לוינ באות מז. כשהרה"ק בעל בית אברהם מסלונים זיע"א ראה מכתב קדוש זה בעת ביקורו ב"אוצר" רבוה"ק זיע"א בסטאלין (כפי שהזכרנו במבוא, קובץ באו"י עמ' קנב) התרגש מאד, ואמר צר לי שהגה"ח רבי משה מידנר ז"ל אינו רואה מכתב זה של הצדיק רבי הירש, הוא בודאי היה מתלהב ביותר בראותו מכתב קדוש זה! (משיחתו בעל-פה של הרה"ח ר' ניסן לוינ ז"ל שהיה עם רבו זלה"ה, ורשם אז רשימה זו, יהיו הדברים והרשימה ששרדו בזכותו, לזכרו הטוב, ששבק חיים לב"ע ביום כ"א מנחם-אב תשנ"ה, ולעילוי נשמתו).

24. מכתב ממרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א לבן דודו רבי דוב בער בעיקרי החסידות.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 5 נדפס בספה"ק בית אהרן דף קמז ע"א. על המכתב בהרחבה ראה במאמר "על דרכי כתיבת והדפסת ספה"ק "בית אהרן" קובץ באו"י כח עמ' קלז.

25. מכתב ממרן הרש"ק זיע"א הי"ד שכתב אל הרה"ק רבי אהרן סגל מויטעבסק זיע"א.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 54. נדפס לראשונה על-ידי נכדו הרב החסיד ר' אהרן הלוי לעווענטאל ז"ל, על דף בודד, בסוף שנות תר"צ או בראשית שנות ת"ש, ואח"כ הדפיסו בספרו מנחת אהרן, ירושלים תש"ט, המעיר: "המכתב הזה הועתק מעצם מכתב קודש הנמצא באוצר המכתבים הקדושים בבית אדמו"ר הקדוש מסטאלין

שליט"א". על הרקע למכתב, ושינויי הנוסח בין המעתיקים, ראה בהרחבה בקובץ באו"י מד עמ' קלט-קמ.

26. מכתב מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל רבי יוסף מפינסק בנוגע לרדיפות שסבלו החסידים.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 15. המכתב שנדפס ב"החסידות הליטאית" הובא בקובץ באו"י כח עמ' קמז.

27. מכתב ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל הרה"ק רבי ישראל המגיד מקאזניץ זיע"א בנוגע לחסידות.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 16. מכתב זה היה מצוי ב"אוצר" במקורו ובהעתק, נדפס בספה"ק בית אהרן דף קמט ע"א רק תחילתו של המכתב וסימו, תוכנו עוסק בענין ריבוי הידיעה והלימוד ברזי תורה שנחלקו בו צדיקי הדור, נדפס כולו לראשונה בס' אגרות בעל התניא, ירושלים תשי"ג, עמ' קפד ואילך, מכתב קז, שבהערותיו הוא מביא שאצל הרה"ק רבי אברהם אלימלך מגרודזיסק זיע"א בירושלים נמצא מכתבו של הרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א אל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א שמכתבו זה היא תשובה עליו. על תאריך כתיבתו כבר ציינתי בקובץ באו"י יב עמ' קיח, שיש לקובעו בין סוף תקס"ב לתחילת תקס"ג, וראה בקובץ באו"י כח עמ' קמו.

הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א רשם בפנקסו את החביבות הגדולה שראה בבית אביו- חורגו הוא מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א בעת שהשתעשע עם מכתב קדוש זה: "גם הראה בלילה מליל חנוכה תרל"ג, בהספאלניע הקדושה שלו אשר עם הדופן החדש, בעת שהיו דולקים שם נרות חנוכה שלי בחדר הנ"ל, המכתב יד קודש של הרה"צ וקדוש מסטאלין אבי אז"ח הרה"צ וקדוש צוק"ל שכתב לאבי זקני הרה"צ וקדוש המגיד מקוזניץ צוק"ל".

28. מכתב ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א קול קורא לטובת ארץ ישראל.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 17. נדפס בספה"ק בית אהרן דף קנ"ח, על המכתב, תאריכו ותוכנו, ראה בקובץ באו"י יב עמ' קיט ואילך.

29. מכתב ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א להרב החסיד רבי אברהם יעקב (מלאהישין?) ש"ץ בסטאלין על כוונות התפלוח בראש השנה.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 18. נדפס בספה"ק בית אהרן דף קמ"ז-ח. על המכתב ותוכנו ראה בקובץ באו"י כח עמ' קמד.

30. מכתב ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל סוחרי מלח ב(קרמניץ) [קרמניצוק] בענין שמירת שבת.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 19. נדפס בספה"ק בית אהרן דף קמ"ח ע"ג. על המכתב ומענו ראה בקובץ באו"י כח עמ' קמה.

31. מכתב ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל החסיד רבי יוסף מלאהישין בבקשתו שיעשה מעמד עבור הרה"ק רבי משה מלודמיר בנו של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד, וציין שהוא: "בן מלכי וקדושי".

מכתב קדוש זה נתן החסיד רבי יוס'ל יונה'ס ז"ל כפדיון נפש למרן אדמוה"ז זיע"א ורבינו התחיל לקרוא את הכתוב בה, וכשהגיע לתיבות: "בן מלכי וקדושי" הגביה את קולו בהתרגשות עצומה עד כדי כך שכל באי הבית נבעתו מקול הצעקה, ואחר כך כתב לו מרן אדמוה"ז זיע"א קבלה על המכתב הזה: "להיות לראיה ביד המוכ"ז שאני החתום מטה לקחתי ממנו המכתב, מאדוני אבי מורי זלה"ה, ששלח להר"ר יוסף מלאהישין, אודות הרה"צ ר' משה'לי בן רבינו מהר"ש מקארלין זצוק"ל" (ברכת אהרן עמ' סג).

32. אגרות ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל בנו מרן אדמוה"ז זיע"א בעניני נסיעות ועניני משפחה.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 20.

33. מכתב ממרן אדמוה"ז זיע"א בענין רכישת בית הכנסת של הרה"ק רבי מנדל מויטעבסק זיע"א (אחר פסח תרל"ב).

ברשימת ז. רבינוביץ באות 6. על המכתב ראה במאמר: "לתולדות בית הכנסת העתיק "בית אהרן" לחסידי קארלין בעיה"ק טבריה ת"ו" קובץ באו"י ט עמ' קו.

34. מכתב ממרן אדמוה"ז בענין קדושת ארץ ישראל.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 7.

35. מכתב ממרן אדמוה"ז זיע"א לחסידי קאזניץ בענין תמיכה לנשואי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 8. נדפס בהחסידות הליטאית עמ' 79. חוזר ונדפס כאן בנספחים (א).

36. מכתב ממרן אדמוה"ז זיע"א בענין כספי מעמדות.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 9.

37. מכתב ממרן אדמוה"ז זיע"א ובה בקשה מבני משפחתו שלא יצומו בתענית אסתר.

ברשימת ז. רבינוביץ באות 10.

38. מכתב מאת בעלי החלוקה ארץ ישראל למרן אדמוה"ז זיע"א ובו הם ממנים אותו "לאמרכל הגדול והכולל ולעוזרו הם ממנים את בנו הוא מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א".

ברשימת ז. רבינוביץ באות 14.

39-40. שני מכתבים שכתב מרן אדמוה"ז זיע"א לבנו מרן אדמוה"צ זיע"א.

נמצאים ב'אוצר' כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. (פאקסימיליה מוגדלת מחותמו הק' של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שבו היה נוהג לסגור ולחתום אגרותיו הק' - מוטבע על

שעוה אדומה, ששרד ונשתמר מעל אחת מאגרות קודש אלו - נדפס בקובץ באו"י כט עמ' [ק"ב-2].

**41. מכתבים רבים שכתב מרן אדמוה"ז זיע"א.**

ברשימת הר"ן לוינ באות לב. [ארוזים יחד בעובי של 700 - ס"מ]. כנראה שבעיקר היו אלו מקור של כתיבה ראשונית שממנו העתיק מרן אדמוה"ז זיע"א את מכתביו הק' כדרכו בקודש, על מנהגו הק' ראה בקובץ באו"י כט עמ' קיא ואילך.

**42. מכתב מהרה"ק המגיד מטריסק זיע"א למרן אדמוה"ז זיע"א, הזמנה לנשואי בתו עם הרה"ק רבי ישראל מסקוירא זיע"א.**

המכתבים 41-48 מקורם בגנזי הרה"ג רבי גדליה אהרן רבינוביץ זצ"ל בנו של הרה"ק רבי פנחס מקנטיקוזבא זיע"א וגיסו של מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א, שקיבלם במתנה בעת ביקורו בסטאלין אצל גיסו מרן זיע"א בין השנים תר"ץ-ה, ותודה לבנו הרב פנחס רבינוביץ שהירשה לנו לפרסמם, ותודה מיוחדת למכון "שפתי צדיקים" שע"י מרכז תורני "אוהב ישראל" שבנשיאות כ"ק אדמו"ר מקאפיטשניץ שליט"א שבאדיבותם העמידו לרשותנו את צילומי המכתבים הק'.

המכתב נדפס לראשונה ב"גנזי חסידים" שבסוף ספר רבי מנדל מרימנוב, להרב מתתיהו יחזקאל גוטמן, תל-אביב תשיג, עמ' 67. וב"דברי אהרן" עמ' פ. הפאקסמיליה נדפסה לראשונה ב"כרם החסידים" חלק ה', בעריכת דוד חיים זילברשלג, מכון זכר נפתלי, ירושלים תש"ן, עמ' קח. חוזר ונדפס כאן בנספחים (ב).

**43. מכתב מהרה"ק רבי דוד מטאלנא זיע"א למרן אדמוה"ז זיע"א, הזמנה לנשואי בנו הרה"ק רבי מרדכי מטאלנא זיע"א.**

המכתב נדפס לראשונה ב"גנזי חסידים" שבסוף ספר רבי מנדל מרימנוב, להרב מתתיהו יחזקאל גוטמן, תל-אביב תשיג, עמ' 67. וב"דברי אהרן" עמ' פ. הפאקסמיליה נדפסת עתה לראשונה בנספחים (ג).

**44. מכתב מהרה"ק רבי יוחנן מראחמיסטריוקא למרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, בשורה על שידוכי בתו עם הרה"ק רבי יצחק מבאיאן זיע"א. (מיום ג' ויצא תרי"ט).**

המכתב נדפס לראשונה ב"גנזי חסידים" שבסוף ספר רבי מנדל מרימנוב, להרב מתתיהו יחזקאל גוטמן, תל-אביב תשיג, עמ' 67. וב"דברי אהרן" עמ' פא. הפאקסמיליה נדפסת עתה לראשונה בנספחים (ד).

**45. מכתב מהרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א אל גיסו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א. פריסת שלומים. (מיום ד' חנוכה תרכ"ו).**

המכתב נדפס לראשונה ב"גנזי חסידים" שבסוף ספר רבי מנדל מרימנוב, להרב מתתיהו יחזקאל גוטמן, תל-אביב תשיג, עמ' 67. וב"דברי אהרן" עמ' פא. הפאקסמיליה נדפסת עתה לראשונה בנספחים (ה).

**46. מכתב ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א אל בנו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, אגרת שלומים (מיום כ"ג סיון תרל"א) מסדיגורא לרגל נשואי נכדו הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב זיע"א.**

על סדר נסיעתו ושהייתו הארוכה של מרן אדמוה"ז זיע"א בקיץ תרל"א עד הגיעו לביתו בסוף חודש אלול אותה שנה - ראה בקובץ באו"י ל עמ' קנא.

המכתב נדפס לראשונה ב"גנזי חסידים" שבסוף ספר רבי מנדל מרימנוב, להרב מתתיהו יחזקאל גוטמן, תל-אביב תשיג, עמ' 69. וב"דברי אהרן" עמ' פב. קטע סיום האגרת והפאקסמיליה נדפסים עתה לראשונה בנספחים (ו).

#### 47. מכתב ממרן אדמו"ר הצעיר זיע"א לאנ"ש (תרל"ב-ג).

המכתב נדפס לראשונה ב"גנזי חסידים" שבסוף ספר רבי מנדל מרימנוב, להרב מתתיהו יחזקאל גוטמן, תל-אביב תשיג, עמ' 69. הוא נדפס שוב בנספחים, הפאקסמיליה נדפסת עתה לראשונה בנספחים (ז).

#### 48. מכתב מהרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל זיע"א אל מרן אדמוה"ז זיע"א, בבקשת עזרה לאחד מחסידיו.

המכתב והפקסמיליה רואים בזה אור לראשונה בנספחים (ח).

#### 49. מכתב ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א אל זוגתו הרבנית מרת חוה ע"ה, פריסת שלום משהותו בשמחה אצל בתו וחתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב זיע"א בסדיגורא.

נראה כי נכתב בשולי מכתב אחר, אולי בשולי המכתב אל בנו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א שבס' 45.

המכתב והפקסמיליה רואים בזה אור לראשונה בנספחים (ט).

## נספחים

### העתק ממכתבים ופאקסמיליות שהיו ספונים ב'אוצר' רבוה"ק זיע"א בסמאלין

(א)

מכתב ממרן אדמוה"ז זיע"א אל חסיד קאוניץ בענין תמיכה  
לנשואי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאוניץ זיע"א

שלום רב לאהוביי עם ה' אנשי הצדק והאמונה, אשר חסו מעולם בצל כנפי הרב המגיד עיר וקדיש אור ותפארת ישראל מקאוניץ ובצל צאצאיו שהור קודש וזרעו לברכה מרור לדור השם עליהם יחיו חיי נחת הם וכל אשר להם שלום.

אם אמרתי אספרה כמו לפאר ולרומם לקדושים אשר בארץ המה וכל חפצי בהם באהכת וחיבת הקודש, אשר הישריש בלבי כבוד אאמו"ר וצקללה"ה, קצרה היריעה כי נהירנא דלא פסק שבחי מפומי הק' ודבריו שמעתי מתוך האש אשר יצאו מהכל הטהור בדברים היוצאים מן הלב, ות"ל לא אלמן ישראל ויצאו אחריו חופר מגזעו דוד דוד ומגהינו להאיר כנה אחריהם משוכה, וגם עתה לא יכשו בראותם נצר ממעיהם ילד שעשועים, אשר ת"ל נדלתי ורוממתי סביב לשולחני כשתילי זיתים, ילד חכם ומשכיל קנקן חדש מלא רוח חכמה, ישמחו כל רואיו בעוה"י.

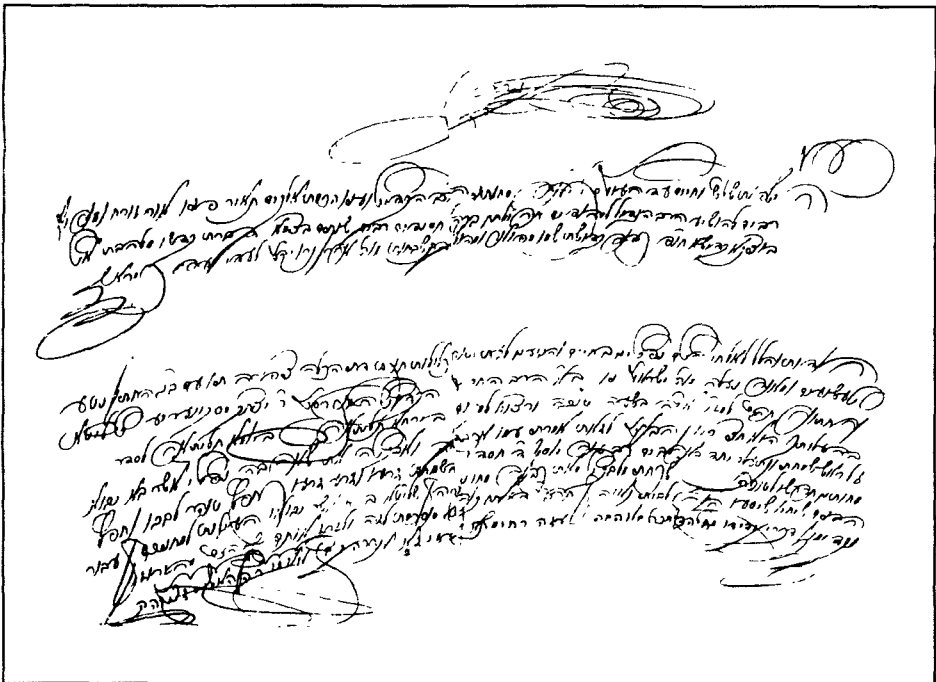
וכעת אשר בעזה"ש הגיע לפרק נשואין כפקודת הקודש מרן זקיננו אשר צוה לבני בניו, לכן ידירי אנשי החסד והאמונה, אשר הלכו בעקבות דרכם בקודש מדור לדור, עורו והתעוררו ואיש את רעהו יעזורו להילל זהב מכיסם ברוח נדיבה לפי כחם ויותר מכוחם, והיתה האמונה אזור הלצם להתחזק בלי רפיון, ובמקהלות יאצלו מברכת ידם וזרועם תאמצם כעין יפה, וכאשר יזרעו לצדקה אוי בעזה"ש יתענגו מפרי קודש הילולים לאכל לשבעה ולמכסה עתיק כאוות נפשם ותקוותם לדור לטוב, כי ת"ל הילד שעשועים הוא כלי יקר ונחמד מזהב ומפז וחוט חן וחסד משוך עליו ובעזר השי"ת ימצאו בו קודת רוח איש כלבבו, ואקוה שגם מנהיגי הדור שותי מימיהם הנאמנים ירצו למלאות דבריי הנאמרים כאמת לעורך ליבות הנמשכים אחריהם כמים ולחת מוצא לכסף בכל האפשרי. וזכות אבותיו הקדושים יסייעם ויעזרם להצליחם בכל עניניהם ובהצלחה וברכה באסמיהם ובכל משלח ידיהם בכל משאלות לבם וירם קרנם למעלה ראש.

אלה דברי אהובם ר"ש וטובתם ברכ טוב לבית ישראל שלום,

הק' אהרן בהרב מ"ה אשר וצ"ל

(ב)

פקסמיליה מכתב מהרה"ק המניד מפרסק זיע"א למרן ארמוה"ז זיע"א,  
הזמנה לנשואי בתו עם הרה"ק רבי ישראל מסקוריא זיע"א.



(ג)

מקסמיליה מכתב מהרה"ק רבי דוד מטאלנא זיע"א למרן אדמוה"ו זיע"א,  
הזמנה לנשואי בנו הרה"ק רבי מרדכי מטאלנא זיע"א.

אדם אחד הרב ה...  
מסובסוב...  
עם כבוד  
האיש...  
אדם אחד...  
בני...  
אדם אחד...  
ביום...

(ד)

מקסמיליה מכתב מהרה"ק רבי יוחנן מראחמיסטריוקא למרן אדמו"ר הצעיר זיע"א,  
בשורה על שידוכי בתו עם הרה"ק רבי יצחק מבאיאן זיע"א.

היה...  
אדם אחד...  
ביום...  
היה...  
אדם אחד...  
ביום...

(ה)

מקסמיליה מכתב מהרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א אל גיבון מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א. פריסת שלומים.

על ידי דוד מילר, רבני רמת השרון, ה'תש"ח

הרבנים והשאלים אכסל אכסל ויפיקו גיסי (נאצי) ומיטות ג' אולף

הסידור יקרא פני דין רחמים עניי קדוש האווי יטור נוף ארץ

תן גולף אהרן אהרן

אנחנו רבים עסקי רחוק גסטו רחמים אבנן. ולאל קדושי גיבון פני דוד

אלך נדירה אגודת אר וקמיזש ספיס קסטיץ אמות אלון הטנן אגפס-אדי

אנש קנה אדמיזסו כי תלמה אר אונג פה קי רחמים אהרן טה יחסי

קי ארץ אונג סוסט אלון נח ונח אפי רחמי-ביתס וק אק סוף

דסי ישינו גיבו הנה קעצפן גלסה אחתה אגודת ארמיס גלס קי

קסטי (ר') אהרן יעקב גילור (ר')

(ו)

קמע סיום ומקסמיליה מכתב ממרן אדמו"ר הוקן זיע"א אל בנו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, אגרת שלומים (מיזם כ"ג סיון תרל"א) מסדיגורא לרגל נשואי נבדו הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב זיע"א.

הרבנים והשאלים אכסל אכסל ויפיקו גיסי (נאצי) ומיטות ג' אולף

הסידור יקרא פני דין רחמים עניי קדוש האווי יטור נוף ארץ

תן גולף אהרן אהרן

אנחנו רבים עסקי רחוק גסטו רחמים אבנן. ולאל קדושי גיבון פני דוד

אלך נדירה אגודת אר וקמיזש ספיס קסטיץ אמות אלון הטנן אגפס-אדי

אנש קנה אדמיזסו כי תלמה אר אונג פה קי רחמים אהרן טה יחסי

קי ארץ אונג סוסט אלון נח ונח אפי רחמי-ביתס וק אק סוף

דסי ישינו גיבו הנה קעצפן גלסה אחתה אגודת ארמיס גלס קי

קסטי (ר') אהרן יעקב גילור (ר')

יום נסיעתינו ועל איזה גרענעץ תהי נסיעתי עדיין אין ידוע דבר ברור ותשלחו לכאן לבתי תי' לאוי"מ והיא תדע להיכן תשלח שיגיע לידי המכתבים מבשורת בריאותכם לטוב להחיות את נפשי.

(ז)

מכתב ופקסמיליה ממרן ארמו"ר הצעיר זיע"א לאנ"ש (תרל"ב-ג).

החיים והברכה למשמרת שלום לאהובינו אנשי שלומינו יחיו הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם וצאצאיהם וזרעם לברכה בחיי נחת ושמחה ושלום ויתברכו כולם ממקור הברכות, בחיים עד העולם. כאשר יידי החסיד המופלג המוכ"ז, נוסע מאתי כעת לקבץ ולאסוף המגיעות הנשואים למ"צ וגם מאותן שלא התחילו עדיין בשלום המגיע כפי הרשום עליהם לעיניהם, לכן יהיו אהובי והרין וזריזין להחיש בזה שיבוא לידי גוביינא וימסרו לידו יפה יפה ובשלימו' כלי איחוד ומענה הבאתם בעצמם, ובטח יבוא לידי אי"ה כפי הרשום בנתינת כאו"א, וגדול כח המעשה וכו', ויחולו עליהם מהשי"ת כל הברכות האמורות בזה עוד מפה קדוש קדוש ד' מכובד אאמו"ר וצוקל"ה זי"ע להאריך ימינו ושנותינו כטוב ובנעימי' כחפץ כל משאלות לבינו לטובה ולברכה להיות צנור נוצר חסד לאלפים, ובהרמת קרנם למעלה בשפע ברכה והצלחה באסמיהם ובכל משלח ידיהם לטוב להם כל הימים.  
אשר בהרב זצ"ל

החיים והברכה לטובת אנו ואהובי אנו יחיו הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם וצאצאיהם וזרעם עד העולם.  
בחי נחת ושמחה ושלום ויתברכו כולם ממקור הברכות. בחיים עד העולם.

כאשר יביר החסיד המופלג המוכ"ז, נוסע מאתי כעת לקבץ ולאסוף המגיעות הנשואים למ"צ וגם מאותן שלא התחילו עדיין בשלום המגיע כפי הרשום עליהם לעיניהם, לכן יהיו אהובי והרין וזריזין להחיש בזה שיבוא לידי גוביינא וימסרו לידו יפה יפה ובשלימו' כלי איחוד ומענה הבאתם בעצמם, ובטח יבוא לידי אי"ה כפי הרשום בנתינת כאו"א, וגדול כח המעשה וכו', ויחולו עליהם מהשי"ת כל הברכות האמורות בזה עוד מפה קדוש קדוש ד' מכובד אאמו"ר וצוקל"ה זי"ע להאריך ימינו ושנותינו כטוב ובנעימי' כחפץ כל משאלות לבינו לטובה ולברכה להיות צנור נוצר חסד לאלפים, ובהרמת קרנם למעלה בשפע ברכה והצלחה באסמיהם ובכל משלח ידיהם לטוב להם כל הימים.

(ח)

מכתב ופקסמיליה מהרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל זיע"א אל מרן ארמוה"ו זיע"א, בבקשת עזרה לאחד מחסידיו.

בעז"ה

לכבוד ש"ב רב רחומאי, הרב החסיד המפורס' לשם ולתפארת בישראל נודע, יראת אלקים אוצרו לחיים, פרי קודש הילולים כ' כש"ת הרב הק' ר' אהרן שי', הוא וכיתו שי' כ' וזרעו וז"ו וכל הנילויים אליו יזכו לאור דכבר הוי בכל מילי דמיטב אכי"ר.

המוכ"ז ה"ר משה ב"ר יחיאל שי', צועק מאוד על אחיו הר"ח נ"י, שאינו רוצה לילך עמו להציע דברי ריבות שביניהם לפני הורים ומורים, וכן אינו רוצה להתפשר עמו כזבל"א וחבל"א, ומתגברות ריב ומרדן שביניהם, נילחץ מאוד המוכ"ז ודחיקא לי' שעתא טובא, וסיפר לי אשר אחיו הג"ל סר למשמעתו תמיד ושומע בקולו, לזאת ולבעבור כי ניכמרו רחמי מאוד על המוכ"ז שי' אמרתי אדברה





# תוכן הענינים

## שנה יא

<u>גליון עמוד</u>		<u>גנוזות</u>	
סב	קמט	הערות על שו"ת מהרלב"ח	דרוש לקבלת התורה
סה	תרלה	הערות וביאורים בטור אהע"ז סי' כ"ח	חידושים וביאורים ברמב"ם הלכות חנוכה
סו	תשפה	רבי יוסף בהתית זלה"ה	בענין השתמשות בנדבת מומר לביהכ"ג
סב	קנח	רבי זרחיה גוטה זלה"ה	דרשה לשבת שובה
סג	שא	רבי מרדכי הענא זצ"ל	בדין טלטול מורה שעות בשבת
סו	תשצב	רבי אשר קמץ זצ"ל	חידושים בשו"ע הלכות פסח
סה	תרמ	רבי מיכל שייאר זצ"ל	מרק בשורי שנשפך על קפה חי
סג	שו	רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל	תשובה על הנ"ל
סא	ה	רבי קלונימוס קלמן כ"ץ זצ"ל	בדיקת וביטול חמץ ע"י אשתו
סא	ט	רבי אברהם שמואל ראקניץ זצ"ל	בדיני שהיה והטמנה
סג	שטז	רבי שמואל סגל לנדא זצ"ל	חידוש בשו"ע חו"מ סי' לט-מג
סד	תסה	רבי אליהו רחמים חזן זלה"ה	ילקוט "יד החזקה" על הרמב"ם
סד	תסח	רבי אליקים קאללין זצ"ל	ו. אהבה (א) הלכות ק"ש
		רבי דוד לייב זילברשטיין זצ"ל	ז. אהבה (ב) הלכות תפילה
		מכת"י גדולי האחרונים	ח. אהבה (ג)
סא	י		ט. אהבה (ד) הלכות ברכות
סב	קסג		י. אהבה (ה) הלכות מילה (א)
סג	שיב		יא. אהבה (ו) הלכות מילה (ב)
סד	תעט		
סה	תרנא		
סו	תשפח		
<b>חידושי תורה</b>			
סה	תרנח	הגאון רבי יעקב קמינצקי זצ"ל	בענין שחיטת קדשים בשינוי השם
סג	שיז	הגאון רבי אלעזר מנחם מן שך שליט"א	בקנסא דחצי נזק דשור תם ועור
סד	תפה	כ"ק אדמו"ר מזוטשקא שליט"א	בענין ביטול ברוב
סג	שכ	הגאון הרב צבי מרקוביץ שליט"א	בענין חיובי חבלות אדם באדם
סב	קעג	כ"ק אדמו"ר מביאלה שליט"א	בענין כל תאחר בצדקה

<u>גליון</u> עמוד			
סב	קפט	הרה"ג ר' יהושע רובניץ שליט"א	בסוגיא דבעלי דינים בעמידה
טו	סא	הרב דוד לאו	חיוב מסירת נפש על אמירת הלכה
סה	תרעא	הרב יעקב וואלפין	בענין כתיבה בשבת
סו	תתג	הרב חיים יחזקאל האגער	בענין חיוב תשלומי חבלה
סד	תצ	הרב דוב בעריש רוזנברג	בסוגיא דנשמט הברזל מקתו
סג	שכד	הרב משה שמעון גרליץ	בענין ערלת זכריו ועבדיו בקרבן פסח
סב	קצג	הרב בנימין הירשמן	בענין הלל והודאה בחנוכה
סא	כג	הרב דוד ציינווירט	בענין שיעור סוכה והמסתעף
סו	תתה	הרב יואב רוזנטל	בענין אכילת קדשים
סד	תצג	הרב יוחנן שבדרון	בענין שטר מאוחר וקנין לאחר זמן
סב	קצו	הרב צבי חיים דישון	בענין משפחת האם וקורבת אם ואב
סה	תרעה	הרב משה מרק	בענין בעלות על מעות צדקה
סג	שנ	הרב שלום בר"ח קוגלמן	בסוגיא יהואיל ואישתני וספק טריפות
סג	שלט	הרב שניאור זלמן דישון	בענין דבר שבערוה (א)
סד	תצט	הנ"ל	בענין דבר שבערוה (ב)
סא	ל	הרב אשר אנשיל נכס	בענין פדיון הבן
סא	לג	הרב פסח בורנשטיין	בענין מיגו ויכיר חוץ לבית דין
סא	מה	הרב יצחק מאיר	בענין תדיר ושאינו תדיר
סד	תקיא	מרדכי צבי שמעיה	בענין דבר שיש לו מתירין
סו	תתי	אלתר חיים בידרמן	בביאור היתר נותן טעם לפגם
סו	תתיג	יוסף שמעיה	במצות אכילה בערב יום הכיפורים
סה	תרפז	פסח יהודה ערמון	ביאור בדין מצוה הבאה בעבירה
סא	נב	אברהם בלייך	בענין זכיה מטעם שליחות

## בירורי הלכה

סב	רה	הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל	בדין בית בנר חנוכה
סג	שנז	הנ"ל	בעניני שבת מעקה ומרור
סו	תתכא	הרה"ג ר' גדליה פעלדער זצ"ל	בענין מליחת כבד לפני הצליה
סא	סא	הגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א	בענין טבעת קידושין של יורשים
סא	סב	הגאון רבי שמואל הלוי וואזנער שליט"א	בענין הנ"ל
סב	רט	הנ"ל	בענין נרות מוצקים משמן זית לחנוכה
סא	סג	הגאון הרב נתן געשטעטנער שליט"א	הקונה דבר מצוה אם מעות קונות

<u>גליון</u> <u>עמוד</u>			
סה	תוצג	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א	במנהג לכתוב שעבוד מטלטלין בכתובה
סא	נט	הרה"ג ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א	בענין טבעת קידושין של יורשים
סב	רי	הרה"ג ר' יצחק זילברשטיין שליט"א	הלכות לחנוכה הנוגעות לחולים
		הרה"ג ר' לוי הכהן רבינוביץ שליט"א	בענין אכילת מזונות בליל שב"ק
סד	תקלד		וקודם סעודה ועוד
סד	תקכא	הרה"ג ר' נתן אורטנר שליט"א	טלטול ע"י קטן לצורך קטן אחר
סה	תוצט	הרה"ג ר' שלמה הכהן גראס שליט"א	כירור דין כתובה הנדפסת במחשב
סב	ריז	הרה"ג ר' רפאל שמחה צוקרמן שליט"א	בדין קדימה דנר שבת ונר חנוכה
סג	שנט	הרה"ג ר' אברהם רובין שליט"א	בענין נתרוצץ רוב עצם הגולגולת ועוד
סג	שסג	הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל שליט"א	בענין קידוש וארבע כוסות על מיץ ענבים
סג	שסז	הרה"ג ר' גבריאל ציננער שליט"א	בענין שמן מחרצני ענבים של סתם יינם
סא	ע	הרב יוסף צבי שמעיה	כירור בנוסח סיום ברכת מעין שלש
סב	רכא	הרב יחיאל טויסיג	בהלכות הטמנה
סו	תתכה	הרב גימפל ליפשיץ	בענין מלאכת חול המועד
סה	תשה	הרב שלום מרדכי סגל	כירור אופן כתיבת כתובה דאירכסא (א)
סו	תתלב	הנ"ל	כירור אופן כתיבת כתובה דאירכסא (ב)
סג	שע	הרב ראובן הלמן	בענין מתנות לאביונים ועוד
		הרב פינחס רוזנבוים	בדין עיכוב חתימת הבנות
סה	תשכ		על ויתור חלקן (א)
סו	תתנ	הנ"ל	בענין הנ"ל (ב)
סא	עה	הרב אברהם לפקאוויץ	בענין כבוש בהדסים וערבות
סד	תקנד	הרב אברהם וויינשטיין	בענין תיקון עירובין בירושלים בזמנה"ז
סג	שעב	הרב משה רוזנר	הטיל במגילה שלשה חוטי גידין
סו	תתסב	הרב שלמה זלמן שמעיה	בענין אגד לולב
סא	צב	הרב מתתיהו שווארץ	כירור מקיף בענין העברת
סג	שעד	הנ"ל	נחלה מהיורשים (ד)
סד	תקלז	הנ"ל	כהנ"ל ובענין שטר חצי זכר, ובזמנינו (ה)
סב	רכה	הרב יעקב טננבוים	כהנ"ל (ו)
סא	עח	נתן פערלמאן	הידורם של נרות מוצקים משמן זית
סד	תקסג	טוביה פריינד	בענין חתיכה נעשית נבלה ועוד
סה	תשכה	הנ"ל	בענין גזירת איסור כלי שיר בזמנה"ז (א)
			בענין גזירת איסור כלי שיר בזמנה"ז (ב)

## לשון חכמים

גליון	עמוד		
קיא	סא	הרב הדר יהודה מרגולין	כיצד לשער פדיון הבן בזמנינו
דלה	סב	הרב יחיאל בוים	הערות בפירוש ר"ח פסחים
שפו	סג	הרב אהרן אריה שכטר	ענין בית של יד גבוה וצר
תב	סג	הרה"ג ר' דוד צבי הילמן	תשובות להרמב"ן שבבית יוסף
תקעט	סד	הרב יחיאל גולדהבר	לקראת שבת לכו ונלכה (א)
תתעא	סו	הנ"ל	לקראת שבת לכו ונלכה (ב)

## מפונות

רמג	סב	הרה"ק ר' משה יחיאל הלוי מאזורוב ז"ע	תולדות החסידים לבית אזורוב וחנוצין
רמו	סב	ישראל נתן השל	דברי ה"נודע ביהודה" אודות הפילוסופים
תמג	סג	הנ"ל	אגרות הגר"מ בנעט והג"ש לנדא אודות שינוי נוסח התפילה וסדרי הלימוד
תקצט	סד	הנ"ל	נספחים להנ"ל
תשמא	סה	הנ"ל	שני מסמכים מהגרא"ז מרגליות זצ"ל

## הערות

סא קלז

בביורד אופן קביעת שיעור פדיון הבן וכל שיעורי תורה - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, אב"ד בירושת"ו / בענין ישיבת נשים בסוכה ובעת ירידת גשמים - הרה"ג ר' אלעזר ברזיל, ר"מ ישיבת פאר הלכה, ירושת"ו / בעניני יום הכפורים - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב העיר העתיקה ירושת"ו / בענין הקנאות לולב לקטן - הרה"ג ר' אהרן יוסף ברזיל, ר"מ בישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו / בענין סכך הקיינעס ומסגרת המשולבת מחמת חשש מעמיד דמעמיד - הרה"ג ר' משה מרדכי קארפ, ירושת"ו / על פרשת הגט בעל כרחו - הרב דוד אהרן פרוינדליך, עורך שו"ת נוב"י השלם מוכן י"ם / שתי הארות בספה"ק סידורו של שבת - הרב יחיאל בוים, קרית צאנו, נתניה / אם מותר להחזיר מיס מכלי שני - הרב יחיאל טויסיג, ירושת"ו / ברין חולה שיש בו סכנה בשבת וביום הכפורים - הרב י. בן מאיר, ירושת"ו / בענין אמירת סליחות בלילה - הרב ראובן הלמן, ירושת"ו / הערה נחוצה בענין כל תלין - הרב שלמה זלמן מרק, ביתר ת"ו / בענין עקידת יצחק - אברהם מנחם קוגלמן, ניו יארק.

סב רנג

חיוב הדלקה למהדרין מן המהדרין - הרה"ג ר' דוב הכהן פינק, מח"ס "ברכת חן", ניו יארק / בענין נשפך היין של קידוש ובענין בירך המוציא קודם קידוש - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "כתב משה", ירושת"ו / בענין פיגול בטבילת אצבע בחטאות הפנימיות - הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי, ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה ת"ו / בענין מצות העיני של יום הכפורים - הרה"ג ר' אפרים פישל מוטצען, יוניאן סיטי, ארה"ב / בענין הבדלה בין יו"ט ראשון לשני וענין הדלקת נר שבת ויו"ט - הרב אליהו ברוך קעפעטש, מח"ס ימי נחמיה ועוד, ירושת"ו / בענין סכך הקיינעס ומסגרת המשולבת - הרב יהושע שמעון ברזיל, ראש כולל ללימוד ש"ס, קארלין סטאלין ירושת"ו / על מקום הנחת תפילין של יד וענין בית של יד גבוה וצר - הרב אהרן אריה שכטר, מח"ס "פתחי שערים" ועוד, ניו יארק / בענין

שיעור ממוזן בזמן הזה - הרב יצחק הכהן מרקוביץ, ירושת"ו / בענין מטבעות ושטרות כסף בימינו - הרב אליהו לוי, ירושת"ו / חיוב בני נח בתשלומי נזקין - הרב יחיאל בן מאיר, ירושת"ו / בענין זהות ומהות ספר תניא רכתי - הרב צבי שמעיה, ירושת"ו / בענין ישיבת נשים בסוכה ובעת ירידת גשמים - הרב יעקב אבלס, ירושת"ו / בענין העברת נחלה מבן שאינו הגון - הרב יוחנן שור, ירושת"ו / בענין שואל מקטן ובענין טבעת קידושין של יורשים - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, ירושת"ו / בענין נס חנוכה - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס "זכרון צבי", ירושת"ו / בדין המזכיר גשמים בימות החמה - הרב פינחס מנחם ליפשיץ, ירושת"ו / בענין הזאת הדם - י. היילפרין, ירושת"ו / באיסור כל תלין - ח. מיכל לינדר, ירושת"ו / בענין הידור מצוה בגודל הנרות של חנוכה - יהודה לייב שטרן, ירושת"ו / על מקום קבורת אהרן הכהן - יצחק שמעון שפירא, ירושת"ו / בענין היוק שאינו ניכר - צבי יעקב דייטש, ארה"ב / על מקום הדלקת נר חנוכה - הרב ח. אשכנזי, ירושת"ו / בענין קורות המשולבות למעמיד דמעמיד - יעקב שמעי', ירושת"ו.

סג תה

בענין חיוב נשים באמירת הלל דחנוכה - הרה"ג ר' חיים גדליה צימבליסט, אב"ד בתל-אביב / בענין עכברא דמתא שנפל לשכר או חומץ - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס כתב משה ב"ח / הערה בסוגיא דסומא פטור מעולת ראייה - הרה"ג ר' יוסף דוד הלוי ליינער, רב דקהילת בני יעקב, ניו יארק / בענין מקום הדלקת נר חנוכה - הרב משה נחמיה סגל, ר"מ בישיבת בית דוד, ב"ב / בנידון תליית פת - הרב אריה ווייס, מח"ס עולת ראייה, ב"ב / הדלקת נר חנוכה ושבת כבזיכין שאינן יכולין לעמוד ללא סמיכה - הרב יצחק שפיצר, ר"מ בישיבת מחנה אברהם, ב"ב / בענין בישול בליל ב' דר"ה קודם מעריב - הרב יעקב וינגולד, ב"ב / הערות שונות - הרב יחיאל בוים, קרית צאנו, נתניה / הבדלה במוצאי שבת ויו"ט - הרב יחיאל בן מאיר, ירושת"ו / בנוסח השתא הכא ובענין שיטת ר"ת בזמן צאת הכוכבים - הרב דוד צבי היילמן, ב"ב - הרב יחיאל בוים, נתניה / על קריאת שם יששכר - הרב יודא הכהן שטראססער, ברוקלין נ.י. / בענין לא תחמוד במצוה - הרב אברהם דורי, מח"ס שו"ת אדרת תפארת, ירושת"ו / ספריו של הגר"ש גארמזאן זלה"ה ובענין מנהגי קידושין ליוצאי תימן - ש. צ. לוינגר, ספרן "יד הרב נסים" / הערה בדברי האוה"ח הק' בענין אין עונשין מן הדין - הרב אהרן זכריה בערקאוויץ, ניו יארק / בענין טבעת קידושין של יורשים ובענין קנין מעות בדבר מצוה - הרב שלום מרדכי סגל, ירושת"ו / בענין שואל מקטן - הרב אהרן שטיינברג, ירושת"ו / בגדר צרורות - אברהם ישעיה רובינשטיין, ירושת"ו / בענין חיוב אינש לבסומי כפוריא - הרב בעריש שמעיה, ירושת"ו / בענין נשפך כוס של קידוש - דוד אביחי, ב"ב / הערות שונות בעניני חנוכה - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "עיונים בהלכה", ירושת"ו / חובת הכת לחתום על סילוק ירושתה - הרב שלמה זלמן מרק, ירושת"ו / הערות בדברי הפני"ו והחת"ס - צבי יעקב דייטש, ארה"ב.

סד תרז

הערות שונות - הרה"ג ר' גבריאל ציננער, רב ומח"ס נטעי גבריאל, ניו יארק / בענין שמן מחרצני ענבים - הרה"ג ר' חיים ישעיה קעניג, ר"מ ואב"ד דק"ק יאקע נ.י. / בענין הנ"ל - הרב שלום צ. סופר, לייקווד נ.י. / בדין להקדים סעודת היום לסעודת הלילה בשב"ק - הרה"ג ר' אלטר אליהו רובינשטיין, מח"ס מגדנות אליהו, ירושת"ו / בענין הבדלה במוצאי שבת ויו"ט - הרב יעקב חנוך הכהן שכררון, ראש כולל או"ח קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין השתמשות בבית שאינו בדוק כפסח - הרב אהרן דוד שעכטער, מאנסי, נ.י. / תגובות והערות שונות - הרב אליהו ברוך קעפעטש, מח"ס "אורות וזמנים" ועוד, ירושת"ו / בענין כל תלין באומן העושה מלאכה בשלו - הרב שלום מרדכי סגל, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יחיאל בן מאיר, ירושת"ו / בענין שכירות פועלים - הרב אהרן שטיינברג, ירושת"ו / הערות וחיידושים בדברי מהרש"ם זצ"ל - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "עיונים בהלכה", ירושת"ו / בגדר צרורות -

שלמה זלמן טרבילו, ביתר ת"ו / בענין ברכת על אכילת מצה על כורך - יוסף שמעיה, ירושת"ו / בענין אופני גביית גזל בזמן הזה - הרב משה גרינוולד, בני-ברק / בענין פטור שן ורגל בחצר השותפין - אלקנה פינחס בערגשטיין, ירושת"ו / בחיוב קרבן פסח לישראל במדבר - ראובן רייכמן, חדרה.

## סה תשמה

בענין בישול בליל שני דיום טוב - הרה"ג ר' שריה דבליצקי, כ"ב / בענין מכה בפטיש באוכלים - הרה"ג ר' אלעזר בריזל, 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, כ"ב / בענין פיגול - הרב ש. קאהן, ירושת"ו / בענין רשות הרבים לשיטת רש"י - הרב יעקב משה זק"ש, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יחיאל בויס, 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 - צבי הלוי, ירושת"ו / בענין עניית אמן אחר ברכו בערבית - יוסף ברמ"ש גלויברמן, לונדון.

## סו תתצג

בענין קידוש בשחרית על השכר ונשפך הכוס - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס כתב משה ב"ח, ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / בענין ביטול ברוב - הרב מיכאל שיק, סאן פרנציסקו / בענין טלטול מורה שעות בשבת - הרב יעקב חיים גרינפעלד, לונדון / הערות שונות - הרב יעקב ראובן קאנראד, סד"ד דהתה"ח לונדון / בענין זמן השקיעה בשכונות היושבות בעמק - הרב אליהו ברוך קעפעטש, מח"ס בינה לעתים ועוד, ירושת"ו / בענין כריכת רצועות של יד קודם הנחת של ראש - הרב אריה ווייס, מח"ס עולת אריה, כ"ב / בענין בית של תפילין של יד צר - הרב יקותיאל סופר, ניו יארק / בענין הנ"ל - הרב חיים גרינוואלד, ירושת"ו / בענין התבונות ת"ח לכיווי מצוה - הרב פינחס רוזנבוים, ירושת"ו / בענין אכילה קודם בניו ובנותיו הקטנים - הרב צבי חיים דישון, גבעת זאב / בענין ס' ריבוא בעיר לענין תיקון עירוב - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / בענין תיקון עירובין בזמ"ז - הרב דוד בנימין הכהן בטלמן, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אברהם אריה וויינשטיין, מח"ס שמחת ישראל, ירושת"ו / עוד על הנ"ל - הרב ישראל שטיין, תל-אביב / שבת לשון זכר ונקבה - שמואל בנימין זונגשיין / בגדר חתן דומה למלך - הרב שלמה זלמן מרק, ביתר / בענין נטילת לולב כל היום - שלמה בן חיים, ירושת"ו / על טעם תקנת האיסור לשמח בנישואין בכלי זמר בירושלים - ז. בלוי, בני-ברק / בענין שמיעת כלי שיר - ח. וואלאס, ירושת"ו / בענין הנ"ל - טוביה פריינד, ירושת"ו / בענין עניית אמן אחר ברכו - יהושע ברני"ע בריזל, ירושת"ו / השואל גשמים בחג הסוכות - שלום ברוך גוטליב, ישיבת זכרון אלימלך, ירושת"ו.

## כתבים

לתולדות הקמת חצר הקודש כסטאלין	הרב אברהם אביש שור	סא קלז
על האוצר שב"חצר הקודש" כסטאלין	הנ"ל	סב רפט
(א) ספרים שבדפוס		סג תנג
(ב) ספרים שבכת"י		סה תשעג

(ג) אגרות ומכתבים

על נוהג קדום מאבות החסידות  
על אפית מצות מקמח קטניות

הנ"ל

סו תתקכז

סד תרכז

## פקסמיליות

סא ח	צילום תשובת רבי אברהם שמואל ראקניץ זצ"ל ותשובת הגר"ש לנדא זצ"ל
סב קנ	צילום הערות רבי שמואל גארמיזאן זלה"ה בכת"י על שו"ת מהרלב"ח
סב קנב	צילום הערת רבי חנניא מיכאל אריה זלה"ה
סב קסד	צילום כת"י רבי שלמה אלגאזי זלה"ה
סב קעא	צילום כת"י וחתימת רבי אליהו ישראל זלה"ה
סד תסו	צילום כת"י רבי אליקים קאלין זצ"ל
סד תע	צילום כת"י רבי דוד לייב זילברשטיין זצ"ל אב"ד ווייצען
סא קלח	צילום המסמך שמרן ה"אור ישראל" חתום עליו על העמדת קרקעו לביהמ"ד
סא קמ	בקשת חסידי סטאלין מהשלטונות לאשר פתיחת בית המדרש
סב רנ	צילום אגרת הנוב"י זצ"ל שסיימו בכת"י"ק
סב רצב	כת"י בקבלה שהיה ב"אוצר" בסטאלין עם חותמת מרן "אור ישראל" מסטאלין זיע"א
סג תמה	צילום טיוטת אגרת כת"י רבי שמואל לנדא זצ"ל אודות שינוי סדרי התפלות
סג תנא	צילום אגרת רבי מרדכי בנעט זצ"ל בכת"י"ק
סג תנד	כת"י"ק (?) בכתב רש"י של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א
סג תנו	ספר מזרחי עם חתימת הרחיד"א ובנו רבי רפאל ישעיה זלה"ה
סד תקפ	סידור כת"י רבי יצחק וואנה זלה"ה מרכני תימן
סד תקפד	סידור "זכר יצחק" לרבי יוסף ב"ר צדיק זלה"ה בכת"י
סד תקפח	סידור בכת"י הרמח"ל זלה"ה עם כוונות
סד תקצ	פיוט "לכה דודי" של בעל סדר היום זלה"ה, כת"י רבי אורי שרגא ז"ק
סה תשמ	צילום כת"י רבי אפרים זלמן מוגליות זצ"ל
סה תשעח	צילום דברי המעתיקים לס' "הצורה" מכת"י ששרד
סו תתפד	פיוט לכה דודי מצוייר על קיר המערבי של ביהכ"נ בחודרוב - פולין
סו תתפו	פיוט בואי בשלום על קיר ביהכ"נ בווישגורד - פולין
סו תתצ	הערת הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א על המנהג בבואי בשלום
סו תתקלה	פקסמיליה מכתב מהרה"ק המגיד מטריסק זיע"א למרן אדמוה"ז זיע"א, הזמנה לנשואי בתו עם הרה"ק רבי ישראל מסקוירא זיע"א.
סו תתקלו	פקסמיליה מכתב מהרה"ק רבי דוד מטאלנא זיע"א למרן אדמוה"ז זיע"א, הזמנה לנשואי בנו הרה"ק רבי מרדכי מטאלנא זיע"א.

תתקלו	סו	פקסמיליה מכתב מהרה"ק רבי יוחנן מראחמיסטריוקא למרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, בשורה על שידוכי בתו עם הרה"ק רבי יצחק מבאיאן זיע"א.
תתקלז	סו	פקסמיליה מכתב מהרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א אל גיסו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א. פריסת שלומים.
תתקלז	סו	קטע סיום ופקסמיליה מכתב ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א אל בנו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, אגרת שלומים (מיום כ"ג סיון תרל"א) מסדיגורא לרגל נשואי נכדו הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב זיע"א.
תתקלח	סו	מכתב ופקסמיליה ממרן אדמו"ר הצעיר זיע"א לאנ"ש (תרל"ב-ג).
תתקלט	סו	מכתב ופקסמיליה מהרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל זיע"א אל מרן אדמוה"ז זיע"א, בבקשת עזרה לאחד מחסידיו.
תתקמ	סו	מכתב ופקסמיליה ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א אל זוגתו הרבנית מרת חוה ע"ה, פריסת שלום משהותו בשמחה אצל בתו וחתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב זיע"א בסדיגורא.

**KOVETZ BAIS AHARON V'YISROEL**

a compilation of Torah & Halacha dissertations  
by the Rabbis & Talmudic scholars of the  
Karlin-Stolin Institutions in Israel and abroad

Edited & Published by:

**M'CHON BAIS AHARON V'YISROEL**

for torah research & the publishing of manuscripts

under the auspices of

Bais Aharon V'yisroel

11 Avinoam Yellin St.

---

---