

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

ב"ה  
שנה יד  
גליון ג (פא)  
שבט - אדר תשנ"ט

# 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

# קובץ בית אהרן וישראל

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

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

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- 
- ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק
- 
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
- 
- ישיבה קטנה "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 "מתיתבתא 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 חו"מ - קרית ספר
- 
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
- 
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "קארלין סטאלין" - תל אביב

## התוכן

### עמוד

ה	רבי שמחה הכהן פרידמן זלה"ה בעל "ספר שמות" (שפ"ב - הכ"ח)	בדין הלהוה ודר בחצירו
טו	רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל אב"ד אלזאס (תצ"ט - תק"צ)	בענין ראש השנה למלכים
יז	רבי דוד פרידמן זצ"ל אבד"ק קארלין (תקפ"ח - תרע"ה)	הערות והגהות בספר תורת הבית להרשב"א

### חידושי תורה

כה	הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה תובב"א	בענין קטרת זרה
כח	הרב יחיאל טויסיג הרב טוביה בוקשפן כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין, גבעת זאב	בענין חילול שתי שבתות על חולה שיש בו סכנה
לז	הרב מאיר זיצמן, בני ברק	בביאור מצות לא תחמוד ולא תתארה
מח	הרב בנימין פרידמן בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין גדר וסיבת קלא דשטר לגבות ממשעבדי (ב)
סו	שרגא צבי היימליך כולל קארלין סטאלין, קרית ספר	בענין מצות מילה
ע	אהרן יוסף לוריא, ירושת"ו	בענין מצות משלוח מנות

### בירורי הלכה

עה	הרה"ג ר' גבריאל צינגער רב ומח"ס נטעי גבריאל, ניו יארק	בדין ברכת אירוסין ונישואין לכמה חתנים ביחד
עט	הרב שמואל ישעיה יפה לייקווד	בענין קריאת שמע קודם ברכת התורה
פא	הרב בעריש שמעיה כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין, גבעת זאב	גדר חיוב שמחה בשבת ובפורים
פו	הרב שניאור זלמן דישון בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	כל תוסיף בקיום מצוה מספק
צה	הרב ראובן חיים שמעון הלוי שטיינברג ניו יארק	בירור השיטות בענין לחמניות מווננת (ג)

## מנהגי ישראל

קה

יצחק יהושע שור  
מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א  
לחודש ניסן וחג הפסח (יא)

קיא

### הערות

בענין הגורל של המן - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכת"ם ליעקב, ירושת"ו / בענין ברכת שעשה ניסים עובר לעשייתן - הרב שמואל רייפער, לונדון / על קדושת הרחבה העליונה של הכותל המערבי - הרב שמואל חיים יעקב גרובער / על סגולת זמן מנחה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב עזריאל ב. אהרונוביץ, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אברהם מרדכי רינדער, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב משה גרשוני, ירושת"ו / בענין הנ"ל והערה בענין קריביה דרב אסי - הרב ישראל דענדעראוויטש, ירושת"ו / בענין שתרי"ג מצוות רמחות בעשרת הדברות - הרב גמליאל גרינפלד (חלמיש) / בענין טלטול שעון יד בשבת במקום שאין עירוב - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיתים בהלכה, ירושת"ו / בענין ברכת אירוסין והמסתעף - הרב שרגא פייבל הלוי רוזנבוים.

הערות בשולי המנחת חינוך מצוה ל"א קידוש שבת בדברים - הרב יעקב קאפיל רייניץ, ירושת"ו.

קלא

### תיקוני סופרים

הרב יוחנן ברי"ג בריזל  
עיה"ק ירושלים תובב"א

תשובות פאר הדור  
כבא בתרא דף ט' ע"א  
רא"ש כבא מציעא פ"א סי' ט"ז

הרב אברהם דהן, בני ברק

פירוש הרשב"ם לפרשיות  
בראשית נח לך לך

# גנוזות

רבי שמחה הכהן פריידמאן זל"ה

אב"ד בילוגראדו בעל ספר "שמות"

כתבנו אודותיו בגליון ל"ה סיון תמוז תשנ"א עמ' ז'. לפנינו תשובה ממנו מתוך חכרין תשובות לגדולי רבני טורקיא, הנמצא באוצר אדמו"ר שליט"א מס' 578, התשובה בדיון הלוהו ודר בחצירו בכתיבת ידי מעתיק, אולם ב' דפים בכתיבת ירו שדרו בו.

## ברין הלוהו ודר בחצירו

שאלה

ראובן ושמעון שכנים ויש להם חצר גדול פרוץ חציו של ראובן לכדו וחציו השני משותף ביניהם והיו משתמשים ביחד בחצי המשותף, והנה שמעון לזה מראובן סך מה ונתן לו חלקו הנו' במשכון באופן דראובן לכדו היה משתמש בכל החצר בבתחילה לגדל עופות ותרנגולים ועשה בחלק המשותף לצד צפונה רפת של בקר זה זמן מה, ועתה בא ראובן ותובע דמי ההלוואתו, ושמעון משיב דיסתלק ראובן בלא זון אחר שנשתמש בכל החצר זה כמה שנים, וראובן מוען הלא החצר הזה לא קיימא לאגרא ואנא לא עבידנא למיגר, ועוד דהלא הי"ל ג' חלקים בחצר ואגב שנשתמשתי בחלקי ממילא נשתמשתי בחלקך אחר דהיה פרוץ והעופות פורחים והולכים אנה ואנה הגם דלא היה לי צורך כלל, ועוד אחר דחלקך אינו מבורר דהלא לא חלקנו חצי החצר המשותף בינינו א"כ נמצא דלא חסרתין ולא הנהתני כלל וגם לא מחוי כרביית והרפת של בקר שעשיתי בחצי החצר המשותף בינינו עשיתי שם הגם דיכול הייתי לעשותו בחלק השני של החצר שהוא שלי לברי מ"מ עשיתי שם בחלק המשותף משום דאותו המקום אשר שם עשיתי הרפת שהוא לצד צפון כשנחלוק צריך אני ליקחו בחלקי וליתן לך צד דרום שהוא בצד ביתך דאם תקח בצד צפון ואני צד דרומאה לא יהא חלק בצד ביתך דחלקי יפסיק בינתים וגם לא יהא לך מקום ליכנס וא"כ נמצא דבחלקי עשיתי הרפת הנו', ועתה תודיעני הדיון עם מי ושכרו מן השמים כפול ומכופל.

תשובה

עיקרא דהא מלתא איתא בפ' א"נ דף ס"ד מתני' המלוה את חברו לא ידור בחצרו חנם ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא רבית, גמ', אמר רב יוסף בר מניומי אר"נ אע"פ שאמרו הדר בחצר חכירו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר הלוהו ודר בחצירו צריך להעלות לו שכר מאי קמ"ל תנינא המלוה את חכירו לא ידור בחצירו חנם ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא רבית אי ממתניתין ה"א ה"מ בחצר דקיימא לאגרא ונברא דעביר למיגר אבל חצר דלא קיימא לאגרא



וגברא דלא עביד למיגר אימא לא קמ"ל, א"ד אמר רב יוסף אר"ג אעפ"י שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר הלויני ודור בחצירו צריך להעלות לו שכר מ"ד הלוהו כ"ש הלויני ומ"ד הלויני אבל הלוהו לא מ"ט כיון דמעיקרא לאו אדעתא דהכי אוזפיה לית לן בה ע"ב.

הזקקתי להביא כל לישנא דנמ' משום דקשה לי בגוה טובא ואציע שאול, דלכאורה יש לדקדק על המקשה מאי מקשה ליה ממתני' דבפי' מוכח מלישנא דמתני' דאירי בחצר דקיימא לאגרא מדקתני ולא ישכור ממנו בפחות כדהכריחו התוס' ז"ל ודברי ר"ג אמורים בחצר דלא קיימא לאגרא כדפתח בריש דבריו אעפ"י שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר כו' וההיא אירי בוראי בחצר דלא קיימא לאגרא כדאוקי לה בפ"ב דב"ק וכדכתב רש"י ז"ל וא"כ מעיקרא כי קארי ליה מאי קארי ליה, עוד יש לדקדק קצת אמאי הוצרך להביא כל לישנא דמתני' לא ידור בחצירו חנם ולא ישכור ממנו בפחות דלקושתיו אינו צריך כי אם הבאת הרישא לחוד דלא ידור בחצירו חנם, ודוחק לומר משום דרוצה להביא טעמא דמלתא מפני שהוא רבית ואנב זה הביא החלוקה דלא ישכור ממנו בפחות דלא הי"ל לדלג החלוקה הכתובה באמצע אחר שהוא מוכרח להביא סוף דברי המתני' זהו דוחק.

עוד קשה על תירוץ הגמ' דתריך אי ממתני' ה"א ה"מ בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר אבל חצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר אימא לא קמ"ל דאמאי ליה לתריך בהכי דהם ב' חלוקות מן הקצה אל הקצה, לימא אי ממתני' ה"א ה"מ בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דאיכא חדא לשיבותא אבל חצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דאיכא חדא לשיבותא אימא לא קמ"ל, או נימא אי ממתני' ה"א ה"מ בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר דאיכא חדא לשיבותא אבל בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דאיכא חדא לשיבותא לכו דאימא לא קמ"ל, ואמאי הוצרך לאוקי מתני' בתרתי לריעותא ודברי ר"ג בתרתי לשיבותא ולא סגי ליה בחדא לכו, עוד קשה דאיך קאמר דברי ר"ג הם אמורים בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר והלא דברי ר"ג אמורים על ההיא דפ"ב דב"ק כאשר פתח בריש דבריו אעפ"י שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו וההיא אוקמוה בגברא דעביד למיגר וכדפי' רש"י ז"ל ובמציאות זה הוא דאר"ג בהלוהו ודר בחצירו צריך להעלות לו שכר א"כ מנ"ל לתלמודא לאוקי דברי ר"ג אף בגברא דלא עביד למיגר הפך משמעות דבריו דאמר אעפ"י שאמרו דמשמע דעל ההיא קאי, עוד צריך לדעת ולהבין דברי רש"י ז"ל דפי' על ההיא דאר"ג דהדר בחצר חבירו א"צ להעלות לו שכר דאוקימנא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר דלמא הוצרך לפרש הכא דהכי אוקימנא התם.

עוד קשה לי טובא כמ"ש רש"י למ"ד הלויני אבל הלוהו לא ומתני' בדקצין ליה או בשעת מתן מעות דמאי קשה ליה ממתני' הלא מתני' אירי בחצר דקיימא לאגרא וכדהכריחו התוס' וכל דקיימא לאגרא אפי' לאותו מ"ד אסור אפי' בהלוהו אחר דקיימא לאגרא דבודאי אין סברא לומר דיסבור כמ"ד בתרא דכל דלאו אדעתא דהכי אוזפיה לית לן בה אפי' בחצר דקיימא לאגרא זו אינו דדברי ר"ג אין אמורים אלא בחצר דלא קיימא לאגרא ובההיא אמר דוקא הלויני אבל הלוהו לא אבל כל דקיימא לאגרא ל"ש הלויני ל"ש הלוהו ככולם בודאי דאסור דאפי' בלי הלוואה צריך להעלות לו שכר כ"ש בהלוהו דחשש איסור רבית באמצע.

ולעד"ן התירוץ א' עולה לכולנה, והוא הדמקשה הבין מדברי ר"ג דדבריו אמורים בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר ומש"ה הקשה לו ממתני', דאלו ידע דדברי ר"ג אמורים בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר כודאי דלא היה מקשה ממתני', אך אומרו ר"ג אעפ"י שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר והיה איירי בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר דהכי אוקימנא לה בפ"ב דב"ק ולכך קא קשיא ליה ממתני', וזהו דפי' רש"י ואוקימנא בחצר דלא קיימא לאגרא אבל הא גברא עביד למיגר ולכך קא קשה ליה אחר דבהכי איירי ר"ג מאי קמ"ל מתני' היא המלוה את חבירו לא ידור בחצירו חנם ולא ישכור ממנו בפתות מפני שהוא רבית וס"ל למקשה דבהכרח הוא דרישא דמתני' איירי בחצר דלא קיימא לאגרא דאי איירי בחצר דקיימא לאגרא א"כ הרישא היא מיותרת הדלא קתני ולא ישכור ממנו בפתות השתא בפתות אמרת דלא בחנם מיבעיא, וס"ל דדוחק לומר דוּ אף זו קתני דכל היכא דאיכא למדרש דרשינן ורייקינן א"כ מדקתני לא ישכור בפתות א"כ הרישא דקתני לא ידור בחנם הוא אפי' בחצר דלא קיימא לאגרא, וכ"ת אם כן אחר הרישא איירי בחצר דלא קיימא לאגרא דלא ידור בחנם א"כ כ"ש בקיימא לאגרא דלא ישכור בפתות, א"כ לשתוק מהסיפא דמכ"ש דרישא נפקא, לאו קושיא היא מתרי טעמי, חדא דה"א אע"ג דקיימא לאגרא כל שנותן שכירות כל שהוא לא מחוי כרבות ויהא מותר במשכנתא הנכייתא קמ"ל דאפ"ה אסור למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ועוד דהוצרך למתני' הסיפא לגלויי דרישא איירי בדלא קיימא לאגרא דאלו לא קתני הסיפא ה"א דרישא איירי בקיימא לאגרא אתא יתורא הסיפא לגלויי רישא דאיירי בדלא קיימא לאגרא, איך שיהיה דס"ל למקשה מכה הסיפא דלא ישכור ממנו בפתות הרישא איירי בדלא קיימא לאגרא דאל"כ הרישא היא מיותרת ולכך הוצרך להביא בקושיהו הסיפא ג"כ, וביסוד זה קא מקשה לר"ג דמאי קמ"ל דמתני' היא דבדלא קיימא לאגרא דאסור לדור בחצירו חנם, ותירץ אי ממתני' ה"א בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר, ודיוק דירך דדייקת דהיא מיותרת אחר דקתני ולא ישכור ממנו בפתות ס"ל למתריך דלא קשיא דוּ אף זו קתני ואצ"ל זו דוחק אבל זו אף זו אינו דוחק דכן דרך התנא ברוב מקומות למתני' זו אף זו ואפ"י לסברך דנורה לדיוקך ונאמר דמתני' איירי בדלא קיימא לאגרא מ"מ חצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר אימא לא קמ"ל ר"ג דאפ"ה אסור דדברי ר"ג אמורים בכל הדר בחצר חבירו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר ל"ש בגברא עביד למיגר וכ"ש כשלא עביד למיגר דאיכא תרתי לטיבותא דא"צ להעלות לו שכר כדקאמרו שם בפ"י בפ"ב דב"ק דזה נהנה וזה לא חסר ועלה קאי ר"ג באו' הלוהו ודר בחצירו צריך להעלות לו שכר ר"ל בכל אותן מציאות דאמרו הדר שלא מדעתו דא"צ להעלות לו שכר הן בגברא דעביד למיגר הן בדלא עביד למיגר דככולן ק"ל דא"צ להעלות לו שכר כהלוהו ודר בחצירו באותן השני פנים הראשונים צריך להעלות לו שכר, ולדברי התוס' ז"ל בד"ה אמר ר"ג כו' דכתבו דהא דר"ג מיירי בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר ובחלוקה זו לכד איירי ר"ג ולכך לא הקשו שם מדר"ג אדר"ג לכאורה הדרא קושייתנו לדוכתא דאיך קאמר ר"ג אע"פ שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר הלוהו ודר בחצירו צריך להעלות לו שכר דמשמע דבמציאות דהתם איירי ר"ג והתם הוא בגברא דעביד למיגר, ו"ל דהתוס' ז"ל יסברו דר"ג קאי אחלוקה א' לכד ראמי' התם דבחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר זה לא נהנה וזה לא חסר עלה קאי ר"ג כמה שאמר אעפ"י שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו ר"ל בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר וק"ל.

והואיל דאתא לידן דבור הוה מעט הכמות ורב האיכות לפוטרו בלא כלום אי אפשר, ע"כ אמרתי להציל ולסלק מעלוי איזה דקדוקים דיש לכאורה לדקדק במ"ש ז"ל כפ' כיצד הרגל דקאמר לימא דקסבר ר"נ הדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות שבר המ"ל א"כ קשיא דר"נ אדר"נ דהבא כך הוא מונה בנמ' שלי, ואין לדקדק דנימא דאה"נ דוהו היא כוונת הקושיא לימא דקסבר ר"נ הדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות לו שבר הלא אשכחנא במקום אחר דס"ל דא"צ דודאי דהלשון לא מוכח הכי. גם אין לדקדק דנימא דמ"ש ר"נ אעפ"י שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שבר ר"ל אעפ"י שאמרו ולעולם לי לא ס"ל כוונתייהו אלא דצריך להעלות ועכ"ז אמינא דאפילו לדידהו דאמ' הכי דא"צ בהלווה ודר צריך, אף גם זאת לאו מלתא היא דמסתמא ס"ל כוונתייהו, אך אמנם תינת דאלו ב' דקדוקים כל א' כפני עצמו לא קשיא אך בהוספם יחד כנראה דיוצא מהם קושיא אחת והוא דנאמר דכוונת המקשה התם היא באופן זה ררואה דהבא אדר"נ אעפ"י שאמרו הדר בחצר חבירו דא"צ להעלות לו ומהימא דאפרנא כנראה דס"ל דצריך להעלות שבר, והוה כוונת קושייתו לימא דקסבר ר"נ הדר צריך להעלות לו שבר וההיא דפ' א"נ דאר"נ אעפ"י שאמרו הוא אעפ"י שאמרו הם ולי לא ס"ל הכי דהוה דוחק דממתני' ס"ל הכי ולכך פריך בלשון לימא דקסבר ר"נ ולא הקשה בכיורו מדר"נ אדר"נ, עוד קשה במאי דתירצו אלא לא קאי התם הכי כנראה דאין לו שחר דהלא קושייתו היא למקשה אמאי לא הקשה הכי א"כ מאי קמתרץ דלא קאי התם הכי מ"מ קושייתו היא על המקשה אמאי לא הקשו מדר"נ אדר"נ ולוקמוה אח"כ כמו שירצה, וחשבתי ליישב דברי התוס' בלי הוספת דל"ת אשר הונה בנמ' שלי, והקושיא היא הבא אמאי לא הקשה מדר"נ אדר"נ וכוה מתורצת קושייתו הראשונה ג"כ אבל אינו עולה כהונן דמעיקרא פשיטא אחר דלא קאי התם הכי א"כ מעיקרא מאי קשיא ותו אי קשיא למקשה דירן מאי קמתרץ התוס', ועוד דהכא מיירי בחצר דלא קיימא לאגרא ובגברא דלא עביד למיגר כדמסיק והלא השתא קיימי' בקס"ד עדיין בקושיא המקשה דעדיין לא ידענא המסקנא דאלו ידע מעיקרא לא קשה אפי' ממתני' כדקתני בכיבור הגמ', הגם ידעתי דיש לדנות ולומר דלעולם גם המקשה ידע דבהכי איירי ר"נ אלא דחשב דגם מתני' מיירי בהכי, וכוה אתא הויעוד דכתבו התוס' מיושב מ"מ הרואה יראה דעיקר הפירוש אינו כמשמע.

והנלע"ד לתרץ לזה הוא דכוונת התוס' כתיורצו דאר"נ דכוונת המקשה היתה בקושייתו להקשות מדר"נ אדר"נ אך לא ידע אי ההוא קלקלתא הוה קיימא לאגרא או לא ולכך קא בעי בתחלה לימא דהכי קסבר ר"נ משום דמסתמא קלקלתא לא קיימא לאגרא וכשישיבו לו הן הכי ס"ל יקשה מדר"נ אדר"נ, ורבירו הם בהצעה ובהתחלה לקושייתו להקשות מדר"נ אדר"נ כשישיבו לו הן, וכוה מיושב קושייתו הראשונה ג"כ וק"ל.

ואחזור לכיבור צורת דשמעתתא שאנו בה דלפי מה שכתבתי דדברי התרצן אתו לתרץ אפי' לפי ס"ד דהמקשה דמתני' איירי בחצר דלא קיימא לאגרא מיושב שפיר הקושיא אחרונה דהקשיתי על רש"י ז"ל כמ"ש למ"ד הלויני אבל הלוחו לא דמתני' ברקצץ ליה או כשעת מתן מעות ולא אוקי לה בחצר דקיימא לאגרא משום דרש"י ז"ל אתא לומר דגם המ"ד בתרא יתרץ מתני' אפי' לפי ס"ד דהמקשה דמכח הדיוק דיתור הוכיח דרישא איירי בדלא קיימא לאגרא לפי הנחתו רצונו לתרץ מתני' ולכך פירש"י ז"ל אליבא דמ"ד בתרא ג"כ הוא יתרץ מתני' כפי הנחת המקשה דאיירי ברקצץ דומיא דמ"ד קמא קמתרץ לה לפי הנחתו, והתוס' ז"ל שכתבו דמתני' איירי בקיימא לאגרא הוא לפי האמת ואה"ה דהתרי המ"ד סברי הכי ולא תירצו אלא לפי הנחת סברת המקשה, עוד י"ל דשמא רש"י ז"ל חלוק על התוס' ז"ל בכיבור הגמ' דקא

מסיק קמ"ל דר"ל קמ"ל דמתני' איירי אפי' בחצר דלא קיימא לאגרא וכך סובר המ"ד בתרא ג"כ דר"נ אתא לאשמועינן דמתני' איירי אפי' בחצר דלא קיימא לאגרא ולכך הוצרך לאוקי מתני' בדקצין ליה וק"ל, והא דאוקי לה רש"י בדקצין לה בשעת מתן מעות ולא אוקי ליה בהלויני הוא משום דא"א דאיירי בהלויני מדקתני המלוה את חבירו לא ידור בחצירו וק"ל.

ועדיין לא יצאתי מדי חובת קושיא אחת דיש בצורת השמעתתא דהקשה מאי קמ"ל ומאי קושיא נימא אי ממתני' ה"א ה"מ בדקצין ליה בשעת מתן מעות כאשר סובר המ"ד בתרא קמ"ל ר"נ דאפי' בהלוהו דלאו אדעתא דהכי אוזפיה אפי' צריך להעלות לו שכר וכמדומה ראייה לזו דהלא למ"ד בתרא דאמר הלויני לא קשה דמאי קמ"ל מתני' היא משום אחר דיש מ"ד דסובר דאפי' בהלוהו אסור יאמר אי ממתני' הו"א אפי' הלוהו כסכרת מ"ד קמא קמ"ל דוקא הלויני אבל הלוהו לא ה"נ י"ל למ"ד קמא אי ממתני' הו"א דוקא הלויני כסכרת מ"ד בתרא קמ"ל דאפי' הלוהו צריך להעלות שכר ודלא כמ"ד בתרא, ושמא י"ל דס"ל להמקשה דדוחק הוא לומר דאתא ר"נ לאשמועינן דמתני' לא איירי בקצין בשעת מתן מעות אחר דקתני המלוה את חבירו לא ידור בחצירו חנם משמע דמלוה לו בסתמא וקאמר אחר דהלוהו לא ידור בחצירו חנם, וראייה לזו מדקתני ולא ישכור ממנו בפחות ובהיא אפי' דלא קצין בשעת מתן מעות אסור להשכיר ממנו בפחות א"כ ה"נ בהכי איירי הרישא, ובוה מתורץ ג"כ דהוכרח להביא בקושיא הסיפא לאשמועינן דכמו דהסיפא איירי אפי' לאחר מתן מעות ה"נ הרישא, וא"כ מאי קמ"ל ר"נ מתני' היא, ומ"ד בתרא מדחק עצמו לאוקי הרישא דוקא בשעת מתן מעות והסיפא אפי' אחר מתן מעות, ועדיין יש להתיישב בזה כאשר יראה המעיין.

ולענין הלכה פסק הרי"ף ז"ל כלישנא קמא דאפי' הלוהו ודר בחצירו צריך להעלות לו שכר, וכתב עוד וז"ל אבל להוציא ממנו בדיונים בהלויני ודור בחצירו מפקינן מיניה דהו"ל ר"ק [רביה קצוצה], אבל הלוהו ודר בחצירו אבק רבית הוא ואינה יוצאה בדיונים ע"כ, וכתב הרא"ש ז"ל בשם הרמב"ן ז"ל דמ"ש הרי"ף בהלויני ודור בחצירו דמפקינן ובהלוהו דהוי א"ר היינו דוקא בחצר דקיימא לאגרא ולא אחצר דשמעתין קאי יע"ש דהרכה להארך בזה, ולכאורה נראה דהרמב"ם ז"ל חלוק על זה וס"ל דכרי הרב אמורים אחצר דשמעתין בדלא קיימא לאגרא וכל שאמר הלויני ה"ל ר"ק דכ"כ בריש פ"ו דמלוה וז"ל המלוה את חבירו כו' ולא ידור בחצירו בחנם אעפ"י שאין החצר עשויה לשכר ואין דרך בעל החצר להשכיר ואם דר צריך להעלות לו שכר ואם לא העלה לו ה"ו א"ר לפי שלא התנה עמו שילוהו וידור בחצירו ע"כ דמשמע דאם התנה עמו ר"ק הויא כדרייקו הרבנים הגדולים מוהר"ר ין' תבין ז"ל סי' ק"ג דף קכ"ח ע"ג והרב הבי' ז"ל בי"ד סי' קס"ו וכ"כ בפי' הגהות מיימוניות על אלו דברי הרמב"ם ז"ל וכן פי' הרי"ף וס"ה וא"א אבל הלויני ודור בחצירו הוי ר"ק כבעמוד בריש הפ' ע"כ הן אמת דכנראה דמריש הפ' אין הוכחה כלל דמ"ש וכן המלוה את חבירו והתנה עמו שידור בחצירו חנם איירי בקיימא לאגרא דומיא או ששכר ממנו בפחות וכאשר פירשה ה"ה ז"ל בשם הרמב"ן והרשב"א ז"ל ואי איכא הוכחה הוא מסוף דבריו כדהוכיחו הרבנים הגו' ז"ל וק"ל.

איך שיהיה דברי הרמב"ם ז"ל מוכיחים דס"ל דבהלויני אפי' בחצר דלא קיימא לאגרא הוי ר"ק, ושטחות דברי הרי"ף ז"ל נמי הכי מוכיחים וכ"כ הגהות הגו', ומעתה בודאי דקשה טובא על ה"ה ז"ל שכתב כראש הפ' על הרמב"ם ז"ל בשם הרמב"ן והרשב"א ז"ל בהלויני ודור בחצירו דוקא בחצר דקיימא לאגרא הוי ר"ק אבל בדלא קיימא לאגרא אינו ר"ק ושמונאי דגמ' מוכחת כן ולא הזכיר שהרמב"ם ז"ל חלוק עליהם כי היכי שכתב גבי הלוהו שהרמב"ם ז"ל חלוק על הרמב"ן למה גם בהלויני לא הזכיר שהרמב"ם חלוק עליהם כאשר נתקשו בקושי זה

הרב הכ"י ובעל ל"מ, והנה הבל"מ ומורי הרב ז"ל כתשובה ד' דחקו את עצמם ליישב דברי הרמב"ם ז"ל ולפרשן באופן דיסבור בזה בהרמב"ן והרשב"א ז"ל עיין עליהם ודבריהם רחוקים ורחוקים במאד מאד ואינן במשמע דברי הרמב"ם ז"ל כאשר העידו הם ז"ל על עצמם, אחר זה מצאתי למהרא"ש סי' רכ"ו ובגדולי תרומה דף רכ"ג ע"ג דתירצו שניהם תירוץ א' דאפשר לאומרו עיין בהם ובמהרש"ך ז"ל ח"ג סי' ב', ואין ספק דהדבר קשה ותמוה דבלא קיימא לאגרא כל שאמר הלויני למה יהא ר"ק אחר דבדר בו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר למה בהלויני יהא ר"ק בדבר כאשר כתב הרמב"ן ז"ל מלתא בטעמא דמסתבר, הגם דהרב הכ"י תירץ דיסבור הרמב"ם רכיון דהתנה עמו הלויני ודור בחצירי הוי כאלו שוכרו עכשיו בודאי דברי הרמב"ן ז"ל צדקו בזה דאחזקו אינשי ברשעי לא מחוקינן כאשר האריך בזה, הגם דיש להשיב ולדחוק אשינויא דחיקא לא סמכינן, וזאת ועוד סוגית הנמרא מוכחת ומכרזת ואומרת כ"ש הלויני כנראה דככה"ג דמחייב בהלוהו מחייב בהלויני וכ"ש אבל מפי לא וכדהוכיח הנ"י ז"ל בשם הרשב"א וכדפי' דבריו הכ"י בריש הסי' ובודאי דדוחק הוא לומר דיסבור הרמב"ם דפי' כ"ש כהלויני ר"ל דקא' אחיוב לכד ולעולם דחויבו הוא מדאורייתא הא כדאית ליה והא כדאית ליה זהו דוחק.

עוד קשה לע"ד דאם כדלא קיימא לאגרא כל שאמר הלויני הוויא ר"ק א"כ מנ"ל למאריה דתלמודא לומר דהב' מ"ד פליגי דמ"ד הלויני אבל הלוהו לא נימא דלא פליגי דמ"ד הלויני ודור בחצירי דצריך להעלות שכר כוונתו מדאורייתא צריך להעלות שכר ואם לאו הוויא ר"ק ולעולם דבהלוהו יורה דא"ר מיהא הוי ולא פליגי, ועיין בהריב"ש ריש סי' ש"ה, הן אמת דלכאורה נראה דזה הקישו יעבור גם על הסוכרים דבהלוהו אפי' א"ר ליכא ובהלויני הוי מיהא א"ר א"כ נאמר דהב' מ"ד אינן מחולקי' ומ"ד הלויני ס"ל דדוקא בהלויני צריך להעלות לו שכר לצאת י"ש ובהלוהו א"צ אפי' לצאת י"ש אם כבר דר שם אבל לכתחילה בעודו דר שם שניהם יודו דצריך להעלות לו שכר וזה בנקל יש לדחות כאשר יראה הרואה במעט התבוננות, אך על סברת הרמב"ם ז"ל כנראה לכאורה דקשה טובא וידעתי אני ידעתי דשערי דחיות לא נגעלו די"ל דאם לא פליגי למה שינו לשונם זה לומר ככה וזה אומר ככה לשנות ולומר הלוהו או הלויני וכיוצא בדחיות אלו, מ"מ האמת יורה דרכו דהדבר קשה ותמוה. ולדידי לשון הרמב"ם ז"ל איהו גופיה מופרך שכתב אעפ"י שאין החצר עשויה לשכר דצריך להעלות לו שכר ואם לא העלה ה"ו א"ר לפי שלא התנה עמו שילוהו וידור בחצירו ע"כ, כנראה שלפי שלא התנה שכתב הרמב"ם ז"ל הוא נתנית טעם למה לא יהא ר"ק ולכן נתן טעם לפי שלא התנה וכו' לכן לא הוי ר"ק, וזהו דבר קשה להולמו דאדרבא הו"ל להרמב"ם ז"ל לתת טעם למה יהא אפי' א"ר דהסכרא נותנת דאפי' א"ר לא יהא כסכרת הרמב"ן וסיעתו ז"ל לזה היה צריך לתת לנו טעמא למה יהא א"ר ולא לתת טעם למה לא יהא ר"ק דאין יעלה על דעת אנוש לטעות דיהא ר"ק אדהוצרך לאשמעינן טעמא מאי אינו ר"ק, ודוחק לומר דלדיקא אתא דאם התנה עמו שילוהו כו' דהוי ר"ק זה אינו דדרבו של הפוסק לפרש ולבאר דבריו ולא לדיקא.

ובהבטה ראשונה היה נראה בעיני לומר דשמא טעות נפל בדפוס ובמקום לפי צ"ל אפי', ולהמדיים או למעתיק נתחלפה לו א' בל', \* וכוה דברי הרמב"ם ויה"ח ז"ל עולים בהוגן ומכוונים בזה עם הרמב"ן ז"ל, אבל מה אעשה דכבר אנו מזהירים ועומדים שלא להטעות

הספרים, לכן שמתי מעייני ליישב הדברים ככתבן והוא בהתעוררות עוד אשר כבר נתעורר עליו הבל"מ ז"ל במ"ש הרמב"ם ז"ל ואין דרך בעל החצר להשכיר דכנראה שהוא מפרש גברא דלא עביד למיגר דלא קאי אשוכר אלא אמשכיר, וסוגיית הגמ' דפ"ב דב"ק מוכח איפכא, והרמב"ם ז"ל גופיה בפ"ג דגזילה פ' דקאי אשוכר ולא אמשכיר ע"ש הקושיא באורך ומה דתיירץ הרב ז"ל שם לזה, הגם דלכאורה נר' דדבריו נעמו מ"מ כתר השקפה פורתא יראה הרואה דדבריו דחוקים קצת.

עוד קשה אחר דאין החצר עשויה לשכר א"כ איך שייך לומר עוד ואין דרך בעל החצר להשכיר אחר דבחצר דלא קיימא לאגרא מיירי איך היה שייך כיה מעיקרא שכירות ובודאי דאין לומר דכוונתו דאין דרך להשכיר חצרות אחרות דיש לו דאין זה במשמע ולא ניתן ליכתב. ולעד"ן דאפשר לומר דס"ל להרמב"ם ז"ל כסברת הרמ"ה ז"ל שהביא הג"י ז"ל בפ"ב דב"ק וז"ל כתב הרמ"ה דאי אתברר קודם שדר זה בה לא הוה קפיד עליו לאוגרא אע"ג דמקמי הכי הוה קיימא לאגרא פטור דכתור ההוא שעתא דדר בה האי גברא אוליגן וההיא שעתא זה נהנה זה אינו חסר הוא ע"כ, הא קמן הגם דהחצר קיימא לאגרא כל שאין בעל החצר קפיד להשכירו הוי כמו לא קיימא לאגרא, וכנר' דגם הרמב"ם ז"ל סובר סברתו זו, וזהו שכתב ולא ידור בחצירו כהנם אע"פ שאין החצר עשויה לשכר ואין

דרך בעל החצר להשכירה? ר"ל הגם דהחצר קיימא לאגרא כל שאין דרך בעל החצר להשכיר הויה כלא קיימא לאגרא דשניהם שוים בדיניהם ולא ידור בהם ואם דר צריך להעלות לו שכר ואם לא העלה ה"ז א"ר לפי שלא התנה עמו שילווה וידור בחצירו והשתא דלפי שלא התנה כו' מה דקא מסיים לכר קאי ואין דרך בעל החצר להשכיר דאוקימנא לה בחצר דקיימא לאגרא אך אין דרך בעל החצר להשכיר כל שלא העלה לו שכר ה"ז א"ר ולא ר"ק הגם דהחצר איהו גופיה ראוי לאגרא מ"מ אין זה אלא א"ר לפי שלא התנה עמו שילווה וידור בחצירו אבל כל שהתנה עמו שילווה וידור בחצירו הויה ר"ק אחר דהחצר קיימא לאגרא הגם דעד השתא אין

דרכו להשכיר אחר דהשתא א"ל בפירוש הלויני ודור בחצירו בודאי דהויה ר"ק, כגלע"ד ליישב דברי הרמב"ם ז"ל כדי דלא תקשי עליו כל אשר הקשיתי ולהסכימם בזה עם הרמב"ן והרשב"א ז"ל. ובהו מתיישבת שפיר הגהות מיימוניות ז"ל ואדרכא ממנה ראייה ברורה דדברי הרמב"ם אמורים בקיימא לאגרא כדכתבתי ודוק.

ואגב אורחין אומר דעם סברא זו דכתיבנא דכל שאין דרך בעל החצר להשכיר הגם דהחצר ראוי לאגרא כלא קיימא לאגרא דמי מיושב אצלי מ"ש הרשב"ץ ז"ל הובאו דבריו בכ"י ח"מ סי' שס"ג וז"ל וכתב הרשב"ץ ז"ל ראובן הדר בחצר שמעון שלא השכירו לו בפ"י אלא א"ל דור בחצר סתם כשהיה פורש שמעון לים ודאי פטור ואפי' פ' לים ולא א"ל דור בחצירו אלא מעצמו נכנס פטור כ"ש כשהוא עצמו א"ל דור בחצירו כו' עד וזה החצר כו' היתה חציה שכורה לשמעון וכו', ולכאורה קשה טובא אחר דהיתה חציה שכורה א"כ חצר דקיימא לאגרא הויה א"כ איך כתב בראשונה דאפי' פ' לים ולא א"ל דור בחצירו אלא מעצמו נכנס פטור אמאי הויה פטור כשהיה נכנס מעצמו אחר דקיימא לאגרא ויש לדחוק, אמנם הנכון כעת אצלי הוא

עם סברא זו דכתיבנא הגם דקיימא לאגרא כל דהמשכיר לא עביד למיגר פטור כחצר דלא קיימא לאגרא וא"כ אחר שזה אילו היה פורש לים ולא א"ל דור כחצירו ר"ל והיה מניח חצירו ריקן ונכנס זה מעצמו היה פטור אחר דהמשכיר הולך ומניח הבית ריקנית ה"ל כלא קיימא לאגרא וכ"כ הגהות מימוניות פ"ג דגולה דאם אין אדם משתדל בו להשכירו הדר בו פטור וכ"כ הגהות אשרי ז"ל בשם ראב"ה ז"ל וראיתי בבעל ש"ה ז"ל שם דכתב דהרמ"ה ז"ל חלוק בזה על ראב"ה ז"ל, ולי ההיוט נר' רסברא אחת יש להם ואין להאריך כמה שאין לנו בו צורך כ"כ.

ואחזור לנ"ד דלפי מה שכתבתי בישוב דברי הרמב"ם ז"ל ובכיוון נמצא דהרמב"ם ז"ל דס"ל כהלוח ודר כחצירו דהוי א"ר אין דבריו אמורים אפי' בשוכר לא עביד למיגר אלא לעולם דאפשר דאיירי דוקא בשוכר עביד למיגר וכאשר כתב הכל"מ ז"ל ג"כ דבזה איירי הרמב"ם ז"ל, אבל כל דלא עביד השוכר למיגר וחצר דלא קיימא לאגרא גם הרמב"ם יודה דהרמב"ם ז"ל דאין כאן א"ר ואינו חייב אפי' בכא לצאת י"ש, ואינו מחולק עם הרמב"ן ז"ל כי אם כחצר דלא קיימא לאגרא ונברא דעביד דכתב הרמב"ם ז"ל דאין כאן שום צד דכית אפי' לצאת י"ש בזה חלוק עליו אבל כל דלא עביד למיגר אה"נ ריודה דאין כאן שום צד רבית, אך אמנם דברי הטור אינן נראים כן אלא דס"ל אליבא דהרמב"ם ז"ל אפי' בנברא דלא עביד למיגר דהוי א"ר, ויש ליישב דבריו כאשר ישכתי דברי הרמב"ם ז"ל דנברא דלא עביד למיגר אמשכיר קאי ולעולם דהשוכר עביד למיגר, אך דבריו אינם סובלין זה הפירוש כאשר יראה הרוואה. ועם מה שכתבתי דהרמב"ם ז"ל מודה כשהשוכר לא עביד למיגר דאין כאן אפי' א"ר יסתלק מעליו הראיה שהביאו הרמב"ן והרשב"א והג"י ז"ל מעובדא דרב יוסף בר חמא דאמר הדרי כי ולא אמר מהדרנא להו דמי מאי דאשתמשי בהו ש"מ דלא צריך לאהדורי ליה כלום אפי' בכא לצאת י"ש דהרמב"ם ז"ל יסבור דרב יוסף נברא דלא עביד למיגר הוה בדכתיבנא. ואותם דסברי דאפי' בנברא דלא עביד למיגר ג"כ הוי א"ר יסברו דשמא אה"נ דהוה מהדר להו מאי דאשתמש בהו ואין צורך לפרש אחר דחור בו מדרכו בודאי דעשה כדת מה לעשות. ובהרב בעל דרישה ז"ל ראיתי דברים לא ייטבו בעיני שכתב על מ"ש הטור דהרמב"ם כתב דאפי' כחצר דלא קיימא לאגרא ונברא דלא עביד למיגר אם הלוחו ודר בו הוי א"ר כתב בדרישה ז"ל צ"ע דילמא הרמב"ם לשון הגמ' תפס ולשון הגמ' הוא כן ומפרשו אותו ג"כ דר"ל כשא"ל כן בשעת הלואה ע"מ שידור בו ע"כ, ולער"ן דלא אמרו כן אלא למ"ד בתרא, ועוד דא"ר דברי הרמב"ם ז"ל אמורים בשעת הלואה ע"מ שידור בו דהלא סיים הרמב"ם לפי שלא התנה עמו שילוח וידור כחצירו.

ומעתה אבא נא לתשובת שאלתי ואומר דלא מיבעיא לסברת הרמב"ן וסיעתו דכחצר דלא קיימא לאגרא אפי' נברא דעביד למיגר אין כאן אפי' א"ר אלא אפי' לפי סברת הסוברים דאפי' בלא קיימא לאגרא ובנברא דלא עביד למיגר אפי' הויא א"ר, וכנר' משטחות לשון הטור דהרמב"ם ז"ל הוא אחד מסברא זו גם הרו"ה ז"ל ס"ל הכי, וידוע הוא המחלוקת הישנה אשר בין הרי"ף ובין הר' אפרים והרו"ה ז"ל הובא בטור י"ד שם וז"ל ובהלוחו ודר כחצירו שהוא א"ר לרעת הרמב"ם אפי' אי לא קיימא לאגרא, ולדעת הרמב"ן בקיימא לאגרא כתב הרי"ף שאין מנכין לו מחובו שיעור השכירות, והר' אפרים חלוק עליו בזה וכתב כיון שלא פרעו מנכי ליה שיעור השכירות מעיקר החוב עד כאן וכנר' דמ"ש דהר' אפרים חלוק עליו אעיקר הדין קאי ודוקא כהלוחו ודר כחצירו דקיימא לאגרא אבל כל דלא קיימא לאגרא גם הוא מודה להרי"ף, והרו"ה הוא דחלוק גם בזה יע"ש. וא"כ בנ"ד הגם דהוא חצר דלא קיימא לאגרא

וגברא דלא עביד למיגר לדעת הרז"ה וסיעתו ינכו לו, מ"מ כנ"ד נר' דכ"ע וידו כפה מלא דא"צ לנכות אחר דכתורת משכון בא לירו החצר רהוא ומשכונא גביה שהיא בתורת זבני ולא מסלקינן ליה דכל סלוקי בלא זוזי אפוקי מיניה הוא, ור"א והרז"ה אינן חולקים על הרי"ף וסיעתו אלא כדקא דיירי ביה מלוה מנפשיה א"נ דא"ל בתר הלואה דור בה דבזה לא צריך לו' סלוקי בלא זוזי אפוקי הוא מש"כ כנ"ד דכתורת משכון בא לירו כודאי דלא מנכין אליבא דכ"ע. ובנ"ד דאפי' בחצר דקיימא לאגרא ומשכנו אצלו כסתם ונשתמש בו המלוה אח"כ הגם דהוי א"ר מ"מ לא מנכי ליה אליבא דכ"ע אחר דכתורת משכון בא לירו וכל סלוקי אפוקי מיניה הוא, הגם דלהרמב"ם ז"ל כח אחרת אתו כפי' כל סלוקי בלא זוזי אפוקי הוא ור"ל דהכוונה לו' לסלקו בלא מעות לגמרי אבל מ"מ מנכין לו קצת כמו שיראה לב"ד וכאשר יראה הרואה בדבריו בפ"ו ח' דמלוה, וכנר' דקצת מפרשים ס"ל הכי מ"מ כבר כתב ר"י במישרים דהסכמת האחרונים דלא כוותיהו, וכן פסק הרב הגדול מוהריב"ל ז"ל בשניות סי' מ"ב והכי מוכח ג"כ מתוך דברי מוהרש"ך ז"ל ח"ב סי' קע"ט וע' במהרא"ש ז"ל סוף סי' רכ"ו, ואין להאריך במקום שאמרו לקצר אחר דנ"ד הוא חצר דלא קיימא לאגרא, הגם דכתב ראב"ן ז"ל דבזמן הזה כל הבתים קיימא לאגרא כבר כתב עלה הרב בעל ש"ה ז"ל דדוקא בבתים קאמר אבל מידי אחריו לא ונ"ד חצר הוי ולא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר מצורף לזה כל הני טעמי הכתובין בשאלתין בודאי דבנ"ד דאליבא דר"מ אפי' לדעת הרמב"ם כפי הבנת הגהות מימוניות ומוהר"ל ו' חביב ז"ל והב"י ז"ל גם הוא ז"ל יורה דאפי' מחזי כרכית ליבא והדברים כמדומה לי שהם טובים ומבוארים אין צורך לאורך ומה גם דאין הפנאי מסכים ע"י להאריך כי השואל נחוץ מהיר כל... לחפש בספרי רבוותא בתראי ז"ל, ובה' שמת' מבטחי יצילני מכל שגיאה ויראני בתורתו דעת פליאה אכ"ר.

וזאת תורת העולה בדינו לפי דעתי דעת הדיוט שאין מענת שמעון מענה והדין עם ראובן ולא מנכי' לו שום דבר אלא חייב שמעון לשלם לראובן כל החוב בשלימות, וראובן המלוה יכול לכפות את שמעון שיפדה חצי חצירו הממושכן לאחר ל' יום או לאחר זמן שיקבעו ביניהם אם היתה זמן למלוה כתוב בספר התרומות שער מ"ט ח"ה ע"ש הרמב"ן ז"ל הובא ככ"י ח"מ מחודש טוב ובגדולה מזו פסק הרב הגדול מוהריב"ל ז"ל בשניות שם סו' סי' מ"ב זאת הנלע"ד כתבתי כנחיצה להפצרת השואל כתנאי אם יכונו דברי בעיני הרבנים המובהקים מורי ורבותי מורי הוראות בישראל ואם לאו דברי יהיו כלא היו וכעפרא דארעא יתחשבו הלא כת דברי צעיר ורוזן כותב בחפזן

שמחה בב"ד גרשון הכהן זלה"ה



רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל

אב"ד אלזאכ\*

## בענין ראש השנה למלכים

שאלה

החיים והשלום כו' הדיין המצוין כו' מוהר"ר יעקל נר"ו עד עמוד הכהן לאורים ותומים ולכל המסתופפים בצלו צל הקדש והמדע שלו' וישע רב.

אחרי ד"ש כמשפט לא אוכל לעצור ברבר קצר שנחדש לי בשבוע זו בהתחלתי מס' ר"ה בתום ד"ה לשטרות כו' עד וירוע הסופר שכל השנה כתב בכל השטרות שנה שנייה הלכך לא מעי ע"כ, והנה לכאורה יש לדקדק לפי' התום' דהחשש הוא רק שימעה הסופר בחד יומא, וא"כ עדיין לא היו צריכין חכמינו ז"ל לתקן ר"ה רק בכל חודש שימנה המלך בין באמצע חודש בין בהתחלתו, כשיגיע אותו החדש לשנה הבאה יתחילו למנות שנה שנייה, בשלמא איפכא ל"ק דהיינו אותו החדש שימנה המלך לא יצטרף עם השנה ראשונה, משום דאכתי אתי לידי תקלה דהיינו כשימנה המלך בכ"ט באדר וא"כ החדש אדר לא מצטרף עם השנה הראשונה, והסופר ימעה שכאחר בניסן נתמנה ולא יצטרף החדש ניסן עם השנה הראשונה ויכתוב בניסן שני שנה ראשונה, אבל איפכא קשיא כנ"ל, וע"כ צ"ל דבוה נמי איכא למיחש כגון שהמלך עמד בכ"ט באדר, וא"כ לפי הקושיא היה כלה שנתו הראשונה כא' באדר, והסופר ימעה שעמד כא' בניסן ויכתוב בכ"ט באדר כשנה ב' שנה ראשונה, אף שכבר עבר חודש שלם כשנה ב' עדיין איכא למיחש להכי, ולפ"ו נתהווה לי קושיא ממתני' דשביעית פרוזבול המאוחר פסול יעיי"ש, וא"כ אכתי איכא למיחש השתא דניסן ר"ה כשיעמוד המלך בא' בניסן ימעה הסופר שעמד בכ"ט באדר ויכתוב בניסן ראשון שנה ב' והוי פרוזבול המאוחר ופסול, וכמו שתירצתי קושיא הראשונה איכא למיחש כאן איפכא, ובמטותא מיניה דמעלתו שאל יאשימני על שכאתי להגיד אליו דברי חידושים כי לא איש דברים אנכי, רק אשאלה ממנו שימחול לעיין ברברי אלה וישיב עליהם כי כל רז לא אנים ליה ולא באתי רק כתלמיד השואל וללמוד אני צריך גם למען אדע כי מצאתי חן בעיניו, ואו אי"ה כל דבר הקשה אלי אביא לפניו כו' ואצא בשים שלו' כ"ד הקמן כו' נ"ע י"ז אלול תקכמ"ל.

תשובה

הגורר אומר ומקיים יכתבהו לאלתר לחיים, ויבורך עד בלי דים, הוא ניהו אהו' מחו' כו' החריף ובקי, בצדקתו ימלט אי נקי, כש"ת מפארים כו'.

האף דטרידנא טובא מפני עול הצבור והמדינה אשר סבבני כתרוני, ולא נתנוני ממש לכלוע את רוקי, וביתר בזמנים הללו אשר כל אדם מחוייב לחשוב עם קונו ונתקו מורשי לבבי מפני אימת הימים הנוראים הבאים עלינו ובפרטות לסדר דרשה לשכתא דריגלא הסמוך אי"ה להגיד לעם דבר ה', מ"מ לאהבתו התקוע כלבבי לא אוכל מלט נפשי מלהשיבו אך בקצרה, ע"ד קושייתו בריש מסכת ר"ה בתום ד"ה לשטרות כו', נ"ל דלאו קושיא היא דודאי לא היו יכולין לתקן שכלל פעם יהיה תחלת החדש שעמד בו המלך לשנה הבאה שנה שניה למלכותו

\* כתבנו אודותיו בגליון כב כרך ד ניסן - אייר תשמ"ט עמ' כא (תמא).

דא"כ יהיה החשש כמ"ש כיון דהסופר כותב כל השנה בשמרות שנה א' עד כי יבוא אדר וא"כ בקל יוכל למעות וישכח הסופר היום שעמד בו המלך ויסבור שעמד בא' בניסן כמ"ש מעלתו זו"פ, אמנם לזה ודאי ליבא למיחש השתא דר"ה הוא ניסן וא"כ אי עמד בא' בניסן כותב הסופר ככל השמרות שנה א' ולא יכול למיטעי ויסבור שככ"ט באדר עמד דא"כ תיכף בניסן הסמוך לו היה צריך לכתוב שנה ב' והוא לא כן עשה כל השנה, ומיום כ"ט באדר עד א' בניסן הסמוך אליו א"א למיטעי, הגע בעצמך רמאי צריך להקשות מפרובול, הל"ל דמוקדם גמי איבא לאשכותי כגון שעמד בכ"ט באדר ויסבור הסופר שבא' בניסן עמד וכתוב שנה א', והוא שנה ב', א"ו דלזה ליבא למיחש כיון דאתמול עמד המלך איך ישכח הסופר ויסבור שבאחד בניסן עמד ותיכף בא' בניסן צריך לכתוב שנה ב' וא"כ כל השנה כולה כותב שנה ב' וא"כ קושיותו גמי לק"מ, והנלענ"ד כתבתי, וה' יצילני משניאות, ויראני מתורתו נפלאות, ויעשה עמנו לטובה אות, בימים הבאות, כ"ד אהו' מחו' ד"ש ותורתו.

הק' יעקל כה"ו מוציק דיין בג"ע דמ"ע יע"א.



## רבי דוד פרידמן זצ"ל

## אבר"ק קארלין

נולד בעיר ביאלה בר"ח אדר תקפ"ח, בצעירותו כבר נחפרסם לעילוי מופלג וגדולי תורה השתעשעו עמו בדברי תורה, כמו הגאונים רבי שלמה איגור ורבי לייב קצינלנבוגין ורבי שעבעלע ממינסק ועוד מגדולי תורה, בנערותו לקחו הנגיד ר' שמריה לוריא ממהילוב תחת חסותו ולמד תורה אצל הגאון רבי זלמן ריבלין משקלוב, ובשנת תר"ו השיא לו את בתו לאשה.

אחרי פטירת חותנו בשנת תרכ"ו נקרא לכהן בק"ק קארלין שם ישב על כס הרבנות עד יום פטירתו בשנת תרע"ה משך כחמשים שנה.

היה נערץ על כל גדולי דורו, וביתו היה תלפיות לישראל, הגאון רבי חיים מבריסק כינהו: "גדול הדור", והגאון רבי חיים עוזר מווילנא כתב עליו: "זקן ההוראה לבית ישראל ויחיד בדורנו".

התמדתו כל ימיו היתה ללא שיעור, י"ח שעות ביממה היה לומד בעמידה וכמעט שלא אכל ולא ישן כלל, יותר מארבעים שנה לא טעם טעם בשר לכד רוטב של עוף בשבתות ובמועדים.

היה כידודת גדולה עם מרן הרה"ק רבינו ישראל מסטאלין זיע"א, בגליון ל"ד ניסן אייר תשנ"א עמ' קנה מובא סיפור המכבטא יידידותם הגדולה ששררה ביניהם וכך מסופר:

הרה"ג ר' מרדכי מאיר זילברמן ז"ל אב"ד מוטלי שלידי פינסק, שהתגורר בערוב ימיו בברוקלין שבניו-יורק, נהג לבוא מדי שנה להקפות בבהמ"ד של מרן אדמו"ר הר"י מסטאלין-קארלין זיע"א בווייליאמסבורג, (אגב מרן אדמו"ר זיע"א כיבדו מאד והיה שולח את תלמידי הישיבה לשמוע מפיו דרשת שבת הגדול), היה מספר בהזדמנות זו כי בשנת תר"ע רצה לעלות על כסא הרבנות במוטלי, ובא לבקש סמיכה מהגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל אב"ד קארלין, וידוע כי אצל רבי דוד היו ממתנינים הרבה זמן עד שהשיגו סמיכה, כי היה בוחן וחוזר ובוחן פעמים רבות, וכך בעת היותו בביתו ראה שמנקים ומסדרים את הבית באופן מיוחד, לשאלתו מה יום מיומיים, ענו לו כי מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א אמור לבקר בבית הרב, ולכן כל התכונה הזאת. ואכן הגיע מרן אור ישראל זיע"א ושוחח עם אב"ד קארלין שעה ארוכה בדברי תורה בענינים מפורזים בש"ס בבלי וירושלמי ספרא ספרי ראשונים ואחרונים, ואחד הדברים שהעלו היה בענין שדנו בו האחרונים האם כהנים אכלו בסוכה בכיהמ"ק. כשפנה מרן אור ישראל זיע"א לצאת ראה את האברך ושאלו מה הוא עושה אצל האב"ד, וענה לו כי בא לקבל סמיכה, מרן זיע"א שאלו עוד מספר פרטים באיזה עיירה הוא עולה לכהן, ומה היא הסיבה שבחר דוקא בעיירה זו, ואחר כך פנה מרן זיע"א להגאון רבי דוד זצ"ל באמרו אליו: הנני יכול להסמיך את האברך הזה - על חשבוננו, ומיד התיישב הגאון רבי דוד זצ"ל וכתב את הסמיכה. וחסידיים מספרים כי בראשונה היה הגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל מתנגד למרן האור ישראל זיע"א, אך פעם ביקרו מרן זיע"א ומתוך שיחה בדברי תורה עמד הגאון על גדלותו בתורה, ומאז העריצו ביותר וכיבדו מאד.

בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד מביא בשם הרה"ח ר' נחום שוחט ז"ל ששמע מהרה"ק מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א שהגאון רבי דוד מקארלין חלה פעם אחת והביאו פראפעסאר מווארשא, ועלה ההוצאה לכמה מאות רובל, וזמר הפראפעסאר שתוא חולה מסוכן ואסור לו לשנות משקת, ובאותו הזמן היה יוסף דוד טעליחאנער אצל אבי (מרן הרה"ק רבי ישראל מסטאלין זיע"א)

אמר לו שימסור דרישת שלום להרב מקארלין ונתן לו בעבורו בקבוק יין שישתה מזה, וכשבא לקארלין ונכנס לבית הרב מצא את בניו יושבים בחדר החיצון ומתייעצים עם הרופאים במהלך המחלה, ואמר להם שיש לו דרישת שלום מהרבי בשביל הרב, ונתנו לו ליכנס בפנים והוציא את הבקבוק יין ששלח לו רבינו שישתה מזה, וצוה תיכף שיביאו לו כוס ומזג כוס יין, ונכנסו בניו אצלו שיהוס על חייו ולא ישתה, כי זה סכנת נפשות בשבילו, אמר להם אם הרבי שלח לי צריכים לשתות, וסיים רבינו: מזה אין מה לדבר שהיה לו רפואה, כי זה אין שום רבותא כי היה לו אמונה כזו שהיין ירפאהו, הרבותא הוא עיקר שאיש כזה יהיה לו אמונה כזו, וממנו צריכים ללמוד איך להאמין.

חיבר ספרו המפורסם "פסקי הלכות יד דוד" על הלכות אשות, "עמק ברכה" על עניני חרמים, "שו"ת שאילת דוד" ב' חלקים, בירושלמי מהדורת ווילנא תרפ"ב נדפסו הגהותיו בשם "דברי דוד".

להלן אנו מדפיסים הערותיו על ספר תורת הבית להרשב"א ז"ל ומשמרת הבית ובדק הבית (ברלין תקכ"ב), הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 543, אולם סדר הדפים שצויינו כאן הוא סדר הדפים של מהדורת ירושלים (צילום דפוס יוזעפאף). יש לציין שכמה הערות יחידות לא פוענחו כי נמחקו כבר בחלקם.

## הערות על ספר תורת הבית להרשב"א ז"ל ומשמרת הבית ובדק הבית

### בית ראשון בביאור ענין השוחמין

שער ראשון תוה"ב דף ע"א. ואיפשר שגם הרב לא נתכון לומר שידועין בו שידוע הלכות שחיטה אלא לומר ששוחט בישראל שכל שהוא מומחה בישראל שוחט וגם זה באחד מהם וזה קרוב יותר ואפי' לגבי נשים\* ועבדים כתב כן. נ"ב לא אבין דבריו דבשלמא בנשים ועבדים כתב לענין אם הם בעצמם ישאלו לנו אם מותרים לשחוט נאמר להם אם הם מומחין שוחמין, אבל בישראל מומר הוא בעצמו לא ישאל לנו רק השאלה אם מותר לנו לסמוך עליו וא"כ כשהתנה הרב שיהיה מומחה מכח דצריכים אנו לבדוק שהוא מומחה ודוק. שם משמח"ב ד"ה אמר הכותב וכי דף ע"א. הכל כשרין להביא את הגט ואפי' חרש וכו'. חוץ חרש וכו' כצ"ל.

שם תוה"ב דף ע"א. ויותר\* שאני תמה עליו שפסק שם כר' יהודה ואפי' בשמצאן בשוק. נ"ב א"ה בזה הסברא הסכים גם ה.. והריא"ו וכן נראה מן האלפסי אבל מה שאוסר אף בשוק לא מצאתי לו לע"ע חכר בזה.

שם בדה"ב דף ע"ב. והא דתנן המטמא והמרמץ והמנסך במייד חייב לשלם דאלמא אהנו מעשיו כלהו דוקא בראית ליה שותמות בהו והיכא דלית ליה בה שותמות לא מיתסרא בהנאה אבל באכילה אסורה דלאו משום דאסר דבר שאינו שלו אלא משום דהאי גברא לא חוי לשחיטה והוה ליה כנוח\* וכו'. נ"ב צע"ג זה איחויב באותו ואת בנו אבל ה... בנוחר ומעקר הא פפ... בחולין פ"א ב' וצע"ג, ועיין מ"ש המחבר בעצמו בשער.. וצע"ג.

שם תוה"ב דף י"א ע"א. ודכותה גבי שחיטה נמי שנמלה מידו או מחיקו ואעפ"י שלא הפילה הוא וכל שנמלה מידו כהפילה הוא דמי, כנ"ל להלכה אבל לא למעשה, לפי שראיתי

לרבתינו בעלי התוספות ז"ל שאמרו\* כלשון האחד ולהם שומעין שאמרו בשל תורה להחמיר. נ"ב עיין מנהרין דף ע"ו א' בתוס' ד"ה סוף המה.

שער שני בדה"ב דף י"ד ע"א. גרסי' בפ"ק חולין אמר מר נעץ סכין ככותל ושחט בה שחיטתו כשרה אמר\* רב הונא אמר רב לא שנו אלא שהסכין למעלה וצואר בהמה למטה אבל סכין למטה וצואר בהמה למעלה חיישינן שמא ידרוס. נ"ב לפנינו הגירסא אמר רב ענן אמר שמואל.

שער רביעי בדה"ב דף י"ז ע"ב. אבל תהיא כבר תרגמה מורי רבינו משה ז"ל דירשאל מוסר לע"א אין שחיטתו נבלה דמכל מקום ישראל הוא ולא אמרינן נבלה אלא בשחיטת\* נכרי. נ"ב עיין בהרי"א הובא בש"ה דף רנ"ח וסובר כהמחבר.

שם משמיה"ב דף י"ז ע"ב. ועוד דאיך אפשר לומר שזו אינה נבלה דאם קרי שחיטת ישראל ואינה נבלה מאי פסולה ואי אמרת דכל ששחט ישראל ואפי' ישראל מאיני לע"א לא תהא שחיטתו נבלה למאן דאמר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה אם כן מאי קא מתיב רב נתמן לרב הונא מהשוחט\* בשכת בחוץ חייב שלש תמאות וכו'. נ"ב עיין כ"ק דף ע"א ב' בתוס' ד"ה איסורי הנאה כו' שמיישב קושיית הספר.

### בית שני בהכשר הנשחטים

שער שני תוה"ב דף כ"ז ע"ב. גרסינן בפ' השוחט אמר רב יהודה אמר שמואל השוחט בשנים ושלושה מקומות וכו'. אמר רב יהודה אמר רב כצ"ל. וכו' ולית הלכתא כותיה דהא איתותב ר' אלעזר. אותיה ר' אלעזר כצ"ל.

שער שלישי הלכות טרפות בדה"ב דף נ' ע"א. ד"ה בענין נחתכו רגליה וכו' כללא דמלתא דנשבר העצם ואין רוב בשר קיים דינו בכל מקום כנחתך אחר דשבירת עצם דינו בכל מקום כנחתך ושמואל אמר דשבירת עצם וכו' כצ"ל לא מיתסרא בהכי בהמה לעולם כי היכי דחזיא מדין תורה דשבירת עצם לא מתסר ליה אבר אף אם אין רוב בשר קיים כצ"ל.

### בית שלישי בכיבוד הכשר האובלין

שער שלישי הלכות מליחת בשר משמיה"ב דף ע"ב. וכן כתב הרמב"ן ז"ל גבי עופות שמלחן זה עם זה. גבי עופות ודגים שמלחן זה עם זה כצ"ל.

שער חמישי בדם ביצים תוה"ב דף פט ע"א. נמצא שאין הביצה כולה אסורה לפי פ' זה אלא בא' משני עינייהם הא' בשנמצא על קשר של חלמון. חלבון כצ"ל. והוא שנתפשט ממנו ולחוץ והשני שנמצא על קשר של חלבון. חלמון כצ"ל.

שם תוה"ב דף פט ע"ב. ואין ראוי לנהוג בו היתר אלא בשנמצא בחלבון שלא בקשר ואי נמי בקשר החלמון. החלבון כצ"ל.

## חלק ב

### בית רביעי

שער ראשון הלכות תערובות תוה"ב דף ד' ע"א. והא דאמרינן צנון שחתכו בסכין אסור לאכלו בכנות לאו אסור לגמרי קאמר דאי מעים ליה קפילא ולית ביה מעם בשר שריא. תיבת קפילא מיותר.

שם תוה"ב דף יד ע"א. והא דתנן האברים אין להם שיעור אע"פ שאין בהן כוית כמו שיש בהן כוית לענין טומאה קאמר אבל אכילתה ער שיהא בהן כוית כדאיתא בירושלמי נ"ב נזיר פ"ג מינים ה"א.

שער שני בדה"ב דף כד ע"ב. ד"ה עוד הקשה מההיא דאמרינן בבתובות האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ואקשינן אמאי ספק ספיקא הוא ספק תחתיו וינתה ספק אינה תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונם ספק ברצון ומהרי"ט דבאשת ישראל הכי נמי דשריא, ואע"ג דתרי ספיקי לאו מכת תערובות אתו ולא קושיא היא דהתם נמי מספק ראשון מותרת מן התורה דמוקמינן לה אחזקה דהיתירא\* אי נמי כולהו תרי ספיקי בעלמא ככל הוכחא וראי איסורא דרבנן הוא ולא דאורייתא וכו'. נ"ב א"ה אנכי כבר כתבתי בחידושי דלא הוה אלא איסור דרבנן ה[מש"ה] האשה נאמנת להתיר את עצמה.

### בית המישי

שער שני תוה"ב דף מט ע"א. אלא לא שנא מקיפו ולא שנא שאין מקיפו אע"ג דמשתעבד כיון דלא מייחד שעבודיה לא מיתסר מהכא משמע ראי מייחד ליה שעבודיה מיהא מיתסר וכן מסק הרמב"ם ז"ל. הרמב"ן כצ"ל.

שם תוה"ב דף מט ע"ב. ואע"פ שא"א למרידה בלא הנבחה אפ"ה אינו קונה באותה הנבחה לפי שאינה לדעת קניי' אלא לירע כמה מדות יש בו וכדאמרינן בפרק הזהב. הספינה כצ"ל מדר ולא משך לא קנה.

שם תוה"ב דף נא ע"א. ומ"מ אם בשלו אותו בסמיניו כמו שעושיין עבשו מקצת בני אדם אין בו משום יין נסך ואע"פ שלא נתנו בו סמינים כלל וכמו שכתבתי למעלה דיין מבושל אין בו משום בישולי נכרים יין נסך כצ"ל יין מוזג יש בו משום בישולי נכרים יין נסך כצ"ל דגרסינן בפרק אין מעמידין אמר רבא הלכתא יין מוזג יש בו משום גילוי ויש בו משום יין נסך וכו'. שער רביעי תוה"ב דף נה ע"ב פירש הראב"ד ז"ל דמשום הכי נקיט הכא כי האי לישנא לומר הודיעו לומר שלא הודיעו כצ"ל שהוא נכנס למדינה לרחוץ שאם הודיעו כן אפי' לא הודיעו באיזה דרך הוא בא אסור וכו'.

### חלק שלישי

#### בית הנשים בית שביעי

שער ראשון תוה"ב דף ע"ב. וכמין עפר נמי אין דרכו של דם להתייבש ולצאת נפרך כעפר, ומיהו כשנימוחו על כרחין לאו כריה נינהו אלא דם היה ונתייבש דרך מקרה ונעשה בן, אבל\* דם יבש רעלמא אפילו לא נימות נמי דם הוא וטמא. נ"ב עיין בירושלמי (נדה פ"ג ה"ב) ואפילו תתיב עפר עפר איתחא עברת וקמת משום כירייה.

שם תוה"ב דף ג ע"ב. וכן מסק גם הרב ר"א ז"ל כד"א שאם לא נמוחו מהורה כומץ שהן יבשין נמורין שאין עמחן דם כלל\* הא בלחים שיש עליהם שום לחלות דם ממאה נדה. נ"ב וכן הוא ד.. בירושלמי עיי"ש.

שער שני תוה"ב דף ג ע"ב. כתב הרב ר"א ז"ל מדברי רב אחא ז"ל דנדה אסירא למישיתי מכסא דנברא\* וכתב הוא ז"ל לא ידענא מאי מעמא. נ"ב זה ה.. הוא ככוס של ברכה ומתבאר בירושלמי בפ"ג דברכות.

שם תוה"ב דף ד ע"ב. היה לה וסת שאינו קבוע אם לא בדקה בשיעור וסת ולא ראתה הרי זו פתורה\* ואינה צריכה בדיקה. נ"ב בענין לא בדקה מנין לו להמחבר סברא זו הן אמת שהראב"ד בספר בעה"נ ג"כ סובר כן אבל אנכי לא אדע מנין להם זה.

שם משמח"ב דף ה ע"א. שהתורה אמרה שיותר עונה סמוך לוסת והוא עבר אראורייתא ובא עליה\* ומתוך ביאתו ראתה. נ"ב א"ה לי נראה שאף אם היה כה"ג איסור תורה עכ"ז לא נקרא מויד לענין בוועל נדה דכמה שמויד באיסור סמוך לווסתה שאינו אלא בעשה ל"מ [לא מיקרי] מויד על ביאת נדה שהיא בכרת.

שער שלישי תוה"ב דף ח ע"ב. ויש זמנים שאין האשה חוששת בהן לוסתה ואף על פי שיש לה וסת קבוע ואלו הן ימי\* מניקתה וימי עוברת. נ"ב הראב"ד בס' בעה"נ חולק בזה וסובר רחוששת לראייתה שכימי מניקתה כדיון וסת שאינו קבוע.

שם תוה"ב דף ח ע"ב. וסת קפיצות וכיוצא בהן הוא נקבע מחמת אונס הקפיצה וכל שתקבענה מחמת אונס אינו וסת לפיכך נקבע מחמת אונס אינו וסת\* לפיכך אינו נקבע לעצמו עד שיהא בו הרכבת הימים כמו שיתבאר. נ"ב הר"ז"ה וכן הרמב"ן בפו... חולקים בזה וסוברים דנקבע בקפיצות [בלא יום קבוע], והתוס' מחלקים בין וסת דקפיצות לוסת דאכילת שום ודו"ק. ומסתפק אנכי להסוברים דמחמת אונס אינה קובעת וסת אם חיישינן לו כמו וסת שאינו קבוע עכ"פ כמו בתוך ימי מניקתה רג"כ אינה קובעת וסת ועכ"ז חיישינן לו כדיון וסת שאינו קבוע וצ"ע, ובעה"נ וכתג"מ סוברים דחוששינן לו ואנכי לא אדע מנין לו זה.

שם תוה"ב דף ט ע"א. ודוקא\* בשראתה שלשה פעמים בעמושין וכו'. נ"ב וכן הרמב"ן בפ"ו ר"ו.

שם תוה"ב דף י ע"א. ומעם ראשונה קרי לאותה ראייה ראשונה שראתה לאחר שעברו עליה ג' עונות דעבשיו יוצאות ג' הפלגות שוות מביניהן. נ"ב עיין מ"ז בס"י קפ"ט ס"ק מ"ג והעלה דצריך להיות ב' הפלגות וכן אומר הס"ט ודו"ק.

שם תוה"ב דף יב ע"ב. אלמא חרדה מסלקת את הרמים וכו' והוא הדין דאפי' לבתחלה לא בעיא בדיקה דהא מעמא דמסולקת רמים היא, וכן דעת רבותינו הצרפתים ז"ל ודעת הר"ז הלוי ז"ל אע"פ\* שהרב ר"א ז"ל חלוק בדבר אלא א"כ עברו שלש עונות. נ"ב לפנינו בבעלי הנפש נראה שמוכיח דאינה צריכה בדיקה ומותרת לסמוך על זה דאינה מרגשת להתירה לאחר שעבר עת וסתה, אבל סובר רכל העונה אמורה שמא ארגשה ולזה אף בדיקה לא מהני ולאחר שהפסיקה שלשה עונות אינה חוששת כלל עשה הרב ז"ל קודם שהפסיקה שלש עונות כוסת שאינו קבוע לדעתו.

שם תוה"ב דף יד ע"א. אלמא וסתות הפשוטין דגופא לבולי עלמא שעות הוסת בלחוד וסת אבל לאחר השעות אינו וסת ואינה חוששת לו ודוקא בשהראיה כולה מובלעת בתוך הוסת אבל אם אין הראיה כולה מובלעת בתוך הוסת הרי זו חוששת לאחר הוסת\* שאין חולבין אלא אחר תחלת הוסת. נ"ב ככאן חסר וצ"ל אבל הר"ז"ה חילק וסובר דאינה חוששת לאחר הוסת.

שם תוה"ב דף יד ע"א. ואלו\* וסת המורכב כל שהניע עונת הוסת חוששת לכל אותה עונה מתחלתה ועד סופה. נ"ב עיין בבעלי הנפש שחילק בזה, והרא"ש בפ' האשה סימן כ"ז סובר כהרשב"א.

שם תוה"ב דף יד ע"ב. הגיע יום עשרים ולא ראתה מותרת לשמש עד יום שלשים וחוששת ליום שלשים הגיע יום שלשים\* ולא ראתה יום עשרים וראתה הותר יום שלשים ונאסר יום עשרים שאורח בזמנו בא. נ"ב לפנינו הגרסא וראתה יום עשרים ולא ראתה יום שלשים ולא ראתה יום עשרים וראתה, ועיין בהרא"ש ועיין בחידושי הרמב"ן בזה וברש"י פ' האשה סימן כ"ח ובכעלי הנפש ובהשגת הר"ה אות ה..

שם תוה"ב סוף השער דף טז ע"ב. יש לה וסת שאינו קבוע והוא לה בפחות מעונה בינונית כגון שראתה לעשרים וחמשה וכיוצא בזה אע"פ שלא בדקה כיון שלא הרגישה בדם הרי זו\* מהורה בלא בדיקה כלל. נ"ב כן הוא דעת הראב"ד בס' בעלי הנפש, אבל בעניי לא ארע מנין להם זה, ונראה דלמד זה מדין המניקה אשר לדעתו חוששת לוסתה ועכ"ז אינה צריכה בדיקה, אבל לדברי הרשב"א שחולק ברין מניקה וסובר שאינה חוששת ג"כ צ"ע מנין לו דין זה, ומדברי התוס' בדף ס"ד א' ד"ה מיהש נראה שחילקו בזה.

שער רביעי תוה"ב דף טז ע"א. והר"ם ב"ן ז"ל פ"י משנתינו לענין טהרות ויפת פ"י, כיון שהכתמים דרבנן לפיכך הקלו בתם, יש נשים שטהרו את כתמיהן לגמרי\* ואפ"י סדינין שלה מלוכלכין בדם ואע"פ שאין להם כמה לתלות כתינוקת שלא הגיע זמנה לראות. נ"ב מדברי רש"י בדף י' ד"ה כתם וכו' שנמצא בכנדיה של הקטנה מוכרח דסובר דלא מהרי כתמים כתינוקת שלא הגיע זמנה לראות אלא כתמים הנמצאים בכנדיה לא כתמים הנמצאים בכשרה וצ"ע"ג למעשה.

שם משמה"ב דף טז ע"ב. ומ"מ המתבר מסתבר ליה רביון דככתמים דרבנן הלכו להקל בהעברת סימנין לטהרות כל שכן לבעלה שהרי החמירו בטהרות יותר מבעלה כדאיתא בכולה מכילתא דנדה ואפ"י תצוי לומר שהוא דם כל שלא עבר הולכין בו להקל בדרך שהקלו בתן בשבדקה קרקע עולם וישנה בו ואי נמי בכתם שנמצא על בגד של צבעונין למאן דאמר הכי במוטה. תיבת במוטה נמחק.

שם תוה"ב דף יח ע"א. וא"ת כיון דודאי נודקה נמצא על חלוקה לכד אמאי טהורה רתא חור השתא למעלה מן החגור כלמטה מן החגור ולמעלה תיבת ולמעלה נמחק מן החגור ולמטה כצ"ל אפי" נמצא על חלוקה לכד ספקו טמא.

שם תוה"ב דף יח ע"ב. ומ"מ לראשונים שומעין להחמיר ועל כשרה אפילו מיפין קטנים אינן מצטרפין אפילו מיפין קטנים מצטרפין כצ"ל.

שם משמה"ב דף יח ע"ב. ותניא בתוספתא אם עגול טהור שהוא דם מאכולת אם משוך טמא שהוא דם קנוח וכן פסק הראב"ד ז"ל וכן הרמב"ם ז"ל וכן הרמב"ן ז"ל כצ"ל.

שם תוה"ב דף כ ע"א. כתב הר"א ז"ל כי יש לחלק בין חלוק למטה לפי שבמטה שלשתן ישנות בה כבת אחת ובעודן ישנות שם בדקה אחת מהן ומצאה טמא היא טמאה ומצלת על חברותיה, אבל חלוק שלבשהו זו אחר זו כצ"ל אף על פי שבדקו הראשונות ומצאו טמא ואפילו בדקו בתוך שיעור וסת של מציאה אינן מצילות על האחרונות, אבל בשבדקה האחרונה בעוד שהיא לובשת את החלוק בתוך השיעור וסת של מציאה ואי אי כצ"ל נמי משטתו ובדקה עצמה בתוך שיעור וסת של מציאה ושל פשיטה ומצאה טמא הצילה על חברותיה.

שם תוה"ב דף כ ע"א. איזהו שיעור וסת שאמרנו שאם מצאה טמא בתוך שיעור זה שמצלת על חברותיה כרי\* שתקנה בעד שבידה. נ"ב וכן הוא דעת ה"א בשער הוסתות.

שם משמח"ב דף כא ע"א. ר"ה אמר הכותב מנוזרי נזירות הוא וכו' ולומר דלרבי מאיר לעולם תולין בלמפרע עד שתאמר בדקתיו דכל וכל כצ"ל שכבסתו חזקה שבדקתו.

שם תוה"ב דף כא ע"ב. פעמים שהיא תולה בתברתה המהורות כיצד עוברת או מניקה או זקנה או בתולת דמים שבדקו את החלוק ולכשוהו\* ואחר כך השאלוהו למי שאינה עוברת ולא מניקה ולא זקנה ולא בתולת דמים ונמצא כתם בחלוק העוברת העוברת תולה בשאינה עוברת וכו'. נ"ב מלשון זה משמע שסובר כהרמב"ן דאם נמצא הכתם אצל העוברת אינה תולה באינה מעוברת אבל מתוך לשון שכותב שכשלבשתו בזמן שאינה עוברת ואח"כ לבשתו בעת שהיא מעוברת תולה בעצמה משעה שלא היתה עוברת משמע שחולק בזה על הרמב"ן.

שם תוה"ב דף כא ע"ב. ותולה בכנה ובבעלה כלומר אם\* נתעסקו בכתמים הרי זו תולה בהן. נ"ב רש"י והראב"ד מפרשים שתולה במכתם.

שם תוה"ב דף כב ע"א. ועוד מהו תיבעי לר' חנינא עד כאן לא קאמר ר' חנינא התם אלא דלא נתעסקה אבל הכא דנתעסקה תליא לא היא\* דלר' ינאי מפי עדיף ליה מאכולת רצופה מעסק כתמים. נ"ב וכן הוא מפורש בגמ' כפי הגירסא אשר לפנינו בזה.

שם תוה"ב דף כב ע"ב. ומסתברא דכל הדין שיקלא ומריא אליבא דר' מאיר היא דביון דאיהו חמיש אפי' בא בשעת צרכי' ניהוש נמי כל היבא דאיבא למיחש אבל לרבי יוסי כיון דבשעת צרכים אתא דם חזקה עם המים בא ואפילו\* נמצא על שפת הספל וקיימא לן כרבי יוסי. נ"ב הר"ג חזק בהך דינא ולכאורה ראיא להרשב"א מהא דקפריך לר"י השתא בחד ספיא מטהר בתרי ספיא מיבעיא לוקי כה"ג ודו"ק.

שם תוה"ב דף כג ע"א. ומסתברא\* דאפי' אינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן המכה. נ"ב התוס' ברף ט"ז א' ר"ה ומר סבר וכו' חולקים בזה.

שער חמישי תוה"ב דף כד ע"א. וחכמים אומרים אפילו בשנים לגדתה בדקה ומצאה טהור ובין השמשות לא הפרישה אחר הימים בדקה ומצאה טהור\* טמאה כצ"ל הרי זו בחזקת מזהרה.

שם תוה"ב דף כה ע"ב. ולמעמיך זכ גופיה היכי סתר מהרתו אמר רחמנא שלא תהא טומאת ויבה כצ"ל מפסקת ביניהן הכי נמי שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן.

שער עשי תוה"ב דף כז ע"א. ורש"י ז"ל גרים איפכא מן הצד אמו מהורה לידה באמצע אמו טמאה לידה. נ"ב לפנינו הגרסא כרש"י כמו שהיה לפני המחבר.

שם תוה"ב דף כז ע"ב. והילכ' אם אינו מלא טמאה כדרב' ואפי' חסר אי קאי גוונים שאין הכל בגוון אחר טמאה כרב מתנה בר אדא ואפי' מלא הכל בגוון אחר טמא כרב מתנה בר אדא כצ"ל, נ"ב כאשר הגהתי הכין הב"י וכן מסתבר.

שם תוה"ב דף כז ע"ב. אמ"ל רב חנינא בר שלמיא לרב הא רבי הא רבי ישמעאל בר' יוסי הא רבנן הא ר' יהושע בר חנינא הא ר' הושעיא הא ר' יהושע בן לוי מר כמאן סבירא ליה אמ"ל שאני אומר אחת זו ואחת זו חוששת ואודא שמואל למעמיה שאני אומר אחת זו ואחת זו אינה חוששת ושמואל אמר אחת זו ואחת זו חוששת ואודא שמואל למעמיה כצ"ל.

שם תוה"ב דף כח ע"א. אל הכי א"ר אין תולין את השליא אלא בכך קיימא שלינתו שמואל לכולהו תלמידי רב ואמרי הכי פ' בן קיימא\* ולר' חנינא רש"י פירש דבר שראוי

להתקיים וצ"ע למעשה גם במה שכתב המתכנן שתולין כ"ג יום עיין באו"ז הגדול סי' שמ"ו וצ"ע.

שם תוה"ב דף כז ע"ב. ואפי' יצא מן הראש פמור רתנן ואפי' יצא מחותך הראש פמור רתנן כצ"ל.

שם תוה"ב דף כט ע"ב. דותה תממא לרבות את היולדת בזוב שצריכה שבעה נקיים מאי לאו נקיים מרם מאי לאו נקיים מלידה כצ"ל כלומר ממומאת לידה.

שער שביעי תוה"ב דף לא ע"ב. ועוד דאי מדאורייתא על כרחין עיוני בעלמא בלא רחיצה היא דאי ברחיצת מקלעא לה מכילה במוצאי יום ראשון של גליות או של ראש השנה של אחר השבת וחמשה בערב שבת וטובלת בשני בשבת האי שעתא אי אפשר לה לרחוץ האשה ואפי' בקרידי. נ"ב צע"ג כזה רהא שטיפה בצונן לא נאסרה כלל וצריך לדהוק שחושב במקום השערות לסחיטה וצע"ג.

שם תוה"ב דף לג ע"א. פי' מדקתני סיפא אלו חוצצין בכלים קתני הכא באדם שכראשי הכנות אמרי' ראכולהו קאי. נ"ב שבת דף נ"ז ב'.

★ ★ ★

# חידושי תורה

הרב שמואל הכהן רוזנבסקי

## בענין קטורת זרה

משום ב"ר דהרי על ביאה ריקנית בהיכל אינו כ"א באוהרה, וע"כ דקושת הגמ' ות"ל משום ביאה ריקנית היינו על הקטורת דיוה"כ שמכניסין לקדשי הקדשים, וע"ז לא שייך תירוצו של ר"א דעייל הקטורת של שחר לקדשי קדשים דמה ענין קטורת של שחר לק"ק דהרי מקומה בהיכל על מזבח הוהב.

ואחר כן הביא מה שבי' בת' תועפות ראם לבאר דברי המאירי, דהיה קשה לו להמאירי דהרי בעייל שתי הקטורות לכאור' איכא איסור מצד הבערה שלא לצורך, וע"כ מפרש בשלא הקטיר של שחר וא"כ הוה הבערה לצורך כיון שאפשר לעשותן בלא חיסור סמנים, וע"כ שפיר תי' דאע"ג דהקטרתו היה בהיכל מ"מ בהביא קטורת לפניו היה מועיל וכמו שאמרו בשלמים ששחטו בהיכל משום שלא יהיה טפל חמור מן העיקר כמבואר בזבחים (דף סג) וה"ה הכא וא"כ מיירי שהביא להקטיר לפניו ולא הוה הבערה שלא לצורך. ובעל הכלי חמדה הקשה בדבריו דעיקר הדמיון שלו לקדשים ששחטן בהיכל תמו' מאוד דהתם אמרי' כיון דכתי' בתוה"ק מקום שחיטת קדשים בפתח אוהל מועד א"כ מכ"ש בהיכל עצמו ולא יהיה טפל חמור מן העיקר משא"כ הכא דכתי' בפי' פקודי ונתת את מזבח הזהב לקטורת וא"כ קטורת בעי מזבח ואיך שייך בזה להכשיר בקדשי קדשים משום שלא יהיה טפל חמור מן

בגמ' יומא נג. ומניין שנותן בה מעלה עשן שנא' וכסה ענן הקטורת את הכפורת הא לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה ותיפוק ליה דקא מעייל ביאה ריקנית אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון ששגג בביאה והויד בהקטרה רב אשי אמר אפילו תימא הויד בוז וכזו כגון דעייל שתי הקטורות אחת שלימה ואחת חסירה אביאה לא מיחייב דהא עייל ליה שלימה אהקטרה מיחייב דקא מקטר קטורת חסירה.

ועיי' ח"י המאירי וז"ל או אף בהויד בשתייהן וכגון שהביא ב' הקטורות ביחד כגון שלא הקטיר שחרית ונאמר בפי' התכלת מט. שאם לא הקטיר שחרית יקטיר בין הערבים ור"ל שתי פעמים אחת כתקונה ואחת בחסרון אחד מן הסמנים או חסרון מעלה עשן. עכ"ל. (עי' בשיח יצחק שהעתיק דברי המאירי בלי שערער עליהם כלל).

ולכאור' מדבריו ז"ל נראה דס"ל דהא דאוקמינן בגמ' דהויד בשתייהן אויל אהקטרות שככל יום דאם לא הקטיר שחרית יקטיר בין הערבים. ובספר כלי חמדה הביא דבריו ותמה עלי' דלא שייך למימר דאיירי בקטורת דבכל השנה דהרי קושית הגמ' ות"ל משום ביאה ריקנית היינו על יוה"כ דהרי בהקטורת בהיכל שפיר צריך למיכתב ולא ימות מצד חיסור סמני' דל"ל

ולכאו' יש לבאר דברי הרמב"ם ז"ל דשפיר יש לחלק בין היכא שעשה הקטורת זרה בשעת חיוב הקטורת או שעשה סתם קטורת זרה שלא בשעת חיובה, דכשעושה בשעת חיובה נראה דשפיר חייב מיתה וכמו שמדוייק כן ברמב"ם בהל' ח' דכתב חיסר אחד מסמני' דהיינו כשעשה הקטורת בשעת מצותה אם לא עשאה כתיקונה חייב מיתה, משא"כ כשהביא סתם קטורת זרה שלא בשעת חיובה ע"ז ליכא כי אם מלקות גרידא וכמו דמוכח מדברי הרמב"ם ז"ל בהל' י"א שחשב כל הרבירים שאסור להקטיר על מזבח הזהב כגון קטורת נדבה או הקריב עליו קרבן או הסך נסך וכו' ומשמע דחישב קטורת זרה דלכאו' איירי שלא בשעת הקטרת הקטורת ומש"ה אינו כי אם בלאו.

ולפי"ז נראה לבאר דברי המאירי ז"ל דמה דהוכרח לפרש דאיירי בקטורת דשאר ימות השנה כיון דאם מקטיר שני הקטורות דיוה"כ לכאו' הא קטורת אחת אינה בר חיוב כלל ולא שייך למימר ע"ז חיוב מיתה משום קטורת זרה דהא כמו שהוכחנו לכאו' מהרמב"ם ז"ל דקטורת שאינה למצוה לא אמרי' דחייב מיתה משום קטורת זרה וע"כ כתב דאיירי בקטורת של שאר ימות השנה דחיוב הקטרת הקטורת על שניהם וא"כ שפיר מחייבי' עליה מיתה משום קטורת זרה.

ולכאו' יש להקשות מ"ט דהמאירי הוכיח שעושה ב' פעמים מהא דאמרי' בפ' התלולת שאם לא הקטיר שחרית יקטיר בין הערבים הא לפי הנ"ל איירי בקטורת של שחרית של שאר ימות השנה וקטורת של יוה"כ, ואפשר בדוחק לבאר דהמאירי הביא מזה רק להוכיח כדוגמא דכמו שאפשר להקטיר בה"ע ב' פעמים הנ"ל אפשר גם להקטיר בין הבדים ב' פעמים.

### בענין קטורת

מתני' תמיד פ"ב מש' ה' סידר את המערכה שניה לקטורת וכו' בעומד חמש סאין גחלים ובשבת בעומד שמונה סאין

העיקר, וברור הדבר שאפילו יעמוד מזבח הזהב לפני ולפנים ויקטיר עליו הקטורת ג"כ פשוט משום דהוי שלא במקומו דהרי מקום מזבח הזהב בהיכל ולא בקדשי קדשים ולא שייך בזה לומר שלא יהיה טפל חמור מן העיקר.

אמנם צ"ע בדבריו חדא דהא אמרי' בגמ' זכחים נט. מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו דלכאו' משמע דאין ענין "במזבח" דוקא ורצפת ההיכל ג"כ נתקדשה וא"כ שפיר שייך לומר בזה לא יהיה טפל חמור מן העיקר, וכן מש"כ שאפילו יעמוד מזבח הזהב לפני ולפנים ויקטיר עליו הקטורת שיהיה פסול כיון דשלא במקומו. מהיכא תיתי דין זה.

עכ"פ בלא מה שהקשה בכלי חמדה צ"ע טובא במש"כ בתועפות ראם דהיה קשה לו להמאירי דבשתי הקטרות הוי הבערה שלא לצורך וע"כ מוקים ליה בקטורת שבכל ימות השנה שאם לא הקטיר שחר יקטיר בין הערבים וע"ז אמרי' בגמ' שאתת חסירה ואחת כתיקונה והויר בשתייהן דמשום ביאה ריקנית אינו חייב דהא איכא מליאה ומשום קטורת חסירה חייב דהאיכא. ולכאו' זה דבר תמוה כיון דאיכא קטורת חסירה ואי"ז חשיב לקטורת כלל א"כ גם בזה הוי הבערה שלא לצורך ומה ירווח לן באוקימתא זו דאיירי בקטורת של שאר ימות השנה.

והנראה לבאר דברי המאירי ז"ל ובהקדם מה שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' כלי המקדש הל' ח' ז"ל חיסר אחד מסמניה חייב מיתה שהרי נעשית קטורת זרה. ושם בהל' י"א ז"ל מזבח הזהב שבהיכל עליו מקטירין הקטורת בכל יום ואין מקריבין עליו דבר אחר ואם הקטיר עליו קטורת אחרת שאינה כזו, או שהקטיר עליו קטורת כזו שהתנדב אותה יחיד או רבים וכו' לוקה שנא' לא תעלו עליו קטורת זרה ועולה ומנחה. ולכאו' נמצא דברי הרמב"ם סתרו אהרדי דבהל' ח' כתב דבקטורת זרה חייב מיתה ובהל' י"א כתב להדיא דרק מלקות יש לו ותו לא. (ועיי' שם ברדב"ז באריכות על קושיא זו)

סאין" ולא פירש על מה צריך ליטול משם ד' סאין.

ולבאר כל זה נראה דהגה לא נזכר כלל לא בש"ס ולא בראשונים שעשו גחלים עבור הקטורת של בין הערביים וגם לא נזכר שעשו חיתוי עבור קטורת של בין הערביים. וע"כ נראה שגחלים עשו רק בשחרית (ויתכן שהטעם הוא שלא רצו לעשות עוד הבערה בשבת) והקטורת של בין הערביים היה בערך "שעות לאחר שעשו את הגחלים ובמשך אותו הזמן הגחלים נשרפים ומתמעטים, ע"ז עמדו חז"ל דבשביל שישארו גחלים עבור קטורת של בין הערביים צריכים ד' סאין או ד' סאין וכ' קבים.

וכן עבור שני הבזיכים צריכים ג' סאים גחלים מפני שהקטירו אותם אחרי שבע שעות מעשיית הגחלים והגחלים היו על המזבח החיצון, א"כ שיערו חז"ל שבשביל שישארו גחלים עבור הבזיכין צריכים ג' סאין.

ולפי"ז אפשר לבאר א. מה שהראב"ד ור' גרשם כתבו ה' סאין אי"ז מדוייק אלא ד' סאין ובי' קבים ב. מה שאמרו שהכניסו את הגחלים להיכל אפשר לומר מפני שעל המזבח היה אויר ופעמים גם רוח זה גורם שהתמעט ועוד דה' סאין גחלים היינו ל' קבים יתפוס מקום רב במקום המערכה אם יעמוד שם כל היום, ומשום כן הכניסו אותם להיכל. וכן אפשר שלא עשו חיתוי ב' פעמים וקטורת של בין הערביים הקטירו על הגחלים שנשארו. וזהו כוונת הגר"א צריך ליטול משם ד' סאין, הביאור בזה להכניסו להיכל. כנלפענ"ד. וה' יאיר עיני.

גחלים ששם היו נותנים שני בזיכי לבונה של לחם הפנים.

ועיי' שם בביאור הגר"א. מפני שצריך ליטול משם ד' סאין גחלים לכך היה בעומד חמש סאין עכ"ל.

ובפ"ה מש' ה'. מי שזכה במחתה וכו' נתפור ממנו כקב גחלים וכו' ובברטנורה. שהיה חותה במחתה של כסף בת ארבע קבים וכו'. ועיי' בימא פ' ד' מש' ד' בכל יום חותה בשל ד' קבין ומערה בתוך של קבין. ר' יוסי אומר בכל יום חותה בשל סאה ומערה בתוך שלשה קבין וכו'.

ועיי' ר' גרשום (תמיד ל') וז"ל וכאומד חמש סאין גחלים היו מכניסים בכל יום להיכל עכ"ל. ובראב"ד (סוף פירקין) ג"כ כתב שהיו מכניסים להיכל בכל יום ה' סאין וז"ל שם. מסדרין מערכה שניה וכו' ובשבת היו מסדרין גזרין למערכה שניה בעומד שמונה סאין גחלים כשמכניס למזבח הפנימי ה' סאין לקטורת ישתיר עוד שם גחלים [ג' סאה] ע"ג מזבח החיצון ששם היו מקטירין שני בזיכי לבונה של לחם הפנים. עכ"ל.

ולכאוי' יש לתמוה בסוגיא זו כמה תמיהות. א. מ"ט דצריכין ה' סאין בשביל לחתות ארבע קבין או סאה. ב. מ"ט דצריכין בשבת לעשות שלש סאין גחלים עבור הבזיכין שבס"ה ה"ז שני קומצים. ג. מ"ט דהר' גרשום והראב"ד כתבו שמכניסין ה' סאין להיכל והא א"א כיון דבחיתוי הראשון כבר אזיל ד' קבין לרבנן או סאה לר' יוסי. ד. היכן מצינו רמז בש"ס שהגחלים שנשארו אחרי החיתוי הכניסו להיכל. ה. צ"כ מה כוונת הגר"א בדבריו שכתב "מפני שצריך ליטול משם ד' סאין לכך היה בעומד חמש

הרב יחיאל טויסינ

הרב טוביה בוקשפן

## בענין חילול שתי שבתות על חולה שיש בו סכנה

שמא ימות לשבת הבא ובוזה היה אפשר לומר דלא יתחילו עכשיו ולא יחללו עליו את השבת קמ"ל דכן מחללים וצריך להבין כאן מה החידוש מאי שנתא שבת זו ומאי שנתא שבת הבאה דכיון שיש חשש סכנה דשמא ימות לשבת הבאה אם לא נתחיל לעשות לו את הרפואות מיד עכשיו ויש לנו כלל דאפי" על ספק פקוח נפש דוחים את השבת ואפי" על חיי שעה דוחים את השבת א"כ מה היתה ההו"א דלא יחללו את השבת עכשיו עבור החולה כיון דסוף כל סוף בהקדמת הרפואה עבורו עכשיו אולי אנו מצילים אותו מסכנת מות ולמה שלא נתחיל עכשיו תיכף ומיד?

והנה יש שני פירושים לפירוש רש"י הנ"ל, בבית מאיר בשו"ע או"ח סימן שכ"ח סעיף יא בביאור על השו"ע לאחר דהביא את דברי רש"י הנ"ל כתב דכוונת רש"י הוא שרוצה לומר מפני שאמדרוהו שעל ידי שמונה ימים יצא מן הסכנה אבל תוך שמונה ימים אף דעוסק בהרפואות לא יצא מן הסכנה "נמצא במהירות חילול שבת מקדמינן יום שיצא מן הסכנה" עכ"ל, וזה לשון שו"ע הרב סימן שכ"ח סעיף יג חולה שיש בו סכנה שאמדרוהו ביום השבת שצריך לעשות לו רפואה ידועה שיש בו מלאכת חילול שבת שמנה ימים אין אומרים נמתין עד הלילה ונמצא שלא נחלל עליו אלא שבת אחת אלא יעשו מיד אף על פי שמחללים עליו שני שבתות שאף שבודאי לא ימות היום שהרי אמדרוהו שיתקיים שמונה ימים "מכל מקום יש לחוש שמא ימות לאחר שמונה ימים אם לא יתחילו לעשות לו הרפואה מיד".

אבל במקום שאפשר לעשות לו הרפואה מיד בלי חילול שבת אלא שיצטרכו לשהות שעה מועטת לא יחללו כדי לעשותה תיכף ומיד בלי שום שיהוי כלל אם הוא בענין שאין חשש סכנה כלל בשהיו מועט זה לפי

סימן שכ"ח סעיף יא, חולה שיש בו סכנה שאמדרוהו ביום השבת שצריך לעשות לו רפואה ידועה שיש לו מלאכת חילול שבת שמנה ימים אין אומרים נמתין לו עד הלילה ונמצא שלא לחלל עליו אלא שבת אחת אלא יעשו מיד אף על פי שמחללין עליו שתי שבתות ולכבות הנר בשביל שיישן עיין לעיל סימן רע"ח.

והוא מהגמרא יומא דף פ"ד ע"ב אמר רב יהודה אמר רב לא ספק שבת זו בלבד אמרו אלא אפילו ספק שבת אחרת היכי דמי כגון דאמדרוהו לתמניא יומי ויומא קמא שבתא מהו דתימא ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עליה תרי שבתא קמ"ל, תניא נמי הכי מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו ולא שבת זו בלבד אמרו אלא לשבת אחרת, ואין אומרים לו נמתין לו שמא יכריא אלא מחמין לו מיד מפני שספק נפשות דוחה את השבת ולא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת וכו'.

וצריך להבין ולברר מה החידוש בזה שמותר לחלל שני שבתות מאי שנתא שבת אחת ומאי שנתא שני שבתות שאם רואים אנו שצריך לרפואתו להוציאו מן הסכנה מה לי שבת אחת מה לי שני שבתות או אפילו מאה שבתות בודאי מותר לחלל עליו את השבת לכל מה שצריכים.

והנה ברש"י שם בד"ה לא ספק בשבת איתא דו"ל: לא שיהא ספק הנפשות לשבת זו אלא אפי" אין הספק לשבת זו דפשיטא לן דהיום לא ימות אלא ספק שאם לא יעשו לו היום שמא ימות לשבת הבא מפשטות לשון רש"י משמע דהיה הו"א לומר דהתורה נתנה לנו רשות לחלל את השבת הוה הנמצאים בו עבור החולה רק אם הוא בסכנה לשבת זו אשר אנו נמצאים בו עכשיו אבל אם ידוע לנו בודאי דשבת זו לא ימות רק מסתפקים שאם לא יעשו לו את הרפואות היום בשבת

בכלל של "וחי בהם ולא שימות בהם" כדוראי הוא מת מוקדם יותר וצריכים להציל אפילו לחיי שעה אבל כאן בנידון דידן לא ימות כלל באיחור של כמה שעות רק מקדים להוציאו מידי סכנה שעה אחת קודם ולכן בזה חולקים השו"ע הרב והבית מאיר דלפי שו"ע הרב לא מחללים את השבת עבור זה לפי פירוש רש"י ולפי סברת הבית מאיר כן מחללים את השבת לפי פירוש רש"י.

והנה ידועים דברי מחלוקת הראשונים על מה מחללין שבת בחולה שיש בו סכנה דהרה"מ בשיטת הרמב"ם ס"ל דמותר לחלל כל מה שרגילים לעשות לו בחול, אע"פ שאין בו סכנה במניעת הדבר ההיא כיון שיש בהדבר צורך קצת. ורגילין לעשות לו בחול וכו', ורש"י ס"ל דרק אם לא יעשו לו רפואה זו ימות ומסוכן הוא במניעת רפואה זו. וכו'. ואפשר לומר דהבית-מאיר והשו"ע הרב חולקים מן הקצה לקצה כלומר: דהבית מאיר ס"ל דאף לשיטת רש"י דסובר דרק אם לא יעשו לו רפואה זו ימות ומסוכן הוא במניעת רפואה זו אבל בדבר שאין במניעתו חשש סכנה של מיתה אסור לחלל עליו את השבת וכו' מכל מקום בזה מותר לחלל עליו את השבת ולהקדים את הרפואה שעה אחת קודם כדי שהחולה יצא מהסכנה שעה אחת קודם, דס"ל דלהוציאו מהסכנה שעה אחת קודם גם כן נקרא "מונע סכנת מות", (מקצת נפש גם נקרא נפש ומחללין עליו את השבת). ורש"י חולק עם שאר ראשונים רק בדברים שאם לא יעשוהו אין בהם מניעה לסכנת מות כלל וכלל ועושים הרפואה רק להקל מעליו את החולי דאו לא יחללו עליו את השבת, והשו"ע הרב ס"ל להיפך דאפילו לשיטת הרה"מ דסובר בשיטת הרמב"ם דמותר לחלל בחולה שיש בו סכנה כל מה שרגילים לעשות לו לפי מה שכתבנו לקמן בהבנת שיטת הרה"מ דמה דהתיר לחלל שבת אפילו בדברים שאין בהם סכנה היינו דווקא בדבר שאפשר על פי חשש רחוק יגרום מניעה זו סכנה לחולה [לרש"י מחללים דווקא בדבר שרואים כבר עכשיו

"שהשבת דחוויה" היא אצל פיקוח נפש ולא הותרה לגמרי וכל שאפשר להצילו בלא חילול שבת אינה נידחית וכו' עכ"ל.

ויוצא לפי הבית מאיר דמותר לחלל שני שבתות ומותר להקדים לחלל את השבת עכשיו בשבת זה עבור זה שמקדמין שיצא מן הסכנה יום קודם ואף על פי שאם יאחרו למוצאי שבת גם לא יבוא לידי סכנה כלל דיועיל הרפואה לשמונה ימים ממוצאי שבת והלאה ובדאי לא ימות אם יאחרו את הרפואה מכל מקום התירו לחלל את השבת להקדים לו שיצא מן הסכנה יום קודם וכו"ל.

ולפי שו"ע הרב אם מועיל הרפואה רק להקדים דהיינו להוציא מידי סכנה שעה אחת קודם ואם יאחר למוצאי שבת לא ימות רק יתאחר הלהוציא מידי סכנה למוצאי שבת יהיה אסור לחלל שבת עכשיו ומותר בתנאי דווקא אם על ידי האיחור למוצאי שבת יש חשש שימות על ידי זה בשבת הבאה, ואולי חולקים הם בזה דמאיפה כל הלימוד דפיקוח נפש דוחה שבת הוא מהפסוק "וחי בהם" ולא שימות בהם, וחולקים השו"ע הרב והבית מאיר האם הכונה מיתה דווקא או הכונה דגם להוציא מידי סכנה שעה אחת קודם גם זה נכלל בכלל של "וחי בהם ולא שימות בהם" דכל זמן שהוא נמצא בסכנה של חיי שעה אזי הוא בבחינת מיתה וחייבים אנו להוציאו מידי סכנה מה יותר מוקדם דלשו"ע הרב סובר שלא מחללים את השבת עבור להוציאו מידי סכנה שעה אחת קודם שאין זה נכלל בכלל של "וחי בהם ולא שימות בהם", ולפי הבית מאיר כן מחללים את השבת עבור זה וגם זה נכלל בכלל של "וחי בהם ולא שימות בהם" שחייבים אנו להוציאו מן הסכנה מה יותר מוקדם שעה אחת קודם מידי סכנה.

וזה הדין הנ"ל ודאי לא דומה שמחללים את השבת לחיי שעה דשם הכונה דיש לו לאדם לחיות כמה שעות דהיינו גוסס וכדומה ואם לא יחללו עכשיו את השבת ימות יותר מוקדם ואם כן זה ודאי נכלל

כגון ט' מ"ד ליעכב כו' לא רישא סיפא ולא סיפא רישא, ד) למאי קאמר דאמדוהו לח' יומי כו' אותה הרבותא עצמה היה יכול למימר בחד שבתא מ"ד ליעכב עד לאורתא כי היכא דלא ניחל עליה שבתא. ה) ממ"נ אם אין סכנה אי יעכבו עד אורתא מ"ט נחלל אה"ש בחנם ואם יש חשש סכנה פשיטא.

אשר על כל אלה נראה לענ"ד לפרש בדרך אחר, אחר הקדימי איזו הצעות פשוטות והוא, אם נדע בכירור דנוכל להמתין עד הערב או לא נחלל עליו את השבת בחנם, ואם נצרך לעשות לו הרפואה היום דוקא אבל אינו מוכרח לעשות תיכף רק דנוכל לאחרה עוד איזו שעות בכזה אמרינן הזוריו הרי זה משובח, (ונראה לי דהא דתניא לקמן ואין אומרים נמתין לו שמה יבירא רוצה לומר דאפילו נוכל להמתין בטח עוד איזו שעות ואז נוכל להבחין אם נצרך לחלל את השבת או לא, אפילו הכי לא ימתינו אלא מחללין עליו מיד הואיל דעתה הוא ספק ניתן עליו שבת לחלל).

ואם נצרך לעשות לו הרפואה ב' פעמים פעם א' היום דוקא והב' נוכל להמתין עד לאורתא מכל מקום מותר לעשות לו גם פעם ב' בשבת הואיל דכבר ניתן עליו לחלל את השבת מה לי חילול אחד מה לי שני פעמים, ודבר זה למדנו מגמרא דמנחות סוף פרק רי"ש ש"ה שהרי דחתה שחיטה את השבת וכן שם ברה"פ (סד) אבל הכא וכו' ונתנה שבת לידחות וכו' והראש כתב בפיקוקן סימן יד בשם הראב"ד סברא זו גם מדעתיד שבת לדחות לכן מקדמינן ומחללין אף על פי שאפשר בלא חילול עיי"ש, וכן הרשב"א הביאו תור"ע ר"פ ר"א דמילה בישוב קושית התוספות דשם ד"ה שלא ברצון ר"א, כתב דכיון דצריך לחלל שבת במילה גופה להכי מחללין במכשיריה הקודמין, ועיינן בר"ן בפ"ב דביצה גבי ממלאה אשה קדירה בשר במה דמפלפל בסוגיא דמנחות דלכאורה סותר קצת לדברינן, וכו', ועתה חידש לנו רב דאף בשתי שבתות אמרינן סברא זו דכיון דנתנה שבת לידחות מה לי שבת אחת מה לי

במניעתו את הסכנה לפנינו בראיות עיננו, ולהרה"מ אפילו לא רואים עכשיו ממש בעינים במניעתו של הרפואה את הסכנה אבל אי אפשר לדעת בדיוק מה יהיה אח"כ]. אבל בדין של הבית מאיר דשם בוודאי אין חשש סכנת מות דאפילו יאחרו את הרפואה לא ימות רק רוצה להקדים בשבת את הרפואה כדי להקדים להוציאו מהסכנה שעה אחת קודם בזה ס"ל להרב שאף לדעת הרה"מ לא התירו ואסור לחלל עליו את השבת ולהקדים לו את הרפואה דאין כאן כלל חשש סכנת מות ממש וכוה לא התירו.

דבאמת מצינו דהשו"ע הרב בסעיף ד' העתיק את דברי הרה"מ דגם שאר מניעות שאין בהם עכשיו חשש סכנה מותר לחלל עבור החולה ואם כן צריך להבין למה חולק שו"ע הרב עם הבית מאיר ולדבריו יהיה אסור להקדים שעה אחת קודם בכדי להוציאו מהסכנה שעה אחת קודם, ולפי מה שכתבנו בהבנת הרב מובנים הדברים היטב.

והנה ראינו בפירוש הרש"ש שם ביומא דף פ"ד ע"ב באריכות גדולה בענין זה וז"ל: לא ספק שבת זו וכו' אלא אפי' ספק שבת אחרת כו' עפרש"י וק"ל טובא א) דמאי איירא דשמה ימות בשבת הבא אפי' באחד בימות החול נמי ואולי דדעתו ז"ל דאף דאמרינן לקמן (פה) דגם לחיי שעה מחללינן הוא דוקא דהח"ש הוא בשבת כגון דאם לא יעשו לו הרפואה ימות בשתי שעות ואם יעשו לו יחיה היום עוד שעה או אם לא יעשו ימות קודם שבת הבאה, ואם יעשו יחיה עוד שעה בשבת הבאה, אבל משום חיי שעה דחול לא כגון אם לא יעשו ימות למחר ביום א' ואם יעשו יחיה עד שבת הבא ולא עד בכלל, ורמז לד"ו הוא מהלימוד של ר' שמעון ב"מ לקמן א"ת חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ועוד ראייה קצת ממנחות (מח) חטא בשבת כדי שתזכה בשבת אמרינן כו' ועמש"ק כעין זה בספ"א דר"ה, ב) דפשיטא דאפי' ספק שמה ימות בעוד שנה או שנתיים דמחללין, ג) מ"ק ה"ד

הר"ן שם ביומא פ"ד ע"ב לאתויי ספק שבת אחרת כתב כלשון רש"י ממש ואחר כך כתב להברותו רחיצת גופו, ואין אומרים נמתין לו עד שיכריא שאם אמדוהו רופאים שצריך חמין להשקותו ולהברותו דהיינו רחיצת כל גופו אין אומרים נחמם לו חמין להשקותו בלבד שמא יכריא בזה ולא יהיה צריך חמין להברותו אלא עושין בבת אחת כל מה שאמדוהו הרופאים, עכ"ל.

והנה בכף-החיים מביא את דברי הרש"ש ומביא עוד שיטות שחולקים עם הרש"ש דלתולה אסור לחלל עליו את השבת כמה שעות קודם, וצריך לחכות עד שיגיע הזמן, ולכאורה חולקים הם בזה אם השבת דחיה אצל החולה שיש בו סכנה או הותרה דאם אמרינן דחיה לכן כל זמן שלא הגיע השעה שהחולה צריך את זה אסור לחלל את השבת ואם אמרינן "הותרה" מותר לחלל תיכף ומיד את השבת ולא צריך לחכות עד שיגיע למצב שיש בו כבר הסכנה כיון שאנו יודעים בודאי שיהיה בכלל סכנה אחר כך.

והנה בחולה שיש בו סכנה שצריך לחלל עליו את השבת יש מחלוקת בראשונים והובאו שני הדיעות בסעף י"ב האם כשאפשר לחלל את השבת על ידי נכרי האם צריכים לחלל דוקא על ידי נכרים או מותר לחלל גם על ידי ישראל וחשבנו שזה גם כן תלוי האם השבת הותרה או דחיה אם אמרינן "הותרה" הותרה לגמרי ולא צריך על ידי נכרי ומותר על ידי ישראל ואם השבת דחיה צריך לכתחילה לחלל על ידי נכרים דכל מה דיכול למעט בחילול השבת צריכים למעט, ואולי בזה גם כן תלוי אם מותר לשחוט לחולה כשיש ברירה אחרת ואם יש ברירה לעבור רק על איסור דרבנן אם התירו לשחוט או לא התירו דאם אמרינן הותרה הותרה לגמרי והתירו את השחיטה ואם אמרינן דחיה לא התירו את השחיטה לחולה כשיש לו ברירה אחרת וכמבואר זה בפוסקים.

וסברת הרש"ש הוא כמו דכתב בספר התשב"ץ דלחולה השבת היא כחול, וזה לשון התשב"ץ ח"א סימן ג"ד ופירוש הענין נמי

שתים וכו' וה"ק לא ספק שבת (פירוש לא שיהא הספק אם לא יחלל עליו שבת זו יסתכן אלא אף אם ברור לנו דגם אם לא יעשו לו הרפואה בשבת זו לא יסתכן) אלא ספק שבת אחרת (דאם לא יעשו לו הרפואה בשבת האחרת שמא יסתכן) וה"ד כגון כו' מחללין עליו גם שבת זו אע"ג דאפשר לאורתא כיון דסוף סוף יחללו השבת האחרת אמרי' מה לי חילול שבת אחת מה לי ב' שבתות, אבל לכאורה קשה דהא משמע בס"פ ר"ש דל"א סברא זו אלא בשכבר דחו אה"ש אבל הועיל וידחה לעתיד ל"א כמו קצירת העומר וכו' הועיל וידחה הקרבתו למחר אה"ש. לכן בפסחים (ס"ט) א"ל ר"ע דמ"ל אם דחו כו' שהרי דחתה שחיטה את השבת תאמר כו' וע"ש בפירוש"י, וזה יקשה גם להראב"ד והרשב"א שהבאתי, י"ל דהתם שאני דקצה"ע ומכשירי הפסח מעצמם לאו בני דחיה אה"ש ניהו לכן ל"א הואיל מעתיד אבל נידון שלנו ודהראב"ד ודהרשב"א בלאו הואיל נמי בני דחיה אה"ש ניהו רק משום דאפשר בלא חילול הל"ל דלא ידחו לזה אמרינן הואיל אפילו מלעתיד. ע"ל דהתם אם הם לא ידחו אה"ש ממילא יבטלו הקרבנות לגמרי ולא תדחה שבת כלל ואין שייך לומר הואיל משא"כ הני ע"כ תדחה השבת לחולה זה ולמילה זו. ובסוגיה זו לא נצרך לחלוקים אלו דיל"פ הא דקאמר מ"ד ליעכב עד לאורתא קאי על שבת שניה וכן הא דלא ספק שבת זו. ואלא אפי' ספק שבת אחרת קאי על שבת הראשונה. ובגון דבשבת הא' מוכרח לעשות הרפואה בו ביום וביום הח' דהוא שבת השניה נוכל להמתין עד אורתא, או אפי' אם נוכל להמתין בשבת הא' עד לאורתא דאו נצטרך לעשות כח' ביום השבת דוקא אמרינן מה לי שבת אחרת מה לי זו ומותר לעשות לו בשבת הא' וכיון דכבר חללו שבת זו מותר לחלל אף שבת הב' אף דעתה נוכל להמתין עד אורתא ודו"ק בכ"ז כי נכון הוא בס"ד. ע"כ.

בו סכנה ולכן כיון דבחולי זה יהיה מוכרח לחלל השבת עבורו אם כן השבת הותרה לו לגמרי והוי כחול לכל דבריו ולכן לא שנא שבת אחד ולא שנא שתי שבתות בחולי זהו, ולכן מוסבר גם כן למה כותב הרש"ש דמותר להקדים את חילול השבת כמה שעות קודם ולא מצריך לחכות עד שיגיע החולה לזמן שיש בו סכנה ממש דכיון דהשבת היא כחול לכל דבריו לגבי חולי זו לגבי החולה זה אם כן שבת זו כבר הותרה לו לגמרי והוי כחול לחולה זה ולחולי זו ומאי שנא אם יאחר ומאי שנא אם יקדים ולכן מותר להקדים כמה שעות גם כן, (אבל זה ודאי אם לא צריך בכלל לחלל את השבת ויכול לחכות לימות החול ולא יפריע לחולה כלל וכלל בוודאי השבת לא הותרה לחולה ואסור לחלל את השבת, ורק אם יש איזה היתר לחולה והשבת ממילא יהיה מוכרח להתחלל עבור החולי הזו התירו לו כבר עוד שבת בשביל זה ולהקדים את החילול כמה שעות מקודם ופשוט וכנ"ל).

ושאר אחרונים שחולקים על הרש"ש הם סוברים דהשבת לא הוי כחול לכל דבריו לחולה שיש בו סכנה והם לא מביאים את הלשון "דהשבת הוי כחול" ואם כן השבת כמקומה עומדת ולא הותרה לחולה לדבר שאין צורך בו ולכן הותר רק השבת שמוכרח לחלל לחולה אבל לשבת האחרת שיכול לחכות לימות החול חייב לחכות לחול, וכמו כן לדבריהם אסור להקדים את חילול השבת כמה שעות קודם ומותר לחלל דיוקא כשמגיע הזמן שצריך לחלל.

ולפי הרש"ש יוצא שיש כאן חידוש גדול בדין הנ"ל בהא דמותר לחלל את השבת שני שבתות על החולה אף על פי דבשבת אחד היה יכול לחכות לימות החול מכל מקום התירו לחלל את השבת גם שני שבתות וכנ"ל.

והנה ראינו בפתיח תשובה שנסתפק בחולה שצוה לו הרופאים שלא יאכל כי אם מה שנתבשל היום ולא מאתמול וכדומה ואם ירגיל כל השבתות של כל השנה לאכול

שהתורה אמרה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ופירשו חז"ל וחי בהם ולא שימות בהם, אם כן שבת לענין פיקוח נפש הרי היא דחוייה או מותרת "והרי היא כחול לכל דבריה וכו'" עכ"ל, ולשון התשב"ץ באריכות כתב הראב"ד דחולה שיש בו סכנה ויש לפנינו נבילה להאכילו מחללין עליו שבת ושוחטין לו ואין מאכילין אותו נבילה, שזה החולה איסור שבת עומד לנגדו ומעכבו שהרי אילו לא היתה שבת לא היינו מאכילין אותו נבילה וכיון שכן איסור שבת הוא ששבת היתר גמור הוא ולפיכך מתירין לו איסור שבת, והקשה עליו הר"ן שאין איסור שבת עומד לפניו יותר מאיסור נבילה, שאילו לא היה צריך לשחוט ועוד היה אוכל אותה ולא היה צריך לשחוט ועוד שאפילו היה כן למה לא נאכיל אותו האיסור הקל יותר ומ"ש הר"ן שכמו כן עומד לפניו איסור נבילה כמו איסור שבת אינו כן שזה החולה לכל צרכיו מחללין שבת שאפילו מצאנו נבילה צרכין לחלל שבת לבשלה, וכן כשהתירה תורה פיקוח נפש בשבת לא לענין להאכילו בלבד דהתירה אלא לכל צרכיו כגון להברותו ולהדליק את הנר, ואם כן שבת היא שהותרה לו והיא עומדת לפניו וכיון שבמקצת צרכיו אנו צריכים לחלל שבת אם כן חזרה שבת כחול ואין אנו צריכים לחזור אחר איסורים אחרים כדי שלא תתחלל שבת" שהרי לכל פיקוח נפש סלקה תורה קדושת שבת והחזירתה חול גמור" ומיגו דהותרה שבת לשאר צרכיו הותרה לענין שחיטה וכו' עכ"ל לענינו, וזה לשון הרמב"ם הלכות שבת פרק ב' ענין ב' כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי היא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם עכ"ל.

ולפי כל הדברים האלו של הרמב"ם ושל התשב"ץ מובנים קצת דברי הרש"ש מה דכתב דמותר לחלל אפילו עוד שבת אחרת אע"פ דבאמת לא מוכרחים לחלל עליו וגם מה דכותב הרש"ש דמותר אפילו להקדים כמה שעות עבור החולה ולא צריך לחכות עד שיגיע למצב שיש בו סכנה דכיוון דעשו את השבת כחול לכל דבריו לגבי חולה שיש

לידי סכנה אחר כך האם אפשר כבר לחלל את השבת עכשיו באיסור דאורייתא רבינו ירוחם אוסר ומתיר רק שבות דרבנן ולדבריו הוא נקרא רק כחולה שאין בו סכנה ושאר פוסקים חולקים עליו וכן פסק המחבר כאן סימן שכ"ח סעיף ה' וכן פסק המחבר בסימן תרי"ח דאפילו בספק נפשות גם כן מותר לחלל את השבת וז"ל: אם יש שם רופא שאומר שאם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן ואין צריך לומר שמה ימות מאכילין אותו על פיו וזה כוונת הרמ"א כאן בסימן שכ"ח שצ"ע עיין לקמן סימן תרי"ח.

ואפשר לומר סברת מחלוקתם הוא דהמחבר ושאר פוסקים המתירים סוברים דאם יכול לבוא אחר כך מסיבת חולי זה לידי סכנה נקרא כבר "מעכשיו חולה שיש בו סכנה" ולכן מותר לחלל עליו את השבת כבר מעכשיו אף באיסור דאורייתא.

ורבינו ירוחם סובר דמסתכלים תמיד "באשר הוא שם" וכיון דעכשיו הוא במצב של "חולה שאין בו סכנה" לא מחויבים אנו להסתכל על להבא התורה התירה לנו רק במצב שעכשיו הוא במצב של פיקוח נפש.

ואפשר שזה גם סברת הרש"ש הנ"ל דכיון דבשבת אחת הוא חולי שיש בו סכנה ואו בודאי מחללין עליו את השבת לכן נקרא גם כן בשבת האחרת בשם חולה שיש בו סכנה כיון דכבר הותרה השבת עבורו ולכן מותר לדבריו לחלל שני שבתות על חולי זו דאנו פוסקים להלכה דלא כרבינו ירוחם.

ולפי זה אפשר להבין למה המחבר הביא כאן בסעיף יא הדין ולכבות הנר בשביל שישן עיין לעיל וכו' ולכאורה היה צריך להביא את הדין של לכבות הנר בסעיף ד' דשם מדובר "מדין חולה שיש בו סכנה" דמחללים עליו כל מה שרגילים לעשות בחול וכו' שם יותר מתאים לכתוב את הדין של לכבות את הנר. ולדברינו הנ"ל דהמחבר רצה לחדש לנו דאף על פי דבשבת זו הוא במצב של חולה שאין בו סכנה מכל מקום

מהטמנת ערב שבת יכול לגרום היזק לבריאותו אך אם ידלג שבת אחד או שתיים או אפשר אף שלש ויאכל מהטמנה יסבול בלי שום חשש היזק בגופו אך בצירוף כל השבתות יגרום לו חולשה גדולה נמצא על כל שבת ושבת בפני עצמו יש לרזן למה יעבור על שבת כחינם הלא יכול לאכול היום מהטמנה ולשבת הבאה יבשלו לו והעלה דבאיסור דאורייתא קשה להקל אבל באיסור שבת דרבנן יש להקל, וחשבנו שאולי לדברי הרש"ש הנ"ל יוכלו להקל כאן אף באיסור דאורייתא דכיון שיש שבת אחד שחייבים ומוכרחים לחלל עבור החולה וצריכים לבשל עבורו הותרו כל השבתות עבור חולי זו דכיון דחולי זה מצריכו לחלל שבת אם כן השבת נעשית חול עבורו ויכול לחלל כמה שבתות, ואולי יש לחלק כאן.

הנה הבית יוסף הביא את דברי רבינו ירוחם בח"ט וז"ל: יש מי כתב שכל דבר שאין בו סכנה עתה אף על פי שיוכל לבוא לידי סכנה אין מחללין אלא שבות דרבנן אבל לא איסור דאורייתא.

ולכאורה אפשר לומר דזה סתירה לדברי הרש"ש הנ"ל דמתיר לחלל אפילו עוד שבת אם יהיה בשבת הבאה בחולי זה בסכנה, אבל באמת אין זה סתירה כלל שצריך לומר דרבינו ירוחם מדבר באופן דעכשיו בשבת זו הוא במצב שאין בו סכנה וגם לשבת הבאה לא יבוא לידי חולי של סכנה (כגון דירודעים דעד שבת יבריא) דהשבת לא צריכה להתחלל במצב כזה לחולי זו כלל וכלל ולכן לא מחללים עליו את השבת עכשיו אף על פי דבאמצע השבוע יבוא לידי סכנה לא מתחשבים בזה לדברי רבינו ירוחם אבל באופן דבשבת הבאה יבוא לידי חולי של סכנה ואז בודאי יצטרכו לחלל עליו את השבת (בשבת הבאה) יהיה מותר לחלל את השבת גם בשבת הקודם דכיון דהשבת נעשית חול לחולה זה בחולי זו הותרו כל השבתות עליו וכנ"ל באריכות.

והנה יש מחלוקת הראשונים בכל דבר שאין בו סכנה עתה אף על פי שיוכל לבוא

היריב"ז דמותר לחלל שבת על החולה שיש בו סכנה אפילו בדברים שאין במניעתם סכנה לחולה וכמו סברת הרה"מ ולומד המג"א בדברי הרה"מ מדובר בדברים כאלו שאפשר אולי לבוא במניעתם לבוא לידי סכנה וכמו ישוב דעת של חולה ויש בהם צורך קצת או חימום מדורה לחולה במקום חימום בגדים דאי אפשר לדעת ברור עכשיו אם יבוא לידי סכנה במניעתו או לא יבוא לידי סכנה ולכן מותר לדברי הרה"מ, ועיין לקמן מה שהבאנו בשם האבני-נור ודכתב מפורש כך וכן משמע מלשון היריב"ז דבכה"ג מובר לדברי הרה"מ ועל זה ציין המג"א עיין סעיף טז וכונת המג"א בזה דשם מבואר דאם אמרוהו לשני גרוגרות ויש ב' בעוקץ אחד ויש ג' בעוקץ אחד שלא יכרתו אלא את העוקץ שיש בו שנים וכונתו דאין בזה הדין סתירה לדברי הרה"מ כלומר: דבזה גם להרה"מ אסור לחלל את השבת ולכרות עוקץ שיש בו ג' דכאן בודאי לא שגא לחולה כשצריך רק שני גרוגרות שיחטכו עוקץ שיש בו שלש גרוגרות, וכמו שכתב באוה"ח הק' (נעתיק הלשון לקמן) דלא הותרה השבת לחולה בדבר שאין צורך בו וכמו שכתבנו דהרדב"ז והרה"מ מתיירים רק בדברים שאולי אם לא ניתן לו את הדבר הזה או הישוב הדעת הזה אולי בצירוף מחלתו יכנס לסכנה אפילו דאין זה ודאי גם כאן מתיירים לו ולא צריך לחשוב הרבה, ומחלוקת של רש"י והרה"מ הוא בדבר שעכשיו ממש לא רואים את הסכנה במניעת הדבר הזה דלרש"י לא מחללים את השבת דלרש"י צריכים לראות עכשיו ממש במניעת הדבר ההוא דיבוא לידי סכנה ולהרה"מ וליריב"ז אפילו בחשש רחוק דאולי יבוא במניעת דבר זה יבוא בריחוק זמן יותר מאוחר לידי סכנה גם כן מחללים את השבת אבל בדבר שברור שאין במניעתו שום חשש של סכנה וכגון בהג"ל דלחולה לא משנה כלל שני הגרוגרות אם זה בא מעוקץ זה של השנים או מעוקץ זה של שלש ובודאי אז אסור לכרות עוקץ של שלש כשצריך רק

מקבל החולה שם חולה שיש בו סכנה כל אחד לשיטתו (כין לשיטת הרש"ש ובין לשיטת שאר הפוסקים) ולכן כתב דגם כאן בצירוף שמונה ימים יהיה מותר לכבות הנר עבור חולה זה אפילו בשבת הזה שאין בו סכנה עכשיו ולכן בסעיף ד' דמדובר שם בחולה שיש בו סכנה כבר עכשיו אין בזה שום חידוש לכתוב הדין של לכבות הנר דבודאי ופשיטא הוא שמוותר לחלל שבת לכבות הנר עבור חולה שיש בו סכנה עכשיו אבל בצירוף הג"ל יש כאן חידוש לריגא דמותר לכבות הנר גם בצירוף זה.

והנה המחבר הביא בסעיף ד' אבל כשיודעין ומכירים באותו חולי שממתין ואין צריך לחלל עליו אף על פי שהוא מכה של חלל, ובכיאור הלכה שם ד"ה שממתין וכי' והיכי דגונח מליבו שהוא מסוכן, והרופאים אמרו שרפואתו היא שישתה חלב בכל יום אסור לחלל שבת באיסור דאורייתא בשביל זה וכי דנהי דמסוכן הוא אם לא ישתה לעולם אמנם על כל פנים אינו מסוכן בשביל פעם אחת.

ועיין בסעיף יא דברי המחבר מה שהעסקנו לעיל, ובמ"ב ס"ק ל"ב וז"ל: ואין אומרים נמתין, ואין סתירה לזה להא דסעיף ד', דהתם הלא מיירי שיודע ומכיר שעל ידי המתנתו עד הערב לא תגיע שום ריעותא להחולה מה שאין כן הכא, ורואים מדברי המ"ב האלו דלא כדברי הרש"ש ולדבריו התיירו לחלל שני שבתות רק במקרה שיגיע להחולה ריעותא אם נמתין עד למוצאי שבת וכבר הבאנו דהשו"ע הרב גם ס"ל דלא כדברי הרש"ש, וישאר הקושיה הג"ל על דבריהם דאם כן מה החידוש בזה שמוותר לחלל שני שבתות מאי שגא משבת אחת דאם יש ריעותא להחולה בהמתנתו עד לערב אם כן בכל חולה שאם לא יאכילו אותו או לא ירפאו אותו אפשר ואפשר שיכבד עליו החולי בעבור זה ויסתכן בודאי מותר לרפאותו וכי' וכמבואר בסימן תרי"ח.

ומענין לענין באותו ענין חשבנו לומר דכונת המג"א בס"ק ד' לאחר שהביא דברי

אבל לדברי הביאור הלכה בד"ה כל שרגילים בסוף הדיבור משמע דאם יש חשש פיקוח נפש במניעת דברים שיש לו תועלת בהם בזה גם שאר הראשונים סוברים דמותר לחלל עליו את השבת וז"ל: ודע עוד דאפי' לדעת האוסרים הנ"ל היינו דוקא בדבר שברור לנו שלא יכבד חליו ע"י מניעת דבר זה אבל ברבר שיש חשש שעל ידי מניעת דבר זה יחלש ויכבד חליו מחללין עליו את השבת וכעין שכתב ר"ת לגבי יוה"כ וכו', וכן נפסק להלכה לקמן בס"מ תרי"ח, ולפי דברי המאירי הנ"ל משמע שאם ע"י פעולת החלול הוה יתחזק איבריו ג"כ אין למנוע דבר זה מאיתו כיון שהוא חולה שיש בו סכנה עכ"ל אבל גם לפי דברי הביאור הלכה בדברי הרה"מ אין כונת המג"א בס"ק ד' להשיג על דברי הרה"מ, ומה שצוין לעיין בסעיף ט"ז ג"כ כוונתו כנ"ל דרוצה לומר שסברת הרה"מ דהתורה רצתה שלחולה שיש בו סכנה שירגיש בנוח ויהיה לו הרגשה טובה אפי' בדברים שאין במניעתם פיקו"נ (כיון שיש בהם צורך קצת כדברי הפמ"ג) כיון דסוף כל סוף הוא מרגיש יותר טוב בדברים אלו ומספיק מה שסובל מהחולי ולכן צריכים להקל עליו ולכן צריכים לעשות לו נוח כשאר דברים ולכן מותר לחמם לו את הבית שיהיה לו חום טוב בבית ולא לחממו בכבדים, דזה ברור דבוודאי מרגיש החולה יותר טוב ויותר נוח דמחממים לו את הבית בחגור טוב ולא יחממו אותו בכבדים וכן כל כיוצא בדברים כאלו אבל בסעיף ט"ז דאמדהו לחולה לשני גרוגרות בעוקץ אחד ויש ב' בעוקץ אחד ושלא בעוקץ אחד בזה בוודאי לכו"ע לא יכרתו את העוקץ שיש בו שלש, דבזה גם הרה"מ מורה שאסור לחלל את השבת כחנם דבזה בוודאי אין שום תועלת כלל וכלל דמה תועלת יש לחולה אם יכרתו לו העוקץ שיש בו ג' גרוגרות דלא הותרה השבת לחולה כדבר שאין צורך בו.

וחולקים הריב"ז והאבנ"ז והביאור הלכה בדברי הרה"מ עד כמה הורחה

שנים לכולי עלמא, וכן מצינו גם לגבי יום טוב דאמרינן מתוך שהותר לצורך התירו נמי שלא לצורך ומבואר בהרבה ראשונים שצורך קצת צריכים ולא הותר לגמרי, מלשון האבני נזר סימן תנ"ג ס"ב ד' משמע כמו שכתבנו דהרה"מ והרב"ז מתירים מטעם דחיישינן דעל ידי מניעת כל דבר יחלש ביותר ויסתכן והרי היא חשש של פיקוח נפש דמביא שם את דברי הריב"ז ומבואר באופן זה, דלפעמים אף בדברים שאין בהם סכנה, מכל מקום בהצטרף הכאב של עצם החולי, עם מקצת הכאב הוה יחלש ביותר ויסתכן ומביא דוגמא לכך, מהא דאמרינן דאין מלין מינוק שיש לו קצת כאב עינים דהטעם דחיישינן דעל ידי כאב המילה בהצטרף כאב העין יסתכן, ואף שעצם הכאב העינים אין בו חשש סכנה, מכל מקום חוששים דבהצטרף כאב המילה יסתכן ה"נ בזה יעוש"ד.

וגם בדברי הריב"ז ח"ג סימן ק"ל משמע דסברת הרה"מ הוא כמו שפירש האבני נזר כשמדייקים היטב בדבריו וז"ל: שאלה, שאלת אם מותר לעשות לחולה שיש בו סכנה כשבת דברים שאין בהם צורך כל כך, תשובה, דבר זה מחלוקת בין הפוסקים ואני מן המקילין מדקאמרינן דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות ואם כן יהא מותר לעשות לו דברים שאין בהם צורך הא ליחא וודאי דאין כאן צד סכנת נפשות אבל בדברים שיש בהם צורך קצת "אפשר שאם לא יעשה לו הדברים שיש בהם קצת צורך יבוא לדברים שיש בהם צורך הרבה" והדבר ידוע דאפילו ספק ספיקא דוחה את השבת עכ"ל, ומדכתב דהטעם היתיר הוא שלא יגיע למצב יותר גרוע מעכשיו ויבוא לידי סכנה ויבוא לדברים שיש בהם צורך הרבה אם נאסור אותו בדברים שיש בהם קצת צורך ולכן אסור בדברים שאין בהם צורך כלל ורואים דרק ככה"ג התיר דיכול לבוא לידי ספק פיקו"נ ולדבריהם יוצא דלשיטת שאר הראשונים רש"י וסיעתו אוסרים גם ככה"ג לחלל עליו את השבת אף שיש חשש רחוק של פיקו"נ,

לכתוב ושמרו בני ישראל לעשות את השבת, או שיכתוב ושמרו בני ישראל את השבת לעשותו, לרמוז בזה שצריך לחלל עבור החולה אפי' הרבה שבתות וכנ"ל.

מלשון האוה"ח הק' (שמות ל"א, יד) משמע דס"ל דהשבת "דחיה" אצל חולה ולא "הותרה" וז"ל: ושמרתם את השבת צריך לדעת למה חזר לצוות על שמירת שבת ולתת טעם חדש כי קודש, ונראה כי לפי שקדם להתיר חילול שבת לחולה כמו שפירשנו בפסוק שלפני זה, וחש שיטעה הטועה כי לגבי חולה זה נעשה שבת חול, ויש לחלול אפילו לפרטי הרפואה שאין בהם פיקו"ג, ת"ל ושמרתם את השבת כי קודש הוא פירוש בקדושתה עומדת לכל שאר הפרטים שאין בהם פיקוח נפש.

עוד יתבאר ע"פ מה שאמרנו ז"ל מנחות סד. אמדוהו לשני גרוגרות וכו' והיו שני עוקצים אחד יש בו שני גרוגרות ואחד יש בו ג' לא יכרתו אלא עוקץ שיש בו ב' ולא שיש בו ג' עד כאן, והנה בכחינת המעשה אשר יעשה האדם אחד הוא בין אם יכרת בעל ב' או בעל ג', אבל בערך מעשה הנעשה בשבת ישתנה היות כריתות ב' לכריתות ג', והוא אומרם ושמרתם את השבת, פירוש שלא יהיה נעשה בה דבר מלאכה שאין צורך בו לאותו חולה, כי קודש היא, תלה הדבר בשבת, וא"כ כשיכרתו עוקץ שיש בו ג' ואינו צריך אלא שנים נמצאת שבת מחוללת בערך הג', וזהו היא חילול קדושתה כי גם בערך חולה זה שיש בו סכנה עומדת שבת בקדושתה.

ומשמע מדבריו דסובר כשיטת רש"י ולא כהרב המגיד דהתירו לחולה רק דבר שיש במניעתו חיו סכנה לחולה, והותר דוקא לרפואה שיש בו פיקו"ג ולא התירו לשאר דבריו, וגם משמע דס"ל השבת "דחיה" מדכתב דהשבת עומדת בקדושתה לחולה שיש בו סכנה, ולכן מה שיכול למצט בחילול קדושתה צריך למצט.

השבת עבור חולה שיש בו סכנה לירדכ"ז והאבנ"ז הותרו בדברים שאפשר שיבוא לידי ספק פיקו"ג ולביאור הלכה אפי' בדברים שאין חשש שייגע לידי ספק פיקו"ג.

ולפי"ז יתורן מה דהביא החיי אדם (נשמת אדם כלל ס"ט אות ג' ד"ה ונ"ל) דכוונת המג"א בסק"ד להשיג על הרה"מ בזה ולכן ציין המג"א לסעיף ט"ז דשם מבואר דפיקו"ג דחיה וא"כ לא ס"ל כהרה"מ, ולדברינו אין שום סתירה מסעיף ט"ז דשם לגבי חולה שצריך ב' גרוגרות ולא שגא לחולה מאיפוא שיחננו לו את השנים ולא צריך שיכרתו ג' גרוגרות מהעוקץ אחד עבורו בוודאי צריך למנוע מחילול שבת ולא הותרה השבת לחולה בדבר שאין צורך בו כלל וכלל.

באוה"ח הק' שמות ל"א י"ג, אך את שבתותי תשמרו וז"ל: עוד נתכוין לרמוז ענין אחד שהעלו רבותינו ז"ל והיא שאם אמדוהו לחולה שיש בו סכנה שצריך לעשות לו רפואה ידועה שיש בו מלאכת שבת שמונה ימים א"א שלא יחלל אלא שבת אחד אלא יעשה מיד, אע"פ שמחללים ב' שבתות עד כאן, והוא אומרם אך את שבתותי עכ"ל (כוונתו דכתוב "שבתות" לשון רבים ומיעוט רבים שנים), וחשבנו להוסיף נוסף לרמוז גם בפסוק ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לכאורה תיבת "שבת" אחת מיותר, והאוה"ח הק' מביא דפה מרומז לחלל שבת עבור החולה וז"ל: (שמות ל"א ט"ז) בא"ה עוד ירצה והוא אומרם ושמרו בני ישראל לבל ימות מהם את השבת פירוש לצד אזהרת השבת אלא יחללו, או ע"ז הדרך שבת וישראל לפניך, זהו לחלל וזה למות תשמור ישראל ויתחלל שבת אבל עממין לא והטעם ליראה את השבת פירוש כלומר: מה טעם אני מתיר לך לחלל שבת עליו הוא לעשות את השבת לזרוחתם חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, אבל מעכו"ם שאינם בני שבת לא, ואולי ולכן כתוב כאן תיבת שבת פעמיים והיה מספיק

הרב מאיר ויצמן

## בניאור מצוות לא תחמוד ולא תתאוה

ויש בראשונים כמה שיטות בבניאור מצוה זו, וכמשי"ת.

דעת הרמב"ם והשו"ע במצוות לא תחמוד

כתב הרמב"ם בפרק א' מגזילה ה' ט' ז"ל כל החומר עבדו או ביתו וכליו של חבירו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אע"פ שנתן לו דמים רבים, הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד, ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד, כענין שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, - חימוד שיש בו מעשה, עכ"ל. והראב"ד תמה על משי"כ הרמב"ם דהו"ל לאו שאין בו מעשה, ז"ל: אמר אברהם לא נאיתי תמה גדול מזה, והיכן נעשה גדול מנטילת החפץ וכו'. ופירש המ"ם בסעם פלוגתת הרמב"ם והראב"ד ז"ל: הלך הרב המשיג לשיטתו שכתב שאם אמר רוצה אני המוכר, שהלוקח פטור [פי' דלראב"ד איסור לא תחמוד הוא נטילת החפץ שלא כדין, ולכן כתב דמיירי דוקא כשלקח את החפץ בע"כ של המוכר דאו לקיחת החפץ היא שלא כדין, וא"כ יש בו מעשה], אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא, ועל כן כתב שאין בו מעשה, לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה [וכיון שכן הנטילה בעצמה אינה איסור], אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור ונגמר בשעת המקח, ובהשתדלות לא היה מעשה, עכ"ל. ועיין בספר ברכת פרץ בפרשת יתרו מה שכתב והרחיב בזה.

וכן דעת הרבינו יונה בשערי תשובה שער ג' סי' מ"ג. ז"ל: לא תחמוד בית רעך ולא תתאוה בית רעך, הוזהרנו בזה שלא להתעולל עלילות ברשע לקחת שדה וכרם וכל אשר לרענו, גם כי נתן מכרם. והוזהרנו

צונו הכורא יתברך במעמד הר סיני: לא תחמוד בית רעך, לא תחמוד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך. ומשמע בכמה מפרשי התורה דהם מפרשים שנצטוינו בזה שלא לחשוך חפץ או ממון של חבירו, דהיינו שלא לחפון שיהיה זה החפץ שלו. והם האבן עזרא והספורנו והאברבנאל והבית הלוי על התורה, שהקשו: רבים יתמהו על זאת המצוה איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו, עכ"ל האבן עזרא, ע"ש מה שתיקן (והעתקתי דבריו לקמן בסוף המאמר). וכן חידרו הספורנו והאברבנאל אע"פ שלא העתיקו הקושיא, וכן הקשה הבית הלוי על התורה, ותיקן באופן אחר, ע"ש. וקושיא זו שייכת רק אם המצוה היא בלב, אבל אם המצוה היא במעשה פשיטא דלא שייכא קושיא זו. ואפי' אם נפרש שהמצוה היא בלב, מ"מ נראה דלא שייכא קושיא זו אא"כ נפרש שהמצוה היא שלא לחשוך חפץ של חבירו וכמשי"ת, אבל אם נפרש המצוה כמו שפירש החינוך וכמשי"ת בעוהשי"ת, לא שייכא קושיא זו, ולכן החינוך גופיה לא הקשה קושיא זו בלא תחמוד אלא בלא תתאוה (במצוה תט"ז).

וכן משמע ברבינו בחיי בפרשת יתרו בבניאור מצוות לא תחמוד ז"ל: ועיקר המצוה שיתיאש האדם מכל מה שיש לחבירו קרקע ומטלטלין, ויפנה לבו מן המחשבה הזאת שלא יחשוב בהם ולא יחמדם.

ופירוש זה הוא המורגל בפני העולם, אמנם לפי מיעוט עיוני מצאתי כן רק במפרשי התורה אבל בפוסקים לא מצאתי מי שיכתוב כן (אמנם יש ראשונים המפרשים כן בלא תתאוה וכמשי"ת בעוהשי"ת).

ליתן כי אם לאחר הפצרת רעים, יש בזה משום לא תחמוד, עכ"ל.

ויש להעיר דבר זה מצוי הרבה בין חברים וקרובים וצריך להזהר בזה,

### שיטת הראב"ד

והראב"ד בפ"א מהל' גזלה הל' ט' כתב דלא תחמוד היינו דוקא כגוונא שהמוכר לא אמר רוצה אני. ועיין מ"מ שביאר דס"ל לראב"ד דאיסור לא תחמוד הוא נטילת החפץ בעל כרחו של הבעלים, ומשו"ה כתב הראב"ד דהו"ל לאו שיש בו מעשה, ומה"ט נמי כתב דהטעם דלא לקי אלא תחמוד הוא משום דחייב להשיב את החפץ לבעליו והו"ל לאו שניתן להשבון, דכיון דהבעלים לא אמר רוצה אני לא חלה המכירה והוא עדיין של בעליו. ומשמע בראב"ד דגם הוא מודה לרמב"ם דלא תחמוד הוא אפי' אם נתן דמים, וכמשמעות הגמ' בב"מ ה:.

וכשיטת הראב"ד כתבו גם התוס' בסנהדרין כ"ה: ד"ה מעיקרא בתירוצם השני, וכן מצדד המ"מ, וכן משמע בספר יראים ס' קט"ו (במהדרה שעם פי' תועפות ראם).

### שי' התוס' בסנהדרין כ"ה:

כתבו התוס' בסנהדרין כ"ה: ד"ה מעיקרא וז"ל: וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי, וכי יהיב דמי ליכא לא תחמוד כלל. וא"ת והא אמרינן בפ"ק דב"מ (ה:): לא תחמוד בלא דמי משמע להו, משמע לאינשי דווקא הוא דמשתמע כך אבל הם טועים דלא תחמוד הוא אפי' בדיהיב דמי, וי"ל דמשמע להו דקאמר ר"ל דכן נמי הוא האמת, עכ"ל. וכ"כ הסמ"ג במצות ל"ת קנ"ח.

וכן כתב בספר כריתות (לר"ש מקינון) שער ג' ס' קמ"ד וז"ל: מצינו לשון "משמע להו" וכן הלכתא, כי הא דפרק קמא דבבא מציעא לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו, וכן האמת. ומשמע להו ר"ל וא"כ אין העולם טועים בזה וכי'.

גם על מחשבת הדבר הרע הזה שלא נסכים במחשבתנו לעשותו, שנאמר לא תחמוד. ואם יכסוף אדם שימכור לו חבירו שדה או כרם או אחד מחפציו ולא יש את נפשו למכרו ואם יפצר בו ברוב דברי תחנונים יבוש להשיב פניו, אסור לפצור בו כי זה כמו הכרח ואונס. והחומד לקחת כל חפץ, והוא איש נכבד שאם ישאל שאלה אור פניו לא יפילון, אסור לשאול מעם רעהו מקח או מתת, בלתי אם ידע כי נתון יתן לו בנפש חפצה ולא ירע לבבו בחתו לו, עכ"ל.

וגם הטוש"ע בחו"מ ס' שנו"ט סעי' י' העתיקו דברי הרמב"ם ופסקו כדבריו. וכ"כ בספר חרדים (סמוך לתחילת מצוות לא תעשה), וכ"כ הגר"ז בחלק חו"מ הל' גזילה וגניבה סעי' ה' והערובה"ש שם סעי' ט.

וכ"כ העמק דבר בפרשת יתרו, וז"ל: לא תחמוד אשת רעך וכו', שמשתדל שיגרשנה הבעל, וכיוצא בזה מיירי המקרא בכל אשר לריעו שמשתדל שימכור לו, ורק הקדים הכתוב אשת רעך ללמדנו דמיירי באופן שאינו עומד למכור כמו באשה שאין ביד הבעל למכור אותה לאחר, עכ"ל. (ופרט זה יתבאר עוד לקמן).

וכ"כ הח"ח בספר המצוות הקצר מצות לא תעשה מ', ובסוף שמירת הלשון, וז"ל שם: עוד אמרתי לעורר על דבר אחד שנכשלין בו בנ"א. הנה ידוע שעון גזל הוא בין מאחרים ובין מקרוביו, ואפי' מאביו ואמו, כדאי' בבב"ק גזל משל אביו וכו'. ופשוט שהוא הדין הלאו דלא תחמוד שייך גם כן לכל. ועיין בחו"מ דהלאו דלא תחמוד אינו בחומד בלב לבד, כי אם כשמרבה עליו רעים להפצירו עד שיתן לו. וא"כ לפי זה אם נתקשר עם אחד בכתיבת התנאים להשיא לו בתו, וגמרו ביניהם הנתינות של כל אחד דקודם הגמר הרשות ביד כל אחד לבקש מה שבלבו, דבלא זה אינו רוצה להתקשר עמו. ולאחר זה הפציר במחותן שיוסיף לו עוד ועוד, לכאורה יש בזה הלאו דלא תחמוד. וכן כל כהאי גוונא נתינות של רשות [לאפוקי של צדקה] שאין בלבו של הנותן

ממנו, כן הוא הפי' האמיתי לרבותינו ז"ל עכ"ל. וכן מבואר גם בשערי תשובה (שער ג' סי' מ"ג) שבאיסור לא תחמוד הוזהרנו שלא להסכים במחשבתנו לעשות תחבולה לקחת חפץ של אחר, וכבר העתקתי דבריו לעיל.

והנה פתח החינוך באיסור מחשבה וסיים שאין האיסור נגמר עד שיעשה מעשה, ונראה בבאיור דבריו שעצם איסור לא תחמוד הוא המחשבה [כי לשון חמדה נופל על חמדת הלב], אלא דילפינן מקרא דבמחשבה גרידה לא נשלם האיסור עד שיעשה מעשה.

[ודעת הרמב"ם והשו"ע דמחשבה זו אסורה מדין לא תתאוה, וכמשי"ת בס"ד]. ובמשי"כ החינוך שאין לאו דלא תחמוד נתקן בנתינת הדמים כל זמן שדרך הכרח לקחו ממנו, יש להסתפק אם היינו דוקא בדלא אמר רוצה אני, וכשי' הראב"ד, או כהרמב"ם דס"ל דאיסור לא תחמוד הוא אפי' כשאמר רוצה אני, כיון שלא מכו' לו מרצונו אלא מחמת האונס וההפצרות. [ועיין מנ"ח ובהערה ט' שבגליון ספר החינוך בהוצאת מכון ירושלים].

עוד כתב החינוך ז"ל: משרשי מצוה זו לפי שמחשבה רעה היא זו, וגורמת לאדם תקלות הרבה. שאחר שיקבע במחשבתו לקחת ממנו אותו הדבר שחמד, מתקן אותה תאוה רעה לא ישגיח בשום דבר, ואם לא ירצה חבירו למכרו יאנוס אותו ממנו, ואם יעמוד כנגדו אפשר שיהרגנו, כאשר מצינו בנבות שנהרג על כרמו שחמד ממנו אחאב. דיני המצוה איך ראוי להתרחק הרבה מן המדה הרעה הזאת מבוארים במקומות בתלמוד בפיוור ובמדרשות, ונהוגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות. ועובר עליה וחמד אפי' עשה בו שום מעשה אינו חייב מלקות לפי שהוא דבר שניתן להשבון, שהרי אפי' אנסו ממנו להשבון ניתן, ומ"מ הרי הוא כעובר על מצות מלך יתעלה וכמה שלוחים יש למלך יתעלה ליטול נקמתו ממנו, עכ"ל.

ובתירוץ השני כתבו התוס' דהיאכא דלא אמר רוצה אני עובר בלא תחמוד אפי' אם יהיב דמי, וכשיטת הראב"ד וכנ"ל. וכן מבואר בתוס' ב"ק ס"ב. ד"ה חמסן. (ומה שכתבו שם התוס' שתמסן מדאורייתא היינו דוקא היכא דלא יהיב דמי, היינו לגבי מאי דכתיב ביה בחמסן אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס, דס"ל לתוס' דאיכא למשמע מהתם דחמסן פסול לעדות מדאורייתא. אבל לא תחמוד איכא אפי' בדיהיב דמי, וכמשי"כ התוס' שם להדיא בראש הדיבור).

ויל"ע אם משי"כ התוס' בת"י הראשון דהיאכא דיהיב דמי ליכא לא תחמוד כלל, מיירי כדאמר רוצה אני או אפי' בדלא אמר רוצה אני. ונראה דמיירי אפי' בדלא אמר רוצה אני, דהרי הגמ' בב"מ ה: מיירי בדלא אמר רוצה אני ואפי"ה כתבו התוס' דכן הוא האמת דאם יהיב דמי ליכא לא תחמוד.

ונראה דאע"ג דכתבו התוס' דליכא לא תחמוד, איסורא מיהא איכא (עכ"פ מדרבנן), והראיה מדפסלו רבנן חמסן לעדות (סנהדרין כ"ה: ) ומדמשביעין אותו שבועה שאינה ברשותו (ב"מ ה:).

שו"ר בספר קודש ישראל (הנדפס עם ספר הליכות עולם להרב אברהם יוסף אהרמן שליט"א) סי' כ"ז שכתב דגם תוס' מודים שאסור מדאורייתא משום גזל, דכיון דלא אמר רוצה אני והקנין לא חל ודאי יש כאן גזל, אלא דמ"מ אינו נפסל בכך לעדות כיון שעיקר הלאו לאו בהכי מיירי, וע"ש שהאריך. ומסתברא כוותיה.

### שימת החינוך

כתב החינוך במצוה ל"ח ז"ל: שלא להעלות במחשבתנו לעשות תחבולה לקחת לנו מה שהוא לזולתנו מאחינו, שנאמר לא תחמוד בית רעך וגו', וכבר הוכיחו ז"ל מפסוק אחר וכו' שאיסור לאו דלא תחמוד אינו נגמר עד שיעשה בו מעשה. ואפי' נתן הדמים לחבירו על החפץ עובר ג"כ על לאו דלא תחמוד, שאין לאו דלא תחמוד נתקן בנתינת הדמים כל זמן שדרך הכרח לקחו

וכ"כ הגר"ח בחו"מ הל' גזילה וגניבה הל' ה', והח"ח בספר המצוות הקצר מצות ל"ת מ"א, והערה ש"בסי" שני"ט סעי' ט'.

וכן משמע ברמב"ן בפי' התורה בפרשת ראה פרק י"ג פסוק ט' וז"ל: ואלו הלוואין כמו לא תחאוה ולא תחמוד, שאם התאוה בלב עובר בלאו הראשון ואם הוסיף לעשות כאשר חשב עובר גם בלאו השני, עכ"ל. [אמנם בעצם איסור לא תחמוד משמע מדברי הרמב"ן בפרשת ואתחנן דלא ס"ל כרמב"ם אלא כהראב"ד או כהתוס' בסנהדרין, וממילא גם בלא תתאוה עובר רק אם חשב לקחת ממנו בעל כרחו, וכמש"כ המ"מ בדעת הראב"ד].

וכבר נתבאר דעת החינוך ורבינו יונה דכה"ג אסור משום לא תחמוד. עור כתב הרמב"ם שם בהל' י"ב וז"ל: הא למדת שהתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפצר שהפציר בבעלים או בבקשה שבקש מהם עובר בשני לאוין, לכך נאמר לא תחמוד ולא תתאוה. ואם גזול עובר בשלשה לאוין, עכ"ל.

### דעת החינוך

כתב החינוך במצוה תט"ז וז"ל: שנמנעו לקבוע מחשבותינו להתאוות מה שביד אחד מאחינו בני ישראל, לפי שקביעות המחשבה בתאוה על אותו דבר יהיה סיבה לעשות תחבולה לקחת אותו ממנו ואף על פי שאין רצונו למכרו, או על ידי מקח או על ידי חליפין או בחזקה אם לא נוכל בענין אחר, ועל זה נאמר ולא תתאוה בית רעך וגו'. ושם בסו"ד כתב החינוך וז"ל: ועובר על זה וקובע מחשבתו להתאוות מה שיש לזולתו עובר על לאו זה, ואין בו מלקות לפי שאין בו מעשה, אבל ענשו גדול מאוד לפי שהוא סיבה לכמה חקלות כמו שידוע במעשה אחאב ונבות, עכ"ל.

ויש חילוק גדול בין דעת הרמב"ם וסיעתו לדעת החינוך, דבחינוך משמע דאיסור לא תתאוה היינו שלא לקבוע מחשבתו לחשוק ולהשתוקק מה שביד חברו, ולהרמב"ם

### הדין במחשבה או בהפצרה לבד, לרמב"ם ולחינוך

הנה שיטת הרמב"ם דאיסור לא תחמוד הוא ההפצרה בחבירו שיתן לו החפץ, ומ"מ כתב הרמב"ם דאינו עובר בלאו עד שיקח החפץ שחמד, ויל"ע האם ביאורו הוא דהיכא דלא לקח החפץ לא עבר כלל, או שגם בזה יש איסור אלא שלא עובר על הלאו בשלימותו עד שיקח החפץ שחמד (ואם לא לקח הו"ל כעין חצי שיעור). וגם ברעת החינוך יש להסתפק כן.

וכתב הסמ"ק במצוה י"ט וז"ל: שלא לחמוד דכתיב לא תחמוד, ואע"ג דאמרינן במכילתין יכול בדברים ת"ל ולקחת לך מה להלן מעשה אף כאן מעשה, מכל מקום נראה שאף בלב אסור אך אינו נגמר להחייב עליו עד שיעשה מעשה, עכ"ל.

וכתב בפירוש זה השער על השערי תשובה (שער ג' סי' מ"ג), דגם דעת רבינו יונה כן היא, דהרי כתב רבינו יונה להרי"א וז"ל: והוזהרנו גם על מחשבת הדבר הרע הזה שלא נסכים במחשבתנו לעשותו, שנאמר לא תחמוד, עכ"ל, ומ"מ משמע מסדר דבריו שעיקר לאו דלא תחמוד היינו שלא להשתדל לקחת ממון של אחר בתחבולות או באונס.

### דעת הרמב"ם והשו"ע במצות לא תתאוה

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה הל' י' וז"ל: כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חברו וכן כל כיוצא בהם משאר דברים שאפשר לו לקנות ממנו, כיון שחשב בלבו האין יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר, עבר בלא תעשה, שנאמר לא תתאוה, ואין תאוה אלא בלב בלבד.

והטו"שע [בסי' שני"ט סעי' י'] העתיקו דבריו ופסקו כותיה.

וכתב: וגם זה הבל ורעות רוח, רק יחמוד איש להשיג חכמה ותבונה ומדות טובות וישרות ולהרמות לקרושי עליינו, כגון דא מצוה לקנאות ולחמוד ולאהבה, עכ"ל.

### הערה בדעת הרמב"ם

ויש להעיר דברמב"ם בספר המצוות מל"ת רס"ה ורס"ו, משמע כדעת ספר החינוך ודלא כמש"כ בספר היד. דו"ל במצות לא תחמוד [מל"ת רס"ה]: הוזהרנו מהשים מחשבתינו לעשות תחבולה כדי לקנות מה שברצוננו וזלטנו מאחינו, והוא אמרו לא תחמוד בית בית רעך. ולשון מכילתא לא תחמוד יכול אפי' חומד בדיבור תלמוד לומר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, מה להלן עד שיעשה מעשה אף כאן עד שיעשה מעשה. הנה יתבאר לך כי זה הלאו מזהיר מהערים עד שנקח לעצמנו הדבר שאנחנו חומדים אותו ממוך אחינו וכו'. פתח הרמב"ם באיסור מחשבה וסיים כמיסור עשיית תחבולה, ולכאן כוונתי שעצם איסור לא תחמוד הוא המחשבה [כי לשון חמדה נופל על חמדת הלב], אלא דילפינן מקרא דאינו עובר כמחשבה גרידא אלא א"כ בא לידי מעשה, וכדמשמע בחינוך. וכן במצות לא תתאוה [מל"ת רס"ו] משמע מלשונו כדברי החינוך, וצ"ע.

### דעת היראים והסמ"ג והסמ"ק

אבל היראים בסי' קט"ו והסמ"ג במצות ל"ת קנ"ח והסמ"ק במצוה י"ט, כתבו דלא תתאוה ולא תחמוד חדא מילתא ניהו (למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה).

אופני ההשתדלות האסורים בלא תחמוד ובלא תתאוה, לרמב"ם וסיעתו

כבר העתקתי לשון רבינו יונה (בשער ג' סי' מ"ג) שכתב דו"ל: לא תחמוד בית רעך ולא תתאוה בית רעך, הוזהרנו בזה שלא להתעול עלילות ברשע לקחת שדה וכרם וכל אשר לרענו, גם כי נתן מכרם, וכו' ואם יכסוף אדם שימכור לו תבירו שדה או כרם או אחד מחפציו ולא יש את נפשו למכרו

האיסור הוא דוקא בשחשב ונפתה בלבו לעשות תחבולה לקנות דבר זה מחבירו (וכמשי"ת לקמן בס"ד).

וכשיטת החינוך משמע גם בתשובת הרא"ש כלל צ"ה סי' א' שכתב דו"ל: דשלש עבירות הן בענין גזל, הראשונה במחשבה שמתאוה בלבו לממן חבירו, והשניה בדבור שמדבר אילו היה אותו הממון שלו, והשלישית במוציא מחשבתו ודבורו לפועל והולך וגזול ממון חבירו, וכו'. ועיין בב"ח ובדרישה בסוסי' שע"א שכתבו דמש"כ הרא"ש שיש כאן עבירה ראשונה במחשבה ושניה בדיבור, אין פירושו שיש לאו כפנ"ע על הדיבור, אלא בין במחשבה ובין בדיבור האיסור הוא משום לא תתאוה, אלא דהיכא שמדבר בפיו מגדיל האיסור טפי.

וממש"כ הרא"ש שיש עבירה במה שמדבר אילו היה אותו הממון שלו, ש"מ שיש איסור בעצם מה שמתאוה לממן חבירו ואפי' אם אינו מחשב היאך לקנות דבר זה ולא גמר בלבו לקנות הממון. אמנם עדיין י"ע בדעת הרא"ש אם האיסור הוא משום לא תחמוד או משום לא תתאוה.

ועיין בדרישה בסוסי' שע"א שנסתפק בדעת הרא"ש, וכתב דאפשר דאין זה לאו גמור, אלא רק עבירה משום לאו דלא תחמוד (וכמש"כ הסמ"ק במצוה י"ט, והעתקתיו לעיל). [ועי' בב"ח].

וכ"כ הפלא יועץ בערך חמדה דו"ל: ואפי' אם לא השתדל רק חשב בלבו שהיה חפץ שיבוא חפץ זו לידו הרי עבר על לאו דלא תתאוה. וצריך להתחזק ולחשוב כי הכל הבל הכלים דברים שאין בהם ממש, ולא יחמוד ולא יתאוה ולא ישאל חפץ כמתנה מחבירו כי תכף עובר על לאו תחמוד, ואם הנותן לא בעין יפה נותן איכא נמי סרך גזל, על כגון זה נאמר ושונא מתנות יחיה.

עוד כתב הפלא יועץ דו"ל: ואם רוצה להתאוות, ככה יתאוה, מי יתן והיה שיומין לי השם יתברך חפץ כזה, עכ"ל. והוסיף עוד

מחמת ריבוי הרמים, ואעפ"כ כתב החרדים שאסור משום לא תחמוד. וכן בערוה"ש סי' שנ"ט סעי' י"ג כתב וז"ל: ודע דמדברי הרמב"ם שהבאנו מתבאר דעל לאו דלא תחמוד עוברים אף שכשנתן מעות והמוכר נתרצה, ולכן יזהר אדם מלקנות שלא אצל חנוני אם לא כשהמוכר מבקש ממנו שיקנה, עכ"ל. ואולי למד הערוה"ש דבר זה ממש"כ הרמב"ם בהל' י"ב, דהקונה דבר שהתאוה, בבקשה שבקש מהבעלים, עובר בשני לארין. [ומדברי הערוה"ש משמע לכאן דאפי' אם המוכר הסכים למכור לו בשווי בלא הפצרה ובלא ריבוי דמים, נמי אסור משום לא תחמוד כיון שהחפץ לא היה עומד למכירה, וצ"ע]. וכן הפלא יועץ בערך חמדה כתב וז"ל: וכל המשתדל ליקח חפץ מחבירו בחינם או ברצי כסף עובר על לא תחמוד וכו', ולא ישאל חפץ במתנה מחבירו כי תכף עובר על לא תחמוד (משמע לכאן אפי' בלא הפצרה), ואם הנותן לא בעין יפה נותן איכא נמי סרך גזל [משמע מזה דברי שא איירי כשהנותן נותן בעין יפה ואעפ"כ עובר בלא תחמוד], עכ"ל. וכן בברכת פרץ בפרשת יתרו בסוד"ה והנה, כתב דאם נתן לו דמים הרבה ועי"ז פעל שיתרצה עובר בלא תחמוד.

וכן משמע לכאן מלשון הפרישה בסי' שנ"ט ס"ק י' שכתב וז"ל: שכאן איירי בדברים שקשה לאדם המוכר להיות זולתן (פי' כגון ביתו כדמשמע מדברי הפרישה בסו"ד) וא"א למכרן כי אם בקושי ומ"מ הוא אפשר לקנותן במפייס אותו ברצי כסף טובא וכו', דעובר בלא תחמוד כשקנאן וכו', מיירי באין לו בתים הרבה וכן אינן הם דברים הצריכים לו, דצריך לחשוב מחשבה איתן יכול לפייס ולקנותו בזה דוקא שייך לא תתאוה, עכ"ל. אמנם יש לדחות, די"ל דהפרישה מיירי באופן שמלכד ריבוי הממון והפיוסים הוא גם מפציר בו ומרבה עליו רעים והיינו לא תחמוד, (אבל בזה לבד עדיין לא ימכרו לו את ביתו דהא א"א לו בלא ביתו, ולכן הוצרך הפרישה לאוקמי

ואם יפצור בו ברוב דברי תחנונים יבוש להשיב פניו, אסור לפצור בו כי זה כמו הכרח ואונס, עכ"ל. מבואר בדבריו שאיסור לא תחמוד הוא דוקא בעושה תחבולה או אונס לקחת משל חבירו, וה"ה שאסור להפציר בו עד שיכוש להשיב פניו, כי גם זה כמו הכרח ואונס. אבל אם לא אנסו אלא פייסו ברצי כסף עד שמכרו לו ברצון נפשו, שרי. וכן הרמב"ם והשו"ע ועוד פוסקים הזכירו איסור רק באופן שהוא מפציר בו ומרבה עליו רעים, ומשמע דרק בכה"ג אסור אבל אם מרבה לו ממון עד שמתרצה ומוכר לו ברצון נפשו, לכאן שרי.

וכיון שאין בזה איסור לא תחמוד, נראה דה"ה שאין איסור לא תתאוה בכה"ג שמחשב להרבות ממון וכה"ג כדי שימכור לו חבירו ברצון נפשו. דאיסור לא תתאוה לדעה זו הוא דוקא כשחושב לעשות מעשה האסור משום לא תחמוד, וכמש"כ הרמב"ן בפרשת ראה פרק י"ג פסוק ט' וז"ל: ואלו הלאוין כמו לא תתאוה ולא תחמוד, שאם התאוה בלב עובר בלאו הראשון ואם הוסיף לעשות כאשר חשב עובר גם בלאו השני, עכ"ל. וכן משמע להדיא גם ברבינו יונה הנ"ל (שער ג' סי' מ"ג) שביאר שאיסור לא תחמוד היינו שלא להתעולל עלילות ברשע לקחת שדה וכו' וכל אשר לרענו, ואח"כ הוסיף וכתב: והזהרנו גם על מחשבת הדבר הרע הזה שלא נסכים במחשבתנו לעשותו, שנאמר לא תחמוד, עכ"ל. וכן מוכח גם במ"מ פרק א' מהל' גזילה ה' י', שכתב שם דלדעת הראב"ד דאיסור לא תחמוד הוא דוקא באופן שהמוכר לא אמר רוצה אני, ה"ה שאיסור לא תתאוה הוא דוקא כשמתאוה לקנות ברמים שלא ברצון הבעלים.

אבל בספר חרדים (סמוך לתחילת מל"ח) כתב וז"ל: וכשישתדל ליקח הקרקע או המטלטלין מחברו שלא היה בדעתו למכרן, אלא שהפציר עליו וכו' או הרבה לו דמים עד שלקחו אז עבר על לא תחמוד, עכ"ל. ולכאן הרבה לו דמים מיירי שנתרצה המוכר

יתאוה לגזול מחברו דבר מכל אשר לו ולא יוכל לעשות כן כי הוא תקיף ממנו או שיש במקומו אימת מלכות, עובר בלאו הזה, עכ"ל. ויל"ע מדוע צייר הרמב"ן דוקא בכה"ג שהוא לא יכול לגזול. ונראה לומר דס"ל לרמב"ן דבמחשבה בעלמא לגזול עדיין אינו עובר בלא תתאוה, [וכדמשמע בלשון הרמב"ם]. וא"כ אם יכול לגזול הרי יגזול ויעבור גם בלא תחמוד, ולכן צייר הרמב"ן באופן שאיננו יכול לגזול, דבכה"ג לא שמעינן מלא תחמוד אלא מלא תתאוה. ואולי י"ל דזהו גם טעמו של הטור בסי' שנ"ט שכתב בביאור לאו דלא תתאוה דקאי על דברים שא"א לו לקנותו ממנו. ונראה שזהו ביאור מש"כ הרמב"ם "ונפתח בלבו בדבר".

והנה בספר חרדים סמוך לתחילת מצוות לא תעשה, כתב וז"ל: אבל על לאו דלא תתאוה משגמר והסכים להשתדל בכל עזו לקנותו ממנו, מיד עבר, דאין תאוה אלא בלב, עכ"ל. משמע לכאורה שדעתו דבעצם מה שגמר בלבו לקנות החפץ באיסור איננו עובר בלא תתאוה, אא"כ גמר והסכים להשתדל בכל עזו לקנותו, ודלא כהראשונים הנ"ל, ואינו מוכרח [די"ל דבכל עזו לאו בכל עזו ממש, אלא כל שגמר בלבו להפציר ולהשתדל יותר מהמתר, היינו בכל עזו דקאמר], וצ"ע.

### לא תחמוד בצדקה

כתב הח"ח בסוף ספר שמירת הלשון (הנ"ל) וז"ל: וכן כל כהאי גוונא נתינות של רשות [לאפוקי של צדקה] שאין בלבו של הנותן ליתן כי אם לאחר הפצרת רעים, יש בזה משום לא תחמוד, עכ"ל. מכאור בדבריו דהמפציר בחכירו שיתן צדקה אינו עובר משום לא תחמוד.

והני מילי כשירו משגת ליתן, אבל אם אין ידו משגת ליתן אסור, כמבואר בב"ב ח: שעל זה נאמר "ופקדתי על כל לוחציו" ואפי' על גבאי צדקה. וז"ל הרמב"ם בפ"ז

שמלבד ההפצור והרביית רעים הוא גם מרבה לו רצי כסף ופיוסים, וכמדרומה שזה קצת דוחק בלשון הפרישה, וצ"ע.

וכבר כתבתי לעיל דבשעת משמע דכה"ג שרי, וכמדרומה דכן משמע גם ברמב"ם ושו"ע, וצ"ע.

כתב רבינו יונה הנ"ל, דאיש נכבד אשר אין משיבים פניו ריקם, אסור לו לשאול מעם חברו מקח או מתנה, אפי' בלא הפצרה, אא"כ הוא יודע שהנותן נותן לו בנפש חפצה. דבאדם כזה אפי' כשהוא רק מבקש בלבד, הוא כמו הכרח ואונס, עכ"ל. ואפשר שזוהי כוונת הרמב"ם במש"כ שם (בפ"א מהל' גזילה) בהל' י"ב: והקונה דבר שהתאוה בהפצור שהפציר בכעלים "או בבקשה שבקש מהם" עובר בשני לאוין, על זה נאמר לא תחמוד ולא תתאוה, עכ"ל. ולכאורה קשה דאן כתב הרמב"ם דבבקשה גרידא עובר על לא תחמוד ולא תתאוה, ואילו בהלכה ט' משמע דדוקא כשהרבה עליו רעים או שהפציר בו, אבל בבקשה גרידא אינו עובר. ולפי מש"כ רבינו יונה י"ל דמש"כ הרמב"ם בבקשה שביקש מהם מיירי באדם נכבד וכל כה"ג, דבכה"ג אפי' בבקשה גרידא הו"ל כהפצור.

### איכות המחשבה האסורה

#### משום לא תתאוה לרמב"ם וסיעתו

כתב הרמב"ן בפ"י התורה בפרשת ראה פרק י"ג פסוק ט' וז"ל: שאם התאוה בלב עובר בלאו הראשון ואם הוסיף לעשות כאשר חשב עובר גם בלאו השני, עכ"ל. משמע דהחושב לקחת ממון חברו באופן האסור משום לא תחמוד, הרי הוא עובר בלא תתאוה. וכן מבואר ברבינו יונה ובחינוך שהעתקתי לעיל, אלא דלרידהו איסור המחשבה איננו משום לא תתאוה אלא משום לא תחמוד.

עוד כתב הרמב"ן בפרשת ואתחנן, וז"ל: והוסיף ביאור בדבור ולא תחמוד וכו' וביאר כי יכנס בכלל חמדה אפי' התאוה, כי אם

## אופנים שעובר משום גזל ולא משום לא תחמוד

הקשה הגרי"פ פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג ח"ב מל"ת רע"א, (דף שלי"ו). מ"ט כל גזלן אינו עובר גם על לא תחמוד, ומ"ט המשיג גבול עובר בא"י בב' לאוין ובחור"ל בלאו אחד (רמב"ם פ"ז מהל' גניבה הל' י"א), ולא אמרינן דעובר גם על לא תחמוד וממילא יעבור בא"י על ג' לאוין ובחור"ל על ב'.

ותי' (בדף שלי"ז). וז"ל: ולכן נראה ברור דודאי לאו דלא תחמוד ולא דלא תגזול שתי אזהרות חלוקות לגמרי נינהו. ואפשר לזו בלא זו. דכל היכא דאין כוונתו אלא לגוף החפץ עצמו ולא לדמיו, כגון שרואה אצל חבירו דבר נחמד בעיניו או שהוא צריך לחפץ זה ולכן הוא מתאוה וחומד ליטלו לעצמו, אבל הוא רוצה לשלם דמי החפץ ככל אשר יושת עליו מהבעלים במחירו, ודאי לא שייכא בזה כלל אזהרת לא תגזול, אלא לא תחמוד בלבד, וכן שייכא בזה אזהרת לא תתאוה, אבל גזילה אין כאן. דגזילה אינה אלא כשבא להרבות הונן בממון חבירו. אבל היכא שאין כוונתו לגוף החפץ עצמו אלא לדמיו, דגם אם היה רואה חפץ אחר אצל חבירו ג"כ היה גוזלו, וגם הרבה אפשר לו למצוא כאלה אם היה רוצה לקנות, אלא שהוא לא בא אלא אדעתא דגזילת ממון בעלמא, בזה ודאי לא שייכא אזהרת לא תתאוה ולא אזהרת לא תחמוד, אלא אזהרת לא תגזול בלבד. ומיהו היכא שמתאוה וחומד גוף החפץ עצמו וגם אינו רוצה בתשלומין דמי החפץ, בודאי דבזה שייכי אזהרת לא תתאוה ולא תחמוד וגם אזהרת לא תגזול כאחת, דמשום תאוה וחימוד גוף החפץ הו"ל בכלל אזהרת לא תתאוה ואזהרת לא תחמוד ומשום דמי החפץ עובר בלאו דלא תגזול, עכ"ל.

וכמדומה דמלשון רבינו יונה הנ"ל בשע"ת שער ג' סי' מ"ג, יש קצת משמעות כדברי הגרי"פ. דז"ל שם: לא תחמוד בית

מהל' מתנות עניים הל' י"א והטושו"ע כיור"ד סי' רמ"ח סעי' ז': אדם שוע שנותן צדקה יותר מהראוי לו, או שמיצר לעצמו ונותן לגבאי כדי שלא יתבייש, אסור לתובעו ולגבות ממנו צדקה, והגבאי שמכלימו ושואל ממנו עתיד הקב"ה ליפרע ממנו, עכ"ל. (וע"ש בפרישה ס"ק ז').

## כחפץ העומד למכירה

כתב הנצי"ב בביאורו למכילתא [וכמו"כ בביאורו לתורה "העמק דבר", בקיצור], דבחפץ העומד למכירה שרי לשדל את המוכר למכרו לו ואין בזה לאו דלא תחמוד, והביא ראיה מגמ' ב"ב קנ"א. דא"י התם אחתיה דרב טובי בר רב מתנה כתבתניהו לנכסיה לרב טובי בר רב מתנה בצפרא, לפניא אתא רב אחדבוי בר רב מתנה בכה לה וכו'. וקשה איך היה מותר לו להפציר בה שתתן לו את הנכסים, ולפי הנצי"ב מיושב שכיון שהיא לא מחזיקה את הנכסים לעצמה אלא רוצה ליתנם לרב טובי, מותר לרב אחדבוי להפציר בה שתתן לו, דומיא דחפץ העומד למכירה. וכתב שם שזהו גם הטעם במש"כ בתורה לא תחמוד אשת רעך, דבפניה כיון שעומדת להנשא ליכא לא תחמוד. [וכן א"י במס' כלה רבתי פרק ו' דבפניה ליכא לא תחמוד אפי' אם אמר לה איקדש לי ואמרה לא].

ועיין בשו"ת שבט הלוי (חלק ה' בטון הספר בקונטרס המצוות מצוה י"ט) שכתב וז"ל: מדכתב רבינו (הרמב"ם) או כל דבר שאפשר לקנות ממנו, נראה דאפי' בסוחר שיש לו סחורה שדרכו למכור אותה, אלא שעכשיו אינו רוצה למכור משום טעם, והקונה הפציר עד שהסכים, הרי זה עובר בלא תחמוד. ופשוט הוא בעיני ולא כתבתי אלא כנגד מי שעקש בזה, עכ"ל. ונראה די"ל דבאופן זה גם הנצי"ב מודה שעובר בלא תחמוד, והנצי"ב מיייר בגוונא שאין דעת המוכר לעכבו לעצמו אלא למכור לאחר, ובא שמעון ומפציר במוכר שלא ימכור לראובן אלא לו.

לאחרים אף שישנו בכלל אזהרת לא תגזול, מ"מ לא שייכא ביה אזהרת לא תחמוד, עכ"ל. ונראה דיל"פ דטעמו הוא דבכה"ג שאינו חומרו לעצמו כי אם לתת לאחרים ליכא חמדת הלב.

ובמכילתא משמע לכאור' דגם בחומד ליתן לאחרים יש לא תחמוד, דאי' התם: מה הפרט מפורש בדבר שאינו בא ברשותך אלא ברצון בעלים, אף אין לי אלא דבר שאי אפשר לבא ברשותך אלא ברצון בעלים, יצא שאתה חומד בתו לבנך או בנו לכתך, פי' דבנו ובתו כוגרת יכולים לקדש ולהתקדש גם ללא דעת אביהם (מפרשים). ומבואר מזה דכלאו האי טעמא היה אסור משום לא תחמוד אע"ג שאינו חומד לעצמו אלא לבנו ולבתו. ואולי י"ל דשאני התם דשייכא חמדת הלב גם בחומד להשיא לבנו ולבתו.

ועיין שו"ת בצל החכמה ח"ג סי' מ"ה מש"כ בזה.

והערה"ש בסי' שנ"ט תי' דלא תחמוד היינו דוק היכא שמכביד עליו ומרבה עליו רעים, אבל אם מיד לקח בחזקה או בגניבה, אין כאן לא תחמוד אלא רק לא תגזול ולא תגנוב, ומש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה הל' י"ב והשו"ע סי' שנ"ט סעי' י"ב, שאם גזל עובר בג' לאוין, מיירי דוקא באופן שבתחילה הכביד עליו והפציר בו ואח"כ גזל, וכדמיירי התם. וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק חלק א' מצוה ל"ח ס"ק ג'.

ונראה לי דכן משמע גם בדרישה בסוסי' שע"א, דכתב שם הדרישה בזה"ל: ואפשר וכו' וס"ל לרבינו דגם בלא תתאוה אינו עובר אלא היכא דבא על ידו לחימוד, דהיינו שנותן אח"כ דמים ולקחה מידו, ולא כשדעתו מתחילה ועד סוף לגזולו דלא יבוא לידי לאו דחימוד לעולם, דהא וכו' וכשגזולו אח"כ עובר בלא תגזול ולא לאו דלא תחמוד, עכ"ל. ונראה ביאור דבריו כהערה"ש הנ"ל דלא תחמוד היינו לרמב"ם כמכביד עליו ומרבה עליו רעים, א"נ לראב"ד בנותן לו דמים, אבל היכא שגזולו

רעך ולא תתאוה בית רעך, הוזהרנו בזה שלא להתעולל עלילות ברשע לקחת שדה זכרם וכל אשר לרענו וכו', ואם יכסוף אדם שימכור לו חבירו שדה או כרם אחד מתפציו וכו', אסור לפצור בו כי זה כמו הכרח ואונס. והחומד לקחת כל חפץ, והוא איש נכבד שאם ישאל שאלה אור פניו לא יפילון, אסור לשאול מעם רעהו מקח או מתת וכו', עכ"ל. דא קמן דצייר רבינו יונה איסור לא תחמוד דוקא בחומד חפץ, ומשמע קצת מזה דבחומד ממון חבירו בעלמא ליכא לא תחמוד.

אבל בתשובת הרא"ש כלל צ"ה סי' א', משמע טובא שגם אם אינו חומד חפץ מסוים אלא חומד ממון חבירו סתם, נמי אסור. דו"ל שם: דשלש עבירות הן בענין גזל, הראשונה במחשבה שמתאוה בלבו לממון חבירו, והשניה בדבור שמדבר אילו היה אותו הממון שלו, והשלישית במוציא מחשבתו ודבורו לפועל והולך וגוזל ממון חבירו, וכו'. וכן בדברי הח"ח בסוף שמירת הלשון משמע להדיא דאזהרת לא תחמוד היא גם באופן שאינו חומד חפץ מסוים אלא חומד ממון חבירו, ומטעם זה כתב בהמפציר במחותן שיוסיף לו עוד ועוד עובר משום לא תחמוד, וכן כל כה"ג נתינת של רשות [לאפוקי של צדקה] שאין בלבו של הנותן ליתן כי אם לאחר הפצרת רעים, יש בזה משום לא תחמוד, עכ"ד.

וראיתי בספר הר אפרים על המכילתא שהקשה על הגר"פ מדוע לא יעבור בלא תחמוד בחומד ממון חבירו, והרי גם ממון חבירו הוא בכלל כל אשר לרעך. ונ"ל דס"ל לגר"פ דעיקר ושוורש לשון חמדה הוא על חמדת הלב, שחומד חפץ זה מפני מעלתו או יפיו וכיוצ"ב, אבל אם אינו חומד חפץ זה בדוקא אלא רוצה לגזול ממון חבירו לא נופל על זה לשון חמדה. (וגם במעות של חבירו שייך לא תחמוד אם יהיה לו איזה טעם שהוא חומד מעות אלו בדוקא).

ומטעם זה כתב הגר"פ שם בדף של"ח סדרה"א ו"כ, וז"ל: וגם נראה דגזול ליתן

אם יושב בבית חבריו שלא בתורת גזילה הרי זה עובר על לא תחמוד, עכ"ל.

ועיין בדרישה בסוסיי שע"א שכתב כדעת הטור, דגם בלאו דלא תחמוד אינו עובר בכה"ג, ואין כאן לאו גמור אלא רק עבירה, ומש"ה כתב הרא"ש בתשובה (שהביא הטור) שלש עבירות בגזילת קרקע, ולא כתב שלשה לאוין, עכת"ד.

### מסכת כלה רבתי פרק ו'

אי' במסכת כלה רבתי פרק ו' אמר רבא מדת הרחמים יש לה ארבעה דברים ואף השטן יש לו ארבעה דברים, כל הנותן על לבו ארבעה דברים הרי זה חוטא: העושר, והאשה, ויצה"ר, והריב. וכו', אבעיא להו ממון פלוני לו לי וכו'. תא שמע ושמעניהו לכולהו, לא תחמוד אפי' ממון פלוני לי. האי ממון פלוני לי גבא ליסטים הוא, (אלמא [אלא] ממון לי כפלוני ודאי אסור מיבעי אנפשיה, אלא לולי יהיב לי פלוני ממוניה בידי דהא קא חמד, ע"כ.

ולפ"ר נראה לפרש דהגמ' פושטת מלא תחמוד דאסור להתאוות ממון פלוני לו (יהא) לי. ואח"כ הרי ומקשי מאי קמיבעיא ליה מעיקרא, והרי ממון פלוני לי גבא ליסטים הוא, פי' ופשיטא שאסור להתפתות בלבו לגזול ממון חבריו, וא"כ קשה מאי קמבעיא ליה מעיקרא. ומשני דאח"כ דבכה"ג אסור, והאיבעיא היא באופן שאינו משתוקק לממון חבריו בעצמו, אלא משתוקק שיהא לו ממון כמו יש לי לפלוני, ועל זה מקשה הגמ' בלשון תימה, ודאי אסור מיבעי אנפשיה? פי' וכי אסור להתאוות שיהיה לו ממון כמו פלוני והרי פשיטא בכה"ג שרי, (הגר"ח קנייבסקי שליט"א בביאורו למס' כלה). [וג"ל דלפי פי' זה נכון למחוק את היוד שבתוכה ודאי ולגרסו ודא, ויותר נראה לגרוס ודא מי אסור מיבעי אנפשיה. ומטיק הגמ' שהאיבעיא היא באופן שמשתוקק שחבירו יתן לו במתנה. ופשיטין דגם זה אסור משום לא תחמוד.

להדיא אין זה לא תחמוד אלא לא תגזול. ומה שצייר הדרישה לא תחמוד בנותן דמים ולא תגזול באינו נותן דמים, היינו משום שכן הוא אורחא דמילתא דבחומד דברים גדולים כגון בית ושדה לא שכיה שיוכל להפציר לתת במתנה בלא דמים, ומש"ה צייר הדרישה לא תחמוד בדמים ובלא דמים הוא לא תגזול (וכן משמע לי מדברי הדרישה שם לעיל בסמוך ואכמ"ל). א"נ י"ל שהדרישה נקט דבריו אליבא דהראב"ד וסיעתו דס"ל דלא תחמוד היינו היכא שהחומד נתן דמים והמוכר לא אמר רוצה אני, [אמנם דוחק לומר כן דהרי הדרישה בא ליישב את הטור והטור גופיה בסי' שני"ט כתב כהרמב"ם דאפי' אמר רוצה אני עובר בלא תחמוד, ואולי י"ל דס"ל לדרישה דגם הרמב"ם מודה לראב"ד דאם נתן דמים אפי' לא אמר רוצה אני אינו עובר בלא תגזול אלא בלא תחמוד, וכן משמע מדקדוק לשונו בפרשה סוסיי שני"ט, וצ"ע]. ואולי י"ל שהפרישה מיירי היכא שכפחו עד שאמר רוצה אני, וממילא אם לא נתן דמים הר"ל גזל כיון דתליוה ויהיב אינה מתנה, ושמא ס"ל לפרשה בכה"ג דכיון דהוא גזל גמור אין זה לא תחמוד, אבל בנותן דמים תליוה וזבין וזביניה זכינא, וממילא אין זה לא תגזול אלא לא תחמוד, וצ"ע.

### משתמש בקרקע חבריו בעל כרחו

ויש בנותן טעם להעתיק כאן דברי הנצי"ב בהעמק דבר בפרשת יתרו, וז"ל: "לא תחמוד בית רעך", יחד הכתוב אוהרה בבית משום שהוא מחובר והיושב בביתו של חברו שלא ברצון בעליו אינו עובר על לא תגזול, שהרי קרקע אינה גזולת וכדאי' בסוכה ל"א. ואינו דומה למשתמש במטלטלין של חבריו הנקרא גולן כדין שואל שלא מדעת בעלים, משא"כ במחובר, אע"ג שאם גזולה לחלוטין הרי זה גולן ועובר על לא תגזול כמש"כ הרמב"ם פ"ג מה' גניבה ה' י"א והכי תניא בספרי שופטים על הפסוק לא תסיג גבול וכו', אבל

חמדה זו ומגדיל בקרבו את היצה"ר הרי זה חוטא.

### ציונים לדברי רבותינו

ברית עולם (להרחיד"א זצ"ל) על ספר חסידים סי' שט"ו.

מנ"ח מצוה ל"ח.

שו"ת מהר"מ שיק חלק א' מצוה ל"ח.

בשו"ת בצל החכמה ח"ג תשו' מ"ג-מ"ט האריך בכמה דינים וספקות בהל' לא תחמוד. ובספר פתחי חושן חלק גזילה ואונאה פרק א' הערה כ"ח הביא תמצית דבריו.

ופי' תיבת לולי, לכאור' היינו כמו הלואי, א"נ כמו אילו (שמתאווה לממון חבירו וחושב אילו היה אותו הממון שלי).

ובהא דאי' במס' כלה דלולי יהיב לי פלוני ממוניה אסור משום דקא חמד, לכאורה היינו כרבינו יונה וסיעתו דס"ל דלאו דלא תחמוד נאמר גם במחשבה ומשו"ה אם מתפתה בלבו להשתדל ולהרבות רעים על חבירו שיתן לו במתנה עובר בלא תחמוד. ולהרמב"ם וסיעתו דס"ל דאזהרת לא תחמוד היינו דוקא במפציר בחבירו ומרבה עליו. רעים, יל"פ דכיון שאסור להפציר בחבירו שיתן לו מתנה, מדרתיב לא תחמוד, ממילא אם נותן על לבו

## סיכום שרשי הדברים

### שימות הראשונים בביאור מצות לא תחמוד

(א) דעת הרמב"ם והשו"ע והפוסקים האחרונים: דאיסור לא תחמוד היינו שלא להכביד על חבירו בהפצר או בתחבולות, שימכור או שיתן לו חפץ השייך לו. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד.

(ב) דעת החינוך: שנצטוונו בזה שלא להעלות במחשבתנו לעשות תחבולה לקחת לנו מה שהוא לזולתנו מאחינו. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד.

ומ"מ כתב הסמ"ק במצוה י"ט שאף בלב אסור משום לא תחמוד, אך אינו נגמר להתחייב עליו עד שיעשה מעשה. (ומסתברא דה"ה דגם לרמב"ם אם הפציר בחבירו ולכסוף לא לקח החפץ, אסור מדאורייתא אלא שאינו עובר על הלאו בשלמות אלא אם לקח החפץ).

(ג) דעת הראב"ד וסיעתו: דאיסור לא תחמוד הוא גטילת החפץ בעל כרחו של הבעלים, ואפי"ה אם נתן דמים, ודוקא בשלא אמר רוצה אני.

(ד) דעת התוס' בסנהדרין כ"ה: בתירוץ השני, וסיעתם: דאיסור לא תחמוד היינו דוקא בשלא נתן דמים.

(ה) ובאבן עזרא ובבית הלוי על התורה ובכמה מפרשי התורה משמע שנצטוונו בזה שלא לחשוך חפץ של חבירו, דהיינו שלא לחפוץ שיהיה זה החפץ שלו.

### שימות הראשונים בביאור מצות לא תתאוה

(א) דעת הרמב"ם והשו"ע והפוסקים האחרונים: דהמתאוה ביתו או אשתו וכליו של חבירו וכן כל כיוצא בהם, כיון שחשב בלבו האיך יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר, עובר בלא תתאוה.

(ב) וכיוצא בדעת הרמב"ן והמ"מ: דהחושב לקחת חפץ באופן האסור משום לא תחמוד, ונפתה בלבו, עובר משום לא תתאוה. [ומסתברא דגם לרמב"ם מיירי דוקא בחושב להפציר או לעשות תחבולות האסורות משום לא תחמוד].

(ג) דעת החינוך: שנצטוונו בזה שלא לקבוע מחשבתו לחשוך ולהתאות מה שביד חבירו.

(ד) דעת היראים והסמ"ג והסמ"ק: דלא תתאוה ולא תחמוד חדא מילתא נינהו (למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה).

## בענין גדר וסיבת קלא דשמר לנבות ממשעבדי (ב)

בקובץ סיון תמוז תשנ"ח גלין (עו) ביארנו והוכחנו דאיכא ב' מהלכים בדברי הראשונים והאחרונים בגדר קלא דשמר, ונצטט הדברים בקצרה:

הנהגה ברשב"ם ורש"י ועוד, מכבאר דהיי קול דמשתמע לרבים וכולם שומעין מזה, וכ"כ משמע בדבריהם דעל העדים מוטל לפרסם הדבר לרבים.

ולנומת זה בשאר הראשונים הרמב"ם והיד רמ"ה ועוד, משמע בדבריהם דסברי דהקול מתפרסם דוקא ללקוחות שיחקרו יתברר להם שהשדה משועבד משא"כ לאחרים, וכ"כ סברי דהקול הוי בשעת מעשה כתיבת השטר וא"צ שהעדים ימשיכו לפרסם אח"כ

וע"פ האמור נראה להמשיך לבאר כמה סוגיות בש"ס כדלהלן:

כשטר בעדי מסירה / כדעת הגאונים דמעכב הכתיבה בעד"מ / בסוגיא דמתאה בהחזיק בשדהו / כמוכר שדהו בעדים, וג' לקוחות / בזכו בשדה וכתבו דחוזר מכתיבת השטר / המחלוקת בלא אמר כתבו / בשטר שנפל איתרע / פלוגתא דהסמ"ע והש"ך / הביאור במחלוקת רש"י ותוס' / מחלוקת הראשונים בשטרי ערכאות / החילוק בין הלואה למכר / מחלוקת הראשונים לגבי מתנה.

אמנם מאידך גיסא ע"י ברשב"א ורבינו יונה הביאו גירסת הר"ח שאני התם דאיכא שטר כתובה וביארו דר"א מיידי דוקא בגיטין דבהא טובר רבי אלעזר עידי מסירה כרתי משא"כ בדיני ממונות נקטינן דדוקא עידי חתימה כרתי וגם רבי אלעזר מודה לזה.

וע"ע בשו"ע חו"מ (ס"ג) ג"א ש"ך סע"ק (ט) שהש"ך מביא שכן דעת רוב ראשונים דסברי דדוקא בגיטין נקטינן כר"א דע"מ כרתי משא"כ בדיני ממונות נקטינן דדוקא עידי חתימה כרתי ודלא כהרשב"ם ותוס' דסברי דבממונות ג"כ נקטינן כר"א דעידי מסירה כרתי.

יג. והנה מקור דבריהם ע"פ פסקי הגאונים הר"ח ורב האי ורב שרירא גאון כמבואר בעיטור (ח' חוב ח"א ד"ד רע"א) ששטר שלא חתמו העדים אלא שנעשה ע"י עידי מסירה אינו גובה ממשעבדי וכמבואר בתוס' בגיטין (דף ג') ד"ה וגובה עי"ש. והובא דברי הגאונים ברמב"ם (ה' מלוה ולוה פ"א ה"ב) וכ"כ בשו"ע חו"מ (סימן מ' סע"ב) וז"ל: וכן אם כתב שטר אף ע"פ שאין בו עדים ונתנו למלוה בפני עדים ה"ו

## בענין שמר שנמסר לפני עידי מסירה

יב. דהנה שם בהמשך דברי הגמ' (דף קעו) מקשינן ההא דאמר' דכת"י שהוחזק בבי"ד אינו גובה ממשעבדי דמתלב רמי בר חמא מ"ש מהא דתנן בגיטין (דף פו) דאמר רבי אלעזר שטר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו בפני עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים דהיינו שהיו עידי מסירה וא"כ כל שכן כתבי ירו שנתקיים בבי"ד יגבה ממשעבדי ותרצינן בגמ' שאני התם דמשעת כתיבה [כתובה] הוא דשעבר נפשי'.

וחלוקים הראשונים בגירסת הגמ' ובביאור תירוץ הגמ' דהרשב"ם ותוס' גורטין שאני התם דמשעת "כתיבה" שעבד נפשי' וז"ל: כשנכתב השטר נכתב כדי למוסרו בפני עדים שיהו עידי מסירה במקום עידי חתימה הלכך כיון דלר"א ע"מ כרתי כאלו נחתמו בתוך השטר דמי וכו'. [משא"כ בכת"י] לא מצי בי"ד לעשותו שטר שלא נכתב מתחלה על דעת כן. וכן ביארו בתוס' ודחו גירסת הראשונים שגרסו דמשעת "כתובה".

הלכתא כר"א משא"כ בשטרות הלכתא כר"מ דעידי חתימה כרתי ולכן סברי ד"ל ששעבוד הנכסים העיקר תלוי בשעת כתיבת וחתימת השטר דשם אפושי קלא טובא והכל שומעין. ולכן ביארו בסוגיא דע"א בשטר דאינו גובה ממשעבדי משום דלית ל"י קלא משום דבשעת כתיבת וחתימת השטר ליכא ב' עדים. וכ"כ בסוגיא דכת"י שקיימו בי"ד אח"כ. החסרון משום שבשעת מעשה לא היה קלא ואינו מוסיף בזה שאיכא עדים אח"כ ובפרט להמבואר שאין הדיינים צריכים לקרותו וחותמין רק על דימוי החתימה. ויתבאר סוגית הגמ' בטוב טעם כמין חומר.

ולמעשה דברינו אינו מוכרח דאפ"ל גם בדרך אחר אלא שבארנו וסכמנו ברעת הרשב"ם והרבינו יונה והרשב"א ועוד היוצא לדבריהם, אמנם ע"י כיד רמ"ה דמבאר האיבעי' ומסקנת הגמ' כהרשב"א דהאיבעי' אם אית ל"י קלא או לא ומסקנת הגמ' דלית ל"י קלא. ובהמשך הגמ' גורס כגירסת הרשב"ם שאני התם דמשעת כתיבה ונקטינן אפ"י בשטרי ממון דהלכתא כר"א דע"מ כרתי.

י. הבאנו מקודם כביאור דעת הגאונים (דברי התשב"ץ והב"י שביארו שצריך לחזור ולכתוב ואינו מעכב שיחתמו בתוך) דברי המגיד משנה שביאר טעמם מפני שבאופן שלא חתמו בתוך השטר לית ל"י קלא. ולכן סברי שצריך שיחתמו העדים, ומעניין שהפרישה (בסו"ס מ' אות ה') באמ"ד כתב שצריך לומר לעדים שמסרו בפניהם וכו'. דאו דוקא מוציאין קול כשיכולין לעשותו שטר כ"כ המגיד משנה עכ"ל. המדויק בדבריו שלמד ברעת הגאונים שאינו מעכב החתימה אלא שצריך שהלוה יאמר להם בשעת מעשה שיחתמו ואע"פ שלא חתמו מפיק קלא באמרו להם שיחתמו וכמבואר בסוגיא דסתם קנין לכתובה עומד דגובה ממשעבדי אע"פ שלא כתבו וחתמו וה"ה בכל שטר הנעשה ע"י עידי מסירה וע"י בלשון ההמ"מ דאיכא קצת משמעות בדבריו כמבואר בפרישה.

מלוה בשטר [והוא שיהיה כתב שאינו יכול להודיין ויקראו אותו העדים שנמסר בפניהם] ויש מן הגאונים שהורו שצריך לומר לעדים שמסרו בפניהם חתמו והעירו שנמסר בפניהם עכ"ל. המבואר מכ"ו שהרמב"ם והמחבר הביאו להלכה ב' המהלכים ולא הכריעו ביניהם בשטר הנעשה ע"י עידי מסירה אם גובה ממשעבדי או לא.

וע"י במגיד משנה שמבאר סברת הגאונים וז"ל: נראה טעם סברא זו כדי שיהיה לזה קול שהרי העדים אם ירצו יעשו שטר שזה הכתב נמסר בפניהם ואם לא אמר להם כן לא היו כותבין ואין לו קול עכ"ל והובא דבריו בב"י בסו"ס נ"א והביאו הש"ך בס"י מ' סע"ק י"א וע"ע בטור בב"י (ס"י מ' סע"ה) שמביא בשם התשב"ץ שמדייק לשון הרמב"ם "חתמו והעירו" שהכוונה שאם יודעים לחתום יחתמו ואם לאו יעידו בפני בי"ד והבי"ד יכתבו עדותם של עדים וכב"י מוסיף שא"צ שיחתמו כן על השטר זה אלא ה"ה בכתב אחר.

והנראה כמושכל ראשון לומר דבזה תלוי הכרחם ופלוניגתא דהראשונים כביאור סדרן של דברים של תורת שטר שנחתם בעדים דחל שעבוד על נכסיו. דהנה ברעת הרשב"ם ביארנו דסובר בשטרי ממון דהלכתא כר"א דע"מ כרתי ואין החתימה מעכב וא"כ ע"כ שהקול תלוי בעדים ולכן למדו בסוגיא דע"א בשטר דאית ל"י קלא ע"י העדים. וכ"כ בכת"י שהוחזק כבי"ד ע"כ דאין החסרון מצד קלא אלא משום שלא נכתב מתחלה לשם שטר. וא"כ מוכרח שתקנת חז"ל הוי במקום דאיכא ב' הדברים שטר ועדים גובה ממשעבדי. וכ"כ נראה דשטר הנעשה ע"י עידי מסירה ליכא כ"כ פרסום כשטר שנעשה ע"י חתימת העדים ולכן ביאר הרשב"ם דעל העדים לאפוקי קלא ובפרט להמבואר שהעדים מחויבים בהסמ"ע (ס"י לט סע"ב) לראות לפרסם הדבר.

ומאידך גיסא הרשב"א וה"ר יונה נקטו להלכה ברעת הרשב"ם דהגאונים דדוקא בגיטין

ומצאתי עוד סמוכין לדברי הפרישה דאינו מעכב חתימתם אלא היכולת לכתוב מהני דאז העדים מפרסמין הדבר דאיתא בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן ע) דכתובה שהיה בו רק עירי מסירה ובפרט להמנהג במצרים שקוראים בקול לפני כולם כמנהג העולם דכה"ג גם הגאונים סברי דמעכב חתימתם ואפי' לר"א מודים כזה דגובין ממשועבדים כיון דעכשו איכא קול ונישואין קול גדול יש לו ומובא דבריו בכנסת הגדולה בחו"מ סי' מ'. ומתוכן דבריו משמע שסתפק אם דוקא בכתובה משום דכן הדרך שקוראין בקול לפני כולם או בכל שטר מהני באופן כזה. ומכאן סמך לדברינו שכתבנו בביאור דעת הגאונים שאין עיקר המעשה חתימה מעכב אלא שצריך שיהיה לו קול ובסתמא נעשה הקול בשעת מעשה חתימה וכ"כ באופן שהיה קול גדול בשעת מעשה מהני וצ"ע לדניא.

### בסוגיא דמחאה במחזיק בשדהו

טו. בריש דברינו דינינו והסתפקנו עד כמה מתפרסם קלא דשטרא אם כל העולם יודעים מזה או דוקא האיש החוקר ודורש הדבר יתבאר לו באופן דאיכא שטרא ובארנו שלכאורה תלוי בפלוגתא דהרשב"ם ועוד. ושאר הראשונים החולקים עליו.

מענין לענין נביא סוגית הגמ' במחאה בקרקע דמשם סמוכין ליסוד דברינו שהוכחנו.

דמבואר בגמ' דבמחזיק בשדה של חבריו שלא כדין שהבעה"ב צריך למחות על המחזיק בשדה בתוך ג' שנים, בגמ' ב"ב (דף ל"ח:) מצינו פלוגתא לפני כמה צריך להיות מתאנתו. רתב"א א"ר יוחנן סובר דמחאה בפני שנים, ור' אבהו א"ר יוחנן סובר מחאה בפני שלושה. ובגמ' דנו באריכות בביאור יסוד מחלוקתם ובמסקנת הגמ' מבואר בזה"ל: והכא בהא קמפלגי מ"ד בפני שנים סבר סהדותא בעינן, ומאן דאמר בפני שלושה קסבר גילוי מילתא בעינן

וכן הראוני שכתב כן בערוך השולחן להלכה למעשה ברעת הגאונים דעיי"ש (בסי' מ' סי"ב) וז"ל: ויש מהגאונים שהורו שצריך הלוה לומר לעדים חתמו והעידו שנמסר לפניכם כדי שיהיה לזה קול שאם לא אמר להם אין לזה קול (ש"ך) ומסיים, ונ"ל דכשארם כן להעידים או אף אם לא כתבו גובה ממשעברי דע"י האמירה להם יצא הקול. עכ"ל.

אמנם מדברי התשב"ץ והב"י מבואר דמעכב חתימתם ובפרט להמבואר בראשונים דהנה מקור דברי הגאונים מהא דגרסי בב"ב (דף קעו) משעת כתובה דהיינו משום דבשטרי ממון הלכתא כר"מ דדוקא עידי חתימה כתיב א"כ יוצא שבאופן שלא חתמו ליכא שטר כלל לפנינו וכמבואר בש"ך (סי' נ"א סק"ט) דרעת הגאונים משום דסברי דלית הלכתא כר"א כשטרות ומוכיח שכן דעת רוב ראשונים וע"ע בביאור הגר"א בסי' מ' סע"ק שכתב דמקורם מסוגיא זו.

אמנם ע"י בחזון איש (ליקוטים סימן ג') אות י"ב שתמה על דברי הש"ך ומוכיח דר"א מודה בשטר דאינו גובה ממשעברי בנעשה ע"י ע"מ לבד וכ"כ בדברי משפט (סי' נא) וכן מוכיח דר"מ סובר דאפי' מבני חורין אינו גובה כשטר כזה. וע"י בקובץ באר המשפט סי' מ' בדברי הר"ר צ"ח דישון שליט"א שמוכיח דלר"מ ג"כ מהני שטר ע"י ע"מ לגבות מבני חורין ואית ב"י תורת שטר בלא חתימה. וכמבואר במהרש"א (גיטין דף יא) ובמהר"ם שיף שם. וכמבואר בתוס' רי"ד.

הויצא מכל הנ"ל מאחר שביארנו שמקור דברי הגאונים הם מסוגיא דידן מגירסת הגמ' שאני כתובה וכו' לדעת התשב"ץ והב"י דמעכבי חתימתם משום דסברי דלר"מ מעכב עידי חתימה ובלא זה אינו גובה אפי' מבני חורין. וכמבואר בחזו"א ובדברי משפט. וברעת הפרישה והערוך השולחן צר"ל דסברי דלר"מ מהני עידי מסירה לגבות מבני חורין צר"ל ברעת החוס' רי"ד (קידושין דף מח) וכמבואר במהרש"א.

דיויף בציינעא יזיף משא"כ הכי דקלא אית ליי וסופו שידע ותירוץ הב' דלגבי לקוחות דאינם יודעים מי שיקח השדה שיגידו לו משא"כ במחאה יאמרו מיד למחזיק בשדה.

[ולחידודי אפ"ל נפק"מ למ"ד דמחאה בפני שלושה באופן שהמחאה עשו לפני ג' אנשים כל אחד בנפרד אלא שאח"כ יודע לכל אחד שמיחה עוד לפני שנים דלדעת הרשב"ם אפ"ל דמהני מאחר דג' בנ"א יודעים מזה משא"כ לדעת הר"י מגאש והרשב"א שהעיקר תלוי שבעידן ובשעת מחאה יהיה קלא א"כ וודאי דלא מהני מחאה באופן כזה].

טז. והנה אע"פ שאנן פסקינן דהילכתא מחאה בפני שנים וכמ"ד דר"ק סהרותא בעינן וא"כ ליכא נפק"מ לעשה. מ"מ נפק"מ לגבי לשון הרע דמבואר בגמ' שם דבאמר לפני שלושה לית ביי משום לישנא בישא. דמציינו פלוגתא דהראשונים בזה דתלוי בסוגיא הזאת דמחאה.

דהנה בדברי הראשונים מציינו ד' שיטות לבאר מאמר הש"ס בב"כ (דף לט): ובערכין (דף טז) דכל מילתא דמיתאמרא לפני שלושה לית ביי משום לישנא בישא. דהנה בדברי הרשב"ם שם וכן דעת הרמב"ם דמאחר שנאמרו לפני שלושה הדבר יודע לעולם. ולכן ביאר הרמב"ם דמותר לאומרו בדרך אגב דאינו מתכוון לגנות חבירו. וברשב"ם ביאר דמותר לומר למחזיק בקרקע שלא כד"ן משום וודאי יגיע לאזניו משא"כ לפני שנים דלא יגלו למחזיק משום לשה"ר המבואר מכו"ז דסבירי שבאמרו לפני שלושה הדבר יודע לעולם אלא דאסור מטעם איסור לשה"ר לפרסם משא"כ לבע"ד מותר.

אמנם יעוין בסוגיא דערכין ברש"י ותוס' שם שביארו דברי הגמ' בדרך אחר דרש"י ביאר דמיירי באבק לשה"ר שהבעלים כעצמם אמרו לפני ג' ובתוס' שם ובסוגי' דידן ביארו דמיירי בדברים שאפשר לבארו בתרי אנפי בגנות וכשבת ובוה אמר' כיון שאמרו בפני ג' וודאי שכוונתו לשבת.

ע"כ, ומצינו בדברי הראשונים כמה ביאורים בדברי הגמ'.

דהנה יעוין ברשב"ם שמבאר בזה"ל: סהרותא בעינן, ודי לנו בשני עדים שיעידו שמיחה זה בתוך ג' ואם יבוא הדבר לאזניו יבא, דמאחר שיכול לבוא לאזניו של מחזיק בשום ענין בעולם הוי מחאה וכו': גילוי מילתא בעינן, שידע כל העולם וכיון שנודע לג' כאילו נודע כבר למחזיק דמסתמא ידע במחאה זו עכ"ל. וכ"כ ביאר בריש דבריו עיי"ש.

וכיו"ב משמע מתוס' ד"ה לית ביי דקלא אית ליי וסופו שידע עיי"ש.

אמנם ברי"מ מיג"ש ביאר באופן אחר וז"ל: גילוי מילתא בעינן, דתהוי גילוי מילתא בעינן מחאה וג"מ לא הויא אלא בשלושה ואע"ג דבאפי תרין נמי הא קא מגליא מילתא דאמר' חבריך חבריך אית ליי התם לא מגלי עד דאמרי ליי הנך תרי לאחריני. אבל בעידן מיחוי אכתי ליכא לגילוי מילתא דהא תרי נינהו ולא הויא גלווי מילתא אלא כאפי חלתא עכ"ל.

המבואר מדברי הרימ"ג ש דהמ"ד דסובר דצריך שלושה משום שעצם המחאה בשעה שמוחה צריך להיות בפרסום, בעידן מחאה. משא"כ ברשב"ם ביאר דבריו דלפני שלושה הוי כידוע לכל העולם [וע"ע ביד רמ"ה אות ק"א שביאר המח' דלא כהרשב"ם ודלא כהר"ם מיג"ש עיי"ש].

יעוין ברשב"ם שמביא ביי מהלכים בבאור הגמ' וז"ל: גילוי מילתא בעינן. ואין הדבר מתגלה עד שיאמר בפני ג' שהם אינם מגלין לו כל שלא מיתה בפני ג'. אי נמי ה"ק גלוי מילתא בשעת המחאה בעינן כלומר שיהא הדבר מפורסם לכל דאלו בשנים אין הדבר מתפרסם מעצמו אלא ע"י חקירה שישאלו ויגיעו עדים אלו עכ"ל.

וכיו"ב מבואר בתוס' ד"ה לית ביי ביי מההלכים דהקשה מ"ש ממלוה ע"פ שאפי' בכמה עדים אינו גובה ממשעבדי ותירוץ האי מתרץ דבהלואה איכא הסברה דמאן

וכ"כ מבואר בנמוקי יוסף (בדפי הרי"ף כד) בד"ה ג' לקוחות באמ"ד ז"ל: שטר אית לי קלא ממילא נשמע הקול בלא חקירה וכיון דשמע היה לו למחות אבל בעדים לא מתפרסם קלא כולי האי ולא נשמע אלא ע"י חקירה וכו'. ובמוכר שדהו בעדים יש להם לקוחות לחקור וכשלא חקרו אינהו אפסידו אנפשי עכ"ל.

המבואר מדבריהם דבאופן ראיא שטר הכל שומעין דיוצא הקול ממילא ויגיע לאזניו בלא חקירה ודרישה. משא"כ בעדים ובמוכר שדהו אע"פ דליכא קלא מ"מ הטענה עליו שהיה לו לחקור.

והנשאר לבאר מהו דעת שאר הראשונים אם מודים לכיאוורו של הרשב"ם בבאור הדין ודברים בגמ'. והנה להדי' ומפורש לא מצינו דכבוי הראשונים שחולקים וכדבריו לא מצינו אלא שהביאו דברי הגמ' בלא תוס' ביאור דכל הנידון בגמ' אם אית לי קלא או לא.

ולפי דברינו לעיל מתבאר שטעמם ונימוקם עמהם. דבארנו שרק דעת הרשב"ם שמחאה בפני ג' אנשים יודעים כל העולם ומפורסם לכולם וליכא בו לשה"ר (משא"כ ברימג"ש וברמ"ה שביארו שלפני ג' אנשים אינו ידוע לכולם ולכן סברי שאיכא איסורא משום לשה"ר מפני שאינו ידוע כ"כ לכולם. ולכן חולקים גם לגבי שטרא דאע"ג דמבואר דיש לו קול דמ"מ אינו מפורסם כ"כ לעולם אלא דבשטר אית לי קלא) ובפרט להמבואר בריש דברינו שהראב"ן (סי' ס"ט) שדימה שטר הנעשה בפני עדים וסופר כמחאה הנעשה לפני שלושה דהוי גלוי מילתא ונראה דהרשב"ם מודה לדבריו.

אמנם ברימג"ש וברמ"ה ביארו שלפני ג' אנשים אינו ידוע לכל העולם אלא משום שבעידן ובשעת מעשה הוי קול גדול כמבואר ברימג"ש וברשב"א שם ומשום כן מבואר בתוס' דאיכא איסור לשה"ר מפני שאינו מפורסם כ"כ לעולם. ונראה דהוי

המבואר דבאמרו בפני ג' הוי ראי' דאינו לשה"ר, ונראה שהכרחם לבאר דברי הגמ' בדרך אחר ודלא כהרשב"ם והרמב"ם משום דסברי דאע"פ שנאמר בפני ג' לא אמרי' שכולם יודעים מזה לכן ביארו דברי הגמ' בדרך אחר. [אמנם ברעת רש"י יש לדון עוד ומאחר דמוכר דסובר כהרשב"ם ובעו"ה בהמשך דברינו].

ותלוי בפלוגתא שהכאנו מקודם לגבי מחאה בפני ג' דכל חד לשיטתא אזיל דהרשב"ם סובר דפני שלושה הדבר ידוע ומפורסם בעולם. משא"כ בדברי התוס' ורש"י י"ל דסברי דהמ"ד דסובר כמחאה צריך ג' טעמו מפני שצריך שבשעת מעשה המחאה יהיה בפרסום ובקול כמבואר ברימג"ש והרשב"א [וע"ע בחפץ חיים כלל אריכות דברים בנושא זה ואכמ"ל].

**בסוגיא דג' לקוחות, ומוכר שדהו בעדים**

יז. דאיתא בב"ב (דף מא:) כזה"ל: שלושה לקוחות מצטרפין [לגבי חזקת ג' שנים] אמר רב וכולן בשטר למימרא דסבר רב שטר אית לי קלא ועדים לית להו קלא והאמר רב המוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים התם לקוחות אינהו אפסידו אנפשייהו ע"כ.

והנה יעוין ברשב"ם שביאר סוגיות הגמ': ונצטט קטעים מתוך דבריו וז"ל: שטר אית לי קלא. שמחאספין לכותבו ולחותמו והכל שומעין: ומקשינן ממוכר שדהו בעדים. דמבואר משם דעדים מפקי קלא וירעו הלקוחות ואלמא דעדים בלא שטר אית להו קלא. ומתרצין בגמ' שאני לקוחות דאפסידו אנפשי'. אע"ג דמכירה בעדים בלא שטר לית לי קלא ממילא אלא א"כ יפשפשו ויחקרו הדבר היה להם לחקור יפה וכו' לפיכך הפסידו [אנפשי'] אבל בגי' לקוחות מעכב השטר [דבאופן] דליכא שטר במכירות הללו ולא יצא הקול ממילא לא היה לו לחקור דמימר אמר שיראים להחזיק בקרקע שלי עכ"ל.

עם העדים ע"ז מתרץ דאינו מעכב שהלוקח יהיה בשעת כתיבת השטר ובשעת מעשה ליכא ג' בני אדם ומהלואה ל"ק כלל כמבואר בגמ' דמאן דיוזף בצינעא יזף ומבקש שלא יפרסמו משא"כ בלוקח דניחא ל' בפרסום הדבר.

וכדי ליישב דעת הראב"ן נראה לומר דאע"ג דלא מצינו דמעכב שהסופר יהיה אחד מהעדים מ"מ אפ"ל שחז"ל חיקנו דכריהם מאחר שכן הוא סדר העולם ולא פלוג רבנן באופן ששינו שאחד מן העדים היה הסופר. ובפרט להמבואר ברשב"ם שהקול נעשה ע"י שהעדים מפקי קלא ולדבריו נראה דאע"ג דבשעת כתיבת השטר לא היו שלושה מ"מ בזה שיודעו ג' בנ"א מהני ואפשר שבשעת הלואה היו עוד בנ"א וכ"כ מהני בזה שעדים החתומים מפרסמים אח"כ וכמבואר בדבריו לגבי מחאה דבשלושה היו כידוע לכל העולם מאחר שמפרסמים הדבר ואינו תלוי בפרסום הקול הנעשה בשעת כתיבת השטר ודלא כהמבואר ברימ"ג"ש וברשב"א שהבאנו לעיל.

### החילוק בין מוכר שדהו בעדים והלואה בעדים

יט. דהנה מבואר דהלואה בעדים אינו גובה ממשעבדי משא"כ במוכר שדהו בעדים. דגובה, ויש לברר סיבתו וטעם הדברים. דבגמ' (דף מב) מקשינן ארב מ"ש מוכר שדהו בעדים ממלוה ע"פ בעדים. ומתצינן בגמ' בזה"ל: מלוה כי קא יזף בצינעא קא יזף כי היכי דלא ליתולו נכסי' וביני מאן דובין כפהרסיא זדין כי היכי דליפוק לה קלא ע"כ.

ומצינו בדברי הראשונים כמה לשונות בביאור דברי הגמ' ועיקר הנקודה שיש לבאר מהו גדר הדבר אם הטעם של זבין דהוי כפהרסיא לכן גובה ממשעבדי או דהלואה דבצינעא יזף והנפק"מ לגבי דברים דעומד ביניים שאינו מפורסם כמכר ואינו

כמעשה בי"ד ונוזיקין דגובים ממשעבדי משום שבקל יגיע לאזניו ע"י בירור וחקירה.

יח. וכיו"ב נראה ויתכן לומר שחולקים בביאור החילוק בגמ' בין שלושה לקוחות ולמוכר שדהו דהא דמבואר דאית ל' קלא היינו משום דבשעת כתיבת השטר איכא אפושי קלא יותר מעדים לכן דדוקא בשטר יותר בקל יגיע לאזניו באופן שיחקור ויברר הדבר ובפרט בלקוחות דזה וודאי שאפי' בעדים מבואר שידע וראה שיושבים בשדהו אלא שסמך בזה שראה שיראים להחזיק בשדהו וכל אחר החזיק שנה משא"כ בדאיכא שטרא מזה שלא מיחה הוי ראי' שמכרו לאחר, משא"כ במוכר שדהו בעדים אע"ג דליכא קלא מ"מ ע"י חקירה יתבאר להם ואינהו אפסידו אנפשייהו.

וכן יש להביא דמבואר ברשב"א (דף מב.) בד"ה הא דאקשינן דשטר יש לו קול יותר ממחאה אפי' לפני שלושה דעיי' בסו"ד וז"ל: מפני שאמרנו דמחאה אינה צריכה בפניו וכן אינה צריכה קול גדול כקולו של שטר אלא פרסום בפני שנים וכו' או בפני שלושה עכ"ל.

וכ"כ בהא דהבאנו בשם הראב"ן דהטעם בקלא שטרא מפני שנעשה בפני שלושה הסופר וב' עדים דחה הרשב"א דאינו מוכח דמבאר (שם): בהו"א של הגמ' וז"ל: דאפשר דשטר לית ל' קלא ואינו אלא כמוחה בפני שנים ואע"פ שיש כאן שלושה - לוקח ושני עדים. אפשר שנעשה השטר - שלא בפני הלוקח וכאותה ששינו דכותבין שטר למוכר אע"פ שאין לוקח עמו עכ"ל.

המבואר בדבריו דהרשב"א לא צירף הסופר לב' העדים ונימוקו עמו. משום דלא מצינו הלכה בשטרות שצריך לכותבו בפני סופר ושלא יהיה הסופר אחד מהעדים וכמבואר להיפך בגמ' גיטין (דף פ') שהגמ' דנה כחתם ע"א בגט אם אפשר לצרף הסופר וכ"כ הנידון לגבי שטרי ממוין. אלא שהרשב"א מיישב בשטר מכר דשם לכאורה איכא לוקח שמפרסם ג"כ ונכלל

אחריות ט"ס וצריך שיקבל אחריות בפירוש וא"כ יתיישב לשון הרשב"ם כמין חומר דאע"ג דמכר יש לו קול היינו מה שהמוכר מפרסם וזהו הכל יודעים, אמנם לדעת אם שעבר נכסיו אין המוכר מפרסם כלל וע"ז הוסיף הרשב"ם שהלקוחות אפסידו אנפשי שאם חקרו יפה היו שומעין שמכר זה הקרקע כאחריות. וכוונתו שלגבי עצם המכירה הרי ידוע לכולם בלא חקירה ודרישה אלא שהלקוחות חייבים לחקור ולכרר אם שעבר נכסיו או לא.

וכ"כ יתיישב עוד דמלישנא דגמ' משמע שלא חזרו מדבריהם הראשונים מהא דלא כתוב בגמ' "אלא", דלכאורה קשה דאם כנים דברינו דבמסקנת הגמ' מבואר דבמכר ידוע לכל העולם וא"כ א"צ לתירוץ דלקוחות אפסידו אנפשי ומשמעות הגמ' דהוי רק הוספה לדבריהם. ולפ"ד מיושב דעצם המכירה וודאי שמפורסם לעולם אמנם בהא דקיבל אחריות הטענה על הלקוחות שלא חקרו יפה. ולחידודי אפ"ל שזה היה הכרחו של הרשב"ם לומר דבמכר צריך קבלת אחריות בפירוש ולא אמרינן במכר אחריות ט"ס [ולאמיתות הדברים עיין שם באחרונים ואכמ"ל].

כ. ולעומת זה בשאר הראשונים מצינו שלמדו שבהלואה בעדים אפי' אם יחקרו הלקוחות לא יתברר להם מאחר שהלוה ביקש להם שלא יגלו הדבר, משא"כ במכר יתברר להם ע"י חקירה ודרישה. דעיי' ביד רמ"ה (אות קכ"ב) וז"ל: ואסיקנא מלוה עביד איניש דיוזף בצניעא כי היכי דלא ליחזול ארעתי, ואי נמי הוה "דאיק" לוקח לא הוה שמע בה בהאי מלוה, אבל מאן דוכין ארעא בפהרסיא ובין כי היכי דליפוק לי' קלא ואי הוה דאיק הוה שמע בי' בלוקח קמא עכ"ל.

ועי' בערך השולחן על חו"מ (הספרדי) סי' קט"ז שמוכיח דדעת רש"י דמתנה בעדים אינו גובה ממשעבדי מהא דמבואר ברש"י בגיטין (דף מח: ד) ד"ה שהגוזל שדה מחבירו דוקא בכתב לו שטר מכירה גובה ממשעבדי

בצניעא כהלואה, כרמצינו בדברי הראשונים והאחרונים בזה, ונבאר בהמשך דברינו.

ומצאנו בדברי הראשונים ב' מהלכים בכיאר החילוק והנפק"מ דהוי בין מכר להלואה ד"א דמכר וודאי ידע והגיע לאזניו מאחר שבשעת המכר מפרסם המוכר משא"כ בהלואה הלוה מבקש מהעדים שלא יפרסמו ולכן אין גובים ממשעבדי.

ולראשונה נביא דברי הראשונים בכיאר הגמ' דעיי' ברשב"ם שביאר בזה"ל: יזף איניש בצניעא, ומבקש שלא לפרסם הדבר כדי שאם יבא למכור קרקע לא יבינו העולם שהוא דחוק לפרוע מעות ולא יקחו ממנו ביוקר הלכך מאי הוה להו לקוחות למיעבד: מאן דזבין בפהרסיא קובין. כדי שיקפצו עלי' לוקחין והלכך אפסידו אנפשיהו לקוחות שאם חקרו יפה היו שומעין מבני אדם שמכר מוכר זה כבר קרקע כאחריות עכ"ל.

ובלשונו כתוב ברבינו גרשום בכיאר דברי הגמ' והוסיף לבאר שבהלואה בצניעא יזף בזה"ל: ומאי הוי להו ללקוחות לאסוקי אדעתיהוהו אם הוא חייב ממון או לא ע"כ.

והנראה מכ"ז דהרשב"ם סובר דזה וודאי דאף בהלואה בע"פ בעדים אם הלקוחות יחקרו ויבררו יתברר להם אמנם ל"א שהם חייבים לחקור מאחר שאין הדבר מפורסם וכמדויק בלשונם דמאחר שאינו מפורסם שהלוה מבקש מהעדים שלא יפרסמו מאי הוי ללקוחות למיעבד ולא הוסיף שאפי' בחקירה לא יתברר להם וכן הוא מדויק ברשב"ם שם (דף קעה: ב) ד"ה משא"כ במכר קרקע המוכר מפרסם הדבר ומדויק בלשונו שכוונתו הם יודעים זה וידוע לעולם בלא שיחקרו וכמבואר בדבריו בשטר שיודעין ממילא.

ולמעשה רהיטא דלישנא שכתב הרשב"ם דבמכר אם חקרו יפה היו שומעין משמע שדוקא ע"י חקירה יתברר להם שהשדה משועבד לאחר. ועי' נראה הישוב פשוט דהרשב"ם לשיטתו דסובר דלא אמרי' במכר

משום דרוקא במוכר בפהרסיא זבין משא"כ (גולן).

וכן מבואר להדיא בתוס' בגיטין (דף לג) ד"ה ובי תלתא באמ"ד וז"ל: במלוה מאן דזיזף בצנעא זיזף כדאמר' בפ' ח"ה ואין רגילות להודות לבני אדם אלא כופר לכל השואלים ממנו עכ"ל המבואר בדבריו שאפי' בשואל את הלוה והעדים לא יגידו לו.

וכן מבואר ברשב"א בד"ה מאן דזיזף וז"ל: ובמוכר שדהו בעדים דגובה מנכסים משועברים הא אמרינן טעמא משום דלקוחות אפסידו אנפשי' משום דאית ליה קלא קצת ויגיעו לדבר ברור ע"י חקירה עכ"ל ועיי"ש שמביא שכתב הר"ח גאון דמוכר שדהו אפי' בעדים מצטרפין לגבי חזקה דהוי כשטר ונשאר בצ"ע אדבריו.

וכי"ב כתב הריטב"א וז"ל: מהדרינן מלוה אזביני קא רמית מלוה על פה לית ליה קלא כלל אפילו יחקרו לקוחות בדבר לא ידעי דמאן דזיזף בצנעא זיזף וכו', ומלוה נמי אין לו שבת בדבר כיוי שפרסמנו וזיזק לזה לזולל נכסיו, הילכך לא אפסידו לקוחות אנפשייהו עכ"ל.

המבואר בדבריהם דס"ל דזה וודאי שמוכר שדהו בעדים לית להו קלא כ"כ שיודעים כולם מזה אלא דמהני דטענינן ללקוחות שהיה להם לחקור ולברר משא"כ במלוה דלא יתברר להם אם יחקרו משום שהלוה מבקש שלא יספרו שלוה מחבירו ונראה דאפשר עוד דלדעת הרמ"ה והריטב"א הלוה מבקש שלא יספרו כלל אפי' אם ישאלו להם. משא"כ בדברי הרשב"ם מדויק הלשון שהלוה מבקש שלא יפרסמו הדבר.

כא. ואחר כ"ז יש לבאר טעמם ונימוקם של הראשונים כהא דחולקים בגדר קלא דמוכר שדהו אם כולם יודעים מזה או לא, ולדברינו לעיל יתבאר בטוב טעם הדנה מקודם בארנו דדעת הרשב"ם דדבר הנעשה בפני שלושה לית ביה משום לישנא בישא

וכ"כ כולם יודעים מזה ובוודאי הגיע לאזניו וכ"כ נראה דלכאורה דמהני בזה שנודע לשלושה בני אדם וא"צ שלושה שנקהלו בשעת מעשה למחות לפנייהם וא"כ הוא הדין במוכר שדהו דהמוכר מפרסם לרבים כדי שיקפצו עליו קונים דוודאי שעמדו שם שלושה דהוי כמחאה בפני שלושה ובפרט להמבואר בראב"ן דמטעם זה יש קול לשטר שנעשה ע"י שלושה כנ"א וכ"ש באופן שהמוכר והלווקח מעוניינים שיתפרסם הדבר לרבים.

ומאיך גיסא דעת הרשב"א והרמ"ה אזלי לשיטתם דהמ"ד דסובר דמחאה בפני שלושה משום דצריך דבשעת מעשה כתיבת השטר יהיה קול גדול ולפי"ז הוכחנו דלא מהני בזה שיוודע הדבר לג' כנ"א אח"כ וכ"כ נראה דסברי דאיכא איסור לשה"ר דבבר שנודע לשלושה משום דאפי' בנתפרסם לשלושה לא הוי ידוע לעולם בזה ואפשר שלא הגיע לאזניו. וא"כ הוא הדין לענינו מתרי טעמי אינו ידוע לו אלא ע"י חקירה דאע"ג שהמוכר מפרסם בשעת מכר מ"מ אינו ידוע שבעידן ובשעת המכירה היו בפני שלושה [וכ"כ אפ"ל דלדעתם צריך הזמנה מיוחדת לזה] וכ"כ אפי' אם נאמר שהיו שלושה מ"מ אינו נעשה קול גדול במכר כ"כ אלא שצריך דרישה וחקירה. וכמשמעות הגמ' דהחילוק בין מכר והלוואה הוי בטעמי דגמ' ברישא דהלקוחות אפסידו אנפשי'.

וכ"כ הוכחנו ברישא דכ"כ חולקים הראשונים בשטרא עד כמה אית ליה קלא, כמבואר בריש דברינו, אמנם ראוי לציין דעיי' בריטב"א דלגבי שטרא סובר כהרשב"ם שהדבר ידוע לעולם כמבואר בדבריו (דף לט): ד"ה מר סבר: שמחלק בין מחאה למוכר בשטר בסו"ד כזה"ל: והילכתא כמ"ד מחאה בפני שנים כדאמר' לקמן. ודכולי עלמא לא בעינן שטר דכיון שעליו מוחה בפירושו וודאי שמע למילתא. אבל כשמוכר הקרקע ואינו מדבר על המחזיק כלומר כפירושו בעינן מקח בשטר

עיי"ש. וכן הוא דעת רבינו יונה כנפסק בטור חו"מ סימן רמ"ג ס"י בשמו. וכיו"ב פסק המאירי. וכן הביא המגיד משנה שם בה' מלוה ולוה (פי"א ה"ה) דברי הר"ח דמתנה בצינעא נותן והביאו הרמ"א בהגה בסי' קט"ז להלכה וכן ביארו הסמ"ע והש"ך טעמם דמתנה אין הנותן מאסף אנשים כמו במכר והגר"א שם מביא מקור הדבר מהרשב"ם שכתבנו. בדף מ"ב.

אמנם מאירך גיסא מדברי הרשב"א בקידושין (דף כו:) מבואר שחולק אסברת ר"ח שמבאר דברי הגמ' דאמרינן בד"ה חזור בשטר ואינו חוזר כשדה באמ"ד וז"ל: וא"ת לין דקנה שדה כי חזר בו בשטר מאי מהני ליה בשטר מתנה א"נ מכר אי משום אחריות שבו הא אמר רב המוכר שדהו כעדים גובה מנכסים משועבדים וכו', וי"ל דע"י עדים ליכא קלא כולי האי אלא ע"י חקירה ולא זילי נכסי, אבל בשטר איכא קלא טפי וזילי נכסי עכ"ל.

וכיו"ב כתב הריטב"א (שם) וז"ל: באמ"ד דלענין אחריות מסתמא לית ליה אחריות במתנה אפילו בשטר ואי קיבל עלי' אחריות אפי' בע"פ נמי מיחייב בה. עכ"ל. וכיו"ב ביאר הריטב"א בסוגיא דידן בב"ב (דף מב) וז"ל: מאן דזבין כפהרסיא זבין. וה"ה וודאי במתנה דהתם נמי הנותן מפרסם הדבר שידעו נדיבותו ולא עוד אלא שהמקבל מתנה ג"כ מפרסם אם אינו כפוי טובה כדי שיחזיקו לזה טובה בנ"א ושלא כדברי רבינו חננאל עכ"ל. [וכנראה דהשעה"מ לא ראה ספרי הריטב"א על ב"ב לכן לא הביא רק הא דקידושין].

וביאר המחלוקת ביניהם לדברינו לעיל אזיל כל אחד לשיטתו דדעת הרשב"ם דבמכר הטעם שהמוכר מפרסם לכול העולם משא"כ במתנה דלית ליה קלא כמכר אינו גובה ממשעבדי והרשב"א והריטב"א לשיטתם דסברי דעיקר הטעם דבהלואה אפי' שיחזיקו לידרוש לא יתברר לו משא"כ כל דבר שיכול להתברר ע"י חקירה גובים ממשעבדי וא"כ במתנה דאין הסברה להלוה

שיש לו קול מעצמו לכל העולם וזה ברור עכ"ל. וכ"כ בסוגי' דע"א בשטר ובסוגי' דידן.

אמנם בסוגיא דידן מכאן הריטב"א כהרשב"א והרמ"ה דמוכר בעדים אית ליה קלא דוקא ע"י חקירה ודרישה משא"כ בהלואה אפי' שידרוש ויחקור לא יתברר לו וטעמו ונימוקו עמו דמחלק בין שטר לעדים. וכמשמעות הגמ' דהוי רק הוספה על הא דתירצו שבעדים גובה ממשעבדי משום דלקוחות אפסידו אנפשי' שמבואר בדבריו משום דמכירה בעדים לית ליה קלא מנפשה אלא ע"י חקירה וע"ז תרצינן דהלואה אפי' יחקרו לקוחות בדבר לא ידעי.

[ולחידודי אפ"ל נפק"מ באופן שלא מכר בעדים מאחר דהמוכר או הלוקח מפרסמים אח"כ אם גובה ממשעבדי או לא ונפק"מ לדעת הרמב"ן המבואר ברא"ש בשבועות דנאמן להפסיד ללקוחות ואכמ"ל].

### מחלוקת הראשונים בנותן מתנה לחבירו

כב. וכ"כ יתבאר כצפיהית בדבש פלוגתא דהראשונים לגבי נותן מתנה לחבירו וכדברים הממוצעים דלית ליה קלא כמכר דהמוכר מעוניין לפרסם הדבר ולית ליה הסברא דבצינעא יזיף דמצינו בכ"ז מחלוקת בין הראשונים.

דהנה יש לבאר מהו דעת הרשב"ם דהנה בטור חו"מ בפרישה ס"י מ"ג סעק"ב מוכיח מדברי הרשב"ם בב"ב (דף קעב) דסובר דמתנה בעדים אינו גובה ממשעבדי דלית ליה קלא מהא דכתב דשטרי מכר כותבין לאחר זמן משום דעדים מפקי קלא ושטרי מתנה מטעם אחר משום דסתם מתנה לית ביה אחריות ע"כ משום דמתנה לית ליה קול כמכר. וכן הוכיח בשער המלך (בה' מלוה ולוה פי"א ה"ה).

וכיו"ב הביא הרשב"א בשם ר"ח דבמתנה עבדי אינשי דיהבי בצינעא ונראה מדבריו שהנותן שדהו בעדים וקיבל אחריותו אינו גובה ממשעבדי אמנם נשאר בצ"ע אדבריו

ושם דן בביטול הגט לפני שנים דהוי כמכר לפני עדים דאית לי' קלא ודוקא הלוואה שאני משום שכופר לכל השואלים ממנו. ועיי"ש ברשב"א ובריטב"א שמביא ב' תירוצים על קוש' התוס' או דנאמר שבמכר המוכר מפרסם או כתירוף התוס' ועיי"ש ברשב"א שהביא דברי תוס' שבהלוואה מכחש לכל השואלים ממנו ועיי"ש במהר"ם שי"ף. [ובענין מתנה בעדים עי' בערך השולחן אריכות דברים שמתלה מח' הראשונים דתלוי אם המוכר מפרסם או הלוקח ואכמ"ל].

כד. וכיו"ב יש לברר בפרעון הנעשה בפני עדים אם אית לי' קלא או צריך שיכתוב שובר. ובנושא זה דנו הש"ך והקצוה"ח בס"י ג'. דהנה עיין שם בס"ך סעק"ו באמ"ד וז"ל: שובר בכת"י אפי' הוחזק כת"י בב"ד קודם המכירה, וכן אפילו פרע בעדים יכול לטעון לא ידעתי ונתחייבת לכל מי שמוציאו והרי אני מוציאו עכשיו וה"ל כאילו נתחייבת לי בתחילה. מיהו אם עשה לו המלוה הראשון שובר כתוב בעדים קלא אית לי' א"כ ה"ל לקונה זה לידע ואיהו דאפסיד אנפשי' (עוד כתב בסו"ד מוסיף דשובר בעדים הוה כידע דהוי כגנב מפורסם ולית ב' תקנת השוק).

ועי' בקצוה"ח סעק"ב הביא דבריו ומשיג עליו דאפשר דפרעון בעדים בלא שובר נמי י"ל דפרעון בעדים הוי בפרהסיא והוי כמכר.

וכ"כ תמה על מה שכתב דהוי כגנב מפורסם וז"ל: ואע"ג דכשטר שעבדס ואית לי' קלא ע"כ מוכח דתקנת השוק שייך אפי' במידי דא"ל קלא אם לא שידע בוודאי או כגנב מפורסם דהוא קול מבורר יותר משטר שאינו מפורסם כל כך.

ועי' באבני החושן כאן שמוכיח כהש"ך דפרעון בעדים לית לי' קלא שכתב בסעק"ג בזה"ל: מה שהקשה ל"ק מידי דכי נאמר בכל לוקח מטלטלין דאית לי' קלא רק בשדה דובין כפרהסיא ולא לכל דבר יש קול עכ"ל.

מבקש שלא יפרסמו לכן גובים ממשעבדי מתנה הנעשה לפני עדים. [וכידי רמ"ה לא מצאתי מה הוא סובר לגבי מתנה].

כג. וכן מצאנו בחידושי רעק"א שדן בכ"ז בב"ב (דף מא:) שמביא בשם הפני יהושע בב"מ (דף עב:) דמתרץ דבמוכר דבר הגזול בצינעא זבין וקשה דמסוגיא דידן משמע דאפי' בגזול בפרהסיא דמיירי הכא במחאה ומיישב דבריו בזה"ל: כמה דחויגן דהסוגיא נקט דבר והפוכו דמלוה עושה במכוון בצינעא ובמכר זבין במכוון בפרהסיא, א"כ י"ל דבמוכר שאינו שלו לא שייך לומר דזבין במכוון בפרהסיא דאדרבה רצונו להסתיר הדבר כסברת הפנ"י הנ"ל, וכו' וא"כ לא הוי לא צינעא ולא פרהסיא, וזה תליא בפלוגתא דסוגיא דגיטין (דף נא) אם בעיגן כתובין אי היכי דלא שייך בצינעא אף דלא שייך בפרהסיא אם דומה להלוואה או למכר עכ"ל ובסו"ד מוסיף דאפ"ל דסוגיא דב"ב סברי דהיכי דליכא צינעא ממש רומה למכר, וסוגיא דב"מ אתיא כמ"ד דבפרהסיא דוקא, כמ"ד השני בגיטין.

וכמבואר שם בגיטין (דף נא) דפליגי אמוראי בטעמא דאין מוציאין לאכילת פירות מנכסים המשועבדים (דריש לקיש אמר לפי שאינם כתובין ור' חנינא אמר משום דאינם קצובין) ומיבעי בגמ' לדעת ר' חנינא אם מעכב הכתיבה או לא ובתור"ה או דיילא מבאר הביאור הצד דלא מעכב הכתיבה וז"ל: אע"ג דדוקא במלוה ע"פ לא גובה ממשעבדי משום דמאן דיוזף בצינעא יזף, אבל שאר מילי הוו כמכר וכו', אמנם נראה דמסקנת הגמ' דמעכב הכתיבה ולכאורה הוי ראי' דגם לשאר מילי מעכב הכתיבה.

וכן ביאר התורת גיטין דברי התוס' דהאיבעי' אם הלשון דמלוה דוקא או הלשון דמכר דוקא.

ועיינן עוד בתוס' בגיטין (דף לג.) תור"ה ובי' תלתא שביאר סוגית הגמ' בזה שמבואר דבריו דמדמה כל דבר הנעשה בפני עדים

דע"י עדים ליכא קלא כולה אי אלא ע"י חקירה ולא זילי נכסיה אבל בשטר איכא קלא טפי וזילי נכסיה, עכ"ל.

והנה מרהיטא דלישנא היה אפ"ל דלא פליגי כלל וכן ביאר הב"ח בטור חו"מ (סי' רמג ס"ו) שמביא דברי הרשב"ם ורש"י דאין כותבין שטר בע"כ משום שביטל שליחותו לכתוב השטר, ומו"ע דטעמא דמילתא כמבואר בתוס' והרא"ש דלא ניחא ל"י דליפשו שטרי עלי' וזילי נכסי.

אמנם מדברי הראשונים משמע דהדבר שנוי במחלוקת, דמבואר בדבריהם דרש"י והרשב"ם חולקים אסברת הראשונים, דיעויין בריטב"א בקידושין שם שמוכח כרש"י ובסוד"ד מביא קוש"י תוס' ותרצו דשטרא אית ל"י קלא טפי וע"ז כתב וז"ל: ונראה דקושיא ליתא דהא תלמודא דינא קתני בין דמהני ל"י חזרתו בין דמפסיד בה כיון שאמר לעדים שלא לכתוב אין להם לכתוב ואי כתבי לא מהני עכ"ל, וע"ע בתוס' ר"י הזקן שמקשה ארא"ש ומשמע שלמד דאם ליכא בטענתו טענה שנימוקו עמו אינו יכול לעכב נתינת השטר.

והנראה לומר דפלוגתתם תלוי בהא דבארנו מקודם מחלוקת דרש"י והרשב"ם אשאר הראשונים דנראה ברור דרש"י והרשב"ם לא מצי לתרץ תירוצם דתוס' לחלק בין קלא דשטר לקלא דעדים דישי יתור קול בשטר מבעדים דלשיתתם אזלי דסברי דמוכר שדהו בעדים יש לו קול מפורסם לעולם ככל שטר דידוע לעולם ובהאי סוגי' מיירי במכר לכן סברי דלא שייך לחלק בין שטר לעדים ועל כרחק צר"ל דסברת הגמ' דנאמן בטענתו לבטל כתיבת השטר אפי' בלא טענה וסברא לדבריו. וע"כ דהטעם משום שכירו לבטל השליחות.

ולעומתם בתוס' צר"ל דס"ל דלגבות ממעשברי מהני אפי' קול דידוע ע"י חקירה לבד ולא צריך שיהיה ידוע לכל עולם וע"כ כתבו דשטר יש לו קול טפי מעדים. וכמו שהבאנו מקודם דבריו שכתב

המבואר מזה דהש"ך והקצוה"ח פליגי בהא דכתבו ופליגי אם הלשון בש"ס דמלוה דוקא או הלשון דמכר דוקא וכ"כ פליגי עד כמה נתפרסם הקול אי הוי כגנב מפורסם או לא והוכחנו דב' הדברים תלוי הא בהא.

### בסוגיא דזכו בשדה וכתבו שטר דחזור בשטר

כה. וככן יתבאר סוגיות הגמ' בב"ב דף ע"ו. וקידושין (דף כז.). דאמר רב זכו בשדה זו לפלוני וכתבו לו את השטר חזור בשטר ואינו חוזר בשדה ע"כ. ומצינו כמה מהלכים כדברי הראשונים לבאר סיבת וטעם הדבר שיכול לחזור מכתבת השטר ונראה דע"פ הסוגיות שהבאנו מקודם יתבאר בכאן הכל כמין חומר.

דהנה ברשב"ם בב"ב שם כתב וזהו תוכן דבריו דמיירי בהקנה לו בקנין סודר את השדה יכול לעכב כתיבת השטר דיכול לעקור שליחותו דאין עושיין שטר בעל כרחו, והא דאמרי' סתם קנין לכתובה עומד ה"מ סתמא ניחא ל"י שיכתבו שטר לקונה אבל היכא דמחית לא כתבינן בעל כרחו ע"כ.

וכעין זה ביאר רש"י בקידושין שם וז"ל: זכו בשדה זו. והחזיקו בו לצורכו וכתבו לו את השטר לרא"י בעלמא: חזור בשטר. אם אומר אין רצוי שתהא לו רא"י בידו עכ"ל. ועי' ברשב"א שביאר דברי רש"י שיכול לעכב כהמבואר ברשב"ם משום דנאמן לבטל שליחותו בין בטענה ונימוקי עמו ובין שלא בטענה יכול לחזור מכתבת השטר. וע"ע בריטב"א שהביא דעת רש"י והרשב"ם ומוכח כדבריהם. דהמוכר חוזר בשטר אפי' בלא נימוק וטעם בחזרתו מלכותבו.

אמנם עיין בתוס' בב"ב ובקידושין דמקשים הרשב"ם ורש"י בזה"ל: וא"ת מה ירויה בזה אם יחזור בשטר כיון שלא יחזור בשדה וי"ל דלא ניחא ל"י דליפוק שטר עילו' וריכא קלא בשטר טפי מבעדים עכ"ל וכיו"ב הובא ברשב"א שם בזה"ל: וי"ל

אפ' שמתחייב עצמו בשטר אינו יכול לעכב כתיבת השטר.

ונראה דלשיטתם אזלי בסוגיא דידן. א. רש"י הרי סובר דבעדים איכא קול גדול ומפורסם לעלמא וליכא שום הוספה בכתיבת השטר וע"ז מבואר בגמ' דיכול לעכב כתיבת השטר ע"כ מוכח בגמ' דגם בהא איכא הפוסל דמפי כתבם וכן ביאר להדיא הריטב"א בסוגיא דקידושין דסברת רש"י דהשטר פסול משום מפי כתבם. ב. והרשב"א מבאר בגמ' (שם) דהטעם דיכול לעכב משום דאיכא קלא טפי בשטר וזילי נכסיה וכ"כ סובר דדוקא בשטר דבמקום דמתחייב בשל עצמו דאיכא חסרון ברעת המתחייב יכול לעכב כתיבת השטר מאחר שיש לו נגיעה בדבר כדמצינו בגמ'. ג. דעת ר"ת דס"ל דדוקא באיכא נפק"מ לגבי משעבדי או פרעתי או אוושי שטרא כמבואר בתוס' (שם) בשם ר"ת דדוקא בשטרי מתנה שבני אדם יטעו ההוי הלואה ולא יקנו ממנו שיראים שיטרפו מהם לכן יכולים לעכב.

ונראה דלא תירץ הר"ת כתירוץ הראשון בתוס' והרשב"א משום דס"ל להר"ת דשטר לית לי' קלא יותר ממוכר שדהו בעדים משום דהוי בחד דרגא וע"כ צריך לומר דדוקא בשטר מתנה יכול לעכב משום שיחשובו דהוי שטר הלואה ובנקודה זו סובר כרש"י דשטר ועדים בחד דרגא אלא דפליגי באיזו דרגא הוי דברש"י והרשב"א צר"ל דעדים יש לו קול דלא שייך להוסיף עליו דהוי יודע כבר לעולם, ודעת ר"ת דשתיהם הוי בדרגא חדא שהקול יודע רק ע"י חקירה ודרישה והנידון בגמ' בשטר מתנה דאיכא החשש שיטעו בין שטר מתנה להלואה לכן ס"ל דיכול לעכב דוקא במקום דאיכא הפסד.

[וע"ע בסי' רמ"ג ס"ק ט"ז דכתב הסמ"ע דבאופן שמעכב כתיבת השטר אין גובים ממשעבדי משום דאין העדים מפקי קלא באופן כזה, אמנם דעת הרא"ש דגובים ממשעבדי וכל חד נימוקו עמו דלשיטתם

בוה"ל דע"י עדים ליכא קלא כולי האי אלא ע"י "חקירה" ולא זילי נכסיה אבל בשטר איכא קלא טפי וזילי נכסיה עכ"ל הרי מבואר שבשטר איכא קול גדול וזילי נכסיה.

[אמנם צ"ע ברעת הרשב"א דיעויין ברשב"א ב"ק (דף י"ד): שביאר דמוכר שדהו בעדים יש לו קול גדול ולכו"ע גובה ממשעבדי משא"כ בניזקין אע"ג דיש לו קול אבל לא כמוכר שדהו ולכן מוכיח דתלוי בהלכתא אם שעבודא דאורייתא או לא. וצר"ל דאע"ג דיש למוכר שדהו קול יותר מניזקין מ"מ בכוחבין בשטר הוי קול גדול יותר דגם זילי נכסיה].

### המחלוקת בלא אמר כתבו שטר

כו. ולפי דברנו נראה לבאר המבואר בשו"ע חו"מ (סי' ל"ט ס"ח) דכתב המחבר דהודאת כע"ד בקרקע כותבין בשטר אע"פ שלא אמר להם כתבו שטר משום דליכא למחש משום פסידא דלקוחות מאחר שעומד במקומו ואינו נתלש אינו לחוש שיתבענו פעם שניה. ועי"ש בקצוה"ח סק"ד משיג דבמוחה שלא יכתבו אין כותבין דפסול השטר משום מפיהם ולא מפי כתבם.

וברעק"א שם משיג דהרשב"א (בתש"אלף רי"א) כתב דכל הנידון במודה שהקרקע שלו מעולם אבל במודה שנתן לו הקרקע אין כותבין. כמבואר בהרשב"א דהטעם דכותבין כיון שאינו מתחייב בשל עצמו לא בעי' דעת המתחייב. א"כ פשיטא דאין כותבין במודה שנתן לו עכשיו משום דהוי בנכסיו שהיו מקודם. ועי"ש.

והנה ידוע דמצינו ברעת המתחייב ג' שיטות. א. רש"י והבעה"מ דסברי דבכל אופן ואופן דליכא דעת המתחייב השטר פסול משום מפי כתבם ויכול לעכב ואע"ג דליכא שום הוספה בשטר. ב. דעת הרשב"א שהביא הרעק"א דבאופן שמודה שמעולם לא היה שלו כותבין בלא דעתו משום דלאו כע"ד הוא בוה. ג. דעת התוס' דדוקא באופן שיש לו הפסד בכתיבת השטר משא"כ בסתם

ומאידך גיסא רוב ראשונים סברי דגט אשה נמי מהני לגבות בו מלקוחות, דעיי' בתוס' בגיטין ובב"מ ובב"ב (שם) דהקשו דמלשון הגמ' בב"מ לא משמע כרש"י, וכן הקשו הרשב"א והרמב"ן ועוד. וכולם כפה אחד סברי דדוקא בשטר שנפל דאחרע נאמנים הלקוחות ליטעון שתביא ראי' אימת מטי גיטא לידיה, אלא דשאני גיטין משטרי חוב דאע"ג דבמלוה אמרינן דאין כותבין ללוה בלא מלוה משום פסידא דלקוחות דחיישנן שיכתבו מניסן ולא ילוה עד תשרי ויגבה שלא כדין כ"ו דוקא במלוה דאמרי' מאן דיוף בצניעא זיף, משא"כ בגט דניתן בפרהסיא דצריך עירי מסירה ואפי' לר"מ דע"ח כתיב מ"מ אין דבר שבערוה פחות משנים כן מבואר בתוס' ושאר הראשונים.

ועי' בשו"ע אבה"ע סימן קכ"ג שהנו"כ הביאו להלכה תירצום של תוס' דתלינן דלא מקדים אינשי וכו'.

כח. ועי' דברינו לעיל נראה לבאר מחלוקתם בטוב טעם ולשיטתם אולי דהנה הוכחנו דעת הרשב"ם ורש"י דכל הדבאים שאינם נעשים בפרהסיא כמכר כגון מתנה וכו' דליכא התם הטעם דמאן דזבין בפרהסיא זבין [דדוקא מכר יש להם קול גדול] דהדין הוא דאינו גובה ממשעבדי במתנה וכו' מפני שאינו מפורסם כ"כ ואע"פ שמוסר בעדים מ"מ לית להו קלא כשטר וזיישנן לפסידא דלקוחות.

משא"כ שאר הראשונים סברי דכל דבר שאינו כהלואה דאמרי' בו מאן דיוף בצניעא זיף דהיינו כל הדברים שעמד ביניהם גובה ממשעבדי בעשהו בעדים לבד ולא מצרכינן שטרא אלא בהלואה וכמבואר כ"ו בתוס' בגיטין (דף ל) וכמו שכתבנו בריש דברינו כאות אריכות דברים בזה ע"ש.

והנה זהו מתבאר דנפל כו"ע מודו דגובה ומחזירין, ולכאורה קשה ליחוש שלא ידע הלוקוחות דנפל ולא ידעי ליטוען דפרוע הוא. ותירצו הראשונים דכל דנפל קלא אית

אולי, וע"ע אמרי בינה הלכות הלואה סימן ר' ד' בענין זה].

### בסוגיא דשטר שנפל איתרע

כו. וכיוצא בו יש לבאר מחלוקת הראשונים בגמ' ב"מ (דף יט). בהא דתנן כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו (בב"ב דף קסז). וכיו"ב בשטר הלואה מבואר במתני' דכותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו ומקשינן (בב"מ שם) אמתני וניחוש שמא כתב לו ולא לזה ויש לחוש לפסידא דלקוחות ומתצינן בגמ' דרב אשי מוקי לה בשטר אקנייתא דחל השעבוד מיד ואבי מתרץ דנקטינן רעדיו כחתומיו זכין לו השעבוד ע"ש.

ועפ"ז הקשו בתוס' והראשונים (כדף יט). דכ"כ קשה לגבי גט היאך כותבין גט לאישה ניחוש לפסידא דלקוחות דכתב הגט ליתן בניסן ולא נתן עד תשרי וטרין מלקוחות שלא כדין.

והנה כרש"י מצינו שכבר מיישב תמיהתם דעיי' בגיטין (דף יז) ובב"מ (שם) דמבואר דדעת רש"י ולא מהני גיטא לגבות מלקוחות לר"ל דסבור דפירות משתעבר משעת נתינה דיעויין בגיטין (דף יז). בד"ה עד שעת נתינה וזה"ל: הילכך זמן כתיבת גט לא מהני מידי דכי איתא למיטרף בעיא לאתווי סהדי אימת מטא גיטא לידיה עכ"ל.

וכיו"ב הובא בב"ב (דף קסז) בנמוקי יוסף בשם הרא"ה ובריטב"א שם ובגיטין. דמוביחים כרש"י ולא מהני גט לגבות מלקוחות [וע"ע בריטב"א שם שדחה תירוצם של תוס' דהטעם דגובה בו שום חזקה דלא מקדים איניש פורענותא לנפשיה דכ"ו מהני דוקא לגבי חשש דבת אחות. משא"כ משום חשש פסידא דלקוחות חוששין אפי' על חשש רחוק. ונראה דכ"כ מדויק כרש"י גיטין (ד' יח). דביאר דברי הגמ' דלא מקדים איניש פורענותא לנפשי, דלא רגיל איניש משמע שאינו חזקה אלא שאינו רגילו ודו"ק].

משא"כ כאן והנידון כדבר הנעשה לפני  
בי"ד דהתם אינו קול גדול כשטר ודו"ק].

ונראה דעפ"ו מתבאר דהראשונים  
שמחלקים בין נפל דאיתרע ובין גיטין  
דעלמא משום דנפל קלא אית להו כ"ז  
מהני להראשונים דהיינו הרשב"א והרא"ש  
וכו' דסברי דלגבות ממשעבדי אינו מעכב  
שיהיה להו קול גדול כמבואר במתנה  
ובפירות וכו' ובכל מקום שביד הלוקחות  
לברר לא חיישנן לפסידא דלקוחות וא"כ  
ה"ה בנידון דידן מהני קול הנפל דאמרי'  
דליכא פסידא דלקוחות מאחר שבידם לברר  
הדבר.

ורש"י לשיטתו אזיל דס"ל דלתקנת  
לקוחות לגבות ממשעבדי צריך קלא דשטר  
דהוי דבר מפורסם לרבים לכן קלא דנפילה  
הוי בגדר מתנה דהוי בדרגא ביינים וס"ל  
לרש"י ועוד דלא מהני לגבות מלקוחות ולכן  
הוכיח רש"י דאפי' בגיטין דעלמא אמרי'  
להו איית ראייה אימת מטא גיטא ליריך כדי  
לגבות ממשעבדי והוה הכרח רש"י לחדש  
דין זה משא"כ שאר הראשונים לשיטתם  
אפ"ל דשאני בין גט שנפל לגיטין דעלמא.

### המבואר בכ"ז ברברי הפוסקים

כט. ומענין לענין נראה לבאר עפ"ו  
פלוגתא דהסמ"ע והש"ך בסי' ס"ה סי"ג  
דביאר התומים שם בסק"ב דמחלוקתם  
תלוי בפלוגתא דרש"י ותוס' בפ"ק דב"מ  
(דף יב:;) בהא דאיתא בגמ' דשטר הנפל  
איתרע ולא מחזירין אותו.

דברש"י ביאר דאמרי' דמאחר דנפל הוי  
ראי' דאינו שטר כשר ואע"פ שלוה בהאי  
שטרא לאחר זמנו מ"מ אינו נוהר לשמורו  
מאחר שמחזיר השטר שלא כדין שהורי יגבה  
מלקוחות בו שלא כדין.

ומאידך גיסא פליג תוס' על דברי רש"י  
ומבאר דברי הגמ' שאין החשש שלוה בו  
קודם שנפל דא"כ היה נוהר בו לגבות אלא  
דחיישנן שעכשיו מבקש השטר כדי להלוות  
מעכשיו על שטר זה ויגבה ממנו שלא כדין.

להו וכ"כ תירצו בכל אופן שמסרו הגט  
לאחר זמן דעיי' בתוס' שם (בב"מ דף יט)  
וזה"ל: כיון דעתה שבא לגרשה רואין  
שהזמן מוקדם ויש קול שלא נמסר כיום  
שנכתב ויזכרו לקוחות לומר אייתי ראי'  
אימת מטא גיטך עכ"ל. ועיי' בב"מ (דף יט)  
שכן כתבו הרשב"א והרא"ש והר"ן וזהו  
לשונם: דאמרי' ליה אייתי ראייה אימת מטא  
גיטא ליריך. ודוקא דנפול הא בגיטין  
דעלמא לא שייך לי מינה וכו'. וזה שלא  
כדברי רש"י שכתב דגיטין דלמ"ד יש לבעל  
פירות עד שעת [נתינה] אין זמן הגט מועיל  
לה כלום ולעולם אומרים לה אייתי ראייה  
אימת מטא גיטא ליריך. ואיכא למדיק אכתי  
ניחוש דילמא מפקא בבי דינא אחרינא דלא  
ידעי דנפל וגביא ביה "לא היא דכל הנפל  
ואהרריה בי דינא קלא אית לה" עכ"ל.

וכיו"ב כתב הרמב"ן וזה"ל: ואיכא  
למדיק דילמא מפקא ליה בגיטא בבי דינא  
אחרינא דלא שמעי דנפל ומגבו לה מזן הגט  
ואטין אומרים אייתי ראייה ואיכא למימר כל  
מילתא דבי דינא קלא אית לה והמוצא גט  
אשה ע"פ בית דין מחזיר הילכך שמעי  
לקוחות דנפל וטעני הכי ומשמע דנמי דאי  
לא טעני טענינן לוה. אי"נ כל מציאה יש לה  
קול וטעני הכי עכ"ל.

וע"ע בש"ך בסי' ס"ה סקל"ד וזה"ל: וכן  
הוכיחו עוד התוס' פ"ב דגיטין והרא"ש  
והרשב"א והר"ן שם השיגו על פירש"י שם  
שפירש דבכל גיטין אמרי' אייתי ראייה אימת  
מטא גיטא ליריך לענין טריפת לקוחות, ואין  
להקשות א"כ בגיטין שנפלו ניחוש דלמא  
בשעת טריפה לא ידעו הלוקחות שנפל דכל  
גט שנמסר לאחר זמן הכתיבה קלא אית ליה  
וכן הוא להדיא ברברי הפוסקים הנ"ל.  
ועמ"ש בסי' מ"ג סקל"ג עכ"ל. ונבאר ונצטט  
דברי הראשונים בזה.

[אמנם לכאורה צ"ע דברינו דמעשה בי"ד  
מודה כו"ע דיש להם קול גדול וכאן הנידון  
דעיי' בי"ד יש להם קול וצ"ל דשאני בין  
מעשה בי"ד בעצם ואפ"ל מדין תקנת חז"ל

ומציאה יש להן קול ועפ"ז נראה דלאו דוקא בגט אשה אית להו קלא בנפילה אלא כל שט"ח שנפל אית להו קלא.

אמנם צ"ע לכאורה בסוגיא זו מהו החשש להחזירו באופן הנפל השטר ואמרי' דאיתרע בנפילה, נחזירו למלוה ואין לחוש כלל לפסידא דלקוחות מאחר דיש לו קול וא"כ לא יצא שום הפסד ללקוחות מאחר דבידם לברר ולחקור משום דאית להו קלא. כמתבאר בכל מקום דיש לו קול שיכולים לברר ולחקור דאין לחוש לפסידא דלקוחות וצ"ע.

### בביאור פלוגתא דרש"י ותוס' שם

ל. ונראה דבזה הוא דחולקים רש"י ותוס' בכיאר דברי הגמ' דהנה בארנו מקודם דחולקים רש"י ותוס' בגט אשה אם קלא דנפילה מהני כדי להחזיר השטר או לא. וביאור המחלוקת דרש"י ס"ל דלא מהני משום דס"ל דכדי להחזיר שטר צריך קול גדול ומפורסם כשטר וקול דנפילה לא מהני משא"כ שאר הראשונים בארנו דסברי דכדי לגבות ממשעבדי א"צ קול גדול ומהני קול שיגיע לאזניו ע"י חקירה ודרישה וכ"כ סברי דמהני קול דנפילה להחזיר השטר, ולא חיישנן להפסד דלקוחות באופן כזה.

וכיר"ב בנידון דידן אפ"ל דהא דחיקי להו לרש"י לחלוק על תוס' במהות החשש דכתב רש"י דחיישנן בנפל כשכר ליה בו אלא שלוה בו כדין, וכבר תמה בתוס' על שיטת רש"י ודודאי נזהר אדם בשטר כזה, מאחר שלוה בו ונראה דאפ"ל דרש"י ס"ל דא"נ דהחשש שעששו ילוה בו א"כ יש קלא טובא לשטר כזה בנפל וכמבואר בראשונים (בדף י"ט) דמחזירין השטר דוקא ע"י ב"ד וא"כ בכל מקום שנפל נחזירו ונגבה מזמן הנפילה ממשעבדי מאחר דיש להם קול ובפרט קול דב"ד דהוי קלא טובא דידוע לרבים.

וע"כ דחיקי להו לרש"י דצ"ל דהחשש שלוה בו מקודם שנפל שלא בזמנו הכתוב בו

ועפ"ז מבאר התומים דברי הסמ"ע בסקל"ט ודברי הש"ך סקל"ה דבסמ"ע מבואר דבשטר חוב שנפל לא מהני ראי' שראו בידו קודם הנפילה דחיישנן שהגיע לידו שלא בזמן הכתוב בו מאחר דנפל ואיתרע השטר גם על קודם נפילה. ובש"ך פליג ומוכיח דבזה שמביא ראי' שראו בידו קודם הנפילה מחזירין וא"צ ראי' יותר. ולא חיישנין על קודם נפילה שנתנו לידו שלא כדין דרק מהזמן שנפל השטר איתרע ולא קודם לזה.

ובתומים ס"ק כ"ב מבאר בזה"ל: ודבר זה תליה במחלוקת גדולי חקרי לב רש"י והריטב"א ותוס'. דדעת רש"י והריטב"א בדף י"ג ב"מ דחוששים בנפל דילמא כתב ללות בניסן ולא לזה עד תשרי פ' דבאמת הלוה עליו רק לא לזה בזמנו רק מאוחר והואיל ושטר פסול לא חשש לשומרו וא"כ לשיטתם אף כאן שמבשר שהיה בידו קודם נפילה אין מועיל וכו' וברור דצריך לברר שהביע בידו בזמן של שטר וכו', אבל בתוס' שם השיגו וסיברא דהו דאם הלוה עליו אף מאוחר לזמן כתיבה תו חושש לשומרו רק כל החששא אולי לא לזה כלל עליו. ועכשיו רוצה ללות עליו וכוה צדקו דברי הש"ך דדי בראיה שהיה בידו קודם נפילה וא"כ תו אזלא ריעותא דנפילה דהא נזהר לשומרו וע"כ שלא בטובתו ובאונס נאכד ומהי הו"ל למיעבד עכ"ל וע"י בנחלת דור על הש"ס שם שהביא דברי התומים ע"יש.

ונראה דע"פ דברינו אפשר להוסיף ולברר טעם מחלוקתם דרש"י ותוס' ועפ"ז יתבאר ג"כ דבנידון זה הוכחנו דאזיל הסמ"ע בדעת רש"י, והש"ך אזיל ונקט כשאר הראשונים, וכמתבאר מדברי הסמ"ע והש"ך דרש"י פליג על האוקימתא דתוס' ולהיפוך תוס' על רש"י ונפק"מ להלכה.

דהנה הבאנו מקודם דמבואר בהרמב"ן והרשב"א והרא"ש והר"ן דכל שטר הנפל אית להו קלא מאחר דאין מחזירין שטר בלא ב"ד וכיר"ב הוסיף הרמב"ן לומר דכל

### מחלוקת הראשונים בשטרי ערכאות

לא. ובכן נבאר ונסכם המבואר לגבי שטרות שנעשו בערכאות דיעוין בסי"ח דהמחבר מביא דעת הרמב"ם דסובר דשטרי חובות ומו"מ שחתמו עליו גוים בתורת עדות באופן שעדי ישראל מעידים על אלו הגוים שאינם מקבלין שוחד וכו' אז גובים בהאי שטרי רק מבני חורין ולא ממשעבדי, וטעם הדבר עיי' בבאר הגולה שכתב בזה"ל: ומפרש שם הרמב"ם (ה' מו"מ פכ"ז ה"ב) מפני שאין לו קול שהרי לא ידעו הלקוחות במה שנעשה בעכו"ם.

ומאריך מביא הרמ"א דעת הרא"ש בפ"ק דגיטין דחולק וסובר דסתם ערכאות לא מקבלי שוחד וכיון שנעשה בפניהם גובין בו אפי' ממשעבדי אפי' בלא עידי מסירה ישראל וכיו"ב הובא בב"י בסימן זה סק"א שכן דעת הרשב"א וכותב בזה"ל: ועוד אנו מקובלים שבשטרי הלואה העולים בערכאות של גוים גובין ממשעבדי דכל שעולים בערכאות קול יוצא עליהם עכ"ל.

והנה בסמ"ע מחדש דמ"ח ומא"ח ולא פליגי, ונחית לבאר דהרמב"ם מיירי באופן שעדי העכו"ם עשו הקיום בערכאות בלא הבע"ז לכן צריך עידי ישראל מבחוץ שהן בחזקת כשרות ולא מקבלי שוחד משא"כ הרא"ש מיירי שאין העכו"ם חותמין השטר עד שיבוא עם בעלי הדברים והיו כל הדברים מבוררים לפני הערכאות ומש"ה כשר ומוסיף עוד ולכן גובים ממשעבדי דכיון דכל הדברים הנעשים בערכאות קלא אית לי' וע"ש.

אמנם המבואר בדברי האחרונים והפוסקים דהרמב"ם והרא"ש פליגי לדינא, וצריך לבאר ביאור המחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש והנראה לומר דפליגי ביסוד דברינו שבארנו ב' הצדדים האיך מתפרסם הקול דהנה זה וודאי דסברת הרשב"ם המבואר בסמ"ע שהעדים מפרסמים אח"כ הדבר לרבים לא שייך לומר בעדים גוים וערכאות מאחר שלא מצויים זה עם זה

[ואין לחדש שעבוד על הלואה מקודם שעבוד בזמן הנפילה מאחר דלא חל השעבוד בזמן הלואה האיך יחול עכשיו] ובוה אינם יכולים לברר מתי לוח בו מקודם לכן אין להחזירו אחרי שנפל ואיתרע.

ולעומת זה בתוס' פליג ארש"י מטעמי רמבואר בתוס' ואפשר להוסיף עוד דלפי מה שבארנו בתוס' דס"ל דקלא דשטר לית להו קול גדול אלא דאמר' דטענינן להו ללקוחות שהיה להם לחקור ואינהו דאפסירו אנפשי. הלום בסוגיא דירן וודאי דלא אפשר לומר כן ועלינו לתקן ולראות שלא יצא שום ממשול והפסד ללקוחות לכן לא מחזירין אותו מאחר שיכול לצאת הפסד ללקוחות שלא ישמעו הדבר ולכן סובר תוס' דיש לחוש ולתקן שלא להחזירו משום שמא ילוח בו אחר שיחזירו ולא ישמעו הלקוחות דהוי שטר דנפל משא"כ לרש"י דסובר דהוי קול גדול דידוע לרבים בלא חקירה.

[ועיי' בדף י"ט דמבואר דבשט"ח סברי הלקוחות שהחזירו לטרוף בו מהלקוחות וברעק"א מבאר שלכן ליכא קול לנפילה דשט"ח שהעדים אין מפרסמין הדבר ולעומת זה עיי' במהר"ם שייף דמבאר דיש קול לנפילה משום דנעשה ע"פ ב"ד ומ"מ חיישנן ללקוחות. ונראה דדברי מהר"ם שייף צר"ל בדעת הראשונים בדברי דהקול אינו מפורסם לרבים בלא חקירה ודרישה. ולעומת זה דברי הרעק"א מתיישב בדעת רש"י דס"ל דאיכא קול גדול ומתפרסם לעולם. ועפ"ד נידחו כל יסוד דברינו. ודו"ק].

וכיו"ב התבאר הא דנחית הסמ"ע לנוקט כדעת רש"י דצריך להביא רא"י מתי הגיע לידו כמו שהוכחנו שהסמ"ע מבאר כמה פעמים דקלא דשטר הוי דבר מפורסם לכל ויגיע לאזנם בלא דרישה וחקירה ולכן פוסק בזה כרש"י והריטב"א, ולעומת זה דעת הש"ך כמה פעמים דקלא דשטר ועדים יגיע ללקוחות רק ע"י דרישה וחקירה ואינו דבר מפורסם לכל לכן הוכיח הש"ך בסוגיא זו דהלכתא כותס' בזה.

ומטעם זה א"י לטעון פרעתי וא"י לומר לא ידעתי בהשטר שכתבו בלי ציווי כיון שהקול יוצא לכתיבת הערכאין מסתמא ידע הלוה מהשטר ולא היה לו לפרוע עד שיקח השטר, ובוה א"ש דברי הראב"ד דס"ל דיכול לטעון פרעתי לדעת הרמב"ם כיון דהרמב"ם ס"ל דאינו גובה ממשעבדי והוא מטעם דאין קול יוצא לערכאות מלא דיש לחוש שנכתב בלי ציווי ולא ידע מהשטר ופרעו ולא לקח השטר מידו ונסתלק קושי התומים עכ"ל.

ולפי דברנו נראה דא"צ לומר כהנתיבות דהרמב"ם פליג על סברת הירושלמי דאפ"ל דלגופא של ענין מודה גם הרמב"ם דדבר הנעשה בערכאות יש לו קול אמנם מאחר שרק בשעת מעשה הדבר איכא קלא וליכא עדים דממשיכים ומפקי קלא לרבים אח"כ כבכל שטר הנעשה בעירי ישראל לכן אינו גובה מהאי שטרא ממשעבדי, ולדברי הנתיבות יתיישב על נכון דעת הסמ"ע דמוכיח כמה פעמים בדעת הרא"ש דעדים מפקי לקלא לכן נחית ליישב דהרא"ש לא פליג על הרמב"ם ונראה דטעמו של הרא"ש דגובה ממשעבדי דהכי עדיף מסתם שטר ודמי למעשה ב"ד דיש לו קול גדול.

וכיו"ב יחבאר בטוב טעם פלוגתא דהראשונים בביאור דברי הגמ' בגיטין (דף יט:): דמבואר שם רב פפא כי הוה אתי לקמי' שטרא פרסאה דעביד בערכאות של כותים מגבי ב"י ממשעבדי וכן הוא גירסת רש"י והרא"ש.

אמנם יעויין בר"ף שמביא ב' גירסות בזה שמביא נוסח אחר דגובה מבני חרין ועיי' בב"י בריש סי' ס"ח דכן הוא גירסת הרמב"ם, דנראה דכל חד לשיטתו אזיל דהרא"ש לשיטתו והרמב"ם לשיטתו.

### בביאור דעת הרמב"ם

לב. וכ"כ הא דפליגי המגיד משנה והמחבר להלכה בביאור דעת הרמב"ם לגבי שטרי מקח ומכר הנעשה בערכאות אם גובה ממשעבדי או לא. דהמ"מ מבאר

כלל ואדרבה מתרחקים מהם. משא"כ סברת שאר הראשונים שבשעת מעשה הדבר מתפרסם או לרבים טעם זה שייך אף בדבר הנעשה בערכאות.

ונראה דזהו טעמו של הרמב"ם דסובר דבשטרי ערכאות לית ל"י קלא מאחר שחסר החלק הוה שהגויס אינם מעורבים בישראל ומתרחקים מהם לכן סובר דאינו גובה ממשעבדי ולשיטתו אזיל שכתב דבשטרות עדים מפקי לקלא, וע"ע בב"י דעת הרמ"ה דעת הרמב"ם ולפי ריש דברינו מתבאר דבשיטתו אזיל.

ומאידך טעמו של הרא"ש מבואר בדבריו דברינו דעיי"ש בפ"ק דגיטין סי' שמביא מקור לדבריו מירושלמי בגיטין (פ"א ה"ד) שכתב הרא"ש בזה"ל: וכן מצאתי בירושלמי מר בר יעקב בר אחא קול יצא לארטכייס [בירושלמי הגירסא בארטיים] אלמא משמע דגובה ממשעבדי וכן עיקר עכ"ל ועיי"ש בקרבן העדה שכתב בכאר לפי שקול יוצא בשעת שטרו נכתב בערכאות וכו' ודשמוע שהקול הוי מיד בשעת מעשה, וכמבואר בנתיבות המשפט (סק"ג) דהוי כמעשה ב"ד שבשעת מעשה יש לו קול וע"ע בפני (שם) משה שמדמה שטרי עכ"ם לשטרות דידן שמבאר בזה"ל: כלומר שטרות הנעשים בערכאות שלהם יש להן קול כמו שאר שטרות היוצאין ולפיכך כשרין הן, וכיו"ב ביאר הנתיבות ועפ"י"ו מבאר פלוגתא דהרמב"ם והרא"ש והראשונים לשיטתם אזיל כמו שהוכחנו שכן דעת הרא"ש בקלא בשטרי דהקול יוצא בשעת מעשה וכיו"ב הוכחנו דכן דעת הרשב"א כמבואר בכמה סוגיות בש"ס.

דנהה נתיבות סק"ג מבאר דקלא דערכאות עדיף מקלא דשטר ודמי למעשה ב"ד ומכר שמוכיח שאין צריך לימלך בין כתיבה לנתינה כשטר וכותב בזה"ל: ולכן נראה דהוא משום הטעם המבואר בירושלמי דקול יוצא לערכין וס"ל דדמי למוכר שדהו בעדים דגובה ממשעבדי בלא שטר וכמו שמעשה ב"ד דגובה ממשעבדי ומשום קלא

וכן מוכיח הש"ך הלהכה בסק"ד שכתב בזה"ל: ואפי' בשטרי מקח וממכר וגרע ממוכר שדהו בעדים דס"ל להרמב"ם דוקא עידי ישראל הוא דמפקי לקלא וכו' ומו"ע שכן משמע מסתימת ל' הרמב"ם והטור ומחבר ודלא כהמ"מ.

ולדברינו יתבאר כצפיהית הדבר שרעת האחרונים בדעת הרמב"ם דסבור דהכל תלוי בזה דאיכא עדים דמפקי קלא אח"כ לרבים באופן שנעשה בערכאות חסר החלק הזה כמבואר בדברי הב"ח ולכן סובר הרמב"ם דלית ל' קלא ואינו גובה בו ממשעבדי וגרע ממוכר שדהו בעדים ובדעת המ"מ אין הכרח דפליג איסוד זה אלא י"ל דפליגי האיך נעשה הקול במוכר שדהו אם מעכב העדים או לא, דהב"ח והש"ך נקטו דהטעם משום דאיכא עידי ישראל שמפרסמים הדבר והמ"מ נקט דשם העיקר הטעם כמבואר ברשב"ם שהמוכר מפרסם כדי שיקפצו לקוחין עליו ומשמע שאינו תלוי בעדים.

דגובה ממשעבדי ונחית לומר דזהו הביאור להרמב"ם בדברי רב פפא דסובר דבשטרי ערכאות גובה ממשעבדי דמייירי בשטרי מקח וממכר וכדקיימא לן דהמוכר שדהו גובה מנכסים משועבדים. אמנם מהא דהרמב"ם גורס שם מבני חרי מכוח דמוקי דמיימרי דרב פפא מייירי בשטרי הלואה וכן מסכם בסו"ד דבשטרי מכר לא גרע ממוכר שדהו בעדים וגובה ממשעבדי.

אמנם הב"ח בסק"ג פליג אדבריו וז"ל בסו"ד: מדכתב בתם שטר זה וכו' משמע דאשטדי מכר נמי שהזכיר לפי זה קאי ואמר שטר זה וכו' גם לפי הטעם שאין הלקוחות יודעים במה שנעשה בגוים אין לחלק. וכן וודאי עיקר ולא דמי למוכר שדהו בעדים דהתם עדים הוא מפקי לקלא אבל כאן אין לו קול עכ"ל. וכיו"ב כתב בדרישה ג' דמלשון הטור והרמב"ם משמע דה"ה בשטרי מכר דגובה דוקא מבני חרי ונשאר בצ"ע.

★ ★ ★

שנא צבי היימליך

## בענין מצוה מילה

ובין בלילה ויכול למול בלילה עכ"ל, וביאר האחרונים חוסן יוסף למהר"י ענגיל וחמדת ישראל בסוף הספר דכוונתו דנהי דמצות מעשה המילה אינה אלא ביום מ"מ מצות מילה היא מצוה הנמשכת כל ימי חייו וכל רגע שהוא מהול מקיים מ"ע וכבית הלוי הנ"ל, ונראה דלא נתכוון המהר"י לזה כלל דהא מוסיף ויכול למול בלילה לכונתו דאה"נ דלכתחלה המצוה למול ביום אבל בדיעבד יכול למול בלילה וקיים מ"ע דמילה.

אמנם במהר"ח אור זרוע סי' י"א מפורש כדברי הבית הלוי דכתב דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא להשתדל שיהא נימול ואה"נ דאיכא מצוה בעשייה אבל עיקר מצותה שיהא נימול, וראיה לכך דאל"כ דוד המלך שיהי מצטער כשנכנס לבית המרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה ניכר על המילה ואם לא היה מצות המילה אלא העשייה למה שמח עליה יותר מראשו וזרועו וכל גופו שקיים בהם מצות תפילין אלא מילה היא מצוה בכל עת כתפילין המונחין בראשו וציצית בכגוד, עכ"ל. אמנם ודאי שיש מצוה בכריתת הערלה דהא יש דינים כגון מי מותר למול ובאיהו זמן למול אבל המצוה על האב הוא שיהא נימול ולא מעשה המילה.

ודבריו צ"ע הא דוד המלך נולד מהול, וודאי לא מסתבר שיקיים בכל רגע מצוה להיות נימול אם לא נתקיים מצות "מעשה מילה". ואע"ג דמצות מעשה המילה מקיים המוהל (האב או אחר) והמצוה להיות נימול מקיים הבן היינו כשנתקיים בו "מעשה מצות מילה" אבל אם נולד מהול אין מצות מילה.

ובדוחק גדול יש ליישב דסובר המהר"ח כשיטת המהראנ"ח שהובא במשנה למלך פ"י מהל' מלכים דמשוך ערלתו הוא

מנחות מג: ת"ר חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות תפילין בראשיהן ותפילין בורעותיהן וציצית בבגדיהן ומוזוה לפתחהן ועליהן אמר דוד שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך, ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה וכיון שנוכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו לאחר שיצא אמר עליה שירה שנא' למנצח על השמינית מזמור לדוד על מילה שניתנה בשמיני.

ולכאורה צ"ע הא איתא בסוטה דף י': לרוד מכתם שהיתה מכתו תמה שנולד כשהוא מהול (ופי' רש"י מקום מילה שהוא ראוי למכה היה חם ושלם שלא הוצרך לחסרו), וא"כ צ"כ אמאי שמח כמה שהוא מהול הא לא נתקיימה בו מצות מילה כלל.

ועוד צ"ב דהנה בבית הלוי ח"ב סי' מ"ו כתב דבמילה יש ב' מצוות א. מעשה המילה היינו חיתוך הערלה ב. שיהיה נימול, ומצוה זו נמשכת כל ימי חייו דבכל רגע שהוא נימול מקיים מ"ע דכתיב והיה בריתי בבשרכם.

ובאמת חידוש זה כבר מוזכר בראשונים דהנה בקידושין דף כט. לפינן דאשה פטורה למול את בנה דכתיב כאשר צויה אותו ודרשינן אותו ולא אותה, והקשו תוס' ד"ה אותו למ"ל קרא תיפוק ליה דמ"ע שהו"ג הוא שנימול בשמיני ללידתו ולא לשביעי ולא לששי וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא וא"ת וכו' וי"ל דאיתא כמ"ד מילה שלא בזמנה אפשר למול לכתחלה בלילה.

והמהר"י בחידושיו כתב וז"ל: וקשה לי אמאי לא תירצו התוס' אפי' למ"ד אינה נוהגת אלא ביום דמשי"ה לא מיקרי זמן גרמא דמצוה אחר שנעשית נוהגת בין ביום

ובה"ג הדלכה כרב דפסק כת"ק ולא בעינן הטפת דם ודעת הרי"ף והרמב"ם כרשב"א ואליבא דב"ה דהוה ספק ערלה כבושה ובעינן הטפת דם ואינו דוחה שבת, ודעת בעל העיטור כר' יוסף דודאי ערלה כבושה ורוחה שבת.

והמחבר סי' רס"ד ס"ד פסק נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית, ולא ביאר אי משום ספק ערלה כבושה או משום וודאי ערלה כבושה, אמנם מדפסק באו"ח סי' של"א דאינו דוחה שבת מבואר דמשום ספק ערלה כבושה ושו"ר בביאור הגר"א סק"ו.

### הטפת דם דאורייתא או דרבנן

ובכבלי לא נתבאר אי הטפת דם דאורייתא או דרבנן אמנם בירושלמי בפרקינן ה"ג איתא רב אמר המול ימול מיכן נולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית, ונראה דלרב הוה ודאי ערלה כבושה דהתורה לא איירי מספק.

ודברי הירושלמי צ"ע הא דרש שם לעיל לשני מילות אחת למילה ואחת לפריעה ונראה דיש ללמוד שניהם דהא בנוול מהול ליכא פריעה ולכן ילפינן הטפת דם.

עכ"פ דעת הירושלמי דהטפת דם דאורייתא ועי' מג"ח מצוה ב' י"ג שנסתפק בזה וכתב דמדברי הראשונים נראה דהוא מה"ת, ועי' ח"ט שבת שם ד"ה אמנם וז"ל ימול כשר ערלתו וידעו חז"ל דהכוונה או יכרת או יטיף דם ברית דאל"ה מגיל הטפה כלל וע"כ כך קבלו פי' הפסוק.

אמנם דעת הלבוש יו"ד סי' רס"ג רס"ה, דהוא מדרבנן וכ"כ ביש"ש יבמות סי' ו' וז"ל דלא גרע מנולד מהול דלי"צ להטיף ממנו דם ברית אלא מנהג הוא שלא יא כערל בלא הטפת דם ברית וכ"כ המהרש"א בסוגיין בתוס' ד"ה ולא בדעת ב"ש.

### אופן הטפת דם

באור זרוע הלי' מילה צ"ט מדייק מדהוזכר בגמ' גו נולד כשהוא מהול בחד לישנא משמע דא"צ רק הטפת דם היינו

מדאורייתא ולפי"ז י"ל דמצווה בכל רגע שלא למשוך ערלתו.

והנה שו"ר שהמהרש"א שם בסוטה הקשה כן וז"ל: והא דאמרינן בפרק התכלת בדר' כיון שנסתכל במילה שבכשרו נחיישבה דעתו למ"ד בנוול מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית ניחא ולמ"ד דאין צריך להטיף מ"מ שמח שלא היה ערל גם כי לא נתקיים בו בקום עשה עכ"ל.

ותירוץ הראשון צ"ע דמאי עדיף הטפת דם מהנחת תפילין הרי עתה אין לו מצות הטפת הדם שכבר עבר:

ועי' מהרש"א שם בסוטה דף יב: ד"ה מילדי, דאיתא בגמ' דכתוב בתורה ותאמר מילדי העברים זה מנא ידעה א"ר יוסי ברבי חנינא שראתה אותו מהול, והקשה המהרש"א הא איתא שם בדר' יב. ותרא אותו כי "טוב" הוא תניא ר"מ אומר טוב שמו ר' יהודה אומר טוביה שמו וכו' אחרים אומרים נולד כשהוא מהול, וא"כ למ"ד שנולד כשהוא מהול מנא ידעה ותירוץ בת פרעה חשבה שהוא נימול כי הנולדים מהול הם מועטים ולמ"ד נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית ניחא טפי שיש להכיר בין הנימול ובין הנולד מהול וק"ל, ולדבריו כאן מבואר תירוץ הא' דלעיל דשמח כיון שנשאר עליו רושם אחרי הטפת דם ולא דמי לתפילין.

והנה מקורן של דברים במסכת שבת קלה. לת"ק נחלקו ב"ש וב"ה לב"ש צריך הטפת דם ברית ולב"ה א"צ הטפת דם ברית, ולרשב"א לכו"ע צריך להטיף מפני שערלה כבושה היא פ' רש"י העור דבוק בכשר, ומחלוקת ב"ש וב"ה בגו שנתגיר כשהוא מהול, וקאמר רב הלכה כת"ק ואין צריך הטפה דק"ל כב"ה ושמואל אמר הלכה כרשב"א וצריך להטיף, והנה לרשב"א נחלקו רבה ור' יוסף דלר' יוסף ודאי ערלה כבושה היא ודוחה שבת ולרבה הוא ספק ערלה כבושה ואינו דוחה שבת, ונחלקו הראשונים הלכה כמי דעת התוס' ד"ה לא,

ולמעשה נהגו לעשות חריץ ולהוציא טיפת דם ודלא כמו שפסק החזו"א דלא בעינן הוצאת דם.

היוצא מכל זה דנחלקו אבות העולם ראשונים ואחרונים באופן הטפת דם בנולד מהול.

ונראה דיש כמה חילוקים בין ב' האופנים דאי נימא שריטה בעלמא אין זה מצות "מילה" וכמבואר בחזו"א שם שהקי' על האו"ז וז"ל וצ"ע דהרי גם מילה אין כאן אלא שרט בעלמא, אבל אי נימא דצריך לחתוך מהבשר יש ע"ז שם מילה וכ"ה לשון המאירי ומעתה צריך "למולו", וע' ח"ס יו"ד סי' רמ"ט שכתב דהמפרשים פירוש מילה לשון חתוך וכרייתה, והוא פירש הסרה ומש"ה אפשר לברך על פריעה על המילה וכ"כ בראשון לציון סי' רס"ד ס"ד דעל המילה שייך לומר על חיתוך או פריעה אבל הטפה גרידא ודאי לא יקרא בשם מילה.

ועוד חילוק דבשריטה לא נשאר רושם בגופו משא"כ בקליפה נשאר רושם בגופו ונכיר עליו שהטיפו ממנו דם ברית והשתא מבואר דברי המהרש"א בסוטה דנראה דעתו דבעינן קליפה ולכן ניכר וע' דברי תורה ח"ב י' שתמה על המהרש"א דמה היכר יש בהוצאת דם מהעור ולדברינו ניתא, והוא לשיטתו בספר אות חיים ושלום רס"ג סק"ה וז"ל זה פשוט דצריכין רק טיפה א' די וכיון שיצאו בזה וכו'.

ולפי"ז מיושב הקושיות שכתחלת דברינו, דנאמר דהמהר"ח אור זרוע קיבל מאביו דלמסקנא צריך לקלוף מן העור הנכבש ויש ע"ז שם מילה ולכן שמח דכיון שנתקיים בו מצות מילה מקיים בכל רגע מצות מילה וכדברי המהר"ח, ואע"ג דנולד מהול מ"מ הסירו ממנו קליפה.

כתוב בתורה ויגש מ"ה י"ב והנה עיניכם רואות. ופי' רש"י שאני מהול ככם, ומקורו במד"ר ותנחומא וז"ל י"א גשו נא אלי ויגשו "הראה להם את המילה" וצ"ע הא מבואר במד"ר וישב פי"ד ו' דיוסף נולד מהול וז"ל

שריטה כל דהו שהרי הבא להתגייר כשהוא מהול ודאי הטפת ברית וידיה היינו שרט כל דהו ואח"כ כתב האו"ז מעשה שבא לירו בתינוק בן שנה שנולד מהול ואין לך אדם הבא לקרוע עור המכסה את ראש הגוייה עד שתתגלה כל העטרה שלא היה מביאו לידי סכנה כי נתמעטו הלככות וחכמת האומנים ולכן אמרתי לעשות כעין שריטה מראש הגוייה.

וכתב החזו"א או"ח סי' ס"ב ס"ק כ"ז דכנראה מספקא ליה לאו"ז אי ר"ל דצריך לקלוף העור הנכבש או סגי בשריטה כל דהו.

ונעתיק דברי המאירי שבת קלה, שמבואר מדבריו שצריך לקלוף מהעור וז"ל נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית שמא יש שם ערלה כבושה ר"ל מעט עור דק רבוק בבשר שמתוך דקותו ורבקותו ומיעוטו אינו ניכר ולאחר זמן תתפרק ותתכסה העטרה וכו' ומעתה צריך "למולו" מעט כעין קליפה להטיף ממנו דם ברית וכו' והטפה זו הנעשית מעט ערלה כבושה הוזהירו הגאונים לעשותה בנחת ובעיני דק וכיד וז"ל בכרזל ואם נראה לו בודאי שיש שם ערלה כבושה הטפתו דוחה שבת ומ"מ ראוי להתבונן בה הרבה וכו'.

ומבואר דסובר דבעינן קליפה, וכך פסק בדרך פקודין מילה אות י"ז וז"ל נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית ונוהגין במדינות אלו לחתוך מהערלה כמו טבעת דק ולזה צריך אומן בקי.

וראיתי בד"מ סי' רס"ג סק"ב בשם המהרי"ל וז"ל: מעשה בנולד מהול דלא ברכו על המילה והטיפו ממנו מעט דם בציפורן עכ"ל. ומבואר דלא בעינן חיתוך אלא הוצאת מעט דם אבל במגדל עוז נחל שמיני ט"ז העתיק דברי המהרי"ל בזה"ל כתב מהרי"ל שחותך מעט בציפורן וצ"ע.

ובספר כורת הברית יש סתירה דבסי' רס"ג סק"י"א תמה על הדרך פיקודין ובסי' רס"ה סק"כ"ח מבואר דצריך לחתוך וצ"ע

ובזה יבואר דבר נפלא דהנה פסק המחבר חו"מ סי' פ"ז סעיף י"ג והנשבע צריך נקיטת חפץ של מצוה כגון ס"ת ות"ח נשבע אף בתפילין, וילפינו לה בשבועות דף לח: מהא דהשביע אברהם אבינו את אליעזר במילה, והנה כן מצינו גם בפרשת ויחי שהשביע יעקב את יוסף שיעלה את עצמותיו לארץ ישראל, ולכאורה צ"ע בשלמא א"א מל עצמו אבל יעקב הא נולד מהול והיאך השביע יעקב את יוסף במילה.

ולדברינו מיושב דוודאי עשה הטפת דם וע"י קליפה ובה נעשה "חפצא של מצוה" כמו בסתם מילה וע' בח"ס עה"ת פר' ויחי שהביא קושית המפרשים שלא מצינו שיוסף נתן ידיו תחת המילה רק כתיב אנכי אעשה כדברך, וי"ל דיוסף סבר כיון שיעקב נולד מהול לא מהני המילה למיהוי נקיטת חפץ וכן מיושב קושית המפרשים (ע' משכיל לדרו) למה לא השביע יעקב בדברים אחרים דהא לא שייך הטעם הנאמר באברהם שבא לו ע"י צער, ולדברינו י"ל דיעקב רצה ללמד דבהטפת דם נעשה המילה חפצא של מצוה.

אלה תולדות יעקב יוסף שכל מה שאירע לזה אירע לזה מה זה נולד מהול אף זה נולד מהול, וכן צ"ע על התנחומא שכתבו בפרשתן (ה) ולא היו מאמינים בו עד שפרע את עצמו והראה להם חותם ברית. ובפרשת נח (ה) כתבו וז"ל תמים זה אחד משבעה מהולים שנולדו העולם אדה"ר נברא מהול ושת בנו נולד מהול נח נולד מהול יעקב נולד מהול דכתיב ויעקב איש תם ויוסף נולד מהול דכתיב אלה תולדות יעקב יוסף שהיה דומה לאביו משה נולד מהול ואיוב נולד מהול עכ"ל וכן איתא באדר"ג פרק שני ד' ונמנה שם עוד ו' שם בלעם שמואל דוד ירמיה זרובבל, ועוד קשה דאפי' אי נימא שאחיו לא ידעו שנולד מהול מ"מ מאי ראייה, אולי נולד מהול (ולדברי המהרש"א לעיל דבת פרעה אזלה בתו רוב ניחא) ולדברינו ניחא דע"י הטפת דם ברית והיינו קליפת העור נשאר רושם ובוהה הכירוהו שהוא מהול, שלא היה נראה כשאר הגולדים מהול.

אהרן יוסף לוריא

## בענין משלוח מנות

שיהא למשתלח סעודה לאכול והכא כיון דסו"ס לא קיבל המשתלח את מנתו לאכול הרי לא קיים המצוה של משלוח מנות. עכת"ד. ודבריו צ"ע דהא כ' הרמ"א דיוצא אף אי אמר המקבל לשלוח שאינו רוצה לקבל, והאיך כ' החת"ס דכוונתו הוא רבעי ריבוי ריעות וי"ח הרי אמר ופירש להדיא שאינו רוצה לקבל וא"כ במציאות לא היה כאן ריבוי ריעות ואחרות, [ויחבאר לק].

ולעיקר הדברים ע"י קרבן נתנאל (סי' ז' אות ט') שהביא ראה לפסק הרמ"א דיצא יד"ח אע"ג דהמשלח לא קיבלו, מהגמ' בנדרים (ס"ג ע"ב) דקתני התם, "האומר לחבירו קונם אם אין אתה בא ונטל לבן כור אחד של חטים ושתי חביות של יין ה"ז יכול להפר נדר שלא ע"פ חכם ויאמר לו כלום אמרת אלא מפני כבוד, זה כבודי", וכ' הרשב"א הטעם משום דבקיום המעשה שייך למימר הריני כאילו התקבלתי שהרי אפי' אם היה מקבל ממנו היה יכול להתחיר לו ואפוכי מטרתיא ל"ל, וא"כ מעכשיו [קודם שקיבלו] יכול לומר לו הריני כאילו נתקבלתי והחזרתיו, והאי טעמא שייך נמי גבי משלוח מנות שאומר לו הריני כאילו נתקבלתי, והיינו דס"ל דרעת הרמ"א היא כשי' התרומה"ד דטעמא דחויב משלוח מנות הוא משום אספקת צרכי סעודה ומ"מ אע"ג דלא הגיע המשלוח מנות לידו ולא קיבל ממנו סעודה לאכול י"ח דהרי אמר הריני כאילו התקבלתי ואפוכי מטרתיא ל"ל וכאילו קיבל והחזיר.

והשתא עכצ"ל דכוונת הקרבן נתנאל במש"כ הריני כאילו נתקבלתי הוא על מש"כ הרמ"א שאם מחל לו יצא ולא על מש"כ קודם "והוא אינו רוצה לקבלם", דלא שייך לומר באופן זה הריני כאילו התקבלתי דהא א' להדיא "שאינו רוצה לקבלם". וא"כ יוצא

מגילה ז' ע"א: "תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם". הנה (חלקו האחרונים) בטעמא דמשלוח מנות כ' בתרומה"ד (סי' קיא) (כ' דבעי' שיהא למקבל המשלוח מנות סעודה לאכול בסעודת היום, ואפי' אם יש לו סעודה חייב לשלוח כדי שלא לבייש את מי שאין לו. (דהוקשה לו אמאי לא יועיל משלוח מנות באופן ששולח לחבירו בגדים, וע"ז תי' דבעי' שיהא למשתלח סעודה לאכול). אבל שי' המנות הלוי וכ"ה שי' הב"ח דבעי' שיהא ריבוי ריעות ואחרות ע"י שליחתו לחבירו מנות, והוא להיפך ממחשבתו של הצר שאמר "עם מפוזר ומפורד". ונפ"מ בשיעור הנתניה, דאי הוא מדין ריבוי ריעות ואחרות א"כ צריך לשלוח לו דבר מכווד דמחזי דנותנו כדי להרבות הריעות והאחדות בין שניהם, אבל אי חיובו כדי שיהא למקבל סעודה לאכול א"כ סגי שיתן לו כדי סעודה. ועוד נפ"מ אם שלח אדם לחבירו משלוח מנות בעילום שם דלהתרומה"ד דבעי' שיהא למשתלח סעודה לאכול א"כ שפיר יצא י"ח כיון דס"ס היה להמשלח סעודה לאכול אבל להב"ח לא י"ח דכיון דלא ידע המשלח ממי קיבלו לא נתרבה הריעות והאחדות בין שניהם.

והנה פסק הרמ"א (סי' תרצ"ה סעי' ד') וז"ל "ואם שלח מנות לחבירו והוא אינו רוצה לקבלם או מחל לו יצא". והק' עליו הפר"ח דמנין לו דין זה, והיינו דחולק וסובר דלא יצא. וכ' בתת"ס (סי' קצ"ו) דהרמ"א והפר"ח חלקו בפלוגתת הב"ח והתרומה"ד, דהרמ"א דפי' דיצא הוא ס' כשי' הב"ח דבעי' שיהא ריבוי ריעות ואחרות, והרי הוא מצידו נתן משלוח מנות והרבה הריעות והאחדות אלא שהמשלח מחל לו. והפר"ח דס' דלא יצא, ס"ל כשי' התרומה"ד דבעי'

יצא) וכ"כ לק[ן] אות י"ז שהסתפק שם גבי אם שלח מנות לרעהו שגזר במרחקים קודם פורים שיגיעו לו בפורים אם יצא או לא, והכריע דלא יצא משום "דעיקר המשלוח מנות הוי משום שמחה ואיזה שמחה היא לו מה ששלח מקודם". והיינו דקסבר דהוא משום דין "שמחה לנותן".

ולכאור' הוא מדויק מלשון הרמב"ם שכ' בפ"ב הל' י"ז וז"ל, "מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לריעיו שאין שם שמחה גדולה ומפארה אלא לשמח לב עניים ויתומים" וכו'. ומשמע דג"כ משלוח מנות הוא מדין "שמחה", אלא דמתנות לאביונים עדיף משום שמחה יתירה. אלא דלכאור' אינה הוכחה דהנה בעיקר מצות שמחה ע"י משלוח מנות איכא ב' אופנים, א' שע"י נתינת המשלוח מנות משמח את המקבלו. ב', שבעצם נתינת הנותן גורם [השולח] שמחה לעצמו. ומהרמב"ם משמע דבע"י שיהא שמחה למקבל שכי' בהל' ט"ז דבעי לשלוח ב' מנות בשר ואם אין לו ישלח ב' תבשילין ואם ג"ז אין לו ישלח ב' מאכלים, וע"כ צ"ל הטעם משום דחבירו ישמח יותר אם יתן לו בשר [ואין שמחה אלא בכשר ויין], והיינו דדעת הרמב"ם הוא כשי' התרומה ד', וכן משמע מהא דכ' בהט"ו כיצד חובת סעודה זו וכו', ובסמיכות לזה כ' [וכן חייב אדם לשלוח ב' מנות של בשר], ומדכ' הלכה זו לאחר דיני הסעודה, וביותר משמע מהא דכ' יוכן", משמע דחויבו הוא משום אספקת צרכי סעודה והיינו שמחה למקבל, אבל המהר"י ברי"ן שהביאו הרמ"א סבר דבע"י שיהא שמחה לנותן, ומש"ה אפי' לא קיבלו המשלוח יצא.

והנה אמרי' בגמ' מגילה ז' ע"ב, "אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי", ופרשי' "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשניה סועד חבירו עמו", הנה דעת רש"י אפשר לבאר בב' אופנים. א', שכל אחד אכל עם אחיו בכל

מדברינו דבין לדברי החת"ס ובין לביאור הקרבן נתנאל קשה אמאי פסק הרמ"א דאם אמר שאינו רוצה י"ח.

ולכאור' נראה לבאר כוונת הרמ"א דחויבו המשלוח מנות טעמו משום שמחה שמרבה שמחתו של הנותן ע"י ששולח לחבירו משלוח מנות והלכך אפי' אם לא רצה המשתלח לקבל המשלוח מנות מ"מ המשלח יצא ידי חובת שילוחו דהא משמחתו שלח לו ואפי' אם לא קיבלה, מצירו התקיימה המצוה שפיר. אבל הפר"ח ס' דהוא דין של ריבוי ריעות והלכך כיון שבמציאות לא היה כאן "ריבוי ריעות" משום שלא רצה המשתלח לקבלו לא יצא השולח י"ח. וליכא למימר דקסבר הפר"ח דחויבו הוא כדי שיהא למשתלח סעודה לאכול דלענין מצות מתנות לאביונים פסק (סי' תרצ"ד) דאביונים עצמם אינם חייבים לתת מתנות לאביונים ומ"מ במשלוח מנות כתב (בסי' תרצ"ד סעי' ד') דמתחייבים, וטעמו משום דמתנות לאביונים טעמם הוא כדי שיהא לעני מה לאכול, והלכך כיון שנתנו לעני סעודה כדי שיאכל מי נאמר שיצטרך ליתן סעודתו לעניים אחרים. והשתא אי טעם החיוב דמשלוח מנות הוא נמי כדי שיהא למקבל סעודה לאכול, אי"כ יפטרו העניים ג"כ ממשלוח מנות (ובאמת אולי אפי' לומר דלהחת"ס נמי לק"מ דכשהביא בתשו' דברי הרמ"א כ' וז"ל "שאם שלח מנות לריעו ולא אבה לקבל כי מחל לו". והיינו דפי' מש"כ הרמ"א "ולא רצה לקבל" כוונתו משום דמחל, והלכך כ' בחת"ס דכונת הרמ"א הוא משום ריבוי ריעות דהרי אם מחל לו שפיר איכא ריבוי ריעות ואולי ג"י אחרת היתה להם ברמ"א "ולא רצה לקבלו כ"י" מחל לו אמנם ברמ"א דידן לא נכתב הכי וצ"ע).

וכדרכנו מצאתי להדיא בערוך השולחן סי' תרצ"ה [אות יג שכתב וז"ל מצות עשה דמגילה לשלוח מנות איש לרעהו וכו', והטעם מפני השמחה ולא מפני שאין למשתלח מה לאכול, (ולכן אפי' בעשיר

פשוט הוא דיצא יד"ח משלוח מנות. וע"ז תי' הב"ח רשפ"ר אתי לאשמועינן, והאורח יוצא ידי חובת משלוח מנות באכילתו אצל אחיו כיון דעיקר חיוב המשלוח מנות הוא כדי להרבות הריעות והאחדות, וא"כ כשאוכלין ושותים יחדו דאיכא משתה ושמחה וודאי דמרבין הריעות והאחדות בין שניהם.

והדכ"מ הק' על קושית הב"י דאי סבר בדעת רש"י כאופן א' שכי' שרק אכלו יחדו אלא שהחליפו מקום אכילתו שנה אחת אצל האח הא' ושנה שניה אצל האח השני, וע"ז הקשה דשניהם לא קיימו את החיוב דמשלוח מנות כיון דכתב "ומשלוח מנות" ובעינן דווקא ע"י שליח, א"כ אפשר לומר דרש"י סבר דלא בעינן דווקא ע"י שליח, וא"ת שהיו שולחין מנות איש לרעהו, כלו' דבאמת סבר כאופן ב' ששלח א' האחים קודם שאכלו את סעודתו לאחיו ואח"כ בא לאכול עמו, [וכוונתו במש"כ שהיו שולחין הוא ששלחו בב' שנים שניהם], א"כ אמאי הק' דמאי אתא לאשמועינן הא שפיר קאתי לאשמועינן דאע"ג דהמארח לא שלח בשנה זו משלוח מנות [אלא רק קיבל מאחיו] מ"מ קיים מצות משלוח מנות, דהאחד יוצא כמה שחבירו אכל עמו, ולכן כ' הדרכ"מ דאין כדאי לדחות דברי רש"י מכח קושיתו, [והיינו רכ' הדכ"מ רממ"נ לא קשה לרש"י דאי כאופן א' א"כ אפשר דסי' דלא בעי' שליחות ואי כאופן ב' הא איכא חי' וכמש"כ].

אמנם צ"ב להב"ח דכ' דחיובו הוא משום ריבוי ריעות, אמאי כתיב "משלוח מנות" ולא מועיל אם ישלח בגדים. ועו"ק להני דסברי דלא בעי' משלוח מנות ע"י שליחות אמאי כתיב בקרא "משלוח מנות". ולכא"ו נראה לבאר דהרי הב"ח כ' דמועיל אפי' בלי שליחות משום דעיקר חיוב משלוח מנות הוא כדי שיהא ריבוי ריעות, ואם אוכלים יחדו וודאי דאיכא ריבוי ריעות ואחדות, וא"כ צ"ל דכוונתו הוא דבאמת עיקר תק"ח

שנה והחליפו מקום סעודתם, אלא דלפי"ז צ"ב לשון הגמ' מחלפי סעודתייהו, דהרי לא החליפו סעודתם אלא מקום אכילתם. ב'. ששלח א' מב' האחים לאחיו את הסעודה [בתורת משלוח מנות] ואח"כ בא לאכול אצלו, ומחלפי סעודתייהו היינו שבב' שנים כ"א מהאחים שלח סעודה לאחיו, אבל הר"ן כ' (בדף ג' ע"ב ד"ה גמ') וז"ל, "לא היה לאחד מהם כדי שיוכל לשלוח לחבירו ולהשאיר לעצמו, ולפיכך שולחים כ"א סעודתם ול"ז כדי לאכול סעודת פורים ולקיים מצות משלוח מנות", עכ"ל. ועל שי' רש"י הקשה בב"י (סי' תרצ"ה) וז"ל "דא"כ לא היו מקיימים משלוח מנות איש לרעהו, וא"ת שהיו שולחין מנות איש לרעהו א"כ מאי אתא לאשמועינן", עכ"ל. ובחי' אנשי שם הביא המהר"ן שפירא שתי', דוודאי שהיו שולחין כ"א משלוח מנות, והכא הא דאכלו יחדו אינו כדי לצאת ידי חובת משלוח מנות אלא שעשו כן לשמחה יתירה כדי להרבות בשמחה ובסעודה מרעים ולא שיהא משמח כל איש ואיש בביתו לבדו. והגרי"ז הוסיף, דהא דאכלו יחדו הוא משום דכתיב במגילת אסתר פרק ט' פסוק כ"ח "משפחה ומשפחה מדינה ומדינה" וכו', ופירש"י "מתאספין יחד אוכלין ושותין יחד", והיינו שכל משפחה תאכל יחד והרי אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין אחי הוו.

והב"ח הביא קושית הב"י ולמד בכוונתו דסי' בדעת רש"י כאופן א' שכתבנו וכפשוטו שכל א' מהאחים בא לאכול עם אחיו בכל שנה, ובאמת רש"י סבר דלא בעי' לקיים מצות משלוח מנות דווקא ע"י שליח. והשתא הקשה דהאורח לא קיים מצות נתינת משלוח מנות כיון דלא נתן לאחיו משלוח מנות אלא אכל ביחד עמו, אבל המארח פשיטא דיצא יד"ח משלוח מנות כיון דנתן לאחיו סעודה לאכול, ורש"י ס' דלא בעי' דווקא ע"י שליח, והשתא הק' [הב"י] "וא"ת שהיו משלחין, - כלומר שבאמת האורח שלח משלוח מנות חוץ מאכילתו אצל אחיו, - א"כ מאי אתי לאשמועינן", הא

ממשלוח מנות", והיינו משום שמתוך סעודתו שולח לרעיו מתנות, ובמקום שאין הסעודה שלו אין לו חיוב לשלוח, [זהו צ"ב שהרי מתוך סעודתו שולח ואמאי אי אין הסעודה שלו נפטר הא ס"ס אכל סעודה, ולכאור' נראה שכיון שאינו סעודה שלו א"כ אינו צריך בנוסף לאכילתו אצל חבירו ג"כ להלוות ממנו כדי שיוכל לשלוח מנות לרעיו ויל"ע]. והמשך דברי המג"א שם הוא "וכן משמע קצת מרש"י גבי מהלפי סעודתייהו להרד"י, ורש"י שם כ' "זה אוכל עם זה כפורים של שנה זו ובשניה סועד חבירו עמו". והיינו דלמד דהמג"א כאופן א' שב' לעי' בדעת רש"י דרק אכלו זה עם זה, [ולא שלח קודם הסעודה מנה לאחיו ואח"כ בא לאכלה עמו], והוקשה לו דהאין יצא האורח ידי חובת משלוח מנות הא לא שלה [או אפי' אי מועיל רק שנתן הא לא נתן] משלוח מנות. ועי' מת' המג"א דהאורח א"צ לשלוח. אמנם אפי' דס"ל כאופן ב' שבארנו לעי' בדעת רש"י, ולפי"ז מבוואר שפיר האין האורח יצא ידי"ח.

ויש להוכיח כן מפירוש"י במגילת אסתר דבפרק ט' פסוק י"ט כתיב "על כן היהודים הפוזים היושבים בערי הפרוזת עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויו"ט ומשולח מנות איש לרעהו, ולק' בפסוק כ"ב כתב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", ולא כתיב יו"ט. וביארה הגמ' במגילה (ה' ע"ב) דההוא קרא דכתיב משתה ושמחה ויו"ט כתיב מעיקרא קודם קבלה, אבל בשעת קבלה לא קיבלו עליהם אלא משתה ושמחה לאוסרן בהספד ותענית, אבל יו"ט לא קיבלו עליהם, והיינו דלא כ' קרא לאחמ"כ יו"ט. והנה לקמיה בפסוק כ"ח כתיב "והימים האלה נזכרים ונעשים" וכי' רש"י נזכרים - בקריאת מגילה, ונעשים - משתה ושמחה ויו"ט לתת מנות ומתנות, וצ"ע דהא השתא הוא לבתר הקבלה ולא קיבלו עליהם לעשות יו"ט, והאין כ' רש"י יו"ט. אלא ה"פ דהוה יו"ט לגבי משלוח

במגילה הוא דבעינן להרבות הריעות ע"י קיום הסעודה ביחד, ומאי דכתיב במגילה "משלוח מנות" היינו "אפילו" משלוח מנות דהיינו דיצא יד"ח המצוה של ריבוי ריעות ואחדות אפי' אם קיימה ע"י שליח. ולפי"ז הא דלא מהני בבגדים לצאת יד"ח משלוח מנות הוא משום דעיקר המצוה היא לעשות משתה ושמחה שע"ז מתרבה הריעות והאחדות.

והנה ע"י במתני' במגילה ו' ע"ב "אין בין אדר ראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים", והקשו בגמ' ובחוספתא אמאי לא א' כ' נמי משתה ושמחה. ובטור (סי' תרצ"ז) בשם הרי"ף כ' בדאמת איכא חיוב משתה ושמחה גם באדר ראשון כפורים קטן, וברמ"א הביא ש"י זו וכ' דאין נוהגין כן, ומ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי ש"י זו וטוב לב משתה תמיד. ולגבי משלוח מנות כ' הר"ן דאין חיוב לשלוח באדר א' כיון דהוא נכלל במאי דנתן במתני' "ומתנות לאביונים". והנה מלשונו משמע כהתרומה"ד שכי' וז"ל "אבל לענין לשלוח מנות כיון דרמו למתנות לאביונים" וכו', ולכאור' דמו להרד"י במאי דבשניהם העיקר הוא לתת מנות ומתנות לאביונים כדי שיהא להם מה לאכול בסעודת היום [והא דבעשירי חייבין הוא כדי שלא לבייש את מי שאין לו] והיינו כהתרומה"ד [לביאור החת"ס].

וכ' בכתב סופר (סוף פר' תצוה) דלולי דכרוי היה נראה לומר בדעת הרי"ף שסבר דבע"י לעשות משתה ושמחה ואיכא נמי חיוב משלוח מנות משום דהרי עיקר המשלוח מנות חיובו הוא מתוך הסעודה שמתוך סעודתו מרבה בשלוח מנות לריעיו. וכעין זה מצאנו במתני' בביצה (י"ד ע"ב) "ב"ש אומרים אין משלחין ביו"ט אלא מנות ובי"ה אומרים משלחין בהמה חיה ועוף" וכו' וביאר רש"י שם דהוא משמחת יו"ט שמתוך שמחתו שולח מנות לרעיו.

וראיית הכת"ס הוא מדברי המג"א (סי' תרצ"ה ס"ק י"ב) וז"ל "ונ"ל דמי שאוכל על שולחן חבירו ולא הכין לו כלום פטור

לשלוח מתוך סעודתו וא"כ מוכח שי' רש"י כמש"כ הכתב סופר דחייב משלוח מנות הוא מתוך הסעודה ודו"ק.

נמצא, דאיכא פלוגתת ר"י - והרמב"ם והר"ן דרש"י סבר כהכת"ס דבעי' שישלח מתוך סעודתו, וכן פסק הרמ"א בדרכי משה, שכ' דאינן לדחות דברי רש"י, ומש"ה נמי פסק דאפי' אם המשתלח לא רצה לקבלו יי"ח דהא מצידו קיים המצוה ושלח מתוך סעודתו. אבל הרמב"ם והר"ן סברו כהתרומה"ד [וכמו שביארנום במקומם] והמחבר פסק כמוהם (כבי"י) מדדחה דברי רש"י מכח קושית עצמו.

מנות ומתנות לאביונים, והיינו דאמרו בכיצה" "אין משלחין אלא מנות" דהיינו שמתוך שמחתו שולח מנות לריעו אך כפורים שולח מתוך סעודתו [ולא מתוך שמחתו]. וביאור החילוק בין כל יו"ט לפורים דכפורים בעי' מתוך סעודתו וכשאר יו"ט המנהג ששולח מתוך שמחתו. הנה עי' בעמק ברכה שכ' בשם הגר"י [בשם הגר"י סלנטר], דביו"ט דין השמחה הוא לשמוח בהקב"ה והאמצעי להביא לידי זה הוא ע"י סעודת היום כבשר ויין, והלכך השמחה היא כל היום ומש"ה סגי בשליחתו מתוך שמחתו. אבל כפורים עצם השמחה היא לאכול סעודה ולשתות יין, והלכך צריך



# בירורי הלכה

הרב נבריאלי ציננער

## בדין ברכת אירוסין ונשואין לכמה חתנים בבת אחת

ארגון ליוצאי רוסיה עוסקים לקרב יהודים יוצאי ממדינתם רוסיה, להודיעם התורה ומצוות ולסדר להם חופה וקידושין כדת משה וישראל, וסדרו שביום סגולה בשנה לקבץ כמה זוגות הצריכים להנשא כרין, לסדר להם חופה וקידושין בשעה אחת ביחד לפרסום, לפעמים עד עשרה זוגות, ומן הדין צריכין מניין עשרה אנשים כשרים לכל חופה בפני עצמו כמבואר בשו"ע סי' ל"ד וסי' ס"ב, ולא דבר קל הוא לקבץ לכל אחד מנין, וכיצד ינהגו.

הנה זה ברור שאעפ"י שחיו חיי אישות כמה שנים ואפ"י הגיעו לעת זקנתם, צריכים חופה וקידושין בברכות וכתובה, וכ"כ בשו"ת חיים ושלום ח"ב סי' ל' ואוצה"פ סי' ל"ד סק"א אות ד' שמומר ומומרת שחזרו בתשובה צריכין לקדשה עתה כדת משה וישראל בכתובה וברכות.

אלא אפ"י זוג שהתחתנו מקודם ע"י נשואין קונטרטיבים, הקידושין והנשואין אינם כלום, כיון שהמסדר קידושין מחלל שבת ממילא ליכא עדים כשרים, א"כ הקידושין והברכות אינם כלום. ואין דומה למה שכתב הרמ"א סי' ס"א ס"י בקידוש בטעות וברכו ברכות ואח"כ נודע שהקידושין היה בטעות שא"צ לברך שנית, דזה דוקא בברכו מקודם כהוגן משא"כ בברכות שברך מחלל שבת אינו כלום, וכמבואר בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' נ' וח"ג סי' י"ב, וא"כ הוי כאילו לא ברכו מעולם וצריך לחזור ולברך הכל כהוגן.

ולפע"ד נראה להנהיג לברך על כמה חתנים ביחד ברכת אירוסין וברכת נשואין במנין עשרה, דהיינו להעמיד חופה כל אחד ואחד ולהעמיד מפקח על כל זוג ת"ח שיראה מעמד הקידושין לפני עדים כשרים ולקרות כתובה ולשבור הכוס הכל כנהוג, ואח"כ יברך רב אחד לפני כולם ביחד ברכת נשואין.

לכולם ברכה אחת או לכל אחד. תשובה בריש כתובות תניא ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המנין, ומדקתני וחתנים בלשון רבים משמע להדיא דמברכין לשני חתנים יחד. וגדולה מזו כתב הרמב"ם ז"ל פ"י מהלכות אישות יש לו לאדם לישא נשים

וזה החלי: איתא בטור אה"ע סי' ס"ב סי' כשם הרא"ש דרשאי לברך על שני חתנים ברכת נשואין ביחד, ושכן דעת הרמב"ם והרשב"א, וכ"כ שו"ת הרב"ז ח"א סי' תמ"ח: וז"ל שאלת ממני אודיעך דעתי כשנים חתנים בבית אחת אי עדיף לברך

ובשו"ע יו"ד סי' רס"ה סי"ה ביש לו שני תינוקות למול יברך ברכה אחת לשניהם, וכתב בטו"ז סק"א רל"ש שם משום עין הרע עיי"ש. ועי' בב"ח שם שנחלקו מקומות, קצת נהגו כבעל העיטור לברך אכל חדא וחדא, וקצתם נהגו לברך ברכה אחת לשנים וכן נהגו בקראקא, וחמה הב"ח למה באמת בשני חתנים לא נהגו כך אלא מצריכינן ברכה לכל אחד ואחד וכו', וסיים במקום שנהגו לעשות ברכה אחת יעשו כמנהגם, אבל בעיר חדשה יש לנהוג לברך אכל חדא וחדא עיי"ש. וראה גם בשו"ת ררכי נועם (מהרב מרדכי הלוי אב"ד קהיר תמ"ה) אהע"ז סי' כ"ז שכתב ליישב למה במילה ליכא חששא משום עין הרע, ואפשר לומר דגבי מילה לא שייך האי טעמא דעין הרע דסוף סוף כאן נמצאו וכאן היו השומעים השתי ברכות ויודעים שהם תאומים, א"כ מה לי ברכה אחת מה לי בשתי ברכות, דבשלמא גבי שני חתנים אפשר שמברכים שבע ברכות לחתן אחד והולכים להם וחוזרים ומתכנסים ומברכים לשני. אבל גבי מילה לשתי תינוקות דאף למברכים אכל חד וחד במעמד אחד עושים שתיהם לא שייך טעמא בחילוק הברכות משום עין הרע, ולכן לא כתב הרב ז"ל טעם זה גבי מילה אלא גבי שני חתנים, אשר על כן צריך לבקש שום טעם ודעת על מה שמכו לנהוג כדברי בעל העיטור ז"ל נגד כל הפוסקים הנז"ל.

וא"כ כיון דמדינא ליכא חשש, ונשאר רק חשש משום עין הרע, בני"ד ליכא משום עין הרע כמ"ש בספר נהר מצרים עניני חופה אות י"ח באם השני חתנים זקנים או שניהם אלמנים שנשאו אלמנות וגרושות שאין כאן בית אחיזה לעין הרע אין כאן מנהג ויברך ברכה אחת לשניהם עיי"ש.

ועוד יש לצרף דהנה בבה"ט או"ח סי' קמ"א סק"ה הביא על הדין שאב וכן או ב' אחים שרוצים לעלות לתורה שאין לעשות כן משום עין הרע, דאפילו אם רוצים לעלות מוחין בידם עיי"ש, וכ"כ בברכ"י שם סק"ד, אכן בספר נוהג כצאן יוסף עמוד קל"ז אות

רבות ומכרך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה, ע"כ. למדנו מדבריו ז"ל שאין השמחה בשעת הברכה אלא בשעת אכילה ושתייה. עוד למדנו דאפילו באדם א' לא אמרינן בברכות אין מערבין שמחה בשמחה, וכ"ש בשני חתנים שכל אחד שמח לעצמו דפשיטא דמברכים לשניהם יחד, וכן עשה הרא"ש ז"ל הלכה למעשה וכן כתב הרא"ש ז"ל בתשובה וכן היה נוהג רבינו יחיאל ז"ל לעשות חופת יתום או יתומה עם אחד מבניו, וכן היא הסכמת הפוסקים אשר אנו רגילים לסמוך עליהם.

הילכך כיון ששני החתנים בבית אחת וכל אחד שמח לעצמו לא שייך בהא אין מערבין שמחה בשמחה, ולא אמרינן הכי אלא כיעקב שנשא שתי נשים וכן הרגל ושמחת החופה שהכל לאדם אחד ולכן שייך בהו עירוב שמחה, אבל ב' חופות שעושים שני אנשים עם שתי נשים לא שייך בהו עירוב שמחה ומכ"ש לענין הברכות, וכיון שכן לא מפשינן בברכות כיון דאפשר בברכה אחת ואע"ג דכתב הריטב"א ז"ל בריש כתובות וז"ל והא דאמרינן חתנים מן המנין נקט לשון רבים, משום חתונות רבות הבאות זו אחר זו וכדאמרינן התם מאי בוגרות בוגרות דעלמא, אבל אין לברך ברכה אחת לשני חתנים בבית אחת שאין לערב שמחה בשמחה, וכן קבלתי מרבינו ז"ל, ע"כ. ורבו זה הוא הרא"ה ז"ל לא הרשב"א ז"ל שהרי הרשב"א כתב להיפך, מ"מ לא נניח סברת הראשונים מפני סברת רבו עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע שם ס"ב.

אכן הרמ"א שם פסק וי"א שלא לברך לב' חתנים ביחד משום עין הרע, וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד יעיי"ש, ומקורו הטעם מיימון פ"י מהל' אישות וכתב שהעם שראוי הי' לשני חתנים להפטר בברכה אחת כמו שנהגו בסעודה באמירת שבע ברכות, לולא מפני עין הרע עיי"ש.

ועוד שהעטרת זקנים כתב לבאר למה בסעודה רשאי לומר שבע ברכות על כמה חתנים כדי שלא להטריח על המסובין עיי"ש, וא"כ בנ"ד בודאי שייך טעם זה גם על אמירת ברכות לכל אחד ואחד.

ובב"י בשם הרשב"א והובא בבאר הגולה כתב עוד טעם שאין לברך על שני חתנים ביחד, כדי להפריש בחתונתם שיהא ניכר עיי"ש. ולפ"ז בנ"ד שעושיין חופה מיוחד לכל אחד והכלות לובשות בנדי לבנים המיוחדים, וגם כל חתן שוכר כוס מיוחד אחר החופה כנהוג, שפיר ניכר כל חתן לחוד.

ועי' בשלחן העזר סי' ח' ס"ז סק"א שמבאר טעם הנ"ל, עפ"י דברי ביאר הגר"א שכתב מקורו ממס' שמחות פי"א אין מקלסין ב' כלות בעיר אחד אא"כ יש שם כדי קלוס לשניהם, רשב"א אסור משום איבה עיי"ש והבין השלחן העזר שם שזה המקור להרמ"א דאין לברך לשני חתנים יחד משום איבה, במחל"ת זו אינו שהרי הביאר הגר"א קאי לדברי הרמ"א בס"ב בשם המרדכי דיש לזוהר אף בשני נכריות אין לעשות חופות ביחד משום איבה, וכתב הרמ"א ע"ז ואין נוהרין מזה ואדרבה יש מכוונין לעשות חופות עניות עם חופות עשירות משום מצוה, וכתב הגר"א מקורו ממס' שמחות, ואהא שאין נוהרין בזה כתב, משום דק"ל כת"ק דלא חיישינן משום איבה, הרי דשיטת הרמ"א להלכה דלא חיישינן משום איבה.

ובהיותי בזה לא זכיתי להבין, למה בס"ב בחופת שני נכריות קאמר הרמ"א שאין לעשותן כאחת משום איבה ולא קאמר משום עין הרע, ולמה בס"ג גבי לברך ברכה אחת לשני חתנים שאין להם קרבות פסק הרמ"א דאסור משום עין הרע, וצ"ע.

אכן למעשה פסק הרמ"א בס"ב דלצורך מצוה אין חשש לעשות שני חופות כאחד, וכ"כ בשו"ת לב חיים סי' כ"ו שלצורך מצוה אין חשש עיי"ש. וא"כ בני"ד שכל החופות

ח' כתב וראיתי בק"ק אחת שהיו קורין ד' אחיים וא"ז וחכם עירם לא מיחה, אמר למאן דלא קפיד לית חששא עכ"ל, והובא בספר לשון חכמים (על הל' קה"ת) דף ו' ע"ב, ואם כי להלכה נקטינן להחמיר, משום דאפשר לעלות ע"י הפסק אדם ביניהם, משא"כ בני"ד שהטירחא גדול מאוד, וכל האנשים האלו בודאי בגדר מאן דלא קפיד.

והנה בשו"ע כתב הך דינא רק גבי ברכת חתנים ולא בברכת אירוסין, אכן בספר המקנה הובא בפת"ש סק"ה כתב בתוך הדברים בפשיטות שגם בברכת אירוסין הדין כן, וכ"כ ערוה"ש סי' ס"ב סי"ד.

והנה בריטב"א ונמוקי יוסף כתובות דף ו' הובא בשו"ת הרדב"ז הנ"ל כתבו טעם שאין לברך לשני חתנים ביחד משום אין מערבין שמחה בשמחה עיי"ש. אכן השו"ע ושאר פוסקים לא ס"ל כן. ונראה דס"ל כמ"ש בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' מ"ח, דלא אמרינן כן אלא במצות חלוקות כברכת המזון וקידוש, אבל במצוה אחת לא הוי חבילות עיי"ש, ועוד שהמג"א סי' קמ"ז שלא אמרינן אלא בדבר המוטל עליו לעשות, אבל בדבר שאינו מוטל עליו ליכא הך קפיידא עיי"ש. ועי' בשו"ת מהר"ם שיק אר"ח סי' ס"ד ותורת חיים סי' קמ"ז סק"ז. ועי' באוצה"פ סי' ס"ב סק"ג שהביא כן מספר אוהל יוסף, ולא העיר ממג"א. ובשו"ת הרדב"ז שם כתב דבברכות לא אמרינן אין מערבין שמחה בשמחה.

וי"ל דאפילו לשיטת הריטב"א דמעיקר הדין אין מברכין לשני חתנים ביחד משום שמעריבין שמחה בשמחה, ל"ש בני"ד, שהרי שמחה אחת גורם יותר התעוררות ותדוה, משום שכולם מבני יוצאי רוסיא ומאוחדים בתכונת נפשם ורוחם וכאשר אחת לכולם כל זוג מעורר השמחה כאשר ראינו בחוש. (וכע"ז כתב בשו"ת רברי מלכיאל ח"א סי' ס"ט לגבי לעשות שני הספרים כאחת עיי"ש).

הם לצורך מצוה לזכות הרבים, כו"ע מודי  
דלא חיישינן משום עין הרע דשומר מצוה  
לא ידע דבר רע.

שעי"ז השמחה גדולה וגם אין בושים  
להנשא כדת משה וישראל. וגם גורם בזה  
שעוד זוגות יתעוררו לסדר חופה וקידושין  
כדת משה וישראל.

ולפי"ז בנ"ד שרובם הם זקנים ובעלי  
תשובות, שיש לנהוג כן לברך לכולם ברכה  
אחת כדי להנצל מחשש ברכות לבטלה,  
דקשה לסדר מנין לכל אחד, וגם לא להטריח  
המסובין, וגודל התועלת לעשות החתונה  
של כולם ביום אחד הסבירו לי העסקנים

אכן כמוכן שהרב המסדר קידושין יסדר  
הכל על מכונו לפני שהולך לחופה, ויברוק  
כל הכתובות ושאר הענינים הנצרכים לזה  
בישוב הדעת שלא יביא לידי מכשול וטעות.

★ ★ ★

הרב שמואל ישעי' ימה

## בענין קריאת שמע קודם ברכת התורה

(פלאגיא זצ"ל) ח"א סי' ס"ד יצא לידון בלשון הוזה"ק ז"ל בסה"ד אחר הבאת כעין סדרא דגמ' ואסיר לברכא בידים מזהמות ומסואבות וכן כל שעתא בגין דבשעתא דבר נש נאים רוחי' פרחא מיני' ורוחא מסאבא שריא על ידוי ומסאב לון ואסיר לברכא כהו בלא נטילה עת"ד וע' ברכ"י ס"ד, וכ' הל"ח הנ"ל דמ"מ אין לנטות מר' הפוסקים ריכול לברך אבל כ"ז ל"ש לנ"ד דקר"ש ותפילה כנראה אין מי יעמוד בעדינו אי לא דמנקי בכ"מ דמנקי וכד' רשב"א ז"ל.

שניות מד"ס אני מגיע בס"ד לעיקר שאלתו דעכשי רוצה לקרא קריא"ש ואין לו פנאי לברך קודם זמן קריא"ש [אי גימא דשינה אונס הוא, או אפשר תקנה יש לו ככשצריך לברך ברה"ח עפ"מש"כ הפר"ח בסנ"ח, וע"ש בנו"כ על ההלכה שם, ששייך תשלומין לקריא"ש, ואף שראייתו נסתר מד' המאירי ועוד, בר"פ תפילת השחר וע' גם פנ"י ועוד, מ"מ דברי הרוקח בסי' רכ"ו הו' בב"י סי' תרע"ב משמע דיש לו תשלומין והארכתי במקו"א] האם ביטל מצות קר"ש או שאי"צ לברך ברכה"ת כשאינו קורא אלא לצאת י"ח, והנה בירושלמי תנן אהא דאהב"ע פוטרותו מברה"ת, והוא ששונה על אתר הו' כתוד"ה שכבר שם בברכות יא: ואף שאשלי רובבי כבר איפלגו במבוכה זו הלא המה כמה ראשונים אי גורסין כן בירושלמי או שגורסים והוא שקורא על אתר מסתפינא להכניס ראשי בין שני הרים גדולים להכריע להלכה שמא ירוצצו הסלעים גולגלתי והק' הו' ב"י בסמ"ז מאי רבותי דירושלמי הרי כל מברך אהבה רבה ממשיך לקרות קריא"ש והוא תורה ובודאי יקרא וישנה על אתר ות"י חדא דה"נ אפשר שיברך אהב"י ככת ואינו קורא קר"ש עד עוד איזה שעות וא"כ לא מיפטר מברכה"ת קאמר הירושלמי אא"כ קורא על אתר ועוד

ע"ד שאירע במי שלא נחזר משינתו עד כמעט סוף זמן קר"ש ואין לו פנאי לברך ברה"ח ולקרות קר"ש קודם שיעבור עליו זמן קר"ש ונפשו בשאלתו האם יכול לקרות קר"ש טרם שמברך ברה"ח, וטרם אכניס לגוף השאלה חובתי להקדים (שאף שהארכתי במקו"א ובתוכו ד' הישוע"י בסי' כ"א שד' הריב"ש נראים כסותרים זא"ז באם אונס ביום אחרון, ומכניס עצמו לאונס פטור או דג"ז אונס מקר"י מ"מ ודאי דכל שומר תוה"ק וירא דבר ה' יזהר מאד שלא לבא למצב כזה אף בבין הזמנים וכו', ועל עיקר השאלה בעצם ראיתי להודיע שלא רק בספק ברה"ח הוא דנאחו אלא גם משום לתא דענט"י משום דידי מזהמות ומסואבות ואין לו לקרות קר"ש בכה"ג בשום אופן לכאו' ואפרש מילולי אי לא דנהג כרבעי ליטול ידיו ע"י מטחו בכל בקר אשר או אפשר לזה יש לו פנאי.

והנה ז"ל סוגי' הדרואה ס' ע"ב כד מיתער אמר אלוקי נשמה שנחת כי טהורה וכו', כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך הנותן וכו', כי פתח עינא לימא וכו', כי מנח תפילין וכו', כי משי ידיו לימא ברוך אקב"ו ענט"י ע"כ וכ' הרא"ש ז"ל שם על אתר שמשמע מסדר הש"ס שיכול לברך ברכות אלו קודם נט"י וזה סעד לדברי שלא תקנו נט"י אלא לק"ש ולתפילה עת"ד ז"ל. וכ"מ סדר הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהל' תפילה, ובתשרי רשב"א ז"ל סי' קנ"ג כ' גם כע"ז אלא שמשק דמי שישן ערום כיון שידיו עסקניות הם ניקה ידיו בכל מידי דמנקי אבל אי"צ לנט"י עת"ד ז"ל ע"ש אולם בתלמידי רבי ז"ל וכן ברא"ה ובשטמ"ק בהרואה מבוארים דעתם שאין מברכים כסדר שבגמ' מפני שאין ידיו נקיות וכ"ז בשו"ע סי' ד' סעי' כ"ג וע"ש במג"א ובר"ס מ"ו, אבל עכ"פ שם גבן דגם המקילים לברך לא אקר"ש הקילו ובשו"ת לב חיים

מקרי מצד עצמה תורה שטעונה ברכת התורה ודו"ק היטב בזה והדברים עתיקים.

מ"מ נר' דלדעת רמב"ן ז"ל בשה"מ מ"ע ט"ו וחכרייא דעימי דברכת התורה מה"ת הוא (ולא כהלומדים בו שרק קראה"ת בצבור הוא דברכתו מדאורייתא ע' באר שבע סוטה לג ומשכנתו יעקב סי' ס' ועוד, דעי' רא"ש בפ"י לנדרים פא. דמוכח דאף ביחיד מה"ת ובמק"א הארכתי כשה"י) לכא"ו יש לנו להוכיח דקריא"ש אי"צ ברכה"ת לפניו והוא מהדתנן במי שמתו כ: כעל קרי מהרהר ק"ש בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריו ובגמ' מבואר שהוא מכיון דק"ש מדאורייתא ולכן מותר להרהר בה אבל ברכותיו"א שאינם אלן מדרבנן אין לו להרהר בהן, והרי לרמב"ן ברכת התורה מה"ת היא ולמה לא יברך שהרי כל סיבה שאינו מברך ברכות קר"ש הוא משום שהם דרבנן (וע' צל"ח ושאג"א סכ"ד מה שהעירו בד"ו) ואף דנפסק בשו"ע סמ"ז דמהרהר כד"ת אי"צ לברך וא"כ היה בנ"ד לא הו"ל לברך אף אם ברכה"ת דאורייתא מ"מ הרי אח"כ פריך בגמ' דא"ס"ד הרהור לאו כדבור למה מהרהר אלא מאי כדבור דמי, א"כ פריך, יוציא בשפתיו ע"ש תי' של הגמ' ומעתה אי נימא דקריא"ש צריך ברכה לפניו א"כ כעל קרי טובא מרויח במאי שאינו מוציא בשפתיו שהרי עכשיו אי"צ לברך ברכת התורה אע"כ נר' להוכיח דקריא"ש אי"צ ברכה לפניו לראשונים הנ"ל.

ובכל זאת לא הרהבתי בנפשי עוז להרים ידי לפסוק הלכה למעשה עד שחנני השי"ת נדמ"ח קובץ חידו"ת ישורון ושם בח"ג כתב מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א להוכיח בטוב טעם מד' הפרמ"ג הו' בביאור הלכה סמ"ג שהמברך אהבה רבה קודם שמע ולא ביוך עוד ברכה"ת וברצונו לברכו אחר התפילה מה יעשה, יכוין שלא לצאת ברה"ת באהבה רבה, והשתא הרי קא קורא קרי"ש קודם ברכה"ת ע"כ מוכח דס"ל להפרמ"ג דאינו צריך לברכה"ת עכ"ת שם המאירים.

תי' הבי' דכיון דלא קרא קריא"ש דרך ת"ת כ"א לשם חובתו ו"תפילה" לא מיפטר הכהי וצריך ללמוד על אתר מיד, והנה צד ראשונה לכא"ו אינו מוכח לשום אופן בני"ד.

אלא דבתירוצו השני ישל"ע דכמו דלא די לו בתורה זו של קריאתו את שמע לצאת י"ח, להיות כשונה על אתר דילמא לא יועיל תורה זו ולא אלים שיהא צריך לברך ברכת התורה לפניו וכ"מ מד' איזה אחרונים וא"א לפרוטס, שהבינו בד' הבי', אלא שלכא"ו ז"א מוכרח דהרי דילמא הסוכרים דיוצא חיוב ת"ת בקריא"ש לא יסכימו לדברים אלן, כמב' סוכרים אלן בשאג"א ע"ד תי' הבי' וע"י גם עונג יו"ט ס"ד אלא זה כבר ראינו אהא דשל בית רבי מבטלין ת"ת לקריאת המגילה ברמ"ס מגילה (ג) שהק' הרש"ש ועוד שהא קריאת המגילה נמי ת"ת (ואף שזה י"ל דהא במגילה יח. מב' דאחדשדפנים בני הרמכים אין אנו מבינים וזה הביטול תורה, וגם מב' בר"פ כל כתבי דמפני מה אין קורין (במקרא) מפני ביטול ביהמ"ד וע"ש (טז:)) ובכתי אפרים תאו"ח סי' ס"ח דיבר ע"ז עפ"י נ"ד וד' הבי' ע"ש"ה ואמר שזה הגר"ח קניבסקי שליט"א בשם מרן חזו"א זצוקללה ונדפס בארצות רבינו קה"י ח"ג דף לה. שמכיון שהוא מכוין למצות מגילה אין לו מצות ת"ת שהוא שם אחר וכן בברכות יו"ד ע"ב הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, וכי הקורא קרי"ש לאו עוסק בתורה הוא (ולכא"ו יש לדרות דכיון דיש גם קר"ש וגם ת"ת הרי הוא יותר ואפשר ד"פשיטא" הוא דנגע ב"י) אלא דבמכוין לשם קר"ש אין ע"ז שם ת"ת עכ"פ איפתח לן שער ליכנס בפשט ד' הבי' אלא דאף אם נלמוד כן מ"מ יל"ע דאף דלא מקרי קר"ש לשם חובה שונה על אתר אפשר זהו משום שבעינן שיהא מינכר שהוא לומד מיד כדי שיהי' ברכתו על התורה שלימה ואם גם מצות קריא"ש הוא דקעסיק בה לא מינכרא לימודי' ואינו מוכח דלמד הבי' דלא

## הרב בעריש שמעיה

## בגדר חיוב שמחה בשבת ובפורים

דלכו"ע אפי' למ"ד דיש חיוב שמחה בשבת מ"מ אין דין שתיית יין דאין הדין שמחה רק להמתייחס לחביבות שבת והוא ע"י קביעות סעודה ולא ששמח ע"י היין משא"כ ביו"ט החיוב על האדם להיות שמח שמחה עצמית, ולכן חייב בבשר ויין ובגדי צבעונין עיי"ש.

והנה מש"כ בדאמת סעודת שבת עצמה ענינה משום שמחה היא, ורק חיוב שמחה עצמית אין בשבת, צ"ע מכמה דוכתי וכדלהלן. א. מתשו' רע"א סי' א' ובהשמטות דחידוש דנשים אינן חייבות בסעודה ביו"ט ולכן אפי' שכחו להזכיר יו"ט בברהמ"ז אי"צ לחזור ואפי' להפוסקים דנשים חייבות בשמחה מ"מ אכילת פת אינו מצד שמחה דהא בשבת ליכא חיוב שמחה אלא דנראה דמן כבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם, והכיבוד ועונג עם שמחה תרי מילי נינהו וכו' עכ"ל ומאריך להוכיח דתרי מילי נינהו, ולפי העיונים בהלכה הרי עצם הסעודה בשבת הוי דין שמחה וכמו"כ צ"ל ביו"ט להפוסקים דנשים חייבות בשמחה עצם הסעודה ג"כ משום שמחה ויתחייבו להזכיר של יו"ט בברהמ"ז.

ב. גם מצאתי בידות נדרים - יד שאלו סי' רכ"ט שהסביר ע"פ דברי הבכור"ש דבשבת אין חיוב שמחה רק עונג לכך סגי לכבוד את השבת בכסא דהרסנא לחוד ותמה שם הט"ז הרי בוודאי חסר לו עונג כמה שאין לו בשר ויין דהרי ביו"ט חזינן דוהו שמחת יו"ט אבל לפי הבכור"ש א"ש דעונג ושמחה תרי מילי ובעונג סגי בכל מידי דמתענג אבל שמחה מה שמרבה עדיף ומדייק לפי"ז בנדר להתענות דפותחין לו ביו"ט ושבתות, דבשבת אין פותחין רק בנדר להתענות לגמרי אבל ביו"ט אפי' שנדר רק מבשר ויין ג"כ פותחין לו עיי"ש ולפי מש"כ דגם בשבת הסעודה עצמה דין שמחה לו ולא רק עונג לכאור' אין מקום לדברי היד שאלו.

ידוע מה שהאריכו גדולי הפוסקים בענין אי יש מצות שמחה בשבת והמהרש"ם ברע"ת סי' רמ"ב ציין דמצינו בזה מילי דסתראי, דהט"ז סי' תרפ"ח ס"ק ח' מביא היר' דאין עושים סעודת פורים בט"ו שחל בשבת, אלא ביום א' דכתי' לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלוי' בביו"ד יצא זה ששמחתו ביד"ש עיי"ש, הרי לכאור' מקור מדברי היר' דאיכא מצות שמחה בשבת, ולעומת כן מצאנו בס' תקנ"ג סעיף ב' דנהגו שלא ללמוד כת"ב אפי' כשחל בשבת ותמה שם הט"ז דאם אין איסור באכילת בשר ויין, ואדרבא חוב עליו לאכול בשר בשביל כבוד שבת כמו"כ הטור סי' תקנ"ב ולמה נחמיר עליו שלא ילמוד משום אבילות עכ"ל וביד אפרים שם הביא בשם הבכור שור שלהי תענית דדין שמחה לחוד ודין עונג לחוד, ובשבת איכא רק דין עונג ולא דין שמחה, וענין עונג הוא בגוף, אבל שמחה הוא בלב ולכן בשבת צריך לאכול בשר דעיי"כ מענג השבת אבל לימוד התורה ענינה משום שמחה וכדכתי' פיקודי ד' ישרים משמחי לב, ולכן אפשר להמנע מכן בשבת דליכא דין שמחה רק דין עונג עיי"ש ולכאור' סותר הוא לדברי היר' ועיין ביד אפרים סי' תרפ"ח שהק' בעצמו כן על הבכור"ש וכ"ה ביד שאלו (ידות נדרים) סי' רכ"ט ב'.

וראיתי לאחי שליט"א בספרו עיונים בהלכה ח"ב סי' י"א שכתב לחלק דאה"ע בשבת איכא דין שמחה אבל רק באופן שבא להראות חביבות היום אבל אין דין שמחה עצמית שעל האדם להיות שמח ולכן המצוה רק לעשות סעודה בשבת שמכבד בזה היום, ומראה שמחתו בחשיבות יום השבת, אבל לימוד תורה היא שמחה עצמית שאינה מתייחסת לשבת ולכן אפשר להמנע בשבת מזה משא"כ מסעודת שבת, ובוה ביאר גם

אבלות נוהגת בהו בדברים שבצנעה, ועולה למנין שבעה. וגם איסור נשואין אינו אלא מדרבנן, משום חשש בעלמא יעושה.

אכן לכאורה דבריו צריכים תלמוד, דאם אין בהו מצות שמחה. א"כ מה הכוונה שהם ימי שמחה, הא מותר להתאבל בהו. ואין בהם חיוב שמחה. א"כ במה מתבטא שהם ימי שמחה.

בכן נראה לבאר, דכיום שבת אין חיוב ומצוה להרבות בשמחה, אלא יום זה בעצמותו הוא יום שמחה. שמן השמים משפיעים ביום זה שמחה אע"ג שאינו חיובא על הגברא לעשות טעוקי להרבות בשמחה. מ"מ עצם היום הזה הוא מאיליו יום שמחה. אף שאינו מחויב להשתדל ולהגיע לזה. ולכן חיוב הסעודה בשבת אינו נובע מטעם חיוב שמחה. דכאמור אינו חייב להשתדל להגיע לחיוב שמחה. וחיוב הסעודה נובע רק מכח חיוב עונג. [דבזה נאמר לשון חיוב, וקראת לשבת עונג] אמנם השמחה בשבת היא בעצמותה ומהותה של היום. (וכן בחנוכה הוא זמן שמחה. שהם הימים שנעשו בהם נסים לישראל לכן הם ימי שמחה בעצמותם ומהותם, אף שאין חיוב להרבות בהם שמחה).

וחילא דידי. הוא ממה שפירש"י בענין "נשמה יתירה" שענינה להרבות בשמחה, וכדפירש במסכת ביצה דף טז.

אחא דארשב"ל נשמה יתירה נתון הקב"ה באדם ערב שבת ופירש"י נשמה יתירה, רוחב לב למנוחה ושמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצרה עליו עכ"ל וז"פ דהאי נשמה יתירה לאו מצוה היא וחיוב שעלינו לעשות אלא השפעה וברכה היא מן השמים לשמחינו ביום הזה.

ומוכן בזה שפיר לשון הסיפרי דוביום שמחתכם זה יום השבת. דבשבת עצמותו ומהותו של יום היא שמחה. אפי' ללא כל עשיה אבל ביו"ט חיוב הוא ומצוה שעלינו לעשות ולהביא א"ע לשמחה ולא שמעצם מהות היום מושפע השמחה, משא"כ בשבת

ג. גם לא העלה ארוכה מכמה מקומות שמצינו לכאור' דיש חיוב שמחה בשבת בכללות. וכמו שהעלה שם בהמשך דבריו ממש"כ בספר חסידים סי' רע"א דצריך לשמח בשבת בפיקודי ד' שרים משמחי לב ומשמע דאיכא חיוב שמחה אף בלימוד התורה ולדבריו ק' מאד למה אסרוה בת"כ שחל בשבת וכמו"כ מבואר בתורת חיים סופ"כ דחולין שכתב ליישב הגירסא לומר בשבת וישמחו בך ישראל אוהבי שמך אחרי שמביא מסי' המנהגים שתמה ע"ז דאין שמחה בשבת אלא ברגלים כתב הוא ז"ל ז"ל לאו קושיא הוא, דלאו בשמחה גשמיית דאכילה ושת"י איירי שהרי לא תקנו לומר וישמחו בה ישראל דהוה משמע בשמחת שבת איירי, אלא וישמחו בך ישראל משום דבשמחה רוחנית איירי וכו' עיי"ש ולכאור' הוא מפורש להיפך מדברי הבכור"ש שכתב דחיובא דשבת בעונג הגוף ולא בלב והתור"ח להיפך דבשבת איכא שמחה רוחנית ולא גשמיית, גם עיי"ן בכ"י סי' רפ"א בשם שיכחה"ל בשם ר"כ צדק דהא דאמרי' בשבת ישמחו במלכותך משום דאמרו בספרי פ' בהעלתך וביום שמחתכם זה שבת עיי"ש ומשמע דשבת הוה יום שמחה אף כשאינה מבטאת כבודו וחיבתו של יום וכמו"כ יש להעיר מהרבה מקומות סתירות בנדון זה עיי"ן מה שהאריך בסוד"ש מערכת האל"ף כללים פאת השדה אות פ"ב, ועיי"ן סי' אוצר השבת סי' ד' שליטת והביא מהראשונים ואחרונים בזה.

וכן ראיתי שהאריך בזה הגאון רי"פ פרלא בפירושו לספר המצות לרס"ג

(ח"א מצות עשה נ"ט מעמוד רנ"ה ע"ג ולהלן) ובתור"ד מקשה דאם ישנה מצות שמחה בשבת. א"כ יהא אסור לעשות סעודת נשואין בשבת, משום אין מערבין שמחה בשמחה. ובסוד"ד (עמוד רנ"ו ע"ג) דן בזה ג"כ בענין חנוכה ור"ח, וכתוב דימים אלו דשבת ור"ח וחנוכה. הינם ימי שמחה, מ"מ עשה דשמחה לית בהו. דלא כתיב ביה שמחה לשון ציווי, כמו ברגלים, ומה"ט

בתיורצו למה יאסר בשבת ת"ב לימוד תורה דאין חיוב שמחה בשבת אבל הרי דין שמחה רוחנית איכא ואדרבא יהא חיוב לפי"ז ללימוד תורה בשבת מדין שמחה ואפי' בשבת ת"ב, וחשבתי לומר דכונת השד"ח עצמו הוא ג"כ כמוש"כ דשמחה רוחנית אינו דין ומצוה אלא ברכה מן השמים, ברם בהמשך דבריו שם הביא דרשת הספרי פ' בהעלתך הנ"ל וביום שמחתכם זה יום השבת וכתב דדוחק לו להעמידה בשמחה רוחנית [ומתוך כך ביאר דרשת הסיפרי כע"א] ולפמש"כ שפיר י"ל דאה"ג שמחה אפי' גשמית מ"מ אינו מצוה רק ברכה כמשנת"ל (וכמו שמצינו והיית אך שמח כמו שפירש"י בחומש, וכיו"ב בכמה מקומות).

וכן י"ל הא דאין שבת מפסיק לאבילות ואילו רגלים מפסיקין כיון דאינו מצוה להביא עלינו שמחה רק ממילא הוא וכי כשיבא לאבל שמחה באיזה ענין מן השמים יפסיק לו האבילות משא"כ ברגלים דמצוה היא להרבות שמחה, ועיין ביד שאלו הנ"ל שהק' על הירו' מובא בתוס' מו"ק כ"ג ד"ה מ"ד שטעם שאין אבילות בשבת משום דכת' ב' ברכה וכת' ברכת ד' היא תעשר ולא תוסיף עצב וצ"ע דהירו' לשיטתי' דס"ל דבשבת איכא מצוה שמחה ל"ה צריך לטעם אחר, ולפמש"כ גם להירו' אין דין שמחה ואולי יתכן דענין ברכה שכ' הירו' הכוונה לברכה והשפעה של שמחה כמש"כ ברכת ה' וכו' ולא תוסיף עצב וכלך לך בדרך זה ותמצא מנוחה כשמחה של שבת בכמה מקומות שעמדו המפרשים בזה.

ובזה י"ל היטב בדברי הירוש' שאין לעשות סעודת פורים בשבת עם דברי הבכור"ש הנ"ל דודאי כיון דכל ענין שמחה בשבת אינה מצוה לכן אין לנו בשבת ת"ב להוסיף שמחה יתירה כמו ידינו בלימוד תורה, והא דאין עושיין סעודת פורים בשבת משום פגם בחיוב שמחה של פורים שנצטוינו לעשות אותה לבר ולא בשמחה שיש לנו ממילא כבר כיד"ש, וא"ת א"כ למה לא אסרו כל סעודת נישואין וכדו' בשבת

השפעת שמחה משמים היא ומה שמוטל עלינו הוא רק לעשות סעודה מדין עונג וכיבוד ולכן שבת מכונה ביום שמחתכם. כיון דמצעם מהות היום הוא.

ועיין פרמ"ג סי' רצ"ו שמביא כנה"ג בשם הרד"א ז"ל דאבל אין מברך על הבשמים וכי הפרמ"ג דאי' למה ואפשר שאין זוכה לנשמה יתירה בשבת שבעצבות אין השכינה שורה עי"ש.

וכן י"ל הס"ח דאין כונתו דזהו מצות שבת לשמח בפיקודי ד' אלא מכיון שאכן יש השפעת שמחה מן השמים מה טוב ומה נעים לנצל אותה בדברי שמים, ואפשר שיתכן להעמיס כן גם בדברי התו"ח שהרי לא כתב כלל שדין ומצוה בשבת לעשות שמחה רוחנית אלא מיישב הגירסא דישמחו כך דהרי כ"ה באמת דיש שמחה רוחנית מהשמים, אלא דדחוק הוא דא"כ ל"ל רוחנית דלפי"ד אפי' גשמית יש בשבת וכלשון רש"י דנשמה יתירה וכו' ויאכל וישתה אלא דאינה מצוה אלא ברכה וכמו שמצינו והיית אך שמח עפירש"י בחומש וכיו"ב בכמה מקומות והשתא א"ש הא דאין חיוב בשבת לבשר ויין ובגדי צבעונין וכדו' ומשכ"ל מעינינוי' בהלכה אינו מספיק דלמה לא נימא שיעשה שתיית זכו' לשם כבוד וחביבות שבת, ברם לפמש"כ פשוט דהרי אין כלל מצוה להביא א"ע לשמחה כלל בשבת והיינו טעמא דהרי כבר ממילא נתברכנו משמים בשמחה ורק כיו"ט החיוב לעשות מצידינו כל הדברים המביאים לשמחה, אבל בשבת היא ממהותו ועצמותו של היום ואין חיוב להרבות בהשתדלות להגיע לשמחה.

שו"ר בשד"ח מערכת האל"ף כללים אות פ"ב שהביא ג"כ בשם היד שאלו שדברי התו"ח סותרים להבכור שור וכתב הוא ז"ל דאינו מבין שום סתירה, דדברי הבכור"ש שכתב שאין שמחה בשבת כונתו על שמחה גופנית ואה"נ דמורה להתו"ח דיש שמחה רוחנית בשבת עכתו"י עי"ש ובפשטות לא הבנתי דבריו דא"כ לא הועיל הבכור"ש כלום

להיות השמחה ביום שאינו תלוי בקדושת שמים עכ"ל ודבריו דחוקים מאד לפרש לשון ששמחתו בקדושת השבת וכמו שסיים בסוף הדבור השר"ח בעצמו וגם דמה ענין זה לזה ולפי"ד מובן היטב דאה"נ בשבת יש שפע שמחה מהשמים ולכן פוגם הוא בשמחה שעלינו לעשות בפורים בעצמינו וכמשנ"ת].

ועוד אפשר לומר בביאור דברי הירו', ויתיישב גם עצם הדבר שקורא הירו' סעודת פורים כלשון שמחה ויליף לה לסעודת פורים מקרא דשמחה [דרוחק לומר דאכן נלמד מהא דכתיב ב"י משתה ג"כ, לעשות אותם ימי משתה ושמחה, דא"כ למה נקטו כלשונם את ששמחתו תלוי' בכי"ד יצא זה ששמחתו תלוי' ביד"ש ודו"ק] וכדברי רע"א שמוכא לעיל מפו' דאין בשמחה שייכות לענין סעודה בפת וסעודה בשבת חיובה רק מדין כיבוד ועונג וכהבכו"ש [ועיין גם שוע"ה סי' רמ"ב סעיף א' דסעודה רק משום עונג הוא] ולענ"ד יתכן ע"פ מה שאמרתי כבר דשאני יסוד ענין סעודת פורים מסעודת שבת ידיוע מה דאיתא בספה"ק תוי"י בשם הבעש"ט זיע"א ענין עונג וסעודת שבת למשל בן מלך שנגלה בין כפריים וכשנתבשר שחזור לאביו המלך ונתמלא שמחה עצומה אין בידו לשמח א"ע אלא יחד עם הכפריים שנמצאים עמו. לכן בהכרח לו לשמח אותם ג"כ לפי דרגתם. וכמו"כ שמחת שבת יסודה בנשמה ממעל היא, אלא שהגוף מעכב אותה וצריך לענגו בצרכי עתה"ד הק', בכך י"ל דסעודת שבת, אינה מעצם מצות שמחה. דכאמור השמחה היא בדברים שבלב, אלא שהיא מדין עונג. ובאה רק כדי שלא לעכב את שמחת הלב והנשמה. ברם סעודת פורים יסודה עבור נס הצלת הגופות כמוש"כ ט"ו סי' תרי"ע י"ל דהשמחה היא עם הגוף עצמו כיון דרצה להשמיר ולהרוג כל היהודים אפי' אם יערכו על דתם ולא יקיימו את התורה [דלא כבחנוכה] ומשום דאפי' גוף של יהודי באיזה אופן שהוא גדול וקדוש הוא עד

משום אין מערכין שמחה בשמחה והיינו כנ"ל שתפגום בחיוב שמחה ונשואין וכדו' ולא אסרו קידושין בשבת רק גזירה שמא יכתוב עיין שו"ע אבה"ע"ו סי' ס"ד דמדויק שם דביו"ט ובחמה"מ כתבו שם הטעם דאין לעשות סעודת נישואין משום דאין מערכין שמחה בשמחה אבל שבת טעמא אחרנא אית בהו וכ"ה בר"מ פ"י מהל' אישות הלי"ד ועיין מה שהאר"ן בפ"י הרמב"ם בשד"ח הנ"ל.

ויש לומר דוודאי הא דאין מערכין שמחה בשמחה אינו אלא אלא בבי' חיובי שמחה, כיו"ט ונישואין וכיו"ב, וכמוש"כ תוס' מו"ק ח'. דהוי כמו אין עושין מצות חבילות וזה דוקא כשהשמחה חיובית היא, ומצוה עליך, היאך תפטרנו בחיוב שני, אבל בשבת שאין חיוב שמחה רק מציאות שמחה יכול לעשות בו חיוב שמחת נישואין, אבל על שמחת פורים קאתא הירו' בדרשה מיוחדת דאמר קרא "לעשות" אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלוי' בכי"ד יצא זה ששמחתו ביד"ש דשמחת פורים צריך דייקא להעשות ביד"ש ולא בשמחה שתלוי' ועומדת כבר ביד"ש גם זה הוא כבר פגם בשמחת פורים ומשא"כ ביו"ט אין חיוב לעשותה בידו אדם.

ולפי דברינו יונעם מאוד לשון הירושלמי שאמר על שמחה דשבת, שהיא שמחה בידי שמים שכוונתו. שהשמחה היא ממילא בידי שמים, ולא ע"י עשיית האדם. ובפורים דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה. יש לעשות השמחה מעצמינו, ולא כשהיא ממילא.

ועיין שד"ח הנ"ל ד"ה ודברי ודבור שאח"ו וכן בד"ה ויש שהביא מכמה אחרונים שתמהו אפר"ח ולבוש שהבינו בדברי הירו' שכוונתו לדין אין מערכין שמחה בשמחה וכתבו הם דאין לומר כן הן ממה שהירו' הביא קרא אחרנא והן מעצם הדבר שאין דין שמחה בשבת [ועיי"ש] שמביא מס' מטה יהודה לפרש דברי הירו' יצא זה ששמחתו תלוי' ביד"ש ר"ל דצריך

בסעודה ועונג שנוגע להגוף, דוהו שמחתה. נמצא דשמחת פורים ועונג שבת ענין אחד ולכן אין לערב סעודת שמחת פורים בסעודת ענג שבת [וקרי ל' הירו' לשבת שמחה אף דסעודת שבת עצמה אינה שמחה מ"מ עיקר שבת שמחה ביד"ש יש בה וכמשנת"ל בדרך א' ופשוט] וא"ש גם דברי הפר"ח והלבוש שביארו בירו' בהא דאין מערבין שמחה בשמחה ודו"ק וליהודים היתה אורה זו תורה בשמחה וששון במיל"י יקירי תולית.

למאד, ולכן ביקשו לאבדם, והצילנו הקב"ה מידם על כן עלינו לשמח עם גופינו לחוד, ג"כ אשר בחר אותנו סגולה מכל העמים [ובזה י"ל טעם לנכון הא דאין דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה דהיינו טעמא דמגילה. והיינו טעמא דמת מצוה, המורה דגוף של יהודי לחוד ג"כ חשוב למאד וק"ל]. ולפי"ז י"ל בדברי הירו' דאה"נ בעלמא עונג ושמחה תרי מילי ושמחה ענינה בלב, אבל בפורים שרוצים לשמח את הגוף עצמו, פשוט דאינו אלא



הרב שניאור זלמן דישון

## כל תוסיף נקיום מצוה מספק

אכן מביא, דהדבר שנוי במחלוקת הראשונים דרש"י בעירובין דף צ"ו פירש להדיא דקושית הגמרא דאיך יושבים בסוכה בשביעי ספק שמיני, הרי להדיא דאף כשכא לקיים המצוה מספק עובר בכל תוסיף, ולדעתו באמת קשה למה לא הקשו מכל יו"ט שני של גלויות. ומתוך דשיבת סוכה. היא קיום מצוה במעשה, ולכן יש בזה החשש כל תוסיף ומשא"כ בכל יו"ט שני. שמקיים היו"ט רק בציבור וליכא בזה חשש כל תוסיף [צ"ע מדברי הרשב"א שהובא בב"י סי' ק"ז דאף בתפילה פעם שני יש בזה כל תוסיף אף דהוה רק בדיבור ואולי אף לדעתם שייך ב"ת אף בדיבור, אלא כוונתו דאלימא לאקשווי מהיכא דעביד במעשה וע"ז קשה דילקה].

אכן הריטב"א בר"ה פירש דקושית הגמרא רק על בני א"י היושבים בסוכה בשמיני. שלא מחמת ספק. ולכן הקשו דיעבור בכל תוסיף. וכן מביא דעת הרשב"א בר"ה דף טו: שכתב להדיא דבקיום מצות יו"ט שני של גלויות אין חשש כל תוסיף כיון שעושה ע"פ התורה כדכתיב ועשית ככל אשר יורוך. וכל שעושה ע"פ תקנת חכמים ליכא בזה חשש ב"ת יעו"ש כרשב"א. עכ"פ נתברר להדיא לדעת רש"י אף בכל יו"ט שני של גלויות יש חשש כל תוסיף. והתירוץ בזה צ"ע שמחדש דכיון שהוא בדיבור ליכא חשש ב"ת. וכדעת הריטב"א והרשב"א קושית הגמרא הוא רק לבני א"י.

כרם נראה דאף שהריטב"א והרשב"א פירשו קושית הגמרא דקאי על בני א"י. ולא קביעות יו"ט שני של גלויות. נראה דאף לדידהו יש מקום לומר דכל מי שמקיים מצוה מספק. עומד תחשש כל תוסיף, ומ"מ לא רצו לפרש קושית הגמרא על יו"ט שני של גלויות. כיון דיו"ט שני נקבע בגדר תקנה

יש לדון במי שבא לחזור ולקיים מצוה פעם נוספת משום שהוא מסופק אם יצא יד"ח בקיום המצוה בפעם הראשון, ולכן חוזר לקיימו פעם נוסף, וכדן ספק דאורייתא לחומרא. [וכן נפסק להלכה בס"י קב"ד לענין המסופק בברכהמ"ז דחוזר ומברך מספק. ועוד כה"ג טובא] אי איכא בזה חשש כל תוסיף רלפי הצד שכבר יצא קיום המצוה בפעם הראשון. א"כ בזה שחוזר לקיימו פעם נוסף שייך בזה כל תוסיף או דנימא כיון שבא לקיימו רק משום ספק. ומפני הצד שעדיין לא קיים המצוה. א"כ אין בזה חשש כל תוסיף כיון שמקיימו עתה, רק לפי הצד שעדיין רמי עליה חיובא. ולא בתורת הוספה על המצוה. ולכאורה מצאנו בזה מילי סתראי במשנת רבוחינו הפוסקים וכדלהלן.

### יו"ט שני של גלויות מספק

לכאורה ראש וראשון בזה. מה שדנו בר"ה דף כ"ח: למ"ד מצוות א"צ כוונה א"כ הישן בשמיני בסוכה ילקה, ומתרגינן שלא בזמנו לכו"ע בעי כוונה יעו"ש בסוגיא.

ובערוך לנו שם הקשה דלמה לא מקשינן בגמרא. דבכל יו"ט שני של גלויות שמקדשין וקורא אותו מקרא קודש. א"כ הרי עובר כל תוסיף. ולמה הקשו רק מהישן בסוכה בשמיני. ומתוך דכוונת המקשן בסוגיין הוא על בני ארץ ישראל, אם ישן בסוכה בשמיני ילקה משום כל תוסיף. הרי לדבריה מהא דלא הקשו בסוגיין מכל יו"ט שני זדיהיה בזה כל תוסיף [וביו"ט שני איכא כוונה למצוה, דהרי מקדש וקורא אותו מקרא קודש לשם יו"ט] מוכח דכל המקיים מצוה מספק, ליכא בזה חשש כל תוסיף. ורק במקיים מצוה שלא מספק וכהישן בסוכה בשמיני בארץ ישראל, עובר בכל תוסיף ששהיה לו כוונה.

מצוות א"צ כוונה. מ"מ כוונה הפוכה מפקע המצוה, כנ"ל ביאור דבריו] א"כ הרי מכון לעבור על כל תוסף דאומר שרוצה לישב בח' בסוכה לשם מצוה. ובכה"ג פשיטא דלקי. וי"ל דמיירי בחו"ל ומ"ש ילקה לאו מלקות ממש קאמר בעדים ובהתראה [דהרי ליכא התראה ועדים, לכל בני חו"ל שלא ישבו בסוכה], אלא הק' משום דקיי"ל בפרק לולב וערבה דבחו"ל ספק ז' ספק ח' יתובי יתבינן וכו' והשתא לרבא דאמר מצוות אין צריכות כוונה א"כ היושב בח' בסוכה ילקה, כלומר עובר בח"ת, דלקי. והיכי קיי"ל דיתובי יתבינן הרי עובר בח' אע"פ שאינו מכון לשם מצוה. אמנם קשה דבחו"ל הוא מכון שלא לעבור על ב"ת, ומה שישב בסוכה בח' הוא מחמת ספק דשמא הוא ז', וא"כ ככה"ג דעושה הדבר בשביל ספק פשיטא דאינו עובר ב"ת וכו' עכ"ל הרי דפשיט"ל דבחו"ל כיון שמקיים מצות יו"ט. מספק, לא שייך ב"ת, כיון דקמכוין שלא לעבור על ב"ת. רק מספק. ולפלא גדול, שלא העיר מדרת הראשונים הנ"ל התוס' בר"ה ועוד, שכתבו להדיא, דאף בשביעי ספק שמיני שייך ב"ת.

וכן יש לציין הא דאמרינן בסוכה דף מ"ז. דבשמיני ספק שביעי אין יושבים בסוכה. והקשו הר"ן והריטב"א דאיך אפשר לומר כן, הרי ספק שביעי וספק דאורייתא לחומרא ותירצו דמיירי בזה"ל דבקיאי בקביעי דירחא, ולא עבדינן תרי יומא רק משום מנהג אבותינו בידנו, ובערוך לנו הקשה על כך. דהרי בזמנם עדין קדשו ע"פ ראייה, והיה ספק גמור בחוץ לארץ. ולכן כותב חז"ל: ולכן לולא דברי הראשונים היה נלעג"ד דר"י גם על ספק שביעי ממש ס"ל דמיתב לא יתבינן, דבר"ה דף כ"ח פריך אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, ומתוך מצוות אינו עובר עליהם אלא בזמנם. ע"ש והשתא י"ל דלהך לישנא כתרא ס"ל ר"י דאפילו שלא בזמנם יש משום ב"ת. ולכן בכל צד, בשמיני ספק שביעי יש ספק דאורייתא דאם לא ישב בסוכה דלמא שביעי הוא, ואם ישב דלמא שמיני הוא ועובר ב"ת. וכו'. ולכן ס"ל

קבועה. וכדאמרינן בכיצה דף ד' ע"ב הזהרו במנהג אבותיכם בידכם. ולכן שייך לומר דכיון שעושה ע"פ תקנת חכמים. וכדכתיב ועשית ככל אשר יודוך. ליכא ב"ת, אבל בכל ספק שהאדם מסופק. דמעיקר הדין אין מקום לחשש זה אכתי איכא חשש כל תוסף.

אמנם בריטב"א בר"ה דף טו: וברשב"א סוכה דף לא: מבואר להדיא דהמקיים מצוה מספק ליכא חשש ב"ת, ונעתיק לשון הרשב"א שם בסוכה לגבי הא דתוקעין ט' תקיעות ולא חיישינן לב"ח וז"ל: וי"ל דכיון שאין עושין כן משום תוספת אלא מן הספק שמא לא יצאו בראשונות שוב אין כאן ב"ת וכו' עכ"ל [והא דכתב הרשב"א בר"ה דף טו: דעיקר הטעם מה שאין ב"ת ביו"ט שני של גלירות. משום שמקיימה משום תק"ח. וכתיב ועשית ככל אשר יודוך, ולא סגי ליה לומר דבספק ליכא ב"ת, דהתם מיירי אף בזמננו דבקיאי בקביעי דירחא וליכא ספק, ומוסיפין אף כשברור שהוא תוספת בעלמא. ומ"מ מתוך דמותו כיון שהוא תק"ח].

וכן מבואר דעת התוס' בר"ה דף כח: ד"ה דלמא, דלרובל יהושע דס"ל דאף שלא בזמנו לא בעי כוונה, א"כ הישן בשביעי ספק שמיני, עובר בכל תוסף, וכן מבואר שם בתוס' ד"ה מנא. דאף לדידן דבשלא בזמנה בעי כוונה אך במצוה שאין לה זמן, כגון בברכת כהנים. אף כשמקיימה מספק עובר. [הביאם בערוך לנו בסנהדרין דף פח: על הגמ' ד"ה והאיכא, ומביא שם דהרשב"א הנ"ל חולק, ותלי לה בב' פרושים בר"ן בסוגיא שם].

ומפליא בזה דברי היום תרועה שם בר"ה דף כ"ח. אהא דמקשינן דהישן בסוכה בשמיני ילקה, שכתב וז"ל: קשה מאי פריך והלא מלקות צריך התראה שלא יעבור על כל תוסף, ואם התרו בו בא"י שלא ישב בח' בסוכה, וקבל התראה, היינו ודאי שהשיב שרוצה לעבור על כל תוסף [רבאל"ה הוה התראת ספק, דאולי כוונתו להדיא לשבת בסוכה שלא לשם מצוה, ובכה"ג אף למ"ד

לחובתו, ואם התפלל תהא לנדרתו עכ"ל הרי להדיא הדמקיים מצוה מספק יש בזה ב"ת, אלא שצריך להתנות דאם כבר קיים מצות תפילה, הרי זו לנדרתו, אבל בלא "תנאי" יש בזה ב"ת. ולפלא שדין זה שחזרו ומתפלל מספק, נפסק בשו"ע שם, אכן המחבר השמיט דין זה, דצריך להתנות, אכן במ"א שם ובאחרונים העתיקו להדיא, דצריך להתנות והטעם הוא משום ב"ת, [ולפלא קצת על האחרונים שלא העתיקו הטעם].

וצע"ג מדברי הרשב"א בסוכה דף ל"א שמפורש דליכא ב"ת כשעושה מספק, וכן צע"ג על שהמ"א והאחרונים נקטו כוותיה דצריך תנאי ובלא"ה איכא ב"ת והמ"א סתם בס"י ל"א לגבי הנחת תפילין בחוה"מ דליכא חשש ב"ת כיון שעושה כן מספק, וצ"ע.

ומצאתי ראיתי דהרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זי"ע חיבר קונטרס שלם, המכונה ספר משיב צדק בענין סוכה בשמיני עצרת, בבירור עניני ב"ת, ועמד על כך באות נג. בסתירת דברי הרשב"א, וצ"ע בעומק כוונתו.

### בקיום מצות תפילין מספק

כתב המחבר בסימן ל"ד סעיף ב' בענין מחלוקת רש"י ור"ת בסדר הנחת הפרשיות, וז"ל: ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שני זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתן, באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא יד"ח, והשאר הם כרצועות בעלמא. עכ"ל ובטו"ז שם סק"ב כתב דלגבי הנחת שני זוגות תפילין אין איסור ב"ת מדאורייתא, כיון דהאי לתוריה קאי והאי לתוריה קאי. ולכן מדאורייתא אין כאן ב"ת רק מדרבנן. ולכן אינו עובר ב"ת בספק. דלגבי דרבנן בעינן כוונה כדי לעבור ב"ת. אבל אילו הוה ב"ת מן התורה, עובר אף בלא כוונה. ורק בב"ת דמדרבנן אמרינן דחכמים לא גזרו רק במתכוון יעו"ש אריכות דבריו.

וכתב עליו בפמ"ג שם במ"ז וז"ל: אמנם כן מש"כ בפשיטות דבשל תורה אפילו שלא בכוונה הוה ב"ת, צ"ע דנהי שלא בכוונה

ר"י מוטב שלא ישב, דעובר מספק על עשה סוכה בשב ואל תעשה. משישב [בסוכה] ויעבור על לאו דבל תוסיף בספק, קום ועשה אבל ללישנא קמא ס"ל כר"י דמיתב יתבינן דס"ל כדאמרינן ב"ר"ה מצוות אינו עובר עליהן אלא בזמן עכ"ל. הרי הדעלה דאף בספק יש ב"ת וחולק בזה על הריטב"א דלא פירש כן הסוגיא. וס"ל דל"ש ב"ת בספק. וכעיי"ז ממש כתב הצ"ח שם בסוכה דף מו. ד"ה והנלע"ד דבשביעי ספק שמיני יש חשש ב"ת ולכן אין לישב בסוכה משום חשש ב"ת יעו"ש"ד. וראה להלן בדברי המהר"ם שיק.

וכן בשו"ת כת"ס (או"ח סי' ק"כ ד"ה ואומר) כתב זו"ל: ואומר מעתה בזמן שלא היו בקיאים בקביעי דירחא, והיה ספק ז' ספק ח', בודאי אם יאמרו שישב מספק ליכא בל תוסיף כיון שכך תקנו, אבל לא מצאו מקום לתקן כן, כיון שע"פ דין כל שיש ספק מוטב שיהיה בשווא"ת מלהכניס עצמו בספק ב"ת וכו' יעו"ש כל דבריו. ומבואר דאם תקנו לישב בסוכה בשביעי ספק שמיני, אין כאן בל תוסיף כיון שכך תקנו ויש כח ביד חכמים לעקור דברי תורה. וכל שתקנו כן ממילא אינו עובר ב"ת. אבל לולא התקנה. כל שמקיים המצוה מספק עובר ב"ת. ואף חכמים לא ראו לתקן לקיים המצוה מספק. כיון דכשמקיים המצוה מספק הו"ל עקירת לאו דב"ת, ולא תקנו כן רק במקום צורך יעו"ש"ד.

### קיום מצות תפילה מספק

הב"י בסימן ק"ז הביא דברי הרשב"א שכתב בכמה דוכתי [ברכות דף כא. ד"ה והא ובתשרי סי' צ"א] דרבי יוחנן כי קאמר הלואי שיתפלל כל היום כולו. אדרבי אלעזר קאי דאמר אינו חזרו ומתפלל [כשהוא מסופק אם התפלל כבר] כלומר שאינו רשאי לחזור ולהתפלל דלמא כבר התפלל ואיכא משום בל תוסיף, וקאמר רבי יוחנן אם רצה חזור ומתפלל דתפילה רחמי ניהו, והלואי שיתפלל ויבקש רחמים כל היום כולו, ומיהו מתפלל ומתנה, אם לא התפלל, זו

וכן מבואר במ"א סי' ל"א ס"ק ב' שכתב וז"ל: והמניחין [התפילין] בחול המועד אינו עובר משום ב"ת כיון שאינו מכוין להוסיף (סמ"ק) פירוש שעושה משום ספיקא שמא חול המועד חייב בתפילין עיי"ש בעירובין וכו' עכ"ל הרי להדיא דמספק אינו עובר.

### קריאת מגילה מספק

והנה בחכמת שלמה שם בסי' ל"א הקשה על המג"א הנ"ל שכתב דליכא ב"ת מספק. דזה סותר דברי המרדכי בפ"ק דמגילה [רמז תשע"ה] שהקשה שם למה אין קורין את המגילה בט"ו ג"כ מכח ספיקא דיומא, ותיירץ שם לתד תירוצא דעובר משום ב"ת, ומוכח דאף בספק שייך ב"ת, וע"ש מה שהאריך לפלפל ביישוב דברי המרדכי.

וכבר העיר בקושיא זו על המ"א המהרש"ם בהוספותיו על ספר אורחות חיים שם בסי' ל"א, ובספרו דעת תורה. והאריך למעניתו וז"ל: [על מש"כ המ"א דבספק ליכא ב"ת] כ"ה בתוספות ישנים יומא גז' [לא מצאתי דבר זה] וכ"ה גם בריטב"א עירובין צ"ו אבל במרדכי רפ"א דמגילה מוכח דגם בספק שייך בל תוסיף עכ"ל המהרש"ם.

וכשרי חמד כללים מערכת ב' סי' לה ח"א עמוד 414) דן בנידוד, והביא דהקהלת יעקב במערכת הלמ"ד אות קס"ו בשם שלטי גבורים פרק ראווה ב"ד דף ש"ד בשם ריא"ז כתב דאין ב"ת מספק [ולא מצאתיו] ובסו"ד מביא דברי המהרש"ם הנ"ל מדברי המרדכי. והשד"י חמד מסיק עליו בזה"ל: אלא דלא פניתי כעת לעיין במרדכי דלפום ריהטא כמו זר נחשב לומר שיתחיל המרדכי בזה וכו' עכ"ד. יעו"ש כל משכ"ב.

### מוזוה מספק

בדעת קדושים ה"ל מוזוה סי' רפ"ו שכתב דבמקום היכן להניח המוזוה. יכול להניחה ואין כאן ב"ת כיון דעושה כן מספק, וכ"ה בציצית.

עובר בזמנו. היינו בסתם, אבל אי מפרש שעושה כן משום ספק ליכא ב"ת. וכדמוכחי דוכתי טובא, ומתן ר' שנתערבו במתן אחד דנותן במתן ר' דהשאר לשם מים ליכא ב"ת עיין עירובין ק' א'. וכו' עכ"ל. הרי לכאורה דעת הטו"ז, דאף במקיים מספק עובר ב"ת עכ"פ בגונוי דאיכא ב"ת מדאורייתא, והפמ"ג חולק וס"ל דאין ב"ת מספק. [אלא שהעירו כבר דלכאורה צ"ע מדברי הפמ"ג עצמו בפתיחה כוללת ח"א אות לט שכתב וז"ל: סוף דבר הכל נשמע בזמנו לא בעי כוונה כלל וכו' והניתנין במתן אחד שנתערבו במתן ד', דל' יהושע דהלכתא כוותיה דעובר ב"ת [אם נתן יותר ממתן אחד] אע"פ שאומר בפירוש שנותן מתנות אחרות לשם מים אפ"ה הוה ב"ת עכ"ל. הרי דלא מהני תנאי לאפוקי מדין ב"ת, וא"כ מ"ש דס"ל להפמ"ג דמספק אינו עובר. וצ"ע].

והנה לדעת הפוסקים הנ"ל דס"ל דאף מספק יש ב"ת, הא דליכא חשש ב"ת במניח שני זוגות רש"י ור"ת, היינו דנקטינן כפשוטו של לשון השו"ע דמניחם על "תנאי" דרק באותם שהם כשרים מקיים המצוה, והשאר הם כרצועות, ולכן כיון דעביד להדיא תנאי ליכא ב"ת, אבל בדלא חשיב להדיא שמניחם בתנאי לצאת יד"ח רק באלו הכשרים באמת יהיה בזה ב"ת. [ראה בזה להלן].

והנה ראיתי בחיי אדם כלל ס"ח סעיף כ"ג שכתב וז"ל: אסור להוסיף על איזה מן המצוות שנאמר לא תוסיפו, ודוקא בעושה בכוונה להוסיף וכו' וכן כשיניח ב' זוגות תפילין של רש"י ור"ת בבת ויאמר ששניהם כשרים וכן המצוה מן התורה, ע"פ תושבע"פ, ה"ז עובר, אבל וכו' כשיניח ב' זוגות תפילין של רש"י ור"ת אפילו בבת אחת, מהמת ספק, שמא זוג אחת הם פסולים וכן כל כיו"ב. אין כאן משום ב"ת וכו' עכ"ל. הרי דלא הוזכר דדוקא המניחם בדרך תנאי שרצונו לצאת יד"ח דוקא באלו הכשרים, אינו עובר, אלא כל שמניחם מספק, ואינו אומר ששניהם כשרים, שוב אינו עובר, ומבואר דס"ל דמספק אינו עובר.

דהמדקדק שני ציציות למר כראית ליה ולמר כראית ליה יקיים המצוה כתיקונה וכו' ואי לאו דמיסתפינא הו"א שיכול להטיל אלו הציציות כולם, למר כראית ליה ולמר כראית ליה, ויכול להתנות שאם אלו כתקונם האחרים אין בהם ממש ובהא ליכא ב"ת וצ"ע עכ"ל. ומשמע דכשמוסיף עוד ציצית מספק, איכא חשש בל תוסיף, ורק משום דמתנה דרוצה לצאת רק בזה שנקטינן כוונה, ליכא חשש ב"ת, אבל בלא "תנאי" אלא כשמונחם מספק, איכא חשש ב"ת, ועיין מור וקציעה, ואף במתנה תנאי, נמי מסיק בצ"ע.

(ב) בשו"ע סי' י' סעיף ו' נחלקו הפוסקים מי שכפל השלית היכן יניח הציצית אם בקרן הבגד כפי שהוא עתה מכופלת, או בקרן הבגד כשאינה מכופלת, וכתב הפמ"ג שם א"א ס"ק ד' באמ"ד וז"ל: וי"ל דיעשה שש ציצית ארבע בפשוטות ושנים בכפל, ובל תוסיף ליכא כל שעושה משום ספק הלכה כמאן, ליכא ב"ת עיין עירובין ק' א' תוס' ד"ה ינתנו, ובלולב והדס וכו' והדברים ארוכים וכו' עכ"ל. הרי דהפמ"ג לשיטתו דאין ב"ת כשמקיים מספק.

אכן המשנ"ב שם ס"ק י"ט דן בענין בגד מכופל, וכתב באמ"ד וז"ל: ואין ילבש בגד זה הא יותר מד' ציצית אסור להוסיף לכו"ע, ועיין פמ"ג וכו' עכ"ל הרי נקט דאסור להוסיף מספק, ומציין לדברי הפמ"ג, וצ"ע בכונתו במה שמציין להפמ"ג. דהרי הפמ"ג מתיר להוסיף מספק, ואולי כוונתו שהפמ"ג חולק, ומתיר. [עכ"פ תמוה לשנונו שכתב דלכו"ע אסור להוסיף יותר מד'. דהרי עכ"פ להפמ"ג מותר, וצ"ע].

(ג) באמרי בינה סימן ד' כתב לגבי הלוש בגד חצוי פתוח וחצוי סתום דחייב להטיל בו ציצית רק מספק כמבואר בסימן י' סעיף ד' וכתב על כך האמ"ב וז"ל: כיון דודאי צריך שיתכוון שאינו עושה לשם חיוב, רק אם הדין דהבגד מחויב בציצית ואם אינו חייב [אינו] עושה לשם מצוה כדי שלא יעבור על בל תוסיף, וא"כ אף דלנו הוא ספק

אך בתשו' מהר"ם שיק יור"ד סי' רפ"ז דן במקום שיש ספק היכן להניח המזוזה, וכתב דאין יכול להניח על ב' המקומות דהוה חשש בל תוסיף, ולא דמי לתפילין, דמהני תנאי, לגבי תפילין דרש"י ור"ת. דמניח שניהם מספק. דרק לגבי תפילין מהני, כיון דחד מהם פסול. אבל כמזוזה דשני המזוזות כשרות שייך ב"ת אף מספק, יעו"ש"ד. ותשובה זו כתב לבעל הבנין ציון, הערוך לנו, ויעיין בבנין ציון ח"א סי' ב' שהשיג עליו. דאף במזוזה. הרי המזוזה המונחת על המקום שאינו נכון, הרי היא פסולה. ודומה לתפילין, ומשמע דלולא סברא זו מודה למהר"ם שיק דיש ב"ת מספק, וכן מבואר בסו"ד שמסיים דיש סברות לכאן ולכאן אם שייך כאן ב"ת. הרי דס"ל להני תרי רבנותא דיש ב"ת מספק.

אמנם צ"ע בדעת המהר"ם שיק דבירור"ד סי' ת"י. הביא דברי הערוך לנו [שהובא לעיל] שנקט דבשביעי ספק שמיני כשיושב בסוכה כי כזה חשש ב"ת. והקשה, דכיון דכן צויתה תורה לשבת בסוכה מספק, לא שייך בזה לומר דקעבר ב"ת, כיון דעביד מה דרחמנא רמי עליה יעו"ש"ד. וצ"ע מה דנקט התם בפשיטות דכשמקיים מספק ליכא ב"ת.

והלום ראיתי בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קס"ה, שדן במי שמסופק אם יש כבר מזוזה בבית הזה, ורוצה להניח מזוזה מספק, ומעלה דנחלקו בזה בחשש ב"ת, עפ"ד הערו"ג ר"ה דף כח. לגבי חשש ב"ת כשמקיים המצוה מספק. יעו"ש"ד. אכן לפי דברי המהר"ם שיק והבנין ציון הנ"ל, יש לחלק דרוקא שחד מהם פסול ליכא חשש ב"ת, אבל בנידור"ד כשיש ספק אם יש כבר מזוזה בבית. א"כ הרי יתכן שיהיה כאן ב' מזוזות כשרות כפתח אחד, ולדידהו ככה"ג לכו"ע אסור.

### ציצית מספק

(א) בכ"י סו"ס י"א הביא בשם מהר"י אבוהב, לגבי ספק איך להניח הציצית בקרן הבגד [ודלכן החמיר לעשות שני חורים]

והכא הוה זמן המצוה לאיש. יעויין שאג"א סי' ק"ה. שכ"כ להדיא.

אך ראיתי בהגהות ר"ש טובישי בעירובין דף צו. שהעיר דבתוס' שם מכואר דלגבי נשים חשיב תמיד דלאו זמנו הוא. כיון שלגבן לאו זמן מצוה הוא, ועיי"ש. שחולק בזה על השאג"א.

עכ"פ נתברר דהאי דינא ספיקא רבתא. במשנת רבותינו, החל בראשונים וכלה בדברי האחרונים אי שייך חששא דב"ת כשמקיים המצוה מספק.

### קיום המצוה מספק באופן דליכא ב"ת

ואחרי שנתבאר דדעת הרבה פוסקים דכשמקיים המצוה מספק יש חשש ב"ת, יש לברר מה הדרך שיבור לו האדם, וינצל מחשש איסור ב"ת, ומצאנו בזה ג' דעות, ע"פ האמור לעיל.

א) הנה כאמור. יש דעות בפוסקים, שכל שעושה ומקיים המצוה מספק, - אף שאינו מכויין כלל שעושה כן משום ספק, אלא כל שיודע שאין המצוה כן להוסיף כן, אלא עושה כן מחמת ספק. א"כ אף בלא כוונה מפורשת אינו עובר.

וכדמשמע להדיא מלשון הח"א כלל ס"ח סעיף כ"ג שכתב וז"ל: אסור להוסיף על איזה מן המצוות שנאמר לא תוסיפו ודוק בעושה כן בכוונה להוסיף וכו'. וכן כשיניח ב' זוגות תפילין של רש"י ור"ת בב"א ויאמר ששניהם כשרים וכן המצוה מן התורה. ע"פ תושבע"פ ה"ז עובר, אבל וכו' כשיניח ב' זוגות תפילין של רש"י ור"ת אפילו בב"א מחמת ספק שמא זוג אחת הם פסולים וכן כל כיו"ב אין כאן משום ב"ת וכו'. עכ"ל. ומשמע דכל העושה מספק. אין כאן ב"ת, וכ"מ בפמ"ג סי' ל"ד מ"ז ס"ק ב'. וכ"מ גם במ"א סי' ל"א ס"ק ב'. לגבי הנחת תפילין בחוה"מ.

אכן בבאיור הלכה סו"ס ל"ד שהאר"ך לבאר דכל המניח תפילין דר"ת צריך להזהר שלא יעבור בלאו דכל תגרע. [בגוף חידוש

וחייב להטיל בו ציצית, מ"מ י"ל כיון דכלפי שמיא גליא דאינו חייב וכו' עכ"ל הרי דנקט בפשיטות, דבגד שספק אם הוא חייב בציצית, ומניח בו ציצית להחמיר, צריך לכוון לשם ספק מצוה. כרי שלא יעבור ב"ת, אבל בלא כוונה, אף שמניחם משום ספק עובר בב"ת, ועין עיונים בהלכה ח"ב סימן ב' עמוד י"ד, ולפלא, שלא עמדו הפוסקים שם לעורר בזה דצריך כוונה שלובש הציצית רק משום ספק. דכל"ה יש בזה חשש ב"ת.

### קיום מצוות בטומטום ואדרונינום

השאגת אריה בסימן ק"ד דן לדעת רש"י דס"ל דנשים המקיימות מ"ע שהזמן גרמא, עוברות בב"ת. א"כ ה"ה טומטום אינו בקיום המצוות, דכיון דהוה ספק איש ספק אשה, אסור לקיים המצוות מספק, דהוא בחשש ב"ת, יעו"ש"ד [דף צ' טור ג].

וביד אליהו [להגר"א רגולר] ח"ב בערך ב"ת אות כ' [דף י"ט טור ד'] האריך לתמוה עליו. והקשה מהא דיושב בסוכה בשביעי ספק שמיני, ומתרחץ טומטום, דלפי הצד שהוא אשה, עובר בב"ת, דכיון דעתה הוא זמן המצוה לאיש, ולכן לגבי אשה שייך ב"ת, דבזמנה לא בעי כוונה אבל בשביעי ספק שמיני, הרי אם הוא שביעי, שפיר יושב בסוכה, ואם הוא שמיני, בעי כוונה, ובלא כוונה אינו עובר, וכן הקשה מהא דתקנו ט' תקיעות. מספק בגדר תקיעה, הרי דבספק לא שייך ב"ת יעו"ש"ד [אכן י"ל דכל דהוה בגדר תקנה קבועה. לא שייך בזה ב"ת כיון דכתיב ועשית ככל אשר יורוך וכדברי הרשב"א ברי"ה דף טו: ומשא"כ בספק של אדם אחד כטומטום. וכנ"ל].

ולפלא מה שראיתי בספר הר צבי [קובץ חידושים והערות על ספרי האחרונים] שכתב על השאגת אריה בזה"ל: צ"ע דהא תוס' ר"ה כ"ח כתבו דמשום ספק לא עבר ב"ת עכ"ד. ודבריו מפליאים, דתוס' מיירי שלא בזמנו ולכן בעי כוונה. ומספק לא הוה ככוונה, ולכן אינו עובר. אבל בוימניה, דעובר אף בלא כוונה, עובר אף מספק,

ג) שיטה ג' מצאנו דאף בתנאי לא מהני, דמהרר"ם שיק בירור"ד סי' רפ"ז ובבנין ציון ח"א סי' ב' דנו דאין להניח ב' מוזות על הבית כשמסופק היכן להניחם, וכתבו דהא דמניח תפילין דרש"י ור"ת ביחד, היינו משום דחד מהתפילין פסולים, אבל כששניהם כשרים ויש חשש שיניח ב' כשרים, אסור יעו"ש"ד. ומשמע דאף תנאי לא מהני להנצל מחשש ב"ת.

וכן מבואר במור וקציעה סו"ס י"א לפי תירוץא בתרא, דהא דמהני תנאי הוא משום דקיי"ל מצוות צריכות כוונה. ומשמע דלמ"ד מצוות א"צ כוונה. אף תנאי ל"מ.

וכן מבואר בפמ"ג בפתיחה כוללת ח"א אות ל"ט דאף כשמכוין להדיא שהשאר אינם לשם מצוה. וכגון בהוספת מתנות במזבח שמכוין שהשאר לשם מים, מ"מ אי לא בעי כוונה, עובר, ואף כוונה להדיא ל"מ. יעו"ש. א"כ כ"ש ד"תנאי" ל"מ. דלא מהני שום כוונה להוציאו מתשש ב"ת.

וכן משמע במחצה"ש סי' י' על מג"א ס"ק ח' בסו"ד שהעלה דאף אם נאמר דלא בעי כוונה לעבור ב"ת, אבל כשמכוין להדיא שלא לשם מצוה אינו עובר. אכן מבואר שם דחולק בזה על הב"ח ולהב"ח תמיד עומד ומוזהר בב"ת. אף כשמכוין להדיא שלא לשם מצוה. יעו"ש.

וכן יעויין בזה בטורי אבן בר"ה דף כח: דלמ"ד דעובר ב"ת אף בלא כוונה. א"כ אף כשיש לו כוונה מפורשת שלא לעבור עובר. וראה משי"ב עליו בעמק שאלה סי' קנ"ד אות ב' באמ"ד. [דף רל"ח טור ב'] ובחידושי רבי שלמה היימן סי' א'.

זה, יעויין מה שהאר"ך בעיונים בהלכה ח"ב סי' ב' מה שהאר"ך בזה]. משמע דבסתם הנחה מספק אכתי לא סגי אך צריך כוונה מפורשת שעושה כן מספק. ולכן הזהיר לכוון שעושה מספק, ומבואר דלא סגי בסתמא. [אך עכ"פ אף הוא לא הזכיר דין תנאי].

ב) עוד מצאנו בפוסקים דצריך "תנאי" כדמשמע לשון הרשב"א בסי' ק"ז דהמתפלל מספק יתנה שאם הוא חייב הרי זו לחובתו, ואם פטור הרי זו לנדרתו. והובא שם במ"א ובמשנ"ב, ומשמע דבעי תנאי.

ויתר על כן מבואר במהר"י אבוהב שהובא בכ"י סו"ס י"א דהבא להטיל ציצית כפולים מספק, [שמסופק היכן הקרן] יתנה שיוצא יד"ח רק באחת מהם וכדמפרש לה שם במור וקציעה, ויעו"ש במור וקציעה דמשמע דבעי תנאי גמור. וכן מפרש להא דכתב המחבר בסי' ל"ד שהמניח תפילין דרש"י ור"ת יחד שיחשוב שיוצא יד"ח רק באלו הכשרים והשאר הם כרצועות בעלמא. ומשמע דמבאר דהיינו שחושב כן בדרך תנאי.

וכן מבואר בשו"ת חת"ס אבהע"ז סי' צ' אי מהני תנאי במצוות, ומוכיח לה מהא דמניחין תפילין דרש"י ור"ת יחד. ומהא דיושב בסוכה כשביעי ספק שמיני, יעו"ש"ד. ומשמע דס"ל דהיינו דמניחם בגדר "תנאי" [ועיין בזה בשו"ת להורות נתן ח"ו סימן קט"ו שתמה עליו דבאמת אינו מניחם בגדר תנאי. אלא בגדר ספק שרוצה לצאת באחד מב' הווגות. אבל לא בגדר תנאי עיי"ש, וע"ע אבג"ז סי' תמ"ט].

הרב ראובן חיים שמעון הלוי שטיינבערג

## בירור השיטות בענין לחמניות מזונות (ג)

### פרק ב' שיעור קביעות סעודה לפת הבאה בכיסנין

(ית) "ואין למו מבשול":

ובאמת בשנים האחרונות היתה ב"ה התעוררות רב בענין זה וכן כמה רבנים שליט"א העוסקים בהשגחה בראותם המכשול שיוצא מזה (וגם מטעמים אחרים שכבר נתבאר לעיל בפרק א') הוהירו לבעלי הנחתומים העומדים תחת השגחתם שלא יוסיפו עוד לאפות אלו "המזונות ברוי"ט", כדי שלא יצא מכשול מתחת ידם, מ"מ מכיון שיש שעדיין משתמשים במזונות ברוי"ט אמרתי לבאר קצת השיטות והגדרים שיש בדיני שיעור קביעות סעודה ואין ליוהר בזה שלא יבוא לידי מכשול.

#### (יב) מקור הדברים:

בגמ' מס' ברכות דף מב. רב הונא אכל חליסר ריפתי בני חלתא חלתא בקבא (ופי' שם רש"י מפהב"כ) ולא בירך א"ל רב נחמן עדי כפנא "אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך" ע"כ, וכן נפסק להלכה בטור סימן קס"ח [וכן בשו"ע ס"ו] וז"ל "דאם אכל (מפהב"כ) ממנו שיעור שאחרים רגילין לקבוע עליו סעודה אע"פ שהוא לא שבע ממנו מברך עליו המוציא וג' ברכות וכו'" והוסיף הטור על דברי הגמ' אע"פ שהוא לא שבע ממנו, והוא נלמד מן העובדא בגמ' ברב הונא וכו', אמנם עדיין לא נתבאר בדין הפוך דהיינו שהוא שבע אבל אחרים לא שבעים משיעור זה, הנה דין זה נתבאר בכ"י שם "וכתב רבינו משה דאם הרא"ש וז"ל שם "וכתב רבינו משה דאם אחרים אינם קובעים אפי' כשהוא קובע אינו מברך דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם והראב"ד כתב ואי הוי קבע עליו אפילו משהו מברך עליו בתחלה המוציא ולבסוף ג' ברכות ונראים דברי רבינו משה" עכ"ל, וכן פסק הב"י בשו"ע בסעיף ו'

בפרק הקודם נתבאר השיטות והדיעות אם אלו המזונות ברוי"ט נכנסו תחת הסוג של פת או פהב"כ או לא והבאנו החילוקי דיעות שיש בזה, ועכשיו יתבאר דאף אלו ססומכים על השיטות שסוברים שדינם כפהב"כ לברך עליהם במ"מ, מ"מ עלולים בזה לבוא בקל לידי מכשול של קביעות סעודה אם אין נוהרין בזה, ובאמת כבר צווחו ביה קמאי, (ועיין בערוך השולחן סימן קס"ח סעיף י"ח על מה שלא היה נוהרין בזה עיי"ש) וכפרט באלו "המזונות ברוי"ט" שבעיקר נעשה לשם שביעה וסעודה (ולא לשם תענוג כמו שאר עוגות וכו') בוודאי צריך זהירות יתירה הוא וגם לרבות ב"ב שלא ישלשו בביטול מצות דאורייתא (ברהמ"ו) ודרבנן (נט"י), עיי' שאוכלים שיעור סעודה כמו שיתבאר לקמ', וכבר מחו ע"ז גדולי זמנינו כי העולם אין מבחינים בין סעודה קבועה או לא ובאין בזה לידי ביטול מצות דאורייתא ודרבנן.

וגם בעלי חנויות שמוכרים מיני לחם אלו ונותנים ללוקחים או להמטובים הלחמניות האלו ואוכלים אותם כדרך שאוכלים לחם ממש עם שאר דברים המלפתים, ומברכין עליו מזונות ואוכלים אותם עם כמה מיני סל"ט ושאר ירקות שמלפתים בהם הפת וכמה פעמים אוכלים אותם מהם שיעור קביעת סעודה, ונמצא שהבעלים מכשילים את הרבים, שלא לברך הברכה הראוי' ושלא לברך ברהמ"ו, [בפרט שיש הרבה בני"א וכן נשים שאין להם ידיעה בהלכות של שיעור קביעת סעודה ונכשלים בזה רוב פעמים].

[א] י"א שהדבר יש ללמוד משיעור סעודה האמורה בעירובין ששיעורו שיעור "פרס" ושם מבואר דהשיעור סעודה הוא ד' ביצים (לדעת הטור בס' סס"ח) או ג' ביצים (לדעת הרמב"ם) שם [כן הובא כאן בא"ר בשם אור חדש, ועיין בכף החיים אות מ"ה שהביא דעת זה בשם הרבה פוסקים עיי"ש].

[ב] וי"א דלענין קביעות סעודה נמדר השיעור מה שדרך בני אדם לקבוע עליו סעודה קבועה, "דהיינו סעודת אדם בערב או בבוקר" (וה"ה סעודת צהרים חיי"א שם) [כן כתב החי"י אדם בניא (כלל נ"ד) שכן אמר לו הגר"א וכן הביא המ"ב בשמו ובשעה"צ שם הביא ראי" שגם המג"א מוכח כן, וכן משמע בשו"ע ר סימן קס"ח סעיף ח' (בפנים ולא בסידור עיין בערוך השולחן בס' קס"ח סעיף י"ז שכתב דאין הדברים מכוונים ממ"ש בסידורו למש"כ בשולחן ערוך ולכאורה הכוונה דבשו"ע בפנים מבואר כמו החי"י, בשם הגר"א לכל מעיין בדבריו היטיב, שכתב שם זו"ל "ומכאן אתה למד וכו' שאל"כ מה הועילו וכו'" וכן מוכח מרבנו השעה"צ באות י"ט שהבין כן הגר"ז ודו"ק היטיב), וכאמת כן משמע מסתימת לשון כל הפוסקים הטור והשו"ע שסתמו דבריהם ולא נתנו לנו שיעור בזה כמו עירוב אלא ע"כ שזה פשוט שהשיעור כפשוטו לשון "שיעור קביעות סעודה" שהוא סעודה רגילה שנהגו בני"א לקבוע עליו, לכן לא הצריכו לפרש השיעור, ודו"ק].

[ג] ויש מי שמחלק בין שבע ללא שבע דהיינו:

אם שבע: (מהפה"כ) אז אם אכל כשיעור של ד' ביצים ולמעלה יטול ידיו ויברך המוציא וברמ"ז, ופחות משיעור ד' ביצים כששבע יברך על כזית לחם אחר תחלה המוציא ואח"כ ברהמ"ז.

אם לא שבע: תלוי אם אוכל משיעור ד' ביצים עד ו' ביצים יברך במ"מ וברכה אחת מעין ג', אם אוכל משיעור ו' ביצים ולמעלה

(כרבינו משה) וז"ל "ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו אע"פ שהוא קובע עליו אינו מברך אלא במ"מ וברכה אחת מעין ג' דבטלה דעתו אצל כל אדם" עכ"ל.

### (ב) מהו "שיעור קביעות סעודה":

הנה "השיעור" של קביעות סעודה לא נתבאר לא בגמ' ולא בראשונים, ואף לא בשו"ע ובגנו"כ, וצריכין אנו לזה לדברי האחרונים שאכן הרחיבו בזה הענין כמו שיתבאר, וקודם לזה נקדים תחילה מהו הגדרים הצריכים ביאור, הנה בעיקר יש ב' שאלות, א. השיעור דהיינו "הכמות" של קביעות סעודה. ב. אפי' אחר שכבר נתבאר לנו השיעור עדיין צריך ביאור אם השיעור שנתנו לנו חז"ל הוא דוקא רק ע"י אכילת פת (דהיינו כמה בני אדם אוכלין כשאין להם דבר אחר רק פת) או לאו דוקא פת אלא ה"ה פת ודברים אחרים המלפתים את הפת מצטרפים להשיעור, דהיינו "האיכות" של השיעור והבן, ונחלקם לג' שאלות נפרדים ואח"כ נבאר כל אחד מהם בע"ה,

(א) "הכמות" - כמה הוא השיעור של קביעות סעודה.

(ב) "האיכות" - אוכל הפה"כ בצירוף שאר מאכלים ללפת הפת וע"י זה משלים לשיעור הנ"ל.

(ג) "רואיין" - אוכל שיעור של פה"כ "לבד" שכשאחרים אוכלין אותו שיעור פת ביחד אם שאר דברים המלפתים את הפת משלימים או השיעור של קביעות סעודה, והשאלה הוא אם אומרים שאנו רואים כאילו גם הוא אכל שאר הדברים להשלים לשיעור הנ"ל.

### (כא) שיעור "הכמות"

#### של שיעור קביעות סעודה:

הנה בשיעור זה רבו הריעות ונבאר כאן מסקני' האחרונים בזה, ובעיקר הזכירו להלכה ג' שיטות.

לאנט״ש ודו״ק, [כן מבואר מהמ״ב הנ״ל שכתב רק לכתחילה יש להחמיר ד' ביצים ודו״ק, וכבר בארנו זה לעיל עיי״ש, ועיין באגרו״מ שחמה על שיעורו של הרב בסידור וכתב וז״ל ״אבל א״א לומר כן דרום אדם אינו אוכל ליטרא וחצי לחם לסעודה״ עכ״ל ונראה ליישב שיטת הרב דהלא הרב כתב שיעור זה ״רק״ כשאינו שבע אבל כששבע מודה ודאי ששיעורו ד' או ו' ביצים ורק באדם שאינו שבע או כשאוכל שיעור כזה שיעור חלה שבשיעור זה כולם שבעים ואם עדיין לא שבע רק או אמרינן בטלה דעתו והבן].

### (בג) שיעור ״האיכות״

#### של שיעור קביעות סעודה:

עד כאן בארנו השיטות שיש בעצם השיעור של קביעות סעודה, ועכשיו שנודע לנו השיעור עלינו לבאר אופן מדידת של הדברים המצטרפים להשלים שיעור הנ״ל, הנה לכאורה מפשטות לשון המחבר שכתב ״ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע וכו״״ משמע שכדי לברך על פהב״כ ברמה״ז צריך שיאכל מהפהב״כ לבד שיעור סעודה דהיינו אם דרך בני אדם לאכול ו' ביצים א״כ צריך שיאכל מן הפהב״כ לבד ו' ביצים.

אמנם המג״א בס״ק י״ג חידש דהפירוש של ״שיעור שאחרים רגילים לקבוע״ לאו שצריך לאכול מן הפהב״כ לבדה שיעור כזה, אלא אפי״ אוכל עם הפהב״כ שאר דברים המלפתים בו כגון בשר ודגים אע״פ שמן הפהב״כ אין לו השיעור הנ״ל רק בצירוף שאר דברים מ״מ מיקרי זה שיעור קביעות סעודה, וכן למד מלשון הגמ' והפוסקים זהביא עוד רא״י לזה עיי״ש, [ועיין במ״ב ס״ק כ״ד ולשון זה נובע מדברי החי״א כלל נ״ד וז״ל ״דאם אוכלו לבדו צריך שיאכל שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו ואם אוכלו עם בשר ודברים אחרים שמלפתים בו הפת סגי [ומשמע רק דברים המלפתים בו הפת כמו בשר ודגים כן משמע

עד חצי עשרון כשיעור כ״א ביצים ומשהו (חצי שיעור חלה) יכרך המוציא על כזית לחם אחר תחלה ויברך ברהמ״ז, ואם אכל שיעור של כ״א ביצים ומשהו בטלה דעתו ואף אם לא שבע מברך המוציא וברהמ״ז, [שר״ע הרב בסידור והביאו דבריו בשו״ע שם בפנים בסוגריים עיי״ש].

### (בב) לענין הלכה:

למעשה כתבו האחרונים דלכתחילה טוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול מד' ביצים ולמעלה, וכ״ש אם הוא דבר שיש להסתפק בו מדינא אם הוא פת הבאה בכיסנין, [משנה ברורה שם ס״ק כ״ד, ועיין בכף החיים שהביא כן בשם הרבה פוסקים (ועיין בשו״ע) בסידור דאם שבע או אפי״ פחות מד' ביצים הוי ספק ויטול ידיו על כזית פת אחר ומד' ביצים ולמעלה מברך המוציא וא״כ לדבריו ג״כ יש ליהור עכ״פ כששבע וצ״ע בשיעור של ״שבע״ ובשלא שבע יש ליהור מו' ביצים ולמעלה), וכן משמע מהוראות החזו״א מובא באורחות רבינו ס״א (עיי״ש שהביא שהחזו״א אמר דבזה די שנחמיר בשיעור של ד' ביצים של קמח לחור עיי״ש הטעם) וכן כתב באגרו״מ או״ח ח״ג סימן ל״ב שיש להחמיר בד' ביצים (ועיי״ש שביאר למה לא החמיר המ״ב בשיעור של ג' ביצים) ובספר שונה הלכות (הובא בספר ברכת הנהנין פ״א) הביא ששיעורו לערך כוס רגיל של ט״י, ובספר ״מדות ושיעורי תורה״ פרק י״ז כתב שהוא כ-200 גרם [הוא אצלינו בערך כוס גדול של 7 אונצ״עס פחות משהו].

אמנם בדיעבד יש לסמוך על השיעור של סעודה רגילה שאוכל אדם בינוני ״במדינה זו״ (עיין ביה״ל ואגרי״ם שם) לסעודת ערב בוקר או צהרים, ויש להעיר דבמדינה זאת בדרך כלל שיעור של ארוחת בוקר או צהרים (שקורין לאנט״ש) אינו שוה לשיעורו של ארוחת ערב ובדרך כלל הוא שיעור קטן ממנו וא״כ לכאורה יש להחמיר כשיעור הקטן דהיינו סעודת בוקר או צהרים שקורין

יכול להשלים אבל באמת לא צריך שיעור של ד' ביצים פת ודו"ק היטיב, וגם בדברי החי"א והמ"ב סתמו דבריהם ומבואר אף שהפת פחות מד' ביצים (ועיין באגרו"מ חלק אר"ח חלק ג' סימן לב שהבין כך בשיטת המג"א) ובפרט שהמ"ב מחמיר אפי' כפהב"כ לחוד מד' ביצים ודו"ק, שוב מצאתי בספר ברכת הנהנין פרק א' שהביא כן בשם ספר תורת חיים עיי"ש מ"מ זה דלא כדברי המ"ב והחי"א הנ"ל ותמהתי איך דחה דברי האחרונים הנ"ל וכתב שם כדברי התר"ח].

[שוב עיינתי בדברי שו"ע הרב הנ"ל ולפי מה שנראה לכאורה ממה שלמדו מעירוב תחומין, יוצא דעכ"פ צריך ג או ד' ביצים מפת לחוד, ואם נאמר דבענינו סגי אפי' פחות מד' ביצים משום שנשתנה השיעור כנ"ל, א"כ ה"ה צריך לומר בעירוב וזה לא מצאנו בעירוב, וכעת ראיתי בספר חיי משה שהביא כן בשם כמה אחרונים עיי"ש שמציין לספר תורת חיים ס"ק ט"ו ולערון השולחן סי"ו וברכת הבית שער ט' סעיף ב' ובשו"ת בית אבי (ח"ב ס"ט) אמנם מאידך גיסא הביא מכמה אחרונים שפירשו ברעת המג"א שהשיעור קביעות של הלפת מצטרף אף להשיעור של ג' ביצים עיי"ש בשם דרך החיים (דיני ברכת מזונות דין ג') כף החיים בשם בי"מ (ס"ק מ"ז) ושכן כתב גם בספר ישועות משה (ח"א סי' כ"ט) וכן הביא דברי האגרו"מ הנ"ל שכבר הבאתי לעיל וילע"ע בזה, אמנם בכל אופן אף לדעת הרב שהבאנו לעיל מ"מ אם "שבע" או אפי' פחות משיעור ד' ביצים יש לו לברך על כזית פת אחר כמו שנתבאר לעיל, וכמדומה שאינם נוהגין בזה].

ולפי"ז מה שרגילים בני אדם לאכול מיני קרעקערס עם שאר דברים ללפת אותם כגון ככד טחון או מה שקורין טאנ"ע סאלא"ט וכדו' אם אוכלים כ"כ מהם שבצירוף הקרעקערס והסאלא"ט יש שיעור שבני אדם היו אוכלין שיעור זה בפת צריך ליטול ידיו ולברך המוציא וברמ"מ, [וה"ה לאלו

ג"כ בדברי הרב בסידור שכתב "שהלפתן טפילה לו ונתחייב בבהמ"ז מן התורה" ועיין בביה"ל סימן קפ"ד ד"ה בכזית ודו"ק היטיב נמצא לפי"ז פירות וכדו' שאוכלים בנפרד מהפת לא מצטרף וכן הביא בספר ברכת הנהנין בשם ספר "מעשה ניסים" ועין בספר ברה"ב שער ט' שכתב שגם קאווע מצטרף וצ"ע] כשאוכל שיעור שאחרים רגילין לשבוע ממנו כשאוכלין ג"כ עם דברים אחרים ע"כ, הנה המדייק יראה שחילקו בין שיעור שאחרים אוכלין פת לבדו (כגון שאין להם שאר דברים ללפת) ובין שיעור שאחרים רגילין לשבוע עם שאר דברים (וצ"ע היכן מבואר זה בדברי המג"א) מ"מ מבואר יוצא שיש חילוק בין שיעורים הנ"ל ונראה הביאור בזה שדרך בני אדם כשמלפתים הפת עם ד"א כגון גבינה נעשה כבר שבע בפחות מפת לחוד דהיינו כגון מי שאין לו לפת כשרעב אוכל ה' פרוטות לחם כזי שיהי' שבע אבל אם היה מלפת בו את הפת היה אוכל ב' או ג' פרוטות לחם והבן ועדיין צ"ע] הגם שבערוה"ש פקפק על דין זה (ועיין גם בכה"ח ס"ק מ"ו) מ"מ גדולי האחרונים השועה"ר בסעיף ח' וכן בסידור שם וכן החי"א והמשנה ברורה העתיקו דברי המג"א להלכה, [ונלע"ד דאם אוכל מעט פהב"כ שאפי' אחרים אין אוכלין שיעור כזה כשמלפתין בו את הפת או אף אם אוכל דברים אחרים המלפתים הפת הרבה מאוד לא מיקרי קביעות סעודה כיון שלא אכל מהפת השיעור שאחרים אוכלים הפת ביחד עם לפת ודו"ק] ויש שרצו לומר שדינו של המג"א אמורים רק אם כבר אכל מפהב"כ שיעור ד' ביצים לבד ולמדו זה מלשון של השועה"ר כאן (בסידור) שכתב וז"ל "ולפיתן האוכל כד' ביצים ממין לחם זה עם לפתן כזה עד ששבע מברך המוציא וברהמ"ז וכדו'", ולא ידעתי מה ראו על ככה, הלא כמו כן יש לפרש דברי הרב דר"ל דלא רק שהלפת יכול לצרף השיעור של "שביעה" אלא גם השיעור של ד' ביצים

במדינה זו שמצד ריבוי המינים אוכלין רק מעט לחם אין לו לאכול מקייק"ס (פהב"כ) רק פחות מהפת שרגיל לאכול בסעודה שאוכל בשבוע ומינים אחרים וכשקשה לו לשער לא יאכל קייק"ס או" עכ"ל עיי"ש באורך כל התשובה, ולבאורה נראה דשיעור הרגיל לאכול בסעודה רגילה במקום ובזמן הזה הוא בערך ב' פרוסות פת [או ג'] [ועיין בספר "זוהר הברכה פרק כ"ו] ולפי"ז יש להחמיר באם אוכל פהב"כ וכבר "שבע" מפהב"כ יותר משיעור זה, ובפרט במין הלחם "מזונות ברויט" שלפעמים שאוכלים אותם לשם שובע שלא יאכל אפי' בפחות משיעור ד' ביצים, [וצריך עיון בשיעור גדר של שביעה בזה דלכאורה בדרך כלל לא שבעים בשיעור קטן כזה וצ"ב, אלא ע"כ צריך לומר דכל כשאוכל לשם להשביע את עצמו כגון שאוכלו עכשיו לשם ארוחת בוקר ועי"ז שקובע א"ע לסעודה שמתכוין לשם שובע דהיינו להפיג הרעבון ולא לשם תענוג מיקרי כבר שבע לענין זה, וכן משמע בהד"ו לשון הראב"ד (שמוה נובע דברי המג"א הנ"ל) מובא בכ"ז וז"ל "ואי 'קבע' עליו אפי' משהו מברך עליו בתחלה המוציא ולבסוף ברהמ"ז וכז"ו" עכ"ל והמעין יראה שלא הזכיר שם דבר מענין של שובע רק 'קבע' וזה שהמג"א כתב שבע י"ל הכוונה שקובע א"ע לאוכלו לשובע ודו"ק כנ"ל ועיין עוד בשע"ת ס' קצ"ו ס"ק ח' א שתלוי במהות של הפהב"כ וצ"ע בזה].

### כה) סיכום הדברים:

היוצא מדברינו הנ"ל האוכל פהב"כ ובכלל זה כל מיני קעייקס [ובספאנדיש קיע"ק שיש בו הרבה אורחים יש לדון בזה משום מדידת הכוית ואין מה להאריך כאן בזה וכבר דשו בו ספרי האחרונים ותדרשהו משם] יש להזהר בדברים אלו:

כשאוכל פהב"כ לבד:

א] אם לא שבע מהם: לכתחילה יש להחמיר שלא יאכל יותר משיעור ד' ביצים והוא בערך שיעור של כוס ט"ז של בערך 7

הנוהגין לברך במ"מ על "מזונות ברויט" ולקמן נחזור לזה] ולכן יש ליהזר כשאינו נוטל ידיו ומברך המוציא לאכול פחות משיעור הנ"ל.

### כד) החידוש של המג"א ברין "רואין":

הנה המג"א שם (ס"ק י"ג) הוסיף חידוש על חידושו הקודם וז"ל שם "ואם אוכלו לבדו בעינן שיאכל כ"כ שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו דאם נשער שיעור שאוכלים עם דברים אחרים נתת דבריך לשיעורין ועיין בפרק ת' דעירובין דאפשר לשער וצ"ע, ואם שבע ממנו וגם אחרים רגילין לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר אחר אפי' אוכלו לבדו מברך המוציא, כיון ששבע ממנו כן נראה ל"י" עכ"ל ועיין שם במחצה"ש שביאר סברת המג"א כי יש להסתפק דאולי יש לשער השיעור כמו שמצאנו בעירובין וע"כ צריך לומר שמשערין מה שרוב בני אדם אוכלין ברוב סעודות ואף שהמג"א נשאר בזה בצ"ע מ"מ בצירוף שיטת הראב"ד (שהבאנו לעיל באות י"ט) דסגי כמה שהוא קובע עליה ושבע אפי' שאחרים אין קובעין בשיעור זה אמנם ככה"ג יש לצרף שיטת הראב"ד לברך המוציא ע"כ, וזה חומרא יותר מדין הקודם שהוכרנו באות כ"ג ולפי"ז אם מנהג רוב בני אדם במקום הזה לאכול למשל ב' פרוסות לחם ביחד עם בשר ושאר דברים ללפת הפת א"כ כשאוכל פהב"כ של שיעור ב' פרוסות לבד "אם שבע" בשיעור זה צריך לברך המוציא, וכן העתיקו האחרונים דין זה של המג"א לדינא כן כתב בשו"ע"ר סעיף ח' (בפנים בשו"ע אבל בסידור השמיט פרט זה רק כתב דאם שבע מהם אפי' פחות מד' ביצים מברך על לחם אחר תחילה עיי"ש מ"מ לדבריו אין לברך ככה"ג מזונות) ובחיי"א כלל נ"ד וכן כתב המ"ב בס"ק כ"ד עיי"ש.

ובאמת דבר זה קשה לשער ועיין באגרו"מ בארו"ח חלק ג' סימן ל"ב עיי"ש בכל התשובה ולבסוף מסיים וז"ל "ולכן

שיעור הנ"ל ואפי' שאין מהפת שיעור הנ"ל אבל מכיוון שבצירוף הלפת משלים השיעור, ובוה לא שוא אם שבע או לא.

[ד] לגבי מזונות ברוי"ט: לאלו שסומכים לברך עליהם במ"מ יש להם ליוהר ג"כ בזה דהיינו אם אוכל ראלל שלא יאכל יותר מראלל אחר, ואם אוכל מאלו שנעשו בצורת הפרוסות אז לא יאכל יותר מב' פרוסות ואם מלפת אותם בשאר דברים יוהר שלא ירבה בלפת יותר ממה שהדרך לאוכלם כרוכים יחד, ולא כאלו שאוכלים עמהם סלט או ירקות ללפתם, בנפרד, שהם מצטרפים לשיעור.

וכבר כתבנו לעיל שבכל אופן נכון שלכתחילה יטלו ידים בלא ברכה בכל אופן, עיי"ש.

[ועיין לעיל בפ"א שכתבנו דעת כמה גדולים שהורו שראוי לכל ירא שמים למנוע השתמשות עם אלו המזונות ברוי"ט לגמרי ואם אוכלם נכון שיטול ידיו ולברך על כוית פת אחר וע"ש].

(פלאי"ד) אונצע"ס פחות משהו [זה] לשיעורי החזו"א ולדעת שיעורי הגר"ח נאה שיעורו פחות מזה ולא החמרנו בזה כיון דמעיך הרין נקט המ"ב כרעת הגר"א וא"כ די לנו להחמיר בשיעור זה] (ולדעת החזו"א יש להקל בזה ולמודד השיעור ד' ביצים מקמח לבד כלי צירוף שאר התבלין כן כתב בספר "פתחי הלכה" ששמע כן מהגר"ח קניבסקי שליט"א ששמע כן מהחזו"א) ובריעבד סגי בשיעור כפי מה שרגילין לאכול לסעודת ערב או בוקר, שזה שיעור גדול יותר מד' ביצים, (והעולם נהגו להקל כשיעור הזה).

[ב] אם שבע: או יש להחמיר שלא לאכול יותר משיעור של "בערך" כ' פרוסות פת, (ולדעת הרב בסידור משמע שבכל אופן כששבע (אפי' פחות משיעור הנ"ל) יברך על כוית לחם אחר דחוששין מספק לדעת הראב"ד).

[ג] ואם אוכל עם הפת שאר דברים ללפת הפת: האוכל שאר דברים ללפת מפהב"כ כגון לחם עגולות ובשר שקורין שניצע"ל וכדו', צריך ליוהר שלא יאכל מהם ביחד

## פרק ג' ממירת החסידות

טובות שמאבדים עיי"ו, לכן אמרתי להביא קצת מילי דחסידותא שהביאו הספרים הק' שנוגע לענין זה ולמעלת ברהמ"ז.

(בט) "מה" ה' שואל מעמך

אל תיקרי מה אלא "מאה":

[ע"פ פ"י רש"י במס' מנחות מג.]

וכך הם דברי הטור בסימן מ"ו ומקורו בגמ' (מנחות מג.): "דרוד המלך תקן מאה ברכות ודכתיב הוקם "על" על בגמ' מאה כי בכל יום היו מתים ק' נפשות מישראל ולא היו יודעים על מה היו מתים עד שחקר והכין ברות הקודש ותקן להם לישראל ק' ברכות ועיי"כ תקנו חז"ל ברכות אלו (כוונתו לברכת השחר) על סדר הנהגות העולם

(בח) "חכם לב יקח מצות":

הנה בפרקים הקודמים נתבאר השיטות כהלכה מה ששייך למין הלחם המכונה "מזונות ברוי"ט", ומכיון שלמעשה מיני לחם אלו הרבה בני"א משתמשים אותם במקום פת מטעם שאינם רוצים לטרוח א"ע לייטול ידים ולברך ברהמ"ז ועיי"ז מבטלים כמה מצוות מצות נט"י (שהוא מצות דרבנן) ומצות ברהמ"ז, (שהוא מצוה מדאורייתא כמו לולב ואתרוג) ואם לא "המזונות ברוי"ט" היו נוטלים ידים לסעודה ומברכים ברהמ"ז כמו שהיה עד שנתחדש הענין של מזונות ברוי"ט, ודין גרמא שאינם מתבוננים לחשוב י"הפסד מצוה כנגד שכרה" בשביל רווח של כמה רגעים שכמה מעלות

ולפי"ו לאלו שמשתמשים בקביעות כאלו "המזונות ברוי"ט" עלולים לחסר המאה ברכות אם אינם נוטלים ידים לסעודה על פת גמור עכ"פ פעם אחת ביום, ובתנאי שהב' ברכות החסרים משלים ע"י שמברך בסעודה השני' על המזונות ברויט ב' ברכות דאם לאו, אז יש לו לישול ב"פ ביום על פת גמור וכשנוטל ידיו ב' פעמים לסעודה בכל יום בטוח הוא במאה ברכות בכל אופן כמו שנתבאר לעיל.

וכבר נודע בשערים בספה"ק החשיבות של מאה ברכות ובפרט ב"ספרי קבלה" שהחמירו מאוד בענין זה ובספר "ציוני" על התורה פ' עקב כתב לאחר שהאריך איך המאה ברכות מכונים לעשר ספירות וכו' כתב וז"ל "ואם ח"ו שיחסר אחד מהם הרי פוגם כל הצורות ומקלקל כל הצנינורות" עכ"ל, ובספר שערי אורה (שער א' אות ברכה) כתב וז"ל "דאם חיסר אחת מהק' ברכות פוגם ומטיל מום, והסוד תלוי וכו' שהוא סוד כהן לוי ישראל שהוא סוד נפש רוח ונשמה וכו' תלה הברכות בנפש סוד שלש המערכות עליונות (נפש רוח ונשמה) וה"נפש" צריכה למאה ברכות וכו' ומן הברכות המאה יגיעו עשרה שהם המעשר ל"רוח" וכו' ומן העשרה וכו' יתן אחת וכו' ל"נשמה" וכו' וא"כ נמצאת למד שאם לא תברך נפשו של אדם "מאה ברכות בכל יום" לא תגיע לנשמה ברכה אחת מאחר שאין מגיע לרוח עשר ברכות" עכ"ל, ועיין עוד בספר כוזנת הברכות (להר' דניאל פריש) שהביא שם ליקוט נפלא במעלת המאה ברכות עיי"ש.

מלבד מה שנתבאר דהנוטל ידיו ב"פ ביום או בצירוף ברכות והתפלה בטוח הוא בהמנין של מאה ברכות בכל יום, (חוץ מיום השבת שחסר מן המנין) [וכמו ששמע מהגמ' והפוסקים שכך היה הדרך לסעוד ב"פ ביום] עיין בספה"ק מגלה עמוקות פ' עקב שפירש עיי"ו הכוונה של "מה" ה' שואל מעמך וכו' דהכונה על ברהמ"ז שיש בהם

להשלים הק' ברכות וכו' וצריך כל אדם לזוהר בהם והפוחת לא יפחות והמוסיף יוסיף וכו' עכ"ד, וכן כתב המחבר בשו"ע סי' מ"ו סעיף ג' וז"ל "חייב" אדם לברך בכל יום מאה ברכות לפחות, [ויש לדקדק שכתב בלשון 'חייב' ומשמע שאין זה ממידת החסידות רק חיוב ממש ודו"ק].

והנה הפוסקים (עיין בבי"י) נתנו חשבון למאה ברכות ועיין במ"ב שם סקי"ד ובשועה"ר שם סעיף א' וז"ל "והן ק' ברכות אף ביום התענית נ"ז בג' תפלות וב' לפני ק"ש של ערבית וג' לאחר" עם יראו עינינו הרי ס"ב ובסעודת הלילה מברך ה' ברכות ענט"י והמוציא וד' של ברהמ"ז ועל הכוס של ברהמ"ז מברך לפניו ולאחריו הרי ע' ואח"כ ברכת המפיל כשהולך לישון ועל גט"י בשחר ואשר יצר וא-לקי נשמה הרי ע"ד וט"ו ברכות מהנותן לשכוי עד הגומל חסדים טובים הרי פ"ט וג' ברכות התורה וכו' של תפילין ואחד של ציצית וברוך שאמר וישתבח ושתים לפני ק"ש ואחת לאחר" הרי ק' וכו'" עכ"ל והמעין יראה שבתוך החשבון נכלל סעודה שכלל בחשבון ח' ברכות שצירף עוד ב' ברכות לאלו שמברכים על הכוס בברהמ"ז, נמצא לפי"ו אצלינו שאין אנו נוהגים לברך ברהמ"ז על הכוס חסר לנו ב' מכל סעודה הנה בשאר הימים כדי להשלים הב' ברכות אפשר עיי"ו שנוטלים ב"פ ידים לסעודה כמו שכתבו באמת כל הפוסקים, (עיין בערוך השולחן שם סעיף ב'), וביום התענית יש לו באמת להשתדל להשלים הק' ברכות בדברים אחרים כגון במיני בשמים וכד' (עיין שם במג"א ס"ק ח'), כמו שכתבו הפוסקים בשבת שחסר כמה ברכות עיי"ש [ובמקום אחר הארכתי שבשבת קודש שחסר החשבון מוטב לאלו האוכלים פירות כסוף הסעודה שיניחום לאחר הסעודה (ויותר נכון שיצווה שיביאו לו הפירות לאחר ברהמ"ז) ועיי"ו ירויות עוד ברכה שלאחריו ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה עיין בשועה"ר סימן רט"ו].

לאחריו מעין ג' קיי"ל בסימן ר"ט סעיף ג'  
 ולא היה מה"ת (ועיי"ש במ"ב ס"ק ט' שיש  
 ראשונים שסוברין שהוא מה"ת) והוא כעין  
 מה שכתבו הפוסקים בהל' יציצית סימן ט'  
 "שראו לכל יר"ש לעשות בגד מצמר רחלים  
 אף ששאר מינים מחויבים מדרבנן מ"מ ראוי  
 לעשות בגד שמחויב מה"ת לכר"ע" עיי"ש  
 במ"ב ס"ק ג'.

### (לב) ברכת "ה" הוא תעשיר:

ומובא בספר "מגיד דבריו ליעקב" בשם  
 המגיד (ממעזריטש) דצריך לזהר לכווין  
 יותר בברהמ"ז מכתפלה משום דברהמ"ז  
 דאורייתא לכר"ע ותפלה דרבנן (ואפי' לדעת  
 הרמב"ם תפילת השמו"ע דרבנן דמה"ת די  
 בתפלה כל דהו), ומובא בעטרת זקנים סימן  
 קפ"ה בשם ספר החינוך "שכל הזהיר בברכת  
 המזון מזונותיו מצויין לו כל ימיו" ובוהו  
 שמעתי לפרש הפסוק ברכת "ה" דהיינו  
 הברכה שהוא מה"ת כזה ברהמ"ז היא  
 תעשירי לומר שמסוגל לעשירות כנ"ל.

### (לג) עוד ממעלות ברהמ"ז:

ובעטרת זקנים שם בסימן קפ"ה כתב  
 וז"ל "מצאתי ולמה אין ה" בברכת המזון  
 לפי שכל מי שבירך ברהמ"ז ככוונה אין  
 שולט בו לא אף ולא שצף ולא קצף" עכ"ל,  
 ודבר זה יתבאר ע"פ דברי המהרש"א במס'  
 נזיר דף סו. וז"ל שם "ויש לכווין בזה לפי  
 שמוזונותיו של אדם קשים לקריעת ים סוף  
 וע"כ צויה הקב"ה להאוכל ושבע לברך עליו  
 כמ"ש ואכלת ושבעת וברכת וכו' שע"י זה  
 הקב"ה משפיע ברכתו להיות לו בריות  
 מזונות כי יש לאדם מקטרגים בדבר  
 מלתת מזונותיו הקשים בריות ואלו הברכות  
 הם המליצים יושר וסגורים טובים לנגד  
 המקטרגים ולזה דימה הברכות והעניית אמן  
 לגוללירין המתגרים ולגבורים המנצחים  
 במלחמה כי הוא ממש כמו שכתבתי  
 שהברכות הם הגוללירין ועניית אמן הם  
 הגבורים לנצח המלחמה נגד המקטרגים  
 וכו' עכ"ל.

"מה" ברכות בשבוע, דהיינו "שני סעודות  
 ביום" ובשבת ק' שלוש סעודות הרי ט"ו  
 בשבוע ובכל סעודה ג' ברכות מדאורייתא  
 (דברכה ד' הוא מדרבנן) נמצא "מה" ברכות.

### (ל) "לאמושי ברכות עדיף":

ואפי' ישתדל להשלים המאה ברכות ע"י  
 שיברך ברכות אחרות מ"מ מבואר בפוסקים  
 ובספה"ק ובכל אופן שיכול להרבות  
 בברכות (באופן שאין בזה משום גורם  
 ברכה שאינה צריכה) יש לו להרבות בברכות  
 [ומקורו בירושלמי מובא ברא"ש במס'  
 ברכות פ"ו אות כח עיי"ש] וכמו שכתב  
 הטור הנזכר וז"ל "והפוחת אל יפחות  
 "והמוסיף יוסיף" על כל ברכה וברכה  
 וכו'" וכך כותב השועה"ר בסימן רי"ב  
 סעיף ח' וז"ל "כי לעולם ירבה אדם בברכות  
 הצריכות למעט בשאינו צריכות וכו'"  
 [ואפי' לדעת המג"א שחולק שם על אבן  
 העזר שדברי הרב מיסודים עליו מורה  
 ככה"ג דרוקא שם בטפל שנפטר בברכת  
 העיקר ממש הוי גורם ברכה שאינה צריכה  
 אבל באופן שאין חשש של ברכה שאינה  
 צריכה לכר"ע יש להרבות ופשוט ועיין  
 בשו"ע סימן ר"א ס"א].

ולפי"ז בוודאי אינו נכון במי שדעתו  
 עכשיו לאכול סעודה עם לחם ורק מחמת  
 השירחה של נט"י וברהמ"ז לוקח "מזונות  
 ברוי"ט" במקומו שמפסיד עיי"ז ד' ברכות,  
 דהיינו נט"י, וברהמ"ז, (אמנם במי שאוכל  
 סתם סהב"כ לתענוג לכאורה א"צ ליטול  
 ידים משום אפושי ברכות כיון שאינו מתאווה  
 כעת ללחם משא"כ ב"מזונות ברוי"ט'  
 שדעתו בעצם לאכול פת רק משום למעט  
 בברכות מחליפו ל"מזונות ברוי"ט' והבן).

### (לא) "מצוה מדאורייתא":

ועוד מעלה יתירה במי שזהיר ליטול ידיו  
 על פת גמור במקום לברך על "המזונות  
 ברוי"ט: שע"י שמברך ברהמ"ז מקיים מצוה  
 עשה מה"ת לכר"ע כדכתיב ואכלת ושבעת  
 וכו' משא"כ על מזונות ברוי"ט שמברך

## (לד) "לסיומא דמילתא":

ונסיים במאמר הגמ' (כמס' ברכות כ:):  
 "אמרו מלה"ש לפני הקב"ה אמרת בתורתך  
 אשר לא ישא פנים ולמה אתה נושא פנים  
 לישראל שנאמר ישא ד' וכו' אמר להם ואיך  
 לא אשא פנים אשר אני אמרתי ואכלת  
 ושבעת וברכת והם מדקדקים על עצמם עד  
 כזית ועד כביצה. והקושיא ידוע, ועיין בבני  
 יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר י')  
 דהקב"ה השיב וכו' דאינו דומה קיום  
 המצות שישראל עושים בדיקדוקים

וחומרות שונות ומבקשים עילה להעמיס  
 עליהם המצות גם במה שלא נצטוו וכו'  
 עיי"ש, ונמצא דההיפך דהיינו לחפש עילות  
 וסיבות לבטל מצות דרבנן (נט"י) ודאורייתא  
 (ברהמ"ז) שלא לברך לבהמ"ז ח"ו מונע  
 נשיאות פנים, ומרובה מידה טובה מי שזהיר  
 להביא א"ע לידי חיוב ברהמ"ז זוכה  
 ל"נשיאות פנים", ולשפע ברכה והצלחה,  
 וכו"ס.

תם ונשלם שבת לאל בורא עולם

★ ★ ★



# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש ניסן וחג הפסח

(א')

טז. הנהגות וזהירויות בחג הפסח.

- א. נהגו רבותינו הק' לאכול כל הפסח (א) מצות מצוה שנאפו בער"פ<sup>8</sup>.
- ב. בערב הפסח הכינו אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מים (ב) לכל החג<sup>9</sup>.
- ג. מאחר והקפידו שלא לאכול (ג) שרויה היתה זהירות מיוחדת למרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעת אכילת המרק<sup>10</sup>.

א. מזקני החסידים. וברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד: כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א אוכל מהמצות של ערב פסח בכל שבעת ימי החג. ב. כך עולה מהסיפור שבפי זקני החסידים: פעם היה הרה"ק רבי דוד בידרמן זיע"א בחג הפסח אצל רבו הק' מרן אדמוה"ז זיע"א, ולא היה בקו הבריאות, והיה חולה מסוכן עד שחששו לחייו, ומשום כך הוציאו את כל חביות המים שהכינו לקראת החג, שמא לא יוכלו אח"כ להשתמש בהם בכל ימי החג. אח"כ כשהבריא אמר לו מרן אדמוה"ז: אמור לאביך [הרה"ק רבי אלעזר מנדל זיע"א], מיר טייטשין, רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה; ס'יאז איס זיס, לאתר דמיתבעי; וואו ער דארף זיך אויס בעטן, תמן מובלין יתיה.

בש"ח מהרש"ם (א, רכג) מתניא רבתי ס"ס מ"ו וז"ל פ"א מצאו בפסח לחם בתוך באר מים ואסרו לשתות ממי הבאר כל ימי הפסח עכ"ל). כך היו צדיקים שנהגו להכין מים מיוחדים על חג הפסח לפני החג. והדעות חלוקות על מנהגו הק' של הבעל שם טוב הק' זיע"א, במסורת צדיקי חב"ד מסופר כי נהג להכין מים, אולם בבית צדיקי רוז'ין נמסר הסיפור שנכדו הק' בעל דגל מחנה אפרים אמר שתומרא גדולה וטובה היא הנהגה זו, אולם הוא אינו רוצה לנהוג כן כי לא ראה כן אצל זקני הק'.

(ג) חומרא שנהגו בה בעיקר אלו שהלכו בדרכי החסידות, משום שחששו אולי היה במצה באיזה

(א) כתב בטור (תנח) אין מתחילין להתעסק בפת בי"ד עד אחר ו' שעות, ואיתא בתשובה מעשה באחד שאפה מצות קודם ד' שעות וכבר ביער חמצו ואסרו רבותינו המצה. ובכ"ז כותב דאיכא למימר דבכל מצה איירי בין שהיא של מצוה בין שאינה של מצוה וה"ק אין מתעסקין בה בשום מצה כלל עד אחר שש שעות.

(ב) כדי לא להשתמש ממי בארות מחשש שמא יפלו לתוכם חמץ ולא בטלי. וראה בטור (תנח): "ואני ראיתי כברצלונא מהמרקדין שהיו אופין כל מה שצריכים למועד מקודם המועד שאם יתערב עמו משהו מחמץ שיתבטל קודם איסורו". (לחששא זו מעניין לציין למש"כ

ד. אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מטטאלין זיע"א השתמשו בפסח (ד) בתה (לבן) מיוחד<sup>7</sup>.  
ה. היו חומרות מסוימות שנהגו בהם רק עד יומא דהילולא מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א<sup>8</sup>.

ו. נהגו החסידים שלא לאכול על שלחן אחרים בחג הפסח<sup>9</sup>.

זו. חול המועד

א. כשבת חול המועד היה [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] מסדר הי"ב מצות כבכל שבת<sup>10</sup>.

ב. שבת חול המועד קודם קבלת שבת מזמרים על אחת והיא שעמדה ג"פ, וכן הירקוד<sup>11</sup>.

דארט פירן זיי אים... כך גם ראה בספרן של צדיקים במערכת הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאויניץ זיע"א בנו חורגו של מרן אדמו"ר ואשר מנהגיו הק' היו נר לרגלו אשר גם הוא הכין מים מערב הפסח ממים שלנו. יצויין שכך גם נהג מרן אדמו"ר רבי יוחנן מטטאלין קארלין זיע"א בהיותו בארה"ב ששלח בערב החג לקנות בקבוקי שתיה שיטפיק לכל החג, וכפי הנראה השתמשו בהם הן לשתיה והן לבישול. ג. ראה תיאור מאחד החסידים אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א יקובץ באו"י לג, עמ' קנ"ה: "...אבי לקחני בפסח לסעודת ערב בבית מדרשו של הרה"ק רבי אהרן מקארלין זצ"ל, היו שם שני שלחנות ארוכים בסטביב להם הסבו החסידים... מצה לא נמצא על השלחן, הסבא הקדוש היה מרים במעט את שולי המפה, ובתוך מגירת השלחן היה שקית של מצה, והיה מנגב את פיו לאחר כל אכילת מצה, ולאחר מכן היה טועם מן המרק... ד. כפי שסיפר הרב החסיד ר' משה הלטובסקי ז"ל שהרה"ק רבי שמעון נתן נטע מלעלוב זיע"א שמע מאביו הרה"ק רבי דוד בידרמן זיע"א על גזולת וקדושת הסדרים הקדושים אצל רבותיו הקה"ט וחשקה נפשו גם הוא לנהות מזיוט, וגמר בנפשו להיות שבעה סדרים אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, בהיותו בפעם השביעית חש בליל הסדר שלא בטוב בכליתו, והיו לו יסורים נוראים, וישן על מטה בחצר הקודש, וצוה מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א להביא לו את התה נמהרה המיוחד לזוג הפסח, שהיו מביאים אותם בקופסאות סגורות והעלים לא היו צבענים, ומזג לו כוס תה ונתן לו לשתות, והוסב לו, ויכל לערוך הסדר... מרן אדמו"ר רבי יוחנן מטטאלין קארלין זיע"א כשהיה בארה"ק בחג הפסח שלח לפני הפסח מחיפה לירושלים שישלחו על החג חמאה מיוחדת שייצורה היה ע"י אברכים יר"ש, אף שבכל השנה לא השתמש בהם. ה. כן הוא ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד: "מנהג קדוש פה שאין שותיים י"ש בפסח עד יומא דהילולא של הרה"ק ז"ל זיע"א, וביומא דהילולא שותים י"ש... כך גם בהיות מרן אדמו"ר רבי יוחנן מטטאלין קארלין זיע"א בחג הפסח בארץ הקודש בחיפה לא בעלו במטבח לסעודות אנ"ש, כי אם מיום דהילולא, זאת על פי הוראת קודש מרן זיע"א. ו. רשימות זקני החסידים.

א. מנהגי סודר "בית אהרן". ב. "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין", עמ' רכ"א. ונראה שהוא מנהג

(ד) חששות רבים היו בתה, ולפיכך היו שנמנעו מלשתות בפסח. נדמה שהראשון שדן בכך הוא הגאון רבי יעקב זלה"ה בשו"ת שבות יעקב (ב, ה): "...אכן בטע שמעתי שרבים פורשים שלא לשתותו בפסח לפי שיש חשש רמאי שמשתמשין בט"ע ואח"כ חוורין ומייבשין אותו למכור ושמא נשתמש תחלה עם חמץ וכן שמעתי משלמים וכן רבים לכן שומר נפשו ירחק מהם כי בפסח צריכין הרחקה טפי וכאמת הראשונים לא הוזכרו דינים אלו לפי שלא היה מצוי כיניהם דברים כאלו במדינות אלו רק חדשי מקורב באו מארץ תורגמה...".

מקום קמח שלא נילושו כמים, וכשיבא בהמים יתחמץ כמש"כ בשע"ת בסימן ת"ס סק"י. אף שלהלכה נקטו הפוסקים שאין כל חשש באכילת מצה שרויה, וכדברי הבי"ב בשו"ע (תס"א, ד) יוצא אדם במצה שרויה..., ומנ"כ כתבו שהוא דוקא במים שאינו מבטל טעם מצה. ועיין בשו"ע הרב בשו"ת ס"י ו. ומסופר על הרה"ק מקאצק זיע"א שאמר פעם לחלמידי הרה"ק בעל חידושי הרי"מ זיע"א, צא וחפש בכל חורי תורה שמא תמצא מקור כל שהוא למנהג זה. הלך וחפש ולא מצא. אמר לו רבו: ראה כמה נכבד הוא המנהג הזה, שאינו צריך מקור שיחזק אותו!

ג. כליל שבת אמרו שיר השירים קאפיטל ד'.

ד. בסעודת היום שרו אומץ גבורותיך<sup>1</sup>.

ה. בהילולא קדישא נהגו רבותינו הק' לעבור לפני התיבה<sup>2</sup>. (אחר התפלה שתיית לחיים).

ו. בסעודת ההילולא מזמרים 'אומץ', 'אדיר במלוכה'<sup>3</sup>. אצל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א היו מזמרים גם 'על הכל' עד וקדושתו על כסא הכבוד<sup>4</sup>. ואצל מרן אדמו"ר רבי

ירושלים, ולא הובא בסדור בית אהרן וישראל. ג. כהמשך למה שנהגו לומר גם בליל ב' דפסח, ראה לעיל בפרק יד טע"ז ח. כרשום ברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' משה סופר ז"ל: "ליל שבת חזול המועד עד חזכו ממתקים וכולו מחמדים זה דודי וזה רעי בנות ירושלים". וכ"ה בדברי אהרן עמי רלד. ושם: בקארלין אמרו בליל שב"ק קאפיטל ד'. וב"ברכת אהרן" עמי רז: אמר [מרן הרא"א] שיר השירים וחלק כמו בחג הסוכות. ז. וביום [שבת חזוהימ] אומרים רק אומץ-- (כתבי הר"מ סופר ז"ל), וכ"ה ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד. ה. כן נהג מרן אדמו"ר זיע"א כאמור בכתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל. "אדמו"ר הרה"ק ר' אהרן מקארלין כשהלך להתפלל לפני העמוד ביום ההילולא של זקני אדמו"ר הרה"ק ר' אהרן הגדול זצוקלה"ה אמר בזה"ל אויך מיר א אייניקל, און אויך מיר גיין דאזוינען פארן עמוד, איך שעס זיך גאר זאגין אז איך בין א אייניקל, ואחז בבגדיו שכנגד לבו ואמר האט דער פראסטאק, ושהה זמן רב, ואח"כ אמר טאקע א אייניקל און טאקע דאזוינען פארן עמוד, והתחיל להתפלל. והשהו להמבא ב"כתבי קודש" ממרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א ש"ביום ההילולא של הרה"ק ר"א הגדול זיע"א, אמר: קענטן מיר פענטע פראווען אין אזא הילולא, אז בארן מגיד איז ער געווען דער איינציגער וואס האט געהאט י"ב חלות אויפן טיש...". בשנת תרפ"ט עבר מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד לפני התיבה לתפילת ערבית וכן בשחרית מן ברוך שאמר עד שמו"ע (ברשימות זקני החסידים), ואילו בשנת תרצ"ב עבר לתפילת מוסף (ברכת אהרן עמי רז). לפני תפילת ערבית ושחרית הדליקו נרות, וכה אמור ברשימות זקני החסידים: "... לפנות ערב י'ח ניסן, מנחה. ואחרי התפלה הביאו לביהכ"ס הלייכטערס של כסף מחצה"ק וכ"ק אדמו"ר שליט"א הדליק בהם הנרות לכבוד הילולא רבא של הרה"צ הק' הגדול ז"ל זיע"א, וגם כל הקהל מאניש הדליקו נרות ותיכף התפללו מעריב-- למחרתו יום ב' ג' דחומה"פ ג"כ הביאו לביהכ"ס הלייכטערס של כסף מחצה"ק וכ"ק אדמו"ר שליט"א הדליק בהם הנרות קודם התפלה, וכל אנ"ש הדליקו נרות...". מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בהיות בחיפה התפלל תפילת ערבית לפני התיבה. ו- ברשימות זקני החסידים: "... ואחרי תפילת ערבית המלך והקהל לארמון המלך והביאו י"ש וכל הקהל שתו לחיים עם כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א דיבר הרבה זיבורים קדישים וסיפורים זצ"ל מהרה"ק זיע"א...". מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הורה אדמו"ר סיפר מאביו הק' מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א: "... ופעם אחת בחול המועד פסח ביום ההילולא קדישא קרא את הארץ-ישראל אידין, ונתן להם משקה ישן ואמר: שהיום הזה שייך לארץ ישראל, דער גרויסער זצ"ל איז אין ארץ ישראל--". (ברכת אהרן עמי קפד), ומרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד: "... ביום ההילולא קדישא בחול המועד פסח בעת ששפך היינות מהבקבוקים לכד הזכוכית, ומהכד לתוך הכוסות אמר: שהיין מצד עצמו משובח מאד, לפי שהוא מעורב מיינות של ארץ ישראל, ומה גם בכלי זה החשובה מאד, שקיבל מתנתה מאחד החסידים החשובים (ברכת אהרן עמי קצ"א). ז. במנהגי סדור "בית אהרן" מובא: "ואם חל א' דפסח ביום ג' שאז יום ש"ק ג' דחומה"פ הולא קדישא של אדמו"ר הרה"צ ז"ל היו מזמרים אדיר במלוכה, על אחת כמה וכמה, אומץ כו' ברהמ"ז. ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמי רכ"א: שרים אדיר במלוכה בניגון של שבועות. וראה בינספח' אודות הניגון של 'אדיר במלוכה' שיש המיחסים אותו להרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א ונהגו רבותינו הקוה"ט לשרורו בסעודת ההילולא של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א. כן נהגו החסידים בארה"ק לשיר בסעודת ההילולא את 'הודו לה' אשר הניגון מיוחס לבעל ההילולא קדישא. ח. בכתבי הר"מ סופר ז"ל: "חזוהימ" ביא"צ מזמרים על הכל עד

יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בלוצק שרו 'על הכל'.

יח. שביעי של פסח.

א. בערב שביעי של פסח אומרים 'הודו'. ואם חל בערב שבת אומרים אחריו 'ידיד נפש'.

ב. אחר מנחה שרים 'על אחת כמה וכמה', 'והיא שעמדה' ג"פ, ובניגון ריקוד.

ג. אחר תפילת ערבית ניגון ריקדה.

ד. בסעודה שרים 'אומץ'.

ה. אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד אמרו קודם ברכת המזון 'אז רוב נסים'.

ו. קודם ברכת המזון אמרו 'שיר השירים'.

ז. כשחל בשבת שר מרן אדמו"ר זיע"א 'אומץ' לפני הזמר הק', ואחריו אמר 'אדיר במלוכה' בלחש, ואמר שיר השירים.

ח. אחר ברכת המזון נהגו אצל רבוה"ק זיע"א לשיר שירות ותשבחות לקריעת ים סוף<sup>1</sup> ומרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א אתחיל 'אדיר במלוכה' ו'אחד מי יודע'.

וקדושתו על כסא הכבוד... ס. החסיד ר' משה מלמד ז"ל נאמן ביתו של מרן זיע"א בלוצק. ועל פי זה נדפס בסדור בית אהרן וישראל לומר על הכל.

א. מנהגי אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": ביום ו' של פסח טבל לכבוד יו"ט ולבש בגדי יו"ט והלך לבית התפילה והתחיל הודו קרבנות וקסורת שמ"ע והתפלל ערבית וספירת העומר. וב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכא: ערב שביעי של פסח מנחה: הודו, ואם חל ע"ש - גם ידיד נפש, ומדלגים פתח אליהו. וכן בסידור בית אהרן וישראל. ב. "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכא. וברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין הי"ד זיע"א: "... אחרי תפילת מנחה נגנו מנגנים 'על אחת', 'והיא שעמדה'... וכ"ה בסידור בית אהרן וישראל. ג. רשימות זקני החסידים. ד. מנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסידור "בית אהרן". וכן אצל מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בחיפה. ה. רשימות זקני החסידים. ובכתבי הר"ם סופר ז"ל: "ליל שביעי של פסח אומרים אז רוב נסים". ו. מנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסידור "בית אהרן". בסטאלין נהגו לומר קאפיטל ו', כאמור בכתבי הר"ם סופר ז"ל: "ואח"כ שיר השירים (קאפיטל ו') מן אנה הלך דודך עד מה יפית ומה נעמת בתענוגים". ואילו בקארלין אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד אמרו קאפיטל ה' 'רשימות זקני החסידים, ובהמשך: "... ואחר כך ריקדה גדולה...". אכן, לפי רשימות המנהגים ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א שרשם הרב החסיד רבי אפרים אהרן פריינקיל מקיבו ז"ל מתחילים בליל שביעי של פסח את 'שיר השירים' מתחילתו, וגומרים אותו באחרון של פסח. ולא אמרו שיר השירים בשבת חול המועד. ז. מנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסידור "בית אהרן": ואם חל בשבת אמר שלום עליכם עד צאתך ובואך מעתה ועד עולם, ועשה קידוש וברך המוציא ואכל הסעודה, וזמר כל מקדש, וזמר מנוחה ואומץ. -] היו שאמרו שהמכוון הוא למה ידירות בניגון אומץ ואכסוף. ואמר בלחש לעצמו אדיר במלוכה וגם שיר השירים. אשת חיל, אזמר בשבחין, וברכת המזון. ח. כבר הבאנו בינספח' בגיליון עו עמ' קט כי לליל שביעי של פסח היו נגונים מיוחדים: אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ובניו הק' נהגו לשיר ג"פ 'על שפת הים' עד הברכה, ונהגו להרים הקול בכל פעם. נגון 'מרכבות' וכן 'המעביר בניו' בנגוני ריקוד גם הם מסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. מלבד זאת היה גם נגון על 'המעביר בניו' אולם לא כנגון ריקוד, אלא נגון דביקות, נגון זה הושר אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א ר' צבי פציניק, ובנו הק' מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א, והביאו הגאון החסיד רבי אהרן ישעיה שפירא ז"ל. מלבד זאת היו עוד נגונים

- ט. נהגו רבוה"ק לעבור לפני התיבה בתפילת שחרית<sup>9</sup>.  
 י. בתפילת שחרית אמרו 'שירת היים' בתנועה מיוחדת כמו בקריאת התורה.  
 יא. לפני קריאת התורה אמרו 'יוצרות' מ'זכבן ויושע' עד 'זכבן לך תעלה קדושה'<sup>10</sup>.  
 יב. בסעודת היום שרו ('אומץ') 'יום ליבשה'<sup>11</sup>.  
 יט. אחרון של פסח.  
 א. לא נהגו בו ככל חומרות הפסח, (א) ונהגו לאכול שרויה (בכלים מיוחדים)<sup>12</sup>.

שמקומם יחד לשביעי של פסח: 'מן העולם' נגון עתיק שנהגו לשיד חסידי קארלין בעידות ברחבי רוסיה, וכן בארה"ב. 'עד הנה' מתקופת מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, ונהגו לנגנו גם אצל מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א, 'עזרת אבותינו' שנהגו לשיד אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין הי"ד זיע"א, והביאו לארץ הקודש הרב החסיד ר' נחום יגור'ער ז"ל. נכן השתרש מנהג בירושלים לשיד 'שירת היים', וכן נהגו פעם אחת אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד (רשימות זקני החסידים) אך מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בהיותו בחיפה נענה על מנהג זה: הרי אומרים את השירה למחור. ט. כן נהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א: "... התפלל לפני התיבה ואמר השירה פסוק בפסוק מתחלתו בקול רעש גדול, והצבור נתעוררו ג"כ לאמר ברוב תיבת... גם מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד נהג כן: "... התפלל מן ברוך שאמר עד אחרי שידה... (רשימות זקני החסידים). י. זקני החסידים. הישירה' בשביעי של פסח נאמרה ביקוד אש, והגה"ח רבי חיים מענדל זצ"ל היה מספר ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א שאמר פעם: ככתב ר"מ ברנשטיין ז"ל: ונתן מזוואלט גיווען גיזאגט אלע טאג די שירה אזוי ווי שביעי של פסח, וויא וואלט מען שוין גיווען גיזאגט שביעי של פסח... ובהמשך מסופר שפעם בשביעי של פסח אחר השירה נשקה לו אמו הצה"ח מרת פיגאלע ע"ה על מצחו: יא. "אומרים פיוט אחר חזרת השי"ש, ומתחילין מוכבן ויושע, ואח"כ מארש" "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכב. ואם חל בערב שבת אמרו הפיוט של אחרון של פסח "כ"ה במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן". וראה להלן בפרק יט במנהגי אחרון של פסח. יב. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "ובתוך הסעודה היו מזמרים יום ליבשה". וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכב. וברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א: "קודם ברכת המזון לא אמרו 'אומץ', אלא רק 'יום ליבשה', והמנגינה שרוו 'יום ליבשה'. אכן בכתבי הר"מ סופר ז"ל נכתב: וביום שביעי של פסח אומרים רק אומץ.

א. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור "בית אהרן": "באחרון של פסח היה טועם ממצה מבושלת וגם ממצות שאינם שמורים משעת קצירה וגם שחה מעד של פסח... ואצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א היו כלים מיוחדים לאחרון של פסח (החסידי ר' צבי פצניק ז"ל מסטולין) וכן ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד: "... וגם אוכלים מצה שרויה, וגם "קניידלאך", וליום אחרון של פסח יש כלים מיוחדים... וב"ברכת אהרן": "ביום אחרון של פסח כשטבל פרוסת המצה ברוטב הדגים שחה זמן מה, ואחר כך התאונן מאד בהתמרמרות, מה שחגו הפסח הלך לו, ואמר: "היינטיגער טאג איז שוין נישט גלייך צוא דיא פאריגע טעג, וואס מיאזי אפ גיהיטן און ארום גיצאמט פון אלע זייטן, דאס הייסט וואס מיזאל עסיין, נאר שמורה ניט גיבראקט, ניש אין אלע כלים, און נישט אוועק שטעלין אויף יעדער הארט די כלים" והיום כבר נפרצה החומה בשריה וכדומה ועוד הרבה קולות, וכבר ניכר השינוי וההבדל הגדול בין הימים

החומרא הוא גם כיום אחרון א"כ מחזיק הדבר לחמץ גמור ולא ניהא להו למאריהו דישראל דלימרו הכי...".

(א) הרה"ק בעל בני יששכר זיע"א כותב בספרו "דרך פקודין": "... וכל דבר שאדם עושה מצד החומרא יותר משורת הדין מהראוי שלא להתחייק בחומרא הוא ביום אחרון של פסח, דכיון שנהגו

- ב. כך גם נהגו רבוה"ק לאכול מהמצות שאינם (ב) מצות מצוה.<sup>2</sup>  
 ג. לא החמירו שלא לאכול על שלחן (ג) אחרים.<sup>3</sup>  
 ד. בסעודת הלילה אמרו שיר השירים.<sup>4</sup>  
 ה. בסעודת היום שרים 'אומץ'.<sup>5</sup>  
 ו. באחרון של פסח שרים 'ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה'.<sup>6</sup>  
 ז. אם חל אחרון של פסח בשבת אמרו הפיוט (ז) של שביעי של פסח.<sup>7</sup>  
 ח. בסעודת לווית החג אמרו רבוה"ק 'אדיר במלוכה' בניגון המיוחד, כשהחסידים חוזרים אחריהם. והיו מכבדים לפעמים לחשובים מהקהל גם לומר.<sup>8</sup> וכן בתשרי"ק.<sup>9</sup>

הראשונים ליום זה (נעם קצא). ב. רשימות זקני החסידים. ג. ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד: "ביום אחרון של פסח אמר בלשוננו גייט אלע אורי קידוש, אלע זאלן גיין", כי מנהג קדוש פה, אשר ביום ח' דפסח אוכלים כבר איש אצל חברו... ד. בכתבי הר"מ סופר ז"ל: "ליל אחרון של פסח שהי'ש (אמצע קאפיטל ז) מן זאת קומתך עד (אמצע קאפיטל ח) מי זאת עולה מן המדבר ולא עד בכלל". ואילו ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד נרשם שאמרו "קאפיטל ו' עד אהבה בתענוגים (אמצע קאפיטל ז), ואחר ברכת המזון רקידה גדולה ושמה... ה. בכתבי הר"מ סופר ז"ל: "וביום אחש"פ אמרתי רק אומץ. מן הענין לציין את המובא ב"ברכת אהרן" עמ' קיח: "פעם באחרון של פסח ניגן [מרן אדמו"ר זיע"א] איזה זמר, וגם הרה"ח ר' שלמיקא נכד אחותו היה שם, ושאל את העולם: איהר האט גיהערט דעם ניגון? ושתקו, כך היה כמה פעמים, ואחר כך אמר להם: "איהר זוכט זיבוריט, קול איז העכער פון דיבור". כך ידוע הסיפור בין החסידים ומובא בכתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל, על המתנגדים שעברו באחרון של פסח ע"י בית כנסת חסידי קארלין ושעמו את נגוני הפסח, ואחד מהם נתלהב מכך, ואח"כ נעשה מחשבי החסידים אצל מרן אדמו"ר זיע"א. ו. "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכא, ובירושלים שרים זאת בליל שביעי של פסח. פסוק זה הוא מהפסרת היום - אחרון של פסח. וכשהיה מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בחיפה שרו ניגון זה בשבת אסרו חג (אחרון של פסח בחו"ל). ז. מנהגי אדמו"ר הוקן זיע"א בסידור "בית אהרן". ח. "התחיל לומר אדיר במלוכה והמטובין ענו בחזר כהלכה, ואח"כ פתח בנו הק' [מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א] אדיר במלוכה וענו כולם בחזר כהלכה ואחר כן התחיל יחד עם כל הקהל אדיר במלוכה בחזר כהלכה גדודיו יאמרו לו כו', וגמר החרוז, ואח"כ התחיל דגול במלוכה וענו הדור כהלכה כן גמר כל הפומון" (מנהגי מרן זיע"א הי"ד: "אחרי הרקידה אמר אדיר במלוכה בניגון המיוחד לאחרון של פסח, ועוד שניים נכבדים

- (ב) כתב בספר "צמת דוד" להרה"ק רבי דוד מוינוב זיע"א: "שעם ונהגו עדת ישראל מנהג של תורה ביום טוב אחרון של פסח, להקל מעליהם את החומרות בעניני עסק שימור, והנה הוא לכאורה כמקל על עצמו ביום טוב שני שהוא מדבריהם, וחלילה זאת בישראל, אך האמת יש לומר שנתרבה המנהג ההראות גודל כח דברי תו"ל אשר עשו משמרת לדברי תורתנו הקדושה, שהיום הזה שהוא נוסף מדבריהם ועשוהו משמרת לתוה"ק, הנה הוא משומר מכתם של חכמים מכל מיני חשש איסור חמץ
- ואין לשום אדם להוש בשום חשש חלילה, כי הוא משומר מכל מיני חשש משמירתם.
- (ג) בספר "זרע קודש" להרה"ק רבי נפתלי מראפשיץ זיע"א כתב: "... יום האחרון של פסח מורה על התחברות ישראל שאין מחמירים כל כך ואין אחד מחמיר יותר מחברו, ויכול כל אחד לאכול עם חברו, וזה מורה מה שפעלנו עם אכילת מצה שבאנו להתחברות.
- (ד) כן כתב המג"א בסי' תצא סק"ו. ויש שאמרו (הגה"ק ממנוקאטש זיע"א בדרכי חיים ושלום, תרכ) שמה שיש להחליף את הפיוטים הוא רק

ט. אמרו 'כל כרואי' עד 'ש-די שוכן', 'חסל' ג"פ, 'לשנה הבאה' ג"פ.  
י. בסעודה זו גמרו 'שיר השירים'<sup>81</sup>.

יא. במוצאי אחרון של פסח אתר 'ברכו' היו נוהגין להשליך (ט) אחד על חברו 'פ"ת-טי"ל (נעלי קש)<sup>82</sup>.

יב. לפני הברלה היה מרן אדמו"ר הוקן זיע"א אומר ג"פ בניגונה: הדרן (ו) עלך חג המצות והדרך עלך וכו'<sup>83</sup>.

מא"ש אמרו אדיר במלוכה באותו הניגון כנהוג וכל העם ענו כסדר כנהוג. "ובדברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמי רכב: "שירים אדיר במלוכה של מוצאי פסח, אחד אומר אדיר במלוכה, וכולם משיבים: בחור כהלכה, וכן השני, וכן כולם, ואח"כ כולם אומרים ביחד אדיר במלוכה - בחור כהלכה, עד גמירא"ם. ב"מנהגי אדמו"ר זיע"א בסדר "בית אהרן": "... ואח"כ זמר בדרך תשריק חזור...". י. בכתבי-רשימות חדשים מחרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאדיניץ זיע"א שנתגלו באחרונה ומצאים באכיון המכון: "... הפזמון של כל ברואי מעלה הי' אומר אדמו"ר צוקל... בסעודת אחרון של פסח בניגון...". (ברשימות המנהגים מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שרשם הרב החסיד רבי אפרים אהרן פריינקל מקיבו ז"ל: "ליל אחרון ש"פ ואמרתם ז"פ ושיר השירים גומרים, אדיר במלוכה, אחד מי יודע, חסל, כל ברואי מעלה... ברשימות הרב החסיד רבי יוסף ש. הויזמן ז"ל ב"ברכת אהרן" עמי רו: "באחרון של פסח אמר [מרן] אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד] כל ברואי מעלה רק חמשה חרוזים הראשונים...". ובסדר בית אהרן ישראל הסדר: חסל, לשנה, כל ברואי. יא. בכתבי הר"מ סופר ז"ל: "מוצאי אחרון של פסח בלילה אומרים אדיר במלוכה בניגון הקבוע, ואח"כ אחד מי יודע ואח"כ מזמרים חסל, ואח"כ שיר השירים מן מי זאת עולה מן המדבר עד גמירא, ואח"כ ברהמ"ז. יב. מנהגי אדמו"ר הוקן זיע"א בסידור "בית אהרן". וכן נהגו אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ר"צ פציניק ז"ל: "מיד כשאמר החזן את ה"חמצידיגן ברכו...". וכ"ה ב"דברי אהרן" "מנהגי קארלין" עמי רכב: במוצאי פסח אחר ברכו נוהגין להשליך אחד על חברו פ"ת טי"ל נעלי קש) הכוונה הוא פת טול. וברשימות זקני החסידים מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד נרשם: מנהג פה "פאסטאלעטס", ובפקודת המלך שליט"א הכינו והביאו את הפאסטאלעטס ועשו כנהוג, בראשונה לקחו את הפאסטאלעטס ונתנו לכ"ק אדמו"ר שיט"א לידי הק' און ער האט א קלאפ גיטאון על אחד מאנ"ש, כי כן המנהג הקדוש, ואח"כ לקחו אנ"ש את הפאסטאלעטס און איינער דעם אנדערן, א קלאפ גיטאון בדרך צחוק, כי כן המנהג הקדוש. אכן, אצל מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א כבר לא נהגו במנהג זה - ב"דברי אהרן" שם: "ואחר מעריב וספירת העומר מוכרים השער בזול, לפי שבפסח נדונין על התבואה". ושם ב"הוטרפות ושינויים" עמי רלג: "במוצאי פסח מוכרים השער בזול לפני שחטפו ביזת היס והופקעו השערים". יג. מנהגי אדמו"ר הזקן זיע"א

הללו". ובהערה מצייני שם שטעמו הוא כיון דפסח נדונים על התבואה, ושכן המנהג בק"ק לבנון, וכן ב"מעמד לכל חי": "ליל מוצאי פסח נוהגים לשטוח שבלים בבתיים ומניחים ג"כ שכולת בראשם, משום דפסח נדונין על התבואה, ולסימנא טבא שיהיה שנת שובע".

(ו) כן נהג גם הרה"ק מקוירנוב זיע"א: "וקודם הברלה היה מנגן הדרן עלך חג המצות והדרך עלן, דעתן עלך חג המצות ודעתן עלן, לא נתנשי מינך חג המצות ולא תתנשי מינך, לא בעלמא הדין, ולא בעלמא דאתי. ג"פ" ( - ) מנהגי אדמו"ר בסוף סידור 'אור השיר' קיירנוב).

לאלו שאומרים אותם לפני תפילת שמו"ע, אולם האומרים אותם אחר התפלה, אין להם להחליף הפירוט, ואומרים דבר יום ביומו, וראה בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח, שצט) מש"כ לחלוק על דברי המג"א.

(ה) לסימנא טבא שיהיה השנה מתברכת במוזני ריחיה, ואומרים אחד לחברו: פת טול! מנהג דומה מוכא במנהגי ארס צובה (זכור לאברהם, תש"ן): "במוצאי חג הפסח לוקחים עשבים עם שבלים - חטים ומניחים אותם בראשיהם, ומכים בהם אחד על כתף חברו ואומרים [בערבית] "שיהיה לך שנה ירוקה כמו השבלים הירוקים

כ. אחר הפסח.

א. באסרו חג גומרים 'כל ברואי'.

ב. בשבת שאחר פסח עושים בחלה צורת (א) מפתח.

ג. מתחילים בשבת שאחר פסח לומר 'פרקי אבות', ומרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א אמר שיש ללמוד אז גם את ח' פרקים להרמב"ם.

ההמשך - המנהגים בין פסח לעצרת, חג השבועות עד טו"ב סיון

במאמרים הבאים בעזה"י.



בסידור "בית אהרן": "אחר מעריב וספירת העומר היה אומר בניגון הדרן עלך חג המצות והדרן עלן כו' כמו בסיום מסכתא ג"פ, והבדיל".

א. כ"ה ברשימות הרב החסיד רבי יוסף ש. הויזמן ז"ל ממרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד ("ברכת אהרן" עמ' דז). וכן אצל מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בחיפה. וב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכב. ובסדור בית אהרן וישראל. ב. "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכב. וכן צוה מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א לעשות על החלות צורת מפתח (לא כפי שהיו אחרים עושים מפתח בתוך החלה). וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. ג. מזקני החסידים. שמונה פרקים להרמב"ם אלו הם הקדמתו לפירוש אבות, ובפעם הראשונה שלמדו את פרקי אבות למדו זאת עם הפירוש.

טעם... וזאת ידוע שלכל דבר יש שער כמו שאנחנו מתפללין שיפתח לנו השי"ת שערי פרנסה, ומזה נשתרבו המנהג להיות עושין צורת מפתח על החלות לרמוז שיפתח לנו השי"ת שערי פרנסה...".

(א) בטעמו של דבר כתב בספה"ק אוהב ישראל (שמניני): "... מימים קדמונים לנקוב את החלות כשבת שלאחר פסח במפתחות, ונעשה על החלה צורת מפתח ומנהג ישראל תורה הוא וצריך

# הערות

## בענין הגורל של המן

מגילה י"ג ב'. הפיל פור הוא הגורל (מגילת אסתר ג' ז') תנא כיון שנפל פור בחודש אדר, שמח שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד, ע"כ. ובפרש"י שם בד"ה הפיל פור וז"ל, ומהו פור הוא הגורל, מיום ליום, באיזה יום יפול הגורל, וכן מחודש לחודש, והגורל של כולן הטיל ביום אחד, ונפל לו הגורל על אדר: [הג' הבי"ח שם.] ועיי"ש בח"א מהרש"א מש"כ בביאור הגורל שעשה ב' גורלות על היום ועל החודש, וע"ע בספר יערות רבש ח"א דרוש ג' מש"כ בביאור ב' הגורלות דגם הימים וגם החדשים יצאו באדר, והיינו ששם שלש מאות חמישים וארבע פתקאות, כמנין הימים של השנה, וכמו"כ שתיים עשרה פתקאות כמנין החדשים וכשעלה כידו מס' של הימים שלש מאות ושלישים ושמונה וכן מס' שתיים עשרה של מס' החדשים, נמצאו שניהם על חודש אדר, עיי"ש. וזהו אולי מכוון בפרש"י שכתב ונפל לו הגורל על אדר פי' שני הגורלות נפלו על אדר.

שם בפרש"י בשבעה באדר מת שנאמר וכו' הרי בשבעה באדר מת משה, ובשבעה באדר נולד, דכתיב וכו', כדאי הלידה שתכפר על המיתה, עכ"ל.

ובח"א מהרש"א שם בסוף ד"ה הפיל פור וכו' וז"ל, ונראה נמי מה שדקדק לומר שבז' באדר מת, ששמת נמי ביום המיתה שהפיל גורל מיום ליום, דהיינו באיזה יום בחודש נפל הגורל, כ"ג באדר שהוא בתוך ו' ימי אבלות של משה, שהיה מיתחו בו' באדר, עכ"ל.

ומבואר בדבריו דשפיר ידע הא דבז' באדר מת וכמש"כ שם במהרש"א וז"ל דמיתתו מפורש בקצת מתוך הכתובים שבז' באדר מת, כדאמרינן בפ"ק דקידושין ל"ח א' וכו', אבל שנוי' בז' באדר אינו מפורש אלא מדרש חכמים הוא שם וכו' וזה הדרוש לא היה יודע המן וכו', עכ"ל. וע"ע ביע"ד ח"ב דרוש ב' דשפיר ידע המן הא דמת בו' אדר.

וביערות דרש שם נתקשה, מה דקאמר בחדא מתתא ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד, דמשמעות הלשון דקאי על שניהם דגם הא דבשבעה באדר מת משה ג"כ לא היה יודע, וע"ב דהא יום המיתה ידע. גם צב"ק מה שהקדים יום המיתה ליום הלידה, וצ"ע.

ובפרש"י שם: ובשבעה באדר נולד וכו', כדאי הלידה שתכפר על המיתה: צ"ב הא סו"ס החודש בו מת משה והחודש הזה הוא ריע מזליה לישראל, והנראה בכ"ז עפ"י שנתקשה בח"א למהרש"א קידושין ל"ח א', דמהפסוק את מספר ימין אמלא לכאורה בו' באדר כבר נתמלא ימיו דמכין שולד בו' או נתמלא ימיו, בו' ולא בו' אלא דהשנים נתמלאו בו' עיי"ש בארוכה ביישוב הפסוקים (דברים ל"א ב') בן מאה ועשרים שנה אנכי היום וכו' מה ת"ל היום מלמד שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש שנאמר את מספר ימין אמלא (שמות כ"ג כ"ו) עיי"ש.

וביע"ד שם ח"ב דרוש ג' כתב, דהא דקאמר ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד, הכונה דאין סיבת מותו של משה בחודש אדר גלל חודש זה שריע מזליה אלא דמכין שולד בשבעה באדר ע"כ עליו למות ג"כ בחודש אדר דאו מלאו ימיו ושנותיו עיי"ש במש"כ מה שלא ידע דבו' נולד.

אמנם אכתי צ"ב דהא המן ידע מה שנהוג אצל בני" וע"ע ברא"ש ע"ז פ"ה י"א, וא"כ איך לא ידע מדרש חכמים דהיום מלאו ימי ושנותי ונראה בזה עפמ"שכ בספר המקנה קידושין ל"ז ב' על דברי התוס' ד"ה ממחרת וכו' וז"ל כבר כתבנו כחידושי תורה כמה הוכחות, דקודם מתן תורה הלילה הלך אחר היום, כדכתיב יום ולילה לא ישובתו וכו'. עכ"ל יעו"ש בארוכה. וכ"ה בחת"ס עה"ת פר' בא וע"ע בהג' בן אריה שבת פ"ח א' בזה שביאר שם סוגית הגמ' עם יסוד זה וכ"ה במקנה שם. וע"ע תוס' ברכות ח' ב' ד"ה כאליו, ומש"כ בזה בצל"ח פסחים ק"ח ב' ד"ה דע"כ ודרו"ק.

וי"ל לפי"ז דיעויין מגילה י"ד א' גז"פ (שמות ב' ג') ותרא אוחו כי טוב הוא, ובטושה י"ב א' וכ"ה בפרש"י ע"ש ובשפ"ח, ועי' במשך חכמה במגילת אסתר דמכאן דהלידה היה בלילה [ע"ש בארוכה ביישוב דברי הגמ', אמנם עדיין צ"ע מה דלא ידע מנהגי ישראל]. וי"ל דנולד במוצאי ד' אדר דאו נחשב לו, ורק לאחר מתן תורה דהלילה הולך לאחר יום שאח"כ, נחשב לה' וא"ש לפי"ז דביום ד' נתמלאו שפיר ימיו ושנותיו דע"כ היה צריך למות בו' אדר והוא פי' נפלא לפי מה שחדשו האחרונים דקודם מתן תורה גם אצל בני" הלך הלילה אחר יום הקודם.

ובזה שפיר הא דקאמר שם ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד, שאף שידע מדרש חכמים, אמנם קשיית המהרש"א הוא שעמדה כנגדו, דאיך אפשר שבו' נולד וכו' מה, ולמשי"נ מבואר שפיר, וזה כוונת עומק דברי הגמ', דקאמר ולא ידע, וכו', אף שידע יום מיתתו, מ"מ לא ידע דסיבת מיתתו גלל לידתו, וגם לא ידע דשניהם היו בו', ובכ"ז מיושבים הפסוקים, בן מאה ועשרים וגו' את מספר ימים אמלא, וכמשנ"ח.

### הרב יעקב אשר פלדמן

רו"כ מטה אהרן שע"י ישיבת שומרי אמונים

ירושלים ת"ו ומת"ס מכת"ס ליעקב

## בענין ברכת שעשה נסים עובר לעשייתו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

מאד שמחתי לעיין בהקובץ גליון ה' ע"ז סיון תמוז תשנ"ח, בענין ברכת שעשה נסים עובר לעשייתו מאת הרב ישעיהו דויטש שליט"א, ומצאתי בהם דברים שגם אני חשבתני, לכן מצאתי לנכון לצרף איך אני פתרתי הענין ליישב הדברים.

שכת דף כ"א ע"ב ת"ר מה חנוכה בכ"ה בכסליו יומא דחנוכה תמניא אינין דלא למספד בהון וכו' וכי' לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. רש"י ה"ג ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. לא שאסורין במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה. רש"י מפרש שמה שנאמר ועשאום הוא פירוש מה שקבעום חוץ מהדלקת נרות בהלל והודאה למעט שעשיית מלאכה בחנוכה מותר, והר"ף לא גריס ועשאום רק לשנה אחרת קבעום ח' ימים טובים בהלל ובהודאה והלך מברכינן אנויאל כל יומא ויומא מתמניא יומא דחנוכה הואיל ובכל יום ויום הי' הנס מתחדש באותו פך של שמן.

להלן דף כ"ג ע"א אמר ר' חייא בר אשי אמר רב מהדליק נר של חנוכה צריך לברך ור' ירמיה אמר הוואה נר של חנוכה צריך לברך אמר ר' יהודה יום ראשון הוואה מברך ב' ומדליק מברך ג' מכאן ואילך מודליק מברך שתיים ורואה מברך אחת, מאי ממעט? ממעט זמן ונמעט נס נס כל יומא איתא, רש"י כל יומא איתא שיהי' כל שמונה הדליקו מן הפך אבל זמן משהגיענו להתחלת זמן הגיענו, וט"ז סימן תרע"ז סק"א פי' דבריו שלענין זמן אנו מברכינן לו יתברך שנתן לנו חיות עד זמן שנעשה בו הנס היינו שנתן לנו חיות שנה תמימה על העבר אבל מיום ליום אף שנתוסף נס אין שייך לברך על תחינת חיות יום נוסף אלא די בהחללת הזמן כנ"ל.

עכשיו נראה מה הדילוק בין קבעום לפי הנס לעשאום ויתר מקבעום? וחשבתני שכלשון קבעום לחוד שיעיקר התיקון היא הדלקת נרות זכר לנס וממילא הוא הלל והודאה ושעשה נסים שמברכינן היא ברכת הודאה כמו שמברכינן כשוראין מקום שנעשה נס לאבותינו המנורה של חנוכה היא במקום מגורת המקדש לפי הר"ן וזה מקום שנעשה הנס והדין הוא בשלחן ערוך שברכת הודאה שבת לא צריך להיות הברכה עובר לעשייתו וגם לא יכולים לברך רק אחת לשלושים יום לכן מוכרחים לומר שהנס היה נס חדש בכל

יום ועל נס חדש יכולים לברך בכל יום יום, זה הוא לפי הרי"ף, ולפי רש"י שעשאום, זה הוספה, מה זה הוספה? שישנו מצוות נר חנוכה שני מצוות לפי דעת המהרש"ל וב"ח מצוה בממונו וביתו להדליק נרות משום פרסומא ניסא וגם חיוב בגופו היינו ההודאה ברואה, לכך ברכת שעשה ניסים היא ברכת המצוה כמו להדליק וצמודים יחדיו אם ידליק וראה יחדיו, אבל אם הדליקו בשבילו צריך הוא לראות ולעשות שעשה ניסים לקיים ההודאה בגופו וזה ג"כ ברכת המצוה שצריך להיות עובר לעשייתו אם יכולים להיות עובר לעשייתם, ויכולים עכשיו להבין שיטת הרמ"א שצריכים לעשות הברכות בכל יום קודם להדלקה עובר לעשייתם לקיים שני חלקי המצוה וזה שיטת המהר"ל לכן הרמ"א מסכים לשיטת המחבר סימן תרע"ו סעיף ה' שיתחיל להדליק בצד ימיני ויוסיף נרות בכל יום סמוך לראשון ויברך על הנוסף אבל שיטת הרי"ף יונה כשם אבודרהם האחרים מובא בבית יוסף ודרכי משה במקומו שכיום ראשון יברך כל ג' ברכות קודם ההדלקה. אבל כיום שני ושלישי והלאה יברך רק להדליק וידליק נר אחד וקודם נר הנוסף רק אז יברך שעשה ניסים, כי המה בשיטות הרי"ף שזה ברכת שעשה ניסים הוא תוצאה מהנס וזה ברכת הוראה וזה לא יכולים לברך רק אחת לשלושים יום לכך צריך לברך אותו בכל יום על הנר הנוסף להראות שהברכה היא על נס חודש, וברכות ההודאה לא מוכרח להיות עובר לעשייתם, כי זה פלוגתא בירושלמי בין ר' יוחנן ואם בשעת עשייתם או עובר לעשייתם ולהיות שבחנוכה מדקדקים במהדרין מן המהדרין מדקדקים ג"כ שיהיה עובר לעשייתם אם יכולים עיין ט"ז יו"ד ס' רס"ה. שצריכים לדקדק בכל מה דאפשר לעשות המצוות עובר לעשייתם. עיין ג"כ בבית יוסף ששיטה זו לא מדליקין מימין לשמאל רק כשיטת הלבוש כי לפי הבית יוסף זה סתירה, אבל לפי הערוך השולחן יכולים עיין שם.

ברכת מאורי האש זה סוג ברכה אחרת ולפי הפרישה סימן רצ"ו צריכים להסתכל קודם שבירך ואחר שבירך, וז"ל אע"ג דכל הברכות מברכין עובר לעשייתן נ"ל דדוקא בברכת המצוות וברכת הנחין דמברך להששית ע"ש ההנאה או על המצוה צריך לברך עובר לעשייתן משא"כ ברכה של מאורי האש שאינו בא ע"ש הנאתו דהא אין לו הנאה עתה בהסתכלו בצפרניים ע"ש.

השם חנוכה יש לו הרבה טעמים להר"ן חנוכה עיין פרי חדש שביום א' חנוכה הנס על הנצחון אחרת ה' צריכים להתחיל רק ביום כ"ו כסליו, וזה קשה קצת לפי הגמרא ריש דף י"ט בטלו מגילת תענית רק ביום חנוכה ופורים ולא לפניהם ולאחריהם מפני פרסומי ניסא אבל מפני הנצחון בטלו לגמרי כי אכתי עבדי דאחשוורוש אנחנו ולפי הפרי חדש יום ראשון כ"ה כבסלו זכר לגנס של הצלה אומרים שעשה ניסים אע"ג שאכתי עבדי אנחנו בכל אופן על הנס של הצלה יכולים רק לומר פעם אחד שעשה ניסים שהוא כמו "שהחיינו" או יכולים לומר שהנס של שמן תלוי בהצלה של נצחון וצ"ע.

בברכת התורה

שמואל רייפער - לונדון

## על קדושת הרחבה העליונה של הכותל המערבי

החיים והשלום לכבוד מערכת בית אהרן וישראל הי"ו

בקובץ בית אהרן וישראל גליון ע"ט עמ' ס"ג, נדפס בירור הלכה מהרה"ג ר' יוסף ליבערמאן שליט"א אודות קדושת הרחבה העליונה של הכותל, שיש לזה דין כבית הכנסת גמור, "מפני שלשם כך הכשירו אותה בעת בנייתה, וזכורני היטב על השתלשלות הענינים, שלשם כך נבנתה גם הרחבה הזו העליונה, לשמש מקום תפלה לרבבות אלפי ישראל מכל העולם, אלא שלכל ימות השנה עשו קיר מפריד, בכדי לחלק את הרחבה, שהמתפללים יעמדו במקום מוגדר ומוצנע, וגם משום עוד טעם חילוק בין שתי הרחבות, מפני שהנמיכו את מפלס הרחבה הישנה וגילו עוד שתי שורות מאבני הכותל הגדולות, ולא רצו או לא יכלו להנמיך כל השטח הגדול של הרחבה העליונה, וממילא נוצר הפרש הגובה שבין שתי הרחבות, ולצורך זה משמש קיר התומך שביניהן, אבל בפירוש אין הקיר המפריד סוף רחבת הכותל, שנאמר שלמטה קודש ולמעלה חול, אלא דין שתייהן שוה וקודש הן לתפלת רבים, ולמטה מתקיימות התפילות התדירות כל ימות השנה בלי הפסק, ולמעלה מתפללים לעיתים ידועות כמה פעמים בשנה, כאשר למטה צר מהכיל את כל הקהל."

בענין זה ראוי להעתיק מה שכתב הרה"ח ר' יצחק שיינבערגער ז"ל בזכרונותיו בקונטרס "למען תספור לדור אחרון" (עמ' 31), - שהוא ביהוד עם אחיו הרה"ח ר' יוסף ז"ל היו האורייכלים ששיפצו את רחבת

הכותל - ששתי הרחבות נבנו על כוונה זו, שהתירים הבאים להכותל יעמדו למעלה, והשטח התחתון יהיה מוקדש לתפילה, ולשם כך עשו הפרש גובה של עשרה טפחים בין שתי הרחבות. ולענין יכולין אולי להוכיח מזה שאין לרחבה העליונה קדושת כיה"כ, שהרי נבנה מתחילה שמקום זה ישמש עבור התיירים.

"אחרי מלחמת ששת הימים בשנת תשכ"ז בא ר' יוסף פ"א למשרד ואמר לי, לא יכולתי לישון הלילה, היות חברת התיירות הממשלתית לוטשים עין לשליטה על השטח שבסמוך לכותל המערבי, וצריך לנצל את היחסים שלנו אתם להכנס בעובי הקורה בעיצוב ואירגון הכותל המערבי וכל הקשור בכך.

"כאן המקום לספר, כי לפני שהבריטים יצאו מארץ ישראל עבר ר' יוסף במחלקת עבודות ציבוריות המנדטוריות, והנהלת המשרד היהודים תפסו את כל החומר שהיה במשרד זה כהכנה לניהול עצמי בעתיד, בין החומר שהיה שם נמצא חומר המדידות שהוכנו בשנת תרפ"ט ע"י חבר הלאומים בקשר למתומות שהיו בסביבת הכותל. חומר מדידה זה נמסר ע"י אחד ממנהלי מחלקת עבודות ציבוריות לידי ר' יוסף ז"ל, ומאו היה כל זה שמור במשרדינו.

"בהתייעצות בין ר' יוסף ז"ל וביני, הוכנה אמנם תכנית זמנית כזאת ונמסר לשר הדתות [זרהפטיג], שהוא מצידו היה שמח שיש בידו מה שהוא להציג בפני אנשי חברת התיירות הממשלתית, ואכן כתוכנית זמנית ראוי אנשי התיירות את התוכנית, ומתוך הכרה שלהם עם ר' יוסף ז"ל לא לקח הדבר זמן רב עד אשר כל הגורמים הסכימו לביצוע זמני של "התוכנית הזמנית".

אחד הנקודות העיקרות היתה חלוקת השטח לשטח תחתון נרחב, ולשטח עליון, בכדי לשמור על שטח הסמוך לכותל כשטח תפילה שלא יופרע ע"י תיירים שיבקרו וישארו במרחק מלמעלה. הכוונה היתה ליצור הפרש גובה של 1 מטר, עשרה טפחים. ודבר זה אושר במסגרת התוכנית הכללית שנמסר די מהר לביצוע ע"י מ.ע.צ.

"נסים (?) התרעם על כך מתוך טענת של "קורח" כי הכל קדוש, ולא רצה הפרש הגובה. עד כדי כך שבשעת הביצוע הוא בעצמו בא לשטח, ובמו רגליו הרס שורות אבן שהתחילו לבנותם בניגוד לדעתו. ענין זה פגע עמוקות ברי' יוסף ז"ל, עד אשר רצה להתפטר מכל הענין. קבענו ביחד כי יש לשאול את פי מרן מסקווירא ז"ע האם בגלל זה להתפטר. ואכן דיברתי אז טלפונית עם כ"ק אדמו"ר שליט"א, ואחרי ששאל מה דעת "המחותן" [כנראה האמרי חיים מוויזניץ ז"ע], פסק מרן ז"ע שר' יוסף ז"ל לא יתפטר.

"וב"ה בהמשך פעולתו ובעידוד דעת הקהל החרדי, המשיך ר' יוסף ז"ל, ואז גם יצירת והקמת ה"מחיצה" נעשה בתקופה ההוא, ובצורתה ובמקומה אשר נקבע אז ב"ה נמצאת עד היום במקום הזה. סיפור לי, כי כאשר מרן ז"ע היה כבר בבית החולים, ובא הרי"ד עסטרייכער נ"י מארץ ישראל, וסיפר שהיה אצל הכותל המערבי, שאל אותו מרן ז"ע "א המחיצה ישנה?". ואמר מי שאמר שזה היה כמעט הדיבור האחרון שלו.

ע"כ מרשימות הרה"ח ר' יצחק שיינבערגער ז"ל.

הכו"ח בהוקרה מרובה  
שמואל חיים יעקב גרובער

## על סגולת זמן מנחה

לכבוד קובץ מכון בית אהרן וישראל שלום וברכה.

ראיתי בקובץ תשרי-חשוון תשנ"ט שכותב הרב מרדכי דוד לאנדא שליט"א ממאנסי נ"י על סגולת זמן מנחה ומקשה דאנו יודעים דומן מנחה הוא דינא תקיפא וכמו שאנו אומרים בפיוט בני היכלא דלית דינין דתקיפין דבשבת מתבטלין הדינין אבל בכל השבוע הוא זמן דינין וכן י"ה לחולה לא אומרים במנחה משר"כ (ומבקש שם עוד מקורות לדי") ומאידך מצינו שאליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה דהוי עת רצון הגדול ביותר וצ"ע. ע"כ.

הנה יפה הקשה, ועוד מקור לזה דכומן מנחה דינא תקיפא איתא בוזהר הקדוש [פ' יתרו דף פ"ח: ואומרים מאמר זוהר זה בשעת סעודה שלישית - תא חזי ככל שתא יומא דשבתא כר מטא שעתא דצלותא

דמנחה דינא תקיפא שלטא וכל דינין מתערין אבל ביומא דשבתא כד מטא עידן רצלותא דמנחה רעוא דרעון אשתכח ועתיקא קדישא גלי רצון דילה וכל דינין דילה מתכפיין ומשתכח רעווא וחדו ככלא ע"כ מהוזהר. ורציני' לתרין ואקדים הגמרא ברכות [ו:]: ואמר רבי חלבו וכי' לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהיה אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא וגו' ענני ה' ענני כו'.

וכתב בפירושו הרי"ף על עין יעקב וזה לשונו: עוד ירצה שלהיות שעת המנחה שעת דין ולא הוצרך אליהו להדבות תפלה ולומר ענני ה' אלא להיות שעת המנחה שהוא זמן דין ואילו היה בשעה אחרת שאינה שעת דין לא היה צריך לאותה תפלה מרובה כי ברוח שפתיו תרד האש ותאכל את העולה וז"ש ולא נענה כלומר לא הוצרך לומר ענני ה' אלא להיות השעה זמן המנחה שהוא זמן דין עכ"ל. ולפי פירושו זה לא קשה מידי ואדרבה מכאן נמי ראיה דבשעת המנחה שעת דין. אבל כל המפרשים לא פירשו כן אלא פירשו דאז הוי עת רצון גדול ולפירושהו עדיין צ"ע.

עוד תירין מצאתי בספר בן יהוידע [חידושי אגרות מהבן איש חי] על מס' ברכות שם. שעמד ג"כ בקושיא הנ"ל. ואעתיק לשונו לעולם יזהר אדם בתפילת המנחה כו' ולכאורה יש כאן קושיא גדולה דהלא מקרא מלא כתוב בעת רצון עניןך וידוע הוא מזה"ק כי זמן מנחה אינו נקרא עת רצון בימי החול מפני שבו שלטת הדינין ורק מנחת שבת נקראת עת רצון דלכך אומרים פסוק ואני תפילתי לך ה' עת רצון במנחת שבת דוקא ואפילו ביו"ט אין אומרים אותו ומפורש בזה"ק ששחזית הוא עת רצון ששולט בו החסד, ואיך יצויר שתהיה תפילת מנחה עדיפא מצד הזמן דקאמר לא נענה אלא בתפלת המנחה וזה פלא יציבא כארעא וגיורא בשמי שמיא, על כן נראה לפרש בס"ד דמ"ש כאן לעולם יזהר אדם בתפלת המנחה אין הכוונה לומר שהוא נענה במנחה טפי משחזית אלא ר"ל שיהיה להתפלל תפלת המנחה בזמן הראוי לה יותר שהוא זמן מנחה קטנה בתשע ותמצה ולא יתפלל אותה בזמן מנחה גדולה שזה הזמן של מנחה קטנה הוא נקרא זמן המנחה בסתם שהוא זמן העיקרי שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה הידועה שהוא זמן מנחה קטנה ולא במנחה גדולה דהא מצינו שלא רצה להתפלל בזמן מנחה גדולה אלא האריך הענין עד שהגיע זמן מנחה קטנה והתפלל וכו', אלא ודאי מפני שזמן מנחה קטנה הוא מסוגל לתפילה טפי מזמן מנחה גדולה ולכן גם האדם יזהר להתפלל בזמן זה עכ"ל וא"ש.

### גמליאל הבהן רבינוביץ

כולל חוקי חיים

[שע"י מוסדות שומרי אמונים] בני-ברק

## בענין הנ"ל

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום רב לאוהבי תורתך!

הלום ראיתי מאי שהק' (במרור "הערות" גליון תשרי-חשוון (עט) תשנ"ט) על מה שנאמר בגמ' ברכות דאליהו נענה בשעת המנחה, והרי ידוע שזמן המנחה הוא עת דינים ח"ו וא"כ אמאי היא מסוגלת יותר משאר תפילות עכת"ד.

וכנראה דהכותב תפס דמאי שנענה אליהו במנחה משום זמן המנחה קא נקט. ולא היא כמבואר להלן. דהנה היה יכול השואל להקשות טפי, ממאי דקי"ל דסוף הלילה ובאשמורת האחרונה שהיא שעת רצון שאז הרחמים גוברים, וכ"ה בשו"ע או"ח סי' א' סעיף ב' ובנו"כ שם, לגבי תפילה על מר גלותינו, וכ"ה שם סי' תר"ה בנו"כ לגבי מנהג כפרות דעדיף לשחטו באשמורת אחרונה אחרי הסליחות שאז הרחמים גוברים, וא"כ יש להקשות לאידך גיסא מדוע לא התפלל אליהו אז שהוא עת רצון?!

וכן אפשר להקשות דידוע דיש כמה וכמה זמנים טובא שהם מסוגלים לשעת רצון כמו פתיחת הארון (ובמ"ש אז "ואני תפילתי לך ה' עת רצון וכו'), ועוד זמנים (ובמבואר בספר מידות דרשב"י בסופו 18 זמנים שמסוגלים לשעת רצון, ואכ"מ). ומדוע העדיף אליהו להתפלל דייקא במנחה.

אלא, דהאמת יורה דרכו, דבע"כ צריך לחלק ולומר שהם שני ענינים נפרדים, יש שעת רצון שאותה העת הרחמים גוברים ונענים טפי מן השמים מעות אחרות, ואז ראוי להרבות בתחינה ובקשה, ואותה

שעת רצון היא באשמורת הלילה ועוד זמנים מסויימים כדלעיל.

ויש תפילה שמעצם טבעה וחשיבותה היא מסוגלת להיענות ולא בגלל הזמן שלה, והיא תפילת המנחה, ותפילת המנחה כחה גדול אפילו שהיא קבועה בצהרים שאז הדינים גוברים.

זהו שחידשו לנו הז"ל במאמרם במס' תענית דאליהו הנביא נענה מכל התפילות דיינו של שחרית מנחה וערבית, לא נענה אלא בשעת המנחה.

וסיכום הענין: דיש ב' ענינים להיענות טפי א' משום א' מג' תפילות שתיקנו אבות האומה הק' והיא תפילת מנחה או משום עת רצון והם בזמנים מסויימים. וכל זה ע"פ הפשט.

ושוב ראיתי מי שהעיר כעין זה בגליון האחרון של קובץ בית אהרן וישראל וקניט ליה משום דברי הטור על חשיבות התפילה.

ושוב ראיתי בספר מידות רשב"י שהביא מהספה"ק מגיד תעלומה עמ"ס ברכות והוא מהמחבר הגה"ק בעל בני יששכר שכן הבין כי תפילת המנחה סגולתה משום זמן המנחה הוא זמן מסוגל לרצון.

וע"פ החסידות מביאר מרוע באמת במנחה היא מסוגלת להיענות אפילו שהיא זמן התגברות הדינים ח"ו, וכדלהלן.

הגה"ק מבארדיטשוב נב"מ בספרו "קדושת לוי" אסברא לן בפ' חיי שרה מדוע נקראת תפילת המנחה בלשון מנחה, דהנה אברהם הוא חסד, יצחק גבורה, ויעקב רחמים, והנה אנו רואים שאע"פ שאיננו שוים לפי הטובות אעפ"כ הקב"ה עושה לנו טובות ונותן לנו מתנות, וזהו לשון מנחה מלשון מנחה, וזהו שאמר הכתוב ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב וכ"ו והנה גמלים באים, היינו כשאדם מתפלל מנחה על הטובות שעשה השי"ת והנה גמלים באים כדאי הקב"ה גומל חסדים טובים לעמו ישראל, עכ"ד. ועפ"י מובן מדוע תפילת המנחה בעצמותה מסוגלת להיענות כי היא נתקנה עבור המתנות שהקב"ה משפיע בטובו אע"פ שאיננו ראויים וכדאיים, ולכן אפי' הוא עת של דינים הרי הקב"ה בטובו נותן לפנים משורת הדין. (וכן לפי הפירוש הקודם שם הגה"ק מבארדיטשוב גם מוסבר מדוע היא מסוגלת להיענות ע"ש ואכמ"ל).

ומצאתי דברים מפורשים יותר לכאור על סגולת מנחה אע"פ שהיא שעת דינים, במש"כ ב"תולדות יצחק" ח"ב (עמ' טו) הרה"ק ר' יצחק מנעשחיו נב"מ, (אגב, הרי"י מנשחיו היה נכדו של הקד' מבארדיטשוב, כי הרי"י מנשחיו הי' בוז"ר חתנו של הגאה"ק ר' מאיר בעמח"ס תתו תורה שהי' בנו של הגה"ק מבארדיטשוב) דתן טעם למה נקראת מנחה כי ידוע שהאבות"ק הם מרכבה לשכינה הק', [וכן הסדר לפי שם הוי"ה] אברהם הוא מרכבה ל"וי"ד - חכמה, יצחק לה"א ראשונה - בינה, יעקב ל"ווא"ו, דודו [המלך ע"ה] לה"א אחרונה, ובוזה"ק נאמר שבינה שרשה רחמים, ודינים מתערים מינה, ולכן כתיב ערב ובוקר וצהרים, ערב יעקב, בוקר - אברהם, צהרים מלשון צוהר שהי' יצחק אה"ע משתל להצחיר מדה זו שלא יתפשטו הדינים יותר מדאי, רק למקום הצורך היינו על עובר רצונו והוה מנחה מלשון מנחה, להשקוט ולהניח את דינים שלא יתפשטו יותר מדאי. עכ"ל. הכל ברור ומבואר.

יה"ר שנהיה קרוב אליו ית' בעת שווענו אליו, ויתקבלו תפלותינו ברחמים וברצון.

בכל חותמי הברכות!

עזריאל ב. אהרונוביץ

נוה יעקב מזרח ירושלים ת"ו

## בענין הנ"ל

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל התוה"ש

פוחצין בכבוד אכסניא הקובץ הנכבד והחשוב המזכה את כלל ישראל ביינה של תורה, תשואות חן לכם על מאמצים להוציא מידי חודשיים דבר נאה ומתקבל, ויה"ר שתזכו להוסיף עוד ולגדיל תורה ולהאדירה.

אודה לכם אם תתנו במה לדברי, ולהעיר על מכתבו של הר' לנדא מעיר מאנסי, הדקשה בנוגע לתפלת מנחה, שלא נענה אליהו אלא בה ומשמע עוד דוהו זמן דינים, היאך מתישבים הרברים אהרדי.

והנה הבא בשערי הלכה רואה דלק"מ דהטור (סימן רל"ב) כתב דהטעם (שנענה אליהו במנחה) מפני שתפילת השחר זמנה ידוע בבקר בקומו ממתנו יתפלל מיד קודם שיהא טרוד בעסקיו, וכן של ערב זמנה ידוע בבואו לביתו והוא פנוי מעסקיו, אבל מנחה שהוא באמצע היום בעוד שהוא טרוד בעסקיו צריך לשום אותה אל לבו ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה, ואם עשה כן שכרו הרבה מאוד וכו' עכ"ל, ובפרישה כותב ע"ז בד"ה והטעם "השתא מפרש (הטור) ולמה אליהו נענה במנחה דוקא זהו מפני שהתפלה בזמן הזה יש לו סגולה מצד שהוא טרוד" עכ"ל. חזינן מהא כיון שהוא טרוד סגולת הזמן (כי פום צערא אגרא) ואדרבה היא הנוחנת.

וכמו"כ מרברי הזוה"ק (פ' ויחי ד' ר"ל ע"א) וע"ד תנינן דבעי בר נש לכונא דעתא בצלותא דמנחה וכו' ובהאי צלותא יתיר מבכולהו בגין דדינא שריא בעלמא, והמדקדק בלשון הזוהר משמע קצת ג"כ כנ"ל דכיון ששורים דינים יתאמץ בכונת התפלה, ובגלל זה דייקא תועיל התפילה יותר.

ודבר נפלא ראיתי בספה"ק כלי יקר להר"י שלמה אפרים מלונטשיץ זצ"ל בפר' חיי שרה פכ"ד פי"ג עה"פ ויצא יצחק לשוח בשדה, ומקשר בתחילת דבריו, סמך מתפלת יצחק לתפלת אליהו שאליהו נענה מיד כיצחק שנענה ג"כ מיד עיי"ש ארוכות דבריו, ומוסיף וז"ל: וטעם הדבר (שנענה אדם בתפלת מנחה יותר) לפי שמדת הדין מקטרג דוקא בבליה וע"כ תפלת ערבית הסמוכה ללילה, וכן תפלת שחרית סמוכה ג"כ ללילה שעברה, אבל מנחה רחוק מב' הלילות ע"כ אין בתפלה זו שום קטרוג עכ"ל.

עכ"פ חזינן מכל הני מילי מעלייתא דתפלת מנחה הוא ודאי עת צרון מיוחד ויש לחלק בין התפלה לזמן עצמו שבו שורים דינים ואין כל סתירה בין הדברים, ואדרבה כנ"ל, וזה פשוט.

אמנם לפי"ז יש לדין מקור וטעם המנהג שהביא הכותב שאין להזכיר חולה ביה"ז אשר כרפאנו בתפלת מנחה. ואכן לא באתי אלא להעיר ולהאיר.

והשי"ת ישמע קול שועתינו ויעננו כאשר ענה ליצחק אבינו ואליהו נביאנו

**אברהם מרדכי רינדר**

ביתר עילית

## בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל"

בגליונות האחרונים דנו הכותבים ליישב את הסתירה בדברי חז"ל אודות סגולת זמן מנחה, דבמקום אחד איתא שאז הוא זמן התגברות הדינים רח"ל, ובמקום אחר איתא שאליהו לא נענה אלא בזמן תפילת המנחה ומשמע שהוא עת צרון.

אכן ראוי להביא מש"כ בספר הקדוש נועם אלימלך סוף פרשת וישלח חלה"ק: ויקח מן הבא בידו מנחה, יש לרמוז היות שבמנחה התגברות הדינים ר"ל, וצריך כאשר צריך להציל עצמו מאיזה רשע אשר קם עליו אזי משרה עליו הדינים היוצאים בעת מנחה, ולזה אליהו ג"כ עשה נקמה בנביאי הבעל בזמן ההוא וכו', עיי"ש.

הרי נתברר דבאמת זמן מנחה הוא זמן התגברות הדינים והא דאליהו נענה בעת ההוא היינו שהשרה את הדינים על עובדי הבעל וכוה קירב את ישראל לאביהם שבשמים.

בברכת התורה

**משה גרשוני**

עיה"ק ירושלים תובב"א

## בענין הנ"ל

בגליונות האחרונים עלה על שולחן מלכים - מלכי רבנן, הגידון בסגולת זמן תפילת המנחה, ויצוין למ"ש בספר בני יששכר (מאמרי השבתות מא' ח' אות ט"ו) ובספר שפתי צדיק לשבת חזון (או' מ"ג) ובספר תשואות חן (בלקוטים בסוה"ס, עמ' קט"ו ד"ה טעם על קריאת שם תפילת מנחה).

ובעיקר דברי הגמ' בברכות (דף ו:): דא"ר חלבו לעולם יהדר אדם בתפילת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה שנא' ויהי בעלות המנחה, ראיתי להגאון רבי חיים אבועלפיה בספרו מקראי קודש הקשה דלמא מעשה שזיהו כן היה, דמחמת שנאחר הדבר עד הצהרים, לכן התפלל או, ואה"נ שאם היה מתפלל בזמן שחרית או ערבית גם היה נענה, שהרי לא מצאנו שהתפלל בזמן אחר ולא נענה, וכן מצאתי שהק' מהר"ש אלגאזי בספרו תאוה לעיניים וכן הרי"ף בפירושו לעין יעקב. ועוד. וזה אומר ככה וזה אומר ככה וכפטיש יפרצץ סלע.

והנראה לענ"ד עפ"י"מ דאיחא (ברכות יז: וש"נ) כל העולם כולו ניוזנין בשביל חנינא בני, ופירש מרן הריב"ש טוב וז"ע דכוונת אומר בשביל היינו שהוא עשה צינור ושביל להמשיך ההשפעות לכל העולם, וזהו בשביל חנינא בני, וכ"ה בצפנת פענח פרשת תרומה ועבודת ישראל ליקוטים עמ"ס תענית.

ובזה ניהדר לנידור' ונחזי דיש לברר בתרי אנפי את כוונת הגמ' במה דמייתי את עובדא ראליהו, דאיכא למימר שזהו סימן, וכלומר להיות וחזינן שאליהו נענה בתפילת המנחה, מוכח לנו דומן הזה הוא עת רצון ומסוגל לקבלת התפילות, אלא רבזה אכן יש להקשות מאן יימר לך שהזמן גרמא לאה, דילמא כן אירע המעשה, ובאמת זמני היום כולם שוים לטובה בלא שום חילוק.

אולם י"ל באופן אחר שזהו סיבה, ובאמת מעיקרא לא היה שום חילוק בזמני היום לגבי מעלתם, רק היות ומעשה דאליהו היה בזמן המנחה ונפתחו לו שערי שמים להענות לתפילתו, הרי שע"ז נפתח צינור ושביל לכל הדורות שזמן זה יהיה מסוגל לקבלת התפילות.

וא"כ סרה קושיית האחרונים דבוודאי בכל עת ועידן שהיה אליהו מתפלל היה נענה, ואם באמת היתה תפילתו בזמן שחרית היה פועל לדורות שזמן זה יהיה מסוגל לקבלת התפילות, וכן בשאר זמני היום, רק כוונת הגמ' היא שהיות זה אירע בזמן המנחה, היא הנותנת ודין גרמא לכך שזה הזמן נפעל בו כח מיוחד שיתמלא בו משאלותינו במידה טובה ישועה ורחמים.

### הערה בענין קריביה דרב אסי

איחא בגמ' (גיטין דף ל"ז ע"א) קריביה דרב אסי הוה ליה ההוא שטרא דהוה כתיב ביה אחריות נכסים, אתא לקמיה דרב אסי א"ל משמט או אינו משמט א"ל אינו משמט, שבקוה ואתא לקמיה דר' יוחנן, א"ל משמט או אינו משמט, א"ל משמט. ויעוין בפירש"י שכתב דקריביה דרב אסי הוא היה המלוה.

והגאון היעב"ץ בהגהותיו על אתר הקשה עלה וז"ל ברש"י ד"ה קריביה וכו' היה המלוה. נ"ב צ"ע מב"ל ואמאי שבקיה לרב אסי. עכ"ל. ואף שדבריו אלו בקצירת' האומ"ר כדרכו בקודש, מ"מ הוא בבחינת מועט מחזיק את המרובה דהוא העיר בכאן ב' קושיות נפלאות, חדא מנא ליה לרש"י דקריביה דרב אסי הוא היה המלוה, דילמא איפכא דהוא היה הלוה, ואחא חזוה דליכא שום משמעות מדברי הגמ' לכאן או לכאן.

וביותר דאדרבה איפכא מסתברא, דכד דייקת שפיר בדברי הגמ'. יש להוכיח לאידך גיסא דקריביה דרי"א הוא היה הלוה, דנהג רב אסי, דאוהו שאל קריבו בתחילה, פסק דהאי שטרא דאית ביה אחריות נכסים אינו משמט, דהיינו שמחויבים לשלם החוב שבשטר זה, וא"כ בואו חשבון לאיזה מהנוגעים בדבר היה לו ענין לילך לשאל את ר' יוחנן שיפטרנו מלשלם החוב, ובוודאי שזהו הלוה דלא היה כרצונו לשלם את החוב, ולא המלוה שאין חפצו להפסיד ממונו. ואנחיה להני ב' הקושיות בצ"ע.

ויש להוסיף ולהקשות ביתר שאת, דלכא"ו אף לו יהא כדברי רש"י דקריביה דרב אסי הוא היה המלוה, אולם מה יתן ומה יוסיף לנו ידיעה זו, ולאיזה טעם האריך רש"י לכאר דבר שהוא אינו נוגע כלל להבנת הסוגיא.

עוד יש לעיין בדברי הגמ' דלכא"ו קריביה דרב אסי עביד הכא דלא כהלכתא, דהלא לאחר ששאל ההלכה לרב אסי ופסק לו, שוב הרי אסור לו לילך ולשאל חכם אחר, וכמבואר להדיא במס' חולין (דף מ"ד: וש"נ) דהנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר, וא"כ כיצד הוא שאל לאחמ"כ את ר' יוחנן.

והנראה לענ"ד ליישב כל הני הקושיית בחדא מחתא בהקדים דברי הירושלמי במס' שבת (פ"ט ה"א) בזה"ל בר מרינה הו"ל עובדא, שאל לרב סימן ושרי, שאל לרב אמי ואסר ליה, ואיקפד ר' סימן, ולא כן

תני נשאל לחכם והתיר לא ישאל לחכם אחר שמא יאסור, א"ר יודן הכי הוה עובדא, שאל לרב אמי ואסר ליה, לר' סימון ושרא, איקפד רב אמי כהדא דתני נשאל לחכם ואסר, לא ישאל לחכם אחר שמא יתיר. והביאור בזה מפורש בתוס' במס' ע"ז (דף ז'. ד"ה הנשאל) וכן בסמ"ע (עשין קי"א) דהאי הלכתא דאסור לשאל חכם אחר חכם, הוא בדווקא היכא דהחכם הראשון אסר, ככה"ג אסור לשאל חכם אחר כדי להקל על עצמו, אולם להיפך דהחכם הראשון התיר, ואיהו בעי להחמיר אנפשיה, בהא שרי ליה לשאל חכם אחר כדי שיאסור.

וכן הוא הפירוש הירושלמי דפריך אמאי איקפד ר' סימון ולא כן תני, כלומר חימה הוא עליו במה דאיקפיד דהרי אינו שנוי בשום מקום הנשאל לחכם וגו' על כה"ג דיליה, דהלא כל האיסור להתיר אחר שאסרו, והתם הלא אסרו אחר ההיתר, וע"כ מסיק דהעובדא הוי להיפך דמקודם שאל לרב אמי ואסר ולאחמ"כ שאל לרב סימון ושרי, ושפיר איקפד רב אמי כהדא דתני נשאל לחכם ואסר לא ישאל לחכם אחר שמא יתיר.

ושיטות אלו הראשונים בביאור הירושלמי הובאו להלכה בדברי הש"ך (יו"ד סי' רמ"ב ס"ק ג"ט) דאין האיסור לשאל חכם אחר בכל גווני, אלא בדווקא אם הוא רוצה להקל על עצמו, אך באם כוונתו להחמיר על עצמו, שרי ושרי.

השתא דאתינן להכי יתיישבו כל הקושיות שהבאנו לעיל חדא בחברתה כי הדרי וכמין חומר, דאדרבה היא הנותנת דמהא דשביקה הקריביה לרב אסי, מזה גופו מוכח דהוא זה המלוה, דהנה לרש"י הוה קשיא ליה איך התיר לעצמו קריביה דרב אסי לילך לשאל חכם אחר חכם, והיה מוכרח לומר דהוא היה המלוה, וא"כ כשרב אסי פסק לו דאינו משמט, הרי דפסק לו לקולא דמותר לו לגבות את חובו, והיות והוא בעי להחמיר אנפשיה, הוה שרי לו לילך ולשאל את ר' יוחנן כדי שיחמיר עליו ויפטוק שמשמט ואסור לו לגבות את חובו.

אולם באם הוא היה הלוח, הרי דהפסק רב אסי היה לחובתו שעליו לשלם את חובו, ואה"ג שמשמטא אין הוא רוצה לפרוע את חובו, אך מ"מ לילך ולשאל חכם אחר שיקל עליו ויפטור אותו מן התשלומין, אסור לו. וא"כ מזה שקריביה דרב אסי שאל חכם אחר חכם מוכח דהוא היה המלוה, ומישוב הכל בטוב ועל מקומו יבוא בשלום.

ישראל דענדעראווימיש

עיה"ק ירושלם תובב"א

## בענין שתרי"ג המצוות רמוזות בעשרת הדברות

למערכת "קובץ בית אהרן וישראל".

בגליון פ (כסלו-טבת תשנ"ט), עמ' [קיט-קכנ], נתפרסם מאמר "בענין שתרי"ג המצוות רמוזות בעשרת הדברות" מאת "הרב יעקב לב".

יש לי להעיר כמה וכמה הערות:

(א) יש לצייץ את מאמרו של ר"ש אשכנזי "תרי"ג מצוות בעשרת הדברות" - אשר פורסם בגליון לה, סיון-תמוז תשנ"א, עמ' [קט-קיד], רהשלמות בגליון לח, כסלו טבת תשנ"ב, עמ' קנ-קנד.

(ב) הכותב (בס"ע קכא) תמה על דברי הרקנטי: "כי באלו העשרה כלולים כל התרי"ג מצוות, כמ"ש רבינו סעדיה ז"ל בפירושו לספר יצירה - הרי היה לו להביא דבר זה משמם דהמדרשים וחז"ל האמורים למעלה, ומדוע עזב את המוקדם ונקט את המאוחר... אין נראה שכל המדרשים ומאמרי חז"ל האמורים למעלה לא היו לפניו". - ואני בעיני ל"מ 'למעלה' אלא מקור 'מוקדם' אחד והוא דבמדבר רבה - אשר נוסד על מדרשו של ר' משה הדרשן, אשר חי כמאה שנה אחרי רס"ג!

(ג) בר"ע קכב הוא מעתיק דברי "רבינו משה איסרליש ז"ל שכתב בספרו תורת העולה" [גם עליו הוא תמה "מדוע הביא ענין זה מרש"י בשם רס"ג, ולא מכל דברי חז"ל האמורים למעלה"]. אף חזו והעתיק את הדברים בס"ע קכה.

הכותב העתיק דברי הרמ"א מתוך תו"ש (טו 211 ראש ע"א), עם השגיאות. העיקרית שבהן היא: "וכמו שכתב רש"י פרשת משפטים" - בשעה שרמ"א כותב: וכמ"ש רש"י ז"ל בפרשת וישמע יתרו! וכבר העיר על כך רש"א (בגליון לה, עמ' קיד, הע' 59) כי זכרונו של רבנו הרמ"א הטעהו: (מכיון שהדברים "מתחבשים" להיות כתובים בפרשת עשרת הדברות).

(ד) לסעיף ג (עמ' קאק) - ע"י משכיל לדוד, ס"פ משפטים.

(ה) בעמ' קכד הביא מחשוה"ג שע"ת: "מן אנכי היא עד וכל אשר לרעך, שהן תרי"ג אותיות... מתבאר מדבריהם שמנין תרי"ג אותיות הוא לא עד תיבות 'אשר לרעך', אלא עד תיבות 'וכל אשר לרעך'...". בספר שערי תשובה הובאה תשובת רב נחשון גאון [אשר קדם לרס"ג] ראה גליון לה, עמ' קיג, הע' 54] והיא הובאה כבר בספר הערוך (תפל ג) בשם רבנו חננאל בשם רב נחשון גאון [ראה שם, עמ' קיד, הע' 55] ושם הנוסח מדויק: "מן אנכי עד אשר לרעך"! והרואה יראה את דייקנותו של ר' מנחם ציוני בענין זה [ראה גליון לה, עמ' קיא, הע' 38] ואת דיוקו הרב של ר' אברהם ברי' עזריאל [ראה גליון לה, עמ' קנא, הע' 26].

(ו) באותו העמ' הוא כותב: מצאתי בפירושו... "הדר זקנים"... שכתב: "מאלף דאנכי עד לרעך יש תרי"ג מצוות (פי' שיש עד תיבת "לרעך" תרי"ג אותיות שרומזות לתרי"ג מצוות), ומכאן אסמכתא למ"ד שהס"ת כהני נושא המלך בזרועו, שלא היה כתוב בו רק עשרת הדברים בלבד, ונקרא ס"ת לפי שיש בו אותיות שמיני המצוות" עכ"ל... ומתבאר מדבריהם ז"ל שמנין תרי"ג אותיות הוא לא עד תיבות "אשר לרעך", אלא עד תיבת "לרעך" ולא אדע מה אדון כזה, האם גם לבעל הדר זקנים... היה גרסאות שונות בס"ת די להן... -

גם כאן העתיק דבריו מתוך תו"ש (טז 207 ע"א), ומכיון ששם נשמטו (בטעות ע"י הדומות) שלש תבות ('אותיות כנגד תרי"ג'), הוצרך להוסיף את הפי' בסוגרים: ואילו היה מעיין בגוף פי' הרא"ש בהד"ו (דף לד סע"ד) היה קורא במפורש: מאלף דאנכי עד לרעך יש תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות! ולא היה נזקק לפי'.

ולתמהיתו על מנין האותיות - החשובה היא פשוטה: בפי' הרא"ש נשמטה בטעות תבת אשר! השוה פי' הרא"ש לפרשת שופטים (דף סט תע"ב): ולפי שיש מאל"ף דאנכי עד אשר לרעך תרי"ג אותיות, כנגד המצוות, קריי ס"ת!

(ז) בסעיף ח (עמ' קכד-קכה) מסתפק הכותב, אם כל אות בעשה"ד רומזת למצוה אחת, או "שיש אות שרומזת לכמה וכמה מצוות, ויש אות שלא רומזת אפילו למצוה אחת". והוא מציע "לפשוט ספיקא דילין" מדברי הר"י מוינא משמיה דרס"ג [ע"ש באריכות, כולל תמהיותיו על רמ"א ושל"ה. אנב: בר"ע קכה (שו" 3) צ"ל: ארבעים ואחת אותיות (ולא 'תיבות')]. ספק נוסף יש לו לכותב (בסוף המאמר) "האם בתרי"ג האותיות רמוזות בהן תרי"ג המצוות כסדרן או שלא כסדרן" -

אמנם האמת הברורה היא, כי מעולם לא אמר רס"ג שתרי"ג המצוות תלויות בתרי"ג אותיות שבעשה"ד, אלא כתב במפורש: התרי"ג מצוות נכללות בכלל עשה"ד... אל אנכי שמונים - - - ואל לא תחמד ארבע וחמשים. ס"ה תרי"ג ומצאתי עוד, עם ההתחקות, מספר אותיות עשה"ד תרי"ב אותיות, ויהיה מהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג. עכ"ל [בתרגום מערבית].

הרי שפתי הגאון ברור מללו: (א) תרי"ג המצוות כלולות בעשה"ד, בכל דבור נכלל מספר מסוים של מצוות. (ב) אף נמצא רמז ואסמכתא לכך - במספר האותיות של עשה"ד המכוון כנגד מספר המצוות.

ואחתום בברכת החל"ד יע"ב

נמליאל גרינפלד (חלמיש)

## בענין מלמול שעון יד בשבת במקום שאין עירוב

למע"כ המערכת הנכבדה הע"י. בגליון פ' הארכתי לברר אם יש להקל לטלטל שעון יד בשבת במקום שאין עירוב, אף באופן שבוור שאינו בגדר תכשיט כלל, ומ"מ אפש"ל דיש להקל בזה, שהוא עכ"פ בגדר "מלבוש" ומוכח ב' סברות: א. סברת הערוה"ש סי' ש"א סעיף ס"א וכע"ז באגרות משה ח"א סי' קי"א

דכיון שאין מסלקם מגופו חשוב כמלבוש. ב. סברת הגרשו"א בשש"כ פ"ח הערה קי"א דכיון דבזמננו הכל רגילים ללבושו חשוב כמלבוש.

אך הלום הראוני מכתבו של שר התורה הגאון מטשעבין וצ"ל [שנרפס בקובץ דרך כוכב מעקב ב'. שבט תשמ"ח. עמוד ח'] ובו כותב וז"ל: וע"ד דרישתו אם מותר לשאת בשבת במורה שענת של יד במקום שאין עירוב. לא נהי'א לי להתיר, אחרי כפי המבואר בשו"ע סי' ש"א בדבר העשוי לתכשיט ולמשא, לדעה ראשונה אסור. וא"כ במורה שענת דעיקרו לתשמיש לכ"ע אסור. ובפרט בעיירות גדולות כמקומכם דהר"ר גמור היא עכ"ל. הרי שלא העלה כלל להקל מכות דהוה כמלבוש. ודן רק אם יש להקל משום תכשיט ודעתו להחמיר.

ברם, יש להעיר כי אז (שתאריך המכתב הוא ניסן תש"ח) עדיין לא היו רגילים שכולם לבשו שעון יד. ואפשר דלכן ס"ל דאין לדון מכה גדר מלבוש, ולא ס"ל סברת הערוה"ש והאגרו"מ דכל שהוא על בשרו חשוב מלבוש. אבל האידינא שנתוסף סברת הגרשו"א דדבר שכולם רגילים ללבושו, חשוב מלבוש, אולי אף לדעתו היה אפשר להתיר.

עוד העירני חכם אחד שליט"א מ"שכ דדעת הערוה"ש להקל בזה, מהא שכתב להקל במשקפים דכיון שאינו מסלקם מגופו, הוויין כאחד מבגדיו ה"נ בנידוד דשעון יד דנמי אינו מסלקו מגופו, הו"ל כמלבוש, די"ל דרק במשקפים הקיל כיון שמה שהוא אינו מסלקו מגופו הוא מחמת צורך גופו, שא"א לו ללכת בלעדיהם, לכן בטלים לגופו. כיון שאינו מסלקם מגופו. אבל בשעון יד אף שאינו מסלקם מידו. אך אינם צורך הגוף, שהרי שפיר יכול לעשות כל צרכיו, ולחיות ככל אדם, אף בלא שעון. [זהרי הרבה אנשים חיים בלי שעון] ואינו רק כשימוש בעלמא אלא שמרוב תדירות השימוש בו, יותר נח ללבושו על ידו. א"כ בזה לחדו שאין מסלקו מגופו עדיין לא הוה מלבוש. כיון שסו"ס אינו לצורך האדם. אלא לשימוש בו. [דונמא תחוקה לוח, ורפא הלוכש על גופו מכשייר רפואה הנחוצים לו תדיר לשימוש, ואינו מסלקם מגופו, האם י"ל דהו"ל כמלבוש, אלא כל שאין לובשו לצרכי גופו לא הו"ל כמלבוש].

ובזה הוסיף להעיר, על הפוסקים שדימו דין תכשיט לדין שעון, לומר דבשעון יש ההתר דתכשיט, דיש הברל בין כל תכשיט, לשעון, דכל תכשיט בא ליפות ולנאות האדם, א"כ הו"ל כצורכיו, כיון שבא ליפוי, ואמרינן דבטל להגוף, אבל בשעון [אף כשהוא של זהב] אינו עשוי ליפות האדם, שאין האדם מתייפה בזה, אלא דעתו של האדם שחפץ בשעון יפה, ומכובד, ולא, שהאדם מתייפה ע"י השעון-זהב. אלא שהוא רוצה בשעון יפה, א"כ כיון שאינו מיפה את האדם. אפשר שאינו בגדר תכשיט דאף שהאדם רוצה בשעון יקר ומכובד, אך כיון שאינו תועלת ויפוי לגופו. אפשר דל"ה תכשיט.

אך בזה צ"ע, דמשמע בפוסקים דמפתחות של כסף אי הוה עיקרם לתכשיט היה מותר. מחמת דהוה עלייהו גדר תכשיט, ולכאורה מפתחות דמו לשעון.

ביקרא דאורייתא  
שלמה ולמן שמעיה

## בענין ברכת ארוסין והמסתתף

כבוד חויר מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

הנה ראיתי בקובץ ע"ח מחודש אב-אלול תשנ"ח מאמר חידו"ת מאת מוח"י הגאון המופלא מוהר"ר משה דוד שטיינזורצל וצ"ל ונתעוררתי להעיר ולהאיר כמה מדבריו בעזה"י.

### כל מידי דלא מצי עביר לא מצי משווי שליח

וזה יצא ראשונה מה שהקשה שם בראש דבריו על הנוכ"י שכ' דהיכא דחתחן והכלה אינם יכולים לשמוע הברכה אסור לברך ברכ"א ועושים קידושין בלא ברכה, והקשה ע"ד דלכאוי' לשי' הרמב"ם היינו צריכים לעשות הקידושין ע"י שליח ואז השליח יכול לברך, וסיים דצ"ע שלא מצינו כן בהרי"א.

ולענ"ד צע"ט כיון שהחתן עצמו אינו יכול לברך כיון שהוא חרש היכי מצי משווי שליח והא קיי"ל דכל מידי דלא מצי עביר גם שליח לא מצי משוי, ואף שעל המצוה עצמה דהיינו מצוה הקדושין יכול

שפיר לעשות שליח משום שגם החרש יכול לקדש בעצמו דהא חז"ל תקנו לו נשואין מדרבנן מ"מ על הברכה ל"ש שיעשה אותו שליח כיון שהוא עצמו לא מצי לברך.

ואולי י"ל להשליחות הוא רק על עצם מעשה הקדושים שע"ז שפיר יכול החרש לעשותו שליח וכיון שהשליח מקדש ומקיים מצות קדושים ע"כ מדיני המצוה הוא שיברך ע"ז ג"כ ונמצא דאין הברכה מדין שליחות אלא דהוה מתנאי המצוה והלכותיה שמי שמקיים מצוה יברך עליה, ויש להביא ראיה לזה מדברי הר"מ פ"א מהל' ברכות הי"ג דבקבע מזוזה לאחרים מברך על עשיית מזוזה וכן במעקה, עיי"ש. והיינו שהברכה נתקנה על עושה המצוה ואינו מדין שליחות, וכן מבואר בחי' הגר"ח (עמוד קפ"ב) ע"ש. ושוב העירני יידיי הבה"ח כבר צבי כוקשפן נ"י וכן מוכח מדברי המג"א סי' תל"ב סק"ו גבי ממנה שליח לברוך חצמו איך מברך השליח "וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה דהמצוה היא על אבי הון ומ"מ אם אחר מל אחר מברך" ומוכח מדבריו דאין הברכה מתורת שליחות דאל"כ בלא"ה לק"מ. וכ"כ בחי' שם סק"א. וכן מבואר במקראי קודש חנוכה סי' כ"ג דהשליחות אינה חלה על הברכה, ודין 'ברכת המצות' הוא כמו מצוה שעל גופו דל"ש שליחות ולכן בני"ח אם רוצה לצאת בברכה מחויב לעמוד שם ול"מ שליחות, עיי"ש. אמנם במקראי קודש מפסח ח"א סי' מ"ד הביא עוד בשם הגרי"מ טוקצינסקי שנסתפק בדבר שמא השליחות חלה גם על הברכה ושכן מדוייק לכאור' מל' המ"ב, וצ"ע.

עוד נלע"ד ליישב אף אם נאמר כפשוטו שהשליחות הוא ג"כ על הברכה לק"מ על פי מה שחידש הנוב"י דלא בעינן דווקא שהמשלח יוכל לעשות אותו הדבר אלא שהמשלח יהיה בתורת אותו דבר (כהיהא דקדושים דכ"ג) ואף אם השליח יכול לעשות הדבר ההוא סגי, ואף שהברכה ראש בנייר השיג על הנוב"י מסוגיא דב"ק ק"י, כבר יישב הנוב"י בעצמו (חגיגה אה"עו' סי' ס"ט) הקושיה עיי"ש [וחימה על הברכה ראש שלא ראה תשובה זו של הנוב"י וכבר העיר בזה הש"ד"ח עליו]. ולפ"ז א"ש גם בעניינינו שהחרש ממנה פיקח בן דעת שיקדש בשבילו, וכיון דהשליח מצי לקדש בברכה שוב אין כאן חסרון מחמת כל מידי דלא מצי עביד השתא וכנ"ל.

גם בלא"ה נראה דאפשר ליישב קושיית זקניי הגאון ז"ל דאף דל"מ שליחות כיון דחתן עצמו לא מצי עביד מ"מ יועיל מתורת זכיה, כיון דזכות הוא לו שיקדש בשבילו אשה וזכין לאדם שלא בפניו. ואף דלכאור' יקשה דל"ש כאן זכיה דהא יש בזה ג"כ חוב דילמא ניהיל באחותה, מ"מ כבר כ' החת"ס בשו"ת אה"עו' ח"א סי' י"א וח"ב סי' מ"ג דכשממנה שליח לאשה פרטית מועיל אף כשלא מצי עביד מטעם זכיה, דכה"ג גיליה דעתו שחפץ באשה פלונית הוי זכות ולא חוב. שור"ר כענין דרגמ"ר יו"ד סי' ש"ה לגבי מי שעשה שליח לפרות בנו תוך ל' דל"מ מטעם שליחות כיון דל"מ עביד השתא, אך מ"מ לא אחר ל' יועיל מתורת זכיה דהא גיליה האב דעתו דניחא ליה בזה. אמנם לכאור' דבר זה אינו מוסכם דבשו"ת עין יצחק (או"ח כ"ח) השיג על דרגמ"ר מתוס' קדושים דכ"ג דכיון שעשה שליח בפניו גיליה דעתו דניחא ליה בשליחות דווקא ולא בזכיה, וא"כ לפ"ז ה"ג בעניינינו ל"מ מתורת זכיה, אך י"ל כמו"ש כעין יצחק שם דבאופן שמתנה בפירוש דאם לא יועיל מתורת שליחות יועיל מתורת זכיה ל"ש קפידא ומהני, וה"ג בקדושי חרש י"ל כן שימנה בפירוש ואז יוכל השליח לקדש בברכה, ודוק.

## האם חרש יכול לעשות שליח שיקדש אשה בשבילו

אך עדיין ק"ל ע"ז מצד אחר דהא חתן חרש ואינו בר דעת ולא מצי למשווי שליח כמפורש ברמב"ם שלוחין פ"ב ה"ב, וא"כ שפיר פסק הנוב"י דבכה"ג צריך לעשות קדושים בלא ברכה דהא ל"ש כאן כלל דיני שליחות. ואין לומר דמיידי בחרש המדבר ואינו שומע שנחשב כבר דעת דהא הנוב"י עצמו הביא שם המשוה דפי' חרש להוכיח ידש לו נשואין לחרש ושם מפורש בראש דברי הגמ' דרף ק"י"ב דמיידי בחרש גמור שאינו בר דעת דרבנן תקנו נשואין לחרש, וא"כ לא מיבעיא שאינו יכול לעשות שליח על הברכה אלא אפי' על הקדושים עצמם נראה לכאור' שאינו יכול לעשות שליח כמבואר בר"מ הנ"ל.

וחשבתי לתרץ זה עפ"מ"שכ לעיל דאף דאינו מועיל מתורת שליחות וכיון זכיה, ולכאור' אפשר לזכות לחרש ע"י אחר דאף דחרש ושוטה הוו כשלא בפניו מ"מ זכין לאדם שלא בפניו, וכן פסק בטורש"ע חו"מ סי' רמ"ג דמהני זכיה לחרש. אמנם באמת צ"ע דהא זכיה מטעם שליחות להרבה פוסקים וא"כ כמו שאינו יכול לעשות שליח ה"ה שלא יהיה אפשר לזכות בשבילו, ועד כאן לא מציינו בגמ' דמהני זכיה אלא לקטן דאתי לכלל דעת (כמבואר בב"מ ע"א) אבל לחרש דלא אתי לכלל דעת לכאור' ל"מ, וכן מוכח לכאור' מהרא"ש פ"ב דכתובות גבי עובדא דבר שטיא דמשמע דווקא משום דעתים חלים הוי כמו

אתי לכלל דעת מהני זכיה ע"י אחר אבל שוטה גמור וכן חרש דלא אתי לכלל דעת ל"מ זכיה, שו"ר בקצוה"ח שם סק"י שהקשה כן על הטושו"ע וע"י בנתיה"מ שם סק"י שהביא כן גם בשם המחנ"א, ומיישב שם דעת המחבר שהוא דעת הרמב"ם, ועכ"פ צ"ע בזה להלכה.

והנראה בזה דאף רבאמת בעלמא ל"מ שליחות לחרש מ"מ זהו רק במילתא דאורייתא אבל בקדושי חרש שאינו אלא מדרבנן מהני שליחות, כמו שמשמע מדברי הבי"ש סי' קכ"א סק"ט וז"ל וי"ל כיון דקדושו לאו קדושין הם א"צ כאן שליחות גמור לכן מקילינן בזה בחרש אבל בעלמא צריכים שליחות גמור (ושם מיירי לגבי גט ומסתבר שה"ה לגבי קדושין), שו"ר תשובה ארוכה בזה בשו"ת צמח צדק (סי' קיח) והרבה להוכיח דמהני שליחות בחרש (וצירף שם ג"כ הסברא דלא גרע מדין טלי קדושין מע"ג קרקע דמהני לרוה"פ), ועכ"פ בקדושין דתקינו ליה רבנן לחרש קדושין בוודאי מועיל שליחות, עיי"ש. וא"כ לפי"ז היה אפשר באמת בחרש שיקדש ע"י שליח בברכה ושפיר הקשה בזה על הנובי"י.

אך לענ"ד נראה דהנובי"י לשיטתו ולק"מ דהא הנובי"י כ' במק"א (מהדר"ק סי' ס"ד) דלא רק דל"מ שליחות לחרש אלא גם זכיה ל"מ דאף לדעת ר"י בר ברזילי שבחשו"מ מהרי"ט דס"ל דקטן שקידש לו אביו אשה מהני מתורת זכין היינו משום דאתי לכלל היהא אבל חרש דלעולם לא אתי לכלל היהא א"א שאחר יהיה שליח במקומו כיון דאינו בתורת אותו דבר, עיי"ש, ומבואר שהנובי"י ס"ל דגם לגבי קדושין דרבנן של חרש ל"מ לא שליחות יהיה בשבילו, ושפיר כ' הנובי"י דהיכן שהחתן והכלה חרשים עושים קדושין בלא ברכה משום דאי"א לקדש ע"י שליח ודוק.

### אם שייך בזה הכלל דמצוה בו יותר מבשלוחו

אמנם בגוף הקושי' שהקשה זקני ו"ל אמאי לא נעשה הקידושין ע"י שליח ואז יוכל השליח לברך, העיר בזה כבוד גיסי הרב משה ווילינגער שליט"א דמהיכי תיתי שהחתן צריך לוותר על מצוותו והא קיי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו, וא"כ אף שהחתן אין יכול לברך משום שהוא חרש מה בכך יעשה המצוה בעצמו דהכי עדיף טפי ולא יעשו ברכה כלל וא"ש דברי הנובי"י. ולענ"ד אין בזה כו"י הישג רמלב"ד דבענייננו שהחתן חרש ואינו בר דעת י"ל דאינו מקיים כ"כ מצוה כיון שהוא פטור ומופקע ממצוות אלא דחז"ל תקנו לו נשואין מדרבנן וא"כ י"ל שעדיף שאחר יקדש בשבילו בברכה, וממילא בכה"ג י"ל דל"ש לומר מצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שאין לו חיוב מצוה כלל. וגם בלא"ה אף אם נאמר דיש בזה קיום מצוה דהא מברכין ברכה ע"ז מ"מ נראה דל"ש הכא הכלל דמצוה בו יותר מבשלוחו כיון דהוא עצמו אינו יכול לברך והשליח יכול לברך א"כ יש כאן עדיפות לקדש ע"י השליח שיעשה המצוה עם ברכה ואפשר דכה"ג ל"א מצוה בו יותר מבשלוחו, וילע"ע בזה ואכמ"ל.

### אם ארוסין הוי מצוה קיומית אם שייך בזה ערבות

ומש"כ עוד דלהרמב"ם חיוב הברכה רמ"א דווקא על החתן ואין אחר יכול לברך בשבילו אף באופן שמכתובין להוציא, משום דקידושין הוי כנטי"י ושחיטה שאם אינו רוצה לאכול אינה מצוה והוי כברכה"י דלא לתנהי ולא לברוך, עיי"ש. צ"ע לענ"ד דלפי"ז לא יהיה אפשר לאחד להוציא את חבירו בשום מצוה קיומית כמו ערוב פדיון מע"ש וחלה ושחיטה וכדו' כמו שאין יכול להוציא חבירו בברכה"י משום דלא לתנהי ולא לברוך, ולכא"ו זה מחודש מאוד לומר כן, ומצד הסברא היה נראה לחלק דרווקא בברכה"י שהוא על הנאת הגוף שייך לומר כן אך לא על ברכה"י אף שהוא רק מצוה קיומית משום דבזה נתחדש לנו דין ערבות. וע"י מג"א סי' ח' סק"ה ופמ"ג שם לכא"ו משמע כדברינו דעל מצוה קיומית שייך דין ערבות ויכול להוציא חבירו. וכן משמע מקושיית הט"ז יו"ד סימן א' סק"ז לגבי שחיטה וכן מבואר בתבוא"ש שם סקני"ט דגבי ברכת השחיטה שייך ערבות אף שהוא רק מצוה קיומית. ובאמת י"ל בזה מהו הפוסקים אי במצוה קיומית שייך בזה דין ערבות או לא, וכבר האריך בחקירה זו ירד"י הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א בספרו עינים בהלכה (ה"א סי' ט"ז), אכן לומר בפשיטות דכל מצוה קיומית ל"ש בו תורת ערבות הוא מחודש מאוד, ולא באתי רק להעיר.

ומש"כ עוד דאין לומר דברכ"א יחשב כברכה על מצוה חיובית דאף שהקדושין מצד עצמו אינם רק מצוה קיומית מ"מ הוי חוב עליו מחמת פו"ר, משום דאפשר לדמות זה לברכת הלחם דסעודת שבת דמבואר בשו"ע דהגם שמחויב לאכול לחם בסעודת שבת מ"מ אינו יכול להוציא בהמוציא וה"ה לברכ"א וסיים בצ"ע. לענ"ד פשוט דאין הנדון דומה לראיה דהתם "המוציא" הוי בעצם ברכה"י ולכן

א"א להוציא מתורת ערבות משא"כ ברכ"א הוי ברכהמ"צ ממש לדעת הרמב"ם א"כ שפיר י"ל גם לדעתו והוי מצוה חיובית עליו מחמת דין פו"ר. ובעיקר הדבר מה שא"א להוציא חבירו בברכת המוציא וסעודת שבת, ע"י בט"ו סימן קס"ו קס"ז שנתן טעם אחר לדבר, וע"ע בלבוש שם סעיף י"ט ובספר עיונים בהלכה (בסי' הג"ל) שהאר"ך בזה ואכ"מ.

## ברין ברכת שהחיינו על קדושין ומילה

ומש"כ עוד דהטעם שאין מברכין שהחיינו על מצות קדושין י"ל משום שהקדושין אינם מעשה על פנים אחת כי אם נשאר עלולם מקודשת ונשואה לו וע"ז אין שייך לברך כמוש"כ הש"ך הל' כיסוי הדם דמצוה הנוהגת בתמידות אין מברכין שהחיינו והכא המצוה שתהא מקודשת בתמידות, וכן אפשר לומר דלהכי כשגדול נימול אין מברכין שהחיינו דעליו המצוה להיות נמול תמיד ואין שייך ע"ז ברכת שהחיינו אפילו לדעת הרמב"ם ורק באב דעליו המצוה רק פ"א וצ"ע, עכ"ר. לענ"ד צ"ע בזה, דאף שוודאי היא נשאר עלולם מקודשת מכח מעשה הקדושין אך מ"מ לא מסתבר לומר שתמיד יש בזה קיום מצוה, אלא מסתבר שקיום המצוה הוא פ"א בלבד ומכח זה היא נשאר ממילא מקודשת מכח ה"חלות" שהל בשעת מעשה הקדושין וממילא שפיר היה אפשר לברך עליו שהחיינו אם לא מחמת הטעמים האחרים שנתנו הפוסקים.

ומש"כ בדמילת גדול אין מברכין שהחיינו משום דעליו המצוה להיות נמול תמיד וכנ"ל, לענ"ד צ"ע בזה לפי מה שכתב בצפנת פננת להגאון הרוגאצבי דיש ג' דינים במצות מילה, א. להיות נמול. ב. לא להיות ערל. ג. מעשה המילה. ולפי"ז אם האב מברך שהחיינו כשהוא מקיים רק הדין השלישי של המצוה כ"ש גדול שכל עצמו שמקיים כל ג' דיני המצוה וודאי לא יגרע כח מצוותו מחמת זה ושפיר יכול גם הוא לברך שהחיינו, וצ"ע.

ובעיקר הדבר מה שצ"ע לה"ך בהל' כיסוי הדם צ"ע שלא מצאתי שם שדיבר מזה, אלא דשם (סי' כ"ח ס"ק ה') האריך לגבי דין "שהחיינו" בכיסוי הדם והעלה דאין מברכין רק על מצוה שזמנה קבוע ובא מזמן לזמן לאפוקי מצוה שמקיימים בתמידות כמו ציצית ותפילין וכדו' אבל על מצוה שהחלות הוא תמידי כמו נישואין ומילה בזה לא איירי שם הש"ך, ומסתבר דכיון שקיום המצוה אינו תמידי כמוש"כ לעיל אלא רק בשעת הברכה על המילה והקדושין או מקיים המצוה ולא אח"כ שפיר יכול לברך שהחיינו אם לא מחמת טעמים האחרים בזה, וצ"ע.

## נגדר מצות הפרשת תרומה, ואם שייך שאחד יוציא חבירו בהברכה

עוד כ' שם דלפי שיטת הט"ו ביו"ד סימן א' דתרומה חייבים להפריש אף כשאנים רוצים לאכול א"כ הוי כמצוה חיובית ויכול להוציא אותו האחר אע"פ שאינו תורם לעצמו וכי' ולענ"ד אפ"ל דעכ"ז אינו דומה לשאר מצוה חיובית שמחויב לקיים עכ"פ כמו לולב שופר מילה ודומיהם, משא"כ בתרומה אינו מחויב להפריש בתורת חיוב רק היכן שיש לו פירות של טבל, ואם רוצה יכול לפטור עצמו מחיוב זה ע"י ע"ז יקנה לעולם פירות של טבל וא"כ שוב אין להגדירו כמצוה חיובית שמוטלת אקראפתא דגברא לקיימה בכל אופן, וממילא לשיטתו דבמצוה קיומית ל"ש ערבות ה"ג י"ל כן במצות הפרשת תרומה.

ויש להביא ראיה לזה מברכי הישועות יעקב או"ח סי' ח' שכ' בבאיור דברי המג"א שם ס"ב שמחלק בין חלה לציצית, דחלה הוי מצוה קיומית מטעם דאם אין לו עיסה אינו מחויב להשתדל להביא עצמו למצוה זו משא"כ בציצית, וחזו כדברינו דאף אם נאמר דבאופן שיש לו עיסה מחויב להפריש אף אם אינו רוצה לאכול מ"מ אינו נחשב מצוה חיובית כיון דאין מחויב שיהיה לו עיסה, ודוק.

ומש"כ עוד אם נימא דתרומה הוי מצוה קיומית יש לצדד דגם כשתורם אחר בשביל עצמו ג"כ אין יכול להוציא, והביא ראיה ממה דנקט הני תלמי בתרא מחתא אילם בעל קרי וערום וכמו שבבעל קרי וערום ל"מ אף באחר מברך בעצם כמוש"כ התוס' בברכות דף כ: מסתמא ה"ה אילם לכאו' אפשר לחלק דרוקא בע"ק וערום שיש להם "איסור" להזכיר את השם משום שאינם כ"כ בקדושה בזה י"ל דגם באופן של שומע כעונה אינם יכולים להזכיר השם, וכיון דמ"מ דינם כעונה אינו דרך כבוד של מעלה לברך כשהוא ערום ואין ערותו מכוסה, וכן כשהוא בע"ק ואינו באימה ויראה אלא באופן של קלות ראש וכי' ע"כ אסור לו לצאת, משא"כ אילם שאין לו איסור לברך אלא שאינו יכול לבטא המילים בשפתיו מחמת מום של חסרון בגופו, ובוודאי אם יתחוש עפ"י חכמת הרפואה איהו מכשיר שיוכל לבטא המילים

בשפתיו מסתבר שיצא בברכה ויוכל לברך כל הברכות, א"כ הסביר נותנת שגם ע"י שאחר מוציאו יועיל בשבילו דהא קיייל שומע כעונה ממש, ובפרט לפמש"כ כמה פוסקים דהוא משום שהשומע מצטרף ממש להעונה ונטפל אליו א"כ בוודאי יוכל הוא לצאת בברכותיו, אם לא מחמת הספק שנטפס בהג"א ריש חולין אי באילם שאינו יכול לדבר שייך לומר שומע כעונה, אמנם למעשה כבר פסק הרמב"ם והטושו"ע יו"ד סימן א' דוודאי שייך שומע כעונה גם באילם, ודוק.

## גדר "ברכת השחיטה" לפי"ד הרא"ש, והחילוק בין שחיטה לתרומה

ומש"כ עוד לחלק בין שחיטה שמפורש בט"ז יו"ד סימן א' דאחר יכול להוציא את חבריו בהברכה כיון דהוי "ברכת השבח" שאין מחויב לשחוט רק אם רוצה לאכול לבין תרומה דהוי ברכהמ"צ ואין אחד יכול להוציא את חבריו אף באופן שתורם לעצמו, וכתב לכאור זה דשחיטה לא הוי מצוה כלל רק תיקון הלאו דנבילה ולכן הוי ברכת השבח משא"כ תרומה הוי מצוה ולכן ברכתה הוי ג"כ ברכהמ"צ ושוב חזר והקשה על דהרמב"ם ס"ל דזכותה הוי מצוה וס"ל דאילם יכול לשחוט לכתחילה (והיינו שאחר מוציאו בהברכה) וכן דעת הרא"ש אף שסובר להדיא בפ"ק דכתובות דשחיטה הוי ברכהמ"צ עיי"ש מה שנדחק בכיבור הענין, וסיים דקשה ליישב עפ"י יסוד דברי הט"ז.

ולענ"ד נראה דאפשר ליישב זה עפ"י מה שנדקדק היטב בדברי הט"ז, דיעקר כוונתו לומר דברכת השחיטה וברכת ארוסין דין אחד להם, וכשם שבכרכ"א החתן מארס והרב מכרך משום שהברכה אינה עולה בדיוקא על המצוה אלא שבח על מה שאסור עריות לכלל ישראל ה"ג ברכת השחיטה הוי שבח על איסור נבילה, ומפורש יוצא מדברי הט"ז שלא כתב לכאור כן רק לפי"ד הרא"ש דס"ל דבתרומה אין אחר יכול לברך בשבילו ובשחיטה יכול לברך בשבילו וע"ז כ' דשחיטה הוי ברכת השבח כמו שהרא"ש סובר בכרכ"א דהוי ברכת השבח, אבל אה"ג לדעת הרמב"ם שסובר מפורש דברכ"א הוי ברכהמ"צ ולא שבח על איסור עריות ה"ה ברכת השחיטה הוי ברכהמ"צ ולא שבח על איסור נבילה, וזה א"ש לשיטת הרמב"ם דס"ל וזכותה הוי מצוה עשה, וממילא א"ש קושיית הגאון ז"ל ולק"מ מדעת הרמב"ם משום דהט"ז לא איירי מעיקרא רק לדעת הרא"ש וכנ"ל.

ומה שהקשה דהרא"ש ס"ל בהדיא בפ"ק דכתובות דשחיטה הוי ברכהמ"צ וכי' לכאורה יש לעיין בלשון הרא"ש שכי' ג' טעמים על שינוי מטבע הברכות של ברכת השחיטה וברכ"א, א. דשחיטה אומר בלשון ברכהמ"צ משום דהתם א"א לאכול בלא שחיטה משא"כ בארוסין אפשר בלא קדושין. ב. בשחיטה אפקיה קרא בלשון ציווי אבל הכא כתיב כי יקח. ג. בקדשים בוודאי יש מצוה לשחוט, ולכאוי' אי ס"ל לרא"ש דיש מצוה בשחיטה (כדעת הרמב"ם) הול"ל בפשיטות דשאני שחיטה שהיא מצוה ולכן ברכתה הוי ג"כ ברכהמ"צ, ומה לו כל האריכות הזה שאינו אלא למותר, ועוד דכשנעיין בג' הטעמים הנ"ל נראה דאין בזה הכרע לומר דשחיטה הוי מצוה, דלטעם הראשון שא"א לאכול בלא שחיטה פשוט שאין שום ראייה דהוי מצוה דהא ד"ל דהשחיטה היא באה רק להתיר הנבילה כדעת הבה"ג והרמב"ן, ומש"כ עוד טעם דרחמנא אפקיה בלי ציווי משמע ג"כ להפק דבאמת אינה מצוה רק התורה כתבה אותו בלי ציווי, וכן מש"כ בדקדשים הוי מצוה ג"כ אינו הכרח דגם בחולין יהיה מצוה.

ולכן מסתבר לומר דכוונת הרא"ש ז"ל הוא דבין שחיטה ובין אירוסין ברכתם הוי ברכת השבח, אלא דלפי"ז יקשה א"כ מה ראו חכמים לחלק בנוסח הברכה בין זה לזה, וע"ז כ' הרא"ש ג' טעמים למה בשחיטה שייך יותר לומר הנוסח "וצוננו", ולפי"ז גם דעת הרא"ש ז"ל הוא דברכת השחיטה הוי ברכת השבח וכמוש"כ הט"ז ופסרי יכול לברך אחר להוציאו, ואף שכתבוא"ש מפורש דהבין כוונת הרא"ש דברכת השחיטה הוי ברכהמ"צ ולכן כתב לתמוה ע"ד הט"ז שמדמה אותם בעוד שמפורש בדברי הרא"ש החילוק שביניהם, מ"מ יותר מסתבר כפירוש הט"ז וכמו שהוכחנו, ויסוד הדברים ראיתי בשו"ת הר צבי יו"ד סי' ט' א' ושם האריך יותר, ועכ"פ לפי הנ"ל א"ש החילוק שכי' מוח"ז הנ"ל ומישיב הכל בס"כ.

ומש"כ עוד דלדעתו נראה חילוק אחר בין שחיטה לתרומה, דבשחיטה נתקיימה המצוה כחפצא דבשר הנשחט מותר לכל העולם ואם יאכל אחר"כ אחר מן הבשר יחשב כאילו המצוה נעשית גם בשביל האחר, משא"כ בתרומה שהמצוה היא דווקא כבעלים ואין לאחר שייכות במצוה ולכן אין אחר יכול להוציא בברכת התרומה אף כשתורם לעצמו וכי' לכאוי' יש לעיין בזה דאיה חילוק יש בין תרומה לשחיטה, דהא כמו ששחיטה הוי כחפצא שהותר הבשר לכל כמו כן תרומה הוי כחפצא שהותר הטבל לכל, ומש"כ דבתרומה הוי המצוה כבעלים אינו מובן דאי משום איסור טבל וודאי נסתלק לגבי כל העולם בשוה ואין

שום ענין לבעלים יותר מלאחר, ואם משום מצות ההפרשה דוה הוא חוב המוטל על הבעלים דהיינו 'חובת גברא' צ"ע מנין לו זה, דהא לפי פשוטו תרומה היא חובת החפצא ממש כמו שחיטה, ומשו"ה ג"כ נחשב תרומה כמצוה התלויה בארץ שאינה נוהגת אלא בארץ ולא כמו חובת הגוף שנוהג בין בארץ ובין בחו"ל, ומפורש כדברינו בתו"ס ב"ב פא. ד"ה ההוא דוהו החילוק בין תרומה לביכורים וביכורים היא חובת הגברא שהיא אין הפירות נאסרים עליו מחמת זה משא"כ תרומה היא חובת הפירות שנאסרים עליו מחמת איסור טבל, עיי"ש. ואם הכוונה דהוי מצוה שתלויה בבעלים משום דהוי זכותו לקיים המצוה א"כ ה"ה בשחיטה כיון דבהמה שלו א"כ זכות מצות השחיטה ג"כ היא שלו (דהא קאי לפי"ד הסוברים דחובתה הוי מ"ע וכנ"ל) וצ"ע.

ואולי י"ל דחלוק דין שחיטה מתרומה בעצם, משום דשחיטה אף באופן שא"צ רק לכזית כשר מוכרח הוא לשחוט כל הבהמה דהא א"א לכזית כשר בלא שחיטה כמבואר במ"א, וא"כ נמצא דככה"ג ששוחט בהמה שלימה והוא א"צ רק לכזית הוי מעשה השחיטה דבר המתיר הבשר גם לאחרים, משום דבעצם מעשה השחיטה מונח בזה היתר של כל הבהמה גם מה שלא נצרך למאכלו שלו, משא"כ בתרומה שיכול הוא להפריש תרומה רק מהחלק שהוא רוצה לאכול כעת, ואין אופן שיהיה מוכרח להפריש יותר ממה שברצונו גם כשביל חבירו וע"כ אין זה נחשב שחבירו שייך בעצם במעשה ההפרשה שלו ושפיר שייך לומר שהוא מצוה שמוטלת בעצם על הבעלים, ולכן אין אחר יכול להוציא בברכת הפרשת תרומה גם באופן שמפריש כשביל עצמו, כנלע"ד וצ"ע כזה.

וחכם אחד העיר לי דאפשר ליישב הדבר כפשוטו, דתרומה היא מצוה התלויה בבעלים משום דהתם יש דין מיוחד דהתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה אפ"י בדיעבד (כמבואר במשנה דתורמות פ"א מ"א) משא"כ בשחיטה אף דמסתמא השוחט צריך לבקש רשות מהבעלים לשחוט מ"מ בדיעבד מסתבר דשחיטתו שחיטה ול"ה נבילה והיינו שנתקיים המצוה בחפצא, עכ"ד. ולענ"ד לא מסתבר לומר כן דוודאי התורם את שאינו שלו דל"ה תרומה אינו משום דהמצוה היא על גוף הבעלים דהא תרומה היא חובת הפירות ולא חובת גברא כמו שהוכחנו לעיל, אלא הוא דין מיוחד הנלמד מפסוק כמו שמבואר בירושלמי דאף בדיעבד אינו חל התרומה מה"ט, וכ"ז הוא דווקא כשהוא שלא כרשותו אבל כרשותו היא תרומה כמו שפסק הרמב"ם (פ"ד מהל' תרומות ה"ב), וכן פסק שם דהתורם משלו על של חבירו היא תרומה אשר מזה ג"כ ראה דאין גדר מצות תרומה כמצוה המוטלת על הבעלים דווקא דא"כ לא היה מועיל כשאר חורם משלו, אלא הוא דין מיוחד כשתורם משל חבירו בלא רשותו דלא מהני בדיעבד, ולעולם היא תרומה חובת החפצא ויכול אחר המכרז להוציא את חבירו כיון דגם האחר שייך בעצם במצות הפרשת תרומה אם לא מחמת הטעם שהזכירו לעיל, כן נראה לכאן בביאור הענין וצ"ע.

הארכתי בכ"ז כתלמיד הדן לפני רבו וח"ו לא באתי להשיג אלא לישא וליתן כדרכה של תורה ולפלפל בדברי מוח"ז וצ"ל אגב חביבותי גבן להגדיל תורה ולהאדירה.

ביקרא דאורייתא

שרגא פייבל הלוי רוזנבוים

הרב יעקב קאפל רייניץ

## הערות בשולי ה"מנחת חינוך" מצוה לא

## קידוש שבת בדברים (עפ"י מהדרת "מבון ירושלים").

אות ה' ד"ה ועל פי זה וכו' וצדקו מאד דברי הט"ז [אר"ח סי' רעא, ס"ק יט] כיון דאמר נוסח הקידוש שנוכר יציאת מצרים יצא מן התורה, אבל בתפלה של שבת ודאי אינו יוצא כלל דאין שם זכר ליציאת מצרים. לפ"ז מתיישב מדוע באמת לא תיקנו הזכרת יצי"מ בתפלה (עי' תוס' רי"ד מהר" תליתא פסחים ק"ז ב' שעמד על כך) וה"ט כדי שיצא יד"ה מן התורה בקידוש על היין, אבל ביו"ט, לשיטת דכל עיקר הקידוש מדרבנן (עיין ב"מנחת חינוך" להלן אות טז), אכן מוכיחין יצ"מ גם בתפלה. וביותר נכונים הדברים עפ"י מש"כ החת"ס (בהגהות לסי' רעא במג"א סק"א) שלא להתכוון לצאת בתפלה, כדי שיצא ידי חובת דאורייתא מן המובחר במקום סעודה על הכוס וכתיקון חז"ל (ועיין בס' "מועדים זמנים" ח"ג סי' רמב) מה שהעירו והשיגו (ע"ז), ולפ"ד דלעיל, כך היתה תקנת חז"ל בנוסח תפלת ליל שבת, שלא להזכיר יציאת מצרים, כדי שצא יד"ח הקידוש דאורייתא מן המובחר. במקום סעודה על הכוס.

ובג' רע"א (סי' רעא, במג"א ס"ק ל"ב) העיר עמש"כ המג"א בקידוש על המים והיה בדעתו לשתות עוד יין, ר"צ לברך שנית בפה"ג: "לענ"ד כיון דנוסח הקידוש שאמר על הכוס של מים לא הוי קידוש, זהו הוי הפסק בין ברכת בפה"ג לשתית יין אחר". ואולם, כ"ז לשיטת המג"א שכבר יצא בתפלה יד"ח קידוש דאורייתא, משא"כ לט"ז ודעימי' בודאי ל"ה הפסק, שהרי יוצא בזה לפחות יד"ח קידוש מדאורייתא.

אות ז' ד"ה והנה בספק אם קידוש או לא קידוש ודאי צריך לקדש מספק דספיקא דאורייתא לתומרא וכו' וכן אם לא קידוש כל היום והגיע בין השמשות צריך לקדש בין השמשות וכו' דספיקא דאורייתא הוא. אבל בספק אם קידוש, לכאורה א"צ לקדש בבין השמשות, דהוי ספק ספיקא. והעיר ח"א דאפשר דכמו שכתב הר"ן (פסחים קח, א) לגבי ספיקא דרבנן לקולא, כשאר "לאו מילתא דטירחא הוא עבדינן לרווחא דמילתא" (וכ"כ הפנ"י בברכות יב, א, כא, א) א"כ אפשר דה"ה בספק ספיקא, ואולם לפמ"ש המג"א (מובא במ"ב סי' רעא סק"י בספק לו אם קידוש או לא, א"צ לחזור ולקדש, דספיקא דרבנן לקולא) שהרי כבר יצא שם) דן "המנחת חינוך" אם אפשר לצאת יד"ח קידוש בהכרלה, וברור שכל המו"מ הוא לפי השיטות שיוצאים יד"ח קידוש דאורייתא בתפלה, אבל לפי מש"כ ה"מנחת חינוך" לעיל מיני' להצדיק ד' הט"ז שהזכרת יצ"מ מעכבת, א"כ בודאי שאין יוצאים יד"ח קידוש בהדלה שהרי אין בה הזכרת יצ"מ, וק"ק שלא העיר ה"מנחת חינוך" על כך.

אות ט' ואם היה קטן לביל שבת שלא הביא שתי שערות וכו' שבת הביא שתי שערות וכו' אם קידוש לביל שבת, דאז היה חייב מדרבנן, דקטן שהגיע לחינוך חייב מדברי סופרים, אם מחויב לקדש ביום מן התורה זה תלוי, לדעת המרדכי שהביא המגן אברהם (סי' רסז, ס"ק א') דמפלג המנחה, אע"פ שהוא מדרבנן, מ"מ פוסק מקידוש בשבת, כי דרבנן פוסק גם המצוה מן התורה, א"כ גם כאן פוסק, אך המג"א הקשה על זה [דהא קטן אינו מוציא הגדול כמ"ש סימן קפו, ואע"ג שיבא אח"כ לידי חיוב דאורייתא]. ביישוב קושיית המג"א על המרדכי מקטן שאינו מוציא הגדול, י"ל דע"כ לא קאמר המרדכי בשעשיית המצוה בעת שחיבה מדרבנן קיימת דאורייתא שחל עליו לאחר מכן, אלא כאשר בעת הקיום של דרבנן קיימת האפשרות שיהי' בר חיובא דאורייתא בעת שיחול זמן קיומה של המצוה מדאורייתא, כגון סומא [שבו דן המרדכי] שיכול להתפקח, או קטן שהגריל אך לא הביא עדיין ב' שערות, משא"כ בקטן בשנים, שבודאי לא יבוא לידי גדלות בעת שתוקפה של המצוה היא דאורייתא, גם למרדכי, אינו יכול להוציא אתרים שתייכים מדאורייתא, וגם את עצמו אינו מוציא יד"ח. והידורו של המרדכי שאפילו אין ודאות שיהא בר חיובא דאורייתא לאחר מכן (כמו בקידוש מפלג המנחה ולמעלה) ודי באפשרות לדעת החיי אדם (כלל ה' סכ"ג) הא שבידו להביאו עצמו לחד דרבנן, אע"פ שעתה הוא תרי דרבנן מוציא, ובהו יצא לחלק שם, דאינו רומה לאשה דלא יבוא לידי חיוב זה לעולם. ואם כנים אנו בדברינו, הרי מש"כ בס' יום תרועה (ר"ה כח, א) דיש ללמוד מהא דאמרו שם שבאכל מצה בעת שטוהו, חייב לאכול שוב לכשיתרפא, דמי שגולד ב"ה בחצות היום ושמע תקיעות ביום י"ג שנה ויום א' קודם

חצות, צריך שישמע טוב התקיעות אחר חצות היום (ועיי"ש בהג' רע"א), הרי לשיטת המרדכי, כפי הבנתו בכיור דבריו, א"צ לשמוע התקיעות לאחר חצות, דבכה"ג יצא יד"ח תקיעה דאורייתא כמה ששמע קודם חצות. וראיתי "בקונטרסי שעורים מסכתא קרושין" לגרי"ז גוסטמן זצ"ל עמ' קנב שרן באריכות בדברי המרדכי [וביישוב קושיית המג"א עליו מקטן, לפי דרכו] ולהלן שם מביא מש"כ רע"א בהגותו למג"א, שם וז"ל: ומדברי כ"מ פ"ה הט"ז מהל' קרבן פסח מבורא גי"כ דלא כהמרדכי הנ"ל עכ"ל. והמתכבד מכאן כוננת רע"א "דהנה שם ברמב"ם פסק דקטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור, וביאר הכסף משנה בשם הר"י קורקוס ז"ל דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני, הרי משמע דאיל"ה לא היה נפטר כמה שבעה בעת שחיובו הי' דרבנן, לאחר שהגדיל, וזה דלא כהמרדכי. ועי' העיר הרהמ"ח זצ"ל דבתנא עשה הגרע"א מחלוקת בין הכסף משנה למרדכי, "דאין לדמות קטן לסומא ולחוספת שבת, ואין הקטן דומה כזה אלא לאשה, שגם המרדכי מודה שאין היא כת חיובא כלל ואינה מוציאה האיש והכי נמי בקטן". ואולם לפי מש"כ, הערת רע"א שרירה וקיימת, כי בנדרן בהגדיל בין שני פסחים, הרי בודאי תחול עליו אותה מצוה שקיים מדרבנן (פסח ראשון) בעודו גדול (-בעת פסח שני) ולדעת המרדכי א"צ להקריב פסח שני, וזה דלא כהר"י קורקוס, שתלה פסקו של הרמב"ם בי"ן המיוחד "דרחמנא רבייה".

שם בענין תשלומין בקידוש היום ותשלומין בהבדלה, דן ה"מנחת חינוך" אם קידוש היום הוא ליה רק תשלומין, "א"כ מי שלא חזי בלילה, כגון שוטה או קטן בלילה, מן התורה אין צריך לקדש ביום כיון דהוא תשלומין" והוכיח, לכאורה, מהא דאביעאי (פסחים קה, א) מי שלא קידש בלילה מהו שיקדש כל היום, ופשיטין מבני ר' חייא דאמרי מי שלא הבריל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל השבת, הכא נמי וכו' וכמוצאי שבת מי שהיה פטור מהבדלה היא פלוגתא דר"י ומהר"ם, לגבי מי שהיה אונן במוצאי שבת, אם מבדיל למחר, ומכיון דדין זה דקידוש נפשט מהבדלה בש"ס דילן, א"כ תלוי בשיטות הנ"ל. אבל בהמשך דבריו כתב, דאפשר שהבעיא היא בקידוש דרבנן, וגם מה דפשיט שם מהבדלה, היינו הבדלה על הכוס, אבל הבדלה דאורייתא אין לה תשלומין כלל, דאפשר וקא ביציאתו היא מצות עשה מן התורה, ואף תשלומין לא שייך בהבדלה מן התורה, דאין לנו קרא ע"ז דיהיה לה תשלומין. אבל לענין קידוש של תורה אפשר לומר דהוא מתורת תשלומין או דאין לו תשלומין כלל וכו', עכת"ד ויל"ע מדוע לגבי הבדלה של תורה נקט בפשיטות דאפשר שאין לה תשלומין ואילו לגבי קידוש של תורה מסתפק אם יש לו תשלומין, דהא גם בקידוש י"ל דרוקא בכניסתו היא מצות עשה ולאחר מכן עבר זמנו, ולתשלומין אין לנו קרא על זה, כמש"כ לענין הבדלה.

והנה, עפ"י מש"כ בהג' רע"א (סי' רצ"ט ס"ו והעתיקו המ"ב שם, ס"ק ט"ז) לענין הבדלה, דיום א' כולו לא מדין תשלומין אתינן עלי', אלא עצם החיוב נמשך, משום שהיום הולך אחר הלילה, יש לבאר מ"ש בסוגיא דפסחים (קו, א) אין לי אלא בלילה, ביום מנין וכו' ופשיטין מהבדלה, ומה צריך לילפותא מהבדלה, הלא לגבי היום הוא חיוב נמשך, כי, כאמור, היום הולך אחר הלילה, ומה שחייב בלילה, ממילא חייב גם ביום שלאחריו. ועכצ"ל שהי' אפ"ל שקידוש של לילה, הוא דין מיוחד לקדש השבת ככניסת היום, אבל כיון דחזינן לגבי הבדלה שמבדיל והולך עד יום ד', ואין זו מצוה דוקא ביציאת השבת, הדרינן לסברת רע"א דיום ראשון אין זה מדין תשלומין, כ"א חיובא דיום כולו, הן בהבדלה והן בקידוש. וביותר נכון מש"כ לפי גירסת הר"ף "מבדיל והולך כל יום א"ו ועיי"ש בחי' קרני ראם על הר"ף. (ובאמת נפלאות מדוע לא הזכיר רע"א סברא זו ברובו במחלוקת המהר"ם והרא"ש (המוכא בחי' רע"א סוף מס' מועד קטן). ולפי"ז מה דפשיט בגמ' למי שלא קידש בלילה, מקדש ביום, מהבדלה, אין זה תלוי במחלוקת של הר"י והמהר"ם (כדברי ה"מנחת חינוך"), וכמשנ"ת.

אות (יא) ד"ה ומצוה זו היא ככל מצות עשה לענין כונה וכו' תו"ד דאף למ"ד מצוות א"צ כוונה, מ"מ כאן אם לא כוון רק לצאת יד"ח תפילה ולא יד"ח קידוש, לא יצא דכיון דמתכוין למצות תפילה הוא ליה מתכוין למצוה אחרת, דלא גרע ממכוין להתלמד, ומסיק: "א"כ אפילו בשבת שחול ביו"ט דהזכיר יציאת מצרים, מ"מ לא יצא, רק אם כיון לצאת". ואולם, נראה דיש לחלק ולומר שסברת הרהמ"ח נשמעת יותר בשבת שחול ביו"ט, כי שם הזכרת ציי"מ ניתנה מעיקרא על יו"ט, ורק בדרך אגב יוצא גם יד"ח קידוש של שבת, לפיכך לא שלא נתכוין לכך לא יצא, משא"כ תפלה של שבת, ה"ה מתכוין לכלל מה שתפלה של כוללת וא"צ לכונה מיוחדת ומפורשת לצאת יד"ח קידוש, ואפשר שכך יהא הדין גם למ"ד מצוות צריכות כוונה. (אך עיין במ"ב (סי' רע"א, ס"ק ב') דיש לכוון לצאת יד"ח הקידוש בתפילה, לפי מה

דקיי"ל בסי' ס' ס"ד דמצוות צריכות כוונה. (ועתה ראייה שכווננו בדברינו למש"כ בס' "מועדים וזמנים", ח"ו סי' כ"ה, עיי"ש).

אות יב) ואם אחד מודר הגאה מחבירו, מותר לקרש לו כמו בשופר, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, עיין הלי שופר [שופ"ע תקפ"ט ס"ז] וביצא בתפלה, א"כ הקידוש דרבנן, ודעת הר"ה [רי"ה ו', ע"א מרפי הרי"ף] דמצוות דרבנן ליהנות ניתנו ואם אמר לו שיעשה קידוש עבורו, עיין הלי שופר ותלמד לכאן ולכל כיוצא במצות עשה.

לשיטת הר"ה, כבר העיר הר"ן (דף ב, בדפי הרי"ף) "דלפי דבריו אף בתקיעות דר"ה צריך לרקק לפי שיש בהן דרבנן" ולפום ריהטא נראה שכוונתו למאה קולות, אבל ל' הקולות שהתקין ר' אבהו (ר"ה לד, א), משום דמספקא ל'י אם התרועה היא גנוחי גנוח או ילולי יליל, הוי ספיקא דאורייתא, ושוב הדרינן להלכה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, אך כל זה לפי השיטות דס"ל דספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, אבל אם ספ"ד לחומרא הוא מרבנן, חל על תקיעות הללו דינא דר"ה שמצוות דרבנן ליהנות ניתנו. אות יד) ד"ה והנה וכו' וגם קטן אין מוציאם כיון שהוא רק דרבנן והם חייבים מן התורה, אך אם הם יצאו ירי תורה, א"כ קטן מוציא אף איש, כי דרבנן מוציא דרבנן. מרלא חילק בין אם התפלל הקטן ובין אם לא התפלל, כפי שכתב בשע"צ בשם דה"ח (סי' רסו אות ב') ומשמע דאזיל בשיטת הח"י אדם" (כלל ה' סעיף כג) (הובא לעיל אות ט') דכל היכא דביד קטן להביא עצמו לחד דרבנן, אע"פ שהשתא הוי חרי דרבנן מוציא יד"ח גדול שהוא חד דרבנן.

אות יז) ד"ה ועיין מג"א סי' רצ"ט סק"ט והבדלת שבת יש לה תשלומין עד יום ד', אף כשחל יו"ט לביל שני או לביל שלישי, מ"מ מבדיל ביו"ט התשלומין של הבדלת מוציא שבת, עיי"ש. ומ"מ נראה דאם לא הבדיל במוצ"ש, יו"ט לביל שני, לבני ארץ ישראל יותר טוב להמתין עד ליל שלישי ויוצא בהבדלה אחת, ממה שיבדיל ביום לביל שני שהוא יו"ט, ומ"מ צ"ע דשיהוי מצוה לא משהינן, ויבדיל לביל שני, אף שהוא יו"ט, ובליל שלישי מבדיל משום יו"ט, ואכמ"ל וכתבנו רק להזכיר.

ובביאור הלכה (סי' רצט, ד"ה ולקבל וכו') תמה על המג"א וז"ל ולענ"ד יש לעיין בעיקר הענין טובא, אם יכול עתה לעשות הבדלה, והאין יסיים עתה בהכרחה "המבדיל בין קודש לחול" אחרי שעתה הוא קודש וכו' וכמו דאמרינן בגמרא [פסחים ק"ו, ע"א] דאין להבדיל רק עד יום ג' משום דא"כ כבר עבר השבת קודש שעבר ותו מקרי יומי דקמי שבתא דלהבא וע"כ אין לומר המבדיל בין קודש לחול, דכבר עבר הקודש, וא"כ ה"ה בענינו אין יאמר "המבדיל בין קודש לחול" כיון דעתה הוא קודש וכבר עברו ימי החול וצ"ע עכ"ל. ולחומר התמיהה, נראה לומר דלפי"מ דפסק השו"ע (שם, ס"ו) דהא דמבדיל עד סוף יום ג', היינו מדין תשלומין (ממש"כ "שכת ולא הבדיל במוצ"ש מבדיל עד סוף יום ג'" אבל כמויד אין לו תשלומין), א"כ הבדלה "בין קודש לחול" מוסבת על מוצאי שבת, ולא על יום החול שעומד ומבדיל (דווקא לרבר תפלת "אתה חוננתנו" שמשלימה בתפלת שחרית בתפלה השנייה, בשכח להתפלל תפלת ערבית במוצ"ש, ראה מ"ב וביאור הלכה, סי' רצט ס"ק ב').

ואולם, לפי השיטות שאין זו תשלומין, אלא עצם החיוב נמשך עד סוף יום ג' (ראה מש"כ הטי"ז, יו"ד סי' שצו, סק"ב בדעת המהר"ם לענין אונן), ולפ"ו באמת ההבדלה היא בין היום שעומד בו ובין השבת שעברה, וכיצד יאמר המבדיל בין "קודש לחול", כאשר שעת הבדלה היא יו"ט. ומש"כ בביאור הלכה ד"כיון דעתה הוא קודש וכבר עברו ימי החול" ומדמה למ"ש דאינו מבדיל מיום ד' ואילך ד"כבר עבר השבת קודש שעבר", נראה דאין הנדון דומה, כי מ"ש דאין להבדיל מיום ד' ואילך, ה"ט כ' אע"פ שמבדיל בין שבת למוצ"ש, כמו שביארנו, מ"ש כל זה בתנאי שליום שמבדיל בו, יש שייכות לשבת שעברה, ויום הרביעי כבר שייך לימים שלפני השבת הבאה, משא"כ ביום השלישי שלאחר השבת, אע"פ שיו"ט הוא לא פקע מיני שייכותו לשבת שעברה, הגע בעצמך, לענין גיטין, אם אמר לה "ה"ו גיטך על מנת שתעשי דבר פלוני אתה השבת" (ראה פסחים קו א, לענין גיטין) וחל יום השלישי ביו"ט וכי נאמר שאין זה "אחר השבת" ולא נתקיים המצוי?

אך הלום ראינו בשו"ע הרב (סי' רצט, סכ"ו) שאזיל בשיטת הרמב"ם ("שכת או הויד") שחיוב הבדלה עד יום ד' אינו גרתי תשלומין, כי אם עיקר החיוב נמשך עד אז, ומ"מ העתיק (שם, סי"א) את הלכת המג"א, בדבר הבדלה לביל יו"ט, וזה לכאורה דלא כמשנ"ח לעיל. אך ראה לשונו "לפי שג' ימים הראשונים של השבוע נקראים ימים שאחר השבת והרי הן ככלל מיו"ש", ואולי כוונתו בתוספת זו, שאף אם נאמר שאין זה מדין תשלומין, כ"א עצם החיוב נמשך עד יום ד', מ"מ הפירוש הוא שימים אלה הם

בכלל מוצ"ש, והבדלתו היא עדיין בבחינת "המבדיל בין קודש לחול (-מוצאי שבת), ולכן אין זה תרתי דסתרי כאשר מבדיל כליל יום ג' של יו"ט, ודברי המג"א שרירין וקיימין אף לפי שיטתו.

אות כ) ד"ה ולענין וכו' וגם לענין כפיה על המצות עשה, דינה ככל המצוות שכופין עד שתצא נפשו וכו' אך אם כופין בשבת, דהוי כמו דין ועונש ואין עונשין בשבת עיין פמ"ג בריש פתיחה להל' שבת שמסתפק בזה. לצד שאין כופין בשבת, צ"ל דהא דתניא (כתובות פו, א) "עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו", היינו שאינו רוצה לבנות סוכה או לקנות לולב לפני החג, שהרי בחג עצמו אין כופין ומדוייק לפ"ז מ"ש "עשה" ולא "שב בסוכה טול לולב" וכ"כ הרהמ"ח (לעיל מצוה ה', אות יג): "אטו לולב ושופר, וכי לא יהיה מחוייב לקנות קודם החג ובחג אינו בנמצא, וכי אינו מבטל בזה המצות עשה, אתמהה". אך בתשו' הרא"ש (כלל סח, כז) כתב דמ"ש שכופין על מצות לולב וסוכה, היינו בזמן חיובא, עיי"ש, וצ"ל לפ"ד המנחת חינוך דמיירי בחוה"מ, וכופין גם על מצות נטילת לולב מדרבנן. ויש לרדן טובא בעצם ההנחה שכפיה על המצות היא בגדר עונש, ואולי בזה תליא המחלוקת של הקצוה"ח והנתיבות (חו"מ סי' ג' סק"א) אם כל אחד בידו לכפות חברו על קיום מ"ע או בעינן דוקא ב"ד, ואכמ"ל בזה.



# תקוני סופרים

## תשובות פאר הדור - (להרמב"ם)

כפירוש אור גדול על המשניות [גרפס בפנים המשניות וילנא] במס' סנהדרין פ"א מ"א כתב שדעתו של הרמב"ם בתשובותיו פאר הדור ס"י קפ"ו, שבדיינים אם היו יותר משלשה דיינים והאחד הי' קרוב או פסול, לא אמרי' שיבטל כל הדין, כמו דאמרי' כן לענין עדים שאם נמצא בהם קרוב או פסול כל העדות בטלה, ומכאן זה הק' על התוס' יו"ט שם שמדבריו משמע דלדעת הרמב"ם אמרי' נמצא קפ"א בטלה, גם לענין דיינים.

ועינתי בפנים בתשובה שם וראיתי שאכן מהתחלת התשובה משמע כדבריו, אכן מהמשך התשובה מבואר ההיפוך. וז"ל התשובה:

"תשובה עמדתי על שאלתכם, ויש לכם לדעת שלא לכל דבר אנו צריכין שבעה טובי העיר אלא בצרכי ציבור בלבד, אבל בדיני ממונות לא תנן ד"מ בשלשה, ושבעה אלו שמכרו ודאי אם יש בהן שלשה שראוין להעיד ד"מ ומכרו כהוגן בהכרזה מכירתם מכירה, ואע"פ שנמנו קרובים עמהם או שהיו מקצתם קרובים זה לזה, ובלבד שלא תהא באותן שלשה צד קורבה, דק"ל בד"נ ד"מ ודיני מכות, אב ובנו הרב ותלמידו אין מונין להם אלא אחד, הא למדת שנמנה האב עם בנו כד"מ ומונין להם אחד".

הנה עד להכא משמע כדברי האור גדול, שמבואר מדברי הרמב"ם דלא אמרי' נמצא קא"פ בדיינים, אמנם תו"מ לדברים הנאמרים ממשך הרמב"ם וז"ל: "והללו כך הלכתן, אם שלשה מהם אינן קרובים זל"ז ולא ליתום... אלא שצריכים אותם ג' לחתום כסוף, כדי שלא יצטרפו עם מי שאינו ראוי לחתום לשום קרבות או לשום פסלות, שכן שנינו, מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אף שלשה נמצא א' מהם קא"פ עדותן בטלה, ומנין שאפילו הם מאה, ת"ל עדים, ונתנו טעם לדבר זה, ואמרו שענשן לפי שחתמו עם מי שאינו ראוי לחתום, וכיון שהטעם מצוי בין בעדים בין בדיינים, ואמרינן נמי וכן היו נקיי הדעת בירושלים עושין לא היו חותמין על השטר אלא אם כן יודעין מי חתם עמהן, ולא היו יושבין ברין אא"כ יודעין מי יושב עמהם, הא למדת שהדבר אחד בין לרוב בין להעיר. ואין אנו חותמין דין בטופס זה כלל עד שיצא הגוף של השטר ומצא בו שלשה מהם לבסוף. ושלושכם יסגא לעד ושלוס" עכ"ל.

הרי שדעתו דאמרי' נמצא קא"פ בדיינים, ועוד ביארו בטעם דכמו בעדים אמרי' נמצא קא"פ בטלה לפי שחתמו עם מי שאינו ראוי לחתום וטעם זה שייך גם בדיינים, ונמצא שסוף התשובה סותר את ראשיתו.

עוד תמהתי אם תשובה זו היא מהרמב"ם, ממש"כ בתו"מ "דק"ל בדיני נפשות ודיני ממונות ודיני מכות אב ובנו הרב ותלמידו אין מונין להם אלא אחד" ואכן כ"ה בתוספתא לפנינו בסנהדרין [פ"ו ה"ב] וכ"ה בגמ' שם (דף לו.), שדיני ממונות כד"נ ומכות, שכשמונים הדעות לדעת כמי מהם הרוב, מונין אותם רק כדעה אחת.

אמנם להרמב"ם גירסא אחרת בזה, כמבואר מדבריו בפ"א מהל' סנהדרין ה"ו ע"ש ברדכ"ו ובכ"מ, ושהוא מונה ד"מ עם דיני טומאות וטהרות שהאב ובנו והרב ותלמידו מונין אותם כשני דעות. [אמנם בכמ"ק מצאנו שדבריו בתשובה סותרים לדבריו ביד החזקה כידוע והאירכו הפוסקים בזה].

הערתו כ"ז להר"ג ר' דוד יוסף שליט"א [מהדיר תשובות פאר הדור ע"י מכון ירושלים בשנת תשד"ם ושוב במהדור"ב שתנ"ד] והשיבני ע"ז שהגם שמקובל לכל בר בר רב שתשובות פאר הדור הוא כולו להרמב"ם ז"ל, [כי כך נראה משער הספר כמו"כ בהקדמות והסכמות] אך האמת אינו כן, כי עד ס"י קנ"ו בלבד הם להרמב"ם ומסי' קנ"ו והלאה אינם להרמב"ם, כי משם מתחיל כמה תשובות לר' יעקב אלפאסי, וכל התשובות שמופיע בהם חתימה הם בחתימתם של ראשונים אחרים, משא"כ עד לסי' קנ"ו כשמופיע עליהם חתימה הוא חתימת הרמב"ם, ברובם: "וכתב משה" ולפעמים מפורש: "משה בר' מיימון ז"ל".

ולדעתו תשובה הנ"ל - שהוא בסי' קפ"ו - אכן תמוה מאד, אמנם אין זה השגה על הרמב"ם, (ולא שתירה לספרו יד החזקה) כי תשובה זו אינה להרמב"ם, עכ"ד.

והן אמת כי גם עד סימן קנ"ו בכמה מקומות לא מופיע שום חתימה, בכ"ז יש להניח כדבריו, ולייחסם להרמב"ם, כי רובם חתומים להרמב"ם. ומשם והלאה מכיון שאלו החתומים אינם להרמב"ם, יש להניח שמשם והלאה הם קיבוץ תשובות של גאונים אחרים, וא"כ גם התשובות שאינם חתומים, ותשובה זו ממללה, אין לייחסם להרמב"ם.

וכן נראה גם ממה שהכניסו פרקי הצלחה להרמב"ם אחרי סימן קנ"ה, ללא הצגת סימן ע"ו, כנראה שהכניסוהו אחרי כל התשובות השייכים להרמב"ם, ומשם והלאה אינם תשובות להרמב"ם.

ומעתה משי"כ האור גדול שהרמב"ם "לשיטתו" בתשו' פאר הדור דלא אמרי' נמצא קא"פ בדיינים בטלה, חוץ ממה שהבאנו שלא כתב כן בחלקה השני של התשובה, שמשם מתבאר להיפוך, דאמרי' נמצא קא"פ בדיינים, יש להניח שתשובה זו כלל אינו להרמב"ם, ובוודאי שאין להקשות מזה על התוס' יו"ט. [את ועוד, שלהדיא נ"ל מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה' ז-ט שדעתו דאמרי' נמצא קא"פ בדיינים למעין שם היטב, וגם הראב"ד דעתו כן להדיא, וכך גם הכין בדעת הרמב"ם (וזהו כוונתו במש"כ שם והקושיא שהוקשה לו וכו' יע"ש) ואכמ"ל, ובמקו"א הארכת].

ולסיכום:

(א) מה שמוסכם מחמת הלשון בשער הספר והקדמות וכו', שתשובות פאר הדור כולו להרמב"ם, טעות הוא, תשובות הרמב"ם אינם רק עד סי' קנ"ו, ומסי' קנ"ו והלאה הם קיבוץ תשובות של גדולי הראשונים, כולל אלו שאינם חתומים, שגם הם אינם להרמב"ם. כנראה.

(ב) התשובה בסי' קפ"ו סותרת ראשיתו עם סופו, דמתחילתו משמע דלא אמרי' נמצא קא"פ בדיינים, ואילו בהמשך מתבאר להיפוך, ומצוה ליישבו, כי אף שתשו' הנ"ל אינה להרמב"ם, בכ"ז יש לייחסו לאחד מן הגדולים, שכן הוא הלשון בהתחלת השאלה: "יוריגו אדונינו רבינו וגאוינו" ובסיום השאלה: "ישלום רבינו וגאוינו יירה ויסגא לעד".

(ג) מש"כ בפירושו אור גדול על המשניות סנהדרין פ"א מ"א, שהרמב"ם לשיטתו בתשו' "פאר הדור" סי' קפ"ו דלא אמרי' נמצא קא"פ בדיינים, לפי"ד אינה להרמב"ם וגם בהמשך התשובה כתב להיפך.

## נבא בתרא דף ט ע"א

ב"ב ט. ואמר רבי יצחק כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות, הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, דכתיב הלא פרוש וגו', ועניים מרודים תביא בית וגו', כי תראה ערום וגו' (א) והמפייסו בדברים מתברך באחת עשרה ברכות, שנאמר ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשיבע, וזרח בחשך אורך ואפלתך כצהרים ונחך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך וגו' (ב) וכנו ממך חרבות עולם מוסדי דור ודור תקומם וגו'. ע"כ.

על חלק הראשון במימרא דר' יצחק שהנותן מתברך בשש ברכות, היות שבגמ' לא מפורט הפסוקים הנאמרים בו הברכות, הגיה הבי"ח להביא כל הפסוקים השייכים לפירוט שש הברכות במילואם, וכך הגיה: "וכתיב או יבקע כשחר אורך, וארוכתך מהרה תצמת, והלך לפניך צדקך, וכבוד (כ"ה בב"ח וצ"ל "כבוד" דכ"ה בפסוק) ה' יאספך, וכתיב או תקרא וה' יענה, תשוע ויאמר הנני".

ובחלק השני של המימרא במפייסו בדברים, בגמ' אמנם מוזכר חלק מהפסוקים המדברים על הברכות, אלא שבהגהות הבי"ח שם, חוץ ממה שלא הגיה להשלים הפסוקים, ארזבא הוא מתק תיבת "וגו" אחרי התיבות והשביע בצחצחות נפשך וגו', ואינו מובן אחרי שהמשך הפסוק הוא המשך הברכות השייך לעניינו, ודרך הגמ' ככה"ג, גם כשלא מובא המשך הפסוק לסיימו בתיבת "וגו", ולמה הגיה למוחקר.

אמנם נראה שנעזק כאן רק מקצת מהגהתו, ומתוך כך קלקלו, והבי"ח אמנם הגיה למחוק תיבת וגו', אך לא לגרוע אלא להוסיף המשך הפסוקים וכך נראה להוסיף בהגהתו: והשביע בצחצחות נפשך "ועצמותיך יחליץ והיית כגן רזה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו וכתיב" וכנו ממך... (והרי הוא דומה להגהתו הראשונה).

ונראה שלפי גירסתו גם בהמשך אחרי הפסוק ובנו ממך חרבות עולם מוסדי דור ודור תקומם "וגו" יש להגיה למחוק תיבת "וגו" וכך צ"ל דור ודור תקומם וקרא לך גדר פרץ משובח נתיבות לשבת" (ובכאן מצאתי כגירסא זו בעין יעקב שהשלימו פסוק זה, אמנם בפסוק הקודם לא מצאתי שם כגירסא שכתבנו, אדרבא הם הביאו הגהת הב"ח כפי שמוכח בב"ח שלפנינו).

וכך מוזין את אחת עשרה חרכות של המפייסו בדכריים, ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע א) ורחב בחשך אורך ב) ואפלתך כזהרים ג) ונחך ה' תמיד ד) והשביע בצחצחות נפשך ה) ועצמותיך יחליץ ו) והיית כגון רוח ז) וכמוצא מים אשר לא יזכרו מימיו ח) ובנו ממך חרבות עולם ט) מוסדי דור ודור תקומם י) וקרא לך גדר פרץ יא) משובח נתיבות לשבת [וכך מצאתי מונה אותם גם כפי העץ יוסף על העין יעקב] ולגירסת הב"ח כל אלו הפסוקים מוזכר בגמ' כמש"כ כנ"ל.

### רא"ש בנא מצינא פ"א סימן טז

רא"ש ב"מ פ"א, סו"ט טז "...אלא איצטרך לאשמעינן רשנים ורכיני על בהמה אחת [ת] קנו שניהם" לפני החיבות קנו שניהם ציון אות [ת] לפלפולא חריפתא ששם ב' "ולא תימא רכוב עדיך דהא מנהיג ותפוס בה, גמ', ע"כ.

הגהה זו לא מובנת דהא בשניהם ורכיני איירי כאן, ופשוט שדברי הפלפולא חריפתא קאי על דברי הרא"ש בהמשך שם שכתב: "וגם אשמעינן דרכוב ומנהיג כאחד קנו שניהם" שם צריך לציין אות [ת], וזה מצאנו בגמ', דרכוב ומנהיג קמ"ל דלא תימא רכוב עדיך מהמנהיג כיון שהוא גם מנהיג וגם תופס בה. [במהדורה החדשה של עוז והדר שכבר הדפיטו על מסכתא זו לא עלו על טעות זה].

### יוחנן בר"נ בריוול

כולל כתר שושנים - ירושלים

## פירוש הרשב"ם לפרשיות נח לך לך

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן ישראל, שלום וברכה,

אבקשכם לפרסם הענין הבא במדור תיקוני סופרים, לתועלת הרבים.

הנה בחומשים הרגילים לא מופיע פ"י הרשב"ם לפר' הג"ל. ובחומש רב פנינים הוצאת לוינ אפשטיין, מובא בסוף תיקונים והשמטות לפי' הרשב"ם, ושם מופיע הפירוש לפר' אלו, וכתבו שם [סוף פרק א]. שלפרק א' הוא מכת"י. והיתר לא נמצא בשום כת"י, ולכן ליקט ר"ב ראזין מתוך פירושו הרשב"ם כשאר מקומות, מה שנוגע לפר' אלו, והעתיקם כלשונו וכצורתו, ע"כ. ויש לציין שפי' הרשב"ם שנרפס בחומש המאור, לקוח משם, וחשוב לדעת שהוא רק ליקוט, [ויש להוסיף שהרשב"ם עצמו ודאי כתב פירוש גם לפר' אלו, וכמו שמציין לפר' נח, ויש פר' וישב].

והנה, אע"פ שהליקוט הג"ל נעשה בלשונו של הר"ש, מ"מ פעמים ולא יוכל הקורא לעמוד על הוכן הדברים עד שיראם בשלימות במקורם, וכמו למשל ר"פ נח, כתוב "אלה תולדות נח, בניו ובני בניו". והקורא אינו מובן אמאי נייד הר"ש מפשוטו שהרי רק בניו מוזכרים כאן, אמנם המעיין ר"פ וישב, יבין, ומראוי, שבהוצאות החדשות יציינו לכ"ד את מקורו.

ברכת התורה

אברהם דהן

בני-ברק

