

ב"ה  
שנה יג  
גליון ב (עד)  
כסלו – טבת תשנ"ח

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

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---



המערכת והמ"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ב"ה  
שנה יג  
גליון ב (עד)  
כסלו - טבת תשנ"ח

# 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

Tel. (718) 8536294, Fax. 4367752

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

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

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

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 "בית אשר" - רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים

כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר

כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - קרית ספר

כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

# התוכן

עמוד	גנוזות
ה	בענין כח המנהג (א) בגדן דו"ד בקהל מנטובה אודות מסים על נכסי חוץ. בשנת תצ"ב (ה)
ה	רבי דוד אופנהיים זצ"ל אב"ד ניקלשבורג והמדינה ונשיא ארץ ישראל (תכ"ד-תצ"ז)
ט	הרוש לחנוכה
יט	הרה"ק מבלוז'וב, בעל "צבי לצדיק" (תר"ב - תרפ"ד)
כב	ילקוט "יד החזקה" יח. זמנים (ז) הלכות יו"ט (ב)
כב	קובץ הערות מתוך כתבי יד מגדולי האחרונים על הרמב"ם
כד	רבי דוד זילברשטיין זצ"ל אבד"ק וויצען בעל "שבילי דוד" (-תרמ"ד)
כד	חידושים והערות בשו"ע חשן משפט

## חידושי תורה

לא	הרה"ג ר' צבי גאלדווארם זצ"ל ניו יארק	בסוגיא דנרמה (בכורות י"ז ע"א)
לו	הרב יונה הכהן מילר בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין שטר אמנה
מ	הרב שניאור זלמן דישון בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "זכרון צבי"	בגדר זמן חיוב במצוות
נ	אפרים רוזנטל כולל בית אהרן וישראל, ירושת"ו	בענין עדות שאי אתה יכול להזימה
נז	מרדכי נח הלוי סגל קארלין סטאלין ירושת"ו	בסוגיא דעדים זוממין אין נמכרין בעבד עברי

## בירורי הלכה

סג	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג אב"ד בעיה"ק ירושלים תובכ"א	בענין אם מועיל ביטול ברוב לחול על המיעוט מעלת הרוב
סז	הרה"ג ר' סיני הלברשטם רב ומו"צ שיכון ג, בני-ברק	בענין רבית בקונה סחורה בהקפה ומשלם המחיר היקר כביום התשלום
עז	הרב משה פרץ טשארנעט כולל בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מי שיש לו רק שתי נרות בליל ג' דחנוכה כמה עליו להרליק

עט	הרב אריה ווייס מח"ס "עולת ראייה", בני-ברק	בדיני הכריעות שתקנו חז"ל וגדרי האיסור להוסיף על הכריעות (ב)
צב	הרב אהרן שטיינברג בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בירור דין מציאת צ"ק בשוק
קד	הרב שלמה זלמן טרבילו בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין השתתפות אכסנאי בפרוטה בנר חנוכה ובדין לכם בנר חנוכה ושבת

## לשון חכמים

קכז	הרה"ג ר' יעקב חיים סופר ראש ישיבת כף החיים ירושת"ו	בירור בנוסח על הנסים
-----	---	----------------------

## מנהגי ישראל

קלז	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחודש ניסן וחג הפסח (1)
-----	---	--

## קמג

## הערות

הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / בענין שמן מוצק ונרות מוכנות לחנוכה - הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל, ירושת"ו / בענין מצוה הכאה בעבירה - הרב שלמה בן חיים, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב חיים יהודה כהן, רב ומו"צ שכונת רמות, ירושת"ו / בענין קבלת שבת - הרב שבתי רוזנטל, יו"ר מכון הרב פרנק, ירושת"ו / אם חייב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חבירו מודאי סכנה - הרב רפאל דוד פולק, בני-ברק / בענין ברכת כהנים - הרב שמעון רוטשטיין, בני-ברק / בענין כתובה שנתעורר פקפוק על הקנין סודר - הרב צבי חיים דישון, גבעת זאב / בענין בירך ברכת נישואין במקום ברכת אירוסין - הרב פנחס העשיל פינקל, לונדון / הערות בענין התפילה ונוסחתיה - הרב יעקב לב, ירושת"ו / בענין עירוב שמן פסול בכשר לחנוכה - הרב יצחק שלמה ורטהיימר, יוניאן סיטי / מנהג בספק ברכות - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה", ביתר / בענין חינוך קטן לנטילת לולב ע"י לולב שאול ופסול - הרב אברהם דורי, מח"ס "אדרת תפארת", ירושת"ו / בענין ל"כה ליד עין אלקטרונית בשבת - הרב יחיאל שולמן / בענין עדי קידושין - הרב אברהם יעקב ברגמן, ירושת"ו / בענין לכלול בברכה אחת כמה נסים שנעשו לו - יהודה ליב בהגרי"מ שטרן, ירושת"ו / בדעת הרשב"א בדין תפיסה קודם שנולד הספק - יהושע שטיינברג, ירושת"ו.

רבי דוד אופנהיים זצ"ל

אב"ד פראג וניקלשבורג והמדינה בעמח"ס נשאל דוד

## בענין כח המנהג

בנדרון דו"ד בין קהל מנטובה עם יחידים מקהלתם  
אודות פריעת מס על נכסי חוץ בשנת ה'תצ"ב (ה)

כהמשך להנדפס בגליונות הקודמים תשובות מגדולי ישראל אודות המחלוקת הגדולה שהיתה בק"ק מנטובה אודות סירובם של ארבעה מבני הקהלה לפרוע מס על נכסים שהיו להם מחוץ לעיר. (ראה בארוכה בגליונות סט ע עא עב). אנו מדפיסים להלן תשובתו הגדולה של הגאון רבי דוד אופנהיים זצ"ל מתוך העתק כת"י כתב איטליאני, (יתכן כי החתימה היא עצם חי"ק). הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 640, בחלקה הראשון של התשובה מבאר בארוכה כחו של מנהג בישראל ע"פ המקורות, ובהמשך עובר לדון על הנדון של ק"ק מנטובה, מחמת אריכות התשובה חילקנוה כאשר בגליון הנוכחי אנו מדפיסים רק חלק הראשון.

לתולדותיו ראה שנה ו גליון א (לא).

ב"ה

נדרשתי לאשר שאלוני פני השואל כלפי נשאל דוד בשתיים נכנסו לתיבה וקולטתו קלוטה וכמי שהונחה ע"ג ד"א של הלכה ומחוי ליה בצרדא ואשתמע קלא בכלי בי מדרשא קול ההולך על ארבע כנפות האר"ש ארשת שפתי דעת ברור מללו מולל וזורק בלישנא לשון זהורית קולן של סופרים מקרין ומפריס ע"ג קרקע ארעא דרבנן לו מר נחית לו מר נחית חד חד לעומק הלכה ועומק הדין ובעו מינאי מילתי דבעי טעמא טעם כעיקר ושורש וענף ענף עץ עבות וגדיל שגדלו כשם כשם הגדולים גדולי חקרי לב עמוק ורחוב רוב גובהן והיקפן היקף רוכדן ומרפסת כאכסדרה רבי רב תרכיצי נאה גינת וורדים ערוגת הבשם שהכל נחבשמין מהן הן הנצנים נראו בארץ ומכנף הארץ זמירות שמענו זמרת הארץ ריחם נודף כצלוחית של פלייטון ריחא מילתא אלכשייהו יקרא יקרא דאורייתא אורייתא מרתתין ומרחשין שפוותייהו שפת דעת לעקר ולטעת בחריפתם ולא מכעי דבקואי בחדרי תורה נתגלה להון ה"ה מרי דאתריה חכמי חרשים יושבי על מדין ועומדים על הפקודים פקודי דאורייתא חכמי הכולל שם האחד מיוחד שבאדר היקר מהור"ר דוד פנצי נר"ו יאיר, ושם השני אתו בדומה לו מהור"ר אביעד שר שלום נר"ו יזהיר ויזרח, ובתוספת מרובה מחול ימים ירבה הוועד הכללי שנבחרו מאנשי ק"ק מנטובה יע"א.

קול שאון מעיר עיר ואם בישראל ככתב הנשתון האותיות פורח[ו]ת פרח בכלו מהור יומא יום יום יביע אומר אמירה נעימה בכתיבה יהיבא גליא דרעא ונפל נהורא כבי מדרשא וכליונא דגושפנקא קחוי באספקלריא המאירה מאור הנעשה בידי אדם ושריגי חלונות ותיכי חלילתא הלול ואבוב בסים קליה כקל כינרא כנרת וגנוסר דחראין פירוי פרי עץ חיים הם למוצאיהם כפה רך לדרשה דרישה וחקירה חוקר הדין בדיני מסים ומגדה בלו והלך הליכות עולם נהוג עלמא דקשוט בקישוטי דאורייתא ודרבנן לשום מס על הארץ והימים ימי בחורי ענווים ענוי ארץ קריאי מועד אסיפת זקנים וועד חכמים ל"ו ישכילו בגמ' הכי הוה מגין אסיפת הרועים אס(י)ף המזכיר זכרון אחד להם זכרון בספר להיות כל דבריהם כתובים ומסורים וקצובים ע"י אנשי השם שם חק ומשפט ומעשיהם מעשה רב לתקן תיקון גברא ותקוני מנא ותקל לו שקל ישקול בפלם המאזנים ומשנחיים במאזני צדק להיות סיעים על קיציהם ולהוסיף ולגרוע ולחלק בין כל מין ומין ולהבחין בין נימא לנימא ובין טפא לטפא על כל פרטי מיני סחורות לעשות ערך השג יד ודמים מודיעים כמה דמי יהא עליו, ולחלק יצא בין הנכסים שיש אתם עמם כמחיצתם במעון השואלים ובין הנכסים שלא ראו פני הבית ולא הכניסן דרך תרקסמון אלא הם צבורים ומונחים במדינה אחרת ומה גם להפוך בחילוקי בין הקרקעות וכתים שיש להם במקומן ובין הקרקעות שיש להם חוץ למדינה שקנאו לצמיתות או שניתן להם במתנה או בירושה בתי ערי חומה ושרדות וכרמים כרם אין גדי מזדקר בבת ראש לאריות ומהררי נמרים, וכשהיינו עוסקים בפרק השואל שאלה בבעלים ראייתו וצאתי ראייה אחת שהן שתיים שהן ארבע כי משם יפרד לארבעה ראשים.

הראשון לציון המצויין בהלכה הליכות אלי ענו ואמרו דונו לי דיני אם התקנה שחקקו ותקנו וועד הכללי הוא תקנה שאינה תקנת וותיקין ומשנת חזוים, וגם יש פתחון פה להיות טוען וחוזר וטוען שהתקנה זו הוא גרוע ויוצא בנרעון כסף וכגון זה לא אבו לשמוע ולציייתנא להני כללא דכילנא כיילי רברבי וועד הכללי.

שניות מדברי סופרים מילתן על לשונם לשון מדברת דלא אקרפתא דגברא מונח קיום התקנות הללו וכיון שלא הסכימו יחד בלב אחד כל הני ל"ו וועד כללי רק היו דעות שונות ויפרדו איש מעל אחיו הלכו אחר הרוב ולא הסכימו בהסכמה אחת לנקוט שיחם ורעיונם על משכב' סליקו הואיל ונתתי לדעות לא אמרינן אחרי רבים להמות כי אם כל מה שרעת כולם שווים דבר זה קיימו וקבלו עליהם.

וחוט המשולש חוט המקיף מאוזן לאוזן כמין קולייר ותקות חוט השני כחבל של צורי ומצרי מהמצר קראו וארבע צווחות צווחו לעזרה להציל כהצלה מצוייה מה שגזרו על הנתנינים ליתן מס משדות וכרמים שיש להם חוץ למדינה כי המה פטורים הואיל שהן מכוסים מן העין הרואה ואין שולט בהן הואיל לא שופתן עין מעולם וגם הארץ לעולם עומדת במקומה ואין לחוש שיעשה במדינה זו שום רושם לשום מס על הארץ.

ונמע רכעי רביעית של תורה היא ללמוד הוא צריך אם יש לשום יחיד נגד הקהל מענה או מע(ו)נה שיש עמה חוקה חוקת הבתים בקרקעות ושכחי דאתי ממילא ושבח המגיעים לכספים אי מחוייבים לירד עמו לדון או אי נימא שאין בדברי יחיד ממש הואיל ונעשה תקנה ע"פ וועד הכלל שנבחרו תוך הקהל ועדה וחקקו וקבעו תקון הבריה מעבר לעבר מחנה העברים ובהסכמת רבני הכללי וגדרו בסלוי דלא מבעי דמא לאשר ולקיים את כל ונכחת אם כן תקנ[ו]ת שחקקו וועד הכללי המה חוקים כראי מוצק כשבמי דכדכדי וטרכסד וכחומה הנצבה

כמו נד ובנוי מכפסים ואבני יקר דמשפיין בסיד ולזה אומרים הוי פקח ושתוק שתיקה יפה מדבורו ליזיל ולומר באורחא אורח צדיקים ילכו בה, ואם יפלא הדבר בין דין לדין ולהלכה ממין ונומין שהדין עם היחיד שישלים חוקו חק שגדרו עליו ליתן ואח"כ יקוב הדין את ההר נגד טורא ולא יהיה היחיד נספה בלא משפט ולנקוט (בורא) [פורא] וליתכ בשייבה שיש בה סמיכה סמוכים לאורייתא עדיין הדבר שקול ושקלא וטריא אי הקהל יכולים לומר אנו דנין בדייני העיר או שומעים לדברי היחיד שצווח ככרוכיא כי מדרשא דייני העיר המה נוגעים הדבר מצד עצמם ומצד קרוביהם ולכן מבקש את תפקידו מפקידה לפקידה לדון עמו לברור דיינים שאינם נוגעים בדבר ויש ברירה בדרבנן לברר בדיינים מקהלות אחרות קהלה כמו שהיא, על כל אלו הדברים אשר כסו ארבע עין הארו להיות ארבע כותלי בית המדרש יוכיחו הוכחה גמורה בהוכחה מגולה ואהבה מסותרת להיכן הדין נוטה נטיעה של מצוה מצווה ועושה עשיה לשמה לשם גירוסין גרסה נפשי לתאוה ויתאוה דוד לשתות מים מבור בית לחם הפנים פנים מסבירות להלכה בעזרת הכורא יתברך.

הראשונות ישמיעונו ראשון שבראשון מלא מענה כנגד ראש תור הנשמע בארצנו מענה כפיהם שמה שתקנו וועד הכללי אינו מנהג וותיקין אלא מנהג גרוע וכגון זה אין שומעין להם, הנה לפי הנשקפה ראשונה לכאורה הטענה הנ"ל הוא מענה שיש עמה חזקה ויש להם על מה שישמכו סמיכה ככל כחו דגרסינן תמן במסכת סופרים פ' י"ד הלכה י"ח וז"ל [ונהגו] העם כך שאין הלכה נקבעת [ת] עד שיהא מנהג וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה מנהג ותיקין אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כמועה בשקול הדעת עכ"ל, ועיין בתוס' במסכת מגילה דף ל"א ע"ב (ד"ה ר"ח אב) וז"ל וכן אנו נוהגין ע"פ מסכת סופרים שאנו קורין ויחל בתעניות ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות ע"כ, הרי נראה בעליל (ראין) [א"ה נדצ"ל דאנן] פסקינן כמסכת סופרים אף שהוא נגד המשנה א"כ אף כאן אנו נימא דהלכה כמסכת סופרים והלכות גדולות הן והלכות קבועות הן, ולדעת מסכת סופרים הא דקאמרי מנהג מבטל הלכה אינו אלא מנהג וותיקין אבל מנהג שאין לו ראייה מן [התורה] לא, ועל דברי חז"ל הנ"ל מיוסד דברי המדרכי ריש פ' השוכר את הפועלים (פ"י שסו) דף קמ"ז דפוס סביניוטה וז"ל שנינו עלה דמתניתין בירושלמי המנהג מבטל [ה]הלכה כתב בספר אור זרוע כגון שהוא מנהג קבוע ע"פ חכמי המקום כדאמרינן במסכת סופרים שאין הלכה נקבעת אלא עד שיהיה (ה)מנהג וזהו שאמרו מנהג מבטל [ה]הלכה פירוש מנהג ותיקין אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כמועה בשקול הדעת וכמה מנהגים גרועים דלא אולינן בתרייהו כדמפרש ר"ת בב"ב גבי הכל כמנהג המדינה גבי גויל וגזית עיין פ' הכונס ופ' (ר"ה) [ח"ה] עכ"ל המדרכי, הרי להדיא דאין הולכין אחר המנהג אלא מנהג ותיקין וחילם לאורייתא.

ודברי ר"ת עצמו הם כריש מכילתין דמסכת ב"ב דתמן תנינן השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר כו' מקום שנהגו לבנות גויל וגזית כפיסין לבינין בונין הכל כמנהג המדינה עכ"ל, ובתוספות בד"ה בגויל זה נותן ג' טפחים כו' וא"ת ומאי בעי בנמ' הכל כמנהג המדינה לאתווי מאי ומשני לאתווי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא לימא לאתווי כמנהג כל המקומות כמו שנהגו, ונראה לר"ת דדוקא בהוצא ודפנא אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא, ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה עכ"ל, וכן הביא הרא"ש דברי ר"ת הנ"ל להלכה ע"ש.

והנה לכאורה יש פתחון פה לדבר דבר ולפלפל בחכמה מאין תמצא לפי דברי ר"ת דמנהג גרוע אין שומעין להם א"כ מן הראוי להתבונן בדרכים דרבנן לעיל מיניה דהקשו התוס' באותו

דיבור וז"ל וא"ת אמאי אצמריך למיתני מרת גויל וגוית כיון דתנן הכל כמנהג המדינה כמו שנהגו בן יעשו, וי"ל דאם נהגו יותר מו' בגויל לא יעשה וכן כולם אלא כשיעור המפורש בגמרא ומיהו אם נהגו לעשות (כן) פחות מו' יעשה דאפילו אם נהגו בהוצא ודפנא יעשה כדמפרש בגמ' עכ"ל, מאי מקשה ומפרק כלאחר יד דלמא לעולם אימא לך אם נהגו בגויל יותר מו' כו' שומעין להם דאמו סדנא דארעא חד הוא וחילוק ידענו החוק הוא הרפה הוא ואם קאי הכותל כמתווחא או כביצעי דמיא או כבישתא או במקום דדוושא ביה רבים דמעלי לה לכותל לפי ההעמדה והערכה זו צריכים לעשות עובי הכותל להיות החומה בנוי כמו רמה ונצב כמו נד אבל אם נהגו לעשות מחיצה פחות מכשיעור המפורש אין שומעין להם כי יש לחוש ליסוד הנופל ולא שמה מחיצה אינו יכולה להתקיים ומנהג גרוע הוא.

ואם נפשך לומר הלא תשובתו בצדו ומייתי ראייה וז"ל אם נהגו בהוצא ודפנא יעשה כדמפרש בגמ' וא"כ אי אמרינן דענין מחיצה מהוצא ודפנא מכ"ש דאם המחיצה הנו' במשנה פחותה מהשיעור המפורש אם נהגו בני המדינה לעשות כן עושין, אמנם על דבר זה גופא אנו מדיינין מנ"ל להש"ס הא דעושין מחיצה בהוצא ודפנא דלמא לעולם אימא לך שאין עושין מחיצה בהוצא ודפנא שמא יפול הנופל כי רוח קימעא עוקרתו משא"כ מחיצה של אבנים אעפ"י שמנהג המדינה לעשות בפחות משיעור הנו' כמתניתין מ"מ נצבו כמו נד והכל הולך אחר המעמיד ודבר זה למדין ומשיבין מתניתין דקתני הכל כמנהג המדינה להורות שמנהג עוקר הלכה אם מנהג המדינה לעשות פחות משיעור המבואר במתניתין שומעין להם אלא מדלא קמשני הש"ס הכי דהכל כמנהג המדינה לאתווי דאם המנהג לעשות מחיצה בפחות משיעור דקתני במתניתין יעשה, ע"כ צ"ל דהא דקאמר הש"ס הוצא ודפנא היינו דוקא קאמר דוקא אם המנהג לעשות הוצא ודפנא יעשה משום דלאו מנהג גרוע הוא דקמו רבנן אחשבונייהו בשיעורין דרבנן וכל מידות חכמים כן הוא אם חסר אפילו נימא א' מהשיעור שקבעו רבנן בו (מסמורת) [מסמורת] אין שומעין להם כי זה האיש אינו רוצה בקיומו דדבר זה אין לו מעמד ומושב ולא יש לרגל העמדה וא"כ הפוחת מזה אין שומעין לו דהמנהג גרוע הוא, אבל בהוצא ודפנא סברו רבנן הואיל שהוא בנין קל ולא בנין כב(ו)ד רק למגדר להיות מחיצה משום היוק ראייה שלא ישלומט בו עין סני בהכי, וא"כ לקבעא קמא קא מהדרינן לשיטת ר"ת ה"ל לש"ס לומר איפכא הא דקתני הכל כמנהג המדינה גבי גויל וגוית להורות אם המנהג להוסיף שומעין להם, אבל לגרוע מהשיעור וממיני הכותל הנו' במשנה אפילו הוצא ודפנא הוי מנהג גרוע ואין שומעין להם, ומצאתי דאתו לידי חרושי מהר"ם מלובלין שהרגיש קצת בדומה לזה וקא דחק את עצמו ליישב בדחוק ואתי מרחוק בדרך רחוקה ע"ע.

והנה רעיוני על משכב(ך) [י] סליקו דר"ת לשיטתו אויל ואהני ליה שפתו ומש"ל דף ג' ע"א בתוספות ד"ה ד' אמות גובה אפותיא דה' קאי טפי לא קאי. וקשיא לר"ת הא לכינין דגריעי קאי בג"ט, ועוד הא קחוינן דקאי בגוית טפי אפורתא, ותירץ דהכי קאמר טפי לא קאי כמשפט גוית שרוצים בני אדם לבנותו שיעמוד ימים רבים כשבונים בגוית עכ"ל. הרי דר"ת סבר אעפ"י שהוא בונה בגוית פחות משיעור שיעור [י] דרבנן אפ"ה יש לו קיום אלא דלא קאי כ"כ כמו הבנין של גוית שרוצה למען יעמדו ימים רבים ומש"ה מפרש ר"ת דאם המנהג לעשות פחות משיעור שומעין להם דיש לו עמידה אע"ג דאין לו עמידה כ"כ.

איברא כד עמדת על העיון ועל הביאור ראיתי על האבנים אבן בוחן בחינה ועיונה לפ"ז דהכרעה זו יצא ממעין הנובע מה שמקשה ר"ת שהבאתי לעיל הא לכינין דגריעי קאי בג"ט עכ"ל, דלמא שאני לכינין דקאי לבני בני דעיין במסכת שבת דף ע"ז ע"ב ר' זירא אשכח לרב

יהודא וכו' ליבני ליבני בני פירש"י ליבני בני מתקיים לדורות הרבה עכ"ל, ומשום דלבינים הוא בנין קל ועומד דרא דרא וסגי בג"מ וא"כ לעולם אימא לך דשיעורין דקתני במתניתין דוקא נקט וממנו אין לגרוע [ה]משנה ידו על התחתונה דמנהג גרוע הוא וכן איתא להדיא בהרא"ש ריש מסכת ב"ב וז"ל תימה מה הוצרך לפרש שיעור גויל גזית כפיסים ולבינים הא תני כבר הכל כמנהג המדינה וליחזי היכי נהוג בעובי בנין החומות של גויל גזית כפיסין ולבינים וליזיל בתר מנהגא, ע"כ נראה לפרש דהכל כמנהג המדינה לא קאי אלא אעיקר המחיצה כמנהגן לבנותה אם בגויל וכו' אבל שיעור עובי החומה לאו כמנהגא תליא מילתא אלא בשיעור המפורש כמשנתינו, ואם נהגו ביותר לא כפינן ליה דקים להו לרבנן דלא בעי טפי, ואם נהגו בפחות מנהג גרוע הוא ולא אזלינן בתריה דקים להו לרבנן דבבבציר מהכי לא קאי עכ"ל.

הרי להדיא דאם נהגו לעשות גויל וגזית כפיסין פחות מכשיעור הוה מנהג גרוע כאשר שוריינא דעיני (באורבינא) [באוכנתא] דליבא וכך עלה במחשבתי בהשקפה ראשונה, ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא דלפי הנחת ר"ת דפחות מהוצא ודפנא הוי מנהג גרוע ואין שומעין למנהג זה א"כ י"ל דהבבא יתירא שבמשנה דקתני שיעור[י]ן דרבנן דמחיצין להודיעך שלא יפחות משיעור זה והרוצה לפחות אין שומעין לו מפני שהוא מנהג גרוע וכדעת הרא"ש ואי תימא דר"ת לשיטתו כנ"ל הלא כבר מילתי אמורה דאין ראיה כלל ממחיצת לבינים שהיא בג' משום דשאני לבינים דקאי לבני בני לדרי דרי, ואפשר דאקשת לן חדא ואנח לן חדא דמ"מ יש סמך לדברי ר"ת מה שהביא ראיה ז"ל (ב"ב ג. תוס' ד"ה ארבע) ועוד הא קא חזינן דקאי בגזית טפי אפורתא עכ"ל, ואם קבלה היא נקבל שכן הוא בריאה בכדי פגיעה והחוש הוא מופת חותך כדבריו דקאמר הא קחזינן דקאי בגזית טפי אפורתא, ולפ"ז הוא שפיר לשיטתו אם חומה היא נבנה עליה אזי פחות מו' טפחים נמי קאי והיכי דנהיג עלמא בפחות מו' אזלינן בתרייהו וכמו כן בהוצא ודפנא נמי הוא רגל האושרת במקומה, ומה שהוא פחות מהוצא ודפנא הוא מנהג גרוע ושומעין לרחק ולא לקרב, מכל הלין מילין ע"ג מילין בשיטת ר"ת הנ"ל המיוסר ע"פ מסכת סופרים וירושלמי דאין הולכים אחר מנהג הגרוע הואיל שאינו מנהג ותיקין, ולפ"ז מצאה קפידא מקום לנוח על ד"א של הלכה זו להחזיק טענת יחידי ק"ק מנפו"בה הנ"ל שעונים ואומרים שנמצא תוך הבאים בתקנות שתקנו וועד הכללי תקנות שאינם של וותיקין והן הנה מנהג גרועי בנרעון כסף.

וביתר שאת ועזו י"ל ריש פתחון פה למערערים דק"ק הנ"ל דהרי רואים איסר כנגד לבם שיש בו אבק גול שמכבידין לזה ומקילין לזה ומשא שנוח לשנים קשה לאחר, דעיין במסכת ר"ה דף ט"ו ע"ב וז"ל ולימא ליה קאמינא לך נהגו ואת אמרת לי איסורא דאמר ליה במקום איסורא כי נהגו שבקינן ליה פרש"י שבקינן ליה (עכ"ל) בתמיה, ועיין בתוס' ד"ה וכי נהגו שבקינן להו בתמיה דלשון נהגו משמע כפ' בתרא דתענית דאי עכיד לא מהדרנא והכא כיון דאיכא איסורא דהלכה כרבנן אית לן לאהדורי וכו' עכ"ל, הרי להדיא אם יש בהתקנה חשש איסור אין נותנין מקום לתקנה זו לא שמיעא להו ולא סבירא להו, ועיין במהרי"ק שורש (קפ"א) [ק"פ] וז"ל אבל לשנות שלא מדעת כולם במידי דאיכא פסידא להאי ורווחא להאי ולא מיגדר מילתא הוא אין שומעין להם לעשות תקנה לעצמן שלא כתורה עכ"ל, ועיין בשארית יוסף סי' ט' וז"ל ואם יאמרו נעשה תקנה קבועה אין כחם יפה בזה לעשות מידי דמעלי להאי וקשה להאי ואפילו ליחיד נגד רבים וזה אין צריך לפנים כי הוא הסכמת כל הפוסקים עכ"ל.

ויתרת מגבו הסכת ושמע וראה מ"ש המרדכי פ"ק דכ"ב (ס"ה תפב) וז"ל והוצרכתי לפרש לפי שיש מרבתי שאומרים דהא דתניא (ב"ב ה:) רשאיני בני העיר לקיים תנאי(ים) ולהסיע על קיצתן ה"מ אם כולן ניאותרו יחד והוא עמהן ושוב עבר הקציצה דומיא דהני תרי טבחא אבל בלא דעתו לא אלימי לעשות דהפקר כ"ד הפקר לא שייך הכי כך היה אומר מורי הזקן ממיין, ואני אומר את אשר היה עם לבכי כתבתי עכ"ל אבי העזרי. וא"כ יש להפך בזכות המעוררים דענו ואמרו כבר הורה הזקן ממיין וקים לן כוותיה. ועיין במרדכי פ"ק הג"ל (ס"ה תפא) בדף רמ"ט ע"א וז"ל וששאלתם על ראשי הקהל שבאו לשנות ולהטיל מס על שוה ליטרא קרקע כמו על ליטרא מעות ובכל מלכותינו אין נותנין מס מהקרקעות ופעמים רבות רצו בעלי כיסין לשנות כו' דהא דאמרינן (ב"ב ה:) רשאיני בני העיר להסיע על קיצתן היינו קיצתן שנהגו כבר מקודם לכן בעיר מימי קדם או שהם בעצמם באים לתקן תקנות מדעת כולם וכו' אבל לשנות שלא מדעת כולן כמידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי ולא למיגדר מילתא היא אין שומעין להם לעשות תקנה לעצמן שלא כתורה כו' והכי מוכח בתשובת רבינו יוסף טוב עלם עכ"ל, ועיין במסכת גיטין פ' השולח דף ל"ו ע"ב אמר שמואל האי פרוסכולא עולבנא דדייני הוא אי איישר חיל אבמליניה כו' עכ"ל, משמע בהדיא דאפילו בי דינא דרב אמי ורב אסי אין יכולין להפקיע ממון כמידי דאיכא רווחא להאי וכו' דאלת"ה היכי קאמר שמואל דעולבנא דדייני הוא והא שמואל גופא קאמר לעיל מיניה דלא כתבינן פרוסכולא אלא אי כבי דינא דסורא או כבי דינא דנהרדעא וכגון בי דינא דרב אמי ורב אסי, עיין ושא עיניך וראה בתשו' המהרי"ק ריש סי' א' שמאריך בזה, ועיין עוד שם בס"י ח' וז"ל לענ"ד דבר פשוט יותר מביעתא בכותחא שאין במנהג זה ממש שהרי כתב המרדכי בריש פ' הפועלים (פ"ה שסו) כו' וכתב בא"ו כגון שהוא מנהג קבוע וכו' אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת וכמה מנהגים גרועים דלא אולינן בתרייהו כדפירש ר"ת ריש ב"ב כו' הרי לך דאפילו בממון בעלמא כו' אין המנהג מבטל שורת הדין אא"כ הוא מנהג קבוע ע"פ ותיקין וצריך שיהיה לו ראייה מן התורה דאל"כ הרי הוא כמנהגים הגרועים שאין אנו הולכים אחריהם כו' עכ"ל.

ופקח עיניך וראה בהר"ן פ' מי שמת דף ר"ל ע"ב דפוס סביוניטה וז"ל אמר המחבר גבי הא קי"ל מנהג מבטל הלכה כתבו שהנכון שכל מנהג שהוא בתנאי בני העיר מבטל הלכה גמורה ככל תנאי שבממון שהוא קיים, אבל מנהג שהוא סתם אינו מבטל דין גמור אלא בדבר שהוא רופף ואין די מחזור יפה הריטב"א ז"ל עכ"ל, ועיין בספר באר שבע (תשובה כב) דף צ"ו ע"א וע"ב מה שהוא מאסף בחפניו חופן ואח"כ חופן ומראה פנים מסבירות לכל צד ורופן ואופן אופנים הוא דקאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה.

ואת תורת העולה מדברינו שכל התקנות ומנהגים צריכים להיות מיוסד על אדני שדה שדה צופים וצופים אמרוה שיהא דוקא מנהג ותיקין ולא מנהגי גרועים ואין שומעין לבעלי התקנה כי תקנתן היא קלקלתן ושקלי טיבותיהו ושדי אחסירי ויתירי דמוסיפים לאחד ופוחתים לאחד בגרעון כסף, אם כן הדין עם האנשים היוצאים במיאון מאן שמוע אל תקנות בני עירם שאינם מיוסדים על יתירות האדנים ויתירות הדרכים דרכי דרבנן ומנהגי ותיקין.

איברא אם לדין יש תשובה תשובת רבים ותשובת יחיד דגרסינן תמן במסכת ב"ק דף קט"ז ע"ב וז"ל ת"ר שיירא שהיה מהלכת במדבר ועמד עליה גיים לטורפה מחשבין לפי ממון ואין מחשבין לפי נפשות ואם שכרו תייר ההולך לפנייהם מחשבין אף לפי נפשות ולא ישנו ממנהג החמרים כו', ת"ר ספינה שהיתה מהלכת בים עמד עליה נחשול לטובעה והקילו ממשאה מחשבין לפי משאוי ואין מחשבין לפי ממון ולא ישנו ממנהג הספנים, ופרש"י ולא ישנו ממנהג

החמרים שאם נהגו לתירד לפי ממון או לפי נפשות עושיין עב"ל, הרי לפנינו דאם יש להם מנהג אפילו שלא עפ"י ד"ת וד"ת אין אחד מהם רשאי לשנות מנהגם, וגרסינן נמי במסכת ב"מ דף ק"י ע"א ו"ל ארים אומר למחצה ירדתי ובעל הבית אומר לשליש הורדתי מי נאמן רב יהודה אומר בעל הבית נאמן רב נחמן אמר הכל כמנהג המדינה וכו', וש"ע לפנינו הוא ס"ס ש"ל (ה) דפסקינן הלכה כרב נחמן דאף שהוא נגד ד"ת שהבעל הוא מוחזק והארים ה"ל המוציא ועליו היה להביא ראיה כמו שבאמת פסק רב יהודה כך, אעפ"כ פסקינן כרב נחמן דאזלינן בתר המנהג ואמרינן דהארים נאמן, ועיין בהגהת (הרא"ש) [אשר"י] ריש מסכת ב"ב וכן במרדכי ריש מסכת ב"ב שמביאים ראיה מכאן שהמנהג עוקר הלכה, ומשנה ערוכה ושמורה היא ג"כ במסכת הנ"ל בריש פרק השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב כו' אינו רשאי לכופן וכו' הכל כמנהג המדינה עב"ל, וגרסינן עוד במסכת ב"ב דף ח' ע"ב ו"ל ורשאי בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן, ופירש"י להסיע להסיעם מדת ד"ת עב"ל, הרי שלך לפניך רבני העיר יכולים לתקן תקנות אף שהוא נגד דת וד"ת שיש תקנות שהוא תיקן הכריח מאבר אל אבר במתנה העברים כדבעינן למימר לקמן בס"ד.

ושים עיונך במסכת יבמות דף ק"ב ע"א אמר רב כהנא אמר רב אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל שומעין לו אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל, הא לפנינו דאפילו היבא דעבר איסור שבקינן ליה בההוא מנהגא שהרי ידעינן ע"פ אליהו שההלכה היא היפך מהמנהג ואפ"ה אמר אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל.

זאת ועוד אחרת דהרי ש"ס ערוך הוא במסכת גיטין דף ל"ו ע"ב ו"ל מנין שהפקר ב"ד היה הפקר שנאמר (ערוך י"ח) וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו כו', רבי אליעזר אומר מהכא (יהושע י"ג) אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות וגו' וכי מה ענין ראשים אצל אבות לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו עב"ל, הסכת ושמע דמקרא מלא דיבר הכתוב דיש כח ביד הראשים להנהיג העם כרצונם ולא כרצון איש ואיש הרוצה לפרוק עול לומר מי ארון לנו אלא יפתח בדורו כשמואל בדורו דאף אם תקנתם נגד דין התורה מ"מ הפקר ב"ד הפקר ועפ"י המעמים שיבואר לקמן בס"ד. וע"ז סמכו חז"ל במה שאמרו במסכת ב"מ דף ל' ע"ב ו"ל א"ר יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה כו' שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפני משורת הדין עב"ל, והנה התקנות שעושים הצבור תחלת עשייתן הוא ע"פ פשר לפשר כפושרין לתווך השלום בין איש לרעהו כאשר כבר קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם ואם אח"כ הזמן גרמא שאותה התקנה מעלי להאי טפי מלהאי כי בגלל הדבר הזה כתיב ובין היום או למחר יכול להתהפך הדבר דאותה התקנה לא היא מעלי כלל לחבירו יותר ממנו שהוא עכשיו בו ומפאת כן אין לבטל התקנה בשביל כך כלל. ודבר זה מתורת תלמוד ירושלמי נמי למדנו דגרסינן תמן בפרק בתרא (לפנינו הוא פ"ג ה"ב) דמגילה דף ע"ד ע"א ו"ל שלשה מבני הכנסת כבני הכנסת שבעה מבני העיר כבני העיר. ועיין במרדכי בפ"א דמסכת ב"ב דף רמ"ט ע"ב ו"ל שכתב על דברי הירושלמי הנ"ל ו"ל אלמא משם אנו למדין היבא דביירו אפילו יחיד נמי כו' וכיון שכח בידם להפקיע בית הכנסת מקדושתו אעפ"י שיש לכולן חלק בה כו' ושרי למישתי ביה שיכרא כו' ה"ה בכל מעשה הקהל מעשיהן קיים כו', וגראה שאם אחד מהקהל מוחה בדבר שראשי הקהל רוצים לעשות או לגזור חרם אם רוב הקהל היו מסכימים עם ראשי הקהל היה חל החרם כו' אבל אם הרוב הסכימו המיעוט חלה עליהם הגזירה בע"כ

כו', ואם רוב הקהל מסכימים אל גזירות הראשים היו יכולין מן הדין לכפות המיעוט להיות צייתי אל תקנותם ואם מחניפין ולא הכריחום קולר תלוי בצוואריהם וראוי להם לרחם על העניים עכ"ל ע"ש שמאריך כזה מאד.

ועיין עוד בירושלמי פ"ב דשקלים (הה) דף מ"ז ריש ע"א ח"ל אין גובין טלית במלית ואין ממחין ביד פרנסים לכך עכ"ל, ועיין בהר"ן בפרק השותפין דף ס"ב ע"ב ז"ל ולא דוקא כשהסכימו בני העיר אלא אפילו פרנסים הממונים על הצבור משנים כרצונם כדגרסינן בירושלמי דשקלים אין ממחין ביד הפרנסים כיון שהסכימו בני העיר עכ"ל, הרי דו"ט העיר יכולים לשנות כרצונם, וגדולה מזו מצאנו שאפילו דבר שהוא הקדש ובי גזא דרחמנא מ"מ יכולים ז' טובי עיר להפקיע הקדושה ק"ו דברים של הדיוט. וכן מצינו בתלמוד ירושלמי מסכת ב"מ ריש פרק הפועלים דף י"א דפוס קראקא ז"ל הכל כמנהג המדינה אמר רבי (יהושע) [הושעיא] זאת אומרת המנהג מכמל את ההלכה עכ"ל. הרי דמנהג בני העיר דוחה ומכמל את הדין דחכמי הש"ס. ומצינו נמי בירושלמי דמסכת יבמות (פ"ה ה"ג) דף ח' ע"א דפוס קראקא ח"ל כל הלכה שהיא רופפת בב"ד ואין את יודע מה מיכה צא וראה האיך הצבור נוהג ונהוג עכ"ל. ומה שלכאורה דברי הירושלמי סותרים אהדדי דבמסכת ב"מ קאמר התלמוד ירושלמי דמנהג עוקר הלכה משמע הלכה ממש הלכה מבוררת אעפ"כ המנהג עוקר הדין תורה, ובירושלמי דמסכת יבמות משמע דדוקא אם הלכה היא רופפת ר"ל דבר שהוא ספק אי ההלכתא כך או לא, אבל מה שהוא הלכה מרווחת בבירור בלי שום ספק אזי אין המנהג עוקר הלכה כלל. ונ"ל דלא קשה מידי וחילוק ידענו דהיכא דתקנו המנהג ע"פ תקנות הקהל אזי הלך אחר המנהג אפילו היכא דעוקר הלכה הברורה. והירושלמי דמסכת יבמות הנ"ל מיירי כסתם תקנה היכא דלא ידעינן אם נתקנו ע"פ תקנת הצבור אלא כך עמא דבר אזי המנהג הזה אינו עוקר ההלכה הברורה רק ההלכה הרופפת בידך. ואם אין ראייה לדבר זכר לדבר יש עזר ממה דאמרו חז"ל במסכת ב"מ דף פ"ו ע"ב ז"ל אמר רב תנחום בר חנילאי לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם ומלאכים שירדו אכלו אצל אברהם. וכן איתא (בירושלמי) [בשמו"ר] (פ"ה ה"ו) אולת לקרתא אולת בנימוסיא. נמצינו למדין משל דברי הש"ס בבלי (וירושלמי) [ושמו"ר] הנ"ל דאוליגן בטר מנהגי אף שהוא נגד דת רין התורה ולא חילוק ידענו אם המנהג הוא גרוע או לא, אלא בכל ענין בין מנהג גרוע או לא אוליגן בתרייהו, דאין לך מנהג גרוע יותר מה שהוא להדיא נגד דת ודין תורה אעפ"כ אמרו חז"ל דאין לזוז מן המנהג אפילו זיז כל שהוא. מכל הלין מילין הנ"ל יש ראייה נכונה לדברי הגהת (הרא"ש) [אשר"י] דברייה מסכת ב"ב דמסיק אדברי ר"ת וכתב חז"ל ומוכיחין מכאן שיש מנהג שאין לסמוך עליו אפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה ולא ידענא איזה מנהג הוא שאין סומכין עליו, אלא נ"ל דאפילו פחות מכאן הוי מנהג דהולכין בממון אחר המנהג כדפירש בפ' המקבל גבי ארים אומר למחצה ירדתי והכי קמ"ל שאם נהגו לבנות ולחוף בהוצא ודפנא שאין יכול לכוף את חבירו לבנות בכפיסים ולבנינים וכל גדר חזק יותר ממה שנהגו עכ"ל. וע"פ דברי חז"ל תלמוד בבלי וירושלמי הנ"ל דברי הגהת (הרא"ש) [אשר"י] הנ"ל מיוסדים על אדני פז.

והנה אם אמנם שכבר הערכנו והעמדנו צביונים המצויין בהלכה מרווחת את כל ונוכחת מדברי הש"ס בבלי וירושלמי הנ"ל דשוב אין הדבר צריך לפנינו מ"מ לא מנעתי א"ע מליזיל בטר נימושי וללקוט כשושנים שושנת עמקים יעטפו בר באר מים חיים הם למוצאייהם מה שמצאת קמא דממי דאתי לידי פוסקים קדמאי ובתראי שטעמם ונימוקם עמהם טעם לשבת וטעם כעיקר עקרא ושרשא שדי נופו בטר עיקרא שכל דבריהם בנוי כמו רמה ביסוד

וסוכב וסוכב והולך הליכות עולם על דברי חז"ל הנ"ל. וזה יצא ראשונה מה שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' מכירה דין ו' וז"ל ובמקום שיש מנהג ידוע הכל כמנהג המדינה עכ"ל, וכתב הגהת מיימוני ז"ל [נ] וכן כתב רב אלפס דבאתרא דאיכא מנהגא כמנהגא עבדינן דקי"ל כל כה"ג הכל כמנהג המדינה וכן משמע בתוספתא בשילהי ב"ק וכ"כ הרמב"ם בפכ"ו ובפכ"ז, עיין עליו דלא מחלק כלל בין גרוע או לא אלא דככל ענין כללא הוא דכייל דהכל הוא כמנהג המדינה. ועיין מה שכתב תשובת המיימוני בסוף ספר שופטים להרמב"ם בדפוס חרש אמשטרדם דף ש"ו ע"ג (להל' סנהדרין פ"ז) ז"ל בפרק זה בורר תנן כו' מנהג הוא בכל מלכותינו דכל מה שאדם מקבל עליו בפני ראשי הקהל שנבררו מדעת הקהל שאין יכול לחזור בו כו' אם ע"י טובי העיר נגזרה ולא ערער ראובן עליו אז כששמע אין בדברי ראובן ממש כו' ובכל מקום הפקר הפקר כמגדר מילתא ותקנתא כו' ה"נ טובי העיר בעידם דעלייהו סמכי כל בני העיר וכל הנסמכים עליהם כו' וטעמא הוי משום דבתרייהו גירא בעל כרחן וכו' ושלום מאיר בר ברוך שי' עכ"ל. ועיין בחידושי הרמב"ן ז"ל אבל בודאי אם היה שם מנהג ידוע משותפין כגון שהתנו עליו אנשי עיר במעמד כולם כופין זה את זה לבנות כמנהגם הידוע ואפילו נהגו לבנות גויל רוחב ד' אמות אע"ג דהא כותל דקתני מתנ"י לא עבדי אלא משום היוק ראיא כאסקינן בגמ' והוצי סגי לה אפ"ה כופין זה את זה לבנות כותל בנין שמא יפול והלה אינו רוצה לבנות ונמצא צריך להתעצם בכ"ד ובין כך ובין כך יהא ניוזק מהיוק ראותו עכ"ל, ואיתא בשו"ת רבינו נסים בר ראובן גירונדי סי' י"א ז"ל וכל מנהג בני העיר יש ללכת אחריהם כמו שמבואר בהרבה מקומות בתלמוד אפילו יהא מנהג חולק עם רין הגמ' עכ"ל. ובמרדכי פ"ק דב"ב דף רמ"ט ע"א ז"ל ועל אודות המס כך הוא שכל מה שאדם מרויח בו בין שלו בין של אחרים חייב לתת ממנו למס ואף אם עד עכשיו נהגו מאליהן שלא ליקח המס ממה שיש בידם משל אחרים יכולין מקצתן עתה למחות ולומר עד כה סבלנו מכאן ואילך לא נסבול עכ"ל. וכתב עוד שם ז"ל ופי' ר"ם הטעם דטובי העיר הוי בעידם כמה שהווכרו כמו גדולי הדור בכ"מ כמו שגדולי הדור הפקרו הפקר בכ"מ דמיגדר מילתא ותקנתא כך טובי העיר הפקרו הפקר עכ"ל. ועיין בשלמי הגבורים בדף רמ"ח ע"ב ז"ל על אשר שאלתם אם יש קטטה בין קהלכם כו' זה אומר ככה זה אומר בכה כו' כל צרכי הקהל יעשו על פיהם בכל אשר יאמרו ואם ימאנו המיעוט ויעמדו מנגד מלשמור ולעשות ככל הכתוב לעיל יש כח ביד הרוב או ביד מי שמינו הרוב עליהם לכופם ולהכריחם בין בדיני ישראל בין בדיני א"ה עד שיאמרו רוצה אני ואם יצטרכו להוציא ממון על ככה המה יתנו חלקם באותו ממון כו' עכ"ל. וכתב עוד שם ז"ל ואם גזרו הקהל חרם אם הרוב הסכימו המיעוט חלה עליהם בע"כ וראיה מיוסף הצדיק שלא רצה לגלות לאביו שהיה חי משום החרם שהחרימו השבטים עם שתוף הקב"ה כו' ע"ש. ועיניכם תחזינה מישרים מה שכתב הרשב"א בתשובותיו סי' תשס"ט ז"ל עוד השיב שאין רשות ביד אדם להסתלק ולפטור עצמו מתקנת הקהל ולומר לא אכנס בתקנות וכיוצא בהן לפי שיחידים משועבדים לרוב וכמו שכל הקהלות משועבדות לב"ד הגדול או לנשיא כך כל יחיד ויחיד משועבד לצבור שבעירו וכן המנודה לעיר אחרת אינו מנודה לעירו והמנודה לעירו מנודה לעיר אחר כשם שהמנודה לנשיא מנודה לכל עכ"ל. הנה תנו עיניכם בבירה וסהדי רבה פרת שמימו פרין ורביא בא לעולם איך שהרשב"א מפליג בדבר זה הוא החרש והוא המסגר סוגר פומיה דאריוותא ומי זה שימלאו לבו לכא אחריו.

ועיניכם לנוכח יביטו מה שכתב הרא"ש בתשובותיו כלל ו' סי' ה' ז"ל וששאלת אם שנים או שלשה מהבינונים שבעיר יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל או מגזרת חרם

שיעשו על שום דבר. דע כי על עסק של רבים אמרה תורה אחרי רבים להטות ועל כל ענין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים דאל"כ לעולם לא יסכימו מן הקהל על שום דבר אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם לכן אמרה תורה בכל דבר הסכמה של רבים אחרי רבים להטות עכ"ל. צא ולמד מדברי הרא"ש שהוא חד מג' עמודי הוראה שבית ישראל נשען עליהם דשוב אין פתחון פה להמערערים על תקנת הקהל והוועד כללי כלל וכלל. ויוצא בדוגמא מצינו בתשובת הרב מו"ה אליה מזרחי (הובא במהרש"ך ח"ב סימן צה) וז"ל דמאי דאמרינן שהיחידים צריכין לקיים הסכמת הרבים לא שנא שיהיו היחידים הדיוטמים ול"ש שיהיו היחידים מופלגים בעושר מ"מ אמרה תורה אחרי רבים להטות באופן שאין לאותן ד' אנשים כח לפקפק על הסכמת הקהל בהסכמת החכם הגו' ואם מערערים עוברים על דברי תורה עכ"ל.

וישאו עיניכם וראו בתשובת מהר"ם [בר] ברוך דפוס ויניציאה סי' קס"ה וז"ל מכאן פסק אבי העזרי הלכה למעשה שאם טובי העיר עשו תקנה והחרימו חרם שחייבין כל בני עיר לשומרם בין שמעו בין לא שמעו החרם והגידו להם ואמרו נואש ולא נכנסנו לא בתקנתם ולא בחרמם אעפ"כ חלה עליהם החרם ועליהם לשמרה ואפילו אם אמרו כשעה שעשו החרם שאין רוצים ליכנס כלל בתקנתם ובחרמיהם ושאר טובי העיר אמרי לא תפטרו בכך חלה עליהם וחייבים לשמרה וכו' ואם אמרינן לחלל דבר מקדושתו במעמד אנשי העיר ע"י ז' טובי עיר כ"ש להחרים ולהשביעם הרשות בידם. ועיין בהגהות אשר"י פרק שבעות הדיינים בשם א"י ז"ל שלא יערים בפרעון כי קניא דרבא ועל דעת המקום כי היכי דלא תהויה הפרה לשבועתייהו כי לא יסכים עמהם הקב"ה כך פי' רבינו שמואל הילכך אותן בני אדם שמקבלים חרם בבית הכנסת בעבור המס ומתקבצים עשרה והולכים לביתם בחשאי ומתירים. צללו במים אדירים והעלו חרם בידם ונשארים בעונש החרם ובגזלת הרבים ואותן שמבטלין החרם בלבם כששליח צבור נותן חרם עבוד המס או עבוד עדור או כיוצא בהן אין בהם תועלת כיון שש"ץ אומר על דעת המקום ועל דעת הקהל והחרם ניתן כדן ולא שלא כדן אין בידם להתיר ואין הקב"ה מסכים עמהם עכ"ל. ולפ"ז שכיון שחרם קרמונים בק"ק מנמוכה לקיים תקנתם ובוועד הזה הטילו מחדש חרם בגזירת עירין פתגמין וגזרו בסילוא דלא מבע דמא אוי שוב אין כח לשום יחיד להיות יוצא במיאון כלל, ועיין בתשובת הרשב"א סי' תתקצ"א וכמהריב"ל ח"א דף קמ"ח דאפילו היכא ריש איזה ספק בחרם הזה ספק דאורייתא ולחומרא. ועיין בתורת אמת שאלה קל"ט דף קנ"ב וז"ל ושם תמצא דאין שייך טענת קים לי במקום איסור וז"ל ואפילו שיהי' אפשר שימצא מי שיחלוק עליו אין ראוי לומר בזה קים לי כפלוגי דהא הך מילתא דאיסורא היא עכ"ל. ועיין בפליטת בית יהודה דף ו' ובספר מהר"ש מדינה י"ד ס"ב דאין שייך בנדון זה לומר כלל טענת קים לי ונשתקל מילולים בטענת קים לי במקום איסור שהוא החרם ואיסור חרם הוא איסור דאורייתא ואפילו אי הי' כאן איזה ספק הוי ספיקא דאורייתא לחומרא ומכ"ש לפי ראות עינינו שבנדון דידן אין כאן שום ספק כלל. ויש לעיין עוד מה שכתב בנימוקי מהר"ר מנחם מרזבוורק דף מ"ב ע"ג וז"ל ודין מס הקצוב כך וכך מן הזקוק לשנה וכו' אך אם ידוע שיש תקנה גמורה שקבלו עליהם כו' אין לאחר תקנה כלום. ועיין בתשובת מהר"ם גלאנצי סי' ע"א דף מ"א דאם התקנה נעשה ע"פ חכמי העיר או אדם גדול אין לשנות המנהג ע"ש. ועיין בתשובת תורת אמת סי' ס"ט דאין לזוז מן המנהג שתקן ותקנו וקבעו בני הקהל ע"ש באריכות. ועיין במשפטי שמואל שאלה צ"ב וז"ל מנהג שהונהג ד' שנים חשוב מנהג גמור כו' והאנשים המוחים אשר אין שומעי' לדברי המורים לא יפה עושים ויחשו לנפשם כי יגרמו קלקול

הקהלות יצ"י עכ"ל. ועיין עוד בשו"ת הר"מ אלשיך שאלה ג"ו שמאריך בזה. והא לפנינו דברי בעל תרומת הדשן סי' שמ"ב באריכות וטעמו ונימוקו עמו שכתב ז"ל דאי מצרכת להו למיזל בתר דין תורה בכל דבר לעולם תהא מריבה ביניהם מש"ה מעיקרא מחלו אהרדי לוותר על דין תורה וגמרו ומקני למיזיל בתר סדר מנהג דידהו ע"ש. ויותר מזה המה מה שכתב המהר"ם [בר] ברוך כסי' ק"ו ז"ל וכל היכא דאיכא שום ספק ספיקא ושום טענה ליחיד שאינה ברורה ליחיד ליפטר ממס אזי אמרינן דינא דמלכותא דינא ומוהרקייהו בטפסא דמלכא מנח עד שיכרר שהוא פטור עכ"ל.

ועיין במהרי"ק שורש ט' שכתב ז"ל גרס' בירושלמי זאת אומרת המנהג מבטל הלכה, ובש"ס דידן נמי פריך ונחזי היכא נהוג אלמא מנהג בני העיר דוחה את דין בני התלמוד כו', ולענין ממזון אפילו שלא הוקבע עפ"י חכמים נמי דהא בהדיא תניא כברייתא כפ' הגוזל בתרא גבי שיירא שהלכה במדבר כו' ובלבד שלא ישנו ממנהג החמרים וכן גבי ספינה שעמד עליה נחשול לטובעה ובלבד שלא ישנו ממנהג הספנים, הרי לך דאפילו הוקבע עפ"י החמרים והספנים אוליגן בתרייהו אפילו נגד דין תורה כו'. עוד יש להביא ראיה שאפילו נגד ההלכה אוליגן בתר מנהגא ואפילו לענין איסור דגנסינן כפ' הקומץ רבה אמר רב אם יבא אליהו ויאמר אין הולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו כל העם בסנדל ופרש"י שם ז"ל אית ליה מנהגא עיקר כדמפרש אם יבא אליהו וכו' ש"מ מנהג עיקר אפילו נגד ההלכה דאי אמרת במקום הלכה אין חוששין למנהג מאי פריך לרב דאמר הלכה כרשב"א דאמר דעושה פרשיות פתוחות מיהא דנהוג עלמא כסתומות נימא אע"ג דנהוג עלמא כסתומות מ"מ רב לא ס"ל כאותו מנהג מכת ההלכה שקבל מרבתי דהלכה כרשב"א כו', וההיא דירוש' איתמ' אמתניתין דפ' הפועלים ששינוי שם הכל כמנהג המדינה והתם כמנהג החלוק כמדינה קמירי דאין שוה בכל מדקתני הכל כמנהג המדינה דמשמע אע"ג דמדינה אחרת אין נוהגין כן וממילא שמעינן דהא דרב אם יבא אליהו כו' שייכא למימר אפילו במנהג שאין שוה בכל מקום עכ"ל. וכתב עוד בסוף שורש י"ז ז"ל דבר פשוט הוא שכבר נהגו בכל קהלות הקדש לכפות ע"י גוים בענין מסים וארנוניות ופשיטא כי לא דבר רק הוא מכס כי ע"פ התורה נקבע מנהג דמאחר דהיחיד מסרב לפרוע הטלתו כאשר ישיתו עליו הקהל החשובים הלא הוא כמסרב לדין שהרי כתב רבינו מאיר שראשי הקהל למה שהם ממונים ה"ה כבי דינא דר' אמי ורב אסי עכ"ל. ועיין במהרי"ל סי' ס"ג בעניני מסים דבר פשוט הוא לכ"ע א' המרבה וא' הממעיט איש לפי ממונו תכוסו עליו והמנהג מבטל הלכה כדאי' בפ' השותפין וגרס עלה בירושלמי כו' עכ"ל. ובכלבו כסי' קי"ו בתקנת רבינו גרשום מאריך ג"כ בענין זה עי"ש. ועיין בבאר שבע דף צ"ו ע"א ב' ג' שהאריך למעניתו ג"כ בנדון זה. ועיין בס' משא מלך דף מ"ו ריש ע"א ז"ל מה שעשו טובי הקהל אין (א"ה נדצ"ל יכולים) הבאים אחריהם לבטל דין זה פשוט הוא מעצמו דאל"כ לא יתקיים דבר בבני הקהל כלל ע"ש שמאריך מאד בעניני המסים והכל הולך אל מקום א' שאין אחר מעשה קהל כלום. ועיין בס' בני חיי בח"מ סי' קס"ג בדף קכ"ד ע"ש. ובמהר"ש מדינה י"ד ס"ב ובתורת אמת סי' קל"ט קס"ב ובפליטת ב"י דף ז' ובתשו' מהר"ו סי' קכ"א ובצ"צ וכשו"ת חאגיז ובספר הלק"ט ובס' משפטי שמואל ובתשו' מהרש"ך ח"ב סי' צ"ה כתב ז"ל שורת הדין מחייבת כי בכל דבר שמסכימים רוב אנשי הקהל לעשות חייבים המיעוט לקבל הסכמתם עליהם וכמ"ש הרא"ש במקומות הרבה בתשובותיו וא' מהנה מ"ש בכלל ו' סי' ה' ז"ל וששאלת אם ב' או ג' מהבינונים שבעיר יכולים להוציא עצמם מן ההסכמה שיעשה הקהל או מגזירת חרם שיעשו על שום דבר דע כי על עסק רבים אמרה תורה אחרי רבים להמות ועל כל ענין שהקהל

מסכימים הולכים אחר הרוב והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים דאל"כ לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהא בכח היחידים לכמל הסכמתם כו' והרב מהר"א מורחי כו' באופן שאין לאותם הד' אנשים לפקפק על הסכמת הקק"י בהסכמת החכם הנזכר ואם מערערים עוברים על ד"ת ע"ש שמאריך. ויען כי הרוב דבריו וראיותיו כבר כתבנו ג"כ לעיל לכן הלכנו אחר הקוצרים באמרים.

ובספר פרח ממה אהרן מאריך מאד בתשו' סי' ג"ד ובשילחי סי' כתב ז"ל וז"ל ראבי"ה כו' כתיב כי נשבעו להם נשיאי עדה מכאן פסק ראבי"ה שאם טובי העיר עשו תקנה והחרימו חרם שחייבים כל בני העיר לשומרה בין שמעו בין לא שמעו כו' וכיוצא בזה כתב המרדכי בשמו כו'. ובשלמי הגבורים שסביבות המרדכי פ"ק דב"ב כתב ואם גזר הקהל חרם אם הרוב הסכימו המיעוט חל עליהם, וראיה מיוסף הצדיק עכ"ל. ומחדש גרפם שו"ת דהגאון החכם צבי מאריך ג"כ בענין זה כס" ס"א. ויען שכל דבריו לקוחים מרברי הקדמונים שכבר הקדמתי לעיל לא רציתי לכפול כל הני דאמרן וע"ש. וכן מצאתי דאתא לידי תשו' כ"י מהגאון הגדול מ' נתן נטע כהנא אב"ד ור"מ אוסטרמא ג"ע בשנת שצ"מ, קהל שהיה להם מקומות בעזרת אנשים ונשים למכור ונמנו ונמרו למכרם בבה"כ בקול רם כדרך שמוכרים מצות ע"י השמש ורבים שהיו קונים וא' מהם אחר יום או יומים חזר ממקחו באמרו שאין הקנין חל כאשר כי לא קנאם בא' מרדכי הקנין. ילמדנו רבינו אם יכול לחזור אם לא עכ"ל השאלה. וסיים דאין יכול לחזור מצד המנהג שקיימו וקבלו הקהל עליהם כך והרי דבריהם ככתובים ומסורים דמי אעפ"י דהתם לא היה המקח כדון שתקנו חכמים בקנין ושטר אפ"ה אתי המנהג ועוקר ומכמל ההלכה, מכ"ש בנד"ד שאין לשנות ממנהגם. ועיין עוד במשא מלך דף ס"א ע"ב ע"ג וז"ל כי יש לתמוה דבב"מ פ' המקבל שנינו המקבל וכו' ובגמ' רבי מאיר ה"י דורש ל' הדיוט וכן ר' יוסי ור' יודא וכתב הרב הנימוק"י בשם המפרשים דאע"פ שלא נכתב כאלו נכתב דמי ואף זה בכלל דורש לומר שה"י עושה מנהג הדיוט עיקר ודן על פיהם כאלו נהגו עפ"י חכמים שכיון שהיה המנהג פשוט וכולן עושין כן וכל המקבל ע"ד כן מקבל והרי הוא כתנאי כ"ד ע"כ. וכיון דכן דמשנה ערוכה שנינו שהולכים אחר מנהג הדיוט איך יעלה על דעת שום חכם לב ללמוד הלכה למעשה בענין ממון דבעינן מנהג ותיקין עכ"ל. ולפ"ז אף אם יאמר האומר דבגדון דידן לא היה מנהג ותיקין אפ"ה כיון שנתפשט המנהג זה איזו שנים ועשו כדבריהם הרי הוא כתנאי כ"ד גמור דהשתא אפילו מנהג הדיוט דן על פיהם מכ"ש מה שנעשה עפ"י חכמי הכלל בצירוף חכמי העיר וק"ו כן בנו של ק"ו שהמנהג זה הוא מנהג עירם משנים קדמונים.

והנה כל דברי הש"ס בבלי וירושלמי ושו"ת הג"ל מאירים וספירים כאורים ותומים יחדיו יהיו תמים אל ראשו רא"ש מור ה"ה בכל ד' טורים עם פוסקי בתראי שנתפשטה הוראתן. וראשון לציון הנה הגם מ"ש הרמב"ם בפ"א מה' תפלה דין י"ז י"ח י"ט ז"ל ואם התנו שכעה טובי העיר במעמד אנשי העיר כשעת מכירת בה"כ שיהא הלוקח מותר לעשות בו כל אלו מותר וכך אם התנו זמ"ה מותר במעמד אנשי העיר על מותר הדמים שיהיו חולין ה"ה חולין כו', וכן אם קבלו עליהם כל אנשי העיר או רובם אדם א' כל מה שעשה עשוי והוא מוכר ונותן לברו כפי מה שיראה ויתנה כפי מה שיראה עכ"ל.

וכן הוא בטור א"ח סי' קנ"ג וז"ל אבל אם מכרוהו זמ"ה במעמד אנשי העיר עושים במעות מה שירצו, ועשה אונך כאפרכסת מ"ש שם הב"י וז"ל ובמרדכי ישן מצאתי כתוב נראה להראבי"ה במעמד אנשי העיר שלא מיחו בדבר, וגם הו' לא עשו הדבר בצינעא שלא יתגלה כו', וכ"כ ג"כ בפ"ק דב"ב ופ"י במעמד אנשי העיר שעושים בפרהסיא ואין מוחה, שאם תפרש

שצריכים לומר הן א"כ לא עשו מ"ה אלא כולם עכ"ל. הרי לפנינו דאפילו בשתקו ואין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם, אעפ"כ מה שעשו זמ"ה עשו, וכן הוא בש"ע סי' הנ"ל סעיף ז' ז"ל ואם קבלו עליהם בני העיר בפירוש במכר זה כל מה שיעשה אפילו יחיד מה שעשה עשוי, וכל שזמ"ה מוכרים בפרסום מקרי במעמד אנשי העיר ואינם צריכים לומר הן או לאו עכ"ל.

ובספרי מגילת ספר שחברתי על מסכת מגילה הארכתי בזה. והסכת ושמע מה שכתבו דאם כבר רוב הקהל נתנו רשות אפילו ליחיד מה שעשה עשוי ואם ירצו אח"כ לערער על מעשיו אין בדבריהם כלום והשתא דון מינה ואוקי באתרא דמה להוציא מקדושה חמורה לחולין אם רוב הקהל מינו את היחיד אינם יכולים לבטל ולזוז מדבריו אפילו זיו כ"ש ואפילו אם המיעוט לא הסכימו למנות אותו היחיד אעפ"כ כיון שהי' לו רוב דיעות אוי אחר רבים להטות ומינוים מינוי שוב אי אפשר לומר לחזור כלל ויכול הלה להוציא דבר מההקדש לחול מכ"ש הל"ו וועד הכללי שנתמנו ונבחרו מדעת כל אנשי העיר אוי מעשיהם שעשו הוי כאילו נעשה ע"פ סנהדרין הגדולה ומה בדיני נפשות דכתיב ושפטו והצילו שחייבים להפך בזכות הנפש דספק נפשות להקל אעפ"כ מקרא מלא דיבר הכתוב אחרי רבים להטות מכ"ש בדיני ממונות אין לצפצף ולזוז כנף בבי מדרשא. ובספרי נשאל דוד שחברתי על שו"ת בחלק א"ח שאלה ב' בנדון שאין רשאים לשנות ממנה ניגוני התפלות הארכתי בזה.

וכן מבואר ב"ד סי' רנ"ו וסי' רנ"ט והוא מיוסד ע"פ ש"ם בבלי מסכת עירובין דף ו' סוף ע"א ז"ל ת"ר סלע זו לצדקה עד שלא באת לידי גבאי מותר לשנותה משכנת לידי גבאי אסור לשנותה עכ"ל. וכתבו התוספות ד"ה משכנת לידי גבאי אסור לשנותה ודוקא יחיד, אבל בני העיר רשאים כדמשמע בב"ב (:) רשאים בני העיר לעשות תמחוי קופה וקופה תמחוי ולשנותה לכל מה שירצו עכ"ל התוספות. וכן מצינו בתלמוד ירושלמי שקלים על האי משנה דסוף פ"ק דחגיגה מותר עניים לעניים קאמר עלה בגמ' דמערכב ז"ל ואין ממחין ביד פרנסים לכך עכ"ל. וכתב הטור י"ד בסי' רנ"ט ז"ל יחיד שהתנדב נר או מגורה כו' יכולים הצבור לשנותה אפילו לדבר הרשות עכ"ל. וכתב הב"י ז"ל כתב מהרי"ק בשורש קס"א אשר כתבת שמעשים בכל יום באותן הגלילות שמשמים גרות של כסף ושלשלאות של כסף כו', וא"כ המשים אותם אדעתא דמנהגא משים אותם הלא ידעתי שמנהג זה נגד דין התלמוד דמדינא כיון שהודלק פעם א' במגורה בבה"כ חלה קדושתו עליו ולא פקעה כ"א ע"י הקהל עכ"ל. ועיין שם בד"מ בשם תשו' מהר"ם ז"ל ואם ראובן מאותו העיר אינן רשאים לשנות בלא דעתו אם הוא עומד וצווח א"א [אלא אם] כחבר עיר או ב' טובי העיר במעמד אנשי העיר עכ"ל. וכן הוא בש"ע סי' רנ"ו סעיף ד' ובסי' רנ"ט סעיף ב'. וזאת תורת העולה מדברי הד"מ הנ"ל שאם עומד וצווח שלא ישנו אוי אין רשות לשנות בלא דעתו והסכמתו. אבל אם זמ"ה רוצים לשנות אוי אפילו הלה עומד וצווח נגד זמ"ה אעפ"כ אין משגיחין בבת קול לא קול אליו אלא עושים כאוות נפשם וכפי רצונם הטוב, ושום אינש לא יוכל למחות ביד זמ"ה.

המשך התשובה יבא בעזה"ת



ה'ר"ק ויום אספד יתנו תורה לפני כל יחיד ויחיד

למנו נבא מני זמנא

למנו מני יקרי רבנן למנו  
למנו מני רבנן רבנן רבנן רבנן

במנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו למנו

## רבי צבי אלימלך שפירא זצוק"ל

אדמו"ר מבלאווב בעמח"ס צבי לצדיק עה"ת והמועדים

נולד בשנת תר"ב לאביו הרה"ק רבי דוד מדינוב זצוק"ל בנו של הרה"ק רבי צבי אלימלך מדינוב זצוק"ל בעל "בני יששכר", ונקרא שמו הק' על שם זקנו.

גדלותו בתורה נכרה בו עוד בהיותו נער, ובהיותו בן ששה שנים לקח אותו כחתן לבתו הרה"ק רבי משה מרוזוואדוב זצוק"ל בנו של הרה"ק רבי אליעזר מדז"יקוב זצוק"ל, בנו של הרה"ק רבי נפתלי מראפשיץ זצוק"ל.

כשהיה בן טו"ב שנים לאחר שבקי היה בש"ס ופוסקים כבר למד בספרי המקובלים, והיה בקי בספרים אלו בעל פה.

היה נוסע לרבו הרה"ק רבי חיים מצאנז זצוק"ל, שהיה מחשיבו מאד, וכברו באמירת ד"ת בשולחנו הטהור.

ידידות שררה בין הרה"ק מבלוזשאב להרה"ק אדמו"ר רבינו מסטאלין שמנו"כ בפ"פ, ויסופר כי באחת משבתות הארבע פרשיות שבת רבינו מסטאלין בבלוזשאב, וכדרכו בקודש קרא הרה"ק מבלוזשאב בתורה בהתלהבות עצומה, אחר קריאת התורה כיבד הרה"ק מבלוזשאב את רבינו מסטאלין להתפלל מוסף, לטף רבינו מסטאלין על גבו של הרה"ק מבלוזשאב ונענה "ניין ניין, גייט איהר דאוונען בלוזשאבער רב" [לא לא, גשו אתם להתפלל הרב מבלוזשאב]. אחר התפלה נענה רבינו מסטאלין לאנשיו: "איהר האט געזעהן ווי איך האב דעם אלטיטשקן א קלאפ געטאן אויף די פלייצעס, גלייבט מיר אז איך האב גארנישט געמיינט אזוי וייט אז ער זאל דאווענען פארן עמוד ווי איך האב געוואלט אנרירן אזא הייליקן רוקן נאך אזא הייליקן לייענען" [ראיתם האיך טפחתי לזקן על כתפיו, האמינו לי שלא היה כוונתי כל כך שיתפלל לפני התיבה, כמו שחפץ הייתי לנגוע את גבו הקדוש אחרי קדושת קריאת התורה שלו].

כידוע שהרה"ק מבלוזשאב התבטא על דרכו בקודש של רבינו מסטאלין שהולך הוא על חוד הסכין. ומסופר בשם הרה"ח ר' ניסן פילטשיק ז"ל ששמע מפי הרה"ק רבי ישראל שפירא זצוק"ל אדמו"ר מבלוזשאב בארה"ב, שבחתונה אחת בבלוזשאב ממשפחת הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זצוק"ל, ולפי הנראה היה זה חתונתו של הרה"ק רבי אשר אלימלך בנו הנ"ל, היה שם הרה"ק רבינו מסטאלין הפ"פ וכיבדו מאד, בשבת שבע ברכות כיבד הרה"ק מבלוזשאב את רבינו לומר את הזמר הק' י' אכסוף, ובכל עת שניגן רבינו ישב הרה"ק מבלוזשאב והסתכל בעיניו הק' עליו, ולא הוריד ממנו עין, על אף שדרכו בקודש של הרה"ק מבלוזשאב לישב ע"י שלחנו הקדוש בעינים עצומות תמיד.

לאחר זמן פרצה מגיפה כאותו פלך נענה הרה"ק מבלוזשאב איפה האכרך הסטולניאי, אילו היה כאן היה מתקיים והמגפה נעצרה. זיע"א.

במלחמת העולם הראשונה בשנת תרע"ד נטע אהלו בכוראפשט אשר בהונגריה, ושם נתלכדו אליו רבים וטובים חסידים ואנשי מעשה אשר הסתופפו בצלו ושאלו הימנו תורה וחסידות, עצה ותושיה.

בשיבה טובה נסתלק ביום ה' ניסן תרפ"ד ברישא, ושם מנו"כ.

כאן אנו מרפסים דברי תורה לחנוכה מתוך טיוטא של מכתב שנמצא בין גנוי משפחת הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זצוק"ל, כתיבת יד הרה"ק אדמו"ר רבי אשר אלימלך בהרה"ק אדמו"ר רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זצוק"ל הכותב לאחיו הרה"ק אדמו"ר רבי אהרן יחיאל זצוק"ל, בו מזכיר את חותנו [הכוונה להרה"ק אדמו"ר מאיהעל רבי ברכיה בהרה"ק אדמו"ר רבי משה יוסף טייטלבוים זצוק"ל

מיאוראניק נכדו של בעל ישמח משה זצוק"ל], ואת חותנו זקנו [הכוונה להרה"ק אדמו"ר רבי צבי אלימלך מבלוזשאב זצוק"ל שהיה חותן הרה"ק רבי ברכיה זצוק"ל הנ"ל], ודברי תורה ממנו לחנוכה.

אם אמנם כותב המכתב שלפנינו לא חתם בסופו, ולא ציטט מי הוא חותנו, ומי הוא חותנו זקנו, אך הצלחנו בעזה"י לזהות שכותבו הוא הרה"ק רבי אשר אלימלך מקאזניץ זצוק"ל, ודברי תורה אלו של הרה"ק רבי צבי אלימלך זצוק"ל מבלוזשאב, כי המכתב ממוען "לכבוד אחי יקירי הרה"צ רבי אהרן יחיאל" והוא אחד מבני הרה"ק רי"מ מקאזניץ, והוא כותב את המכתב מ"יאוראניק" עיר מגורו של חותנו הרה"ק רבי ברכיה זצוק"ל, ודא"ח אלו הם על פי דרכו של הרה"ק בעל בני יששכר זצוק"ל, שהרה"ק רבי צבי אלימלך שפירא מבלוזשאב זצוק"ל היה נכדו וחותן הרה"ק רבי ברכיה הנ"ל.

מכתב קודש זה נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א.

## דרוש לחנוכה

כ"ה יום... לסדר ויחי תער"ב לפ"ק פה יאוראניק יע"א

שלמא רבא וחיי אריכא לכבוד אחי יקירי הרה"צ בנש"ק וכו' וכו' כש"ת מוהר"ר אהרן יחיאל שליט"א

הודות להשוכן שמים בעד הכריאות והחיים אשר שוכן אתנו פה כה לעד כל יבצר וכה נזכה לשמוע ולהשמיע אך טוב עד עולם ולנצח נצחים

גם לכ"ק חותני הרה"צ שליט"א הוטב מעם יוסיף ד' לרפא אותו ברפואה שלימה במהרה רידן

החנוכה עבר עלינו כ"ה במוב כהלל והודאה בששון ו... יזכינו השי"ת בזכות הנרות חנוכה יתגלה אור [הגנוז] לעתיד לבוא כמו שאמר כ"ק אדמו"ר חו"י הרה"ג הצה"ק [של] י"מ"א בליל ג' דחנוכה פתח פיו בדברי קדשו על מה שא[מרו] בגמרא מאי חנוכה וזה אמרי פי קדשו.

איתא בגמרא (שבת כא:) מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסליו וכו' עד ועשאוּם י"מ כהלל והודאה, ולכאורה קשה מה מקשה הגמרא מאי חנוכה וכי לא ידעו מה חנוכה, הא קודם לכן מפלפלו בענין כבתה דנ"ח, וג"כ קשה על פירש"י שפירש על איזה נס קבעוה וכי שייך שלא ידעו מנס חנוכה הלא ר"ע שנים קודם החורבן הי' הנס דחנוכה, וגם שאר קושיות הידועות, וע"כ דקושיית הגמרא על שם חנוכה וא"כ מה מתרץ הגמרא, ונראה לתרץ דזה ידוע מקדמונים וגם בספר בני יששכר דע"י גר חנוכה מתגלה מעין אור הגנוז לצדיקים לעת"ל, ולכאורה קשה מה שאמרו בכמה מקומות אור הגנוז לצדיקים לעת"ל הלא"ל אור הגנוז לע"ל דודאי הרשעים אין להם מאותו אור כלום, וגם כתיב (ישעיהו ס כא) ועמך כולם צדיקים ולמל"ל לצדיקים לעת"ל כפול, ונראה דזה ידוע מפרקי דר"א (בב"ב י"ח כא) דאותיות מנצפ"ך הכפולים כולם מורים על גאולת ישראל ועל ישועות ישראל כמו שמצינו דגאולת מצרים הי' בפ"א הכפולה דכתיב (שמות ג טו) פ'קד פ'קדתי, וגאולת יעקב מעשו מצינו שאמר (בראשית לב יג) הצילני נ"א הרי גו"ן כפולה, וביצחק מצינו שאמר לו אבימלך (שם כו טו) לך מעמנו כי עצמת מ'מנו מ'אד הרי מ"ם כפולה, והד' מצ[ינו] לאברהם שאמר לו הקב"ה (שם יב א) לך' לך', כמו שאמרתי בפ' לך, [נשא]ר הצ' שלא היתה כפולה והגאולה העתידה יהי' בצ'... משיח יצמח צמח צדיק וכו', א"כ הצ' מורה על גאולה הע[תידה] וזה פירוש אור הגנוז לצדיקים דייקא שיהיה הגאולה העתידה

בצד"י הכפולה. וזה ידוע דיש תרי"ג מצות דאורייתא וז' מצות דרבנן והמצוה האחרונה מז' מצות דרבנן הוא חנוכה ובין הכל יש תר"כ, וגם בעשרת הדברות יש תר"כ אותיות לרמוז על תר"כ מצות, והאות האחרונה הוא ק' כדכתיב (שמות כ ה) וכל אשר לרעך, וא"כ מצות נר חנוכה היא ק', ובוה יש לפרש הפסוק (תהלים לו ו) והוציא כ'א'ו'ר' צדקך כוונתו על נר חנוכה כ'א'ו'ר' אותיות א'ו'ר' ק' שהוא חנוכה כאמור יהי' מעין צדקך דייקא, רצ"ל אור הגנוז שיהי' באות צ' כנ"ל, שבנ"ח נתגלה מעין אותו אור הגנוז כנ"ל, וגם ר"ת ו'הוציא כ'א'ור צ'דקך גימטריא כסל"ו, וגם הוציא כאור גי' נר חנוכה הכל לרמוז הנ"ל, ובוה יש לפרש ג"כ מה דאיתא בתפילת שחרית דר"ה אור עולם כאוצר חיים אורות מאופל אמר ויהי, כוונתו על נר"ח שבנ"ח נתגלה מעין אור הגנוז וכו', וזה פירושו אור עולם רצ"ל הנעלם ונגנוז ב'א'ו'צ'ר' רצ"ל ב'א'ו'ר' צ' כנ"ל שהוא אור הגנוז לצדיקים, אורות מאופל אמר ויהי אורות מאופל כוונתו על ג"ח שידוע מה שאמרו חז"ל (בר"ב ב ה) וחשך זה יון וזה פירושו שבאורות חנוכה שאז יצאו מאופל וחשך שזה יון אמר הקב"ה שיהי' ג"כ מעין אותו אור הגנוז כאוצר רצ"ל ב'א'ו'ר' צ' כנ"ל, וגם מ'א'פ'ל' גימ' כ"ה כיסלו דייקא שאז יצאו מאפל זה יון הכל לרמוז הנ"ל, וידוע שלעתיד כשיתגלה אור צ' כתיב (צפניה ג ט) אז אהפוך אל עמים וכו' (ישעיה יא ט) כי מלאה הארץ דעה וכו' וכוונת הכתוב שלא כנשמה כלכד יהיו משיגים גדלות הבורא רק בגוף ג"כ דהארץ רצ"ל הגוף שהוא בבחינת ארץ כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין צא: ע"פ תהלים ג ד) יקרא אל השמים מעל זה הנשמה [ואל הארץ] לדין עמו זה הגוף וא"כ הארץ מורה על הגוף ש[ישראל] מודים ומשכחים להקב"ה הגוף והנשמה, ולכאורה קשה [למה] תקנו בהלל והודאה בחנוכה דייקא מה שא"כ בכל שאר י"ט [ע"כ] משום דחנוכה נתגלה מעין אותו אור הגנוז ומלאה הארץ דעה והנשמה והגוף משיגים גדלות הבורא יותר מכל שאר י"ט כמו שיהיה לעתיד כאמור, וגם חנוכה גימ' פ"ט מספר הסמוך לצ' והכוונה שבנר חנוכה יש שייכות ונגיעה לאותו אור הגנוז שהוא בצדיק כנ"ל, ובוה יש לפרש כוונת הגמרא שמקשה מאי חנוכה רצ"ל למה קראו שמו חנוכה הא אז לא היה עיקר חנוכה הבית, ומתוך הגמרא דת"ר וכו' ועשאום י"ט בהלל והודאה ולמה דייקא כאן בהלל והודאה ולא בשאר י"ט וע"כ כנ"ל משום דכאן נתגלה מעין אותו אור הגנוז ומלאה הארץ זה הגוף דעה להודות ולהלל לשם כדכתיב לעתיד וא"כ שפיר קראוהו חנוכה שהוא לשון חינוך והתחלה על אותו אור הגנוז לעתיד שיהי' בצדיק, וגם חנוכה גימ' פ"ט מספר הסמוך לצדיק כנ"ל כך יזכור ר' לנאולה שלימה שיתגלה אותו אור הגנוז במהרה במהרה. ובליל ז' דחנוכה אמר פה קדשו אשר עתה אין העת להאריך כי צריכים להכין לכבוד שב"ק רק (מתחבות אשר עתה עד סופו, נטה קו למחיקה)

## ילקוט יד החזקה (יח)

### המשך ספר זמנים

#### הלכות יום טוב

פ"ד ה"ב אף על פי שהותרה הבערה ביום טוב שלא לצורך אסור לכבות את האש אפילו הובערה לצורך אכילה שהכבוי מלאכה ואין בו צורך אכילה\* כלל. ג"ב [מ] כאן משמע שכל כבוי שאין [ב]ו צורך אכילה אסור ולכן נ"ל [ד] אסור להסיר אש מהמדורה [כ] די להחם מטתו דהא מתכבה [ול] דעת רבינו בכבוי לא אמרינן [מ] תוך<sup>1</sup> ואפי' לדעת רוב הפוסקים [ד] ככל המלאכות אמרינן מתוך [וכמ]ו שהביא הפר"ח בא"ח סי' תצ"ה [עיי"ש] דמ"מ מדרכנן אסור ואעפ"י [ש] מתכבה מאליו ואינו מכבהו [בי] דים, והראיה ממ"ש רבינו בפ"ב מה' [תמ] ידין ומוספין (ה"י) וז"ל המכבה אש המזבח לוקה ואפי' הורידה מעל המזבח וכבה לוקה ע"כ [וע"ש כפר"ח] דמשמע הא כבה מאליו פטור אבל אסור. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

שם ה"י ומתקין את החרדל בנחלת של מתכת אבל לא בנחלת של עץ מפני שהוא מכבה\*. ג"ב וקשה מ"ש שמותר לצלות בשר על האש כנ"ל, אח"כ מצאתי כמ"א [א] שכתב בס' תק"י ע"ו וז"ל בנחלת של עץ דהוי כיבוי ואין זה צורך אוכל נפש ממש ובגמ' פריך מ"ש מבשרא אגומרא שמותר אע"ג שמותר לצלותו בשפוד ומשני התם ליכא כיבוי והבערה נמי ליכא וכו' ולכן שרי זהו שיטת הרי"ף והרא"ש והרמב"ן, ורש"י פי' כיון שחרדל אפשר לעשותו מאתמול שדרך למתק הרבה בבת א' אסור. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ו ה"ד ט"ו מניד משנה מד"ה כל הרברים וכו' ולפיכך אני אומר שאין מערב אדם ומתנה וכו' אלא ודאי סברת רבינו ראויה אליו ונמוקו עמו כנ"ל\*. ג"ב עיין בעשרה מאמרות במא [מ] אם כל חי ח"ב סי' י"ט שמש[יע] להשגת הראב"ד.<sup>2</sup> (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ז ה"ג מניד משנה ד"ה ואסור לכתוב וכו' ודעת הנאוונים היא כדעת רבינו שאין מלאכה זו מותרת למי\* ג"ב צ"ל אלא למי וכן הוא במגדל עוז שאין לו מה יאכל יותר משאר מלאכות. (לאחד קדוש מדבר)

שם ה"י ומאריך נשים במועד ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין ולא סעודת נישואין שלא יערב שמחה אחרת בשמחת\* החג. ג"ב [ו] קשה דכתנחומא (יא) איתא בפ' [פ] קודי שהמשכן

1 וז"ל הרמב"ם לעיל פ"א ה"ד כל מלאכה שחייבין עליה כשכת אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה וכו' וכן מותר להבעיר וכו'. ומבואר ברמב"ם דרך בהוצאה והבערה אמרינן מתוך שהותרה אבל לא בשאר דברים וכיבוי ביניהם. ועיין במ"מ שביאר שיטת הרמב"ם, וכב"ח סי' תצ"ה שהקשה מהגמ' דמשמע דאמרינן מתוך בשאר מלאכות ובפר"ח שם, ובפנ"י ביצה דף י"ב ע"א.

2 עיי"ש בס' י"ח שמבאר הרמ"ע מפאנו ולה"ה שאין במנהג אבותינו שבידינו יותר חומרא ממה שהחמירו אבותינו עצמם. ובס' י"ט כתב, ומכאן טיוע רב להשגת הראב"ד בפ"ו מהלכות יו"ט לא ימצאו משיגי ההשגה בבטולו כל אנשי חיל ידיהם. ופירש ביד יהודה שם, שאם היה מותר להתנות בימי האבות האין יחמירו הבנים. ועוד כותב שם הרמ"ע מפאנו ולה"ה ועוד מנהג אבותינו לא היה מחייב אותנו בדבר הזה שהרי הם לא נהגו כך אלא משום ספק ובסור הספק יסור המנהג מאליו, אלא דשלחו מתם דנחשו למנהגם שמה נבא לידי ספק, אם כן הספק הוא הגורם אלינו כמוהם ולעולם שתי קדושות הן, וביאר ביד יהודה דלא גרע חשש הספק מהספק עצמו.

נשמר להקיכו' ביום שגולד יצחק לערב שמחה בשמחה לפי שבאחד בניסן נולד, אמר הקב"ה הריני מערב שמחתכם שמחה בשמחה, ותירץ הר"ב יפה תאר בש"ר פ' נ"ב ס"ב וז"ל וי"ל דשמחה [ד] איתא בה הנאת הגוף במאכל ומשתה אין מערבין זו בזו [ש] אחר שישב במשתה משום [שהגוף] אינו נהנה מאחרת אבל [ב] שמחה רמצה שאפשר לשת[יהם כא] חד שאין קצבה לשמחה מוטב [ל] ערב זו בזו כדי שתגדל כח [השמחה] בזו כדרך הדברים המצורפי' [ו] עוד דמגלגלים זכות ליום זכאי ע"כ.<sup>3</sup> (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם הכ"ג מוכרי פירות כסות וכלים מוכרין בצנעה לצורך המועד, כיצד אם היתה החנות\* פתוחה לזוית או למבוי פותח כדרכו. נ"ב עיין בריב"ש סי' שנ"ב שכתב שראוי לאיזה עונש למי שפתח חנותו כח"ה<sup>4</sup> ואם [ל]א ישמע שמנדין אותו.<sup>5</sup> (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ח ה"כ ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין לא יעשה ביישוב מפני המחלוקת אבל עושה הוא במדבר, וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה נותנין עליו חומרי\* מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. נ"ב כס' שני לוחות הכרית בווי [ה]עמודים<sup>6</sup> דף כ' כתב ע"ו וז"ל כתב מהר[ש"ל] ל' ביום של שלמה והביא המרד[כי] מכאן נהגו שלא לנהוג חומ[רי מדינא] אלא בתוך התחום כשעושים לשום דבר ומחרימים על מי [ש]עובר [ואם יש שעובר חוץ לתחום [לא] עבר על החרם וצ"ע בהג[הות מיימוני] בה' נדרים גבי הנודר שלא [ל]כנוס [לעיר מותר לכנוס בתחו[מה ואין] זה דקדוק כלל משם דבורא[י דעת] הנודר אינו אלא על דעת עי[ן]ר ממש [ותוך התחום לא הוי בכלל עי[ן]ר] כפרט בנדרים שהולכים א[חר לשון] בני אדם אבל לענין איסור [נגרר] כל התחום אחר העיר ע"כ.<sup>7</sup> (לא' ק"מ כ"י איטליאני)



3 וז"ל היפה תאר הנדפס במדרש שם, זה לא נאמר רק בשמחת הגוף במאכל וכמשתה כי האחת מגבלת את השניה ואם שתי שמחות תפגשנה יחד אז לא ימצא מקום לכל אחד מהם להתפשט, משא"כ בשמחת הרוח אשר אין גבול וקצב לכל אחת מהן והאחת לא תצר את רעותה, טוב הוא לערב שמחה בשמחה, עכ"ל.

4 היינו שלא עשה כדין לפתוח לזוית או למבוי, אלא פתח לרשות הרבים כדרכו בחול, כמבואר בריב"ש עי"ש.

5 עי"ש בריב"ש שכתב רק על שעת מעשה שצריכים למונעו בכח נידוי, אבל אחר מעשה אין להחמיר עליו על כך, ודי לקנוס אותו בממון כפי מה שהוא אם למלכות אם לעניים כפי הכח או המנהג של המקום, ויענישוהו כפי מה שנהנה במה שעשה, אמנם בעובדא שם שביזה את הכי"ד הרשות בידם להחמיר עליו עוד, ואם רצו למחול הרשות בידם, עי"ש באריכות עוד פרטים בזה.

6 עמוד גמילות חסדים פרק שנים עשר.

7 עי"ש שדייק בגמ' פרק כל הבשר שזה היתה כוונת תשובתו של בר דיקולי שהשיב לרב חסדא חוץ לתחום אכלתינהו, לרמוז לו הדין שלענין איסור נגרר כל התחום אחר העיר, אבל בנדרים הולכין אחר לשון בני אדם. עי"ש.

רבי דוד יהודה ליב זילבערשמיין זצ"ל

אב"ד ווייצען מח"ס "שכילי דוד"

## חידושים וביאורים בשו"ע חשן משפט סימן כ"ח

### סי' כ"ח מפ"כ [מפי כתבם]

דעת הרמב"ם<sup>1</sup> דשמרות מדרבנן דהוה מפ"כ, וע"ח כרתי דאמרינן בגמ' ומו"מ וקדושין<sup>2</sup>, כ' בנתיבות<sup>3</sup> דהם אינם מעידין רק שצוה המחייב לכתוב, אבל כד"מ כגון שמעידין שראו קנין לפנייהם או שקנה ממנו שזה דעיקרם לראיה בגמר הדבר מעידין.<sup>4</sup>

ודעת בעה"מ<sup>5</sup> דכיון דנעשה כציווי הלוה ה"ל מפ"כ של הלוה וכן במו"מ וגמ', ובהנהו דל"צ

1 פ"ג מה' עדות ה"ד, וז"ל שם, דין תורה שאין מקבלין עדות לא כדיני ממונות ולא כדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים, "מפיהן ולא מפי כתבן", אבל מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אע"פ שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, ואין דנין בעדות שבשטר כדיני קנסות ואצ"ל במכות ובגלות אלא מפיהן ולא מכתב ידן, עכ"ל, וכ"ה דעת המחבר בשו"ע [סי' כ"ח סי"ב] כדעת הרמב"ם.

2 ויעירין בש"ך [שם ס"ק י"ד] שהאריך בזה, והביא דעת הראשונים החולקים על הרמב"ם וס"ל דעדות שבשטר מהני מדין תורה, והא דל"א דהוי עדות מפי הכתב, מכאור בראשונים כמה דרכים ליישב זה, ויבאר להלן בהמשך דברי רבינו, ועיין שם בש"ך שהכריע לדינא דלא כדעת הרמב"ם.

3 כוונתו היא, הא דהשיג הרמב"ן [בהשגות לספר המצוות סוף שורש ב'] על הרמב"ם, מהא דאמרי' בכמה דוכתי בש"ס [גיטין ג' ע"א כתובות י"ח ע"ב] גבי גיטין ושטרי קנין, דמה"ת עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן כביד, ומה"ת אי"צ לקיים השטר כלל, ומבאר בזה דעדות שבשטר מהני מה"ת, ודלא כדעת הרמב"ם הנ"ל.

4 שם סק"ז.

5 עיי"ש בנתיב"מ שביאר ד"ו בארוכה, דדווקא היכא שהעדים מעידים בגמר הדבר, כגון שמעידים שהאשה נתגרשה, ל"מ עדותם מפי הכתב, משא"כ היכא דאינם מעידים בגמר הדבר, וכגון שמעידים בהכשירא דגט או בהכשר האיש שראוי לגרש, ככה"ג מהני אף עדות מפי הכתב, דלא בעינן לכל דיני עדות היכא דאין מעידים על גמר הדבר, [ומה"ט מהני אף עד מפי עד ככה"ג, וכמוש"כ שם הנתיב"מ לכאור דברי התוס' גיטין פ"ז ע"א, וע"ע להלן בדברי רבינו בזה], ולכן בגיטין וקידושין ושטרי קנין, עדי חתימה אינם מעידים בגמר הדבר, שנתגרשה האשה או נגמר הקנין, דהא אינם יודעים כלל אם האשה נתגרשה או לא, דהא קי"ל דכותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו, [כמבאר במתני' כ"ב קס"ז ע"א, ובאע"ז סי' ק"כ ס"ג] ועדים על הגירושין הוא מהא דרואין אח"כ הגט ביד האשה, אגן סהרי שמיד הבעל או מיד שלוחו בא לידה, [וכמבאר כ"רין פ' המגרש], וא"כ נמצא דעדי חתימה בגט אינם מעידים אלא על ציווי הבעל שצויה להם לחתום, ועשו שליחותו, ולכן מהני הגדתם אף מפי הכתב, וה"נ בשטר קנין הוי דומה לגט, משא"כ בשטרי ראיה, דעיקר הגדת עדות הוא על גמר הדבר, שמעידין הם על ההלוואה ועל גמר הקנין, ככה"ג בעינן לכל דיני עדות, ולכן ס"ל להרמב"ם דל"מ הגדתם בשטר, כיון דהוי מפי כתבם, ואינו אלא מדרבנן, וכנ"ל.

6 יבמות [ט' ע"א מדפי הרי"ף]. ועיי"ש שכתב ליישב הא דמהני עדות בשטר ולא הוי עדות מפי כתבו, דהא כל שטרי הלוואה ומו"מ, הלוה והמוכר הוא שמצוה את העדים ואומר כתבו וחתמו, וכן בגיטי נשים, וכל כה"ג כתבו שלו הוא ולא כתבם של העדים, ועפ"י סיים שם הבעה"מ דכל שכתבו העדים מדעתם בלא ציווי הבע"ד, השטר בטל מה"ת מטעם דהוי עדות מפי כתבם, עיי"ש.

7 ובביאור דברי הבעה"מ, עיין תורת גיטין [ל"ב ע"ב] בתוד"ה התם, אור שמח [פ"ג מעדות ה"ד], שכתבו לכאור, דכל שהבע"ד מצויה לחתום, חתימתם מצד שליחות הוא והוי כאילו הבעל חתם בעצמו והוי מפי כתבו. וע"ע תוס' כתובות [כ' ע"א] ד"ה ור' יוחנן, בחירוצם הבי' שם, וכ"ה בתוס' כ"ב [ל"ט ע"ב] ד"ה מחאה, דס"ל גיב' דשטר אינו כשר אלא כשכתב מדעת המוכר או הלוה והנותן, וכל שנכתב שלא מדעת הבע"ד, השטר פסול, ול"מ אף מדין הגדת עדות, ומטעם דהוי עדות מפי הכתב.

כתובו כגון בהודרה בקרקעות<sup>6</sup> ובמחילה<sup>7</sup> כ' בקצה"ח בשם הר"ן בסי' ל"ט<sup>8</sup> דמסתמא נ"ל דיכתבו כיון דליכא פסידא הוה כאל[ו] צוה בהדיא, ומודעה ומחאה ע"כ רבנן כמ"ש תוס' ב"ב.<sup>9</sup>

והרי"ף<sup>10</sup> דעתו דשטר כיון דהוה כנחקר עדותו בב"ד לא הוה מפ"כ רק כ"ז שהוא תחת ידי עדים לא הוה כנחקר עדותו הוה מפ"כ כ"ז שאין זוכרין.<sup>11</sup>

וכ' בני<sup>12</sup> דהקשה הרמב"ן א"כ למה לא מקרעין כמה שמטות שעדים אין מספיקין להעיד עד ששוכחין<sup>13</sup>, ובנתיבות<sup>14</sup> הקשה ע"ז אם אין זוכרין שצוה לחתום באמת שטר שנמצא לא יחזור לא לזה ולא לזה ואם זוכרין שצוה לחתום הרי כל עדים אין מעידין רק שצוה לחתום ולמסור<sup>15</sup>,

6 בשו"ע חו"מ [סי' ל"ט ס"ח] מבואר, דהיכא דהודרה בקרקעות אע"פ שלא קנו מידו ולא אמר להם כתבו ותנו, הרי אלו כותבים ונותנים, ומקור הך דינא הוא מהש"ס סנהדרין [כ"ט ע"ב].

7 מבואר בשו"ע [סי' ל"ט ס"ג] ברמ"א, דהא דבעינן שיאמר הבע"ד כתבו ותנו, דווקא במחייב את עצמו, אבל כשמוחל דבר לחבירו או פטרו, אי"צ לומר כתבו, ושפיר כותבין אף בלא ציווי הבע"ד, וכ"כ מבואר בשו"ע [סי' פ"א סכ"ט], ומקור הך דינא הוא מבעה"ת מובא בכ"י שם.

8 ס"ק ד', וכ"ה בקצה"ח סי' פ"א ס"ק כ"ח.

9 ל"ט ע"ב ד"ה מחאה, שהקשו בהא דמבואר שם בגמ' דשטר מחאה ומודעה כותבין העדים אף שלא אמר להם כתבו, וע"ז תמהו התוס' דכיון דנכתב השטר שלא מדעת מי שהוא חובתו, לא חשיב שטר כלל, וגם ליכא הגדת עדות דהוי מפי כתבם, והי' דתקנת חכמים היא שיהא חשיב עדות כדי לבטל החוקה בעדות כל דהו, וגם במודעה תקנת חכמים היא כדי להציל הנאנס, וכ"כ התוס' בכתובות שם [כ' ע"א].

10 יבמות ט' ע"א מדפי הרי"ף.

11 עיי"ש בסוגיא [ל"א ע"ב] כמ"ש שם מפני מה לא תיקנו זמן בקידושין, והי' שם כש"ס משום דלא אפשר, דהיכי נעביד, לינחה גבי דירה, מחקה ליה, [אם תזנה מחקה ליה לזמן ותאמר קודם קידושין היה נזונה זה, רש"י שם]. לינחה גבי דיריה זימנין רבת אחותו היא ומחפה עלה, לינחה גבי עדים, אי רכירו ליתו ליסהור, ואי לא זימנין דחזו מכתבא ואתו מסהדא, ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, ע"כ, וע"ז תמה הרי"ף שם, דכיון דבעינן שיהיו העדים זוכרים עדותם בע"פ, ואי לא"ה הוי עדות מפי הכתב, א"כ איך מהני קיום שטרות אפי' ע"י עדים אחרים, ואפי' אם עדי השטר כבר מתו ואינם זוכרים עדותם, והא אפי' קיום ע"י עדי השטר עצמם לא מהני כל שאינם זוכרים בע"פ, וא"כ כ"ש ע"י עדים אחרים, וע"ז תי' הרי"ף, דכל שטר שחתמו עליו עדים, הוי כנחקרה עדותם בב"ד ושוב ל"ה מפי כתבם, דמפיהם קרינן ליה, ומה"ט מקיימים שטרות ע"י עדים אחרים, ולא איכפ"ל בזה אי עדי השטר זוכרים עדותם או לא, ומה שאמרו שם בסוגיא דכיון דאין העדים זוכרים עדותם בע"פ הוי מפי כתבם, היינו טעמא, דהא דעדות שבשטר הוי כנחקרה, הוא דווקא היכא דהעדים מסרוהו ליד הבע"ד דבזה נגמרה עדותם, אבל כל שהשטר עדיין יוצא מתח"י של העדים עצמם, עדיין לא נגמר עדותם, ול"ח עדיין כנחקרה עדותן, וא"כ חשיב עדות מפי הכתב, ולכן בעינן שיהיו העדים זוכרים עדותם בע"פ, אבל אם מעידים מתוך שראו בכתבם, חשיב עדות מפי הכתב ול"מ.

12 שם ביבמות ע"ד הרי"ף הנ"ל.

13 והיינו לדעת הרי"ף הנ"ל דכל שהשטר נמצא תח"י של העדים עדיין לא נגמרה עדותם, ועיקר העדות הוא בשעת מסירת השטר ליד הבע"ד, א"כ אם בשעת מסירת השטר כבר שכחו עדותם, א"כ אין בעדותם עתה כלום, ועיין להלן בדברי רבינו שהביא מש"כ הרמב"ן לתת.

14 סי' מ"ו ס"ק י"ט.

15 כוונתו לתמוה, דהא ממ"נ הוא, אם אין העדים זוכרים כלל שהבע"ד ציוה למוסרו, א"כ פשוט הוא דאסור להם למוסרו, דלא עדיף משטר שנמצא בידו וא"י מה טיבו, דיהא מונח עד שיבוא אליהו, משום דאיכא לספוקי שמא הלוח הפקידו, ואם זוכרים הם מציווי הלוח שציוה להם לחתום ולמסור, א"כ פשוט הוא דיכולים למוסרו לבע"ד ואף שאינם יודעים מהלואה, דהא עיקר חתימת עדים בשטר הוא רק על ציווי הבע"ד לחתום, אף שאינם יודעים כלל אם הלוח לו אח"כ או לא, וכמו שהאר"ך בזה בסי' כ"ח [וכנ"ל בהערות ציון 4], וא"כ תמוה תמיהתו של הרמב"ן מה שתמה ע"ד הרי"ף, דהא ע"כ הך סוגיא מיירי, שאין העדים זוכרים מציווי הבע"ד למוסרו ליד האשה, וא"כ בכל שטרי כה"ג איה"נ דאסור להם למוסרו ליד הבע"ד כיון שאינם זוכרים מהציווי.

ונלע"ד<sup>16</sup> דאף דלא ראו הלואה עכ"פ מעידים שצוה להם לחתום שחייב לו מנה וכוה יש שזוכרין שחתמו או גם כתבו שטר זה אבל שכחו הענין שצוה להם לחתום עליו והוה כאלו חתמו ולא ראו מה שכתוב בשטר דלא מהני דאו א"כ מעידין שצוה להם לחתום כיון דלא ידעי אם כתוב בשטר ענין שצוה עליהם לחתום וע"כ צריכין להעיד בחתימתם שעל הענין שכתוב בשטר צוה לחתום ולכן כששכחו הענין שצוה עליהם לחתום הוה מפ"כ דחתימתן מעיד שעל ענין הוה צוה לחתום וז"ב. ות"י הרמב"ן<sup>17</sup> דלאו דוקא כמה שהוא תחת יד העדים, אלא שם לא ניתן רק להתקדש.<sup>18</sup>

והב"י<sup>19</sup> חולק ומפרש דברי הר"י"ף בפשוטו אפי' בשטרי ראייה<sup>20</sup> כ"ו שלא יצא מתחת יד עדים מיקרי מפ"כ<sup>21</sup>, ונלע"ד אפי' בשטרי הקנאה<sup>22</sup> אע"ג בנמצא החיוב<sup>23</sup>, ש"ה הואיל

וכדברים אלו כתב ג"כ הנתי"מ [בסי' מ"ו סק"י] בהא דס"ל להרמב"ם, דהיכא דעדי השטר עצמם מקיימים חתימתם, ע"כ בעינן שיהיו זוכרים העדות בע"פ, דמ"מ סגי שזוכרים שחתמו בציווי הבע"ד, כיון דכל עיקר עדותם הוא שנכתב בציווי המתחייב, וגוף ההלואה א"י כלל, משא"כ היכא דאינם זוכרים שחתמו בציווי הבע"ד, א"כ אינם זוכרים מעדותם כלל, ל"מ בכה"ג קיומם של עדי השטר עצמם, עיי"ש.

16 כוונת רבינו כוה, דהא דמבואר בנתי"מ בכ"ד, דעיקר הגדת עדות שבשטר הוא שחתמו בציווי הבע"ד, והיינו שמתחייב כוה על כל מה שכתוב בשטר, ואף שלא ראו גוף ההלואה, ולכן לדעת הר"י"ף הנ"ל, וכן לדעת הרמב"ם לענין היכא דהעדים עצמם מקיימים חתימתם וכנ"ל, סגי כוה שזוכרים העדות שחתמו על שטר זה בציווי הלוה, ובאמת דמשמעות לשון הנתי"מ בכ"ד, משמע דסגי כוה שהעדים זוכרים רק שעל שטר זה חתמו בציווי הבע"ד ואף שאינם זוכרים עתה מה כתוב בשטר, ועל מה התחייב הלוה, וע"ז כתב רבינו דבאמת לא סגי כוה, וע"כ בעינן שיהיו העדים זוכרים עתה שחתמו בציווי הבע"ד, וגם זוכרים הם על מה נתחייב הבע"ד, [ואף שעל גמר הדין אינם מעידים כלל, דהא מעולם לא ידעו מזה], והוא מטעם, דכיון דע"כ העדות הוא שצוה לחתום על כל מה שכתוב בשטר, ע"כ בעינן גם שזוכרים עתה מכל מה שנתחייב, דאל"כ הוה חתמו על השטר ולא ראו כלל מה שכתוב בשטר, דאין בעדותם כלום, וכמוש"כ רבינו בהמשך דבריו.

וכוה מיישב תמיהת הנתי"מ על הרמב"ן, דעיקר תמיהת הרמב"ן היא, דכיון דשייך דהעדים אינם זוכרים רק שחתמו בציווי הבע"ד וצוה להם למסור להבע"ד, אבל אינם זוכרים כלל על מה נתחייב הבע"ד, א"כ אין בעדותם עתה כלום, ואינם יכולים למסור השטר ליד הבע"ד, דהא להר"י"ף עיקר הגדת עדות היא בשעת מסירת השטר ליד הבע"ד, וכיון דאינם זוכרים על מה נתחייב, א"כ הוה עדותם רק מפי כתבם ולא מהני. הובא בנמוקי"ש, והוא ברמב"ן שם בספר הזכות בארוכה.

17 כוונת הרמב"ן מבואר שם בדבריו, דבאמת כל שטר הנמצא ביד העדים כדי למסורו לבע"ד הרי ידם כדי הבע"ד, דהוה כפקדון ביד העדים, ובכה"ג ודאי מודה הר"י"ף דאף דהשטר עדיין לא יצא מתח"י העדים, מ"מ הוה כנחקרה עדותם, ואף דהעדים שכחו עדותם, מ"מ יכולים למסורו ליד הבע"ד, ושאני הך דשטר קידושין דמיירי ביה הר"י"ף, דאין השטר ראוי להיות מונח ביד האשה אלא ביד העדים, ל"ח שטר ראייה אלא שטר מקנה בעלמא להתקדש בו, ובכה"ג דוקא ס"ל להר"י"ף, דכיון שהשטר נמצא ביד העדים ל"ה כנחקרה עדותם, ולכן היכא דאינם זוכרים עדותם ומעידים מתוך הכתב, הוה הגדת עדות מתוך הכתב ולא מהני.

19 סי' כ"ח סט"ז בטור שם, ובסי' מ"ו סעיף ל"ו.

20 היינו אף בשטרות העומדים למסור ליד הבע"ד להיות בידו לראיה, מ"מ כל שנמצא עדיין תח"י העדים, עדיין חשיב מפ"כ, דל"ה כנחקרה עדותם.

21 וכדמשמע מסתימת לשון הר"י"ף דאינו מחלק כלל בין שטר לשטר, ומשמע דבכל גוונא, כל שנמצא ביד העדים ל"ח כנחקרה עדותם, ובעי' שיזכרו עדותם.

22 לכאורה נראה כוה כוונת רבינו, דחולק עמש"כ הנתי"מ [סי' מ"ו סק"יט] בבואר דעת הר"י"ף, דיעוין שם שכתב לחלק בין שטר הקנאה לשאר שטרות, והוא, דעיקר כוונת הר"י"ף היא, דדין נחקרה הוא דווקא באופן דאפשר להעיד מתוך השטר על עיקר החיוב, ולכן בשטר הקנאה, דכיון דאפי' אם נמצא בשוק יחזיר לבעליו, ע"כ דהוה מטעם דהגדה שבשטר חשיב הגדה גמורה, ושפיר אפשר להעיד מתוך השטר שזה לוה מזה מנה, וא"כ הוה שפיר דין נחקרה אף דהשטר נמצא ביד העדים, משא"כ בשאר שטרות כיון דל"ה שטר כ"ז שלא נמסר ליד המלוה, ולכן אין הגדה שבשטר זה חשיב הגדה, ול"ה כנחקרה עדותם כל שהשטר נמצא ביד העדים, עיי"ש, אמנם דעת רבינו נראה מתוד"ס"ל ככוונת דברי הר"י"ף, דאף בשטר הקנאה, כל

דא"א לעדים למהדר דלית להו מגו דכבשי, משא"כ כשהשטר תחת ידם דיכולים לחזור לא נחקר עדותן עדיין ולכן הוה מפ"כ וצריכין שיזכרו.

ולענין א"א [אומר אמרו]<sup>24</sup> הנה לדעת הרמב"ם<sup>25</sup> דהכשירו בר"מ מפ"כ ה"ה א"א<sup>26</sup>, ולר"ה<sup>27</sup> כיון דהם לא בתורת עדות כלל רק דהוה כמו מפי כתבו והם אינם מעידין כלל גם לענין א"א כן<sup>28</sup>, וזה כוונת הרמב"ן<sup>29</sup> דף כ"ט רלא הוה עד מפי עד כיון דהם לא בתורת עדות רק דהוה ככתבו של בע"ד<sup>30</sup>, וע"ז כתב דכאמת אם באתה בלי גט להתיר

שהשטר הוא ביד העדים ל"ה דין נחקרה, ומטעם דהעדים יכולים לחזור מעדותם והיינו דאית להו מיגו דאי בעו הוי כבשי להו לשטרא, משא"כ כשהשטר יצא מתח"י דא"י לחזור מעדותם דלית להו מיגו דהוי כבשי לשטרא, שפיר איכא דין נחקרה, דחשיב הגדה שבשטר הגדה גמורה.

23 כוונתו, דבשטר הקנאה הנמצא בשוק מחזירים אותו לבעלים, ומזה הוכיח הנתיחה"מ, דע"כ חשיב הגדה שבשטר הגדה גמורה ואיכא דין נחקרה אף דהשטר נמצא עדיין תח"י העדים, מ"מ דעת רבינו לחלק, דכל שנמצא בשוק כיון דאיך העדים יכולים לחזור דלית להו מיגו דאי בעו הוי כבשי לשטרא כיון שכבר יצא מתח"י, ולכן שפיר חשבי ליה להגדה שבשטר הגדה גמורה ואיכא דין נחקרה, משא"כ היכא דהשטר עדיין ביד העדים דאית להו מיגו דהוי כבשי לשטרא, ליכא דין נחקרה והוי מפי כתבם, ולכן צריכים שיהיו העדים זוכרים עדותם, וכמוש"כ רבינו כ"ז בהמשך דבריו.

24 איתא כמתני' [גיטין ס"ו ע"ב] באומר לשלשה שהן ב"ד שיכתבו ויחתמו גט לאשתו, דס"ל לר"מ דיכולים לומר לאחרים לכתוב ולחתום, ור"י ס"ל דרוקא הם בעצמם כותבין וחותמים וא"י לומר לאחרים, ומטעם דהוי מילי ומילי לא מימסרין לשליח, ומבואר שם בש"ס [ס"ז ע"א] דמודה ר"י היכא דאומר אמרו לסופר לכתוב ולעדים לחתום דמהני, ונחלקו שם בש"ס אי מהני א"א אף לכתחילה או לא, ומטעם דאפשר דאתי לידי קלקול וכמבואר שם בש"ס, והנה, הראשונים דנו כזה איך מהני א"א, הא הוי עד מפי עד, דהא העדים שחותמים בנט הא לא שמעו מפי הבעל אלא מפי אחרים, ומבואר בראשונים כמה דרכים ליישב קושיא זו, וכמבואר בהמשך דברי רבינו.

25 מובא לעיל בהערות ציון 1.

26 הנה, הרמב"ם [פ"ב מהל' גירושין ה"ן] פסק גבי גט, באומר אמרו לסופר ולעדים לכתוב ולחתום, דהגט פסול, ומתיישבים בדבר זה הרבה מפני שהוא קרוב להיות גט בטל, ומבואר שם במ"מ דדעת הרמב"ם לדינא כהך מ"ד דהוא כשר ולא תעשה כן, וכפ"י עוד הרמב"ם [בפ"ד מהל' זכיה ומתנה ה"ן] גבי מתנה דל"מ אומר אמרו, עיי"ש. ולכאורה לפי"ז דברי רבינו תמוהים במש"כ כאן דלדעת הרמב"ם דכשר בד"מ מפ"כ ה"ה דמהני א"א, הא מבואר ברמב"ם להדיא דל"מ אף בדיני ממונות.

ואפשר דכוונתו היא דלדעת הרמב"ם ל"ק קושית הראשונים שהקשו דאיך מהני א"א הא הוי עמפ"ע, והוא מטעם דהא ס"ל להרמב"ם דכשר בד"מ עדות מפי הכתב, וה"נ מהני לענין א"א ואין כאן חסרון מחמת עד מפ"ע, והוא, עפ"י מש"כ הנתיחה"מ [ס"י כ"ח סק"ז] דהיכא דאין העדות בגמר הדבר מהני אף עדות מפי הכתב [לדעת הרמב"ם] והיינו דל"ב בה לכל דיני עדות, וה"נ מהני עד מפי עד, והיינו דהא עיקר הטעם דל"מ עד מפ"ע הוא משום דהוי הגדה חוץ לב"ד, וכל שאין מעידין על גמר הדבר ל"ב הגדה בב"ד, וצ"ע בכ"ז.

27 מובא לעיל בדברי רבינו, ועיין הערות ציון 5.

28 דבריו מובנים, דלדעת בעה"מ כל עדות שבשטר, אין הגדתם כתורת עדות, דהא הוי עדות מפי הכתב ול"מ, ועיקר חתימתם הוא כתורת שליחות שהבע"ד צויה להם לחתום, והוי כמו חתם הבע"ד בעצמו, ולכן העדים יכולים לחתום בשטר ובגט אף שלא שמעו מפי הבע"ד בעצמו, דחותמים הם בשליחות הבע"ד שצויה להם לחתום ע"י שליח.

29 גיטין כ"ט ע"א.

30 הנה, ז"ל הרמב"ן שם, ואם תשאל והיאך עדים כותבין וחותמין מה שלא שמעו הן מפי הבעל משום הגדת אחרים, הוי להו עד מפי עד דפסול, וזו אינה שאלה, שאין עד מפי עד אלא בבאין להעיד כמה ששמעו מפי אחרים, אבל אלו אינם מעידים כלום, ואם תשאלם על האשה הזאת אם היא מגורשת יאמרו לך שאינם יודעים, ואם תבא היא להתיר עצמה בכ"ד עפ"י אלו, צריכה ב' כיתי עדים, הראשונים שיעידו בפנינו אמר ושנים אלו שיאמרו כתבנו וחתמנו, אלא שהם יכולים לעשות מעשה עפ"י השנים שיאמרו להם הבעל אומר לכם לכתוב ולחתום כו', שלוחין בעלמא הן ועושין שליחות עפ"י שנים וכותבין וחותמין כו', וכן אלו העדים שלוחי השנים הראשונים הם ועושין שליחות במקומן ואינם מעידים כלום, עכ"ל הרמב"ן.

כב"ד דאז צריכין לכוא בתורת עדות צריכין כאמת הראשונים לכוא בעצמו דאל"כ הוה עד מפי עד.<sup>31</sup>

ולהרמב"ן אם אמר לשנים שהעידו עלי בע"פ<sup>32</sup> שלויתי מנה או שאני מתחייב לו מנה לא מהני<sup>33</sup>, ותוס' ס"פ האומר<sup>34</sup> כ' דרך אחר, דשנים הראשונים הם שלוחים מבעל דבר, והוה כמו שמעו מבע"ד עצמו, וכמו דאמרינן מפי כתבם הוה נמי מפי כתבו, ה"ה כמצוה אותם לומר בע"פ הוה כאומר להם בעצמו.<sup>35</sup>

והפ"י ברף כ"ט<sup>36</sup> מתמיה האיך מהני אומר אמרו לענין נתינה דהוה עדות חוץ לב"ד, ובנתיבות<sup>37</sup> מסקנתו הואיל דאין מעידין על גמר הדבר, אבל היכא דמעידין על גמר הדבר בעי ב"ד, כגון לומר נתגרשה<sup>38</sup>, ולענ"ד אפי' בממון מהני עדות חוץ לב"ד (ק"ו) [ואף] דיכולין לחזור, אבל לכתחלה ל"ח להכי וראיה דאשה נשאת בעדי מיתה אפי' בלא ב"ד.<sup>39</sup>

ועיין נתיה"מ (ס"י כ"ח סק"ז) הנ"ל במש"כ בביאור דברי הרמב"ן, דכיון דאין עדי הגט מעידים על גמר הדבר והיינו שהאשה נתגרשה, אלא דמעידין הם רק על ציווי הבעל שצויה להם לחתום בגט, ולכן מהני הגדתם אף שלא מפי הבע"ד עצמו עיי"ש.

ובדברי רבינו נראה דהבין כוונת דברי הרמב"ן במש"כ דהם שלוחים בעלמא ועושיין השליחות עפ"י השנים שאומרים להם שהבע"ד צויה להם לחתום, דכוונתו כדעת בעה"מ, דכל חתימת עדים שבשטר הוא דהוי שלוחים מהבע"ד עצמו, והוי ככתבו של הבע"ד בעצמו וכמו שנתבאר, ולכן מהני אף שלא שמעו מפי הבע"ד בעצמו אלא בשליחות ע"י אחרים.

31 וע"ע בנתיה"מ שם מש"כ בביאור דברי הרמב"ן אלו על דרכו.

32 כוונתו שאומר לשנים לומר לאחרים להעיד כן.

33 והיינו דכיון דאינם מעידים מתוך הכתב אלא בע"פ, ל"מ הגדתם רק אם יודעים מפי הבע"ד בעצמו ול"מ ע"י שלוחים, אמנם נראה דאף אם נפרש כוונת הרמב"ן כמוש"כ הנתיה"מ ג"כ איתא להאי דינא, וכמבואר שם בנתיה"מ להדיא, דהא בכה"ג הרי הם מעידים על גמר ועיקר הדבר, ופשוט דלי"מ עד מפ"ע בכה"ג.

34 גיטין ס"ז ע"א ד"ה אמרו לסופר.

35 הנה, בתוס' שם מבואר החילוק, דעד מפ"ע ל"מ דווקא היכא שלא נמסר העדות לאלו המעידים, דבכה"ג לא חשבי' ליה כעד מפ"ע, דהוי כאילו הם עצמם שמעו מפי הבע"ד עצמו, והראשונים אינם אלא שלוחים מהבע"ד למסור העדות לאלו המעידים, עיי"ש. ונראה מדברי רבינו שהבין כדברי התוס' דס"ל דאף אם נמסר העדות לאלו המעידים אף באופן שיעירו בע"פ על עיקר הדבר ג"כ מהני ול"ח עד מפ"ע, ולפי"ז נחלקו התוס' ע"ד הרמב"ן שהוכיח לעיל דס"ל דל"מ א"א בכה"ג.

אמנם כפי מש"כ הנתיה"מ בס"י כ"ח הנ"ל בדעת התוס', דכוונתם במש"כ דעדים הראשונים אינם אלא שלוחים למסור העדות לאלו המעידים, דזהו דווקא לענין לחתום בגט, והיינו שאינם מעידים בגמר הדבר, משא"כ היכא דצריכים להעיד על עיקר הדבר, גם התוס' ס"ל דל"מ, ומטעם דהוי עד מפ"ע, יעוי"ש, ועיין המשך דברי רבינו.

36 אולי כוונתו למש"כ שם הפנ"י ברף כ"ט ע"א ברה"גמ' רבא אמר, בתו"ד שם שהקשה דאין מהני א"א לענין מתנה, דילמא עדים הראשונים משקרא, ואף דהם ב' עדים, מ"מ כיון שהגידו כן חוץ לב"ד, א"כ אין בעדותם כלום דהא יכולים לחזור בהם, עיי"ש, ובאמת דתמיהה זו תמוה ג"כ לענין נתינת הגט אם נאמר דמהני ע"י א"א, וע"ע בהמשך.

37 ס"י כ"ח שם, וכבר נתבאר לעיל.

38 עיי"ש שכ"כ בביאור דעת התוס', דל"מ א"א לענין נתינת הגט, ומטעם דכל שמעידין על גמר הדבר ע"כ בעי' הגדה בב"ד, וא"כ פסול מחמת עמפ"ע, וזהו דלא כמוש"כ רבינו בדעת התוס' דס"ל דאף לענין נתינה שהוא גמר הדבר ג"כ מהני א"א, ועיי"ש עוד בנתיה"מ מש"כ לבאר דעת הרמב"ן דס"ל דבאמת מהני א"א אף לענין נתינת הגט.

39 עיין מתני' יבמות [פ"ז ע"ב] באשה שהלך בעלה למדה"י ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה, דאם ניסת שלא ברשות מותרת לחזור לבעלה, ועיי"ש ברש"י ד"ה ניסת שלא ברשות, שפי' דבאו שני עדים ואמרו מת בעליך וניסת מעצמה שהרי לא היתה צריכה להיתר ב"ד, ע"כ. ומסתמת לשון רש"י משמע, דעדות אשה אי"צ הגדה בב"ד, ומזה דן רבינו דה"ה לענין ממון ג"כ אי"צ הגדה בב"ד, ואף דיכולין לחזור,

ונ"ל דמחלוקת תוס' 40 והרמב"ן, דרמב"ן ס"ל בעדים המעידים על (שקר) [ש"ק] השליח בעצמו נ"כ מצרף, ולכן ס"ל דא"א שנים הראשונים הם כמו עדים, אבל תוס' אליבא דעת הרא"ש אדי? סי' קמ"א בא"ע, דאין השליח מצרף לעד, א"כ ע"כ דשנים הראשונים לא בתורת עדות רק דשלוחים כמו בעד עצמו והוה כמו ששמע מבע"ד עצמו לדרכו זה עצמו עשאו שלוחים שיאמרו לאחרים להיות ע"ה. 41

ומה שהקשו מפרשים 42 דבניטין מהימני עדים בע"פ לומר דהיה תנאי ובשטר לא מהני במקוים 43, נ"ל בשטר מורה דלא היה תנאי דאל"כ היה כותב בהדיא ולא היה מאמינו למלוה

וכמבואר בשו"ע ר"ס כ"ט דרוקא הגדה בכ"ד א"י לחזור, אבל הגדה חוץ לכ"ד יכול לחזור מעדותו, מ"מ לכתחילה אין חוששין שמא יחזור.

אמנם באמת דין זה הוא מיוחד ביותר, וכמבואר בכ"ד דע"כ כענין הגדה בכ"ד, ואף לענין איסור ג"כ כענין דרוקא הגדה בכ"ד, וכ"ה מבואר להדיא בשו"ע [אבע"ז סי' מ"ב ס"ד] לענין עדי קידושין, דכל שלא נחקרה עדותו בכ"ד לא מקרי עדות לענין קידושין כלל, עיי"ש, והא דמבואר ברש"י [יבמות שם] דא"צ הגדה בכ"ד, עיין מש"כ בזה החת"ס בתשו' [אבע"ז ח"ב סי' ק"ל] דודאי היתה הגדה בכ"ד אלא שהנישואין היתה שלא ברשות בכ"ד, וע"ע בקובץ בא"י גליון ס"ג שהאריך בזה ידידי הר"ר זלמן דיטון הי"ו מח"ס זכרון צבי, והביאו שם דעת הרבה אחרונים שדנו בענין זה דל"מ לעולם הגדה חוץ לכ"ד בין לענין ממון בין לענין איסור, וצ"ע.

40 היינו בזה שאביאר לעיל דעת התוס' דמהני לעולם א"א אף היכא דמעידין על גמר הדבר, ואינם מחלקים בין עדות בשטר או עדות בע"פ, ודעת הרמב"ן היא דבעדות בע"פ ל"מ א"א היכא דהוי עדות לענין גמר הדבר.

41 עין בטור אבע"ז ר"ס קמ"א ובב"י שם, דנחלקו הראשונים, בשליח קבלה דק"ל דבעי ב' עדים על מגוי השליחות וכמבואר במתני' [גיטין ס"ג ע"ב], אם הוא באופן דהשליח ג"כ כשר לעדות, אם יכול השליח להצטרף עם ע"א להעיד שהוא ש"ק, דרעת בעה"ט דמצטרף ודעת הרא"ש [פ"ד דגיטין סי' ב'] דאין השליח מצטרף, ועיי"ש בד"מ שכתב בכיבוד דברי הר"י דרעת התוס', דהשליח נאמן להעיד דהבעל עשאו שליח בעדים, וא"צ להוכיח כן, אבל איה"נ דהוא עצמו א"נ להעיד על עצמו שהבעל עשאו שליח, וכדעת הרא"ש הנ"ל, ומובא ב' דיעות אלו בשו"ע שם ס"ט, עיי"ש.

ומדמה רבינו נידון זה דא"א אם אמרי' דהשליח עצמו הוא ג"כ חשיב עד בדבר זה, לענין זה אם השליח נאמן להעיד על עצמו שהוא ש"ק, דרעת הרמב"ן הוא כדעת בעה"ט דהשליח נעשה עד, וה"נ לענין א"א דהוא שליח למסור לאחרים שיעידו עליו בכ"ד על חיוב ממון, דאמרי' דהשליח עצמו הוא ג"כ עד בדבר זה, ואינו רק שליח גרידא, וא"כ ל"מ עדותו כיון שהוא חוץ לכ"ד, ועד השני שנמסר לו העדות ג"כ א"י להעיד, דהוי כעד מפ"ע, אמנם דעת התוס' הוא כדעת הרא"ש דלעולם אין השליח נעשה עד על עצמו להעיד שהוא שליח קבלה, ואינו אלא שליח גרידא, וא"כ ה"נ לענין א"א אינו נעשה אלא שליח גרידא למסור העדות לזה שנמסר לו העדות, ול"ח השליח כעד כלל, וא"כ אין כאן שום חסרון מעדות חוץ לכ"ד, וזה שנמסר אליו השליחות, חשבי' ליה כאילו הוא עצמו שמע מפי בע"ד בעצמו, ול"ה כעד מפ"ע, ולכן מהני אף לענין גמר הדבר.

ועיין בנתיחה"מ שם בכיבוד דעת הרמב"ן, שכתב להיפוך מזה, דס"ל באמת כדעת הרא"ש דאין השליח חשיב כעד כלל, עיי"ש בארוכה.

42 תומים סי' מ"ו ס"ק מ"ט

43 עיין בכתובות [כ' ע"ב] דעדים שחתמו על השטר, נאמנים אח"כ לומר תנאי היו דברינו, ול"ח כחוזרים ומגידיים, ונחלקו הראשונים אי נאמנים אף בשטר מקויים, ול"ח חוזר ומגידי מטעם דתנאי מילתא אחריתי היא, או דרוקא בשטר שאינו מקויים נאמנים, אבל בשטר המקויים אינם נאמנים דהוי כחוזרים ומגידיים, וע"ז תמה התומים, כהא דמבואר בשו"ע [אבע"ז סי' קמ"ז ס"א] דאין כותבין תנאי בתוך הגט, אלא שמתנה התנאי בע"פ בשעת מסירת הגט ליד האשה, א"כ לדעת הראשונים דבשטר מקויים אין העדים נאמנים לומר תנאי היו דברינו, א"כ בגט מי מעיד אח"כ דהיה תנאי בשעת גירושין, דהא העדים עצמם אינם נאמנים מטעם חוזר ומגידי, ועדים אחרים ג"כ אינם נאמנים לגמרי, אלא דהוי תו"ת, וא"כ אין מי שיעיד ע"ז, ועיי"ש בתומים מש"כ לתרץ, וע"ע בזה בקצוה"ח [סי' מ"ו ס"ק כ'] ובנתיחה"מ [שם ס"ק כ"ב] מש"כ לתרץ קושיא

דלמא לא יקיים תנאי ויאמר לא היה תנאי, משא"כ בגמ' ודאי ל"ח רק אומרים דתתקיים התנאי ולא תעבור על איסור, משא"כ בממון ודאי דלא מאמינו ולא יקיים התנאי ולכן כל שהודו סתם הוה כאלו נכתוב בהדיא דלא היה תנאי<sup>44</sup>, ועיין בא"ע ס"י ל"ח<sup>45</sup> די"א אפי' בקום ועשה ג"כ אמרינן כל שאין מכחיש דמסתמא קיימו וזה רק לענין איסור, אבל לענין ממון ודאי לא מהני ולהכי סתם הרמ"א בח"מ סי' רמ"א<sup>46</sup> דלענין ממון ודאי דלא מהני דחשוד לממון יותר דאיתא בחזרה.<sup>47</sup>

וכזה א"ש מה שהקשה הר"ן בקדושין פ"ג<sup>48</sup> על הרמב"ן דמהני ברי שנתקיים התנאי הוה ברי ושמא<sup>49</sup>, דכאן יש סברא מסתמא לא עברה איסורא, משא"כ בידוע ברי דעברה איסורא.<sup>50</sup>

ובנתיבות סי' מ"ו<sup>51</sup> חילק רה"א [א] דשוא"ת מהימן דקיים התנאי דוקא בלהבא משא"כ לעבר, ומייתי ראייה מקו[ן שית] הראשונים גבי פ"פ<sup>52</sup>, ולע"ד יש לחלק שם מהני חזקה לממון כיון דאינו מוחזק, משא"כ בפ"פ דמוחזק בכתובה וטוען ברי לא מהני חזקה אע"ג דליכא סי' לפנינו.

44 כוונתו מבואר, דבממון דינו מאמינו שיקיים התנאי, דחשיד המלוה לשקר אח"כ שלא היה בו תנאי מעולם, דהא ממון איתא בחזרה, א"כ ע"כ צריך שיכתוב התנאי בתוך השטר, וכל שלא נכתב התנאי בתוך השטר עצמו, הוי כאילו מעידים העדים שלא היה בו שום תנאי, ולכן ל"מ מה שמעידים העדים אח"כ שהיה תנאי כשעת ההלוואה, דהוי חזר ומגיד, משא"כ בגט שפיר אפשר לסמוך על האשה שתקיים התנאי, דל"ח שתעבור על האיסור, דהא א"א בחזרה, א"כ אין שום הוכחה מהא שלא נכתב התנאי בתוך הגט, דלא היה תנאי בשעת גירושין.

45 עיי"ש ברמ"א סוף הסימן שהביא ב' דיעות, היכא דהיה תנאי כשעת קידושין, אי צריך אח"כ לברר בעדים שקיים התנאי, או לא, דדיעה הא' והוא דעת הר"ן פ"ג בקידושין [כ"ה ע"ב מדפי הרי"ף] ס"ל דבתנאי דקור"ע צריך לברר שקיים תנאי, ומטעם דתלי' דמסתמא לא קיימו, משא"כ בתנאי דשוא"ת אי"צ להוכיח שלא ביטל התנאי, דמוקמינן על חזקתו דמסתמא לא עשה מעשה לבטל התנאי, ודעת י"א והוא דעת הרמב"ן [הובא שם בר"ן] דס"ל, דאף בתנאי דקור"ע ג"כ אי"צ להוכיח שקיים התנאי כל דליכא הכחשה להדיא, דתלי' דמסתמא קיימו אף שהוא ע"י מעשה.

46 עיין שו"ע שם ס"י דמחלק בין תנאי דקור"ע לתנאי דשוא"ת, והוא כדעת הר"ן הנ"ל, והרמ"א סתם שם כדברי השו"ע, ולא הביא דעת החולקים, וכמו שכתב באע"ז כנ"ל.

47 וכמוש"כ לעיל דלענין איסור ל"ח כולי האי שיעבור על האיסור, כיון דא"א בחזרה, ולכן הביא הרמ"א דעת החולקין, דאף בתנאי דקור"ע אי"צ להוכיח שקיים התנאי, משא"כ לענין ממון כיון דאיתא בחזרה, א"כ יש מקום לחוש שמא ישקר אח"כ המלוה שלא היה בו תנאי, ולכן סתם הרמ"א כהך דיעה, דכל שהוא תנאי בקור"ע אינו נאמן לומר שקיימו, וצריך להוכיח ע"י בעדים, דמסתמא תלי' שלא קיימו.

48 דף כ"ה ע"ב מדפי הרי"ף.

49 והיינו בתנאי בקידושין שעל הבעל לקיימו, וטוען ברי שקיימו, מ"מ כיון דהאשה אינה יודעת אם קיימו או לא, א"כ הא הוי כאילו בא להוציא ממנה, ועליו להביא ראייה, דהוי כברי ושמא כספק חיוב, דקיי"ל דלאו ברי עדיף, וכמבואר בשו"ע [חור"מ סי' ע"ה ס"ט].

50 וכמוש"כ סברא זו לעיל דלענין איסור ל"ח, וכן ל"ח דמסתמא עבר הבעל ולא קיים התנאי, ואפי' בתנאי דקור"ע ג"כ נאמן.

ולברוכי נמצא, דלענין ממון גם הרמב"ן מודה דינו נאמן לומר שקיים היכא דהוא תנאי בקור"ע, דהוי ברי"ש כספק חיוב, דאי"נ להוציא בלא ראייה.

51 ס"ק כ"ג

52 עיין כתובות ט' ע"ב דהאומר פ"פ מצאתי דנאמן להפסידה כתובה, מטעם דאינאדם טורח בסעודה ומפסידה, ותמה ע"ז הר"ן [שם ג' ע"ב מדפי הרי"ף בדי"ה נאמן] דלמה לי טעם זה, הא בלא"ה כיון דהבעל נתן לה כתובה על תנאי שהיא בתולה, וצריכה האשה לברר שקיימה התנאי, וכל שאינה מבררת אינה נאמנת להוציא כתובתה מיד בעלה, עיי"ש, ותמה ע"ז הנתי"מ, דהא כיון דהבעל טוען שהאשה עברה על התנאי בקור"ע, א"כ ככה"ג הא אין האשה צריכה לברר, כיון דהוי תנאי שעליה לקיים בשוא"ת, ואנן תלי' בסתמא דלא עברה על התנאי ע"י מעשה, ומזה הוכיח שם הנתי"מ בטעם הדבר, דבשלמא בתנאי דלהבא, הענין כבר נגמר מיד ונתחייב לגמרי, והתנאי הוא מילתא אחרית, והוי כחוב על המקבל לקיימו, ולכן א"נ לומר שביטל התנאי ע"י מעשה, משא"כ בתנאי דלשעבר, דאם באמת עבר על התנאי, הרי מעולם לא נתחייב כלל, וכגון בהך דחיוב כתובה, דאם האשה וינתה קודם האירוסין, הרי מעולם לא נתחייב הבעל כלל בכתובה, וע"כ צריכה האשה לברר שלא עברה על התנאי, אף שהוא בשוא"ת, עיי"ש.

# חידושי תורה

הרב צבי נאלדווארס זצ"ל

## בסוגיא דנדמה (בכורות י"ז ע"א)

וליישב כ"ז נקדים מה שיש להסתפק בדין נדמה למין אחר מה דינו אם דינו כמין שדומה לו או דינו כמין האם והנה לאכילה כבר הדין מבואר לע' דף ו' רכל שנוולד ממין טמא אסור ודבר הנולד מן הטהור אם דומה לטמא מחלוקת ר"ש ורבנן אך הפסק הוא בכה"ת לגבי כלאים דהנהגה והרבעה ולענין חלבן אם דומה לחי' וכן לכסוי ועוד כמה דינים וכבר עמד בספק זה בשו"ת יד אלי' הובא בפ"ת יו"ד ס' עט סק"ב ורע"ו וכל תשובתו סובב על דין מותר בפין והוכיח דלא מיקרי מן המותר בפין כיון שלא היה לו מעולם שעת הכושר כמו נו"ט אך נסתפק לשאר דינים וכי' שהרעת מכרעת דבחר אמו שדינן להו אך יש להחמיר בדאורייתא ולא הרחיב את הדיבור בענין זה ולא הביא ראיות לשום צד (וע' טל תורה להג' ר"מ אריק שהעיר בזה מבכורות ו') וע"ע בתפארת יעקב על המשניות שנסתפק ג"כ בזה.

ואחד מלומדי הישיבה העיר שדין זה נמצא בתוספתא כלאים פ"ה מ"ב סוס שילדה מין חמור מותר עם אמו וכו' ע"ש וע"ע בכורות י"ב ע"א פרה שילדה מין עז אין פודין וכו' זיל בתר אימי' והאי עגל הוא אך יש להביא ראיות גם להיפך דהנה מלשון המשנה ה' ע"ב עד שיהא ביולד חמור והנולד חמור משמע דפטורם משום שהנולד או היולד אינו חמור בכל ציור כדאיתא מפני

אתא רב אושעיא מנהרדעא וכו' והב"ע ברחל בת רחל בת עז וכו' אב"א ברחל בת עז בת רחל וכו' ר"א אמר וכו' הנה הרמב"ם לא ביאר דין שני אופנים שזכרו כאן בגמ' ועפ"ז כ' הב"י בס' שט"ו שהרמב"ם פסק כאוקימתא דר"א וע"כ ס"ל דמפשטות לשון המשנה משמע דשניהם חייבין ובלח"מ פ"ב מהל' בכורות הק' עליו דמ"מ אין דינים אלו פשוטים כ"כ כדי שימנע מלכתבם ומ"ש דכיון שכבר כ' רבינו דינים אלו גבי כלאים ציצית ונגעים משמע הא בעלמא חייב כבר תמה עליו מהריט"א בספר קהלת יעקב אות נדמה שלא הזכיר הר"מ שם רק דין רחל בת עז ושם גופא לא ביאר דין רחל בת רחל בת עז ומהריט"א כ' דממ"ש דלא הזכיר הרמב"ם רק דין רחל בת עז משמע דס"ל שהוא רחל בת רחל חייב אף דאם אמה עז וכן כל רחל בת עז משמע דפטור מדלא חילק וכי' דאם אם אמה רחל כמותה חייבת אך צריך טעם מהיכן למד הרמב"ם לפסוק כן וע"ש שכ' דאם רחל בת רחל בת עז פטור איך חייבים בבכורה ליחוש שמא רחל בת רחל בת עז הוא וע"כ מדס"ל אין הולכין בממון אחר הרוב ס"ל דחייב כה"ג והגמ' הולך למ"ד הולכין בממון אה"ר והרבה יש לדון אם שייך כגון זה אין הולכין בממון אה"ר אך מלבד זה עדיין אינו מיושב למה פטר גבי רחל בת עז בת רחל.

המפלת מין בהמה חי' ועוף וכו' אם זכר תשב לזכר וכו' דר"מ וחכ"א כל שאין בו מצורת אדם אינו ולד ובגמ' שם כ"ג א' בעא מיני' ר"י מר"ז לר"מ דאמר בהמה במעי אשה ולד מעליא הוא קבל בה אבי' קדושין מהו חזינן שמחולקים בזה ר"מ ורבנן אי הוי מין אדם או לא ועי"ש ע"ב בעא מיני' ר"א בר אהבה מאביי לר"מ דאמר בהמה במעי אשה ולד מעליא הוא אדם במעי בהמה מהו ע"ש בתוספי הרא"ש שהספק הוא (דהא דס"ל לר"מ דהוי ולד משום דיצירה כתיב בהו כאדם) אם שדי לי' בתר אמו והוה כמו בהמה או אדם או אזלינן בתר הסברא אך לרבנן ודאי אזלינן בתר הסברא והוי אדם ואינו מותר בשחיטה (וע"ש בתוס' ד"ה ומצא וא"נ לא ס"ל כן וע' בתבואות שור כאן וע' בת"ש יו"ד ס' י"ג דשיטת רוב בגמ' בכורות נ"ז ע"א ע"ש בתוד"ה חוץ אך הרמב"ם לא הביא בשום מקום שיהא הנדמה בכלל כלאים ולא רמו ע"ז ומה"ת שיהא בכלל אדרבה מן הסברא נדמה גרוע מכלאים ע' ב"ב ע"ח והרמב"ם ודאי שהיל"ל לפרש אף דהתנא אי"צ לפרש דבריו וחוף מזה אף שהוא בכלל היינו כ"מ שכי' דכלאים פסול ה"ה נדמה ומ"מ פסול בפ"ע הוא וא"כ הוי טפי מיוצא דופן והנכון כמ"ש המל"מ אך ק"מ מ"מ למה לא הביא ע"ז הדרשא דאו עז כמו שהביא בהלכה שלפני זה גבי כלאים ויוצא דופן (ע' ש"מ תוס' חצוניות בכורות ג' ע"ב שהק' דלמ"ל קרא לנדמה תפ"ל דהוא בע"מ ולפי"ז א"ש דמן הסברא אינו בע"מ) וביותר קשה לפי"ז מהו הספק במכילתין י"ב אי פודין בנדמה הלא אינו טלה בע"מ וכן לק' נ"ז דמשמע דפטור ממעשר בהמה (וכן קשה מבכורה דפטור והתם ודאי פסול הוא ונילף קדשים מבכור אך לפמש"ל לק"מ).

וי"ל דהא דבעי קרא על נדמה דהוי בע"מ הוא רק בכולו דומה למין האחר דלרבנן לפמ"ש הוי ממין שדומה לו א"כ היינו אומרים כיון שכבש בן עז זה כבש הוא ודומה לכבש לא הוי מום קמ"ל דהוי מום

שצורתו דומה למין אחר דאל"כ אין הפטור מפני שאינו חמור רק מפני שאין לחייב בפ"ח רק לחמור הדומה לחמור הול"ל עד שיהא חמור ודומה לחמור וגם דלפי"ז אין הו"א לחייב חמור הנוול מפרה בפ"ח כיון שמין פרה הוא א"כ למה לו להזכיר היולד שאין אנו פוטרים במשנה מחמת שאין היולד חמור וכ"מ ג"כ בתוד"ה והא דמדרשא דפטור פוטר פרה שילדה כמין חמור מפ"ח וע"כ משום די"ל שמחמת צורתו הוי חמור וכ"מ ג"כ ברמב"ם שהביא דין פרה שילדה מין חמור בפיי"ב מהל' בכורים הי"ח אצל דין בכור, ובפ"ג מהל' בכורות לא הביא רק דין רחל שילדה כמין עז וע"כ דס"ל דהוי חמור והי' חייב בפ"ח וילפינן מפטור פטר לפוטרו מדין פ"ח. ועוד יש להוכיח ממה שגבי כלאים (פ"י הל"ג) ונגעים (הל' תומאת צרעת פ"ג הל"ג) וציצית (פ"ג הל"א) כשהביא הר"מ דין נדמה כתב רחל בת עז ולסברא הנ"ל, ציור זה פשוט הוא דלא הוי צמר דהא עז הוא ודין צמר תלוי בהמין כמ"ש בכל הסוגיא דף י"ז ע"ש בחזו"א וע"כ דס"ל להר"מ בדוקא רחל בת עז צריך קרא דלא הוי צמר דכיון שדומה לכבש דין כבש יש לו וצמרו צמר לכ"ד רק שיש גזיה"כ דבעינן לא נשתנה (וע' בר"מ פ"ג מהל' ציצית הלי' א' ובכ"מ שם כ' דבמינו פוטר. וכ"כ בכ"י ריש ס"ט ד"ה ודע אך אי"ז מוכרח דבאמת נדמה דין צמר יש לו רק דפסול לציצית מגזיה"כ א"כ הבגד מזה המין חייב מה"ת מדין צמר וא"כ צריך ציצית של צמר מה"ת ונדמה פסול לציצית מה"ת ואף דהא דבעינן בגד צמר או פשתן דוקא הוא מילפותא דכלאים י"ל דהילפותא הוא רק על עיקר דין בגד שצריך להיות מצו"פ לא על דין נדמה תדע דאל"כ למה צריך קרא מיוחד גם גבי נגעים לילף מכלאים אך יש לדחות דקאי למ"ד דלא יליף מכלאים) אך ק' לפי"ז מכל המקומות שנ"ל דמשמע להיפך.

וליישב כ"ז נראה ריש לתלות ספק זה במחלוקת ר"מ וחכמים במס' נדה כ"א ע"א

משום שמשונה בבריאתו משא"כ מקצתו דומה לאמו לא צריך קרא כיון דהוי עז ודומה לכבש הוי מום וא"כ לר"מ דאף נדמה כולו הוי ממין האם ל"צ קרא כלל נדמה הוי בע"מ ומיותר הפסוק לפסול ונ"מ לתמורה וש"ד כמ"ש התוס' חצוניות ויש ראי' לפי' זה ממה שהשמיטה המשנה בכורות נ"ז גבי מעשר בהמה נדמה מלפטור במע"ב וכן גבי תמורה (כמ"ש באבן האזל) וביותר מהתו"כ (הובאה בגמ' ע"ז בקיצור) גבי שור או כבש וגו' פרט לכלאים או עז פרט לנדמה כי יולד פרט ליוצא דופן וכו' ר"י ב"ש ריב"ב אומר נאמן כאן תחת וכו' מה כאן פרט לכלאים ויוצא דופן וכו' הרי שמונה כל הפסולים בדרך שהם כתובים בברייתא ודילג על נדמה ה"ז מראה באצבע שאין נדמה פטור ממעשר בהמה וכן למה השמיט הרמב"ם דין נדמה גבי מע"ב וע' במאירי ב"ק עח שכ' בהדיא נדמה חייב במע"ב אך ק' מגמ' י"ב גבי נדמה דאמר אי למעשר תחת תחת מקדשים גמר ולהנ"ל א"ש שהגמ' היתה לרחות דמיירי במעשר ואתי כר"מ דפטור ומשו"ה לא הביא הר"מ על נדמה בפסוק משום שיהי' צריך להאריך ולחלק בין הנדמים איזה מהם צריך ואיזה מסכרא ע"כ לא הביאו (וע' בת' הרדב"ז שהבאתי לע' ולדידי' נמי י"ל כזה) ויש להוסיף דלר"מ גבי בכור נמי הוי פסול ויש למילף מבכורים כקו' התוס' ומיותר קרא למקצת סימנים כמ"ש התוס' (ובת' הרדב"ז הנ"ל לא השגיח בדברי התוס' אלו וצ"ע). דלרבנן ודאי אסור, וכשיטת הר"מ יש בזה ב' דרכים מ"מ כיון דשיטת ר"פ דלרבנן ודאי אינו אדם כן מסתבר לפי שי' הר"מ) וע"ע שם בת' הרא"ש בשם הירושלמי נמצינו למדין דלרבנן נדמה ודאי אינו אדם ולר"מ לשיטת הבבלי הוא בעיא דלא איפשיטא ולפי"ז י"ל דהתוספתא דכלאים הנ"ל אתי כר"מ דהא בלא"ה י"ל דאתא כיחידאה דהא ברייתא ס"ל חוששין לזרע האב דבסיפא דהך מילתא איתא ה' אביו חמור אסור עם

אמו אתיא כמ"ד חוששין לזרע האב (וא"ל א"כ ליפשוט מינה די"ל דלא שמיע להו ברייתא זו כדאשכחן בכמה מקומות דלא"ה אין ג"מ לדינא דהא קי"ל כחכמים) ועי"ל דמיירי באי"ל מקצת סימני אמו דהוי כאמו לכל דבר ולפי"ז יש חילוק באופן הפטור נדמה גבי בכור דלר"מ אע"ג דהוי מין אמו פטור כיון שאין לו צורת מינו אבל לרבנן י"ל באופן אחר דאם לא כתבה תורה רק פטר אחד היינו אומרים דאע"ג דהנולד ממין הסוס מ"מ כיון שהי' כאן פטר רחם של חמור חייב הולד דהפטור רחם של האם מחייב הולד - יהי' מאיזה מין שיהי' - בבכורה ומצינו שהאם יש לה שייכות בחיוב בכורה דהא שותפות עכו"ם באם פוטר או היינו אומרים דהכל תלוי בולד ואין משגיחין באם או היינו אומרים דכין אם האם חמורה כין אם הולד חמור חייב לכך כתב פטר ב' פעמים דלחייב בפ"ח צריך שיהי' בין האם חמורה בין הולד חמור ומיושב הדיוק שדייקנו לע' במשנה ועי"ז י"ל קו' התוס' ב"ק ע"ח ד"ה עד דל"ל קרא למעט נדמה גבי קדשים תפ"ל מבכור דהשתא אין שום פסול נדמה גבי בכור רק דכיון שהאם מחייבת אותו בקדושת בכורה הצריכה תורה שיהא גם הוא חמור ול"ש זה גבי קדשים שאין האם עושה אותו לקרבן ואם הוא עז מה איפכת לן כמה שאמו כבש ולפי"ז י"ל נמי דאין ראי' מהברייתא שהובא במכילתין י"ב ע"א בדין פרה שילדה מין עז די"ל דר"מ היא ושוי"ה מיושב למה השמיט הרמב"ם מימרא זו דהא פוסק כחכמים.

הנה הרמב"ם בפ"ג מאיסורי מזבח ה"ה כ' הנדמה וכו' פסול כבע"מ קבוע שאין לך מום קבוע גדול מן השינוי ולע' ה"ג כ' הטומטום והאנדרוגינוס אע"פ שאין לך מום גדול מהם ה"ה פסולין למזבח מדרך אחרת וכו' משמע מזה שאין הנדמה פסול וק' הלא בתו"כ הובא בב"ק ע"ח ועוד מקומות או עז פרט לנדמה (ע' בת' הרדב"ז ברמב"ם ד' איסורי מזבח שעמד ג"כ בזה וע' באבן האזל שעמד ע"ז אך אין דבריו מספיקין) וי"ל

דס"ל לר"מ דהא גופא אשמעינן קרא דהוי בע"מ דלא הוי ידעינן לה מסברא ולפי"ז מיושב למה לק' הלכה י"א כשמנה י"ד איסורי מזבח דילג נדמה וי"ל דהוי בכלל בע"מ וכ"כ המל"מ כאן והכ"מ כ' דהוי בכלל כלאים כמ"ש התוס' אך זה דוחק גדול בדברי הרמב"ם מלבד הדוחק בדברי התוס' עצמם דאיך נכלל נדמה עם כלאים אך שם י"ל דגבי מעשר בהמה אע"ג שהתנא לא פירש נדמה מ"מ כן משמע בברייתא ועפי"ז י"ל מה שפסק הרמב"ם בהל' בכורים אין פודין בנדמה ואם פדה פדוי שכבר תמהו עליו כל חקרי לב (ע' ריט"א ומהריק"ו וע"ע במנ"ח ובשו"ת מרחשת ח"ב) דהנה למ"ש צ"ל דכל הספק בגמ' אם פודין בנדמה הוי בדרבנן דמדאורייתא מה"ת דאין פודין דהא דנדמה פסול גבי קרבנות הוא מילתא דבעל מום ול"ש למילף גבי קרבנות וזה מדויק בלשון הגמ' אי זה דמי לכלאים דשווהו "רבנן" דדמי כי כלאים (ע' בחזו"א שכבר העיר בזה) היינו דכל הספק הוא אם פסול מדרבנן משום דדמי ככלאים וכיון דלא איפשיטא הוי ספיקא דרבנן ולקולא בדיעבד רק לכתחילה אין פודין משום דשיטת הר"מ דסד"ר לכתחילה לחומרא ע' הל' ק"ש פ"ג ה"ג ופמ"ג א"ח בא"א ס' פ"ג סק"ג (ועי"ל בהא דאין פודין לכתחילה דהנה רבינו לא כתב דאין פודין בנדמה רהיינו רחל בת עז רק אין פודין בשה הדומה לאחר פי' למין שאינו שה משמע דאיירי בעגל בן כבש וי"ל דרחל בת עז אף לכתחילה רק בעגל בן כבש לא משום מראית העין כמ"ש גבי צמר של רחל בת עז דמדאורייתא שרי ואסור משום מראית העין אך לפמ"ש בעגל בת רחל אף בדיעבד לא דהוי עגל).

כיון שמינו רחל ואינו דומה למינו הוי נדמה וצ"ל דאזיל לצד הספק בגמ' נדה דר"מ מודה בכה"ת דאזלינן בתר תוארו א"כ ללשון זה הוי נדמה פסול אף לחכמים וילפינן מיני' לקדשים והברייתא ד' י"ב דפטר נדמה ממ"ב אתי אף אליבא דח' ועפי"ז י"ל למה הביא הרמב"ם שני דרשות לפטור נדמה גבי בכור הביא דרשא דפטר פטר וגבי בכור הביא הא דאך בכור שור ולכאורה הוא נגד סו' הגמ' ה' ע"ב ע' בלח"מ וי"ל דהנה התוס' הק' לתנא דמת' מנ"ל דין מקצת סימנים ועוד הק' למה מייתי ר"י קרא דר"י הגלילי כיון דהמשנה אי"ל מקרא אחרינא וע"ש עוד בתוס' שהק' דאימא דאיצטרין קרא על עז בת רחל ות"י דהכל אתי מפטר פטר ועפ"י הנ"ל י"ל דהתייבא אם הפטור משום שנשתנה שפיר יש למילף אף לרחל בת עז אף שיש לחלק בהשקפה ראשונה דכאן שניהם מין החיוב משא"כ בחמור שילד מין סוס מ"מ י"ל דאין סברא זו מוכרחת דאין לחלק בין הנדמים אך אם נאמר כמ"ש בראשונה דכיון שהאם מחייבת בבכורה צ"ל הבן ממין האם י"ל התייבא בחמור שילד סוס כיון שצריך לחול עליו קדושת פ"ח גילתה התורה שזה א"א אם לא יהי' עצמו חמור ומוזה י"ל דילף אף לפרה שילדה סוס א"כ אף לפרה שילדה כמין חמור דאף דשניהם ממין החיוב מ"מ אין הקדושות שוים וא"א לחול על חמור קדושת בכור בט"ה שהוא קדושת קרבן משא"כ רחל שילדה עז מה"ת למילף מזה הא התם שניהם ממין החיוב וקדושתם שוה למה לא יהא חל קדושת הרחל על העז הלא קדושה אחת הוא וע"ז צריך קרא מיוחד וי"ל דכזה פליג ר"י וסוגייתו דסוגין ול"ק בדף י"ז ס"ל דהפסול הוי משום שינוי וס"ל לסוגין נמי כיון דחזינן ממתניתין דאפשר למילף קדוה"ג מקדו"ד א"כ ה"ה לרחל בת עז א"כ ריה"ג פליג אמת' אך ר"י סבר דהפטור משום דא"א להולד לקבל קדושת האם אם לא יהי' ממין אותה הקדושה א"כ צריך קרא מיוחד לרחל בת עז דגם בזה

ועפ"י ד"ז צריך לישב לל"ק דמכילתין ד' י"ז דפליגי ר"מ וח' בעז בת עז בת רחל למה פוטרם חכמים לשיטתם ראוי לחייב דהוי עז בת עז וי"ל דל"ק סברי חכמים דפסול נדמה הוי משום שנשתנה כמו דדרשינן גבי כלאים מה פשתים וכו' וגם לר"מ ק' דלשי' ה' צ"ל פטור דהרי לשי' עז בת רחל הוא

הוי רחל וגם דומה לרחל ולמה יפטור דמה איכפת לן כמה שאמה פסולה משום נדמה וכי מי שאמה נעבד או שאר פסולים יהא פסול למזבח אך לרבנן הוי רחל בת עז ופסול משום נדמה ולא הוצרך הר"מ להביא ציור זה שכבר פסק כרבנן בדין יולדת ומאחר שבעצם האוקימתא ס"ל כר"א.

והא דלא פירש גבי נגעים כלאים ציצית דין רחל בת רחל בת עז י"ל דסברא הוא כיון דפסול משום נשתנה דפסול עד עולם דעד עולם נשתנה הוא ורק גבי קדשים שייך פסול הגוף משום נדמה אך ק' למה לא הביא דרשא דאחד מיוחד לגבי שיער של ר"ח וצ"ל דלפי דרשא זו יהי' נדמה פסול ולפיכך דחאה מהלכה מחמת הראיות שהובא לעיל דנדמה רק מום וס"ל דקרא אתי לדרשא אחריתי.

קדושת העז והרחל חלוקים והר"מ פוסק כר"י מחמת קו' התוס' הנ"ל דמנ"ל לתנא מקצת סימניכ (וגם שלא להשות לריה"ג חולק על משנתינו) ועוד שזה מתאים לשיטת הרמב"ם דנדמה לא הוי רק בע"מ שזה הוכיח הרמב"ם מפשטות המשנה כמש"כ וגם ל"ב ד' יז ס"ל כן מכ"ש וע"כ הביא הרמב"ם שני הדרשות דס"ל דלא סתראי נינהו (וגם משום דסברא זו בפטור נדמה הוא כפשטות לשון המשנה ה' ע"ב כמש"ל).

אשר לפי"ז א"ש שיטת הרמב"ם לפי מה שדייקנו דס"ל באוקימתא זו דעז בת עז ב"ר דחייב דכיון שפוסק כר"י ואין הפטור משום השינוי שזה נגד שי' הר"מ בא"מ דנדמה רק מום א"כ הדין לסברין קמייתא דלרבנן דנדה צ"ל חייב עי"ש ובציור הב' דרחל בת עז בת רחל לכאורה ר"מ ורבנן לשיטתם בנדה דלר"מ להצד דאזלינן בתר האם א"כ



הרב יונה הכהן מילר

## בענין שמר אמנה

גרסינן בכתובות יט. א"ר כהנא אסור לו לאדם שיששה שטר אמנה בביתו שנאמר אל תשכן באהליך עולה ומבואר שם דאפי' עדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אמנה הי' אינם נאמנים ע"י הפה שאסר משום דאין אדם משים עצמו רשע, ובפירושו שטר אמנה נחלקו גדולי הראשונים דדעת רש"י בעמוד ב' ד"ה עדים דאפי' כשנשתעבד מעכשיו באם ילוה לאחר זמן הוה אמנה והר"ן הביאו ואח"כ הק' לפי"ז דבכל תנאי שמתנה ואינו מזכירו בשטר יהי' החסרון באמנה ומיישבו עיי"ש וגם מתוס' ד"ה אעולה מבואר כרש"י, והתוס' רי"ד חולק ודעתו בכה"ג שמשתעבד לו והוא מאמינו על ההלואה אין כאן עולה דאיהו דאפסיד אנפשי' ושטר אמנה היינו שעושה שטר כדי להראות שהוא בע"ח ומאמין למלוה שאף פעם לא יגבה ביודמיה דשטר פסים עיי"ש וכן דעת הג' מיימונית ה' מלוה פכ"ג אות ה' ודעת הרמ"ה בב"ב קנד: עיי"ש באריכות.

ובאמת בשו"ע הרב ה' עדות ושטרות סכ"ג כ' וז"ל ולא אמרו בשט"ח שאין בו קנין שמותר לעדים לחתום וליתן ליד הלוח כשמסרו למלוה בפניהם בו ביום אלא כשכבר הלוחו או שילוהו בפניהם או שלא ילוהו כלל והוא מחייב את עצמו בשט"ח זה בתורת מתנה וכו' ע"כ.

ולכאורה המחלוקת תלוי בגירסת הגמ' שם בב"ב קנד: דמבואר שם לפי הגירסה דלפנינו והוא גירסת רש"י ור' גרשום, שטר אמנה שמכרתי לך ולא נתתי לי בדמים ועי' בעליות דר"י דהיינו כיון דקיי"ל דלא קנה הקרקע עד שיתן דמים, ומבואר דמכירה על תנאי דנתנת דמים הוה אמנה, אמנם יש גירסה בראשונים אמנה או שמכרתי וכו' עי' בריטב"א וביד רמ"ה ואתי שפיר.

והסכמת הפוסקים הוא כדעת רש"י והר"ן, עי' בתומים סי' מ"ו ס"ק מ"ו ובאמרי בינה הלואה סי' ל"ב ובמקצוע בתורה שם ובהפלאה כתובות שדנו נפ"מ להלכה לפי מה דחילק הר"ן הנ"ל בין אמנה לתנאי, ועי' גם בש"ך סי' מ"ו ס"ק ק"ט, וגם מהב"י שנביא לקמן מבואר כן.

והנה המחבר בסי' לט ס"ג פסק: אבל שטר שאין בו קנין אפי' מסר מעות ללוה

ולדבריו צ"ל דגם כשעדים מזכרים להמלוה הוא רק בתנאים ההם. ודבריו צ"ע לכאן, שהרי בנמו"י ובעה"ת הנ"ל מפורש דלא כדבריו שהרי הם באים לחלוק על רש"י דמצריך תמיד שיראו נתנת המעות ועי' כ' דלא צריך כיון דמתחייב בהשטר הרי מבואר דמיירי בשטר ע"ד הלואה ואפי"ה מותר למסור מבלי ראיית הלואה. ועי' כ' צ"ל מאיזה טעם שזה לא מקרי אמנה, אמנם מצינו ג"כ מפורש להיפך, דהב"י כאן בסעיף י"ז מביא מהתוס' והג' אשרי בכתובות יט דלמ"ד בחז"ל דמותר לכ' ללוה בלי המלוה היינו רק ליתנו ללוה ולא למלוה דאל"כ הוה אמנה ורק כשנותנים ללוה אפשר לסמוך שיתנהו למלוה רק בעד

הלוואה ובוזה מפ' הב"י את דברי הטור לגבי שטר הקנאה ע"מ שיתנו בידו עיי"ש היטב. ומבואר להדי' דגם אם חל שעבוד בגוף השטר הוה אמנה ואולי סבר הרב דזהו פלוגתא בין הראשונים ופסק לחומרא.

אך מסתימת שאר הפוסקים מבואר דל"צ, דהי' להם לפרש, וכן מורה לשון הרמב"ם דמשם מקור המחבר דכ' דצריך למסור להמלוה דאל"כ חיישינן דלא ילוה עד תשרי ואם מיירי שהי' כבר הלוואה הו"ל לכ' שמא ימסור השטר בתשרי.

וראיתי בחי' הרי"ם כתובות יט. ד"ה באמת שכ' בתוך הדברים דמה דרשאין העדים למסור השטר מבלי ראיית הלוואה היינו שיכולים לסמוך שבודאי כבר הלוה משא"כ כשיודעים שעוד לא היתה הלוואה הוה באמת אמנה ולפי"ז היה אפשר לפי הרמב"ם והמחבר דמיירי בסתמא, אך תמוה לומר שהעדים יכולים לסמוך במקום שבקל יכולין לברר והי' צריכין הפוסקים להזכיר שהעדים ישאלו אותם ועוד דכב"י הנ"ל מבואר דאסור ליתן להמלוה ולא מוזכר בדוקא שיוודעים שלא היה הלוואה.

ומצאתי במקצוע בתורה סקל"ז שנתקשה בדין הזה ובפרט מהתוס' והג"א הנ"ל וכ' לתרץ לפי שי' הרמב"ן המובא בסוף סי' לט דכשמקנה הלוה השעבוד להמלוה חל חיוב על המלוה להלוות לו י"ל בכל מסירת השטר כיון דהמלוה מתחייב על ידו להלוות מוכן הלוה להשתעבד בכ"א בין ילוה ובין לא ילוה כמו כל שטר הקנאה, ושוב דחה הת"י כיון דהמחבר הרי פוסק בסי"ז כהרשב"א החולק על הרמב"ן ועוד דגם בזה צריך ליחשב אמנה לפי"מ שמחלק הר"ן בכתובות בין אמנה לתנאי עיי"ש ולבסוף כ' דאולי מיירי שהלוה הודה שהלוה ושוב דחה דבנ"י לא משמע כן ונשאר בצע"ג.

בין ילוה ובין לא ילוה ואח"כ בעמוד ב' ד"ה ולענין כ' שיטתו דמסירת השטר סגי הגם דעל דעת הלוואת המעות נעשה החיוב, דרומה לשטר הקנאה בנעשה ע"ד הלוואה ואפי"ה כותבין ומבואר לכאוי' דבכל מסירת שטר נעשה כשטר הקנאה ועי' בחי' בב"ב קסז: דסובר כהרמב"ן הנ"ל ועיי"ש שכ' דבשטר דלא אקנייתא לא נתחייב המלוה כיון שלא זכה בשטר מבואר ג"כ דכשזכה מתחייב. ומה דהק' המכ"ת דאפי"ה צריך להיות אמנה קושיתו תמוה לדבריו כל שטר הקנאה מיחשב אמנה כשמוסרין אותו למלוה ומפורש בר"ן בכתובות דכיון דמשתעבד בין ילוה ובין לא ילוה אין כאן אמנה כלל והיינו דהוה כמו מכירה שהוא מוכר לו השעבוד והמלוה מתחייב בתמורתו להלוות ולא שייך לאמנה, אך פירכתו דהמחבר פסק כהרשב"א הוא נכון דכיון דלא חל על המלוה שום חיוב בודאי אומדנא בעל תנאי הלוואה נתן [ואע"פ דבכל שטר הקנאה, הגם דבסתם הוא בין ילוה ובין לא ילוה מבואר בנתיבות סי' ל"ט ס"ק י"ד בשם הריב"ש שהוא על דעת שההלוואה יעשה על המלוה כחוב מלוה ע"פ ויכול המלוה לפטור נפשו ולומר כבר הלוייתך ואין הלוה יכול לבטל השטר ולטעון לא הלוייתני והשטר יהא בתקפו עיי"ש, ולהרשב"א דלא חל חיוב ע"כ צ"ל דזה כלול בתנאי של הלוה שיהי' כמע"פ וכל עוד שלדברי המלוה עוד לא הלוה לא משתעבד, מ"מ מסתבר שזה רק כשכותב שטר ע"י קנין דהקנין מראה שבעין יפה הקנה כמבואר בריש סי' לט ועוד דבשטר הקנאה אם הי' נותן רק על תנאי ההלוואה הרי המלוה לא הי' יכול לגבות בהאי שטרא מבלי לברר שהי' הלוואה ובודאי שהמלוה לא מסכים לזאת וע"כ צריך הלוה להתחייב גם אם לא ילוה ובתנאים הנ"ל, משא"כ במסירת שטר רגיל].

ועוד נשאר קשה מהב"י בשם התוס' והג"א הנ"ל דמוכח דלא סברי כן. והנה לקמן בסי' ס"ה ס"ז בסמ"ע סקכ"ב מבואר בשטר שנפל זמנו בו ביום דאפי'

ועי' בספר יד יוסף ב"מ פ"ק א' רמ"ו שכ' ג"כ כהמהלך של המב"ת לפי הרמב"ן, ולכאוי' יש להביא ראייה מהר"ן בחי' לב"מ דברף יג. כ' כהשיטות דשטר הקנאה הוה

ועי' בספר יד יוסף ב"מ פ"ק א' רמ"ו שכ' ג"כ כהמהלך של המב"ת לפי הרמב"ן, ולכאוי' יש להביא ראייה מהר"ן בחי' לב"מ דברף יג. כ' כהשיטות דשטר הקנאה הוה

ועי' בספר יד יוסף ב"מ פ"ק א' רמ"ו שכ' ג"כ כהמהלך של המב"ת לפי הרמב"ן, ולכאוי' יש להביא ראייה מהר"ן בחי' לב"מ דברף יג. כ' כהשיטות דשטר הקנאה הוה

וכסמודה הלוח לא מחזירין למלוה דחיישינן דילונו רק אחר זמן ואז יעשה קנוניא בשביל הקדמת הזמן ע"כ, וזה דלא כהראשונים הנ"ל דמשתעבד מזמן מסירת השטר, ובנתיבות שם סק"ו ביאר לדבריו מה דסגי בכל פעם מסירת השטר, ותו"ד דאף פעם אין הלוח והמלוה מפסידין הלקוחות בחנם ורק כשכ' ללוה בלי המלוה חוששין שהמלוה לא יהי' מוכן להלוות מיד ורק לאחר זמן ואז הלוח לא יעשה שטר אחר משום פשיטי דספרא משא"כ כשמסרו למלוה אין חשש דיתאחר ההלואה דאז הדין דהמלוה צריך להחזיר הפשיטי דספרי והלוח לא יהי' מוכן להפסיד ללקוחות עיי"ש ולפי"ז יתיישב הנ"ל דמאותו טעם יכולים העדים לסמוך שבאותו יום יהי' הלואה ולא יהי' אמנה אבל למ"ד דעבחז"ל דלא שייך כל החשבון שהרי אין כאן פסידא דלקוחות דהם גובין מזמן חתימת השטר כשמסור למלוה הוה אמנה, אמנם הדין דהעדים יכולין לזכות בשביל המלוה ישאר קשה [ולפי הסמ"ע והנתיבות צריך ג"כ ביאר למה לא יהי' מוקדם] וגם יהי' נפ"מ באם לא יהי' הוצאת פשיטי דספרא דישתנה הדין ודחוק.

ולאמיתת הדברים נראה במסירת השטר ע"ד הלוות מיד לא הוה אמנה וגדר אמנה הוא כמו שכ' רש"י בכתובות שנתן שטר שאם יצטרך ללות ילונו, וכן הלשון בב"י בריש סי' פב וכן מתבאר מדברי המל"מ ריש פי"ח מהגו"א דכ' לבאר דברי רש"י בכתובות ד"כ דמיירי דמשתעבד מעכשיו, דבוראי בכל שטר במסירתו משתעבד אפי' ילוה לאחר כמה ימים משא"כ כשנותן לאמנה כדי שיהי' מוכן כשיצטרך ללות צריך לשעבד בפ"י שיהי' מעכשיו עיי"ש. וכן נראה דעת הקצה"ח בסי' מ"ו סק"א דביאר מש"כ המחבר בשטר שאינו מקוים שנאמן הלוח ואמנה הוא או כתבתי ללות ולא לוח, דכוונת כתבתי ללות היינו שכ' להלוות תיכף דבזה עשו כהוגן שלא צריכים לראות נתינת המעות ומבואר מלשונו דמסירה ע"ד הלוות מיד לא מקרי אמנה.

וכסמודה הלוח לא מחזירין למלוה דחיישינן דילונו רק אחר זמן ואז יעשה קנוניא בשביל הקדמת הזמן ע"כ, וזה דלא כהראשונים הנ"ל דמשתעבד מזמן מסירת השטר, ובנתיבות שם סק"ו ביאר לדבריו מה דסגי בכל פעם מסירת השטר, ותו"ד דאף פעם אין הלוח והמלוה מפסידין הלקוחות בחנם ורק כשכ' ללוה בלי המלוה חוששין שהמלוה לא יהי' מוכן להלוות מיד ורק לאחר זמן ואז הלוח לא יעשה שטר אחר משום פשיטי דספרא משא"כ כשמסרו למלוה אין חשש דיתאחר ההלואה דאז הדין דהמלוה צריך להחזיר הפשיטי דספרי והלוח לא יהי' מוכן להפסיד ללקוחות עיי"ש ולפי"ז יתיישב הנ"ל דמאותו טעם יכולים העדים לסמוך שבאותו יום יהי' הלואה ולא יהי' אמנה אבל למ"ד דעבחז"ל דלא שייך כל החשבון שהרי אין כאן פסידא דלקוחות דהם גובין מזמן חתימת השטר כשמסור למלוה הוה אמנה, אמנם הדין דהעדים יכולין לזכות בשביל המלוה ישאר קשה [ולפי הסמ"ע והנתיבות צריך ג"כ ביאר למה לא יהי' מוקדם] וגם יהי' נפ"מ באם לא יהי' הוצאת פשיטי דספרא דישתנה הדין ודחוק.

ולפי"ז יוסבר היטב למה לא הוה אמנה דהגם דבכל שטר אמנה כ' הר"ן בכתובות דאין חוששין דלא ילוה אח"כ דאל"כ הוה פסול מעיקר הדין ק"ו מדין דאין כותבין שטר ללוה וכו' ומ"מ הוה עולה, והיינו דעכ"פ הרי מוסר בידו עדות שקר וכדנתבאר, אבל כשמסור השטר ע"ד להלוות תיכף דאז אין כאן שום שקר דאפי' אם הי' כותבין בפ"י בתוך שטר שניתן ע"ד הלואה מיידית הרי ביי"ד הי' דנין שבוראי לוח לבסוף ונמצא שלא העלימו שום עדות שיהי' נפ"מ ואין כאן שום עדות שקר ואין סיבה לפסול, [ומשם באתרא דכתבי והדר יהבי ג"כ מוכח דלא הוה אמנה דאין הניחו לכ'].

ונראה להוכיח כן מדברי הרמב"ן דהנה הש"ך בס"ק מ"א ביאר בדברי הנ"י בשם הר"ן דהק' לו דאם העדים יכולים לזכות עבור המלוה למה לא מת' הגמ' דמיירי בכה"ג ותי' דזה נקרא המלוה עמו, וברמב"ן ב"מ יג הוכיח דל"צ לפ' בשטר הקנאה בין ילוה ובין לא ילוה דאם מפ' הרי יכול למסור להעדים שיזכו בעבורו ולמה הצריכו שטר הקנאה ומבואר דלא נחית לתי' הנ"ל דזה מקרי המלוה עמו והרי הרמב"ן הוא מהסוברים דסגי במסירת שטר ויוקשה קושית הנמו"י וע"כ צריך לחלק כנ"ל דרק במסירה ליד המלוה מותר שבודאי ילוה תיכף משא"כ בזכיית העדים עבורו.

ולפי"ז גם בעבחז"ל מותר ליתן למלוה ומבואר כן להדי' בחי' הר"ן ב"מ הנ"ל ורק בתוס' והג"א ס"ד דגם בנתינה ליד הלוה הוה אמנה ואז הוה באמת דמי יימר דיתרצה המלוה להלוות ומזה הוציא הב"י לפ' דברי הטור דאם עשה קנין ע"מ שיתנו לו שניכר מתנאו שאינו מתכוון מיד ללות אז אסור להעדים למסור למלוה גם בהסכמתו שזה ממש אמנה ומיושב הכל, והדין דיכולין העדים לזכות עבור המלוה צריך לומר דמיירי שהמלוה יודע ומתכוין להלוות מיד ואין זה דחוק דבין כך הכריח הישוע"י בחה"מ סי' ל"ט סקכ"ה דצריך להודיע להמלוה דאל"כ לא הוה זכות עיי"ש.

★ ★ ★

הרב שניאור זלמן דישון

## בגדר זמן חיוב במצוות

ראוי לברר אם בקיום מצוה שיש לה המשך זמן כשיבת סוכה ז' ימים או מילת עצמו שהחיוב להיות נימול כל החיים, וכל כיו"ב. אם כל רגע ורגע מתחדש קיום מצוה חדשה, ובביטולה, כל רגע ורגע נחשב כעבירה דביטול המצוה, או אין מתייחסים בכל רגע, אלא בשיעור אחר כמו "יום" וכיו"ב, או כל משך זמן המצוה חשוב מצוה אחת (כלומר דכל ז' ימים דסוכות חשוב מצוה אחת) ומצאתי בזה הרבה דברים מחודשים ותמוהים שמצוה ליישבם. וכדי להקל על המעיין אספתים לפונדק אחד, להגדיל תורה ולהאדירה.

ילדים לימול אחד הוא בזמנה ואחד הוא שלא בזמנה איזה למול ראשון שלכאורה יש למול זה שבזמנה קודם, אך מזה יצא הדב"א לחדש שכיון שמילה שלא בזמנה עובר בכל רגע צריך למול זה קודם שלא יעבור בכל רגע איסור משא"כ המילה בזמנה שכל הענין לעשות בהקדם הוא רק ענין של זריזין (וע' בתשו' והנהגות ח"ב ס' תצד מה שדן בשיטת הגר"ח בזה ומה שהעיר שלכאורה תלוי למה היה שלא בזמנה דאי הסיבה משום דהתינוק לא היה ראוי נמצא שעכשיו הוא זמנה ויש לע' בזה בתינוק זה מהו גדרו אי הוה כתינוק תוך ח' או כתינוק לאחר ח' ויש פטור אונס) וע' דב"א ח"ב כמה מכתבים בשאלה זו. ולכאורה כשתעיין בויכוחם (ע' זכר יצחק שם, פרי יצחק ח"ב ס' ל' בויכוח עם הבית הלוי ושו"ת בן פורת ס' ב' וע' ברכת משה מר' משה שאצקס בענף פרי יצחק ס' יז) שתלוי בשאלה הידוע בגדר מצות מילה אי המצוה הוא המעשה מילה או שהמצוה הוא להיות נימול (כידוע מה שהאריכו בזה אחרונים) דאי המצוה הוא להיות נימול ע"כ גדר התורה היה שמיום השמיני ולהלאה יהא נימול א"כ בכל רגע שמשהה אחר יום השמיני חסר בהמצוה שאינו נימול (ובזה יש להבין מה שמבואר בתוס' קידושין דף ג"ט שמילה לא הוה מצות עשה שהזמן גרמא שמיום השמיני ולהלאה נוהג בין ביום ובלילה) משא"כ אי ילמוד שהמצוה הוא המעשה מילה א"כ כמו ביום ראשון נתן התורה זמן כל היום כ"כ ביום שני (יום ט ולהלאה) יש זמן כל היום

מצינו בכמה מצוות שזמנם קבוע נתנה התורה שיעור לקיימם כמו לולב שופר מילה שזמנם כל היום וכל הענין לקיימם בהקדם הוא רק ענין זריזין אבל אחרי הזמן שכבר נתחייב לעשותם יש לרזן הדנה בשופר ולולב בעבר זמנם כבר עבר זמנם אבל במילה וכ"כ במצות שלכתחילה אינם זמן קבוע וכבר חל זמן חיובם ונתרשל לעשותם יש לעי' מתי עובר עליהם.

מבואר ברמב"ם פ"א מהל' מילה הל' ב' וז"ל כשיגדיל חייב למול את עצמו וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד. הרי מבואר ברמב"ם שאחר זמנם עובר בכל יום איסור בזה שמשהה ואינו מקיים המצוה. אך יש לעיין מאין בא הרמב"ם זמן בכל יום ויום ולא בכל רגע ורגע, ומזה כתבו אחרונים (דב"א ח"א ס' ל"ג רסג ח"ב דף קעט) שזה שכתב הרמב"ם בכל יום ויום לאו דווקא וע"כ כוונתו שעובר בכל רגע ורגע, אך הרבה אחרונים (ע' זכר יצחק ס' א' נכתב להרב"א, מרחשת ח"א ס' מג ס"ק ד', דברי יחזקאל ס' יב ועוד כיתבאר לקמן) שלשון הרמב"ם דווקא בעובר רק בכל יום ויום והסברא שכמו שראינו שביום שמיני נתנה התורה יום אחד לקיים המצוה כמו כן ימים אחרים ולפי זה במזוזה שאין לו זמן קבוע לכו"ע יעבור בכל רגע ורגע.

ומשאלה זו נוצר השאלה הידוע הובא בפ"ת יו"ד ס' רסה ס"ק ט ביש לפניו שני

אחר והיינו לענין כל תאחר דקיימ"ל בכל יום ויום עובר בכל תאחר ואפשר דהך מילתא גופא ילפינן מדכתיב דבר יום ביומו דמשמע דלענין שעות ביום אין חילוק כלל ודו"ק. ואחי ר' צבי חיים שליט"א הראה לי דברי האו"ש ריש הל' עדות שהביא דברי התומים שבדיקה בשעות אינו שעה ו' שעה ד' דברני תורה לא מצינו בכלל שעות ושדיני תורה ילכו ע"פ זה רק ע"פ מהלך החמה בודקים באיזה צד היה השמש ולפי זה בודקין ראינו בדבריו כיון דלא מצינו בתורה ענין של שעות ורגעים בדיני מצות רק ימים אולי אין מסתכלין ע"ז.

ולפי זה אין חילוק איזה מצוה דלעולם לא דן התורה על כל רגע רק על יום ויום ומוזה דנו הגליוני הש"ס והטל תורה שם לדחות סברת הדב"א במילה שלא בזמנה שאינו עובר בכל רגע רק יום ויום וכ"כ מוכח דאינו עובר עד סוף היום ולא בכל בוקר דאל"כ במילה שלא בזמנה ברגע הראשון דכבר אינו אונס יעשה אותו אע"כ כל יום זמן אחד ואינו עובר עד סוף היום וסברא זו הובא גם באבני נזר או"ח ס' תקו (והובא ג"כ דבריו בספר תלמידו בשו"ת ארץ צבי ע' מפתחות על ר"ה דף ו: ) לענין אין מעבירין על המצוות בהא דנחלקו הראשונים ברואה נר חנוכה ודעתו להדליק בביתו אי צריך לברך מדין הרואה ודן האבני נזר שלכאורה מחויב לברך מדין אין מעבירין על המצות אך אח"כ דן שזה אינו סברא דכיון דמבואר בר"ה דאין אנו דנין על כל רגע ורגע רק על יום נמצא שכל זמן שלא עבר היום הוה זמן אחד ולא שייך אין מעבירין על המצוות.

ויש להביא סמך ליסוד זה שיום אחד נקרא זמן אחד דהנה מבואר בשבת דף קלג: ח"ר המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין ובין על ציצין שאין מעכבין פירש חזון על ציצין המעכבין ולא על ציצין שאין מעכבין ודן הגמ' מאן תנא דסובר דאינו חוזר רבנן ולא רבי יוסי ודן הגמ' איזה רבי יוסי ונשאר הגמ' למסקנא מהא דתנן

לקיימו כן נראה מדבריהם ע"ש, וע' מג"א ס' תמד ס"ק יא, וס' רמט סק' ה' וע' דעת תורה בס' תמד בשם המהר"י אסאד.

ולפי זה השיטות הסוברים שעוברים בכל יום זהו סברא רק במצות כעין מילה שכיון שתחילת דינם נתנה התורה זמן יום אחד כ"כ אח"כ ואינו עובר כל יום עד סוף היום כמו ביום ראשון אך מצינו באחרונים שדנו בעוד מצוות שלעולם חושבין מיום ליום ולא כל רגע כדיתבאר.

מבואר בגמ' ר"ה דף ו: כלפי כל תאחר אמר רבא כיון דעבר עליו ג' רגלים עובר עליו בכל יום בכל תאחר, הרי דנקט הגמ' לשון בכל יום ויום עובר ולא כתב כל רגע וע' בריטב"א ר"ה שם שכתב שעובר בכל רגע וכן מבואר בערוך לנר שם ומזה הביא הדב"א בח"כ ראייה לדבריו שלשון בכל יום ויום מצינו שהוא לאו דוקא והראו לי בתולדות בראשית אות א' ד"ה ונבאר בלשון שוב יום אחד לפני מיתתך.

אך ע' בטל תורה ובגליוני הש"ס שם שדנו שהלשון הוא דווקא והביאו סמך מדברי הבעה"מ בסוגיא שם דהנה הג"מ הביא ברייתא שכמו שעובר כל תאחר בג' רגלים כ"כ עובר בסוף שנה והקשו הראשונים דהנה מבואר בגמ' דלמ"ד ברגלים בעינן כסדרם פעמים אינו עובר עד חמשה רגלים והקשו והא עובר בסוף שנה ותירץ הבעה"מ וז"ל ועוד יש לומר ולפרש דההיא דאמרינן פעמים עובר בחמשה רגלים לעבור עליו בכל יום ויום דכיון דעבר על כל תאחר דרגלים מאחר דבראיית פנים הוא יום אחד כך בכל יום עובר בכל תאחר אבל התלוי בשנה אינו עובר אלא על כל שנה ושנה [אך ע' דב"א ח"ב ס' ב' שהביא דברי הבעה"מ שלכאורה משמע מדבריו שלשון כל יום דווקא וכתב שאינו מוכרח]. כמו שנאמר תאכלנו שנה ושנה, הרי מבואר שלשון יום דווקא וכיון דתחילת דינא עובר ביום אחד כ"כ אח"כ, אך מביאים מהפנ"י ברכות דף כו וז"ל ועוד נראה לי דאפילו לענין קרבנות שייך חילוק בין אותו יום ליום

טלית ביום שמשהה בלא ציצית עובר בעשה ואפילו מונח בקופסא הלכך כל יומא רמיא מצותיה עליה. הרי דנקט רש"י שעובר בכל יום, וע' ריטב"א החדשים שבת שם דגורס בגמ' כל יום ויום זמניה הוא. וע"ש טל תורה שציין לא"א ס' יג שדן בדעת רש"י למה נקט בכל יום ולא כל רגע ע' מה שביאר (ויתבאר דבריו לקמן) וע' בתשובותיו שו"ת אמרי יושר ח"ב ס' קל"ב שהביא ג"כ דברי הא"א ודן שאולי דברי רש"י לאו דווקא וכתב שאולי יש להביא ראיה לדברי רש"י מהירושלמי שדן דיש לפניו לקיים או תפילין או מזוזה איזה לקיים ולמה לא כתבו סברא שבמזוזה עובר בכל רגע משא"כ בתפילין אע"כ ראינו שבמזוזה עובר רק בכל יום וכ"כ בתפילין וכתב למעשה שאולי לשון רש"י לאו דווקא.

וע"ש בא"א סברא שאולי חייב בכל שהיה כדי הפשטה והלבשה וע' באמרי יושר שדן בלשון תניא רבתי ולבוש ס' תקס"ח כלפי פדיון הבן שלאחר ל' יום עובר בכל יום ויום בעשה וע' עוד לקמן.

עוד מצינו כלפי מצות עשה דתשבתו מבואר במג"א ס' תמד ס"ק י"א שבמצות תשבתו עובר בכל רגע ורגע בעשה ותמה בפרי יצחק ח"א ס' יז למה עובר בכל רגע ורגע מאי שנא משאר מצות שנוהג ביום מסוים כגון לולב ושופר שזמנם בכל היום ובאמת זה מחלוקת גדולה דהנה ע' תוס' דף כח: שהקשו לר"ש דחמץ בערב פסח מותר בהנאה למה ישורף הכל מיד ישרפנו מעט מעט תחת תבשילו ותירצו משום גזירה הרי להדיא דאינו עובר בתשבתו בכל רגע ורגע וע"ש שפ"א שדן בזה וכן נקט בצ"ח דף ו. שאינו עובר בכל רגע וע' מנחת פתים ס' תמד בזה. וע' פרי יצחק שכתב לחדש שחלוקת תשבתו של ערב פסח מבפסח עצמו שע"פ עובר בכל רגע אבל בפסח אינו עובר בכל רגע ע"ש וע' בהגה"ה בשפ"א שם שהביא תשו' הרי"ם או"ח ס' ו' ששאלה זו תלוי בגדר של מצות תשבתו דאי המצוה הוא להשבית חמץ י"ל שהמצוה היא כל

ארבעה כהנים נכנסין שניהם בידיהם שני סדרים ושניהם בידם שני סדרים וארבעה מקדימין שלפניהם שניהם נוטלין שני סדרים ושניהם ליטול שני בזיכים אלו מושכין ואלו מניחין לקיים מה שנאמר לפני תמיד רבי יוסי אומר אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין הוה תמיד (עד שלא ילין בלי חלות) והנה מבואר ברמב"ם וכן ברש"י שם שהדין שאינו חוזר לציצין שאינם מעכבין הוא אפילו בחול וע' בית הלוי ח"ב ס' מז וכן בחידושי הגר"י הל' חנוכה שהרמב"ם לומד שלפי המסקנא הענין של ציצין שאינם מעכבין הוא ענין של הידור מצוה וזה שייך בשעה שעוסק במצוה ולא אח"כ וכיון דהלכה כרבנן שלומדים שע"כ נקרא תמיד ממש כ"כ רק בשעת מעשה ממש שייך זה אלי ואנוהו משא"כ אח"כ נקרא כבר אחר זמן ולא כבר ענין של הידור אך נמצא שלר' יוסי שלומד שנקרא תמיד כל היום עד שילין כ"כ יהא הדין בהידור מצוה ששייך הידור עד שילין ונקרא הכל בשעת מעשה עדיין ונקרא זמן אחד וע' בזה. (ויש להעיר דע' ברס"ג במצות כיסוי הדם שדן שכיון שהתורה אמרה ושחט וכסה א"א להפסיק בניניהם אפילו רגע אחד אפילו לעשות ברכה וכל רגע שאינו עושה כן כן עובר בעשה יש לע' בדבריו ובפרט לפי ר' יוסי).

וכ"כ מצאתי לדון במצות ציצית כמו במזוזה דלכאורה יש לומר שמיד שלבש הכגר או נכנס לבית ואינו עושה מזוזה או ציצית עובר בכל רגע וכן דן המנ"ח בהל' ציצית לצדד שאה"נ בכל מצוה צריך ליתן עד חומש אבל במזוזה שעובר בכל רגע באיסור אולי צריך ליתן יותר מחומש וזה חידוש וחוז' מזה יש לדון למה הוא דן רק במזוזה אך ע' בגמ' שבת דף קלא בהא דר"א סובר שמכשירי מצוה דוחה שבת ודן הגמ' שמשלשון ר"א מבואר שלא כל מכשירין דוחה שבת ודן הגמ' למעוטי ודן הגמ' למעוטי ציצית ומזוזה שאין להם זמן קבוע אדרבה מדאין להם זמן כל שעתא ושעתא זמניה הוא וע"ז כתב רש"י וכיון דיש לו

מפסיקות מימים לחיוב זה שהרי חוב עליו לפרוע בלילה כביום וכן לכל דבר שבצדקה אבל בקרבן שיש בה הפסק לילה נמצא מתחדש חומר הלאו בכל יום ויום ע"כ הנה המאירי גילה כאן יסוד חדש שבפעם הלאו דעובר בבוקר הראשון נמשך לעולם רק אי בלילה אין זמן מצוה הוה הפסק ובבוקר מתחדש מצוה חדשה והמצוה של אתמול כבר עליו וזה הביאור בגמ' כלפי קרבן שעובר בכל יום ולמד שזהו דווקא משא"כ הריטב"א שלא למד סברא זו למד שכל רגע זמן חדש ומצאתי בשו"ת בצל החכמה ח"ב ס' ע' וע"א שהביא לדברי הריטב"א והמאירי ע"ש מה שדן בענינים אלו ויסוד דבריו מבואר ג"כ במרחשת שם שלפיכך מילה עובר בכל יום ויום שיש הפסק לילות וכ"כ יש לע' בציצית כיון דלילה לאו זמן ציצית ופדין הבן יש צד באחרונים דאין לפדות בלילה.

ע' מג"א ס' תמד ביש לפניו תשכיתו ומצות מילה יש לעשות תשכיתו שעובר בכל רגע ורגע משא"כ מילה והוסיף בשער הציון ס"ק כד שאף במילה שלא בזמנה שעובר בכל רגע ורגע מבואר בדבריו שאינו עובר בכל רגע ורק שיש איסור בזה שמשעה אבל תשכיתו דכתיב ביום הראשון תשכיתו אפילו ישרוף אח"כ הוה מעוות שלא יכול לתקן וע' דב"א ח"ב ס' א' שחולק שגם במילה הזמן שלא היה נימול אין לו תקנה וע"כ הביאור בהשער ציון שסובר שמצוה שאין זמן קבוע יש חיוב לעשות מיד ויש איסור בזה שאינו עושה אבל שביטול המצוה ע' עוד בשער הציון ס' תרו ס"ק ב' משא"כ בתשכיתו דהמצוה שיהא מושבת כל ימי פסח ובחסר חלק חסר חלק מהמצוה אך ראיתי סברא זו כ"כ במועדים וזמנים ח"ג ס' רצט כתפילין שהביא בשם הגרי"ז שלדידן שלילה זמן תפילין הוה מצוה תמידית ואי אינו הולך תפילין חסר חלק מהמצוה ע"ש.

עוד יש להוסיף דדן החזו"א יו"ד ס' קנד ס"ק א' במילה שאה"נ בלא מל עובר בכל יום בעשה אבל אי מל לבסוף אינו נכלל בזו

היום כמו בכל מצות מעשיות אבל אי המצוה שיהא מושבת עובר בכל רגע וזהו ע"ד שבארנו במילה לעיל.

ומזה יש לדון בכל יראה שכתב תוס' דף כח. בפסחים שעובר בכל רגע ורגע אך ע' לשון הרמב"ם פ"ג מהל' חו"מ הל' י' הובא במחבר ס' תמד סעיף ח' היתה לו עיסה בביתו והוא טרוד במקום אחר וירא שמא תחמיץ מבטלה בלבו קודם שתחמיץ אבל אם החמיצה אין הביטול מועיל אחר זמן איסורו וע' במשנה ברורה שם ועובר בכל שעה בכל יראה וצריך לילך תיכף לביתו ולבער וע"ש בשער הציון ובהרמב"ם איתא וחיוב לבער מיד כשיגיע לביתו משמע דאינו מחויב לילך תיכף לביתו ולבער (ויש לע' כיון דדעתו לבערו) וע' במועדים וזמנים ח"ג ס' רז שכתב לחדש שביאור בהר"מ שאינו עובר בכל יראה בכל רגע ע"ש לשון הרמב"ם שכבר עבר בכל יראה משמע כיון שכבר עבר אינו עובר עוד פעם ע"ש מה שדן בסברא והביא שהגרי"ז הסכים עמו בלשון הרמב"ם.

ב. אך לכאורה יש לדון עוד כמה צדדים בהענין: א) במצוה שאין להם זמן קבוע אה"נ יש עליו חיוב כל הזמן אבל אין האיסור מתחדש כל רגע עוד פעם רק האיסור שעבר נמשך לעולם. ב) עוד יש לע' במצוה שאין לו זמן קבוע במזוזה או ציצית המצוה הוא שיהא מזוזה בפתחו כל הזמן ואי חסר קצת זמן מפסיד חלק מהמצוה. ג) יש לע' אי לבסוף מקיים המצוה אי עדיין נקרא שביטל מצות עשה.

ובענין שאלה הראשון הנה הבאנו לעיל דברי הריטב"א ר"ה דף ו': שלומד שלשון הגמ' בכל יום ויום לאו דווקא ועובר בכל רגע ורגע ומזה מחדש שבצדקה כשאנו נותן עובר בכל רגע ורגע אך ע' מאירי שם וז"ל עבר הנודר ג' רגלים ולא הביא קרבנו הרי זה עובר בכל תאחר בכל יום ויום ואע"פ שהכובש שכר שכיר פירשו בגמ' ב"מ דף ק: שכיון דעבר עליו בוקר ראשון שוב אינו עובר עליו פירשו בו הטעם שאין הלילות

בזה ומצאתי יסוד זו ג"כ בחזו"א סוף נגעים וז"ל ויש לע' במצוה שאינו קבוע מאימתי קעבר עליה ואיכא במ"ק דף ז': ילפינן דממתינין לדבר מצוה ולדבר רשות ואיכא למ"ד דאין ממתינין לדבר רשות ומשמע דאם נשתהה בשביל הפסד עובר בעשה א"כ בכל מצות דליכא קרא דממתינין לדבר רשות עובר מיד וכו' מיהו נראה דבכל מצוה שאין זמנה קבוע בין לדבר מצוה ובין להפסד ממון וכו' מיהו אם נתעכב בלא טעם אפשר דעובר בעשה ואפשר כל שדעתו לקיימו אינו עובר בעשה כעין שכתבו בתוס' פסחים דף כט': במשהה חמץ ע"מ לבערו וע' עוד בדבריו בכורות ס' יז ס"ק ד' בסוגריים הרי להדיא כדברינו, אך מדבריו מבואר שמהני אפילו ליום אח"כ משא"כ לא"א.

וכוזה יש לרזן מה שדנו אחרונים (מנחת פתים ס' תמד, פרי יצחק, דברי יחזקאל ס' י"י) בהא דנחלקו בהמרדכי אי יכול להשהות חתיכת חמץ לאחר חצות לשורפו והקשה המרדכי דילמא ישהה ויעבור עליו וכתבו דנחלקו אי עוברים תשביתו בכל רגע אך יש לע' כיון דדעתו לקיימו אינו עובר עליו.

וכ"כ יש לע' בהא דרזן בתשו' והנהגות ח"ב ס' ב שכיון דכל ענין בריקת מזוזות היום רק חומרא למה מותר כיון דביטל עשה וכ"כ שמעתי לומר בשם רב אחד דאי סופר אומר לאחד באמצע לימוד שכבר תיקן המזוזות צריך להפסיק באמצע לימוד ולקבוע אותם יש לע' כיון דדעתו לקיימו וע' בתשו' והנהגות שג"כ דן בזה ועוד אי עובר בכל רגע ורגע או בכל יום אך ביסוד זו צריך לבאר עוד כדיתבאר.

מבואר במרדכי מנחות ס' תתקמד אומר ר"ש מדרוש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת שאסור ללובשו עד שיתקן אותו דאם לובשו עובר בעשה דיש לו ד' כנפות והשיב ר"י דליאת דמוכח בשמעתיך דאע"ג דאפסיק דכרמלית דרבנן והוה שרי משום כבוד הבריות דלא דחינן אלא לאו דלא תסור לכן נראה לר"י דמ"ע דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבישנו ולא אמר הכתוב

שמבטלים המצות עשה אלא שמאחר העשה כיון דסוף סוף קיים העשה וע' בדב"א בח"ב שחולק הרבה על סברא זו וע'.

ומזה יש לרזן לה"א בגמ' חולין דף קלט: שיש חיוב לחזור בהרים וגבעות לשילוח הקן וביאר בכתב סופר דהיה חיוב פעם אחת בחיים היה צריך כל בן יג מיד שנכנס לבר מצוה לילך ולקיימו ואם לאו עובר כל רגע בעשה.

**אם יש עצה שלא יעבור בכל רגע ורגע**

ע' בדב"א ח"ב ס"ס א' שלכאורה י"ל כיון דדעתו למולו לבסוף אינו עובר אך כתב שאין זו סברא בכלל אך יש לע' בזה כדיתבאר.

מבואר בגמ' פסחים דף כט. שלרב יוסי דסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה חמץ של הקדש מועלין בו שיכול לפדותו ולהאכילו לכלבים והקשו התוס' והא ברגע שפודה אותו עובר בכל יראה ומכאן אומר ר"י שמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר בכל יראה ומוכח ג"כ בתוס' דאינו עובר בעשה דתשביתו דאל"כ איך מותר לפודה אותו ע' פרי יצחק שם ודנו אחרונים ע' מק"ח פתיחה להל' פסח אי דעתו לקיימו סגי או צריך דווקא עוסק בו וע' שאגת אריה ס' פא שחולק לגמרי על תוס' שאין בזה סברא כיון דדעתו לקיימו דאינו עובר ומזה דנו אחרונים שכ"כ בכל מצוה כשדעתו לקיימו שאינו עובר עליו אבל אי ביום אחר הוה מצוה חדשה לא מהני דעתו לקיימו רק אי לבסוף יקיים אותו מצוה משא"כ ביום אחר וע' בא"א ס' יג שכאן גם השאג"א יודה שדווקא בתשביתו שהוקש לכל יראה שיש קפידא כל שעה שלא יראה אותו משא"כ בשאר מצוות יודה שמהני ולפיכך אינו עובר כל רגע רק כל יום שכל יום מצוה חדש ועי' שצ"יין לדבריו ריש הל' ס"ת במצות כתיבת ס"ת כיון דלא כתב התורה זמן קבוע אי מקיים לבסוף אינו עובר בכלל רק איסור שהה ע"ש וע' עוד בספרו בש"ך בס' רפו בהתחלה בס' ובסעיף כב ובס' רפט וע' בפרי יצחק שם

שאח"כ יסירנו וע' במש"ב ס"ס יב ור"ס י"ט שאסור להלביש בגד של ד' כנפות ע"מ לתקנו וצריך להסירו ואח"כ לתקנו וע' בא"א ר"ס יג שהיה איסור דאורייתא אך לפי מה שכתב אח"כ דכיון דדעתו לקיימו אינו עובר עליו ומבואר בתוס' בפסחים דף כט: דלכתחילה מותר להכניס עצמו לספק זה לכאורה יהא מותר, וע' מנחת פתים ס' יט.

ובזה יש לע' ג"כ במזוזה. ע' מג"א ס' יט שהקשה למה בציצית מברכין בעל דמשמע דמברכין לאחר לבישה משא"כ במזוזה מברכין לקבוע דמשמע שמברך קודם המצוה וע' באבני נזר יו"ד ס' שפא ובחסד לאברהם תנינא יו"ד ס' סט שבמזוזה אסור להכנס לבית בלי מזוזה קודם שנכנס לבית משא"כ בציצית ולפיכך במזוזה מברכין לקבוע דמשמע קודם שהכניס משא"כ בציצית מברכין על וסיים בחדס לאברהם אבל דלא כהמרדכי דנקט בפשיטות דמותר להכנס לבית קודם שקבע מזוזה אך ע' אבני נזר (ופלא שלא הביא המרדכי) שהביא ראה לדבריו מדברי האשכול וז"ל הבונה בית חדש חייב לקבוע מזוזה תיכף וביאור דבריו שמשמע אפילו קודם שנכנס וע' דב"א ח"א ס' לו אות יב ואחרונים דנו עוד מהא דמבואר בירושלמי סוף מגילה שדנו שמזוזה נוהג בשבתות ופירש הקרבן העדה דאי אין לו מזוזה בשבת אסור להכנס וע' בהגהות ר"מ בנעט במרדכי שם מה שדחה הראיה זו בגדולי הקדש ס"ס רפה ובנין שלמה (מהרש"ך) הובא בהגהות ברמב"ם פרנקל פ"ז הל' שביתת יו"ט הל' יג וע' מנחת פתים ס' יג ורס"ג מצות מזוזה, וע' בפמ"ג ס' לח שדן מדעת עצמו אי מותר להכנס לבית בלא מזוזה ולא הביא המרדכי וע' בציץ אליעזר ח"ב ס' נג מה שכתב לבאר הענין וע' בדע"ק ס' רפט שדן בזה שלכאורה יש לעשות קודם כדי שלא יעבור כל רגע ורגע ודן כביאור התוס' בפסחים במשהה חמץ ע"מ לבערו ע"ש.

ומזה יש לדון בקיום מצוות דכמו כשמבטל מצות יש לחקור אי עובר כל

בלשון לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית דאז ודאי היה הדין עמו אלא מ"ע גרידא להטיל בו ציצית ומ"מ אין הטלית אסור ללבוש וגם אינו עובר כיון דאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה דהטל בו ציצית וכן במזוזה ומעקה תדע דאטו בלא מזוזה יאסר ליכנס לבית אלא בעמוד ועשה קאי ותו לא ע"כ. הרי דהר"י חידש לנו יסוד חדש דבשלמא אי יש איסור ללבוש ציצית בלא ד' כנפות כמו שלומד ר"ש מדרוש היה אסור ללבושו בשבת כיון דאין לה ציצית אבל עכשיו שהחויב הוא רק בקום ועשה יכול ללבוש הבגד ואח"כ יהא אנוס דאין יכול להטיל ציצית ע' תוס' יבמות דף צ: ותוס' הרא"ש שם.

מבואר ברמ"א ס"ס יג שנודע בשבת דאין לו ציצית בטליתו יכול ללבושו משום כבוד הבריות והמקור לזה הוא המרדכי בשם ר"י והקשה המג"א והא לר"י מותר משום אנוס ולמה צריך לסברא של כבוד הבריות ותירץ המג"א שגם לר"י מדרבנן יש איסור ללבוש בלי ציצית ולזה צריך הסברא של כבוד הבריות אבל הט"ז תירץ דחששו לסברת הר"ש מדרוש שיש איסור ללבוש בלי ציצית, וע' חת"ס שבת דף קלא: שתמה על המג"א מנין יצא לו למג"א שלר"י יש איסור מדרבנן וכתב שכן מבואר בעולת תמיד שלר"י מותר לגמרי ללבושו בלי ציצית וע' בהגהות ר' מרדכי בנעט במרדכי שם (ויש לע' שלמעשה הוא מכניס עצמו למצב שלא יכול לקיים המצוה נקרא שב ואל תעשה ע' דע"ק ס' רפו וגדולי הקדש שם ס"ק י' וסס"ק יא כלפי מזוזה וע' אמרי בינה או"ח ס' א' וע' לקמן).

ובזה דנו אחרונים (בהגהות רמ"ב במרדכי שם ובחמד משה ס' יט) שלשיטת ר"י מותר לכתחילה ללבוש בגד של ד' כנפות ואח"כ להטיל ציצית אבל להמג"א שגם לר"י יש איסור מדרבנן וכן להט"ז שהרמ"א חשש לשיטת הר"ש אינו יכול להלביש הבגד אפילו דעתו להטיל ציצית מיד אסור וכי מותר ללבוש כלאים ע"מ

הוסיף עוד פרשה עובר משום כל תוסיף משא"כ בלולב דכיון דאגבהה קניה והקשה בערוך לנר והא לפי אנשי ירושלים היה מצות לולב כל היום ותירץ שבלולב היה מצוה אחת כל היום וכיון דבשעת לקיחה לא היה הוספה אין כאן כל תוסיף משא"כ בתפילין שהיה חיוב כל רגע מתחדש שייך כל תוסיף אפילו אחר הנחה שיהא כל תוסיף על הרגע שאח"כ ומשמע קצת שבתפילין יש מצוה חדשה כל רגע ע' שו"ת בית יצחק אור"ח ס' ח'.

ובעצם סברא שכתב שבלולב הוא מצוה אחת הביאור שבאמת המצוה רק לקיחה ראשונה רק המצוה להמשיך הלקיחה והכל נעשה חלק מהמצוה ויסוד זו האריך בעמק שאלה פרשת יתרו (הובא בקה"י ברכות ס' ר') שבכמה מצות אה"נ יוצא בפחות שכל שדעתו לעשות יותר נכלל במצוה (ע"ש לענין ק"ש שאה"נ יוצא בפסוק ראשון אבל כיון דדעתו להמשיך נעשה חלק מהמצוה) וע' בארץ צבי ח"ב ג"כ בזה ולפי סברא זו בודאי הוא רק מצוה אחת. ובאמת ע' לשון הביה"ל ס' כ"ז שבכל רגע ורגע מקיים מצוה של תפילין וע'.

ב] במצות מזוזה והראו לי במנחת שלמה ס' א' שכתב שידוע בכמה אחת במצות מזוזה שמקיים כל רגע מצוה וכן כשעובר עובר כל רגע ורגע אך ראיתי במחנה חיים ח"א ס' ג' שכתב לרון ביש לפניו מזוזה ותפילין ואין יכול לקנות שניהם שדן הירושלמי סוף מגילה איזה קודם ודן שלכאורה לפי הפמ"ג שבתפילין הוא מצוה רק פעם אחד ביום משא"כ במזוזה כל רגע מצוה וכתב שכיון שהמצוה הוא שיהא תמיד נמצא שזוהו צורת המצוה ולא שקיים כל רגע מצוה.

ג] מילה וסוכה הנה מצות אלו הוא מצות תמידיות ע' א"א ס' כה שם ויש לע' אם מקיים כל רגע מצוה. הנה מבואר בגמ' מנחות דף מג: כשדוד המלך היה בבית המרחץ חישב שהוא ערום מן המצות שאינו הולך ציצית ותפילין עד שנזכר במילה וידוע דברי תשו' מהר"ח אור"ז ס' קפ"ג שמדייק

רגע או כל היום כ"כ יש לחקור בקיום מצוות אי מקיים כל רגע או דהוה מצוה אחד וקיום אחד. ויש סברא דאה"נ כשעובר מבטל כל רגע מצוה שחסר לו הקיום אבל הקיום בעצמו אינו כל רגע.

א] במצות תפילין ע' פמ"ג ר"ס לו וס' לח ס"ק ט' שחקר אי מן התורה סגי בתפילין פעם אחד ביום ושאר היום הוא רק מדרבנן או שכל היום חיוב מן התורה וע' שסיים שהמצוה הוא רק פעם אחד והשאר הוא כעין הידור מצוה וראינו כזה כמה פעמים בתורה וע' בא"א כמה פעמים (ס' יח וס' כה) שהאריך דהמצות דמצינו בתורה בפירוש שיהא תמיד הוה חיובם תמיד כמו במזוזה שכתוב וכתבתם על מזוזות שכאילו כתיב שיהא כתוב על הקיר זה תמיד אבל במצות שאינם כמו בתפילין שבלילה לאו זמן תפילין ואפילו לילה זמן תפילין שבת ויו"ט אין כאן מצוה וכן במקום שאינו נקי פטור מתפילין מצות כאלו מצותן חד פעם ביום וע' שדן בהפסוק ושמרת את החוקה מימים ימימה ועכ"ז כתב כמה פעמים שבודאי אי מניח תפילין עוד פעם יש קיום ותוספת מצוה ולפיכך עושים ברכה ע"ז וכ"כ כתב במצות לולב ובהסבר של הקיום ע"כ ראינו כאן מה שמבואר בארץ צבי ח"ג דף לו-לח בהא דהקשה תוס' ר"ה דף טז: האיך תוקעין בתקיעות דמיושב ודמעומד והא הוא כל תוסיף ותירץ תוס' שמצוה שעושה ב' פעמים אינו כל תוסיף וכתב הארץ צבי שאה"נ חיוב לעשות שני פעמים אין כאן אבל למעשה הוא מעשה מצוה ויש בזה קיום ולפי סברא זו אפילו המצוה רק פעם אחת יש לרון אי יש קיום כל רגע וע' אוצר מפרשי התלמוד סוכה סוף דף מה: מה שהביא מהמור וקציעה. וע"ש עוד אי מברך על לולב כל פעם שנוטלן ובפרט להצד שמחויב לילך כל היום בודאי יש לרון בזה (ע' במועדים וזמנים ח"ג ס' רצט בשם הבריסקר רב) וע' ארץ צבי ח"א ס' נו הובא לקמן.

ע' תוס' סנהדרין דף פח: שכתב לבאר דתפילין אפילו כבר מונח על ראשו ואח"כ

לשוב לסוכה כי אם ישהה מעט יותר מכדי צרכי ביתו עובר על מצות עשה של סוכה וכו' ועל כל רגע ורגע ששהה בביתו חוץ לסוכה על לא דבר הכרחי עובר על מצות עשה מן התורה. וע"ז ידוה לב כל הדווים לבקרים תפקדנו לרגעים תבחנינו שכמה רגעים בחג מטייל אדם בביתו על לא דבר ועובר בכל רגע מצות עשה אוי לאותו כושה אוי לאותה חרפה אם אומרים לאחר פטירתו באו בחשבון כמה מאות אלפים מ"ע של סוכה בטלת כן הדבר הזה מדה טובה מרובה שכל רגע מקיים מצות עשה ע"ש ומצאתי בספר סוכת שלם (בראווער) שער מב שהביא בזה הרבה מראה מקומות ע' פנ"י סוכה דף כה. ועוד וע' בס' מו שהביא מספר מקור מטה דאי יש ספק לקיים לולב או סוכה יקיים סוכה כיון דעובר כל רגע ע"ש והביא שדנו דלא שייך כל רגע דלא הוה יותר מכעין תדורו וע' בספר הסוכה מהגרש"ז אוירבך בענין היסוד ושורש העבודה.

עוד יש לע' דהנה מבואר בס' תרלט בירד גשם באמצע שינה ונכנס לישון בבית ופסק הגשם אין מטריחין אותו לחזור ולישון בסוכה כל אותה לילה ודייקו הר"ן ע"ש ב"י דבעלה עמוד השחר צריך לחזור וליכנס לסוכה דעכשיו הוה כסעודה אחרת. וקשה מאוד להבין שלמעשה היה באמצע שינה ואולי סמך שכל יום היה חיוב חדש.

וע' ארץ צבי שהביא ראייה לדבריו מגמ' סוכה דף מו שהגמ' דן אי מברכין בסוכות כל יום והביא הגמ' ראייה שכמו בתפילין מברכין כל פעם שמניחין כ"כ בסוכה וביאר רש"י שם כל זמן שמניחין ואפילו חולצן ומניחין מאה פעמים ביום וגבי סוכה נמי אע"ג דלא מפסקי לילות מימים וכחד יומא אריכתא הוא מברכין עליה בכל יום דהוא רומיא דחולץ ומניח וע"ש ריטב"א וערוך לנר שהקשה באמת על הסברא למה מברך כיון דאין הפסק וע' ארץ צבי שבדברי רש"י מוכרח כדבריו שכל יום חיוב חדש, אך ע' אוצר שם בשם העיטור שלומד בגמ' כלפי

מזה שמצות מילה הוא להיות מהול וקיום מצוה זו יש לעולם (ע' א"א סי' כד בגמ' זו) וע"ז כתב הארץ צבי ח"א סי' נו לרון שכמו שהרמב"ם כתב שכשעובר עובר בכל יום וכ"כ הקיום כל יום ויום יש מצוה מחודשת (ויש לע' אי זה כל יום או פעם אחת ביום ויש לע' בדבר) וע' מנחת שלמה ס' א' בענין ציצית.

עוד יש לרון ע"פ המשנה מכות דף כא נזיר שהיה שותה יין כל היום אינו חייב אלא אחת ואם אמר לו אל תשתה ואל תשתה חייב על כל אחת ואחת וע' רש"י דף כ: דאי לא אמר אל תשתה כל פעם תלינן דילמא אישתלי ותוס' חולק דלא תלינן זה אלא בלי התראה הוה מעשה אחת וע"י התראה מתחלק המעשה ובוה יש לרון שלרש"י באחת הוה מעשיות מתחלקות יש לרון שכל רגע ורגע מצוה חרשה משא"כ לתוס'.

ועוד מבואר במשנה בהלביש כלאים אי התרה כל פעם מבואר בגמ' אי שהה כדי הפשט והלבשה חייב מלקות על כל אחד ראינו דאי שהה כדי לסלק המצוה והחזיר הוה מעשה חדש וזה דן בארץ צבי דבערל שיכול למשוך הערלה יקיים מצוה כל שעור זמן זה וע' בא"א סי' יג וע' במג"א ס' תרל"ט שהביא דברי השל"ה שאפילו יושב בסוכה כל שבעה ימים כל יום עושה ברכה חדשה וע' מג"א מה שהקשה עליו ובעצם יסוד של כל יום ויום כתב הארץ צבי משום שכל יום ויום הוה מצוה חדשה וע' שדן אי מתחיל בלילה או בכל בוקר אך ע' סידור יעב"ץ הובא בכף החיים ס' תרלט שכל רגע שיושב בסוכה מקיים מצות עשה ורגע שיושב חוץ לסוכה מבטל מצות עשה וכן הוא ביסוד ושורש העבודה שער י"א בעניני סוכה וז"ל כי מה שכתב הכתוב בסוכת תשבו שבעת ימים הוא לשון עכבה כן פירשו כל המפרשים לפ"ז מחויב האדם ליוהר שלא יצא כל שבעת ימי החג מהסוכה לביתו כלל וכלל אם לא לדבר הכרחי מאוד וכו' אסור לו להשהות בביתו רק שיעור הדברים של צרכי השתיה ויהי ככלותו לדבר מיד חייב

ה] ויש לדון דהנה דנו אחרונים במצות צריכות כוונה אי צריך כל המצוה או סגי בהתחלה (יש לדון בזה הרבה) ויש לע' חלוק מצוה שהוא רק מצוה אחד וכיון דבהתחלה היה כוונה סגי משא"כ במצוה שכל רגע מצוה מחודשת.

### הערה בענין זמן חלות מצוה

אגב יש להעיר באחד שהיה פטור בשעת התחלת חלות מצוה אי יש סברא לומר כיון דכבר איפטר הוא פטור לגמרי, ומקור לשאלה זו מצינו בירושלמי פ"ב דמגילה משנה ג' שדן לענין בן כרך שהלך לעיר ובן עיר שהלך לכרך אמר רב יוסי והוא שיצא קודם שהאיר המזרח אבל הלך אח"כ (וע' קרבן העדה דעתו לילך אחר שהאיר המזרח) כבר חל חיוב בעיר שהיה שם. רב נחמן בר יצחק בעי מעתה גר שמל אחר שהאיר המזרח כבר נפטר וביאר הקרבן העדה כיון דראינו דתלוי בהאיר המזרח ה"ה אי נפטר בהתחלת החיוב יהא נפטר לגמרי.

ראינו מירושלמי דיש צד לומר דכיון דנפטר בתחילת חיוב זמן חיוב המצוה יפטור לגמרי מן המצוה, אך לפי ביאור הקרבן העדה י"ל שזהו רק כאן כיון דראינו דדיני מגילה בניו על האיר המזרח כ"כ כיון דהיה פטור בשעת האיר המזרח יפטור לגמרי משא"כ בשאר מצות וכן נקט בפשיטות בארץ צבי ח"א דף קיד: אך ע' בהגהות ירושלמי שם ציון וירושלים וע' בשו"ת הר צבי עניני מגילה דף קה. דבר יהושע ח"ב ס' קו, מהרש"ם ח"ג ס' שסג מה שדנו בו.

וע' באחרונים (לקח טוב סוף כלל ז' יביע אומר ח"ג סוף הקונטרס בענין קטן בספירה) שדנו סברא זו לענין קטן שנתגדל בימי ספירה ופלא שלא הביא הירושלמי וע' גליוני הש"ס פ"ג מהל' חלה הל' ג' וע' בתשו' צ"פ הובא בתשו' דברי מנחם בקטן שנתגדל באמצע שבת ויוה"כ אי יש עליו חיוב לשמור חצי שבת ויום כפור ע"ש מה שדן אי הוה כל שבת ויוה"כ חיוב אחד כל

סוכה כל יום לאו דווקא רק כל פעם שנכנס לאכילה וכו' כמו בתפילין שמברך כל פעם שמניחן ע"ש.

ד] שבת ויוה"כ כתב הצפנת פענח (בשו"ת בני ציון) בקטן שנתגדל באמצע יוה"כ דכיון דהיה פטור בהתחלת החיוב נפטר לגמרי דהחיוב ביוה"כ חל רק בהתחלה משא"כ בשבת שכל רגע חיוב בפנ"ע אי נתגדל באמצע שבת צריך לשמור שבת ויראה להעתיק כאן דברי היסוד ושורש עבודה ביוה"כ ככוונת הצום שדן שיש שני ענינים ביוה"כ כפרת עונות ומצות עינוי וז"ל אחי ורעי יתבונן כל אדם בשכלו שמהראוי וטוב לו לשמוח שמחה עצומה עד מאוד בכל רגע שסובל צער העינוי מאכילה ושתייה ונעילת הסנדל על קיום מצות עשה מן התורה שמקיים בכל רגע דסובל העינוי ובודאי מי שתקוע בלבו אהבת הבורא יתברך שמו ויתעלה לעבודתו חשקו ורצונו שיתארך היום הצום הקדוש הזה כפלי כפליים בכדי שיקיים בכל רגע מצער העינוי מצות עשה מן התורה שצוה לו יוצרו ובוראו יתברך שמו ויתעלה כי זה ברור לכל משכיל שאינו דומה מי שמקיים איהו מצות עשה שעה מועטת למי שמקיים לאותה מצות עשה כמה שעות ודמיון לזה בקיום מצות עשה של תפילין אינו דומה למי שנושא עליו תפילין שעה מועטת ואתו בדומה לו מצות עשה בסוכת תשבו שבעת ימים נמצא לפי זה אדם שהוא ערום בעבודת הבורא יתברך שמו ואהבת הבורא תקוע בלבו לעבודתו יתברך שמו איך לא ישמח ויגל בלבו שמחה רבה ועצומה בכל רגע מהעינוי הצום והתענית על קיום מצות עשה וכו' ובכל שעה שיתגדל ויוסף אצלו העינוי דהיינו בעת תפילת מנחה ונעילה תתגדל יותר שמחה בלבו וכו' והעיקר שבכל רגע שיעלה על דעת האדם צער העינוי יכוין במחשבתו בשמחה עצומה מאוד הריני מקבל עלי מצות עשה של יוצרי ובוראי ב"ה וב"ש בעינוי זה ע"כ ויש לדייק הרבה בלשונו. וע' מה שהבאנו לעיל במצות סוכה.

הראשון וע' בהגהות ציון וירושלים שהביא הטו"א (וע' רש"י חגיגה שם ד"ה כולן ורש"ש שם).

עוד יש לע' באו"ח ס' ע"א בברכת השחר כמי שהיה אונן מבואר כמג"א אפילו להשיטות שיכול לברכם כל היום אי היה אונן בארבע שעות ראשונות שהם עיקר החיוב כבר אין יכול לאומרם וע' שו"ע דכתב דאפילו היה פטור ברגע הראשון פטור וע"ש מנחת פתים שהביא לדברי ירושלמי וע' מה שדן בזה וצ"ע בכל זה ע' תשו' אבני נזר יו"ד ס' שלט.

שהיה חיוב המתחדש בכל רגע וע' שדן בדברי ירושלמי וע' בצ"פ פ"ד מהל' תפילין באמצע דבריו.

עוד יש לדון מהא דמבואר בחגיגה דף ט דנחלקו כלפי קרבן חגיגה אי יום הראשון עיקר ושאר ימים תשלומין או שכל יום עיקר וכתב הגמ' איכא בינייהו אי הוה חיגר ביום ראשון דלמ"ד תשלומין פטור כיון דיום ראשון היה פטור אבל כל ימים עיקר חייב ועי' טו"א דפשוט דאי היה חיגר רק ברגע הראשון ודאי חייב כמבואר בר"ה דף כט. אבל כשהוא שוטה ונתרפא חייב לאכול ראינו דלא מיפטר מה שהיה פטור ברגע

★ ★ ★

אפרים רוזנפל

## בענין עדות שאי יכול להזימה

עדות שתוכל להיות מוזמת וגם בד"מ נקבע הכלל דכל עדות שאאי"ל לא הוי עדות.

ורק דין הש"ך האם אחר דעקרוה רבנן דין דו"ח האם תו עקרו להאי כללא דכל עדות שאאי"ל אף בד"מ לא הוי עדות ועקרוה דתיהוי עדות אף בעדות שאא"ל או דאף דרבנן לא עקרו האי כללא ולכן אם נדע בכירור דהכת אינה יכולה להיות מוזמת ולקבל העונש זה ודאי דאף לרבנן נימא כל עדות שאאי"ל לא הוי עדות, ורק דרבנן עקרו להאי תוספת דין הזמה שהוסיפה התורה דבעי גם דו"ח ואף אם רק חסר ד"מ כבר קרינן ביה דהוי עשאאי"ל ולא הוי עדות, הרי דהאי תוספת דאפי' אחרון דו"ח כבר עדות שאאי"ל קרינן ביה. מזה עקרוה רבנן כיון דסו"ס בחסרון דו"ח עדיין אין בירור הפכי להדיא דלא תוכל הכת להיות מוזמת, אבל היכא דאם יהיה בירור להדיא דאין הכת יכולה להיות מוזמת הרי דאף לרבנן עדות שאאי"ל לא הוי עדות דרבנן רק הצריכות של הדו"ח הורידו ועקרו, אבל לא עקרו דאף דא"א יכול להזימם דתיהוי עדות ודן בארוכה בזה יעו"ש בדבריו היטב עד כאן תורף דברי הש"ך לעניננו.

אמנם הנוכ"י מהדו"ק אבהע"ז סי' ע"ב בסתירת היתר ראשון, חולק אש"ך, ושדי נרגא בעיקר יסוד דברי הש"ך והוכחתו, והוא דהרי הש"ך קבע מסמרות דדין דו"ח הוא משום דתוכל הכת להיות מוזמת ובה הסביר הש"ך מה דשני חקירות מבדיקות דבדיקות הן דין בפ"ע לבודקן מרמאות ומשו"ה באיני יודע עדותן קיימת. ומשא"כ חקירות דין שלהן הוא משום שתוכל להיות מוזמת ומשו"ה באיני יודע שעדיין סו"ס אף באיני יודע הכת לא תוכל להיות מוזמת ומשו"ה אף באיני יודע עדותן בטילה. וחולק הנוכ"י וס"ל דודאי דין דבעי דו"ח הוא לא מחמת דבעי שתוכל הכת להיות

א. בענין כל עדות שא"א יכול להזימה לא הוי עדות, דנו בזה האחרונים האם איתא גם בדיני ממונות וישנה בזה מחלוקת רבוותא ובראשם הש"ך בחו"מ סי' ל"ג סע"ק ט"ז מאריך ומוכיח דודאי דאיתא גם בד"מ, ויסוד דבריו שם בנויים מגמ' סנהדרין דף ל"ב ע"א א"ר חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שנאמר מפשט אחד יהיה לכם משפט השהה לכולכם ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעי דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, והרי ס"ל להש"ך דכיון דמדאורייתא ודאי אף ד"מ בעי דו"ח, ואדרישה וחקירה שנינו שם להדיא במתני' דף מ. דמה בין חקירות לבדיקות חקירות אחד מהן אמר איני יודע עדותן בטילה בדיקות אמר אחד איני יודע עדותן קיימת. ומשמע בפשטות דמשום כך שנוי חקירות מבדיקות דחקירות נובע מפרשת הזמה לבדיקות שזה רק משום ספק רמאות. דבדיקות שהן רק משום ספק רמאות ולתופסן בשקרנותן לכשיכחישו זא"ז, א"כ אם עונים הן ואפשר לתופסן בשקרנותן מוטב, אבל אם לאו אין שום חסרון בעצם עדותן, לא כן חקירות שאינו משום ספק רמאות ולתופסן בשקרנות אי יכחישו זא"ז. אלא חקירות הן דין מפרשת הזמה התובעת לחקור העדות ובכך תוכל הכת להיות מוזמת וקבעה התורה לחקור אותן דאי לאו לא תוכל הכת להיות מוזמת וא"כ אף באיני יודע נמי עדותן בטילה דסו"ס דין החקירות לא נתקיימה דדין חקירות זה לידע כל החקירות ושעל ידה יוכלו להזים וכל דסו"ס לא ידעינן הרי דלא יוכלו להזים מכל עדות שא"א יכול להזימה לא הוי עדות ומשו"ה בחקירות אמר אחד איני יודע עדותן בטילה, ולכן קובע הש"ך דחזינן דמדאורייתא מפורש בגמ' להדיא דבעינן דו"ח, והרי מפורש דאף בד"מ בעי

ודאי אותו לא נוכל לחייב ממון דהא יכול לומר לחייבו שבועה באתי, וא"כ היאך מצרפין עדותן ומחייבין הא הויה עדות שאאי"ל, ומוכח אומר הנוכ"י דלא איכפת לן בהא ואף דהוי עדות שאאי"ל בד"מ הויה עדות, ב. מהא דדין תורה דע"א מחייב שבועה, ולכאור' האי עד היאך מחייב שבועה, הא איזה עונש ניתן לו אם יווס, ודאי דליתא כלל עונש במה להענישו, וא"כ עדות שאאי"ל היא, והיאך מחייבין שבועה, ומוכח דאף דהוי עדות שאאי"ל מ"מ בד"מ הויה עדות.

ואך אומר הנוכ"י מה שעומד לנגדו הוא גמ' ערוכה ב"ק ע"ה ע"ב מחלוקת סומכוס ורבנן בקנס אי הויה עדות שאאי"ל אם רק תבטל העדות ולא תקבל העונש או לא הויה עדות שאאי"ל, ועכ"פ משמע שם דלכו"ע אי הויה עדות שאאי"ל וקרין ביה שאאי"ל לכו"ע לא הויה עדות, ומתרחץ הנוכ"י דצ"ל דקנס שאני ואה"נ קנס אאי"ל לא הויה עדות ומחדש הנוכ"י דלפ"ד בקנס לא קיי"ל כר"נ דס"ל שומעין דבריו של זה היום וכו' דהא בדר"ג עדות שאאי"ל, ובקנס דלא הויה עדות הרי דלא קיי"ל כר"נ, עד כאן תורף דברי הנוכ"י דחולק אש"ך.

ב. הרמב"ם פ"ב מרוצח ה"ט כותב וז"ל: אדם טריפה שהרג את הנפש בפני עדים פטור שמא יוזמו העדים ואם הוזמו אין נהרגין שהרי לא זממו להרוג אלא טריפה ו"כל עדות שא"א יכול להזימה אינה עדות בדיני נפשות" עכ"ל. ופשטות מבואר להדיא בהרמב"ם כהש"ך דדוקא בד"נ קיי"ל דעדות שא"א יכול להזימה לא הויה עדות אבל בד"מ לא, אמנם מלבד היות דברי הרמב"ם נסתריין ממה דאיהו גופיה כתב בסוף פרק י"ז ממלוה וז"ל: מכאן אתה למד ששטר שאין בו שם מקום שנכתב בו כשר לכל דבר וה"ה לשטר שאין בו זמן כלל שהוא כשר "אע"פ שעדות זו אין אתה יכול להזימה" אין מדקדקין בד"מ בדו"ח כמו שיתבאר כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין עכ"ל והרי כותב להדיא דמדאורי' אף בד"מ עדות שאאי"ל

מוזמת דדין דו"ח ודין הבדיקה שוין הן דשניהן משום לבודקן מרמאות. וא"כ מה דהביא הש"ך ראייה דבד"מ ע"כ

מדאורי' עדות שאאי"ל לא הויה עדות והביא הש"ך ראייה מהא דמדאורי' בעי דו"ח, אומר הנוכ"י דאינה ראייה דודאי דבעי דו"ח, ורק לא משום פרשת הזמה שתוכל הכת להיות מוזמת, אלא משום לבודקן מרמאות וכבדיקות, ול"ש. ומה דחזינן דשני חקירות מבדיקות. באיני יודע, אומר הנוכ"י דאה"נ בד"מ דליכא פרשת הזמה ושניהן בין החקירות ובין הבדיקות הן רק משום לבודקן מרמאות הרי דודאי דיהא הדין בשניהן דאיני יודע עדותן קיימת ומה דשנינו לחלק בדין איני יודע לחקירות ובדיקות זהו במקום דאיכא פרשת הזמה דאז מצד פרשת הזמה נקבע הדין דאיני יודע החקירות הויה עדותן שאאי"ל ולא הויה עדות, אבל ודאי דמצד דין תורה דבעינן חקירות שזה הדין אינו משום הזמה וכ"א משום לבודקן מרמאות ודאי דמצד זה הדין שוה הדין לבדיקות ובשניהן איני יודע עדותן קיימת, ולכן חולק הנוכ"י וס"ל באמת דבד"מ הגם דבעי דו"ח הרי דזה רק דין דו"ח שדין דו"ח ובדיקות דין אחד הוא והיינו לבודקן מרמאות, אבל ודאי דבד"מ לא בעי שתוכל הכת להיות מוזמת ואה"נ בד"מ בין חקירות ובין בדיקות איני יודע עדותן קיימת.

ומביא הנוכ"ב ב' ראיות חותכות לדבריו דמיניה נחזי להדיא דבד"מ לא בעינן שתוכל הכת להיות מוזמת ומביא א. דהא קיי"ל כרבי נתן דאמר בסנהדרין דף ל' שומעין דבריו של זה העד היום ולכשיבוא חבירו למחר שומעין את דבריו. ולכאור' אי בעינן שתוכל הכת להיות מוזמת היאך שומעין דבריו של זה היום ולכשיבוא חבירו למחר שומעין את דבריו ומצרפן עדותן, הא הויה עדות שא"א יכול להזימה ושלא תוכל לתת להן העונש ודהיי' דלראשון שכשהוא בא לא היה כלל עדיין העד השני אותו לא נוכל לחייבו דהא יוכל לומר "לחייבו שבועה באתי" ולא באתי כלל לחייבו ממון, וא"כ

בר"נ דוקא עדות שאאי"ל לא הוי עדות משום שהם בר"ח והרי דהוכיח המאירי מדין דר"ח דאיתא בדין עדות שאאי"ל לא הוי עדות והיי' משום דאם בעי דר"ח הרי דבעי שתוכל הכת להיות מוזמת וזאת היתה ראייתו של המאירי דאם ד"נ בעי דר"ח הרי דבעי שתוכל להיות מוזמת וכל דלא תוכל להיות מוזמת אינה עדות והרי להדיא מהמאירי דדין דר"ח הוא דין שונה מדין בדיקות, דדין החקירות הן מדין הזמה שתוכל הכת להיות מוזמת, ורק דבזה חלוק המאירי והרמב"ם מהש"ך דאילו הש"ך ס"ל דאף אחר עקירת הדרבנן דין דר"ח מ"מ עדיין אפשר דדין עדות שאאי"ל לא הוי עדות במקומו קיימא, ואילו המאירי והרמב"ם תלוהו כ"כ זה בזה דאם רבנן עקרו דין דר"ח הרי דעקרו דין דעדות שא"א יכול להזימה לא הוי עדות, וזה מה דהרמב"ם והמאירי קבעו אומר דרק בר"נ עדות שא"א יכול להזימה לא הוי עדות ומשום שרק הם נשאר בדין דר"ח, אבל ד"מ דלא נשאר בדין דר"ח הרי דעדות שאאי"ל נמי הויא עדות.

וכדברי הרמב"ם והמאירי דדין דר"ח הן משום דין הזמה וכדברי הש"ך ודלא כהנוב"י בפשטות מבואר כן להדיא גם ברש"י סנהדרין דף מ' ע"א ד"ה באיזה יום של שבת וז"ל רש"י: "אע"פ שאמרו בכך וכך בחודש אע"כ שואלין להן באיזה יום כשבת היה "לפי שכל השבע הללו באות להביאן לידי הזמה" וכו' עכ"ל והרי להדיא דדין מה דבעינן לחוקרן הוא כדי שנוכל להזימן ולא משום ספק רמאות אלא משום שנוכל להזימן ולהדיא כהמאירי וכהרמב"ם, וכהש"ך, ודלא כהנוב"י.

והשתא דאתינא להכא, לכאורה קושיותיו של הנו"ב הנ"ל שהוכיח דבר"מ לא בעינן שיוכלו להזימם [מהא דס"ל לר"נ דשומעין עדותו של זה היום ושל זה למחר. דלא ניתן להזימם דיכולים לומר לחייב שבועה באנו ובין מהא דע"א מחייב שבועה אף שא"א להענישו בעונש הזמה] גם על דעת רש"י

לא הוי עדות וזה מה שהוקשה לו דלמה כשר הא עדות שאאי"ל היא, ומפרש הרמב"ם דכיון דאין מדקדקין בד"מ וכדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, מצד זה אף כשאי אתה יכול להזימה הוי עדות, והרי דגלי לן הרמב"ם בזה דמה שכתב בפ"ב מרוצח דכל עדות שאאי"ל אינה עדות בדיני נפשות ומשמע דבדיני ממונות לא הרי דמהרמב"ם ספ"ז ממלוה מוכח להדיא דזה רק אחר עקירת הדרבנן של הצריכות בר"ח בדיני ממונות, רק אז עדות שאאי"ל הוי עדות בדיני ממונות, וזה מה דמפרש הרמב"ם בספ"ז ממלוה דאף דהוי עדות שאאי"ל מ"מ בד"מ לא איכפת לן כיון דרבנן עקרי והרי להדיא דכל מה דבר"מ אף עדות שאאי"ל הוי עדות זה רק אחר עקירת הדרבנן.

ולהאמת דבמאירי מובא כהרמב"ם בפ"ב מרוצח ושם מבואר להדיא דמה דכל עדות שאאי"ל לא הוי עדות זה רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות, זה רק אחר עקירת הדרבנן של הדו"ח, ומדאורי' דבעי דר"ח ודאי דעדות שאאי"ל לא הוי עדות, ורק אחר עקירת הדרבנן הדו"ח, הרי דרבנן עשו דבר"מ אף עדות שאאי"ל הוי עדות וכך הוא לשון המאירי בסנהדרין דף ע"ח "וכל עדות שאינה ראויה להזמה אינה עדות בדיני נפשות שהם בדרישה וחקירה" ע"כ לשון המאירי: והרי דהמאירי הוסיף ארמב"ם ויהיב טעמא למילתא למה רק דיני נפשות עדות שאאי"ל לא הוי עדות משום דרק ד"נ בר"ח, וא"כ מבואר להדיא במאירי דודאי אה"נ מדין דאורי' דבעי בד"מ גם דר"ח (וכגמ' סנהדרין ד"ל) הרי דגם בהא עדות שאאי"ל לא הוי עדות ורק אחר הדרבנן דרק דיני נפשות בר"ח הרי דרק בהא עדות שאאי"ל לא הוי עדות שהם בר"ח.

והרי דמדבריהם מהרמב"ם והמאירי מבואר להדיא דלא כהנוב"י שכתב דדין דר"ח הוא דין משום ספק רמאות, אלא אדרבה דין דר"ח הוא מצד דין שתוכל הכת להיות מוזמת וכדקתלה המאירי דמשו"ה

עדותן בטילה דלפי רבי יוסי צריך שהעדים יבטלו ורק אז שייך למילף כך מסביר הנוכח, אמנם צ"ע דעת הריטב"א דמפרש מחל' רבי ורבי יוסי בסגנון אחר ומסביר הריטב"א דרבי דס"ל דגם בד"מ איתא להאי דינא ס"ל דהגם דעיקר הדין שייך למילף רק בד"נ ומשום דרק בד"נ איכא המציאות דהערות בטלה דאלו בד"מ ליתא המציאות דהא הע"א נשאר לחייב שבועה מ"מ ס"ל לרבי דאחר דבד"נ ילפינן דאיכא בזה הדין דנמצא אחד קא"פ עדותן בטלה תו חזר ד"מ ויליף מד"נ דגם בד"מ בשנים נמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה והע"א לשבועה בטל גם הוא, ותו אחר דד"מ בשנים דבטל ילפינן מד"נ, תו ג' בד"מ יליף מ,ב בד"מ. ועיי' בנוכח"י שם דמביא דברי הריטב"א וקתמה עליו ודברי הריטב"א נפלאין ממנו דלכאור' היאך שייך למילף מהא דבד"נ נמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה דגם בד"מ יהא אותו הדין בשנים ויבטל הע"א גם לחייב שבועה, בשלמא בד"נ מה דבטלו, היינו משום דבטלה העדות לחד עד ומשו"ה כל חד המצטרף להעיד באותה עדות, הרי דאחד מהן שנפסל באותה עדות מבטלו והיינו ע"י הצירוף שלהן בהגדת אותה עדות וע"י כך נהיה לחד כת המעידין אותה עדות. וחד כי בטיל כל הכת בטיל, אבל ד"מ הגם דהאי ע"א דרוצה עתה לחייב שבועה הגם דקודם לכן נצטרף עם העד דעתה נפסל לחייב ממון, ואם כן הרי דמחמת זה נאמר דכיון דבהאי כת חד מן הכת נפסל בטיל לכולהו כת וכבדיני נפשות ומקשה הנוכח"י אמאי הא אם תפסלנו ותבטלנו תבטלנו מאותה עדות, אבל מעדות אחרת ודהיי"ל לחייב שבועה דעתה רוצה שתחול הגדת עדותו ע"ז, דזה הגדת עדות חרשה, דעל האי עדות סגי ע"א וא"צ לצירופים, א"כ למה נימא עליה הדין דנמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה, הא על האי הגדת עדות החדשה לחייבו שבועה, ע"ז לא היה כלל צירופים מעולם וא"צ לצירופים ולא שייך ע"ז כלל צירופים דאטו כנאמנות דסגי

והרמב"ם והמאירי, אחרי שהוכח דס"ל כדעת הש"ך. והנראה ליישב בהקדם ביאור הסוגיא דמכות וכדלהלן.

ג. גמ' מכות דף ו' ע"א שנינו ומה שנים נמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה אף ג' מנין אפי' ק' ת"ל עדים אמר רבי יוסי בד"א בדיני נפשות אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר רבי אומר אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות ע"כ ומבואר מחל' רבי יוסי ורבנן האם רק בד"נ איתא לילפוטא דדינא דנמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה וכך ס"ל לרבי יוסי, ורבי פליג וס"ל דאף בד"מ, ומסבירין התוס' בד"ה אמר דהטעם דרבי יוסי דס"ל דדוקא בדיני נפשות היינו משום דבדיני נפשות איכא למילף דמה שנים המציאות שם הוא דנמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה א"כ כיון דאיכא המציאות שם שייך למילף אף על ג' ודהיי' שיהא "דין" נמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה אבל בד"מ דליכא המציאות דבשנים עדותן בטילה דהא ה"חד" נשאר קיים לשבועה וכיון דליכא המציאות בשנים דבטל תו אף ה"דין" ליכא למילף והנה רבי דפליג וס"ל דאף בד"מ איכא למילף אפשר להסביר וכן מסביר הנוכח"י במהדו"ת אבהע"ז סי' ע"ו דרב ס"ל דאף בד"מ בשנים איכא המציאות דעדותן בטילה דכיון דבאים להעיד על ממון ועדותן זה בטילה, דאין מועילים לגבי ממון, לכן הוה עדות בטילה, אף דמ"מ מהני עדים אלו לגבי חיוב שבועה ס"ל דזוהו ענין אחר. כיון דלגבי ממון לא הועילה עדותן. ולכן אף ש"העדים" עצמן לא בטלו דמועילים עדיין לגבי שבועה מ"מ "עדותן" שהעידו בטל.

ומעתה מסביר הנוכח"י זהו מחלוקת רבי ורבי יוסי דרבי ס"ל דאם ישנה המציאות דהעדות בטלה אף דהעדים לא בטלו כבר סגי למילף דיהא גם דין דנמצא אחד מהן קא"פ עכ"פ עדותן תבטל ורבי יוסי ס"ל דרק אם העדים נבטלין אז שייך למילף וא"כ בד"מ הגם דהעדות בטלה מ"מ העדים לא נתבטלו ולכן ס"ל לר"י דלא שייך למילף בד"מ דאיתא לדינא דנמצא אחד קא"פ

אחד מהן קא"פ עדותן בטילה ודהיי" דאף דהעד אינו בטל אבל העדות בטילה וכמו שפירש הנוב"י ומסרב הריטב"א לפירוש זה והיי" משום דס"ל להריטב"א דודאי דאם מחייבין עדיין שבועה ע"פ הע"א, ודאי דעדיין קיימת עדותן שהעידו מחוב ממון, דאי לא הכי דקיימת עדותן היאך מחייבין שבועה, הא בעינן חצי עדות, וע"כ משום דנשאר עדותן קיימת ועדותו של הע"א במקומה עומדת ולכן ס"ל להריטב"א דא"א לפרש דרבי ס"ל דילפינן גם בד"מ ומשום דאיתא להמציאות דעכ"פ עדותן בטלה דרק אם נלמד דחיוב ממון וחיוב שבועה ב' סוגי עדות מנידונין מיוחדים אז אפשר"ל דעכ"פ עדותן בטילה והיי" עדותן בד"מ, ועדותו של העד מה דנשאר זה אדבר אחר לגמרי, אבל אם חיוב שבועה נוצר דוקא מאותה עדות ממש של חיוב ממון ורק מחצי עדות א"כ אם הע"א מחייב שבועה ליתא ג"כ להמציאות דעדותן בטלה ולכן סירב הריטב"א לפירוש הנוב"י.

ומעתה גם מובן פירוש הריטב"א דילפינן שפיר לרבי מד"נ אד"מ דגם בד"מ נמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה ותובטל עדות העד אף לחיוב שבועה והקשה הנוב"י דאמאי תובטל לגבי חיוב שבועה שזה על עדות אחרת מה דסגי ע"א וא"צ לצירופם ובעדות הע"א לא שייך כלל שיחול שם צירוף וא"כ היאך אפשר"ל דאיתא בזה דין נמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה, מעתה מובנים דברי הריטב"א שפיר דודאי הנוב"י לשיטתיה דס"ל דע"א מחייב שבועה זהו עדות אחרת ושעליה סגי ע"א, אמנם הריטב"א פליג וס"ל דחיוב שבועה הוא מציאות הנוצרת מה דמחייבין כשישנם רק חצי עדות של ממון, אבל ודאי שזה עדות של ממון וא"כ שפיר ילפינן דמה ד"נ נמצא אחד קא"פ עדותן בטילה אף ד"מ נמצא אחד קא"פ עדותן בטילה וכל עדותן והיינו אף החצי עדות הע"א בטל דחד עדות היא שבטילה.

עליהן ע"א שייך כלל צירופים. ואפי' כמה ע"א הרי דהוי כמה ע"א אבל לא שייך צירוף דהא א"צ עדות שיחול צירוף וכ"א ע"א. וכיון דלא חל צירוף א"כ מקשה הנוב"י דתמוהין הן דברי הריטב"א היאך שייך למילף מד"נ דיהא הדין נמצא אחד מהן קא"פ עדותן בטילה, עד כאן תמיהת הנוב"י.

ד. והנראה ביישוב דעת הריטב"א, נראה בהקדם הא דיש לחקור בגדר עדות ע"א המחייב שבועה. אם חיוב השבועה, הוא חיוב נפרד, ואינו נובע מחיוב הממון, אלא דכמו דבכה"ת מצאנו אופנים דע"א נאמן כמו ע"א באיסורין, וע"א לסוטה, כמו כן הקילה התורה לגבי שבועה דע"א נאמן לחייב שבועה, ודין ב' עדים המחייבים ממון. וע"א המחייב שבועה הם שני נידונים נפרדים או אפשר"ל דדין חיוב שבועה, אינו נאמנות שמסרה תורה לע"א דאלים כוחיה לחייב שבועה. אלא כל עדות ע"א הנוגע לממון, אינו מתייחס כלל שמעיד ביחס לחייב שבועה אלא אנו מתייחסים שעדותו הוא רק לחייב ממון, אלא אמרה תורה דכיון שכשיש שני עדים מחייבים ממון. לכן מתוך חומר הענין של חיוב ממון, אף כשיש רק ע"א א"א לפוטרו בלא כלום. והנתבע מתחייב עכ"פ לברר דבריו בשבועה, כלומר, דלא נימא דהע"א הוא בא לחייב שבועה. אלא אמרינן דכשיש חצי עדות של חיוב ממון, אף דבכה"ת חצי עדות לאו כלום הוא, אכן בממון מתוך חומר הענין, אף חצי עדות של ממון, מהני עכ"פ שהנתבע צריך להשבע ולברר דבריו.

ולכן נ"ל דהריטב"א ס"ל דחיוב שבועה דע"א אינו חיוב נפרד, ונאמנות שהאמינתו התורה, כמו ע"א לאיסורין אלא ס"ל דהחיוב שבועה נובע דמתוך שיש חצי עדות לממון, חייב הנתבע עכ"פ לברר טענתו דמהריטב"א משמע דבשניהן עדות אחת היא, והיינו עדות חיוב ממון ורק דאף בחצי עדות כבר מחייבים ב"ד שבועה ולכן סירב הריטב"א לפירוש הנוב"י דפירש דרבי ס"ל דגם בד"מ ישנה המציאות של נמצא

הריטב"א הנ"ל וכפי שהוכחנו לעיל מהרמב"ם דעדות ע"א לשבועה הוי ג"כ עדות על חיוב ממון ורק דהוה בינתיים רק חצי עדות ומשו"ה רק מחייבין שבועה ע"כ מיושב שפיר דודאי גם אותו יוכלו לחייב ממון לכשיוזם ולא יוכל לומר לחייבו שבועה באתי כיון דהא עדותו לחיוב ממון, והחיוב שבועה זה מה שבי"ד מחייבים כשישנה רק חצי עדות אבל עדותו הוא ממון וא"כ לכשנצטרף למחר עוד עד שנהיה עדות שלימה וחיבוהו ונמצא נתקבל לגמרי עדותו וא"כ ודאי דלכשיוזם יחיבוהו דהא זה מה שהעיד נתקבל, והיה שקר, דרק כשיכול לומר דעדות אחרת היתה עדותו שהעדות האחרת לא הויקה כלום או פוטר את"ע שפיר, אבל כשאותה עדות שאותה העיד אכן סו"ס נתקבלה ודאי דנחייבוהו לכשיוזם.

וכן נראה ליישב גם קושייתו השנית של הנוב"י שהקשה דהאיך ע"א מחייב שבועה הא עדות שאאי"ל היא נראה דהקשה כן לשיטתו דהוה נידון נפרד ושעליה סגי ע"א, ולהכי הקשה דהא הויה עדות שאאי"ל, אמנם אחרי דברי הריטב"א והוכחת הרמב"ם דהויה חצי עדות ושרק החמירה התורה דכבר נחייבו שבועה נראה לומר דלפי"ז יוצא דדברי והגדת העד אין אנו מקבלים בשלימות, ורק דעכ"פ אין אנו פוטרם אותו בלא כלום, א"כ זה כבר דין על ב"ד, שב"ד מחייבים את הנתבע לברר טענתו, כיון שיש חצי עדות לחייבו ממון, אף שהעד לא בא לחייב השבועה, אלא לחייב ממון, דהב"ד קבלו עדותו עכ"פ, וכיון שהב"ד קבלו עדותו, שבא להעיד על ממון, אף שא"א דתיהוי לגבי ממון, מ"מ הם מעצמם רואים בזה סיבה לחייב הנתבע שבועה שכך חייבה התורה דאף כשיש חצי עדות לא יפטרנו הב"ד בלא כלום, אבל אי"ז מה שהעד בא לעשות וזממתו, והנה עדותו מה שבא לעשות ולחייב צריך שנוכל להשיב לו זממתו אם תתקבל עכ"פ ויוזם. וכל דאם תתקבל ונוכל להשיב לו זממתו

וכדברי הריטב"א דחיוב שבועה אינו מחייב ונידון נפרד מחיוב ממון ושעליה סגי ע"א ורק דזה מאותה עדות של חיוב ממון ורק דבחצי עדות כבר מחייבין שבועה הן ג"כ להדיא ברמב"ם ז"ל פ"ה מעדות וז"ל: כ"מ שע"א מועיל אשה ופסול מעידים חוץ מע"א של שבועה "שאינ מחייבין שבועה אלא בעד כשר הראוי להצטרף עם אחר ויתחייב הנשבע ממון על פיו וכו'" עכ"ל, ודהיי' דהרמב"ם יהיב טעם בשינוי ע"א לשבועה שאין אשה ופסול מעידים בה ויהיב הרמב"ם הטעם שאין מחייבין שבועה וכו' ואי זה נתינת טעם הוא זה אמנם לפי הנראה מכוונים דברי הרמב"ם בטעמם למה שכתבנו לומר דלהכי שנו ע"א לשבועה משום שאין מחייבין שבועה אלא בעד כשר שיכול להצטרף עם אחר ויתחייב ממון והויה לומר דאין חיוב שבועה ככל שאר הדברים והנידונים הקלים דסגי בנאמנות ע"א, דחיוב שבועה שונה שאינה באה אלא בחצי עדות כשירה ומשום דחיוב שבועה אינו נידון נפרד שהקילה התורה ע"כ דסגי ע"א וככל שאר סוגי הנאמנות של ע"א, אלא שחיוב שבועה הוא חומרא של דיני ממונות דכשישאר חצי עדות כבר תחייבנו עכ"פ בשבועה ומעתה אין מקום להכשיר אשה ופסול בעדות שבועה ופשוט וק"ל.

ה. ומעתה נחזור לקושיות הנוב"י אש"ך שהן קשות בעצם ארש"י מאירי והרמב"ם, מהא דבד"מ עדות שאאי"ל לא הוי עדות דא"כ היאך ע"א מחייב שבועה הא אי"ל וכן היאך שומעין דבריו של זה היום וכו' הא יוכל לומר לחייבו שבועה באתי. והנראה לענ"ד דהנוב"י בקושיותיו לשיטתיה אזיל דהוא ס"ל דחיוב שבועה הוא נידון נפרד וקל ושעליה סגי בע"א, ולהכי הקשה דהיאך נחייב לר"נ דאמר שומעין דבריו וכו' היאך נחייבו ממון הא יוכל לומר לחייבו שבועה באתי זהו רק אם נסביר דהוי עדות מיוחדת א"כ שפיר הקשה דהיאך נחייבנו ע"י מה דאנן מעצמנו צירפנו לחיוב ממון ואילו הוא לא העיד כלל אותה עדות אבל לדברי

שנוכל להשיב זממתו, דזממתו זה רק העדות  
 אותה מעיד אבל מה שבי"ד מעצמם  
 מחייבים אי"ז זממתו ול"צ דנוכל לחייב  
 אותו ולכן כיון דעכ"פ אעדותו נוכל להשיב  
 זממתו לכשיוזם שפיר מיקרי עד שאתה יכול  
 להזימה ומשו"ה בי"ד מעצמם כשיש להם  
 עד שפיר מחייבין שבועה וסרה קושיות  
 הנוב"י ומובן שיטת הש"ך וכהוכחנו שכן  
 שיטת רש"י רמב"ם מאירי.

אעדותו לכשיוזם, הגדת עדותו עדות, והוי  
 שפיר עד, ומעתה הרי האי עד שפיר נוכל  
 להשיב לו זממתו אעדותו אם תקבל ויוזם  
 א"כ שפיר מיקרי עד, ומעתה זה מה שבי"ד  
 הולכין מעצמן ומחייבין את הנידון שבועה  
 משום שכך חומר דין ממון נותן שאף בחצי  
 עדות כבר נתחייב שבועה, ע"ז א"צ שיהא  
 ביכולת להשיב לעד האי חיוב כיון דזה  
 החיוב אי"ז כלל זממתו שיכנס בכלל דצריך



## מרדכי נח הלוי סגל

## בסוגיא דעדים זוממין אין נמכרין בעבד עברי

עוד ראיתי מי שהקשה בגוונא דר"ה ס"ל שמזדבני דלכאור' לא הוי כאשר זמם, כיון שהעדים זממו שהוא ימכר לו' שנים, והם - העדים יוכלו לפדות את עצמן מיד ע"י הכסף שיקבלו במכירתם, והנידון לא יוכל לפדות את עצמו כיון שמשלם בזה את דמי גניבתו, ובהכרח שאין לו כסף דא"כ לא היה נמכר.

ב] והנה יש להסתפק באופן שהיו נמכרין לפי ר"ה למי היו נותנין את דמי המכירה לבע"ד או שמא לבי"ד, והנה בכל הזמה של ממון בפשטות נותנין את הכסף לבע"ד, וכן אי' בב"ב דף נו. "משלמין לו את הכל", אכן ביראים סי' רמ"ג כתב שאינו יודע היכן המקור שיתנו הממון לבע"ד ונראה לו שיתנוהו לכל מי שירצו. (והא דאי' בב"ב נו. "משלמין לו את הכל", באמת יש חילופי גירסאות בזה וגרסי' באופן שונה "הרי אלו משלמין"). אמנם הכא בסוגיין יש להסתפק בכך, דאפשר דאף לפי כל השיטות שסוברים שבשאר עדויות ממון שהוזמו יתנו הממון לבע"ד מ"מ הכא לא יקבל את דמי המכירה, דסגי במכירת העדים בשביל לקיים את הכאשר זמם, כיון שזממו למכרו. או דילמא יתנו לו את הכסף כיון שלמעשה היה מפסיד ממון דהא זממו שיעבוד שש שנים בלי תשלומין. ויש לעיין.

ויעויין בערוך לנר שנקט בפשיטות שכשימכרו העדים ישלמו את הדמים לבע"ד. ולאור הנחה זו הוא מקשה דהא כשיקבל הכסף א"כ יתקיים בהם יותר ממה שהם זממו ולא הוי כאש"ז. דהא הם זממו בו שיעבוד ו' שנים בלי שיקבל תשלומין וכזה יש או הזמה על צער הגוף שרצו לעשות בו או הפסד ממון שאם היה מוכר א"ע בע"ע שג"כ היה לו צער הגוף אבל היה הממון שלו, וא"כ אם נאמר שיעבוד ו' שנים יתנו לו את הממון של המכירה יהי' יותר

א] מכות ב: בגמ' "ואין נמכרין בעבד עברי סבר רב המנונא למימר ה"מ היכא דאית ליה לדידיה דמיגו דאיהו לא נזדבן אינהו נמי לא מיזדבנו אבל היכא דלית ליה לדידיה אע"ג דאית להו לדידהו מיזדבנו, ולימרו ליה אי אנת הוה לך מי הות מזדבנת אנן נמי לא מיזדבנינן, אלא סבר רב המנונא למימר ה"מ היכא דאית ליה או לדידיה או לדידהו אבל היכא דלית ליה לא לדידיה ולא לדידהו מזדבני, א"ל רבא ונמכר בגניבתו אמר רחמנא בגניבתו ולא בזממו" עכ"ל הגמ'. ופרש"י בר"ה "ואין נמכרין" בזה"ל "אם העידוהו שגנב ואין לו מה לשלם ונגמר דינו לימכר כדכתיב ונמכר בגניבתו". ובר"מ פי' בע"א, יעו"ש.

ויל"ע בדברי ר"ה במאי דס"ד בתחילה דה"מ שאין נמכרין היכא דאית ליה לדידיה דמיגו דאיהו לא מזדבן אינהו נמי לא מזדבנו, מה החי' שאין נמכרין בכה"ג הרי לא זממו למכרו כיון שיש לו לשלם, ול"ש לומר ע"ז ש"אין נמכרין".

עוד צ"ע בגוונא דלית ליה לדידיה ואית להו לדידהו דאמרי ליה אנת אי הוה לך מי הות מזדבנת וכו', מדוע יכולים לומר לו טענה זו והא הם זממו לקיים בו דין מכירה כיון דלית ליה וא"כ הכאשר זמם מתבצע דוקא ע"י מכירתם ומה שייך כל טענתם.

וביותר קשה הן על רב המנונא והן על רבא דהא אי' בקידושין ברייתא בדף יח. להדיא "בגניבתו ולא בכפילו בגניבתו ולא בזממו" וכו'. וא"כ קשה על ר"ה מדוע סבר דכשליית ליה לא לדידיה ולא לדידהו נמכרים, הא יש ברייתא מפורשת שלא נמכרים על זממה. וכן קשה על רבא גופא מדוע לא הביא את הברייתא ואמר את דברי עצמו. וצ"ע.

ואינם משלמין. ועוד תי' שם דכיון שזממו גם למכרו והם אינם נמכרין תו לא עבדי' בהו כאש"ז כלל דהו"ל כאשר זמם לחצאין, וכמש"כ הריטב"א לעיל ב. לענין תשלומי מתנ"כ. ולהכי לוקין.

אך שואל לפי התי' הא' שזה ניתא רק היכא דלית ליה לא לדידיה ולא לדידהו דמצד הסברא היו נמכרין ורק מגזיה"כ דבגניבתו ולא בזממו לא נמכרין ושפיר אית בהו מלקות עבור הזממה דמכירה, אבל כשאית להו לדידהו הרי מן הסברא אינם נמכרין כדאיתא בסוגיין כיון שגם הוא אילו הו"ל לא הוי מזדבן וא"כ ל"ש מלקות דבמקום הזמה עבור הזמה דמכירה. ומסתימת לשון הטור משמע דגם בכה"ג לוקין. וצ"ע דברי הטור דכתב שלוקין. ועיי"ש במה שכתב לבאר את שי' הטור.

ד] והנה המאירי בסוגיין כתב וז"ל "אין נמכרין בע"ע" וכו' "או שזה שהעידו עליו אין לו לשלם ואלו יש להם לשלם שהרי הם יכולים לומר אילו היה לך לא היית נמכר וממון אין אנו נותנין שהרי לא לשם ממון העדנו" וכו'. ודבריו אלו מרפסין איגרי דכיון שנמכר בגניבתו אין כאן תשלומי ממון והא דמי מכירתו נותנים לנגב וא"כ איכא תשלומין שחייבוהו בזממתם.

איכרא דגם בדעת המאירי אפ"ל כמש"כ הגרש"ר בדעת הטור, דס"ל כהני ראשונים דאומרים לגבי מתנות כהונה דהוי כאש"ז לחצאין, וא"כ הכ"נ הכא אפ"ל שכיון שא"א למכרם כיון שיש מיעוט לכך, א"כ אם ישלמו ממון הוי כאש"ז לחצאין. אכן דביאור זה לא משמע כלל מלשון המאירי דכתב "שהרי לא לשם ממון העדנו", דמשמע שהא דלא משלמין הוא מכיון שלא העידו ע"ז כלל ולא כפי שאמרנו דהוי לחצאין, (ואולי אפשר לדחוק בלשונו דכוונת דבריו לומר שלא העידו רק על ממון כי אם גם על מכירה, וכיון דהכי הוי לחצאין, אך עיקר חסר מן הספר) וצ"ע.

מכאש"ז, דממנ"פ אם זממו צער הגוף יהי די שיעברו ו' שנים בלי שיקבל את דמי המכירה כמו שאילו העידו עליו שחייב מלקות והוזמו שנעשה בהם צער הגוף שזממו לעשות לו. ואם נלך בתר הפסד ממון שרצו להפסידו שהיה יכול למכור א"ע א"כ אין כאן תשלומין של צער הגוף שהרי ממנ"פ לא היה כי אם דבר אחד, וא"כ לא יתחייבו רק ממון ויהי עליהם חוב כשיגיעו לכלל ממון שישלמו וכמו בגבגב ששוה יותר מדמי המכירה דג"כ אינו נמכר והממון חוב עליו, אבל לא שיימכרו לעבדים ויקבל הוא את הממון. ומסיים הערול"נ ואומר שבאמת אם נאמר שלא יקבל את הממון הרי לא נזכר כלל מה יעשה בממון של המכירה, ונשאר בצ"ע. והנה אם נתפוס שבאמת לא מקבל הבע"ד את הממון וכמש"כ א"כ לק"מ, אכן צריך בירור בזה.

ג] בטור חו"מ סי' ל"ה כתב, דאם העידו באחד שגנב ואין לו לשלם וכאו לחייבו להיות נמכר בגניבתו, והוזמו לוקין, וקשה דהא חייבוהו להמכר לע"ע בלא תשלומין ואת דמי המכירה יתנו לנגב וא"כ הוא יפסיד את הדמים, ונמצא שחייבוהו ממון. וא"כ יתחייבו בכאשר זמם על הממון ושוב אין לוקין ומשלמין ואע"ג דלדידהו נמי ל"ל מ"מ כל ימיהם יהיו חייבים לשלם כשהיה להם, ואמאי לוקין. ויעויין בגבורת ארי שעמד בזה.

ועייין בשיעורי הגר"ש רוזובסקי שתי' בזה בשני אופנים א. עפ"י מש"כ כבר שיש תרי דיני מלקות חדא דין מלקות מתורת הזמה ובאופן שלא מתקיים כאשר זמם, ואידך דין מלקות דלא תענה. ודוקא על מלקות דלא תענה הוא דאיתמר הך כללא דבפירוש ריבכתה תורה ע"ז לתשלומין, אבל במלקות דכאש"ז שפיר קיימינן אעיקרא דדינא דמילקא לקו ממונא לא משלמי כיון דהמלקות הוי נמי מגדר הזמה, ולפי"ז תי' נמי הכא דכיון שעל מה שזממו למכרו לא עבדינן ביה כאש"ז ממילא מחייבי עלה במלקות דבמקום הזמה קיימי ולכן לוקין

אכן דלפי"ז צ"ע דלכאוי מהמנח"ח מוכח להדיא דלא הוי דין מכירה מחודש כי אם תשלומין. דכתב שמועיל הודאה של הגנב למכרו. ואם נאמר שזה דין מכירה מחודש שלא קשור כלל לתשלומין של הגנב א"כ איך יכולה הודאתו לחייבו במכירה הרי זה לא ממונות, שההודאת בע"ד יכולה להאמן ע"ז ג"כ, ורק אם נאמר שזה עוד דרך תשלומין שמוטל על הגנב א"ש שהודאתו תועיל ג"כ על הסוג תשלומין שמתבצע ע"י התשלומין, וע"י בשיעורי ר"ש רוזובסקי שדן בדברי המנח"ח, ומסיק בדבריו שסובר שהדין מכירה הוי זכות ממונא של הגנב וממילא מהני הודאתו לענין זה גופא. ולפי"ד יוצא שהמנח"ח ס"ל שהוי דין מכירה שלא מפני חיוב תשלומין אחי, ולכאוי לפי"ז איך נפרנס את מש"כ המנח"ח להדיא שמהני הודאתו גם לענין המכירה. ואולי יש לומר בזה שאמנם דהוא מצ"ע נמכר מצד דין מכירה בלבד אך למעשה המכירה היא כדי להשיג התשלומי גניבה והגם שאי"ז חוב עליו אלא על בי"ד, מ"מ בי"ד מוכרים אותו כדי לקבל את דמי המכירה עבור הגניבה, ולכן שייך שפיר שההודאה תועיל גם ע"ז. אך דבר זה צ"ע.

[ז] ועוד נראה להוכיח שהמכירה הוא לא עוד אפשרות תשלומין אלא דין מכירה בפנ"ע. דהנה בקידושין דף יח אי' "בגניבתו ולא בכפילו בגניבתו ולא בזממו בגניבתו כיון שנמכר פעם אחת שוב א"א רשאי למוכרו, אמר רבא ל"ק כאן בגניבה אחת כאן בשני גניבות" וכו'. ופרש"י שם את דברי רבא שאם הגנב שוה פחות מדמי הגניבה במכירה אחת אינו חוזר ונמכר שוב על אותה גניבה. ובאמת דתוס' הקשו על פי' רש"י יעווי"ש, וס"ל לתוס' שעל אותה גניבה נמכר אפי' כמה פעמים. וכפרש"י סבירא ליה גם הרמב"ם בהל' גניבה פ"ג הי"ד שכתב וז"ל "היה קרן הגניבה שוה מאה ואין הגנב שוה אלא חמשים הרי"ז נמכר ושאר הקרן עם הכפל עליו חוב עד שיצא בשביעית ויעשיר וישלם". והרי שפסק להדיא שעל

[ה] ואשר נראה לומר בכיבור הדברים, דהנה יל"ח בגדר ד"ונמכר בגניבתו" דאפשר להבינו בתרי אנפי. א. אפ"ל כפשוטו דהתורה נתנה לגנב שני אפשרויות לשלם את גניבתו, באם יש לו דמים ישלם דמים. ובאם אין לו דמים לשלם או ישלם הדמים ע"י שבי"ד ימכרוהו לע"ע, וא"כ יוצא שהמכירה היא עוד אפשרות תשלומין של הגנב. ובאופן אחר אפשר לבאר הדין מכירה הכי, דבאמת רק כשיש לו ממון אז חל עליו חיוב תשלומין, אבל אם אין לו ממון אז חידשה התורה דלא מוטל על הגנב כי אם להמכר ותו לא ואין עליו חיוב תשלומין כלל, אלא שעל בי"ד מוטל לדאוג שהגנב יקבל את דמי הגניבה וזאת ע"י שימכרו את הגנב לע"ע ובי"ד יטלו את הדמים וישלמו לגנב, ולא הפי' שהגנב יטול הכסף ויעבירו לגנב אלא הוא מצידו רק נמכר. והבי"ד יטלו את הדמים וישלמוהו לגנב. והבן.

[ו] ולכאוי יש להוכיח כהצד השני שכתבנו דהוי דין מכירה מחודש שלא נתחדש כי אם בגניבה ולא קשור לחיוב תשלומין שמוטל על הגנב. דהנה כתב המנחת חינוך מצוה מ"ב שבי"ד יכולים למכור את הגנב רק כשאין לו ממון ואם יש לו ולא רוצה לתת כופין אותו עד שתצא נפשו. ואם מכרוהו בי"ד לא חלה המכירה. והנה אם נאמר שכל הדין ונמכר בגניבתו הוי כדי לשלם את הגניבה א"כ מאי נפק"מ שיש לו הא אינו רוצה לתת וא"כ למעשה הגנב לא יקבל את דמי הגניבה, וביותר מדוע לא מועיל המכירה של בי"ד כשמכרו כבר הא אין אפשרות אחרת לשלם. אך אם נתפוס כהצד שזה לא מדין תשלומין שיש על הגנב, אלא שיש דין מחודש בגניבה שצריך לימכר א"כ א"ש דבכה"ג שיש לו דמים לא נתחדש הדין מכירה. [והגם שאפשר לדחות ולומר דבאמת הוי עוד אפשרות של תשלומין ומה שלא נמכר כשיש לו ולא רוצה לשלם הוא משום דזה הגזיה"כ דרק אם אין לו הוא נמכר מ"מ לפי הצד השני שזה דין מכירה מחודש יובן ויוטעם יותר].

דין להמכר א"כ אין זכות לבי"ד למכור אותו שוב כיון שכבר התקיים בו - מכירה.

ח] המורם מכל האמור דבגנב נתחדשו שני ענינים שלא נגעו זל"ז והיו שני חיובים נפרדים הא' חיוב תשלומין המוטל על הגנב בעצמו וזאת רק כשיש לו ממון. והשני בשמו יכונה והוא דין מכירה כלומר שכשאיין לגנב ממון אזי מוטל עליו להמכר ולא שמוטל עליו לשלם דרך מכירתו אלא שמוטל על בי"ד לשלם דרך מכירת הגנב. ולא חשיב כלל שהממון עובר דרכו.

והשטא דאתינן להכי יתיישבו התמיהות והקושיות שהעלינו כמין חומר, כולוהו בחדא מחתא, ונענה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. דהנה הקשינו בתחילת דברינו על הא דס"ד לרב המנונא דהא דאין נמכרין בע"ע הוי היכא שאית ליה לדידיה דמיגו דאיהו לא מזדבן וכו', דמה החי' בזה הא פשיטא שלא נמכרין בכה"ג כיון שלא זממו למכרו ולא שייך לומר בזה שזה פטור מצד עצם דין ההזמה. ולפמש"כ א"ש דבהו"א ר"ה למד דמכירה הוי עוד אפשרות של תשלומין כשאין לו ממון, וא"כ ס"ד שכשיש לו ולהם אין ימכרו, וזאת מכיון שלא זממו עליו שרק ישלם ולא ימכר אלא זממו שישלם וזה יכול להיות ע"י שני דרכים או ע"י תשלומי ממון או ע"י שימכרו א"ע והו"א דאמנם לו יש ממון מ"מ הרי לא נשלל בעדותם האפשרות שהוא ימכר כיון שהם זממו דבר כללי - שישלם ע"י כל האפשרויות העומדות לרשותו דהיינו שזממו דין תשלומין, ולכן גם הם ימכרו כיון שזה מונח בזממה שלהם, קמ"ל שדין תשלומין ודין מכירה הוי שני דינים נפרדים והדין מכירה לא מונח בזממה שלהם דהם זממו רק דין תשלומין - כשיש לו, ולכן לא נמכרין.

ומיושב נמי מדוע בגוונא דלית ליה לדידיה ואית להו לדידהו העדים אומרים לו אנת אילו הוה לך דמים מי היית נמכר א"כ אף אנו לא נמכר, דצ"ע מה טענה היא זו הא הם זממו בו למכרו וא"כ הכאש"ז מתבצע בהם דוקא ע"י מכירתם. אך לפי

גניבה אחת אינו חוזר ונמכר. וכרש"י, ומקור דין הרמב"ם הוא מהגמ' הג"ל דאי' בהמשך "ת"ר גניבו אלף ושוה חמש מאות נמכר וחוזר ונמכר גניבו חמש מאות ושוה אלף אינו נמכר כלל, רבי אליעזר אומר אם היה גניבו כנגד ממכרו נמכר וכו'. ובהגהות הגר"א כתב שג"י הרמב"ם ברכנן "נמכר ואינו חוזר ונמכר" וכו"ה במכילתא והיא גירסא נכונה מאוד" [לשון הגר"א] הרי שמקור הרמב"ם פ"ג מגניבה הי"ד הוא מגמ' זו. ואם נתפוס כרש"י והרמב"ם והמכילתא א"כ יהי' סיוע לדברינו. דאם המכירת גנב הוא עוד דרך תשלומין בלבד א"כ לא מובן כ"כ מדוע אינו נמכר שוב הרי למעשה עוד לא השיגו את דמי הגניבה בשלימותם וא"כ כל התכלית במכירה עוד לא הושלמה, אך אם נאמר שזה דין מכירה שמוטל על הגנב לימכר בלא שום קשר לתשלומין א"ש ומובן ביותר דהתורה חי' שיש עליו דין מכירה פעם אחת ותו לא, וא"כ אע"פ שלא שוה את כל דמי הגניבה מ"מ זה לא סיבה למכרו שוב. ואף דאפש"ל דזהו גזיה"כ ובאמת יכול להיות שזה כן סוג תשלומין והא דלא נמכר שוב כיון שזה גזיה"כ מ"מ לדברינו יוטעם ביותר.

ונראה להוסיף עוד דאף לפי תוס' דס"ל שנמכר וחוזר ונמכר באותו הגניבה ודלא כהשיטות דהוזכרו לעיל, מ"מ אין זה הוכחה דפליגי על מש"כ דהוי דין מכירה. דאפשר דס"ל נמי דהוי דין מכירה ומ"מ כשדמי מכירה אחת לא שוין את דמי כל הגניבה נמכר שוב, וזאת מכיון דאף לדין דאמרי' דהוי דין מכירה מ"מ הרי כל מה שהוא נמכר זה כדי שבי"ד יטלו את הממון וישלמוהו לנגנב (וכמש"כ לעיל דעל בי"ד מוטל לשלם ע"י שהגנב נמכר וזהו שני ענינים שונים שמוטלים על שניהם - על הבי"ד ועל הגנב) ולכן ס"ל לתוס' דאם דמי המכירה לא שוין את דמי הגניבה דבי"ד מוכרים אותו שוב, אבל באמת ס"ל דהגנב מצ"ע צריך רק להמכר, וכמש"כ. אכן דהשי' שס"ל שאינו חוזר ונמכר יותר יסייעו לדברינו דכיון דהוי

אכן לפי"ז צ"ב דאם נאמר שבגמ' בקידושין ס"ל דתשלומין ומכירה הוי שני ענינים א"כ מדוע צריך מיעוט של בגניבתו ולא בזממו לומר שאינו נמכר בכה"ג שלא זממו מכירה תיפו"ל דלא נמכרין מכיון שהוי שני ענינים וא"כ המכירה לא מונחת בעדותם, וכמו שנתבאר ממהלך הדברים בדעת ר"ה שלכן בגוונא דאית ליה לדידיה לא נמכרין העדים מכיון שהמכירה והתשלומין הוי שני דינים נפרדים, ובפשטות דבר זה הוא גם כלי המיעוט דבגניבתו ולא בזממו, אלא דביאור הענין הוא כך, דבאמת אפ"ל דבלי המיעוט של בגניבתו ולא בזממו אז גם אם מכירה ותשלומין הם שני דינים נפרדים והעדים זוממים רק תשלומין מ"מ הם - כשאין להם ממון - ימכרו, והבי' הוא עפ"י"מ שכתבו האחרונים שבהזמה נתחדש דנתק לעדים המעשה שזממו בנידון, והיינו דאם העידו כמאן דהו שגנב והוזמו מקבלים דין גנב וכמו שהם גנבו באמת, ולפי"ז באמת הוי"א דאף דהוי שני דינים נפרדים מ"מ מתייחסים אליהם כאל גנבים וא"כ אם אין להם דמים - ימכרו. וע"ז בא המיעוט למעט שרק גנב ממש נמכר כשאין לו ולא ע"ז. ומה שר"ה בסוגיין אומר זאת פשט בברייתא "ואין נמכרין בע"ע" זה אחרי המיעוט דקידושין. והבן.

ולפי המתבאר מדברינו א"ש אף משה"ק דלכאוי כשהם ימכרו לא יתקיים בהם הכאשר זמם כיון שבדמי מכירתם יפדו את עצמם מיד, אלא מכיון שזממו בו דין מכירה שלא נובע מחיוב התשלומין שהיה מוטל עליו וא"כ אף ברגע אחד שהוא היה נמכר היה מתקיים בו הדין מכירה שזממו לו, וא"כ אף הם כשימכרו אף לרגע אחד יתקיים בהם הדין מכירה שזממו. (דאם מכירה היינו עוד דרך להשגת הרמים שגנב ולמימוש הדין תשלומין א"כ כשהם זממו בו שגנב כך וכך ממון א"כ רצו שהוא ימכר בהתאם וביחס לשויות דמי הגניבה, ובמקרה כזה אם היו נמכרין ונפדין מיד לכאוי לא היה מתקיים

האמור א"ש רמזה שאילו היה לו דמים לא היה נמכר מוכח דגם זה מונח בעדותם ולא הוי שני ענינים נפרדים - הדין תשלומין והדין מכירה, וא"כ - טוענים העדים - דגם הם לא ימכרו אע"פ שזממו למוכרו, מכיון שלא זממו רק למכרו אלא זממו עליו דין תשלומין שכולל בתוכו את שני האפשרויות, התשלומין הרגילים והדין מכירה שהוא אפשרות של תשלומין והא ראי' מזה שלא היה נמכר אילו היה לו וא"כ זה מוכח בזממתם עליו ולכן גם הם לא ימכרו אלא ישלמו מכיון שכל זממתם היה על חיוב תשלומין ומאי נפק"מ איך יקיימוהו, אם ע"י תשלומין שלהם או ע"י מכירה. [אבל אם תשלומין ומכירה הוי שני דברים נפרדים א"כ מדוע שלא ימכרו והא לא זממו תשלומין כי אם מכירה].

ונבוא ליישב אף משה"ק על ר"ה ורבא מדוע התעלמו מברייתא מפורשת בקידושין דף יח. שאי' שם "בגניבתו ולא בזממו". דכיון שתשלומין ומכירה הוו שני ענינים נפרדים זמ"ז ושני סוגי חיוב א"כ אפ"ל דלא דמי שני הסוגיות זל"ז. דהתם איירי שהעדים העידו שהוא צריך לשלם והוזמו ולהם אין לשלם, והוי"א שימכרו, קמ"ל האי לימוד ד"בגניבתו ולא בזממו" שלא ימכרו. משא"כ הכא בסוגיין העידוהו שאין לו מה לשלם (כדמשמע מרש"י) ולהם גם אין א"כ הוי"א דימכרו כיון שזממו לו דין מכירה קמ"ל "בגניבתו ולא בזממו" שלא נמכר אף שזממו לו מכירה. דאם נאמר שגם דין מכירה הוא דרך נוספת ליישב את הדין תשלומין של הגנב א"כ מאי נפק"מ מה העידו בו הא למעשה שניהם הוי תשלומין אלא בשני אופנים שונים, וא"כ פשיטא של"צ שני לימודים, אבל כיון דאמר' דהוי שני דינים שונים זמ"ז א"ש דיש ע"ז שני לימודים א. לומר שאם העידו עליו דין תשלומין לא נמכרין ב. שאם העידוהו דין מכירה ממש ג"כ לא נמכרין וכן ס"ל לרבא, וזהו חידוש, אבל ר"ה חולק וס"ל שבמקרה שזממו מכירה ולהם גם אין, ימכרו.

מכירה והוזמו, לוקין. וכבר עמדו רבים בפשר דעת הטור דכיון שרצו לחייבו מכירה בלא תשלומין ואת דמי המכירה יתנו לנגב א"כ נמצא שחייבוהו ממון, וכיון דהכי יתחייבו ממון מדין כ"ש"ז ושוב אין לוקין. אך לפי"מ שביארנו בס"ד א"ש היטב מש"כ הטור דלוקין, דכיון שדין מכירה הינו דין נפרד לחלוטין מהדין תשלומין א"כ כשבאו לחייבו להמכר אע"ג שלמעשה הוא היה עובד בלא תשלומין ואת הדמים היו נותנים לנגב מ"מ אי"ז הפי' שזה עוד אפשרות של תשלומין ועי"כ חשיב שהוא - הגנב - משלם, אלא הוא רק נמכר והבי"ד הם המשלמין ע"י דמי מכירתו, וא"כ לא חשיב שזממו בו הפסד ממון, דהממון לא עובר בכלל דרכו. וא"ש דלוקין. (אכן צריך כי מדוע גם באופן שאית להו לדידהו כתב הטור דלוקין וכנ"ל. ואולי ס"ל כהמאירי, וכדלקמן ודוק).

יא] והשתא אף נבוא לסלול דרך ולפלט נתיב בדברי המאירי בסוגיין שכתב דאם זה שהעידו עליו אין לו לשלם ולהם יש, לא נמכרין, ואף אין משלמין דיכולין לומר לא לשם ממון העדנו. ודבריו סתומים וחתומים לכאן, דהא חייבוהו תשלומין כיון שדמי מכירתו נותנין לנגב. ולפי המבואר ל"ק דבאמת כשהעידו בו שצריך לימכר לא העידו כלל שחייב תשלומין דזהו דין נפרד מהדין תשלומין ולא חשיב שהוא מפסיד ממון כיון שהוא נמכר ולא מקבל בכלל את הדמים (ולא הפי' שמקבל אלא שמשלם, דבאמת לא מקבל כלום) והזוממה היתה אך ורק על המכירה [וכמש"כ לעיל בשי' הטור] ולכן מובן שפיר הא דיכולין לומר לו "לא לשם ממון העדנו" כיון שהעידו על מכירה בלבד. והבן.

הכאש"ז, אבל מכיון שזממו בו דין מכירה ותו לא, וזה יכול להתקיים אף ע"י רגע קט של מכר לכן אף הם שיפרו א"ע מיד לא יגרעו עי"כ מהכאש"ז.

ט] ולפי מה שעלה במצודתינו יתברר היטב מש"כ להסתפק באם העדים יהיו נמכרין לע"ע למי יתנו הדמים האם לנידון שזממו עליו למוכרו או שמא לבי"ד או לכל מי שירצו, ורצינו לצדד ולומר דאף לפי הפשטות (דלא כהיראים) שבכל עדות ממון שהוזמה יתנו הממון לבע"ד הכא שאני כיון שזממו בו מכירה. או שמא לא נאמר כן כיון שהיה מפסיד התשלומין. ולפי"ד דדין מכירה הוא לא אפשרות תשלומין נוספת אלא דין בפנ"ע א"כ לא חשיב שזממו שהוא ישלם ע"י שימכר וממילא מן הדין שישלמו לו את דמי מכירתם, אלא זממו שהוא רק ימכר בלא שום קשר לתשלומין (ואף שלמעשה הוא יעבור חנם ללא תשלומין מ"מ לא חשיב שהוא משלם ע"י מכירת עצמו אלא בי"ד הם המשלמין ע"י מכירתו ודו"ק) ולפי"ז נראה פשוט שלא ישלמו לו את דמי מכירתם.

ולאחר ברור הספק א"כ לק"מ קושית הערול"ג שהקשה דהא לא יתקיים בהם כאשר זמן - יעויין לעיל באריכות דבריו שהבאנו בס"ד - דמכיון שבאמת לא יתנו לו את הדמים א"כ יתקיים בהם הכאשר זמם, ולק"מ. ולמאי דסיים דבריו שם שכתב דאם לא יתנו לו את הכסף לא התברר עדיין למי יתנו זאת, בפשטות נראה דהדין היא כמו ל"היראים" בכל עדות ממון שהוזמה שנותנין לכל מי שירצה, וה"ה הכ"ג יתנוהו לכל מי שירצו. ויש לעיין לדינא.

י] הדרינן לדברי הטור שכתב דהעידו באחד שגנב ואין לו לשלם ובאו לחייבו

# בירורי הלכה

הרב זלמן נחמיה גולדברג

## בענין אם מועיל ביטול ברוב לחול על המיעוט מעלת הרוב

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א

ראיתי מה שכתבו הרבנים הגאונים שליט"א בגליון ע"ג מדור הערות בענין ביטול מצה שלא נעשית לשמה בהרבה מצות האפויות לשמה, וכן בכל מצוה שהיא פסולה אם מתבטלת ברוב, והקיפו כל הענין ולא הניחו דבר גדול וקטן שלא שמו לב לזה, עם כל זה לענ"ד יש להוסיף כמה הערות על דבריהם.

מחלה פ"ג ה"ח הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה ונותן לתוך עיסה שהורמה חלתה אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון וקשה למה לא יתבטל השאור שהורמה חלתה ברוב שלא שהורמה ויתחייב הכל בחלה ויפריש לפי כולה אלא ע"כ שאין המיעוט מקבל דין הרוב ולענ"ד נראה שיש לדחות שגם אם נאמר שהמיעוט מקבל דין הרוב ומתחייב בחלה מ"מ זה רק בזמן שקיים הביטול אבל כל שיתבטל הביטול כגון שיוכר המיעוט בודאי יחזור המיעוט ויהיה פטור מחלה ולכן נראה שאם יתרום לפי חשבון וישאר המיעוט שנתבטל אף שגם המיעוט נתחייב מ"מ בשעה שתרם את הרוב שוב גם המיעוט חזר להיות פטור שהרי נתבטל הביטול אחר שתרם על הרוב ומובן למה תורם רק לפי חשבון.

אכן מה שהביא הגר"י ווינר מהפמ"ג סימן תרנ"ו מש"ו ב. באתרוג פסול אם אפשר לבטלו לכתחילה בהרבה כשרים יש לעיין שגם אם המיעוט לא מקבל דין הרוב ולכן נתערב חוט אחד שלא נטוה לשמה בשלושה חוטים שנטוה לשמה אינו יכול לתלות ארבע חוטים לשם ציצית שהרי יש

ראשונה אבוא שסברה זו שאין ביטול ברוב יכול להחיל דינים ומעלות למיעוט מכח הרוב ולא נאמר דין ביטול אלא שהרוב מבטל הדינים המיוחדים שיש למיעוט וסברה זו כתובה כמה אחרונים העונג יו"ט אור"ח סימן ד' והאור שמח בכמה מקומות.

ונראה שכדאי להביא שסברה זו כתב גם הנהגיבות בחידושו ל"ב"מ ואינו כ"כ ספר נפוץ ורק הודפס בסוף גמ' ב"מ בהוצאת אל המקורות, ושם בא הנהגיבות ליישב קושית התוס' ב"מ ו. ב. ד"ה קפץ, בקפץ אחד מהמנוים שכל העדר פטור ממעשר בהמה שעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק והקשו בתוס' תימה ליבטיל ברובא וליתחייבו כולהו במעשר ונשארו בקושיא, ועל זה כתב הנהגיבות שלכן אין כולם מתחייבים שביטול ברוב אין בכח הרוב המחויב במעשר בהמה להפוך את המיעוט הפטור ממעשר להיות חייב [ונראה שמה שהתוס' לא תירצו כן יש לומר שסוכרים שאין צריך כדי להיות חייב במעשר מעלה שכל בהמה חייבת במעשר רק מי שנמנה תחת השבט נפטר וכל שהרוב מבטל הפטור חזר להיות חייב] והביא הנהגיבות ראייה

בהם חוט אחד שאינו כשר אבל ברוגמא שהביאו מהפרמ"ג לגבי אתרוגים שמבטל המיעוט בהרבה אתרוגים כשרים ואח"כ נוטל אתרוג אחד בזה יש לומר שיכול לצאת באתרוג שאף שמכח הביטול לא נתכשר האתרוג הפסול אבל יש כאן דין הלך אחר הרוב ויש לתלות שהאתרוג הזה הוא הכשר וכן בציצית שנתערב חוט אחד בהרבה חוטיין ונוטל מהתערובות חוט אחד בזה יש לומר שהולכין אחר הרוב ולתלות שהחוט הזה הוא הטווי לשמה. אכן יש לומר שאין הולכין אחר הרוב בזה מטעם שזהו קבוע ובקבוע אין הולכין אחר הרוב.

כטלי דפריך ונמשוך חד מינייהו ונימא כל דפירש מרובא פריש ומשני נמשוך בתמיה הוה ליה קבוע ועיקר הטעם אינו משום קבוע אלא משום דבעלי חיים לא בטלי כמו דבר שדרכו לימנות עכ"ל ולפי פירוש זה יוצא שבנתערבו חוט של ציצית שלא נטווה לשמה בהרבה חוטים שנטוו לשמה לא מתבטל ברוב וגם אין ליקח חוט ולומר כל דפירש מרובא פירש משום שהוא קבוע וכן נראה בחות דעת סימן ק"י סק"ג שכתב שבחנניות שתשע מוכרות בשר כשר ואחת נבלה שהלוקח מהם ספקו אסור משום קבוע ושם ביאר שגם באינו ניכר החנות המוכרת בשר נבילה אסור מן התורה לדעת הש"ך וביאר החו"ד שתשע חנויות היינו תשע אנשים מוכרים בשר כשר ואחת היינו אדם אחד מורר נבלה ואנשים אינם בטלים ברוב ולכן מי שנוטל בשר אסור מן התורה שאין לא ביטול ולא הלך אחר הרוב.

והנה אף שכתבו הפוסקים שקבוע גזה"כ הוא ואין בו סברה מ"מ נראה שיש ליתן טעם למה אסרה תורה קבוע שבנמצא אנו דנים רק על החתיכה שנמצא ובזה אמרה תורה לילך אחר הרוב ולתלות שהבשר בא מן הכשר אבל בקבוע שכל החנויות לפנינו אין לילך אחר הרוב שהרי בודאי יש אחד אסורה ואין נלך הרוב ונתלה שכולם כשרים הן אמת שיש גם גזה"כ וזה כשלקח מן הקבוע ואחר כך שכח מהיכן לקח שבזה מסברה יש לילך אחר הרוב ולתלות שהוא מן הכשרות ובזה יש גזה"כ שכל שנוולד הספק בזמן שהיו קבועין שוב אין סומכין על הרוב ובאמת צ"ע מהיכן למרו שגם בשכח מהיכן לקח נחשב ונשאר קבוע והרי מקור דין קבוע הוא מקרא וארב לו פרט לזורק אבל לגוי כתובות טו א והרי מדובר שבשעה שזורק כולם נמצאים לפנינו וצ"ע.

הדרך הב' לפרש את דברי התוס' הוא לפי מה שנפסק בשו"ע יור"ד סימן ק"ט שבנתערב יבש ביבש חד בתרי בטל אבל אסור לאדם אחד לאכול שלשתן והדעה הראשונה שגם לאדם אחד מותר לאכול רק

יהי להקדים מה שכתבו התוס' חולין צ"ה. א. ד"ה ספקו ומה שיש לפרש דבריהם וזה לשון התוס' [תשע חנויות מוכרות בשר כשר ואחת בשר נבלה ולקח מאחת מהם] ספקו אסור דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי והא דקיימל"ן מדאורייתא חד בתרי בטיל היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור אבל הכא ידוע האיסור בדוכתיה וחנוות המוכרת בשר נבלה וכו' עכ"ל. ודברי התוס' ניתן לפרשם בשתי דרכים הדרך האחת שהדין קבוע שנתחדש בתורה הוא הלכה כדין הלך אחר הרוב שמשמעותו שהרוב מברר שמה שאני מוציא הוא אחד מהרוב ובזה חדשה תורה שבקבוע אין סומכין על הרוב אבל ביטול ברוב שמשמעותו שהמיעוט נהפך להיות דינו כהרוב בזה אין הלכה של קבוע וזה מה שכתבו התוס' שבמקום שלא ניכר האיסור שם יש דין ביטול ברוב משא"כ כשהאיסור ניכר במקומו לא שייך ביטול שלא נאמר דין ביטול אלא בנתערב אבל אם ניכר אין כאן תערובות אף שהוא אינו מכיר אבל אחרים מכירים ובזה מובן ההמשך של דברי התוס' שם ובדבר חשוב אפילו מעורב לא בטיל ואמר כל קבוע [היינו שבדבר חשוב מדרבנן אינו בטיל מחמת חשיבותו ומה שאין היתר לוקח אחד מהתערובות ולסמוך על הלך אחר הרוב על זה אמרו כל קבוע וסברה זו מן התורה] כדאמר בזבחים ע"ג גבי תערובות בעלי חיים דחשיבי ולא

שמדרכבנן נתנו לו גדר של קבוע ולפי סברה זו אין מקום לסברת הסוברים שאין הרוב יכול ליתן למיעוט מעלת הרוב שהרי בכל ביטול אין הרוב משנה את המיעוט אלא שהולכין אחר הרוב וא"כ בלוקח אחד מהתערובות תולין שהוא מן הרוב וממילא יש לו המעלה של הרוב ולכן לא שייך סברתם רק בתערובות של לח בלח אבל יבש ביבש כגון שנתערב חוט אחד בשלושה חוטים מ"מ אם יעשה מכל הארבע ציצית אחת הרי ביבש לא מבטל ומשנה את המיעוט ואם לוקח רק חוט אחד הולכין אחר רוב ותולין שהוא מהחוטים שנטו לשמה.

ונראה שלדרך הב' ג"כ יש ליתן טעם לגזה"כ של קבוע שלא אמרה תורה לילך אחר הרוב אלא כנמצא שלא ניכר האיסור במקומו אבל בקבוע שהאיסור ניכר במקומו בזה לא אמרה תורה לילך אחר הרוב שהרי כיון שניכר במקומו וניתן לברר האמת לא אמרה תורה לילך אחר הרוב ואין להקשות על סברה זו שהרי ראינו שסומכין על רוב גם במקום שניתן לברר כמו שסומכין על רוב בהמות כשרות ואין צריך לברוק מן התורה וגם מדרכבנן אין צריך לברר אלא בבדיקת הריאה ומטעם שכתבו הפוסקים יש לומר שיש חילוק בין רובא דאיתא קמן ובין רובא דליתא קמן ועל דרך שכתב הש"ש שרובא דליתא הוא בירור בסברה ותולין שכך האמת משא"כ באיתא קמן שאינו בירור בסברה אלא גזה"כ וזה לא אמרה תורה רק במקום שלא ניתן לברר ומה שכתבו הפוסקים שהוא גזה"כ צריך לומר גם כן שהדין שכל שנוולד הספק בקבוע תו אינו ניתר גם אח"כ הוא ספק שאינו ניתן לבירור מ"מ כבר נאסרה.

והנה מה שדן הרע"א בסימן י"א שמותר לבטל חוט שלא נטווה לשמה בהרבה חוטים טווים לשמה יש לומר שכוונתו שאחר הביטול יקח חוט אחד או כמה חוטים וישים בבגד אחד והשאר ישים בכמה בגדים וכזה הולכין אחר הרוב וגם לפי מה שכתבנו בדרך הראשונה שהוא קבוע ואין הולכין אחר הרוב יש לומר שמאותו טעם שמותר

שלא יאכל בבת אחת ולכאורה מוכח שאין כלל הלכה של ביטול ברוב לענין שיתבטל המיעוט ויהפך להיות כמו הרוב אלא כל ביטול ברוב הוא בעצם הלך אחר הרוב וכל אחד ואחד תולין שהוא מן הרוב הכשרים ולכן לדעה אחת אסור לאדם אחד לאכול שלשתם שבוראי אוכל איסור ולדעה ראשונה מותר לאדם אחד שכל מה שאוכל תולין שהוא מן הכשר ואף שממ"נ אכל איסור מ"מ כיון שבשעה שאוכל בהיתר אוכל אכן החו"ד והפרמ"ג כתבו שאין זה מן התורה אלא מדרכבנן ומן התורה מותר לאדם אחד לאכול כל השלושה והביאו ראייה שאל"כ איך מתבטל לח בלח והרי בלח אדם אחד אוכל גם איסור שהכל נתערב אלא שמדרכבנן לא אסרו אלא ביבש שאפשר ולא בלח אכן באמרי בינה חולק על זה ומביא מתוס' רי"ד שכתב שמן התורה אסור לאכול כל השלושה בבת אחת ומה שהקשו החו"ד והפרמ"ג מתערובות לח בלח יש לחלק בין תערובת לח בלח שנתערבו במציאות ונעשה משקה חדשה ובתערובות כזו האיסור נהפך להיתר משא"כ בתערובות של יבש ביבש שאינו מעורב במציאות רק שאינו יודע מהו האיסור ומהו ההיתר בזה אין היתר של ביטול ברוב רק הלך אחר הרוב ומקור החילוק מקורו בפ"א מאבות הטומאה שכתב הרמב"ם בה' י"ז שנבלה אינה בטלה בשחוטה לענין טומאת משא אבל בטלה לענין טומאת מגע והקשה הכס"מ שבהלכה ט"ז פסק שבהמה שהפילה חרות דם אינה מטמאה לא במגע ולא במשא הרי שגם לגבי טומאת משא מתבטל ותירץ המהר"י קורקוס שבתערובות יבש יבש אינה בטלה ואילו בתערובות לח בלח בטל גם לענין משא והטעם כמו שכתבנו.

ולפי זה בע"כ שזה שבתערובות יבש ביבש מתבטל היינו מדין הלך אחר הרוב ומה שאין בזה משום קבוע ע"כ שכך דין קבוע שבניכר במקומו אין הולכין אחר הרוב ובלא ניכר הולכין אחר הרוב ומה שבתתיכה הראויה להתכבד אינו מתבטל מדרכבנן היינו

ר"ה משום שמה שאמר ר' יהודה מין במינו לא בטל היינו רק לח בלח אבל יבש ביבש גם מין במינו בטל וממילא מיושב קושית רע"א שהרי מה שהיתר בהיתר לא בטל נלמד מאותו מקום שר' יהודה למד שמין במינו לא בטל וא"כ גם היתר בהיתר לא בטל היינו רק לח בלח אבל צמר גמלים וצמר רחלים שהוא תערובות יבש ביבש בטל ולענ"ד צריך עיון שלכאורה קשה איך יתכן שלח בלח לא בטל ויבש ביבש בטל והרי יותר יש ביטול בלח בלח וכמו שהבאנו לעיל מהרמב"ם פ"א מאבות הטומאה.

ונראה לתרץ שלח בלח מתבטל יותר מיבש ונהפך המיעוט לרוב אבל בתערובות של מינו שאין ניגוד אין המיעוט משתנה ולכן אסור שהרי אוכל גם איסור המעורב אבל תערובות של יבש ביבש שאין הרוב מהפך למיעוט ומה שמותר הוא שתולין על כל אחד מהתערובות שהוא ההיתר וזה מותר גם בתערובות של מין במינו שהרי אוכל אחד אחד ואין צריך שיתהפך המיעוט והולכין אחר רוב ותולין שהוא ההיתר ולפי"ז בצמר גמלים וצמר רחלים שנתערבו זה בזה אם לוקח קצת שיש לתלות שהוא מהרוב מותר בפשתן אבל לשון המשנה שטרפן זה בזה נראה שמשתמש בכל התערובות עם פשתן וא"כ איך מתבטל וחזרה קושית רע"א למקומה.

עכ"פ נראה מתוס' יבמות כדרך הב' שכל שאינו ניכר במקומו אין בזה גזה"כ של קבוע ולדרך הראשונה צ"ע איך יתרצו קושית התוס' יבמות לר' יהודה הסובר שמין במינו לא בטל איך אמר ר' יהודה שתרומה עולה במאה ואחד והרי מין במינו אינו בטל כלל.

ונראה במי שנתערב לו מצה שאינה שמורה בכמה מצות שמורות לשם מצוה יש לו עצה לאכול שני זיתים משני מצות מכל אחד כזית, וכן גם בנתערב מצה אפויה לשמה עם מצה שאינה אפויה לשמה ויוצא ממ"נ וכן בשני אתרוגים אחד כשר ואחד פסול רק יש לדון בענין הברכה ואכמה"ל.

לכטל לכתחילה שכתב הט"ז בסימן תרכ"ו שמותר לכטל סכך פסול כסכך כשר או מטעם שלא חל עדיין האיסור או משום שאינו איסור רק שאינו מקיים המצוה יתכן שזה דומה למה שנפסק ביור"ד סימן ק"י ס"ה מי שלקח בשר מהמקולין ואפילו חתיכה הראויה להתכבד ונמצא טריפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטרופה ואינו יודע מאיזה מהם לקח כל מה שלקחו מהמקולין קודם שנמצאת טריפה מותר שלא נפל הספק בקבוע אלא לאחר שפירש וכיון שהרוב כשר מותר ואפשר שבתערובות של ציצית כיון שאינו איסור אין בו דין קבוע והרי זה כלא נודע הטרופות לפני שלקח ולא נאמר בזה גזה"כ של קבוע, ולפי"ז אפשר שגם לרע"א אין דין ביטול לקבל דיני הרוב ובציצית הכוונה שמבטל אבל אינו תולה כולם בכגד אחד.

במחלוקת ר"י וחכמים אם מין במינו בטל שרעת ר' יהודה שאינו בטל ולמד מקרא דולקח מדם הפר ומדם השעיר והדבר ידוע שדם הפר יותר מדם השעיר וע"כ שמין במינו לא בטל וחכמים אומרים עולים אין מבטלים זה את זה ופירש הר"ן בנדרים דף שגם ר"י וגם חכמים סוברים שביטול ישנו רק בתערובות שהרי מנגד למיעוט ולכן מין בשאינו מינו בטל אבל מין במינו שאין כאן ניגוד אדרבה יש כאן חיזוק אינו בטל וחכמים סוברים שביטול אינו שבטל המציאות של המיעוט אלא שהדינים שישנם במיעוט מתבטל ולכן כל שיש ניגוד בדין בין הרוב למיעוט בטל אבל עולין שאין ניגוד שגם דם הפר וגם דם השעיר עולין למזבח אינו מבטל ולכן כשמתערב שני דברים המותרים כמו מים עם חלב או לחם שבלע טעם בשר אינו בטל והקשה רע"א בתשובה סימן לח וקפ"ט א"כ למה שנינו שצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מהגמלים מותר כלאים פ"ט מ"א ואיך בטל והרי תערובות היתר בהיתר לא בטל ונשאר בצ"ע והבאר יצחק יור"ד סימן י' תירץ כך לפי מה שכתבו תוס' יבמות פ"ב

הרב סיני הלברשטאם

## בענין רבית בקונה סחורה בהקפה ומשלם המחיר היקר כביום התשלום

כשער של ניסן ופירש לו אם מעכשיו בפחות ואין הלכה כרב פפא, וטרשא דרב נחמן מיירי או בגוונא דר"פ שפירש אם מעכשיו בפחות ולית הלכתא כוותיה, או דרב נחמן איירי בדאמר ליה באייר כשער של אייר ולא פירש לו אם מעכשיו בפחות ולפי"ז הלכתא כרב נחמן דבזה ודאי שרי משום סברת מאי אהנית לי וחטי מי קדחי באכלבאי.

ובספר התרומות (ח"ד סי' ל) כתב ר"ח פירש טרשא דרב נחמן שנותן לו פירות במרחשוון על מנת לפרוע דמים באייר בשער של אייר שדרכן להתייקר באייר, ופירש הכא לא קיץ ליה אלא שאמר ליה תן לי כמה ששוין פירות בעת שתפרעני דמיהן ולא קצץ כמה אלא בין שיהיו לאותו זמן יוקר או זול תפרעני כמה שישוו, ומשמע לפי פירושו דבטרשא דרב נחמן הוי אמרי אם מעכשיו בשער של עכשיו ואם לאייר בשער של אייר שדרכו להיות ביוקר, והראיה בזה מדמקשינן עליה ממתניתין (סה.) אם מעכשיו אתה נותן לי וכו' ומשמע דאי אמר ליה סתם באייר תתן לי בשער של אייר מותר דאמר ליה חטי דקדחי באכלבאי (סג.): והכא זביני הוא ושרי, אלא דרב נחמן בדאמר מעכשיו היא וקרי לא קיץ לטרשא אע"ג דאמר מעכשיו כיון שאינו קוצץ לו דמים מעתה אלא שנתן לו בשער של אייר ע"כ. וכן בחידושי הרמב"ן בשם ר"ח דעיקר ההיתר באומר באייר כשער של אייר הוא מהטעם דחטי דקדחי באכלבאי.

ב. ובאמת דצריך עיון גדול בדבריהם, דהרי שורש סברא זו דחטי דקדחי באכלבאי איתא בגמרא ב"מ (סג:) רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו מאי טעמא אמרי רבנן פוסקין על שער שבשוק ואע"פ שאין לו דאמר ליה שקילא טיבותיך ושדיא אחיזורי

שאלה: המוכר מוצרים וחפצים שמתייקרים מזמן לזמן, וקיי"ל דאסור למכור לפי שתי מחירים, דהיינו המחיר הרגיל למשלם במזומן, ומחיר יותר יקר למשלם בצייק דחוי, ונשאלת השאלה האם יש היתר שהמוכר ירשום בפנקסו את המוצר שלקח הקונה מבלי לנקוב במחירים, וישלם הקונה כפי המחיר שיהי' באותו יום שישלם דהיינו מחיר יותר יקר מזמן הקניה.

א. בגמרא כבא מצינא (סה.) אמר רב נחמן טרשא שרי איתביה רמי בר חמא לרב נחמן ואמרי לה רב עוקבא בר חמא לרב נחמן ואם לגורן בשנים עשר מנה אסור א"ל התם קץ ליה הכא לא קץ ליה, וכו'. הנה שיטת התוס' בד"ה והלכתא (סה.): ובד"ה ואמר (סג.): דרב נחמן איירי בדאמר ליה לגורן בי"ב ולא פירש לו אם מעכשיו בפחות, וגם אין השער קבוע או אין שומתו ידוע דאם יצא השער הוי כמו מפרש, ובמשנה שאסרו היינו כשפירש אם מעכשיו כי' ואסור, ורב פפא מתיר גם בדפירש אם מעכשיו או ביצא השער דהוי כפירש, וטעם ההיתר הוא מכיון דלא פירש דבניסן בי"ב אלא ניסן כשער של ניסן ויש בזה הסברא דשכראי לא פסיד זוזי לא צריכנא ומאי אהנית לי, ולהלכה מותר רק בגוונא דרב נחמן דלא ניכר האגר נטר מכיון דלא פירש אם מעכשיו וגם לא יצא השער, ובזה מותר גם במפרש לגורן בי"ב, ואין ההלכה כרב פפא דהתיר מטעם מאי אהנית דהי' יכול להשהות השכר עד ניסן ולמוכרו כשער היוקר של ניסן, משום דזיל בתר לוקח ואילו הוי ליה זוזי הוי שקיל כדהשתא.

ושיטת הרמב"ן וסה"ת בשם ר"ח דאם פירש לגורן בי"ב בודאי אסור בין לר"נ ובין לר"פ, והא דהתיר רב פפא כשאמר לו בניסן

דלמכור היום ולשלם לאחר זמן ביוקר זה האיסור המפורש במשנה, משא"כ ההיתר חטי דקדחי באכלבאי מיירי שאינו רוצה למכור עתה כלל וכלל, ומסכים רק למסור הסחורה ללוקח אבל המכירה תבצע רק באייר לפי שער של אייר, וא"כ הדין בזה כמי שלא אמר מעכשיו אלא באייר, וגם לא קץ וייתכן שיהא זול באייר ולכן מותר. ולפי"ז נחלקו התוס' והרמב"ן בתרתי, א. בשיצא השער נחשב להתוס' דהו"ל כמפרש אם מעכשיו בפחות ואסור, ולהרמב"ן לא ס"ל כן ואסור רק אם מפרש להדיא. ב. בלא יצא השער ולא פירש אלא אמר אם לגורן בי"ב דלהרמב"ן אסור ולהתוס' מותר.

ועי' בנימוקי יוסף שכתב בשם הרשב"א ז"ל הטעם שהתירו חז"ל ריוח בהמתנה בטרשא, משום דדרך מקח וממכר הוא וכל כיוצא בזה ליכא איסורא דאורייתא וכדי שלא תנעול דלת בפני לוקחין ומוכרין הקילו בו.

ג. ונחזור לענין ראשון לשיטת הרמב"ן והר"ח וכ"פ הש"ך בס"ק ג', ומסיים הש"ך "ומשמע דאפילו יש להן עכשיו שער ידוע מותר" ועי' בכרתי (המדע אות א) שהעיר על לשון הש"ך דכ' ומשמע, דאינן זה משמעות אלא כך הפירוש להדיא בדברי הר"ח דהרי הר"ח מפרש טרשא דר"נ י"ש לו שער בתשרי ובאייר דרך להתייקר, עיי"ש, ושור"ד גם בגידולי תרומה הקשה כן על דברי הש"ך, וכן ראיתי באבני נזר (סי' רו אות ט) דהדבר ברור שכן דעת הרמב"ן דאפי' שער קבוע עכשיו בזול מותר, והתוס' (סג: ד"ה ואמר) דקשיא לי' מטרשא לפוסק על הפירות בהזולה הוצרכו לומר דשומתו ידוע הוי כקץ, אבל להרמב"ן מהיכי תיתי לחדש דשומתו ידוע כהתנה אם מעכשיו בפחות. ובגליון רעק"א העיר דהתוס' בודאי לא ס"ל כן, דלדעת התוס' יצא השער הוי כקץ ובוה בודאי אוסר ר"נ ולא מהני מה שאמר באייר כשער של אייר.

ובספר התרומות (שער מו ח"ד סוף אות ל) כתב ומסתברא דטרשא המותרת לכל

מאי אהנית ליה אי הוו לי זוזי בידי הוה מזבנינא בהיני ושלילי בזולא, אמר ליה אביי לרב יוסף אלא מעתה מותר ללוות סאה בסאה משום דמצי אמר ליה שקילא טיבותין ושדיא אחיזורי דאמר לי חטי דקדחי באכלבאי א"ל התם הלואה הכא זביני עכ"ד הגמרא, והרמב"ן ובעה"ת מתירים למכור בהמתנת מעות ביוקר בשאינו מפרש אלא באייר כשער של אייר מכיון דמצי א"ל חטי קדחי באכלבאי דהרי הכא זביני הוא, ולפי"ז צ"ב אמאי פוסקים הראשונים בטרשא דרב פפא דאסור, והרי גם רב פפא התיר טרשא מהטעם דשכראי לא פסיד זוזי לא צריכנא אנא הוא דקא עבידנא מילתא גבי לוקח, וברש"י אינו מתקלקל והייתי יכול להצניעו עד ניסן ע"כ, ולכאורה זו היא הסברא דחטי דקדחי באכלבאי ואין הלכה כרב פפא.

וביותר יש לתמוה דדברי הש"ך נראים סותרים אהדדי, דבסק"ג פסק הש"ך כדעת הרמב"ן ובעל התרומות דמותר לומר באייר תתן לי בשער של אייר בין שיהי' אותו זמן יוקר או זול מותר אע"פ שדרכו להתייקר באייר, והיינו מטעמא דחטי קדחי באכלבאי, ואילו בש"ך סק"א פסק כשיטת המחבר דכתב אפילו אם המוכר עשיר ואינו צריך למעות ולא היתה הסחורה נפסדת אצלו, דהשתא אין ריוח לעשיר בזה הקנין, דאי לא קנאו זה היה משהה אותה בידו עד שעת היוקר אפ"ה אסור, הרי דאין להתיר מכח סברת חטי קדחי באכלבאי.

ולכן נראה לומר ריש לחלק בין ההיתר דחטי דקדחי באכלבאי ולבין ההיתר דרב פפא ואין כאן שום סתירה כלל, דהנה רב פפא התיר גם באומר מעכשיו כשער של עכשיו, וא"כ כשהמוכר מסכים למכור גם כעת הוי ליה כמפרש להדיא דמעכשיו בזול ובאייר ביוקר, ולכן גם בשאין המוכר רוצה שהמכירה תתקיים כעת רק לאחר זמן לא מהני, דנחשב כאילו המכירה נתקיימה עתה וממתין לו שישלם רק באייר ובעבור ההמתנה יקח ביוקר, ובוה אסרו הראשונים

הסחורה בשעת התשלום, ואין בזה איסור מכיון דא"א לשלם מעכשיו בפחות.

ובשו"ע הרב סעי' כ"ב הביא ב' הדיעות, דהיינו דעת הש"ך שמיקל בלא קץ לא בתחילה ולא בסוף, וגם ביצא השער מותר דאינו כמפרש ודלא כשיטת התוס', ואח"כ הביא שיטת האוסרים הואיל ודרכו להתייקר "ויש לחוש לדבריהם", ובענין שיטת רב האי והרמ"א כתב וז"ל ואם אינו נוטל ממנו היין עכשיו בעת הבציר אלא אח"כ לאחר שנתייקר לדברי הכל מותר למכור לו בעת הבציר על מנת לשלם לזמן פלוני בעד כל חבית כפי השער שיהיה לחבית יין בעת שיטול כל חבית מרשות המוכר כי אז חל עליו החוב לשלם ולא בעת שקנה ממנו ואין כאן ריוח המתנת חוב ולפיכך אף שאחריות היין על הלוקח מותר שאף שהיין שלו לא נתחייב לשלם דמיו למוכר כל זמן שהיין ברשות המוכר ואין כאן ריוח המתנת חוב, ע"כ. והיינו דיסוד ההיתר בזה דאע"פ שקנאם הלוקח ואחריותם עליו מ"מ לא חל עליו חוב לשלם רק בשעה שלוקח הסחורה ואין כאן שום המתנת חוב.

אמנם לפי"ז צריך עיון מש"כ בהגהות מרדכי (דרכי משה ס"ק ב) אבל אם קצץ שאומר שכשיקחנו יהי' שוה י"ב וזו ועכשיו הוא שוה י' וזו אעפ"י שבזמן שיקחנו יהי' שוה י"ב אסור הואיל וקצץ, דאם חיוב התשלום חל רק בעת שלוקח הסחורה אמאי כשקצץ אסור, והאם יש איסור למכור סחורה ביוקר בלא המתנת זמן, וכאבני נזר סי' רי"ג אות ג' ד' מבאר שיטת רב האי, דהוי כעין מה שכתב הראב"ד בסאה בסאה דמותר לפסוק על שער שבשוק ביש לו מעות דחשיב כיש לו דמה לי הן ומה לי דמיהן, וכתב הראב"ד דוקא בסב"ס מקילינן דאיכא נמי טעמא דחטי מי קדחי באכלבאי יעו"ש, הרי דאף דמטעמא מי קדחי וכו' אין מקילינן בסאה בסאה מ"מ הוי סניף להתיר בצירוף טעם דמה לי הן ומה לי דמיהן, ה"נ בטרשא דאיכא טעמא מי קדחי וכו' כמבואר ברמב"ן והובא בקצרה בש"ך סי' קע"ג סק"ג, רק

הסברות היא על ענין זה כשאומר לו בלא מעכשיו הרי פירות הללו מכורות לך בדמים שישו באייר בין רב בין מעט משום דא"ל חטי הוא דקדחו באכלבאי וזכיני הוא ושרי, ובגידו"ת שם תמה על דבריו דאיך כתב דטרשא זו מותרת לכל הסברות, שהרי כיון דנקט פירות משמע אפילו במלתא שיש שם שער קבוע דינא הכי, וכמו"ש בספה"ת (תחילת אות ל) שזו היא שיטת ר"ח דמתיר משום חטי דקדחי גם ביצא השער, וא"כ קשה דלרש"י אסור ביצא השער [וכן לתוס' דיצא השער הוי כמפרש אם מעכשיו בפחות] ואיך כתב דטרשא זו מותרת לכל הסברות, ונדחק שם ליישב דעת ספר התרומות. ושוב תמה על הלבוש שפירש כרש"י ור"ת וגם פסק כשיטת הר"ח דמותר באייר כשער של אייר גם ביצא השער דפסקו סותרים זה את זה, יעו"ש. וכעין קושית הרעק"א על הש"ך.

ד. והקשה החו"ד סי' קע"ג ס"א ממש"כ הרמ"א בסעיף י"ד, והוא פירוש דרב האי בטרשא (והובא בהגהות מרדכי סי' תלד) וז"ל אם אמר לוקח למוכר מכור לי מאה חביות של יין שכל זמן שאקח היין אתן לך הדמים כפי שער של אותה שעה שלוקח בו היין אעפ"י שבשעת מכירה לא היה שוה כל כך שרי ע"כ, הרי דהתיר הרמ"א לשלם ביוקר רק אם משלם כבשעה שתקח דהיינו שלוקח את הסחורה בשעת התשלום, משא"כ בלוקח את הסחורה בתשרי ורוצה לשלם באייר ביוקר כשער של אייר אסור. וכאבני נזר (יור"ד סי' רז אות ד) מתרץ קושית החו"ד, דהא דהתיר הרמ"א לשלם רק בעת שתקח, מפני שהברירה בידו לקחת הסחורה מתי שירצה, והוי כאילו אמר לו אם מעכשיו בפחות ואם לאחר זמן ביוקר ולכן מותר לשלם ביוקר רק אם לוקח את הסחורה בזמן התשלום, משא"כ הש"ך שפסק כדעת הרמב"ן ור"ח דמותר באייר כשער של אייר היינו כשהתנה עמו כשישלם דוקא באייר דאז זמן היוקר ואין לו אפשרות לשלם מעכשיו בפחות ונחשב כאילו מוכר לו

הסחורה בשעת התשלום, ואין בזה איסור מכיון דא"א לשלם מעכשיו בפחות.

ובשו"ע הרב סעי' כ"ב הביא ב' הדיעות, דהיינו דעת הש"ך שמיקל בלא קץ לא בתחילה ולא בסוף, וגם ביצא השער מותר דאינו כמפרש ודלא כשיטת התוס', ואח"כ הביא שיטת האוסרים הואיל ודרכו להתייקר "ויש לחוש לדבריהם", ובענין שיטת רב האי והרמ"א כתב וז"ל ואם אינו נוטל ממנו היין עכשיו בעת הבציר אלא אח"כ לאחר שנתייקר לדברי הכל מותר למכור לו בעת הבציר על מנת לשלם לזמן פלוני בעד כל חבית כפי השער שיהיה לחבית יין בעת שיטול כל חבית מרשות המוכר כי אז חל עליו החוב לשלם ולא בעת שקנה ממנו ואין כאן ריוח המתנת חוב ולפיכך אף שאחריות היין על הלוקח מותר שאף שהיין שלו לא נתחייב לשלם דמיו למוכר כל זמן שהיין ברשות המוכר ואין כאן ריוח המתנת חוב, ע"כ. והיינו דיסוד ההיתר בזה דאע"פ שקנאם הלוקח ואחריותם עליו מ"מ לא חל עליו חוב לשלם רק בשעה שלוקח הסחורה ואין כאן שום המתנת חוב.

אמנם לפי"ז צריך עיון מש"כ בהגהות מרדכי (דרכי משה ס"ק ב) אבל אם קצץ שאומר שכשיקחנו יהי' שוה י"ב וזו ועכשיו הוא שוה י' וזו אעפ"י שבזמן שיקחנו יהי' שוה י"ב אסור הואיל וקצץ, דאם חיוב התשלום חל רק בעת שלוקח הסחורה אמאי כשקצץ אסור, והאם יש איסור למכור סחורה ביוקר בלא המתנת זמן, ובאבני נזר סי' רי"ג אות ג' ד' מבאר שיטת רב האי, דהוי כעין מה שכתב הראב"ד בסאה בסאה דמותר לפסוק על שער שבשוק ביש לו מעות דחשיב כיש לו דמה לי הן ומה לי דמיהן, וכתב הראב"ד דוקא בסב"ס מקילינן דאיכא נמי טעמא דחטי מי קדחי באכלבאי יעו"ש, הרי דאף דמטעמא מי קדחי וכו' אין מקילינן בסאה בסאה מ"מ הוי סניף להתיר בצירוף טעם דמה לי הן ומה לי דמיהן, ה"נ בטרשא דאיכא טעמא מי קדחי וכו' כמבואר ברמב"ן והובא בקצרה בש"ך סי' קע"ג סק"ג, רק

הסברות היא על ענין זה כשאומר לו בלא מעכשיו הרי פירות הללו מכורות לך בדמים שישוו באייר בין רב בין מעט משום דא"ל חטי הוא דקדחו באכלבאי וזביני הוא ושרי, ובגידו"ת שם תמה על דבריו דאיך כתב דטרשא זו מותרת לכל הסברות, שהרי כיון דנקט פירות משמע אפילו במלתא שיש שם שער קבוע דינא הכי, וכמו"ש בספה"ת (תחילת אות ל) שזו היא שיטת ר"ח דמתיר משום חטי דקדחי גם ביצא השער, וא"כ קשה דלרש"י אסור ביצא השער [וכן לתוס'] דיצא השער הוי כמפרש אם מעכשיו בפחות] ואיך כתב דטרשא זו מותרת לכל הסברות, ונרחק שם ליישב דעת ספר התרומות. ושוב תמה על הלבוש שפירש כרש"י ור"ת וגם פסק כשיטת הר"ח דמותר באייר כשער של אייר גם ביצא השער דפסקיו סותרים זה את זה, יעו"ש. וכעין קושית הרעק"א על הש"ך.

ד. והקשה החו"ד סי' קע"ג ס"א ממש"כ הרמ"א בסעיף י"ד, והוא פירוש דרב האי בטרשא (והובא בהגהות מרדכי סי' תלד) וז"ל אם אמר לוקח למוכר מכור לי מאה חביות של יין שכל זמן שאקח היין אתן לך הדמים כפי שער של אותה שעה שלוקח בו היין אעפ"י שבשעת מכירה לא היה שוה כל כך שרי ע"כ, הרי דהתיר הרמ"א לשלם ביוקר רק אם משלם כבשעה שתקח דהיינו שלוקח את הסחורה בשעת התשלום, משא"כ בלוקח את הסחורה בתשרי ורוצה לשלם באייר ביוקר כשער של אייר אסור. ובאבני נזר (יור"ד סי' רז אות ד) מתרץ קושית החו"ד, דהא דהתיר הרמ"א לשלם רק בעת שתקח, מפני שהברירה בידו לקחת הסחורה מתי שירצה, והוי כאילו אמר לו אם מעכשיו בפחות ואם לאחר זמן ביוקר ולכן מותר לשלם ביוקר רק אם לוקח את הסחורה בזמן התשלום, משא"כ הש"ך שפסק כדעת הרמב"ן ור"ח דמותר באייר כשער של אייר היינו כשהתנה עמו כשישלם דוקא באייר דאז זמן היוקר ואין לו אפשרות לשלם מעכשיו בפחות ונחשב כאילו מוכר לו

זולא של המלוה, והוא בסוגיא דחמרים מעלים במקום היוקר כבמקום הזול (עג). דשיטת רש"י דמגלו להו תרעא מהני גם כשאחריות ההבאה על החמרים, [ולתוס' צריך שיהא האחריות על נותני המעות, ולהרמב"ן דאם האחריות על החמרים צריכים לשלם שכר טרחם ועמלם ואילו לרש"י אינם צריכים לשלם שכר טרחם דמהני לזה מגלו להו תרעא], וכתב הרב המגיד בפ"ט מהלכות מלוה טעם לדברי רש"י דכיון שאילו הוולו הפירות בינתים במקום היוקר יותר ממה שלקחום במקום הזול וקבלום הבעלי בתים בסך שלקחום שם בעל כרחם הרי הם כשלוחים שלהם, הרי דע"י קבלת הזול מותר ללוקחי המעות לקבל האחריות. וכן ע"י ברש"י (סט): בסוגיא דאגרא ופגרא דמותר משום קבלת זולא לחוד. [ולתוס' מותר רק בכלים שיש בהם פחת].

ובענין סב"ס דלא מהני בזה היתר דקרוב לזה ולזה, כן כתב המאירי (כרף סג. גבי מה לי הן ומה לי דמיהן) וז"ל, ויש מקשין באיסור סאה בסאה והרי קרוב לזה ולזה הוא שהרי אפשר שיהא שוויו בפחות כמו שאפשר ביותר וכל שהוא קרוב לזה ולזה מותר אף בהלואה כגון עסק, אינו דומה, שהעסק יש בו ריוח ונותן לו החצי מאותו ריוח כמו שיתבאר, אבל סאה בסאה אין שום ריוח למקבל וכשנותן לו סאה תחת סאה ונתייקרה נותן לו רבית ממונו ואסור, עכ"ל. וכוונת הקושיא הוא אליבא דהסוברים דהיתר עיסקא בהלואה הוא משום קרוב לזה ולזה, ועכ"ז הרי זה אסור בסאה בסאה.

ו. והנה הרעק"א והחור"ד הקשו אמאי לא מהני קבלת זולא בפסיקה וכתב בחידושי רעק"א (עב): דיש לעיין ואמאי אסור בלא יצא השער הא מקבל עליו זולא והוי קרוב לשכר ולהפסד דמותר כמו אי תקפה לעיל (סד):, ואף דתוספות כתבו (ע). דזה דוקא דרך מקח ולא הלואה, וא"כ י"ל דגם בפסיקה כיון דלית להו ולא יצא השער

הפירות, ולכן אסרו זאת חז"ל דאין בחשש קטן של הפסד בכדי להתיר את היוקר והריוח שיהי' לו מפני הקדמת המעות.

ובשורש שיטת התוס' דבכל היתר של הפסד ושכר צריך לחשב שיהא באמת קרוב לזה ולזה, כתבו כן כד"ה אי (סד). בהא דהתיר אביי במקדים מעות על חביתא דחמרא ואי תקפה ברשות המוכר, דתקיפה היינו שאר קילקול דשייך ביין דהוה חשש רחוק, וע"ז מהני קבלת זולא דלא יהא בזה שכר המתנת מעות, אבל קילקול דחימוץ דשכיח אצל יין, אע"ג דמקבל עליה זולא הוי רחוק להפסד והוי דומה לרבית, ולזה מהני הטעם דאמרו בגמרא (עג): מעיקרא דחלא חלא, ולכן הי' מותר לחכמים לבחור להם יין טוב, וכמבואר בב"י סי' קעג סי" דכך הוא גם שיטת הרא"ש והרמב"ם. ומבואר בכל זה דהיתר דקבלת יוקרא וזולא מהני כנגד ריוח קטן של הקונה, דאל"כ הוי שכר הקדמת מעות ואסור, ולכן בפסיקה בלא יצא השער אי אפשר לתלות הריוח כשתייקר שזה בעבור קבלת הזול, אלא מפני הקדמת המעות ואסור.

שו"מ בריטב"א (עג). יסוד הדברים הנ"ל, וז"ל בד"ה ושמואל שרי, ודוקא דרך מקח וממכר הוא דאמרינן הכא דאי שכיח תיוהא מותר, אבל דרך הלואה אף דשכיח תיוהא אסור, דאי לא תימא הכי סאה בסאה אמאי אסור להלוות הא בו שכיח תיוהא, דשמא יוזלו החטין ולא ישוה אותן דנותן לו כמה ששוה עתה בשעה שמלוה לו, אלא ש"מ דרך הלואה שאני דמתחזי כרבית, וא"ת לשמואל אמאי אין פוסקין על פירות עד שלא יצא השער אלא אם כן יש לו הא שכיח תיוהא דשמא לא ישונו כמה שפסק, וי"ל דסתם מאן דפסק על פירות עד שלא יצא השער בזול גדול פוסק עמו ולא שכיח שישונו פחות ממה שפסק עמו, עכ"ל. ומדברי הריטב"א למדנו ג"כ דבהלואת סב"ס לא מהני היתר דיוקרא וזולא.

ויש להעיר דדעת רש"י דגם בקבלת אחריות של הלואה מהני להתיר ע"י קבלת

מקנה דבר שלא בא לעולם, אך ברישא מותר  
 דהוי קרוב לשכר [ולהפסד, זה עיקר ההיתר]  
 ושרי אף בהלוואה, וקשה מ"ש פסיקה וצ"ע,  
 עכ"ד הרעק"א, ולפי דברי הרעק"א דהא  
 דלא מהני בפסיקה ההיתר של קרוב לשכר  
 ולהפסד משום דעדיין לא חל הקנין, א"כ  
 י"ל דבנידון דידן בטרשא דכבר משך הקונה  
 את החפץ והוי קנין ושייך בוזה ההיתר  
 דקרוב לשכר ולהפסד.

[ובעמדנו בזה יש להעיר ביסוד דבריו של  
 הרעק"א דכל שאין לו ולא יצא השער לא  
 חל המקח והמעות הוי כהלוואה, וביצא  
 השער הוי דרך מקח ומותר, דלכאורה תליא  
 במחלוקת הפוסקים בחו"מ סי' רט ס"ו, וז"ל  
 הפוסק על שער שבשוק וקיבל דמים ולא הוי  
 אותו המין שפסק עליו ברשות מוכר חייב  
 לקנות וליתן ללוקח מה שפסק ואם חזר בו  
 מקבל מי שפרע, וכ' הרמ"א, אבל אם פסק  
 עמו עד שלא יצא השער שהמקח נעשה  
 באיסור חזר בו ואין צריך לקבל מי שפרע  
 עכ"ל, והיינו דבפסיקה על הפירות ואין לו  
 ולא יצא השער אינו קונה למי שפרע ולא חל  
 המקח כיון שנעשה באיסור, ואם יצא השער  
 קנה למי שפרע, ויש לעיין בזה מה הטעם  
 דבלא יצא השער לא קנה למי שפרע או  
 משום דהוי מקח שנעשה באיסור והגם  
 דבעצם חל הקנין אלא האיסור שבמקח זה  
 מבטל את הקנין ואין בוזה משום מי שפרע,  
 או י"ל דבאמת אין כאן קנין כלל מכיון דלא  
 יצא השער ויש בוזה איסור פסיקה, ונראה  
 דבזה נחלקו הסמ"ע והש"ך, דהנה כתב  
 הסמ"ע בסק"ג דכל שאין השער קבוע ואין  
 מצוי לקנות הפירות בשוק הוי זה דבר שלא  
 בא לעולם ואין כאן מי שפרע, וכמו"ש  
 בשו"ע בסעי' ה' דהפוסק על הפירות שאינן  
 ברשותו הוי ליה דבר שלא בא לעולם ואין  
 בו קנין כלל, ודעת הש"ך בסקי"ג דכל שאינו  
 ברשותו אף שלא יצא השער חשיב שפיר  
 דבר שבא לעולם לענין מי שפרע, אלא  
 שבאופן שלא יצא השער כיון דנעשה המקח  
 באיסור אין בו משום מי שפרע, וע"ש

ולא נתפס הקנין ומעות הלוואה והוי הלוואה  
 בקרוב לשכר ולהפסד דאסור.

ג"מ קשה מהא למה דאמרינן (סד.) מה  
 שעזי חולכות למחר והשתא ליכא חלב מותר  
 מטעם זה, דאל"כ אלא כפשוטו דהולך  
 לחלוב ומוכר לו מה שיחלוב היום א"כ  
 בלא"ה חלב מותר מטעם דיש לו ושרי  
 לאוזולי גביה ולא הוי הלוואה כלל, אע"כ  
 שמוכר לו חלב של מחר הרי אף דאין קנין  
 נתפס מהיום דחלב של מחר הוי לא בא  
 לעולם ומעות הלוואה, אפ"ה כיון דדרך מקח  
 הוא שרי בקרוב לשכר ולהפסד, א"כ אף  
 בפסיקה לא יצא השער לישתרי מטעם זה.

ומזה היה נראה דמה שעזי חולכות למחר  
 לא מיקרי לא בא לעולם דמצוי הוא דעבדי  
 דאתי בודאי וכן הוא ברבינו ירוחם (נתיב יז)  
 שכתב דמה שעזי חולכות ומה שרחלי גוזזות  
 אף שאינו עכשיו לא חלב ולא גיזה לא  
 מיקרי לא בא לעולם, ע"ש שלא כתב טעמא  
 למילתא, ומשו"ה לא הוי כלל שם הלוואה,  
 רק בלא הטעם דקרוב לשכר ולהפסד הוי  
 אסור להזיל גביה מטעם יש לו, משום  
 דמ"מ כיון שא"א ליתן לו מיד אסור. וגדולה  
 מזו כתבו התוס' בכא בתרא (פו:) ד"ה דינר  
 ליום, דהא דמרבין על השכר היינו דוקא  
 בנכנס מיד לתוך הבית אבל בלא"ה לא  
 עיי"ש, אך דמ"מ כבר נקנה הבית לזכות  
 דירתו לזמן שקבע אפ"ה אסור, ואף לדעת  
 הרשב"א הובא בהה"מ שחולק בזה היינו  
 דוקא בבית שאינו חסר כלום ובידו ליתנו  
 מעכשיו משא"כ בחלב של מחרת שאין בידו  
 ליתנו מעכשיו, [ואפשר גם בבית שישכיר  
 לאחרים והשכירו לזה בהקדמת מעות שידור  
 בו לאחר זמן שכירות של זה, אף דנתפס  
 הקנין מ"מ אסור לכו"ע כיון שאינו יכול  
 לקיים הקנין עכשיו] אבל בפסיקה דלא  
 נתפס הקנין כלל אסור דהוי הלוואה.

אולם מתוך דברי הרשב"א למדתי בשו"ת  
 תולדות אדם להרשב"א דמה שעזי חולכות  
 למחר דהוי דבר שלא בא לעולם, וכתב דזהו  
 טעמא דברייתא בסיפא דמה שעזי חולכות  
 בכך וכך אסור משום דהוי הלוואה דאין אדם

בטו"ז או"ח סי' רמ"ו סק"ה לאסור בכגון זה, וכן בפרמ"ג ובגמ"א שם, ואכמ"ל].

ועוד צריך עיון, מהא דאיתא בגמרא גיטין (ל). המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן, והיינו שיפריש תרומותיו ויעכבם לעצמו בעבור פרעון החוב, יעו"ש בגמרא דמיירי או במכירי כהונה או במזכה להם ע"י אחרים, או שעשו שאינו זוכה כזוכה, ואיתא שם בגמרא דהמלוה יכול לפסוק עמהן כשער הזול ואין בו משום רבית, ובתוס' דמותר גם לאחר שהוקר השער, ועוד בתוס' דיכול לפסוק אפי' הרבה פחות משער הזול ואע"פ דבכל פסיקה מותר רק ביצא השער, אמרינן בגמרא דהטעם דאין בזה משום רבית כיון דכי לית ליה כגון אם נשתדפו שדותיו לא יהיב ליה, כי אית ליה נמי אין בו משום רבית, והיינו כיון דהוי קרוב לשכר ולהפסד מותר אפי' קודם שיצא השער. (ואפי' שתחילתו כהלואה דבזה בודאי לא מהני קרוב לזה ולזה, אבל התרו"מ הוי בגדר פסיקה).

ואשר יראה בזה דיש לחלק בין מה שהתירו חז"ל בעזי חולבות משום קרוב לזה ולזה לבין פסיקה דלא התירו זאת חז"ל מטעם קרוב לזה ולזה, דהרי זה פשוט דמי שקונה חלב וגיזה שהם במצב של ספק ואינו ברור ללוקח כמה יקבל מהם, הרי זה נמכר בהזולה, ולכן במקדים מעות בהזולה כמה שעזי חולבות אין זה נחשב להזולה בעבור הקדמת המעות דזה אסור, אלא ההזולה הוא בעבור קניית מצב הספק של החלב וגיזה והיינו קרוב לשכר ולהפסד, משא"כ בפסיקה על הפירות הרי משלם הלוקח בשווי וכעת בשעת נתינת המעות אין כאן שום איסור רבית, אלא שחששו חז"ל שמא יתייקר ונמצא שיש לו ריוח בשביל הקדמת המעות, ולזה אין ההיתר של קרוב לזה ולזה, דהיינו שיהא מותר לקחת ריוח בעבור הקדמת המעות משום דאולי לא הי' מתייקר ואולי הי' זול יותר, אבל הרי סוכ"ס מתרבה ממונו ומרויח בעבור ההמתנה על הפירות.

בנתיבות סק"ט דרבדי הש"ך והסמ"ע הם כהב' תירוצים בכס"מ, עיי"ש].

ולפי"ז מ"ש הרעק"א דבפוסקין על הפירות אסור בלא יצא השער משום דלא חל המקח, היינו כדעת הסמ"ע דבלא יצא השער הו"ל כדבר שלא בא לעולם ולא חל המקח כלל ואסור, אולם לדעת הש"ך דמעיקר הדין חל המקח אלא שאין בזה מ"ש מחמת האיסור, א"כ צ"ע אמאי יש כאן איסור כלל הלא יש כאן חלות מקח ולרבדי הרעק"א כל האיסור בפסיקה הוא משום דאין בזה חלות מקח.

ומה שהביא הרעק"א בשם הרשב"א דמועיל היתר דקרוב לזה ולזה גם כשלא חל הקנין, כך הביא בשיטה מקובצת בשם הרמ"ך להדיא דהאי דקאמר מה שעזי חולבות מכור לך מותר לא אתא למפסק הלכתא דקנה, אלא משום רבית הוא דקאמר דלית ביה איסורא כלל כיון דאפשר דלשקול ליקח בציר ממאי דחזי ליה, ומוסיף הרמ"ך דנראה דאם המוכר או הלוקח רוצים לחזור ולבטל המקח אין בזה משום מי שפרע, דהרי זה דומה להא דאיתא בגמרא ב"מ (סג:) רב ורב יוסף דאמרי תרוייהו האי מאן דיהיב זוזי אתרעא חריפא צריך לאתחזויי לבי דרי וכו' דלא סמכא דעתיה ואין בזה משום מי שפרע, וכמו כן אי לא איתחזוי בשעת גיזה וחליכה מצי דהרי בהו דלא סמכא דעתייהו לגמרי, ולפי"ז לכאורה גם בפסיקה בלא יצא השער דהגם דהוי כדבר שלא בא לעולם, ואין זה קנין ואין בזה מי שפרע, מ"מ יהא מותר דהוי קרוב לשכר ולהפסד.

[ובענין סברא זו דיש מציאות שיהא מכירה רק לגבי היתר רבית ולא הוי קנין ממש מדיני חו"מ, עי' בתוס' (סג.) ד"ה בשמשך שכ' ומשיכה דהכא לא הויא אלא לענין היתר פיסוק גלא לקנות ממש, ועי' אריכות בענין זה בסי' קע"ד ס"ב, ובמחנ"א סי' י"ג, ובסי' קס"ט טו"ז סק"ו וש"ך סקנ"ז דכל היכא שהוא מחויב להחזיר מה שקנה לאו מכירה הוא ואסור, ועי' עוד

זה דהוי רק אסמכתא נחלקו הריב"ש בסי' ש"ח והרדב"ז בסי' תצ"ז, דלהריב"ש הוי אבק רבית ולהרדב"ז הוי רבית דאורייתא, וכתב שם הרדב"ז דהריב"ש סובר דאסמכתא קניא ולכן אם לא תגיע הספינה ה' מפסיד מעותיו והוי אבק רבית, אבל הרדב"ז סובר דאסמכתא כי האי לא קניא נהי דאין מוציאין אותו מידו משום דהוי גול מדבריהם, מ"מ לצאת ידי שמים ה' צריך להחזיר לו מעותיו נמצא שלא ה' מפסיד המלוה את מעותיו, ומה מועיל לו התנאי אלא הרי היא רבית קצוצה ויוצאה בדינין, ומוסיף הרדב"ז דבאמת במקום דאסמכתא קניא כגון דכתב ליה מעכשיו שאין בזה אלא אבק רבית, כיון שאם יארע שלא הגיע הספינה ה' מפסיד המלוה כל הקרן שלו ואין כאן רבית דאורייתא.

והביא הרדב"ז מספר כפתור ופרח שרצה להתיר אפי' הלואה ממש עם רבית היכא דיש חשש דיפסיד המלוה את מעותיו, וראייתו מהא דאייתא במשנה גיטין (ל.) המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן, ובגמרא הקשו אמאי אין בזה משום רבית, ומשני כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה, כי אית ליה נמי אין בו משום רבית, והקשה עליו הרדב"ז דהך דהמלוה את הכהן נהי דעיקרו ה' לאיאה מ"מ אין איסור בהלואה אלא בפסיקה שפוסק עמו כשער הזול ומה שייך ללמוד הלואה ממכירה, דבהלואה איכא איסור תורה ולפיכך אפי' בזמן שמפסיד כל הקרן יש לאסור משום אבק רבית, אבל אם הוא דרך מקח וממכר שאין בו איסור תורה אעפ"י שמוכר ביוקר מפני המתנת המעות היכא דאפשר דמפסיד הקרן ליכא למיסר דהוי כעין גזירה לגזירה, ולכן בהא דמלוה את הכהן דהוי דרך מקח וממכר מותר מהטעם דכי לית ליה לא יהיב ליה.

וכלל דמילתא היוצא מדברי הרדב"ז, רבית גמורה דהיינו מאה במאה ועשרים, וכשיש חשש שיפסיד המלוה כל הקרן הוי איסורו מדרבנן, ורבית דרבנן כגון מכירה

והחילוק מבואר פשוט דקרוב לזה ולזה מהני רק בעבור הוזהר בשעת התשלום, ואינו מועיל על היוקר שבשעת קבלת הסחורה. ובוזה יבואר דהמלוה מעות את הכהן להיות מפריש עליהן מחלקן, דהרי אין התחייבות על הלוח לקנות פירות מן השוק, אלא דהוי פסיקה על התרו"מ שיפריש המלוה מפירותיו ויזכה אותם ללוח, והוי ממש כמוכר מה שעזי חולבות מוכר לך, והיינו הוזהר בהקדמת המעות דלזה מהני ההיתר דקרוב לשכר ולהפסד, ואז אפי' אם יתייקרו הפירות אין בזה הפסד למוכר דהרי אין צריך לקנות פירות מן השוק.

ז. והחור"ד בסי' קעג סקי"א ובסי' קסט סקל"ח מתרץ אמאי לא מהני קרוב לזה ולזה בפסיקה, משום דהפסיקה הוא התחייבות מצד המוכר שיעמיד לו פירות בזמן מסוים, והוה כמו שיעבור שחל על גוף המוכר והרי זה דומה יותר להלואה דהוי ג"כ שיעבור הגוף, ובהלואה ליתא להאי התירא דקרוב לזה ולזה, משא"כ במה שעזי חולבות דהתחייבות הוא על דבר מסויים, ואין על המוכר חיוב לקנות חלב מן השוק רק מהעזים שיש לו, ואין זה דומה להלואה אלא דרך מקח וממכר ובוזה איכא התירא בקרוב לשכר ולהפסד. ומסתבר דגם להראשונים שהבאנו לעיל דמה שעזי חולבות הוי דבר שלא בא לעולם ולא חל הקנין, מ"מ בנתחייב על דבר מסויים דהוי דרך מכירה ולשיתת החור"ד בדרך מו"מ מותר בקרוב להפסד, ולפי"ז אפשר לצדד להתיר בכל טרשא מטעם קרוב לשכר ולהפסד.

ח. והנה בשו"ת הריב"ש סי' ש"ח וכ"פ המחבר בסי' קע"ג ס"ח להלוות דינר זהב השוה כ' דינרים על אחריות ספינה ההולכת מעבר לים ושיתן לו בשוה כ"ד דינרים אסור, ומיירי במשלם מכיסו ולא מהספינה עצמה, [וכמו"ש בכיבור הגר"א שם ולכן יתכן דהלכה זו היא גם כשמתנה הפרעון בספינה אחרת שאינו שלו, וכן יש לדייק מלשון השאלה בשו"ת הרדב"ז שכתב שאם תגיע ספינה פלונית במקום פלוני לשלום] ובכגון

להלוות לו סאה בסאה ומחזיר לו הסאה אף שנתייקרה, והה"ד דמותר להחזיר לו מעות של הסאה שנתייקרה דמה לי הן ומה לי דמיהן, וא"כ אז בזמן הפרעון מחזיר לו המעות של הסחורה שחייב לו) אבל להתנות שאם תתייקר הסחורה יתן לו השער של זמן הפרעון ואם תזול יתן לו כשער שהיתה בזמן המכירה זה אסור עכ"ד, וקצת תימה דלא הזכיר המהרש"ג כלל דשאלה זו נפסקה בש"ך להדיא להקל וכדעת הרמב"ן וספה"ת, ובאופן דהמהרש"ג מיירי ביצא השער [שהרי מטעם זה התיר סב"ס] הרי מצאנו בזה מחלוקת דלרש"י ותוס' הוי כפירש, והאבנ"ז מחלק בין קבע זמן ללא קבע זמן, ומה שכתב המהרש"ג להתיר מטעם קרוב לשכר ולהפסד, כתבנו לעיל בשם החו"ד דלא מהני סברא זו להתיר פסיקה על הפירות, וא"כ הה"ד בטרשא כיון דהוי חוב על גופו של הלוקח לשלם, ולסכרת רעק"א דפסיקה הוי כדשלכ"ל יל"ע דבטרשא כבר קנה הסחורה, ומה שכתבו בשם הרדב"ז דמתיר בטרשא קרוב לשכר ולהפסד היינו כשיש אפשרות שיפסיד את כל הקרן, ואילו המהרש"ג כתב להדיא שמתיר גם בזמן שמתייקר בכל יום מכיון שיש אפשרות רחוקה שיוזל.

ומש"כ המהרש"ג דמכירה זו יהא כאילו הלוואת סב"ס דמותר לשלם מעות כפי השער של הסאה, לכאורה עדיפא הו"ל לאשמועינן, דהנה כתב הנימוקי יוסף (לד): בשם הרשב"א דהא דאמר רבא מה לי דמיהן מה לי הן דאם נתן פירות בשוויין ופסק לו עליהם פירות אחרות דהוי כאלו נתן לו דמים ושרי, ובב"י סי' קע"ה כתב דאפילו המפרשים מימרא דרבא בגוונא אחרינא אית להו האי דינא דסברא הוא, ועי' בחו"ד בסי' קס"ב סעיף ה' דלפי"ז הוי היתר גמור לפסוק גם עם תנאי באם יוקרו הפירות יתן לו פירות ואם יוזלו יתן לו כשער הגבוה כדקיי"ל בסי' קע"ה ס"ז, וכשבא הקונה לשלם למוכר יכול לשלם מעות במקום הפירות כשיטת ר"ת בתוס' בפרק א"צ (סג.) ד"ה דאמר, והמחבר

בהזולה או ביוקר כשביל ההמתנה וכל רבית שבדרך מקח וממכר, ובמקום שיש חשש שיפסיד כל הקרן הוי היתר גמור. ומזה מסיק הרדב"ז שם, והו"ד בפתחי תשובה סי' קע"ג סק"י שאם מכר לו סחורה ביותר משווייה בשביל ההמתנה וכמו כל טרשא, והתנה עמו אם תגיע ספינה פלונית למקום פלוני תתן לי כך וכך בסחורתי ואם לא תגיע הרי סחורתי קנויה לך מעכשיו כה"ג מותר, משום דאסמכתא מעכשיו קניא ואם לא תגיע הספינה יפסיד כל הקרן, והוי בדרך מקח וממכר ומותר.

ומעתה בנידון שאלתינו דהוי טרשא ומקח וממכר יתכן לומר דעד כאן לא התיר הרדב"ז אלא כשיש חשש שיפסיד המוכר את כל הקרן והוי ממש קרוב לזה ולזה (דאפי' אם חשש ההפסד הוא רחוק, מ"מ עצם החשש של הפסד כל הקרן נחשב הדבר לקרוב לזה ולזה), משא"כ בטרשא שיש רק חשש יוקרא וזולא, וברוב הפעמים מתייקר הסחורה ורק לפעמים יש רק זולא ולא חשש הפסד כל הקרן אולי עדיין אין לזה היתירו של הרדב"ז.

ולכאורה כתבנו לעיל דלא מהני יוקרא וזולא לגבי פסיקה, ולפי הרדב"ז מהני, וי"ל דזה מש"כ הרדב"ז דכיון דנתן מעות חמיר, או דשם מהני רק הפסד כל הקרן ויש להביא רא"י מפרדיסא ועגל.

ט. שוב ראיתי בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' רלה אות ב) נשאל אם מותר למכור סחורה בהקפה ושישלם הלוקח את המעות בעד הסחורה כפי השער שיהי' לסחורה זו בזמן הפרעון, והשיב וז"ל דלהתנות שישלם כשער של זמן הפרעון בין אם יהי' הסחורה אז בזול בין ביוקר דנמצא שאם יהי' הסחורה אז בזול יותר משל עתה יקבל המוכר פחות מהשער של עכשיו מותר דהרי הוי קרוב לשכר ולהפסד (ואף דבעתים הללו אנו רואים עפ"י רוב דהסחורה מדרכה רק להתייקר מידי יום ביומו מ"מ נראה דמותר בכה"ג, ועוד דנוכל לומר דהוי כמלוה לחבירו הסחורה דכל שיצא השער מותר

שיהי' באותו יום שישלם, וגם במוצרים שמתייקרים מזמן לזמן, [ואטור לפרש ולומר שאם ישלם עכשיו בשעת הקניה, ישלם כפי המחיר של עכשיו].

ב. הקונה מוצרים שהמחיר ידוע כגון מצרכי מזון או מכשירי כתיבה וכדו' אפשר להתיר [במקום צורך או שעת הדחק] לשלם במאוחר כפי המחיר שיהי' ביום התשלום, ורק בתנאי שקבעו יום מסויים לתשלום החוב, ולפי"ז מותר לכל בעל חנות לקבוע עם הקונה שרושם את המוצרים וישלם בתאריך מסויים כפי המחיר של אותו יום.

ג. אם הקונה משאיר את החפץ ברשות המוכר, ואעפ"י שכבר קנה את החפץ ונתחייב באחריותו [שאם יופסד או יוזק החפץ חייב הקונה לשלם בעבור החפץ], מותר לשלם כפי המחיר שיהי' באותו זמן שיוציא את הסחורה מרשות המוכר לרשות הלוקח, וזאת גם בחפצים שמחירם ידוע וגם בלא קבעו זמן מסויים לתשלום.

כסי' קע"ה ס"ו הביא דעת ר"ת בשם יש מי שאומר ומשמע שפוסק כדיעה הראשונה לאיסור, אבל בשער דעה כתב דדעת רוב הראשונים להתיר, וכן בגידולי תרומה ח"ה אות ד' כתב להיתר, ולפי"ז נוכל להמציא היתר פשוט בנידון שאלתינו, דמה שנתן המוכר פירות יהא נחשב לפסיקה ושוב יוכל הקונה לשלם כפי השער שבשעת הפרעון אם יתייקרו, ואם יוזלו משלם כשער הגבוה כדין כל פסיקה, ומאידך לפי המהרש"ג דהוי כסב"ס הרי ההיתר הוא בין יוקרו בין יוזלו משלם רק סאה. [ועי' חו"ד סי' קס"ב סק"א בביאור דעת הטו"ז דסב"ס בדרך מו"מ מותר, ובאבנ"ז סי' קע"ה כדעת החו"ד בדברי הטו"ז, ועי' חו"א סי' ע"ב סק"ה, וכן בשער דעה על הטו"ז, ואכמ"ל].

העולה להלכה.

א. הקונה מוצרים וחפצים שאין להם מחיר ידוע, כגון תפילין ומזוזות, רהיטים ומלבושים שנעשו לפי הזמנה, וכדו', מותר להתנות שהקונה ישלם את המחיר כפי



הרב משה פריץ טשארנעם

## מי שיש לו רק שתי נרות כליל שלישי דחנוכה כמה עליו להדליק

המהדרין משמע בין למ"ד כנגד ימים היוצאים בין למ"ד מטעם דמעלין בקודש צריך להיות ניכר דאם תוס' קאי רק אליבא דמ"ד כנגד ימים היוצאים או הדיבור המתחיל היה צריך להיות על המ"ד בגמ' ולא על הברייתא. וע' בבית הלוי על התורה שג"כ פ' תוס' דקאי גם על המ"ד שמעלין בקודש.

ה. וע' בפנ"י, שפ"א, שג"כ פירשו דלפי המ"ד מעלין בקודש ג"כ צריך להיות ניכר איזה יום אלא שהיה ספק באיזה אופן להדליק או מוסיף והולך או פותח והולך כדברי ב"ש ובא הטעם דמעלין בקודש להכרעה שצריך להדליק מוסיף והולך. אולם לפי המ"ד כנגד ימים היוצאים ולא צריך הטעם של מעלין בקודש להכרעה אלא הסברא עצמה נותנת שזה הדרך היותר טוב איך לפרסם הנס, וע' בשפ"א ובית הלוי שהובא שם נ"מ בין שני הטעמים. ע"כ דברי הפנ"י שפ"א ובית הלוי בערך.

ו. לפי הנ"ל מובן דברי התוס' שצריך להיות ניכר אע"ג שההלכה היא לפי המ"ד מעלין בקודש (מדהביא הגמ' מעשה ונתן טעם לדבריו כמ"ד מעלין בקודש כמש"כ הביאור הגר"א הנ"ל) מ"מ בעינין שיהיה ניכר כמש"כ לעיל. ממילא מובן הדיבור המתחיל של תוס' מהדרין מן המהדרין דקאי על הברייתא ולא על המ"ד כנגד ימים היוצאים דוקא, דלכו"ע בעינין שיהיה ניכר כדאיתא באחרונים הנ"ל.

ז. ובשו"ע תרע"א איתא ברמ"א כד' הר"מ דכל א' מדליק. אולם מוסיף הרמ"א שצריך להזהר להדליק כל א' במקום מיוחד כדי שיהיה ניכר ע"כ וזה לכאור' לא כדברי הר"מ דלא בעינין שיהיה ניכר ולא כדברי התוס' שרק א' מדליק בשביל כל הבית.

א. ונראה להקדים סוגית הגמ' והמהדרין מן המהדרין כ"ה אומרים מוסיף והולך, ובגמ' פליגי בה שני אמוראים בטעמא דב"ה חד סובר כנגד ימים היוצאים וחד דמעלין בקודש ואין מורידין, ואח"כ בגמ' הובא מעשה שא' עשה כב"ה ונתן טעם דמעלין בקודש. וע"ש בתוס' שפי' שמהדרין מן המהדרין לא קאי על המהדרין דאם צריך להוסיף לפי חשבון כל בני הבית שוב לא יהיה ניכר איזה יום הוא, לכן קאי רק על הנר איש וביתו ורק א' מדליק נר א' כלילה הראשונה וכליל ב', ב' עד שבכליל ח' מדליק רק שמונה נרות אע"פ שרבים בני הבית.

ב. אולם ברמב"ם איתא שהמהדרין מן המהדרין קאי על המהדרין וצריך להדליק לפי חשבון כמה אנשים שיש בבית וכל לילה מוסיף והולך. וצ"ע על ד' הר"מ דאם כולם מדליקים שוב לא יהיה ניכר איזה יום הוא כמש"כ התוס'.

ג. ע' ביאור הגר"א תרע"א שפי' ד' הר"מ דלפי המ"ד מעלין בקודש לא צריך להיות ניכר כלל, והיות שהגמ' מביא מעשה במי שהדליק ונתן טעם לדבריו דמעלין בקודש (ולא מטעם כנגד ימים היוצאים) מכאן ראה דההלכה כמ"ד שמעלין בקודש, והנ"מ היא לפי המ"ד שמעלין לא צריך להיות ניכר ולכן אפשר לומר דמהדרין מן המהדרין קאי על המהדרין דצריך להדליק לפי חשבון כל אנשי הבית. אולם אם ההלכה לפי המ"ד כנגד ימים היוצאים או צריך להיות ניכר ממילא מסתבר לומר דמהדרין מן המהדרין לא קאי על המהדרין אלא רק על המצוה דנר איש וביתו. כן איתא ביאור הגר"א בקיצור ובדמשק אליעזר באריכות.

ד. אולם תוס' שכתבו דצריך להיות ניכר הרי הדיבור המתחיל היא מהדרין מן

הר"מ המ"ד כנגד ימים היוצאים צריך להדליק א' דאין ענין בליל ג' להדליק ב' כי זה לא מראה כלום אולם לפי המ"ד מעלין בקודש ולא מורידין יש להדליק ב' שאה"נ א"א לעלות בקודש עד ג', מ"מ יש עוד ענין לא להוריד וכמו שהדליק אתמול ב' גם הלילה ידליק ב'. אולם לפי תוס' דהמ"ד מעלין בקודש ג"כ בעי שיהיה ניכר לכונ"ע צריך להדליק רק א'.

יב. ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א שפסק כדברי הר"מ דמעלין בקודש ולא צריך להיות ניכר כמש"כ הביאור הגר"א ממילא מובן שצריך להדליק שתי נרות. ובמשנה ברורה סי' תרע"א ס"ק ה' איתא בשם הח"א וכת"ס שיש להדליק רק א'. ולא זכיתי להבין דבריהם הקד' וה' יאיר עיני.

יג. ע' בדרכי משה תרע"ב ס"ק ג' שמביא בשם המהר"ם מרוטנבורג דמי שלא הדליק בליל א' ומדליק בליל ב' או שלישית דידליק נר א' כשמתחיל להדליק דלדידיה הו"ל ליל ראשון ואין דבריו נראים עכ"ל, ונראה לבאר היות שפוסקים כמ"ד מעלין בקודש ולא צ"ל ניכר איזה יום הוא כמש"כ לעיל ממילא אם הוא מדליק בפעם ראשון בליל ב' או ג' עליו להתחיל מא' ולעלות משם בקודש, והדרכי משה וברמ"א סוף סעיף ב' דלא פסק כן אלא להדליק כמו כל אדם כד' המהרי"ל ואגודה נראה דג"כ סוברים דלא חייב להיות ניכר כמש"כ לעיל אלא אם מתחילים ביום ב' או ג' ואפשר להדליק באופן שזה מראה איזה יום מה טוב ומה נעים כמש"כ לעיל בשם המהר"ל כשמדליקים בפנים ולא שזה מעיקר הדין כמש"כ לעיל בשם הגר"א, וע' שפ"א שלא הבין כן בדרכי משה. אולם השפ"א לשיטתו דאפי' למ"ד מעלין בקודש בעינן שיהיה ניכר וזה אפשר לומר לפי ד' התוס' כמש"כ לעיל. אולם בדרכי משה אין הכרח לומר כן. אדרבה הרי הרמ"א פוסק כמו הר"מ דלא בעינן שיהיה ניכר כמש"כ הגר"א בביאורו.

אולם בדרכי משה איתא בשם המהר"ל היות שהיום מדליקים בפנים ולא צריך להיות כולם אצל הפתח וכל א' יכול להדליק במקום מיוחד ויודעים כמה אנשים יש בבית אז מנהגינו נכון אפי' לדעת התוס'. וע"ע בביאור הגר"א שמביא הדרכי משה.

ח. אמנם צ"ע למה תוס' עצמם לא הביאו עצת הרמ"א שכולם ידליקו בפנים במקום מיוחד ואז הוה המהדרין מן המהדרין ולא רק על נר איש וביתו אלא אפילו על המהדרין ובודאי זה יותר טוב. ותוס' עצמם מביא לעיל בד"ה הקודם שהשיעור דעד שתכלה רגל מן השוק היום לא צריך לחשוש לזה היות שמדליקים בפנים. א"כ היה מקום להוסיף אח"כ עצת הרמ"א כדיבור המתחיל הבאה שכולם ידליקו בפנים במקום מיוחד.

ט. וי"ל בדעת הרמ"א דההלכה כדברי הר"מ (ולא כתוס') דמעלין בקודש לא צריך להיות ניכר מעיקר הדין לכן כולם מדליקים ובזמן הגמ' כולם הדליקו אצל הפתח ולא היה ניכר והמהדרין מן המהדרין קאי ג"כ על המהדרין דנר לכל א' אולם היום שמדליקים בפנים ולא אצל הפתח כמש"כ הדרכי משה א"כ על צד היותר טוב להדליק במקום מיוחד ואז הוה ניכר ג"כ ואז נכון אפי' לדעת התוס'. וזה שמדליקים במקום מיוחד אין כאן שינוי בצורת המצוה דמאז הדליקו כולם בחוץ וגם עכשיו מדליקים כולם בפנים ממילא רק ליזהר להדליק במקום מיוחד מה טוב ומה נעים.

י. אולם לדברי התוס' מדינא דגמ' רק א' מדליק כדי שיהיה ניכר ועכשיו שמדליקים בפנים אם נאמר שידליקו כולם הרי זה שינוי בצורת המצוה. ואם יחזרו להדליק בחוץ מה יהיה אם בפנים כולם הדליקו הרי יכול לבא לירי תקלה. לכן מובן למה תוס' לא הביא עצת הרמ"א שכולם ידליקו בפנים במקום מיוחד.

יא. נחזור לשאלה שהתחלנו בה בליל ג' ויש רק שתי נרות בבית הלוי איתא דלשיטת

הרב אריה ויים

## דיני הכריעות שתקנו חז"ל וגדרו האיסור להוסיף על הכריעות שתק"ח (ב)

### נענוע בתפילה ולימוד התורה

ע"ז באלף המגן שסביב ס' מט"א (סי' תקפ"ב סקכ"ז) וברע"ת למהרש"ם ז"ל (שם ס"ד), ועיין מה שציין עוד ע"ז שם בסו"ס מ"ח, וכן אומרים בפיוט בכתר דר"ה "קול שופר כפוף כפוף לב אחד", וע"ע בס' מגורת המאור (בחתימת הספר) ובשו"ת הלק"ט (ח"א סי' צ"ד) ובס' פתחי עולם (שם סק"י).

מיהו בגליוני הש"ס (להה"ג מוהר"ר יוסף ענגיל ז"ל, למס' יומא דף פ"ז ע"ב ד"ה קס מיקם), ס"ל דעמידה בשחי' לא חשיב עמידה, וע"ע בשו"ת קול גדול (סי' י"ח) מ"ש בנד"ז, ובגליוני מהר"י ציינס ע"ד הגר"א ז"ל בביאורו לסי' תקפ"ב (ס"ד) שכ' עמ"ש שם בשו"ע די"נ להתפלל בר"ה ויוה"כ בכריעה, דאינו עיקר, מיהו יתכן דטעם הגר"א ז"ל הוא לא מצד חיוב העמידה, אלא משום דהוי כמוסיף על השחיות שתקנו חז"ל, דכן מפורש ברבריו בסי' נ"ו (ס"ד) לענין קדיש, ואפ"ל דשא"ה דמתפלל כך כל התפילה, וע"ע מה שאכתוב בנד"ז להלן, ואמנם להלכה נקטו כן כמעט כל הפוסקים, דמעיקר הדין אין שום חסרון בעמידה בכריעה במשך כל התפילה, ורק צריך לזקוף בתחילת וסופי הברכות.

ונהדר אנפין לנידוננו דאתינן עלה, דהאמת יורה דרכו דגם העט"ז לא כוון לאסור הנענוע מצד איסור הוספת שחיות ע"מ שתק"ח, אלא כתבו מצד שלילת הנענוע בתפילת העמידה [דכן דרכו תמיד ללקט הלכות פזורות אף דאינם שייכות כ"כ במקומו] דהא ציין מקורו מתשו' הרמ"ע, ושם איירו רק מצד הנענוע בתפילת העמידה כמש"ל, וכ"כ העט"ז בסו"ס צ"ה, וכ"מ מסתימת לשונו דלא מחלק בין אמצעי הברכות לתחילתן וסופן, ואי מצד איסור הוספת כריעות, הרי באמצעי הברכות שרי,

כ' בעט"ז (ר"ס קי"ג) בשם שו"ת הרמ"ע (סי' קי"ג) דולת הכריעות שתק"ח, אסור לאדם לנענוע גופו בשעה שמתפלל, ומשמע לכאורה דג"ז בכלל איסור הוספת כריעות ע"מ שתק"ח, ולכאורה לא יובן, מדוע יהי' בזה איסור הוספת כריעות, והלא אין כוונתו לכרוע ולהשתחוות, אלא שזהו צורת עמידתו מתוך רגש והתלהבות, ומצד כל עצמותי תאמרנה, או מצד ההתעוררות לכוון, ואפי"ו מי שאינו מתנועע כל שעת תפילתו אלא רק לפרקים - ולפעמים מתנועע רק בתחילת ברכה או בסופה - ש"ד, ואדרבה בשו"ת הרמ"ע (שם) שמתנגד לנענוע בתפילה, מביא מנהג ותיקין לנוע מעט בחותמי הברכות בלבד יעו"ש"ד, ונהי דכ' "לנוע מעט", היינו משום דדעתו דלא יאות להתנועע בתפילה, אבל עכ"פ חזינן דבסופי הברכות יש ענין להתנועע יותר מבכולה, כדי לקיים מפני שמי ניחת הוא, וכדמובא במג"א (סי' מ"ח סק"ד) בשם ס' עשרה מאמרות, וע"ע בפר"ח (סי' צ"ה) שמביא כן מהירושלמי, ונ"פ דג"ז בכלל מ"ש בשו"ע הרב הנ"ל דמותר לכרוע בשעה שנתלהב לבו בתפילה, וע"ע בל' הלבוש (סי' קי"ג ס"א) ועו"ת (שם סק"ב).

ול"ד לאלו הנוהגין לשחות בר"ה ויוה"כ בעת תפילתם דצריכים לזקוף בתחילת וסופי הברכות כנ"ל, דהתם שאני שעושאו לשם כריעה, דכיון דבימים אלו מדת הדין מתוחה, יש להשפיל עצמו ביותר, ככה"ג ומלך בכל ימות השנה, כדאי' בברכות (דף ל"ד ריש ע"ב), עיין בטור (סי' תקפ"ב), ובחי' המאירי למס' ברכות שם, ובהג' סמ"ק (סי' י"א אות פ"ד), ובלבוש (סי' תקפ"ב ס"ד), וע"ע בר"ה (סו"ד כ"ו), וכבר ציינו

כשמחזירים ס"ת למקומה, לפי שכשמשתחווים אומרים רוממו ה' אלקינו והשתחוו, וגם בברה"ת משתחווים לכבוד התורה, כשמחזירים אותה אומר יהללו, להודיעך שלא בשביל אלהות שבתורה הוא משתחוה, אלא להקב"ה הוא משתחוה ששכינתו שורה עלי, ולא בשביל שגם הוא אלוה, שהרי נשגב שמו לבדו עכ"ל, והו"ד במג"א (סי' קל"ט סק"ו) וז"ל, כתב ל"ח ספ"ה דברכות, הכורעים בברה"ת טועים הם, שאין לשחות אלא במה שתקנו חכמים כמ"ש סי' רפ"א עכ"ל, והש"ך כ' וז"ל, ברוקח משמע שמנהג קדמונים לכרוע ולהשתחוות בברה"ת, ולא כאותן שאין נוהגין, וכ"כ מ"ע סי' קנ"ו עכ"ל, והוא ברוקח סי' שי"ט, והטעם שאין כוונתנו לשחות בברכה אלא לכבוד התורה, וכ"מ בלבוש סי' קנ", עכ"ל המג"א, ומ"ש שאין כוונתנו לשחות בברכה אלא לכבוד התורה, כיו"ב אמרינן בבריך שמה ד"סגידנא קמיה ומקמי דיקר אורייתיה", וכיו"ב בפיוט לשחרית דשבועות - לפני קדושה - "דבר צוה וגו' להשתחוות ולכרוע ולקוד ראש לא- ל חי וקים וגו'". והנה המעיין בל"ח - והוא שם אות ס"ה - יראה לעין, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ, דבל"ח מפורש דשולל רק אותם שטועים וכורעים בברה"ת בתחילת הברכה וסופה, ומ"ש המג"א בדבריו "כמ"ש סי' רפ"א" [והרי שם איירו בנידון איסור כריעה בהודאה, ולא בנידון כריעה בברכות בתחילתן וסופן] אין זה מלשונו, אלא מדברי המג"א הוא, וכ' כן כי בל"ח כ' דכיון דאשכחן בנידון הודאה דאסרו לכרוע בכל ההודאות אף שלא בשמו"ע, כ"ש לענין האיסור לכרוע בתחילת הברכות וסופן, דאסרוהו ג"כ בכל הברכות אף שלא בשמו"ע, ולכך אני אומר שטועים כל השוחים בברה"ת בתחילה וסוף, עכת"ד הל"ח, וע"ז כוון המג"א בצינונו לסי' רפ"א, דבני"ד כ"ש הוא דאסור אף שאינו בשמו"ע.

ולפי"ז אין כוונת העט"ז על נענוע חזק עד שיתפקקו החוליות שבשדרה, דאין זה ענין לכריעות כלל, אלא אף נענוע מעט אינו הגון לדעתו, מצד חיוב השבתת הגוף בשעת תפילת העמידה, וכמ"ש בתשו' הרמ"ע הנ"ל.

וכ"ה מנהג העולם להתנועע בתפילה ללא השגחה והברלה בין אמצעי הברכות לתחילתן וסופן, ובעיקר ענין הנענוע שבתשו' הרמ"ע ומג"א הנ"ל, כבר הלכו בזה נמושות רבנן קדמאי ובתראי, ולרגל אהבת הקיצור, אציין בקוצר אמרים, כמה מספרא דבי רב שדברו בזה, עיין ב"י ורמ"א (סו"ס קכ"ה) וכנה"ג (סי' צ"ה) ושלח"ק (מס' תמיד בתחילתו, הדבר החמישי שמיסייע לכוון) וא"ר (סי' מ"ח אות ב') וס' מנורת המאור (סי' ק"ג) ובס' יוסף אומץ (סי' ל"ה) וסידור היעבי"ץ (בתחילתו, סולם בית אל, חלק המעשה אות ד', ולפני שמו"ע דחול) וס' יסוד ושורש העבודה (תחילת שער הקרבן) וס' נועם אלימלך ר"פ תצוה, ופרי' תשא (ד"ה וזהו כי תשא) ופרי' שלח (עה"פ וכי תשגו וגו', דף ע"ו ע"ב) ופרי' קדושים (עה"פ אל תפנו אל האלילים) וס' אמרי פנחס (ענייני תפילה סי' ס"ט) וס' שלחן הטהור (סי' מ"ח ס"ט, וסי' צ"ז) וס' תפלה למשה על תהילים (להגה"ק בעל ישמח משה וצ"ל, פרק ק"מ, עה"פ אך צדיקים יודו לשמך וגו') וס' חתם סופר עה"ת (פרי' בלק, עמ' קכ"ו) עה"פ ועתה הנני הולך לעמי, וס' תולדות קול אריה (אות כ"ט) וסידור צלותא דאברהם (לפני שמו"ע) וס' פתחי עולם (סי' מ"ח סק"ב, וסי' צ"ה סק"ו, וסי' קי"ג סק"א) ומשב"ר (סי' מ"ח סק"ה, וסי' צ"ה סק"ו) וכה"ח (סי' מ"ח סק"ט, וסי' צ"ה סק"ד, וסי' קי"ג סק"ה) וס' שדה חמד ח"ה (כללים מע' הנו"ן כלל מ"ו) ושו"ת באר משה (ח"ג סי' כ"א).

**בנידון כריעה בשעולים לתורה**

אבל הרוקח כ' רק שמשתחווים בברה"ת, ופשיטא דכוונתו לפני שמתחיל הברכה או

כ' הרוקח (סו"ס שי"ט) ור' חזקיה מפרש, שלפיכך אומר פסוק זה [יהללו את שם וגו']

הברכה וש"ד, והשתא הגע עצמך, אילו הי' כוונת הרוקח שמשתחווים באמצע הברכה, לא הי' צריך לזה, דבשעת אמירת שבחים שייך שפיר לכרוע, ושרי אף באמצע ברכה, כמו שנתבאר בדברינו בעז"ה (שם).

וכיו"ב י"ל במ"ש הרוקח שם, שמשתחווים גם כשאומרים רוממו ה' אלקינו והשתחוו

וגו', דלכאורה זה נראה כסותר מש"כ - במאמרנו הקודם - מדברי האחרונים דאין להשתחוות בו, וכ"ש הוא ממ"ש הקדמונים דאין להשתחוות כשאומרים השתחוו לה' בהדרת קודש, כיון דאינו אלא שבח וסיפור דברים יעו"ש, ואי נימא דגם בזה הכוונה שמשתחווים לפני אמירת רוממו וגו' א"ש, ואולי הי' מנהגם להשתחוות כשהגביהו הס"ת - כמ"ש מנהג זה בשו"ע סי' קל"ד ס"ב - ואח"כ אמרו רוממו וגו' [וע"ע מ"ש בזה בברכי יוסף (שם אות ג') ובס' פתחי תשובה (שם) בשם תשו' אהלי יעקב].

ובס' שערי אפרים (שער ד' אות ד') הבין דכוונת הרוקח והמג"א, שנוהגים להשתחוות באמצע הברכה - וכ"ה דעת הא"ר (סי' קל"ט אות ז'), ולכן סיים שלא יכרע נמי בסוף הברכה, ולא הזכיר תחילתה, וכן העתיק המשב"ר (סקי"ט) - ועז"כ דהעושה כן י"ל לכוון שאינו שוחח בשביל הברכה, שלא תקנו חז"ל לשחות בזה, רק משום כבוד התורה עיי"ש, וכנראה דהבין כן בכוונת סו"ד המג"א הנ"ל, וע"ע וכי רק משום כבוד התורה מותר להשתחוות, והלא בכל הברכות - באמצען - ובכל השבחים מותר לכרוע ולהשתחוות, לכן נראה דכוונת המג"א ליישב היתר הכריעה לפני הברכה כדכתיבנא.

ושו"ר בשלה"ק (מס' תמיד) שכ' כעין דברי המג"א, ושם מפורש כמ"ש דמר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ, דז"ל סוף סוף יוצא לדברי כולם, שלא ישתחוה בשום ברכה תחילה וסוף וכו', ע"כ אותם העולים לס"ת ומשתחווים בברה"ת, ילמדו אותם

באמצעותה, דבודאי לא יסתור הרוקח גמ' מפורשת דאסור לכרוע בתחילת וסופי הברכות, ומ"ש הרוקח שמשתחוה להקב"ה ששכינתו שורה עלי', לא יועיל ליישב סתירה זו כלום, דהרי בכל הברכות כשכרוע כוונתו להקב"ה, ואפ"ה אסור חז"ל לכרוע בתחילתן וסופן, וע"כ דהרוקח לא איירו בתחילת הברכה או בסופה, וכ"מ בס' ארחות חיים (ספינקא, ר"ס קי"ג) שהבין ג"כ דהרוקח לא איירו בתחילת הברכה וסופה, דאילו גם הוא איירו בנד"ז כהל"ח, ה"ל לציינו בס"א ולא בס"ג.

ונראה דגם המג"א לא כוון לומר דפליגי אהדדי, אלא בתחילה הביא דברי הל"ח דאין לכרוע בברה"ת בתחילתה וסופה, וע"ז הביא דברי הרוקח דמ"מ מנהג קדמונים הוא לכרוע בברה"ת, וכמובן דהיינו באופן המותר, והיינו לפני הברכה או באמצעה, מיהו לקושטא דמילתא משמע בסו"ד המג"א, שהבין ברוקח שהמנהג הוא להשתחוות לפני הברכה, דלכן כ' "והטעם שאין כוונתנו לשחות בברכה אלא לכבוד התורה" והוא מדברי הרוקח, ור"ל דהרי כבר נתבאר בעז"ה במאמרנו הקודם - מדברי רי"ו ועו"פ - דאסור לכרוע במקום שאין שום טעם וסיבה לכרוע בו, וא"כ מה שייך לכרוע ללא שום אמירה, עז"כ דכשפותח הס"ת ה"ה משתחוה לה' לכבוד התורה שהיא כולה שמותיו של הקב"ה [עיי"ן פרמ"ג א"א שם, וע"ע בטושו"ע יו"ד סי' רי"ב וסי' רל"ז ס"ו] ובלא"ה כבר נתבאר בדברינו (שם) דטובא אשכחן השתחווי' ללא שום אמירה, ולית ביי' שום פגם ודופי, א"נ ועיקר, דנהי דחז"ל אסרו לכרוע רק בשעת אמירת תחילת הברכה, אבל לפני התחלת הברכה שרי [וכ"כ היעב"ץ ז"ל בספרו מור וקציעה דמותר לכרוע בין ברכה לברכה כדמובא לעיל במאמרנו הקודם] היינו רק כשאין כוונתו לברכה, אבל אם כוונתו לכרוע משום הברכה, ה"ז בכלל איסור הוספת כריעות בתחילת הברכה, ולכן כ' המג"א דאין כוונת כריעה זו אלא לכבוד התורה ולא משום

יובן, מאי מייתי ראי' מדבריו, הלא י"ל דכוונתו על הכריעה כשאומר ברכו וגו' ברוך ה' וגו', אמנם לקושטא דמילתא א"א לומר כן, דהא כבר כ' הרמב"ם (פי"א מהל' תפילה הל' ד') והטור (שם) סדר הישיבה בביהכ"נ, דהזקנים יושבים עם פניהם כלפי העם, וכל העם יושבים שורות שורות כלפי פני הזקנים, ופסקו שם הרמ"א, וא"כ איך יאמרו כל העם ברכו כלפי פני הזקנים, ונהי ד"ל דבשעת ברכו גם הזקנים יסובבו פניהם כלפי מזרח, מ"מ כמ"פ אנשי העם משתחווים, ואין מקפידים שלא יהיו או פניהם כנגד פני הזקנים, וע"כ דבכל הכריעות שבשעת התפילה אין קפידא בזה, כיון שמקומותיהם קבועים, וכיו"ב כ' הרמ"א (סי' צ' סכ"ד) עיי"ש, ולא חששו אלא כשמשתחוה ללא שום אמירה, דאז מחזי כמשתחוה אל האנשים שכנגדו, ועכ"פ חזינן דגם הלבוש הבין דהמנהג להשתחוות לפני ברה"ת ללא שום אמירה, ולא בשעת אמירת הברכה, ובעיקר המנהג להשתחוות בברה"ת, כ"כ גם בס' מטה משה (סי' רנ"ו) ושיירי כנה"ג (שם הגה"ט אות ו') ובס' אמת ליעקב וס' לדוד אמת (סי' ו' אות נ"ו), וע"ע בשו"ת תורה לשמה (סו"ס מ"ח).

ושו"ר בס' מגן גבורים (שם) וערוה"ש (שם סי"ד) ודרכי חיים ושלום (סי' רט"ו) שהבינו במג"א דהפוסקים פליגי בנד"ז, ברם כבר מילתי אמורה בד"ז, דהמעין במג"א ובמקור דבריו יראה דל"פ כלל, וכן יש להעמיס בדברי שאר האחרונים שכ' כעין דברי המג"א, וכ"מ במשב"ר בבה"ל סי' קי"ג (ס"א ד"ה בסוף) דהעתיק סתמא דברי הל"ח, ואילו הוי ס"ל דכוונת המג"א לומר דהרוקח והרמ"ע והש"ך והלבוש פליגי ע"ז, ה"ל לציינו, כשגם דבמשב"ר סי' קל"ט (סקי"ט) בעצמו העתיק סו"ד המג"א, א"ו כדעבידנא שלמא בפמליא של מעלה, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ.

מיהו למעשה אין אנו נוהגין לכרוע בברה"ת כלל, כמ"ש בערוה"ש (שם), וכנראה דמנהג זה לא נתקבל - וכעין

שלא ישתחוו, וכן שמעתי ממורי הגאון מהרש"ל ז"ל, אך היה מנהגו כשעלה לס"ת וראה הפרשה שיקרא השתחוה, ולא משום השתחואה של הברכה, רק לכבוד ס"ת השתחוה, ואח"כ אמר כל הברכות, ולפמ"ש רי"ו צריך לברך בזקיפה עכ"ל, הרי מפורש יוצא מדבריו דלכו"ע רק בתחילת הברכה וסופה אסור להשתחוות, וכן אם משתחוה לפני הברכה בשביל הברכה אסור, אבל זולת זה אדרבה נהוג להשתחוות כשעולים לס"ת.

ומ"ש השלה"ק בסו"ד, דלרי"ו צריך לברך בזקיפה, נהי דכבר נתבאר לעיל דבנד"ז שמשתחוה לה' לכבוד התורה ש"ד, מ"מ כ"כ לשיטתי' שהבין בדעת רי"ו דאסור להוסיף שום כריעות על הכריעות שתק"ח חוץ מבאמירת תחנונים, וכוונתו בזה דמש"ה הנוהג לכרוע בברה"ת יעשהו לפני הברכה כמו שנהג המהרש"ל, ולא בשעת הברכה אף באמצעה, ברם כבר נתבאר בעז"ה - במאמרנו הקודם - בדעת כל הפוסקים, דמותר לכרוע ולהשתחוות בכל שבח ותהלה ובכל מקום שיש בו איזה ענין וטעם או מנהג לכרוע, ויישבנו בדרך זה גם דעת רי"ו, כ"ה דלא תקשה עלי' תמיהת השלה"ק יערי"ש.

ועכ"פ חזינן גם בשלה"ק בשם מהרש"ל, שהי' נוהג להשתחוות לפני ברה"ת, ולא בשעת אמירת הברכה, ודלא כא"ר ושע"א הנ"ל, וכ"כ בס' קיצור של"ה (מס' חולין) בשם האריז"ל, ובס' שלחן הטהור (סי' קל"ט ס"ח), ובס' פתחי עולם (שם סקי"ח) בשם האריז"ל, וע"ע בס' מגן גבורים (שם) אלה"מ סקי"ד) וס' ליקוטי מהרי"ח (ח"א דף צ"ה ע"ב).

וכ"מ בדברי הלבוש (סו"ס ק"ג), דכבר ציין המג"א שם לענין עיקר המנהג לכרוע בברה"ת, דגם בדבריו מוזכר מנהג זה, שכ' דאין לעשות מקומות ישיבה בביהכ"נ בין הבימה שעומד באמצע ביהכ"נ ובין ההיכל, באופן שיהא פני היושבים כנגד הבימה, וא' מטעמיו הוא, דכשהעולה לתורה משתחוה לברך, נראה כמשתחוה לו, ולכאורה לא

ע"א מדפי הרי"ף ד"ה מלמדין) והרא"ש (שם פ"ה סי' ג') וסמ"ק (סי' י"א) ועו"פ, וביארו הטו"ז (סי' קי"ג סק"ג וסי' תקפ"ב סק"ב) ובס' בגדי ישע (סי' תקפ"ב סק"ג) דבמקום שצריך לשחות בסוף הברכה, צריך לזקוף איזה תיבות הסמוכות לבא"י, כדי שיהי' נראה שתזור וכורע מצד החיוב, כמ"ש הרמ"א, ובשאר הברכות א"צ לזקוף עד שיאמר בא"י, כדי שלא יהי' נראה כמוסיף על תק"ח, וישאר זקוף עד שיתחיל כמה תיבות מברכה שאחריו, ועיין במט"א (סי' תקפ"ב סי"א) ולי' מהרי"ח (ח"ג סו"ד סי"א) שביארו ופירטו מתי צריך לזקוף בכל ברכות התפילה.

והלבוש בסי' תקפ"ב (ס"ד) תמה ע"מ שהצריכו לזקוף בכל הברכות, ואדרבה כשמתפלל בשחי' הוא יותר דרך כבוד שלא לזקוף עד סוף תפילתו יעו"ש"ד, וכ"כ בהג' סמ"ק (שם אות פ"ד), וכ"כ הב"ח (סי' תקפ"ב ד"ה נוהגין) והטו"ז (שם סק"ב) דמעיקר הדין א"צ לזקוף כלל, ולכן כ' הטור דרק המדקדקין נוהגין לזוהר בזה, וע"ע מ"ש הלבוש בסי' קי"ג (ס"ב) דא"צ לזקוף עכ"פ במקום שצריכים לשחות בסוף הברכה, וכיו"ב כ' בס' יוסף אומץ (סי' תקס"א) וז"ל, ראיתי אבי מורי החסיד ז"ל מדקדק, שכל ימי התשובה הי' מתפלל שמו"ע בכפיפות ראש, וכשהגיע לברוך דברכת אבות ומודים, כופף ראשו יותר, ובשאר סיום הברכות זקף ראשו עד סוף הברכה, וכ"ה בטור עכ"ל, ומשמע דדעתו כמ"ש הלבוש בסי' קי"ג, אלא דבלבוש משמע הטעם, דכל שבלא"ה בעי שם שחי', יכול להשאר בשחייתו וש"ד, וביוסף אומץ כ' דכשיאמר ברוך ומודים ישחה יותר, כדי שיהי' ניכר חיוב השחיות במקומות אלו [ודרך אגב חזינן בדבריו חידוש, שנהג כן בכל עשייתו, ולא רק בר"ה ויוה"כ] מיהו בס' הקובץ על הרמב"ם (פ"ה מהל' תפילה הל' י') כ' להיפך, דרק במקום שצריכים לשחות, יש לזוהר לזקוף ולחזור ולשחות, אבל בשאר הברכות א"צ לזקוף כלל, וכ' דע"ז כ'

מש"כ לעיל כמאמרנו הקודם לענין הכריעות בקדושה, דוכי בכל השבחים נהגינן לכרוע - והוא משום חשש מכשול שיבואו לכרוע בתחילת הברכה וסופה, ואולי זה הי' הטעם אף בתקופת הראשונים שהיו שנמנעו לגמרי מלהשתחוות בברה"ת.

ובש"ג פ"ק דקידושין (דף י"ד ע"ב מדפי הרי"ף) כ' בשם ריא"ז בזה"ל, וחייבים לעמוד מפני סה"ת, אם מפני לומדיה עומדין מפניה לא כ"ש, ונראה בעיני שלא אמרו אלא לעמוד מפני התורה, ולא להשתחוות לה, ולא נמצא בכל התורה שמשתחיים אפי' לאה"ק עכ"ל, ולא ביאר שיחתו מה פגם יש בהשתחוי' זו, ואולי כוונתו לומר רק דאין חיוב להשתחוות לה, דענין השתחוי' לס"ת אשכחן במס' סופרים (פי"ד הל' י"ד), ובפי' הרמב"ן עה"ת פ"ר תבא (כ"ז כ"ו), ואיפסקא בשו"ע (סי' קל"ד ס"ב), ואף ענין השתחוי' כנגד ארה"ק אשכחן בדברי הפוסקים בשעת כניסה לביהכ"נ ויציאה ממנה, ועיין בזה במג"א (סו"ס קל"ב) בשם מהרי"ל (ט"ס) הוא שם, וצ"ל ולמול ארה"ק ובשו"ת מהרש"ל (סי' ס"ד) והו"ד בא"ר (שם אות ו'), ובעט"ז (סי' א') בשם ס' עמק הברכה, וע"ע בשו"ת תורה לשמה (שם), ואדרבה לפי"ד הלבוש הנ"ל, יש לדקדק להשתחוות בכניסתו לביהכ"נ ויציאתו משם, דוקא כנגד ארה"ק ממש, ולא כנגד מקומות הישיבה בשני הצדדים במזרח, כיון שמשתחוה אז ללא שום אמירה, ושורר בברכי יוסף (סי' קל"ד אות ג') דמביא דכבר כ' מהריק"ש, דאפ"ל דאין כוונת הריא"ז לאסור ההשתחוי', אלא רק דאין חיוב בזה, וע"ע מה שהאר"ק שם בנד"ו.

### בנידון המנהג

#### להתפלל בר"ה ויוה"כ בכריעה

כ' בטושו"ע (סי' קי"ג ס"ב, וסי' תקפ"ב ס"ד) דיי"ג להתפלל בר"ה ויוה"כ בכריעה, וצריכים הם לזקוף בסוף הברכות, ומקורו מתוס' ברכות (דף י"ב ע"ב ד"ה כרע, ודף ל"א ע"א ד"ה ומוצאו) ותרי"י (שם דף כ"ד

אדם חשוב יעשה כן, ויותר י"ל, דאם כל הציבור יתפללו כן, יהי אסור ליחידים להמנע, כ"ה דלא יהא מחזי ככופר ח"ו [וכעין דכתיבנא במאמרנו הקודם] משא"כ לענין נפילה ע"פ, דלא אסרוהו חז"ל אא"כ מתפלל על הציבור, ובפני הציבור, ורק הוא בלבדו עושה כן, כמ"ש הטו"ז (שם סק"ג) וש"א, וגם אם מטה קצת על צדו שרי, כדמוכא בב"י ובמג"א (שם סק"ט), אבל בני"ד אם כולם יתפללו בקביעות בכריעה על הברכים, יש לחוש שמא יכשל אדם חשוב באופן דאסור מן הדין, תו משמע בהלק"ט דדעתו דאיסור זה נאמר בכריעה ולא בקידה [שהוא יותר מכריעה, שזהו בזקיפת רוב הגוף וזה לא, עיין ברכות דף ל"ד ע"ב] ודלא כמשב"ר (שם סק"ז), וצע"ק דהמשב"ר גופי' העתיק סתמא דברי הלק"ט, ולא העיר ע"ז כלום, ועכ"פ לענינינו צ"ל גם בפרט זה, דחז"ל חששו שמא במשך כל זמן התפילה יבא לידי קידה ונפ"א, ואם כנים דברינו, י"ל טעם נוסף עד"ז, דיש לחוש שמא במשך כל זמן התפילה יבוא לידי איסור אבן משכית כדמבואר שם ברמ"א, וזה שייך בכל אדם, ולא רק באדם חשוב.

ובכה"ח (סי' צ"ח סק"ה) ציין ע"ז להא דקיי"ל בר"ס צ"ה דבעינן רגלים מכוונים זא"ז, מיהו בהלק"ט משמע דמצד ד"ז ג"כ ש"ד, ובס' תורת חיים (ר"ס צ"ח) כ' דמה שאין אנו מתפללים בבריכה, הוא משום חוקות העכו"ם, כי עכשיו האומות עושים כן, וע"ע בבעה"ט פר' תשא (ל"ג ה'). ובהלק"ט הנ"ל משמע דג"ז אינו איסור, ובאמת טעם זה צ"ב, דמה שייך בזה חוקות העכו"ם, וכי בכל דבר אשר הם עושים יש בו משום איסור חוקות העכו"ם, הלא גדר איסור זה כבר מבואר בשו"ת מהרי"ק (שרש פ"ח) ופסקו הרמ"א ביו"ד (ר"ס קע"ח) דרק מנהג של שחץ ופריצות, א"נ מנהג ללא טעם וסיבה, בכלל איסור זה, כי רק בכה"ג יש בו חשש ע"ז, וכ"כ באוה"ח הק' פר' משפטים (כ"ג כ"ד) שכל העושה מעשה גויים, ה"ז

הטור דרק המדקדקין נוהגין לזוהר גם בשאר הברכות.

אמנם כבר השיג ע"ז הל"ח (פ"ה דברכות אות י') ובס' בגדי ישע (סי' תקפ"ב ס"ד) ובס' מטה יהודה (סי' תקפ"ב דין ד') ובס' נהר שלום (סי' קי"ג ס"ב) ובא"ז (ע"ד הלבוש שם) וא"ר (שם אות ח'), וכ"ה דעת רוה"פ, דמעיקר הדין יש לזקוף בכל הברכות בתחילתן וסופן, וכמו שפסקו בטושו"ע, ורק בל' הודאות שמזכיר בתפילתו א"צ לזקוף מכריעתו, ואע"ג דאסור לכרוע בכל מקום שמזכיר ל' הודאה, מ"מ כשעמידתו בשחי' מלפני זה, א"צ לזקוף בהם, כמש"ל (סוף מאמר הקודם) יעו"ש, וכן בשמות הק' אשר מזכיר בתפילתו, א"צ לזקוף, דרק כשזוקף הצריכו לזקוף בשם, אבל אם בדעתו להשאר בכריעתו ש"ד, כמ"ש בפסקי תה"ד (סי' ק') והו"ד במג"א סי' קכ"ז (סק"ב), ועיי"ש מה שביארו, וע"ע במג"א סי' קי"ג (סק"ה) דמשמע מסקנת דבריו [שצ"יין למ"ש בסי' קכ"ז הנ"ל, ומ"ש שם סי' קכ"ז ט"ס הוא] דבכל השמות מותר אפי' לשחות, ועיי"ש בפרמ"ג ומחצה"ש ובתהל"ד (אות ב'), ואכמ"ל בזה.

ובנידון צורת הכריעה, כ' הב"ח (שם) דאין נוהגין לכרוע על הברכים, אלא רק כריעת הראש עם הגוף בלבד, והו"ד במשב"ר (שם סק"ג), וע"ע בבאה"ט ומשב"ר סו"ס צ"ח, שהעתיקו משרו"ת הלק"ט (ה"א סי' צ"ד) דאסור להתפלל בכריעה על הברכים, אבל שם מבואר דאינו איסור בעצמותו, ואדרבה כל כמה דכייף אינש בתפילה טפי מעלי, ולא אסרוהו אלא מצד האיסור ליפול ע"פ אא"כ מוכטח שיענה כיהושע, כדאי' בסופ"ק דתענית (דף י"ד ע"ב), ונפסק להלכה בטושו"ע (סי' קלא ס"ח), ופי' לפירושו, דאע"ג דאיסור זה קאי רק אדם חשוב, כדמפורש בגמ', מ"מ אסרוהו בכלם אטו אדם חשוב, ונהי דלענין נפילה ע"פ לא גזרו חז"ל בכל אדם אטו אדם חשוב, מ"מ בני"ד אם כולם יתפללו בכריעה על הברכים, עלול טפי שגם

דאל"כ תקשה לשי" הב"ח דבמודים דרבנן א"צ שחי" ממש, אלא הרכנת הראש מעט ותו לא, א"כ אמאי בסי" ק"ט בעינן שיוכל להתחיל ולגמור קודם שיגיע הש"ץ למודים, הלא הרכנת הראש מעט יוכל לעשות באמצע שמר"ע בכל הברכות ואפי' בתחילתן וסופן, ולכן מסיק להלכה דגם בשחי" מועטת אסור להוסיף על תק"ח, ברם כבר נתבאר בעז"ה במאמרנו הקודם מדברי הפוסקים, דשחי" מועטת מותרת בכל מקום, ושי" הב"ח הנ"ל אפ"ל דשא"ה דשוחה באמצע שמר"ע ללא שום אמירה, ע"כ לא סגי בי' הרכנת הראש לבד, ועיין בדברי הב"ח שם בסו"ס ק"ט, ותו דהרכנת הראש מעט בשעת התפילה בעינן בכל ימות השנה, כדאי' ביבמות (דף ק"ה ע"ב), ונפסק להלכה בטושו"ע (סי' צ"ה ס"ב).

ומה שהזכיר בס' יוסף אומץ הנ"ל רק כפיפות ראש, וכ"ה בקיצור שלי"ה (מס' ר"ה), אולי לא דייקו בלשונם, ויתכן שכתבו כן בכוונה [שיתפללו רק בכפיפות ראש, ואולי מעט יותר מבכל השנה, אבל פחות משיעור הכריעות שתק"ח] בגלל שי' המחמירים דלכתחילה אין לכרוע אפי' באמצעי הברכות, וכמ"ש בכה"ח (סי' קי"ג סק"א) לשיטתי' דחשש לשי' מחמירין אלו [כמש"ל במאמרנו הקודם] דבר"ה ויוה"כ יתפללו בכפיפת הראש בלבד, ולא בכפיפת קומה, ועיין מ"ש עוד בכה"ח (סי' תקפ"ב סק"ב), א"נ אפ"ל דכ"כ מצד חולשת דורות האחרונים, עיין ח"א (ריש כלל קל"ט) ואלף המגן שסביב ס' מטה אפרים (סי' תקפ"ב סק"ז) וקצש"ע (סי' קכ"ט ס"ב) ופתחי עולם (סי' תקפ"ב סק"י), וע"ע בס' יפה ללב (ח"ב סי' תקפ"ב אות ג') שמעדיף התפילה בעמידה ישרה ללא כריעה, כדי להראות שאנו בטוחים בה' שיקבל תפילותינו, וכי' שכי"ה מנהג הספרדים יעו"ש"ד, אבל המנהג מעיקרו הונהג להתפלל בכריעה גמורה כאמור, וכמ"ש הב"ח הנ"ל כריעת הראש עם הגוף, וכ"כ במט"א "בכריעה ובכפיפת הראש".

טועם מעונן ע"ז יעו"ש, ובנ"ד אדרבה התפילה בכריכה הוא מנהג של הכנעה ושפלות, וכפרט שזהו מנהג הישמעאלים אשר אינם עובדי ע"ז, וכבר כ' בכרכי יוסף (שם אות ב') דבמנהגיהם ל"ש איסור ובחוקותיהם לא תלכו עיי"ש, ומ"ש בבעה"ט הנ"ל דכל הכורע על ברכיו לשותות סימן שעבד ע"ז כמו בגדעון, הוא משום שבנ"י אין מתפללים בכריכה מצד טעם אחר, וכן י"ל באמת לנ"ד, שאין לעשות מעשה שנראה כסימן ע"ז, וכ"נ המוני שלומי בית ישראל להקפיד, שלא לכרוע על הברכים בשום אופן שהוא, אא"כ כשכורעים ומשתחווים לה' בשעת התפילה בר"ה ויוה"כ, ואולי גם בס' תורת חיים הנ"ל התכוון לזה, אבל איסור חוקות העכו"ם ממש ל"ש בנ"ד? כאמור.

ובשו"ת קול גדול (סי' י"ח) כ' טעם אחר על איסור תפילה בכריעה על הברכים, כי בעינן עמידה, וזה לא חשיב עמידה, וגם בעינן שיכוון רגליו זא"ז [כמ"ש בכה"ח הנ"ל], ועיי"ש שהאריך בנ"ד, ומסיק דלפי"ז מי שהוא חלוש וחולה, פשיטא דיכול להתפלל בכריעה על ברכיו, דאם אינו יכול לעמוד רק בצורה זו, עדיף כן מבשכיבה, ובשו"ת הלק"ט (שם) ה"ר דג"ז חשיב עמידה יעו"ש, וע"ע בשו"ת שמש צדקה (חאו"ח סי' כ"ד).

ונחזור לענייננו, דאע"ג דאין אנו מתפללים בכריעה על הברכים, מ"מ המנהג להתפלל בכריעה בר"ה ויוה"כ, הונהג מעיקרו שיהי' כריעה גמורה עד שיתפקו כל החוליות שבשדרה, שהוא שיעור הכריעות במקומות שתק"ח, דאילו היו כורעים פחות משיעור זה, לא היו צריכים לזקוף בתחילת וסופי הברכות, כמ"ש המג"א (סי' קי"ג סק"ג) דכל שאינו שוחה כשיעור השחיות שתק"ח לית לן בה, כיון דלא מחזי כמוסיף על תק"ח, ושו"ר בס' ישועות יעקב (סי' קי"ג) שכ' בתחילה ג"כ כמש"כ, ואח"כ כ' דיש לה"ר להיפך, דאף בשחי" מועטת אסור להוסיף על תק"ח,

גופו תחילה ואח"כ ראשו, ובמודים ע"פ הלכה יכרע גופו וראשו בב"א, ואח"כ יזקוף בנחת ראשו ואח"כ גופו, וע"פ האריז"ל גם כמודים [ואף במודים דרבנן] יעשה הכריעה והזקיפה כבשאר הכריעות שבשמו"ע לדידי, וכ"ז נ"מ לענין איסור הוספת כריעות, כדלהלן (אות ל').

ב - עוד תקנו חז"ל לכרוע בסיום השמו"ע כשפוסע ג' פסיעות לאחוריו [וכן נוהגים בפסיעות שבסיום הקדיש], והוא שפוסע ג' הפסיעות בכריעה אחת, ובעודו כורע אומר עושה שלום וגו' והופך פניו לצד שמאלו וימינו ולפניו, כדקיי"ל בטושו"ע ר"ס קכ"ג [ברם לפי המבואר בשו"ע, ה' צריך לזקוף לאחר נתינת שלום לשמאלו וימינו, ואח"כ להשתחוות שוב לפניו כשיאמר "ועל כל ישראל", אך אין נוהגין כן וצ"ע].

וע"פ סוד יעשה בו ג"פ כריעה וזקיפה, לשמאל לימין ולפניו [וכעין זה נוהגין להשתחוות בקבלת שבת כשאומרים בואי כלה וגו' לשמאל וימין ולפניו, ובזוה"ק אי' כיו"ב לענין קדושה, אך למעשה לא נוהגין כן, ע"ל אות י"ג].

ג - וכן בתורת הש"ץ תק"ח לכרוע עם הש"ץ במודים, ואומרים אז מודים דרבנן, י"נ לכרוע בו רק בתחילתו, וי"נ לכרוע בו גם בסופו, אך יזהרו שיכרעו בשעה שאומרים ברוך אל ההודאות, ולא לפני זה כשאומרים על שאנו מודים לך, כי אסור לכרוע בהודאה אלא במקום שתק"ח, כדלהלן אות כ"א, וי"נ לומר כולו בכריעה, והם א"צ לדקדק לזקוף בשם, דרק כשזוקף זוקף בשם, אבל כשאנו זוקף ש"ד, וכן א"צ לזקוף באמירת על שאנו מודים לך, ולא אסרו חז"ל אלא לכרוע בהודאה, אבל כשאומר כולו בכריעה ש"ד, כדלהלן (אות כ"ח).

ד - מנהג העולם לשחות במודים דרבנן שחי' גמורה, ולא כדעת הסוכרים דסגי בי' הרכנת הראש בלבד, וכנראה דמ"שה נוהגים היושבים לעמוד בו [עיין לעיל אות א',

ולעומת זה, כשזוקף בתחילת וסופי הברכות, א"צ לזקוף לגמרי בעמידה ישרה, דכל שזוקף רק מעט בכדי שלא תהא כריעתו כשיעור הנ"ל סגי, וכ"כ הב"ח (סי' קי"ג ד"ה ומ"ש הלכך) דצריך לזקוף מעט, ואדרבה יש עדיפות בזה, שלא יזקוף בקומה זקופה, כמ"ש בשלה"ק (מס' ר"ה), והו"ד בא"ר (סי' תקפ"ב אות ז') ובס' בגדי ישע (סי' תקפ"ב סק"ג), וכ"כ במט"א (סי' תקפ"ב ססי"א) עיי"ש, ויש בזה חידוש, דאף דקיי"ל כר' חנינא בברכות (סו"ד כ"ח) דבמצער נפשי' כיון שנענע ראשו סגי, מ"מ במי שיכול לשחות כהוגן, סגי בזוקף מעט, דכל שאינו כשיעור הנ"ל, ניכר ביטול כריעתו וש"ד.

וכן במקום שתק"ח לכרוע ולזקוף כשאומר השם, סגי בזוקף מעט, כמ"ש הב"ח בסי' קכ"ז (ד"ה גרסינן) בשם המהרש"ל, ונהי דהב"ח השיג עליו בזה, הרי המג"א (שם ססק"ב) העתיקו, והתעלם מהשגת הב"ח, וע"ע מחצה"ש (סי' קכ"ה ססק"א), ויתכן דאף איסור כריעה לפני התפילה הוא רק כשכורע לחבירו כשיעור הכריעות שתק"ח, דזיל בתר טעמא, שאסרוהו משום דאינו כבוד להקדים כריעה לב"ו, לפני שכורע בתפילה להקב"ה, עיין ל' שו"ע הרב (סי' פ"ט ס"ג).

### סיכום דיני כריעות

היות שנתבארו בדברינו - בשני המאמרים - הרבה חילוקי דינים בנד"ו, אסדרם ואפרטם אחד לאחר בקצירת האומר, בשלשים פנים.

א - חז"ל תקנו לכרוע בבר' אבות תחילה וסוף, ובבר' הודאה תחילה וסוף, וצורת הכריעות, ע"פ הזוה"ק כשיאמר ברוך יכרע בברכיו, וכשיאמר אתה ישחה עד שיתפקקו חוליותיו, כדמובא במג"א (סי' קי"ג סק"ד), ואח"כ זוקף בנחת ראשו תחילה ואח"כ גופו, כדקיי"ל בטושו"ע (שם ס"ו), וע"פ האריז"ל, כשיאמר ברוך יכרע גופו, וכשיאמר אתה ירכין ראשו, ואח"כ יזקוף

וגו', וכן הנוהגים לרוק, יזהרו שלא לאחר הרקיקה כשאומרים ואנחנו כורעים ומשתחיים וגו' [ובלא"ה יש להפסיק מעט לפני שאומרים ואנחנו כורעים וגו'] ומשום חשש זה יש נמנעים מלרוק מכל וכל, אבל א"צ לדקדק לזקוף מכריעתו כשאומר ומודים וגו', כיון שאינו כורע בו, אלא עומד בכריעה מלפני זה, כדלעיל (אות ג'), אך יזהר באמת שלא לאחר הכריעה עד "ומודים וגו'", כי חוץ מאיסור מניעת הכריעה בל' השתחוי' שאמר כנ"ל, יש בו איסור הוספת כריעה בל' הודאה כאמור.

ט - כמו"כ י"נ לכרוע בבריך שמיה, כשאומרים אנא עבדא דקודשא בריך הוא דסגידנא קמיה, ודלא כמ"ש בכה"ח דאסור להשתחוות בו, ומה שרוב העולם אין נוהגים להשתחוות בו, אולי בנד"ז אין חיוב להשתחוות, כיון דעיקר האמירה הוא אנא עבדא, ומזכירין ההשתחוי' רק לסימן עבדות.

י - בליל שבת בברכה מעין ז', ישנם ג"כ שינויי מנהגים, די"נ להקפיד להשתחוות בו, כי זהו בכלל תק"ח להשתחוות בתפילה, דהא חז"ל תקנוהו מעין שמר"ע, ויש נמנעים מלהשתחוות בו, מצד איסור הוספה על השחיות שתק"ח, כדלהלן (אות ט"ז), ולמעשה בכיו"ב כלל גדול בידינו דנהרא נהרא ופשטיה.

יא - כשאומרים וידוי נכון לכרוע בדרך הכנעה, כמ"ש המאירי והשלה"ק ועו"פ, וי"א דכיון שהדור יתום, ישחה בו רק מעט, כדי שלא ילעגו ויחטאו, ויש שכתבו דאף באמירת י"ג מדות ישוח מעט.

יב - י"נ להשתחוות כשמגביהים הס"ת לפני שאומרים רוממו ה' אלקינו והשתחונו וגו' [וע"ל אות כ"ה], וי"נ להשתחוות כשעולין לס"ת, ובכ"ז אין הכוונה להשתחוות בשביל הברכה, אלא משתחיים לה' לכבוד התורה שכולה שמתיו של הקב"ה, ואדרבה יש להזהר שלא להשתחוות בתחילת הברכה וסופה, כדלהלן (אות ט"ז), אלא רק

ולהלן אות ל'], ולפי"ז מה שנוהגים אלו ששוחין בו רק בתחילתו, לעמוד בכלו, אינו מעיקר הדין, ולכתחילה צריך לעמוד בכל חזרת הש"ץ, כמ"ש הרמ"א בסי' קכ"ד ס"ד, וכן בדאפשר יש לכוון חזרת הש"ץ בסידור או בעינים עצומות.

ה - החיוב לשחות עם הש"ץ במודים, הוא אפי' כשעומד במקום שאסור לו להפסיק [וכמובן שאז יכרע ללא אמירת מודים דרבנן], ואפי' באמצע שמר"ע, כדמבואר בטושו"ע סי' ק"ט, מיהו לכתחילה בדאפשר יש להשתדל שלא לעשות בו כריעה ללא אמירה, ונהי דלרו"פ מנהג העולים לתורה לכרוע בברה"ת לפני הברכה ללא שום אמירה, כדלהלן (אות י"ב), וכן כשנכנסים לביהכ"נ וכשיוצאים משם נוהגים להשתחוות ללא אמירה, כדלהלן (אות כ"ו), מ"מ בנ"ד שכולם משתחיים ואומרים מודים דרבנן, בדאפשר אין למנוע מלומר עמהם ההודאה.

ו - י"נ להשתחוות בקדיש במקומות מסויימים, כמ"ש בטושו"ע סו"ס נ"ו, וי"נ להמנע מלהשתחוות בו כמ"ש בביאור הגר"א ועו"פ, ואף הנוהגים להשתחוות בו ישנם דעות שונות ומנהגים שונים כ"פ להשתחוות בו ובאיזה מקומות, ואיש על מחנהו ואיש על דגלו יחנו.

ז - נוהגים שהש"ץ משתחוה באמרו ברוך את ה' וגו', וכולם משתחיים כשאומרים ברוך ה' וגו', ויש מקפידים לשובב פניהם אז לצד מזרח.

ח - כשאומרים בעלינו ואנחנו כורעים ומשתחיים - וכן בכל מקום שאומרים ל' השתחוי' - חייבים להשתחוות, כ"ה דלא להוי ככופר ח"ו, וכמעיד עדות שקר בעצמו, והי"ה כשאומרים עלינו בתפילת לחש של מוסף דר"ה [ובחזרת הש"ץ - ברי"ה ויוה"כ - המנהג להשתחוות על הארץ בעלינו ובוהכהנים והעם כידוע] ויש להזהר שלא להקדים הכריעה בשעה שאומרים וגורלינו ככל המונם, או כשאומרים שהם משתחיים

טו - ובר מכל הלין, מותר לכרוע ולהשתחוות בכל שבח והילול שירצה [וכן אשכחן מנהגים שונים להשתחוות בשבחים מסויימים, כגון מ"ש במהרי"ל דביוה"כ אומר הש"ץ האדרת והאמונה בכפיפת ראש ובהשתחואה] או שכשואמר איזה תחנונים, וכ"ש וידוי, וכן בכל מקום שיש איזה ענין או טעם ומנהג לכרוע בו, וכן חזינן עוד טובא מנהגים שונים לכרוע ולהשתחוות במקומות מסויימים, ואפי' כורע במקום מסויים רק מתוך שנתלהב בתפילתו ש"ד, ואדרבה בריבוי הכריעות להקב"ה, מתרבה כבוד שמים ותע"ב, דאם לב"ו משתחווים כשמקבלים אדם חשוב וכרו', כ"ש לממ"ה הקב"ה, חוץ מהנמנעים - ע"פ סוד - שלא להוסיף כריעות מכל וכל.

טז - ברם כשיש בכריעתו איזה פגם וחסרון, אסור מעיקר הדין לכרוע בו, וג' סוגי חסרונות ישנם בנד"ו, סוג החסרון הראשון הוא, במוסיף על הכריעות שתקנו חז"ל בא' מכל הברכות בתחילתן או בסופן, כי ריבוי והרגל הכריעות יגרע מעיקר תק"ח שתקנוהו במקומות מסויימים.

ומשמע מסתימת הפוסקים, דאפי' הנוהגים להתפלל תפילת לחש באופן שלא ישמיעו לאזניהם כלל, מ"מ אסור להם להוסיף כריעות בתפילתן בתחילת וסופי הברכות, דאע"ג דהרואים לא ידעו אי כריעתן באמצעי הברכות או בתחילתן וסופן, מ"מ אסורו חז"ל, משום דלאותם אנשים בעצמם יגרום הדבר לגרוע מתק"ח.

ואפי' כשהש"ץ אומר מודים - דאז חייבים לשחות עמו - מי שאוחז אז בתחילת ברכה או בסופה, לא ישחה, כדקיי"ל בסי' ק"ט.

יז - באמצעי הברכות מותר לכרוע מעיקר הדין, ומ"מ לכתחילה יש למנוע מזה - ובפרט בשמו"ע - משום כמה טעמים, אא"כ בשעה"ד, כגון שהש"ץ הגיע למודים בשעה שאוחז באמצע ברכה.

באמצעותה, או לפני שיתחיל לברך, וכ"כ רזה"פ שהמנהג להשתחוות לפני הברכה, וע"ל אות ה', וזה שרי רק אם אינו מכוון בשביל הברכה, כדלהלן (אות י"ט), ברם כשמשתחוה ללא אמירה, לא ישתחוה כשישנם אנשים כנגדו, כדי שלא יהא נראה כמשתחוה להם, ולמעשה אין אנו נוהגים להשתחוות בו כלל, כנראה משום חשש מכשול שישתחוו בתחילת הברכה וסופה.

יג - למסקנת השלה"ק ומג"א, מותר לכרוע בקרושה בברוך וימלוך, כמו בכל השבחים, כדלהלן (אות ט"ו), אך אין אנו נוהגין כן, ובפרט ע"פ סוד אין מקום לכריעות אלו, ע"ל (סוף אות ט"ו), ורק י"נ לכרוע לצדדין כשואמרים "וקרא זה אל זה", והוא כדי להדמות למלאכים, וכיו"ב להלן (אות כ"ז) במה שנוהגים להשתחוות ביוה"כ כשואמרים והכהנים והעם וגו', כדי להדמות להם.

יד - כבר נתבאר דככל מקום שיש שינוי מנהגים, אין לשנות ממנהג המקום, כי חוץ מהחייב תמיד לנהוג כמנהג המקום, בני"ד יש דבר חמור, דבמקום שנוהגים כל הציבור להשתחוות, וא' מהם ימנע ולא ישתחוה, מחזי ככופר ח"ו - וכ"ש בר"ה ויוה"כ במקומות שנוהגים לכרוע ולהשתחוות ארצה, דאין ליחידים למנוע מלהשתחוות עמהם - דרק עם הש"ץ לא חייבו חז"ל להשתחוות אלא במודים בלבד, כמש"ל (אות ג'), אבל עם הציבור חייבים להשתחוות בכל מקום.

ומחמת חומר הדבר, חייבו חז"ל להשתחוות עם הציבור אפי' כשעומד במקום שאסור לו להפסיק, ומ"מ לכתחילה יש להשתדל שלא לעשות כריעה ללא אמירה, בשעה שהציבור כורעים ואומרים איזה שבח וכרו', ומש"ה תקנו חז"ל, דאפי' כשכורעים עם הש"ץ במודים, יאמרו מודים רבנן.

ואם עומד אחורי ביהכ"נ, יזהר שלא ישתחוה לצד אחר שהציבור משתחווים.

ומסתבר דה"ה כשקורא בתורה ל' הודאה, כגון "הפעם אודה את ה'", אסור להשתחוות בו.

כב - בסוג החסרון הראשון הנ"ל, אחז"ל דמי שכורע בתחילת וסופי הברכות, מלמדן אותו שלא יעשה כן, כלומר שמוחזן בו, אבל בסוג חסרון זה השני, אחז"ל רק שהוא מגונה, אבל אין מוחזן ע"ז.

כג - סוג החסרון השלישי הוא במקומות שאין שום טעם וסיבה או מנהג לכרוע בהם, ואף במקומות שהיו מן הגדולים שנהגו לכרוע בהם, לטעם כמוס שה"ל בזה, אם מנהגם לא נתקבל בעולם, אין להתחסד ולהשתחוות שם, כיון דלמובן הפשוט אין אנו יודעים שום טעם וסיבה להשתחוות שם, וג"ז רק בגדר מגונה, ואין מוחזן עליו.

כד - הדוגמאות לסוג חסרון זה מרובים ומובנים, ואפרט רק כמה דוגמאות שחידשו בו הפוסקים לרבותא, כשאינן כהנים והש"ץ אומר או"א וגו' יברכך וגו', אין לכרוע בו כלל, כי אין בו שום לשון שיה"י שייך בו כריעה, ואין שום טעם או מנהג לכרוע בו, ורק י"נ להחזיר פניהם לצדדין ותל"מ.

כה - כשאומרים בנשמת "וכל קומה לפניך תשתחוה" אסור להשתחוות, משום שאינו אלא סיפור דברים בל' עתיד, ולא מחזי ככופר ח"ו במגיעת כריעתו, כיון דלא אומר על עצמו [ואף אם יוסיף ויאמר "וגם אני", אסור להשתחוות בו, כיון דסוכ"ס אינו אלא סיפור דברים בל' עתיד] וה"ה דאין להשתחוות כשאומרים בתפילת ר"ה ויוה"כ "וישתחוו לפניך כל הברואים", וכן כשאומרים - בליל שבת ובהודו או תהילים - השתחוו לה' בהדרת קודש, או בועל כן נקוה לך וגו' כי לך תכרע כל ברך וגו' לפניך ה' אלקינו יכרעו ויפולו, וכ"ש דאין להשתחוות כשאומרים בפסוקי שופרות דר"ה "והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים, וכן כשאומרים "רוממו ה' אלקינו והשתחוו להר קדשו וגו'.

יח - גדר תחילת הברכה, בברכה המתחלת בבא"י, אסור לכרוע בתיבות אלו, ואח"כ מותר, וכן בברכה שאינה מתחלת בבא"י, אסור לכרוע בתיבות ראשונות שלה, וגדר סוף ברכה, הוא ג"כ בבא"י, וגם בסיום תיבות אחרונות, וכן בברכה שאינה מסיימת בבא"י, אסור לכרוע בתיבות אחרונות שלה, וע"ע להלן (אות כ"ח).

יט - לפני התחלת הברכה ואחר סיומה, או בין ברכה לברכה, מותר להשתחוות רק כשאינו מתכוון בשביל הברכה, אבל אם מתכוון בשביל הברכה, כל שהוא סמוך לה אסור, וכמ"ל אות י"ב.

כ - כ"ז נאמר לא רק בשמו"ע, אלא אף בכל הברכות שבעולם, ברם האיסור להוסיף על הכריעות שתק"ח הוא רק בברכות, אבל כשאומר "ברוך אתה ה'" שלא בברכה, כגון בויברך דוד "בא"י אלקי ישראל וגו'", או בתהילים "בא"י למדני תוקיך", מותר לכרוע, כמו בכל השבחים והילולים, כנ"ל (אות ט"ו).

כא - סוג החסרון השני בהוספת כריעות הוא, משחז"ל הכרוע בהודאה דהלל וברהמ"ז ה"ז מגונה, וה"ה בכל מקום שמזכיר ל' הודאה, בין באמצעי הברכות, כגון בבר' מודים כשאומר "נודה לך ונספר תהלתך", ובין בשאר תפילות ושבחות שאינם ברכה כלל, והטעם לשי' המאירי ועו"פ, דל"ד למודים שבתפילה - שתקנו חז"ל לשחות בו [ומודים דרבנן בכלל תקנתם - ] כי הוא מל' כניעה, ולכן אסרו חז"ל לכרוע בכל ההודאות יותר מבכל השבחים, כי ע"ז עלולים לטעות ולפרשו ג"כ מל' כניעה, ולשי' השלה"ק ועו"פ, אף מודים שבתפילה הוא ל' שבח, אלא דחז"ל אסרו להוסיף כריעות בכל ההודאות דדמי קצת למודים [כמו שאסרו להוסיף כריעות בכל הברכות בתחילתן וסופן] כיון דאפשר לטעות בפירושן כנ"ל, אבל כשאומר ל' הודאה שפירושו באמת מל' כניעה, לכו"ע מותר להשתחוות בו.

א"צ לזקוף, דחו"ל אסרו רק לכרוע בהם, אבל כשמתפלל כולו בכריעה ש"ד, כדלעיל לענין מודים דרבנן (אות ג') ולענין עלינו (אות ח').

החיוב לזקוף בתחילת וסופי הברכות, הוא רק לאותם הנוהגים לכרוע בתפילת ר"ה ויוה"כ כריעה גמורה עד שיתפקקו כל החוליות שבשדרה, דכ"ה עיקר המנהג מיסודו, אבל הנוהגים להתפלל אז בשחי' מועטת ופחותה משיעור הנ"ל, א"צ לזקוף כלל, כיון דשחייתם אינו בגדר שחי' שיהי' נחשב כמוסיף על השחיות שתק"ח, וכמש"ל (אות ל').

ולעומת זה כשזקף בתחילת וסופי הברכות, א"צ לזקוף לגמרי בעמידה ישרה, אלא כל שממעט משחייתו משיעור הנ"ל ש"ד, וכן במקום שתק"ח לשחות ולזקוף בהשם, א"צ לזקוף לגמרי בהשם, אלא סגי בזקף מעט כנ"ל.

כט - המתנענעים בתפילה, אפי' כשיעור שיתפקקו החוליות, אין בהם משום איסור מוסיף על הכריעות שתק"ח, ולא מיבעי' אם מתנענע כל שעת תפילתו, דא"צ למנוע מזה אף בתחילת וסופי הברכות, אלא אפי' מתעורר ומתלהב במקומות שאסור לכרוע בהם, או אפי' בתחילת וסופי הברכות, ומתוך כך מתחיל שם להתנענע כחזק ש"ד, כי הנענוע מתוך התעוררות והתלהבות אינו בכלל כריעה והשתחו', אלא הוא בכלל מש"כ לעיל (אות ט"ו) דמותר לכרוע ע"י שנתלהב בתפילתו במקום מסויים, אף כשאין בו שום עניין

וטעם ומנהג לכרוע בו. ול"ד לאותם המתפללים בר"ה ויוה"כ בכריעה, דצריכים לזקוף בתחילת וסופי הברכות, דהתם כוונתם לשם כריעה וכניעה, ובנ"ד אינו בגדר כריעה כלל, ומה"ט בר"ה ויוה"כ אם כל הציבור מתפללים בכריעה, אסור לפרוש מהם, ע"ד דכתיבנא לעיל (אות י"ד), והנענוע בתפילה אינו בכלל זה כאמור, מיהו אף בר"ה ויוה"כ אינו מצוי בזמנינו

ומש"כ לעיל (אות י"ב) די"נ להשתחוות כשמגביהים הס"ת לפני שאומרים רוממו ה' אלקינו והשתחוו וגו', אין הכוונה להשתחוות משום ל' השתחו' שמזכיר בו, אלא סימן הוא לזמן ההשתחו' לפני שאומרים רוממו וגו'.

כו - כפי הנראה דמה"ט אין אנו נוהגים לכרוע כשאומרים הפ' בואו נשתחוה ונכרעה וגו' אשתחוה אל היכל קדשך וגו', דג"ז אינו אלא סיפור דברים בל' עתיד, אלא באשמורת כשבאים לביהכ"נ אומרים פסוקים אלו לפני הכניסה לביהכ"נ, ואח"כ כשנכנסים משתחווים כנגד ארה"ק ללא אמירה, כמו שמשתחווים כנגד ארה"ק ללא אמירה כשיוצאים מביהכ"נ, ועיין מש"כ לעיל אות ה', והוא כעין השתחוואות הכהנים בביהמ"ק, וי"א דאף בזה"ו יש חיוב להשתחוות כנגד מקום המקדש, אך כשמשתחוה ללא אמירה, לא ישתחוה כנגד אנשים שפניהם כנגדו, כדי שלא יהא נראה כמשתחוה להם, כמש"ל (אות י"ב).

כז - בנ"ד ישנם יוצאים מן הכלל, כי לפעמים אף כשאומרים סיפור דברים נוהגים לכרוע כשיש בו איזה טעם וסיבה מסויימת, כגון מה שנוהגים לכרוע כשאומרים ביוה"כ והכהנים והעם וגו', כדי להדמות לכריעתם בביהמ"ק, וכיו"ב לעיל אות י"ג.

כח - י"נ להתפלל בר"ה ויוה"כ בכריעת הראש והגוף [אבל אין להתפלל בכריעה על הברכים משום כמה טעמים], וצריכים הם לזקוף בתחילת וסופי הברכות ע"ד דכתיבנא לעיל (אות י"ח), וכן במקומות שתק"ח לכרוע בהם, צריך לזקוף איזה תיבות לפני זה, כדי שיהי' ניכר שחוזר וכורע מצד החיוב, אבל בשמות הק' שבאמצע הברכות א"צ לזקוף, דרק כשזוקף צריך לזקוף בשם, אבל כשעומד בכריעה מלפני זה, א"צ לזקוף בשם, ולפי"ד המג"א אף כשעומד ללא כריעה, מותר לכרוע בכל השמות, כמו ביוה"כ בביהמ"ק שהיו כורעים ומשתחווים כשמעו את השם המפורש מפי כה"ג, וכן בלשונות של הודאות שבאמצעי הברכות

כדרך שעושים בבא"י, או אפי' שחיית הראש והגוף בב"א ללא כריעת הברכים, כדרך שעושים כמודים, ובלבד שישחה שחי' גמורה עד שיתפקקו כל החוליות שבשדרה, אבל בשחי' מועטת וכ"ש בישיבה ש"ד [ויתכן דאף איסור כריעה לפני התפילה הוא כשיעור כריעות אלו] ולכתחילה יש למנוע מלכרוע - במקומות שאסור להוסיף בהם כריעות - כריעה גמורה אפי' בישיבה, דכ"כ במחצה"ש ובס' מטה יהודה ובס' יפה ללב.

שכל הציבור יכרעו בתפילה ורק יחידים ישארו זקופים, כי מצד חולשת הדורות רוב המון העם נמנעים מלהתפלל כל התפילה בכריעה, כי יש להעדיף להתפלל באיברים זקופים ולב כפוף וכוונה רצוי', כמ"ש האחרונים.

ל - כל המקומות שאסרו חז"ל להוסיף בהם כריעות, הוא אפי' בעושהו בדרך עראי, כדמוכח מסתימת הפוסקים, מיהו רק כשכורע כדוגמת הכריעות שתק"ח אסרוהו, והיינו כריעה בברכים ושחיית הראש והגוף,



הרב אהרן שמיינברג

## בירור דין המוצא שי"ק

נשאלה שאלה בבי מדרשא, במי שמצא שי"ק בשוק מה דינו, האם רשאי להחזירו לבעל השיק או להחזירו להמוטב [אם הוא באופן דכתוב בו שם המוטב], או ראפשר להדין הוא בזה דיהא מונח.

והנה, לא באתי בדברים אלו להכריע להלכה ולמעשה בדין זה, מפני דיש בזה כמה דברים שהם תלויים בשיקול הדעת ובקל אפשר לטעות בזה, וההכרעה בדין זה נתונה לבעלי הוראה ויושבי על מדין, אמנם לא באתי בזה אלא לעורר לב המעיין ולברר בעזה"י צדדי השאלה עפ"י סוגיית הש"ס ב"מ [י"ב ע"ב י"ג ע"א] ועפ"י המבואר בשו"ע [סי' ס"ה].

### סוגיית הש"ס

א. איתא במתני' [י"ב ע"ב] במי שמצא שט"ח בשוק דס"ל לר"מ דאם יש בו אחריות נכסים לא יחזיר ובאין בו אחריות נכסים יחזיר למלוה, וחכמים ס"ל דאף באין בו אחריות נכסים ג"כ לא יחזיר מפני שב"ד נפרעים מהם, והיינו דס"ל לחכמים דאחריות ט"ס וכמבואר שם בש"ס [י"ד ע"א], וקיי"ל לדינא כחכמים דאחריות ט"ס, ולכן אף באין בו אחריות נכסים ג"כ לא יחזיר.

והנה, בסוגיא שם נחלקו אמוראים בטעם הדבר הא דלא יחזיר, לרב אסי הטעם הוא משום דחיישינן שמא כתב ללוות בניסן ולא לזה עד תשרי, ונמצא דהשטר הוא מוקדם, ולכן אף באופן דהלוה מודה שהשט"ח אינו פרוע ג"כ לא יחזיר למלוה מהאי טעמא, דחיישינן שרוצה עתה ללוות בשטר מוקדם להרויח פשיטי דספרא, ואף דבשטרי דלאו אקנייתא אין כותבין ללוה בלא מלוה וא"כ אין מקום לחשוש לזה, אמנם מכיון דנפל השט"ח, איתרע ליה וחיישינן דילמא אקרי וכתב, ואיה"נ דבשטרי אקנייתא דליכא חשש מוקדם מחזירים השטר למלוה.

ואב"י פליג עליה וס"ל דל"ח לדילמא אקרי וכתב, וגם דס"ל לאב"י דעדיו בחתומיו זכין לו [עיין תוס' שם י"ג ע"א ד"ה משום], וא"כ ליכא חשש מוקדם, דהא תיכף משעת חתימת העדים נשתעבד הלוה להמלוה, ואף דבעינן שיבוא השטר לבסוף ליד המלוה,

וא"כ אפשר שעדיין לא הגיע השטר מעולם ליד המלוה, מ"מ היכא דהלוה מודה דהשט"ח נפל מיד המלוה, א"כ ליכא בזה שום חשש, דהא שפיר אפשר למוסרו עתה ליד המלוה ובוה נגמר השעבוד למפרע משעת חתימה, אמנם מטעם אחר אין מחזירין השט"ח ליד המלוה אפי' כשהלוה מודה, והוא, דחיישינן לפרעון ולקנוניא, והיינו דאפשר דהשט"ח הוא פרוע, והא דהלוה מודה, עצה היא ביניהם של רמאות לטרוף את הלקוחות שלקחו ממנו אח"ז הכתוב בשטר ויחלקו ביניהם, ולכך אין מחזירין אף כשהלוה מודה, וכ"ש כשטוען הלוה טענת פרעתי דנאמן בטענה זו, ואין מחזירין השט"ח להמלוה.

ולשמאל ליכא חשש פרעון כלל, ומטעם דאם איתא דפרע מקרע הוי קרע ליה, ומה"ט ס"ל לשמואל דהמוצא שטר הקנאה בשוק, דליכא למיחש לשמא כתב ללוות ולא לזה דהא שיעבד נפשיה משעת קנין, וגם לפרעון ליכא למיחש דמחזירו למלוה. וכמבואר בש"ס שם [ט"ז ע"ב]. ומתני' דתנן לא יחזיר מוקי שמואל בטוען להר"ם והיינו שלא כתבו מעולם ומזוייף הוא, אבל במודה שכתבו אלא שטוען טענת פרעתי אינו נאמן.

ב. והנה, לדינא לא קיי"ל כשמואל אלא כאב"י דבשט"ח שנפל איכא חשש פרעון ונאמן הלוה בטענת פרעתי, ואף היכא דמודה שלא פרע חיישינן לקנוניא, ולכן אף בשטרי אקנייתא, או בשטרי דלאו

וע"ע באמ"ב [הל' הלוואה סי' ס'] שכתב  
סברא כעין זו בדעת רש"י הנ"ל.

[וע"ע שם באמ"ב מש"כ לחלק בדעת  
רש"י בין היכא דהחשש הוא שמא פרע,  
דבכה"ג ס"ל לרש"י דמחזירין השטר ליד  
מלוה היכא דידוע שמידו נפל, ובין היכא  
דהחשש הוא שמא כתב ללוות ולא לזה,  
דבכה"ג מודה רש"י דאף שידוע שנפל מיד  
מלוה מ"מ אין מחזירין לו השטר, עיי"ש  
בסברת הדבר, ובזה מיישב שם דעת רש"י  
שלא תקשי אהרדי ממש"כ בדף י"ג ע"א,  
דמשמע שם דאף היכא דידוע שנפל מיד  
מלוה אין מחזירין לו השטר, עיי"ש, הנה,  
באמת דהדבר מוכרח בדעת רש"י, דיעויין  
ברש"י י"ג ע"א ד"ה לפרעון ולקנוניא, וז"ל,  
שמא פרעו "זמן הלוה נפל", ולעיל מיניה  
שם ברש"י, דמיירי שם אליבא דרב אסי,  
דחיישינן שמא אקרי וכתב, כתב שם רש"י  
דחיישינן דילמא אקרי וכתב והו"ל מוקדם  
ולכן הופקר להשליכו, דמבואר דאף בידוע  
שנפל מיד מלוה ג"כ לא יחזיר מחמת הך  
חששא, אלא ע"כ דרוקא באופן דחיישינן  
לשמא כתב ללוות ולא לזה, אין מחזירין אף  
בידוע שנפל מיד מלוה, משא"כ אליבא  
דאביי, דליכא חשש כתב ללוות ולא לזה,  
ועיקר החשש הוא שמא פרע, בכה"ג ס"ל  
לרש"י דרוקא היכא דאפ"ל שמיד לזה נפל,  
אין מחזירין, משא"כ היכא דידוע שמיד  
מלוה נפל מחזירין לו השטר].

אמנם, עיי"ש בקצוה"ח שהביא דעת  
הגי"ת והש"ך סי' מ"א, דס"ל דאף היכא  
דידוע שנפל מיד מלוה מ"מ אין מחזירין לו  
השטר, ומטעם דכיון דנפל איתרע, והיינו  
דכיון דלא נזהר לשומרו מסתמא פרוע הוא,  
ולכן נאמן הלוה בטענת פרעתי בכה"ג, [ואף  
היכא דמודה מ"מ חיישינן לקנוניא באופן  
דאיכא למיחש לטריפת לקוחות שלא כדין].  
וכ"ה דעת הקצוה"ח שם והנתייה"מ שם  
[ס"ק י"ב] לדינא, וע"ע בשעמ"ש שם  
שהוכיח כן מסוגיית הש"ס [ט"ז ע"ב].  
עיי"ש.

אקנייתא לדעת הפוסקים כאביי דעדיו  
בחתומיו זכין לו, דליכא חשש דלא לזה,  
מ"מ אין מחזירין השט"ח למלוה מחמת  
חשש פרעון, עיי"ן רמב"ם פ"ח מהל' אבירה  
ה"א ובשו"ע סי' ס"ה ס"ו.

### במעם הדבר דנאמן במענת פרעתי

ג. ונראה, דאף דנגד שט"ח הא אין הלוה  
נאמן בטענת פרעתי מטעם חזקה דשטרך  
בידי מאי בעי, מ"מ בשט"ח שנמצא בשוק  
נאמן הלוה בטענת פרעתי.

ובטעם הדבר מצינו מחלוקת ראשונים  
בוה, דמלשון רש"י [י' ע"ב] ד"ה לא  
יוציאוהו, שכתב שם וז"ל, לא לזה ולא  
מלוה עד שיבוא אליהו או עדים שראו מיד  
מי נפל, דמשמע דבאיכא עדים שנפל מיד  
מלוה מחזירין השטר ליד מלוה, כתב  
בקצוה"ח [סי' ס"ה סק"ט] רע"כ צ"ל דהא  
דאין מחזירין מחמת חשש פרעון, היינו  
דחיישינן שמא מיד הלוה נפל אחר הפרעון,  
משא"כ היכא דידוע שנפל מיד מלוה, אף  
דאין עתה השטר תח"י של מלוה, וגם דהא  
איכא ריעותא בנפילה דנימא מדנפל ש"מ  
דפרוע הוא ולכן לא נזהר לשומרו, אעפ"כ  
אין הלוה נאמן בטענת פרעתי, ומחזירין  
השטר ליד מלוה, וע"ע בשעמ"ש [שם סק"ז]  
שהביא דברי הרא"ש הובא בשטמ"ק דף כ',  
דמבואר שם ג"כ דס"ל כדעת רש"י הנ"ל,  
דהיכא דידוע דמיד המלוה נפל מחזירין לו  
ואין הלוה נאמן בטענת פרעתי.

ועיי"ש בשעמ"ש שכתב בביאור הדבר,  
דאיה"נ דאיכא ריעותא בזה שנפל ואיכא  
ספק לפנינו אם השטר הוא פרוע או לא,  
מ"מ חייב המוצאו להחזירו לזה שידוע לנו  
שממנו נפל, ולכן כיון דחייב להחזירו  
למלוה א"כ נמצא דבא לידו בהיתר, שפיר  
גובה בו המלוה, וכדחזי' דהיכא דמצאו  
המלוה בעצמו אף דידוע הוא בעדים שנפל  
בשוק ואיכא ריעותא דנפילה, מ"מ כיון דבא  
לידו של מלוה בהיתר, מחזקינן ליה להשטר  
בחזקתו הראשונה ושפיר גובה בו, עיי"ש,

## לענין נד"ר באופן דליכא הכחשה

ד. ועפ"י כל הנ"ל נראה מה שיש לדון בזה לענין נד"ר במצא שיק בשוק וא"י מיד מי נפל, דנראה לכאורה דאם הוא באופן דאין שום הכחשה בין בעל השיק לזה שהוא תובעו בטענה שמידו נפל, והיינו שבעל השיק מודה שהוא מסרו לזה, ועדיין לא פרעו כלל, דבכה"ג פשוט דמחזירין לו השיק, אף דאין שום הוכחה להודאתו, מ"מ הא ליכא כלל חשש קנוניא, דהא ליכא חשש טריפת לקוחות, וגם ל"ש בזה דין קדימה נגד שאר בע"ח לענין לגבות מבנ"ח, וכמבואר בש"ך [סי' מ"ג סק"ח] לענין כת"י דליכא דין קדימה, ומטעם דחיישינן שמא הקדים הזמן להפסיד שאר בע"ח, וה"נ בזה איכא הך חששא, וא"כ ליכא דין קדימה בזה, וגם כיון דהדרך הוא למשוך הכסף מהבנק, א"כ הא ל"ש כלל בזה הך דינא דקדימה, ועוד דאף אי נימא דבאמת עדיין לא מסרו מעולם לידו, מ"מ הא בידו למסור לו שיק אחר להפסיד לאחרים [אם הוא באופן דשייך הפסד לאחרים], וא"כ ליכא בזה שום חשש, ומחזירין השיק לזה שהוא תובעו.

## באופן דאיכא הכחשה

ה. אמנם באופן דאיכא הכחשה בין בעל השיק להתובע, וכ"א טוען ממני נפל, לכאורה נראה דאם הוא באופן דא"י אם הגיע השיק ליד התובע, והיינו אף שכתוב ע"ג השיק שם המוטב, אמנם הוא בכת"י של בעל השיק, דבכה"ג ליכא שום הוכחה שהשיק יצא מתח"י של בעל השיק, דהא אפשר דבעל השיק הכינו ליתנו ועדיין לא נתנו ומידו נפל, וא"כ שפיר נאמן בעל השיק בטענה זו עכ"פ לשוויא ספק.

ואף לדעת הפוסקים כאביי דס"ל דבשטר שמצא בשוק ל"ח לשמא כתב ללוות ולא לזה ומטעם דל"ח לשמא מקרי וכתב כיון דאסור להם לעדים לכתוב ללוה בלא מלוה, מ"מ שאני בנד"ר דליכא בזה שום איסור להכינו קודם המסירה, וגם דהוא דרך העולם

כן, וא"כ ודאי נאמן בעל השיק בטענה זו עכ"פ לשוויא ספק, וא"כ נראה לכאורה דהדין בזה הוא דאין מחזירין השיק לא' מהם ויהא מונח עד שיבוא אליהו. [ועיין להלן אות יב].

וראיתי בס' פתחי חושן [דיני אבידה פ"ז הערות מ'] שדן שם בענין זה, וכתב שם דבאופן שכתוב בו שם המוטב, הרי דינו של המוטב כמלוה והתותם דינו כלוה, ומ"מ מסתבר דליכא בזה חשש פרעון, שסתם פרעון שיק הוא ע"י הבנק ומוחתם ע"י, וכיון דליכא עליו חותמת הבנק הרי ודאי שלא נפרע, וא"כ ממילא צריך להחזירו להמוטב, [והיינו במקום דליכא למיחש שמסרו המוטב לאחר, וכמוש"כ שם, וע"ע בזה להלן].

והנה, מש"כ שם דליכא שום חשש פרעון כיון דסתם פרעון הוא ע"י הבנק, עיין מש"כ בזה להלן [אות ז].

אמנם, מש"כ לדין פשוט, דכיון דכתוב עליו שם המוטב הרי דינו כמלוה, וכיון דליכא שום חשש פרעון, א"כ מחזירין השיק להמוטב, לכאורה נראה דליתא להך דינא, וכמו שנתבאר, דודאי יש מקום לחשוש שבעל השיק הכינו למוסרו ועדיין לא מסרו, ושאני משט"ח דאסור להם לעדים לחתום בלא מלוה, משא"כ בנד"ר דכ"ה דרך העולם שמכנינים מקודם, וא"כ כיון דליכא שום הוכחה שכבר יצא השיק מתח"י הבעלים, א"א להחזירו להמוטב, והדין בזה הוא דיהא מונח עד שיבוא אליהו, וכמו שנתבאר.

ו. ונראה דאם הוא באופן דבעל השיק נותן סי' מובהק וכגון מס' השיק, [דמסתבר דסי' זה הוי סי' מובהק] וזה שתובע השיק בטענה שנפל מידו א"י לתת סי' זה, אף דנראה פשוט דזה שבעל השיק נותן סי' זה, אין מזה שום הוכחה דודאי נפל השיק מידו, ומעולם לא יצא מתח"י להמקבל, מ"מ היה אפ"ל דכיון דהתובע א"י לתת סי' זה, א"כ איכא בזה הוכחה דהשיק לא הגיע לידו מעולם, וא"כ שפיר אפשר להחזירו לבעל השיק.

בכת"י של המוטב, או כגון שהתובע יודע מס' השיק, דאיכא בזה הוכחה דודאי הגיע לידו השיק, וא"כ הא אין בעל השיק נאמן בטענת להד"ם והיינו דהכינו למוסרו ולבסוף לא מסרו, [ואם יטעון כן לפני ב"ד נעשה הוחזק כפרן, עיין נתיב"מ ס"ק י"ב].

מ"מ נראה לכאורה דאעפ"כ אין מחזירין השיק להמקבל, דהא איכא חשש פרעון, דומיא דמצא שט"ח בשוק, דקיי"ל דאף באופן דוודאי היה הלואה, אעפ"כ אין מחזירין למלוה מטעם דחיישינן שמא נפרע החוב, ואף דא"נ בטענת פרעתי נגד שט"ח, מ"מ בזה כיון דנמצא בשוק נאמן בטענת פרעתי, או מטעם דאיתרע בנפילה או מטעם דנאמן לטעון דנפל מידו, וכמו שנתבל"ע, וה"נ לענין שיק הנמצא בשוק הא ג"כ שייך ב' סברות הנ"ל, ושפיר נאמן הלוח בטענת פרעתי, והיינו, דאף דסתם פרעון שיק הוא ע"י משיכתו מהבנק, ולזה ודאי דל"ח, כיון דאינו מוחתם מהבנק, אמנם, מצוי הדבר דבעל השיק בעצמו פורע חובו במזומן, ותובע להחזיר לו השיק, כגון בגמח"ים וכיוצא בזה, וא"כ אם בעל השיק יטעון כן, לכאורה נראה דנאמן בטענה זו, וא"כ הדין נותן בזה דאין מחזירין השיק לא' מהם ויהא מונח.

ואיה"נ אם יטעון בעל השיק טענת להד"ם והיינו שהכינו למוסרו ולבסוף לא מסרו, דנראה דא"נ בטענה זו אף דאית ליה מיגו דפרעתי, ואפי' למש"כ הנתיב"מ [ס"ק י"ב] במצא שט"ח בשוק דהיכא דטוען לא לויחי, אף דלאכיי א"נ בטענה זו מטעם דל"ח למקרי וכתב, מ"מ כיון דאית ליה מיגו דפרעתי נאמן, מ"מ שא"ה דהא דא"נ בטענת לא לויחי בלא מיגו, הוא מטעם דל"ח דהעדים כתבו לו שטר בלא מלוה, ולכן היכא דאית ליה מיגו שפיר נאמן אף נגד חזקה זו, משא"כ בנד"ז דידוע לנו בבירור גמור שהגיע השיק ליד המקבל, שכתוב עליו שמו בכת"י או ע"י סי' מס' השיק וכנ"ל, א"כ א"נ בטענת להד"ם אף במיגו, דהוי כמיגו נגד עדים.

אמנם נראה דבאמת אין בזה שום הוכחה לומר דהשיק לא הגיע מעולם ליד המקבל, והא דא"י לתת סי' זה הוא משום דלא שם לבו לזה, דאינו מדרך העולם לשים לב ולברוק מס' השיק שמקבל, ודומה לזה הוא מש"כ הטור [סי' זה סי"א] בשם הרמ"ה, במצא ג' שטרות כרוכין זה על זה, אף דא' מהם נותן סי' אופן הכריכה אין מחזירין לו, ועיין בש"ך [שם ס"ק ל"א] ובנתיב"מ [שם ס"ק י"ט] שפי' בדעת הרמ"ה, דאף באופן דהמלוה והלוה שניהם לפנינו, וא' מהם יודע אופן הכריכה והשני א"י, אעפ"כ אין מחזירין לזה שנותן הסי', דאפשר דהשטר הגיע ליד השני ומידו נפל, ולא שם לבו לזה לידע אופן הכריכה, עיי"ש, וא"כ ה"נ בנד"ז דאפשר דמקבל השיק לא שם לבו לידע מס' השיק, וא"כ אין מזה שום הוכחה שמעולם לא הגיע לידו.

אמנם יש לדון באופן דבעל השיק נותן סי' הסכום של השיק או התאריך והמקבל א"י לתת סי' זה, דלכאורה נראה דעל הסכום והתאריך דרך בני"א לברוק, וא"כ אפשר דכיון דא"י לתת סי' זה, איכא בזה הוכחה שמעולם לא הגיע השיק לידו, דומה למש"כ שם הש"ך בדעת הרמ"ה, דאם המלוה והלוה שניהם לפנינו, וא' מהם נותן סי' מנין, והשני א"י כמה שטרות הוי שם, דבזה ל"ש לומר דלא שם לבו לידע מנין השטרות, א"כ איכא בזה הוכחה שמעולם לא הגיעו השטרות לידו, ומחזירין השטרות לזה שנותן סי' מנין, עיי"ש, וא"כ ה"נ בנד"ז דאפ"ל ג"כ דל"ש לומר דלא שם לבו לידע סכום והתאריך של השיק, וא"כ איכא בזה הוכחה שלא הגיע לידו מעולם, ושפיר אפשר להחזירו לבעל השיק, או דאפשר דבאמת שם לבו לידע הסכום והתאריך, אלא שאח"כ שכח, וא"כ ליכא בזה שום הוכחה דנימא דלא הגיע לידו מעולם, וצ"ע בזה.

### באופן דוודאי הגיע ליד המקבל

ז. ובאופן דידוע בבירור שהגיע השיק ליד המקבל, כגון שכתוב עליו שם המוטב

דאין הלוח נאמן בטענת פרעתי נגד המלוה, ושאיני מכת"י דנאמן בטענת פרעתי מטעם דאין משגיחין ומדקדקין להניח הכת"י ביד המלוה כיון דא"י לגבות ממשעבדי, משא"כ בשטר ח"כ, כיון דאפשר לו להלוה לבוא לידי הפסד, ע"י שימסרנו המלוה ליד אחר ויצטרך לפרוע פעם שנית, בכה"ג ודאי מדקדק הלוח שלא להניח השטר אצל המלוה אחר הפרעון, וא"כ א"נ בטענת פרעתי נגד שטר זה, דאיכא חזקה שלא פרע כיון דנמצא השטר אצל המלוה, דומיא דשט"ח דא"נ בטענת פרעתי מטעם חזקה דשטרך בידי מאי בעי, עיי"ש, וע"ע בפ"ת שם שכ"כ בשם כמה פוסקים.

ועפ"י נראה דה"ה לענין שיק הנמצא תח"י המלוה, ותובע ע"ס השיק דהחוב אינו פרוע, דאין הלוח נאמן בטענת פרעתי, ומטעם דחזקה הוא דאין הלוח מניח השיק ביד המלוה אחר הפרעון, מחשש שמא יבוא לידי הפסד, ע"י שימסרנו המלוה ליד אחר מחמת שכחה, והאחר ימשוך הכסף ע"י הבנק, ולא יהיה הלוח נאמן בשום טענה נגד זה, ואפשר דגם המלוה בעצמו ימשוך הכסף ע"י הבנק מחמת שכחה, וע"כ אינו מניח השיק אצל המלוה, וא"כ כיון דנמצא עתה ביד המלוה, אין הלוח נאמן בטענת פרעתי.

### שיק הנמצא בשוק אי איכא ריעותא

ט. ועפ"י נראה לענין שיק הנמצא בשוק, באופן דידוע שהגיע ליד המקבל, דאין החשש אלא שמא פרע, ולכאורה היה נראה לומר, דאף למשנתבל"ע דכ"ז שהשיק נמצא ביד המלוה ליכא חשש פרעון, לא ע"י משיכה מהבנק ולא ע"י פרעון מהמלוה, מ"מ היכא דנמצא בשוק שפיר איכא למיחש לפרעון, מחמת ריעותא דנפילה, דומיא דשט"ח דמחמת הנפילה חיישינן לפרעון אף דא"נ בטענת פרעתי נגד שט"ח היוצא מתח"י של מלוה, וכמו שנתבל"ע.

אמנם נראה דבאמת אפ"ל דאף בנמצא בשוק, ליכא שום ריעותא לומר דהוא פרוע, והיינו, דהא פרעון ע"י הבנק פשוט דליכא

אבל כשטוען טענת פרעתי שפיר נאמן וכמו שנתבאר, וא"כ הדין בזה ג"כ דיהא מונח.

### טענת פרעתי נגד השיק

ח. אמנם נראה לענ"ד, דבאופן זה דידוע שהגיע השיק ליד המקבל, כיון דאיכא ודאי חיוב באיזה אופן שיהיה, [או מחמת הלואה או מחמת התחייבות], בכה"ג מחזירין השיק להמקבל, ויכול לגבות בו ע"י משיכה מהבנק, דליכא חשש פרעון בכה"ג, ואין בעל השיק נאמן בטענת פרעתי בכה"ג אף דהשיק נמצא בשוק, ושאיני משט"ח.

דנראה לכאורה, דבאופן דהתובע מוחזק בהשיק ותובע מעותיו ע"ס השיק שבידו, והנתבע טוען טענת פרעתי, אף דלכאורה היה נראה, דהנתבע נאמן בטענת פרעתי, דומיא דכת"י, דנאמן בטענת פרעתי נגד הכת"י הנמצא תח"י המלוה, וכמבואר בש"ך [סי' ס"ט ס"ק י"ד] ושאיני משט"ח דא"נ בטענת פרעתי נגד חזקת שטר, ומטעם דבשט"ח בעדים כיון דטורף מלקוחות, חזקה הוא דאין הלוח פורע חובו מבלי לתבוע מהמלוה להחזיר לו שטרו, וגם דאיכא קלא בזה מחמת העדים החתומים בו, משא"כ בכת"י דל"ש סברות הג"ל, א"כ נאמן הלוח בטענת פרעתי, דאינו מדקדק לתבוע מהמלוה להחזיר לו כת"י בשעת הפרעון, וא"כ אין שום חזקה בזה שהכת"י נמצא תח"י של מלוה, וא"כ ה"נ בשיק הנמצא תח"י של מלוה, אין שום חזקה בזה לומר דהחוב אינו פרוע אף דהמלוה תובע בטענת כרי שהחוב אינו פרוע, מ"מ נאמן הלוח בטענת פרעתי.

אמנם נראה, דבאמת אפשר לחלק טובא בין שיק לכת"י, והוא עפ"י מש"כ התומים [סי' ס"ט סק"ה] הובא בפ"ת שם [סק"ד], לענין שטר חילוף כתב, [והיינו דאף שהלוח פרע חובו ובידו שובר מהמלוה, מ"מ אם המלוה מוכרו לאחר, חייב הלוח לפרוע ללוקח, וחוזר ותובע מהמלוה, וכך נימוסו של ח"כ], דנהגו כל ב"ד שבישראל לפסוק,

מיד המלוה דליכא בזה שום ריעותא ומחזירין השט"ח ליד המלוה, א"כ ה"נ בנד"ו, כיון דכ"ז שהשיק נמצא ביד מלוה, הא איכא חזקה שלא פרע, וכמו שנתבל"ע, ואף דעתה נמצא בשוק, מ"מ כיון דידוע שנפל מיד המלוה, א"כ דינו להחזירו ליד המלוה, ושוב גובה בו, דהא בא לידו בהיתר.

אלא אפי' לדעת הפוסקים, דאף רבשט"ח היוצא מיד מלוה א"נ בטענת פרעתי, מ"מ היכא דנמצא בשוק, אמרי' דמדלא נזהר בשמירתו ש"מ פרוע הוא, מ"מ נראה דבשיק ל"א הך סברא דלא נזהר לשומרו, והוא דבשלמא בשט"ח שייך לומר כן, דהא אף אם יאבד ויגיע ליד אחר, מ"מ אין האחר יכול לגבות כלל מהלוה בלא כומ"ס, משא"כ בשיק, הא אם יאבד ויבוא לידי אחר, הא יכול לגבות המעות ע"י משיכה מהבנק, וא"כ המלוה נזהר בו לשומרו היטיב אף אחר הפרעון שלא יבוא לו להלוה הפסד מחמתו, ומצינו סברא כעין זו בנתיה"מ [ס"ק ט"ו], לענין הסופר והעדים דנזהרים שלא יאבד השט"ח שמא יבוא לידי מלוה ויגבה שלא כדין, ועיי"ש בהגהות אמ"ב שחולק ע"ד הנתיה"מ שם, וס"ל דאף בשטר שאין בו קנין דעדיין לאו דמלוה הוא קודם שבא לידו ואינו שו"כ עדיין מ"מ אכתי איכא חיוב על העדים לשמרו שלא יאבד, שמא יבוא לידי המלוה ויגבה בו שלא כדין, וה"ז מכלל דיותר יש לאדם ליזהר שלא יגיע לאחר היוזק בפשיעת שמירתו, עיי"ש, וה"נ שייך לומר סברא זו לענין נד"ד, כיון דבקל יכול לבוא לידי הפסד ע"י משיכה מהבנק מבלי להודיע לבעל השיק, א"כ חייב המלוה להיזהר בשמירתו, וא"כ ל"ש לומר בזה דאיכא ריעותא כנפילה לומר דהוא פרוע מדלא נזהר בשמירתו, אלא אמרי' דאף דנמצא בשוק, הוי כיוצא עדיין מתח"י המלוה, וליכא חשש פרעון.

### אם יש לחוש למסירה לאחר

י. ומעתה נראה, דאם הוא באופן דידוע בבירור שהגיע השיק ליד המקבל ובאופנים

חשש, כיון שאינו חתום ע"י הבנק, וגם פרעון ע"י הלוה ג"כ ליכא למיחש, דאם טוען הלוה שפרע החוב והחזיר לו השיק ומידו נפל, נראה לכאורה דא"ע בטענה זו, דאינו מדרך בני"א להשהות אצלם שיק חתום בלי שום מטרה, וקורעים אותו מיד, מחשש הפסד שיגיע ע"י אבידה וכיוצא בזה.

ואף למש"כ הבעה"ת [הובא בנתיה"מ ס"ק י"ז] דבשט"ח הנמצא בשוק, דנאמן הלוה בטענת פרעתי ומידו של לזה נפל, ול"א דאם איתא דפרע והגיע השטר לידו של לזה, אמאי לא קרעיה, דאפ"ל דניחא ליה ללוה דלא לקרעיה עד שיראנו לעולם שפרעו, כי היכא דאי איצטרך ליה ללוות עוד מאחרים דלא לחזקיה בגברא דמסיק זוזי, עיי"ש, [וע"ע שבת ע"ט ע"א רב אשי אמר מפני שצריך להראותו כו'], דנראה פשוט דבשיק ל"ש סברא זו.

וגם אפי' אי נימא דלא כסברת הבעה"ת, אלא דהא דלא קרע הלוה השט"ח הוא מחמת שכחה, מ"מ נראה דבשיק מדקדקים בו יותר לקורעו מיד, דבשלמא בשט"ח סו"ס אפי' אם יאבד השט"ח ויגיע ליד המלוה, מ"מ א"י לגבות רק מהלוה, וא"כ אינו חושש הלוה כ"כ, דסומך הוא על המלוה שלא יתבענו פעם שנית, וגם דיוכל לטעון עמו בכ"ד ולהשביעו, ועל חשש שמא ימצאנו אחר, הא פשוט דא"י לגבות בלא כומ"ס, וע"כ אפ"ל דאינו מדקדק ע"ז לקורעו מיד אחר הפרעון, ושפיר יכול לבוא לידי שכחה, משא"כ בשיק הפרוע, שפיר יש לחשוש שיבוא לידי הפסד ע"י שיאבד ממנו ומצאנו אחר, ויכול לגבות החוב ע"י משיכה מהבנק מבלי לתבוע את בעל השיק כלל, וא"כ הלוה מדקדק בזה לקורעו מיד אחר הפרעון, ואין הלוה נאמן בטענה זו כלל שהחוב הוא פרוע ומידו נפל.

ומה שיש לחשוש הוא, דשמא פרע הלוה למלוה והניח אצלו השיק מבלי לתובעו, ומיד המלוה נפל, מ"מ נראה דגם ע"ז ליכא חשש, דלא מבעיא לדעת הפוסקים שנתבל"ע, דהיכא דידוע שנפל השט"ח

כלל קול הכרוז], אלא ע"כ דאין אנו חוששין לזה כלל שמא מכרו לאחר.

והטעם בזה כתב שם הנתיחה"מ, דלעולם מוקמי' הדבר בחזקת מרא קמא, ואין לנו להוציא ממון מחזקת בעליו ונימא דמכרו לאחר, ולכן מחזירין אבידה בסימנין, וה"ג גבי ג' שטרות של לוח א' וג' מלוים כיון דא"א לאוקמי בחזקת המלוה מוקמי' בחזקת הלוח, עיי"ש.

ובאמת דכדברי הנתיחה"מ הנ"ל מבואר להדיא בחי' הריטב"א [שם] שתמה שם קושיא הנ"ל בכל אבידה שמחזירין בסימנין אמאי לא ניוחש שמא מכרו לאחר, וכתב שם לתרץ בזה"ל, דודאי כל אבידה כיון שאתה מכיר שזאת האבידה היא שלו וכל ימיו ראינוה אצלו וכא ונתן סימנין אמאי לא נחזירנה אליו, וכן נמי שטר כיון שנראה שמו בשטר, כמאן דהוחזק כל ימיו בשטר דמי, עכ"ל, והיינו כנ"ל דכיון שהוחזק לנו שהיה שייך אליו, מספק לא נוציאנה מחזקתו.

ועפ"יז י"ל גם לענין גד"ד, דכיון דידוע לנו שהגיע השיק ליד המקבל, ואין לנו הוכחה שמסרו לאחר, א"כ מהכ"ת דצריך לחוש לזה, ושפיר מוקמי' ליה בחזקתו של זה המקבל, ומחזירין לו השיק וגובה בו חובו.

יב. והנה, העירני א' מחברי הכולל שיחי', מהא דאיתא בפ' אלו מציאות [כ"ה ע"ב], ת"ר המוצא סלע בשוק ומצאו חברו וא"ל שלי היא חדשה היא כו' לא אמר כלום, ולא עוד אלא אפי' שמו כתוב עליה לא אמר כלום לפי שאין סימן למטבע, דאמר דילמא אפוקי אפקה ומאיניש אחרינא נפל, ע"כ, וכ"פ הרמב"ם לדינא [בפ"ד מהל' אבידה ה"י] ובשו"ע [סי' רס"ב סי"ג].

וא"כ י"ל גם לענין גד"ד, דכיון דדרך העולם למסור ש"קים מיד ליד, וא"כ שפיר יש מקום לחוש לזה שמא מסרו המקבל לאחר ומיד האחר נפל, וכמו דחיישינן כן לגבי מטבעות.

הנ"ל, נמצא דאין בעל השיק נאמן לא בטענת להד"ם, והיינו שהכינו למוסרו ועדיין לא מסרו, ולא בטענת פרעתי וכמו שנתבאר, וא"כ לכאורה נראה דהרין בזה הוא דמחזירין השיק ליד המקבל ויכול לגבות בו.

אמנם נראה, דלכאורה יש מקום לדון בזה, דאף באופן זה דידוע שהגיע השיק ליד המקבל, וא"כ אין כאן צד ספק להחזירו לבעל השיק, מ"מ למקבל השיק ג"כ א"א להחזירו, דהא יש מקום לחוש דילמא מסרו לאחר ומיד האחר נפל.

ולכאורה היה נראה לומר, דאם הוא באופן דמופיע ע"ג השיק שם המוטב וליכא הסבה מאחורי השיק, א"כ מסתבר לומר דא"צ לחוש לזה שמא מסרו לאחר, דכד"כ כשמוסר לאחר שיק ששמו מופיע ע"ג השיק, חותם שמו מאחוריו, וא"כ שפיר שייך להחזירו להמקבל וכנ"ל.

יא. ועוד נראה די"ל בזה, עפ"י"מ ששמעתי מהגר"פ פונקיל שליט"א, דאף לולי טעם הנ"ל, דהא יש מקום לבע"ד לחלוק בזה, כיון דהרבה בנ"א הא אינם מדקדקים בזה כלל לחתום שמם מאחורי השיק בשעת מסירתו לאחר, מ"מ נראה דאעפ"כ א"צ לחוש לזה כלל שמא מסרו המקבל לאחר, והוא, עפ"י"ד הנתיחה"מ [סי' ס"ה סק"כ] שהביא מש"כ התומים [סק"ט ט"ז] קושיית הריטב"א [כ"מ י"ט ע"ב ד"ה וליחוש], בהא דתנן התם במצא ג' שטרות של לוח אחד וג' מלוים דמחזירין ללוח אף בלא סימן, ואמאי לא ניוחש שמא מכרו כל הג' מלוים כל הג' שטרות לאחר, ומידו של אותו האחר נפל, וכתב ע"ז הנתיחה"מ ליישב, דלעולם ל"ח לזה דשמא מכרו לאחר, והוכיח כן מהא דמחזירין אבידה בסימנין, ואמאי לא ניוחש שמא באמת היו שלו ואח"כ מכרו לאחר, ומשו"ה יודע הסימן, [ואף שלא בא שום אחר לתבוע אלא זה, מ"מ כ"כ בזה הנתיחה"מ [שם ס"ק י"ט] דליכא שום הוכחה בזה, דשמא לא שמע

הגיע לידו וכגון ששמו כתוב עליו בכת"י או שנותן סי' מובהק וכמו שנתבאר, א"כ כ"ז שאין לנו שום הוכחה לזה שמסרו המקבל לאחר, אי"צ לחוש לזה כלל, דאל"כ מנין יודע זה שהשיק נפל מיד האחר, עד שבא זה לתבוע בסימנין, וזה ל"ש לומר כמוש"כ הראשונים הנ"ל לענין מטבעות, שהיה לו כמה מטבעות שהיה שמו כתוב עליהן, ונימא ג"כ דהיו לו כמה שיקים שקיבלו מיד הבעלים, וכולם שוים הם בסכום המעות ובתאריך וכיוצא בזה, ונאבד ממנו ג"כ, ועתה טועה הוא וסובר דאותו השיק שנמצא הוא זה שנפל מידו, דפשוט הוא דאין מקום לחוש לזה כלל, וא"כ נראה פשוט, דכיון דזה בא ותובע ע"פ סימנין או באופן שידוע שהגיע לידו, אי"צ לחוש כלל שמא מסרו לאחר ומיד האחר נפל, וע"כ שפיר מחזירין לו השיק ויכול לגבות חובו.

יג. ועוד נראה, דהנה, יעוי"ש בשטמ"ק מש"כ בשם הריטב"א ליישב באופן אחר הא דל"ח בכל אבידה שנותן סימנין, דילמא מכרו לאחר ומיד האחר נפל, וכמו דחיישינן כן לענין מטבעות, וז"ל שם, וי"ל דמעות להוצאה קיימי ואיכא למיחש שמא הוציאם, אבל למכירה לית לן למיחש שאין לנו להוציא ממון מחזקת בעליו אא"כ בדבר העומד לימכר, כחבית רשומה אחר שנפתחו האוצרות, עכ"ל.

וע"ע בחי' הריטב"א לב"מ [שם כ"ה ע"כ] שהביא לשון הרמב"ם בדין זה, דהא דאין סימני המטבע סימן, הוא מפני שחזקתו להוציאה ואומרינן אנו שלו היתה והוציאה ונפלה מיד האחר, וסיים בזה הריטב"א, דלא דמי לשאר אבידה דלא חיישינן שמא מכרה לאחר וידע סימניה, משום שאינו עומד לכך, אבל מטבע אינו עומד אלא להוציא, עכ"ל שם.

ומבואר בדברי הריטב"א, דלעולם אין חוששין כלל שמא מכרה לאחר, ומטעם דכיון דאית ליה חזמ"ק, מספק אין מוציאין אותה מחזקתו דנימא דמכרו לאחר, דכ"ז שאין לנו שום הוכחה לזה שמכרו לאחר,

אמנם נראה דאין שום דמיון כלל לענין גר"ד, דהנה, יעוי"ן שם בחי' הרשב"א שתמה על כך גירסא דגרסי' שם בש"ס דילמא אפוקי אפקה, [וכגירסא דילן שם בש"ס], דא"כ אף בכל אבידות דעלמא ניחוש למכירה ולא נחזיר לעולם בסימנין, ותי' שם דזה ג"כ חוששין שמא כתב שמו גם על אחרות והוציא את זו ומאחר נפלה והוא אבד אחרת כיוצא בזה, עיי"ש, וע"ע בשיטמ"ק שם שהביא כן בשם הר"ן והרמב"ן, דע"כ צ"ל כן שהוא ג"כ אבד כיוצא בו, דאל"כ מנין יודע הוא שחבירו שלקח ממנו אותה מטבע אבד מטבע זו, עד שבא זה ונותן סימנין, אלא ע"כ צ"ל דאף דחיישינן שמא מסרו לאחר ומיד האחר נפל, מ"מ היו לו לזה עוד מטבעות שהיה שמו כתוב עליהן ונאבדו ממנו, וסבור הוא שאותה מטבע שנמצאה היא שלו וע"כ נותן סימניה, אבל באמת אפשר דאותה מטבע שנמצאה, היא אותה מטבע שנפלה מיד האחר, וע"כ אין מחזירין לו לזה שנותן סימניה, עיי"ש.

ומבואר בדברי הראשונים הנ"ל, דאף במקום שיש לחוש שמא מסרו לאחר, ומיד האחר נפל, מ"מ צ"ל ג"כ דהיה לו לזה שנותן סימנין, עוד חפץ כיוצא בו, והיה לו ע"ז סימן דומה לזה החפץ שמסר לאחר, וס"ל להראשונים הנ"ל, דזה ל"ש לומר אלא לענין מטבעות, דבזה שייך לומר דהיו לו כמה מטבעות שהיה שמו כתוב עליהן, משא"כ בשאר חפצים הוי חשש רחוק דנימא דהיה לו ב' חפצים שוים, ובשניהם היה לו סימן אחד, וע"כ אין חוששין שמא מכרו הבעלים אותו חפץ לאחר ומיד האחר נפל, דא"כ מנין לו לזה לידע שזה החפץ שנמצא הוא אותו חפץ שמסרו לאחר, עד שבא ונותן הסימנין, ולכן שפיר מחזירין לו החפץ בסימנין שנותן וליכא שום חשש שמכרו לאחר, כ"נ בבאור דברי הראשונים.

ועפ"ז נראה פשוט לענין גר"ד, אף דנימא דדרך הוא למסור שיקים מיד ליד, מ"מ כיון שידוע לנו שזה שתובע עתה השיק, בודאי

### מענת פרעתי באופן דאית ליה מינו

יד. ונראה, דאם הוא באופן דא"י אם הגיע השיק ליד המקבל, דנתבל"ע דנאמן בעל השיק בטענה שהשיק עדיין לא יצא מתח"י ליד המקבל, ומידו נפל, מ"מ אם מודה הוא שמסר השיק ליד המקבל אלא שטוען שפרע לו אח"כ, והניח השיק אצל המקבל, או שחזר ולקחו ממנו, ומידו של הבעלים נפל, כפ"מ שנתבל"ע נמצא דאינו נאמן בטענה זו.

אמנם נראה, דשפיר נאמן בטענה זו במיגו דלהד"ם, דהנה, מצינו למש"כ הר"י מיגא"ש בתשובת שאלה [הובא בשטמ"ק י"ג ע"א], דאף לשמואל דס"ל דאף בשטר שנפל דא"נ בטענת פרעתי ומטעם דאם איתא דפרע ליה מיקרע הוי קרע ליה, מ"מ בשטר דלאו הקנאה, כיון דנאמן בטענת כתבתי ללוות ולא ליתתי, נאמן ג"כ בטענת פרעתי במיגו דהיה טוען כתבתי ללוות ולא ליתתי, וכ"כ בתשו' רעק"א [ח"א סי' קצ"ז] דלשמואל נאמן בטענת פרעתי בהך מיגו, וא"כ ה"נ בנד"ד, אף דא"נ בטענת פרעתי, ומטעם דהוי קרע ליה מיד אחר הפרעון, וכסברת שמואל לענין שט"ח, וכמו שנתבל"ע, מ"מ היכא דאית ליה מיגו נאמן בטענה זו, וע"ע בנתיה"מ [ס"ק יב] שכתב דלאביי דס"ל דל"ח למקרי וכתב, מ"מ נאמן בטענה זו במיגו שהיה טוען טענת פרעתי, דהא שפיר נאמן בטענת פרעתי אף בלא מיגו, וה"נ בנד"ד ג"כ נאמן בטענת פרעתי במיגו שהיה טוען שהכיניו למוסרו ולא מסרו, וא"כ נראה דגם ככה"ג הדין הוא דיהא מונח.

טו. ונראה פשוט, דאף באופן דהדין הוא דיהא מונח, ונמצא דבעל השיק מרויח בזה שאינו פורע עתה כלום, מ"מ מסתבר דאין מחייבים מחמת זה את בעל השיק להוציא ממון, ואינו דומה למש"כ האחרונים סברא זו גבי שנים אדוקין בשטר, דהדין הוא דיחלוקו, ול"א דיהא מונח כיון דאיכא ודאי רמאי, והוא, מטעם דאי נימא דיהא מונח נמצא דהלוה מרויח דאינו פורע כלום,

מוקמי' הדבר בחזקתו וכמוש"כ הריטב"א סברא זו בדף י"ט ע"ב וכנ"ל, ודווקא גבי מטבעות חיישינן שמסרו לאחר, ומטעם דמטבע אינו עומד אלא להוציא, וע"כ לא אזלינן בתר חזמ"ק גבי מטבעות, וכן נראה מלשון הרמב"ם שכתב גבי מטבעות "מפני שחזקתו להוציא", והיינו כנ"ל דא"א לאוקמי בחזקת הבעלים מטעם חזמ"ק, דאדרבה איכא חזקה לאידך גיסא, ואמרי' דמסתמא מסרו לאחר מפני שחזקתו ועומד הוא להוציא ולמוסרו ליד אחר, משא"כ כל דבר שאינו עומד להוציא ולמוסרו ליד אחר, אף דודאי יש מקום לחוש לזה דשמא באמת מסרו ליד האחר, ומיד האחר נפלו, דהא אינו עומד שלא למסרו ליד אחר, מ"מ אין חוששין לזה, ומטעם דמוקמי' הדבר בחזקתו של בעלים הראשונים, ואין מוציאין אותו מחזקתו מספק.

ועפי"ז נראה גם לענין נד"ד, דאף דנימא דיש מקום לחוש שמא מסר השיק ליד אחר ומיד האחר נפל, דהא אינו עשוי שלא למוסרו ליד אחר, ואדרבה הא דרך של הרבה בנ"א למוסרו ליד אחר, מ"מ אינו דומה כלל להך דינא דמטבעות, דשאני מטבעות שהן עומדים לכך למוסרו ליד אחר, ואיכא חזקה ע"ז וכמוש"כ הרמב"ם כנ"ל, משא"כ לענין נד"ד פשוט הוא דאין שיק עומד ועשוי למוסרו לאחר, ולכן אף דהיה מקום לחוש שמא באמת מסרו לאחר, מ"מ כיון דאיכא בזה חזקת מ"ק, מוקמי' הדבר על חזקתו, וכמוש"כ הריטב"א סברא זו לענין כל אבידות שמחזירין עפ"י סימנין ואין חוששין שמא מכרו לאחר, אף דיש מקום לחוש לזה שמא באמת מכרו לאחר, מ"מ מספק אין מוציאין הדבר מחזקתו.

ומעתה נחזור להנ"ל, דבאופן שידוע שהגיע השיק ליד המקבל עפ"י האופנים הנ"ל, כיון דליכא חשש שמא הכינו הבעלים למוסרו ולא מסרו, וכן ליכא למיחש לפרעון, וכמו שנתבאר, וגם אי"צ לחוש שמא מסרו ליד אחר, ומיד האחר נפל, ע"כ נראה דבכה"ג מחזירין השיק ליד המקבל וגובה בו חובו.

יז. ואף רבכה"ג הא ודאי נתחייב בעל השיק לא' מהם, ואי נימא דיהא מונח נמצא דמרויח בזה שאי"צ לפרוע כלל, וא"כ היה אפ"ל דנחייב אותו לפרוע במעות מזומנים תמורת השיק, והמעות יהיו מונחים עד שיבוא אליהו, ואף שנתבל"ע [אות יב] דאין מחייבים אותו לפרוע מחמת הך סברא דנמצא דהוא מרויח, מ"מ שא"ה דהספק הוא דאפשר דלא יצא השיק מתח"י הבעלים, ומעולם לא נתחייב כלל, משא"כ בנד"ז דודאי יצא השיק מתח"י הבעלים, וממ"נ נתחייב לא' מהם, וא"כ נוציא מידו הממון, ויהיו מונחים עד שיבוא אליהו.

אמנם נראה, דלא מסתבר כלל לומר כן, דהא אין בזה אף משום השבת אבידה, דהא סו"ס לא יגיע הממון להזוכה האמיתי, דהא הממון יהא מונח עד ש"א.

ופשוט הוא, דאף דאמרינן דמניחין השיק עד ש"א, אם הוא באופן שיתברר הדבר לבסוף, כגון ע"י עדים או ע"י הודאת א' מהם, פשוט הוא דזה שמגיע לו הממון לא יבוא לידי הפסד, אף שיעבור זמנו של השיק ולא יוכל למשוך הממון מהבנק, מ"מ בידו של בעל השיק לתת אח"כ שיק אחר, ואין לומר דיש לחוש עתה שמא לא יהיה לו לבעל השיק אח"ז נכסים לפרוע חובו, דלא מצינו אלא באופן דהלוה מבזבז נכסיו או דאיכא שום אמתלא להתובע כפי ראות עיני הדיין, שלא יהיה לו למלוה אח"כ ממה לגבות חובו, בכה"ג הרשות ביד ב"ד לעכב נכסי הלוה אף שהוא עדיין תו"ז, כדי שיהא המלוה בטוח שיהיה לו נכסים כדי לגבות חובו, וכמבואר בשו"ע [סי' ע"ג ס"י], משא"כ בנד"ד דאין שום סיבה לעכב נכסי הלוה, א"כ מהכ"ת נאמר דנחייב אותו להוציא עתה מעות מזומנים, ובאמת דיש לדון בזה, ועדיין צ"ע.

### באופן דא' מהם נותן סימן

יח. ונראה, דגם בכה"ג דהנדרון הוא בין ב' התובעים, אם הוא באופן דהתובע נותן סי' מוכהק כגון מס' השיק, אף דגם התובע

דשא"ה דכיון דהמלוה הוא מוחזק בשטר, א"א להוציא מידו השטר ונימא דיהא מונח, ומטעם דא"כ נמצא דהלוה מרויח, וע"כ מחייבים את הלוה לפרוע חצי החוב, משא"כ היכא דהתובע אינו מוחזק כלל, אין מחייבים את הלוה מחמת הך סברא דנמצא דהוא מרויח, וע"כ שפיר אמרי' בזה דיהא מונח.

### שיק עם הסכה

טז. והנה, באופן שחתום שם המוטב ע"ג השיק מאחוריו, דמסתבר לומר דמסר השיק ליד אחר ומיד אחר ומיד האחר נפל, דהא אין דרך שיחתום שמו מאחורי השיק לפני שמוסרו לאחר, וא"כ נראה פשוט דבכה"ג אין הנדרון כלל עם בעל השיק, דהא ודאי שיצא השיק מתח"י הבעלים והגיע ליד המקבל, דהא חתום עליו שם המקבל בכת"י, וגם חשש פרעון הא ליכא בכה"ג וכמו שנתבל"ע, מ"מ נראה דיש לדון בזה אם אפשר להחזירו ליד המקבל, דאף למשנתבל"ע דלעולם ל"ח לשמא מסרו ליד אחר, ומטעם דמוקמי' הדבר בחזקתו, ואין מוציאין הדבר מחזקתו מספק דנימא דמסרו ליד אחר, מ"מ שאני נד"ד דהא איכא קצת הוכחה לזה שמסרו ליד אחר, כיון שחתם שמו מאחורי השיק, וא"כ י"ל דבנד"ז א"א לאוקמי הדבר בחזקתו, וא"כ נראה לכאורה דהדין בזה הוא דיהא מונח.

ואפי' אם הוא באופן דאיכא תובע לפנינו הטוען שהוא קיבלו מהמוטב ומידו נפל, והוא באופן דאיכא שום דררא לזה שתובע דיש לנו להסתפק מחמת זה שמא הוא קיבלו, מ"מ כיון דאין לו להתובע הוכחה ברורה שהגיע השיק לידו ומידו נפל, דהא אפשר דאף שחתם עליו המוטב שמו מאחוריו כדי למוסרו, אמנם לבסוף לא מסרו ומידו נפל, וא"כ מידי ספיקא לא יצאנו, ונמצא דהנדרון בכה"ג הוא בין שני התובעים הטוענים כ"א מידי נפל, ומסתבר דבכה"ג ג"כ הדין דיהא מונח ואין מחזירין השיק לא' מהם.

דבכה"ג הא אין החלוקה יכולה להיות אמת, דלא מסתבר דא' פרע להשני מחצה מהחוב.

ועוד נראה, דאף בלא טעם הנ"ל ל"ש בזה דין חלוקה, דהא כיון דאין שניהם מוחזקים כלל, דהא השיק נמצא ביד אחר, א"כ ל"ש דין חלוקה וכמוש"כ התוס' ריש ב"מ, דבמנה שלישי דווקא כיון שהוא מוחזק בחזקת שניהם הוי כשניהם מוחזקים והיה שייך בזה הדין דיחלוקו אי לא טעמא דאין החלוקה יכולה להיות אמת, וא"כ בנד"ד שנמצא השיק ביד אחר, ואינו תפוס בחזקת שניהם, א"כ פשוט דל"ש דין חלוקה בכה"ג.

ועוד י"ל, דאף אי נימא דהשיק הוי דינו כשטר לכל מי שמוציאו, והיינו דכל מי שבידו השיק הרי הוא התובע, ואין בעל השיק יכול לומר לו לאו בע"ד דידי את, אף שידוע שזה שתובע עתה לא הגיע לידו מהבעלים אלא מיד אחר, ואפי' נמסר מיד ליד לכמה בנ"א, מ"מ זה שבא למשוך המעות מהבנק, הרי הוא התובע מהבעלים, וא"כ בנד"ו הרי שניהם תובעים מהבעלים בטענה שכ"א טוען שנפל מידו, מ"מ נראה, דכ"ז הוא כשיוצא השיק מתח"י התובע, בכה"ג נתחייב בעל השיק לזה התובע, משא"כ בנד"ו כשאין א' מהם מוחזק כלל בהשיק, דהא נמצא ביד המוצא, וא"כ אין בתביעת כ"א מהם כלום, ובעל השיק לא נתחייב כלל לא' מהם באופן זה דאינם מוחזקים כלל בהשיק.

אמנם, באמת יש לדרן בסברא זו, דאפשר דכיון דסו"ס הרי הבעלים ודאי נתחייבו לא' מהם, והספק הוא בין שניהם העומדים לפנינו כיון דלכל אחד מהם איכא דררא וקצת הוכחה ראפשר דהגיע לידו השיק ומידו נפל, א"כ לא איכפ"ל בזה שאין הם מוחזקים בהשיק, ונמצא ביד אחר, וצ"ע בזה.

כ. אמנם מה שיש לדרן באופן דשניהם עומדים לפנינו ויש לכ"א דררא דמידו נפל, והיינו דאי"צ לחוש שמא נפל מיד שלישי,

הראשון ששמו מופיע ע"ג השיק, יודע ג"כ סי' זה, מ"מ בכה"ג הרי ברור לנו שהגיע הטיק ליד זה שתובעו עתה, והיינו שהוא קיבלו מהמוטב, וא"כ בכה"ג מחזירין השיק לאותו האחר שתובעו, ושפיר גובה הממון ע"י משיכה מהבנק, דכיון דהגיע השיק לידו, [וליכא חשש שמא הוא ג"כ מסרו לאחר, וכנ"ל אות י'], א"כ הרי הוא בע"ד לתבוע מבעל השיק.

ואם הוא באופן דאין התובע השני יודע סי' זה, אף דהראשון יודע סי' זה, אין בזה שום הוכחה שלא מסרו ליד אחר, דהא אפשר שבאמת מסרו לזה התובע, אמנם לא שם לבו לידע מס' השיק וכמו שנתבל"ע [אות ר], וא"כ א"א להחזירו להתובע הראשון, והדין בזה הוא דיהא מונח.

אמנם נראה, דאם הוא באופן שהתובע השני א"י סכמו של השיק או תאריך של השיק, דכיון דדרך בנ"א לדקדק בזה לידע הסכום והתאריך, וכיון שאין הוא יודע, א"כ נראה לכאורה דאיכא בזה הוכחה דלא הגיע השיק לידו כלל, וא"כ נמצא דתביעתו אינה כלום, וא"כ יש לדרן בזה אם אפשר להחזיר השיק להמוטב, דכיון דאין תביעתו של השני כלום, וא"כ נמצא דכיון דאין כאן תובע כלל, מחזירין אותו לזה שברור לנו שהגיע לידו, או אפשר דכיון דחתום שמו מאחורי השיק, דמסתבר דהכינו עכ"פ למוסרו לאחר, ואפשר גם דמסרו, וא"י לנו מי הוא המקבל, א"כ א"א להחזיר לו השיק, וא"כ נראה דהדין בזה הוא דיהא מונח, וצ"ע בזה.

### כששניהם טוענים טענת ברי או שמא לענין דין דיחלוקו

יט. והנה, נראה פשוט, דאף למשנתבל"ע, דבאופן כזה דהספק הוא מי הוא המקבל ומי הוא הזוכה באותו ממון, היכא דאיכא דררא על כ"א מהם, וא"כ הוי כשניהם תובעים מבעל השיק שחייב לו ממון, מ"מ פשוט הוא דאין אומרים בכה"ג דיהא הדין בזה דיחלוקו, דהא כיון דשניהם טוענים טענת ברי, א"כ הא איכא ודאי רמאי, וגם נראה

כיון דאין עליו שום חיוב לידע מי הוא הזוכה האמיתי באותו ממון, ולא מצינו חיוב לצי"ש בכה"ג, וכמבואר בשו"ע סי' ע"ו ס"ג ובנו"כ שם.

### סיכום הענין

א. באופן דליכא שום הכחשה בין התובעים, מחזירין השיק לזה שהשני הודה לו, דליכא בזה שום חשש.

ב. באופן דאיכא הכחשה אם הספק הוא אם הגיע השיק ליד המקבל, בכה"ג הדין הוא דיהא מונח, בין שטוען להר"ם בין שטוען פרעתי, דנאמן במיגו דלהר"ם.

ג. אם ברור שהגיע השיק ליד המקבל והוא באופן דליכא חשש שמא מסרו לאחר, מחזירין השיק ליד המקבל, דהא ליכא חשש שלא מסרו להמקבל וגם ליכא חשש פרעון.

ד. באופן דיש לחוש שהמקבל מסרו לאחר, לעולם הדין בזה דיהא מונח, אפי' אם הוא באופן דאיכא תובע לפנינו שטוען שהמקבל מסרו לידו, והיכא דשני התובעים טוענים בטענת שמא אפשר רתלוי במחלוקת השי"ך ונתייה"מ אי איכא דין חלוקה בכה"ג.

ה. באופן שהמקבל נותן סי' מובהק כגון מס' השיק, בכה"ג ברור לנו שהגיע השיק לידו, אבל כשא"י סי' זה, ליכא בזה הוכחה שלא הגיע לידו, אמנם כשא' יודע סכומו והתאריך של השיק והשני א"י סי' זה, יש לרדן בזה אי הוי הוכחה בזה שלא הגיע לידו השיק.

ואסיים בזה מעין הפתיחה, דכל מה שכתבתי בזה אינו להכריע להלכה ולמעשה.

מאיזה טעם שיהיה, אמנם אין טוענים טענת ברי אלא טענת שמא, דאי נימא דאף דאין השיק יוצא מתח"י של התובעים, אעפ"כ איכא חיוב מבעל השיק ממ"נ לא' מהם, וא"כ באופן דאין טוענים טענת ברי, הא ליכא ודאי רמאי, וא"כ נראה לכאורה דבכה"ג הדין הוא דיחלוקו.

והוא, עפ"י המבואר בש"ך [סי' ע"ו סק"ח] בא' שלוה משנים בשטר אחד מזה מנה ומזה מאתיים, והוא באופן דלא הו"ל למידק, דמבואר בשו"ע שם דאם שניהם טוענים כ"א שהוא הלוח מאתיים, והלוה א"י מי הוא בעל המנה ומי הוא בעל המאתיים, דנותן לכ"א מנה, והמנה שלישי יהא מונח, כתב שם השי"ך דאם כ"א טוען טענת שמא, דחולקין ביניהם המנה ג', וא"כ ה"נ בנד"ז היכא דשניהם טוענים טענת שמא חולקין ביניהם.

אמנם, יעוי"ש בנתייה"מ [סק"ו] שחולק ע"ד השי"ך מכמה טעמים, דל"ש בכה"ג הדין דיחלוקו, דהא אין הלוה נפטר מחובו נגד המלוה האמיתי כ"ז שאינו פורע חובו משלם, ושאיני מגזילה ופקדון דאומר הש"ל ונפטר בזה מחיובו, עי"ש בארוכה, וא"כ ה"נ בנד"ז ל"ש לומר דין חלוקה, דהא ודאי נתחייב רק לא' מהם, אלא שא"י מי הוא, וא"כ לא נפטר בזה מחיובו אם לא יגיע להזוכה האמיתי כל הממון, וע"כ ל"ש דין חלוקה בכה"ג.

כא. ועוד נראה, דפשוט הוא דליכא בזה חיוב אף לצי"ש, דנימא דיצטרך לשלם לכ"א מהם אף שיבוא לו הפסד מזה, דהא

הרב שלמה זלמן מרבילו

## בענין השתתפות אכסנאי בפרוטה בנר הנוכה וברינן לכם בנר הנוכה ושבת

אף כשאין לו בית, וכן משמע ממ"ש בשפ"א בדף כ"ג ע"א בד"ה אמר רב ששת עיי"ש, ואלא מאי נפק"מ אם חייב גם כשאין לו בית והרי מ"מ אף שחייב נפטר בהדלקת בעה"ב דהוי כמו מזוזה שהיא חובת בית צ"ל דנפק"מ באם לא הדליק בעה"ב שאינו יכול. דעל האכסנאי ג"כ רמיא החיוב להדליק בבית נ"ח.

ואפשר לדייק כן מדברי הר"ן מס' שבת (דף ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל אמר רב ששת אכסנאי אורח אע"פ שאין לו בית, דלא תימא דין נ"ח כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה. ע"כ. וכ"כ בשלחן גבוה סי' תרע"ז בשם כל בו, וז"ל, וקשה מאי קמ"ל דאכסנאי חייב בנ"ח מה"ת דפטור. ותי' הכלבו דאכסנאי אתא לאשמועינן דהו"א נ"ח חובת תרעא הוא כמו מזוזה כיון שאמר מצוה להניחה על פתח ביתו ואמר (פי' הו"א) שמי שיש לו פתח יהיה חייב ומי שאין לו יפטר קמ"ל דחייב וכו'. וכך מפרשה לה הר"ן. משמע לכאורה מדבריהם דזהו חידוש דרב ששת שאע"פ שאין לו בית חייב, אבל מ"מ נפטר בהדלקת בעה"ב דחובת בית הוא, ונפק"מ צ"ל כנ"ל באם אין הבעה"ב יכול להדליק.

וכדברי השפ"א משמע ג"כ בסדר היום (לרבינו משה בן יהודה מכי) שכ' וז"ל ולעולם ישתדל אדם להדליק ואפי' הוא אורח בבית אחרים ישתתף עמהן בשמן כדי שיהיה לו חלק במצוה, ואם יש לו חדר בפ"ע ידליק לבדו [כשי' המ"א תרע"ז סק"ג] וידליק הוא בעצמו ולא ע"י שלוחים וכן בכל ענין מצוה, שלא יראה כמי שאינו מחשיב המצוה כראוי אחר שאינו עושה אותה בידי ובגופו וכו' וכשאבוא לידי מצוה גדולה וקטנה אשתעבר "עצמי וממוני"

שבת דכ"ג ע"א אמר רב ששת אכסנאי חייב בנ"ח אמר ר' זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא בתר דנסיכי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי. ע"כ.

בשו"ע אורח הל' שבת סי' רס"ג הביא הב"י וז"ל, כ' המרדכי בפר' במה מדליקין (סי' רצ"ד) שבחורים ההולכים ללמוד מחוץ לביתם צריכין להדליק נ"ש בחדרם ולכרך עליו וכו'. ובהגהותיו (ריש סי' תנ"ו) כתוב הוה משתתפנא בפריטי כ' ראבי"ה (סי' קצ"ט סוף עמוד רס"ו) דה"ה לכל נר מצוה נר שבת נר יו"ט עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע שם ס"ז.

וצ"ב מהו גדר חיוב של האכסנאי. ואיך יוצא יד"ח. ומהו הענין של השתתפות בפרוטה, ואיך ובמה מועיל ההשתתפות בפרוטה.

### א) הדלקת נ"ח חובת בית או חובת נברא

בשפת אמת מס' שבת דכ"א ע"ב כ' בגמ' ת"ר מצוות וכו' ויש לעי' אי המצוה נר א' בבית כמו מזוזה. וכמו נ"ש דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהיה די, ולפי"ז אפשר דגם ב' בע"ב הדרים בבית א' די להם בנר אחד, והא דאושפיזא משתתף בפריטי י"ל דהא כדי לעשות המצוה בממונו אבל מדינא יוצא, או נימא שהמצוה על כל אדם אלא דבעה"ב מוציא כל ב"ב. (מטעם שליחות). ע"כ.

ולפי"ד בצד הא' דהוי כמו מזוזה צ"ל דמ"ש רב ששת אכסנאי חייב בנ"ח אתא לאשמועינן דלא תימא דחיוב נ"ח תלוי במי שיש לו בית הוא חייב ומי שאין לו בית כההוא אכסנאי פטור לגמרי. קמ"ל שחייב

חייב במצות נ"ח וכו'. והנה ר' זירא לא פליג על רב ששת אלא דמפרש ליה, עכ"ל.

ואלא בני הבית נכללים בנר א' כמו שיבואר להלן, ואכסנאי אינו כן כיון שאינו מבני הבית אינו נפטר בהדלקתם. וכמ"ש הרא"ש מס' שבת פ"ב ס"ח אר"ש אכסנאי חייב בנ"ח ואינו יוצא בנרו של בעה"ב דלא הוי בכלל איש ואשתו [הג"ה הגר"א וביתו]. ע"כ.

וכ"כ הפמ"ג בא"א תרע"ז סק"ג וז"ל ודע דאכסנאי צריך להדליק דל"ת כיון שאוכל על שלחן בע"ב כבני ביתו דמי ומדינא די בנר א', קמ"ל דלא כיון דאורח הוא ולמחר ילך לביתו צריך לשתף בפרוטה. ע"כ. ומדוייק כמור"כ לשון הטור שכ' אכסנאי חייב להדליק בפ"ע "ואינו יוצא בשל בעה"ב".

וכדי שלא יקשה דברי הר"ן אהרדי ממ"ש במס' שבת למ"ש במס' פסחים וכנ"ל, ע"כ צ"ל דה"פ דהו"א דנ"ח חובת בית הוא ממש וכמוזזה וא"כ מי שאין לו בית יפטר ואכסנאי פטור, קמ"ל רב ששת דחובת גברא הוא, וא"כ אף שאין לו בית חייב כנ"ח. וכן צ"ל בדברי הכל בו שהביא השלחן גבוה וכמ"ש שם שכן מפרשה לה הר"ן.

ומ"ש מצות נ"ח נר איש וביתו שנר א' סגי לכל בית הבית, ה"פ שתקנו מצות נ"ח בבני הבית כאילו הוא חובת בית נר א' לכולם, אך כ"ז אינו אלא בבני הבית אבל מי שאינו מבני הבית נשאר חיובו כפשוטו דהיינו חובה על כאו"א להדליק נ"ח, וזהו חיובו דאכסנאי. וכ"ה לשון מהר"ש הלוי חאו"ח סי' כ"ד בתו"ד אבל אינה מוטלת על כאו"א מהאנשים שחייב כ"א לעשותו בגופו ובעצמו כמו שהיא הקריאה במגילה, שהרי אם מדליקין "בביתו של אדם" אע"פ שהוא לא ימצא שם בעת ההדלקה ולא שמע הברכות יצא יד"ח של הדלקת נ"ח, דהמצוה היא שיהיו נרות דולקים בביתו של אדם משום פרסום הנס וכו'. עיי"ש שמשו"ה

לעשיית המצוה ההיא וכו'. משמע כמור"כ מדבריו דס"ל דדינא דאכסנאי א"א שלעולם ישתדל להדליק וישתתף עמהן בשמן כדי שיהיה לו חלק במצוה וכמ"ש השפ"א כדי שיעשה המצוה בממונו, וכדאמר' בפסחים ד"ד ע"ב ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה. והוא בגדר מצוה בו יותר מבשלוחו, וכמ"ש בסד"ה שם באריכות ענין מצוה בו יותר מבשלוחו עיי"ש שהוא להראות חביבות המצוה שלא יראה כמי שאינו מחשיב המצוה וכשם שמקיים המצוה בו מראה חביבות להמצוה כן הוא ג"כ כשמקיים המצוה בממונו שמראה חביבות להמצוה.

אולם א"כ קשה כמ"ש שם בשפ"א חתן המחבר בסוגרים וז"ל אכן הר"ן פ"ק דפסחים כ' דכיון דצריך להשתתף בפרוטה ואינו יוצא אלא בשל עצמו אין המצוה יכולה להתקיים ע"י אחר ומשו"ה מברך להדליק. ע"ש. ומשמע דמדינא אינו יוצא בלא שיתוף. ע"כ. וכדברים האלה לא כ' רק הר"ן. שגם הרמב"ן והמאירי ועוד ראשונים כ' שם תי' ע"ד זה. והגם שתי' שם קצת באופן אחר מ"מ כולם הושוו לזה שאין ההשתתפות רק שיהיה נעשית המצוה בממונו אלא מעיקר דינא.

וכמור"כ מ"ש דלפ"ז ב' בע"ב הדריס בבית אחד א' די להם בנר א', ובאחרונים בהל' חנוכה דנו בזה הרבה פמ"ג. פר"ח, לבוש, והעתיקום כל הפוסקים הרי להדיא שלא פי' כן, ועי' בסי' רס"ג ס"ו בביה"ל שם בד"ה בחורים. [ואפשר שאף השפ"א ס"ל כן, ולרווחא דמילתא כ' הא דאושפיזא וכו', ומ"ש לעיין אי חובת בית או חובת גברא ומשום שליחות הוא לגבי בני הבית ממש ואף בהם מצד דאפשר דמשום שליחות הוא כמבואר שם].

וא"כ סתימת האחרונים הוא דנ"ח חובת גברא הוא על כאו"א והיינו חיובא דאכסנאי, ובחידושי ר' מרדכי בנעט מס' שבת דכ"ג ע"א בד"ה רש"י וטעם חיוב אכסנאי אע"ג שאין לכל הבית אלא פתח א' מ"מ הרי הוא

בנוסף לזה צריך להשתתף בפרוטה. וכן מבואר שם מדברי הרמב"ן ועוד ראשונים שכ' תי' ע"ד זה עיי"ש. וכן מתבאר להדיא מתוך דברי האחרונים שיובאו להלן.

וקשה למה צריך לאשתתופי בפרוטה, הלא יוצא יד"ח הדלקה במה שמשוי לבעה"ב שלוחו של האכסנאי וידוע בכה"ת כולה שלוחו של אדם כמותו והוי כאילו האכסנאי הדליקו. ומה צריך עוד להשתתף בפרוטה. האם בנ"ח בעי לכס שהשמן והפתילות [כמ"ש הרשב"א סי' תקמ"ב וש"ר] יהיו של המדליק, מה"ת לחדש דבנ"ח בעינן לכס דהלא צריך לימוד דליבעי לכס כדלמדין במצה וד' מינים. וכי בשמן שאול אינו יוצא יד"ח.

וכבר נתקשו האחרונים בזה. ובשו"ת בית יצחק חיו"ד סוף סי' קמ"ה כ' וז"ל יש להסתפק בנ"ח אי בעינן לכס דהיינו שיהיה לו דין ממון ובש"ס משמע דבעינן שיהא השמן שלו דאמרינן דבעי להשתתף בפרוטה, אמנם אין שום סברא דבעי בנ"ח שיהא שוה פרוטה וכו'. ולענין לכס כיון דמצינו דלולב ביו"ט שני לא בעי לכס ה"ה נ"ח, ובשער אפרים וכו' ומשמע דפשיטא ליה דלא בעינן דין ממון בנ"ח וכו'. וכ"כ בספר זכר יהוסף להוכיח, ועי' בשד"ח אסיפת דינים מערכת חנוכה ט"ו, ולא מובא בדבריהם התי' א"כ מ"ט אכן בעינן להשתתף בפרוטה, (ומ"ש בזכר יהוסף יבואר להלן) וכן הקשו עוד אחרונים.

ובספר זכר יהוסף שבת דכ"ג כ' מ"ש חותנו בנידון זה (בדכ"ו מדפי הספר) וז"ל בעוהשי"ת על חקירת ידידנו וכו' בנ"ח אם בעינן שלו דוקא, ומדייק מהך דר"ו הוי משתתף בפריטי דבעינן שלו דוקא. יעוי' בר"ן פ"ק דפסחים בהא דלבער כו"ע לא פליגי בד"ה ומיהו שהוכיח מזה שאינו יוצא אלא בשלו. ולכאורה היה אפ"ל דמשם מוכח איפכא דמאי אהני ליה שיתוף בפריטי הרי קיי"ל דמענות לא קנו. וכו'. ועכצ"ל דבעי' רק היכרא לכאו"א לפרסומי ניסא ובאינו מדליק בעי שיתוף בפריטי וא"כ

נשים מוציאות אנשים משא"כ במגילה, ויעו"ש שמשמע להדיא דודאי ל"ד למזוזה. דבמזוזה פשוט שנשים מוציאות אנשים, שאם נתנה מזוזה על פתח הבית שאין האנשים מחוייבים לתת מזוזה אחרת. ואלא נ"ח על אף שאינו רומה למזוזה, מ"מ כיון שתקנו בבני הבית שנר א' סגי לכולם אפשר ג"כ לומר שנשים מוציאות האנשים בכה"ג משא"כ במגילה לשי' הבה"ג. (ועי' שו"ת חכם צבי הוספות החדשים בסוף הספר סי' י"ג, ובשו"ת הנ"ל סי' צ' ובספר נהר שלום תרע"ז סק"א ויש לפלפל בזה ולחלק ביניהם ואכמ"ל).

### (ב) הדלקת נ"ח דאכסנאי

#### אם הוא מדין שליחות הבעה"ב

נתבאר לעיל לפמ"ש השפ"א וכן משמע בסד"ה חיוב אכסנאי הוא כא' מבני הבית ונפטר בהדלקתם דחובת בית הוא, ומ"ש ר' זירא משתתפנא בפרוטה א"א ענין שיהיה נעשה המצוה בממונו, אבל לפמ"ש הראשונים בפסחים וכ"ה סתימת האחרונים בהל' חנוכה כנ"ל חיוב אכסנאי הוא בעצמו ולא כא' מבני הבית והיינו דינא דרב ששת, ובוה אמר ר' זירא מריש כי הוינא כי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיוא, דהיינו שלא הדליק בפ"ע, אלא נשתתף בהדלקת בעה"ב, והנה השתתפות זו היינו שעושה האכסנאי שליח לבעה"ב שידליק עבורו ג"כ וכמ"ש שלוחו של אדם כמותו ועוד לו שהשתתף בפרוטה. ומבואר כן בדברי הראשונים בפסחים ד"ז ע"ב בענין נוסח הברכות וכמ"ש הר"ן הג"ל (פסחים ד"ד ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל ומיהו איכא למידק בהאי כללא דהא הדלקת נ"ח שאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה להדליק, ואיכא למימר דכיון דאמרינן בפר' כמה מדליקין דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר. עכ"ל. מבואר מדבריו דאכסנאי שמשתתף בפרוטה יוצא יד"ח ע"י הדלקת הבעה"ב כשלוחו, ואעפ"כ

יכולה להתקיים ע"י אחר [והב"י בסי' תרע"ו העתיק לשון הר"ן "כאילו אינה יכולה להתקיים ע"י אחר"] וכן משמע מהרמב"ן ועוד ראשונים שתי' ע"ד זה וכנ"ל. ובאמת שהוא בעצמו כ' שפירושו אינו כדברי הר"ן. ואלא מצד אחר שלהר"ן מה שמשתתף בפרוטה הוא משום שאינו יוצא אלא בשל עצמו ולפי מה שהבין בדבריו היינו משום דבעינן בנ"ח לכם, ולפמ"ש נמצא שיוצא גם בשאינו שלו, ומה שמשתתף הוא דעי"ז הוא כא' מבני הבית, ועי' להלן באות ו' שכ' שגם אינו כדברי הרשב"א.

[וראתי לאחרוני זמנינו שכ' ג"כ ע"ד זה שע"י השתתפות בפרוטה נעשה כא' מבני הבית ויוצא יד"ח מדין נר איש וביתו, והם העמיסו הדברים גם בדברי הר"ן, ודבריהם תמוהים כמ"ש הזכר יהוסף בעצמו שפירושו - פירוש זה אינו סובל דברי הר"ן, וגם כתבנו מצד אחר שאין פירוש זה סובל דברי הר"ן והרמב"ן וש"ר וכנ"ל, ובמועדים וזמנים בהשלמות לח"ב עמד בזה שמדברי הר"ן לא משמע כן מצד מה שכתבנו [לא מטעם שכ' הזכר יהוסף] שמשמע מדברי הר"ן שהוא מדין שליחות ולא שנעשה כא' מבני הבית, ויעו"ש מה שתירץ וצ"ע.

וכמו"כ ממ"ש הרשב"א (תשו' סי' תקמ"ב) שבאם הקנה לו הבעה"ב במתנה חלק בשמן ופתילות יוצא ג"כ יד"ח. והביאוהו האחרונים להלכה, ולפי' הנ"ל אין ענין ההשתתפות בפרוטה לקניית חלק בשמן ופתילות וכמ"ש שם לתרץ ולא תיקשי מהא דמעות אינן קונות, ובמה שהקנה לו בעה"ב חלק בשמן במתנה לא הועיל כלום דלהוי כא' מבני הבית.

ובפרט מ"ש הרשב"א (שם) שצריך שיקנה לו הבעה"ב חלק בשמן ופתילות, ויעו"י פמ"ג סי' תרע"ח בא"א אות ג' שמדייק מלשונו דוקא חלק בשמן וחלק בפתילה אבל בחד מהם לא סגי. וכ"כ האחרונים עי' כף החיים תרע"ז אות ח', ולפי' הנ"ל אין הענין בשמן ופתילה כלל.

במדליק אפשר דל"ב שלו דהא קעביד מעשה לשם מצוה. ובאמת היה לכאורה בעיני לפלא ע"מ שלא עמדו ע"ז דשיתוף פריטי איך מהני, ורק לע"ד פי' הגמ' נכון מאוד ומדוקדק גם מה שסיים כיון דנסיבנא אמר השתא ודאי ל"צ דמדליקו עלי גו ביתאי, ולשון ודאי אין לו ביאור כלל ומיותר, ואדרבה הפר"מ סי' תרע"ז עמד ע"ז לד' הט"ז למה לא עשה ר"ז כמהדר, ורק הכוונה דבאמת לפ"מ שעשו אז נר איש וביתו היו כב"ב בכלל. ורק נסתפק ר"ז אם מיחשיב כב"ב של בעה"ב לענין זה דהא לא שכר ממנו אלא מזונות ועי' ח"מ ס"ס וע"כ נשתתף בפריטי שיתחייב בעה"ב להוציא גם בזה שיהיה כב"ב, וכזה א"ש מש"כ הפוסקים דא"צ להוסיף שמן בשבילו והפמ"ג דייק דאף פרוטה כל דהו ייד"ח, והיינו שהכוונה רק שיהיה כב"ב, ועכ"א כיון דנסיבנא והו"ל ב"ב במקום שיצא משם אמר השתא ודאי לא צריכנא ממנ"פ או דאם הוא בכלל מזונות הוא כאן בכלל איש וביתו ואם לא קא מדלקו עלי גו ביתאי ויי"ח שם בנר איש וביתו וא"כ אין לו ענין לשיהיה השמן שלו. וז"ב. וע"כ אין ראייה כלל בזה ולק"מ מב"ש עכ"ל. (ובמ"ש בענין מהדרין לר"ז עי' שפ"א כ"ג ע"א ד"ה ומכאן, ויעו"ש ג"כ במ"ש בדיוק לשון ודאי בד"ה בגמ').

ובעצם פירושו יתבאר עוד להלן בע"ה באות ו'. אמנם מדבריו מבואר דס"ל דהשתתפות בפרוטה דאכסנאי היינו דלהוי כא' מבני הבית ויוצא יד"ח מדין נר איש וביתו, ודין נר איש וביתו בפשטות נקטו האחרונים שאינו מדין שליחות וכנ"ל באות א', אלא שמתחילה תקנו חכמים מצוות נ"ח באיש וביתו כאילו הוא חובת בית וכמ"ש שם מדברי מהר"ש הלוי, וא"כ ה"ה אכסנאי שיוצא מדין נר איש וביתו שג"כ אינו יוצא יד"ח מדין שליחות.

וכבר כתבנו לדייק מלשון הר"ן שפי' בהא דאכסנאי דמדין שליחות קאתינן עלה ואלא מכיון שצריך להשתתף, מיקרי שאינה

נ"ח בשליחות חבירות ומשתתף בפרוטה, ששפיר י"ל דנעשה כא' מבני הבית אבל באיש מעלמא לא מהני הדלקת נ"ח בשליחות חבירו ומשתתף בפרוטה, דאין לומר שנעשה כא' מבני הבית ע"י השתתפותו בפרוטה. ועפ"י כ' שלא מהני שליחות בנ"ח, ורק באכסנאי שאינו ע"י שליחות אלא שנעשה כא' מבני הבית וכנ"ל. אך דבריו תמוהים מאד, שמפורש להדיא דמהני שליחות דעלמא בנ"ח בכמה מקומות, וכמש"כ מדין סומא ואורחים בביהכ"נ וב' כעה"ב הדריס בבית א'. וע"י בב"ח סוף תרע"ו מש"כ בשם הרא"ם שמבואר להדיא דמהני שליח בנ"ח אף כשלא נעשה כא' מבני הבית, וכן כ' האחרונים כנ"ל. וע"י להלן אות ה' מ"ש מהגר"ש קלוגר בספרו ספר החיים על שו"ע מדין זה, ומ"ש שם ע"ז.

### (ג) אם באמירה בעלמא סגי

במסגרת השלחן על קצשו"ע סי' קל"ט סי"ט כ' שם בשם סד"ה שסגי באמירה סתם שיהיה לו חלק בנרות, וצ"ב ממנ"פ אם ס"ל דבמה שהבעה"ב עושה בשליחותו סגי וכמ"ש לעיל להקשות א"כ למה צריך לאמירה שיהיה לו חלק בנרות ואם צריך ג"כ שיהיה לו חלק בנרות מה מועיל האמירה, (ויעו' בשעה"צ תרע"ז אות ט') ומה שהביא בשם סדור דרך החיים לר' יעקב מליסא בעל נתיה"מ לא מצאתיה שם.

[ובכף החיים סי' תרע"ז אות ב' כ' וז"ל וצ"ל בעת שנותן הפרוטה הריני נותן לך פרוטה זו כדי שתוכו לי קצת בשמן ופתילות בנ"ח שלך שתדליק בו הלילה וכו' והבעה"ב אומר הריני מוכה לך קצת שמן בפרוטה זו בנ"ח שלי וכו', ובאות ג' הביא לדינא שכ' גן המלך שאכסנאי הסמוך על שלחן כעה"ב לגמרי בקבלנות כו"כ ליום או לשבוע בכל מה שנצרך א"צ לזה כלל כי כעה"ב דקמהני ליה בכל צרכו הלא גם הוא יזכה לו גם במקצת דמי הנרות, והוסיף הכף החיים מדיליה דה"ה אם נותן לו כעה"ב כל

וכן הוא דעת רוב האחרונים שע"י הפרוטה קונה האכסנאי חלק בשמן, שטרחו ליישב מ"ש להקשות מהא דמעות אינן קונות. וכמו"כ כ' הבאה"ט והמ"ב בשם הגן המלך עיי"ש דמבואר ג"כ בדבריו שקונה בפרוטה חלק בשמן. וראיתי לכמה מאחרוני זמנינו שכ' לדחות פי' זה מהטעמים שכתבנו.

ובגוף ההסבר צ"ב דבמה שהוא נותן לבעה"ב פרוטה נעשה כא' מבני הבית, בשלמא באכסנאי שהוא סמוך על שולחנו של כעה"ב כבן בית ובזה גופיה היה מצדד ר' זירא דהוי כבן בית וא"צ אפי' להשתתף עוד בפרוטה. וכנ"ל. אפשר להבין שבפרוטה שנותן יוצא יד"ח שזה כאילו מראה שאין הוא כבן בית רק למוזנות, אלא בכל עניני הבית וכמו שתאמר שהפרוטה הוא גילוי מילתא על התנהגותו כאכסנאי שהוא כבן בית אבל במי שאינו אכסנאי ואינו סמוך על שלחן כעה"ב איך יעשה בפרוטה שנותן לבעה"ב כבן בית, וכי הוא באמת ע"י כא' מבני הבית שנאמר שהוא בכלל גר איש וביתו הלא אינו שייך לבני הבית אלא בפרוטה זו, וא"כ בבי' כעה"ב הדריס בבית א' לא ליהני שיתוף, ובאמת כן הוא דעת הפמ"ג בא"א סי' תרע"ז סק"ג אבל הלבוש וש"א חולקים ע"ז, וגם הפמ"ג כ' הטעם אלא שבאורח "הקילו" ויש לעי' אם אפשר לפרש כן בכוונתו, אך אפשר שנסבור כן ולא מטעמיה, וכן דינא דסומא שכ' מהרש"ל תשו' ע"ז שחייב בנ"ח ומשתתף עם אחרים אם הוא בבית שאחרים דולקים, ומשמע אפי' שאינו אכסנאי שם, וכן הא דמדליקין בביהכ"נ נ"ח לטעמו של הבי" שהיא משום האורחים וע"כ בהשתתפות בפרוטה הוא אף שאינם סמוכים על שלחן אחד (וע"י מנחת אלעזר ח"ב סי' ס"ח כזה ובא"א (בהשמטה) מהדו"ת סי' תרע"ז.

וראיתי לא' מאחרוני זמנינו שאכן מה"ט דכיון דכל מה דמהני השתתפות בפרוטה הוא דנעשה ע"י כא' מבני הבית ויוצא בגר איש וביתו, כ' שרק באכסנאי מהני הדלקת

## ד) שי' האגודת אזוב

ובספר אגודת אזוב [להגאון ר' זאב נחום מביאלא אביו של האבנ"ז, שיצא לאחרונה] כ' וז"ל גמ' אכסנאי צריך לאשתתופי בפריטי, וקשה אם צריך בנ"ח שלו יהיה צריך ליתן שמן שלו כשיעור, ואם א"צ להיות שלו למה לפרוטה שלו, וז"ל דע"כ מה שאכסנאי יוצא בהדלקת בעה"ב הוא משום שליחות, ובאין שליח לדבר עבירה דד"ה וד"ה דברי מי שומעין כ' רש"י דהו"ל כעושה מאליו, פ"י לפירושו דע"י המשלח לא הי"ל לעשות ובודאי עשה מדעת עצמו, א"כ גם כאן במצוה ודאי הוה כעושה מאליו ולא בשליחות חבירו כיון דבעה"ב צריך ג"כ לקיים המצוה, לכך כשמשתתף בפרוטה דבעה"ב אין רשאי להבעיר פרוטה של האכסנאי בלא רשות האכסנאי ושפיר הוי שלוחו, דהא ע"י פרוטת האכסנאי ע"כ עושה שליחות ולא מאליו. עכ"ל. [ויש לעי' אם כוונתו דסגי באופן שאינו מחוייב כבר להדליק בשביל עצמו הגם שאין בע"כ להדליק בשל חבירו מ"מ מהני עכשיו כוונתו להיות שלוחו של חבירו, והיינו באופן שהוסיף שמן בפרוטה של אכסנאי יותר מחצי שעה, שאינו מחוייב אלא להדליק לחצי שעה, ואף שמדליק מתח"י כשכל השמן בכלי אינו מוכרח שמדליק על שמן חבירו שאפשר שלאחר חצי שעה בהגיע שמן חבירו יכבנו, ואז מהני כוונתו להדליק מתח"י על כל השמן ולהיות שלוחו של חבירו, או דלמא דבעינן דוקא שיהיה בע"כ צריך להיות שלוחו של חבירו דהיינו שלא יוכל להדליק אלא א"כ הוא שלוחו של חבירו ג"כ, וכן מדוייק לשונו, והיינו או באופן שאין כאן שמן ליותר מחצי שעה ונמצא שפרוטה של האכסנאי כלול בשמן זה של החצי שעה, ובע"כ בשעת הדלקתו צריך להדליק על שמן של חצי שעה דהדלקה עושה מצוה [כמבואר בסי' תרע"ה ס"ב] וא"כ משתתף בפרוטה של האכסנאי וא"י להשתתף בזה אלא אם יהיה שלוחו, או אפי'

צרכו בחנם, יע"ז כ' ומ"מ נראה דיותר טוב לומר בפ"י לבעה"ב זכה לי ובעה"ב אומר הריני מזכה לך בין שאוכל בשכר או בחנם. עכ"ל. וצ"ע למה צריך לאמירה זו, וכמו"כ מדוייק דבאכסנאי דעלמא כ' שצ"ל דמשמע מעיקר הדין הוא, ובאות ג' כ' רק ומ"מ נראה דיותר טוב לומר. וצ"ע בכ"ז].

ועי' באשל אברהם (בוטשאטש) בסי' ר"ס ס"ב בסו"ד מש"כ שם מענין מצוה בו יותר מבשלוחו. ועפ"י יש מקום לתרץ שי' דרך החיים דבאמירה בסתם שיקנה לו חלק בנרות סגי ונפרש שס"ל להדרך החיים כשי' הסד"ה והשפ"א כנ"ל והחכ"ש (כדלהלן) שצריך להשתתף משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ויש לעי' בזה היטיב דלכאורה יש לחלק. (ועי' בשד"ח דברי חכמים סי' מ"ג בד"ה וכתב בסו"ד ומה שהקשה עוד מרן החיד"א, ויש לחלק).

ובהגהות דעת קדושים למהרש"ם אר"ח סי' תרע"ז כ' וז"ל שיתוף בפריטי בנ"ח אולי צריך לעשות גם הגבהה כפי ספק בהלכה לדין אם כסף קונה, ומסברא "נכון" לקנות השמן ופתילה שתהיה קנויה לו היטיב. עכ"ל. ומשמע מלשונו שיש מקום לומר שסגי באמירה וכדו'.

ובשבת הלוי ח"א סי' נ"א כ' דפשטות האחרונים הוא דמהני באמירה בעלמא, ומיישבו ע"פ מ"ש בחו"מ סי' מ' שאפשר להקנות בקנין אודייתא כן הוא ג"כ בקניית השמן ע"י אודייתא עיי"ש, ודבריו תמוהים דקנין אודייתא לא מהני אלא באופן שאומר בדרך הודאה לשעבר אבל כשאומר בלשון להבא שהוא מתחייב או שהוא מקנה לו דלא הוי קנין אודייתא עי' חו"מ סי' מ' ש"ך סק"א ובנתי"מ סק"א, וא"כ כאן שמקנה לו חלק בשמן כלשון הפוסקים לא מהני ע"י אודייתא.

ואולי יש מקום להבין דבאמירה בעלמא סגי לפמ"ש באות ב' בשם הזכר יהוסף עיי"ש או לפי מה שיתבאר להלן בע"ה באות ח' ע"פ דברי הרבינו דוד עיי"ש, וצ"ע.

להדלקה, אך לשיטתו עדיפא חיוב דמצוה בו יותר מבשלוחו מלפמ"ש השפ"א והסד"ה כנ"ל באות א' ודוק.

ברם יש להקשות אם משתתף בפרוטה משום מצוה בו יותר מבשלוחו ידליק בעצמו ג"כ משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וממ"ש דשותף עדיף משליח משמע דשותף לא מיקרי שמקיים המצוה בו אלא דמ"מ עדיף משליח דשליח אינו מקיים המצוה בו כלל, ושותף מיהא מקיים קצת יד"ח מצוה בו יותר מבשלוחו.

והנה בפמ"ג סי' תל"ב כ' שמדברי המג"א סי' תל"ב סק"ה גבי בדיקת חמץ משמע דכשמסייע בגופו במקצת מהמצוה סגי ותו לא קפדינן משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וכ"כ השד"ח במערכת המ"ס כלל נ"ו, והוכיח כן הפמ"ג מסוגיית הגמ' פסחים ד"ד ע"ב יעו"ש, וכמו"כ יש להוכיח מדברי המג"א סי' ר"ג שכ' המחבר שישתדל לעשות "שום דבר" בעצמו להכיין לצרכי שבת וע"ז כ' המג"א וכן בכל מצוה ומשום מצוה בו יותר מבשלוחו, הרי שבמקצת ג"כ סגי, אך מדברי השו"ע הרב בסי' תל"ב העתיק דינו של המג"א באופן שאינו יכול לבדוק כל החדרים משמע קצת משום מצוה בו יותר מבשלוחו חייב לעשות כל המצוה ולא סגי במקצת אלא התם שאינו יכול. ועיי"ש מש"כ באריכות.

ולפ"ז יש לתרץ מ"ט לא חייבו משום מצוה בו יותר מבשלוחו לאכנסאי להדליק בעצמו לשי' החכ"ש כנ"ל, כמ"ש הפמ"ג בדברי המג"א דלצאת יד"ח מצוה בו יותר מבשלוחו סגי בקיים מקצת המצוה בו, והמקצת ההיא היינו השתתפות בפרוטה, ותו לא מחייב להדליק בעצמו משום מצוה בו, ומדוייק כן לשונו שכ' דשותף עדיף משליח משמע בזה שהוא עדיף משליח שאינו מקיים כלל המצוה בו סגי.

ולשי' השו"ע הרב דס"ל דלא סגי במקצת עכצ"ל דס"ל דלאו משום מצוה בו יותר מבשלוחו הוא דצריך להשתתף בפרוטה,

אם יש בכלי שמן יותר מחצי שעה אך כיון שנשתתף בפרוטה הוא שותף בכל השמן ושותף כזה הוא כאילו נשתתפו ע"מ שלא יחלוקו השותפות, וא"כ בע"כ כשמדליק בעה"ב צריך להיות שלוחו של חבירו, דאל"כ מדליק על שמן שאינו שלו, ועיי' בספר מעשה בצלאל (והוא מחובר לשו"ת רבינו ריקאנטי) בסי' תקצ"ב מש"כ בשם ערוגת הבושם סי' כ"ח, ומה שדחה שם לדברי ערוגת הבושם].

אולם קשה לדבריו ממ"ש הר"ן הנ"ל שמשום שצריך לאשתתפי בפריטי ואינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר ע"כ. ואם כדברי האגודת אזור כל ההשתתפות בפרוטה אינו אלא לשוויי שליח ואיך אומרת שכיון שצריך לאשתתפי בפריטי אין המצוה יכולה להתקיים ע"י אחר, ומה גם שבמקום שהשליח כבר יצא יד"ח שאפשר לו להדליק עבור חבירו אף בלא השתתפותו בפרוטה שא"צ שהשמן יהיה שלו לדברי האגודת אזור, הרי שע"כ כל ההשתתפות בפרוטה א"א לשוויי שליח.

### ה) שי' החכמת שלמה

בחכמת שלמה סי' תרע"ו ס"ג, כ' בא"ד וז"ל ולכך כ"ז שלא היה ר"ז נשוי ולא היה לו מי לפטור ביתו לכך לא היה די לו בראיה לבד ולכך הוצרך להשתתף בפריטי ואז נחשב כאילו הדליק הוא בעצמו ונפטר ממצות ראיה והדלקה. אך כשנשא אשה וכו' ובשלמא כ"ז שלא הדליקה אשתו עליו והיה מחוייב במצות הדלקה וכוה כיון שהוא לא הדליק רק אחר א"כ אינו מקיים המצוה בעצמו ומצוה בו יותר מבשלוחו ולכך צריך להשתתף בפרוטה ונחשב כשותף ושותף עדיף משליח כדמוכח בפ"ב דקידושין עיי"ש. וכו'. הרי שהחכ"ש ס"ל שמה שאכנסאי משתתף בפריטי א"א משום שמצוה בו יותר מבשלוחו, ונמצא חי' לדינא דאף שאינו משתתף בפרוטה יוצא יד"ח ע"י שליחות, שעושה בעה"ב שלוחו

[ולעיל בסוף אות ב' הבאנו שיש שרצו לומר דבנ"ח לא מהני שליחות והאכסנאי יוצא יד"ח לא ע"י שליחות, אלא ע"י שנעשה כא' מבני הבית, ונר איש וביתו עיי"ש, והקשינו ע"ז שם מדין סומא ואורחים בביהכ"נ ומדברי הב"ח בשם הרא"ם עיי"ש. ומ"ש כאן הגר"ש קלוגר ג"כ לא החליט לומר שלא מהני ע"י שליחות, שהרי בחכ"ש נקיט כדבר פשוט דמהני וכמו"כ בספרו ספר החיים ריש סי' תרע"ז ס"א נקיט ג"כ כדבר פשוט דמהני ויובא בע"ה להלן לשונו, אלא מביאו כסניף לכאר הא דמשתתפים בפרוטה אינו משום דבעי לכם כ' ש"ל ג"כ על אופן זה, וכן מדוייק לשונו. אבל לא ס"ל הכי למעשה].

אמנם יש להקשות מיניה וביה. דבס"א כ' וז"ל עי' בט"ז שהאריך בדין אם נשוי רוצה להחמיר על עצמו ולברך. וכו', והנה לולא דמסתפינא דלא לחכו עלי בני מדרשא הייתי לומד דין חדש מפרש"י בשבת פר' במה מדליקין בד"ה בטר דנסיבנא איתתא כשהייתי אורח ללמוד תורה וכו' ולכאורה מ"ש רש"י ללמוד תורה מיותר, ומה נ"מ לענין איזה דבר היה אורח והו"ל לפרש כפשוטו כשהיה אורח וכ"כ הר"ן באמת בקיצור כשהי' אכסנאי ולמה פי' ללמוד תורה. והיה נראה דכוונה גדולה כיון רש"י בכאן, דהנה קיי"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה אך היינו באם א"א לו לקיים שניהם כמו שהולכי דרכים פטורים בסוכה ביום וחייבים בלילה ודומה לו בכמה דוכתא א"כ ה"נ ס"ל לרש"י דבאמת אף אם משתתף בפריטי אינו מקיים מצוה מן המובחר כיון דסוף סוף הוא אינו מדליק בעצמו רק השני, והוא אינו יוצא רק מטעם שליחות דשלוחו כמותו ובאמת קיי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו וכן מה שאשתו מדלקת בשבילו הוי ג"כ רק מטעם שליחות דאשתו נעשית שלוחו, ממילא, דאנן סהדי דניח"ל בכך, ומ"מ הרי הוי מצוה בו יותר מבשלוחו, ולכך ס"ל לרש"י דאם יצא לדבר הרשות מחוייב הוא להשתדל להטריח את עצמו להשיג

דא"כ היה צריך גם להדליק בעצמו, ואלא מפרש מטעם אחר, אך ממ"ש בספר החיים כמ"ש להלן, משמע שאכן שותף הוי כהוא בעצמו וכמ"ש שם דשליח לא מהני בנ"ח ושותף מהני דהוי ידו כידו. וע"ע פני יהושע מס' שבת (כ"א ע"ב בגמ' ד"ה ת"ר) מ"ש בזה.

[וכמו"כ יש להוכיח מזה שהאחרונים שדנו אם סגי במקצת גבי מצוה בו יותר מבשלוחו ג"כ לא ס"ל דמה שצריך להשתתף בפרוטה, הוא משום מצוה בו יותר מבשלוחו, דא"כ הו"ל לאוכחי מנ"ח דבמקצת סגי ועי' בהמשך].

ומצאתי להגר"ש קלוגר בספרו ספר החיים על שו"ע אור"ח הל' חנוכה סי' תרע"ז ס"ד מביא שם כמה תשובות שהשיב בנידוני איסור והיתר בנ"ח. ובתו"ד סוף דע"ו ע"א (להלן נביא בע"ה כל לשונו בענין). כ' וז"ל ובפרט די"ל דנ"ח הוי החיוב על האדם בעצמו לעשות כמו תפילין ולא שייך בזה שליחות כמו דלא מהני בתפילין, רק אם משתתף בפריטי מהני דאז נעשה כשותף ושותף עדיף משליחות כמו דמשמע בש"ס רפ"ב דקידושין דפריך ודלמא ש"ה דאית ליה שותפות בגווייהו, ומוכח דשותף עדיף ונחשב ידו כידו, אבל בלא"ה לא שייך בזה שליחות. עכלהצ"ל, מבואר פירושו דבלא השתתפות בפרוטה האכסנאי מדליק בשליחות הבעה"ב. וההשתתפות בפרוטה עושהו כשותף דעדיף משליח שידו כידו, וכמאן דהוא בעצמו מדליקו, אלא שבחכמת שלמה על השו"ע כ' דאה"נ דיוצא אף בלא השתתפות בפרוטה ע"י שליחות דשליחות מהני בנ"ח ור' זירא השתתף בפרוטה אלא בכדי לצאת הא דמצוה בו יותר מבשלוחו כנ"ל. ובספר החיים כ' באם ננקוט שבנ"ח לא מהני שליחות וא"כ בלא השתתפות בפרוטה אינו יוצא כלל יר"ח בהדלקתו בשליחות הבעה"ב. וע"כ השתתף ר' זירא בפרוטה דהוי כשותף דעדיף משליח ותו לא מהני ע"י שליחות ואז יוצא יד"ח.

לקיים עוד מצוה מן המובחר ולקיים בו ממש ואף לא ע"י שותפות, זה ג"כ אינו. כמ"ש בחכ"ש על השו"ע להדיא כנ"ל דבזה שמשותף בפרוטה ונעשה כשותף דעדיף משליח יוצא ג"כ הא דמצוה בו יותר מבשלוחו, וכן מתבאר ממ"ש הסד"ה והשפ"א כמבואר באות א'. ולפי דבריהם אף כשהולך לדבר הרשות אינו מחוייב להשתדל להשיג פתח לקיים המצוה בו, שכבר מקיימו בשותפותו בפרוטה וכשהוא פטור נקרא הדיוט, ולכך דבריו שכ' בס"א צ"ע.

(אגב מהכא שמעינן דס"ל להגר"ש קלוגר דמצוה בו יותר מבשלוחו חיוב גמור הוא כמבואר בדבריו שהיוצא לדבר הרשות מחוייב להשתדל בכל עוז כלשונו להשיג פתח שיקיים המצוה בעצמו. על אף שקרי ליה מצוה מן המובחר, ולשיטתו ניחא מ"ש בשו"ע "צריך" להשתתף בפרוטה. ועי' להלן אות זה בד"ה עוד דנו האחרונים, מ"ש בזה).

עכ"פ מבואר מדבריו בס"א שלא החליט פירושו למה ומה מועיל ההשתתפות בפרוטה ולא סגי בשליחות הבעה"ב גרידא כמ"ש בחכ"ש [ובספר החיים כע"ז כנ"ל].

וכמו"כ בדף ע"ו סוף ע"א כ' וז"ל וגם מה שהקשה על השער אפרים שהתיר להדליק בחמאה הנאסר מבב"ח מכח דמצוות לאו ליהנות נתנו, ותמה רז"מ דבחנוכה בעינן שיהיה משלו שהרי צריך להשתתף בפריטי וא"כ איסורי הנאה לאו שלו הוא, והאריך בזה אם איסורי הנאה הוי שלו. הנה בגוף הדין אי איסורי הנאה הוי שלו יש בזה מבוכה רבה. וכו'. אך בניד"ד אינו צריך לכאן, ודבר תמוה אמר להיות צריך בנ"ח דין ממון להיות משלו, דודאי בנ"ח אין צריך להיות בין דין ממון דבזה ודאי לא בעינן שיהיה שלו להיות בו זכיה רק אף אם מדליק בשל הפקר. אף אם הוא אינו מכויין לזכות בו ולא עשה בו קנין רק מצא נרות מופקרין מונחין, יכול הוא להדליק לנ"ח ויוצא בו. רק דבשל חבירו

מקום שיהיה הוא עצמו מדליק באיזה פתח, ולא לסמוך אפריטי או על אשתו, ומכ"ש שאם רוצה להחמיר ע"ע בכה"ג שרשאי להחמיר ע"ע ולברך, ולא שייך בכה"ג כל הפטור ועושה נקרא הדיוט, כיון שבא לעשות מצוה מן המובחר לקיים בעצמו. והיינו באם הלך לדבר הרשות דאז הוי כהולך שלא ברשות ואין כח בידו לילך מביתו לבטל מצות נ"ח ולכך הוי עליו החיוב לקיים בעצמו ולא בשלוחו ולכך מחוייב הוא להשתדל בכל עוז להשיג לעצמו פתח ולברך. אך בהולך ללמוד תורה כיון דהוי לדבר מצוה וא"כ כיון שהוא הולך לדבר מצוה פטור הוא ממצוה, ורשאי הוא לילך מביתו ולבטל מצות נ"ח לגמרי, ורק כיון שיכול להשתתף בפריטי א"כ הוי בידו לקיים שתייהן בלי טירחא מחוייב הוא לקיים, וכן אם יש לו אשה וכו'. ושוב כשפטור ממש אסור לו להחמיר דהוי כפטור ועושה דנקרא הדיוט, ולכך לא היה ר' זירא מחמיר ע"ע לא קודם שהי"ל אשה ולא אח"כ בפרט במקום ברכה דאסור לו לברך כשפטור ממש, ולכך דייק רש"י דגם אח"כ מיירי כשהיה אורח ללמוד תורה וכו'. עכ"ד. ולפמ"ש בס"ד כנ"ל שמה שהשתתף בפרוטה י"ל שהוא בכדי שלא יקיים המצוה ע"י שליחות דאפשר ששליחות לא מהני בנ"ח. וע"כ השתתף בפרוטה שנעשה ע"ז כשותף ושותף עדיף משליח ונחשב ידו כידו א"כ מופרך פירושו מיסודו דמאי אמרת דכשהולך לדבר הרשות מחוייב הוא להשתדל בכל עוז להשיג לעצמו פתח ולברך כדי לקיים המצוה בו, ולא לסמוך על השתתפותו בפרוטה ולקיים בשלוחו, הלא גם עתה שמשותף בפרוטה מקיים המצוה בו ולא בשלוחו דנעשה כשותף דעדיף משליח דידו כידו.

ואולי היה אפ"ל דהגם שההשתתפות בפרוטה מציל שלא יהא מקיים המצוה בשלוחו דאפשר דלא מהני בנ"ח, שנעשה כשותף דעדיף משליח, מ"מ לגבי הא דאמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו עדיין יש

בשל איסה"ג. וא"כ יוצא יד"ח משום שהוא המדליק, כמ"ש כמה פעמים בתו"ד דמה שאינו יוצא בשמן של חבריו הוא משום שאף לא מדליקן, הא אם מדליקן אף בשל חבריו יוצא יד"ח, וצ"ע.

וכמו"כ מה שהסתייע מהא דסוכה פסול בגזולה צ"ב, והלא שם גזיה"כ הוא דגזולה פסולה, ובנ"ח הגם שבשל חבריו אינו יוצא יד"ח, בשמן גזול לכאורה יוצא יד"ח אי לאו משום מה"ב. וכמבואר באות י"ב עיי"ש, ואף אם נדחוק דס"ל דשמן גזול פסול הגם בשמן הפקר ושאלו כשר. מ"מ אין עולה הדמיון יפה דהתם גזיה"כ הוא והכא בסברא תליא דינא.

אולם יש להוכיח שהאחרונים לא נחתו לפי זה שיש להשתתף בפרוטה משום ה"ט דמצוה בו יותר מבשלוחו וע"כ מטעם אחר, דהנה האחרונים דנו אם יש דין מצוה בו יותר מבשלוחו אף בשאר מצוות, שמצינו בש"ס עכ"פ להדיא גבי שבת וקידושין בריש פר' האיש מקרש, ונחלקו האחרונים אם רק גבי שבת וקידושין הוא דמצוה בו יותר מבשלוחו, או דלמא אף בשאר מצוות, והוכיחו והביאו ראיות לכאן ולכאן (עי' שד"ח כללים מערכת המ"ם כלל נ"ד ובדברי חכמים סי' מ"ג ד"ה וכתב, וסי' מ"ד ב"ה מצוה בו ובד"ה אחר זמ"ר) ואם נאמר שמה שצריך להשתתף בפריטי א"א משום מצוה בו יותר מבשלוחו, א"כ קשה להניי אחרונים דס"ל דלא אמרינן בשאר מצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, הרי בנ"ח אמרינן שמשתתף בפריטי משום מצוה בו יותר מבשלוחו, הרי בשאר מצוות נמי אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו. ותו דהו"ל להאחרונים להביא ראיה מגמ' מפורשת בשבת דכ"ג ע"א אמר ר' זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיוזא וכו' מקור הדין שהאכסנאי משתתף בפרוטה שאף בשאר מצוות יש משום מצוה בו יותר מבשלוחו, דכנ"ח קאייירינן ואמרינן שצריך להשתתף ולא סגי במה שעושה הבעה"ב שליח משום מצוה בו יותר מבשלוחו וכנ"ל, וכן מביאים

אינו יוצא דבזה אם הנרות של חבריו והדליקן, לעצמו או כדיבורא בעלמא אינו יוצא כיון דאין השמן שלו ולא הוא מדליקן בזה לא מהני אם הם של חבריו, ובפרט די"ל וכו'. (כבר הבאנו לשונו בזה לעיל) אבל אם הוא המדליק לא בעי' שיהיה שלו רק בשל הפקר מהני. וכמו בסוכה דגזולה פסולה מה"ת בלאו טעם דמה"ב רק דמה"ת פסול ואינו יוצא בשל חבריו, ואם היה הפקר מהני ולא בעי' לכם שיהיה שלו, ואף שאולה מהני כיון דהוא היושב בה, וכן ה"נ בנ"ח אם של הפקר או שאול אף דלא עשה בהם קנין להחשיבו לכם כשר הוא רק דבשל חבריו אינו יוצא, ולכך באיסה"ג נהי אף אם לא הוי שלו מ"מ בעלים אחרים אין לו דהוי רק כשל הפקר, ובהפקר יוצא בשל חנוכה, וז"ב. עכ"ל, מתבאר דגם כאן לא נקיט דכל מה שמשתתף א"א משום מצוה בו יותר מבשלוחו והמסתעף, אלא הוא דין בשמן שבשמן של חבריו א"א לצאת בו. אך לא ביאר כל הצורך אכן מ"ט.

[וממ"ש דבזה אם הנרות של חבריו והדליקן לעצמו" או כדיבורא בעלמא א"י פי' שחבירו הדליקו עבור חיוב עצמו ג"כ, ומדרייק מזה הא הדליק הבעה"ב בשמן שלו עבור חיוב האכסנאי גירדא, יוצא האכסנאי יד"ח אף בלא השתתפות בפרוטה ומדין שליחות, וא"כ א"א לפרשו ע"פ דבר המחזה אברהם המבואר באות ז', דלפ"ד מ"מ ליכא היכרא לפרסומי ניסא שאינו עושה מעשה בידים וגם השמן אינו שלו, מיהו ע"פ דברי הזכר יהוסף המבואר באות ו' היה אפשר לפרשו דאז הוי הנר בשבילו גירדא ולא בשותפות, אמנם לא משמע שמפרש כדברי הזכר יהוסף, ועי' להלן אות י"ד מ"ש שם ועפ"ז יש מקום קצת לפרש דבריו].

אך צ"ע מה שסיים בזה"ל ולכך באיסה"ג נהי אף אם לא הוי שלו מ"מ בעלים אחרים אין לו דהוי רק בשל הפקר ובהפקר יוצא בשל חנוכה ע"כ, למה ליה לטעם דאין לזה בעלים אחרים, ולו יהיה שיש לזה בעלים אחרים הלא הוא המדליקן הן בשל הפקר הן

במצוה. ויעו"ש בשד"ח שמפקפק ע"ד ממ"ש בכרכ"י אבעה"ז סי' ל"ו אות ב' שאפ"ל ע"ז לשון איסור [שאינו לא מדאורייתא ולא מדרבנן] ולפ"ד יקשה איך כ' השו"ע אכסנאי "צריך" שישתתף בפרוטה שלשון צריך מורה שהוא מחוייב לעשות כן ולא רק זהירות ויתרון מצוה בעלמא, ועיי"ש בשו"ע הרב בקו"א שעמד אף על לשון השו"ע בסי' ר"נ שכ' יש לו "להשתדל" להכין בעצמו צרכי שבת (וכ"ש על לשון הרמב"ם בפ"ל מהל' שבת שכ' חייב) שמשמע שאין זה המצוה בו יותר מבשלוחו דכל הש"ס שהתם אין זה אלא זהירות ויתרון מצוה ולא שייך למיתני יש לו להשתדל, וא"כ כ"ש שאין מקום למיתני "צריך" להשתתף בפרוטה, אם כ"ז שיש להשתתף הוא משום מצוה בו יותר מבשלוחו. (ובדברי הסדה"י הנ"ל באות א' כ' להדיא לשון ישתדל וביאר שם שהוא רק בגדר מצוה בו יותר מבשלוחו וגריעא מיניה, ואפשר שחולק בזה) וכן למה לא הוכיחו ש"א הסוברים דאיכא בזה יותר מיתרון וזהירות מצוה בעלמא, ממ"ש בנ"ח ש"צריך" להשתתף בפרוטה דמשמע דאיכא חיובא, ועי' בספר צידה לדרך כלל ז' פ"ג שכ' אכסנאי "חייב" להדליק או להשתתף בפרוטה, ויעו"ש בספר מטה משה ח"ה. ובשל"ה מס' תמיד הל' חנוכה פרק נר מצוה ומלשונות הפוסקים שדנו בכמה שאלות הנוגעות סביבות הל' זו של שיתוף פרוטה דאכסנאי מכל אלו משמע שאף חיובא ממש איכא בהשתתפות פרוטה, וכי נוכל להוכיח מדברי רוב הפוסקים דמצוה בו יותר מבשלוחו חיובא היא ולא רק זהירות ויתרון מצוה בעלמא. (ועי' בא"א (בוטשאטש) סי' ר"ס ס"ב בתו"ד שהביא בענין ג' דברים צריך אדם לומר ע"ש וכו' שכ' הפוסקים לפוליס בלשון צריך שכ' חז"ל אם הוא לשון חיוב, יעו"ש).

(ומלשון הגמ' גופיה אין להוכיח ולהקשות כלום, הגם שאמרו שם "השתא ודאי לא צריכנא" שכ' ג"כ לשון צריך,

ראיות מדברי הראשונים והאחרונים אם ס"ל דשייך אף בשאר מצוות יעו"ש. ועיי"ש בכלל נ"ד בסוד"ה מצוה בו שמביא השד"ח ראייה מדברי המג"א הל' חנוכה סי' תרע"ז סק"ז שכ' שם גבי מי שהלך לסעוד באקראי אצל חבירו שאף שאפשר לו לשלוח שליח להדליק בביתו מ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו, וביאר שם המחצית השקל דבכל המצוות אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו. ש"מ דס"ל להני אחרונים דבכל המצוות ג"כ אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, והלא ראייה מפורשת מדברי המג"א ומכל הפוסקים דאמרינן בשאר מצוות מצוה בו יותר מבשלוחו דמצינו בנ"ח שמשתתף אכסנאי בפרוטה משום מצוה בו יותר מבשלוחו, מכ"ז ראייה ברורה שהאחרונים לא נחתו לפי זה דמשתתף בפרוטה מטעמא דמצוה בו יותר מבשלוחו, ואה"נ להחכ"ש וכמו"כ לפמ"ש לעיל באות א' בשם השפ"א והסד"ה שהם ביארו בהא שמשתתף בפרוטה משום מצוה בו יותר מבשלוחו ע"כ ס"ל דאף בשאר מצוות אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו. (ועי' בסוף ספר סת"ם להגאון מוהרש"ק - החכ"ש סי' ל"ג שהארץ שם לבאר שרק גבי קידושין ושבת יש משום מצוה בו יותר מבשלוחו ולא בשאר מצוות, וזה סותר למ"ש כאן ובספר החיים כנ"ל דבנ"ח שייך ג"כ מצוה בו יותר מבשלוחו, אך עיי"ש שכ' שבספרו עמ"ס נדרים (נדרי זריזין) יישב ע"ד אחר שאף בשאר מצוות יש משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ולפ"ד שם תואמים דבריו כאן. וצ"ע).

עוד דנו האחרונים בענין מצוה בו יותר מבשלוחו אם הוא איסור או זהירות מצוה בעלמא (עי' שד"ח דברי חכמים סי' מ"ג ד"ה מצוה בו) ובשו"ע הרב הל' שבת סי' ר"נ כ' שם בקונטרס אחרון אות ב' שאינו אלא יתרון מצוה בעלמא וכ' השד"ח (שם) שכן משמע ג"כ מדברי התו"ש דס"ל שאינו אלא לזהירות בעלמא, ומרן החיד"א בכרכ"י יור"ד רס"י רס"ד כ' ג"כ שאינו אלא זהירות

דלא הקפידו חז"ל אלא דכאו"א יעסוק בפרסום הנס אלא דבנר א' אינו יוצא אלא איש וביתו, אבל בלא"ה ונעשה נר לחבירו בעצמו אפי' בשמן שאינו שלו יבא פרסום הנס, דלמה לחז"ל להחמיר במצוה זו דליבעי לכם אשר גם במצוות דאורייתא אינם אלא בהוא דכתיב לכם, וכ"נ בפ"מ סי' תרע"ג סק"א מסתפק בשמן ערלה וכו' ואם בעינן שיהא שלו בלא"ה אינו יוצא בה, אבל לצאת בשל חבירו צריך ליתן פריטי שיהא ניכר בהתוספת שמן שלו עשיתו של פרסום הנס. עכ"ל.

והנה מלבד מה שבדברי הר"ן והרשב"א לא מתיישבים דבריו וכמ"ש להדיא יש עוד להקשות הניחא בנ"ח דאיכא משום פרסומי ניסא וצריך לכאו"א ולא סגי בנר א' לכולם רק בנר איש וביתו אבל בשבת שכ' לעיל שאיתא ג"כ לרין דאכסנאי שמשתתף בפרוטה, מה נתרץ התם למה צריך להשתתפותו בפרוטה ולא סגי בשליחות גרידא, הגם שהשליח ג"כ יוצא יד"ח בנר זה. וצ"ע.

### (ז) דברי המחזה אברהם

ובספר מחזה אברהם סי' קמ"ט דן בענין שמן גזול לני"ח אם יוצא בזה ידי"ח, וש"ט בענין מצוה הבאה בעבירה ועי' להלן באות י"ב, וז"ל בסו"ד ובעיקר דברי הר"ן הנ"ל נראה שהוא רחוק לומר דבנ"ח בעינן לכם מה דלא מצינו זה בשום מקום ונראה דכוונת הר"ן הוא רק היכי שאינו מדליק לעצמו, ואינו עושה שום מעשה בזה ל"מ היכי דעושה ע"י שליח רק אם יש לו קצת קנין בהשמן דמשום פרסומי ניסא בעי שיהיה לכל א' הכירא בהמצוה וכיון דאינו עושה בידיים כלל רק ע"י שליחות בעי להשתתף בפרוטה, אבל במדליק בעצמו י"ל דגם הר"ן מודה דלא בעינן שיהיה השמן שלו ואף במדליק בשמן של הפקר, ולא נתכווין לזכות בו או בשמן הגזול אם נימא כנ"ל דליכא ביה משום מה"ב שפיר יוצא בו ולא בעינן לכם וראיה מהא דמשתתף בפרוטה אף דאין

דהתם בר' זירא עצמו קאיירינן שאמר שהוא בעצמו היה משתתף בפרוטה ולדידיה היה רוצה לקיים מצוה בו יותר מבשלוחו וע"פ רצונו קאמר השתא דנסיבי איתתא תו לא צריכנא, אבל לא קאי אהלכתא דהשתתפות בפרוטה דנפקא מיניה למעשה שקאי ג"כ ב"צריך" להשתתף בפרוטה, והחכ"ש בעצמו ס"ל דהוי חיוב וכנ"ל מ"ש בספר החיים תרע"ז ס"א.

עוד יש להקשות ממ"ש הר"ן פסחים דכיון דאמרינן בפר' במה מדליקין דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר עכ"ל. מוכח להדיא דס"ל דמה שצריך להשתתף בפרוטה אינו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, דאם משום מצוה בו יותר מבשלוחו הרי שאכן הדלקת נ"ח מתקיים ע"י שליח, ואלא משום מצוה בו הוא דצריך להשתתף בפרוטה וכל המצוות שמתקיימים ע"י שליח אמרינן משום מצוה בו שיעשנה בעצמו, ואעפ"כ מברכים בעל, וע"כ שמטעם אחר הוא דס"ל שצריך להשתתף בפרוטה ומדינא צריך להשתתף ועל השתתפות זו כ' שאינו אלא ע"י עצמו ולא ע"י שליח, וכבר כ' לעיל באות א' שבשפ"א בהג"ה מחתן המחבר כ' ג"כ להוכיח מדברי הר"ן שאינו משום מצוה בו יותר מבשלוחו אלא דמעיקר דינא הוא דצריך להשתתף, עיי"ש.

### (ו) דברי הזכר יהוסף

ובספר זכר יהוסף (שם) הביא מש"כ בנידון זה השואל בסו"ד בד"ה צפרא טבא, וז"ל ובעיקר הדבר אם צ"ל בנ"ח דוקא בשל עצמו ולא הפקר שאינו שלו, עי' בר"ן פסחים פ"א בד"ה ומיהו שכ"ש בנ"ח וכו' כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו וכו' וכן נראה דעת הרשב"א ז"ל שהביא המג"א בסי' תרע"ז סק"א שאם מקנה לו במתנה ש"ד, ובאמת הרא"ש ז"ל פסחים שם לא תירץ כהר"ן ז"ל על קושיתו ואפ"ל לדעתו אם חבירו מדליק בעדו בנ"ח בפ"ע, ואפי' לא הקנה לו שמנו יצא חבירו אם נעשה שלוחו

בעצמו מדליק צריך שיהא השמן שלו כמ"ש שההדלקה בשמן ופתילות של חבריו אינה כלום. ע"כ, יעו"ש.

ולפי זה קשה ג"כ מה שהקשינו כנ"ל באות הקודם והניחא בנ"ח דצריך שיהא הכירא לפרסומי ניסא לכאו"א וכמ"ש וכדמצינו שיש דין מהדרין שידליק כ"א בפ"ע משום פרסומי ניסא, משא"כ בנר שבת דאמרי' ג"כ דאכסנאי משתתף בפרוטה. מ"ט, דלא שייך טעמא דנ"ח.

### ח) ביאור הענין שצריך שהשמן

#### והפתילות יהיו שלו

כ' ברבינו דוד עמ"ס פסחים ד"ו וז"ל בר"ה ולכל הפירושים קשה המדליק נ"ח של חבריו למה מברך להדליק דהא לא סגיא דלאו איהו מדליק וכו'. וי"ל שמצות נ"ח ודאי אינה ע"י שליח שאם קנה אדם פתילות ושמנים והדליק בשביל חבריו ודאי לא עשה כלום ואינו ראוי לברך כלל אלא כמי שהניח תפילין ונתעטף בציצית בשביל חבריו, אבל אחר שהכין בעה"ב בביתו השמנים והפתילות יכול אחר שיברך במקומו והוא שומע ויוצא ידי ברכה שהברכה על עיקר ההדלקה היא ר"ל התקנת הני"ח והפתילות שהדלקה בשמן ופתילות של חבריו אינה כלום, ומעתה כשזה מדליק ומברך להוציא לזה שהוא שומע הוא עושה, שאף בתפילין וציצית כך הוא הדין שיעשה הוא המצוה וחבריו יברך לו להוציא ידי ברכה וכו' עיי"ש.

ומדבריו משמע דמה שצריך שיהיה השמן והפתילות שלו אינו מדין "לכם" שצריך בנ"ח כמו בלולב, דאם מדין לכם הוא הו"ל לומר כפשוטו שאין יוצא אלא בשמן ופתילה שלו משום דבעינן לכם כמו במצה וד' מינים, ועוד דאף דבעינן שמן ופתילות לכם כמו במצה וד' מינים אין הענין שאין המצוה נעשה ע"י שליח אלא דכמו גזיה"כ הוא מצד אחר דבעינן לכם, ובמה שההדלקה נעשה ע"י שליח הרי אכן המצוה מתקיים ע"י שליח ומה תירץ א"כ

לו שמן כדי השיעור חצי שעה וכמ"ש הפרמ"ג בא"א סי' תרע"ז סק"א דפרוטה משמן כ"ש סגי ואם נימא דבעי שיהיה שלו מה מועיל מה שיש לו חלק במעט שמן כיון דאין לו כדי השיעור להדליק חצי שעה, א"ו דלא בעינן שיהיה שלו רק חלק מעט להכירא דאל"כ לא עביד כלום, וכאן דיש לו חלק מעט סגי דעל המותר עד כדי השיעור יוצא בהדלקת חבריו משום שליחות, וא"כ מוכח דל"ב לכם דאל"כ ל"ה סגי רק שיהיה לו כדי כל השיעור, אמנם בא"ר שם סי' תרע"ז כ' באמת דבעי שיהיה לאכסנאי חלק בשמן עד כדי השיעור ואפשר דדעת הר"ן כן הוא אך לפמ"ש הפמ"ג מוכח דל"ב לכם, ועי' בספר זכר יהוסף שם, וגם לא"ר אינו מוכרח דבעי לכם רק באינו עושה מעשה אבל במדליק בעצמו ועושה מעשה י"ל דלא בעי לכם וכנ"ל. עכ"ל.

ומ"ש ועי' בזכר יהוסף שם נראה שכוונתו למ"ש הזכר יהוסף בשם חותנו הנ"ל באות ב' שכ' שם וז"ל. ועכצ"ל דבעי רק הכירא לכאו"א לפרסומי ניסא ובאינו מדליק בעי' שיתוף בפריטי וא"כ במדליק אפשר דל"ב שלו דהא קעביד מעשה לשם מצוה, ע"כ. ומה שהוסיף שם לכאר דהשתתפות בפרוטה הוא שנעשה ע"ז כא' מבני הבית וכו' וכנ"ל א"א שבכה"ג שלא עביד שום מעשה דהיינו שנעשה ע"י שליח והרי צריך הכירא לכאו"א לפרסומי ניסא ולזה משתתף בפרוטה. ובפשטות מפרשים וכן מפרש באות ו' והמחזה אברהם שהשתתפות בפרוטה הוא השתתפות בשמן ובפתילה וצריך שיהא שלו בכה"ג וא"כ יש לו חלק בהכירא דפרסומי ניסא. ע"ז כ' הזכר יהוסף לפרש שהשתתפות בפרוטה הוא שנעשה כא' מבני הבית ואף בכה"ג לא צריך שיהא השמן שלו. ודו"ק.

ובזכר יהוסף משמע שבדברי הר"ן לא מתיישבים דבריו כנ"ל. ובמחזה אברהם מצדד להכניס פירושו גם בדברי הר"ן. וכנ"ל. ועי' במ"ש להלן באות ח' דברי רבינו דוד עמ"ס פסחים ומשמע שם דאף כשהוא

הפתילות שלו לא יצא יד"ח, או דילמא שתו לא צריך שידליק בשליחותו וסגי במה שהשמן והפתילות שלו.

ובלשון רבינו דוד מדוייק שכשהשמן והפתילות שלו ייצא יד"ח אף כשהמדליק אינו בשליחותו, שכ' בזה"ל וי"ל שמצות נ"ח "וראי אינה ע"י שליח", ויותר מזה מה שכ' לדמות כשהשמן והפתילות שלו ואחר מדליק למי שמניח בעצמו תפילין בורועו וציצית בבגדו ורק הברכה שומע מפי אחר והתם אינו מדין שליחות אלא משום שומע כעונה גרידא, ויש לדון בזה.

והנה בפמ"ג בס"י תרע"ט א"א סק"א כ' להקשות עמ"ש המג"א שאשה מכיון שמקבלת שבת בהדלקתה אם הדליקה נ"ש שוב לא תדליק נ"ח אלא תאמר לאחר להדליק. וה"ה באיש שקיבל שבת בפ"י בהדלקתו. דלכאורה כיון דקיי"ל כל דאיהו לא מצי עשה לא מצי משויא שליח וא"כ אם קבל שבת בפ"י צ"ע איך יאמר לאחר להדליק בשבילו דנראה מטעם שליחות והא איהו כבר קיבל שבת. וי"ל דלאו שליחות ממש הוה כיון שממונו הוא ואחר מעשה קוף עביד. עכתו"ד, מבואר להדיא בדבריו דעיקר הדלקת הנר הוא למי שממון הנר שלו וכלפיו מתייחס ההדלקה עד כדי כך שמעשה ההדלקה לא צריך לדין שליחות כלל ומעשה קוף בעלמא הוא, ואף באופן שמעשה ההדלקה אינו מתייחס למי שממון הנר שלו כגון בנדון דהפמ"ג שכבר קבל שבת ואסור לו להדליק או כגון שהמדליק לא היה בר שליחות וכחשו"ק. מ"מ מיקרי שמי שממון הנר שלו קיים מצוות הדלקת נ"ח.

ראיתי מציינים שבספר ארחות חיים (סי' תרע"ג בהג"ה מהרש"ם אות י"א) הביא דברי הפמ"ג וכ' ע"ז ולפיי"ז י"ל דגם ע"י עכר"ם יוצא יד"ח. ע"כ. ומקשים ע"ז מגמ' מפורשת דהדליקה חשו"ו לא עשה כלום (שבת כ"ג ע"א). והוא קושיא על שי' הפמ"ג. וצ"ע. ועי' בספר הר צבי מס' שבת רכ"א מ"ש בנדון זה.

הרבינו דוד על הקושיא שם, וקושיא זו לכאורה קשה לאלו המפרשים בשי' הר"ן ועוד דאכן מה שצריך לאשתתופי בפרוטה משום דבעינן לכם הוא כדלעיל אות ו' ולהלן אות י"ב דא"כ מה תירץ הר"ן על קושיתו דנ"ח נעשה ע"י שליח ומכרכים להדליק.

ונראה ביאור הדברים שר הדולק כלול בשמן ופתילה ואש ההדלקה. וס"ל שההדלקה מתייחס לפי השמן והפתילה דהיינו שלמי ששייך השמן והפתילה לו מתייחס האש הדולק ונקרא על שמו, שכל מה שהנר דולק הוא מכח השמן והפתילה ולא אמרינן שהאש הדולק בפ"ע הוא ושפיר מתייחס למי שהדליקו, שאין זה כלום בפ"ע אם לא השמן והפתילה רק מעשה הדלקה - הצתה בעלמא עשה ולא הדלקת נר, ולכך כשא' מדליק על שמן ופתילה שאינו שלו אין ההדלקה מתייחס עליו שאין נרות שלו דולקים, וכ"ש כשא' מדליק בשליחות חבירו על שמן ופתילה שאין ההדלקה הגם שהוא בשליחות חבירו ושלוחו ש"א כמותו יכול להתייחס על חבירו, שאין השמן והפתילה שלו, ולכך להיפך כשא' מדליק בשליחות חבירו על שמן ופתילה של חבירו שפיר מתייחס הנר לחבירו שנרות שלו דולקים, וכלשון הרבינו דוד שכ' כשא' מדליק בשליחות חבירו על שמן ופתילה שלו "הוי כמי שהניח תפילין ונתעטף בציצית בשביל חבירו", וכשא' מדליק על שמן ופתילה של חבירו כ' "דהברכה על עיקר ההדלקה היא ר"ל התקנת שמן ופתילות" (וכפי' הרבינו דוד כ' ג"כ הרמב"ן, ובמאירי בד"ה וחכמי הדורות שלפנינו. ויעו"ש מה שהק' ע"ז. וצ"ב).

## ב) כשהשמן והפתילות שלו האם צריך נ"כ לדין שליחות למדליק

ועתה יש לברר אם צריך שיהא המדליק בשליחות מי שהשמן והפתילות שלו ואז הוא דיוצא מי שהשמן והפתילות שלו יד"ח אבל כשלא מדליק בשליחותו אף שהשמן

הנמשך ממנו וכל שהוא משתדל ע"י אחרים בכל מצוות אלו ליכא איסורא ושפיר מצי משוי שליח, ולא קפיד הרש"ך ז"ל אלא במילה דהמצוה נגמרת בעשיה א' בכ"א עיי"ש. דכוותה גבי הדלקה דדמיה לפדיון ונישואין, ושאר מילי דלית בהו איסור ביטול מצוה ע"י, דכיון שהשמן והבית הכל של בעל הרי הגם שהמצוות נעשות ע"י אחר כיון שמתקיימת בממונו ש"ד, ודוקא הבעל אבל איפכא שהאשה תעשה לבעל שליח על חלק חיובה במצוה זו, והוא ידליק בעדו ובעדה לא אפשר דכיון שאין הבית והנר ממון האשה אלא של בעל איכא איסורא במינוי שליחות זה שהרי היא דוחה בידים לגמרי המצוה שהיתה ראויה שתעשה ע"י שהרי אין המצוה נעשית בממונה, ומכל הני טעמי האיש נדחה וכו' עוד זאת שאין המצוה מתקיימת אלא בממון הבעל ואינו בדין שהוא יקיים המצוה בגופו ובממונו והיא לא תקיים כלל. עכ"ל.

המתבאר מדבריו שבפדיון הכן הגם שעיקר המצוה היא נתינת החמש סלעים לכהן והאב הוא הנותן וממנו נהנה הכהן, ומשו"ה לא צריך האב בעצמו לתת החמש סלעים לכהן ושפיר מצי לשלחם ע"י אחר מ"מ בעינן שהאחר הנותנו לכהן הוא שליח האב ומדין שליחות הוא דקאתינן עלה, וכמ"ש הש"ך להדיא דמצי למשוי שליח בפדיוה"ב ומשום דשלוחו של אדם כמותו בכה"ת, ולא נאמר שכיון שעיקר המצוה היא נתינת החמש סלעים והאב הוא הנותנו וא"כ השולחם הוא כמו דוור בעלמא ואף מעשה קוף סגי בזה, רמה לי אם מוסרם מידו לידו או אם מוסרם לידו דרך אחר, דזה אינו, דאם השולחם הוא מעשה קוף בעלמא אין החמש סלעים שקבלם הכהן מתייחס לאב וכאילו שלא קבלו עבור פדיהו"ב של האב ולכך צריך לדין שליחות בזה ג"כ ועיי"ז משוי לנתינת החמש סלעים עבור הפדיוה"ב ואלא אילו היה שליחות זו עיקר המצוה, היה בזה איסור למשוי שליח וכמצות מילה שכ' הש"ך דאיכא איסורא למשוי שליח, אך

אולם בפתח הדביר או"ח סי' רס"ג אות ג' כ' בדברי הב"ח שם שאם האיש אינו רוצה להניח לאשתו שתדליק ומשום שמצוה בו יותר מבשלוחו שאין ביד האיש לדחותה כיון שהנשים מזהירות בו ביותר עיי"ש. וז"ל בא"ד ומצד אחר א"א לאשה שתמנה לבעלה שליח למצות הדלקה והוא דלכאורה היה נראה דאין ראוי שליחות במצוה אפילו הבעל לאשתו דאיסורא איכא לשוויה שליח לקיים מצות הדלקת ע"ד מ"ש הא"ז ז"ל הביא דבריו הרמ"א ז"ל בד"מ יו"ד סי' רס"ד דאם האב מוהל אסור ליתן למוהל אחר שימול את בנו, ותמה עליו מור"ם ז"ל דצ"ע מ"ש ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו. וה"ה החיד"א ז"ל בברכ"י אבעה"ז סי' ל"ו אות כ' יישב לזה דר"ל דע"י שליחות זה מבטל מצוה דרמיה עליה דודאי דבר שאינו הגון וענין רע הוא להתבטל מעשות ע"י עצמו המצוה המוטלת עליו ע"ש. והוה ס"ד דה"ה גבי הדלקה דלא לישווי הבעל שליח לאשתו שתדליק במקומו דענין רע הוא כנוכ' אלא דהאמת דאין לומר כן דהכא דהמצוה נעשית בממונו של בעל בין בהפרשת חלה ובין בהדלקה שהבית והעיטה והנר הכל שלו ככי הא סמי מכאן הך איסורא כמו שראיתי למוריניו הרב חיים ומלך נר"ר בסי' הבהיר לב חיים סי' י"ד דק"כ ע"א שתירץ קושי' הרב יד אליהו ז"ל סי' נ"א על הרב ש"ך ז"ל מדידיה אדידיה דגבי פדיון ביו"ד סי' ש"ה סק"א תמה על מור"ם ז"ל שפסק דאין האב יכול לפדות ע"י שליח דהא קי"ל בכה"ת שלוחו ש"א כמותו ואילו הרש"ך ז"ל גופיה בחור"מ סי' שפ"ב פסק דאין למול ע"י שליח, ותי' מוה"ר נר"ו דמילה שאני דכל שעשאה ע"י אחר הרי ביטל מ"ע שהיה בידו לקיימה ואין לו תקנה, אבל פדיון דעיקר המצוה היא נתינת המעות לכהן והרי האב הוא הנותן וממנו נהנה הכהן ופדה לבנו א"כ מ"ל אם הוא נותן מידו לידו של כהן, מ"ל שנותנן ע"י שליח, וכן ללמדו תורה ואומנות ולהשיאו אשה דכל הני המצוה הוא על

## י) ברין אכסנאי

והוא מ"ש דאכסנאי משתתף בנ"ח בפריטי, שהוא חיוב מעיקר דינא ואם לא משתתף אלא רק הדליק בשליחותו לא יצא יד"ח, ומטעם שנתבאר, דהדלקה על שמן ופתילות של חבירו לא מיקרי שנרות שלו דולקים שאין ההדלקה מתייחס אלא למי שהשמן והפתילות שלו והרי הם של חבירו, ומעשה הדלקה בעלמא עשה ע"י מה ששלחו ושש"א כמותו, ומצות הדלקת נ"ח אינו מעשה ההדלקה בעלמא גרידא שאין כאן פרסומי ניסא ממנו כלל בזה ואדרבה פרסומי ניסא של חבירו יש כאן שנרות שלו דולקים וזה אין ג"כ שלא הדליק בשליחותו, וע"כ צריך להשתתף בפריטי ובוזה נעשה שותף בכל השמן והרי הם שלו, ומעתה כשעושה הבעה"ב שלוחו למעשה ההדלקה הרי בצירוף השליחות נמצא שהדליק נרות חנוכה שעתה שפיר מתייחס לו, אבל צריך ג"כ לעשות הבעה"ב שלוחו למעשה ההדלקה לא יצא יד"ח כמ"ש לעיל דלגביו הוי כמאן שהורדקו מאליהם. (ואין בכ"ז סתירה למ"ש הדלקה עושה מצוה. ודו"ק).

ולפ"ז שפיר מבוזר דכנרות שבת אכסנאי צריך להשתתף בפריטי מעיקר דינא ואם לא משתתף אינו יוצא יד"ח, ומטעמא שנתבאר שהנרות מתייחסים למי שהשמן והפתילות שלו, וא"כ כי לא משתתף לאו נרות שלו דולקים הגם שמעשה ההדלקה היא בשליחותו ושלוחו שא"כ מ"מ אין מצות הדלקת נ"ש ההדלקה בעלמא אלא הדלקת "נרות שבת" בעינן, ולזה צריך שמן ופתילות שלו שאז מתייחס הנרות לאכסנאי ג"כ.

וזהו כונת הר"ן במ"ש כיון דאמרי' בפר' במה מדליקין דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכול להתקיים ע"י אחר. עכ"ל. הגם שמעשה ההדלקה בעלמא ע"י שליחות הוא מ"מ מהא שצריך שמן ופתילות שלו חזינן שא"א לייחס רק מעשה השליח אליו ולצאת בזה יד"ח דהיינו שמצוה זו יתקיים ע"י

מכיון שעיקר המצוה הוא נתינת החמש סלעים לכהן, וזו הרי מקיים האב בגופו, לכך שפיר מצי משוי שליח על מסירתם לכהן, ודין השליחות בזה הוא לייחס החמש סלעים לפדיוה"ב שהוא עבור הפדיוה"ב של פב"פ. וכ"ה בהדלקת הנר שכ' הפתח הדביר לדמות לזה, שעיקר מצות הדלקת הנר הוא מי שהממון שלו ולו מתייחס הנר שקיים מצוה בהדלקתה אף שלא הדליקו הוא, ואלא אם ידליקנו אינש דעלמא שלא ע"י שליחות מי שממון הנר שלו לא היה מתייחס ההדלקה לשם שבת וכ"ה לשם נר חנוכה, וע"ז צריך לדין שליחות לייחס הנר לשם מצוות שבת וחנוכה, וכן מדוייק בדבריו שצריך עדיין לשליחות להדלקה אף שהממון שלו שאף אחר ביאורו איך מותר לבעל למשוי לאשה שליח כ' להדיא שהאשה שלוחה של בעל הוא, יעו"ש.

מכ"ז מתבאר כמ"ש דמי שממון הנר שלו אליו מתייחס הדלקת הנר וקיום המצוה של הדלקת הנר, אף שאין הוא המדליק בפועל, ומ"מ צריך שיהא ההדלקה של האחר בשליחות בעל הממון הנר דאז מתייחס הדלקת הנר לשם מצות שבת וחנוכה, אבל אם המדליק אינו בשליחות בעל ממון הנר הגם שמיקרי שנרו של בעל הממון דולק מ"מ אינו לשם מצות שבת וחנוכה, וזה פשוט שנר שהורדק מאליו בודאי לא יצא יד"ח בשבת וחנוכה שצריך הדלקה לשם מצוה, וע"י להלן באות י"ג בדברי הפתח הדביר.

[ולא מסתבר לומר שכוונת הפתח הדביר שבמה שממון הנר של הבעל אף שאין המצוה גופא כלל בממון הנר אלא בהדלקה מ"מ בענין טירחא עבור המצוה מקיים גם בשאין המצוה גופא אלא הכשר מצוה, שאין מדוייק בדבריו כן, ומכ"ש גבי פדיוה"ב].

ולפ"ז מ"ש בגמ' הדליקה חש"ו לא עשה כלום, מיושב שפיר דכיון שאינם ברי שליחות אין מעשה ההדלקה מתייחס לשם שבת וחנוכה ולכך לא עשה כלום, וכמו"כ בעכו"ם. (וע"י בספר ארץ צבי (תאומים) סי' נ"ג).

מי שמדליק עליו מ"מ אינו מעכב ומדינא יוצא אפי' אינו עומד אצלו, דעיקר החיוב על ממונו להדליק נרות לפרסומי ניסא ע"כ. דעיקר המצוה שנרות שלו דולקים לפרסומי ניסא, וזה מתייחס למי שהממוץ - השמן והפתילות שלו. ואף כי אינו עומד שם בשעת ההדלקה מ"מ עיקר פרסומי ניסא שמתייחס אליו הנרות דולקים מיהא הוי, ועי' חידושי ר' מרדכי בנעט עהש"ס מס' שבת כ"ג ע"א רש"י ד"ה אכסנאי בתר"ד שם.

**יא) אם צריך להשתתף בכל הנרות, ואם צריך להוסיף שמן בשבילו**

הב"ח בסי' תרע"ז הביא בשם האגודה וז"ל שמעתי מי ששיתף עם חבריו לנ"ח צריך להוסיף מה שיתן לו חברו, ע"כ, וטעמו דאם לא ניכר שהוסיף בשביל חברו איכא חשדא לומר שלא נשתתף ולפ"ז אפי' לא הוסיף כל מה שנתן לו אלא מקצת נמי סגי דניכר דנשתתף במה שהוסיף ע"מ שהיה רגיל. עכ"ל הב"ח, וכ"כ הפמ"ג.

והפ"ח ס"ל דלא צריך כלל להוסיף בשמן עבור האכסנאי, וז"ל ומכאן נראה שהמשתתף עם חברו א"צ להוסיף בנר מה שיתן לו או מקצת כמ"ש בספר ב"ח בשם האגודה, ול"ג, עכ"ל.

ובא"ר חולק וס"ל דצריך להוסיף עד כדי שיעור הדלקה חצי שעה ולא סגי במקצת כמ"ש הב"ח בשם האגודה. וז"ל לכן נראה לי טעמא שהמדליק מחוייב ליתן כשיעור חצי שעה מממונו עסי' תרע"ו, ולכן צריך להוסיף כאלו דאל"כ לא נתן כדי חיובו. עכ"ל.

ולפמשנ"ת דאכסנאי כשאינו משתתף בפריטי אף שעשה מעשה ההדלקה [בשליחות] מ"מ אין נרות שלו דולקים לפרסומי ניסא ומשו"ה אינו יוצא יד"ח, והיינו טעמא שצריך להשתתף בפריטי שיהיו השמן והפתילות שלו דאו נרות שלו דולקים לפרסומי ניסא, נראה לתת טעם וביאור לגי'

שליח, ואדרבה מממעשה שליח משום ששא"כ גרידא אינו יוצא יד"ח, אלא כמה שהשמן והפתילות שלו הנרות מתייחסים לו וזה אינו ע"י שליח אלא מכוחו גרידא, ולא עוד אלא שעיקר המצוה הוא בחלק שהוא בעצמו ולא ע"י שליח וכנ"ל באות ט' כמ"ש הפתח הדביר, הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר, וכמ"ש הב"י בלשונו "כאילו" אין המצוה יכולה להתקיים ע"י אחר. דבוראי מעשה ההדלקה בעלמא ע"י שליחות הוא, אבל כיון שהעיקר הוא כמה שנרות שלו דולקים לפרסומי ניסא, ה"ז כאילו שאין המצוה יכולה להתקיים ע"י אחר.

ובסי' תרע"ו כ' הב"ח בדין הרואה נרות מברך לחלוק על הסמ"ג וז"ל בתר"ד ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים וכו' ובהמשך דבריו מדמה לזה ג"כ דין אכסנאי המשתתף בפרוטה שלא נפטר רק מחיוב המוטל על ממונו כשלא שמע הברכה מהבעה"ב, יעו"ש כל הענין. והביאו האחרונים את דבריו. וצ"ב מהו הענין שהטילו חיוב על ממונו להדליק נרות לפרסומי ניסא, ואם הוא מדין שצריך בנ"ח לכס מ"מ אין הענין כמ"ש שהטילו חיוב על ממונו וכו' כשם שבמצה וד' מינים לא נאמר שהטילו חיוב על ממונו שיטול ממנו מצה וד' מינים, אלא דין בעלמא הוא שצריך שהד' מינים יהיה שלכם.

ולפמשנ"ת אפשר ליישב דבריו שהמצוה הוא שידליק נרות שלו לפרסומי ניסא, והוא כשידליק מממונו אז נרות שלו דולקים לפרסומי ניסא, משא"כ בממוץ אחר אף שיעשה הוא מעשה ההדלקה אין נרות שלו דולקים לפרסומי ניסא ואין כאן פרסומי ניסא "שלו" כלל, [ובודאי לא שייך לומר שהטילו חיוב על ממונו ממש הדין מצינו חיוב על ממונו של אדם].

וכמו"כ מוכן לפ"ז מש"כ הב"ח בסי' תרע"ו, ואע"פ שצריך לכתחילה לעמוד אצל

במקצת וכמ"ש וכו"ל באות ז', אך מכיון שמ"מ צריך להתייחס הדלקת הנר למשך חצי שעה לאכסנאי ומדין שליחות כמ"ש שם המחזה אברהם עיי"ש, לכך סד"א שיצטרך לשלם לו כל חצי הוצאות, דזה אינו, דא"כ הו"ל לומר דלא צריך לשלם כל חצי הוצאות דזה נהנה וזה לא חסר ממש הוא שלא לקח ממנו שמן כשיעור הזה ונהנה מן הצד הוא מזה ע"י שליחות, והלכה ידועה לכל בר בי רב הוא, ומאי איצטרך לאשמעינן הכא. ולשון גן המלך כמבואר בדבריו הוא דאע"פ ששותפות גמורה היא שלקח ממנו שותפות בכל הנרות, אעפ"כ מכיון שאין שותפות זו גורמת להרבות בהוצאה בכל מידי דיה"ל, סגי].

ובכף החיים אות כ' כ' וז"ל וצ"ל בעת שנותן הפרוטה הריני נותן לך פרוטה זו כדי שתזכי לי "קצת" בשמן ופתילות בנ"ח שלך וכו'. ובעה"ב אומר הריני מזכה לך "קצת" שמן בפרוטה זו בנ"ח שלי וכו' מדוייק לכאורה לשונו דס"ל דבפרוטה א"צ לקנות אלא קצת מהשמן וזה סגי, ונראה משום שלא ראה דברי גן המלך בפנים אלא מעתיקו ממ"ש הבאה"ט ומ"ב היא שגרמה לו לומר כן. דבבאה"ט כ' דברי הגן המלך בזה"ל דייק לומר בפרוטה שא"צ האכסנאי ליתן כל חצי הוצאות הנרות רק בפרוטה דיהיב ליה סגי. ע"כ.

דמלשון זה אכן משמע כמ"ש הכף החיים דגן המלך הא גופא אתא לאשמעינן שא"צ שיקנה שמן של חצי הנרות דהיינו שותפות גמורה, אלא סגי כמה שקונה שמן כשיעור פרוטה, ולכך כ' כמ"ש, אבל המעיין בדברי הגן המלך בפנים כמו שהעתיקנו לעיל לשונו, משמע דאין כוונתו כך. אלא צריך שותפות גמורה ואעפ"כ א"צ ליתן לו כל חצי הוצאות הנרות דלאו מידי מפסיד לבעה"ב שממילא מדליק בשבילו ולכך בפרוטה סגי, ואולי אין לשון קצת מדוייק כ"כ.

ולפמ"ש הכף החיים אולי אפ"ל דכיון דבמה שהוא שותף כשיעור פרוטה הוא התפשטות השותפות בכל הנר כגון שאם

שיטות. שי' הפר"ח. דע"י הפרוטה שנותן לבעה"ב צריך לקנות בזה להיות שותף בכל השמן והפתילות דלא סגי כמה שקונה שמן ופתילות בסכום פרוטה ואינו שותף בכל השמן והפתילות, ודלא כמ"ש המחזה אברהם כנ"ל באות ז', דכל מה שצריך להשתתף בפרוטה היינו טעמא שצריך שיהיו נרות שלו דולקים לפרסומי ניסא וכל כמה שאין ממון הנר שלו לא מתקריא כך, א"כ כשמשתתף בפרוטה אם אינו משתתף בכל השמן והפתילות עדיין לא הוי הנר (לשיעור חצי שעה) שלו, ואין נרות שלו דולקים לפרסומי ניסא, וע"כ כשמשתתף בכל השמן והפתילות ועי"ז הוי הנר שלו דשותפות הוא לשניהם ומתקריא נר שלו לשניהם, ומשו"ה כמור"כ סגי בשותפות באופן כזה, וא"צ להוסיף כלום ודלא כהב"ח בשם האגודה דלא ס"ל מטעמא דהיכר, ודלא כהא"ר, אלא דבשותפות גרידא כבר מתקריא נר שלו.

וכן מתבאר ממ"ש הבאה"ט בשם גן המלך. וז"ל באות מ', בדין נ"ח אמרו בגמ' דהאכסנאי משתתף עם בעה"ב בפריטי, וקשה למה אמרו בפריטי הו"ל דמשתתף עם בעה"ב סתם, ונ"ל דלהכי אתא למימר שא"צ ליתן האכסנאי כל חצי הוצאות הנרות רק בפריטי דיהיב ליה סגי דהא לאו מידי דיהיב ליה בעה"ב דבלא"ה הוא מדליק בביתו ואין שותפות זו גורמת לו להרבות בהוצאה לכן בכל מידי דיהיב יוצא יד"ח. עכ"ל, ומדס"ד שצריך ליתן כל חצי הוצאות הנרות ולא סגי בפריטי ש"מ שצריך שותפות בכל הנרות דאם סגי בשותפות בקצת מהנרות מאי ס"ד שיצטרך ליתן כל חצי הוצאות הנרות והלא מה שלוקח ממנו ע"ז משלם, ולמה יצטרך לשלם יותר ממה שלוקח ממנו. וע"כ שבאמת לוקח ממנו שותפות גמורה בכל הנרות, ולכך סד"א משו"ה יצטרך לשלם כל חצי הוצאות הנרות כמו שלקח, ועי"ז קמ"ל שכיון שהבעה"ב לא מפסיד מידי בהשתתפותו בכל מידי דיהיב ליה סגי. [ולא מסתבר לומר דבאמת א"צ שותפות בכל הנרות וסגי

אך לפמשנ"ת יש מקום ליישב, והוא דכיון דבעינן שגרות שלו דולקים לפרסומי ניסא, ס"ל להא"ר דכיון ועיקר הבעלים בבית הוא הבעה"ב (ועי' לשון הפתח הדביר מש"כ לעיל אות ט' שהבית ג"כ קובע למי הנר יתייחס. ודוק שם). והאכסנאי אינו אלא משתתף בשמן, עדיין לא מיקרי שגרות שלו דולקים, אלא דמיקרי גרות של הבעה"ב דולקים, (ובפרט דפרסומי ניסא (בחנוכה) הוא לאנשים אחרים שרואים שפלוגי מדליק גרות לפרסומי ניסא) ובכה"ג אינו ניכר כ"כ שהאכסנאי מדליק גרות לכך ס"ל דבעינן שיוסיף כשיעור חצי שעה בנוסף לשיעור חצי שעה של בעה"ב דאז ודאי ניכר (לחוק) ששני אנשים מדליקים כאן גרות לפרסומי ניסא, אבל באמת השמן משותף [וא"צ לקנין שותפות דממילא לח בלח מתערב] ושניהם מקיימים מצות ההדלקה על השמן הדולק בזמן משתשקע החמה, עד שתכלה רגל מן השוק, וההוספה הוא לעשות הנר שדולק ברשות הבעה"ב לנר הדולק של האכסנאי, ועי' מש"כ להלן אות י"ג בנידון איך מהני להדליק על שמן הגזול ואיסורו"ג, ועפי"ז יתבאר לפנינו יותר. (ובענין הוקצה למצוותו למר כדא"ל ולמר כדא"ל יש לעי' בזה לפי הא"ר לגבי השמן של יותר מחצי שעה).

**יב) בדין לכם בנ"ח ודין שמן שאול, נוול, איסה"ג, הפקר, בנ"ח ונ"ש.**

מכל מה שנתבאר עד הנה נמצינו שרוב הפוסקים ס"ל דבנ"ח ונ"ש לא בעינן לכם, ומה שאכסנאי משתתף בפרוטה כ"א טעמו ונימוקו עמו. וכמשנ"ת.

וכן יש להוכיח ממ"ש בשואל ומשיב מהדו"ג סי' שמ"ט לדון בשמן הגזול אי מהני לנ"ח מדין מצוה הבאה בעבירה יעו"ש. ואם איתא דבעינן בנ"ח לכם תיפוק ליה דבעינן לכם וליכא, וכמו"כ בספר ארץ הצבי להגרא"צ תאומים או"ח סי' נ"ב (מוכא בספר הר צבי שבת דכ"ג) נשאל בזה והביא דברי השו"מ ואף מסיק להקל בנ"ח שהוא מדרבנן ולא שייך ביה מצוה הבאה בעבירה

נפסד קצת נפסד לכ"א כפי חשבון כמבואר בחו"מ סי' רנ"ג לרוב הדעות, הגם ששותפתו אינו אלא כשיעור פרוטה מ"מ לגבי דילקרי שגר שלו דולק לפרסומי ניסא שפיר דמי.

והאגודה דס"ל שצריך להוסיף קצת בשביל האכסנאי. ס"ל ביסוד הדברים כהפרי"ח וכמשנ"ת, אלא ס"ל כמ"ש הב"ח שמשום חשדא צריך להוסיף קצת, ולפי"ז א"צ שהשמן הנוסף בשבילו יהיה שלו לגמרי, ולא צריך אלא לקנות בפרוטה להיות שותף בשמן והפתילות כשיעור חצי שעה דאז שפיר מיקרי דגרות שלו דולקים לפרסומי ניסא כמשנ"ת להפרי"ח. דמה שצריך להוסיף קצת א"א שלא יחשדוהו שלא נשתתף אבל לא לעיקר דינא לצאת יד"ח.

ושי' הא"ר צ"ע דהלא מצות הדלקת נ"ח הוא משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק דהיינו כשיעור חצי שעה, וא"כ מה מועיל מה שמוסיף שמן עבור האכסנאי כשיעור חצי שעה ממנ"פ אם נאמר שהוא בכדי שידלוק עוד חצי שעה בנוסף למה שדולק חצי שעה משל בעה"ב, הלא אז אינו יוצא יד"ח שכבר כלה רגל מן השוק, ואם מ"מ הוא יוצא כמה שדולק בחצי שעה הראשונה שהוא ג"כ שותף בשמן ההיא וכפשטות לשון הגמ' משתתף בפריטי, א"כ מה הענין להוסיף שמן לעוד חצי שעה, וכמו"כ צ"ע לפי"ז משום הדלקה עושה מצוה, ואם שותפות מועיל למה לא יספיק מה שדולק חצי שעה בשותפות לשניהם, ותו דע"כ הנר דולק בשותפות דלח בלח מתערב, וזה לא מסתבר כלל לומר שצריך שידלוק שעה בשותפות, ונמצא דולק חצי שעה עבור כ"א, ואולי משום דבדרבנן קיי"ל יש ברירה, וכל כמה שדולק מתברר דשל בעה"ב דולק, מ"מ יקשה כנ"ל. ואפי' אם נאמר שס"ל לא"ר דבעינן לכם בנ"ח וכמו במצה וד' מינים דלא מהני שותפות [ודלא כעריסותיכם דחלה] לא העלה מזור לקושייתנו.

הרי דס"ל דכנ"ח בעי' לכם, ודלא כמ"ש הבית יצחק וש"א להוכיח להיפך דממה שדנו האחרונים באיסה"נ בנ"ח ולא קמיפסלי משום לכם ש"מ דלא בעי' לכם וכנ"ל. ובכל הנ"ל לא ביארו מ"ט אכן צריך לכם והלא מה שבלולב ומצה בעי' לכם הוא דדרשינן להו מקרא גזיה"כ ומג"ל בנ"ח כן. (ועי' משנה הלכות או"ח סי' רכ"ט).

ובספר הר צבי (להגרצ"פ פרנק זצ"ל) עמ"ס שבת דכ"ג ע"א דן ג"כ אם אפשר לצאת יד"ח נ"ח בשמן גזול, ומביא ג"כ לדברי השו"מ וכו' ומסיים שצ"ע בזה מטעם דאולי בעינן שיהיה שלו ומכיון שאינו שלו לא יצא ואף בלא טעמא דמצוה הב"ב. וז"ל ובדברי הר"ן האלו אמרתי להרה"ג ראו"מ סלמון מחרקוב שנתקשה בדיון זה דנ"ח שיצא בהשתתפות בפרוטה וכו' ואמרתי לו ע"פ דברי הר"ן שההשתתפות הוא כרי שתהא ההדלקה משלו דבנ"ח בעינן לכם, והטעם דבעינן לכם י"ל משום דעיקר הדלקת הנר הוא בשביל הנס שנעשה בהדלקת המנורה שלא היה בה שמן אלא ליום אחד, ולכן התקנה היתה שיהא לו חלק בשמן של ההדלקה דומיא דמנורה שהשמן היה מתרומת הלשכה שהיה בזה חלק לכל ישראל, ומה"ט מספיק רק ההשתתפות בפרוטה וא"צ שיהא הכל שלו דלא עדיף משמן המנורה דא"צ רק חלק כל שהוא. עכ"ל.

ועי' במקראי קודש שמוכא שם דבריו אלו, ובהערות שם מקשה ע"ז מה יתרץ הא דבנר שבת בעינן השתתפות דלא שייך טעמא דומיא דמנורה. ויעו"ש.

נמצא למאן דס"ל דבעינן לכם בשמן גזול, שאול, ושמן של איסה"נ. והפקר לא יצא יד"ח בנ"ח ונ"ש.

(ג) ביאור הא דמהני שמן גזול,

שאול ואיסה"נ

ומעתה נשאר עלינו לבאר איך יוצא יד"ח בשמן הגזול ושמן איסה"נ וכדו', דהא

יעו"ש. וא"א דבעינן לכם הלא פסול הוא גם אם הוא רק מדרבנן ומשום דבעינן לכם וליכא, וכן בנהר שלום סי' תרע"ג אות א' כ' לרון בשמן הגזול מגוי ובפתח הדביר ה' שבת סי' רס"ד אות ז' כ' ללמוד עפ"ז גם לנ"ש שהדין כן. והביאוהו הפוסקים ולא דנו שם כלל מהא דבעינן לכם. יעו"ש. מכל אליו מוכח דס"ל להפוסקים דלא בעינן לכם. ושמן הגזול כשר לנ"ח מדין לכם.

וכמו"כ דנו הרבה אחרונים (עי' שד"ח מערכת חנוכה אות י"ד) בדין שמן איסה"נ. ערלה, בשר בחלב ושמן שריפה וכדו' אם כשר לנ"ח והרי לשי' הראשונים דאיסה"נ אינו שלו אם איתא דבעינן לכם הו"ל לומר שפסול ומטעם דבעינן לכם, ש"מ דס"ל דלא בעינן לכם. וכ"כ לעיל אות ב' שהבית יצחק יו"ד סוף סי' קמ"ה כ' להוכיח כן, וכ"כ לעיל אות ו' בשם זכר יהוסף שכ' ג"כ להוכיח כן.

וכן בשמן שאול לא מצינו שיהא פסול לנ"ח. ועי"כ ג"כ דלא בעינן לכם בנ"ח. ולפ"ז ה"ה בשמן של הפקר שלא עשה קנין בו או שלא נתכווין לזכות בו.

אבל בנר שבת עי' פמ"ג סי' רס"ד מ"ז סק"א שכ' לאסור בשמן של ערלה, ומשום שנר שבת ליהנות נתנו, משא"כ בנ"ח דאדרבא לאו ליהנות נתנו.

אולם מצינו סוכרים דבעינן בנ"ח לכם. והוא כנ"ל אות ב'-ו', שבספר זכר יהוסף כ' לדברי הר"ן מס' פסחים. והרשב"א שכ' שאם נותן לו במתנה השמן שפיר דמי, מובא במג"א סי' תרע"ז סק"א. דס"ל דבעינן לכם בנ"ח, ועי' מש"כ באות ז' בדברי המחזה אברהם, וכן בשו"ת בית שערים או"ח סי' שס"א בתו"ד שם הקשה איך אפשר להדליק בשמן שריפה והא בנ"ח בעי' משלו כמבואר בשו"ע סי' תרע"ז [פ"י מהא דחזינן שצריך להשתתף בפרוטה] ושמן שריפה אסור בהנאה ואיסה"נ אין לו בעלים לשי' כמה ראשונים, ות"י דאינו אוסר אלא בהנאה של כילוי עיי"ש.

ממונו כדיני חו"מ, א"כ הבעל והאשה מקיימים בשוה עיקר מצות הדלקת נר שבת וחנוכה אף שלא הדליקו, הבעל משום שממון הנר שלו והאשה שנקראת ע"ש, ושניהם יכולים א"כ למשווי שליח על ההדלקה גרידא, והדרא כמו"כ מש"כ שם הפתח הדביר שהבעל יוכל לומר שאינו רוצה למשווי לאשתו שליח להדלקת הנר דשניהם שוים ומאי אולמא היא ממנו. ואין לומר שאין ממון הנר נקראת על שם האשה אלא ע"ש בעלה, דא"כ היא גופא קשיא איך יוצאת האשה בהדלקת הנרות והלא אין ממון הנר שלה ונתבאר לעיל שאם אין ממון הנר של המדליק לא יצא יד"ח, [לפי מה שמשמע מדברי הפתח הדביר שחיוב האשה לחוד וחיוב הבעל לחוד ודוק בדבריו, עיי"ש].

אבל זה אינו שכוונת הפתח הדביר אינו שהבעל מקיים במציאות ע"י ממון הנר, והאשה לא אלא ע"י מעשה ההדלקה, דבאמת י"ל כמ"ש דסגי במה שנקראת על שמו ושפיר נקראת ג"כ ע"ש האשה ומשו"ה יוצאת בזה יד"ח, אלא כוונתו למ"ש בתחילת דבריו דהחיד"א ב"ב"כ מפרש מ"ש הש"ך גבי מילה שאסור לעשות שליח שהוא שלא לדחות מצוה דרמיא עליה שלא לעשותו בגופו ובפעולתו ממש, דזהו כעין מצוה בו יותר מבשלוחו שצריך שהאדם יטרח בעצמו במצוה ולא ע"י אחר, אבל המצוה בודאי מקיים אף שעושהו ע"י אחר שהרי שלוחו של אדם כמותו ככה"ת כולה, וע"ז כ' דברי החיים ומלך דהיכא שיעיקר המצוה הוא טורח בעצמו ולא ע"י שליח מצי משוי על השאר שליח, ולכך הבעל שממון הנר שלו הרי שכבר מקיים עיקר המצוה בגופו - בממונו ולא ע"י אחר שהוא הוציא מממונו עבור המצוה וע"י הממון הוא מקיים המצוה [וכנ"ל]. שלא מסתבר שהממון רק הכשר מצוה ואעפ"כ סגי בזה דא"כ לא דמי לפדיוה"ב] שפיר מצי משוי שליח האשה עבורו למעשה ההדלקה, משא"כ האשה אינה עושה בגופה

לפמ"ש לרוב הפוסקים בעינן שיהא השמן שלו וכדאמרי' באכסנאי שצריך להשתתף בפרוטה, ואמנם אמת שאינו משום דבעינן לכם וכנ"ל אלא מטעמים אחרים, וכתבנו לעיל ג"כ לבאר דהנרות מתייחסים למי שהשמן והפתילות שלו. מ"מ סוף כל סוף בעינן שיהא השמן שלו וא"כ איך מהני בשמן גזול ואיסוה"ג וכדו'.

ונראה דלפמ"ש לבאר דהא דבעינן שיהא השמן והפתילות שלו הוא משום שהנרות מתייחסים למי שהשמן והפתילות שלו, וכשאין השמן והפתילות שלו מיקרי שגרות של פב"פ שהשמן והפתילות שלו דולקים [ולא לשם חנוכה כמשנ"ת משום שלא עשאו שליח להדליק, וכנדלק מאליו דמי] ולא מיקרי שגרות של מי שהדליקם דולקים, יש לומר דלזה סגי במה שהשמן והפתילות נקראים על שמו ואף שאינם שלו כדיני קניני ממונות, דכשאף אין נקראים על שמו והוא מדליק בשל חבירו לגמרי הוא חוכא וטלולא שאין לו שום שייכות לשמן והפתילות ורק עשה בהם מעשה ההצתה [והכל הולך לפי השמן והפתילות] ואיך נאמר שגרות המדליק דולקים, משא"כ כשנקראים על שמו לא שייך לומר שהוא חוכא וטלולא ושפיר י"ל שגרות המדליק דולקים, ולכך בשמן הגזול ואיסוה"ג אף שמדיני חושן ומשפט אינו שלו מ"מ כיון שנקראים על שמו שפיר דמי, וכן הוא בשמן שאול ושמן הפקר שלא זכה בהם.

אך מדברי פתח הדביר שהבאנו לעיל באות ט' לכאורה משמע שצריך שיהא ממון הנר שלו ולא סגי במה שנקראת על שמו, שהרי כ' שהאשה אסורה לה למסור מצוה זו של הדלקת הנר לשליחות ע"י אחר, ומשום שזו היא עיקר מצוותה להדליק הנר ועיקר המצוה אסור למסור לשליחות וכמ"ש הש"ך גבי מילה. משא"כ אצל הבעל שממון הנר שלו ועיקר המצוה מקיים בעצמו שפיר מצי למשווי שליח על ההדלקה גרידא, ולפמ"ש לכאורה שוים הבעל והאשה דכיון שסגי במה שנקראת על שמו ולא בעינן שיהא

הדלקה של המדליק מייחסו שפיר לשל המדליק.

ובדברי הרבינו דוד היה אפשר לפרשו ג"כ. דלא איירי הרבינו דוד אלא כשהוא בשמן של חבירו וע"ז כ' שההדלקה בשמן של חבירו אינו כלום, אבל בשמן של הפקר ואיסוה"נ שפיר י"ל דמהני וכמשנ"ת. מ"מ הוא קצת דוחק שהרי כ' הרבינו דוד דהברכה היא על התקנת השמן והפתילות, ומשמע שזה העיקר בנר ואף כשי' הפמ"ג כמ"ש בריש אות ט' דההדלקה א"צ אפי' לשליחות וסגי במעשה קוף כשהשמן והפתילה שלו.

אולם בדברי הר"ן לכאורה א"א ליישוב שהרי באופן שהוא שמן של הפקר ואיסוה"נ. וא' שולח שליח להדליק עבורו גרידא עכ"פ, לכאורה יוצא המשלח יד"ח דמיקרי שהוא המשלח הדליקו דששא"כ, וע"ז מתייחס הנר לשלו ושפיר יוצא יד"ח, וא"כ נמצא שנ"ח מתקיים ע"י שליח, ומה ת"י הר"ן שאינו ע"י שליח, נהי דאכסנאי אינו ע"י שליח אלא ע"י שמשותף בפרוטתו הוי השמן והפתילות שלו וכמשנ"ת, מ"מ באופן הנ"ל אכן מתקיים ע"י שליח, וע"י מש"כ בזכר יהוסף בשי' הרא"ש כנ"ל באות ו'.

אבל יש ליישב דלפי ביאור זה דבהדלקה ג"כ אפשר לייחס הנר לשלו, בע"י שהוא בפועל מדליקו ואז מייחס הנר לשלו, אבל היכא שאין הוא מדליקו בפועל אלא ע"י שליחות הגם שמדיני שליחות מיקרי שהמשלח הדליקו מ"מ לגבי לייחסו לשל המשלח א"א בדינים אלא בפועל. והבן. ולפי"ז שפיר מתיישוב גם בדברי הר"ן דנמצא דאה"נ נ"ח אינו מתקיים ע"י שליח. (והיה אפשר לפלפל עוד בדרכים אחרים אך הם דחוקים).

**(טו) ביאור שי' שו"ע הרב בדין אכסנאי שמדליקין עליו בביתו**

בשו"ע הרב סי' רס"ג סעי' כ' וז"ל בא"ד, ואם אין לו (לאכסנאי) חדר מיוחד אין

ובממונה במצוה אלא מעשה ההדלקה, שאף שיצאת בהדלקת הנר משום שממון הנר נקראת על שמה, מ"מ הרי לא הוציאה ע"ז שום דבר מממונה ולכן אם תמסור בשליחות מעשה ההדלקה נמצא שדחתה לגמרי מצוה רמיא עליה ולא עשתה לא בגופה ולא בממונה אלא ע"י שלוחו שא"כ. ובוזה יש איסור כמ"ש הש"ך גבי מילה.

**(יד) עוד ביאור הא דמהני שמן גזול, ושאלו, הפקר, ואיסוה"נ.**

ודאתאן להכא. שנתבאר דלא סגי בנ"ח מה שעושה מעשה בהדלקה - הצתה, דבע"י הדלקת הנר שהוא מדליק נר חנוכה, ואם אין הנר שלו א"א לומר שהוא מדליק נר דא"א אוסר דבר שאינו שלו, כן אין הוא מייחס נר של חבירו להדלקתו שנאמר שהוא מדליק "נר" חנוכה. אלא הוא מעשה הצתה בעלמא עושה, ולכך בע"י שיהא השמן והפתילות שלו שהנר מתייחס למי ששייך השמן והפתילות, וכנ"ל באריכות דברים, א"כ מעתה יש לדון בדבר החדש דלייחס הנר לשלו של המדליק לא בע"י שיהא השמן והפתילות דוקא, אלא אפשר גם לייחסו בהדלקת הנר שכשהוא מדליקו הנר מתייחס לשל המדליק. פי' דודאי יותר מתייחס למי שהשמן והפתילה שלו דהיינו אם השמן והפתילה של חבירו אף אם הוא מדליקו אינו מתחייס למדליק אלא לחבירו שהשמן והפתילה שלו, וכמ"ש הרבינו דוד שההדלקה בשמן של חבירו אינו כלום, אבל במקום שאין בעלים על השמן והפתילה כשמן של הפקר ואיסוה"נ אז אפשר דאפי' אם נאמר שלא מועיל מה שנקרא על שמו וכמ"ש באות י"ג, מ"מ ע"י מה שהוא המדליק בזה מייחס הנר לשלו, אך יקשה לפי"ז שמן גזול איך יוצאים יד"ח והלא של חבירו הוא, ואולי אפ"ל דבוזה הדרינן לסברא קמיייתא דלא נקרא על שמו של הנגזל מיהא סגי עד כרי שאם הוא המדליק שלא יהא נחשב כמדליק בשל חבירו שייתיחס הנר לשל חבירו, אלא המעשה

ההדלקה צריך ג"כ לשליחות ולא מעשה קוף בעלמא הוא. א"כ כשממון הנר שלו ג"כ צריך לדין שליחות וזהו מה שמדליקין "עליו" בביתו בשליחות.

[וא"צ כונה גמורה לשליחות אלא זהו סתמא דמילתא בכה"ג] ולכך יוצא יד"ח. א"כ מ"ט כשאין ממון הנר שלו אינו יוצא יד"ח הלא מדליקין עליו בשליחותו ושלוחו שא"כ, אלא ע"כ צ"ל כמ"ש דס"ל דלא מהני הדלקה בשמן של אחר, והכל תלוי במי שממון הנר שלו, ואין לו עצה אלא להדליק בפ"ע במקום שנמצא, אמנם אולי י"ל דאף אם לא ס"ל כהפמ"ג מ"מ ה"פ דכשממון הנר שלו סתמא דמילתא בשליחותו מדליקין אבל כשאין ממון הנר שלו אין מדליקין בשליחותו ולכך לא יצא כשאין ממון הנר שלו ואין מדליקין בשליחותו ואה"נ כשידליקו בשליחותו אפשר שיצא יד"ח אף שאין השמן שלו, וכשי' האחרונים דלא ס"ל דבעינן שיהא השמן שלו לצאת יד"ח. ומכ"ז היותר משמע בדבריו כפי' מציעתא שכ' ועפמ"ש"כ דלא מהני הדלקה בשמן של אחר ואין לאכסנאי שום אופן לצאת יד"ח במה שמדליקין עליו בביתו השאינו שמן שלו. וכמ"ר מבואר מ"ש דאף אם השמן אינו שלו מ"מ כשהיא אצלם היה נפטר בהדלקה היינו שנקרא ע"ש כולם. וכשאר בני הבית, או שהיו מקנים לו חלק וכמ"ש הכף החיים בדין הסמוך על שלחן בעה"ב בכל צרכו כנ"ל באות ג'.

האורה צריך להדליק שם כלל, כיון שיש לו שלום בית במקום שהוא שם וגם מצות הדלקת נ"ש הוא מקיים במה שמדליקין עליו בביתו ("משלו") אבל אם אין לו מי שידליק בביתו ("או אפי' אם מדליקין שם אלא שאין מדליקין משלו אינו נפטר בהדלקתם" אף אם הוא בענין שכשהיה אצלם נפטר בהדלקתם כגון שסמוך על שולחנם שנעשה מכלל ב"ב ונפטר בנר שלהם מ"מ עכשיו שאינו אצלם אינו נפטר בנרם אלא) צריך הוא לקיים מצות הדלקת נ"ש במקום שהוא ע"י שיתן פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בנר שלו כמ"ש בסי' תרע"ז לענין נ"ח עכ"ל, מבואר בדבריו חי' דין דהא דאכסנאי פטור כשמדליקין עליו בביתו א"א כשמדליקין בביתו משמן שלו.

ולפמ"ש הדברים לכאורה אינם מחודשים אלא נמצא למד מתוך מה שנתבאר. והנה אם נאמר דס"ל כהפמ"ג דהעיקר הוא ממון הנר וההדלקה מעשה קוף בעלמא הוא וכנ"ל באות ט' שפיר דאף כשמדליקין עליו בביתו לעולם אין מדליקין בשליחותו וכשממון הנר משלו יוצא משום הא גרידא יד"ח, דלא בעינן לשליחות במעשה ההדלקה דמעשה קוף בעלמא הוא, משא"כ כשאין ממון הנר שלו במה יצא יד"ח הלא לא הדליקו בשליחות ואין ממון הנר שלו ואה"נ אם ידליקו בשליחותו אולי אפ"ל שיצא יד"ח אף כשאין ממון הנר שלו וכשי' האחרונים דס"ל דלא צריך שיהא ממון הנר שלו. אך אם נאמר דלא ס"ל כהפמ"ג דלמעשה

# לשון חכמים

הרב יעקב חיים סופר

## בירור נוסח על הנסים

בדבר שאלתך בראשונה איך לומר בעל הנסים דתפילת העמידה, "על" הנסים בלא ו', או "ו"על הנסים, בתוספת ו' בראש תיבת על, שתמיד מקטנותך היית רגיל לומר על הנסים, ועכשיו חדשים מקרוב באו ואמרו לך קצת שהנוסח הנכון לומר ועל הנסים עם ו', ושיש לשנות המנהג, ונכנסת לבית הספק ואינך יודע איך לנהוג.

תמהני מה זו שאלה, שאל אביך ויגד לך זקניך ויאמרו לך, וכי היה מי משלנו בני ספרד שיאמר נוסח זה ועל הנסים בו', וכי יש סידור קדמון מוסמך שנדפס בו כנוסח זה, ובשום פנים אל תפן ואל תאבה לחדשות ולמחדשים שמקרוב באו, הנה אנחנו ואבותינו ואבות אבותינו מקדמת דנא מנהג פשוט בדינו לומר על הנסים ולא ועל הנסים עם ו', וכן עיקר בלא שום ספק וספק ספיקא כלל וכלל, ותו לא מידי, וכדבעינן למימר לקמן בס"ד.

ובטרם כל שיח תמיד יהיו לנגד עיניך דברות קדשו של אותו ראשון קדמון דמשאתו יגורו אלים דרב גובריה ונפיש חיליה רביה דהרמב"ן, מר ניהו רבה רבינו יהודה בר יקר ז"ל בספרו פירוש התפילות והברכות ח"א (דף כ"ה): "ואין לסתור גרסת התפלה השגורה בפי כל אדם", ובספר יפה ללב ח"ב (קונטרס אחרון לסימן קכ"ז) כתב: "עיינן לגאון חיד"א ז"ל בשו"ת יוסף אומץ (סימן י') שמדבריו שם חזק ויאמץ לבך שלא לשנות מהמנהג הקדום ומהנוסח השגור בפי רבבות אלפי ישראל זקנים עם נערים כולם אומרים כן, וכמו שנדפס בכל הסיפורים ובכל המחזורים, כי כל דבר שהוא מורגל בפי הציבור ראוי לסמוך עליו כאילו הם דברי נביא, דודאי סירכייהו נקטי וינהג את עצמו ככל ישראל ולעולם לא יציא עצמו מן הכלל" עכת"ד, ובס"ד כבר הארכתי בענין בזה בדברים נכונים מפי סופרים וספרים במכתבי הנדפס בראש הספר הנחמד "יוסף חיים" עיין שם בארוכה וצרף לכאן.

ותא אחוה לך בירורן של דברים בס"ד. הנה נוסח זה של ועל הנסים עם ו', מחודש מחודש הוא עם שאר חידושי של המדקדק החכם רבי זלמן הענא, שהיה לפני כמאתים וחמישים שנה, ובסידורו שערי תפילה כתב: "ועל הנסים בו' כך צריך לומר, וכן כתב בעל מטה יהודה, וכן כתב בספר אור חדש אצל ברכת המזון, והוא הדין בנידון דידן בברכת ההודאה, וקאי על אדלעיל מיניה כמו שאמר ועל נסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך וכו' ועל הנסים", והובא בענף יוסף שבסידור אוצר התפילות (דף קפ"א) ומשם העתקתי.

והאמת שכמו שהרבה מחידושי וגירסאותיו של חכם זה אין בהם ממש, ולא נתקבלו אצל בית ישראל ורבנן, ועוד בזמנו כבר רבים הכו על קדקדו וסתרו דבריו בטענות חלוטות וממרקות, ולא הניחו אבן על אבן מדבריו, כמו הגאון יעב"ץ ז"ל בסידורו ובשאר ספריו, וכן

הגאון המובהק רבי מרדכי מדיסלדורף ז"ל בעל שו"ת מאמר מרדכי, ועוד מגדולי החכמים, וכאשר תעיין בקובץ התורני היקר "צפונות" (גליון י"א, ניסן תשנ"א) במאמרו של הרה"ג רבי דוד יצחקי שליט"א תעמוד משתומם ונחרד מזיופיו ושאר מעלליו של הר"ז הענא הלז, ושם תראה לשונו הנוראה של רבינו שבגולה הגאון בעל נודע ביהודה ז"ל מה שכתב עליו, ואיני רוצה להאריך, והדברים ידועים אצל היודעים וד"ל.

והנני להביא לך מה שכתבו רבנן גדולי האחרונים ז"ל להשיב ולסתור ולנתון הגהת הר"ז בזה, שיש להוסיף ו' בעל הנסים, ואוקמו גירסה דילן הרגילה והעתיקה והמקויימת על הנסים בלא ו'.

זה יצא ראשונה דברות הגאון יעב"ץ ז"ל בספרו לוח ארש (סימן קע"ה): "על הנסים בלי ו', כן הוא בכל הספרים הישנים, ואין להקפיד על חסרון ו' העיטוף, כי כן דרך לשון הקודש פעמים הרבה בין לחסרה בין להוסיפה שלא לצורך וכו', על כן אין לשנות גם בברכת ההודאה דברכת המזון ולא כמטה יהודה. אכן כאן בהודאה דתפילה טעות גמור לשנות והטיל בו ו', כי מה יועיל בזה, והיא ו' דכתיבא אאופתא [א"ה עיין זבחים י"ט ב'] כי אין לה הוראת חיבור כאן לגמרי וק"ל, אלא בורכא הוא ובדו"תא וכו' עש"ב. [ולפי האמור תמה אני מדוע בסידור יעב"ץ הוצאת "אשכול" הנדפס מחדש (דף רע"א) הדפיסו שם למעלה בנוסח ועל הנסים עם ו', כאשר בדברי הגאון יעב"ץ ז"ל בביאורו שם למטה מבואר באר היטב דצריך לומר על הנסים בלא ו', והוא פלא אצלי וצע"ג].

וגם הגאון רבי מרדכי דיסלדורף ז"ל בקונטרס השגותיו על סידור שערי תפילה הנדפס בפראג שנת תקמ"ד (סימן ע"א) אחר שהביא דברי הר"ז שתקן והגיה נוסח הסידורים ושצריך לומר ועל הנסים, כתב: "אפילו הכי לא נראה לשנות ממה שבכל הספרים הישנים כתוב בלא ו', וגם יש ראייה ממה דבתלמוד ובכל הפוסקים מזכירים תמיד על הנסים בלא ו' אבל כשמזכירים הפוסקים וכתוב לחיים מזכירים תמיד בו'. ומה שכתב הר"ז שאין לו ביאור בלא ו' - לא קשיא מידי, יעויין בפירושו הראב"ע (פרשת שמות) ודוק" ע"כ.

ובאמת כבר החכם הרוו"ה ז"ל דרב גובריה טובא בעניני הדקדוק ונוסחאות הסידור וביאורו, וכמו שהפליגו בשבחו רבים ושלמים ועיין לרבינו החתם סופר ז"ל בתשובותיו (חור"מ ס"ס ע"ט), כה כתב בסידור שפה ברורה: "על הנסים, בלא ו' בראשו אבל על המלחמות בו' בראש, כן הגירסה בכל ספרי הדפוס הישנים ובכתבי יד, וגם רז"ל והפוסקים בכל מקום שהזכירו כתבו על הנסים (בלא ו'), ובעל שערי תפילה הגיה לומר ועל הנסים בו' ונעזר מדברי בעל מטה יהודה ואור חדש בסדר ברכת המזון ע"ש, אבל אין הנדון דומה לראיה כלל, כי בענינו הוא מחובר עם מעולם קיונו לך, ורצונו כי לו יתברך קיונו מעולם על כל המעשים שעשה לנו על הנסים ועל הפרקן וכו'" ע"כ.

גם אעתיק לך מה שכתב בזה בסידור המדוייק עבודת ישראל בתפילת שמונה עשרה דשחרית (על הנסים דף ק'): "הנה בסידור רב עמרם גאון, והרמב"ם בסדר התפילה, ובספר רבי דוד אבודרהם, הנוסח על הנסים בלא ו' בראש, וכן הוא בכל ספרים ישנים ובכל הפוסקים, ועל כן הגהת בעל שערי תפילה [הוא ר"ז הענה דלעיל] שהוסיף ו' ועל הנסים - איננה, וגם מה שהביא לעזרתו את בעל מטה יהודה ובעל אור חדש, אינו נעזר מהם כלל, כי הם דברו על אמירת על הנסים בברכת המזון, אבל פה בתפילה יחובר יפה על הנסים בלי ו' ונמשך אל למעלה ממנו מעולם קיונו לך על הנסים וכו'" עכ"ל. [וגבי ברכת המזון כתב בעבודת ישראל (שם דף תקט"ו): "בחנוכה ובפורים מוסיף כאן על הנסים וכו', ואם שכח על הנסים" וכו', ולא נדפס נוסח ברכת על הנסים, ודוק בדבריו שכתב על הנסים בלא ו' ולא כתב ועל הנסים].

והרי לך דלת עמודי ההוראה בנוסחאות התפילה שעליהן בית ישראל נשען, הלא הם רב עמרם גאון, והרמב"ם, ורבי דוד אבודרהם נ"ע, כולם גרסו על הנסים ולא ועל הנסים עם ו', וכן הוא בכל הספרים הישנים ובכל הפוסקים, כעדותו של הרב בעל עבודת ישראל, ואם כן מי יחוש להגהתו מסברה של החכם בעל שערי תפילה, וזה פשוט וברור.

כמו כן הגאון המובהק אי"ש צדיק מר ניהו רבי יהודה אשכנזי ז"ל בסידורו בית עובד וכן בסידורו בית מנוחה, קבע הנוסח על הנסים בלא ו', וכן ראיתי בסידור תפלת החודש הנדפס בזמנו בליוורנו, שאלפים ורבבות מאחינו בני ספרד התפללו בהם, ושם הנוסח הוא על הנסים בלא ו', ומחכם אחד שמעתי שראה בסידור בני איטליה הנדפס לפני יותר מחמש מאות שנה בשנת ר"ג שהנוסח שם על הנסים בלא ו', ובסידור הרב רבי הרץ ז"ל הנדפס בלובלין שנת שי"ד הגירסה על הנסים בלא ו', וכן בסדר ברכת המזון של מהר"ן שפירא הנדפס בלובלין שנת שנ"ט הנוסח הוא על הנסים בלא ו', וברור אצלי שכל יד המרבה לחפש בספרי רבותינו ובסידורים תמצא עוד ועוד עדים המעידים שהנוסח הוא על הנסים בלא ו'.

וכשתעיין בסידור אוצר התפילות (בעל הנסים דעמידה דף קפ"ב ואילך) תראה שהביא שבסידור רב עמרם (בעל הנסים דחנוכה ודפורים) הנוסח על הנסים בלא ו', וכן הוא במחזור לבני רומא, ובסידורי בני תימן, ובסידורי בני ספרד, ובמחזור מנהג כפא וקראסוב ע"ש, ועוד הביא שם שכן מצינו שכתבו רבותינו הראשונים כמלאכים על הנסים בלא ו', במחזור ויטרי (דף ס"ח ודף קצ"ח), ובספר אור זרוע ח"ב (ר"ס שכ"ז), ובארחות חיים הלכות חנוכה, והובא בשתיקה כהודאה בשלטי הגבורים שעל מרדכי שבת (פרק ב') ובספר רבי דוד אבודרהם עכת"ד ע"ש.

ואני מוסיף שמצאתי כן עוד רבים ושלמים מתקיפי קמאי דקמאי שכתבו על הנסים בלא ו', כמו רב סעדיה גאון ז"ל בסידורו (בעל הנסים דחנוכה דף רנ"ה, ובעל הנסים דפורים דף רנ"ז), וכן רבינו אליעזר בעל הרוקח בפירושו לסידור ח"ב (בעל הנסים דחנוכה דף תשט"ו, הרבה פעמים, ובעל הנסים דפורים דף תשי"ט), ובסידור רבינו שלמה מגרמיזא מרביתיו של רש"י (סימן פ"ד דף קצ"ז), ושם (סימן פ"ה בעל הנסים דפורים), וכן לרביה דהרמב"ן הוא רבי יהודה בר יקר בספרו ביאור התפילות ח"ב (דף ז'), ולרבינו יעקב חזן מלונדון בספרו עץ חיים ח"א (דף ק"ז בעל הנסים דחנוכה, ודף ק"ח בעל הנסים דפורים), שכולם גרסו על הנסים בלא ו', ואם כן מנהג אבותינו תורה ואל תשנה מנהג אבותינו, ותמשיך לומר על הנסים, ולא תאמר ועל הנסים, ואין להאריך בדברים ברורים.

וכאשר נסכם הדברים נמצא: דעת רב עמרם גאון, ורב סעדיה גאון, והרמב"ם, ורבינו שלמה מגרמיזא, ורבינו יהודה בר יקר, ורבינו שמחה מויטרי, ורבינו אליעזר בעל הרוקח, ורבינו יצחק מוינא, ורבי יעקב חזן מלונדון, ורבי אהרן הכהן מלונל בעל ארחות חיים, ורבי דוד אבודרהם, ובעל שלטי גבורים, שנים עשר כוכביא שכולם כתבו לומר על הנסים בלא ו', וכנ"ל.

וכן הוא המנהג הפשוט של כל קהלות ישראל לכל תפוצותיהן, שכן נהגו בני ספרד, אשכנז, רומא, תימן, כפא וקראסוב לומר על הנסים בלא ו', "וכן הוא בכל הספרים ישנים, ובכתבי יד, ובכל הפוסקים" כעדות רבותינו וכנ"ל, והאם נותר עוד ספק בהא, ופשוט בתכלית הפשיטות שיש לומר בתפלת העמידה על הנסים בלא ו', ומינה לא תזוע זיו כל דהוא.

ומרגינתא טבא מצאתי בס"ד בדברי גאון עוזינו החיד"א ז"ל, שהוא ז"ל בספרו דברים אחרים (דרוש ל"ב לחנוכה) העתיק כל נוסח על הנסים דחנוכה, וביארו כמין חומר לפי דרכו, והמעייין שם יראה בכמה מקומות שהעתיק וכתב על הנסים בלא ו', ולא ועל הנסים, וזה עד

ממהר שכך היה נוסח התפילה שלו, ואין בודקים מן המזבח ולמעלה, ומפורסם שרבים אומרים שקבלנו דעת החיד"א כקבלת מרן השלחן ערוך, ולקמן בסוף דברינו הארכת בזה בס"ד, וכן ראיתי בסידור רבינו הרש"ש ז"ל (מהדורת הרב היר"א) שהנוסח הוא על הנסים בלא ו' ולא ועל על הנסים, ופשוט וברור שכך עיקר וליכא למנדא מינה כלל. [ובפרט שריהטת לשון מרן ז"ל בשלחן ערוך (סימן תרפ"ב ס"א, וסימן תרצ"ג ס"ב, וסימן תרצ"ה ס"ג) מראה בעליל שהנוסח הוא על הנסים בלא ו' ע"ש, וכן יוצא מדברי רמ"א ז"ל שם, ובהגהה (סימן קפ"ז ס"ד וסימן קפ"ח ס"ז) ע"ש ודוק].

והאינדא נדפס מחדש סידור רבי שבתי סופר מפרימסלא שהיה תלמיד רבינו הלבוש זיע"א, וראיתי לו שם בנוסח על הנסים דתפילת העמידה (דף קנ"ט) שכה כתב: "ועל הנסים כן ראוי לומר ועל עם ו', כי הוא קאי על מה שלמעלה ממנו כמו על נשמותינו ועל נסין ועל נפלאותין, וכן מתחיל אחר כך ועל כלם כל אחת היא ו' החיבור אל מה שאמר למעלה נודה לך וכו', כלומר נודה לך על זה וגם על זה" עכ"ל, ועם שהיה רב גובריה למדא מאד בדקדוק, ובדקדוק הסידור ונוסחאותיו כנודע, מכל מקום עם שאיני כדאי כלל וכלל, חושבני שכאן אין לנו אלא דברות רבותינו הגאונים והראשונים וכל הספרים הישנים, והסכמת כל גדולי רבנן בתראי וכמו שנתבאר שצריך לומר על נסים בלא ו', ואקצר. [וגם מדברי רבי שבתי סופר ז"ל אתה למד שכל הנוסחאות שלפניו היו על הנסים בלא ו', ורק הוא מדנפשיה מציע להגיה ולומר ועל הנסים, שהרי לא הביא שום מקור ראיה לדבריו ודוק].

ואם ימצא אי אילו פוסקים שנמשכו אחר הר"ז הלזה, אין ספק כלל וכלל שאם היו רואים כל מה שהבאנו היו חוזרים בהם, אחר שכן נוסח כל הגאונים ונוסח גדולי הראשונים וכל הפוסקים וכל הספרים הישנים, ומי יחוש לו להמצאת הר"ז מסבירתו שאין לו שום משען ומשענה, ועל טענתו השיבו הבאים אחריו בטוב טעם ודעת וכנ"ל, וזה פשוט יותר מביעתא בכוחא, ותו לא מידי.

ובהיותי בזה ראיתי לגאון בעל ערוך השלחן ז"ל או"ח (סימן תרפ"ב סוף אות א') שכה כתב: "יראה לי שצריך לומר ועל הנסים (עם ו'), שהרי גם מקודם יש הודאות וזהו נוסף, ובסידורים כתוב על הנסים (בלא ו'), ונראה שצריך לומר עם ו'" עכ"ל. הנה מה שרצה בעל ערוך השלחן ז"ל לחדש מדעתו הרחבה שצריך לומר ועל הנסים עם ו', הרואה בדברינו יראה שהנה אין כל חדש תחת השמש, וכבר חידש כן הר"ז בעל שערי תפילה, אבל כבר ראינו והראנו שאין בחידוש זה ממש, והוא הפך דעת כל רבותינו וכל הספרים וכל הפוסקים, ויטול הר"ז מה שחידש, וזה ברור בלא ספק.

ומכל מקום מדבריו של הגאון בעל ערוך השלחן ז"ל נמצינו נשכרים, שהרי העיד בגדלו שנוסחת "כל הסידורים" היא על הנסים בלא ו', וכן ראיתי גם בספר לקוטי מהרי"ח ח"ג (בביאור על הנסים דק"ב ע"ב) העתיק בפשיטות כדברי הגאון יעב"ץ בסידורו שצריך לומר על הנסים בלא ו', וכתב להדיא ודלא כר"ז שכתב לומר ועל הנסים ע"ש, וגם מדבריו אתה שומע שכן היה המנהג הפשוט, שאם לא כן היה לו להעיר מדברי המנהג והסידורים ודוק.

ולדעתי כן יוצא גם מדברי הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו מועד לכל חי (סימן כ"ז אות ס"ח) ובספרו רוח חיים (סימן תרפ"ב), ומדברי בנו הגאון רבי יצחק פאלאג'י ז"ל בספרו יפה ללב שם, ומדברי הגאון רבי יעקב רקח ז"ל בספרו שלחן לחם הפנים (סימן תרפ"ב), שהרי עם שירדו לדקדק היטב היטב בבירור נוסחאות תפלת "על הנסים", ודקדקו טובא טובא גירסאות ברכה זו בכל פרט ופרט כיעוין בארוכה בדבריהם, הנה גבי ו' דעל הנסים לא דברו כלל וכלל, ושתיקה זו דבור רם הוא, והיא מראה בעליל שלגבי דידיהו לא היה בזה נידון

כלל, והיא עד המעיד שנהגו בפשיטות לומר על הנסים בלא ו', כי אם היה אפילו צל של ריון בענין, לא היו שותקים אלא בודאי היו מגלים דעתם בזה כידוע, ודוק היטב.

ולכן בעניותי נעלם ממני מה שכתב מרנא ורבנא זצ"ל בספרו משנה ברורה (ר"ס תרפ"ב): "כתוב בספרים שבנוסח על הנסים יאמר ועל הנסים בו"ו הן בתפלה הן בברכת המזון", ולפי כל האמור דבר זה תמוה טובא לכאורה, ואדרבה, ואקצר.

כמו כן נעלם ממני מי הם הספרים שכתבו כן שבתפלה יאמר ועל הנסים עם ו', וגם מדברי בעל ערוך השלחן שרצה לחדש נוסח זה מדעתו כנ"ל, מבואר יוצא שאין דבר זה כתוב בספרים, שהרי אם אכן כעדות המשנה ברורה שכן כתוב בספרים מה לו לגאון ערוך השלחן לחדש מדעתו, ומינה אתה שומע שלא כן הוא ולא היה בספרים כן, ולכן הדבר צע"ג.

ואדרבה בדקתי קצת בסידורי בני אשכנז, וראיתי שברבים מהם הנוסח בעל הנסים ותפילת שמונה עשרה הוא "על הנסים" בלא ו', צא וראה.

וגדולה מזו ראיתי שבסידורי הוצאת "אשכול" עם שבהוצאות הישנות הנוסח ועל הנסים עם ו', הנה בהוצאות החדשות שלהם השמיטו ו' דעל הנסים, עיין ותמצא, וכן הוא בסידורם שנדפס כעת והנקרא "סוד מלכות" הדפיסו בלא ו', וכן בסידור לבני אשכנז המדוייק הנקרא "סידור וילנא" הנוסח הוא על הנסים בלא ו', ולא חשו כלל לדברי המשנה ברורה, ובודאי הוא מהנהגו טעמי דכתיבנא, ואקצר.

וראה נא ראה שמו"ז הגאון ז"ל בכף החיים שם (סימן תרפ"ב) עם שהאריך הרבה בדקרוך נוסחאות ברכת על הנסים, והביא כל דברי הפוסקים בזה, הנה לענין זה אם לומר על הנסים בו' לא דבר כלל, ואף לא הזכיר כלל לדברי רבינו המשנה ברורה, עם שתמיד מחבב דבריו למאד, ומזכירו ומביאו לאין מספר כנודע, והיינו משום שלא ראה בזה מקום לגדון ודיון כלל, אחר שהמנהג הפשוט לומר על הנסים בלא ו', וכן הוא בכל הפוסקים ובכל הספרים וכו' וכאשר כתבנו, וכבר לימדנו מו"ז הגו"ל שם בכף החיים (סימן תרל"ז אות ה'): "כל דבר שנראה לענ"ד שאינו מחזור לענין דינא - איני מעתיקו" עכ"ל, ודוק היטב.

ובא לידי הסידור החשוב צלותא דאברהם ח"א וראיתי שם (ביאור על הנסים דף ש"ט) שהביא שבסידור הרמ"ק, וסידור [חמדת ישראל] מרבי שמואל ויטאל, ובסידור רבי יעקב קופיל, והר"ז הענא, וסידור הרב בעל התניא הנוסח ועל הנסים בו' ע"ש.

והדברים תמוהים מאד, דבסידור הרמ"ק, ובסידור חמדת ישראל למהר"ש ויטאל ז"ל, נוסח התפילה הוא נוסח המדפיסים, ואינו נוסח הרמ"ק ומהר"ש ויטאל כלל, עיין בדברי האדמו"ר ממונקאטש ז"ל בראש סידור חמדת ישראל, ואם כן אין ראייה כלל מדבריהם. [סידור הר"י קופיל ובעל התניא אינם לפני, ואיני יכול לדון בדבריהם, מכל מקום מכלל דברינו כבר מבואר באר היטב למעין מה שיש לעמוד על נוסח זה, ותימה שהגרא"ד לאוואוט ז"ל בספרו היקר שער הכולל (ס"פ מ"ו) שתק ולא דבר כלל בענין זה עיין שם].

סוף דבר הכל נשמע שאין בדבר שום ספק ולא אף צל צילו של ספק, שאנחנו צריכים להמשיך במנהגנו הפשוט מזמן רבותינו הגאונים והראשונים, לומר בתפילת העמידה על הנסים בלא ו', וכל המוסיף בנוסח דילן גורע וידו על התחוננה, ותו לא מידי.

ב). בדבר שאלתך השניה בעל הנסים והיא בניקוד תיבת חשמונאי אם לומר אות א' בחירק כמנהג הנוהג עד השתא, או כמו שאמר לך קצת שיש לומר הא' בפתח.

אנחנו מנהגנו לומר הא' בחירק, כהכרעת גאון ירושלם רבינו הפרי חדש ז"ל, וכן הסכים הגאון חיד"א ז"ל בספרו כסא רחמים (מסכת סופרים פרק כ'), וכן דעת הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו מועד לכל חי (סימן כ"ז אות ס"ח), וכן פסקו דו"ד הגאון רבי יוסף חיים

ז"ל בשו"ת רב פעלים ובספרו בן איש חי והביא דברי להלכה מו"ז הגז"ל בכף החיים (סימן תרפ"ב אות א'), ועיקר, ואל תזוז ממנהגך שהוא מנהג אבותינו ורבותינו מקדמת דנא, ועיין בספר שלחן לחם הפנים (סימן תרפ"ב) ע"ש.

וכבר ידעת מה שכתבו רבים ושלמים שמסורת בידינו שכל שאין שמרן השלחן ערוך ז"ל לא גילה דעתו איך פסק, אזי נקטינן לדינא כדברי רבינו הפרי חדש ז"ל, ובס"ד הארכתי בזה בחיבורי במקומות הרבה עיין בחיבורי ברכת יעקב (דף ב'), ובחיבורי כרכי נפשי ת"כ (דף פ"ח), ובחיבורי וזאת ליהודה (דף ס"ב ודף צ"ט) ובחיבורי יחי יוסף (דף נ"ו ודף קי"א) ובחיבורי שם בצלאל (דף רל"ד) ע"ש, ומינה גם לנדון דידן אחר שהכריע רבינו הפרי חדש ז"ל שיש לומר חשמונאי הא' בחירק הכי נקטינן.

ומינה נמי לגאון חיד"א ז"ל, שהרי רבים רבים מרבותינו הפוסקים בני ספרד ע"ה כתבו דקבלנו הוראותיו כהוראות מרן הבית יוסף ז"ל וכוותיה עבדינן, וכדכתבנא לעיל (אות א' ד"ה ומרגינתא), ולקמן בסוף מאמרי הארכתי בזה בס"ד, וגם הוא ז"ל פסק שיש לומר חשמונאי הא' בחירק, ואם כן לפי זה בודאי הגמור דהכי נקטינן ודוק היטב כי אין להאריך. ג). כדבר שאלתך השלישית על מה שנהגתם לומר בעל הנסים וקבעום בהלל "גמור" ובהודאה, ושאלת מנין באה תוספת זו של תיבת "גמור", ושלא מצאת בנוסח שאר העדות הע"י.

הנה לפי שעה לא מצאתי בנוסח זה בנוסחאות רבותינו הראשונים ע"ה, אבל אחר שנהגו אצליכם כך, איני רואה שום חסרון להמשיך במנהגכם, ועיין היטב לגאון חיד"א ז"ל בשו"ת טוב עין (סימן ד'), ואעתיק לך משו"ת נתן דויד קונטרס נהגו העם (עניני חנוכה אות ג' דשע"ג ע"ב): "בנוסח על הנסים, וזדים ופושעים ביד עוסקי תורתך, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו בהלל "גמור" ובהודאה" עכ"ל, הרי שהביא שכך מנהג בני מרוקו (בעיר צ'פרו), ובודאי יש לכם על מה לסמוך, וכן ראיתי בסידור "איש מצליח" שגם שם יש תוספת תיבה זו של הלל "גמור", אבל תוספת תיבת "פושעים" לא נזכר שם עיין בו. [וצ"ע שבסידור שערי קוממיות כמנהג ק"ק מרוקו לא נזכר שמוסיפים לתיבות אלו לא לתיבת פושעים ולא לתיבת גמור, וגם בלקט מנהגים דבסופו שם לא דבר בזה, ולא ידעתי למה].

ובס"ד נראה לי ביאור הכפילות וזדים ופושעים ביד עוסקי תורתך בנוסח בני המערב וכנ"ל, ד"זדים" הם היוונים עצמם וכמו שביארנו היטב ענין זה בחיבורי חוקי רצונך (מהדו"ת דף כ"ד) מדוע רז"ל קראו וכינו ליוונים בתואר זדים ע"ש, ו"פושעים" הכוונה לבני ישראל המתיוונים, דפשע היינו מורד יודע בוראו ומתכוין למרוד בו ועיין יומא (ל"ו ב'), ודוק היטב. [ובספר ערוך השלחן (סימן תר"ע) ביאר נוסח דידן וזדים ביד עוסקי תורתך, דזדים היינו המתיוונים ע"ש, וזכרוננו שגם בספר חשמונאים כשמדבר על "המתיוונים" מתארם ומכנם בשם "זדים", ועוד יתבאר בס"ד].

ואכתוב לך עוד שתי הערות ודקדוקים בנוסח על הנסים, אשר התעוררתי בהם בס"ד ואם תדע ותראה בזה בדברות רבנן ז"ל נא להודיעני, ושכרך כפול מן השמים.

דע שתמיד הייתי תמה מדוע רבותינו מסדרי ברכת על הנסים קבעו על הנסים על הפרקן ועל הגבורות ועל התשועות וכו' ותיבת פרקן באה בארמית, שהיא תרגום תיבת פדות כידוע, וכדכתב רש"י ז"ל בבא קמא (פ' א'), ועיין גם רש"י פסחים (י"ג א'), ומנחות (ק"א ב') ותמורה (ל"א ב') ועיין ראב"ע דניאל (ד' כ"ד) ע"ש, ועלה בדעתי כמה הסברים ולא מצאתי בהם מנוח ולא היתה הרעת שוקטה, עד שראיתי דהא ליתא, דיש לומר דהיא תיבה בלשון הקדש כמו שכתוב בספר תהלים (קל"ו כ"ד), שבשפלנו זכר לנו "ויפרקנו" מצרינו, שהוא לשון גאולה וכדפירש ראב"ע דניאל (שם) ורד"ק ז"ל ומצודות דוד וציון תהלים (שם), ועיין

לרד"ק גם בספרו ספר השרשים (סוף שרש פרק) ועיין בספר מתורגמן (שרש פרק דקכ"ג ע"א), ובהא אתי שפיר.

ועכשיו ראיתי בסידור עבודת ישראל שם שכה כתב: "הפרקן, תיבה בארמית וטעמה בעברית ישועה, בספר שמואל א' (י"ד ט"ו) הישועה הגדולה מתרגם פורקנא רבה" עכ"ל. ואיני מודה לו, חדא דהא כבר קבעו לומר ועל התשועות ואם כן פעמיים ישועה למה לי, ולדרכנו היא תרגום "פדות" ניחא, ועיין בספר מתורגמן (שם), כי בודאי יש חילוק בין פדות לישועה, כמתבאר בספרי רכותינו העוסקים בביאור מילים נרדפות, ותו מנין לו שתיבה זו בארמית, ולדעתי מלשון הקדש לקוחה וכנ"ל, ולדרכו יש להבין לשון סורסי למה לי, וכי כעורה זו תיבת פדות, אבל לדרכנו ניחא דוק ועיין. [עכשיו ראיתי שגם בסידור צלותא דאברהם ח"א (דש"ט ע"א) דבר בזה ורוצה לומר דפורקן אינו מלשון ישועה ופדות, אלא הוא מלשון פריקה כמו ופרקת עולו מעל צוארך עיין בדבריו, ולדידי הא צ"ע].

וגם בנוסח "הנרות הללו" דילן בני ספרד, יש לי פליאה זה זמן רב, והיא שפוחים ואומרים: "הנרות הללו אנחנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות", אבל כשחותמים אומרים: "להודות לשמך על נסיך, ונפלאותיך וישועותיך", הרי שבחתימה הקדימו נפלאות לישועות ולא כפתיחה שהקדימו ישועות לנפלאות, ולא ידעתי טעמו של דבר, ובנוסח בני אשכנז החתימה כפתיחה, ובשניהם נפלאות ואחר כך ישועות עיין סידור אוצר התפילות ח"ב (דף כ"ג) ועוד, וצ"ע.



בדברינו לעיל (אות א' ואות ב') כתבתי בענין קבלת פסקי הגאון חיד"א ז"ל, וראיתי לנכון לקבוע כאן פסקא אחת מענין זה מחיבורי על כללי הפוסקים, ושם נתבאר היטב בס"ד, ותקותי שיהיו הדברים לרצון ויעשו פרי לטובה, וימצאו חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם, וזו לשוני שם:

הנה כבר ידעת, שעם שיש חולקים, מכל מקום רבים האומרים שאנו קבלנו עלינו פסקי ודברי הגאון חיד"א ז"ל כקבלת מרן השלחן ערוך ז"ל, וכמו שמקובל בידינו מנשיא בית אב מר זקני הגאון רבי משה חיים זצ"ל, רבה של בגדאד, וכאשר כתב תלמידו הותיק הגאון מהרע"א סומך ז"ל בספרו היקר בספר זבחי צדק יו"ד (סימן ק"י אות קנ"ח דקמ"ז ע"א): "ומה גם דרבינו החיד"א ז"ל הכי סבירא ליה, ואנן פה בגדאד גירין בתריה דכך שמענו מפי מורינו הרב משה חיים ז"ל" ע"ש.

וחזר מוה"ר בעל זבחי צדק ז"ל וכתב כן עוד בשו"ת זבחי צדק ח"ב (או"ח סימן ל' ד"ה עוד דף מ"ב): "צריך שתדע שכל מנהגינו הוא על פי דברי רבינו חיד"א ז"ל, שכך שמענו שקבלנו דבריו כקבלת דברי מרן ז"ל ואין לנו לזוז מדבריו, ועוד שם בתשובותיו יו"ד (סימן ל"ג דף פ"ט), ובספרו שו"ת זבחי צדק החדשות (סימן צ"ט דף קפ"ט סד"ה נחזור, וסימן קי"ד דף רי"ד ודף רט"ו) כתב כן שקבלנו הוראות הגאון חיד"א ז"ל כקבלת דברי מרן ז"ל ע"ש.

ואני עני מוסיף כאן ששמעתי מפי קדשו של הגאון המובהק בהוראה רבי יעקב מוצ'פי זצ"ל, שזקיני הגאון רבי משה חיים ז"ל היה רב בבצרה, וכאשר בקשו ממנו לבא ולכהן כרבה של בגדאד, התנה הסכמתו לשמש כרבה של בגדאד רק אם יסכימו להורות כפסקי הגאון חיד"א ז"ל, והסכימו עמו, ואז בא להיות רבה של בגדאד, עד כאן שמעתי ממנו זיע"א, והשוה למובא במבוא לשו"ת אהל יעקב (דף ו') מהגאון רבי יעקב הרופא זצ"ל מבגדאד

תלמידו של זקני הגאון רבי משה חיים ז"ל ורבו של מוה"ר הגאון בעל זבחי צדק ז"ל ודוק היטב.

וגם בנו של מוה"ר בעל זבחי צדק ז"ל מר ניהו הגאון מהר"צ סומך ז"ל כתב ככל האמור, והביא לנו חדשות בתשובתו שבספר שו"ת זבחי צדק החדשות (סימן קמ"ג דף רנ"ה): "ואם כן נמצא שהיסוד שסמכו עליו לאסור הוא רעוע לפי דעת הגאון חיד"א במחזיק ברכה, דאנחנו נגררים אחריו ככל דברי מרן ז"ל בשלחן ערוך, וכן כתב עליו הגאון רבי יהודה סיד ז"ל בספרו נר מצוה ח"א (סימן י"א דף קפ"ו) חביבין עלי דברי דויד (החיד"א) מעוז ראשי, כי לדידי חזי לי כחד מן קמיא היושבים ראשונה במלכות שמים, וכשם שאמרו על הרמב"ם ממש עד משה לא קם כמשה, כעת יאמר מיוסף עד יוסף לא קם כיוסף, פירוש ממרן הקדוש מרן רבי יוסף קארו עד גאון עוזנו רבי יוסף אזולאי לא קם כיוסף, כי הגדיל לעשות ספרים הרבה ומלאה הארץ דעה כמים לים ולכל בני ישראל היה אור, ירבו כמותו בישראל אכ"ר" עכ"ל.

ומוסיף אני שמצאתי לגאונים נוספים מעיר בגדאד שהעידו כן, כמו רבי אברהם יצחק שלמה ז"ל רבה של בגדאד בספרו אקים את יצחק (חלק השו"ת סימן כ' דק"א סע"ב) שכתב כן דבתר הוראות החיד"א ז"ל גרירן ע"ש, וכן העיד וכתב הגאון רנ"ך ז"ל בספר מעשה נסים הנדפס מחדש (דף י"ח אות ס"ח, ודף כ"ג) דקבלנו הוראות החיד"א ז"ל ע"ש.

ועם האמור לעיל מבין אני היטב דברות נכד הגאון רבי משה חיים זצ"ל הוא שארי גאון עוזינו רבינו יוסף חיים זצ"ל בעל בן איש חי, שבספרו אורח חיים על הגדה של פסח (דף רי"ח אות א') כה כתב: "רבינו הרש"ש קפיד מאד וכו', אך הרמ"ז ז"ל לא סבר כן וכו', ורבינו הגאון חיד"א ז"ל דעתו נוטה כסברת הרמ"ז וכו', ורוב אנשי עירנו בגדאד נוהגין כסברת הרש"ש ז"ל, אך עטרת ראשי הרב מר זקני רבי משה חיים זלה"ה היה נוהג כסברת הרמ"ז ז"ל, יען כי בכל מילי דמר היה נגרר בתר דעתו של הגאון חיד"א ז"ל וכו', ועוד עיין שם, ודוק היטב והבין.

וזו לשון הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספרו מועד לכל חי (סימן י' סוף אות צ"ד): "ותמיד אנחנו הולכים אחר עקבותיו של מאור הגולה הוא הרב חיד"א זיע"א עכ"ל, והגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל חזר וכתב כן בספרו כף החיים (סימן ט"ו אות ל"א): "מי לנו גדול מיוסף [הוא רבינו החיד"א] דכל רו לא אניס ליה, ותמיד אנחנו הולכים בעקבותיו" ע"ש, ורבינו הגאון רבי חיים חזקיה מדיני זצ"ל בספרו המופלא שדי תמד אסיפת דינים (סימן ב' אות א') כתב: "ולדידן דגרירן בכל כיוצא בזה בתר הכרעת מרן חיד"א על פי דברי המקובלים, ובספרי מכתב לחזקיהו (בתשובות סימן ד' דכ"ג ע"ג) הבאתי מה שכתב בשו"ר ברכה (סימן מ"ו אות א') שיש לעשות כרבינו האריז"ל נגד מרן" ע"ש.

ובתשובת ראב"ד דעיר התורה ג'רבה הגאון המובהק בהוראה רבי משה זקן מאווי זצ"ל הנדפסת בספר סתרי משה (דף ס"ט) כתוב לאמור: "ואזן ששמעה מהראשונים כמלאכים, וכן כתב רבי חיים פאלאג'י ז"ל בספר מועד לכל חי, שקבלנו דעת הרב חיד"א כמה שפסק להלכה ואין כח בידנו להורות היפך דעתו", ובספרו וידבר משה אה"ע (סימן י"ח דכ"ח ע"ג) כתב: "ואזני ששמעה משם מאריה דאתרא הרב הגדול מהרש"ך ז"ל [הוא רבי שאול הכהן בעל נכח השלחן ולחם ביכורים] שאמר כאילו בת קול יצאה "הלכה כרב חיד"א בכל מקום", וכן שמענו דסבא דמשפטים מהרמ"ח ז"ל [הוא רבי מעתוק חדאד אב"ד ג'רבה] שמע מהגאון רבי אברהם הכהן יצחקי ז"ל בעל משמרות כהונה דקיימא לן כרב חיד"א, ונתנו סימן מיוסף עד יוסף לא קם כיוסף וכל אשר יאמר לכם תעשו, ועיין למוה"ר רבי חיים ז"ל בעל

משמרות כהונה דקיימא לן כרב חיד"א, ונתנו סימן מיוסף עד יוסף לא קם כיוסף וכל אשר יאמר לכם תעשו, ועיין למוה"ר רבי חיים הכהן [אב"ד טריפולי בעל לב שומע ועוד] בספר אלון בכות (סימן י' אות ט"ו) שהביא מרבי חיים פאלאג'י ז"ל שכתב [שתמיד] אנחנו הולכים בעקבות מאור הגולה הרב חיד"א ז"ל ע"ש, ואם כן כיון שקבלנו גם כן הוראות החיד"א אין לעשות כנגדו" ע"ש, וכן כתב עוד שם בספרו וידבר משה (סימן כ"א דט"ו סע"ד, וס"ס כ"ב דט"ז ע"ב) ע"ש.

ובספרו שו"ת ויען משה או"ח (סימן פ"א די"א ע"א) חזר וכתב הגאון רבי משה זקן מאזוז ככל דבריו האמורים בוידבר משה דלעיל, והוסיף עוד להביא וכתב: "ועתה בעליל נראה ספרו של מהר"א אלחדיף ז"ל מפי אהרן ושם (ח"מ סימן י"ב דנ"ח ע"ד) כתב: "וכלל גדול מסור בידינו שקבלנו לרון כמרן רבי יוסף קארו ז"ל, ובמקום שלא נתבאר בדבריו סמכינן על דברי מופת הדור הרב חיד"א ז"ל ועבדינן כוותיה, ומסרו לנו סימן לדבר אם יוספיים אנחנו לשמוע עכ"ל, וקבלה נקבל, ולפי זה גם המוחזק לא מצי לומר קים לי [נגד החיד"א כמו דלא מצי לומר] נגד דעת מרן ז"ל דהוי כפוסק דנהוג שקבלו הוראותיו דלא מצי לומר קים לי כנגדו" ע"ש, ומצאתי עוד לו בספרו הוראת זקן (חלק פי צדיק אות כ"ז ד"ט ע"ג) שכתב: "האחרונים כתבו לחתום מכניע זדים, ואנחנו הולכים אחר הרב חיד"א שכתב שיאמרו מכניע מיניים", ועם האמור והמובא כאן יובן תוקף הוראה זו לחתום במכניע מינים ודוק. [ובמקום אחר כתבתי גבי פרט זה שיש לחתום במכניע מינים, ועיין לפי שעה במכתבי שבראש ספר "יוסף חיים" וצרף לכאן].

והגאון רבי משה זקן מאזוז ז"ל בחיבורי קדשו חזר וכתב כזאת פעמים הרבה שקבלנו הוראות החיד"א והולכים אחריו, וגדולה מזו כתב וצדד בחיבורי קדשו שלא אומרים ספק ברכות להקל נגד הגאון חיד"א, ולדוגמא אציין לספרו שו"ת ויען משה או"ח (סימן ד' ד"א סע"א, וסימן כ"ט ד"ד סע"ב, וסימן מ"ח ד"ו ע"ד, וסימן ע', וסימן פ"ה), ושם יו"ד (סימן ל"ז די"ז ע"ג), ובספרו שו"ת ויאמר משה (סימן ו' ד"ג ע"ד, וסימן ט"ו ד"ו סע"ד), ובספרו ביד משה הנדפס בסוף ספר מעשה בית דין (סימן ג' ד"ה רע"ב, וסימן ו' ד"ו רע"ב), ובספרו אלה מז"ה (ד"כ ע"ג) ע"ש, וכן כתב בחידושי הנדפסים בקובץ קרן לדוד ע"ש.

ואחריו נמשכו וכתבו עוד גאוני ורבני ג'רבה, ולדוגמא, רבי משה הכהן ז"ל בשו"ת והשיב משה או"ח (סימן ד' ד"ה ע"א) שכתב: "וידוע שתמיד אנחנו הולכים בעקבותיו של מאור הגולה הרב חיד"א ז"ל, וכמו שכתב הגאון רבי חיים הכהן ז"ל בספרו אלון בכות (סימן י' אות ט"ו) משם רבי חיים פאלאג'י ז"ל, [ותלמידו] מוה"ר הגאון מהר"ר משה זקן מאזוז ז"ל חיזק הוראה זו ועשה לה סמוכים בספרו שו"ת ויען משה או"ח (סימן פ"א), וגם רבי מרדכי סגרון ז"ל בשו"ת וישב מרדכי (יו"ד סימן ס"א ד"ה מיהו דף ק"ה) כתב כנ"ל, ומתבאר דגם דעת חכמי עיר התורה ג'רבה שקבלנו הוראות הגאון חיד"א ז"ל ודוק.

ועיין עוד בענין זה שו"ת אוהב משפט או"ח (סימן ח' די"ב סע"א), ושו"ת שואל ונשאל ח"ה (יו"ד ס"ס קל"ד), ובספר הלכה למשה מהדורא קמא (מערכת ח' אות א') והרבה יש לעמוד על דבריו וכמבואר במקומו, ולבנו בקונטרס גאולי הכהונה שבסוף ספר ברית כהונה ח"ג (דף דש"מ), ובספר זכרי כהונה (מערכת ס' כלל כ"ג סד"ה גם, דף רי"ד), ובספרו שו"ת שמחת כהן (ח"ז סימן י"א דף מ'), ושם יו"ד (סימן י' דף קנ"ב), ויש לעיין ולבדוק בספר פרחי כהונה (יו"ד סימן מ"ו), ואינו מצוי אצלי. ועוד עיין בזה בחיבורי כנסת יעקב (דף קנ"ט ודף צ"ה) וכן עיין בחיבורי יד סופר ח"א (אות ק"ו עש"ה), ובחיבורי ברכי נפשי ח"ב (דף קמ"א), ובחיבורי וזאת ליהודה (דף צ"ט), ובחיבורי אור משה (דף ה'), ובתשובתי שבספר

ציון לנפש צבי (דף שע"ד), ובחיבורי על כללי הפוסקים נתבאר באר היטב בס"ד ענין זה דקבלנו הוראות הגאון חיד"א ז"ל, השי"ת יעזרני להוציא לאור כל חידו"ת במהרה אכי"ר. העולה מכל האמור: הנוסח הנכון והמקויים הוא על הנסים, ואין לומר ועל הנסים בתוספת ו'. לדידן יש לומר חשמונאי האי בחירק. הנוהגים לומר וקבעום בהלל "גמור", יש להם על מה לסמוך ואין לשנות מנהגם. זה הנלע"ד בס"ד.



# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש ניסן וחג הפסח

(ו)

יא. אפית מצות מצוה בערב הפסח.

א. נהגו רבותינו הקוה"ט זיע"א לאפות מצות מצוה בערב הפסח<sup>א</sup> אחר חצות (א) היום<sup>ב</sup>.  
ב. ולבש [מין אדמו"ר הזקן זיע"א] בגד (ב) לכן [בבואו מהטבילה (ג)] והלך להחדר

א. ראה ב"ברכת אהרן", פרי אלימלך, עמ' קצ, מה שסיפר מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד מאביו מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א שאמר: "ער איז מקנא די רוזינער קינדער וואס זיי באקין נישט ערב פסח'דיגע מצות, כי אחרי כל הזהירות אי אפשר לשמור הכל כראוי". וכשזל במוצי"ש אפו בער"ש. ב. מנהגי סדור "בית אהרן": "אחר חצות היום בע"פ בבואו מהטבילה

(ב) בגדי לכן שנהג ללבוש בשבת קודש, והוא כמנהג הצדיקים באותם הימים אשר נהגו ללבוש מלבושי לכן בשבת. וראה בסידור יעב"ץ הביא אגרת עדות נציב הרומאים המתאר את ערב הפסח: "וכאשר שמעו העם הקריאה (להקרבת הפסח) היו לובשים בגדי חג, כי מחצי היום ולמטה הוא יו"ט לכל היהודים, לפי שהיא זמן הקרבת הקרבן". וראה בספר שערי ירושלים (שער ט): "בערב פסח שעה ראשונה אחר חצות יאפו מצות מצוה ויזמרו עליהם את ההלל כאשר עשו אבותינו... גם האשכנזים מלובשים בבגדי יום טוב...". והר"א גלאנטי [במנהגי ארץ ישראל בלוח תרנ"ו] כתב לאמר: "הספרדים יאפו שלש מצות מצוה... בערב פסח אחר חצות... והם מלובשים בבגדי יום טוב...". (ראה נטעי גבריאל פרל"ב סע"ו, פרמ"ז סע"א).

(ג) ראה לעיל פרק י סעיף ה' והערה ה'. וכן ראה בלקוטי מהרי"ח.

(א) כן כתב הטור (תנח) והביאו בשו"ע: "אין מתחילין להתעסק בפת ב"ד עד אחר ו' שעות, ואיתא בתשובה מעשה באחד שאפה מצות קודם ד' שעות וכבר ביער חמצו ואסרו רבותינו המצה דאיתקש לפסח וכיון דפסח אינו נשחט אלא מו' שעות ולמעלה אף מצה כן אבל רבינו אליעזר הגדול ורבי שמואל הכהן התירו אך לכתחילה יש ליוהר משום חביבה מצוה בשעתה" ומסתמך על דברי הירושלמי האוסר מצה ישנה. ובמג"א כתב בס"ק א שאף שזמן הקרבת הפסח היה אחר ו' שעות ומחצה מ"מ עיקר הזמן הוא מחצות כמ"ש התוס' בפסחים ה"ע א, יומא כ"ח ע"ב וכו'. וכך כתב בסדר היום שזמן האפיה הוא אחר חצות, וכך גם מצדד בא"ר ובית מאיר לאפות מיד אחר חצות. וכן כתב ביסוד ושורש העבודה שצריך להדר לאפות המצות בערב הפסח אחר חצות היום.

ששם התנור שהסיקו לאפות המצות מצוה<sup>1</sup>. וכך נהגו רבותינו הקה"ט זיע"א ללבוש בגדי שבת לאפיית המצות.

ג. והתחיל [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] לומר הלל (ו) עם הציבור וכל אחד אמר לשם מצות מצוה, ואם גמרו את ההלל ועודם אופים שנו את ההלל<sup>2</sup>.

ד. סדר עסק המצות [אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] בערב פסח היה כעסק השמורה שלו (ה) הראשונה<sup>3</sup>.

ה. וכל הכלים היו (ו) חדשים [אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] ותחת השלחן מונחות עורות שאינן מעובדות (ו) שיפלו עליהם הפירוין<sup>4</sup>.

היה מכין בעצמו הנרות של שטוה העשויים בוהירות מחשש חמץ ולבש בגד לבן והלך להחדר ששם התנור שהסיקו לאפות המצות מצוה, וכ"ה בכתבי החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד: "והלכנו יחד עם כ"ק אדמו"ר (שליט"א) [זיע"א] לבית אפית המצות, ובשעה שתיים התחילה המלאכה". אכן כשהיה מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בארה"ב ושם לא היה באפשרות לאפות אחר חצות תנור ראשון, לכן אפה אחר שעה עשירית. וראה "דברי אהרן", עמ' רב: "שאל אותו [להר"ר דוד הויזמן ז"ל, בארה"ב] מרן בענין התנור של אפית המצות באיזה שיש לאפות, וענה אם חושבים גם על שנה הבאה לא ידוע אם המאפיה החדשה תאפה, וענה מרן: איהר קלערט אפשר אויף איבער איאהר, אבער מיר ווילן זיין בעסער איבער א יאהר אין ארץ ישראל". ג. מנהגי סידור בית אהרן. וכן ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד: "אחרי הצהריים לבש כ"ק אדמו"ר (שליט"א) [זיע"א] בגדי יום טוב, ובאו אניש לחצה"ק ולקחו הקמח שמורה והמים שאובים והקערות חרס וכל הכלים הצריכים להמלאכה, והלכנו יחד עם כ"ק אדמו"ר (שליט"א) [זיע"א] לבית אפית המצות". ד. מנהגי סידור בית אהרן. וכך הוא גם ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א: "בעת שהתחילו לאפות המצה התחיל כ"ק אדמו"ר (שליט"א) [זיע"א] יחד עם הקהל אניש לאמר הלל ושני פעמים גמרו את ההלל במשך אפית המצות מצוה". כך גם רשם החסיד ר' משה לממד ז"ל מימי ש"קת מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בלוצק: "ספרו לי שבערב פסח היו אופים את השמורה בהתלהבות... אמרו הלל וכו'... ה. כתבי הרה"ק: "מ מקאזיניץ זיע"א, וכותב: "כי אם זאת יותר, כי היה הולך בעצמו לשאוב מי המצות בששון... ו. מנהגי סידור "בית

(ה) ראה תיאורם ומנהגיו הק' של מרן אדמוה"ז זיע"א לעיל בפרק ה' - קובאו"י גל' עא.

(ו) כמו שנהג במצות השמורה להשתמש בכלים חדשים לגמרי, שלא יהיה בהם חשש חימוץ. וראה לעיל פ"ה סע' ז ובהערות ז ח.

(ז) עורות שאינן מעובדות כדי שיפלו עליהם הפירוין, ולא יפלו על הארץ. ונראה שהטעם שיוכלו לאוספם ולהשליכם, ולקחו עורות שאינם מעובדים שאינם יקרים. וכך נהג גם הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זצוק"ל כמובא בספרן של צדיקים במערכתו: "ובערב פסח היו שוטחין עורות על גבי קרקע בשעת האפיה שלא יפול חס ושלום משהו על הארץ...".

(ד) כן כתב בסידור ר' שבתי לומר הלל בעת אפית המצות בערב הפסח, ושהוא זכר לקרבן פסח ונהגין בו כפי שנהגו בזמן שבית המקדש היה קיים שהיו קוראים את ההלל אם גמרו שנו ואם שנו שלשו וכו'. וכ"ה בסידור הארז"ל, וכ"כ בעבודת הקודש מהגרנחיד"א. וכ"כ הגר"ח פאלאג'י זלה"ה בהגדת חיים לראש. ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סנ"ט) כתב על מה דאיתא שכל האומר הלל בכל יום כאילו מחוץ ומגוף, וטעמו כתב רבינו יונה שנראה כאילו אין הקב"ה עושה נסים בכל יום והוא מודה על הנסים העברו, מה שאין כן בערב פסח בעת אפיית המצות מצוה שעושיין לזכר הנס ולזכר הקרבן שאמרו אז הלל בזמן שבית המקדש היה קיים, ואז לא שייך טעמו של רבינו יונה.

ו. והוא [מֵרֵן אַדמוֹר״ר הַזֶּקֶן זִיע״א] בַּעֲצָמוֹ (n) נָתַן מַיִם עַל הַקֶּמַח וּלְשׁוֹ הַעֵיסָה, וּמֵהֵמִים הַנִּשְׁאָרִים הָיָה נוֹתֵן מִיָּדוֹ (ט) לְכַאוֹ״א לְשִׁתוֹת<sup>1</sup>.

ז. אֵת הַעֵיסוֹת לְשׁוֹ [אַצֵּל מֵרֵן אַדמוֹר״ר רַבִּי אַבְרָהָם אֱלִימֶלֶךְ מִקְאָרְלִין זִיע״א הִי״ד] בַּקְעָרוֹת חֶרֶס, עֵיסָה אַחַת בַּקְעָרָה, וְעֵיסָה הַשְּׁנִיָּה בַּקְעָרָה (י) חֲדָשָׁה... וְהַקְּאֵטְשׁוֹלְקֶעס הָיוּ חֲדָשִׁים<sup>2</sup>.

ח. וְאֵת הַמְּצוֹת גּוֹלְלִים [אַצֵּל מֵרֵן אַדמוֹר״ר רַבִּי אַבְרָהָם אֱלִימֶלֶךְ מִקְאָרְלִין זִיע״א הִי״ד] לֹא עַל נִסְרִים עֲצָמָם רַק הַנִּיחוּ עֲלֵיהֶם נֵייר עַב (יא) חֲדָשׁ וְנָקִי וְטוֹב וְגַלְלוּ מִצָּה אַחַת עַל הַנֵּייר וְלָקַח נֵייר חֲדָשׁ לְהַמְצָה הַשְּׁנִיָּה<sup>3</sup>.

ט. וְכֹל אֶחָד אַחֲרָי גִמְרוּ גְלִילַת הַמְּצָה הָיָה בִּידוֹ חֲתִיכַת (יב) עֵץ דָּקָה נָקִיָּה, אֲשֶׁר בּוֹזָה הָאֵט עַר גִּישְׁטוּפֶעֱלֵט דִּי מִצָּה בַּמָּקוֹם הַרְעֵדְלֶע־ר<sup>4</sup>.

י. נִהַג כ״ק מֵרֵן אַדמוֹר״ר אֹרֵר יִשְׂרָאֵל מִסְטַאֲלִין זִיע״א לְהַכְנִיס (יג) בַּעֲצָמוֹ אֵת הַמְּצוֹת הַרְאִשׁוֹנוֹת לְתַנּוֹר<sup>5</sup>. וְכֵן נִהַג גַּם כ״ק אַדמוֹר״ר [רַבִּי אַבְרָהָם אֱלִימֶלֶךְ מִקְאָרְלִין זִיע״א

אַהֲרָן]. ז. שֶׁם. ח. רְשִׁימוֹת זְקֵנֵי הַחֲסִידִים. ט. שֶׁם. י. שֶׁם. יא. רְשִׁימוֹת הַחֲסִיד ר' צְבִי פְּצִינֶק ז״ל: ״עֶרֶב

עֵיסָה רַאשׁוֹנָה יֵשׁ אֶחָד מוֹכֵן לְרַחוּץ הַכְּלִי הַיֵּטֵב וְלַנְקוּתוֹ וְעֵיסָה הַשְּׁנִיָּה מוֹרְדִין בְּכָלִי שְׁנֵי, וְכֵן חוֹזֵר חֲלִילָה, וְטוֹב יוֹפֵה הוּא וְכֵן רְאוּי לְעִשׂוֹת״. וְהֵבִיא דְבָרָיו בַּמַּגֵּן א (תַּנּוּ, יא).

(יא) מִשׁוֹם שְׁנֵייר נִיתֵן לְהַחֲלִיפוֹ כֹּל פַּעַם בְּכַדִּי לְשַׁמֵּר אֵת נְקִיוֹת הַעֵיסוֹת. וְרֹאה בְּדַרְשׁוֹת מֵהַרִּי״ל בְּהַל' תִּיקוֹן הַמְּצוֹת שֶׁבִּלְשׁ ע״ג סְדִין צְרִיךְ לְהַחֲלִיף אֵת הַסְּדִין בֵּין לִישָׁה לְלִישָׁה. וְכֵן נִהַג גַּם הַרֵה״ק רַבִּי חַיִּים מִצָּאנֵו זְצוֹק״ל, וְכ״ה מִנְהַג הַרֵה״ק רַבִּי חַיִּים אֶלְעֹזֵר מִמּוֹנְקָאטְשׁ זְצוֹק״ל, דְּרַכִּי חַיִּים וְשִׁלוֹם. וְרֹאה ״אוֹצֵר מִנְהַגֵּי חֲב״ד״ עִמ' צו.

(יב) טַעַם שֶׁהִשְׁתַּמְשׁוּ לְדַקִּירָה בַּעֲצִים קְטָנִים וְלֹא בְּשֵׁל בְּרוֹזל נִרְאָה שֶׁהוּא מִשׁוֹם שֶׁבַעֵץ נִיתֵן לְהַחֲלִיף מְדִי פַעַם בְּחֲדָשִׁים, שְׁאִין כֵּן בְּבִרוֹזל. וּמִנְהַג זֶה כִּבְר מִצָּאנֵו בְּיוֹסֵף אוֹמֵץ (תַּשׁ״א, ז): ״וְאֵנִי נִהַגְתִּי לְדַקֹּר בַּעֲצִים קְטָנִים וּבִין כֹּל מִצָּה וּמִצָּה מִשְׁגִּיחַ עַל זֶה שׁוֹזוֹרִקִים הָעֵץ שְׁדַקְרוּ בּוֹ״. וְכֵן הַקְּפִיד עַל כֵּךְ הַגְּהַ״ק רַבִּי חַיִּים מִצָּאנֵו זִיע״א אִם כִּי מִטַּעַם אַחֵר, שֶׁכִּמוֹ שְׁאִין לְהִנִּיף בְּרוֹזל עַל הַמּוֹצָב שְׁאִינוֹ דִּין שִׁינִיף הַמְּקַצֵּר עַל הַמּוֹצָב (תַּנְחוּמָא יִתְרוֹ, ז) כֵּךְ גַּם בְּמִצָּה שְׁאִיתָא בּוֹזָה״ק שֶׁהוּא מִיכְלָא דְאַסּוּוֹתָא שֶׁהוּא לְהַאֲרִיךְ יָמָיו שֶׁל אָדָם, אִינוֹ דִּין שִׁינִיף עֲלָיו בְּרוֹזל הַמְּקַצֵּר. כֵּן הֵבִיא מִשְׁמוֹ, הַגְּהַ״ק מִצָּאנֵו קְלוֹיזִנְבוֹרְג זצ״ל, בְּקוֹבֵץ חִינוּךְ צָאנֵו ג', מוֹבָא בְּנַטְעֵי גְבֵרִיאֵל.

(יג) נִהַגוּ לְהַשְׁתַּתֵּף בַּעֲצָמָם בַּעַת אִפִּית הַמְּצוֹת, וְכִמוֹ שֶׁגַּם נִהַגוּ לְשַׁפּוֹךְ אֵת הַמַּיִם בַּעַת הַתְּחִלַּת הַלִּישָׁה, רֹאה לְעִיל סַעִיף וּבַהֲעֵרָה ח', וּבַפֶּה

(ח) רֹאה לְעִיל פֶּרֶק ה' סַעִיף ג' שֶׁכֵּן נִהַגוּ רַבּוֹתֵינוּ הַקּוּה״ט בַּעַת אִפִּית הַמְּצוֹת שְׁמוֹרָה לְבִנֵי בֵיתֶם. וְהוּא כְּמִבּוֹאֵר בְּאַחֲרוֹנִים שְׁנַתִּינַת הַמַּיִם לְקֶמַח הוּא הַתְּחִלַּת הַלִּישָׁה, וְאִם כֵּן הוּא זְמַן כּוֹ מִתְּחִילָה שִׁימּוֹרוֹ לְשֶׁם מִצַּת מְצוּה לְכו״ע.

(ט) כְּמוֹבָא לְעִיל פ״ה ס״ג שֶׁהָיוּ נוֹהֲגִים לְשִׁתוֹת מֵהַמַּיִם הַנִּשְׁאָרִים, וְרֹאה שֶׁם בְּהַעֲרָה ב' מָה שֶׁהִבְאֵנוּ עַל כֵּךְ מִסְפְּרֵי הַצְּדִיקִים שֶׁהָיוּ נוֹהֲגִין כֵּן, וְשֶׁהוּא מִשׁוֹם קְדוּשָׁה יִתִּירָה שֶׁהָיוּ נוֹהֲגִין בְּמַיִם שְׁלֵנוּ. וְכֵן נִהַגוּ גַּם לְשִׁתוֹת בַּעַת שְׁאִיכַת הַמַּיִם, רֹאה לְעִיל פ״ח ס״ה הַעֲרָה ט', מָה שֶׁהִבְאֵנוּ מֵהַגְּר״ח פֶּאֲלֶאגִי זֶלֶה״ה הַכּוֹתֵב בְּהַגְּדָה שֶׁל פֶּסַח ״חַיִּים לְרֹאשׁ״: ״אִם נִשְׁאָרוּ מִן הַמַּיִם הַלְלוּ אַחֵר שְׁנַעֲשִׂית מְצוֹתוֹ שֶׁכִּבְר לֵשׁ כֹּל צְרִכּוֹ הַשִּׁיּוּרִי בְּרַכָּה יִנִּיחֶם לְמוֹזַג הַכּוֹסוֹת בְּלִילֵי הַפֶּסַח הוֹאִיל וְעִבִיד בְּהוֹ מְצוּה חֲדָא, כְּעִנְיֵן ס״ג מֵהַעִירוֹב, וְכִיּוֹצֵא״.

(י) זֹאת שֶׁלֹּא כְּמוֹ שְׁנֵהַג בְּמְצוֹת לְבִנֵי הַבֵּית שְׁאִפָּה בְּתַחֲלִיל חוֹדֶשׁ נִיסָן שֶׁשֶׁם הַחֲלִיפוֹ קְעָרוֹת לְלִישָׁה בְּכָל שְׁנֵי מַעֲהֲרוֹת, אוֹלַם בְּמְצוֹת הַמְּצוּה בְּעֶרֶב פֶּסַח נִהַג מֵרֵן לְהַחֲלִיף בְּכָל מַעֲהֲרָה קְעָרָה חֲדָשָׁה. וְרֹאה לְעִיל פ״ה הַעֲרָה ז שֶׁהִבְאֵנוּ מִשׁ״כ בְּשֵׁלֶה״ק (מִס' פֶּסַחִים, נֵר מְצוּה): ״רְאוּי לְהַשְׁגִּיחַ בְּכָלִי שְׁלִשִׁין כּוֹ וְלֵשׁ בְּפַעַם אַחַת כְּמָה עֵיסוֹת בּוֹזָה אַחֵר זֶה, וְכִשְׁמוֹדֵד קֶמַח בְּכָלִי אֲזִי פִירוּרֵי הַעֵיסָה שְׁנִדְבָקוּ בְּכָלִי מַעֲסִיָּה רַאשׁוֹנָה מִשְׁתַּהִיִּם כְּלִי עֶסֶק, עַל כֵּן צְרִיךְ לְרֹאוֹת הַיֵּטֵב שִׁיחֵה נָקִי. וְכִשְׁהִיִּתִי בְּק״ק פְּרַאנְקוֹוֹאֵרְט רִאִיתִי נוֹהֲגִים שֶׁהֵם מְכִינִים שְׁנֵי כְּלָיִם שֶׁל לִישָׁה וּמִיד אַחֵר

הי"ד] (שליט"א) הכניס את המצות בידיו הקדושות לתוך התנור, וגם הוציא מצות אחדים מהתנור בידיו הקדושות<sup>21</sup>.

יא. ובערב פסח היו מעמידים שלחן ועליו שתי טישלעדלאך [מגירות] והיו רודים המצות מכל מעהרה בטישלעדיל אחד ונותנים לתוך מגדל בתוך כך שנושאים הטישלעדיל עם המצות רודים בטישלעדיל השניה ונותנים בהמגדל [ארון] כסדר (י) כהן לוי ישראל<sup>22</sup>.

יב. ואחר גמר אפית המצות הביאו את המצות לחצה"ק וסדרו אותם במקום מיוחד, כי כ"ק אדמו"ר [רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד] (שליט"א) אוכל מהמצות של ערב פסח (טו) בכל שבעת ימי החג<sup>23</sup>.

יב. ליל חג הפסח.

א. לבש [מין אדמו"ר הזקן זיע"א] בגדי יו"ט ונכנס להתפלל (א) מנחה, אח"כ אמרו (ב) סדר קרבן פסח<sup>24</sup>, וזמרו איזהו ניגון<sup>25</sup>.

פסח... דער ערשטער האט דער רבי זצ"ל אריין גיזעצט די מצה שמורה אין אויבן... יב. רשימות זקני החסידים. יג. כתבי הרה"ק הר"מ מקאזניץ זיע"א. וכ"ה ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד: "וגם סדרו המצות האלה בסדר הזה, המיידע הראשונה "כהן" והשני "לוי" והשלישית "ישראל"... יד. שם.

א. מנהגי סדור "בית אהרן". ובמנהגים שכתב רבי אפרים אהרן פריינקיל מקיבו: "אחר מנחה - ק"פ". "דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכ: "אחר מנחה אומרים סדר קרבן פסח". וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. ב. כ"ה במנהגי סדור "בית אהרן", אולם ליתא ב"דברי אהרן" ובסידור בית אהרן וישראל.

מצת מעשרון זכר ללחמי תודה, שיוצא מבית האטורים מביא תודה וכל הג' חלות של תודה היה מעשרון, ועושה בהם סימן לידע איזה הוא ראשונה ושניה ושלישית ומניחין הראשונה לכהן והב' ללוי והג' לכריכה ואופין אותה ג"כ כסדר הזה". וכ"כ האבודרהם, ובכלכו. ומדבריהם למדנו שיש לסמן ראשונה שניה ושלישית לסידורם בליל חג, וצ"ע בדברי הפוסקים בזה.

(טו) על מנהג קדוש זה נעמוד באחד הפרקים הבאים בעזה"י, שיסוב על חומרות והנהגות רבותינו הקה"ט זיע"א בחג המצות.

(א) אף שיש שכתבו שמשום טרדת אפית המצות יתפלל קודם האפיה (ר' יסור ושורש העבודה), מ"מ התפלל בזמן הקבוע, וראה שע"ת (תנח), א): "וגבן לא נהיגי הכי אף המדקדקים לפי שבע"פ שהם פנויים לגמרי אחר עשיית המצות אין חשש שכחה כלל, וגם אין לחוש שיטרדו באפיי" יותר וימשיך עד הלילה משום דוריזים הם האופים מצות ע"פ, וגם לפי המבואר לעיל סי' תל"ב דעכשיו קורין לבית הכנסת ליכא למיחש שמא יפשע".

(ב) כתב רבי משה ן' מכיר זלה"ה ב"סדר היום": "אחר שהכין ותקן מצותיו לצורך היום יתפלל

סע' ז, ובהערות ד' ח'. אמנם בעת האפיה נראה שנהגו שוב להכניס המצות בעצמם משום שיש הסוכרים שבאפיתם אז חל חיוב השימור, וכמו שכתב באו"ז בפ"י הר"ש מפלייזא כתב דבעת האפיה אז מתחיל מצות שימור המצות. וכך נהג גם הגה"ק רבי חיים אלעזר ממונקאטש זצוק"ל בעל מנחת אלעזר ש"עסק במלאכת הקודש (מלבד ההשגחה על הכל) לישא המצות אל התנור לאמר כפה קדשו "א מצה אין אויווען אריין לשם מצת מצוה" "אין נאך איינע" וכו'...". (דרכי חיים ושלום, תקמט). אם כי יש לציין שנחלקו הפוסקים אם גם באפית המצות ישנו חיוב שמור של ושמרתם את המצות, שהיו ססברו שרק בלישה צריך להיות ע"י יהודי וגדול וכו', וכ"ה דעת הרדב"ז (ח"ג, תקפ"א).

(יד) כן כתב ב"סדר היום" שצריך לסדרם כבר בעת האפיה כפי סדרם: "ויעשה מהעיסה שלשה מצות, האחת שיחתוך ממנו תהיה ראשונה של מצוה, וכן יאמר בפיו ויעשה בה סימן להכיר אותה שלא תתחלף... ואחר שנאפו יסדר אותם זו על גב זו א' ב' ג' ויבא לביתו ויתקן קצרה...". ונראה כן גם ממה שכתב כטור בשם הרא"ש (הר"ד ברמ"א) ש"המנהג באשכנז לעשות ג'

ב. בשבת קודש [אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] אחר שמ"ע ויכולו וברכה מעין שבע (ג), ומסיים מקדש השבת<sup>2</sup>.

ג. אחר שמו"ע [קרא מרן אדמו"ר הזקן זיע"א את] הלל שלם (ד) בברכה לפניו ולאחריו [ובשבת אחר (ה) ברכת מעין שבע]<sup>1</sup>.

ג. מנהגי סדור "בית אהרן". "דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכ: "ויכולו מגן אבות ומסיים מקדש השבת". סדור בית אהרן וישראל. אכן הרה"ק ר"מ מקאזיניץ זיע"א בסיודו הגיה שאין אומרים ברכת מעין שבע. וכך יש מוסרים שמועה שמרן אדמו"ר רבי משה מטסאלין זיע"א הו"ד נהג שלא לומר זאת. ד. מנהגי סדור "בית אהרן". ובמנהגי רא"א מקיוב: "מעריב הלל מעוטף בטלית". וכך גם

ברכת ההלל באמצע הסעודה בליל פסח שנחלקו רבותינו הראשונים בכך, היו שנהגו לברך בין לפני הסעודה ובין לאחריו, והיו שכתבו לא לברך כלל מכיון שהוא נחלק, וכתב ע"ז הטור ש"ש מקומות שנהגין לקרות ההלל בבית הכנסת בצבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא ויש לו סמך במסכת סופרים דאיאת התם תניא ר"ש בן יצדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומרין בהן ההלל ובגולה כ"א יום ובי' לילות, ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בבי' לילות של גליות ולברך עליו ולאמרה בנעימה ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו". וברשב"א (ברכות יא, א) הביא מתוספתא (פסחים י, ה): "בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ושותין ושמהין וגומרין את כולו, אם אי אפשר להן, גומרין את כולו...". וכתב הרשב"א: "יהלכך עיקר תקנת יציאתו בבית הכנסת היה ולא בבית, ובקריאת בית הכנסת תקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה, אבל בבית לא". ובכף החיים הביא מש"כ בשער הכונות ע"ז, וכ"ה בפרי עץ חיים שער כא פ"א. ובברכי יוסף (אות ט) כתב שאף בתי כנסיות שלא נהגו לאומרו טוב וישר לדבר על לב ראשי הקהל להנהיג ולומר ההלל בערבית, וכן עשו הרבנים מהר"ר בנימין הכהן ומהר"ר ישראל הנז' ואיזה רבנים בעריהם. עכ"ל. וכתב בכפה"ח (סקמ"ה) שנהגו עכשיו לאומרו אף אשכנזים לפי שזכר ברברי האריז"ל, וכן דעת כמה גדולים. ובשו"ת חיים שאל (ח"ב סי"א) כתב שהוא סוד גדול על דרך האמת... כידוע לאשר הריח בסוד ה' ומגויות האר"י רדה דבש...".

(ה) ברדב"ז? כתב שכשחל בשבת אומרים קודם הלל ואח"כ ויכולו, אולם בפרי חדש כתב שלא

מנחה שהיא כנגד תמיד של בין הערבים, ואח"כ יעסוק בענין קרבן פסח שהיו עושין בזמן שבת המקדש היה קיים, וזה סדר הקרבתו בקיצור...". וכן כתב השל"ה הק' לומר בערכ הפסח את סדר קרבן פסח כפי שסדרו בעל "סדר היום כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו.

(ג) בשו"ע תפז, א כתב שאין אומרים ברכת מעין שבע כשחל פסח בשבת. ומקורו בטור בשם בעל העטור על שם רבינו נסים. שכל טעם אמירתה בליל שבת הוא משום המאחרין לצאת מביהכנ"ס שיצאו יחד עם כל הקהל ולא יבואו לידי סכנה. מ"מ כתבו שע"פ קבלה יש לאומרה. כן כתב הרש"ש זצוק"ל בנהר שלום, דף כה ע"ב. וכך הביא בכפה"ח (תפז, כב) משם הגר"ח פאלאגי זלה"ה שכתב בספרו בלב חיים שצריך לאומרה וכן מנהג בעירו אומיר. ובכפה"ח מוסיף ש"כן הוא עתה מנהג בית אל יכב"ץ שבעיר קודשינו ירושת"ו ההולכים ע"פ תורת האר"י ז"ל לאומרו כמ"ש הרב שמן ששון ז"ל בפתח עינים בסדר כוונת הפסח דע"ט ע"ד...". וכ"ה במנהגי וורמזא. וכן באבודרהם כתב בפשיטות שאומרים ברכת מעין שבע, וכתב שיש נוהגים שלא לאומרו, אולם הוסיף מיהו נוהגים לאומרו. והביאו ב"י. וכן בשבלי הלקט (רי"ט) כתב לאומרו, ספר התניא (מט).

(ד) כתב בשו"ע (תפז, ד) "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצייבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, וברמ"א כתב שאין נוהגים לאומרו. [בספר "אוצר מנהגי חב"ד" הביא שהרה"ק רבי חיים מצאנז זיע"א, נענה פעם ואמר שכשכתב הרמ"א דברים אלו זלגו עיניו דמעות וכתב באנחה: "וכל זה אין אנו נוהגים כן", מנהג יפה זה..., וכן הביא על זה הדרך סיפור מהרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א] ובבאר היטב כתב שמקבלת האריז"ל נהגו לאומרו. ומקורו במש"כ הטור (תעג) בענין

ד. כשחל בחול אומרים - בארץ ישראל - לפני עלינו מזמור בצאת ישראל (נ), ק"י וברכו, עלינו<sup>17</sup>.

ה. נהג מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בשבתו בלוצק לחלק (נ) מצות מצוה לקהל החסידים בליל פסח, וכן חלקה הרבנית הצוה"ח מרת מרגלית ע"ה חרוסת<sup>18</sup>. וגם אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א נהגו ש"אחדים מאנ"ש עשו חרוסת ונתנו לכל אנ"ש ולכל הפושט יד נתנו לו<sup>19</sup>.

ו. בקארלין אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד היה "אחרי התפילה רקידה גדולה ושמחה"<sup>20</sup>.

ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכ. וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. גם מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד עבר לפני התיבה בליל פסח למעריב והלל. (לברכת אהרן, עמ' רז), וכן ברשימות זקני החסידים: "תפילת ערבית תפילת החג וגם הלל התפלל כ"ק אדמו"ר [זיע"א הי"ד] (שליט"א) פה מפיק מרגליות ברוב מתיקות ונעימות". ה. "דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכב. וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. ו. כן גם כששהה מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ב שלח כל פעם לאנ"ש שבארץ הקודש קודם הפסח - לפי רשימה ששגרו לו - סקריפט ותלושי מזון, כפי שהיה נהוג בימים ההם; לקנות בהם פריטי מזון לחג. וכן היה שולח כסף לקנות יין עבור אנ"ש לחג, ומלבד זאת היה שולח לקנות שקדים וכ"ו לעשות בהם חרוסת, והיו מחלקים את החרוסת לאנ"ש בליל הפסח אחרי התפילה. ז. רשימות זקני החסידים. ח. שם.

והנהגו כן, אלא מקדימין לומר ויכולו לפי שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וכ"ה בכפה"ח (תפז, מד).

(ו) במקום שיר למעלות שנוהגין לאומרו בימות החול. הגר"ח פאלאגי זלה"ה בהגדה חיים לראש.

(ז) כך היה מנהג אצל כמה צדיקים. ראה במנהגי אפטא בספר ילקוט אוהב ישראל, אות מח: "מחצר קדשם של האדמו"רים נתחלק לכל אנשי העיר מצות מצוה ויין". ומן הענין להביא מש"כ הרלב"ג על הכתוב (שמואל ב ו, יט): ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת.

והנהגו כן, אלא מקדימין לומר ויכולו לפי שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וכ"ה בכפה"ח (תפז, מד).

(ו) במקום שיר למעלות שנוהגין לאומרו בימות החול. הגר"ח פאלאגי זלה"ה בהגדה חיים לראש.

(ז) כך היה מנהג אצל כמה צדיקים. ראה במנהגי אפטא בספר ילקוט אוהב ישראל, אות מח: "מחצר קדשם של האדמו"רים נתחלק לכל אנשי העיר מצות מצוה ויין". ומן הענין להביא מש"כ הרלב"ג על הכתוב (שמואל ב ו, יט): ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת.

וכותב ע"ז הרלב"ג שבא הכתוב "להודיע שאין השמחה הראויה בעבודת השם יתברך שיזבח האדם שלמים למלא בטנו, אבל ראוי לשמח בו כל הצריכים, ולזה תמצא שדקדקה התורה במה שצותנו לשמוח בחגנו שנשמח בזה הענין, והם הלוי והגר והיתום והאלמנה כמו שבארנו שם, ולזאת הסבה תמצא בזה המקום ששמח דוד מהשלמים שזבח לפני ה' כל ישראל, ונתן לכל אחד מהם אשפר אחד, והיא חתיכה גדולה מבשר השלמים, והשלים להם המצטרך לשמחה מלחם ויין כדי שתכלל זאת השמחה כל ישראל, ויהיה ענינם מסודר לעבודת השם יתברך לא לבקשת התענוג הגופני". ואולי מטעם זה גם נהגו לחלק פרי חדש בליל ב' של ראש השנה.

על מנהגי הסדר, חולו של מועד, שביעי של פסח - במאמרים הבאים בעזה"י.



# הערות

## הערות שונות

ב' פ' שכן בתוך בני ישראל ירושלים עה"ק תובכ"א  
לכבוד מערכת בית אהרן וישראל שלום וברכה, אחר"ש כתר"ה, הפך בה והפך בה מכאן ומכאן, מלא  
ישן זה הקנקנן, נוחה ממנו דעת זקנים, ודובב שפתי ישנים!  
אבקש רשות להעיר:

(א) בגליון סיון תמוז תשנ"ז עמ' קנ"ב נאמר מי שהניח תפילין בלילה כדי להתרגל בהנחה, ולענ"ד אין  
נכון לעשות כן, דלמאי דנקטו רוב הפוסקים דלילה זמן תפילין איכא גזירה שמא ירדם בהם.  
(ב) שם עמ' קס"ב הקשה איך מוחקים חידו"ת שיש בהם טעות, ולענ"ד זה תקון, שלא להשהות טעות.  
(ג) שם בעמ' קס"ג כתב דהכהן הכותב מגלת סוטה מקדש השמות על תנאי, ולענ"ד לא שייך תנאי כזה  
למאי דביאר המחנה אפרים דלענין איסור מחיקה די בכוונה לכתוב שמו של הבורא ית', והרי זה בכוונתו.  
(ד) לעיקר הקושיא איך מגילתה נגזת תחת צירו של היכל, איתא בספר ביצחק יקרא דהרמב"ם השמיט  
זה, דס"ל דאין זה אלא למ"ד שנכתבת גם על עור בהמה טמאה, והוא ר"ש, וס"ל דבאמת אין בה קדושת  
השם, ולהכי בנדרים ס"ו: לית ליי' ק"ו דר' יודא דשם קודש נמחק על המים וק"ו לכבוד כשר ודם אלא  
ס"ל דאין בשם זה קדושה, ולהכי קאמר אל יזוז שמעון ממקומו, (ומיושבת כזה הגי' שם בגמ' ועוד,  
ודלא כהגהות הב"ח שם, שבאמת לא כולן הן מהב"ח) והרמב"ם פסק דלא כוותיה.

ביקרא דאורייתא, צעיר הלויים  
אבינדר נבנצל

## בענין שמן מוצק ונרות מוכנות לחנוכה

אל כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א, שלום וברכה וכ"ט.  
ברצוני בזה להתייחס לנדפס בשנים האחרונות בנדרן שמ"ז קרוש לנר חנוכה, שכידוע פסקו בזה גאוני  
זמנינו שהם כשרים למהדרין מן המהדרין.

והנה אף אמנם שפסקם של הרבנים הגאונים שליט"א הוא אמת ויציב ואין לעורר ע"ז, בכל זאת  
נלענ"ד שמן הדין להרגיש ולציין שכל זה הוא מבחינת ההלכה כחורת הנגלה, אמנם אין לנו להתעלם  
שעפ"י תורת הקבלה ועפ"י האריז"ל יש להדר דוקא בהצקת השמן לתוך הנר, (ובאמת דהערה זו כולל גם  
לשאר ההמצאות שהמציאו לאחרונה שנמכר שמ"ז ופתילות מוכנות בתוך כלי שמוכן להדלקה).

ועי' בספר נהר שלום (להרש"ש זצ"ל) דף מ' ע"ב ע"ג ע"ד, שמברר סדר הכוונות כעת עשיית  
הפתילה, ובעת הטלת הפתילה לנר, ובעת הצקת השמ"ז ע"ש. (ועי' בספר כוונת חנוכה "אהבת שלום"  
שחיברו הגאון המקובל רבי יעקב הלל שליט"א ראש ישיבת אהבת שלום. בפתיחה לדרוש הנהר שלום  
הנ"ל דף ג', שהוכיח שדברי הנהר שלום המה דברי האריז"ל ע"ש).

ועי' בספר כוונת חנוכה (הג"ל) דף לה לו, שכל הכוונות בהצקת השמן ובעשיית הפתילות הם גם להמתיק החמשה גבורות ע"ש. ופשוט שכל זה חסר כאשר נקנה הנר מוכן.

והנה אף לאלו שלא זכו לכוון הכוונות הנ"ל, מכ"מ יש ענין לעשות הפעולה כמו צריך ולכוין שהכל יעשה עפ"י כוונת הארז"ל, ועצם העשיה מועיל בזה, וכמו בשאר ענינים שנהוג עלמא להתנהג עפ"י הכוונות, ומביאם תמיד הפוסקים המג"א וכו', שיש לעשות כך וכך עפ"י הכוונות, ונוהגים כן אפי' אותם שאינם מכוונים.

ולדוגמא אציין פרט אחד, והוא, חמש ערבות וחמש חביטות בהושענא רבה, אף שעפ"י נגלה די בגי' ערבות לכתחילה, (עי' במ"ב סי' תרס"ד ס"ק ט"ז), מכ"מ הביאו הפוסקים שעפ"י קבלה יש ליקח חמשה ערבות (והם להמתיק החמשה גבורות), וכן נהגו כל העולם, ולא ימצא שום אחד שלא יקפיד ע"ז ויקח רק גי' ערבות, אף אלו שאינם מסוגלים לכוין הכוונות בזה. מכ"מ מכיון שמקובל שבעיני ה' ערבות להמתיק הגבורות, נהגו העולם כך.

וא"כ ה"נ בנדון דידן שהכנת הפתילות והטלתו לנר והצקת השמ"ז יש בהם ענין גם להמתיק החמשה גבורות כנ"ל נראה פשוט שכדאי ונכון להדר ע"ז, ובפרט בזמנינו שזקוקים אנו להרבה המתקות, וכמבואר בספיק"ש שזמן גמר החתימה הוא בחנוכה, בודאי שיש ענין להרבות בהמתקת הדינים, ע"י חביבות המצות והידורו.

וראה מש"כ רבי אברהם תלמיד הארז"ל בספרו גליא רזיא\* (המג"א מזכירו בסי' כ"ח): "...ואשריו המשתדל בהידורה ואפילו שיכול לעשותה באופן אחר עכ"ז המהדר במצות ידו על העליונה ואפילו שרוב העולם יראה להם שזאת המצוה היא קלה בעיניהם ומדליקין בה נרות ויש שמדליקין בנרות של שעוה ... אלא שצריך לומר שעכ"פ יש בהם סודות נוראים ועליונים וכיון שחכמי רז"ל החמירו כ"כ צריך שנאמין שדבר רמוז בהם... הרי לפניך שרמותי ענין הנר והפתילה והשמן והלהב לגוף האנושי... וכן הוא בנידון דידן אחר שהכין הנר ונתישב במקום קבוע משים בו הפתילה שהוא כסא לרוח חיוני ודא הוא הככר שהוא כסא לדם שהוא רוח חיוני, ואחר הפתילה משים בה שמן דאיהו נשמה (ללב) ומשכנה בלב ואחר השמן מביא אש ומדליק אותה ודא איהו הנשמה המשכלת שמאיר בכלה, ולכן המדליק צריך שיכון בסדר יצירת האדם ואל ידלג ההכנות אלא שיסדר כסדר הנוצר ואל יכחש בעשה בראשית אלא זה אחר זה". עכ"ל"ק. ועי' רש"י קידושין מא. ד"ה מצוה, דכיון דקעסיק גופו במצות מקבל שכר טפי, ועי' רש"י ר"ה ט"ז ע"ב ד"ה כדי לערבב, והשטן כשרואה ישראל מחבבין המצות מסתמתין דכריו.

ויהא רעוא שנוכה באמת להמתקת הדינים ולא ישמע עוד שום שוד ושבר בכלל ישראל, ויהא אך טוב לישראל תמיד אכ"ר.

ביקרא דאורייתא  
אהרן יוסף בריוז  
עיה"ק ירושלים תובכ"א

## בענין מצוה הבאה בעבירה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום ורב ברכה,

ראיתי להעיר כמה הערות בגליון האחרון (ע"ג) בדברי הרב מנחם מנדל כהן זצ"ל בענין פסול גזול בארבע מינים וגזל עכו"ם, הנה הרב הג"ל דן בדברי התוס' בסוכה גבי הנידון אם מצוה הבאה בעבירה היא דין בחפצא שפוסל את החפץ למצוה או שדין הוא בקיום שלא יקיים מצוה בעבירה אבל החפץ אינו פסול למצוה.

עי' ספר זכרון שמואל סי' כ"ט אות ו' שכתב בסגנון רומה והוא מדברי התוס' ד' ל' ע"א ד"ה משום דהקשו בהא דלולב של אשירה פסול משום כתותי מיכתת שיעורא דתיפול"ל משום מצוה הבאה בעבירה

\* ועיין בספר שם הגדולים מא"ז גאון עוזינו החיר"א זצ"ל מערכת סופרים אות ג' ח"ל: גליא רזיא להרב אברהם תלמיד האר"י זצ"ל ויש בו דברים נוראים עיי"ש.

ואי לא הוי פסלות בחפצא מאי ס"ד להקשות ויישב בזה ג"כ קושיית הגרעק"א בתוס' שם, אמאי לא הקשו תוס' ל"ל קרא דמן הבקר להוציא הנעבד תיפוק ל' משום מצוה הבאה בעבירה וכתב דנעבד כיון שלא נאסר להדריט א"כ אין בחפץ חלות דין ע"ז א"כ אין בזה סיבה לפסול ורק באשריה שחל בחפץ חלות שם ע"ז ופסולו בחפצא וע"כ הוי מהב"ע.

ויש לדון בזה ממה שראיתי בספר ח"י הגר"י בחי' לסוכה שם שמתבאר מדבריו דפסול נעבד הוי בחפצא וחל ע"ז שם ע"ז ורק שיש מיעוט שהוא מותר וד"ז שחל ע"ז שם ע"ז מוכח מהא דציפורי אסור יעו"ש מש"כ.

ובמש"כ הגרעק"א יש ליישב באופן אחר ובהקדם דהנה הגרעק"א הקשה שם עוד דקושיית התוס' לא אלימא כ"כ ש"ל דהגמ' נקט לטעם כתותי מכ"ש למ"ד דל"ל מהב"ע ואשר נראה בישוב דברי התוס' דהנה התוס' הקשו מ"ט לא נקט באשרה ועיר הנדחת טעמא דמהב"ע וכתבו עוד וז"ל ותו אמאי שרינן דלאו אשרה דמשה עכ"ל, ודברי התוס' תמוהים לכא' שהקשו זאת כב' קושיות הא זה גופא קושייתם הראשונה דהטעם משום מצהב"ע ונפ"מ דאפי' בלאו אשרה דמשה ומהו ותו, אבל לפי"ד הגרעק"א א"ש שכוונת התוס' להקשות אמאי לא אמרי' טעמא דמהב"ע וכ"ת דנקט כן משום שמואל הא זה א"א דא"כ הו"ל למימר דנפ"מ בין שמואל לר"י בלאו אשרה דמשה ואיך אמר בפשיטות דבלאו אשרה דמשה שריא וע"כ נקט זאת כב' דברים נפרדים ופשוט.

וכעת נבוא ליישב קושיית הגרעק"א מדוע לא הקשו התוס' מנעבד ונראה דהנה הראב"ד כלולב הגזול שכתב דאתרוג פסול בכל אשרה שבועולם ואפי' ממשמשי ע"ז ואפי' דיעבד מ"ט משום דהו"ל מהב"ע דקא מתהני מיני' בחזותא ובריחא, ואפי' בנטילה לבדה, ואף שהראב"ד שם כתב זאת רק לגבי אתרוג הלא ידועים דברי החינוך מצוה שכ"ד שכל ד' המינים משמחים לב רואיהם ע"ש בלשונו הזהב, [ועיין מש"כ לבאר לפי"ז מנהג אנשי ירושלים ליטול לולב כל היום שלא כדברי הנצי"ב אשר הביא ג"כ בגליון זה הרב דוד ארי' ציינזירט ואגב אעיר שמה שהביא בשם הקה"י לחלק בין לולב לשאר המצוות תמוה כי הנצי"ב גופי' במרומי שדה לר' מ"א כתב זאת גבי לולב וצ"ע, ועכ"פ בעיקר הדבר עי' בקובץ בית אהרן וישראל שנה י"א גליון ו' אב-אלול מה שכתבתי דבר נחמד בזה]. ומעתה כיון שמשמחים אף ששמחה בחג מצוה היא ודאי ולא שייך בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו היות וכל המצוה הנאה היא וא"כ ודאי דהוי הנאה ואם הלולב הוי איסורי הנאה אין ליהנות ממנו וא"כ הוי כאתרוג ושייך לומר בזה פסול דמהב"ע וא"כ י"ל בכוונת התוס' בקושייתם שיפסל משום מהב"ע שנהנה מהד' מינים כאשר רואה אותם וכמש"נ. וע"ז תי' התוס' דאין מחמת עבירת האיסוה"ג עושה המצוה ובכה"ג ליכא לפסול דמצוה הבאה בעבירה.

ומעתה מיושבת קושיית הגרעק"א מדוע לא הקשו מנעבד דכיון דנעבד אינו אסור בהנאה לית בזה פסול דמהב"ע ופשוט.

והעיקר העולה מדברינו דלפי"ז לא מוכח מדברי התוס' דפסול מצוה הבאה בעבירה הוי בחפצא ואדרבא פסול דאין עבירה מצוה הוא ודלא כדברי הרב מ"מ כהן זצ"ל. וזהו שהקשו התוס' בשלהי דבריהם מהא דאין יוצא ידי מצה בטבל ודריש ל' מקרא תיפול משום מהב"ע דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה. דלכאור' אם שיטת התוס' דמהב"ע הוי פסול בחפצא מה הקשו מטבל הא התם לא עברו עבירה ורק שלא עישרו וודאי דאינו פסול בחפצא ומה הקשו התוס' ולהנ"ל א"ש דהתוס' באמת לא ס"ל דפסול דמהב"ע הוי פסול בחפצא וכמש"נ. והאחרונים תירצו בזה דאף דהתוס' ס"ל דהוי פסול בחפצא ס"ל להתוס' דאית נמי פסול דאין עבירה מצוה, ולפי"ז אפשר ליישב קושיית הגרעק"א דלכאור' אפשר דהא דנקט בגמ' טעמא דמהב"ע משום מ"ד דל"ל מהב"ע, ולהנ"ל י"ל דשמואל אינו חולק אלא בפסול בחפצא ולא בפסול דאין עבירה מצוה וע"כ דוקא בגזול מתיר אבל באשרה אף לשמואל יהא פסול כל הימים משום מהב"ע ודו"ק.

ואכן דברי הרמ"מ כהן זצ"ל תמוהים, שהוא הוכיח מדברי התוס' גבי טבל דס"ל דהוי פסול בחפצא וכמש"נ פסול בחפצא כלל לא שייך בטבל ועצ"ג.

## תגובה על הנ"ל

ראיתי את דברי הרב שב"ח נ"י, אשר דן בדברי אמ"ו הגאון זצ"ל בטוטו"ד, ובדבריו בא ומתמה' ע"ד אאמוז"ל, ואבוא בזה אחר העיון להרחיב ולמלאות את הדברים, ויתבררו ויתלכנו ויתיישבו דברי אאמוז"ל על בוריים.

א. והנה כמוש"כ הרשב"ח שבזכרון שמואל סי' כט אות ה' כתב בסגנון דומה להוכיח מקושיית התוס' דפסול דמהבב"ע הוי פסול בחפצא, הגם שיש הבדל בין סברת אאמוז"ל לסברת הזכרון שמואל. דסברת אאמוז"ל נראה דהוא בפשטות. דאי נימא דפסול דמהבב"ע אינה פסול הגוף לא הוי קשיא קושיית התוס' מאשירה. דבעינן לסברא דכתותי' מכתת שיעורא דליהוי פסול הגוף, והגם שאין הבדל למעשה בין פסול הגוף לפסול מחמת העובר העבירה לגבי הפסלות למצוה. מ"מ מסברא עדיפא פסול בחפצא, ומן הסתם יש בזה גם נפק"מ. וא"כ לא קשיא קושיית התוס', אמנם הזכרון שמואל מכריח דע"כ ס"ל לתוס' דפסול דמהבב"ע הוי פסול חפצא דאל"כ לא היה הו"א להקשות שאשירה יהא פסול משום מהבב"ע. דמה ענין העבירה שנעשתה בהלולב לשעבר לקיום המצוה השתא".

ב. ומה שבא רשב"ח ליישב הקושיא הראשונה של הגרע"א ומעיר בלשון קושיית התוס' מש"כ "ותו" דלא הוי כב' קושיות, ומכניס בכוונת התוס' דברי הגרע"א, לפענ"ד דבריו דחוקים, לפרש כן בכוונתם ולהכניס בדבריהם דברים שלא הזכירו, ועיקר חסר מן הספר. ודברי התוס' פשוטים שבאמת הוי כב' קושיות, ובראשונה מקשים מדוע צריכה הגמ' לחדש טעם נוסף של כתותי מכתת שיעוריה תיפוק ליה משום מהבב"ע שהתם שהטעם של כתותי מכתת שיעוריה ג"כ הוי טעם נכון. אבל מדוע עלינו לחדש טעם נוסף, ואמנם על קושיא זו היה אפשר להדחיק וליישב דאיה"נ יש לנו טעם דמהבב"ע, אבל האי טעמא דכתתי מכתת שיעורא ג"כ הוי טעם נכון, ונקטה גמ' לזה, ע"ז הוסיפו להקשות "ותו" דא"א לומר כן דאם תאמר שבאמת יש ג"כ טעמא דמהבב"ע אמאי שרינן דלאו אשירה דמשה. ופשוט.

ג. עוד כתב רשב"ח ליישב הקושיא השניה של הגרע"א עפ"י דברי הראב"ד בצירוף דברי החינוך, ומפרש זאת בכוונת התוס' בקושייתם ותירוצם, ונראה שדחוק מאוד להעמיס כן בכוונת התוס'. שאין זה במשמעות לשונם ועיקר חסר, ועוד שמעתיק את דברי הראב"ד דקא מתהני מניה בחזותא ובריחא", וכלשון השגות הראב"ד ריש לולב הגזול לא נזכר חזותא אלא כתב "ומשום דמתהני מריחא בתפיסתן משא"כ בשאר מינין" ולבוא ולהוסיף על דברי הראב"ד עפ"י החינוך ולאסור בזה בכ"ז מינין, נראה שהוא רחוק. דלפ"י יוצא שאסור להסתכל על כל הד' מינין אם הם איסורי הנאה ולא מצינו איסור בזה, ומצינו ביר"ד סי' קמב סעיף טו "שאסור להסתכל בנוי אלילים כיון שנהנה בראייתן" אבל באילנות של אשירה מחוברים או תלושים לא מצאנו ואינו מוכרח שמה שמשמח גורם לאיסור הנאה ועיין, ועכ"פ פשוט שפשטות קושיית התוס' ותירוצם הוא כהבנת רבותינו הגרע"א והזכרון שמואל וכו' שהמהבב"ע הוא משום העבירה שנעשתה כן מקודם, ומוכח שפסול דמהבב"ע הוא פסול בחפצא וכמוש"כ אאמוז"ל והזכרון שמואל.

ד. ולבסוף עולה ומסיים שמקושיית התוס' מטבל מוכרח דל"ל דמהבב"ע הוא פסול בחפצא, דבטבל לא עברו עבירה וודאי דאינו פסול בחפצא, ומתמה על אאמוז"ל שאדרבה הוכיח מקושיית התוס' מטבל דפסול דמצהבב"ע הוי פסול בחפצא דלכן לא שייך לחלק בין שוגג למזיד. והנה מדבריו אלה נראה שלא ירד לסו"ד אאמוז"ל והבין דלא שייך לומר דהוי פסול הגוף וחפצא של איסור כי אם בנעשה בו עבירה מכבר וכאילו כל דינא דמהבב"ע לא נאמר כי אם בנעשה בו עבירה מכבר. וברור שהדברים אינם. דודאי יסוד דמהבב"ע הוא שכאשר מקיים המצוה נעשה בו עבירה ג"כ, ועל זה אנו אומרים שזהו כאיסור חפצא ופסול הגוף, וזה שייך ג"כ בטבל דבשעה שמקיים מצות אכילת מצה, קא עובר על איסור אכילת טבל והוי כחפצא דאיסורא, אלא שהתוס' בקושייתם מלולב של אשירה הבינו שגם בנעשה בו עבירה מכבר וחלה עליו איסורא ג"כ נחשב למהבב"ע ובתירוצם דוחים זאת, ופשוט. וראה בשדי חמד מערכת המ"ם כלל ע"ז ס"ק ה' שדן בכזה ודן כטבל ומביא מהגאון מהגאון בעל תפא"י שטבל הוי איסור גברא והוא חולק וכותב דהוי איסור חפצא ועי"ש.

ה. גם מש"כ ליישב קושיית הגרע"א האי דשמואל אינו חולק אלא בפסול בחפצא ולא בפסול דאין עבירה מצוה. וע"כ דוקא בגזל מחזיר אבל באשירה אף לשמואל יהא פסול כל הימים, משום מהבב"ע.

אינו מובן החילוק בין עבירה דגול לאשירה וגם בעבירה דגול יהא פסול כל הימים משום דאין עבירה מצוה כבאשירה.

ו. ובדברי אמוז"ל באות ב' כמה שמבאר שאף שיש לו היתר ורשות לאכילה מ"מ לא חשיב לכם, ומשוה לכמה מקומות. והדברים נחמדים, ונראה להוסיף ביאור על מה שביאר את דברי ריב"א בתוס' שבת כד ע"ב, דלגבי מלאכת אוכל נפש דנלמד ד"היא לבדו יעשה לכם" ולמדין לכם ולא לגבוה מבואר דבעינן לכם שהגם שיאכלו ויהנו ביו"ט מזה מ"מ נלמד מ"לכם" דבעינן שיעקר העבודה יהיה לכם ולכן בשריפת קדשים נחשבת ההבערה לשם מצות שריפה דהוא העיקר "והא דאפשר ליהנות בשעת שריפה, זה הוה רק פועל יוצא מעיקר המלאכה ולא דהמלאכה נעשה לכך, ולכן אסור להדליק שמן שריפה ביו"ט, וכמו"כ לשחוט נדרים ונדרות ביו"ט, מכיון שיעקר השחיטה לצורך גבוה, וכמו"כ רש"י שם בביצה כא ד"ה כהנים ובתוס' שם ד"ה אבל, אף שבפועל יוצא שיאכלו ממנו ביו"ט. לא הותר מלאכה כזו.

ועיי"ש בתוס', ומבואר דגם הרבי יוסי הגלילי דס"ל דקדשים קלים ממון בעלים הן. והוה ממונו לקדש בו האשה, מ"מ אסור לשחטו ביו"ט, מבואר דאף דהוה כבר ממש שלו גם לגבי ממונות ולא רק לגבי אכילה. מ"מ אסור לשחטו ביו"ט ובזה לכאורה ליכא חסרון ד"לכם". וע"כ לומר דהגדרה זו דכל העבודות לצורך גבוה הם ואח"כ זוכים מגבוה אינה תלויה בדוקא דאינה "לכם" וצ"ל שזה כוונת אמוז"ל דנלמד מ"לכם" שיעקר העבודה צ"ל לכם ולכן נתמעט גבוה וכו' אבל אין הכוונה שבעינן שיהא "לכם" מדין ממונות וכמו בסוכה.

בברכה  
חיים יודא כהן

## בעניני קבלת שבת

שלום וברכה, קראתי בענין רב את דבריו החשובים של הרב גולדהבר שליט"א, בענין המנהגים השונים בקבלת שבת.

רציתי להוסיף שתי ידיעות, מתוך חומר חשוב שאספנו ע"ד מנהגים שונים בירושלים.

(א) מו"ח הרב יעקב גליס זצ"ל מסר בשם הגאון ר' שמואל מועד זצ"ל מגדולי הת"ח, שהטעם שאומרים קבלת שבת ליד הבימה ולא ליד העמוד כדי להפגין בזה שאין זה חלק מהתפילה, אלא הוסיפו זאת אח"כ.

(ב) הרה"ג ר' משה ברוך לויין מסר בשם אביו ר' ליב טודרוס זצ"ל, שבמקום מגוריו בחצר שטראוס, מרכז בעלי המוסר בעיה"ק, היו אומרים כל אחד בביתו קבלת שבת והיו יורדים רק לתפלת ערבית.

תשח"ח על עמלו הרב  
שבת רוזנטל  
מנהל מכון הרב פרנק

## תגובת הכותב

[א] בנידון מקום עמידת הש"ץ בסדר קבלת-שבת, הארכתי במאמרי זה, פ"ב אות יב (גליון אב-אלול נו) מקורו, טעמיו ועיו"ש.

[ב] התעניינתי בנוגע למנהג תלמידי רבי ישראל מסלאנט, כיצד נהגו בסדר קבלת שבת, ועדיין לא העליתי בידי דבר ברור, לא מפי ספרים ולא מפי סופרים.

כמו"כ חיפשתי מאד, בנוגע למנהג הגר"א (ותלמידיו) בסדר קבלת שבת ולא מצאתי דבר.

במעשה רב אות קטז כתוב: ערבית בשבת מתחילין ברכו בצבור, רבי נפתלי הלוי, פירש דבריו - שלא כבחול שמתחילין והוא רחום. והגאון ר' שריה דבילצקי פירש (זה השלחן הערה 98) אתי לאפקוי שלא אומרים קבלת שבת בציבור וכמ"ש כמה פעמים שאין לקבוע פסוקים ומזמורים שלא הוזכרו בש"ס - בציבור עכ"ד אולם כל זה בגדר השערה.

כמו"כ אין אתנו כהיום מבין החיים, ממתפללי ביה"כ 'החורבה' (ובכלל עד שנות תרנ"ס הקפידו על נוסח התפלה כפי שהנהיגו המייסדים, ומני אז נפרצו בה פירצות וירדה קרנה - כן שמעתי מפי הגאון רבי דב אליעזרוב ז"ל).

בפרקי יומן משנת תרמ"ה של שד"ר מגרמניה - ר' אברהם גרינבאום, כת"ע סיני סז, חוב' ב עמוד קסא כתב: "שבער"ש התפלל בביה"כ החורבה, בדרך מקבלים כאן את השבת באיחור רב, כמחצית השעה לפני הלילה". אפילו אם נאמר שכונתו להחורבה עכ"ז מסתבר לומר שכונתו לקבלת תוס' שבת ולא לסדר התפלה.

ובקשתי לפני הקוראים אם יש להם ידיעה מהנ"ל נא להודיעני.

בכבוד רב  
יחיאל גולדהבר

## האם חייב להכניס עצמו לספק סכנה להציל חברו מודאי סכנה

הכסף משנה (כפ"א מהל' רוצח) כתב דחייב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה, ועי' סמ"ע (חור"מ סי' תכ"ו) דאין דעת הפוסקים כן.

וז"ל התורה תמימה, (ויקרא יט-טו) ועי' בחור"מ סי' תכ"ו שאין אדם מחויב להכניס עצמו בסכנה למען הצלת חברו, ובב"י ובאחרונים שם חקרו אם מחויב אדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה, ואפשר להביא קצת ראייה דמחויב בזה מאגדה דברכות לג. מעשה בערוך שהיה מזיק את הבריות באו והודיעו לר' חנינא בן דוסא, אמר להו הראו לי את חורו, נתן עקבו ע"פ החור יצא ונשכו ומת הערוך, והק' מהרש"א שם איך הכניס רחב"ד עצמו במקום סכנה ונשאר בקושיא, והנה בפ"ג דתענית כד: ובכ"מ באגרות אמרו על רחב"ד שהיה מלומד בנשים, נמצא דלפני רחב"ד היחה העמידה על חורו של הערוך ספק סכנה כיון שרגיל בנשים, ולפני אחרים היה הערוך ודאי סכנה, והרי מבואר דמחויב אדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה עכ"ל.

וילה"ק על דבריו כמה קושיות, א) עי' כלי חמדה (פר' פנחס) דהצלה דרבים שאני ובהם לכו"ע צריך להכניס עצמו לס"ס. ב) י"ל דהפוסקים איירי באופן דאם לא יכניס עצמו לספק סכנה לא יהא בסכנה כלל משא"כ הכא הא רחב"ד היה בסכנה כמו כולם ובכה"ג כו"ע מודי. ג) עי' קידושין כט: במעשה דר' אחא בר יעקב דלן בביהמ"ד שהיה בו מזיק והרג את המזיק בתפילתו, ובמהרש"א שם וז"ל האיך דחה אביי אותו למקום סכנה על הספק דשמא יתרחש ניסא וכו' וי"ל דודאי סמך אביי על חסידותו ושמיתוך תפילתו לא יהי' ניזוק ויהרוג את המזיק עכ"ל וא"כ אפשר לומר ג"כ על רחב"ד דהיה לו ודאות שלא יזוק מחמת חסידותו ואין כאן ספק סכנה כלל.

### ביאור הפסוק הלא אם תיטיב שאת וגו'

ברש"י עה"ת (בראשית ד-ו) ביאר מלת שאת, כתרגומו, ובת"א אם תיטיב עוברך ישתכך לך, והוא מלשון נשיאות עון וכ"כ רש"י ביומא נב: ד"ה שאת ולשון סליחה הוא. ויל"ע דבקידושין סא: פירש"י דהוא משאת שכר (וכמו וישא משאת מאת פניו בראשית מג-לד), ובקידושין ל: איתא בגמ' אם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו (של היצה"ר) שנאמר הלא אם תיטיב שאת, וברש"י וז"ל אם תיטיב, לקט טוב, שאת, תתנשא על יצרך ויל"ע, [ובאבן עזרא שם כתב והנכון בעיני שאת פנים, כי כתוב בתחילה ויפלו פניו וזה דרך כושה כטעם ואיך אשא פני, וטעמו אם עשית טוב תשא פניך וכן כי אז תשא פניך ממום עכ"ל].

רמא' דוד פולק  
כולל פוניכו' - בני ברק

## בענין ברכת כהנים

ברכה חיים ושלום לחו"ר מערכת בית אהרן וישראל, שיחיו.

הנני בזאת להעיר ע"ד רש"י זילברברג שי' מירושלים בקו' ע"ג ע' קל"ו, בענין ברכת כהנים - ראשית, אשר כתב מפי השמועה בשם הגר"י דיסקין ז"ל, כבר נדפס כן באוצרות ירושלים חלק קל"ו סי' רי"א, והוא בפרדס יוסף החדש פ' נשא ע' רמ"ב, ושם ראיתיו [וע"ש הערתו ע"ז וכמדומה לא דק, דהא בגמ' מפוי' דיש ברכה גם לכהנים, גם לר"ע דואני אברכם ישראל קאי, וע"כ דמ"ש הגר"י"ד הוא רק מצד שאם מאברכה מברכיך אי"ז מתן שכרה "כתובה בצידה", וא"כ גם לר' החת"ס א"ש דבריו, וכל חי' הח"ס הוא רק דגם קודם הברכה י"ל ברכה משמים מלבד הברכה שאח"כ]. ובגוף הענין אם כופין על מ"ע זו צ"ע שלא כ' מזה כלום, וגם בחינוד ובמנ"ח לא נזכר כלום, ואולי י"ל לפי שמברכיך וצונו לכרך את עמו ישראל "באהבה" וכל בכפיה א"א לחשכו באהבה, כי הוא דבר שברגש וכעין קו' הרמב"ם על מ"ע דואהבת, איך שייך לצוות ע"ז, ואף אי נימא דיתכן וע"י הכפיה יש ויתעורר לקיים מ' ה' באהבה, מ"מ מידי ספק לא נפיק, וכל היכא דספק אם יקיים כ' בחמדת ישראל ח"א עמ' טו: ובכל"ח פ' בראשית ולך לך. דאין כופין ע"ש. [ועד"ז הי' נ' מכבר בהא דמוכא בשם בית הלוי (כמדומה) דל"ש בברכת כהנים דין שומע כעונה כי צ"ל בקול רם, ואי"ז שייך בגדר שומע כעונה, ולדידי היה אפ"ל דמאחר ותנאי המ' שיברך באהבה, ול"ש זה בשומע כעונה כי לכ"א צ"ל באהבה בפ"ע].

אמנם זהו פ' מחודש, כי בפשוטו אין סירובו מורה העדר באהבה, רק די"לטל שעצם מה שא"ר לברכס הוא עצמו ריעותא בכרכתו באהבה, ויש להוסיף ממ"ש עטרת זקנים בשו"ע סי' קכ"ח סי"א דהא דמברכיך באהבה נשמע מהא דפירש"י מחז"ל בפ' אמור להם מלא, לא יברכס בחפזון ובבהילות אלא בכוונה ובלב שלם ע"ש, ולפ"ז ודאי י"ל דבכפיה ע"ז אין נחשב בכוונה ובלב שלם, וע"מ, וגוף ד' עט"ז צ"ב מה ענין זה ל"אהבה", כי גם מי שאינו אוהב יכול לברך כי כך מצות ה' עליו, וברכתו בכוונה ובלב שלם, ועי' ל' זוה"ק שהביא מג"א סק"ח דכל כהן דלא רחים לעמא או עמא לא רחמין ליה לא ישא כפיו, ופירש שזהו שמברכיך באהבה, ולכאוי' אי"ז מותאם עם ד' עט"ז [ולד' זוה"ק אלו, דיליף לה מטוב עין הוא יבורך א"ת יבורך אלא יברך, ע"ש פ' נשא קמו: אשר בהם פ' מג"א מ"ש באהבה, יתבאר יותר ד' הנ"ל, דכאשר צריכיך לכופו על ברכה זו, שוב אינו באהבה, ובודאי שאי"ז גדר טוב עין שהוא שיברך, וגדר אהבה דכאן הוא גדר טוב עין שבוה"ק]. ויל"ע עוד בזה, להשי' דכפיה על המצוות בעי ב"ד, כמובא בחמדת ישראל שם, אם שייך כפיה ע"ז, שכן כל חיובו הוא רק כאשר קורין אותן כמ"ש בפ"ו בס"י קכ"ח, והוא בסדר התפלה, ואם או מסרב, ל"ש כ"כ כפית ב"ד ע"ז, ולעכב התפלה עבור שיכפוהו ב"ד, לא מסתבר, וגם להשיטות דביחיד חייב גם כשאין קורין אותו, צ"ע אם יש עליו מ' לחפש קהל מישראל ולברך שם או שכאשר נמצא בקהל מישראל שמתפללין חייב לברכס גם בלי שיקראוהו, ושוב הוא בסדר התפלה וצ"ע אם שייך כפיה כנ"ל, וא"כ גם אם ל"ח מתן שכרה בצדה אין שייך כ"כ ענין הכפיה בזה. ובכלל הענין צ"ע גם אם ואני אברכס קאי אכהנים, אי חשיב מתן שכרה בצדה, כי הרי חזינן דישראל מתברכיך גם בלי שיעשו מה עבור זה, ומ"ט יוצרכו כהנים לזכות זו שמברכיך להעם בכרי שיברוכו משמים, הרי אינם גרועים מכל ישראל, וא"כ היה אפ"ל דאי"ז גדר "מתן שכרה" בצידה, רק שברכה זו שהם מברכיך לבנ"י, ולהם אין מי שיברך, זה מברכס השי"י, ולא שזהו מתן שכר על ברכתם להעם, וא"כ ודאי דשייך כפיה ע"ז, דאין לחיוב מצוותם ענין עם מה שיברוכו הם משמים.

והי' אפשר קצת לרחות, דהא בני' מתברכיך ברכת הכהנים, ועדיפי כהנים מינייהו שהקב"ה עצמו מברכס, וזה המעליותא הוא גופא שברס, ויהי' זה דווקא לר"י ולא לר"ע, דר"ע אמר בחולין מט. למדנו ברכה לישראל מפי כהנים מפי גבורה לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכס הוי אומר כהנים מברכיך לישראל והקב"ה מסכים על ידם, ומה"ט בעי' לר"ע למילף ברכה לכהנים מקרא דואברכה מברכיך, וא"כ לר"י דיליף מאני אברכס ברכה לכהנים, ס"ל דאין לבנ"י ברכה מפי הגבורה, רק מפי כהנים, ובוזה יתרים הכהנים שהקב"ה מברכס, וע"כ הו"ל מתן שכרה בצידה, ולר"ע דשווין ישראל לכהנים דבתרוויהו יש ברכה מפי הגבורה, ילפי' מואברכה מברכיך, ול"ה מתן שכרה בצידה, גם מצד שאין כ' בסמוך וגם מצד שאי"ז גדר מתן שכר וכנ"ל, אך זה אינו שכ"כ התוס' בחולין שם ד"ה והקרוש, דגם לר"י נכון מ"ש ר"ע

דהקב"ה מסכים ע"י, רק דפשיטא הוא וא"צ ברכה, וא"כ אין מעליותא דכהנים שהקב"ה מברכם על בני שמתברכין מכהנים והקב"ה מסכים ע"י שזה נק' בגמ' ברכה מפי הגבורה, ושוב י"ל כנ"ל דאי"ז גדר מתן שכר, רק ברכה לדידהו מה שמתברכים בני"י על ידם, ול"ש בזה הדין דמתן שכרה בצידה אין כופין, וא"כ דלכו"ע כופין צ"ע סתימת הפו' בזה, ואולי כנ"ל, [ -ואולי י"ל עוד עפ"מ"ש בחכ"צ סי' א' הו"ד בשד"ח מ"ע כ' כלל ק"ה, דהא דכופין על מ"ע הוא רק במ"ע שא"י להיפטר ממנה ע"ש לענין חליצה, וה"נ י"ל עד"ז שהרי יכול לצאת, אך יש לחלק, דבחליצה כאשר אין רצונם בזה אין חיוב, אך כבר"כ כל עוד הוא בכה"נ יש חיוב, אך מ"מ אולי הוא ע"ד דאמרו לענין עד"ל"ת דכיון שאי אמרה ל"ב אין חיוב לא דוחה לית, ה"נ דכוותה, דקלישא מצוותי אך הדמיון קלוש. וגם שם הרבה פו' חולקים על ח"צ, ומה שיש לבאר דבריהם מטעם להקים לאחיו שם, וזה ל"מ מחילה, שייך כאן דנעדר דהברכה, שלו' מבני"י, ועיי' ].

ואשר לדברי הרב הכותב הנ"ל שרצה לפרש נ"מ באופן נוסף, עפ"י דהיר' בגיטין פ"ה ה"ט, שלא תאמר איש פלוני מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכנו אמר הקב"ה ומי מברכך לא אני מברכך שני ושמו את שמי על בני"י ואני אברכם, וצירף לזה ל' הר"מ ה' נשי"כ ט"ו ז', וכ' דזהו רק לר"ע בחולין שם, ולר"י אכן אין כהן רשע יכול לישא כפוי ולברך. ע"ש. ולע"ד לא כן הוא, וד' הירו' יתבארו גם לר"י, אם כי ריהטא דלישנא יותר נ' כשי' ר"ע. דהא מבואר בתוס' בחולין שם דגם לר"י הקב"ה מסכים ע"י והוי ברכה מפי הגבורה, כמו לר"ע, רק שא"צ ע"ז קרא, וא"כ גם לירידה איתיה לדרשת הירושלמי, רק לא מקרא, ולכאו' י"ל להיפך דהא בד' ר"ע עצמו אין מבו' דהברכה היא רק מפי הגבורה, רק דשמענו ברכה מפי כהנים מפי הגבורה מנ"ל ע"ז דריש מואני אברכם, ושוב ילה"ק כמ"ש בירו' הכי איש פלוני בעל עבירה יכול לברך, וע"כ דמה שמברך אפי' בעל עבירה מחמת מצוותו מועיל מצ"ע, ונוסף לזה יש גם ברכה מפי הגבורה, ואין לדקדק במהות המברך כי אינו מברך מצד חפצו רק מצד מצוות הבורא עליו, ומה שנלמד לר"י מסברא, שאם יש ציווי לברך ודאי הקב"ה מסכים עמהם, נלמד לר"ע מקרא, והירוש' נ' לכאו' שתפס דואני אברכם דקאי ישראל רק ברכת הש"י היא, ולא ברכת הכהנים עצמם, ודלא כמאן בבבלי, ולפ"ז צ"ל דהר"מ תפס כהירושלמי, שכן לשונו כך הוא: שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה שני' ושמו א"ש על בני"י ואני אברכם, הכהנים עושין מצוותם שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו, עכ"ל, ונ' שאין בברכת הכהנים עצמם כלום, ודלא כמשמעות ד' ר"ע דיש ברכה מפי כהנים ויש ברכה מפי הגבורה שהקב"ה מסכים על ידם, [וי"ל"ע היטב ל' חינוך ריש מ' שע"ח בשורש מ' זו, למה יתאמר ד' בזה]. ובלא"ה היר' ד' הירוש' בזה חולקים עם הבבלי בהא דשופך דמים דבבבלי מבו' ברכות לב: דאינו נושא את כפיו, וכן נפסק בשו"ע סל"ה, ובירו' מבו' דנוש"כ, וי"ל דגם בכלל הענין יש כאן פלוג', דהירו' לשי' דאין כאן רק ברכת ה' לא איכפת"ל גם מה ששפך דם, דאינו מברך ברכת עצמו כלל, והבבלי לשי' דגם ברכת כהנים יש כאן, שפיר פוסל שופך דמים, שיש ריעותא בברכה, ולפ"ז עכצ"ל דאין ד' הר"מ כירו' לגמרי, דס"ל דאחר שצורת מצוותם ברכה על בני"י, זה א"י להיות אם ידיהם דמים מלאו, ושוב אין ראי' להנ"ל בירושלמי, דלשיטתו אזיל, אך עכ"פ י"ל דפלו' הוא.

ועכ"פ גם אם נכוון ד' ב' התלמודים בזה להדדי, אין סיבה שיהיו ד' הירו' לר"ע יותר מלר"י, וכנ"ל עפ"ד התוס'. ובפרט שפסק הר"מ והשו"ע דרוצח פסול ולא שאר עבירות, וכ' הגר"א בביאורו דדייק לה מדאמרו בגמ' כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, ומקרא שמע"י לה, וש"מ הא דווקא ולא שאר עבירות ול"מ לומר דזה דווקא לר"ע ולא לר"י, וע"כ דלר"ע כהן בעל עבירה נושא את כפיו - ותמיהני עמ"ש בפני משה בפ"י הירו' שם דהא דקאמר דמגל"ע ושופך דמים דנקט התם לאו דבדואי עביד הכי, אלא שנחשד ע"כ דא ודאי דעביד הכי הרי קי"ל דאסור לישא כפיו, ובשלמא ברוצח כנים דבריו, אך באידך הרי ל"מ כן, ואדרבא מבו' דכשאר עבירות מותר, וביסוד ד' מפרש הגר"א בביאורו לשו"ע קכ"ח סע' ה' אך לענין רוצח בלבד, ומ"מ יל"ע כי כ' דהר"מ יפרש להירו' בריון ולפ"ז הרי פשוט דאם שופך דמים דווקא בריון הוא ע"כ גם אידך בכה"ג הוא, ומזה עצמו דידייק דבדואי אינו נושא כפיו מדהשווה הירו' לשופ"ד, וצ"ע, ואם יוכרח כן בירו' יוכרח דהר"מ פוסק בבבלי דרק שופ"ד פסול, וד' הירו' תפס רק על ריון, שבזה אין סתירה מבבלי, ולא פסק כירו' לענין מג"ע דפסול לנשי"כ וצ"ע בזה. - וצל"ע ע"ד הר"מ הנ"ל מ"ט נקט ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה כו', ולא תפס דוגמא דירו', דהוא חי' טפי, ולהנ"ל דמוקי לירו' בריון בעלמא י"ל קצת, ועיי'.

ובגוף פלו' דר"ע ור"י ילה"ע מד' זוה"ק פ' נשא קמו: שכתוה"ד א"י ואני אברכם למאן לאינן כהני דכ' ומברכיך ברוך וכתוב ואברכה מברכיך אינו מברכיך לעמא ואנא אברך להו הרי דכיל ב' השי', דר"י ור"ע בחדא.

אתן קנצי למילין בזה בתודה על שבאמצעות הגליון הנכבד נתעוררים לעיין בכ"ז.

### שמעון רוטשטיין

ב"ב

## בענין כתובה שנתעורר פקפוק על הקנין סודר

ידוע מנהגינו שקודם חתימת הכתובה מקבלין קנין מהחתן, כמבואר ברמ"א אה"ע סי' ס"ו סעיף א' עיי"ש, וכבר נתקשו האחרונים בטעם הקנין, דהרי עיקר כתובה משועבד מתנאי ב"ד וכן תוספת נשתעבד ע"י חיבת חיתן מדינא דרב גידל כמבואר סי' סעיף ח', ואף החולקין נחלקו רק בשעת נישואין לחוד דסברי דדין דרב גידל לא נאמר אלא על הקידושין, אבל בזה"ז שעושים קידושין ונישואין ביחד איכא דינא דרב גידל לכו"ע כמבואר בספר כתובה כהלכתה (מהרה"ג שמואל אליעזר שטרן שליט"א במכתב מהגאון רי"ש אלישיב שליט"א [בסימן ד' משביכי אש עיי"ש]) ולפי"ז העלה דהקנין הוא רק לאלימות הדבר וכמו"ש ביד דוד להלכות אישות עיי"ש, ובאמת מצאתי דכבר עמד בזה הבית מאיר באה"ע סימן צ"ג סעיף כ"א דלכאורה הוא דבר דלא צריך וכשר גם בלא זה, ועיי"ש דמציין לדברי הר"מ פ"ה ממכירה דיש דברים שלא צריכים קנין ואע"פ כן נהגו לעשות קנין לאלם הדבר וכנראה כוונתו להנ"ל - דהוא לאלימות הדבר.

אמנם בכל זאת כתב הרמ"ע מפאנו ז"ל מובא בספר מנחת פתים אה"ע סימן ס"ו סעיף ח' דאם כתוב בכתובה וקנינא צריך שהקנין יהיה כשר דאל"כ הוי הכתובה מזויף מתוכו עיי"ש, ולפי"ז נשתנו הרבה דינים, והוא באופן דיש חשש פסול בהקנין כגון דלא היה כלי או דהיה סודר שאינו שלו וכיו"ב, דלולא דברי הרמ"ע מפאנו ז"ל היינו מכשירין הכתובה בלי פקפוק כיון דהקנין אינו אלא לתוספת חיזוק בעלמא אבל לפי דבריו הרי יש בכתובה חסרון דמזויף מתוכו ולכן צריך [עכ"פ לכתחילה] לכתוב אחרת.

והנה דבר זה נוגע מאוד לדינא בכל אופן שמתעורר שאלות ופקפוקים על הקנין דלפי הרמ"ע מפאנו צריך לכתוב אחרת, ושמעתי בבי מדרשא להעיר דדבריו הם חידוש גדול דהרי לא מצינו פסול מזויף מתוכו אלא בדבר שיכול לבא פסול מכח זה, וכלשון רש"י בגיטין דף י' ע"ב דילמא ימסור בפניהם, וע' תוס' גיטין דף ד. ד"ה מודה, אבל כאן שכל הקנין לכאורה אינו אלא לתוספת חיזוק ואין שום דין משתנה על ידו צ"ע לפסול משום מזויף מתוכו, וא"כ כיון דלא מצינו דבריו מובאים ברוב הפוסקים, צ"ע למעשה אם נצטרך לכתוב אחרת, ע"כ שמעתי, אמנם כשנעיין נראה לכאורה דיש כמה נפק"מ לדינא אף בזה"ז, ודברי הרמ"ע מפאנו מבוארים ומוסברים.

ונקדים הא דאיתא בשו"ע אה"ע סימן ס"ח סעיף ח' דבכנס את הבתולה וטוען טענת בתולים נאמן על העיקר ולא על התוספת, והטעם שנאמן כתבו הראשונים (ע"י בב"ש ס"ק י"ח) משום דעיקר כתובה דרבנן והם אמרו שנאמן בזה משום חזקה [דא"א טורח בסעודה ומפסידה] ולכן בתוספת דחייב עצמו ולאו תקנה דרבנן אינו נאמן משום חזקה זו לבד, ולפי"ז יש לדון ולומר דכל זה הוא רק באופן שחייב הכתובה נעשה בתנאי ב"ד ולכן אינו אלא דרבנן אבל אם התחייב עצמו בקנין כבר נעשה חיוב מה"ת ולכן גם בעיקר הכתובה לא יהיה נאמן.

ואף שכתבו האחרונים [ע"י ח"י הרי"ם אה"ע סי' ס"ח ס"ק כ"ג] דאפילו בדכתב לה כתובה אינו מחויב אלא מדרבנן משום דלא כתב לה לדעת להתחייב יותר מדינו, אין זה אלא בכתובה די"ל דכתב כעין שטר ראייה על חיובו דהרי נתחייב כבר ממעשה ב"ד, וכ"כ האחרונים להוכיח מתוס' בכתובות כ"ד ע"ב ובפרט ששטר התחייבות של חיוב יש לו דינים אחרים דכל שטר חיוב צריך המקנה לקנות הנייר דצריך ספר המקנה כמבואר בריש סימן ק"צ אבל שטר ראייה לא צריך, [ע"י קצוה"ח סי' ס"ו סעיף יד ובתנ"י ובהגהות אמרי ברוך שם] אבל בעושה קנין הרי התחייב עצמו בחיוב וקנין שמתחייב עצמו לכאורה לא שייך להתחייב עצמו בחיוב דרבנן אלא בחיוב דאורייתא דזה כונת ההתחייבות, ואף לפי משמעות הגר"א באה"ע שם [סי' ס"ו סעיף א' דהמנהג של קנין לפני הכתובה הוא כדי שיהיה ציווי של החתן דכל קנין

כאומר כתבו דמי [והאררין בזה ידידי הרב שלום סגל שליט"א במק"א] אבל גם קנין זו צריך להתחייב עצמו בשיעבוד נכסים וכמבואר בהג"א מובא בב"י ריש סימן ל"ט ובסמ"ע ובש"ך שם ס"ק א', וכל שלא התחייב עצמו גם כיון דהוי קנין דברים לא הוי אף כאומר כתבו, וכיון דהקנין התחייב עצמו ע"כ נתחייב מה"ת ובפרט להנהוגים לעשות הקנין לפני החופה שלא יהיה מוקדם ודאי דעתם להתחייב עצמו בכל דאל"כ נשאר מוקדם.

וראיה לזה מדברי הגידו"ת [שער א' ח"א דין ד'] דכשכתב לחלוק על הב"י שחידש דכתב כתובה נתחייב במזונות מה"ת והקשה מדברי תוס' בכתובות הנ"ל ומסיים דאפילו בכתב קנין לא נתחייב מה"ת משום דקנין העיקרי הוא על הכתובה והנדוניה ולא על שאר דברים כגון מזונות וכיו"ב ומבואר מדבריו דבעשה קנין נתחייב "חיוב הכתובה" מה"ת.

עוד נפק"מ להא דמבואר בש"ך סי' פ"ב ס"ק י"ט ליישב דברי השו"ע שפסק בחו"מ דבכח שבו דבא להוציא שטרו על אחר אף דא"י לישבע שבועת אישבע לי דמוצאין הממן ולא מפסיד משום זה דאינו נשבע, ובאה"ע לגבי כתובה פסק דאין האשה גובה אם היא א"י לישבע ותיקן דכיון דשבועת אישבע לי אינו אלא דרבנן אינו מפסיד בזה שא"י לישבע היכא דהחיוב הוא מדאורייתא, אבל אם החוב הוא כתובה דאינו אלא דרבנן מפסיד משום שבועת דרבנן וגם בזה י"ל דאחר שעשה קנין שוב הוי מחויב מה"ת ולכן אף שא"י לישבע באמת תגבה.

ובאמת גם לגבי מזונות יש לומר נפק"מ דעי' בחו"מ סי' צ"ז סעיף כד בדמקום דיש בעל חוב וחיוב מזונות ואין הנכסים מספיקים לשניהם גובה הבע"ח אף שהוא מאוחר וכ' בבעל התרומות משום דהחוב הוא חיוב מה"ת ומזונות אינו אלא מדרבנן ופליגי האחרונים עי' ב"י וב"ח אם במקום שכותבין כתובה נשאר מדרבנן או שנעשה מחויב מה"ת וכנ"ל, ודעת רוב הפוסקים דנשאר מחויב רק מדרבנן עיי"ש, מ"מ י"ל דבקנין אלים יותר וכנ"ל דשטר י"ל דאינו אלא בגדר ראייה אבל בקנין בע"כ התחייב עצמו, וכנ"ל י"ל דנעשה במזונות חיוב דאורייתא ושוב אין הבע"ח קודם למזונות, ואף שלעיל העתקנו דברי הגידו"ת דהקנין אינו אלא על העיקר כתובה ולא על המזונות ושאר דברים אמנם עי' בספר בית דוד [להר"י דוד מובא באוצה"פ סי' ס"ט בהגה"ה אות כ"ד] דזה בעושה קנין סתם אבל בכתב בכתובה כמו שאנו כותבין וקנינא על כל הנכתב לעיל ודאי דקאי גם על המזונות.

ועי' בשו"ת רעק"א ח"ג סי' נ"א אודות אחד שלא חל הנישואין ומסיק דמ"מ נתחייב במזונות מחמת הקנין ועי' בשו"ת יביע אומר ח"ג סימן ט"ז דמשמעות דבריו הוא דמכח הקנין מחויב מה"ת וכנ"ל. ועי' עוד בבית מאיר סי' צ"ג סעיף כ"א מש"כ בזה.

ובאמת לגבי מזונות אין הדבר מוסכם דעי' באבני מילואים סי' צ"ג ס"ק כ"ה דאין דעת הקונה סתם לחיוב מזונות ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' שנ"ג מ"מ מירי פלוגתא לא נפקא וגם לגבי כתובה יש מקום לומר נפק"מ זו, וכנ"ל דהקנין הרי קאי על הכתובה העיקרי, ואף שאין זה דבר מוסכם מכל הפוסקים דעי' לשון הפרישה חו"מ סי' צ"ז ס"ק מ"א משמע דאף לאחר הקנין לא נתחייב מה"ת, מ"מ הרי דעת כמה גדולי האחרונים דלאחר הקנין נתחייב מה"ת.

היוצא לנו דיכול להיות הרבה נפק"מ בין כתב בו קנין ללא כתוב קנין ועכ"פ דעת מהרמ"ע מפאנו ז"ל נראה כן וממילא ודאי שייך פסול מזוהף מתוכו ולכן ביש חשש על הקנין וכתב בכתובה דעשה קנין כדאי לחוש לדבריו ולכתוב אחרת ולא באתי ח"ו להכריע אלא להציע כתלמיד הדין לפני רבותיו.

צבי חיים דישון

גבעת זאב

## בענין בירך ברכת נישואין במקום ברכת אירוסין

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

אחרי ברכת הצלחה ראיתי להעיר בקובץ א' תשרי חשון תשנ"ז לפ"ק במדור גנחות בהערות של רבי מרדכי הלוי זלה"ה [המלי"ץ] מובא שם בהערה על באר היטב סק"א וז"ל ג"ב פה עה"ק [ירשת"ן] שנוהגים לקדש בשעת החופה אם במקום ב"א [ברכת אירוסין] בירך ברכת נישואין מברך אח"כ ברכת אירוסין וא"צ לחזור ולברך כ"ן [ברכת נישואין] הרא"ם סי' ד'.

ורציתי להעיר שיש סתירה עצומה בהעתקת דברי הרא"ם שהמ"א באו"ח סי' ר"ו הלכות ברכת הפירות ס"ק ג' מביא הרא"ם [ג"כ ח"א סי' ד'] ממש להיפך וז"ל חתן וכלה שבאו ליארס וליכנס לחופה מיד והחזן סבר שלא באו אלא ליכנס לחופה ובירך ברכת חתנים יכרך שנית ברכת חתנים אחר ברכת אירוסין וקרושין [שו"ת רא"ם ח"א סימן ד'] עכ"ל.

ועיין בפמ"ג שם בא"א ס"ג דמפרש דלכאורה הוא מטעם הפסק בין ברכת נישואין לחופה שהיא הקנין ומקשה שם קצת על זה ומסיק שם שו"ת רא"ם אין בידי אולי אזכה לפרש במקום אחר בזה. ואין לחלק שבלשון שמובא במלי"ץ משמע שמדובר בטעות ולעולם רצה לומר החזן ברכת אירוסין דמשמע שאח"כ אומר כל הברכה השנית ובה אין דין תוכ"ד שמהני בטעות כיון שהתחיל עוה"פ כל הברכה ועוד אדרבה בשביל זה יותר סברה לומר שלא יצא כיון שלא כיון בכלל לברכה זו וצ"ע.

החותם בהוקרה ובהערכה

**פנחס העשיל פינק**

לונדון יצ"ו

### הערת המערכת:

תשו"ח על הערתו, ואכן בשו"ת הרא"ם מפורש כהעתקת המג"א, וצ"ל בדברי הרב המליץ יש ט"ס וצ"ל וצריך לחזור ולברך במקום וא"צ. ולענין הלכה אף כי יש חולקים על הרא"ם מ"מ הרי יש לנו פסק המג"א דצריך לחזור ולברך.

## הערות בענין התפילה ונוסחתיה

בענין עירוב לשון הקודש בתפילות שבלשון ארמית ולהפך.

הגדה של פסח: "כהא לחמא עניא וכו' השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין".

וראיתי להגאון רבי יעקב שור ז"ל בספרי אגדות יעקב על הגדה של פסח (נדפס בספר כתבי וחיודושי הגר"י שור עמ' פ"א) שנתעורר מדוע קבעו ואמרו את התיבות "לשנה הבאה בארץ ישראל" "לשנה הבאה בני חורין" בלשון הקודש ולא בארמית כמו של שאר ה"כהא לחמא עניא", ואעתיק את כל אריכות לשונו כפתגמא דנא:

וזה לשונו: "ואמנם המאמר כהא לחמא עניא, נתנסח בימי הגאונים שבבבל, ולהיות לשונם אז בלשון ארמי ניסחוהו בלשון הזה, ומהם נתנסח אז ג"כ אמירת כל חמירא, ויקום פורקן לשבת כמבין לכל מבין קדמוניות. אך יקשה עלינו דבר אחר מדוע באו בה התיבות לשנה הבאה בארץ ישראל לשנה הבאה בני חורין בלשון הקודש, ולפי (כצ"ל) נוסח הלשון היה ראוי להיות אף אלו בלשונה נאמרה לשתא דאתיא, לשתא דאתיא בני חרי. ובהתבונני בזה ראיתי דבר פלא, כי בכל אלו המאמרים שנסחו בלשון ארמי נתערבו בהם איזו תיבות בלשון הקודש, כמו בזה לשנה הבאה וכו', וכן בנוסח כל חמירא "וליהוי הפקר" תיבת "הפקר" לפי לשון ארמי ראוי לומר "הפקירא", וכן בנוסח ערובי חצרות וערובי תחומין אומרים "לנו ולכל ישראל הדרים בעיר הזאת", והיא ג"כ בלה"ק, וכאן הבן שואל מה נשתנו כל אלו התיבות להיות בלה"ק נאמרה, וכו' ומצאתי להטור באורח חיים סי' נ"ו שכתב ואני תמה על נוסח ספרד שאומרים בהקדיש "למעלה מכל הברכות" וכו' בלשון הקודש. ושמע ממני פתר דבר מה שאגיד השערה נכונה בהתיר קושיא זו, כי כל אלו התיבות אשר באו באמצע בלשון הקודש מורין באצבע כי הם הוספה בזמן מאוחר את נתוסף אח"כ ואינו מעיקר הנוסח, ולזה בנוסח כל נדרי בא המאמר "מיוה"כ זה" וכו' בלשון הקודש כי זה מתיקון ר"ת ז"ל ששינה נוסח הקדום ללשון זה כמבואר בתוס' ורא"ש נדרים כ"ג עיי"ש, וכו' וכו'.

ולהיות כל זה הוספה חדשה זה נתוסף בלשון הקודש, והטעם או לרמוז על ההוספה, או לצד כי כן הרגילו בזמנינו ובמדינותינו רק בלשון הקודש ולשון ארמי מזור לנו, ומהראוי היה בכל אלו שאמרנו לשנות אלו התיבות ללשון ארמי למען לא יהיה בלבול מתערובות שתי הלשונות אלא שקשה לשנות ההרגל". עכ"ל הנצרך לנו. ושפתים ישק.

והנה המעיין בנוסח התפילות שנתקנו בלשון ארמית יראה שנתערכו בהם עוד תיבות בלשון הקודש, שלא עמדו עליהם הנ"ל, ובהם אי אפשר לומר את סברתו של הגר"ש ז"ל שהם הוספה מאוחרת. ונגזר לדוגמא את נוסח הקדיש, בתחילת הקדיש אמרינן "יתגדל ויתקדש שמיא רבא". ותיבות "יתגדל ויתקדש" הם בלשון הקודש ולא בארמית, ובהמשך נוסח הקדיש קבעו נוסח כזה "יהא שמיא רבא מברך" ולשיטת המחזור וויטרי המובא בדברות רבותינו בעל התוספות ז"ל לברכות (ג א', ד"ה "ועונין") שתיבת "שמיא" הוא ב' תבות "שם-יה", יוצא ש"שמיא" הוא בלשון הקודש בעוד שכל התיבות שלפניה ושל אחריה הם בארמית.

ועוד בנוסח הקדיש: "יתברך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל" וגם הוא בלשון הקודש ולא בארמית, וכמבואר לכל מעיין אין להשיב ולומר שהוא לא מעיקר נוסח הקדיש אלא הוספה מאוחרת. ואם כן קשה מאי טעמא עירבו בנוסח הקדיש שנתקן בלשון ארמית תיבות מלשון הקודש. וצ"ע. (וע"ע מש"כ שם הב"י) ולהאמור קשה לי מדוע רבינו הטור ז"ל נקט להקשות על תיבות "למעלה מכל הברכות" וכו' לפי מנהג ספרד, ולא הקשה מהתיבות "יתגדל ויתקדש" ו"שמיא", ו"יתברך וישתבח" וכו' לפי כל המנהגים. וצ"ע.

ובהמשך נוסח הקדיש קבעו ואמרו: "יהא שלמא רבא מן שמיא וחיים טובים עלינו ועל כל ישראל ואמרו אמן", ולנוסחת הספרדיים ועדות המזרח: "יהא שלמא רבא מן שמיא, חיים ושבע וישועה ונחמה ושיזבא ורפואה וגאולה וסליחה וכפרה וריוח והצלה לנו ולכל עמו ישראל ואמרו אמן". וגם הכא עירבו תיבות מלשון הקודש בתוך תפילה שנתקנה בלשון ארמית, ויש לעיין האם הכא אפשר ליישב ע"ד האמור, ולומר שכל אלו התיבות שבלשון הקודש הם הוספה מאוחרת. וצ"ב אך אפילו אם נאמר שזו הוספה מאוחרת קשה מדוע בנוסח של הספרדיים שהוא הוספה מאוחרת, קבעו את כל נוסח ההוספה בלשון הקודש פרט ל"שיזבא". וצ"ב. [ודע, דראיתי למרן בעל יוסף ז"ל שם שכתב בתוך דבריו בזה הלשון: "נראה לי שמפני שאחר הקדיש אומרים לתקבל או על ישראל או יהא שלמא רבא וכולם בלשון תרגום" וכו'. עכ"ל. והנה מה שכתב ש"יהא שלמא רבא" וכו' הוא בלשון התרגום תמוה טובא, הא לפי נוסח הקדיש דיליה רוב הבקשה "יהא שלמא רבא" וכו' הוא בלשון הקודש ולא בארמית. וצ"ע].

ודע, דהתבוננתי וראיתי שישנם תפילות שנתקנו על טהרת לשון הקודש, ואעפ"כ נתערכו בהם אי אלו תיבות בלשון ארמית, ובעי טעמא מה זה ועל מה זה עירבו בתוך אותן תפילות תיבות מלשון ארמית. וצ"ב ואפרט מה שמצאתי עד עתה:

בנוסח על הניסים קבעו: "על הניסים ועל הפורקן וכו', ותיבת "פורקן" הוא מלשון ארמית, ובהמשך נוסח על הניסים (לחנוכה) אמרינן "ופורקן כהיום הזה", שוב חזינן שעירבו תיבה משפת ארמית בתפילה שנתקנה בלשון הקודש. ובתפילת "רבון העולמים אב הרחמים והסליחות" וכו'. שנוהגים לומר במוצאי שבת ומקורה קדום ביותר, וכידוע שהיא מוזכרת בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב), והיא כולה נתייסדה ונאמרת בלשון הקודש, פרט לתיבות "ופתח לנו ה'... שערי סיעתא דשמיא". ובשחרית לשבת קודש בברכת יוצר אור קבעו נוסח "לא אל אשר שבת מכל המעשים וכו' שבת יקר גדולה וכבוד יתנו למלך יוצר כל". ותיבת "יקר" הוא מלשון ארמית (עי' מגילה ט א' ובט' שארית נתן על סנהדרין לח ב') ובתלמוד ברכות (ט"ז סע"ב) מוזכרת תפילתו של רב ספרא שכך היה נוסחתה: "יהי רצון מלפניך ה' א"ת ששמים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה" וכו'. ותיבת "פמליא" (כ"ג לפענ"ד) היא מלשון ארמית. וכן את תפילת "מי שברך" הנפרץ כיום בזמנינו שאומרים לחולה וכדו', שכולו בלשון הקודש מסיימים בלשון ארמית ואומרים "בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן". וצריך ביאור כל זה מדוע קבעו בנוסח שכזה, ורק להעיר באתי.

### בענין חרב בית המקדש ובוטל התמיד

בתפילת שחרית (בתפילה קודם איזהו מקומן): "רבון העולמים אתה ציונתו להקריב קרבן התמיד וכו', ועתה בעוונותינו חרב בית המקדש ובוטל התמיד" וכו'. וכך הוא לשון רבינו הטור (או"ח סימן מ"ח).

ונתעוררתי לדקדק מדוע הפך מסדר התפילה ונקט את "בוטל התמיד" לאחר "חרב בית המקדש", הא לכאורה מדבריהם ז"ל בתלמוד תענית (כו סע"א) מתבאר שבוטל התמיד קודם חורבן בית המקדש, דכה אמרו שם: "חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות ובוטל התמיד

והבקעה העיר ושרף אפוסטמוס את התורה והעמיד צלם בהיכל". ובתלמוד ירושלמי (שם פ"ד ה"ה) אמרו: "ובטל התמיד: ואמר ר' לוי אף בימי מלכות הרשעה הזאת היו משלשלין להם שתי קופות של זהב והיו מעלין להן שני גדיים [עבור קרבן התמיד] ובסוף שלשלו להן שתי קופות של זהב והעלו להם שני חזירים לא הספיקו להגיע למחצית החומה עד שנעץ החזיר וקפץ מארץ ישראל מ' פרסה, באותו השעה גרמו עוונות ובוטל התמיד וחרב הבית". ומבואר בבבלי (סוף סוטה) שמעשה זה שהעלו חזיר במקום כבשים היה בזמן הורקנוס ואריסטובלוס שצרו זה על זה, וזה היה קודם חורבן בית המקדש השני, הרי לך שמבואר באר היטב שביטול התמיד קדם לחורבן בית המקדש, ואם כן קשה מדוע מתקן התפילה הקדים את ביטול התמיד לחורבן הבית, וצריך ביאור.

וראיתי להגאון המופלג מהרי"ח סופר שליט"א בספרו פרי טוב (סימן ד), שג"כ עמד על נוסח התפילה האמורה, אך בענין זווית שונה. וכה כתב: "ונתעוררתי דמאי האי דכפלו רז"ל ואמרו בתרתי, חרב בית המקדש הא חדא, ותו ובוטל התמיד, דמי לא סגי לומר חרב בית המקדש, וממילא בוטל התמיד, ולמה לי לחזור ולומר הא, אבל נראה לי בס"ד שיוכן עם אומרם במסכת מגילה (י"א): "אמר רבי יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית, אוכלין קדשי קדשים אע"פ שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אע"פ שאין חומה, מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא". וכן פסק הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות בית הבחירה (פ"ו הי"ד): "ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקידשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבוא, לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי" וכו', עכ"ל הרמב"ם. והיינו דקבעו מסדרי התפילה דחרב בית המקדש ובוטל התמיד דאם רק חרב המקדש, הלא עדיין אפשר להקריב קרבן התמיד (ושאר הקרבנות), אחר דקיימא לן שמקריבין אע"פ שאין בית בנוי, ולפיכך אמרו תרתי חרב בית המקדש וגם בוטל התמיד. ודו"ק. עכ"ל הגאון הנ"ל ודפח"ח.

והנה אין להקשות על עצם דברי הגמרא דמגילה והרמב"ם האמורים מהא דירושלמי האמור דממנו מתבאר שעוד קודם חורבן ביהמ"ק התבטל התמיד, דהרי הרמב"ם והתלמוד דמגילה איירי על הדין מצד התורה, והדין מצד התורה מתיר להקריב גם אחרי חורבן הבית, משא"כ ירושלמי דידן איירי על מציאות שהכי הוה עובדא שבוטל התמיד, אך אין כוונת הירושלמי שבאותו זמן נאסר מצד התורה להקריב.

ולפי פירוש הגאון שליט"א הנ"ל מתבאר, ש"בוטל התמיד" דידן איירי על ביטול מחמת דין התורה, שזה היה אחרי חורבן בית המקדש, מחמת סיבות שונות (כמו שאין תכלת וכו', ואכמל"ב), ולא כמו שרצינו לבאר ש"בוטל התמיד" איירי על מציאות ומעשה שבוטל התמיד, ולפי"ז מדוקדק היטב מדוע המסדר נקט את "בוטל התמיד" אחרי "חרב בית המקדש" ודוק היטב.

### בענין והחזירנו בתשובה שלמה לפניך

בתפילת העמידה דחול: "השבינו אבינו לתורתך, וקרבנו מלכנו לעבודתך, והחזירנו בתשובה שלמה לפניך, בא"י הרוצה בתשובה".

ויש לדקדק מהו "והחזירנו בתשובה שלמה", ונראה לבאר דהרי אמרו רבותינו ז"ל בתלמוד (יומא פו רע"ב) שישנם שני סוגי תשובה, תשובה מאהבה ותשובה מיראה, ותשובה מאהבה גדולה מתשובה מיראה, היינו שתשובה מאהבה היא תשובה שלמה יותר, וזה שקבעו בנוסח התפילה "והחזירנו בתשובה שלמה" כלומר שיחזירנו בתשובה שלמה שהיא תשובה מאהבה, ושלא יחזירנו בתשובה מיראה שהיא תשובה חסרה.

ומה שקבעו ואמרו "והחזירנו בתשובה שלמה לפניך" נראה לבאר על פי אומרם ז"ל "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד", היינו עד לפני הקב"ה ממש, וזהו "לפניך", ודוק.

### בענין על הצדיקים ועל החסידים

בתפילת העמידה כנוסח דילן: "על הצדיקים ועל החסידים, ועל זקני שארית עמך בית ישראל ועל פליטת (בית) סופריהם ועל גרי הצדק ועלינו".

ונתעוררתי לדקדק מדוע אנשי כנסת הגדולה שתיקנו את נוסח התפילה הקדימו את הצדיקים קודם החסידים, הא נודע גם נודע שחסיד הוא דרגה גבוהה יותר מצדיק, ואם כן היה להם להקדים את החסידים, ולנקוט כסדר הזה "על החסידים ועל הצדיקים". וצריך ביאור.

ואין לומר שהמסדרים נקטו סדר מהקל אל הכבד, וקודם חישבו את הפחותים במעלה ואחר כך את הגדולים במעלה, דאם כן היה להם לנקוט בתחילה את "עלינו" ואח"כ את "גרי הצדק", ורק בסוף את הצדיקים והחסידים.

ונראה ליישב הדנה אמרו במגילה (יז ב'): "תניא שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה, אמר רבי יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר וכו', וכיון שכלו הפושעים מתרוממת קרן צדיקים דכתיב וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק, וכולל גרי הצדק עם הצדיקים שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וסמין ליה וכי יגור אתכם גר". ופירש רש"י ז"ל: "על הסדר: כמשפט המקראות וכדיליף לקמן". עכ"ל.

ועל פי זה אפשר לפרש מדוע הקדימו את הצדיקים לחסידים, דהרי את מקום ברכה זו בתפילת שמונה עשרה, ילפינן מהפסוק "וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק" וכמבואר בתלמוד דלעיל, ומה"ט הקדימו את הצדיקים, דהרי בפסוק זה מוזכר צדיק בלבד, ולא מוזכר חסיד. ודוק.

אך נוסח ברכת התפילה לאדונינו הרמב"ם ז"ל שונה מאיתנו, וכך נוסחתו: על החסידים ועל הצדיקים ועל גרי הצדק ועל שארית עמך בית ישראל וכו'. היינו שמקדים את החסידים לצדיקים ודבריו אתי שפיר דהרי חסידים גדולים וחשובים מצדיקים.

ודע, דלפי התלמוד דמגילה האמור למעלה, לא הבנתי מדוע בנוסחא דילן קבעו את גרי הצדק בסוף כל סוגי האישים המפורטים בברכה זו, הא לכאורה את גרי הצדק היה לקבוע סמוך ככל האפשר לצדיקים, שהרי אמרו בתלמוד שם "וסמין ליה וכי יגור אתכם גר", ואם כן גרי הצדק קודמים ל"זקני שארית עמך בית ישראל ופליטת סופריהם" שלא נסמכו בפסוק לצדיקים. וצ"ע.

וראה בנוסחת הרמב"ם בברכה דילן, שנוסחתו היא "על החסידים ועל הצדיקים ועל גרי הצדק" וכו' ועל אופן סידורו ונוסחתו לא קשה מידי ואתי שפיר טובא. ודוק.

ואת נוסחא דילן אפשר ליישב עם רברי בעל תיקון תפילה שבסידור אוצר התפילות (ח"א דקנ"ג ע"א) שכתב בזה הלשון: "וכן התפילה על גרי הצדק לא היתה ראויה בימי אנשי כנה"ג, כי לא נודעו לנו גרים בעת ההיא, רק בימי ר"ג הזקן נתרבו גרים בישראל, כמלכי בית הדיב וזולתם אין מספר, עד שסופרי העמים הקדמונים כדאקסיוס וכיו"ב היו משתוממים על המראה הגדול שדוקא בימי רדת מלכות ישראל וחוסנו נתווספו עליהם המון גרים, וכן משמע מתוך הברייתא השנויה (דלעיל) וכולל גרי הצדק עם הצדיקים, ובתוספתא סופ"ג דברכות [איתא] וכולל של גרים ושל זקנים במבטח לצדיקים, מזה משמע שמתחילה היתה הברכה מתוקנת רק לצדיקים, ובימי ר"ג הוסיפו בה גרים" עכ"ל.

ומדבריו ז"ל מתבאר שהתפילה על גרי הצדק היא הוספה מאוחרת, ולפי זה אפשר לבאר דמהאי טעמא קבעו את גרי הצדק בסוף סוגי האישים המפורטים בברכה זו, כי לא חפץ המוסיף לקבוע את הוספתו בתוך הנוסחא המקורית, ומה"ט קבעה בסוף. ודוק.

ביקרא דאורייתא ובברכה מרובה  
יעקב י. לב ירושלים ת"ו.

## בענין עירוב שמן פסול בשמן כשר לחנוכה

כבוד מערכת הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל", אחרי דרך מבוא השלום כיאות. ראיתי בגליונכם האחרון גליון ע"ג במדור "הערות" מ"ש הרה"ג ר' יהונתן וינר שליט"א להסתפק לפי"ד השפ"א שכתב ליישב קושיית הגרע"א במ"ש בשבת כ"א ע"א דפתילות ושמינים הפסולין לשבת דפסולים למקדש מקרא דלהעלות נר תמיד, ולכאוי לענין שמנים א"צ לזה דהא בלא"ה צריך שמן זית וך דייקא, ות"י השפ"א די"ל דאיירי בעירב מעט שמן פסול בהרכבה שמן זית באופן שנתבטל והוי שמן זית ממש, אלא דמ"מ אין מדליקין בזה דחיישינן שישאר השמן הפסול לבסוף וידלוק כך עכ"ד, ונסתפק הרב הנ"ל אי באופן שנתבטל השמן אמרינן דמועיל גם להשלים לשיעור חצי לוג בנרות המגורה, והביא משו"ת תורת חסד או"ח סי' ל"ד אות י"ג דשו"ט אי ביטול ברוב מהני להשלים גם השיעור וכתב דתליא

בזה אי ביטול משוי לדבר המתבטל כמי שאינו בעולם ולפי"ז אינו יכול להשלים השיעור או ענין ביטול רק ביטול מהותו של הדבר דאין שם האיסור עליו אבל גוף הדבר ישנו בעולם וא"כ שפיר יכול להשלים, והאריך הרב הנ"ל בציון כמה מ"מ בענין זה בגדר הביטול עכתו"ד בקיצור. והנה ודאי דכונתו בהך ספיקא הוא לשמנים אחרים שאינם פסולים בשבת, אי משלימין להשיעור לפי"ד השפ"א דביטול משוי ליה לשמן זית ממש. אמנם האמת שלא הבנתי כ"כ מה שהביא לחמו ממרחקים, דבאמת ממקומו הוא מוכרח, דהנה אף דבמ"ש השפ"א דהוי כשמן זית ממש יש להסתפק כנ"ל, הא ס"ל להשפ"א דמ"מ איכא למיחש בזה שמא ישאר ממנו לבסוף מהשמן הפסול וידלוק כן, ואם אמרינן דהוי כמי שאינו בעולם א"כ ודאי דלא שייך למיחש כנ"ל כיון דאמרינן דהביטול משוי ליה כמי שאינו בעולם, וא"כ יהיו דברי השפ"א סותרין אהדדי, וע"כ דאמרינן דישנו בעולם אלא דהביטול מסיר שם איסור ממנו אמנם השמן נשאר בעולם וא"כ שפיר י"ל דמשלים השיעור להשפ"א דנהפך לשמן זית ממש.

אמנם כד דייקת עדיין צ"ב בזה, דהנה דין ביטול מצינו בב' ענינים הא' בביטול איסור בהתר, רבוה הדבר הנרצה כהביטול הוא להתיר את האסור, והב' הוא במצות, שבוה הנרצה הוא להפוך את הדבר שאין בו מעלת המצוה שיתוסף לו מעלת המבטל, וכגון בחוטיין שנטו שלא לשמן שנתערבו באחרים שנטו לשמן וכמו שציינן הרב הנ"ל, רבוה ענין הביטול הוא ליתן מעלת "לשמה" על חוטיין שלא נטו לשמן, ובוה אפ"ל דאף אי אמרינן דביטול לא משוי להדבר כמי שאינו בעולם אלא דמסיר שם איסור ממנו, מ"מ עדיין לא שמענו מהא דהביטול מוסיף מעלת המבטל להמתבטל. (ולפי"ז דברי השפ"א אינם ענין לכל מה שהאריך שם הרב הנ"ל בענין ביטול איסור והתר והביא מדברי השערי יושר וכו'). אמנם עכ"פ מדברי השפ"א למדנו דס"ל דמועיל אף ליתן מעלת המבטל להמתבטל, מדס"ל דעדיין ישנו בעולם וחייש שישאר ממנו לבסוף וכו' ומ"מ ס"ל דמצד שמן זית ליכא למפסל משום דיהיבין לכל השמן דין שמן זית, ובאמת שבבית האוצר (ח"ב מערכת כ-י אות ט') בא"ד שם הביא שכ"ה שיטת הירושלמי ע"ש.

אמנם צ"ב לפי"ז האיך עולים הדברים בקנה אחד, דאי יהיבין ליה מעלת המבטל ממש א"כ מה מקום איכא למיחש שישאר ממנו לבסוף, אמנם נראה דאף דע"י הביטול יהיבין ליה שמה אחרינא מ"מ ודאי אינו משנה המציאות דנימא דאם נתערב שמן שאינו מן הזית וזך דע"י הביטול יהא מעלתו כשמן זית זך. אלא כיון דרובו הוא משמן זית זך יהיבין אף לזה שם "שמן זית זך", ולפי"ז א"ש מ"ש השפ"א, דהנה במצות הדלקה איכא ב' דינים הא' הוא שיהא שמן זית והב' שתהא השלהבת עולה מאיליה וכדילפינן מקרא דלהעלות נר תמיד, (ועי' מה שהאריך בזה הגר"נ געשטטנער שליט"א בקובץ קול יעקב דפאפא חוברת ו' אות י' והביא מכמ"ק שמצינו בכזאת ע"ש), ולזה שפיר כתב השפ"א דע"י הביטול מיקרי שמן זית זך ומצד דין זה ליכא לפוסלו דהא לא פירש הכתוב טעמיה בהא דבעינן ש"ז דהוא כדי שיהא שמן משובח דייקא ואפשר דכ"ה גזה"כ, משא"כ לענין הא דקפיד קרא דבעינן שתהא השלהבת עולה מאליה, דלענ"ז לא יועיל הא דיהיב ליה הביטול שם אחר, דאם ישאר לבסוף וידלוק כן ודאי שלא תהא השלהבת עולה מאליה כיון דהוי שמן פסול והמציאות לא נשתנה ודו"ק.

אמנם עדיין יל"ע בזה דהא מסתברא טפי לומר דקפיד הכתוב אף בש"ז משום זך וטוב, וא"כ א"צ תו לקרא דלהעלות נר תמיד וכו' דיש לפסול מחשש שישאר לבסוף השמן שאינו מן הזית וידלוק כן וצ"ע. וראיתי שהרב הנ"ל בדבריו בקובץ זה גליון ע"א הביא ממ"ש השו"מ (מהרו"ת ח"א סי' ע"ו בד"ה והנה) שכתב כסברא זו דהקפידה תורה על שמן זך דוקא וכדחזינן דרק השמן הראשון כשר וא"כ אם נתערב שמן אחר אפילו מעט פסול ע"ש, אמנם השפ"א ודאי פליג אסברא זו כמוכח, ועכצ"ל דס"ל דלא הקפידה תורה על ש"ז זך משום המציאות דשמן הראשון וכו' מעלתו יתירה בהדלקה, אלא משום חביבות וחשיבות שמן זה, ומצאתי סעד לזה ממ"ש במדרש תנחומא (תצוה ו') שכתב "למה לא שמן אגוזים ולא שמן צנונית ולא שמן דגים או שאר שמנים אלא שמן זית לפי שהזית סימן אור לעולם, ומבואר דס"ל דלא הקפידה תורה על ש"ז משום טיבו בהדלקה ואף דלענין נר חנוכה מצינו בשבת כ"ג ע"א דמצוה טפי בשמן זית משום דצליל טפי וע"ש בתוס' לענין נר שבת בכה"ג, מ"מ אין ראיה דזהו טעם התורה ג"כ, ואף התם מצינו ד"א הטעם דבעינן שמן זית דייקא משום שבו היה הנס וכמ"ש בד"מ סי' תרע"ג ובלבוש שם ועי' שו"ת בנין עולם סי' ל"ד שהקשה מגמ' הנ"ל, ועכ"פ אי נימא הכי א"ש דברי השפ"א וכנ"ל.

עוד ראיתי בדבריו שם שרצה לבאר דעת הש"ך ביו"ד סי' צ"ט ס"ו בנפל לתערובת אחר שנודע עוד חתיכת איסור דדעת הש"ך דלא אמרינן חזון וניעות בהפ"מ. ורצה הרב הנ"ל לבאר דעתו דס"ל דאחר שנודע התערובות נהפכה חתיכת איסור להתר גמור במציאות ולכן כשנפלה עוד חתיכת איסור בטלה

ברוב והכל מותר עת"ד, ובמכ"ת קשין הדברים לאומרם, דהש"ך התם כתב להדיא דבריו קאי בכה"ג דיבש ביבש במין במינו דאחר שנודע בטל, ואי ס"ל דדין ביטול משוי איסור להתר במציאות א"כ אף בשלא במינו הו"ל למימר הכי, ולהדיא מבואר דעת הש"ך איפכא לעיל שם בסימן צ"ח ס"ז בנתערב איסור במינו ובשאינו מינו דכתב המחבר דרואין את שאינו מינו כאילו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו, ושם בט"ז ובש"ך הביאו שם מ"ש רש"ל להקשות האיך נימא דרואים את שאינו מינו כאילו אינו הא סוף סוף השתא נותן טעם בשאינו מינו והוי ספיקא דאורייתא שמה אין ס', והט"ז תירץ דכיון דבטלה הנבילה מחמת ריבוי מינו "הוה כמאן דליתיה ולהתר ממש נחשב האיסור לגמרי" ע"ש, אמנם הש"ך שם פליג וס"ל דלא אמרו להתיר אלא את מינו ע"ש, ומבואר דלא ס"ל כהך סברא שכתב הט"ז דנהפכה חתיכת איסור להתר גמור ודו"ק.

ובכהותי בזה אציין עוד הנלע"ד להעיר על מאמר הרב הנ"ל בגליון ע"א, שם הביא מ"ש הגאון בעמח"ס שו"ת שבט הלוי שליט"א להביא ראיה שלא הדליקו בשמן קרוש במקדש מ"ש במנחות פ"ח ע"ב שבביהמ"ק היה כלי שהכיל חצי לוג שבו השתמשו לקדש השמן להמנורה והוא מכלי לת, ומבואר דבשעת נתינתו להמנורה צריך השמן להיות לח ונוזל כדי שיקדש אותו הכלי עכ"ד. והעיר הרב הנ"ל, די"ל דכיון דבסתמא דמילתא היה השמן נוזל ע"כ היה כלי מדידתו מכלי לח אבל לא בא לאפוקי דא"א לקבץ בו שמן קרוש עכתו"ד, ונלענ"ד להצדיק את הצדיק דמעיקרא, דודאי אף דקבעו כלי מדידה ממידת הלח מטעם הנ"ל, אמנם מ"מ האיך נקדש את השמן הקרוש אחרי שנשתנה ואינו כמות שהיה וכמבואר בשבת ע"ז דרביעית שנקדש הרי הוא כזית, והרב הנ"ל הבין כונת הגאון השב"ל דהוכיח מעצם הדבר שהיה כלי לח ואינו מוכרח.

עוד ראיתי שם שהזכיר מ"ש המהרש"ם בדע"ת סי' תר"ע מספר תשובה מאהבה שהפך שמצאו החשמונאים היה שמן קרוש, ולכאורה הדברים צ"ב קצת דממ"ש בשבת כ"א ע"ב ומצאו שהיה מונח בחותמו של כה"ג וכו' משמע דזה היתה סיבת טהרתו, ואם היה קרוש א"צ לזה דהא מבואר ברמב"ם פ"א מטו"א הי"ט דשמן שנקדש אינו לא אוכל ולא משקה וא"כ אין מקבל טומאה וצ"ע.

עוד ראיתי שם שהעיר ע"ד השפ"א הנ"ל דחיישינן שישארו מהשמן הפסול וידלוק כך, והעיר ע"ז דהא אין שבות במקדש ע"ש, ולענ"ד יש ליישב לפמ"ש שהביאו מהכ"מ פ"ח מהל' בית הבחירה ושו"ת הריב"ש סי' קס"ג שכתבו הטעם דאין שבות במקדש משום דכהנים זריזין הם, והנה דעת הרמב"ם בהל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז דהדלקת המנורה כשירה אף בזר, וראיתי מש"כ בשם הספר אגודת אוזב שכתב ע"ד הגמ' דשמנים פסולים אינם כשרים למקדש דטעמא דמילתא הוא משום דכתבה זקוק לה. ולפי"ז א"ש דבזרים ודאי דאיכא שבות במקדש ודו"ק. גם י"ל בזה לפמ"ש המהרש"א דמ"ש אין שבות במקדש היינו רק בשבותים דשבת ועי' שו"ת יד סופר סי' כ"ב שהאר"ך דבריו.

ואחתום בזה בכל חותמי ברכות

יצחק שלמה ורטהיימר - יוניאן סיטי

## מנהג בספק ברכות

ראיתי בגליון האחרון מאמרו הנכבד של ידידי הר"ר טוביה פריינד שליט"א בענין מנהג בספק ברכות, שם העמיק והרחיב בדברי הפוסקים שבדבר שהמנהג לברך אין לחוש לאיסור ברכה לבטלה.

א. ולכאורה יש מקום לדון, לפי מה שנקט החתם סופר כהפ"ח דאין הולכין אחר מנהג שיש בו צד איסור, והעתיקו בבאור הלכה סי' תר"צ בזה"ל: והנה, מש"כ דאפי' יש במנהג צד איסור אין לבטלו כמ"ש מהרי"ק, עיין בתשובת ח"ס שאין אנו שומעין לו, שכבר דחה ליה בפר"ח בראיות ברורות, וכ"ג בתשובת ריב"ש, עכ"ל, ולפי דעה זו דס"ל דאפי' באיסור דרבנן אין הולכין בתר מנהג, יל"ע מה הדין בספק ברכות.

ובכן יש לדייק קצת מדברי הפר"ח גופיה דאף במנהג בברכות לא אזלינן בתריה, דהנה, במהרי"ק הוכיח דמנהג מבטל הלכה מהא דמברכין על מנהג ולא חיישינן לברכה לבטלה, ובפר"ח השיג על ראיה זו בזה"ל: אלא ודאי הדבר ברור דכיון דאיסור ברכה שא"צ לא הוי אלא מדרבנן הם אמרו והם אמרו, וכיון שמנהג אבותיהם בידיהם הרי הם אמרו לברך אמנהגא ואין איסור לא תשא כלל, עכ"ל, ומשמע

דס"ל דאפי' דבכר שיש בו מנהג לברך אין זה היתר לברך, דהרי מנהג אבותיהם היה לברך ג"כ על המנהג ואעפ"כ אין זה מספיק להתיר לברך, ורק משום דהם אמרו דמברך על מנהג התירו לברך, משא"כ בני"ד שאין זה ברכה "על מנהג", רק מנהג לברך, אין המנהג מתיר לברך.

ויעויין בבאור הגר"א או"ח סי' מו ס"ו אהא דמנהג אשכנזים לברך הנותן ליעף כח, כותב בזה"ל: אך המנהג כו' כמ"ש בירושלמי וכמ"ס מנהג עוקר הלכה ובכמה מקומות בש"ס, עכ"ל.

ומבואר להדיא לדבריו, דההיתר מבוסס על הכלל דמנהג עוקר הלכה כדעת מהרי"ק, ולכאורה לפי הפר"ח דס"ל דאין הולכין אחר מנהג במקום איסור לא שייך טעם זה, ולכאורה צ"ל כמו"ש הבי"ח ע"ז בזה"ל: אבל אנו בני אשכנז דקבלנו ברכה זו מאבותינו וגם הסמ"ג כתבה אין ספק שהיו גורסין כך בתלמוד, עכ"ל, [אבל מכמה אחרונים משמע דמברכין לה אף שהוא תקנת הגאונים] והפר"ח גופיה יתכן דס"ל דאין מברכין ברכה זו, וכ"מ מדבריו סי' נ"א, אבל הח"ס והמשנ"ב הנ"ל שהביאו דבריו לגבי מנהג שאין הולכין אחריו נגד הלכה ולגבי הנותן ליעף כח ס"ל דמברכין, י"ל כדברי הבי"ח.

ב. אמנם, בט"ז סי' מ"ו סק"ו מחדש דכל שאומר דרך ברכה שפיר שרי וז"ל הט"ז: ואין להק' מה יועיל המנהג כיון דאיכא חשש ברכה לבטלה, זה אינו דכבר הוכיח ר"ת והביאו הרא"ש בפ"ק דקידושין שאין בזה משום לא תשא כיון שמזכיר השם דרך ברכה אעפ"י שאינו חייב בה, עכ"ל.

אך צ"ע בדבריו, וכבר תמה בזה בפמ"ג משב"ז סק"ז, וכתב ע"ז בזה"ל: וא"י דהא קיי"ל בסי' רט"ו ס"ד כל המברך ברכה שא"צ עובר לא תשא, וכו', עכ"ל.

עוד יל"ע לכאורה בדברי הט"ז, דנהי דבמג"א סי' רט"ו אכן משמע להדיא דהתוס' והרא"ש מפרשים דעובר בלא תשא מיירי שלא בלשון ברכה, אבל הרמב"ם מפרש דמיירי בלשון ברכה, ואעפ"כ עובר, וא"כ לפי הרמב"ם ל"מ מנהג לברך הנותן ליעף כח לפי הט"ז, והרי בסי' רט"ו משמע דהלכה כהרמב"ם בזה דאף בלשון ברכה אסור, [אף שנקטינן להרבה פוסקים שהוא דרבנן, מ"מ אסור אפי' בברכה ועי' להלן בדברי הרמב"ם].

ג. ולכאורה היה נראה דבמקום ספק ברכות, יש לסמוך על המנהג מטעם אחר, דהרי כל שהלכה רופפת הלך אחר המנהג, וה"נ כיון שהוא ספק הו"ל בכלל הלכה רופפת דאזלינן בתר מנהג.

ד. אמנם ראיתי באשל אברהם [להגה"ק מבוטשאטש] סי' מ"ו שכותב בזה"ל: שאין אחר מנהג כלום, ואין חשש כלל משום מאי שלא הוזכר בש"ס, כי בש"ס הוזכר שהרשות להנהיג ברכות חדשות, אך בכדי שלא יהי' ח"ו שינוי מנהגים וכו' וכעת יש חשש כיון שיש שינוי מנהגים וכו' גם כי יש חשש בברכת יחיד שי"א שלא שייך בה מנהג כ"כ, וכו' עכ"ל.

ולמדין מדבריו ז"ל, דס"ל דהם אמרו והם אמרו שניתן להנהיג ברכות חדשות [בתנאים אלו], ולפי"ז מיושב בפשיטות הא דמברכין הנותן ליעף כח.

ויש להוסיף טעם לדברי הא"א, עפ"י הבנת יסוד האיסור דברכה לבטלה, וידועים דברי המ"א סי' רט"ו סק"ו דהתוס' ס"ל שהוא מדרבנן והרמב"ם ס"ל שהוא מדאורייתא, ובא"ר חולק על המ"א וס"ל דאף להרמב"ם הוא מדרבנן, וכ"כ החזו"א סי' קל"ז ס"ה והח"א בנ"א כלל א'.

ובנ"א הנ"ל תמה בזה"ל: ואיך נאמר כשזה מברך באימה וביראה ודעתו לברך את השם מחמת יראתו שמא לא בירך יהי' עובר על עשה זו, ואם יאמר כל היום אתה הוא אלוקיני וכו' מותר לכתחילה וכשיאמר תחילה ברוך יהי' עובר כנ"ל.

ועמדו כמה אחרונים בישוב הדברים, א) בחכמת שלמה סי' רט"ו כ' וז"ל [אחר שהביא קו' הח"א], דהנה, ענין ברכה הוי תשלומין על הטובה וכו', וא"כ מה"ט גופיה אסור אי הוי לבטלה, ע"ד משל, באם אדם יאמר לאיש נכבד הריני מחזיק לך טובה וכו' אם הנכבד יודע שלא עשה לו טובה יכעוס עליו וכו', ודובר שקרים לא יכון לנגד עיני, וכו' אבל אם אינו אומר בלשון ברוך אתה וכו', כיון שדרך ברכה אינו יוצא בו מוכח שאינו תשלומין וכו' לכך מה"ט וכו' אינו שקר.

ב) בחזו"א סי' קל"ז כ' וז"ל, ואפשר דאיסור ברכה שא"צ אינו משום הזכרת השם אלא משום חסרון יראה שאין האדם ראוי לגשת אל הקדש תמיד אלא כפי מה שקבעו חכמים.

ג) במנחת שלמה סי' י"ח [עמוד קלר] וז"ל: ונראה פשוט דכיון דרק מדרבנן וכו', וכמו"כ לענין ברכות אם יהי' היתר לברך ברכה לבטלה ע"י שיתכוין לאומרה דרך שבח יבואו לומר שכל עיקר הברכה

לאו חיוב הוא ותעקף בכך תקנת חכמים של חיוב ברכה משא"כ אם אינו אומר ברוך בתחילה, עכ"ל, [ועיי"ש מה שהביא דוגמאות לזה].

ולפי הני טעמים י"ל, גדרר האיסור הוא כאשר ניגש לברך בלא חיוב כלל, אבל בני"ד שיש מנהג לברך, והמנהג מחייב לברך אין בזה שום שקר [לסברת החכמת שלמה], וגם לא יבואו לומר [להמני"ש] שכל עיקר הברכה לאו חיוב הוא, כיון שאין אמירתו דרך שבח בעלמא, אלא מברך משום חיוב המנהג. ועפי"ז מבואר סברת הא"א דס"ל דמותר להנהיג ברכות, וצ"ע ברעת שאר פוסקים.

ה' ולענין מנהג "בספק ברכות" יש להוסיף טעם, דהרי דעת הרבה פוסקים שהאיסור מדרבנן, כמו שסתם בשו"ע הרב ס"י רט"ז ועוד אחרונים, וא"כ צע"ט דבספק ברכות אמאי לא אמרינן דהו"ל ספק איסור דרבנן לקולא.

וצ"ל כמו"ש בתורת חסד ס"י ז' דכיון דספק ברכות להקל, הו"ל כמברך במקום שפטור, כיון שפטור לברך מספק.

ובאור הדבר י"ל, דכיון שכבר נפטר מלברך, ממילא אם יברך הו"ל "ודאי" ברכה לבטלה ולא ספק, דאף אם כלפי שמיא גליא שחייב לברך, מ"מ אכתי שייך טעמים הנ"ל, כיון שמברך כשאין חייב בתשלומין, וגם ניגש אל הקורש במקום שפטורו חכמים מספק, וגם יאמרו שאין הברכה משום החיוב כיון שמברך גם כשהוא פטור.

ונמצא דבמקום ספק שבעצם י"ל ספק איסור לקולא, ורק אסור משום דשייך טעמים הנ"ל, א"כ י"ל דבמקום מנהג דליכא הטעמים, לא שייך לומר דהוי "ודאי" איסור, ואין לאסור מספק, ואכתי צ"ע.

שלמה זלמן פרק - ביתר

## בענין חינוך קטן לנטילת לולב ע"י לולב שאול ופסול

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" שלום וברכה!

קבלתי במועדו את הקובץ האחרון (קובץ ע"ג) ויישר כוחם. ראיתי את מאמרו של הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א (עמוד ע"ג והלאה) בענין חינוך קטן לנטילת לולב ע"י לולב שאול ופסול - ומאחר ואף אני אני הארכת משם תדרשנו. כמה שלמד עפ"ד הערוך לנו בסוכה (מו:); שד"י תלוי אם מצות חינוך הוא על האב אולם הבן עצמו אינו בר חיובא כלל, או שדין חינוך הוא שחכמים הטילו החיוב על הקטן עצמו - יעויין בשו"ת אבן ישראל להגר"י פישר שליט"א (סימן ג') שג"כ תלה ד"ו במחלוקת הנ"ל ועש"ב אולם לע"ד אין זה מוכרח דלעולם אימא לך שאף שהחיוב הוא על האב הטילו עליו לחנכו בכל מכל כל וכן להיפך שאף שהחיוב חינוך הוא על הקטן לא החמירו עליו כ"כ (וכן כתב הה"כ לקמיה שאין זה מוכרח) ומה שהעיר מדברי רבינו מנוח (הלכות שביתת עשור פ"ב ה"י) שיש שני סוגי חינוך א' כדי להכניסו תחת כנפי השכינה ב' החינוך הרגיל, כבר הערנו מדבריו בדברינו שם ומ"ש לדייק מרבינו מנוח (הנ"ל) דס"ל שהחינוך הרגיל מוטל על הקטן (ולא על אביו של הקטן) אינו מוכרח לע"ד ש"ל שהאב מצוה שיעשה (הבן) המצוה כתקנה וכמשפטה וגם הה"כ נראה שהרגיש בזה) ועכ"פ מבואר מדבריו של רבינו מנוח "שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלמות" וא"כ אית לן ג' ראשונים דס"ל שיש לחנך את הקטן כגדול הלא המה הריטב"א בסוכה (ב:); שכ"כ להדיא והר"ן ביומא (פב). (שהעיר מדבריהם ג"כ הה"כ) ורבינו מנוח הנ"ל. ומה שרצה לחלק ולומר דאף הריטב"א והר"ן יודו שכאשר הקטן אינו מבחין שפיר דמי לחנכו אף בדבר שהוא פסול לגדול לא ידעתי איך אפשר לומר כן בלי ראייה בדעת הריטב"א שכותב שמחנכין את הקטן לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול וכו'. וכ"כ כיו"ב הר"ן ורבינו מנוח (הנ"ל) ומה שסייע לדבריו מדברי המ"ב מה זה נוגע להריטב"א ושאר ראשונים, ואה"נ שיש לומר חילוק זה בדעת המ"ב וכן בדעת כל הסוכרים שלולב שאול כשר לקטן דאל"כ תקשי ע"ד מהגמ' בסוכה (ב:); במעשה דהלני המלכה דמוכח דבעינן חינוך כגדולים וע"כ לחלק דשאני התם שהפסול של למעלה מכו' אמה ניכר משא"כ בשאול וכמוש"כ כן בדברינו בשו"ת אדרת תפארת הנ"ל. (וזאת להעיר שמדברי הריטב"א נראה שיש כאן איסור לחנכו בדרך זו דדלמא אתי למסרך, וכ"כ בשו"ת בנין אב ח"א (סימן נ"ד) ע"ש ומשא"כ לדברי רבינו מנוח הנ"ל דארובה יש בזה ענין להכניסו תחת כנפי השכינה. וכמוש"כ (שם)). ומה שהביא

מהאגרות משה ח"ג (סימן צ"ה) ע"ע באגרות משה בח"א (סימן קל"ז) ובח"ד (סימן ג"ב אות ה') ע"ש וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאבה"ע סימן ד') שהכריע מכח דברי הריטב"א הנ"ל דבשאלו אין מתקיימת מצות חינוך ע"ש ועיין בקהילות יעקב בסוכה (סימן כ"ח) ובשו"ת עטרת פז ח"ב (עמוד קמ"ט והלאה בהערה) ועו"ש בהוספות ומילואים ע"ש.

ומה שהעיר מדין חינוך לשעות המבואר במשנה ביומא (פב.) כבר הבאנו (כדברינו שם) משו"ת רבבות אפרים ח"ה (סימן תע"ז) שהביא שאחד הקשה לו ע"ד הריטב"א משם וע"ש ברבבו"א מ"ש ליישב ושם כתבנו דקושיא מעיקרא ליתא דשאני חינוך תענית משאר דברים דתענית גופם של הקטנים חלש ומעיקרא מצות החינוך בהם כך נתקנה וראיה לזה מהר"ן (שם) שאעפ"י דס"ל כהריטב"א אפי"ה כתב אליבא דהרמב"ם שאין רשאים (אף אם ירצו) לחנך את הקטנים כגדולים ממש או שאינו חייב אליבא דרש"י ע"ש וע"כ לומר דס"ל כמוש"כ [ונדפסה הערתנו זו ברבבו"א ח"ו (סימן שכ"ז אות ה')] וכ"ז אליבא דשיטת הריטב"א (הנ"ל) אולם לפ"ד רבינו מנוח (הנ"ל) בלא"ה לא קשיא כפי שכתב שם ליישב דבר זה להדיא שכאן החינוך הוא להרגילו במצוות ע"ש ובוזה ניחא מה שתמה הה"כ ע"ד המשנה יעב"ן (סימן ז') שכתב קרוב להנ"ל דביוה"כ נתחדש דין מיוחד מה שלא נמצא בכל המצוות וכו' ע"ש דאין כאן דין מיוחד כפשוטו אלא דבר מיוחד שבא מכח המציאות ואין דנין אפשר משאי אפשר, והרי אי אפשר להטיל על הקטנים תענית כגדולים דגופם חלש (וכיו"ב כתב הה"כ לקמיה בדעת המג"א) ועפ"ד הריטב"א והר"ן ורבינו מנוח (הנ"ל) נראה ברור שיש ללמוד למצות חינוך בכל המצוות שתמיד יש לחנך את הקטן בהכשר גמור כגדול. ולגבי קטן ששכח יום אחד לספור ספיה"ע שהביא שם מספר הקטן והלכותיו דלא עדיף מגדול ואי אפשר לחנכו לספור בברכה ע"ש וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סימן רנ"ז אות א') ע"ש הנה לעומת זאת ראיתי בקול סיני (עמוד 86) שכתב שרשאי להמשיך לספור בברכה משום חינוך ע"ש ואף שבעלמא ס"ל שיש לחנך קטן כגדול (וכנ"ל) כתב בשו"ת עטרת פז (הנ"ל) לבאר, דבכה"ג שפיר סמכינן על הפוסקים דס"ל דלא בעינן תמימות בצירוף הסוכרים דלא בעינן לחנכו כגדול ממש ע"ש ופ"י אפ"ש לומר כיו"ב אף על קטן שהגדיל בימי הספירה דאף שנחלקו אם ממשיך לספור בברכה מ"מ לכו"ע יתחיל לספור בברכה כ"ז שהוא קטן ודו"ק ובאתי רק להעיר בכ"ז ולמגמר בעתיקא קשה מחדתא.

ולהשלמת הענין ראיתי לציין למ"ש באדרת תפארת (שם) לדון האם יש לחנך את הקטן למצוה שיקיים אותה רק בדיעבד כגון במקומות שהחושך יכסה ארץ בשעה מאוחרת והילדים הולכים לישון ואינם שומעים הבדלה והספק הוא האם יש לחנכם לעשות הברלה ביום ראשון וכדקמ"ל שמבביל והולך עד יום ג' או דלמא אין לחנך לדיעבד ושם כתבנו עפ"ד הריטב"א והר"ן ורבינו מנוח הנ"ל שדינו כגדול לגבי מצות חינוך ואף דרעת הריטב"א שחושש דלמא אתי למסרך כאן אין לחוש דסוף סוף בדיעבד יוצא י"ח ודלא כמוש"כ בשו"ת קנין תורה ח"ה (סימן כ"א) שאין בכה"ג מצות חינוך וע"ע שם בסוף הספר בהערות ע"ש והנני להוסיף כעת שכיו"ב יש להעיר עמ"ש בשו"ת בצל החכמה ח"ה (סימן קס"ט) שדן אם יש חינוך לגבי תפילת תשלומין והעלה שאין בכה"ג מצות חינוך דהו"ל תקנה לתקנה דלא עבדינן ע"ש ולענ"ד דחייב כגדול בתפילת תשלומין ולא הו"ל תקנה נוספת אלא מעיקרא כך תיקנו לקטן שמצות החינוך הנוהגת בו היא לעשותו את המצות כגדול בכל מכל כל רק שגדול חייב מכח זה שהוא גדול והקטן שהגיע לחינוך חייב מדין חינוך המוטלת (עליו או על אביו) והנלע"ד כתבתי.

בכבוד רב

**אברהם דור**

מח"ס אדרת תפארת ב"ח

## תגובת הכותב

חדי קוב"ה בפלפולא דאורייתא, וע' פנים לתורה. וכמדומה שהדברים בלתי הכרחיים. בכל הצדדים. ולכן השו"ט אינם כ"כ לתועלת בזה, ועכ"פ אפריון נמטייה למעלי על הערותיו הנכבדות בנידון.

אך נראה בדעת רבינו מנוח שכתב דצריך לחנכו לעשות המצוה כתיקונה וכמשפטה, כתב כן רק לגבי תענית יוה"כ שנתחדש דין השלמה לקטנים בני י"א (לכל מ"ד לשיטתיה) וזוהי תקנה מיוחדת אבל כל דין חינוך ס"ל דרמי על האב. ובוה משמע דס"ל דא"צ לחנכו לקיים המצוה כתיקונה, כיון שהחינוך הוא רק

להכניסו תחת כנפי השכינה, ובזה מסביר דין תענית לשעות, לקטנים. וא"כ נראה היפוך מדברי מעל"כ, אלא דעת רבינו מנוח דבכל מצות חינוך (כגון לנטילת לולב) דרמי על האב א"צ לחנכו לקיים המצוה כתיקונה. והאמת דאף בזה יש לדרן דאפש"ל דכל מצות חינוך הוא על קטן, ורק חינוך לשעות לא וחינוך לשעות היא התקנה דמיוחדת ולכן א"צ לקיים המצוה כתיקונה, אבל לענ"ד נראה מלשונו דהדין השלמה הוא תקנה מיוחדת. וצ"ע בזה, ודו"ק.

בברכת להגדיל תורה ולהאדירה  
שלמה ולמן שמעיה

## בענין הליכה ליד עין אלקטרונית בשבת

לכב' מערכת הקובץ התורני החשוב "בית אהרן וישראל" שלום רב.

בגליון ע"ב, כתב הרה"ג י. ש. מוזסון שליט"א, לדמות העובר ליד "עין אלקטרונית" למי שמחמת הימצאות גופו נעשית מלאכה בשוא"ת. - ולענ"ד שאני הכא שהיא הביא עצמו לשם, ואם היה מביא לשם ארון וכיו"ב ועי"ז נפסקת הקרן, וכי לא חשיב מעשה. (וכ"ה לענין צידה, בסותם הפתח).

וכל הנידון במלאכה הנעשית מחמת "כובד גופו" או "הימצאות גופו" איירי רק כאשר אחר שכבר בא לשם נתחדשה איזו מציאות ורק לאחמ"כ מתאפשרת תוצאת מלאכה שמחמת הימצאותו או כובדו. אלא דבעיקר הרבר אם חשיבא גרמא "פסיקת הקרן", זה צ"ע טובא כיון שאין הקרן מוחשית ונראית לעין, ושאני מזרם חשמלי שעובר בחוט ובזה י"ל שהנידון על מצב ותכונת החוט. ומשו"כ יש מקום לדרן דהיכא דעובר לתומו בזה ודאי יחשב גרמא. (ומצד פס"ר דלג"ל, ילה"ע שיש מקרים שבהם ודאי ניחא ליה בתוספת האור).

ואסיים בברכה  
יחיאל שולמן

## בענין עירי קידושין

כבוד קובץ הנפוץ בית אהרן וישראל

מה שכתוב בגליון ס"ח מידידי הרב צבי חיים דיטון נ"ו בענין עירי קדושין שא"צ לראות ממש פני הכלה והביא כמה ראיות לזה וע"ז העיר ר' זאב פריינד בקובץ ע"א שהקשה עליו שצריך לחשוש שבעירי קדושין צריך דוקא לראות וע"ז באתי להעיר בעז"ה כמו שמבואר לקמן דא"צ ראייה ממש ומהני עירי קדושין אפי' בהוכחה.

הנה בשו"ע אבהע"ז איתא פלוגתת הרשב"א והמרדכי דהרשב"א מובא ברמ"א סימן מ"ב וז"ל וצריכין העדים לראות הנתינה ממש לידה אע"פ ששמעו שאמר התקדשי לי בחפץ פלוני ואח"כ יצא מתחת ידה אינם קדושין עד שיראו הנתינה ממש עכ"ל מבואר שיטת הרשב"א שצריכים ראי' ממש, וע"ז מביא כ"ש ס"ק י"ב שיטת המרדכי מובא בפ' האומר דחולק על הרשב"א שאפי' לא ראו הנתינה אין לבטל הקדושין אם ראו דבר המוכיח יוכל להעיד כאילו ראו גוף המעשה ומביא ראי' לדבר מעדי יחוד הן עד ביאה וכי' וזהו שיטת המרדכי שא"צ ראי' ממש רק מהני דבר המוכיח שמקדש אותו וגם בתשובות מיי' נשים ס"א סוכר כשיטת המרדכי ופת"ש ס"ק י"ב מובא ספר חוות יאיר וספר המקנה דסבירי דאין מחלוקת הרשב"א והמרדכי דלא כב"ש, רק הרשב"א שמצריך ראייה ממש לידה באופן שיש להסתפק שנתן לה במתנה לפני אמירת הקדושין ואפילו ששמעו שאמר לה שתתקדש לה בזה וחישינן שמא חזר בה ונתן לה במתנה ולא בתורת קדושין, והמרדכי מיירי באומדנא רמוכח טפי דמקדש כגון שעמדו אצל המקדש והמתקדשת וראו הטבעת בידו ושמעו שאמר האמ"ל אלא שהעלימו עין בשעת נתינה ועוד ראו הטבעת בידה בענין שאי אפשר לומר שלא רצתה לקבל בתורת קידושין ונתן לה במתנה ובזה וודאי הוי בתורת קדושין והיא מקודשת.

מבואר מהמקנה וחות יאיר דהרשב"א והמרדכי אינם חולקים באופן שיש וודאי קדושין באופן שזה מוכח שרוצה לקדש אותו הוי קדושין אפילו להרשב"א.

ובספר בית מאיר ג"כ למד מדין הרשב"א בההיא דאתרוג דלא הוי ידיעה ברורה וגם בחתם סופר בסימן ק"א האריך בזה וכותב שהרשב"א מודה להמרדכי דא"צ ראי' ממש ומהני אם מוכח דמקדש אותה דהוי מקודשת.

העיקר נראה מרוב פוסקים דהרשב"א אין חולק להמרדכי וסובר דא"צ ראי' ממש ואפילו העלימו עין או דהוי כיוסי פנים מהני והוי מקודשת.

וסייעתו להפוסקים הנ"ל דסברי דאין מחלוקת להרשב"א והמרדכי מרשב"א עצמו, באבהע"ז סימן ל"א ברמ"א מובא בשם תשובת הרשב"א "דנוהגין לכסות פני הכלות הצנועות ואינן מקפידות במה מקדש אותן" מבואר ברשב"א שאינו צריכים לראות פני הכלה רק סגי אם יודעים שזו הכלה ואפילו לא ראינו ממש הכל סובר הרשב"א דהוי קדושין מוכח מזה כמו שמבואר לעיל בספר המקנה וחות יאיר דאם יש אומדנא דמוכח דהוא מקדש אותה הוי קדושין ואפילו לשיטת הרשב"א וזהו שיטת המרדכי דסובר דאינם צריכים ראי' ממש רק הוכחה דהוא מקדש אותה וצ"ב.

ועל דין זה שנוהגין לכסות פני הכלות עמדו המהרי"ט ואביו המבי"ט דהמבי"ט סבר דהיכא דלא ראו הקדושין ממש באופן שכיסה פניה דהעדים לא ראו לגמרי האשה ואח"כ גלו פניה פסק המבי"ט דאין לחוש לקדושין דהוי כמקדש בלא עדים, והמהרי"ט בנו חולק עליו ומחלק בין לא ראו המעשה קדושין להיכא דראו המעשה אלא שלא הכירו האשה היכא דיכולין להחזיק ולראותה הוי קדושין כמו המנהג לכסות פני הכלה מכיון שיוכל העדים להחזיק ולראותה הוי קדושין ובאופן שאין יכולים להחזיק ולראותה לא הוי קדושין וזהו באמת סברת הרשב"א דמהני אם כיסה פניה מכיון שיכולין להחזיק ולראותה הוי קדושין ואפילו לא ראו הנתינה ממש על ידה אלא הוי הוכחה דמקדש אותה והוי קידושין כמו שמבואר לעיל דהמקנה וחות יאיר דהרשב"א והמרדכי אין חלוקים בדבר באופן שיש הוכחה דמקדש אותה וע"ז מכורר היטב דצנועות נוהגין לכסות פני הכלות וא"צ לראות פני הכלות והוי עדי קדושין ומהני וז"ב והוי כמו שכתב האבני מילואים וא"צ לראות עדי הקדושין הכלה בפניה ולא כמו שהעיר שעדי קדושין צריכות לראות ממש פני הכלה.

ידידכם דשו"ט

**אברהם יעקב ברנמן**

כולל הוראה ע"י ישיבת נבחרדוק

## בענין לכלול נברכה אחת כמה ניסים שנעשו לו

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל שלום רב וכטו"ס.

בגמ' ברכות דף נד. מר בריה דרבנא הוה קאזיל בפתקא דערבות [בבקעה ששמו ערבות] וצחא למיא [צמא למים] איתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתי, ותו זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פרידא [גמל נושך] איתפרקא ליה אשיתא על לגוה [נפלה חומת בית שהיה סמוך לו ונכנס לתוך הבית מפני הגמל] כי מטא לערבות בריך ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל כי מטא לרסתקא דמחוזא בריך ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות, וכתב הרא"ש שם בזה"ל מכאן משמע שיחיד שנעשה לו נסים הרבה בהגיעו אל אחד מן המקומות שנעשה לו נס יכלול כל שאר הניסים עם זה, ולכאורה קשה מדוע כתב ומכאן משמע הא גמ' מפורשת הוה, וכתב הט"ז בסי' רי"ח ליישב עפ"י מה שיש להסתפק האם מזכיר את שאר המקומות שבו נעשה לו הנס או שאינו מזכיר את שאר המקומות אלא מזכיר את שאר הניסים שבשאר המקומות, וכתב שזהו מה שחי' הרא"ש שמזכיר את שאר המקומות וכמו שכתב הטור בשם הרא"ש בזה"ל צריך להזכיר כל שאר המקומות עמו, אלא שלכאורה דבריו צע"ג הא ברא"ש גופא מבואר בזה"ל יכלול כל שאר הניסים עמו, ושוב ראיתי שבספר נהר שלום העיר זאת ונשאר בצע"ג.

ונראה ליישב בפשיטות עפ"י מש"כ הכס"מ שהטעם שהר"מ לא פסק את הגמ' הנ"ל משום דאפשר לרווחא דמילתא עשה כן ולא משום חיובא ולכן הרא"ש כתב מכאן משמע דלא מבואר בגמ' להדיא שבירך משום חיובא.

ובעצם דברי הר"מ נראה לומר שהיה לו הכרח לפרש כן שלא משום חיובא בירך, דבגמ' מבואר וכן איתא בר"מ הרוואה את מעברות הים ומעברות הירדן וכו' צריך שיתן שבח והודאה ובפשטות מבואר שצריך שיהיה ניכר מתוך המקום את הנס וכמו שכתבו התוס' בע"ב ומבואר עוד בגמ' שכל החילוק בין ניסא דרביים לבין ניסא דיחיד הוא שבניסא דרביים כו"ע צריך לברך ובניסא דיחיד רק הוא צריך לברך, ומשמע שלענין שאר הדברים דיניהם שווים וכשם שניסא דרביים צריך שיהיה ניכר מתוך המקום כך ניסא דיחיד צריך שיהיה ניכר מתוך המקום [ודלא כמו שכתבו התוס' בע"ב שבניסא דיחיד א"צ שיהיה ניכר מתוך המקום] וא"כ אינו יכול לברך במקום אחד על כל שאר הניסים שקראו לו בשאר המקומות דלא ניכר ממקום זה שמברך על שאר הניסים וע"כ שמר בריה דרבינא שבירך היה לרווחא דמילתא ולא משום חיובא.

ושוב מצאתי שבפמ"ג כתב שהמקור לדברי התוס' שבניסא דיחיד א"צ שיהיה ניכר מתוך המקום הוא בגמ' זו שמר בריה דרבינא בירך על שאר הניסים, וא"כ דברינו נפלאים שלדעת הכס"מ בדעת הר"מ שגמ' זו אינה אלא לרווחא דמילתא ליכא ראייה שבניסא דיחיד א"צ שיהיה ניכר מתוך המקום.

יהודה לייב בהגרי"מ שטרן

## ברעת הרשב"א ברין תפיסה קודם שנולד הספק

בקונטרס הספיקות [כלל ב'] האריך שם בדעת הראשונים ז"ל אם מהני תפיסה קודם שנולד הספק, וכתב שם [סק"ב] דמסתבר דדעת הרשב"א היא כדעת רבו הרמב"ן [ב"מ ו' ע"א] דל"מ תפיסה אף קודם שנולד הספק אף בטענת ברי, ושנה כן גם להלן [כלל ג' סק"א] בדעת הרשב"א, יעוי"ש.

ור"ז צ"ע טובא, דלכאורה מצינו להדיא דס"ל להרשב"א דמהני תפיסה קודם שנולד הספק, והוא, כבבא בתרא [ד' ע"א], בהא דאיתא שם כמתני' ריש פרקין, דכיון דאיכא חיוב על שניהם לבנות הכותל, לפיכך אם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם, וכתב ע"ז הרשב"א שם, דלולי הך דינא דאיכא חיוב על שניהם לבנות הכותל, היכא דנפל הכותל לרשותא דחד מינייהו, ואח"כ היו באים לכ"ד לרון, וכ"א טוען אני בניתיה, היו מעמידים הכותל בחזקתו של זה שנפל לרשותו ומדין מוחזק, עיי"ש.

והנה, בכה"ג הא חשיב תפיסה קודם שנולד הספק, ומ"מ מהני תפיסתו, וכלשון הרשב"א שם, כאן לא יצא הספק עד שבא לידו של זה, וכיון שבידו של זה נולד הספק, מספק אין מוציאין אותו מידו, [וזהו דלא כדעת התוס' שם ב' ע"א, והדברים ידועים ואכ"מ].

עכ"פ הרי לנו להדיא דס"ל להרשב"א, דמהני תפיסה קודם שנולד הספק, ודלא כמוש"כ הקונה"ס הנ"ל, רצ"ע.

יהושע שמיינברג

שיבת זכרון אלימלך



# מכון בית אהרן וישראל

פפעלי מחקר תורניים - שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין

בתי מדרש גבוהים לתורה והלכה ♦ גנוז לכתבי־יד תורניים  
ארכיון לתולדות החסידות ♦ מפעלי דפוס והוצאה לאור ♦ מאסף תורני דו־חודשי

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, מיקוד 91503, טל. 02-5370106, 079. 02-5382581

## הננו להודיע כי יצא לאור בכריכה מהודרת כרכי "קובץ בית אהרן וישראל"

מאסף מרכזי לתורה והלכה

א/תשמ"ו, ב/תשמ"ז, ג/תשמ"ח, ד/תשמ"ט, ה/תש"נ, ו/תשנ"א

ז/תשנ"ב, ח/תשנ"ג, ט/תשנ"ד, י/תשנ"ה, יא/תשנ"ו, יב/תשנ"ז

עם מפתחות



כל כרך מכיל 6 קבצים ולמעלה מ-800 עמודים של דיונים, מאמרים, בירורי הלכה ומחקרים תורניים בכל מקצועות התורה. מאמץ רב מוקדש להגשתם הנאה של המאמרים, והעשרתם בגנוזות מגדולי ישראל ופרקי מחקר בתולדות ישראל.

"קובץ בית אהרן וישראל" המופיע זה השנה השלש־עשרה, ברציפות מדי חודשיים, קנה לו מקום מרכזי כבמה המגיש למעיין חידושי־תורה במגוון רחב - פרי עטם של גדולי תורה ידועים ולא מעט צורכי רבני המפרסמים בו את בכורי יצירתם, תוך שמירה על רמתו, צביונו ועיצובו.

ספר מפתח מפורט לכרכי א-י נמצא בשלבי עריכה מתקדמים.

להשיג במשרדי המכון

**KOVETZ BAIS AHARON V'YISROEL**

a compilation of Torah & Halacha dissertations  
by the Rabbis & Talmudic scholars of the  
Karlín-Stolin Institutions in Israel and abroad

Edited & Published by:

**M'CHON BAIS AHARON V'YISROEL**

for torah research & the publishing of manuscripts  
under the auspices of

Bais Aharon V'yisroel

11 Avinoam Yellin St.

---

---