

ב"ה
שנה יב
גליון א (סז)
תשרי - חשן 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

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

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
-
- ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
-
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
-
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
-
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- כולל אברכים "מת'בתא 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" - גבעת זאב
-
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

©

כל הזכויות שמורות - הודפס בדפוס המכון

התוכן

| עמוד | גנוזות |
|------|---|
| ה | הרדש לנישואין רבי אהרן ברכיה ממודינא זלה"ה בעל "מעבר יבק" (ש"כ - שצ"ט) |
| יב | הערות בשו"ע הלכות נישואין ושבע ברכות רבי מרדכי הלוי זלה"ה המלי"ץ, אב"ד ור"מ ירושת"ו (- תקס"ז) |
| טז | בענין איסור עשיית מלאכה לחתן רבי חיים שמואל גאטיניו זלה"ה (ת"ר-) |
| ח | ילקוט "יד החזקה" יא. זמנים (א) הלכות שבת (א) קובץ הערות מתוך כתבי-יד מגדולי האחרונים על הרמב"ם |

חידושי תורה

| | |
|----|---|
| יט | בענין קידושי שפחה חרופה הרה"ג ר' צבי גולדווארם וצ"ל מונסי, ניו יארק |
| כז | בענין לאו שאין בו מעשה הרב צבי הירש עדילמאן רב בברוקלין |
| ל | בגדר מלאכת קורע בשבת הרב דוד אריה ציינבורט מח"ס "ידי קידוש", קארלין סטאלין, ביתר |
| לו | בירור שיטת הראשונים במלאכת חרישה בגומא אברהם יהושע העשיל בלייך קארלין סטאלין, קרית-ספר |

בירורי הלכה

| | |
|----|--|
| מא | בענין תשלומין על תפלת נעילה הרב משה חיים שמרלד רב דמתוקי הדת, ציריך |
| מה | דין המוצא כסף בבית לאחר שמחת נישואין והמוצא בתוך מכונית הרב יהודה אריה הלוי דינר רב ביהכ"נ "דברי שיר" ב"ב |
| מז | בירור דין מהנה חכירו מנכסיו אי הוי מתנה או הלואה הרב אהרן שטיינברג בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו |
| סג | ברכת לישב בסוכה בכניסה ושינה הרב צבי שיינברגר ר"מ בישיבת מאור עינים ירושת"ו |
| ע | בדין שהיה בשבת הרב יוסף אליהו כהן כולל קארלין סטאלין בני-ברק |

התוכן

| עמוד | גנוזות |
|------|--|
| ה | דרוש לנישואין רבי אהרן ברכיה ממודינא זלה"ה בעל "מעבר יבק" (ש"כ - שצ"ט) |
| יב | הערות בשו"ע הלכות נישואין ושבע ברכות רבי מרדכי הלוי זלה"ה המלי"ץ, אב"ד ור"מ ירושת"ו (- תקס"ז) |
| טז | בענין איסור עשיית מלאכה לחתן רבי חיים שמואל גאטמיניו זלה"ה (-ת"ר-) |
| ח | ילקוט "יד החזקה" יא. זמנים (א) הלכות שבת (א) |
| | חידושי תורה |
| יט | בענין קידושי שפחה חרופה הרה"ג ר' צבי גולדווארם זצ"ל מונסי, ניו יארק |
| כז | בענין לאו שאין בו מעשה הרב צבי הירש עדילמאן רב בכרוקלין |
| ל | בגדר מלאכת קורע בשבת הרב דוד אריה ציינורט מח"ס "ידי קידוש", קארלין סטאלין, ביתר |
| לו | בירור שיטת הראשונים במלאכת חרישה בגומא אברהם יהושע העשיל בלייך קארלין סטאלין, קרית-ספר |
| | בירורי הלכה |
| מא | בענין תשלומין על תפלת נעילה הרב משה חיים שמרלר רב דמחזיקי הדת, ציריך |
| מה | דין המוצא כסף בבית לאחר שמחת נישואין והמוצא בתוך מכונית הרב יהודה אריה הלוי דינר רב ביהכ"נ "דברי שיר" ב"ב |
| מז | בירור דין מהנה חבירו מנכסיו אי הוי מתנה או הלואה הרב אהרן שטיינברג בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו |
| סג | ברכת לישב כסוכה בכניסה ושינה הרב צבי שיינברגר ר"מ בישיבת מאור עינים ירושת"ו |
| ע | בדין שהיה בשבת הרב יוסף אליהו כהן כולל קארלין סטאלין בני-ברק |

לשון חכמים

בכירור אופן מנין השנים, החדשים והימים הרב בנימין פרידמן עז
ע"פ התורה ובדין שימוש בתאריך לועזי (א) בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

ספונות

עריכת ספר "משנה למלך" על הרמב"ם ישראל נתן השל פט
קארלין סטאלין בני-ברק

הערות

יחיד העומד בשמונה עשרה אחרי מודים אם יענה אמן על ברכת כהנים - הרה"ג ר' יחיאל אברהם זילבר, מח"ס בכירור הלכה ועוד / הערות שונות - הרה"ג ר' שמעון כהן, רוי"כ עטרת שלמה, מח"ס עשרת מותים / זמן צאת הכוכבים בארץ ישראל - הרה"ג ר' דוד צבי הילמן, כ"ב / בענין הג"ל - הרב יחיאל בירם, קרית צאנז, נתניה / בענין עירוב בעיר שיש בה ששים רבוא - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עינותם בהלכה, ירושת"ו / בענין הג"ל - הרב אברהם אריה וויינשטיין, מח"ס שמחת ישראל, ירושת"ו / בענין אי הארון הוי מכלל המשכן וכליו - הרב משה נוטוביץ, מח"ס ממשכן שילה ולוחות משה / בביאור זכית אהרן בהטבת הנרות, ובענין ירושת ספרים לבנות - ראובן רייכמן, חדרה / בענין הג"ל - הרב מתתיהו שזוארץ, ירושת"ו / גדר אוזשא מילתא בקול ריחיים - הרב שלמה זלמן מרק ירושת"ו.

כתבים

על ה'אוצר' שבי"חצר הקודש" בסטאלין (ה) אברהם אביש שור ד.חתימות. ה. תעודות ושטרות. ו. חפצים.

גנוזות

רבי אהרן ברכיה ממודינא וזה"ה

בעל "מעבר יבק"

"הרב המקובל החסיד רבי אהרן ברכיה ממודינא, הרב המחבר ספר מעבר יבוק... ושמעתי שהיה לו מגיד, ושמעתי ענינים רבים עוזרו ונפלאותיו זי"ע". זה לשון הרחיד"א ז"ל בשם הגדולים בערכו.

נולד בסביבות שנת ש"כ לאביו רבי משה בן רבי נחמיה ממודינא וזה"ה, ולאמו בת הגאון רבי שלמה יעקב רפאל בן הגאון ורופא מופלא בדורו כמוהר"ר מרדכי ממודינא וזה"ה, מקדמוני משפחות גירוש צרפת. נתגדל בבית זקנתו אם אמו, אשר רבינו משכחה כראש ספרו "אשמורת הבוקר" שלא פסק פומה מגירסא וכו', גיסו היה הגאון רבי יוסף ירידיה קרמי וזה"ה בעל "כנף רננים".

קיבל תורה בגולה ונסתר מפי הגאון רבי מנחם עזריה (הרמ"ע) מפאנו וזה"ה, ומפי הגאון רבי ישראל סרוק וזה"ה תלמיד האר"י הקדוש זי"ע, ומפי הגאון רבי הלל ממודינא וזה"ה.

סמוך לשנת ש"ע נסמך בסמיכות חכמים ע"י גדולי וחכמי צפת, ונדפס בשו"ת מהריט"ץ החדשות (ח"ב סי' רי"א) "יען כי שמענו שמועה טובה מאיש המודות, עשר ידות, נכבדות מדובר בו וניכו ירוב, אף חובב, שחיבב את התורה, את מקורו הערה, הלא הוא החכם השלם כמה"ר אהרן ברכיה ממודינא נר"ו... על כן עלתה הסכמתנו לתומכו ולסומכו בימין צדקתו על התורה ועל העבודה... על כל הסכמנו שהחכם השלם רב יתקרי יורה יורה, וכן אנו גוזרים על השלוחי צבור שיקראוהו בעלותו ההרה לקרות בתורה מורינו הרב, וינהגו בו מנהג כמנהג כל הסמוכים לעד לעולם...".

בהקדמה לספרו "מעבר יבוק" כותב הגאון רבי נתנאל ב"ר משולם ממודינא וזה"ה "... ברוך האל אשר לא השבית לנו גואל ה"ה הרב המופלא, בכתם טהור לא יסולא, המקובל האלקי אשר לו דומיה תהלה...".

במכתב ששלחו אליו בני הקהלה בצפת על עזרתו לשר"ר שנשלח לאיטליא, כותבים: "איש קדוש יאמר לו, כהלו נר מצוה ותורה, גריס באורייתא חדירא, ארי שבחבורה, בוצינא דנהורא, כתם פז ועטרה, בחירינו רצתה נפשינו, החכם השלם ככל שלימות, צלם ודמות...".

בהגות על שולחן ערוך שכתב הגאון רבי אברהם יוסף שלמה גראציאנו וזה"ה (א"ש ג"ר) ממודינא (סי' תנ"ה) כותב בענין מים שלנו: "... וכן ראיתי שנהגו בני קק"י מודינא... והיו שם המקובל הקדוש כמוה"ר אהרן ברכיה ממודינא זצ"ל בעל מעבר יבוק... ולא גמגמו בדבר...".

בסביבות שנת שע"ד יסד במודינא חבורה בשם "מעירי שחר" ומיקן להם סדר תפלות ובקשות מיוחדים, שהדפיסם (בשנת שפ"ד) בסידור אשמורת הבוקר.

נלכ"ע כיום כ"ה תמוז שנת שצ"ט, ונספד כהלכה ע"י הגאון רבי אברהם י"ש גראציאנו זלה"ה רבה של מודינא. (נדפס בראש ספרו מעבר יבוק ירושלים תשנ"ו). חיבר הרבה ספרים, מהם שנדפסו ומהם שנשארו בכתובים, המפורסם שבספריו הוא הספר "מעבר יבוק", שהדפיסו בחייו בשנת שפ"ו ונתקבל לרצון ככל הקהלות בגלילות איטליא, וגם בק"ק צפת קיימו וקבלו הבי"ד דשם לשמור ולעשות כל דברי ומנהגי הספר. במשך השנים נדפס בעשרות מהדורות. ואף נעשו קיצורים ממנו. (לאחרונה נדפס ברוב פאר והדר ע"י הוצאת "חברת אהבת שלום" ירושלים ת"ו, וכראשו תולדות המחבר, שממנו שאבנו רוב הפרטים אודותיו).

חיבר עוד סדר "אשמורת הבוקר" הנוכר לעיל, ספר "בגדי קודש" לימודים ותפילות (וינציאה תק"ג), מעיל צדקה" עניני לימוד וסדר העבודה (מנטובה תק"ט), ונשארו בכת"י חיבור המוזכר בשם הגדולים להגרחי"ד ז"ל בערכו "... וחיבור גדול על פי גורי האר"י זצ"ל ד' חלקים, והם ח"א "שמן משחת קודש", ח"ב "שמן זית זך", ח"ג "שתיל פורח", ח"ד "אמרי שפר", (בהקדמת רבינו על ספרו הנ"ל שמן זית זך מזכיר את שמותיהם של כל הד"ח והחלק הד' נקרא "אמרי יושר"). עוד חיבר ספר "מגן אהרן" הקדמות ע"ד הרמ"ק וע"ד גורי האר"י ז"ל (כת"י מונטיפיורי 459), "פירוש וקיצור ספר הזוהר, ואח"כ עשה ע"ז "קיצור מהקיצור". עוד חיבר "פירוש לתיקוני הזוהר" המוזכר בשם הגדולים בערכו. "הגהות על הזוהר" (העתק כת"י, אוקספורד 1729), "מפתחות מספר הזוהר" (כת"י המוזיאון הבריטי 833), "קיצור ספרי שערי אורה", "שערי צדק", "תולעת יעקב", "עבודת הקודש", "קיצור ספר פרדס רימונים והוספות לספר עסיס רימונים" (שם), "קיצור ספר אליהם", "קיצור ופירוש ספר יונת אלם", "כללים בתלמוד ופוסקים" (בודפשט קויפמן 121), ועוד הרבה חיבורים אשר נאבדו.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 188 נמצא קונטרס דרושים ממנו לשכתות השנה בעצם כתי"ק, שנכתבו בדפים ריקים שבקובץ חידושי זקנו הגאון רבי מרדכי ממודינא זלה"ה לפי מה שנמסר לנו, שממנו אנו מדפיסים קטעים מתוך דרוש למעלת הנשואין.

דרוש לנשואין

דרוש לחיי שרה ושייך גם לנשואין נדרש בשנת שע"פ ליצי' [רה]

הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם (בראשית כד ו'). בפ"ק דקדושין (כט). ת"ר האב חייב בבנו למולו ולפרותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות, וי"א אף להשימו בנה, ר' יהודא אומר כל שאינו מלמד את בנו אומנות מלמדו לסמות לסמות ס"ד אלא כאלו מלמדו לסמות.

אמרו חז"ל במ' פסחים פ' אלו עוברין (כט): ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח, כי הבת נוטה יותר למבע האב מהבן, שכן אוי[מר] הכתוב (בראשית לו טו) אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב כפדן ארם ואת דינה בתו, תלה הכתוב הזכרים בלאה והנקבות תלה ביעקב, הנה המדרגה ראשונה היא ת"ח, ואו' שגם שיצטרך למכור כל אשר לו. לכתוב נדונייא לבת ת"ח יכתוב שעל הרוב בני בת ת"ח הם ת"ח, לא מצא בת ת"ח ישא בת גדולי הדור, המפרנסים דורם לש"ש שהוא זכות גדול וגם שאינם ת"ח הם שניים להם, לא מצא בת גדולי

הדור ישא בת ראשי כנסיות, המעמידים הקהל ביראת שמים ומעמידים בית תפלה בכונה ראויה וגורמים זכות לרכים, לא מצא ישא בת גבאי צדקה, הגוברים צדקה שלא יצטערו העניים, לא מצא ישא בת מלמדי תינוקות, המלמדים לנערים קטנים וזהו מדרגה חמישית. וכן בבתרא פ' השותפין אמרו (ה) והמשכילים יזהירו כוונה הרקיע אלו גבאי צדקה, ומצדיקי הרכים כככבים לעולם ועד אלו מלמדי תינוקות, הנה גבאי צדקה גדולים ממלמדי תינוקות להיותם מחלקים בצדקה לתלמידי הישיבות וגורמים שהתלמידים יהיו משכילים, ולכן בומן התחייה גופם של גבאי צדקה יהויר כוונה הרקיע, ורקיע זה הוא הנמוי על ראשי החיות שדרך בו עובר האור הגדול של אותו אבן ספיר שהוא כדמות כסא, והוא כסא הכבוד שהוא על רקיע הוה, אל ראשי החיות שהם תחת הרקיע הוה, וגם לחיות עצמם, כשם שאור התורה מאיר לעולם ע"י ראשי הישיבות או תלמידיהם, וזה באמצעות גבאי צדקה הזריוס לנבונה כדי לחלקה לישיבות למען יתמידו יומם ולילה בת"ת, אבל מלמדי תינוקות האור של גופם אשר כככבים המקבלים אורם מהשמש וזורחים על עולם התחתון לתועלת הזרעים כדאמרו (והר"מ בהשפלות) אין לך עשב מלמטה וכו', דוגמה למה שעושים מלמדי תינוקות המלמדים ומגדלים אותם במדות טובות, ולהיות רקיע זה שעל ראשי החיות לכן אמר הרקיע בהא הידיעה, ואין כונתו על הרקיע התחתון שנברא ביום שני, להבדיל בין המים אשר מעל הרקיע וכו'. וזהו יתורין הקושי הנראה במאמר מס' פסחים גנו' [כר] האומר שמלמדי תינוקות הם למטה מגבאי צדקה, ולכאורה מנגד למה שאמרו בבתרא בהפך שהככבים הם למעלה מהרקיע המבדיל בין מים למים וכו'.

עתה ראו איך א"א [אברהם אבינו] קיים דבר זה בשלמותו, ראשונה מה שאמרו בקדושין שהאב חייב להשיא אשה לבנו, ומה שאמרו בבתרא אמר ר"א לעולם ידבק אדם בטובים, וכן מה שאמרו במ' פסחים לא מצא בת ת"ה ישא בת גדולי הדור, שאיחר כ"כ להשיא אשה לבנו בן ארבעים שנה, והרי אמרו חז"ל בפסחים (ק"ג:) שמי שאין לו אשה הוא משמונה המגורים לשמים, וביבמות פ' הבא על יבמתו (כג:) א"ר תנחום בר חיילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא ברכה בלא טובה בלא שמחה בלא תורה בלא חומה בלא שלום, וא"ר אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם כדמוכחי מקרא, א"כ איך א"א [אברהם אבינו] נתאחר כ"כ להשיא אשה לבנו כנדרש בנושא שלנו, האב חייב לבנו למולו לח' ימים ולהוציא בסעודת ברית מילה, לפדותו אם הוא בכור מל' יום ולהוציא ה' סלעים, ולהשיא אשה ולהיות פוסק לו דמים כדי שיהיו לו קופצים להשיא לו בתם, אבל כמתנית א"א [אברהם אבינו] היה כדי להדבק בטובים ולהשיאו בת גדולי הדור רבקה בת בתואל שהיה בן טובים בן נחור אחי אברהם, ובתואל נסע מנחור ארצה כנען, ובתואל הלך בעקבי תרח וקנו נסע מצונו שהלך עם תרח ועם אברהם או לוח בתרן ללכת ארצה כנען, ובתואל הלך בעקבי תרח וקנו נסע מצונו שערמל באור כשרים והלך לחרן להרחיק עצמו מאמנות הוה מבני אור כשרים שהולכים אחר עצת נמרוך, באופן כי בתואל היה המובחר מבני נחור אחי אברהם, ורבקה היתה בת טובים מצד האב, ומצד האם כנראה מהברכה שנתנה היא עם לכן לרבקה את היי לאלפי רכבה וירש וזרעך את שער שונאיו, אלפי רכבה רומז אל רכבות אלפי יש' [ראל] (במדבר י' לו), וירש וזרעך את שער שונאיו אל והיה (פרס*) [אדום] ירשה (שם כ"ד י"ג), וגם בתואל בחרן היה גדול הדור באופן כי רבקה היתה בת גדולי הדור, א"כ א"א [אברהם אבינו] להשיא לבנו בת טובים וכת גדולי הדור שהם על הרוב בעלי מדות טובות איחר כ"כ.

וכדי למלאות משאלות לכו באופן היותר טוב קיים מה שאמרו חז"ל בפ"ק דברכות (ה). על פסוק (תהלים 137) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא, מאי לעת מצוא א"ר תנינא זו אשה שנא' (משלי יח כב) מצא אשה מצא טוב, ונאמר כל חסיד להורות שאפי' יהיה חסיד צריך להתפלל לה' שיתן לו למען חסדו אשה כפי רצונו ולא סרת מעם, כדי שלא יצטרך למשבק לחסידותיה ולחשוב באשה אחרת כפי רצונו, ודהע"ה התפלל על עצמו שמכל נשים שהיו לו קודם בת שבע לא היה נחת רוח בשום אחת מהם להיות שלא היתה ביניהם בת זוגו, כי צריך לדעת שכל הנשמות ביציאתם ממחצב העליון יוצאים זכר ונקבה, והם שנים שנים היינו שחלק א' ממנה מתלבש בגוף זכר, והחלק שמצד שמאל בגוף נקבה כדי שידווגו אח"כ, ולעולם יש ביניהם אהבה שלמה וכונה טובה, אך לפעמים מפני העונות לא ישיגו בת זוגו, אך אחרת שאין דעתו נוחה הימנה ולא היא הימנו,

ונק' [רא] בת זוגו של אדם אבידתו שמשעה שיוצאי' [ם] הנשמות מלמעלה שנים שנים כנא' [כר] מתפרדים זה מזה, ולעולם אינם חוזרים יחד רק ע"י הוונג אם ראויים, א"כ נשמת האשה בת זוגו היא אברה וראי מבן זוגה, ולכן צורך לשון מציאה בנשואי אשה ובפרט כשנושא בת זוגו, וזהו מצא אשה מצא טוב, אבל מצוא הוא מקור והוא מעבר מצא שהוא טוב, ומהווה שהוא רע, כד"א (קדלה 10) מוצא אני מר ממות את האשה שהיא רעה מהמות שבעלה תמיד יש לו מרירות כל ימי חייו, אך מרירות המות הוא זמן מועט, מרירות המות מוציא האדם משורות הזמן ונשמתו תאור כאור החיים, אבל אשה רעה מצודים וחרמים לפרוש בעלה ר"ל, ולכן החסיד התפלל לה' על אודות האשה, ולדיות שאינו יודע אם ראוי לבת זוגו אם לאו עושה תפלתו בלשון מקור המשמש בלשון מצא עבר, ומשמש ג"כ להווה שהוא מוצא לשון מיצוי הנפש, ובלשון תפלתו זאת מורה שמתפלל לה' שיוונג אליו בת זוגו, ואם לא יהיה ראוי לכך יתן אליו התאפקות לסובלה באופן כי לשמך מים רבים אליו לא יגיעו זה היא תפלת איש חסד וחסיד, וגם א"א [אברהם אבינו] התפלל וא' [מר] הוא ישלח מלאכו לפניך וגו', וא' [מר] אשה ולא האשה, כי האשה נא' [מר] באשה רעה לבעלה (בראשית 16) האשה אשר נתת עמרי, (קדלה 10) מר ממות את האשה, האשה בנימי' איש, להורות כי אשה רעה מתנברת על בעלה והיא תמשול בו, ואשה נא' [מר] על הטובה מצא אשה, (בראשית 16) לזאת יקרא אשה, איש עולה חמשה יותר מאשה, שהם ה' פורעניות שנתן הקב"ה לחוש האשה כדי שתהא משועבדת תחת בעלה, שנא' (בראשית 16) אל האשה א' [מר] הרבה ארבה עצבונך א', והרוג ב', בעצב הלדי בנים ג', ואל אישך תשווקך ד', והוא ימשל כך ה', אבל כתחלה קודם שתמאה והתמאיה לבעלה הכתוב אומר בה חמשה דברים טובים שנא' (שם 16) ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי א', ובשר מבשרי ב', לזאת יקרא אשה ג', ע"כ יעוב איש את אביו ואת אמו ד', והיו לבשר אחד ה', נגד ה' מן אשה שהיא טובה.

ואם תאמר מה יועיל תפלה אשר יתפלל כל חסיד על זאת, אם האמת הוא שחז"ל אמרו במ"ק פרק ואלו מגלחין (מ"ק 70) א' [מר] רב מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים, מה' אשה לאיש, מן התורה שנא' וכו', וזה אמור באשה טובה וג"כ ברעה, שהפסוק שהוכיח משמשון שנשא אותה של פלשתים, וראי היא היתה אשה רעה כמפורסם ממה שהיה בסוף, ובראש סוטה (3) א' [מר] רב יהודה א' [מר] רב מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת וא' [מרת] בת

* שינה וכתב פרס ולא אדום, מפני אימת המלכות, כי מקום מושבו היה באיטליא שהיא אדום.

פלו[ני] לפלו[ני], א"כ הווג נגזר מלפניו ית', ואם הגזירה אמת החריצות שקר והתפלה בלי תועלת. לזה נשיב בהקדמת חכמי האמת שיש זוג ראשון ושני, אבל זוג ראשון הוא כנפשות זכר ונקבה משעה שיוצאים ממחצב העליון שנים שנים כנ"ל ויורדים בנ"ע של מטה ושם מודווגי[ם] זמן מה עד נספעתם מנ"ע תחתון ויורדים לעה"ז או מתפרדים לב' גופים בזכר ונקבה ופעמים רחוקים זה מזה והודווגם בעולם התחתון אז נק' זוג ב', ואשרי הזוכה לבת זוגו בעה"ז, שפעמים הרבה גורם העון שנאבדה ממנו, ולא זו בלבד פעמים רואה אחר שמשתמש בה ועיניו רואות וכלות אליה כל הימים, א"כ על זוג ראשון הנעשה בנ"ע תחתון ע"ז א' [מר] רב יהודא א' [מר] רב מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואו' [מרת] בת פלו' [ני] לפלו' [ני], ויצירת הולד זה אינו אותו הנוצר מנשמה זרעית חומרית, אבל היא יצירה דקה הנעשה לנשמות בנ"ע תחתון, דוגמת כתנות אור שהיו להם לאדם ותוהו בנ"ע קודם החטא, שאח"כ בחלופם עשה להם הב"ה כתנות עור שהוא הגוף חומרי מהעוה"ז ששולט בו ג"כ יצה"ר נחש הקדמוני, והוה כונת המדרש הנא' שאותם כתנות עור היו מעור הנחש היינו חומריים ונוטים לרצון הנחש, ואותם כתנות אור שיש להם בנ"ע קודם בואם להתלבש בעה"ז ככתנות עור הם דוקא כדוגמא כתנות עור שעתיד להיות להם בעה"ז, וכשנוסעים אח"כ מעה"ז אם זוכים לחזור בנ"ע של מטה קודם עלייתם בנ"ע עליון מחלכשים שם פעם אחרת מכתנות אור שהיו להם שם קודם בואם, אבל לזוג ראשון של נפשות הנעשה בנ"ע של מטה קודם בואם לעולם מודווגים יחד, אבל בזיווג שני הנעשה בעה"ז פעמים אינם יכולים לחזור ולהוויג כראשונה כי העון גורם לפי שכוח האיש והאשה נרונים כפי מעשיהם, ולכן אמרו בסוטה אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, ולזה א' [מר] רב מן התורה מן הנביאים מן הכתובים מה' אשה לאיש, פי' לפי מעשיו, יצחק שהיה עולה תמימה הב"ה זיווג לו אותה צדקת מרבקה, א"כ כיון שזיווג שני זה הוא מה' לפי מעשיו של אדם על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא, מאי לעת מצוא א"ר חנינה זו אשה שאין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ופעמים עבור החטא אויב בת זוגו ויזדווג עם אשה רעה שעמה יהיה לו חיים רעים, ועם התפלה ישיג מהבורא ית' או שיחזור לו אבדתו או לפחות לא יזמנו לו אשה רעה, כיון שבאותה עעה שמתפלל הוא צדיק בקצת, ואמרו בר"ה (י"ב): אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה עעה שנא' (בראשית כ"א י"ז) כי שמע אלקים אל קול הנער כאשר הוא שם.

לכן יצחק גם הוא יצא לשוה בשדה לפנות ערב, יצא להתפלל עבור השדה שהיה עתיד לזרוע שהיא האשה, ותפלתו היה לפנות ערב לפי מדת הדין הקשה ומה"ד הרפה, שהראשונה נק' [רא] ערב גדול והשנייה ערב קטן בסוד מנחה גדולה וקטנה, הראשונה היא גבורה, והב' היא הור, שאם מדת הדין הקשה מנחה גדולה תעלה במחשבה לפניו שם יגזור שבעבור עון לא יהיה זוכה לבת זוגו, מד"ה הרפה יגזור הדין שאם לא יהיה לו בת זוגו לפחות לא יהיה לו ג"כ אשה רעה כיון שהיה מתפלל כנ"ל בהכנעה לה' ית'. וכוזה מתורצת הקושיא ולדיוות הזמן קצר יחלה לה' שכשם שאברהם ויצחק זכו שנשמעה תפלתם, והשיג יצחק בת זוגו רבקה אמנו, כך יהיה רצון מלפניו לקבל ברצון כמהרה כימינו תפלתנו התדירה, גם ככל יום המחזיר ברחמיו שכינתו לציון, ועם בני יש' [ראל] יזכו לבת זוגם שהיא השכינה, כדאמרו חז"ל בבראשית רבא (פ' י"א ט"ו) תני רשב"י אמרה שבת לפני הב"ה רבש"ע לכלם יש זוג ולי אין כן זוג פי' יום ראשון של שבת יום שני הוא כן זוגו, כי בראשון נבראו שמים וארץ והאור, וכיום שני נברא הרקיע ונהיגו[ם] [ם] ומלאכים, הנה בריאת יום שני הוא תשלום בריאת יום ראשון שהוא מעין בריאתו הרקיע הוא מעין שמים שנא' ויקרא אלקים לרקיע שמים, נהינם שוחה עמוקה הוא מעין הארץ

לעומק, המלאכים המכונים אור נפרש מחומר הם מעין האור, א"כ יום שני הוא בן זוג של יום ראשון, שכל בן זוג שווה לבת זוגו וכן הבת זוג לבן זוגה, וכן שלישי בשבת רביעי זוגו שבג' נבראו האילנות והעשבים (והג"ג) [והג"ע] תחתון, ברביעי נבראו שמש וירח וכל הככבים שמאורם מתפשטים ונולדים האילנות והעשבים כאמרם (בר"פ י"ח) אין לך עשב מלמטה שאין לו כוכב מלמעלה שמכה בו ואו[מר] לו גדל, ולהיות יום רביעי שווה לג' לכן נק[רא] בן זוגה, בה' בשבת נבראו העופות שהם מן הרקק מים (ואפר) [ועפר] מעורבים, והדגים והלויתן בריאות ממים, ובששי נבראו הבהמות והחיות ורמש האדמה, ואח"כ האדם ששלט על כל נבראי יום חמישי ויום ששי, ולכן יום הששי נק[רא] בן זוג של חמישי, אבל יום השבת אין לו יום אחר שיהיה בן זוגו כשאר, ולכן או[מר] לכלן נתתה בן זוג ולי לא נתת בן זוג שווה לקדושת השבת בברכה ובקדושה, ושהיה לו חווק וסייוע לכרכתו ולקדושתו, אל"ה הב"ה כי היא תהיה בן זוגך, שיש[אל] לכהם מקדשים השבת ומכרכים אותו בברכת הקדוש של לילה ויום, ואו[מר] שם יש[אל] תהיה בן זוגך ולא בת זוגך, שהבן זוג משפיע בבת זוג והבת זוג מקבלת ממנו, כן בני יש[אל] עם הזכירה בפה והשמירה שעושים ביום השבת ממשכים מלמעלה תוספת שפע לשכינה שהיא בת זוג של עם ישראל, והוה שאנו אומרים ובשביעי רצית בו וקדשתו, הבי"ת בשביעי היא ב' כעבור, ירצה כעבור השביעי רצית בו ביש[אל] וקדשתו כדכתיב (דברים י) כי עם קדוש אתה לה' כדי שיהיה עם יש[אל] בן זוג ליום השביעי המקודש, והשלים רשבי' ואו[מר] וכיון שעמדו יש[אל] לפני הר סיני א' להם הב"ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת כ"י [כנסת ישראל] הוא בן זוגך היינו דבור זכור את יום השבת לקדשו ירצה עשו אתם בני יש[אל] זכירה בפה ביום השבת דוגמת הזכור בן זוג המשפיע בנקבה בת זוגה, וזכירה זו בפה תהיה על הכוס לקדשו כמו שעושים זכירה בפה על הכוס כשמקדשים הכלה, לפי שיוכל לעלות על הדעת שלא יהיה צריך קדוש על הכוס רק במועדים שיש[אל] מקדשים אותם, כדאמרו (יה"כ) על פסוק (ויקרא כב ב) אלה מועדי ה' אתם בלא וא"ו וכו' כי ראש כ"ד או[מר] מקודש שנא' אשר תקראו אתם קרי ביה אתם והעם כלו משיבים מקודש מקודש כמו שא' הכתוב מקראי קדש בלשון רבים שהם בין הג' ג"פ מקודש נגד ג' עולמות ככוונת התרגום על קק"ק שהמועדים שיש[אל] מקדשים הם מקודשים בשמי מרומא עילאה בית שכינתיה, והם מקודשים ג"כ על ארעא עובד גבורתיה, והם לעולם מקודשים לעלם ולעלמי עלמאי, ולהיותם מקדשים המועדים לכן צריכים יש[אל] לומר קדוש על הכוס בהם, אבל השבת המקודש מפי עליון מו' ימי בראשית קודם בא יש[אל] לעולם היה עולה בדעת שאין צ"ל קדוש על הכוס, לכן צריך לומר בהר סיני זכור את יום השבת לקדשו וזכרתו בפה, להורות (שאתה) [עשתה] עם יש[אל] הם בן זוג של השבת, השכינה רמוזה בשבת, י"ד [יהי רצון] שבמהרה בימינו תחיונה ענינו בשוש ה' ציון ולירושלים עירו ברחמים... כרוך ה' המחזיר ברחמי שכינתו לציון אמן כהלא"ו [ברוך ה' לעולם אמן ואמן].

רבי מרדכי הלוי זלה"ה (המליץ)

ראשל"צ ר"מ ואב"ד ירושת"ו

היה חתנו של הגאון רבי מרדכי יוסף מיוחס זלה"ה בעל "שער המים" שהיה הראשליץ ואב"ד ירושלים עיה"ק אחר הגאון מהר"ט אלגאזי זלה"ה, וישב בבית דינו יחד עם הגאון רבי אפרים נבון זלה"ה נכדו של בעל "מחנה אפרים".

יש שמיחסים אותו כבנו של הגאון ח"ק רבי אהרן הלוי זלה"ה שהיה מחכמי הישיבה הקדושה בית אל בירושת"ו ואחיו של בעל קול בן לוי.

אחרי פטירת חתנו הגאון בעל "שער המים" בשנת תקס"ו, נתמנה למלא מקומו ברבנות ירושלים, ונתפרסם לרב מובהק, הגאון רבי יקיר זלה"ה בעל "מירא דיכא" כתשובתו אליו מנחה "חד בדרא", ונדפס שם גם תשובת רבינו, גם נדפסו מתשובותיו בספר "שמחת יו"ט" להגאון מהר"ט אלגאזי זלה"ה, ובמכתב אחד הוא חתום יחד עמו ובית דינו, ובספר "חקרי לב" ח"ג נדפסה תשובה ארוכה ממנו, וכן בספר "שפת אמת" להר"מ טירני זלה"ה נמצאת תשובתו שהשיב בהיותו כאנקה"ה בשליחות ירושלים.

רבי חננאל גיפי זלה"ה ב"תולדות גדולי איטליא" כותב עליו: "...זכיתי להכירו כשבא בערי איטליא בשליחות עיה"ק ירושלים ת"ו, ומצאתיו רב מובהק מאוד בתלמוד ופוסקים, כמאן דמנח ליה בכיפתיה, ועל ידו נדפסו תורתו של ראשונים... וגם הוא חכם כולל כתב חבור גדול נקרא "מאמר מרדכי". והן ביוון מפני גזירות ירושלים הוכרח לצאת לקוסטאנטינא...".

הוציא לאור הרבה מחיבורי הראשונים, ספר "אשי ה'" מהרמב"ן על מסכת נדרים, "חרושי הרטב"א" על נדרים, "נמוקי יוסף" על נדרים וכתובות עם הגהותיו שנקראו ג"כ "מאמר מרדכי" (ליוורנו תקנ"ה), וספר "בית הבחירה" להמאירי על מסכתות נדרים נזיר וסוטה, והסכמותיו מתנוססות על הרבה ספרי ראשונים שיצאו לאור. בספר "זכר נתן" (קורונל) מיתס אליו את ספר "שלום ירושלים".

יש מעשרים שהוא רבי מרדכי בן רבי אהרן הלוי שנפגע עם הרחיד"א זלה"ה בשנת תקל"ג בתוניס, ונזכר ב"מעגל טוב" להרחיד"א שכותב עליו: "...והוא היה מכירנו מירושלים, אבל אני הנחתיו נער, וזה שנים שהלך לאיזמיר, ושלחוהו שליח בשביל קהילות אומיר שנשרפו, והיה שם כמה חדשים, והיה לו שם כבוד גדול שהוא חכם וזכרן...".

אחר שנה שניהן בראשל"צ בירושלים הוכרח לצאת לקוסטאנטינא, ושם נתבקש בישיבה של מעלה בשנת תקס"ו. ונספד על ידי הגאון בעל "חקרי לב", ונדפסו ההספד בספרו מרכי לב.

באוצר כ"ק ארמו"ד שליט"א מס' 525, נמצא שר"ע אבן העזר קטן עם באר היטב שלו, שרשם בו הערותיו בכתב ידו, כמה פעמים בסיום ענין כותב מר', כנראה הכונה לשמו. ממנו אנו מרפסים חידושי על סימן ס"ב ס"ג ס"ד.

הערות על שו"ע אהע"ז סימן ס"ב ס"ג ס"ד

סעיף א ומכרד על היין* תחלה. נ"ב ואין המכרד צריך למעום, חשב"ץ ח"ג סי' ס"ה.¹ ועיין

1 ע"ש שמוכח דהכוס אינו מעכב כלל, ולא נזכר בשום מקום בתלמוד כוס יין בברכת אירוסין ונשואין, ובכ"מ בש"ס נזכר שמכרד שש ברכות ע"ש, וכ"מ בלשון הרמב"ם ושו"ע כאן שכתבו ואם יש שם יין מביא כוס יין וכו', ומשמע דאינו מעכב, וכ"כ הרבה אחרונים, אולם הרא"ש בפ"ק דכתובות והטור כתבו דברכת נשואין הכוס מעכב וכ"כ האחרונים להלכה.

מש"ל על הבאר היטב ס"ק ו' כס" ל"ד.²

מה שנהגו להשקות לחתן והחתן משקה לכלה נכון הוא מ"ר.

באר היטב סק"א וכן נוהגין שמברכין ברכת אירוסין* ונשואין תחת החופה נ"ב פה עה"ק [ירושתי'] שנהגים לקדש בשעת החופה אם במקום כ"א [ברכת אירוסין] בירך ברכת נישואין מברך אח"כ ברכת אירוסין וא"צ לחזור ולברך כ"ן [ברכת נישואין] הרא"ם ס' ד'.

וברכת נישואין לא יברך כי אם הגדול שבנמצאים להיותה תפלה בעד החתן³ מ"ר. אבל ברכת אירוסין נכון שיברך המקדש או שלוחו להיותה ברכת מצוה⁴ מ"ר. ונהגו שהחן יברך כ"א [ברכת אירוסין]⁵, תשב"ץ.

סוף סעיף ג' נ"ב כתב הרמב"ן במיוחדות ס' רפ"ב דמה שנהגים שלא לישא אשה כ"א במילוי הלכנה סימן טוב הוא, ועיין לקמן ס' ס"ד סעי' ז'.

סעיף ו' מברכין אותה כל ז' ימי המשתה נ"ב יום ה' כולו ולא מקצת היום ככולו, גו"ר א"ה כלל א' ס' כ"ח², וע"ש עוד אם נמשכה הסעודה עד הלילה דאין מברכין.⁸

עם נ"ב אלמנן שנשא מוכת עין אעפ"י שכתובתה מנה מברכין ז"ב כל ז', גו"ר א"ה סוף ס' י"ו, ועיין פרי הארץ ח"ב ס' י"ו... דף ע"ט רע"ב, ועיין הרשב"ש ס' י"ו.

עם נ"ב עיין גו"ר א"ה ס' י"ו מי שכינים נערה שנתפתתה והיא דרוסת איש.

בא"ה סק"ה ואם לא אכלו סעודה קמייא עד הלילה יש להסתפק* אם יש לברך ז' ברכות בלילה נ"ב ר"י ח"ב והרדב"ו ס' תקע"ו ס"ל דאינו תלוי אלא ביום, אך מהראנ"ח ח"ב ס' מ"ד כתב דס"ר [דסעודה ראשונה] הוא אף בלילה וכן נוהגין, וכ"כ נ"ז? נ"ח? ח"ב דף מ"ל ע"ב, ועיין רדב"ו ס' תקע"ו.

ולענין טעימת היין כתבו בסידור דרך החיים וערוך השולחן ועוד דנוהגים שאין המברך טועם מן הכוס אלא נותן לאחר לטעום, וערה"ש כתב דהחתן והכלה טועמים, וכ"כ בישועות יעקב בפי' הארוך ס"ק ב' לגבי ברכת אירוסין שהחתן והכלה טועמים, ועי"ש שדן איך עושין כן בברכת הנהנין ומסיק דהוי ברכה חיובית עי"ש, והב"ב [לכתובות ס' כ"א וזוהב בפ"ת ס' ל"ד סק"ה נשאר ע"ז בצ"ע.

2 ע"ש בבאר היטב שהביא מחשובת באר שבע שיוהר החתן לשתות רביעית כדי לברך ברכה אחרונה, וכנה"ג כתב שאין נוהרים בזה אלא די בטעימה, וכ"כ האחרונים.

3 כ"כ בריש ספר מעשה רוקח על הרמב"ם בשם רבי אברהם בן הרמב"ם דהגדול שבנמצאים יברך, ובאחרונים איכא מחלוקת גדולה אם מותר לחלק את הברכות לכמה אנשים ע"י אוצר הפוסקים כאן.

4 כ"כ מן הממבר בשו"ע ס' ל"ד ס"א, והוא מהרמב"ם וטור.

5 וכ"כ הרמ"א שם, והוא מדברי פמ"ק וכלבו ועוד, והטעם הוא כדי שלא לבייש את מי שאינו יכול, כ"כ הראשונים הג"ל והדרישה ומהרש"ל, והביאו עוד טעם מרש"י בשם רב שר שלום גאון דמיתוי כיהרא, ויש עוד טעמים בזה.

6 עי"ש ברמ"א שכתב שנהגו שלא לישא נשים אלא בתחילת התורש בעוד שהלכנה במילואה, וכ"כ מן הממבר בשו"ע יו"ד ס' קע"ט ס"ב, ועי' בערה"ש ועוד אחרונים שבחרשי אדר ואלול אין מקפידים ע"ז, ויש שכתבו גם על חודש כסלו.

7 עי"ש ביגנת ורדים שהוכיח מהלשון מלא שבוע זאת שהוא לשון השלמה, וכן הוכיח מהגמ' בכתובות דף ה' ע"א, דא"א בזה מקצת היום ככולו אלא צריך לקיים השמחה עד סוף היום, והרבה אחרונים נקטו בדברי הגינת ורדים דהיינו שמונים ז' מעת לעת משעה שהיתה החופה עד תשלום ז' מעל"ע, ויש חולקים בביאור דבריו דהיינו רק עד תשלום יום ז' אבל לא ז' מעל"ע, והפ"ת הביא מהכנסת יחזקאל רפליג על הגו"ר וס"ל דשעה אחת ביום א' עולה למנן יום וכן נוהגים.

8 עי' בפ"ת כאן שהביא דברי הגינת ורדים, ורעק"א בהגהות כאן, וברכי יוסף, וכן הביאו הרבה אחרונים דברי הגו"ר, ונקטו כוותיה דאין מברכין בלילה שאחר יום ז', ולגבי בין השמשות נחלקו אחרוני זמננו אם מברכין, ולכתחילה צריך לברך קודם שקיעת החמה, וכן נחלקו לגבי מוצאי שבת דעדיין לא בירך ועדיין קדושת השבת עליו אם מברך בלילה.

בא"ה שם והא דאמרינן באלמון שנשא אלמנה דאין מברכין רק כיום ראשון לכד היינו ז' ברכות אבל הברכה אשר ברא מברך* כל ג' ימים⁹ נ"ב ומהירט"ץ גמגם בזה כס' ע' ¹⁰ עיף ח' ג"ב פנים חדשות היו אפי' איש אחד בלבד, ¹¹ הר"ן פ"ק דכתובות.

באה"ט ס"ק י"ג אבל ברכה אחרונה מברך פעם אחת על שתי הכוסות נ"ב עיין בהגהות הרא"ש פ"ק דכתובות דף י"ב דנראה דפליג מטעם דקריאת כתובה היו הפסק, מרדכי כשם אבי"ה. ¹²

סוף ס' ט"ב נ"ב מטעם שקוראין פ' ואברהם וקן לחתן, עיין רבינו בחיי פ' חיי שרה דף ל"ב ע"ג, ועיין הרשב"ץ בח"ג ס' ל"ט.

סימן ט"ג באר הגולה סק"ט *וכתב מהרש"ל דלא נהנינן לברך ברכה זו נ"ב כן כתב השל"ה דף פ"ו.

סימן ס"ד עניף א' הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים שלא יעשה מלאכה* וכו' נ"ב לגלח את ראשו אסור כמו בח"ה, הריב"ל ח"ג סס"י ע"ב, והרא"ש פ"ק דכתובות מתיר, ועיין י"ד ס' שמ"ב.

שם עניף א' נ"ב כתב הר"מ [סה"מ לאוין] סוף ס' ש"א ודע כי החתן עצמו מוזהר שלא לצאת מביתו לסחורה כל שנתו, ועיין בס' החינוך ס' תקמ"ט דמחילתה מהניא ¹³, ועיין לרדב"ו ס' רמ"ח שהתיר, וכתב דמ"ס גפל בס', ועיין בליקוטי פרדס דף ב' ע"ב והרב ד"מ לא ראה דברי הרדב"ו.

שם נ"ב מי שאירע לו בתוך ימי חופתו יום שמת בו אביו א"א [או אמן] אינו מתענה זולתי בחור שנשא בעולה לאחר שעברו ג"י, ד"מ א"ה ס' מ"א.

שם נ"ב ג' ימים לאלמנה זו' לבחולה הם דרבנן, מ"ז י"ד ס' שמ"ב סק"א, וההיא דמלא שבוע זאת שכתב רש"י בחומש משם הירושלמי דהו' ז' ימי המשחה, וכן ההיא דמ"ק דף ח' ע"ב אס' [מכתא] בעלמא היא, ועיין בירושלמי פ"ק דכתובות וז"ל משה התקין זו"י משחה וז"י האבל.

9 והוא מדברי הטור, וכ"כ בב"ש כאן וכן נקטו הרבה אחרונים.

10 וכן פליג המהרש"ל על הטור, וס"ל דאין מברכין גם אשר ברא יותר מיים אחד, ועי' בערוה"ש שדייק כן מהרמב"ם והמחבר, וכ"כ עוד אחרונים להלכה.

11 בתשו' רבי אברהם בן הרמב"ם ס"י פ"ו דקדק בדברי אביו רבעינן שני פנים חדשות, וכ"כ אחרונים דכן נהגו באר"י ובעוד מקומות, אך רוב הפוסקים נקטו דסגי באחד, וכ"מ כאן בח"מ וכ"ש וב"ח.

12 ובר"מ וב"ח הביאו דבריו, ועי' ערוה"ש דלדין אין נ"מ בזה שהרי אין המבכר שותה הכוסות ע"ש, ועוד שאין המבכר ברכת אידוסיין מברך ברכת חתנים.

13 הנה נחלקו הרבה אחרונים בענין זה אם מותר לצאת מעירו תוך שנה לנשואין ומחילתה מהניא, ולגבי לצאת לסחור לצורך פרנסה כתב מהרש"ם ח"ג במפתחות ס"י ר"ץ דכומנינו הכל מוחלין, וכ"כ בשדי חמד מערכת חתן וכלה אות כ"ט דכן נוהגין שהחתן יוצא למרחקים לצורך סחורה ואין פוצה פה ע"ז, וכ"כ דחת"ס ח"ב ס"י קנ"ה דאין קפידא אלא לטייל אבל לסחורה מותר, ולכל הפחות נטילת רשות מהני, ואין להחמיר בזה כי העיקר כדעת רוב הפוסקים, ובתחלה כתב דרוב הפוסקים לא הביאו כלל ענין זה, ועי"ש דללמוד תורה לכר"ע מותר.

רבי חיים שמואל נאמניניו זלה"ה*

בענין חתן אסור בעשית מלאכה

חתן אינו עושה מלאכה בשבעה ימי חופתו ואותן שבעה ימים יהיו לו כיום טוב שלו ולפיכך הצריכוהו חז"ל לשמוח עמה שבעת ימים, יעוין במור ומרן והרב הלבוש בא"ה סי' ס"ד ע"ש, ובהרב בית דוד בה' אבילות סי' קע"ו ע"ש, ובודאי דגם הכלה אינה עושה מלאכה כמו החתן דהא עיקר התקנה בשביל שמחתה היא וכמ"ש הפוסקים ע"ע, ועיין בשבות יעקב ח"א סי' קל"ט שכתב דימי החופה אינו אסור בעשיית מלאכה והוא תימה, עיין בס' פנים במשפט** הגר"מ סי' ה' סעיף ה' דף ח' א'.

וראיתי להרב כסא אליהו בא"ה סי' ס"ד סק"א חז"ל שם דין א'. צריך לשמוח עמה ז' ימים שלא יעשה מלאכה וכו', גם הכלה ג"כ אסורה לעשות מלאכה ש"ס בכתובות דף מ"ו ע"א יע"ש, וגראה משם דדוקא יומא קמא אסורה היא במלאכה, ואני בער לא ידענא מה ראו לחלק מהחתן להכלה עכ"ל יע"ש, וכוונת דבריו דשם נאמר על מתני' דהאב זכאי בכחו וכו' ובמעשה ידיה בעי בנגמ' מנא לן דאמר רב הונא אמר רב מנין שמעשה ידי הבת לאביה שנאמר וכי ימכור איש את בתו לאמה מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לאביה, ופריך ואימא הני מילי קסנה דמצי מזבן לה למעשה ידיה או מעשה ידיה של אביה אבל נערה דלא מצי מזבן לה מעשה ידיה דידה הוה, ומשני מסתברא דאביה הוה דאי ס"ד מעשה ידיה לאו דאביה אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה היכי מצי מסר לה הא קמבטל לה ממעשה ידיה, ופירש"י ז"ל ואותו יום אינה עושה מלאכה, אלא ודאי מעשה ידיה של אב עכ"ל.

ואם כנים אנחנו שזהו כונתו יש לתמוה עליו דרצה להוכיח מזה הסוגיא דמורה ובא דאסורה במלאכה דאפשר לומר דמבטלה ממעשה ידיה דקאמר בגמרא היינו משום דאותו יום הוא צריך לבטלה כדי להכניסה לחופה בתופים ובמחולות ולתקנה ולקשמה כדרך בנות ישראל הנכנסות לחופה ולאו מטעם דקאמר מר דאסורה אותו יום במלאכה, וכן יש לדקדק מדברי רש"י ז"ל שפירש רש"י ז"ל חז"ל ואותו יום אינה עושה מלאכה דמשמע מכח דאביה מבטלה דמדלא קאמר דאותו יום אסורה במלאכה, ומ"ש עוד הרב דמכאן מוכח דדוקא יומא קמא אסורה הוא במלאכה אין זה הוכחה דאפשר דכל שבעה אסורה במלאכה אלא מכח דההוא יומא דמבטלה דהוא אמינא דמעשה ידיה לעצמה מזה הוכח הוכיח הש"ס דמעשה ידיה של אביה מדקא מסרה לחופה אבל מיומא קמא ואילך דמעשה ידיה היא לבעלה, ואפשר דאסורה במלאכה כל ז' ימי החופה ואין חילוק מהחתן להכלה ודו"ק כי קצרתיו ודבריו צריך ישוב יעוין בס' מחצית השקל באו"ח סי' תקמ"ו סק"א ע"ש.

* כתבנו אודותיו שנה ט גלין ה (ג).

** להג"מ ר' ישעיה יוסף פונטרמולי זלה"ה, אומיר תרל"ג.

ילקוט יד החזקה (יב)

ספר זמנים

הלכות שבת

פ"ב ה"ד אבל אין עושין מדורה לחולה* להתחמם בה. נ"ב שאין בו סכנה, וכתב הבית יוסף בס' רע"ו דאיפשר דבמקומות קרות מאד מודה רבינו דכל אדם הוי כהקדו דם ונצטנן ואומרים לנו לעשות לו מדורה.¹ (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

שם הכ"ג כותים שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממונן אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה ובעיר הסמוכה לספר* אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש ויצאין עליהן בכלי זין ומחללין עליהן את השבת. נ"ב פ' עיר שמכרלה בין גבול ישראל לגבול האומות ויצאין עליהם שמא ילכדו ומשם [י]הא נוחה הארץ ליכבש [ל]פניהם, רש"י. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם הכ"ד וכן ספינה המסורפת בים או עיר שהקיפוה כרקום*. נ"ב פ' מצור. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם הכ"ה ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת*. נ"ב עיין מ"ש לעיל הלכות ע"ו פ"ד ה"ו. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ג ה"ב ומוענין בקורת בית הברד*. נ"ב של זיתים. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ז לפיכך אם הסיקוהו בנפת*. נ"ב פסולת של זיתים. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ה ה"ג ואמר ליתן לתוכו מים ואפילו מערב שבת מפני שהוא מקרב כביו* הניצוצות. נ"ב וא"ת מ"ש שריית דיו וסממנים ופריסת מצורה רשרינג עם השמש והכא אסרינן מע"ש שלא יבא לעשות בשבת, ות' הר' ר"ת דהתם ליכא למיחש שמא יעשה כן בשבת דהא אב מלאכה הן אבל הכא איכא למיחש דלא דמי איסור כ"ב וכו' ע"כ. תוס' דף מ"ז ב'. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם הכ"א יום הכפורים שחל להיות בערב* שבת לא היו תוקעין. נ"ב עיין לקמן במפרש בסוף פ"ו מה' קדוש החדש ותראה דהאי פסקא אינו עולה כהוגן דא"א בשום זמן אפי' בומן שהיו מקדשין עפ"י הראיה לבא י"ה בע"ש², וכבר השינו הבעל לח"מ כפ"א מה' תמידין ומוספין והניח דינו בצ"ע. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

1 וכן פסק בשו"ע (שם סעיף ה'), בארצות קרות מותר לא"י לעשות מדורה בשביל הקטנים ומותרין הגדולים להתחמם בו, ואפי' בשביל הגדולים מותר אם הקור גדול שהכל חולים אצל הקור ולא נאותים שנוהגים היתר אע"פ שאין הקור גדול ביום ההוא, וכתב המ"ב דכשקב עם הגוי להסיק לו על כל ימות החורף בעת שיהיה קר, ואז אף אם יסיק כשלא יהיה כ"כ קר אפשר דהו"ל כאילו הסיק מרעתו וא"צ לצאת מביתו.

2 כתב הרמב"ם בהלכות קדוש החדש שם, ומפני מה אין קובעין בחשבון זה בימי אד"ו, לפי שהחשבון הזה הוא לקיבוץ הירח והשמש בהילוכה האמצעי לא במקום האמיתי, לפיכך עשו יום קביעה ויום רחיה, כדי לפגוע ביום הקיבוץ האמיתי, כיצד בשלישי קובעין ברביעי דומין, בחמישי קובעין כשישי דומין, כשבת קובעין אחר בשבת דומין כשני קובעין וכו'.

ותמה עליו הראב"ד בהשגות דהרי בגמ' אמרו הטעם דלא אד"ו ראש כ"י שלא יהיה יום הכפורים בע"ש או באחד בשבת משום מתאי וירקיא ומשום יום ערבה שלא יבא בשבת, והמפרש הביא בשם רבינו חננאל

פ"ז הכ"א ומומנין את הכותי* בשבת ונותנין לפניו מוונות לאוכלן. ג"ב [משמע] לכ"ש שמותר לימנו בחול [וא"כ] נמצא שמותר לאכול [ע]ם הכותי, וכ"כ בפי' לקמן פ"א מה' י"ט דין י"ג אין מומנין אותו ב"ט שמא ירבה בשבילו אבל אם בא הכותי מאליו אוכל עמהן מה שהן אוכלין ע"כ... [אולם] מצאתי איסור גמור ועונש נורא לאכול עם גוי, והוא [בתנא דבי אל] יהו רבא (פ"ה) ד' ט"ו וז"ל ישמור אדם בלבו שלא יאכל עם עכו"ם על השולחן שכן מצינו בחזקיה מלך יהודה שאכל עם עכו"ם על השולחן וסוף ענינו עליו עונש גדול וכו', מכאן אמרו כל האוכל עם עכו"ם על השולחן כאלו עובר ע"ז ואוכל מזבחי מתים אם ת"ה הוא מזולת תורתו ושם אביו שבשמים מחלל ומכזבו ממונו ומאבד את בניו ומפיל אותם בחרם ומגלה אותם מארצם ע"כ. [ולכאורה פ] ליגו אהרדי, ואחר העיון נראה [רלא] פליגי וגם רבינו מורה שאסור [לאכול עמו, וכ"מ] מדיוק לשונו כאן ונותנין לפניו [מוונות לאוכל] לן, ר"ל הוא לברו יאכל אבל אה"ג [דאם] ור לאכול עמו, וכן לשונו [בה' יו"ט אבל] אם בא מאליו אוכל עמהן מה שהן אוכלין, דמה שהן אוכלין הרי [הוא] מותר אלא מ"ש אוכל עמהן פירושו [שאוכל מה] שהן אוכלין אבל לאכול עמו [עם ה]גוי לא יראה ולא ימצא. (לא' קי"מ כ"י איטליאני)

שם הכ"ג מגיד משנה ד"ה ישראל שעשה מלאכה בודון וכו' ומכל מקום מה שכתב רבינו מיד כלומר שאינו צריך להמתין בכרי שיעשו הוא נמשך אחר הטעם* הנוכח למעלה ואין לחוש לו במה שנעשה על ידי ישראל בשונג או במזיד וכו'. ג"ב כתב בה' שחיטה כתיבת יד וז"ל דלא אמרו בכרי שיעשו אלא בדבר הנעשה ע"י גוי דאי שרית ליה למ"ש אתי למימר ליה הביא בשבת לפי שאמירה לגוי קלה היא בעיניו, אבל במבשל ליכא למיגור דחילו[ל] שבת חמיר הוא לאינשי ואפי' אי שרית להו למ"ש מיד לא אתו למיעבד בידיה לכתחלה³, ע"כ. (לא' קי"מ כ"י איטליאני)

פ"ז ה"א ומנין כל אבות מלאכות ארבעים חסר אחת* ואלו הן וכו'. ג"ב כתב התו"ט בפ"ז דתנא מסריך סריך⁴ כלישנא דמתניתי' ה' פ"ג דמכות והתם אקרא קאי ועוד⁵. (לא' קי"מ כ"י איטליאני)

הטעם האמיתי הוא מסוד העיבור שמסורת בידם מהלכה למשה מסיני, אך מפני שלא גילו סוד העיבור לכל אמרו הטעם משום מתיא וירקא, ע"ש.

ובמסכת סוכה (דף נ"ג) מוכח דלהלכה גם בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה אם היה יוצא באד"ו היו דוחין אותו ליום אחר.

3 כ"כ הט"ז ומג"א בסי' שייח סעיף א', ומוסיף המג"א דאף לרש"י שכתב הטעם שלא יהנה ממלאכת שבת, מ"מ הכי שרי דבמלתא דלא שכיחא לא גזרי.

4 דלמה נקט הלשון ארבעים חסר אחת ולא כתב שלשים ותשע, דמסריך אחר לשון המשנה במסכת מכות דמלקין ארבעים חסר אחת, והתם כתב כן משום לישנא דקרא ארבעים יכנו, ע"כ כתב ארבעים חסר אחת.

5 כתב עוד טעם דמילתא אנב אורחיה קמ"ל לומר שהעושה בהעלם אחד כל אבות המלאכות ושיתחייב על כל אחד ואחד, בהכרח שיעשה ארבעים מלאכות מאחר שהתפירה אינה מלאכה עד שיקשור והקשירה כבר עשה באותו העלם ע"ש.

חידושי תורה

הרב צבי גולדווארם זצ"ל

בענין קדושי שפחה חרופה

החשחב"ח מקודשת ומה שנסתפק בו הר"מ הוא אם גמרי קדושי או פקעי ולפיכך סיים שאם בא אחר וקדשה אחר שנשתחררה ה"ז ס"ק לשניהם ועל זה הכת נמנים הר"ן בפ"ק דקידושין דף ז' בסוגיא דחציץ מקודשת לי והמ"מ (אין הדבר זה מבואר להדיא מ"מ מדבריו מוכח שכי"ה שיטתו וכן הביא הב"י אה"ע ס' מ"ד דבריו) והוקשה להם א"כ למה כ' הר"מ וכשנשתחררו גמרו קדושי וכו' ואי"צ לקדשה קידושין אחרים ות"י המ"מ שכל שבא עלי' אחר השחרור עושה אותה א"א כמו קטנה שנבעלה אחר שנתגדלה כנעשית א"א גמורה ע"י ביאה זו ולהכי מרמי לה הר"מ לקטנה וע' בר"ן הובאו דבריו בכ"מ מה שהק' ע"ז ועק"ל לפי"ז למה כתב הרמב"ם ואי"צ לקדשה קידושין אחרים הא וודאי שצריך לקדשה קידושין אחרים רק שהביאה נחשבת לקידושין וע"ק דמלשון הר"מ שכ' גמרו קידושי משמע דס"ל כמ"ד בגמ' דלאחר השחרור גמרו קידושי כמ"ש הב"ח ס' ע"ד והכת הב' מפרשים שפוסק הר"מ כמ"ד גמרו קידושי רק מספ"ל בעיקר הדין אי תפסו בה קידושין מעיקרא ואל פי' הזה נלוים הכ"מ וכפל הדברים בב"י והמאירי בחי' לגיטין והב"ח והמקנה בקוי"א ס' מ"ד והשאג"א בחשובות החדשות ס' ט"ו סק"ב (אין החלט בדבר אם תשו' זו הוא להג' בעל שאג"א ע' בהערה שבראש הסימן) וק' לפי' זה למה כ'

ז"ל הרמב"ם פ"ד מהלכות אישות הלכה ט"ז המקדש אשה שחצי' שפחה וחצי' כת חורין אינה מקודשת קידושין גמורין עד שתשתחרר וכיון שנשתחררה גמרו קדושי כקדושי קטנה שגדלה ואינו צריך שלקדשה קידושין אחרים בא אחר וקדשה אחר שנשתחררה הרי זו ספק קידושין לשניהם עכ"ל ובהשגות ז"ל כתב הראב"ד ז"ל דבר זה יש לו ב' פנים לא נורע מדבריו אם קטנה שגדלה גמרו קדושי מה"ת אם לא אבל ממה שכתב למעלה נורע שהוא סבור שגומרין מה"ת ואמר שגם זו כמו כן קידושין גמורין מה"ת ואם הם קידושין גמורין מה"ת כי בא אחד וקדשה אחר שנשתחררה למה אסרה על הראשון אלא אפי' לא בא אחר וקדשה קדושי הראשון אינם קידושין גמורים וצריך לחזור ולקדש כדי שתהי' לו לאשה גמורה עכ"ל.

וקודם תבנא לשי' הרמב"ם בהלכה זו נקדים שיש בענין זה ב' מחלוקות בסוגיית הגמ' גיטין מ"ג א' אם קידושין תופסין בחשחב"ח ב' אף אם קידושין תופסין בה מה דינה לאחר שנשתחררה אם פקעו קדושי' או גמרי'.

ובשי' הרמב"ם כפסק זה ראיתי שרבו מאוד הפי' ואביא כאן בקיצור תוכן דבריהם ואעיר ג"כ על צד הקושי שבכל הפי' הנה כל הפי' יש לוד' כחות בדרך כלל הכת הא' מפרשים שפוסק הר"מ כמ"ד המקדש

א"ל שמפרש הרמב"ם שזה הוא ספיקו של ר' חסדא בשמעתין דהא לא הוזכר שמץ מספיקות ההם בשמעתין וע"ק דהא ר' זירא דס"ל גמרי ס"ל דגמרי בוודאי ולא נסתפק בספיקות ההם א"כ יש לפשוט מדבריו דחציץ היום חציץ למחר מקודשת לפי' פי' הבני אהובה ולהח"ס יש להכריח מכ"ז דל"ד למעכשיו ולאחר ל' כמ"ש ולמה נסתפק הרמב"ם במאי דפשיטא ל' לר"ז ויש עוד דרך אחר שונה מכל הדרכים שהבאנו עד כאן והוא לפי גירסא אחרת בדברי הר"מ שהובאה במ"מ וכו"ה גירסת המאירי בחי' לקידושין ז' שכתוב בה בא אחר וקידשה ואח"כ נשתתרה ע' בלח"מ מה שתמה על גירסא זו ובס"ה המקנה מפרשה בטוב אך גם על זה ק' היכן מצא הרמב"ם דין זה וא"ל שכן ה"י גירסתו בדברי ר' חסדא בשמעתין שהרי בפ"ו מיבום הלכה ל"א הביא מימרת כמו שהוא לפנינו בגמ' ע' במ"מ ותראה שמחמת זה דחה גירסא זו.

הנה עתה הראת מכל הנוכח לעיל שאחר כל הפירושים סקלו עדיין מסילת הרמב"ם בזה ממכשול ועוד יש מקום לבא אחר הגבורים ולמלאות דבריהם במה שלא ביארו הם וכדי לבאר ה"י הרמב"ם נציע תחילה תוכן סוגית הגמ' בגיטין מ"ג שמשם שאב הרמב"ם פסוקו זו וז"ל מיביעא להו מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין מהו וכו' ואת"ל בן ישראל המקדש חצי אשה א"מ דשייר בקניינו והא עבד לא שייר בקנינו וכו' ולא איפשיטא בעיא זו שם ע"ש דרש רבה בר רב הונא כשם שהמקדש חצי אשה א"מ כן ח"ש וחב"ח שנתקדשה א"מ א"ל ר' חסדא מי דמי התם שייר בקנינו הכא לא שייר בקנינו הדר אוקים רבה בר רב הונא אמורא עלי' וכו' אע"פ שאמרו המקדש חצי אשה א"מ אבל חשב"ח שנתקדשה קידוש' קידושין מ"ט התם שייר בקנינו הכא ל"ש בקניינו אמר רב ששת כשם שהמקדש חצי אשה א"מ כך חשב"ח שנתקדשה אין קידוש' קידושין ואם לחשך אדם לומר אזו היא ש"ח זו שח"ש וחב"ח המאורסה לע"ע

הר"מ וכשנשתתרה גמרו קדושי' וכו' הלא אם נאמר דלא תפסו בה קידושין מעיקרא וודאי לא גמרי והכ"מ פי' דהמחלוקת אי תפסו בה קידושין או לא היינו לענין שלא יתפסו בה קדושי' אחר אבל לכו"ע מקודשת היא למקדש לענין שלא יצטרך לקדשה עוד עכת"ד ובוודאי דבריו צריכין ביאור כמובן והב"ח פי' שאין כוונת הרמב"ם להחליט דגמרו קדושי' רק כוונתו לומר שקודם שחזרו וודאי א"מ קידושין גמורין וכיון שנשתתרה י"ל גמרו קדושי' הדיינו למ"ד דתפסו בה קידושין מעיקרא והדוחק שבזה מבואר הוא וק"ל על פי' זה למה כ' הרמב"ם בהלכה י"ז ואיזו היא שפחה חרופה האמורה בתורה זו מי שחציו שפחה וחציו בת חורין שקידשה ע"ע וכו' ולמ"ד דל"ת קידושין בחשב"ח הלא אינה נעשית ש"ח ע"י קידושין רק ע"י יחוד שתתייחד לע"ע בדרך אישות ולמה החליט הרמב"ם כאן בדבר שנסתפק בו בהלכה הקודמת והמעיין בלשון המ"מ יראה שמוזה הטעם תפסו הוא שש"י הר"מ לפסוק כמ"ד דתפסי קידושין והח"ס בחי' לגיטין והג' מהור"ר יונתן בספרו בני אהובה סוכרים ששיטת הר"מ כמ"ד תפסי קידושין וגמרי קידושין וספיקו הוא מצדדים אחרים שהח"ס מפרש שהספק הוא משום דהוי כמקדש מעכשיו ולאחר ל' ודבריו צ"ב דהתם הספק הוא משום דהאי לישנא משמע תנאה ומשמע חזרה ואנו מסופקים בכוונתו מה שא"א לומר כאן דלמה לנו לומר שחזור והג' מהור"ר יונתן פי' דהספק הוא משום דהוי כחציץ היום וחציץ למחר הצד השווה שבשניהם שהם מפרשים דהא דגמרי קידושין הוא משום שאנו אומרים שכוונתו ה"י לקדש חציו האחר על אחר השחזור דלא כדברי התוס' גיטין מ"ג ע"ב ד"ה גמרי ולא הוי דשלבל"ע כמ"ש בח"ס ובהמקנה בקו"א ע"ש ועל שני הפי' האלו ק' שאין זה מדרך הרמב"ם לחדש ספיקות מלבו מה שלא הוזכר בגמ' בעיור זה במקומות המועטים שבספרו שאומר דבר מלבו כתב בל' יראה ל' ולמה כאן טר מררכו זו וגם

לפי שנתייחדה לו ע"י יחוד גרידא דכיון שחצי בת חורין אינה נקנית לאיש ע"י מה שהיא מיוחדת גרידא רק צריך לה מעשה קנין דוקא והיינו ע"י קדושי כסף או שטר דרך קנין ככל קדושי בת חורין והספק בגמ' ע"ז הוא רק אם קידושין אלו פועלים מדין אירוסין דכל אשה מקרא דכי יקח איש אשה שאינה נופלת תחת הכלל של חצי אשה או שזה קנין קידושין חדש שמקורו מפרשת ש"ח דגילתה תורה שנעשית ש"ח ע"י קידושין אלו ודברי רב ששם כח הם מתפרשים ואם לחשך וכו' אלמא בת איתרוסי היא דהיינו שתוצה לדייק מלשון מאורסה שהם ככל קדושי אשה מדקרי לה בשם אירוסין שהוא שם מיוחד לכל אירוסים אשה ע"ז השיב כלך אצל ר' ישמעאל שהוא משתמש בלשון אירוסין גבי שפחה כנענית דוודאי אין הכוונה לאירוסין מדין כי יקח איש אשה וע"כ דקריאת שם זה לאו דווקא (וע' ברשב"א בחי' לגיטין שחולק ג"כ עם הרא"ש אך פ"י בא"א קצת ממ"ש בשי' הר"ן ועמ"ל בזה).

ומיושב לפי"ז קו' המהרי"ט (בחי' על הרי"ף ומפרשיו לקידושין) על הר"ן דמה בכך דגלי קרא גבי ש"ח נילף מינה דאם ה"י הפסוק מגלה דכה"ג לא מיקרי חצי אשה היינו למידן מזה לדין חצי עבד ולא היה זה אף בגדר ילפותא כי אם גילוי מילתא דהיכא דלא שייר ל"מ חצי משא"כ לפמ"ש הלא זה קנין קידושין חדש מפרשת ש"ח א"כ וודאי ל"ש למילף דגם יהי' דין חדש של קידושין.

אך לפי"ז הדרה קו' הרא"ש לדוכתה מאי ג"מ במחלוקת זו מאחר דלכו"ע אסורה לאחר ונ"ל דיש בזה ג"מ טובא דהא באישות יש הרבה דינים חוץ מהאיסור לעלמא שהבעל חייב בג' דברים ויורשה למ"ד מה"ת וגם ע"י הקידושין גמורין אבל בהקיצה החדשה מדין ש"ח אין לנו גילוי שינהגו כל הדינים הגו' וע' בירושלמי קידושין פ"ק סוף הלכה א' רב שמוא' בר רב יצחק בלי ש"ח במה היא קונה א"ע לפוטרה מן המלקות ולבא עלי' מן האשם

אלמא בת איתרוסי היא אמור לו כלך אצל ר' ישמעאל שהוא אומר בשפחה כנענית המאורסה לע"ע וש"כ בת איתרוסי אלא מאי אית לך למימר מאי מאורסת מיוחדת ה"נ מאי מאורסת מיוחדת ע"כ וק' דא"כ דש"ח היינו חשוכ"ח דהא כ"ע לא ס"ל כו' ישמעאל' וגם ר' ששם לא הביא דבריו רק לראי' שיל"פ מאורסת מיוחדת וא"כ המקדש חשוכ"ח וודאי אסורה לאחר והבא עלי' באשם קאי א"כ במאי חולקים האמוראים בדין חשוכ"ח שנתקדשה וכבר עמד בזה הרא"ש וחי' בשם הרמ"ה דנ"מ בזה דאם תפסי בה קידושין צריכה גט להתירה לעלמא משא"כ אם לא תפסי בה קידושין והיא רק מיוחדת אי"צ גט ובתפירת שמוא' על הרא"ש כתב דנ"מ עוד דלמ"ד תפסי קידושין נעשית ש"ח ע"י קידושין גרידא ואי"צ ליחדה לו ולאשה משא"כ אם לא תפסי שצריך יחוד דייקא וי"ל דה"ה להיפך דלמ"ד תפסי קידושין לא סגי ביחוד וצריך קידושין דוקא וכ"כ בחזו"א להדיא ונ"ל שאין שיטה זו מוסכמת בין כל הראשונים דהנה הר"ן בפ"ק דקידושין דף ז' פ' דאף לפ"מ דמשמע מסוגית הגמ' דק"ל המקדש חשוכ"ח מקודשת ע"ש ולכאורה הסברא משום דלא שייר בקניינו א"כ היה לנו לפשוט מזה גם האיכעיא של חצי עבד דגם שם מקודשת כיון דלא שייר ולמה עלתה בעיא זו בחיקו (לפ"ה) כ"ה גירסתו של הר"ן בגמ' שמסיימת בעיא זו בחיקו) וגם על הרמב"ם יקשה שפסק בההיא דחצי עבד דהו' ספק קידושין וברין חשוכ"ח פסק דמקודשת (כ"ה שי' הר"ן בביאור ד' הרמב"ם כמש"ל) ולפיכך כ' הר"ן דהא דהמקדש חשוכ"ח מקודשת היינו מגזיה"כ מדגלי קרא גבי ש"ח שהיא חשוכ"ח שחיביבין עלי' אשם ובהשקפה ראשונה דברי הר"ן תמוהים היכן מצא הר"ן שגילתה תורה דדין ש"ח ע"י דוקא הוא והלא בסוגין מפורש להיפך ואם לחשך אדם וכו' כלך אצל ריו"ח ה"נ מאי מאורסת מיוחדת ונ"ל דש"ח הר"ן היא דלכו"ע אם ש"ח היא חשוכ"ח וודאי אין

ועוד נ"ל לומר דאף קודם השחרור אין קידושין תופסין בה רק למ"ד ל"ח קידושין אף דאז היא רק חייבי לאוין לכונ"ע דלמ"ד תפסי קידושין כיון שיש כאן בעצם קדושי חיוב מיתה ולו יצוירו קדושי חצי כאלו ככת חורין היו חייבין מיתה עלי' א"כ אף שגזרה תורה שלא נחייב עליה מיתה בפועל מ"מ שם אשת איש עלי' ונדונית כחייבי כריתות דל"ת בהם קידושין די"ל דהא דל"ת קידושין בח"ר אינו מפני שיש עליהם חיוב כרת בפועל רק כיון שא"א היא ערוה של חיוב כרת א"כ א"א היא מאותם דל"ת בהם קידושין וא"כ כל ששם חייבי כריתות עלי' אף שאין חיוב כרת עלי' בפועל אין קידושין תופסין בה וכעין זה מצאתי בשו"ת אחיעזר ח' אה"ע ס"ג שכ' דאף אם נאמר שהמקדש נדה אין איסור א"א חל על איסור נדה מ"מ כיון דהא דאין אחז"א הוא רק לגבי העונשין אבל עצם האיסור חל (ע"ש הר"א) שהביא ע"ז וכח"י הפליג מאותה הראיה עצמה ע' בא"מ בתשו' בסוף הספר) א"כ יש עלי' שם חייבי כריתות ול"ת בה קידושין אף שאין עליה העונש.

ועכשיו נבא אל ביאור שיטת הרמב"ם שהוא פוסק כמימרא דר' חסדא בשמעתי דאמר תשחב"ח שנתקדשה לראובן ונשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון מתיבמת ללוי ואין אני קורא בה אשת שני מתים ממ"נ וכו' כמ"ש המ"מ דמזה שפט הרמב"ם שיש ספק בדין זה וספיקו של ר"ח הוא בעצם הדין אי תפסי קידושין בחשכב"ח כפרש"י דלא כהתוס' שפי' דהספק הוא אם גמרי פקעי דמוכח כן מסידור הגמ' שמחלוקת זו נסדרת אחר מימרת ר"ח ומ"ש התוס' על פרש"י דר"ח גופא אמר לע' מי דמי התם שייר בקניינו הכא לא שייר בקניינו כבר ישבוהו האחרונים ז"ל שר"ח לא אמר חילוק זה בדרך החלט ולא אמרו רק להטיל ספק במה שדימה רבה בר רב הונא דין חשכב"ח לדין חצי אשה וז"ל דבריו המקדש חשכב"ח אין קדושי קידושין גמורין פי' שיהי' קדושי

פשיטא שאינה יוצאת בגט ואע"פ ששיטת הירושלמי בזה אחרת היא ממה שבא בבבלי ע"ש במראה הפנים ובירושלמי גיטין פרק השולח היה מ"ש י"ל שהדין דין אמת אף לדין למ"ד לא תפסי בה קידושין.

ועוד נפקותא יש דהנה לק' מ"ג ע"ב יש מחלוקת אמוראים מה יהיה דינה של שפחה זו לאחר שתשתחרר ר' יוסף בר חמא בשם ר' יוחנן אומר דפקעו קידושי' ור' זירא א"ר נחמן אומר דגמרי קידושי' והנה אם היו הקידושין מעיקרא קידושין גמורין מדין כי יקח איש אשה רק שיש גזיה"כ שכל זמן שהיא חציה שפחה אין עלי' חיוב מיתה א"כ מיד שתשתחרר ויגמרו הקידושין יהיה עלי' חיוב מיתה כיון שלא הי' חסרון בעצם הקידושין ולא פטרה תורה רק מעונש מיתה אך אם מתחילה לא היתה מקודשת קידושין גמורין דהויא חצי אשה אף שהיא מקודשת מדין קידושין חדש משום דין ש"ח מ"מ לאחר שתשתחרר לא יהי' עלי' חיוב מיתה שהיו מתחילה לא נתקדשה קדושי חיוב מיתה ואף דלמ"ד גמרי עכשיו יוגמרו הקידושין בכולה ותהי' כולה מקודשת מ"מ יהי' על ביאתה חיוב מיתה ולפי"ז י"ל דאף קידושין תופסין בה כדן כל חייבי לאוין וע' בפנ"י בסוגין שהק' דמשכ"ל אשת שני מתים אם קדשו שני אחין חשכב"ח דקדושי שניהם תופסין בה כיון שאין חייבין עליה מיתה ות"י דאף דהוי רק חייבי לאוין מ"מ אין קידושין תופסין משום שהיא קנין הבעל ובשו"מ ס' ע"ד סק"ד השיג עליו מסוגיית הגמ' ס"פ האומר ס"ז ע"ב דמבואר שם דהא דאין קידושין תופסין בא"א הוא מהקישא דר"י ככל חייבי כריתות וכ"כ בס' המקנה בקורא' והא דלא משכ"ל אשת שני מתים כה"ג כ' משום דמ"מ היא אשת אח וחייב כרת עלי' ומשו"ה ל"ת לו בה קידושין וא"ש אף למש"כ דלמ"ד לא תפסי קידושין אין איסור קרובים דהא למ"ד הוה ג"כ אין דין יבום ולא שייך דין אשת שני מתים רק למ"ד תפסי קידושין ולדידי' אין קידושין תופסין להאח מדין אשת אחיו.

כר"ז היינו מטעמי אבל לא מראיתו שעל ראייתו צריכים אנו לפרש כאבי דהיינו שנשתחררה ואח"כ נתקדשה ע"ש בגמ' וא"ל נמי דלפמ"ש למה נקטו ר"ח וכן הרמב"ם הספק לאחר שנשתחררה הא אף קודם השחרור היו ספק י"ל דלרבנותא נקטו שלא תאמר דוקא קודם שחרור מספ"ל אבל לאחר שחרור אין ספק או משום דפקעי או משום דגמרי וחייב מיתה קמ"ל.

ולפי"ז א"ש טפי מ"ש ברמב"ם מיד אחר הלכה זו וז"ל ואי זו היא שפחה חרופה האמורה בתורה זו מי שתשחב"ח שקידשה ע"ע ע"כ דמאי שיאטי' להאכ בהלכות אסורי ביאה מקומו וכ"ה באמת שם בפ"ג ובהל' שגגות וגם מה שסיים אח"ז ומי שחציו עבד וחב"ח שקידש בת חורין ה"ז ס"ק משמע שיש לו איזה שייכות עם מ"ש בהלכה זו אודות ש"ח ולפמ"ש א"ש שבא להורות דאע"ג דהמקדש חצי שפחה ה"ז ס"ק מ"מ אל תאמר לפי"ז רכ"ה לגבי דין ש"ח שאף התם אם קידש תהי' רק ספק ש"ח כמו שהיא באמת ש"י הרא"ש ורמ"ה רק דלכו"ע דין ש"ח הוא ע"י קידושין והספק הוא רק על מהות הקידושין אם הם קידושין גמורין או דין חדש כמ"ש.

אך מ"מ אף אחר הדברים האלה לא יצאנו עוד חובת הביאור בשיטת הרמב"ם בהלכה זו וז"ל בפ"ג מהא"ב הי"ג ש"ח האמורה בתורה היא שחצי' שפחה וחצי' בת חורין ומקודשת לע"ע שנאמר לא יומתו כי לא חופשה הא אם נשתחררה כולה חייבין עלי' מיתת ב"ד כמו שבארנו בהלכות אישות עכ"ל והנה כדי שלא יהי' דבריו סותרים זא"ז היינו יכולים לפרש דה"ק לא יומתו כי אם חופשה בשעת קידושין הא אם נשתחררה פ"י שהיתה כבר משוחררת בשעת קידושין חייבין עלי' מיתה דהא בת חורין היא ומוכח מזה דבשחב"ח הכתוב מדבר דאם בשפחה כנענית א"כ אי"א לפרש שנעשית ש"ח ע"י קידושין דוודאי ענין קידושין ל"ש בה אף מייכוני הכתוב דהא דאמעוט שפחה מקידושין הוא מעם הדומה

מתפשטין בכולה - עד שתשתחרר - פ"י דאז פשטו קדושי' בכולה - קדושי קטנה יל"פ כמו שביאר המהר"ק בש"י הרמב"ם דגבי קדושי קטנה אינה מקדשה מחדש ע"י ביאה אחר שנתגדלה רק ע"י גמרו קדושי' הראשונים שקדשה בעת קטנותה ובכ"מ פ"ד מאישות ה"ז שהביא דבריו (ע"ש) שאתח מראיותיו הוא מדברי הרמב"ם האלו שאנו עוסקים בהם עכשיו) ואף ששי' זו צ"ב מ"מ שטחית לשונות הרמב"ם מראין כן ור"ל דבקדושי קטנה גמי מצינו דוגמא לזה שבעת מעשה הקידושין לא חלו רק אח"כ נגמרו אף כאן שבעת שקדשה לא חלו רק על חצי מ"מ ע"י השחרור נגמרו וחלין אף על חצי האחר שפוסק כר' זירא בגמרו קידושין אך מ"מ יש להסתפק על עצם מהות קידושין אלו שנגמרו עכשיו אם הי' להם מעיקרא דין קידושין גמורין של ח"כ מדין כי יקח איש אשה ול"ת בה קידושין או שהם רק קידושי לאו ותפסי תהי' קידושי שני ומקודשת לשניהם זה תלוי במחלוקת האמוראים אם קידושין תופסין בחשבו"ח ולזה כ' בא אחר וקדשה אחר שנשתחררה ה"ז ספק קידושין לשניהם פ"י שיש בזה ספק אם היא מקודשת לשניהם או רק לראשון ופסק זה שאב רבינו ממימרא כר"ח שנסתפק גם הוא בזה הספק כמ"ש אך כיון דר"ח נקט ספיקו בהנוגע לדין יבום וכאן אנו עסוקין בהלכות קידושין הביע רבינו ספיקו של ר"ח בהנוגע לקידושין ומ"מ אף אם לא תפסו קידושין מעיקרא מקודשת היא לו בקידושי לאו ומותרת היא לו בלא קידושין חדשים ומשו"ה אי"צ לקדשה מחדש כמ"ש הרמב"ם ואפשר שלזה כיון הכ"מ ואל' דכיון שפוסק כר"ז הלא ר"ז בעצמו סובר שיש חיוב מיתה שהביא ראי' מהפסוק והיא לא חופשה הא חופשה חייב מיתה ד"ל דוודאי ר"ז עצמו סובר דהמקדש חשבו"ח שהיא מקודשת דבלא"ה צ"ל כן אך בהא אין הלכה כוותי' אלא כר"ח דמספ"ל ורק בהא דסובר דגמרי ומראית ר"ז נמי מוכח שמקודשת היא ואנן אף דס"ל

יסבור כר"ז יהי דברי הרמב"ם בלא מקור מה שאי"ז דרכו וגם למה עזב את הראיות האחרות המוזכרים בהדיא במחלוקת זו ובחר לו כראי' משלו וע"כ שמקורו מדברי ר"ז וכבר עמד בזה בשו"ת ש"א החדשות ס' ט"ו סעיף ב' ומחמת זה מחלק בין ע"ע שקידש חשכב"ח דמקודשת חו היא ש"ח האמורה בתורה ובין בן חורין שקידש והוי ספק קידושין ואף שכן משמע משטחיות לשונות כמש"כ ועי"ז מיושבים כל הסתירות ע"ש אך מ"מ טעמא בעי ואף שנתן טעם לדבריו דכיון ששפחה בת קידושין בכ"מ הוי קידושין שאין מסורין לביאה וכה"ג אפילו אביי מודה ורק לע"ע מקודשת - כיון שמוחרת לו מ"מ אף טעם זה צריך עוד תבלין כמובן וגם סוגיית הגמ' לא משמע כן שהרי הביא ראי' מש"ח דתפסי קידושין בחשכב"ח כמו שאמרו ואם לחשך אדם וכו' ולפי"ד אין ראייה דשם מיירי בע"ע וע"ש שהרגיש בזה וכ' דלקושטא דמילתא אין לדמותם אהרדי ורק אם לחשך אדם לומר וכו' ולא יסבור כהאי חילוקא או אמור לו כלך אצל ר"י וכו' וכ"ז דוחק גדול.

ולאחר זמן מצאתי מקור לדברי הרמב"ם מתו"כ פר' קדושים פרק ד' וז"ל לא יומתו כי לא חופשה הא אם חופשה הרי אלו חייבין מיתה ולכאורה דברי התו"כ הם ראי' מפורשת למ"ד דתפסי קידושין בחשכב"ח וגם ראי' לר"ז בס"ל דגמרי קדושי' לאחר שנשתחררה אך י"ל דאף דברי התו"כ יכולים לפרש כמ"ש דברי הרמב"ם דמ"ש הא אם חופשה לא קאי על עת הביאה רק על עת הקידושין דאם חופשה בשעת קידושין חייבין מיתה על"י וכ"פ המלבי"ם בבאורו על התו"כ וכ"מ ג"כ בבאור החפץ חיים אך קשה לפי"ז מאי משמענו בזה פשיטא שאם קידשה לאחר שחרור שקידושין תופסין בה שהרי ישראלית גמורה היא אך לפי מש"ל בדעת הרמב"ם י"ל דמטרת התו"כ כאן להביא ראי' לר"ע דס"ל דיון ש"ח האמורה בחורה מדבר אודות חשכב"ח שנחארה לע"ע (והובא פלר' למעלה מזה בחו"כ) דאו

לחמור ואי"ז מיעוט בהפרשה של קידושין שנאמר שיש ריבוי חדש רק שהכתוב מגלה שדומים לחמורים ולא שייך בהם ענין קידושין כלל באיזה צורה שיהי' א"כ פ"י חרופה היינו יחוד ובאופן זה אם חופשה הא לא יהי' חייבין עליה מיתה שהיא פנוי' דלא שייך יחוד בבת חורין ומ"ש כמו שבארנו בה' אישות אין כוונתו למ"ש שחייבין עליה מיתה רק על מה שכתב בתחילת ההלכה שש"ח היא חשכב"ח שזה ביאר בפ"ד מאישות הי"ז ובפ"ז מה' עבדים שכי' וז"ל ש"ח אם רצה לשחרר חצי' הנשאר ותיעשה א"א גמורה וכו' ע"כ ולשון זה א"א כך אך שם לא כ' שחייבין עלי' מיתה וי"ל כוונתו כמ"ש בהל' אישות דהיינו שיגמרו הקידושין בכולה ותהא כולה א"א וז"כ במ"ש א"א גמורה וכן ער"ז יכולים לפרש דבריו בפנה"ש ספ"ג דכריתות ע"ש אך כמה תשובות בדבר א' למה סתם הרמב"ם לשונו כ"כ בדבר זה ועוד דפי' זה בפסוק הוא כפי' אביי בסוגין והוא מפשי' כן אף אליבא דר' ישמעאל' וכבר עמד בזה הרשב"א בסוגין דלר"י לא מיירי קרא בקידושין כלל ואיך יכולים לפרש הא אם חופשה וחזרה ונתקדשה וכ' דאף לר"י מיירי ע"י קידושין רק שצריך יחוד ג"כ וזה דלא כמ"ש בשי' הרמב"ם וי"ל דלר"י כך מתפרש הא אם חופשה ונעשה בה ענין ששייך בה דקודם שחרור שייך בה יחוד ואחר שחרור דכוותי' שייך בה רק קידושין ומ"מ דוחק לפרש הכתוב כן וסובר הרמב"ם דמשה"ה יש ראי' מהפסוק דלא כר"י אך א"כ איך פליג הרמב"ם על אביי שהוא סובר דשפיר מתפרש כך לר"י דלא קו' עד שמביא מזה ראי' לפירושו ועכצ"ל שהרמב"ם מפרש הפסוק כר"ז דאם נשתחררה גמרו הקידושין וחייב מיתה בלא קידושין חדשים וא"כ ע"כ ס"ל דכ"ז בכולה מילתא אף דמאי דס"ל דתפסי קידושין בח"ש חב"ת וא"כ סותר דברי עצמו בפ"ד מאישות ועוד דעכצ"ל דכר"ז ס"ל דהא לא מצינו הוכחה זו לשי' ר"ע בשום מקום רק בדברי ר"ז ואם לא

בכ"מ וכ"ה ברש"י והק' ע"ז דהא מ"מ ספק הוא אם קידושין תופסין אף לר"ע כמבואר בסוגיא דגיטין ומחמת זה חולק על שי הרמב"ם ותי' וצ"ל וכו' דמ"מ כיון דמשכחת יחוד צד חירות בלשון זה וכו' מקודשת דהא שייך ביחוד צד שתופסין בו קידושין ולא משום דנחרפת מאורסת ממש היא ע"כ וק' מה בכך ששייך יחוד בצד חירות מ"מ איך הוא לשון קידושין עיי' וי"ל דלפמ"ש א"ש דהא לכו"ע ש"ח עיי' קידושין היא והספק הוא רק אם הם קידושין גמורין כמש"ל א"כ חרופה וודאי לשון קידושין הוא והרשב"א י"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דש"ח היא עיי' קידושין ויחוד ולא עיי' קידושין גרידא רק מ"מ כיון שיחוד זה עיי' קידושין משכח"ל בבת חורין א"כ הוי שפיר לשון קידושין כיון שהיחוד הוא עיי' קידושין רק אם היינו סוכרים כמ"ד בשפחה כנענית הכתוב מדבר לא הוי שייך לשון זה אצל בת חורין כ"ז הוא לשיטתו אבל לפמ"ש בשי' הרמב"ם א"ש בלא זה.

הערה בענין יש יד לקידושין

גמ' נדרים ו' ע"ב בעי ר"פ יש יד לקידושין או לא הי' וכו' אלה כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי וא"ל לחברתה ואת וכו' ומי מיבעי לי' לר"פ והא מדאמר לי' ר"פ לאביי מי סבר שמוא' ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים מכלל דס"ל לר"פ דיש יד לקידושין חדא מגו מאפי' דס"ל לשמוא' א"ל אביי ופי' הר"ן דהספק הוא משום דלא דמי לנדרים דהוי דיבור משא"כ קידושין דהוי עיי' מעשה והק' הר"ן מגמ' נדרים ה' ע"ב שמוא' מוקי למתניתין כרבי יהודה דס"ל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים דתנן גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם ר"י אומר ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תרוכין וגט שבוקין ומרפליגי בידים שאין מוכיחות מוכח דיד מוכיח מהני בגט וא"כ ה"ה לקידושין ותי' הר"ן דשאני גט כיון דאיכא מעשה דנתינת הגט לירה הוי טפי מיד ועיקר מוכיח מיקרי וכו' והק'

שייך לדייק הא אם נשתחררה בשעת אירוסין חייבין מיתה משא"כ אם מדבר אודות ש"כ שנתייחדה לע"ע ל"ש לדייק הא אם נשתחררה בשעת יהוד וכו' דאפי' נשתחררה נמי אין חייבין עליה דהא עכשיו בעי קידושין ואף דאין מזה קר' לר' ישמעא' כמש"ל מ"מ התו"כ סובר דאין פי' זה מסתבר כמש"ל בדעת הרמב"ם וגם אין מדברי התו"כ זה סתירה לדברי אביי בסוגיא דגיטין ולכאורה משמע מדבריו דלמ"ד פקעי מפרש הפסוק כמו לר"י שהוא הביא ראי' מר"י רק על ד"ז שאי"צ לפרש הדין דהא אם חופשה על הביאה דוקא נמצא שפי' דברי התו"כ תלויין בספק דלמ"ד קידושין תופסין בחשחב"ח וגמרי קדושי' דברי התו"כ מתפרשים דקאי על הביאה שאם נבעלה אחר השחרור חייבין עלי' מיתה ולפי"ז כוונת התו"כ ללמרינו ב' דברים הא' שהפסוק מיירי בחשחב"ח וכדברי ר"ע כ' שקדושי' גמרי אחר השחרור וחייבין עלי' מיתה ולמ"ד פקעי קדושי' וכן למ"ד דל"ת קידושין בחשחב"ח הפי' בתו"כ הוא בא"א דקאי על הקידושין ובה להוכיח שפי' הכתוב הוא כר"ע וכמש"ל ועפי"ז יל"פ דברי הרמב"ם כמ"ש ולפי שני' פסק הרמב"ם כפ"ד מאישות הספק בענין תפיסת קידושין בחשחב"ח במקומו עומר ע"כ העתיק הרמב"ם בפ"ג מא"ב החו"כ כצורתו ולא פירשו כיון דלפי שיטת הרמב"ם יכולים לפרשו בב' אופנים כמש"ל.

ולפי"ז א"ש טפי שי' הרמב"ם בפ"ג מאישות ה"ו דהאומר הוי את חרופתי ה"ז מקודשת והקשו עליו דאף שכן הוא הס"ד בגמ' מ"מ הרי לפי המסקנא דוקא ביהודה כן הוא שזהו כוונת הברייתא הנכאה בקידושין דף ו' ע"א שכן ביהודה קודין לארוסה חרופה ומשו"ה דוקא ביהודה מקודשת שכן הוא לישני דאינשי שם ותי' ברשב"א וריטב"א דלמסקנת הגמ' ס"ל לתנא דברייתא כמ"ד בש"כ הכתוב מדבר משא"כ למאי דקיי"ל כר"ע א"כ ודאי חרופה דקרא בקידושין מיירי והוי לשון קידושין

דהא הקידושין בעי דעת ואם לא אמר אין אנו יודעים אם כיון דנתינה זו לקידושין והוי מקדש בלא עדים וא"כ כל שאין אנו יודעים ממנו שמרוצה ורק על ידה וגרימתה אנו יודעים שנותן לשם קידושין נמצא שבלעדה לא היו הקידושין חלים כלל ורק על ידה חלים דמי לכי תלקח, אך לפי"ז אי"ז מוכרח די"ל דלא מיקרי כי תלקח רק כשהיא עושה עצם הקיחה דהיינו הקידושין אבל הכא הרי הוא עשה הקידושין דהיינו נתינת הכסף רק שהיא גרמה שיהא מקדש העדים ואפשר דל"ש בכי הא האי דינא דכי תלקח.

וג' דספק זה אם האמירה הוא חלק ממעשה הקידושין תלוי במחלוקת רש"י ותוס' דף ד' ע"ב דא"י שם בגמ' ואיצטריך למכתב ויצאה חנם ואיצטריך למכתב כי יקח איש וכו' ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הו"א היכי דיהבה לדידי' וקידשתו הוי קדושי כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח ופירש"י היכא דיהבה איהי לדידי' כסף וקידשתו דאמרה לי' תתקדש לי (וע"ע בדי"ה ליהוי קידושין) והק' בתוד"ה היכא דאין לשון קידושין נופל על איש שאינו נאסר בכך לשאר נשים ות"י שאמרה לו הרי אני מקודשת לך והדר כ' התוס' דצ"ל דיהבה לדידי' לאו דוקא שהרי אב"י מקבל קדושי' פ"י שהרי בפסוק זה דריצאה חנם דמינ' ילפינן קדושי כסף כתיב שהאב מקבל הכסף והמילא ידענן שאינה יכולה ליתן אלא ר"ל ואמרה וא"כ לפי התוס' כיון דאיתתך קרא לאמרה היא שפיר י"ל דזה גופה מגלה לנו הפסוק דמלבד נתינת הכסף יש עוד חלק בהקידושין שעליו אמרה תורה שצריך להיות דוקא ע"י האיש דהיינו האמירה משא"כ לפרש"י דקרא אתי לנתנה הא א"כ אין לנו יתור ע"ז ומה"ת כזה מן הסברא והא דלא מהני אמרה הוא עכצ"ל משום דכל"ז הוי מקדש בלא עדים והיא גרמה שיהי' קידושין ודמי לכי תלקח נמצא דלשיטת רש"י אין האמירה חלק ממעשה הקידושין ולהתוס' הוי חלק מהמעשה קידושין.

הגרע"א בגהש"ס דא"כ מאי מקשה הש"ס והא מדאמר ר"פ לאב"י וכו' הא התם מיירי שנתן הכסף לידה ואמר הרי את מקודשת רק לא אמר לי דנתתם הוי יד מוכיח מהני דלא גרע מגט משא"כ כאן דאיבעיא היכא שלא נתן לידה רק לחבירתה וכן הק' בש"מ.

ולתרוץ הקו' הנ"ל נצטרך לכאר קצת דין אמירה הרי את מקודשת ולתכלית זה נציע הסוגיא דקידושין ה' ע"ב ת"ר כיצד בכסף וכו' מתקיף לה ר"פ וכו' נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוי קידושין ואב"א וכו' נתן. הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישינן מדרבנן ופרש"י אמרה היא דמי לתקח אשה לאיש וע' בח"י הרשב"א שפ"י ג"כ כרש"י דהתסרון הוא משום דדמי לכי תלקח וכו' ואח"כ הק' שתהא מקודשת ע"י מה שמראין הדברים שמצדו הוא מרוצה דהוי כאמירה דהא בקידושין לא בעי ריכוז רק אומדנא שמרוצה סגי כההיא דהוי עסוקין באותו ענין והוי דמ"מ העדאת עדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושי פ"י והא דמראין הדברים אין זה הוכחה ברורה כמו שאם שמעו אותו אומר הרי את מקודשת וק' דאם הוי כמקדש בלא עדים למה צריך לטעמא דכי תלקח הלא בל"ז הוי המקדש בלא עדים (וגם בכל עסוקין באותו ענין יהי' כמקדש בלא עדים).

ולתרוץ זה נע' תחילה בדין זה דכי יקח ולא כי תלקח דילפינן מיניה דין אמרה היא איך הוא הילפותא אם הפ"י הוא דאע"ג דככל הקניינים אין האמירה חלק ממעשה הקנין מ"מ בקידושין גזיה"כ הוא דהוי חלק ממעשה הקנין וכו' היכא דבעי שיהא הוא עושה המעשה דנתינה הכסף דאל"כ הוי כי תלקח כמ"כ צריך שיעשה הוא האמירה וע"ז ק' מה"ת לחידוש דין זה שיהא האמירה חלק ממעשה הקידושין היפך ממה שהוא בכלל הקניינים היכן גילתה תורה ע"ז. ויל"פ באופן אחר דאף שאין האמירה חלק מעצם מעשה הקידושין מ"מ לא סגי בלא אמירה

הרב צבי הירש עדילמאן

בענין לאו שאין בו מעשה

ע"י מעשה כגון כל יראה וכל ימצא והחיוב הוא משום דעושה האיסור ע"י מעשה, אין לנו גילוי על הלאו וכל יראה וכל ימצא דחייב מלקות, ולפ"י נ"ל דהרמב"ם ס"ל דהיכא שייך ניתק לעשה היכא דהמלקות הוא בעד גוף העבירה הוי ניתק לעשה אבל בכל יראה וכל ימצא דהמלקות הוא משום שעושה האיסור ע"י המעשה שקנה או חימצו וע"ז לא שייך ניתוק לעשה, והסוגיא בפסחים הוא אליבא דר' יהודה דס"ל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו והמלקות הוא בעד גוף העבירה דלא יראה ולא ימצא ע"כ אין לוקין דהוי לאו הניתק לעשה דתשביית.

והנה התוס' שבועות ד' ד' ע"א ד"ה אבל אוכל ולא אכל כתבו דבנשכע על ככר שיאכלנו חרקי לים דל"ה התראת ספק רק לאו שאין בו מעשה להיפך הירושלמי הג"ל דס"ל דאף דהאיסור נעשה ע"י מעשה לוקין עליו, והנה בגדלים דף ל' ע"א פליגי בסברא זו הר"ן והרא"ש דעל מה שמבואר בגמ' וכי פליגי לענין מלקות פירש הרא"ש ואליבא דמ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, והר"ן לא כתב דזהו אליבא דמ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, משמע דס"ל דלכו"ע לוקין עליו אף דמה שמאחר נזירות טהרה אין בו מעשה כיון דהאיסור נעשה ע"י ביאתו לבית הקברות דהוי מעשה אף דהוי מעשה היתר וכן מבואר בתוס' נזיר דף י"ז ע"א ד"ה אילימא דאמרי ליה לא תנזור. עיין במל"מ פ"ג מהלכות ביאת מקדש הל' כ"א, ואמנם לדעת הרב המגיד בפרק י"ג מהלכות שכירות הל' ב' דהרמב"ם ס"ל כל לאו שאפשר ע"י מעשה לוקה אף שאין בו מעשה אתי שפיר סוגיין דכשעובר את האיסור במעשה דהיינו נזיר כשהוא מטמא לוקה דהוי דומיא דלאו דחסימה הרי גילה לנו התורה דעל לאו זה לוקה, ע"כ אפילו לא עשה מעשה לוקה כמו שנבאר לעיל, וכן

כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות חמץ הל' ג' אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה עכ"ל, וכבר הקשו דאיך לוקה על לאו דלא יראה ולא ימצא, והרי בפסחים דף צ"ה. מבואר דלאו דלא יראה ולא ימצא הויין לאו הניתק לעשה דתשבייתו. וקשה על הרמב"ם שפסק דבקונה חמץ בפסח דהוי מעשה לוקה. והנה בנהרות מעשה חושב על שעה"מ הלכות חו"מ הקשה על המגיד משנה שכתב בדעת הרמב"ם בפרק י"ג מהלכות שכירות דכל לאו שאפשר לעבור עליו על ידי מעשה אפילו לא עשה מעשה לוקה א"כ אפילו לא חימצו צריך להיות לוקה.

והנה בטעם הרמב"ם דבקנה חמץ בפסח או חימצו הוי לאו שיש בו מעשה אף רבוה שקנה או חימצו אינו עושה איסור דהאיסור הוא בזה שהחמץ נמצא ברשותו, נ"ל דהרמב"ם ס"ל כהירושלמי שבועות פ"ג ה"ז דאיתא שם פלוגתא דר"י ור"ל בנשכע על ככר שיאכלנו ולא אכלו דלחד פטור משום דהוי התראת ספק ולחד פטור משום דהוי לאו שאין בו מעשה וקאמר שם דנ"מ בורקו לים דלמ"ד התראת ספק פטור ולמ"ד משום לאו שאין בו מעשה הא יש בו מעשה, הרי אף דבוריקה אינו עושה איסור אבל כיון דע"י הזריקה נעשה איסור הוי לאו שיש בו מעשה וכ"כ בקונה חמץ או חימצו עושה האיסור ע"י המעשה שקנה או חימצו הוי לאו שיש בו מעשה.

ואפשר לומר דמה שכתב המ"מ בדעת הרמב"ם דכל שאפשר לעבור עליו ע"י מעשה אפילו לא עשה מעשה לוקה, הוא רק היכא דגוף האיסור אפשר לעבור ע"י מעשה הרי גילה לנו התורה דעל לאו זה חייב מלקות, ע"כ אפילו לא עשה מעשה לוקה, אבל היכא דגוף העבירה אי אפשר לעבור

קודם זמן איטורו, אבל כשנדר בבית הקברות הרי המעשה שנכנס לבית הקברות גרם לו שיטמא את הנזירות, ומדויק לשון הרמב"ם בפ"א מהלכות חמץ ומצה הל' ג' אינו לוקה משום כל יראה ולא ימצא אלא א"כ חמצו בפסח או קנה והמעשה שקנה החמץ או חמצו גורם לו שיעבור על איסור כל יראה ולא ימצא [עין טורי אבן ר"ה דף ד' ו"ה צדקות שכתב שאם טימא עצמו במזיד ולוקה על לאו דכל תאחר דוקא אם עובר מיד אבל אם עובר לאחר שלש רגלים הוי לאו שאין בו מעשה דהאיסור הוא שאינו מקבל עליו נזירות טהרה והוי לאו שאין בו מעשה].

והנה בנדרים ד' ד' אמר רב אשי הואיל וכן נזיר שטימא עצמו במזיד עובר בכל תאחר דנזירות טהרה ומבואר בר"ן ד"ה הואיל וכן וכו' עובר בכל תאחר ולקי ומשמע דאף למ"ד לאו שאין בו מעשה אין לוקין דהרי לא הזכיר אליבא דמ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו כמו שפירש הרא"ש.

וג"ל בביאור דבריו דהוא מפרש כפירוש הרשב"א וזה לשונו ונראה דעל נגיעתו בטומאה ממש הוא מחייב לו וכו' ובדואי מרנקט מזיד לא בכרי נקט לו ע"ש ומבואר מדברי הרשב"א דבנגיעתו בטומאה כיון דנסתר נזירות טהרה הוא מאחר את מינו הנזירות טהרה שכבר נתחייב והוי לאו שיש בו מעשה ומבואר מה שהקשה הר"ן בסוגיא דכבר אזהרי רחמנא אטומאה בתרי לאוי כיון דהכל תאחר הוא ע"י נגיעתו בטומאה.

שוב מצאתי בטורי אבן ברה"ד ד' ר"ה צדקות שפירש את הגמ' כפירוש הר"ן והרשב"א ומביא רא"י מן הגמ' כשיטת הר"ן ברה"ד דכל מידי דלא תליא במקדש אין לו ענין לרגלים ולאחר עובר בכל תאחר דאי כל כל תאחר אפי' מאי דלא תלי במקדש כרגלים תליא אפילו טימא עצמו במזיד אין כאן מלקות אפילו שהה בטומאתו ג' רגלים דה"ל לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו, והרא"ש ס"ל דאף מידי דלא תלי במקדש

בהגהות מהר"ב רנשבורג עיין שם, אך מה שכתב רביה לדבריו לענין אין מכאן ראייה לדבריו דהרמב"ם בפ"ה מהלכות נזירות הל' כ"א כתב נזיר טהור שטימא עצמו לוקה אף משום לא תאחר לשלמו שהרי אחר נזירות טהרה ועשה מעשה וכן אם נדר בבית הקברות לוקה אף משום לא תאחר הרי מבואר דאף מה שאיחר נזירות טהרה לא עשה מעשה לעבור על כל תאחר רק האיסור בא ע"י מעשה, וזהו לשיטתו בפרק א' מהלכות חמץ הל' ג' כמו שנתבאר לעיל והרמב"ם יפרש את הסוגיא במס' נזיר ד' יז ע"א כפירוש התוס', ומבואר ברמב"ם דאף דהאיסור בא ע"י מעשה היתר הוי לאו שיש בו מעשה ולוקה דהרי כתב וכן אם נדר כנזיר לוקה אף משום לא תאחר אף דהאיסור שעובר מה שמאחר נזירות טהרה אין בו מעשה ובא ע"י מעשה שנכנס לבית הקברות כשלא היה נזיר ולא היה איסור ליכנס בבית הקברות.

והנה בהגהות מעשה חושב כתב דשיטת הרמב"ם דכל שעשה המעשה בהיתר אין לוקין אה"כ על הלאו דבפ"ה מהלכות מלכים הל' ח' פסק דאין לוקין על לאו דישביבת מצרים שבעת שהכניסה ה' בהיתר והאיסור הוא להשתקע וכשנשתקע שם הוי לאו שאין בו מעשה, ולכאורה הוי סתירה ממה שכתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות נזירות הל' כ"א דאמר נדר בבית הקברות לוקה אף משום לא תאחר דאף מה שאיחר נזירות טהרה הוי לאו שאין בו מעשה ומה שלוקה משום שהאיסור בא ע"י מעשה שנכנס לבית הקברות אע"ג דכשנכנס לבית הקברות הוי מעשה היתר שלא היה או נזיר, נלענ"ד דאין כאן סתירה דהיכי דהאיסור בא ע"י המעשה כשביל שנכנס לבית הקברות שהוא מקום טומאה נטמא הנזירות וצריך לנהוג נזירות טהרה אבל הכניסה למצרים אינו גורם האיסור רק מה שגמר ברעתו להשתקע שם לא נחשב שהאיסור בא ע"י מעשה, וכן אם חמצו קודם זמן איטורו אין המעשה גורם שיעבור על כל יראה שהרי יכול לאכלו

הרב דוד אריה ציינווירט

בגדר מלאכת קורע בשבת

חייב א"כ עושה ע"מ לתפור (כ"י וע"י בכס"מ ודלא כע"ש) עכ"ל המג"א.

(ב) אכן המחצה"ש כתב על דברי המג"א וז"ל הנה הע"ש הקשה נהי דאין כוונתו כאן ע"מ לתפור מ"מ יתחייב משום קורע דהא הא דבעינן קורע ע"מ לתפור הוא דאלי"כ הוי מקלקל וא"כ הכא דמתקן בקריעתו ואפילו אינו ע"מ לתפור חייב ומש"כ המג"א לעיין במ"מ עיינתי שם ולא מצאתי בדבריו בענייני תעלה לקושיית הע"ש עכ"ל המחצה"ש.

ומה שהקשה על המג"א הוא משום דהוא סובר דקורע אף שאינו ע"מ לתפור חייב אם לא הוי מקלקל אלא מתקן אבל המג"א אזיל כשיטת הב"י והמ"מ והריטב"א דאיהו ס"ל דבעינן ע"מ לתפור דווקא ואם לא היה ע"מ לתפור אף דהוי מתקן בזה פטור וכנ"ל וכתבו דפותח בית הצואר חייב משום מכב"פ ולא משום קורע, משום דלא הוי ע"מ לתפור.

וכדברי המחצה"ש כתב ג"כ הרעק"א בתוספותיו פ"ז על מתני' דאבות מלאכות וכו' הקורע ע"מ לתפור וז"ל אות צ' נראה דהטעם דבאינו ע"מ לתפור פטור משום דהוי מקלקל אבל היכא דהוי תיקון חייב אף באינו ע"מ לתפור וראיה לזה ממתני' פ"יג הקורע על מתו המוטל עליו דחייב הרי אף דאינו ע"מ לתפור חייב אולם מדברי הב"י ס"י ש"יז הובא במג"א שם מבואר דכל שאינו ע"מ לתפור ממש אף במקום תיקון אינו חייב וצ"ע"ג וכו' ע"כ ועיי"ש הביא דגם מדברי התוס' דף ע"ג ע"ב ד"ה וצריך לעצים משמע כדברי הב"י והריטב"א דבעינן ע"מ לתפור ממש ועיי"ש בתוס' ובגליוה"ש על התוס' שהקשה הרעק"א ג"כ כקושייתו כאן. ועי' באב"ג ס' קפ"ו מש"כ לתרץ דברי הראשונים הנ"ל ועכ"פ מבואר פלוגתא בדין קורע אם עיקר המלאכה הוי

(א) שבת דף מח ע"א אמר רב יהודה אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת מתקיף לה רב כהנא מה בין זו למגופת חבית אל רבא זה חיבור וזה אינו חיבור עכ"ל הגמרא וברש"י הפותח בית הצואר של חלוק לכתחילה חייב חטאת דהשתא קמשי ליה מגא וחייב משום מכה בפטיש והיינו גמר מלאכה עכ"ל.

ובטור ס' ש"יז הובא הלכה זו דהפוחת בית הצואר חייב חטאת וכתב ע"ז הב"י וז"ל ופירש"י וכו' וחייב חטאת משום מכה בפטיש והיינו גמר מלאכה וא"ת ותיפוק ליה דמחייב משום קורע ונ"ל דלא מיחייב משום קורע אלא בקורע ע"מ לתפור והכא כיון שאינו ע"מ לתפור ליכא לחיובי משום קורע עכ"ל הב"י.

וכדברי הב"י כתב גם המגיד משנה בשם הריטב"א על הרמב"ם פ"י מהלכות שבת הלכה י' דשם הביא הרמב"ם האי הלכתא דהפוחת בית הצואר בשבת חייב חטאת וכתב המ"מ וז"ל כתב הריטב"א בפ"ק דמכות פירש"י פוחת בית הצואר ממש שעשה פתח חדש לחלוק בשבת חייב חטאת מפני שתיקן כלי פירוש דנהי דלא מחייב משום קורע דקורע שלא ע"מ לתפור הוא מיחייב משום תיקון כלי דהוי גמר מלאכה ותולדה דמכה בפטיש עכ"ל.

ומבואר דע' הריטב"א והמ"מ דמלאכת קורע הוי רק כשהוא קורע ע"מ לתפור אבל הקורע שלא ע"מ לתפור אף דהוי מתקן בקריעתו ואין לפטרו משום דהוי מקלקל מ"מ אינו חייב ומשום דעיקר מלאכת קורע היא רק בכה"ג דקורע ע"מ לתפור וכל שאינו ע"מ לתפור לאו בכלל מלאכת קורע הוא כלל וכ"כ המג"א ס' ש"יז סק"י וז"ל אין פותחין בית הצואר והפוחת חייב חטאת משום מכה בפטיש אבל משום קורע אינו

הנרע וזאת משאר דיני מכב"פ שהביא הרמב"ם במקום אחר עתה"ד המנח"ח.

ואמנם מחודש הוא לומר דהרמב"ם הביא בדין פותח בית הצואר מה שיש לחייבו משום קורע שלא נזכר כלל בגמרא ומה דאיתא בגמ' לחייבו משום מכב"פ לא הביא כלל. [ועי' עוד באפיקי-ים ח"ב קונטרס ענף עץ אבות ענף ה' מש"כ עוד ליישב הסוגיא עפ"ד הרמב"ם].

ועי' עוד בחזו"א סי' נ"א סק"ד שכתב דאף דהרמב"ם הביא דין פותח בית הצואר באמצע דיני קורע שפיר שייך לומר דחייבו הוא משום מכב"פ אלא משום שיש כאן פעולת קורע קבעו בהלכות קורע ואמנם כן משמע בדברי המ"מ שהביא דברי הריטב"א דמבואר בדבריו דחייבו הוא משום קורע על דברי הרמב"ם וכו"ל. ומשמע דגם לפי דעת הרמב"ם חייבו משום מכב"פ.

ואכן ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' ל"ה אות ה' שהביא תשובת מהר"א בנו של הרמב"ם דמפרש דהרמב"ם מחייבו משום קורע ולא משום מכב"פ והיא תשובת הר"א שהעתיק בספר מעשה-רוקח וז"ל האי מילתא פירש אבא מארי וז"ל שהיה דרך החייטין כשגומרין הבגד ומתקנין בית הצואר וכו' היה משיב המטלות שחתכה ממקום בית הצואר לבית הצואר ותופרה תפירת עראי וכו' ובעת שירצה בעל הבגד ללבוש מסיר החוטין שתופר וכו' סד"א שאותה תפירה שהיא עראי יהא פטור עליה קמ"ל עכ"ל תשו' הר"א בן הרמב"ם. והנה מבואר מדבריו בשיטת הרמב"ם דחייבו פותח בית הצואר הוא משום קורע ולא משום מכב"פ, (ושם בשבט הלוי מייחי לה לגבי פלוגתת הראשונים שהביא הרמ"א סי' שי"ז ס"ג אם בתופר וקורע חייב אף שלא עשה לעולם רק לזמן ומדברי הרמב"ם מייחי ראיה דאף בתפירה לזמן איכא תופר וקורע ואכמ"ל בזה).

והנה נתבאר דבהא דהפתוח בית הצואר חייב שי' רש"י דחייבו הוא משום מכב"פ

דווקא כשקורע ע"מ לתפור וכשאינו ע"מ לתפור אף דהוי מתקן פטור וכן ס"ל להריטב"א והב"י אך הרעק"א והע"ש והמחצה"ש פליגי עלייהו וס"ל דכל קורע דהוא מתקן חייב משום קורע בית הצואר בשבת חייב משום מכב"פ מ"מ הרבה אתרוגים למרו בשיטת הרמב"ם דחייב משום קורע ולא משום מכב"פ, דהרי הרמב"ם הביא דין דהפתוח בית הצואר בדיני קורע ולא בדיני מכב"פ, אלא דקשה לפי"ז דהרי בסוגיא משמע דהחייב בפתוח בית הצואר הוא משום מכב"פ מדאמרי' וכי מה בין זה למגופת חבית ואמר רבא זה חיבור וזה אינו חיבור ובמגופת חבית שייך לחייבו רק משום מכב"פ. ולא משום קורע וא"כ י"ל דשאני פותח בית הצואר דיש לחייבו משום קורע.

ועי' במנח"ח במוסך השבת מלאכת קורע דלומד בדברי הרמב"ם בפתוח בית הצואר דחייב מדין קורע והא דמשמע בגמרא דהפתוח בית הצואר חייב משום מכב"פ דהרי אם היה חייב משום קורע לא שייך להקשות וכי מה בין זה למגופת חבית דשאני ושאני דבפתוח בית הצואר שייך מלאכת קורע מה שאין כן במגופת חבית דלא שייך מלאכת קורע היינו משום דבאמת אם באנו לחייב פותח בית הצואר משום קורע צריך שיעור כדין כל קורע דצריך שיעור דהיינו כדי לתפור שתי תפירות ובמימרא דרב יהודה אמר רב משמע דיש לחייבו גם בכל שהוא ומשו"ה למרו רב כהנא ורבא דחייבו משום מכב"פ והקשו ממגופת חבית ותירצו כדמפרש בגמ' ואמנם דבאמת שייך לחייב פותח בית הצואר גם משום קורע וגם משום מכב"פ אלא דמשום קורע צריך שיעור ומשום מכב"פ חייב בכ"ש, ורב יהודה אמר רב משמע דמחייב בכ"ש ובע"כ טעמו משום מכב"פ והרמב"ם הביא דין פותח בית הצואר דחייב משום קורע בפתוח כשיעור ב' תפירות והביאו בהלכות קורע והא דיש לחייבו משום מכב"פ בכ"ש לא הביאו הרמב"ם וסמך

ותופרין אותה שהקריעה מקלקלת את היריעה ביותר אלא שעייז ויכל אח"כ לתפרה ומכלל זה קורע בחמתו ועל מתו דהקריעה מקלקלת הבגד אלא שנסבב תיקון עייז וכנ"ל לאפוקי בפותח בית הצואר בשבת דמשוי ליה מנא בנגמר זה ע"י הפתיחה גופא אין חל עייז שם קורע כלל וחייב ע"ז משום שם אחר דהיינו מכה בפטיש דהוא שייך בכל גמר מלאכה עכ"ל.

חידוש הביאורה"ל יסוד בגדר מלאכת קורע בגדר מלאכה זו היא רק אם עשה קלקול בקריעתו אלא דכל שנסבב מזה תיקון ואינו בגדר מקלקל משום כך חייב עלה משום קורע אבל הא פשיטא דאם הוא מתקן בקריעתו ממש אין זה בכלל גדר שם קורע כלל. וא"א לחייבו משום שם קורע.

וחידוש זה הוא רק לפי שיטת רש"י דס"ל דפותח בית הצואר חייב משום מכב"פ ולא משום קורע דאילו לפי פירוש הרמב"ם דפותח בית הצואר חייב משום קורע הרי דגם כשהוא מתקן בקריעתו ממש כמו פותח בית הצואר ג"כ חייב משום קורע.

(ה) וברמב"ם פ"ג מהלכות שבת הלכה ו' כתב וז"ל ואין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר מפני שהוא כמתקן כלי עכ"ל, והוא מגמרא ביצה (דף לב ע"ב) והובא הלכה זו במחבר סי' ש"מ סעיף י"ג עיי"ש ובביאורה"ל שם ד"ה אין שוברין הקשה דאמאי בעינן לטעמא מפני שהוא כמתקן כלי ועוד יש שכתבו דהוי רק איסור דרבנן ואמאי אינו חייב משום קורע דהוי מלאכה דאורייתא וכתב הביאורה"ל דלפי שי' רש"י ניחא וכמושי"כ בסו"ס ש"מ דכל קורע שאין בפעולתו מלאכת קלקול רק מלאכת תיקון ניחא אבל לפי שי' הרמב"ם דגם כשכל פעולתו היא מלאכת תיקון שייך ביה מלאכת קורע קשה דאמאי אין לחייבו משום מלאכת קורע ועיי"ש מש"כ לתרץ.

והנה לול"ד הו"א דבאמת גם הרמב"ם מודה למש"כ הביאורה"ל שם בסו"ס ש"מ דכל דלא הוי מלאכת קלקול אלא פעולת

ובשי' הרמב"ם פליגי המפרשים דיש מפרשים דחיובו משום מכב"פ ויש מפרשים דחיובו משום קורע.

ולפי דרכו של רש"י דחיובו משום מכב"פ (וכן אם נאמר כן בשי' הרמב"ם) משמע מהסוגיא דמשום קורע א"א לחייבו דאילו היה אפשר לחייב משום קורע לא הוי רב כהנא מקשה וכי מה בין זה למגופת חבית דהרי שאני פותח בית הצואר דאפשר לחייבו משום קורע משא"כ מגופת חבית ובטעמא דלא מיחייב משום קורע כתבו הראשונים דגדר מלאכת קורע הוי ע"מ לתפור והכא דלא הוי ע"מ לתפור א"כ אע"ג דלאו מקלקל הוא פטור. [ואכן אם נאמר בשיטת הרמב"ם דחייב משום קורע מבוואר מדבריו דקורע דהוי מתקן ולא מקלקל חייב אע"ג דלא הוי ע"מ לתפור].

(ד) ובביאור הלכה סוף סי' ש"מ ד"ה ולא נתכרין לקלקל האריך לסתור סברת האומרים דבעינן דוקא קורע ע"מ לתפור וקורע שלא ע"מ לתפור אף במקום שהוא מתקן פטור רבודאי הא דבעינן קורע ע"מ לתפור היינו כרי שלא יהא בכלל מקלקל אבל אם הוא מתקן בקריעתו חייב אף שאינו ע"מ לתפור והאריך בזה הביאורה"ל עוד בכמה מקומות לסתור שיטה זו דבעינן דוקא ע"מ לתפור ומסיק דסגי שיהא קורע שהוא מתקן מאיזה צד שיהיה לחייבו משום קורע.

וכתב אח"כ הביאורה"ל וז"ל ולא נשאר לנו כי אם לכאר סברת רש"י בדף מ"ח דכתב דפותח בית הצואר בשבת חיובו הוא משום מכב"פ דמשוי ליה מנא ולמה לא כתב משום קורע ע"מ לתקן [וקושיא זו קשיא ביותר עוד מסוגיית הגמ' דמשמעוה סוגיא דא"א לחייב פותח בית הצואר משום קורע דאילו היה אפשר לחייבו משום קורע הרי לא קשה קושיית ר"כ וכי מה בין זה למגופת חבית דבמגופת חבית לא שייך לחייבו משום קורע] ונ"ל דסברתו הוא דלא שייך שם קורע כי אם כשהוא מקלקל בעת הפעולה אלא שהוא מכויין בשביל איזה תיקון וכעין שהיה במשכן שיריעה שנפלה בה דרנא קורעין בה

אין ע"ז שם קורע דמלאכת קורע הוי קלקול ע"מ לתקן ומשא"כ בכה"ג דהוי רק מתקן. ואף דהריטב"א עצמו כתב שם דפותח בית הצואר הוי מכב"פ ולא קורע לכל הפירושים היינו משום דהריטב"א אויל בסברא דבעינן קורע ע"מ לתפור ממש ובדווקא אבל אם נאמר דסגי קורע שהוא מתקן אע"ג שאינו ע"מ לתפור ממש ונאמר כסברת הביאורה"ל הנ"ל אפשר דיש לומר כמוש"כ.

ומעתה אם כנים אנו הרי י"ל גם לפי שיטת הרמב"ם דחשב פותח בית הצואר בכלל מלאכת קורע דאית ליה להאי יסוד שכתב הביאורה"ל דכל קורע שאין בו שום צד קלקול אלא מלאכת תיקון הבגד אין ע"ז שם קורע ורק בפותח בית הצואר דהרמב"ם לומר שהיה פתוח כבר ותפרו מקודם ועכשיו פותחו מחדש ס"ל להרמב"ם דאיכא ע"ז שם קורע ומשום דמקלקל להתפרו שתפרו מקודם וכן"ל.

ומחייב לפי"ז גם לפי שיטת הרמב"ם הא רכתב הרמב"ם פכ"ג ה"ו דאין קורעין את הנייר מפני שהוא כמתקן כלי ע"כ ולא כתב דהוי כמו קורע והוא משום דהתם דקורע הנייר החלק מחדש כדי לתקנו גם לפי ש"י הרמב"ם לא הוי בכלל קורע דליכא בזה מלאכת קלקול אלא מלאכת תיקון וכמוש"כ הביאורה"ל דבכה"ג לא הוי בזה שם מלאכת קורע וכן"ל.

(ו) וסמך לדברינו נראה דהנה המחבר בסי' שי"ז סעיף ג' כתב וז"ל מחירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא אבל אין פותחין אותו מחדש דמתקן מנא הוא עכ"ל המחבר והנה מבואר דהמחבר מחייב פותח בית הצואר משום מלאכת מכב"פ ולא משום מלאכת קורע וכשיטת רש"י או משום דס"ל דגם שיטת הרמב"ם הוא לחייבו משום מכב"פ ולא משום קורע. וכפשטות משמעות הסוגיא שבת דף מח הנ"ל ויוקשה לפי"ז קנשיית הראשונים דאמאי אינו חייב משום קורע ונצטרך לומר כמו שכתב הריטב"א והב"י והמ"מ דאינו חייב בקורע אלא כשהוא ע"מ לתפור

תיקון אין בזה משום מלאכת קורע ורק הא דכתב הרמב"ם דפותח בית הצואר חייב משום קורע היינו מטעם אחר דהנה בהא דפותח בית הצואר מצאנו ב' פירושים בריטב"א מכות דף ג' שהובא קיצור דבריו כמ"מ פ"י ה"י פירוש אחר רכל הכית הצואר היה מתחילה בלי פתח כלל ועשה פתח חדש בהחלוק פירוש ב' דכבר פתח את בית הצואר אלא שאח"כ תפרו ועכשיו חזר ופתח להאי תפירה ומדברי תשובת רבי אברהם בן הרמב"ם שהובא לעיל מתבאר דהרמב"ם למד כפירוש הב' דבאמת כבר פתח בית הצואר מקודם ותפר להפתח ועכשיו חזר ופתחו. וכמבואר לעיל.

ונראה דאולי י"ל ריסוד זה שכתב הביאורה"ל דכשפותח בית הצואר לא מיקרי קורע משום דליכא כאן מלאכת קלקול אלא מלאכת תיקון ובכה"ג ליכא ע"ז שם קורע, תליא בהא דאם פתח בית הצואר של חלוק חדש ולא היה כאן פתח ותפירה מקודם אז אנו מתחשבים בפעולתו כלפי החלוק ומיקרי שלא עשה שום מלאכת קלקול אלא מלאכת תיקון וליכא בזה שם מלאכת קורע אבל אם היה כאן פתח ותפירה שתפרו מקודם להפתח כגון הצואר שהיה פתוח כבר ועכשיו פתח את התפירה שתפר מקודם בזה הוי פעולתו מלאכת קלקול שהרי אה"ג דלגבי החלוק ליכא כאן בזה שם קלקול אלא מלאכת תיקון מ"מ כלפי התפר שתפר מקודם עשה מלאכת קלקול שקרעו וכשאנו מתחשבים כלפי התפר יש כאן מלאכת קלקול וכיון דהוי מלאכת קלקול של קורע והוא ע"מ לתקן הפתח בית הצואר שוב הוי ע"ז שם קורע מעליא. ודו"ק.

ובאופן הנידון זה אם פותח בית הצואר חייב משום מכב"פ או משום קורע תליא בבי' הפירושים המובא בריטב"א מכות דף ג' ע"א אם הפירוש הוא שפותח חלוק מחדש או שהוא תפר שתפרו ופתחו מחדש דאם הוא תפר שתפרו מקודם ופתחו מחדש יש ע"ז שם קורע דהרי הוא מקלקל את התפירה שתפר מקודם אבל אם פותח חלוק מחדש

אברהם יהושע העשיל בליך

לע"נ דודי הרב ר' ישראל אליהו ב"ר אלתר נתנמן שבת
סונגוזן ז"ל. נלב"ע ט"ו סיון תשנ"ז ת.צ.ב.ה.

בירור שיטות הראשונים במלאכת חרישה בגומא

שמילאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה, אלא
דהשאלה הוא אם בתר מחשבתו וכונתו
אולינן או בתר מעשיו אולינן.

ובזה לכאורה אפשר לבאר באחד משני
אופנים הפכיים א. ההתוס' דס"ל דבשרה לא
הוי קלקול, הוא משום דס"ל דלעולם בתר
מחשבת הדבר אולינן. ומחשבת נפשו הרי
הוא שיוכל לזרוע. ומשל לזה, מש"כ תוס'
מו"ק ב: ב: דזה הוי מחשבת נפשו, [ויותר
משם, דשם הא גם מעשיו הם תיקון השדה,
דהיינו רפוי הקרקע ע"י הניכוש, ומ"מ
אמרינן דמחשבת הנפש לזרוע, אף דגם בל"ו
מתקן הוא את שדהו. וכ"ש הכא דבל"ו
מקלקל הוא את שדהו, ודאי איכא למימר
דמחשבת הנפש הוא לתיקון, ורפוי הקרקע
הוי בדעתו, ואע"פ שבפשטות לא הוי
תחילת מחשבתו לזריעה כלל אלא להעפר,
דיש לחדש, דכיון דאיכא גם תועלת זה ע"י
מעשיו לא אשתמיט דלא חשב גם ע"ז.
לתועלת עצמו ושדהו] וממילא מסתכלים על
המעשה כתיקון השדה ולא כקלקול, ורבינו
חננאל ס"ל דבתר המעשה אולינן, כמו
שמצינו בפירושו לגבי זורע, נוטע, מברך,
מרכיב, זומר, דרך זורע הוי אב והשאר הוי
תולדות, משום "כי הנוטע נועץ יחור של
אילן בארץ ומתגדל, כגון המפיל הזרע לארץ
וצומח". ודלא כראשונים אחרים דדיברו על
כוונת המעשה, אלא דמסתכלים על מעשיו
השתא, והרי המעשה לבד בלי מחשבתו הוי
מעשה רקלקול, וא"כ גם בשדה מקלקל הוא
ופטור, או כלך לדרך זה ב. להיפך, דהתוס'
ס"ל דבתר המעשה ממש אולינן. ואף דאין
כונתו לתרוש, אלא להוציא עפר ולהשתמש
בו, מ"מ סוף סוף הוי מעשיו מעשה חרישה
לזריעה, וחייב בשדה, ור"ח ס"ל דבתר
כונתו אולינן, וכונתו אינו לתרוש, אלא

א. שבת עג: תנא החורש והחופר
והחורץ, כולן מלאכה אחת הן וכו' היתה
לו גבשושית ונטלה. בבית חייב משום כונה,
בשדה חייב משום חורש. אמר רבא, היתה
לו גומא וטממה. בבית חייב משום כונה.
בשדה חייב משום חורש. אקר רבי אבא.
החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה
פטור עליה. ואפילו לר' יהודה דאמר מלאכה
שאינה צריכה לגופה חייב עליה. ה"מ מתקן,
האי מקלקל הוא, עכ"ל הגמ'.

ועיי"ש עד. בר"ח ש"כ, "ואפילו לר'
יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה
חייב עליה. הג"מ במתקן, אבל האי דחפר
מקלקל הוא, בין בבית בין בשדה" עכ"ל.
והמגיה ציין לתוס' בפסחים מו: ד"ה כתישה
וז"ל "וקשה לר"י, הא דחופר גומא פטור,
היינו דוקא בבית דמקלקל הוא, וכו' והכא
בשדה דלזריעה קיימא שמשביח את השדה
בחרישה וכו'". עכ"ל. הרי, דקיבל הר"י
כדבר פשוט דחפירה בבית הוא דהוי
מקלקל, משא"כ בשדה דהוי תיקון השדה
לזריעה. וכן קיבל בפשיטות הרמ"ד והכס"מ
בפירושם על הרמב"ם, וצל"ד יסוד
פלוגתתם.

והנראה לבאר. דודאי א"א לומר דבמילי
דעלמא ומציאות פליגי, אלא ודאי בהא
פליגי, דתרווייהו מודים דא"א לפלוג דבהא
דחופר גומא בשדה מקלקול הוא, וכמ"ש
רש"י בד"ה גומא וטממה, דהשוה לקרקע
להיות נוטע עם השדה, והיינו דודאי עבד
ניחוחא בהא דמשהו פני השדה. ומסתמא גם
משביח דמיה ע"ז, וא"כ מצד השני.
כשחופר גומא מקלקל את השדה, וכן
מודים כו"ע דודאי אין שום ספק דבהא
דמרכך הקרקע לזריעה משביח ומתקן הוא,
כמ"ש רש"י בד"ה גומא וטממה. "שהעפר

אברהם יהושע העשיל בלייך

לעיינ דודי הרב ר' ישראל אליהו ב"ר אלתר נחמן שחתי
סוננון ד"ל. נלכ"ע ט"ז סיון תשנ"ו ת.ג.צ.ב.ה.

בירור שיטות הראשונים במלאכת חרישה בגומא

שמילאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה", אלא
דהשאלה הוא אם בחר מחשבתו וכונתו
אולינן או בחר מעשיו אולינן.

ובזה לכאורה אפשר לבאר באחד משני
אופנים הפכיים א. דהתוס' דס"ל דבשדה לא
הוי קלקול, הוא משום דס"ל דלעולם בחר
מחשבת הדבר אולינן. ומחשבת נפשו הרי
הוא שיוכל לזרוע. ומשל לזה, מש"כ תוס'
מו"ק ב: דזה הוי מחשבת נפשו, [ויתור
משם, דשם הא גם מעשיו הם תיקון השדה,
דהיינו ריפוי הקרקע ע"י הניכוש, ומ"מ
אמרינן דמחשבת הנפש לזרוע, אף דגם בל"ז
מתקן הוא את שדהו. וכ"ש הכא דבל"ז
מקלקל הוא את שדהו, דודאי איכא למימר
דמחשבת הנפש הוא לתיקון, וריפוי הקרקע
הוי בדעתו, ואע"פ שבפשוטות לא הוי
תחילת מחשבתו לזריעה כלל אלא להעפר,
דיש לחדש, דכיון דאיכא גם תועלת זה ע"י
מעשיו לא אשתמיט דלא חשב גם ע"ז.
לתועלת עצמו ושדהו] וממילא מסתכלים על
המעשה כתיקון השדה ולא כקלקול, ורבינו
חננאל ס"ל דבחר המעשה אולינן, כמו
שמצינו בפירושו לגבי זורע, נוטע, מברין,
מרכיב, זומר, דרך זורע הוי אב והשאר הוי
תולדות, משום "כי הנוטע נועץ יחור של
אילן בארץ ומתגדל, כגון המפיל הזרע לארץ
וצומח". ודלא כראשונים אחרים דדיברו על
כוונת המעשה, אלא דמסתכלים על מעשיו
השטא, והוי המעשה לכר בל מחשבתו הוי
מעשה דקלקול, וא"כ גם בשדה מקלקל הוא
ופטור, או כלך לדרך זה ב. להיפך, דהתוס'
ס"ל דבחר המעשה ממש אולינן. ואף דאין
כונתו לחרוש, אלא להוציא עפר ולהשתמש
בו, מ"מ סוף סוף הוי מעשיו מעשה חרישה
לזריעה, וחייב בשדה, ור"ח ס"ל דבחר
כונתו אולינן, וכונתו אינו לחרוש, אלא

א. שבת עג: תנא החורש והחופר
והחורץ, כולן מלאכה אחת הן וכו' היתה
לו גבשושית ונטלה. בבית חייב משום בונה,
בשדה חייב משום חורש. אמר רבא, היתה
לו גומא וטממה. בבית חייב משום בונה.
בשדה חייב משום חורש. אמר רבי אבא.
החופר גומא כשבת ואינו צריך אלא לעפרה
פטור עליה. ואפילו לר' יהודה דאמר מלאכה
שאינה צריכה לגופה חייב עליה. ה"מ מתקן,
האי מקלקל הוא, עכ"ל הגמ'.

ועיי"ש עד. בר"ח ש"כ, "ואפילו לר'
יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה
חייב עליה. הנ"מ במתקן, אבל האי דחפר
מקלקל הוא, בין בבית בין בשדה" עכ"ל.
והמגיה ציין לתוס' בפסחים מו: ד"ה כתישה
ו"ל "וקשה לר"י, הא דחופר גומא פטור,
היינו דוקא בבית דמקלקל הוא, וכו' והכא
בשדה דלזריעה קיימא שמשביח את השדה
בחרישה וכו'". עכ"ל. הרי, דקיבל הרי"י
כדבר פשוט דחפירה בבית הוא דהוי
מקלקל, משא"כ בשדה דהוי תיקון השדה
לזריעה. וכן קיבל בפשיטות הרמ"ר והכס"מ
בפירושהם על הרמב"ם, וצל"ד יסוד
פלוגתתם.

והנראה לבאר. דודאי א"א לומר דבמילי
דעלמא ומציאות פליגי, אלא ודאי כהא
פליגי, דתרווייהו מודים דא"א לפלוג דבהא
דחופר גומא בשדה לקלול הוא, וכמ"ש
רש"י בד"ה גומא וטממה, דהשוה לקרקע
להיות נזרע עם השדה, והיינו דודאי עביד
ניחותא כהא דמשוה פני השדה. ומסתמא גם
משביח דמיה עיי"ז, וא"כ מצד השני.
כשחופר גומא מקלקל את השדה, וכן
מודים כו"ע דודאי אין שום ספק דבהא
דמריבן הקרקע לזריעה משביח ומתקן הוא,
כמ"ש רש"י בד"ה גומא וטממה. "שהעפר

יתחייב משום חורש אהא דנתרנך הקרקע ממילא עיי"ז. וא"כ השתא כבר י"ל דוהו דעת ר"ח ג"כ, דגם בשדה פטור משום חפירת הגומא משום דאין זה להשוואת הקרקע כלל, ועל ריכוך הקרקע דחייב על חרישה משום הריכוך גרידא, וממילא יתחייב בשדה אף באינו צריך אלא לעפרה, דהא לרעתם הוי זה הדין דחרישה בעלמא, דלעולם הוי דעתו להשוות קרקעיתו ולא לרכך ארעא, ומ"מ חייב, ורק צל"ד במאי פליגי אי חשיב מלאכה או לא חשיב מלאכה, ובזה צריכין להוסיף הסברות בזה שכי לעיל באות א'.

(ואין לומר לשיטת רש"י דכ' דוקא משום רפויי ארעא ולא משום משהו את הקרקע משום דס"ל דכולם אבות הם, וכשמיטתו בנוטע וכו' וקוצר וכו', ומשו"ה רצה רש"י לפרש דהכא הוי חרישה ממש דהיינו דמרפה ארעא והוי אב מלאכת חרישה, ולא השוואת הקרקע דודאי לא הוי יותר מתולדה, דזה אינו, דהא רק חורש וחופר וחורץ הובאו בגמ'. ויהיו אבות לשיטת רש"י, אבל גומא וטממה וכן גבשושית ונטלה אה"נ דהוו תולדות. והיה אפשר"ל דהחיוב הוא משום ההשוואה גרידא, דמי"פה את הקרקע).

ועיי"ש בלשון המאירי וז"ל "החופר גומא בשבת ואלו אינו צריך אלא לעפרה וכו' פטור עליה, שאם בשדה אין כאן חרישה, שהרי נוטל העפר והולך לו, ואם בבית אין כאן בנין אלא הריסה, ואף לדעת ר' יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה וכו' דוקא במתקן וכו' אבל זה שאינו צריך לאותה גומא להשוואת הקרקע כלל, והוא מקלקל, פטור לדברי הכל וכו' עכ"ל.

והנה, מש"כ המאירי "שאם בשדה אין כאן חרישה, שהרי נוטל העפר והולך לו", צ"ב, דאי נימא דהביאור הוא דמשתמש בעפר במקום אחר לצרכים אחרים, וממילא פטור משום מקלקל, הרי אדרבה אין זה מקלקל, אלא מתקן לגבי העפר דמשתמש בו, ואף דאצל"ג, הא לר' יהודה חייב מ"מ. ואי נימא דכתחילת דבריו קודם

לקלקל את השדה כדי להשתמש בהעפר, ומשו"ה אף דיבצא גם פעולת חרישה פטור משום מקלקל, [ואי"ה להלן יבואר עפ"י דעת רש"י והמאירי דנראה כמהלך זה השני] או י"ל לדרך זה בשניו קצת, דלר"ח אינו דמיון מלאכה אא"כ איכא תרוייהו, מעשה וגם מחסבה, ולפי"ז לא יקשה מהא דר"ח שהבאנו, דנוטע הוי תולדה אף דהכונה היא ממש אחת עם כונת זריעה, משום דחסר בהמעשה, והכא בחפירה אף דמעשה חרישה איכא, מ"מ בכונת חרישה חסר, ופטור משום מקלקל.

ובשיטת רש"י בענין זה יש מבוכה גדולה, דהנה עי' ברש"י הכא ד"ה פטור עליה דכ' "ואין כאן משום בנין בבית דקלקול הוא, ולזריעה נמי לא חזיא, אבל אם היה צריך לה חייב משום בונה" הרי להדיא דכל זה הוא בבית, דאינו ראוי לזריעה משא"כ בשדה דא"ל לומר דכיון שחפר שוב אינו ראוי לזריעה, וכן בסוף דבריו משמע דרש"י למד כל המקלקל דוקא בבית, וכן בר"ה מקלקל הוא "את ביתו" וא"כ לכאורה ברור מרש"י כשיטת התוס' בפסחים, אולם ברש"י בביצה ח. ד"ה פטור עליה כ' "דכיון דאינו צריך אלא לעפרה ולא לגומא, אינו בונה ולא חורש אלא מקלקל" דהיינו שאם היה צריך לגומא היה חייב משום חורש, וזהו ודאי דוקא בשדה, ומ"מ פטור משום מקלקל, וכ"ה ברש"י על הרי"ף הכא ד"ה פטור עליה "אבל אם היה צריך להו, היה חייב משום חורש", דהוא דוקא בשדה, וכדעת ר"ח דאף בשדה פטור משום מקלקל, וצ"ע בדעת רש"י.

ב. ועי' מאירי הכא בר"ה החופר גומא בשבת, שכי להדיא כדעת ר"ח, דגם בשדה פטור על חפירת גומא משום מקלקל, ובאמת במאירי יש להבין, דהוא פליג להדיא על שיטת רש"י בנוטל גבשושית ומטמם גומא, דרש"י כ' תרוייהו משום ריכוך הקרקע. והמאירי פליג וס"ל דאין חיובו אלא משום השוואת הקרקע גרידא, דכל שהוא משום הנאת הקרקע חייב משום חורש, אבל לא

שמילאה בו היו רפוי וטוב לזריעה, והשוה לקרקע להיות נורע עם השדה" עכ"ל. וצ"ב מה רצה רש"י בזה שהוסיף "והשוה לקרקע להיות נורע עם השדה". הרי לרש"י זה לבד דנתן שם עפר רפוי להוסיף, וכדמשמע שיטת רש"י בכולא סוגיין, ואין לומר דאם לא השוה הו"י מקלקל דודאי אם היה גומא של י' טפחים ומילא ה' טפחים ממנה בעפר רפוי מיקרי מתקן וחייב, וכמו שמוכח מדברי התוס' בפסחים שהבאנו דודאי הו"י תיקון במרכך הקרקע, ואפי' אם אינה שוה, ושם הוסיפו התוס' עוד יותר דאפי' אם השתא חפר וסתר את השיווי מ"מ הו"י רפיון הקרקע תיקון, וכ"מ בב"ב קג. דאיתא שם דנקעים אינם נחשבים שדה זרע, ואוקי לה הגמ' דוקא במלאים מים, ואל"ה נחשבים לזריעה, ועיי"ש ברשב"ם קב: ד"ה אין נמדדין עמה ודף קג. ד"ה כשני מקומות דג"כ מוכח דראוי לזריעה, אלא דטרחא היא, היוצא לנו מכל זה, דודאי הו"י גומא מקום לזריעה, והממלאה בעפר רפוי ודאי תיקון והו"י מלאכה, ואמאי הוסיף רש"י דהשוה לקרקע להיות נורע עם השדה.

והנראה לומר בזה דפי' רש"י הוא, דחייב משום שריפה את הקרקע ואע"ג דהוא השוה רק להיות נורע עם השדה, דהיינו דלא היה דעתו על ריפוי ארעא, אלא הוא השוה אך ורק להיות נורע עם השדה, ומ"מ חייב דפעל עי"ז שיהיה רפוי וטוב לזריעה. ולפי"ז יתיישב היטב מש"כ לעיל בדעת התוס' בפסחים דס"ל דבשדה ליכא קלקול עי' חפירת גומא, דאולי בשיטת רש"י הכא דחייב משום ריכוך גרידא ואף דאין דעתו לכך, והסברא תהיה באופן שכ' לעיל באות א' דטו"ס הו"י מעשה חרישה, ואולינן בחר המעשה ממש, ואף דכותנו הוא להשתמש בהעפר, או להשוות את הקרקע, לא אזלינן כ"כ בחר מחשבתו.

אבל אופן א' שהבאנו שם באות א' דמחשבת נפשו שיוכל לזרוע, לא יתיישב היטב בדעת רש"י ז"ל בציוור זה, דהא מחשבתו להשוות את הקרקע דהיינו צורך

שהתחיל בשיטת ר' יהודה, איירי דוקא לר"ש, א"כ אמאי כ' דבבית אין כאן בנין אלא הריסה, הא לר"ש לא בעינן שיהיה הריסה וקלקול, לא שלא יהיה תיקון הצריך לגופה, וזה הרי ליכא גם בלי הריסה, וברש"י ד"ה פטור עליה כ' וואין משום בנין בבית דקלקול הוא", הרי דגם רש"י כ' דאינו בנין משום דהו"י קלקול, האומנם דברש"י אפשר לומר דכל דבריו לא הו"י אלא בר' יהודה, ולא התייחס הגמ' כלל לשיטת ר"ש, דלדידה ודאי ופשיטא דפטור, ולפיכך כ' רש"י דקלקול הוא, דהרי זה בענין לר"י, אבל במאירי א"א לומר כן דא"כ תקשי ריש דבריו, כדלעיל.

אמנם, באמת ל"ק על המאירי משום דבשיטת ר"ח קאזיל, דמיקרי מקלקל גם בשדה, דהיינו אע"ג דיש תיקון ג"כ בהא דרפויי ארעא מ"מ עיקר מעשיו הו"י בהקלקול, ומשו"ה פטור משום מקלקל, וכמ"ש, וא"כ גם לדעת המאירי, הא בחפירת השדה מיקרי קלקול, ואף דמשתמש בהעפר במקום אחר, דהא מקלקל שדהו כדי להשתמש בהעפר, אבל טו"ס הו"י מקלקל, ופטור אף לר' יהודה, וא"כ גם למאירי הו"י הכל אליבא דר"י. והו"י החפירה מעשה קלקול, ורק אם היה מניח העפר בשדה היה כולו תיקון השדה, דהא והו מעשה חרישה ממש, וכיון דהכל אליבא דר' יהודה הוא, לפיכך בעינן שיהיה הריסה בבית, דאל"ה יתחייב משום מלאכה שאצל"ג. [ועי' לעיל אות א' שכתבנו כ' סברות בדעת ר"ח ז"ל דפטור גם בשדה משום מקלקל אולם לכאורה במאירי צ"ל, דדוקא לסברא כ' שכתבנו אזיל, דהרי הוא כ' בכל מקום, בזרע, וקוצר, ומעמר, ובורר, דהכל הו"י בחר כותנו, וא"כ הו"י זה דעתו גם הכא, וכיון דהו"י דעתו לקלקל את השדה כדי להשתמש בהעפר, פטור משום מקלקל אבל לדברי המאירי לא נוסף דבעי גם מעשה כמבואר שיטתו].

ג. ועי' רש"י ד"ה גומא וטממה וז"ל "גומא וטממה בעפר, היינו חורש, שהעפר

גבור ותיקון גמור בפנ"ע, ובוה צ"ע אם אפשר לומר שהיו מחשבת נפשו לזריעה.

ד. ועי' תלמוד ירושלמי בפירקין ה"ב (מתח.) וז"ל "פשיטין לרבנן, קצר לצורך עשבים חייב משום קוצר, ואינו חייב משום מייפה את הקרקע, לא צורכה דלא קצר לייפות את הקרקע, מהו שיהא חייב משום קוצר ומשום מייפה את הקרקע" ופי' הקרבן העדה שם. דשאלת הירושלמי היא במקום שקצר כדי לייפות את הקרקע, אם יתחייב אף משום קוצר, ואפי' לר"ש דס"ל דמלאכה שאצל"ג פטור עליה, מ"מ יודה ר"ש הכא דחייב "דהה"ל פסיק רישיה, שא"א לייפות הקרקע אם לא בקצירה", עכ"ר.

ובאמת צ"ל דאין כוונת הקרבה"ע לפס"ד דעלמא, דהא בעלמא הוי הפי' דבמעשה ובמצב זה א"א לעשות מעשיו בלי לעבור, והרי כל הצירויים דפוטר בהם ר"ש במלאכה שאצל"ג הוה הכי. דפטור אף דהוי פס"ד, כיון דאצל"ג, אלא הפי' הוא דבכלל א"א בשום פנים ואופן לייפות את הקרקע אם לא ע"י מלאכת קצירה, וא"כ א"א לחשוב את הקצירה למלאכה שא"צ, והוי חלק ממלאכת יפוי הקרקע, ועי' אג"ט מלאכת טוחן [י] בד"ה וראיתי שכי' כעין סברת קרה"ע.

והשתא אפשר לצדד דכל מה שכי' ברש"י דאזלינן בתר המעשה, דהוא מעשה ריפוי ארעא, הוא רק ביצור זה של חיוב בחפירה משום חרישה, דאפשר לומר דשייך בו סברת הקרבה"ע שהבאנו, דא"א לחפור בלי שירכך את הקרקע, וא"כ הוי ריפוי ארעא חלק ממש מהחפירה, וחלק ממעשיו, וממילא יתחייב אף בלי הכונה, אבל במקום אחר י"ל דלא יהיה כן, וצ"ע בזה.

ה. ובעיקר משי"כ בדעת רש"י דל"ב אלא רפויי ארעא, ולא השואת הקרקע לחייבו, לכאורה יש הוכחה לזה מסו"פ המוציא יין (פא): דאסור לפנות בשדה ניר בשבת, משום דדילמא נקיט מעילאי ושדי לתתאי, ותמוה, דאפילו בלי שדי לתתאי יתחייב משום דנטל

גבשושית, וכמימרא דרב ששת הכא (עג:), וי"ל לשיטת רש"י דהרי כל החיוב אינו אלא משום רפויי ארעא, וכיון דהתם איירינו בשדה ניר דכבר חרוש ועומד א"כ ליכא חיוב דחרוש כלל משום נטילת הגבשושית, והא דתק'. והא מ"מ אף דכבר נחרש, אבל הרי משוה, ע"ז נימא דלא מחייב רש"י ע"ז כלל.

ויותר מזה מוכח ברש"י דא"א לומר דצריך השוואה בקרקע כדי שיתחייב, דעי' מו"ק י': "אמר רבא, מאן דמתקיל תיקאל אדעתא דבי דרי (לצורך הגורן לחבוט שם חטין לצורך המועד) שרי, אדעתא דארעא, אסור, היכי דמי, מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דארעא, שקל מוליא ושדי בנצא אדעתא דבי דרי", כ"ה גירסת רש"י שם, ופרש"י שם בזה דבמשוה קרקע פטור, משום דהוא דרך בי דרי, ורק במניח העפר באותה מדרגה בשדה, הוי חרוש, דאינו השוואה, הרי להדיא דבאינו משוה הוי חרוש, ועוד שם במו"ק ד: "אין עושין את האמה וכו' חד אמר מפני שנראה כעודר, וחד אמר מפני שמכשיר אגפיה לזריעה" ופירש"י "שמכשיר אגפיה לזריעה, כשחופר האמה, ומניח העפר שבאמה על שפת האמה, מתקן אגפיה לזריעה, דעביר לה ארעא רכיכא". והיינו בלי שום השוואה כלל, ובפרט לפי מה שהבאנו לעיל באות ג' דא"א לומר דבלי השוואה אינו ראוי לזריעה, וא"כ ודאי דכמילא גומא, ולא השוה לקרקע, פעל אותה פעולה דתיקון הקרקע ע"י ריכוך.

ומ"מ קשה לומר כן ברש"י דכפי' המוציא יין (פא): שהבאנו לעיל פי' "ושדי לתתאי למקום גומא ומשוה דחרישה והוי תולדה דחרוש". והיינו דלא כרש"י אצלינו, דאצלינו כ' דהחיוב הוא משום מרכך, ושם כ' משום השוואה בלבד. ועוד דמהגמי' עצמה שם, דחייב משום שרדי לתתאי, והיינו דהשוה גומא, ואף דכבר נחרש, חזינן להדיא דחייב משום השוואה, וצ"ע בדעת רש"י ז"ל.

וכל השיפור הוא השוואת הקרקע, שם בעינן הוטפה דהעפר שמילאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה, אבל בנטל גבשושית לא יהיה שיפור אלא אם מתחילה היה קשה והשתא מרפה את הקרקע, אבל מההשוואה גרידא אין שיפור כ"כ, דכלי"ז ג"כ יש הכנה לזריעה, וממילא מוכן הכל לפי"ז דבמו"ק (ד:) הרי מניח העפר שבאמה על שפת האמה, ועבד ליה ארעא רכיכא, וא"כ גם בלי השוואה חייב, דבהא דנתן ארעא רכיכא ע"ג ארעא קשה הוי כבר מלאכת חרישה, וכן במו"ק (י:) דמהפך הקרקע במקומו אין ספק דהוי חורש דמרכז הקרקע, ורק במקום דכבר היה רך, ולא שייך חרישה דרכיכא ארעא, שם בעינן דוקא שישים עוד עפר רך להשוותו ואז יתחייב על חרישה משום ההשוואה, ומובן גם הרש"י פא: דבהשוואת החרישה הוי כבר מלאכת חרישה, דהא התם פשיטא וודאי דבארעא רכיכא מילאה, דהא הוי שדה ניר, אבל בריכוך ודאי דלעולם חייב, ואין ההשוואה תנאי במלאכת הריכוך, דגם בלי ההשוואה ראוי לזריעה, ורק אם היה רך מכבר, או בעינן דוקא השוואה לחייבו, ובהשוואה זו הוא דיש תנאי שיהיה דוקא ע"י ארעא רכיכא, דאל"ה הא לא פעל ע"י השוואתו, דאדרבה, הא קלקל הקרקע הרפוי שהיה מוכן לזריעה, ומיושב הכל היטב בעוזה".

[ובאמת גם לדעת ר"ח ז"ל דמפרש בסוגיין דהכא דדין חרישה הוא משום השוואת הקרקע גרידא, קשה סוגיא דהתם דא"כ אמאי אינו חייב משום נטילת הגבשושית לכך, דהא ס"ל לר"ח דבהשוואה גרידא הוי חורש, ואמאי בעינן הא דשדי לתתאי כדי שיתחייב, אולם ר"ח הרי יש לו גירסא אחרת בגמ' פא: "דשקיל מן מוליא ושדי בי ניצא", ומקור מילים אלו הוא במו"ק י: בגמ' שהבאנו, ורש"י שם פי' כמו הכא, אבל ר"ח פי' דנוטל עפר ממקום רך, ונותנו למקום קשה, וא"כ אינו מיירי בגבשושית כלל, וממילא א"א להתחייב משום נטילת גבשושית, דהא ליכא, וחייב משום רכוכי ארעא לחוד, דהא כ' ר"ח דכל שהוא לייפות את הקרקע חייב משום חורש].

ו. ולפיכך נראה לפרש דעת רש"י בזה בדרך אחר, די"ל דגם לפני שמילא הגומא היה שם עפר רפוי וטוב לזריעה, דלאו דוקא דהיה שם קרקע קשה, וא"כ הא דכ' רש"י שהעפר שמילאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה, לא הוי אלא תנאי במלאכת ההשוואה, דהיינו שהמלאכה היא שמשוה את הקרקע לזריעה, אבל אם היה משהו בעפר קשה, ולא היה טוב לזריעה, לא היה מלאכת חרישה במקום שכבר היה שם עפר רפוי מתחילה, וא"כ במקום שיש כבר עפר רפוי,

★ ★ ★

בירורי הלכה

הרב משה חיים שמרלר

בענין תשלומין על תפלת נעילה

שייך, ואף שב"ק מתפלל אחרי שטבל, דעי"ג הטבילה לא עשאו עדיין חול, דהרי גם ביוה"כ יכול לטבול לפני מנחה, אלא לצורך נעילה כיון שיכול להתפלל בלילה לדעת רב, מוטב שיטבול בלילה ודו"ק.

אולם ראה זה פלא שראיתי בפני משה בירושלמי ברכות פ"ד ה"א שהקשה ר' אבא על רב הונא בשם רב דנעילה פוטרת את של ערב, היאך הוא מזכיר של הברלה, ור' יונה הקשה היאך יהא שבע פוטרת שמונה עשרה א"ל ולא כבר איתתבת (מהבדלה) א"ל בגין דאיתתבת תיבטל, ופירש בפ"מ דהא לאו קושיא היא שהרי יכול לכלול להבדלה בכלל ברכות דנעילה, וזה לכאורה תמוה מאד איך יזכיר הברלה בתפלת יוה"כ. ובאמת אין כל הכרח לפירושו של הפ"מ דהרי יש לפרש דגם אם אין לנו תירוץ עדיין לא בטלה השיטה לגמרי ויש לישא וליתן בה, וכן פירש בעל החרדים עיי"ש. וכן משמע שפירש רבינו מאיר שהביא הרא"ש בפ"ח דיומא סי' כ', ועיי"ש שמשמע שלרב מבטלים הברלה של תפלה וסומכים על הברלה שעל הכוס ודו"ק.

אולם גם לפי הפ"מ אין זו מסקנת הירושלמי אלא אח"כ אמר ר' יוסי מה דאקשי ר' אבא (מהבדלה) קשי יאות קה הקילו עליו משום תעניתו שיהו שבע פוטרות י"ח, הרי למסקנא אין לומר

ע"ד מה שהוריתי לרופא אחד שנאלץ ביוה"כ אחרי תפלת מנחה ליסע עם חולה לביה"ח ונשארו שם עד הערב, ואז אמרו המבדיל ונטעו לביתם כדי לאכול, אלא שבביה"ח לא היה להם סידור ולא ידעו מה להתפלל בנעילה, ושאל אותי (עוד לפני שאכל) מה עליו לעשות ואם יש תשלומין לתפלת נעילה, והשבתתי לו דאין צריך להשלים.

הנני לרשום מה שהעלתה מצודתי בזה.

א) הנה דעת הב"ח בסי' תרכ"ג דגדול המנהג בכל ישראל שנהגו כרב שגומרין התפלה בלילה וכדאי הם הרי"ף והרא"ש לסמוך עליהם שלא לבטל המנהג, והביאוהו המ"א ושאר האחרונים, וא"כ הרי לרב מוכח בגמרא סוף יומא דבשעת הדחק [כגון בעל קרי דצריך להמתין עד הלילה כדי לטבול] יכול גם להתחיל תפלת נעילה בלילה (עיי"ש בב"ח), וא"כ אם לא היה אומר המבדיל אולי היו יכולים לסמוך על דעת הב"ח ולהתפלל נעילה בלילה, אולם אחרי שאמר המבדיל נראה דגם לרב כבר עבר זמן נעילה דאחרי שעשאו חול איך יתפלל תפלת יוה"כ, ומסתבר שגרע מהא דכתב במ"א סי' קפ"ח סק"ז דבהתפלל ערבית שוב אינו מזכיר של שבת בברכת המזון, דהתם מברך על סעודה שאכל בשבת (עיי"ש במ"א) אבל להתפלל תפלת יוה"כ אחרי שעשאו חול בודאי לא

היא משום נעילת שערי היכל ושערי היכל ננעלים בכל יום מ"מ התפילה לא נתקנה אלא מחמת מאורע היום, ואינה כשאר התפילות שראוין בכל יום, ואולם לטעם השני שבתוס' נראה פשוט לאידך גיסא שהרי לדעתם כל התפילות אף דגם הם נגד תמידין תקנום מ"מ כיון שאינם על דרך ונשלמה פרים שפתינו אלא רחמי נינהו יש להם תשלומין ורק מוסף שהוא משום נשלמה פרים בזה אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו, וא"כ פשוט דנעילה אינה משום נשלמה פרים אלא כנגד נעילת שערי היכל או נעילת שערי שמים ורחמי נינהו בודאי יש להם תשלומין כדעת הפמ"ג.

אבל לטעם הראשון שבתוס' שכתבו דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, פירוש כיון דבעיקר תקנת תפילת מוסף צריך להזכיר הזכרה מיוחדת שלא שיך להזכירה בזמן אחר לכן א"א להשלימה, [ואינו דומה להזכרת שאר תפילות שבת ויו"ט שאין זה מעיקר תקנת התפילה להזכיר של שבת או יו"ט אלא שכיון שמתפלל צריך להזכיר מעין המאורע ובודאי שיך להשלים את עיקר תקנת התפילה ביום אחר בלי הזכרה ודו"ק] יש לברר אם בעיקר תקנת תפילת נעילה נתקנה הזכרה מיוחדת שאינה שייכת אלא ביו"כ.

והנה אמרינן ביומא פ"ז ע"ב מאי נעילת שערים רב אמר צלותא יתירא ושמואל אמר מה אנו מה חיינו, ופירש"י צלותא יתירא מתפלל שבע כשאר תפילות, ואמרינן התם תיובתא דשמואל תיובתא ומסקינן התם עולא בר רב נחית קמי דרבא פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו מה חיינו ושבחה, הנה לפי פירש"י דלרב שפסקינן כוותיה הוי נעילה תפילה כשאר תפילות אף שאומרים גם מה אנו מה חיינו [שהיא הזכרת יודוי מיוחדת שלא שיך ביו"כ אלא ביו"כ כמפורש בנוסח התפילה הזאת] כיון שאין זה מעיקר הדין אלא לרווחא דמילתא לצאת גם ידי שמואל [אף דאיתותב] א"כ יש לה תשלומין לפי טעם הראשון שבתוס', אולם ברי"ף לא

הבדלה בנעילה. ונראה דגם להו"א אליבא דפירושו של הפ"מ הוא רק בתוך התפלה שהיא בשעת נעילת שערי שמים לדעת רב, ופירש"י בתענית כ"ו. לעת ערב כגמר תפלה, שם שיך להבריל (ואולי היה מבריל בעבודה אחרי ברכת מקדש ישראל ויוה"כ), אבל אחרי שהבריל שיתחיל להתפלל של יוה"כ מסתבר שגם לפ"מ אין הו"א כזו, ועכ"פ למעשה בודאי א"א להתפלל אז, שבין כך רוב הראשונים פסקו כר' יוחנן (גירסת הר"ן שמואל) שאין להתפלל נעילה בלילה, וא"א להוסיף עוד קולות על דעת הב"ח. [לפי המבואר בתה"ד סי' רע"ח הביאו בב"י סו"ס תרכ"ג, במוצאי יוה"כ אין הדין והבימה מסתלקת עד שישלימו ישראל סדריהם, אולי גם לפני שהבריל אין יכול להתפלל אחרי שכל הציבור גמרו סדריהם, שאז כבר ננעלו שערי שמים ודו"ק].

(ב) והנה אמרת לי או במוצאי יוה"כ שראית מביאים דעת הפמ"ג (הוא בסי' ק"ח משב"ז סק"ה) בשכח נעילה משלים בלילה שתים של חול, אולם בכף החיים מצאתי שם באות י"ב בשם הרמ"ע דנעילה אין לה תשלומים עיי"ש, והנה לענין מוסף כתבו התוס' ברכות כ"ו ע"א ד"ה איבעיא וז"ל דודאי אינו מתפלל בערבית [שתים] דהיאך יקרא את הקרבנות וגם לא תקנו שבע ברכות למוסף אלא משום דנשלמה פרים שפתינו וזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי נינהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת עכ"ל התוס', וברשב"א שם כתב וז"ל ועוד נראה לי טעם דכל תפלה שהיא נוספת מחמת מאורע היום אין ראוי להשלימה ביום אחר וכבר עבר מאורע היום אבל שאר התפלות כיון שראויות בכל יום יש להם תשלומין ביום המחרת עכ"ל.

והנה פשוט דלטעם הרשב"א גם נעילה היא נוספת מחמת מאורע היום ואין ראוי להשלימה ביום אחר כיון שכבר עבר מאורע היום (ואף לדעת ר' יוחנן דתפילת נעילה

ל"ד: למה [לרבון] ש"צ יורד לפני התיבה כדי להוציא את שאינו בקי, [לר"ג] למה ציבור מתפללין כדי להסדיר ש"צ תפלתן, ובגמ' ל"ה. מסקינן דלא פטר ר"ג אלא לעם שבשרות משום דאניסי במלאכה אבל בעיר לא. ודעת הר"ף [וכי"ח החו' אליבא דרש"י] דעם שבשרות לר"ג יוצאים אף שאין באים לביהכ"נ ואין שומעים התפלה מש"צ ואף שבקיאים להתפלל בעצמן ואותם שבעיר דלא אניסי צריכין לבא לשמוע התפלה מש"צ ואז גם הם יוצאים אף שבקיאים [ראה שם בר"ן].

ובגמרא שם פסקינן דהילכתא כר"ג בר"ה ויוה"כ משום דנפישו ברכות [במוסף דר"ה ובמוסף דיוה"כ של יובל] אבל בשאר ימות השנה [וגם שאר התפילות של ר"ה ויוה"כ] הלכה כחכמים שאין ש"צ מוציא רק את שאינו בקי. ובשלטי הגיבורים שם על הר"ף כתב וז"ל העם המצויים בשדות כל ימות השנה ש"צ מוציא אותם ל"ה לפי שהן אנוסים ואינם יכולים לבא לביהכ"נ ואם היו בקיאים מתפללים במקומם עכ"ל, דס"ל דגם למאי דקיי"ל דהלכה כחכמים בכל ימות השנה מ"מ לא פליגי חכמים על ר"ג רק בבקי שחייב להתפלל בעצמו ואינו יוצא בעיר כשמיעה מן הש"ץ וכ"ש שצריך להתפלל בשדה בעצמו אבל בהא דמבואר בגמרא דלר"ג יוצא עם שבשרות גם בלי שמיעה מהש"צ לא פליגי חכמים בזה וכי היכא שהאינו בקי יוצא בעיר ע"י שמיעה מהש"צ כמו כן יוצא העם שבשרות שאינם בקיאים בלי שמיעה מהש"צ [דדין זה שעם שבשרות יוצא בלי שמיעה לא מצינו בו שום פלוגתא בין ר"ג וחכמים, דר"ג אינו חולק רק שהיכא שהאינו בקי יוצא גם הבקי יוצא, והא דאמרה הגמרא דין זה לר"ג משום דלר"ג הוא רבותא טפי שגם הבקי יוצא בשדה בלי שמיעה אף שיכול להתפלל בעצמו, ודר"ן].

בחזו"א סי' י"ט סק"ג ובסק"י נמי מבואר דעם שבשרה ואינו בקי גם לחכמים יוצאים בלא שמיעה מהש"צ, וכתב עוד שם בחזו"א

הביא הא דאיתותב רב אלא ב' וז"ל והלכתא כרב דאמרינן עולא בר רב נחית רמי דרבא פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו מה חיינו ושבחיה, נראה שלא גרס הא דתיובתא דשמואל וכל הראיה דהלכתא כרב היא משום דשבחיה רבא לההוא דפתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו, לכאורה קשה דהרי עשה גם כשמואל ונראה דמשום זה פ"י הר"ן שם אהא דאמר רב דמותא יתירא וז"ל מתפלל שבע כשאר תפילות אותם שבע ברכות שהתפלל בשחרית ובמנחה אלא שכולל בה מה אנו וקרי לה יתירא משום שמוסיף בה דברים, ועל הא דפתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו ב' הר"ן דהיינו כרב ולא כשמואל דאמר מה אנו בלחוד, עכ"ל. הרי לפי גירסת הר"ף ופירוש הר"ן הרי לרב דהלכתא כוותיה נתקנה בתפילת נעילה הזכרה מיוחדת של וידוי מה אנו שלא שייך אלא ביוה"כ, ולא שייך להשלימה בלילה לפי טעם הראשון שבתוס'. [וכגירסת הר"ף הביא גם הרא"ש].

היוצא מהנ"ל דהא דפליגי הפמ"ג והרמ"ע תלוי בטעם שכ' התוס' והרשב"א בענין תשלומין לתפילת מוסף ובפירוש צלותא יתירתא שאמר רב, דהיינו לפי טעם השני שבתוס' וגם לפי טעם הראשון ואליבא דרש"י [בענין צלותא יתירא] מוכח כהפמ"ג דגם לנעילה יש תשלומין, אבל לפי טעם הרשב"א וכן גם לטעם הראשון שבתו' ואליבא דהר"ן והר"ף והרא"ש [בענין צלותא יתירתא] מוכח כהרמ"ע שאין לנעילה תשלומין, והיה מהראוי להתפלל שתים ולהתנות שהיא לנדבה אם אינו חייב בתשלומין, כאשר הביא המ"ב בס"י ק"ח סקל"ג כשם הפמ"ג שיהגה כן בכל ספק פלוגתא דרבוותא עיי"ש.

ג) אמנם בנידון דידן שהיה אנוס ולא היה לו סידור לתפלת נעילה נראה דיש לצדד שאין צריך להשלמה כלל וכדלהלן: דהנה בר"ה ל"ג: במשנה כשם שליח ציבור חייב כל יחיד ויחיד חייב ר"ג אומר שליח צבור מוציא את הרבים ירי חובתן, ובברייתא שם

צע"ג דאין מותר לש"ץ לחזור התפלה ולומר הברכות אם אין זה כלל דין תפלה), אולם בפמ"ג א"א סי' קכ"ד סק"ב כתב ו"ל המ"א תקצ"א אם אומרים פיוטים אין מוציא שאינו בקי נראה כי א"א לשמוע כל הפיוטים והם מענין התפלה וכן ולפ"ז ש"ץ שטעה בלחש סומך על חזרת השמו"ע וכו' אף שאומר פיוטים דודאי הוא יוצא עכ"ל ממילא אתי שפיר הכא דכיון דבעצמו יוצא הש"ץ הוא מוציא עם שבשדות, דהם יוצאים אף בלא שמיעה כלל מהש"ץ.

מעתה כיון שכל עיקר הדין השלמה אם שייך השלמה לנעילה במחלוקת שנוי כדלעיל, וכן לדעת הש"ג והחזו"א יצא בנידון דידן תפלת נעילה מטעם עם שבשדות וא"צ השלמה כלל, ובפשטות בס"ס לא מצינו שישלים אפילו בתורת נובה, ולכן נראה דהכא דהוי ס"ס אם צריך להתפלל אין דין השלמה, ועוד יש להוסיף ע"פ דברי הפמ"ג בא"א סי' ק"ח סק"ב (הביאו בביה"ל) שנסתפק בספק התפלל שחרית אם משלימו במנחה או לא דשמא לא תיקנו דמשלימים בעבר זמנו אלא בודאי לא התפלל ולא בספק (ובמקום אחר כתבתי לבאר את דברי הפמ"ג האלו) וא"כ כאן שיש לנו ספק פלוגתא אם התפלל נעילה [דהא לדעת הש"ג והחזו"א נחשב כהתפלל כבר] הרי לפי סברת הפמ"ג י"ל שלא תיקנו כאן השלמה כלל דרומה לספק אם התפלל דנסתפק אם משלימו, ועיין בביה"ל סי' ק"ז ד"ה אם הוא מסופק מה שביא בשם חיי אדם דהיום אין נוהג דין שספק התפלל יתנה בנדבה כיון דמבואר שצריך שיכיר את עצמו ויאמר כדעתו שיכול לכיון ואף שהביה"ל דחה דבריו, מ"מ בנידון דידן שביארנו שמדינא אי"צ להשלים וכולעיל בודאי אין להטריח אותו להתפלל. [ועיי' בתוס' יומא פ"ו: ד"ה ואמר רב תפילת ערבית רשות דמבוצאי יוה"כ א"צ לטרוח בתפלת רשות].

דבאינו מבין לשון הקודש [שאינו יוצא בשמיעה כמבואר בשו"ע סי' קצ"ג ס"א ועיי"ש במ"א] לא גרע מעם שבשדות ואינו בקי שיוצא בלי שמיעה לכו"ע דאין לך אונס גדול מזה וסיים שם החזו"א דבב"י לא משמע הכי וצ"ע, והיינו דהב"י בסי' קכ"ד ובמ"א שם סק"ב כתבו דהא דש"צ מוציא את שאינו בקי הוא דוקא במבין לה"ק, משמע דבאינו מבין אינו יוצא כלל ועל זה תמה החזו"א דארובה בזה יוצא גם כלי שמיעה כלל כעם שבשדות.

ולכאורה י"ל שדעת הב"י דלא כדברי השלטי גיבורים [והחזו"א] והא דעם שבשדות יוצא בלי שמיעה הוא רק לר"ג וכפשוטו לשון מסקנת הגמרא אלא כי אתא רבא וכו' לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות וכו' משמע שרק לר"ג עם שבשדות יוצא בלי שמיעה. [לדעת הש"ג צ"ל דהא דקאמר לא פטר ר"ג לא קאי כלל אמנתחין, שהרי לא מבואר שם כלל דיצא בלא שמיעה אלא קאי על מה דמוכח שם בגמרא דעם שבשדות יוצא בלי שמיעה. ונקט ר"ג משום דלדידיה יש רכותא שגם בקי יוצא ואינו צריך להתפלל בעצמו, ודו"ק אלא שיש לעיין לדעת הב"י היכן מצינו במשנה ובברייתא מחלוקת בין ר"ג לחכמים בדיון עמים שבשדות ויש לישב.

והנה דעת הטור בסי' תקצ"א ושוע"ה שם כפירוש הרי"ף בהא דעם שבשדות וא"כ לדעת הש"ג [וחזו"א] גם בנעילה אם היה אונס ולא היה לו סידור הוא כעם שבשדות ואינו בקי יוצא ע"י ש"ץ בלי שמיעה כלל. אלא דיל"ע דבמ"א סי' תקצ"א בריש הסימן כתב וז"ל ועוד נ"ל דאפילו ברעבד לא יצא בתפלת הש"ץ כיון שמפסיקין עכשו בפיוטים לא יצא י"ח כלל וכו' עיי"ש. והוסיף במטה אפרים וכתב דאף הש"ץ לא יצא אם לא התפלל בלחש, ולפ"ז נצטרך לומר שגם עם שבשדות לא יצא (אלא שדבריו לכאורה

הרב יהודה אריה הלוי דינר

דין המוצא כסף בביתו לאחר שמתה והמוצא בתוך מכונית

כבר נתחייב בהשבה, ואינו יכול לזכות בו או שמא מכיון שיש שם הרכה אנשים כל יום, הוי כחצר שאינה משתמרת, ולא נתחייב בה, ואולי באוטו שיש רק כמה יחידים, לא נחשב כחצר שאינה משתמרת.

והנה, בהא דהגביה לפני יאוש שלא מהני היאוש אח"כ, פליגי בה הראשונים, הרמב"ן סבר (מלחמות) משום שיד המוצא כיד הבעלים, כיון שהגביהו ע"מ להשיב ונעשה שומר שלו מדין שומר אבידה, לכן אינו קונה מדין יאוש דהוי ברשות הבעלים משא"כ גניבה שאינה ברשותו מהני יאוש.

וכתב במנחת פתים שח"ס חולק ארמב"ן שכתבו (כ"י. ר"ה ליוול) שאין בעה"ב מתייאש ממה שבביתו משום שסובר שהיום או מחר ימצאנו ע' שם משמע שאם שמענו שנתייאש מועיל וכן הוכיח בתרומת הכרי שם, שח"ס חולק אסברת רמב"ן.

ובשו"ע הרב סעיף י"א סתם כדברי חו"ס, ובתהילה לדוד כתב שסתם הש"ך כסברת רמב"ן.

וכתב בשו"ת בית יצחק (אה"ע ח"א סי' ס"ה אות כ"ה) כיון דיעיק הטעם שאין יאוש מועיל לאחר שבא כבר לידו משום שנעשה שומר, לפ"ז בשטרות שאין בהם דיני שמירה מועיל היאוש אף לאחר שבא לידו, ע' שם. והעירו עליו האחרונים (פתחי חושן דיני אבידה, פרק ב' סי"ק י"א) דשמא לא צריך דוקא לדיני שמירה, וזה גופא שנתחייב באבידה ומוטל עליו להמציאו להבעלים, זה עצמו מספיק להחשיבו כיד בעלים, ויל"ע.

ונ"מ בזה אם מוצא שטרות של כסף לפני יאוש, אי נימא שאין זה גופא ממון רק שטרות, לשיטת בית יצחק, אינו חייב

מצא כסף בביתו לאחר שמתה מהו:

מעשה באחד שעשה שמתה בביתו, ולאחר שיצאו כל האנשים מצא מאה ש"ח האם חייב להחזירן מדין השבת אבידה או לא?

יסוד השאלה היא, מאחר שמעות אין בהם סימן ומבואר בגמ' ב"מ (כ"א:): עשוי אדם למשמש בכיסו כל שעה, בודאי יתייאש וא"כ ה"נ בזה אע"פ שלא ידוע לך, מ"מ אמרינן שבודאי כבר התייאש מהכסף והוי שלו, או שמא מאחר שנפל תוך חצירו, ממילא כבר נתחייב בהשבה מיד לפני שהאובד התייאש, וא"כ עכשיו א"א לזכות בו דקי"ל שאם בא לידו לפני יאוש, חייב להחזירו אפילו לאחר יאוש.

שוב יש לרדן, מאחר שבשעה שנפל לתוך הדירה, היה שם הרבה אנשים, א"כ היה חצר שאינה משתמרת, וא"כ הרי אין חצר זו קונה כלל, וא"כ עדיין לא נתחייב בהשבה, וכשהגביה אח"כ הכסף היה כבר אחר יאוש ושפיר זכה בכסף לעצמו דהוה כאילו בא לידו לאחר יאוש.

וכעין זה כתב בש"ך סי' ר"ס ס"ק י"ח, ובשו"ע הרב (סעיף י') שאם מצא כסף בבית חבירו, אם הוא בית שנכנסים ויוצאים בו הרי הן שלו וא"צ ליתן לבעה"ב, שאף אם ממנו נפל כבר נתייאש מהם ונעשו הפקר, ואין חצירו קונה לו דבר הפקר אלא דבר העתיר להמצא לו אם לא יקדמו אחר אבל מעות שהם דברים קטנים יכול להיות שלא ימצאו לעולם, ואין דעתו סומכת על חצירו שישמור לו, ואינו קונה, ע' שם.

וכעין זה היה מעשה בא' שנתון "טרעמפ" (RIDE) לאנשים תוך המכונית כל יום והבעלים מצאו שם כסף, האם נימא מאחר שנפל במכונית לרשותו לפני יאוש

שעדיין לא נעשה שומר לא שייך סברת הרמב"ן, שפיר קונה עכשיו אחר יאוש, לשיטת בית יצחק, ולפי החזו"א לא קנה, בחצירו אבל ע"י הגבהה יכול לזכות.

שו"ר במחנה אפרים הל' קנין חצר ס' ה', שלא נחלקו ראשונים אם אמרין גבי חצר נחשב באיסורא אתי לידי אלא באופן שהחצר היה קונה לו, אבל באופן שאין החצר קונה לו לא נחשב באיסורא בא לידיה לכו"ע ויכול עכשיו לזכות בו.

ומה"ש כתב שם מעשה בא' שנפל מעותיו בביתו של תכירו ומצאם חבירו לאחר שנתייאשו הבעלים, מאחר שלא ידע מקודם כלל, לא נתחייב הבעלים ושפיר קנה ע"י קנין חצר בכה"ג שהוה חצר המשתמרת, ואם הוה חצר שאינה משתמרת שפיר וזכה בו בעל החצר עכשיו.

היוצא מדברינו למעשה בעוה"י:

בגדון דידן שמצא כסף בביתו לאחר איזה שמחה שהיה שם הרבה אנשים, הגם שנפל בביתו מיד לפני יאוש ולשיטת הרא"ש ונמוקי יוסף וכן פסק הש"ך שבחצירו אמרין באיסורא אתו לידו, מ"מ מאחר שהוא לא ידע כלל מקודם, עדיין לא נתחייב כלל בהשבה (סברת בית יצחק וחזו"א), ויכול עכשיו לזכות ע"י חצירו (שכבר הלכו ונעשה לחצר המשתמרת) בקנין חצר (לשיטת בית יצחק), או ע"י קנין הגבהה (לפי חזו"א), ועוד מאחר שהיה אז אינה משתמרת לא נחשב כא לידו כלל, (וכסברת מחנ"א) וכן יש לצרף סברת בית יצחק, דשמא נייר כסף יש לו דין שטרות, ולא נחשב באיסורא אתי לידו, וכן במצא כסף באוטו לאחר יאוש יכול לקחת לעצמו, ואפילו נימא שהמכוננית נחשבת עדיין לחצר משתמרת מ"מ מאחר שלא ידע עליו מקודם, לא נתחייב בהשבה, ולא נחשב כא לידו באיסורא וכנ"ל.

להחזירו אפילו הגביהו לפני יאוש, מאחר שהבעלים נתייאש בסוף.

והנה אבידה שהגיע לחצירו לפני יאוש פליגי בה הראשונים, תוס' סבר (שם) וכן ביאור מהרש"ל שם, בחצרו לא שייך כלל באיסורא אתי לידו לפני יאוש רק גבי אדם, ולדבריהם יכול חצירו לזכות אחרי יאוש, רק אם נאבד באופן שיכול להיות שלא ימצא לעולם בזה לא קנה חצירו וכנ"ל.

אולם הרא"ש ונמוקי חולקין וסברי שגם בחצירו שייך גדר של באיסורא אתו לידו, ובש"ן ס' רס"ח ס"ק ב' מוכיח להלכה כדעת הרא"ש ונמוקי"י שגם בחצר שייך כן, וכתב שגם תוס' מודים בזה, ע' שם.

בחירושי רע"א לב"מ בהשמטות כתב, כיון שאין זה זכות בשבילו כלל לקנות קודם יאוש למה קונה, ות' משום חובת ומצות השבת אבידה חצירו קונה לו כידו.

ולפי"ז כתב, באבידה שאין בה סימן, ויודע שלא יכול להשיבה שאין בה חינוב נטילה, ולא זכתה בה חצירו ולא מקרי באיסורא אתי לידו.

והנה בשו"ת בית יצחק הנ"ל מבואר, שאם בא לחצירו שלא מדעת, לפי טעם דרמב"ן הנ"ל מאחר שלא נתחייב בזה כלל, לא נעשה שומר כלל, ושפיר קונה ע"י יאוש.

ובחזו"א ב"ק ס' י"ח ס"ק ד' כתב לפרש בדעת הרא"ש בחירוף א' אפילו לסברת רמב"ן הנ"ל, שאינו קונה באתי לידו באיסורא משום שנעשה שומר, ובחצר שלא מדעתו אינו נעשה שומר, מ"מ דין הוא שלא תהא חצירו עדיף מידו, ולכן אינו קונה אפילו לא נודע לו רק לאחר יאוש ולא שייכי הטעמים שנאמרו לגבי באיסורא אתי לידו, ומ"מ אם הגביהו לאחר יאוש כידו קונה בקנין יד.

ולפי"ז בנד"ד שלא ידע כלל מהכסף עד לאחר שכולם כבר יצאו מביתו, מאחר

הרב אהרן שמיינברג

בירור דין מהנה חבירו מנכסיו בסתמא אי הוי מתנה או הלואה

מצאנו גידון בפוסקים במהנה חבירו מנכסיו בסתמא, שלא א"ל הנותן כלום בשעה שההנהו, אי כוונתו בתורח מתנה או בתורת הלואה שיפרענו לו אח"כ, ואח"כ תובע הנותן מהמקבל בטענה שכונתו היתה לתת לו בתורת הלואה, אי המקבל חייב לפרוע או לא. וגידון זה מתחלק לב' אופנים.

א. דשניהם מורים והנתינה היתה בסתמא, והנותן טוען שכונתו היתה לתת בתורת הלואה, והמקבל אינו יודע להכחישו שכונת הנותן היתה לתת בתורת מתנה, והוא עצמו מסופק בזה. [ופשוט דאף אם היתה כוונת המקבל לשם מתנה אינה כלום, דעיקר תלוי בכוונת הנותן].

ב. שהמקבל טוען שהנותן גילה דעתו בפ"י בשעת נתינה שנותן לו בתורת מתנה, והנותן טוען שלא גילה דעתו כלל, או שגילה דעתו שנותן בתורת הלואה. ונבארם בעזה"י.

מקור הדין ודיעות הפוסקים בזה

א. מקור הך דינא הוא בר"ן פ' שני דייני גזירות, בהא דתנן שם [ק"ו ע"ב] במי שהלך למדנה"י ועמד אחד ופרנס את אשתו, חנן אומר איבר את מעותיו, נחלקו עליו בני כהנים גדולים כו', אר"י בן זכאי יפה אמר חנן הניח מעותיו על קרן הצבי, ע"כ. וכתב שם הר"ן בשם הרשב"א, דכי אמר חנן איבר מעותיו, דווקא במפרש שנותן מזונות מחמת שחייב לה בעלה, בכה"ג אינו חוזר ותובע דהוי כפורע חובו של חבירו, משא"כ במפרנס סתם חוזר וגובה, לפי שכל המפרנס סתם אינו מפרנס בתורת מתנה אלא בתורת הלואה, והר"ן שם חולק ע"ד הרשב"א במפרנס אשת חבירו, דאף בסתמא ג"כ איבר מעותיו, משום דסתמא אדעתא דבעל נתן, אבל במפרנס חבירו סתמא מודה לדעת הרשב"א דהוי בתורת הלואה ולא בתורת מתנה, [והובא דברי הרשב"א גם בר"ן נדרים ל"ג ע"ב ד"ה גזירה, ובמגיד משנה פ"ב מהל' אישות ה"ט, ועיי"ש שהסכים ג"כ לדעת הרשב"א במפרנס חבירו דסתמא הוי הלואה אף שלא פ"י להדיא] ועיי"ש בר"ן בשם הרשב"א שהוכיח דין זה מכמה מקומות.

אמנם, עיין נמוקי"ר פ' אין ביד המודר [ל"ג ע"ב] הביא דעת הריטב"א שחולק ע"ד הרשב"א ודעתו דכל מפרנס חבירו סתמא הוי מתנה ואין בידו לתבוע אח"כ מהמקבל, דאם כוונתו היתה בתורת הלואה הו"ל לפרש, ועיי"ש מש"כ לדחות כל מה שכתב הרשב"א להוכיח כדעתו, [וע"ע קצוה"ח סי' שס"ג סק"ט מש"כ לדחות מהך ירושלמי שכתב שם הרשב"א, וכיון דבבריו למש"כ הריטב"א הנ"ל, עיי"ש].

ולדינא מצאנו מחלו' בפוסקים אי קיי"ל כדעת הר"ן והרשב"א, דהנה, הרמ"א [סי' רס"ד ס"ד] פסק, דכל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה לא יוכל לומר בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתין, אלא צריך ליתן לו שכרו, והיינו כדעת הר"ן והרשב"א הנ"ל, ועוד חזר הרמ"א ושנה הך דינא [בסי' רמ"ו סי"ז] במי שאמר לחבירו אכול עמי דצריך לשלם לו ול"א מתנה קא יהיב ליה, ע"כ, ומקורו שם הוא מהת"ה [סי' שי"ז בשם מהרי"ח] והוכיח כן מהא דקיי"ל [בפ' החובל, וכ"ה בשו"ע סי' ש"פ ס"א] דהאומר קרע כסותי דחייב לשלם, ודווקא היכא דא"ל ע"מ להיפטר, איי"צ לשלם, עיי"ש.

והנה, הפוסקים תמהו ע"ד הרמ"א, דפסק [בסי' שס"ג ס"ז] דהאומר לחבירו דור

ולכאורה היה נראה, דאף דעת כמה פוסקים דהוי ספ"ד, מ"מ נראה דכיון דכל עיקר ספק זה הוא מהא דמצינו דעת התשב"ץ דמשמע לכאור' דחולק ע"ד הרשב"א, וגם דהרמ"א הביאו לדינא וסותר עצמו במה שפסק גם כדעת הרשב"א, מ"מ הא כבר כתבו הפוסקים ליישב דעת התשב"ץ דמסכים ג"כ לדעת הרשב"א, א"כ לכאור' נראה דיש לסמוך בזה ע"ד ר"ה"פ דנקטו כן לדינא כדעת הרשב"א דכל מהגה חבירו בסתמא דחייב לשלם.

אמנם נראה, דבאמת קשה לסמוך ע"ז להוציא ממון מיד המוחזק, מדחז"י דעת כמה פוסקים שפסקו כן לדינא, ולא נחתו בזה לחלק בדעת התשב"ץ דמיירי דווקא באופן דאינו חסר, ומשמע להו דדעת התשב"ץ הוא דבכל גוונא פטור מלשלם, וכן משמע בב"י [סי' שס"ג] דהביא דברי התשב"ץ בסתמא ולא נחית לחלק בזה, וגם הא מצינו דעת הירשבי"א [מובא בנמוקי"י ר"פ אין בין המודר כ"ל] דחולק להדיא ע"ד הרשב"א, ודעתו דכל מהגה חבירו בסתמא אמרי' דכוונת הנותן היתה בתורת מתנה, וא"כ מספק ודאי דאין להוציא ממון מיד המוחזק, מטעם דהוי ספ"ד.

ונראה פשוט, דאם תפס התובע ודאי דמהני תפיסתו, וכמו בכל ספ"ד דמהני תפיסה, ובפרט בגירון זה דנתבאר דדעת ר"ה"פ דמעיקר הדין חייב לשלם.

והנה, אף דנתבאר דמספק א"א להוציא ממון מיד המוחזק, מ"מ נבאר דעת הרשב"א וסייעתו, מפני כמה חידושי דינים היוצאים לדינא, וגם דאיכא אופנים דגם לדעת הרשב"א פטור מלשלם, וכמו שיבואר בארוכה בעזרה"י.

סיבת החיוב

ב. בדעת הרשב"א והר"ן דס"ל דכל מפרנס חבירו חייב לשלם, כתב המל"מ [פט"ו ממלוה ולוה ה"א] דטעם הדבר הוא, משום נהגה מממון חבירו, וכ"כ בקצוה"ח

בחצירי דאי"צ ליתן לו שכר, ומקורו שם הוא מהתשב"ץ מובא בב"י שם, וזה סותר למש"כ בסי' רמ"ו סי"ז, דאומר לחבירו אכול עמי דחייב לשלם, עיין ש"ך [סי' שס"ג סק"ג] שחביא שכבר עמד בזה הב"ח שם, ופסק שם הב"ח דכיון דנחלקו בזה הת"ה והתשב"ץ, הוי ספ"ד, וא"א להוציא מיד המוחזק, ומשמע שם בש"ך דהסכים בזה לדעת הב"ח, וע"ע בש"ך [סי' רמ"ו סק"ט] דנשאר שם בצ"ע בדעת הרמ"א.

אמנם עיין ש"ך יו"ד [סי' קס"ו בנקוה"כ על ה"ט"ו סק"ג] שכתב לתרץ דעת הרמ"א, דהתשב"ץ איירי באופן דהוי חצר ולא קיימא לאגרא, ולא אפי' הבעה"ב חסר בכה"ג, ולכו"ע ליכא חיוב, דהוי זה נהנה וזה לא חסר, וכ"כ שם בחי' בית מאיר לתרץ כמו"כ, ולפי"ז נמצא דדעת הרמ"א לדינא כדעת הר"ן והרשב"א דכל מהגה חבירו בסתמא דחייב לשלם.

וכן מבואר בשו"ת רדב"ו [ח"ג סי' תרט"ו] שפסק שם לדינא כדעת הרשב"א דחייב לשלם, וע"ע ט"ז [ח"מ סי' רמ"ו ובי"ד שם] שעמד ג"כ בסתירת דברי הרמ"א, אמנם לדינא הכריע כדעת הרשב"א וכמו שפסק הרמ"א בסי' רמ"ו כ"ל, וכ"ה דעת הב"ש [סי' ע' ס"ק כ"ח] לדינא כדעת הרשב"א, וע"ע תשו' רעק"א [ח"א סי' קמ"ו, הובא בפ"ת סי' רמ"ו שם] שכתב, דנראה לדינא דעת הפוסקים ראשונים ואחרונים דחייב לשלם, ע"י"ש.

ומ"מ מצאנו דעת כמה פוסקים דס"ל לדינא כדעת הב"ח דהוי ספ"ד, עיין שו"ת נובי"ת [ח"מ סי' ל"ד] הוב"ד בפ"ת [סי' רמ"ו סק"ג] שכתב, דדין זה הוא מהלכות עצמות והדברים סותרים זל"ז בכמה מקומות, ולכן אין מוציאין מיד המוחזק, וכ"כ בשו"ת חת"ס [ח"מ סי' קי"ט] הובא בפ"ת [סי' שס"ג סק"ז] דהביא דעת הב"ח והש"ך סי' שס"ג, וס"ל כן לדינא כדעת הב"ח והש"ך דמספק א"א להוציא ממון מיד המוחזק.

היתה לתת בתורת מתנה, וא"כ הוי טענה הנתבע טענה א"י אם נתחייבתי לך דקיי"ל [סי' ע"ה ס"ט] דפטור לשלם אף שהתובע טוען טענת ברי.

אמנם באמת י"ל דהא דחייב לשלם, אינו מחמת טענת התובע שטוען שכונתו היתה לתת בתורת הלוואה, אלא משום דאנן אמרי' דעתו של נותן שכונתו היתה בתורת הלוואה ולא בתורת מתנה, ומטעם דסתמא דמילתא דהמהנה את חבירו מנכסיו ל"א שנתן בתורת מתנה, דאין אדם ותנן בממונו, וע"כ שכונתו היתה בתורת הלוואה, ולפי"ז אין כאן שום צד ספק לומר שנתן בתורת מתנה, ול"ש לומר דהנתבע יפטר מטעם דהוי ספק בחיובו, דאין כאן ספק, אלא הוי חיובו וודאי.

ועיין מחנה אפרים [גו"מ סי' ג'] שדן באופן דמהנה את חבירו בסתמא ומת אח"כ, אם הנתבע חייב לשלם ליורשי הנותן, דאפשר דכיון דאין היורשים טוענים טענת ברי שכונתו אביהם היתה בתורת הלוואה, אין הנהנה חייב לשלם, והביא ע"ז דעת הפוסקים דכל מהנה את חבירו בסתמא חייב

ונתיה"מ [סי' רמ"ו שם] בארוכה לבאר דין זה, דהוא מדין נהנה, ע"ש.¹

ולפי טעם זה, פשוט דאין צריך לשלם כל מה שחבירו הוציא בשבילו, אלא כפי מה שנהנה, וכ"כ להדיא בתשרי רדב"ז [ח"ג סי' תרט"ן] שפסק שם כדעת הפוסקים דמהנה חבירו בסתמא דחייב לשלם, ומ"מ אינו משלם אלא כפי שיעור הנאתו, וכ"כ עוד המחנ"א [גו"מ סי' ג'] דכמו דמצינו גבי הניח אביהם פרה שאולה וטבחיה ואכליה כסבורים של אביהם הוא, דאין משלמים אלא דמי בשר בול, וה"נ ברין זה דאינו משלם אלא כפי הנאתו, ע"ש.

נגדר החיוב אם הוא מטעם אומדנא, או מחמת תביעה

ג. והנה, בהך דינא דהמהנה את חבירו מנכסיו דחייב לשלם, לכאוי יש לתמוה, דהא איירי דנתנו בסתמא, ושניהם מודים בזה דבשעת נתינת היתא בסתמא ולא א"ל כלום, וא"כ אף שהתובע טוען טענת ברי שכונתו היתה לתת בתורת הלוואה, מ"מ הא הנתבע באמת מטוסף בזה, דאפשר דכוונת הנותן

1 ע"ש במל"מ שתמה עמש"כ הת"ה, דבאומר לחבירו אכול עמי דחייב לשלם והוכיח כן מהא דקיי"ל דקרע כסותי ולא א"ל ע"מ להיפטר דחייב לשלם, ותמה ע"ז דהא דחייב לשלם היכא דלא א"ל ע"מ להיפטר, הוא דווקא באופן דקיבל עליו שמירה, אבל היכא דלא קיבל עליו שמירה פטור משלם, אף היכא דלא א"ל ע"מ להיפטר, [וכן תמה הש"ך סי' רמ"ו והניח בצ"ע].

ע"ז כתב המל"מ לתרץ, וכוונת הת"ה הוא, דבאומר לחבירו אכול עמי דחייב לשלם, הוא מטעם דנהנה ממנו חבירו, ומה שהוכיח מהך דינא דקרע כסותי, הוא דאף שעשה ברשות בעלים מ"מ חייב לשלם, וה"נ באומר לחבירו אכול עמי, אף שנהנה ברשות בעלים מ"מ חייב לשלם.

ועד"ז כתבו הקצוה"ח נתיה"מ ביתר ביאור, דהא דקרע כסותי באופן דלא קיבל שמירה דפטור משלם, אין הטעם משום דהוי לשון מחילה, דא"כ אף היכא דקיבל עליו שמירה לא יתחייב לשלם אף בלא א"ל ע"מ להיפטר, אלא עיקר הטעם הוא משום דסיבת החיוב הוא מטעם מויק ממון חבירו, וכל שעושה ברשות בעלים ל"ח כלל מויק, ואין שום סיבה לחיובו, משא"כ בקיבל שמירה עדיין ל"ח מויק ברשות בעלים עד שאמר לו ע"מ להיפטר, אבל באומר לחבירו אכול עמי דטעם החיוב הוא משום דנהנה ממנו חבירו, וא"כ אף בנהנה ברשות הבעלים אין טעם לפוטרו, ואף דבאמת י"ל דכיון דנהנה ברשות בעלים ולא א"ל כלום בשעה שהנהנה, ע"כ דנתן לו בתורת מתנה, ע"ז הוכיח הת"ה מהך דינא דקרע כסותי, דאין בלשון זה לשון מחילה, וה"נ באומר אכול עמי אין כאן לשון מחילה, ולכן אף דנהנה ברשות בעלים אין שום טעם לפטרו, ע"ש.

ועי"ש בקצוה"ח דהביא דעת המהרי"ט דס"ל דטעם החיוב באומר אכול עמי, הוא מטעם מויק ממון חבירו, ועי"ש מה שתמה עליו, ועוד יש לתמוה, דא"כ מ"ש מקרע כסותי דפטור משלם אף בלא א"ל ע"מ להיפטר [באופן דלא קיבל עליו שמירה] וע"כ דהתם הטעם או משום דלשון זה הוי לשון מחילה, או מטעם דהוי מויק ברשות הבעלים דל"ח מויק, וה"נ גבי אכול עמי ג"כ שייד הנך ב' טעמים, וא"כ אמאי חייב לשלם, וצ"ע.

דסתמא דמילתא הכי הוי, דע"כ כוונת הנותן היתה בתורת הלואה ולא בתורת מתנה.

וכ"מ גם מלשון הרמ"א שכתב "א"כ יש אומדן דעת שהאב נתן לו במתנה", והיינו דסתמא דמילתא הוי הלואה, ורק באומדנא דמוכח שהיתה כוונתו בתורת מתנה, א"צ לשלם, ומבואר ג"כ כנ"ל.

אמנם נראה, דכל מה שנתבאר אין זה דבר מוסכם, דהנה, המחנ"א שם הביא מש"כ ברבינו ירוחם [הביאו הב"י יר"ד סי' רנ"ג] דהך דינא דמהנה את חבירו בסתמא דחייב לשלם, הוא באופן והנותן תובעו, ומשמע דאם אין תובעו אינו חייב לשלם, וכתב המחנ"א שם דלפי"ד הרי"ו אם הנותן מת, אין היורשים יכולים להוציא, מטעם דשמא היה בתורת מתנה, ע"ש.

ומבואר בדבריו, דכל מהנה בסתמא, איכא לאסתפוקי ככוונת הנותן, דאפשר נתן בתורת מתנה, ודווקא כשטוען התובע כטענת ברי שכוונתו היתה בתורת הלואה, בכה"ג חייב הנתבע לשלם. ולכאורה צ"ע דאף שהתובע טוען טענת ברי, מ"מ הא הנתבע הוא מטופק דאפשר דכוונת הנותן היתה בתורת מתנה, וא"כ הוי טענתו טענת א"י אם נתחייבתי לך, דפטור מלשלם.

עוד מצאנו כיוצא בזה בכעה"ת [שער מ"ז ח"ד] על הא דאיתא בפ' איהו נשך [ס"ג ע"ב] האי מאן דאזיף פשיטי מחברי ואשכח ביה טופיינא, אי בכרי שהרעת טועה מיחייב לאהדורי, ואי לאו מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה, וכ"ה בשו"ע [סי' רל"ב ס"ב] וכתב ע"ז בכעה"ת שם דהא דאין חייב להחזיר דווקא כשאין התובע טוען כלום, אבל היכא דטוען אח"כ שטעה בנתנית הממון, חייב להחזירו אף שהוא בכרי שאין הרעת טועה, וסיים שם הבעה"ת בטעמא דמילתא וז"ל דאיהו ברי ואידך שמא ובכולהו גמרא קי"ל ברי ושמא ברי עדיף עכ"ל, ומובא דיעה זו בסמ"ע וש"ך סי' רל"ב שם, ע"ש.

הנתבע לשלם, ומטעם דסתמא דמילתא אמר"י שכוונתו היתה בתורת הלואה, ע"ש.

ונראה דכוונתו כמו שנתבאר לעיל, דהא דחייב לשלם אינו מחמת טענת התובע שטוען שכוונתו היתה בתורת הלואה אלא משום דאנן אמדינן דעתו דודאי היתה כוונתו בתורת הלואה ולא בתורת מתנה, ולכן אף אם אין התובע טוען טענת ברי וכגון שמת, ויורשי א"י לטוען בטענת ברי שכוונת אביהם היתה בתורת הלואה, מ"מ חייב הנתבע לשלם, דחיובו ברור ואין כאן ספק כלל.

וע"ע ברמ"א סי' רפ"ו ס"ג, במי שפדאו אביו מן התפיסה רמנכין לו אח"כ מחלק ירושתו, ול"א שאביו נתן לו מתנה רק הלוה לו, אא"כ יש אומדן דעת שהאב נתן לו במתנה, ע"כ. ומקור הך דינא הוא בתשו' מהרי"ו סי' ק"ק, ומבואר שם בתו"ד דהאב לא גילה דעתו בפ"י כוונתו אם נתן בתורת הלואה או מתנה, וגם היורשים לא טענו בטענת ברי שידוע להם כוונת אביהם שנתן בתורת הלואה, ומ"מ הדין הוא שמנכין לאותו יורש מחלק ירושתו, ואף דהנכסים הם בחזקת כל היורשים, ומ"מ מוציאין מאותו יורש אף בטענת שמא.

וע"כ מוכח בזה ג"כ כנ"ל, דהא דחייב הנתבע לשלם, הוא אף בלא טענת התובע, ואף אם מת, מ"מ חייב הנתבע לשלם ליורשי התובע, וכמוש"כ המחנ"א הג"ל, ומטעם דאין כאן ספק בחיובו, אלא הוי חיובו ברור, דודאי היתה כוונת הנותן לתת בתורת הלואה ולא בתורת מתנה.

ועי"ש בכיאר הגר"א [אות ג'] שציין להמבואר בסי' רמ"ו סי"ז בהג"ה, וכוונתו להך דינא דאומר לחבירו אכול עמי דחייב לשלם, ואף דשם איירי כטוען התובע בטענת ברי שכוונתו היתה בתורת הלואה, וא"כ אינו דומה כלל להמבואר כאן, דאף יורשים מוציאין ממון אף בטענת שמא, ומוכח דס"ל ג"כ בכיאר הך דינא דהנהנה חייב לשלם, הוא אף בטענת שמא, ומטעם

דאיכא אומדנא מבוררת דכוונת המהנה היתה בתורת הלואה, וכמו שנתבאר לעיל דעת כמה פוסקים, אלא דבאמת מספק"ל אי היתה כוונתו בתורת הלואה או בתורת מתנה, ומן הדין אי"צ לשלם כיון דהוי ספק בחיובו, אלא דכיון דהתובע טוען טענת ברי שכוונתו היתה בתורת הלואה, ככה"ג חייב הנתבע לשלם אף דהוי ספק בחיובו, וכמו ש"כ השעמ"ש דבכה"ג אמרי' לכו"ע ב"ש ברי עדיף, והיינו דעיקר הטעם דחייב לשלם הוא מחמת תביעת התובע שטוען בטענת ברי, ולפי"ז נמצא דאם מת יורשיו אינם טוענים טענת ברי שכוונת אביהם היתה בתורת הלואה, אין הנהגה חייב לשלם, דכיון דהוי ספק בחיובו דהא אפשר דהיתה כוונתו בתורת מתנה, וגם ליכא תובע בטענת ברי, אינו חייב לשלם.

ולפי"ז מובן דעת הר"י שהביא המחנ"א דמשמע מדבריו דדוקא כדאיכא תובע, אבל בליכא תובע אי"צ לשלם, והיינו דס"ל דבאמת מספק"ל בכוונת הנותן אי היתה בתורת הלואה או מתנה, ודוקא דאיכא תובע בטענת ברי, וס"ל כסברת השעמ"ש הנ"ל דבכה"ג ב"ש ברי עדיף, משא"כ בליכא תובע בטענת ברי, ליכא חיוב לשלם מטעם דהוי ספק בחיובו.

אלא לפי דרך זה צ"ע מש"כ הרמ"א בסי' רפ"ו [מובא לעיל] דאף דהיורשים אין טוענים טענת ברי שכוונת אביהם היתה בתורת הלואה, מ"מ מנכין חלק ירושתו מאותו האח שפדאו האב, ואף דאינו אלא ספק אם כוונת האב היתה בתורת הלואה ומ"מ מוציאין אף בטענת שמא.

אמנם, עיין שעמ"ש סי' ע"ט [מובא בפ"ת סי' רפ"ו] שחזר שם על הך דינא הנ"ל מש"כ בסי' ע"ה דבאופן דורדאי קיבל מעות, אף דמספק"ל אי הוי בתורת מתנה או הלואה, מ"מ חייב לשלם, דבכה"ג ב"ש ברי עדיף, ותמה על עצמו מהך דינא דסי' רפ"ו דמבואר דאף בטענת שמא מוציאין ממון, וכתב ליישב עפ"י"מ שכתב בחשו" ש"א"י, דשא"ה דאיכא אומדנא דמוכח דכוונת האב

ודבריו תמוהין, דהא הוי ספק בחיובו, דהא מספק"ל דאפשר דהיתה כוונתו לתת בתורת מתנה, וא"כ אף שטוען הנותן בטענת ברי שטעה בנתינתו ומעולם לא נתן בתורת מתנה, מ"מ הא טענת הנתבע הוי טענת א"י אם נתחייבתי לך, דקיי"ל דפטור מלשלם.

אמנם עיין שעמ"ש [סי' ע"ה סק"ו] שנסתפק, באופן דתובע מחבירו חוב ממון, והנתבע מודה שקיבל ממנו ממון, אבל מסופק הוא אם היה בתורת מתנה או בתורת הלואה, אי ככה"ג הוי כא"י אם נתחייבתי לך, ופטור מלשלם, או דדוקא היכא דטוען דא"י אם קיבל ממנו כלל מעות, אבל היכא דמודה שקיבל ממנו מעות, אף שמסופק דאפשר שהיה בתורת מתנה, מ"מ ל"ה כא"י אם נתחייבתי לך, וחייב לשלם.

ועי"ש שהאר"ן בזה, והוכיח כממה מקומות דבכה"ג חייב לשלם, ועי"ש שהביא דברי בעה"ת הנ"ל דמבואר שם דבכה"ג אמרי' לכו"ע ב"ש ברי עדיף, דהא התם מודה הנתבע דקיבל מעות יותר ממה שהיה חייב לו אלא שמסופק דאפשר היה בתורת מתנה. ומ"מ דעת הבעה"ת דחייב להחזירו מטעם דב"ש ברי עדיף, [ובאמת דאף לפי"ד השעמ"ש הנ"ל אינו מיושב לשון הבעה"ת שכתב דבכולהו גמ' קיי"ל ב"ש ברי עדיף, דהא אנן קיי"ל דלאו ברי עדיף, אלא דדוקא ככה"ג שמודה בקבלת מעות, וצ"ע. ועיין להלן הערות ציון 3.]

ועי"ש עוד שהוכיח גם מהך דינא דמהנה חבירו מנכסיו דדעת הרשב"א דחייב לשלם, ואף דבאמת מספק"ל אי כוונת המהנה היה בתורת מתנה או הלואה, וא"כ הוי ספק בחיוב, ומ"מ חייב לשלם, וע"כ דהוא מטעם דבכה"ג אמרי' ב"ש ברי עדיף, דכיון דידוע דקיבל מחבירו אף דמסופק אם היתה בתורת הלואה מ"מ כיון דהתובע טוען בטענת ברי שהיתה כוונתו בתורת הלואה, חייב הנהגה לשלם, עי"ש.

ומבואר בדבריו, דהא דס"ל להרשב"א דהנהגה מחבירו דחייב לשלם, אינו מטעם

היתה בתורת הלוואה, ומטעם דכיון דהיה האב מחוייב לפדותו ואינו נותן ברצון עצמו, ע"כ כוונתו היתה לתת בתורת הלוואה.²

ונראה כוונת דבריו מש"כ שהאב מחוייב לפדות בנו מן השבי, עפ"י מש"כ המרדכי ב"מ, ומובא בכ"י [ד"ר סוסי' רנ"ב] וכן פסק בשו"ע שם [סוסי' רנ"ב] דהאב מחוייב לפדות בנו היכא דאית ליה לאב ולית ליה לבן, וה"ה לשאר קרובים קרוב קרוב קודם דאיכא חיוב עליהם לפדותו, וסיים שם הרמ"א דכל מי שפודה ליה מן השבי, חייב לשלם היכא דאית ליה נכסים, ול"א דהוי מבריה ארי מנכסי חבירו, והוא מטעם כמוש"כ התוס' והמרדכי ב"פ הכונס, דכ"ה דהוי ברי הויקא גם מבריה ארי חייב לשלם, עי"ש.

ועפ"י מוכן הך דינא, דכיון דהאב מחוייב לפדותו ואינו נותן מרצון עצמו, ככה"ג איכא אומדנא דמוכח דכוונת האב היתה לתת בתורת הלוואה, ולכן אף שמת האב ואין היורשים טוענים טענת ברי שכוונת האב היתה לתת בתורת הלוואה, מ"מ מנכין חלק ירושתו ומוציאין הממון מחזקתו, ומטעם דא"צ לשלם ברי של יורשים, דאנן אמדינן דעת האב דוודאי היתה כוונתו לתת בתורת הלוואה.

בו"ש בספק אי הוי מתנה או הלוואה

ד. והנה, נתבאר לעיל דעת השעמ"ש [סי' ע"ה] דהיכא דודאי קיבל הנתבע ממון, אף דמסופק אם היה בתורת מתנה או הלוואה,

מ"מ כיון שהתובע טוען טענת ברי שהיתה כוונתו בתורת הלוואה חייב הנתבע לשלם, ול"א דהוי כא"י אם נתחייבתי לך.

אמנם מצינו דעת כמה פוסקים רחולקים ע"ז וס"ל דאף ככה"ג אין הנתבע חייב לשלם דהוי כא"י אם נתחייבתי לך. עיין אמ"ב [טו"ו סי' ו'] שהאר"ך בזה לחלוק ע"ד השעמ"ש, ודחה שם כל ההוכחות שכתב השעמ"ש, והוא דדווקא באופן דמסופק דאפשר שבא לידו בטעות, וכגון בהא דפי' איזהו נשך [מובא לעיל] וא"כ אפשר ולא זכה בו המקבל כלל, ככה"ג שייך לומר דברי ושמא ברי עדיף, כיון דאינו מוציא מיד מוחזק, דהא על צד זה שבא לידו בטעות חייב להחזירו בעין דלא זכה בו כלל, ול"ח התובע מוציא מיד מוחזק, ובכה"ג שפיר כתב הבעה"ת דאם טוען התובע בטענת ברי שטעה אף שהנתבע מסופק בזה מ"מ שפיר אמרי' דבו"ש ברי עדיף, משא"כ היכא דמסופק אם בא לידו בתורת מתנה או הלוואה, דממ"נ זכה בו המקבל וחשוב מוחזק בממון, דהא אף אם בא לידו בתורת הלוואה מ"מ הא מלוה להוציא ניתנה וא"כ שפיר זכה בממון, וא"כ אף שהתובע טוען טענת ברי שהיתה כוונתו בתורת הלוואה, מ"מ כיון דהנתבע הוי מוחזק בממון והתובע חשיב מוציא מיד מוחזק, ככה"ג קי"ל דבו"ש א"י להוציא מיד מוחזק היכא דהספק הוא בחיוב, עי"ש בארזכה. וע"ע ערך ש"י סי' ע"ה שכתב ג"כ לדחות דברי השעמ"ש ע"ד זו, עי"ש.³

2 עי"ש בשא"י מש"כ לחלק בין הך דינא, להא דמבואר בש"ס סו"פ יש נוחלין [קל"ט ע"א] דהאב שהשיא את בנו, דאין מנכין אח"כ מאותו הבן מחלק ירושתו, והוא מטעם דוודאי נתן בתורה מתנה כיון דנותן מרצונו, משא"כ בסודה בנו מן התפיסה, כיון שמחוייב לפדותו ואינו נותן מרצון עצמו ע"כ דכוונתו היתה בתורת הלוואה, והשעמ"ש שם תמה על סברה זו, דהא גם להשיא בנו ג"כ איכא חיוב על האב, ומ"מ א"י לחזור ולתבוע וגם דאין מנכין אח"כ מחלק ירושתו, וע"כ דהתם הטעם דוודאי איכא אומדנא דמוכח דאף שמחוייב להשיאו מ"מ נותן בתורת מתנה, דוודאי נותן גם מרצון עצמו, משא"כ לענין לפדותו מן התפיסה כיון שאינו עושהו רק מחמת שמחוייב ואינו נותן מרצון עצמו, ע"כ דאיכא אומדנא דכוונתו היתה בתורת הלוואה.

3 ולפי"ד האמ"כ מיושב שפיר לשון הבעה"ת שם שכתב דקי"ל כבולא גמ' דבו"ש ברי עדיף, ולכאורה תמוהין דבריו דהא אנן קי"ל דבו"ש לאו כרי עדיף, אמנם לפי"ד א"ש, דהא דקי"ל דבו"ש לאו כרי עדיף, הוא דבטענת ברי א"י להוציא מיד מוחזק, וכמבואר בכתובות דף י"ב ע"ב, משא"כ היכא דאין הנתבע מוחזק, ככה"ג דאי לכופ"ע טענת ברי עדיף מטענת שמא והנתבע חייב לשלם, וה"נ בידון הבעה"ת, דכיון דאם היתה בטעות לא זכה בו כלל ול"ח מוחזק א"כ אין התובע חשיב מוציא מיד מוחזק ובכה"ג טענת ברי עדיף מטענת שמא, וא"ש.

הלואה, אי בכה"ג דומה לא"י א"נ ופטור מלשלם, או דבכה"ג לכו"ע אמרי' ברו"ש ברי עדיף, דג"כ תלוי בבי' סברות הג"ל וכמו שנתבאר בארוכה.

ונראה דיש עוד נפק"מ בבי' סברות הג"ל, היכא דטוען המקבל, שהנותן פי' להדיא כוונתו שנותן בתורת מתנה, והנותן מכחישו שלא א"ל כן, אם הנתבע נאמן בטענתו או לא, וכן היכא שטוען הנתבע שהנותן גילה דעתו להדיא בשעה שנתן לו, אלא שמוספק אצלו אם א"ל להדיא בתורת מתנה או הלואה והתובע מכחישו, אי חייב הנתבע לשלם או לא, וכמו שיבואר להלן בעזה"י.

מוען הנתבע שהיתה נתינה בפי' בתורת מתנה

ו. איתא במס' שבועות [ל"ד ע"א] יתיב רב המנונא קמיה רבי יהודה ויתיב רבי וקא מיבעיא ליה. מנה מניתיך בפני פור"פ ועדים רואין אותו מבחזך מהו, א"ל רב המנונא והלה מה טוען, אם אמר להד"ס הוחזק כפרן, אי אמר אין שקלי ודידי שקלי כי אתו עדים מאי הוי, א"ל כו', ע"כ, ומבואר בראשונים דהא דטוען אין שקלי ודידי שקלי, הכוונה הוא דטוען שהיה בתורת פרעון חוב או בתורת מתנה, וכ"ה ברמב"ם [פ"ו מטו"ג ה"ב] ובשו"ע [סי' ע"ט ס"ד] והיינו דנאמן לטוען שנתן לו הממון בתורת מתנה.

והנה, לכארי' היה אפ"ל, דטענת הנתבע היא, שמודה שהנותן נתן לו כסתמא, אבל מ"מ מסתמא היתה כוונתו לתת בתורת מתנה, וא"י התובע להוציא ממנו הממון, ולפי המבואר בש"ס ובשו"ע דנאמן הנתבע בהך טענה, א"כ מבואר בזה, דכל נותן לחבירו כסתמא אמרי' שכוונתו היתה בתורת מתנה, וזה סותר לכל מה שנתבל"ע, דדעת הרבה פוסקים דכל מהנה את חבירו כסתמא הוי בתורת הלואה היכול להוציא אח"כ מן הנתבע שישלם לו ע"ל כל מה שהנהו, או עכ"פ דהוי כסתמא פסק הלואה ונאמן התובע אח"כ להוציא בטענת כרי, שיטעון

וע"ע שו"ת חת"ס [חומ"ס סי' קי"ט] מובא בפ"ת [סי' שס"ג], ומבואר בדבריו להדיא דבכה"ג ברו"ש לאו ברי עדיף ודלא כדעת השעמ"ש, וע"ע בחי' בי"מ על יו"ד סי' רנ"ג מש"כ בביאור דברי הרי"ף בתשו' [מובא שם בבי"ב] במגדל יתום כסתמא דא"י לתבוע ממנו כשנתגדל אח"כ, וכתב לבאר דאנן מספק"ל דאפשר היתה כוונת הנותן לתת בתורת הלואה מ"מ א"י להוציא בטענת כרי לתור, עיי"ש, ומבואר בדבריו ג"כ דלא כדעת השעמ"ש הג"ל.

ולפי דעת הפוסקים הג"ל ע"כ צ"ל דבהך דינא דמפרנס חבירו כסתמא דחייב לשלם לדעת הרשב"א, היינו מטעם דאמדינן דעת הנותן שוודאי היתה כוונתו לתת בתורת הלואה, וליכא כלל ספק בזה, ולכן חייב הנהגה לשלם, וכ"כ שם באמ"כ להדיא דהוא מטעם חזקה ראיין ארם נותן כסתמא מתנה וע"כ דהוי הלואה, וזהו כדעת המחנ"א ועוד פוסקים כמו שנתבאר.

אמנם בדעת הרי"ו הג"ל דס"ל דהא דחייב לשלם במהנה את חבירו כסתמא הוא דווקא בטוען התובע טענת כרי, ע"כ צ"ל דס"ל כסברת השעמ"ש, דבכה"ג שירוע שקיבל ממון, אמרי' ברו"ש ברי עדיף.

ה. נמצינו למדין, בדעת הרשב"א דס"ל דכל מהנה חבירו כסתמא דחייב המקבל לשלם, מצינו בזה ב' דיעות בפוסקים בגדר החיוב, או משום דסתמא דמילתא אמרי' דוודאי היתה כוונת הנותן לתת בתורת הלואה, או דבאמת הוי ספק בכונתו אם נתן בתורת הלואה או מתנה, ודווקא אם תבעו אח"כ בטענת כרי שהיתה כוונתו בתורת הלואה חייב לשלם.

ונפק"מ בין ב' סברות הג"ל הוא, היכא דמת הנותן ואין היורשים טוענים טענת כרי שכוונת אביהם היתה בתורת הלואה, אם המקבל חייב לשלם ליורשים או לא.

ועוד נפק"מ, ככה"ג דודאי קיבל ממון ומסופק אם היתה בתורת מתנה או הלואה, והתובע טוען טענת כרי שהיתה בתורת

והתובע מכחישו, ובוזה שפיר שייך לומר
דהנתבע חייב שבועה לברר טענתו.

ומבואר מכל הנ"ל, דכשטוען הנתבע
טענת מתנה, והיינו שהיתה הנתינה בתורת
מתנה להדיא, שפיר נאמן בטענתו, ומבואר
בזה דטענת מתנה הוי טענה מעלייתא ונאמן
אף בלא מיגו.⁴

והנה, יש לדון, באופן דמהנה או מפרנס
חבירו בסתמא, דנתבל"ע דרעת הרבה
פוסקים דחייב לשלם, והנתבע טוען
שהגותן גילה דעתו בפ"י שנותן בתורת
מתנה, והגותן מכחישו שלא גילה דעתו כלל
רק נתן לו בסתמא, או שטוען שגילה דעתו
בפ"י שנותן בתורת הלואה, אי נאמן הנתבע
בטענתו להיפטר מלשלם לתובע.

ונראה פשוט, דלפי"ד השעמ"ש [סי'
ע"ה] דכל מפרנס חבירו בסתמא באמת
מספק"ל אי כוונת הנותן היתה בתורת מתנה
או בתורת הלואה, ול"מ להוציא מיד הנהנה
אלא כשטוען הנותן בטענת ברי, שהיתה
כוונתו בתורת הלואה והנתבע אינו מכחישו
בטענת ברי, דבכה"ג חייב לשלם מטעם
דבוי"ש בכה"ג חייב לשלם, לפי"ז היכא
דהנתבע מכחישו בטענת ברי, שטוען
שהגותן גילה דעתו בפ"י שנותן בתורת
מתנה, ודאי דנאמן הנתבע בטענתו, דבכה"ג
איך טעם לחייב את הנתבע, דהא מכחישו
בטענת ברי, וגם טענתו ל"ה טענה גרועה,
כיון דבאמת הא מספק"ל בזה אי כוונתו של
נותן היא לתת בתורת מתנה.

אמנם, לפי"ד שאר האחרונים דנתבל"ע
דאין כאן ספק כלל בכוונת הנותן, אלא

שהיתה כוונתו בתורת הלואה וכנ"ל, ולפי
המבואר בש"ס [שבועות הנ"ל] נמצא דנאמן
הנתבע בטענה שהיתה כוונת הנותן בתורת
מתנה, ואי"צ לשלם לתובע.

אמנם נראה פשוט, דוודאי אין זה כוונת
הש"ס, דהנתינה היתה בסתמא, אלא איירי
שהנתבע טוען שהגותן גילה דעתו בפ"י
כשעה שנתן לו, שנותן לו הממון בתורת
מתנה, [ואף שהיו עדים בשעת נתינת הממון,
אפשר הדעדים לא שמעו מזה אם נתן בתורת
הלואה או מתנה, או שטוען הנתבע שמקודם
לזה הבטיחו ליתן לו מתנה כך וכך מעות,
ולכן כשנתן לו אחי"כ בסתם, מסתמא היתה
בתורת מתנה, - עיין שעמ"ש ר"ס ע"ט]-
ואף שהתובע מכחישו שמעולם לא גילה
דעתו כלל שנותן לו בתורת מתנה, וגם לא
הבטיחו מעולם, אלא שנתן לו בסתמא
וכונתו היתה ליתן לו בתורת הלואה, מ"מ
נאמן הנתבע בטענתו, ואין התובע יכול
לחייב את הנתבע שיפרע לו אותו ממון.

ועיין בשעמ"ש [ר"ס ע"ט] שהאריך בזה
בכוונת הש"ס, והוכיח ממש"כ הרמב"ם
והשו"ע דכשטוען הנתבע טענת מתנה, נאמן
הנתבע בטענתו וחייב לישבע שבועת היסח
ע"ז, ואי נאמא דאיירי שהיתה הנתינה
בסתמא, והנתבע טוען דנתינה בסתמא הוי
מתנה, א"כ לא שייך לומר דהנתבע חייב
היסח לברר טענתו, דהא באמת אין הנתבע
יודע כלום, אלא דאנן אמדי' דעתו של הנותן
שהיתה בתורת מתנה, ואי"צ כלל לנאמנות
של הנתבע, אלא ע"כ צ"ל דאיירי שהנתבע
טוען שהיתה נתינה בפ"י בתורת מתנה,

4 ועיין ש"ך [סי' ע"ה ס"ק כ"ג] דמבואר בדבריו שם דאינו נאמן בטענת מתנה אלא במיגו, כמו בטענת מחילה
דהוי טענה גרועה וא"נ אלא במיגו, וכבר תמה עליו השעמ"ש [סי' ע"ה סק"ן] דמוכח בכ"ז דטענת מתנה
הוי טענה מעליא, ואינו דומה לטענת מחילה דמודה דבא הממון בתורת הלואה או פקדון וניהי הדבר בחזקת
חיוב, משא"כ בטוען שבא לידו מתחלה בתורת מתנה, דמעולם לא היה הדבר בחזקת חיוב, שפיר נאמן אף
בלא מיגו דהוי טענה מעליא.

אמנם נראה, דוודאי גם הש"ך מודה לזה דטענת מתנה הוי טענה מעליא ונאמן אף בלא מיגו, אמנם דווקא
כשטוען שבא לידו מתחילה בתורת מתנה, וכוונת הש"ך שם הוא, דאיירי שמודה הנתבע שבא התפץ או
הממון בתחילה בתורת פקדון או הלואה, וטוען שאח"כ נתן לו התובע בתורת מתנה, בכה"ג ודאי דהוי
טענה גרועה וא"נ אלא במיגו, דהוי דומיא לטענת מחילה, ועיין לשון הרמב"ם שהביא שם הש"ך, דמוכח
להדיא כנ"ל דמודה הנתבע שהיה הדבר בחזקת חיוב ואח"כ נתנו בתורת מתנה, ע"ש.

ובאמת, דמש"כ המהרי"ט בדעת הרשב"א, מבואר כן להדיא בחי' הרשב"א קידושין [ו' ע"א] בד"ה ר"י אומר, דבכה"ג שנותן לה בסתמא, לכו"ע צריך ליטול ממנה, אם רוצה לקדשה, הואיל והיא קנאתו לגמרי, דיכולה לומר שקיבלתה בתורת מתנה, עיי"ש, ומבואר כמוש"כ המהרי"ט הנ"ל.

אמנם, כבר תמה שם המל"מ ע"ד המהרי"ט, במש"כ להוכיח מהך סוגיא דשבועות, דמהתם ליכא שום הוכחה דנתינה בסתמא הוי מתנה, דשא"ה דהמקבל טוען שהנותן א"ל להדיא שנותן בתורת מתנה [וכמו שנחבל"ע באות הקודם] משא"כ בנתינה בסתמא אפשר דאינו אלא הלואה.

ועוד תמה שם, דלפי"ד המהרי"ט [וכפי הנ"ל מבואר כן להדיא ברשב"א] נמצא דהרשב"א סותר עצמו עם מש"כ בכתובות [ק"ז ע"ב] דכל נתינה בסתמא הוי בתורת הלואה, וכמו שמבואר לעיל [אות א'], ועוד צ"ב לפי"ז, דגם פסקי הרמ"א סתרי אהדדי, דבחור"מ סי' רמ"ו, ובסי' רס"ד פסק כהרשב"א דכל מהנה את חבריו בסתמא חייב הנתבע לשלם, ובאבע"ז סי' כ"ז פסק ג"כ כהרשב"א דאם נתן בסתמא לאשה ממון, א"י לקדשה באותו ממון רק אם חוזר ונוטל ממנה, ואי נימא כמוש"כ המהרי"ט דהטעם הוא משום נתינה בסתמא הוי מתנה, א"כ סותר למ"ש בחור"מ כנ"ל.⁵

עוד תמהו האחרונים ע"ד הר"ן, דג"כ סותר עצמו במש"כ בנדרים ובכתובות דכל נתינה בסתמא הוי הלואה, ובקידושין [דף ז' ע"א] כתב דננתן לאשה בסתמא, הוי בתורת מתנה ומדינא הוי הממון שלה, והוכיח כן מהך סוגיא דשבועות הנ"ל דמבואר דנתינה

דסתמא דמילתא אמרי' דוודאי היתה כוונתו לתת בתורת הלואה ומה"ט אף אם מת הנותן חייב הנתבע לשלם לירשי הנותן, אף דאין כ"ן תובע בטענת כרי, א"כ יש להסתפק לפי"ז, אי נאמן הנתבע טוען שהנותן גילה דעתו בכ"י שנותן בתורת מתנה, כאופן דהתובע מכחישו, דאפשר דכיון דאנן אמדי' בסתמא דעת הנותן דוודאי היתה כוונתו שנותן בתורת הלואה, א"כ הוי טענת הנתבע טענה גרועה, דהוא נגד חזקה, ואפשר עוד דמה"ט אף במיגו לא יהא הנתבע נאמן דהוי מיגו במקום חזקה, וצ"ע.

באיזה אופן אמרי' דנתינה בסתמא הוי מתנה

ז. והנה, המ"מ [פ"ג מאישות ה"ח] כתב בשם הרשב"א, דהיכא דנתן לאשה מעות בסתמא ולא אמר לה כלום, אף שחזר ואמר לה ה"א מקודשת לי והיא רוצה, מ"מ צריך שיטול ממנה המעות ויחזור ויתננה לה בתורת קידושין, ע"כ. והבא דין זה ברמ"א [אבע"ז סי' כ"ז ס"ג] עיי"ש.

והנה, המ"מ שם לא ביאר טעם הרשב"א הא דצריך לחזור וליטול ממנה המעות, ועיי"ש במל"מ שהביא מש"כ המהרי"ט בחשו"ב בטעם הרשב"א, והוא, דס"ל דכל נתינה בסתמא הוי בתורת מתנה, וכיון שנתן לה בסתמא ולא א"ל מידי, א"כ הרי הממון הוא שלה, דתלי' בסתמא דנתן לה בתורת מתנה, ולכן ל"מ מה שאומר לה אח"כ שמקדשה בהממון שנתן לה, דנמצא דמקדשה בהממון שלה, ולכן צריך לחזור וליטול ממנה הממון וחוזר ומקדשה, ועיי"ש שהוכיח כן מהך סוגיא דשבועות [ל"ד ע"ב] הנ"ל, דמוכח התם דכל נתינה בסתמא הוי בתורת מתנה, עיי"ש.

5 עיין פ"ת אבע"ז סי' כ"ז אות י"ב שהביא מש"כ האב"מ בכיאר דברי הרשב"א, דוודאי ס"ל דנתינה בסתמא הוי הלואה, ומ"מ כשנתן לאשה בסתמא, א"י לקדשה אח"כ באותו ממון, כיון דקיבלה בתורת הלואה, ומלוא להוצאה נתינה, א"י לקדשה רק אם חוזר ונוטל ממנה הממון, עיי"ש, וע"ע שם מש"כ בשם החת"ס בתשרי, בכיאר דעת הרשב"א דהוא מטעם תלי' קידושין מע"ג קרקע עיי"ש, אמנם כבר תמה ע"ז בחור"א [אבע"ז סי' ל"ח סי' ט"ז] דכל זה נסתר ממש"כ הרשב"א בעצמו בחידושי, דהוא מטעם נתינה בסתמא הוי מתנה.

בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו ע"כ, ונראה כוונת הדברים במש"כ שעושה עם חבריו פעולה או טובה, היינו שמהנהג דבר שצריך לזה, וע"כ חבריו חייב לשלם, דע"כ כוונת הנותן היתה בתורת הלואה, וכנ"ל [ע"ע אבא"ז פ"ז מוז"מ הי"ד, ובחזו"א אבע"ז סי' ל"ח אות ט"ז, שכתבו ג"כ לחלק ער"ן].

היוצא מדברי הפוסקים הנ"ל, דבהך נידון אי נתינה בסתמא הוי מתנה או הלואה, אף לדעת הרשב"א, תלוי הכל כפי הענין, דהא דס"ל להרשב"א ועוד הרבה פוסקים דנתינה בסתמא הוי הלואה, הוא דווקא באופן המקבל צריך לאותו דבר, אבל כשאין המקבל צריך לאותו דבר, גם הרשב"א מודה דהוי מתנה ואין הנהגה חייב לשלם, [ואף דהתובע טוען טענת ברי שהיתה כוונתו לתת בתורת הלואה, והנתבע אינו מכחישו בטענת ברי, דהא א"י כוונת הנותן, מ"מ הא נתבל"ע דעת רוה"פ דבכה"ג לא אמרינן בו"ש ברי עדיף, ועוד יבואר להלן].

ונראה לפי"ז, דמה שאמרו בש"ס [ב"מ ס"ג ע"ב] דמאן דאוזיף פשיטי מחבריה ואשכח ביה טופינא, דאם הוא בכדי שאין הדעת טועה מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה, [מובא לעיל אות ד'] ולאכאורה סותר דין זה למש"כ הר"ן והרשב"א דמהנה את חבריו בסתמא הוי הלואה, אמנם להנ"ל א"ש, דאיירי באופן דאין חבריו צריך לזה, דהא מיירי שם בין במלוה שהלוה לחבירו, בין בלוה שפרע חובו, או בטעות במז"מ, וכמבואר ברמב"ם ובשו"ע שם, ואף במלוה שהלוה ג"כ י"ל כיון שהלוה לא ביקש יותר ע"כ דאי"צ לזה, וע"כ י"ל דכל כה"ג אמדי' דעת הנותן לתת בתורת מתנה, וגם הר"ן והרשב"א מודים לזה, וכמו שנתבאר.

ביאור ברעת הר"ן

ח. אמנם אכתי צ"ע מש"כ הר"ן בקידושין להוכיח, דנתינה בסתמא הוי מתנה מהא דמבואר בשבועות [ל"ד ע"ב]

בסתמא הוי מתנה, עיי"ש, וגם זה תמוה כנ"ל, חדא, דסותר דבריו עם מש"כ בכתובות ובגדרים דנתינה בסתמא הוי הלואה, ועוד, מש"כ להוכיח מההיא רמ"ש שבועות, דשא"ה דאיירי שהנתבע טוען שהנותן גילה דעתו בפ"י שנותן בתורת מתנה, וכמו שתמה המל"מ ע"ד מהרי"ט כנ"ל. [עיי' רעק"א בתשו"ח ח"א סי' קמ"ז ד"ה ונוראות, ובקצוה"ח סי' שס"ג סק"ט, שתמהו כן דהר"ן סותר עצמו, והניחו בצ"ע].

והנה, עיי' בשו"ת חת"ס [אבע"ז סי' פ"ב ד"ה והנה בנותן סתם], ובתשו" רעק"א תניינא [סי' מ"ה] ד"ה ובג"ד, [תשו" הב"מ להגאון רעק"א] שכתבו ליישב דעת הר"ן והרשב"א דלא יסתרו אהרדי, והוא, דמש"כ דכל מפרנס חבריו בסתמא הוי בתורת הלואה, הוא מטעם דכיון דחבירו צריך לזה, דכ"א צריך למוזנות, וכן בהך דיוורד לשדה חבירו [רמזה הוכיח הרשב"א הך דינא] הא השדה היא עשויה ליטע, ואף באינה עשויה ליטע מ"מ עשויה לעבודת קרקע, ובכה"ג שייך לומר דכיון דחבירו צריך לזה, אמדי' דעת הנותן דכוונתו היא בתורת הלואה, וכן בהא דסי' רמ"ו סי"ז, גבי אכול עמי, דחייב לשלם, ג"כ מה"ט הוא דחבירו צריך לזה, משא"כ באופן דאין חבירו צריך לזה ל"ש לומר דכוונת הנותן היא שנותן בתורת הלואה, דמהכ"ת לומר כן, וע"כ אמרי' דכוונת הנותן היתה לתת בתורת מתנה, עיי"ש.

ומיושב בזה דעת הר"ן והרשב"א דל"ת דכריהם אהרדי, וגם פסקי הרמ"א מיושב, דמש"כ בחז"מ דנתינה בסתמא הוי הלואה, היינו באופן דחבירו צריך לאותו דבר, ומש"כ באע"ז דנתינה בסתמא הוי מתנה, היינו באופן דאין האשה צריכה לאותה ממון, וע"כ אמדי' דעת הנותן שע"כ היתה כוונתו לתת בתורת מתנה.

ומדוייק בזה לשון הרמ"א בחז"מ [סי' רס"ד] שכתב שם בזה"ל וכן כ"א שעושה עם חבריו "פעולה או טובה" לא יוכל לומר

צריך לזה, יש מקום להסתפק בכוונת הנותן, אי דעתו לתת בתורת מתנה או הלוואה.

ולפי"ז שפיר שייך לחלק בין כשכא להוציא בטענה זו בין כשכא להחזיק, דכיון דהדבר ספק אצלינו אי הוי מתנה או הלוואה, ל"מ מספק להוציא מיד מוחזק, ודווקא להחזיק כמה שבידו מהני.

ומש"כ הר"ן בקידושין להוכיח מהך סוגיא דשבועות לענין נתינה בסתמא, אף דהתם איירי לענין הכחשת טענות דטוען הנתבע שהיתה נתינה להדיא בתורת מתנה, היינו דדעת הר"ן היא, דכיון דחזי' דמהני טענת הנתבע שטוען שהנותן גילה דעתו בפ"י שנותן בתורת מתנה, ומוכח בזה דטענת מתנה הוי טענה מעליא, ע"כ צ"ל דגם היכא דהיתה נתינה בסתמא ג"כ יש מקום להסתפק דאפשר דהיתה כוונת הנותן לתת בתורת מתנה, דאילו לא היה שום מקום להסתפק דהיתה נתינה בתורת מתנה לא היה הנתבע נאמן אף אם היה טוען שהיתה נתינה בפ"י בתורת מתנה, דטענה זו הוי טענה גרוועה, [ואפשר דאף במיגו א"נ דהוי מיגו במקום חזקה וכמו שיבואר להלן] ומדחזי' דנאמן הנתבע בטענתו, מזה הוכיח הר"ן דע"כ צ"ל, דגם בנתינה בסתמא יש מקום להסתפק בדעת הנותן דאפשר דנתן בתורת מתנה, ואף דהוי ספק, ואין הנתבע טוען טענת כרי שהיתה כוונת הנותן בתורת מתנה, מ"מ מספק אין ביד התובע להוציא מיד הנתבע אף שטוען התובע בטענת כרי שהיתה כוונתו בתורת הלוואה, [ייהא מוכח מזה דדעת הר"ן היא דאף בכה"ג אמרי' בוש"ש לאו כרי עדיף, וכדעת ר"ה"פ וכמו שנתבאר ע].

ונראה דגם הרשב"א מודה לזה, דכל היכא דחזי' דנאמן הנתבע בטענה שהנותן גילה דעתו בפ"י שנותן בתורת מתנה, ע"כ משום דגם אם היתה נתינה בסתמא ג"כ יש מקום לומר דהיתה כוונת הנותן לתת בתורת מתנה, אלא דבזה חולק הרשב"א ע"ד הר"ן, דלדעת הר"ן דכל נתינה בסתמא הוי ספק מתנה ספק הלוואה, ודעת הרשב"א היא

דנאמן בטענה שטוען שנתן בתורת מתנה, דש"א"ה דטוען הנתבע שהנותן גילה דעתו בפ"י שנותן בתורת מתנה, משא"כ בנותן בסתמא, מהכ"ת נאמר דהוי מתנה, וכמו שתמה המל"מ ע"ד המהרי"ט [כנ"ל אות ז].

ועוד צ"ב דעת הר"ן, מהא דמבואר בשבועות [מ"ו ע"א] דלא מהימן המלוה בטענת סטראי אלא היכא דאית ליה מיגו, והיינו דפרע הלוה בל"ע, דנאמן המלוה במיגו דלהד"ם, ודעת הר"י מיג"ש שם, דאף היכא דפרע הלוה בעדים, מ"מ אם לא נתן בפ"י לשם פירעון, נאמן המלוה בטענת סטראי במיגו שהיה טוען שאותו הממן שנתן לפני העדים היה בתורת מתנה, והוכיח כן מהא דשבועות [ל"ד ע"ב] דנאמן בטענת מתנה, והר"ן שם השיג ע"ד הר"י"מ, דש"א"ה דהנתבע טוען טענת מתנה, מהני טענתו להחזיק, משא"כ בטענת סטראי דהמלוה בא להוציא אינו נאמן בטענת מתנה, עי"ש.

והנה, אי נימא כדעת הפוסקים הנ"ל בדעת הר"ן, דכל נתינה בסתמא באופן דלא מוכח דהמקבל צריך לאותו דבר, אמרי' דעת הנותן שכונתו לתת בתורת מתנה, א"כ מה שייך לחלק בזה בין להוציא או להחזיק, דדווקא היכא דצריך לנאמנות על טענתו, שטוען שהיתה נתינה בפ"י בתורת מתנה, שייך לחלק דרווקא להחזיק מהני טענה זו, משא"כ כשכא להוציא, אבל באופן דאי"צ כלל לטענתו, אלא דאנן אמדי' דעתו של הנותן שע"כ היתה כוונתו לתת בתורת מתנה, אין שום נפק"מ בין להוציא בין להחזיק.

ונראה לומר בדעת הר"ן, ע"ד מש"כ הפוסקים הנ"ל לחלק בין מפרנס חבירו בסתמא לנתינה בסתמא, דמש"כ הר"ן דנתינה בסתמא הוי מתנה, אין כוונתו דהוי ודאי מתנה, אלא דבאמת אפ"ל דמספק"ל אי הוי מתנה או הלוואה, וחלוק מדין מפרנס חבירו באופן דחבירו צריך לזה, דהתם תלי' בסתמא דדעת הנותן היתה בתורת הלוואה, ולא מספק"ל כלל שמא בתורת מתנה נתן, משא"כ בנתינה בסתמא באופן דאין חבירו

דבכה"ג אין כאן שום ספק, והדבר ברור שנתן בתורת מתנה.⁶

וכ"ז הוא דווקא באופן דאין חבירו צריך לאותו ממון, משא"כ במפרנס חבירו בסתמא באופן דחבירו צריך לזה, בכה"ג לכו"ע תלי בסתמא דדעת הנותן היתה לתת בתורת הלוואה, ואין שום מקום להסתפק דאפשר היתה כוונתו בתורת מתנה, וכמוש"כ הפוסקים לחלק כנ"ל. [ולכן אף היכא דמת הנותן, היוורשים מוציאין מיד הנתבע אף בטענת שמא, וכמו שנתבל"ע אות ג].

במפרנס חבירו והנתבע טוען טענת מתנה

ט. ולפי כל האמור יצא לנו דין מחודש, דבמפרנס חבירו בסתמא, דתלינן דעת הנותן שהיתה כוונתו בתורת הלוואה, א"כ אף היכא דיטעון הנתבע שהנותן גילה דעתו כפי שנותן בתורת מתנה אינו נאמן, דבכה"ג הוי טענת מתנה טענה גרועה, דאילו היה נאמן בטענה זו, ע"כ נצטרך לומר דאנן מספק"ל בזה דאפשר היתה כוונתו של הנותן, שיהא בתורת מתנה, וא"כ אף היכא דנתן בסתמא ושניהם מודים בזה היתה נתינה בסתמא, לא היה התובע יכול להוציא מיד הנתבע, אף אם התובע טוען כפי והנתבע שמא, וכדמשמע לכאורה מדברי הר"ן לענין נתינה בסתמא, אלא ע"כ צ"ל דכיון דאין מקום כלל להסתפק בזה אם היתה כוונתו בתורת מתנה, אלא אמרי' דעתו דוודאי היתה כוונתו בתורת הלוואה, א"כ אין הנתבע נאמן לטעון שהיתה נתינה כפי בתורת מתנה, דבכה"ג הוי טענת מתנה טענה גרועה.

ואיה"נ דאף דהוי טענה גרועה מ"מ הא אית ליה מיגו דלהד"ם או פרעתי, מ"מ נפק"מ היכא דיטעון טענת שמא, והיינו

שטוען הנתבע שהנותן גילה דעתו כפי כשעה שההנהגו מנכסיו, אלא דמסופק אם גילה דעתו שנותן בתורת מתנה או הלוואה, והנותן מכחישו בטענת כרי דלא גילה דעתו כלל, או שגילה דעתו כפי שנותן בתורת הלוואה, דבכה"ג לכאורה היה הדין נותן דאין ביד התובע להוציא מיד הנתבע, וכדס"ל לרוה"פ דבר"ש בכה"ג ל"ה כרי עדיף, מ"מ כיון דאנן אמרי' דעת הנותן דוודאי היתה כוונתו בתורת הלוואה, והנתבע הא טוען טענת שמא, דלי"ש מיגו בכה"ג, ודאי דחייב לשלם.

ועוד נראה, דבאמת יש לומר בזה, דכיון דאמרי' דעת הנותן דוודאי היתה כוונתו בתורת הלוואה, ומה"ט יורשי הנותן מוציאין מיד הנתבע אף בטענת שמא, וכמו שנתבל"ע בארוכה, א"כ אפשר דאינו נאמן כמיגו, דהוי מיגו נגד אנן סהדי, וצ"ע בזה.

אמנם כ"ז הוא לדעת הרבה פוסקים, דכל מפרנס חבירו בסתמא, לדעת הרשב"א והר"ן דחייב לשלם, דהוא מטעם דאמרי' דעת הנותן דוודאי היתה כוונתו בתורת הלוואה, אבל לפי מה שנתבאר לעיל דדעת כמה פוסקים דבאמת מספק"ל בדעת הנותן אם היתה כוונתו בתורת הלוואה או מתנה, והא דחייב לשלם הוא מטעם דבר"ש בכה"ג כרי עדיף, וכמו שהאריך בזה השעמ"ש סי' ע"ה, א"כ פשוט דהיכא דהנתבע מכחישו בטענת כרי וטוען שהנותן גילה דעתו כפי שנותן בתורת מתנה, ודאי דנאמן בטענתו ואין התובע יכול להוציא מידו, [ועיי' לעיל אות ה' עוד כמה נפק"מ בין הנך ב' סברות בדעת הרשב"א והר"ן].

והנה, השעמ"ש סי' ע"ה אחר שהאריך בהך דינא דבר"ש, תמה על עצמו ממש"כ המהרשד"ם [מובא בכנה"ג סי' ע"ט] על כך סוגיא דשבועות דנאמן הנתבע בטענת

6 והא דבטוען הנתבע שהנותן גילה דעתו כפי שנותן בתורת מתנה חייב שבועת היסת אף דהוי טענה מעליא ונאמן בטענתו, היינו כדי להכחיש טענת התובע שטוען בטענת כרי שלא גילה דעתו כלל, או שטוען שגילה דעתו כפי שנותן בתורת הלוואה, משא"כ היכא דשניהם מודים היתה נתינה בסתמא, אף דמספק"ל בדעת הנותן, מ"מ אין ביד התובע להוציא מיד הנתבע.

דיטעון היורש אף בטענת ברי, שהאב נתנו בפ"י בתורת מתנה, לכו"ע אינו נאמן, דהא בכה"ג לכו"ע מהני להוציא אף ההורשים טוענים טענת שמא, [וכמו שנתבל"ע אות ג'] וע"כ הטעם משום דאיכא אומדנא דמוכח דהאב נתנו בתורת הלואה, וא"כ כשיטעון היורש טענת מתנה הרי טענה גרועה, וא"נ אלא במיגו, או דאף במיגו אינו נאמן וכנ"ל.

והנה, לפי"ד השעמ"ש הנ"ל דבמפרנס חבירו מספק"ל אי הוי מתנה או הלואה, והא דחייב לשלם הוא דווקא מטעם בו"ש, א"כ הדין התמיהה שתמהו ע"ד הר"ן דסותר עצמו במש"כ בקידושין דנתינה בסתמא הוי מתנה, וגם צ"ע מש"כ להוכיח מהא דמבואר בשבועות [ל"ד] דמהני טענת מתנה, דשא"ה דטוען שהיתה נתינה בפ"י בתורת מתנה, וא"א לפרש כנ"ל דבאמת מספק"ל בכל נתינה בסתמא אי הוי מתנה או הלואה, דא"כ היה חייב לשלם מטעם בו"ש ברי עדיף.

אמנם נראה, דבאמת כבר ביאר השעמ"ש בעצמו [סי' ע"ט סק"ב] דעת הר"ן והרשב"א בדרך אחר, וחור"ד שם הוא, דבאמת דעת הר"ן והרשב"א הוא דכל נתינה בסתמא, מספק"ל אי הוי מתנה או הלואה, והא דחייב לשלם הוא מטעם בו"ש ברי עדיף, אמנם כ"ו הוא דווקא כשגולד דו"ד ביניהם, דהנותן טוען שהיתה כוונתו בתורת הלואה, והנתבע אינו מכחישו בטענת ברי, אבל כ"ו שלא נולד ביניהם דו"ד, והנתינה היתה בסתמא, מחזיקין הממון בחוקת המקבל מטעם דחוקה משתח"י הוא שלו, וכ"ש כשיטעון הנתבע שהיתה נתינה בפ"י בתורת מתנה דנאמן וכמבואר בשבועות [ל"ד], ולכן לענין קידושין, כיון שנתן לה בסתמא א"כ הוי קידושין בל"ע, דהא העדים רואים בנתינה סתמא דהממון הוא שלה, ולכן ל"ה קידושין, וצריך לחזור וליטול ממנה הממון ולחזור ולקדשה, כן מבואר מתו"ד.

ולפי"ז נראה, דמש"כ הפוסקים לחלק בין היכא דהמקבל צריך לאותו דבר, דהוי הלואה, ובין היכא דהמקבל אי"צ לאותו

מתנה, דאף אם יטעון טענת שמא היתה בתורת מתנה ג"כ פטור מלשלם, ומבואר בדבריו דבר"ש בכה"ג לאו ברי עדיף.

ועיין אמ"ב [טו"נ סי' ז'] שחולק ע"ד השעמ"ש וכמו שנתבל"ע [אות ד'] דבר"ש בכה"ג לאו ברי עדיף, ובמפרנס חבירו דחייב לשלם הוא מטעם חזקה דנתן בתורת הלואה, וסיים שם, דכ"ו הוא בסתמא, אבל אם יטעון הנתבע דמסופק אם היתה בתורת מתנה להדיא או בתורת הלואה, אין כיד התובע להוציא מידו וכמוש"כ המהרשד"ם, עי"ש.

ומבואר בדבריו, דאף במפרנס חבירו נדקטי' דסתמא הוי הלואה, מ"מ אם יטעון הנתבע שהיתה נתינה להדיא בתורת מתנה, או שיטעון שהנותן גילה דעתו להדיא, אלא שאינו זוכר אם גילה דעתו שנותן בתורת מתנה או הלואה, לא יצטרך לשלם מטעם דבר"ש לאו ברי עדיף, ומבואר דלא כמוש"כ לעיל.

אמנם נראה, דבאמת אין כאן שום הוכחה מדברי המהרשד"ם הנ"ל, עפ"י מש"כ האחרונים לחלק בין נתינה בסתמא למפרנס חבירו וכנ"ל, דהא המהרשד"ם קאי על הך סוגיא דשבועות, דאיירי לענין נתינה בסתמא באופן שאין המקבל צריך לאותו ממון, ובכה"ג שי"ך לומר דסתמא הוי מתנה, ואף אם טוען שהנותן גילה דעתו בפ"י אלא שמשופק אם גילה דעתו שנותן בתורת מתנה או הלואה, אין התובע יכול להוציא מיד המקבל, מטעם דבר"ש בכה"ג לאו ברי עדיף, משא"כ במפרנס חבירו באופן שהמקבל צריך לזה, סתמא דמילתא אמרי' דהיתה בתורת הלואה, וא"כ שפיר אפ"ל דאף אם יטעון הנתבע שהנותן גילה דעתו להדיא שנותן בתורת מתנה, אינו נאמן, וכדמשמע לכאוי בדברי הר"ן וכמו שנתבאר.

ונראה דבהך דינא דמבואר בסי' רפ"ו [כמי שפדה בנו מן התפיסה, דמנכין לו אח"כ מחלק ירושתו, כנ"ל אות ג'] היכא

בתורת הלואה, כ"כ הנתימ"מ [סי' קנ"ג סק"ג] דדווקא באופן שנתן בלא בקשת המקבל, וכגון בא"ל אכול עמי, בכה"ג אמרי' דעת הנותן שנותן בתורת הלואה, ולכן חייב המקבל לשלם, עיי"ש, ⁷ [פשוט דבכה"ג דכוונת הנותן לתת בתורת הלואה, אף דכוונת המקבל היתה לשם מתנה, אינה כלום, דעיקר תלוי בכוונת הנותן].

ונראה דבכה"ג, אף אם ישעון הנותן אח"כ בטענת ברי שהיתה כוונתו בתורת הלואה, ואין המקבל מכחישו בטענת ברי, דהא אינו יודע כוונת הנותן, מ"מ ל"מ טענת ברי להוציא מיד המקבל אף שטוען המקבל טענת שמא, ואף לדעת השעמ"ש דבכה"ג ברי"ש ברי עדיף וכמו שנתבאר"ע, מ"מ בנר"ז כיון דאומרנא היא דהיתה כוונת הנותן בתורת מתנה א"נ להוציא מיד המקבל.

באופן דאין לו למקבל נכסים

יא. עיין בלשון רי"ו המובא בבי" [י"ד סי' רנ"ג], דרעתו ג"כ כדעת הרשב"א דכל מפרנס את חבירו בסתמא דחייב לשלם, ומבואר שם בדבריו דדווקא דאית ליה למקבל נכסים משלו, דבכה"ג שייך לומר דכוונת הנותן היתה שיחזור ויתבע ממנו דאינו נותן אלא בתורת הלואה, משא"כ באופן דאין לו למקבל נכסים אין צריך לשלם, דבכה"ג אמדי' דעת הנותן שנתן בתורת מתנה, וכ"ה ברמ"א [י"ד סי' רנ"ג סי' ה] שסתם שם ג"כ כדעת הרשב"א דמפרנס חבירו בסתמא חייב לשלם, ומ"מ דווקא היכא דאית ליה למקבל נכסים, עיי"ש.

וע"ע בתשו' רדב"ז [ח"ג סי' תרט"ו] שדן שם בנידון זה, כמהנה את חבירו דחייב לשלם, וכתב שם דבאופן דאין לו למקבל נכסים, פשוט דאי"צ לשלם, דבכה"ג אמדי'

דבר, דהוי מתנה, לפי"ד השעמ"ש אלו, אין מקום כלל לחילוק זה, דאף דנותנו בסתמא באופן דאין חבירו צריך לזה, מ"מ יכול התובע לטעון אח"כ שהיתה כוונתו בתורת הלואה, ויהא נאמן להוציא, - היכא דאין הנתבע מכחישו בטענת ברי.

נתינה בסתמא עפ"י בקשת המקבל

י. והנה, ככל האופנים שנתבאר"ע דחייב הנתבע לשלם, מצאנו נידון בפוסקים, באופן דהמקבל ביקש מהנותן שיתן לו ונתן לו אח"כ בסתמא, אי גם בכה"ג חייב הנתבע לשלם או לא, עיין שו"ת רעק"א [ח"ב סי' מ"ה תשו' בעל הבי"מ] שהביא בשם ספר גבורת אנשים, דאף בכה"ג דאמר לחבירו בלשון "תן לי" ונתן לו בסתמא, ג"כ חייב המקבל לשלם, ומטעם דאף בכה"ג ג"כ תלוי דעת הנותן שהיתה כוונתו בתורת הלואה.

אמנם דעת הבי"מ [שם בתשו' להגרעק"א] והגרעק"א שם הסכים בזה לדעת הבי"מ, דכל שנותן בסתמא עפ"י בקשת המקבל שאמר בלשון "תן לי", הוי נתינה בתורת מתנה ואין הנותן יכול לחזור בו, דכיון דלשון "תן לי" הוי לשון מתנה, והנותן נתן לו בסתמא, ע"כ דכוונתו היתה כפי בקשת המקבל, דהיה לו להנותן להתנות כפי שנותן בתורת הלואה, עיי"ש.

וביותר מזה מצאנו, דאף אם המקבל ביקש מהנותן בלא שיאמר לו לשון "תן לי", אלא א"ל לשון שאינו מוכיח להדיא שכוונתו לקבל בתורת מתנה, מ"מ אמדי' דעת המקבל דוודאי כוונתו לקבל בתורת מתנה, וכיון דהנותן נתן בסתמא עפ"י בקשת המקבל, ע"כ דהסכים לדעת המקבל ונתן לו בתורת מתנה, דהיה לו להתנות כפי שנותן

7 עיי"ש מש"כ לחלק בין הך דינא דאכול עמי דחייב לשלם ובין כל הנך חזקת תשמישין המבואר שם בסי' קנ"ג, דאמרי' דמדשתק חבירו ע"כ דמחל, ואף א"י לתבוע ממנו לשלם לו עבור שנשתמש עם רשותו, ועי"ז כתב לחלק דבשלמא באומר אכול עמי כיון דהנותן נתן שלא עפ"י בקשת המקבל, ע"כ חייב לשלם דוראי כוונתו לתת בתורת הלואה, משא"כ כהך דחזקת תשמישין דהמקבל התחיל להשתמש, ודאי דכוונתו היא ליתול בתורת מתנה, וכיון דהלה שתק, ע"כ דהסכמתו היא על חנם, עיי"ש.

הרמב"ם כדעת הרשב"א דכל נתינה בסתמא
הוי בתורת הלואה, ודווקא ככה"ג דשלח
תשורה, והיינו באופן דגילה דעתו שכוונתו
בתורת מתנה, או באופן שהמקבל מ"אן
לקבל והנותן הפציר בו, דגם בזה הוי כגילה
דעתו שכוונתו בתורת מתנה, משא"כ בנתינה
בסתמא הוי בתורת הלואה.

ומבואר בזה דעת הרמב"ם, דאף שנתן לו
ממון "כשטטה ידו", אם נתן לו בסתמא,
שלא גילה דעתו וגם לא הפציר בו, ע"כ
דכוונת הנותן היתה לתת בתורת הלואה
ויכול לחזור ולתבוע מן המקבל, וזה הוא
נגד דעת הפוסקים הנ"ל דכל שלא היה לו
למקבל נכסים משלו, ונתן לו בסתמא, אמד"י
דעת הנותן שנותן בתורת מתנה.

ונראה לכאורה לדינא, דמרסתמו
הפוסקים דבכה"ג הוי נתינה בתורת מתנה,
ולא מצאנו מי שעמד בזה בלשון הרמב"ם,
א"כ נראה לכאורה דא"א להוציא ממון מיד
המקבל ככה"ג.

וראה זה פלא, דעיין בד"מ [אבע"ז סי'
ס'] שהעתיק לשון רי"ו, במי ששלח לחבירו
שושבינות והוא ממאן ליקח וזה מפציר בו
ונשבע שיקחנו וכך כל כיוצא בזה, הרי זו
מתנה ואינו חוזר, ע"כ. והנה, הרי"ו העתיק
לשון הרמב"ם במי שהיה מפציר במקבל,
אמנם העתיקו באופן ששלח לחבירו
שושבינות והרמב"ם נקט אופן זה בכל

דעת הנותן דנתן בתורת מתנה ובתורת
צדקה, כיון דראוי המקבל ליטול צדקה,
ואפי' אם העשיר אח"כ ג"כ פטור מלשלם,
וכדיי"ל בעשיר העובר ממקום למקום ואין
לו מה לאכול דמותו ליטול מן הצדקה
ואי"צ להחזיר אח"כ כשכא לביחור, והי"נ
בנידון זה, דאין לו עתה נכסים ע"כ דכוונת
הנותן לתת בתורת צדקה, עיי"ש, וכ"כ
בתשרי חו"י סי' קל"ד [הובא בפ"ת סי'
רמ"ו סק"ג] דבכה"ג דאין לו למקבל עתה
נכסים, ע"כ כוונת הנותן הוא שיהא בתורת
מתנה וצדקה, וא"י לחזור ולתבוע עבור
ההנאה, עיי"ש.⁸

ובאמת, דלכאורה יש לדייק מלשון
הרמב"ם, דדעתו דאף ככה"ג אמר' דדעת
הנותן היתה בתורת הלואה, ודעתו לחזור
ולתבוע מן המקבל, דהנה, ז"ל הרמב"ם
[פ"ז מזכיה ומתנה הי"ד] השולח תשורה
לחבירו "או שנתן לו מעות כשטטה ידו"
והוא ממאן ליקח וזה נשבע שא"א שלא
תקח והפציר בו עד שלקח וכל כיוצא באלו,
אע"פ שלא פירש הרי אלו מתנה ואינו יכול
לחזור ולתבוע עד שיפרש שהוא מלוה,
עכ"ל.

ועיין מ"מ שם שהביא בשם המהרי"ט,
שמדייק מלשון הרמב"ם דדווקא ככה"ג
ששלח תשורה או שנתן מיד ליד וזה היה
ממאן והפציר בו, אבל נתן מעות או זן
ומפרנס אין סתמן מתנה, עיי"ש. והיינו דדעת

8 ולכאורה צ"ע לפי"ו הך דינא המבואר כסי' רפ"ו, דהאב שפרה את בנו מנכסיו, ומת האב אח"כ, דהיורשים
מנכין לו אח"כ מחלק ירושתו, ומטעם דאמד"י דעת האב שנתן לו בתורת הלואה וכמו שנתבל"ע, והא ע"כ
איירי התם דלא היה לו להבן נכסים משלו, דאילו היה לו להבן נכסים משלו, היה חייב להחזיר מיד להאב
כל מה שהוציא עבור פדיתו, וכמבואר בשו"ע יו"ד סוסי' רנ"ב, וכמו שנתבל"ע [אות ג]. אלא ע"כ דלא
היה לו נכסים משלו, וא"כ לפי"ד הפוסקים הנ"ל הא ככה"ג דאין לו למקבל נכסים, דעת הנותן שנתן
בתורת מתנה וא"י לחזור ולתבוע, וא"כ אמאי יורשים מנכין לו אח"כ מחלק ירושתו.

ואפ"ל, דשאני בהך פדודה, דכיון דבהן עומד לירש נכסיו, שייך לומר, דאף דעכשיו אין לו לבן נכסים
משלו, מ"מ אמד"י דעת האב, דהוציא מממנו לפדותו, על סמך שהיורשים ינכו לו אח"כ מאותו הממון
שיגיע לאותו הבן בחלק ירושתו, ואינו דומה למש"כ הפוסקים דהיכא דאין לו למקבל נכסים, ע"כ דכוונת
הנותן לתת בתורת מתנה, היינו יודע הנותן דאין לו למקבל עתה נכסים, ואינו סומך ע"ז דאפשר דידיה לו
אח"כ נכסים, ולכן גמר ונתן בתורת מתנה ואין המקבל חייב לשלם, משא"כ בהך פדודה בנו, הא מאותו
הממון שהאב פודהו, אותו הממון עומד הבן לירש, שייך לומר דכוונת האב לפדותו מאותו הממון, ולכן
היורשים מנכין לו אח"כ מחלק ירושתו, כנ"ל.

נותן ממון לחבירו, [ועיין ב"ח שם סוף הסימן].

למקבל נכסים משלו, לא שייך לומר דכוונת הנותן היתה לתת בתורת הלואה, דהא אין לו למקבל ממה לפרוע, וא"כ נראה לומר לפי"ו, דרוקא באופן, דאם לא היה הנותן נותן לו עתה, לא היה המקבל משתדל להשיג את מבוקשו, אלא שאם יודמן לו אותו ממון, וכגון שיוכל ליטול מקופה של צדקה וכדומה, הרי טוב, ואם לאו, לא ילך ללות מאחרים, דרוקא בכה"ג שייך לומר דדעת הנותן לא היתה לתת בתורת הלואה, דהא לא יהיה לו למקבל ממה לפרוע, משא"כ אם הוא באופן שאף אם לא היה נותן לו עתה, היה המקבל משתדל באיזה אופן שהוא להשיג את מבוקשו מכיון שהוא נצרך לאותו ממון שהשעה דחוקה לו, ואם לא יודמן לו ממון ילך וילווה מאחרים, בכה"ג שייך לומר דכוונת הנותן היתה לתת בתורת הלואה, ודעתו לחזור ולתבוע אח"כ מן המקבל, מכיון שהיה המקבל מוכן ללות מאחרים לא שייך לומר דאין לו למקבל ממה לפרוע, ובאמת דלא מצאתי בפוסקים חילוק זה, אמנם נראה דמצד הסברא שפיר שייך לחלק כן.

ונראה דכוונה שינה הרי"ו מלשון הרמב"ם, דלפי מה שנתבאר דמשמע מלשון הרמב"ם דכל נתינה בסתמא אף אם הוא באופן שלא היה לו למקבל נכסים, מ"מ אמרי' דעת הנותן שכוונתו לתת בתורת הלואה, ודעת רי"ו היא דבכה"ג דאין לו למקבל נכסים, הוי נתינה בסתמא בתורת מתנה אף אם לא היה צריך להפציר במקבל, וכמו שנתבאר לעיל דעת הרי"ו, ע"כ נקט הרי"ו הך דינא לענין שושבינות, והיינו דלגבי שלח שושבינות בסתמא, לכו"ע הוי בתורת הלואה, וכמבואר במתני' פ' מי שמת [קמ"ד ע"ב] ובש"ס שם, ובטור [אבע"ז סי' ס']. ודווקא כשהיה המקבל ממאן, והנותן הפציר בו עד שלקח ממנו, בכה"ג אמרי' דעת הנותן שהיתה כוונתו לתת בתורת מתנה.

ונראה לומר, דהך דינא דכתבו הפוסקים דכ"ה דלא היה לו למקבל נכסים משלו ע"כ דכוונת הנותן היתה לתת בתורת מתנה, ומבואר בפוסקים הטעם, דכיון דאין לו

דינים העולים מכל האמור

כמהנה את חבירו מנכסיו, דעת רזה"פ דהנתבע חייב לשלם, ונחלקו הפוסקים בזה אי בעי' שהתובע יטעון טענת ברי שהיתה כוונתו בתורת הלואה, או אפי' בלא טענת התובע, וכגון במת, ויורשים תובעים בטענת שמא, ג"כ הנתבע חייב לשלם.

והיכא דטוען הנתבע שהנותן גילה דעתו בפי' שנותן בתורת מתנה, תלוי במחלוקת הפוסקים הנ"ל בסברת הרשב"א, דלדעת הפוסקים דהא דחייב לשלם הוא מדין ברי', בכה"ג שגם הנתבע מכחישו בטענת ברי, פטור מלשלם, ולדעת הפוסקים דהא דחייב לשלם הוא מחמת אומדנא, אף במכחיש הנתבע בטענת ברי ג"כ חייב לשלם דא"נ נגד החוקה.

וכ"ז הוא באופן דמהנה את חבירו במקום דחבירו צריך לזה, אבל כמהנה באופן דאין חבירו צריך לזה, דעת הרבה פוסקים דבכה"ג לכו"ע הוי מתנה, ואין הנהנה חייב לשלם, ולדעת השעמ"ש גם בכה"ג הוי הלואה וחייב לשלם כל שאין הנתבע מכחישו בטענת ברי.

והיכא דנתן בסתמא עפ"י בקשת המקבל דעת רזה"פ דבכה"ג לכו"ע הוי נתינה בתורת מתנה ואין המקבל חייב לשלם.

ובאופן שלא היה לו למקבל נכסים משלו, דעת הפוסקים דבכה"ג הוי נתינה בסתמא בתורת צדקה ומתנה, ואם הוא באופן דאף דאין לו נכסים, מ"מ היה משתדל להשיג ממון, ואף ללות מאחרים אפשר דבכה"ג אמרי' כוונת הנותן שנותן בתורת הלואה, ודעתו לחזור ולתבוע אח"כ.

הרב צבי שיינברגר

ברכת לישוב בסוכה בכניסה ושינה

א.

בראשית דברינו נראה כבר לבאר בעז"ה שהברכה "לישב בסוכה" חיובה הוא רק על דבר המחייב ישיבה בסוכה, דהיינו אכילת קבע ושינה ושינון וטיול, אבל על ישיבה בסוכה בלא אכילה וכיו"ב, אף שיש בזה מצוה אינה מצוה חיובית ואין מברכין עליה,

ובגמ' סוכה מ"ה ע"ב מחלוקת אם סוכה מברך עליה רק פ"א בחג או כל אימת שנכנס לה, ונשאר בגמ' להלכה דמברך עליה על כל פעם שנכנס בה, וכן פסקו הר"ף והרמב"ם, ואין הכוונה על הכניסה לבד בלא אכילה ושינה וטיול, רק עיקר הכוונה להוציא מהמ"ד שס"ל שמברך רק פ"א אחת בחג, קמ"ל דמברך על כל פעם ופעם שרוצה לאכול בסוכה, וכמ"ש המג"א בס"י תרל"ט ריש סק"ז בשם רבינו פרץ בהגהת סמ"ק שהמברכים ואין אוכלים שם רק יושבים שעה אחת טועים (גמורים, כ"ה לשון ר"פ) הם כי בעינין תשובו-כעין-תדרו "וקרוב לומר דהוי ברכה לבטלה", עכ"ל,

ולפי זה היה צריך לברך כל פעם גם על שינה וטיול אלא שכמבואר ברא"ש העם לא נהגו, כי רגילין העם שאין מברכין על הסוכה אם נכנס בה לטייל בה ושינה אלא דוקא בשעת אכילה, והטעם בזה אף שמצינו חומר בשינה יותר מבאכילה דאכילת עראי מותר חוץ לסוכה משא"כ שינת עראי, היינו טעמא דשמא לא יוכל לישון והוי ברכה לבטלה, ורבינו חם פירש לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה, אבל שאר טיול ושינה שעושים בסוכה טפלים לגבי האכילה והיא פוטרתן, ורב האי גאון כתב הנכנס בסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע הוא שיברך בין סעד בין לא סעד, ואסיקנא דכל שעה שנכנס לישב בה מברך, עכתו"ד הרא"ש,

ב.

והנה אין מבואר באף אחד מהראשונים דעל הכניסה לחוד שיך ברכה, כי מה שהזכירו שמברך על כל פעם שנכנס בה, הכוונה באופן שמצריך ברכה כאכילה ושינה וטיול, וכלשון התוספות מ"ה ע"ב ד"ה אחד זה, אבל סוכה כל אימת דנכנס לה כדי "שיאכל וישתה וישן" אפילו עשר פעמים ביום, מברך על כל אחת ואחת וכו', גם כלשון הרא"ש שככתב שהעם אין רגילין לברך "כשנכנס בה לטיול ושינה" כ"א בשעת אכילה, מבואר דאף דמעיקר הדין היה צריך לברך על כל פעם שנכנס "לטיול ושינה" ג"כ, בזה לא נהגו כן, אבל בלא טיול ושינה גם לדידיה מעיקר הדין אין שיך ברכה, וכלשון רבינו פרץ דקרוב לומר דהוי ברכה לבטלה, ולא מצינו מחלוקת בזה,

ועיקר המנהג שנהגו שאין מברכין על הסוכה אלא בשעת אכילה שהו"ד ברא"ש

והטעם שנתן ר"ת ע"ז שהכל טפל לגבי אכילה, הוא שאף שמעיקר הדין היה צריך לברך גם על שינה וטיול, וע"ז הוסיף ר"ת שכ"ז טפל לגבי אכילה, שהיא עיקר הקביעות, וכן נפסק בשו"ע, אבל על ישיבה בסוכה בלי קביעות דאכילה ושינון וטיול ושינה, אין צורך להמנהג בזה כי זה עיקר הדין, שא"א לברך ע"ז.

ג.

ויסוד דברינו אלה מבוארים להמעין בשו"ע הרב תרל"ט סעיפים יב-טו דברכת לישב בסוכה הוא רק על דבר שמחויב לעשותו בסוכה דוקא, דהיינו כשרוצה לאכול דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה (סי"ד) או כשרוצה לישן או לטייל, או גם בשתיה באופן דשיך קביעות, אבל דבר שמותר לאוכלו חוץ לסוכה א"צ לברך

ס', ולפמשנ"ת לקמן סוף אות ו' בשם ארחות-חיים א"ש ע"ש,

וביותר מבואר זה בספר תניא רבתי אות פ"ד וסוכה נמי כל שעה שנכנס בה "לאכול קבע ולישן וללמוד תורה" מברך, ור"ת אומר כל מצות סוכה שקיים מסעודה לסעודה אחרת, כמו שינה וטיול ושינון, ברכת לישיב בסוכה שבירך בסעודה פוטרנו מלברך עליה, ורבינו האי גאון ז"ל אמר הנכנס לסוכת חבירו מנהג ידוע לברך שם בין סעד בין לא סעד, ואין כן מנהגו, ויוצא אדם י"ח בישיבה מועטת, עכ"ל בעל עשרת-הדברות ז"ל,

וכדברים האלה כתב האגור באות תתקפ"ד ובעל הדברות כתב כל שעה שנכנס בה לאכול ולשתות ותלמוד תורה ועמידת קבע צריך לברך, ור"ת כתב כל מצות סוכה שקיים מסעודה אחת לסעודה אחרת כגון שינה וטיול ולימוד (כ"ט ט"ס מש"ש ולמ"ד), ברכת לישיב בסוכה שמברך בסעודה פוטרנו מלברך עליהם, ורב האי גאון כתב הנכנס לסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע שמברך שם בין סעד ובין לא סעד, והגרא בעיני כבעל הדברות משה"ל, והעולם נוהג שלא לברך אלא מסעודה לסעודה עכ"ל,

וע"ע בשבלי-הלקט אות שמ"ו, אבל לישיב בסוכה מברכין כל שבעה אפי' אם נכנס כמה פעמים ביום לאכילה או לשינה ולשינון, ואפילו לטיול צריך לברך על כל פעם ופעם, וע"ש באות שמ"ז כמה ששאל למורי הר"א כהן צדק בסוכה של ביהכ"נ שיש שנכנסים שם ומברכין לישיב בסוכה ויושבים ישיבה מועטת ויוצאין מיד, אם ראוי לגעור בהם משום ברכה לבטלה, והשיב לי דתשבו-כעין-תדורו דאוכלין ושותים וישן ומשנן ומטייל בסוכה, וכאותה ישיבה מועטת את"ל דלא גרעה מטיול אין כאן ברכה לבטלה כ"ש אם ידברו שם דברי תורה הוה ליה שינון,

ה.

ולפי מה שנתבאר אין המחלוקת בין הרי"ף ורמב"ם לר"ת אם צריך לברך על

(סט"ו), ומעיקר הדין היה צריך לברך כל פעם שנכנס לאכול דבר שמחוייב בסוכה או לישן ולטייל אף בלא אכילה [כמובן באופן שהיה היסוד ביציאה מהסוכה ע' סיי"ג] אלא שהמנהג כר"ת שמברכין רק על אכילה, ושינה וטיול טפלים לאכילה שלפניהם או שלאחריהם, שהאכילה היא עיקר מצוות הישיבה בסוכה (סי"ב), אבל לפי"ז כ"ז אם הוא ישן או מטייל באותה סוכה שאוכל שם, אבל בסוכה אחרת צריך לברך שם על שינה וטיול (סט"ו),

מבואר מדבריו דאף מעיקר הדין לרי"ף ורמב"ם אין חיוב ברכה על הכניסה לחוד רק על דבר שמחוייב לעשותו בסוכה, אלא שלפי המנהג כר"ת אם הוא באותה סוכה שאוכל נפטר בברכת האכילה, אבל בסוכה אחרת גם להמנהג וכר"ת צריך לברך, ודוקא על דבר שמחוייב לעשותו בסוכה,

ד.

וכעין זה איתא גם בט"ז סוף הסימן, דמי שבדעתו שאין אוכל פת כל היום חייב לברך על הסוכה כל פעם שיקננס בה באותו יום "לטיול", דהא עיקר טעם המנהג כר"ת שאכילה פוטרנו, וכיון שאין כאן אכילה הדרינן לדין התלמוד, וגם בריש סק"כ כ' בשם רי"ף ורא"ש וטור ותוס' דיש לברך על כל פעם שנכנס בה "שיאכל וישתה וישן" אף שאינה ראייה מוכרחת, מ"מ פשוט שלא עלה ע"ד שיש חילוק בין ראשונים אלה, וכנ"ל לפ"ז גם להרי"ף ורמב"ם הכוונה שנכנס באופן של קביעות המחייב בסוכה,

וגם מ"ש הרא"ש בשם רב האי גאון שהנכנס לסוכת חבירו לבקר מנהג ידוע שמברך גם אם לא סעד, נראה מהרא"ש שקאי גם לר"ת, והטעם בזה פשוט שהוא "טיול" המחייב בסוכה, וכיון שהיא סוכה אחרת שלא בירך שם על האכילה צריך לברך גם לר"ת, וגם מדבריו מוכח דרק בסוכת חבירו מברך, דאל"כ הו"ל לאשמעינן גם בסוכת עצמו שמברך על הכניסה לחוד גם אם לא סעד, (וע"ש בקרבן נתנאל אות

ובחיי-אדם אין מובא הלשון שפוטר השינה והלימוד והטיול, והוא הוספת המשנ"ב, ואפשר שהיה פשוט לו שגם לרי"ף ורמב"ם החיוב על הכניסה הוא רק על השינה והלימוד והטיול, אבל לא על ישיבה סתם, ואפשר שלמד כן גם ברעת החיי-אדם, אף שלכאורה אין נראה כך רעת החיי-אדם, ועי' בערוך-השולחן שנראה ג"כ דלרי"ף ורמב"ם ולהגר"א שהעיקר כדבריהם, צריך לברך על הכניסה לבד אף בלא שינה וטיול, וכנ"ל אינו מוכרח וגם הוא בעצמו סיים דלהלכה אנו אין לנו אלא דברי רבותינו בעלי השו"ע לברך רק על האכילה ופוסט גם השינה, ועכ"פ אין לנו מקור בפוסקים ראשונים לברך על הכניסה לחוד אם אינו דבר המחייב בסוכה כטיול ושינה, ושינון,

ו.

והנה בשער-הציון סקצ"ג בכיאר מ"ש המג"א דההולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צריך לברך, ביאר בשעה"צ דהוא מחלוקת בין שו"ע הרב להח"א, דלהשועה"ר יש לברך דוקא אם אוכל שם, ולהח"א צריך לברך גם אם לא יאכל שם, וכיאר בטעם החיי-אדם דהמנהג שנהגו לברך רק על אכילה הוא רק בביתו שדרך לקבוע שם סעודה, אבל בבית אחרים שאין הדרך לקבוע שם סעודה לכו"ע כל שנכנס שם חייב לברך, ודעת שו"ע הרב שמ"ש בב"י בין אם אכל בין אם לא אכל הוא רק לרי"ף ורמב"ם דעל הכניסה לבד מברך, אבל לפי מנהגנו אינו כן, ולכן העתיק רק כשאוכל שם, ובעניי לא זכיתו להבין כי אף רבשו"ע הרב סי"ד כ' שאוכל שם מ"מ בסט"ו מבואר בהדיא דבסוכה אחרת מברך גם על השינה והטיול אף אם אינו אוכל שם, וזהו גם כוונת החיי-אדם בסט"ו שכ' וכן ההולך לסוכת חבירו צריך לברך שם בין יאכל שם ובין לא יאכל, וכמו שנת"ל בשם רב האי גאון דההולך לסוכת חבירו "לברקו" חייב לברך בין סעד ובין לא סעד, שהוא בגדר "טיול"

הכניסה לסוכה לבד או רק על האכילה, דלכו"ע אין מברכין רק על דבר שמחייב בסוכה, כשינה ושינון וטיול, ודעת ר"ת בטעם המנהג שמברכין על אכילה לחוד שהכל טפל אל האכילה, אבל על הכניסה לחוד אם אינו בגדר טיול גם לדעת רי"ף ורמב"ם ורא"ש אין לברך, ולפי"ז היה אפשר לומר דגם מ"ש הגר"א בסוף הסי' תרל"ט דהעיקר כרי"ף ורמב"ם וגם מ"ש במעשה רב דמברך על כל פעם שנכנס בה, לא בא לחדש דמברך על דבר שאינו קביעות שאינו חייב בסוכה ע"ז, וגם לדידיה עיקר הכוונה דצריך לברך על כל דבר קביעות ולא רק על אכילה, שזה אינו ענין למחלוקת רי"ף ורמב"ם ורי"ת, ונפ"מ גדולה לנו בכ"ז אף להמנהג כר"ת, כל זה באותה סוכה שאכל שם, אבל בסוכה אחרת צריך לברך על כל שינה וטיול כמש"ל בשם שועה"ר, ולהג"ל יש לברך רק על דבר שמחייב לעשותו בסוכה כשינה וטיול, ולא על ישיבה גרידא אף לומן מרובה אם אינו בגדר טיול, והיה אם אינו אוכל פת באותו יום צריך לברך על כל דבר המחייב לעשותו בסוכה,

אלא שלשון החיי-אדם כלל קע"ז סי"ג שדבריו העתיק המשנ"ב סקמ"ו צריך בירור, וז"ל, מדינא מרובה לדעת פוסקים ראשונים, כשביקר בסוכה ויצא לעשות ענינו בענין שהיה יציאה גמורה, וא"כ הסיח דעתו מן המצוה, וכשיחזור אח"כ צריך לברך שנית ואפילו מאה פעמים כיום, ואימת שנכנס אע"פ שאינו אוכל שם מברך, שהרי גם הישיבה והעמידה היא מצוה, דהוי כעין-תדורו, וכן נהג הגר"א, מ"מ מנהג כל העולם כדעת הפוסקים שאינם מברכין אלא בשעת אכילה, ואפילו אם יושבים בסוכה קודם אכילה איזה שעה אינם מברכין, דס"ל דברכה שמברכין אח"כ על האכילה היא פוטרת הכל שהיא העיקר, "והיא פוטרת השינה והטיול והלימוד שכולם טפלים לה", (סיום דברי הח"א והמשנ"ב ית' לקמן בעז"ה),

וטור ס"ס תרמ"ג דאפי' בישיבה לצורך אכילה ג"כ אין לברך קודם אכילה, ולכן לדעת המג"א טוב שיאכל מעט דוקא קודם לפטור האכילה, אבל בלא אכילה לא יברך, ובחיי-אדם הג"ל סוף סי"ג כתב ולכן הנכון שתיכף בבואו מביה"כ יברך על דבר שהוא מחמשת המינים, ואף שאינו אוכל אלא כזית וכיו"ב, כיון שהוא קובע עליו יברך לישב בסוכה, ולא יברך אח"כ בשעת אכילה, ובמשנ"ב ססקמ"ו חלק ע"ז, וכתב דרוקא מעט יותר מכביצה, שהוא שיעור חיוב לסוכה, ודלא כחיי-אדם ע"ש, ואפשר דהח"א למד בדעת המג"א שכ' שיאכל "מעט" דסגי בכזית באופן זה דהישיבה היא ישיבה של צורך אכילה, ואף שלא הסכים להשל"ה בענין שתייה אבל לענין אכילה סגי בכזית כיון שעכ"פ יאכל אח"כ ופוטרו את כל האכילות והשינה והטיוול, ובכל אופן אם מ"ש דנכון הדבר לעשות כן כדי לא לישב בלי ברכה לא קאי על ישיבה סתם רק על ישיבה שהוא לצורך אכילה, ואף בזאת בשו"ע הרב לא העתיק כלל חומרא זו, ע"ש.

ח.

ולהג"ל יובן דעת הבי"ח והט"ז וסיעתם שטוברים דצריך לחזור ולברך על אכילה שניה אף אם לא יצא בנתיים, וכבר האריך בשער-הציון סקפ"ו דרוב האחרונים וכמעט כולם הסכימו לדינא דאין צריך לברך ע"ש, ונלאו כל חכמי לב ליישב שיטה זו, וראיתי בשם הריטב"א בשם חכמי צרפת שכתב ג"כ כשיטה זו, ולפמשנ"ת יובן דברייהם שהם טוברים דהעיקר מה שמחייב סוכה הוא מה שמצריך ברכה, ואם כן גם מה שיושב ביתנים בסוכה אינו מעיקר המצוה אף שיש בו מצוה, והוי כהסיח דעתו בינתים, דכיון דעל הישיבה גרידא לברכה לא היה יכול לברך ע"ז דכנ"ל קרוב לברכה לבטלה, אינו מועיל ג"כ לעשותו המשך אחד עם הסעודה הקודמת, וכמו מסעודה אחת לשניה לענין ברכת הנהנין, ואף שאין כן לדינא מ"מ רואים שדעתם היא בפשטות שרק זה הוא מעיקר המצוה.

ומטעם זה צריך לברך ע"ז בין לרי"ף ורמב"ם ובין לר"ת וכ"ד שועה"ר והחיי-אדם, (וכן נראה גם ממ"ש שם הח"א בסוגריים שהוא בגדר "טיוול" ע"ש),

ובשעה"צ שם הוסיף דגם להחיי-אדם שצריך לברך, הוא רק כשנכנס לשם ורוצה לישב שם, אבל כשנכנס שם באופן ארעי לגבות חובו וכיו"ב, ואין נפ"מ אצלו אם הוא סוכה או בית או חוץ, לכו"ע א"צ לברך, דלא עדיף ממתעסק ע"ש, ולפמשנ"ל כוונת הח"א ג"כ באופן של "טיוול", ובסוכת חבירו לבקר, אינו תלוי במחלוקת רי"ף ורמב"ם ור"ת, וכשאינו בגדר טיוול א"צ כלל לברך ע"ז.

ובענין הנכנס לסוכת חבירו לבקר אף שמהרא"ש נראה קצת דבזה גם לר"ת צריך לברך ומטעם טיוול, מ"מ בספר תניא-רבתי שהו"ד לעיל כ' שאין כן מנהגנו, וע' בארחות-חיים כ' דהריא"ג כ' בשם רב האי גאון, הנכנס לסוכת חבירו לבקר מנהג ידוע הוא לברך שם בין סעד בין לא סעד, ועכשיו אין המנהג כן, והגאונים ז"ל כתבו המבקר את חבירו בסוכתו מברך, ובלבד שיטייל בה או יגרוס או יישן, אבל נכנס ויצא שם בלבד לא יברך יעו"ש, נראה מסיום דבריו שבאופן של טיוול כן יש לברך, וכפי הנראה זהו כוונת החיי-אדם בנכנס לסוכת חבירו, ובשו"ע הרב הדברים מבוארים באר היטיב דיש לברך בסוכה אחרת בשינה וטיוול גם בין סעודה לסעודה וכנ"ל.

ז.

והנה כל מה שנתבאר דאין לברך על הישיבה לבר, אבל באם נכנס לישב בסוכה קודם האכילה, [דאו הוי ישיבה זו צורך אכילה, עיי' לבור"ש מג"א סקי"ז] דעת השל"ה דבבואו מביה"כנ"ס (והפסיק בהיטה"ד ימג"א שם) יברך מיד ויפטור האכילה באופן שיושב שם כל היום ואינו מפסיק, וטוב שיאכל דבר מה או ישתה אף דבר שאינו חייב בסוכה כיון שהוא משוכח כשעשה זה בסוכה יש להברכה על מה לחול, והמג"א חלק ע"ז דמשמע ברא"ש

יִפְטָר כְּטַפֵּל לַסְעוּדָה שֶׁלִּמְחַרְתּוֹ אוֹ שֶׁלִּפְנֵיהֶם
בְּאֹפֶן שֶׁהִיא הִיסֵה"ד שְׁלָם, כִּי כָל עֵינֵי
הַמְדוּבָר בְּחוּס' אֵיירִי לַעֲנִין שִׁינָה בְּיוֹם כְּמוֹ
לַעֲנִין בְּרַכַּת הַתּוֹרָה אִם מְצַרֵּךְ בְּרַכָּה מְחֹדֵשׁ
דָּשֵׁם הַהֶפְסֵק מְצַרֵּךְ בְּרַכָּה, וְעִזּוֹ הַקָּשׁוּ
בְּחוּס' מ"ש מְסוּכָה, וְחִירְצוֹ דְּסוּכָה מִסְעוּדָה
לַסְעוּדָה הוּא מְסִיחַ דַּעְתוֹ מִהַסּוּכָה מִשֶּׁאֵ"כ
בְּרַכַּת הַתּוֹרָה, (וְהִנֵּה בְּאֵמַת יֵשׁ שֶׁם מִחְלוּקַת
בְּחוּס' גַּם לַעֲנִין שִׁינַת הַלֵּילָה אִם מְחִיב
בְּרַכַּת הַתּוֹרָה קוֹרֵם עִה"ש וְלִדְעַת ר"ת הַיּוֹם
גּוֹרֵם, וְלִדְעַת הַחֹס' שִׁינַת הַלֵּילָה הוּא קָבַע
גְּמוּר וְצִרִיךְ לְבָרֵךְ לְכוּ"ע אִף לַעֲנִין שִׁינַת
הַיּוֹם אֵ"צ לְחֻזּוֹר וּלְבָרֵךְ, וְכִמְ"ש בְּמִ"א
בְּאֵרִיכוֹת מוֹה) וּבְשִׁינָה זוֹ שֶׁל שִׁינַת הַיּוֹם
כְּתוּב וְנִפְטָר בְּבִרְכַּת הַסְעוּדָה שֶׁהוּא הַעֵינֵי,
וְלֹא אֵיירִי כָּלל בְּשִׁינַת הַלֵּילָה, דָּהֵם דְּבָרוּ עַל
דֶּרֶךְ הַרְגִּיל שְׂאֵדֵם אוֹכֵל סְעוּדָתוֹ בְּסוּכָתוֹ
בְּבוֹקֵר וּבְעֶרֶב, וּמִמִּילָא כִּיּוֹן שֶׁמְבָרֵךְ עַל
סְעוּדַת הָעֶרֶב אֵ"צ לְבָרֵךְ עַל שִׁינַת קָבַע שֶׁל
הַלֵּילָה, וְהַשְּׂאֵלָה הִיא רַק בְּיוֹם כִּיּוֹן שֶׁעִ"ד
הַרְגִּיל אָדָם יוֹצֵא מִסּוּכָתוֹ בְּיוֹם, וְלִמָּה לֹא
יִצְטָרֵךְ לְבָרֵךְ עַל דְּבַר שֶׁמְחִיב לַעֲשׂוֹתוֹ
בְּסוּכָה שִׁינָה וְטִיּוֹל וּשְׁנוֹן, וְעִזּוֹ דַּעַת ר"ת
שֶׁהַכֵּל טַפֵּל לַסְעוּדָה, אֲבָל מִי שְׂאֵינּוּ אוֹכֵל
בְּסוּכָתוֹ בְּעֶרֶב, סְבָרָא רְחוּקָה הִיא שִׁיפְטָר
שִׁינַת לֵילָה שְׁלָם בְּסְעוּדָה שֶׁל שְׁחִרְיַת
שֶׁלִּפְנֵיהֶם, אוֹ שֶׁל שְׁחִרְיַת שְׁלֹאחֲרֵיהֶם,

וְכִ"נ גַּם מִלְשׁוֹן הַרְא"ש שֶׁכְּתוּב לִפְנֵי זֶה
לַעֲנִין בְּרַכַּת הַתּוֹרָה דְּמִי שְׂרָגִיל לִישׁוֹן "בְּיוֹם"
שִׁינַת קָבַע עַל מִטְתּוֹ הוּא הֶפְסֵק וְצִרִיךְ לְחֻזּוֹר
וּלְבָרֵךְ, "כִּיּוֹצֵא בּוֹה" שְׂאֵל ר"י אֵת ר"ת בְּטַעַם
שְׂאֵין מְבָרְכִין עַל הַשְּׂנֵינָה וְכוּ' וְכִנְיָל, גַּם מוֹה
נִרְאֶה דְּלֹא אֵיירִי כָּלל לַעֲנִין שִׁינַת הַלֵּילָה רַק
עִ"ד הַרְגִּיל בֵּין סְעוּדַת שְׁחִרְיַת לַסְעוּדַת הָעֶרֶב,
וְכִמוֹ שְׁסִיִּים שֶׁם שְׁלִדְבְּרֵי ר"ת אִפִּילוֹ הִסִּיחַ
דַּעְתּוֹ מִלְשׁוֹן "כִּגּוֹן שִׁיּוֹצֵא לְמִלְאֲכַתּוֹ" וְשׁוּב
נִמְלֵךְ אֵ"צ לְבָרֵךְ, גַּם מוֹה נִרְאֶה דְּהוּי רַק בְּיוֹם
עִ"ד הַרְגִּיל שְׂאֵוֹ יוֹצֵא לְמִלְאֲכַתּוֹ,

י"א

גַּם מִכֵּל הַמוֹ"מ בְּרַבְרֵי הַחֹס' וְהַרְא"ש
נִרְאֶה דְּאֵיירִי רַק בְּשִׁינַת הַיּוֹם, דְּלִתִּי רֵאשׁוֹן

מ.

וְלַעֲנִ"ד נִרְאֶה לְחַדֵּשׁ דְּמִי שְׂאֵינּוּ אוֹכֵל
בְּסוּכָתוֹ סְעוּדַת הַלֵּילָה וּבְאֹפֶן שֶׁהִיא הִיסֵה"ד
מִסְעוּדַת הַיּוֹם, כְּשֶׁהוֹלֵךְ לִישׁוֹן שֶׁם שִׁינַת
הַלֵּילָה מְחִיב לְבָרֵךְ בְּרַכַּת לִישׁוֹן בְּסוּכָה גַּם
לְהַמְנִיחַ שְׂאֵין מְבָרְכִין עַל הַסּוּכָה אֲלֵא בְּשַׁעַת
אֲכִילָה וְכִרְ"ת, וְכֹאשֶׁר יִתְבָּאֵר בְּעוֹזָה.

דְּהִנֵּה מְקוֹר הַדִּין בְּטַעַם הַמְנִיחַ דְּאֵין
מְבָרְכִין כִּ"א בְּשַׁעַת הַסְעוּדָה, הוּא בְּחוּס'
בְּרַכּוֹת י"א ע"ב ד"ה שְׁכַבְר, וְאֵת מְפָנֵי מַה
אֵין אֲנוּ מְבָרְכִין לִישׁוֹן בְּסוּכָה, וְי"ל דְּבִרְכָה
דְּאֲכִילָה שֶׁמְבָרְכִין לִישׁוֹן פּוֹטְרָתוֹ, אֵ"נ מְשׁוּם
שֶׁמֵּא לֹא יִישָׁן וְהוּי בְּרַכָּה לְבִטְלָה, שֶׁהִרִי אֵין
בִּידוֹ לִישׁוֹן כֹּל שַׁעַת שִׁירְצָה ע"כ, וְהַדְּבָרִים
מְבוֹאֲרִים יוֹתֵר בְּרֵאשִׁי שֶׁם י"ג אַחֲרֵי שֶׁפֶּסֶק
שֶׁם לַעֲנִין בְּרַכַּת הַתּוֹרָה, וְלִכֵּן מִי שְׂרָגִיל
לִישׁוֹן "בְּיוֹם" שִׁינַת קָבַע עַל מִטְתּוֹ הוּי
הֶפְסֵק וְצִרִיךְ לְחֻזּוֹר וּלְבָרֵךְ, כִּיּוֹצֵא בּוֹה שְׂאֵל
ר"י אֵת ר"ת אִם צִרִיךְ לְבָרֵךְ עַל הַשְּׂנֵינָה
בְּסוּכָה דִּיתוּר חֲמוּרָה שִׁינָה מְאִכִילָה, דְּמוֹתֵר
לְאֲכֹל אֲכִילַת עֲרָא חוּץ לְסוּכָה וְשִׁינַת עֲרָא
אִסוּרָה חוּץ לְסוּכָה, וְהִיא ר"י רוֹצֵה לּוֹמֵר
דְּהֵא דְּאֵין מְבָרְכִין עַל הַשְּׂנֵינָה, הֵיִינוּ מְשׁוּם
דְּשִׂמְא לֹא יוֹכֵל לִישׁוֹן וְכִשְׁנוֹרֵם בְּשִׁינָה אֵינוּ
יִכּוּל לְבָרֵךְ, אֲבָל ר"ת הִשִּׁיב לוֹ שֶׁכֵּל מִצּוֹת
סוּכָה שְׁחִיב אָדָם מִסְעוּדָה לַסְעוּדָה כִּגּוֹן
שִׁינָה וְטִיּוֹל וְשִׁינּוֹן, בְּרַכַּת לִישׁוֹן בְּסוּכָה
שְׁבִינָה עַל הַסְעוּדָה פּוֹטְרָתוֹ מְלַבֵּךְ עֲלֵיהֶם,
וְלִדְבָרֵי אִפִּילוֹ הִסִּיחַ דַּעְתּוֹ מִלִּישׁוֹן כִּגּוֹן
שִׁיּוֹצֵא לְמִלְאֲכַתּוֹ וְשׁוּב נִמְלֵךְ אֵין צִרִיךְ לְבָרֵךְ
וְכוּ' עכ"ל, וְכִפִּי מ"ש לְעִיל מְהַרְא"ש בְּסוּכָה
כִּיּאֹוֹר דְּבִרֵי ר"ת שֶׁעֵינֵי קָבַע בְּסוּכָה הוּא
הַאֲכִילָה וְשִׂאֵר טִיּוֹל וְשִׁינָה שְׁעוֹשִׂים בְּסוּכָה
טַפְלִים לְגַבֵּי הַאֲכִילָה וְהִיא פּוֹטְרָתוֹ, וְכֹאשֶׁר
נִתְבָּאֵר שֶׁם בְּט"ז וּבְשׁוּעָה"ד דְּטַפְלִים
לַסְעוּדָה שֶׁלִּפְנֵיהֶם אוֹ שְׁלֹאחֲרֵיהֶם,

י.

וְלַעֲנִ"ד פְּשׁוּט דְּלֹא אֵיירִי כָּלל מִשִּׁינַת
הַלֵּילָה דוֹה לֹא עֲלָה עַל דַּעְתָּם דְּשִׁינַת לֵילָה
שְׁלָם שֶׁהוּא קְבִיעוּת הַיּוֹתֵר גְּדוֹל בְּסוּכָה,

כתי' ר"ת, וכ"נ גם מדברי התניא והאגור שהו"ד לעיל אות ד', וכ"נ מהפוסקים, וביותר בשו"ע הרב סט"ו שכתב בהדיא שבסוכה אחרת יש לברך על שינה וטיוול, ונראה שלא חששו שמא לא יוכל לישון, וכפי האמור איירי גם בשינת היום, והטעם נראה דאף אם לא יוכל לישון, לא גרע מטיוול, דעצם המנוחה במטתו הוא דבר שהדרך לעשותו בבית ותשכר-כעין-תדרורו, ולפי מה שנתבאר אפשר דכ"ז בשינת היום, ובשינת הלילה לכו"ע ליכא למיחש שמא לא יוכל לישון ודו"ק,

גם מלשון השו"ע הרב סו"ד נראה דכל עיקר דר"ת קאי על שינת היום וכיו"ב שכתב דברכת לישב בסוכה שבירך על "אכילת שחרית" פוטרת השתייה והשינה של "כל היום" וכו', והכוונה ג"כ נראה דבאופן הרגיל הלא יסעוד סעודת הערב בסוכתו, ואכילת שחרית פוטרת הכל בין סעודת שחרית לסעודת ערבית לר"ת,

ג.

ובאופן שעשה היסח הדעת בין אכילת שחרית לשינה, וגם בבוקר שלמחרתו עושה היסח"ד גמור בין שינה לסעודת שחרית, כזה אין צריך לכל הנ"ל, דכזה לכו"ע צריך לברך על שינה וטיוול לכד, דהלא כל עיקר טעם המנוחה שאין מברכין כ"א בשעת הסעודה הוא דשינה וטיוול מפילים להסעודה, ובאופן זה אין שייך זה, כמו שכתב במשנ"ב סקמ"ח בשם החי"א-אדם ע"ש, ודבריו בנויים ע"פ מ"ש הט"ז בסוף הסימן דמי שאין בדעתו לאכול פת כל היום וכו' חייב לברך על הסוכה בכל פעם שיכנס בה לטיוול, כיון שאותו יום אין בו אכילת פת הדינן לדין התלמוד דמברך בכל פעם שנכנס לישב שם, דהא עיקר הטעם הוא שאכילת פת עיקר ופוטר את הטפל עכ"ל.

וצריך ביורר לפמ"ש הט"ז דאם אינו אוכל פת באותו יום חייב בברכה, מה הדין בשכן אוכל פת באותו יום בשחרית ושוב לא יאכל בערב, (ובאופן שעשה הסה"ד) מתי

וכמבואר ברא"ש שהיה ר"י רוצה לומר כן דהא דאין מברכין על השינה היינו משום שמא לא יוכל לישון והוי ברכה לבטלה שהוי אין בידו לישון כל שענה שירצה ע"ש בתוס', גם מזה נראה ברור דלא איירי כלל בשינת הלילה, דיאמר נא ישראל כל אחד לעצמו כמה פעמים בשנה שכב לישון על מטתו בלילה ולא נרדם, ואין סבא בטעם זה ליפטר מברכה בשינת הלילה, דאין שייך באנשים בריאים שנרדמים כל לילה בכל לילות השנה, ואם יש מי שאינו יכול לירדם בחולה וכיו"ב לא יברך הוא, אבל רובא דעלמא אינו כן, וע"כ דהם איירי בשינת היום דזה ודאי אינו בידו לישון כל שענה שירצה, ואינו בטוח שישן, ובשינה כזו כתב ר"ת דהוי טפל לסעודה,

ולהאמור יבואר עוד מה שהקשה בעל ברכת-אברהם הו"ד בא"ר סי' רל"ט, דלפי חשש זה שכתוס' שמא לא יוכל לישון אי"כ אין אפשר לברך ברכת המפיל, ע"ש שתיירך דמברכין על מנוחה של עולם, או דשם מברכין על טבע השינה, משא"כ כאן בסוכה שמתעצר פטור יעו"ש, ולהנ"ל אדרבה משם ראיה דאין חשש על שינת הלילה שמא לא יוכל לישון ולכן באמת תקנו ברכת המפיל, וה"ה שיש לברך ברכת לישב בסוכה על שינת הלילה בלי חשש שמא לא יוכל להירדם,

ב.

והנה אף שכמבואר לעיל אות ט' בקושיית התוס' בטעם שאין מברכין לישון בסוכה, תירצו ב' תירווצים, תירוצ' א', דברכה דאכילה פוטרתו וכדעת ר"ת, ותירוצ' ב', שמא לא יוכל לישון, מלשון הרא"ש נראה ברור שהעיקר כתיירוצ' דר"ת ולא חששו שמא לא יוכל לישון (שכתב שהיה ר"י רוצה לומר וכו' והשיב לו ר"ת וכו' ודו"ק), וע' בספר האגודה וארחות-חיים וכל-בו וכן ראיתי בשם תר"י ששם כתבו ביחד ב' התירווצים ונראה שאינם חולקים, מ"מ מדברי הרא"ש הנ"ל נראה ברור שהעיקר

נגמר זמן הברכה שבירך על האכילה, ואם יש לדייק בזה דהלילה הולך אחר היום, או אולי בערב מתחיל יום חדש, דכנ"ל הם דיברו ע"ד הרגיל שסועד גם בלילה, אבל אם אינו סועד אין שייך שיפטר לסעודה של יום שני, כיון שגם לדיריה יום שני אינו מן המנין, דכפי מה שביאר הט"ז מקדם עיקר הפטור הוא דטפל לסעודה או שלפניה או לסעודה שלאחריה, ובאופן זה לא מסתבר שיפטר ביום שלאחריו, וכפרט אם עשה היסה"ד בין שינה לסעודה שלמחרתו וכנ"ל.

יך.

והלום ראיתי בספר מאמר-מרדכי מה שהקשה על הט"ז שכתב שאם אין בדעתו לאכול פת הדרינן לדין התלמוד שיש לברך בכל פעם שיכנס בה לטיול, וכתב ע"ז המאמ"ר דיש להשיב על דבריו דא"כ מי שאינו אוכל בלילה היה צריך לברך על השינה באותה הלילה וזה לא שמענוהו, וגם נראה שהרט"ז גופיה מודה שלא לברך, ואם תשיבני שברכת אכילת שחרית פוטרת

דינים העולים

- (א) אין לברך על ישיבה בסוכה כשאינו באופן של קביעות, דהיינו שינה ושינון וטיול לכו"ע, והמברכים טועים גמורים הם, וקרוב לומר דהוי ברכה לבטלה כלשון רבינו פרץ,
- (ב) בסוכה אחרת אף שלו יש לברך לר"ת גם על שינת היום וטיול דאין שייך הסברא של ר"ת שנפטר בברכת הסעודה,
- (ג) בסוכת חבירו "לברקרו" באופן של דרך טיול, דהיינו ישיבה דרך ריעות, יש לברך לכו"ע משעם "טיול" בין לשועה"ר ובין להח"א.
- (ד) כשינת הלילה אם לא אכל סעודת הערב בסוכתו, נראה לברך לכו"ע, וכפרט אם עושה היסה"ד בין שינת הלילה לסעודת שחרית.



הרב יוסף אליהו כהן

ברזן שהיה בשבת

דבנתבשל כ"צ ומצטמק ויפה לו אסור, ובנצטמק ורע לו שרי שהרי לא נהנה מן האיסור.

ועיין במג"א סק"ד שכ' דהחזירים ישראל היינו אפי' בשוגג, דינו כעבר ושהה ואסור אם מצטמק ויפה לו, ועיין במ"ב סקל"ה שכ' וז"ל והטעם דמחמירין בחזרה טפי מבשהיה משום דקעביר מעשה (ועיין במ"א שכ' דלאחרים שרי בזה מאחר שהיה מבושל כ"צ והיה שוגג) ורע דרין זה הוא אפי' לשיטת הרמ"א דפוסק בסוף הסעיף כ"א דבשהיה מותר כמאכל בן דרוסאי הכא בחזרה שויס הם לדינא דלכו"ע בחזרה אסור אפי' אם נתבשל כ"צ. ועוד כ' שם במ"ב סקל"ו ואם מצטמק ורע לו מותר ר"ל אע"ג דלכתחילה אסור בחזרה אפי' אם מצטמק ורע לו, כדיעבד מותר אפי' החזיר במזיד שהרי לא נהנה כלל עכ"ל. ופשוט הוא דאם השהה לכתחילה בשבת דבר שלא היה ע"ג האש אף שנתבשל כ"צ אסור דהוי כמו חזרה בשבת ורק במצטמק ורע לו שרי. שהרי לא נהנה מן האיסור.

והנה לכאו' הסברא בזה דמצטמק ור"ל שרי הוא דכל ענין זה שאסרו חז"ל להחזיר בשבת בלא תנאי החזרה יש בזה ב' טעמים וכדכתב רש"י בריש פרק כירה או משום דאתי לחתות שירצה בתמימות הדבר או משום דמיחזי כמבשל, והיינו אפי' אם נתבשל המאכל כ"צ אסור, וקנסוהו חז"ל בזה, אם החזיר בשבת - וע"כ שפיר אם המאכל נתבשל כ"צ ומצטמק ורע לו שלא נהנה כאן כלום לא קנסוהו.

ועיין בפמ"ג (מ"ז סק"י) שכ' וז"ל בא"ד שם גם מ"ש הרב בסעיף א' בהגה"ה שניה מצטמק ורע לו מותר אף בחזרה והטמנה הדין כן כל שלא נהנה מן האיסור, ואע"ג דאי לא החזיר היה קר מ"מ הואיל ועומד בחמימותו לא מיקרי נהנה ולפי"ז אם נצטנן

שאלה: מעשה באחד שהכין קדירותיו בער"ש ע"ג כירה גרופה וקטומה כדת וכהלכה, ובלייל שבת נודע לו שיבואו אליו אורחים לסעוד, ובני ביתו חששו שלא יספיק לאורחים מתבשיל המרק וכבר היה לילה, ועירו מים חמים שהי"ב ממיחם הטרמוס שלא ע"ג האש לתוך קדירת המרק שהיתה ע"ג הכירה גו"ק, דמבואר באו"ח סי' רנ"ג ס"א-ב' דאסור להשהות לכתחילה בשבת ע"ג כירה, לפי"ז מה דין המרק אי שרי לאכלו או לאו.

תשובה: כדי לברר צדדי השאלה בזה נקדים לבאר. מה דינו מצד דין כישול בשבת (המבואר בסי' ש"ח) ומה דינו מצד שהיה בשבת שהרי בעוכרא דידן השהה ע"ג הכירה דבר שלא היה שם מער"ש ולכו"ע אמרינן בסי' רנ"ג ס"א-ב' דאסור להשהות לכתחי', ואף להחזיר אסור רק בתנאי החזרה המבוארים שם.

א) ואען ואומר דהנה מצד איסור בישול מבואר להדיא בסי' ש"ח ס"ד וס"ו דדבר לח שנתבשל כ"צ ועומד עדיין בחמימותו או לכה"פ אם לא נצטנן לגמרי כמש"פ רמ"א שם בסט"ו ודאי אין בו בישול אחר בישול, - אולם מצד דיני שהיה חזרה יש כאן שאלה דהנה המחבר פסק בסי' רנ"ג ס"א - לדיעה א' דשהיה שרי רק מער"ש בנתבשל כ"צ ומצטמק ויפה לו ודוקא ע"ג כירה גו"ק, אבל חזרה אסור בכל גווני, ולדיעה ב' שם, שרי אף להחזיר בשבת ע"ג כירה גו"ק. תבשיל שנתבשל כמאב"ד או נתבשל כ"צ ומצטמק ויפה לו ובס"ב שם מבואר תנאי חזרה בשבת שצריך שתהיה רוחחת ועודה בידו ודעתו להחזירה יעו"ש. - והנה הרמ"א כ' וז"ל ואם החזירים ישראל דינו כעבר ושיהיה ואם מצטמק ורע לו מותר. שהרי לא נהנה מן האיסור, ע"כ, והיינו דבעבר ושהה שלא ע"ג גו"ק לדיעה קמייתא הדין

שמח כשהוא יבש ומצטמק, אסור להשתוות והרי כתבשילי שלא בישל כל צרכו, אבל דבר שאדם עצב בהצטמקו משהין אותו אם בישל כל צרכו וזו התשובה כתב הרב אלברצילוני ורב אחא משבחה דרב מובהק הוא אצל הגאונים ע"כ, - והובא דבריו במג"א סק"א בס"י רנ"ג וכן פסקו במ"ב סק"ח ועיין בשעה"צ סק"ט שכ"ו וז"ל מ"א בשם המלחמות עיי"ש ונראה דדייק כן להשמיענו דאפילו התבשיל בעצם יפה לו הצימוק רק האדם עצוב מזה מחמת דצריך לאורחין שרי וכדאיתא בגמ' עכ"ל.

ונמצא מדבריו דהגדרת מצטמק ורע לו, הוא נקבע לפי מצב האדם ולא לפי המאכל דאף שיש פעמים שהמאכל מצד עצמו יפה לו הצימוק ומשתבח יותר מ"מ באופן שהאדם צריך זאת לאורחין והרי ע"י שמצטמק והולך הרי נחסר לו מהכמות הדרושה לו וממילא עצוב האדם בזה מיקרי מצטמק ורע לו להאדם.

והנה בנידן דידן י"ל ג"כ הגדרה זו דהנה מצד א' במרק הזה יש ב' דברים א' כמות המרק שצריך לכך וכך סועדים, והנה מצד הכמות בפרט היכא שבאים אליו אורחים ודאי דחשיב המים מצטמק ורע לו דבמציאות הולכים וכלים כמה שיותר הם על האש ב' יש במרק ענין האיכות והטעם שלו ומצד זה כשאחד הוסיף מים פשוטים לתוך קדירת מרק שיש בו טעם מרק הרי השביח את המים שהכניס באיכות, ומצד זה חשיב מצטמק ויפה לו.

ולפי"ז י"ל דהכא חשיבי המים האלו שהכניס מצטמק ורע לו דאף שאולי משתבח איכותית מ"מ כשיש לו אורחים עצב הוא בהפסד הכמותי וחשיב כמצטמק ורע לו דבעבר ושהה יש להקל בדיעבור דסו"ס כשצריך לאורחים ביה חושב ביתור על הכמות דהא מצד זה הכניס את המים וכיון שכן מצד זה דצריך לאורחין סו"ס עצב בהפסד הכמותי דכלפי הכמות המים הולכים וכלים ומתאדים, ולפי"ז היה נראה להתיר.

והחזיר ונתחמם אף ביבש שאין שייך בישול מ"מ נהנה הוא ומה בכך שמצטמק ורע לו מ"מ נהנה הוא ואסור לאכול אם לא שיצטנן כבראשונה אז לא נהנה מן האיסור ומבשל לית כאן, ומשא"כ בלח שנצטנן ונתחמם אף אם נצטנן אח"כ אסור דמ"מ נתבשל בשבת עכ"ל.

ונמצא מדבריו דאף במאכל שמצטמק ורע לו כגון בדבר יבש שאין שייך בו בישול אח"כ מ"מ אם נצטנן וע"י החזרה שהחזיר ע"ג הכירה נתחמם מיקרי שפיר נהנה מן האיסור ואסור אף מצטמק ורע לו. וכ"כ בתהל"ד כאן, דבצונן שנצטנן ונתחמם ע"י החזרה אסור אף במצטמק ורע לו שכן נהנה מן האיסור, וקנסוהו בכה"ג.

והנה בנידן דידן יש לעיין איך נידנינו להאי דינא. - דהנה מצינו בגמ' (שבת ל"ח ע"א) דמים חמים חשיב מצטמק ורע לו וכן העתיקו לדינא הביאוה"ל בריש סי' רנ"ג והפמ"ג (כמ"ו סק"ג) ובפשטות ההסבר דחשיב מור"ל דמים הולכים וכלים ומתאדים ואין הצימוק יפה להם וא"כ כיון שהוסיפו לקדירת המרק מים חמים שהיו חמים שהי"ב שמצד בישול אין כאן, ורק מצד שהשהה לכתח"י מ"מ הרי פסקינן דמצטמק ורע לו שרי שהרי לא נהנה מן האיסור וכיון שאנו דנים למים חמים מור"ל כיון שהם מתאדים הולכים וכלים י"ל דשרי, אך מאידך י"ל דסוף סוף נהנה שהרי ע"י שהכניסו המים לתוך המרק הרי הרויח עי"ז עוד מרק לאורחים, וכיון שכן הרי נהנה ובכה"ג הרי כ' הפמ"ג דאפי"ו במצטמק ורע לו אסור כנ"ל, ויש להסתפק איך להחשיב זאת האם כמצטמק ורע לו שהרי סו"ס המים כלים והולכים או שעכ"פ הרי נהנה מן האיסור.

(ב) והיה נראה לומר בזה כמה וכמה צדדים להקל, ונברר מאיזה טעם טפי נראה להקל בזה, ונקדים דהנה בהגדרת דין מצטמק ויפה לו, ומצטמק ורע לו מצינו מש"כ המלחמות בריש פרק כירה וז"ל עור בתשובת הגאונים ולענין מצטמק ויפה לו ששאלתם אם יש לו שיעור, כל דבר שאדם

וכמש"כ בא"ר סי' שיי"ח אות י"א בשם מנחת כהן והוא נלמד ממש"כ הב"י בסי' רנ"ג בשם רבינו ירוחם בשם רבינו יונה דכל "שרובו" רוטב ומצטמק ויפה לו וקר אסור יעו"ש וביארתיו בסי' רנ"ג בט"ז אות י"ג, וכו' וה"ה במצטמק ויפה לו ומצטמק ורע לו לא יחתה להפסיד תבשילו וכאמור, עכ"ל הפמ"ג.

והיינו דהפמ"ג ס"ל דכתבשיל שרובו מצטמק ורע לו ומיעוטו מצטמק ויפה לו (כגון בשר ורוטב) הוא נדון כמור"ל וסברתו שלא ניתי לחתות מחמת המיעוט שהוא מצטמק ויפה לו וכעו"ז כ' בענין הקאוע בא"א בסי' רנ"ג סקמ"א, והנה סברתו הפרמ"ג נבנה בעיקר על יסוד דברי רבינו ירוחם, וכמש"כ במשב"ז סי' רנ"ג סק"ג וז"ל ומהו דבר לח הנה הב"י הביא בשם רבינו ירוחם כח"ג בשם הר"י כל "שרובו" רוטב וצונן ומצטמק ויפ"ל הוה מבשל גמור משמע כשמיעוט רוטב אין זה מבשל וכו' ולכאורה מראין הדברים כמ"ש הש"י בסי' שיי"ח אות ד' דאף נצטנן בלח הוה מן התורה. מ"מ מלאכת מחשבת אסרה תורה וכל שנצטנן בלח ומרתיתו להצטמק ויפ"ל הוה בישול ד"ת ובמצטמק ורע לו אין דעתו להצטמק יעו"ש והיינו דעיקר הבישול הוא שמצטמק ולפי"ז שפיר הולכין בתר רובו דרובו רוטב מצטמק ויפה לו הוא ומתכוין לצימוק והוה בישול ואם רובו יבש אין דעתו לצימוק כי מצטמק ור"ל הוא ליבש עכ"ל הפמ"ג שם בסק"ג במשב"ז.

דהפמ"ג דימה דין במצטמק ויפה לו או רע לו למ"ש ס"ל הרבינו ירוחם גבי בישול דהיכא שרוב התבשיל אין בו משום איסור בישול כגון יבש. ומצטמק ורע לו אף שיש מיעוט רוטב דבזה הוא מצטמק ויפ"ל יש בו משום איסור בישול מ"מ אזלינן בתר רובו ומותר, וכמו שביאר בט"ז שם דעתו דמלאכת מחשבת אסרה תורה וע"כ ס"ל לרבינו ירוחם דאפי"ל בלח שנצטנן דהוה מה"ת מ"מ דוקא במויפ"ל אסור דנהנה מהצימוק משא"כ במור"ל לא ואף בלח

ג) אך יש לשרות בסברא זו נרגא, רי"ל דמש"כ השעה"צ בהסבר המלחמות אינו דומה כ"כ לעובדא דילן, דבאופן שדיבר המלחמות הוא בקרייה שהכל היה כבר מוכן ועומד מכבר כגון בקידרת חמין (טשולנט) שהיה חם ומבושל כ"צ בזה י"ל דאף שהתבשיל בעצם הצימוק יפה לו מ"מ כיון שהוא צריך לאורחים והוא עצב בהפסד הכמותי שפיר י"ל דבכה"ג חשיב מצטמק ור"ל ולא חשיב נהנה מן האיסור כי אף שהתבשיל מצטמק ויפה לו בעצמותו, מ"מ מה יש להאדם מזה בעת ובעונה שצריך תבשיל זה לאורחים וא"כ האדם עצב בזה ושפיר לא חשיב נהנה מן האיסור, אבל הכא בעובדא דידן הרי כשישאלו את האדם הוה שהגיעו אליו אורחים בהפתעה וישאלוהו למה שפך והוסיף מים לקדירה וראי שיאמר שהוא צריך שיהיה לו עוד מרק וע"כ לוקח מים פשוטים והופכם למרק, וא"כ הרי בפעולה זו עשה השבחה איכותית גדולה וודאי זהו שמחתו שהצליח להשביח את איכות המים, ואף שנאמר שסוף סוף הרי המים מתאדים כשיהיה זמן הרבה ע"ג האש וא"כ הוי מצטמק ור"ל מ"מ הרי לע"ע עד בואו מביהכניס לסעודת שבת ודאי שנהנה ממה שיש לו מרק והשביח את איכות המים למרק. ושפיר הוי נהנה, כיון שעשה כאן מצב חדש.

ושפיר דומה למש"כ הפמ"ג (במ"ז סי"ק) שהבאנו לעיל דודאי אף במצטמק ורע לו כגון יבש שנצטנן וע"י"ו שהשהה נתחמם חשיב שפיר נהנה מן האיסור כיון שנהנה ממה שנתחמם, וכמו שכתב ג"כ התהל"ד שם.

ד) והנה הרה"ג ר' ישראל זיכרמן שליט"א רב דקהילת חניכי הישיבות צא"י ק"ה עוררני לפשוט זה ממש"כ הפרמ"ג (בסי' רנ"ט משב"ז סק"ג) וז"ל הפמ"ג שם ואם יש בקדירה דבר שמצטמק ורע לו ודבר שמצטמק ויפה לו יראה דהולכין אחר הרוב מכל שכן דבר לח וקרוש (דבלח יש בישול אחר בישול ובקרוש אבא"ב דחשיב יבש)

שנצטן אינו אסור ומוזה דייק הפמ"ג דאוליגן בתר רוב התבשיל ואי הוי מצטמק ורע לו כיון שלא יבוא לחתות אף שהמיעוט הוא מצטמק ויפה לו מ"מ לא ילך לחתות בשביל המיעוט.

ולפי"ז היה נראה לומר בנידן דידן וכיון שהמרק ברובו הוא מצטמק ורע לו דהוי הוא פוחת והולך כתוצאה מאידיו אי אף שהמיעוט יפה לו כיון שנהפך ממים למרק מ"מ לא יבוא לחתות מצד מיעוט הוה.

ה) אך י"ל דשתי תשובות כדבר דאין להקל מצד זה חרא דממשמעות דברי הפמ"ג ממשי"כ בסי' רנ"ג, במשב"ז סק"י, וסק"ג, ובא"א סקמ"א, ובסי' רנ"ט סק"ג במשב"ז, משמע דס"ל ונראה לו "לפסוק" כדעת רבינו ירוחם דאין בישול אחר בישול אלא במצטמק ויפה לו ונסברת הט"ז בסי' שי"ח סק"ד, - ובאמת הרמ"א בעצמו מביא שי' הרבינו ירוחם בסי' שי"ח ס"ד, והמחבר בסעיף ח' שם גבי להניח דבר קר ע"ג קדירה, - והנה אנו ודאי אין פוסקים כן וכמשי"כ במ"ב בסי' שי"ח ס"ק ס"ב וז"ל דע דכל לשון הסעיף הזה הוא מלשון רי"ז ואזיל לשיטתיה לעיל בס"ד בהג"ה דדוקא במצטמק ויפ"ל אז יש בישול אחר בישול ולדינא כבר כתבנו לעיל בס"ד דהלכה כשאר פוסקים דאין מחלקין בזה ואף המחבר אפשר דסובר כן אלא דלישנא דרי"ז נקיט ואזיל עכ"ל - וכיון שאין אנו פוסקים כהרי"ז כלפי בישול וודאי אנו סוברים רבלת שנצטנו יש בישול אח"כ אף במצטמק ור"ל דמ"מ בישל את הלה שנצטנו ואין אנו מתחשבים בסברא זו דאם הוי הצימוק רע לו אזי מלאכה כזו לא אסרה תורה, אלא מיקרי יעשה בישול ואף דהוי מור"ל, וה"ה באופן י"ב התבשיל הוי מצטמק ורע לו ומיעוטו זמק ויפה לו לא נאמר דכיון שכונתו על ורובו הוי מצטמק ורע לו לא עשה כאן אלא ודאי מתחשבים ג"כ בחלק שיש זמק ויפה לו וכן משמע מכל ריהטת דהפמ"ג בכל מקומות האלו דכל ז"ו בנה על דברי הרי"ז.

ואידך יש להשיב שאין ראיה מדבר הפמ"ג ברנ"ט סק"ג, ואף אם נקבל סברתו לדידן דלא ס"ל כהרי"ז דודאי מש"כ דאם הרוב הוי מצטמק ורע לו ומיעוטו יפה לו לא יחתה להפסיד תבשילו כיון שרובו מצטמק ורע לו, הנה מש"כ דחשיב כמצטמק ור"ל זהו קאי על הדין שהתירו כגון לדעה קמיי"תא שהתירו שהיה מער"ש ע"ג אש מגולה היכא שנתבשל כ"צ ומצטמק ורע לו דאז כל מה שהתירו בכה"ג הוא דלא חיישינן דיבוא לחתות כיון דהוי מצטמק ורע לו, וא"כ שפיר י"ל סברת הפמ"ג שע"ז כנון, דה"ה היכא שהרוב הוי רע לו ומיעוטו טוב לו לא ייתי לחתות בשביל המיעוט וע"כ יתירו לו בכה"ג להשהות, משא"כ ענין החזרה שאסרו בשבת ואמרו דאם החזיר ישראל בשוגג דינו כעבר ושהה ודוקא מצטמק ורע לו שרי וכתבו הטעם שהרי לא נהנה מן האיסור הנה כאן לא התירו להשהות אפי' נתבשל כ"צ ורע לו לכתח"י כיון דיש סברא של מיחזי כמבשל, ואם החזיר קנסוהו רבנן וכן משמע מכל האופנים שהזכיר המחבר שם ברנ"ג ס"א וברמ"א באופן אחר אסור לו ולאחרים שרי והכל הוא מדין קנס שקנסוהו רבנן, ורק היכא שמצטמק ורע לו ולא נהנה מן האיסור אמרו חז"ל דאין קונסים אותו כיון שבמציאות לא נהנה, אבל באופן שיהיה מצטמק ורע לו ויהנה מזה כגון דבר יבש שנצטנו ונתחמם ע"י השהיה ודאי דאסור כיון שנהנה וכמשי"כ הפמ"ג במשב"ז סק"י, ואף דבמצטמק ורע לו ודאי אין חשש שיבוא לחתות כיון שישרף מ"מ הכא אסרוהו שכן נהנה.

וא"כ בנידן דידן אכתי אין להתיר דאף דרוב התבשיל הוא מצטמק ורע לו אבל כיון שהמים שהכניס ונהפכו למרק ושפיר הוי יפה לו כי יש כאן השבחה איכותית ואף שנדון זאת למצטמק ורע לו מ"מ הרי במציאות נהנה מן האיסור.

ו) אך למסקנת הדברים נראה לומר שאעפ"כ יש להקל בנידן דידן, והוא עפ"י

דבר שיש לו מחירין דלא בטיל כמבואר ביור"ד סי' ק"ב וי"ל דכיון שהאיסור נעשה בעת שהיית המים החמין בתוך המרק ותיכף כשבאים למרק מתערבים י"ל דהוי גולד האיסור בתערובות דהתירו משום דשיל"מ ובטיל עיין סי' ש"כ במג"א סק"ה וביור"ד סוסי" ק"ב. ובר מן דין י"ל דאף דלא נחשיב אופן דא כאיסור שנולד בתערובות מ"מ י"ל דהכא אף אם הוא דבר שיל"מ הוא בטיל דכאן מה שהתירו מצד ביטול הוא לא מצד דיני ביטול כאיסור שנפל להיתר דבטיל בס', וכן הפמ"ג כאן לא הזכיר כלל דצריך ס' לבטלו, דהכא הפירוש הוא כמ"ש בפסחים דף ל' גבי חמץ שעבר עליו הפסח דאסור משום קנס ובתערובות לא גזר ר"ש והיינו שחז"ל לא קנסוהו רק כשהוא בעיניה ולא בתערובות, ולא מצד שמתבטל מצד דין ביטול שנאמר דרשיל"מ לא בטיל שעד שחאכלה באיסור תאכלנה בהיתר, אלא דהכא כל שהוא תערובת לא קנסו אותו רבנן.

[עוד יש לצדד להקל עפי"מ ששמעתי מת"ח אחד דכיון שאשתו של הבעה"ב הוסיפה המים י"ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו עפי"מ שכו' הגרעק"א בחי' והו"ד כביאונה"ל ד"ה ולא הניחם, אולם יש לרחות דשם משמע דאם עשה מעשה יכול לאסור של חבירו ורק כלפי מחשבה כגון אם לא היה בדעתו להחזיר י"ל דבמחשבה לא יכול לאסור].

עוד יש לצדד להקל - דהנה יש פוסקים דס"ל דע"ג פלטה חשמלית או ע"ג פח ע"ג האש אין דרך ביטול בכך בזמנינו ושרי להשהות לכתח"י עיין אג"מ ח"ד סי' ע"ד אות ל"ה. שמקיל להשהות ע"ג פלטה חשמלית באופן שאין איסור ביטול, וכן יש תשובה להרה"ק מפאפא וצ"ל להתיר ע"ג פח בזמנינו דאין דרך ביטול בכך. והנה כ"ה הפמ"ג בס"י שיי"ח סק"י והו"ד במ"ב סי' שיי"ח סק"ב דכל שיש ספק פלוגתא בזה אי הוי בכלל ביטול או לאו או בשאר מלאכות כה"ג אין לאסור בדיעבד דכל האיסור הוא

מה שכו' הפמ"ג דיש היתר של ביטול ברוב, וכתב זאת אפי' כלפי ביטול שהוא אסור מה"ת מ"מ מהני ביטול כגון אם היו המים שנצטננו מועטין והיבש שאין בו משום ביטול מרובה, והוא ממש"כ המ"א בס"י רנ"ג סק"ט גבי מש"כ הרמ"א בסעיף ה' אם אמר לעכור"ם להחם הקדירה אם נצטנן אסור לאכלו אפי' צונן אמנם אם לא נצטנן כ"כ שעדיין ראויים לאכול מותרין לאכול וכ' במ"א סק"ט וז"ל ובאגודה כתב שמעשה היה שהטמינה שפחה חמין משחשיכה ואסרו התבטיל שהיה צונן והתירו הבשר שהיה ראוי לאכול צונן עכ"ל. ובפמ"ג שם בא"א סק"ט כ' בא"ד ומעשה היה ואסרו המרק שהיה צונן דשם היה המעשה שהיה ראוי לאכול גם כן ואסרו המרק משום ביטול דמיידי שעכשוי היה צונן ואף אם אינו נהנה אסרו משום ביטול והבשר יבש דאין בו משום ביטול וגם היה ראוי לאכול צונן לא נהנה ממנו ולכן התירו הבשר, ועי' הקשה הפמ"ג דיש לראות בהא דאסרו המרק והתירו הבשר דהרי המרק נבלע בבשר וליתסר הבשר ג"כ וכי"ת מעשה שבת דאסורין כה"ג רק משום קנסא, או כל שנבלע ומסתמא יש רוב בחתיכה נגד הבלוע לא קנסוהו דוגמא מה שאמרו כי קניס ר' שמעון בעיניה לא ע"י תערובות ע"י סי' תמ"ז אות מ"ד ומ"ה, ע"ז הקשה דז"א דהא בס"י שיי"ח במג"א אות א' כתב שהקדירה אסורה ג"כ והיינו לכשל בה והא ע"י תערובות הוא, ותיקין ד"ל דהכא דיעבד הוא שהבשר בלוע מן המרק אבל לכתחילה לא ללכת לבשל בקדירה שבישלו בה בשבת עכתו"ד הפמ"ג שם.

ונמצא דיש כאן היתר שאף אם עבר על שהיה בשבת כמ"ש לעיל דחשיב שפיר מצטמק ויפה לו מצד ההשכחה אבל מ"מ יש כאן רוב המרק וי"ל דבטל ברוב ובדיעבד לא קנסו מעשה שבת שהוא משום קנס וכן בשניה היכא שהוא בתערובות ודי ברוב ולא בעינן ס' כפרט שהוא מב"מ. אך יש להעיר דהא הכא הרי המים שהוסיף ואסור ה"ה

דכל שיש ספק פלוגתא אי חשיב שהיה
בדיעבד יש להקל. ויש לצדד עוד סברא
להקל דהכא לא מוכרח שנהנה מן האיסור כי
מה שנהפך המים למרק אינו מוכרח
להעשות ע"י האש כי בלא"ה היה יכול
להפוך למרק אפי' כשעירה אותו שלא ע"ג
האש ומה שנתערב על האש, זה לא מוסיף
הרבה ודו"ק.

רק מדרבנן שקנסוהו וספיקא דרבנן לקולא
יעו"ש.
והעולה מכל דברינו.

דודאי במים שהוסיף במרק חשיב שפיר
נהנה מן האיסור דנהנה מהשהיה דשפיר
נהפכו למרק, ואף דנאמר דחשיב מצטמק
ור"ל אסור כדעת הפמ"ג. מ"מ יש כמה
וכמה צדדים להקל או מצד ביטול ברוב או

★ ★ ★



לשון חכמים

הרב בנימין פרידמן

בבירור אופן מנין השנים, החדשים והימים עפ"י התורה ובדין שימוש בתאריך הלועזי (א)

מבוא

ידוע כי נושא השתמשות בתאריך הלועזי בדיבור ובכתיבה כבר דשו בו הפוסקים, כי יש בזה גררא וחששא דכמה איסורים.

א. משום "ושם אלהים אחרים לא תזכירו". בזה שמונה השנים כמנין הגוים שמונים לדתם.

ב. משום "ובחוקותיהם לא תלכו", דהיינו כחוקות הגוים.

ג. דנצטוינו למנות החדשים לחודש ניסן. שנאמר "החודש הזה לכם ראש חדשים" ראשון הוא לכם לחדשי השנה" ובהשתמשות בתאריך הלועזי נעדר מצוה זו.

בכן יש להציע ולברר דעות ושיטות הפוסקים בנידון זה עד להלכה למעשה, והצעת הסברות והצדדים ביאור גדרי חיובי המצוות, שנאמרו ונשנו בענין מפי ספרים וסופרים ולברר האופנים שאפשר להקל.

עוד יש לברר ולהעלות מנהג מנין השנים בישראל משנות דור ודור. דכידוע נשתנו הדברים מתקופה לתקופה מיום היה ישראל לעם ובזמן הבית ואף בזמן המשנה והתלמוד חלו שינוים בזה, ויש לברר יסודי הדברים ממקורם עד זמנינו.

עוד נבאר המצוה דנצטוינו למנות ימי השבוע לשבת, "זכור את יום השבת לקדשו" כמבואר ברמב"ן שם למנות הימים לשבת [יום ראשון לשבת וכו'].

והענין מתחלק לג' ענפים.

ענף א. מנין השנים לבריאת העולם / כיו"ב שמנו ככל הדורות / דין מנין השנים בתאריך הלועזי / מתי התחלת השנה.

ענף ב. מנין החדשים למנות לחודש ניסן / גדר חיוב המצוה / דין מנין החדשים בתאריך הלועזי.

ענף ג. מנין ימי השבוע לשבת / גדר חיוב המצוה / דין מנין הימים ע"פ הנהוג בשפת האידיש.

ענף א' מנין השנים

המנין שמנו עד אחר גלות בבל

א. בתורה מצאנו כמה פעמים שמנו השנים לשנות שיצאו בני"מ מצרים וכמבואר בירושלמי במסכת ר"ה (דף ב:) ושנים מנין "וידבר ה'" אל משה במדבר סיני בשנה השנית "שמנו ליציאת מצרים אין לי אלא לאותו זמן לאחר הזמן הזה מנין" "בשנת הארבעים לצאת בני"מ מארץ מצרים" אין לי אלא לשעה לדורות מנין "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני"מ מארץ מצרים" וגו'.

משנבנה הבית התחילו מונין לבנינו "ויהי מקץ כ' שנה אשר בנה שלמה את שני הבתים". לא זכו למנות לבנינו התחילו למנות לחורבנו "בכ"ה לגלותינו בראש השנה בעשור לחודש" לא זכו למנות לעצמן התחילו למנות למלכות שנאמר "בשנת שתים לדריש" דהיינו שמנו למלכי אומות העולם, עכ"ד.

ובגמ' דידן בר"ה (דף ב:) מבואר שמנו השנים לשנות מלכי ישראל לכבודו של מלכות דתנן במתני' באחד בניסן ר"ה למלכים דהיינו למלכי ישראל כמו שכתוב בספר מלכים א' ו' שמנו למלכות שלמה "בשנה הרביעית בחודש זיו הוא החודש השני למלך שלמה על ישראל" וכן מנו לכל המלכים למלכותם.

אמנם מדברי הירושלמי משמע שמנו לבנין הבית מאז שנבנה הבית. ויעוין ברשב"א בריש ר"ה וז"ל ואע"פ שלא היו מלכי ישראל מקפידין אם יכתבו לבריאת העולם וליציאת מצרים ולבנין הבית וכו' מ"מ פעמים שהיו רגילין לכתוב לשם המלכות ע"כ דהיינו שבעצם מנו לשאר המנינים לבנין הבית וכו' כמבואר בירושלמי אלא שלפעמים מנו לשנות המלכות ועז' אשמעינן התנא שצריך למנות התחלת השנים, מניטין.

זמן הבית שני

ב. בירושלמי מבואר שבגלות בבל מנו לגלותם. ועד שלא עלו לארץ ישראל התחילו למנות למלכי אומות העולם. ומהירושלמי משמע שכך מנו בזמן הבית שני למלכי אומות העולם מדלא הוזכר בירושלמי שמנו אח"כ לבנין הבית שני או איזה מנין אחר. שמנו, וסיבת הדבר מובא בס' שבט בנימין (סי' קפח) בשם התיקון יששכר שבזמן שבא אלכסנדר מוקדן על ירושלים להחריב בית מקדשינו יצא לפניו שמעון הצדיק בבגדי כהונה כמבואר (ביומא טז.) וביטלו הגזירה ע"י שקיבלו עליהם למנות השנים למלכותו לכבודו.

וכן מובא בספר סדר הדורות כביארו פעלו וכהונתו של שמעון הצדיק (דף סט.)

והמנין הזה נקרא "מנין שטרות" למלכות יון שהיה נהוג הרבה שנים בישראל ועד היום מנהג תימן לכתוב בתוך הכתובה התאריך למנין שטרות וכנראה שמקורם מהרמב"ם שכותב שהיום נהגים בשטרות ובגיטין או ליצירה או למנין שטרות ויבואר להלן באות ו'. והיינו דמבואר בגמ' ע"ז (דף י.) שמנו בשטרות למלכות יון דהיינו מנין שטרות.

ומבואר שם בגמ' דמלכות יון התחילה בעולם תשע מאות ותשעים וארבע שנים אחרי יציאת מצרים ואחרי שש שנים דהיינו אלף שנים ליציאת מצרים נתפשטה מלכותם ככל העולם. ומומן שנתפשטה בכל העולם התחילו למנות השנים למלכותם דהיינו אלף שנים אחרי יציאת מצרים, ומשמע שכל זמן בית שני מנו למלכותם מהא דלא מצאנו בגמ' שאו מנו השנים למלכי ישראל.

בזמן המשנה והתלמוד

ג. בזמנם נהגו למנות השנים למלכי אומות העולם תחת המלכות שהיו נמצאים משום שלום מלכות. והפליגו חז"ל בגמ' גיטין (דף פ. פ.) שימנו למלכותם שהכותב למלכות אחרת שנמצא בבבל וכתב בשנת כך וכך למלכות אחרת או לבנין הבית או לחורבן הבית שהגט פסול משום דמשנה ממטבע שטבעו חכמים שתיקנו חז"ל בגט משום שלום מלכות, לכתוב השנים דוקא למלכות שנמצאים תחתם.

ושיטת חוס' בכמה מקומות (ר"ה דף ב. גיטין דף פ. יבמות דף צא:) ועוד ראשונים דכ"ז דוקא בגיטין דהוי דבר גדול וחשוב הקפידו המלכים שימנו למלכותם, משא"כ בשטרות מנו למלכות יון, כמבואר בע"ז (דף י.) אמר רב נחמן ובגולה אין מונין אלא למלכות יון בלבד. דהיינו מנין שטרות ולא הקפידו המלכים ואין בזה משום שלום מלכות. וכ"כ אפשר לכתוב למלכות אחרת והשטר כשר. וסמך לדבריהם שיש לחלק בין גיטין לשטרות דלכן קראו למנין למלכות יון מנין השטרות מפני שמנו מנין הזה רק בשטרות משא"כ בגיטין דפסול במנין זה בזמן הגמ' כבר בטלה מלכות יון והמונה למנינם בגט הגט פסול כמבואר במתני' שם.

ושיטת הריטב"א בהתחלת גמ' ר"ה דדמי שטרות לגיטין דגם כשכותבים שטרות צריך לכתוב להמלכות שנמצאים, והכותב למלכות אחרת נפסל השטר דחשו גם בשטרות משום שלום מלכות. אמנם צ"ע בדגמ' ע"ז משמע שבשטרות מנו למלכות יון ובגיטין מבואר דהגט פסול.

ונראה לומר דהריטב"א אויל בחד שיטתא עם התוס' רי"ד בגמ' גיטין וע"ז שם שמקשה דבמתני' דגיטין מבואר וכותבין למלכות שנמצאים תחת ידם. ובגמ' ע"ז מבואר שמונין למלכות יון דהיינו מנין שטרות ולא ניחא ליה בהחילוק שתיצרו הראשונים לחלק בין גיטין לשטרות דרק בגיטין איכא משום שלום מלכות משא"כ בגט.

ומכ"ז מוכיח התור"ד שדוקא בזמן המשנה הקפידו המלכות שימנו השנים למלכותם ולכן פסלו הגט והשטר שנכתב למלכות אחרת וכ"כ פסלו במונה למלכות יון דכבר בטלה אז מלכותם. משא"כ בזמן התלמוד לא הקפידו המלכות שימנו השנים למלכותם ובגיטין ובשטרות מונים השנים למלכות יון שהוא מנין שטרות וז"ל התור"ד אפ"ה נהגו לכתוב למלכות יון ולא חיישינן לשלום מלכות משום דחזו דלא הוו קפדי עלייהו ע"כ. וצ"ל דהריטב"א והתוס' רי"ד אולי בשיטה אחת.

המנין לבריאת העולם, בזמנם

ד. הנה בזמן שמנו למלכי ישראל דהיינו בזמן הבית ראשון, מבואר ברשב"א ובריטב"א בריש ר"ה שמלכי ישראל לא היו מקפידין שימנו למלכותם דוקא ומנו בעת מלכותם גם לבריאת העולם או ליציאת מצרים או לבנין הבית, וכן בזמן שני כשמנו למלכי אומות העולם. דעת הריטב"א דאם מנו לבריאת העולם דהשטר כשר שע"ז אין המלכות מקפידין וכן הרשב"א בגיטין (דף פ.) מביא בשם יש מפרשים שהשטר כשר והטעם שבמונין ליצירה אין המלכות מקפידין בכבוד שמים וראי' לזה מהא דלא הוזכר במתני' שם לפסול גט ושטר שכתוב לבריאת העולם דהוי רבותא טפי מאחר דאשמעינן כל המנינים שפסולים.

אמנם מדברי התוס' רי"ד משמע דבזמן שחשו לשלום מלכות גם במונה לבריאת העולם הקפידו המלכים והגט פסול דז"ל בסו"ד וגם מה שאנו נוהגין למנות לבריאת העולם בין לגיטין בין לשטרות כשר הוא ואין בו משום שלום מלכות ע"כ ורהיטא דלישנא משמע שבזמן המשנה הקפידו המלכים גם במונה ליצירה והגט פסול מדרבנן.

וכן הוא משמעות הרשב"א בריש ר"ה שמלכי ישראל אין מקפידין במונה לבריאת העולם משמע דוקא מפני שלא היו מקפידין מנו ליצירה משא"כ אומות העולם היו מקפידין אף במונה לבריאת העולם. וכמבואר להדיא ברשב"א בגיטין (שם) שמביא בשם יש מפרשים שהגט כשר במונה לבריאת העולם מבואר בדבריו דיש חולקים ע"ז להגט פסול.

בביאור הגמ' דע"ז דף י.

ה. אמר רב נחמן בגולה אין מונין שטרות אלא למלכות יון בלבד. ורהיטא דלישנא משמע שמנו דוקא למלכות יון וכלישנא דגמ' "אלא ובלבד" ויש לדון מה היתה המעליותא של מלכות יון שמנו דוקא למלכותם. וקשה בין לדעת התוס' שכתבו שהביאור בדברי הגמ' לענין שטרות שלא הקפידו המלכויות ובין לדעת התור"ד והריטב"א שהגמ' דנה על זמן התלמוד שאז לא הקפידו המלכים ולא מנו למלכויות א"כ למה בחרו למנות למלכות יון דוקא.

שוב ראיתי בהעיסור מאמר א' שמביא דברי הגמ' וז"ל והא דתניא ובגולה אין מונין אלא למלכות יון בלבד איכא למ"ד למעוטי שאר מלכויות דקפדי. ואיכא למ"ד למעוטי יציאת מצרים ע"כ ויבואר להלן. ודבריו הובאו בהגהות מיימונית ה"ל גיטין פ"א המבואר בדבריו דעל כרחק צ"ל שדברי הגמ' אינה דוקא אלא שמנו גם בזה המנין.

ולשיטת תוס' צ"ל דאזיל כתירוץ הראשון בהעיסור דסברי דהא דאמרי' דבשטרות לא הקפידו המלכים כמו בגט דוקא לגבי מלכות יון שכבר בטלה מלכותן לא הקפידו בשטרות משא"כ בגט הקפידו המלכים אפי' במונה במלכות יון, אבל במונה למלכות אחרת שנמצא בעולם בין גיטין ובין בשטרות פסולים וזהו כוונת הגמ' שמנו דוקא למלכות יון ואע"ג שלא מצינו בתוס' להדיא כדברינו נראה מסברא לומר כהעיסור, ולתור"ד והריטב"א צ"ל דאזיל כתירוץ השני בהעיסור דסברי דבטל החשש של שלום מלכות אפי' בגיטין ע"כ שכוונת הגמ' למעוטי יציאת מצרים דוהו ספיקא דגמ' התם אם כוונתו בשטר ליציאת מצרים או למלכות יון שהתחיל אלף שנים אח"כ והספק על הששה שנים בעולם יעו"ש. ובוודאי שמנו גם שאר המנינים ואינו בדוקא.

ועוד סמן לדברינו דברי הגמ' אינו בדוקא מהא דמבואר בדברי הראשונים דבמונה לבריאת העולם לא הקפידו המלכים וע"כ דבישראל היו שמנו לזה המנין אלא על כרחק דאין צריך למנות למלכות יון בדוקא אלא דצ"ע דמלשון הרשב"א משמע שהיו מונינים דוקא למלכות יון ויש ליישב יעו"ש, ואולי אפ"ל שבני ישראל חיבבו מנין השטרות למלכות יון שכזה ידעו מספר השנים ליציאת מצרים שהרי התחיל המנין אלף שנים אח"כ.

התחלת המנין רק לבריאת העולם

ו. הנה בסוגי' דגמ' דע"ז מובא בתוס' והרא"ש שכעת אנו מונינים רק לבריאת העולם. ובגיטין (דף פ:) בתור"ה זו באמ"ד וז"ל ומה שאנו כותבין לבריאת העולם משום דהשתא ליכא שלום מלכות בכך שאפי' העכור"ם אינם מונין לשנות המלכים וכו' וכ"ש השתא שמותר לכתוב לבריאת העולם דלא וילא בהו מילתא כלל דלא מתקנאים בזה עכ"ל. [יעו"ש בחידושי מהריעב"ן ששיגש וז"ל אע"פ שהר"ל מקום להתקנא לפי שיטת שטותם שמאריכים שנות עולם ולפי מנינים עברו כמה מאות שנים מתחילת היצירה יותר על מנין שלנו עכ"ל].

ונראה שגם כמה דורות קודם כבר נהגו למנות רק לבריאת העולם. כמו שמצינו בדברי הרי"ף בגיטין שכתב שמונים בכתיבת הגט לבריאת העולם. וע"ע בגמ' ר"ה בדברי הר"ן שכזה מיישב למה לא הביא הרי"ף להלכה החילוק בין מלכי ישראל למלכי אומה"ע לגבי התחלת השנה ומתוך דלדודן ליכא נפק"מ שאנחנו מונינים בין כך רק לבריאת העולם. לכן לא הביאו הרי"ף.

אמנם הרמב"ם בהל' גיטין פ"א הכ"ז מביא שעכשיו אין המלכות מקפידין ויכול לכתוב או לבריאית העולם או למנין שטרות דהיינו למלכות אלכסנדר מוקדן [ואפשר שהרמב"ם נוקט כהחוס' ר"ד שאף בזמן התלמוד לא הקפידו המלכים כלל] ולפי"ז נהגו בחימן לכתוב בכתובה ובגט התאריך למנין שטרות עד היום. ועי' בגט פשוט סי' קכ"ד סק"ל ד"ה העולה דהרמב"ם כתב דיש נהגו לכתוב למלכות אלכסנדר מוקדן והרדב"ז ביטל המנהג והוא לפי שרוב העולם אינם בקיאים במנין זה, והביא כן בשם מהר"י מינץ בסדר גט סי' קי"ט.

וע"פ דבריהם פסקו הטור והשו"ע באבה"ע סי' קכ"ז לגבי גיטין ובחור"מ סי' מ"ג לגבי שטרות שאנחנו מונים רק לבריאית העולם וכתבו עור דאפי' לא הזכיר בשטר או בגט להדיא לבריאית העולם נקטינן בסתמא דכוונתו למנין הזה. ולא חיישינן שמונה למנין אחר דהוי מוקדם או מאוחר. וה"ה שאפי' לא הזכיר אלפים והמאות השטר כשר בכתב רק העשיריות והאחדים אלא שהב"י מסתפק בהחסייר גם העשיריות וכתב רק הפרט קטן באופן דליכא לחוש לטעות ודעתו נוטה להכשיר דנקטינן דכוונתו לבריאית העולם.

וע"ע בחת"ס בדרשות ח"ב שט"ו שבוה שאנו מונים השנים לבריאית העולם אנו זוכרין בריאת שמים וארץ וז"ל וה"נ נראה במנין שאנו מונין לבריאית העולם זוכרים אנחנו כי העולם מחורש ואר"י ראוי לנו ואפ"ה גלינו מארצנו ולא כאותם חדשים שמונין כאה"ע עכ"ל.

האיסור למנות בספירת הגנים [התאריך הלוועזי]

ז. וכהיום יש לרדן כהא דמונים הגנים השנים [לרתם] אם מותר לישראל למנות השנים למספרם. ולא מצינו הרבה שדנו בזה ואולי אפ"ל הא דלא מצינו שדיברו האחרונים מזה כנראה שהצנוור לא נתנו להרפס בספרים לאסור להשתמש בתאריך הלוועזי. וביותר שהיו מבני ישראל שמנו מספר זה, אלו שהיו בארץ מרחקים וכיום רוב המשרדים מתנהלים ע"פ התאריך הלוועזי ובעז"ה נבאר סברת האוסרים ובאיזה אופנים יש להקל.

והנה מגדולי הונגרי החת"ס והמהר"ם ש"י"ק החמירו מאוד בזה החת"ס בדרשות [ז' אב שנת תק"ע והחת"ס על התורה פ' בא] וז"ל שם ולא כאותם חדשים מקרב המונים שכותבים בריש מגילתא מגין לידת משיח הנוצרים וכותב וחותם בעצמו שאין לו חלק באלקי ישראל או להם כי גמלו לנפשם רעה בתורת ה' מאסו וכו'. עכ"ל יעו"ש.

והגט פשוט בסי' קכ"ז סק"ל הסתפק אם לפסול הגט שכתבו בו התאריך הלוועזי וז"ל אך אם כתב במלכות זה חשבון אותו מלכות כמו שנוהגין הגוים באותו מלכות יש להסתפק אם הוא פסול משום דחלילה להזכיר שם גיות בגט וכו' ואפי' באגרות חול יראה דיש לזיהר שלא יכתבו אלא לבריאית העולם לאפוקי מה שראיתי באגרות הבאות מהלוועזים היושבים בארץ לועז דמונין כמנין הנוצרים בשמות החדשים ובמנין השנים ואין נכון לעשות כן עכ"ל.

וע"ע בגט מקורש [מר"י נבון] שם בסק"ל בסו"ד שנוטה להקל לגבי לפסול הגט וז"ל אנכי הצעיר נלע"ד דאין כאן ספק פסול דאין כאן שם גיות ול"ד לההיא דמומר דמוכירין שם גיות דהגט פסול אבל הכא שאינו אלא חשבון שגוים מונים אין לפסולו בכך לתחילה ודאי יש לזיהר לכתוב דוקא לבריאית העולם ואפי' באגרות חול כמ"ש הג"פ ע"כ ועי' בערוך השולחן שם סעיף מ"ד שנשאר בצ"ע אם הגט כשר או לא בכתב היום למנין שמונים האומות.

דהוי איסורא דאורייתא

ת. ומאוד הפליג המהר"ם שיק [תלמיד החת"ס] וחדש בשו"ת סי' קע"א בביאורו טעם האיסור דהמונה למספרם עוכר באיסור דאורייתא ד"שם אלהים אחרים לא תזכירו" (שמות כג ג) ושם שאלוהו אם מותר לכתוב על המצבות תאריך הלוועזי. והשיב וז"ל זה עבירה

כפולה ומכופלת דמספר החדשים שלהם אינם מכוונים למנין בגי' ומה שייסמו במספר השנים המספר הנוצרי לדעתי זה איסור דאורייתא 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' דאסור לומר לחבירו המתן לי בצד ע"ז פלונית ומדנקט בלשון הפעיל תזכירו משמע שאפי' אינו מזכיר ממש ג"כ הוא בכלל האיסור והמונה במספרם נראה לפע"ד דעובר באיסור ההוא וכו' ע"כ.

אולם כהא דכתב המהר"ם שיק דהאומר שמור לי בצד ע"ז פלונית דהוי איסור דאורייתא. מ"מ וודאי שאין לוקין בהזכיר שמם דדוקא בנשבע לע"ז לוקין. ועי' במנחת חינוך (במצוה פ"ו א"ג) דמבאר דצ"ל דאע"ג דשמור לי בצד ע"ז נפקא מקרא מ"מ אין לוקין ע"ז דקים להו לחז"ל דהזכרה הוא רק איסור משא"כ בנשבע לע"ז דגם לוקין עליו. וכמבואר ברמב"ם הל' ע"ז פ"ה הל' י"א ומהא דמחלק בין נשבע לע"ז לאומר שמור לי בצד ע"ז לגבי מלקות משמע דשניהם אסור מדאורייתא ועיי"ש דהראב"ד משיג שאפי' בנשבע אין לוקין ואין להאריך כאן בזה.

אמנם כהריא לא מבואר בגמ' ובראשונים דהוי איסור מדאורייתא וביותר דבספר החינוך משמעות לשונו דהוי מדרבנן ויש ליישב כדברי המנ"ח שמשום דאין לוקין עליו וחז"ל נפקי האיסור מקרא, שוב מצאתי ברבינו יונה בסנהדרין (דף סג:) להדיא דאסור מדאורייתא וז"ל איכא דבעי' כיון דאפי' שמור לי בצד ע"ז פלונית אסור כ"ש שלא ידור בשמו ואמאי איצטריכא תרי קראי, ול"ק דאי לא כתיב אלא חד הו"מ ליה בנודר להכי איצטריך תרי קראי לאשמעינן דאף שמור לי בצד ע"ז אסור עכ"ל מבואר בדבריו דאסור מדאורייתא דאחד מהם לאשמעינן דשמור לי בצד ע"ז פלונית אסור.

האיסור בכתיבה ובדיבור

ט. ובהמשך דבריו מוכיח המהר"ם שיק דהאיסור בדיבור ובכתיבה וז"ל דנהי דתזכירו היינו בפה או בכתב לפי מה שכתב המנחת חינוך מ"מ כיון דע"י המנין עולה על הזכרון מחשבה נראה דאסור דדיל בתר טעמא. כמ"ש החינוך במצוה פ"ו ופ"ז דלא ישמע על פיך וגם גרם אסור שע"ז נזכר וזמן של ע"ז ע"כ.

ועיי"ש במנ"ח דמסתפק שם בנשבע ונודר לע"ז בכתיבה אם אסור או לא ומוכיח דזכירה היינו אפי' בלב דכתוב כאן לא תזכירו, ודוקא גבי זכירת עמלק שנאמר גם לא תשכח הרי בלב אמור על כרחך דזכור היינו בפה. משא"כ הכי דכתיב רק לא תזכירו ע"כ דזכרון בלב ג"כ אסור. וכ"ש בכתיבה דאסור דעכ"פ הוי כהרהור.

אמנם מביא שם דעת השאגת ארי' סי' י"ג דסובר דבכל מקום שכתוב בתורה זכירה הרהור לאו כדיבור דמיא ובזכירת יציאת מצרים וקידוש היום מדאורייתא צ"ל בפה, דזכור היינו בפה לבתר דגלי קרא דזכור את אשר עשה לך עמלק היינו בפה נפקי מהתם דכל הזכירות דוקא בפה וא"כ ה"ה לגבי הזכרת שם ע"ז האיסור דוקא בדיבור והרהור מותר. אלא שבכתיבה יש לאסור גם להשאג"א מטעם אחר דכתיבה כדיבור דמיא. ועיי"ש במנ"ח שדן באריכות בזה ולפי"ז מיישב דעת הרמב"ם דלוקין בנשבע לע"ז ועל כרחך משום דשייך בו האיסור ע"י כתיבה דהוה לאו שיש בו מעשה. [והראב"ד דסובר דאין לוקין משום דהוה לאו שאין בו מעשה אפ"ל דסובר דליכא איסורא ע"י כתיבה].

וכיו"כ כתב בשו"ת בית יצחק (ח' יור"ד סי' קנ"ב) שמוכיח דאפי' לדעת השאג"א איכא איסורא בכתיבה וז"ל דלאו דשם אלהים אחרים לא תזכירו בכתב וודאי איסורא איכא וזה פשוט. ועוד כיון דטעמא דאסור להזכיר משום דמייקר לע"ז כ"ש בחתימה ובכתב שעומד לימים רבים דמייקר טפי עכ"ל ושם דן לדעת השאג"א.

האיסור משום ובחוקותיהם לא תלכו

י. בספר יפה ללב ח"ה יור"ד סי' קע"ח ס"ג ז"ל כתב יד אדם מישראל שחונם בו ישראל לא יכתוב בו זמן שנוהגים הגוים משום ובחוקותיהם לא תלכו ואיתא בפסיקתא פ' בלק פסוק ובגוים לא יתחשב וגו' אין ישראל מחשבונין של גוים ע"כ אע"פ שאין ראייה זכר לדבר עכ"ל. וכמבואר בגמ' שישראל מונין ללבנה ואומות העולם מונין לחמה.

ועוד מצאתי סמך לדבריו בפסיקתא רבתי בפיסקא פ' החודש אות ה' ז"ל א"ר לוי של ישראל משונים מאומה"ע בחרישתן ובזריעתן ובקצירתן וכעומרים ובדישתן ובגורניהם ובקיביהם ובמניינם ובחשבונין בחרישתן (דברים כ"ד) לא תחרוש בשור וחמור וגו', וכו'. ובמניינם ובחשבונין שבאומות העולם מונין לחמה וישראל מונים ללבנה (שמות י"ב) "החודש הזה לכם". ושם באות כ' מדויק מהא דכתיב "לכם" דאתם מונין לו ואין אומות העולם מונין לו ע"כ.

ובשו"ת יביע אומר ח"ג יור"ד סי' ט' דחה דבריו מאחר דבשו"ע סי' קע"ח ס"ג נקטינן כהמהרי"ק שורש פ"ח ז"ל אין לאסור משום חוקות הגוים אלא באחד משני ענינים, האחד. הוא הדבר שאין טעמו נגלה והעושהו נמשך אחריהם ומודה להם אחרי שהוא עושה הדברים התמיהים כמו שהם עושים, והשני הוא הדבר אשר יש בו צד פרישות גדר הערוה והצניעות ונהגו בו הגוים וכו' משא"כ ללבוש מלבוש חשוב שהרופאים הגוים לובשים מותר עכ"ל ולפי"ז ה"ה הכא למנות השנים כמותם דהוי דבר שיש בו טעם מותר.

אמנם יעוין בכיבור הגר"א שם בשו"ע שחולק המהרי"ק ומוכיח דלא כדבריו ז"ל באות ז' כבר כתבתי שדברי הר"ן תמהוין וגם דברי המהרי"ק אינן נראין אע"פ שנחקתי ליישבן אבל לדינא לא נראה לי. וכן שורפין על המלכים ונדאי טעמא איכא אלא דוודאי הכל אסור וכו' וכפשוט דברי הר"ף הנ"ל וכ"כ הרמב"ם עכ"ל המבואר בדבריו שאפי' דברים של טעם שעושים הגוים אסור לעשות, וע"ע במנ"ח מצוה רס"ב דמוכיח כדברי הגר"א, עיי"ש.

ולענ"ד נראה שאפ"ל שאפי' המהרי"ק מודה דיש לאסור במנין השנים כהגוים דהנה הטעם דאסור לעשות דבר של חק בלא טעם מבואר כדבריו וכהנה בשו"ע דאיכא למיחש משום דרכי האמורי ושיש בו שמץ עכו"ם מאבותיהם. וא"כ כ"ש במונה למניינם בוודאי אסור דהוי מנין ע"ז ושמץ עכו"ם וכלול כהאיסור של ובחוקותיהם לא תלכו. ובוודאי שיש מקום להחמיר כדברי האחרונים החולקים אמהרי"ק אחרי שהגר"א מוכיח כדבריו מהרי"ף והרמב"ם.

ומצאתי אח"כ בשו"ת באר משה שמוכיח כדברינו מהא דהררכי תשובה מביא דברי הרשב"א דחכמה חיצונית אסור משום חוקות הגוי ומביא גם עוד דעת המהר"ם שיי"ק חיור"ד סי' קס"ט שלקרא יהודי בשם עכו"ם עובר משום ובחוקותיהם לא תלכו א"כ כ"ש הכא למנות מנין השנים כמניינם וכוי"ע מרוד בזה וכ"כ בשו"ת דברי יואל סימן ט.

הא דמצינו באחרונים שהזכירו המנין למניינם

יא. היוצא מדברינו שיש לאסור מנין השנים בתאריך הלוועז, ומה שתמהו ע"ז שראינו כמה מהאחרונים שהזכירו במכתבם מנין השנים כהגוים. ה"ה בחות יאיר סי' קפ"ד באמ"ד שכותב שמצא דפוס וינציאה שנת אלף תכ"ח למספרם, והוא לחשבונינו לבי"ע שנת קפ"ח אלף הששי. וכן בשו"ת הרמ"א תשובה נ"א ששם כל התשו"מ מהר"ם פדוואה שכותב במכתב כמה פעמים התאריך הלוועזי וכן מביאים ראייה ממכתב ששלח הש"ך למלכות. בתאריך הלוועזי וביותר תמהו שהתח"ס שכותב כמה פעמים לאסור והחמיר מאוד בדבר אעפ"כ מצינו שהזכיר בספרו לפעמים התאריך הלוועזי. ה"ה בשו"ת חת"ס באבה"ע תשובה

מ"ג [וכן בדרשות אע"פ שמשם אין רא"י ברורה שכנראה שלא כתבו בעצמן] והיו שרצו להוכיח מזה שחזר מדבריו ואין נראים דבריהם. ועי' בשו"ת באר משה (ח"ח סי"ט) הפליג בדברים נגדם. שאינו מתקבל על הדעת וביותר שהא דכתב החת"ס לאסור כתב כמה שנים אח"כ.

והנה מדברי הש"ך אינו ראה כלל הדין שעת הצורך דשם שלח מכתב למלכות שמונים כך ולא יודעים המספר שלנו וגם שייך החשש משום שלום מלכות. וכן מדברי המהר"ם פדוואה והחת"ס בשו"ת שם היה הנידון באשה עגונה והעדים היו מאנשי הצבא שסיפרו הדברים בתאריך הלועזי דכן היה עדותם. שבשני החשובות סיפרו דברים מהצבא שהיו אנשי חיל. ושם בין הגוים דיברו בתאריך הזה.

ועוד אפשר לבאר ולהוכיח דככל מה שהזכרנו הדגישו המלה "למספרם" וביותר שהחזות יאיר שם כתב ג"כ תכ"ד המנין שאנחנו מונים לבריאת העולם. וזה וודאי שלמנות בתאריך הלועזי ולא להדגיש למספרם או למנות כהגוים ולא להדגיש לבריאת העולם ג"כ תכ"ד נראה דוודאי שיש לאסור, אמנם יש לבאר להלכה מאי מהני כשמזכיר מיד "לבריאת העולם" או שמדגיש למספרם או למניינם. או תאריך הלועזי. להא דבארנו מקודם מהמהר"ם שיי"ק דאסור מדאורייתא להזכיר שם ע"ז וכן מצד האיטור ובחוקותיהם לא תלכו.

ההיתר בליכא דרכא אחרינא

יב. הנה יעוין בשו"ע (סי' קמ"ז סע"א) שנפסק להלכה שאסור להזכיר שם ע"ז בין לצורך ובין שלא לצורך והג"כ שם מבארים בתרי אנפי אם החירוש על שעת הצורך או על שלא צורך ושם הביאור שלא לצורך היינו להזכרה בעלמא משא"כ לצורך היינו שצריך לדעת המקום הזה ואיכא למימר שלסימן בעלמא נקט קמ"ל דאסור. ובסברת הטור להיפוך שלצורך פשוט דאסור דנראה כמו שנותן בו ממש. ועיי"ש.

אמנם יש לדון עוד שבמקום שאינו יכול לסמן המקום בסימן אחר אם מותר להזכיר דהנה טעם האיטור משום שבוה שמזכירו הוי כמחשיב הדבר. וכמו שמצינו בתור"ה אבני (ע"ז דף נ) שאם קורא לע"ז ומזכירו מיד לגנאי מותר וכ"כ יש לדון כאן, ומצאתי להירא בשו"ת חוות יאיר (סי' א' השגה י"א י"ב) שבאינו יכול לסמן באופן אחר מותר וז"ל בא"ד ועוד נראה דאין איסור רק במזכירו באיזה ענין שלא לצורך ומזה דאומר שמור לי בצד ע"ז פלונית אסור מיירי דמצוי למימר סימן אחר לא דע"ז הידועה. וכ"ש שאין למנוע לכתוב בספר לחכלית ביאור המצוה עכ"ל.

מבואר מכ"ז שבאופן שמזכירו מפני שאחרת לא יבינו כגון כשכותב לגוי או שמדבר עם מי שידוע רק מנין השנים כהגוים ליכא משום לא תזכירו. אחרי דליכא דרכא אחרינא ובפרט בחו"ל שכולם משתמשים במשרדים וכו' רק בתאריך הלועזי בוודאי שאפשר להקל בשעת הצורך, ואע"פ שלא מצאתי עוד באחרונים כדבריו אחרי שלא מצינו להיפוך נראה דאפשר לסמוך אחרי"ב בעת הצורך.

ועי' בצ"א ח"ח סי' ח' שמביא בשם הברכת חיים סי' ח' הרה"ג ח"י ירוחם אבר"ק אלטשטאט וז"ל ואיככה מזכיר איש ישראל היום והחודש כמספר העמים ובפרט מספר השנים כמספר העמים ואם מסחרים בעו"ה נאלצים גם היראים לנהל פנקסיהם כמספר העמים הנה אין שעת הרחק ראייה וזאינו כלל בדרך מספר כי אם כסימנא בעלמא, ועל כיו"ב יש להמליץ דברי חו"ל במס' ע"ז ישראל שבחו"ל עוברי ע"ז בטהרה הן אבל שלא לצורך מסחר הסי לא הזכיר עכ"ל.

וביאור הדבר שבכותב כאן ברירה אחרת אינו מראה שום חשיבות לע"ז.

ולפי"ז כל אחד בינו ובין ישראל שירועים התאריך לבריאת העולם צריך ליוזר בזה כדיבור ובכתיבה. אמנם יש לדון בשעת הרחק דלכאורה יש לאסור משום ובחוקותיהם לא תלכו ונראה שאם עיקר המנין שלו לבריאת העולם בזה שמונה למספרם בשעת הצורך אינו בכלל הולך בחוקות הגויים. ויותר טוב להדגיש שזה המנין למספרם או לכתוב גם המנין לבריאת העולם שבאופן כזה נראה וודאי רליכא משום איסור ובחוקותיהם ודו"ק בזה.

[ומענין לענין דכתב החו"י שלתכלית ביאור המצוה מותר ע"י בדרכי תשובה (סימן קמ"ז ס"ד) שמביא מח' הראשונים בזה שדעת המאירי דלהבין ולהורות מותר אע"פ שאינו כתובה בתורה כמו שאנחנו מזכירין מרקוליס אלא שתוס' נראה שחולקים שהרי ביארו דהא דמותר להזכיר מפני שמזכירו מיד לגנאי].

דעת אחרוני זמנינו.

יג. בשו"ת דברי יואל סימן ט"ו אות ו' מביא דברי האחרונים החת"ס והמהר"ם שיק שאוסרים ההשתמשות למנות השנים כמותם. וכן יש לאסור משום ובחוקותיהם.

כשערי הלכה ומנהג (אדמו"ר מלובוויטש) ח' יור"ד מכתב ט"ז כתוב שבדודאי אין להשתמש ולכתוב התאריך הלוועזי אלא שבמקום שיש איזה צורך או טעם כותבין והרא"י לזה מהא דמצינו באחרונים שלפעמים כתבו התאריך הלוועזי והיינו בשעת הצורך וכמו שבארנו לעיל בתוספת ביאור.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ח' סי' ח') רוצה להמליץ על אותם שמשתמשים במנין השנים כהגויים. דהא דמבואר במהר"ם שיי"ק דהוי איסור מדאורייתא. היינו במזכיר להדיא אחר מספר השנים "למנין הנוצרים" משא"כ במונה כמותם סתם אינו בכלל האיסור לא תזכירו וכן רוצה לבאר בדברי הגט פשוט שמסתפק לפסול הגט דמיירי בכתב להדיא.

ואין נראים דבריו דמשמעות דבריהם לא משמע כן יעו"ש. וביותר דמדברי הגט מקורש שהבאנו לעיל מבואר שלמד בדברי הג"פ דמיירי שכתב רק המנין. וכן ממה שהדגיש הג"פ בסו"ד שימנו רק לבריאת העולם וכן החת"ס שם. ועוד מוסיף בשו"ת באר משה שירוע שבזמן המהר"ם שיי"ק אותם המתחדשים שכתבו התאריך למנינם לא כתבו במצבות להדיא "למנין הנוצרים" ומ"מ כתב המהר"ם שיי"ק דהוי איסור מן התורה.

ובצ"א שם כתוב בסו"ד שבדודאי שאין להשתמש אלא בשעת הצורך, והן אמנם אילו זכינו היו אלו שכח בידם לכך מנהיגים שעכ"פ בכל הנוגע הפנימים בכאן יכתבו רק התאריך העברי לבי"ע, אבל עכשיו שלא זכינו ומשרר אחד גורר את משנהו להכרח לכתוב התאריך למנינם ולא להשתמש אלא בשעת הצורך. עכ"ד.

בשו"ת יביע אומר (ח"ג יור"ד סי' ט) רוצה לחלוק על המהר"ם שיי"ק מטעם שהעכו"ם טועים הם בחשבון שזה מתחיל ד' שנים אח"כ וע"ז דחוהו כמה אחרונים דמ"מ אחי שהם מייחסין אותם כן הוי בכלל ע"ז אע"פ שטעו בחשבון, ופשוט הוא ובשו"ת באר משה מוסיף שאפ"ל שבכוונה מנו מד' שנים אח"כ ולא שטעו עיי"ש.

ועוד רוצה בוב"א להוכיח מהא דאנחנו משתמשים עם השעון הארופי ומכאן רא"י שמנין לע"ז אינו בכלל האיסור לא תזכירו ואע"פ שחיפש כמה טעדיקי להקל, ואין למחות ביד המקילים מ"מ מסיים שבדודאי אין להשתמש שלא לצורך גדול בתאריך הלוועזי ובפרט בארץ ישראל שברוב המקומות אפשר להשתמש עם התאריך העברי לבי"ע.

ובשו"ת באר משה מביא דברי האוסרים ומוכיח כדבריהם. אלא שמחדש דכ"ז דוקא במונה המספר השלם דהיינו שמונה אלפים והמאות משא"כ במונה רק המספר הקטן אינו בכלל האיסור ומסיים שכן מנהגו בשעת הצורך לכתוב רק מספר הקטן וביאור דבריו מפני

שבמספר הקטן אינו מונה השנים לע"ז אלא רמו למנין לכן יש להקל, אלא דמ"מ יש לרזן משום האיסור ובחוקותיהם, אבל בשעת הצורך כבר כתבנו דליכא משום ובחוקותיהם.

והנה כאן בארצה"ק שבקל אפשר להזהר בזה, בודאי מן הנכון להזהר בזה, וכן כתב לי מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א במכתב וז"ל: שבוודאי יש ליהרר בזה וכמדומה שכבר צעק החת"ס בת' ע"ז וכן הוראת גדולי ומורי ישראל שבמקום שאפשר בוודאי שאין להשתמש מנין השנים כאומה"ע ויש ליהרר בזה, וכן הורה הגר"ד פיינשטיין שליט"א שבאר"י שבהרבה מקומות יודעים מנין השנים לבריאת העולם וכיותר בכתיבת שיקים שבכל הבנקים יודעים התאריך לבריאת העולם.

אמנם בחו"ל שאין אפשרות להזהר בזה בודאי יש להקל בזה. וכן היה נוהג הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שלא היה נוהר כלל בזה. וכן עמא דבר, אכן הגר"י קמנצקי זצ"ל היה נמנע מלכתוב גם את מספר האלפים [המתייחס למיתת אותו האיש ימ"ש] רק מנין הפרטי במאה זו. וכן הוראת הרב הגאון רי"י פישר שליט"א. וכיון שכהיום נהוג שאפשר להשתמש אף בציון תאריך כזה, בציון רק מנין הפרטי במאה זו. ראוי להחמיר בזה.

זמן תחילת השנה בתקופה שמנו למלכי ישראל

יד. משיצאו בני"י ממצרים מנו השנים והחדשים ליציאת מצרים. והתחלת השנה היתה מניסן כמבואר בר"ה דף ב. במתני' באחד בניסן ר"ה למלכים, ומבואר בגמ' למלכי ישראל דהיינו שמתו שמנו השנים למלכים היתה התחלת השנה בניסן ונפקי מקרא דאמר ר"י מנין למלכים שמונין מניסן שנאמר (כמ"א ו) "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני"י מארץ מצרים בשנה הרביעית בחודש זיו הוא החודש השני למלך שלמה על ישראל" מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מונין השנים מניסן אף מלכות שלמה מונין השנים מניסן וכו' עכ"ד הגמ' ומבואר בדברי הר"ן שם וז"ל כלומר כיון דיציאת מצרים היתה תחלת מלכותן של ישראל שאם לא כן היינו משועבדים בדין הוא שכל מלכי ישראל יעשה במלכותו זכר ליציאת מצרים ע"כ. המבואר בגמ' שהתחלת השנה היתה בניסן בזמן שמנו השנים ליציאת מצרים ובזמן שמנו למלכי ישראל.

וכן מבואר בירושלמי בריש ר"ה דמהפסוק החודש הזה לכם ראשון הוא לכם דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות מהא דכתוב פעמיים "לכם" דרשינן דניסן ר"ה למלכים ולרגלים.

וע"ע בשו"ת חת"ס חו"מ סי' א' בד"ה ונחזור דמוכיח דהוי מצוה דאורייתא מדברי קבלה שהתחלת השנה תהיה בניסן ומביא שכ"כ הפנ"י והטורי אבן, דמקרא מלא הוא שהוקש מנין המלכים למנין יציאת מצרים שמונין מניסן, אמנם תמהו בדעת רש"י בריש ר"ה דמשמע מדבריו שבלא החשש של שטרות מוקדמים או מאוחרים היו מונין המלכים כל אחד מיום שעמד בו, וקשה דמקרא מלא מדברי קבלה שצריך למנות השנים מניסן ונשאר בצי"ע. והחת"ס רוצה ליישב דעת רש"י דהנידון בגמ' אמלכי בית שני ומביא דברי הרמב"ן בהחודש הזה לכם שהמצוה למנות החדשים מניסן בטלה בזמן בית שני, אחרי גלות בבל ולכן הוצרכו בגמ' לומר דתקנו למנות השנים מניסן זמן אחד לכל המלכים משום שטרות.

ותמוהים דבריו כמו שנבאר להלן דברמב"ן בדרשה לר"ה פ"ב מבואר דהמצוה למנות החדשים מניסן לא בטלה וא"כ ה"ה הכא לא בטלה המצוה שהתחלת השנה מניסן למלכי ישראל ועוד דהוכחנו מקודם באות ב' דבזמן הבית השני לא מנו כלל למלכי ישראל אלא לאומות [ראולי אפ"ל ברוחק שהנידון על הארבעים שנה הראשונים עד שבא אלכסנדר מוקדן על ירושלים].

ונלע"ד ליישב דעת רש"י והא דמבאר רב חסדא הטעם משום שטרות הוי כיהודה ועוד לקרא ומודה בהא דאמר ר"י דמן התורה צריך למנות השנים מניסן, ואולי אפ"ל עוד דהא דנלמד מקרא דמנו מניסן אינו משום מצוה אלא שנלמד מהפסוק שכן נהגו בישראל בזמן שמנו למלכי ישראל ולכן הוצרכו בגמ' להלכתא דשטרות ונצטרך לומר לפי"ז שהבבלי והירושלמי חלוקים אי הוי מצוה שימנו תחלת השנה מניסן, או שאינו מצוה. וע"ע בגמ' ביפה עינים (דף ב) שמביא עוד מקורות דהוי מדאורייתא. וא"כ צ"ע.

בתקופה שמנו למלכי אומות העולם.

טו. בהמשך המשנה תנן באחד בתשרי ר"ה לשנים ומבואר בגמ' דהיינו למלכי אומות העולם שמונין שנותיהם מתשרי ונפקי מקרא בנחמי' ולמה קבעו למנות מתשרי מבואר שם בדף ג' בתור"ה מכלל, שרצו לשנות בין מלכי ישראל ובין מלכי אומה"ע אלא שמקשה למה קבעו דוקא על תשרי ולא על שאר חדשים מבואר בתוס' דו"ל הואיל דאפיקתיה מניסן אוקמה אתשרי דאשכחן דהוה ראש השנה לכמה דברים לשמיטין וליובלות ע"כ, וכיו"ב בגמ' ע"ז (דף י.) דבזמן שמנו למלכות יון מנו מתשרי משא"כ כשמנו ליציאת מצרים וע"ע בחת"ס שם שמוסיף ביאור דו"ל דאנן בדירן ואינהו בדידהו דכל מעלתם כמה שנבואו בעולם ע"כ מלכם מונה ליום הבריאה מתשרי, וישראל עיקר מלכותם כמה שקרכם ה' לעבודתו ע"כ מונים ליציאת מצרים ע"כ.

ובהא דאנחנו מונים לבריאת העולם והתחלת השנה מתשרי אע"ג דיש מצוה למנות מניסן פשוט הוא וכל המצוה למנות השנים מניסן היינו בזמן שמנו לשנות מלכי ישראל דהוקשו המלכים ליציאת מצרים להתחיל מניסן. משא"כ כמונה לבריאת העולם בוודאי מותר למנות מתשרי, וסמך לדבר מהא דלמלכי אומות העולם מונין מתשרי ונפקי מקרא בנחמי' כמבואר בגמ'.

אמנם נשאר לבאר עוד בזמן הבית ראשון שמנו לבנין הבית וכ"כ בגלות ככל שמנו לגלותם כדתנן במחני' בגיטין (דף עט:) ובירושלמי בריש ר"ה מתי היתה התחלת השנה לכאורה אז לא היה מצוה למנות השנים מניסן ובהכרח שאפ"ל שהתחלת השנה היתה בתשרי. אלא שאח"כ מצאתי בסדר הדרורות (כרך טט:) שבזמנו של שמעון הצדיק דהיינו בזמן הבית שני התחילו למנות השנים מתשרי. והסכים שמעון הצדיק לזה כי כן מונים בישראל ע"פ התורה שנות השמיטה ובריאת העולם דבתשרי נברא העולם נקטינן.

החילוק בין ישראל והגויים במנין מלכי אומה"ע

טז. בארנו מקודם שלמלכי אומות העולם מנו שנתם מתשרי ובהא היו חלוקים מהגויים ולא היה תמיד מתאים אם המנין שמנו הגויים שנתם שהרי הם מונים לשנות החמה כמבואר בגמ' סוכה (דף כט.) שישאל מונין ללכנה. והגויים מונין לחמה. דא"נ שהתחלת השנה היתה אצלם בתקופת תשרי לפעמים היה לפני ר"ה ולפעמים אח"כ תלוי בעיבור השנה משא"כ ישראל התחילו כל פעם מאחד בתשרי דהיינו ר"ה ואע"פ שהסיבה שמנו למלכותם משום שלום מלכות נראה שע"ז לא הקפידו המלכים שיתחילו השנה כמותם.

וביותר שבדרך כלל הוי תקופת תשרי אחר ר"ה דהוי חשיבות להם בזה שמנו השנה מר"ה כמה ימים קודם [אלא שבספרי המחקר מבואר שהתחלת השנה היתה בתקופת האביב. ומזמן לזמן נשתנה אצלם התחלת השנה שכל מלך מנה תחילת השנה מיום שעמד בו ואח"כ בזמן יוליס התחילו למנות השנים התחלת השנה בתקופת טבת כמו שהם מונים היום].

וע"ע בספר תולדות עם העולם ח"א דף נ"ו שמביא שבמלכות רומא בתחילה מנו שנות לבנה דהיינו מאתים חמישים וחמשה ימים ורק סמוך לחורבן הבית שני התחילו למנות שנות חמה מאתים וששים וחמשה ימים. ולא היה בין האומות סדר קבוע בזה.

ומצאנו עוד סמך לדברנו שע"ז לא הקפידו המלכים ואפי' באופן שהתחילו השנה החדשה אחריהם. דמבואר בגמ' בב"ב (דף קסד:) החילוק בין גט פשוט ובין גט מקושר שכתבו דוקא לכהנים שמבואר בגמ' כמה חילוקים ביניהם, ואחד מהם דגט פשוט מלך שנה מונין לו שנה שתיים מונין לו שתיים, משא"כ בגט מקושר מלך שנה מונין לו שתיים מלך שתיים מונין לו שלש. דהיינו שנה יותר והרשב"ם מבאר שכן היה מנהג האומה להוסיף שנה לכבוד המלך. וחז"ל תיקנו במקושר לכתוב כמנהג האומה כדי לחלק ולשנות גט מקושר מגט פשוט.

ומ"מ בגט פשוט לא כתבו כמנהג הגוים שנה יותר ע"כ שלא הקפידו המלכים לגבי התחלת השנה ומסתמא כ"כ נהגו בסתם שטרות וכ"ש א"נ שהגוים מוניים מתשרי דאז ישראל התחילו כמה ימים קודם דהוי כבוד למלכותם.

המשך יבוא א"ה

ספונות

ישראל נתן השל

עריכת ספר "משנה למלך" על הרמב"ם

במאמר זה נרחיב אודות עריכתו וסידורו של הספר הבהיר והנורא "משנה למלך" על הרמב"ם, לרבינו הגדול מופת הדור רבן של ישראל כמוהר"ר רבי יהודה רוזאניס¹ ולה"ה מגדולי חכמי ורבני קושטא, לאור גילוייו של ספר טור אבן העזר עם הערות ככתב יד, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א, ונכרך להלן בע"ה יתום הערות אלו לרבינו ובעיקרם לחותנו מגדולי הדור ההוא סיני ועוקר הרים כמוהר"ר רבי אברהם רוזאניס² ולה"ה.

עריכתם והדפסתם של ספרי רבינו לאחר פטירתו

ספריו הנודעים והמפורסמים של רבינו הלא המה "משנה למלך" רפרשת דרכים יצאו לאור לאחר פטירתו ע"י תלמידו ונאמן ביתו החכם השלם החסיד המוכה את הרבים בס' "מעם לועז" כמוהר"ר רבי יעקב כולב³ ולה"ה נכדו בן בתו של הגאון כמוהר"ר רבי משה ן'

1 בתוארים מופלגים אלו מתארו הגרחי"א ז"ל ועוד כותב עליו "עמוד העולם", "גדול כדורו", "גאון האמיתי", "כוליה תלמודא כמאן דמנח ככיסתיה", "הרב תנא". רבינו נולד בשנת ת"י בקושטא, והיה נכד המהר"מ"ס ותלמיד הגאון מהר"ש (מהר"ר שמואל) הלוי ולה"ה [תלמידו של] (ו)מהר"ש מטראני ויותר שניכר תוקף גדולת תורתו וסדר לימודו ובקיאותו בספריו הנוראים, עוד מדובר בו נכבדות עשר ידות חכמה ובקיאות ועונה גדולה ורבו עניניו אשר שמענו ונדעם. (לשון הגרחי"א). את ספריו מוכיר הגרחי"א בלשונו "ספריו הנוראים והבהירים" ועוד. היה חתן דודו רבי אברהם רוזאניס הזקן ולה"ה, בהקדמת ספריו משנה למלך ופרשת דרכים נכתב על גדלותו בתורה ויראה. רבינו נלכ"ע ביו"ט אחרון של פסח תפ"ו.

2 הגרחי"א מתארו "סיני ועוקר הרים", "הרב הגדול", וכותב עליו ועל חתנו המשל"מ "גדולי הדור שלפנינו", נולד בקושטא לאביו רבי מאיר רוזאניס בשנת שצ"ה, תלמיד מהר"ש הלוי (הזקן) ומהר"ט צהלון. נשא את בתו של המדפיס הנודע רבי אברהם פראנק. משך כמה שנים דר באנדריאנופול, ומתקופה זו שרד כמה שו"ת שנשא ונתן עם חכמי דורו, ונדפסו בספר שו"ת "כהונת עולם" לרבי משה הכהן ז"ל, והוזכר בספר "מוצל מאש", ובספר "רב יוסף", בתו היחידה נשאת לבן אחיו הגאון בעל משנה למלך. דרכו היה לכתוב חידושיו בגליון הספרים, ומהם העתיקם חתנו המשל"מ בכתביו, מבלי להזכיר שמו עליהם, רבינו נלב"ע בשנת ת"פ. (תולדותם של שני גדולי עולם אלו ראה בהרחבה בספר "דברי ימי ישראל בתוגרמה".

3 לשון הגרחי"א, וכותב עוד "ושמעתי מקדושת חסידות מהר"י כולי ז"ל הנוכר ושקידתו בתורה", "ושמעתי שהחכם השלם החסיד המוכה את הרבים כמוהר"ר יעקב כולי ז"ל היה בהפסק של ג' ימים וביום ג' אחר צלות קראו אדם בביתו לצורך נתן לו קאהב"י ושתי כדי שלא לומר שהיה בתענית מבוראי שהיה יכול לפסוק ע"פ הד"ץ". היה מתלמידיו הגדולים של בעל משנה למלך, וראיתי קונטרסים מבוני בכ"י שכל מה שהיו מחדשים בישיבת הרב הגדול מהר"י רוזאניס ז"ל וחבריו הרבנים ז"ל היה כותב בשמם וכן כמה קונטרסים מחידושיו כ"י והוא סידר ספרי הרב מר זקנו ז"ל "גט פשוט", "שמות בארץ", "עזרת נשים", (לשון הגרחי"א), כאמור היה נאמן ביתו של המשל"מ וסידרו את ספריו הנוראים במסירות גדולה,

חביב וזה"ה בעל "גט פשוט", אשר סדרם וערכם אחת לאחת ברוב עמל ויגיעה כמה שנים עד שזכה להוציאם לאור עולם. לסיבת הדבר על אי עריכתם והוצאתם לאור ע"י רבינו בחיי מצאנו להקדוש בעל אור החיים וזה"ה שכותב (פרי תואר סי' פ"ד סק"ג) "... שהרב לא רצה להדפיס תבירו בחייו לבל יעמד הי ויטעה בכוונת דבריו ויחשוב שהשיג עליו...". אולם הגר"חיד"א וזה"ה שמביא שמועה זו כותב ע"ז (שה"ג ערך ר"י רוזאניס) וז"ל: "... והרב אור החיים הנז' כתב לפי אשר שמע הוא זצ"ל, אמנם ידענו נאמנה מקני רבני קושטנירנא יע"א שידעו שמה שלא הדפיס הרב הן בעודנו חי, היה לפי רוב הענה"ה הקבועה באמת בלבנו, והיה אומר מה יתן זה לפום רבנן...".

כתיבת חר"ת ע"י רבינו, סדר עריכתם וסידור כתיבו

כתבי רבינו לא היו מסודרים וערוכים בספר אחד, וכדאי שלא ע"פ סדר הרמב"ם, אלא מפוזרים בין ספריו אחת הנה ואחת הנה, ולאחר פטירתו קם לתלמידו הנאמן הגאון כמוהר"ר רבי יעקב כולי וזה"ה וליקט את כל כתבי רבינו בכל מקצועות התורה, וכן מה שמצא בגליונות הספרים ועוד, וחלקם סדרם וערכם לפי סדר פרקי הרמב"ם, וכך יצא לאור הספר רב הכמות והאיכות "משנה למלך", וחלקם בעיקר הנוגע לאגדה ודרוש הו"ל ספר "פרשת דרכים", הנועד לכל. ובה דברי מהר"י כולי (בהקדמתו למש"מ) "... ותרתי אני בלבי אם אבא ואערכה לפניך דברי צדיקים מריב לשונות הפוסקים עורכי מלחמת דשקיל וטרי בהו הרב ז"ל עדר עדר לבדו הרי זה לקט ואינו לפי כבודו, כי על כן חצני נערתו והכינותי כסא מלכותו מתוקן ומסודר... על סדר הרמב"ם ז"ל... ויען דרכה של תורה כפשיש יפוצץ טלע מענין לענין על כן אמרתי כל דבר שהוא מקצוע גדול מתפוצץ לכמה ניצוצות תנתח תנתח לנתחיו כל נתח לעצמו... כל דבר במקומו כי שם ביתו... וכל פרט קנה מקומו באותו פרק שהוא עיקר ושוורש הדין... וכן על זה הדרך בכל החדושים שמצאתי הוא במכתב או בגליונות הטור ובשאר ספרים שהכל נכתב לפי מקומו...".

עמל רב השקיע במלאכה זו כדבריו (בהק' למש"מ) "... שליט בעולמו וידע כמה גדול כחה של מלאכה, ערוכה בכל אלקים הבין דרכה ואיש לא ידעה, כי זה שנתיים ימים ועוד השלשה בכל כחי עבדתי ואחר עד עתה לפי רוב המעשה...". "... נאמן עלי כמה גדול כח של מלאכה, ולבי ער לילו כיומו ראוי גדולה חזר כל כתבי הקדש. בין רגע לרגע לא נתחלף לי והיד כותבת אלכה נא השדה ואלקטה..." (בהק' לפרשת דרכים).

הגר"חיד"א וזה"ה משבחו על פעולתו הגדולה מספר פעמים בכמה מספריו, ומרחיב ביתר פירוט על דרכי עבודתו, וז"ל: (שה"ג ערך ר"י כולי) "... וברכתי ברוך שחלק מחכמתו והכרתי תוקף פעולת צדיק מהר"י כולי ז"ל הפלא ופלא כי היה סופר מהיר ובקי בשי"ס ובפוסקים

ובהקדמת הספרים מרחיב הדברים על רבו ועל מלאכת סידור כתביו, הגאון רחיד"א ז"ל מפליג בשבחיו על גדול פעולתו בסידור ספרי רבו, ראה ע"ז להלן.

4 על ענותותו של רבינו כותב בעל אור החיים הקדוש (בספרו פרי תואר סי' כ' סק"ג ר"ה אלא) וז"ל: "ובעיני אני הקטן נפלאה חכמת הרב התורני הוא הרב המלך יהודה רוזאניס ע"ה, ראיתי שכותב על דברי הש"ך והלחם משנה, נצ"ע, לומר שלא השיג דעתם, עליו אני אומר אשריך אברהם אבינו שרבינו יהודה רוזאניס יצא מחלצין...". והגר"חיד"א כותב עליו בענין זה בספרו "יוסף אומץ" סימן מ"ז, "וכן שמעתי מהרב החסיד המופלא מהר"ר גדליה חזין זצ"ל שבערותו הן בעודנו אתרא דקושטא שמה הלך להגאון מהר"י רוזאניס וזה"ה לשאל דין איסור והיתר ממנו ופתח השלחן ערוך ואמר לו ראה בני השלחן ערוך אומר כך וכך וקרא לפניו דין השלחן ערוך, וכבר נודע גדולת הרב ז"ל שהיה מפורסם בבקיאותו וזכירתו ועם כל זה כרין הכתוב בשלחן ערוך לא רצה להורות לו הדין עד שפתח השלחן ערוך וקרא לו הדין, ואנן יתמי דימת אשר באמת חסרון הידיעה ורוב השכחה גוברת וידע אינש בנפשיה איך לא נבוש ולא נכלם להורות חיפק בלי ראות שום ספר...".

ומפרשים וכנראה בספר מעם לועז אשר חיבר לזכות את הרבים אשריו ואשרי חלקו". "כבר נודע שהרב הגדול הנו [מהר"י רואניס] היה כותב ומעלה על ס' ענינים נפרדים עפ"י סימנים והמסדר מהר"י יעקב כולי זלה"ה שכל את ידיו ונתח אותו לנתחיו וסדרו בסדר הרמב"ם, גם סדר כל אשר מצא בגליונות והגהות ונכתב בספר, ואם היות שהגדיל לעשות מלאכה וחכמה בסדר נאה אפרין נמטייה, מ"מ לגדול המלאכה בכמות ואיכות ורוב הטורח השאיר איזה גרגיר בתוך מלאכת הקדש..." (שם, ערך מהר"י רואניס). "... וסידר ס' הנורא משנה למלך וקבץ כל גליוני הספרים וכל ניירות וזכרונות וחיבר ס' הבהיר משנה למלך וגם ס' פרשת דרכים שהיה בלי סדר ומעורב ונתח אותו לנתחיו וחיבר דרכ"י נועם ורוחו הוא קבצן..." (שם, ערך מהר"י כולי).⁵

יתירה מכך כותב הגר"חיד"א, והוא שמחמת סידור ועריכת הס' משנה למלך מכל גליונות הספרים וניירות וכדומה, אין להקשות בין הדברים לכשימצא סתירה ביניהם, וז"ל: (ליקוטים סי' ו' בסוף ס' מראית העין) "... אמנם כפי אשר קדמה לנו ידיעה שמסדר הספר ז"ל היה מחפש חיפוש מחיפוש כל אשר מצא מכתבת יד הקדש ז"ל וקרב אותם וסידרם בסדר הזה וכמו שכתבתי קטש אמרי אמת אשר שמעתי מרבני קושטא במקום אחר, כפי זה נראה דמי' בתחילה לחוריה קאי, וזה הלשון הבא אחריו נסתפקתי בכלי שרת היה כתוב בנייר אחר והוא מהדורא אחרת, והמסדר ז"ל סידרם באופן זה והיו לאחזים בידו..." ובמקום אחר כותב הגר"חיד"א תשובה לא' צורבא דרבנן שהקשה לו על דברי המשנה למלך, וז"ל תשובתו: (יוסף אומץ סי' ק"ה) "... את קולך שמעתי במכתב לאמר כי שמעת מחכם א' עובר אורח דמקהי אקהייתא על דברי רבינו הגדול מהר"י רואניס ז"ל בספרו הבהיר משנה למלך בכמה מקומות ותמחה כי נראות קושיות חזקות, ואני אענה דהגם דזימני איכא בינייהו קושיי דלית נגר דליפיקניהו ולית ליה פתרי אל תתמה על ההפץ [כאן מביא הגר"חיד"א מדברי האחרונים שמצאו לכמה גדולים דאישתמיטיניהו כמה מיילי דמפרשן ואין זה חסרון בחיק הגדולים וכו', כמו שהוא עצמו חיבר קונטרס 'העלם דבר' מענינים אלו עיי"ש]... ועוד יש להליץ ביותר על רבינו הרב משנה למלך ז"ל כי הרב היה כותב בגליוני הספרים לזכרון וזמנין דהיה במושכל ראשון ושיט"ן רוהטי רהיט ולזכרון קאתי ביום שידובר, ומהר"י כולי זלה"ה המסדר שכל ידיו והפליא לעשות עלה בקיבץ ופנה לטובב ולא הניח דף א' וגליון או רשימה שלא סידר והיו חתבת על סדר הרמב"ם, ואין ספק כי מלאכה גדולה עשה ובה בשכרו כפול מן השמים, אמנם באו אל קרבנה איזה גליונות ורשימות שלא כתבם הרב ז"ל אלא להערה או לזכרון, גם דזימנין דמשכחת איזה דבר שלא במקומו כמי' אני הדל במקום אחר בס' ד..."

תורתו של חותנו הגאון מהר"א רואניס זלה"ה בלולה בתורת חתנו מהר"י רואניס המשנה למלך

הגר"חיד"א שכאמור מרחיב בענין זה מגלה לנו עוד פרט חשוב בעריכת ס' משנה למלך כפי שקיבל "מפי רבנן קדישי" והוא, (שה"ג ערך מהר"י רואניס) "... עוד זאת אדרוש שבכמה מקומות שיש איזה דברים קצרים בס' משנה למלך ובפרט כשכותב בתוקף להשיג על האחרונים כל זה לאו מר חתים עלה ואינו מתורת הרב, רק הן דברי הרב מר חמיו מהר"א רואניס והרב העתיק דברי מר חמיו בגליונות ומצאם מהר"י כולי מכתבת ידו וחשב התורה דיליה היא, וזה קבלתי מפום רבנן קדישי, וכיוצא מצאה ידי יד כזה בספרים אחרים ודי בהערה זו..."

5 כן יש לציין שכמה מכתבי רבינו נגנבו כעדות מהר"י כולי בהקדמה לפרשת דרכים וז"ל, "ומוצא אני מר ממות כי רובא דמנכר אורייתא דיליה היא חסורי מחסרא גוילה יש כאן, והנה שלשה ספרים ערוכים ומתוקנים מזה ומזה הם כתובים ספו חמו נאמרה שליחות יד למטה חבל על דאברין..."

על פרט זה חזר הגר"ח אברהם בן אברהם בפרו, ומוסיף ע"ז עוד פרט, וז"ל (שה"ג ערך מהר"א רואניס) "... והיה [רבי אברהם רואניס] חמיו של הרב משנה למלך והיה סיני ועוקר הרים וכתב הרבה בגליון הספרים וכל הדברים קצרים שיש במשנה למלך על מהרש"ך בתוקף הם מהרב ז"ל והעתיקם חתנו המשנה למלך בספרו והמסדר [מהר"י כולי] חשב דתורה דיליה היא...". ובשורת חיים שאל (ח"ב סי' י"ב) כותב וז"ל: "... מאי דקשיא ליה למר על דברתי מלכי צדק הרב משנה למלך (הל' מלוה פ"א ה"ה) והוא דשם מביא תשובת מהרש"ך וכו', וראש מילין אמר כי קבלתי מרבנן קדישי זקני שער בקושטא שידעו דהני מילי והמה בכתובים בספר משנה למלך ובפרט התמיהות על מהרש"ך זו שלפניו ואחריה רעותיה בדוכתי אחריני אינם מתורת הרב מהר"י רואניס ז"ל, רק הני מילי היו כתובים בגליון מהרש"ך ותן הן הדברים מהרב הגדול מוה"ר אברהם רואניס ז"ל הזקן מר דודו חמיו של הרב גאון עוזנו מהר"י רואניס ז"ל, ומתוך חיבתן העתיקן הרב מהר"י רואניס בכתב ידו בגליון, ועושה רושם הניכר לו שהם מתורת דודו וחמיו, והמסדר חשב שהם מהרב וסידרם במשנה למלך...".

- מקטע זה האחרון נמצינו למדים שאם כי העתיק מהר"י רואניס את דברי חותנו בכתביו מבלי להזכיר שמו, אולם סימן ורושם עשה לעצמו על כל החידושים שליטתו והעתיק מכתביו חותנו, ומהמסדר מהר"י כולי נתעלמה ידיעה זו שהסימנים האלו הרשומים הם לצידן שהם מדברי הרב חותנו, ולכן הדפיסם בחדא מחתא בספר חתנו המשנה למלך.

שור אבן העזר דפום ויניציאה שכ"ה עם הערות כתב יד ספרדי

נאמנים עלינו דברי הרב חיד"א דלעיל, שתורתו של רבי אברהם רואניס בלולה בתורתו של חתנו המשנה למלך, ואשר קיבל זאת "מפום רבנן קדישי", מ"מ סיוע גדול ומפורש לדבריו אלו מצאנו כדלהלן:

באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א⁶ נמצא חמדה גנוזה "שור אבן העזר" ויניציאה שכ"ה, חסר שער ודף אחרון, גליוני הטור מלאים מאד ושבעים הערות מהן קטנות ובינוניות, ומהן גדולות מאוד, אם כי רובם חתוכות במקצתן כי עלה עליהם הכורת של הכורך וחסרות המה, אולם את רובם ניתן עדיין להשלימם ולהצילם, ההערות נכתבו בכתב ספרדי חצי קולמוס, אולם לאחר העיון נמצא בו שני סוגי כתב שאינם דומים אחד למשנהו [כתב א' מצולע קצת בצלעות, והשני עגלגל יותר] וא"א לשייכם לכותב אחד, וכנראה ששני כותבים כתבו על גליוני הספר, ברם אין שמם עליהם, כך שלא נודע לנו מי כתבם, וגורלו של טור זה היה כשאר ספרים וכתבי יד שאין שמם עליהם, שבגלל הקושי שבזיהויים היה נשאר במדף הספרים לאורך ימים מבלתי יכולת השתמשות בהם.

אולם בסייעתא דשמיא וזהו הערות אלו ע"י ידידי הר"ר שמעון שווארץ הי"ו. שהטור הזה יצא מביתו של הגאון המשנה למלך וחותנו הגאון רבי אברהם רואניס וזה"ה, בזה שנמצא בו שני דברים עיקריים שפתרו את תעלומת זיהוי הטור שלפנינו, והם היוו המפתח העיקרי לזיהוי הספר לבעליו, ובכך להשיב אבידה לבעליה, כדי שיאמרו דבר הלכה בשמם בעדהו. ואלו הם:

א. שני הערות נמצאים בטור זה, אשר נדפסו בס' משנה למלך אות באות על שמו של רבי אברהם רואניס, ועל א' מהם כותב המסדר מהר"י כולי שמצאו בגליון הטור.

ב. חלק גדול מההערות שבגליוני הטור, שמשני סוגי הכתב הנ"ל, באו בדפוס בס' משנה למלך.

לאחר גילוי שני דברים עיקריים אלו, ניתן לנו לברר עוד כמה פרטים בנושא זה. א. מי אבן כותבי ההערות שבטור הנוכחי, ולמי היה שייך בעלותו. ב. האם היה תח"י מהר"י כולי בעת

עצמו וגם העתיק מגליוני ספרי חותנו, כדוגמת הטור דידן, ומהר"י כולי העתיק לצורך הדפסתם מטורים אלו.

רק זאת נשאר לנו לברר מהיכן שאב והעתיק מהר"י כולי את שתי הערות אלו שמציינם ממקור רבי אברהם רוואניס, בזה אפשר לומר השערות שונות, או שהטור שלפנינו גם הוא היה לפני מהר"י כולי בעת עריכת המשל"מ, ומהטור הזה העתיק את שתי ההערות, שמשום מה חתנו מהר"י לא העתיקם בגליון הטור שלו, אם כי דבר תימה הוא איך לא עמד מהר"י כולי על שורש הדבר שמעיד עליו הגר"ח, שתורתו של מהר"א כלולה בתורת חתנו - הרי היו לפניו שני ספרי הטורים של הרב ושל חותנו, ולאחר עיון קצר בהם הלא היה ביכולתו לעמוד שהרבה מחידושי מהר"א העתיקם חתנו המשל"מ בגליון הטור הפרטי שלו מבלי הזכרת שמו. או שנאמר שהטור שלפנינו באמת לא היה תח"י הרב מהר"י כולי בעת עריכת ס' משל"מ, והיו לפניו רק ספרי הטורים של חתנו המשל"מ, ובהטור הנ"ל כתב חותנו רבי אברהם כמה הערות בכתב ידו, והכירים מהר"י כולי שהם כתיב של רבי אברהם רוואניס ולה"ה והזכירים בשמו.⁸ או שאפשר לומר שבתחלה העתיק מהר"י רוואניס מספר הערות בלבד, וכתב עליהם במפורש שהם מחותנו, ואח"כ כשהחליט להעתיק את מרביתן קבע לעצמו סימן שסימן בו את הנותרות, ולכן כשבא מהר"י כולי לערוך את ספרו העתיק רק הערות אלו על שמו, והשאר שולבו בספר שלא על שמו.

עוד פרט מעניין מצאנו בהטור הזה, והוא שכשם שמצאנו ב' הערות בכת"י מהר"א רוואניס, ושנראה קרוב לודאי שאכן העתיקם מהר"י כולי מטור זה, מצאנו לאיך גיטא ראייה שמהר"י כולי לא השתמש בו בעת עריכת ס' משנה למלך, שהרי במשל"מ הלכות גירושין פי"ב ה"ט בדי"ה אמר להם הבעל וכו' מסיים מהר"י כולי "וא"ה חבל על דאביון...". והנה בהטור שלפנינו הלכות גיטין סוף סימן קכ"ב נמצא אותה הערה ממשיכה עוד שורה וקצת בשינוי לשון בכת"י המזוהה לרבי אברהם רוואניס [הכתב המצולע], ואם אכן הטור הזה היה בשימושו בעריכת המשל"מ היה בודק בהטור הזה ומוצא שההערה הזאת ממשיכה הלאה, וגם אינה מתורת הרב המשל"מ רק של חותנו מהר"א, והיה משלימה או שהיה משמיטה מפני שאינה מתורת המשל"מ, אם לא שנאמר שהטור הזה היה תח"י מהר"י כולי ושלבד ממנו רק קצת הערות ממהר"א רוואניס, אך לא היה לו בזה עיקר שימוש, שהרי היה מתעסק בתורת חתנו המשל"מ להוציאם לאור עולם, ולא עלתה על דעתו כלל לבדוק בהטור של מהר"א את חידושי חתנו המשל"מ.

8 גם לולי ספר הטור דלפנינו נשאלת השאלה לאור דברי הגר"ח, מהיכן דלה מהר"י כולי מספר הערות מכת"י רבי אברהם רוואניס והדפיסם במשל"מ על שמו. דהרי מהעתקת חתנו המשל"מ בגליוני ספריו אף אחר שסיימנו הרי נתעלם ממהר"י כולי פשר סימנים אלו כעדות הגר"ח, אם לא שהיו תח"י מהר"י כולי גליוני ספריו של רבי אברהם רוואניס, וא"כ איך לא עמד ע"ז שתורתו כלולה בתורת חתנו המשל"מ דהרי היו בידי שני טופסי הספרים ובעין קל היה עומד על שורש הרב שקיבל הגר"ח, מוקני חכמי קושטא. יתירה מכך, עיקר קבלת הגר"ח, מפוס רבנו קדישי הוא על ספר שו"ת מהר"ש"ן שכל ההערות וההשגות על ספר זה שנמצאו במשל"מ דלה מהר"י רוואניס מגליון ספר מהר"ש"ן של חותנו מהר"א ומהר"י כולי לא שמע מהעתקה זו, והנה הרי כולי במשל"מ הלכות אישות פרק ד' הי"ג "וא"ה [מהר"י כולי] וראיתי למהר"ש"ן ת"א דף ר"ה... ושם בגליון מצאתי כתוב מכ"י של מהר"א רוואניס ז"ל...", א"כ הרי היה בידי שו"ת מהר"ש"ן של מהר"א רוואניס וראה את כל השגותיו, ואיך לא עמד ע"ז כשהעתיק מכתבי המשל"מ או אפי' מטופס שו"ת מהר"ש"ן של מהר"י רוואניס עצמו את השגות אלו שהם של מהר"א, אם לא שנאמר כנ"ל, שמספר הערות כתב מהר"א בגליון מהר"ש"ן של חתנו המשל"מ, וגוף ס' שו"ת מהר"ש"ן של מהר"א לא בא לידי מהר"י כולי, או כדרך אפשר שהיה בידי ולא הסתייע בו רק לצורך קצת.

הערות

יחיד העומד בשמונה עשרה בין ברכת מודים לשים שלום אי יענה אמן על ברכת כהנים

עיין במה שכתבתי בזה בסיעתא דשמיא בבירור הלכה או"ח קמא ותגינא ותליתאה סימן קכ"ח סעיף י"ט, ועתה אבוא באומר הבא מן החדש: הגאון רבי נסים קרליץ שליט"א הורה שיענה אמן כיון שהוא מסדר התפלה ולא שיין בכה"ג הטעם שאמרו על ש"ץ שמא תטרף דעתו, אבל הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א מורה דלא יענה אמן, ומעשה בפיו: אחר אמר לו יש לי "הוראה" מהחזון איש שיענה אמן, וחקרו ודרשו היטב, ונתברר שהחזון איש לא הסכים לזה, אלא שהלה הריב אח"כ בטענות ומענות לצד שיענה אמן והחזון איש נתעייף ושתק ולא ענה לו כלום. והשוה למה שכתבתי בסיעתא דשמיא בתליתאה שדעת החזון איש לא שמענו, וצ"ע.

ובספר "נשיאת כפים" להרה"ג ר' יצחק פישבורג (סימן קכ"ח ס"ט ס"ק ט"ז) נקט בפשיטות דלא יענה אמן ע"פ הא"ר ממשמעות הב"ח, ודברי רבינו אברהם בן הרמב"ם שיענה אמן לא שמיע ליה כלל. ובקובץ "בית אהרן וישראל" שנה א' (תשמ"ו) גליון ג-ד (עמ' פ"ה - פ"ו) מצדד הרה"ג ר' שמואל רחובים שיענה אמן.

ומש"כ בספר הברכה המשולשת: "ובערון השולחן הספרדי סי' ק"ט ובסי' קכ"ח כתב דכן יענה אמן כשמתפלל היחיד עם הש"ץ ואינו הפסק כמו שעונה בקדושה", הנה בדקתי הדבר, ובסימן ק"ט ליתא כלל, ובסימן קכ"ח הוא בסעיף כ"י ס"ק ה', וכתב הלשון: "שמא יתבלבל אבל יחיד העומד בתפלה אפשר דשרי לענות אמן אחר ברכת כהנים דלא הוי הפסק כמו קדושה כמ"ש ר"א בן הרמב"ם בתחלת ס' מעשה רוקח ע"ש ולא חיישינן נמי שמא יתבלבל כיון שהוא מתפלל ביחיד וליכא עליה אימת ציבור כמ"ש הרדב"ז סי' שמ"ז ועיין בשאלת יעבץ סי' נ"ד עכ"ל, ובסימן ק"ט הוא בערוך השולחן האשכנזי ס"ק י"א והושג בשבט הלוי ג' ט"ו (תליתאה). וכ"כ בכה תברכו מערכת ש' סימן א' וכתב שם דכנראה לא ראה הפמ"ג דברי הר"א בן הרמב"ם (הבירכה המשולשת), ועיין בספר "ואני אברכם" עמוד רע"ג בשם כה תברכו.

הגרי"ש אלישיב שליט"א והציץ אליעזר (י"ג נ"א) ס"ל דדוקא אם התפלל כל התפלה עם הש"ץ מותר ליחיד לענות אמן על ברכת כהנים (ואני אברכם), ועיי"ש עוד בשם "והשב כהנים" (שאלה פ') בפירוש האגרות משה ובשם קול סיני אדר א' תשכ"ב, והשוה לתליתאה.

ונראה ברור דאפילו אם מתפלל חיבה בתיבה עם הש"ץ, אך אין כהנים, והצבור עונים "כן יהי רצון" על ברכת הכהנים של הש"ץ, לא יפסיק היחיד באמצע שמונה עשרה לענין זו אע"ג שהיא במקומו, דאמן כתב ר"א בן הרמב"ם והבו דלא לוסף עלה.

יחיאל אברהם וילבר - בני ברק

הערות שונות

לימוד תורה בלילות

בבא מציעא דף פד ע"ב גמרא ואפילו הכי לא סמך רבי אלעזר ברבי שמעון אדעתיה קביל עליה יסורי כו' ולא הות שבקא ליה דביתתו למיפק לבי מדרשא כי היכי דלא לדחקוהו רבנן, באורתא אמר להו אחי

ורעי בואו בצפרא אמר להו זילו מפני ביטול תורה, מפורש כאן שלימוד תורה כיום עדיף מלימוד תורה כלילה ולכן ביקש מיטוריו שיעזבוהו כיום משום ביטול תורה ולא חש לזה בלומרו תורה כלילה, וכ"ג גם בתוס' שבת פ"ב ד"ה אמר ר' יצחק שיש לחוש לביטול תורה של יום יותר מבשל לילה ומהסתם כיונו להגמרא כאן.

ולפי"ז קשה לי מש"כ הרמב"ם בפ"ג מה' תלמוד תורה הי"ג. אע"פ שמצוה ללמוד ביום וכלילה אין אדם לומד רוב חכמתו אלא כלילה לפיכך מי שרוצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו כו' אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא כלילה שנאמר וכו', וכ"ה בטוש"ע יור"ד סוס"י רמו. ואין לתרץ שראב"ש היה תלוי בזה בדעת התלמידים וסדר לימודם בכית המדרש והם קבעו עיקר לימודם ביום - שהרי נמנע ממנו לבוא לבית המדרש שנים רבות והיה עוסק בגרסתו תמיד בביתו כמ"ש רש"י כאן.

וג"ל לתרץ שאמנם התורה שלומדים כלילות חשובה יותר מהלימוד ביום שזוכה על ידה לכתרה של תורה ולרוב חכמתו, אך השכר וההצלחה בזה הוא סגולי (ולא לפי הכנתו וכשרונותיו) וזאת ניתן להשיג גם בלימוד מתוך יסורים אע"פ שפוגמים בצלילות הדעת ובהבנת הלימוד, ואכן כך עשה ראב"ש בהביאו עליו היסורים כלילות, אבל כיום עיקר הצלחתו לשמר תלמודו כידו הוא עמלו בתורה מתוך התבוננות וצלילות הדעת כמ"ש במגילה כח"ב, דשמעתא בעי צילותא, ושכרו בה הוא טבעי ושכלי והיסורים בעת הלימוד ימנעו זאת ממנו, ולכן בצפרא אמר להם זילו מפני ביטול תורה.

אין מבריחין את השבויים

גיטין דף מה ע"א משנה אין מבריחין את השבויים מפני תיקון העולם רשב"ג אומר מפני תקנת השבויין, ובגמרא. איבא בנייהו דליבא אלא חד, וכתב רש"י דתי"ק חייש שמא יקצפו השבאים על השבויים העתידים לבא ויתנום בשלשאות ובחריצים ורשב"ג לא חייש אא"כ יש שבויים אחרים עמו שמא יקצפו השבאים לייסורן ביסורים, ועיין רש"י, ולפי"ז הטור יור"ד סימן רנב שכתב "אין מבריחין את השבויים כרי שלא יהיו האויבים מכבירים עולם עליהם ומוסיפים שמירה על שמירתם" מוכח בהדיא שפסק כת"ק כי לרשב"ג הטעם שמא ייסורם ביסורים, וזה דלא כהתוס' יו"ש שנקט בדעת הטור שפסק כרשב"ג (מדלא נקט מפני תיקון העולם כלשון הת"ק וכ"ה לשון ההמב"ם בפ"ח המחנות עניים הי"ב). אמנם אין דברי רש"י מוטכמים עיין כאן תוס' רי"ד ובר"ן ולכ"ע אית להו הטעם שמא יכבירו על שמירתם אלא דרשב"ג לא חייש שמא ישבו לעתיד.

סימני איילונות בקטנות

קידושין דף ד ע"א תוס' ד"ה דלא אתיא, ואע"פ שיש סימני איילונות שאפשר להכיר בקטנות כגון סימן דקולה עבה ואין שיפולי מעיה כנשים, פשטות לשונם שאין זה דבר מוכרח שמומים אלו מתגלים בה מקטנותה, ואפשר שיבואו לה במאוחר ואף לאחר י"ב שנים קודם עשרים, (ולפינו נביא הוכחה לזה, ועיין חזו"א חאה"ע סימן קכו אות ח) - אלא דסוגיין כאן מיירי שכך אירע שבאו בה מומים אלו בקטנותה קודם מכירתה לאמה ונחברר שהיא איילונית בשעת המכירה, ודחו התוס' שאין לתרץ כך שכמו בסרי"ג בעינן עד שיהו בו כולן מתמא ה"ה באיילונות וכמומים אלו לבד אינה נעשית איילונית, ובמהרש"א לקמן (י"א) על התוס' ד"ה וחייבין, הקשה למה להו להתוס' כאן ללמוד איילונית מסריס הא אפשר להוכיח זאת מאיילונית גופא דאמרינן בסנהדרין (טט, א) דאולינן דינינן נפשות בתר רובא ודייקינן לה מהא דקטנה מאורסת בת ג' שנים חייב הבא עליה משום אשת איש ואמאי דילמא איילונית היא וארעתא דהכי לא קדיש, ואי לא בעינן באיילונית עד שיהו בה כולן נוקמה כגון שהיו בה המומים הנ"ל והרי אפשר להכיר בה מקטנותה והוה ודאי איילונית וסבר וקיבל ופשיי חייבין עליה משום אשת איש (כנ"ל כונת המהרש"א ויש שטעו בכונתו) אלא ודאי כמסקנתם כאן שאינה ודאי איילונית עד שיהו בה כולן.

אלא דקשיא לי לפי האמת דבעינן שיהו בה כולן נוקמה בפשיטות שאין בה עתה שום מום וא"כ ודאי לאו איילונית היא מדאין בה עתה המומים האלה של קולה עבה ואין שיפולי מעיה כנשים שנולדים ומתגלים בה מקטנותה ולכן חייבין עליה משום אשת איש, ולמש"כ לעיל שאין זה מוכרח שמומים אלו מתגלים בה מקטנותה א"ש דאכתי דילמא איילונית היא ויתגלו בשנים הבאות, אלא ש"מ דאולינן בתר רובא דינינן נפשות.

קנין חזקה בעבדים כנענים

קידושין דף כב ע"ב גמרא הגביהו הוא לרבו קנאו, פשוט דל"ד הגביהו וה"ה אם נשכב על הקרקע והארון עלה עליו כדרך סולם שנמצא מונבה מאליו (וכמ"ש בכ"ב נגב, המציע מצעות כנכסי הגר קנה), וכזה צ"ל ברש"י ד"ה שפחה, והקנין הוא מדין חזקה.

ללמוד תורה ולישא אשה, על הארץ ועל פירותיה

קידושין דף כט ע"ב גמרא אר"י אמר שמואל הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה ר' יוחנן אמר ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה ולא פליגי הא לן והא להו.

ובתוס' ד"ה הא לן. ע"כ נראה לד"ת איפכא כו' ושמואל דקאמר נושא אשה תחלה לכני א"י אמר כו' ומיהו לפעמים שגם בני א"י היו יוצאים כו' אלא רובם היו לומדים במקומם, עיין היטב במהרש"א ותו"ד שדברי שמואל נאמרו בכ"ע בין לאנשי א"י במקומם בין לאנשי א"י שיוצאים לבבל ללמוד תורה שקודם ישא אשה דהוה בלא הרהור ואע"ג שמניחים נשותיהם בא"י ואכתי איכא הרהור מ"מ כיון דמעטים הם לא חש להתמיר בזה (וכך פירש מהרש"א דברי התוס' לעיל לר' יוחנן הסובר שקודם ילמוד תורה שהם ג"כ בכל ענין ובמקנה הביא ראייה לדבריו מלשון הגמרא כאן) - ופירושו מוכרח שאלי"כ לא א"ש מה שחירצו התוס' בסוה"ד התיא דברכות לענין על הארץ ועל פירותיה שלא אמרו שם הא לן והא להו והיינו משום שבן א"י הלומד תורה בבבל אינו יכול לומר ועל פירותיה דלא כמנהג המקום - דאכתי נימא שרב חסדא אמר להם להתלמידיו שמא"י שבמקומם בא"י אומרים ועל פירותיה כמו בדברי שמואל כאן לענין נושא אשה קודם א"ו שגם דברי שמואל נאמרו בכ"ע אף להתלמידים מא"י שבאו אליו לבבל שקודם ישאו אשה וכר' המהרש"א.

ומכלל דבריהם נשמע שאנשי א"י במקומם אומרים ועל פירותיה אפילו כשאכלו מפירות חו"ל, ונחלקו שני תירוצי התוס' (כשכן א"י לומד בבבל ואוכל מפירות המקום, ולתירוצן ראשון גם ככזה אומר ועל פירותיה, והתוס' התיירצו בסוה"ד התיא דברכות (ט,ב) ד"ה הא לן סתמו כהתירוצן הראשון כאן, והתיימא על האחרונים הובאו דבריהם במשנה ברורה אר"ח סימן רח סקנ"ד ובבאה"ש שם שכתבו שאפילו בא"י אם אכלו מפירות חו"ל אומרים ועל הפירות, ולא הביאו דברי התוס' כאן שמפורש להפך.

כשם שהלימוד קודם למעשה

קידושין דף מ ע"ב גמרא תלמוד גדול או מעשה גדול כו' וענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מכיב ליד מעשה, ובתוס' ד"ה תלמוד גדול הביאו הגמרא בכ"ק הא למיגמר הא לאגמורי כלומר למיגמר לדידיה ודאי מעשה עדיף כו', עיין מהרש"א שכתב בדעת התוס' שלמסקנת הגמרא הא למיגמר הא לאגמורי סברי התוס' לגמרי כרש"י שמעשה עדיף מלימוד לעצמו דקטן נתלה בגדול ומ"ש הגמרא כאן שתלמוד גדול ממעשה היינו ללמד לאחרים, וקשה לי מ"ש הגמרא לקמן בסמוך וכשם שהלימוד קודם למעשה כך דינו קודם למעשה, ופשוט שזה המשך למ"ש הגמרא כאן וענו כולם ואמרו תלמוד גדול וכו' וע"ז אמרו וכשם שהלימוד קודם למעשה כך דינו קודם למעשה, ומיירי בלימוד לעצמו כמ"ש רש"י ששואלים אותו מפני מה לא עסקת בתורה. ואכן בתוס' ב"ק (יז,א) ד"ה והאמר (ע"ש במהרש"א) נראה דעתם שבכ"ע ילמוד עדיף מעשה כמ"ש מהרש"א כאן, וכן א"ש להי"מ כאן בסוה"ד שאדם שלא למד עדיף אומרים לו למוד תחלה, אבל לר' התוס' כאן קשה, שוב התבוננתי שאין כאן קושיא כי אמנם המעשה גדול במעלתו מהלימוד לעצמו לשי" רש"י ותוס' כאן אבל אין זה מחייב קושיא גם קודם לו כששניהם לפניו שא"כ נאמר גם שלימוד לאחרים שיעדיף לכ"ע ממצע ומלימוד יא קודם להם וכן דינו, וזאת לא שמענו, אשר על כן נראה דהך וכשם שהלימוד קודם למעשה קאי אסיפא דלעיל "שהתלמוד מכיב ליד מעשה" היינו שהאחרים לומדים תורה מפיו וזה מכיבם אח"כ לירי מעשה, הרי שכן סדר הדברים שהלימוד קודם למעשה, וע"ז אמרו שכן דינו קודם למעשה.

כספים הרי הם כקרקע

בבא קמא דף ט ע"א גמרא אמר רב אסי כספים הרי הן כקרקע למאי הלכתא כו' אלא לשני אחים שחלקו ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן והא אמרה רב אסי חדא זימנא כו', וכתב רש"י ד"ה ובא בי"ח ונטל חלק האחד. דמשלם לו האחר חצי חלקו או קרקע או מסלק ליה בוזוז והיינו הרי הן כקרקע

דמצי מסלק ליה בוזוי כבקרקע, צ"ע שדברי רש"י סותרים א"ע כי מ"ש "חצי חלקו" זה כלשון שני של רש"י בסמוך, אבל מ"ש "או קרקע או מסלק ליה בוזוי" זה כלשון ראשון שמשלם לו רביע, כי ללשון שני שמשלם לו חצי משלם לו רביע בקרקע דוקא ועוד רביע בוזוי, וכן מ"ש "היינו הרי הן כקרקע דמצי מסלק ליה בוזוי כבקרקע" מתפרש רק ללשון ראשון כי ללשון שני הרביע שמשלם בוזוי אינם במקום הקרקע אלא מעיקר הדין דהוי כלקוחות באחריות, עיין בסמוך כתב רש"י ולשון ראשון שמטחי היינו שכן עיקר כמ"ש המהרש"ל בשם הרשב"ם בפרק בית כור, ולהאמור נראה הטעם כי הלשון כספים הרי הן כקרקע שמשמעו שהכספים במקום קרקע אתיא שפיר רק ללשון ראשון ולא ללשון שני כג"ל. ולאחר העיין דברי רש"י פשוטים, שכשרצו בגמרא לומר שדברי רב אסי כספים הרי הן כקרקע קאי על שני אחים שחלקו ובא ב"ח ונטל חלקו של אחד מהם (שע"ז נאמרו דברי רש"י הג"ל) הרי לא ידעו שרב אסי כבר אמרה חדא זימנא ושנטל רק רביע דמספק"ל, ממילא מוכרח דעת רב אסי לגמרי כמו רב שירוישים הוו ומשלם לו חצי חלקו, אלא שחידש רב אסי שיכול לשלם בכספים כמו בקרקע, והן הן דברי רש"י, והגמרא דחתה דלא קאי על שני אחים שחלקו דהא כבר אמרה רב אסי חדא זימנא דאיתמר וכו' ורב אסי אמר נוטל רביע בקרקע ורביע במעות וכו' היינו שמספקא ליה כרב או כשמואל ולכן נוטל רק רביע, ונטלו בקרקע או במעות משום דכספים הרי הן כקרקע.

הרב שמעון כהן

ראש כולל עטרת שלמה מח"ס עשרת מונים

זמן צאת הכוכבים בארץ ישראל

המשך "תשובה לתנובה" שבקובץ סה

(כו) הגיע ליד שו"ת דברי נחמיה וראיתי שמה שכי בשמו הרי"ב והאורות חיים (הוב"ד בקובץ סה אות ב) אינו אלא לשון השואל והרי"ב ד"ג לא דן בזה כלל.

(כז) כ' בשו"ע רס"י תרע"ב שמדליקין נר חנוכה עם סוף שקיעת החמה, וכי הפר"ח פי' דהיינו צאה"כ וזהו לפי ר"ת דשקה"ח קודמת למשתשקע ואינו עיקר אלא היינו תחילת שקעה"ח כדאמרי' בפי הפועלים משיקסו מכי מתחלי פיקוטייהו ושבו מצאתי כן במרדכי.

והבין הרב בסדר-הכנסת-שבת שדחה הפר"ח את פירוש ר"ת וכי עליו שאינו עיקר וכו'. והביא הרי"ב חשו"כ"י של האדמו"ר מצאנא-קלויזבורג זצ"ל שחלק עליו ופירש שהמלים ואינו עיקר וכו' הם המשך פירוש ר"ת [או פירוש לפירושן] וכוונתו בפשיטות דמשתשקע אינו עיקר השקיעה ר"ל סופה (שהוא צאה"כ) אלא היינו תחילת סוף שקעה"ח וכו'.

ואינו מובן איך אפשר להוציא את המלים "ואינו עיקר" ממשמעותן בכל מקום שמשמשים בהן כל הפוס' [הפר"ח עצמו] שהיא כהבנת הרב מלאדי ולהעמיס בהן משמעות אחרת הבנויה על ההנחה שדיבר הפר"ח כלשון רמזים ונקט את המלה עיקר וסמך על קורא דבריו שייבין ש"עיקר" האמור כאן ר"ל עיקר השקיעה ועיקר השקיעה ר"ל סוף השקיעה השנייה דהיינו צאה"כ.

ולא עוד אלא שלא חשש הפר"ח שמא יטעה הקורא ויבין משמעות מלים אלו כמשמעותן בכל מקום כמו שטעה הרב מלאדי לפי דעתו של המשיג עליו.

ודע שכהבנת הרב מלאדי דברכי הפר"ח כתב הגר"א בס"ק א-ב: מ"ש בשו"ע הוא לשון הרמב"ם לבד תיבת סוף שהוסף המחבר מדברי הטרור וכ"כ הרא"ש בפ"א דתענית וכו', אבל ברשב"א ור"ן משמע בהדיא שהוא תחלת השקיעה, אלא דמשמע שם בשקיעה שגיה עש"ו, ועי' במרדכי פ"ב דשבת שכי' רלשון משתשקע מוכח שהוא תחלת השקיעה כמ"ש בפי הפועלים משיקסו ער שיפסו כו' וכן עיקר. ועיין מה שכתבתי לעיל כסי' רס"א ס"ב בארוכה. עכ"ל הגר"א. והביאו המשנה ברורה בביאור הלכה וסיים "וכן כתב הפר"ח". וכן הבינו את דברי הפר"ח כהבנת הרב מלאדי גם בארץ-חיים (סתהון) ובאורות חיים. אלא שהארץ-חיים ס"ל שחזר בו הפר"ח בשולחן ערוך ממה שכתב בקונטרסו (והיה זה כ"כ פשוט אצלו עד שלא ראה צורך להביא ראיה לדבריו), והאורות חיים ס"ל להפך ר"ל שחזר בו בקונטרסו ממש"כ בשו"ע, והביא ראיות לדבריו וכתב שכי' כמה מחכמי הספרדים עש"ב. מי"מ כלהו ס"ל כהבנת הרב מלאדי בדעת הפר"ח.

כח) כיון דאתו ליידי דברי הגר"ז בענין בין השמשות ראיתי להעיר כי כתב בסדר הכנסת שבת שאורך בין השמשות בחורף במדינתו פוחת מבימים השוים כארבעה מינוטין במרחשון ובאדר של חמה ועודף מעט בטבת של חמה. ולא פירש כמה מינוטין פוחת או עודף בארץ ישראל. ועורכי טבלאות זמני ההלכה חישבו לדעת הרב את הזמן שבו שוקעת החמה בכל ימות השנה כמספר המעלות ששוקעת בא"י בכ"ד מינוט אחר שקה"ח בימים השוים וכתבו שמתאחר בא"י בחורף עד כ-27 מינוט ובקיץ עד כ-28 מינוט. והגר"ח נאה וז"ל לא הרגיש בזה וכתב [בסוף ספר שיעורי ציון ובסוף ספר שיעור מקוה] לאסור מלאכה במו"ש בחורף עד 24 מינוט ובקיץ עד 30 מינוט אחר השקיעה. ולא דק לחומרא בקיץ, ולא דק לקולא בחורף.

כט) גם ראיתי לפרש דברי הרב במכתבו (שהביאיהו מדפיסי השו"ע שלו בס"י רס"א) דאנן דלא קים לן בשיעורא דרבנן חיביים להדליק בע"ש "זמן מועט קודם שתשקע החמה חחת הארץ וכיום המעונן צריך ג"כ לשער לפי ערך שיעור זה דהיינו קרוב לשיעור שעה אחת קודם שיעור זמן צאת הכוכבים באמצע החורף, ובאמצע הקיץ הוא קרוב לשיעור שתי שעות קודם שיעור זמן צאה"כ, ובסוף הקיץ ותחלת החורף וסוף החורף ותחלת הקיץ הוא שעה ומחצה קודם שיעור זמן צאת הכוכבים" עכ"ל. ויש שנתחבטו בפירושו.

ולע"ד דבריו בנויים על ההנחה ששיעור שעה וחומש [72-מינוט] אינו רק בא"י אלא גם במדינתו בצפון רוסיא ושעשה זו היא שעה זמנית שמתארכת ומתקצרת בהתאם לאורך היום וקיצורו, ונתחבטו שידליק ח"י מינוטין קודם שקיעת גוף החמה. ולפיכך הורה להדליק בימים השוים שעה ומחצה קודם צאה"כ [דר"ח] דהיינו $90 = 18 + 72$ וע"י כסידור התפלה של הרב ברין זמן ק"ש "שבמדינות אלו נץ החמה בקיץ כג' שעות ומחצה אחר חצות לילה ורביעי היום ארבע שעות ורביעי". ולפי זה אורך היום מנה"ח עד שקה"ח 17 שעות. ושעה וחומש זמנית הוא 102 מינוט ובתוספת ח"י מינוט עולה שעתיים. ובמקום שבו היום הארוך הוא 17 שעות היום הקצר הוא 7 שעות, ושעה וחומש זמנית הוא 42 מינוט. ובתוספת ח"י מינוט עולה שעה אחת.

וכשכתב מכתב זה עדיין לא ידע את המבואר בספר אילים שלפי חישוב מניין המעלות שיורדת החמה חחת האופק כמעט כל החורף שוה לימים השוים (כמו שכתב בסדר הכנסת שבת) ושבימי הקיץ הארוכים אין במדינתו כלל צאת הכוכבים היוצאים בא"י שעה וחומש אחר שקה"ח בימים השוים, כרמשמע ממה שכתב כסידורו (בדיני ספירת העומר): "זמן התחלת עמוד השחר מח"י אייר ואילך עד י"ז בתמוז במדינות אלו הצפוניות הוא בחצות הלילה". וכמפורש בביאור הגר"א (ס"י רס"א ריש ס"ק יא): "ובמדינות הנוטין לצפון שעומד השחר מתחיל בקיץ בחצי הלילה א"כ [לשי"ר] ה"ל" אין צאת הכוכבים כלל בקיץ". כלומר בימים אלו החמה יורדת תחת האופק מספר מעלות פחות ממה שיורדת בא"י בשעה וחומש בימים השוים.

וכ"כ הגר"י ידידי ליפמאן ליפקין (אחייו של ר"י סלנטר) כתשובתו לבנו (הזבאה בכ"ן אריה לאו"ח ס"י פט) והרגיש "שהחושב גם בימים הקצרים זמניות טועה טעות גדולה". ומשמעות דבריו שכ"ד הגר"א. וכנ"פ להמעין בביאור הגר"א. ודלא כהמשגיב שכתבו בשמו בס' שונה הלכות (רס"י רסא) שלהגר"א ביה"ש כרבע שעה ומתקצר ביום הקצר לרבע שעה זמנית. ולא נמצא כך בביאורי הגר"א. שלא הזכיר כלל שמתקצר ביום קצר וכ' רק שבימים הארוכים מתארך אבל לא כתב שמתארך לרבע שעה זמנית. ודע שגורא בריו שלא ראה המשגיב את מ"ש כסידור הגר"ז מדלא הזכירו (וכמדומני שלא הזכירו בשום מקום) אע"פ שמביא חמדי את השו"ע שלו שסמכותו פחותה מפסקי הסידור.

ל) צ"ע למה לא פירש הרמב"ם בהל' תרומות (הנו' לעיל באות כב) ששיעור שלישי שעה אינו אלא בימים השוים ואינו אלא בא"י. ומנין יידעו את זה לומדי ספרו. שהרי לא רמו בשום מקום בספרו שיש חילוק בזה בשאר הימים ובשאר המקומות.

לכן נלע"ד שלדעת הרמב"ם זמן צאת כוכבים בינוניים בא"י הוא לא יאחר משליש שעה אחר שקה"ח (עי' לעיל אות כ"ה) שאולי מצא את זה מן הנסיון וא"כ יש לפסוק כמותו אף להפוס' ששיעור מיל ח"י מינוט) ולא כתב זמן צאת הכוכבים במדינות שבצפון א"י וברומה כי מייורי באכילת חרומה, ובתרומת חז"ל פסק (שם פ"ז ה"ח) שאינה צריכה הערב שמש, ותרומת הארץ אסור להוציא לחז"ל (שם פ"ב) ואם יצאה לחז"ל אינה נאכלת (הל' ביכורים פ"א סה"ו).

אבל על הסמ"ג אין תמונה כ"כ כתימהתנו על הרמב"ם. כי יש לדחוק ולומר שבכתבו בל"ת רג"ז את לשון הרמב"ם שבהל' תרומות סמך על מה שיכתוב במ"ע ל"ב את סוגיית פסחים שמדברת ביושלים ובימיים השיום. וגם לא נתכון שיהא ספרו כספר היו שכתוב בסוף הקדמתו: קראתי שם חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה וידוע ממנו תורה שבמ"ע כולה ואינו צריך לקרוא ספר אחר ביניהם עכ"ל.

ואילו ידע הרב מלאדי שדברי הסמ"ג אינם אלא לשון הרמב"ם אולי לא היה מפרשם דמיירי רק בימים השיום. [ע"י להרב בקונטרס אחרון רפ"ב מהל' תלמוד תורה שלו שכ' בתוך רבריו שס' היו "עשאו הרמב"ם להורות מתוכו לברו כמ"ש בהקדמתו שלא יצטרך אדם לחיבור אחר בעולם כו' שאדם קורא תורה שבכתב תחלה ואח"כ כו' דלא כמ"ש המעדני מלך בהקדמה [ד"ה ומאז] למי שבקי בחדרי התלמוד תחלה כו'].

(לא) יצ"ע למה לא כ' הרמב"ם שיעור שלישי שעה גם כשהזכיר יציאת ג' כוכבים בינוניים בהל' שבת פ"ה ה"ד. ואולי כתב אותו רק גבי הערב שמש כי הוא שיעור מעוגל לחומרא אבל בהלכות שבת שם לא שייך ליתן שיעור מעוגל לחומרא כי בכל צד יש שם חומרא וקולא ע"ש.

(לב) נחזור לרשימת החכמים של הר"י ביום נ"י.

החכם הראשון והיחיד בא"י וסמוכותיה שרן בבין השמשות והורה כר"ת הוא הרדב"ז בתשו' ח"ד סי' רפ"ב (בדפוס"ח אלף שג"ג). וכתב טעמו מפני "שלא ראיתי כל הפוס' והמפרשים המצאים אצלנו מי שתולק בדיון זה אלא רא"ם [בעל ספר יראים] שהובא בהגהות מרדכי".

ואילו ראה הרדב"ז את דברי הגאונים רב האיי ורב שרירא ורב ניסים והר"א בן הרמב"ם (בספרו אלכאפיה) ואת דברי הרמב"ם בהלכות תרומות הג"ל (החסרים בדפוסין שהיו לרדב"ז) פשוט שהיה חוזר בו ופוסק כמותם. ואין לומר שהיה מכריע כהפוסקים שהביא משום דהו בתראי לגבי רה"ג ורש"ג ורג"ג והרמב"ם וכנו. כי הני בתראי לא ראו את דברי הקמאי (מדלא הוזכרו), ובכגון זה ליתיה כללאל דהלכה כבתראי (כמבואר בחושן-משפט סי' כ"ה סוף סעיף ב).

(לג) עוד חכם חשוב מחכמי ארץ-ישראל שפסק כר"ת הזכיר הר"ב (אות ז') בזה"ל: "רבינו יוסף אשכנזי המכונה "התנא האלקי" בדור דעה של הב"י והאר"י הקדוש בקונטרסו סוף"ל ל"ה נדפס ב"תרכיץ" [תשי"ט].

אבל בקונטרס זה לא הוזכר מי חיבורו. כתוב שם רק שמחברו חסיד אחד בצפת לוחם מלחמות ה' ותורתו, ורק אחד הפרופסורים (הבלתי נאמנים) שיער שמחברו הוא הר"י אשכנזי, ובנה השערתו על מה שאין (לדעתו) שום חסיד מחסידי צפת שהדברים הכתובים בקונטרס הזה מתאימים להשקפות ששיער הפרופ' שהיו להר"א בהיותו בתו"ל. ושיער שהקונט' נכתב בתו"ל "כי קשה מאד להניח כי דברים אלו הועלו על הכתב באווירה הדתית המופלגת של צפת" וכו' עש"ב.

(לד) כיון שהתרכיץ אינו מצוי אצל בני התורה (אחד מידידי צילם אותו בשבילי באחת הספריות) אנתחיק משם (בקונטרס) את הנצרך ללינינו:

"לדעת [של בעלי התנועה] הלא החמה מאירה לעולם יותר מבחציו של רקיע וכשהיא למעלה מהארץ היא מאירה בחלק העליון וכשהיא למטה היא מאירה בחלק התחתון והנה א"כ ה' ראוי שלעולם עד חצות הלילה יאירו פני מערב ומחצות ואילך פני מזרח כיון שאינה נכנסת ברקיע והרי הם עצמם אמרו שמה שהלכנה הולכת וזוהרת או נוספת הוא מטעם זה וא"כ כמו שהיא מאירה אל הלבנה היה לה להאיר ברקיע וא"כ למה יכסה החושך את הרקיע בלילה כיון שהחמה מאירה לו. וא"ת שהרקיע הוא ספירי ולא יקבל האור מ"מ לפי דבריהם היה לו לרקיע להאיר כמו ביום שמתנוצץ בו האור, ומה מאד שנתבשו בעלי התכונה שבזמנינו. והנה מרוב גודל השבוש כל א' אומר בודאי אין אנו יודעים עניינם כי בודאי אילו היו כאן בטלמיים וחבריו או הרב [-הרמב"ם!] ותבריו היו יכולים לתרץ הדברים כי א"א שישתבשו בזה ובכדומה לו והנה א"כ חזקתם הועילה להם יותר מחזקת התורה וחכמינו, כי אם אירע לתורה כזה ח"ו כבר היו מתישים הדברים והיו מפרשים אותם מרעתם ולא היו אומרים שהתורה ודאי אמת ואין אנו יודעים עניינה וכו' וכו'.

ועוד כ' בעל הקונט' שדברי התוכנים סותרים "דברי תורה ודברי חכמים כי אין להם מוח בקדקדם... מעולם לא עלה על דעת חכמי' שהרקיעים יהיו הגלגלים ושהיו למטה מן הארץ כמו למעלה כי הלא

אמרו שו' ארצות הן זו למטה מזו וכתבו מעשים שהיו כגון... וא"כ איך אפשר שיהו הרקיעים למטה מן הארץ וגדולה מואת... והנינו מרדע לכל דורוך דרכיהם כי אין לו חלק בתורת משה שהרי כתיב בה ויתן אותם אליקים ברקיע השמיים... והם אינם מאמינים בזה וכן...

וכאן ישנה בקונטרס הלז הגהה (שכתב עליה הפרופ' המר"ל אני סבור שנוספה ע"י הר"א אחר כתיבת ספרו בשולי גליון ההעתק המקורי) וזה לשונה: וכן מצאתי בחיבור שחיבר א' מתלמידי הר"ר אהרן ז"ל על תחיית המתים וז"ל ואל ימא"ש בכרייתא [פסחים צד:] ונראים דבריהם מדברינו שחכמי ישראל יודו לחכמי אוה"ע אינו כן אבל אמרו אע"פ שנראין דברי חכמי אוה"ע לעין יותר מדברי חכמים מ"מ האמת חכמי ישראל דאלת"ה מי הכריחם לשנות הכרייתא דחכמי ישראל אומרים טעות, היה להם לשנות האמת לומר ת"ר לגלגל חוזר ומולות קבועים אבל האמת כמו שפירשנו עכ"ל. וקרוך לדבריים אלו כתב המג"א ז"ל במחיר יין ובס' תורת העולה וכן נראה שהוא דעת הפוסקים ר"ת ורא"ם ורמב"ן ור"ן ורבינו ירוחם שכתב דשתי שקיעות הם השקיעה הראשונה משהתחילה להכנס כעובי הרקיע והשקיעה השנית משגמרה ללכת כל עובי הרקיע כנראה בדברי הר"ן ס"פ במה מדליקין ובס' יראים מצוה ק"ב ע"כ ההגה"ה.

ע"כ הקונטרס. והריני משאיר לגדולים ממני להחליט אם יש משה בדבריו ואם אפשר להאמין שחיברו הר"י אשכנזי ז"ל.

(לה) בענין הספר של בן-אשר הנוצר בהלכות ס"ת, כתב בעל הקונטרס הלז שראה את ספר בן-אשר עצמו ומצא בו דברים דלא כהרמב"ם ע"ש.ב. ודנו בדבריו החכמים שנחלקו באחרונה בענין הכתר דארס-צובא, הירושלמיים החליטו (בקונטרס דעת חזרה אלול תשנ"א עמ' ס"ב) שא"א להעלות על הדעת שהרי"א חיבר את הקונטרס שביזה את הרמב"ם והראשונים. גם הרה"ג רבה של גבעת שאול שליט"א ס"ל שאין לסמוך על חו"ד החוקרים. ושכנגדם מחכמי בני-ברק לא חלקו עליהם בנקודה זו, ואמרו לי שלא עיינו כלל אם נכונה ההשערה שחיברו הר"י אשכנזי או לא.

ודע שמששים פרקי הקונטרס (הנמצא בכ"י באוקספורד) הובאו בתרביץ שמונה פרקים שלמים, ומ-16 פרקים הובאו רק קטעים, ו-34 פרקים הושמטו לגמרי. וחשוד הוא הפרופ' להעלים מה שמנוגד למגמתו. ואולי יש בפרקים שהושמטו מה שיועיל לברור גמור אם אפשר שחיברו הר"י אשכנזי.

(לו) באות ב' נמנה המבי"ט בק"ס פ"ג [צ"ל פ"ה] משבת. ע"ש שכ' שביה"ש הוא מסוף שקיעה עד כ"ו (במקום מ"ש הרמב"ם משחשקע החמה עד כ"ו). ומנ"ל שנתכוון לסוף שקיעה ראשונה (שהוא אחר ג' מליך ורביעי) שחידש ר"ת ולא לסוף שקיעת עגול החמה כמו שפירשו בד' הרמב"ם דס"ל כהגאונים. [מש"כ הרי"ב ויענין עוד בפ"ד ממענה"ק", לא הבנתי אם יש משם ראייה או סתירה]. ואולי בחר המבי"ט בלשון שיחפרש גם לשי' הגאונים [ר"ל סוף שקיעת עיגול החמה] וגם לשי' ר"ת [שהוא סוף ג' מליך ורביעי].

(לז) באות ד' נמנה "האריה"ק בשער הכוונות כמו שהוכיח מדבריו בזהר השמש דף י'. וזה אינו, כי כך כתוב בזהר השמש שם: דז"ל ס' הכוונות דפ"ד ע"א... ובעת שקיעתה ממש... תאמר מזמור לדרוך הבו כ"ו. הרי בפירושו אומר אפילו קבלת שבת לא יתחיל אלא עם השקיעה ממש וא"כ ערבית מתי היה מתחיל ודאי אחר חצי שעה ויותר שהרי... ואח"כ היה הולך לביתו ואומר... ואח"כ היה הולך לביהכ"נ להתפלל ומה גם מי הגיד לנו שקיעת מתפלל ח"כך אחר שבא לביהכ"נ אפשר ה"י ממתין עד זמן צאה"כ שאמר ר"ת שהוא שעה וחומש אחר השקיעה או אפשר מאחר שהוא היה בקי בחכמת התכונה כנודע והיה יודע מתי הוא זמן צאה"כ באמת ולא היה ממתין עד שיעבור שעה וחומש, בין כך ובין כך הרי אפילו בערב שבת לא היה מתפלל אלא בלילה. עכ"ל וזר השמש שמשמעותו שלא מוכח משער הכוונות אם נהג האר"י כר"ת או כהגאונים.

ורק בסוף דבריו כ': ונלע"ד דמזה העתיק המג"א בס' רס"ו סק"א וז"ל "ובכתבים איתא שהאר"י היה מתפלל ערבית בלילה אף בע"ש" ע"כ. ודע דזה הלילה שאמר המג"א היא צאה"כ שהיא שעה וחומש אחר שקיעה ראשונה וזה פשוט למי שיעיין בדבריו והוא שיער מכל זה שהיה עושה ודאי היה מתעכב שעה וחומש שהרי בס' ג"ג... כתב המג"א... מן ברוך שאמר עד ישתבח חצי שעה לא כמנהגינו שאינו עולה אפי' מתחלת התפילה עד גאל ישראל חצי שעה, עכ"פ הרי אתה רואה שאמר שחצי ה' מתפלל אף בע"ש אלא בלילה וכל שכן בחול וזה הפך דברי הרב שלמי צבור הני'. עכ"ל וזר השמש שהניח שמש"ש "בכתבים" כוונתו למה שהעתיק וזר השמש משער הכוונות [ועכ"ל שראה המג"א את שער הכוונות

בכ"י כי לא נדפס בימיו] וכיון שפסק המג"א כר"ת שהלילה מתחיל שעה וחומש אחר שקה"ח עכ"ל שטבר המג"א שהמעשים וקריאת המזמורים והמשניות הנו' בשער הכוונות נמשכים עד שעה וחומש משום דאולי להמג"א לשיטתו כס"י נ"ג שהמהירות הממוצעת של קריאת פסוקי דזמרה וברוך שאמר היא חצי שעה והפג"א מוכח שהתפלל האר"י ערבית אחר שקה"ח.

ורבירו כד' המג"א צ"ע, דשמענו כמאן שהוכרחה האר"י להתאחר בגלל סדר המעשים והקריאות הנ"ל, אבל כשלא הוכרח להתאחר אפשר שהיה מתפלל בזמן שהוא לילה רק לשיטת הגאונים או לא היה מקפיד כלל להתפלל בלילה. ואולי ראה המג"א ד"ז בכתבי האר"י במק"א.

(ח) מ"מ הר"ב ורחח השמש עצמו הסיק להדיא בדף ל"ו ע"ד: אבל בזה הזמן כבר נתברר כשמש בצהריים שפירוש ר"ת אינו על פי המציאות כלל ולא יש מקום להעמיד דבריו כלל. (ואיני מבין איך טעה הרי"ט שליט"א ומנאו ברשימת הפוס' כר"ת אות ט). ואין ספק שכן נהגו למעשה כל רבני ק"ק בית א-ל חביריו.

(ט) וכ"כ חבירם ר"ג דבבל בבן איש חי (שנה ב' ר"פ יוצא) פה עירנו בגדאד נוהגים להמתין עד שיעבור שליש שעה מקריאת המוגרב ועט"ר אדוני אבי זלה"ה היה מחמיר להמתין חצי שעה עכ"ל. וכ"כ רבו בשו"ת וזכתי צדק ח"ב חיו"י סי' יז שמנהגם בבגדאד וכן מנהג כל העולם לחשוב דין לילה לכל דבר אחר עשרים דקים מן המוגרב שהוא שבעה דקים אחר שקיעת החמה ובמוציא שבת עושים מלאכה וכו' (הוב"ד בשו"ת יביע אומר ח"ב חא"ו סי' כ"א אות י"א).

(מ) אע"פ שדרכו של הגאון רי"ח טוב וצ"ל להחמיר ברוב ההלכות, ואע"פ שישנם גדולים וטובים שפסקו או חששו לדעת ר"ת, ואע"פ שהביאה מרן בשלחנו הטהור, ואע"פ שהנידון הוא איסור סקילה, לא הזכירו בשום מקום בספרו שיש מי שחולק על דעת הגאונים, ואפילו לעצמם לא החמירו חסידיו בכל לחוש לשיטה זו. שמע מינה שהיה ברור להם כשמש בצהריים שפירוש ר"ת אינו על פי המציאות ולא יש וכו' כדברי הר"ב תרח השמש הנו' באות ל"ח.

(מא) כתב הר"ב בן איש חי שנה ב' פ' וירא (אות ו) זמן תוספת שבת יש בו כמה סברות חלוקות ואנחנו אין לנו אלא דברי האר"י שאמר שזמן קבלת שבת הוא סמוך לשקיעת החמה ובארנו כוונתו... הדינו שליש שעה קודם קריאת המוגריב שקורא בסוף שעה י"ב ממש והמאחר לומר קבלת שבת בין השמשות שמתחיל שבעה דקים וחצי קודם קריאת המוגריב הפסיד מצות התוספת ומפורש להדיא בדברי רבינו האר"י וז"ל בשער הכוונות דצ"ט ע"ב דאין נקרא תוספת אא"כ נמשכה קודם זמנה וכו' אבל קריש ברכו שכו תוספת הרוח וכן אמירת ופרוס שבה תוספת הנשמה א"צ שיהיה זה בודאי יום אלא אע"פ שנעשה לילה אין בכך כלום וכ"כ בשעה"כ דצ"ט ע"ג שרבינו האר"י עצמו היה עושה כזה לא אחר שנעשה לילה ממש עכ"ל. ש"מ שפירש בדברי שעה"כ שנהג האר"י כהגאונים ולא כר"ת.

ואין לטעות בפ"י לשון שער הכוונות (הובא לעיל מחרח השמש) "בעת שקיעתה ממש". כי פירושו במשך הזמן שמשמתחיל עיגול השמש לשקוע תחת האופק עד שישקע כולו שער אז הוא יום גמור אף לר' הגאונים. ואין מכאן שום הוכחה דפסק כר"ת.

(מב) באות י' של הרשימה מנה הרי"ב: "פקודת-אלעזר סי' ג"ח דפ"ו בערה". ואינו נכון! כתוב שם [מוסגר במרובעים בתוך דברי הר"ב דברי יוסף] שמרן ומור"ם והרבה ראשונים ואחרונים פסקו כר"ת ושמנהג העולם אינו כר"ת, ואין שם שום זכר או רמז שהכריע לנהוג דלא כמנהג העולם. גם בח"ב של פקודת אלעזר כס"י ר"ס האר"י מאד בהבאת כל דברי האחרונים במחלוקת ר"ת והגאונים ואין שם שום צידוד להכריע כר"ת.

(מג) באות יא של הרשימה נמנה הס"ק מהרש"א אלפנדארי כמ"ש בחשו"י... וכן במסעות ירושלים עמ' ש' אות יח, עכ"ל. במסעות ירושלים כתוב שהחמיר לעצמו בלבד!

וה"ה להרי"ל דיסקין והרי"ח זוננפלד והגרי"ז מבריסק שכ' הרי"ב דחזו לאצטרופי המחמירים כר"ת. כי הם החמירו לעצמם בלבד ולא הורו לאחרים להחמיר ולא סברו כמ"ש הר"ב [סד"ה ועמעיין]: בודאי כן ינהג [להחמיר כר"ת] כל ירא ה' התור ממיסורי סקילה וכו'. דאילו סברו כמותו היו מפרסמים בריבים את המלים הללו ואז היו אלפים נוהגים כמותם ולא רק יחידים שביחידים.

(מד) מה שכתבתי על הגר"ל כד' כתוב בס' בין השמשות פ"ח (שציין אליו הרי"ב) "שלידני התורה [לאפוקי דרבנן] כמו במוש"ק החמיר לעצמו [ההנחה של הר"ב בין השמשות] לנהוג כפי שנהג בחז"ל כשי"ת ר"ת

ומבלי הודה כן לאתרים כמוכן. ושמעתי בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שבמו"ש חנוכה לא החמיר הגר"ל"ד אף לעצמו.

(מה) בענין ר"ח זוננפלד אחז"י הספרים שציין הר"ב. אבל שמעתי מצאצאיו שאין בהם מתמירים כר"ת. ש"מ שלא הנהיג בחומרא וזו אפילו את בניו.

(מו) על הגר"ז שמעתי שאמר בתחלת עלייתו ארצה לא' ממקורביו שבא"י וראים בעליל שצדק הגר"א. ובס' פניני רבנו יחזקאל ח"ב עמ' צ"ו כ' שפעם א' אמר הרב בעל חזון יחזקאל להגר"ז בתחלת הלילה אחר שהחשיך ויצאו הכוכבים: איך אפשר לחלוק ע"ז שעכשיו כבר לילה לכל דיני התורה? והשיב לו הגר"ז: מנהג אבותי בידי. כלומר ראה הגר"ז צורך להצטרף למה הוא נוהג כנגד המציאות.

(מז) בפרי יצחק ח"א סי' ז' (שנסתייע בו הר"יב שליט"א) כ' ליישב "מנהג העולם להקל ע"פ פסק השו"ע [כר"ת] להדליק גם אחר תחילת שקה"ח מעט". ובח"ב (סי' ט) דן באיסור אכילה אחר שקה"ח, ובקונט' אחרון לסי' זה כתב המר"ל הגר"א חיי"א מישקובסקי חתן המחבר (הובא באורות חיים): העיר הרה"ג ר"צ מלצן נ"י דוברי הג' המחבר ז"ל סובכים לשיטת ר"ת וסייעתו וכמו שהיה נהוג לפני חמשים שנה כמ"ש בפרי יצחק ח"א סי' ז' ועתה"ס סי' פ' אולם בומנינו זה נחלשט המנהג לקבל שבת קודם שקה"ח כשי' הגר"א ומהר"ם אלשאקר כתב שכ"ד הר"י"ף והרמב"ם והרא"ש ועי' בסדר זמנים שכ"ד רוב הראשונים ולא ראינו ולא שמענו מי שיקל בדבר וכאשר העיר גם המג"ב סי' רלג בשער הציצין, ויחר על כן בירושלים שהמנהג פשוט עפ"י הגדולים לנהוג כשי' זו אף להקל במו"ש ולא יימצא גם מהמתמירים רק אחד מאלף המתמיר במו"ש כד' ר"ת ואנו סומכין על שי' זו לקולא באיסור סקילה א"כ פשוט שאין לעשות תרי קולי דתורי אהרדי לאכול וכו' עכ"ד.

ומהדפיס חתן המחבר את הערת הר"י מלצן בלי שום הסתייגות משמע שסבר שה"י חמיו מסכים להדפיס אותה בספרו ושחזר בו בסוף ימיו בירושלים. דאל"כ היה דובר אמת וכותב שזו דעה המיו ושכל חכמי א"י חלוקים ע"ז. ואין שום ספק שאילו היה משתדל הגר"יב שיהגו אחרים כר"ת היה הדבר ידוע לכל אנשי המוסר שבירושלים ולצאצאיהם והי' נמצא מהם שנוהג כך.

[הערה. באורות חיים הוב' הקט' אחרון הגיל. והר"יב לא גילה שמדובר בנר"ד גם בח"ב ובקנט' אחרון ושערת הר"י מלצן מכהשת את

משי"כ הר"יב שהיו אז בירושלים הרהב מהמירים כר"ת].

(מח) לא מכבר צולם ס' חידושי אגדות מהרא"ל לר' ארי' ליב ליפקין, [מח"ס אור היום על כין השמשות וצאת הכוכבים (נדפס בש' תרסא) ומלקט הגהות כן אריה לשו"ע שכתב אבי אבין] וכסופו נדפס (מכ"י) מכתב ארון שכתב הרא"ל אל הגר"יב (אחר שהוציא לאור את פרי יצחק ח"א) להוכיח שהעיקר כהגאונים ולא כר"ת וכתב שם (במוסגר) "אולי יישר בעיני כהה"ר להוסיף בזה עלה אחת בסוף ספרו למען אשר לא ילמדו מדבריו להקל בזה ויסלח נא לי כהה"ר על דברי אלה באשר מלאכת שמים היא". ועי' במכתב הזה שנראה שהסכים לו אביו הגר"י ידידי' [אחיו של ר"י סלנטר רבו של הר"יב]. ודע שהמכתב נכתב בשנת תרמ"א ובטעות הדפוס נכתב תר"א.

לבי אומר לי שהורה הגר"יב לדברי הרא"ל [אם לא הודה בהיותו בחו"ל אין ספק שהודה כשראה את כוכבי ירושלם] ושדע את זה הר"י מלצן שהי' ממקורביו הגר"יב בירושלם וגם מכרו של הרא"ל [הר"י מלצן] הדפיס בש' תרנ"ז בסו"ס תמים דעים את הגהות כן אריה לשו"ע שהעתיק הרא"ל [ולכן החליטו הוא וחתן הגר"יב דניח"ל בעלמא דקשוט שתודפס בספרו ההערה הנ"ל, ונראה שהתשובה הנ"ל שכתב נכתבה קודם חזרה ונמצאה באמתתו אחר פטירתו, ואם היה מדפיס בעצמו את פרי יצחק ח"ב הי' מוחה ר"ז מספרו].

(מט) אחד הטעמים העיקריים לדחיית שי' ר"ת הוא כי הרקיע מלא כוכבים גדולים וקטנים זמן רב קודם 72 מינוט, ולא מצאו כל חכמי הדורות יישוב לזה עד שבא הר"ב אורות חיים והמציא תירוץ [שהביאו הר"יב וקלסיה] שכונת ר"ת רק לכוכבים מסוימים שנראים רק סמוך לאופק המערבי. והגר"י מרצבאן צ"ל סתר את כל בניינו בספרו עלה יונה בהוכחות מכריחות ע"ש.

ודע שהר"ב אורות חיים המציא את תירוץ על סמך ר"י טראפ (בהכרס תרמ"ח עמ' 107) בשם ספרי תוכני זמנו (אחרי כמה הגהות ושפוצים שעשה בדבריו). ולא טרח לבדוק את הדברים בעיניו, ולא ידוע לי שמישהו אחר טרח לבדוק את המציאות. גם לא שמעתי שטרם מישהו לבדוק את הדברים במקורם בספרי התכונה.

(ג) אעתיק את ראשית הדברים שהעתיק הר"ב אורות חיים מדברי הר"י טראפ בשם ספרי תוכני זמנו: הכוכב היותר מזהיר הידוע בשם נוגה נראה 23 מינוט אחר שקה"ח תחת האופק בירושלים. אז נראה כוכב הזה בהיותו מעל האופק. התראות הכוכבים ממדרגה א' תהיה ערך 56 מינוט משק"ח. וזמן צאה"כ ממדרגה ז'... ואע"פ שהשיעורים האלו המה בהיותם על האופק אבל בהיותם בקרקע רחוקים מהאופק בוראי יתראו יותר מהרה אבל בוראי אין ההבדל גדול כ"כ. עכ"ל.

מבין אני שהבדל של 16 מינוט נכגר 56 מינוט נקרא הבדל גדול, וא"כ יוצא מדבריו שלמעלה 40מ מינוט אחר שקה"ח נראים בירושלים רק הכוכבים ממדרגה ראשונה בלבד.

על הר"י טראפ אין לתמוה כ"כ כי היה דר בחו"ל, אבל על הר"ב אורות חיים זצ"ל תושב ירושלים אתמה מאד איך העתיק דברים אלו ולא נשא עיניו השמימה ולא ראה שאין בהם ממש???

(גא) בסוף דבריו (בסוף פ"ו) כ"י הר"ב שהעיד הראשל"צ הרב אג"ן בהסכמתו לדברי יוסף בש' תר"ג שנהגו בירושלים כר"ת ולא כהגאונים: כי באותו העת [30 דק אחר שקה"ח] מתפללים [במוצאי שבת] ערבית וכו' ע"ש" ולא הודיענו הר"ב מהי סימו תפלתם ועשו מלאכה וכו' במקום זה "וכו' עיין שם". דברי יוסף אחת"י לעיין שם, אבל אינני מאמין שכתוב שם שנאצרכה תפלתם 42 דק ולא עשו מלאכה עד מלאח 72 דק.

(גב) האחרונים שבארצות המזרח לא ידעו שיש מדינות בצפון אירופא שנוהגין למעשה כר"ת וכתבו בדונם בבין השמשות שבכל העולם נוהגין כהגאונים ודלא כר"ת.

אחרונים אלו הם הנחפה בכסף והבתי כהונה והגנת ורדים והר"י פראגי מהמה ועוד והרב חיד"א בכרכ"י (שהביא דברי החכמים הנ"ל) עד אחרון הר"ב זכתי צדק שבבבל (הובא באות לט). ואילו נהגו אנשי אה"ק וחכמיה בדורו של מרן כר"ת היה מנהגם ידוע לחכמים הנ"ל. ואילו ה' המנהג כהגאונים דבר שנחתדש ונתפשט אחר זמנו של מרן היו יודעים הטעם למה נשתנה המנהג הקדום ומי שינה אותו, ודלא כהר"ב דפשיטא ליה שהמנהג כהגאונים נתפשט בא"י אחר זמן מרן, וחלק על הנחפה בכסף שב' שהטעם שנהגו בא"י דלא כמרן כי היו נוהגים כהגאונים משנים קדמוניות ולא קבלו את פסקי השו"ע לשנות מנהגיהם הקדומים (ע"י הסכמות חכמי אלג'יר לסי' התשב"ץ שלא קבלו דברי מרן נגד מנהגיהם).

ומנהג טבריא לא ה' ירשמו ניכר. כי כשחידש הר"ח אבולעפאיה את יישובה של טבריא בשנת ת"ק נתיישבו שם רק ט"ו בעלי בתים מבניו ותלמידיו וכשנת תקכ"ז היו שם רק מאה נפשות. כך כתוב ב"ספר טבריה". וע"ש שאחר פטירת רח"א היו בניו מנהיגי העיר. ולא שמענו שהיו שם אז ת"ח גדולים שאפשר לומר עליהם ש"הסכימו" לדעת הרח"א. ומה שכתוב בסידור בית עובד שכן נהגו בטבריא בספירת העומר אינו אלא מפני שהיה מסדר הסידור טברייני. [ואינני יודע למה כ"י זה רק לגבי ספירת העומר ולא לגבי שום דין אחר התלוי בלילה].

(גג) הרח"א ור"ש לנייאדו והר"י עייאש שחששו לר"ת סמכו על הכתוב בהמדת ימים שכן נוהגים כל חכמי הישיבה (הוב"ד בביב"א, ולא הוב' בדברי הר"ב).

אנב. אחת מקום בעולם היתה אותה "ישיבה" ?

(נד) אילו ה' בעל הקונטרס חי בימינו ה' מברר ע"י הטלפון שצדקו דברי הזוהר, שכשחושך בצד א' של הכרור אור בצדו האחר, הסותרים [לדבריו סוף אות לד] את שיטת ר"ת.

דוד צבי הילמן

תגובת הכותב

בענין זמן בין השמשות בארץ ישראל

א. להבהרת הדברים אקדים כי תחילת עיני ה' בהגותי "מגדל חננאל" (בית אהרן וישראל כסלו - סבת תשנ"ו) אורות מהדיר פ"י ר"ח ע"מ"ס פסחים (מהדור' מכו"ן "לב שמח") שבהערותיו לרף צ"ד א' (עמ' ר"ב הע' 15א) - אחר הביאו מדברי הגאון בעל רחש לבב (עמ' ז') שהעיר על חותנו רבינו עקיבא איגר דבין להקל ובין להחמיר לא זו מרעת ר"ת - כתב המהדיר מספר מלים כדלהלן "ואולם כתבו האחרונים (ר' דברי יהוסף להר"י שורץ ועוד) שאין דברי ר"ת אמורים באר"י" ע"כ דברי המהדיר. ועל דברים אלו

כתבתי שאין להם שחר יען לא נמצא בדברים האלו בדעת ר"ת באף אחד מתוך מאות הראשונים והאחרונים המדברים והעוסקים בעניני ביהש"מ, (ויהי איך שיהי הפי' שנלמד בדעת ר"ת), והסיבה פשוטה וכוונה ביותר, יען אין כל אפשרות לומר כן, כיון דדברי רבינו הם (בספר הישר סי' רכ"א) [בהלך החידושים - ירושלים תשל"ד] ובתוס' שבת דף ל"ה א' ד"ה תרי, פסחים צ"ד א' ד"ה רבי יהודה, וזכמים ג' א' בדי"ה מנין, מנחות כ' ב' בדי"ה נפסל] מיוסדים על יישוב הסתירה דבשבת דף ל"ד ב' קאמרי רבה אמר רב יהודה אמר (בדעת רבי יהודה שם) דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא חלתא ריבעי מיל ור' יהודה גופיה בפסחים (צ"ד א') סבר דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ד' מיל וצאת הכוכבים לילה הוא וכו', וע"ז העלה ר"ת דהתם בפסחים מיירי בתחילת שקיעה והכא משתקע חמה מסוף שקיעה דעד צאה"כ איכא רק חלתא ריבעי מיל עכחור"ק. וא"כ יסוד שיטת רבינו תם מיוסדת על דברי התנא רבי יהודה שבאר"י קאי, ועל דברי האמוראים שבבבל (שהאופק שם קרוב לאופק אר"י). ועל כולנה הרי מרן המחבר שבאר"י קאי פסק להדיא באור"ח סי' רס"א ס"ב כר"ת, ואתו עמו הרבה פוסקים שדרו באר"י וגלילותיה פסקו כר"ת (וכמו שהבאתי חלקם במכתבי בקובץ באו"י שבט-אדר עמ' ק"ל). ומעתה ברור כשמש כצהרים שדברי ר"ת נאמרו בארץ ישראל, וכאשר כתבו כן להדיא גם התניא והגר"א, ואין כל אפשרות לזוז מאמת פשוטה זו, ודברי הרב החוקר מוהר"י שוורץ בדברי יוסף במח"כ הם פליטת קולמוס ואינם מובנים כלל.

הלום ראיתי גם להגר"מ שטנברך במועדים חז"ב סי' קנ"ה עמ' ק"י טור ב' שכתב וז"ל, ובשיטתו [-של רת] קיימי לכאורה המחבר והרמ"א ומג"א ועוד הרבה מגדולי הראשונים והאחרונים אפילו להלך, וכמה קשה הדבר לומר ח"ו שרוב מנין רובו בנין מגדולי הפוסקים טעו בדבר פשוט ונכשלו ח"ו בחמורות שבחמורות וכו' ויש שרוצים לומר שרבינו תם מפרש שיעור ד' מילין באופק כבצרפת דוקא, והדברים אין להם שחר שמפרש כן סוגיית הגמרא, ותמוה לאוקמי סתמא דגמרא בצרפת דזקא ע"כ.

(ונראה דגם הדברי יוסף עיקר כוונתו לומר דס"ל דלא קיימ"ל כשיטת ר"ת מחמת שלדעתו המציאות באר"י אינה מתאימה מאוד שיהיה זו, אבל ס"י"ס גם הוא יודה דבשבת ר"ת גופא רבאר"י קאי וכנ"ל, ונראה שגם הרדצ"ה הי"ו נתכוין לזה במכתבו שבקובץ סיון - תמוז אות א'). אפשר להבין את האמור, דבאר"י נתפשט המנהג לאחר זמן הב"י ולא כר"ת, אפשר להתווכח האם מנהג זה מעיקרו הוא גם לקולא או רק לתומרא, אפשר אולי להתווכח בהכנת דברי ר"ת גופא, אך דברים אלו שדברי ר"ת לא נאמרו באר"י אין להם שחר ומקום כלל וכלל.

ב. כותב הרדצ"ה הי"ו במכתבו שבגליון סיון תמוז תשנ"ז אות ב', "שהר"י שוורץ נתכוין לסלק רק את התמיהה הגדולה מאוד שלא ראו המציאות בכלל, אבל לא את התמיהה [הפחותה ממנה] שלא ידעו שהמציאות בא"י אינה כבצרפת לא סילק כלל וכלל אלא דחה מחמתה את דברי ר"ת מהלכה", וקשה לומר כן כי אין יתכן לומר על ראשונים מלאכים, ר"ת ומאתים פוסקים עמו שלא ידעו ח"ו המציאות בא"י ונעלמה דבר זה מדעתם הרחבה, ומה שהרצ"ה תולה דבריו בדברי התניא והגר"א וצ"ל, אף אם יהינא ליה שאמרו כן, הרי מי שדוחה מחמת דברים אלו את שיטת ר"ת מהלכה, הרי הוא כמי שדוחה דברי הרמב"ם ע"י ציטוט לשונות חתרניים שהשיג עליו הראב"ד.

אמנם עמית לאמיתיה שמעולם לא כתבו לא התניא ולא הגר"א ככילו ח"ו לא ידע ר"ת המציאות וכודאי שלא כתבו שלא ידע המציאות באר"י, והא לך לשונו הוהב של התניא בסידורו בסדר הכנסת שבת בסופו: "כי ר"ת וסיעתו יחידאי נינהו נגד הגאונים וכו' וחלקו על ר"ת ומה גם כי דעת זו הוא נגד התוס' וכו' ועוד יש פליאות ועצמות מההוש על דעת זו וגם ראיות רבות ועצומות מסוגיות התלמוד לדעת הגאונים וכו'" עכ"ל. והא לך לשון קדשו של הגר"א באר"ח סי' רס"א ס"ב "אבל ליתא דאי"כ מע"ה וכו' ותחוש מבחיש לכל רואה וכו' והומן של הדי' מילין ושל ג' רביעי מיל הכל על אופק שלהם בא"ר ובבבל אבל כאן מארכת יותר" עכ"ל (וכ"ה בגר"א יור"ד סי' רס"ב סי' ט' וכע"ז בשנות אליהו רפ"ק דברכות). הרי לך דברים ברורים דח"ו שכתבו שר"ת לא ידע המציאות, אלא שאחר שהי' להם ראיות רבות ועצומות מסוגיות התלמוד בבבלי וירושלמי ואחר שנקטו והעלו את שיטתם ברובה דעתם הסף, כתבו לסיני בעלמא שדעת ר"ת היא נגד החוש והיינו שכמו שבעלה"ש הרקיע מלא בכוכבים - ה"ה כסוף ד' מילין לאחר השקיעה ולכן הקשו דאי"א לומר דאז הוא רק זמן יציאת ג' כוכבים ודוק.

וראה עוד דב"ק של הגה"ק פסאנז - קלונוברג ז"ע, בדברי יציב אור"ח סי' ק"י אות י"א, ובסי' קי"ב אות א'-ג', מה שהאר"ק מדברים כדורים, שאין לדחות ח"ו דברי אבות העולם מקשויות כאלו מה

שנראה לנו המציאות. וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"ב אורח סי' כ"א אות י"ג שהאר"ך בזה. וראה עוד ב"אורות חיים" פ"ד עמ' ק"ד מה שהביא מדברי ר"ח בפסחים צ"ד א', שאין אנו משגיחים בדברי החזונים ככוכבים שבזמניהו. ועוד רגע אעזור, דבאמת קושיית המציאות תקשה גם על שיטת הגר"א שכתב דבאופן בבל אחר ג' דיבעי ע"מ היו לילה והלא לא נראים אז כוכבים כלל, ועיין מועדים הזמנים ח"ב סי' קנ"ה עמ' קי"ב ובח"ו סי' פ"ד עמ' קל"ה ואמכל"ב, אע"כ צ"ל להמציאות לא קובעת.

ג. שוב הביא הרדצ"ה הי"ו במכתבו באות ג' מדברי הגר"א מלצר וצ"ל שבראי דבריו שבטו"ס בין השמשות פסק שאף אלו שבחור"ל לא מלו בשבת אם לא נולד ע"כ מינוט אחר השקיעה [כר"ת] יש להם לנהוג בא"י כזמני צאה"כ הקטנים שבלוחות של הרי"מ"ט כי "באה"ק נראה לעין דאי"א להמתין על ע"ב מינוט דכבר נראו מקודם הרבה כוכבים ואפי' קטנים" ע"ש, והרדצ"ה הי"ו מסביר דברי הגר"א מלצר וצ"ל "שנראה שהבין שכ"ד השו"ע שפסק בסי' רס"א כר"ת וכתב בסי' רצ"ג לומר במרצ"ש וכו' והו"ה כפי שהבין המשגיח ברעת המנחת כהן" ע"כ תו"ד - הנה לא ראיתי דברי הגר"א מלצר וצ"ל במקורן, אך לפי העתקו של הרדצ"ה הי"ו, הרי נראה כוונת הגר"א מלצר וצ"ל פשוטה ביותר דאף אלו שבחור"ל נקטו כר"ת גם לקולא וגם לגבי מילה כנודע, הרי דבאר"י כיון דנראה כוכבים מקודם ולכן מחמת מציאות זו פטש המנהג כאן שלא להקל כר"ת ולכן גם עליהם להתנהג כן ולהחמיר לגבי מילה שלא למול בערש"ק כדי שלא להכנס לחשש מילה קודם זמנה (ועיין באורות חיים עמ' רצ"ו בהע' הגרי"מ"ט אות י"ב ובהע' בעל אורות חיים שם אות ב' מה שהאר"ך ליישב הע' חכם אחד דאם להחמיר כר"ת הרי לגבי מילה בשב"ק נמצאנו בין הפשיט והסדן ע"ש היטב וכן בסוף הספר במילואים ותשובות להערות עמ' תל"ג ואל"ך ע"ש ותרוה נחת). או נדימא דכוונת הגר"א מלצר דרק לחומרא נידל בתר ג' כוכבים אף קודם ד' מילין, וכמש"כ הגר"א"ח נאה וז"ל בקצות השלחן ח"ג בסופו כבדי השלחן דף ע"א עמ' א' והעתקנו לשונו להלן אות ד'. ואדרבה לעומת פלפולים ככוונת דברי הגר"א מלצר הרי לך לשונו הברורה והמפורשת של הגר"א מלצר וצ"ל בהסכמתו לספר אורות חיים (מים כ"א אלו תשי"ב והיא משנה אחרונה ביחס לדבריו שבספר בין השמשות להגרי"מ"ט) "והוא [-בעל אורות חיים] מיישבם היטב שהיא מתאמת כפי המציאות גם בארה"ק בכל סימני ביה"ש בענין זה, ומברר שכן דעת רוב הראשונים והאחרונים ושכן פסק בשו"ע אות" סי' רס"א כשיטה זו, ואין כונתו אלא להחמיר ביציאת השבת ויהי"כ כשיטתם. ומעתה ראוי ונכון להתנהג כן למעשה ובפרט שהוא ענין ספיקא דאורייתא דאולינן לחומרא בכל מקום" עכ"ל"ך של הגר"א מלצר וצ"ל.

ד. ומש"כ הרדצ"ה הי"ו שם דמושבת קושייתו למה לא אמרו דחזר בו המחבר בסי' רצ"ג שהזכיר סימן ג' כוכבים - אינו רואה כאן יישוב, ועכצ"ל דשיעורא דד' מיל שהזכיר המחבר בסי' רס"א סי"ב ושיעורא דג' כוכבים חד הוא וכמו שכתבתי בארוכה במכתבי שבקובץ שבת-אדר עמ' קכ"ז, ושוב מצאתי דכבירי גם להגר"א"ח נאה וצ"ל בקצות השלחן ח"ג בסופו כבדי השלחן דף ע' ע"ב שהביא דברי הגרי"מ"ט בספרו בין השמשות דף ש' שרצה ג"כ לומר ברעת המחבר כהרדצ"ה הי"ו ושוב הביא ע"ז הגר"א"ח נאה מדברי המנחת כהן, והבין בו כשטחיות לשונו רס"ל דכשנראים ג' כוכבים בודאי לילה הוא וע"ז תמה הגר"א"ח נאה וז"ל, והדוחק נראה לעין שאם רואה ג' כוכבים קודם הד' מילין לחשוב אותו לילה לשיטת ר"ת ולומר שטעה בחשבון הד' מילין, דאי אפשר לתלות תמיד בטעות, ואין יהי' הדין במי שבורר לו החשבון שאינו טועה כלל ורואה הכוכבים קודם ד' מילין, ע"כ צריך לתלות שאלו הכוכבים היו גדולים, וכן מש"כ בשו"ע סי' רצ"ג דג' כוכבים היו לילה, יש לומר דהיינו דוקא אחר עבור ד' מילין וסמך בזה עמ"ש בסי' רס"א, וכ"פ המשג"ב כביאה"ל בסי' רס"א דלענין מצו"ש במדינתו ימתינו עד ג' כוכבים קטנים ולדעת ר"ת צריך להמתין עד זמן ד' מילין שהוא עכ"פ שיעור שעה וחומש וכו' משמע דאם נראים ג' כוכבים קודם אז מתחיל הביה"ש ג"כ קודם וכו' אבל אפשר דרק לחומרא ס"ל הכי וכו' ומ"מ באר"י בימים השורים שבודאי השיעור דד' מילין קאי עליהם יצטרך להמתין עד סוף ד' מילין וצ"ע) גם מהברכ"י סי' רס"א מוכח דלדעת ר"ת צריך להמתין שיעור ד' מילין וכו' ובס"י בין השמשות מביא שנהגון האדיר מוהר"רל דיסקין וצ"ל היה נוהג באר"י כמו שנהג בחו"ל כשיטת ר"ת שהי' מחמיר לעצמו, משמע שהי' ממתין גם שיעור הד' מילין, ואפי' נימא ששיעור הד' מילין משתנה אבל עכ"פ באר"י בימים השונים אין ספק שע"ז קאי השיעור דחז"ל ודאי לא דברו מאופק אחר וגם לא מימם ארובים אלא מימי ניסן וכו' ע"כ לצאת גם לדעת ר"ת וסייעתו לא סגי בראיית הג' כוכבים שנראים כ"ה דק אחר השקיעה עכ"ד הגר"א"ח נאה וצ"ל. הו"ל לך ברור מלולו שהעיקר כדעת ר"ת וסייעתו וממילא גם ברעת המחבר, דבעינן ד' מילין ועכ"פ בימים השונים.

וכ"כ במועדים וזמנים ח"ב ריש ט"י קנ"ה עמ' ק"י שכתב להשיג על הביאור הלכה הנ"ל וז"ל, ואני תמה שבראשונים מפורש דלשיטת רבינו תם והעומדים בשיטתו עד ג' מיל ורבע יום גמור הוא ואינו בין השמשות כלל, ואי נימא שאפי' תוך ד' מילין כשנראים כוכבים לכו"ע מיד לילה, והיאך נתייר עד אז בשנה שספק כל רגע שמא הוא כבר לילה, וע"כ עד שיעור ג' מילין ורבע ודאי יום, והא דהקשה דמיתתי בשר"ע סימן כוכבים היינו מפני שחלו בכל מקום לפי האופק וכו' שאפילו אחר ד' מילין לא שרי אלא כשרואה ג"כ ג' כוכבים בינונים וא"ש עכ"ד. אלא שאני בעוניי מוסיף דבאמת גם המנחת כהן וגם המשנ"ב שהעתיקו - גם הם נתכוונו לדבר אחד ואיירו רק במי שבקי בג' כוכבים, ועכ"פ לא בארי וכמו שכתבתי בארוכה במכתבי שבגליון שבט-אדר הנ"ל.

ה. שוב מביא הרדצ"ה הי"ו באות ד-ה' מספר בין השמשות (טיקוצינסקי) פ"ה אות ב' שכתב בהאי לישנא "והמפחידים המה ביחוד רבנים וחי"ם שמקרוב באו מארצות הצפון [-להלן מונה אותם הרדצ"ה "רבני הצפון"] מקום ששם הנשף ארוך יותר והופעת ג' הכוכבים מאוחרת, ורובם אחרי שרואים המציאות פה מתיישבת דעתם" עכ"ל הרי"ם טיקוצינסקי ז"ל, אך כאן הרדצ"ה הי"ו מסופק האם נתיישבה דעת "רבני הצפון" בזה שהסכימו שלא הצריך רית ע"ב דקות בארי", ור"ל שהצריך ע"ב דקות סמן על ארצות הצפוניות ערך 60 מעלות רוחב צפון [-שע"ז כתב בדרך רב הרי"ם ז"ל וז"ל "ותירוץ זה הבל... היתכן שחז"ל בחרו לדבר דוקא על אופן פטרבורג למשל" והרדצ"ה הי"ו נ"ל שבאמת "רבני הצפון" לא ס"ל שחי' זה הבל] או שמחמת המציאות בארי" הסכימו שאין הלכה כר"ת עכ"ד - הנה קודם אומר ראני וידע מי היו אותם "רבני הצפון" ומה היו וכמה היו, וכמה נתיישבה דעתם, והאם באמת נתיישבה דעתם לגמרי והאם גם לקולא או רק לחומרא מצד הספק, ולעומת כל הני ספיקות וספיקי ספיקות הרי יש לנו עדות ברורה על המהרי"ל דיסקין ז"ע וכנ"ל (שאף הוא בא מארצות הצפון מקום שהנשף ארוך) ועכ"ז גם בארה"ק לא זו מחומרתו להמתין ע"ב דקות, ואתו עמו רבים טובים מגדולי ישראל כהגרי"ז מבריסק וצ"ל ועוד (הבאתים במכתבי בקובץ שבט-אדר עמ' ק"ל אות ו') שאף שבאו מארצות הצפון החמירו גם כאן בשיעור ע"ב דקות כר"ת הרי דס"ל בפשטות דהמציאות לא משנה כדעת ר"ת עצמו, וא"כ בלתי מוכן לומר ש"רבני הצפון" אימצו את התירוץ שאותו מגדיר בצדק רב הרי"ם ז"ל "הבלי" וכאשר הוכחתי במישר לעיל אות א' שר"ת וסייעתו על ארי" דברו, ולא נותר להסביר דעת אותם רבני הצפון (אם באמת כוננו הדברים לחלוטין) אלא אך ורק שכאן בארי" נקטו כדעת החולקים על ר"ת לקולא או רק לחומרא אך לא שפי' פי' חדש כדעת ר"ת.

אך לעומת עדותו של הרי"ם ז"ל על "רבני הצפון" שאינה ברורה כלל, יש לנו את ראייתו המכרעת של בעל אורות חיים וצ"ל (בעמ' ק"ד) שהוכיח מרבינו הרמב"ן שלעת זקנותו בא לארי" וראה את כל הכוכבים ואין לא נודעו ממה שכתב בעצמו בחורת האדם [הל' אבלות ישנה וכעת נרפס מחדש בהוספה לחי' בפסחים נ"ד ב'] שמותר לעשות מלאכה ער"ש לאחר השקיעה בשיעור ג' מיל ורביעי? עכ"ד ודפח"ח והייתי אשר דיבר. ואני הקטן מוסיף לחזק ראייה זו דהרי ידוע מהרמב"ן כי' וישלח ליה, ט"ו, שכתב וז"ל ק, זה כתבתי תחלה וכעשוי שזכיתי ובאתי אני לירושלים שבת לקל הטוב והמטיב, ראיתי בעיני וכו' והנה הוכחש הפירוש הזה וכו' ע"ש (וכן ברמב"ן בסו"פ עה"ת בהע' והוספה [נדפסה במהד' הרב שעוועל ובשאר מקומות שציינו שם] שאחר שהגיע לעכו וראה שם צורת מטבע כסף של שקל ישראל וחזו בו מוכרים שבפירושו לפי כ' תשא ל', י"ג ע"ש בר"ק ואכמ"ל ב'). הרי דלא היסט הרמב"ן לחזור בו מחמת מה שראו עיניו, אף שזה דברו שאינו נוגע להלכה, וק"ו דבדב שנוגע להלכה חמורה בומן צאה"כ, שאת"ל שהמציאות בארי" משנה ח"ו, את הדין הי' לו לחזור בו, אלא על כרחך מוכח וברור כשמש שאין המציאות בארי" משנה כהוא זה וז"ב.

ו. הרדצ"ה הי"ו טוען שהרבה מהמחברים לא ידעו שהרב התניא חיבר את השו"ע בילדותו וחסדר הכנסת שבת חיבר בזקנותו והדפיסו בעצמו ושיש בסידורו הרבה חזרות עכתוד - אחת אגיד דלאחר כל המעשים וכל הביירוים עדיין הדבר בספק מהי דעת הרב האמיתית, וזו היתה עיקר כוונתי שסיים דעת הרב נותרה בספק ויש מקום להחושש לדעת קדשו להחמיר הכא והכא.

ואבאר הדברים בקצרה (א). בשאלה העקרונית האם דבריו בסידור הם חזרה כללית והחלטית מדעתו בשר"ע או לא, הן אמת שכן נקט הגרא"ח נאה וצ"ל בהקדמה לספר פסקי הסידור, הן לעומת זאת יש לנו את דבריו המפורשים של הגאון רבי אברהם דוד לאוואט וצ"ל (נולד בשנת תקע"ה - ונסתלק בשנת תר"נ) אף הוא כהתורת חסד הנ"ל מגדולי חסידיו הגה"ק בעל צמח צדק ז"ע ובנו הרה"ק מוהר"ש,

ומחביבי הרה"ק ר' אלי' יוסף זצ"ל מרביץ בעל אוהלי יוסף, בעל קב נקי על הג' גיטין ושאר ספרים, ואשר בספרו שער הכולל פ"א אות א' כתב וז"ל, המנהגים והדינים אשר הנהיג אדמו"ר בהסוד הכריע כמה דברים נגד השו"ע שלו ומבואר בשו"ת דברי נחמיה חא"ח סי' כ"א ושו"ת אדמו"ר הצ"צ ז"ל סי' י"ח אות ד' שיש לנהוג בהסוד מפני שהסוד חובר באחרונה עכ"ל. והנה יענתי ומצאתי בכל פרט ופרט להבין דבריו הק' ומקורם ומצאתי שזה דלא כיש טועים לומר שכעת שחבר הסוד חזר מדבריו בששו"ע, רק ע"ד ששמעתי מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער ז"ע אשר פעם אחד שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג דבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים, והשיב אדמו"ר מסתמא יש לנהוג כהמקובלים, ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו (סי' כ"ה סעיף כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים, והשיב כן כותבים הפוסקים (ובשו"ע נמשך אחר הפוסקים) אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים וכו' וכו' ואת הסוד חבר ג"כ ע"ז הדרך, העולה מזה שאין לתמוה על הסתירות שמן הסוד להשו"ע ואלו דא"ה עכ"ל של בעל שער הכולל. ואף שהגרא"ח נאח זצ"ל הרבה להשיב עליו בהקדמתו הנ"ל, מ"מ כל בעל שכל יבין שבכגון דא עלינו להעדיף את דעתו של השער הכולל שקדם להגרא"ח נאח בזמן ובמעלה, וגם אין להזניח לגמרי את מה שהביא הגרא"ח נאח זצ"ל בהקדמתו הנ"ל ד"רבים אומרים כי השו"ע כתב אדמו"ר עבור כל העולם, והסידור כתב רק עבור החסידים שלו" ואלו שהגרא"ח נאח זצ"ל כתב על דברים אלו שאין להם טעם וריח כי מה נשתנו החסידים להורות לפניהם הלכה אחרת ושהסידור כתב אדמו"ר גם עבור אנשים פשוטים ושבוודאי רצונו ה"י שכל העולם יהיה חסידים עתה"ו, והנה עפר אני תחת כפות רגלי הגרא"ח נאח זצ"ל אך מי כמוהו יודע שכל הלכה והלכה שורשה בבחי' מרומים ובשורשי הנשמות, וא"כ אולי הכריע בהלכות אלו רק לאלו מהחסידים המקושרים אליו. ויש עוד להאריך בזה ואכ"מ.

(ב). בנוגע לני"ד בדעת הרב בזמן צאת הכוכבים, מן הראוי לציין לדברי הגרא"ח נאח זצ"ל במבואר לספרו "קונטרס השלחן" עמ' ח' הע' ה' שהעתיק מדברי בני התניא בהקדמתם לשו"ע שהעירו על קונט' בין השמשות שהיו בין כתיבי הרב התניא ז"ע, והוסיף ע"ז הגרא"ח נאח ז"ל, וכתיב חבל קונט' בין השמשות, אשר הוא עני מסוכך מאד ולא נתחורר עד היום, והוא אצלנו כבין השמשות, זה נכנס (בפמ"ל) וזה יוצא (במפתלה) וא"כ לעמוד עליו (ואין אתנו יודע לעמוד על סוגיא המורה זאת). וקונט' רבינו ה"ו פוקה עינים (מעמלית) על אמתתן של דברים ולא זכינו עכ"ל.

(ג). בשו"ת דברי נחמיה חיר"ד שאלה כ"ב (דף ג"ד טור ג' מדפ"ס) כתב השואל (הגר"ש בריוול מר"ץ דק"ק דובראוונע) וז"ל, אך שמעתי שאומרי' שלא החמיר אדמו"ר נ"ע בענין בהש"מ רק לענין שבת אבל לא לגבי מילה וגם זה לא נראה כן, שרבינו סמך דבריו על הב"י ביו"ד דמירי לענין מילה עכ"ל. הנה מרהיט לשונו נראה שה"י פשוט לו שדברי הרב בסידור נאמרו רק לחומרא, אלא שהשמעתי אומרים" ס"ל ולגבי מילה ס"ל כשיטתו בשו"ע הרב, וע"ז כתב השואל בדברי נחמיה, דיון שרבינו סמך דבריו על הב"י ביו"ד דמירי בענין מילה, א"כ גם לענין מילה הכי הוא אלא דיש להחמיר. אבל להקל מאן דכר שמה, ורהיטת הלשון מורה דזה ה"י להם מילתא דפשיטא דהרב בסידורו דוקא לחומרא ודו"ק.

(ד'). ידועים דברי הגה"ק בעל צמח צדק בתשובותיו יור"ד סי' ר"ד שמוכח מדבריו שפסק כר"ת, עיין מזה באורות חיים פ"ט אות ח' עמ' רל"ז - רל"ח, ושם עמד בר"ק דדבריו נראים לכאורה כסותרים למש"כ הוא בעצמו בחי' על הרמב"ם פ"א מחפלה ה"ז (דף ד' טור א' מדפ"ס) ושסותרים דברי זקנו התניא בסידורו ע"ש (וע"ע מזה במכתב כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל שבריש האורות חיים ובשו"ת גבי ציב אור"ח סי' א' קט"ז אות ב'). והאמת שיש מקום גדול לומר שדבריו בתשובה נראים עיקר שפסק כן הלכה למעשה, משא"כ בחי' על הרמב"ם.

עכ"פ חזינן דאין הדברים ברורים ומוחלטים כלל לא בדעת התניא ולא בדעת הצמח צדק, ומירי ספיקא לא יצאנו (ואולי י"ל בדרך השערה גרידא דלכן התורת חסד והשער הכולל אשר תרוייהו היו מתלמידי וחסידיו הגה"ק בעל צמח צדק ותלמידי תלמידו בעל אהלי יוסף, לא נקטו לקולא בדעת הרב ולא לגבי מילה, יען דכשיטת רבם הצמח צדק אולו שהקיל לגבי מילה כשיטת ר"ת ודו"ק, והשער הכולל לשיטתו ג"כ נדבריו בסידור אינם חזרה גמורה מדבריו בשו"ע).

ועוד נקודה נוספת לחיזוק על האמור לעיל, הדנה הגרא"ח נאח זצ"ל בקצות השלחן ח"ג בסופו בבדי השלחן לסדר הכנת שבת דף ס"ט א' אות י' כתב וז"ל, ותמיהני שמו"ל השו"ע לא נתעוררו להעמיד שמה בתור הגה"ה את דברי אדמו"ר הללו שבסידור שגוע למעשה הלכתא רכתא לשבת, ובכלל מהראוי

להעמיד בשו"ע אדמו"ר כל הדינים שבסידור הולק על השו"ע כל דבר על מקומו עכ"ל. אך למעשה חוינן שכל מדפיסי השו"ע לא עשו כן, ש"מ דלא ס"ל בוראות דבסידור תור בו גם לקולא, ובנוגע לחומרא הלא ממילא נדפסה שם אגרת הרב וכו"ל.

ז. ובעת גרון קצת בנוף דעת הרב בסידורו בסדר הכנסת שבת, הנה באמת גם הגרא"ח נאה וצ"ל בהקדמתו לספרו פסקי הסידור כתב ד' שרשים בשניונים בין השו"ע לסידור ובשו"ר הר' כתב וז"ל, פסקי הלכות שבסידור רובם ככולם הם להחמיר יותר ממה שפסק בשו"ע שאינו ותיקן ההלכה לצאת גם דעת המחמירים וכו' ורק במקומות מועטים מאד הקל בסידור יותר ממש"כ בשו"ע עכ"ל. והמתחבן היטב בלשון קדשו של הרב בסדר הכנסת שבת יראה דרובו ככולו סוכב והולך וחזור על הדברים כמ"פ להפריש העם ממלאכתם בער"ש וכשמו כן הוא "סדר הכנסת שבת" (יען שכפי הנראה הקלו העם בהכנסת שבת יען שמכו על שיטת ר"ת, וכפי שבאמת הקלו גם לאחר מכן בהרכבה מקומות בפולין וגאליציה ובמדינת אונגריין בפרט בגליל העליון ואכמל"ב), ובוזה מיירי הרב שם ברוב רובן של דבריו, וזה שהרגיש שם במוסגר "אבל אין לסמוך כלל להקל וכו' והוא דעת ר"ת". (זה מתחבן יפה עם אגרת הרב שהדפיסו בהגה"ה שם בשו"ע הרב), ובנוגע להלכה למעשה לגבי מוצש"ק יש רק התייחסות אחת שם כדברי הרב וכברך אנב (אחר שזיכר מענין קרי"ש בכל ערב) וז"ל, ולפי שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר בקיין בענין ק"ש של ערבית עד שעה שלמה אחר השקיעה ובמו"ש להוסיף אח"כ מעט מחול על הקודש עכ"ל. ולענין י"ל ככוונת הרב דהנה בתחילת דבריו שם כתב כי השקיעה האמיתית ותחילת לביה"ש היא כד' דקות אחר השקיעה הנראית ועל זמן זה כשנוסיף עוד שעה שלמה מומן השקיעה האמיתית הרי לנו 64 דקות מומן השקיעה הנראית, וזה לגבי קרי"ש של ערבית, ועד שיגמרו תפילת ערבית רמוצש"ק אוי ממילא יעברו כבר בודאי כ-72 דקות ואולי אף יותר, וממילא יריוחו גם זמן תוספת שבת וזמן ד' מילין לר"ת דחששו לו לחומרא, (ואף שאולי לא זה עיקר כוונת הרב בסידור, אך סו"ס הרווחו גם החומרא לדעת ר"ת), ואף שדעת הרב התניא דשיעור המיל הוא כ"ד דקות שהרי כתב שם בייש דבריו דג' רביע למיל הם 18 דקות ע"ש, מ"מ הרי התניא בעצמו בסוף דבריו במוסגר כשהזכיר מדעת ר"ת וסייעתו כתב וז"ל, שעד כזו הילוך ג' מילין ורביע שהוא קרוב לשעה בינונית עכ"ל, וכבר העיר לנכון הגרא"ח נאה וצ"ל בקצות השולחן ח"ג כסופו בכדי השלחן לסדר הכנסת שבת אות ט' (דף ס"ט א' מרפי הספר) שכיון שכאן אויל לשיטת הב"י שפוסק כר"ת, והב"י ס"ל דשיעור מיל הוא 18 דקות כמש"כ באו"ח ס' תנ"ט ויור"ד ס' ס"ט, ולכן כתב גם התניא בדעתו לפי 18 דקות למיל עכ"ד ודפוח"ט. ולדבריו להנ"ל א"ש טובא שכיון שחש לר"ת רק לחומרא, ס"ל להתניא דדיינו אם מחמיר כשיעור ד' מילין לפי 18 דקות המיל, ואם יאריכו בתפלתם כדבעי יגמרו לאחר 100 דקות מהשקיעה הנראית ויריוחו גם כשיעור ד' מילין לפי 24 דקות המיל - או אז מה טוב ומה נעים (ולא חש הרב התניא להאריך ולהסביר כל זאת, כיון דענין החומרא במוצש"ק הוא כאן רק כבדרך אנב וכו"ל). ובלכתך בדרך הזה ידווקא ג"כ לשון היתלה לרוד בסי" של"א שנקט בלשונו "דהרב ז"ל בסידורו החמיר מאד בזה וכו'" וכונתו היתה שמרבייתו לשונו נראה דהיי פשוט לו כנ"ל דכל דברי הרב בסידור הוא רק להחמיר. (וממילא אודו ליה דברי הרדצ"ה היו"ב באותיות י"א, ט"ז, כ"א).

ח. ומה שנתפס הרדצ"ה בלשונו של הערוך השולחן שגם הוא נקט כביכול בדעת הרב בסידורו דאזיל גם לקולא, ושמתכ דיוק לשון זה צריכים להיות בטלים דברי השער הכולל בדעת הרב - הנה הא לך לשון הערה"ש בסי' רס"א [סעיף ה' וז"ל, והנה רבים מגדולי עולם דתו שיטת ר"ת מכל וכל [הגרא"ח והגר"ז בסידורו ועוד גדולים] והחליטו דמיד אחר השקיעה הוי בה"ש עכ"ל. ועתה האם האי לישנא המתחייס גם להגרא"א ולעוד גדולים, האם יש בו ללמד על הבנת הערוך השולחן בדעת הרב בסידורו הלכה למעשה - עד כדי ביטול דעת השער הכולל, דומני שאין ללמוד מכאן כלום. אך אם כדברי הערוך השולחן עסקינן, יש לציין לדברי הערוך השולחן שם באותו סעיף שכתב אחרי זה וז"ל, וכן נהגו כל ישראל -] ר"ל כהני גדולים שדרו שיטת ר"ת והיינו בערש"ק] ובמוצאי שבת נוהגין כדברי ר"ת עכ"ל הערוך השולחן, ופירושים מיותרים (ובנוף דברי הרב בסידורו ראה עוד בשו"ת דברי יציב אור"ח ס' ק"י ס"ק ט"ו).

וראה נוספת לכל הנ"ל שהרב לא דחה מכל וכל שיטת ר"ת, אלא לקולא, שהרי הרב בעצמו שם כתב וז"ל, וכן עיקר להחמיר בשל תורה, אבל לענין תמלת המנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המחמירין בין בחול בין בשבת ובמסגר וכו' עכ"ל. אך דלא דחה לגמרי לשיטת ר"ת. (ומה שכתב שם הרב אח"כ במוסגר, אבל אין לסמוך כלל להקל וכו' והיא דעת ר"ת וכו' - פשוט ביותר דזה חזור על עיקר דבריו שמה בענין מלאכה בערש"ק).

ט. ומה שתמוה על הגה"ק מסטריווב זן על גוף דבריו שכתב שההגהות בסידור הרב אינם מהרב, והן דמה הועיל בזה דהרי גם בלא הסוגים ג"כ מבוארת דעת הרב כן - הגה בנוגע להטענה השניה, נראה דעיקר כוונת הגה"ק מסטריווב להרויח דג' דברים (שהם נראים כתמהוים ביותר) לא יצאו מפי הרב והם א. מ"ש"כ דר"ת וסיעתו יחידים הם (בו בזמן שכשנעמוד למנין נראה דאדרכא רוב רובם של הפוסקים פסקו כר"ת). ב. מ"ש"כ הדב"י חזר בו (שכבר הוכיחו שאין שום הכרח לזה, וכן נקטו כל הפוסקים בדעת המחבר וכפי שבאשי"ב במכתבי שבקובץ שבת-אדר). ג. מ"ש"כ בדעת הפר"ח דלא ס"ל כר"ת (שזה תמוה ביותר היפך דעת הפר"ח בקונטרס דבי שמשא ושגם דבריו בס"י הרע"ב עולים בקנה אחד עם דבריו בקונט' הג"ל וכפי שהבאתי במכתבי הג"ל).

ובנוגע לתמיה העצומה דהיאך יתכן כזאת ששלטו ידי זרים בסידור הרב, והלא המסורת החבדית קיימת מדור דור והיאך לא שמענו כזאת וכז' וכפי שטוען גם הכותב הנכבד הרב שלמה זלמן מרק שליט"א במכתבו שבקובץ סיון-תמוז עמ' קמ"א - הנה גם בזה לא אאריך, רק אבקשם לא לעיין במבואר של הגרא"ח נאה זצ"ל לספרו "קונטרס השולחן" (אשר מי כמיהו ברור האחרון בקי במסורת התבדית) עמ' ה-ט"ו ושם יראה שאכן למרבה הצער נכנסו הרבה דברים הן בשו"ע הרב והן בספרי הצמח צדק, שאינם מהרב ומהצ"צ אלא מזולתם וכמו"כ ע"י הבחור הועצער, ע"ש היטב עשיות דוממות (וע"ש בעמ' י' שכו"כ מן הסוגיים העגולים שבספרי הרב, הם למעשה כנהוג בזמננו בסוגים מרובעים שהם הוספת אחרים ולא מהמחבר ע"ש). כך שדברי הגה"ק מסטריווב יש להם יסוד גדול, אם כי כמוכח אינו הכרח שגם בסידור הרב בסדר הכנסת שבת כך הם פני הדברים, מ"מ אין מוניחין דברי הגה"ק מסטריווב לגמרי וד"ל. ובנוגע למסורת החבדית הדייקנית מדור דור - הכל אמת ויציב, אך עם כל זה נשאר מאות סמיות ודברים שלא באו לידי ביור, עיין במבוא של הגרא"ח נאה הג"ל, וכן בספרו "קונטרס הסידור" (ובהערות בנו הגר"כ נאה זצ"ל שם) ותראה כמאות שנינים בעינינו נוסחאות התפלה, ניקודי התיבות וכדו'. ואמנם ידעתי בני גם ידעתי שהיו הכרעות לחלק מן הדברים במשך הדרורות ועד דורינו אנו ע"י הגה"ק שניא חב"ד לדרוהם זי"ע (ולפעמים אין הכרעה אחת שווה לחבריה), אך הם הכריעו מרוחב דעתם הקרושה והגדולה אשר כוחם יפה ונאה, אך אין זה אומר שאכן נתברר עי"ז שזו כוונת הרב, וממילא כשאנו ננים בדעת קדשו של הרב בעל התניא, אין זה מעלה ומוריד כל כך ועכ"פ מדי ספיקא לא יצאנו ודו"ק ותו לא מירי.

י. ומש"כ הרדצ"ה הי"ו באות י"ג "שקרוב לודיא לא ראה הרב (ואף לא ר"ח נאה) את ספר בית דוד" - זאת מנין לו, הבית דוד להג"ר יוסף ב"ר דוד פילוסוף נדפס בשאלוניקי ת"ק - תק"ז, כך שער לשנת הדפסת "סדר הכנסת שבת" כב' דפין בפני עצמן (לאחר הדפסת סידורי קאפוסט הראשונים דהיינו ב' מהדרות קאפוסט שנדפסו לאחר מהדר' שקלאו הראשונה) שהיה לא לפני שנת תקס"ד - כבר עברו כששים שנים, כך שבהחלט היה יכול הספר בית דוד להגיע לידי קדשו של התניא. (ולגבי הגרא"ח נאה, אין זה משנה כלל אם ראה את הבית דוד או לא). אמנם א"צ לכל זה, דאף אי היכינא ליה להרדצ"ה שהתניא לא ראה את "בית דוד" הרי כוונת בעל יביע אומר שליט"א ככותבו (בכ"ב אור"ח סי' כ"א אות י"ד ובח"ז אור"ח סי' מ"א אות ג') "כי סברתם [-של האומרים שהמחבר כיר"ד חזר בו] מאי לוקחה, הוא ה"בית דוד וכי"ו" פשוטה ביותר, שסכרא זאת מוכרת כבר בבית דוד, ולא שכחתי שהם העתיקי סכרא זאת מהבית דוד, ועיקר כוונתו לומר רכיון דהבית דוד שהוא הראשון שרצה לומר שהמחבר כיר"ד חזר בו, והוא בעצמו היר"ד הוא לכל חסידיו, וחזר בו ותברא לגוייה בהל' פסח סי' ר"ט, ומלבד מה שלהקת אחרונים השיגו על הבית דוד עוד קודם שראו שחזר בו - א"כ דעת רוב רובם של הפוסקים והאחרונים שאין כל הכרח לומר שהב"י כיר"ד חזר בו זי"ט וכדורו. (ובפרט בהגלות גלות שהמקור ושורש דברי המחבר כיר"ד - ה"ה בעל העיטור דמבואר שם להרי"א דאזיל כשיטת ר"ת רבו, א"כ בנפל היסוד נפל כל הבנין. ויעויין להג"ר אברהם מיכאל הלפרין שליט"א במאמרו שבקובץ "יגדיל תורה" תשי"ג תשמ"ג גליון ד' (כ"ז), שאין זה ח"ו ולולו ברבינו התניא זי"ע כשאמר שלא ראה דברי ספר העיטור שעדיין לא נדפסו בימיו, ושכע"ז כתב התניא בעצמו בשלחנו באור"ח סי' רמ"ד בקונ"א ס"ק ט' ובכ"ב רמ"ט בקונ"א ס"ק ד' ע"ש ודפח"ח).

יא. ומש"כ הרדצ"ה הי"ו באות ט"ו שהשמטתי את הסיפא דברבי שעה"כ פט"ז ס"ק ב' ששם כתוב לומר "שהוסיפם אדמו"ר שנדפסו אח"כ בקאפוסט" - ידעתי גם ידעתי, אלא שלא רציתי להאריך. וכעת אבאר דברי, הנה זה פשוט וברור דמש"כ השעה"כ "שהוסיפם אדמו"ר בהסודיים שנדפסו אח"כ בקאפוסט" אין כוונתו וסדר הכנסת שבת נדפס בחיי הרב התניא זי"ע בסידורי קאפוסט שנדפסו

פעמיים בחיי חיותו עלי אדמות, שהרי הוא בעצמו כותב בהקדמתו לשער הכולל ס"ק ח' וז"ל, הסדר הזה נדפס בטעם הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו וכו' ונדפס בחייו בקאפוטט שני פעמים וכו' ובדפוסים הראשונים שקלאוו וקאפוטט לא נמצא סדר הכנסת שבת והלכתא רבתא לשבת וכו' ונדפס אח"כ בדפין בפ"ע וכעת השגתי גם הדפין הללו כמו שיתבאר וכו' עכ"ל. (וכי"ה בפל"ב ס"ק ג). וא"כ מש"כ בשער הכולל בפט"ו ס"כ ב' 'והוסיפם אדמו"ר בהסדורים שנדפסו אח"כ בקאפוטט' היינו שצויה להוסיפם אבל למעשה נדפסו רק אח"כ בבי' דפין נוספים. ובכל זאת באתי רק לחזק קצת יסודו של הגה"ק מסטרייוב. וכיון שבי' דפין אלו המקוריים אינם לפני, לא אדע לע"ע מה לרדן בהם. ואולי עוד חזון למועד אי"ה.

יב. מאות ט"ז ואילך מרבה הרדצ"ה לרחות את דברי הגאון בעל עמק הלכה וצ"ל באופן מוזר, אחרי שהגאון ר"י אלהנן וצ"ל מפליג מאוד בשכתו, וגם נז"ג עם גדולי דורו כהגאון הרידכי"ז והגר"ע היילרסהיימר וכו', ואין אפשר לרחות דבריו בקש, וכעת לנופן של טענותיו על הגאון בעל עמק הלכה. מש"כ הרדצ"ה באות ט"ז שהעתיק מדבריו שכתב בהגרש"ו לא סמך על המקדימין אפי' לענין ק"ש וכו' וכל שכן לענין מלאכת שבת דהיי באיסור סקילה, ושהביאו הרב אורות חיים וכו' עליו בלשון ערינה "לא דענא היכן מצא זאת בדבריו" כהנו"ד - אך באמת לק"מ, דכבר העתקתי לעיל את ט' כדברים הללו ממש בלשון הרב בסדר הכנסת שבת שכתב וז"ל, לכך צריך להחמיר בקיץ לענין ק"ש של ערבית עד שעה שלמה אחר השקיעה וכו' עכ"ל וכמו שביארנו לעיל בארוכה.

ומה שכתב הרדצ"ה על בעל עמק הלכה שכאלו אמר שההשענות על דעת הגר"א להקל נובעת ממקור מושחת ח"ו - לאחר המחילה, כוונתו של בעל עמק הלכה (בס"י י"א אות י"ה בסופו) פשוטה וברורה ביותר להמשכילים שברורו הם המה שהולכים בשיטת "מקולי ב"ה ומקולי ב"ש רשע" ונוקטים כדעת המקילים הכא והכא, והם מקילים בער"ש כדעת ר"ת ובמוצא"ש כדעת הגר"א, וז"ש שם בעמק הלכה, המה זרקו מרה בשיטת ר"ת והראשונים ז"ל ודחו אותה בשתי ידיים והיינו כדי להקל במוצ"ש ולא האחר שהרכיבו בדין ספק חשיכה טורי גפן נכריה בהרכבה שאינה קולטת נשענו על דעת הגר"א וז"ל להקל גם ביציאת השבת, כמאמרו דאילו היו גם מחמירים כדעת הגר"א בער"ש החורשתי. (ואי תכן ככוונת בעל עמק הלכה בפשטות דבאופן כללי אלו המשכילים מלקטים ומגבכים קולות מפוסק זה ומפוסק אחר, ובהלכה זו סומכים על מקיל זה ובהלכה אחרת על מקיל אחר. וכרות זו כותב גם בן דורו של בעל עמק הלכה ה"ה הגאון בעל מסגרת השלחן בספרו ברכת השבת אות ו' (ונדמ"ח כעת בחמשה ספרים נפתחים ממנו) שמתרעם על אלו המקדימין להדליק נר במוצ"ש ואומרים שמתנגהים כהגר"א וכותב, יאמרו נא האנשים הנז"ל אם מקיימים דברי הגר"א וז"ל בספר מעשה רב דבתפילין של ראש צריכים להיות פתוחים ולא מדובקים, ושלא לדבר בשבת כי אם ד"ת, ושלא לישא בשבת כלל אפי' במקום שיש צירוב עיי"ש שהאר"ך.

באות י"ח הרדצ"ה כותב שכביכול בעל עמק הלכה סובר שחצי שעה קודם צאה"כ ד"ת עדיין מטפסות וריחת החמה [השוקעת] על ראשי האילנות ושעל אותה שעה נאמר בגמ' שהתרגולין יושבים על הקורות, והרדצ"ה כותב כאלו הינו הגאון בעל עמק הלכה בקי בתרגולים - ובכן להד"ם! וז"ל בעל עמק הלכה, אבל לשיטת הגר"א דביה"ש מתחיל אחר השקיעה מהכספת פני הרקיע אין שום מקום להחמיר גם לשאינם בקיאים כ"ז שהשמש נראית על הארץ כי הכל בקיאים בזה ולמה החמיר להו רבא כחצי שעה ויותר קודם לזה [-היינו למה החמיר להו כחצי שעה קודם השקיעה שאז הגיע החמה נגד ראשי הדקלים] אבל האמת יורה את דרכו כי אדשימשא אריש דיקלא לא קאי על גוף השמש כ"א על זריחת השמש וכו' והיינו לאחר שכבר שקעה החמה תחת האופק והצל כסה את הארץ גם את האילנות אלא שעל ראשי הדקלים מטפסות עדיין וריחתה [-וכע"ז כתב הגר"מ בנעט במגן אבות בכיארור דברי רשי"ף דף ל"ה א' ד"ה כרמל, ועיין אורות חיים פ"ט אות ו' שכ"כ גם בדעת המהר"ה או"ז סי' קפ"ו] וכו' ולפי שמן הרגע הזאת עד צאה"כ אינו ניכר שום סימן לשאינם בקיאים ואיכא למיחש לטעותא ופשיעוּתא לכן השיא להם רבא להוסיף מחול על הקודש מההיא שעתיא וכו' וכיום המעונן וכו' נתן להם סימן אחר דקיים קצת והוא משנה שהתרגולים יושבים בקורות וכו' עכ"ל העמק הלכה.

הרי לך א. דלא הזכיר שיעור חצי שעה ויותר לגבי שיטת ר"ת רק בשיטת הגר"א. ב. את"ל דגם בשיטת ר"ת ס"ל הכי - הרי הכוונה חצי שעה ויותר קודם שקיעה שניה, ולא קודם צאה"כ, (היינו כחצי שעה אחר שקיעה ראשונה) ואז שפיר הוי טפסוף הזריחה על ראשי האילנות, וזמן התרגולים על הקורות

הוא עוד יותר מוקדם. אך באמת העיקר נראה דשפיר י"ל דטפסוף החמה וכ"ש זמן התרגולים הוא מוקדם עוד יותר (וכ"מ להדיא שהבינו בדעת רבינו תם, ברבינו ירחם בח"א נתיב י"ב, ארחות חיים (לוגיל) הוא הדלקת הנר בע"ש מ"ב אות ו', ראב"ן סי' ב') ואמנם יעויין במרדכי שבת פ"ב סי' רצ"ג דמפורש יוצא דשיעור דתרגולי במתא, הוא יותר מה' מילין קודם צאתה כ' ע"ש ובבבדי י"ש ש"ק סי' כ"ו, ועיין בדברי חנה אות כ' דהמרדכי שם אזיל בשיטת ר"ת, וא"כ ברור דגם בעל עמק הלכה ס"ל כן בשיטת ר"ת, והך חצי שעה נקט רק בדעת הגר"א ו"פ.

(ואגב יצויין דהך לישנא שהחמה מטפספת על ראשי הרקלים, אינו ח"ו המצאה של בעל עמק הלכה, אלא הוא נלקח מירושלמי בכרכות פ"א ה"ב (דף ז' ע"ב) לגבי זריחת החמה והוא כרי שתהא החמה מטפספת על ראשי ההרים, ובפי' פני משה שם, מחחלת לזרוח ע"ש).

יג. באות כ"ב-כ"ה כותב הרצ"ה בדעת הרמב"ם והסמ"ג דלא ס"ל כדעת ר"ת, וזאת מנקודת ההנחה שנוסח הרמב"ם האמיתי (בפ"ז מתרומות ה"ב) נעלם מהרבה אחרונים, ושם כתוב לאמר "ויצאו ג' כוכבים בינונים וזה העת כמו שליש שעה אחר שקה"ה, ושהוספה זו נשמטה מכמה דפוסי הרמב"ם משנת של"ד ואילך, וגם בשיטת הסמ"ג רוצה לומר דגם הסמ"ג מצטרף לרשימת החזורים בהם. וגם כותב דמה שנאמר בדעת המחבר דפסק בסי' רס"א כר"ת ובסי' רצ"ג הזכיר מג' כוכבים נאמר גם בדעת הסמ"ג - הנה לא כן הבנת הקדמונים בדעת הרמב"ם, והם (א). הרדב"ז בח"ד סי' אלף שכ"ג (רפ"ב) הוכיח מהרמב"ם בפ"ה ובפ"ב מהל' קידוש החודש דעי"כ ס"ל כר"ת ע"ש באריכות. ועיין ברדב"ז בח"ה ללשונות הרמב"ם סי' אלף שע"ט (ו'). (ב). הלבוש בהל' קידוש החודש כתב דהרמב"ם ס"ל כר"ת. (ג). המנחת כהן במאמר א' פ"ב הוכיח כן גם מהר"מ בפיה"מ לשבת פ"ב, ספק חשיכה וכו'. וכן מדבריו בפ"ג דר"ה ע"ש באריכות. (ד). הפר"ח בקונט' דבי שימשא ובש"ת מהר"י פראגי כתבו דסתם שקיעה"ח שזכרו הרי"ף והרמב"ם היינו בסוף שקיעה ע"ש (וע"ע במאירי לשבת ל"ה ובקריית ספר על הר"מ הלכות שבת וכן בהלכה אחרונה וקונט' הראיית להגאון המסובל הנודע הרא"ל ע"ש עשתיין ז"ע וכן בוורת השמש ובאבן שלמה סי' ב'). וא"כ פשוט וברור דמש"כ הרמב"ם בהל' תרומות "שליש שעה אחר שקיעה"ח היינו אחר שקיעה שניה וס"ל כר"ת, וככל הני רבוותא הנ"ל ולא נעלמה מהני קדמאי הנוסחה הנכונה ברמב"ם, וע"כ כתבו בדעתו דס"ל כר"ת.

וה"ה בנוגע להסמ"ג כתבו ג"כ בשלטי הגבורים בפ"ב דשבת בלשון ריא"ז (דף י"ד ב' מדפי הרי"ף אות ד') ובמנחת כהן מאמר א' פ"ט ובפרי"ח הנ"ל וכן בש"ך יור"ד סי' רס"ו ס"ק י"א דהסמ"ג ס"ל כר"ת (וע"ע בדברי חנה אות י"ג מזה), ואחר רבים להטות.

ע"כ תשובות ותגובות למכתבו של הרד"ש שבגליון סיון-תמוז.

יד. באות כ"ז בדברי רבינו הגה"ק (בש"ת דברי יציב אור"ח ח"א סי' ק"י אות ב') בכוננת הפר"ח, משום מה מתעלם הרד"ש כמה שהביא שם בש"ת דברי יציב (והבאתיו גם במכתבי הראשון שבגליון שבט-אדר) שהכרח לזה הוא מה שהפרי"ח עצמו בקונטרס דבי שימשא (הנדפס בסו"ס שמן למאור דף ג' סוף ע"א ונדמ"ח בדברי חנה ח"א) בר"ה והדעת הרביעית, ואילך, נוסב והולך לברר שיטת ר"ת וכתב שהיא השיטה היותר נכונה ומלוכנת משאר כסרות והיא הסכמת גדולי הפוסקים ע"ש, והפרי"ח עצמו בקונטרסו שם בר"ה תו קשה עליה, הביא קושיות הרא"ם ביראים סו"ס ק"ב שהובאה גם בהגהות מרדכי פ"ב דשבת סי' תנ"ו, דאדרבה משתקע החמה מורה קדימה וכדאמרינן בהפועלים משיפסו וכו', ומיישב הפר"ח שם דלר"ת כשמחלת נוטה להשקע בסוף עוביו של רקיע, וז"ש גבי נה הנוכה משתקע החמה וכו' עיי"ש, וזה גם מ"ש בסי' תרע"ב דמשתקע אינו סוף שקיעתה ממש והוא צאה"כ - אלא תחלת סוף שקיעתה היינו כביה"ש ולא ודאי לילה, וזה לר"ת עכתוד"ק רבינו הגה"ק ז"ע בדברי יציב. ועתה אתה הראת לדעת דהפר"ח בצלמו הביא קושיא זו על ר"ת וישי"ש, וכרי שלא יסתור הפר"ח דברי עצמו, נדחוק עצמינו לומר דזאת היא כוונתו בסי' תרע"ב שם, וגם זה יהי' ככלל "הרוחקים רובם אמיתיים" (קובץ תשובות תת"ס סי' פ"ב). וממילא לא קשה מש"כ הרד"ש דהיאך דיבר כאן הפר"ח ברמזים וסמך על הקורא שלא יטעה, דהפר"ח סמך על דבריו בקונטרסו המיוחד הנ"ל ששם נתבררה דעתו העיקרית בנושא זה. ואמנם באורות חיים פ"ט עמ' רמ"ז-רמ"ז אחר הביאו להקט נביאים שכולם נקטו בדעת הפר"ח דפסק כר"ת, כתב דעכצ"ל דהקונט' הנ"ל חובר לאחרונה אחר הגהותיו בפני חוש שם, והיא משנה אחרונה ע"ש. אך לדרכו בקודש של רבינו הגה"ק ז"ע בדברי יציב, הכל הולך אל מקום אחד.

ועכ"פ סוף דבר הכל נשמע דהבנת רוב רובן של הפוסקים בדעת הפר"ח היא דס"ל כר"ת.

טו. באות ל"ז מנסה הרדצ"ה להוכיח דאין ראייה משער הכוונות דהאריה"ק ס"ל כר"ת - והנה הרדצ"ה לא עיין היטב במכתבי שבגליון שבט-אדר אות ו' אשר שם ציינית גם לדברי האורות חיים פ"י עמ' רס"ג, דבאורות חיים הוכיח דמרכתב בשער הכוונות ענין קבלת שבת דרוש א' (דף ס"ד) וז"ל, ותחזור פניך כנגד רוח מערב ששם החמה שוקעת ובעת שקיעתה ממש או תסגור עיניך וכו' ותכוין באימה וביראה כעומד לפני המלך לקבל תוס' קדושת שבת ותתחיל ותאמר מזמור הבו וכו' וכלו בנעימה ואח"כ תאמר ג"כ בואי כלה וכו'. ואח"כ תאמר בשדה שהוא מזמור וכו' וג"פ בואי כלה וכו' ומזמור שיר וכו' ואח"כ תקרא ד' פרקים ראשונים של מ"ס שבת ותכוין וכו' וענין זה הוא הנקרא אצלנו תמיד בשם תוס' שבת וכו' אבל כשיתקשר השבת עצמו ויהיה ממש ליל שבת גמורה אז אינו נקרא תוס' שבת רק קדושת שבת עצמה עכ"ל, ועוד שם בדרוש ג' (דף ס"ח), ועתה נבאר ענין ליל שבת עצמה שאינה בחי' תוס' וכו' הנה אחר שעש"ת כל הסדר הנו' תלך לכהכ"נ ובעוד שהעם אומרים מזמור שיר ליום השבת או קודם שיאמרו הקדיש שקודם ערביה או תכוין וכו' עכ"ל, והוכיח מזה האורות חיים דמבואר מד"ק דזמן קבלת שבת הוא בעת שקיעת החמה ממש דהיינו כששקעה החמה מההר שעומד שם, וגם כשחזר מהשדה לביתו צריך לקבל שבת עה"פ מהטעם המבואר שם, וכ"ז אינו אלא לתוס' מחול על הקדוש שהוא ביום גמור ולא כביה"ש שהוא שבת עצמה ולא שייך בה תוס' וכמש"כ הרמב"ם וסאר פוסקים. וכיורת מוכח כן ממש"כ דכשיכנס לביתו יתעטף ראשו בציצית כהלכתה לקבת שבת, ואת"ל דנהג כהגאונים דביעור ג' רבעי מיל היו כבר לילה, הרי יקשה ממש"כ בשער הכוונת דף נ"א ענין תפלת מנחה דאם היה רואה שכבר שקעה חמה וכו' ה"י מוריד הטלית בין כתיפיו משום דלילה לאו זמן ציצית הוא ע"ש באריכות.

זוה דרוח עצמם לומר דכוונת האריה"ק "בעת שקיעתה ממש" היינו פועלת השקיעה שתתחיל יציגול השמש לשקוע עד שישקע כולו - יהרי עוד כהיותו בשדה היה עליו לומר ולכוין כ"כ הרבה אמירות ויחודים כנ"ל, ואחר זה עוד מלאכה רבה לפניו לחזור לביתו ולהתעטף בטלית ולהקיף השלחן כמ"פ ולחזור ולומר כל האמירות הללו ושוב לאחור כל זה עוד לקבל עה"פ תוס' שבת, וכ"ז ה"י עדיין חול, ואת"ל דס"ל כהגאונים היאך יסיפק הכל במשך 18-13.1/2 דקות, אלא פשוט דמוכח כהנ"ל דס"ל כר"ת.

ובאורות חיים הוכיח שם דמזה מוכח גם דמנהג צפת בזמן הב"י והאריה"ק ה"י כר"ת שהרי לאחר כל הסדר שעשה בשדה ואח"כ בביתו ולאחר כל האמירות בנעימה והיחודים - ימצא שהעם בבכה"נ אומרים עדיין מזמור שיר ליום השבת שזהו קבלת שבת אצלם כמש"כ המחבר בסי' רס"א עכ"ד. (וכ"ז חזי לאיצטרופי לדברי התנא מצפת רבינו יוסף אשכנזי הנ"ל, וכן לדברי המבי"ט והמהרי"ט והחודדים שדרו בצפת, וכן בעל סדר היום שגר בסמוך לצפת, וכפי שהבאתי במכתבי שבגליון שבט-אדר אות ו').

טז. ומש"כ הרדצ"ה באות ל"ח שאין אפשר למנות דעת הורח השמש בין הפוסקים כר"ת בו בזמן שכתב בדף ל"ז ע"ב שבה הזמן נחברו כשמש בצהרים שפירוש ר"ת אינו עפ"י המציאות כלל ולא יש מקום להעמיד דבריו כלל עכ"ד - כוונתו שנתברר שאין ליישב דבריו עם המציאות ולא מצאנו תי' מרווח ליישב המציאות עם דברי ר"ת ואכן יש לחוש לחומרא להחולקים עליו, אך לא שבגלל זה אין ה"כ כמותו חזי' וככ"פ לחומרא, ואדרבה ואדרבה ראה בזרח השמש שם בדף ח' ע"ב, לפי מיעוט הדורות הולך ומתמעט הולך וחסור צריכין אנו ללכת אחר סברת המחמירין ביתר שאת וביתר עזו. ושם בדף ו' ע"ב, שמן הדין אפי' אחר שקיעה ראשונה הוא יום גמור עד סוף שקיעה שניה שאין אנו עושים כן אינו אלא מנהג להחמיר ע"ש (וכן בדף ח' ע"ב), ושם בדף י"ג ע"א כתב וז"ל, עכ"פ אחר רואה שכמעט כל הגדולים סברי כמו ר"ת ובפרט שמרן ומור"ם פסקו כמותו ע"ש, ועוד שם בדף כ"ו ע"א, עכ"פ הרי בפירוש איתמר דמצד חומרא נהגו בזאת השעה לקרות אותה ביה"ש כדי שלא יבואו לידי חילול שבת אליבא דכר"ע אבל כפי הדין יום גמור הוא, וכן משמע ג"כ מ"ס' בית דוד שה"י המנהג בימיו שלא היו מבדילים במצו"ש אלא עד שתעבור שעה וחומש וכו' כמו ר"ת אלא מצד חומרא דמילה וכו"ש בע"ש וכו' וזה המנהג כמעט ה"י מנהג כל ישראל וגם מזמן קדמון ע"ש, וכן בדף כ"ט ע"א וז"ל, ואל תקשה עליו ממנהג כמעט ה"י תובב"א שהביא א' חיד"א שהמנהג נתיישר כדי שלא לבוא לידי טעות וכמ"ש הרב בית דוד בפירוש אבל מן הדין יום גמור הוא עכ"פ ע"ש. הרי לך דברים ברורים שס"ל שצריך להחמיר כר"ת, ומעתה אדרבה גם סיעת מרעיו ותבירו בק"ק בית קל בודאי ג"כ נהגו להחמיר כר"ת.

יו. מה שדוחה הרדצ"ה ראייתי מדברי הרב בעל פקודת אלעזר - אחר המחילה לא הבין כוונתי, הדבאתי דברי הפקודת אלעזר רק כתורת ראייה ושליהה כנגד הדעה שכאילו ח"ו רבותינו בעל התוס' לא ידעו המציאות באר"י, וגם כראיה להבחנה הפשוטה והמקובלת בדברי המחבר שפסק כר"ת ותליא בד' מילין, ולזה הבאתי מהפקודת אלעזר שדר באר"י, ואכן הן הן הדברים שמובאים בפקודת אלעזר שם (אור"ח סי' נ"ח דף פ"א א' בהע', בהשיגו על בעל דברי יוסף) וזל"ק, אמר הצעיר אלעזר צריך לי תלמוד מה נתרץ בזה על כמה גדולי עולם ראשונים ואחרונים ובפרט מרן ומור"ם ז"ל שפסקו כדעת ר"ת בלי חולק הגם שאינם דרים במקום ר"ת, ומוכרח לומר שאין חושבים כוכבים הראויים לדרון עליהם שהוא ליל ה כי אם עד זמן לילה דר"ת, והקודמים לזה הם בכלל מ"ש רז"ל, לא כוכבים וכו', והגם שהמנהג העולם אינו כר"ת כמשי"ת, מ"מ מרן ומור"ם ז"ל והרבה ראשונים ואחרונים ז"ל פסקו כותי"ל.

ח"י. ומענין לענין, פשוט ביותר לכל מבין שלזה הבאתי גם דעת כל הני גדולים זצ"ל שדרו בירושלים ועכ"ז החמירו כדעת ר"ת (אף שלא הורו כן לאחרים), דמ"מ הלכתא רבחא איכא למשמע מינייהו, דגם בארה"ק יש מקום להחמיר כר"ת ושסברת המציאות אינה מעלה ומורידה.

יט. ומש"כ הרדצ"ה מהני גדולים שמדלא הורו כן לאחרים ש"מ דס"ל דאין מקום להחמיר, דאילו היו מורים היו אלפים נהגים כמותם הנה כבר התייחסתי לטענה זו במכתבי שבגליון שבת-אדר אותיות ד' ר'-ו' ומשם תקחנו. ורציתי רק להוסיף נקודה אחת ולהעתיק משו"ת מהר"י פראגי כתי"מ מ"ז שהשיב על דברי בעל גנת ורדים וזל"ק, כתב מר ומה גם דגדול כח המנהג ואין ביידינו לחלוק וכו' גם אנכי ידעתי ואני אומר שאין יכולת ביידינו לבטל דבר דרשו בו העם ולא מטעמיה דמר שכ' דיש להם על מה שיסמכו, וא"א דאין להם על מה שיסמכו וכו' ואפ"ה אני אומר אין ביידינו לבטל המנהג הזה וכו' למחרת בבוקר בישיבה נשא ונתן בדבר עם הרב הגדול יחיד בדור רבי חיים אבולעפאי ז"ל והשיב הרב רבינו חיים הנו' ואמר זה הדבר פשוט בכל התלמוד אין בו ספק, השיבו חכמי הישיבה ואמרו א"כ גם לענין מוצ"ש צריך להמתין כדי מהלך ד' מיל, והשיב הרב ואמר פשיטא ופשיטא, אמרו א"כ למה לא יוכיחו את העם ע"ז שלפ"ז חוטאים העם ועושים מלאכה בעצם יום השבת, השיב הרב אין ה"נ אם אתם יכולים להוכיח את העם ולהחזירם למוטב הנה מה טוב אבל לא יועילו ולא יצילו [-יצילו?] דבריכם שכבר דשו בו העם וכו' ע"ש בהמשך הדברים. ובכלל אין אנו מבינים תמיד את שיקליהם של גדולי ישראל מתי למחות ואיך למחות, מה לקרב ומה לרחק וכו'.

כ. באות מ"ז בנוגע להפרי יצחק כותב הרדצ"ה וז"ל "מדהדפיס חתן המחבר את הערת הר"י מלצן בלי שום הסתייגות משמע שסבר שהי' חמיו מסכים להדפיס אותה בספרו ושחזר בו בסוף ימיו בירושלים" - אף אך אי יבינא ליה כולי האי, הדבר פשוט שעיקר הערת חתנו שם הוא שלא יבואו להקל כר"ת (יען הפרי יצחק כתב ליישב מנהג העולם להקל עפ"י פסק השו"ע כר"ת!) ועכ"פ שלא יהיו תרי קולי דסתרי אהרדי, וכמש"כ שם. ומי גילה להרדצ"ה דהפרי יצחק מסכים מילה במילה למה שהדפיס שם חתנו מדעת עצמו עד כדי חזרה כללית ונימא דס"ל דיש גם להקל כנגד ר"ת.

וה"ה למה שהביא הרדצ"ה באות מ"ח ממכתבו של הגרא"ל ליפקין זצ"ל להפרי יצחק, הלא הגרא"ל זצ"ל מבקש ומתחנן שהפרי יצחק יסכים להוסיף בספרו שלא יבואו להקל כר"ת, ועל סמך זה יש אולי לומר שהסכים חתן המחבר להוסיף בפרי יצחק שלא יבואו להקל, אך לא אאמין כלל שהפרי יצחק חזר בו לחלוטין עד שסמך להקל כנגד ר"ת אף לאחר שגילה את "כוכבי ירושלים".

וגם לא אתעסק בהשוואות בין לשוני שכתבתי במכתבי (באות ד') "דגם בישוב הישן נהגו רבים וטובים להחמיר כר"ת" ללשונו של הגר"י מלצן "דלא ימצא גם מהחמירים רק אחד מאלף המחמיר" אך קרוב לודאי שהגר"י מלצן דיבר רק מהחוגים הקרובים אליו, ואין עדותו משקפת את תמונת המצב בשאר העדות והחוגים וכאמור לעיל מנינו כמה מגדולי עולם שהחמירו וקרוב לודאי שהקרובים אליהם וכן הרבה מהמתקדשים והמטהרים בקהלא קדישא דירושלים עיה"ק (אשר מרובים היו כנודע) ג"כ החמירו, ותו לא מדי.

כא. באות מ"ט-ג' מתייחס הרדצ"ה לתירוץ של האורות חיים (ושאני עני קלסתי) שכוננת ר"ת לכוכבים הנראים סמוך לאוסף המערבי, והביא שהגר"י מרצבך בעלה דיונה סתר לתירוץ, והוסיף הרדצ"ה דתירוץ של האורות חיים בנוי על סמך דברי התוכן הר"י טואפ, ושורביו צ"ע ע"כ - הנה

תחילה יש לחזור ולשנן ולהדגיש דאין דברי ר"ת והמחבר וכל קדושים אשר עמם - תלויים בתירוץ זה או אחר, ומובן שכל אחד משתדל ליישב שגם המציאות תתאים לזה, אבל פשוט וברור שגם אם נסתור ת"ו זה או אחר וקושיית המציאות חוזרת וניעורת - אין זה מגרע כהוא זה מפסק ההלכה הברור כר"ת.

והנה בדרך כלל נקטו כמה מהמפרשים לדר"ת אין ראייה מכל הני כוכבים, יען כוכבי יום הם עיין בפקודת אלעזר הנ"ל באת כ"ד, שו"ת ריב"ם שנייטוך טו"ס ל"א, ושו"ת דברי יציב אור"ח ח"א סי' קי"ב אות ג' (עוד), והרב בעל אורות חיים בפ"ד אות ב' כתב להמחיק תירוץ זה לדר"ת נאמר סימן הג' כוכבים באופק מערבי, ומש"כ הרדצ"ה על בעל אורות חיים כאילו תירוץ זה נסמך (ותירה מוזת נלקח) על דברי התוכן הר"י טראפ, אדרבא כל הרוצה לראות יראה באורות חיים שם שהביא ראייה לדבריו מדברי הגה"ח רבי אריה לייב עפשטיין זצוק"ל בספרו קונטרס הראיות - הלכה ברורה דף כ"ג, וכן מתשובת בעל גינת ורדים שהובאה בשו"ת מהר"י פראג"י סי' מ"ו, שכולם הבינו כן בדעת ר"ת. ועל הני קדושים אשר בארץ היתה עיקר סמיכתו בכל כוחו של הרב בעל אורות חיים בתירוצו. ורק אחרי זה באת ו' הביא האורות חיים מדברי הר"י טראפ.

והנה הרדצ"ה בהעתיקו מדברי האורות חיים בשם הר"י טראפ שכתב שהתהוות הכוכבים ממדרגה א' הם כס"ז דקות משק"ח - לא הביא את המשך דברי האורות חיים שדן בדברי הר"י טראפ והעלה דמוכח דט"ס נפלה בדבריו וז"ל 46 דקות ע"ש באריכות (והאורות חיים כתב שם בעצמו דחשבונות התוכנים אינם מסיני, ושאפשר להוכיחם הראשונים מתחילין ב-45 מינוט ע"ש) וא"כ כשנפחתה מזת את ה-16 מינוט של הרדצ"ה נגיע ל-30 מינוט אחר שק"ח, ושפיר י"ל דאו נראים בירושלים רק הכוכבים ממדרגה ראשונה. ועכ"פ דברי הר"י טראפ אינם עיקר יסודו של האורות חיים בתירוצו, אלא לתוספת נופך בלבד.

כב. ומש"כ הרדצ"ה באת נ"א והרב האג"ן כתב רק דבאותו העת (30 דקות אחר שק"ח) מתפללים ערבית, ולא מסתבר שהראיות עוד 42 דקות עד שעשה מלאכה - פשוט שכוונתי רק להוכיח שם דלא ס"ל כהגאונים והגר"א - אף שהמורכב הוא בירושלים עיה"ק.

כג. ומה שהביא הרדצ"ה מהנחפה בכסף ושאר אחרונים שהעירו שפשט המנהג באר"י כהגאונים, ושנהי אחרונים לא ידעו שיש מדינות באירופא שנהגו כר"ת [-ובהסבר זה כבר קדמו האורות חיים בעמ' רנ"ד בהע" -] אומר אני ממשונן, אם הרדצ"ה בעצמו מודה דמש"כ הני אחרונים "שבכל העולם נוהגין כהגאונים" היינו במקומם, א"כ על אותו משקל נוכל לומר ג"כ דמקומות מקומות באר"י יש, ובצפת וטבריה וגלילתיה, ברור שבזמן הבי"ו והאריה"ק נהגו כר"ת וכמש"כ לעיל באת כ"ב כסופו (ומש"כ הרדצ"ה דמנהג טבריה לא היה רישומו ניכר יען ישבו שם רק כמה משפחות וכו' - הכי מספר המשפחות קובע, וכי כמה דרו אז כשאר ערי הקודש, ועל כולנה דהרי המנהג נשאר שם בטבריה ג"כ אחרי שנכנתה עיר על תילה וכמש"כ במכתבי שבגליון שכת-אדר אות ה'). ומלבד זאת המתבונן בשו"ת נחפה בכסף וכן בשו"ת בתי כהונה יראה להדיא דהם לא כתבו מכה ידיעה ברורה דהמנהג באר"י הי' כהגאונים משנים קדמוניות, אלא שכיון שנתקשו מדוע באמת נהגו להקל, לזה העלו דמסתמא הוא מנהג קידום שוממים על הגאונים, אבל לא דנו כלל ולא כתבו מכה ידיעת בית אבות ורבתייהם בקבלה דהמנהג נתפשט לקולא עוד קודם הבי"ו. וגם קרוב לוודאי דהתחלת התפשטות המנהג דלא כר"ת נבע רק לחומרא כהגאונים וכמש"כ בורות השמש דף כ"ט ע"א בשם הרב בית דוד לגבי מנהג ירושלים עיה"ק ע"ש (והבאתיו לעיל אות כ"ג). וראה עוד בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' מ"ט שנקט ג"כ דבזמן הבי"ו עדיין הי' המנהג פשוט כר"ת אף להקל וכדמוכח ג"כ מתשובת הרב"ז ח"ד סי' רפ"ב שלא החשיב דעת החולקים אף לספק ופסק בפשיטות כדעת ר"ת ע"ש (וע"ע באורות חיים פ"י). ולעומת זאת יש לנו את גדולי האחרונים שנצטערו על התפשטות המנהג להקל כנגד ר"ת אף שלא עלתה בידם למחות, וגם הנחפה בכסף עצמו כתב דלענין החומרא טוב להחמיר כר"ת ושהמחמיר תבא עליו ברכה.

ועכ"פ בודאי ובודאי דכל הני שבאו מארצות אירופה מהני מקומות שהקפידו הם עצמם או אבותיהם להחמיר כר"ת, בודאי דמקום גדול ביותר לומר דעליהם להחמיר באר"י ג"כ כר"ת מכה דינא דקבלת אבות חלה על הבנים (וכפי שנהג גם הגר"י מבריסק מכה האי טעמא וכפי שהביא הרדצ"ה במכתבו) ועיין שו"ת דברי יציב אור"ח ח"א סי' קי"ד.

ואי לכן ברור שיש ופשוט דיש מקום גדול להחמיר כר"ת גם באר"י, וכפי שכתבו גדולי הפוסקים לדורותיהם (אשר על פיהם ילכו בני' בקביעת ההלכה הצרופה), ואף אלו שפסקו הלכה כהחולקים על ר"ת, ג"כ הסכימו דהמחמיר הרי זה משובח ותבוא עליו ברכת שמים. (ועוד הרבה הי' להאריך בענינים

הנ"ל, וכן בדעת הגר"א ז"ע משאר מקומות כביאור הגר"א וכן במנהג ירושלים אך כחס על הני"ר אקצר במקום שאמרו להאריך).

הכ"ד הכר"ח ביקרא דאורייתא

יחיאל ביום

פעיה"ק קרית צאנז-נתניה

בענין עירוב בעיר שיש בה ס' ריבוא

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

כתגובה לתשובתו של הרב אברהם וויינשטיין שליט"א הנני בזה לפי סדר דבריו.

א. בנידון מהו החירוש ומהו הפשטות, אם בעיני שיעברו במקום אחד ס"ר, או מהני צירוף כל העיר, הרי נחלקו בזה, דהאיגרות משה כתב דפשטות אין מצרפים כל העיר, ולהרבי מלכיאל פשטות מצרפים כל העיר, וכיון שנחלקו בה הקדמונים. הבה נתיי ספר וניחזי אנו, ותורה היא וללמוד אנו צריכים.

בסברא לכאורה מה שיאטא ד"עיר" לצירוף כל הרחובות כאחד, דדין רשוה"ר אינה קשור לדין עיר כלל, וע"ז חידש סברא מחודשת - (שלא נזכרה כלל בדברי הפוסקים) ומפוקפקת - (דא"כ כל המדינה הצרף כל רחובותיה ומהי"ת לחלק). ועל כך משיב: דא"כ אף כביש עירוני (ירושלים תל אביב) יהיה רשוה"ר לאסור ירושלים. אכן יתכן ואה"נ אם יעברו שם ס"ר תהיה רשוה"ר, וכמדומה שעדיין לא נידון דבר זה. (ועדיין אנו חוקים ממצב זה).

בסוגית הגמרא

הנה בשבת דף צ"ו ע"ב, מבואר דרק מחנה לוייה היתה רשוה"ר, ופירש"י דשם היו באים כל ישראל ללמוד ממרע"ה. וסתימת דבריו, דבמחנה ישראל לא היה רשוה"ר דלא היו באים אל מקום אחד, וע"ז כתב הכותב דכ"כ דף ס' ע"א מבואר ברשב"ם (ובנמר"י) דלא היה במחנה ישראל מבוי מפולש, ולכן לא היה שם רשוה"ר, אכן דבר זה, שלא היה במחנה ישראל מבוי מפולש, הוא דוחק גדול, וכמבואר בתשובת הגר"מ פיינשטיין שהובאה במשנה הלכות ח"ח ס' צ"ב אות ה' (ונדפסה עתה באג"מ ח"ח עמוד צד) דפשטות היה במחנה ישראל מבואות מפולשות, שהרי היו הולכים ללמוד ממרע"ה, ולא מסתבר שהיו עוברים דרך חצרות חבריהם, וכ"ז יעו"ד, ובכן פשוט דפשטות הסוגיא בב"ב היא כביאור הירטב"א דמחנה ישראל היה מפולש, ואך, הרשב"ם לשיטתו דרשוה"ר הוה אף שלא ע"י ס"ר, דלשיטתו קשה הסוגיא דשבת צו: דמחנה ישראל לא הוה רשוה"ר. והזכרת לחדש דלא היה שם מבוי מפולש, אבל להפוסקים דבעינן כרשוה"ר ס"ר, הרי אפשרל בפשיטות דמחנה ישראל לא היה רשוה"ר במקום אחד.

ובגוף הסוגיא דשבת צ"ו, אם הכוונה דהא דאמרו דמחנה ישראל לא היתה רשוה"ר, הכוונה משום דמחנה ישראל לא היה בו מבואות מפולשות כמבואר בב"ב, אתמהא, האם פשטות וסתימת הסוגיא במקור וטורש הענין דאיסור הוצאה אינה מתבארת רק ע"פ הסוגיא ורשב"ם שבב"ב, והוה פשטות הפשט בסוגיא דנן, וכל הפוסקים כאן בשבת צ"ו סתמו ולא ביארו, וסתמו על הלומד שירע מעצמו הסוגיא דב"ב, אתמהא, אלא ודאי ריהטת הסוגיא דרק מחנה לוייה היתה רשוה"ר שבאו אל מרע"ה, ולא במחנה ישראל כיון שלא באו אל מקום אחד.

בלשון השו"ע

סתימת הפוסקים בס"י שמה"ה ס"ז דבעינן שיעברו במקום אחד, ולא הזכירו כלל דין צירוף העיר. ואין נידחה לשון השו"ע בגילא דמתחא. בכך נראה שהרבי מלכיאל צ"ע, ופשטות הסוגיא מורה דבעינן שיעברו במקום אחד וכדברי האיגרות משה, והמוציא מן הפשטות עליו הראיה, [ובכן לא הארכתני על כל פרט ופרט בנידון כיון שאין קובעים כ"כ להלכה].

ב. לגבי ראיתו מדין תחומין יפה העירני, אך דברי הגר"ו והגרעק"א אלו דמשמע דכל מחנה ישראל היתה רשוה"ר אף שלא היו במקום אחד. זהו אך ורק דוקא לשיטת הפוסקים דבעינן לתחומין י"ב מיל וס"ד. ובאמת לדעת רוב הפוסקים לא בעינן זה מן התורה. ולכן לפי רוב הפוסקים דק מחנה לוייה היתה רשוה"ר.

ג. לגבי דיוקי לשון הראשונים. אף אם ננקוט שיש מקום לדיוק כן, הרי יש מקום לדיוק ממקורות אחרים דרך בדרך אחד מצרפי. ומה שכתב: דהראשונים נקטו דרך כן לפעמים יש שרק בדרך יש ס"ר ולא בעיר, תמיהני כיון דבדרך כלל, בעיר מצוי הרבה יותר ס"ר שהרי לפ"ד מצרפי כל העיירות הגדולות, ובדרך אחד שיעברו ס"ר, הוא דבר רחוק ביותר, [ובפרט לפני שנתחדש הכלי רכב הגדולים] איך עזבו האופן הפשוט דעיר, ונקטו רק האופן ד"דרך", אשר כמעט ולא שמענו עדיין על דרך אחת שיעברו שם ס"ר, ובכן פשוט דס"ל דעיר אינה מצרפת, ופשוט, [אגב, "הרבה" ראשונים נקטו "דרך" וסו"ט כזה מלשון המשנה שנקטה לשון עיר של יחיד, ודוחק לומר גם זה לא דוקא], וכן סתימת לשון הש"ע קשה לדחותה דכל חד נקטה לרבר אחד.

ד. והנה דעת הערוה"ש והמשנ"ב אשר מימיהם אנו שותים, ביסוד עיקר הנידון, נקטו דבעינן שיעברו במקום אחד, אלא שיצא לחדש ולדבריהם סגי שיעברו ס"ר לפעמים, ולא במשך זמן קצר. חידוש גדול כזה פשוט שלא נשמע בדברי הפוסקים דמלבד דלשון כמה ראשונים הוא בכל יום הרי כך הוא לשון הש"ע ומאן ספין לחלוק על הש"ע אלא וראי להערוה"ש בעינן במשך "זמן קצר" ומפרש לשון הש"ע בכל יום לא דוקא אלא במשך זמן קצר, אבל אינו מפקיע לגמרי לשון הש"ע, וקושייתו מלשון רש"י הוא רק לומר דלא בעינן "בכל יום", אבל עכ"פ זמן קצר לכוי"ע בעינן.

וכן בדעת המשנ"ב, בסוף שער הציון מבואר להדיא שיעברו במקום אחד, והמשנ"ב בכלל לא סובר החידוש של הערוה"ש דבעינן שיעברו במשך זמן קצר, אלא ס"ל דבעינן שיעברו דוקא משך יום אחד, אבל לא "בכל יום", ומסתבר דהערוה"ש הוה יחידאה בחידושו דסגי צירוף שיעברו במשך זמן קצר, דא"כ אין לדבר שיעור, וכקושיית הבית אפרים והמהרש"ם, בכך אין לחדש דסגי צירוף זמן ממושך, שלא שמענו כלל בדברי הפוסקים.

ה. בדברי הבית אפרים דבריו ברור מללו שיעברו במקום אחד, ובפרט שכולם דבר זה, וקשה לומר: "לא נחית" (מלבד שאם היה חולק בזה עם המשכנות יעקב היה כותב לו זה) ומה שכתוב: דנקט דרך במקום עיר, תמוה ביותר, וכנ"ל. וכיון שלא דייק הבית אפרים במנין אנשי העיירות שהזכיר, (שהרי אף לדברי הכותב, הרי הבית אפרים הכפיל במנין אנשי פריז) אין להוכיח מזה כלל.

ו. בדברי האחורונים בס"י שני"ז תמוה לומר שהשאירו חידוש גדול והלכתי כזה עד ס"י שנו, ולא כתבו כן בס"י שמה במקור ושורש הענין.

ז. הדברי מליכאל בח"ד סוס"י ג' שסמך דבעינן במקום אחד, תמוה לומר "לרווחא דמילתא", ובפרט דלמעשה התייר וסמך על כל כך בנידו"ד.

ח. בענין אי נקטינן כהפוסקים דבעינן ס"ר, פשוט שהמשנ"ב לא ראה את הבית אפרים (רק את המשנ"ב) והיום רווח עלמא דרוב הפוסקים מקילים בזה. ואם הלכה רופפת בידך וכו'.

ט. בנידון חידוש האיגרות משה שיהיו כולם בזמן אחד, הנה עיינתי בספרו שמחת ישראל (לפני כותבי תשובתי), ומלבד דברי המאירי אין שם שום ראייה מכרעת, מלבד דיוקי לשון הראשונים. ואף המשכנות יעקב והבית אפרים מארי דשמעתתא דעירובין, שדנו להדיא בנידון זה, לא העלו דיוקים אלו, הדבר מוכיח שאינם מכריעים, וראה עוד בספר נתיבות שבת פ"ג שהביא דברי האיגרות משה ולא העיר עליו כלל [אך כתב שצ"ע בזה] ועתה ראיתי כי מפורש בדברי המהרש"ל כדעת האיגרות משה, דבעינן שיהיו כאחת והוא בביאורי המהרש"ל על הסמ"ג ל"ח דף כ"ט, שכתב בביאור דברי הסמ"ג: או אין שולטין בו ס"ר, פירוש אפילו רחב ט"ז אמה ויותר מ"מ כל היכא שאינו מצוי ס' ריבוא כאחת הנכנסים ויוצאים דומיא דרגלי מדבר אין דין רשוה"ר עליה עכ"ל. [ולענ"ד נראה בביאור כוונתו, כי פשטות לשון הסמ"ג שכתב: "אין שולטין בו ס"ר" מורה שא"צ שיהיו מצויין ממש, אלא אף אם שולטין בו ס' נמי סגי. ולכן מבאר דהכוונה דבעינן שיהיו מצויין ס"ר כאחת], ומעתה נראה דדוא"י יש מקום גדול לנקוט כהרש"ל בזה.

כן גם בדעת המשנ"ב בזה העלה להחמיר בזה על סמך דיוקי לשון, ומאן מפסי, ובספרו שמחת ישראל הסתפק בזה.

י. בענין צירוף ההיחור דבעינן מבי מפולש, האם לא נשמע כזה בדברי הפוסקים לסמך על ספק אחד רק בצירוף אף שרדעת נוטה שהעיקר לא כן, וכן ערות הדברי מליכאל שכך היה המנהג, מספיקה לצירוף, ובפרט עיר גדולה לאלוקים כווארשא, ובכן לפענ"ד אין טעם להעלות פקפוקי דברים בזה מרעות

האחרונים בזה. כי בודאי גדול כח המנהג לומר שלא חשו לפקוקים אלו ולדינא נקטינן להקל בזה, אחרי שהדבר במחלוקת שנוי ואם נסמך על הכרעות עצמינו עדיין אפשר שיבא בתראה דבתראה, וישיב על כך, בכך מנהג ישראל, אשר היו ביניהם גדולי חקרי לב וארזי הלבנון, ומנהגם מעידה להכריע להקל בזה, ובבחינת אפ אין נביאים בני נביאים.

ולא הערתי כלל בתשובתי הראשונה, ממה שאפשר שיש לצרף דגויים אינם מצטרפים, וכספיקא דהאשל אברהם, (נדבריו הובאו בכמה פוסקי דורנו), וחיידושו דהעררה"ש דלא הוה רשוה"ר רק כשיש מקום מיוחד לכל העיר, ואף דברדאי לדינא א"א לסמך על דבריהם, אבל כיון שכל חומרא דמר מתודשת יתכן שיש לצרפם.

ולסיום יסוד החומרא שיש לצרף כל העיר, לא הוזכרה בהדיא רק באחיזו ובאגרות משה, אך במשכנות יעקב ובערוה"ש ובמשנ"ב ובדברי מלכיאל ובמשנה הלכות נקטו להדיא להקל דאין מצרפים כל העיר.

אלא שרוצה לחדש חידוש מפתיע בדעת המשנ"ב והערוה"ש דאף שיעברו במשך זמן ממושך נמי חשוב רשוה"ר ופלא להעלות כן אף לפקוק בעלמא.

בדעת האיגרות משה בעינין שיהא ס"ר בחוצות העיר וקשה להכריע דלא כוותיה על סמך דיוקי לשונות, ואף דבמאירי מפורש דלא כוותיה הרי במהרש"ל מפורש כוותיה.

ומלבד זאת יש כאן עוד שני היתרים, א. דאין מביי מפולש, שיש עדויות ברורות שסמכו על כך במקומות גדולות (בלשון המעטה) ב. היתרו של החו"א והגרשו"א שנקטו כן להלכה למעשה!

וכל החידוש, מבוסס על סברא מתודשת, ודחוקה בלשון השו"ע והגמרא. ואין נתפוס החבל לכל צדדיו (אחרי שלכל גדול יש היתר דבר) בכך נראה שבודאי אין כאן סיבה נוספת להחמיר.

ביקרא דאורייתא

שלמה זלמן שמעיה

עיה"ק ירושלים תובב"א

תגובת הכותב

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

קבלתי את מכתבו השני של הרב שמעיה בענין רה"ר, ולא באחי להאריך עוד פעם כי לענ"ד כבר כתבתי אריות מספיקות ואין תועלת לחזור ולכפול הדברים. אמנם בכל זאת אציין כמה נקודות.

א. כעצם הסברא של האומרים שמצרפים את כל העיר, כבר ביארתי באופן המספיק לענ"ד.

ב. בענין הגמ' בשבת (צו). שיש ראשונים שדקדקו משם שלא היה רה"ר אלא במחנה לוי, והבאתי מהראשונים בכ"ב שזה משום שבמחנה ישראל לא היה מביי מפולש, הקשה הכותב דא"כ איך אפשר שהמפרשים כאן לא ביארו ומסכו על סוגיא דכ"ב. אמנם א"כ יש לו לתמוה על הרמב"ן והרשב"א והר"ן דלא ס"ל כלל דבעינן ס"ר, ומ"מ לא ראו צורך לבאר ולתרוץ סוגיא זו, וגם הסוברים דבעינן ס"ר לא ביארו שיש סמך לזה מסוגיא זו, ושמע מינה דהסכמת כל הראשונים הוא דלא מוכח מידי מהכא, או משום דאין הכרע כלל שלא היה רה"ר במחנה ישראל [וכדעת הרמב"ם] או משום שיש טעמים אחרים לפרש למה לא היה רה"ר [או כדברי הראשונים בכ"ב הנ"ל או כדברי המאירי שכתב טעם אחר לזה כריש מסכת שבת בד"ה אמר המאירי ע"ש].

וגם מ"ש רש"י "שהיו הכל מצויים אצל משה" הרוואה יראה כי בפשטות אין כוונתו לבאר למה לא היה רה"ר במחנה ישראל (שזה הוא לכל היותר דיוק מהגמ') אלא כוונת רש"י הוא לבאר למה היתה רה"ר במחנה לוי. ולכן שפיר י"ל שאין מחלוקת בין רש"י ורשב"ם אלא דמחנה ישראל לא היתה רה"ר בלא"ה והנידון הוא רק על מחנה לוי ועי"ז פרש"י שהיו הכל מצויין אצל משה [ואם רש"י רצה לפרש הטעם שלא היה רה"ר במחנה ישראל משום שלא היה שם ס"ר, היה צריך לפרש ולהזכיר ענין ס"ר שזה תנאי בדיני רה"ר, כי הרי רש"י לא הזכיר זה אלא במסכת עירובין וקשה לומר שנתכוין לזה כאן]. סוף דבר לענ"ד אין שום ראיה כלל מסוגיא זו לנידון שלפנינו.

ג. בענין מה שהוכחתי משו"ע הגר"ז וחי' הגרעק"א בס"י ת"ד, כבר הסכים הכותב שזה ראייה נכונה, אלא שכתב שהרהב חולקים וסוברים שלא היה רה"ר במחנה ישראל, אמנם לפי מה שכתבתי באות ב' אין מדבריהם ראייה להקל בנד"ד, ולכן לדינא אין ראייה דפליגי על מה שסובר הגר"ז דמצרפין את כל העיר.

ועכ"פ יש מכאן פירכא לטענת הכותב שהשו"ע והאחרונים לא פירשו הדבר בס"י שמ"ה, דהא קמן שהגר"ז רדאי סובר דמצרפין את כל העיר ואפ"ה בס"י שמ"ה העתיק לשון השו"ע ולא פירש כלום. וזה מסייע להסתכלות של הדברי מלכיאל שאין זה חידוש לומר שכל רחובות העיר הם רשות אחת.

ד. לענין מה שקצת ראשונים נקטו לשון "דרך", וכתבתי שרצו לכלול בדבריהם אופן שהוה"ר הוא רק דרך אחד וכגון מחוץ לעיר, ולכן לא נקטו לשון "עיר", וע"ז דחה הכותב שהיה להם לנקוט רה"ר של עיר שהוא יותר מצוי. אמנם באמת מכואר מדברי הראשונים בכמה מקומות שרוב הרחובות אצלם לא היו רחבים ט"ז, וגם העיירות הגדולות היה להם חומה וא"כ רוב הרחובות לא היו מפולשים כלל. וא"כ נמצא שגם בעיירות, בדרך כלל לא היה שי"ך לרזן שיהא רה"ר אלא על הרחוב הגדול האמצעי של העיר שהוא היה מפולש. ובאופן זה ודאי צריכים שיהיו ס"ר באותו דרך. אבל באופן שכל הרחובות הם רחבים ומפולשים, הלא הבאתי מלשון הפסקי רי"ד שכתב להדיא שכל הרחובות הם רה"ר ע"י שיש בעיר ס"ר [מלבד שאר הרחובות שהבאתי].

ה. בענין מה שפרשתי את כוונת המשנ"ב וערוה"ש, לענ"ד הבאתי ראיות מספיקות להוכיח שוהו כוונתם. והם סוברים שוהו הפשטות כי רש"י לא הזכיר שיבואו כולם תוך איזה זמן מטוים אלא שיהיו ס"ר "מצויים" דמשמע דכל אחד מהם יהיה בגדר "מצוי" ותו לו, ולכן תמהו על לשון השו"ע. ועיין שמחת ישראל סי' ד' אות ד' שהבאתי סמוכין לזה מדברי כמה ראשונים.

ו. ובענין מ"ש הב"א הלשון "דרך" עיין לעיל אות ד'. אמנם באמת הבאתי גם אפשרות שניה לפרש את שיטתו והמעייין יבחר.

ז. מה שכתבתי על הדברי מלכיאל ח"ד סי' ג', לענ"ד הוא פשוט לכל מעיין, ומ"ש הכותב דעכ"פ בנד"ד התייר מטעם מפולש משער לשער, אינו מוכרח כלל ועיין לקמן אות ט'.

ח. בענין אי בעינן ס"ר בומן אחד (אשר לפ"ז לא יהיה רה"ר אפילו בצירוף כל הרחובות עד שיהא בעיר לשון מילין בערך), כל מה שכתבתי בזה נלע"ד נכון בס"ד, ואם הכותב אינו מסכים או אבקש מהמעייין לדון בזה שנינו. אלא שהכותב כתב אלי שבביאור מהרש"ל על הסמ"ג כתב "ס"ר כאחת הנכנסים והיוצאים" דמשמע דבעינן ס"ר בומן אחד וכדעת האג"מ, ולכאורה הוא צודק בכוונת מהרש"ל אלא דאי"צ צ"ע איפה ראה מהרש"ל דבר זה בדברי הסמ"ג שלא כתב שם אלא שיהיו ס"ר "שולטין" [ועיין שמחת ישראל סי' ד' סוף אות ד' שהבאתי שגם מהרש"ם הסכים לכסוף בדע"ת שהלשון "שולטין" לא משמע אפי' שיעברו ביום אחד וכ"ש לא בשעה אחת]. ועכ"פ הרי דעת שאר אחרונים הוא להחמיר בזה, וגם מהרש"ל לא פסק זה להלכה [כי לדעתו לא בעינן כלל ס"ר מכבואר דבריו שם]. וגם אם נאמר להקל בזה צריכים לדחוק בלשון הראשונים ואחרונים שכתבו עיר שיש בה ס"ר דמשמע בפשטות דבס"ר לתוד סגי וכמ"ש להדיא התוס' רי"ד (פסחים ס"ט) דבעינן רק שבעיר יהיו "דרין בהן ס"ר". והמאירי כתב להדיא דלא בעינן בומן אחד ולא מצינו אף אחד מהראשונים שחולק עליו.

ט. בענין מפולש משער לשער שהבאתי דעת כמה גדולים דהיינו דוקא בעיר שיש לה חומה וכפשטות לשון השו"ע, לא הבנתי על סמך מה סובר הכותב שלא אמרו כן אלא מטפיקא. ומה שהוא חוזר ומרעיש בענין המנהג כבר הארכתיו לבאר שאינו פשוט כלל ללמוד עיירות שלנו מעיירות שלהם. והבאתי שכן אמר לי אחד מגדולי הרבנים שליט"א בפשיטות. ואף שיש חושבים שאפשר ללמוד כל העולם מווארשא, אינו מוכרח כלל. והא קמן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב ח"י"ד ט') שכתב על לונרזן "דבוראי היו רה"ר דאורייתא לכל השיטות" אע"ג דמסתמא אין הרחובות ישרים לגמרי עד סוף העיר. ולא היה כתב כדברים האלה אם היה מנהג להקל.

י. מה שכתב לענין צירוף נכרים, הנה האשל אברהם גופיה מסיק דלכ"ע מצרפי וכן הוא סתימת כל הפוסקים. ובענין חידוש הערוה"ש, עיין שמחת ישראל סי' ד' אות י"ד שגם הוא לא סמך ע"ז בדאיכא ס"ר בעיר וע"ש עוד בזה ואכמ"ל.

ועתה אבקש מכם חברי מערכת הקובץ הנכבד שתביאו את הויכוח הזה על שולחן מלכים, כדי שהמעיינים יוכלו לראות לפנייהם כל הצדדים והטענות דבהכי רווחא שמעתתא.

יא. ראיתי בקובץ אב-אלול את מכתבו של הרב ישראל שטיין שליט"א בענין דעתו של הגרש"ז אויערבאך וצ"ל לענין תיקון עירובין בערי גוש דן. והאמת אני כי אני שאלתי את מרן זצ"ל שאלה זו לפני כמה שנים ולא רצה לענות לי. ואח"כ בקשתי מאחד מבני משפחתו שישאל אותו, וענה לו מרן זצ"ל שבאמת מטתבר שכולם נחשבים עיר אחת ומצטרפי לס"ד ולכן אין לסמוך על ההיתר שם של ס"ר, רק שלמעשה אמר שאינו יכול לפסוק בזה כיון שאינו יודע יתר פרטי המציאות שם. וכפי הנראה היתה כוונתו שאינו יודע שיעור עקמימות הרחובות, אם יש עומ"ר בשלש צדדים ע"י העקמימות, שאז יהיה צד להקל לפי דעתו וכפי שהכאתי בשמו במאמר הנדפס בחוברת גיטן-אייר אות י', ובמכתבי הנדפס בחוברת אב-אלול אות י"א. [וע"ש עוד מה שהקשתי על מרן זצ"ל שבאמת הרבה חולקים על היתר זה של עומ"ר וגם הבית אפרים לא יסכים להחיר באופן זה, ועיין במכתבי שם אות י"ג מה שהכאתי מתחב"מ ומנינו].

ביקרא דאורייתא

אברהם וויינשטיין

בענין אי הארון הוי מכלל המקדש וכליו

הרמב"ם פ"א מהל' בית הבחירה ה"ו. ועושין במקדש כלים, מוצב לעולה ולשאר הקרבות, וכבש שעולים בו למוזבח, ומקומו לפני האולם משוך לדרום, וכיור וכנו לקדש ממנו כהנים ידיהם ורגליהם לעבודה, ומקומו בין האולם ולמוזבח משוך לדרום שהוא שמאל הנכנס למקדש, ומוזבח לקטורת ומנורה ושלחן ושולשתן בתוך הקדש לפני קדש הקדשים. צ"ע מדוע לא הזכיר הרמב"ם בין הכלים שעושים במקדש ג"כ את הארון. ובשם הגרי"ז זצ"ל מובא שאמר בשם אחיו הגר"מ זצ"ל דמוכח מזה דהארון לא הוי מכלל המקדש אלא הוא נעשה רק לצורך הלווחות, וכדבריו מבואר במדרש הגדול פר' תרומה, ועושים בו שבעה כלים מוצב וכבש לעלות בו וכיור וכנו לקדש ממנו ומוזבח הקטרת והמנורה והשלחן אבל הארון הרי הוא ללווחות ואינו מכלי המקדש ע"כ ואולם בחידוש מרן רי"ז הלוי במכתבים שבסוף הספר דף ע"ב. נקט שהארון הוי מכלל כלי המקדש, וכן נקט בדעת הרמב"ם בזהו הרקיע עשה מ"ט, וא"כ הדרא קושיין לדוכתא מדוע לא הזכיר הרמב"ם בין הכלים שעושים במקדש גם את הארון וצ"ע.

ונראה דהנה הרמב"ם שם בה"ה כתב וז"ל, ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית וכו', וצ"כ לשון זה של הרמב"ם וכי יש רברים שאין הם עיקר בבית, וצ"ל דאלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, היינו שהן מעכבין במצות הבית, ומצאתי שכבר פירש כן דברי הרמב"ם המקדש דוד סי' א' אות ג', וע"ז קאי מ"ש הרמב"ם בהלכה שאחרי זה ועושין במקדש כלים וכו', והיינו דהכלים הוו מכלל המקדש כמבואר ברמב"ם בספר המצוות מ"ע כ', וקחשיב הרמב"ם הנך כלים שהם עיקר הבית, והיינו שהם מעכבין במצוות מיפסיל, ועל כן קא קחשיב להארון דאינו מעכב במצוות הבית, שהרי בבית שני לא היה ארון, וע"כ שאין הארון מעכב במצוות הבית, ולהכי לא הזכירו הרמב"ם בין הכלים שעושים במקדש, ומשום דלא קחשיב אלא כלי שהם מעכבים במצוות הבית, והארון שאינו מעכב במצוות הבית לא הזכירו הרמב"ם.

אלא דלפי"ל לכאורה אכתי צ"ע הך לישנא דהרמב"ם דאלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית וכו', דהנה בחזרושי רבנו חיים הלוי בהל' בית הבחירה כתב דהכל בכתב מעכב, יעו"ש שכתב דבעקרה אבן מן העזרה נפסלה כל העזרה, דכיון דאותו מקום שנעקרה האבן חסר ביה קדושת מקדש, א"כ ממילא חסר בה מידת המקדש, והכל בכתב נאמר במקדש דכולו כמו שהוא נתקדש, וכן צריך להיות בקדושתו, ואלא"ה מיפסיל, ולדברינו דאלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית היינו שהם מעכבין במצוות הבית, והלא לדברי הגר"ח זצ"ל הניל הכל מעכב במצוות הבית מדין הכל בכתב מלבד היכא דקרא אשכוח ודרוש שאינו מעכב וצ"ע.

אכן י"ל לפי מה שכתבנו ביספרנו ממשכן שילה ח"א סי' ג"ה בדעת הרמב"ם דהכל בכתב תורת נבואה עלה, א"כ נהי דהכל בכתב מעכב, משום דכך נאמר שהכשרו של הבית יהיה כפי שנמסר במראה הנבואה, אבל מ"מ כיון דתורת נבואה עלה הדבר יכול להשתנות אם ימסר אח"כ נבואה לעשות אחרת, וא"כ י"ל דמה שכתב הרמב"ם ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית וכו', היינו דלא רק שהן מעכבין בבנין הבית אלא שהם לא יכולים להשתנות, ולעולם הם מעכבין בבנין הבית, משא"כ הא דהכל בכתב מעכב הוא לזמנו כל זמן שלא נאמר אחרת נבואה וכו"ש. ולפי"ז ג"כ א"ש מה שהקשו על הרמב"ם

שלא הביא בהל' בית הכחירה הא דבבית עולמים היו עשר שלחנות ועשר מגורות דציאתא במגותה דשלמה עשה עשר שלחנות ועשר מגורות, ולכאורה מוכח מזה מ"ש המשך חכמה ריש פ"י תצוה שבבית שילא היו עשר שולחנות ועשר מגורות. ואולם יש לשאל ע"ז מהגמ' ביומא נא, בדמוכ מהתם שגם בבית שני היו עשר שולחנות ועשר מגורות, וכבר הוכיח בן התוס' ר"ד שם, אם לא שגנדיחוק שהירושלמי חולק על הבבלי בזה כפי מאי דמשמע מהתוס' ר"ד שם, והרמב"ם פסק כירושלמי. אכן לדברינו י"ל דהנך עשר שולחנות ועשר מגורות שעשה שלמה היו מדין הכל בכתב, וזה יכול להשתנות, והרמב"ם לא הזכיר מבני הבית אלא דברים שאינם יכולים להשתנות, ונחי שבבית שני זה ג"כ לא נשתנה והיו בו עשר שלחנות ועשר מגורות, אבל עכ"פ כיון שריעשר שולחנות ועשר מגורות אלו הוא מדין הכל בכתב דתורת נבואה היו עלה לשיטת הרמב"ם, הרי זה יכול להשתנות ע"י נבואה אחרת, והרמב"ם לא הזכיר אלא אך אותם דברים שאינם יכולים להשתנות וכש"צ.

ואכתי צ"ע מדוע אין הארון מעכב כמצות המקדש ובפרט אם הכל בכתב מעכב, ובפשטות י"ל דקרא אשכוח ודרוש וכמו שאמרנו בכמה מקומות, יעוין ובחים סב,א. אכן י"ל עוד דהנה במגילה יב, איתא, ואמר רבי לוי דבר זה מסרות בידינו מאבותינו מקום ארון אינו מן המדה, ופרש"י ד"ל, אינו מן המדה אינו אוחד למעט מדת קרקע לכל צדדיו כלום עכ"ל, כלומר הארון בנס היה עשה עשה ולא מיעט במידות המקדש, אשר על כן שפיר בלא ארון אין חסר במידות המקדש, ובלא ארון המקדש נשאר במידותיו כמו שהוא נתקדש, ולא שייך לפסול בית המקדש מדין הכל בכתב, שהוא דין במידות המקדש, דכולו כמו שהוא נתקדש, וכן צריך להיות בקדושתו, ואלא"ה מיפסל, כמבואר בחי' רבנו חיים הלוי שם.

והנה ביומא נדב, איתא, אמר ריש לקיש בשעה שנכנסו נכרים להכיל דאו כרובי המעורין זה בזה, הוציאון לשוק ואמרו, ישראל הללו, שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים הללו מיד הילום, שנאמר כל מכבריה הילוה כי ראו ערותה. ובפשטות איירי הכא באותן כרובים שעשה שלמה, ולכאורה צ"ע דבכריתות ה,ב איתא דיאשיהו המלך גנו את הארון, ובפשטות בכלל זה הכפורת והכרובים שהרי כולוהו חד מצוה, וכן מבואר במהרש"א יומא כא,ב וא"כ צ"ע מדוע לא גנו יאשיהו גם את הכרובים שעה שלמה, הלא גם הם נעשו לצורך הארון כדמשע מהקראי דמלכים א' ח'. ואמנם פרש"י מבואר דאיירי באותם כרובים שעשה שלמה, מפני שהוקשה לו דאותם כרובים יאשיהו גנזם, ומצאתי שכ"כ השיח יצחק. ואולם אכתי קשה דהריש"א כתב וז"ל, בשעה שנכנסו ע"ג להיכל מצאו כרובין מעורין זה בזה, הקשה הרב בן מגאש ז"ל דהא בכ"ב (צט,א) אמרינן שלא היו פניהם איש אל אחיו אלא כשהיו עושין רצונו של מקום. ויש מתחזים דהתם בכרובין דמשה אבל הכא בכרובים דצירתא שבכתלים תמיד היו מעורין. ותימא דא"כ היכי אמרינן לעיל שהיו מראין להם כרובין בצורתא דהראות חיבתן לפני המקום. והנחנו כמו שפ"י הרא"ם ז"ל דהני נמי בנס היו מעורין עכשיו אלא שנעשה נס לרעה כדי לגלות ערותן עכ"ל. הרי שהריש"א בשם הרא"ם מפרש דאיירי בכרובים ממש, ומשמע שהם היו בשעת החורבן ולא גנזם יאשיהו, וגם הי"מ שמביא דהכא הכא בכרובים דצירתא שבכתלים כוחותו לפרש"י, ומשמע דמה שהכריח את הרש"י לפרש כן הוא לא מפני שהוקשה לו דהלא יאשיהו גנו את הכרובים, אלא דהוקשה לו דרב"ב אמרינן שלא היו פניהם איש אל אחיו אלא כשהיו עושין רצונו של מקום, אבל את הכרובים לא גנו יאשיהו, וקשה כני"ל דאמאי לא גנזם כשם שגנו את הארון דהלא גם הכרובים שעשה שלמה נעשו לצורך הארון, ובדוחק י"ל דהסוגיא כאן כמ"ד לעיל נגד, דהארון גלה לבבל וצ"ע.

אכן לדברינו י"ל דהא דיאשיהו גנו את הארון ואע"ג דהכל בכתב מעכב, היינו כני"ל דהארון לא היו מן המידה ולא מיעט במידות המקדש, ובלא ארון המקדש נשאר במדותיו, כמו שהוא נתקדש, ולא שייך לפסול את בית המקדש מדין הכל בכתב, ואולם כל זה לגבי הארון אבל לגבי הכרובים שעשה שלמה הני דאמרנו ביומא כא,א כרובים בנס היו עומדין, מ"מ הם היו מן המידה ופרש"י שם וז"ל, כרובין בנס היו עומדין, גופי הכרובים שעשה שלמה עומדין בארץ אצל ארון, אחד בצפון ואחד בדרום (שם) ובכנפיהם עשויים אמה פרושות מקיז אל קיז, כדכתיב כנף הכרוב חמש אמות נמצאו הכנפים מחזיקים את כל החלל, נמצא עובי הגוף אינו מן המדה עכ"ל. הרי שמבואר בדבריו שרק עובי הגוף של הכרובים לא היה מן המידה, אבל הכנפים היו מן המידה, ולהכי יאשיהו לא היה יכול לגנזם, כיון שבהעדרם היה חסר במידות המקדש והוא היה נפסל וכש"נ.

משה נומוּבְּרִין

מח"ס ממשכן שילה ולוחות משה

בביאור זכית אהרן בהטבת הנרות ובענין ירושת ספרים לבנות

כב' מ. הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל" שע"י מוסדות "קרלין סטולין" אשר רבים מאורו הנאים. שלמכון יסגא לעד וכל טוב סלה.

שלוחה בזאת דברי תורה עבור קובצכם הנפלא.

כתב רש"י ריש פרשת בעלותך, למה נסמכה פרשת מגורו לפרשת הנשיאים לפי שכשרא אהרן הנכות הנשיאים חלשה דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו א"ל הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מרליק ומיטיב את הנרות עכ"ל. והנה יש לחמוה על דברי רש"י "לא הוא ולא שבטו" דלכאורה הרי זה הינו הך דכל נשיא בכל שבט רק הוא הקריב ופשוט שאהרן היה נשיא דלוי וכדאיחא בפ' קרח שכתבו את שם אהרן על מטה לוי ואדרבה הרי כתוב בסוף פ' נשא שהקרבן היה רק משלו ולא השתתפו בזה בני שבטו (ברש"י שם פ"ו פ"י"ב) א"כ מהי הכפילות לשון לא הוא ולא שבטו שמשמע שהיה לו שתי סיבות להצטער מצד שלא הוא ומצד שלא שבטו ומה הסכרא ששבטו יביאו והלא זה היינו הך והיה אפשר לדחוק בדבריו שלוח כונתו. אלא שבמדרש כשמסיים את הדברים הללו כתב לכך נאמר דבר אל אהרן ואל בניו ואח"כ קח את הלויים ומשמע מסיום זה שהובא בתחומא שבאמת הוא קיבל תשובה על שתי הדברים על מה שהוא לא היה כחנוכה קיבל את הדלקת והטבת הנרות ועל מה ששבטו לא היו קיבלו לשמש את הקב"ה וא"כ חזרת תמיהתינו הקודמת את כל שבט רק נשיאו הקריב עבור כל השבט וגם פה לכא' יכל הזכות של הדלקת הנרות להיות עבור כל השבט.

עוד להעיר בדברי רש"י אם באמת אהרן קיבל זכות כנגד מה שכל הנשיאים הקריבו מחמת אותה סיבה למה באמת הגיע לאהרן לקבל יותר מכולם.

עוד קשה בדברי המדרש רבה שכתב שאהרן אמר אי לי שמא בשבילי אין הקב"ה מקבל שבטו של לוי וכי' דהיינו בגלל חטא העגל ולמה היה נראה לו שהחטא שלו יעכב את הקרבת הקרבנות וכ' מפני שהוא חטא אין הקב"ה מוכה את כל שבטו ויפסידו את קרבנם.

לכך היה נראה לומר, שכל מה שהנשיאים זכו להקריב את קרבנותיהם זה היה רק בזכות שהם לא חטאו בעגל. ונראה להביא פה בהקדם עוד מדרש הובא בתחומא ובילקוט שמעוני פרשת נשא על הפסוק ויקריבו נשיאי ישראל וז"ל, אתה מוצא בשעה שהכריז משה ואמר קחו מאתכם תרומה מה עשו הנשיאים אמרו לא היה משה יודע לומר לנו שנעשה משכן מה עשו לא נתנו נדבה אמרו אלו עושיין משכן ולנו הוא אומר שנתן נדבה א"ל הקב"ה חייכם שיש לכם לדעת שאיני צריך לכם מה כתוב שם והם הביאו אליו עוד נדבה כבוקר בבוקר וגו' עד כיון שראו שנעשה משכן ולא הוצרכו להם אמרו מה יש לנו להביא הלכו והביאו עגלות שהיו נושאין עליהם את המשכן. וביאר שם הפ' עץ יוסף שהיה לנשיאים טענה דיישראל חטאו בעגל ויודאי לא ישרה הבורא שכיתו על משכן שיבנו בני' לכך אמרו שמשא היה צריך לומר להם שהם לבדם יבנו דהם לא חטאו בעגל כדאיחא בפרק דר' אליעזר פמ"ה.

א"כ היה מקום לומר שאחרי הנדבה שהביאו הם הקריבו את קרבנותיהם זה היה זכות עבורם מאת הקב"ה שאדרבה כיון שהם לא עבדו לעגל או באמת רק הם ראויים להביא קרבנות כמו שבאמת חשבו בגרבת המשכן, א"כ השתא מתורץ שפיר מה שהקשנו בשלישית אמאי אהרן חשש שמא מה שחטא בעגל יגרום לוי הבאת שבטו קרבן דכיון שכל הבאת כל נשיא ונשיא היה עבור שלא חטא בעגל א"כ הוא שכן חטא שבטו הפסידו א"ל הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאחה מדליק ומטיב את הנרות ולא עוד אלא שגם שבטו שלא עבדו לעגל יזכו עבור זה להיות משמשי המקום כמו שהביא המדרש, "ואח"כ קח את הלויים" שגם הם זכו עבור שלא עבדו וכמו שמבואר להדיא שזכות שבט לוי להיות משמשי המקום היה עבור שלא חטאו בעגל. ובה מיושב שפיר השאלה הראשונה דאהרן ידע שזכות הנשיאים היא מחמת שלא חטאו בעגל ולכך חשש גם על שבטו דהא גם להם היה גמיע מחמת שכולם לא חטאו בעגל, ולפי"ז גם יובן היטב ברש"י לפרשת נשא פ"ו פ"י"ב כתב על הפס' למטה יהודה יחסו הכתוב על שבטו ולא שגבה משבטו והקריב או אינו אלא למטה יהודה שגבה משבטו והביא ת"ל זה קרבן נחשון משלו הביא עכ"ל. ולכא' צריך ביאור חדא למה באמת כל השבט לא הביא ועוד אם באמת בכל השבטים רק הנשיא

הביא למה כאן אהרן אמר ולא שבתי ולפי הנ"ל הכל מיושב שפיר דכל השבטים שבני השבט חטאו רק הנשיא לא באמת זה השתייך רק לנשיא אולם שבט לוי שכולו לא חטא היה טענה שלכל השבט מגיע. ולפי הנ"ל נראה גם לישב את ההערה השניה בדברי רש"י למה באמת חוץ ממה שזכה כל השבט גם אהרן קיבל יותר ע"פ רש"י בפ' בחוקתי (ורקא, כו. ה.) על הפסוק "ומאה מכס רבכה יירדפו" וכי כך הוא החשבון והלא היה צ"ל ומאה מכס ב' אלפים אלא אינו דומה מועטים העושים את התורה למרובים העושים את התורה. ע"כ. זהו יסוד בכמה מקומות שכאשר אדם עושה מצוה או מתפלל ברבים זה הרבה יותר ותשוב אצל כ"א בפני עצמו יותר מאשר שהיה עושה לבד, וא"כ ע"פ דברינו שכל הזכיה פה היתה עבורי אי עבודה לעגל או כל נשיא שלכד לא חטא בלא כל שבטו או זכה להקייב קרבן אולם אהרן שכל שבטו לא עברו לעגל א"כ גם אהרן זכה יותר לכל נשיא והוה שלך גדולה משלהם.

עוד באתי הערה בדבריו של הר"ר מ. שוורץ בענין נחלה וכו' בגליון ס"ד ניסן אייר ג'ו.

שם ענף שמיני שיעור ספרים אות ג'. הביא עוד טעם לאי שיעור לבנות ספרים שכל מה שקונים אותם היינו רק ללמד וללמד בהם, משא"כ הבנות דכל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות ... וליתן לבנות שיש לו קצת עונש אם מלמדה תורה יעו"ש. כן הביא משו"ת שב יעקב ושו"ת כנסת יחזקאל, ויש קצת להעיר על דבריהם ממשנה ערוכה פרק אין בין המורד גדרים לה: אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא. ואטו משנה זו היא משנת תפלות שהוא מלמד את בנותיו מקרא והוא קצת רשע ובגמ' לו: איאת ולמאן דאמר שר פיסוק טעמים מ"ט לא אמר שר שיעור קסבר בנות מי קא בעיין שיעור ובמפרש (רש"י) ובתוס' שם פירשו דבנות אינן צריכות שיעור מחמת שאינן יוצאות לחוץ ובר"נ הביא הגיורא גדול מי בעי שיעור והביא עוד נוסחאות דגרסי בנות וכנ"ל שאינן בני מיפך לברא א"כ יוצא שמשנתנו דיברה אליבא דהמפרש התוס' ופי' בתרא בר"נ בבנות שלומדות ואטו משנת רשעים היא, וקשה לחלק בין מקרא לשאר ספרים דא"כ הוה להו לחלק לגבי שיעור ירושה דחומשים כן יקבלו. וצ"ע.

ראובן רייבמן

כנסת יצחק חדרה

תגובת הכותב

הן אמת נכון הדבר שכ"ה הגיורא בנוסחא שלנו במתני' אבל מלמד את בניו ואת "בנותיו" מקרא וכו' וכמו שציין המעיר, אבל ברוב רובם של הראשונים והפוסקים לא גרסו במתני' ואת בנותיו, ה"ה הרא"ש בפסקיו ובהלכות הרי"ף והרמב"ן ולקמן בגמרא (לז) וכ"כ להדיא בפ"י הרא"ש שם ד"ה בנות וכ"מ שם (ע"ב) וכ"מ שם (ע"ב) בהר"ן ד"ה גדול, וציין לזה הרש"ש שם במתני', ובהסבר הדברים דל"ג בנותיו כבר כתב התירו"ט במתני' דיש נוסחאות דל"ג בנותיו וכן הרמב"ם והטור לא העתיקו אלא ומלמד את בנו "ועיין במשנה ד' פ"ג דטוטה דפליגי תנאי בלמד תורה לבנות" עכ"ל, הרי דפירש דשיטת הפוסקים דלא העתיקוהו משום דס"ל כמ"ד דמלמדה תפלות, וע"כ אין ללמד לבנותיו מקרא, וכ"פ בשו"ע יור"ד סי' רכ"א ס"ב ח"ל "אבל ללמד את בנו אפילו מקרא מותר" ולא כתב דמותר גם לבנותיו. וא"כ כיון דנקטינן להלכה דאין ללמד את בנותיו מקרא משום דס"ל דמלמדה תפלות וכמבואר בשו"ע יור"ד סי' רמ"ו סי' ע"כ כתבו הפוסקים דאין לשייר בשטח"ז ספרים לבנותיו משום דמלמדה תפלות וס"ל דגם על חומשים ג"כ אמרינן דמלמדה תפלות ומפני כן לא חילקו בדבר.

והנה ה"י אפ"ל דיש חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, דכתב הרמב"ם פ"א מה' ת"ת ה"ג ח"ל אמרו חכמים כל המלמד את בנו תורה כאילו מלמדה תפלות כד"א בתורה שבע"פ אבל תורה שבכתב לא ילמד אתה לכתחילה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות עכ"ל. והיה אפ"ל דבתורה שבע"פ אה"נ דאסור אבל תורה שבכתב מותר וא"כ יצטרך לשייר גם להחומשים, אבל כיון דכבר כתב הרמב"ם דלא ילמד אותה לכתחילה, א"כ פשוט דאין לשייר לכת חומשים. וכמו שכתבתי עפ"י דברי הפוסקים הנ"ל.

והנה אע"ג דמבואר בשו"ע יור"ד סי' רמ"ו סי' ח"ל אשה שלמדה תורה יש לה שר אבל לא כשכר האיש מפני שאינה מצווה ועושה וכו' ע"כ א"כ היה אפ"ל דכן יתן לה חלק בספרים מ"מ כיון דכתב אה"נ בשו"ע ח"ל אע"י שיש לה שר דצו ח"ל שלא ילמד אדם את בתו תורה וכו' א"כ לא שייך לומר ששייך לה ספרים וכמו שכתב בעל פני לבנה בשו"ת ר"י מילר סי' קז, וז"ל: דאומדין דעת האדם

דמסתמא ניחא ליה למיעבד מצוה כממוניה והעיקר מצוה הוא ללמד לבניו כמ"ש רז"ל ולמדתם את בניכם ולא בנחתיכם וכי' ע"כ, א"כ אפילו דיש לה שכר מ"מ א"צ לשייר לבנותיו ספרים וכנ"ל.

וראה בקובץ בית אהרן וישראל גליון נו בעמוד כ' בהגהות על הרמב"ם הנ"ל הלכות ת"ת בהערה 6 שהאר"ך הכותב בהא דחייבים לידע פסקי הלכות, וכן מה שכתבו הפוסקים דרך ההתחכם ולהבין וכו' אסור יעו"ש בארוכה מ"מ ספרים א"צ ליתן להם, ונראה דאפילו כהיום שיש ספרי הלכה שלומדות בהם הנשים, מ"מ כיון דלא מיפקדי את"ת ורק על ידעת התורה דהיינו המצוות, ובניו חייבים ללמוד תורה, ישייר ספריו לבניו וכתקנת הקדמונים בשטח"ז וכמו שכתבתי.

החזתם בכריכה
מתתיהו שווארץ

גדר אוושא מילתא בקול ריחיים

בגליון ס"ה נדפס תשובתו של הגאון רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל, שדן לענין איסור הערכת מורה השעות דשבת ולדעתו אין בזה משום איסור תיקון מגא.

ובחז"ד הביא רבינו בזה"ל: תו יש להביא רביה ממ"ש כשו"ע סי' של"ח ס"ג בשם הגאון וז"ל זוג המקשקש לשעות עשוי ע"י משקולת מותר לערכו ולהכינו מבעו"י כדי שילך ויקשקש כל השבת. ע"כ. ולכאורה מאי אשמועינן בזה הלא קיי"ל כב"ה וכולן שעשאן עם השמש מותר אפי' היכא דנגמר בשבת באיסור בשול דאורייתא מכ"ש היכא דליכא רק משום השמעת קול דאינו רק איסור דרבנן. וצ"ל דה"א דאסור כמו בריחיים, וכמו שאוסר באמת מהר"ו בתשובתו הובא בט"ו סי' רנ"ב עיי"ש קמ"ל דמותר, והטעם שאינו דומה לריחיים דהא דאסרינן התם לחד מ"ד משום השמעת קול היינו משום דאוושא מלתא ואיכא זילותא בשבת דיאמרו טוחן בשבת, ועיין רש"י בשבת י"ח וזה לא שייך בוזג המקשקש השעות דליכא משום אוושא מילתא, עכ"פ יהי' איך שיהי' משמע דבשבת אסור להעריך שעון המקשקש משום דהשמעת קול, וזה אינו אלא איסור דרבנן גזירה. שמא יתקן כלי שיר, והלא לפי מ"ש הגאון בעל מים רבים הוא איסור דאורייתא משום משוי מגא, א"ו דליתא לסברתו, אלא האמת כמו שכתבנו דבכלי ישן לא שייך משוי מגא, כנ"ל, עכ"ל.

והדברים תמוהים לכאורה, כמה שהוכיח מהא דהוה אסרינן להעריך השעון משום השמעת קול, מזה מוכח דאין האיסור משום תיקון מגא, אלא משום השמעת קול, דמהכ"ת שאין האיסור בהערכתו משום תיקון מגא, דלעולם אימא לך דהאיסור משום תיקון מגא, ומשו"ה הו"א דיחדשוהו שהעריכו בשבת ועבר על איסור תיקון מגא, כמו לגבי ריחיים שיחדשוהו שעבר על איסור טחניה.

ועין בפמ"ג סי' ש"ח א"א סקע"ח שמוכיח מזה להיפך דאיסור עריכת שעון בשבת הוא איסור תורה של מכה בפטיש דאל"ה איך השוון דין השעון לדין הריחיים, ע"כ, ומבואר להיפך דמדין זה מוכח דאיכא איסור מכה בפטיש.

והנראה בישוב דעת הרי"מ מוציק ז"ל דיסוד איסור אוושא מילתא בקול של ריחיים אינו אלא בענין ריחיים דאותו קול הנשמע זהו גופא האיסור, משא"כ בשעון אם האיסור משום תיקון מגא, אין האיסור בגוף הקול.

ובסברא זו דן במנחת שלמה סי' ט' עמוד ס"ח, ודחה זה מכה דברי פמ"ג הנ"ל.

וז"ל המנח"ש: דאפשר שלא אסרו רבנן השמעת קול בשבת כ"א דומיא דריחיים של מים שהחשד הוא ממש על אותו קול השחינה הנשמע לרבים שיטעו לחשוב שהוא נעשה בשבת ע"י אדם וכי' גם כל זאת חושבני דלאו סברא הוא כלל לחלק משום כך וכי' וטעו גדול לדברינו מהפמ"ג [הנ"ל], עכ"ל.

ומיושב דברי הרמ"י מוציק זצ"ל, ונתחדש לן הבנה מחודשת בדין אושא מילתא.

שלמה זלמן מרק

כתבים

אברהם אביש שור

על ה'אוצר' שב"חצר הקודש" בסטאלין

(ה)

ד. חתימות:

1. חתימת מרן המגיד ממעזריטש זיע"א שהיה מונח בסידור כת"י של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א.

ברשימת הר"ן לוין ז"ל באות נו"ן, ומופיעה עוד פעם חתימתו של מרן המגיד ממעזריטש זיע"א באות ה, ויתכן כי חתימה אחת היא. וראה לעיל בפרק ב' אות 2, קובץ באו"י סה עמ' קמג.

2. חתימת האזולאי זיע"א [רבי אברהם אזולאי בעל חסד לאברהם]

ברשימת הר"ן לוין באות לד. במכתב מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א אל הגאון רבי שמואל הלר זצ"ל רבה של צפת"ו, הוא מבקש ממנו: "מצפה אנכי להשיג תשובה מכבודו על.. כתבי ... של המחבר חסד לאברהם" (קובץ באו"י ז עמ' צה). אין בידנו פרטים אם אכן הגיעו כתביו ל'אוצר' רבוה"ק זיע"א בסטאלין, ברשימת הר"ן לוין ז"ל ישנה התייחסות רק לחתימתו. מעניין מה שכתב נכדו הרב החיד"א בשה"ג בערכו (אות א' טו): על אופן חתימת זקנו הק': "מו"ה אברהם אזולאי בכמה"ר מרדכי בכמה"ר אברהם אזולאי, ה' ממדינת פאס ממשפחות חכמי קשטיליאי אשר באו תיכף מגרוש ספרד לפיס הוא הרב החסיד מר זקננו זצ"ל, ודרך אניה בא לקפוטקיא ויצאו ליבשה, והניחו כל אשר להם בספינה ותיכף קם רוח סערה ונשברה הספינה ונטבע הכל, והיתה נפשם לשלל, ולזכור נס זה שניצולו עשה חתימתו דמות ספינה, וראיתי חתימתו ז"ל".

3. חתימת מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א

ברשימת הר"ן לוין באות לה.

אברן לט אברהם שור


חתימת מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א
שהועתק מה'אוצר' בסטאלין

4. חתימת ה"ב"ח זיע"א
ברשימת הר"ן לוינ באות לו.
5. חתימת הרה"ק רבי ישראל המגיד מקאזניץ זיע"א.
ברשימת הר"ן לוינ באות לו.
6. חתימת הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב זיע"א בכתב-יד-קדשו על שער האלפס: "אורה לאל ואברכהו שחנני בשלשה חלקי רב אלפס הללו ויהא רעוא שאוכה ללמוד מתוכם מחוך הרחבת הלב, אני הצעיר יחיאל מיכל מבראר".
ברשימת הר"ן לוינ באות לח.
7. חתימת האריז"ל זיע"א [יתכן שזה מופיע על שטר התקשרות משנת שי"ח להלן בסי' ה].
ברשימת הר"ן לוינ באות לט.
8. חתימת הרדב"ז זיע"א [יתכן שזה מופיע על שטר התקשרות משנת שי"ח להלן בסי' ה].
ברשימת הר"ן לוינ באות מס.
9. חתימת הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל זיע"א.
ברשימת הר"ן לוינ באות מב.
10. חתימתם של הרה"ק רבי משה והרה"ק רבי שמואל אברהם מסלאוויטא זיע"א
ברשימת הר"ן לוינ באות מג.

ה. תעודות ושטרות:

1. שטר התקשרות של תלמידי הרדב"ז זצ"ל במצרים משנת שי"ח.
על השטר מופיעה חתימתו של האר"י הקדוש זיע"א וחתימת הרדב"ז זיע"א, כמצויין ברשימת הר"ן לוינ ז"ל באות לט ובאות מס. מר ביכלינסקי לא זיהה שטר זה, ובמכתבו מסטאלין אל ז. רבינוביץ מיום 11 במרץ 1937 הוא כותב: "כתב ההתקשרות של תלמידי ר"ח וויטאל, אל המכתב הזה היה רצוף עוד כתב התקשרות אחד (העתק) אבל בשום אופן לא יכלתי לקראו ולעמוד על טיבו מפני שהדיו נמחקה וגם הכתב לא ברור...", אך נראה ברור כי השטר הוא של תלמידי הרדב"ז זצ"ל כפי שהוכח במאמר "שטרי התקשרות שבגנזי חצר הקודש סטאלין קארלין" בפרק א, (קובץ באו"י ז עמ' פה ובהערה 4) שם נדפס נוסח השטר כפי שנדפס מכבר ובהשוואה לכת"י שהיה אצל אחד החסידים, וכן התייחסותם של רבוה"ק זיע"א אל שטר זה, וכן תולדות התלמידים החתומים על השטר. הרב החיד"א זצ"ל ראה העתק שטר זה בכתב יד קדשו של המקובל האלקי רבי חיים ויטאל זצ"ל: (שה"ג מע"ג אות י שלב בערכו של מרן האריז"ל) "וראיתי בכ"י מה"ר חיים ויטאל זצ"ל טופס הסכמה מרבני מצרים משנת שי"ח וחתום הרב האר"י שם".
2. שטר התקשרות של תלמידי האריז"ל ורבי חיים ויטאל זצ"ל מיום כ"ה באב של"ה.
ברשימת ז. רבינוביץ אות 51. ברשימת הר"ן לוינ ז"ל אות מא: "כתב שעשו תלמידי האר"י ז"ל שלמדו קבלה מה"ר חיים ויטאל וחתימתם שם נכתב שלא יגלו

סוד ויהי' בזהירות בכל הענין". במאמר "שטרי התקשרות שבגנוזי חצר הקודש סטאלין-קארלין" בפרק ב (קובץ באו"י ז' עמ' צא ואילך) מופיעים מכתביו הק' של מרן אדמוה"צ זיע"א (משלהי תרל"א ותחילת תרל"ב) אל הגאון רבי שמואל הלר זצ"ל רבה של צפת", בדבר רכישתם ושליחתם של השטרות הללו לסטאלין. ובהם הוא מכיר לו תודה: "ופי ימלא שבח ותהלה לא-ל נורא עלילה שחפץ השם הצליח בידי ע"י עושי רצונו באהבה... לעטרני בעיטורא ובעיטופא דמצוה ברשימת שמות הצדיקים שחוקקים בשמותם לפני כסא הכבוד ורישומם ניכר בזה העולם..". ובשבוע העברה העליתי אותם על השלחן הטהור אשר לפני כ"ק מרן אמור"ד שליט"א בשבת קודש והתענגנו מראות נועם זיו שמותם הקדושים... ואקוה להשי"ת שיזמין בידי עוד דברים יקרים כחפצי לטוב..". השטר נדפס לראשונה בסוף ספר "לבושי שרד" בקראקא תרמ"ב, כשמעליו מופיעה הכותרת הבאה: "העתק מכתב יד ישן נושן אשר היה בעיה"ק ירושלים ת"ו בחתימת ידי הרבנים הקדושים בעצמם, והכתובה הי' כתב ספרדי, וגוף הכתבים עם החתימות נמכר בסך ששה לירוס ונשלח להרה"צ רבי אהרן זצוקלה"ה מקארלין..". בכל עת מצוא היה מרן אדמו"ד הצעיר זיע"א משתעשע עם שטרי התקשרות אלו, וכפי שמעיד הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א בפנקסו: "פעם הראה כ"ק א"ח הרה"צ וקדוש זצוק"ל לכמה אנשים החתימות הקדושים, גם הראה חתימת ידי קודש הרדב"י ואחד עשר תלמידי האר"י ואמר: דאס איז די חתימות פון רדב"ז מיט עלעף תלמידים וואס זיי האבן כורת ברית געווען זיי זאלן דינען ג-אט אן א פניה..". וכן הראה אותם להרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמרנא זיע"א בעת שלקחם עמו בנסיעתו האחרונה לטריסקאוויץ יחד עם אחדים מהחפצים היקרים שב'אוצר' (ראה לעיל במבוא קובץ באו"י סב עמ' קמט), וכפי שכתב הרה"ק רבי שם קלינברג זצ"ל להרה"ק רבי חיים יעקב סאפרין מקאמרנא זיע"א: "ואח"כ התחיל להראות לקנינו ז"ל כתבי יד יקרים יקרי הערך מתלמידי האר"י ז"ל ושם הי' ג"כ הכתב מעשרה תלמידי האר"י ז"ל שקיבלו את הה"ק הרה"ו ז"ל לרב עליהם וחתמו כולם, בהבטחה גמורה שלא יגלה להם הסוד כמו שעשה הרה"ו ז"ל לרבו האר"י ז"ל...". השטר היה בידו של הרב החיד"א זצ"ל המזכירו (שה"ג בערך רבי שמואל אוזידא זצ"ל מגורי האר"י הק' זיע"א): "ויש בידי שטר התנאים שהתנה עמהם מהרה"ו כדי ללמדם, עם חתימת ידם קדש עצמה..".

| | | | |
|---|---|---|---|
|  |  |  |  |
| גדליה הלוי | שמואל די אוזידא | יונתן סגיש | יהוסף ארזין |
|  |  |  | |
| יוסף אלסון | יאודה משעון | יעקב מסעוד | |
| חתימותיהם של גורי האר"י ל ותלמידי מהרה"ו ז"ל שהועתק מה'אוצר' בסטאלין | | | |

3. כתב הסמיכה בחתימת האלשיך הק' זצ"ל שסמך לרבי חיים ויטאל זצ"ל.

ברשימת הר"ן לוי"ן ז"ל אחר אות לח. כתב הסמיכה נדפס בס' ברכת הארץ דף סא ע"ב:

מהבט אשר חנן ה' אותי הצעיר להסמך ע"י מו"ה יוסף קארו זצוללה סמכתי את החה"ש החסיד המקובל ה"ה ר' חיים וויטאל נ"י ולראי' כידו שיורה יורה ידיו ככל דיין מוסמך

כתבתי וגתתי כידו היום יום עשרים לחודש אלול שנת ש"ן

משה בכ"ר חיים אלשיך וללה"ה

הרב החיד"א זצ"ל ראה כתב זה, ומעיד על כך ב"שם הגדולים" בערך מהרח"ו זיע"א: "גם ראיתי פתקא מכתב יד מהר"ם אלשיך עצמו וכתוב בה שבכח אשר נסמך ממרן מהר"י קארו הוא סומך את מהרח"ו יורה יורה ידיו ככל דיין מוסמך והזמן כ' אלול שנת הש"ן...".

4. תקנות מפנקס קהילת נסוויז' מיום י' באדר תקכ"ט.

ברשימת ז. רבינוביץ אות 56. על התקנות ראה במאמר "עמידתם של צדיקי הדור ושל מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א בגזירות גונטא בשנת תקכ"ח, ותקנותיו בניסוויז' בשנת תקכ"ט, קובץ באו"י לו-לז, וכן תקנות מגוף פנקס העיר ניסוויז' במאמר "מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין" פרק י', הרה"ק רבי נת מניסוויז' זצ"ל, קובץ באו"י נד.

5. תקנות נוספות של מרן הר"א הגדול בפנקס קהילת נסוויז'.

ברשימת ז. רבינוביץ אות 4. על התקנות ראה במאמר "עמידתם של צדיקי הדור ושל מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א בגזירות גונטא בשנת תקכ"ח, ותקנותיו בניסוויז' בשנת תקכ"ט, קובץ באו"י לו-לז, וכן תקנות מגוף פנקס העיר ניסוויז' במאמר "מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין" פרק י', הרה"ק רבי נת מניסוויז' זצ"ל, קובץ באו"י נד.

6. הזמר הק' י-ה אכסוף בכת"ק מרן הר"א הגדול זיע"א.

קובץ באו"י לט עמ' קס: "באוצר רבוה"ק בסטאלין היה ספון הזמר הק' כתוב בעצם כ"ק מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א - על קלף, ובסופו היה רשום בכ"ק מרן אדמוה"ז זיע"א ומאושר בחתימת קדשו להעיד שהוא כתי"ק הר"א הגדול זיע"א".

7. קבלה על שחיטה שנתן מרן הר"א הגדול מסטאלין זיע"א לרבי אהרן מהרודוק זצ"ל.

העתקו נמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א (קובץ באו"י כה עמ' קלה).

8. סגולות וקמיעות ממרן הר"א הגדול מסטאלין זיע"א.

ברשימת ז. רבינוביץ אות 22.

9. רשימת ספריו של מרן הר"א הגדול מסטאלין זיע"א

ברשימת ז. רבינוביץ אות 23.

10. שוברות קבלה על כספים ששלח מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א לארץ ישראל.

ברשימת ז. רבינוביץ אות 24. על פעולותיו הק' למען ישוב א"י - ראה מאמר "על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין וחלקו ביסוד כולל לעולי פולין בארה"ק בשנת תקנ"ז" קובץ בא"י, י, יא, יב, יג.

11. תקנות של חברת משניות ביאנובה שליך פינסק, חתומות בידי מרן אדמוה"ז זיע"א מיום י' בניסן תק"ץ.

ברשימת ז. רבינוביץ אות 57. ראה העתק מה שכתב מרן אדמוה"ז זיע"א ביום ח"י סיון תרט"ב בפנקס חברת משניות בעיר יאנובה שליך פינסק המובא בקובץ באו"י ג-ד עמ' צא.

12. גוסח של תפילה שחבר מרן אדמוה"ז זיע"א.
ברשימת ז. רבינוביץ אות 11. אך ב"חצר הקודש" לא ניתנה רשות להעתיק תפילה זו.

13. שטרי מכר על בתים בירושלים וטבריה על שמו של מרן אדמוה"ז זיע"א.

ברשימת ז. רבינוביץ אות 52. ראה במאמר: "לתולדות בית הכנסת העתיק" בית אהרן" לחסידי קארלין בעיה"ק טבריה ת"ו" קובץ באו"י ט עמ' קה, מה שאמר מרן אדמוה"ז זיע"א בשם הרה"ק משפיטובקא זיע"א בסעודה שערך באור ליום י"ז כסלו תרכ"ט, בליל הוואך נאכט של מרן ה"אור ישראל" מסטאלין זיע"א, לאחר שהביאו לו מא"י למרן זיע"א את שטר המכר של בית הכנסת בטבריה תו"ב.

14. שטרי מכר על בתים בירושלים וטבריה על שמו של מרן ה"אור ישראל" מסטאלין זיע"א

ברשימת ז. רבינוביץ אות 53. ראה במאמר: "על שושילתא דדהבא ונשמתו הק' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א" פרק ג, קובץ באו"י לה, עמ' קלז, על "שטר החלטה" שנעשה "עפ"י גורל שהיה ביום א' טו"ב סיון תרל"ט" על חלקת אדמה בשכונת "בית יעקב" "להיות לראיה ואות אמת ביד הרב ר' ישראל בהרה"צ ר' אשר פערלאוו וביד ב"כ ויורשיו אחריו.. למקנה חלוטה אחוזת עולם.. והנמצא ב'אוצר' "כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

15. קמיעות מהמגיד מקאזניץ זיע"א.

את הקמיעות האלו לקח עמו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א בנסיעתו האחרונה למעיינות הרפואה בטרסקאוויץ שליך דרהוביטש, והראה אותם להרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמרנא זיע"א, בעת שהמתיקו סוד ביניהם, ומעט מהדיבורים הקדושים ששוחחו אז רשם הרה"ק רבי שם קלינברג זיע"א: "ואח"כ הראה לו י"ד קמיעות שהביאה לו זוגתו הרבנית נ"ע מזקינה הגה"ק המגיד מקאזניץ ז"ל, וביקש ממנו שיאמר לו סגולת כאו"א, והשיב לו שאינו יודע, והשיב לו שלא יניח אותו עד אשר יגלה לו, ואחר כמה הפצרות התחיל לומר לו, ועל כל אחת ואחת כרך פיתקא ורשם עלי' סגולתו, ובתוכם היתה אחת שהשיב לו זאת אינני יודע, ואמר לו לא יועיל לכ"ק כלום, עד אשר תאמרו לי גם זאת, ומחמת שאין מסרבין לגדול הוכרח לגלות לו....". מרשימה זו עולה כי הקמיעות הביאה זוגתו הרבנית מרת שרה דבורה ע"ה,

שבזו"ר היתה נשואה להרה"ק רבי יחיאל יעקב מקאזניץ זיע"א, אך מדברים שרשם בנה הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א בפנקסו יתכן והקמיעות היו מירושת זקנו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין (לעיל אות 8) שכנראה היו בידו מהמגיד מקאזניץ זיע"א: "א"ח אדמו"ר [הצעיר] זצוק"ל [אמר]: דער קארלינער [מרן הרש"ק זיע"א הי"ד] האט אן גיזאגט דעם סטאלינער ער זאל נישט ניצין מיט קיין קמיעות נאר די וואס ער האט בקבלה פון דעם קוזניצער מגיד וואס ער האט בקבלה פון דעם בעל שם [טוב] און דער בעל שם פון רבה בר בר חנה און רבב"ח פון אליהו"

16. פסק-דין בענין כססוך בין שני יהודים מפטריקוב (בגליל פינסק) משנת תק"מ בחתימת הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זיע"א כאב"ד פינסק.

ברשימת ז. רבינוביץ אות 36. ברשימת הר"ן לוין ז"ל באות מט.

17. צוואת הרה"ק רבי מרדכי מקרמניץ זיע"א מיום ג' בתמוז תק"פ.

ברשימת ז. רבינוביץ אות 37.

18. מאמר קצר שכתב מרן אדמוה"ז זיע"א בכתי"ק על גבי כריכת ספר "כנפי יונה".

על המאמר "וועלכער בריה קען וכו'" ראה קובץ באו"י כא עמ' קנ. כשנתנו פעם לכרוך ספרים שנתבלו מרוב ימים מבית מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ובתוכם היה הספר "כנפי יונה" הנ"ל הזהיר מרן זיע"א את הכורך שישגיח היטב על הדף האחרון שעל יד הכריכה, לבל יפגע חלילה, מאחר והוא מכיל דיבור יקר זה בכתב-יד-קדשו של מרן אדמוה"ז זיע"א.

ו. חפצים:

1. מטה מעץ עם אפריון של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א.

מזקני החסידים.

2. שעון-קיר של הרה"ק רבי חיים חייקא מהמדורא זיע"א

מרן הר"י מסטאלין-קארלין זיע"א סיפר מהרה"ק רבי חיים חייקא מהמדורא זיע"א: "ביי זיין פטירה האט זיך אפגעשטעלט דער זייגער פון זיין שטוב, און מ'האט איהם ניט געקענט פארעכטן, דער זייגער איז געווען אין סטולין און מ'האט איהם געגעבן צו וויפל זייגערמאכערס און זיי האבן ניט געקענט פאררעכטן" (כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשנ"ה, עמ' נה).

3. חלה שלימה מי"ב חלות של הרה"ק רבי שלום מבעלזא זיע"א.

ברשימת הר"ן לוין ז"ל באות נ"א: "שנקרא יב-ניק".

4. חלה שלימה מהרה"ק מנשכיז זיע"א.

ברשימת הר"ן לוין ז"ל באות נב.

5. חלה מהרה"ק רבי מאיר מפרימישלאן זיע"א.

בית קרלין-סטולין, תל-אביב תשמ"ב, להרה"ח ר' יעקב קולא ז"ל, עמ' שצ"ו. שם מסופר: "...בחתונה זו [של הרה"ק רבי שלום מאפטא הי"ד זיע"א עם הרבנית מרת חנה ע"ה הי"ד בתו של מרן האור ישראל מסטאלין זיע"א שנערכה בסטאלין ביום יא שבט תרפ"ח] סיפרו אדמו"רי סטולין לאדמו"ר הרה"ק רבי אהרן זצ"ל מבעלז, האח הגדול של החתן, שיש בידם חלה אחת מי"ב חלות שקיבל הסבא רבי אשר זצ"ל

מאדמו"ר רבי שלום מבלז זצ"ל בהיותו אצלו, אך היות ויש להם עוד חלה אחת שקיבל רבי אשר מהצדיק רבי מאיר זצ"ל מפרימישלאן, איך הם יודעים כיום איזו חלה היא מרבי שלום, כאשר ראה רבי אהרן את שתי החלות, בחר מיד באחת, אחזה בשתי ידי הקדושות, ובשמחה רבה הכריז: "זוהי של זקני ז"ל...". ואולי החלה השנייה היתה של הרה"ק מנשכיז זיע"א (לעיל אות 3-4)

6. ג' שערות קדושות של מרן הבעש"ט זיע"א בצבע חום-צהבהב ומעט לבן (היה מונח בתוך הזוהר הק' (לעיל בפרק א אות 1).

ברשימת הר"ן לוי"ן ז"ל באות נג: "ברוי"ן-געל ולבנות מעט". גם שערות אלו וספרי הזוהר הק' של מרן הבעש"ט זיע"א היו בין החפצים הקדושים שמרן האדמו"ר הצעיר זיע"א לקח עמו בנסיעתו האחרונה בטריסקאוויץ, וראה בס' "זכר צדיק לברכה" קו"ד תרח"ץ לרבי שלמה צוקער אבד"ק האלאס ז"ל, שיחד עם הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמרנא זיע"א ששהה אז שם, פעלו ישועה למקשה לילד על-ידי השערות הקדושות, וראה בקובץ באו"י נט עמ' קנב-ג, על השערות הקדושות שמונחות היו בזוהר הק' ומוזכרים בכתבי ר"י שו"ב (חלק ב' אות שנט), שהראה מרן אדמו"ר זיע"א "הזוהר מהבעש"ט ששלחו לו, והראה לו שערות מהבעש"ט שהיו מונחים שם...". וכן מסופר כי מרן אדמו"ר הר"י מסטאלין-קארלין זיע"א שוחח פ"א אודות השערות הנ"ל שהיו מונחות בתוך ספרי הזוה"ק ב'אוצר' רבוה"ק זיע"א בסטאלין, ושאלוהו מה היה צבע השערות וכמענה לכך הראה על זקנו הקדוש, שכידוע היה צבעו צהוב-אדום.

7. מלבוש משי לבן מהודר מאד מהרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א ששלח למרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

ברשימת הר"ן לוי"ן ז"ל באות נד.

8. מלבוש לבן ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א וכתמי דם גופו הטהור.

ברשימת הר"ן לוי"ן ז"ל באות נה. ב"סיפורי חסידים" של הגאון החסיד רבי שלמה יוסף זיין ז"ל (מועדים אות 93) מובא סיפור על "קיטל" זה (אך טעה בכך שייחס את הסיפור למרן הרא"ש הגדול זיע"א בעוד שהחסידים מייחסים אותו למרן הרא"ש הגדול זיע"א שכידוע היה גופו הקדוש מלא חבורות, כפי שקיבל על עצמו): "פעם אחת אמר הצדיק... בתפלת יום הכפורים: "יומה שחטאתי לפניך מחוק ברחמיך הרבים על ידי יסורים...". (במקום אבל לא על-ידי יסורים), מיד אחר יום הכפורים נתמלא כל גופו פצעים וחבורות, וסבל יסורים גדולים. וכשהגיע בליל פסח באמירת ההגדה ל"שפוך חמתך על הגוים" רקע ברגלו על הרצפה בכח גדול, ומיד פקעו כל הפצעים והמוגלה חדרה דרך כל המלבושים עד שהרטיבה את ה"קיטל". ה"קיטל" היה שמור בסטולין זמן רב...".

9. אבנט ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א וכתמי דם גופו הטהור.

מזקני החסידים. ראה בקובץ באו"י יט עמ' ככ, על הרב החסיד המפורסם רבי יהושע מטוראוו זצ"ל, שהיה יושב בשלחנו הק' סמוך אליו, והיה אומר לפניו מדרש על הסדרה, פעם הגיע רבי יהושע באיחור לשלחן וישב איפוא בסוף השלחן, כשהגיע זמן אמירת תורה התחיל רבי יהושע ממקומו המרוחק באמירת המדרש, והיה קשה למרן הרא"ש הגדול לשמוע דברי המדרש, וגחן וכפף עצמו מעל השלחן,

וקרא: "הסכת ושמע ישראל" - זאגט די גמרא: "כתת עצמך לשמוע דברי תורה", ומרוב המאמץ יצא דם מגופו הטהור ובצבץ מתוך האבנט שהיה חגור בה שלש עשרה פעם...". הרה"ק רבי שמואל מסלונים זיע"א ביקר פעם בסטולין יחד עם הרב החסיד רבי ישראל זלמן ז"ל, ועלה להשתטח על ציונו הק' של הרה"ק מלעכוויטש זיע"א שמנו"כ בבית החיים שם, ובאותה הזדמנות ביקר את מרן האור ישראל מסטאלין זיע"א ב"הצר הקודש" שהזמינו לבקר ב'אוצר' ולהתבשם מתוכנו, והיה רבי ישראל זלמן ז"ל מספר בהתפעלות על מה שראו עיניו, ובין היתר סיפר כי ראה את אבנטו הארוך של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א עם כתמי הדם שנאכל בתוך הבד.

10. מלבושי לבנים של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

ברשימת הר"ן לוי"ן ז"ל באות נו.

11. אבנט לבן רחב מאד של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

ברשימת הר"ן לוי"ן ז"ל באות נו.

12. מקטרת מהרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב זיע"א

ב"כתבי קודש" הוצאת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, חלק א, עמ' נ, מובא את אשר סיפר מרן אדמו"ר הר"י מסטאלין-קארלין זיע"א: "דעם זלוטשובער'ס לולקע איז געווען אין סטולין, אזא ליינגע און א שווארצע, דער סטולינער אז ער האט אמאל געדארפט פראווען אין ער צו געגאנגען און האט א קוק געטאן אויף דעם, וסיפר: דער טאטע פלעגט זיך מיט דעם אמאל א שפיל טאן". וראה לעיל במבוא (קובץ באו"י סב עמ' קמט).

13. כסא של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א.

מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א היה נוהג לשבת עליו בליל יום הקדוש בעת אמירת שיר היחוד.

14. סכין של הרה"ק רבי יצחק מנסכיז זיע"א.

הרב החסיד רבי יצחק דוד גרוסמן ז"ל נתנו מתנה למרן אדמו"ר הצעיר זיע"א.

15. ספר תורה שכתב מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

על כתיבת ספר התורה על-ידי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, ועל השתלשלות הדברים ראה במאמר "על כתיבת ספרי תורה ע"י מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין זיע"א" בפרק א, "ספר תורה שכתב אדמוה"ז לעצמו" (קובץ באו"י יד עמ' קלה ואילך) מגודל הזהירות על שלמות ספר התורה שלא יפגע חלילה, היה מונח בארון-קודש שהיה מוגן ככספת וחסין-אש.