

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

ב"ה  
שנה טו  
גליון ג (פז)  
שבט - אדר א'-ב' תש"ס

# 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  
שעי" 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 קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
- 
- ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
- 
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
- 
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- 
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר
- 
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - קרית ספר
- 
- כולל אברכים ללימוד 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	כותרת	תוכן
ו	בדיני משלוח מנות	רבי שבתי גארמיואן זלה"ה מרכיבי ירושת"ו (- ת' -)
ט	בענין סעודת פורים שהתחילה בלילה וגמרה ביום	הנ"ל
יא	בענין מקדש שאמר אין לי עדים ואח"כ מצא עדים	הנ"ל
יד	דרושים לפורים	רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל בעל "אורים ותומים" (ת"י - תקכ"ד)

## חידושי תורה

יט	בענין גרדי נדר בהתפסה ושלא בהתפסה	הגאון הרב יחיאל וילנסקי זצ"ל אב"ד הל-אביב
כז	בענין אזהרת יום ולילה לא ישבותו	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג ביה"ד הגדול, ירושת"ו
ל	בענין שכירות קניא	הרה"ג ר' צבי הירש עדילמאן רב בברוקלין
לא	בענין מראית עין	הרב שמואל דב בלוי קארלין סטאלין, ירושת"ו
לה	בענין זמן חלות שעבוד השטר בסוף היום או בשעת המסירה והמסתעף	הרב בנימין פרידמן בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
נג	בענין ברכה על השמן	שרגא בוקשפן קארלין סטאלין, בני ברק

## בירורי הלכה

נה	בענין מיץ משוחזר לגבי פת הכא בכיסנין ולגבי קידוש	הרה"ג ר' יוסף פדווא דומ"ץ לונדון
נז	בענין הפסק בין נטילת ידים לברכתה (ב)	הרב יחיאל טויסיג כולל או"ח קארלין סטאלין, גבעת זאב
עא	נשיאת כפים ככהן אחד	הרב צבי שיינברגר ר"מ בישיבת מאור עיניים, ירושת"ו

עז	הרב אהרן שטיינברג מח"ס "עיונים במשפט" בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	שומר שטעה ומסר לאחד פקדונו של אחר
פג	הרב פינתס דיק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	כירור כדין פת הבא בכיסנין (ג)
קב	הרב שלמה זלמן שמעיה מח"ס "עיונים בהלכה" בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	פתיחת מקרר בשבת

## מנהגי ישראל

קט	הרב אליהו ביטון רב כיריה וראש ישיבת בית יוסף	מנהג טריפולי בשבע ברכות
----	---	-------------------------

## קיג

## הערות

בענין תוספת שבת - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, ביה"ד הגדול ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדר נבנצל, רב עיר העתיקה, ירושת"ו / בישול ביו"ט להתוס' יו"ט ואמירת אור חדש כיוצר המאורות - הרה"ג ר' יחיאל זילברברג, מח"ס "מנחת יחיד", ירושת"ו / בענין הזמר לכה דודי - הרב אפרים פישל שטיין, מח"ס "גיוילי אפרים" ועוד, כ"ב / בדין שומע כעונה אם צריך עמידה בכרכה - הרב שלמה אנגלרד, רב ביהמ"ד ראדזין, כ"ב / בענין אכילה חוץ לסוכה אי הוי קום ועשה - הרב יעקב הוכברגר, ר"מ ישיבת נחלת משה, ירושת"ו / בענין מכשירי גרמא בשבת - הרב ישראל רוזן, ראש מכון צומת, אלון שבות / בענין קריאת המגילה בהשכונות שבירושלים ת"ו - הרב משה מאיר ברגר, ירושת"ו / קביעות סעודה על היין - הרב יצחק הלוי, בני ברק / הערות שונות - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / הערות שונות - הרב שמואל ישעיה יפה, ירושת"ו / בענין קידוש שבת בדברים - הרב עזריאל ב. אהרנוביץ, ירושת"ו / על מקור יום כפור קטן - הרב אלימלך אלעזר פרנקל, בני ברק / בענין ליווי חתן לביהכ"נ בשבת עליה לתורה - הרב אליעזר לוי, ירושת"ו / הערות שונות - הרב ישראל דענדראוויטש, ירושת"ו / על ההערות במסכת פסחים - גמליאל הכהן רבינוביץ, בני ברק / בענין ברוב עם הדרת מלך ובענין הלומד מחבירו - יהודה ליב שטרן, ירושת"ו / בענין שמחת יום טוב - משה גרינוולד, בני ברק / דחיית צום גדליה כדי לצום ביום הכיפורים - אברהם שמעון פולק, ירושת"ו.

## קלח

## תיקוני סופרים

הרב גד חסידה, ירושת"ו	על כתב היד של פירוש הרשב"ם על פרשת בראשית
הרב נחום נוישטט, ירושת"ו	אמירת "ויצמח פורקניה" בקדיש של סיום ופיענוח ר"ת ש"ן ובכ"ר
הרב יוחנן ברי"ג ברזיל, ירושת"ו	טעויות בציטוט המקראות של דין עדות
הרב אפרים פישל הלוי סגל, ביתר	אם מעות קונות מטלטלין במקום שאין חשש דליקה

# גנוזות

רבי שבתי נארמיוזאן זלה"ה

מחכמי ירושלים תובכ"א

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 692 נמצא חלק מחיבור בכתב יד שאלות ותשובות מהגאון רבי שבתי נארמיוזאן זלה"ה חד מחכמי קשישאי שבירושלים במחצית הראשונה של המאה החמישית, אחיו של הגאון הנודע רבי שמואל נארמיוזאן זלה"ה (ראה אודותיו בגליון סב כסלו-טבת תשנ"ו עמ' ה').

חיבור זה נזכר בדברי הגר"ח זלה"ה בספרו שם הגדולים ערך רבי שמואל נארמיוזאן: "... גם ראיתי ספר שו"ת מהרב שבתי נארמיוזאן ואמרו שהוא אחיו של הרב זלה"ה", כנראה שהחיבור היה נמצא בירושלים כהישג ידו של רבו הגאון רבי יונה נבון זלה"ה, כנזכר בתשובה שנביא בהמשך שכותב הרחיד"א שרבו הנ"ל הראה לו תשובה מתוך חיבור זה.

ספר שו"ת זה נקרא "אמרי קדוש", כן מצטט הגאון רבי ישראל ששון זלה"ה מרבני ארם צובה בספרו שו"ת "כנסת ישראל" דף ט' ע"ב, "שאלה זו נשאלה להרב שבתי גרמיון בשו"ת שלו כ"י הנקרא אמרי קדוש ז"ל...".

מהתייחסותם של גדולי הפוסקים לדבריו של רבינו יש להקיש על גודל המשקל שהיוו אצלם פסקיו והכרעותיו בענינים ששמעו או שראו דבריו בכת"י.

בספר "נחפה בכסף" להגאון רבי יונה נבון זלה"ה רבו המובהק של הגר"ח זלה"ה ח"א סי' ד' ה' הובא משא ומתן בהלכה בין הרחיד"א לרבו בנידון אחד שהרשיב ביצים תחת תרנגולת של חבירו ויצאו אפרוחים, וכותב הרחיד"א ז"ל כזה"ל: "אחרי כותבי את הרשום בכתב כה הראני עטרת ראשי ציץ הזהב מורי ורבי נר"ו תשובה שלימה כ"י לא' קדוש הר' מוהר"ר שבתי נארמיוזאן זלה"ה שעלה ונסתפק בהך מלתא", ובהמשך הדברים שקלו וטרו הגאונים הנ"ל בדברי רבינו בהוכחותיו ובכוונת דבריו. (תשובה זו נמצאת גם היא בחיבור הנוכחי בכת"י, וראה עוד להלן אודות תשובה זו).

גם בספרו "ברכי יוסף" או"ח סי' תקס"ח אות א' בדין שכח שהוא בתענית ובירך על האוכל, הביא הרחיד"א: "... ומצאתי בתשובות הר' מהר"ר שבתי נארמיוזאן כ"י מרבני קשישאי אשר בעה"ק ירושלים שנשאל על זה והשיב...". (וראה להלן).

עוד בספר "נחפה בכסף" ח"א חו"מ סי' כ"ה מתחיל תשובתו בזה"ל: "אנכי הרואה כי שאלה זאת נשאלה לפנים בישראל להרב כמוהר"ר שבתי נארמיוזאן ז"ל והביא ראיה...", ובהמשך התשובה הוא דן באריכות לכאר ולכרר מקחו של רבינו.

כמה מהתשובות הנמצאים בחיבור זה נדפסו בספר "משפטי צדק" לאחיו הגאון רבי שמואל נארמיוזאן זלה"ה, אולם מתוך עיון בהם מוכח בכירור שתשובות אלו הם מהנכונות חידושי ומפרי עטו של רבינו רבי שבתי זלה"ה ובטעות יוחסו לאחיו, ולדוגמא: במשפטי צדק סימן ד' נדפסה תשובה בהלכות גטילת ידים תשובה זו נמצאת בחיבור שלפנינו בכתובת ידו והתימתו המלאה של רבינו, "... כתבתי וחתמתי שמי קשישאי שבתי נארמיוזאן". זאת ועוד בכת"י שלפנינו נוסף בתוך השאלה עוד

חלק שאלה שעליה לא הספיק להשיב, וכתב בכתב ידו בשולי התשובה: "זה שייך בשאלה ראשונה ובשאלה שנייה נכתב בשבת הבא בעזרת האל", תוספת זו גם היא תעיד שאכן זאת היא התשובה המקורית ואיננה כתיבת יד מעתיק.

עוד תעיד על זה תשובה שהובא לעיל בענין אחד שהושיב תרנגולת של חבירו על ביצים שלו, הנמצאת בחיבור שלפנינו ועל תשובה זו העידו הגר"חיד"א ורבו רבי יונה נבון זלה"ה בספרו "נחמה בכסף" שהיא של רבינו רבי שבתי זלה"ה, והנה גם היא נדפסה בטעות על שם אחיו הגאון זלה"ה בספר "משפטי צדק" סימן קמ"ה, גם ההוראה שהביא בכרכי יוסף בסי' חקס"ח משמו של רבינו אודות המכרך על מאכל ונוכח שהוא בתענית, נדפסה בטעות על שם אחיו הגאון זלה"ה במשפטי צדק סימן מ"ה.

לפתרון תעלומת טעות זה, ניתן לומר כי מפני שיש דמיון חלקי אולם לא לגמרי, בין כתיבותיהם של הגאונים רבי שמואל ורבי שבתי גארמיזאן זלה"ה, היא הנותנת שהמעתיקים בעבודת ההעתקה ייחסו חידושים אלו בטעות להגאון רבי שמואל זלה"ה, בנוסף יתכן עוד לומר כי המעתיקים הראשונים שהעתיקו כתיבותיו השתמשו בראש הכתיבות בר"ת למהר"ש גארמיזאן, ובהיות שהגאון רבי שמואל היה יותר מפורסם נזכר בשם הגדולים בערכו, באו לכלל טעות לפתוח הראשי תיבות "למורינו רבי שמואל גארמיזאן", וכתוצאה מכל הנ"ל יש מקום להסתפק בכל מקום שנמצא איזכור בשם מהר"ש גארמיזאן אם הכוונה לרבי שמואל זלה"ה או לרבי שבתי זלה"ה.

להלן אנו מרשימים שלש תשובות מתוך חיבור זה, הראשונה בענין מצות משלוח מנות, השניה בענין סעודת פורים ובה כמה חידושים להלכה, שני התשובות הן כתיבת יד סופרו, והשלישית בענין ראייה אחרונה בקידושין והיא כתיבת יד ובהחמתו של רבינו זלה"ה.

## בדיני משלוח מנות

### חליפת מנות - שיעור המנות - מתנה על מנת להחזיר

שאלה

ב' שאין ביד כל אחד אלא מנה אחת וכרי לקיים משלוח מנות החליפו של זה לזה ואת של זה לזה וחזרו והחליפו נמצא כל אחד עומד בשלו יצאו בזה או לא. ותו מיבעיא לן שיעור מנות כמה. ותו מיבעיא לן מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה או לא לענין זה.

תשובה

גרסינן כפ"ק רמגילה רף ו' ע"ב אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין הוו מחלפו סעודתייהו אהרדי עכ"ל, ופי' רש"י ז"ל מחלפי סעודתייהו זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשניה סועד חבירו עמו עכ"ל, וכתב עליו הב"י סוף סי' תרצ"ה וז"ל וקשה לי על דבריו דאם כן לא היו מקיימין משלוח מנות איש לרעהו וא"ת שהיו שולחים מנות איש לרעהו א"כ מאי אתא לאשמעינן עכ"ל, ומ"ש וא"ת שהיו שולחים מנות וכו' קשה היכי אסיק אדעתיה לומר כן, דאם היה להם לשלוח מנות איש לרעהו לא היה נדחק רש"י לפרש זה אוכל בשנה זו וכו', אלא הוה מפרש כפשוטו בפורים שנה זו, אלא ודאי משום דהוו עניים ולא היה להם כדי לשלוח מנות איש לרעהו כלל הוה מחלפי סעודתייהו כדפי' רש"י, ועוד קשה לפי'... מי ניחא והלא גם לדידיה קשיא מאי אתא לאשמעינן דלא אשמעינן שום רבותא בזה וזלת להודיע שהיו עניים,

אבל לענין דינא פשימא דהיו יוצאים, ומיהו י"ל קמ"ל דלא תימא כיון שאין להם מה לשלוח פטורים הם ממצוה זו דביכול הכתוב מדבר, קמ"ל דעדיין חייבים לעשות בן כדי לקיים מצוה זו דומיא דההיא דאיתא כ"ד סי' רנ"א דין י"ב וז"ל שני עניים שחייבים ליתן צדקה יכול כל אחד מהם ליתן צדקה שלו לחבירו עכ"ל, ומיהו לענין קושיית הב"י כתב בעל לחם משנה בפ"ב דמגילה וז"ל ולי נראה לתרץ דהיו עושים כך זה היה נותן סעודתו לחבירו במתנה בשנה זו ואחר שהיה שלו אז חבירו כשהיה נותן לו מאותה סעודה והיה סועד עמו נמצא שגם הוא נותן לו כיון שכבר היתה קנויה לו במתנה והרי נותן לו מהנתן לו עכ"ל, ולפי זה נמצא דהנותן מהנתן לו קיים מצוה זו, ואם בן י"ל לענין בעיין דיצא כיון דקונים זה מזה במתנה.

מיהו אכתי מיבעיא לי כיון דלא שלחו שתי מנות איש איש לרעהו בבת אחת א... דלא יצאו, דמתוך דברי הר"ן משמע דצריך לשלוח שני מנות יחד כדי לשמח לרעהו [שכ] תב שני מנות לאיש אחד היינו מיני מאכל ומשתה לעשירים ולאכיונים די לכל אחד במתנה אחת שהיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול עכ"ל, וכיון דחלו מעמא דבעי שתי מנות כדי שתהא נחשבת לדבר גדול, מה שאין בן לעני דמתנה אחת נחשבת בעיניו לדבר גדול, משמע דצריך שיהיו שתי מנות כאחת כדי שיהא נחשב בעיניו לדבר גדול, וברוך זה אין כאן גדול וחשוב.

ולענין בעיין שיעור מנות כמה, נראה דאלו דברים שאין להם שיעור, ומ"מ נראין הדברים הכל לפי המשלח ומשתלח, והיינו דמייתי בגמרא בפ"ק דמגילה דף ז' ע"א רבי יהודה נשיאה שרר ליה לרבי הושעיא אטמא דעיגלא תלחא וגרבא דחמרא שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאכיונים, רבה שרר ליה למרי בר מרימר' כיד אבוי מלא מסקא דקשבא ומלי כמא קמחא דאכישונא וכו' כלומר הכל לפי המשלח והמשתלח, ומעמא דמלתא כיון דכל עיקר מעמא דשתי מנות איש לרעהו הוא כדי שיהא נחשב בעיניו לדבר גדול כמו שכתב הר"ן כנז"ל, אם בן ממילא משמע דצריך דבר ראוי והגון חשוב בעיניו, ונראה להביא ראיה מההיא דאב"י בר אבין ורבי חנינא בר אבין הוו מחלפי סעודתייהו וכו' ופי' רמב"ם] והר"ן שלא היה להם לשלוח ולהשאיר ולכן הוו מחלפי סעודתייהו ושולחים זה לזה לפעודתייהו משמע דבעיין דבר ראוי וחתיכה הראויה להתכבד. דוק.

ולענין בעיין מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה וכו', בא"ח סי' תרנ"ח דין ד' פסק דשמה מתנה לענין לולב, ובי"ד סוף סי' רל"ח פסק מתנה ע"מ [להחזיר] שמה מתנה אפי' בשבועות, לפיכך אם נשבע ליתן שום מתנה יכול ליתנה כך עכ"ל, ובח"מ סי' רמ"א דין ו' בהלכות מתנה פסק דשמה מתנה ע"ש, ובההיא ד"ד סוף סי' רל"ח כתוב (הנתנות מהרי"ק) [כתהנות מהר"י קאשטרוין] עיין מור ח"מ סי' רמ"א עכ"ל, ובח"מ סי' רמ"א כתב וז"ל אע"ג דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה כתנאים שבין אדם לחבירו כל שהתנה סתם לתת יש לו לתת סתם ולא כתנאי ושיוור, וכן בנדרים ושבועות שהולכים בהם אחר לשון בני אדם ריב"ש סימן שמ"ו, ועיין מור י"ד סי' רל"ח דין כ"ג, ואפשר דלא פליגי דהתם כשנשבע מעצמו וריב"ש מיירי במתנה עם חבירו עכ"ל, ועיין בהריב"ש שם באורך, ועיין בחידושי הרשב"א פ"ו דגיטין דף ק"ג ע"א, ומעתה היה נראה דכנ"ד דאינו מתנה עם חבירו שמה מתנה ויוצא ידי חובתו, ומיהו ההיא דא"ח סי' תרנ"א דין ד' כתב וז"ל נתנו לו על מנת להחזירו וכו' ואם לא החזירו לא יצא אפי' נתן לו דמיו ואפי' נאנס וכן אם החזירו אחר זמן מצותו לא יצא עכ"ל, והשתא היכי מצו מפי

בה כיון דצריך המקבל להחזיר לו בזמן מצותו דהיינו זמן דהכא ודאי זמן מצותו הוא זה דומיא דלולב בזמנו, וי"ל דמשכחת לה דיתן לזמן קצוב דאיתא בח"מ סי' רמ"א דין ו' הנותן מתנה ע"מ להחזיר לזמן קצוב הוויא מתנה לזמן הקצוב וכו' ע"ש, וההיא דאתרוג בדלא קבע זמן כמו שכתב הרשב"א סי' אלף והביאו בעל המפה בח"מ סי' רמ"ה דין ו' ובהגהות (מהרי"ק) [מהר"י קאשמרו] נמי שם, ועוד י"ל דמשכחת לה דלא אמר לי דאפי' באתרוג יכול להחזירו לו כל זמן שירצה כמו שכתב בעל המפה והגהות (מהרי"ק) [מהר"י קאשמרו] בשם הרשב"א שם, ומיהו נראה כיון דעיקר דין שני מנות לאיש אחד הוא כרי [שיהיה] דבר חשוב וגדול בעיניו וממעם זה לא סגי בכמה אחת כמו שכתב הר"ן כנו"ל מסתברא דלא סגי במתנה ע"מ להחזיר, דהא ודאי טפי עדיף מנה אחת מתנה גמורה משתי מנות ע"מ להחזיר, וכיון דכמנה אחת לא יצא ה"ה שני מנות ע"מ להחזיר.

★ ★ ★

## בענין סעודת פורים שהתחילה בלילה וגמרה ביום ודין סעודת ליל פורים

התחיל בלילה וגמר ביום - חיוב שתי סעודות בפורים - סעודה בלילה  
לאור האבוקה - סעודה בלילה לבני מוקפים

שאלה

על הא דקיימא לן סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו מיבעיא לן אם התחיל  
סע[ודת] פורים באשמורת הבקר וגמרה ביום אם יצא ידי חובתו או לא, ותשובתו מהרה  
תצמח, ושכמ"ה.

תשובה

לכאורה נראה דלא יצא מההיא דפסק הבית יוסף בא"ח סי' תרצ"ה דכתב דאם התחיל  
סעודתו ביום ומשכה עד הלילה אומר על הנסים דבתר תחלת סעודה אוליגן ויש מ' [יש] שאומר  
דאין אומר, מ"מ כתב בעל המפה דהעיקר כסברא ראשונה, ונראה דהכריח בעל המפה כן  
מדפסק הבית יוסף עצמו כסי' קפ"ח סתם ולא הזכיר פלוגתא, וגם משמע דסברא ראשונה  
עיקר, ומ"מ קשה על הבית יוסף איך התם לא הזכיר פלוגתא וכאן הביאו בלשון יש אומ[ים] רים],  
לכאורה היה נראה לתרץ לזה דשאני התם דהויא מדאורייתא ענין שבת ועל זה לא ה[זכיר]  
התם פלוגתא, אבל בפורים דהויא דרבנן לא הספיק לדי לפסוק הלכתא והביאו בלשון יש  
אומרי[ם] [ם] וכו', אלא דהלשון דחוק דהתם כסי' קפ"ח פסק הלכתא כמאן דאמר אומרים וכתב  
וה"ה לחנוכה ופורים סתם, מ"מ למדנו מהתם דעיקר הסעודה בתר התחלה אוליגן ועל זה  
אומרים על הנסים, א"כ נמצא דהמתחיל בלילה לא קיים סעודת פורים, ועוד כיון דכבר מי  
שהתחיל בלילה ודאי א[כילתו] עד שהאיר היום ואינו ודאי תאב לאכילה עוד ועל זה היה  
נראה דלא יצא ידי חובתו.

וכן נמי יש להוכיח מההיא דכתב המרדכי פרקא קמא דמגילה סי' תשפ"ז משם ראב"ה  
שצריך לנהוג סעודת פורים כלילי שבת יומו ולילו דומיא דקריאה דכתוב והימים האלה נזכרים  
ונעשים ואין היקף למחצה, נמצא דכפי דברי ראב"ה צריך לעשות סעודה יומם ולילה דומיא  
דקריאה, ובודאי ד[כל] הלילה הוא זמן הסעודה של לילה ואיך יתכן שיעלה לו מה שאכל  
בלילה בשביל סעודת היום, ואע"ג[ו] שדבריו כי גם הרב מרדכי דכתב שם דאינו מבין דבריו  
דהקשה לו אם איתא זה מהא דאמרינן [נפרק] קמא דמגילה בטר זה אמרינן (:) רב אשי הוה  
יתבי קמיה דרב כהנא נגה ולא הוה אתו רבנן אמר מאי האי דלא קאתו רבנן כבי מדרשא, א"ל  
דילמא טרידי בסעודת פורים, א"ל ולא הוה איפשר למיכלא באורתא, א"ל ולא סבר לה מר  
להא דאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו מ"מ ימי משתה ושמתה  
כתיב משמע דסעודה אחת דייו עכ"ל, משמע דלא סבירא ליה הא דראב"ה, מראמרינן התם  
וכו' דאם איתא דשת[ת] [י] סעודות חייב מא[י] [מת] מה ולא הוה איפשר למיכלא באורתא וי"ל  
דלא היו יכולים לפי...ה דבלילה צריך ל[אכול] סעודת הלילה וביום סעודת היום, אלא ודאי  
ליחא כי אם סעודה אחת ועל [ה] תמה עליו גם [הב"י ס"ל כן] ועל זה השמיטו ולא פסקו.

ואני אומר דאין מקום לתמיהתו דלעולם כן[לי] עלמא מוריס דרשי ס[עודות] חייב דומיא דקריאה ומה שאמר איפשר [למיכלא באורתא משום דבתחילה ס"ד שיאכלו ב' סעודות בלילה וע"ז השיב לו דסעודת] פורים של יום שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו, נמצא דאין כאן מקום לתמוה כלל, ודין זה הוא של רבי"ה הדין עמו, ועל זה ודאי דמה שעשה בלילה לא יצא ידי חובת סעודת פורים של יום, ומ"מ נראה דאם עשאה כעין יום יצא ידי חובתו, דהכי כתב הבית יוסף בשם אורחות חיים כסי' תרצ"ה ו"ל עוד כתב סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח י"מ כעין לילה שאין אבוקה כנגדו דרך שמחה וי"מ עכ"ל.

ונראה לי דהדין עם א"ח ברין זה, ויש סמך לזה מההיא דאמרינן ביומא דף ע"ה ע"א תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה כשר ששאלו שלא כהוגן ניתן להם שלא כהוגן, לחם ששאלו כהוגן ניתן להם כהוגן, מכאן למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה, והאמר אביי האי מאן דאית ליה סעודתא לא ליאכליה אלא ביממא כעין יממא קאמינא וכו' ופי' רש"י ז"ל כעין יממא באור האבוקה, נמצא דהדין עמו מהא דאמרינן ואם אכלה בלילה כעין יממא יצא ידי חובתו.

[ה] אמת דקשיא על א"ח דאם איתא פי' זה דכעין יממא יצא ידי חובתו מאי מקשה לו בנמ' על הא דאמרינן לעיל ולא הוה איפשר למיכלא באורתא והקשה לו ולא סבירא ליה מר להא דאמרו רבנן סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח, אם איתא חלוק זה לימא ליה אין סבירא [לי] ואנא כעין יממא אמרי דרבנן סבירא להו נמי, אלא ודאי נראה לכאורה דליתא חילוק זה מכת קושיא זו, מ"מ מההיא דיומא מוכרח לומר כן והדין עמו.

נמצאינו למדים לנ"ד דודאי לא יצא ידי חובתו אם לא שעשאה כעין יממא באבוקה כדפי' דכן צריך דעיקר הנס הוא ביום פורים על זה צריך לשמוח ביום עצמו מתוך מאכל [ומש]תה כדאמרינן בנמ' (פסחים מה) מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כוליה שתא בר מיומא דמעצרתא [שהוא] יום שניתנה בו התורה וביומא דפוריא משום ניסא, ודייק ביומא<sup>1</sup> כלומר דוקא ביום.

[וכן] נראה לחלק גם חילוק אחר מכת לשון הר"ן דס' סעודת פורים שעשאה בלילה פי' שם ליל י"ד, ולשונו [צריך] עיון מאי קאמר, ונראה לי דבא לומר דהא דאמרינן סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח [הוא] דוקא ליל י"ד מפני שעדיין לא נתפרסם הנס, אבל לכרכים הקוראים במ"ו כיון דרוב קריאה לכל העולם [הוא] כ"ד וכבר נתפרסם הנס אם עשאה כליל מ"ו יצא זהו נראה לע"ד, ומצאתי סמך לזה דכתב בעל [המ]פה שם סי' תרצ"ה ורוב הסעודה צריכה להיות ביום ולא כמו שנוהגין להתחיל סמוך לערב ועיקר] הסעודה היא ליל מ"ו, נמצא דאעפ"י דפסק דעיקר הסעודה צריך שיה[יה] ביום] היינו דוקא לבני י"ד, [אבל] לבני מ"ו נראה דאם עשאה בלילה יצא כליל מ"ו ובפרט אם עשאה [כעין] יממא באבוקה דיצא כרפי', ואין מקום להאריך הנראה לע"ד הצעיר ש"ג [שכתי נארמיוואן]

★ ★ ★

1 אף דלפנינו ליתא שם בנמ' לשון בימא אלא כפוריא לבר, אולם במרדכי במגילה מוכח לשון הגמ' כמש"כ רבינו.

## בגדון מקדש שאמר אין לי עדים ואח"כ מצא עדים

שאלה

ראובן בא לפני ב"ד ומען איך קידש את רחל והביא כ' עדים עמו שיעידו בפני ב"ד איך קידשה בפניהם וקבלו עדותם וראו שאין בעדותם ממש ואינה מקודשת כפי דבריהם, וא"ל הב"ד לראובן יש לך עדים אחרים על הקדושין הללו ואמר לא והלכה ונתקדשה רחל לשמעון, אחר הקדושין הללו חזר ראובן אצל הב"ד וא"ל כדעתי היה שלא היו לי עדים עוד עכשו מצאתי עדים שקידשתיה מאז קודם בואי לפניכם בפעם ראשונה לכן בבקו מינייכו שתשבו ותקבלו עדותם, השתא מיבעיא לן אם ישבו ב"ד על כך לקבל עדותם או לא, אי נימא האי דינא דמי למ"ש התם כפ"ג דסנהדרין כל זמן שמביא ראיה סותר וכו' אמר אין לי עדים וכו' ורשב"ג חולק והלכה כת"ק כהאי חלוקה כמו שפסקו הפוסקים, א"כ ה"ה הכא נמי נימא הכי או נימא ע"כ לא אמרו רבנן התם אלא בדיני ממונות דקילי ובודאי דשכר עדים פסולים להעיד אבל הכא דהוי איסורא ואיסורא מממונא לא ילפינן, ועוד דיש מן הפוסקים דדמו דיני גטין וקדושין לדיני נפשות א"כ ח"ו דינא דיהיו עדי שקר אלא ישבו ויקבלו עדותם ואם בדבריהם ממש ועדותם כדון וכשורה תצא משמעון.

תשובה

ודאי פשיטא דמקבלין עדותם דהא כל עיקר מעמא דהאיא דפ"ג דסנהדרין כפי מה שפ"י רש"י והר"ן והמפרשים הוא משום דכיון דאמר אין לי עדים חיישינן שמא זויף או שכר עדים וגבי ממונא כיון דאיכא חשש תו לא משנחינן ביה אבל גבי איסורא כי נמי איכא חשש מ"מ מידי ספיקא לא נפקא כל שכן דלא מרמינן איסורא לממונא כמו שכתוב בדברי השואל דודאי הכא גבי איסורא דאשת איש לא חיישינן דשכר עדים ועדים נמי לא חשידי להעיד שקר.

ועוד בר מן דין ובר מן דין אי איהו שתיק אנן מי שתקינן לו הונח דראובן שותק ואינו מביא עדים אי אנן ידעינן דיש עדים מי שתקינן ושרינן אשת איש לעלמא שיצאו בנים ממזרים בישראל.

וגדולה מזו אני אומר לא מיבעיא באמר אין לי עדים אלא אפילו אמר כל עדים שיבאו להעיד על קידושין הללו אני פוסלם לא אמר כלום דלאו כל כמיניה לפוסלם כיון שהם כשרים וידעי דקדשה בפניהם דהא גבי ביטול מודעי דגמ דכתב הרשב"א בחידושו בפרק השולח דף י' ע"ג ובתשובותיו סימן תקע"ג דלהוציא מכל ספק תיקן ביטול מודעי בפסול עדים, והביא ראיה מההיא דפרק מי שאחוז (נשין עי.) הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מכנגד [פניך] שלשים יום וכו' ואקשינן וליחוש שמא פיים אמר רב באומר נאמנת עלי שלא פייסתי וכו', וכתב עליו הר"ן בחידושו בפרק השולח דף תקע"ע א"א ובתשובותיו סימן מ"ה ח"ל וזו הראיה אפשר למאן בגמרא בה כל זמן שהרי אם פיים הגמ פסול הוא וכאומר נאמנת עלי מכשרינן ליה אלמא כיון דהימניה תו לא מפיים ולא מבטל גיטא אע"ג דכידו הוא כיון דלא אמר על מנת ולא מעכשיו הכא נמי כיון דפסלינהו לכהרי ודאי מבטל ברצון נפשו מודעות ומודעי מודעות שמסר אבל למאן גדרים בה על מנת והיא גרסת הגאונים יש לי לדון הרכה וכו' עד וידעתי שלא הודו לו כל סיעתו ואף חכמי הדור שלפנינו לא סמכו עליו עכ"ל, הביאו הבית יוסף באבן העזר סימן קל"ד הרי דהר"ן כתב שלא הודו לו כל סיעתו וכו'.



ועוד דאפילו הרשב"א ז"ל לא אמר דעדים פסילי אלא כיון דפסל עדים ודאי גמר ומגרש מדעתו ורצונו כמו שיראה המעיין בהדיא בדבריו בפרק השולח ובתשובותיו סימן תקע"ג דכתב לפי שאומר כן בודאי גמר בלבו לבטל כל מודעא ולתת מדעת לפי שאין אדם עשוי לקלקל אשתו בידי שמים כדאיתא בירושלמי וכל שאין העדים נאמנים קלקול בידי שמים זה עכ"ל, והוה שכתב הר"ן בלשון הגו"ל הכא גמי כיון דפסלינהו לסהדי ודאי מבטל ברצון נפשו וכו' דנהי דפסלינהו ליה ואין נאמנים עליו מ"מ קלקול בידי שמים קרי ליה אלמא קלקול מיהא איכא אע"ג דפסלינהו.

ועוד אני אומר דיש כאן מקום עיון דאם יביא עדים שבשעה שאמר אין לי עדים לא הוה ידע מאלו העדים ודאי פשיטא דאפילו בריני ממונות סותר כל שכן הכא גבי קידושין שהרי כתב המרדכי סוף פרק זה כורך הביאו בעל המפה בחושן המשפט סוף סימן ד' וז"ל אם הביא הגדול אחר כך ראה ועדים שלא ידע מאלו עדים שהביא אחר כך סותר עכ"ל, וכן כתוב בהגהות מהרי"ק [מהר"י קאשטרו] שם עיין בו והכא גבי קידושין נראה לי להחמיר דאין צריך ראייה דלא הוה ידע בהנך עדים משום דקי"ל קידש בפני עדים אפילו לא אמר אתם עדים מקודשת כמו שכתב רמב"ם בפ"ג דאישות סעיף ח' והבית יוסף באבן העזר סימן מ"ב דין ד' וכתב עליו בעל המפה ואפילו ייחד עדים יכולים אחרים שראו המעשה להעיד הריכ"ש סימן תע"ט עכ"ל.

והנראה לע"ד ולקוצר שכלי והשגתי כתבתי ולראיה חתמתי שמי הצעיר שבתי נארמיוזאן

★ ★ ★

רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל  
 אב"ד פראג מי"ן אה"ו  
 בעל כרו"פ ואו"ת ויע"ד

## דרושים לפורים

בירושלמי מנין אתה אומר מגילה נקראת בי"א בי"ב כי"ג דכתיב (אסתר ט' א) בזמניהם כו', ומנין שאין נושאים נשים במועד דכתיב (דברים טו יד) ושמחת בחגך ולא באשתך ע"כ, ותמוה הא"ך תליא הני תרי שאלות להרדי, ונראה דאיתא בא"ח סי' תקס"ח סעיף ז' כשאירע יום שמת בו אביו או אמו באדר והשנה מעוברת יתענה באדר שני וי"א דיתענה בראשון ע"ש, והוא רעת מהר"ל וראייתו מדאיצטריך קרא במס' מגילה דכתיב שנית להורות דהמגילה נקרא באדר ב' אלמא דלכל מילי אדר ראשון עיקר, והקשה המג"א מהא דאמרין במס' תענית דף י"ה ע"א אמר רב"א א"ר יוחנן הלכה כרבי יוסי דכל הכתוב במגילת תענית (אסתר) דלא להתענות לפניו אסור, ומקשה הש"ס ומי אר"י הכי הוא אר"י הלכה כסתם משנה ותנן אע"פ שאמרו מקדימין ולא מאחרין מותרין בהספד ובתענית, אימת אילימא בני חמיסר וכו' ואלא בני ארביסר וקא קרי ליה בתליסר וכו' ודקאמרת יום טרייגוס הוא יום טרייגוס גופיה במולי כמלוהו ע"ש, ולפ"ז מוכח ע"כ אדרבה דמשני הוא עיקר דאלת"ה לא מקשה הש"ס מידי דילמא איירי מתני' בשנה מעוברת ויום ניקודר ויום טרייגוס נהנין באדר ראשון ומגילה נקראת באדר ב' ושפיר מותרין בהספד ובתענית אע"כ מוכח דיום ניקודר ויום טרייגוס נהנין באדר ב' א"כ יום שמת בו אביו או אמו יש לנהוג באדר ב'.

ואדמ"ו [ואמר אדמ"ו] לחרץ דהנה הר"ן מביא ב' דיעות לענין פורים שחל להיות בשבת שאין עושין סעודת פורים בשבת משום דאין מערכין שמחה בשמחה דבלא"ה חייב לשמחה משום שבת, ופסקו כל הקדמונים להקדים סעודת פורים דא"כ אסור דכתיב ולא יעבור, והר"ן פסק לאחר סעודתן דלא יעבור דיחוי בעלמא הוא, ומביא ראייה דאין להקדים סעודת פורים קודם שבת מהך מתני' דחנינא אע"פ שאמרו מקדימין כו' מותרין בהספד ותענית ומסתמא איירי מתני' ככה"ג דפורים שחל להיות בשבת וא"כ מקדימין ליום הכניסה שלפניו שהוא י"ב וקאמר מותרין בהספד ותענית והא חייב לעשות סעודת פורים אע"כ דמאחרין אחר שבת סעודת פורים ע"ש, אך לכאורה דברי הר"ן צריכין ביאור דלא מוכח מידי דילמא הך דמותרין בהספד ותענית לא קאי באמת אכה"ג דפורים שחל להיות בשבת דהא בלא"ה לא קאי אליבא [ר"י] דהא י"ט [יום טרייגוס] הוא כדאיתא בש"ס הג"ל, וצ"ל כך דודאי לענין מגילת תענית קאמר שפיר לא איירי מן י"ב דליכא למיטעי דבי"ג מותר בהספד ותענית דהא יום טרייגוס הוא אבל השתא לפי האמת דקאמר הש"ס די"ט במלי [יום טרייגוס בטולי כמלוהו] א"כ מוכח מגילת תענית היה מותר להתענות בי"ב א"כ מוכרת הר"ן שפיר דאי ס"ד דחייב להקדים סעודת פורים הא"ך קאמר מתני' סתמא הא איכא למיטעי דאפי' ככה"ג מותר להתענות ובאמת אסור להתענות משום סעודת פורים א"ו דהאמת כך הוא דבי"ב מותר להתענות דסעודת פורים עושין לאחר שבת, אך זהו קשה מנלן דעושין סעודת פורים אחר שבת דילמא עושין סעודת פורים בע"ש שהוא יום (ג') [י"ג], וצ"ל דהר"ן אויל לשיתור דס"ל כר"ת דמפרש י"ג זמן קהלה לכל היא דבי"ג הוא תענית אסתר והכל מתאספין לומר סליחות

ולכך א"א לעשות סעודת פורים בע"ש שהוא י"ג כיון דקבלה הוא להתענות א"ו דמאחרין סעודת פורים.

אך לשיטת כל הקדמונים קשה קושית הר"ן (דאימא) [דאימת] עושין סעודת פורים דבי"ב קתני במתני' דמותר בהספד ותענית ובי"ג הוי תענית אסתר, וצ"ל כך דהנה הר"ן מקשה לשיטת ר"ת דמפרש דתענית אסתר הוי קבלה א"כ איך קבעו אנן לי"ט משום יום ניקנור הא קבלה הוא להתענות בו ויתורץ הר"ן דלא קבעו יום ניקנור אלא דלא למיספד בהן אבל לתענית לא, ושאר מפרשים מתרצים תענית אסתר היה בקבלה וא"כ כוונן הבית שנעשה ע"י ניקנור עקרו לת"א [לתענית אסתר] וקבעו לי"ט ואח"כ כשכמלו מגילת תענית חזרה הקבלה למקומה ולפ"ז לק"מ דהקדמונים ס"ל כהך תי' דבזמן הבית נעקר ת"א [תענית אסתר] לגמרי ולכך עושין שפיר סעודת פורים בע"ש שהוא י"ג דמתני' איירי בזמן הבית, אבל הר"ן לשיטתו אויל דס"ל שלא כלל ניקנור לענין ת"א [תענית אסתר] וא"כ א"א לעשות סעודת פורים בשבת.

לפ"ו מתורץ קושית המג"א דקו' הש"ס הוא כממ"נ אי מיירי בשנה פשוטה קשה קושית הש"ס ואי מיירי בשנה מעוברת א"כ קושית הר"ן קשה הא דקאמר דמותרין בהספד ותענית הא מתני' איירי ג"כ מן י"ב ת"ל דחייב לעשות סעודת פורים בשבת ול"ל דעושין סעודת פורים בע"ש ת"ל דהוי תענית אסתר שהוא קבלה ול"ל כוונן הבית שנעקר תענית אסתר משום ניקנור ת"ל דניקנור אינו נוהג כלל באדר ב' וכל מגילת [תענית] נוהגין באדר שני א' שהוא עיקר כדעת מהר"ל לדידן דפסקינן דאין מאחרין סעודת פורים אע"כ צריך להקדים סעודת פורים או בי"ב או בי"ג ואיך קאמר מותרין א"ו דמיירי בשנה פשוטה וא"כ פשימא קשה האיך קאמר מותרין וכו' וק"ל.

והנה הפר"ח בא"ח (סי' תרפ"ה) משיג על הך דינא ופסק דמותר לעשות סעודת פורים בשבת מדאמרינן בש"ס מנין שאין גושאין נשים כמועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה ד[קרא] אמר ושמחת בחגיך ולא באשתך ע"ש, מדאיצטריך רב אשי לאתויי קרא להכי ע"כ ס"ל דמותר לערב שמחה בשמחה [ומותר] לעשות סעודת פורים בשבת, ואיתא בש"ס דמגילה דף ב' ע"א מגילה נקראת כ"ב מג"ל כו' אר"י א"ק לקיים כו' כזמניהם ומניס הרבה תקנו להם ואימא תריסר ותליסר, כדא"ר שמואל בר יצחק י"ג זמן קהלה לכל היא ול"צ לרבווי, ואימא שיתסר ושיכסר ולא יעבור כתיב, ור"ש בר נחמני אמר א"ק כימים אשר נחו בהם היהודים ימים כימים לרבות א"א וי"ב ואימא י"ג וי"ב כו' זמן קהלה לכל היא, והירושלמי מתיר להך לימודא דכימים כו' לק"מ דע"כ לא קאי אי"ג דרוקא ימים דאית בהו (ו)נייחא אבל י"ג ליכא ניחא שהוא עיקר מלחמה היה נמצא עולה מזה אי גמרינן מומני' מוכח דתענית אסתר הוי קבלה דאל"כ קשה ואימא תליסר אבל אי ילפינן מכימים אשר נחו כו' לא מוכח מידי דבי"ג לא הוי תענית אסתר כלל.

והשתא אתי שפיר הירושלמי שהתחלנו בו דכל"ז לא היה יכול לומר מנין שאין גושאין נשים כמועד הייתי אומר משום דאין מערבין שמחה בשמחה אבל השתא דקאמר מנין שמגילה נקראת בי"א ובי"ב דכתיב בזמניהם כו' קשה אימא י"ג וצ"ל דזמן קהלה לכל היא ותענית אסתר הוי בקבלה כנ"ל א"כ קשה הא דאמר מתני' דמותרים בהספד ותענית ת"ל ד"ב חייב לעשות סעודת פורים דלאחריו אין עושין דלא יעבור כתיב וא"ל דעושין בע"ש ת"ל דהוי תענית אסתר וע"כ צ"ל דעושין סעודת פורים בשבת ומוכח דמותר לערב שמחה בשמחה

וקאמר שפיר מגין שאין נושאים נשים במועד דל"ל דאין מערבין שמחה הא מהג"ל מוכח איפכא אבל בלא"ה ה"א דגמרינן מכימים אשר נתנו כו' וא"כ לא הוי תענית אסתר בקבלה וא"כ י"ל אין מערבין שמחה בשמחה וסעודת פורים עושין בע"ש שהוא י"ג לאדר וא"ש הני סמיכות דתרי שאלות להדרי דברים ברורים ומתוקים למבין וק"ל.

בש"ס דמגילה (יג:) גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהן לשקליו והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים, ומקשה המהרש"א האיך מוכח הקדמה מזה דלשון משמיעין אינו רק הכרזה ולא נתינה.

ואמ"י [ואמר אמ"י] לכאורה ל"מ [לא מקשה] מהרש"א מידי דשקלי המן היו ב"ג בניסן ושקלי ישראל באים בלשכה בא' בניסן כדתנן בא' בניסן תורמין הלשכה אך מ"מ מקשה על (הרא"ש) [הש"ס] רמיתו מא' באדר דלא מוכח מיניה מידי והל"ל מא' בניסן דמוכח מיניה שפיר בנ"ל.

ונראה לארמ"ו דאיתא בתוס' דמגילה ס' ריבוא ישראל היו ישראל שוקלין מתצית שקלים עולה לחשבון יו"ד אלפים ככרי כסף ששקל המן, ואיתא בש"ס דשקלים (פ"ב ה"ג) עולי גדולה היו שוקלין דרכונות והיה יותר ממח"ה [ממחצית השקל], וכתב הרמב"ד הטעם למה היו שוקלים יותר לפי שלא היה מספיק הממון לקרבנות לפי שלא עלו רק ד' ריבוא לכך נתנו יותר, והרמב"ן כתב לפי שהיו צריכין כ"כ לחזק בודק הבית, והאיכא בינייהו הוא כד הרמב"ן ס"ל בני ח"ל ג"כ היו שוקלין שקלים והיה מספיק לקרבנות אלא נתנו יותר לבדק הבית, והראב"ד ס"ל בני ח"ל לא היו שוקלין רק ד' ריבוא ולא היה מספיק לקרבנות, ולכאורה מוכח ברמב"ן דבני ח"ל ג"כ היו שוקלין דאיתא מעם למה משמיעין על השקלים בא' באדר משום מדינות הרחוקות מירושלים ואלו לא היו שוקלין בני ח"ל ג"כ למה היו צריכין להכריז זמן רב כזה, וגם א"א כהראב"ד דבני ח"ל לא היו שוקלין לא היה עולה לחשבון יו"ד אלפים ככרי כסף כשקלי המן, ולפ"ו מתורץ קרשית מהרש"א וזהו ההמשך גלוי וידוע כלומר שמכוון שקלי ישראל כשקלי המן אך כ"ז אי בני ח"ל ג"כ היו שוקלין אך אי לא היו שוקלין אינו עולה לסכום הנ"ל אך מי יימר זאת לזה אמר בא' באדר וכו' ולמה צריכין להכריז זמן רב כזה [מפני] בני ח"ל ושפיר מייתי ראיא מא' באדר וק"ל.

בש"ס דמגילה (יג:) כיון שנפל פור בחודש אדר שמח המן שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה רבן ולא היה יודע שבו' באדר מת משה וכו', והוא תמוה בהכנה על שמחה זו מה זו עושה הלא לא יימנע ע"כ למות רק בא' מי"ב חרשים ומה שייך בשביל זה ריע מזל לישראל, רק י"ל דידוע כמה פעמים בתורה שאל הקב"ה למשה שיאסוף אל עמו ולא יעבור את הירדן ולא א"ל שימות כי קרוב קצו והגיע זמנו, אלא דבאמת היה יכול לחיות עוד שנים רבות ולולי המניעה מכח העברת הירדן דלוח לא זכה משה וא"כ ע"ו קשה הלא לא עברו ישראל את הירדן עד יו"ד בניסן ולמה הקדים באדר למות הא היה עוד פנאי עכ"פ לעבור את הירדן, וא"ש דהכי פירוש הגמ' שמח שמחה גדולה דאמר הגיע ירח שמת בו משה וריע מולם דאל"כ היה לו עוד פנאי עד ט' ניסן עכ"פ א"ו לכך הקדים למות דמול דגים רעה לישראל, אבל האמת לכך קדמה מיתתו לו' באדר דנוגד בו והקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום, וא"ש מכון הגמ' הנ"ל אבל הלא ידע וק"ל.

אך עדיין לא יצא ידי חובת ביאור על סיום הגמ' בו' באדר מת משה הלא זה ידוע להמן ובעו"ה זה גרם השמחה להמן וביותר צריכין להבין דידוע דלא שמח שמחתו על אב וכהנה

חדשים משום דכבר איתרע מזלם בחורבן בהמ"ק ולא תקום צרה לישראל פעמיים, וא"כ גם  
 בזה החדש אדר נכזבה תוחלתו דכבר עלתה צרה לישראל בו דשקולה מיתת צדיקים וכו'  
 ובפרט משה אדון כל הנביאים, אך הענין הוא כך דידוע דהמן ימ"ש עמד והפיל פור גורלות  
 מיום [ליום ומחודש] לחדש שנים עשר הוא אדר א"כ ודאי אדר ראשון הוא שהוא י"ב לניסן  
 ואותה שנה שגזר המן על ישראל היתה מעוברת כנודע בירושלמי קראו את המגילה באדר  
 ראשון וכו', וידוע במפרשים המול אדר משמש כב' חדשי אדר וא"כ זה היה סיבת שמחתו  
 דלא שייך לא תקום צרה פעמיים דהרי מת באדר שני והמן גזר על אדר ראשון ועכ"פ ריע מול  
 איתא דהרי מול אחד להם, אבל איתא בש"ס דסומה (יב:) דמשה נלקח מהיאור ע"י בת פרעה  
 (במ"ו) [בכ"א] לניסן, ופריך הגמ' והכתיב ותצפנו שלשה ירחים וכו' באדר היה נולד משה  
 ומשני דמעוברת היתה אותו שנה ונולד באדר ראשון וישנו ג' חדשים מקומעים וא"כ ממנ"פ  
 אכד נצחו של המן ימ"ש דבאדר ראשון נולד ובאדר שני מת משה ולא תקום צרה פעמיים וכו'  
 ושפיר יתכן לשון ולא היה יודע כו' ומתוק וק"ל.

★ ★ ★



# חידושי תורה

הרב יחיאל וילנסקי זצ"ל

## בענין גדרו נדר בהתפסה ושלא בהתפסה

והנה הרמב"ם ז"ל בהלכותיו פרק א' מהל' נדרים (הל' ט"ו) פסק דבעיקרו קא מתפיס, והיכא דהיה לפניו בשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים והתפיס בו חל הנדר, ובדין מתפיס בככור יש כמה סתירות בדברי הרמב"ם, דפסק (שם, הל' י"ג) דאם אמר הרי עלי בככור דלא חל הנדר משום דלא הוי דבר הנדור שנאמר לא יקדיש אותו, ובהלכה שאחר זה כתב (שם, הל' ט"ו) דאם היה מונח לפניו בשר בכור קודם זריקת דמים ואמר זה כזה דחל הנדר, אבל אם היה בשר הבכור לאחר זריקת דמים ואמר זה כזה לא חל הנדר, וקשה טובא דאם פסק דהיכא דהיה קודם זריקת דמים חל במתפיס בככור, א"כ יועיל אף לאחר זריקת דמים, דהא פסק בהלכה הקודמת דבעיקרו קא מתפיס, וגם בככור נימא דאם קודם זריקת דמים מועיל התפסה יועיל גם לאחר זריקת דמים, וגם קשה דהא פסק בהלכה הקודמת דאם אמר הרי עלי בככור דלא חל הנדר משום דבכור לא הוי דבר הנדור, ואמאי פסק הכא דאם היה מונח לפניו בשר בכור לפני זריקת דמים ואמר זה כזה דמהני.

עוד יש לעיין, דהנה בשבועות ריש פ' שבועות שתיים (כ"א, נחלקו אם מתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי או לא, ובאמת צריך להבין מה סברא שייך בזה דיועיל התפסה בשבועה, דבגדר שפיר מהני התפסה משום דנדר הוי איסור חפצא דחלה

א. נדרים יא, ב, בעי רמי כר חמא וכו' כגון דמחית בשר זבחי שלמים קמיה [לאחר זריקת דמים דעכשיו מותר], ואמר זה כזה, מאי בעיקרו קא מתפיס [פ' בעיקרו שהיה בתחילה קודם שנוזק הדם וחל הנדר] או בהיתירא קא מתפיס, ועיי"ש לקמן (יב, ב) לימא כתנאי הרי עלי בככור ר' יעקב אוסר ור' יהודה מתיר, והו"א לפרש דמיירי בככור לאחר זריקת דמים ופליגי אם בעיקרו קא מתפיס או בהיתירא קא מתפיס, ומסיק דפליגי אם בעינן התפסה בדבר הנדור דווקא, או אף בדבר האסור היכא דאית ביה קדושה בהחפץ שמתפיס בו, דמאן דשרי סבר דבעינן דבר הנדור לאפוקי בכור דהוי דבר האסור משום דלא בא בנדר ונדרבה, ומאן דשרי לה' מה עביד ליה, מיבעי ליה לרבות מתפיס בחטאת ואשם דאף דאינן באים בנדר ונדרבה אפ"ה יכול להתפיס בהם, ומה ראית לרבות אלה ולהוציא את הבכור, מרבה אני חטאת ואשם שכן מתפיסן בנדר, פ' שהוא מחוייב להקדישן, אבל ככור קדוש ממילא, ואידך בכור נמי צריך להקדישו, דתניא משום רבי אמרו מנין לנולד בכור בחוך ביתו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש, ואידך כי לא מקדיש ליה מי לא קדוש, ומשו"ה אף דמצוה להקדישו הוי דבר האסור, ע"כ דברי הגמ'.

התפסה דאיסור קדושה הוא, משא"כ בשבועות דאיסור גרידא הוא ולפיכך מתפס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפניו דמי, עכ"ל שם, וזה סתירה מפורשת לדברי הר"ן ריש נדרים.

ושמעתי עוד להקשות ע"ד הר"ן מהר"מ דלומז'ה הגרי"ו (שליט"א) [הגאון ר' יהושע זליג רוך וצ"ל], דבגמ' שבועות (כ,א) מפרשין הברייתא שם איסורו של איסור אם הוציאו בלשון נדר נדר, ואם בלשון שבועה שבועה, דאיסור זה הטילו הכתוב בין נדר לשבועה, ומשו"ה אם אמר כבר זה עלי דהוא לשון נדר הוי נדר, ואם אמר איסור שלא אוכל הוי שבועה, וילפינן לה מקרא, ולדעת רבא דמתפס בשבועה לאו כמתפס בשבועה דמי אי"כ ע"כ דקרא לא מיירי במתפס, דהא הקרא קאי אף על שבועה, וכמבואר כ"ז בדברי הר"ן בשבועות שם, ולפ"ז בהכרח דהנדר דמוזכר בהך קרא חל מדין יד, דאף דלא מתפס הוי כמתפס מדין ידות, דהא לשיטת הר"ן בשבועות כשנודר בלא התפסה הוי יד, ונמצא דמהך קרא איכא ראייה לדינא דידות נדרים, וקשה דברישי נדרים (ג,א) יליף לידות מקרא אחרינא, ולמה לן ב' קראי לידות.

ב. ונראה לפרש דברי הר"ן בשבועות, דהנה יש לחקור מה הוא האיסור נדר דילפינן מקרא ריש ביד האדם לעשות דבר המותר לאסור, ד"ל דזה הוא איסור חדש, וכמו שיש איסורי חלב ונבלה כמו"כ יש עוד מין איסור וזהו איסור נדר, דיש בכח האדם לעשות על דבר המותר דין איסור נדר, או דנימא דאין ביד האדם לחדש איסור חדש על דבר המותר, רק דאיסורי נדר הם דיני קדושה, והתורה גילתה לנו דכמו דהיכא דהקריש חל קדושה על החפץ כמו"כ יכול האדם לאסור ע"צ בנדר, והאיסורים דחלים ע"י נדרו הם איסורי קדושה.

ונראה, דגם הר"ן בשבועות יסבור דעיקר הנדר הוא בלא התפסה כדברי הר"ן בנדרים, רק דבא לפרש מהות הנדר שעיקר הנדר הוא שנתפס על הדבר דין קדושה, וזהו הטעם

קדושה על החפץ הנאסר, ושפיר שייך התפסה היכא דאמר זה כזה, אבל בשבועה היכא דנשבע שלא יאכל כבר זה אין על החפץ דין איסור רק על האדם שנשבע, ואם אסר על כבר אחר זה כזה היאך יחול דין שבועה על הכבר השני, כיון דגם הכבר הראשון אין בו דין שבועה רק על האדם שנשבע, וגם יש מהראשונים דס"ל דאף להלכה דקיי"ל כרבא דמתפס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו רמי, הוא דווקא לגבי מלקות אבל איסור שבועה הוי גם בהתפסה, משום דילפינן לה מאיזהו איסור האמור בתורה, וקשה כהנ"ל דמאי שייך התפסה בשבועה.

והנה בדברי הר"ן ריש נדרים (כ,א) איתא דעיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי בלא התפסה וזהו עיקר הנדר, והא דאמרין (שבועות כ, ב) כי ידור נדר עד שידור ברבר הנודר, הוא דהיכא דמתפס בעינן שיתפסו ברבר הנודר ולא מהני אם התפסו ברבר האסור, אבל באמת עיקר הנדר הוא בלא התפסה. והר"ן בשבועות ריש פ' שבועות שתיים בתרא כתב להדיא לא כן, דהעיקר הוא בהתפסה שיאמר כבר זה אסור עלי כקרבן, אלא דהיכא דלא התפסו מהני מטעם יד, שאנו גומרין דבריו וכאילו שאמר אסור עלי כקרבן, דיעו"ש שפירש הא דבנדר שייך התפסה ולא בשבועה וכתב וז"ל, אבל בלא התפסה אי אפשר לו לאסור את המותר, אלא מפני שקודש עושה חליפין אף הוא יכול להתפס איסורו בדבר המותר לו או לאחרים, וזה הוא עיקר הנדר, והיינו דאמרין עד שידור ברבר הנודר שעיקר נדר בהתפסה הוא, ואע"פ שאם לא התפסו חייל הוא מדין יד הוא דמהני, שכשהוא אומר הרי דבר זה אסור עלי אנו גומרין דבריו כקרבן, מ"מ עיקר נדר מתפס הוא, ולפיכך המתפס בנדר נדר כלומר שאמר זה כזה חייל כיון שעיקר הנדר בהתפסה הוא, ואין ללמוד התפסה בשבועה מנדר וכו', שאיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס ולא איסור גרידא וכו', ובנוירות נמי שייכא

בלשונו כלל איסור רק דאמר מודרני, ואפ"ה מהני מטעם ידות, אבל הכא באמת מפרש שאוסר הדבר עליו רק דלא מפרש איזה איסור הוא נותן על הדבר, ובוה אמרינן דהא דמהני הוי בגדר יד שאנו גומרינן דבריו ואמרינן דחל דין הקדש, אבל אין מזה ראייה להיכא דלא פ"י בלשונו דבר רק דהתחיל לומר דבריו ולא גמר בדבריו לשון איסור דגם ידות כי האי מהני, ולזה איצטריך קרא אחרינא.

ובוה יש ליישב מה דקשה עוד על הרמב"ם בפ"י הסוגיא בגדרים שם (יג,א), דהנה איתא התם, לה' לרבות דבר האסור דמרבא מתפיס בחטאת ואשם, וממעטינן מתפיס בבכור משום דהוי דבר האסור, ופריך ומה ראיית לרבות חטאת ואשם ולהוציא את הבכור, מרבה אני חטאת ואשם שכן מתפיסו בנדר משא"כ בבכור שכן קדוש ממעי אמו, ופי' רש"י והר"ן [וכ"ה ברא"ש ותוס' שם], שהבעלים צריכים להקדיש החטאת והאשם ואינו קדוש ממילא כמו בכור, אמנם הרמב"ם פירש [בפיהמ"ש בפ"ב הנדרים, ובהל' נדרים א, י] דהא דחטאת ואשם מיקרו באים בנדר ונרבה, משום דפעמים דע"י נדרו צריך להביא חטאת ואשם כגון נדר בניזיר, ומשו"ה מיקרי דבר הנדור, וקשה לירידיה דבאמת מנלן למתפיס נדרו בחטאת חלב דלא בא ע"י נדר ונרבה דמהני, דכיון דכל הטעם דמהני התפסה בחטאת ואשם אף דגם מיקרי דבר האסור לפי סברת הגמ', הוא רק משום דמתפיסו בנדר, ולהרמב"ם הכוונה בזה דבאין ע"י נדר בניזיר, אבל אי לאו מטעם זה הוי דבר האסור, אי"כ מג"ל דאף בחטאת ואשם כגונא דלא באים לעולם כנדר ונרבה דיכול להתפיס בהם.

ולפי הנתבאר ניחא, דהא כל הטעם דבעינן התפסה בדבר הנדור הוא משום דבעינן שיחול על הדבר הנאסר איסור שיכול לבא ע"י אדם, משום דהוה איסורו נדר, ומשו"ה כיון דמצינו דחטאת ואשם באים לפעמים ע"י נדרו, ממילא נמצא דקדושת

דבעינן שיתפיסנו דווקא בדבר הנדור ולא מהני בדבר האסור, משום דאין בכח האדם לעשות איסורים על דבר המותר רק איסורי קדושה, ומשו"ה היכא דמתפיס בדבר האסור ורוצה לעשות על הדבר שאר איסורים ולא איסור קדושה משו"ה לא חל, ורק היכא דהתפיס בדבר הנדור דהדבר שמתפיס בה יש עליה דין קדושה שפיר נאסר, משום דדין קדושה יש בכח האדם לעשות בדבר המותר, וי"ל לפי"ז דבאמת סובר הר"ן דעיקר נדר הוא בלא התפסה, והיכא דאמר ככר זה אסור עלי אף בלא התפסה זהו עיקר הנדר, רק דבשבועות מפרש דהאיסור דחל הוא איסור קדושה, וזה כוונתו דעיקר נדר בהתפסה, ואין כוונתו בעיקר לשון הנדר רק דעיקר מהות הנדר אף בלא לשון התפסה הוא שמתפיס עליו דין קדושת קרבן, ומש"כ הר"ן דהיכא דלא התפיסו בלשון ולא אמר שעושה על הדבר דין קדושה מהני מדין יד, אין הכוונה דהוי ידות נדרים כמו מודרני מנך, דהכא בהלשון כלל אין חסרון, אלא דכיון דלא מפרש איזה איסור רוצה לאסור, על זה מהני מדין יד דאנו יודעין כוונתו דרוצה לעשות על הדבר דין קדושה, ומה שהביא ראייה מהקרא דכי ידור נדר דבעינן דבר הנדור דווקא ומשמע מזה דעיקר הנדר בהתפסה, כוונתו דמוכח דעיקר איסור הנדר לא הוי איסור בפ"ע רק איסור קדושה הוא שנתפס בו כמו שמצינו שהקדש עושה חליפין, אבל באמת עיקר הנדר בלשון הוי בלא התפסה, וכדברי הר"ן ריש נדרים, זה נראה פשוט ביישוב סתירת הר"ן.

ובאמת דזו סברת הר"ן דבשבועה לא מהני התפסה, דדווקא בנדר דאיסור נדר לא הוי איסור בפ"ע רק התפסה קדושה, משו"ה מהני התפסה בעיקר הנדר, אבל בשבועה הוי איסור מיוחד שהוא עושה בשבועתו על הדבר, ולא איסור קדושה שממשיך על הדבר ממוקם אחר, משום הכי לא מהני התפסה. ומיישב בזה הא דבגדרים ילפינן מקרא אחרינא לידות, דהתם הוא היכא דלא מפרש

שבועה, כיון דהחפץ אין בו שום איסור, ונראה מוכרח מזה דיש עוד סברא אחרת גבי התפסה, דהנה יש לחקור בכל התפסה האם נימא דהוא עושה מעצמו איסור על החפץ, רק דבהתפסה שמתפס מברר אזיה איסור הוא עושה על הדבר, ומפרש דהאיסור שיש על החפץ זה האיסור עצמו הוא עושה על הדבר שנודר בו היסוד, דחפץ זה יהיה כזה, [והיינו ממש כמו נדר שלא בהתפסה, דכ' הר"ן שגומרין את דבריו ומפרשין דכוונתו לאיסור קדושה, וביארנו לעיל הכוונה בזה, דמדריך יד אנו מפרשים את מהות האיסור שעושה דהוא איסור קדושה, וכמו"כ הכא בהתפסה נימא דזו כוונתו כשמתפס לברר לן את מהות האיסור שעושה], ולסברא זו י"ל דלא מהני התפסה בשבועה, כיון דאין בהחפץ שמתפס בו שום דינים רק על האדם שנשבע, והוא מתפס בהחפץ.

אמנם יש לומר, דגדר התפסה הוא שמבטל חפץ זה לגבי החפץ שכבר נשבע עליו או שנדר כבר, דלגביי נחשב זה החפץ כמו שהיה חלק מהחפץ שכבר נאסר עליו, ולא דאוסר איסור מיוחד גם על חפץ זה, רק דלגביי נחשב שהאיסור שיש על החפץ הראשון יש גם על חפץ זה, ובאכילתו שיאכל החפץ שאוסר עליו עכשיו יעבור על כל יחל שיש בדבר שמתפס בו, ודבר זה שייך גם בשבועה, דהא יש עליו דין שלא יאכל כבר זה מטעם קבלתו, ועכשיו שמתפס בו עור כבר בדעתו שתחת קבלתו שלא יאכל כבר הראשון יכנס אף כבר זה שאוסר עכשיו, ושגם כבר זה יהיה תחת קבלתו הקודמת, וממילא אח"כ כשאוכל אף כבר השני הוא מחלל דיבורו שדיבר על הככר הראשון, לפי שעכשיו נחשב אצלו גם כבר זה תחת קבלתו הראשונה.

ובזה יש לפרש דברי התוס' בשבועות, דכיון דהתפסה דגבי שבועה לא יתכן אלא לפרש דדבר זה בטל לגבי דבר שמתפס בו, ואין בו איסור מצד עצמו, משו"ה יש לחלק דבהתפסה ראשונה שפיר אמרי' דהרי הוא מבטל לגבי קבלתו שקיבל קודם, אבל

חטאת נקרא דבר הנודר בכל החטאות, דבקדושת חטאת אין חילוק בין חטאת נזיר לשאר חטאת, וכיון דמצינו דמהות הנדר הוא דיני קדושה, וגם קדושת חטאת עכ"פ בנוזר הוא קדושה שממנה יכול להמשיך על חפץ המותר ולאסור אותו בדיני נדר, ממילא כל החטאות שוין לדין זה, כיון דלא מצינו חילוק בקדושת החטאת בין חטאת נזיר דבא ע"י נדר לשאר חטאות.

ג. והנה אף דנתבאר דדין נדר הוא המשכת קדושה על החפץ מדין קדושה שיש בעולם, דיש קרבנות וממשיך מהם על הככר, כ"ז בגזונא דלא מתפס להדיא, וכנתבאר בדעת הר"ן דעיקר הנדר ל"צ התפסה, אבל אכתי יש לעיין בגדר התפסה בלשון היכא דמתפס ואמר זה כזה, דהנה בגמ' בשבועות (כ, א) איתא, איסור איסר אם אתה אומר מתפס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי חייב, ואם לאו פטור, ופירשו תוס' שם, דזה ודאי דהיכי דהתפס פעם ראשונה דחייב, רק דהשאלה היא בהתפסה שניה, היינו אם התפס פעם שניה בהחפץ שנאסר ע"י התפסה, וז"ל תוספות שם, ועי"ל איסור איסר היינו איסור שלישי, שהתפס כבר שלישי בשני, ואם אתה אומר מתפס בשבועה דהיינו השני כמוציא שבועה מפיו דמי, דהרי לגמרי כראשון אף לענין להתפס בו, חייב גם בשלישי, ואם לאו פטור, מיהו הא פשיטא ליה שדיני הראשון להתחייב קרבן בשני, ורבא פליג עליה ופטור אף בשני, עי"ש. וקשה להבין סברתם דמה חילוק שייך בזה בין ראשון לשני, דכיון דנאסר גם לענין קרבן מה לנו בזה דלא נאסר רק ע"י התפסה, ומה חילוק יש בין דבר דנאסר ע"י התפסה לדבר הנאסר שלא ע"י התפסה.

וביותר קשה, דהא מפורש בגמ' (נזיר כ, ב) גבי נזיר דאם התפס אחד בנוזר אחר מועיל אפילו מאה, ומ"ש התפסה גבי נזיר מהתפסה דגבי שבועה דלא יועיל רק התפסה ראשונה.

ונראה, דבאמת כבר כ' להקשות לעיל דצ"ב מאיזה סברא נימא דיועיל התפסה גבי

אבל יעויין בר"ן בפ' שבועות שתיים (ח') ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב, דאם נימא דמתפיס בדהשתא ולא בעיקרו, יהיה הדין דאם התפיס בבהמה שלמים קודם זריקת הדם ואח"כ נזרק הדם ובטלה הקדושה מן הבהמה, דיהיה מותר גם הככר שהתפיס בו, והביא שם ראיה לזה עיי"ש, ומוזר ראיה דאם נימא בדהשתא קמתפיס אין הפירוש שמתפיס בהקדושה שיש בו עכשיו קדושה אחרת, אלא דעושה דבר זה כזה ממש, דאל"כ אמאי יותר אח"כ הנדר, כיון דבעת שהתפיס היתה על השלמים קדושה שיכולים להתפיס בה וחל הנדר, ובמאי יותר אח"כ, וע"כ דעושה ממש זה כזה.

אמנם י"ע, דלכא"ו אף דעושה ממש זה כזה מ"מ איך יותר הנדר כשנזרק הדם של האחר, דאף דחלה בו קדושה כמו האחר אך מ"מ צריך שיוזק הדם שלו עצמו כד שיותר, דמה שגדרי איסורו של הנדר הוא כמו החפץ המתפיס אין בוה סיבה שגם יהיה תלוי במאורעות שמשתנים במתפיס, דסו סוף דמו שלו לא נזרק, ונהי דגדרי קדושתו הם קדושה שנפקעת ע"י זריקת הדם, כיון דעשה זה כזה ממש, אבל מ"ט יועיל לזה זריקת הדם של המתפיס.

ונראה מזה דסברת האיבעיא הוא במה שנתבאר, דאם נימא דגדר התפסה בלשון הוא דמתפיס בקדושה שיש בדבר, והיינו דעושה קדושה בזה כגדרי הקדושה שיש במתפיס, י"ל דבעיקרו קמתפיס, דאף לאחר זריקת דמים לא נתבטלה לגמרי קדושת הקרבן [וכמש"כ הר"ן בשבועות שם]. ולכן בקדושת הקרבן יכול להתפיס אף דבר זה הותר עכשיו, אבל אם נימא דגדר התפסה הוא שמבטל לגבי הרבר שמתפיס בו, דלגבי נחשב שבאכילתו דבר זה כאילו מבטל האיסור שיש על הדבר שמתפיס בו, א"כ אף דנשאר קדושה בבשר אבל הלא האיסור הותר, ולכן אף הרבר שמתפיס בו לא שייך שיאסר.

ולפי"ז א"ש דברי הר"ן, דבמתפיס בבשר קודם זריקת הדם אינ"מ דבהשתא קמתפיס

בהתפסה שניה דמתפיס בהדבר שביטל י"ל דלא יכול לבטל אצל זה, כיון דעל זה לא קיבל כלום מצד עצמו.

אמנם כ"ז בהתפסה דשבועה, אבל התם גבי מתפיס בניזיר הא לא שייך כלל לומר דההתפסה יהיה בגדר התבטלות שמבטל א"ע לגבי חבירו, כיון דדיני ואיסורי נזיר שיש על חבירו הם לגבי חבירו ולא עליו, וע"כ דההתפסה דגבי נזיר הוא שעושה הקדושת נזיר ששורה על חבירו גם עליו, ובוה אין נ"מ בין התפסה ראשונה לשניה ואפי' מאה, כיון דעכ"פ בכל אחד יש קדושת נזיר וקדושה כזו עושה על עצמו.

מיהו אף לנתבאר דהא דמהני התפסה בשבועה הוא משום דמבטלו לדבר האסור, מ"מ אי"ז סברא מוכרחת דודאי יהני מתפיס בשבועה, דאכתי י"ל דדווקא בגדר מהני ביטול משום דמבטלו לדבר האסור מחמת עצמו, משא"כ בשבועה שאין חפץ אסור רק הבעלים אסור בחפץ, ובאמת דזו סברת מאן דס"ל דלא אמרי' מתפיס בשבועה, וכן קיי"ל להלכה (רמב"ם הל' שבועות פ"ב ה"ח), אלא דמאן דס"ל דמהני התפסה בשבועה הוא משום סברת ביטול, וס"ל דשייכא סברת ביטול אף בשבועה.

ד. והנה בהא דאיבעיא לן בגמ' אי בעיקרו קמתפיס או בהיתירא קמתפיס, לכא"ו יש לפרש דהשאלה היא אי אמרינן דמתפיס בהקדושה שיש עליו עכשיו, וקדושה זו היא נותן על החפץ שאוסר עכשיו ע"ע, ומשו"ה לאחר זריקת דמים דאין עליו עכשיו קדושה לא חל הנדר דבהשתא קמתפיס, או דנימא דמתפיס בעיקר דין הקרבן, וכגון דמנח קמיה כשר שלמים לאחר זריקת דמים ומתפיס בו, אינו מתפיס בהקדושה שיש בו עכשיו רק בעיקר דין השלמים כמו שהיה קודם, ועיקר דין שלמים יש בו קדושה, רק דעכשיו מכיון שנעשה מצותו אין בו קדושה, אבל אינו מתפיס רק בעיקר דין שלמים ולא בחפץ זה כמו שהוא עכשיו, זה נראה לכא"ו בצדדי האיבעיא.

מוסיף בה, כיון קדושת בכור חל עליו כבר ממעי אמו ומה צריך לומר עוד תוקדש בבכורה, וגם אמאי מיקרי מטעם זה דבר הנדור, כיון דסוף סוף אין על הבכור רק קדושת בכור, וקדושה כזו לא הוי דבר הנדור.

ונראה דהנה אף שכתבנו לעיל (אות ב') דגדר איסור נדר הוא איסור קדושה כהקדש, אך מ"מ פשוט דחלוק נדר מהקדש, דבכל ההקדשות י"ל דנותן הממון לרשות הקדש, אבל בנדר אף דהוי קדושה מ"מ הממון לא הוי להקדש, וכמו"כ נמי בבכור, הלא אין לפרש דבמה שמקדיש הוא מוסר הממון להקדש, כיון דהממון לא נכנס כלל לרשותו, דמעת שבא הבכור לעולם הוי להקדש, ועל כן נראה לפרש, דההקדש בכל נדר הוא דמסכים בדעתו שיהיה הדבר לגבי" כהקדש ושיהיה הדבר מרוחק ממנו כמו שהוא מרוחק מדבר הקדש, וזו היא הקדושה שהוא מגיח על התפץ, וכמו"כ בבכור, אין הפירוש דהוא צריך להוסיף קדושה, רק דהמצוה היא שהדיני בכור שיש על הולד צריך הוא לקבל ע"ע, ולא שצריך לקבל עליו נדר ממש שלא יהנה מהבכור רק דצריך לקבל ע"ע שיקיים דיני בכור ושהוא מחשיב את הבהמה כלפי עצמו לבכור, ולכך אומר שיהיה קדוש בבכורה ושיהיה מרוחק מהולד מחמת קדושת בכור שיש בו, אבל באמת אינו מוסיף קדושה, אלא הוי כמו גדר נדר והרי זה כמו קבלת נדר.

ומשו"ה ס"ל לר' יעקב דיכול להתפס בבכור, משום דעל האיסור בכור יש גם קבלה שקיבל עליו שיהיה קדוש, ובקבלה זו מתפס ככר, ור' יהודה דס"ל דהרי עלי כבכור מותר, ס"ל דאם אמר הרי עלי כבכור הפירוש דיבריו שדבר זה יהיה כמו בכור, ויהיה עליו קדושת בכור, דבמה דאמר כבכור כוונתו דמגיח על ככר זה תואר בכור, וקדושת בכור אין בשום אופן בכח האדם לעשות, דכי לא מקדיש ל"י מי לא קדיש, והא דמצוה להקדישו הוא רק דמצוה עליו לקבל ע"ע דהבכור הזה שהוא קדוש

הכוונה שמבטלו לגבי הבשר, והיינו דכשיאכל את הככר ה"ז עובר על האיסור שבבשר, וא"כ אח"כ כשנורק הדם, נמצא דאף דבזמן שהתפס בו ה"י עליו איסור קדושה, אבל בעת שעובר על האיסור אינו מבטל שום איסור שיש על הקרבן כיון דנורק הדם, נמצא דאכילתו דבר זה אינו מבטל את האיסור שיש על הדבר פלוני, ומשו"ה גם הנדר הותר כיון שהותר הדבר שהתפס, והרי ביטל את הדבר הזה לגביה, וזה הפירוש דבהשתא קמתפס, אבל אם נימא דבעיקרו קמתפס נפרש דאין כוונתו שיתבטל זה לגבי הדבר שמתפס, רק דגדרי הקדושה שיש בו הוא עושה על הדבר הזה.

ונמצא עפ"י"מ שכתבנו דיש ג' חלוקות בגדרי התפסה, דמתפס בשבועה ודאי הכוונה דמבטל ומכניס את חפץ זה תחת האיסור של החפץ שמתפס בו, דלכך שייכא סברת התפסה בשבועה, ולכך שייך לחלק בין ראשון לשני כמש"כ תוס', ומתפס בנייר דלא שייך שמבטל את עצמו לאיסור של חבירו, א"כ בהכרח דעושה איסור בפנ"ע עליו, אלא דההתפסה היא לגלות על הקדושה שהוא עושה, דכוונתו כקדושת חבירו, ומתפס בנדר זה הוא מה דאיבעיא לן אי בעיקרו קמתפס אי כדהשתא קמתפס, האם נימא דגדרו כמבטל לאיסור שבחפץ שמתפס בו, או דעושה קדושה מתודשת בחפץ זה כמו הקדושה שבחפץ הראשון, וכמש"נ.

ה. והנה בגמרא פירשו דמ"ד דמתפס בבכור נאסר הוא משום דגם בכור מיקרי דבר הנדור כיון דמצוה להקדישו, ומאן דפליג משום דכי לא מקדיש ל"י מי לא קדיש, וצריכים להבין מחלוקתם כזה. ובאמת יש לדקדק מה הוא הפירוש דמצוה להקדישו ואיזה קדושה הוא נותן על הדבר, דכיון קדוש ממעי אמו אינו יכול להקדישו לקדושה אחרת, וע"כ הפירוש דהוא מקדישו בקדושת בכורה, וכך פירשו רש"י בערכין כ"ט ע"א ותוס' נזיר ד' ע"ב, דצריך לומר תוקדש בבכורות, ויש להבין דמה הוא

שני דברים, הקדושה שהתורה הטילה עליו, וההרחקה שהוא בעצמו מרחיק ממנו, ורק דמחלוקתם היא אם מתפיש בקדושת בכור ממש, או דאינו מתפיש על הככר קדושת בכור, אלא דהוא מרחיק מן הככר מחמת קדושה שרוצה שיהיה עליו כמו שהרחיק עצמו מן הככור מחמת קדושתו.

ו. והנה בזה הלכה כר' יהודה דאמר דהרי עלי בככור מותר, משום דהיכי דאמר הכי כוונתו לעשות על הככר קדושת בכור וקדושת בכור לא הוי דבר הנדר, אמנם נראה דזה הוא דוקא היכא דאמר הרי עלי ככר זה בככור, דהרי מפרש כוונתו שיהיה זה בככור, אבל היכא דלא פירש כלום רק דאמר זה כזה, אז שפיר י"ל דגם אם אמר כן על בכור אין כוונתו שיהיה על הככר קדושת בכור, רק שיהיה אסור עליו כמו שאסר עליו בכור, וכה"ג יכול לאסור עליו אף לר' יהודה, ומשו"ה אף דפסק הרמב"ם דאם אמר הרי עלי בככור לא אסור, אפילו הכי שפיר פסק דאם היה מונח לפניו בשר בכור קודם זריקת דמים ואמר זה כזה דיכול לאסור עליו.

אמנם היותר נראה ליישב, דאף דהלכה דבעיקרו קמתפיש, ופירשנו הטעם דהתפסה אינה דמבטל דבר זה לגבי חבירו, רק דעושה איסור מיוחד על הדבר, מ"מ י"ל דלא נתבטלה לגמרי הסברא דהתבטלות, אלא הגדר הוא, דבמקום שיתכן שיחול הנדר או באופן של התבטלות אם באופן של איסור בפני"ע, דתפסינן בזה לעיקר דחל הנדר באופן של איסור מיוחד בפני"ע, אבל היכא דלא יתכן באופן של איסור בפני"ע, בזה באמת יחול הנדר כגדר של התבטלות, [והטעם בזה יש לפרש, דהחקירה כגדר נדר אינו ספק בכונת הנדר, אלא הוא ספק בהצורה הנכונה ששייך שיחול נדר, האם צורת וגדר נדר הוא התבטלות או איסור מחמת עצמו, וא"כ י"ל דלמסקנא לא אמרי' אלא דאיסור בפני"ע הוא עיקר גדרו של נדר, ולכן במקום דאפשר דיחול איסור בפני"ע תפסינן דחל בכה"ג, אבל במקום דא"א

יהיה נחשב אצלו קדושתו, והיא פרוש מזה מחמת קדושתו, אבל אין הפירוש דהוא עושה קדושה על הככור, ור' יעקב ס"ל דאם אמר הרי עלי בככור אין בדעתו לתאר הקדושה שהוא עושה על הדבר, רק כוונתו דדבר זה יהיה אסור עליו כמו שבכור אסור על האדם, ובכור אסור על האדם לא מחמת הקדושה שהתורה הטילה עליו בלבד, רק מחמת קבלת האדם ג"כ דהוא חשבו לחפץ קדוש.

ומשו"ה אף דמתפיש בככור שלא קיימו בו את המצוה ולא הקדישו כלל ג"כ מיקרי דבר הנדר לר' יעקב, דכיון דמצוה להקדישו ויש תיוב על האדם לחשוב שיהיה מרוחק מן הככור מחמת קדושתו, ממילא כל בכור נחשב בדעתו לא לדבר האסור שאסור עליו מחמת ציווי התורה, רק מחמת דגם הוא בעצמו חושב לדבר שצריך להתרחק מזה שלא יפגום בקדושתו, וכמו"כ הוא מרחיק עצמו מהחפץ שנדר עליו.

ומיזבש בזה הא דלא מצינו בדברי ר' יעקב חילוק בין אם מתפיש בככור שקיימו בו המצוה והקדישו הבעלים, לבין בכור כזה שלא הקדישו וקדוש מחמת דקדוש דממילא, ומשמע דבכל אופן מועיל ההתפסה, והטעם בזה, משום דכשתפיש בדבר האסור כגון חלב ונבילה אין לאדם על דבר זה קבלה מרצונו שלא יאכל דבר זה ולהתרחק ממנו, רק דמצוה שלא יעבור על דיני התורה, אבל בככור כיון דמצוה להקדישו ולקבל עליו מלבד האיסור שהתורה חייבה אותו גם קבלה מדעתו להתרחק ממנו, ממילא כל בכור נחשב אצל האדם כאילו לדבר שמרצונו הטוב הוא עושה אותו להקדש, ומרחיק עצמו ממנו בהרחקה עצמית שיש ברעת האדם על הככור, ולכן אף דכפועל לא הקדישו בכור זה, הא מ"מ דינו של בכור בעלמא שצריך לקבל, ובדין המסויים הזה בזה הוא מתפיש גם ככר זה.

נמצא לפי"ז, דבין לר' יעקב דסבירא ליה דיכול להתפיש בככור ובין לר' י"ל דאינו יכול להתפיש, תרוייהו ס"ל דיש על הככור

מהבכור, ושפיר פסק הרמב"ם דחל הנדר ויכול להתפייס.

ומשו"ה שינה הרמב"ם ז"ל לשונו, דלעיל כתב דבאמר הרי עלי כבכור לא מהני, וכאן כתב דאם היה מונח לפניו בשר בכור לפני זריקת הדם ואמר זה כזה, ולא דאמר הרי עלי כבכור זה, משום דגדר ביטול לא שייך רק היכא דאמר זה כזה, אבל אם אמר הרי עלי כבכור זה או אמרינן דנותן עליו תואר בכור, ולא חל ככה"ג כדפסק הרמב"ם בהלכה הקודמת.

והנהגה כל זה דוקא היכא דהיה לפני זריקת דמים, אבל אם היה לאחר זריקת דמים דאין בו עכשיו איסור, תו לא שייך לומר גדר ביטול, כיון דאין לו עכשיו למה לבטל כיון דהותר, ורק דנאסר מטעם דבעיקרו הוא מתפייס, וא"כ במתפייס בככור דקדושת בכור אינה באה בידי אדם אינו יכול לעשות קדושה כזו, ומשום הכי אף דפסק הרמב"ם דבעיקרו קמתפייס מ"מ בככור לאחר זריקת דמים אינו יכול להתפייס, כיון דעיקרו הוא קדושת בכור דאינה באה בידי אדם, אבל במתפייס קודם זריקה הוי הטעם משום דהוא בגדר ביטול כיון דיש בו עכשיו גם איסור הבא בידי אדם, וזה לא שייך לאחר שנזרק הדם דאין בו עכשיו כלל איסור, ומיושבים בזה שפיר דברי הרמב"ם.

שיהיה איסור בפנ"ע באמת שייך אפשרות נדר באופן של התבטלות].

וקצת ראיה לדבר, דהא לפי הנתבאר לעיל (אות ג') בשבועה דלא שייך התפסה רק ע"י התבטלות הגדר הוא דמתבטל, ובנוזיר דלא שייך שיתפייס אא"כ יהיה עי"ז איסור חדש נקטי' דעושה איסור חדש, ודוחק לומר דכ"ז הוא בכזונת הנודר, וע"כ דהנידון הוא בצורה הנכונה שתחול ההתפסה, ולכן בכל מקום לפי עניינו חלה ההתפסה, וא"כ בנדר נמי הא דאיבעיא לן הוא נמי ככה"ג, דמה היא צורת נדר בהתפסה, ולהלכה הנקטי' בעיקרו י"ל דרק אמרי' דכך היא עיקר ההתפסה בנדר, אבל במקום דא"א שיחול איסור וקדושה בפנ"ע, בהא אפשר דחלה ההתפסה בגדר של התבטלות.

ולפ"ז היכא דאמר הרי עלי כבכור, דלא שייך לומר שמבטל את הככר לגבי בשר בכור, דהא אין כאן בכור, א"כ בהכרח רק שרוצה לעשות קדושת בכור על הככר, וזה אין בידו לעשות משום דקדושת בכור הוי דבר האסור, אבל היכא דמונח לפניו בשר בכור ואמר זה כזה, נהי דהקדושה שיש על זה אינו יכול לעשות, אבל לבטל הדבר לגבי הבכור שפיר יכול לבטל, משום דעל הבכור יש גם קבלתו והרחקתו ובוזה הוא מבטל את הככר שיהיה אצלו כמו שיעבור על הרחקתו

הרב ולמן נחמיה גולדברג

## בענין אוהרת יום ולילה לא ישבותו

ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל האחרון (גליון פו) במדור חיקוני סופרים דיון בדברי ההפלאה הסובר שלפני מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום, וראיתי להביא בזה מה שהקשה עליו הגרעק"א ודחה דבריו ומה שנראה לענ"ד ליישב קצת.

פוטר אמר ר' יוסי לא נחלקו על העושה מלאכה בכין השמשות שהוא פטור שאני אומר מקצת מלאכה עשה מהיום ומקצתה למחר [חצי שיעור המלאכה נעשית בשבת וחצי שיעור ביוהכ"פ ואין כאן חיוב חטאת], ויש לעיין לדעת ר' מאיר בע"ז ס"ו א' דתניא רבי יהודה אומר משום ר' מאיר מנין לכל האיטורין שבתורה שמצטרפין זה עם זה שנאמר לא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, ובתוס' שבת פ"ט ב' ד"ה אטורין כתבו "אע"ג דלענין חיוב חטאת אין מצטרפין מ"מ מצטרפין למלקות, ועיין רש"י מעילה י"ז ב' הביאו התוס' יו"ט פ"ד ממעילה מ"ד ופירש התוס' יו"ט שפיגול ונותר מצטרף למלקות ואינו מצטרף להביא קרבן אם אכל חצי זית נותר וחצי זית פיגול.

ג) ולפי"ז יש לעיין בעשה מלאכה בשבת ויוהכ"פ חצי שיעור בשבת וחצי ביוהכ"פ ששינו שפטור אולי אינו פטור רק מקרבן אבל חייב מלקות אליבא דר' מאיר, אכן מה שר' מאיר אומר שכל האיטורים מצטרפין למד זאת מקרא דלא תאכל כל תועבה וכן פיגול ונותר נלמד מכל שבקודש פטול אבל מלאכה בשבת ויוהכ"פ בפשטות אינו נכלל באיטור אכילה ואין לנו ראייה לצרפו.

אכן מצינו ברמב"ם פ"ד ממלאכות אטורות דין י"ז ונבלה מצטרפת עם טריפה כיצד וכו' וכן אם קבץ חצי זית מנבלת בהמה טהורה וחצי זית מן הטרפה וכו' ואכלו לוקה" וסיים הרמב"ם "זה הכלל כל שאיטורין בלא אחד מצטרפין בשני לאוין אין מצטרפים תוך מנבלה וטרפה הואיל וטרפה תחלת נבלה היא" עכ"ל.

א) בתשובת רע"א סימן קכ"א בהשמטות שנדפסו בסוף הספר כתב וז"ל: "אחר זמן רב נדפס מהגאון רבי פנחס זצ"ל ספר פנים יפות על התורה כתב בפרשת נח דאזהרה דיום ולילה לא ישבותו היא רק שלא יהיו שובתים כל היום ולילה שאחריו, והא דכתבו התוס' סנהדרין הא דהלאו דיום ולילה לא ישבותו אינו בכללא דנאמרה ולא נשנית דלישראל נאמרה ולא לכן נח דהרי נצטוו לישראל לשבות אף דאפשר לקיים בדרך הנ"ל [שיעשה מלאכה כערב שבת ביום ומוצאי שבת כמ"מ מ"מ מכמה דרשות מקראי מוכח דאפשר שיחולו בשבת ויום הכיפורים סמוכים זה לזה וצריך לשבות יום ולילה שאחריו עיי"ש, ולפי"ז יש לומר שאין צריך למחות לשפחות שלנו מלשבות בשבת כיון דעושיין מלאכה בע"ש ומוצ"ש, אולם לענ"ד אין קיום לדברי הגאון הנ"ל דא"כ עדיין יקשה לר"ל דס"ל דחצי שיעור מותר מה"ת א"כ אף ביוהכ"פ ושבת סמוכים להדדי אפשר לקצור ביום השבת כחצי גרוגרת ובלילה שלאחריו בליל יוה"כ חצי גרוגרת דלגבי כל אחד הוי חצי שיעור דשבת ויוה"כ אין מצטרפים כדאיתא במתניתין דכריתות ומצד האזהרה דיום ולילה לא ישבותו מצטרפים להקצירות לכגרוגרת ולא שבתו יום ולילה שלאחריו מבלי לעשות מלאכה בהם עכ"ל.

ב) ולענ"ד נראה ליישב דהנה מה שהביא ממשנה בכריתות שאין שבת ויוהכ"פ מצטרפים היא משנה בכריתות פ"ד מ"ב "שבת ויום הכיפורים ועשה מלאכה בין השמשות ואין ידוע באיזה מהם עשה ר' אליעזר מחייב חטאת [ממ"נ] ור' יהושע

בערב פסח לדעת הרמב"ם שפוסק כר' יהודה שעובר בלאו ואין בו כרת אם יאכל חצי שיעור ערב פסח קרוב ללילה ואכל עוד חצי שיעור חמץ כליל פסח בכדי אכילת פרס הוא ילקה שעבר על לאו שאסרה תורה לאכול חמץ בערב פסח ומה שאוכל בפסח לא גרע ממה שאוכל בערב פסח.

ה) ועיין ברמב"ן בספר המצוות שורש תשיעי דף ס"ב ב' וז"ל: "ואם נכפלו במצוה מן המצוות הלאוין פעמים רבות נלקה אותו כמנין הלאוין אבל יש כזה תנאי והוא שיהיו הלאוין מיותרים ולא יצטרכו במצוה ההיא למידרש מן המדרשים וזולת לבעל המניעה ההיא כגון הלאוין האמורים בכלאי בגדים שאחד מהן בלבישה לא תלבש שעטנו והשני בהעלאה ובגד שעטנו לא יעלה עליך ושניהם נדרשו כגון זה לא ילקה אלא אחת מפני שבאו הלאוין לתשלום הענין וכי' וכבר דרשו המניעות שבאו בדם ואמרו כגמ' כריתות חמשה לאוין האמורים בדם למה אחת לדם חולין ואחד לדם קדשים ואחד לדם כסוי ואחד לדם האברים ואחד לדם התמצית ואלמלא זה היינו מלקין האוכל דם חמש מלקיות וכי' עכ"ל.

והמתבאר מדבריו שכל שהוכפל באיסור אחד שני לאוין לוקה שנים אבל כל שבא לאו נוסף לאסור דבר נוסף כלבישה והעלאה בזה לוקה אחת, ולפי זה נראה שהאוכל נבלה וטרפה ילקה אחת אם לא היו התראות מחלוקת אבל האוכל נבלה ובהמה טמאה לוקה שנים שהם שתי עבירות וכן הלוכש והמעלה לוקה אחת שאין הלאו שבא לאסור העלאה איסור חדש אלא תוספת על האיסור הקודם.

ו) ובמנחת חינוך מ' ש"ג אות ב' וז"ל: "הנה הר"מ והרה"מ"ח מנו בגי' לאוין וכמבואר בכריתות ה' דלוקין ג' מלקיות אם אוכל לחם וקלוי וכרמל ונ"ל כיון דכל אחד הוא לאו בפני עצמו והוא ליה ג' שמות א"כ אם אכל לחם צריך להתרות בו משום הלאו דלחם וכי' ואני מסופק אם אכל לחם אפוי חצי זית וקלוי חצי זית אם מצטרפין

ד) ונראה לענ"ד לברור על פי מה שכתב בהלכות מאכלות אסורות פ"ד ה"ו "האוכל כזית מבשר בהמה או חיה או עוף טהורים שנטרפו לוקה שנאמר ובשר בשדה טריפה לא תאכלו טריפה האמורה בתורה זו שטרפה חית היער כגון ארי ונמר וכיוצא וכי' הא למדת שהטרפה האמורה בתורה זו שטרפה חית היער ושברה אותה ונטה למות ועדיין לא מתה אע"פ שקדם ושחטה קודם שתמות הרי זו אסורה משום טרפה הואיל ואי אפשר שתחיה ממכה זו הבאה עליה נמצאת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבלה ואסרה הנוטה למות מחמת מכותיה אע"פ שעדיין לא מתה והיא הטרפה וכשם שלא תחלוק במיתה בין מתה מחמת עצמה ובין שנפלה ומתה בין שדרסתה חיה כך לא תחלוק בנוטה למות מכל מקום הרי זו טרפה בין שהיה הגורם ביד שמים בין שהיה בידי אדם א"כ למה נאמר טריפה דבר הכתוב בהוה עכ"ל.

היוצא מדבריו שטרפה אינה איסור חדש אלא תוספת על איסור נבלה שלא רק נבלה דהיינו בהמה מתה אסורה אלא גם בהמה הנוטה למות אסורה וסובר הרמב"ם שכל שבא איסור להוסיף על איסור מצטרפים והמשל בזה החמץ שאסרה תורה אכילתו בפסח ועוד כתבה תורה לאו מיוחד לאסור תערובות חמץ שאין התערובות איסור בפני עצמו אלא התורה הוסיפה חומרא שגם התערובות אסורה ואם יאכל אדם חצי זית חמץ וחצי זית מתערובות יעבור על לאו וילקה ולא בכרת ואם נשאל על איזה לאו הוא האם על הלאו שאסרה התורה חמץ בעין או על הלאו שאסרה תערובות, והרי לדעת החוסי' ריש ב"ק שצריך להתרות על איזה מלאכה עובר ולכאורה כש"כ שצריך להתרות מאיזה לאו נראה שיתרו בו על איסור תערובות חמץ וחמץ בעין לא גרע מתערובות והכי נמי כשאוכל חצי זית טריפה וחצי זית נבלה מאחר שאיסור טריפה הוא חומרה נוספת נתרה בו משום טרפה ונבלה לא גרע מטרפה, וכן נראה כמי שאוכל חמץ

ונחזור לענייננו שאפשר לומר שיום הכיפורים אינו איסור חדש לגמרי רק שהוא תוספת על איסור מלאכה בשבת ולכן מצטרף כשעושה חצי שיעור בשבת וחצי ביום הכיפורים והרי זה דומה לנבלה וטריפה שמצטרפים ומה שכתבה המשנה שאינם מצטרפים מדובר לענין חיוב חטאת שלענין חטאת אין מצטרפים ואם נאמר כן נמצא שיש קיום לדברי הגאון בעל הפלאה.

ולפי"ז יתיישב קושיית המנח"ח 'מ' שהקשה על מה שאמרו במשנה מנחות שיום הכיפורים שחל בערב שבת אוכלין החטאת כליל שבת כשהוא חי, והקשה המנח"ח הרי אפשר היה להניחו את השעיר על האש קרוב ללילה ויגמר בישולו ביום כיפור וקושיה זו יש להקשות להפלאה וקושיא זו קשה גם לר"י שסובר חצי שיעור אסור מהתורה ויש להביא ראיה לסברה זו שיום הכיפורים ושבת הם איסור אחד ממה שמבואר באהע"ז סימן קכ"ג ס"ה שהמחלל יום הכיפורים הרי הוא כמחלל שבת והרי הוא כגוי הרי שיהכ"פ שווה לשבת.

ועיין בדו"ח רע"א מערכה ג' שהאריך מאוד להוכיח מגמ' ב"ק ע"א א שיום הכיפורים דינו כשבת שהמחללו דינו כמומר ושחיטתו נבלה אבל לא כתב סכרת הדבר שהרי הטעם שהמחלל שבת כפרהסיא דינו כעכו"ם מבואר ברש"י חולין ג, א ד"ה אלא וז"ל האי תנא חמירא ליה שבת כעובד כו"ם דהעובד כו"ם כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית עכ"ל. ולכאורה ביהו"כ לא שייך טעם זה ובע"כ מוכח כדברינו שיום הכיפורים הוא איסור שבת והגדריה תורה שמירת יום הכיפורים כשמירת שבת ולכן שויין בדינם.

ללקות כיון שהם מב' שמות וכל שהוא משום אחר שאינו מצטרף וכו' או אפשר שרק להחמיר גזרה תורה שלא הוי לאו שבכללות אבל מ"מ לענין זה הוי ליה כחד שם שיצטרפו עכ"ל.

וקשה לי על דבריו שהרי הוא בעצמו כתב בהמשך הדיבור וז"ל: גם נראה לי כיון שאיכא לאו בפני עצמו בלחם א"כ לוקים על כזית לחם ואין משיגחים כמה קמח יש בפת כגון וכו' ואם הלישה רכה ויש כזית פת ואין כזית קמח רק עם המים מ"מ חייבים מלקות וכו' ומ"מ דאם הבלילה קשה ויש כזית בקמח ואין כזית בפת אפשר כיון רבאמת התורה אסרה גם קמח וכו' וכי כשביל שנעשה פת מיגרע גרע נהי דאינו חייב משום פת מ"מ חייב כמי שאוכל כזית קמח אך אם אין כזית קמח ויש כזית פת חייב משום לחם עכ"ל.

ולפי דבריו האחרונים אם יאכל כחצי זית פת וכחצי זית קמח או קלי בודאי חייב מהאי טעמא שבגלל שנעשה פת אינו מגרע ואין יתכן מה שכתב בדבריו הראשונים שאינו מצטרף ואולי כוונתו שבאם אכל חצי זית מלחם שבלילתו רכה וחצי זית מקמח וסך הכל אין בו כזית קמח בזה מסתפק אם מצטרף.

ז) אכן אי קשיא הא קשיא שאם כדבריו שחייבין על לחם גם בשאין בו כזית קמח מהיכן למדה הגמ' שחייבים ג' מלקיות כשאכל לחם קלי וכרמל הרי הלימוד הוא מזה שכתבה תורה בפירוש לחם קלי וכרמל ואת"ל שחייבין על כזית לחם חדש גם בשאין בו כזית קמח א"כ בהכרח לכתוב בפירוש לחם וקלי וכרמל, וכן קשה להיפוך מה נתקשו המנח"ח והמקור חיים ס' תס"ז ובכתת"ס כהגהות לשו"ע ובתשובות למה כתוב לחם הרי לחם בכלל קלי והרי יש צורך לומר שלוקין ב' מלקיות וצ"ע.

הרב צבי הירש עדילמאן

## בענין שכירות קניא

שהכילוי הוא בשביל קנין הכהן אף שאין עצם הפרה קנין הכהן רק כיון שיש לכהן קנין בפרה הוי הכילוי בשביל השתמשות הכהן וזה מרבינן מבי יקנה נפש קנין כספו דאף נפש בהמה כמו שמבואר בירושלמי הובא באבני מלואים בשו"ת סי' י"ז אבל בעבד אף שיש לכהן קנין בעבד ואין כאן איסור בשביל חילול קדושת תרומה הרי העבד בעצמו אסור לאכול משום איסור זרות ולא הותר רק אם עצם העבד הוא קנין כספו של כהן ועצם העבד לא הוי קנין כספו של כהן אלא אם יש לו קנין הגוף.

ולפי זה אפשר לתרץ מה שהקשה באבני מלואים בשו"ת סימן י"ז דלפי מה שמבואר בתוס' דאכילת תרומה תלוי בקנין הגוף שהוא קנין האיסור ואינו תלוי כלל בקנין ממון א"כ בהמת כהן מ"ט אוכלת בתרומה דאין לו בה רק קנין ממון יעו"ש מה שדחק לתרץ את זה, ולפי הנ"ל לק"מ דמה שמבואר בתוס' דאכילת תרומה תלה בקנין איסור הוא רק לענין עבד דהאיסור הוא בשביל איסור זרות ואין עצם העבד מיקרי קנין כספו רק אם יש לו קנין איסור אבל בבהמה דהאיסור הוא בשביל חילול קדושת תרומה כיון שיש לו קנין ממון בבהמה בזה שבהמתו אוכלת לא הוי חילול בקדושת תרומה דזה הוא השתמשות הכהן והכילוי הוי בשביל השתמשות הכהן והוי כמו שהכילוי היי' ע"י הכהן בעצמו.

הנה בספר יורש יעקב הקשה על התוס' ביבמות ד' ס"ו ד"ה אלמנה לכה"ג וכו' דבתרומה אזלינן בתר קנין הגוף לכן עברי מלוג לא יאכל בתרומה ובגמ' במס' ע"ז ד' ט"ו מפרש דכהן ששכר פרה מישראל אי שכירות קניא יאכילנה כרשיני תרומה והרי אף אי שכירות קניא הרי לא הוי קנין הגוף דאף למ"ד קנין פירות בקנין הגוף דמי הקנין שכירות לא הוי בקנין הגוף כמבואר בתוס' בבב"ב ד' כ"ז.

ונלענ"ד לתרץ דהנה האיסור להאכיל בהמת ישראל תרומה הוא משום דהוי חילול בקדושת תרומה שכיילי התרומה תהא ע"י בהמת ישראל אבל עבד ישראל שאוכל תרומה האיסור הוא לא רק משום דהוי חילול בקדושת תרומה ואסור להאכילו מטעם זה רק האיסור הוא על העבד שהוא זר ומוזהר הוא באכילת תרומה.

ולפי"ז אפשר לומר דמה שמבואר בתוס' ביבמות דבתרומה אזלינן בתר קנין הגוף הוא רק לענין עבד דהוי האיסור על העבד משום שהוא זר דהא מחויב מצוות כאשה ואימתי הוא מותר באכילת תרומה רק אם העבד הוא קנין כספו של כהן ולא הוי קנין כספו של כהן אלא אם יש לו קנין הגוף אבל בבהמה דהוי האיסור להאכיל משום חילול קדושת התרומה ולכן אי שכירות קניא כהן ששכר פרה מישראל כיון שיש לכהן קנין בפרה לא הוי חילול בקדושת התרומה כיון

★ ★ ★

הרב שמואל דוב בלוי

## בענין מראית עין

כל אחד לחוד דאו דומה לבשר טהור וחלב טהור וכו'.

וצ"ב סברת מחלוקת רמ"א וט"ז אי בטמאה יש איסור מראית עין או לא, עוד צ"ב מה דהובא שם בט"ז שחולק על הרמ"א דהרמ"א מסיים בסוף הסעיף הנ"ל וז"ל ודוקא בשר בהמה אבל בעוף אין לחוש ע"כ ומקשה הט"ז על הרמ"א דבבשר עוף כ"ש שיש לאסור משום מראית העין דזה יותר חמור מטמאה דהא אחד תנא הוה באמת דאורייתא אכילת בשר עוף בחלב.

עוד צ"ב מה דהובא בט"ז שם בשם הרש"ל שחולק על הרמ"א וסובר דבבשר עוף כ"ש שיש לאסור לבשל משום מראית עין משום שלא יטעו לומר בשר עוף בחלב מותר כר"י הגלילי ע"כ עיי"ש וצ"ב מה סברת הרש"ל דכיון שיש מ"ד שבשר עוף בחלב יותר קל ומותר לגמרי אפי' באכילה לכך יש בזה איסור מראית עין בבישול יותר מבשר טמאה שבבשר טמאה אין אף מ"ד שמתיר לגמרי באכילה וצ"ב סברתו דהא עד עכשיו למדנו לרמ"א וט"ז דמה שיותר חמור יש יותר מראית העין וזהו מה שהרמ"א כותב וכ"ש לאסור חלב טמאה דזה יותר חמור מחלב אשה והט"ז מקשה לפי"ז על הרמ"א דלפי דבריו בשר עוף בחלב כ"ש שאסור בבישול משום מראית עין דהא יש מ"ד שזה יותר חמור מחלב טמאה דס"ל דבשר עוף בחלב אסור מדאורייתא באכילה וצ"ב לפי"ז מה סברת הרש"ל דבבשר עוף כ"ש שיש לאסור משום מראית עין מטעם דזה יותר קל דכיון דיש תנא דמותר לגמרי אף באכילה.

הנה לפי רש"י הנ"ל אפשר ליישב שיטת הרמ"א דס"ל כשיטת רש"י דכל האיסור של מראית העין משום חשדא שיחשדוהו הרואים בדבר עבידה ולפי"ז מוכן מש"כ הרמ"א דכ"ש בחלב טמאה יש איסור מראית

איתא בגמ' ביצה דף ט. אין מוליכין סולם משוכך לשובך ביו"ט משום מראית העין שלא יאמרו להטיח גגו הוא צריך וכתב רש"י וז"ל והרי הוא עושה מלאכה ביו"ט, משמע מרש"י דאיסור מראית עין הוא משום שיחשבו בו שעושה עבירה.

וכן איתא במו"ק דף יב. גבי נכרי שעבד בקבלנות בשבת דבתוך התחום אסור משום מראית עין ופירש רש"י ד"ה מקבלי קיכולת וז"ל בתוך התחום אסור כי עבדי ליה לשבתא דידעי כו"ע ואמרי היום בשבת יהיב ליה ועיי"ש בהמשך דברי רש"י שכתב בפירושו דאיסור מראית העין הוא משום חשדא.

וכן איתא בגמ' עבודה זרה יב. גבי דין דרב דכל דבר שאסרו חכמים משום מראית עין אפי' בחדרי חדרים אסור וכתב רש"י וז"ל הרואה חושדו בדבר עבירה.

וכן איתא בגמ' שבת דף קמו. גבי מי שנשרו כליו במים מהלך בהם ואינו חושש הגיע לחצר החיצונה שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם ופירש רש"י וז"ל שוטחן בחמה לייבשן אבל לא כנגד העם שיחשדוהו שכיבסו בשבת ע"כ.

משמע מכל הנ"ל דרש"י ס"ל דאיסור מראית עין משום חשדא שהרואה יחשדוהו בדבר איסור וזהו בעצם משום והייתם נקיים מה ומישראל.

איתא בשו"ע יו"ד סי' פ"ז ס"ד וז"ל אסור לבשל בחלב אשה מפני מראית העין וכו' הגה ונראה לפי"ז דכ"ש דאסור לבשל לכתחילה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהור ועיי"ש ט"ז סק"ה שחולק על הרמ"א וס"ל דבטמאה אין איסור מראית עין וז"ל בא"ד ונלענ"ד דאין זה ק"ו דנראה דלא גזרו מראית העין אלא במידי דכשר לאכילה

במו"ק יב. גבי גוי שעבד בקבלנות כו"ע ידעי שאסור לשכור גוי לעשות מלאכה בשבילו בשבת ואף אחד לא יעשה כמוהו אבל יש חשד שיחשדו שהוא אמר לגוי בפירוש לעבדו בשבילו בשבת.

וכן בשבת קמו: גבי מי שנשרו כליו במים וכו' כו"ע ידעי שאסור לכבס בשבת ואף אחד לא יבוא להחיר בגללו איסור כיבוס רק שיש חשש שלפי טעותו של הרואה יחשדוהו בדבר עבירה, ובוה מובן גם מה דאמרו במס' ע"ז יב, גבי מראית עין שכתב רש"י וז"ל שהרואה חושדו בדבר עבירה פי' שרש"י רוצה לחדש ולהחמיר דאפי' באופן שאין אף אחד שיבוא לעשות כמוהו ואין החשש הגדול שיש באיסור מראית עין שיאמרו מותר בכל זאת אסור מטעם מראית עין משום חשדא שהרואה חושדו בדבר עבירה.

אבל בכריתות כא: גבי איסור דם שם שפיר כתב רש"י שיאמרו מותר לאכול דם משום שדם דגים ודם בהמה רומים הם ואתי לאחלופי שם אפשר לומר החשש הגדול של איסור מראית עין דהרואה יאמר שמותר לאכול דם דהא דם דגים הוא דמים מותרים ויש דמים אסורים, דם בהמה ודומים הם ואתי לאחלופי בין דם לדם.

וכן מובן שפיר מש"כ רש"י חולין מא: גבי שחט חולין לשם עולה וכו' שהרואה יאמר שקדשים בחוץ מותרים כיון דיש בני"א שאינם יודעים ששוחט חולין לשם קדשים אין בדבריו כלום ואין נעשה קדוש כיון דאין זה לשון הקדש משום שלא הקדישה קודם השחיטה והרואה בטעות יחשוב שכן נעשה קדוש וכמו שכתב רש"י בד"ה לשם עולה וז"ל דכיון דבאה בנדר ובנדבה הרואה יאמר עכשיו הוא מקדיש וכו' וקדשים בחוץ מותר הרי שרש"י כתב בפירוש דיש חשש שיאמרו מותר כיון דבאה בנדר ובנדבה והרואה לא יחלק ויאמר שבנדר ובנדבה באה רק אם נדר ונדר קודם הרי זה קדוש והכא שלא הקדישו מקודם רק שבשעת שחיטה אומר לשם עולה אין בדבריו כלום לכך יש חשש יאמרו

העין דמה שנראה יותר חמור להרואה יש יותר איסור מראית עין משום דחושדו כעבירה יותר חמורה ושפיר מקשה הט"ז לפי דבריו דבשר עוף בחלב כ"ש שאסור לבשל משום מראית העין משום דזה יותר חמור מטמאה דלחד תנא הוה דאורייתא.

אבל צ"ע דברש"י גופא יש סתירה בדכמ"ק כתב רש"י להדיא דאיסור מראית העין משום שהרואה יאמר מותר כדאיתא בכריתות כ"א: גבי דם דגים שכינס בכלי דאסור משום מראית העין וכתב רש"י בד"ה שכינסו וז"ל אסור דמיחלף כדם בהמה והרואה אומר מותר לאכול דם, ובחולין מא: גבי שוחט חולין בחוץ לשם עולה דאסור משום מראית העין וכתב רש"י בד"ה לשם עולה הרואה יאמר עכשיו הוא מקדיש ושוחטו לעולה וקדשים בחוץ מותרים וכו' י"ע.

עכ"פ משמע מרש"י דאיסור מראית העין הוא שהרואים יאמרו מותר ולא חשדא, שו"ר שהשדי חמד מערכת איסורי הגאה מתרץ דהיינו הך דחדא טעמא הוא דמקודם הרואה יחשוד בו שעובר עבירה כמש"כ רש"י בעבו"ז ובמס' שבט חושדו בדבר עבירה אבל אח"כ יחשוב בלבו שלא יתכן שעובר עבירה ויאמר שזה מותר כמש"כ רש"י בכריתות וחולין שאיסור מראית העין משום שיאמרו מותר עי"ש והנה תירוצו נראה דחוק קצת לפרש דב' הטעמים של רש"י חדא הם.

והנראה ליישב דב' הטעמים ברש"י הם דווקא וכל מקום ביאר כפי ענינו דבמקומות דכו"ע ידעי שהדבר אסור דאז א"א לומר הטעם דיאמרו מותר אז יש רק חשד שיחשדוהו בדבר עבירה ובוה מובן מה דאיתא בביצה ט. במעבדי סולם משובך לשובך דכו"ע ידעי שאסור להטיח גגו ביו"ט ואין שום טיחת גג ביו"ט שיהא מותר, שם יש רק הענין של חשד ושפיר כתב רש"י דהרואה אותו יאמר שעושה מלאכה ביו"ט שהחשש הגדול שהרואה אותו יאמר מותר יעשה כמוהו אין כאן ויש רק חשד, וכן

ומשקה ושם חלב הוא שם מושאל אצלו הואיל ומראהו כמראה חלב ולכך אין בו איסור משום מראית עין ומביא ראיה מיינ שהוא בתכלית אדום ומותר לתת לתוך תבשיל אע"ג דדומה לדם כיון שהדבר בעצם מותר ואינו דומה לגמרי לאיסור תורה ולכך אין בו משום מראית עין עכ"ד, ויש להוסיף דזהו טעם הרמ"א דעוף בחלב אין לחוש משום מראית עין ומותר לבשל בשר עוף בחלב דמה"ת מותר וכיון דאינו דומה לגמרי לבשר בהמה שאסרה תורה לא שייך לאוסרו משום מראית עין (ועי' ש"ך סק"ח).

וגראה להוסיף דלכאורה יש נפק"מ רבנא בין הרמ"א להרש"ל גבי חוה"מ דהא הבאנו לעיל גמ' מו"ק יב. גבי שבת דאסור לגוי לעבוד לישראל בקבלנות בתוך התחום משום מראית עין ופי"י רש"י וז"ל כי עבדי ליה בשבתא וידעי כו"ע ואמרי היום בשבת יהיב ליה ובגמ' איתא שם דיש איסור מראית עין גם בחוה"מ.

ויש לחקור מהי יש יותר מראית עין בשבת או בחוה"מ הגם שבאמת לא מצאתי נפק"מ לדינא דוודאי שאסור לגוי לעבוד לישראל בקבלנות בחוה"מ כדאיתא בסי' תקמ"ג ס"ב אך יש נפק"מ בסברא דלהרמ"א וסייעתו דאיסור מראית עין משום חשדא שיחשדוהו בדבר עבירה לפי"ז מה שהעבירה יותר חמורה יש יותר איסור מראית עין ובשבת יש יותר איסור מראית עין משום דאיסור מלאכה בשבת בסקילה ובמלאכת חוה"מ י"א הוה מורבנן משא"כ לרש"ל וסייעתו דמה שיותר קל יש יותר איסור מראית עין משום דס"ל דאיסור מראית עין אינו משום חשדא אלא משום שיאמרו מותר א"כ בחוה"מ וודאי דאסור לגוי לעבוד לישראל בקבלנות מק"ו משבת משום שהרואה יאמר מותר.

ולמעשה היום כתב באג"מ או"ח ח"ג סי' ל"ה דמעיקר הדין מותר לגוי לעבוד לישראל בקבלנות בשבת ובחוה"מ משום דרוב העולם עובדים בקבלנות וליכא מראית עין והנה התוס' מו"ק שם ד"ה אמר שמואל

שקדשים בחוץ מותרים או אפשר לומר החשש הגדול שיש במראית עין שיאמרו מותר.

ולפי כל זה מובן מחלו' רש"ל ורמ"א דלרמ"א מה שיותר חמור יש יותר איסור מראית עין דס"ל דטעם איסור מראית עין הוה משום חשדא ולכך כתב שכש"כ שיש איסור מראית עין בטמאה שחושדו בעבירה חמורה יותר, משא"כ רש"ל וכן הט"ז ס"ל דאיסור מראית עין הוא משום שיבוא לאוכלו ולכך באופן שהאיסור יותר קל שייך יותר איסור מראית עין ושפיר כתב רש"ל דבריו אף יש יותר איסור מראית עין משום דלר' יוסי הגלילי מותר לגמרי באכילה ואפשר שזהו ג"כ סברת הט"ז שס"ל שבטמאה יש איסור מראית עין ואין חשש שיבוא לאכלם דגורו מראית עין רק במידי דכשר לאכילה, וליישב את הרמ"א מקושית הט"ז דמקשה לרמ"א לשיטתו דאיסור מראית עין הוה משום חשדא ומה שיותר חמור יש יותר איסור מראית העין א"כ בעוף ק"ו דאסור לבשל בחלב משום שיש מ"ד דס"ל דאסור מה"ת ויש יותר חשד שיחשדוהו בדבר עבירה, נראה דלק"מ דהרמ"א יפרש דעוף יותר קל משום דעכ"פ יש מ"ד דמותו לגמרי באכילה כאמור לעיל, ושוב הראני ירידי ר' שרגא צבי היימליך יחי' בכר"פ סק"ז ביאור נפלא ברעת הרמ"א שם מביא בשם האחרונים שהקשו על הרמ"א הרי מצינו מראית העין גם באיסור דרבנן וא"כ צ"ב מדוע כתב הרמ"א דבעוף דרבנן אין לחוש לעשות עם חלב שקדים ומתרחץ דכל איסור מראית עין הוא רק בדבר שהוא דומה לאיסור תורה ורק שהתורה התירתו או אסרוהו חז"ל משום מראית עין כיון שהוא דומה במציאות לאיסור תורה ולכך אסרו חז"ל דם דגים שנסכו בכלי שהוא דם לגמרי ורק שהתורה התירתו וכן בחלב אשה אסור לבשל משום מראית עין משום שהוא חלב גמור כמו חלב בהמה רק שהוא מותר משא"כ חלב שקדים אינו דומה לחלב כלל דהרי הוא מין פרי

לבשל עם חלב אך כדינא ולא בטעמיה  
 דטעם הרמ"א הוה משום דאיסור מראית עין  
 משום חשדא שיחשדוהו בדבר עבירה ומה  
 שיותר חמור יש יותר איסור מראית עין  
 וכאמור לעיל משא"כ לסברת האחרונים  
 הנ"ל טמאה אסור מק"ו משום שזה עושה  
 קרירות בנפש הרואה ומה שנראה יותר  
 חמור יש יותר איסור מראית עין.

ולפי"ז נראה דבכל המקומות שיש איסור  
 מראית עין יש גם ענין של קרירות בנפש  
 ובנפלו בגדים למים דהרואה טועה שכבסו  
 בשבת ויש חשד וגם בהולכת סולם ביו"ט  
 שיש חשד שמטיח גגו ביו"ט שם יש גם עוד  
 עבירה שהרואה נתקרר אצלו האיסור ונעשה  
 לו כהיתר וכמו כשהאחד רואה חילול שבת  
 אפי" שלא יבא לעשות כמוהו בכ"ז יש ענין  
 של קרירות בנפש הרואה לגבי קדושת  
 שב"ק, והגם שאין כאן החשש הגדול  
 שיאמרו מותר כמו בציור דדם דגים  
 שכינסו בכלי הנ"ל וכמו בחולין ששוחט  
 חולין לשם עולה אבל במידה מסוימת יש  
 נעשה לו כהיתר בכל מראית עין.

כתבו בשם רבינו יעקב דבשבת דיותר חמור  
 אין כ"כ איסור מראית העין כמו בחוה"מ  
 משום דשבת לא אתי לזולתי ביה וז"ל  
 בא"ד דברים המותרים בחוה"מ אסורים  
 בימי אבלו וכו' אבל במועד הקילו וכ"ש  
 שיש להם להקל בשבת דלא חיישינן כ"כ  
 דלא לזול ביה ע"כ ונראה על כרחך דרבינו  
 יעקב ס"ל כסברת הרש"ל הנ"ל דמה שיותר  
 מותר יש יותר איסור מראית עין דטעם  
 מראית עין הוא שיאמרו מותר.

והנה מובא בשם האחרונים דטעם איסור  
 מראית עין אינו משום שיאמרו מותר דאפי"  
 שאף אחד לא יאמר מותר, ואף אחד לא  
 יעשה כמוהו בכ"ז יש איסור מראית עין דזה  
 שרואה דבר אסור מעורר אצלו קרירות  
 שמחוקי הנפש שהרואה דבר נחשב לו  
 כאיסור, נתקרר אצלו ענין זה והמצוה קל  
 בעיניו.

ולפי"ז יוצא ג' שיטות לגבי בישול בשר  
 בחלב טמאה, א. רמ"א דטמאה כ"ש שאסור  
 בבשול בב"ח וכנ"ל. ב. ט"ז דבטמאה מותר  
 דאין חשש שיבוא לאוכלם כנ"ל. ג. אחרונים  
 הנ"ל נראה דס"ל בטמאה כרמ"א דאסור



הרב בנימין פרידמן

## בענין זמן חלות השעבוד השטר בסוף היום או בשעת המסירה, והמסתתף

### מבוא

הנה בענין זמן חלות השעבוד בשטר שנכתב כדינו בכל פרטיו מצינו מחלוקת בגמ', ותלוי בעיקר בסוגיית הגמ' בכתובות (דף צד:) כמבואר שם דתלוי אם עידי חתימה כרתי או עידי מסירה כרתי, וכ"כ מצינו נפק"מ בזה בין שטרי מכר לשטרי הלואה, וכ"כ נבאר בעז"ה סדר חלות השעבוד בשטר מאוחר, ובשטר שאין בו זמן, ונביא ונסכם בעז"ה דברי הראשונים והאחרונים בענין זה עד מקום שידינו מגעת, והנפק"מ לדינא ולמעשה בכ"ז.

סוגיית הגמ' / דעת רש"י והרשב"ם ור"ת / דעת הרמב"ן והריטב"א ועוד / בהלואה כו"ע מודו דיחלוקו / הטעם כזה ב' מהלכים בראשונים / והנפק"מ בין הטעמים / בכיבור דעת הרמב"ם / בכיבור דעת רש"י / בכיבור דעת הר"ף / בדעת הר"ח, והדין בכותבין שעות / דפליגי בגדר השעבוד

בענין שטר מאוחר / בכיבור טעם הפסול / הנפק"מ באיחרו שלא מדעת הלוח דעת רעק"א בזה / בישוב קושי הש"ך / דעת הקצוה"ח בזה / דעת הנתיבות בזה / הדין בכתבו לחודש והחסירו היום

בענין שטר שלא כתבו זמן / דעת המחבר וקושי' האחרונים עליו / ובישוב דעת המחבר / בכיבור דעת הש"ך / המבואר בטמ"ע ובעיר שושן

בראשונים בעיקר בדעת רב ואע"פ שלגבי שטרי מכר ומתנה ליכא נפק"מ בזה משום דנקטינן כשמואל מ"מ נפק"מ בשטרי הלואה מאחר דכו"ע מודה שם לדעת רב דאמרי' התם יחלוקו.

והנה בדעת רב דסובר כר"מ גם לגבי שטרי מכר ומתנה מצינו ב' מהלכים בדברי הראשונים א. דעת רש"י והרשב"ם משום שאין כותבין שעות גלו דעתייהו שאין מקפידין זה על זה אפי' שאחד מהם בשחרית ואחד מהם במנחה, והוי בגדר מחילה ואפי' בהקדים אחד לחבירו במסירת השטר. ב. סברת הריטב"א והר"ן וכן במגיד משנה דסברי דכאופן ידיענין ע"פ עדים דאחד הקדים לחבירו או הראשון זכה במכר ומתנה שתלוי למי נמסר השטר קודם והא דסובר רב יחלוקו משום דאיכא רוב צדדים שלא נמסר באותו יום לאחד מהם קודם לחבירו וכ"כ מוכרחים דשמואל סובר כאביי דעבח"ז.

### סוגיית הגמ'

א. איתא בגמ' כתובות (דף צד.) איתמר ב' שטרות היוצאים ביום אחד רב אמר חולקין ושמואל אמר שורא דדייני, לימא רב דאמר כר"מ דאמר עידי חתימה כרתי ושמואל דאמר כר"א דאמר עידי מסירה כרתי, ובהמשך דנה הגמ' דאפ"ל דכו"ע כר"א ס"ל אלא שחולקים אם שורא עדיפא או חלוקה עדיפא, ומסקנת הגמ' אלא מחוורתא דרב ס"ל כר"מ ושמואל ס"ל כר"א עכ"ד הגמ', וכיו"ב מובא סוגיא זו בכ"ב (דף לה.) ע"ש.

והנה בריש דברינו ראוי לציין דהכלל דהלכתא כשמואל בהא כמבואר בש"ס דבידני ממונות הלכה כמותו, וכן מבואר בשו"ע בסוגיא דידן דנקטינן בהא כשמואל דאמרי' שורא דדייני. וכ"ז בשטרי מכר ומתנה משא"כ בשטרי הלואה כו"ע מודה דאמרי' יחלוקו. ובתחילה נבאר כיאור המחלוקת בין רב ושמואל והמחלוקת

דעת רש"י והרשב"ם ור"ת

המבואר מכ"ז דרש"י סובר דאינו משנה לנו מתי נעשה המסירה משום דמתלי אהרדי משום דאין מקפידין ע"ז מאחר דאין כותבין וכן מדויק מדבריו בביאור דעת שמואל דתלוי למי נמסר קודם בשחרית או במנחה דמשמע מכ"ז דזהו נקודת המחלוקת בין רב ושמואל וכן הוא דעת הרשב"ם ועיי' בהגהות מיימונית בה' זכ"י פ"ה אות ה שמדייק כן מדברי הרשב"ם. וכיו"ב מבואר מדברי ר"ת שכתבנו.

דעת הרמב"ן והריטב"א ועוד

ג. אמנם מאידך גיסא מצינו דעת הרמב"ן והריטב"א והמגיד משנה דסברי דאפי' לרב דסובר כר"מ מ"מ בנמסר לאחד מהם קודם לחבירו באותו יום הראשון וזכה בו ואינו מעכב הא דאינו מוכח מתוכו אפי' לר"מ דהנה כתב הרמב"ן בב"ב (שם) דמקשה אדעת הרשב"ם דסובר דלרב בנמסר קודם לאחד לא זכה בו אלא חולקין וז"ל: ועוד קשה דאפי' לרב נמי היאך אפשר לומר שאם כתב ומסר לראשון ואח"כ כתב ומסר לשני לא יקנה ראשון וכן הכותב שטר מתנה ומסר יכול לחזור בו כל אותו היום. ואם כתב בו תודש או שנה יכול לחזור בו כל זמנו, אלא אנן בגמ' הכי קאמרינן דלמ"ד עידי חתימה כרתי אם כתב ומסר בין בו ביום בין ביום אחר כיון דתרווייהו קני מעידן חתימה עבדינן חלוקה ולא חיישינן לשמא כתב ומסר [לאחד מהם קודם] עכ"ל.

וכיו"ב כתב הריטב"א בכתובות (שם) שתמה ע"ד רש"י ומבאר כהרמב"ן בתוספת ביאור וז"ל: ואיכא למידק דהא לר"מ אפשר שיזכו בזה אחר זה בעידי חתימה אם מסר להם בזה אחר זה בו ביום, שאין גנין אחר סוף היום במקום שאין כותבין שעות אלא כשמכר לאחר היום שנכתב, דכיון דלדידיה עידי חתימה בכלד כרתי ועדיו בחתומיו וכן לו אלא בסוף הזמן הכתוב בו שמוכיח מתוכו אבל כשמסר לו בו ביום זכה לאלתר. והרא"י מגט שאם נתן לה גיטה ביום שנחתם מגורשת מיד שהגיע לידה. ובהמשך דבריו

ב. וברישא נבאר סוגיית הגמ' ונצטט לשון רש"י בביאור דבריהם דרב דסובר כר"מ שכתב בזה"ל: וכן לענין השטרות הואיל ואלו שניהם נחתמו ביום אחד ובמקום שאין כותבין שעות גלו דעתיהו דאין מקפידין על הקודם לחבירו ואפילו זה בשחרית וזה במנחה אין זה גובה יותר מזה. ושמואל אמר כר"א דאמר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו בפני עדים גובה מנכסים משועבדים שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון עולם שמא ימותו עד"מ או ילכו למדינת הים. וכו' אלמא עידי מסירה עיקר, והכא יש לומר שמא האחד היה חביב עליו יותר וקדם ומסרו לו ואת השני הטעה וכי לא ירעינן נימא שודא דדייני לפי מה שהם רואים מי מהם היה רגיל יותר עכ"ל.

וכיו"ב כתב הרשב"ם (בב"ב דף לה.) בביאור סברת שמואל ורב: בד"ה מ"ש משני שטרות וכו', ובסו"ד כתב בזה"ל: וכיון שלא פירש לו ראובן לשמעון השעה נמצא שלא יזכהו בכתב זה עד הערב הואיל ולא נתפרש בו עת שחרית ונמצאו שניהם שוין עכ"ל ועיי"ש.

וכן מבואר בתוד"ה לימא, בשם ר"ת שמבאר דעת רב דסובר כר"מ דעד"ח כרתי, וז"ל: כיון שהחתימה עיקר המסירה היתה לדעת החתימה אע"פ שהיתה זה אחר זה והיו כנמסר בבת אחת דהיכא דכתבי שעות תלינן מסירה אחר שעת חתימה ה"ג תלינן המסירה בשעת חתימה עכ"ל.

וכן כתוב בתוס' הרא"ש בכתובות (שם): בד"ה לימא. רב דאמר כר"מ דאמ. עת"כ וכיון דעידי חתימה הם עיקר השטר ואין ניכר מתוך עידי השטר איזה מהם קדם קנינו הלכך קונין שניהם בבת אחת אפי' נכתב ונמסר האחד תחילה ואח"כ נכתב ונמסר השני אע"ג דמתוך עידי מסירה כבר ניכר מי קדם לא זכה הראשון דר"מ לא השיב עידי מסירה עיקר עכ"ל.

הגמ' במכר שדהו לשני בני אדם דפלוגתא במכר ומתנה לאפוקי הוראות והלואות.

ומובא בשיטמ"ק דברי הריטב"א וזה"ל: ודוקא בשטרי מכר או מתנה הוא דפליג שמואל ואמר שורא אבל בשטרי הלאות או כתובות אין השעבוד חל אלא מאותה שעה שמוכיח מתוך השטר דהיינו ממחרת היום שנכתב בו דביום שנכתב ליכא הוכחה מתי התחיל בבוקר או בערב והלכך זכו שניהם כאחת חולקין וכדתנן במתני' היו כולן יוצאות בשעה אחת וכו' עכ"ל. וכן כתב הרי"ף להלכה, וכן גפסק להלכה. בשו"ע חו"מ סי' ק"ד סע"ה וסע"י. עיי"ש.

[אמנם ראוי לציין דעת רבינו חננאל דל"ש וסובר דגם בהלואות ושעבוד הלכתא כשמואל וכן דעת הבה"ג כמובא ברמב"ן, אמנם לרינא לא מצינו שהביאו דבריהם וכמבואר ברמב"ן שאין חילוק זה מחזור. וע"ע בתוס' ריד שסובר כהר"ח אמנם יצויין שם שכתב דשמואל ס"ל דעדיו בתומיו זכין לו ואינו תלוי כלל במסירת השטר משא"כ לרב דסובר דתלוי במסירתו].

#### הטעם בהלואה ב' מהלכים בראשונים

ה. אמנם מצינו בדברי הראשונים והאחרונים ב' סברות לבאר סברת הדבר בהלואה דאמרינן לכו"ע יחלוק. ונראה דכל חד לשיטתו אויל דתלוי כ"ו כביאור סברת רב דאמרינן יחלוק כמבואר מקודם דהנה בדברי התוס' בשם ר"י מבואר משום דבשעבוד אמרי' לכו"ע חל בסוף היום משום דאינו תלוי במסירה ולכו"ע חל השיעבוד מהזמן שמוכח מתוך השטר.

וכן ביאר הר"ן על הרי"ף וז"ל: בהודאות והלואות לא שייכא הך פלוגתא אלא לעולם חולקין דאפי' לזה מזה תחילה וכתב ומסר לו ואח"כ כתב ומסר לאחר אפי' חולקין לפי שאין שעבוד השטר חל אלא משעה שמוכיח מתוכו דהיינו מסוף היום, וכו' שהרי אינו טורף מן המשועבדים אלא בשביל קול השטר ואין לו קול אלא מן הזמן שמוכיח מתוכו עכ"ל.

כותב אבל הדרך שיראה שהוא ברור דר"מ ור"א בתרתי פליגי וכו', ויש ד' דברים או שנמסרו בו כיום בבת אחת או בזה אחר זה לר"מ ככולן זוכין בבת אחת חוץ מן האחד כשנמסרו בזה אחר זה ולא ידע זה בלא זה ורצה לרצות לכאור"א מהם שנתן לו הכל. ומו"ע לבאר ועוד דלר"מ לכו"ע חלוקה עדיפא שיש לו ג' דרכים אבל לר"א הוא ספק כאחד משני דרכים וכו' עיי"ש.

וכיו"ב מבואר בדברי המאירי במסקנת דבריו לרוב דסובר כר"מ דע"ח כרתי א"כ שייך לומר ששמא מסרו לשניהם תוך כדי דיבור מאחר דאין המסירה צריך להיות בפני עדים משא"כ לשמואל דסובר כר"א דע"מ כרתי א"כ צריך להיות מסירת השטר בפני עדים א"כ בוודאי קדם אחד להבירו בקנינו לכן אמרי' שורא, וזהו סברת שמואל עכ"ד, המבואר מדבריו דס"ל דבאופן שמסרו זה אחר זה לכו"ע הראשון זכה בו אלא דלר"מ שייך לומר שמסר לשניהם כאחד משא"כ לדעת ר"א שצריך עדים בשעת המסירה.

#### בהלואה ב"ע מודו דחלוקה

ד. דהנה (בכתובות שם) בתוס' ד"ה שני שטרות מוכיח דהא דאמר שמואל דאמרי' שורא דייני כ"ו דוקא בשטרי מכר או מתנה משא"כ בשטרי הלאה ושעבוד דאו אף לשמואל חולקין דהשעבוד חל בסוף היום וז"ל: תנן (דף צג:) היו כולן יוצאות בשעה אחת ואין שם אלא מנה חלוקות בשוה דהתם בשעבוד איירי דאין השעבוד חל אלא מאותה שעה שמוכח מתוך השטר כשהתחיל השעבוד דהיינו ממחרת היום שנכתבו בו דביום שנכתב אינו מוכיח מתוך השטר מתי התחיל או בבוקר או בערב. אבל מתנה או מכר כל הקודם באותו יום עצמו זכה עכ"ל.

וכיו"ב מבארים שכן הוא דעת רש"י דעיי' בשיטמ"ק שמביא דבמהדורא קמא דרש"י כתב מפורש דפלוגתא דרב ושמואל דוקא במתנה או מכר משא"כ בהלואה וכן מדייק הרמב"ן בדעת רש"י. וכיו"ב כתב הריטב"א בדעת רש"י דמדייק מרבירי דמוקי דברי

וכ"כ עיי' בהמשך דברינו בביאור דעת רש"י שהוכיחו האחרונים דסובר כר"ת כמבואר ברש"י בניטין בסוגיא דר"מ ור"א.

סיכום הדברים: דעת ר"ת שהטעם משום נעילת דלת ובויטב"א ביאר עוד טעמים לבאר דבריהם, ודעת ר"י והר"ן והריטב"א שאין השעבוד אלא מהזמן שמוכח מתוכו וכ"כ יוצא הקול דוקא בסוף היום.

**הנפק"מ לדינא בין הני תרי טעמי**

ז. דהנה מציינו נפק"מ בהא דאמרי' בשני שטרות ביום אחד חולקין. לגבי שטר הלואה שעשו בו קנין דכתבו כמה מהראשונים דכ"ז בשטרי הלואה שלא עשו קנין משא"כ באופן שעשו קנין דאז לכו"ע אמרי' לדינא שודא דדייני. כמש"כ הר"ן ( ) וזה"ל: שטרי הקנאה דמשעת קנין שעבד נפשי' ובהנהו וודאי לא איירי הכא דהא ליכא למיחזי בהו מטעם דעידי חתימה ועידי מסירה דאפילו רב מודה בהו דעבדינן שודא דהא לא שייכא חלוקה אלא בשהקנה לשניהם כאחד דהויא מילתא דלא שכיחא עכ"ל.

וכיו"ב כתב הריטב"א (שם דף צד. ד"ה ואמרי') בסו"ד וזה"ל: אבל בשטר חוב שיש בו קנין בשני שטרות היוצאים ביום אחד עבדינן שודא דהשתא וודאי משעת קנין שעבד נפשי' ונשתעבד נכסים ואלמא מילתא דקנין דאפי' בשטר יש לו [קול] וגובה בו מנכסים משועבדים, ומסתמא לא הקנה לשנים כאחד בקנין אחד] דלא בזה אחר זה ומי קאדם זכה ואפי' הוא כדי דיבור, וכיון שכן עבדינן שודא, ואפשר דאפי' רב מודה בהא עכ"ל.

ויש לדון מה דעת שאר הראשונים בדין זה, הנראה לדעת ר"ת ורש"י שהטעם משום נעילת דלת ליכא לפלוגא ביניהם בזה, דזיל בתר טעמי דנעילת דלת דאיכא בכל הלואה ושייכי נמי בשטרי חוב שעשו בהם קנין, ובפרט להמבואר בריטב"א בביאור דעת ר"ת, וכן מציינו שכתב להדיא כן בהשגות הרעק"א בשו"ע (בסי' קד אות י"ז) בביאורו דעת המחבר בדין זה וזה"ל: ונפק"מ לדינא

וכיו"ב כתב הריטב"א ד"ל: דכיון דשטרי חוב לשעבוד הוא עשוי ועיקרו לנכסים משועבדים משום דאית לי' קלא כדאיתא בפרק ג"פ אין לנו לדון בו אלא מזמן שהוא מציא קול וידוע הוא שאינו מוציא קול אלא מזמן הברור שבו. דבהא מזדהרי לקוחות וכל בו ביום אין זמנו ברור אלא מסוף היום. וכו' וכיון שכן שני שטרות היוצאים ביום אחד אין שניהם נידונות אלא מסוף היום וזכות שניהם חל כאחד עכ"ל.

ו. ומאידך גיסא מציינו טעם אחר בדברי הראשונים דהנה בתוס' מביא עוד טעם בשם ר"ת דכהלואה לכו"ע יחלוקו מטעם אחר דהנה בריש דבריו משמע שלמד כרש"י דמאחר שאין כותבין שעות ואין דעתו כלל כשמוסר להם אלא דעתו שיקנה זה כמו זה. ובסו"ד כתב בזה"ל: א"נ ב' בעלי חובין ביום אחד או שתי כתובות ביום אחד כו"ע מדודי דיתחלוקו. דחשו רבנן להפסד בעלי חובין משום נעילת דלת ולכתובת אשה משום חניא. אבל בלקוחות א"נ במתנה עבוד שודא היכא דאיכא למימר דחד קדים והאחר שקר עכ"ל הר"ת.

וראוי להביא דברי הריטב"א שמבאר בתוספת נופך דברי ר"ת וז"ל: ויש בעל התוספת שכתבו דבשטרי חובות היינו טעמו דעבדינן חלוקה ואפי' לשמואל משום דדוקא במכר או במתנה שאם היו בזה אחר זה עכ"פ שחזקו זכה לגמרי והשני לא זכה כלום אבל בשטרי חוב או כתובה לשניהם שעבוד נכסיו וודאי לכל אחד מהם ראוי לחול ואפי' האחרון גובה משעת טורפו אם נפרע החוב הראשון דמקום אחר או שנפלו וכיון ששעבוד שניהם ראוי לחול תתחלתו ואפי' בזה אחר זה דאפשר דזכו שניהם אין לומר בו אלא חלוקה כך כתבו משמו של ר"ת וז"ל והטעם הזה אינו מחזור כפי הצורך עכ"ל.

וכיו"ב נראה שכן דעת הרמב"ם וכמו שנוכח מדברי האחרונים.

שהר"ח חולק בדבריו] מ"מ מוכיח דלא כדבריו דלא מהני קנין בהלואה, וכדעת רש"י אע"פ שלא מצאתי מ"מ מאחר דברית מוכח כן ומצינו שכ"כ דעת הרשב"ם והרשב"ם יודע דבהרבה מקומות אויל כדעת סבו רש"י לכאורה ה"ה בנידון דידן.

#### נפק"מ בקדימה באותו יום מבני חורין

ח. וכיו"ב מצינו נפק"מ בב' בע"ח ביום אחד שבאין לגבות מבני חורין אי אמרי' יחלוקו או אמרי' שודא דהנה דעת המחבר בסיק"ד סע"ח דאין בהם דין קדימה ואמרי' יחלוקו וכל הקודם זכה בו דבשטרי מלוה נקטינן לכו"ע דהדין דיחלוקו.

אמנם עיי"ש בש"ך (סע"ק י"ז) שהקשה על דברי המחבר שמאחר שדעת השו"ע בסעי' יג דמלוה בע"פ מוקדם למלוה בשטר המלוה ע"פ קודמת לגבות מבני חורין, ונוקט כדעת רב האי גאון והמ"מ בדעת הרמב"ם דאיכא דין קדימה במלוה ע"פ וא"כ קשה לכתוב דאיתו היום עצמו למה כתב המחבר בגב' מבני חורין דהדין הוא דיחלוקו הרי בזה נקטינן דאיכא דין קדימה ואינו תלוי כלל בכתובת השטר והדין התם דאמרי' שודא דהייני וכן מבואר להדיא ברין דהדין בבני חורין תלוי בדין קדימה וזה"ל: ועיי' ברין שכתב דהיינו דוקא למאי דס"ל דמלוה ע"פ ליכא דין קדימה וא"כ קשה כיון דהמחבר פסק לקמן סעי' י"ג דמלוה ע"פ מוקדמת קודמת למלוה בשטר מאותה לגבות מבני חרי ודלא כהר"ן היאך פסק כאן דאין בהם דין קדימה עיי"ש ודוק וצ"ע עכ"ל.

[והש"ך (בסקכ"א) באמת לדינא מודה להמחבר, כאן ולשיטתו אויל שבסעי' י"ג חולק על המחבר ומוכיח לדינא דמלוה ע"פ ליכא דין קדימה לגבות מבני חורין ומוכיח דדעת רוב ראשונים דליכא דין קדימה שכ"ה דעת הר"ף והבעה"ת והרמב"ן וכו' עיי"ש].

ולדינא נקטו רוב האחרונים כהמחבר ומיישבי קושי' הש"ך דסביר דאינו תלוי זה

בשטר חוב שיש בו קנין דלסברת הר"ן קיי"ל דבזה עבדינן שודא כמו שכתב הר"ן להדיא, ולסברת ר"ת הנ"ל גם בזה יחלוקו, ומלבר זה צ"ל רהא מוכח דאנן לא קיי"ל כסברת הר"ף והר"ן דהשעבוד אינו מתחיל עד סוף היום משעה דמוכח מתוכו דהא קיי"ל בסי' מ"ג סעי' כ"ג ראובן ושמעון וכו' עיי"ש וכו' אלא ע"כ דשמעון הוי מלוה בשטר משעה שאלא השטר לידו והכא היינו טעמא דיחלוקו עכ"ל. (וע"ע בדרי"ח מערכה י"ד אות ו' ז') [וע"ע שם שמיישב דאפ"ל מטעם אחר חלוקה עדיפא דלאחר שנתפס אין מוציאין מידן].

וכיו"ב ע"ע באורים ותומים (בסי' קך סק"ח) שמבאר דדעת המחבר דנקטינן יחלוקו כדעת התוס' כשם ר"ת דהטעם משום נעילת דלת ודלא כהר"ן מהא דסתם המחבר ולא חילק בשטרי הלואה בין עשו קנין או לא ע"כ דס"ל דלי"ש. וזה"ל: גם יתור מסתבר דס"ל להמחבר עיקר כר"ת דס"ל שם בתוס' הנ"ל דלכך בשני בע"ח יוצאים ביום א' יחלוקו משום נעילת דלת וכתובה משום חינא הרי שורת הדין לעשות שודא והיינו כהנ"ל רק מכה נעילת דלת יחלוקו וא"כ לק"מ עכ"ל. וע"ע בסקי"א שם דמוכיח דהמחבר ס"ל כו"ת ומוכיח להלכה כהמחבר וע"ע באולם המשפט שם שמביא הנפק"מ ביניהם לגבי שטרי הקנאה.

וראו לציין עכ"ז דבדעת הרשב"ם דהוכחנו דסובר כהר"ת ס"ל בהא ג"כ כוותי' והוי כסמך דלברינו דמצינו דלהדיא ס"ל דליכא חילוק בכ"ז בין עשו קנין או לא דעיי' ברשב"ם בכ"ב (דף קע"ב). שכתב דבשטר חוב באופן שהקדימו לעשות קנין לא מעלה כלום לגבי לגבות ממשועבדים ואע"ג דשם מבואר דס"ל דלא מהני הקנין אפי' ליום אחר ובהא ל"ס לן כוותי' וכאן כל המחלוקת באותו יום דוקא אבל מ"מ לדבריו ליכא לדון בכ"ז מאחר דס"ל דליכא שום אופן דמהני הקנין בשטרי חוב. דכו"ז שלא כתבו השטר אין גובים ולא מהני קנין לגבות ממשעבדי אלא בכמר [ואע"פ שמביא

בלא"ה לק"מ עכ"ל ועיי"ש. [וע"ע בסק"א דמבאר דהמחבר ס"ל כר"ת ומוכיח דאיכא דין קדימה ודלא כהש"ך]. וע"ע בהמשך דברינו בביאור דעת הרמב"ם דהבאנו שם בשם הערך השולחן עוד כמה נפק"מ ביניהם לדינא.

**דרעת הרמב"ם כר"ת ורש"י**

ט. ובכן ראוי להוסיף לבאר ולהוכיח דרעת הרמב"ם כר"ת דהנה הרמב"ם בה' זכ"י (פ"ה ה"ו) פסק כשמואל דאמרין שודא דדייני שכתב שני שטרות שזמנם ביום אחד והן כתובין על שדה אחת בין במכר בין במתנה אם דרך אנשי המקום לכתוב שעות כל הקודם זכה ואם אין דרך המקום לכתוב שעות הרי הדבר מסור לדיינים.

ולגבי הלואות פסק כרוב ראשונים דאמרין יחלוקו אמנם כתב דאמר' "כל הקודם זכה" והיינו משום דדינא דיחלוקו וכיו"ב כ' בזה"ל: בה' מלוה (פ"כ ה"ג) שטרות שזמנן כולן יום אחד או שעה אחת במקום שכותבין שעות כל שקדם מהן וגבה בין בקרקע בין במטלטלין זכה ע"כ. וכיו"ב כתב לגבי מכר (שם) שבמקום שכותבין שעות כל הקודם זכה.

והראב"ד משיג על הרמב"ם שכתב דדינא דכל הקודם זכה במקום יחלוקו וז"ל: א"א מאין הוציא זה דין חדש לומר כל הקודם זכה במה שאמר חכמים יחלוקו ולא לשתיט תנא בחד דוכתא ולימא יחלוקו או כל הקודם זכה ואין לנו אלא מה שמנו חכמים חוץ מזה משפט מעוקל עכ"ל. (ועיי' באחרונים על הרמב"ם וראוי לציין שהקובץ שיעורים מבאר שהמחלוקת ביניהם בכל שותפות אם לכל אחד יש הכל או לכל אחד מחצית).

ועלינו לבאר דעת הרמב"ם וביותר שהמחבר להלכה הביא דברי הרמב"ם כלשונו במקום דהדין הוא דיחלוקו נקט הלשון כל הקודם זכה.

והנראה שמתיישב לפי יסוד דבריהם דהוכיחו דטעמי דהמחבר דפוסק יחלוקו

בזה כלל, דעיי' בקצוה"ח (שם סק"ג) שמבאר דרעת המחבר דאמר' יחלוקו דס"ל כר"ת דהטעם משום נעילת דלת דהיינו שחשו חז"ל לתקנת העולם להפסד בע"ח ולכן תיקנו דחולקין והאי טעמי איכא נמי לגבי בני חורין ולא שנה ביניהם, משא"כ להר"ן רביאר דכל הנידון משום שאינו מוכח מתוכו לכן ס"ל דבמשועבדים תלוי בשעבודו בשטר משא"כ לגבי בני חורין שחל ממילא ואינו תלוי בשטר כלל.

וכיו"ב מיישב הרעק"א שם וזה"ל: בפשוטו יש ליישב דאנן קיי"ל דיחלוקו מכח אידך סברא שכתבו חוסי' (כתובות צד: ) בשם ר"ת דכיון דשניהם אמת עכ"פ משום נעילת דלת תיקנו דחולקין ועיי' בפני יהושע דמדינא הוא דהוי דררא דמונא דבכה"ג חלוקה עדיפא כמו במחליף. וכישוב דעת הש"ך ע"ע בהמשך דברינו אות י"ד

המבואר לפי"ז דאיכא נפק"מ בין הני תרי טעמי בדין קדימה לגבי בני חורין באיתרו ביום אחר או באותו יום עצמו שהקדים אחד להשני ובוה גופה תלוי המחלוקת בין המחבר והש"ך.

אמנם יעויין בתומים (שם סק"ח) שנחית ליישב בגונוי אחרנא דגם הר"ת מודה לדברי הר"ן וביאר להוסיף דחששו לנעילת דלת לא שנה אותו יום מיומא אחרתא ומבאר דברי המחבר מטעם אחר דמאחר דנקטינן דאין מוציאין מידו חלוקה עדיף מהפסק דשודא עיי"ש. והוה תוכן דברי ולשונו: וקשה א"כ מלוה ע"פ דלית לה קול מאי איכא למימר וצר"ל דבאמת לר"ת דחושש לנעילת דלת אף מלוה ע"פ אין קודם בגבי' והוה כוונת ר"ת שלא תירץ כתירוצ' התוס' [כר"י משום שאינו מוכח מחוכו] משום קושי' דמלוה ע"פ דס"ל שעבודא דאורייתא ולפי"ז לפי דפסקינן מלוה ע"פ קודם ש"מ דלא ס"ל [להמחבר] כר"ת משום נעילת דלת ויפה הקשה הש"ך ודו"ק, וכיו"א א"א דמלוה ע"פ מוקדם אף שגבה המאוחר מוציאין אותו מידו. אבל א"א כמש"ל סעי"ג דאין מוציאין מידו

לר"א שפיר עכ"ל, המבואר דלמ"ד דלמסקנת הגמ' אין תליא כלל וא"כ על כרחך דלא כהר"ן דלר"א דטובר עידי מסייה וודאי דלית ליה הלכתא דשטר צ"ל מוכח מתוכו ועל כרחך צריך לבאר דברי הגמ' כר"ת או כדעת רש"י.

וכ"כ מבואר בספר הפלאה בתוד"ה ולימא בסו"ד כתב בזה"ל: ועל כרחך דס"ל [לתוס' והרי"ף] דנהי דבתחלה סבר הש"ס דלא שייך לומר דפליגי רב ושמואל בסברא בעלמא אי חלוקה עדיף או שודא עדיף וניתחא ליה לאוקמי דפליגי אי כר"מ או כב"א, אבל לפי המסקנה איזה עדיף לר"א הוא הדין דפליגי אליבא דר"מ וקיימא לן כשמואל דשודא עדיף ועיינן בסמוך דלשיטת ר"ת מוכרח לומר כן וק"ל עכ"ל.

[אמנם ראוי לציין דהסמ"ע מבאר דדעת המחבר כהר"ן דהתסרון משום מוכח מתוכו דעיי' בסק"ד כתב בזה"ל: זכה וכו' ואפי' יש עדים שזה לזה תחלה ונמסר לידו השט"ח כולו אפ"ה כל שבתוך השטר לא ניכר קדימה לא חל שעבודא עד כלות היום ואז כבר לוו שניהם ועד"ר עכ"ל].

### בביאור דעת רש"י

י. ונחזור לראשונות בהא דכתבנו בדעת רש"י והרשב"ם דסברי דהשעבוד חל בסוף היום דהוי מדין מחילה דגלו אדעת' שמחל עד יום המחרת כדברינו כתבו בפני יהושע והחידושי הר"ם בביאור דעת רש"י והוסיפו לבאר הטעם דהוצרך רש"י לחדש דהוי מדין מחילה ולא כתב משום דאינו מוכח מתוכו. ונצטט דברי האחרונים בזה.

דהנה יעויין בפני יהושע (שם) בד"ה גמ' לימא באמ"ד מבאר הא דביאר רש"י משום דגלי דעת' ולא משום דבעינן מוכח מתוכו בזה"ל: ובמה שכתב דגלי דעתיהו נמי הוצרך לפרש כן דאזיל לשיטתם דלר"מ דאמר עכ"כ נמי לא בעינן מוכח מתוכו כמבואר בפני רש"י במס' גיטין וכמ"ש שם בחידושינו. [וכן הוא דעת ר"ת שם כרש"י] כמבואר בשו"ת הרשב"א.

כסברת ר"ת ודלא כהר"ן ונראה דזהו ג"כ יסוד המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, דיעויין בערך השולחן בסי' ק"ד אות כ"ה שמבאר דהנפק"מ בין כל הקודם וזכה ובין יחלוקו דאם הדין הוא דיחלוקו הוי מדין וודאי משא"כ כל הקודם דהוי מדין ספיקא וכ"כ מוס"ף עוד כמה נפק"מ בענין זה וז"ל: וכל הקודם זוכה וכו' איכא למ"ד טעמא משום דחל שעבודיהו כאחד, והרמב"ם סבירא ליה דטעמא משום ספיקא, ונפק"מ עוד דאי משום ספיקא חולקים בשוה ואי משום דחל שעבודיהו כאחד חולקים לפי ממון, א"נ משום ספיקא אם קדם אחד וגבה מה שגבה גבה ואם משום דחל שעבודיהו כאחד מה שגבה לא גבה. עכ"ל.

וכ"כ מביא שדעת הרמ"ה כהר"ן דבפרק מי שמת אות קס"ו מוכיח דבכתב בשני שטרות שמשעבד נכסים שיקנה אח"כ דמבאר דהדין יחלוקו משום דחל שעבודם כאחד עיי"ש.

המתבאר מכ"ז דדעת המחבר דפוסק כהרמב"ם דטובר כר"ת דהטעם משום נעילת דלת וא"כ הא דפסקינן יחלוקו אינו מדין וודאי אלא משום ספיקא כמבואר בערך השולחן, ודלא כדעת הר"ן והראב"ד דסברי דהוי מדין וודאי ומתיישב הכל כמין חומר דכל חד וחד לשיטתא אזיל.

וכיו"ב מוכיח המגיד משנה דדעת הרמב"ם דחולקים בשוה דלא כר"ת ואע"ג דהביא יש מן הגאונים מ"מ כפ' כ"א פסק סתמא דחולקין בשוה.

ועוד סמוכין לכ"ז דיעויין בפני יהושע בביאור סוגיית הגמ' דמבאר דלמסקנת הגמ' לא תלינן פלוגתא דרב ושמואל בפלוגתא דר"מ ור"א כלל ואע"ג דמלשון הגמ' משמע דדחו האוקימתא הוה וחזרו לאוקימתו דתליא בר"א ור"מ דעיי"ש בד"ה כתב לאחד וכו' ובאמ"ד כתב בזה"ל: דלמסקנה דפלוגתא דרב ושמואל תליא בפלוגתא דתנאי אי שודא עדיף או חלוקה עדיף מתוקמי מילתא דשמואל בין לר"מ בין

המתכאר לפי"ו

יא. וכיו"ב נראה דאזלי לשיטתם מטעם אחר כידוע דרעת הרשב"ם [ורש"י] דסברי דהלכתא כר"א בממון דע"מ כרתי כמבואר (בב"ב דף קעו) [ועיי' לעיל באות ] ולכן ביארו הסוגי" כר"א ולמסקנה סברי כמבואר בפנ"י והפלאה דנקטינן דפלוגתא דרו"ש אליבא דר"א, משא"כ רוב הראשונים הוכחנו דסברי דבשטרות הלכתא כר"מ דע"ח כרתי לכן ביארו סברת הטעם במלוה משום דאינו מוכח מתוכו.

ולפי"ו יתבאר הא דכתב רש"י בע"ז דף ט' ד"ה דהטעם בשטר מאוחר משום שמחל לו השעבוד וכן ביאר הרשב"ם בב"ב (דף קעא:) בד"ה והמאוחרין ומוכח דלשיטתם אזלי דסברי דליכא החסרון של מוכח מתוכו אלא על כרחך צ"ל בשטר מאוחר דהוי מדין מחילה. ומטעם זה חל השטר רק בסוף היום שמחל לו עד סוף היום, וכ"כ בכתב רק החדש אמרי' שמחל לו השעבוד עד סוף החדש.

ובכן נראה להביא סמוכין להא שהוכיחו האחרונים לדעת רש"י ור"ת הוי החלוקה מדין ספיקא. כמבואר ברשב"ם (בב"ב דף לה.) בביאור סברת רב שכתב בזה"ל: ד"ה יחלוקו. דספיקא הוא וליכא למימר הממע"ה דאין אחד מוחזק יותר מחבירו עכ"ל. ועיי"ש שביאר כל הסוגיא כרש"י וכן בדרך כלל אזיל הרשב"ם בדעת רש"י כידוע. ועיי' שיעור ר"ח הלוי (כת"י) שמבאר דעת הרשב"ם בדרך זה דמטעם זה ס"ל דהוי מדין ספק עיי"ש.

ונראה טעמם דהוי ספיקא אע"ג דכתבו דהוי מחילה עד סוף היום צר"ל דאע"ג דאיכא אומדנא דמחלו אהררי ע"ז אמנם נשאר לנו ספיקא מהי כוונתו לדין ולמעשה. ואיכא כמה נפק"מ בזה. כמבואר בדברי הרמב"ם דבמקום דהדין יחלוקו אמרי' כל הקודם זוכה משום דהוי ספק.

וראוי לציין עוד דהא דביאר הריטב"א דהמח' בין רב ושמואל דשמואל סובר שודא

וכיו"ב יעויין בחידושי הרי"ם (שם) שמביא דברי התוס' בשם ר"י דביארו דהחסרון משום דאינו מוכח וראיתם מהא דמבואר בגיטין (דף כד:) כתב לגרש את הגדולה לא יגרש את הקטנה וכו' והקשה בד"ה רב בזה"ל: ותמוה א' דשם אינו מוכח גוף הקנין אם גרשה או לא ולא חשיב שטר וגט משא"כ בזה דגוף הקנין מוכח מתוכו רק אינו מוכח הזמן מתי קני עד סוף היום חשוב כאין בו זמן והא ודאי דגם אין בו זמן כשר וקני לוקח דהא גם בגט מוקי כר"מ ג"כ דכ' בכת"י כו' ואין בו זמן ג' גיטין וכו' הולד כשר עכ"ל.

ועיי"ש שנחית ליישב דעת התוס' והר"ן בכמה אנפי או דהוי כמו שיעור בשטר עד סוף היום וכ"כ מחלק בין גט דשם יתבטל הגט לגמרי באופן ששייר עד סוף היום משא"כ בשטר ומביא סמך לזה כמבואר דל"א יד בעל השטר על התחתונה באופן שיתבטל השטר לגמרי. ועי"מ דאולי יש לחלק מאינבו זמן כלל ובין כתבו זמן דאו איכא החסרון דמוכח מתוכו. ועיי"ש עוד.

ולפי"ו יתיישב עוד מה דלא ביארו רש"י והרשב"ם כהר"ן משום דסברי דאפי' א"נ דבגט איכא החסרון דצריך להיות מוכח מתוכו אמנם בזמן השטר סברי דליכא החסרון. וא"צ להיות מוכח מתוכו ולא נפסל משום כך.

אמנם נראה להעיר הא דמשמע מהחידושי הרי"ם שדימה דעת הר"ן לדעת תוס' נראה דברעת הר"ן היה אפשר ליישב בשופי דדוקא לדעת תוס' והרשב"א מצינו שדימו סוגי' זו לגט דהוי החסרון משום מוכח מתוכו. אולם בדעת הר"ן מצינו שביאר דהחסרון משום דלית לי קלא דמשום דאינו מוכח מתוכו אין הקול יוצא רק בסוף היום [או שהעדים מוציאים הקול רק מסוף היום] ולפי"ו מיושב דבשניהם החסרון מטעם מוכח מתוכו אמנם בתרי אנפי וסברתו לזה. [וכיו"ב בריטב"א עיי"ש].

מדין ספיקא. ומשום דאיכא דררא דממונא ע"ש.

וכן כתב להדיא החידושי הרי"ם בכתובות (שם) ו"ל: בפירושו הרי"ף מפרש לשון הגמ' דבב"ב כפשטי' אי דמר לאו דמר. ע"ש דבמחליף עד עכשיו היה פרה דמוכר ומן הקנין ואילך ולוקח חשובים בוולד דררא דממונא לשניהם וחולקין על ספק הוולד משא"כ בארבא או ב' שטרי מכר אי דמר לאו דמר וכו' אמרי' שודא, אבל שעבוד משועבד גם למאוחר כשנטלך המוקדם ואינו גובה אף שכותב רק דו"ד וכו' גובה הב' רק שהמוקדם קודם לגבות חשוב דררא דממונא לשניהם וחולקין עכ"ל.

ולמעשה צריך ביאור ברעת הרי"ף מאי סבירא ליה אמנם רהיטא דלישנא משמע דמסקנתו יהוי חלוקה מדין וודאי וצ"ב.

**ברעת הר"ח / הדין במקום שכותבין שעות**  
ג. בהא דהבאנו לעיל בשם הערך השולחן ועוד. דפלוגתא דהראשונים אם חולקין לפי ממון או שיה בשוה תלוי בהא אם החלוקה מדין וודאי או מדין ספיקא. לכאורה צ"ע דהמקור דאמרי' חולקין לפי ממון אי דעת הר"ח גאון (כתובות דף צ"ב בתור"ה) וכמבואר ברא"ש דסברת הר"ח דמדמהו לירושה בבכור דדעת רבי דחולקין לפי ממון ושם החלוקה מדין וודאי משום דחל זכותם ושעבודם כאחד. ומאיידך מצינו דדעת הר"ח דחולק על רוב הראשונים דסברי דבהודאות והלואות לנו"ע חולקין דהרי הר"ח סובר דאף בהלואות דינא כשמואל דאמרי' שודא דדייני. דהיינו דסבירא ליה דהוי ספק של מי הוא.

והנראה ליישב שהראשונים מביאין בשם הר"ח דפלוגתא דרב ושמואל דוקא בקרקעות משא"כ במטלטלין דינא דחלוקה ולפי"ז יתיישב מתני' דתנן דחולקין בשוה שתמהו הראשונים ליישב לדעת ר"ח דסובר דאף בהלואות אמרי' שודא דצ"ל דמתני' מיידי באיכא מטלטלין לפנינו ולכן חולקין בשוה.

משום שהוא ספק השקול משא"כ לרב דסובר כר"מ חלוקה עדיף מפני שיש לו ג' דרכים כנגד אחד. והנה אחד מן הדרכים שמא לא נמסר ביומו. ע"ז ראוי לציין דרש"י והרשב"ם לא ביארו כוותי' דסביר' דאיכא חזקה בשטר שביום שנכתב בו ביום נמסר.

דע"י ברשב"ם (שם) שכתב בזה"ל: וליכא למימר שמא זה נמסר תחלה יום או יומים או חדש ואח"כ נמסר השני לשני דמאחר שנכתבו ביום אחד מסתמא גם ביום אחד נמסרו כמו שמוכיח לשון השטר עכ"ל.

### בביאור דעת הרי"ף

יב. דהנה בדעת הרי"ף מצינו דארכיב' אתרי ריכשא מתרי טעמי דריהטא דלישנא בסו"ד משמע דהוי מדין וודאי ומוכח מהא דדימה לשני שטרות ביום אחד בהלואה לשטרי דאקני. שכתב (בדפי הרי"ף מה:): בזה"ל: ועוד דאי לאו דשני שטרות בכע"ח היוצאים ביום א' חולקין לא הוי נמי לזה ולזה ואח"כ קנה חולקין דהיינו טעמא דלזה ולזה ואח"כ קנה דחולקין משום דשעבודא דתרווייהו באדי הדדי קאתו. וה"י כששניהם יוצאין ביום א' שעבודא דתרווייהו בהדי הדדי קאתו ומש"ה תנן הוי כולן יוצאות בשעה אחת עכ"ל. המבואר מכ"ז דהחלוקה מדין וודאי דשניהם זוכין כאחד וכמבואר ברמ"ה בב"ב פ' מי שמת בסוגי' דאתקני בשני בע"ח דאם קנה נכסים אח"כ הדין שם דיחלוקו משום רחל שעבודם כאחד ע"ש.

אמנם יעוין שם ברי"ף בקטע לפני זה שכתב בזה"ל: דשני שטרות היוצאין ביום א' דאמר שמואל שודא דדייני ליכא דררא דממונא למר ודרד"מ למר, אלא אי דמר לאו דמר ואי דמר לאו דמר וכו'. וכתב בזה"ל, בשטרי הודאות והלואות הא איכא דררא דממונא למר ודררא דממונא למר עכ"ל המבואר מזה דהוי ספיקא אמנם ממשעות דבריו משמע דלמסקנא נוקט דהוי מדין וודאי וע"י בתומים שדן באריכות כסי' קד בסק"ח ברעת הרי"ף ומשמע שלמד דהוי

דמחלי אהרדי, ועי' בתומים שמבואר כדברינו (סי' קד סק"ח) שמוכיח דהר"ת סובר שעבודא דאורייתא מהא דהוצרך לטעמא דנעילת דלת ולא ביאר כשאר הראשונים.

ומאיך בדעת הר"ן והריטב"א דסברי דהחסרון בנידון דידן משום דאינו מוכח מתוכו ע"כ דסברי דלאחר שעקרו חז"ל הדין שעבוד ותקנו שדוקא בשטר אמרי' דחלות השעבוד חל ע"י השטר וס"ל דפסול באינו מוכח מתוכו ולכן סברי דהוכי' הוי כאחד ומדין וודאי חולקין שזכו כאחד.

וע"פ דרך זה יתבאר ג"כ המבואר בסמ"ע והש"ך בכ"ז. כדברינו. דעי' בסי' ק"ד סי"ג והבאנו מקודם דברי המחבר במלוה ע"פ מוקדם ומלוה בשטר מאוחר לגבי בני חורין המלוה ע"פ קודם לגבות ומבאר הסמ"ע שם (סקל"א) דטעמו משום דדעת המחבר דנקטינן דשיעבודא דאורייתא כמתבאר בסי' ל"ט ובסי' ס"ט וכדבארנו עוד מקודם דס"ל כהר"ת.

ומאיך גיסא עי' שם בש"ך (סק"כ) שחולק על המחבר ומוכיח דרוב ראשונים סברי דגם לגבי בני חורין המלוה בשטר המאוחר קודם למלוה ע"פ המוקדם. וכן מוכיח להלכה. ונראה דלשיטתו אזיל כמבואר בריש סי' ל"ט באריכות דהוכיח ולא מדאורייתא, ומוכיח דהוי ספיקא לדינא. ולכן ס"ל הכא לגבי בני חורין דלא חל עליו במלוה ע"פ שום שעבוד כלל ואין דין קדימה בהם, ועי"ש שמוכיח ומבאר בדעת הריטב"א דס"ל דשעבוד מדרבנן ועפי"ז יתבאר ג"כ הא דס"ל הריטב"א והר"ן בסוגיא דידן דהשטר אינו מועיל משום דאינו מוכיח מתוכו.

[אמנם צ"ל הא דס"ל הש"ך בריש סי' מ"ג דשטר שאין בו זמן גובה ע"פ עדים. אע"פ שאינו מוכח מתוך השטר ודלא כהר"ן שם. עי' שם בנתיבות ומה שכתבנו בהמשך דברינו בענין זה].

וראו לציין דלדעת הר"ן שהבאנו דסובר דשטר הלואה בקנין אמרי' שודא מקשה התומים (סק"ח) האיך נפרש מתני' דר' נשים דאמרי יחלוקו והתם מיירי בנישואין וחופה דהוי קנין עי"ש בתומים דנחית ליישב בכמה אופנים.

עד כה בארנו בשטר שרנו בגמ' מתי חל השעבוד בסוף היום או בשעת המסירה ולכאורה הוא הדין דחולקים במקום שכותבין שעות אם חל בסוף השעה או בשעת מעשה.

אולם מצאתי דבר נפלא בספר אולם המשפט בסי' ק"ד סק"ח שכתב באמ"ד בזה"ל: והיכי דכתב שעות דלא מצי למפרט יותר ואין כאן ראי' על המחילה א"כ עדיין איכא שודא על ההקדמה בשעה גופא, אבל פשוט לענ"ד היא הנותנת ובאמת קרוב בעיני לומר כמו דאמרי' בריש פסחים לענין הזמה דאדם טועה בשעה ויהיבין להו טעותיהו ה"נ להוציא אין מוציאין אלא אחר שעה דטועה וא"כ וודאי אי אפשר לברר ההקדמה בשעה אחת כלל, ועכ"פ לא שייך בזה שודא. עכ"ל ועי"ש עוד.

### דפליגי בגדר השעבוד

יד. ובביאור פלוגתא דהראשונים, נראה דאפ"ל דתלוי ביסוד המחלוקת אם נקטינן להלכה שעבודא דאורייתא או לא. ולא בדוקא דהחולקים סברי דלאו דאורייתא, אלא דאפ"ל דחולקים בפלוגתא דהאחרונים כדמצינו שחולקים הקצוה"ח והנתיבות (בסי' סו ס"ק וס"ק) בגדר תקנת חז"ל דתיקנו דרק במלוה בשטר גובה ממשעבדי דחולקים אם חז"ל הפקיעו הדין דאורייתא לגמרי וחלות השעבוד חל ע"י השטר. או שנאמר שבאופן דאיכא שטרא חזר דינו לדין תורה.

דהנה בדעת רש"י והר"ת סברי דהחלוקה מדין ספיקא משום דסברי דמאחר דאיכא שטר לפנינו חזר דינו לדין תורה ממילא, וליכא הכי דהחסרון מפני שאינו מוכח מתוכו וכי' מפני שעצם השעבוד חל ממילא ולא ע"י השטר והטעם משום ספיקא דאפשר

## בענין שמר מאוחר

אייר דכשר שהרי מחל לו השעבוד של חודש שעבר ע"כ.

וכן יעויין בע"ז דף י' ע"א דשם הנידון ממתי מונים השנים והנידון לגבי שש שנים קודם וברש"י ד"ה מאוחר הוא שכתב בזה"ל: מלוה עשה עמו טובה ומחל לו שעבוד קרקעות של שש שנים וכל מי שיקנה קרקעו בתוך שש שנים אינו מפסיד שהרי זמן מכירה קודם לזמן טריפת השטר עכ"ל.

והנה דעת רש"י והרשב"ם אומר דרשני דמאי הוצרכו לטעמא דמחילה מאחר דמצינו כירושלמי שביארו תמצית הדבר בלא דין מחילה אלא דהטעם שהורע כוחו ממילא ולכאורה איכא ג"כ נפק"מ להלכה בין הטעמים דטעמא דמחילה שייכי לכאורה דוקא בנעשה האיחור מדעת הלוה משא"כ טעמא דהורע כוחו שייכי אפי' בעשו העדים האיחור מדעת עצמם. וצ"ע.

## הנפק"מ באיחורו שלא מדעת הלוה

ב. ונראה לבאר לפי המבואר בריש סימן זה פלוגתא דהראשונים לגבי שטר שאין בו זמן אם גובה ממשעבדי ע"י שעדים ראו השטר תח"י ובארנו לעיל שבפלוגתא זו פליגי ג"כ הראשונים בכל שטר שכתבו זמנו בימו כדינו מהו סיבת הדבר שאינו גובה בו אלא מסוף היום כצאת הכוכבים דרש"י והרשב"ם ביארו דהוי מדין מחילה וגילוי דעת משא"כ בשאר הראשונים מבואר משום שקורם זה לא מוכח מתוכו של שטר. ולכן סברי דחל השעבוד רק בסוף היום.

ולפי"ז יתיישב ג"כ סוגי' דידן דצ"ל דרש"י ס"ל דבאופן שאיחורו העדים השטר מדעת עצמם מ"מ לא הפסיד המלוה שיעבורו באופן שיביא את העדים שחתמו על השטר דאז שגובה מהזמן שהעדים ראו השטר כמבואר בריש הסימן בשם י"א וכמו שבארנו דהיינו לסברת רש"י והרשב"ם ור"ת דגובה ע"י העדים אע"פ שלא כתבו בשטר

## מחלוקת הראשונים בביאור המעם

א. וכי"ב יש לבאר בשטר מאוחר ממת"י יש לו קול ומאידה זמן חל השעבוד שבכ"ז מציינו פלוגתא בראשונים ובאחרונים ותלוי ג"כ בריש דברינו שבארנו לעיל.

דהנה מבואר בשו"ע סי' מג סי"ב שטרי חוב המאוחרים כשרים שהרי הורע כוחו של בעל השטר שאינו טורף אלא מזמן השטר ואע"פ שלא כתבו שהוא מאוחר ה"ז כשר. כד"א שכתוב דאקני אבל אם לא כתוב בו דאקני פסולים אלא א"כ מפורש וכתוב בו ואיחורוהו עכ"ל. ומקור הדברים ממתני' בשביעית פ"י מ"ה עיי"ש.

ובביאור הדברים מציינו ב' מהלכים בדברי הראשונים. דהנה הבעה"ת בשער נ"ו ח"א מביא המבואר בירושלמי שכתב בזה"ל: גרסינן בירושלמי כפרק בתרא דשביעית שט"ח המוקדמין פסולין והמאוחרין כשרין המוקדמין פסולין שהוא מיפה את כוחו. והמאוחרין כשרין שהוא מרע את כוחו עכ"ל. וכי"ב ביאר (שם בח"ו) בזה"ל: דע כי כל שטר שהוא מאוחר כשר שהרי הורע כוחו של בעל השטר שאינו טורף מן המשועבדים אלא מזמן השטר ואילך עכ"ל וכי"ב ביארו שם על המשנה הר"ש ומהר"י בן מ"צ עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם בה' מלוה ולוה פכ"ג ה"ב והטעם זה מובא בשו"ע שהרי הורע כוחו.

אמנם מאידך גיסא מציינו דעת רש"י והרשב"ם שביארו מטעם אחר. דהוי בגדל מחילה שמחל לו שעבודו עד זמן הכתוב בשטר דעי' בב"ב (דף קנ"ז:): כד"ה מאוחרין וז"ל: לזה בניסן ולא נכתב עד תשרי אי נמי כתבוהו ביום שלוה אך איחור הזמן בתוך השטר וכתב בו בתשרי כשרין שמחל לו השעבוד עד תשרי ע"כ וכי"ב ביאר בדף קע"א: כד"ה מאוחרין. כזה"ל שכתבוהו באחד בניסן וכתבו בתוך השטר באחד באייר וכ"ש אם לזה בניסן ולא נכתב עד

שטר שנכתב למלוה מפני שאחרוהו וגרעו כוחו עכ"ל. וכיו"ב תמה הש"ך על דברי המהר"א ששון בס"י נ"ד סק"ח לגבי שובר מוקדם עיי"ש.

וכן תמה הש"ך עוד סקכ"ה על הב"י וז"ל: לשון ב"י מחו' י"א מדברי בעה"ת שער נ"ז משמע שהמוציא על חברו שטר מאוחר עד דמטא זימנא לא טריף עכ"ל ולא ידעתי למה הוצרך לכתוב כן בשם הבעה"ת הלא ש"ס ערוך הוא רפ"ק רע"ז דף י' סבור רבנן למימר האי שטר מאוחר הוא ולא טריף עד דמטא זמנא ומביאו הב"י ריש סימן זה עכ"ל.

ובישוב תמיהת הש"ך על הב"י דנו האחרונים ליישב דבריו דעיי' במקצוע בתורה. ובדמשק אליעזר ובישועות ישראל ועוד. ובמקצוע בתורה בסקט"ו מבאר דאשמעינן דאפי' בהיה קנין באיחרו זמן השטר גובה ממשעבדי דוקא מזמן המאוחר הכתוב בשטר. ולפי המבואר בש"ס אפ"ל דכ"ז דוקא בשטר הלואה בלא קנין משא"כ בעשו קנין אף בנתאחר השטר יכול לגבות ממשעבדי עיי' עירי הקנין דהרי נקטינן דאינו מעכב הכתיבה, דעשו קנין וע"ז הביא הב"י ראי' מדברי הבעה"ת דמוכיח דמייירי אפי' בעשו קנין.

ולפ"ד נראה דאפי' באיחרו זמן השטר העדים מדעת עצמם אפי' דעשו קנין אינם יכולים לחזור ולכתוב שטר אפי' לאחר זמן כדאמר' בכל קנין משום דכאן נתפרסם הקול והשעבוד חל רק מהזמן המבואר בשטר ולא מהקול הנעשה עיי' הקנין.

וכ"כ נחית המקצוע בתורה בס"ק יד לרדן על תמיהת הש"ך על המהר"א ששון וכתב בזה"ל: ולעני"ד צ"ע דהא כתבו הפוסקים דמוקדם פסול בהקדימו הזמן בכוונה דחתמו שקר והיינו משום שמפסידין ללקוחות שיגבה שלא כדין וא"כ במאוחר נמי מעידין שקר במלוה ששעבורו ראוי לחול ביום שכתבו והם מעידין ששעבורו מתחיל לאחר זמן, ומה לי שהפסידו למלוה מה לי

הזמן ולכן בהכרח ביאר רש"י והרשב"ם דמתני' דשטר מאוחר מייירי באופן שאיחרו מדעת המלוה דאז ליכא אוקימתא שיהיו יכולים לגבות דהרי אפי' באופן שיביא עדים לא מהני משא"כ בלא דעת.

וסמוכין לדברינו עיין בתומים בריש סימן מ"ג שהקשה על הש"ך שהסכים עם דעת הי"א דגובה עיי' העדים ממשעבדי בשטר שאין בו זמן קשה דמ"ש משטר מאוחר דאמר' דדעתו היה שלא יחול עד הזמן שכתב ומרמה לזה ג"כ ב' שטרות ביום אחד דאמר' דשניהם חלים בסוף היום, ומ"מ מסיים דאפ"ל דהואיל ואיחרו גרע טפי דדעתו ולא יחול כלל עד שיגיע הזמן [וכן תירץ הנתיבות] אמנם מוסיף דאכ"ז דעת הש"ך דפוסק כ"א דמהני עיי' עדים דחוק דוקא בנכתב מדעת המלוה אתי שפיר דאינו גובה בו עד הזמן שכתוב בו משא"כ בשטר מאוחר בלא דעת המלוה יגבה ממשעבדי בו ומ"ש משטר שאין בו זמן ולכן מוכיח דלא כהש"ך ומוכיח דהחסרון מטעם דלא מוכח מתוכו.

המבואר מכ"ז דהתומים דימה שטר שאיחרו אותו בלא דעת המלוה לשטר שאין בו זמן. ועל כרחק צ"ל דלדעת הי"א דגובה ממשעבדי עיי' העדים באין בו זמן עיי' העדים שראו השטר, הוא הדין בשטר מאוחר ומבואר לפי"ז הטעם שרש"י והרשב"ם ביארו הטעם בשטר מאוחר מטעם מחילה דהיינו מדעת דאז ליכא אופן שיגבה ממשעבדי. דעדים לא מהני במחל להרירו משא"כ לדעת החולקים דסברי דהטעם משום דאינו מוכח מתוכו.

### בישוב קשויות הש"ך

ג. ולפי דברינו נראה ליישב ב' התמיהות המבואר בש"ך לגבי שטר מאוחר דעיי' בש"ך סקכ"ד שתמה על המהר"א ששון וז"ל: כתב בת' מהר"א ששון סי' קמ"ה אע"פ שאחרוהו שלא מדעת המלוה ופשוט הוא ולחנם האריך שם בזה ופלפל והניח בצ"ע ע"ש. כי היאך יעלה על הדעת לפסול

לא הביא הרמב"ם להלכה דבשטר מאוחר דוקא שכתבו דאקני השטר כשר, ומיישב דאין השעבוד חל אלא מזמן הכתוב בשטר דמאותה שעה שכתוב בשטר נשתעבדו נכסיו. ומבאר בסו"ד ולפי"ז אין השטר כשר באופן שהיה שלא מדעת הלוה דאפשר שאין הלוה רוצה בחיוב שיתחייב מתוך השטר, והנה כ"ז באופן שלא כתבו דאקני משא"כ בכתבו דאקני שהרי שיעבד עצמו להדיא על כל זמן וזמן.

ועיי' בנתיבות שתמה על יסוד דבריו וז"ל: בשטר מאוחר החיוב כבר נעשה מזמן הלוואה תדע דאם ימות קודם שהגיע הזמן הכתוב בשטר חייבים הירששים לשלם, רק ממשעבדי לא טריף עד הזמן דהוי כהתנה שלא יטרוף ממשעבדי עד הזמן אבל גוף החיוב לא נתחדש זה פשוט עכ"ל.

ועיי' במשובב נתיבות שמשגי הקצוה"ח עליו וז"ל: עיין תוס' פ"ב דגיטין (דף יז:) מבואר שם דמאוחר אין הגירושין חליץ עד הזמן אלא דהראב"ד הוא דס"ל דמאוחר כשר לאלתר והרא"ש שם דעתו נוטה לדעת התוס' ועיי' טור ושו"ע אה"ע סימן קכ"ז ס"ט, וא"כ ה"נ אין השטר חל עד שיגיע הזמן. וא"כ נתחייב ונשתעבדו נכסיו מכי מטא זמני וכמבואר שם בדברינו סק"ד. עכ"ל.

והנראה לומר דהקצוה"ח לשיטתו, דהבאנו מקודם מחלוקת בין הראשונים אם איכא בשטר הלוואה החסרון דמוכח מתוכו או לא, וכ"כ נראה דסברת הראשונים בסוגיא דידן דשטר מאוחר החסרון משום שהורע כוחו היינו לשיטתם דסברי דאיכא בשטרא החסרון משום מוכח מתוכו דזהו משמעות הלשון. משא"כ לשאר הראשונים הטעם משום מחילה, והנה יעויין בקצוה"ח בסימן זה סק"ז דמבואר בדבריו דנקט כדעת הר"ן דבאין הזמן ברור שכתב ניסן סתם איכא החסרון משום מוכח מתוכו. משמע דנקיט כדעת הראשונים האלו ולכן ס"ל גם בסוגיא דידן בשטר מאוחר דחל החיוב רק מזמן המוכח מתוכו מאחר דעד אז הוי פסול

שמפסידין ללקוחות מיהו באין בו קנין י"ל שלא הפסידו למלוה כלום רק שהיו יכולין להרויח לו יותר וכו' אבל ביש בו קנין שראוי לגבות מזמן הקנין והם איחרו שעבודו והפסידו למלוה. קשה הא העידו שקר במלוה להפסיד לו השעבוד הראוי לו עכ"ל ועיי' ונשאר בצ"ע.

והנה בגוף הדבר שדימה דה"ה בעשו קנין אינו מוכרח דאפ"ל רבקנין באופן שיבא עידי הקנין יגבה על ידם מזמן הקנין והכי הירודן אפי' דעשו קנין מ"מ נפק"מ באופן שרוצה לגבות בשטרו דוקא וכגון שמתו העדים או שהלכו למדינת הים.

ולפ"ד מהמבואר ברש"י וברשב"ם יתבאר הדברים שפיר די"ל שזהו גופא ספיקא דהמהר"א ששון אם הוי מטעם מחילה כמבואר ברש"י או כהמבואר בבעה"ת בשם הירושלמי משום דהורע כוחו, והנה אי"נ כסברת רש"י דהוי מדין מחילה אפ"ל דבאופן שלא ידע המלוה מזה בטל גוף השטר מאחר שמפסיד עיי"ז השטר לגבות ממשעבדי מזמן הלוואה ואע"ג דבזה שמבטלין השטר יפסיד יותר שגם מהזמן מאוחר לא יגבה מ"מ הרי בידו לכתוב מיד שטר חדש וזהו גופא ספיקא דהמהר"א ששון ובפרט שלדינא נוקט כמבואר בש"ך דלא נפסל אלא שמסיים דמ"מ צ"ע בזה.

ולפ"ד נראה ליישב ג"כ תמיהת הש"ך על הב"י, דהנה מלישנא דרש"י לא נתבאר אי הוי מדין מחילה או משום דהורע כוחו, ובפרט לאחר שרש"י והרשב"ם באמת ביארו סוגיית הגמ' דהוי מטעם מחילה, ולהפקיע מכ"ז הביא הב"י מהמבואר בבעה"ת בשם הירושלמי דהטעם דכשר שטר מאוחר משום שהורע כוחו והאי טעמא שייך למעשה ג"כ באופן שאיחרו שלא מדעת המלוה.

#### דעת הקצוה"ח בזה

ד. ומענין לענין נראה לומר דבזה תלוי פלוגתא המבואר בין הקצוה"ח והנתיבות לגבי שטר מאוחר. דהנה בקצוה"ח סע"ק נחית ליישב על הא דתמהו הראשונים למה

בעצם השטר זהו ג"כ מה שהוכיח שם במשובב נתיבות שדימה שטרי הלואה לגיטין דשם מבואר דהפסול משום רמוכ מהשטר שזמנו רק מהזמן הכתוב בו.

### דעת הנתיבות בזה

ה. ומאידך גיסא מדברי הנתיבות נשמע שלמד שבעצם חלות חיוב השטר והשעבוד נעשה משעת החיוב אלא דעשה תנאי שיגבה ממנו רק מזמן הכתוב בשטר. דמוכח מדבריו דליכא שום חסרון בעצם השטר וליכא החסרון של מוכח מתוכו. וע"ע בריש הסימן מבאר דעת הש"ך דס"ל דגובה בו ודלא כהתומים דמוכח מכ"ז דהנתיבות נוקט דליכא חסרון בשטר הלואה משום דאינו מוכח מתוכו.

ולכן ביאר גם בנידון דידן לגבי שטר מאוחר דהוי בגדר תנאי ומחילה דהיינו כסברא המבואר ברש"י והרשב"ם ולפי"ז נראה דנצטרך ליישב בדעת הנתיבות דאע"ג דמבואר דה"ה בכתבו השטר כלא דעת המלוה וליכא מחילה התם וע"כ צריך לחדש ולומר דמאחר שהעדים כתבו שמחל לו השעבוד בזה לבד פקעו כוח השטר מצד עצמו שבו אינו יכול לגבות מאחר שזמנו מאוחר אמנם זהו נראה פשוט שהעדים יכולים לחזור ולכתוב שטר אחר לתקן ההפסד שגרמו למלוה. מאחר דלא עשו שליחות בשטר הראשון מאחר שאיחרו זמן השטר.

וכ"כ נראה דצ"ל כן בדעת הש"ך כמבואר בדברינו לעיל שהביא בריש סי' מ"ג דברי רבינו ירוחם דשטר שאין בו זמן גובה בו ע"י העדים וע"כ דס"ל דליכא החסרון בזה שאין השטר מוכח מתוכו, ומ"מ מבואר בדבריו דל"ש בשטר מאוחר ממה שנכתב באיחור מדעת הלוח או לא. וכ"כ מהא שהביא הטעם בשטר מאוחר הטעם משום שהורע כוחו כמבואר בבעה"ת ע"כ ל"ס כדברינו וס"ל דע"כ הטעם הורע כוחו שייך לכו"ע אפי' א"נ דא"צ להיות מוכח מתוכו משום דמאחר דכתוב בשטר

להדיא דלא חל השעבוד עוד א"י לגבות אפי' ע"כ העדים דהוי כסתירה לדבריהם או מטעם שהשטר מפרסם הדבר להיפוך והקול יצא שהנכסים משועבדים מזמן המאוחר ולכן אינם יכולים לגבות באופן כזה ולפי"ז אפ"ל דה"ה שאינם יכולים לחזור ולכתוב שטר אחר מאחר שייצא הקול להיפוך ויש לרון כזה וצ"ע.

הדין בכתבו החדש והחסירו היום לחודש

ו. ובכן יאירו עינינו המבואר בסוף סי' מ"ג סכ"ג שהביא המחבר שם בכתב ב' שטרות לב' בני אדם ובראוכלן הזמן לחמש בניסן ובשל שמעון כתב ניסן סתם ואין ללוה אלא שדה אחת שאין בה כדי חובת שניהם דהדין דהשטר של שמעון ספק לנו ממתי נשתעבד מתחילת ניסן או בסופו דאין אחד מהם יכול לגבות אלא אם יכתבו הרשאה זה לזה יגבו מלקוחות שקנו מאייר ואילך ע"כ.

ועי' בקצוה"ח שם סק"ז שתמה דדעת הר"ן דהשטר חל רק בסוף היום משום דחל שעבודו רק ממתי שמוכח מתוכו ולכאורה ה"ה בשטר שכתב ניסן סתם אינו חל אלא משעה שמוכח מתוכו דהיינו בסוף חודש ניסן. וא"כ חלות בסוף ניסן מדין ודאי ולא מספק וקשה לדעת הר"ן דמדברי הגמ' משמע דרוקא בכתבו הרשאה גובים בו דמשמע דבעצם איכא דין ספק לפנינו והנה מסוגיית הגמ' לא קשה דכזה גופא פליגי הראשונים האין דבריי הגמ' דדעת הרמב"ם ועוד, מכארים דספיקא דגמ' ככל השטרות בשטרי הלואה משא"כ הרא"ה מבאר שם דאיירי דוקא בשטרי הקנאה, משא"כ בשטרי הלואה אינו חל אלא בסוף החודש משום שרק מאז מוכח מהשטר, וכדברי הר"ן.

אמנם יעוין בדברי הנתיבות סק"ז שמבואר מדבריו שלמד דליכא הכא החסרון משום שאינו מוכח מתוכו אלא שמביא בשם התומים שהנידון בשטר כזה אם הוי מחילה או לא. [ומבואר עוד דס"ל דלגבי בני חורין גובה בו א"נ דמלוה ע"פ

הקרקע עד זמן ההוא ואף אם רוצה להקנות בשטר הזה אינו קונה מיד אבל לדעת הרבא"ד וסייעתו שם קונה מיד עכ"ל.

ולדבריו יתיישב קושי הקצוה"ח על הנתיבות דצד"ל דבהא ס"ל כוותיה משא"כ דעת הקצוה"ח אינו כן שדימה שטר הלואה לשטרי קנין משא"כ הנתיבות סבר דפליגי דוקא בשטר קנין משא"כ בשטר הלואה וכיו"ב מתבאר מדברי הרעק"א מהא שהשיג דבריו דוקא לגבי שטר מקח וממכר. וכ"כ מבואר בנודע ביהודה חו"מ סי' י"א דפליגי דוקא בשטרי הקנאה].

ואחר כ"ז מצאתי שבשו"ת נודע ביהודה חו"מ סי' י"א דן באריכות ליישב קושי הש"ך על הב"י ונחית במקצת ליישב בדומה לדבריו ומוכיח עוד לדעת רש"י הנידון רק לגבי לטרוף מלקוחות משא"כ לדעת הבעה"ת והירושלמי היו נפק"מ בו ג"כ לגבי לגבות מבני חורין שאינו גובה בהאי שטר עד זמן הגעת הזמן ומדייק כאן דאיכא ב' גירסאות בגמ' שם ועי"ש ומכ"ז סמוכין לדברינו שבארנו שלדעת הבעה"ת טעם הפסול בשטר מאוחר משום דרק מהזמן הזה מוכח מתוכו משא"כ דעת רש"י דהטעם מחילה ולשיטתו דליכא פסול בשטר משום מוכח מתוכו כמבואר ברש"י אפי' בשטרי בגיטין וכ"ש בשטרי הלואה.

קודם לאחר ולדברי הנודע ביהודה פסול גם לגבי דין בני חורין].

המבואר מכ"ז דכל חד לשיטתא אזיל בנידון זה. הקצוה"ח לשיטתו דאיכא פסול בהאי משום שאינו מוכח מתוכו והנתיבות לשיטתו דהוי מדין מחילה.

### דעת הרעק"א בזה

ז. ועי' ברעק"א שמוכח מדברי המחבר כאן דסובר דאין הפסול משום שאינו מוכח מתוכו וכמבואר בדברי הנתיבות בשטרי מלוה דעי' בהשגות רעק"א (סי' קד סקי"ז) ובאמ"ד כתב בזה"ל: דהא קיי"ל (סי' מג סעכ"ג) ראובן ושמעון וכו' עיי"ש ולסברת הנ"ל [דהפסול משום שאינו מוכח מתוכו] מהראוי דשמעון יטול מאייר ואילך דאף אם שט"ח שלו מא' מניסן הא כיון דנכתב ניסן סתמא לא חל השעבוד עד סוף ניסן כיון דאינו מוכח מתוכו וכו'. אלא ע"כ דשמעון הוי מלוה בשטר משעה שבא השטר לידו עכ"ל.

[ועי' בהשגות הרעק"א על סעיף י"ג דהא דמבואר לגבי שטר מקח וממכר דבאופן שאיחרו בפירוש השטר כשר שמביא כאן מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי גט מאוחר וזה"ל: ובשטר קנין כה"ג לדעת תוס' גיטין (דף יח) וזהו הדיעה אחד בשו"ע אה"ע סי' קכ"ז סק"ט אינו קונה

## בענין שטר שלא כתבו בו זמן

מוכח להלכה כיש מי שאומר וכן עיקר הגובים ממשעבדי ומביא כמה ראיות לזה.

ועי' בדברי הב"ח סק"א שמוכח דהטור ס"ל כדעת רבינו ירוחם ומדויק מטעמו זו"ל: ומדברי רבינו מדכתב שיכולין לומר קניננו קדמה להלואה שלך שדעתו להורות כמ"ש במישרים (נ"ד חב) ומביאו ב"י והוא להורות דגם היכא דלא כתוב בו זמן נמי טריף ממשעבדי אם יש עדים שראו את השטר כתוב וחתום ואח"כ קנה הלוקח נכסים דשוב אינן יכולין לומר קניננו קדמה

### דברי המחבר וקושי האחרונים

ח. בשו"ע חו"מ סי' מג ס"א כתב המחבר בזה"ל: כותבים בשטר זמן הלואה כדי שנודע מאיזה לקוחות יטרוף שהלקוחות שקנו קודם זמן הלואתו אינו יכול לטרוף מהם ואם לא כתבו בו זמן כשר לגבות ממנו אבל אינו יכול לטרוף מהלקוחות שיכולים לומר קנינו קודם הלואתך, ויש מי שאומר שאם קנה אחר שראו העדים השטר כתוב וחתום טורף מהם עכ"ל המחבר ובשי"ך סק"ג

הלקוחות נזהרים מלקנות כי עידי חתימה שבו לא מסקי אדעתייהו שיראו עדים השטר כיד המלוה שיהיה ראוי לטרוף בו ממשעבדי ולכן לא מפקיע קלא ולא חל שיעבורא עכ"ל. וע"ע במשכנות יעקב סי' כ"ט. דדחי ראיית הש"ך.

**בביאור דעת המחבר**

ט. והנראה ליישב דעת גדולי האחרונים והפוסקים שהביאו דברי רבינו ירוחם להלכה ולא סמכו אדברי הריטב"א ואע"פ שאיני ראוי להכניס עצמי בין ההרים הגדולים אמנם תורה וללמוד אני צריך ליישב דעת המחבר והנ"כ שפסקו דגובה ממשעבדי ע"י העידים.

דהנה מצינו כמה פלוגתא בין הראשונים בדניי שעבור נכסים בהלואה ועפ"י יתבאר דכל חד לשיטתא אזיל ג"כ בנידון דידן בשטר שלא כתבו בו זמן.

דהנה ע"פ מה שכתבנו ובארנו מקודם המחלוקת בין הראשונים לבאר הדין בב' שטרות ביום אחד דבארנו דהריטב"א וכו' ס"ל דהחסרון משום שאינו מוכח מתוכו ודעת שאר הראשונים שהטעם משום נעילת דלת ובארנו לעיל דשאר הראשונים תולקים. וס"ל דליכא החסרון בשטר שאינו מוכח מתוכו כמבואר בר"ת וברש"י.

וא"כ ה"ע בנידון דידן אזיל הריטב"א לשיטתו ונעתיק דברי הריטב"א שמשם הקשו האחרונים על המחבר והש"ך דעי בריטב"א (ב"מ דף יט) ד"ה ומ"ש וזה"ל: וי"ל דהא ליתא שאין ב"ח טורף לעולם "אלא מדין שטר שיש לו קול והכא כיון דמדין כח השטר אינו גובה. שאין מוכיח מתוכו אימת מטא לירי אינו גובה אלא ע"י עדים שיעידו בדבר דהאי עדות כמלוה ע"פ שאין לה קול, אבל השתא דתקון שאין כותבין שטר ללוה עד שיהיה מלוה עמו ויתנוהו לו ביום שנכתב הרי הוא כאילו מוכיח מתוכו שבו ביום הגיע לידו עכ"ל. המבואר דס"ל דלא מהני עדים מבחוץ משום דהוי כמלוה ע"פ ואינו מוכח מתוכו.

וכו' עכ"ל. וכיו"ב כתוב בפרישה שם שמרויק מדברי הטור דטובר כרבינו ירוחם, מטעמו שכתב.

וכ"כ ס"ל להמחבר ואע"פ שכתב רק בשם יש מי שאומר כמבואר בסמ"ע סי' ט"ז סק"ח שכתב בזה"ל: והיותר נראה לומר דהמחבר לא כוון לכתוב יש מי שאומר משום דיש פלוגתא בזה אלא כל מקום שמצא דין שאינו נוכר ג"כ בשאר פוסקים כתב עליו ויש מי שאומר וכן מוכח לפני" בדברי המחבר בכמה מקומות עכ"ל. וע"ש בפתחי תשובה שמביא שכן דעת הב"ח והט"ו והכנה"ג וע"ש עוד ואכמ"ל.

ומכ"ז מתבאר שגם המחבר נוקט כן להלכה וליכא פלוגתא בזה וכיו"ב בנתיבות הוכיח כראיית הש"ך ומאידך גיסא מצינו אחרונים שתמהו על דברי הש"ך והמחבר וכן הוכיחו דבריטב"א מצינו להדיא דטובר דאינו גובה ממשעבדי מאחר דאינו מוכח מהשטר מתי נכתב ונחתם.

דהנה האמרי ברון משיג על הש"ך דבחיודושי הריטב"א (ב"מ דף יט): מבואר דאינו גובה ממשעבדי כיון דאינו מוכח מתוכו. וכיו"ב הוכיח בתומים כאן דלא כהש"ך ומוכיח דאינו גובה ממשעבדי כמבואר בדברי הראשונים הריטב"א והרא"ה בכתובות (דף צד): בשטר מאוחר ומוכיח דשטר שאין בו זמן דמי לשטר מאוחר ודוחה תירוצו של הנתיבות. ומוכיח דגם מדברי רבינו ירוחם ליכא ראי' כלל דהתם מייירי כאופן שעשו קנין בפני שנים שהם מוציאים הקול ובשביל שנכתב שטר בלא זמן לא גרע ופשיטא דגובה מאותו יום דאיכא עדים אבל זולת הקנין מוכיח דברור דלא גובה ממשעבדי.

וכיו"ב עיי' בנודע ביהודה חו"מ תנינא סי' כ"ט דדחי ראיית הש"ך דאע"ג רבגט אית לי' קלא ע"י עידי מסירה משא"כ בהלואה דאיכא הסכרא במלוה דמאן דיוף בצניעא זיף. ובטו"ד מוסיף לבאר טעמו שחולק על הש"ך שכתב בזה"ל: ואין

פסליגן משום שאינו מוכח מתוכו ונקטינן כדעת ר"ת, וכ"כ לגבי קנין בהלואה נקטינן דמהני קנין בהלואה קודם שכתבו שטר ולא נקטינן כהריטב"א והרשב"ם בזה, וא"כ ה"ה בנידון דירן כלא כתבו בו זמן גובים ע"י עדים ולא נקטינן כהריטב"א וליכא לפוסלו משום שאינו מוכח מתוכו ומתבאר כמי חומר דעת הטור והמחבר.

### בביאור דעת הש"ך

יא. אמנם כדעת הש"ך צריך ביאור טובא דיצוין בסי' ק"ד דהש"ך מוכיח דלא כהמחבר לגבי דין קדימה וכו' ומתבאר מדבריו שנקט לדינא דעת הר"ן והריטב"א דהשטר נפסל משום שאינו מוכח מתוכו וא"כ צ"ע מאי שנא דבסוגיא דירן נקט כהמחבר ואין לפוסלו משום דאינו מוכח מתוכו.

עכ"ז ע"י בנתיבות (סק"א) שהביא הקושי' בשם התומים ולכן מוכיח התומים להלכה דלא כהמחבר בזה. אמנם הנתיבות מיישב דברי הש"ך וזה"ל: ולפענ"ד נראה לחלק דהא קיי"ל אחריות ט"ס וכו' א"כ ה"ה אתי שפיר דבאין בו זמן ע"כ [אין] אנו מבטלין השעבוד מכל וכל ממילא אמרי' ט"ס הוא כמו בגוף האחריות כשלא נכתב, משא"כ בשטר מאוחר או בשני שטרות שנכתבו ביום אחד דאין מבטלין השעבוד רק עד הזמן שמוכח מתוך השטר היו ככתוב בו מקצת אחריות דלא אמרינן טעות סופר, ואפשר דליכא פלוגתא כלל בין הפוסקים דמאן דס"ל לא מהני עדים מיידי דידעינן דלא הוי ט"ס רק כבודן לא נכתב בו זמן עכ"ל. וע"ע בחידושי הרי"מ בכתובות דף צ"ד שנחית ליישב ג"כ מהאי טעמי דט"ס נגעו בו. ולפי"ז מתבאר דעת הש"ך על נכון.

[וע"ע בחזו"א (אבה"ע סי' צח סק"ו) שרן בזה ונחית לומר דהוי פלוגתא מהבבלי והירושלמי וזה"ל: ויעוין בביאור הגר"א שם שהביא ד"ז מהירושלמי ולכאורה י"ל דאין ראוי מהירושלמי דהרי הירושלמי משוה דין שט"ח כשטר מכר ומתנה

אמנם שאר הראשונים ובראשם הר"ת ס"ל דכל הנידון משום נעילת דלת והוכחנו (בסי' ק"ד ס) דדעת המחבר כהר"ת והנפק"מ בסדר החלוקה וכ"כ לגבי דיני קדימה מב"ח ודלא כהר"ן והריטב"א ונקטינן לדינא דליכא החסרון שאינו מוכח מתוכו כמבואר בקצוה"ח ורעק"א שם. ועפ"ז מתבאר הא דנקטו הטור והמחבר והש"ך דנקטינן דמהני העדים לברר הזמן בשטר שלא כתבו הזמן וגובים ע"פ ממשעבדי.

י. וכ"כ נראה לומר דתלוי ביסודם דפליגי במלוה שעשו בו קנין אם גובה ממשעבדי או לא, דאיתא בב"ב (דף קע"ב) דדעת רוב ראשונים שם וע"י ברשב"ם בשם הר"ח דגובה ממשעבדי משעת הקנין וכותבים ג"כ שטר לאחר זמן מהזמן שעשו הקנין דמאז נפיק לקלא. וכן נקטינן לדינא כהר"ח והרשב"א דקנין מהני לגבות ממשעבדי אלא שהוסיף הרא"ש שמעבב כתיבת השטר לבסוף אבל מ"מ יכולים לכתבו לאחר זמן ממתי שעשו הקנין.

ולעומתם ע"י ברשב"ם דפליג דלא מהני קנין אלא בשטרי מקח משא"כ בשטרי הלואה דאינו משתעבד אלא ע"י השטר, וכדבריו כ' הריטב"א וזה"ל: אבל בשטרי הלואה אין כותבין אלא יומא דקיימי ב"י ושטר הוא שמוציא הקול ולא הקנין וכו' ולא פלוג רבנן בין מלוה בעדים בקנין לשאין בקנין דסתמא קתני ע"י עדים גובה מנכסים בני חורין עכ"ל.

המבואר מזה דחוק מהחסרון שאינו מוכח מתוכו הוסיף לבאר עוד שדוקא השטר מוציא הקול משא"כ ע"י קנין דהוי כמלוה ע"פ שאין לו קול ולא פלוג רבנן וכמבואר כ"כ בדבריו בב"מ שהבאנו מקודם. [וכמבואר ברשב"ם בפי' המשנה (ברך קעה:)] דע"י ב' דברים גובה ממשעבדי ע"י השטר והעדים דמפקי לקלא, וע"ע בסוגיא דהוחזק כתי' בב"ד בפי' הרשב"ם ודלא כשאר הראשונים וע"י בביאור הגר"א ועפ"ז מתבאר דלהלכה לא נקטו כהריטב"א כמבואר לגבי ב' שטרות ביום אחד ולא

מהשטר מפקיד לקלא וכבר תמה עליו הש"ך דעיי' בסי' ל"ט בש"ך סק"ט דמביא בסו"ד בסוגריים דברי הע"ש דמבאר רברי הרמ"א שם דשטר שנתקיים בבי"ד דנין על פיו דוראי ידע מן הקיום דאית לי' קלא והש"ך כתב שהם דברי האי כמבואר בדבריו בסי' סט סק"ז והדיינים אינם מפרשים אלא החותמים והעיר שושן נראה ולשיטתו אויל אמנם דבריו תמוהים וצ"ע.

וכן הראוני דהגר"א בסי' מ"ג ס"ק הביא סמוכין על היש מי שאומר דסברי דבאיכא עדים שידועים הזמן דגובים ממשעבדי מסוגית הגמ' (בב"ב דף קעו) בכת"י שהוחזק בבי"ד, ולא ביאר דבריו ונראה דכוונתו לפי המבואר ברשב"ם דכל החסרון בכת"י שהוחזק בבי"ד משום שלא נכתב מתחילה על דעת כן לשם שטר ומשמע שבאופן שיהיה שטר מתחילה מהני עדים אח"כ. ואם כן ה"ה בשטר שאין בו זמן דאית לי' שם שטר מהני בזה ראיכא עדים שידועים ומנו מאחר דאית לי' קלא.

וצר"ל שכן הוא דעת הע"ש וא"כ מבואר הא דמהני עדים לקלא אפי' דאינם מיוחדים לשם חתימה וקנין וכמבואר להדיא בעיר שושן (סי' סט ס"ד) וז"ל: אפי' נתקיים בבי"ד שהוא כתב ידו אינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות אלא ממנו מבני חרי וכו' כיון שאינו שטר גמור בעדים עכ"ל הרי מבואר שביאר סיבת הדבר כהרשב"ם אמנם הסמ"ע והש"ך בסי' סט סברי כשאר הראשונים משום דלית לי' קלא מפני שאין על הדיינים לפרסם והם מפני שאינם מיוחדים.

וכיו"ב ע"י בנווד ביהודה שדחה דברי הש"ך והקשה מאי טעמא שהעדים לא מפקיד קלא משום דלא מסקי אדעתיהו שיכאו העדים השטר ביד המלוה שיהיה ראוי לטרוף בו ממשעבדי ולדברינו לא הקשה כלום דאע"ג דאין העדים מפקיד קלא מ"מ בשעת כתיבת וחתמת השטר היה קול והקול הזה לכך מהני כבר כרי לגבות ממשעבדי.

ולשמאל גם בשט"ח שודא דדייני, הרי גובה ממשעבדי בשטר שאינו מוכח מתוכו, וא"צ רק למידע שהגיע השטר לידו קודם הלוקה, אבל למש"כ הפוסקים דתלמודא דירן פליג וסבר לחלק בין שט"ח לשטרי קנין י"ל דלעולם לא גבי ממשעבדי בשטר שאין בו זמן. לא עיינתי כעת עכ"ל].

ועוד נראה דאפ"ל דדעת הש"ך לחלק בניהם מאחר דאף לר"מ דסובר דע"ח כרתי מ"מ באופן שקנה קרקע בשטר שאין בו זמן קנה הקרקע דהזמן אינו מעכב. וע"כ באופן שיש בו זמן שאינו ברור גרע וחל רק בסוף היום מפני שאינו מוכח מתוכו. משא"כ בלא כתבו זמן אפ"ל דאינו מעכב לגבי משעבדי ולכן ס"ל הש"ך דמהני העדים לגבות על דם ממשעבדי.

### המבואר בסמ"ע, ובעיר שושן

יב. וכ"ז נחית טובא לבאר דברי המחבר והש"ך. אמנם יעויז בסמ"ע שבאר הסברא דגובה ממשעבדי מטעם אחר ולא כיסוד דברינו דכתב בסק"ב דמשעת כתיבת העדים מפקיד לקלא ובוודאי שמעו הלקוחות ואינהו דאפסידו אנפשי עכ"ל וע"ע ולשיטתא אויל ברעש סי' ל"ט סק"ב וז"ל: הטעם משום דמשעת כתיבה העדים מפקיד לקלא ובוודאי שמעו הלקוחות עכ"ל וכמבואר בדבריו כמה פעמים שהכל תלוי בהפקעת הקול ע"י העדים לבד ואינו מעכב כלל השטר אלא שתלוי אם יש לו קול או לא וסובר דלכן אינו מעכב הכתיבה בקנין מפני שבוודאי העדים מפרסמים הדבר אמנם עיי"ש בסי' מ"ג סק"ל שהש"ך חולק אסמ"ע בזה והסמ"ע ביאר כן דעת הרא"ש ואכמ"ל ונבאר בהמשך בעו"ה דעתו בדעת הרא"ש.

וכן ראוי לציין דהא דהביא הסמ"ע סברת העיר שושן שמשמע מדבריו שעירי ראה מפקיד קלא וע"ז תמה הסמ"ע דלא מצינו דמפקיד לקלא אלא עדים המיוחדים על הקנין או על החתימה אמנם נראה דהעיר שושן לשיטתא אויל דסובר דכל עדים היודעים

שרגא בוקשפן

## בענין ברכה על השמן

השמן לברו דכ"כ גבי חומץ דלענין ברכה צריך לברך על החומץ אף על גב דמזיק ליה. והקשה הב"ח דמאי שנא משקדים גדולים המרים דאין מברך עליהם כלל משום דאזוקי מזיק ליה? ומתוך דשמן זית שאני דבשעה ששותהו נהנה ממנו אף על גב דמזיק ליה בסוף חייב לברך על מה שנהנה בשעת השתייה, מה שאין כן בשקדים גדולים המרים דכיון דבשעת אכילה אינו נהנה דמרים הם ולכסוף נמי מזיק ליה אין מברך כלל.

והביא עוד דהנה בגמ' (דף לו.) גבי חיטי דשערי מהו דתימא משום דקשים לקוקאיני לא לברך עליה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי, אלמא אף על גב דאזוקי מזיק ליה לכסוף אפילו הכי כיון דאית ליה הנאה מיניה בשעת אכילה מברך עליה שהכל, ומכאן ראיא לרמב"ם דמברך עליהם שהכל אף על גב דאזוקי מזיק ליה. עכ"ל.

ובערוך השולחן (סימן ר"ב סי' כ"א) הביא דמבואר מהגמ' שיש הנאה בשתיית שמן ואצלינו אינו ידוע זה ואולי השמן שלהם היה טוב משלנו וצריך עיון. עכ"ל.

ולפי"ז קשה לע"ד דהא הרמב"ם כתב בלשוננו דמברך שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן עכ"ל. ואם אינו נהנה בטעם השמן מאי נפק"מ משקדים גדולים המרים דהרי גם בהם אינו נהנה דמרים הם, דהא עיקר פירוש הב"ח הוא דבכל הני דמברך שהכל לדעת הרמב"ם הטעם משום דאית ליה עכשיו הנאה מיניה, והרמב"ם עצמו כתב דאין לו הנאה בטעם השמן, ומה הנאה יש כאן?

ועוד דלפי הנחת הערוך השולחן דמבואר מהגמ' שהשמן שלהם היה יותר טוב משלנו וודאי שיש לו טעם טוב בשמן, ומה כוונת הרמב"ם שכתב "שהרי לא נהנה בטעם השמן"?

ברכות דף ל"ה: גופא אמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ היכי דמי אילימא דקא שתי ליה (משתה) אזוקי מזיק ליה דתניא (תוספתא פ"ו דתרומות) השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, אלא דקא אכיל ליה על ידי פת אי הכי הויא ליה פת עיקר והוא טפל ותנו... הכא מאי עסקינן בחושש בגרונו... מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לברך עליה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ע"כ.

רש"י ד"ה אזוקי מזיקי: לגופיה ואין זו אכילה שטעונה ברכה דגבי ברכה ואכלת כתיב.

וברמב"ם הלי ברכות פ"ט הלי ב' : ועל השמן בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ, במה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לברו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן. ע"כ.

והנה על סתירת הגמ' דמשמע שאינו מברך כלל על שמן לברו פירש הכסף משנה דכוונת הגמ' רק לאפוקי השמן מברכת בורא פרי העץ ולא לאפוקי כלל מדין ברכות.

והשיג עליו הטור (או"ח סימן ר"ב) דאינו נראה מה שכתב שאם שתה אותו לברו שיברך עליו דקאמר בגמ' אי דשתייה בעיניה אזוקי מזיק ליה פירוש ולא יברך עליו כלל. ויותר נראה סברא ראשונה - לברך אף כשאינו חושש דכיון שהוא נהנה למה לא יברך אדרבה יותר פשוט הוא שצריך לברך עליו כשאינו לרפואה מכשהוא לרפואה.

והנה הב"ח (בסימן ר"ב) כתב בשם ה"ר יונה דס"ל כהרמב"ם דמברך שהכל על

השקדים גופיה דהרי מרים הם ואולי אף יש לו צער אם אוכלם, משא"כ בשמן דאין לו הנאה מ"טעם" השמן אך משתיית השמן גופיה יש לו כן איוו הנאה דשמן אין לו טעם רע כ"כ כמו טעמים של שקדים המרים, לכן דעת הרמב"ם דבשמן סתם דיש איוו הנאה כל שהוא מברך שהכל אף כששותהו סתם ובשקדים גדולים המרים דאין לו שום הנאה באמת אינו מברך כלום.

והנה לכאורה קשה ע"ז שהרי גבי מים כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ס"י א') "השותה מים שלא לרוות צמאו אינו טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו" וא"כ מאי נפק"מ משמן דלדעת הרמב"ם מברך שהכל, דהרי משמע מדברי הרמב"ם דאין חילוק בשמן אם שותה לצמאו או לא לצמאו, וא"כ מדוע שמן כששותה אותו סתם מברך שהכל ועל המים אינו מברך כלל אם אינו לצמאו הרי הנאה כל שהוא משתיית המים גופיה הווי ליה כמו בשמן וכנ"ל?

ונ"ל לתרץ גע"ז בס"ד דיש נפק"מ בין מים לשמן דהרי שמן הווי בכלל אוכל המזון כדאמרינן בברכות (דף ל"ה:): "... ומשחא לא זיין והתנן (עירובין כ"ו, ל'), הנורד מן המזון מותר כמים ומלח, והווינן בה מים ומלח הוא דלא איקרי מזון הא כל מילי איקרי מזון וא"כ הווי שמן חשוב דהוא בכלל אוכל המזון, משא"כ מים דלא הווי בכלל אוכל המזון כנ"ל, וכן אין למים טעם שיהנה ממנו, ובכה"ג כשאינו לצמאו אינו מברך כלום.

ומקור הדין, שאין מברכים על שקדים המרים הינו מגמרא עירובין (כ"ח ע"ב) לגבי מעשר וז"ל הגמרא "דתניא שקדים המרים קטנים חייבין גדולים פטורים מתוקין גדולים חייבין קטנים פטורים, רבי שמעון כרכי יוסי אומר משום אביו זה וזה לפטור ואמרי לה זה וזה לחייב", עכ"ל. והנה משמע דשקדים המרים גדולים פטורים ממעשר וא"כ אף לגבי ברכה יהיו פטורים ולא יברך עליהם כלל, כמו שהביא הטור דברי הר"י (סי' ר"ב) לגבי גרעיני פירות דמברכין בורא פרי העץ כמו דבערלה חשיבי פרי.

והרמב"ם אין דרכו לכתוב מה שלא מפורש בגמרא אבל באמת ודאי גם הרמב"ם מודה שאין מברכים על שקדים המרים שהרי מוכח בגמרא כנ"ל ולפי"ז צ"ב מאי טעמא אין מברך על שקדים המרים אף שמברך על השמן?

ולענ"ד אולי יש לפרש כוונת הרמב"ם "שהרי לא נהנה בטעם השמן" - שבאמת כ"טעם" השמן עצמו לא נהנה דאינו טעם כ"כ טוב אך מ"שתיית" השמן יש לו כן איוו הנאה, כלומר מהשתיה גופיה הוא נהנה, וכוונת הרמב"ם דאין לו הנאה בטעם השמן דבאמת לכך אינו מברך ברכה חשובה הראויה לו - בורא פרי העץ אך ברכה שהכל צריך כן לברך דהנאה כל שהוא יש לו משתיה גופיה.

ולפי"ז מיושב היטב דברי הב"ח לעיל דהנפק"מ בין שקדים גדולים המרים לשמן דבשקדים אינו נהנה כלל אפי' מאכילת

ולסיכום:

דעת הרמב"ם בשמן ששותהו לברו דמברך שהכל דהרי אין לו הנאה ב"טעם" השמן הא בשתיית השמן גופיה יש לו הנאה וע"ז צריך ברכה ומברך שהכל ולא בורא פרי העץ כדאמרינן בגמ' משום דארווקי מזיק ליה, אך בכל אופן משום דעתה נהנה משתיית השמן צריך לברך אע"פ שבסוף מוזיקו, ולא דמי לשקדים המרים דאינו נהנה באכילתן כלל, וגם לא דמי למים משום דשמן הוא מזין.

ולהלכה נפסק בשו"ע סי' ר"ב ס"ד דאינו מברך כלל על שמן לבר, וכן מסיים הב"ח דלענין הלכה ספק ברכות להקל, ובשמן בעינו אינו מברך כלל.

★ ★ ★

# בירורי הלכה

הרב יוסף פרווא

## בענין מיין משוחזר לגבי פת הבא בכיסנין ולגבי קידוש

כבוד ידידי הרה"ג המפורסם ר' דוד פראנד שליט"א ראש הקהל קהלתנו, שלום רב.

בענין המוצרים שאופן עשייתן שמוציאים מהן ליחותן ונעשים כמין רסק ואח"כ מחזירין מים בתוכו כמדה שנחסר והוא בטעם ובמראה כמין הפרי ממש ודעת אאמו"ר הגאון [רבי העניך פרווא] שליט"א שנחשב למי פירות. ונפקא מינה לענין הלחמים שנעשים באותן מי פירות ברכתו מוונות, וכן לענין מיץ ענבים דכשר לקידוש ולהבדלה וברכתו כורא פרי הגפן. והנה מגדולי זמנינו שפקפקו בזה היות שמכניסין מים מבחוץ אין להחשיב המים לייץ או לשאר מי פרי.

ועיין תפארת ישראל טהרות פ"ג אות כו מפרש דאין הפירוש דהניחו בגשמים ונכנס מים ומצרפין להשיעור רק הפירוש דנקבים הטבעים הנקראים פארען בגשמים חוזרין ומתפשטין.

ועיין בבוטז אות ה' האריך לסתור פירוש הרע"ב ותו"ט שפירשו שהמים משלימין השיעור והקשה הא אין היתר מצטרף לאיסור, וכן בעוקצין פ"ב אות פב השיג על פירוש התויו"ט ומקשה דאין אוכלין ומשקין מצטרפין.

ורברי התפא"י פלואים, חדא דעיין רש"י מנחות דף נד. ד"ה דמעיקרא לא הוה ביה. לאו איסור הוא אלא מיא בעלמא עכ"ל, ורש"י קאי היכא דמעיקרא לא הוה ביה והשתא הוה ביה והסביר דלכך אין חייב משום דמאי דנכנס הוא מים ואם כן היכא דמעיקרא הוה ביה וצמקה וחזר ותפחה מיירי דתפחה על ידי מים, וכן מבואר ברש"י

והנה מעכ"ת וגם אני כונתי להביא ראיה מוכרחת לדעת אאמו"ר מרן שליט"א ממנחות נד: כביצה אוכלין שהניחה בחמה וכו' הניחן בגשמים ותפחו טמאין וחייבין עליהן משום פיגול וכו' עיי"ש מבואר בהדיא דהליחות שכלה בחמה אם חוזר והניחו בגשמים ותפחו חייבין משום דאופן מים חזרו במקום הליחות שכלה.

ולהלכה נפסק ברמב"ם מאכלות אסורות פי"ד הלכה ד' וז"ל: כזית חלב או נבלה או פיגול או נותר וכו' שהניחו בחמה ונתמעט האוכלו פטור, חזר והניחו בגשמים ונתפח חייבין עליו כרת או מלקות היה פחות מכזית מבתחלה ונתפח ועמד על כזית אסור ואין לוקין עליו עכ"ל. והנה החילוק בין היה כזית וצטמק וחזר ונתפח אמרינן דהליחות הטבעי שנחסר חוזר ונכנס ומשילמו אבל בלא היה כזית ונכנס מים אף שנעשה כזית אינו אלא מים.

שנו אלא להכשיר את הזרעים אבל לענין כישול בשר בחלב מי חלב אינו כחלב, וקשה מהו הסברא דמי חלב אינו כחלב לענין כישול בשר בחלב, ולפי הנ"ל יובן דמי חלב אחר שהוציאן מן החלב אינו אלא מים ויכולין להשלימם במים אחרים, ואם יעשה מן חלב אבקה ויתן מים באבקה כפי ערך המים שהיה מקודם נעשה חלב גמור, זהו הסברא שמי חלב אינו חלב. אף דהוה חלב לענין הכשר, הכשר שאני דאף מים מכשירין.

ועיין בהרא"ש שהביא מהרמב"ן שאוסר מי חלב באכילה דבפ"ק דבכורות מצריך פסוק להחיר חלב ועל מי חלב שאין פסוק להחירו נשאר אסור, וכתב הרא"ש וה"ר שמחה השיב דלענין בשר בחלב דוקא לא חשיב חלב דקרא קאמר בחלב אמו כמו שיוצא מן האם מעורב עם אוכל אבל לכל שאר מילי הוה בכלל חלב עיי"ש.

הנה להרמב"ן מבואר הא דמי חלב אין נחשב חלב הוא מן הסברא והסברא כנ"ל דאינו אלא מים שיכולים להשלימו במים אחרים ומכל מקום אוסרו באכילה מדין יוצא מן החי ואף דהוא מים מכל מקום יצא מן החי ואין לימוד להתיר.

פסחים לג: ד"ה טמא מת. וז"ל: וחזרו והניחו בגשמים ותפחו טמאין וחיובין עליהן משום פיגול ונותר וחלב ואע"ג דגשמים הנבלעין בתוכו לאו חלב נינהו וכו' משלמי לשיעוריה וכו' עכ"ל.

ועיין בברטנורא פ"ג מ"ג דטהרות העתיק דברי רש"י והתפא"י השיג עליו ונעלם ממנו לפי שעה שפירוש הברטנורא הוא פירש"י בפסחים.

ובעצם מה שהקשה התפא"י דאין היתר מצטרף לאיסור ואין אוכל ומשקה מצטרף והאין יצטרף המים להשלים השיעור.

ונראה לתרץ קושית התפא"י דבהיה שיעור וצמקה היינו דעל ידי החום נפרד ממנו הליחות הטבעי ולכן נצטמק ובנכנס מים וחזרה ותפחה היינו דחשבינן להמים הנכנסין במקום המים הטבעי שנתפרד והוא משלים אותו מים שיצא ועכשיו חזרו לקדמותו, ואין ענין היתר מצטרף לאיסור או הצטרפות של משקה ואוכל לכאן משום דבכאן נכנס מים במקום המים שיצא ונעשה הוא במקומו ונחשב כמעיקרא.

ובזה נראה לבאר הא דמבואר בחולין קיד. המבשל במי חלב פטור ובגמרי' הקשה דתנן מי חלב הרי הן כחלב וכו' אמר ר"ל לא

הרב יחיאל יוסף דוד מוסינ

## ברין הפסק בין נטילת ידים לברכתה (ג)

או ויעווי"ש כדרישה שביארו יותר דהיינו שעדיין לא עקר גליו מהמים וכמוש"כ בשערי דורא (שהוא המקור לדברי הרמ"א) וז"ל ללבוש החלוק בעוד הרגלים בתוך המים כדי שתהא ברכה סמוכה לטבילה, ע"כ. ויעווי"ש עוד באחרונים בזה (והתירו שם כן אפי' כשיש קצת איסור מרחץ), הרי לנו מקור נוסף דיש להסמיך הברכה לעשיית המצוה כמה שאפשר (אלא שיש קצת לדחות דאין ראי' ברורה מזה דאפשר דבטבילה החמירו יותר משום שהרבה ראשונים סוברים דצריך לברך קודם הטבילה ולכן הצריכו להסמיך כמה שאפשר משום דיש פוסקים שסוברים דאפי' כשבוודאי צריך לברך קודם המצוה מותר בדיעבד לברך בסמוך מיד אחר עשיית המצוה, אך יותר נר' דאין זה עיקר הטעם]. אך עדיין לא נתבאר אם דומה לגמרי כמו לברכה שקודם המצוה.

ז. והנה לגבי ברכת ענט"י מצאנו ב' דברים מעניינים א) מה שאין נוהרים בנט"י שחרית שלא להפסיק בין הנטילה לברכה ואיך יוכל לברך אח"כ על הנטילה, ומ"ש מברכת נט"י לסעודה דהרי כחדא הו"ב הנטילות [וכמו שמצינו בראשונים בטעם דתיקנו בנט"י שאין הברכה עובר לעשייתן ד"א דתיקנו כן בסעודה משום נט"י שחרית שידיו מלוכלכות, וי"א להיפך דתיקנו כן בשחרית משום סעודה יעויין בראשונים, וכן ע"ע באשל אברהם (מהדו"ת סי' ד') שכתב דאפשר לצאת ברכת ענט"י שחרית ממי שנוטל ידיו לסעודה, וכן להיפך, הרי דברכה אחת הם], ולכאורה זה מוכיח קצת דברכת נט"י שאני משאר הכרכות, ויל"ד הטעם, אך בעצם מצינו בהד"י חילוק בין נט"י שחרית לבין נטילה לסעודה לגבי אם הפליג בשתיקה שכתב בשו"ע הנ"ל דשוב אינו מברך, ואילו לגבי נט"י שחרית וודאי דאינו כן דהרי ממחין מלסדרם בביהכ"נ עם שאר

ו. עד כאן כתבנו עיקרי הדברים היוצא לנו מדברי האחרונים הנ"ל. אך לענ"ד נראה להוסיף עוד נדבך חשוב בבירור דין זה וללכך הדבר יותר. דהנה עלינו לברר דאע"ג דנתבאר מדברי כל הפוסקים הנ"ל דאסור להפסיק אחר עשיית המצוה קודם הברכה, מ"מ יל"ד אם הוא דומה לגמרי כמו לברכה שקודם עשיית המצוה שהבאנו בראש דברינו דקיי"ל בפשיטות דאם הפסיק בין הברכה להמצוה צריך לחזור ולברך, וננסה לעלות מדברי הפוסקים בזה.

והנה בריטב"א (פסחים ז': צויון בשו"ת שה"ל הנ"ל) כתב וז"ל: ולענין ברכה שהיא אחר עשיית המצוה צריך שיברך בתוך כדי דיבור דהיינו כדי שאילת תלמיד לרב וכן אמר הרא"ה ז"ל בשם הירושלמי, ומיהו [דווקא] משעה שראוי לכך דטבל ועלה אינו ראוי עד שילבש וכן נוטל ידיו אינו ראוי עד שינגבם [הריטב"א לשיטתו בזה] עכ"ל. [ומשכ"כ בשם הירושלמי יעויין בהארות שבהו' מכוון להו' ראשונים שציינו דכוונתו למש"כ הירושלמי לגבי ברכת בריקים ורעמים שלא לברך אחר שיעור זה, ונמצא דאינו ראייה ברורה ממש לנר"ד], הרי שכתב בהד"י להסמיך בתוך כדי דיבור אלא דבדיעבד עכ"פ להלכה לא קיי"ל דמעכב שלא לברך אחר שיעור זה, כמו שנראה מדברי האחרונים ששקלו וטרו אם לברך אחר ברכת המוציא או אחר התחלת האכילה, ומוכח להמענין שם דפשיטא להו' ויכול לברך עכ"פ דיעבד אחר שיעור כדי דיבור, אך בשו"ע"ה כאן גילה לנו דאם הפליג בשתיקה אפילו דיעבד שוב אינו מברך [אלא דאכתי לא ידענו בבירור שיעור הפלגה זו].

עוד מצאנו ביו"ד סי' ר לגבי ברכת הטבילה שמברכין אח"כ שכ' שם הרמ"א ללבוש החלוק כשעודה בתוך המים ולברך

ויותר יש לדמות זה בודאי הן הפסקה (גם באמירת פסוקים) בין נט"י לברכה גם אם נאמר שהנוגב הוא בכלל המצוה והיו עובר לעשייתן כנוכח לעיל, מ"מ הרי זה דומה למש"כ בחיבורינו אות שלום בשם גדול הראשונים הרשב"ץ דדוקא בשעת החיתוך יברך על המילה וכתבנו שם הטעם משום דעובר לעשייתן הוא סמוך לפריעה, וכיון שעיקר המצוה היא הפריעה לכן יברך בשעת החיתוך סמוך לפריעה עיי"ש. והנה פשוט וברור לכל דבפסוקים או בלשם יחוד וכו' בודאי אסור להפסיק שם בין חיתוך לפריעה זולת הברכה לבדה, וה"נ גם כשנפסק בהניגוב הוא גמר המצוה עכ"פ לא עדיף מהפריעה שהוא מעכב לגמרי, דמל ולא פרע כאילו לא מל, ע"כ בודאי אסור להפסיק בזה זולת בהברכה על נטילת ידים לבד כנוכח, עכ"ל. וכן בחסד לאלפים (סי' קסו. הו' בשו"ת הנ"ל) כתב אסור לדבר בין הנטילה לברכה ולא יפסיק כלל אלא תיכף לנטילה ברכה, ויש מי שחושש לומר שאין להפסיק בפסוק שאו ידיכם וגו' קודם ברכת ענט"י כדי שלא להפסיק בין הנטילה לברכה. ע"כ. (וע"ע בזה בלקוטי מהרי"ח בסדר נט"י לסעודה, ד"ה ועיין בעיון, צוין בשו"ת הנ"ל). הרי מצינו אחרונים דס"ל דא"ח"ג גם לפסוק שאו ידיכם אין להפסיק מטעם הפסק. אמנם אנו הנוהגים כדעת השל"ה והאחרונים שהעתיקוהו אומרים פסוק הנ"ל ול"ה הפסק יש לנו לברר הטעם על מה ולמה.

והנה בשו"ת יביע אומר (שם) כתב דאפשר דס"ל להשל"ה דמכיון שהפסוק הוא מענין הנטילה לא גרע מגביל לתורי והואיל ועדיין לא בירך ענט"י אין בהפסק זה איסור מדינא, ע"כ. ועל ראיית הנמוקי אר"ח מהא דמילה כתב דאינה ראייה וכוונתו לכאורה כמש"כ שם בהתשו' (הובא לעיל) להפסק שקודם הניגוב שאחר הברכה חמור יותר מהפסק שאחר הנטילה קודם הברכה משום דהניגוב הוא חלק מהמצוה ועדיין לא נגמרה המצוה ולכן אין בהפסק זה איסור

הברכות ויבואר א"י"ה בהמשך בזה. ב. מה שמצינו להשל"ה הק' (והובא באליהו רבא ועוד אחרונים) וז"ל: קבלתי ממורי לומר קודם ברכת על נטילת ידים פסוק שאו ידיכם קודש וכו' ולא הוי הפסק, עכ"ל. ולא ביאר טעמו שנימק דל"ה הפסק והתיר להפסיק בזה [לכתחילה, ואז הרי לא הונהג עדיין המנהג לומר פסוק זה], שלא מצאנו כיו"ב בכל הברכות שמברך עליהם קודם עשייתן להפסיק ביניהם בפסוק וכדו'. וכן יש שהוסיפו לומר פסוק ואשא כפי וגו', ובמעבר יבך (הובא בארוחת צדיקים שם) הביא לומר ג"פ אבינו מלכנו מלא ידינו מברכותיך, והגם שמצינו כע"ז להפסיק בפיוט באמצע הברכה וכדו', מ"מ אינו דומה לנדיון דידן וגם שם כבר תיקנו כן הראשונים ומקודם להם.

ואכן מצאנו להשו"ע"ה בסידורו בסדר נט"י לסעודה (אות ד') שכתב בזה"ל ואין לומר [שאו ידיכם, הוספת המסגה"ש סימן מ' אות י"ג] ואשא כפי וכו', כי אין להפסיק בין נטילה לברכה כלל וכלל וצריך לתכפן בכל מה דאפשר, ע"כ.

ואכן כן הוא מנהג חב"ד שלא לומר פסוקים אלו, וכמו"כ מצאנו בנימוקי אר"ח (לבעל המנחת אלעזר סימן קנ"ח הובא בשו"ת יביע אומר הנ"ל) שכתב על דברי רמ"א שכי' דיכול לברך אחר הנטילה קודם ניגוב שגם הניגוב מן המצוה ומיקרי עובר לעשייתן, וז"ל ועכ"פ מובן ממילא שאין להפסיק בפסוקים בין הנטילה לניגוב שזהו בודאי הפסק זולת הברכה על כן לא נהגנו לומר בשעת הנטילה, היינו בין נטילה לניגוב (פסוקי שאו ידיכם קודש וגו' או אשא כפי וכו') שום פסוקים כלל רק הברכה על נטילת ידים [ואין לדמותו לענין הפסק בין נט"י להמוציא שיש נוהגים לומר מזמור לרדו ד' רועי וגו' והתם הדעה הראשונה במחבר דמותו להפסיק בין נט"י להמוציא, והוא רק זהירות לכתחילה, לכן לצורך מותר להפסיק לכתחילה משא"כ הכא בין נט"י לברכה בודאי אין להפסיק (קיצור דבריו שם)]

מלסדרם בביהכ"נ כדי שישמעו עמי הארץ ויענו אמן ויצאו בברכתו וכו' ע"כ.

והב"י עצמו יישב לדעת הרשב"א רטעם נט"י שחרי' וברכתה הוא ההורות לו יתברך על שבראנו לכבודו ולשרתו וכו' ולפיכך צריכים אנו להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו, יש ליישב דכיון דנט"י לא אתיא אלא כדי להתקדש לברך שאר הברכות בתרייהו גרידא ומאחר שהן נסדרות בביהכ"נ גם ברכת נט"י יכול לסדרה בביהכ"נ, ובפרישה שם הוסיף לבאר דכיון דהנטילה מצד עצמה אינה צריכה ברכה ואפי' לחפלה לפי מאי דקי"ל דאפי' לחפלת מנחה וערבית אינו מברך אף כשעשה צרכיו ולא תיקנו הברכה כי אם בשחרית כדי לספר לפני השי"ת בקדו"ט ועו"י אנו מברכין שציונו ענט"י וכו' א"כ איך שייך הפסק דהא הנטילה א"צ ברכה וכו' יעו"י"ש.

ולהשלמת ביור נידון דידן נעתיק גם מדברי השל"ה הק' בסוף מסכת חולין שהביא באריכות גדולה מאוד מדברי אביו בספרו עמק הברכה והגיה והוסיף ע"ז השל"ה עוד בהגהותיו לגבי מה שיש אנשים שמפסיקין בין נט"י וברכתה עד שיאמר הש"ץ בביהכ"נ ברכת ענט"י ואז אומרים יחד עמו, והאריך שאינו נכון לדעתו כי כמה טרחו מהראשונים ואחרונים בטעם שמברכין ענט"י אחר הנטילה, ומה שממתינין בברכתו עד בואינו לביהכ"נ ולא יכלו למצוא טעם לדבר זה רק כדי שישמעו עמי הארץ ויענו אמן בברכתו וא"כ איך מפסיקים באמירת תהלים בין הנטילה להברכה והלא הפסק הוא, ונעתיק כן כמה קטעים מדבריו הנוגעים לעניינינו. בריש דבריו כתב במוסגר בזה"ל אבל דיעבד אם הפסיק בין נטילה לברכה לא חשיב הפסק לחזור וליטול ידיו שנית, ואפי' לכתחילה יכול להפסיק כשיצטרך לדבר בדרך כגון לומר לחבירו צפרא דמרא טב או לשאול

מדינא, וכע"ז גם העתיק בס' ילקוט יוסף (ח"ג עמוד כ"ד) מכת"י אביו הגאון הנ"ל שליט"א דס"ל להשל"ה והאחרונים הנ"ל כהסוברים דהניגוב הוא חלק מהמצוה ובכ"ן לא הוי הפסק.

אמנם לכאורה גם בזה אכתי לא נתיישב לגמרי היתר הפסק זה, שהרי גם גביל לתורי ואפילו טול וברוך אין להפסיק לכתחילה (כמש"כ הרמ"א קס"ז ו בשם הכלבו) וגם מה שהונח לו ביישוב זה הוא לשיטתו הנ"ל באות ד' לסמוך לכתחילה על היתר זה להפסיק קודם הניגוב, אך יעו"י"ש שהערנו ע"ז שאינו פשוט, ואף כספר הנ"ל הביא שם בהמשך דבריו שהפסיק ממנהגו לומר פסוק שאו ידיכם וגו' משום טעם הפסק [וגם מכיון דהגר"ח פלאג"י כתב דגם עפ"י קבלה א"צ לומר פסוק הנ"ל] ושב ואל תעשה עדיף ושלא להכנס לספיקות, ועכ"פ חזינן דאינו פשוט טעם ההיתר, גם יש להבין מה הפשיטות דפשיטא ליה להאלף למגן הנ"ל (סוף אות ה') דמותר להפסיק לכה"ה ובי"ש ולא הוצרך לנמק שום טעם לזה.

ח. ולענ"ד נר' לעמוד על ב' הדברים יחד, בין מה שמפסיקין בנט"י שחרית ובין מה שמפסיקים בפסוק שאו ידיכם וכו' וכדומה. והנה בטעם הפסק כשיעור זמן בנט"י שחרית שמברכין הברכה בביהכ"נ לכמה דעות כבר עמד ע"ז הבית יוסף (בטווא"ח סי' ו) בשם מהר"י אבוהב בזה"ל מאחר שכל המצוות צריך לברך עליהן עובר לעשייתן ולא היתיר בנטילה אלא לפי שלא היה ראוי לברך קודם לפי שהידיים מטונפות א"כ לאי טעמא כיון שמברך קודם ניגוב הו"ל כקודם נטילה, אך מן הדין הוא שנברך בסמוך כל מה שאפשר, ע"כ. ודחק שם מהר"י אבוהב דאולי הוא כדי להסמיכו עם שאר הברכות יעו"י"ש, ואח"כ הביא בשם האגור שנשאל מהר"י מולין איך יתכן שהאדם נוטל ידיו שחרית וממתין לברך ענט"י עד ביהכ"נ והלא הפסק הוא, והשיב שאין לו כ"כ טעם מפורסם אבל נר' לו שרבר זה נתקן שימתין

אמרו אם פגע בו יכול ליתן לו שלום (כמוזכר בטור סי' פט) ק"ו לשכינה וכבוד ההיכל כשיפגע במקום הקדוש הזה בביאתו לתוכו שיכרע וישתחוה ויפאר וידומם להשי"ת ולכבד בית ד', ע"כ לא חשיבי הנך פסוקים הפסק, ועוד דמילתא זותרתי הם ואגב מיעוטא לא נחשבו הפסק משא"כ באמירת תהלים דחשיבי הפסק והיחס הדעת הואיל ואומרים כ"כ תהלים לא יזכור הנטילה וישכחהו, ועוד טעם אחר דלא דמי לאמירת תהלים להנך פסוקים דבשלמא הני פסוקים הואיל ונהגו כל בית ישראל לאומרם מעולם ועד עולם כבואם לבהכ"נ ל"ה הפסק דמיא להא דארז"ל על פסוק ד' שפתי תפתח וגו' הואיל ותקנוהו רבנן הוה כגאולה אריכתא ול"ה הפסק אע"ג דלא דמיא ממש דשאני פסוק ד' שפתי וגו' שהוא חקנות חז"ל חכמי התלמוד משא"כ אלו פסוקים שאינן אלא מנהג בעלמא, מ"מ הואיל ונהגו לאמרם ל"ה הפסק כיון שהכל בשביל התפלה משא"כ אמירת תהלים וכו' משא"כ באלו הפסוקים מה טובו וגו' שכל ישראל שוים בו לאומרם כבואם לבהכ"נ ע"כ אינם נחשבים הפסק, ולזה הי' נראה דאין להפסיק בין הנטילה לברכת ענט"י בשום תחינה או בקשה או תהלים כי אם בפסוקי מה טובו וגו' ואני ברוב חסדך וגו' כמנהג דאין לך אלא מה שנהגו ואל תוסף על דבריהם, ע"כ.

ט. והנה כל מעיין בצדק בדברים האלו יעמוד בתמימת התלה"ד (סי' ו' סק"א) דאחר כל היישוב של מהר"י אבוהב והאגור הנ"ל אינו מספיק כלל ליישב התמיהה איך אנו מפסיקין בהפסק זמן כ"כ, וגם בדבריכו, כי אם הוא דומה לברכה שקודם המצוה א"כ אחר כל הסיבות כולם כיון שהפסיק תו אין להברכה שייכות להמצוה ואיך יברך אחר הפסק גדול כזה. וכן תמה בתהל"ד שם על דברי השל"ה ועמק הברכה הנ"ל שהתירו אפי' לכתחילה להפסיק לצורך קצת ושיחה מעט, או דיעבד. וכי איך יהא שייך לברך אחר הפסק זה, וכן אנו נוהגים שלא להקפיד

שלום מפני הכבוד ולהשיב שלום לכל אדם בפגעו בו באקראי בעלמא ובפרט שזה ההפסק הוי דבר מועט ואינו מסיח דעתו מן הנטילה כיון שדבריו מועטים, ע"כ. ובמוסגר אחר כתב בזה"ל כי נוכל להפסיק לכתחילה בין הנטילה לברכתה אם ההפסק הוא לשום תועלת כנוצר בסמוך בהגהתי וההליכה זו היא לתועלת עמי הארץ כנוצר לעיל, ע"כ. ותוכן דבריו שם הביא ראי' ממחלוקת הראשונים מבית הסא ורצה ליטול ידיו לאכילה דיש שסוביבם שלא יפסיק באמירת אשר יצר בין הנטילה לברכת ענט"י דהוי הפסק, והלא הדברים ק"ו ומה ברכת א"י שאינה אלא ברכה אחת והיא גם באה לטהרת ידיים וכו' אפי' חשיבי הפסק בין הנטילה לברכת ענט"י, תחינות ובקשות או תהלים שהפסקתן מרובה וגם אינן מעין הנטילה כברכת א"י כ"ש דהוי הפסק, ובהג"ה שם מבעל השל"ה האריך שלא תאמר לחלק בין סוגי האמירות, או הנטילות וסיים בזה"ל "ובוודאי שם נטילה חד הוא ומה שמפסיק כאן הוא מפסיק כאן" ע"כ. ואח"כ בהמשך מעמק הברכה בזה"ל אבל לצורך מצוה והיא שעה עוברת ודאי מותר להפסיק לא מיבעי דמותו להפסיק בדבר שהוא לצורך הנטילה עצמה כגון ההליכה מביתו לביהכ"נ דהוא הולך שם כדי לסדר ברכת ענט"י עם שאר ברכות כדלעיל דפשיטא הוא דמותו אלא אפי' אם מפסיק בין הנטילה ובין ברכות לצורך מצוות דעלמא יכול להפסיק אם שעה עוברת וכו' ע"כ. משא"כ באמירת תהלים דיכול לאומרה גם אח"כ. ובהג"ה שם מבעל השל"ה חז"ל מה שאנו מפסיקין בפסוק מה טובו וגו' ואני ברוב חסדך וגו' וכיוצא באלו פסוקים שאנו נוהגין להתחיל בהם כבואינו לבהכ"נ לק"מ דודאי ראוי ונכון לכל אשר בשם ישראל יכונה כבואו לביהכ"נ שהוא מקדש מעט לקבל עליו מורא מקדש ולפארו וכי לא יהא כח גבוה חמור מכת הדייט שהרי ארז"ל שאטור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום קודם שהתפלל אפי'ה

כ"ב שלא להפסיק בדיבור בין הנטילה לברכה, ומה הטעם לזה.

בעז"ה אי דמי לנט"י לאכילה, ולגבי הפסק לכתחילה].

ונבוא לרון ביסוד זה אם מצאנו לזה עוד סיוע בפוסקים. ודברים מפורשים בזה מצאתי רק באשל אברהם (בוטשאטש, קנח ז) שכ' בתו"ד בזה"ל ואחר הניגוב והנחת הדעת הרבה בהפסק גדול אחר הנטילה אז אין ראוי לברך ברכה, ומה שאפשר ליתול ידיו שנית אין זה תקנה בזה כיון שידיו נטולות כבר כראוי, ומ"מ נר' שנכון לברך שנית קודם אכילת הפת "כיון שנט"י לא שייך עובר לעשייתו אין חשש ג"כ ע"י ההפסק", ומ"מ החמרתו על עצמי, עכ"ד. הרי שמענו כאן (כשחזור בו) גם יסוד הנ"ל דכשאינו מברך עובר לעשייתו אין חשש ע"י ההפסק, אך יעוי"ש דלא פשיטא ליי כ"כ, וגם מש"כ לברך אינו תואם עם מש"כ רמ"א שם שלא לברך (יובא להלן בעז"ה) ויל"ע.

י. עוד יש להביא סמוכין לזה מפשטות דברי האחרונים בב' מקומות (א) בס"י קנט ס"ח הביא המחבר מחלוקת בשכשך ידיו בכלי שאינו מחובר לקרקע אי הוי נטילה, והכריע דבשעת הדחק יכול לסמוך על דברי המתירים ואם אח"כ נודמן לו ליתול בדרך נטילה נוטל בלא ברכה. והתקשה במג"א שם דצ"ע כיון דעל כרחק אנטילה ראשונה לא יברך כיון שיש מחלוקת בדבר וא"כ יברך אחר נטילה שני' ויעלה הברכה ממ"ג או לראשונה או לשני', יעוי"ש מה שיישב, ודנו עוד הרבה אחרונים ביישוב ד"ז. והוסיף שם במחצה"ש דכיון דנתבאר דביעבר גם אחר הניגוב יברך א"כ ה"ה דיכול לברך אע"ג שהפסיק לאחר נטילה א'. ובפשטות משמע דפשיטא להו לכל האחרונים שדנו בזה דס"ל כדברי המחצה"ש דאין ההפסק מעכב.

ב) בס"י קנ"ח י"ג הובא פלוגתא בנטל ידיו לדבר שטיכולו במשקה ואח"כ רוצה לאכול לתם אם נטילה ראשונה עלתה לו, והכריע רמ"א דיטול בלא ברכה. וביאר במג"א שם הטעם שלא יברך משום דעל נטילה אי א"א לברך אפי' למ"ד דעלתה לו

ובשלמא ליישוב הב"י הנ"ל [עכ"פ לביאור הפרישה הנ"ל בדבריו] דבעצם בנט"י שחרית אין הברכה דווקא על עצם הנטילה מיושב שפיר. ולפ"ז שאני מנט"י לאכילה, אמנם לשאר היישובים וכ"ש למש"כ בשל"ה הנ"ל לדמות ב' הנטילות להרדי ויליף איסור הפסק בנט"י שחרית מהא דנט"י לאכילה שאסור להפסיק כאשר יצר וכ' שם דבוראי שם נטילה חד הוא, א"כ מה ההיתור להפסיק בדיבור אפי' לצורך. (וגם ליישוב הב"י מיושב רק לדעת הרשב"א אבל לא לדעת הרא"ש דעיקר הנטילה הוא משום ידיים עסקניות הן. והרי אנו חוששין לב' הדעות כמבואר בשו"ע ופוסקים שם).

והנה בתהל"ד שם עמד על הקושיא מהא דנט"י שחרית. ויישב עפ"י יסוד גדול שכ' בשו"ע"ה סי' רס"ג בקו"א לגבי לברך על הדלקת נר שבת לאחר הפסק הרבה זמן שנחלקו בזה הפוסקים שכ' בזה"ל והנה לפמש"כ המג"א בס' קנח (וכ"ה בגמ' פ"ז דברכות) דדוקא כשראו לברך קודם עש"י ולא בירך לא יברך אח"כ אבל כשלא היה אפשר לברך תחלה יכול לברך אח"כ [כוונתו להמג"א סקט"ז שרן לגבי ברכת ענט"י כשלא בירך עד אחר הניגוב] ומה"ט י"ל "שאף שהפסיק הרבה יכול לברך דאיזה גבול יש לדבר" (וכמו לרבינא אחר גמר הסעודה עיי"ש ברף נא) א"כ ה"ה כאן שא"א לברך בתחילה לפי המנהג א"כ "אף שהפסיק הרבה אח"כ אין בכך כלום" עכ"ל [יעוי"ש עוד שהתיר לברך אח"כ מצד עוד סברא (יובא להלן בעז"ה) דנהנה מן האור אח"כ]. ועפ"י יסוד זה דבברכה שלאחר עשיית המצוה שאני דאין ההפסק מעכב יישב בתהל"ד גם מה שמפסיקין בנט"י שחרית בין נטילה לברכה כ"כ ואפי' בדיבור דהרי שם בהדלקת הנרות מיירי וודאי אפי' בהפסק בדיבור ביתמים. [בהמשך יתבאר

משום שלא כיון לנטילה, וביארו עוד כפמ"ג שם שהוקשה לו כנ"ל בסי' קנט דממ"ג יברך אחר נטילה ב' וקאי או על נטילה א' או על נטילה ב', ולכן הוצרך לבאר דלא שייך לברך על נטילה א'. והעתיקו שם עוד אחרונים דבריו ויש שדנו בזה ויש שביארו בא"א, וגם במ"ב הביא מהלך המג"א בשם אחרונים. ובפשטות מסתימת האחרונים משמע דבכל גווני הוקשה להם שיוכל לברך אחר נטילה ב', ואע"ג שהיה הפסק דיבור ביניהם.

אמנם האמת שבפמ"ג בסי' קנט שם אכן העיר בסוף דבריו בזה"ל ואפשר דאם הוא זמן מה משנטל איך יברך דומה למש"כ ביו"ד (יט א) כספק טריפה אם הוא סמוך לשחיטה מברך, ע"כ, והיינו דברמ"א ביו"ד שם מבואר בשוחט בהמה שהיא ספק טריפה שאינו יכול לברך קודם השחיטה שישחטנו בלא ברכה וכשימצא כשר ע"י בדיקה יברך על השחיטה "אם הוא סמוך לשחיטה". הרי מבואר דאם אינו סמוך תו א"י לברך, וא"כ ה"נ כאן לגבי נטילה א"י לברך אם אינו סמוך. אלא שיש להסתפק קצת ככוונת הפמ"ג אם כוונתו להשיב על דברי המג"א דמשמע דפשיטא ל"י בכל גווני דיכול לברך וע"ז בא לחלוק דלא בכל גווני יכול לברך [ואי נפרש דחולק על המג"א א"כ הרי לנו דעת המג"א ועוד הרבה אחרונים דאולי כשיטתי שאין סוכרים כהפמ"ג]. או שרק העיר דצריך לפרש כוונת המג"א רק באופן שהוא עדיין סמוך לנטילה ראשונה. אך דוחק לפרש כן מכיון דקאי על דברי המחבר שכי' ואם אה"כ נודמן לו וכו' דבפשטות היינו כשאינו סמוך. (וע"ע להלן או"י"א בהוכחת הפמ"ג מהא דשחיטה).

וכן במ"ב הנ"ל בהא דסי' קנ"ח גם כן בזה"ל ועל נטילה א' לא שייך לברך "אף דנמלך לאכול ממש סמוך להנטילה" כיון שלא היתה לשם נטילה, ע"כ. הרי שגם אזיל בדעת הפמ"ג הנ"ל דאם אינו סמוך בלא"ה א"י לברך, אך אינו מוכרח כ"כ דפשיטא ל"י

כן אלא שנשמור עצמו מהערת הפמ"ג והרי הפמ"ג כתבו רק בדרך אפשר, ויל"ע.

הרי משמע לכאור' דלס"ל [כפשטות, עכ"פ] להפמ"ג והמ"ב כיסוד הנ"ל של השוע"ה דגם אחר הפסק הרבה יכול לברך מכיון שמברך עלי' אחר עשייתן. אמנם קצת משמע מסתימת שאר האחרונים דלס"ל חילוק זה בין אם הוא סמוך או אינו סמוך. [ובפרט מיישוב כמה אחרונים שיישבו דכוונת המחבר בסי' קנט כשברך כבר המוציא דשוב א"י לברך ענטי' מכיון שכבר התחיל האכילה (עפ"י הי"ש"ש שבמג"א קנח טז) ולא יישבו דאירי כשאינו סמוך]. וכן במאמר מרדכי בסי' קנח שם ביאר בהדי' כהמחצה"ש דאע"ג דאינו סמוך יכול לברך, אך הוא לא ביאר עפ"י יסוד השוע"ה הנ"ל, אלא עפ"י היסוד דכל שהמצוה נמשכת צדיין יכול לברך וכמו דקיי"ל לגבי ברכת ציצית ותפילין וכדו', שיוכל לברך עליהם דיעבר כ"ז שהוא לבוש בו, (וע"ע להלן דיתכן דסברא אחת הוא), הרי יש לנו לכאור' פלוגתת האחרונים ביסוד זה.

אמנם האמת דגם כדברי השוע"ה עצמו יש לנו סתירה בדבריו וכמו שהעיר בתה"ל"ד שם ממש"כ בשוע"ה שהבאנו בראש דבריו שכי' [קנח טז במוסגר] וז"ל לא שייך לברך [ברכת ענט"י] אלא מיד אחר הנטילה לא מופלג ממנה ולכן יש אוסרים להפסיק כדבור בין נטילה לברכה כמ"ש בסי' קסה ואם הפליג אפי' בשתיקה שוב אינו מברך שאף שלא היה יכול לברך עובר לעשייתה ומוכרח לברך אח"כ אין סברא כלל שיוכל לברך עלי' לעולם אלא מיד אחר עשייתה ע"כ, הרי שגם הוא עצמו כתב דאפי' בברכה שמברך אחר עשייתן א"י לברך אחר שהפליג. וצ"ע ליישב דבריו.

ואולי יש לדחוק וליישב דבריו עפמ"כ שם עוד סברא שיוכל לברך בהדה"נ אחר ההפסק ומבואר בהרחבה בשוע"ה בסעיף יא בפנים (וכ"כ עוד אחרונים) וז"ל שם שיעיק מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר

פמ"ב הע' קס"ד שהבין בפשיטות דהרה"נ דמי לגט"י).

ואם כנים דברינו אולי יש ליישב גם סתירת דברי השוע"ה דבסי' קנח הרי איירי שם אחר הניגוב דבהא דקעסיק התם [וגם לכאן] כשהפליג בשתיקה יתגבד ידיו מאליהם] ולכן שפיר קאמר דאין סברא שיוכל לברך עלי' לעולם שאין גבול לזה. אבל קודם שניגב ידיו שפיר י"ל דאע"ג דמסתבר דלעולם לא יוכל לברך אבל כ"ו שעדיין לא ניגב ידיו הוי כעין שיירי מצוה ושייך לברך עכ"פ דיעבד. וא"כ אולי י"ל דבשוע"ה בסי' רס"ג כיון דקעסיק התם בהדלקת הנרות דהוי כקודם הניגוב וכנ"ל שפיר קאמר סברא זו דאזיה גבול יש לרבר, אבל באמת במג"א שצ"י שם דקאיירי אחר הניגוב אה"נ שלא הוי אומר סברא זו, זאת ועוד דנר' מדבריו שם דלא סמך עצמו אסברא זו לחוד להחירי לברך אח"כ כהדה"נ אלא בצירוף הסברא האחרת דנהנית מהנרות לאחר הברכה וקמצרף שם ב' הסברות יחד כאילו שזה מחזק לסברא א' שלא יהא גבול לעשיית הברכה יעו"ש היטב. ולפ"ז נתיישב סתירת דברי השוע"ה על נכון.

ונמצא לפ"ז דאע"ג דאינו פשוט דבברכה שאחר עשיית המצוה אין ההפסק מעכב מי"מ קודם הניגוב יותר קיל, ויתכן דבהו גם הפמ"ג והמ"ב יודו דאין ההפסק מעכב, ולפ"ז מיושב שפיר מה שנהגנו לומר פסוק שאו ידיכם קודם הברכה עפ"י השל"ה שכ' דלא הוי הפסק, ואולי הוא מטעם הנ"ל, ואה"נ לפ"ז באופן ששכח ומברך אחר הניגוב אפשר דגם השל"ה מודה שאין להפסיק בפסוק זה, ויל"ע. וע"ע להלן לגבי גט"י שחרי"א.

ולפ"ז אפשר גם לומר דמש"כ בא"א שהו' לעיל או' ה' דיכול לשהות בין הנטילה לעיל גט"י כמה שירצה אפי' לכתחילה אינו סותר למש"כ בשוע"ה הנ"ל דאין להפליג בשתיקה, משום דבשוע"ה כאן איירי דווקא אחר הניגוב אבל קודם הניגוב אה"נ סו' כהא"א דיכול לשהות לכתחילה כמה שירצה

המצוה אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכין עלי' וזו ששכחה ולא בייכה בתחילת המצוה יכול לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן, עכ"ל. ומש"כ שם יכולה לברך קודם המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן. היינו משום דקאי שם בפנים לגבי נכרי שהדליק הנרות, ולא העתיק בפנים דין דיעבד שכחה והדליקה בלא ברכה משום דלא שכח כולי האי וכמוש"כ שם בקו"א או' ד', אבל מ"מ ממש"כ בקו"א או' ג' משמע דגם באופן זה מתיר לברך בצירוף סברא הקודמת דבברכה שאחר עשיית המצוה יכול לברך גם אחר ההפסק ואע"ג שאינו קודם שתהנה לאורן וכבר הנהגה קצת מהנרות, יעו"ש בפנים.

הרי שביאר כאן בשוע"ה ודימה מצות הדלקת נר שבת כעין מצוה שנמשכת כצניצת ותפילין וכדו' שגם אח"כ יכול לברך עלי'. וא"כ ה"נ בגט"י הרי נתבאר לעיל בשם המאמר מרדכי דכל זמן שלא התחיל לאכול עדיין מקרי שהמצוה נמשכת, ובפרט שיש להוסיף עוד כסברא הנ"ל דאין הנטילה עיקר המצוה אלא דזה שיוכל לאכול ע"י אותה הנטילה היא עיקר המצוה ולכן יכול לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם ההתחיל לאכול ואע"ג שהפסיק בינתיים.

אך פשוט שאין גט"י דומה לגמרי להדלקת נרות דהתם עדיין ניכר עשיית המצוה דהרי נר דלוק לפניך, משא"כ בגט"י שאינו ניכר עכשיו שהיתה כאן נטילה והוי קצת כאילו כבר נגמר מעשה המצוה. ולכן שפיר כ' בשוע"ה הנ"ל דאם הפליג אפי' בשתיקה שוב אינם מברך שאין סברא שיוכל לברך עלי' לעולם.

אמנם נר' דאם עדיין לא ניגב ידיו מהנטילה שפיר שייך לדמותו להדלקת הנרות, כיון שעדיין הנטילה ניכרת, וכש"כ להראשונים הסו' דהניגוב הוא חלק מעיקר המצוה, ולכן אפי' הפסיק הרבה שייך לברך דיעבד (וע"ע בסי' שמירת שבת כהלכתה

מיקרי הפסק משא"כ בהפסק כמה תיבות בלחוד [וכן נטה בפשיטות בקובץ באו"י גליון יד ע' צט]. וא"כ מוכח דברכה זו שאני משאר ברכות והפסק כמה תיבות ל"ה הפסק ולכאור' הוא מטעם הנ"ל וא"כ ה"נ לגבי נט"י, וכן יש לדחות עוד כנ"ל דנט"י שאני דעדיין לא נגמר מעשה המצוה עד שהתחיל לאכול או עד שניגב ידיו עכ"פ. וכפרט להפוסקים הדניגוב הוא חלק ממעשה המצוה. ואולי י"ל עוד דאין להביא כ"כ רא"י מברכת השחיטה שאם אינו סמוך לא יברך דהיינו משום שנתקנה לכתחילה קודם השחיטה משא"כ ברכת ענט"י שנתקנה לברך אחר הנטילה דבזה שייך יותר ברכת המג"א הנ"ל דמשום דלא חזי מעיקרא לברכה מותר לברך אח"כ ומכאן זה כתב בשוע"ה בקו"א הנ"ל דלא איכפת לן ההפסק. משא"כ דבר שבעיקרו נתקן לברך עליו מקודם גרע יותר כשהפסיק.

ונבאר יותר מש"כ לעיל בסמוך בדברי התבואות שור דבהפסיק בכמה תיבות בלחוד ל"ה הפסק דה"נ לגבי נט"י, דנר' כן גם בדברי השוע"ה בס"י קנה הנ"ל שכ' דלא שייך לברך אלא מיד אחר הנטילה לא מופלג ממנו, ולכן יש אוסרים להפסיק בדיבור בין נטילה לברכה ואם הפליג אפי' בשתיקה שוב אינו מברך דאין סברא שיוכל לברך על"י לעולם, עכנ"ד. דמכיון דנימוקו הוא מכיון דאין סברא שיוכל לברך על"י לעולם, א"כ שייך שפיר לומר דבהפסק כמה תיבות ליכא סברא זו, ומשא"כ בהפסיק בהרבה דברים שייך סברא זו. וזכר לדבר מצינו גם בשוע"ה ס"י קסו שכ' דאפי' להאומרים דתיכף לנט"י ברכה קאי אמים ראשונים ואלכתחילה אסור להפסיק בין נט"י לברכת המוציא ולכתחילה אסור להפסיק אפי' כשה"י מועטת, מ"מ שיחה בעלמא ב' וג' תיבות לדברי הכל אינם חשובין הפסק, ע"כ. וא"כ הגם דהכא חמיר ולכתחילה אסור להפסיק אפי' תיבה אחת, מ"מ לגבי דיבער שייך שפיר לומר דליכא נימוק הנ"ל דאין

[אמנם דיבור וודאי דחמור קצת דהרי לכתחילה וודאי אסור בזה אפי' קודם הניגוב].

אך יש להעיר דלפי סברות אלו נמצא דכן הוא רק קודם הניגוב דבזה שייך לומר דמכיון דהנטילה ניכרת שייך עדיין לברך על"י הגם שהפסיק, אבל אם כבר ניגב ידיו תו לא שייך סברא זו. וכמו"כ הסברא דעדיין המצוה נמשכת שייך לומר רק כשעדיין לא נטמא ידיו, משא"כ כשנטמא ידיו בינתיים כבר נפסק מעשה המצוה ותו אין שייך לברך עליה (ע"ע בזה או"י יב) וא"כ לפ"ז נמצא דלהצד שהבאנו לעיל או"י ב' בדברי הצ"ח שכ' שיטול ידיו שנית דהיינו ע"י ניגוב או אפי' שיטמא ידיו בינתיים א"כ לסברות אלו מיגרע גרע ע"ז, ועדיף לפרשו כהצד שם דהכוונה שיטול ידיו עוד פעם בלא ניגוב בינתיים [אם עדיין לא ניגב ידיו, דבזה איירי שם לכאור'].]

ולגבי מה שהתקשינו שם מהו התועלת שיטול ידיו שנית אי כבר מיקרי הפסק כאן המקום לציין מש"כ בס' מאמר מרדכי הנ"ל דגם להט"ז שסו' דאחר הניגוב תו אין יכול לברך, מ"מ משמע מדברי הט"ז דכשנטול ידיו שנית [עכ"פ כשנצרך לכך מחמת איוו סיבה] שפיר מיקרי עדיין קצת עובר לעשייתו ושייך לברך גם לדידי'.

יא. ועתה ניהדר להערת הפמ"ג הנ"ל מהא דברכת השחיטה בספק טריפה שכ' רמ"א דמברך לאחר השחיטה רק אם הוא סמוך לשחיטה יברך. משמע דהפסק שהות זמן מעכב בזה. ובס' ברכת שמים (על ה"ל נט"י) הביא גם לגבי הפסק דיבור ממש"כ כתבואות שור שם עמש"כ רמ"א דבעי סמוך לשחיטה דלא ביאר רמ"א מה נקרא סמוך אך זה פשוט דאם הפסיק בדברים אחרים בינתיים דהפסיד את הברכה ותו לא יברך, ע"כ. הרי מזה רא"י לכאור' גם לגבי נט"י דמיקרי הפסק בזה.

אך יש לדחות דמשמעות לשון התבואות שור מורה קצת דרק בהפסיק בהרבה דברים

כן בשאר כל הברכות, משום דהכא שאני לפי כל הטעמים הנ"ל, ולכן גם פשיטא לי' להאלף המגן (שעמדנו ע"ז בסוף או' ז') דמותו להפסיק לענות ב"ה וב"ש [אך כסתם דברים וודאי אסור להפסיק לתחילה כמבואר בראש דברינו מדברי הראשונים וגדולי הפוסקים]. אמנם כאשר אברהם הגם שהבאנו משמו לעיל (סוף או' ט) שצידד בסברא זו דבנט"י אין חשש בדיעבד ע"י ההפסק אעפ"כ מצאנו לו שהובא בליקוטי מהרי"ח (צויין לעיל אות ז) משמו שלא לומר פסוק שאו יריכם. וצ"ל דלגבי לתחילה חש אעפ"כ שלא להפסיק, מכיון דמבואר האיטור בגדולי הפוסקים.

יב. אך עתה עלתה וצצה יותר הקושי שהבאנו בריש קושייתנו לגבי נט"י שחרית היאך אנו מברכים ענט"י בהפסק גדול כ"כ מהנטילה, ואפי' בהפסק דיבור, ואפי' לתחילה אין נוהרים כ"כ (וכ"כ בתהלי"ד סי' ד' סק"ב דאין אנו נוהרים בזה, דלא כהשל"ה בשם העמק ברכה הנ"ל או' ח'). ובפרט שהוא גם אחר הניגוב וליכא בזה הצירופים הנ"ל וא"כ על מה סמכו לברך גם בהפסק כ"כ, וכ"כ בהרי"ב בשל"ה הנ"ל דביעבד יכול לברך אפי' בהפסיק הרבה.

אכן באמת יש לנו לעמוד בכלל על ההיתר בברכה שאחר נט"י שחרית להראשונים שביארו הטעם משום דהניגוב הוא חלק מהמצוה משום דהאוכל בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא ולכן מיקרי עדיין עובר לעשייתו, דא"כ בנט"י שחרית שאין בו דין ניגוב שהרי אין צריך כלל לנגב ידיו היכי מיקרי עובר לעשייתו. אך בפשטות נר' דהטעם הוא משום לא פלוג דכיון שכבר תיקנו בנט"י שאחר הסעודה לברך אחר הנטילה תיקנו כן גם לגבי נט"י שחרית (וכמו שכתבו כן עוד ראשונים בסברותיהם האחרות שם), אך עדיין דוחק הוא קצת.

ויש לציין כאן דברי השערי תשובה סי' ד' סק"ד שכ' דלהט"ז שטו' דבנט"י לאכילה אין יכול לברך אחר הניגוב אפי' בדיעבד ה"נ בנט"י שחרית יברך קודם הניגוב, וכבר

סברא שיוכל לברך עלי' לעולם מכיון דהוי הפסק מועט.

עוד הביא ראי' בס' ברכת שמים הנ"ל דהוי הפסק גם כשמברך אחר עשיית המצוה ממש"כ במ"ב (תמצב שעה"צ יב) לגבי ברכת הרב את ריבנו שלאחר קריאת המגילה אם הפסיק בדיבור בינתיים דיל"ע לדעת הטור [דס"ל דברכת הרב שייכא להמגילה] אם יוכל עדיין לברך ברכת הרב. ולבעה"ע דהברכה אין שייכא כ"כ למגילה אלא הודאה בפ"ע הוא כמוש"כ הבי' בווראי יכול לברך, ע"כ. וחזונו מהכא דצייד המ"ב לדעת הטור יתכן דהפסיד את הברכה ואע"ג דהוי ברכה שאחר עשייתה, ויתכן דמה שהסתפק בזה היינו משום דגם להטור אינה ברכה ממש על המגילה אלא דשייכא למגילה, משא"כ אילו הוי ממש על המגילה הוי פשיטא לי' דלא יברך. אך כנ"ל אינה עדיין ראי' ברורה לנט"י דעדיין לא נגמר מעשה המצוה ובפרט קודם הניגוב.

ובכן נסכם קצת הדברים שהעלינו עד כה לגבי דיעבד בהפסק בברכה שאחר עשיית המצוה אם עדיין יכול לברך דבדברי האחרונים לא העלינו דבר ברור בזה וגם בדברי השוע"ה יש סתירה לכאן, וגם בהדה"נ שם משמע שהחזיר רק בצירוף עוד סברא שם אבל בכל זאת יש סמך רחב לסברא זו לצרפו להיתרים שנשנו מקודם, וניסינו להעלות עוד סברות להקהל בני"ד בהפסק שקודם הניגוב, מכיון דאין עצם הנטילה עיקר המצוה אלא שיהא דלוק, וגם דקודם הניגוב עדיף דהוי קצת כנמשך מעשה המצוה אפי' למ"ד דאין הניגוב מעיקר המצוה, וליישב עי"ז סתירת דברי השוע"ה [אך לפ"ז אי"י לברך כשניגב כבר ידיו, או עכ"פ כשנטמאו ידיו]. ועוד דהפסק כמה תיבות לא הוי כ"כ הפסק בברכה שאחר עשיית המצוה. ובוה נמצא סמך לברך ברוב גווני שהפסיק בין נטילה לברכה.

ועפ"ז יובן גם טעם ההיתר להפסיק בפסק שאו יריכם ויש שהוסיפו שאר פסוקים כנ"ל ריש או' ז' מה שלא מצינו

לתפלה דווקא אלא יכול ליטול ידיו ולברך בביתו ואפי' במטמא ידיו אח"כ וצריך לתפלה נטילה אחרת בכל זאת לא חשו כ"כ לזה, ה"נ צ"ל כעין סברא כזו גם לגבי הברכה דאינו ממש על מעשה הנטילה לחוד, ואינו ממש ככרכת שאר המצוות שאסור להפסיק ביניהם, ולכן שפיר היו יכולים הקדמונים לתקן שיברכו ברכת ענט"י בביהכ"נ [כדי להוציא את עמי הארצות] הגם שנטלו את הידים בביתם דאחר כל היישובים הנ"ל שבאו' ח' למה התירו שלא להסמיך הברכה להמצוה אינו די ליישב רק על מה שמכּו לעשות שלא כדין הלכתחילה אבל אינו מספיק לעשות דבר הנוגד ממש את ההלכה, ולפ"ז מובן הוא.

ויש להוסיף עוד דמכיון הדווצרו לתקן שיברכו הברכה בביהכ"נ הוצרכו להתיר גם הדיבור (לצורך, עכ"פ) ואין מחייבין לאדם שישים עצמו כאלם. וגם כל השהות שמכין עצמו לבוא לביהכ"נ וכוד' לא מיקרי הפסק והיסח הדעת מכיון שזהו סדר הרברים עד שבא לביהכ"נ [משא"כ בנט"י לסעודה אם מתעסק בינתיים בדברים אחרים, הרי זה מורה שמסית דעתו מהאכילה מכיון שאינו כן סדר האכילה], וצריך עוד בירור בסברא מדויקת איך לבאר זה.

ועכ"פ נמצא לפי הנ"ל דאין לנו להביא רא"י מהא דנט"י שחרית מכיון שאינו דומה לנט"י לאכילה והברכה שם הוא גם בהפסיק וכמוש"כ הבי"י, אלא דמוכרחין אנו להעיר דבשלי"ה בשם עמק הברכה הנ"ל הרי כן השהוה ב' הנטילות להרדי כני"ל באו' ח', אך אמנם העיר עליו בתהל"ד הנ"ל שם דלפ"ז איך מתירין דיעבד בהפסיק דיעבד ואיך מתירין להפסיק לצורך מצוה, ואולי נימא דעכ"פ לשיטתו שאסור להפסיק לכתחילה בין נטילת שחרית לברכתה עדיין שייך לדמותו לנט"י לאכילה, אבל לדין שאנו מפסיקין אפי' לכתחילה [עכ"פ לצורך קצת] בין הנטילה לברכתה לכאוי על כרחך שאין אנו סוברים כהעמק ברכה הנ"ל, וצ"ב בכל זה.

תמה עליו בתהל"ד. ובאשל אברהם (סי' ד' סעיף א' ד"ה מחבר, ויברך) גם כ' דבנט"י שחרית גם הט"ז יודה דיכול לברך גם אחר הניגוב יעוי"ש הטעם, וראייתו ממש"כ הט"ז לברך ברכת ענט"י בביהכ"נ אע"ג שנוטל ידיו בביתו, ובא"א מהדו"ת ביאר להדיא הטעם לזה דהרי לתפלה א"צ ניגוב וכנ"ל ולכן אין לחלק בזה בין קודם הניגוב ולאחר הניגוב, וע"ע במ"ב שם סק"ב אך עדיין נשאר קשה באמת להט"ז דאם בנט"י לאכילה א"א לברך דיעבד אחר הניגוב, א"כ איך מברכים בנט"י שחרית כן, וי"ל קצת.

וביותר יש לעמוד דהרי עכ"פ אחר שמטמא ידיו ודאי לא שייך לומר דמיקרי עובר לעשייתן כיון שכבר בטל מעשה הנטילה שמקודם. ויכול לברך רק על הנטילה שלאחר זה. א"כ להסוברים דמצות וברכת הנטילה בשחרית אינו משום התפלה אלא הוא דין נטילה אחר השינה א"כ איך מטמא הידים אפי' לכתחילה קודם הברכה ומברכין רק על הנטילה שלאח"כ, וע"י גם באשל אברהם (סי' ד' ד"ה הנ"ל) שדן על איזה נטילה כדאי לברך וכ' דאדרבה הרבה פעמים אסור לברך אחר נטילה ראשונה מיד מחשש איסור עיכוב הנקיות דקטנים וחשש איסור אמירת הברכה עי"ז, וכ' דלכן נר' פשוט שמודה הט"ז בזה דשייך לא פלוג בזה ותמיד נכון לברך אחר הניגוב, ועיוי"ש עוד שהאריך בזה ודן אי יש לברך קודם הטבילה במקוה או אח"כ, וככ"פ נמצא לפי דבריו דעיקר התקנה בנט"י שחרית אינו דווקא שיברך מיד אחר הנטילה שהרי הרבה פעמים אסור לברך אז, והוא תמוה לכאורה שהרי נפק מעשה הנטילה הראשונה ואיך אפשר לברך ע"ז עכ"פ לכתחילה.

ומכל הלין נר' דצריך לחדש לגבי זה נט"י שחרית שאני מנט"י לאכילה, וכמוש"כ הבי"י שהו' לעיל או' ח' דלדעת הרשב"א אין הברכה על מעשה הנטילה לחוד אלא על זה שקדשנו במצותיו וכר' יעוי"ש, ה"נ צ"ל כעיי"ז לדעת הרא"ש ודעמי' שהנטילה הוא לתפלה דכמו שלא תיקנו שיטול ידיו קודם

תיקון כמוכן, ובפרט לפי מה שג' דהדיעה שיברך היא העיקרית [וכפי שיתבאר להלן בעו"ה עוד]. ולברך גם אינו יכול כל זמן שלא נחבר דמותו מן הדין לברך.

ומכיון דאין עצה איך לצאת מהספיקות על כרחינו או צריכים להכריע איזה דעה היא העיקרית, ובכן לפי מה שנתבאר לעיל בהרחבה מדברי האחרונים דהפסק שבברכה שאחר עשיית המצוה וברכת קודם הניגוב [חזן עשיית המצוה וברכת קודם הניגוב] חזן מצירוף דעת הראשונים דהניגוב הוא חלק מהמצוה שע"ז סמך בעל היביע אומר להכריע דיברך]. וכ"ש בהפסק רק כמה תיבות [שכן הוא כרוך המקרים]. וגם רייקנו באות ג' דכ"נ דעת השוע"ה [ובשו"ת שה"ל שהכריע שלא יברך לא נחית כלל לכל זה] בכך נר' דשיטה זו היא העיקרית להלכה.

ומכיון שהסקנו כן נר' להעמיס כן גם בדעת הצ"ח הנ"ל שכי' דבהפסיק קודם הברכה יטול ידיו שנית ואז יברך, והתקשינו מה מועיל נטילה שנית לגבי ההפסק. דהנה מדברי האלף המגן שהי' לעיל או' ה' נר' דפשיטא לי' דדעת הצ"ח ממורשת ואין הכל מסכימים עמו, וגם פשיטא לי' דאפי' לדעת הצ"ח מ"מ יש להפסיק אפי' לכתחילה לענות ב"ה וב"ש בין הנטילה להברכה. ולא ביאר כלל מנ"ל הא.

ולפי הנ"ל נר' דמוכן הוא, והוא משום דפשיטא לי' הא דלעיל דאין ההפסק כאן מעכב כ"כ ולכן הביך דדעת הצ"ח [שדרש למעשה בדרשתו בש"ת] אינה מעיקר הדין ממש אלא רק מחומרא ולהעדפא דמילתא [ואולי גם משום שזולו שם בזה, כמו שהביא שם] דעריף שיטול שוב ידיו קודם הברכה, רבא מיקרי קצת יותר עובר לעשייתו כמבואר לעיל סוף או' י' בשם המאמר מרדכי. ובכן מיושב קצת הערה הנ"ל מה מועיל נטילה ה', ולפי' מובן דא"נ היכא דמעיקר הדין אין יכול לברך לא מהני מה שיטול ידיו שוב ורק הכא דמעיקר הדין יכול לברך שפיר הוי העדפה במקצת במה שנטול ידיו שוב [ולפי' מוכן

יג. ולסיכום הענין לגבי נט"י לאכילה הנה נתברר מדברי הראשונים וגדולי הפוסקים דאסור להפסיק אחר הנטילה קודם ברכתה, ורבים פסקו גם על ההיתר שנהגו לומר פסוק שאו יריכם קודש וכדו'. ולכן צריך להזהר [להזהיר, כמוש"כ בשוע"ה שהי' בראש דברינו] בזה, והמפסיק לכתחילה מכניס עצמו בידים בצד ספיקא דברכה לבטלה, ומ"מ כדיעבד בהפסק הנה בצל"ח כתב (והו"ד בפתחא זוטא, אלף המגן, טעמי המנהגים ועוד, כנ"ל או' א) שיטול ידיו שנית ויברך, והבאנו באו' ב' כמה צדדים בשיטתו אם שיעג מקודם במקום מנוטף או שא"צ לכך, או אפי' אין לו לנגב ידיו בינתיים, ויש שהקשו על דברי הצ"ח. [ובאות י' כתבנו דע"י הניגוב או הנגיעה במקום מטונף מגרע]. ובאו' ג' הבאנו לדייק מדברי השוע"ה דבריעבד יכול לברך אפי' בהפסיק [עכ"פ בהפסיק רק קצת]. ומדברי הלבו"מ משמע דפשיטא לי' דאפי' שכח וברך אחר ההפסק, צריך שוב ליטול ידיו ולברך שוב, אך זהו שיטת יחידאה ולא ביאר כלל על מה נבנו יסודותיו. ובאו' ד' הבאנו מגדולי זמנינו דבעל שה"ל הכריע שלא יברך שוב ותו לא מידי וכ"כ בס' בית ברוך. ובעל יבי"א הכריע דיברך והקשה על הצ"ח שהצריך נטילה שנית. והגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב דטוב שיטול ידו שנית וינגב ידיו מקודם ואם רוצה להחמיר ע"ע יטמא את ידיו. ובאו' ט-י' הבאנו בהרחבה כמה צירופים להתיר עכ"פ קודם הניגוב ובהפסק כמה תיבות.

ובכן יוצא לנו דבריעבד בהפסיק אין שום מנוס לתקן המעוות ולצאת ידי כל הדעות, דהרי אפי' יחמיר ע"ע ליטול ידיו שנית, יש אומרים דלא תיקן כלום בזה, ומאידך גיסא י"ל דאדרבה מגרע ע"י הניגוב שבינתיים וכנ"ל, ואפי' יחמיר ע"ע יותר דהיינו שיעג במקום מטונף, גם י"ל דלאיך גיסא מגרע ע"י שלא יהא מיקרי עובר לעשייתו מנטילה ראשונה. (ויש להרחיב הדיבור בזה אלא שאין הדברים ברורים) ושלא לברך גם אינו

לענות אמן אפי' לכתחילה על כל ברכה ששומע ובפרט על ברכת נטי' [המצוי הרבה במקום שנוטלים רבים הידים] שבוה יש גם צירוף דעת הפוסקים דאפי' בברכה שקודם עשיית המצוה אינו מפסיק כמבואר בס"י.. אבל לגבי ענייית ב"ה וב"ש הגם דהאלף המגן פשיטא לי' דמותר לענות, מ"מ כיון שעדיין הדבר מוטל בספק קצת קשה להכריע לענות לכתחילה בזה שהוא רשות ואינו חיובא כלל [עכ"פ כשיש קצת צד איסור], וגם מדברי היביע אומר נר' כן דסובר שלא יענה.

כ"ג היוצא מכל הנ"ל להלכה אך למעשה לא הגענו להוראה להורות בפרט בדין ספק ברכה לבטלה החמור מאוד, ולהורות שלא כדברי בעל שה"ל שלא הכריע כן, ועוד ובעיקר מכיון שבאמת אין הדברים ברורים כ"כ אלא שכן נראים הדברים נוטים.

יד. ולהשלמת הענין נדון בקצרה לגבי הפסק שלאחר הברכה קודם הניגוב, דבשו"ת יביע אומר הנ"ל כתב דמכיון שהרבה מהראשונים כתבו הטעם דמקרי עדיין עובר לעשייתו מכיון דעדיין לא ניגב ידיו ולא גמר מעשה המצוה א"כ נמצא דהברכה חלה על הניגוב וא"כ אסור להפסיק בין הברכה להניגוב אפי' בענייית אמן או קדושה וברכו, ואף ריש מהראשונים שכתבו טעם אחר מ"מ כיון דספק הוא שב ואל חעשה עדיף, עכ"ד, ולענין הקלושה אין הדבר פשוט כלל דלפמש"כ בשוע"ה שהובא לעיל וז"ל: דאע"ג שלכתחילה מדקדקים לברך קודם הניגוב הואיל וגם הוא מהמצוה אבל עיקר הנטילה שמברכים עליה היא הנטילה לבדה שכבר נעשית ע"כ, לפי סברא זו נמצא דבעיקר הברכה חלה על הנטילה עצמה שכבר היתה וא"כ מעתה לא איכפת לן כ"כ כמה שמפסיק אח"כ קודם הניגוב כיון דהברכה חלה כבר על עיקר מעשה המצוה [וע"ע מה שכתבנו בסכרת השוע"ה בזה לעיל או' ד'] וביותר יש לדון כן לפמש"כ בשו"ת הנ"ל בשם כמה פוסקים דאם הברכה כבר חל על חלק ממעשה

קצת מאי דסתם כ"כ ולא ביאר כלל מהו תועלת נטילה הב' ולפי מהלך זה נר' דלא מסתבר כהצד בדעת הצ"ח דכוונתו שינגב ידיו ויגע במקום מטונף ושוב יטול ידיו מכיון דיש בוה צד גריעותא כנ"ל ואיך יעשה גריעותא משום חומרא, ועוד דמשום חומרא והעדפא דמילתא לא הי' מצריך טירחא כ"כ. ומה שיותר נר' הוא כהצד שכתבנו שם סוף או' הנ"ל דהכוונה שיטול ידיו שוב בלא ניגוב כלל כיניהם, דבוה לא מטרחי, וגם אין בו שום גריעותא.

ואם כנים דברינו דגם הצל"ח מודה דמעיקר הדין א"צ ליטול ידיו שוב, א"כ נמצא הדין יותר פשוט דאכן בדיעבד אם הפסיק [עכ"פ בהפסיק קצת] יכול לברך. וכן הבאנו באו' ד' מהיביע אומר [אלא שהזהיר שיוהר פעם אחרת מלהפסיק, וכ"ה האמת שצריך ליוהר מאוד מלהפסיק כי אחר כל הברורים כולם אין הרבר ברוו לגמרי ובודאי אסור להכניס עצמו בידים בספיקות, חוץ ממה שכתב הבאנו בראש דברינו מדברי הראשונים והפוסקים והאחרונים דוודאי יש איסור להפסיק בניהם]. וגם להחמיר ע"ע כדעת הצל"ח שיטול ידיו שנית [וכמו שכתב אלי הגר"ח שליט"א כנ"ל או' ד'] כמעט אין מקום לזה מכיון שלא נתברר כל הצורך כוונתו אם הוא ע"י שינגב ידיו או אפי' שיגע במקום מטונף ויתכן דאדרכא מיגרע גרע עיי' וכוונתו שלא ינגב ידיו כלל כנ"ל וחזרנו לכללא דשב ואל תעשה עדיף, אלא שרק אפשר ליטול שוב בלא ניגוב בינתים שבוה אין שום גריעותא אלא שיתכן שהוא סתם אטרחי בכדי אם אין כוונת הצל"ח לזה ולא מצאנו למי שיכתוב כן בהדי'.

ומכיון שכן נמצא דגם לגבי ענייית אמן לכתחילה שנתבאר לעיל או' ה' פלוגתא בזה דבעל היביע אומר הכריע שיענה, ובאלף המגן פשיטא לי' דאפי' ב"ה וב"ש יכול להפסיק, ואילו לדברי השה"ל נמצא דלא יענה. א"כ למאי דהסקנו דהדעה העיקרית היא דבהפסיק יברך א"כ נמצא דה"נ יש

[אלא שבעצם יש לדון בכלל למה חש לזה דהוי כב' מצוות ויהא אסור להפסיק, ולאידך גיסא יש לעיין בראייתו שם שהביא דכחדא מצוה הוי, דלפום ריהטא יש לדחותו יעווי"ש ודו"ק, וע"ע ריש או' יג מש"כ על שיטתו, אך אינו מוכרח דתלוי זה בזה, ועיין].

וגם כדאי להעתיק כאן דברי הט"ז (סימן קצ"א א) על הא דאיתא שם בשו"ע סעיף ג' אסור לעשות מלאכה בעודו מברך, בירושלמי מוכיח זה ממ"ש שהפועלים לא יברכו אלא שתיים מפני ביטול מלאכה של בעל הבית, למה לא יברכו השתיים האחרונות והם עוסקים במלאכתם, א"ר מונא זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיברך.

העתיקתי זה כדי שלא תטעה לומר דווקא בשעת ברכת-המוזן אסור בעשיית מלאכה ולא בשאר ברכות או תפילה, אלא דודאי גם בכל מילי דמצוה לא יעסוק בשיחה אחרת, ולא הזכירו זה כאן בברכת-המוזן אלא לתרץ קושיה, אבל בוודאי בכל המצוות לא יעשה אותם ועוסק בדבר אחר כי זה מורה על עשייתו המצוה בלי כוונה אלא דרך עראי ומקרה, וזה נכלל במאמר תורתנו ואם תלכו עמי בקרי שפירושו אף שתלכו עמי דהיינו עשיית המצוה מכל מקום היא בדרך מקרה ועראי, ונראה לי שבכלל איסור זה. יש גם כן שלא לעסוק בתורה באותה שעה כי זה גורם גם כן על ב"ה שהיא על צד המקרה והזדמן, ואפילו עוסק במצוה זו ועוסק במצוה אחרת עמה אינו נכון כי אחד מבטל חבירו נראה לי, עכ"ל.

### וזאת תורת העולה מכל דברינו:

(א) פשוט וברור בדברי הפוסקים דאסור להפסיק בשיחה בין הנטילה לברכתה, ובשו"ע כתב דאותם המשיחים צריך להזהירם שלא ישיחו כלל, וכן הצ"ח בדרשתו לש"ת הזהיר ע"ז (או' א'). וביותר שהמשיח לכתחילה מכניס עצמו כידים בצד ספק איסור ברכה לבטלה וכדלהלן (או' יג).

(ב) בדיעבד אם הפסיק, הצ"ח כתב שיטול ידיו שנית ויברך, והתקשו בהבנת דבריו, ובכוונתו אם יגב ידיו קודם נטילה כ' או לא, או אפי' יגב ויטמא ידיו בינתיים (או' ב').

המצוה תו מותר להפסיק, יעווי"ש, וא"כ מכ"ש בנידון דידן שיהא מותר להפסיק לעניית אמן קרושה וברכו, ובפרט בעניית אמן על ברכת נט"י [ששכיח הרבה] שהוא אמן על אותה ברכה, וגם ק"ק על דבריו ממש"כ הפו' לגבי יצא מביה"כ דיש סוברים דיברך תחלה ענט"י ואח"כ אשר יצר, ויש שסוברים כן עכ"פ לגבי דיעבד, ולא אישתמיט אחד מהם לומר שיברך ברכת אשר יצר אחר הניגוב ודווקא. אמנם בהפסיק קודם הברכה בעניית אמן וכדו' יתכן דאז כדאי שלא לענות אמן עוד אחר הברכה קודם הניגוב מכיון דבכה"ג בוודאי מפסיד הצירוף הנ"ל להיתר ההפסק דהניגוב הוא חלק מהמצוה ועדיין מיקרי עובר לעשייתו כיון שהפסיק ב' פעמים בין אחר עיקר הנטילה ובין קודם הניגוב, ועכ"פ לגבי ב"ה וב"ש נר' דיש להמנע וצ"ב בכל זה.

עוד יש להביא מה שנוגע הרבה למעשה לגבי שיחה בין נטילת יד לחברתה אם יש בזה איזה חשש דבשות' לבושי מררכי (שהובא מעיל אות ג') דן בזה אם צריך לחזור וליתול ידו השניה ולברך, ומסקנתו נוטה דכדאי לשמור עצמו מברכה שאינה צריכה וגם ספק נטילת ידים להקל, לכן אין צריך ליתול ידו וכ"ש שלא לברך, ועל כל פנים נראה מדבריו דאינו פשוט לו דאין צריך ליתול ידו, ואם כן לפי זה וודאי דלכתחילה אסור להפסיק גם בין יד אחת לשניה. ולפי"ו נמצא לכאור' דמיד אחר שנטל מרביעית בבת מים ראשונים אפילו קודם שנטל מים שניים אין להשיח כבר, מכיון שמעיקר הדין יצא כבר כדי נטילת ידו,

ובאו י"ג כתבנו לפרש בדעתו שהנטילה שנית היא רק מחומרא ושכ"ג מדברי האלף המגן. ומדברי השו"ע יש לדייק דעכ"פ בהפסיק רק קצת (שכן הוא ברוב המקרים) יכול לברך. ובשו"ת לבושי מרדכי נר' דסו' דצריך ליטול ידיו שוב ואפי' אם כבר בירך, צריך שוב ליטול ולברך [ולא נהירין דבריו לכאו', או' יג]. (או' ג).

וגדולי זמנינו בשה"ל כתב דלא יברך ותו לא מידי [וכ"כ בס' בית ברוך]. וביביע אומר חלק עליו והכריע דיברך. והגר"ח קנייבסקי שליט"א במכתב תשובתו אלי כתב דטוב שינגב ידיו ויטול ידיו שנית והוסיף במוסגר שאם רוצה [להחמיר ע"ע] יטמא את ידיו.

ואנו בענייניו הארכנו להוכיח באו' ט-יא דבברכה שאחר עשיית המצוה אין ההפסק מעכב כ"כ. ובפרט כשעדיין לא ניגב ידיו והפסיק רק קצת, ובאו' י"ג הסקנו דהיות שא"א לצאת ידי כל הדעות בזה, וצריך לנהוג כהדעה העיקרית, לכן נר' הדברים נוטים להדעה העיקרית היא שיברך [יזהר פעם אחרת מלהפסיק, בעל יביע אומר], ושגם הצ"ח סו' כן [ואולי הרוצה להחמיר ע"ע יטול ידיו שנית בלא ניגוב בינתיים].

ג) להפסיק לכתחילה לעניית אמן, או ב"ה וב"ש. באלף המגן כתב בפשיטות דאפי' לדעת הצ"ח מותר להפסיק לעניית ב"ה וב"ש, ובשו"ת יביע אומר הכריע שיענה אמן, ונר' מדבריו דב"ה וב"ש לא יענה. ולדברי השה"ל נמצא דאין לענות אפי' אמן, וכן הגר"ח קנייבסקי שליט"א בתשו' הנ"ל כתב דלא יענה, ואם ענה טוב שיטול ידיו שנית (או' ה). ואנו בענייניו הסקנו דהדברים נוטים שיענה אמן [ומכש"כ עניית אמן על ברכת ענט"י, שמצוי הרבה במקום שרבים נוטלים הידים], ולגבי עניית ב"ה וב"ש אולי יש להימנע (או' יג).

ד) להפסיק לעניית אמן או קדושה וברכו אחר הברכה קודם הניגוב, ביביע אומר חידש שלא יענה, והקשינו על דבריו דמחודשים הם, ולא נראה כן לכאו' מדברי האחרונים, והדברים נוטים שיענה, ובפרט אמן על ברכת ענט"י. אמנם בהפסיק קודם הברכה לעניית אמן וכדו' אולי כדאי שלא לענות אמן אחר הברכה, ועכ"פ לגבי ב"ה וב"ש נר' דיש להמנע, וצ"ב בכל זה (או' יד).

ה) מדברי שו"ת לבושי מרדכי נמצא דאסור להפסיק בין נטילת יד אחת לשני', ולדבריו נמצא דהוא הדין אחר שנטל מים ראשונים על ידו אחת אין להשיח כבר [אך אין דבריו ברורים כ"כ]. (או' י"ד).

ונחזור על דברינו הקודמים שכ"ז כתבנו רק היוצא לענ"ד להלכה מדברי האחרונים. אך למעשה לא הגענו להוראה להורות בזה ובפרט ברין ספק ברכה לבטלה החמור מאוד, ועוד ובעיקר מכיון שבאמת אין הדברים ברורים כ"כ אלא שכן נראים הדברים נוטים, והמעיקר יבחר, ודי ינתנו כמעגלי צדק למען שמו.

הרב צבי שיינברגר

## נשיאת כפים ככהן אחד

גם ביחיד שנושא כפיו מקיים מצות עשה של תורה / אלא שהוא מצוה קיומית ואינו עובר עליו אם לא אמרו לו לעלות / לדעת הט"ז עובר ביחיד גם אם לא אמרו לו לעלות / דעת המג"א דבכהן יחיד מקיים מ"ע של תורה מצוה קיומית, ומדרכנן רמ"א עליה מצוה חיובית / ביאור דעת רבינו פרץ שבכהן אחד אינו עובר לפי"ד ב"י בשם מהרי"א ולדעת הפרישה וביאור ערוך השולחן / אם יש איסור לומר לכהן יחיד לעלות / ואם אמרו לו אם מחויב מה"ת או מדרכנן / כיום י"ל דלכו"ע הוא חיובא מה"ת / גם באופן שאינו מחויב אין לבטל מ"ע בחינם / לענין זה חמור כהן יחיד שלא תתבטל נשיאות כפים / זר שנושא כפיו ביחיד או עם כהנים אחרים / ביאור טעם המחלוקת ככהן יחיד אם עובר כשלא א"ל לעלות / בציבורא אחרינא או באותו ציבור בתפילה אחרת אם מקיים מ"ע של תורה.

בהגהת סמ"ק, שאם אין שם אלא כהן אחד אינו עובר, דילפינן מאמור להם דמשמע דוקא לרבים, וכתב הטור ע"ז ואינו נראה, דלהם על אהרן ובניו קאי, ופירושו אמור להם לכל אחד מהם.

וביאור הדברים, כתב ב"י בשם מהר"י אבוהב בדעת הטור, דאף שאין קורא 'כהנים' אלא לשנים כדאיחא בגמרא, מ"מ אם קראו ולא עלה עובר לדעת הטור, דבכל אופן נשאר פשטות הפסוק דקאי על אהרן ובניו על כל יחיד מהם.

ובשו"ע סעיף י דבכהן אחד אינו קורא אלא הוא מעצמו מחזיר פניו וכו', כתב המג"א בסקט"ז דאעפ"כ מברך אף דאינו מחויב לעלות כמ"ש בס"ב (מהר"מ מינץ סימן יב), כהן אחד עולה מדרכנן (תוס' מנחות מד ע"א ד"ה כל) ע"י בטור עכ"ל.

ג.

והמעייין בשו"ת מהר"ם מינץ מבואר שם כשאלתו לבעל תרומת הדשן וכתשוכתו של בעל תה"ד, והו"ד גם בספר לקט יוסף עמוד 25, דס"ל דגם בכהן יחיד לכו"ע בין לדעת ר"פ ובין לדעת הטור מקיים בזה - כשנושא כפיו - מ"ע של תורה, אלא שבוה נחלקו ר"פ והטור באם אמרו לכהן יחיד לעלות, לדעת ר"פ לא עבר על מ"ע של תורה,

א.

באם כהן יחיד בנשיאות כפים אם חיובו מן התורה יש בזה אריכות דברים, ויתבאר בזה דלכו"ע הוא מ"ע מה"ת כשנושא כפיו גם ביחיד, אלא דאינו עובר על של תורה כשאינו עולה ביחיד אם לא אמרו לו לעלות, אבל אם אמרו לו לעלות אין חילוק בין כהן יחיד או כמה כהנים, שעובר בזה מ"ע של תורה לדעת הטור והפוסקים, וגם אם לא אמרו לו לעלות מקיימים בזה מ"ע מה"ת לישא כפיו, בין בכהן יחיד ובין בכמה כהנים, אלא שיש לנו לימוד מיוחד מאמור להם, דלשנים קורין להם 'כהנים' וביחיד אין קורין, אבל לענין עצם המצוה דנ"כ אין נפ"מ בין יחיד לרבים, דבשניהם מקיים מ"ע של תורה בכל אופן, גם אם לא אמרו לו לעלות, וכשאמרו לו לעלות בשניהם עובר בזה על מ"ע של תורה.

ב.

וראש המדברים בזה בטור ריש סימן קכח, דמבואר בגמרא דמי שאינו נושא כפיו עובר על ג' מ"ע, והוא שיהיה בביהכנ"ס כשקורין 'כהנים', דכתיב 'אמור להם' ומתרגמינן 'כד יימרן להון', אבל אם אינו שם אינו עובר, ולפי"ז כתב רבינו פרץ

מדרכבן, ז"א אף דמה"ת אין זה מצוה חיובית, רבנן חייבוהו לעלות כשתיקנו נשיאות כפים בכל תפילה, ואין כוונתו שהתוס' חולקים על דברי מהר"ם מינץ, וגם בפר"ח אות יו"ד כתב בביאור דעת התוס' ורבינו פרץ, דהיינו דליכא ראייה חותכת שחייב אלא מדרכבן, אבל יותר נראה שחייב מדאורייתא יעו"ש, (ולפי כל זה אי"ש מה שנתקשה שם במחה"ש בדברי המג"א אין מברך, וכתב בעצמו שאין בירו שו"ת מהר"ם מינץ יעו"ש).

## ה.

ובט"ז סק"ג הקשה שכיון שקראו ליחיד לעלות שלא כרין, למה יעבור זה שלא שמע לו, וע"ז כתב הט"ז שאין על הכהנים חיוב לעלות אלא אחר שיקרא אותם הש"ץ 'כהנים', וזה לא תיקנו אלא בשנים, אבל ביחיד אינו תלוי בקריאה אבל חייב לילך מעצמו, וכ"כ במש"ו אות ג' בסופו, דהעולה מדברי הט"ז דבכהן אחד אפילו אינו קורא אותו עובר אם לא יעלה, וכ"כ הנחלת צבי סעיף יו"ד בזה, וכ"כ הפר"ח סעיף יו"ד כהן אחד עובר ואפילו אינו קורא אותו עובר באפשר יעו"ש ע"כ, וכיתר ביאור מבוארים הדברים בחידושי הגהות מהר"ח על הטור, בטעמא דמילתא שהיחיד עובר גם אם לא אמרו לו, דכיון דאם אינו עולה נתבטלה נשיאות כפים, אף אם לא אמרו לו עובר בעשה, משא"כ ברבים דאף אם לא עלו כולם עלו מקצתם, ובכך אינו עובר אא"כ הזהירו אותו לעלות ע"ש.

וע"ע בפרישה ב שביאר במחלוקת הטור והר"פ דלא כב"י, אלא דדעת הטור דאפשר דגם ליחיד יש ציווי ומצות עשה, ואפילו אם אין שם אלא אחד אם לא ישא עובר בג' העשין, דאע"פ שאינו קורא ליחיד מ"מ חייב לברך בלא קריאה, אם לא שלא היה כביהכנסת בשעה שהתחיל הש"ץ, וגם רבינו פרץ ס"ל דאין זה תלוי בזה, אלא דס"ל מלשון הפסוק אמור להם דמשמע רק לרבים וע"ז כתב הטור ולא נהירא יעו"ש.

ולדעת הטור אם אמרו לו לעלות עבר על מ"ע של תורה, אבל לכו"ע אם נושא כפיו אף אם לא אמרו לו לעלות, מצוה הוא דרמיא עליה מה"ת ומקיים מצות עשה של תורה בזה, ונסתפק שם בשאלתו ביושא אהרן את ידיו אל העם ויברכם אם עלה אהרן מעצמו, או שמא י"ל דגם לאהרן אמרו לו לעלות כדי שיהיה בבחינת מצווה ועושה, דאם אמרו לו לעלות ואינו עולה עובר על מ"ע, משא"כ אם לא אמרו לו נהי דמ"מ מקיים מצוה, מ"מ מיעבר הוא דלא עבר יעו"ש, נראה כוונתו דבוודאי גם ביחיד מקיים בזה מ"ע, אלא שהוא מצוה קיומית, ולא מצוה חיובית שאם לא עשה כן עבר על מ"ע, ורק אם אמרו לו לעלות הנה מצוה חיובית, ואם לא עלה "עבר" על מ"ע בזה.

וכעין מה שכתב בביה"ל סעיף ד ד"ה אינם רוצים, דגם אם יוצא בשעה שהש"ץ קורא 'כהנים' אף שלא עבר על מ"ע, מ"מ ודאי לא שפיר למיעבד הכי שיבטל מ"ע בחינם, והרי זה דומה לשאר מ"ע התלוי במעשה כמו ציצית דלאו חובת גברא הוא אלא חובת מנא, ואפ"ה צריך לעשות בגד של ד' כנפות ולתלות בה ציצית, וענשי נמי עלה בעידן ריתחא כדאייתא במנחות דף מ, ובאמת גמרא מפורשת בקידושין לג דאפילו פוטר עצמו במ"ע קודם שיגיע זמן חיוב נאמר ע"ז ויראת מאלקין ע"ש.

## ד.

וכאשר יתבאר לקמן בעז"ה דעת הט"ז ועוד, דבכהן אחד עובר אף אם לא א"ל לעלות, וכאשר ביארו הפמ"ג ולבו"ש יט דהמג"א סקט"ז חולק על הט"ז, וס"ל דכיון שאין קורין ליחיד, אינו מחויב לעלות מן התורה, ונראה ביאור דעת המג"א אשר הביא בתחילת דבריו דברי המהר"ם מינץ דמקיים מ"ע של תורה גם ביחיד אף אם לא א"ל לעלות, אלא שמצוה זו היא קיומית ולא חיובית אם לא א"ל לעלות, וא"כ מה שסיים המג"א בשם התוס' דכהן אחד עולה מדרכבן, נראה כוונתו ש"מחויב" לעלות

במגן אברהם סק"כ דבכהן אחד לכו"ע מודים דמקרין לו תיבת יברכך, כמבואר בתשובת מהר"ם מינץ סימן יב, והור"ד במשנ"ב סקמ"ו, וכשו"ע הרב סכ"א, דבשנים כיון שקראו להם 'כהנים' די בזה לענין תיבת יברכך, משא"כ לאחד שאין קורין לו צריך להקרותו אף תיבת יברכך כרי שתהא אמירה על כל ריבור וריבור יעו"ש.

ולפמשנ"ת בסעיף ב אף נפ"מ אם אמרו לו 'כהנים' או אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו, שבכל אופן שרמזו לו לעלות הוא בכלל זה, וא"כ בודאי כשומרם לו 'יברכך' וודאי הוא בכלל שאומרים לו לעלות, וא"כ לדעת רמ"א דתמיד מקרין 'יברכך' גם בשני כהנים וודאי כן הוא, אבל אף לדעת המחבר נתבאר במג"א בשם מהר"ם מינץ דבכהן אחד לכו"ע מקרין 'יברכך', וא"כ נמצא שא"ל לעלות והוא מחויב כבר מן התורה, ועבר על מ"ע לדעת הטור.

#### ח.

והנה אף שבט"ו סק"ג הקשה על הבי"ד שביאר בודעת הטור דאם אמרו לו ביחיד לעלות עובר, והקשה הט"ז דקשה לומר דהפסוק קאי בדרך אם עשו שלא כהוגן ואמרו לו לעלות, ועפ"י חידוש כנ"ל דגם אם לא א"ל לעלות חייב היחיד לעלות ועובר אם לא עלה, ונראה דעת הבי"ד בזה דס"ל דאין שום איסור לומר ליחיד לעלות, אלא דבשנים יש חיוב לקרות להם 'כהנים' וליחיד אין חיוב, אבל לא מצאנו איסור לומר ליחיד לעלות, ושפיר עבר אם אומרים לו לעלות, ועל כן אם אמרו לו לעלות חייב מה"ת לעלות לדעת הטור דלא נפיק קרא ממשמעות הפשוט, ולדעת ר"פ כיון דאין חיוב לומר לו לעלות אינו עובר גם אם אמרו לו.

#### ט.

והנה גם לפי מה שביארנו לפי"ד מג"א דביחיד אין עליו מצוה חיובית מה"ת לעלות אם לא אמרו לו, מ"מ גם לדידיה מצאנו

#### י.

ולפי כל זה יוצא לנו דליכא דמאן דס"ל דברכת כהנים ביחיד אינו אלא מדרבנן, וכל מחלוקתם הוא אם מחויב לעלות מן התורה כשאמרו לו לעלות, לדעת ר"פ לא עבר ולדעת הטור עבר על מ"ע, ולכו"ע גם לר"פ אף אם לא אמרו לו לעלות מקיים מ"ע של תורה, אלא שהיא מצוה קיומית ולא חיובית, ומדרבנן לכל הפחות לכו"ע הוא מצוה חיובית, ולדעת ט"ז ומהר"ח והפרישה אדרבה בכהן אחד גרע דאף אם לא אמרו לו לעלות יש עליו "חיוב" לעלות.

ולפי"ז לא זכיתי להבין מ"ש בביה"ל סכ"ה ד"ה יותר מעשרה, דמשו"ע משמע שם כדאם כולם כהנים ויש יותר מעשרה אפילו יש רק אחד עשר, האחד מברך והשאר יענו אמן, והקשה הביה"ל דלכאורה באופן זה הלא מוטב היה שיעלו כולם וכו', דקיימו הכהנים מ"ע של נשיאות כפים, משא"כ אם יעלה רק אחד, לדעת איזה פוסקים הוא רק מ"ע מדרבנן, אבל באמת לפמ"ש הפמ"ג כאן בכל אופן הוא מדרבנן כיון שאין ישראל שיאמרו לו לברכו יעו"ש, ולפמשנ"ל אין מי שסובר דמקיים רק מצות עשה מדרבנן, אלא שיש הסוברים דאין כאן חיוב מן התורה, ואינו עובר על מ"ע של תורה אם לא עלה, אבל לכו"ע קיים מ"ע מה"ת, ועל כן ביש יותר מעשרה אף אם רק אחד, עדיף שהאחד ישא כפיו שעכ"פ מקיים מ"ע מה"ת והשאר יענו אמן ודו"ק.

#### יז.

ונלע"ד דכיום יש לומר רגם ביחיד הוה חיובא מן התורה לעלות לפי"ד הטור וסייעתו, ועבר על מ"ע ג"כ (משא"כ לרבינו פרץ נתבאר לעיל ממהר"ם מינץ דלא "עבר" גם אם א"ל לעלות, מ"מ גם לדידיה מקיים מ"ע של תורה וכנ"ל), דבסעיף יג מבואר במחלוקת המחבר והרמ"א אם תיבת 'יברכך' אומרים הכהנים מעצמם או שמקריא להם, ולדעת רמ"א בכל אופן מקרין גם תיבת יברכך, והנה כמבואר

וע"ע בערוך השולחן ס"ט שגם כוונתו נראה כמשנת"ל, דוודאי אמור להם לשנים משמע, אלא שלא עיכבה התורה ליחיד שלא יברך, ואדרבה חובה עליו לברך, אלא שהש"ץ אינו קורא 'כהנים' וכו', ואם כן אם אמרו לו לעלות עובר בעשה, ורוצה לפרש דלדינא גם דעת רבינו פרץ כן, אלא שהטור לא פירש כן בדבריו יעו"ש.

### יא.

והנראה לברר בהבנת המחלוקת בכהן יחיד, דהנה מדין התורה בודאי אין נשיאות כפים תלוי בתפילה כלל, עי' ביה"ל ס"א ד"ה דור, דאף דבירושלמי מבואר דלא מציוני נשיאות כפים בלא תפילה, הלא זהו וודאי רק תקנתא דרבנן דקבעוהו בתפילה, ומדאורייתא אינו תלוי בזה כלל, תדע דהלא תפילה גופא לרוב הפוסקים הוא דרבנן יעו"ש, ועכ"פ תפילה בציבור הלא הוא וודאי רק דרבנן, וא"כ כל הענין של נשיאות כפים בגבולין מה"ת הוא כשנודמן ציבור הרוצים להתברך ואומרים לו לעלות, ועל כן מצות התורה בנשיאות כפים אמור להם ומתורגמין כד יימרון להון, ולדעת הטור וסייעתו אין בזה חילוק בין כהן יחיד לב' כהנים, דמחויב מה"ת לעלות כשמצוים לו לעלות או ליטול ידיו וכו', ומה שמבואר בגמרא דכשהם שנים קורא להם 'כהנים' אינו כדי שיתחייב מה"ת, אלא שאנו לומדים מהפסוק אמור להם דלשנים קורין כהנים ולא ביחיד, והוא כמו דדרשינן בגמרא כמה לימודים מ"כה תברכו" ומ"אמור להם", ואפשר דכל דברים אלו הם מרבנן ואסמכתא בעלמא, ובכל אופן אינו תלוי בזה שיתחייב מה"ת או לא, (ובעצם טעם שקורין 'כהנים' עיי' בסוטה לח סוף ע"א דתלוי בהמחלוקת שם אם רק כהן אומר כהנים למ"ד אחד, ולדין שגם בישראל מקריא כהנים נראה מרשיי שלפי מ"ד זה הכוונה ביכהנים' שקוראים להם לברך, ולמ"ד הנ"ל הכוונה שיחזירו פניהם, וע"ע פ"ח אות י סק"ג בשם הכס"מ פ"י דתפלה דין ה דקריאת כהנים שיהפכו פניהם וצ"ע יעו"ש).

כמה דברים שאם אין שם כי אם כהן יחיד חמור יותר, הא דנתבאר בסעיף כ דאם הש"ץ כהן אם אין שם כהן אחר יעלה אם מובטח לו שלא יתבלבל, וביש שם כהנים אחרים לא יעלה (וע"ש בשער הציון סקס"ד), וכן בסעיף כח במג"א סקמ"ו בשם הרדב"ז בכהן המתפלל דאם אין שם כהן אחר פוסק ועולה לדוכן, ואם יש שם כהנים אחרים אינו פוסק, וכתב ע"ז המג"א ולי נראה דאם אמרו לו בכל ענין צריך להפסיק, דהא עובר בעשה אם אמרו לו לעלות, ונראה בפשוט דעת המג"א דגם ביחיד אם א"ל לעלות עובר מה"ת, ואז אין נפ"מ בין כהן יחיד או שיש שם גם כהנים אחרים, אלא דבאם לא אמרו לו, דעת הרדב"ז ומג"א דאם אין שם כהנים אחרים אלא הוא, שהיחיד פוסק באמצע תפלתו כדי שלא תתבטל מצות נשיאות כפים, ויובן היטיב עפמשנת"ל באות ד בדעת המג"א דגם ביחיד מקיים מ"ע של תורה גם אם לא אמרו לו לעלות, והיובא מדרבנן איכא גם כשלא אמרו לו לעלות, וע"כ אם אין שם כהנים אחרים דעתם שיפסיק, (אבל בעצם האי דינא עמשנ"ב סס"ק קו שהאחרונים חולקים על כל דין זה להפסיק באמצע תפילתו, אם לא שעומד קודם שים שלום יעו"ש), וטעמא דמילתא כמ"ש באות ה בשם מהר"ח דמצד אחד חמור יותר בכהן יחיד כדי שלא תתבטל נשיאות כפים.

### יב.

ולפי כל זה יתבאר לן בהא דס"א דור עובר בעשה כשנושא כפיו, ופקפק ע"ז בכיה"ל האיך מברכינן אחד לחבירו בברכת יברכך וגו' יעו"ש, וע"ע בילקוט מפרשים בשם הגהות הרש"ש, דלדעת רבינו פרץ אם כן בור לבדו אין בו איסור ורק עם כהנים אחרים, אבל לפמשנת"א אינו כן, דבכל ענין גם בכהן יחיד מקיים בזה מ"ע של תורה לכו"ע, ובאופן זה כשהזר מברך עובר בזה, כיון דבכל אופן כזה יש להכהן עכ"פ מצוה קיומית אף שאינה מצוה חיובית.

ומבואר בר"ה כח ע"ב דאי איתרמי ציבורא אחרינא הדר מברך, ונפסק להלכה בשו"ע סעיף כח, ונראה לבאר דבציבורא אחרינא מקיים בזה מ"ע של תורה כשהדר מברך להו, ואף שגם אם אמרו לו לעלות אינו "עובר" על מ"ע, מ"מ המצוה קיומית של תורה מקיים בציבורא אחרינא ומברך על מ"ע של תורה, אבל באותו ציבור עצמו כשמתפללין שחרית מוסף ונעילה, ותקנו חכמים נשיאות כפים בכל תפילה, או בפעם השני שנושא כפיו אינו מקיים מ"ע של תורה כי אם מדרבנן, ואעפ"כ מברך בכל פעם דגם על מצוה דרבנן מברכים.

### יד.

ונראה עוד דאף דנת"ל דאם כבר נשא כפיו שוב אינו עובר, מ"מ בציבורא אחרינא אם נמצא שוב בעת חזרת הש"ץ, אף דמדון התורה לא עבר גם אם א"ל לעלות וכנ"ל, (ואף שבכל אופן מקיים מ"ע של תורה וכנ"ל), מ"מ אם אין שם כהנים אחרים מחויב מדרבנן לעלות, (ואף שכבר נשא כפיו קודם התפילה באופן המבואר בסכ"ט שאינו תלוי בתפילה), דחכמים תקנו נשיאות כפים בכל תפילה ותפילה, ומהו לא נפטר כי אם כשיש שם כהנים אחרים, עי' לשון שו"ע הרב סעיף ד דאם כבר עלה פ"א ביום זה שוב אינו עובר וכו', 'ותקנת חכמים שתקנו נשיאות כפים בכל תפילת ציבור יכולה להתקיים בכהנים אחרים' וכו', נראה מזה דבאופן שתבטל נ"כ שהוא תקנת חכמים בכל תפילה, מחויב לעלות מדרבנן.

### טו.

והנה כל ענין זה שביארנו לפי מה שנת"ל מדברי מהר"ם מינץ, ומשם נראה קצת דמה שנושא כפיו בכל תפילה גרע מכהן אחד, וכן נראה מביה"ל שהו"ד לעיל אות יא וכו', אבל בשו"ת חתם סופר סימן כב כתב על דברי מהר"ם מינץ אלו שדבריו תמוהים, דודאי מה שמברכים בכל תפילה הוא מדאורייתא, דכיון דזמן נשיאות כפים הוא בכל פעם שמקריבין קרבן ציבור תמידית

### יב.

ורבנן תקנו נשיאות כפים בכל תפילה מתפלת היום חוץ מתפלת המנחה שהיא עת שכרות, ותקנו בזה כמה הלכות, דרך אם עקר בעבודה ונט"י ושבשנים קורין כהנים וכו', ומי שלא קיים כ"ז אסור לו לעלות מדרבנן בשווא"ת, ועבר אדרבנן יש לנו חיוב מדרבנן לעלות, וכאשר נתבאר יש לנו עלה גם אם לא אמרו לו לעלות, וזהו כוונת התוס' שהו"ד במג"א ונת"ל אות ד, ולענין זה חמור יותר אם אין שם כהנים אחרים דביטל המצוה ותקנתא דרבנן בנשיאות כפים בכל תפילה.

ואחרי שתקנוהו חכמים כן, נוכל להבין דעת הט"ז ומהר"ח והפרישה דס"ל דבכהן יחיד עובר על מ"ע מה"ת כשאינו עובר, דלכאורה יפלא דלא מצינו ללו מן התורה חיוב לעלות כשאין אומרים לו עלה, וכנ"ל דאין מה"ת ס"ל תפילות וסדר תפילה בציבור, אלא שס"ל דלפני שתקנו חכמים סדר תפילה ונשיאות כפים בכל תפילה ודאי דלא עברו כי אם כשאמרו לו לעלות, אבל אחרי תקנת חכמים מקום קבוע לנשיאות כפים, א"כ תקנת חכמים עצמו הוא כמי שאמרו לו לעלות, אשר על כן ס"ל לט"ז וסייעתו דכיון שקבעו מקום בתפילה לנ"כ עבר בזה על מ"ע של תורה ביחיד יותר מבציבור, דבציבור כיון דחז"ל תקנו לקרות 'כהנים' לא עבר לפני שקראוהו, משא"כ ביחיד דתקנו שלא לקרות וצריך מעצמו לעלות, אם לא עלה עבר על ד"ת, והמג"א וסייעתו ס"ל דלענין זה לא נשתנה דין התורה, ולא עבר גם ביחיד אם לא א"ל לעלות, אלא שיש עליו חיוב מדרבנן לעלות, ועכ"פ לכו"ע מקיים מ"ע של תורה כשעולה גם ביחיד וגם אם לא א"ל לעלות וכנ"ל.

### יג.

והנראה לבאר עוד, בכהן שכבר נשא כפיו ביום זה דשוב אינו עובר גם כשאמרו לו לעלות כמבואר בהגהמ"י סוף הלכות תפילה ונשיאות כפים, ועי' גם שו"ע הרב ס"ד,

## מזו.

ובסעיף מג בהא דנהגו שאין האבל נושא כפיו תוך יכ"ח כתב המשנ"ב בס"ק קנט דאם אין שם שני כהנים אחרים חוץ מהאבל, מותר להאכל לישא כפיו תוך יכ"ח על או"א, ותוך ל' על שאר קרובים, ומקורו טהור מתשובת כנסת יחזקאל סימן יב שהו"ד בבב"ט והעתיקו גם בעל דרך החיים לדינא דלא כמגן אברהם, וכן משמע גם בחידושי הגרעק"א ויש להקל כמותם דהרי בלאו הכי הוא רק מנהגא בעלמא ע"כ, והנה במג"א סקס"ו ורעק"א נזכר דגם אם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו, ובבב"ל בשם כנס"י דאם אין שם כהנים רק אבלים וכו', וכן ברעק"א בשמו דאם אין שם כהן אלא הוא יעו"ש, ומ"ש המשנ"ב דאם אין שם שני כהנים אחרים לשנוו לקוח מבעל דרך החיים, ונפ"מ בזה לפמשת"ל דגם ככהן אחד הוא מה"ת, אם כן אפשר דאם יש שם כהן אחד חוץ ממנו אין לו לישא כפיו להמנהג, גם לדברי כנס"י, ולא מצאתי כעת הספר הנ"ל וצלע"ש, ועכ"פ אי משום קריאת 'כהנים' גרידא, נראה דאין להקל בזה לפי המנהג, דהלא למג"א גם באין שם כהן אלא הוא אין להקל, כ"ש בזה לפמשת"ל וצ"ע.

ועי' בהערות המשנ"ב (בשעה"צ בין ס"ק קלא-קלב) דגם בחו"ל נשיאות כפים דאורייתא דלא כמור וקציעה, ועי' כף החיים ססקי"א דהמו"ק לא עמד בסברתו זאת, שבתשו' שאילת יעבץ כתב שהוא מה"ת יעו"ש.

כגון תמיד ומוסף, ושלכן ילפינן בפ"ב דמגילה דברכת כהנים בשעת תפילה אחר ברכת העבודה, נמצא בכל תפלות הציבור שהם במקום קרבן ציבור הוא מ"ע דאורייתא לישא כפיו ולברך, ומברכין עליו ככל המצוות בלי שום פקפוק.

וס"ל לחתם סופר דמה דאיתא בגמרא אי בעי מברך אי בעי לא מברך, הוא רק באותה תפילה בציבורא אחרינא, וכזה ס"ל להחת"ס דאם יש שם כהנים אחרים לא ישא כפיו ולא יכניס עצמו לספק ברכה, ורק אם אין שם כהנים אחרים ישא ידו ויברך כדי להוציא הציבור ולברך אותם יעו"ש, וע"ע בספר מחשבת חיים להגרמ"ח שמרלו סימן יח מה שהאר"ך בזה בדברי החתם סופר יעו"ש.

ועכ"פ מדברי ש"פ נראה דאדרבה בציבורא אחרינא יש על כל פנים מ"ע מה"ת, אף שאינו עובר אם אינו נושא כפיו, מ"מ מקיים בזה מצוה קיומית של תורה, ובאותו ציבור בתפלה אחרת הוא רק מדרבנן.

והנראה עוד דגם להחתם סופר לא עבר על מ"ע אם לא נשא כפיו בתפילות אף שי"ל דהוא דאורייתא, הכוונה שמקיים מ"ע של תורה אם עולה, אבל אם לא עלה הלא אינו עובר אם לא אמרו לו לעלות, וע"ע בחת"ס הנ"ל בריש דבריו הביא מהפרי מגדים שהקשה על הגהמ"י (שהובא לעיל אות יג) מנ"ל לפרש דברי התוס' דאם כבר עלה פ"א באותו יום אינו עובר גם אם לא אמרו לו לעלות, דילמא ה"ק אי בעי אינו נכנס לביהכנ"ס יעו"ש.

הרב אהרן שמינברג

## שומר שטעה ומסר לאחד פקדונו של אחר

עובדא הוי באחד שמסר לבלן את ארנקו ושאר חפציו לפני הכנסו למקוה בעש"ק מחמת חשש גניבה, וכפי הנהוג הוא שהרבה בנ"א מוסרים ג"כ את חפצם לבלן, באופן שהבלן הוא שומר עבור הרבה בנ"א ביחד, והבלן טעה ומסר לאחד ארנק של אדם אחר, ועכשיו א"י כלל למי מסרו, והבעלים שארנקו נתחלף טוען שהיה לו בארנק סכום מעות, האם חייב הבלן לשלם לו כפי מה שטוען, ומטעם דחשיב כפושע בזה שהחליף בטעות את ארנקו של זה עם אחר.

### א' חשיב כפושע בנר"ד

א. הנה, לכאורה נראה דודאי חשיב כפושע בזה שמסרו לאחד אף בטעות, ומטעם דהבלן הוא שומר עבור אותם בנ"א שמסרו לו את ארנקם, דע"ד כן מסרו לו שיהא שומר מגנבים, וא"כ הוי דומיא להך דינא המבואר בשו"ע (סי' ש' ס"א) דשנים שהפקידו אצל א' זה מנה וזה מאתיים בב' כריכות, וכ"א טוען דמאתיים הם שלו, והחייב השומר לשלם לכ"א מאתיים, ומטעם דהנפקד הו"ל למידק ולכתוב שם של כל אחד על כיס שלו, וכיון שלא דקדק בזה חשיב כפושע, וה"ה בנר"ד כיון שקיבל מכמה בנ"א, וא"י לזכור על כל ארנק מי הוא הבעלים, חייב לרשום את שמו על הארנק או איוה סימן אחר שיהיה לו, שלא יתחלף לו אחר, וכיון שלא עשה כן חשיב כפושע בשמירתו, וחייב לשלם להבעלים מה שהפסידו בפשיעתו.

אבל אם אין לו שום ספק על זה שבא לבקש חפציו, ודאי דיכול לסמוך על נאמנתו של כ"א, דיקח את שלו ולא של אחר, וביותר מזה אין לו שום קבלת אחריות, וא"כ אף שטעה ונתן לא' ארנקו של אחר, א"א לחייבו מטעם פושע, כנלענ"ד.

### בנר"ד אפשר דהוי ספק בעיקר החיוב

ב. ונראה עוד דאף אי נימא דהבלן חשיב כפושע בזה שנתן בטעות את ארנקו של זה לאחר והפסידו מה שהיה מונח שם, מ"מ יש לדון אם אפשר לחייבו, דהא אין הבלן יודע כלל מה היה מונח בתוכו, ואיוה סכום מעות היה מונח שם, ואפשר דבאמת לא היה מונח שם מעות כלל, אלא שאר דברים דליכא עליו חיוב לשלם עבור מה שהפסידם, [כגון מסמכים וכיוצא בזה דאין גופם ממון], ואף שהתובע טוען בטענת ברי שהיה מונח שם סכום מעות, מ"מ הא פשוט הוא דאין הנתבע חייב להאמינו על מה שטוען.

ועפ"ז ליכא כאן שום חיוב לשלם, ומטעם דהוי כא"י אם נתחייבתי לך, דהא אפשר דמעולם לא קיבל עליו שמירה כלל, [ואף שבועת שומרים ליכא בכה"ג וכמבואר ברמ"א סי' רח"צ סי"ב בשם תשו' הרשב"א עיי"ש], ואף דהתובע טוען טענת ברי, מ"מ ליכא עליו חיוב עכ"פ בדיני אדם לשלם, וכמבואר בשו"ע (סי' ע"ה ס"ט).

ונראה דאף חיוב לצי"ש ליכא בכה"ג, ומטעם דהא לא הו"ל להבלן למידע מה היה מונח בתוך הארנק, ובכה"ג ליכא חיוב לצי"ש אף שהתובע טוען טענת ברי,

אמנם נראה, דבאמת י"ל דאין הבלן חשיב כפושע בזה שאינו רושם על כל ארנק שמו של הבעלים, דמסתבר דא"א לחייבו ע"ד שירשום שם של כ"א על ארנקו, מכיון דאין הארנק נמצא אצלו אלא על זמן מועט, ואין כאן קבלת שמירה על אופן זה שיהא זכור על כל ארנק מי הוא הבעלים, ועיקר מה שמוסרים לידו הוא ע"ד כן שיהא זכור מי הם אלו שמסרו לידו, ובאם יהיה לו ספק על א' שבאמת לא מסר לו שום דבר, ודאי שאסור לו למסור שום דבר קודם שיחקרנו וידרשנו אם הוא באמת הבעלים האמתי,

אמנם, יעויין בהשגות הראב"ד שם שכתב, וז"ל א"א אין זה כלום שהרי היה שם שק ומטכסין והודה בשק וכפר במטכסין, עכ"ל, וכוותו הוא דבכה"ג ליה כטוענו חטים והודה בשעורים, וכמושי"כ הרמב"ם, אלא דהוי כהודאה במקצת הטענה, והיינו דתביעת התובע הוא גם על גוף השק שהפקיד אצלו, ועל תביעה זו הא איכא הודאת הנתבע, [עייין ב"י סי' רח"צ, ובש"ך סי' צ' ס"ק י"ז].

ועפ"י נראה לענין נד"ד, לדעת הראב"ד הנ"ל אפ"ל דבנד"ד איכא הודאה במקצת, והיינו דטענת התובע הוא גם על הארנק, ועל תביעה זו הא מודה הנתבע, וכיון דעל תביעת הממון הא טוען הנתבע טענת שמא, א"כ חייב שבועה וא"י לישבע, דהדין הוא דמשלם וכמו שנתבאר ע.

### משואיל"מ במקום דלא הו"ל למידע

ד. אמנם נראה, דאף אי נימא דהנתבע נתחייב מחמת דין משואיל"מ, מ"מ יש לדון בזה, דהא בנד"ד לא הו"ל להנתבע למידע איזה סכום מעות היה מונח בתוך הארנק, ואפשר גם דלא היה מונח שם כלל ממון וכנ"ל, ובכה"ג הא נחלקו הראשונים אי איכא דין משואיל"מ או לא, [יעויין ברמב"ם פ"ה משאלה ה"ו ובהשגות שם, ובשור"ע סי' צ' סי' ובסי' רח"צ ס"א, ובש"ך סי' ע"ב ס"ק נ"א שהאר"ך דרעת הראשונים, יעוי"ש]. וא"כ הא מצו הנתבע לומר קי"ל כדעת הפוסקים דליכא דין משואיל"מ בכה"ג.

ה. והנה, דעת הש"ך שם לדינא דרעת הרמב"ם וסייעתו דס"ל דאף היכא דלא הו"ל למידע איכא דין משואיל"מ, אמנם סיים שם הש"ך, דדווקא באופן דהתובע א"י אם הנתבע יודע או לא, אף דמסתבר לומר דהנתבע א"י, מ"מ איכא חיוב שבועה בכה"ג, וכיון שאין יכול לישבע משלם, משא"כ היכא דהתובע יודע שהנתבע א"י מה היה מונח בתוך השק וכיוצא בזה, בכה"ג לכו"ע ליכא דין משואיל"מ, ומטעם דבכה"ג ליכא חיוב שבועה כלל על הנתבע

וכמבואר בתומים [סי' פ"ח אורים ס"ק ל"ח] ובנח"י [סי' י"ז], ויעויין באבן המשפט [סי' י"ד אות ט"ן] משי"כ בדין זה.

### אם אפשר לחייב את הנתבע מדין משואיל"מ

ג. ולכאורה יש לדון בנד"ד, דאפשר דחייב הנתבע לשלם מחמת דין משואיל"מ, והוא מטעם, דאף דעיקר תביעת התובע הוא על הממון שהיה בתוך הארנק, ועל תביעה זו הא טוען הנתבע טענת שמא וכמו שנתבאר, מ"מ אפ"ל דבאמת תביעת התובע הוא גם על הארנק עצמו שהפקיד אצלו, ועל תביעה זו הא מודה הנתבע שחייב לשלם לו, וא"כ נמצא דהנתבע מודה על חלק מהתביעה, ועל חלק האחר [דהיינו תביעת הממון] טוען טענת שמא, ובכה"ג חייב לשלם מחמת דין משואיל"מ, וכדאיתא בש"ס [ב"מ צ"ח ע"א] ובשור"ע [סי' ע"ה סי"ג].

ובאמת דמצינו מחלוקת בראשונים בנידון כיוצא בזה, דו"ל הרמב"ם [פ"ה משאלה ה"ז], מעשה באחד שהפקיד שק צרור אצל חברו ופשע בו, המפקיד אומר חלי זהב ומרגליות וכיוצא בהן היו בו, והשומר אומר א"י שמא סיגים או חול היה בו, ואמרו חכמים ישבע בעל הפקדון ויטול [ומטעם דעשו תקנת נגזל בפקדון, ועייין ב"י סי' רח"צ דהביא דעת הראשונים בדין זה], ולמה נשבע כאן בעל הפקדון, לפי שאין השומר מחוייב שבועה, שאפילו הודה ואמר כרי לי שהיה מלא סיגים והמפקיד אומר מרגליות היו, השומר נשבע היסת ונפטר כמי שטענו חטים והודה לו בשעורים, עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ם דס"ל דשבועת מוכי"מ ליכא בכה"ג, והיינו דכיון דעיקר התביעה הוא על הזהב ומרגליות שהיה מונח בתוך השק, ועל תביעה זו הא טוען הנתבע טענת שמא, וליכא בזה הודאה כלל אפי' על מקצת מהתביעה, וע"כ א"א לחייבו אלא ע"י שבועת התובע שישבע ויטול, וכדין תקנת נגזל דנשבע ונטול וכמו שנתבאר.

וכמבואר בשו"ע [סי' ע"ה ס"ט], מ"מ שאני  
בנד"ד להתובע מודה לטענת הנתבע שטוען  
טענת שמא, ופשוט הוא דבכה"ג אין על  
הנתבע חיוב שבועה שישבע שאינו יודע אם  
נתחייב להתובע או לא.

### תקנת נגזל נשבע ונוטל בפקדון

ז. אמנם נראה דיש לדרון בנד"ד אם אפשר  
לחייב את הנתבע מטעם אחר, והיינו  
כשישבע התובע בשבועה חמורה, שהיה  
מונח בתוך הארנק סכום כו"כ כפי תביעתו,  
ויתחייב הנתבע לשלם עפ"י שבועתו,  
ומטעם תקנת נגזל נשבע ונוטל בפקדון.

דהנה, מבואר במתני' ר"פ כל הנשבעין,  
דהיבא דידוע דגזל אחד מחבירו וא"י כמה  
גזל, דהנגזל נאמן ליטול כפי תביעתו ע"י  
שישבע שבועה חמורה, והכי קי"ל לדינא  
וכמבואר בשו"ע סי' צ' יעו"י"ש.

ומצינו מחלו' בראשונים אי איכא הך  
תקנה גם בפקדון או לא, והיינו באופן  
דהנפקד נתחייב מחמת פשיעה, וא"י כמה  
נתחייב, אי נאמן המפקיד ליטול בשבועה  
כפי תביעתו שטוען שכונ"כ מסר לו לפקדון.

דיעו"ן ברמב"ם [פ"ה משאלה ה"ו]  
דהביא עובדא דירושלמי, באחד שהפקיד  
שק צרור אצל חבירו ופשע בו, המפקיד  
אומר חלי זהב ומרגליות וכיוצא בהן היו בו,  
והשומר אומר איני יודע שמא סיגים או חול  
היו בו, ואמרו חכמים ישבע בעל הפקדון  
ויטול, ע"כ, וכתב שם ה"ה דהרמב"ם למד  
כן מהך דינא כמבואר בפ"י כל הנשבעין  
לענין תקנת נגזל הנשבע ונוטל, וס"ל  
להרמב"ם דגם לענין פקדון איתא להך דינא.

אמנם, דעת הרבה ראשונים דליתא להך  
דינא לענין פקדון, ומ"ש בירושלמי דנשבע  
המפקיד ונוטל, התם מיירי לענין תקנת נגזל  
במוק אש, דאיתא ג"כ להך תקנה וכמבואר  
בש"ס פ' הכונס [ס"ב ע"א], יעו"ן בנמוקי"  
[פ' הכונס כ"ו ע"ב] ובר"ן סו"פ שבועת  
הדיינים [כ"ד ע"ב] וברא"ש [פ"ו שבועות  
סי' כ"ז כ"ח, ובפ' הכונס סי' ט"ז].

אף לישבע שאינו יודע, דהא התובע מודה  
לו בטענתו שאינו יודע כמה נתחייב לו,  
עיי"ש.

ונראה לכאורה, דיש לדרון בנד"ד דליכא  
דין משואיל"מ לכו"ע עפ"י סברת הש"ך  
הנ"ל, והיינו דאף אי נימא דבנד"ד איכא  
הודאה במקצת וכסברת הראב"ד, ומטעם  
דטענת התובע הוא גם על גוף הארנק, מ"מ  
בוה דטוען הנתבע על תביעת הממון טענת  
שמא, א"א לחייבו ע"ז שבועת מוכ"מ,  
ונימא דכיון דא"י לישבע דחייב לשלם, והוא  
מטעם, דמסתבר לומר דהתובע עצמו מודה  
לטענת הנתבע בהא שטוען טענת שמא  
שא"י מה היה מונח בתוך הארנק, דודאי  
אינו חושדו שפתח את הארנק ובדק מה  
מונח בתוכו, דהא אם היה חושדו מתחלה  
לכך לא היה מוסר לו את הארנק לשומרו,  
וא"כ בכה"ג לכו"ע ליכא דין משואיל"מ  
וכמוש"כ הש"ך הנ"ל, וצ"ע בזה.

ו. היוצא מכל מה שנתבאר, דבנד"ד א"א  
לחייב את הנתבע מכמה טעמים, דהא אפשר  
דאין הנתבע פושע כלל בזה שטעה ומסר  
לאחר את ארנקו של זה התובע וכמו  
שנתבל"ע, ואף אי נימא דחשיב פושע,  
מ"מ הא הוי טענתו טענת שמא בעיקר  
החוב, דהא א"י מה היה מונח בתוכו,  
ואפשר דלא היה כלל מעות בתוכו, ואף אי  
נימא דחשיב טענתו כהודאה במקצת הטענה  
מחמת תביעת הארנק וכדעת הראב"ד, מ"מ  
א"א לחייבו אף מדין משואיל"מ, דהא הוי  
ספ"ד אי איכא דין משואיל"מ בכה"ג דלא  
הו"ל למידע, ואף לדעת הש"ך דהכריע  
דאיכא דין משואיל"מ בכה"ג מ"מ אפשר  
דבנד"ד מודה דליכא דין משואיל"מ ומטעם  
דהתובע מודה לטענת שמא דהנתבע וכמו  
שנתבאר, וא"כ נראה מכ"ז דא"א לחייב את  
הנתבע לשלם עבור טענת התובע.

ונראה עוד, דלפי סברת הש"ך הנ"ל,  
פטור הנתבע אף משבועת היסת שאינו יודע  
מה היה מונח בתוכו, דאף דבעלמא קי"ל  
דהנתבע שטוען טענת שמא, באופן דפטור  
מלשלם, מ"מ חייב שבועת היסת על טענתו,

וכנ"ל], דשא"ה דאף היכא דהיה הנתבע טוען בטענת ברי דסיגים היה מונח בו, היה השומר נשבע היסת ונפטר, ומטעם דהוי כטענו חטים והודה בשעורים דפטור אף משעורים.

ועיי"ש בהשגות הראב"ד שכתב חז"ל, א"א אין זה כלום שהרי היה שם שק ומטכסין והודה בשק וכפר במטכסין, ועוד דלדבריו בשק צרור למה נשבע בעל השק ונוטל, לאו היינו דאמרין גבי שוורים [ב"ק ל"ה ע"ב] דקאמר ניוק ברי ומוזיק שמא אחתי היינו דרבה בר נתן, עכ"ל.

ועם בב"י [סו"ר רח"צ] שביאר כוונת הראב"ד כמה שהשיג על הרמב"ם, דבהך עובדא דירושלמי באמת איכא הוראה במקצת הטענה, ומטעם דתביעת התובע היתה גם על גוף השק, ועל השק הא הודה לו הנתבע [וכמו שנתבל"ע אות ג'], ומן הדין היה חייב הנתבע לשלם אף בלא שבועת התובע מדין משואיל"מ, אלא דכיון דלא הו"ל להנתבע למידע ליכא דין משואיל"מ, וע"כ אין התובע נוטל אלא בשבועה ומדין תקנת נגזל נו"נ כפקדון, דאי לסברת הרמב"ם דאין כאן הוראה במקצת הטענה, אלא דהוי כטענו חטים והודה בשעורים, א"כ אמאי נשבע התובע ונוטל, הא הוי כתובע טוען ברי ונתבע שמא, דפטור הנתבע ככה"ג וכמבואר בסוגיא בסו"פ המניח, עיי"ש.

יא. ולכאורה צ"ב דעת הראב"ד, דאף אי נימא כדעת הרמב"ם דאין כאן הוראה במקצת הטענה אלא דהוי כטענו חטים בטענת ברי והנתבע טוען טענת שמא, דא"י אם היו בו חטים או שעורים, דהנתבע פטור ככה"ג, מ"מ הא נאמן התובע ליטול בשבועת הנוטלין וכדן תקנת נגזל נשבע ונוטל, דהא הראב"ד מודה להך דינא דאיכא תקנת נגזל נו"נ כפקדון, וכדמוכח בדבריו שם וכמו שנתבל"ע, וא"כ שפיר איכא לאוקמי הך עובדא דירושלמי דמיירי ככה"ג, ונאמן התובע ליטול בשבועה מחמת תקנת נגזל נו"נ, ואמאי הוצרך

ה. ויעוין בשו"ע [סי' צ' ס"י] דהביא המחבר לדעת הרמב"ם דאיכא תקנת נגזל נו"נ לענין פקדון.

ועיי"ז נראה גם לענין נד"ד, דשייך להך דינא, דהתובע יהא נאמן ליטול ע"י שישבע בשבועה חמורה וכדן שבועת הנוטלין, דכו"כ היה מונח בתוך הארנק, ונתבע יתחייב לשלם מחמת שבועתו.

ט. אמנם נראה, דבאמת אין הדין מוסכם ברעת הפוסקים דאיכא תקנת נגזל נו"נ כפקדון בכל האופנים, וכמו שיבואר.

דהנה, יעויין ברמב"ם [פ"ה משאלה ה"ו] לענין שומר שפשע, וידוע לו דנתחייב במקצת, אבל א"י בכמה נתחייב, והתובע טוען טענת ברי דהפקדון היה כו"כ, דהדין הוא דהנפקד חייב לשלם להתובע כפי תביעתו, ואף בלא שום שבועת הנוטלין, ומטעם דהנפקד נתחייב מדין משואיל"מ, כיון דהוא מודה במקצת הטענה ועל מקצת האחר טוען טענת שמא, והיינו דס"ל להרמב"ם לדינא דאיכא דין משואיל"מ אף היכא דהנתבע לא הו"ל למידע.

ויעויין שם בהשגות הראב"ד, דהשיג ע"ד הרמב"ם וס"ל דליכא דין משואיל"מ באופן דהנתבע לא הו"ל למידע, והוכיח שם מהך דינא דירושלמי בהפקיד שק צרור הנ"ל, דאמרו שם דאין התובע נוטל אלא ע"י שבועת הנוטלין, ולא אמרו דהנתבע חייב לשלם מחמת דין משואיל"מ, וע"כ דהוא מטעם דלא הו"ל להנתבע למידע כמה היה מונח בתוך השק, עיי"ש.

והמתבאר מדבריו דס"ל בביאור כוונת הירושלמי שם דהתובע נשבע ונוטל, רע"כ דהוא מטעם דאיכא תקנת נגזל נשבע ונוטל גם כפקדון וכמו שנתבל"ע.

י. והנה, ברמב"ם שם [ה"ז] דהביא שם הך עובדא דירושלמי דהתובע נאמן ליטול בשבועה, סיים שם הרמב"ם דהא דלא נתחייב הנתבע מחמת דין משואיל"מ [להרמב"ם לשיטתו דאף היכא דלא הו"ל לנתבע למידע ג"כ איכא דין משואיל"מ

ודרך הב' כתב שם הסמ"ע, דהך י"א קאי שם עמ"ש בשו"ע בריש הסעיף והנתבע אינו מודה כלל לטענת התובע, דאפשר היה שם סיגים או חול, והיינו דאפשר דלא היה שוה כלל שו"פ, וס"ל להך דיעה דבכה"ג דליכא שום הודאה במקצת לא עשו כלל תקנת נגזל נו"נ לענין פקדון, והיינו כדעת הראב"ד הנ"ל, עיי"ש.

ויעויין שם בש"ך [סי' צ ס"ק י"ט] דס"ל כדרך הא' בסמ"ע, דהך דיעה ס"ל דלא עשו כלל תקנת נגזל לענין פקדון, ומשמעות דברי הש"ך שם נראה דס"ל דהוי ספ"ד אי איכא תקנת נגזל בפקדון.

ודעת התומים שם [סי' צ סק"י] לדינא, דדווקא היכא דאיכא הודאה במקצת הטענה איכא תקנת נגזל בפקדון, משא"כ היכא דליכא כלל הודאה במקצת הטענה, ליכא תקנת נגזל בכה"ג, ועיי"ש שהוכיח כן בדעת הראב"ד ובעה"ת וכנ"ל, עיי"ש.

יג. היוצא מכ"ז הוא, דלדעת הסמ"ע כדרך א' ולדעת הש"ך, הוי ספ"ד אי עשו תקנת נגזל בפקדון בכל גוונא, ואף היכא דאיכא הודאה במקצת הטענה, ולדעת הסמ"ע בדרך הב' [משמע בדברי הסמ"ע כסי' רח"צ דס"ל להך פ"י לעיקר] דהיכא דאיכא הודאה במקצת הטענה, בכה"ג הכרעת השו"ע היא לדינא דאיכא תקנת נגזל בפקדון, משא"כ היכא דליכא הודאה במקצת כלל, בכה"ג הוי ספ"ד אי איכא תקנת נגזל, דהמחבר הביא ע"ז ב' דיעות, ולדעת התומים נקטינן כן לדינא דדווקא בהודאה במקצת איכא תקנת נגזל, משא"כ בכופר הכל ליכא תקנת נגזל וכנ"ל.

יד. ומעתה נראה לענין נד"ר, אי שייך לומר דהתובע יחא נאמן ליטול ע"י שבועת הנוטלין, דלכאורה נראה דבכל האופנים הוי ספ"ד אם נאמן ליטול בשבועה.

דהנה, נתבל"ע [אות ג'] דיש להסתפק לענין נד"ר אי חשבינן ליה לטענת הנתבע כמורה במקצת אי לא, והיינו דאף דעיקר התביעה הוא על המזמן שהיה מונח בתוך

הראב"ד לאוקמי הך ירושלמי דמיירי דאיכא הודאה במקצת הטענה.

והנראה מכ"ז בדעת הראב"ד דס"ל, דלא עשו תקנת נגזל נו"נ בפקדון אלא דווקא היכא דאיכא הודאה במקצת הטענה דאיכא דררא דממונא, דמן הדין היה הנתבע משלם מכה דין משואיל"מ, אלא דכיון דלא הו"ל להנתבע למידע ליכא דין משואיל"מ בכה"ג, וע"כ תיקנו דהתובע נשבע ונוטל, משא"כ היכא דהנתבע הוא כופר הכל וליכא כלל הודאה במקצת הטענה, אף הנתבע טוען שטענת שמא, מ"מ הא טוען דשמא לא היה שוה פרוטה כלל, כיון דליכא שום דררא דממונא, לא עשו תקנת נגזל נו"נ בכה"ג.

ולכן ס"ל להראב"ד, דבהך עובדא דירושלמי דהתובע נשבע ונוטל, והוא מכה הך תקנה דנגזל נו"נ, דע"כ מיירי דאיכא הודאה במקצת הטענה, דאי נימא כדעת הרמב"ם דליכא התם הודאה במקצת הטענה, לא היה הדין כן דהתובע נו"נ, ומטעם דליכא תקנת נגזל נו"נ בכה"ג, וכמו שנתבאר.

יב. והנה, יעויין בשו"ע [סי' צ' ס"י] דהביא שם המחבר דעת הרמב"ם דאיכא תקנת נגזל נו"נ בפקדון, והיינו כהך עובדא דירושלמי הנ"ל, דהתובע טוען טענת ברי שהיה בו זהב ומרגליות, והנתבע טוען דשמא סיגים או חול היו שם, דנשבע בעל הפקדון ונוטל, וסיים שם בשו"ע ד"א דנשבע שאינו יודע ונפטר, ע"כ.

ועיין בסמ"ע [שם ס"ק כ"ד] ובסמ"ע [סי' רח"צ סק"א] שכתב ב' פירושים בביאור הך דעת הי"א שהביא בשו"ע, דרך א' הוא, דקאי באופן דהנתבע מודה במקצת טענת התובע, ועל מקצת האחר טוען טענת שמא, וס"ל להך דיעה דלא עשו תקנת נגזל נו"נ לענין פקדון כלל, [והך עובדא דירושלמי מיירי לענין תקנת נגזל כמזיק אש וכמו שנתבל"ע], וס"ל גם דליכא דין משואיל"מ בכה"ג דלא הו"ל לנתבע למידע, וע"כ ס"ל להנתבע נשבע היסת שאינו יודע ונפטר.

ליה לטענת הנתבע כהוראה במקצת או לא, דהא אפשר טענת התובע אינה כלל על גוף הארנק, וא"כ נמצא דאין כאן הוראה במקצת הטענה כלל, ובכה"ג ליכא תקנת נגזל בפקדון לדעת התומים, ולדעת הסמ"ע עכ"פ הוי ספ"ד אי איכא תקנת נגזל נוי"נ בפקדון וכמו שנתבל"ע, וכיון שכן, הא פשוט הוא דמספק אין התובע יכול להוציא מיד הנתבע אף ע"י שבועת הנוטלין.

טו. היוצא מכל הנ"ל לענין נד"ד, דא"א לחייב את הנתבע כלל, הן מחמת טענתו לחוד, דהא באמת אפשר דל"ח כלל כפושע וכמו שנתבל"ע, ואף אי נימא דחשיב כפושע מ"מ הא טוען טענת שמא בעיקר החוב, ואף אי נימא כהך דיעה דהוי כמורה במקצת מ"מ הא לא הו"ל למידע ומספק ליכא דין משואיל"מ וכמו שנתבל"ע, והן ע"י שבועת הנוטלין, דהא הוי ספ"ד אי איכא תקנת נגזל נוי"נ בכה"ג לענין פקדון וכמו שנתבאר בארוכה.

וגם לענין שבועת היסח כבר נתבל"ע [אות ו'] דאפשר דא"א לחייבו ע"ז, עפ"י סברת הש"ך [בסי' ע"ב] דהיכא דהתובע מודה דהנתבע א"י דליכא חיוב שבועה כלל בכה"ג וכנ"ל.

הארנק, מ"מ הא אפשר דתביעתו הוא גם על גוף הארנק, ועל תביעה זו הא מודה הנתבע, וא"כ הא איכא בזה הוראה במקצת הטענה. ועיי"ש דנתבאר דמצינו דנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, וכפי סתימת השר"ע [סי' צ' סי'י] משמע דס"ל בזה כדעת הרמב"ם דל"א דתביעת התובע הוא גם על השק, וא"כ ליכא כאן הוראה במקצת הטענה, ועיי"ש בש"ך [ס"ק י"ז] דהביא דעת החולקים ע"ד הרמב"ם, ונראה לכאוי דהוי ספ"ד ברין זה.

ועפ"ז נראה לענין נד"ד, דבכל אופן שהוא הוי ספ"ד אי נאמן התובע ליטול בשבועה, דאף אי נימא כהך דיעה דבכה"ג חשבי ליה לטענת הנתבע למורה במקצת, והיינו דנימא טענת התובע הוא גם על גוף הארנק ועל תביעה זו הא מודה הנתבע, מ"מ הא לדעת הש"ך [סי' צ'] הוי ספ"ד אי עשו כלל תקנת נגזל נוי"נ לענין פקדון, אף בכה"ג דאיכא הוראה במקצת הטענה וכמו שנתבל"ע, וא"כ מספק אין התובע יכול להוציא מיד הנתבע אף ע"י שבועה.

ואף אי נימא כפי הכרעת הסמ"ע והתומים דבאופן דאיכא הוראה במקצת הטענה, איכא תקנת נגזל נוי"נ לענין פקדון, מ"מ הא כהך דינא גופא הוי ספ"ד אי חשבי



הרב פינחס רייך

## בירור בדין פת הבא בכיסונין (ג)

(המשך פרק ב')

בהמשך למאמרים הקודמים (בגליונות פ"ד-פ"ה) שביארנו דלפי הרמב"ם דעיסה שנילושה ברוב מי פירות הוי פהב"כ, דדעת רוב הפוסקים דא"צ שירגישי טעם המי פירות בהעיסה וכמש"כ המהרש"ם (בדע"ת קס"ח ס"ו) וגם ביארנו דסתם מי פירות לענין פהב"כ היינו המשקין שיוצא מהפירות, וכן נקט בפשיטות המנח"י (חט"י סי' י"ז) אלא שרן לענין מיץ משוחזר וכחב שאין להחיר בכה"ג, ובוה החלי בעוהשי"ת.

### ענה ב'

מיץ משוחזר לענין פהב"ג וקידוש

א) בשו"ת מנחת יצחק (שם) כתב וד"ל הנה באתרא הדין נהגו הנחתומים לאפות לחם מזונות בצורה זו, מכניסים כמות מים וכנגדם מי פירות בשוה וע"י צירוף ביצים וסוכר ושמן נעשה המים המועט, והנה אף שאין טעם תערובות המי פירות ניכר בעיסה וטעם הלחם כמעט שוה לחם רגיל, סמכו לברך עליו במ"מ, על סמך מש"כ המהרש"ק בספר החיים (קס"ח) והמהרש"ם בדע"ת (שם) דבכה"ג ברכתו במ"מ לאחרונה נתברר שהמי פירות שהשתמשו בו עד השתא, עובר תהליך שבו עושים ריכוז מהמי פירות, ולפני שמכניסים אותן לבקבוקים מוסיפים מים עד שמגיע לכמות שהיה קודם הריכוז ולפי חוק הממשלה מותר להם לכתוב שוה 100% מי פירות, ונימוקם הוא שאותו כמות מים שהוציאו ע"י הבישול כשעשו את הריכוז מחזירים אותו כמות מים, אבל ע"פ האמת זה 20% ריכוז מי פירות ותוספת של 80% מים, השאלה שנתעוררה האם דין מי פירות אלו ששולעצמם הוא כמי פירות טבעי,

וממילא אם מכניסים רוב "מי פירות" אלו לעיסה ומיעוט מים אחרים או מברכין על לחם זו במ"מ או דילמא דדין מי פירות כשולעצמם הוא 20% מי פירות ו80% מים וממילא ברכתו המוציאה מאחר שטעם הלחם שוה כמעט לטעם רגיל של לחם עכ"ד השואל<sup>1</sup>

וע"ז השיב המנח"י שם דאין להתיר בכה"ג בברכת בומ"מ והוא עפ"י מה שביאר במנח"י (ח"ח סי' י"ד) בגדון מיץ ענבים הנעשה מרכז לענין פהב"ג דהעלה שם דכיון ע"י הבישול נעשה היין חזק מאוד, והוי כמו יין חי בזמן הש"ס דלא הוי ראוי לשתותו בלא מים, ואולינן בזה חתר שיעור מויגה ביין כזה, והיה הסברא דע"י מויגה מים כשיעור אותו היין שנתמעט ע"י הבישול חזר לקדמותו, ומברכין עליו פהב"ג, אמנם י"ל דשאני חלק המים שבטבע היין ממים ממש ולכן פסקו הבי"ד שיש להוסיף רכוז שיעור גדול אחרונים יותר מערך הנ"ל, וגם יין גמור כפי הוראת הבי"ד, דאו יש לברך עליו פהב"ג ומקדשין עליו עכ"ל.

וריהיט דבריו צ"ב דמאחר שהאר"ך המנח"י לבאר (בחלק ח' שם) דענין

1 הנה כל השאלה אם מיץ משוחזר (או מי פירות שע"י בישול וכדו') חשוב כמי פירות אינו אלא אם נקטינן כמש"כ המהרש"ם ובנילושה ברוב מי פירות הוי פהב"כ אף שאין הטעם נרגש בהעיסה, אבל אם נקטינן דאף ברוב מי פירות דבעינן שיהא טעם המי פירות נרגש הרבה (וכמשמעות דברי המ"ב סקל"ג) א"כ אין נ"מ אם נחשב כמי פירות או לא, דהרי העיקר תלוי אם נרגש הטעם הרבה בהפת או לא, וכ"כ בספר פתחי הלכה (מכתבים סי' י"א), ולפ"ז לכאורה מוכח מכל האחרונים שדנו בכל מיני מי פירות שע"י בישול וכדו' אם דינם כמי פירות לענין פהב"כ, והובא דבריהם להן בפרק זה, וכולם נקטו כסברת המהרש"ם דאינו תלוי בטעם של העיסה אלא כל שנילושה ברוב מי פירות הוי פהב"כ, (וע"י מש"כ לקמן הערה 30)

זה אלא לבתחילה אבל גם בלא ההוספה אין לברך ע"ז שהכל יעושר ויע"פ מבואר דס"ל דענין השיחזור הוא כמוזגה ביין בזמן הש"ס וראוי לברך ע"ז בפה"ג.

וכן כתב הגרש"א במנחת שלמה (סי' ד') דמסתברא דענין השיחזור הוא כמוזגה ביין, ולכן ביין משוחזר (פי' יין גמור) ראוי לברך ע"ז בפה"ג אלא דמפקפק שם במיץ ענבים משוחזר, והוא משום דכל הסיבה דמברכיין בפה"ג על מיץ ענבים טבעי הוא משום דעתיד להיות יין וראוי להשתכר, ולכן יש ע"ז חשיבות כמו יין לברך עליו בפה"ג, (ואף שמיץ ענבים מבושל או מפוסטר אפשר תו לא חזי לתסוס ולהיות ממש יין, מ"מ כיון שמיד שנחסט כבר חל עליו שם יין לענין קידוש וברכה לכן מסתבר דלא פקע ממנו שם יין), אבל במיץ משוחזר מהכ"ת דנימא שגם על הד' מרות מים (שמוסיפים בתהליך השיחזור) דיכול לחול שם יין בגלל שטעמם שוה למיץ ענבים רגיל אשר גם הוא עצמו אינו חשוב בעצם אלא שנשאר בחשיבותו שהיתה לו מקודם, ועיי"ש שהעלה דאף אם ננקוט דלענין בפה"ג סגי בזה דהמיץ משוחזר שוה בטעמו למיץ ענבים רגיל מ"מ יש לדון בזה לענין ברכה אחרונה וכן לענין קידוש יעושר ואכמ"ל<sup>3</sup>

השיחזור הוא כמוזגה ביין חי א"כ מה לי אם שאני חלק המים שבטבע היין ממים ממש, וכנראה עירובי סברות כתוב כאן, דהנה כיסוד הנידון אם על מיץ ענבים משוחזר ראוי לברך בפה"ג כמו על מיץ טבעי, לכאורה יש לומר ב' סברות א' סוכ"ס לא נשתנה כאן כלום והוא כדמעיקרא ממש, דמאחר שהחזירו אותה כמות מים שנחסרה ע"י הבישול א"כ מה לי הם או אחרים או די"ל ב' דכיון שע"י הבישול נעשה ריכוז של מיץ ענבים חזק מאוד, ואין הדרך לשתותו כמות שהוא בלי תוספת מים, הרי זה דומה ליין חי בזמן הש"ס דחשוב כיון גמור אחרי המזיגה, וא"כ מאחר שתפס המנח"י סברה השניה א"כ מה לי אם המים הנמצאים בתוך המיץ ענבים מבריייתן משונים בטבען מהמים אחרים שהוסיפו אח"כ, והרי לא גרע מיין מזוג דחשוב כיון גמור אף שלא היה שם מים כלל מעיקרא, ודחיה זו שייך רק להסתברא ראשונה שאינו נזכר כלל בדבריו בהתשובה שם וצ"ע בכונתו.

אמנם איך שיהיה כונת דברי הגאון הנ"ל הרי מסיכום הפסק משמע דס"ל דראוי לברך בפה"ג על מיץ ענבים משוחזר אלא שצריך להוסיף שיעור רכוז גדול יותר מאחוזים הנ"ל (וצ"ע הכונה גם בזה)<sup>2</sup> ועיי"ש שכתב דאין

2 לכאורה הדבר צ"ב דאם המיץ משוחזר אינו חשוב כיון א"כ מה מועיל הוספת רכוז יותר משיעור הנ"ל, ואפשר דכונתו בזה שכתב דשאני חלק המים שבטבע היין ממים ממש היינו דגרע בטעמו, והוא כמו שחסר מהשיעור מוזגה דתלוי בהדרך שתית יין כזה, וע"י הוספת הרכו בודאי לא יגרע מטעם הקודם, אלא דלא משמע דהוה כותב המנח"י דלא הזכיר כלל ארזות הטעם. וכן בהמשך דבריו (בח"ט) מבואר דכל הנידון הוא אם המים שמוסיפים משתנים בטבען להיות כהמים שהיו בתוך היין, ועוד דהמציאות אינו כן והטעם של המיץ משוחזר הוא כהמיץ טבעי ממש, ונראים הדברים שבעצם ס"ל להמנח"י דהמיץ משוחזר דינו כיון ממש, וא"צ לשום הוספה (וכמש"כ לבטוף דבריו דאפילו בלי ההוספה אין הפירוש דהוה כמשקא שהכל גמור וכו'). מלא שנודק ליישב פסק של הבי"ד וצללה"ה שלפנינו וכמבואר בדבריו כאן ובריש החשובה (בחלק ח' שם).

3 הנה בעצם חידוש הגרש"א דכיון שאין מיץ ענבים חשוב בעצם שהרי אינו משמח, ולכן די לנו להחשיבו כיון ומה"ת דגם על המים שמוסיפים יכול לחול דין יין, צ"ע מהא דמי בישול צימוקים חשוב כיון צימוקים ומברכיין ע"ז בפה"ג כפשטות דברי השו"ע סי' ר"ב סי"א, (וכש"כ לקמן אות' ה' דכן ס"ל רוב פוסקים) ואף דמסתמא תו אינו ראוי להיות יין גמור ואעפ"כ חל על המים דין יין, וע"ש במנח"ש שמדחיק בזה דהבישול חשוב כמו חסיטה שמהפך גם המים ליין, ואע"ג דהטעם שלהם אינו ממש כמו יין מ"מ אפשר דחשוב כיון חלל דסעדי ומשמח קצת, משא"כ כנ"ד שהמים רק מעורבים עם התמצית ולא כמו בישול ושירה עכ"ד והדברים צ"ב דהרי יין צימוקים שע"י בישול אינו משמח כלל וכמו מיץ ענבים דאינו משכר, וא"כ לפי סברתו דהתמצית היא כמוזגה ביין חי והי"ל ממש כיון צימוקים, ועכ"פ לא גרע מיניה דהא יין צימוקים גרע

(ב"ב צז:) דיין צימוקים כשר לנסכים  
(בריעברד) ויין מזוג פסול לנסכים, הרי דיין  
צימוקים אינו כמזוג.

ובכש"ח ח"צ (סי"ק"מ) חולק ע"ז וכתב  
"דמה ענין מעשה שמים שהטבע משנה  
העצמיים, למעשה ידי אדם שהם המים  
שנותנים ע"ג הצימוקים שאין בו כח לשנות  
עצם המים" וגם דחה ראיות המבי"ט  
מהסוגיא דב"ב, דיין צימוקים השנוי  
בברייתא שאם מביא כשר לנסכים, בלוקח  
צימוקים ועצם בקורה והוציא מהם יינם  
בלי תערובות מים וכו' אבל ביין צימוקים  
כמו שאנו עושים שכולו מים אלא שקולט  
טעם הצימוקים חלילה להכשירו לנסכים,  
ובוראי גרע טפי מיין מזוג עכ"ד הח"צ.

ועפ"ז העלה המנח"י וז"ל וא"כ אם  
בנידון דידן שלא תחמיץ אמר הח"צ דמה  
ענין מעשה שמים וכו' שאין כח לשנות עצם  
המים אף דיש שם מעשה תסיסה כדלהלן,  
מכש"כ דשייך כן בנידון דידן דאין כאן אף  
מעשה תסיסה כלל אלא תערובות והוי רק  
מזוג במים דפסול אף בריעברד בנסכים כנ"ל,  
דאין כח ביד"א ליתן כח במים הנוספים  
להשלים כוחות העצמיים שחסרו ע"י  
הריכוז, וז"פ עכ"ל ובהמשך דבריו שם  
מבאר דאף דהמבי"ט והמהרי"ט ס"ל דהמים  
ששרו בהם הצימוקים הוי כמי פירות ואינם  
מתמיצים, וכן ס"ל לרוב האחרונים, היינו  
רק ע"י תסיסה דעי"ז אשתנו ליין וכמש"כ  
במג"א משא"כ בנד"ד דאינו אלא מזוג במים  
אינו כמי פירות, עכ"ד.

ג) אמנם נראה דיש לדחות דע"כ לא  
נחלקו המבי"ט והח"צ ביין צימוקים אלא

ועכ"פ מבואר דבעצם הסברא דענין  
השיחזור הוי כמזיגה ביין הסכים הגרש"ז,  
ואין לחלק דשאני יין חי דמבריתו אינו ראוי  
לשתיה בלי הוספת מים, משא"כ ביין  
משוחזר דהרכו של היין נעשה בידי אדם,  
דסוכ"ס בהמצב של היין כמות שהוא עכשיו  
אינו ראוי לשתותו בלי הוספת מים (וכן היה  
ראוי לומר במיץ ענבים אם לא דאינו חשוב  
בעצם וכנ"ל) וכן ס"ל לבעל המנח"י בין  
לענין יין משוחזר ובין לענין מיץ ענבים  
וכנ"ל.

### מיץ משוחזר לענין פהב"כ

ב) ונחזור לענייננו והוא לענין פהב"כ  
שכתב המנח"י דאין להתיר במיץ משוחזר  
בברכת בומ"מ והוא עפ"י מש"כ לענין  
בפה"ג, ולכאורה כונתו בזה דמאחר די"ל  
דשאני חלק המים שבטבע היין ממים ממש,  
וא"כ אינו אלא כיון מזוג, ולכן אינו כמי  
פירות לענין פהב"כ אלא כמי פירות  
מעורבים ברוב מים דהוי לחם גמור, אמנם  
נראה דמה שנקט בפשיטות דיין מזוג אינו  
כמי פירות לענין פהב"כ יש לדון בזה טובא  
(ויבאר עוד להלן).

ועי"ש במנח"י שהביא ראייה לדבריו  
הג"ל מדברי המבי"ט והמהרי"ט (ח"ב סי'  
י"ב) שהובא במג"א (תס"ב סק"ו) דס"ל  
דמתיר ללוש העיסה לפסח ביין צימוקים  
שנעשו ע"י שריית הצימוקים במים, כי המים  
נשתנו למי פירות ואינם מתמיצים, וכמו  
המים שמי פירות שונכסו בתוך הענבים  
שעי"ז נעשה יין, והמהבי"ט הביא ראייה לזה  
דביין צימוקים נשתנו המים ליין מדאמרין

מיין מזוג כמש"כ הח"צ סי' ק"מ (ע"י מש"כ להלן) והיינו אפילו ע"י תסיסה דהוי כיון גמור וכש"כ כשהוא  
ע"י בישול דאינו משמח, וכנראה דמכח קושיא זו והדוחק חזר הגרש"ז לבסוף דבריו שם וכתב "דאף אם  
נקוט שאין להתחשב עם זה שהתמצית והמים אינם ראויים להיות יין ממש כמו יין, וכו' אפילו הכי חשוב  
כמזיגה הואיל ועכ"פ הוא נהנה ומרגיש טעם של יין מגתו [או כמו מי בישול של צימוקים] וכו' עי"ש  
שהעלה דמ"מ יש לרין לענין הברכה אחרונה וכן דאפשר דאינו ראוי לקדש אליו משום דהוי מבושל ואינו  
למעליהא עש"ד, ועכ"פ בנוגע לפהב"כ, דאין הנידון קשור להברכה אחרונה או לקידוש אלא אם נחשב  
כמי פירות מסתברא דהוי כיון מזוג וכמו שכתבתי להלן.

בשאלת יעב"ץ סי' ע"ג, והרי יין מזוג כשר לקידוש וגם עלויי עלייה, וע"כ דיין צימוקים גרע מיין מזוג, ומש"כ הח"צ דהוי כייין מזוג היינו דלענין חימוץ תלוי בטבע של היין הוי כמזוג, וכן לענין נסכים דפסול מגזזה"כ) וא"כ י"ל דחשוב כייין גמור גם לענין פה"כ.

וכן מבואר בתוס' זבחים עח: דיין מזוג חשוב כייין גמור עיי"ש בגמרא דלי שיש בו יין לבן או חלב והטבילו הולכין אחר הרוב, ובתוס' שם (ד"ה דלי) כתב דמייירי ביין מזוג, הרי מבואר דאף דביין מזוג עצמו רובו מים מ"מ בעינן רוב מים נגר כולו כדי להחשיבו רוב מים, ובהמשך התוס' שם כתב "והלא יין גמור הוא לברך בפה"ג ולכל דבר" וא"כ מסתברא דגם לענין פה"כ חשוב יין מזוג כולו יין, ורק לנסכים יין מזוג פסול מגזזה"כ (עי' ריטב"א ב"ד דז:). וגם לענין חימוץ תלוי בטבע של היין כיון דהיין רק מעורב עם המים אינו כמי פירות ומחמיץ.

ובכן נראה דלפי מה שנקט המנח"י מסברא דענין השיחזור הוי כמויגה ביין, דהרי אין הדרך לשנות התרכיז של המיץ כמות שהוא אלא בהוספת מים (ובזה הסכים גם הגרשו"א וכמש"כ לעיל) א"כ מסתברא דמי פירות משוחזר נחשב ככול מי פירות דאינו אלא כמי פירות מזוגים, ואף דלא מצינו מויגה אלא ביין, מ"מ זיל בתר טעמא דכיון שאין הדרך לשנותו אלא ע"י הוספת מים לכן בטל המים להיין לכל דבר (עי' לשון תוס' רי"ד עירובין כט: "הדרך העולם לערב מים ביין ובטל המים ביין לכל דבר בין למקוה בין לברכה) וה"ג בתרכיז של מי פירות, שכן הוא הדרך לערב בו מים דהמים בטלים להמי פירות לכל דבר, ולא מסתברא לומר דשאני יין דכן הוא הדרך מבריייתו מחמת חזוקו משא"כ במיץ משוחזר דנעשה חזק בידי אדם ע"י הבישול, וכמש"כ לעיל דמ"מ במצב שהוא עכשוו הרי אין הדרך לשנותו כלי מים וכמו שנקט המנח"י עצמו (וכן המנחת שלמה) דמיץ משוחזר הוי כייין

לענין חימוץ תלוי בהטבע של המי פירות ובוה סוכר הח"צ דלא נשתנו טבע המים ליין ואינו אלא כייין מזוג דפסול לנסכים ודעת המבי"ט הוא דע"י התסיסה נשתנו המים ליין ותו אינו מחמיץ, אבל לענין פה"כ מי יימר דבעינן שישתנה המים בעצם ליין ואפשר דסגי ליה בזה דנשתנו המים בטעמם לטעם יין ונראה דהמנח"י נמשך בזה אחרי מש"כ בשו"ת חסד לאברהם (שהביא שם בסוף דבריו) שכתב דעיסה שנילושה במים שנכבשו בהם תפוחים תליא בפלוגתא הנ"ל, דלפי המבי"ט דאמרינן ביין צימוקים דנשתנה ע"י התסיסה ליין, ה"ג אמרינן דע"י התסיסה (אחרי כמה ימים) נשתנה המים למי תפוחים, אבל לפי הח"צ דאף ע"י התסיסה אינו אלא כייין מזוג א"כ דינו כלחם גמור יעשו"ד, ומשמע דס"ל דמי פירות לענין פה"כ תליא במה דנחשב מי פירות לענין חימוץ, אמנם באמת אין דבריו מוכרחין וכמש"כ לעיל, ד"ל דלענין פה"כ חשוב כייין וכמש"כ החס"ל עצמו שם דלענין קידוש גם הח"צ מודה דיין צימוקים חשוב כייין (וכן משמע מסתימת הפוסקים בסי' ר"ב ובסימן רע"ב דעל יין צימוקים מברכין בפה"ג וגם כשר לקידוש ולא הביאו דעת הח"צ דיין צימוקים שלנו אינו כייין) וא"כ מסברא י"ל דה"ג חשיב כייין לענין פה"כ.

ונראה דאף אם ננקוט כדברי החס"ל דעיסה שנילושה ביין צימוקים תליא בפלוגתא הנ"ל לענין חימוץ, ונאמר דמה דנחשב ליין לענין קידוש אינו ראייה דחשוב כולו יין, דיש לדחות דרך לענין קידוש חשוב כייין כיון דראוי לברך ע"ז בפה"ג מצד שיש בו טעם יין ולענין ברכה אזלינן בתר הטעם, אבל עדיין אין ע"ז שם יין גמור כדי שיהא נחשב כמי פירות לענין פה"כ, מ"מ יין מזוג הרי עדיף מיין צימוקים וכמש"כ הח"צ "דיין צימוקים הוי כייין מזוג וגרע מיניה" (וכן מוכח לפי מה שנקטו כמה פוסקים בדעת הח"צ דגם לענין קידוש יין צימוקים שלנו אינו חשוב כייין, וכמש"כ

מוזג אף דנעשה ביר"א ושפיר אפשר להחשיבו כמי פירות לענין הפה"כ<sup>1</sup>.

והנה ע"י בהמשך דברי המנח"י שמחלק בין יין לשאר מי פירות וכתב דדוקא ביין אמרינן דעד ששה חלקים במים חשוב כיון אבל בשאר מי פירות בעינן מיעוט מים דוקא אבל ברוב מים ומיעוט מי פירות בטל המי פירות ברוב מים וכמבואר בשו"ת חסד לאברהם (הנ"ל) והיינו אפילו ע"י תסיסה ובזה מסיים המנח"י דכש"כ בנר"ד דהוי רוב מים וגם ליכא תסיסה דאין לו דין מי פירות עכתו"ד אמנם דבריו צ"ע בתלתא, חדא דהמעין בחס"ל יראה דלא כתב כן אלא מספיקא מדברי הט"ו (סי' ר"ב סק"ט) מבואר דגם בשאר מי פירות לא אזלינן בתר רובא אלא בתר הטעם וכמו ביין, אלא שכתב דמדברי העולת תמיד והמג"א (סי' ר"ד סק"ט) משמע דבטלי ברוב מים ולכן לדידהו לא אמרינן דאשתנו המים ע"י התסיסה הואיל וקודם התסיסה כבר נתבטלו טעם המי פירות במים, ולכן העלה דבעיסה כזה אין לאכלו אלא בתוך הסעודה עכתו"ד החס"ל, הרי דלא כתב כן החס"ל אלא מספיקא.

בששה חלקים אבל בשאר מי פירות אזלינן בתר טעמא (וכמש"כ הט"ו) ולא בטלי אפילו בששה חלקים, ורק לענין יין במים לא חשיב טעמי חד כשיתא וכמבואר שם בסקט"ו וגם הע"ת לא ס"ל דבטל ברובא אלא בששה חלקים, ולכן דברי החסד לאברהם בזה צע"ג ואין כאן ספיקא כלל דכו"ע מודו דבמים לא אזלינן בתר רוב אלא דתלוי בטעם המים.

ועוד נראה והוא העיקר דאף החסד לאברהם לא כתב כן אלא במי פירות שע"י כבישה או בישול דאין המים קולטים טעם הפירות עד שתוסס או יתבשל ובכן אפ"ל "דעד שיתוסס כבר נתבטל הטעם ברוב מים", אבל בנר"ד שהוא כעין מוזג ביין פשיטא דלא שייך לומר דנתבטל הטעם ברוב מים, דמיד שמוזגו כבר נקלט טעם המי פירות היטב ושפיר חשוב כולו מי פירות, וכמו ביין מוזג דאין היין בטל ברוב מים אלא אדרבה המים בטל להיין שהוא העיקר אף שהוא מיעוט, ואין סברא לחלק בין יין לשאר מי פירות וכמו שנתבאר לעיל, ושפיר אפשר להחשיבו כולו מי פירות לענין הפה"כ ואף דליכא בהו תסיסה וכנ"ל.

אמנם באמת דברי החס"ל תמוהים דמה שכתב מדברי המג"א, הרי המעין שם יראה להיפך עיי"ש שהקשה בזה דמברכין שהכל על שר שיעורים ומאי שנא ממי פירות שע"י בישול רלפי הרא"ש מברך בפה"ע ועיי"ש מה שמיישב ע"ז ולבסוף כתב וז"ל "והע"ת כתב שנתבטלו השעורים בששה חלקים, ולא דק דדוקא גבי יין אמרינן כן עס"ק ט"ו" עכ"ל, וכונתו בזה דרק ביין אמרינן דבטל

אמנם אפילו אם כנים דברינו דמיץ משוחזר הוי כמי פירות וכנ"ל, עדיין היה אפשר להסתפק בגוונא דהעיסה נילושה גם במים אחרים (ובכנה"ג מיירי המנח"י שם) אלא דהמים אחרים הם פחות משיעור של המיץ משוחזר, דאפ"ל דכיון שבתוך המיץ יש ג"כ כמות מים א"כ עכשיו שמערב בזה יותר משיעור שראוי למוזג א"כ כבר בטלו "חורת המויגה" ונחשב כרוב מים, אלא

4 וביתר ביאר נראה דהא דעיסה שנילושה במי פירות הוי פה"כ אינו גוה"כ או משום דמי פירות שאני בטבען אלא כמש"כ הבי" דלא חיקנו לברך המוציא בכית לחם אלא בלחם שדרך בנ"א לקבוע ע"ז סעודתן וכיון שאין הדרך לקבוע אלא על לחם שנילושה במי פירות מברכין ע"ז בומ"מ, ולכן מה דראוי להחשיב במי פירות לענין זה הוא לבאורה כל משקין שאין הדרך ללוש בו ולקבוע עליה, ואף דפשיטא דמי צבע (וכן מה דקרוין "פטל" שנותן טעם וצבע להמים) אינו חשוב כמי פירות לענין זה אף דאין הדרך ללוש בו ולקבוע עליה שאני התם דמיא דציעא מקרי (מכות ג:) והואיל ויש ע"ז שם מים חשוב כלחם שנילוש במים לבד, משא"כ ביין מוזג או במי פירות מוזגים בכנה"ג שדרך למוזגו י"ל לחשוב כיון מוזג ויש ע"ז שם מי פירות לענין הברכה ולענין מקוה, שפיר אפשר להחשיבו כמי פירות.

## עיסה שנילושה במי צימוקים

ד) הגה בדין יין צימוקים לענין קידוש הביאו הפוסקים בסימן רע"ב שאופן עשייתם הוא שלוקח הצימוקיין וכותשן ונותנין עליהם מים ותוסס או נקרא יין אחר שנשתהו ג' ימים (ע"ש במ"ב סקט"ו), והמקור לזה הוא משו"ת מהרלב"ח סי' מ"א והו"ד בט"ו יו"ד סי' קכ"ג סק"ג לענין יין נסך, ובקובץ באו"י גליון פ' עמוד ק"ב כתב הרב הכותב שיש שנוהגין ששורין צימוקים במים יום אחד דהיינו מעל"ע ואח"כ נותנים אותם לתוך העיסה, ותמה עליהם על מה סמכו לשרות רק יום א' מאחר דמכל הפוסקים מבואר דאין להאי צימוקים שם יין אא"כ נשתהו במים ג' ימים, וכתב הרב הכותב דאולי י"ל שסומכין על דעת השואל ומשיב (בשו"ת קמא ח"א סי' רמ"ד) שמקיל בשריית יום א' ומביא שם דעת החכמת אדם (כלל ע"ה ס"ח) שהקשה למה בעיני ג' ימים שהרי כבוש הוי מעל"ע ומסיים שם השו"מ דלכן נראה דלאחר מעל"ע דינו כיון ותשובת מהרלב"ח אינו בידי וכו' עיי"ש. אולם על זה השיב הכותב דכמה מגדולי הפוסקים דחו דברי השו"מ וחכ"א להלכה, ע"י בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן מ"ה שהביא דברי המהרש"ק שדחה דברי החכ"א דאין לזה שייכות לדין מעל"ע דכאן צריך לעשות המים יין, וגם הרה"ק משינאווא זללה"ה הורה שאין להקל ביין צימוקים פחות מג' ימים (הו"ד בספר דברי יחזקאל החדש),

ולכאורה מתוס' (בוכחים שם) מוכח דאף בעירוב מים אחרים יותר משיעור המזיגה, דמ"מ בעינן רוב נגד היין מווג, והוא ראה לנידון דידן דגם בהוספת מים אחרים מ"מ נחשב כרוב מי פירות כל שהמים פחות משיעור המיץ משוחזר.

אמנם אף אחרי שנתבאר כל זה דאין ראיות המנח"י מוכרחין, ומצד הסברא נראה דמיץ משוחזר יהא חשוב כמי פירות ממש לענין פהב"כ משום דהוי כיון מווג, (ועי' בהערה<sup>5</sup> עוד כמה צדדים להקל בזה) מ"מ אין לנו ראייה גמורה לזה דין מווג חשוב כמי פירות לענין פהב"כ וכש"כ בזה דמיץ משאר מי פירות חשוב כיון מווג, [ואף דיש צד לומר דמיץ משוחזר עדיף מייין מווג דאפשר דהוי כדמעיקרא ממש דלא נשתנו כלום אלא שהשלים המים שנחסר ע"י הבישול (וכסברא הראשונה לעיל), מ"מ גם לזה בעינן ראייה] ולכן פשיטא דאין להקל בזה למעשה בלי הכרעת פוסקי זמננו.

שוב ראיתי תשובה שכתב הרה"ג ר' יוסף פדווא, דומיין בלונרן, (ומתפרסם בקובץ הנוכחי) וכתב שם דדעת אביו הגאון רבי הענין האדווא שליט"א דמיץ ענבים משוחזר חשוב כמי פירות לענין קידוש ופהב"כ, ועיי"ש שהביא ראייה לזה ממנחות נד: ומהרמב"ם פי"ד מאכלות אסורות ה"ד שאם חזור ומשלים המים הטבעי שנחסר דינו כדמעיקרא יעושי"ד (וראה גם מש"כ בזה במנחת שלמה הג"ל וכשבט הלוי ח"ט סי' מ"ד ואכמ"ל).

5 ועוד נראה דלפי מש"כ כמה פוסקים להקל במי פירות ע"י בישול (והובא דכריהם להלן אות ח' ועיי"ש מש"כ בשו"ת תפא"י, והרי בשמים ועוד) דכיון שנשתנה המים בטעם ובמראה חשוב כמי פירות א"כ מסתברא דה"ל במיץ משוחזר שהמים נשתנו לגמרי בטעם ובמראה כמיין טבעי ממש (ודומה לשכר שכתבו הפוסקים הג"ל שנהגו ללוש בו) ואין סברא לומר דמי פירות ע"י בישול עדיף טפי וכמש"כ הרא"ש (סי' ר"ב ס"י) דמאחר שנתבאר לעיל (בגליון פה) דלענין פהב"כ מי פירות שע"י סחיטה עדיף טפי א"כ אין סברא לחלק ביניהם וכל שנשתנו המים בטעם ובמראה לגמרי י"ל דחשוב כמי פירות. ואף דהפוסקים הג"ל דימו דין מי פירות לענין פהב"כ להדין דמי פירות אין מהמיצין, אפשר דכש"כ הוא דאם לענין חימוץ חשוב כמי פירות א"כ כש"כ כאן, ועיי"ש בהרי בשמים שהקשה ממסולי מקוה דמי שלקות פוסל, וכן מי שכר, והכא עדיף טפי דגם לענין מקוה נראה דהוי כיון מווג דאינו פוסל, וע"י בערוך השולחן שמי חלב כמי פירות (והו"ד להלן אות י') משום דלענין מכשירין חשוב כמי פירות הרי דתלוי בשם מי פירות וה"ג כנוד"ע. וע"ע מש"כ במנח"א דבזה הולכין אחר לשון בנ"א והו"ד להלן שם.

והנה מה שהביא המ"א מדברי הרלב"ח היינו לראיה דכצימוקים לא בעי המשכה להיות יין, ואף הרלב"ח מיייר לענין יין נסך הרי כש"כ לענין בפה"ג וכמש"כ המ"א שם אבל במה שכתב הרלב"ח דהיינו לאחר ג' ימים לא מיייר, וגם אין כאן ראייה דלענין בפה"ג בעינן שישרה הצימוקים ג' ימים דוקא, דשפיר יש לחלק דדוקא לענין יין נסך לא גזרו חז"ל אלא ביין גמור ולזה בעינן שישרה הצימוקים ג' ימים דע"י שתוסס נעשה יין גמור אבל לענין בפה"ג י"ל דחליא בטעם הענבים (או הצימוקים) וכל שנכנס טעם הצימוקים בתוך המים ע"י הכיבוש מעל"ע חשוב כיון.

וכן מבואר בא"ר (סקי"ד) וז"ל בששורין כתב ע"ת משמע דוקא מעל"ע אבל פחות מעל"ע אין מברכין אלא שהכל לנו"ע וכו' וגם מש"כ דדוקא מעל"ע אינו מוכרח דהא בב"י כתב אם נתנו טעם במים, א"כ כל שטועמים טעם הפרי במים מברכין לנו"ע בפה"ע מיהו מדקיי"ל דאין כבוש כמבואר פחות מעל"ע לענין איסורין, מסתמא אין נותן טעם פחות מעל"ע, גם צ"ע דהא בצימוקים מבואר ביו"ד סי' קכ"ג דדוקא שריית ג' ימים בעינן וצ"ל דלענין ברכת בפה"ג שאני עכ"ל ולפום ריהטא משמע דמחלק הא"ר בין יין לשאר פירות והיינו דלענין ברכת בפה"ג בעינן ג' ימים אבל לשאר פירות כל שנכנס הטעם אחר מעל"ע מברך בפה"ע (לדעת הרא"ש)<sup>11</sup>.

אמנם לכאורה צ"ע לפרש כן בכונת הא"ר דהא דבריו מיוסדים על מש"כ הבי" דכל שנכנס טעם הפרי במים מברך בפה"ע והיינו בין בשאר פירות ובין בצימוקים היכא שלא הבדילן מהמים, וא"כ מש"כ השו"ע דאם משכן הצימוקים והבדילן מהמים הוי ליה יין

ומלבד זאת הרי הט"ו והמ"א בסימן ר"ב סקכ"ז הביאו דברי המהרלב"ח להלכה, וכן משמע מדברי הש"ך ביו"ד שם סקכ"ד, וכן מבואר בשו"ע"ר ובמ"ב בסימן דע"ב וא"כ יש לתמוה איך העלימו עין מכל הני פוסקים שהצריכו ג' ימים דוקא עכתו"ד הכותב.

אמנם באמת המעיין בדברי הפוסקים יראה שהרבה גדולי הפוסקים ס"ל דא"צ שישרה הצימוקים ג' ימים כדי שיהיה ע"ז שם יין לענין בפה"ג וקידוש, ודברי המהרלב"ח והפוסקים הג"ל שהביאו אינו ראייה לנידון דידן וכדלהלן.

מי שריית צימוקים לענין בפה"ג וקידוש (ה) בשו"ע סי' ר"ב סי"א כתב מי שריית צימוקים ותאנים או מי בשולם מברך עליהם שהכל וכו' ואם משך המים והבדילם מהצימוקין הוי ליה יין ומברך עליו בפה"ג ומעין שלש וכו' והוא מדברי הבי" שם, ובמ"א סקכ"ו פ"י דכשהצימוקים מעורבים עם המים ואוכל הצימוקים ושותה המים הוי ליה כמרק של פירות, ומש"כ המחבר אבל אם נמשכו וכו' לאו דוקא אלא שאין כונתו לאכול הצימוקים כלל רק להמשיך מהן היין או מברך בפה"ג, דכל הפוסקים כתבו יין צימוקים ולא חלקו בין משך ללא משך ועוד דביו"ד סי' קכ"ג סי"א כתב בשם הרלב"ח אם עושין יין מצימוקים שכותשין אותן ונותנין עליהם מים ותוסס מקרי יין אע"פ שהצימוקים תוך המים אחר שנשתהו ג' ימים במים וכו' ואע"ג דגבי יין בעי המשכה לענין יין נסך, מ"מ ביין צימוקים שדרך הוא להניח הצימוקים בחבית ושם נעשה יין גמור לא בעי המשכה עכ"ל, וכש"כ לענין ברכה דאפילו על יין גמור מברך בפה"ג אפילו לא המשיך, לכן ג"ל מה שכתבתי עיקר עכתו"ד המ"א.

11 וצ"י בתוון עובדיה סימן ו' שהאריך והרחיב בדין יין צימוקים ובסעיף ג' שם הביא כמה משו"ת עמודי אש שנסתיע מדברי הא"ר כדעת המהרש"ק דס"ל דבעינן ג' ימים לענין בפה"ג, ונראה שהכין כן בכונת הא"ר אמנם לכאורה יותר נראה דכונת הא"ר הוא כמו שביאר המהרש"ם וכן משמע מדברי המגן גיבורים והו"ד להלן.

דהיינו לענין יין נסך וכנ"ל, אלא דמדברי הש"ך שם ביו"ד סקכ"ג מבואר דס"ל דכל היכא דמברך בפה"ג יש בו משום יין נסך וא"כ א"א לחלק כנ"ל, וכן מדברי הט"ז (כאן בס"י ר"ב) משמע דגם לענין בפה"ג בעינן ג' ימים, עיי"ש שהביא מש"כ הרלב"ח והעלה דלאחר שהם ג' ימים כמים הוי יין גמור ונאסר במגע עכו"ם ומברך בפה"ג ודלא כמש"כ השו"ע כאן דמי צימוקים קודם שהבדילן מהצימוקים הוי כמי תאנים.

אמנם באמת אף לפי"ז אין כאן ראיה דשפיר יש לחלק דהיינו טעמא דבעינן שיעברו ג' ימים משום דלא המשך הצימוקים מהיין, וזהו עיקר החידוש של הרלב"ח דאף דבענבים אינו מקרי להתנסך עד שימשך הענבים מהיין, שאני התם דאין הדרך להניח ענבים עם היין, משא"כ הכא שהדרך להניח הצימוקים בתוך החבית ושם נעשה יין גמור אחר שעברו עליו ג' ימים וכמבואר מתו"ד משא"כ היכא שהמשך הצימוקים מהיין א"כ אפילו בפחות מג' ימים מקרי יין, וכ"כ במגן גיבורים (ס"י ר"ב) להדיא ומיישב בזה קושית הט"ז והמג"א על השו"ע שכתב דרק אם משך הצימוקים מהמים חשוב כיון צימוקים והרי ביו"ד מבואר דלא בעינן המשכה כדי להיות יין, ומפרש דברי השו"ע כפשוטו דהיכא דמשך הצימוקים יש לו דין יין גמור לענין בפה"ג וקידוש אף שלא נשרה ג' ימים, וכמש"כ הא"ר אבל כשהשאירו הצימוקים ג' ימים בתוך המים אין לו דין יין עד אחר ג' ימים

ומברך בפה"ג קאי ג"כ בכה"ג, ומהכ"ת דליבעי ג' ימים ועי"כ דמה שהביא הא"ר מיו"ד דביין צימוקים בעינן ג' ימים (והוא משו"ת הרלב"ח שם) וכתב דצ"ל דלענין ברכת בפה"ג שאני, כונתו לחלק בין יין לענין ברכת בפה"ג דסגי בכבוש מעל"ע, לענין יין נסך דבעינן ג' ימים וכמש"כ לעיל.

וכן כתב המהרש"ם בפשיטות (בשו"ת ח"ט ס"ט) עיי"ש שהביא דברי הא"ר וכתב ע"ז וז"ל הרי מבואר דעת הא"ר דגם אי בעינן לגבי יין נסך ג' ימים מ"מ לענין ברכת בפה"ג סגי במעל"ע, והעיקר דכאן תלוי הכל אם נכנס הטעם בהמים וצידד לומר דבנתן הטעם גם בפחות ממעל"ע סגי אלא שלא החליט כן דמהא דקיי"ל כל כבוש מעל"ע, מסתמא אינו נותן טעם בפחות ממעל"ע, אבל ביותר ממעל"ע הכל תלוי אם נכנס הטעם בהמים ועינינו הרואות דפעמים וכו' ולכן אחר שהיית מעל"ע הכל תלוי לפי ראות העין שאם נגמר היין בטעם ומראה כפי הראוי מברכין בפה"ג ומקדשין עליו ובפרט לפמש"כ לעיל דגם מהרלב"ח מירי בפחות מגי"מ מעל"ע (ודבריו בזה מובא בהערה 17) וכיון שהאחרונים לא ידעו מדברי הא"ר יש להקל כמש"כ עכ"ל<sup>12</sup>. הרי דנקט דמש"כ הא"ר דכל שטועמים טעם הפרי מברכין בפה"ע לאו דוקא אלא ה"ה בפה"ג בצימוקים, ולכאורה מוכח כן מדברי הא"ר וכמש"כ.

ועכ"פ לפי"ז אין כאן ראיה מדברי המג"א דלענין בפה"ג וקידוש בעינן ג' ימים וכש"כ דאין כאן ראיה מדברי הרלב"ח

12 וכ"כ המהרש"ם בהגהות על הארחות חיים (סימן ר"ב סקט"ז) ודלא כמש"כ בחזון עובדיה (סו"ג) דמדברי המהרש"ם מבואר דדוקא אם סחטו וסינו היין מהצימוקים, הוי יין בפחות מג' ימים, דהם דברי עצמו ולא מדברי המהרש"ם וכן כשהביא בספר הג"ל דברי העמודי אור (הובא להלן) כתב דדוקא ע"י סחיטת חשיבי יין ומשמע שהוא מדברי העמודי אור, וליתא דהעמודי אור כתב להדיא דכל שקלטו המים טעם יין באיזה פנים שיהיה חשוב יין לקידוש ובפה"ג, (ועי' בהערה 16) ובאמת עינינו רואות דע"י כבישה מעל"ע נכנס הטעם היטב ואפילו יותר מע"י בישול ובודאי לא פחות, (ולא מסתברא דמש"כ המהרש"ם דבעינן שיהא נגמר טעם היין היינו טעם כיון גמור, דהרי אפילו ע"י בישול הצימוקים אין הטעם אלא כטעם מין צימוקים, ובכה"ג ודאי חשוב יין, וכדיבואר להלן) וא"כ ה"ה ע"י כבישה דבעינן שיהא נגמר טעם היין היינו הטעם של המין צימוקים ושלא יהיה כטעם מים).

עכ"ד והובא דבריו גם במ"ב שם סקנ"ז להלכה.<sup>13</sup>

ולפי"ז אין כאן ראייה ממש"כ הט"ז דלאחר ג' ימים הוי יין גמור דס"ל דרק ככה"ג הוי יין גמור, די"ל דכיון דלא בא הט"ז לאשמעינן אלא דלא בעי המשכה לכך בעינן ג' ימים דוקא, אבל קודם ג' ימים דבעי המשכה כדי להיות יין לא מיירי ומה דלא מפרש דברי השו"ע כמש"כ המגן גיבורים דמיירי קודם ג' ימים י"ל דמשמע בשו"ע דלעולם בעי המשכה ואפילו לאחר ג' ימים<sup>14</sup> ובזה חולק על השו"ע (וכן י"ל בדעת המג"א דלא פ"י כהמגן גיבורים, אבל לדינא י"ל דס"ל כוותיה).

וכן לפי"ז אין כאן ראייה ממה שהביא הש"ך דברי הרלב"ח ומשמע דבעינן ג' ימים די"ל דהיינו דוקא כשלא המשך הצימוקים, וכן באמת נראה בדעת הש"ך, דבס"ק כ"ג הביא מש"כ הב"י (בסי' ר"ב) דאם נמשכו

המים מהצימוקים הו"ל יין ומברך עליו בפה"ג, וא"כ תקשי ממש"כ מיד אח"ז בסקכ"ד מהרלב"ח דלא בעינן המשכה, ולפי החילוק שכתב המגן גיבורים נ"חא דבלי המשכה בעינן ג' ימים אבל אם המשך הצימוקים מהמים חשוב יין גם בפחות מ'ג' ימים.<sup>15</sup>

(וכן משמע קצת מלשון הרא"ש בפה"ק דכתובות שהביא הש"ך שם דבמקום שאין יין מצוי בשעת אירוסין יקח הצימוקים וישרה אותם במים ויסחוט אותם ויברך עליו בפה"ג. עכ"ל משמע דמיירי בשעת אירוסין וא"צ להמתין ג' ימים וע"ז כתב הש"ך וכ"כ הב"י בסמ"ן ר"ב דאם משך וכו' וע"כ כמש"כ חילוק הנ"ל).<sup>16</sup>

וכ"כ העמודי אור (סימן ו' אות ט') בביאור דברי הרלב"ח עיי"ש דהביא מש"כ המהרש"ק בספר החיים סי' ער"ב דאסור לקדש על יין צימוקים שמבשלין הצימוקים

13 ואפשר דהביאור בזה הוא דער ג' ימים אינו יין גמור אלא דלהיות יין לענין בפה"ג אולינן בחר הטעם שהוא העיקר וכל שיש בו טעם הצימוקים ע"י הכבישה מעל"ע חשוב כיון, אמנם כל זמן שלא המשך הצימוקים (או שברעתו לאכול הצימוקים לדעת המ"א) לא שייך לומר דהטעם של הצימוקים העיקר, שהצימוקים עצמם הם העיקר והמין נכרי בחריה והוי כמרק מפירות וכמש"כ המ"א שם.

14 ועי' בשערי תשובה דכן ט"ל כמה אחרונים בדעת המחבר ודלא כהמ"א ושא"כ, ועי' בחזון עובדיה שם סעיף ג'.

15 וכבר רמו בקושיא זו הבית מאיר כיו"ד שם ומציין למש"כ במ"א בסמ"ן ר"ב, והיינו למש"כ המ"א דהמשכה לאו דוקא אלא העיקר תלוי בכונתו להמשיך או לא. אמנם לכאורה החילוק דחוק קצת כלשון הש"ך דהו"ל לפרש מרכתב להדיא בס"ק שאח"ז דלא בעינן המשכה, ולפי מש"כ המגן גיבורים נ"חא טפי דהש"ך בסקכ"ג מיירי בפחות מ'ג' ימים וכדמשמע מדברי הרא"ש, ובסקכ"ד כתב להדיא דמיירי לאחר ג' ימים ולכן לא בעינן המשכה.

16 אמנם באמת צ"ע דמלשון הרא"ש משמע דבעינן שיסחוט הצימוקים וכן משמע מדברי הרי"ף בפרק ערבי פטחים וז"ל "ולא כל הצימוקים, שאין לקדושי עלייהו אלא כגון דמכמשן בגופנייהו ולא דיבשונו וכו' הני הוא דשינן במים ומעצרינן להו ומקדשינן עלייהו וכו'" (והובא ג"כ ברא"ש בפרק המ"ס) הרי דלאחר השרייה מעצרינן הצימוקים, וכבר הקשה ע"ז בשו"ת משכנות יעקב סי' ק"ו וס"ל דדוקא ע"י סחיטת הצימוקים יש לו דין יין, ובשערי"ז בסמ"ן ער"ב סקכ"ג הביא דבריו וכתב דמשאר הפוסקים מבואר דכל שנקלט טעם הצימוקים היטב ע"י השרייה ג' ימים ותוסס א"צ שיסחוט אותם, וכן הוא משמעות הש"ך כאן (והמשכ"י שם חולק עליו) ושאר הפוסקים הנ"ל, אלא דמש"כ בשערי"ז דע"י שרייה ג' ימים ותסיטה, הרי מבואר דהרבה פוסקים ס"ל דא"צ ג' ימים דסגי בשרייה מעל"ע, וכן כתב המ"ב בסמ"ן ר"ב בשם המגן גיבורים, והעיקר הוא שיקלט הטעם היטב, וא"כ גם לדידהו א"צ שיסחוט הצימוקים. ובעיקר הקשיא מדברי הרי"ף והרא"ש דמשמע דע"י סחיטה דוקא, אולי אפשר ליישב דמיירי כומן מועט ופחות מעל"ע, ובכה"ג בעינן סחיטה, וכן משמע מלשון הרא"ש שהביא הש"ך שם דמיירי בשעת אירוסין ממש, ובדראי בשעה מועטת כזה אין הטעם קולט בהמים בלי סחיטה (וכמש"כ המשכנות יעקב שם) אבל בשרייה מעל"ע (לפי כל הני פוסקים) וכש"כ בשרייה ג' ימים א"צ סחיטה וכמשמעות כל הפוסקים.

הוי יין צמוקים דא"כ גם ע"י כבוש הוי יין, וכמש"כ הרה"ח (ריני קידוש) בפשיטות דמותר לבשל לצמוקים ולקדש עליו, וכ"כ המ"ב שם בסקכ"ב בשם הח"א אלא שכתב שם ויש מתמירין דלא מקרי יין עד שיהיה תוסס ג' ימים, והוא דעת מהרש"ק בספר החיים הנ"ל, הרי דלדינא נקט כשאר הפוסקים דא"צ שרייה ג' ימים דוקא, וכן מבואר מפשטות לשון השו"ע כסימן ר"ב מי שריית צימוקים או בישולם וכו' ואם משך המים והבידלים הוי ליה יין צימוקים וכו' הרי דמי בישול צימוקים הוי יין צימוקים.

אמנם יש לדחות דאין דברי המהרש"ק בזה מוכרחין די"ל דאף דכבוש כמבושל מ"מ אפשר דמבושל עדיף מכבוש, וא"כ מזה דע"י בישול הוי יין צימוקים אין כאן ראייה דע"י כבישה מעל"ע הוי יין, וכ"כ בעמודי אור (שם אות ר') לדחות ראיות המהרש"ק עייש"ד די"ל דאף בטעם קלוש כמו שפועל כבישת מעל"ע די לאסור ולהכי קיי"ל כבוש כמבושל לאסור, אבל בישול אפשר דשקיל כבישת ג' ימים עייש"ד וא"כ אין לנו ראייה מכל הפוסקים שהקילו ביין צימוקים שע"י בישול שס"ל גגם בכבוש מעל"ע דחשוב כיון, וכן הוא דעת עוד כמה פוסקים דלהדיא הקילו לענין בישול והחמירו בשריית מעל"ע, ע"י כמנורה הטחורה סימן ער"ב סק"ח ובאורחות חיים שם, וכן הוא לכאורה דעת הרה"ח משינאווא זללה"ה, לפי מה שהביא בשו"ת תורת יקותיאל (מהר"ק סי' ס"ג) בשמו דמותר לקדש על יין צימוקים שע"י בישול (והכותב הנ"ל הביא מהרה"ק הנ"ל להחמיר בשרייה דבעינן ג' ימים דוקא).

ועי"ז מוציאין המשקה וכן אין לברך בפנה"ג על יין כזה והביא ראייה לזה ממש"כ הרלב"ח שאין מקרי יין אא"כ נשרו הצימוקים ג' ימים, ואילו היה לו דין יין ע"י בישול היה ראוי להיות יין במעת לעת בלבד, דהא קיי"ל דכבוש כמבושל במעל"ע עכ"ד, ובעמודי אור שם השיג ע"ז דמדברי הרלב"ח אין כאן ראייה דמש"כ דבעינן ג' ימים היינו להיות יין גמור דלא בעי המשכה (ובאות י' שם ממשיך בזה) וכתב וז"ל באופן שנלע"ד גוף שהיית ג' ימים בשרייה זו אין לנו, רק בטעמא תליא מילתא וכל שקלטו המים טעם יין באיזה פנים שיהיה חשוב יין לקידוש ובפנה"ג, אי עביד המשכה הוי יין לקידוש ובפנה"ג מיד, ואי לא עביד המשכה צריך ג' ימים וכו' עכ"ל.

ומבואר דכל הני פוסקים (הא"ר והמהרש"ם, המגן גיבורים והעמודי אור) ס"ל להדיא דא"צ שרייה ג' ימים, והיינו מלבד דעת השו"מ והתכ"א הנ"ל שס"ל כן. וכן אין כאן ראייה מכל הפוסקים שהביאו הרלב"ח וכנ"ל ואדרבה הוי עיקר הראיה של המהרש"ק (ושאר הפוסקים שהביא הכותב) הוא מדברי הרלב"ח ולפי מה שנתבאר ליכא ראייה<sup>17</sup> וגם אין להביא ראייה מסתימת דברי המ"ב כסימן ער"ב סקט"ו שס"ל דבעינן ג' ימים דהא בסימן ר"ב כתב בפשיטות להיפך בשם המגן גיבורים, וע"כ דמש"כ דאופן עשייתן הוא ע"י שרייה ג' ימים לאו דוקא אלא דבכה"ג בודאי הוי יין גמור (וכו"ע) מדור הוי יין וכן לא בעי המשכה).

ובאמת לפי מש"כ המהרש"ק דגם ע"י בישול אינו נעשה יין דא"כ גם ע"י כבוש מעל"ע הו"ל יין א"כ היה אפשר להביא ראייה מעוד הרבה פוסקים דס"ל דע"י בישול

17 ובאמת ע"י בשו"ת מהרש"ם הנ"ל ששדי נרגא בעיקר הראיה מדברי מהרלב"ח דמתוך דבריו מבואר דבהמעשה שהיה לא היה ג' ימים מעל"ע (דהרי כיום רביעי מילא את החבית ובליל שבת נגע בו העכור) ואם בעינן ג' ימים דוקא הוי בעינן מעל"ע (כמש"כ בשו"ת כ"א יו"ד סי' ט"ז) ובע"כ דמש"כ הרלב"ח שכבר עברו ג' ימים משום שמעשה שהיה כך היה דעכ"פ כבר היה שיעור כבוש מעל"ע כיון שכבר עברו ג"י, ועיי"ש, ולכן תמה על האחרונים שהמציאו חומרא זו דבעינן ג' ימים על סמך דברי הרלב"ח.

דס"ל להני פוסקים דבעינן שרייה ג' דוקא כדי שיהיה יין גמור, וכ"כ הרב הכותב בקובץ באו"י שם, והביא ראיה לזה, דהחכמ"א בעצמו בחיי אדם כלל קצ"ו סעיף ח' כתב לגבי הרין של מי פירות אין מחמיצין, דמייירי שהצימוקין שהו במים ג' ימים וא"כ סותר את עצמו (דלענין יין נסך כתב דסגי במעל"ע) וע"כ דיש לחלק כנ"ל וה"ה הכי לגבי פהב"כ שיש לדמות יותר לרין חמוץ מלרין ברכה עייש"ד<sup>18</sup>.

אמנם אין דבריו מוכרחין, דמהא דמי פירות שאין מחמיצין אינו ראיה כלל הדתם בעינן שישתנה טבע של המים ע"י התסיסה להיות כמי פירות שאינם מחמיצין, אבל לענין פהב"כ מי י"מר, ואדרבה יותר מסתברא דכל שיש ע"ז שם יין לענין בפה"ג וקידוש א"כ ה"ה לענין פהב"כ, (וכש"כ להפוסקים דס"ל דגם לענין יין נסך חשוב כיון) והן אמת דבספר החיים (בסימן קס"ח) כתב המהרש"ק "עיסה שנילושה ביין צימוקים הוי סהב"כ דע"י התסיסה נשתנה לגמרי ונחשב כיון ממש" ומשמע דדוקא ע"י תסיסה נחשב כיון ממש, אמנם פשוט דליכא ראיה כלל, דהמהרש"ק לשיטתו לענין בפה"ג וקידוש ס"ל כן, אבל לרוב הפוסקים דס"ל דנחשב כיון ממש אף בשרייה מעל"ע מסתברא דה"ה לענין פהב"כ<sup>19</sup>.

וא"כ אף דאין לנו ראיה ברורה לזה, נראה דע"ז סמכו אלו שנהגו כן ואינו ברור למחות בידם מאחר דמסתברא כמותם,

אמנם ע"י באורחות חיים שם שמרייק מסתימת לשון השועה"ר בסימן ר"ב סי"ב דס"ל דבעינן דוקא ע"י שריית ג' ימים עיי"ש בדבריו שכתב "כגון מי שריית או בישול תאנים או שאר פירות וכו' אפילו במי שריית צמוקים יעשה כן אם שראן על דעת לאכלן עד מימיהם וכו' [וכמש"כ המג"א הנ"ל] אבל אם שראן שלא ע"ד לאכלן כלל אלא לשתות מימיהם לבד תורת יין עליהם וכו' ומברך עליהם בפה"ג ע"ד שיתבאר בסימן ער"ב וכו'" עכ"ל הרי דהשמיט מי בישול צימוקים ומשמע דס"ל דדוקא ע"י שרייה ג' ימים נעשה יין וכמש"כ בסימן ער"ב.

ובסיכום הענין, דעת הרבה מגדולי הפוסקים ס"ל דסגי בשריית יום אחד כל שקלט טעם הצימוקים היטב ויש לו טעם יין חשוב כיון וכש"כ ע"י בישול הצימוקים דיש לו דין יין צימוקים, ויש מחמירין בשריית צימוקים דבעינן ג' ימים (וכן משמע קצת מסתימת הפוסקים שהביאו הרלב"ח אלא דליכא ראיה כנ"ל) אבל בישול צימוקים ס"ל דהוי יין צימוקים (ובכפשוטו לשון השו"ע), חוץ מהמהרש"ק שהוא היחידאה דס"ל בהדיא (אלא שכן משמע גם בשועה"ר) דיין צימוקים לברך בפה"ג ולענין קידוש אינו אלא ע"י שריית ג' ימים דוקא, ולא ע"י בישול וכש"כ לא בשרייה מעל"ע.

אמנם כל זה לענין בפה"ג וקידוש אבל לענין פהב"כ לכאורה אין לנו ראיה, ואפשר

18 ומדברי התפארת יוסף שהביא שם משמע להיפך דלענין פהב"כ א"צ שישתנה למי פירות וכמו לענין קידוש (ועי' מש"כ להלן אות ח) ומדברי המג"א בסימן תס"ב והמ"ב סק"י שהביא שם, הרי לא מיירי כלל לענין בישול או כיבוש מי פירות אלא בעירב מים לתוך היין, (ועי' מש"כ להלן אות 22 בבאור דברי השועה"ר שם סי"ג) אמנם משו"ת חסד לאברהם סי' ט"ז "הוי"ד לעיל אות ב' ועי' מש"כ שם) משמע דיין צימוקים לענין פהב"כ הוי כדיון מי פירות לענין חמוץ (וכן משמע בשו"ת הרי בשמים מהר"ט סי' כ"ה הוי"ד להלן ועי' מש"כ שם) אלא דלא מיירי להדיא לענין יין צימוקים אלא בשאר מי פירות ע"י תסיסה ואפשר דיין צימוקים עדיף טפי.

19 ולו יהא אלא ספק בזה הרי בספק פהב"כ קי"ל להקל ומברכין ע"ז בומ"מ ועל המחיה, ועי' מש"כ בקובץ באו"י גליון פ"ה עמוד קל"ח בבירור דבר זה, (וכעיי"ז כתב בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ד סי' כ"ט ובמג"א ח"ב סי' נ"ב) ובעיקר הדין ספק ספיקא בכרכות ע"י בשו"ת יחיה דעת ח"ה סימן כ"א שהרחיב בזה והביא כל השיטות בענין זה.

ע"י הצינון א"כ האי לחודיה והאי לחודיה וכמש"כ בהגמ"ר והובא ביו"ד סי' צ"ח ס"ד דבנפל חלב לחבשיל דא"צ שישים דאפשר להפריד האיסור ע"י צינון, וע"ש בב"ח ונהי דאנן לא קיי"ל כן מ"מ לחומרא ודאי כן וכדאיתא ברמ"א שם, ולכן אין לו דין פהב"כ וטוב להחמיר ולאכלו בתוך הסעודה עכ"ד, אמנם בתשורת ש"י שם מדה דבריו דשאני שמנונית דטבע החלב והשומן להקפיד ולצוף למעלה ואין מתערב עם הרוטב אבל טעם בשר מתערב עם המים, ואפשר דלענין פהב"כ תלוי רק בטעם (פי' טעם המים) אלא דנשאר בצ"ע בזה כיון דלענין טיכול במשקה חשוב כמים (וע"י מש"כ להלן אות ט').

### דעת המרהש"ק

ז) וע"י בספר החיים (קס"ח) להגאון המהרש"ק שכתב ג"כ דעיסה שנילושה ברוטב של בשר אין לו דין פהב"כ וז"ל, הנה נשאלתי באם לקח בשר ובשלו במים וברוטב הזה לשה עיסה, אם צריך לברך בזה המוציא או לא, והשבתי הנה זה פשוט אם היו מעט בשר במים שהי' המים רוב נגדו ומכ"ש אם גלוש עוד במים ממש ג"כ דפשיטא דלא הוי פת הבאה בכסנין, דמי פירות בעינן שיהיה רוב מי ולדעת קצת בעינן שיהי' המי פירות עיקר ממש [דעת הב"ח בשם המהרש"ל והובא במג"א סק"ח דס"ל דבעינן שיהא המי פירות מרובים מהקמח] ועכ"פ רוב מי פירות בעינן [וכפי הרמ"א והט"ז שם דסגי בזה שיהא המי פירות מרובים מהמים ע"י מש"כ לעיל פרק י"א אות ר'] וכאן כיון דהי' שם מים אחרים או באותן המים עצמן כיון שהי' רוב נגד

ובקובץ שם (לכסוף דבריו) הביא הכותב מספר מנחת יצחק (להרה"ג רבי יצחק העליר, נדפס תרס"ו) שמסיק בזה וכתב "וכן נכון להורות דין צימוקים בין ע"י שרייה ג' ימים או ע"י בישול יש לו דין יין לכל מילי וכו' ומי שרוצה להחמיר על עצמו להיות מן המהדרין דוקא אחר יין צימוקים שנעשה ע"י שרייה ג' ימים בין לקידוש ובין לענין פהב"כ תע"ב, אבל לאחרים אין להורות כן עכ"ל ואפשר דה"ה ע"י שריית יום א' וכמבואר מכל הפוסקים הנ"ל דיש לו דין יין לכל מילי<sup>20</sup>.

ועכשיו נבאר דין עיסה שנילושה במים שנתבשלו בהם שאר פירות או ירקות וכן מה שדנו האחרונים ברוטב של בשר אם הוי כמי פירות לענין זה.

### עיסה שנילושה ברוטב של בשר

ז) ע"י בשו"ת חוט המשולש ח"ג סי' נ"ט (הגאון רבי אליעזר יצחק נכד הגר"ח מוולאז'ין) שנשאל בעיסה שנילושה ברוטב שמן מאד אם דינו כפהב"כ, והשיב דכיון דהמים הם רובא נגד השמן לא מקרי פהב"כ, ואף דנתבשל ביחד וקבל המים טעם השמנונית אינו חשוב ככולו שמן וכמבואר בשמן דאניגרון (ברכות דף ל"ו) דאם אינו חושש בגרונו מברך שהכל, הרי דחשוב כמים, ומשמע דאף אם בישל ביחד וע"ש שכתב עוד דכיון דלענין טיכול במשקה חשוב הרוטב במים וא"כ ה"ה לענין פהב"כ יעשו"ד וכ"כ בשו"ת יד מאיר סי' כ"ט והו"ד בתשורת ש"י מהד"ת סי' קי"ד (ומצויין ג"כ בדע"ת סי' קס"ח) דרוטב של בשר אינו כמי פירות לענין פהב"כ, וטעמו דכיון דאפשר להפריד השמן מהמים

20 אלא דבכל אופן בעינן שלא יהא הצימוקים פחות מאחד בששה במים וכמש"כ הפוסקים לענין קידוש, אמנם באמת בצימוקים שלנו צ"ע מטעם אחר דהרי מפורש בשו"ע דדוקא בצימוקים שיש בהם לחלוחית קצת שאם ידרוך אותם יצא מהן דבשן אבל בלא"ה אין מקדשין עליו ואפילו בפה"ג אין מברכין עליו, אמנם ע"י בערוך השולחן סיק ר"ב סט"ו ומיישב מנהג העולם לברך על יין צימוקים שלנו כפה"ג, וא"כ ה"ה לענינו אלא דרדינן צ"ע דאפשר דלא הקילו בזה אלא מפני שלא היה יין מצוי אבל בני"ד צ"ע (וע"י מש"כ במנח"א ח"ב סי' נ"ב והו"ד להלן אות' דבזה הולכין אחר לשון בני"א ואפשר דגם לענינינו שייך סברא זו).

בכלל פת, וגם עיין בפרי מגדים בסי' תס"ז דמוכת במעשה דקאמר שם דרוטב מחמיץ ולא נחשב כמי פירות ע"י הבישול של בשר בו, ולכך נראה דרוטב של בשר לא נחשב כמי פירות והגלוש בו חייב לברך עליו המוציא ובהמ"ד, מיהו אם גלוש ביין צמוקים נראה דהוי פת הבאה בכסנין דיין צמוקים ע"י תסיסה נשתנה לגמרי ונחשב כיינ ממש והוי פת הבאה בכסנין כנלפענ"ד כעת עכ"ל המהרש"ק.

ומבואר דס"ל להמהרש"ק דהמים שנחבשלו בו פירות חשוב כמים לענין פהב"כ ואין לדמות לזה מה דנחשב כמי פירות לענין הברכה או לענין חימוץ (ומ"מ ס"ל דיין צימוקים שנשתנה ע"י תסיסתו ליין חשוב כמי פירות ממש וע"י מש"כ לעיל אות ו'), אמנם אין דבר זה מוסכם ומצינו כמה אחרונים שדימו דין מי פירות לענין פהב"כ למה דנחשב מי פירות בשאר דינים הנ"ל וכמבואר בסעיף הבא.

### עיסה שנילושה במי שלקות

ח) ע"י בשו"ת תפארת יוסף סי' י"ד (מצויין בדעת) בענין עיסה שנילושה בשכר שעורים או ביין צימוקים, וז"ל ברור בעיני דא"צ לברך המוציא לאחר דקיי"ל דמיא דכולהו שלקי כשלקי דמי וא"כ הוי כמי פירות, ורבינו יונה הרגיש שם מדוע בשכר של שעורים אין מברכין עליו בפה"א כמו על שעורים גופייהו ותיירץ כיון שיצא מתורת אוכל לגמרי לפיכך אינו מברך אלא שהכל, ועכ"פ מבואר דהוי כשעורים ועל כרחק משום דנתרשלו השעורים ונשתנו בטעם המים לשכר דהוא טעם השעורים והוי מי פירות, ואף כי הח"צ בתשובה ק"מ כתב דביין צימוקים שלנו שכולו מים אלא שקולט טעם הצימוקים אין לו דין יין ואסור ללוש בו בפסח וכו' וכ"כ הבכ"ש וגם מבואר בפמ"ג דרוטב מחמיץ אף דנתבשל בבשר, הוי דלא מחשבינן כמי פירות ע"י שקיבל טעם הבשר דייל דוה רק ביש לו מראה מים כמו רוטב דיש לו מראה מים,

טעם הבשר בהם א"כ הוי רק מטעם מי פירות ואין לו דין כסנין, אך בהא איכא לספוקי אם היה כאן הרבה בשר רוב נגד המים ולא היה מים אחרים רק ברוטב הללו גלוש, אם יש לו דין פת כסנין או לא, גם כנודן הראשון עדיין יש לספק כיון דהרוטב נתבשלו עם הבשר אולי ע"י בישול זה נשתנה המים ונחשב כולו מי פירות כמ"ש הפוסקים גבי יין צמוקים לענין פסח (ע"י בסי' תס"ב מג"א סק"ו) ובמי דבש כיון דתוסס נשתנה ונחשב כולו מי פירות, א"כ ה"ה אפשר ברוטב של בשר הוי כן ונחשב כל הרוטב למי פירות, והנה גבי ברכה יש דעות בסי' ר"ב ובסי' ר"ה אם מברכין על המרק של פירות כמו על הפירות עצמן, והנה להסוברים דאין מברכין עליהם כמו על הפירות רק שהכל פשיטא דלא נחשב הרוטב כמי פירות, אף להסוברים דמברך כברכת אותן הפירות יע"ש כמה חילוקים י"ל היינו דוקא לענין הברכה דבברכה אזלינן בתר החשוב והעיקר ופוסר את הטפל לכך כיון דעכ"פ יש כאן טעם של הפירות אף דיש כאן מים ג"כ מ"מ מברך על טעם הפירות שהוא עיקר והמים טפל להם, אבל כאן להיות נחשב פת הבאה בכסנין הוי באמת הקמח עיקר והרי דעת כמה דאף בגלוש בדבש ממש בעינן שיהי' הדבש רוב כל כך שהיא יהי' העיקר [הב"ח כנ"ל] ונהי דאנן לא קיי"ל כן [וכהרמ"א והט"ו הנ"ל] היינו דנהי דהקמח עיקר מ"מ כיון שגלוש במי פירות לא הוי פת, אבל כאן שבאמת הקמח עיקר ובמה שגלוש יש כאן מים ג"כ, ונהי שיש בו מי פירות מ"מ גם מים יש כאן ולא הוי עיקר מי פירות ולא נחשב רובו מי פירות והוי פת ממש, ואף מהתם, מחטה במי דבש או מי צמוקים אין רא"י די"ל, חדא תוסס שאני ועוד דהתם לענין חימוץ כיון דעכ"פ נחלש כח המים וקיבל טעם הפירות ודבש אין בו כח להחמיץ עוד, ולא הוי בכלל מים לבד, אבל כאן לענין פת הבאה בכסנין בעינן דוקא מי פירות וכל דלא הוי מי פירות ממש [ע"י סחיטת הפירות] הוי

ומבואר דס"ל דהיכא שנשתנה כל המים בטעם ובמראה בודאי יש לזה דין מי פירות, אבל היכא דלא נשתנה לגמרי במראה ראוי לחוש דאין לזה דין מי פירות, והיינו היכא שנשאר בו ממראה המים, (ונראה כונתו דביין צימוקים עדיין אין המראה כיון גמור בלי מים, הרי דנשאר בה כח המים וכן ברטוב, של בשר דאין המראה כמראה הציר שיצא מהבשר בלי מים, משא"כ בשכר דנשתנה ממראה המים לגמרי) ועי' בדע"ת (קס"ח ט"ז) דכתב דאין להקל במי אורז ודוחן וערד עפ"ל שחב המים משונה במראה ובטעם ומציין לשו"ת תפארת יוסף הנ"ל ומשמע דנקט דרך דנשתנה המראה לגמרי יש להקל.

אמנם בשו"ת הרי בשמים (מהד"ת סי' כ"ה) מצדד להקל גם בעיסה שנילושה במים שבישלו בו אורז, ומתחלה רצה לומר דכיון דלענין פהב"כ צריך שיהא רוב מי פירות א"כ בעינן שיהא בהאורז רוב כנגד המים ואז שפיר י"ל דהוי עליה דין פהב"כ, אמנם אח"כ כתב דאפילו אם אין כאן רוב נגד המים י"ל דע"י הבישול נתהפך המים למי פירות וכמש"כ המהר"ט בשם המבי"ט ביין צימוקים דחשוב מי פירות שאין מחמיצין אלא שהח"צ (סי' ק"מ) חולק ע"ז ולדעתו לא חשוב כפהב"כ, וכוה לימד זכות על האופים שנוהגין ללוש בשכר דהמג"א (סי' תס"ב סק"ו) החזיק בשיטת המבי"ט.<sup>22</sup>

אבל באין לו מראה מים ונשתנה לגמרי למראה יין וכמו שכר דנשתנה לגמרי ע"י הבישול בשעורים או חשוב לגמרי כפירות והוי מי פירות וכו' ודומה לחלב דמותו אף דחלב נעשה מדם דדם נעכר ונעשה חלב, והוא ג"כ משום דנשתנה לגמרי למראה חלב, וכעין זה מצינו לענין כיסוי הדם שנפל לתוך מים דתלוי אם יש בו מראה מים דחייב לכסות, וה"נ תלוי במראה ומהאי טעמא י"ל דגם עפ"ל טראנק אין לו דין מי פירות כיון דיש לו מראה מים, ועי' בפמ"ג שם דכתב דעפ"ל טראנק אין לו דין מי פירות ומחמק, וי"ל דג"כ מהאי טעמא דבנשאר מראה מים לא בטל כח המים וכי' עכ"ל.

ובהמשך התשובה שם מבאר התפ"י שיטת הח"צ והבכ"ש עפ"י סוגיית הגמרא כ"ב דז: והעלה בזה וכתב וז"ל ועי' ג"ל ברור דע"כ גם להח"צ היה ברור דדינו כיון גמור לקידוש ורק לנסכים פסול דיש לו מראה מים, וגם לענין חימוץ סבר דבכותו להחמין כיון דלא נשתנה המים רק הטעם, ועכ"ז בעיסה שנילושה ביין צימוקים יש לו דין פהב"כ כיון דלענין זה לא בעינן שישתנה המים דאף בדבש ומים יש לו דין פהב"כ, ומכש"כ הכה דנעשה כולו יין, אך עכ"ז באיכא רוב מים ראוי לחוש לשיטת הת"ש (הבכ"ש) ושיטת הח"צ הנ"ל אבל בשכר שעורים דנשתנה כל המים בטעם ומראה ברור בעיני ד"ל דין פהב"כ כיון דבשל כל כח המים בטעם ומראה עכ"ל.<sup>21</sup>

21 צ"ע בכונת הדברים דהרי כתב דלענין פהב"כ א"צ שישתנה המים והוי כמו לענין קידוש דגם הח"צ מודה דחשוב כיון ואפשר דאינו ברור בדבר זה (דהרי יש פוסקים דס"ל דגם לענין קידוש טובח הח"צ דיין צימוקין שלנו אינו יין וכמ"ש לעיל אות ד') ולכן כתב דראוי לחוש לזה, ובעצם הדברים שכתב דלענין פהב"כ א"צ שישתנה דאין בדבש ומים יש לו דין פהב"כ, לכאורה צ"ע דשאני התם דיש עכ"פ רוב דבש נגד המים, משא"כ כאן דאין בטעם הצימוקים רוב נגד המים, ואפשר דמזה דסגי בדבש מי פירות בעידוב מים הוי ראייה דא"צ שיהא הלישה במי פירות ממש אלא דכל שיש ע"ז יש"ם מי פירות ג"כ חשוב כנילוש במי פירות, ולכן סגי ברוב מי פירות, ועדיין צ"ע. (ובמה שכתב לחוש לדעת הח"צ הובא דבריו לעיל אות ב', וגם דברי המבי"ט דס"ל דיין צימוקים כשר לנסכים ואינם מחמיצים, וכן ס"ל לרוב פוסקים וכן נקט השועה"ר והמ"ב בסימן תס"ב).

22 הנה מדברי ההרי בשמים כאן מבואר דס"ל דמש"כ המבי"ט דע"י תסיסה נשתנה ליין לאו דוקא ע"י תסיסה אלא ה"ה ע"י בישול וכן מבואר מדברי תפארת יוסף הנ"ל ועי' בערך ש"י (או"ח קס"ח ט"ז) שמדייק כן מדברי הכנה"ג שהביא המג"א (תס"ב סק"ו) שכתב "דכיון שתוסס הוי כמו שנתבשל" הרי דיליף תסיסה

שאינן דרך לקבוע עליהם כדברי הבי"ה הנ"ל  
 ובכל הני אין דרך לקבוע עליה וה"ה דחשוב  
 מי פירות לעינן כיסנין והדבר צ"ע, ובנ"ד  
 במי אורז לא מלאני לבי להקל כ"א כשהיו  
 הרבה אורז במים בשעת הבישול עד שהמים  
 נעשו עבים ביותר כמוכב במג"א סי' ר"ד  
 סק"ט בשם תשו' מהר"ם דבכה"ג בודאי יש  
 לחשוב כמי פירות, ואפילו בזה יר"ש יהיה  
 נזהר מלאכולם כי אם בתוך הסעודה עכ"ל  
 ומבואר דלדינא ס"ל דאפשר להקל במי אורז  
 כשהוא עבה ביותר אלא דגם בכה"ג יר"ש  
 יחמיר בזה.

ועי' בערוך השולחן (קס"ח סכו"ו) וז"ל  
 ודע שבימי ילדותי בהיותי במדינת רייסין  
 נתפשט שם אצל האופים שמבשלים  
 גרויפי"ן של שעורים במים ומסננים את  
 המים ולשין במים אלו עיסה ואופין מהן  
 גלוסקאות ומברכין עליהם מזוגות ועל  
 המחיה ואמרו שכן הורו להם אחד מגדולי  
 הדור כדור הקודם, וטעמו נראה פשוט עפ"י  
 מאי דאמרינן בברכות דנאי דשלקי כשלקי  
 לענין הברכה, וממילא דיש ע"ז דין מי  
 פירות וכו' <sup>23</sup> ומ"מ אין מזה ראייה ברורה

ובהמשך דבריו שם הקשה דהא לענין  
 מקוה מבואר דשכר פוסל את המקוה בג'  
 לוגיין (עירובין כ"ט): וכן מי שלקות פוסלין  
 המקוה בג' לוגין (מקואות פ"ז מ"ב) הרי  
 דריגים כמים ואמאי יהא חשוב מי פירות  
 לענין פהב"כ, ומיישבו עפ"י הירושלמי  
 הובא בר"ש במקואות (שם מ"ב) דפריך  
 אמתניתן דתרומוה ספ"י דמי כבשים ומי  
 שלקות של תרומה אסורין לזרים ממתניתן  
 דמקואות הנ"ל דחשוב מים ומשני דתרומה  
 תליא בנתנית טעם דאסור באכילה אבל  
 משום הכי לא נפקי מתורת מים לענין מקוה,  
 ובזה מסיים ההרי בשמים שם וז"ל "ולפי"ו  
 י"ל דלהכי לענין כיסנין חשוב מי פירות כיון  
 דנשתנה טעמו אף דלענין פסול שאובין לא  
 נפקי מתורת מים מ"מ לענין דבריהם דתלוין  
 בטעמא אזלינן בחר השתא שנתהפכו המים  
 בטעמו נתבטלו מהיות עוד שם מים עליהם  
 וכו' וה"ה לענין פהב"כ לא חשוב עוד שכר  
 למים ומכש"כ מי שלקות דאשתבו בברכתם,  
 וכן לענין איסור תרומה וכי"כ הוי עלייהו  
 דין השלקות כנ"ל, בודאי חשוב הגילוש  
 בהם לפת כיסנין, דבאמת העיקר תלוי בזה

מבישול (ונשאר בצ"ע במש"כ המהרש"ק דחסיסה עדיף מבישול) ועי' במ"ב (שם סק"ג) שכייל שניהם  
 ביחד וצ"ע.

ומה שנקט ההרי בשמים כפשיטות דגם בשאר פירות (או ירקות) שייך האי דינא דהמבי"ט, והרי המג"א  
 (שם) נסתפק בזה דאפשר דדין זה ענבים שכחם חזק להפך המים לדין נראה פשוט דכיון דלענין פהב"כ אינו  
 אלא דין דרבנן לכן ספיקא לקולא, ועי' במ"ב (שם) דכתב דבשאר מי פירות שע"י בישול (וחסיסה) שנפל  
 בהם חיטה יש להחמיר ולא לשתותן, אבל לשהותן עד אחר הפסח יש להקל, ומשמע דרק לענין איסור כרת  
 נקט להחמיר ואי"כ כשי"כ בנ"ד דינאו אלא דרבנן.

אמנם בשו"ע"ר שם סי"ג שסתם בזה וכתב דבשאר מי פירות אין כחם חזק להפך המים להיות דינם כמי  
 פירות, וכו' וכן משקה העשוי מדבש דינו כמי פירות עם מים כיון שפירות מים, ובהצנינים שם מצייין  
 דהמקור לזה הוא מדברי הרמ"א סי' ק"ס סי"ב ועיי"ש דכתב הרמ"א "וכשי"כ דמותר ליטול ידיים בשעת  
 הדחק בשכר או במי דבש המבושלין דעיקרן מים" ומהו הבין המציין דלמד הרב דלענין חימוץ עדיין חשוב  
 כמים, ולפי"ז משמע דגם כמידי שהוא דין דרבנן אין דינם כמי פירות, אמנם באמת מש"כ בהצנינים שם  
 צ"ע דדברי הרמ"א שם קאי על מש"כ בשו"ע ויש מי שאומר דכל מי פירות ראויים לנט"י בשעת הדחק וע"ז  
 כתב הרמ"א דכשי"כ דמותר ליטול וכו' דעיקרן מים" ופשיטא דאפילו אם דינם כמי פירות מ"מ כשי"כ הוא,  
 דאפילו במי פירות ממש מותר ליטול וא"כ כשי"כ בזה דעיקרן מים אבל אין מזה ראייה דלענין חימוץ דינם  
 המים, ולכן נראה דהמקור לדברי הרב הוא מהמג"א דנסתפק בזה, (וכן הבין המ"ב עי' בשעה"צ סקל"ב)  
 וסתם בזה לחומר דספיקא דאורייתא הוא, ועכ"פ בנוגע לנד"ד בפהב"כ שהוא דין דרבנן נראה שפיר  
 נקטינן דגם בשאר מי פירות ע"י בישול חשוב כמי פירות לדעת המבי"ט.

<sup>23</sup> ועי' בבה"ל (סי' קס"ח ס"ו) דיש מיני עוגות שלשין אותן במים שנתשלו בו מעט שיכולת שועל וכתב  
 דאיני יודע היתר לזה דאטו משום שנילוש במים אלו אכד טעם העיסה ממנו עיי"ש. ומשמע דס"ל דלא

הסעודה אבל אין דינם כלום גמור לברך ע"ו המוציא וברהמ"ז).

### עיסה שנילושה במים שבשילו בהם עלי תה

ט) ועיי' בשו"ת תשורת ש"י (מהר"ת סי' קי"ד) דעיסה שנילושה במי טייא (תה) או מי אורז תליא בפלוגתא הנ"ל בין ההרי בשמים להמהרש"ק, וכתב דמסתבר יותר כמש"כ בהרי בשמים דלענין פהב"כ תלוי בטעם המים, (ועכ"פ ספיקא הוי) אלא שנשאר בצ"ע בזה ממש"כ הרמ"א דבמיעוט מי פירות ורוב מים הוי פת גמור אף שניכר בו הטעם הרי דאינו תלוי בטעם לבר<sup>27</sup> ומסיים דכיון דלענין טיבול במשקה העיקר דמים שנתבשלו בו פירות חשוב מים (וכמש"כ המהרי"ט ח"א סי' ע"ו עפ"י הירושלמי שהובא בר"ש במקואות פ"ז מ"ב לעינן מקוה ודלא כהדר"ש ו"א ר"ב בס"י קנ"ה דס"ל

דיש לכל הדברים על זה דין מי פירות ולכן אני רגיל לומר דקשה לסמוך ע"ו לבר ויש להוסיף ע"ו קצת שמן או חלב או חמאה שלכל הפחות יטעום טעם השמן או טעם חלב וחמאה עכ"ל,<sup>24</sup> וכ"כ בערך ש"י (או"ח שם) דמים שבשילו בו ירקות נחשב כמי פירות מהאי טעמא דמי שלקות כשלקות<sup>25</sup> וע"ע בשו"ת מהר"ש (ענגיל) ח"ד סי' כ"ט שדן בענין עיסה שנילושה בגרוץ (מים) שמבשלים בהם כוסמת) וכתב דאם מבשלים הגריץ עד שנגרש טעם המאכל כודאי יצא מתורת מים עיי"ש<sup>26</sup>.

אמנם כאמור לעיל דעת המהרש"ק הוא דמי פירות או מי שלקות שעי"ב בישול אין להם דין מי פירות כלל לענין פהב"כ ועיסה שנילושה בהם הוי לחם גמור (אבל לפי כל הני פוסקים אף בהאופנים שכתבו דראוי להחמיר מ"מ היינו דצריך לאוכלם בתוך

נחשב מים אלו למי פירות, אלא דאינו מוכח כלל, דבמ"כ שם סק"ג משמע דגם במי פירות ממש בעינן שיהא הטעם נרגש הרבה בהעיסה, ולכן כש"כ במים אלו שאין הטעם שלהם נרגש בהעיסה, (ועיי"ש שהוסיף שגם אם נרגש הטעם מסתבר דלא כלום הוא כיון דמין דגן הוא), מה שדנו כל הני פוסקים אם יש למים אלו דין מי פירות או לא, היינו אם נקטינן כסכרת המהרש"ם דברוב מי פירות א"צ שיורגש הטעם בהעיסה, אלא דאכתי אין לנו ראיה דאלו פוסקים הקילו גם במים שנתבשלו בו שיבולת שועל, דאפשר דגרע טפי ואכמ"ל.

24 ודבריו צע"ק דאם אינו כמי פירות א"כ דמה מועיל שנורגש טעם השמן בהעיסה הלא לפי הרמ"א לא סגי בזה והוי לחם גמור, ואפשר דכיון דעכ"פ להב"י הוי פהב"כ ס"ל דאפשר לסמוך על זה גם לדידן בצירוף דבכה"ג נחשב למי פירות והוי פהב"כ גם הרמ"א וצ"ע (וביחוד צ"ע לפי שיטתו שם סכ"ג וסכ"ד דגם להב"י לא סגי בניכר הטעם דלפ"ו לכונ"ע בעינן שיהא ניכר כמראה העין אם הוא פת שמן או חלב, ולא סגי בזה שניכר בטעם (ועיי' מש"כ לעיל פרק א' הערה 2).

25 ועיי"ש שהקשה דאף דבמיעוט מי פירות ורוב מים הוי לחם גמור (כפי הרמ"א) שאני הכא דטרם שבאו המים להעיסה כבר שנתנה ונהפך למי פירות וטעמו כפירות עצמן, ועיקר טעם דפהב"כ משום דאין רוב בניא קובעין אכילתן עליהם כמו על לחם שנילוש ברוב מים, וה"נ רוב בניא אינם קובעים סעודתם על לחם כזה, ואינו נקרא לחם בלא שם לוי עכתי"ד שם, ועיי' בשו"ת תשורת ש"י (מהר"ת סי' קי"ד) בעיסה שנילושה במי טייא או מי אורז שהוא עצמו נשאר בצ"ע בזה (ועיי' מש"כ לקמן הערה 27).

26 ועיי"ש שכתב שפטר שמקילים בספק פהב"כ דהוי ספק דרבנן דאפשר להקל, אלא דמשמע שם שלא הקיל בזה רק בצורך גדול

27 אמנם באמת אי משום הא ליכא קושיא דזה פשוט דבהרבה מים ומיעוט מי פירות דאין המים חשוב כמי פירות מצד שנורגש בהמים טעם המי פירות, וע"כ לא אמר בשו"ת הרי בשמים אלא עיי' בישול הפירות או השלקות רבזה בכנס טעם הפירות עצמן שהוא טעם חשוב בתוך המים, אבל כאן אין בזה אלא טעם מי פירות מעורבים במים, ואפילו לענין מי שלקות פשוט ולא סגי בזה כשיש מיעוט שלקות ממש דאין הטעם נרגש הרבה וכמש"כ במג"א סי' ר"ב סק"ט וכש"כ בזה דאינו עיי' בישול אלא סתם עירוב מים. (ולא דמי למש"כ לעיל לדון במין משוחזר דלהוי כמי פירות אף דרובו מים דשאני התם דהמיעוט מי פירות חזק מאד יש בה הטעם של כל הכמות מין עם התוספת מים).

קובעים רק בנילושה במים לבד, ע"כ דינו כפהב"כ, ועיי"ש שכתב עוד דכיון דצריך לשנות צורת הפת, ואינו פת שקובעין עליו ע"כ שפיר מברכין במ"מ כשלא קבע סעודה עליה, ומסיים דאפילו אם נאמר דהוי רק ספק פהב"כ אזלינן לקולא וכמש"כ הב"י עכתו"ד, ובערוך השולחן (סק"ז) כתב ג"כ דמי חלב הוי כמי פירות והביא ראה לזה מהא דתנן במכשירין (פ"ו מ"ה) מי חלב הרי הן כחלב לענין הכשר זרעים עיי"ש"ד.

[והנה מכל הני פוסקים שדנו בכל מיני משקין אם דינם כמי פירות הרי מבוואר דנקטו בפשיטות כמש"כ המהרש"ם (בדע"ת שם) דלפי הרמב"ם א"צ שירגיש טעם המי פירות בהעיסה<sup>29</sup>, דאם הדבר תלוי בטעם העיסה א"כ מה לי אם נחשב כמי פירות או מים הרי לא גרע מנילוש תכלין דהוי פהב"כ<sup>30</sup>, ואין לחלק דהאחרונים הנ"ל מיירי בנילוש בכולו מי פירות בלי מים כלל ורק בכה"ג א"צ שירגיש הטעם בהעיסה, דאין סבא לומר כן רק אם נקטינן כהמהרש"ם ומפני שראיתי מכמה מחברי זמננו שרצו לחלק כן ראיתי לבאר דבר זה].

### עיסה שנילושה במי פירות בלי מים

(יא) במגן גיבורים (קס"ח סק"ז בשה"ג) הביא מש"כ המג"א (שם סקמ"ד) דעיסה

דגם לענין טיכול במשקה חשוב כמי פירות) י"ל דגם לענין פהב"כ חשוב כמים עכתו"ד. ומבוואר דס"ל דמש"כ בהרי בשמים לענין מי אורז ה"ה במי תה (וכן אפ"ל לפי התפא"י דאם נשתנה כל המים בטעם ובמראה הווי כמי פירות) אמנם רבו הפוסקים שהחמירו במי תה, ע"י במסגרת השולחן (ס"י קס"ח) שכתב בשם האבנ"ז דאין להקל בזה, וכי"כ בשו"ת בתפארת שמואל סימן נ"ב (הו"ד בקובץ באו"י גליון פ' עמוד ק') ומאידך גיסא לא מצינו מי שהקיל בזה בפירוש, אך מצאתי בשו"ת שערי דיעה סי' כ"ז (נדפס בלעמבערג תרל"ח) שנהגו קצת האופים ללוש לחמניות במי תה וכתב דאין ברור כ"כ למחות בזה דמאחר שנשתנה המים בטעם ובמראה, וכל כה"ג אין הדרך ללוש ע"ז פת סתם הקובעים סעודה עליו ואין הכרח בזה למחות ביד המקילים.<sup>28</sup>

### מי חלב

(י) ע"י בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב בסי' נ"ב בענין עיסה שנילושה במי חלב אשר אחר שעושין הגבינות מבשלים עוד פעם וכו' ומה ששאר אח"כ נראה לגמרי כמים, ומבוואר בשו"ע יו"ד סי' פ"ז ס"ה שמה"ת אינו כחלב, וכתב דכיון דנחשב לבנ"א במנהגן כחלב, ובזה אזלינן בתר דעת בנ"א והם לא

28 אמנם עיי"ש בהשאלה היה "בלחם" שנילוש במי תה ששמעו שהחיר בזה לאכול בלי גטי" וברהמ"ו וע"ז השיב שבלחם פשוט שדרך לקבוע ע"ז סעודה ודאי אין להקל כלל אך דאלו לחמניות שקורין קיכלי"ן שאין הרגילות לקבוע סעודה ע"ז, בזה אינו אומר לא איסור ולא היתר גם כי לדעת אין הדבר ברור כ"כ למחות וכו'.

29 ובהו תנין דברי המהרש"ם שם שמתחילה כתב דהאחרונים האריך בריני יין צימוקים וכו' ומצינו שו"ת תפארת יוסף, והחסד לאברהם, והמהרש"ק, וממש"ן וכתב "ומש"כ בשו"ע דבעינן שיהא טעם המי פירות נרגש בהעיסה היינו כמיעוט מי פירות אבל ברוב מי פירות א"צ שירגש הטעם, ואח"כ כתב ומ"מ בעינן שיהא המים משונה במראה ובטעם וכו' והיינו דאף שהקילו הפוסקים הג"ל מ"מ דדוקא כגשתנה המים בטעם ובמראה, ולכאורה צ"כ מה שהפסיק הענין בזה שא"צ שירגש הטעם אלא דמדבריהם מבוואר דבר זה בנילוש במי פירות (או רוב מי פירות) דאינו תלוי בהרגשת הטעם של העיסה, אלא בזה שנילושה במי פירות, וע"ז כתב דדוקא ככה"ג דנשתנו כמראה וטעם חשוב כמי פירות, וזה פשוט.

30 אלא דאולי היה אפשר לדחות דס"ל לכל הני פוסקים דתרת"י בעינן והיינו רוב מי פירות וגם שיהא הטעם נרגש הובה וכמש"כ הכותב (בקובץ באו"י גליון ע"ט עמוד) בדעת השוע"ר עיי"ש, אלא דלא משמע כן מלא הזכירו כלל בדבריהם דבעינן שיהא הטעם המ"פ נרגש בהעיסה (וע"ע מש"כ לעיל בקובץ פ"ה הערה 23) ועוד דא"כ יוצא מזה חומרא, דלא מוכר באף מקום, וגם לא נהוגין כוותיהו.

(הובא בטור יו"ד סי' שכ"ט ובש"ך שם סק"ט) דס"ל דעיסה שנילושה במי פירות פטור מחלה.

וכ"כ בשו"ת מהר"ח או"ז סי' ע"ג וז"ל כתב אבא מארי ז"ל דעיסה שנילושה כביצים בלא מים או בשאר מי פירות פטורה מן החלה דאין מחברין בלישת קמח להיות עיסה אחת אלא ז' משקין וכו' ולפי דבריו נראה לי דאין מברכין עליה המוציא דלאו לחם גנינה וע"ל (ובאמת הרא"ש אינו פוסק אלא מספק אלא דעכ"פ מספיקא לאו לחם הוא)<sup>32</sup>

אמנם באמת מדברי הגמון גיבורים שם מוכח דלאו היינו טעמא דבלא נתערב מים כלל כו"ע מורו דהוי הפה"כ, דהרי כתב שם להדיא (לעיל בא"ד הג"ל) דאפילו להרא"ש דנסתפק בעיסה שנילושה במי פירות אם פטור מחלה היינו משום דמי פירות אינם מחברים אבל מודה דלחם הוא (וכ"כ בפמ"ג א"א סקט"ו)<sup>33</sup> וכן א"א לבאר כן בדברי המג"א (סקט"ז) דהא הרא"ש אינו פוסק אלא במי פירות שאינם מו' משקין ובהמג"א קאי שם במש"כ הרמב"ם עיסה שנילושה בשמן וחלב וכו' וא"כ לכו"ע חיוב בחלה וע"כ דגם היכא דלא נתערב בו מים כלל

שנילושה במי ביצים לחם גמור הוא ומברך המוציא, דביצים מזון גנינה והוי כמו מילוי בכשר או גבינה שכתב העמק ברכה דאינם מבטלים העיסה מתורת לחם, והביא המג"א ראייה ממש"כ תוס' בכיפה טז: (ד"ה קימחא עיקר) דעיסה שנילושה במי ביצים אין בו משום בישולי עכו"ם, הרי דנחשב כפת, והמג"ב חולק ע"ז ומדחה הראיה מתוס' והאר"ך בזה קצת והעלה דלא כמהג"א וז"ל "וע"כ נלע"ד לדינא דגם במי ביצים כל שהרוב בביצים ומעוט מים דין פהב"כ יש לו וכו' ומ"מ יר"ש יזהר שלא יאכל בלא נטילה ובלא ברכת המוציא כי אם נילוש במי ביצים בלבד בלא שום עירוב מים וכוה יוציא לכו"ע עכ"ל (והו"ד במ"ב סקצ"ד), והדברים צ"ב דמה מרויח בזה שנילושה בלי מים כלל, דאם בא לחוש לדעת המ"א א"כ כיון שאנו כמי פירות הרי גם בכלול מי ביצים הוי לחם גמור.

וראיתי בספר החשוב פתחי הלכה (פרק ח' הערה 22) שכתב דמכאן משמע דעיסה שנילושה בלי מים כלל בודאי הוי הפה"כ,<sup>31</sup> (וכן מדייק מדברי המ"א (סקט"ז) דמחלק בין נילושה ברוב מי פירות לכולי מי פירות) וכתב שם דאפשר דטעמא דמילתא משום דלא הוי לחם לענין חלה וכדעת הרא"ש

ועי' בפתחי הלכה (פרק ח' הערה 22) דכתב דמ"מ לפי השועה"ר והמהרש"ר יוצא גם חומרא שאם מיעוטו מי פירות אף שטעמו נרגש הרבה אין לו דין פהב"כ, אמנם לפי מה שביארנו (בקובץ פי"ד אות ט"ו) דהיכא שהטעם נרגש הרבה הוי הפה"כ בלא"ה דהוי המילוי בפירות עיי"ש. א"כ ליכא חומרא זו דמיא הוי הפה"כ ככה"ג גם להשועה"ר והמהרש"ם, אלא מדבריהם יצא קולא דברוב מי פירות אי"צ שיירגש הטעם, והכי נהיגי עלמא.

31 ולפי"ז רוצה לחדש דאף אם נקטינן דבעיסה שנילושה ברוב מי פירות בעינן שיהא טעם המי פירות נרגש הרבה ובלא"ה אין לו דין פהב"כ (וכמשמעות דברי המ"ב סק"ג) מ"מ בנילושה בכלול מי פירות בלי מים כלל בודאי הוי הפה"כ אף אם אין הטעם נרגש הרבה (אם יש מציאות כזה) ועי' מש"כ בהערה 34.

32 ובאמת עצם כמות המים דבעינן לחיוב חלה אינו ברור דסגי במים כל שהוא, דאף דמדברי המהר"ח או"ז משמע דבעינן שיהא בלי מים כלל, וכן משמע מלשון הרא"ש, עי' בחלה לחם פרק ח' דכתב דתלוי בפלוגתא הרמב"ם וראב"ד, בפט"ו מטומאת אוכלין ה"ב, דלפי הרמב"ם עירוב מים כ"ש במי פירות הרי זה מכשיר אבל הראב"ד משיג ע"ז דבעינן רוב מים, וראיתי בדרך אמונה מהג"ה קניבסקי (פ"ו מהל' ביכורים ה"ב) שכתב דאין דבריו מוכרחין דהנימ לענין טומאה אבל לחיוב חלה י"ל דבעינן שיהא העיסה נילושה במים ולוה צריכים שינוי מים שראוי ללוש חמשת רבעים קמח עיי"ש ועכ"פ אינו ברור דסגי בכ"ש מים, וא"כ אף אם ברכת המוציא תלוי בהחיוב חלה אינו ברור דבעינן כולו מי פירות.

33 ואף דהפמ"ג נשאר בעיני ע"ז וכן במשכבות ס"ק נסתפק בזה, הרי ע"כ לא נסתפק אלא אם הוי לחם מה"ת וני"מ כדרי שביעה אבל מדברין עכ"פ הוי לחם כשקיבל עליו, וכבר הרגיש בזה הרב המחבר בספרו הגי"ל.

ברכות אם לאו משום דהוי פהב"כ, ולזה צריכים אנו להכללים של פהב"כ, וא"כ צ"ע אם אפשר לסמוך על מש"כ במהר"ח או"ד ודלא ככל הפוסקים [אך מצאתי בבית אפרים (או"ח סי' י"ב בא"ד אך מש"כ) דמשמע כן ועדיין צ"ע דהוא דלא כשאר הפוסקים]<sup>34</sup>.

ובעצם דברי המגן גיבורים דבנילוש בכולו מי ביצים גם לדעת המג"א הוי פהב"כ, מצאתי ג"כ בחמד משה שכתב על דברי המג"א הנ"ל "נראה דהיינו עם מים דוקא אבל מי ביצים לחוד מי פירות נינהו לענין חמץ בפסח ה"ה בזה" ודבריו צ"ב דהרי המג"א כתב דלענין פהב"כ אין מי ביצים מבטל הפת מתורת לחם דהרי מוון נינהו וא"כ מה לי מה דנחשב למי פירות לענין חימרן, וגם צ"ע קושיא הנ"ל דמאי שנא רובו מי פירות לכולו מי פירות. וקודם שנבאר מה שנלע"ד ביאור דבריהם, צריכים אנו לבאר דעת המג"א בפת שנילוש במי ביצים ובמה חולקים עליו שאר הפוסקים, וגם לבאר מה שנחלקו הפוסקים בדין פשטידא שממולא בשר או דגים אם הוי כלחם גמור או פהב"כ, ועיי"ז יתבאר גם יסוד הדין של פהב"כ שגדרו הפוסקים שהוא לחם שאין דרך בנ"א לקבוע עליו סעודה, ובעוהשי"ת נבאר כל זה בפרק הבא.

היינו טעמא דאין מברכין המוציא משם דאינו לחם שדרכו לקבוע וכמש"כ הב"י, ולזה סגי ברוב מי פירות וכמש"כ כל הפוסקים, וא"כ עדיין צ"ב מאי שנא רובו מי ביצים לכולו מי ביצים.

ובאמת בלא"ה נראה דצ"ע לסמוך על מש"כ במהר"ח או"ד לדינא שהרי מכל הפוסקים מבואר דאין דיו לחם לענין המוציא תלוי בלחם לענין חלה, וכמש"כ הב"י להדיא, ואף דהיה אפשר לדחות דהב"י כתב כן לפי הרמב"ם דס"ל דעיסה שנילושה במי פירות חייב בחלה וא"כ אין לנו ראייה להיפך, דלדעת הרא"ש דאינו לחם לענין חלה, דהוי לחם לענין המוציא, מ"מ מסתימת כל הפוסקים שנמשכו אחרי הב"י בזה מבואר דלכו"ע אין הדינים תלויים זכ"ז, דהא אם הטעם הוא משום דאינו לחם א"כ אפילו בקובע עליו אין לו לברך המוציא והרי מפורש בשו"ע דעיסה שנילושה במי פירות מברך המוציא כשקובע עליו, ודוחק לומר דמייירי דוקא כשעירב בה מים דל כה"ג הו"ל להפוסקים לאשמעינן, וע"כ משום דס"ל דאף אם לאו לחם לענין חלה מ"מ חשיבא לחם לענין המוציא (וכן כתב במנחת שלמה סי' ס"ח בשפיטות דלכו"ע מברך המוציא בשקובע עליו) וא"כ מהיכי תיתי דגם בכזית א"צ לברך המוציא וג'.



34 ו"מ לפי מה דנקטינן כמשמעות רוב הפוסקים דאף כשאין הטעם של המי פירות נרגש הרבה רינו כפהב"כ היכא דנילושה ברוב מי פירות וכמש"כ המהרש"ם א"כ ליכא נ"מ לדינא דכש"כ בכולו מי פירות דהוי פהב"כ, אבל אם באנו לחוש להטעם של העיסה (וכנ"ל בהערה 31) עדיין צ"ע.

הרב שלמה זלמן שמעיה

## פתיחת מקרר שבת

פוסקי דורנו האריכו לברר דין פתיחת המקרר בשבת, אם יש לאוסרו, דבזה שפותחו נכנס חום למקרר וגורם להפעלת המנוע. אם יש בזה חשש, ויש להביא עיקרי דבריהם למשקל ולמטרי בהו כדרכה של תורה.

### חשש הבערה וניצוצות

במקרר רגיל, אין גוף חימום [ורק ב"נופראסט", והעשויים להפשרת הקרח] וא"כ אין חשש הבערה, בזה שגורם להפעלתו אך ידוע רבכל פעולת חשמל, ניתוק או חיבור, נוצרים "ניצוצות", וא"כ זה שגורם להפעלת המנוע. הריהו כגורם ליצירת הניצוצות, ויש בזה חשש הבערה.

אכן חשש זה נראה דלא שייך כלל מכמה אנפי וכדלהלן, [ועיקרי הדברים ממנחת שלמה סי' י', בתוספת] א'. והניצוצות נעשים בדרך שהוא "מלאכה שאין צריך לגופה", שהרי א"צ להניצוצות כלל, והוא "מקלקל" שהוא הפסד הזרם לחנם, וקלקול החוטים, והוא "דבר שאינו מתקיים", וכמו שכתב הגרי"א ענקין [נועם ח"ב עמוד ע"ב, ובספרו] באות ב' דניצוצות אלה אין בהם תועלת ולא קיום, ובשבת חייב רק על מלאכה המתקיימת, יעו"ד, והנה אף רבכל הבערה אין ההבערה מתקיימת, שהרי כל אש כלה ונכבה, אך נראה פשוט רבכל מלאכה בעינין שיהיה מתקיימת, כפי הדרך של אותה מלאכה. ולכן הבערת אש סגי כשמבעיר האש לשעה, שכן דרך האש, אבל ניצוצות שאין מתקיים כלל וכלל, אינה מתקיימת כדרך כל אש, והוה כמלאכה שאינה מתקיימת.

הרי לכאורה, שיצירת הניצוצות הם תלת דרבנן [מלאשצ'ג, מקלקל, דבר שאינו מתקיים כלל] והרי קיי"ל בסי' שיי"ד משנ"ב ס"ק י"א שהתיר בכה"ג בפסיק רישא דלא ניתא ליה, וה"ג בנידו"ד כיון שא"צ להניצוצות כלל, הוא פ"ר דלא ניתא ליה, ומותר בכה"ג שהוא תלת דרבנן. [ויש

להוסיף ולדון, בדברך כלל בשעת פתיחת המקרר שוכח לגמרי מיצירת הניצוצות, והו"ל "מתעסק" דבשבת לכו"ע אין בזה איסור דאורייתא, כמבואר בשו"ת רעק"א סי' ח'].

והנה במנחת שלמה סימן י' כתב דיצירת הניצוצות הוה "כלאחר יד" כיון שבשום פעם אין רגילין ללחוץ על הכפתור, כדי לייצר ניצוצות אלא נעשה תמיד דרך אגב גררא, לכן הו"ל כלאחר יד, ותמה עליו בספר מעליות בשבת [להגרלו"י הלפרין] סוף פרק ד', שאילו היה מצטרך לניצוץ באותו מקום היה מייצר הניצוץ בדרך זה. לכן לא הוה בה גדר "כלאח"י" רק מלאשצ'ג, אבל הוה כדרך, כיון שאילו היה צריך לניצוץ כאן היה עושה אותה בדרך זו. יעו"ש [ועדיין י"ל כיון בדברך כלל פעולה זו, אינה לשם יצירת הניצוצות, אלא היא פעולה רגילה ותמידית, לשם הפעלת חשמל, א"כ יצירת הניצוצות בדרך זה נחשב כלאחר יד. כיון שבדרך כלל אין זו הפעולה הרגילה לייצר ניצוצות, ואף שאילו יקרה שיצטרך לניצוץ במקום הזה היה עושה בדרך זה. מ"מ נחשב עדיין לכלאחר יד, אחרי שבדרך כלל פעולה זו רק לשם יצירת חשמל, ולא ליצירת הניצוצות ויל"ד בזה] ולכן מסיק שם בספר מעליות בשבת להחמיר, כיון דס"ל דאין בזה תלת דרבנן [דהוה מביא שם רק דהוה מלאשצ'ג, ומקלקל] ולהאמור יש להוסיף דהוה "מלאכה שאינה מתקיימת" והוה תלת דרבנן ומותר כשאינו מתכוון דהוה פ"ר דלא נ"ל. [מלבד דברך כלל הוה "מתעסק"].

ב. עוד מביא במנחת שלמה שם בשם מומחים דשייך הפעלת המקרר, אף בלי

ויש לציין דהאגרות משה או"ח ח"ד סי' פ"ד מחדש דהגברת זרם חשמל בשבת יש בזה חשש דאורייתא, וא"כ לפ"ד אף כל שימוש בחשמל יש בזה חשש דאורייתא. [אולם אף הוא כותב כן רק בדרך ספק, יעו"ש בסימן פ"ה] אולם רברוי שלא כהסכמת הפוסקים דשימוש בחשמל הוא רק חשש מוליד, ועוברא דחול, ואף החזו"א רחידש דיש בזה חשש בונה, הוא רק עצם חיבור החשמל, אבל כשיש כבר זרם, ואינו משנה מהות החוט ואינו מעמידו על מתכונתו אף להחזו"א אין חשש דאורייתא. בכך בודאי דברי האגרו"מ מחודשים מאוד, ויחידאה הוא.

"הפעלת מכונה", יל"ד בזה משום "בונה" [כלומר דמלבד החשש שיש בחיבור הזרם שחידש בה החזו"א דיש בזה בונה, יל"ד דעצם הפעלת מכונה חשוב בונה, וכמו שכתבו הרבה פוסקים לגבי הערכת שעון דהוה בזה בונה]. אכן גם על כך האריך במנחת שלמה סימן ט' דאין בזה חשש דאורייתא כלל, כיון שעשוי לכך ועומד לפירוק תמיד. כמבואר בסי' שי"ג בטו"ז סי"ק ז ובשו"ע הרב שם הלכה ב' ומאריך בהוכחות רבות, דדבר שעיקר ייעודו שיפעל תמיד, ורק מחמת קלקול אינו ערוך תמיד, כמו בשעון, לכן כשמעריכו הוה בונה. כיון שעיקרו שיהיה ערוך, ועצירתו הוא מחמת קלקול, ולכן תיקונו חשוב בונה, אבל דבר שמצד עצם תיקונו וייעודו הוא דשעה יעבוד ושעה ישבות, וכך הוא דרכו, א"כ בזה שמחזירו לפעולתו, אין בזה בונה כיון שכך תיקונו, וא"כ גם מקרר שייעודו ששעה אחת יעבוד ושעה ישבות, אין זה בונה, יעו"ש.

הרי לפי האמור, אין בנידו"ד חשש דאורייתא, רק חשש דרבנן, וכמו שכתב הבית יצחק יור"ח ח"ב במפתחות לסי' ל"א ריש בהפעלת זרם חשש מוליד, [ואף על כך פקפק מאוד במנחת שלמה סימן ט' דכיון דהדבר עשוי לכך, אין זה כמוליד דבר חודש, וכן אינו דבר המתקיים ואפשר שאין מוליד

יצירת ניצוצות. או שיהיו הניצוצות כ"כ קטנים שאינם נראים לעיני בשר. ולא הוה פ"ד, וא"כ כל שאינו מתכוון לכך מותר.

ג. בפמ"ג סי' תק"ב משמע דיצירת ניצוצות אינו חשוב בזה איסור הבערה, וכן חידש החזו"א סימן ג' סי"ק ט'. [והנה בספר מעליות שבת פרק ד' דוחה שאין כוונת הפמ"ג לכך. [וכוונתו להתיר רק ביו"ט. יעו"ש ד]. ובספר עטרת חכמים י-ם תשנ"ח עמוד נ"ג נדפסה השגת הגר"י דומיטובסקי על פירושו זה בפמ"ג, ומוכיח שבאות דעת הפמ"ג להתיר, ועיי"ש ד] אכן במנח"ש סי' י' לא ניחא ליה לנקוט חידוש זה, אך במנח"ש שם בסוף דבריו, מצדד דניצוצות חשמל, אין בהם חום, וי"ל דאינם בגדר אש, כיון שאין בהם חום. ואחרי כל האמור נראה די"ל דאין לחוש לחשש הבערה דניצוצות.

### חשש בונה

לכאורה יל"ד דיש בזה חשש "בנין" בהפעלת הזרם, לפי חידושו של החזו"א סימן ג' סי"ק ט' דכל חיבור חשמל הוא בונה, שמשנה מהות החוט ממיתה לחיים, וה"נ פתיחת הדלת הגורמת הפעלת מקרר הריהו כבונה, אכן גם על כך מחדש במנחת שלמה סימן י' אות ו' דאף להחזו"א מותר מחמת תרי טעמי. א. דבנידו"ד הוה בנין רק לשעה, דהרי דרך של מקרר שפועל רק לזמן מה. ושוב חוזר לשבות וחוזר חלילה א"כ הוה רק בנין לשעה. ב. עיקר האיסור להחזו"א שמשנה מהות החוט, אבל כאן תכונת המקרר, לפעול ולשבות תמיד, וכך היא תכונתו. א"כ בזה שגורם להפעילו אינו משנה תכונתו בזה שמפעילו, שהרי כך היא תכונתו וייעודו. רק שהקדים הפעלתו, א"כ אין בזה חשש בונה, [ואם כי אולי יש מקום לדון בסברות אלה, אכן ידוע שהחזו"א הוא חידוש גדול, וידוע כמה האריך במנח"ש לברר דעות המקילים בזה, א"כ עכ"פ בצירוף הסברות הללו, בודאי דאין כאן חשש בנין].

ע"י פתיחתו מפעילו מיד, וי"ל דספק פ"ר לא חשוב פ"ר, וכמו שכתב הטור"ו בסי' שט"ז והאר"ך בזה הכיה"ל בסימן שט"ז בשם הרמב"ן, וכן מסקנת השו"ע הרב בסי' רע"ז קו"א ס"ק א', [וע"ש מה שהאר"ך טובא בזה] וא"כ לא חשיב פ"ר לומר דע"י פתיחתו גורם הפעלת המנוע, ושפיר אמרינן דהו"ל רק גרמא. כיון שי"ל דע"י פתיחתו לא יפעילו מיד.

ב. בדרך כלל אינו מפעילו מיד, ואולינן בחר רוב פעמים, וכיון שע"פ רוב אינו מפעילו מיד, דנים ע"פ רוב, דהנה רק גרמא.

ג. מביא בשם מומחים דלעולם א"א דהמנוע יופעל מיד ע"י פתיחתו, דדרוש כמה פעולות עד שהמנוע יופעל ויתכן שצריך דקה שלימה עד שיופעל המנוע, ומה שלפעמים רואים שהמנוע מופעל מיד עם פתיחתו, אין סיבת הפעלת המנוע בגלל פתיחתו. אלא כך היה צריך להדלק אף אם לא היה פותחו. הרי לפי כל האמור, בודאי דיש לנקוט בפתיחת הדלת נחשב רק כגרמא להפעלת המנוע, והו"ל רק "כגרמא בדרבנן".

ויל"ד מה דין גרמא באיסור דרבנן.

הנה אמרינן בשבת דף ק"ב ע"ב דגרמא שרי, אלא שהרמ"א בסי' של"ד פסק דרק במקום פסידא מותר, וא"כ לכאורה יש להחמיר במקום דלא הוה פסידא, אך י"ל דאף אם החמירו שלא במקום פסידא הוה רק "באיסור דאורייתא" אבל באיסור דרבנן מותר לכתחילה גרמא, שהרי דעת התוס' בביצה דף כב. דגרמא מותר ביו"ט כיון שיו"ט איסורו קל, א"כ כ"ש דבאיסור דרבנן מותר גרמא, ואף דהרמ"א בסימן תקי"ד ס"ק ה' החמיר לגבי יו"ט, י"ל כיון שעכ"פ הוא איסור דאורייתא, אבל לגבי איסור דרבנן, לא מצאנו כלל שהחמירו. ובבית אפרים חיו"ר"ד סי' ס"ב סובר שמותר גרמא לגבי אמירה לעכו"ם, א"כ כ"ש שמותר גרמא בנידו"ד דהאיסור רק משום מוליד [ויש לפקפק שאין אף איסור מוליד כמבואר

בדבר שאין מתקיים. ושאני הא דמצינו "מוליד ריחא" אף שהוא דבר שאין מתקיים, כיון שמעיקרו היה רוצה שיהיה כל הזמן, ורק מחמת חסרונו מתגדף, וכן דקשה לחדש באיסור מוליד, דהרי מותר לחמם דבר, ואין איסור מוליד חום, וכן אין איסור אלוודי קלא, הרי דלא כל דבר יש בו מוליד] וכן חשש עובדא דחול, וכן חשש דרבנן על המסת המתכות, בתוך הטרמוסטט [שהמקרר עובד ע"י טרמוסטט] דיל"ד אם יש בזה איסור דרבנן.

ויל"ד אם מותר לפתוח המקרר, דע"י פתיחת הדלת גורם להפעלתו, שיש בזה חששות דרבנן האמורים.

### נדרי גרמא בזה

הנה מכיון שאין פתיחת הדלת מפעלת "מיד" המנוע, שאין פתיחת הדלת גורמת שלאחר זמן מה מופעל, א"כ הו"ל רק גרמא, וגרמא מותר מעיקר הדין, כמבואר בסימן של"ד [וראה להלן]. אלא שיש לדון באופן דהמנוע שובת עתה והגיע לדרגת החום שעומד סמוך להפעלתו, ומיד בפתיחתו מוסיף בה קצת חום, ונמצא דע"י פתיחת הדלת הפעיל מיד המנוע, דבוה י"ל דלא חשוב כגרמא כיון שע"י פתיחת המקרר מפעיל אותו מיד.

ונחלקו בזה פוסקי דורנו דבמנחת יצחק ח"ב סימן ט"ז ס"ל דמ"מ הו"ל רק כגרמא, כיון דהפעלת המנוע גורם ע"י כוחו שהוא בגדר יותר מכה שני מפעולתו בפתיחת המקרר, כיון שע"י פתיחת דלת המקרר גורם להכניס חום במקרר, והחום הזה גורם להתפשטות המתכת בטרמוסטט, והמתכת הזה מפעיל המנוע א"כ לעולם הו"ל רק גרמא.

ובמנחת שלמה סי' י" [בתוך דבריו נזכר גם הסכרא הנ"ל דלעולם הוה רק גרמא] מצדד להקל, מכה כו"כ טעמים, א. אף דיש לחוש דהמנוע עומד כבר לפעול, וע"י פתיחתו מפעילו מיד, מ"מ כיון שהוא רק ספק, הו"ל ספק פסיק רישא דהרי ספק אם

כמתעסק יעושי"ד, הרי דסמך לדמות ברירה, לדין צידה, וסמך על כך להחזיר סילוק.

ב. במנח"ש סי' י' ס"ק י' כותב דחזוי נמי לצרופי דעת הרשב"א בשבת דף קו. דמותר לנעול ביתו כדי לשומרו, אף כשיש שם צבי וניצוד, וכ"כ שם בשלטי גבורים שם, [וה"ג מותר לפתוח דלת המקרר אף שעיי"כ נוצר מלאכה דגגס הפעלת המנוע] ואף שהמ"א בסימן שט"ז ס"ק י"א כתב שאין לסמוך עליו, מ"מ הא הישועות יעקב ס"ק ה' ביארו היטב, ועיין עוד שם במנח"ש דבריו בצידוד כמה דברים בענין גרמא.

ג. עוד יש לציין, כיון דכל הנידון, הוא רק דגורם הפעלת המנוע, שכל החשש הוא רק בענין "מוליד" דהבית יצחק מרמי לה אולודי ריחא, וא"כ יש להוסיף הא דנחלקו הפוסקים לגבי "מוליד" דהיש"ש ס"ל דאיסור מוליד הוא איסור קל, ומותר כשהוא רק בגדר פסיק רישא, וכמו שהובא יסוד המחלוקת בסי' תרנ"ח במ"א, ועיין שם במשנ"ב ס"ק ז' שפסק דבשעת הדחק יש לסמוך על המקילין, א"כ ה"נ יליד לגבי פ"ר במוליד זרם.

ד. עוד דנו הרבה פוסקי דורנו, אם גרימת הפעלת המנוע, ע"י פתיחת דלת המקרר חשוב פ"ר דניחא ליה או חשוב פ"ר דלא ניל, דהנה בעצם אין רוצה שיכנס החום למקרר, שהרי אינו רוצה בהפעלת המנוע כדי שלא יצטרך לשלם על החשמל, אך לעומת כן, כיון שידוע שנכנס החום, וראי שרוצה שיופעל המנוע, כדי שלא יתקלקלו המאכלים והרי רוצה בהפעלת המנוע, ועיקר האיסור והמלאכה הוא הפעלת המנוע, ובוה ניח"ל, אחרי שידוע שבהכרח שנכנס חום במנוע. א"כ לכאורה הוה פ"ר דניח"ל.

ובחקירה זו י"ל [וכן משמע קצת בדברי המנח"ש סי' י' אות ד'] דאם הא דפ"ר דלא נח"ל קיל, הוא משום דרמי למלאכה"ג, א"כ כאן הרי המלאכה, שהיא הפעלת המנוע, צריכה לו, שהרי הוא רוצה הפעלת המנוע א"כ חשוב מלאכה הצריכה לגופה.

לעיל], ובמנחת שלמה סו"ס ט' הביא דבמחצית השקל סי' רס"ה ס"ק ב' מקיל מפורש בגרמא דביטול כלי מהיכנו, כיון שעיקרו דברבנן, א"כ הה"ג בגרמא לגבי איסור דרבנן דמוליד.

עוד מוסיף בסי' י' סו"ס ק' ו' דהנה מצאנו בכמה דוכתי [עיין סו"ס רנ"ג] דפסיק רישא מותר לגבי אמירה לנכרי, הרי דאף דמוחמירים בפ"ר בכל איסור דרבנן, אבל לגבי אמירה לנכרי הקילו, א"כ אף איסור "גרמא" [שהוא איסור דרבנן קל, שהרי התירוה במקום פסידא, והרי כל איסור דרבנן אסור במקום פסידא, ואף שבות דשבות נחלקו הפוסקים אם מותר במקום הפסד גדול, אלא בהכרח שגרמא הוא שבות קל מאוד] י"ל דהתירו במקום פ"ר, כמו שהתירו פ"ר במקום אמירה לנכרי. וכאן בנידו"ד שהוא רק פ"ר להפעלת המנוע. י"ל דפ"ר במקום גרמא מותר.

### צדדים נוספים להקל

א. במנחת שלמה סי' י' ס"ק ד' מביא דהמחצה"ש סי' שט"ז ס"ק י"ב מכאר דעת הרמב"ם הא דמותר לצוד נחשים כדי שלא יזיקו אף דס"ל דמלשאצל"ג חייב עליה, מ"מ מותר לצוד נחשים כדי שלא יזיקו, דאיהו כוונתו רק כדי להנצל, הרי הצידה נחשב כמתעסק בעלמא, ואינה מתייחסת אליו. ה"נ כיון שהוא עסוק רק בפתיחת המקרר הרי הפעלת המנוע נחשב דנעשה ממילא ואין מתייחס אליו, כיון שהוא עסוק בדבר אחר, והמלאכה נחשב כנעשית מאליה.

ובאמת שקשה מאוד להגדיר הגדר בזה, דמתי אמרינן דהוה רק מלשאצל"ג, ומתי הוה גדר מתעסק, ובהא דצידת נחשים, אך יש להוסיף ולציין דבאיור הלכה סי' שיי"ט סעיף ב' ד"ה לאכול מחזיר ברירה בדרך סילוק מה שמלמעה, דאילו חשוב ברירה, רק מסלק מה שלמעה וטעמו משום דרמי לצידת נחשים, דמותר להרמב"ם דחשוב רק

התירא בנידוד, אכן לפי מה שכתבו די ש בהפעלת חשמל יצירת ניצוצות שהוא איסור דאורייתא, א"כ יש להחמיר, אף דאינו מתכוון, מ"מ הוה פסיק רישא, ואין להקל. ובפרט דכיון דיש חשש דניצוצות, שהוא איסור הבערה. מחדש שם דלגבי "הבערה" אין הכלל דגרמא מותר בשבת, מחמת תרי טעמים או משום דלא נלמד מהפסוק לא תעשה כל מלאכה, וא"כ גרמא אסור [ודוחה טעם זה] וכן משום דהבערה עיקר מלאכתה ע"י גרמא, ולכן אף גרמא אסורה. ומכיון שכן מחמיר מלפתוח המקרר בשעה שהוא שובת. [ובעיקר יסוד זה שחידש דהבערה שונה משאר מלאכות, ילה"ע מדברי האחיזור ח"ג סי' ס' שהביא סברא כזו וכותב: אבל כל זה אינו אלא לפלפולא, אבל להלכה בודאי נראה דאין חילוק בין הבערה לשאר מלאכות].

אכן שם במנחת יצחק ח"ב סי' י"ז, לענין "מכשיר שמיעה", מתחילה ג"כ נוטה מאוד להחמיר משום חשש ניצוצות שיש בהפעלת הזרם, אך בהמשך באות ג' כותב וז"ל: אולם שפיר כותב כתי"ד דיל"ד בכלל אם יש הבערה גמורה בהוצאת ניצוצות אלו, והנה יל"ד מדברי הפמ"ג או"ח סי' תקכ"ב מ"ז ס"ק א' [דניצוצות אין בהם משום הבערה, הובא לעיל] וגם אין מתכוון להניצוצות, וי"ל אף דלא הוה פ"ר, ובודאי לא ניח"ל וראיתי בדברי הרבנים שבידו ענין איסור לדבר במיקרופון וכו' שכתבו כי מהות השאלה בזה מתחלקת לשתי סעיפים ספיקא דינא וספיקא דמציאות, שרב אחד בירר ע"פ בקיאים שיש מציאות הבערה בהשתמשות במיקרופון, ורב שני בירר אצל בקי שאין שום גרם בחשמל כדיבור במיקרופון, וזה ספיקא במציאות וגם יש ספיקא דינא כנ"ל וכיב"ז, ובוה בנוגע לאיסור השתמשות במיקרופון הבאתי להלכה כדברי המחמירין שלא להביא פירצה בחומת בית ישראל אבל בנוגע להמכונת השמיעה כיון דאין עושין זאת משום פירצה רק להשמר מסכנת דרכים.

אך כיון דהעיקר דפ"ר דלא ניח"ל, אינה משום דין מלשאל"ג. אלא דין נפרד, פשוטות הסברא בזה. דכל דבר שיש בוה תוצאה אחרת יש לדון אם התוצאה מתייחסת אל העושה המלאכה או שאין מייחסים התוצאה אל העושה המלאכה, ועל כך אמרינן דאם ניחא ליה מייחסים גם התוצאה של מלאכתו אליו, כיון שהוא ניח"ל, אבל כשלא ניח"ל בוה, אין מייחסים התוצאה אל עושה המעשה.

מעתה, כאן שהוא רק פתוח דלת המקרר, וכ"תוצאה" מכך נכנס חום במקרר, יל"ד אם לייחס תוצאה זו אל המעשה שלו דפתיחת הדלת, וי"ל כיון דלא ניח"ל, אינה מתייחסת אליו, כיון דלא ניח"ל בוה, א"כ שפיר הוה פ"ר דלא ניח"ל, ואף דהוא רוצה בהפעלת המנוע. אבל כיון שהפעלת המנוע, הוא רק תוצאה מהכנסת החום, ואילו הכנסת החום, אין מייחסים אליו [כיון שהוא רק תוצאה ממצעו, ולא ניח"ל בוה] א"כ ממילא שאף פעולת הפעלת המנוע אין מיוחס אליו. כיון שהוא רק תוצאה מהכנסת החום, והכנסת החום רק תוצאה, ואינה מיוחסת אליו, א"כ לכאורה הדעת נוטה דחשוב רק כפ"ר דלא ניח"ל דהוא רק דרבנן ולדעת הערוך מותר, יעויין סו"ס ש"כ.

והנה אף שפשוט, שאין לסמוך על כל אחד מצדדים אלו, אבל מ"מ יש בהם כדי להוסיף על העיקר הגדול שהובא לעיל, דהוה גרמא כדרבנן שמתור.

### בדברי פוסקים זמננו

נראה, דדעת רוב הפוסקים להחמיר, שלא לפתוח כשאין המנוע פועל, וכן עמא דבר, אבל י"ל דדבריהם נאמרו טרם שנתלבן גידון זה ע"י הגרשוז"א, וכדלהלן.

במנחת יצחק ח"ב סי' ט"ז האריך מאוד לדון בנידוד. ואחרי אריכות מופלגת בסוגיא דגרמא כותב באות ט"ז דלכאורה כל האיסור הוא רק גרם דמוליד, וכמש"כ הבית יצחק דאיסור חיבור חשמל הוא רק משום מוליד. וא"כ היה עיקר גדול לצדדי

כיביע אומר ח"א סימן כ"א בטופו כותב שיש מקום להחמיר לפותחו רק כשהמנוע פועל, וכתוב שד"כ עם הגרשו"א וצידד להקל, דניצוצות הוא רק פ"ר דלא ניח"ל, ובדרך גרמא, ונראה דלכן כותב דעכ"פ יש מקום להחמיר, אבל להאמור לעיל, בנוסף לכך הוה מקלקל ומלשאצ"ג ואין בו קיום, ובכלל אינו פ"ר, נראה שאף הוא היה כותב בפשטות להקל.

והנה הביאו שבהר צבי החמיר בנידו"ד, אך מן הענין להביא לשונו: הנה כפי ששמעתי כשנפסק הורם חשמלי אינו שוהה הרבה וההפסק הוא בערך רבע שעה ומבלי לפתוח דלת המקרר ג"כ מתחיל בפעולתו, וא"כ כראי לדקדק לפותחו בומן שהחשמל עובד וכו' יעו"ש והנראה ברור שכתב כן רק מהיות טוב, מבלי שהודקק עדיין לבידור עומק הענין.

ולהאמור נתבאר היטב פסקו של המנחת שלמה שכתב בזה"ל: סוף דבר נלענ"ד שמכל אלה הטעמים שכתבנו פשוט הוא בלי שום פקפוק וכו' שאין נכון כלל להמנע מלהתענג בשבת, ומותר שפיר לפתוח בשבת את דלת המקרר בכל עת ובכל שעה שירצה בין בזמן שהמנוע עובד ובין בזמן שהוא נח עכ"ל. ועיין צ"ץ אליעזר חלק י"ב סי' צב, מש"כ על דבריו.

[וכאמור דכל זה הוא דוקא במקרר רגיל] לא נופראסט ושאינן בו גוף חימום להפשרת הקרח] אבל במקרר נופראסט, שיש בו גוף חימום להפשרת הקרח, יש לדון בו משום גרמא דהבערת גוף החימום, ויש בו הרבה צדדים להחמיר, כשהמנוע אינו פועל, דגרמא לדאורייתא אסור שלא במקום פסידא, ובפרט דלגבי הבערה חידש במנחת יצחק ח"ב סי' ט"ז אסור גרמא מדאורייתא.]

סמכתי על המקילין בזה, בחשבי שבודאי בידרו שגם במציאות אין כאן חשש כמו במיקרופון ושירי היכי שהמכונה ערוכה מע"ש, אולם מאוד היה חשוב בעיני אם כת"ה היה שולח לי כל מה שכתב בזה בארוכה כמו שהזכיר במכתב יקרתו אלי עכ"ל והזכיר דבריו גם בח"ג סי' כ"ד אות י"ב.

הרי כי בסימן י"ז, העירו השואל דבאמת כל ענין הניצוצות הוא ספיקא דדינא וספיקא במציאות, והנה כאן סמך דהוי ספיקא דדינא משום דברי הפמ"ג לבד, ובהו שאינו מתכוון, וכבר הובא לעיל דבנוסף לכך הוא מקלקל, ומלשאצ"ג ודבר שאין בו קיום [ומתעסק] וכן לגבי ספק במציאות, הרי כבר כתב הגרשו"א דאין פ"ר דיהיה ניצוצות, וכל שאינו מתכוון ולא פ"ר, מותר לדין דקיי"ל כר"ש, וא"כ נראה דאם למסקנתו החיר מהנך טעמי במכשיר שמיעה כיון שאינו עשוי להביא פירצה בחומת בית ישראל, כ"ש שאחר הדברים האמורים לעיל היה מתיר אף המקרר, שאינו משום פירצה לבית ישראל, אלא לעונג שבת.

במשנת רבי אהרן, להגר"א קוטלר, סי' ד' החמיר אסור, אכן לפלא, שכל השו"ט בדבריו הוא רק אי הוה פ"ר דנח"ל או לא, ומה דין פ"ר דלא ניח"ל, ולא הזכיר כלל ענין "גרמא" שהוא יסוד גדול להתיר בגרמא בדברנן [ובפרט בנוסף הצדדים האמורים לעיל].

באגרות משה אר"ח ח"ב סי' קכ"ח כותב שסומך על הכרעתו של הגר"א ענקין, שהכריע להתיר רק כשהמנוע פועל, ולפלא גדול, דהרי הגר"א ענקין, היה מראשוני המתירים, וכמובא תשובתו בנועם ח"ב וכתב שם שכן פירסם בלוח היובל, ואף אחרי שהעירו לו להחמיר עומד איתן ברעתו להתיר, וא"כ צ"ע דעת האגרות משה.



# מנהגי ישראל

הרב אליהו ביזון

## מנהג טריפולי בשבע ברכות

יה"ד שד"ת אלו יהיו למנוחת מרת אמי חמה חנה בת ביחה, שנלב"ע בכ' אלול התשנ"ט. ומרת חמותי שמחה בת חנה שנלב"ע ביי"ח חשון תש"מ ת.ג.צ.ב.ה.

מנהג יהודי טריפולי הי"ו בשבת חתן וערבת, הקהל מלויס אחרי התפילה את החתן לבית הוריו, ושם מקדשים על הכוס, ובתוך הקידוש מסדרים את כל שבע ברכות, ואמרתו לברך בס"ד מהו מקור המנהג.

במסכת כתובות (דף ז' ע"ב) איתא: ת"ר, מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, והוא שבאו פנים חדשות, ע"כ. ובגמ' לא נתבאר איה מקומה של ברכת חתנים, אם לפני סעודה או לאחר סעודה.

ומצינו במסכת סופרים (פרק י"ז הי"א) מובא: נהגו רבותינו לומר ברכת חתנים וברכת אבלים על הכוס בעשרה ובפנים חדשות כל שבעה וכן בערב "קודם סעודה" עכ"ל.

וכתב הרמב"ן בחידושו לכתובות (שם) נהגו העם לברך שבע ברכות בערב שבת שהוא יום א' במקומותינו ובשבת כשבאים מבית הכנסת, ושי מי שומר שטעות הוא שאין לברך אלא לאחר ברכת המזון, וכדאמרינן לקמן (ח) כי תניא ההיא בברכת המזון ולא בשעה שאוכלין, ואין ראוי לעשות כן, שמנהג תורה היא, וכן עיקר שמצינו במס' סופרים וכו' עכ"ל, ובדרכו הלך הרשב"א בסוכה, והריטב"א שם בכתובות.

והר"ן בכתובות הביא את דברי מסכת סופרים, וכתב וז"ל: אלמא "קודם סעודה" היו מברכים אותה, לפי שהיו רגילים להתאסף בבית החתן בבוקר ובערב לשמח חתן וכלה, והיה מברכים אע"פ שאין אוכלים, ואנו גם כשישי ובשבת שהחתן יוצא מבית הכנסת, מוציאים כלה מחדרה ונכנסים לחופה, וזו היא עיקר השמחה וראוי לברך עליה, עכ"ל.

והרא"ש בכתובות (פ"א הי"ג) כתב: יש מקומות שבשבת אחר סיום התפילה מלויס כל הקהל את החתן עד ביתו, ואומרים שם שבע ברכות, ואומרים מפני שלא היו שם רוב הקהל ביום השישי, וביום השבת כולם מצויים שם, ושאלו את רב האי גאון על מנהגם, והשיב שאינו מנהג יפה, אלא שאין איסור בדבר, שהרי אמרו מברכים ברכת חתנים כל שבעה, והוא שבאו פנים חדשות, ויש אומרים הא דמברכין ע"י פנים חדשות, דהיינו דוקא לאחר סעודה, במסכת סופרים יש, נהגו רבותינו לומר בבוקר וכו' קודם סעודה מברכים אותה, עכ"ל.

ולכאורה קשה מפני מה הביא הרא"ש את דברי מסכת סופרים כחטיבה בפני עצמה, והרי היא ודאי מקור המנהג של אותם המקומות בהם מברכים לפני הסעודה, והו"ל להביאה כיסוד למנהגם.

זאת ועוד, הרי במסכת כתובות אין דבר ברור בענין זה, ואילו במסכת סופרים הדבר מבואר באר היטב, והרי זו ראייה מכרעת שאפשר לברך שבע ברכות גם לפני סעודה, ולמה רבינו האי גאון כתב שאינו מנהג יפה.

ואמרתיו בס"ד ע"פ המובא בפסקי הרא"ש (הלכות ס"ת דף ד') שמסכת סופרים נתחבר בדורות האחרונים, ולא הובא מדבריו בתלמוד, עיי"ש. וראה בשד"ח (כללי הפוסקים סימן ב') מה שכתב בשם יד מלאכי שכיון שבמסכת סופרים מובאים דברי כמה אמוראים ואינן בתראי, מוכח כדברי הרא"ש שבאמת נתחברה בדורות האחרונים, אלא שהקשה על זה שם ביד מלאכי, שהרי כמה פעמים ציין בעל מסורת הש"ס על כמה ברייתות המובאים בתלמוד שמקורם ממס' סופרים, והשד"ח תמה על דבריו, שהרי לא יתכן לדחות דברי הרא"ש שהיה מגדולי הראשונים משום ציוני מסורת הש"ס, ועוד מי אמר שכונת המסורת הש"ס שהמקור הוא במסכת סופרים, אלא שהביא שדברים אלו הוזכרו במס' סופרים, ויתכן שבעל המלאכת סופרים לקחה מתלמודין, וציין את הברכ"י (סימן תקפ"ב ס"ק ז') שכבר תמה עליו בזה, עיי"ש.

ועל פי האמור י"ל, שמשום כך הרא"ש הביא את המסכת סופרים באחרונה, ולא רצה לסמוך עליה בזה, שהרי גם רב האי גאון לא הביאה, ודחה משום כך את מנהגם של אותם האומרים שבע ברכות לפני סעודה.

והאיר ה' עיני ומצאתי בהגהות הגר"א על מסכת סופרים שתיקן במקום "קודם סעודה" - "אחרי" סעודה, ולפי"ז דברי מסכת סופרים עצמם אינם ברורים כדי לסמוך עליהם, ואולי הגר"א תיקן את הלשון שטובר כשיטת הראשונים שדחו את המנהג הקדום, וכנ"ל.

והרמב"ם בפ"ב מה' ברכות (ה"ט) כתב: בבית חתנים מברכים ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו (ברכת המזון), בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם, עכ"ל, ולא מבואר במפורשי הרמב"ם מקור לזה.

וגם הטור באה"ע (סימן ס"ב) פסק כן וז"ל: ומברכין אותה כל שבעה אחר אכילה, והוא שיהיו פנים חדשות שלא אכלו בחופה, אפילו היו בשעת ברכה, עכ"ל.

ובהמשך הביא את המנהג הנ"ל, וז"ל: ויש מקומות שנוהגים שהקהל הולכים עם החתן מבית הכנסת לביתו ביום שבת שחרית אחר התפילה ומברכים שם ז' ברכות, ויראה שאינו מנהג טוב, שאפילו אם יש שם מי שלא היה בשעת ברכה, לא מיקרי פנים חדשות, כיון שאין מרבים בשבילו, וכן כתב רב האי שאינו מנהג יפה, אף שאין איסור בדבר, עכ"ל.

ובדרך אגב יש לדקדק, שהרי מקור המנהג הזה רב האי, והוא ששללו, ולמה א"כ הטור מתחיל ואמר דעתו "ויראה שאינו מנהג טוב", ואח"כ מביא את דברי רב האי כסיוע, וצ"ע.

ועתה נותר לנו להבין, לאחר שבמס' כתובות לא נתבאר ברור מקום הז' ברכות, ובמסכת סופרים מבואר, למה נדחה מנהג אותם המקומות, ואף את"ל שגם דברי מס' סופרים לא ברורים וכנ"ל, מאי חזית לומר שמקומם אחרי הסעודה, אולי מקומם לפני סעודה.

ועיין בב"ח שם שהסביר שורש המחלוקת בענין זה, האם ברכת חתנים צריכה גם פנים חדשות וגם מרבים בשבילו, או שפנים חדשות דיו, לשיטת רב האי והרמב"ם צריך שניהם, וכיון שצריך את שניהם, אין מקומם אלא בסוף הסעודה, מה שאז יש ריבוי שמחה, ואילו לשיטת הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והר"ן כיון שבגמ' מוזכר רק פנים חדשות, אין עיכוב

בריבוי בשבילו, וכיון שהעיקר הוא פנים חדשות, מה לי לפני סעודה מה לי אחר סעודה, עיי"ש.

והנה מרן הביא דברי הר"ן הנ"ל שנהגו לברך שבע ברכות ללא סעודה, ואעפ"כ בשו"ע אה"ע (סימן ס"ב ה"ה) פסק: מברכים ברכת חתנים בבית חתנים "אחר ברכת המזון" בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם, עכ"ל.

ובספר השומר אמת להגאון רבי אברהם אדאדי ז"ל (סימן י"ח אות ג') שהיה מגדולי חכמי טריפולי כתב וז"ל: בשבת של חתן מתפללים ערבית בבית החתן, ומברכים שבע ברכות בלי שום סעודה, וכן בכורך אחרי התפילה, אלא שכיום מביאים אחר כך מיני תרגימא ושכר, ואמת אגיד שגם בעיה"ק צפת יש מנהג זה, אלא ששם מושיבים חתן וכלה תחת חופה, ועומדים כל הקהל ומברכים לו שבע ברכות מעומד כמו שעשו בחופה, ע"כ, עיי"ש. ובספר ארץ החיים להגאון ר"ח סתהון ז"ל (אה"ע סימן ס"ב ס"ח) הביא את דברי השומר אמת, וסיים שמהר"ן אזולאי ז"ל אב"ד רצפת לא היה נוחא ליה במנהג זה, ובדמננו נתבטל המנהג, עכ"ד.

וראיתי בספר מנהגי לוב (בשו"ת שבסוף הספר) דן בענין זה, והביא בשם ספר פעולת צדיק (ח"ג סימן רנ"ב) שכן מנהג תימן, וכן מובא בתכלאל עץ חיים (ח"א עמוד קע"א) וכן מנהג יהודי לוב, עכ"ד.

ויש לציין שבשבת אין צורך בפנים חדשות, כי שבת עצמה חשיב פנים חדשות, וכמובא בשו"ע אה"ע (סימן ס"ב ס"ח) ומקורו מתוס' כתובות (דף ז' ע"ב בד"ה והוא), עיי"ש.

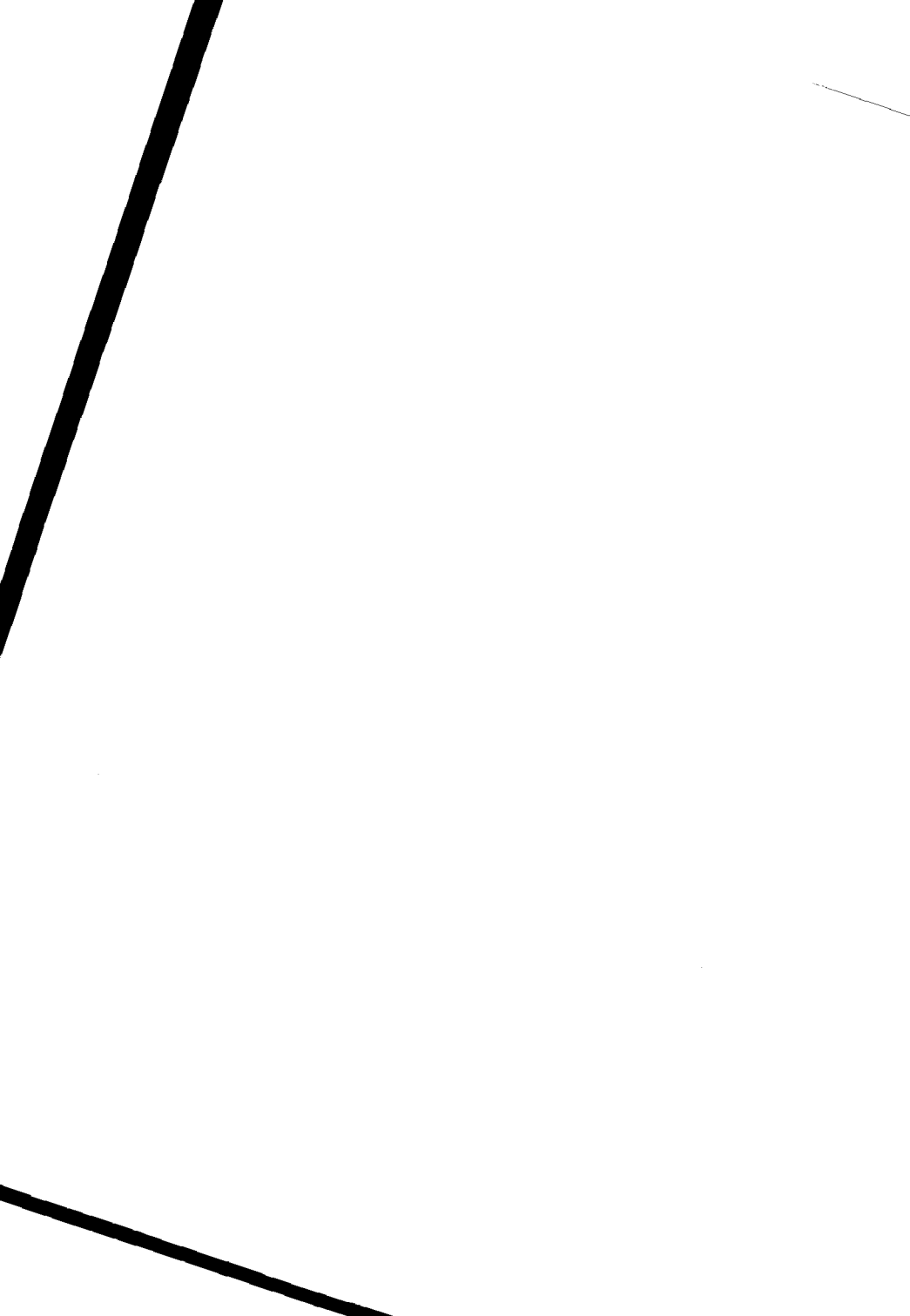
ועוד יש להוסיף, שאף שהברכות נאמרות שלא בבית החתן, אלא בבית הוריו, כבר דשו הפוסקים בזה, ודעת מרן רבי עובדיה יוסף שליט"א, שבית הורי החתן לא נחשב כבית חתנים, וכ"ש בית הורי הכלה, וכ"ש בית קרובים וחברים, ומברכים רק ברכת אשר ברא, ומאידך דעת הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל שהורי בית החתן נחשב כבית חתנים, משום שיש שם שמחה רבה, וראה בזה בספר בית חתנים (עמוד פ').

זאת ועוד הדבר ידוע, כי מנהג יהודי תונס לוב ומרוקו (וסימנם תל"ם) לברך ז' ברכות בכל מקום, וראה בספר עשה לך רב לגר"ח הלוי (ח"ה עמוד ר"ג) וספר אוצר פסקי הסיידור (עמוד ר"ט), ובהקדמת הגר"ש משאש שליט"א לסיידור עוד אבינו חי, וכן בידחון אור תורה (אלול תשנ"ב סימן קס"ז).

ונראה לי שכ"ז כאשר רב הקהילה הוא מעדת לוב ונדומה שכן מנהגם, אבל אם הוא מעדות אחרות, אינו רשאי להכניס עצמו בספק ברכות, ויתן המצוה לאדם אחר כשר מבני העדה, וכן אני נוהג פה ביריה יע"א.

ולכן המסקנא העולה מכל זה שודאי הבא לשאול מתי לברך שבע ברכות, מורים לו ע"פ מרן השו"ע וכנ"ל, אולם הנהיגים ע"פ מנהג אותם מקומות לברך ז' ברכות לפני הסעודה יש להם ע"מ שישמוכו, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם: וציי"מ וימ"ן:





# הערות

## בענין תוספת שבת

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הי"ו.

בקובץ האחרון כתב הרב שלום ברא הלוי סגל שליט"א מב"ב להשיג על מה שכתבתי שדברי הפרמ"ג שתוספת שבת מפלג המנחה אינו אלא מדרבנן מוכרחין מדברי השו"ע בסעימן רס"ג כתב בס"ד שיכול לקבל שבת מפלג המנחה ואילו בסעימן רס"א ס"ב כתב יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זו מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות והזמן הזה שהוא שלוש מילין ורביע רצה לעשותו כולו תוספת עושה רצה לעשות מקצת עושה וכו' ע"כ. ובהכרח שמן התורה זמן תוספת מששקעה החמה ומדרבנן זמן תוספת אליבא דר' יהודה מפלג המנחה שאו ניתן להתפלל מעריב של שבת.

ועל זה כתב הרב המשיג שהשו"ע בסעימן רסא לא דק בג' רגעים ועולם ס"ל דיכול להוסיף מפלג המנחה עכ"ל.

וכדי לבאר הדברים יש להביא מקורם והנה מקור דברי השו"ע בסעימן רס"א הוא הרמב"ן שהביא הר"ן סוף פ' במה מדליקין ד"ל ונמצא מתחלת השקיעה עד זמן בין השמשות ג' מילין ורביע וכתב הרמב"ן שזה הזמן הנזכר בכל התלמוד לתוספת שמוסיפין מחול על הקודש שאי אפשר לומר שיהא בעוד השמש זורחת על הארץ דהא תנן וכולם בית הלל מתירין עם השמש ואי אפשר א"כ שיהיה בזמן שבית השמשות שהרי תוספת אינו אלא עשה ובין השמשות ספק כרת וחייב אשם חלוי ובשני בה"מ חייב חטאת אלא וודאי זמנו של תוספת היינו מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות והזמן הזה שהוא שלוש מילין ורביע רוצה לעשותו כולו תוספת עושה רצה לעשות מקצת ממנו בלבד עושה ובלבד שיוסיף איוה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש וכו' עכ"ל והמקור של השו"ע בסעימן רס"ג ששם כתב בס"ד לא יקדים למהר להדליק [נר של שבת] בעוד היום גדול שאו אינו ניכר שמדליק לכבוד שבת וגם לא יאחר ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זה הקדמה ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם הלילה ע"כ ומקור דברים אלו הם מתוס' ברכות כ"ז על מה שאמרו שם בגמ' שרב צלי של שבת כערב שבת שסובר כר' יהודה שמפלג המנחה זמן מעריב והקשו התוס' והא אמרו כשבת כג ובלבד שלא יקדים ולא יאחר וחירצו שכל שמקבל שבת מיד אין זה הקדמה שהרי מיד אחר הדלקה חלה תוספת שבת אבל במדליק ואינו מקבל שבת נחשב הקדמה וסיימו שאף שר' יהודה סובר שמפלג המנחה נחשב לילה אינו אלא לתפלה אבל לענין מלאכה מותר לעשות מלאכה כערב שבת אחר פלג המנחה ואסור לעשות מלאכה בשבת אחר פלג"מ וכן לענין תוס' שבת שהוא מן התורה אין פלג המנחה נחשב ללילה רק לתפלה עד כאן ותכן דברי התוס' והמהרש"א שם.

והנה פלג המנחה שהוא שעה ורבע לפני הלילה נחלקו הפוסקים יש סוברים שעה ורבע לפני צאת הכוכבים יש סוברים שעה ורבע לפני השקיעה והנה מתוס' ברכות שהבאנו כודאי נראה כדעתם שסוברים שהוא שעה ורבע לפני השקיעה ראשונה שאם סוברים שהוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים מאי קשיא להם איך הקדים רב היכן ראו כאן שהקדים שהרי ודאי שצריך להדליק לפני בין השמשות ולפני תוספת שבת ואז הוא אחר פלג המנחה ואחר שקיעה ראשונה התפלל רב אחר שהדליק גרות שבת

ובע"כ שסוכרים שפגל המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה ראשונה וקשה איך הדליק נרות לפני השקיעה והרי אסור להקדים ואין להקשות על תוס' גם אם נאמר שפגל המנחה הוא שעה ורבע לפני שקיעה ראשונה מ"מ אולי רב התפלל אחר שקיעה ראשונה שהוא כבר אחר פגל המנחה ומ"מ יש ראייה שרב פסק כר' יהודה שלדעת חכמים אין להתפלל ערבית אלא לאחר צאת הכוכבים שהוא ד' מילין אחר שקיעה ראשונה ויש לתרץ שמשלשן הגמ' רב צלי של שבת בערב שבת נראה שהתפלל בזמן שלדעת חכמים הוא זמן מנחה אבל אחר שקיעה ראשונה שגם לדעת חכמים אינו זמן מנחה לסברת רבינו יונה שלכר"ע אין להתפלל מנחה אחר שקיעה ראשונה משום שדם נפסל בשקיעה ראשונה.

והנה גם מדעת רבינו יונה נראה שסוכר שפגל המנחה הוא שעה ורבע לפני שקיעה ראשונה שאם מצאת הכוכבים א"כ קשה כמה נחלקו ר"י וחכמים בזמן מנחה והרי גם לחכמים אין להתפלל מנחה אחר שקיעה ראשונה וא"כ כמה נחלקו ודוחק לומר שנחלקו בשלוש דקות לפני שקיעה ראשונה שלר' יהודה אין להתפלל באותם שלוש דקות מנחה ולחכמים מותר ובייחוד נראה שזה שכתבנו שפגל המנחה להסוכרים שהוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים הוא שלוש דקות לפני שקיעה ראשונה אינו דבר ברור שלהסוכרים ששיעור מיל הוא עשרים וארבעה דקות והוא שיטת החת"ס ועוד כסימן ויוצא שבין שקיעה ראשונה לצאת הכוכבים הוא כשתי שעות ואילו פגל המנחה הוא כשעה וארבעים דקות לפני צאת הכוכבים שאם נחלק את הזמן שבין עמוד השחר שהוא שתי שעות לפני הנץ לשיטה זו שכל מיל הוא 24 דקות ומעמוד השחר לנץ הוא חמש מיל וכן בין שקיעה ראשונה לצאת הכוכבים הוא חמש מיל ונמצא שבין עמוד השחר לצאת הכוכבים הוא כיומי ניסן ותשרי שש עשרה שעות ואם נחלק הזמן היינו לשתיים עשרה שעות נמצא כל שעה שעה ועשרים דקות ורבע שעה עשרים דקות וא"כ פגל המנחה שהוא שעה ורבע היינו שעה וארבעים דקות ונמצא ששקיעה ראשונה קדמה לפגל המנחה עשרים דקות ולהשיטות ששיעור מיל הוא עשרים ושנים וחצי דקות נמצא שבין עמוד השחר לנץ יש ד' מיל והיינו שעה וחצי וכן בין שקיעה ראשונה לצאת הכוכבים אותו זמן ונמצא אורך היום ניסן חמש עשרה שעות וכל שעה הוא שעה ורבע ונמצא שפגל המנחה הוא קרוב לשעה וחצי ועוד חמש דקות לפני צאת הכוכבים ונמצא שקדמה פגל המנחה לפני שקיעה ראשונה חמש דקות ולהשיטות ששיעור מיל הוא י"ח דקות מ"מ אם מתחילת השעות מעמוד השחר וכשיטת המג"א והוא שיטת התוס' פסחים יא ב ד"ה אחר ששעה שניה הוא לפני הנץ עיי"ש ולשיטה זו כל שעה כיומי ניסן בערך שעה ושתיים עשרה דקות ונמצא שפגל המנחה שעה ועשרים דקות לפני צאת הכוכבים וקדמה לשקיעה שאינה עשר דקות לפני שקיעה ראשונה והנה גם אם נאמר שדעת התוס' ששיעור מיל הוא י"ח דקות ג"כ אינו מובן מאי קשה להם על רב איך הדליק נרות לפני הזמן אולי רב הדליק אחר השקיעה ראשונה ומ"מ יש ראייה שסוכר כר' יהודה שלחכמים אין להתפלל מערב אלא לאחר צאת הכוכבים ועוד שכל זה כיומי ניסן ותשרי שהיום והלילה שוין אבל בימות החמה אז פגל המנחה מאוחר משקיעה ראשונה וא"כ לא קשה קושיית התוס' שאולי רב שהתפלל מערב מפגל המנחה היה בימות החמה.

ובע"כ שדעת התוס' שפגל המנחה הוא שעה ורבע לפני שקיעה ראשונה ולכן מקשו שפיר אכן כל זה אם הולכין בשיטת ר"ת שיש שני שקיעות אבל החולקין וסוכרים שאין שני שקיעות ומיר ששקעה החמה בשקיעה ראשונה נעשה בין השמשות א"כ כהכרח שמה שאמרו לא יקדים אין הכוונה שלא יקדים להדליק לפני שקיעה ראשונה שהרי אין זמן אחר להדליק שאחר השקיעה כבר ספק שבת וחייב אשם תלוי ואין ידליק אז הנרות ובהכרח שלא יקדים היינו זמן אחר שלא נתפרש אימתי הוא וא"כ אין הכרח למה שכתבו התוס' לחלק שבמקבל שבת בהדלקה יכול להקדים יכול להקדים שאין ראייה לזה ורק שהתפלל מערב היה בשעה שאינו הקדמה ומסתבר שזהו הזמן של פגל המנחה שאז זמן שאפשר להתפלל מערב והוא גם זמן קבלת תוספת שבת אף שאינו מובן כ"כ לתלות תוספת שבת מן התורה לפגל המנחה שאינו אלא סבא דרבנן ומה שכתב הרב המעיר שזמנה עשר דקות לפני השקיעה אינו יודע מהיכן יש מקור לעשר דקות אלו ואם כדבריו שוב לא קשיא לתוס' אין רב התפלל בערב שבת והרי אסור להקדים אולי רב התפלל באותם עשר דקות אחר הדלקת נרות.

והנה יסוד המחלוקת של ר' יהודה ורבנן כפגל המנחה אמרו בגמ' ברכות כו,ב שטעמו של ר' יהודה משום שהתמיד לא קרב אלא עד פגל המנחה ואילו חכמים סוכרים שמתמיד קרב עד הלילה ובתוס' ברכות כו,ב ד"ה עד הקשו וז"ל עד פגל המנחה חימא מנא ליה הא בשלמא עד תשע ומחצה [היינו שר' יהודה שאומר עד פגל המנחה כוונתו פגל מנחה קמא] ניחא דהיינו מנחה קטנה אבל הא [פגל המנחה בתרא] מנא ליה וי"ל דר' יהודה סבירא ליה דחפלה כנגד קטורת תקנו דתיכי תכון תפילתי קטרת לפניך עכ"ל

והיינו שמה שאמר ר' יהודה שפלג המנחה הוא הזמן שבפועל הקטירו קטורת אף שקטורת כשר עד הערב אבל מ"מ בפועל היה הקטורת קבוע זמן פלג המנחה וחכמים סוברים שאין הולכין אחר הזמן שהקריבו בפועל אלא אחר הזמן שכשר מן הדין להקריב אבל דעת השאג"א אינו כן וסובר שפלג המנחה היינו שקיעה ראשונה [ואף שכתבנו שאינו מדויק ממש בזמן שזה סובר כנראה שאג"א שפלג המנחה לא דק לגמרי והכוונה הוא שקיעה ראשונה שהוא בערך פלג המנחה וסובר השאג"א שנחלקו ר' יהודה וחכמים שר' יהודה סובר שכל עבודת הקרבן כגון זריקת הדם למדים משחיטת הקרבן שאמרה תורה בין הערבים והכוונה בין שני ערבים היינו חצות היום שהוא ערב הראשון שהחמה מגיעה למערב וערב השני היינו שהחמה שוקעת והוא שקיעה ראשונה וכן כל העבודות למדין משחיטה וחכמים סוברים שאין למדים משחיטה ושאר עבודות חוץ משחיטה אפשר לעשות אחר השקיעה ראשונה ואם התוס' ברכות סוברים כהשאג"א דבריהם מובנים בלי כל קושי.

ולמן נחמיה גולדברג

## הערות שונות

נותן החורה, ישלח שמחה ואורה, לכבוד המערכת, הכבודה והמבורכה, של הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל. אתד"ש כתר"ה.

אבקש רשות לשלוח כמה הערות לקצבים פ"ג ופ"ד.

(א) בקובץ פ"ג עמ' ל"ז בסוף מקשה איך מקדשין על יין מגיתו אם הוא מזיק, ומה שהוכיח מזה שמברכין גם על מזיק אינו תירוץ מספיק, דנהי דחייב בברכה אינו ראוי לקידוש, כדאיתא בפסחים ק"ז מיסודן ומפי"ס. אבל באמת לק"מ דהא רש"י לא כתב דמזיק אלא כששוחה הרבה, וכמעט כל דבר בעולם מזיק כשאוכל ממנו הרבה, אבל רביעיית אחת אינה מזיקת.

(ב) שם עמ' ק"י"ב הע' ד', מה אנוש כי תזכרנו - אין זה במזמור ס"ח, אלא במזמור ח'.

(ג) בקובץ פ"ד עמ' י"ד ד"ה והנה כתב שדברי המדרש הגדול שימשו מקור לרמב"ם, ולא היא, הרמב"ם קדם למדרש הגדול, והמדרש הגדול העתיק ממנו, כידוע.

(ד) בעמ' ק"ה ד"ה את: קוראים בשבת ויחל - כנראה צ"ל קוראים בשחרית ויחל.

(ה) שם עמ' ק"ו בראש העמוד: ב' פעמים - ג' פעמים.

(ו) שם עמ' קכ"ב סוף ד"ה ובהמשך: בא"י הוא פשוט דבררום הארצות החמות ובצפון הקרות. כדרום כדור הארץ הוא איפכא.

(ז) בעמ' קמ"ז ד"ה והתורת: ד"ג שהתחילו גומרין אף בלילה - הוא טעות, ע' סנהדרין ל"ב.

ומלך עולמים יסיר כל צער,

וישיב זקנים אשר שבתו משר,

כעזירת צעיר הלוים

אביגדר נבנצל

## בישול ביו"ט לתוס' יו"ט

בגליון כסליו-טבת ראיתי את תשובתו של הרב שלו' סגל אלי, והנני להשיבו.

עצם הסכרא המשתמעת ממה שכי' הג"ל (בגליון סיון-תמוז) שמי שמקבל תוס' שבת הוי אצלו עדיין שבת, מופרכת היא, שהרי מפורש ביומא פ"א. שעל תוס' אינו ענוש כרת, ורק "תוספת" שבת איקרי, שבת לא איקרי, ששבת תלוי בזמן מסוים שאי אפשר לשנותו ולהוסיף עליו, אלא שיש למוד מיוחד שצריכין להוסיף מחול על הקודש, כמבואר שם.

ולגופו של ענין, בשו"ע ס"י רצ"ט סעיף א' כתוב, אסור לאכול שום דבר או אפילו לשתות יין או שאר

משקין חוץ ממים משתחשך עד שיבדיל, ופסקו האחרונים ואפילו בספק חשיכה, עייש, הרי שאף שעדיין

אסור בעשיית מלאכה, כבר חל עליו חובת הברלה, ולא יועיל אם קיבל עליו חוס' שבת, כי השבת תלוי בזמן מסוים והזמן הוא חול, ובספק חשיכה הוא ספק חול.

ועוד, בעירובין מ"א. איתא בט' באב שחל להיות באחד בשבת שמפסיק מבעוד יום, ונפסק כן בשו"ע סי' תקנ"ב סעיף י' עי"ש, ואף שעדיין שבת לא יועיל קבלת תוס' שבת להתירו באכילה, הרי שהזמן גורם להיותו כבר זמן של ת"ב, וכזה מבוארים היטב דברי הביאור הלכה שאסור לבשל ביו"ט לפני שקיעת החמה לצורך אכילה אחרי השקיעה, וכבר ציין הנ"ל את הגהת רבינו עקיבא, בסי' צ"ה אם יכול לבשל בבית"ש דאפוקי יומא דיו"ט לאכלו בבית"ש עי"ש, וכש"כ לבשל ביום לצורך הלילה אם קיבל עליו תוס' קדושת יו"ט ברור שאסור כדברי הביה"ל בסי' תק"ג. וחלילה להקל כזה. (עיניתי בסי' אבן ישראל שציין הנ"ל, ובחלק א' לא מצאתי שהעיר כזה).

## אמירת אור חדש ביוצר המאורות

בגליון כסלו-טבת עמוד קכ"ג, ראיתי מה שכ' הרה"ג ר' ש. בוקשפאן שליט"א, טעם על אי אמירת אור חדש, בסיום הברכה של יוצר המאורות עי"ש.

יש לציין מה שהוזכר בטור אור"ח סי' ג"ט וז"ל, ונוהגין באשכנז לחתום כאמור לעושה אורים גדולים וכו', ואין נוהגין כן בספרד, וכן כ' רש"י שאין לחתום באור העתיד שאינו מעין החתימה, לפי שדררו חז"ל הברכה על אור המתחדש בכל יום ולא על אור העתיד, וא"א הרא"ש ז"ל כ' בתשובה דהוי שפיר מעין החתימה ופתיחה, דיוצר אור היינו אור שברא הקב"ה בששת ימי בראשית ולא היה כדאי להשתמש בו וגנוז לצדיקים לעת"ל ועל אור זה נאמר והלכו גרים לאורך, והיינו נמי אור חדש שחדש בששת ימי בראשית שעתידי הקב"ה לחדש לנו ע"כ, וכן דעת רב שרירא גאון שכ' וז"ל, מה שכ' רב טעדיה שאין ש"צ רשאי לומר אור חדש על ציון תאיר, אין בכך כלום שלא על אותו אנו מברכין אלא שהוכרה בעלמא הוא, עכ"ל הטור עי"ש.

ובכן המנהג יסודתו בהררי קודש, ונהרא ופשטיה.

בברכת אור חדש במהרה  
 יחיאל זילברברג  
 ירושלם

## בענין הזמר לכה דודי

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל בעיה"ק ירושלים תוב"ב  
 ראיתי בגליון ב' (פז) כסלו-טבת תש"ס עמ' קמב, בענין הזמר לכה דודי, אתכבד להמציא לפניכם מה ששמעתי מפי הרה"צ ר' נפתלי חיים אדלר זצ"ל, חתנא דבני נעמל כ"ק מרן בעל אמרי חיים זצ"ל מויזניץ, בענין שמורים ניגונים בליל שב"ק באמירת "לכה דודי".

מקדמת דנא לא נהגו במחוז מרמרוש בכלל ובקרוב חסידי ויזניץ בפרט לנגן את "לכה דודי" אלא אמרו זאת חרד בחרוז חזן וקהל (כך סיפר לי אא"ו ר' שאול לייב גאנץ ז"ל, שהיה חסיד ויזניץ בלב ובנפש), ברם, מעשה שהיה כך היה, כאשר הסב"ק מויזניץ בעל אהבת ישראל זצ"ל, נאלץ היה לרגל מלחמת העולם לברוח מויזניץ והגיע לעיירה גראסוורדיין, וטרם היה לו ביהמ"ד להתפלל, התפלל בבית המדרש של קהילת גראסוורדיין שהיתה קהילה אשכנזית במלוא מוכן המלה, ולמרות זאת משום כבודו של הסב"ק איפשר לו להתפלל בבית מדרשם, וגם כיבדו אותו בשבת הראשונה שיתפלל לפני התיבה "קבלת שבת".

לפני שהסב"ק ניגש להתפלל לפני העמוד, ניגש אליו הגבאי של ביהכנ"ס ואמר לו שכאן המנהג שמזמרים את החרוזים "לכה דודי". כמוכן שהסב"ק כיבד את מנהג המקום, ולמרות שאין נהוג בויזניץ לומר לכה דודי, הרי שבחגיגה לפומן לכה דודי התחיל הסב"ק לנגן כפי דרישת הגבאי וכמנהג המקום, אבל הסב"ק לא ידע שבחרזו "לא תבושי" משנים את הניגון ומזמרים ניגון חדש, וכך המשך את הניגון שהתחיל בו גם בקטע של "לא תבושי". או אז התעורר הגבאי שוב ורמז להסב"ק שצריכים כבר לומר

ניגון אחר, ובכך, בחרו "ההוי למשיסה" התחיל הסב"ק ניגון אחר.

ומאז האירוע הזה, נתקבל "המנהג" כוויניץ לומר בשני ניגונים שונים בכל ליל שב"ק את "לכה דוריי" אבל את הניגון השני משנים רק בחרו "ההוי למשיסה" בלבד, כי כאמור, שהסב"ק בפעם הראשונה שהתחיל לנגן "לכה דוריי" המשיך את הניגון הראשון גם על החרוז "לא תבושי". ע"כ שמעתי מפי הרה"צ ר' נפתלי חיים אדלר ז"ל.

צא וראה עד היכן דבקם החסידים בכל הגה והגיג של רבותיהם, בבחינת שאפילו שיחת חולין שלהם, ואפילו אי-הידיעה שבהתחלת ניגון, צריכה תלמוד, ותורה היא וללמוד הם צריכים.

### אפרים פישל שטיין

מח"ס "גויילי אפרים" "עבודת אפרים"

"בנין אפרים"

## ברין שומע כעונה אם צריך עמידה בברכה

לכב' מערכת נכבדה "בית אהרן וישראל", הי"ו. שלום רב לאוהבי תורתך.

בראשית דברי אפתח במזמור לתורה אשר כבר מומן הי' נאה להורות לכם על הקובץ שלכם הנהדר - המלא ברכת ה' מן אל זן - כתבי ישנים מגנוי גדולי הדרות יז"ע ועכ"י - וכן מגדולי רבנים וראשי ישיבות החיים עמנו שליט"א - ומחור"ר מוסדות קרלין סטולין ושאר ת"ח וצורכא מרבנן ד' עליהם יחיו - ובהם בירורי הלכות וחידושי תורה בהיקף גדול ובסידור נאה ומשמחי לב והוגים בתורה"ק, ואומר ברכת ד' אליכם ותתברכו ממעון הכרכות יתן השי"ת שתוכו עוד רבות בשנים להמשיך במפעל הנהדר הזה לכבוד התורה ולומדי, ולהגדיל תורה ולהאדירה ויתברכו כל העוסקים בכתובת התורה הזאת - אכ"ר.

באמרו הארוך והנפלא של הרה"ג רש"פ הלוי רחנבויס שיחי' על "חיוב עמידה בברכת אירוסין ושבע ברכות" (מאמר ב', גל' תשרי-חשון תשנט) כתב להעיר, דלכאורה אמאי לא נימא דכמו שמירת הברכה של הרב מסדר הקידושי מועלת לחתן, כמו"כ גם עמידת המס"ק תועיל בשביל חתן והא קי"ל שומע כעונה ממש והוי כמו שהשומע בעצמו בירך הברכה וא"כ למה לא תועיל גם עמידת המברך כשבילו, דהרי כל מה שהעונה עושה - נחשב כמו שהשומע עושה כיון שנטפל אליו, והביא ראיי ברורה לדבריו שברין שוכ"ע הרי עמידת המברך מועלת ג"כ למי ששומע הברכה מדברי הקדמון הרי"צ גיאות שהובא בביה"ל סימן תפ"ט שכ' שם בזה"ל "ואני כך קבלנו מרבותינו אסמכתא לספ"ע בעמידה מדרכי החל חרמש בקמה שאין ת"ל בקמה ללמך שבקומה ובעמידה, ובמוצ"ש שאומרים אחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה יצא קדושה יושבין ונהגו הראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל הקהל עונין אמן ככוונה שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד" עכ"ל, והוכיח שם הבה"ל מדבריו שיוצאים גם בספירתו יע"ש. הרי שנתבאר מדברי הרי"צ דאף שהלכה מקובלת שספ"ע בעמידה דווקא מ"מ יכול הש"ץ להוציא כל הקהל בין במצוה ובין בברכה אע"פ שהקהל יושבים, והטעם צ"ל דע"י שומע כעונה חשיב כאילו עמדו וספרו דרין שוכ"ע נאמר הן לגבי עצם העניי' וכן לגבי פרטי וטכסיסי העניי'.

ושבו הביא מחלוקת הפוסקים בזה, דדעת הט"ו והטורי אבן גר' שמסכימים לסברא הנ"ל דע"י שוכ"ע יוצא ג"כ כל פרטי העניי' כאילו עשאו השומע בעצמו, ולכן בקרה"ת ובקריאת הגמילה השומע מפי הש"ץ הקורא מתוך הספר יצא כאילו קרא בעצמו מתוך הכתוב אף שהשומע בעצמו אין ספר לפניו והוא מדין שוכ"ע כנ"ל ואילו ד' הג' יעב"ץ בתשובותיו דלא יצא השומע אא"כ הי' ספר כשר לפניו, דדין שוכ"ע לשיטתו מהני רק לעצם האמירה ועניי' אבל לא מהני לשאר פרטי העניי' שצריכה להיות מתוך הכתוב דווקא, וכ"ד הג' חס"ל"א בתשובותיו, וצריך לשיטה זו גם סברת הגאון בית הלוי שאמר בברכת כהנים דא"א שכהן א' יברך וחבירו כהן יצא המצוה מדין שוכ"ע משום דאחתי חסר ברין שצריך "קול רם" ע"ש, וכן סברת הג' הרוגאצבי בטעם מנהג העולם שהקהל קורין בעצמם "שערת בני המן" ואין סומכים על הש"ץ, משום דצריך אכתי לצאת דין "נשימה אחת" וזה א"א לצאת ע"י שוכ"ע גרידא.

ובכן תמה הרב הכותב שיחי' על עצם יסוד של הט"ו דעיימי השאילת יעב"ץ הצפנת פנעה והבית הלוי מדברי הקדמון הרי"צ גיאות הנ"ל שמדבריו מוכח שעמידת הש"ץ מועיל ג"כ בשביל כל הקהל

ומבואר יוצא מזה שדין שוכ"ע מועיל לכל פרטי העניי' ודלא כמ"ש הגאונים אחרונים ז"ל כאמור, ונרחק ליישב, עכ"ל.

א) והנה מריש הוה אמינא ליישב תמיהה זו דשאלה דדין אם שוכ"ע לכל הענינים עשיב או רק לגבי עצם העניי' תליא במחלוקת ראשונים ז"ל שהובא בכ"י סי' קכר לענין אינו בקי שיוצא ע"י תפלת הש"ץ אי צריך נמי לפסוע ג' פסיעות לאחוריו בגמר התפלה כמו שהי' מתפלל בעצמו או לא, בדבש רש"י ז"ל ורה"ג ז"ל הביא שצריך השאינו בקי לעשות ג' פסיעות ואילו בס' ארחות חיים (הל' תפלה סי' פז) מובא שהרי"ץ אכן גיאות ז"ל נחלק עליהם וס"ל שאי"צ לעשות ג' פסיעות דיוצא ג"ו ע"י הש"ץ, ובלשונו ז"ל: "ולענין ג' פסיעות שהורה רבינו האי שיחיד שלא התפלל צריך לפסוע ג' פסיעות, אינו כן, שש"ץ במקומו עומד בתפלותיו וכריעותיו ופסיעותיו והוא אינו מחוייב אלא כיוון השמועה בלבד, וש"ץ כשהוא פוטרן מן התפלה פוטרן נמי מן הפסיעות", ע"כ. ולפי"ז י"ל דהריצ"ג אזיל לשיטתי' בספה"ע דגם בחזרת הש"ץ כ"י כן שהש"ץ מוציא את השומע בכל הפרטים של העניי' כולל הכריעות ופסיעות ולכן גם בסעה"ע סבר דהצבור יוצאין ע"י הש"ץ גם חלק העמידה, אכן שאר גאונים וראשונים ז"ל נחלקו שם ע"ז, בע"כ היינו משום דלא ס"ל בזה כהריצ"ג אלא לשיטתם שוכ"ע פוטר רק עצם העניי' ולא שאר הפרטים המתלווים אליו. ואנן קי"ל כשי' החולקים כמבואר בש"ע סי' קכ"ד ס"א.

אלא דתיכף הדרנא ב"י, דהא בר פלוגתא דהריצ"ג לענין חזרת הש"ץ הוא רב האי גאון בתשובה כמובא בס' א"ח (סו), והנה רה"ג גופא מובא בס' א"ח (הל' ספה"ע) אשר סובר בספירת העומר כהרי"ץ גיאות שהציבור יוצאים ספה"ע מהש"ץ גם חלק העמידה (לכא"ו), וא"כ גם כי נכון אולי לומר שהרי"ץ גיאות בהל' תפלה לשיטתי' אזיל במש"כ כיו"ב לגבי דין ספירת העומר, מיהו משי' רב האי גאון לגבי חזרת הש"ץ החולק על הריצ"ג בע"כ אין להוציא סטוכר ביסוד דין שוכ"ע ולא כריצ"ג שהרי ההיפך הוא הנכון כנ"ל משיטתו בספה"ע. אלא בהכרח צ"ל דדין חזרת הש"ץ שונה וכמ"ש הב"ח בביאור הדבר וז"ל "דאע"ג יוצא ידי חובתו במה שהוא מכונן למה שאומר הש"ץ כאילו התפלל בעצמו, מ"מ כיון דבגמר התפילה דומה לנפטר מרכו והולך לו, לכן צריך לפסוע ג"פ לאחוריו אף זה ששומע לש"ץ, דומה לנפטר מרכו, ע"כ. ועיז"ל כמ"ש בס' שית השדה להגה"ק מקוויגלוב וצ"ל שיש לחלק בין הפרטים הממלויים לעניי' בשעת העניי' לבין חזרה ג"פ שהוא כבר לאחר שכלו הג"ש, שבוה אין כ"כ מקום לדין שוכ"ע שהוא בשעת העניי' דווקא, יעו"ש. וא"כ הא הדרא קשיא לרדכ"י.

והנה באמת קושיא דידן צריכה יישוב כמה פנים דכאמת גם בהלכה מציעו לכאורה סתירה בענין זה לפי חילוקי היסודות והשיטות שערך לפנינו הרב הכותב שיח' וכמו שגבאר.

דהנה לגבי קריאת המגילה מבואר בס' תרצ ס"ד: "מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה, לא יקרא עם הש"ץ, אלא שומע ושותק", ע"כ. מבואר יוצא מזה, שעכ"פ כאשר שומע ושותק, יוצא ידי"ח קריאת המגילה, אף שאין לפניו אלא מגילה שאינה כשרה.

וזאת למרות שמחוייב כ"א לקרות המגילה מתוך מגילה כשרה (ואינו מחוייב בשמיעה גרידא כמו שהיא ש"י הבה"ג לגבי נשים שלכן י"א שמברכות לעצמן "לשמעו מגילה" [וגם בזה נחלקו תוס' וראשונים אחרים] אלא מחוייב בקריאה כמו שמוכיח גם ל' הברכה "על מקרא מגילה" וז"פ ומבואר בראשונים ז"ל אליבא דהלכתא ודלא כדחביא בשו"ת הר צבי סי' נו מי שכתב בזה בענין אחר ואכ"מ), ועל כרחק מה שיוצא כאילו קרא מתוך מגילה כשרה זהו מדין שומע כעונה שנחשב עי"ז כעונה עם כל פרטי העניי', (ודלא כשאלילת יעב"ץ הגי"ל).

ואילו אצל דין עמידה בברכה מבואר במג"א בהל' מגילה שם (תר"ץ סק"א) דצריכים לעמוד בברכת המגילה כבירש סי' ח' (דמבואר שצריך לעמוד בברכת הציצית ובעטיפתו) וציינן למ"ש בסס"י קמו ע"ש. וכמחצית השקל ביאר דכוונה למש"ש בהל' קריאת התורה דצריכים גם השומעים לעמוד בברכת התורה משום דהוי' דברים שבקדושה, וכ' מחה"ש, דאף דהכא בברכת המגילה וקריאתו וודאי ל"ש טעם דברים שבקדושה מ"מ כוונת מ"א דמטעם אחר צריכים גם השומעים לעמוד בברכה כיון שיוצאים ע"י השמיעה דשומע כעונה לפיכך צריכים ג"כ לעמוד כדן המברך שצריך לעמוד, וכן פסק המש"ב בשעה"צ סק"א. אחא הראית לדעת שאף דשוכ"ע מ"מ אינו מוציא בכל פרטי העניי' כמו עמידה בברכה וכד' אלא זה צריך השומע לעשות בעצמו.

ועי' עוד בשו"ע או"ח סי' קכד ס"ד בהגה: "י"א שכל הקהל יעמדו כשחזר הש"ץ התפלה ובש"ע הרב ס"ז כ' הטעם: "כיון שמכוונים ושומעים התפלה מהש"ץ ושומע כעונה וכולו מתפללין בעצמן"

(א"ה, שמה אין זה רק ייא דאילו שא"ר סברי דיוצא בזה ע"י עמידת הש"ץ, וצ"ב ומ"מ נפסק כן להלכה באין חולק). גם מכאן מבורר יוצא שאין השוכ"ע מוציא להשומעין בכל טכסיס ופרטי העניי' ודלא כדמשמע מעצם דין קריאת המגילה לעיל [אולי יש לחלק קצת, דעמידה בתפלה י"ל דאינה חלק מהלכות תפלה מה שמום היותו במצב של עומד לפני מלך, וזה שייך גם בשומע התפלה לצאת ע"י ש"ך. ויל"ב]. והנה מה שהבין מחה"ש ככונת המג"א בריש סי' תרץ, לכאוי המ"א סתם רמזותו, ואולי אפשר ליישב ולפרשו בכניס אחרות, ושמה אחרות, הביא המשגיב [בשעה"צ] רק בשם מחה"ש ולא בשם מ"א. אבל עכ"פ פסק כן להלכה) וצריך יישוב איפוא מאי שנא הא מהאי וסתירה זו לכאוי ק' טפי ממה שנקשה על האחרונים מד' הרי"ץ גיאות דיתכן וכנ"ר שלא ראו דבריו ז"ל שלא נדפס הספר בימיהם (ואם מדברים מכתי' שלא נתגלה עור בזמן האחרונים, הנה שמה במשך הזמן יתגלו כתי' אחרים של ראשונים בהם יבואר כדעתם ז"ל ואכמ"ל) אבל הכא לכאוי איכא סתירה ממש מיני' ובי' של ההלכה.

ונראה דיש לחלק בין הנושאים, ועד כאן לא אמרנון שומע כעונה אלא כמה שהוא דין בעצם העניי' כמו קורא מתוך הכתב וכדו' שהוא חלק מהעניי' עצמה לפיכך הכל מתייחס לשומע כאילו בעצמו עשה זה, משא"כ העמידה בברכה אינה חלק מעצם הברכה אלא הוא דין צדדי בפ"ע שיש לעמוד בשעת אמירת הברכה ודבר זה נובע מחמת כבוד הברכה והוא דין כללי בכל ברכת המצוות כמבואר בראשונים ז"ל, בהא ל"ש לפטורו מדין שומע כעונה, דהחיוב לנהוג כבוד בברכה בשעת אמירתה חל על כל מי שמתחף בברכה הן על האומרה בפועל והן על השומע היוצא בשמיעתו מדין שוכ"ע ובין חילוק בין זל"ז. ומכיון שבמצוות יושב הוא באמירת הברכה, כמה יודע ובמה ייחשבו אצלו נהיגת כבוד בברכה, דמה שחיבירו המבכיר עומד באמירתו זה אינו יכול לעשות אצלו החשבת כבוד לברכה במקום שיש מצידו העדר כבוד. ודומה למש"כ לעיל לחלק בין דין עמידה בחזרת הש"ץ דל"מ להו שוכ"ע לבין דין קורא מתוך הכתב דמהני ב"י. וכ' שדין עמידה בחזרת הש"ץ נובע מעצם היותו (ע"י שוכ"ע) כעומד לפני מלך ולהכי צריך לעמוד בעצמו ול"ש בזה שיוציאו אחר. אי"כ ה"נ הכא שהעמידה לכבוד הברכה או המצוה ל"ש לצאת בזה ע"י אחר. ולהכי לא שייך זה לדין שוכ"ע כלל, ודו"ק.

(סברא דומה אם כי לענין אחר) מצונו אצל בעל אבני נזר לגבי הא דקיי"ל בארבע כוסות ובגז חנוכה שואל ומכור כסותו. והק"י האבני' דמ"ש הני תרי מהא דקיי"ל בכל התורה כולה דין אונס דרחמנא פטרי'. ותי' דהן אמת דכ"מ קיי"ל אונס רחמנא פטרי' משום דהא אי' חישוב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכי' כאילו עשאה. מיהו זה שייך בכל התורה כולה, משא"כ בהני תרי דחיובים משום פירסומי ניסא, בהני ל"ש כאילו עשאה דהא טו"ס פירסומא ניסא בעינן וליכא, דבמה יתפרסם הנס כשפועל לא נעשה לו שום צד פרסום. וה"נ אצלנו, דין שוכ"ע י"ל לגבי כל פעולה השייכת לדין עניי' דחידשה תורה שמתייחסת לשומע כאילו עצמו ה"י העונה - אבל משא"כ בפעולה צודית השייכת לחלק כיבוד המצוה או הברכה, בחלק זה א"א לו לפטור עצמו ע"י פעולת העונה, כיון דטו"ס נעדר אצלו חלק כבוד המצוה וזה אינו נשלם ע"י השמיעה. (וכתבתי זה אף כי יש לחלק קצת דהתם כפרסומא ניסא החיוב על הגברא נובע מצד הצורך בפנ"ו ואילו הכא החיוב נובע מצד קיום המצוה או אמירת הברכה ע"י הגברא ואינו ענין בפ"ע, מ"מ בעיקר הסברא הדבר נראה נכון דטו"ס"ג גם הכא יש חיוב על הגברא לנהוג כבוד במצוה ובברכה ומה איכפת לן אם נובע מצד עצמו או מצד פעולת קיום המצוה או הכרחה, העיקר שנהיגת כבוד היא דבר שצריך להיראות מצידו בפועל וע"י החשבה דינית של שוכ"ע אכתי הא ליכא ודו"ק):

(ובסמך יתבאר בעז"ה ש"י הריצ"ג ודעימי' בדין זה).

אלא שכלאוי ד' הגאונים בית הלוי וצפנת פענח (להג' הרוגאצובי') עדיין לא מתיישבים בתי' זה. דהא דין "קול רם" (בברכת כהנים) ודין "עשימה אחת" (בקריאת המגילה - ב"י בני המן) לכאוי אלו הם דין בעצם הברכת כהנים ובעצם הקריאה, ואעפ"כ כתבו הגאונים הנוכחים ו"ל שאין יוצאים בהם ע"י שמיעה גרידא מדין שוכ"ע, ומה נענה אבתרי'.

אבל באמת כד דייקנין היטב אין דבריהם שום קושי'. דהנה סברת הג' בית הלוי, להמעין היטב דברביו, אינה כפי שהבין אחרים דהוא משום שא"א לייחס שאר פרטי העניי' להשומע, שזה לא עלה כלל בדבריו, אלא ההסבר כמו שהרגיש גם הרב הכותב שיחי' (באו"י גל' הני"ל עמ' קלט) והביא סמוכים לדבריו מכותונו לבית בריסק, שהנה הדין בברי"כ שצריכה להיות כעין אמירה לאחרים שקולו נשמע, ובהא ששומע גרידא אין קולו נשמע ואין זה עדיפא על האומר כפיו ממש, אבל כלהישה, דלא מהני מהאי טעמא, יעש"ב.

גם מ'ד' הג' בעל צפנת פענח אין קושיא, דכבר יש חילוק בין הזכרה בנשימה א' לבין קריאה מתוך הכתב, דאילו קריאה מתוך הכתב הוא עצם הקריאה בעצמה, רק שנעשית מתוך הכתב (והכתב הוא רק המקום שמתוכו נעשית הקריאה), ובהא שפיר שייך (לכו"ע) דין ד"שמע כעונה". משאי"כ קריאה "בנשימה אחת" הוא דין באופן הקריאה, שנעשית באופן מיוחד. בזה יש צד כהגאון הרונגאצו"בי של"מ בזה שכו"ע, דדין שוכ"ע י"ל דמהני רק בעצם הקריאה, אבל בנוגע לאופן הקריאה כשיש דין מיוחד האין לקרחה לזה ל"מ שוכ"ע. וכפי שמסביר הגאון ז"ל בצפנת פענח (פ"ב מהל' גירושין ה"טז) ד"ו תלו בחקירה ביסוד דין שוכ"ע, אם ר"ל "לענין הדין", או ר"ל "כמו שהוא עונה ממש מה שאומר חבירו" ועו"ש מה שתלה בזה ג"מ (ויובא להלן), יע"ש. ובס' שיח השרה להגה"ק מקה"ג'ג'לוב (שער ברכת ד' יוש סי' ד') מסביר עוד [מבלי להזכיר ספיקת הצ"פ], דיש לחקור בכלל מה נאמר ב"שומע כעונה": האם שוכ"ע פירושו בגוף השמיעה היא כדיבור, א"ד אין השמיעה חשיב בעצם כדיבור, רק היא סיבה שתהי' אמירת העונה מתייחסת להשומע, וכאילו פה הדובר הי' של השומע, אבל הדיבור א"א לייחס לאזניים השומעות רק לפה הדובר, יעו"ש. והנה א"נ כצד השני של החקירה, דכאילו פה הדובר הי' של השומע, י"ל דגם דין "נשימה אחת" יוכל לצאת ע"י דיבור חבירו, שנחשב הכל כאילו נעשה ע"י השומע באותו אופן ועם פרטי העניי' שנעשה אצל העונה, וי"ל בזה ואמכ"ל).

ב. אלא שאחרי ככלות הכל יש למצוא פשר בדין עמידה בברכה עצמו, שמצד א' מצינו מפורש לאחד הקדמונים הי"ה הרי"ץ גיאות וגם רב האי גאון מסכים לזה, ששומע כעונה מהני גם לדין עמידה בברכה שתחישב גם בעמידת העונה לשומע כאילו שבעצמו עמד בשעת הברכה, ואילו באחרונים, הי"ה המחמ"ש וש"ע הרב (בהבנת ד' הש"ע לגבי חזרת הש"ץ) מפורש להיפך, שעמידת העונה אינה מספקת להשומע ולא חל לגביה הכלל של שוכ"ע. ואף א"נ כדלעיל, שהאחרונים ז"ל לא ראו ד' הרי"ץ (שלא נרפס במיהם), וישא גם לא היה לפנייהם ד' כה"ג המובא בס' ארוח, מ"מ קשה לקבל שלא כוונו ח"ו האמת דכפי המובא שם נהגו כך קדמונינו ז"ל. והנה הרב רוזנברג שיח"א רצה ליישב דכ"ו נהגו כן משום טירחא דציבורא כמפורש שם, ולכן נהגו רבן לכתחלה שהעמידוהו אעיקרא דדינא שאינה לעיכובא. וזה דוח, וכדורגיש בעצמו שם. ואף שמצינו כע"ז ברדב"ז (סי' אלף ק"ה) וכמובא בא"ד ובשע"ת (ר"ס תקפ"ה) דמשום טירחא דציבורא לא הצריכו לשומעים תקיעות דמיושב לעמוד, ורק לתוקע הצריכו לעמוד כדין, הא שאני התם דמצורף הטעם כיון שהצבור בלא"ה יעמדו בחקיעות דמעומד שהם העיקר לרוב הפוסקים. משא"כ הכא אם הציבור אינו עומד, הרי הם מפסידים כל דין העמידה בספירה, שזו ספירתם, והחילוק פשוט. וא"כ השרא קושיא לרובתי'.

והנעל"ד בזה, בהקדם יסודו הנפלא של הגה"ק מקה"ג'ג'לוב בס' שיח השרה (שער ברכת ד' סי' ד') שהביא תחלה כמה דינים שמצינו שהשומע יוצא ידי"ח עניי' עם כל טכסיסי ופרטי העניי' (והביא בין השאר דין קורא מתוך הכתב שהבאנו לעיל, וכן עוד דינים שונים, א"ה לגבי חלק מהדינים שם יש לדרן דאינו שייך מטעם שוכ"ע דוקא אלא שהטעמים המבוארים לא שייכים רק לגבי העונה ולא לגבי השומע שגלביהם כלל לא נאמר זה הדין, ואמכ"ל), ואילו מאידך גיסא מצינו לגבי דינים אחרים שלא טגי דינים שוכ"ע להוציא השומע ידי"ח בהם אלא צריך השומע בעצמו לקיים בנפשו פרטי דינים אלו (ובזה הביא בין השאר, דין עמידה בברכה, וכן צירף הדין דקיי"ל ביו"ד סי' א' דערום לא יתרום משום הבוכה שא"י לברך כשהוא ערום, וכי האחרונים ז"ל, הש"ך וט"ו ועוד, דבהכי לא מהני מה שאח"י יברך בשבילו והערום יצא ידי"ח מדין שוכ"ע, דכמו שלא שייך שיברך כך גם אסור לו שייחשב כמברך ע"י שוכ"ע מהאי טעמא גופא אסור לו לברך. ולכא"ו א"נ שוכ"ע מהני לכל טכסיסי העניי' אמאי לא נחשיב כאילו כ"ך כשהוא מלוכש כמו שהיא ברכת חכירו המברך בשבילו, אע"כ דאין אנו מחשיבים שוכ"ע לכל דבר).

וכתב השיח השרה יסוד חשוב, דדין שומע כעונה מהני להחשיב השומע כאילו עושה מעשה העונה, זה נאמר רק לגבי כל הפעולות החיוביות והתנאים החיוביים הנצרכים ומתלווים לפעולות העניי'. דרך משל, קריאה מתוך הכתב, דין היכון לקראת אלוקין, כריעות והשתחויות (בתפלת ש"ץ), ועוד כהנה וכהנה. שכל אלה אנו מחשיבים פעולות העונה בעניייהו, כאילו השומע בעצמו עשאם. משא"כ שלילת פעולות לא נכונות לא רצויות, לזה אין מועיל דין שוכ"ע. ולכן ערום לא מהני יברך בשבילו מדין שוכ"ע, דאף שהמברך בעצמו לברש, מ"מ אין בכחו של דין שוכ"ע לשלול ולהאפס ערמותו של השומע, שהוא חסרון הפוסל לברכה. דבשלמא אם הי' כל פסול ערום בעבור שלילת היותו לבוש, והי' חסר להשומע כשרון זה הנצרך לו, הי' מועיל שוכ"ע להוסיף לו כשרון שהי' חסר לו בתחלה, וכגון בשחית מלוא לוגמיו

בקידוש ששייך להוציא השומעים ע"י דין שוכ"ע דעיקר חסרון השומע מפאת שלילת שתייתו וכיון שחסר לו השתייה מהני שוכ"ע לייחס אליו השתייה של העונה. אבל באמת ערום אינו חסרון מה שחסר לו אלא עצם היותו ערום הוא הפוסל וא"כ מה יתן ומה יוסיף מה שתייחס אליו הלבנישה מפאת העונה, מ"מ הנהו בעצמו ערום ומחמת זה הוא פסול לברכה. וכלשונו הזהב של הגה"ק מקוויג'גולה ציל: "ידאי לשלול מהותו העצמי ע"י שומע עונה, רק להוסיף עליו מה שאין בו. וכותב שיזה משוכל ראשון".

ובאופן זה מיישב מה שלגבי עמידה בברכה לא מהני כאמור דין שוכ"ע. והוא, משום ולדבריו, "הישיבה הוא ביוון להמצוה, ואין שייך שהעונה יוציאנו בעמירתו, כיון דאין העמידה נצרכת בעצם להמצוה - רק שלא יהי' יושב, והרי מ"מ הוא יושב" (עכ"ל). (ועצם סברתו דדין עמידה בברכה עיקרו למנוע זלזול בישיבה, בזה עולים ד"ק בקנה אחד עם דעת הישועות יעקב ברס"י ח' שהביאו גם הרב הכותב שיהי' במאמרו הראשון ע"ש). ובדבריו ז"ל מיושב ממילא הסתירה בהלכה שבו פתחנו (אם כי לענ"ד מה שכתבנו לעיל ג"כ נכון ונצרך הוא, וכמו שיבא לקמן).

מעתה אפשר ליישב היטב הקו' על המחשה ש"ע הרב מד' הרי"ץ גיאות, והוא בהקדם יסוד נוסף להנה דבר זה פשוט מסבא, דכל מה שאמרנו ללמוד בסברת הדין שצריך עמידה בברכה שזהו כדי למנוע הזלזול שבא ע"י ישיבה, הנה זאת הסבא אפשרית ללמוד רק לפי השיטה דס"ל שחובת העמידה שווה ונאמרת בכל הברכות שהם ברכת המצוות (וכ"ה באמת שי' המג"א שהצריך עמידה גם בברכת מגילה ותפילין אף דלא כי בהו, לכס'), אבל משא"כ לשיטת אלו דס"ל שחובת העמידה חלה ונאמרת רק בהני מצוות דכתוב בהו "לכס" ואילו בשרא ברכת המצוות כלל לא נאמר בהו חובת העמידה. הנה לשיטת אלו כמובן דלי"ש להסביר טעם חובת העמידה שהוא כדי למנוע הזלזול שבא ע"י ישיבה, דאם אמת נכון הדבר מיה זלזול בישיבה אי הכי מ"ט בשאר מצוות ליכא חובת עמידה ורק בהני דכתיבי בהו "לכס". אלא ע"כ דלשיטת אלו טעם הצרכת העמידה אינו מטעם שלילת הישיבה אלא שי איהו טעם חיובי הצרכת העמידה דרוקא במצוות אלו לכבוד אלה המצוות (וכפי שכתבנו לעיל, לא נודע דהיא ארינו הטעם שנבחרו דרוקא מצוות אלו מכל המצוות וכי' מזה קצת לעיל, אבל עכ"פ יהי' מה שיהי', שייך שיהי' איהו טעם מה שרוקא במצוות אלו נצרך התנאי החיובי של עמידה במצוה ובהברכה). [ויתכן ג"מ בהג"ל אם זהו טעם חיובי או טעם שלילי, לגבי מקה דומה לנידון של הישועות, שטירחה מיוחדת שבכילו לעמוד בהברכה או במצוה, דלפי הטעם השלילי שהוא רק מניעת זלזול א"כ י"ל כהישועות דהיכא שטירחה גדולה עליו נמצא כמה שאינו עומד אלא לשבת אין כאן זלזול וממילא בכה"ג אין חובה עליו לעמוד. א"כ משא"כ אם יש כאן טעם חיובי, כגון שהוא לכבוד הברכה, א"כ אפי' שקשה עליו לעמוד מ"מ לכחלה מצוה לעמוד, אם לא שנפטרנו מטעם אנוס דכבדיעבר דמי שאינו מעלב, ודו"ק].

השתא ממילא אתי שפיר הכל, להנה לי הרי"ץ גיאות (בהל' ספה"ע) הוא כדלהלן: "אמר מר רב שמואל הכהן דאסמכתא לכל הברכות שיהיו מעומד דכתיב ויברך את קהל ישראל וכל קהל ישראל עומד, ואנו כך קבלנו מרבותינו ואסמכתא דספירת העומר בעמידה מדכתיב מהחל חרמש בקמה וכו' ומה ז"ל בקמה, ללמד שבקומה ואעמידה תספור" וכו' עכ"ל (ואח"ז הביא הימנה של ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל קהל עונין אמן בכוונה וכו' כמו שהביא בה"ל בשמו). כשתדייק משמעות לשונו ז"ל תמצא שהריצ"ג מביא דעת ואסמכתא ר"ש גאון לכל הברכות שיהיו מעומד, ואילו הוא בעצמו ז"ל מעיד שהקבלה בידו מרבותינו היא רק האסמכתא על ספירת העומר שיהי' מעומד מדכתיב החל חרמש בקמה וכו' (ולא הזכיר הגוי"צ דלכס' לשאר מצוות, אולי משום שלא דיבר מהם עתה, או מאיהם טעם אחר וכו'). עכ"פ מובן מאד, דכיון שהריצ"ג אית לי' דין חובת העמידה רק בספה"ע (ואולי גם כלה הנלמדים ממנו בגו"ש דלכס'), ולפי"ז צריך לומר שהעמידה אינה תנאי שלילי למנוע הזלזול דישיבה גרידא אלא ש בו טעם חיובי לכבוד המצוה דספה"ע, א"כ מובן שפיר דע"י שומע עונה יכול לצאת גם תנאי חיובי זה מטכסיסי העני' כשם שיכול לצאת ידי"ח שאר תנאי ותכסיסי העני' ע"י שוכ"ע. אבל משא"כ לדין דנקטינן כהמג"א ודעימי' דחובת העמידה בברכה הוא בכל ברכות המצוות (ולא רק בהני דכתיב בהו "לכס") א"כ י"ל דהיינו טעמא דכל ברכת המצוות משום דאם לא לעמוד אלא ישב הוי זלזול בהמצוה או בהברכה, ובוה וודאי לא שייך לתקן זאת ע"י דין שוכ"ע שכאמור אין כחהו להוריד פסול קיים אלא להוסיף תנאי ומעלה שחסר לו, ולכן כי' המחשה ש"ע הרב שגם השומע צריך לעמוד ולא מהני בהו לענין זה דינא דשוכ"ע. ודו"ק היטב (מיהו בנוגע ללשון הריצ"ג יעו' בברכ"י סי' ח' בשו"ר קצת ברה, שמביא לי' תשו"ר ר"ש כהן צדק גאון שלכאו' היא היא התשובה המובאת בריצ"ג, ושם הלשון קצת ברשינו שאופן מ"מ אלוה לומר כדברינו, וצ"ב, ואולי לפני הריצ"ג היתה התשובה בנוסח אחר ואכמ"ל).

[והנה אם כנים ד' המחש"ש ברעת המ"א ר"ס חר"ץ, יוצא שד' המג"א הוא ג"כ כנ"ל שאין השומע יוצא בעמידה המבדך אלא צריך לעמוד בעצמו והוא מטעם שכ' שהעמידה בכרכה אינו טעם חיובי אלא טעם שלילי. ולכאור' איך אפשר לומר כן בד' המג"א, הרי אם ה"י המ"א טובר כן לא ה"י מקשה כלום ברס"י ח' מחלה שאשה יושבת וקוצה לה חלחה וכ' ואינה עומדת בברכתה, דהא י"ל מעיקרא לק"מ (כמ"ש הישוע"ק לפי סברא זו) ודאי התם שא"א לה באופן אחר א"כ אין כאן זלזול כמה שיושבת בשעת הברכה ומשו"ה אינה צריכה לעמוד. אע"כ לכאור' דס"ל להמג"א שהעמידה היא תנאי חיובי ומעלה יתירה, ולהכי שפיר קשיא ל"י דעכ"פ היתה צריכה לחזר אחר בגדי' כדי שתוכל לעמוד בברכה ולקיים מעלה זו. אכן באמת הא לק"מ, דמלבד ד"ל לפי המג"א דתרווייהו איתגהו כ"י בחובת העמידה בכרכה, הן תנאי חיובי של כבוד הברכה והן תנאי שלילי של מניעת הזלזול דשיבה, לבר מדין הא י"ל בכונת המ"א כמ"ש בסו"ת הר צבי סי' קל דרייק מ"ל המשנה דאפי' לתחלה כשבגדי' לפניו נמי מותרת להפריש באופן כזה, והרי בגוונא כד"ן וודאי איכא נמי זלזול בברכה (ועוד כמ"ש אחרים דבעצם הפרשתה באופן כזה איכא זלזול בברכה אפי' יותר מאשר בעצם הישיבה בשעת הברכה ועכ"פ הישיבה במצב זה י"ל דאינו מעלה ואינו מוריד ודו"ק)].

ואין להקשות לפי"ז אמאי כ' הפוסקים בהל' תקיעת שופר שגם השומעים צריכים לעמוד בעת תקי"ש והרי תקי"ש ממצוות דת"י בהו לכן ובמצוות עצמן וודאי מחמת הכבוד הוא בא (שאינו אלא בהני דת"י) בהו לכן ולא בשאר מצוות (וכנ"ל) א"כ נפטר"י גם בעמידה משום שוכ"ע, הא לק"מ דבחקיק"ש עיקר החיוב הוא השמיעה א"כ השומעים מצד עצמם צריכים הם לעמוד מחמת שמיעתן ולא יועיל להם דין שוכ"ע כמובן. (ואל יי"ד דבר זה תמוה בעיניכם, האיך אפשר לקבל סברא כזו שבברכת המצוות יש קפידא לעמוד כי היכי דלמנוע בדין דשיבה ואילו במצוה עצמה (דכת"י בהו, 'לכס') ליכא קפידא זו ואין העמידה באה אלא לכבוד ולתפארת י"ל דלא נפלאה ולא רחוקה היא, דמלבד ד"ל כיון דבאמירת הברכה איכא היתר בש"ש משא"כ בקיום המצוה, ועוד דבמצוה אומר בה "וצונוני" ואיתקש ברכה לשירות מה שירות ועבודה בעמידה אף ברכה וכ"י וכעין מ"ש הב"ח ברס"י ח' [אף היתם משמע דה"ה וכ"ש המצוה עצמה שהיא עצמה העבודה, מיהו אין זה וודאי וע"י כפי' מהר"י אבוהב על הטור מ"ש כזה ולדבריו אפי' אליבא דטעם זה רק בברכה הדין כן יעו"ש ב].) הנה מלבד זה י"ל דדוקא בברכה הקפידו טפי מטעם דלא יתיי' לזלזול כ"י שכל עיקרה אינה אלא מדרבנן ולפיכך י"ל דהוי הישיבה יותר גורא כולולו, משא"כ מצוה עצמה דמה"ת. (הבן)].

מיהו כ"ז כ' אליבא דש"י הישוע"ק ולפי"ד הגה"ק מקו"יגלוב בס' שיח השרה שכ' דהעמידה עיקרה למנוע זלזול דשיבה, אכן באמת מפשטות ל' הראשונים ובפוסקים נר' לפום ריהטא דענין העמידה בכרכה אינה כדי למנוע הזלזול דשיבה גרידא, אלא עיקרה להוסיף כבוד ותפארת ולמעלותא דברכה ולכבוד המצוה שעומד בקיומה. כך לכאורה נראה גם מהאסמכתא שהביא הא"ח בה' ציצית דויעמוד ויבדך וכ"י א"נ מלעמוד ולשרת ולברך בשמו והמצוה היא כעבודה וכ"י יעו"ש ומשמע שהעמידה לכבוד המצוה הוא בא דומיא דעבודת בעמידה וכמ"ש הב"ח ע"ש. ויעו"י ל' היר"ץ גיאות שכ' בשם מר רב שמואל הכהן דאסמכתא לכל הברכות שהיו עומד מדתכ"ב (מלכ"ס א', ח) ויבדך את כל קהל ישראל וכל קהל ישראל עומד וכ"י ע"ש נראה ג"כ מהכא שהעמידה לכבוד הברכה הוא בא. (ואגב יש לראות מכאן אסמכתא נפלאה לר' המח"ש שגם השומעים הברכה צריכים לעמוד שהרי בקרא מורגש שכל קהל ישראל עומד, ומכאן מבאי הגאון האסמכתא לעמוד לכבוד הברכה הרי שכל קהל ישראל השומעים הוצרכו לעמוד. ולא כפי' בעמית המבדך לחוד. מיהו יעו"יין בפ"י רלב"ג ומצודת דוד ש"ס. שקהל ישראל עמדו מטעם אחר, לפי שה"י ברכת שלמה בעזרה וק"י"ל אין ישיבה בעזרה אלא למלכי יהודה בלבד, ע"ש. ולפירושו שלמה המלך בעצמו ה"י יושב ורק קהל ישראל עומד, אכן הגאון שהביא מספוק זה ראי' נכ"י דס"ל שהקהל לא עמדו בעזרה אלא מחוץ לעזרה, א"נ עמדו בעזרת נשים שלא נחקדשה בקדושת עזרה ושם מותרת הישיבה כמבואר במ"ג (סוטה מ: מא:), ועמידתם היתה רק לכבוד הברכה. אכן שא"י לא הביאו פסוק זה אלא רק הפסוק דלקמן "ויעמוד ויבדך את כל קהל ישראל" ושם אין מפורש רק על המלך שעמד דשעה שבידך, ואכמ"ל).

וד"ו אפשר ליישב לפי מ"ש לעיל שהעמידה אינה דין בעצם קיום המצוה או בעצם הברכה אלא הוא דין נפרד בפ"ע לכבוד ולתפארת הברכה והמצוה וממילא לפי טעם זה הוא שייך גם על השומעים שמכוונים לצאת בברכה זו דמ"ש הם מהמבדך בעצמו הלא גם המה מחוייבים לחלוק כבוד להברכה ולמצוה ולמי שלשמו מברכין ומקיימים ועושים מצוות, וזה אי"א ולא יבאו ולא יגיע מצידם בהיתום

יושבים על מקומם ומכונס מבלי נוע ומבלי זיו כלשהו. אלא בהיותם קמים ועומדים על רגליהם בדווקא, לפיכך בזה לא יהי' מהני דין שוכ"ע להפכו ממצב יושב למצב עומד, והבן (ובזה אפשר קצת להסתייע בסברת השה"ש לדליל, אף דאיהו קאמר הכי על הסרת פסול ולוול דשיבה דווקא, מיהו באמת כד תעיין היטב בתראה בני"ל דשייך לומר כן אף על חובת העמידה לכבוד הברכה). ובנוגע לשי' הריצ"ג לגבי עמידת ספה"ע אפשר מכיון שנלמד באסמכתא מבקמה, סוכר הריצ"ג שזה חלק ודין בעצם אופן ספירת העומר ולכן נפטר שפיר ע"י שוכ"ע ודוק, אכן בתשוה"ג הנק' שערי תשובה (סי' עט) מובא תשו' רב האי גאון ז"ל ומדבריו מוכח שיש חיוב עמידה הן בכל הברכה והן במצוות כמו ספה"ע ואילו רה"ג ז"ל בעצמו מביא ומאשר מנהג הקדמונים לספור ספה"ע ע"י שי"ץ והקהל יושב כמובא בס' אי"ח וכמו שי' הריצ"ג הנ"ל, ואילו בד' רה"ג מפורש דגם בברכה אי"צ לעמוד, וא"כ א"א ליישב דבריו כמו שיישכנו ד' הריצ"ג ז"ל. וצ"ל בדווקא דגם בברכה ס"ל לרה"ג שעיקר דין נהיגת כבוד בברכה לעמוד באמירתה ד"ו נאמר רק למברך בפועל ולא להשומעים אף שמתכוונים לצאת ע"י, באופן שאי"צ בזה לדין שוכ"ע, ודוק. ובה מיושב הכל וא"ש בס"ד.

ההלום ראיתי אחרי רואי (בגל' תשרי-חשון תש"ס) מה שרצה ליישב הרב ישראל גולדברג שיחי' דברי הריצ"ג דלא מטעם שומע כעונה גרידא אתי עלה אלא מטעם שומע "דעונה" שהרי מודגש בר' הריצ"ג שצונוה על הברכה 'אמן' בכוונה. יעו"ש. והנה לפי"ד לא ידענא מה הועיל לענין הספירה עצמה שגם לפי דעתו רק לענין הברכה הועיל כאן. ו'אמן' על הספירה עצמה וודאי דלא שייך כמובן, באופן שלא נתרצת כל הקושיא. ובר מן דין ראיתי בס' צפנת פענח להגאון הרוגאצ'ובי זצ"ל (בפ"ב מה' גירושין הט"ו) שנטתפס ביטוד דין שוכ"ע אם ר"ל לענין הדין או ר"ל כמו שהוא עונה ממש מה שאומר חבירו יעו"ש והנ"מ דנקט התם ביש השאר הוא לגבי עונה אמן אחר השבועה לר' הראב"ד דס"ל דללקות עליה אינו לוקה עד שיטבע בשם המיוחד וא"כ ני"מ בהשביעו חבירו בשם המיוחד וענה אמן אם לוקה ע"י שנחשב כנשבע לא כחסם אלא בשמו המיוחד כמ"ש חבירו או לא ע"י, הרי קמ"ן דעתו ז"ל דיסוד שוכ"ע אחד הוא בכל שוכ"ע וגם בעונה אמן אחר חבירו מה שיש בזה יש בזה ותו לא, ובאמת עיקר ענייני אמן ככוונה הוא לכוון דעתו בשביל לצאת ידי הברכה שביך חבירו כמ"ש הפוסקים ז"ל ואכמ"ל.

החוחם בברכת התורה

שלמה אנגלארד

בני-ברק

## תגובת הכותב

עברתי על דבריו הנחמדים והנפלאים של הרה"ג ר' שלמה אנגלרד שלי"טא ומצאתי כם סברות ישירות שנאמרו כטוב טעם ודעת. אך אין ביהמ"ד בלא חדוש, ואמרתו אענה גם אני את חלקי להשתעשע בדבריו היקרים ולפלפל בהם כדרכה של תורה.

(א) והנה מה שהעיר על מה שהבאתי מדברי הריצ"ג דעמידת השי"ץ מועיל גם בשביל השומע משום דגם זה נחחדש לנו בהאי דינא דשומע כעונה דלא רק בעצם העניה אפשר להוציא חבירו השומע אלא גם בצורת העניה וכל טכסיסיה ופריטי דינים שלה. והעיר ע"ז מדברי המוסקים (מחצה"ש ומשני"ב) לגבי ברכת המגילה שכל הקהל צריכים לעמוד בשעת הברכה ול"א דדין שוכ"ע מהני גם לזה להוציאם בצורת השמיעה דהיינו העמידה, ויפה העיר בזה, אמנם נראה דלפמ"ש בקובץ ע"ט (עמוד פ"ב) דכוונת הרי"ף גיאות אינו אלא בשעה"ד במקום טירחה שהצבור כבר ישבו ולא רצו להטריחם כמפורש שם הטעם ודווקא ככה"ג סמכו על דין שוכ"ע להוציאם בעמידה אבל בעלמא אה"י יש להדר ולעמוד השומע בעצמו, ובה יישבתי שם בס"ד כמה קושיות אחרות, ועפ"י נראה דא"ש גם קושיה זו, ודוק. וגם מה שהעיר מדברי הרמ"א סי' קכ"ד שיש לכל הקהל לעמוד בחזרת השי"ץ והטעם מבואר באחרונים דכיון דמכוונים ושומעים ושוכ"ע הוי כמתפללים בעצמם, ומוכח מזה ג"כ דאין עמידת השי"ץ מועיל לכל הקהל. הנה מלבד מה שאפשר ליישב כנ"ל, י"ל דתפילה שאני דהוה כעומד לפני המלך וממילא מה"ט גם השומע ויוצא צריך לעמוד. וכמ"ש כבר בגליון פ' (עמוד פ"ג) ע"ש. שו"ר שגם הרב הכותב הרגיש בזה.

ומה שחילק בין דבר שהוא בעצם העניה כקורא מתוך הכתב דבזה מהני דין שוכ"ע להוציא גם בפרטי העניה לבין דבר צדדי שאינו שייך לעניה בעצם כמו עמידה בשעת הברכה דבזה א"א להוציא

מדין שוכ"ע. לענ"ד אינו מוכח, דמלכד זה דמדברי הריצ"ג מפורש להפך דאין לחלק בזה שהרי כ' דגם בדין העמידה יכול השי"ץ להוציא את כל השומעים הרי שהוא ז"ל הבין גדר הדין של שוכ"ע על כל הפרטים של האמירה, וגם בלא"ה אפילו אם לא נתפסו כדבריו מ"מ צריך מקור לחלק בזה, והנה מצד הסבא היה אפשר ללמוד דין שומע כעונה בב' אופנים, או שזה דין מיוחד שמי ששומע הרבר מתכרו הרי כאילו ענה בעצמו הרבר וכן לא. ודווקא לגבי העניה עצמה ולא לגבי שאר כוונות ודיני ואופני האמירה, או שאפשר ללמוד דכאילו הוא היה העונה בעצמו בכל האופנים והפרטים שהעונה בעצמו אמר אמירה זו. וממילא לפ"ז נראה דכיון שהוכחנו דגם בדין "קורא מתוך הכתב" אמרינן דשוכ"ע והוי כאילו השומע ג"כ שמע ואמר מתוך הכתב א"כ בהכרח שאין אנו תופסין כצד הראשון של החקירה הנ"ל אלא גם בפרטי דינים ג"כ אמרינן דהשומע הרי הוא כעונה וא"כ מהיכי תיתי לחלק ולומר דלגבי דין עמידה ל"מ עמידת השי"ץ בשביל השומעים כיון דבהכרח גם אופנים ופרטים נכללים בדין שומע כעונה.

ואף שסבא ישרה מאוד כ' הרב הנ"ל דדין עמידה אינה שייכת לעצם האמירה ולכן מסתבר דבזה ל"מ שוכ"ע משא"כ בקורא מתוך הכתב בזה מהני מדין שוכ"ע כיון דשייכת היא לגוף האמירה, מ"מ הרי צריך מקור לחלק כן. ועוד דכשנעמיק היטב נראה דאין בזה כ"כ חילוק גדול, דמאן יימר דדין עמידה הוי דין צדדי טפי מדין קורא מתוך הכתב, דאף שעמידה הוי בדגלים ואינה פעולה כפה הדובר או באונים ששומעות מה בכך הלא גם דין הקריאה מתוך הכתב הוי פעולה בעינים שרואות מה שכתוב בספר, ואם גם ככה"ג מצינו שנחדש דין שוכ"ע להחשב השומע כאילו שומע מתוך הכתב ומטעם דשוכ"ע מועיל לגבי פרטי ואופני השמיעה הוא הדין והוא הטעם גם לענין דין עמידה, דהשומע ושותק יוצא מהעונה בגוף האמירה וגם בדין עמידה והוי כאילו שמע ועמד. ואף שכמובן אפשר לחלק עדיין דהדין של "מתוך הכתב" שייכת יותר לאמירה מאשר דין עמידה מ"מ מנין לנו לחלק, והדעת נוטה בזה דכיון דתרווייהו אין להם שייכות לעצם האמירה ממש ואפ"ה מצינו בפרטים דשייך בזה שוכ"ע לא מסתבר לחלק.

ומש"כ לבאר לשיטתו הטעם דעמידה הוי דין צדדי משום דטעם העמידה מחמת כבוד הברכה והוא דין כללי בכל ברכהמ"צ, אינו מובן מה איכפת לן מהו טעם העמידה כיון דעכ"פ נפק למעשה דהאי ברכה צריכה להיות בעמידה א"כ למה לא יוכל להוציא ע"י דין שוכ"ע כיון דמהני ע"י לאופן האמירה וכנ"ל. וגם מה דפשיטא ליה דאם החיוב לעמוד הוא מחמת כבוד הברכה הוא שוים בזה השומע ומשמע, וכלשונו שם דהתיוב חל על כל מי שמשותף בברכה, וכיון שבמציות אישכ הוא באמירת הברכה במה יורוד ובמה יחשב אצלו נהיגת כבוד בברכה, דמה שחברו המברך עומד באמירתו זה אינו יכול לעשות אצלו חשיבות כבוד לברכה במקום שיש מצידו העדר כבוד. לענ"ד אינו ברור דמנין להחייב לכבוד חל גם על השומע ושותק הרי אפשר לומר סבא דרק מי שבעצמו מברך הוי העדר כבוד אם ישב כשעת הברכה ולא על השומע, ואף דהוי כ"אילו ענה מ"מ כיון שלא אמר בפיו ממש י"ל דלגבי נהיגת כבוד אין כאן שום סתור, דאלת"ה אלא גם על השומע חל חיוב לכבוד א"כ למה כשאין מתכוון לצאת פשוט דא"צ לכבוד אז, ואף שבוודאי סבא כון ניתנת להאמר מ"מ לא ברור למה פשיטא ליה ד"ז בוודאי.

(ב) ומש"כ עוד לתרץ הקושיה מדברי הרי"ץ גיאות שסובר דאפשר להוציא ע"י דין שוכ"ע גם דינים ופרטים אחרים כמו דין עמידה, ואילו בהרכה מקומות מצינו שא"מ להוציא דין עמידה (כחזרת השי"ץ וברכת המגילה) וכן דינים אחרים התלויים באופן האמירה (כנשימה אחת וקול רם וכדו'). וכ' דהרי"ץ גיאות סובר דעמידה הוי דין חיובי ולא שלילי, דהיינו שא"צ לעמוד להסיר הולול הנגרם ע"י הישיבה אלא על לעמוד כדי לתת כבוד להברכה, וממילא ס"ל דמהני להוציא בעמידה ע"י דין שוכ"ע. והוכיח בהמשך דכן הוא שי' הריצ"ג ממה דס"ל דא"צ לעמוד בכל הברכות אלא בברכות מסוימות ומהו מוכח בע"כ דטעם העמידה הוא חיובי דאי ס"ד דהטעם הוא להסיר הולול א"כ איזה סבא יש בזה לחלק בין ברכה לברכה, לענ"ד אינו ברור דאף אם נאמר שטעם העמידה היא להסיר הולול שפיר אפשר למצוא טעם לשבח למה דווקא בברכה זו יש ענין להסיר הולול ולא בברכה אחרת או שבברכה אחרת אין בכלל ולולו אם ישב. דע"כ צ"ל גם דהא למ"ד דיש חיוב לעמוד בכל ברכת המצות הוא מטעם דישביה הוי ולולו לדברי הכותב שליט"א, ולכא"ה הלא גם הוא מורה דבברכה זו וברכת השבח א"צ לעמוד ולמה שם ל"א דהוי ולולו, אע"כ י"ל לדבריו דווקא בברכה על מצוה שאומר 'צוננו' ודומה לעבודה אם לא יעמוד יהא ולולו בהמצוה אבל בסתם ברכה אחרת לא הוי ולולו, וא"כ כמו שאפשר לחלק בין ברכהמ"צ לברכה"נ דכתה איכא ולולו וכתה ליכא ולולו ה"נ אפשר לחלק בברכהמ"צ גופא בין מצוות דכתבי בהו 'לכם' לבין מצוות אחרות, דבמצוות האחרות אין חשוב כ"כ צורת קיומם וגם כשיושב בהברכה לא הוי

לזול, כמו שאפשר להבין לפי"ד הרב הכותב למה דווקא במצוות אלו יש חיוב לכבד ולקום בהכרעה אי נימא דעמידה הוי טעם חיובי, דווק היטב בזה ותמצא שאין בזה חילוק.

וגם על עיקר הראיה מדברי הרי"ץ גאות שסובר דלא בכל המצוות צריך לעמוד בכרכתן אני דן ואומר להפך דוודאי מודה הרי"ץ שבכל ברכת המצוות צריך לעמוד כשיטת רב שמואל הכהן שאמר אסמכתא לכל הברכות שהיו מעומד וכתבי ויברך את קהל ישראל וכל קהל ישראל עומד. ומה שהוכיח הרב הכותב מהמשך הלשון שאמר ואנו כך קבלנו מרבתינו האסמכתא דספיה"ע בעמידה מדכתיב מהחל חרמש בקמה וכו' ומה דייק שחולק ומשיג על ר"ש הכהן שסובר דכל הברכות מעומד וסובר שהקבלה והאסמכתא רק על הספירה. במחכ"ת שגה בזה, ועירוב פרשיות כתוב כאן, דהרי"ץ גיאות בהל' ספירת העומר ורצה להוכיח כ' דברים. א. שברכת הספירה תהיה בעמידה. ב. שהספירה גופא תהיה בעמידה, ולכן אתר שהביא קבלת ר"ש הכהן דאסמכתא לכל הברכות מעומד שזה כולל בתוכו גם את הברכה של אקב"ו על ספיה"ע רצה להוכיח עוד דהספירה גופא תהיה בעמידה וע"ז כ' עוד קבלת רכותינו האסמכתא דמהחל חרמש בקמה דזה קאי על הספירה גופא ולא על הברכה והוכיח מזה שגם הספירה בעמידה.

וראיתי עוד להרב הכותב בסוף דבריו שציין לרברי החיד"א כשיז"ב סימן ח' שהעתיק התשובה הנ"ל של ר"ש הכהן בשניו ל' קצת באופן שא"א ללמוד כדבריו, והנה המעיין שם יראה מפורש כדברינו, שאחר שהביא דברי ר"ש הכהן כ' ואנו כך קבלנו מרבתינו אסמכתא זו, וספיה"ע בעמידה וכו' דהיינו שהקבלה מרבתינו היתה ג"כ כדברי ר"ש הכהן דיש לעמוד בכל הברכות וכ"ז לגבי הברכה אבל לגבי הספירה גופא זה נלמד מפסוק אחר מהחל חרמש בקמה, ודוק.

שרנא פייבל הלוי רוזנבוים

## בענין אכילה חוץ לסוכה אי הוי קום ועשה

שלום וכט"ס, לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א

ראיתי בגליון חשון תש"ט, את חידוה"ת של הרב יצחק צבי שרייבער שהביא את דברי הרע"ק"א דאכילת חוץ לסוכה מיקרי שווא"ת ולא קום עשה.

ויש להעיר שהפמ"ג בשני מקומות פליג על הרע"א וס"ל שאכילת חוץ לסוכה עובר בקום עשה ולא בשווא"ת. כס"י תר"מ בא"א ס"ק י', הסתפק אם אונן חייב בסוכה, דהא דאמרינן דאונן פטור מכל המצוות היינו בשווא"ת, אבל סוכה עובר בקום עשה שאוכל חוץ לסוכה.

בס"י הנ"ל בא"א ס"ק ט"ו, הסתפק במי שבא בדרך ורוצים ממון הרבה כשכיל סוכה אם צריך להוציא, כיון שסוכה מ"ע וא"צ יותר מחומש, או דהא דא"צ להוציא יותר מחומש היינו מ"ע דשווא"ת, אבל סוכה קום עשה שאוכל באיסור. וכוונתו, למש"כ האחרונים דהא דצריך לבזבז כל ממוןו שלא לעבור על ל"ה, וכדי לקיים מ"ע א"צ להוציא יותר מחומש, אין נפ"מ בין ל"ה למ"ע, אלא הנפ"מ אם עובר בשווא"ת או קום עשה. ולכן סוכה אף שהוא מבטל מ"ע, אבל כיון שמבטלה בקום עשה צריך לבזבז כל ממוןו.

ובמ"ב ס"י תר"מ ס"ק ל"א, הביא את דברי הפמ"ג לענין אונן, וגם הביא את הבכ"י שפליג עליו ומצדד לפטור אונן בסוכה, והמ"ב לא הכריע. ולכאורה י"ל שסכרת הבכ"י כדעת הרע"א דאכילת חוץ לסוכה הוא ביטול המצוה בשווא"ת ולכן אונן פטור.

אמנם הבכ"י פליג על הפמ"ג מטעמא אחרינא. דדברי הפמ"ג משסתפק אם אונן חייב בסוכה כיון שמבטל את המצוה בקו"ע צ"ע. שהרי פטורו של אונן מכל המצוות הוא מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ומבואר בגמ' שהולכין לרבר מצוה פטורים מן הסוכה מדין עוסק במצוה, וא"כ מבואר דעוסק במצוה פטור מן המצוה אפילו שמבטל את המצוה בקו"ע לסכרת הפמ"ג דאכילת חוץ לסוכה הוא ביטול בקו"ע, וזו היתה סכרת השואל בשו"ת רע"א שהביא הרב הנ"ל, דמנין לגמ' דעוסק במצוה פטור מן המצוה אף שמבטלה בקו"ע. וא"כ היה באונן אף שמבטל את המצוה בקו"ע יש לפטרו מן הסוכה. וזה טעמו של הבכ"י שפליג על הפמ"ג, כמש"כ בס"י תר"מ ס"ק י"ט.

ואסיים בברכה

יעקב הוכברגר

ר"מ ישיבת "נחלת משה" ירושלים

## בענין מכשירי גרמא בשנת

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" ירושלים, ברכה ושלוש.

כעומד בראש מכון "צומת", העוסק רבות ביישומי "גרמא" בשבת, קראתי בעיון רב את הביורר ההלכתי בנדון שהתפרסם בגליון פ"ו (כסלו-טבת תש"ס) מאת הרב יצחק קויפמן שליט"א.

הרוח הכללית העולה מתוך המאמר מקובלת עלינו מזה שנים, ואנו מודעים לפולמוס הקיים ברחוב התורני סביב היחסים ושימושים מסוג זה.

אני מוצא חובה לעצמי לציין כי גם אם ניתן למצוא פתחי היתר כמפורט במאמר הנ"ל איננו נזקקים לפתרונות הגרמא אלא רק במיגורי רפואה ובטחון (ודומיהם) שיש בהם זיקה קרובה לסיכון, וכודאי עדיפי מהיתר הרמ"א (ס' שלד) "במקום פסידא" של דליקה. איננו מפתחים, איננו מיישמים ואיננו מאשרים "גרמות" בתחומי נוחיות ביתית, מוסדית או כלכלית, מטעמי מדיניות הלכתית גם אם אפשר למצוא "מאן דאמר" להיתר. אפי' במערכת אזעקה וכד' איננו מציעים "גרמא" כלל ועיקר.

"שמועות רחוב" על "גרמות" במיחמי שבת, במעליות וכד' - יסודן בשקר או בטעות חמורה וקשה לנו להזיז כל ברל שמועה.

מה מאד נפלאתי לקרוא בעיף י"ב לסיכום המאמר הנכבד הערה כנגד "פורצי גדר" שהתירו "כספומט ע"י גרמא". זהו שקר וכזב וכל הנושא גולר על כרכי עיחונים שלא קראו את דברינו ב"תחומין" י"ט בנדון, בקשר לשאלה האם מוטלת חובה על הבנק לסגור את הכספומט כדי למנוע חילול שבת מהמשתמש בו (או לסגור פסק, או מכונה לממכר פחיות), ותו לא מירי! מעולם לא עסקנו, לא הצענו, לא פיתחנו ולא יישמנו סירור שבת טכנולוגי בנושא ה"כספומט" או משהו דומה לו, שכל כולו איסור שבת.

בברכה נאמנה

הרב ישראל רוזן, מהגדס

ראש מכון "צומת"

## בענין קריאת המגילה בשכונות שבירושלים עיה"ק ת"ו

כידוע אשר בכל שנה ושנה כאשר מגיעים ימי הפורים, מוסיף והולך ספרים וקונטרסים חדשים בענין ימי הפורים בזמניהם בשכונות החדשות שבעיה"ק ירושלים ת"ו, וכאילו שאלה זו הוא אומר הבא מן החרש, ובאמת כל דנו בזה. גדולי עולם שהכריעו דעתם בזמן שנתהווה שאלה זו.

ואנן ואומר שכל דברי הקונטרסים הנ"ל בנוים על דברי הגרי"ם שירושלים החדשה דינו כסמוך ונראה לעיר העתיקה המוק"ח מימות יב"ג, וחלקו עליו גדולי ישראל שבירושלים שעל פיהם נהגו בני ירושלים גם בשכונות החדשות לקרות בט"ו, וכאשר כתב הגרי"ו מינצברג ז"ל בהסכמתו על ספר של הרה"ג ר"א ברזיל שליט"א: והדין פשוט אצלי כי גם כהיום כל חושבי עיה"ק ירושת"ו עליהם לקרות רק בט"ו, וכל השכונות הבנוים בתוך תחום שבת של העה"ק ת"ו הם בדין סמוכין לכרך שקורין בט"ו. וחזר אני מה שהורה גאון הגאונים אבד"ק לובלין בעל תורת חסד זצ"ל לפני ששים שנה (ההסכמה נכתבה בשנת תשכ"ב) כשהתחילו לבנות במגרשים של שכונות המערב אף שהיה אז קצת רחוק מהישוב אעפ"כ הוראה ניתנה לקרות בט"ו.

וכ"כ שם הרה"ג ר"א ב' הנ"ל ששמע מהגרי"ש אונגר שליט"א שבעת שהיה רב בבכעת שאול ב' קיבל הוראה מפורשת ממרן החזון איש זצ"ל לקרוא שם רק בט"ו, וגם אמר לו שאם נמצא בתים נמשכים עד סמוך לשכונת מוצא אוי צריכים גם במוצא לקרוא בט"ו, ע"כ. וכ"פ הגרי"ח זוננפלד ז"ל לענין ביית דוסקין אשר היה אז רחוק מאוד מהישוב בזמניהם. וכן היה מאז ומתמיד דעת כל חכמי עיה"ק ירושלים וכ"ד הגר"ש אויערבוכ ז"ל ויבלחט"א הגרי"י פישר והגר"י בלוי שליט"א. והנה המנהג היה כן גם כאשר הכרך לא היה גדול ומפותח וההפסק היה ניכר מאוד, וע"כ יש שחששו להחמיר להלכה ולא למעשה, וכהיום גם לדבריהם לית דין צריך בשש, וגדולי ישראל הנ"ל היו מהמדקדקים בדין ולא היו נגדרים אחרי סברות קלושות (ע"י הסכמת הרה"ג ר"י שפירא על קונטרס ימי הפורים בזמניהם להרב א"י הבלין).

והנה העיקר חסר מן הספר, של כל אלו הדנים בזה היום, שכל פלפולם בנוי על ה"יסוד" שהניח הגרי"ם טוקצניסקי שירושלים החדשה דינו כסמוך ונראה לעיר העתיקה המוק"ח מימות יב"ג, ובוה יש מקום לפלפל אם דין "סמוך" הוא רק עד שיעור מיל הסמוך לכרך המוקף, ובוה לדעת הגרי"ם משיעור מיל ולהלן יש לנהוג כ"מוקפים" כיון שהוא עיר אחת והמשך אחד להשיעור מיל שהוא סמוך לכרך, וכ"כ כשאין הפסק מקום פנוי כ"א לפי שיטתו, וע"ז ניתוספו היריבוים אם מצרפים דיני שבת לדין קריאת המגילה וכו'.

ברם כל עיקר יסוד זה לדעת חכמי ירושלים ולפי המנהג מאז ומקדם הוא לא נתקבל ולא מסתבר להו, ודעתם היה שירושלים החדשה עם כל השכונות שניתוסף בה מזמן לזמן, אין צורך כלל לדרוך בזה בדין סמוך ונראה, אלא כל שהיא עיר אחת ושלטון אחד ורשות עיריה אחת, גם לענין צרכי העיר, וגם בלשון בני אדם, אין שום סברא לחלק בתוך העיר עצמה שחלק יהיה דינו כמוקף וחלק כפרוח, וכן היה דעתם גם בזמניהם שעיקר הישוב היה בתוך החומות, והשכונות שמחוץ לחומה היו טפילים אליה וכעין "סמוך", וכיום שעיקר הישוב והמרכז הוא מחוץ לחומה, ומשרדי השלטון והעיריה והתנויות פזורים בכל רחבי העיר, הוא יותר סברא שהוא עיר אחת ושאלן לחלק בתוך העיר עצמה, ואין צורך כלל לדין סמוך או נראה בזה.

והנה כל מ"ש הספרים החדשים והחשובות החדשות מתחילין ממקום שפסק הראשון הגרי"ם ט, והעמידו בזה תמונה הפוכה כאילו סברא זו שכל הכרך נחשב כעיר אחת היא סברא חדשה, שהרי הראשונים הזכירו סברא זו רק בסמוך לכרך ונראה, ברם דעת חכמי ירושלים מאז ומקדם וכן היה המנהג פשוט, ונהפוך הוא דבתוך העיר עצמה אין צורך כלל לסברות אלו, ועל כך לא הזכירו הראשונים מזה, ועיקר החידוש רק בסמוך ונראה להקל לענין קריאת המגילה שדינו כט"ו אף שאינו עיר אחת מ"מ אם הוא נטפל לכרך בענייניו מני בזה, וכל הקונטרסים דחו סברא זו בקש כאילו אין צריך להיטפל אליו, ושאר הרברים עשו מהם עיקר גדול, ועשו הטפל עיקר.

כי עיקר דין סמוך ונראה הוא בכפרים הסמוכים לעיר, שהגם שבעצם אינם מן העיר עצמה, הוא דין מיוחד לענין קריאת המגילה שטפילים לעיר הסמוך, וע"ז גם בלשון המאירי דסמוך ונראה הוא ע"ד שאמרו חכמינו ובנותיה ובית שאן ובנותיה, ע"י בפרשת חוקת פכ"א פכ"ה בחשבון וככל בנותיה באבן עזרא חשבון כא"ם והכפרים כבנות ע"ש, ובעיר אחת אין זה כבנות כי אם מהאם עצמה עובר ירך אמו, וכ"ז הוא דין מיוחד לענין קריאת המגילה שלא מצינו קולא כזאת לענין שבת ושאר דינים, ובתוך העיר עצמה אין צורך כלל לדין סמוך ונראה, דכל שהוא אותה העיר בלשון בני אדם וכו' כנ"ל אין שום ה"א לחלק בתוך העיר עצמה.

וגם לענין שבת בתוך העיר עצמה אין דין זה מבורר שמפטיק ע"י אמה ושיריים, כי דיני העיבור ועיבור לעיבור הוא לחבר שני עיריות, ואפילו אם כן מפטיק כבר ביארנו שאין זה שייך כלל לענין קריאת המגילה, ומה גם דעיינן בספר תחום שבת ומידותיו, שגם לענין שבת באופן המידה שנתבאר במסכת עירובין יוצא שגם שכונת "רמות" הוא בתוך התחום, וע"י לשון הרמב"ם פכ"ז מה' שבת מה"ב נמצאת למד שמוותר לאדם בשבת להלך את כל העיר כולה, אפילו היתה בניניה, בין שהיתה מוקפת חומה בין שלא היתה מוקפת חומה.

וכאשר נתבאר, כמנהג הזה שנהגו מאז ומקדם בירושלים עיה"ק, היה כן דעת גדולי ההוראה כהתורת חסד והגרי"ם מניצבאר והגרש"א ויבלחט"א הגרי"ם פישר והגרי"ם בלוי ועוד, שאין לחלק העיר לשנים גם אם יש הפסקים גדולים בתוך העיר עצמה.

והנה הגרי"ם טוקצניסקי אשר חידש אשר גם בתוך העיר צריכים לדין סמוך ונראה, כתב בעצמו כמה פעמים שהרבים לא התייחסו אל דבריו ברצינות, וכתב בעצמו שזה עשרות בשנים שאין נוהגין כן, ושהציע הרבים לפני רבני שליט"א ועד היום לא נודקקו לזה באופן רציני, ומה שכתב שם בטעם המנהג "כי לא רצו ליפרד מאנשי ירושלים" לא יעלה על הדעת כן על נקיי הדעת שבירושלים וחכמיה, אלא שלא הורו כלל לסברתו שצריך ללכת בתוך העיר לדין סמוך ונראה, כי לא הביא שם מקור לדבריו, ובתוך העיר גם אין שם עירוב עצמה ופחת דינו כאחת לענין העיר שכולה כ"ז אמות חשיבי.

והאמת הוא שהגרי"ם טוקצניסקי עצמו הרגיש בכל הסברות הנ"ל ע"ש בעמוד שצ"ד דיש טוענים כיון שנתחבר הישוב החדש אל העיר והיושבים קשורים לעניני העיר הציבוריים וגם לעניניהם הפרטיים אפשר שהם נקראים גם "בני כרך" ג"ו אינו אפילו להי"מ שמובא ברי"ן שסמוך ונראה פירושו נראה ומתחשב עם הכרך בעניני העיר, כ"ז הוא רק כמה שסמוך ונראה לכרך, אבל המקומות הסמוכים לזה אף שהם קשורים לעניני הפיר אינו מצטרף, וע"ש עוד במש"ש בעמוד שצ"ה אות ג' מה שדחה בקש, וע"ע לבסוף שכתב

בעמוד תכ"ג שם אות ט"ו שכבר עלתה בדעתו פקפוק זה, דאפשר דאפילו אם הם מחוץ לסמוך ונראה עדיין הם בכלל "בני כרך" משום הקשר התמידי של הישוב עם העיר העתיקה בעוניי הממשלה המיסיים העירוניים והרואר, גיטין וקידושין וכתובות, שזם העיר ומנהגיה, הקהילה, השחיטה, הח"ק, והצדקות, הרבנות והכרז"ץ, החינוך ת"ת וישיבה, בתי הכנסת המרכזיים, מרכז המסחר, והאוטובוסים העירוניים. וע"ע בעמוד תכ"ד ר"ל שהם גם בני כרך גם בני כפר ע"ש באות ב', ולכסוף כנ"ל כתב בעצמו שזה עשרות בשנים שאין נוהגין כן, והשרבנים לא נתייחסו לדבריו באופן רציני.

והנה דבר זה כבר הוכרע על פי כל הגדולים והמנהג ובכללם החזו"ן איש, אשר כל מה שניתוסף לעיר ואין בה הפסק המפסיד הרצף ע"פ הדין אין מחלקים בתוך העיר וכולה כאחת דינה לקרותה בטי"ו, והוא מאותו הטעם (שדחה הגרי"מ ט) שהגדולים החשיבו כל בני ירושלים כבני כרך עצמו וא"צ לסמוך ונראה, וכמו שכתב הגרי"ו מוצברג בהסכמתו על ספר כרכים המוקפים חומה, ושכן הורה התורת חסד ז"ל.

וגם הגדולים אשר היו להם ספיקות בזה לפמ"ש הגרי"מ ט בשם הגר"ש סלנט והגרי"ל דיסקין (אף שבספרו דעתו נוטה לט"ו) כתב בעצמו שלא רצו להורות ליי"ד, וכפי הנראה שהסברא הנגדית היא סברא חזקה ביותר, וכ"ז היה גם כשעיקר הישוב היה בתוך החומות, וכיום שנשתנו העיתים לטובה לענין זה שהמרכז הוא מחוץ לחומות ובודאי לכו"ע דינם כעיר אחת, וגם המנהג היה גם כן כשעיר העתיקה היתה בידי גוים שאז היה שייך לרדן בו אם דינו ככרך שנעשה של גוים, ועוד היה יותר חמור כיון שהיה במצב מלחמה ואיסור מצד הערבים ליכנס בו, ואע"כ גם אז נהגו בירושלים כמוקפין, ושוב נדפס לאחרונה בספר אבן ישראל להגרי"ו פי"ש שליט"א חלק ח' סימן נ' ביאור דיעה זו דכל העיר נחשב כעיר אחת אם משותפים בכל עניניה ע"ש באריכות.

ומה שכתבו דבכל ספק של כרכין אם קראו בי"ד יצא עכ"פ בדברעוד וכמבואר בסימן תרפ"ח ס"ד בטי"ו ובהגרי"א ומשנ"ב ע"פ הירושלמי, עיין שער הציון שם סק"ח דרעת הפרי חדש דבש"ס דילן משמע שהוא לעיכותבא בטי"ו, אכן מדברי הגרי"א מוכח דס"ל דגם ש"ס דילן מודה הירושלמי ע"ש, אבל עיין במאירי דף ב' ד"ה א"ע"פ שהקילו, מ"מ בני כרכים שקדמו ליי"ד לא יצאו ותזורין וקורין וכו', בהדיא אמרו זמנו של זה לא זמנו של זה, ואע"פ שכתלמוד אמרו הכל יוצאין בארבעה עשר לא נאמר אלא על הספקות ע"ש, ולפי דברי המאירי נמצא דש"ס דירושלמי מודה לש"ס דילן שאין יוצאים מוקפים בי"ד. והנה אף שלדברי המעוררים דינו כספק שיוצא בי"ד, אבל דעת חכמי ירושלים שאינו בגדר ספק כלל כיון שהוא עיר אחת.

משה מאיר ברנר

עיה"ק ירושלים תובכ"א

## קביעות סעודה על היין

כבוד מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל.

אשריכם שזכיתם להעמיד קובץ תורני נכבד וקבוע המשמש כבמה תורנית בהרבה מקצועות התורה הק' ושותים בצמא את דבריו בכל אתר ואתר תוכו להמשיך בזה להגדיל תורה ולהאדירה.

בגליון (פ"ה) עמ' קל"ח כתב "גם בלא חובת השמחה ואף בשבת חייב לשתות יין באמצע הסעודה מלבד מה שקידש על היין מתחלה, מצד החיוב לקבוע סעודה על היין, וכדמבואר במ"ב סי' תקכ"ט ס"ק י"א, וע"ע במ"ב סי' רצ"א ס"ק כ"א אולם עיין במ"ב סי' קע"ד [כצ"ל] ס"ק ח', וצ"ע".

ביאור הדברים דבהלכות יו"ט בסי' תקכ"ט ס"א כתב השו"ע "וחייב לבצוע על שתי ככרות ולקבוע כל סעודה על היין" וכתב המ"ב בסקי"א "על היין, היינו גם באמצע סעודה מלבד מה שקידש על היין מתחילה וכמו לענין שבת וכנ"ל בסוף סי' ר"ג וגם מצוה לאכול בשר", ובסי' רצ"א כתב המ"ב בסק"א לענין סעודה שלישית "וטוב להדר לברך על היין תוך הסעודה" הרי מבואר דיש לשתות יין בתוך סעודה שבת, ואילו בסי' קע"ד כתב השו"ע בסי' דיין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון וכתב ע"ז המ"ב בסק"ח "וי"ל פשוט בדמדינתנו שאין אנו רגילין לשתות יין בתוך הסעודה אפילו בשבת אינו פוטר אלא א"כ היה דעתו לזה מתחלה" וזה לכאורה תמוה דאם יש חיוב לשתות יין בשבת בתוך הסעודה איך כתב

המ"ב דאין אנו גרילין לשתות יין בתוך הסעודה הרי אדרכה היה על רבנו המ"ב להתריע על ביטול המצוה. כך נראה בכונת הגאון הכותב שליט"א.

אמנם יש לבלא בזה הדנה מקור האי דינא דהשו"ע בסי' תקכ"ט שצריך לקבוע כל סעודה על היין כתב הבאר הגולה מדברי הרמב"ם בפ"ל מהלכות שבת, דכתב בסוף ה"ט 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוה על שתי ככרות וכן בימים טובים' וכתב שם המ"מ דמקורו הוא מהגמ' בברכות מ"ב דתנן התם במשנה בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון ואמרו בגמ' אמר רבבי"ח אמר רבי יוחנן לא שנו אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס איחר גמי אמר ריב"ל לא שנו אלא בשבתות וימים טובים ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס, והנה כאן בגמ' לא נזכר שבשבתות וימים טובים חייב לקבוע סעודתו על היין אלא בדבומנס היה דרכם בסעודות גדולות וחשובות שקובעים אותם על היין וכל סעודה שרגילים לקבוע אותה על היין ברכת היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון וכמו שכשארם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם דאין חיוב לשתות יין אלא דקביעות סעודתם בזמנים אלו היה על היין כך הוא בסעודות שבת ויו"ט, וראיה לזה דאיתא שם בהמשך הגמ' רב יצחק בר יוסף איקלע לבי אביי בי"ט חזיה דברין אכל כסא וכסא א"ל לא סבר לה מר להא דריב"ל א"ל נמלך אנא ופירש"י אינו רגיל לקבוע סעודה על היין, ואם נאמר דיש חיוב לקבוע ביו"ט סעודה על היין איך ביטל אביי חיוב זה אלא ע"כ דאין חיוב לשתות יין אלא ודרכם היה בסעודות גדולות וחשובות דומיא דסעודות שבת ויו"ט לשתות יין ואביי לא נהג כך.

ולפי"ז אם מקור הרמב"ם הוא בגמרא זו הרי אין דין שחייבים לקבוע סעודה על היין אלא צריך לקבוע סעודה גדולה וחשובה, ובוה תלוי בכל מקום לפי מנהגו באכילה ושתיה בסעודות גדולות וחשובות, וא"כ מש"כ השו"ע בסי' תקכ"ט שחייב לקבוע סעודה על היין אין הכוונה שיש חיוב לשתות יין דוקא בתוך הסעודה דומיא דחייב לשתות יין משום שמחת יו"ט, דמשום שמחת יו"ט הוא חיוב גמור לשתות דוקא יין וכמבואר בפסחים ק"ט א', ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין' אבל בסעודות שבת ויו"ט צריך לקבוע סעודה חשובה וזה תלוי לפי מנהג המקום או הזמן ואף יכול כל אחד לקבוע לעצמו [דומיא דאביין], ובוה עולים דברי המ"ב בקנה אחד דעמשי"כ השו"ע בהלכות יו"ט שצריך לקבוע כל סעודה על היין כתב המ"ב דהיינו באמצע סעודה דומיא דשבת דזהו מה שנזכר בגמ' שבשבת ויו"ט היו קובעין סעודה על היין משום דבומנס כך היה הדרך של קביעות סעודה חשובה, אבל בהלכות ברכות כתב דבמדינתנו שאין אנו גרילין לשתות יין בתוך הסעודה דהיינו שבומנינו נשתנה המנהג וקביעות סעודה אינה על יין אלא על שאר משקין חשובין ממילא לא קיימא ההלכה שיהיו שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון אלא אי"כ נתכוין לזה בהדיא.

ואולי זה ג"כ כוונת המ"ב דבסי' תקכ"ט סק"א לענין קביעות סעודה על היין ביו"ט כתב 'וכמו לענין שבת והנה בסוף סי' ר"צ' והנה בסי' ר"נ [שהוא הלכות הכנת הסעודות לשבת] סעיף ב' [שזהו סוף הסימן] כתוב בשו"ע 'ירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו' ולא נזכר כלל חיוב שתיית יין בכל סעודה אלא נאמר דין שיש להרבות בחשיבות של סעודות שבת, וזה גם הביאור של הדין שנאמר בהלכות יו"ט שצריך לקבוע הסעודה על היין, וממילא כשנשתנו המנהגים וחשיבות סעודה הוא במשקין אחרים אין דין של שתיית יין דוקא.

אמנם העמוד לנגדי הוא המ"ב בסי' רצ"א סק"א הנ"ל דכתב לענין סעודה שלישית 'וטוב להדר לבקר על היין תוך הסעודה' והוסיף ע"ז בשער הציון סק"א 'לצאת בזה דעת הרמב"ם שסובר כן עיין בכ"מ' והיינו דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל בפ"ל מהלכות שבת ה"ט 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין' וביאר שם בכס"מ דאין כוונת הרמב"ם שצריך לקרש על היין בכל ג' סעודות 'אלא היינו לומר שישתה יין בסעודה כי זהו פירוש קובע סעודתו על היין', ולפי מה שביארנו אין הכוונה הרמב"ם ובכס"מ דחייב לשתות דוקא יין אלא דצריך לקבוע סעודה חשובה עם משקין של סעודה חשובה כפי המנהג ולפי"ז בזמנינו לפשט"כ המ"ב בסי' קע"ד אין שום ענין והירוד לשתות יין, אבל בדברי השער הציון נראה לא כך אלא דלשיטת הרמב"ם איכא חיוב לשתות דוקא יין בכל סעודה ובמ"ב כתב דטוב להדר לנהוג כך וזה דלא כמו שביארנו.

ביקרא דאורייתא

יצחק הלוי - בני ברק

## הערות שונות

לכבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל" הי"ו, יישר כחכם על חלקכם בהפצת התורה והחסידות. מצ"פ ב' הערות ואם תמצאו לנכון שידפס במדור הערות אודה לכם,

(א) בראשית (לא-יד) ותען רחל ולא ויתאמרנה לו העוד לנו חלק ונתלה בבית אבינו. וברש"י ד"ה העוד לנו, למה נעכב על ירך מלשוב כלום אנו מיחלות לירש מנכסי אבינו כלום בין הזכרים. ויש לעיין מה כונת רש"י בזה, דאם כוונתו דבת אינה יורשת במקום הבן, הא להדיא כתב רש"י ביבמות סב. בד"ה ב"ג, וז"ל בנכריותן לאו בני נחלה נינהו דבת כבן וככור כפשוטו, אבל יורשה נהגא בהו כדאמרינן בקידושין (יו): גוי יורש את אביו דבר תורה עכ"ל, הרי להדיא שיטת רש"י דבב"ב בת כבן, ואם הכונה משום דלא ורחל נתגייירו וגר אינו יורש את הגוי מה"ת (קידושין, שם), א"כ אמאי קאמר בין הזכרים, הא אף בלא בניס לא ירשו, ויתכן דנתכוין לומר דהזכרים לא יתנו להם לירש דנכריות נחשבו, אמנם במדרש אגדה (הובא בתורה שלמה) איתא כרש"י וסיים שם, אין לנו חלק ונחלה לפי שאין הבנות יורשות במקום הבנים עכ"ל. משמע דמשום דבת אינה יורשת במקום הבן קאמר, וע"ע מדברי רש"י ביבמות, ועי' אור החיים הק' שפי' הפסוק כפשט הגי'ל וז"ל, והחליטו שאין להם תוחלת משניהם (ירושת אב ואם), והראיה הלא נכריות נחשבנו לו כבר שמכרנו, וזה לך האות שאין אנו אצלו במדרגת בניס, וממילא יצו עליהם לבל ירשו בו, הגם שבמשפטי הגויים אפשר שהבנות ירשו, ואין יוכיח וכמעשה רשב"ג ואחותו (שבת קטו). עכ"ל. רק פלא דלא הביא מרש"י יבמות הגי'ל (וכן בגלויני הש"ס קידושין יז: נסתפק אם חוץ מבן שאר קרובים יורשים בב"ג ולא הביא מהגי'ל לענין בת).

(ב) בספר מגילת המאור (הגר השלישי, כלל ו' סוף ח"ה) וזה לשונו אם חס ושלום עבר וזבא עליה בימי דתה או בימי ליבונה הולד ממזר עכ"ל.

וצ"ע טובא דביבמות מט: אמר אב"י הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולד ממזר ומייתא לה הגמ' במרייתא, וכן פסקו הרמב"ם (פט"ו ה"א מא"ב) וטורשו"ע (אה"ע סי' ד' סעיף י"ג).

וכה"ג מצאנו בבית יוסף יו"ד סי' ר"א בד"ה כתב, והוא מדברי מרדכי בשבת (אות שני'), שיש קורין תגר על דברי ר"מ (מהר"ם מרוטנבורג) שאוסר לטבול בנהרות שבא לעשות ממזרים למפרע כל הנולדים מטבילת הנהרות, וטועים הם דאפילו בגולה מן הנדה בלא שום טבילה אין הולד ממזר כדאמר בס"פ החולץ, כל שכן הכא דעלתה לה טבילה מדאורייתא, אלא גזירה דרבנן היא לכתחילה אטו חרדלית של גשמים כדפרישית, וא"כ אף הנולדים דמעיקרא כשרים גמורים כלי שום פגם בעולם אף לדברי ר"מ עכ"ל.

ואסיים בזה

ביקרא דאורייתא

רמ"א דוד פולק

כולל פוניבו - בני-ברק

## הערות שונות

זאת אומרת, ברכה מבוררת, וכבוד יותרת, לגולת הכותרת, למע"כ המערכת, של האי חוברת, פז עטרת פאר תפארת, אחושוכ"ש כראוי לכבודכם, הנני להציע איזה הערות בס"ד.

(א) ערמש"כ ר"ש הכהן רוזובסקי שליט"א בעמ' קכ"ה בגליין העבר (כסלו טבת תש"ס) בסו' דברי דרכו דחזן למקומו הראוי נקרא חזן לגבי יוצא ה"ג נקרא חזן לגבי שחוט חזן, הגה ע' מקד"ד סכ"ז סק"ז שכת' דבלשכות הפתוחות לקודש חייב בכששחט שם וכן מטו משמ"י דמן הגרי"ז הלוי (וע"ע סי' ח"י הגרי"ז עמ"ס זבחים כ:.) ומ"מ אין פסול יוצא ללשכות האלו ע"כ דבריהם, וע"ע או"ש פ"ו מביה"ב ומבו' דאין מקום לענין יוצא תלוי במקום לענין חיוב שחוט חזן [וע"י מנח"מ מצ' קפ"ו ועולת שלמה מעילה ג: אחר"ה לא לעולם, וכן בחזו"א ס"כ בזבחים סק"ה דפוטרים גם משום שחוט חזן ויש בזה אריכות דברים כפי"ג דזבחים ואכמ"ל].

ב) ועתה באתי על ד"ת שנדפס בשמי בגליון שבט-אדר תשנ"ט בענין ברכת התורה קודם קריאת שמע, ואחר חיתום שטרות ראיתי שכבר האריך בזה בריש ספר שיח השדה (פיעטרקוב תרע"ג), וגם של"ע כמה שהוכיח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א שמדכת' הפרמ"ג שמי שברצונו לברך ברכת התורה ולא הספיק לאמרו קודם פטוקי דזמרה שיכול לכוון להיפך שלא לצאת ברכה"ת באהבה רבה, מכו' דאי"צ ברכת התורה לקריאת שמע עת"ד כמו שהבאתי שם הנה יל"ע לפמשי"כ הטי"ו באו"ח סי' תע"ד טעם הגאונים שיכול לברך על כל א' מהארבע כוסות אע"ג דלא ה' הפסק וז"ל כיון דחכמים תקנו ד' כוסות ה"י כמתנה בפ"י בשעת ברכה שאין בדעתו לשנות מחמת ברכה זו אלא כוס זה, כיון שצריך לכוס אחר חייב לברך עליו עכ"ד (וע"ש במשנ"י) וסברא זו מחודשת, שאין בה משום ברכה שאינה צריכה אך כבר ראינו ד"ו באו"י הל' כיסוי הדם וע' בשו"ת מהר"ח או"י סי' א' ובשו"ת חכ"צ סי' כ"ב ויש"ש חולין פ"ו [וע"ע תבו"ש יו"ד סי"ט ושו"ת אמרי אש סי' ה' ע"ש היטב כי מ"ציון" תצא תורה] וכבר הראוני שהעיר בזה חכ"א בירחון קול התורה עמ"ס ברכות, (ולפי"ו לכאן) כשמברך ברה"ת יכוון שלא לפטור יום הבא ואז לא יהי' שום שאלה בכשניעור כל הלילה, ששפיר יוכל לברך ביום הבא וצ"ע (כתת).

ורצוני להביע תודה לאלו שכבר ראו והאירו והעירו במש"כ שם וחזי קודשא ב"ה בפלפולא דאדויתא. רבים נהנו ואי"ה יהנו מקובץ בית אהרן וישראל עד בנין אריאל בב"א

ובזה באתי על המחמם

שמואל ישעי' יפה

לייקוד - כעת בירושלים עיה"ק תובכ"א.

## בענין קידוש שבת בדברים

לכב' מערכת הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל" שלומים מרובים.

בגליון האחרון (פז) כתבתי הערה בענין קידוש שבת בדברים, והנני להוסיף על הדברים כדלהלן: הבאנו שם את דעת המג"א דס"ל דנשים איתנהו תמיד במצות זכירת יצ"מ, ולכא' השתא דפסקינן כרבא דנשים חייבות בקה"י מה"ת מזכור ושמור, הרי קשה משום מאי צריך לימוד וזכור ושמור תיפוק ליה משום הגו"ש [דראב"י בפסחים דק"י"ז כתיב הכא למען תזכור וג', וכתיב התם למען תזכור וכו'], אלא מאי ראייה שרבא לא ס"ל כהך גו"ש, ולכך שפיר פסק המג"א דלא צריך הזכרת יצ"מ בתפילה ולא פסקינן כראב"י.

ונתעוררתי מהר"ן בפ' כל כתבי מס' שבת, וכתב הר"ן להשיג על ד"ת דנשים חייבות בג' סעודות וכן נמי לבצוע על שני ככרות שאף הן היו בנס המן, וכ' הר"ן שאין צריך לכך, כיון שבכל מעשה איש ואשה שוין כדילפינן מזכור ושמור את שישנו בשמירה ישנו בזכירה, וא"כ י"ל לפי"ו, דרבא לעולם ס"ל הך גו"ש דראב"י, ואם תקשי תיפוק ליה דחייבות בקה"י משום הגו"ש ואין גו"ש לחצאין, נתרץ דאה"ג, אבל משום הגו"ש עדיין לא הייתי מחייב את הנשים בכל מצוות דשבת, דמה שא"א לחצאין זהו אך ורק לגבי קדה"י וזכירת יצ"מ כיון דצריך יצ"מ בקדה"י כדראב"י, וא"ת להקשות הרי רבא לומר קדה"י סו"ס מזכור ושמור, נתרץ דרבא בללמוד לגבי קדה"י ולגבי כל המצוות, אבל אה"ג דקדה"י גופא אפשר ללמוד מהגו"ש, וא"כ הדרא תמימת המנח"ח לרוכתיה, דהגו"ש קיימא אף לרבא, וא"כ לא יצא קדה"י בלא יצ"מ בתפילה לבר.

אלא דהאמת יורה דרכו, דלר"ת (שהובא בר"ן דכל כתבי) דס"ל דכל דברי רבא הוא רק לקדה"י ולא לבציעת הפת וגו"ס, וא"כ שוב הדדינן למאי דיצא להגדיל"ג [בספר עונג וי"ט עמ' רע"ה] דע"כ לרבא לית ליה גו"ש דאי אית ליה הגו"ש לא צריך הלימוד של זכור ושמור, והרי המג"א א' מראיתו דסגי בתפילה לצאת מה"ת ללא זכירת יצ"מ הוא מן ר"ת דס"ל דאם אין לו יין א"צ לקדש וקם ליה ר"ת לפי שיטתיה בפ' כל כתבי ולכך שפיר פשיטא ליה להמג"א דאם פסקינן כר"ת הרי דלרבא לא ס"ל כהגו"ש דראב"י.

בכל חזמת הברכות

עזריאל ב. אהרונוביץ

ירושלים ת"ו



מאיר, והיה כי הרבחה להתפלל לפני ה', מכאן שכל המרבה בתפילה נענה". (ועוד בענין ריבוי התפילה ראה בספר יחי יוסף להגרי"ח סופר סי' ו').

וחזינו להדיא מדברי הירושלמי דהיות וחנה הרבחה בתפילה הרי שבקשותיה כולם נענו ואפי' לגריעותא, שהרי ע"ז נתקדו ימיו של שמואל. ואי נימא שהיו מתפילותיה שלא נענו א"כ קשיא בתרתי, חדא דא"כ לא היה צריך להתקבל אותה התפילה שגרמה לקצור ימיו של שמואל. ועוד דא"כ מה ראיא יש מהכא דכל המרבה בתפילה נענה, הלא היו חלקים מתפילותיה שלא נענו.

וביותר יש לתמוה על היעב"ץ דמקרא ערוך הוא שנתמלאו כל בקשותיה, דהנה חנה בקשה מאת ה' "ונתת לאמתך זרע אנשים" (ש"א, א' י"א) ודנה הגמ' בברכות שם מהו הכוונה בבקשתה זרע אנשים, ומבאר המהרש"א דליכא למימר כפשוטו שנתכוונה לבקש אנשים - לשון רבים, וכלומר שביקשה בנים הרבה, דהא א"כ לא נתמלאה בקשתה ועלי אמר לה "לכי לשלום ואלוקי ישראל יתן אח שאתך אשר שאלת" (שם, י"ז), ולכן הוכרחה הגמ' לבאר דכוונתה היתה לזרע שמובלע בין אנשים, לא ארוך ולא גוץ וכו' ולא חכם ולא טיפש.

ומעתה דמסקינן דכוונת חנה בבקשתה לזרע אנשים שלא יהא חכם, ועלה קאמר לה עלי דה' יתן לה את שאלתה, הרי שבוודאי נתקיימו דבריו שיתמלא בקשתה, דאל"כ הו"ל להגמ' לאוקמי כוונת תפילתה כפשטות וכדברי המהרש"א, ועל כרחק צריכים אנו לומר שהקב"ה קיבל את תפילתה בשלימות, וכהבטחת עלי, ודברי היעב"ץ צ"ע.

והנראה לענ"ד דאף אם נימא דבאמת היה שמואל חכם גדול בקטנותו, עדיין נוכל לומר שתפילת חנה שלא יהא חכם נתקיימה במילואה, ומ"מ יעלו שני הדברים בקנה אחד ולא יסתרו האדרי, ויבואר עפ"י מה שהביא בספר ליקוטי יהודה (במדרב ט"ז ג') בשם רבינו ב"ק מרן ארמור"ה האמרי אמת ויע"א על דברי המדרש "וקרח שפקח היה, מה ראה לשטות זו וכו'" שכוונת חנה בבקשתה שבנה לא יהא חכם, היתה שלא יהא חכם ופקח יותר מדאי כסביה קרח, שהרי ראתה מה אהני ליה במה שהחכים יותר מהראוי.

וא"כ מתורץ בטוב שאכן תפילתה שלא יהא חכם מדאי באופן שיגרום לו להרשיע באמת נתקיים בו, אבל לענין חכמת וידיעת התורה בוודאי שלא היה לה כל מניעה שיחכים בה ביותר. ופשוט. (וראה במאמר מהגר"י וילברשטיין הנדפס בקובץ צהר ח"ו עמ' ד"ח)

ומדי דברי בענין זה אי שייך לומר שלא נתקבלו תפילות חנה, מן הראוי לציין שכבר היה לעולמים פולמוס נרחב בענין כיצ"ב, דהנה אמרינן במדרש שוח"ט על תהילים שדוד בקש מאת הקב"ה שהעוסק בפמירת תהילים יחשב לו ויטול שכר כעוסק בתורת נגעים ואהלות. וכתב בזה הגר"ה מוולאוין בספרו נפש החיים (שער ד' פ"ב) "וגם מי יודע אם הסכים הקב"ה על ידו בזה, כי לא מצינו בדבריהם ז"ל מה תשובה השיבו הוא יתברך על שאלתו וכמו שמצינו במס' ב"ב דף י"א. ואידך, ההוא רחמי הוא דקבעי". וכוונתו בזה דיש להוכיח שאין מוכרח שנתקבלו תפילות דוד, מהא דאמרינן בגמ' ב"ב שם "ת"ר שבעה לא שלט בהם רמה ותולעה ואלו הן אברהם יצחק ויעקב וכו' וי"א אף דוד דכתוב אף בשרי ישכון לבטח, ואידך, ההוא רחמי הוא דקבעי", וכלומר דטעמא דת"ק שלא מנה את דוד בין אותם שלא שלט בהן רמה, הוא משום דאח"כ שדוד בקש זאת מהקב"ה, אבל מאן יימר לן שאכן קיבל הקב"ה את תפילתו, ודילמא באמת כן שלט בו רמה. ולפי"ז הוכיח בעל הנפש החיים דכשם דת"ק דהכא ס"ל שאין מוכרח שקבל הקב"ה את תפילת דוד. שוב איכא למימר הכי אף גבי בקשתו על תהילים שיחשב כנגעים ואהלות, דאכן היא לא נענתה.

אולם כידוע חלקו עליו גדולי התורה והחסידות וסברו דחלילה לומר כדבר הזה שלא נתקבלו תפילות דוד המע"ה, וראה בספ"ק יסוד העבודה לר"א מסלאנים (ח"ב פרק ו' אות י"ט) וכאשל אברהם להגה"ק מבוטשאש (אור"ח סי' רל"ח) ועוד שנקטו בפשיטות שנתקבלה תפילתו של דוד. ומפורסם שתשובה השיב הה"ק ר' משה צבי מסאוראן על ראייתו של בעל הנפש החיים והיא לו נרפסה בספרו ליקוטי שושנים (פרשת וזאת הברכה), ותו"ד הוא דח"ו לומר ששלט בדוד רמה כי לא נתקבלה בקשתו, אלא כוונת הגמ' היא דת"ק חשיב להו רק אותם שלא שלט בהן רמה בזכות עצמם, משא"כ דוד שלא שלט בו רמה מחמת טעם אחר דרחמי הוא דקא בעי.

והביא הרה"ק מסאווראן ראייה לדבריו שבוודאי נתקבלו כל תפילות דוד מדברי הגמ' במס' ערכין (דף ט"ו): "אמר ר' חמא בר חנינא, מה תקנתו של מספרי לה"ר, אם תלמיד חכם הוא יעטוק בתורה וכו' ר' אחא בר חנינא אומר טיפר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוח הקודש שנאמר יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות, אלא מה תקנתו שלא יבוא לידי לשון הרע, אם תלמיד חכם הוא יעטוק בתורה וכו'". והנה אי נימא כדברי בעל הנפש שאין מוכרח שנחלקו תפילות דוד, מה פסק ר' אחא שהמספר לה"ר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד, דילמא אף הכי לא נתקבלה בקשתו ולא הסכים הקב"ה לזה, ומדלא אמרין הכי, על כרחנו דנקטינן דכל תפילותיו של דוד נתקבלו לרצון לפני הקב"ה, ואף תפילה זו בכלל, ושפיר אמר ר' אחא בפשיטות שהמספר לה"ר אין לו תקנה.

ומצאתי להגרצ"פ פראנק בספרו שו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קי"ז אות ב') שכתב דאין מדברי הגמ' בערכין כל השגה על בעל נפש החיים, דהנה לכאור' קשה על דברי הגמ' הנ"ל היאך ביקש דוד שיכרת ה' כל שפתי חלקות, הא אמרין במס' ברכות (דף י"י) שר' מאיר ביקש שימותו חבריוני דהוה מצער ליה, ואמרה לו ברוריא דבייתהו שאין נכון להתפלל כך דהא כתיב (תהילים ק"ד) יתמו חטאים מן הארץ, ולא כתיב יתמו חוטאים. וא"כ גם הכא לא היה לו לדוד להתפלל שיכרתו. ועל כרחק צ"ל דאין לפרש הכוונה כדברי דוד באמרו יכרת ה' דהוה לשון תפילה, אלא שזהו לשון הנה שכן היא מרת הקב"ה להכרית שפתי חלקות, ודוד אמרו בנבוכא על העתיד, ולכן דווקא כאן אמרין שכבר כרתו דוד, אבל בשאר דוכתי שאפשר לפרשי בלשון בקשה ותפילה, אין הכרח שנענתה בקשתו.

ולהצדיק את הצדיק נראה לענ"ד דבוודאי ניתן לבאר קרא דיכרת ה' בלשון תפילה וכמבואר על אתר באבן עזרא ובמצו"ד, ורישא דקרא מטהיד עלה דקאמר הושיעה ה', ואף ריהטת לישנא דהגמ' מוכחת כדברי הרה"ק מסאווראן מדקתני "שכבר כרתו דוד" ומשמע שרוד הוא זה שפעל ענין זה ולא שכך היתה תמיד מרתו של הקב"ה, ומה שדחיק ההר צבי מדברי הגמ' בכרובות שני תשובות לדבר, חדא דהכא לא התפלל דוד שימותו, ויכרת דהתני קאי דווקא על השפתי חלקות ועל הלשון מדברת גדולות, דאת זה יבער ה' מן העולם ויענישם שלא יוכלו להוסיף ולדבר, ובאמת לא יתמו חוטאים.

ועוד דאסי' אם נסכים ונאמר שרוד התפלל עליהם שימותו, מ"מ לא קשיא מידי דהנה ראיתי להרב ממונקאטש בספרו דברי תורה (מהדו"ב אות מ"ו) שכתב שרבים טועים כאילו דברי ברוריה אלו מקובלים הם בידינו בלא שום חולק. ולא היא כי מצאנו בדוד מלכנו ברוב ספר תהילים שקילל שונאיו להיותם רשעים, אותם ובתייהם ובניהם בפרטות ובפירוש בכל מיני קללות, ומה אהני דרש פסוק אחד אם רוב פסוקי התהילים יכחישו דעה זו, ובוודאי שלא חש הש"ס לדברי אשה אפילו לומר דלא כוונה, והוכיח לזה מדברי רש"י בתהילים שפירש "יתמו חטאים - חוטאים" וברור שכוונתו להוציא מדברי ברוריה. ויעו"ש מה שהארין כזה וראה גם בספר זכות יצחק להגרי"ס סי' י"א. וא"כ קושיא מעיקרא ליתא שבאמת היתה דרכו של דוד המע"ה להתפלל על הרשעים שימותו ושפיר אמר שיכרת ה' כל שפתי חלקות.

ומעתה דנתבאר שאפשר לפרש קרא דיכרת ה' בלשון תפילה, ומ"מ לא חששה הגמ' דאולי זהו באמת הכוונה ודילמא לא נתקבלה תפילתו, על כרחנו מוכרח מהכא כדברי הרה"ק מסאווראן שהיה פשוט להגמ' שכל תפילות דוד נתקבלו לרצון לפני הקב"ה, ויצוין שכבר בדברי רבוחינו הראשונים כמלאכים מבואר בפשיטות שקבל הקב"ה את תפילתו, וראה לרבינו יהודה ב"ר יקר רבו של הרמב"ן בפירושו על התפילה עמ' ע"ד שכו"כ. ועוד בענין זה והמסתעף, ראה בספה"ק בית אהרן לרא"ש מקארלין פ"ר בלק ולכ"ק זקני בעל התניא והשו"ע במאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תכ"ב, ובשו"ת אבני צדק יו"ד סי' ק"ב ובשו"ת דברי יציב יו"ד סי' קל"ז אות ב' ובמאמרו של הר"ג גרינוואלד הנדפס בקובץ אור ישראל גליון ט"ו.

## בענין ערבות דנחל קישון

עוד הובא בגליון הקודם (עמ' קמ"ד) דברי הגמ' במס' פסחים דף קי"ח: "אמר רב הונא, ישראל שבאותו הדור מקטני אמונה היו וכדררש רבה בר מרי, מאי דכתיב וימרו על ים בים סוף, מלמד שהמרו ישראל באותו שעה ואמרו כשם שאנו עולין מצד אחד כך מצרים עולים מצד אחר, אמר לו הקב"ה לשר של ים פלוט אותן ליבשה, אמר לפניו, רבש"ע כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחזור ונוטל ממנו, אמר לו אתן לך אחר ומחצה שבהן, אמר לו רבש"ע יש עבד שתובע את רבו, אמר לו נחל קישון יהא לי ערב,

מיד פלט אותן ליבשה ובאו ישראל וראו אותן וכו' שנאמר נחל קישון גרפם נחל קדומים, מאי נחל קדומים, נחל שנעשה ערב מקדם."

וידועה קושיית המהרש"א בח"א מה אהני לים סוף כשקבל הערבות דנחל קישון, הא תניא במס' ב"ב (דף קע"ג): המלוה את חבריו ע"י ערב לא יתבע ערב תחילה, וא"כ מהיב הכא ים סוף מקודם לתבוע את הלוח שהיא הקב"ה, ושוב הקושיה במקומה עומדת כלום יש עבד שתובע את רבו. ות"י המהרש"א דהיא הגותנת דהיות ואין עבד תובע את רבו הרי שנחל קישון נעשה ערב אדעתא דהכי, שיוכלו לתבוע ממנו תחילה וכדין ערב קבלן. וראה מ"ש בזה החיד"א בספרו פתח עינים כאן. עוד יעוין בספר בן יהודע שתי' בזה לישנא דקרא המכנה את נחל קישון בשם נחל קדומים, והא טעמא בעי דאם להשמיענו כן שנעשה ערב, היה לו להיקרא נחל ערבים וכדו', אלא לומר לך שנעשה ערב שיוכלו לתבוע ממנו מקודם להלוה.

והנה מצאתי להגאון המהרש"ם מברעזאן בשו"ת (ח"ב סי' קנ"ח) שנשאל הלכה למעשה היכי ליהוי דינא בעובדא דהוה "בראוובן ושמעון שהיו שניהם תחת יד שר אחד וכו' והשר ביקש מראובן להלוות לו אלף רובל כסף, ולא רצה מיראתו שלא ירצה אח"כ להתגרות עמו לתבוע בדיני אומות העולם, וחזר וביקש משמעון, ובה שמעון אצל ראובן ואמר לו שילוה להארזן והוא יהיה ערב ונתן לו כתב ערבות ולא בלשון קבלנות. וראובן הלוח להארזן וכו' ובהגיע זמן הפרעון לא פרע השר. ותבע משמעון, וטען שמעון שהוא רק ערב ולא קבלן ויתבע תחילה מהשר בדיני אומות העולם, וראובן השיב כי הלא מתחילה ידאתי מזה להתגרות עם השר."

ופסק המהרש"ם דהדין עם ראובן משום ששמעון נחשב ערב קבלן אפי' שלא נתחייב כן בפירושו, והביא לכך ראיה נפלאה מדברי הגמ' דהכא, דלמרות דנחל קישון הוה ערב סתם, אך מ"מ היות ואין עבד תובע את רבו, ולכן אין ביכולת הים סוף לתבוע את הקב"ה הרי על כרחך צ"ל כדברי המהרש"א שנחל קישון נהפך דינו להיות כערב קבלן, ולכן הוא הדין נמי הכא במעשה הנוכר שידע שמעון שאין רצון ראובן להתגרות עם השר, הרי שאף שהיה ערב סתם, דינו כערב קבלן.

והגורא לענ"ד לתרץ את קושיית המהרש"א באופ"א וממילא נפלה יסוד הדין שהוציא המהרש"ם מהכא, דהנה כבר נידון הקושיה היאך ביקש הים ערבות על הבטחת הקב"ה, וכי אינו בוטח בו ח"ו שיקיים דברו הלא קל נאמן הוא אומר ועושה מדבר ומקיים, שכל דבריו אמת וצדק ודבר אחד מדבריו לא ישוב ריקם. וראה לרבינו כ"ק מן אדמו"ר זיע"א בספה"ק פני מנחם (שש"פ, תשנ"ד, ס"ג, מאמר ג') שהקשה זאת ביתר שאת, דאם חזן הים לכבוד השי"ת שלא יתבע עבד את רבו, הרי בוודאי זהו חוצפה גדולה יותר לתבוע מרבו ערב.

והביא חכ"א בגליון האחרון את תי' הגאון בעמח"ס שו"ת שבות יעקב בהגהותיו עיין יעקב הנדפסים על גליון הע"י במס' ערכין ט"ו. שביאר שבוודאי האמין הים להקב"ה, אלא טעם אחר היה לו במה שחפץ שלא יהיה הקב"ה חייב לו, והוא מטעם שגנאי הוא לרב שיהיה חייב לעבר ונמצא כאילו הוא עבדו של עבד שלו דכתיב (משלי כ"ב ו') עבד לוח לאיש מלוה.

וצריכים אנו לומר עפ"י דבריו אלו, שחשוכת הקב"ה שנחל קישון יהיה ערב פתרה את החיסרון של עבד לוח לאיש מלוה, והוא משום שכבר אינו כלוח רגיל שמחויב לשלם בכל אופן, דהרי ניתן לגבות את החוב גם מהערב.

וא"כ מתורץ בטוב קושיית המהרש"א דבאמת נחשב נחל קישון כערב סתם, ומ"מ לא קשיא מידי שהרי המלוה דהכא דווח הים סוף לעולם לא יצטרך לתבוע את הלוח שישלם לו את חובו, כי הרי מובטח הוא שהקב"ה יעמוד בהתחייבותו, רק כל מה שתבע הים ערב הוא להגדיל כבוד השי"ת שלא יחשב כעבד לוח, וזה באמת ניתן לו.

ולפי"ז אין הכרח לחידוש המהרש"ם מדברי הגמ', דאיכא למימר בנידונו דלמרות שידע שמעון שאין ברצון ראובן לתבוע מהשר, מ"מ היות והתחייב סתם אין דינו כערב קבלן, ושאינא הכא גבי נחל קישון שלא היו צריכים להגיע כלל לתביעת פרעון החוב. ודו"ק.

## בענין תשובה בזדונות ובשגגות

נתנין בפ"ג דיומא, דהכהן הגדול בעת וידויו כיום הכפורים היה אומר כהאי לישנא "אנא ה', עייתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי. אנא ה' כפר נא לעוונות ולפשעים ולחטאים שעיתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי וכו'". ומבואר בגמ' (דף ל"ו) דסדר וידויו זה הוא שיטת ר' מאיר דיליף לה מקראי דכתוב בהו כסדר הזה שהוא עוון פשע וחטאה. אולם רבנן פליגי עלה וסברתם הוא דיש להוכיח מקראי דפירוש עוונות הוא זדונות ופשעים אלו המרדים וחטאה אלו השגגות, ולכן מקשים רבנן על דברי ר"מ "ומאחר שהתורה על הזדונות ועל המרדים חוזר ומתורה על השגגות" (בתמיה, אם על זדונות ימחלו אין צריך לבקש שוב על השגגות. רש"י). ומכח קו' זו סבירא להו דסדר היודיו היה "חטאתי עייתי ופשעתי". ועו"ש בגמ' היטב, וכ"ה בירושלמי כאן (הל' ז', דף י"ח:) ובפ"ב דתוספתא ובתו"כ (אחרי פ"ב).

ואני בעניי לא זכיתי להבין ולהשכיל מה דהוה קשיא ליה לרבנן אדברי ר"מ, עד שהוכרחו לחלוק עליי, הלא אורכה וכלפי לייא רק על שיטתם יש להקשות זאת ובהקדם דברי רבותינו הראשונים כמלאכים גבי הא דאמרין (ובתים מ"ח) דמי חטאת הוא דנקא וזה מעה, ואילו דמי אשם תלוי הוא כי סלעין שהוא מ"ח מעין. ולכאור' מן התימה לומר כן דהרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון, דאם על עבירה ודאית סגי במעה אחת, כ"ש שעל ספק די בזה.

ותירצו הרמב"ן והרבינו בחיי (ויקרא ה' ט"ו) וכן כתב רבינו יונה בחידושיו לברכות (דף א': מדה"ר) דהטעם שהחמירו על הספק יותר מהודאי הוא "מפני שעל הודאי משים האדם החטא אל ליבו ודווג ומתחרט עליו וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות ואומר אותה חתיכה שאכלתי אולי היתה מותרת ולא ישת אל ליבו לשוב ולזה החמירו בו יותר". והביא זאת הרמ"א (ארי"ח סי' תר"ג). וכיוצא עיקר הדברים הוא ברייתא ערוכה באבות דרבי נתן (פרק ל') וראה בירושלמי פ"א דקידושין ה"ט. וראה בספר פחד יצחק לאמפרונטי בערך אשם תלוי.

ומבואר בכאן סברא אלימתא דהיכא שיש לאדם תירוץ שלא להשים עצמו רשע ושיכול לומר שלום עלי נפשי שאין חטאתי גדולה כ"כ נצרך בזה תשובה גדולה יותר. ולכן מחמירים לגבי ספק יותר מבוודאי. וא"כ פשוט דהוא הדבר גם בשוגג לגבי מזיד, דהרי ברור שבמזיד התשובה יותר שלימה שהרי רואה גדול עוונות שידע את ריבונו ונתכוון למרוד בו, מאשר בשוגג שיש לו להצטדק ולומר שאיני באשמתו.

וא"כ דברי רבנן בסוגיין הם כההוא עורבא דאייתי גורא לקיניה, דאדרכה דווקא אליבא דר"מ לא קשיא מידי דאכן לשיטתו סדר היודיו הוא מן הקל אל הכבד, שהרי יותר נקל למחול על הזדונות ועל המרדים שתשובתו יותר שלימה מאשר על השגגות אשר אינם משימים כ"כ אל ליבו לחזור בתשובה כראוי, ולכן אפ"י שהתורה על הזדונות ועל המרדים, עדיין צריך להתוודות על השגגות. ואי קשיא, מדברי רבנן הוא דקשיא, דמאחר שהתורה על השגגות ומחלו לו אפ"י שאין התשובה שלימה בזה, בודאי שעל הזדונות ועל המרדים ימחלו לו, ומדוע נצרך להתוודות גם עליהם. וצע"ג.

ומענין לענין לא אמנע טוב מלהביא כאן מלחא חרתא כישוב קושית העולם הנודעה בדין בן סורר ומורה, דהנה תניא במס' סנהדרין (דף ע"ב) ריה"ג אומר וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושטה חצי לוג יין האיטלקי, אמרה תורה יצא לבי"ד ליסקל. אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בסוי"מ סוסוף מגמר נכסי אביו ומבקש לימודו (-מה שהורגל בכשר ויין. רש"י) ואינו מוצא ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב.

והקשה הרא"ש בחידושיו עה"ת (פרשת תצא) ועוד רבים מהראשונים, דאם זהו הטעם למיתתו של בסוי"מ, מדוע עונשו כסקילה שהיא החמורה שבמיתות, הא אפ"י אם ילסטם את הבריות יהיה דינו כדין רוצח בסייף ואיך יהיה עתה חמור יותר ממה שעתידי להיות דינו בסופו. וראה בספר הנכבד לב בנימ (סי' ל"ו סק"ז) מה שהאריך טובא ללקט אמרים בזה.

והנראה לענ"ד בביאור הדבר עפ"י סברת הרמב"ן ורדעמיה שהוכאה לעיל, והוא דאף כאן רוצח ממש מבין גודל חטאו שהרי מתו מוטל לפניו וליבו נקפו ע"ז ולכן סגי ליה בסייף, אולם בן סורר ומורה אין מבין מהו העוון הגדול שעשה ואין מחשב סוף מעשה במחשבה תחילה מה יהא בסופו, ומדמה לעצמו שהוא לא ירד לדייטא זו ללסטם את הבריות בעד בצע כסף, וכדי שלא יקלו ויזולו בזה, החמירה התורה בעונשו להרתיע וללמד תועים בינה שלא יגיעו לכך. והיינו טעמא דאשם תלוי והיינו טעמא דבסו"מ. ודר"ק.

ישראל דענדעראוויטש  
עיה"ק ירושלם חובב"א

## על ההערות במס' פסחים

עוד על הערותיו ותגובותיו של ר' יואב רוזנטל שליט"א בגליון פ"ב ופ"ד

(א) מה שעמד [בגליון פ"ב] [בדף כב:] שמעון העמסוני היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת אלקיך חירא פירש. והקשה מע"כ למה לא פירש בפסוק ואהבת את ה' אלקיך שכתוב קודם וצייין שם לעיין בכ"מ [ע"ש]. ויעוין עוד מה שהוספתי לצייין בגליון פ"ה עמוד קל"ט הרבה מקומות לעיין [ע"ש]. ועיין עוד בעיני יעקב על עין יעקב בפסחים [שם] מה שתיירץ על קושיא זו.

(ב) מה שעמד [שם] ברברי המשנה [פת:]: האומר לעבדו צא ושחט עלי את הפסח כו' שכח רבו מה אמר לו כו' ואמרינן בגמרא לא שנו אלא ששכח אחר זריקה כו' אבל שכח לפני זריקה כו'. והקשה מע"כ דצ"ע בפשט המשנה איך אפשר לברר מתי שכח האדון.

ג.ב שכח לאחר זריקה יש לברר באופן ראחד שאל לרבו ממש קודם שעת שזרקו הדם של קרבן רבו - איזהו שוחט גדי או טלה וידע רבו לענות לו. ואחר שעת זריקה שאלו עוד פעם אדם - איזהו שוחט גדי כו' ולא ידע רבו לענות לו כיון ששכח. נמצא דמבורר שפיר דשכח רבו אחרי זריקה. ושכח קודם זריקה יש לברר באופן ראחד שאלו לרב קודם זריקה איזהו שוחט גדי או טלה ולא ידע לענות לו לפי ששכח - הרי מבורר ששכח לפני זריקה [והרבה מקומות מיתוקמא מתני' בהיכי תימצא כאלה].

(ג) מה שהשיב עלי [בגליון פ"ד] על מה שכתבתי [שם אות ט"ז] בשם התוספתא והירושלמי דבפסח מצרים היה ג' כחות והעיר עלי דמהתוסי' [בדף צה. בד"ה מה] משמע דבפסח מצרים לא היה ג' כחות.

ג.ב. שם כתבו התוסי' דתנא ושייר על מתני' [שם] דמה בין פסח ראשון לשני. דבפסח שני לא היה ג' כחות, אבל לא איירי שם כלל בחילוקי פסח מצרים לפסח דורות דבמשנה [צו].

וגם מה שצייין מע"כ לעיין ביש סדר למשנה (פ"ט-מ"ה) ע"כ.

לא מצאתי שם דבפסח מצרים לא היה ג' כחות. ואדרבה שם הביא התוספתא הנ"ל להיפך דבפסח מצרים היה כן ג' כחות [ע"ש] אלא ודאי כמו שהבאתי מהתוספתא והירושלמי דאף בפסח מצרים היה ג' כחות.

(ד) מה שעמד [בגליון פ"ב] [בדף קיב.] בויכוח בין ר"ע לרשב"י בבית האסורים דצריך לביאור רב. ג.ב. עיין בספר בן יהודע [חידושי אגדות מהבן איש חי וצ"ל] כאן [בד"ה ובודך אחר כו'] מש"כ בזה.

ומה שדקדק עוד מע"כ שם בביאור דברי רשב"י לר"ע "אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות" יעו"ש מה שכתב.

ג.ב. ע"ע בספר הנ"ל כאן בד"ה אני אומר כו' מש"כ פירוש נאה בזה.

נמליאל הכהן רבינוביץ

כולל חוקי חיים

[שע"י מוסדות שומרי אמונים]

בני-ברק

## בענין ברוב עם הדרת מלך

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום רב וכטו"ס

בשור"ע או"ח סי"ח סעיף ה' כתב המחבר אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת כולם מברכים ואם רצו אחד מברך והאחרים יענו אמן, ובביאור הגר"א שם הקשה דמשמע מלשון המחבר שכי"א יברך לעצמו עדיף וליחא דדוקא אחד מברך לכולם הוי לכתחילה וכלשון התוספתא פ"ו דברכות ה"כ עשרה היו עושין מצוה אחת מברך לכולן והטעם כמ"ש בברכות נג. ת"ר היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם בית הלל אומרים אחד מברך לכולם שנאמר ברכ עם הדרת מלך [משלי י"ד כ"ח].

בשור"ע יור"ד סי' יט ס"ג כתב המחבר שנים ששוחטים יכול אחד להוציא את חבריו, ומשמע דלכתחילה עדיף שכי"א יברך לעצמו וקשה מגמ' ברכות הנ"ל ומהתוספתא הנ"ל, וראיתי בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' יט שכתב ליישב עפ"י מש"כ הכס"מ הלכות ברכות פ"א הי"ב בשם הרמ"ך שמחלק בין שנים שאין בזה משום ברוב עם לבין רבים שיש משום ברוב עם, ולפי"ז מדוקדק היטב לשון המחבר בסי' ח' - שנים או שלשה - ובירור"ד סי' יט שנים ששוחטים - דבכה"ג לכתחילה עדיף שכי"א יברך לעצמו דאין בשנים ושלשה משום ברוב עם.

אולם לענ"ד צ"ע דבשור"ע או"ח סי' קס"ז סי"א כתב המחבר אם היו שנים או רבים אחד מברך כולם, ומשמע דאף לכתחילה אחד מברך לכולם ומשום ברוב עם וא"כ מבואר דאף בשנים יש בזה משום ברוב עם וכרבים, ועוד דאף הרמ"ך לא כתב דבריו אלא בשנים אבל בשלשה יש בזה משום ברוב עם וכדאמרין במנחות סב. דבעינן שלשה כהנים משום ברוב עם [וכ"כ החיי אדם בכלל סי"ח להוכיח מגמ' הנ"ל ששלשה חשיב ברוב עם עיי"ש] ובמחבר בסי"ח ס"ה כתב - שנים או שלשה.

בענין הלומד מחבירו צריך לנהוג בו כבוד

במשנה באבות פ"ו מ"ג תנן הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או אפי' אות אחת צריך לנהוג בו כבוד שכן מצינו ברוד מלך ישראל שלא למד מאחינופל אלא ב' דברים בלבד וקראו רבו אלופו ומידוע, ויש להסתפק בראובן שלמד דבר משמעון אולם משמעון לא חידש זאת מעצמו אלא שמע מאחר האם ראובן צריך לכבד את שמעון ולקראו לו רבו, נראה לפשוט הספק מהגמ' בסנהדרין דף מט: אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל מקום ששנו חכמים דרך מגין אין מוקדם ומאוחר חוץ משבעה סממנין וכתוב' שם הקשו דאמרין בב"מ לג. רבי יוסי אומר אפי' לא האיר עיניו אלא במשנה אחת זה הוא רבו אמר רבא כגון רב סחורה דאסברן זוהמא ליסטרוין [עיי' כפי' רש"י שם] ומשמע דרבא לא למד מרב סחורה רק דין זה דזוהמא ליסטרוין והא הכא בסנהדרין מבואר דלמד ממנו עוד הלכה ותי' דרבא לא למד מרב סחורה משמיה דנפשיה רק דין זה דזוהמא ליסטרוין משא"כ הכא בסנהדרין רב סחורה אמר לרבא בשם רב הונא ע"כ דברי התוס' ומבואר דא"צ לקראו רבו רק דבר שחידש מעצמו וכאן רב סחורה שלימד את רבא מהו זוהמא ליסטרוין אבל דבר ששמע מפי אחרים א"צ לקראו לו רבו.

יהודה לייב שטרין

בלאאמור"ר הגאון ר' יחיאל מיכל שליט"א

עזרת תורה י-ם

## בענין שמחת יום טוב

לכבוד הרכבים עורכי הקובץ "בית אהרן וישראל" שליט"א

בקובץ תשרי חשון תש"ס [גליון פ"ה] בהערות עמוד קל"ו האריך למעניתו הרה"ג ר' אפרים רוטשילד שליט"א בענין חיוב שמחה אם החיוב הוא לשמוח פעם אחת כל יום או החיוב הוא לשמוח גם כיום וגם בלילה, והביא בזה פלוגתת אחרונים.

ונראה להוסיף בזה דיעויין במג"א סי' רצ"ו סק"ח שכתב בשם הרי"ף דהא דמרוצאי שבת אם מצפה שיהיה לו למחר כוס להכביל עליו לא יאכל עד למחר, זה גם כשחל יו"ט במוצ"ש, דמצד חיוב סעודת יו"ט יוכל לאכול למחרת ב' סעודות, וכפי שביאר בלבושי שרר שם. ובהגהות הגר"ב פרענקל שם הקשה

לפי מש"כ בשאג"א כסי"ח בדעת הרי"ף דאף בליל ראשון דיו"ט יש בו מצות שמחה מה"ת [ולכן אבל אינו נוהג אבלותו ברגל אף ביום ראשון דאבלות הוא מדאורייתא לדעת הרי"ף] א"כ היאך ידחה מצות שמחה דאורייתא מחמת איסור טעימה לפני הברלה, עיי"ש שנרחק בזה.

אמנם נראה דקושייתו היא רק אי נימא דצריך לשמוח גם בליל יו"ט וגם ביום, אך אם נאמר דיוצא יד"ח שמחה בשמח פעם אחת ביום, א"כ שפיר יכול להתענות עד למחר, ול"ק קושיית הגר"ב פרענקיל וצ"ל על הרי"ף, דהאיך ידחה מצות שמחה, דהא יקיימנה למחר, וכנ"ל.

בכרכה

משה גרינוולד

ישיבת פוניבז'

## בענין דחיית צום גדליה כדי לצום ביוהכ"פ

שלום וכט"ס לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א.

ראיתי בגליון א' (פה) תשרי-חשון תש"ס מה שכתב הר"י זאב שפירא בענין דחיית צום גדליה כדי לצום ביוהכ"פ, ומביא שם מאי דמתאמרא משמ"י דהגרי"ז מבריסק וצ"ל דאחד שמתמת חולשתו לא יוכל להתענות ביוהכ"פ באם יתענה בצו"ג דהצום משפיע עליו עד עבור שבוע, יש לו דין חולה ופטור מלצום בצו"ג.

ורציתי להוסיף מה שכתב בעל האמרי סופר (כ"ק אדמו"ר מערלי שליט"א) בספרו אפריון חתנים (סי' ט"ו) אחרי שמביא דברי האשל אברהם דס"ל דמוטב שיתענה בצו"ג מיוהכ"פ, וז"ל, האמנם אינני כדאי לחלוק על הגה"ק מרא דעובדא בעל א"א וצ"ל ועפר אני תחת כפות רגליו הק', ברם לענ"ד העיקר דלא יתענה בכה"ג בצו"ג כדי שיוכל לצום ביוהכ"פ, כי כמו דכתב הרמ"א (סי' תקנ"ג) דעוברות ומיניקות אינם מחויבות להתענות, וכתבו הפוסקים הטעם דמעיקרא הכי קיבלו עליהו ולהכי פטורות להתענות, ה"ה בחולה לא קיבלו עליהם להתענות, כמש"כ בשו"ע אור"ח (סי' תקנ"ד ס"ו) דמקום חולי לא גזרו רבנן, ומי שהוא כ"כ חלש שהתענית של צו"ג יכול להחלישו עד כדי כך שלא יוכל להתענות ביוהכ"פ, ברור לענ"ד דמעיקרא לא קיבלו עליהו חיוב תענית בכה"ג, ולכן איש חלוש זה יאכל בצו"ג להחזיק כוחו שיוכל להתענות ביום הכפורים, וכן ראוי להורות הלכה למעשה לענ"ד, עכ"ל והוא ג"כ תנא דמסייע לסברת הגרי"ז הנ"ל ומורה כן למעשה.

ביקרא דאורייתא

אברהם שמעון פולק

ישיבת "אוהל שמעון" ערלוי, קטמון

ירושלים

# תיקוני סופרים

## על כת"י של פירוש הרשב"ם פרשת בראשית

לכבוד המערכת שו"ר.

הנה הגיעני חוברת פ"ו ובאתי להעיר:

(א) בסוף החוברת מדור תיקוני סופרים יש מו"מ בענין פירוש הרשב"ם לריש פרשת בראשית ודנו הכותבים אם בדפוסים הקודמים השמיטו בכוונה את הפירוש לתחילת בראשית, ואם המשמיט כיום נקרא יד המגיהה בספרים, ומתבאר מדברי הכותבים שאינם יודעים מציאות הדברים.

ואלו הן: פ"י הרשב"ם על התורה נדפס פעם ראשונה מכת"י שהיה חסר בראשו ובסופו ואמצעיתו, כת"י זה קיים עד היום וצילמו נמצא בירושלים, כך שלא היה שום השמטה מכוונת.

הפ"י לתחילת בראשית הוא מכת"י שנמצא במינכן והוא רק עמוד אחד שריד מכת"י גדול ואף הוא קיים עד היום (וכו'), והנדרן הוא אם לקבל את הזיהוי שרשמו עליו כותבי כת"י מינכן שעמוד זה הוא פירוש רשב"ם או לא לקבל.

והנה נידון זה אם דוחים ויהי ואמיתת ספר באלו קושיות או אומרים לכל קושיא תימצא תירוץ [ומחפשים לאשר או להכחיש באופן אחר] היא מחלוקת חכמי הדור שלפנינו.

אמנם עכ"פ מכיון שהם שני כת"י נפרדים, מי שמרפס כת"י אחד ואינו מצרף כת"י אחר, עדיין אין לעשותו כמגיה בספרים.

ואגב בשנים האחרונות [תשר"ם] פורסם בעלי ספר עוד קטע של פ"י התורה בסופו וביקשו לייחסו לרשב"ם בלא ראיה של ממש.

(ב) במדור הנ"ל בכותרת שגיאות מי יבין אות ד' הביא מהאו"ח שצטט דברי הגמ' ביומא כ"ב ע"ב שאול באחת ולא עלתה לו ודוד וכו', בעוד שהנוסח בגמ' היא הפוכה, הנה הגירסא כמו שהביאה האו"ח נמצאת גם בגני' לרמ"ע (ובעל סד"ה בערך ר' שמעון בן לקיש הגיהו).

גר חסידה

בני ברק

## אמירת ויצמח פורקניה בקדיש של סיום

בגליון פ"ג עמ' ק"ח דן הרב צבי חיים דישון אם בקדיש של סיום מסכתא בעלמא דעתיד וכו' מסיימים ויצמח פורקניה או לא, והביא דבלשון הרמב"ם אין מוכח דבר זה דאינו מביא כל לשון הקדיש אלא כותב וכו' באמצע.

אולם קיצור הנוסח הוא רק ברמב"ם הנדפס שלנו, אך ברמב"ם מהדורת הר"י קאפח (עמ' תשכ אות לא) ומהדורת ד"ר גולדשמידט (מחקרי תפלה ופיוט עמ' 203) ומובא בספר אמרות יוסף להרב יוסף שבח (עמ' קצו) שם הובא כל נוסח הקדיש של הרמב"ם ושם הוא להדיא עם ויצמח פורקניה.

עוד בספר הנ"ל מובא גם מחזור ויטרי לתלמיד רש"י ובסידור רש"י נוסח קדיש זה, וגם שם הוא עם ויצמח פורקניה.

ובסוף הספר הובא צילומי כת"י מסידורים קדמונים, כת"י תימן משנת שנת"ד, כת"י תימן למהר"י ונה משנת ת"כ, כת"י תימן למשפחת שבוי משנת ת"ב, וכת"י תימן למהר"י בשירי משנת שפ"ח, ובכולם איתא ויצמח פורקניה.

ומה שרייק קבוץ בגליון הנ"ל מלשון האבודרהם שלא הזכיר תיבות ויצמח פורקניה בקדיש זה, אין שום ראיה, דהוא אינו מביא נוסח הקדיש כצורתה, אלא מביא תיבות תיבות ומפרשן, ואינו מפרש כאן אלא התיבות החדשות שנוספו בקדיש זה, ואילו תיבות ויצמח פורקניה כבר פירש לעיל בנוסח הקדיש הכללי.

## פיענוח ר"ת ש"ן ובכ"ר

א) בשו"ת הרמ"א נמצא הרבה התואר ש"ן אחר השם, והוא ר"ת "שיחיה נצח" וכעין שליט"א וכדומה, גם הקצוה"ח השתמש בביטוי זה ומכרך לאחיו בברכה זו כותב תמיד אחי רבי יהודה ש"ן ולפעמים כותב אחי ש"ן בלי השם.

ולאחרונה נגרם עי"ז טעות שיש חושבים ששם משפחתו של בעל הקצוה"ח הוא ש"ן (בעוד ששם משפחתו היה כידוע העליר), ובכמה הוצאות של ספר הקצוה"ח כתבו בשער: רבי אריה ליב ש"ן, והוא כמו לכתוב רבי אריה ליב שיחיה.

ב) הגאון הנודע בעל "דברי אמח" נקרא בשמו "חכם יצחק בכר דוד" (ונוצר בכבוד גדול בשו"ת נוב"ק סי' ע"ד) ויש שהזכירוהו בקיצור "בכר דוד" עד שנשתבש לאחרונה ומכנים אותו רבי דוד בכר כאילו שם משפחתו הוא בכר, אך שמו האמיתי הוא חכם יצחק בכ"ר דוד, והוא ר"ת: "בן כבוד רבי דוד", וראה בהקדמת ספרו דברי אמח: "ועוד רמוז בשם: דבר": יצחק בר דוד, ושם מר אבי נ"ע בראש כדי לתת כבוד לשמו" גם החיד"א זלה"ה בספרו שם הגדולים מערכת גדולים בערכו ומערכת ספרים ערך דברי אמת קורוהו רבי יצחק בר דוד.

נחום נוישטאט

עיה"ק ירושלים ת"ו

## טעויות בציטוט המקראות של דין עדות

### א

דיני "עדות" מוזכרים בתורה בשני מקומות, שניהם בספר דברים פרשת שופטים, הא' הוא כחחלת הפרשה פרק יז (ו), "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד".

הב' בפרק יט (טו), "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר".

הראשון מדבר בענין נפשות, כדכתיב "יומת המת", ואילו השני מדבר כשאר דברים "לכל עון ולכל חטאת", כולל שאר עונשין, וכן דיני ממונות.

גם יש ביניהם שינויי לשון, א) שבראשון כ' על פי "שנים" עדים, ובשני על פי "שני" עדים. ב) שבראשון כ' על פי שנים עדים "או שלשה עדים", ואילו בשני או "על פי" שלשה עדים.

אך מחמת שהפסוקים דומים מצאנו בלבול, כי לפעמים טעו המעתיקים שהביאו חלק מהפסוק השייך לפרשה האחרת.

ובפרט טעו בזה המציגינים, וציניו מקור הפסוק בטעות, דהיינו שציניו לפרק יז במקום שהגכו לציניו לפרק יט, וכן להיפוך, וזאת מחמת שחלק מהפסוק לשונו כפרשה האחרת וכמו שנבאר, כמובן שלא עלינו על כל המקומות שא"כ תהיה המלאכה מרובה ונציין כמה מקומות שעתה בידינו.

א) בסנהדרין לו: תניא אמר ר"ש בן שטח, אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתי אחריו וראיתי סייף בידו... אבל מה אעשה שאין דמך מסור בירי, שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים יומת המת...

וכ"ה בשבועות לד. ושם הובא כל לשון הפסוק, וכ"ה הלשון שם: שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת.

אך בתוספתא לפנינו בסנהדרין [פ"ח ה"ב] שם הלשון כך הוא: "שהרי אמרה תורה על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יומת המת".

תחלת הפסוק הוא כהלשון בפרק יט, על פי "שני" עדים או "על פי" שלשה עדים, ורק סיום הפסוק הוא מפרק יז, שאכן הוא המתאים "יומת המת", והוא טעות המעתיק וצריך לתקן כלשון שבגמרא.

גם המציין שם טעה וציין מקור הפסוק "(דברים יט)", אכן טעות הוא ונמשך אחר הלשון בתחלת הפסוק, אך האמת לציין לפרק יז, כי עיקרו להביא מדיני נפשות וכרטיים "יומת המת".

(ב) בריה' כא: אלא מה אני מקיים בקש קהלת למצוא דבר חפץ בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצאה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת על פי שנים עדים וגו'.

בגמ' הוא ללא סיוס הפסוק רק בתיבת "וגו'", אך בעין יעקב הביא סיוס הפסוק: על פי שנים עדים או שלשה עדים "יקום דבר".

ובפי' עץ יוסף (על העי') תיקן וז': על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת כצ"ל, אבל מה שנרשם בעין יעקב הפסוק דברים יט, טו הוא ט"ס ודו"ק עכ"ל.

כוונתו מפני שסיוס הפסוק בעין יעקב הוא "יקום דבר" הרי שהביא הפסוק שבפרק יט פסוק טו, והוא ט"ס כי הי' לו להביא הפסוק שבפרק יז.

והטעות הוא כ"כ, נראה משום שבפרק יט איירי גם בדיני ממונות, וד"מ דנין גם ע"פ אומדנא דמוכח ושלא בהתראה, וכאן שהוכיחו הבת קול מהפסוק שאין לדון ד"נ ע"פ אומדנא ושלא בהתראה ע"כ להביא הפסוק של ד"ג.

גם בפירושו של התורה תמימה [בפרק יז] ביאר שההוכחה הוא מפרק י"ז דייקא, עי"ש שביאר איך מוכח שלא בהתראה, והעיר על העין יעקב שהביא הפסוק שבפרק יט.

אמנם שניהם לא העירו על העין יעקב מיניה וביה, שגם הוא לא הביא רק הסיוס כבפרק יט דהיינו "יקום דבר", אך תחלת הפסוק הוא כבפרק יז על פי "שנים" עדים "או שלשה עדים".

ולפ"ז גם בגמ' שלפנינו שהביאו תחלת הפסוק על פי "שנים" עדים וגו', ולא על פי "שני" עדים וגו', היא הוכחה שהנכון ככוונת הגמ' לפסוק שבפרק יז שסיומו יומת המת, [אך לפי מה שנכתוב להלן אינו הוכחה כ"כ].

והמציין בעין יעקב ציין מקור הפסוק "(דברים יז)", ואילו סיוס הפסוק יקום דבר משמע שרצונו להביא הפסוק שבפרק יט כמש"כ, וא"כ כך היה לו לציין, רק שתחלת הפסוק שדומה לפרק יז הטעה אותו, או שנמשך אחר הציין שבגמ' שהוא הנכון כמש"כ.

(ג) כמ"כ יש לציין הגמ' בברכות יח: ואיבע"א מהכא על פי שנים עדים או (על פי) שלשה עדים יומת המת וכו'. תיבות "על פי" הוא במוסגר, והוא תיקון שתיקנו כי צריך למחוק תיבות "על פי", אמנם נראה שהוא תיקון מאוחר כי בעין יעקב מביאו כך ואין תיבות "על פי" במוסגר.

(ד) כמ"כ יש לתקן בספר ילקוט שמעוני שבפר' שופטים בפ' יז (סימן תתקט) התחיל בפסוק על פי שנים עדים או "על פי" שלשה אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט לך הכתוב בשלשה וכו' והביא כל הדרשות שבמשנה מכות דף ה:

וכבר תפסו עליו בזה בס' אוצר מפרשי התלמוד במכות שם (עמוד קצו סוף הערה 6) כיון שהעמידו בפ' יז ושם לא כתבו או "על פי" שלשה.

אך שם במכות מצאנו כגירסא זו בשנויי נוסחאות על המשניות בגליון (פ"א מ"ו) בשם כ"מ עוד, ששם הגירסא על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יומת המת, ותמה ע"ז בעל שנו"ס שתיבות "על פי" ע"כ בטעות, כנראה שלבעל הילקוט היה כגירסא זו, ועל פי זה נמשך ולהלן נבאר עוד בזה.

## ב

והנה מצאנו בכמה וכמה מקומות שכתוב על פי "שנים" עדים, אף שהכוונה הוא לפרק יט ששם כתוב על פי "שני" עדים.

אך נראה שמחמת זה לבד אין לקבוע כי כל הני מקומות טעות מעתיקים הם וכדו', כי נראה שלא הקפידו על כך, ושיגרא דלישנא הי' להם על פי שנים עדים.

(א) בסוטה לא: במשנה: תלמוד לומר כי מצא בה ערות דבר, ולהלן הוא אומר על פי "שנים" עדים יקום דבר, מה להלן על פי שנים אף כאל על פי שנים. ואילו בפסוק כ' על פי שני עדים [ושם בדה"ג: הביאו משנה דלעיל ושם כ' כתיקונו].

(ב) בגיטין פט. והתורה אמרה... ולהלן הוא אומר על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר. (ג) ב"ב קס: רמי בר יחזקאל אמר מהכא על פי "שנים" עדים או על פי שלשה עדים "יקום דבר" אם מתקיים עדותן בשנים וכו'.

(ד) כמ"כ ביבמות קא: אמר רב יהודה כגון רב שמואל בר יהודה מפיקנא ממנא אפומיה, מפיקנא ס"ד, והא על פי "שנים" עדים אמר רחמנא וכו', והא שם בדיני ממונות איירי א"כ הכוונה על הפסוק שבפרק יט על פי "שני" עדים וגו' "יקום דבר" ובכ"ז נקטו ע"פ שנים עדים.

וכן מצאתי ברש"י שבגמ' בשני מקומות.

(א) בגיטין עא. על מה דאמרי' שם אמר ר' זירא אי קשיא לי הא קשיא לי, דתניא אם לא יגיד פרט לאלם שאינו יכול להגיד, אמאי הא יכול להגיד מתוך הכתב, א"ל אביי עדות קאמרת שאני עדות דרחמנא אמר מפייהם ולא מפי כתבם.

ופרש"י: "מפיהם, על פי שנים עדים" ע"כ, והגמ' ע"כ בדיני ממונות קאי ולא בד"ג, דהרי בד"ג אין בו לאו דאם לא יגיד, כמבואר בשבועות דף לג: עי"ש דרך ד"מ בכלל הלאו, וא"כ כוונתו דרחמנא אמר מפייהם, מהפסוק של על פי שני עדים... יקום דבר, דאיירי גם בד"מ, ובכ"ז נקט על פי שנים. [גם רש"י בחומש כ' דרשה זו בפסוק של על פי שני עדים בדברים יט].

(ב) וכן ביבמות דף לא: דאיירי שם לענין לכתוב זמן בשטר קידושין, אמרו שם דאם יניחו השטר אצל העדים פעמים שיעירו מתוך הכתב ורחמנא אמר מפייהם ולא מפי כתבם, ופרש"י: דרחמנא אמר על פי שנים עדים, ע"כ וגם שם נראה יותר שהכוונה לפסוק של על פי שני עדים... יקום דבר.

והמציינים סתרו עצמם כי בגיטין עא, ציינו לדברים יז וביבמות לא: לדברים יט, [הציונים ברש"י איני יודע אם הם גם לבעל מסורת הש"ס או להמוספים ואולי סתם למדפיסים] והנכון לצייין בשני המקומות דברים יט, אף ששם כ' על פי "שני" עדים, כמ"כ שלא הקפידו על כך.

וכמ"כ מצאנו בר"ף (ורא"ש) בכ' מקומות:

(א) דהנה בקידושין דף סה: בגמ', מר וזוטרא ורב אדא סבא בני דרב מרי בר איסור פליג נכסיהו בהדי הדרי, אתו לקמיה דרב אשי, אמרו ליה, על פי שני עדים אמר רחמנא דאי בעי למיהדר לא מצי הדרי בהו ואנן לא הדרי, או דלמא לא מקיימא מילתא אלא בסהדי, א"ל לא איברו סהדי אלא לשקרי, ע"כ.

וזה ברור שסבא זו של "לא איברו סהדי אלא לשקרי" הוא רק בד"מ, כי בד"ג העדים לקיומא דמילתא, וכיון שכך הפסוק המתאים לזה הוא דווקא על פי שני עדים, שסיומו הוא "יקום דבר" שקאי גם בד"מ, ולא על פי שנים עדים שהמשכו הוא יומת המת.

אמנם הר"ף (שם (כה:)), וכמ"כ הרא"ש פ"ג סו"ס יד שנמשך אחריי, כשהעתיקו דברי הגמ' נקטו על פי "שנים" עדים אמר רחמנא...

וכן נמשך אחריהם הביתי-יוסף בחו"מ בג' מקומות כשהזכיר דברי הגמ', (א) בס"י קפ"ב ס"ה, (ב) בס"י קפט ס"ב, (ג) בס"י רמ"א ס"ב, [הרגשתי בהרבה מקומות שהבית יוסף נמשך אחר הלשון שבר"ף ורא"ש כשמעתיק דברי הגמ', ובכך יתיישב בכמה מקומות כשאין לשונו מתאים עם לשון הגמ' שלפנינו דוק ותראה].

וגם כאן בלבלו המציינים להבית יוסף [מהדורה החדשה], שבס"י קפ"ב וס"י רמ"א ציינו "דברים יז" ונמשכו מחמת הלשון על פי "שנים", ובס"י קפ"ט ציינו "דברים יט" נמשכו אחר הציון שבגמ', ששם כתוב ע"פ "שני" עדים, אמנם דברים יט הוא הציון הנכון, וכן צריך לתקן בס"י קפ"ב ובס"י רמ"א.

(ב) וכ"ה במכות, דהנה במשנה שם דף ה: על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת אם מתקיימת העדות בשנים וכו', בהגהות הגר"א [ד] תיקן צ"ל על פי שני עדים או [ע"פ] שלשה עדים יקום דבר, והוא בדברים יט ע"כ. וכ"כ בערוך לנר שם שכאן צ"ל מהפסוק שסיומו יקום דבר עי"ש הוכחתו, ויש שהוכיחו כן מדברי הגמ' ב"ב קס: (שהוכרנו לעיל) שמשמע כן שם, (בעל"ז נתן עוד אפשרות ששני הפסוקים היו כתובים בתחלת המשנה).

דהנה בר"ף (סוף ב.) ורא"ש (ס"י יא) הגירסא: על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים וגו', כך הוא לשונו, ולא סיים הפסוק רק בתיבת "וגו'". [ברא"ש ליחא תיבת "וגו'"].

אך המשך הפסוק או "על פי" שלשה עדים מוכיח שכוונתם להפסוק שבפרק יט שסוימו יקום דבר, וכגריא והעל"ג, [גם בתורה אור שעל הרי"ף ציין לדברים יט] ובכ"ז תחילתו התחיל על פי "שנים" עדים שאין הלשון כן ברברים יט, [כאן לא נמשך הבי"א אחר גירסותם, ותפס כלשון המשנה לפנינו, גם בכ"י סי' ל"ח ס"ח, וגם בכ"מ הל' עדות פ"יח ה"ג].

וראיחי בשנויי נוסחאות שעל המשניות [על הגליון] שם במכות (פ"א מ"ז) שכי' בתוד": "וכה" על פי" גם ברי"ף ורא"ש, אך שם ליחא למלות יומת המת, ויכול להיות כי הכוונה לפסוק ט"ז שם בפ' י"ט בענינא אדברים זומנין, אך לפ"ז הרי צ"ל ע"פ "שני" ולא "שנים"... עכ"ד, ולפמש"כ אין נראה להגיה אחר שהוכחנו בכמה וכמה מקומות שבהם נקטו על פי שנים עדים, אף שהכוונה לפסוק על פי שני עדים שברברים יט.

גם בספר אוצר מפרשי התלמוד שם (עמוד קצו הערה 6) רצה לתקן כן ברי"ף ורא"ש, וא"צ לזה כמש"כ, ויע"ע בהגהות והערות לטור [מהדורה החדשה] חו"מ סי' ל"ו אות א.

ובסיום נביא גם מלשונו של הרמב"ם, אשר כידוע לשונו מדויק ומדורק, וכ"ש בהביאו לשון הכתוב, ובכ"ז כ' בהלכה זו ובהל' עדות פ"ה ה"ג וז"ל: על פי שנים עדים אף על פי שלשה עדים לעשות שלשה כשנים... ע"כ, הרי שנקט שבפרק יט ובכ"ז תחלת הפסוק נקט ע"פ "שנים" ולא כלשון הכתוב על פי "שני" עדים [ולא ראיתי שום גירסא אחרת גם לא כילקוט שנים" שברמב"ם פרנקל].

גם לפלא בפ"י רבנו בחיי עה"ת בפרק יט על פסוק זה, התחיל על פי שנים עדים כשבאמת הוא ע"פ שני עדים.

מכל זה יש לקבוע מסמרים שאין צריך תיקון בכה"ג, ורגילות לתפוס הפסוק ע"פ שנים עדים, גם כשמביאים הפסוק שבפרק יט שכתוב על פי שני עדים, [ודומה שגם בלשונו שגור יותר הפסוק ע"פ שנים עדים מאשר ע"פ שני עדים].

לציין שלא ה"י תח"י ספק דקדוקי סופרים לראות כ"ד במקורו.

## ג

אך המעניין מכל הוא שבכל המקומות מצאנו שלא הקפידו ותפסו על פי שנים עדים במקום ע"פ שני, אך לא מצאנו להיפך במקום על פי שנים - על פי "שני" עדים.

וביותר יש מקום לתמוה, הרי הלשון "שנים" (או "שתיים" בלשון נקבה) ברור שהוא מלשון רבים, [ולא שמו בעצם "שנים" כמו שלשה ארבעה ובמקרה מסתיים ב"ים"] ורא"י על כך, שהרי יתחלף [בהרבה מקומות] כשהוא נסמך לחיבה אחרת "שנים" ל"שני", או מ"שתיים" ל"שתי", כמו שני עדים, שתי צפרים וכ"י וכ"י, וכן הוא הכלל בכל חיבה שהוא בלשון רבים, שיתחלף בנסמך. לדוגמא התיבה "כנים", כשהוא נסמך יתחלף ל"בני-ישראל", "בני-ארם", וכן "ימים" - "ימי חיי" וכדו'. [ומה ששונה מספר זה שהוא בלשון רבים לשאר המספרים שאינם כן, יתבאר להלן בסוף המאמר].

וא"כ עיקר הלשון הוא לכאור' על פי שני עדים, ואילו שנים עדים הוא לשון מחורש, שלא מצאנו בתיבות אחרות שהוא בלשון רבים כן, וא"כ מדוע שיגרא דלישנא שתפסו הוא על פי "שנים" עדים, גם במקומות שמקורו בפסוק הוא על פי "שני" עדים, ולא להיפך.

ובאמת שבמספר שתיים-שנים מצאנו בהרבה מקומות בתנ"ך שכתוב שתיים או שנים גם כשהוא נסמך, כמו ועשית "שנים" כרבים זהב [שמות כה, יח], וכן אז תבאנה "שתיים" נשים וגו' [מ"א גט, טז], וכהנה רבות.

ובספר הכרמל [מלוקט מספרי המלבי"ם על עניני הלשון] עמד בזה [ערך שני-שנים שתי-שתיים], ותוד', שכשבא הכתוב להורות לדרשה ששתייהם דומים זה לזה, או הוא בלשון נסמכת שתי-שני, וכשאינו בא להוראה זו אלא כל דבר בנפרד, אז הוא בלשון שתיים או שנים, ומזה בא דרשת חז"ל ביומא (סב): שתי צפרים וכן שני צעירים, שיהיו דומים במראה ובקומה, ע"ש שהאריך בזה, וביאר עפ"ז שינוי המקראות כמעשה הכרובים, שבציווי נאמר ועשית שנים כרבים [שמות כה, יח], ואילו בעשיה כתיב ועשו שני כרבים [שם לו, י]. ע"ש.

אך לענינו שבמקראי כתוב על פי שנים עדים ובמקראי על פי שנים עדים, לא ראיתי שהתחייס, ואיני יודע מה מקום לדרשה ומה יש לתרץ כאן.

ואמנם נראה שלא בכל מקום שנאמר בלשון רבים נאמר כן, ונשתמש בדוגמא שכבר הזכרנו "בני-ישראל", בשום מקום בתנ"ך לא נמצא בני ישראל, ולא נדייק ממה שנאמר בני ישראל ולא בני ישראל, שבא לדרשה ולהורות שיהיו שוים ודומים, כמו שדייק המלבי"ם במספר "שני-שנים", ובוודאי שיהא לשון מזור בני ישראל, וכן בכל כיו"ב.

וביותר שהרי מדברי המלבי"ם משמע שהנטיה יותר להכתב שנים, ורק כשאינו כן ונכתב שני, לדרשה באה, והלא להיפך הוא.

והנכון, שיש הבדל בין כל המקומות שנאמר בלשון רבים, שכשהיא נסמכת לחיבה אחרת נאמר בלשון נסמך, לבין לשון המספר שתיים או שנים שבהרבה מקומות אינו בלשון נסמך, והטעם כי אף שהמספר שתיים-שנים שורשו מלשון רבים - כמו שהוכחנו מהמקומות שמתחלף ללשון נסמכת - בכ"ז חלוק הוא, כי שאר הלשונות מצאנו אותו גם בלשון יחיד, ולכן יש בו כל הכללים של חיבה בלשון רבים, משא"כ שם המספר שנים, בשום אופן לא נמצא אותו בלשון יחיד, כי לא שייך כן וכיון שכן הלשון שנים (שתיים) בהכרח יתפס "שנים" גם כשם "עצם", ומשום כך לא יפלא אם יקרא בלשון שנים - שתיים גם כשהוא מחובר ודו"ק, ולא זו בלבד, אלא שכך הוא העיקר בלשון תורה, וכשאינו כן רק כשהוא בלשון שני או שתי, אז לדרשה בא, כמו שדייקנו מדברי המלבי"ם.

שו"ר באבן עזרא ובעל הטורים דברים יט עמדו על שינוי הלשון של ע"פ שני עדים - ע"פ שנים, ובאע"ז כי "ע"פ שני עדים דרך קצרה כי במקו"א ע"פ שנים עדים" משמע קצת כמש"כ דעיקר הלשון ע"פ שנים והוא פלא, ועי' בפ"י אבי עזר שצ"ן למש"כ בפ' משפטים בפסוק ואם שלש אלה עי"ש ואכמ"ל.

גם בפ"י הטור הארוך עה"ת ת' באופן אחר ממש"כ כאן בבעה"ט, וגם מדברי שם יש לדייק כי עיקר לשון ע"פ שנים.

ומעתה אין פלא כ"כ למה רגיל בלשון הספרים על פי שנים עדים במקום ע"פ שני עדים, ולא ההיפוך, כי בלשון תורה כ"ה העיקר, שהמספר שנים וכן שתיים כשאנו בא לדרשה מיוחדת, עיקר הלשון הוא שנים, גם כשהוא נסמך לחיבה אחרת.

אלא דבכ"ז דומה שיש להמליץ ע"ז לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, כי בלשון חז"ל לא נמצא כיו"ב, לא בלשון משנה ולא בלשון גמרא, [וגם לשון בג"א אינו כן], רק במקום שהוא נסמך נכתב "שני" ולא "שנים", וכמ"כ "שתי" ולא "שחים", וגם כשהביאו במשנה וקדו' ענין של שני עדים שלא מלשון הפסוק, נקטו בלשונם שני עדים ולא שנים, לדוגמא כמשנה הבאה שם במכות (ו): עד שיהיו "שני" עדיו מתרין בו, וא"כ שוב יש לתמוה קצת, מדוע דווקא כשתפסו לשון הכתוב נהפוך הוא, שתפסו על פי שנים עדים, גם במקום שכתוב ע"פ שני עדים, להיפך מרהיטות לשונם, וצ"י.

ובמש"כ שהמספר שנים - שתיים הוא לשון רבים, יש להבין מה נשתנה המספר שנים שהוא בלשון רבים, ואין כן שאר המספרים של שלשה ארבעה וכו'.

והענין הוא, ששאר המספרים לשון רבים שלהם הוא שם מספר העשרות שלושים ארבעים וכו', משא"כ המספר "שנים" בעשרות הוא "עשרים" ולא מלשון שנים כי עשרים הוא מלשון שתי עשרות, [כמו שמצאנו מאתיים הוא במקום שתי מאות, וכן מצאנו שתיים במקום שני שנים, וכ"מ אמתיים - שתי אמות וכו', כמ"כ עשרים משורש שתי עשרות] ושלשים עיקרונו הוא שלש עשרות ובקיצור לשון שלשים, וכן ארבעים במקום ארבע עשרות וכו', כנ"ל, קצתו כאן אף שיש להאריך אכ"מ.

יוחנן בר"ג בריו"ל

כולל "כתר שושנים" - ירושלים

## אם מעות קונות במטלטלין במקום שלא שביח דליקה

בטור חו"מ (סימן קצ"ח) נתבאר שמדרכנו אין המטלטלין נקנין במעות אלא במשיכה, גזירה שמא יארמו לו נשרפו חטיף בעליה, והביא הבית-יוסף (ס"א) מהגהות ראשונות שבמדרכי בשם העיטור, דכל דין זה הוא "דוקא עליה דשכיח בה דליקה, אבל מר לו חטים שבבית דלא שכיחא בה דליקה מעות קונות וכו'", וכתב הב"י, "ואין נראה כן מדברי הפוסקים, וכן בדין שלא נתנו חכמים דבריהם לשעורים",

והוסיף הב"י בדרך הבית, "ודבריו דברים תמוהים הם כי הדליקה מצויה בבית כמו בעליה ורבנן חדא מינייהו נקטו", אמנם הב"ח (ס"ז) האריך בדברי הגה"מ להסכים כדבריו, וסיים, "לכן נראה דיש להורות כמו שפסק העיטור, גם הרב הביאר בהגהות השלחן ערוך ודלא כמו שכתב בית יוסף".

ובשו"ע (ס"ה) הביא הרמ"א דברי ההגהות מרדכי, "וי"א דאם היו המטלטלין במקום דליכא למיחש לדליקה נקנו במעות", וכתב הש"ך (סק"ט) "והב"י כ' ריש סי' זה שאין נראה כן מדברי הפוסקים וכן בד"ן שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים ועוד הוסיף בב"ח לכתוב כן וכן נ"ל עיקר וכו'", הנה דבריו תמוהין לכל מעיין, דהא בב"ח מבואר להדיא דלא כהב"י אלא כהגה"מ שהביא הרמ"א, וכמו שהבאנו לעיל דברי הב"ח, אכן נראה דט"ס קל נפל בדברי הש"ך דצ"ל "ועוד הוסיף בב"ח לכתוב כן" דהיינו "בדק-הבית", וכמו שהבאנו לעיל דבריו, וכן מתבאר להדיא מלשון הש"ך שכתב "והב"י כתב וכו' ועוד הוסיף בב"ח" ומה הוסיפה איכא בב"ח להב"י, אלא פשוט דהכונה להבדק הבית, והיינו שהבית יוסף הוסיף בבדק הבית למש"כ בב"י.

אכן בכאר היטב (סק"א) העתיק דברי הש"ך באופן שא"א לתקן את דבריו, שכתב "והב"י ר"ס זה כתב שאין נראה כן מדברי הפוסקים וכן בד"ן שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין וכ"כ הב"ח וכו'", וכיון שכתב "וכן כתב הב"ח" אי"א לתקן ולומר דהכונה לבדק הבית, דהא חד גברא הוא.

וכן במסגרת השולחן (סק"ט) כתב, "הב"ח והש"ך פסקו כסברא הראשונה דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין", וכבר תמה עליו בספר עטרת צבי (סק"ט). "המסגרת השולחן כתב בשם הב"ח הסברא ראשונה וטעה דאדרבה הב"ח כתב בפירוש ובירושלמי מפורש בין דוכתא דשכיחא דליקה גם העיטור פסק כן וכו'", והסכים בעט"צ להלכה כהג' מרדכי, כיון שהרמ"א והלבוש וסמ"ע וכו"ח וט"ז פסקו כן דלא כהש"ך, וכל קושית העט"צ היא רק על המסגרת השולחן, ולא על הש"ך שגם הביא מהב"ח כן, דהבין דט"ס הוא וכנ"ל.

אמנם א"ז המהרש"ם במשפט שלום כתב, "בהגה וי"א דאם היה כו'. בש"ך הביא בשם הב"ח שחולק ג"כ על ד"ז, וצ"ע כי המעיין בב"ח מבואר להיפוך דאין לדחות דיעה זו ובבית אבנים קונה מעות וצ"ע", ובקונטרס משמרת שלום (אשר נרמ"ח בתוך המשפט שלום) הוסיף המהרש"ם והביא דברי העטרת צבי שתמה על המסגה"ש וכנ"ל, ותמה המרש"ם על העט"צ שנתקשה על המסגה"ש ולא על הש"ך שגם כתב דהב"ח כתב כהב"י.

הנה לפי דברינו מבוארים היטב דברי הש"ך דכונתו לבדק הבית ולא לב"ח, ולכן גם בעטרת צבי הקשה רק על המסגה"ש, וסרה מעליו תמיהת המהרש"ם, ומה שהקשה המהרש"ם על הש"ך ולא עלה בדעתו דט"ס הוא, נראה דהוא משום דראה דברי הש"ך בכאר היטב, שעיינן בספר השו"ע שהיה לו הנדפס רק עם באר היטב (ונמצא תח"י נכדו ר' יצחק בהגורש"ם שבדרון שליט"א) ונראה דעיקר עיניו היה בו, וכאשר ראינו בעינינו ששו"ע זה מלא בהגהותיו, וכבר הבאנו לעיל דבבאר היטב א"א לתקן דבריו שכתב "וכן כתב הב"ח", וא"ש, שוב ראיתי בספר אבני החושן שהביא דברי המשפט שלום, וכתב "ולא עיין כי ט"ס הוא בש"ך וצ"ל וכן הוסיף בב"ח וכו'".

[ויש לציין דדין זה נוגע מאד בומיננו שמוכרים במעות מטלטלים המונחים בכספת וכדו' שאין חשש שריפה, ועיין בפתחי תשובה שכתב דהמוכר במעות מטלטלים המבוסחים בחברת ביטוח דגם אם ישרף לא יפסיד הלווקח, לפי ההגהות מרדכי לכאורה נקנו המטלטלין דתו ליכא לחשש שריפה ועי"ש עוד, וא"כ נפק"מ גדולה איך לפטוק בד"ן זה, ועיין עוד בפתחי חושן חלק ח' קנינים, פ"ב הערה ל"ג וכן בספר תורת הקנינים פ"ה ענף ג' הערה ע"ב, שהביאו דברי הש"ך ותמיהת המשפט שלום, ולא תירצו כלום, ומצה לתקן דברי אדונינו הש"ך].

## אמרים פישל הלוי סגל

בית אולפנא דרבנו יוחנן