

ב"ה  
שנה ז'  
גליון ו' (מב)  
אב - אלול תשנ"ב

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---

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

# קובץ בית אהרן וישראל

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

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק
- 
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
- 
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - ניו יורק
- 
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יורק
- 
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ביתר
- 
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ירושלים
- 
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
- 
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים

©

כל הזכויות שמורות  
הודפס בדפוס המכון

## התוכן

### עמוד

|    |                                                             |                                              |
|----|-------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| ה  | רבי מרדכי הקנא זצ"ל<br>מרדכי המכורג ( -חקב"ו)               | גנוזות<br>חידושים על הרמב"ם הלכות סוכה ולולב |
| טז | רבי יחזקאל סג"ל לנרא זצ"ל<br>בעל "נודע ביהודה" (תק"ד-תקנ"ג) | דרשה לשבת שובה                               |
| כב | רבי אליהו רחמים חזן זלה"ה<br>אב"ד איזמיר ( -ת"ר)            | בענין שני ימים של ראש השנה                   |

### שפתי ישנים

|    |                                                        |                                              |
|----|--------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| כה | רבי שלמה גלוברמן זצ"ל<br>קארלין - תל-אביב (תרכ"ד-תש"ו) | בענין טומאת כלים ובענין קבלת דם<br>אשם מצורע |
|----|--------------------------------------------------------|----------------------------------------------|

### חידושי תורה

|    |                                                       |                                      |
|----|-------------------------------------------------------|--------------------------------------|
| לא | הרה"ג ר' משה ליב ציינווירט זצ"ל<br>קיה"ק מכריח תיכב"א | בענין קידוש כלי בגודש הכלי           |
| לה | צבי חיים דישון<br>בית אילפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו     | בסוגיא דנסכא דרבי אבא                |
| מג | יהושע סגל<br>קארלין סטאלין ירושת"ו                    | בענין מילת זכריו ועבדיו המעכבתו בפסח |
| מה | יצחק יהושע שור<br>ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו         | בדין הרחקת תנור                      |

### בירורי הלכה

|    |                                                              |                                                          |
|----|--------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| מט | הרה"ג רבי יצחק מאיר הגר שליט"א<br>קיה"ק ירושלים תוכב"א       | בענין סוכה דירת עראי ואוהל בשבת ויו"ט                    |
| נב | הרה"ג ר' צבי כהן שליט"א<br>בעמח"ס "טבילת כלים" ועוד, ירושת"ו | בירור בדין נאמנות נשים                                   |
| סד | שלום מרדכי הלוי סגל<br>בית אילפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו       | בירור דין הלוקח אתרוג בהקפה                              |
| עא | נחמן דוב גוטליב<br>כולל קארלין סטאלין - בני-ברק              | תשעה באב שחל בשבת אם צריכות<br>הנשים האוכלות ביום להבדיל |

## הערות וביאורים בשולחן ערוך

|    |                                                       |                                                      |
|----|-------------------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| עה | כולל ללימוד יו"ד קארלין מסאלין<br>ירושת"ו             | יורה דעה:<br>הלכות טריפות סימן נ"ו - ס'<br>אבן הקור: |
| פא | בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו                       | פתחת להלכות גיטין (ב)<br>הושן משפט:                  |
| צה | בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו                       | הלכות טוען ונטען סימן צ"ב - צ"ג                      |
| קא | הרה"ג ר' שלמה בן שמעון<br>חבר בית הדין הגדול בירושלים | הערות על שו"ת שאל ומשיב (ג)                          |

## לשון חכמים

|    |                                      |                             |
|----|--------------------------------------|-----------------------------|
| קה | הרב דוד יצחקי<br>כולל חו"א - בני ברק | ליקוטי הערות בנוסחות התפילה |
|----|--------------------------------------|-----------------------------|

## הערות

קיו

הערות שונות - הרה"ג ר' יוחנן פגל וואונער, דומ"ץ דחסידי סקווירא מאנטרעאל / בענין ברכות הפטרה על חומשים מודפסים - הרה"ג ר' יצחק צבי שפרינצלס, רב גבעת רוקח בני ברק / הערות שונות - הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי, ראש ישיבת הכהנים ירושלים העתיקה / בענין שומע כעונה - הרב פ. תאומים, ירושת"ו / בענין עטיפת טלית - יואב רוזנבל, ירושת"ו / בענין חיוב קריאת הלל דחנוכה - יוחנן הכהן שבורין, ירושת"ו / בענין קידוש בתפילה - שלמה זלמן שמעית, ירושת"ו / האכלת חמץ לכלבים דהפקר בפסח - נחום אברהם גולומב, ירושת"ו

## כתבי קודש

|     |                |                                                                                        |
|-----|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| קלז | אברהם אביש שור | העברת גופו הטהור של מרן אדמו"ר<br>רבינו יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א<br>- לארץ הקודש (ב) |
|-----|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------|

תקנות לחברה קדישא "נחלת בית אהרן וישראל"  
שהתקין מרן אדמו"ר רבינו יוחנן מסטאלין-קארלין זיע"א.

קנב

# גנוזות

## רבי מרדכי הענא זצ"ל

דיין בק"ק המבורג

גולד לאביו הגאון רבי יוסף הענא זצ"ל חוטר מגזע הגאון בעל חוות יאיר זצ"ל והגאון רבי יצחק ברילין זצ"ל אב"ד דק"ק מנהיים.

בשנת תפ"ד נתקבל לדיין בק"ק המבורג, שם הקים ישיבה והגיד חידושי גפ"ת לתלמידים, היה מגיד נפלא ודרש בבית המדרש הגדול דהמבורג.

בשנת תק"ו חיבר ספרו "ברוך מרדכי ושושנת המלך" על הרמב"ם, והגאון בעל "כנסת יחזקאל" זצ"ל הסכים על ספרו, גם הגאון רבי יצחק זעליג קרא זצ"ל אב"ד דק"ק הנובר מסארו מאד ומשבח את חיבורו "ברוך מרדכי" אשר בו יצא להציל את הרמב"ם מההשגות אשר השיגו עליו הראשונים.

בשנת תקכ"ד נדפס באמשטרדם ספרו "אגדת מרדכי" על הגדה של פסח. בהסכמותיהם של גאוני הדור, הגאון רבי שאול מאמשטרדם זצ"ל, הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל, הגאון רבי צבי הירש הלוי זצ"ל מקאפנהאגן, והגאון רבי אריה לייב מהנובר זצ"ל כן הגאון בעל "פני יהושע" זצ"ל.

נלב"ע ביום ב' ח' אייר תקכ"ז ומנו"כ באטענען. והשאיר אחריו י"ב ספרים שחיבר כמנין "זה" ספר תולדות אדם והם: שושנת המלך וברוך מרדכי הלכתא גמירא וגבירתא על הרמב"ם, מאמר מרדכי על מאמרי חז"ל, פרשת מרדכי על התורה, גדולת מרדכי שו"ת וחידושי הלכה, שם מרדכי על ש"ס, ידיעת מרדכי על סדר הפרשיות, מעשה מרדכי על אגדות הירושלמי, דברי מרדכי לסדר ולחבר ספרי שו"ת ודינים מחודשים, אגדת מרדכי על הגדה של פסח והלכותיה, דרישת מרדכי על פרקי אבות, שירת מרדכי על פרק שירה, אורת מרדכי, גם בזכר כמה פעמים בספרו ספר שחיבר בשם "מגדים חדשים".

אנו מדפיסים להלן מחידושי על הרמב"ם הלכות סוכה ולולב מתוך ספרו הנ"ל "שושנת מרדכי וברוך מרדכי" על חלקי ספר מדע אהבה וזמנים גשים קדושה הנכתב בעצם כתי"ק וגמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מ' 187.

דלגנו על פרקים ו' ז' שנדפסו כבר בספר זכרון "אבן ציון" שי"ל ע"י ישיבת חברון ירושלים תשמ"ז.

## חידושים על הרמב"ם הלכות סוכה ולולב

### פרק רביעי

הלכה ב' סוכה שאין לה שלש דפנות פסולה וכו' וסיים בסוכה העשוי במפולש כמבוי בחלכה ג' דצריך לעשות לה צורת הפתח. ומייתי היה דעת החולקין בסוכה



העשוי כמבוי דאין צריכה צורת הפתח ע"ש, ואני אתן טעם רבינו שנראה לו מגמרא שסידרו האי דרבא וצריכה נמי צורת הפתח אחר מימרא דרב יהודא סוכה העשוי כמבוי, ולדברי החולקין לא קאי רק על סוכה העשוי כמין גאס וא"כ היה להתלמוד להציג מילתא דרבא ועובדא דרב כהנא על סוכה העשוי כמין גאס אלא דקאי על סוכה העשוי כמין מבוי נמי, וטעמא אמנא לפי שאמרו שם בגמרא (סוכה ז' ע"א) דלכך בסוכה כמבוי בעינן פס ארבעה ובסוכה כמין גאס די בטפח שוחק משום דהתם איכא שתי דפנות כהלכתן אבל בסוכה מבוי דליכא שתי דפנות צריך פס ארבעה, וא"כ קיל לגמרא סוכה כמין גאס מסוכת מבוי, וכיון דכ"ע מורו דבסוכה כמין גאס בעינן נמי צורת הפתח מכ"ש דסוכה מבוי דבעינן נמי צורת הפתח, ואין לומר הואיל דאיכא פס ארבעה לא בעינן צורת הפתח דא"כ הו"ל להגמרא להשיב על קושיהם מ"ש הכא דבעינן טפח שוחק כו' משום דאיכא נמי צורת הפתח די בטפח שוחק ובסוכה מבוי לא בעינן צורת הפתח, אלא מדלא השיבו כן וסידר התלמוד לאחר דין סוכה מבוי מוכח דקאי נמי על סוכה מבוי מילתא דרבא, ומעובדא דרב כהנא אין ראיה דהיה סוכה גומא כמו שכתב בעל המאור וגם מוכח מדעביד טפח שוחק, וא"כ דברי רבינו יש להם סמיכות מהגמרא לכך פסק בתרווייהו דבעינן צורת הפתח.

הלכה י"א נעץ ארבעה קונדיסין על ארבע זוויות הגג וסיבך על גבן הואיל והסיבך על שפת הגג כשר ורואין את המחיצות התחתונות כאילו הן עולות למעלה על שפת הסכך עכ"ל, וכתב הראב"ד זה אינו מחזור דאפילו לרב נחמן קאי בתיקן ולחומרא עכ"ל, ואומר אני דיש ליישב אע"פ שה"ה והרא"ש כתבו שפלוגתא של ה"רם והרא"ה תליא בחילוף הגירסאות, ואני אומר דאפי' לפי גירסא שלפנינו דסלקו בתיקן דברי רבינו מבוזרים ע"פ שיטת התלמוד מה שנראה לי לומר דרשם אתמר לאחר זה הבריייתא (סוכה ד' ע"ב) נעץ ד' קונדיסין בארץ וסיבך על גבן ר' יעקב אומר רואין כל שאילו יחקקו ויחלקו ויש בהן טפח לכאן וטפח לכאן נידונין משום דיומר, והכמים אומרים עד שיהו שטים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, וא"כ נשמע מבריייתא זו אף דר' יעקב מכשיר דוקא ביש בקונדיסין שיחקקו ויחלקו טפח לכאן ולכאן, וא"כ לפי גירסת רבינו קשה נמי דהו"ל לאמר בשפת הגג דמכשיר כ"ע דוקא ביש בו לחלק טפח לכאן וטפח לכאן וע"כ צריך לומר בשפת הגג סברי רבנן גוד אסיק אפי' בלא חלק טפח לכאן ולכאן משום דגוד אסיק הוי כמחיצות גמורות וכן משמע מפירוש רש"י בהלכה זו, וכינוי דדין מבריייתא אחרנא דפליגי חכמים עם ר' יעקב בנעץ ד' קונדיסין בארץ דהוי כאמצע גג דפסול משום דבעינן מחיצות שטים כהלכתן וג' אפי' טפח מדיוקא נשמע אבל בשפת הגג סברי רבנן דכשר משום גוד אסיק, וא"כ לבריייתא זו תפסו רבינו לפסוק הלכה כחכמים כדי שלא יסתרו הבריייתות דבריייתא קמייתא דפליגי בו רב הונא ורב נחמן מיירי באין בקונדיסין שיעור חקק שיחלקו טפח לכאן ולכאן דלא כפי' רש"י ובוה קאמר רב הונא בשפת הגג מחלוקת רבנן סברי לא אמרינן גוד אסיק ור"ג סבר כ"ע סברי גוד אסיק בשפת הגג רק באמצע מחלוקת ור' יעקב סבר אפי' באמצע כשר משום גוד אסיק, וא"כ איבעיא להו בין בזו ובין בזו מחלוקת קאי הכל בלא אפשר למימר רואין, אבל בשפת הגג ואפשר למימר רואין כל שאילו יחקקו ויחלקו לא איבעיא כלל כאידך ברייתא דנשמע דוקא בארץ שהוא באמצע הגג פליגי רבנן משום דבעינן שתי מחיצות כהלכתן, ובאמת הגמרא היתה יכולה לאוקמי ולתרץ קושיית רב הונא בתרתי בשיטה זו אי הקונדיסין שיעור טפח אך

לדמיסק אפי' לפי שיטת המקשן כמו סוגית הש"ס בכ"מ ... כן אבל לפי האמת לא צריך לתירוץ זה לפי מ"ש אבל מאידך ברייתא נולד פסק רבינו כחכמים דפליגי דוקא באמצע הגג אבל בשפת הגג מודים דאמרינן גוד אסיק דהוא הלכה למשה מסיני וזה דעת רבינו.

ולדעת הראב"ד ודעימיה דפסקו לחומרא וסברי בשפת הגג נמי פוסלין חכמים א"כ איך הבינו לישנא דברייתא אחרינא דפליגי בנעץ בארץ דהוא באמצע ומכשיר ר' יעקב משום דיומד ורבנן דייקי לומר דבעינן שתיים כהלכתן לכך באמצע פסול משמע אבל בשפת הגג דאיכא גוד אסיק לא פליגי, ואין לחרץ להודיע כחו דר' יעקב דמכשיר באמצע הגג הלא זה נשמע מברייתא ראשונה בלא טעם דדיומד אע"כ לאשמעינן בא דאידך ברייתא מתחלה פליגי אפי' אי הקונדסין הוי קטנים ואין בהם שיעור לחלק ספח לכאן ולכאן, ובוה ליכא למ"ד דסבר דכשר אליבא דחכמים וברייתא שניה פליגי ביש בו לחלק באמצע גג אבל בשפת הגג דמכשירין משום גוד אסיק לא פליגי רבנן דכשר, וא"כ אפי' לגירסא שלפנינו מתורץ פסק רבינו וגם דיוקיה של הה"מ על גירסא שלפנינו מתורץ למעיין במה שכחתי, ואני לא באתי בוה לישר דעת המפרשים רק להעמיד פסקו של רבינו על כנו לפי הגמרא שבידינו ולרכ שרירא נאון ולשאר גאונים דהיה להם גרסא אחרינא צ"ל דגם אידך ת"ר דפליגי ברואין לא היה לפניהם וזה העולה על דעתי ליישב.

הלכה ט"ז דפני סוכה כשרין מן הכל בו, וכתב הראב"ד דופן רביעית מותר בו, ואין כאן השגה דרבינו לא מיירי בדופן רביעית ונשמר מזה בתחלת הדין דכתב דפני סוכה כשרין מן הכל ולהכשר סוכה לא בעינן רק ג' דפנות וכן לסוף אבל דופן שלישית לא יעשה מכלים לפי שהוא מהכשר סוכה לומר דלית לן בסוכה בדופן רביעית וכן משמע בדברי ה"ה ולא כתבתי זאת רק להוציא מדעת מגדל עוז שכתב בוה דרש"י ותוס' כתבו כדעת הראב"ד ולא היה ולא נברא שאין כאן חילוקי דיעות לא ברש"י ותוס' ולא בנמרא וגם הראב"ד ורבינו אינן חלוקין בדין כלל אך דברי שניהם אמת ורבינו לא מיירי אלא מהכשר סוכה והראב"ד מוסיף דברים שלא לצורך ממה שהקשה המגדל עוז למה לא תירצה הנמרא באדם אדם לא קשיא נמי חילוק בין דופן שלישית לדופן רביעית כבר נשמר רש"י (עירובין מ"ד ע"ב) בד"ה אלא אדם וכו' הואיל דקתני כדי שיאכל וישתה וישן אלמא דופן שלישית חסירה ולא יוכל לאוקמי בדופן רביעית אך חילק בין לדעת ושלם מדעת והמגדל עוז כתב בלא עיון בנמרא ודברי רבינו אין בהם נפתל, ועיין דבר נפלא בלשון רבינו שמויתר שאין אנו צריכין אלא מחיצה ישוב אמת בריש ה' גזירות חלק ב' מספר זה תמצא תירוצן נכון ויציב.

### פרק חמישי

הלכה ד' סיככה בפשתי חצץ שלא דק בו, ואם דק ונפץ אותן אין מסככין בו מפני שנשתנית צורתו בו, והראב"ד גותן טעם אחר מפני שראוי ליתן אותה בכרים וכסתות והרי הן מקבלין טומאה ע"י דבר אחר כו', ואני אומר מתוך גמרא זו מפורשת מוכח טעם רבינו ולא טעמו דהראב"ד משום דשם אמרו (סוכה י"ב ע"ב) והושני עצמן איני יודע מה נפשך אי דייק ולא נפיץ הושני קרי ליה כו' או דלמא תרי ולא דייק נמי הושני קרי ליה ולטעם הראב"ד מה מספקא ליה בשמו הלא יכול לראות אי ראוי הושני ליתן אותן בכרים וכסתות פסולין וכמו אנצי פשתן ואי אינן ראויין כשרים מה מספקא

לתנא אלא ע"כ דמעם רבינו אמת דאניצי פסולין משום שנשנתו צורתן ובהושני מסופק אי נראה כגדולי קרקע או לא ולכך קאמר איני יודע אי קרי להושני תרי ולא דייק או קרי ליה הוצני וכשרין כמו הוצני דלא חששו משום שינוי צורה, ודו"ק בזה שהוא הנכון ועיין שם בתוס' שהאריכו נמי לפרש דלא כרש"י שפירש שכן ראויה ליטמא בנגעים שהוא דלא כהלכה ע"כ בירר רבינו מעם לשבת לעצמו וראוי הדבר למי שאמר.

הזכרה' מחצלת קנים או מחצלת גמי או חלף קטנה פתמה לשכיבה לפיכך אין מסבכין בה אלא אם כן עשה אותה לסיכוך בו' והשיג הר"א, ועיין בתשובת ... להר"א שלשיטתו אין משנתו כפשטא בכל גוונא, ונוסף על זה יש לי להקשות לשיטת הראב"ד כל גדולה פתמה לסיכוך אפי' ארונה א"כ למה תנא במתניתין דין מחצלת קנים גדולה עשה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסבכין בה לסיכוך מסבכין בה ואינה בו' לדעתו הו"ל למיתני תחלה מחצלת קנים מסבכין בה עשה לשכיבה אין מסבכין בה וכיון דסתם מחצלת עומדת לסיכוך אפי' ארונה לדעת הראב"ד אלא בפירוש המשנה מוכח דלא קיימו פתמה לסיכוך, ועוד קשה לשיטת הר"א בברייתא דתני גדולה וקטנה והר"א מפרש גדולה מלשון גדיל א"כ הו"ל למיתני דבר והיפוכו ארונה ושאונה ארונה למה נקט גדולה וקטנה ומכל אלה הראיות חוקות מוכח פירוש רבינו במשנה ובפסקים אמת.

הזכרה' וי"ד ואין חבילה פחותה מכ"ה קנים, והשיג הר"א בירושלמי מצא אותה ולא ידעתי למה כתבה שאפי' אנד ג' שמים אנד ע"כ, ואומר אני ליישב דעת רבינו שסבר נמי פשטא דמשנתו חבילי וזרין אין מסבכין בהם פירוש חבילה מכ"ה קנים הוא אע"פ דאנד שלש שמים אנד מדלא תני במשנה אגודה של וזרין דעתו לפרש פי' חבילה כפי' הירושלמי ואמינא טעמא דמלתא למה דוקא כ"ה נקרא חבילה משום דהתוס' מקשה בסוכה (י"ג ע"ב ד"ה בשלש שמים אנד) תימה במס' אבות (פ"ג מ"ו) משמע דפחות מחמשה לא שמיא אנד ע"ש, ומסיק תוס' דגלמד מאגודתו על ארץ יסדה דחמשה שעוסקין בתורה שכינה ביניהם אע"פ דבעלמא חשיבא אגודה שלשה האי קרא לא מתוקם אלא בחמשה דכתב אף ידי יסדה ארץ וכיד יס' בו חמשה אצבעות עכ"ל, נמצא לרבינו קשה למה תני רבי במתניתין חבילי ולא תני אגודות אלא דפי' חבילי הוא במשנה דכלים (פי"ח מ"ט) מטה מיטמא חבילה כשהיא מחוברת יחד אכן החבילה הוא חבילה של אגודות ורבינו סובר כסתם משנה דאבות דאגודה נקרא בחמשה וחבילה הוא חבילה של אגודות שכל אגודה הוא מחמשה וחבילה הוא נמי מלשון אגודות בכללות חמשה אגודות של חמשה קנים ה' פעמים ה' הוא כ"ה קנים כך נראה טעם של הירושלמי וזבון דרבינו כיוון בזה להלכה כסתם משנה דאגודה הוא חמשה וחבילה הוא חמשה אגודות לכך הוא שיעור כ"ה קנים ודבר נכון הוא להמעין בזה להשוות דעת גמרתנו עם הירושלמי, והא דאמר אנד ג' הוי אנד לא לענין סוכה אתמר אך לענין אוזב וכ"כ המל"מ ושם יליף ג"ש מלקיחה דלולב, ונ"ל טעם דבלולב הוי שלשה מינים יחד לולב ערבה הדס לכך יליף לקיחה באוזב מלולב דאנר ג' שמים אנד מאגודת אוזב כדפי' תוס' בסוכה (י"ג ע"א ד"ה מצות) בשם הספרי (פ' חוקת) אבל לענין מילי אחרינא אמרינן אגודה נקרא חמשה כהמשנה דאבות וחבילה חבילות של אגודות חמשה על חמשה כמ"ש ולשון רבינו אמת והמשנה מסייע לן כמ"ש שם חבילות הקשורות משמע הרבה חבילות קשורות יחד דהיינו חמשה חבילות קטנות שהם מן חמשה קנים קשורים יחד ואם יראה הרואה לשונו נראה שכיוון לזה וא-להים אינה לידי שמצאתי שכיוונתי האמת עם מ"ש הרמב"ם כפי' המשנה

כפ"ו דאבות שיש שם חלופי גרסאות כמו דמייתי התי"ט אי ילפינן שלשה שעוסקין בתורה מקרא ואגודתו או מקרא בקרב א- להים וגו' אבל הרמב"ם בפירושו כתב דגלמוד חמשה מקרא ואגודתו על ארץ יסדה וז"ל שזו היא אגודה מה שאוגד אדם בידו והיד יש בה חמשה אצבעות שבהם יאגוד וכלל החמשה אצבעות יקרא גם כן אגודה כנ"ל נמצא כיון דחמשה יקרא גם אגודה לכך מפרש רבינו חבילה כ"ה קנים שהם ה' אגודות של חמשה אגודות קטנים וביוון בפירושו לתרג' תוס' מסבירא ולא צריך ראיא מקרא אף ידי יסרה ארץ וק"ל.

הלכה ט"ז סיבך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד מסבך הפסול רוחב שלשה טפחים אלא פחות אם היה כל הסבך הכשר יותר על כל הסבך הפסול כשר, והשיג הראב"ד והשיב ה"ה והכ"מ תשובה נכונה אך אחת אני מדרקק לפי דברי הכ"מ שקיבל גירסת תוס' בשם ר"ת דפריך והא אי אפשר לצמצם א"כ למה לא הקשה קושיא זו שהיא אליבא דכ"ע כמו שפירשו תוס' תכף על המשנה קודם תיובתא דרב הונא, וא"ל דתוס' לא גרסי לימא תהוי תיובתא זה לא נזכר בדבריהם ע"ש, ונראה אלי ליתן תבלין יותר לפסק רבינו בירושלמי (סוכה פ"א ה"ט) תני על מתניתין דילן תני יותר מכמותן הבריא אמרין שאין טפח נכנס לתוך טפח וא"כ זה אתמר אפי' לר' פפא דסבר פרוץ כעומד מותר בסוכה שקיריה בשפודין צריכין עכ"פ יותר מכמותן כדי להכשירה עם סבך כשר וא"כ בלא תירוץ דנכנס ויוצא לא רצה להקשות הא אי אפשר לצמצם שלא יהא אויר משהו וא"כ בהצטרף סבך פסול עם אויר משהו פסול מרובה על הכשר כמו שפירשו תוס' דסבר בלא הסבך צריך ריוח יותר מכמותן דאל"כ אמתא באמתא היכי יתיב ונותן סבך כשר יותר שנראה לעין כל דהסבך כשר רבה על הפסול אבל השתא דתירץ לרב הונא דמייירי רק בנכנס ויוצא ופשיטא לרב פפא דאפי' פרוץ כעומד מותר מכ"ש בנכנס ויוצא דהוי הפרוץ יותר מעומד ופריך משום אויר אי אפשר לצמצם ודלמא יהיה אויר וסבך פסול מרובה על סבך כשר ומתרג' במעדיף בלי ספק יותר על סבך פסול וזה לשון רבינו אם היה הכשר יותר על הפסול בלי ספק כשר אבל בצמצם פסול ותו לא מיד.

פרק ששי ופרק שביעי נדפס בספר זכרון "אבן ציון" בהוצאת ישיבת חברון ירושלים תשמ"ז

### פרק שמיני

הלכה א' ארבעת מינין האלו שהן לולב והדס וערבה ואתרוג שהיה אחד מהן יבש או גזול או גנוב אפילו לאחר יאוש בו' הרי זה פסול בו', כתב הכ"מ ותמהני כיון שפוסק בר' יצחק דטעמא משום לכם כיון שקנהו קנינו ומצותו באים כאחד קרינן ביה שפיר לכם עכ"ל, ונראה דרבינו סובר כמו שפי' התוס' (סוכה דף ל' ע"א בד"ה מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול) פי' ב"ט שני פי' תוס' הכא דוקא שהוא מדרבנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה עכ"ל, משמע אבל מה שהוא מדאורייתא גם ר' יצחק חייש למצוה הבאה בעבירה דגלמוד מדברי קבלה, וא"כ זה שכתב רבינו אפילו לאחר יאוש אינו יוצא בגזול על י"ט ראשון קאי כדמסיק בסוף פרק זה וי"ט א' הוא מן התורה ומורה ר"י דפסול משום מצוה הבאה בעבירה, וא"כ לפ"ו לא צריך לפי' רש"י שם במסקנא דתירץ רבא לעולם כיום טוב ראשון ולא מיבעיא קאמר בו' אבל גזול אימא סתם גזילה יאוש בעלים הוא וכדירידה דמי קא משמע לן כפי' דעד דשמעינן דאייאש לא קני ליה, משמע דאי

שמענוהו דמייאש קני וכשר, ולפי' התום' קמ"ל אע"פ דמייאש פסול גזול משום מצוה הבאה בעבירה ב"ט ראשון מודה ר"י, וא"ל א"כ ל"ל לכס כיון דפסול משום מצוה הבאה בעבירה יש לנו מלבד התירוצים של תום' תירוצים אחרים, חדא מ"ש התי"ט דזה היו רק דברי קבלה וניחא ליה לאשמעינן קרא דלכס דלפני יאוש פסול מדאורייתא גופה ע"ש, ולר' יצחק דפסול שאול ב"ט ראשון פשיטא איצטריך לכס לשאול דפסול וא"כ לא צריך לתירוץ של הכ"מ דרבינו סוכר כמ"ד יאוש כדי לא קני דא"כ הו"ל לבאר אי היה יאוש ושינוי רשות בר' מינין דכשר וסתם כבר דכל גזול פסול וע"כ צריך לדברינו המבוארים הדק.

ולדברי מתורץ קושית תום' שם (ד"ה משום) למה פסלינן אשרה ועיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה, ולמ"ש אתי שפיר דאוסר אפילו למ"ד דלא חייש למצוה הבאה בעבירה מה שהוא מדרבנן וא"כ של אשרה ועיר הנדחת היה כשר בשאר ימים אי טעמא משום מצוה הבאה בעבירה אבל מטעם מיכתת שיעוריה פסול נמי בשאר ימים כמו שסיים רבינו בסוף פרק זה (הלכה ט') מה שהוא פסול משום עכו"ם פסול נמי בשאר ימים, ולכך צריך דוקא טעמא דמיכתת שיעוריה, ודו"ק שזה נכון ומצאתי בתום' (רף ל"ה ע"א) כמ"ש.

שם היה אחד מהן של עבדות כוכבים לא יטול בו', מה שהאריך הכ"מ בזה הוא שפת יתר כי כבר כתבתי לפני זה דרבינו פסק בר' יצחק מ"מ בזה שהוא אסור מן התורה סבר דאין מביאין למצוה משום מצוה הבאה בעבירה, אבל דברי ה"ה נכונין וכן כתב הלח"מ אבל הוא סובר ידידה הוא וזה סברת תום' כמ"ש.

שם ובשעת הדחק וכו' לולב היבש כשר, והשיג הראב"ד ואומר נגד המושכל הא דר"י דמורישין לולביהן לבניהם לא לשם מצוה רק לינקום בדייהו ולא היו מברכים עליו, וכבר עמדו עליו כל בעלי מדע שפי' גמרתינו אינו סובל רק פי' רבינו, וגדולה מזו מצאתי בגמרא דבני מערבא (ירושלמי סוכה פרק ג' הלכה א') מפורש דלא כדברי הראב"ד ו"ל יבש פסול רבי אבין בשם רבי יודה בר פזי היבש פסול על שם לא המתים יהללוה- (תהלים קטו יז) תני בשם ר' יודה היבש עצמו כשר אמר להן ר' יהודה והלא בכרכי הים מורישין לולביהן לבניהן אמרו לו אין למדין משעת הדחק עכ"ל, וא"כ מאן דפסיל משום לא המתים כו' א"כ עיקר ההלל הוא בברכה נשמע מיניה לדברי המכשיר בברכה נמי וגם למה השיבו חכמים אין למדין משעת הדחק הל"ל להשיב שלא היו מברכין עליהם והלשון אינו סובל לפרש שנוטלו בשעת הדחק בלא ברכה אלא גם רבנן מודו בשעת הדחק מברכין אבל שלא בשעת הדחק מצוה מן המובחר ליטול הלח ולא יבש כדברי רבינו.

ובזה מבואר עוד השנה אחת שכתב הר"א בפרק זה בדיון מ' דרבינו מכשיר גזול ויבש כ"ט שני, והר"א כתב לפסול גזול משום מצוה הבאה בעבירה ויבש דהוי כמת, ועל גזול השבתי כבר דרבינו פוסק בר' יצחק דלא סבר פסול מצוה הבאה בעבירה רק במילי דאורייתא וי"ט שני נטילתה מדרבנן, ועל יבש מוכח מהאי דירושלמי לשיטת רבינו דהשיבו חכמים בשעת הדחק היו מברכין על לולביהן יבשין אף שאמרו הטעם דפסול משום דהוי כמת עם כל זה אין שעת הדחק ראייה אפי' בראשון שהוא מן התורה וה"ה ב"ט שני לא חיישינן לטעם זה כך דעת רבינו.

וראיתי להר"ן (ריש פרק לולב הגזול ר"ה ומיהו) שהאריך לכתוב דגזול פסול לעולם מסביר דכתיב (ישעיה סא ח) שונא גזל בעולה והאריך יכרך על שנואיו של מקום אין זה מברך אלא מנאץ עכ"ל, ואני מיישב לפי עיקר הדין דפסק רבינו כו' יצחק דאמר שם (סוכה ל). מתוך שיוצא בשאול יוצא גזול ב"מ שני דפי' רש"י משום דבשאול (שכח) לא בעינן לכס ב"מ שני, וא"כ כיון דלא בעינן שיהיה המצוה לכס אין זה מנאץ במברך על גזול בשני שהברכה היא ממצות חכמים בגזולין מלא תסור ובשני לא בעינן לכס א"כ הם אמרו דמברך אפי' על שאינו שלו רק של אחרים דמצונו כזה בברכות כיוצא בו בברכת הראיה וברכת שהחינו על פרי חדשה שמעיקר הדין ראוי לברך על הראיה אפי' ביד חבירו, וא"כ כן הטעם כלולב הגזול ב"מ שני דמצות חכמים לברך אפי' על מה שאינו שלו א"כ גם לא היו קטיגור דהמצוה כך היא, כן נראה לקחת א"ן מעל כי באר בארות גדולים ופוסקים קדמאי דסברי דיוצא בשני בגזול כמו שכתבתי למעלה.

ועוד מיייתי הר"ן (שם) להקשות על הני דיעות דסברי ב"מ שני כשר יבש מהראיה דהביא ר"י מבני כרכין שמורישין לולביהן לבניהן דלמא ל"מ שני היה ירושה שלהם, ואומר אני דמוכח מגמרא דילן (לא ע"א) דהקשה ובאחרונא מי בעי רבי יהודה הדר והחניא וכו' יבשין ר"י מכשיר וא"ר יהודה מעשה בבני כרכין וכו' מאי לאו אחרונא ומתוך לא אלוכל דקא, ולדברי הר"ן היה לתרץ דר' יהודה קאי על כל ד' מינים דכמו שמתחיל בברייתא זו ארבעת מינין אלה והא דמכשיר יבשין ב"מ שני כמו ירושה דלולביהן שהיו על י"מ שני, אע"כ שידוע היה להגמרא שר' העיד על י"מ ראשון וגם עם ברכה היו גזולין דאל"כ היה לו נמי להשיב על קושיא הנמרא הא דבעי ר"י אחרונא מהודר לברך עליו אבל בלא ברכה גזולין אפי' שאינו הדר, אלא ע"כ עם ברכה וב"מ ראשון גמי העיד ר"י, ובזה מתורץ בגמרא דמיייתי וא"י מעשה כו' דאינו צריך כלל לקושיא המקשן עיקר קושיא מדאמר ר"י אף יבשין משמע גמי אחרונא אלא שלא תאמר כסברת אלה ר"י מכשיר ר"י ב"מ שני או בלא ברכה לכך מביא מעשה, וידוע היה לחכמי הש"ס דגזולין יבשין בראשון בני כרכים עם ברכה ומתוך דלא מכשיר ר"י רק לולב ולא שאר מינים ובאחרונא בעי הדר.

הלכה ג' נפרצו עליו והוא שידלדלו משדרו של לולב בעלי החירות פסול, ומיייתי ה"ה ומגדל עוז השגת הראב"ד שנסדרו לארכן גופי העלין אע"פ שלא נתקו מן השדרה וזהו דעבד כי חופיא פירוש חיפוי הכלים שעושין מאותן הרצועות של ההוצין עכ"ל, ודבר זה נסתר מגמרא דב"ק (דף צ"ו ע"א) אמר רבא האי מאן דגזל לולבא ועבדינהו הוצי קני כו' הוצי ועבדינהו חופיא קני כו' חופיא ועבדיה שרשרא (פירש"י חבל) לא קני מאי טעמא דהדר סתר ליה והוי חופיא, דאי סתר ליה הדר הוי ליה חופיא, ואי אמרת חופיא הוא כלי א"כ לא מתפרש לשון הגמרא כלל דאי סתר לחבלים לא נעשה בזה כלי שעושין מהוצין, וביותר מבואר בגמרא דסוכה (ל"ב ע"ב) אמר ר"פ נפרצו דעבד כי חופיא דאין לפרש רק כפי' רש"י שמכבדין בו הבית וכן פי' רבינו.

הלכה ד' בריית עלין של לולב כך היא וכו' היו עליו אחת אחת מתחלת ברייתו ולא היה להם תיומת פסול כו', כתב הראב"ד זהו דסליק בחד הוצא כו', ואין זה השגה רק פי' לדברי רבינו, וכן נראה לפרש דברי ה"ה מדין גיטלה תיומת נלמד גם פסול דסליק בחד הוצא מכאן כ"ש אי היו לו שתי עלין וגיטלה פסול מכ"ש בלא היה לו כלל,

וסרה תלונת הכ"מ על ה"ה שאינו רוצה לפרש זה הדין של נישלה תיומת רק דגלמד מדין זה ונישלה גלמד מכ"ש מנחלקה כלישנא בתרא דגמרא.

הלכה ה' הדם שנקטם ראשו כשר, וכתב הראב"ד וכו' ותשובת השנה זו כתבתי בפ"ז הלכה ז' ועם מ"ש שם מבואר נמי השנה הסמוכה דמכשיר רבינו ערבה שנקטם ראשו והראב"ד פוסל באומרו דרך אחד להדם ולערבה, ואני כתבתי דאין לפסול נקטם רק כלולב שצריך שיהיה יוצא טפח ונראה נתינתו בפגם ואינו הדר אבל בהדם וערבה קצרים הם לית לן בו לפסול ברעבד וכן כתב החי"ט ע"ש.

שם נשרו רוב עליו אם נשתיירו שלשה עליו בקן אחד כשר, מבקש הכ"מ טעם למה השמים רבינו ברייתא (דף ל"ג ע"א) יבשו רוב עליו ונשאר בו שלשה כדי עליו לחין כשר ואמר רב חסדא ובראש כל אחד ואחד עכ"ל, ואומר אני טעמא דמילתא בברייתא קמייתא (ל"ב ע"ב) ת"ר נשרו רוב עליו ונשתיירו בו מיעוט כשר ובלבד שתהא עבותו קיימת, לא התנו שיהיה עבותו בראש כל אחד ואחד משום דהברייתא סברה כפסק הלכה בהדם שנקטם ראשו כשר כדעת רבינו ודעימיה, וכיון דפסק הדם היבש פסול ופסק באם נשאר בקן אחד ג' עליו בקינא אחד כשר כמ"ש לעיל, וא"כ מוכח ממילא באם נשאר ג' עליו לחים דכשר, והאי דרב חסדא אינו אלא למ"ד דנקטם פסול אבל אי נקטם ראשו כשר לא גרע יבש מנקטם א"כ לא צריך שיהיו ג' עליו לחים בראש כל אחד אלא בכל בד בקינא אחד צריך ג' עליו שכשרין, וא"כ לכך השמים רבינו לברייתא זו עם מימרא דר"ה וזה ברור.

ועל קושית הכ"מ למה לא כתב רבינו בעבר וליקטן כחידוש הגמרא דמיירי ביש לו הושענא אחריתי, אומר אני לקורא ברוך יהיה וטעמו אם ישים עיונו בספר זה בפ"א מה' שבת דין ו' שכתבתי באריכות בדין מלאכה שא"צ לגופה לדעת רבינו תראה בחוש הראות לדברי רבינו לא צריך לחידוש הגמרא דאית ליה הושענא אחריתא דו"ק ותמצא.

הלכה ז' אתרוג שניקב נקב מפולש כל שהוא פסול, והשיג עליו הראב"ד, ואני אומר מלשון הגמרא (דף ל"ז ע"א) יש סיוע לדברי רבינו אי נסדק תנינא אי ניקב תנינא דפי' תוס' שם אי ניקב פי' בלא חסרון וחסר כל שהוא הוא דין אחר ניחא טפי דהוי דומיא דאינדך, וא"כ תחלה מסייע תלמודא דידן לפי' רבינו וגם בירושלמי ניקב חסר בלא וי"ז משמע דשני דינים הם וזה גרס לרבינו לפסוק הלכה כמו דמשמע מתלמודינו.

שם עלתה חזוית עליו אם בשנים ושלשה מקומות פסול, הקשה הכ"מ אם בשנים פסול בשלשה מיבעיא, ונראה אלי לפרש דיש למצוא שחזוית אחד הוא מתפשט לצד שני א"כ הנראה האתרוג לפנים אינו בצד זה אלא שנים ואם מחזיר האתרוג לצד הוי שלש דהוא פסול נמי משום מנומר שנראה כשנים והוא בג' מקומות זהו רבואת אע"פ שאינו נראה בצד אחד כל השלשה פסול אבל אפשר בשנים לתור לא פסל רבינו שכן מדוקדק לשון רבינו הגדול בגמרא משום דעיקר מנומר הוא בשלש דוקא בשאר מקומות כנלע"ד ליישב לדקדק לשון רבינו.

בחידושים אשר כתבתי על הירושלמי כתבתי חידוש גדול בפוסקים בדין אתרוג שיעור כביצה בפ"א מ' פאה באגדה א' וצריך לסדרן ... כעת שזוכנו ה' להוציא לאור עולם. הלכה ט' כל אלו שאמרנו בו' השיב הכ"מ לדעת הראב"ד ואנכי כתבתי לעיל ישוב בדין א' בפרק זה.

הלכה י"ד ואין נותנין אותו לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר, כתב הכ"מ דעת הר"ן דבהגיע לעונת הפעושות אקנויי נמי מקני, ותמה על הפוסקים שלא הזכירוהו, וגם רבינו לא חילק בין קטן לקטן, ונ"ל ברור דסיים שם בגיטין (נ"ט ע"א) הפעושות מקחן מקח וטעמא מאי א"ר אבא בר יעקב א"ר יוחנן משום כרי חייו, וא"כ דוקא במילתא דמקח וממכר תקנו רבנן קנין לקטן משום כרי חייו אבל באתרוג לא תקנו, לכך לא חילק ר' זירא בסוכה (מ"ו ע"ב) בדין לא ליקני אינש הושענא לינוקא משמע כל ינוקא אפי' הגיע לעונת הפעושות וחרף טובא משום דבזה לא תקנו נקטינן דין תורה שאינו מקנה לאחרים, ואנן נראה דיש ליתן סמיכות הא דאמר ר' זירא שם לא לימא אינש לינוקא דיהבינא לך מידי ולא יהיב ליה לתרוץ מה שכתב הכ"מ אע"ג דנותן ע"מ להחזיר וא"כ יוכל ליטלו מן הקטן לאחר שיצא בו מ"מ הקטן קונה במתנה נמורה ותנאי במל משום דכל תנאי שא"א לקיימו בסופו והתנו בתחלה תנאי במל ומעשה קיים, וא"כ לזה אמר ר' זירא לא ליקני אינש הושענא לינוקי ביומא טבא קמא משום דאין יכול להחזיר שאינו מקנה לאחרים, אך פן תאמר שיתן לו ע"מ להחזיר ויטול ממנו לאחר הברכה לזה אמר וא"ר זירא לא לימא אינש לינוקא דיהבינא לך מידי ולא יהיב ליה משום למדו לשונם דבר שקר, בשלמא בגדול מצינו דקיים לתנאי בנותן ע"מ להחזיר, אבל בקטן אי אפשר ליתן ע"מ להחזיר דקונה הקטן קנין גמור נמצא דלא יהיב ליה מידי אי נוטלו ממנו לאחר שיצא, חבנא דלינאי שברור אלי דלכך לא חילק רבינו בדין אתרוג בקטן שהגיע לעונת הפעושות דמותר ליתן לו משום דסבר דהיכי דאיכא למיחש לכדי חייו שישאו ויתנו עמו תקנו רבנן אבל היכי דליכא למיחש לכך דין תורה קיים שאינו מקנה, ותמה אני על הכ"מ ולח"מ שלא חילקו בזה כי הגמרא מדויק מאי טעמא לומר דמדיון תורה אין קונה עד שהגיע לכלל שנות הגדול, עיין בגיטין שם ותמצא שהדין עם רבינו.

הלכה י"ג ושמחה זו אינה דוחה לא תשבת ולא את יום טוב, הקשה הלח"מ דפי' ה"ה אבל בשיר של קרבן ד"ה דוחה שבת וזה כמ"ד דעיקר שירה בכלי, ותימה דרבינו פסק בפ"ג מה' מקדש דעיקר שירה כפה ובשיר של קרבן פסק דדוחה שבת, וזה קושיא תוס' בסוכה (דף נ"א ע"א ד"ה כתנאי) ומייתי תוס' שני תירוצים חדא דאין שבות במקדש, ועוד בירושלמי פריך ומוקי למתניתין דחליל דוחה שבת כר"י בר יהודה דסבר עיקר שירה בכלי, ותמוה הדבר למה מייתי תירוצ דאין שבות במקדש כיון דאיתמר הקושיא ותירוצו בירושלמי ולא תירץ דאין שבות על קושיא זו, וגם למה באמת לא תירצו בירושלמי דאיתא מתני' דחליל מכה שמונה ימי חג ואין שבעה בלא שבת כרבנן ומשום דאין שבות במקדש, וביותר תמוה הענין בפליאה גדולה שאין מחזיק בית הפליאה לתירוצ הירושלמי משמע מ"ד דעיקר שירה כפה פליג על האי דחליל מכה בשמונה ימי החג (ערכין דף י' ע"א) משום קושיא דאין שבעה בלא שבת ורבינו פסקו לתירווייהו.

ומצאתי בעזרת הבורא וחונן לאדם דעת כיוון אותי זה התירוצ בסוכה על משנה דהחליל תנא הא של קרבן דוחה, ואתמר בירושלמי וז"ל מתני' דר' יוסי בר יהודה היא דחכמים סוברים דאינו דוחה שבת וי"ט, ומקשי תמן תנינן (ערכין שם) בשנים עשר יום בשנה החליל מכה וכו' ובשמונה ימי החג, ויש שמונה בלא שבת, ר' יוסי אמר לה סתם, ר' יוסי בר בון בשם ר' יוחנן דר' יוסי בר יהודה היא עכ"ל הירושלמי, וא"כ אומר אני דר' יוסי בר בון דוקא מוכרח לתרוץ דהמשנה דערכין איתא כר' יוסי בר יהודה משום דבסוף

עירובין בירושלמי (פ"י) על משנה י"א אתמר אמר ר' יוסי בר בון לא כל שבות התירו במקדש, וא"כ לאינך אמוראי דסברי דכל שבות התירו במקדש ל"ק קושית הירושלמי די"ל משום שבות התירו במקדש ורבנן דסברי דאינה דוחה סברי שבות זה לא התירו שהוא בר' יוסי בר בון ולכן הוצרך דוקא ר' יוסי בר בון לאוקמי בר' יוסי בר יהודה, אבל מאן דסבר דאין לחלק בשבותים לא צריך לתירוץ דר' יוסי בר בון אך הוא לשיטתו אויל, וא"כ מתורץ דברי תוס' זה התירוץ של הירושלמי הוא דברי ר' יוסי בר בון דאול לשיטתו, אבל לאינך מ"ד דאמרינן משום שבות התירו לא צריכין לתירוץ הירושלמי, וגם דברי רבינו מבוארים היטב הדק דלא סתרי פסקי דינים שלו דסבר דשבות זה התירו במקדש ולא צריך לאוקמי משנה דשמונה ימי החג החליל מכה כיחידאי ולכך פסקו להלכה.

ומזה יש לי השגה על התי"ט בעריכין (פ"ב משנה ג') דכתב סתם להירושלמי י"ל דשבות זה אסרו אף במקדש, ולא נחית למידק מבטן מי יצא תירוץ הירושלמי דאזיל לשיטתו כי לדבריו תיקשי דלמא שבות זה לא התירו וא"כ מנ"ל תירוץ ראשון בחוס' דלמא תירוץ ירושלמי, ובאמת מאן דסבר עיקר שירה בפה סבר דאינו דוחה, וא"כ פסקי הלכות של רבינו יהיו כסותרים, אבל למ"ש דדוקא ר' יוסי בר בון תירץ לשיטתו ולאינך מ"ד לית ליה מימרא דר' יוסי בר בון דלא כל שבות התירו במקדש כדי לתרץ שיטתו בסוכה, ודו"ק היטב שנכון הרבר לאומרו.

סליק הלכות לולב בעזר בוחן כליות ולב.

רבי יחזקאל סג"ל לגדא וצ"ל

בעל "נודע ביהודה"

אנו מדסיסים כאן דרשה לשבת שובה שדרש הנאון בעל "נודע ביהודה" וצ"ל מתוך עצם כתי"ק שרשמו הנאון וצ"ל לעצמו ולא גרסוהו בספרי דרשותיו "אהבת ציון" ו"דורש לציון", ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 201.

דרשה זו אינה כוללת דברי דרוש כדרכו בדרשותיו (ואולי משום כך לא גרסוהו בספריו הנ"ל) אלא דברי התעוררות לתשובה, בהם מיסר שבט תוכחתו את בני קהלתו לתשובה, לחינוך הבנים, ללימוד התורה ולזהירות בקיום המצוות.

לצד דברי התוכחה מפרט רבינו כמה מפרטי הלכות שברצונו היה לעורר לתיקון וזהירות בקרב בני הקהלה, וכאן אנו מוצאים חידושים בכמה הלכות עמומות שנחלקו בהם גדולי האחרונים שברוש זה הוא מברר כשמלה שיטתו בענינים אלו, כדוגמת דבריו בענין הנשים האומרות כלש תיבות הקידוש והבדלה ביחד עם המקדש שדגו בזה הרבה מגדולי האחרונים, ורבינו יוצא חוצץ נגד זה וחולק על דברי המג"א המתיר ומסיק בבירור שהוא ברכה לבטלה וגם אינם יוצאים ידי קידוש והבדלה כיון דאין להם כוס. כמו"כ פוסק בבירור דאלו האוכלים מיני מזונות בשב"ק קודם הסעודה חייבים לברך אחריהם ברכה מעין שלש ואינם יוצאים ידי חובתם בברכה"ז, ועוד, כאשר יראה להמעין בפנים.

## דרשה לשבת שובה

ב"ה

נחלקו בגמ' (קדושין מ:) אם תלמוד גדול או מעשה גדול ואף שנמנו וגמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה דוק בטעמ' מגדולת התלמוד נלמד גדולת המעשה שהרי זהו גדול של תלמוד שמביא לידי מעשה, וא"כ המעשה הוא העקר ואין להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד, ואפילו מי שיש בידו כל התלמוד וכל הש"ס שעליו נאמר (פסחים ג.) אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו אעפ"כ אי יראת ה' היא אוצרו אין ואי לא לא יועיל כל פלפול החכמה ולא הבנת דבר מתוך דבר, ואם כן הואיל וכן הדבר יפה אמרו (אבות פ"א מ"ז) לא המדרש הוא העקר אלא המעשה להורות לעם חוקי הא-לקים ואת תורותיו למען ילכו בדרך טובים ואורחות צדיקים ישמרו.

הימים הללו שמס מוכיח עליהם ימי תשובה והעבר אין כבר עברו רוכן ועוד שלשה הנשארים כל אחד יחשוב דרכו ויקיים בגופו חשבתי דרכי ואשובה לשוב בתשובה שלימה, וכבר הארכתי פעם אחת סגולת כח התשובה אף ליחיד בקרב הימ' ואמרתיו אפילו גזר שיש עמו שבועה נקדע ע"י תשובה בימים הללו משום שאף בחסא אחד שישוב בתשובה אפשר שהעולם חציו יכריע לזכות ועשה ישועה גדולה בישראל והרי גזר דינו של יונתן בן שאול ה' עמו שבועה שנשבע שאול ונקדע ע"י שעשה ישועה בישראל וא"כ שאפשר שזה לא תיקן בתשובתו ועדיין נשאר רובו חייב מ"מ יצא זכאי ע"י שהכריע הרבים לזכות וזכות הרבים מסייעו וכבר הארכתי פעם אחת בזה ועתה אני אומר שזה פירוש הפסוק (ישעיה נה ו) דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב יעזוב רשע דרכו וגו' וישוב אל ה' וירחמנו ואמר הפעם שאף שלא עשה תשובה על כל העוונות מ"מ ואל א-לקינו כי ירבה לסלוח פירוש שירבה סליחה לכל ישראל.

וזה לשון הרמב"ם (פ"א מה' תשובה) כל מצות שכתורה בין עשה בין ל"ה אם עבר אדם על אחת מהנה בין בודון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני הא-ל בדרך הוא שנא' (במדבר ה ו-י) איש או אשה כי יעשו וגו' והתוודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה, כיצד מתודה אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עקרו של וידוי, [פירוש שיעזוב החטא עזיבה וישוב לחטוא] וכל המרבה להתוודות ומאריך בענין זה הרי זה משוכח, שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנא' (ויקרא מז כא) והתודה עליו את כל עונות בני ישראל שעיר המשתלח מכפר על כל העבירות שבתורה הקלות והחמורות בין שעבר בודון בין שעבר בשגגה בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח והוא שעשה תשובה אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות ומה הן הקלות וכו'.

בזמן הזה שאין כה"מ קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, התשובה מכפרת על כל העבירות אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנא' (יחזקאל לג יב) ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, ועצמו של יוה"כ מכפר לשבים שנא' (ויקרא מז ל) כי ביום הזה יכפר עליכם, עכ"ל הרמב"ם וכו'.

והואיל ואנו יתמי דיתמי לא נשאר לנו שום כפרה רק התשובה ראוי לנו שלא לאבד הזמן הזה ולשוב כל אחד במחשבתו תשובה נמורה, וגם בלילה בשכבו על משכבו יזעק ויעקב גדולה ומרה להתמרמר על עוונותיו, כי הזמן גורם וכמ"ש בנמ' (ר"ה יז) שב בנתיים מוחלין לו לא שב בנתיים אפילו הביא כל אילי נביות וכו', ומי יודע אם לא יאבד טובה הרבה ופ' ח"ו יגרום שיהי' ארבה ילק חסיל וגום וגמצא מאבד ע"י מניעת תשובתו כמה נפשות על כן שובו וחיו.

והנה הרוצה לשוב על כל פנים ראשית דבר צריך שאף שאין בידו לעשות בזמן קצר כל עניני התשובה כי צריך לזה אריכות הזמן וכעת רחמנא לבא בעי ומיום שנתת אל לבך להבין ולהתענות נשמעו דבריך, מ"מ צריך להסיר המונע דברים המונעים התשובה כי איכבה הוא יכול לשוב והמונע מונע, והנה הרמב"ם מנה כ"ד דברים המעכבים התשובה ורבים המה לפורעם כעת רק נשתמש מה שצריך ונחנץ לפי הזמן, השלישי מהכ"ד דברים הוא הרואה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו מוחה בידו הואיל ובנו ברשותו אילו מיחה בו הי' פורש וגמצא כמחטאיו, ובכלל עון זה כל שאפשר בידו למחות באחרים בין יחיד בין רבים ולא מיחה אלא יניחם בכשלונם עכ"ל הרמב"ם, והנה ריב לי עם הרבה בעלי בתים מכאן שמיניחים את בניהם שיצאו לתרבות רעה כי אל יעלו בדעתם שלא יקרא הבן יוצא לתרבות רעה כי אם כאשר נשתמד או נעשה רועה זונ' רק כיון שבבחרותם פורקים עול תורה לגמרי והולכין כל היום בליצנות ואחר תאוות עולם הזה הרי יצאו לתרבות רעה והגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה ומי יודע אם ח"ו לא יצא לגמרי לתרבות רעה בגדלם כי כן דרכו של יצה"ר, ובבחרותם עדיין אינו ניכר ויגדלו הנערים ויהי' עשו איש יודע ציד הולכים לצוד ציד להביא ומשחקים בכלבים ובשאר חיות ואת פועל ה' לא יביטו להסתכל בשום ספר והאבות לא עצבוים מימיהם לאמר מדוע ככה עשית וחושך שבטו שונא בנו, והנה אנכי מתרה האבות והבנים יחד את הבנים הבחורים חדלו הרע ואם לאו ... על כן ייטיבו דרכיהם מעתה

## [עניני חלה]

ראשית קראתי אתכם על עסקי ראשית עריסותיכם הוהרתי אתכם היות נכשלים בקצת דינים

ז"ל הש"ך ב"ד סי' שכ"ו ס"ק ד' וכתב הב"ח יש נוהגים לקנות מן הנחתום חלק אחד מעיסה גדולה ויש באותו חלק כשיעור חלה ומפריש ממנו חלה ומברך עליו, וכך הוא מוכר מאותה עיסה להרכה בני אדם לכל א' שיש בו כשיעור וכל א' מפריש מחלקו ומברך עליו, והדבר פשוט שזה מעות, חדא דהלא מיד שגלגל הנחתום העיסה הגדולה חייב להפריש ממנה חלה אפילו ה' דעתו למכרה לחלקים קטנים פחות מכשיעור, כ"ש הבא שאין דעתו למכרה אלא לחלקים כשיעור וכיון דהמצוה חלה עליו להפריש חלה ושוב פטורה כל העיסה האין נתיר לכתחלה למכור לחלקים שהלוקחי' יפרישו חלה ויברכו והנחתום לא יפריש ולא יברך, ותו כיון דבהפרשת הנחתום פטורה כל העיסה האין נתיר לכתחלה למכור לחלקים ושיברך כל א' ברכה בפ"ע משום ברכה שא"צ ע"כ. וכתב שקיבל מרבוחיו שאיסור גמור ושהאריך בתשובה והסכים עמו הש"ך, והפ"ו כתב קצת היתר עפ"י מה ששינוי דרשאי להלוות מעות לכהן להיות מפריש מחלקו ומוקי לה במכירי כהונה דהוה כאלו בא לידו הכי נמי הוה כאלו כבר בא ליד הנשים הקונים, אמנם מסיק דהיינו באופן שהנשים הקוני' רגילין ליקח בכל ע"ש מזה הנחתום אבל לא באופן אחר, והנה שמעתי שכאן בעירינו נכשלים בזה.

עוד זאת אדרש לבית יעקב אלו הנשים הישינות בבוקר ורגילות המשרתת לידבק החלה בהעונה או כפת והם קמים ממטתם אחר האפי' ונוטלים חלה, הנה זהו פשוט אף שרגילו' הנשים המשרתת לקרוא שם חכף לאמר דבקתי החלה, מ"מ אין בזה חשש כיון שהעיסה אינה שלה רק של בעלת הבית אינה יכולה לקרות שם בעל כרחא, אמנם זו רעה חולה לפעמי' הבעלת בית עצמה עושה כן לצורך בתה או כלתה שיפלו חלה וכיון שהעיסה של הבעלת הבית כבר קראה שם, ושוב השנית עושה ברכה לבטלה וגם החלה אוסרת כל העיסה, על כן לא תקרא שם חלה כלל.

עוד יש איסור בדיבוק החלות אף אם אינה קוראת שם מ"מ הרי החלה מעורבת וכל העיסה טבל אלא שההיתר ע"י ההפרשה אחר כך אמרין ברירה הוכרר למפרע שזהו חלק החלה, וא"כ צריך להפריש אח"כ חלק קטן פחות מאחד ומאה בעיסה שהחלה דבוקה בה, וכן כתב הפ"ו בהדיא בס' שכ"ו ס"ק מ"ו דהא דקיי"ל חלת ח"ל אוכל ואח"כ מפרישה דוקא פחות מאחד ומאה, וכבר נתעורר בזה בעל לית חן וקרא תגר על רבות בנות עושים חיל היושבי' בחנו' ועושים כן בביתם לצרכם, על כן דעתי נוסה שלא ידבקו חלק החלה בהעיסה כלל רק יאפו זה חלק הקטן כך בפ"ע ואח"כ תמול כאשר כל החלק הזה הקטן לחלה.

והואיל ואנו עסוקים בדיני חלה נזכיר מה שכבר הוזהרו בדרושי' הקודמין כשאופים לחם ומניחים שאור בגיגית מפעם לפעם יזהרו ליקח החלק שיניחו קודם שיקחו חלה כדי שלא יכשלו באפי' השנית להפריש מפסור על החיוב.

וכמו כן כשעושין שיעור חלה מבצק הנילוש בביצים כמו לאקשין צריכין ליתן מעט מים לתוך הלישה, דאם לא כן לא הוכשרה העיסה וחלה צריך להפריש, ואסור לשרוף קדשים טהורים וכיון שלא נמאה החלה מה יעשה בה.

אלו המוכרי מיני מתיקה כמו לעקק ויש שיעור חלה צריכין להפריש חלה בלי ברכה.

## [עניני קידוש והבדלה וברכות]

ראיתי מנהג נהוג בפי כל ואפילו הלומדים אינם זהירים בו, ואמנם מצאתי להם סמך במג"א, אמנם אני לא כן עמי והוא אצלי איסור גמור והוא כשמקדשין או מבדילין שאחד מברך על הכוס ומוציא את כולם וראוי שכולם ישמעו ויכוונו דעתם להמברך והמה אינם זהירים בזה ואדרבה למצוה יחשב להם לברך עם המברך כל הקידוש או ההבדלה, והנה אמת הדבר שבברכת המזון פסק כן הש"ע בס' קפ"ג סעיף ו' וז"ל נכון הדבר שכל א' מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה אפילו החתימו, ומסיים שם הרמ"א ויקדים לסיים קצת קודם המברך כדי שיענה אמן, והנה לא די שהם אינם זהירים בזה ואדרבה בשעת ההבדלה אפילו ברכת בשמים לפעמים שרבים בני הבית והמה ממתינים בברכת המבדיל עד שיברכו ברכת הריח וברכת מאורי האש ומתחילין ברכת המבדיל זמן מה אחר שכבר התחיל זה שבידו הכוס והוא מסיים קודם והמה עדיין באמצע הברכה ועונים אמן, ולא די לנו שעונים אמן אלא שאפילו ברוך הוא וב"ש עונים, וזהו פשוט שאין עונים ברוך הוא וב"ש אפילו בין הפרקים שזה אינו נזכר בנמ' רק הרא"ש נהג כד שמע ברכה ה' אומר ברוך הוא וב"ש, אבל להפסיק לזה במקומות שאסור להפסיק הם לא להוכיח, וכל זה פשוט שהוא שיבוש, אלא שאפילו עקר הדבר שמברכין עם המברך ברכת קידוש והבדלה איסור גמור הוא בעיני, שבשלמא ברכת המזון יכול לברך בלתי כוס וא"כ כל א' מברך לעצמו אבל קידוש והבדלה שצריך כוס או פת כיון שהכוס והפת ביד הבעל הבית על מה זה השני מקדש ועל מה מבדיל, ופשוט אצלי שאינו יוצא בקידוש שלו והוא ברכה לבטלה, ואפילו קידוש של בעל הבית הפסיד שהרי אינו נותן לבבו לשמוע, ולא עוד אלא שעונה ברוך הוא וב"ש וזה הפסק תוך הקידוש של בעל הבית, וא"כ נכשלים שמבטלין קידוש שהוא מ"ע, וגם נכשלים בברכה לבטלה.

וראיתי שהרב מגן אברהם בס' קצ"ג ס"ק ב' על מה שפסק הש"ע שאם אינו מבין לשון הקודש אינו יוצא בשמיעה, וכתב המ"א ולכן טוב שהנשים יברכו לעצמן מיהו המנהג בזמן הזה כרש"י דיוצאות אעפ"י שאינן מבינות ולא ראיתי מעולם מי שימחה בברכה, וב"כ ב"ח דהמנהג כן ואפילו בקידוש שהוא דאורייתא יוצאות נשים ועמי הארץ בשמיעה, וג"ל דמ"מ טוב שיאמרו מלה במלה עם המקדש והמברך דא"ל לכוון ולשמוע כמ"ש סי' קפ"ג ס"ז עכ"ל המ"א, הרי שכתב גם בקידוש שיאמרו עם המקדש, ולדעתי כי גי"ס ושכ"ב הרב אמרה להא שמעת' שהביא ראייה מס' קפ"ג שמיידי בברכת המזון רוצה לדמות קידוש לזה, ולא דמי כלל מטעמים שכתבתי שזה אפשר בלי כוס וקידוש א"א בלי כוס וכן הבדלה, ואפילו בבה"מ כתב הטור הטעם שא"ל לכוין ולשמוע הכל ואם ה' מפסיק באמצע השמיעה וה' פונה לדבר אחר הרי הפסיק הכוונה, אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלי כוונה יצא, הרי שזה אנו עושין מדוחק כי יותר טוב לשמוע ולכוין, והיינו שם שאפשר לתקן אבל כאן בקידוש שהוא רק ברכה אחת קצרה אין תקנה אחרת רק לכוין ולשמוע ולשתוק רק אמן יענה, וכן הבדלה, ואם א"ל לו לברך על הריח ועל האור קודם שיתחיל המברך ברכת הבדלה ימחין עד שיסיים המברך ברכת הבדלה ויברך או על ריח ועל האור ולא יפסיק באמצע ברכת המברך כי צריך לכוין ולשמוע.

הרבה מההמון כשמברכין בשחר בבה"כ ברכת השחר לפעמים כשהם מתחילין המעביר שינה, קודם שגמרו סוף הברכה שהוא הגומל חסדים וכו' מתחיל חבירו לברך

הברכות או הש"ץ והוא עונה אחריו ב"ה וב"ש ואמן והוא איסור, כי מן ברוך אתה וכו' המעביר עד סוף הגומל חסדים טובים הכל ברכה אחת ואסור להפסיק באמצע הברכה לעניות אמן חוץ איש"ר או אחר הא-ל הקדוש וכיוצא בו מסופי הברכות דהיינו שומע תפלה או קדושה ולא יותר.

לפעמים בשבת וי"ט מקדשים על הי"ש ואוכלים תכף מיני מתיקה שקורין לעקוד קודם הסעודה צריך לברך ברכה מעין שלשה, כי אף שיטול ידיו לסעודה ויברך אחר הסעודה בה"מ מ"מ ברכת שלשה אינה פוטרת מעין שלשה מה שנתחייב קודם הסעודה חוץ מיין ותמרים שברכת שלשה פוטרתן כמבואר בש"ע סי' ר"ח סעיף י"ז.

### [עניני סוכה]

חג הסוכות כל תהא מצות סוכה קלה כי היא שקולה כנגד כל המצות וכל יכשלו בה לעתיד ביום הרין שעתיד הקב"ה להוציא חמה מנרחקה ועל כן יש לזהר לקיים בשמחה וזכר לענני כבוד.

ויש לזהר שתהיה נקיה וגם סביבה שלא יבוא ריח רע להסוכה כי הסוכה קדושה היא מאד והאושפזין אבות העולם באים לתוכה ומזה ישכיל כמה ראוי לנאותה ולכבדה לכבוד האורחים החשובים.

ויש לזהר בשיעורה ו' טפחים באורך וברוחב ואין השיפוע מצטרף ושלא יהי' השלחן עומד במקום שאין סכך כשר.

ובשעה שמניח הסכך צריך שיהיה הגג פתוח.

ולתנות על גווי סוכה שאינו בודל מהם כל בין השמשות כדי שיהיה מותר לטלטלם ולהזהר מקושר ומתיר בשבת ויום טוב.

ואלו שעושין סוכות ברה"ר יקחו רשות ממושל העיר ובא"ל [-וכאם לאו] לא יכרכו ברכת לישב בסוכה.

ולא יסככו הסכך על דבר המקבל טומאה כמו סולם או שאר כלים אפילו שבורים.

כל אלו הטעמים המבוארים על מה שאנו מקילין לישן חוץ לסוכה אינם שייכין רק על עקר השינה בלילה אבל מי שהולך לישן ביום צריך וחובה עליו לישן בסוכה אם לא מי שאין לו כר וכסת והעת צינה רשאי לישן בבית.

וישמח כל אחד בשמחת החג שמחה של מצוה ושמחת בחגיך וישמח לב האומללים העניים שזו עקר המצוה ומאן דחדי בלחוריו עליו נאמר (מלאכי ג) וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם וכפרט בעתים הללו שבעו"ה הדבר שכיח בוואלהי וגם במדינתינו חולשות שכיחי מאד וצריך לזהר שלא ימצא השמן מקום לקטרג, וידוע מה ששנינו באבות (פ"ה מ"ט) בד' פרקים וכו' במוצאי חג של כל שנה ושנה מפני גזל מתנות עניים, על כן מי האיש החפץ חיים ירבה בצדקה לשלוח קצבה לפני החג וגם בחג מכל מאכל ישלח חלק לעניים איש כמתנת ידו כברכת ה' אשר נתן לו.

גיחור גרוני בקראי בכל דרוש ודרוש לילך בהתמדה ערב ובוקר לבה"כ ואין שומע לי ותמיד בימי החורף בקושי שימצא מנין לבה"כ, והנה בעתים הללו שחולשות ומגופות שכיחי רחמנא יצילנו ראוי לדבק בכל מצוה שסגולתה להאריך ימים, ואמרינן בגמ'

(ברכות ח.) איכא סבי בבבל תמה אמר למען ירכו ימיכם על האדמה כתיב כיון דאמר ליה מקדמי ומחשבי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו וכל א' שהולך לבה"כ נקרא מזכה רבים, ובלבד שלא ידבר דברים בטלים בשעת תפלה כי אז אדרבה נקרא מחטיא רבים ח"ו. שמירת שבת כבר אכשור דרי ועתה חזרו לקלקולם ואינם משגיחין על הערלים בוויין הייזר וראוי לכל בית להשגיח על הוויזר שלו ולגרשו אם ישנה.

לקבוע עתים לתורה כבר הוהרתי בכל דרוש ודרוש ומי שבכלל ישראל יכונה עכ"פ צריך שיהיה לו חלק בתורה אם מעט אם הרבה כפי כחו יקבע לעצמו עת ללמוד.

לסנן המים כל השנה כי שכיחי תולעים בקיץ ובחורף, ועל כל תולע ותולע עוברים על ששה מלקות, ובפרט המוכרים מיני מאכל לאחרים בעקריש והרומה להם שמכשילין את הרבים ולא מהני מה שמסננים על הנפה כי התולעים קטנים ועוברים דרך הנקבים אלא צריך לסנן על מטפחת עבה.

לברוק הדגים שבראש ובמעים מצוי תולעים מאד ואלו שבראש טורח גדול להסירם. עמוד הדין העולם עומד עליו ומי שפורק עול דין תורה מעליו הרי הוא כופר בתורה משה, ממ"נ אם הוא מאמין שהדין שפוסקים לו עפ"י תורה שבעל פה הוא הנאמר למשה בסיני א"כ הוא כמורד בהקב"ה שבשביל ממון קל עובר על דברי הקב"ה, אלא ודאי שהוא מפפק אולי דין זה לא נאמר למשה בסיני א"כ הוא אפיקורס שאינו מאמין בדברי חכמים, וז"ל הרמב"ם בפ"ג מה' תשובה ג' הן הכופרין בתורה האומר שאין תורה מעם ה' אפילו פסוק אחד או אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, וכן הכופר בפירושה והוא תורה שבע"פ והמכחיש מגיד' כגון צדוק ובייתוס והאומר שהבורא החליף מצוה זו באחרת וכו' כל א' משלשה אלו כופר בתורה, הרי שהמכחיש אפילו דבר אחד אפילו מתורה שבע"פ הוא דומה לגוי, וא"כ זהו שפורק עול דין תורה לא ימלט משני דברים או שהוא מורד בהקב"ה או שכופר בתורה, והקב"ה יסיר לב האבן מעמו ויטע חיי עולם שהוא התורה בלב עמו על כן שמרו משפט ועשו צדקה כי בזה ייטב לכם ותתקרב הגאולה כמ"ש (ישעיה נז א) שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות ובא לציון גואל ב"ב א"ס.

רבי אליהו רחמים חזן זל"ה \*

סריגני אומיר בעמ"ס ארח משפס

## בענין שני ימים של ראש השנה

כל ימי נתתי אל לבי לב חוקר אמאי גזרו חכמים ז"ל בשני ימים טובים של ראש השנה שיהיו נחשבים שניהם בקדושה אחת וקרו ליה יומא חדא יומא אריכתא וקיי"ל כולו להחמיר כגון נולדה בזה אסורה בזה וכן שאר חומרות כדין שבת וי"ט דסמיכי אהרדי משא"כ בשאר יו"ט שני של גלויות דנהיגי בהו קולא יחירתא והלא אב אחד לכולם ואנן בדירן בקיאינן בקביעא דירחא ומנהג אבותינו בדינו ועיקר המצוה מד"ת הוא יום אחד מראש השנה ועד עצרת וא"כ מה נשתנה מועד זה משאר המועדים.

ועוד נתתי לבי לתור ולדרוש בכל חודש מעובר אמאי קבעו בחודש שלאחריו שני ימים של ר"ח כיון שלעולם יום השני הוא הקדוש וממנו מונין את החודש לחגים ולמועדים וא"כ למאי נ"מ עושין יום שלשים של חודש אשתקד ר"ח ומשנין סדר התפלות וכיוצא ולפי האמת אינו ר"ח וא"כ לא הו"ל לעשות לעולם כי אם יום אחד של ר"ח וההפרש יהיה בקביעותא דירחא דאם חודש שעבר הוא חסר יקבעו ר"ח הבא אחריו ביום שלשים ואם הוא מלא יקבעו ביום ל"א ולמה קבעו להיות ר"ח כשהוא מלא גם ביום שלשים כיון דלפי האמת אין מונים ממנו כי אם מיום השני שהוא יום שלשים ואחד.

ועוד יש לחקור דלפחות היה ראוי שיקבעו ר"ח ביום כ"ט אלול וביום שלשים כדי שיהיו מונין ימי החודש מיום ב' כדרך שמונין בכל חודש שהוא ב' ימים ואח"ל דבשאר ר"ח שהוא שני ימים הא מיהא אין הקביעות כי אם ביום ל' וביום ל"א ומעולם לא קבעו ר"ח ביום כ"ט משום שיום כ"ט לעולם הוא מחודש שעבר ואין בו ספק ומש"ה ב"ר"ה לא משכחת לה שיקבעו ביום כ"ט משום שהוא חול גמור ולפי האמת יום ל' לבד הוא הקדוש ומשום שהראשונים עשו חק לדורות לקבוע ב' ימים ר"ה קבעו אותו יום ל' ויום ל"א מ"מ אף [אם] נאמר כן אכתי קשה דאתו למיטעי ולמנות מיום ב' של ר"ה ויבואו לקבוע יום כפור ב"א כמו שכן הוא בכל ר"ח שהוא ב' ימים שמונין מיום השני.

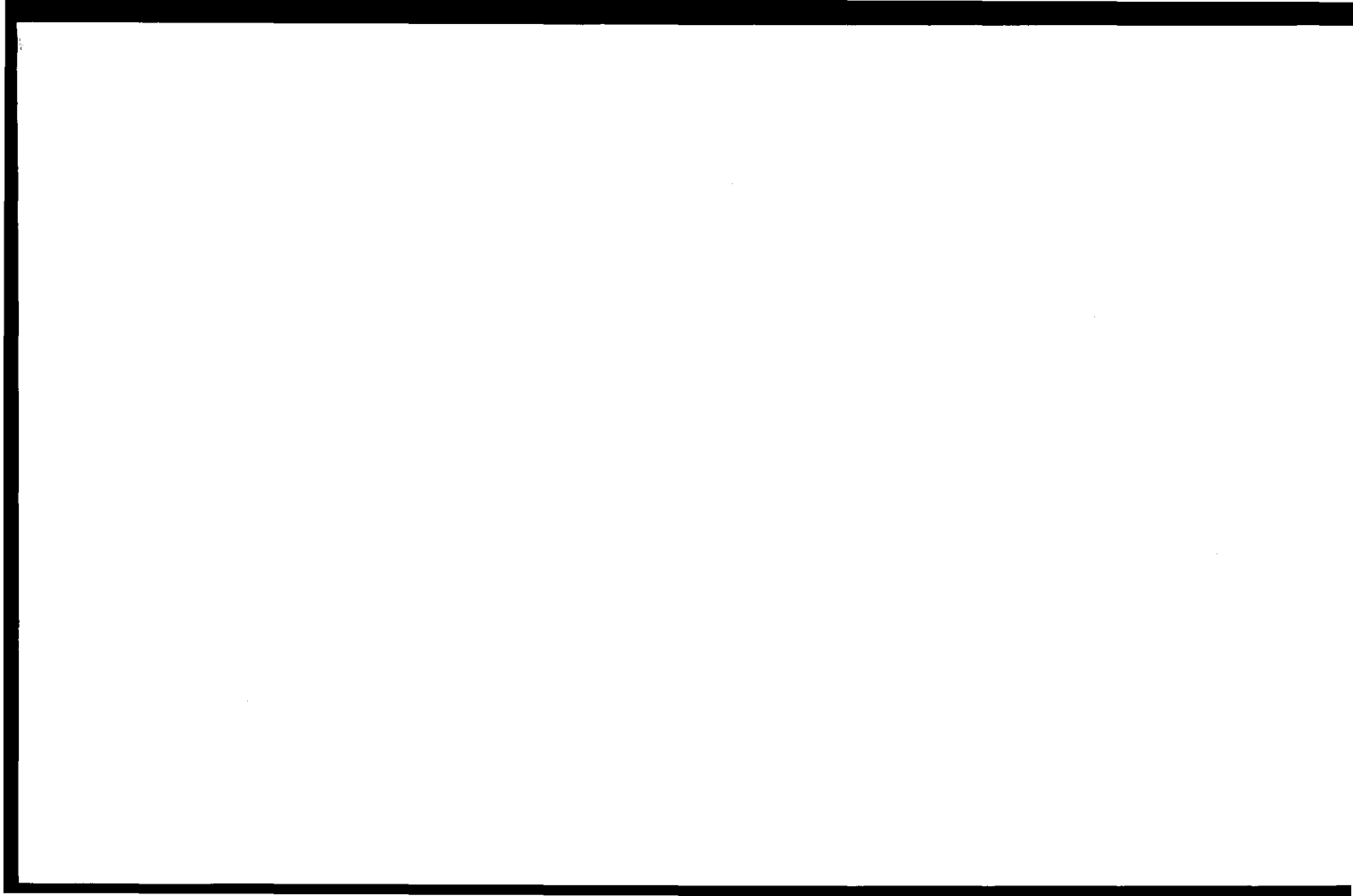
ותו דכיון שאנו אומרים יומא אריכתא ואין כאן אלא יום אחד א"כ בחג הסוכות למה אנו עושים ב' ימים מספק ואדרבה מגרעות נתן ליום ר"ה ויום הכפורים כאלו נעשה חוץ לזמנו וחזק למקומו.

ותו צריך לדעת דבניסן וסיון שיש בהם מועדי ה' ומשום מנהג עבדינן ב' ימים טובים א"כ גם ר"ח שלהם הוה לן למיעבד ב' ימים דמה בצע שאנו עושים בפסח ב' ימים טובים ור"ח ניסן הוא יום אחד והתורה אמרה דבט"ו בניסן הוא חג הפסח וכן חג השבועות שהוא למנין ימי העומר ביום חמישים ואדרבה נראה דשני ימים טובים של חג הפסח ושבועות אתו לידי קלקול לחילול כיון דאיכא ספירת ימי העומר באמצע.

ואחר החיפוש מצאתי להרשב"ש ז"ל בסו' תרי"ט שנכנס בחקירות אלו והוא ז"ל תי' הכל במנוח כי ב' ימים של ר"ה הוא מצד התקנה כדאיתא בש"ס דביצה פ"ק דף ה' ואפי' בזמן המקדש היו עושים גם בב"ד ב' ימים שמא יעברו את החודש ולכך תיקנו לעולם

שיהו עושים ב' ימים ולכך חשיב להו קדושה אחת וכיומא אריכתא משא"ב בב' י"ט של גליות דהיינו של שאר מועדים דמה שהיו עושים ב' ימים בני הגולה היינו מספק דלא היו יודעין באיזה יום קדשו את החודש ועכשיו שאנו בקיאים בקיבועא דירחא ליכא להאי טעמא אלא דמשום מנהג אבותינו ולכך נהגו בהם קולא כיון שעיקר שורשם הוא מספק אלא דלאחר תקנת ריב"ז שהתקין שיהיו מקבלין עדות כל היום א"כ נמצא דב"ד לא היו עושים אלא יום אחד ונשאר גם ר"ה לבני הגולה כשאר המועדות שהיו עושים ב' ימים מספק ושם הביא ראפ"י לבני א"י נחלקו הרי"ף והר"ה ז"ל דלדעת הרי"ף ז"ל עושים ב' ימים ולדעת הר"ה ז"ל אפרים ז"ל לא היו עושים אלא יום א' ואסיפא דמלתא הביא מהרב בעל המכתם ז"ל שכתב שחכמי פרובינצא באו מחדש לא"י והנהיגום לעשות הב' ימים עפ"י הרי"ף ז"ל את"ד יע"ש.

והנה לענ"ד לא הונח עדיין שהרי טעם מחלקותם של הרי"ף ז"ל אפרים ז"ל הוא דלהרי"ף ז"ל מה שהיו עושין ב' ימים קודם תקנת ריב"ז במקום הוועד לא היה מתורת ספק כי אם מכת התקנה דאף אם באו עדים מן המנחה ולמעלה היו נוהגין אותו קודש דלשנה הבאה אם באו עדים קודם המנחה יאמרו אשתקד היתה אסורה וכו' כמ"ש הרמב"ן ז"ל יע"ש ונמצא דלמ"ד קדושה אחת הן לעולם היו מונין מיום השני וכמ"ש רש"י ז"ל בפ"ק דביצה דף ה' ע"א בד"ה עד המנחה דקודם התקנה אם באו עדים מן המנחה והיו נוהגין בו קודש מ"מ מה שהיו מונין ליוה"כ ולסוכות היה מיום השני יע"ש והרי ברור הוא דבזמן הראיה שהיו נוהגין היום קודש מ"מ לענין מנין המועדות היה חול גמור וא"כ לדידן דתפסינן תומרא זו לעשותו ב' ימים קדושה אחת מ"מ הו"ל למנות מנין החודש מיום הב' וכמו שאנו נוהגין בכל חודש מעובר וזוהו הוה א"ש בסוכות לעשות ב' י"ט של גליות לא כן עתה שאנו עושין ב' ימים קדושה אחת ואנו מונין מיום הראשון דזה אינו כקודם התקנה אלא כאחר התקנה של ריב"ז דלא היו נוהגין קדושה אלא ביום אחד והיינו נמי דכיון דאנן בקיאים בקיבועא דירחא אנו מונין לעולם מיום הא' שהוא יום שלשים של אלול וא"כ כיון שאנו מונין יום שלשים ליום א' של תשרי תו אין כאן צורך לעשות עוד יום אחר כי אם מתורת ספק כמו שהיו עושין בני הגולה ב' ימים מספק.



# שפתי ישנים

רבי שלמה גלוברמן זצ"ל

קארלין - תל-אביב

נולד בפניסק בשנת תרכ"ד, בילדותו זכה להיות אצל מרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" ויע"א, כיהן כראש הח"ק בכמה קהילות והיה מנקר מומחה.

לעת זקנותו עלה לארץ הקודש והתיישב בהרצליה ומשם עבר לתל-אביב, עמד בקשרי מכתבים במשך ומתן של תורה עם הרבה רבנים בא"י וכולם הכתירוהו בתוארי כבוד כת"ח מופלג ירא שמים באמת ויקר בין יקירי, וכן כותב עליו הגאון רבי יצחק ידידיה פרנקל זצ"ל ראב"ד תל-אביב: "הכרתי את זקני חסידי קארלין, ואחד מהם ר' שלמה גלוברמן זצ"ל שהיה עוד אצל ה"בית אהרן"... ראיתי את סדר יומי, את תפילתו, את לימודו בענין רב ואת דרכיו שירש מרבותיו קדושי עליון, ויכולנו לומר "טובה צפורגם של ראשונים וכו'". פרסם כמה קונטרסים בעניני ניקור, ונזכר בספר "גשר החיים" ח"ב סי' י"ד על רצונו להקבר עם שלית שפנה אל הרבה רבנים בענין זה.

נלב"ע בסביבות שנת תש"ו במושב יגור ושם מנו"כ.

מכתבי תורה דלהלן בהם הוא עורך כמה קושיות בעניני סהרות וקדרשים שלח אל הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל עמו היה בקשר אמיץ במשך שנות שהותו באה"ק. בהמשך אנו מביאים דברי תשובתו של הגאון זצ"ל על אחת מתמיהותיו בענין סדר קבלת הדם באשם מצורע, כפי שנדפס (מחוך מכתב תשובתו אליו) בספרו "הר צבי" על מסכת זבחים דף מ"ז ע"א. בנוסף מכתבו השני שבו מפלפל עמו על דבריו אלו.

מכתבים אלו נמצאים במכון הרב פרנק ונמסרו לנו לדפוס ע"י הרה"ג ר' שבתי דוב רוזנטל שליט"א, תודתנו נתונה להם.

## בענין טומאת כלים

### ובענין סדר קבלת דם אשם מצורע

בעהש"ת, יום ג' לסדר "ואמלא אותו רוח אלוקים" שנת ת"ש הרצליה

שלמא יסני מאלקי הטוב אל כבוד הרב הגאון פאר הרור ראש עיני עדת ישראל בירושלים, ר' צ"פ פרנק, ולמשפחתו הנכבדה.

בבקשת סליחה ובהכנעה רבה אני בא לפני רבנו לבאר לי שתי משניות קשות ותורה היא ולא הבישן למד.

## א

משנה פסחים פ"א ונשנית בעריות פ"ב, ובשני המקומות כותב הרע"ב בד"ה בנר שנטמא "בטמא" מת, האי נר של מתכת הוא וכל כלי חוץ מכלי חרס שנגעו "בטומאת" מת נעשו כמותם, אם אב אב, אם ראשון ראשון, א. מה שהחליף הרע"ב מלת "טמא" במלת "טומאת" אינה לפי ההלכה שדוקא כלי שנגעה בטמא מת נעשית כמותו, אבל אם נגעה בכלי שנגעה במת אינה נעשית כמותה, כלשון הרע"ב אהלות פ"א דלעולם אין הכלים שנים נעשים כראשונים, ולמה שינה מלשון המשנה. ב. וזה עיקר שאלתי מה שאומר אם ראשון ראשון, והו דבר תימא לגמרי, שלא מצאתי בשום מקום בפירושים ובפוסקים שראשון של מת יעשה ה"כלי" כיוצא בו, דאם נאמר כדברי הרע"ב מצינו חמשה טמאים במת, כלי במת, ואדם בכלי, וכלי באדם, וכלי זו אב הטומאה, ואדם בכלי זה נעשה ראשון, וכלי באדם זה נעשה ראשון כמותו לפי דברי הרע"ב, והמשנה באהלות אומרת רק "ארבעה" טמאים במת וכללא היא שאין כלי מקבל טומאה רק מאב הטומאה, רק אדם הנוגע בזב אעפ"י שאחר פרישתו הוא רק "ראשון" אבל בשעת "חיבורו" מטמא בגדים וכלים הנוגע בהם מגזירת הכתוב "וכבס בגדיי", וה"ה לשאר כלים, וזים פ"ה, ואפילו כבוס בגדים דטמא מת עצמו ילפינן ממדיו, והם נגעו במת גופו, אבל הרביעי מהמת יטמא בגדים זה לא מצאתי.

איברא שמצינו במת שראשון עושה ראשון, באוכל הנוגע באוכל הנוגע במת, פסחים י"ז ע"א, התם רביעי הכא שלישי, אולם מדברי התו"ם סוף פ"ט דאהלות מוכח שזה מטעם "חיבורין" ולא מטעם שעושה כיוצא בו, ודווקא מוכרחין אנו לאמר שחיבורם משני צדדים, היינו בשעה שאוכל הראשון מחובר למת, נגע אוכל השני בו, דאל"כ קשיא מתניתין מכשירין פ"ד משנה ו', קופה מליאה תורמסין, כתב הרע"ב שהקופה נעשית ראשון כשנגע בה "אדם" טמא והתורמסין הנוגעים בקופה הוו שני ושאר כל התורמסין שהורין, ובמשנה אחרונה באהלות פ"ט כתב הרע"ב בחבית שהיא טמאה, כל "הכלים" שבתוכה [אפילו מליאה מחפין כולם טמאים - הוספה שלי], וזה ידוע שלטמא אוכלים קל מלטמא כלים, אלא באהלות כתב הרע"ב הטעם משום חיבורין נעשית החבית עם הכלים שבתוכה כגוף אחד, ובמכשירין מיירי בלי חיבור להאדם שנגע בקופה, ועוד באוכל הנוגע במת היה צריך להיות אב, אלא מפני שאין אוכל נעשה אב הטומאה, לכן יש מקום להחמיר באוכל הנוגע בו בשעת חיבורו, אבל אדם הרביעי למת שאין שום צד לחשבו לאב הטומאה ואיך יטמא כלים כיוצא בו, וכלים לעולם אינם נעשים כיוצא בו רק אם נגעו באדם ולא בכלים.

ולכאורה אפשר לאמר שמצינו במת חומר "בראשון" היינו שהאדם הנוגע באדם הנוגע במת שאינו רק ראשון, אפיה"ב בשעת חיבורו טמא טומאת שבעה, להרמב"ם פ"ה מט"מ מדרכנו ולהכ"מ מדאורייתא, ולפי פשטא דמתניתין באהלות כל הטמא טומאת שבעה מטמא כלים, עכ"ז לא נוכל לאמר שזה נתיבין הרע"ב, א. שהרמב"ם כתב בפ"ג מהלכות ט"מ שרק לענין שאסור לאכול תרומה וקדשים "חוץ מפסח" ומטמא תרומה וקדשים כל שבעה, אבל שיטמא גם כלים זה לא הזכיר בשום מקום, ופשטא דמתניתין אדם הנוגע במת ואדם באדם הם רק שנים הטמאים במת, ואם נאמר שאדם שני בחיבורין מטמא כלים, א"כ מה חומר בכלים שהם שלשה והאדם שנים, הלא גם באדם שלשה. ב. לא

איכפל אחר מכל הפוסקים לכנות אדם בחיבורין בשם "ראשון" רק אם הוא אב הטומאה דאורייתא או דרבנן. ג. אפילו אם נאמר שהרע"ב קורא אותו בשם ראשון, וגם סובר שמטמא כלים, לא היה לו לסתום אלא לפרש כדי שלא נמעה לאמר שכל אדם "הראשון" לטומאה במת מטמא כלים, והוא אומר בפשיטות אם ראשון ראשון ולא ביאר איזה ראשון עושה ראשון.

וגם הלשון בהרע"ב בעדיות במחט שנמצא בכשר, אינו מדויק, שכתב שידוע שנמטא "במת" שזה כמעט אינה במציאות שתגע המחט במת, אבל זה הוא במציאות גמורה שמטא מת יתפור במחט והמחט נעשה אב הטומאה כדין כלים כאדם ומטמא האדם והסכין אם ידוע שנגעו בה בודאי, ומה שהסכין והאדם מהורין הוא רק משום ספק טומאה ברה"ל, ולמה כתב דווקא שנגעה במת.

## ב

הרע"ב בן התפארת ישראל כותבים במשנה ראשונה באיזהו מקומן באשם מצורע שאחר שקבל הכהן הראשון את דמו ביד, מקבל השני בדם בכלי, היפך לשון המשנה פי"ד דנגעים אחר בכלי ואחד ביד, כן הרמב"ם בהלכות מחוסרי כפרה פרק ד' הלכה ב' כתב כלשון המשנה, רק בלשון הברייתא זכחים מ"ו ע"ב כתוב "אחד ביד ואחד בכלי", אולם נראה שמשבשתא היא שהרי בתוספתא נגעים ה"ט כתוב בפירוש, הביאה הר"ש נגעים פי"ד שזה שקיבל בכלי מקבל "תחילה" וזה שקיבל ביד מקבל אחריו ואם שינה כשר, ואפילו אם נאמר שאינה משובשת מה אולמא לשון הברייתא שאומרת ג"כ תיכף שזה שקיבל בכלי ורקו ע"ג המזבח ואח"כ מפרשת איזה שקיבל ביד, מהתוספתא המפורשת ומלשון המשנה והרמב"ם, שתפסו רק לשון הברייתא לפירושם.

והאמת אנכי לרבנו שבתוך דברי תורה בפלפולא דאורייתא שהיה לי עם שני גדולי הדור וחשובתם לא נתקבלו על לבי לתרץ שאלתי זו, הרה"ג מר' שמואל יצחק יפה מח"א ענה לי בחור תירוצי דחוק שכתבו לפירושם לפי הס"ד שבגמרא, והשיבותי לו שגם בתור שינויא דחיקא אין לקבל את זה, על הת"י בודאי שאין זה תירוצי כי כל פירושו על המשניות הוא רק לפי המסקנא ולפי חות דעתו ולא לפי הס"ד, ולהרע"ב אף שהרבה פעמים הוא מפרש לפי הס"ד, תמיד התו"ם מתפלל עליו וכותב שרק רש"י במשנה מפרש לפי הס"ד, אבל לא כך כונת פירוש הרע"ב, ועיין בפרק שבועת הפקדון בתו"ם ד"ה מפי עצמו, ובמשנה א' ד' בפרק כל היד וכשאר מקומות בתו"ם, וכוה לא העיר כלום, א"כ בודאי יש איזה מקור אחר לפירושם.

ושנית לפי פשטא דגמרא בובחים היה הס"ד שאין צריך כלי כלל רק ביד וכן לשון הגמרא במסקנא דלא "סגי" בלי כלים, ורש"י הוסיף גם מלת "נמי" שזה מפרש שהס"ד היה שאינו צריך כלי כלל, וע"ז לא קבלתי תשובה ממנו, והרה"ג הראשון לציון מר עזריאל השיב לי שמצא בהגהות אור הגנוז שכתב שתיבות "תחלה" ותיבות ביד מקבל אחריו אינו בכתב יד של התוספתא, ומאחר שאין הגהות אור הגנוז נמצא בידי ואין רצוני להתוכח עם הרה"ג הזה כי יודע אני עד כמה טרדותי מרובות בזמן הזה, וגם הרבה פלפולא דאורייתא שהיה בינינו ויש הרבה דברים שלא ישרו דבריו בעיני, אולם לפי דעתי אם נאמר אפילו שאין הדברים האלו בכתב יד, אין בכח לשון הברייתא שאינה אומרת כלום "לעכובא" לשנות לשון המשנה שתמיד כחה יפה נגד הברייתא, ובפרט לסור מלשון

הרמב"ם שדרכו לדייק בדבריו, ובפרט שהר"ש הביא לשון התוספתא בלשונה והיה לכה"פ להרע"ב ולהתו"ט שלא העיר על דברי הרע"ב להביאה ולשבש אותה, שהרי דברי הר"ש תמיד על לשונם, אם לא שיש איזה מקור אחר מפורש היפך המשנה והרמב"ם. ועל הבעל ת"י הקושיא עוד יותר גדולה שהרי תמיד דברי הגר"א לפניו לעינים, והגר"א בספר אליהו רבה בנגעים פ"ד מביא לשון התוספתא כמו שהוא בהר"ש, וידוע שהגר"א אינו בוש לשבש גם לשון המשנה אפילו במקום גדולים, כמו במשנה ה' במקואות פ"א כשרים "לחלה" שהרמב"ם והרע"ב מפרשים שהוא לחלה ממש, והתו"ט מתחבט בזה והביא נוסחא להטבילום לחלה, והוא גורם "לחולין", ואם היה לו איזה ספק בלשון התוספתא היה מגיהה לפי דעתו, ובעל תפארת ישראל מפרש ההיפך מהתוספתא ומדברי הגר"א.

ואחר כל הדברים האלה אני בא בבקשת סליחה ובאהבה רבה כיאות לפי כבוד רבינו אני מתחבט ומתאבק בעפר רגלי ואל ידחני בקש כי תורה היא, ומבקש אני מרבנו להאיר עיני בתורתו, ועוד בקשתי כפולה מרבינו שבתשובתו אלי ירשני לבוא לפניו בפלפולא דאורייתא גם בדברים האחרים שהיו לי עם שני הגדולים שהזכרתי למעלה ובדברי תורה שנתחדש על ידי, ומבקר אני את רבנו באריכות ימים ובשובע נוחת.

הכותב בכבוד רב  
שלמה "איש אמונים" גלוצרמן

### תשובת הגאון רבי צבי מסת פרגס זצ"ל

הרש"ש [בזבחים מ"ז ע"ב, כבר] העיר דבמשנה נגעים (פרק יד מ"ח) איתא אחד בכלי ואחד ביד דמשמע דבכלי מקבל קורם, והעיר מזה על הרע"ב במשניות בזבחים (פרק ה מ"א) שכתב דקבלת דם אשם מצורע ביד תחילה ואחר כך בכלי וכתב דלא דק. וכן הקשה על הרע"ב במשנה אחרונה בנגעים מלשון המשנה ושכן העתיק הרמב"ם (פרק ד מהל' מחוסרי כפרה). וכן בר"ש והגר"א סוף נגעים הביאו תוספתא שהכהן הראשון קיבל תחילה בכלי ואחר כך קיבל השני ביד, ורק לשון הברייתא כאן בזבחים דאחד ביד ואחד בכלי. אולם מקור הברייתא מספרא (פרשת מצורע) וגם שם הגירסא אחד בכלי ואחד ביד, ואם כן קשה אמאי שביק הרע"ב מתניתין ועביד כברייתא.

ולענ"ד יש ליישב, ואקדים מה שיש לדקדק בסוגיא, דהגמרא רוצה להביא דכבר תנינא דבאשם מצורע יש גם קבלה בכלי ומביא ברייתא, וקצת קשה למה לא הביאו ממשנה הג"ל בנגעים דתנן: שני כהנים קבלו את דמו אחד בכלי וכו'. ואמנם י"ל דברייתא עדיפא ליה דמפורש בה מילתא בטעמא ודרשא דקרא.

אבל כד נדייק הרי העיקר בא לומר דגם באשם מצורע יש קבלה בכלי וזה מבוואר במשנה, ויתורץ הא דתנן קבלו דמן בכלי שרת גם באשם מצורע ולתתן זה אין צורך לדקדק דקרא.

ולכן נראה לי דרזקא למאן דאמר דקבלה ביד קודמת לקבלה בכלי, שייך לומר דמהאי טעמא לא תני תנא דידן קבלו דמן ושייריה, משום דמתניתין כוללת כל קדשי קדשים וקיבול דמן של כל קדשי קדשים הוא סמוך ותיכף לשחיטתו, ובכי האי גוונא באשם

מצורע הקיבול דמו הסמוך לשחיטה אינו בכלי, ולהכי לא היה יכול למינקט כלל זה דקבול דמן של קדשי קדשים בכלי ושייריה, מה שאין כן למאן דאמר דבאשם מצורע קבלת דם שבכלי קודמת לקבלת דם שביד, שוב תקשי אמאי לא קאמר חנא דידן דקבלת דמן הסמוך לשחיטה הוא בכלי שרת ככל קדשי קדשים ובחדא מחתא נינהו גם אשם מצורע, ומה לנו מקבלה שניה שנעשית אחר כך, ולכן הביאה הגמרא הק ברייתא דקבלה ביד קודמת, והיינו דרצה לומר דתנא דידן לא רצה למיתני קבול דמן משום דבפלוגתא לא קא מיירי ורצה לשנות משנה זו אליבא דכולי עלמא, והיינו דגם למאן דאמר קבלה ביד קודמת אחיא מתניתין בוותיה ולכן שייריה לקיבול דמן. (ואף על גב דהוה מצי למיתני וקבול דמן למזבח או לזריקה דהוא בכלי שרת ואחיא אליבא דכולי עלמא, מכל מקום כיון דלא מצי למיתני סתם קבול דמן לא תני לה. ובעין זה מתרץ הר"ש (פרק קמא דפאה) על הא דלא חשיב שם תרומה גדולה, ע"ש).

והשתא הרמב"ם פוסק כמתניתין דנגעים דקבלה בכלי קודמת, ושפיר דקדק הרע"ב בפירושו (למשנה זכחים) דמהאי טעמא לא שנה כמתניתין קבול דמן כדי שהמשנה תהיה אליבא דכולי עלמא, ולמאן דאמר קבלה ביד קודמת לא היה יכול לסתום דקבול דמן בכלי ולכן שייריה. ונמצא דהרע"ב לא קאמר אלא אליבא דתנא דידן דשייריה לקבלת דמן, אבל מתניתין דנגעים שהיא סתמא בתראה סבירא להו דקבלה בכלי קודמת.

### מכתב שני על תשובת הגאון זצ"ל

רב תודות לרבנו אשר גול משעותיו ואולי רק מרגעותיו הפנויות להשיב על שאלותי אליו, מצד אחד מצאתי עונג לנפשי שציין לדברי הרש"ש ובדבריו מצאתי שכל המקורות שעלה במוחי לבקר דברי הרע"ב ובעל ת"י כולם נמצאים בדבריו שם, ובאשר שבגמרא דפוס יזוטומיר שתחת ידי אין הנהגות הרש"ש חשבתי שרק אני היחיד שנתקשתי בזה, ועתה שמח אני שגם גדול כזה עמד על דבר הקשה הזה, אולם לתמהוני הגדול מצאתי להקשות על הגאון הגדול הזה שכתב על הרע"ב "לא דק", לבד זאת שלא נוכל לאמר על הרע"ב שכל שבילי התוספתות היו נהירין ליה, שלא ראה התוספתא זו, אבל זה ברור מכל שורה בפירושו שפירושו הר"ש היה פתוח לעיניו בעת שכתב פירושו, וכתב להיפך ממה שכתב הר"ש, וע"ז נאמר שלא דק וזה יספיק לתרץ התמיה שהוא נגד לשון המשנה והרמב"ם והתוספתא והר"ש אם לא שהיה לו איזה מקור מפורש כדבריו.

ועתה נבוא גם למכרת רבינו שמרבריו נראה שמלשון הגמרא מוכיח שהיה איזה מאן דאמר שהקבלה ביד היתה תחילה שתהיה סמוך לשחיטה, אדרבא סוגיא דגמרא מוכיח להיפך דלא סגי ליה "אלא" בכלי שהיה אצלם בפשיטות שבלי קבלת כלי האשם פסול ומוכרח להביא הברייטא, ולשון המשנה לא היה מספיק כי היינו יכולים לומר לדם הבהונות שאינו זקוק לדם הנפש ואחר שקבל "כל" דם הנפש בכלי כמו בכל הקרבנות שצריך לקבל כל דם הנפש היה מקבל הדם לבהונות, והברייטא מפרשת מן הפסוק שגם הדם הזה צריך להיות דווקא דם הנפש, ולדברי הרמב"ם בפירושו באיזהו מקומן מקצת ביד ומקצת בכלי היינו שאין קבול הדם באשם מצורע כמו בכל הקרבנות שכולו בכלי וכן לשון רש"י שם זכחים מ"ז ע"ב בד"ה שייריה, משום דלא פסיקא ליה למתנייה בהדי כללי דשאר קדשים "שכל" קיבול דמן בכלי עכ"ל.

והשתא אתי שפיר כל השקלא ומריא שבגמרא, שבוה שלא כלל כל הקדשים בקיבול כל דמן "בכלי" אנו למידין שיש איזה קרבן שלא קבלו "כל" הדם בכלי, ומה שבפרטן כתב וקבול דמן בכלי, זה אינו מכריח שכל האמור במשנה שם שוין, שהרי יש הרבה דברים שאינם שוים כולם, כמו זבחי שלמי צבור מעין לחם וכן אשם נזיר, כל האשמות באין בני שתיים ובכסף שקלים, ואשם נזיר ואשם מצורע באין בני שנה ואינם באים בכסף שקלים, וכן יש באשם מצורע שמעון גם קבלה "ביר", אבל בכל מה שמפורש במשנה כולם שוין.

אנב אעיר לרבינו שזכורני שאחר גדול כתב שפרק איזהו מקומן בלשונו היו שונין עוד ישראל בעת שהיו במדבר, וראה שאין בכל הששה סדרי משנה פרק שלם שאין בו מחלוקת, רק פרק זה.

# חידושי תורה

הרב משה ליב ציינורט וצ"ל

## בענין קידוש בלי בגודש הכלי

בכ"ש, ויכול להקטירו כשמסלקו מהשולחן בלי קידוש בכ"ש, והנה המשך הגמ' א"ל אינו מקדש, וע"ז מקשה איני והא אר"י השולחן מקדש למעלה למר י"ב טפחים ולמר ט"ז טפחים, ומשני א"ל אינו מקדש ליקרב אבל מקדש ליפסל, ויהי' לפי"ז הביאור פשוט שמקדש הלבונה לפסול בלינה, אבל ליקרב צריך דוקא לשים הלבונה בבזיכין.

והנה על פירוש התוס' ורש"י דהאיבעיא אם מקדש קומץ, וע"ז קא"ל אינו מקדש, וקאמר דמאי דאמר ר"י היינו מקדש ליפסל היינו ליפסל בלינה ובטבול יום, וע"ז מקשים התוס' הלא בין כך נתקדש בכ"ש גוף המנחה, וא"כ בלי קידוש שולחן נפסל, ומתמצים התוס' דאולי פירוש מקדש ליפסל היינו אם קמצו זר נפסל דאינו יכול להחזירו למ"ד דיכול להחזירו, והנה ביאור זה קשה מאוד דהא מ"ד דיכול להחזירו לפני קידוש הקומץ היינו מטעם דעוד לא נגמרה עבודת הקמיצה עד לאחר מתן כלי שרת, דאז נגמרה עבודת הקמיצה וע"כ צריך מתן כלי שרת הראוי להקטרה, ואז מתן כלי כזה מקדש קמיצת חור ליפסל שאינו יכול להחזירו, והיינו דנגמר עבודת הקמיצה כיון דנתקדש בכלי דכוותה גבי קמיצת כשר הראוי להקטירו, אבל אם נאמר כמו שהשיב שאינו מקדש אזי מאי קאמר מקדש ליפסל, למה יקדש ליפסל ע"י קמיצת זר כיון שלא

מנחת פ"ז ע"ב, גמ' בעא מיני' רמי בר חמא מרב חסדא שלחן מהו שיקדש קמצים בגודש שלו, הנה רש"י פירש בזה ב' פירושים, פירוש א', אם מקדש קומצי לבונה של לחם הפנים בלי בזיכין. פירוש ב', וכן פירשו בתוס', אם מקדש קומץ מנחה שקמץ בהיכל שיהי' כאילו נתן הקומץ בכלי שרת.

והנה אם נפרש דהאי בעיא על קומצי לבונה והיינו אם השולחן מקדש בגודש, ור"ל אעפ"י שאין לשולחן תוך דכולי' הוה גודש, או שיהי' הביאור אם שם הלבונה על גבי הלחם או בין הלחם אם מקדש שיוכל לקבל מכאן הלבונה ולהקטיר כאילו הי' בבזיכין וכמו שהביא רש"י ב' צדדין אלו, א"כ יהי' אולי הדין ג"כ שיעטרך עכ"פ אחרי שמורידו מעל השולחן לתת בתוך כלי שרת ולא גרע מכל קומץ מנחה שצריך להכניס בתוך כלי שרת לקדשו ולהקריבו, ואינו דומה לכשהלבונה בבזיכין כי אז הבזיכין הוה כלי שרת, או דנימא דאינו דומה לקומץ מנחה, דבשלמא בכל מנחה אעפ"י שנתקדש בכלי שרת קדושת הגוף לפני קמיצה ואף על פי כן הדין נותן שצריך אח"כ לקמוץ ולשים בכלי להקטירו, אבל בזיכי לבונה לא נתקדש קדושת גוף לפני שנותנו לבזיכין והלבונה אינו צריך שני קדושים, וא"כ כיון שנתקדש בגודש בשולחן יכול להיות לפי הסברא עכשיו שמקדש שאינו צריך עוד קידוש

וליישב כ"ז נראה לי דהנה בכ"ש לקדש דם יש ג' דרגות, (א) תחתית הכלי, (ב) אויר הכלי בתוכה ממש, (ג) אויר הכלי למעלה מדופני הכלי ר"ל מעל הכלי אבל לא בתוך הכלי, והנה קידוש ממש להקריבה צריך להיות בתוך חלל הכלי ושעכ"פ לא תהיה חציצה מתחתית הכלי לדבר המתקדש, עיין יומא ד' ג"ח ע"א, ואם לא ה' דבר חוצץ אבל נשאר תולה באויר בתוך הכלי אם כבר נכשר להקריבה, תלוי בכעניא בגמ' מנחות ד' י"א ע"א דבכו לקומץ בדופני הכלי אי מספיק תוך כלי או צריך הנחה בתוכו, ואמנם יכול להיות דאם ה' בתוך אויר חלל הכלי נקרא הנחה בתוכו, אבל כשדבוק בדופן הכלי כיון דיש בזה עיכוב המעכבו מליפול למטה מגרע גרע, אבל יותר נראה דבאמת ה"ר"ז תלוי בבע"י דגמ' הנ"ל, ויהי' לפי"ז לדצד זה דצריך הנחה בתחתית הכלי אעפ"י שזה ברור שתוך הכלי מקדש מ"מ אין קידוש זה מספיק להקריבה.

והנה דרך ג' שכתבנו אויר כלי למעלה מחלל הכלי שזה ג"כ מקדש הדם דאויר כלי ככלי, אבל באמת לא הוי בתוך הכלי, דהנה זה ברור דאויר כלי מעלה מחלל הכלי מקדש הדם ולכן צריך ליתן ורידיו על אויר הכלי (כדאי' בזבחים כ"ה ע"ב) כדי שיהי' דם מהצואר, ואם לא ה' מקדש הדם לא ה' מועיל כלום, ושוב הרי לא הוה דם מהצואר, אע"כ דאויר למעלה מהכלי מקדש הדם, אבל זה גם ברור שאויר למעלה מהכלי אינו מקדש ליקרב אף לצד זה דנאמר דאינו צריך הנחה בתוכו ומספיק תוך כלי, דהיינו דוקא בתוך אבל אויר כלי למעלה מחללו אינו נקרא תוך כלי, [עיין רש"י זבחים כ"ה ע"ב ד"ה אויר שאין סופו לנח]. ויש כדמות ראי' מגמ' מנחות ז' ע"א דמשני רב עמרם כגון שהחזירה לביסא גדושה ולא קידש הכלי, ואם נאמר דאויר כלי למעלה מהכלי מקדש ליקרב א"כ מאי משני הלא גם כאן בביסא גדושה הוי אויר הכלי למעלה מחלל הכלי, וקשה לחלק ולומר דזה נקרא אויר שאין סופו לנח, כיון דמין במינו אינו חוצץ, עיין בתוס' שם ד"ה וכי מהדר ל'.

נגמרה עבודת הקמיצה דהא אינו ראוי להקטירה ע"י קידוש זה, וצ"ע ג.

עוד יש לעיין לפי' התוס' ורש"י דהאיבעיא הוה אי מקדש קומץ היינו שקמץ בהיכל והניח הקומץ על השולחן אי השולחן מקדשו וכו' ומשני אינו מקדש ליקרב אבל מקדש ליפסל, ומפרש רש"י אינו מקדש ליקרב שעדיין יש לו לקדשו בכ"ש ליקרב, וקשה דזה ברור דאפי' אם ה' מתקדש על השולחן ליקרב, בע"כ כשרוצה להקטיר צריך להכניס בכ"ש להוליכו למזבח להקטיר וא"א ביד אליבא דחכמים דפליגי אר"ש ע"י דכ"ו ע"א, וא"כ מאי ג"מ אי מקדש או אינו מקדשו ליקרב, ואלא ע"כ נצטרך לפרש לפי"ז האיבעיא אי מקדשו ליקרב היינו שלוקח השולחן עם הקומץ עד המזבח ומקטיר, וכשדווחה הגמ' אינו מקדש היינו שצריך עוד להכניס בכ"ש ולהוליכו עם הכ"ש להקטיר.

והנה עוד פירש רש"י ז"ל במאי דקאמר אינו מקדשו ליקרב אבל מקדשו ליפסל, דהיינו שאינו מועיל חזרת קומץ למנחה כיון שנעשה שלא כמצותו וא"כ יהי' הביאור אינו מקדש ליקרב היינו שפסול כיון שנעשית שלא כמצותו, ולפי"ז ק"ל מאי קאמר הלא כיון דאמרינן דאינו מקדש ליקרב ממילא פסול אף שאינו מקדש ליפסל דהוה ל' כנשפך מצואר הבהמה על הרצפה, שוב ראיתי בקרן אורה דמקשה קוש"י זו.

והנה הרמב"ם ז"ל בהלכות פסולי המקדשים פי"א הלכ"ד וז"ל ש קמץ ונתן הקומץ למעלה על השולחן וכו' קדשו השולחן לפסול אבל אינו מקדשו ליקרב ואינו קרב עד שיקדשו בכ"ש הראוי לו, מפשט לשונו נראה שאותו הקומץ שקדשו על השולחן כשר להקריבה אם יקדשו בכ"ש הראוי לו אח"כ, והנה גם על הרמב"ם ז"ל קשה כיון דקאמר דקדשו השולחן ליפסל ולא ליקרב א"כ הוה ל' כנשפך מצואר הבהמה על הרצפה ונפסל להקריבה וא"כ איך קאמר אח"כ דאם יתנו בכ"ש כשר להקריבה.

להקרב, וא"כ יכול לקחת השולחן עם הקומץ ולהקטיר על המזבח, וא"ל אינו מקדש, ומקשי לו והארי' דמקדש, ומשני אינו מקדש ליקרב אבל מקדש ליפסל, כלומר דלגבי שאר דברים מלבד לחם יש לו דין אויר כלי ולא כלי, ולכן הדין שאם נתן הקומץ על השולחן נתקדש כדי שיוכל לקבל הקומץ בכלי שרת ולהקריב ולא הוה כנשפך מצואר הבהמה, והפי' מקדש ליפסל לפי"ז יהי' דהיינו שאם יחשוב מחשבה הפוסלת יפסל כיון שהשולחן מקדש כמו אויר כלי, וזה הביאור בדברי הרמב"ם שכתב מקדש ליפסל דהיינו במחשבה, ומ"מ הקומץ כשר להקריב כשמקבל אח"כ בכ"ש הראוי לו אם לא היתה מחשבת פסול בזמן שהניח על השולחן, ודו"ק.

והנה בבעיא דאם שולחן מקדש בגודש שלו כתב רש"י ב' פירושים, א' היינו שאם הניח דבר המתקדש על הלחם או בין לחם ללחם. ב' אפי' אם הניח על השולחן ממש הוה ל' כגודש כיון שאין לו תוך, הנה הבדל יש בזה דאם הניח על השולחן ממש הלא נוגע בכ"ש ומקרא מלא דיבר הכתוב - שמות ל' כ"ו ומשחת וכו' חושב כל הכלים ומסיים כל הנוגע בהם יקדש, וכמו כן הדין לענין אם ברוצין נתקדשו, ואם יהי' הפי' ברוצין מה שעובר על גדות הכלי א"כ נתקדשו על ידי שנוגע בדופני הכלי מבחוץ למ"ד מדת לח נתקדשו גם מבחוץ, דהנה הרי זה ג"כ כמו גודש שולחן כלומר שנתקדש ע"י מה שנוגע על השולחן אף שאין כאן תוך, וא"כ יהי' פי' הבעיא אם מה שדרך להניח בתוך הכלי אם גם שולחן מקדש בנגיעה לחוד או אינו מקדש, ואעפ"י שמקדש הלחם, שזה אין דרכו להניח בתוך הכלי, וכן ברוצין אעפ"י ששמן דרכו להניח בתוך הכלי מ"מ מה שעובר מבחוץ ואין נכנס בפנים התורה גילתה לנו שיתקדש אף שלא נכנס לתוכו, או שנפרש כמו בקומץ שנלמד מהלחם שאף דבר שדרכו תוך מ"מ מתקדש בגודש בנגיעת כ"ש.

והנה בסברה זו דנאמר דאעפ"י דאורי' כלי מקדש הם שלא יהי' עליו שם דם מהצואר מ"מ אינו מקדש ליקרב, יהי' מתוך קושי' השפ"א ז"ל בזבחים ד' י"ב ע"א בתוס' ד"ה ושמע מינה, דהקשו התוס' אין משכחת לה דיתוי מעיקרא ויהי' קדוש קדושת הגוף, ותיצרו דמשכחת לה כגון שקיבל הדם בכ"ש שיש בו מים דראשון ראשון נדחה ואח"כ חזר להיות בו מראה דם דהוה קדושת הגוף ודיתוי מעיקרא, עיין שם, והקשה השפ"א ז"ל כיון דברגע שמקבל הדם נתבטל במים וא"כ אח"כ כשקיבל מראה דם הוה ל' כנשפך מצואר הבהמה על הרצפה וא"כ אפי' אם לא נאמר דיתוי ג"כ פסול, והנה בע"כ קושי' השפ"א ז"ל כך היא, דהא ע"כ מדובר שמקבל בכלי מלא מים דאל"כ ברגע שמגיע אל תוך חלל הכלי לפני שנתערב במים כבר נתקדש הדם לזריקה, וא"כ שוב הוה ל' נראה ונדחה, וא"כ כיון דהוה כלי מלא מים לא נתקדש הדם בעת קבלה ופסל מטעם דהוה כאילו נשפך מצואר הבהמה ולמה לי טעם דיתוי.

אמנם לביאור הנ"ל ניתא דמיירי שכשקיבל הדם עבר הדם למעלה מחלל הכלי ונתקדש הדם שלא יהי' עליו שם נשפך מצואר הבהמה, ומ"מ עדיין אינו ראוי להקרכה עד שיכנס לחלל הכלי, ומכיון שהיה מלא מים א"כ נדחה מהקרכה והוה ל' דיתוי מעיקרא עם קדושת הגוף, ועיין בכל זה, וא"כ לפי האומר למעלה יהי' גם הדין אם בעת שהי' הדם על אויר חלל הכלי הושיט כ"ש אחר וקיבל הדם שפיר הדם כשר.

ועכשיו נבאר לבאר הגמ' לפי שיטת הרמב"ם ז"ל, הנה השולחן אין לו כלל תוך, והי' צריך להיות הדין דאינו מקדש בכלל ליקרב דלגבי השולחן הוה כל האויר מעל גבי השולחן כאויר כלי על חלל הכלי, ומ"מ גילתה לנו התורה דמקדש הלחם קידוש גמור כאילו הי' לו תוך ומונח בתוך חלל הכלי, ועכשיו מיבעי' בגמ' מאי הדין לגבי קומץ אם השולחן מקדשו קידוש גמור



## צבי חיים דישון

## בסוגיא דנסכא דרבי אבא

בפני ב' עדים אם יש לו מיגו נאמן וכדכ' הרמב"ן דלכן דאם אין הנסכא בפנינו נאמן] ואף דטענתו הוא דהוא שלו, והעד אינו יודע אם הוא שלו, אפ"ה אין דנים חיוב השבועה כלפי טענתו אלא כלפי הגדת העד שחטף, וכן משמעות לשון רש"י בשבועת דף לב: ד"ה הו"ל מחויב שבועה - על כרחו אם בא להתחזק בה הוי עליו לישבע שלא חטף וגו' עיי"ש - וכן משמעות הרשב"ם בב"ב דף לד. עיי"ש - וכן בעליות דרבינו יונה שם עיי"ש.

או דנימא - דפ' הוא דמחויב הוא לישבע ידיה חטף, ואף דכנ"ל אין העד יודע בידיעה למי שייך הנסכא אפ"ה שייך לומר דיש עדות והיינו דכיון דרואה מעשה חטיפה דהוא חוטף מחבירו - ומה שהוא ביד חבירו הוא בחזקת שלו - הוי כרואה מעשה גניבה ועדותו הוא שעל פי הדין אין הנסכא שלו וכיון דטוען החוטף דהוא שלו והעד רואה שחטף הוי כאילו מכחישם זא"ז בעצם הדבר למי שייך הנסכא וחל שבועתו כלפי טענתו וכיון דטענתו הוא דהוא שלו אמרינן דמחויב לישבע דהוא שלו רק דא"י לישבע - והא דא"י לישבע דהוא שלו - אף בלכאורה על זה ודאי שייך שבועה יתבאר בס"ד [ואף דביש לו מיגו נאמן דהוא שלו, אין להקשות דמוכח מזה דקודם אין ראיה דלאו שלו, דהרבה דברים מיקרי ראייה אבל יש מיגו נשתנה ובפרט דהוא מיגו בצירוף מוחזק, כגון חזקה א"א פורע ת"ו דהוא ראייה ברורה לגבות אפילו מיחמי אבל אם יש מיגו הוי ראייה להיפוך כדמבאר בב"ב ה:].

ולכאורה דבר זה הוא מחלוקת הראשונים דע' בתוס' ב"ב דף לד. דהקשה מהא דהכותב באבימי [פה]. דהשליח נתן מעות להמלוה לשלם שט"ח ולא החזיר השטר - וטוען המלוה דתפס בשביל חוב סטראי דאמרינן דיש להמלוה מיגו דיכול לומר דלא לקח כלום, ומחזינן דהשטר אינו פרוע ויכול

מבואר בגמרא דאם חטף דבר מחבירו בפני ע"א - וטוען שהוא שלו אמרינן דין מחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם - והיינו דכיון דא"י לישבע נגד העד צריך לשלם, ומלשון מחויב שבועה מבואר דבעצם יש עליו גם עכשיו חיוב שבועה אלא שא"י לישבע - ואפילו לתוס' דכ' שאין לו מיגו דהוי מיגו דהעזה להכחיש העד אפ"ה בלא דין מחויב שבועה וא"י לישבע משלם לא היה כאן חסרון דמגו דהעזה כדבארו האחרונים ע' בתרומת הכרי ס' ע"ה וע' קה"י בשם הח' הרי"ם וכן באבן האזל לס' ע"ה.

וא"כ מבואר דפשטות הסוגיא דנקרא מחויב שבועה וכיון דא"י לישבע משלם אמנם צ"ע דאם על ידי טענתו דרידי חטף נקרא מחויב שבועה למה באמת אינו נשבע, וע"כ דעל הטענה דרידי חטף לא שייך שבועה וא"כ צ"ב למה באמת מיקרי "מחויב שבועה" כיון דלא שייך שבועה.

וצריך לברר חיוב שבועה זו מהו האם פ' דע"א המעיד שחטף חפץ מחבירו והדין הוא דחוטף אין לו נאמנות לומר דהוא שלו [והיינו דאף דהדין הוא דאם רואים חפץ של ראובן ברשות שמעון שנאמן לומר דהוא שלו - כמבואר בריש ס' קלג, אבל אם חטף לפנינו אין לו נאמנות לומר שלו הוא וע' לקמן בזה] והגדת ע"א הוא לומר דלקח משל חבירו, וכיון דאם לקח אינו נאמן צריך לישבע שלא לקח - וזה דאמרינן "מחויב שבועה" וא"י לישבע משלם - מחויב שבועה פ' מחויב שבועה דלא חטף, וכיון דא"י לישבע דמורה דחטף משלם [ואין ראיה ממה שהקשו הראשונים דניהמניה שלו חטף במיגו - דאלמא דחיובו הוא חטף את שלו, דיכול לפרש ניהמניה במיגו ומי שיש לו מיגו ל"צ כלל לנאמנות דשבועה דכבר יש לו נאמנות דהוא שלו ואפילו חטף

שבועתו הוא דלא חטף וכנ"ל דכיון דאם בא לידו בחטיפה אין לו נאמנות לומר דלקח שלו לכך אינו שלא אלא בשבועה דשלו חטף.

ולכאורה אפ"ל דד"ו הוא ספיקת הראב"ד בפ"ד מגזילה ה' י"ג דע"ש ברי"מ כתב דין נסכא דר' אבא באופן דהכעה"ב לא היה שם בשעה שחטף הנתבע מביתו וכ' הראב"ד א"א וזהו תימה ומאחר שבעל הבית לא היה שם איך יש כאן טענת ברי כדי שיהיה זה מחויב שבועה שאינו יכול לישבע [דסבר דע"א צריך לטענת ברי וע' מ"מ] ואולי נאמר שאחר שימצאנה בידו טענת ברי הוא אע"פ שלא ראה כשהוציאו מביתו וגו' ומבואר דזהו ספיקו אם הטענה על החטיפה או דהוא שלו - ועיי"ש בהל' י"ז ובאבן האזל.

ודבר זה דהגדת העד הוא שאין הנסכא של החוטף מבואר בדברי קצוה"ח ס' עה-יב דכ' לתרץ קושית תוס' דלמה אין החוטף נאמן במיגו וכ' דלהעד שראה החטיפה לא שייך מיגו דהא רואה דשל חבירו חטף ולגבי העד הוי גזלן ובוה מיישב לשון הגמרא כיון דאמר דחטף הו"ל כגזלן - דפי' דלפי העד הוי באמת גזלן ולכך אין לו מיגו והיינו כנ"ל דלגבי זה שראה החטיפה הו"ל גזלן ואין לו נאמנות לומר דהוא שלו ושייך הגדת עדות דלאו שלו [ואף דדבר זה שכ' הקצות דלכך לא מהני מיגו של החוטף צע"ג וכמו שהק' האחרונים דכל דברי הקצות אינו אלא לגבי זה שנכלל בהגדת העד דהחוטף הוא גזלן אבל לגבי לומר דלגבי ב"ד שלא ראו החטיפה דאין לו מיגו אינו מובן דכלפי ב"ד יש לו מיגו אבל מ"מ בנוגע לדין מובן דראויים דזה הוי הגדת העד דזה חטף ואין לו נאמנות והכל נכלל בהגדתו].

שו"מ בתשו' תת"ס [אהע"ז ס' ק"ד ד"ה והנה] דכ' בא"ד להסביר ד' הש"ך למה בפני ע"א יכול לומר משטה ולא אמר דין נסכא דר' אבא וז"ל וטעמא ג"ל נכון דהא דאינו יכול לישבע בנסכא דר' אבא היינו משום דצריך לישבע את שבועה שחייבתו ע"א, ולכאורה ק' אדרבה אין כאן חיוב שבועה כלל שהרי אינו מכחיש העד וכל מי שאינו

לגבות בו ומקשים התוס' ולמה לא נימא כאן דין נסכא דר' אבא דיש ע"א שלקח, ותירצו דמיירי לאחר שתיקן היסת דאין כאן ע"א - וכ"כ הרמב"ן ורוב הראשונים, מובא בש"ך ס' נ"ח - אמנם בריטב"א בכתובות תירץ דליכא כאן נסכא דר' אבא דאילו אמר דלא לקח והיה העד מעיד דפרע לא היה כאן שבועה דאורייתא דאינו אלא ע"א מעיד שהוא פרוע דליכא על זה דין ע"א שבועה דאורייתא כמבואר בכתובות דף פו. ובשבועה דרבנן לא אמר משאיל"מ וכ"כ בחש' הרמב"ן מובא בבעל התרומות שער י"ט ח"ב וצ"ע על רוב הראשונים דהקשו כן ועיי"ש בנח' שרצה לפרש דמוכת דסברי דגם בדרבנן אמרינן משאיל"מ, וצ"ע דדבר מוסכם בס' ע"ה סעיף י"ד באין חולק דלא אמרינן משאיל"מ בשבועה דרבנן ועיי"ש בגר"א].

ועיי"ש בקצוה"ח ס"ק ד' ובמשובב מובא בנתיה"מ ס"ק י"א דמפרש דהשלוח הוי כמעיד שחטף דזה שראה דכשנתן לו לשם פרעון לקחו משום דבר שאין לו נאמנות עליו הוי כראה שהשני חטף ממון חבירו ומחייבו לישבע שלא גנב דבר משל חבירו וע' בחזו"א חו"מ ס' ח' ס"ק ח' דכ' דהפ' זה מאוד נכון [וכ' דהשגות הנתיה"מ לאו השגה]. ומבואר מזה דלהני ראשונים דסברי דכאן יש דין דמשאיל"מ ע"כ דאינו מעיד על המעשה לקחת מעות לחד דעל זה לא היה חייב שבועה דאורייתא אלא על כל המעשה שלפניו, דהיינו דלפי ראות עיניו יש כאן מעשה חטיפה ולא פרעון ובלא זה לא היה כאן דין שבועה, דלהעיד רק שכבר פרעו הוי דין ע"א שמעיד פרוע דאין על זה דין שבועה דאורייתא רק דמעיד על המעשה חטיפה דהוא גנב ולכך יש דין שבועה ויש דין משאיל"מ.

וא"כ גם בנסכא דר' אבא הוא כן ותלוי בזה, דלפי תוס' ושאר ראשונים בזה שרואה דאתד חטף מחבירו הוי כרואה דלאו שלו ואין החיוב שבועה להשבע דלא חטף אלא מחויב הוא לומר דלאו חוטף הוא אלא דאת שלו לקח, ולפי הריטב"א בכתובות ותרמב"ן בת'

פרע אין כאן דין חיוב שבועה על פיו דאינו ידוע כלל בזה בפרעון והר"מ למד דכיון דהשטר הוא בצירוף הגדת העד [וההוכחה נעשה מכח הגדתו] ובמקום זה בשנים מחייבין ממון מחייב שבועה גם בזה.

וזה ודאי דלא שייך לומר בזה דחיובו הוא לישיבע שלא לזה דע"א שאומר על הלוואה יכול השני לומר שפרעו ואין כאן שום סיבה שלא פרע, [וע' לשון רעק"א ח"א סי' קע"ח דבאופן שאומר הע"א שלוחו והוא אומר פרעתי לא מיקרי בכלל הגדת עדות דהגדתו לחיוב הוא כמאן דליתיה] אלא הוי כאילו יש כאן הגדה שלא פרע - דהיינו הגדת העד והוכחת השטר ביד המלוה הוי כהגדה, דלא פרע [מכת הדין דכל מקום שב' מחייבי ממון א' מחייבו שבועה] וכאן ודאי חיובו הוא לישיבע שפרע אבל כיון דהוא נגד החזקה [דשטרך בידך מאי בעי] א"י לישיבע, ומוכח כמאן דאין דין השבועה צריך להיות דוקא כמה שמעיד בפיו להכחישו אלא אף דמעיד דלוה ויש חזקה דלא פרע חל שבועה שלא פרע, - והיינו כיון דטענתו הוא דפרע, ולפי טענתו חל השבועה, דזה ודאי דאם יטעון שלא לזה ישבע שלא לזה להכחיש העד אף דיש שטר [דכלפי זה אין השטר כלום] וה"נ בנסכא אם יטעון דלא חטף ישבע ויפטר אבל כיון דטוען דשלו חטף י"ל דחזקה משתת"י שלו, דהנחטף מכחישו ומכח זה הוא חייב שבועה ושבועתו הוא ידידה חטף - וזה באמת פ' התחת"ס וכנ"ל.

ואף הרשב"א דחולק שם הוא דוקא בשטר דשם הגדת העד היה בשעת הלוואה דנכתב השטר שלוחו ומהראיה דלא פרע א"י כלום, וכמו שכ' הרשב"א שם "והם אינם יודעים אחר שנגמרה עדותם אם פרע אם לאו" ולכך צריך לצרף הגדת העד והוכחת השטר לחייבו שבועה וסבר הרשב"א דעל זה לא נאמר הכלל דע"א מחייבו שבועה, אבל בע"א דנסכא דרואה התטיפה מיד זה שיש לו חזקה דהוא שלו, וכשבא לב"ד להגיד עדותו בא לומר שחטף מיד זה שיש לו חזקה שפיר

מכחיש העד אין עליו חיוב שבועה ומה שייך משאיל"מ וצ"ל כיון דאגן סהדי מה שביד אדם הוא שלו א"כ הו"ל לענין חיוב שבועה כאילו מכחיש העד בזה שאמר שאינו של החוטף עכ"ל [וחלק השני דא"י לישיבע ע' לקמן בס"ד] הרי להדיא כנ"ל דחיוב השבועה הוא לישיבע דהוא שלו דהגדת העד הוי כאילו מעיד דלאו שלו ובזה יש ההכחשה.

### חיוב שבועה בע"א בשטר

וע' בר"מ פ"ד מטוען פ"ד ה"ח דע"א בשטר מחייבו לישיבע שבועה דאורייתא וע' בת' הרשב"א במיוחסת סי' צ' דכ' דהר"מ למד דין זה מהכלל דבכל מקום ששנים מחייבין אותו ממון א' מחייבו שבועה וכ' עליו, ואינו כן אלא כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון, ר"ל שאילו העידו שנים שהלוהו מנה, והלה אומר לא הלוני ה"ז מתחייב ע"פ עדותם ממש, ר"ל שאילו העידו שנים שהלוהו מנה והלה אומר לא הלוני ה"ז מתחייב ע"פ עדותם ממש ר"ל לשלם ממון, והלכך כשאין שם אלא ע"א אינו מחייבו ממון אלא מחייבו שבועה וכן וכנ", אבל כשהוציא עליו שטר שחותרים בו שנים והוא אומר שפרע, אינו מחויב לשלם משום עדותן של עדים ממש שהרי אין מעידין שלא פרע, והם אינם יודעים אחר שנגמרה עדותם אם פרעו אם לא, ולא מחמת עדותם אנו מחייבים אותו מכשיו אלא משום חזקה דשטרך בידך מאי בעי, ותדע לך דאילו במלוה על פה אע"פ שהלוהו בעדים והוא טוען פרעתי נאמן וכנ", מכאן אתה למד במלוה בשטר שאין יכול לומר פרעתי שאינו מחמת כח העדות בלבד של שנים אלא מכח החזקה דאנו אומרים חזקה לא פרע שאילו פרע לא היה מניח שטרו ביד הלוה, וכיון שכן כשהוציא עליו שט"ח שאין בו אלא ע"א וזה טוען פרעתי אינו מתחייב עליו שבועת ע"א שהרי אין כאן עדות כנגדו ולפיכך אין ראוי לומר בזה משאיל"מ עיי"ש בד', וכונת הרשב"א דכיון דאין הע"א יודע כלל שלא

[באופן דידוע בבירור דאינו שלו] וישבע דשלו הוא יהיה תלוי ב' תירוצים בתוס' בהא דכל חוטף אין לו מיגו דאם הוא משום דהוי העזה להכחיש העד אבל באופן זה גם עכשיו הוא כן, הוי מיגו טוב, ואם הטעם דאין לו מיגו משום דבצריך לישבע לא מהני מיגו [וד"ז צ"ב ואכ"מ] גם עכשיו לא מהני ועי' ברעק"א לגליון שו"ע סי' נ"א וכן בקצה"ח שם ס"ק א' דשניהם כווננו לד' הדיב"ש, ומבואר מזה דאפילו באופן שיכול לישבע להכחיש העד בהחלק של ידיו חטף ג"כ לא מהני שבועתו וצ"ב דאם יש כבר בירור של שבועה דשלו חטף למה צריך יותר.

ולפי הראשונים דחיובו לישבע הוא דלא חטף וכנ"ל א"כ כאן אע"ג דנשבע כבר ידיה חטף, לא מיפטר בזה כיון דאכתי העד קיים בהגדתו דחטף ובזה לא מוכחש ונשאר מחויב עדיין שבועה ומכח שבועה זו אמר על משאיל"מ זולת אם יש מיגו אבל לפי פ' השני דשבועתו הוא לישבע ידיה חטף צ"ב דאפילו אם לא יאמר העד דשלו חטף צריך לישבע דשלו רק דא"כ א"כ כאן דכבר נשבע דהוא שלו למה באמת לא יפטור.

וכדי להבין זה צריך בתחלה לברר למה באמת איי לישבע ידיה חטף כיון דזה הוי החיוב שלו ובאמת בסוף דברי החת"ס הג"ל כ' תשובה על זה וז"ל ומ"מ כיון שהעד לא העיד כן בפירוש שהוא של הנחטף לא הו"ל נשבע להכחיש את העד כמה שנשבע ידי חטפתי עכ"ל אבל גם דבריו צ"ב.

וצ"ל דבאמת שבועת ע"א חלוק משאר שבועת התורה דבע"מ אין כאן ראייה ברורה דהוא חייב אלא דררא וטענה חשובה ע' ב"מ דף ד. ובתוס' שם, ובשבועת השומרים כ' הראשונים [בריש כל הנשבעין טעמים עיי"ש] אבל בע"א ממ"נ אם אמת הגדרו קודם שבועה מה מהני שבועה, ובאמת ע' ב"מ דף ד. דרעה ללמוד העדאת עדים משבועת ע"א ומתוך מה לע"א שעל מה שמעיד הוא נשבע וכ' הראשונים דפירכא זו שניא מפירכות אחרות וא"כ כבר ללמוד מזה

מחייבו שבועה, דעכשיו נכלל בהגדתו דראה מעשה חטיפה.

וע' בקו"ש למס' ב"ב (תרח) שהבין דכוונת הרשב"א הוא דאין ע"א מחייבו שבועה היכא דהגדתו צריך לצירוף חזקה ולכן הק' מנסכא דר' אבא ועי"ש אמנם צ"ע בזה וכנ"ל דשם אינו נכלל בהגדתו משא"כ בנסכא דר"א וכנ"ל [אמנם ע' בנח"ס מו"ר דכ' מעצמו סברת ק"ש לתוך תוס' בכחובות דף כו עיי"ש].

ובאמת נראה מד' הרשב"א דשבועתו בנסכא הוא דשלו חטף וע"ב משום צירוף החזקה דמשתח"י שלו דעי' בח' לשבועות דף מה' דבתחלה כ' דהטעם דבחשוד לא אמר משאיל"מ אלא כנגדו נשבע ונוטל משום דברצונו היה נשבע אם היו מניחים אותו לישבע, ושוב דחה סברא זו דגם בנסכא דר' אבא רוצה הוא לישבע ידיה חטף ואעפ"כ אמרינן משאיל"מ ולא צריך כנגדו לישבע עיי"ש ואם שבועתו הוא דלא חטף מה מועיל שרוצה לישבע ידיה חטף שאין זה שבועתו, דשבועתו הוא דלא חטף וע"כ דשבועתו הוא ידיה חטף ולכן שפיר שייך לומר דרצונו לישבע אלא דאין מניחים אותו לישבע. [והוי ממש כחשוד דיכול לישבע אלא שאינו מברר, וכן הוא כשנשבע ידיה חטף וע' להלן].

ועי' נמי בח' לרף מא. שהק' דאם יש היפוך שבועה מה"ת למה אמרינן בנסכא דר' אבא משאיל"מ יתייב התובע שבועה ידיה חטף על ידי היפוך עיי"ש הרי זה ג"כ כנ"ל דחיובו השבועה הוא ידי חטף ולכן שייך להפך אבל אם היה שבועתו דלא חטף לא מסתבר דהיה כאין דין היפוך על ידי חטף דאין זה שבועתו אלא שבועה אחר. ועי' לקמן בד' הרשב"א בתשובה.

## מעם דלא מחני שבועה

### דירדיה חטף

והנה בריב"ש ס' שצ"ב א כ' דבנסכא דר' אבא אם יעיד העד חטפת חפץ דאינו שלך

דצריך לישבע בדוקא על מה שמעיד [וצ"ע בזה לפי ביאור האחרונים דהטעם דהר"י מיגא"ש סבר דע"א צריך טענת ברי הוא משום דעיקר השבועה על ידי טענת התובע וטענתו מוחזקת על ידי ע"א וצ"ע].

ולכן אם שבועתו הוא נגד העד, שפיר קמשתבע דאחר השבועה נתברר לנו דשיקר העד בשבועתו [או לפי המהרש"ל דהוי ספק] אבל אם העד מעיד דחטף וכוונתו מחמת חזקה משתח"י שלו דלאו שלו הוא אבל נגד חזקה לא שייך שבועה, דאי לומר דמכחיש חזקה בשבועה לומר דהחזקה משקר ומעולם לא ניתן דין שבועה להכחיש חזקה דלא מהני שבועה כנגד חזקה, וזה הפ' דנכלל בעדותו דלאו שלו אבל להכחיש ד"ז א"י דלא על זה ניתנה דין שבועה וכנ"ל - וזה ג"כ ביאור ד' החת"ס הנ"ל דכיון דאינו מכחישו בשבועתו לא מהני. וכן הוא באופן הר"מ דע"א בשטר דנגד שטרך בידך מאי בעי לא שייך שבועה רק נגד העד וזה אינו נשבע, ובוה מובן דאע"ג דאמר העד דידי חטף ונשבע נגד זה ואמרינן דשיקר בעדותו דהוא שלו [או דהוא ספק] אבל עדותו דחטף עדיין במקומו דהיינו הגדת החוטף דנכלל בזה חזקה דהוא שלו וזה אינו מכחיש ולכך מטעם שבועה לא מהני [ - ורק מטעם מיגו וזה תלוי בב' תירוצים כתוס' ] ובאמת מפורש כן בנימוק"י בב"ב דכ' ומשום הכא אינו נאמן לישבע דדידיה חטף כי היכא דלא מצי למימר הכא אי איכא שני עדים דודאי היה מחייבין אותו ממון לפי שהתורה האמינה לעד א' כשנים לענין ממון והיינו דכיון דהוא כשנים אם אינו מכחישו וכאן שבועתו אינו מכחישו ולכן אין שבועה מברר, וע' בהג' א"י שהגיה אבל להנ"ל ל"צ.

וע' נמי ברעק"א ב"מ דף ג' דהק' על תוס' דף ג' דכתבו דע"א אין ראיה דכופר הכל פטור משבועה משום דנפק"מ לטוענו ספק, והק' דיש עוד נפק"מ הא דר"י אבא דלולי דין ע"א רק תביעת הבע"ד היה מהני שבועתו ועכשיו לא מהני ומבואר דאע"ג דנשבע

דענין אחר לגמרי ולכן אף על ידי לימוד דמה מצינו א"א ללמוד מזה. ולכן הוצרך הגמרא לחזור וללמוד מגלגול שבועה [ועיי"ש באחרונים].

וביאור הדבר הוא דע"א השבועה הוא להכחישו והיינו דקודם השבועה באמת היה מאמינים להעיד וכלשון הרמב"ן והר"ן כאן בסוגיין דע"א כל זמן שלא נשבע הרי הוא כשנים [ושיטת הר"ן בשבועות דף מא. דגם מיגו לא מהני נגד ע"א דהוי כמיגו במקום עדים] אמנם לאחר שנשבע הוי העד כמאן דליתא דהשבועה הכחישו - וזה פ' הגמרא על מה שמעיד הוא נשבע דהשבועה הוא להכחישו.

וראיה לזה מד' הרמב"ן בת' מובא ברמ"א ס' לד' סעיף כו דאחר שהעיד עליו העד ונשבע - אפילו ב' פעמים לשני עדים א"י לפוסלו - ועיי"ש בסמ"ע ס"ק ס"ח דה"ט דכיון דהאמינותו תורה בשבועתו נגד כל א' מהן הרי עדותן כענין זה כלא היו עיי"ש והיינו כנ"ל דאחר השבועה נאמן יותר מהעד, ואפילו להתולקים כ' הרש"ל ביש"ש [ב"ק פ"ט ס' מ"ז מצוין בש"ך שם] דכ' דלא אמר דהעד, נפסל אלא עומד בחזקתו רק שזה נשבע כנגדו משום מאי סמכת הוא וגו' והיינו דנעשה ספק, אבל פ' הוא דשבועתו הוא להכחישו הוא.

וע"ע בעליות דר"י בב"ב שם דכ' "אבל קם הוא לשבועה להשביע המכחיש עדותו, שחייב הנתבע לישבע דאין העד מעיד אמת" - עיי"ש בד' והיינו כנ"ל וכ' דכאן בנסכא דר"א אינו יכול להכחישו.

וע' נמי בתש' הר"י מיגא"ש המובא בשטמ"ק בב"מ דף ד' וס"ל דכ' דנוסה השבועה של ע"א שונה מנוסה שאר שבועת דהיכא דע"א מכחישו ונשבע שאינו חייב כלום לא מהני וצריך לישבע שאינו חייב מה שמעיד העד, עיי"ש והיינו כנ"ל דכל ענין שבועה זו הוא להכחיש דברי העד ולזה צריך להיות נוסח שבועתו ובוה פירוש דברי הגמרא מה לע"א שכן על מה שמעיד נשבע

בתורת משכון והתובע מודה לו רק טוען  
דהיה על סך קטן וזה משלם לו והנתבע  
[המלות] טוען שהיה יותר דהוא נגד כל  
המשכון, אם אמרין כאן ע"א יתחייב  
שבועה ומשאל"מ כבנסכא דר' אבא או לא  
- ועיי"ש בש"ך דאין השאלה דוקא בע"א כי  
ה"ה בשני עדים ג"כ דינא הכא, והשאלה הוא  
מי מיקרי המוחזק במשכון אם הלוח או  
המלוה ותלוי בפלוגתא דבע"ח קונה משכון,  
אמנם לשון הרמ"א דכ' הפלוגתא בע"א  
משמע דהשאלה דוקא בע"א ולא בשני עדים  
וכ"כ בט"ז ובש"ך וע' בהג' הגר"א שם [קרב]  
דכ' דטעם הרמ"א הוא משום דסמך על ד'  
הרשב"א בתשובה תתקצ"ח דכ' על אופן זה  
דמשכון אין כאן שבועת ע"א וז"ל וכל שכן  
דלא דמי לנסכא דר' אבא שהרי העד מעיד  
שחטף והוא כגזלן קצת - ומסיים שם וחלוק  
שכתבתי בין זה ובין נסכא דר' אבא קצת  
ראה מעובדא דאבימי בריה דר' אבהו  
שבפרק הכותב, ודוק ותשכח, והגר"א חלק  
שם וכ' דאי' לפרש כן דאי' היה לו לחלוק  
גם על ד' הר"מ דבהלואה במעיד [שהוא  
ת"ז] חייב לשלם משום משאל"מ והיינו  
דאין דין דנסכא דר' אבא דוקא בגזלן וה"ה  
בהלואה נמי. וכ' דע"כ צ"ל דחסרון דברים  
יש ברשב"א - אמנם ד' הרמ"א מבואר דלא  
כד' וכן ע' בס' עה - סעיף יג בגר"א לו פ"י  
הגר"א ד' הרמ"א דהטעם דבמשכון אין כאן  
שבועת ע"א הוא משום דנסכא דר' אבא הוא  
דוקא בגזלן, וע' בהג' אבן האזל [בהוספות  
לטוען ונטען] לס' עה דכ' דר' הרשב"א  
באותו תשובה מוכרחים כן דכ' דבזה מתורץ  
הקשיא דאבימי והיינו דכ' יסוד חדש  
בשבועות ע"א והיינו משום דדוקא בגזל  
ולא באופן אחר אבל צ"ב ק' הגאון דגם  
בהלואה יש דין דנסכא דר' אבא.

ולפי הנ"ל יכולים לבאר דלפי מה שכ'  
דשבועה דנסכא דר' אבא הוא ידידה חטף,  
וכ' דמוכח להיות כן דכיון דהדו"ד הוא לזה  
ע"כ דהע"א בא לגבו זה, והא דידוע דלאו  
שלו י"ל דכיון דהדין הוא דלאו של החוטף  
משום דחוקה משתח"י שלו אינו באופן זה

דהוא שלו דבזה טוען התובע וכופר הכל  
חייב שבועה אבל אם יש ע"א על החטיפה  
לא מהני שבועה זו.

### דין עד המסייעו דידידה חטף

וע' בקצוה"ח פז-ט ומצינו רעק"א בס'  
ע"ה יג דהביא ד' התשב"ץ בשטמ"ק ב"מ  
דאם יש ע"א המסייעו דשלו חטף פוטרו  
משבועת נסכא דר"א, וצ"ב דאם שבועתו לא  
מהני וכנ"ל למה מהני עד המסייעו ולמה  
יהני דין דעד המסייע יותר משבועתו וע"כ  
דלמד דשבועת נסכא דר' אבא חיובו הוא  
לישבע שדידיה חטף דאם חיובו היה לישבע  
שלא חטף, ודאי לא מהני ע"א במאי שאין  
חיובו לישבע, דע"א לא מהני אלא במקום  
שבועה, והא דאינו יכול לישבע בעצמו הוא  
כנ"ל כיון דאי' להכחיש העד נשאר עדותו  
העד קיים והוא כשנים כ"ז שלא נשבע אבל  
אם יש לו עד המסייעו דהוא מברר בעצם  
[לא משום דמכחיש העד] מהני גם באופן זה  
דיש כשנים לגבי שבועה דמעיד דשלו הוא  
ודו"ק בזה.

עכ"פ נתבאר ב' מהלכים בחיובי השבועה  
דנסכא דר' אבא א) חיובו להשבע שלא חטף  
ב) ידידה חטף, ובתבנו דחלוי בתירוצים  
דהראשונים בהא דאבימי.

והנה לפי הראשונים דהוא דלא חטף, אף  
דאין הדו"ד על זה אבל כיון דאמר דחטף  
ואילו היו שנים היה מחזיר גם עכשיו יש  
שבועה כזו אף אין הכשתם כלפי זה [וד"ז  
יש להביין יותר דזה הכלל דכל מקום ששנים  
מחייבין אותו ממון א' מחייבו שבועה וכיון  
שבשנים מחייבין אותו ממון דאין לו נאמנות  
כן בע"א - וע' כע"ז בת' חת"ס חו"מ צח  
דכ' דהא דכ' הריב"ם דאין לו מיגו אף דיכול  
לישבע שלא חטף דיש דין או שבועה או  
תשלומין והא גם בשנים עם מיגו היה נאמן  
וכ' דכיון דבשנים לא היה מיגו זו, גם בתד  
אין לו המיגו דזה המדה כל מקום שב'  
מחייבין ממון א' מחייבו שבועה].

וע' בס' עב סעיף י"ח הביא הרמ"א ב'  
דעות אם ע"א מעיד שקיבל הנתבע חפץ

דהבעלים נתנו ולכן שלא בפני הבעלים לא מהני או דזה בעצמו שראין שלקח שלא בפני הבעלים הוי ראייה שנתנו לו, והביא ראייה מנסכא דר' אבא דאין החוטף נאמן ש"מ דאין חזקה בהכי עיי"ש [ומובא בקצוה"ח קלו-א] ומבואר מד' דעדות דנסכא דר' אבא הוא משום זה לבד דאין לו חזקה - וכמו בהא דמשכון, אמנם לתרץ תוס' צ"ל דודאי שאני דרואין מעשה חטיפה והוי כראו גזילה והוי דבר אחר לגמרי.

ובזה יש מקום להבין ד' התש' מהר"ם [בת' מימוניות משפטים פ"א] דכ' דהא דאין דין כנגדו נשבע ונטול בנסכא דר' אבא דיש לו עד המסייעו בזה שמעיד דחטף - וע' בת' רעק"א קע"ח בהגה"ה דהק' דבמה מסייעו דהוא שלו הא אינו מעיד אלא דחטף וצריך לישבע דהוא שלו, ולפי"ז מובן קצת דהוי כאילו העיד דאינו שלו ושפיר הוי עד המסייעו ובהו יש להבין לשון המהר"ם בתש' [דפיס פרג ס' תחקנד] ועוד ראייה דהיינו טעמא דנסכא דר' אבא דפטור מן השבועה, מפני שהעד מסייע לתובע דע"י שבא ואמר חטף חשב ליה לאידך אינו יכול לישבע ולהכי אף שכנגדו לא ישבע מפני שהעד מסייעו ליטול בלא שבועה עכ"ל, כונתו הוא דכיון דמחייבו שבועה ע"כ הוא מפני שכמעיד דלאו שלו ולכן הוי עד מסייעו דהוא שלו, ושוב מצאתי בשו"ח שו"מ כרך ב' ח"ב סי' נ"ב שכ' כן עיי"ש.

וע' בכעז"ט שער יט ח"א סימן ג' דכ' לדון בפרעו מנה סתם בפני ע"א אם יהיה דין נסכא דר' אבא אם יטעון אח"כ סיטראי ובי' יולנסכא לא דאמי דהתם נחת לה בתורת גזל" והביא ראייה מאבימי ועיי"ש בגידו"ח דהק' דל"צ דוקא גזל לדין נסכא דר' אבא אלא גם כהלואה שייך דין זה וכדמבואר בבכע"ט [י"ב ח"ב סי' ב'] דאם טוען לא לזה ובא ע"א דלוה חייב לשלם [רכל האומר לא לזוית' כאומר לא פרעתין] אף שחזרו אח"כ לומר פרע היחזק כפרן, - ולפי הנ"ל מובן דכונתו דע"א מחייב שבועה דוקא במעיד בבירור אבל כיון דפרע סתם ואינו בא רק

דחטף ממילא מעיד דלא שלו דהיינו דהדין אומר דלאו שלו אף דאין כאן בירור אלא מכת חזקה, מר"ק זה פירוש אחד בנסכא דר' אבא, ולפי"ז גם באבימי צריך לומר דיש שבועה כיון דאין לו נאמנות דסיטראי אף דאינו יודע בודאי, אבל כיון דהדין אומר כן יכול להשביעו ולפי"ז גם במשכון אע"ג דלהעד גופיה יש ספק אבל מן הדין אינו שלו יכול להשביעו דהדין הוא דחזמ"ק מכריע דצריך להחזירו.

אמנם י"ל יותר דאם רואין לפנינו מעשה חטיפה הוי כמעיד בבירור דלאו שלו לא משום דאין לו מוחזק וצריך להחזיר למר"ק אלא דיש כאן מעשה גזילה, וא' שגזול לפנינו ודאי לאו וכן כהלואה שטוען ת"ז הוי כמעיד בבירור שלוה ולא פרע, אבל באבימי דודאי אין כסף הפרעון למר"ק, והשאלה רק אם יש לו חוב אחר, דאין כאן מעשה גניבה אלא טענת סיטראי דזה טענה בעצם אלא שאין לו נאמנות להוציא לאו כרואה בעיניו מעשה גזילה, וסברא הוא כעין סברת הרשב"א בתשובה הנ"ל דע"א צריך להעיד על הדבר בשלמות ולא פרט א' דעל ידי זה יהיה דין חזקה. דע"א אינו מיתייב שבועה אלא על דבר דנכלל בעדותו, והיינו דמאתר דיש חזקה משתח"י שלו הוא דאה בעיניו דהחוטף גנב אבל כאן דלמעשה אינו יודע כמה חוב נשאר במשכון לא שייך שבועת ע"א.

ובזה מתורץ למה באבימי אין כאן דין דע"א, דלמעשה אין לו שום ידיעה מחוב סיטראי ולכן במשכון דגם העד אינו יודע אם הוא שלו או לאו ליכא דין דע"א דא"י להעיד דלאו שלו אלא דהוא ספק לו ויש מר"ק ועל זה לא נאמר דין דע"א ובאמת כעין ד"ו מבואר בד' הסמ"ע ע"ה לה וע' בת' ס"ק י' שביאר דבריו עיי"ש.

ובאמת ע' בהג' מימוניות פ"ט מטוען דכ' לגבי פלוגתא דריצב"א ותוס' אם אחד טוען על דבר שלקח מרשות בעליו שלא בפני הבעלים אם נאמן לומר שלו ופלוגתתם הוא אם חזקה משתח"י שלו הוא משום דתולין

ומיותר א"י ואפשר דאכל לא יתחייב שבועה וצ"ע דמין הדין באין לו עדי חזקה צריך לשלם הפירות היכא דלא אכל ג' שנים דליכא ממ"נ וע' באחרונים שעמדו בזה, ולפי"ז מובן דסבר דע"א אינו מחייב שבועה אלא במעיד כודאי דחייב ולא במעיד דחייב מספק, ולכך דוקא במעיד דלא אכל כי אם ב' שנים - ולא במעיד סתם ב' שנים.

לסלק המיגו לא אמר בזה דין שבועת ע"א וכנ"ל. וזה מובן אפילו אם השבועה הוא דלא חטף מ"מ צריך להיות דידעו דאינו שלו אבל כאן לא ידעו כלום.

ובזה יש לפרש ד' הרשב"ם במסקנא שכ' אלא אי דמיא לדר' אבא לב' שנים ולפירי ועי"ש שכ' וכגון שמעיד שלא אכל כי אם ב' שנים, ומשמע דאם מעיד שאכל שני שנים

יחושע ואב סגל

## ברדין מילת זכריו ועבריו המעכבתו בפסח

הפסח ילפינן דערלות שלא בזמנה לא הויא ערלות ומותר לסוך שמן של תרומה לקטן הפחות מבן ח'.

ואף שבגמ' דייק רבא מקרא דהמול לו כל זכר האמור בפסח שדין עכובר מעשיית הפסח מיתלא חלי בחיוב מצות מילה המוטל עליו וא"כ איך נילף מהכא לתרומה וכד' שאין הקטן הפחות מבן ח' חשוב ערל, נראה לומר דס"ל להנך רבוותא דמקרא דהמול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו שמענו שרק הערלה שמוטל על האב החיוב למולה היא הקרויה ערלה והיא המעכבת את האב מלעשות הפסח, וכן היא דמשוי ליה לקטן להקרא ערל לכל דיני התורה, וערלת הפחות מבן ח' שאין מוטלת על אביו המצוה למולו אינה קרויה ערלה לכה"ת ולפיכך אינה מעכבת את אביו מלעשות הפסח וכן מותר לסוכו בשמן של תרומה.

ב. והנה הרמב"ם פוסק בהלכות מילה (פרק א' הלכה ז') שקטן הנולד מהול צריך הטפת דם ברית ומינה דכל זמן שלא הטיף אביו ממנו דם ברית הרי הוא מעכבו מעשיית הפסח, והקשה הגר"י מפוניבז' בספרו זכר יצחק [סימן ג'] דא"כ אמאי מתיר הרמב"ם בהלכות תרומות (פרק ז' ה"א) לקטן שנולד מהול לאכול בתרומה אף קודם שהטיפו ממנו דם ברית.

ותירץ שהאיסור ערלות הנוהג בתרומה מיתלי חלי במציאות של ערלה ובדרכתיב כל ערל לא יאכל קדש ואשר על כן אותו שנולד מהול וערלה אין לו אף שמוטל עליו להטיף דם ברית מ"מ לא מיקרי ערל ומותר הוא באכילת תרומה, משא"כ לגבי עשיית הפסח ששם המצות מילה המוטלת עליו היא שמעכבת את האב מלעשות או מלאכול הפסח, ולפיכך גם מצוה זו של הטפת דם ברית המוטלת על האב לעשותה מעכבתו מעשיית הפסח.

ביבמות (עא.) קמביעאי רב חמא בר עוקבא אם מותר לסוך קטן ערל בתוך שמונה בשמן של תרומה, והיינו אי ערלה שלא בזמנה מעכבא ומשוי עליה דין ערל או לא מעכבא ומשוי ולא מיקרי ערל. ובאה הגמ' לפשוט בעייתו מהא דקיי"ל שמילת בניו הערלים של האדם מעכב וכן מילת עבדיו הערלים מעכבתו הן בשעת עשיית הפסח והן בשעת אכילת הפסח. ובשלמא בעבדיו שלא היו בשעת עשיה והיו לו בשעת אכילה משכחת לה בשקנה עבדים ערלים בניו ובניו, אך טרחינן למידע איך משכחת לה בזכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה, לא דאיתלוד בין עשיה לאכילה וש"מ דערלות שלא בזמנה הויא ערלות, וקדחי רבא דאינה ראייה ומשום דהמול לו כל זכר אמר דחמנא ואז יקרב לעשותו והאי קטן שבתוך ח' לאו בר מהילא הוא וודאי שאינו מעכב את אביו מלעשות הפסח. ולכאורה מבואר בדחייתו של רבא שאף אי נימא דבעלמא ערלה שלא בזמנה הוי ערלות ואוסרת לסוכו בשמן של תרומה מ"מ אין היא מעכבתו בפסח משום דהתם קפיד רחמנא על "ואז יקרב לעשותו" והיינו שמצות מילה המוטלת על האב היא המעכבתו מלעשות הפסח ולפיכך קטן בר ח' אף ששם ערל עליו אינו מעכב את אביו מהפסח לפי שאינו מצווה על מילתו.

וכן הביא המאירי בשם יש מן הגאונים הסוברים שאף בפסח אין מילת פחות מבן ח' מעכבת את אביו מעשיית הפסח אפ"ה לא איפשיטא בעיא דרב חמא בר עוקבא ויש מקום לאסור לסוך קטן פחות מבן ח' בשמן של תרומה משום דערלות שלא בזמנה הוי ערלות.

אכן המאירי עצמו הביא חכל ראשונים הסוברים שממה שפשיטא לן שאין מילת פחות מבן ח' מעכבת את אביו בעשיית

האדון שיש לו עבדים אינה מחמת המצות מילה המוטלת על האדון אלא שעצם הערלות שיש בעבדים שברשותו היא המעכבתו והסברא נותנת שהרי עבדים קנין כספו הוא וא"כ העיכוב הוא משום ערלות דאיכא ברשותו ואילו בנו דאינו קנין כספו הוה עיכובא משום ביטול חיוב למול את בנו דרמיא עליה, ובוה שפיר סובר הרמב"ם שאף השפחות שברשותו מעכבות אותו מעשיית הפסח כל זמן שהערלות של הגויות בהן והיינו כל זמן שלא טבלו לשם שפחות.

ובזה נבין דיוק אחר המבואר ברמב"ם בהלכות קרבן פסח (שם) שבעיכוב האב מלעשות הפסח כתב שמילת בניו הקטנים היא המעכבתו ואילו לגבי מילת עבדים המעכבת את האדון כתב שמילת עבדיו בין קטנים ובין גדולים מעכבתו.

והיינו שעכוב האב לפי שהוא מחמת המצות מילה המוטלת עליו א"כ הוא דוקא בבנו הקטן שחיוב מילתו רמי על האב, אך כשגדל הבן ומיחייב איהו ליממהל נפשיה ששוב אין מצות מילתו מוטלת על האב אין האב מעוכב מעשיית הפסח, משא"כ בעכוב האדון שאינה מחמת החיוב מילה אלא שהערלות שברשותו היא המעכבתו מלעשות הפסח לפיכך בין מילת עבדיו הגדולים ובין מילת עבדיו הקטנים מעכבת את האדון מלעשות הפסח שהרי כל זמן שלא מלן איכא ערלות ברשותו, ומה"ט נמי סוברת התוספתא שפסקה הרמב"ם להלכה דטבילת שפחותיו מעכבתו לפי שכל זמן שלא הטבילן לשם עבדות איכא ערלות ברשותו וכדאסבר לן הגר"ח.

ויש לעיין ביסודו של הגר"י וצ"ל ממה שהעתיק הרמב"ם לדינא בפרק ה' מקרבן פסח הלכה ה' את דין התוספתא שכשם שמילת עבדיו מעכבת את האדון מעשיית הפסח כך טבילת שפחותיו לשם עבדות מעכבתו ודבר זה מפי הקבלה שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים.

ובאר הגר"ח בחדושו שמאחר ואמרינן בנדרים שאפילו מולי עכו"ם קרויים ערלים וכדאיתא בקרא כי כל הגויים ערלים א"כ הסרת הערלות של הגויות היא המעכבת את האדון מלעשות הפסח, ולפיכך אף שבשפחות אין מוטלת על האדון המצוה למולן אפ"ה הערלות של הגויות דאיכא על השפחות היא המעכבת את האדון מעשיית הפסח.

ולכאורה לפי"ז נמצא דגם מילת עבדיו המעכבתו בעשיית הפסח הוא לא מחמת המצות מילה המוטלת על האדון אלא מחמת עצם הערלות של הגויות המוטלת על העבדים וזה דלא כהוכחת הגר"י מפוניבו' הנ"ל דמצות המילה היא המעכבתו מלעשות הפסח שלפיכך אף אבי הקטן שנוול מהול מעוכב מעשיית הפסח עד שיטיף ממנו דם ברית.

ג. והנראה דסובר הרמב"ם שחלוק דין העיכוב מעשיית הפסח של האב שיש לו בן למולו מעיכובו של האדון שיש לו עבדים למולן.

ונזה דעיכובו של האב הוא רק מחמת המצות מילה דרמי על האב וכדהוכיח הגר"י ממה שהאב מעוכב מלעשות הפסח כשיש לו קטן שנוול מהול ומחמת שמוטלת עליו חובת הטפת דם ברית, אמנם עכובו של

יצחק יהושע שור

## דין הרחקת תנור

[קנה] כרש"י: [שאף בעליה צריך להרחיק ד' אמות בגובה משום טעמא דחששא של כל השכנים שבבתים הסמוכים לזה, וכן כתב גם להלן:] ונראה דאפילו כל אדם בביתו חייב להרחיק שעורים הללו מפני השכנים שמעכבים עליו.

אמנם יש מהראשונים דס"ל שהרחקה זו היא רק בין שכן לשכנו שדר על גבו, אך בלא"ה אין צריך לחשוש לתביעתם של שאר בני העיר, וכ"כ בתוס' [ב"ק, שם. בד"ה לא יעמיד וכו']: שיכול לעכב עליו בעל העליה אם הבית של אחד והעליה של אחר היה מעמידו בעליה בעל הבית מעכב, ובקונטרס פ"י לענין בני העיר וכו', ע"כ. וכ"נ ברבינו גרשום כאן כשיטה זו שהזיק זה אינו אלא במזיק את חברו הדר למעלה, וגם המאירי מדגיש שמתני' מיירי בבית לאחד ועליה לאחר דייקא, [וכ"ה בדבריו בב"ק סא, ב, ובב"מ קיח, ב. יעוי"ש].

ונראה לפענ"ד לבאר את מחלוקתם, דהנה בד' אבות נזיקין (אשר דיניהם מפורשים במס' בבא קמא), חייבו חכמים את שמירת המזיקים שלא יזיקו - "ושמירתן עליו", וטיבה של שמירה זו אינה אלא שמירה באופן רגיל של שמירה, אבל אינו מחוייב להרחיק ולעשות הרחקות מיוחדות בכדי שלא יבואו להזיק לאחר זמן, אלא רק לשמור עליו בעת שיכול לבוא בקל שייגרם נזק לחברו ע"י המזיק - ממונו, ואז חייב לשמור את ממונו שלא יזיק, ובר מן דין ראו חכמים לקבוע באופנים מיוחדים דיני הרחקות, והיינו הרחקת שכנים שבפרקין שאף שאינו מזיק עתה מ"מ כיון שיבוא לאחר"ז או שיש חשש לכך יכולים לתבוע אלו שיכולים לינוק את הרחקת המזיק, וכמבואר בנתיבות [קנה, יח] בהבדל שבין דינא דב"ק לאלו המפורשים בפרקין.

בבא בתרא [כ, ב] במתני': לא יעמיד אדם תנור בחוץ הבית אלא אם כן יש על גביו גובה ד' אמות, היה מעמידו בעליה צריך שיהא תחתיו מעזיבה שלשה טפחים, וברש"י בד"ה עד שיהא תחתיו מעזיבה: שלא תבער תקרה תחתונה של עליה, ועל גביו ד' אמות, ע"כ. הרי שלרש"י אף בעליה צריך להרחיק מעל גבי התנור ד' אמות, ולא רק במעמיד התנור בחוץ ביתו משום דיש חשש הבערת תקרתו שהיא קרקעו של בעל העליה, אלא אף בעל העליה צריך להרחיק מתקרתו שלו ד' אמות.

והצורך להרחיק בעל העליה מתקרתו הוא משום החשש שתבער האש בתקרתו, ואח"כ תעבור הדליקה גם לבתי השכנים הסמוכים לבית זה וכן לכל בתי העיר, וכל בני העיר יכולים לתבוע הרחקת, וכ"מ ממש"כ רש"י בד"ה ואם הזיק: משלם מה שהזיק ואעפ"כ מעכבים עליו השכנים, ושכנים שכוונתו על כל השכנים שנספקת להם סכנה מהדלקת האש, ושמשו"כ יכולים לעכב בעדו [וכן דייק במהרי"ק (שורש קצא) מדברי רש"י, אמנם בפרישה (קנה, ב) כתב שאין מדברי רש"י אלו ראיה מוכרחת לומר כן לפי שאפשר לפרש שכונת רש"י שהשכנים הם אלו השוכנים אתו בבית או בעליה והיינו בני ביתו (וקצת תמוה דמה שייך בהם עכבה)].

וכ"כ הרי"ד בפסקיו: לא יעמיד אדם תנור וכו', פ"י שלא ידליק העליה ואעפ"י שהיא שלו שמה ישורפו בתים הסמוכים לה, ואף רש"י [ב"ק סא, ב. בד"ה לא יעמיד] כתב בהדוא: בני העיר מעכבים עליו שלא תבער האש בתקרה. ע"כ. ולפי"ז טעם הרחקה זו הוא משום שבני העיר יכולים לעכב עליו אף כשאנם שכניו נמצא שגם כשהבית והעליה שלו צריך להרחיק ד"א מתקרתו וכ"פ הריא"ז בפרקין [ה"ב פ"ג], וכ"פ בטור

השמירה, אבל אינו מחוייב לעשות הרחקה מדיני הרחקה, לפי שהוא אש, ובמוזיק מד' אבות נזיקין לא מצונו שיוכלו לבוא לעכב בעד אחד העושה בתוך שלו היוק ממניו ההיזקות שבב"ק, ולכן גם כאן אין יכול אחד שאינו נזיק מיד מאשו - אש המזיק - דהיינו בני העיר אשר בהדלקת האש לא יהיה להם נזק ישיר הנצרך בכדי לעשותו למוזיק של אש לבוא ולעכב כיון שאינו מוזיק באשו, משא"כ אותו שדר על גבו שלגביו הוא מוזיק אש ממש כמבואר, לכן יכול לעכב בעדו. [ומה שאסורו לבנות את התנור אף שבבנייתו עדיין אינו מוזיק באשו, יעויין בריטב"א מש"כ אמתני' גבי לא יפתח אדם חנות של נחתומין שאף שעדיין אינו מוזיק מ"מ מוכן הוא ועשוי להזיק, ע"כ. וכן הוא בנד"ד שאף שאינו מוזיק מיד בבניית התנור מ"מ בבנייתו מכשיר את ההיזק שעשוי לבא מיד כשדליק, שהרי לא עשה את התנור אלא משום כך שידליק ולא ע"מ שיעמוד שומם].

ולפ"מ שנש"ת תתבאר מחלוקת רש"י ותוס' בב"ק, דלכאורה תמוה, וכן הקשה שם בפני יהושע [וראה גם בתויו"ט אמתני' דידן שתמה ע"ד הטור וסייעתו החולקים על רש"י, ותמה כדעתם] דאם כתבו התוס' דלפי' הקונטרס ניאח, א"כ למה לא ס"ל כרש"י, ולפ"ד א"ש דאין התוס' חולקים על רש"י רק בהאי דינא אי יכולים שאר בני העיר לעכב עליו או לא, שאז אכן תימא ע"ד התוס', אלא שהם חולקים ביסודו של דבר, דרש"י ס"ל שהוא משום היוק שכנים ולכן גם בני העיר יכולים לעכב, ולתוס' ס"ל שהוא מוזיק אש, ולכן אין לתמוה על שיטת התוס' דלא ס"ל כרש"י בענין מי הם היכולים לעכב לפי שיטתו זו אינה אלא תוצאה הנגרמת ממה שחולקים על רש"י ביסוד הדבר כל אחד בשיטתו, דלרש"י ס"ל שהוא היוק שכנים ומש"כ כל בני העיר יכולים לעכב, והתוס' ס"ל שהוא משום מוזיק אש ויכול לעכב רק אותו שהוא מוזיק בכך.

ולפ"ז צ"ל שרש"י וסייעתו ס"ל דדינא דמתני' שצריך להרחיק את התנור מקורו בדיני הרחקות נזיקין שבפרקין, ולכן צריך לחשוש אף לטענות שאר בני העיר אף שאינם דרים ממש מעליו, לפי שהוא הוא החידוש שבהרחקת נזיקין שאף שאינו מוזיק לאלתר, מ"מ כיון שיוכל וישנו חשש, ואף שיהיה זה לאח"ז, שמא יגיע נזק יכולים לעכב ולמנוע בעדו מלעשות את אותו השמוש [יעויין במהרי"ק (שורש קצא) שמדגיש כ"פ שלרש"י מיידי כאן בהיזק שכנים: והנה "דבר פשוט לכל מבין שרש"י שתפס לו משום היוק שכנים" מפ' לה להך מתני' דלא יעמיד אדם תחת הבית דהיינו אפי' שהכל ברשותו דהיינו הבית והעליה "ומשום היוק השכנים", וכן בהמשך דבריו: אלא "פשיטא ופשיטא דהיינו משום היוק השכנים", ע"כ. וכן מביא במהרי"ק ראיות מגוף המשנה שמהם למד רש"י שהיוק זה הינו כשאר נזקי שכנים שבפרקין].

וכן נמצא להדיא בתוס' ב"ק (שם שם) שכ': ובקונטרס פירש לענין בני העיר שמעכבין עליו, וכמו שפירש ניאח "דהוי דומיא דאינך מתניתין דהתם בפרק לא יחפור", ע"כ, הרי שלמדו התוס' בדברי רש"י שלדבריו הרחקה זו הינה כשאר הרחקות דפרקין, ולכן ס"ל שאף בני העיר שאינם אתו בשכנות יכולים לעכב עליו, אף שאין להם נזק מיידי [שו"ר דגם מספרי האחרונים ישנם שכתבו בדברי רש"י שהרחקה זו מדיני שכנים היא].

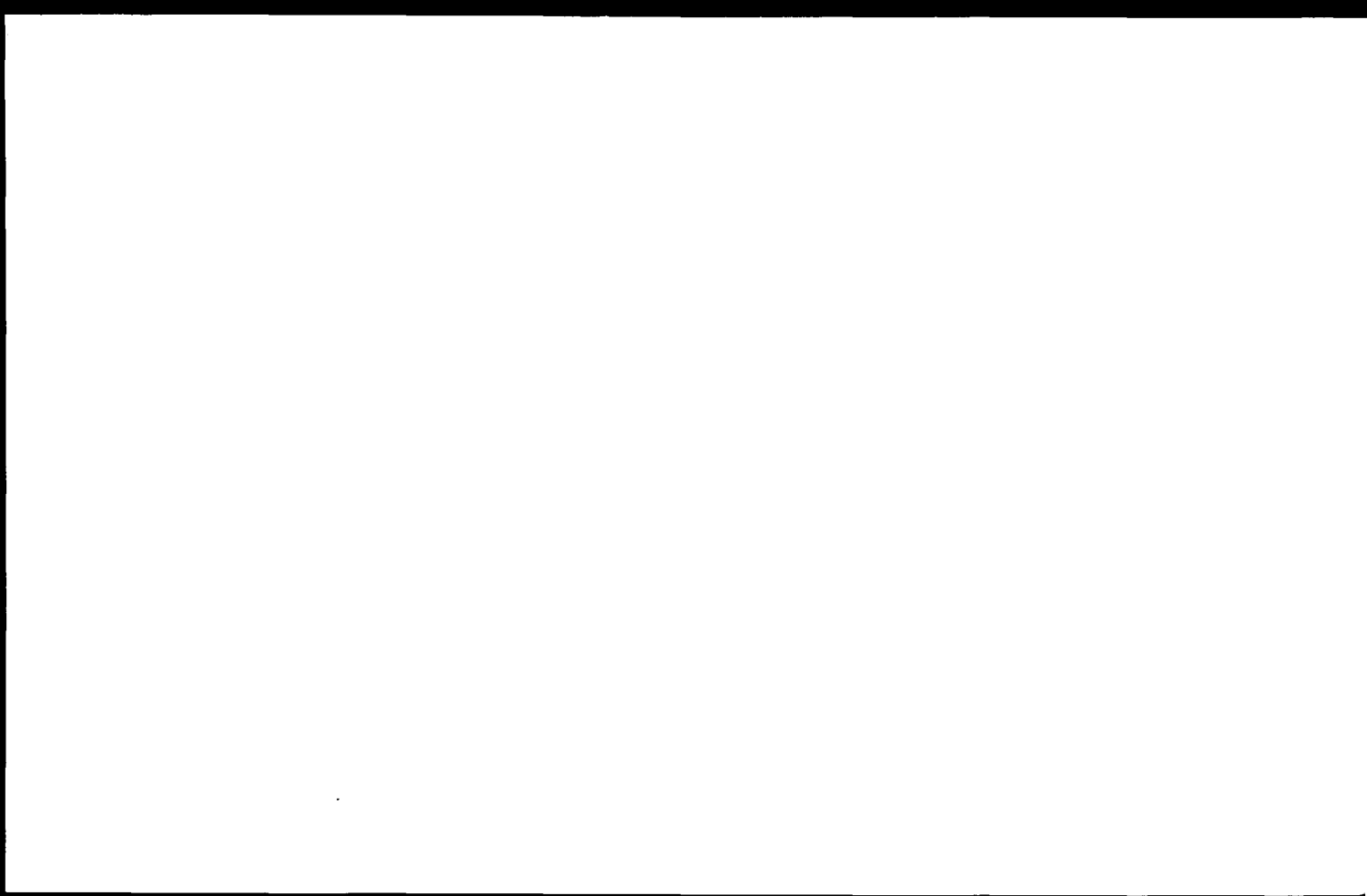
אמנם התוס' [ב"ק] וההולכים בשיטתן ס"ל שהיוק זה הוא מטעם אש המזיק ולכן צריך להרחיק את התנור ולא משום הרחקת שכנים אלא משום אש המזיק, שבלא הרחקתו ד' אמות מהעליה אין זה רק בגדר חשש שמא תדלק העליה, אלא ודאי תזקק העליה, וכמש"כ בקצוה"ח (קנה, א): דבפחות משעורא דהרחקה הוי היוק ודאי, ע"כ, ומכיון שהוא מוזיק של אש לכן צריך לשמור עליו שלא יזיק, ושמירתו היא ההרחקה שאינה אלא האמצעי שעושה את

יכולים למחות דחשיב היוזק היוק אש ממש וכן לוקח יכול למחות למוכר ומוכר ללוקח, ואפילו העמיד קודם שזכה שכינו מן ההפקר והלכך לכו"ע חייב לשלם, ע"כ, והנה דבריו צ"ע בתרתי: חדא דהרי לפי שיטת הטור שהביא דהיא כשיטת רש"י שיכולים בני העיר למחות, והיינו טעמא משום דהוה נזקי שכנים ולא נזקי אש, וכפי המבואר לעיל כמוכרח ותו קשה בגוף סברתו שכ"י יכולים למחות [בני העיר] דחשיב היוזק היוק אש ממש, ע"כ, ואף ללא דברנו מה שביארנו בהאי פלוגתתא דרש"י ותוס' דבריו צ"ע, דהא דהוה היוק אש אינו אלא סברא לומר שלא יוכלו שאר בני העיר לעכב שהרי לא מצינו שיוכלו שאר בני עיר לעכב בד' אבות נזיקין שעושה אדם בתוך שלו, ואיך תואם דבר זה את שיטת התוס' שהביא, ולכאורה צריכים דבריו ביאור, שאף שבמציאות ההיוק הוא היוק אש אבל ההרחקה שצריך להרחיק אינו אלא משום כך שהוא מדיני הרחקת שכנים, ובלא כך אינו צריך להרחיק, ואם הרחקתו היא מטעם הרחקת נזיקין למה לא יועיל לו הא דסמך בהיתר, וצריכים דבריו יישוב.

ומה שתמורה לכאורה שאם לפי שיטת התוס' הוא מזיק אש כמבואר אזי מה מקומו בפרקין דאיירי בנוזקי שכנים, הן אמת שכבר הרגישו בכך התוס' בב"ק (שם) אמנם לפום ריהטא אפשר לומר דמ"מ כיון ששמירת המזיק בנז"ד הוא ע"י הרחקה [אף שאינו מדין הרחקת נזיקין] מ"מ משו"כ תני לה הכא. וימל"ע.

והנה לפי המבואר לנו כפי שהכרחנו מכמה דוכתין יצא לנו שלרש"י וסייעתו ס"ל שמתני' מיירי בדין הרחקת נזיקין ולכך יכולים שאר בני העיר לעכב, ולש"י התוס' [ב"ק] ולאילו שבשיטתו ס"ל שהוא משום מזיק אש ולכך אין בני העיר יכולים לעכב לפי שאינו משום הרחקת נזיקין שבפרקין. נמצא לכאורה דלרש"י שהוא מדין הרחקת נזיקין באופן שכ' בריב"ש (סי' שכ"ב) במקום הפקר אזי יהיה לזה דין של סמך בהיתר ולא יוכלו שכניו לחייבו שיסלק את התנור לפי שקדם בהיתר. - והיינו לשיטת רש"י.

אמנם בחזון איש (ב"ב יד, יד) כתב: מיהו תנור שאין ע"ג ד"א מעזיבה ג"ט אף בקדם תנור לבעל עליה או לשכניו [דגם שאר בני העיר יכולים למחות כמש"כ הטור ס"ג]



# בירורי הלכה

הרב יצחק מאיר הנר

## בענין סוכה דירת עראי ואהל בשבת ויו"ט

רק לשבעה ימים בקבוע וכו'. והאריך ע"ש להקשות עליו, וכתב דמדברי המג"א סי' שיי"ג סק"ו ותה"ד סי' כ"ח ועוד, לא נראה כן שיהיה בזמן מועט כזה דין קבוע ע"כ.

ובמשנה ברורה סי' תרכ"ו סק"כ כתב, אם מותר לומר לנכרי שיסכך לו סוכה ביו"ט באין לו אחרת, מסתפק הפמ"ג וסיים, להורות היתר חלילה לי וצ"ע בכל זה עכ"ל, ועיין בכיכורי יעקב מש"כ בזה וכו' עכ"ל.

ועיין בתפארת ישראל, כלכלת שבת מערכת בונה סי' ל"ד סק"ב, דנקט כן בפשיטות בדעת הפמ"ג, שכתב לענין אהל קבוע בשבת: ודוקא כעשוי לזמן מרובה, דהיינו לח' או ט' ימים. ועיין לדברי הפמ"ג בא"א ומ"ז סי' שט"ו. והאריך עוד שם בזה, דאף להירושלמי (שבת פ"ז ה"ב ועוד) דחייב אבנין לשעה, אפשר לומר דבפחות מח' או ט' ימים אפילו בנין לשעה לא הוי רק בנין עראי וכבסוכה.

ובשואל ומשיב מהר"ד ח"ג סי' כ"ה בנידון סכך שנפל ונשאר טפח אם מותר להוסיף עליו ביו"ט, אתר שכתב דלכאורה פשוט להתיר שהרי הסכך אהל עראי הוא ואינו אלא מדרבנן ולכן מותר להוסיף אף שהוספה זו מתרת כתב: אך נראה דהמצוה חשיב לה קביעות, וכעין שאמרו בעירובין נ"ה ע"ב בדגלי מדבר, כיון דכתיב בהו עפי' ה' יחנו כמאן דקביע להו דמי, וח"ה בסוכה

כתב הפמ"ג או"ח סי' שט"ו א"א סק"ב וז"ל: שאלה, מי שנפל סוכתו בליל יו"ט א' אם רשאי לומר לעכו"ם להניח הסכך עליה אם לאו, ואם יש לחלק בין יו"ט או שבת בתוך התג, הנה אם מניח קנים ואין בכל אחד רוחב טפח אף שיש בין קנה לקנה פחות מג' טפחים, י"ל לבדד לקולא אמרינן לא לחומרא, ומיהו י"ל בסכך שמניחין הוי אהל כי מניחין הרבה זה על זה וסמוך לזה ואהל קבוע הוי שמונת לשמונה ימים וט' והוי איסור תורה ואסור על ידי עכו"ם כי אם שבות דשבות במקום מצוה, ואולי אם היה מקצת סכך לתוספת אהל יש בקבוע הוי מן התורה ודוקא תוספת אהל עראי הא קבע לא, יש לספק אי זה מיקרי קבע להתחייב עליו מן התורה, וביו"ט אסור לבנות בית אף שאין לו מקום לאוכל מן התורה, ואי"ה בהל' יו"ט ובהל' סוכה אבאר וכו' עכ"ל.

ובעטרת חכמים או"ח סי' ר' בנידון כזה, הביא דהפמ"ג צידד בענין הנחת סכך פנים לאיסור ופנים להיתר ופנים כמסתפק ושואל, והן דבריו לעין כל קורא בספרו הנ"ל בסי' תרכ"ח סק"א ובסי' תר"ל סקנ"ט ובסי' תרל"ח סק"א [ובסי' תרכ"ו סק"ח, ובפתחה להל' יו"ט פ"ג אות ג'], וביותר האריך בסי' שט"ו סק"ב [כנ"ל] וכו', וכתב, לפלא בעיני דברי הא"א הנ"ל שיהיה בהנחת הסכך על סוכה לצורך שבעת ימים שם בנין מדאורייתא וכו', ורחוק שיחשוב הנחת הסכך

אבל אם עשה ארבעתן סתם כולן אסורות ומוקצות ע"כ. יש לומר דהיינו דוקא בדפנות הסוכה, שמן התורה הכשרו בבי' דפנות ושלישי טפח סמוך ג"ט, ויותר מכך מיקרי מוסיף על הכשרו. אמנם בסכך שאני, דכל שמוסיף בזה שם סכך עליו להכשר הסוכה כנלע"ד.

אמנם גוף דינו של הפמ"ג דח' ט' ימים מיקרי קבע צ"ע, שהרי איפסק הלכתא דסוכה דירת עראי בעיניו, וכן כתב בחידושי הרשב"א (סוכה דף ב' ע"ב ד"ה א"ל אביי השני) והנכון כמו שפסק ר"ף דהלכה כרבא דהוא בתרא, וסוגיין בכוליה מכלתין כוותיה דסוכה דירת עראי בעיני וכו' עכ"ל. ועי' בתוס' שם ד"ה כי עביד, שכתבו בחירוצים דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע, מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מתכשרה עד דעביד לה עראי וכו' עכ"ל. ואין לומר דלא מיקרי עראי אלא לשבעת ימי התג בלבד, אבל לח' ט' ימים שפיר מיקרי קבע, דא"כ אין לך סוכה בעולם לצאת בה כיון שכך הן עשויות לח' ט' ימים ומיקרי קבע.

הנראה לענ"ד דיש לחלק בזה בין שבת לסוכה, ולענין סוכה שפיר מיקרי עראי, אבל לענין שבת י"ל דמיקרי קבע לח' ט' ימים. בהקדם הא דאיתא במסכת סוכה דף ג' ע"ב, היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט, ואע"ג דבטלינהו, משום דבטלה דעתו אצל כל אדם. ופירש"י לא הוי מיעוט, שאין סופו להניח שם כל ז' מפני הפסד ממנו. וכתב בחידושי הרא"ש ס' ב', כל ביטול דשמעתין פרש"י לז' הימים, ור"ת ורבי אבי העזרי פירשו עד עולם, ונראה כפירוש רש"י דביטול דהבא כל זמן מצות סוכה, דומיא דמיעוט דכותל וחרץ שבין ב' חצרות דפרק חלון (דף עז ע"ב) דלא בעי ביטול אלא באותה שבת וכו' ע"כ. והלבוש ס' תרל"ג סעיף ד' הוסיף בטעמו של דבר, "דכיון שעברו ימי מצותה מאי איכפת לן אם יטלם משם או יניחם שם". (ועי' פמ"ג שם א"א

כיון דבעינן הסכך הו"ל אהל קבוע, ואף דבאמת סוכה דירת עראי הוא, מ"מ לענין זה מיקרי קבוע מחמת המצוה, וכל כה"ג לענין סוכה מיקרי עראי, ולענין שבת וי"ט הו"ל קבוע דהמצוה חושבו קבוע עכ"ל. ולא הזכיר השו"מ כלל מהפמ"ג הנ"ל. ולדעתו יוצא דהוא הדין בשבת שבתוך התג אסור מהטעם שכתב, ואף דאין בזה לפנינו ח' ט' ימים.

לדעת השו"מ צריך לומר, דלא שייך הא דמיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה (סוכה דף ז' ע"א) אלא בלחי ופסי ביראות, שרואים אנו אותם כמחיצות להחיר בשבת, לכן אמרינן שפיר דאף לענין סוכה מיקרו מחיצות. משא"כ בדין קבע דשפיר יש לחלק בזה בין שבת לסוכה. אלא דיש להבין יסוד דבריו בזה, שהרי כל כח הקבע בשבת מדין אחשיבה דמצות סוכה הוא, ואיך זה נאמר דלענין אהל דשויו"ט הו"ל קבוע ולענין סוכה מיקרי עראי וצ"ע.

והנה בצירוף הפמ"ג הנ"ל שהיתה הסוכה באופן דלבד, היינו שלא היה בכל אחד מהקנים רוחב טפח ובין קנה לקנה פחות מג"ט, ולענין שויו"ט הרי לא אמרינן בזה לבד להחמיר, לדעת הפמ"ג פשיטא דאסור להוסיף עליה סכך זע"ז וסמוך ביום ראשון של תג, דנמצא עושה בכך אהל קבוע - לח' ט' ימים -.

ולדעת השואל ומשיב נמי [הוא הדין בשבת שבתוך התג, כמבואר בטעם שכתב] אף שלא היה בעת חלות הסוכה דלבד לומר אחשיבה לענין אהל דשויו"ט, כיון דאין בזה עדיין שם אהל כלל, דלבד להחמיר לא אמרינן. אמנם כשמוסיף בזה אח"כ סכך זע"ז וסמוך דהוי בכך אהל לענין שויו"ט, מצתה חל עליה נמי שם קבע ואסור, כיון דשם סכך אחר הוא, וחלה המצוה על כל הסכך אף על שסיכך לאחר מיכן.

ומש"כ באו"ח ס' תרל"ח סעיף א', דאם אחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה הוסיף דופן לא מיתסרא,

והא דח' [ט'] ימים שהסוכה עומדת, נמי דין "שבעה" להם. בהקדם הגמ' דסוכה דף מו ע"ב, א"ר יוחנן אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר, סוכה אפילו בשמיני אסורה וכו', א"ל רב פפא לאביי, לר' יוחנן מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג, א"ל סוכה דחזיא לבין השמשות, דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיחב בגווה ומיכל בגווה, איתקצאי לבין השמשות, ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא דשמיני וכו' ע"כ. מבואר בזה, דאיסור מוקצה דסוכה בשמיני [ובחז"ל: בתשיעי] משום דאיתקצאי לבין השמשות ספק שביעי, ודין "שביעי" עליה לאוסרה, [שכן בתורת "שמיני" אין שום מקום לאסור]. לפי"ז כל סוכה העשויה לח' [ט'] ימים מיקרי שפיר עראי [לענין דין סוכה], ד"שמיני" בכלל "שביעי" הוא, שכן הוא טעם איסורו, ונמצא תורת "סוכה שבעה" על סוכה זו ועראי היא. בהא נחתנין ובהא סלקינן דיש לחלק בין שבת לסוכה, ובסוכה הוי שפיר עראי, אמנם לענין שבת שאני, וכדכתב הפמ"ג דבח' ט' הוי קבע. הנלע"ד כתבתי.

סק"ד ששכתב, דעת הלבוש יראה דמחלק, בסוכה ד' [-די] בוד' [ו] לאחר שעבר מצותה א"צ, משא"כ בשבת בעי לעולם, ואפשר גזור ביה. ועז"ש בזה.

הרי שכל ענין הביטול בסוכה למשך זמן מצותה שבעת ימים בלבד הוא, ויותר מזה "מאי איכפת לך", כיון שאין על מה לדון בזה וכאילו אינו לפנינו. לפי זה אף סוכה העומדת לזמן מרובה, כגון סוכת הרועים וכיוצא, לא מיקרי קבע אלא עראי, כיון שכך ענינה של סוכה ומצותה לשבעת ימי החג בלבד, ויותר מזה כאילו אינה, וכהסבר הלבוש. (ואף כשעושה סוכתו לכל השנה, אפשר דכן הוא. והא דאמרינן (סוכה דף ח' ע"ב) שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזו, הפנימית אינה סוכה וכו', היינו כדפירש רש"י שם, הכא אינה סוכה דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו דהא כל ימות השנה דייר התם ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם עכ"ל. דבאופן זה כדירה היא זו ואינה סוכה כלל ודו"ק).

כאמור, אין ענינה של סוכה אלא לשבעת ימי החג בלבד ויותר מכך "מאי איכפת לך".

## הרב צבי כהן

כנין ונכד להגה"ח רבי ברוך מגדלוביץ וצוק"ל אב"ד דק"ק טורוב, בעמח"ס  
 "נודע בשערים" מגדולי רבני חסידי קארלין סטאלין, הגני לפרסם מחד"ת  
 בקובץ המפאר "בית אהרן וישראל" שיר"ל ע"י מוסדות קארלין סטאלין.

## ברין נאמנות נשים

## דעת תוס', רא"ש, סמ"ג, והגהות אשרי

איתא בפסחים<sup>1</sup>: הכל נאמנים על [בדיקת] ביעור חמץ [להעיר בארבעה עשר שבדקו בעליו  
 אמש<sup>2</sup>]. אפילו נשים, אפילו עבדים, אפילו קטנים, הטעם מכואר התם<sup>3</sup> - כיוון דבדיקת חמץ  
 מדרבנן הוא - דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה - הימנוהו רבנן בדרבנן.

וכתבו התוס' שם<sup>4</sup>: אף על גב דכל דבר שהוא בידם מהימנינן להו לנשים ועבדים ואפילו  
 מדאורייתא, דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד על השחיטה ועל הנקור וכו',  
 לענין חלה ומעשר, מכל מקום גבי בדיקת חמץ אף על גב דבידם, אי הוי מדאורייתא לא  
 מהימנינן להו משום דאיכא טירחא יתירתא וצריך דקדוק גדול, כדמוכח בירושלמי<sup>5</sup> שמפרש  
 מפני שנשים עצלניות הן, ותחומין דרבנן מהימנינן להו לאשה ועבד וכו'. וכן כתבו התוס'  
 בעירובין<sup>6</sup>, דתנן התם<sup>7</sup> ואפילו עבד אפילו שפחה נאמנים לומר עד כאן תחום שבת, שלא אמרו  
 חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל. ומכואר בגמ' שם - דנאמנותם משום דתחומין דרבנן.  
 והקשו התוס' שם<sup>8</sup>: משמע אי הוה דאורייתא לא מהימני, ואף על גב דמעשה בכל יום  
 שמאמינינן לנשים וכו' היינו משום דהוי בידה וכו' ולהכי נאמן קטן וכו', וכדבריהם בפסחים.

ואף דעת הרא"ש כן - וכמו שדייקו מהרש"ל בספרו ים של שלמה<sup>9</sup> וכן קרבן נתנאל -  
 דכתב הרא"ש בפסחים<sup>10</sup>: תניא, הכל נאמנים על בדיקת ביעור חמץ, ואפי' נשים, אפילו  
 עבדים, ואפילו קטנים, משום דבדיקת חמץ דרבנן והימנוהו רבנן בדרבנן, ובירושלמי<sup>11</sup> פליגי,  
 איכא מאן דאמר לא תיתני נשים לפי שהן עצלניות והן בודקות כל שהוא, עכ"ל הרא"ש. ומה  
 להרא"ש להביא דברי הירושלמי, הלא תלמודא דידן עיקר, אלא לדיוקא מיניה - דבמדי  
 דאורייתא היכא שצריך בדיקה וטורח לא מיהמנא מחמת עצלנות. וכן דעת הריטב"א  
 בכתובות.

לעומתם בסמ"ג<sup>12</sup> כתב: הכל נאמנים על בדיקת חמץ, אפילו נשים ועבדים וקטנים. ואף כי  
 ידענן דלא בדק ואמרי בדיקא מהימני, הואיל ובדיקת חמץ מדרבנן בדק ואמרי בדיקא  
 מהימני, הואיל ובדיקת חמץ מדרבנן הימנוהו רבנן בדרבנן. ואף על פי שנשים נאמנות אף

1 דף ד, עמוד א.

2 רש"י שם, ד"ה נאמנין.

3 שם, עמוד ב.

4 ד"ה הימנוהו.

5 פסחים, פרק א, הלכה ד.

6 דף נט, עמוד א, ד"ה ותחומין.

7 דף נח, עמוד ב.

8 ד"ה ותחומין.

9 כתובות, פרק ב, סוף סימן נו.

10 פרק א, סימן ג.

11 פסחים, פרק א, הלכה ד.

12 דף עב, עמוד א, הובא בשיטה מקובצת שם.

13 מצות עשה לט.

בדאורייתא, כגון על ניקור ומליחה, היינו בדבר שידועות הנשים שיש ודאי איסור, אבל על בדיקת חמץ סבורות שאין חמץ בחורין ונמנעות לבדוק מפני עצלותן, והכי מפרש לה בירושלמי, עכ"ל. והובאו דבריו בהגהות אשרי<sup>14</sup> והוסיף עליהם: מכאן משמע דנשים אינן נאמנות לבדוק דגים מפני הטמא, עכ"ל. וכן כתב המדריכ<sup>15</sup> בשם הר"ן.

מבואר מהמחלוקת הנ"ל כמו שדייק המהרש"ל, בים של שלמה<sup>16</sup>, דלדעת התוס' והרא"ש במקום שיש טרחה - אין נשים נאמנות, והיכא שאין טרחה - נשים נאמנות אפילו על ספק איסור: אבל לדעת סמ"ג, מרדכי והגהות אשרי - במקום שיש ספק איסור, אפילו אין טרחה, אינן נאמנות, דכיון שאינו ודאי איסור נמנעות מלבדוק מפני עצלותן, ובודאי איסור נאמנות אפילו במקום שיש טרחה. כן ביאר מהרש"ל בדעת סמ"ג וסיעתו כביאורו הראשון. כביאור שני כתב דדעתם דבין היכא דיש טרחה, אף בודאי איסור, ובין היכא דיש ספק איסור, אף בלא טרחה, אינן נאמנות.

אולם מדבריו הפמ"ג<sup>17</sup> מבואר לא כביאורו הראשון של מהרש"ל בדעת סמ"ג ולא כביאורו השני, אלא דלדעת הסמ"ג בעינן תרתי לריעותא, גם ספק איסור וגם טרחה, כלומר, דרק היכי דהוי ספק איסור ויש טרחה אין נשים נאמנות, אך אם יש רק חדא לריעותא - כגון ספק איסור שאין בו טרחה לבדוק - נשים נאמנות אף לסמ"ג.

### דעת הר"ן

דעת הר"ן בזה צ"ע, דנראה שותר עצמו. דבחיידושו על הר"ף<sup>18</sup> כתב: יש לומר שמתוך שבדיקת חמץ צריכה דקדוק גדול, ונשים עצלניות הן, אי לא דמדרבנן בעלמא הוא לא סמכינן עליהו, אבל בשאר איסורין סמכינן והכי איתא בירושלמי כו', ואיכא מאן דאמר מתוך שהן עצלניות בודקות כל שהוא, עכ"ל הר"ן. והיינו דסובר הר"ן כתוס' דהכל תלוי בדקדוק הגדול ובטורח ולא בספק איסור. אך בחולין<sup>19</sup> כתב הר"ן, הא דאמרינן פרק קמא דפסחים גבי ביעור חמץ דכיון דמדרבנן הוא המנינו רבנן בדרבנן, דאלמא הא בדאורייתא לא מהימני, הא אמרינן התם טעמא בירושלמי מתוך שהנשים עצלניות הן בודקות כל שהוא, כלומר מתוך שאין שם חמץ ידוע, תולות לומר שאין שם חמץ ומקילות, ואי דאורייתא לא מהימני. אבל בשאר מילי מהימני אפילו בדאורייתא, ומעשים בכל יום שסומכין עליה במליחה ובניקור הבשר אף על פי שיש בו טורח מרובה, מפני שהן יודעות מקומות החלב והחוטין, ולא אמרו בודקות כל שהוא אלא במה שאין שם איסור ידוע ויכולות לתלות, כמו שפירשנו, עכ"ל הר"ן. והיינו דהר"ן בחולין תולה עיקר אי נאמנותן באיסור שאינו ידוע, אבל באיסור ידוע אע"פ שיש בו טורח מרובה נאמנות, ולכן נאמנות על ניקור אף דיש בו טרחה: והיא דעה הפוכה ממה שכתב הוא עצמו בפסחים.

וכבר עמד על סתירה זו בספר תבואות שמש<sup>20</sup>, וכתב: דבריו הר"ן סותרים אם לא שנאמר דאך בתרתי לריעותא - כגון טורח מרובה ואיסור ודאי - נאמנות שפיר, ואולי יסבור הר"ן דגם באיסור שאינו ידוע אם אין בו טורח ודקדוק רב גם כן נאמנות הנשים, וצ"ע בכיור דעת

14 פסחים, פרק א, סימן ג.

15 ריש פרק א דפסחים.

16 חולין פרק א, סימן ב.

17 אורח, א"א סוף סימן תלו.

18 בפסחים שם.

19 ריש פרק א, לענין שחיטת נשים.

20 למחותנו של האדרי"ת. סימן ז, אות ד.

הר"ן, עכ"ל תבואות שמש. והיינו דמסופק שמה יש לבאר שיטת הר"ן כביאור פרי מגדים בדעת סמ"ג.

### דעת הסמ"ג לפי ביאור מהרש"ל, וכן פסק הגר"א

דעת מהרש"ל<sup>21</sup> דאין הנשים נאמנות בדבר שיש בו טורח, דאמרין עצלניות הן, וכדעת התוס' הנ"ל ולא כדעת הסמ"ג, אך הוסיף כים של שלמה שם: ואפשר גם הסמ"ג לא בא להקל ולומר היכא דידעי שיש בו איסור נאמנות אפילו במידי דאית ביה טירחא, אלא להחמיר בו, אפילו במידי דלית ביה טרחה כולי האי, אפילו הכי אינן נאמנות במידי דלא ידעי ביה איסורא מפני עצלותם.

והנה לביאורו [השני] של מהרש"ל בדעת הסמ"ג יוצא דשיטתו הפוכה משיטת הסמ"ג לביאור הפמ"ג ומשיטת הר"ן לפי ביאורו של תבואות שמש: דשיטת הסמ"ג לביאור הפמ"ג וכן שיטת הר"ן דהא דנשים אינן נאמנות בדאורייתא דוקא כשיש טירחא והוי ספק איסור, אבל לדעת הסמ"ג לפי ים של שלמה אם יש טירחא - אף בודאי איסור - או ספק איסור - אף כשאין טירחא - אינן נאמנות בדאורייתא.

וכביאור השני של מהרש"ל בדעת סמ"ג פסק גם הגר"א<sup>22</sup>, דכשאין טירחא ולא הוי ספק איסור (אלא ודאי איסור) נאמנת בדאורייתא אם הוי בידה [ובדברבן נאמנת אף אם לא הוי בידה], ואם יש טירחא או בספק איסור נאמנת רק בדברבן אם הוי בידה.

### דעת הרשב"א

והנה הרשב"א כחידושו לתולין<sup>23</sup>, כתב: והא דתניא בפסחים<sup>24</sup>, הכל נאמנין על בדיקת חמץ ואפילו נשים ועבדים וקטנים, ומסיק התם כגון דאמרי אנו בדקיני, ומשום דבדיקת חמץ דרבנן והימנינהו רבנן בדברבן, דמשמע דבדאורייתא לא מהמני, ההיא נמי לא קשיא, דמשום דבדיקת חמץ צריכה טירחא יתירחא, ועוד דצריך בדיקת חורין וסדקים, ונשים ועבדים עצלים הן וסומכין לומר בחמץ דחורין ובסדקין ליכא, וסתמא דמילתא אין בודקים כל צרכן, אי לאו דבדיקת חמץ דרבנן לא הוה מהימנא בכי הא, וכו', עכ"ל הרשב"א. ומשמע מלשונו דבא להחמיר אף בתדא לריעותא, והיינו היכא דאיכא טירחא יתירחא, אין נשים נאמנות בדאורייתא. וכן מבואר מדבריו בתורת הבית<sup>25</sup>: הא דתניא בפסחים, פרק קמא, הכל נאמנין על בדיקת חמץ ואפילו נשים ועבדים וקטנים, ומסיק התם כגון דאמרי אנו בדקיניה ומשום דבדיקת חמץ דרבנן והימנינהו רבנן בדברבן, דמשמע הא בדאורייתא לא מהימני, לא היא, דהתם היינו טעמא דבדיקת חמץ הוי טירחא יתירחא, שהרי צריכה בדיקת חורין וסדקים ונשים ועבדים עצלים הם ומימר אמרו חמץ בחורין ובסדקין ליכא. והיינו דהוי טירחא ואין להאמינם בדאורייתא ומשום הכי בעינן לטעמא דנאמנות משום דבדיקת חמץ דרבנן. אך מהמשך דבריו משמע דכרי שלא תהא להן נאמנות בדאורייתא לא די בטירחא אלא צריך שיהיה גם ספק איסור (או אף ספק לבד גורם שלא להאמינם), דכתב: מעשים בכל יום שאנו סומכין על הנשים בניקור גיד וחלבים ומליחה. ואף על פי שהן דאורייתא וניקור בשר צריך טירחא יתירחא, אלא שהן יודעות שיש חלבים וגידין וחוטין שצריך לחטט אחריהן ובודקים יפה יפה, ע"כ.

21 באיסור והיתר שלו, ובים של שלמה, פרק א דחולין, סימן ב, הובא בש"ך יו"ד, סימן פה, ס"ק לה.

22 בביאורו לשו"ע יו"ד, סימן קכו, ס"ק לב. וראה כן גם בספר פסקי הגר"א שם.

23 דף י, עמוד ב, ד"ה ונשים.

24 דף ד, עמוד ב.

25 בית ראשון, שער ראשון, דפוס ביוזעפאף, עמוד 14.

והיינו דכיון דאיכא רק חדא לריעותא (-סירחא) ואין כאן ספק איסור נאמנות, אך אם היה גם ספק גידין לא היו נאמנות.

## דעת הריטב"א ולבושי שרד

הריטב"א בכתובות<sup>26</sup> כתב דיש מודקדים שאין האשה נאמנת באיסורין של תורה אלא בנדותה בלבד דכתיב<sup>27</sup> וספרה לה, ומהתם לא ילפינן, דשאני התם דלא סגי בלאו הכי, כי אי אפשר לבעל לדעת מתי וסתה ושלמו ימי ספורין שלה אלא על פיה, ואם לא תאמינה בטלת מצות פריה ורביה, והיינו דאמרינן בפרק קמא דפסחים הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים ועבדים וקטנים, ופרישנא טעמא דכיון דבדיקת חמץ דרבנן היא, הימנוה רבנן בדרבנן, הא אילו הוה דאורייתא לא היה מהימנא, עכ"ד. שיטה זו הובאה גם במאירי פסחים<sup>28</sup> והיינו דלשיטה זו אינה נאמנת במילי דאורייתא כלל, אף בודאי איסור, ואף כשאין סירחא כלל (הריטב"א עצמו נחלק על שיטה זו וסובר כשיטת התוס').

בספר סדר אליהו<sup>29</sup> הובאו דבריו בספר דברי אמת<sup>30</sup>, הביא הדברים הנ"ל בשם חידושי הרשב"א ז"ל מכ"י, ודקדק כן מדברי רש"י. דעל מה דאיתא בפסחים<sup>31</sup> הכל נאמנין על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים, שואלת הגמ' מאי טעמא מהימני, פירש רש"י<sup>32</sup>, הא לא בני אסורדי נינהו, ושם [בעמוד ב] אמרו, הימנוה רבנן בדרבנן, ופירש רש"י<sup>33</sup> בחיובא דליתא אלא מדרבנן דהם הצריכו והם התירו לסמוך באמירתן של אלו, וכח בידיהם להאמינם במידי דלאו דאורייתא, ע"כ.

וכן כתב קרבן העדה<sup>34</sup>: שהרי מסר הכתוב לה, דכתיב<sup>35</sup> וספרה לה לעצמה, ובשאר המצוות והאיסורין אין הנשים נאמנות ואין אדם נאמן ע"י עצמו, אבל מצות נדה הטיל הכתוב עליה שתהא נאמנת לבעלה, ללמדך לפי שעל ידה נאבד דמו של בעלה, עכ"ל. וכן דעת לבושי שרד<sup>36</sup> שאין להאמין לאשה<sup>37</sup>.

בשור"ת שואל ומשיב<sup>38</sup>, כתב: צ"ע לסוברים דאין נשים נאמנות באיסורין, היאך פליגי התנאים בנדה<sup>39</sup> אם נשים נאמנות לבדוק הסימנים, והרי אף באיסורין אינן נאמנות מכל שכן בדבר הצריך עדות, דבשלמא לדידן דנשים נאמנות, י"ל דשם הוי עדות כדאמרו בקידושין<sup>40</sup>, ואם כן לכך נחלקו התנאים בזה, ומי שסובר דנאמנות מחשבו למילתא דעבידא לאגלווי

26 דף עב, עמוד א, ד"ה ומשמשתו: הובא בשיטה מקובצת שם.

27 ויקרא, פרק טו, פסוק כח.

28 דף ד, עמוד א.

29 למוהר"א אלפאנדרי, דף עב, עמוד ב.

30 חלק או"ח, סימן א.

31 דף ד, עמוד א.

32 ד"ה מאי טעמא.

33 ד"ה בדרבנן.

34 שבת, פרק ב, הלכה ו, ד"ה מצות נדה.

35 ויקרא, פרק טו, פסוק כח.

36 חידושי דינים, סעיף כא, הובא בדרכי תשובה, סימן קכו, ס"ק גג.

37 דבריו נאמרו בעקבות מעשה שהיה שאשה אחת קנתה אצל טבח כרס ובני מעיים ואחר ב' או ג' שעות חזרה לטבח ומחם בידה ואמרה שמצאה זאח בכרס זה ואמרה שהיתה תחובה במקצת בדופן הכרס ומקצתה היתה

בולטת אל תוך הכרס וכו'.

38 מהדורא תנינא, חלק א, סימן יט.

39 דף מט, עמוד ב.

40 דף סג, עמוד ב.

דעת הר"ן דנאמנות, כמו שכתוב בבית שמואל<sup>41</sup>, אבל לדעת הפוסקים דאינן נאמנות בדבר איסור, קשה לומר דיהיו נאמנות בדבר שצריך עדות אף שהוא מילתא דעבידא לאגלווי, וגם דשתי שערות לאו מילתא דעבידא לגלווי כל כך, כמו שכתוב בבית שמואל שם (מה שכתב דלדידן דנשים נאמנות י"ל דשם הוי עדות וכו'), עדיין צריך עיון הרי עדותן משמשת לדבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, ואשה אינה נאמנת על שאלה זו, כבר השיב הרמב"ן<sup>42</sup> בחידושו לגדה שם, דכיון דבשעת הגדתם אינן מעידות להתיר דבר שבערוה, רק שאיש זה ראוי לגרש או לחלוץ, וכיון דנאמן והחזיק נאמנות אף שבא אחר כך לדבר שבערוה ולדינא נפשות אין בכך כלום).

גם בהגהות חורת משה, על ספר ויכוח מים חיים<sup>43</sup>, הביא דברי לבושי שרד הנ"ל וכתב שדבריו הם היפך דעת הפוסקים דנשים נאמנות בכל מקום, וכמו שכתב בית שמואל<sup>44</sup>. וראה גם דעת תורה המובא להלן, אחר שיטת תוס' רי"ד והר"ן, וקושיתו קשה גם על שיטה זו.

### דעת הרמ"א והש"ך

וזה לשון הרמ"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד<sup>45</sup> ובדרכי משה: אשה נאמנת בדבר איסור לומר תקנתיו, ודווקא בוודאי איסור כגון ניקור בשר וכדומה לו, אבל בספק שמא אין כאן איסור, כגון שצריכה לברר דגים טמאים מטהורים, או איסור שיש בו צדדים להקל, אין אשה נאמנת, דאשה דעתה קלה להקל, עכ"ל הרמ"א. הרי דהרמ"א כתב כדעת הסמ"ג לחלק בין ודאי איסור שבו אשה נאמנת לספק איסור שאינה נאמנת בו. וכן הוא בלבוש שם. ופלא שלא הזכיר הרמ"א בכלל את דעת התוספות שהעיקר תלוי בטורח.

ואמנם הש"ך שם<sup>46</sup> הוסיף על דברי הרמ"א מהמהרש"ל ביש"ש בשם תוספות, דגם דבר שיש בו טורח אין הנשים נאמנות, אך אף עליו יש לתמוה שלא הזכיר שהתוספות חולקים על השיטה שהובאה ברמ"א, ורק דעת מהרש"ל דהסמ"ג מודה לתוספות דתלוי בטורח אלא שמחמיר - הסמ"ג - גם בדבר שאין בו טורח שאין נשים נאמנות אם הוי ספק איסור.

וכבר עמד על דברי הרמ"א בספר תבואות שמש<sup>47</sup> וכתב: אולי י"ל לדעת הרמ"א, דס"ל בשיטת התוספות דעל כרחך לא חששו התוספות לסברת איסור שאינו ידוע אלא בחמץ, על פי מ"ש מגיד משנה<sup>48</sup>, בשם הרא"ה, דלכן מחמיר הרמב"ם בספק בדיקת חמץ אף על גב דספיקא דרבנן הוא, כיון שתחילתה של בדיקת חמץ על הספק הוא, החמירו בספיקא יותר משאר ספיקות של דבריהם עכ"ל מגיד משנה, והמחברים קבעו בה מסמרות, דתנן בפסחים<sup>49</sup>, אין חוששים שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום דאי"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף, ועי"ש ברש"א ומפרשים מה שפלפלו בסוגיא, וכתב פני יהושע ליישב על פי דעת מגיד משנה, דמסבירא אית לן למימר שהחמירו חכמים בספק חמץ טפי מבשאר איסורין

41 סימן ד, ס"ק ס, ועיין בסימן קנה, ובסימן קסט בהלכות חליצה, סעיף י, ובבית שמואל שם, ס"ק ז.

42 בחידושו לגדה שם, הובא בשו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן פג, ד"ה ונתחיל, ובנתיבות המשפט, סימן כח, ס"ק ז.

43 כלל מו, דין ט.

44 אבן העזר, סימן ד, ס"ק ס.

45 סימן קכו, סעיף ג.

46 ס"ק ל.

47 סימן ז, ס"ק ו.

48 הלכות חמץ ומצה, פ"ק ב, הלכה י.

49 דף ט, עמוד א.

כיון שתחילת הבדיקה לא נתקנה אלא משום ספק, וא"כ מהאי טעמא הוי ליה למיחש אפילו לא חזינו, ואפילו הכי מסיק במתניתין דאפילו הכי לא החמירו יותר מדאי, דאם כן אין לדבר סוף, ע"ש. ולפי סברא זו מאחר דכל עיקר מצות הבדיקה הוא משום חיוב הספק, אם כן איך נאמר שהנשים יקילו בזה מצד שהוי איסור שאינו ידוע<sup>50</sup>, ולזה הוצרכו התוספות לסמוך ביותר על סברתם שיקילו מפני הטורח ושצריך דקדוק רב, אבל באיסורים אחרים שיסורם אינו משום ספק, ס"ל לרמ"א דגם התוספות יורו לסברת הסמ"ג דבאיסור שאינו ידוע יקילו הנשים לעצמן ויורו היתר לומר שאין שם איסור, מאחר דעיקר האיסור הוא רק משום ודאי איסור, ואכתי צ"ע בזה, עכ"ל ספר תבואות שמש.

והנה הפמ"ג או"ח, אשל אברהם<sup>51</sup>, נקט בדעת הש"ך הנ"ל דבא לחלוק על הרמ"א, ודעתו כדעת התוס' בפסחים דהכל תלוי בטיורא יתירא ולא כסמ"ג בספק איסור<sup>52</sup> (ועיין גם בספר מסדר חילוקים ושיטות<sup>53</sup>). ועיין בפמ"ג יו"ד<sup>54</sup> דכתב: בספק אף בלא טורח אינה נאמנת, ע"כ (ועיין בלשון הפמ"ג באו"ח<sup>55</sup>, שכתב עי"ד [סימן] קכ"ז, לענין נאמנות נשים, וכל שכן במצה שטורח רב, וכמה ספיקות שאינה חוששת, ראוי להושיב שומר איש).

ועיין בשו"ת הרב"ז<sup>56</sup> דכתב דגם לרמ"א ביו"ד לא די בספק איסור כדי לא להאמינה אלא תלוי גם בטורח ולכן כתב הרמ"א שם אבל בספק וכו' כגון שצריכה לברר דגים טמאים מטהורים, ע"כ. וברירת דגים הוי טירחא כדחזינו מאו"ה<sup>57</sup> ומהרש"ל ביש"ש<sup>58</sup>, וש"ך יו"ד<sup>59</sup>, ע"כ. אך לכאורא יש להקשות שהרי הרמ"א כתב כגון שצריכה לברר דגים טמאים מטהורים "או איסור שיש בו צדדים להקל" והיינו דנקט גם ציור נוסף והוא ספק איסור, ובציור נוסף זה לא הזכיר טירחא. עוד יש להעיר על הרמ"א כמו שהקשה עליו באריכות ביד אפרים, בגליון שו"ע יו"ד<sup>60</sup>, ע"ש.

כתב בשו"ת שארית יהודה<sup>61</sup>, וז"ל: שמעתי מאחי<sup>62</sup> לתרץ מה שכתב רמ"א<sup>63</sup> דאין האשה נאמנת בדבר שיש בו צדדים להקל, והמנחת יעקב הקשה מתורת חטאת<sup>64</sup>, דהתם כתב רמ"א דהאשה נאמנת בברירת תולעים משום שיש הרבה צדדים להקל. ותירץ הוא ז"ל דמה שאין האשה נאמנת בדבר שיש בו צדדים להקל פירושו שיש לה צדדים להקל ראש בדבר על פי דעתה ואומדנא שלה, אבל שיש צדדים להקל על פי הדין ודת של תורה ודעת חכמים האשה נאמנת, עכ"ל.

50 דבריו צריכים עיון, האם הנשים למדו שחרצנה שעיקר הבדיקה נתקנה על הספק, ושלכן לא תקלנה בספק.  
51 סוף סימן תלו.

52 מלשון הש"ך שכתב "וכן" משמע בפירוש לא כפמ"ג וצ"ע.

53 אות ע, סימן תרנז.

54 סימן א, משבצות זהב, ס"ק א.

55 אשל אברהם, ריש סימן תס.

56 להרב בצלאל זאב שאפראן (אב"ד באקוי, רומניה) חלק א, סימן קב.

57 כלל כ, סימן כא.

58 חולין, פרק א, סימן ב.

59 סימן פד, ס"ק לה.

60 סימן צד.

61 חלק התוספות, סימן לו, עמוד צא.

62 הרב בצל התניא.

63 יורה דעה, סימן קכז.

64 כלל מו, סימן ט

## דעת תוס' רי"ד

שיטת תוס' רי"ד<sup>64</sup>, דרך בדבר המוטל על האשה נאמנת במילי דאורייתא, ולכן נאמנת לספור ולומר טהורה אני וכן נאמנת במעשר וחלה שהן מוטלין על האשה לקון חלה מעיסתה ולעשר הפירות, כדתנן<sup>65</sup> עישרתם עירבתם הדליקו את הנר (והוא הדין אם אמר לעברו לעשר פירותיו ואומר לו עישרתם נאמן, וכן נותן להם בשך לנקר או פירות לעשר ונאמנין הן אפילו בדאורייתא) אבל על פירות של אחרים אינן נאמנות, ע"ש<sup>67</sup>.

ומעין זה איתא בר"ן קידושין, על הא דאיתא התם<sup>68</sup>: נאמנת חיה לומר זה בכור, והקשה היאך נאמנת, וחידוש הר"ן, כיון דעל פי הרוב אי אפשר לידע דברים אלו אלא על ידי נשים, לפיכך הן נאמנות. וראה סברא זו גם בשו"ת שואל ומשיב<sup>69</sup> ולא זכר את דברי הר"ן, ולפי זה תתורץ גם קושית רש"י בשבת<sup>70</sup>, דהאיך נאמנות הנשים שהתינוק נולד בשבת ומלין אותו בשבת, הא באיסור דאורייתא אינן נאמנות.

בדעת תורה, למהרש"ם<sup>71</sup>, הוכיח שלא כשיטה זו, מתוס' ריש גיטין<sup>72</sup> [וכן הוא בתוס' ישנים, יבמות<sup>73</sup>] שהקשו דמנא לן דעד אחד נאמן באיסורים וחידשו דנפקא לן מנדה, [דכתיב<sup>74</sup> "וספרה לה"] הרי דכל נאמנות עד אחד ילפינן מאשה, ואי נימא דיש סברא לחלק דנדה נאמנת יותר משום דנוגע לעצמה או שהיא כבעלים, איך ילפינן מינה לדעלמא, ע"כ. וראה הערה זו גם ביד אפרים בגליון שו"ע יו"ד<sup>75</sup>.

## דעת היראים

שיטת היראים<sup>76</sup> כמובא במדרכי ריש חולין<sup>77</sup>, והגהות אשרי על הרא"ש חולין, פרק א'<sup>78</sup>, ושלטי גבורים, חולין פרק א, וים של שלמה חולין פרק א'<sup>79</sup>, דאשה כשרה ונאמנת סמכין עליה אפילו במילי דאורייתא, ואפילו איתחזק איסורא ככל עד אחד, ורק בריקנית ופוחזת אינה נאמנת, וכן עד אחד ככהאי גונא אינו נאמן.

וכן כתב מדעת עצמו פרי תואר, ביורה דעה<sup>80</sup>, וז"ל: לדינא, כל אשה שהיא כשרה ומדקדקת במצוות ושלמה בדעתה, נאמנת ודאי, אבל מי שאינה מדקדקת בדקדוקי מצוות ואינה דעתנית (בעלת דעת) אינה נאמנת ודאי (וסיים שם: "ובעל נפש יחוס על עצמו ולא יחזיק אשתו בחזקת כשרה ודעתנית לסמוך עליה והיא פחותה").

65 פסחים, דף ד.

66 שבת, פרק ב.

67 וראה ריטב"א, כתובות, דף עב, עמוד א.

68 דף עג, עמוד ב.

69 מהדורא קמא, חלק א, סימן קפד,

70 פרק רבי אלעזר דמילה. הובא בעין הרוצים, למהרש"ם, ערך עדות, עמוד קעט, אות לט.

71 יו"ד סימן מח, ס"ק מג.

72 דף ב, עמוד ב, ד"ה עד אחד.

73 יבמות, דף פח, עמוד א, ד"ה ואמר.

74 ויקרא, פרק טו, פסוק כח.

75 סימן צד.

76 רבינו אליעזר ממין, רא"ם.

77 רמז תקעט.

78 סימן יד.

79 סימן א.

80 סימן פד, סוף ס"ק כג.

ביסודי יסורון<sup>81</sup> כתב שמחשובת הגאונים, המובא בשבלי הלקט [השלם<sup>82</sup>], משמע כדעת פרי תואר. דנשאלו הגאונים אם יש רשות לישראל להשחמש בגוי או בגויה לענין חיטים [למזות] ותבשילין [לפסח]. והשיבו אפילו נשים של ישראל שלא למדו עניני הפסח אין מאמינים להו לענין אפיה ולישה בפסח וכו'. ומשמע דאם למדו שפיר יכולין לסמוך עליהן. בשו"ת הרב"ז כתב לדיוק מלשון הרמב"ם<sup>83</sup> כדעת היראים, דכתב בודקין על פי נשים כשרות ונאמנות, ואפי' אשה אחת בודקת וכו', ע"כ (ולפ"ז יש ליישב כמה מקושות המפרשים על הרמב"ם). וכן יש לדיוק מסוגיא דפסחים<sup>84</sup>, דמר בריה דרבינא סמך על אמו ע"ש.

וכן דעת ההשלמה והמכתם ודעה שניה במאירי פסחים שם דנשים נאמנות אף באיסור תורה, ולא הוצרכו שם לומר הימניהו רבנן בדרבנן אלא מפני עבדים וקטנים, ע"ש.

וכתב הפמ"ג<sup>85</sup> דמהשו"ע משמע דלא סבירא ליה כיראים דעד אחד נאמן אף נגד חזקה איסור, דכתב השו"ע<sup>86</sup> עד אחד נאמן להתיר ולא לאסור, והטעם שאינו נאמן כיון דהוי נגד חזקה, עיין בשו"ך<sup>87</sup>, והרי לדעת היראים עד אחד שאינו ריק ופוחז נאמן אפילו נגד חזקה איסור, ומוכח דהשו"ע אינו פוסק כיראים.

גם בספר מלא הרועים<sup>88</sup> כתב דכל האחרונים לא הסכימו לדבריו, ולכך לא הוזכרה דעתו בשו"ע<sup>89</sup>. גם בפני יהושע ריש חולין האריך להקשות על היראים. ועיין עוד שם במלא הרועים.

### דעת רבינו מנוח

והנה בספר המנוחה לרבינו מנוח, חזינן שיטה חדשה בביאור דעת הירושלמי, דכתב<sup>90</sup>: ובירושלמי<sup>91</sup> שמעת לי, כאן מתוך שהן עצלניות בודקות כל שהוא, ולא פליג אגמרא דידן, דהכי מפרשינן לי, מתוך שהן עצלניות ואין להן דבר שיהיו טרודות בו, הן בודקות הכל, ולא הוצרך לומר אפילו נשים, שבדיקתן יפה מבדיקת אנשים, עכ"ל. יוצא מדבריו שיטה הפוכה ממה שלמדנו עד עתה, והיינו דנשים נאמנות יותר מאנשים.

ועל עיקר יסודו כבר הקשה בספר תבואות שמש<sup>92</sup>, דכיצד מצינו לומר שנשים פנויות קודם החג ואינן טרודות כלל, והנסיון מוכיח הפכו, שעיקר הטרדא קודם החג מוטלת על הנשים, שהן עיקר העסקניות בכל ההכנות הנדרשות לחג. והרי אף רבינו מנוח עצמו<sup>93</sup>, בענין אשה אינה צריכה הסיבה, כתב: יש לפרש אינה צריכה הסיבה, לפי שהיא טרודה בתיקון המאכלים והכנסתם פטורה מהסיבה, כמו שפטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא, עכ"ל.

81 מערכת הגעלת כלים, עמוד קכו.

82 סימן ריא.

83 הלכות אישות, פרק ב, הלכה כ. במה שכתב על הסוגיא בנדה, דף מח, עמוד ב.

84 דף מ, עמוד א.

85 יו"ד סימן א, משבצות זהב, ס"ק א, ובפתיחה להלכות שחיטה, ד"ה השורש הה'.

86 יו"ד סימן קכו, סעיף ג.

87 ס"ק כג.

88 ערך עד אחד נאמן באיסורים.

89 סימן קכו.

90 הלכות חמץ ומצה, פרק ב, הלכה יז.

91 פסחים פרק א, הלכה ד.

92 סימן ז, ס"ק ז.

93 שם, פרק ז, הלכה ח.

## סיכום כל שימות הראשונים והאחרונים בדיון נאמנות נשים

1 היכא דאין טירחא יתירא נשים נאמנות אפילו בספק איסור, ואם יש טירחא יתירה אף בודאי איסור אינן נאמנות - כן סוברים: התוספות, פסחים דף ד' ע"א ועירובין דף נט ע"א: רא"ש, פסחים, פרק א, סימן ג, כמו שדייקו בדבריו ים של שלמה, כתובות פרק ב, סוף סימן נו, וקרוב נתנאל על הרא"ש שם: ריטב"א, כתובות, דף ע"ב ע"א, הובא בשיטה מקובצת, כתובות שם, וכן משמע מהר"ן, פסחים שם (וע"ע להלן מ"ש בדעתו).

2 נשים נאמנות בדאורייתא רק בודאי איסור ואפילו כשיש טירחא יתירה, אבל בספק איסור, כגון אם יש ספק תולעים, אפילו אין טורח, אינן נאמנות, דכיון דאינו איסור ודאי, נמנעות לבדוק מפני עצלותן (שיטה זו הפוכה מהשיטה הקודמת). כן סוברים: סמ"ג, מצוות עשה לו, לפי ביאורו הראשון של ים של שלמה שם: מרדכי, ריש פרק א' דפסחים, בשם הר"י: הגהות אשרי על הרא"ש, פסחים שם: ר"ן חולין, ריש פרק א (אם לא לפי מ"ש בספר תבואות שמש המובא להלן): רמ"א, יו"ד סימן קכ"ז, סעיף ג (לפמ"ש פמ"ג או"ת, א"א סוס"י תלו, דהש"ך חולק על הרמ"א).

3 שיטה מחמירה משתי השיטות לעיל, והיא שכל אחד משני הדברים - טירחא או ספק איסור - אין אשה נאמנת במילי דאורייתא. כן סוברים: סמ"ג, לביאורו השני של מהרש"ל בים של שלמה שם: תוספות, לפי ביאורו של תבואות שמש, סי' ז', ס"ק ו': משמעות הרשב"א בחידושו לחולין, דף י' ע"ב, ובתורת הבית להרשב"א, בית ראשון שער ראשון (וראה להלן מ"ש על דבריו בתורת הבית): וכן דעת הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד, קכז, ס"ק לב.

4 שיטה הפוכה מהשיטה הקודמת, ומקילה דרוקא כשיש שני התנאים הנ"ל - טירחא וספק איסור - אין נשים נאמנות, אבל בחדא לגרעיתא נשים נאמנות אף בדאורייתא כן סוברים: סמ"ג, לפי פמ"ג או"ת, א"א סוס"י תל"ז: ר"ן, לפי ביאורו של תבואות שמש, סימן ז, אות ד: רמ"א, יו"ד סימן קכ"ז, סעיף ג, לפי שו"ת רב"ז (לר' בצלאל זאב שאפראן, אב"ד באקוי, רומניה), חלק א, סימן קכ: וכן משמע מהמשך דברי תורת הבית הנ"ל.

5 שיטה המחמירה מכולם, והיא שאין להאמין לנשים בכל מילי דאורייתא (מלבד בעניני נדה), אף בודאי איסור ואף במקום שאין טורח כלל. כך היא שיטת יש מדקדקים שהובאה בריטב"א, כתובות, דף עב ע"א (בסדר אליהו הנזכר להלן הביא שיטה זו בשם חידושי הרשב"א כ"י): רש"י, פסחים, דף ד ע"א, ד"ה מאי טעמא, לפי דיוקן של ספר סדר אליהו (אלפנדרי), דף עב ע"ב, הובא בספר דברי אמת (להגר"ר דוד בכר), תאו"ת סימן א: קרבן העדה, שבת, פרק ב, הלכה י, ד"ה מצות נדה: לבושי שרד, חידושי דינים, סעיף כא, הובא בדרכי תשובה, סימן קכז, ס"ק ג (בשו"ת שואל ומשיב, מה"ח ח"א, סימן יט, הקשה על שיטה זו אין פליגי תנאי בנדה, דף מ"ח ע"ב, אם נשים נאמנות לבדוק בסימנים, והרי אף באיסורין אינן נאמנות כ"ש במילי דבעי עדות).

6 כל דבר המוטל על האשה הרי היא נאמנת עליו, אף במילי דאורייתא - כן כתב בתוס' ר"ד, פסחים, דף ד.

7 כל דבר שאי אפשר לדעת אותו אלא ע"י אשה, הרי היא נאמנת עליו - כן כתב הר"ן, קידושין, על דף עג ע"ב, בענין נאמנת חיה לומר זה בכור. וכן כתב מרעצ עצמו שו"ת שואל ומשיב, מה"ק ח"א, סימן קפד, הובא בספר עין הרועים למהרש"ם, ערך עדות, עמוד קעט, אות לט.

ביסודי ישורון<sup>81</sup> כתב שמתשובת הגאונים, המובאת בשבלי הלקט [השלם<sup>82</sup>], משמע כדעת פרי תואר. דנשאלו הגאונים אם יש רשות לישראל להשתמש בגוי או בגויה לענין חיטים [למצות] ותבשילין [לפסח]. והשיבו אפילו נשים של ישראל שלא למדו עניני הפסח אין מאמינים להו לענין אפיה ולישה בפסח וכו'. ומשמע דאם למדו שפיר יכולין לסמוך עליהן. בשו"ת הרב"ז כתב לדייק מלשון הרמב"ם<sup>83</sup> כדעת היראים, דכתב בודקין על פי נשים כשרות וגאמנות, ואפי' אשה אחת בודקת וכו', ע"כ (ולפ"ז יש ליישב כמה מקושות המפרשים על הרמב"ם). וכן יש לדייק מסוגיא דפסחים<sup>84</sup>, דמר בריה דרבינא סמך על אמו ע"ש.

וכן דעת ההשלמה והמכתם ודעה שניה במאירי פסחים שם דנשים נאמנות אף באיסור תורה, ולא הוצרכו שם לומר הימניהו רבנן בדרבנן אלא מפני עבדים וקטנים, ע"ש.

וכתב הפמ"ג<sup>85</sup> דמהשו"ע משמע דלא סבירא ליה כיראים דעד אחד נאמן אף נגד חזקת איסור, דכתב השו"ע<sup>86</sup> עד אחד נאמן להתיר ולא לאסור, והטעם שאינו נאמן כיון דהוי נגד חזקה, עיין בש"ך<sup>86</sup>, והרי לדעת היראים עד אחד שאינו ריק ופוחז נאמן אפילו נגד חזקת איסור, ומוכת דהשו"ע אינו פוסק כיראים.

גם בספר מלא הרועים<sup>87</sup> כתב דכל האחרונים לא הסכימו לדבריו, ולכך לא הוזכרה דעתו בשו"ע<sup>88</sup>. גם בפני יהושע ריש חולין האריך להקשות על היראים. ועיין עוד שם במלא הרועים.

### דעת רבינו מנוח

והנה בספר המנוחה לרבינו מנוח, חזינן שיטה חדשה בביאור דעת הירושלמי, דכתב<sup>89</sup>: ובירושלמי<sup>89</sup> שמעת ליי, כאן מתוך שהן עצלניות בודקות כל שהוא, ולא פליג אגמרא דידן, דהכי מפרשין ליי, מתוך שהן עצלניות ואין להן דבר שיהיו טרודות בו, הן בודקות הכל, ולא הוצרך לומר אפילו נשים, שבדיקתן יפה מבדיקת אנשים, עכ"ל. יוצא מדבריו שיטה הפוכה ממה שלמדנו עד עתה, והיינו דנשים נאמנות יותר מאנשים.

ועל עיקר יסודו כבר הקשה בספר תבואות שמש<sup>90</sup>, דכיצד מצינו לומר שנשים פנויות קודם התג ואינן טרודות כלל, והנסיין מוכיח הפכו, שעיקר הטרדא קודם התג מוטלת על הנשים, שהן עיקר העסקניות בכל ההכנות הנדרשות לחג. והרי אף רבינו מנוח עצמו<sup>91</sup>, בענין אשה אינה צריכה הסיבה, כתב: יש לפרש אינה צריכה הסיבה, לפי שהיא טרודה בתיקון המאכלים והכנסתם פטורה מהסיבה, כמו שפטרורה ממצוות עשה שהזמן גרמא, עכ"ל.

81 מערכת הגעלת כלים, עמוד קכו.

82 סימן ריא.

83 הלכות אישות, פרק ב, הלכה כ. במה שכתב על הסוגיה בנדה, דף מח, עמוד ב.

84 דף מ, עמוד א.

85 יו"ד סימן א, משבצות זהב, ס"ק א, ובפתיחה להלכות שחיטה, ד"ה השורש הה'.

86 יו"ד סימן קכו, סעיף ג.

86 ס"ק כג.

87 ערך עד אחד נאמן באיסורים.

88 סימן קכו.

88 הלכות חמץ ומצה, פרק ב, הלכה יז.

89 פסחים פרק א, הלכה ד.

90 סימן ז, ס"ק ז.

91 שם, פרק ז, הלכה ח.

(ובפירוש בית מנשה על רבינו מנוח שם תמה דבפסחים<sup>92</sup> אמר, אשה אצל בעלה א"צ הסיבה ולטעמו אפילו אין לה בעל אינה טעונה הסיבה, כיון דטרודה לתקן המאכל.<sup>93</sup> הרי גם ממצות עשה שהזמן גרמא פטורה בכל עת, ואיך ניקום ונאמר דלפני פסח דנפישו מילי דפסחא אין הנשים טרודות כלל.

### דעת הרמב"ן

כתב הרמב"ן בחידושיו לגיטין<sup>94</sup>, בדבר ש נאמנת על עצמה נאמנת גם לבעלה, ושלפיכך אין ללמוד מאשה להאמין לעד אחד גם באיתחוק איסורא.

וראה יסודי ישורון<sup>95</sup>, שלמד מדבריו שאם האשה אוכלת ממאכל שמעידה עליו, הוי כמו נדה שנאמנת.

### נאמנות במילי דרבנן

והנה, אף דמבואר בתלמוד בבלי, פסחים שם, ובכל הראשונים הנ"ל, דאשה נאמנת במילי דרבנן, לדעת הירושלמי, לפי פירוש הרא"ש פסחים שם, אין אשה נאמנת אף במילי דרבנן, היכא דאיכא טירחא מרובה, כן כתבו בקרבן נתנאל שם, ובביאור הגר"א, יו"ד<sup>96</sup>.

### נאמנות אשה בדבר שבירה לעשותו ובדבר שאינו בידה לעשותו

והנה לשיטת החוספות שהובאה בריש דברינו הטעם דאשה נאמנת היא משום דהוי בידה, וכ"כ הלבוש<sup>97</sup>, וכן הוא בש"ך<sup>98</sup>, אך דעת הרשב"א<sup>99</sup> וכן לדעת הרמב"ן, והרא"ה אשה נאמנת במילי דאורייתא אפילו היכא דלא הוי בידה: דכתב הרשב"א בתורת הבית שם דאשה נאמנת בדאורייתא, והא דאמרין בערובין, אפילו עבד אפילו שפחה נאמנין, שלא אמרו חכמים להחמיר אלא להקל, כלומר שהתחומין הן דרבנן, אלמא אי הוו מדאורייתא לא מיהמני, לא היא, דהתם נמי היינו טעמא - שמדידת תחומין צריכה בקיאות לדקדק בקידור ושיפוע והבלעה, ואילו הוו תחומין דאורייתא לא הוו מהימני, דדילמא אף הן מדרו וטעו, או שראו מורד מי שאינו בקי, הא בעלמא אפילו בדאורייתא מהימני. ע"כ. והרא"ה ז"ל, בעל דינו, כתב בשם דבן הרמב"ן דההיא בהכחשה איירי וארישא סמך, דקתני עד אחד מרבה ועד אחד ממעט שומעין למרבה. ואע"ג דעד אחד בהכחשה, ועלה קתני אפילו עבד אפילו וכו', פירוש, ואפילו שמרבין בתחומין בהכחשה עד כשר שממעט, שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל, דבתחומין הקילו, מה שאין כן בשאר איסורים ואפילו של דבריהם ע"כ. הרי לדברי הרמב"ן, הרשב"א והרא"ה כל בדאורייתא נשים מהימני, ולא מטעמא דכידו - וכמ"ש החוספות - אלא דבכל גזונא נאמנות, והשווה הכתוב אשה לאיש.

וכן דעת ריא"ז<sup>100</sup>, דבכל מקום עד אחד נאמן, אפילו אינו בידו, ורק באיתחוק איסורא אינו נאמן אלא א"כ בידו. וסיים שם: ובכל מקום שעד אחד נאמן אשה ועבד נאמן, בין להיתר בין לאיסור, וכו'.

92 דף קח.

93 ואולי יש ליישב דלעצמה אינה טרודה כל כך ורק מאימת בעלה טרודה.

94 דף ב, עמוד ב.

95 מצרכת הגעלת כלים. סוף עמוד קכז.

96 סימן קכז, סעיף ד.

97 שם ס"ק כט.

98 בתורת הבית שם.

99 תובאו דבריו בשלטי הגבורים, כתובות, פרק ב, דף יב עמוד א.

וכן מבואר מדברי הרמב"ם<sup>99</sup>, דכתב: אפילו אשה ועבר ושפחה ופסול לעדות בעבירה מדברי סופרים, ואפילו קרוב, נאמן לעדות סוטה להעיד עליה שזינתה, ותיאסר על בעלה לעולם, ואינה שותה, ותצא בלא כתובה, הואיל וקדם הקינוי והסתירה בעדים כשרים, והתורה האמינה עד אחד בטומאה, הרי כולן כשרין לעדות טומאה, וכו'. מבואר מדבריו דאשה נאמנת כיון דכל מקום שהאמינה התורה עד אחד גם אשה נאמנת. ולדעת התוספות נצטרך לומר דהאשה נאמנת משום דרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה. ואמנם במחנה אפרים<sup>100</sup> כתב אף דעת הרמב"ם כן, ולא משום דאשה כאיש, אך בספר דברי אמת<sup>101</sup>, הוכיח מכמה מקומות נוספים ברמב"ם שלא כדבריו, אלא משום דאשה נאמנת כאיש, בכל האיסורין אפילו בדאורייתא. גם בעין הרוצים (למהרש"ם)<sup>102</sup> כתב דגם מהרמב"ם<sup>103</sup> מוכח דלא כמו שכתב מחנה אפרים, והוסיף דדעת הרא"ש<sup>104</sup> גם כן כדברי ריא"ז רשב"א ורמב"ן, וכן מבואר מדברי הרמב"ם פ"ב מבכורות<sup>105</sup>, ועיין עוד בבית אפרים<sup>106</sup>, אריכות גדולה בזה.

בספר יין המשמח<sup>107</sup>, הביא תשובת מהרי"ו דאשה אינה נאמנת בשל תורה היכא דאינו בידה, ורק בדרבנן נאמנת, והוכיח זאת מתוספות עירובין, דמשמע דדוקא בתומין דרבנן נאמנת, אך בעל יין המשמח הקשה עליו מדכתב רמ"א<sup>108</sup> דכל הפסולין נאמנין באיסורין, וכן מבואר במשנה דכריתות<sup>109</sup>, דאשה האומרת אכל חלב, חייב אשם תלוי, ולדעת הרשב"א ורבים העומדים בשיטתו אפילו באיתחזק איסורא אשה נאמנת, ולכן נראה לו דבאיסורין אין לחלק בין אשה לאיש. וכן מוכח ממה שכתבו התוס' בריש גיטין<sup>110</sup>, וביבמות<sup>111</sup>, דילפינן דעד אחד נאמן באיסורין מדכתיב<sup>112</sup> "וספרה לה" ודורשת הגמ'<sup>112</sup> לעצמה, וכן כתב הרשב"א בחידושי שם, וכתב מהרש"א דלא תיקשי דילמא משום דבירה, דאי לא הוה מהימנא באיסורין לא שייך להאמינה משום דבירה, שהרי אין בירה שיפסוק דרם, אלא משום דבירה לטבול ולא אתחזק שתראה, ותרתי שמעינן מינה, ע"ש וכדבריו כתב הרשב"א. ועיין שם ביין המשמח<sup>113</sup>, דהסיק מכל הנ"ל דאשה נאמנת בשל תורה אפילו אינו בידה, והיכא דאיתחזק נאמנת דק אם הוי בידה.

חזינון עתה שתי שיטות נוספות על עשר השיטות שהובאו לעיל, דיש שדעתם שאשה נאמנת אפילו היכא דלא הוי בידה, ויש שדעתם שאינה נאמנת אלא במילי דהווי בידה.

99 הלכות סוטה, פרק א, הלכה טו.

100 הלכות איסורי ביאה, פרק יח.

101 להג"ר דוד בכר, חלק אורח חיים, סימן א.

102 כמלואים לערך נאמנות. עמוד רמה, אות ו.

103 הלכות עדות, פרק ה, הלכה ב.

104 בכורות, דף לו.

105 הלכה טו.

106 סימן א.

107 הלכות יין נסך, סימן קנז, ס"ק כא.

108 יו"ד סימן קנז, סוף סעיף א.

109 גיטין דף ב, עמוד ב, ד"ה עד אחד.

110 דף ב, עמוד ב, ד"ה עד אחד.

111 דף פח, עמוד א, ד"ה ואמר.

112 ויקרא, פרק טו, פסוק כח.

113 בכתובות, דף עב, עמוד א.

113 ס"ק כא וסוף ס"ק כב.

## סיכום כל שיטות הראשונים והאחרונים בדיון נאמנות נשים

1 היכא דאין טירחא יתירא נשים נאמנות אפילו בספק איסור, ואם יש טירחא יתירה אף בודאי איסור אינן נאמנות - כן סוברים: התוספות, פסחים דף ד' ע"א ועירובין דף נט ע"א: רא"ש, פסחים, פרק א, סימן ג, כמו שדייקו בדבריו ים של שלמה, כתובות פרק ב, סוף סימן נו, וקרוב נתנאל על הרא"ש שם: ריטב"א, כתובות, דף ע"ב ע"א, הובא בשיטה מקובצת, כתובות שם, וכן משמע מהר"ן, פסחים שם (וע"ע להלן מ"ש בדעתו).

2 נשים נאמנות בדאורייתא רק בודאי איסור ואפילו כשיש טירחא יתירה, אבל בספק איסור, כגון אם יש ספק תולעים, אפילו אין טורח, אינן נאמנות, דכיון דאינן איסור ודאי, נמנעות לבדוק מפני עצלותן (שיטה זו הפוכה מהשיטה הקודמת). כן סוברים: סמ"ג, מצוות עשה לו, לפי ביאורו הראשון של ים של שלמה שם: מרדכי, ריש פרק א' דפסחים, בשם הר"ן: הגהות אשרי על הרא"ש, פסחים שם: ר"ן חולין, ריש פרק א (אם לא לפי מ"ש בספר תבואות שמש המובא להלן): רמ"א, יו"ד סימן קכ"ז, סעיף ג (לפמ"ש פמ"ג אור"ח, א"א סוס"י תלו, דהש"ך חולק על הרמ"א).

3 שיטה מחמירה משתי השיטות לעיל, והיא שכל אחד משני הדברים - טירחא או ספק איסור - אין אשה נאמנת במילי דאורייתא. כן סוברים: סמ"ג, לביאורו השני של מהרש"ל בים של שלמה שם: תוספות, לפי ביאורו של תבואות שמש, סי' ז', ס"ק ו': משמעות הרשב"א בחידושו לחולין, דף י' ע"ב, ובתורת הבית להרשב"א, בית ראשון שער ראשון (וראה להלן מ"ש על דבריו בתורת הבית): וכן דעת הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד, קכז, ס"ק לב.

4 שיטה הפוכה מהשיטה הקודמת, ומקילה דדוקא כשיש שני התנאים הנ"ל - טירחא וספק איסור - אין נשים נאמנות, אבל בחדא לגריעותא נשים נאמנות אף בדאורייתא כן סוברים: סמ"ג, לפי פמ"ג אור"ח, א"א סוס"י תל"ז: ר"ן, לפי ביאורו של תבואות שמש, סימן ז, אות ד: רמ"א, יו"ד סימן קכ"ז, סעיף ג, לפי שו"ת רב"ז (לר' בצלאל זאב שאפראן, אב"ד באקוי, רומניה), חלק א, סימן קכ: וכן משמע מהמשך דברי תורת הבית הנ"ל.

5 שיטה המחמירה מכולם, והיא שאין להאמין לנשים בכל מילי דאורייתא (מלבד בעניני נדה), אף בודאי איסור ואף במקום שאין טורח כלל. כך היא שיטת יש מדקדקים שהובאה בריטב"א, כתובות, דף עב ע"א (בסדר אליהו הנזכר להלן הביא שיטה זו בשם חידושי הרשב"א כ"י): רש"י, פסחים, דף ד ע"א, ד"ה מאי טעמא, לפי דיוקו של ספר סדר אליהו (אלפנדרי), דף עב ע"ב, הובא בספר דברי אמת (להגר"ר דוד בכר), תאו"ת סימן א: קרבן העדה, שבת, פרק ב, הלכה י, ד"ה מצות נדה: לבושי שרד, חידושי דינים, סעיף כא, הובא בדרכי תשובה, סימן קכז, ס"ק נג (בשו"ת שואל ומשיב, מה"ח ח"א, סימן יט, הקשה על שיטה זו איך פליגי תנאי בנדה, דף מ"ח ע"ב, אם נשים נאמנות לבדוק בסימנים, והרי אף באיסורין אינן נאמנות כ"ש במילי דבעי עדות).

6 כל דבר המוטל על האשה הרי היא נאמנת עליו, אף במילי דאורייתא - כן כתב בתוס' רי"ד, פסחים, דף ד.

7 כל דבר שאי אפשר לדעת אותו אלא ע"י אשה, הרי היא נאמנת עליו - כן כתב הר"ן, קידושין, על דף עג ע"ב, בענין נאמנת חיה לומר זה בכור. וכן כתב מדעת עצמו שו"ת שואל ומשיב, מה"ק ח"א, סימן קפד, הובא בספר עין הרוצים למהרש"ם, ערך עדות, עמוד קעט, אות לט.

8 אשה כשרה ונאמנת סמכין עליה אפילו במילי דאורייתא, ואפילו איתחזק איסורא, וככל עד אחד (ורק ריקנית ופוחזת אינה נאמנת, וגם עד אחד בכה"ג אינו נאמן) - כן היא דעת היראים (רבינו אליעזר קמין, "רא"ם), כמובא במדרכי ריש תולין, רמז תקעט, ובהגהות אשרי, ובפרק קמא דתולין, וביום של שלמה, תולין, פ"א סימן א: תשובת הגאונים, המובאת בשבלי הלקט, סימן ריא, כפי שדייק יסודי ישורון, מערכת הגעלת כלים, עמוד קכז: רמב"ם הלכות אישות, פ"ב הלכה כ, לפי מה שדייק בדבריו בשו"ת הרב"ז הנ"ל: ההשלמה, פסחים שם: המכתם, פסחים שם: דעה שניה במאירי, פסחים שם: פרי תואר, יו"ד סימן פד, סו"ק כג (כתב כעין זה מדעת עצמו, דאשה כשרה ומדקדקת במצוות ושלמה בדעתה נאמנת, וסיים שם דבעל נפש יחמיר על עצמו ולא יחזיק אשתו בחזקת כשרה ובעלת דעת לסמוך עליה והיא פחותה. בפמ"ג, יו"ד, סימן א, משב"ז סק"א, ובפתיחה להלכות שחיטה ד"ה השורש הה', כתב דמהשו"ע יו"ד, סימן קכז, סעיף ג, משמע דלא ס"ל כיראים, וכן בספר מלא הרועים, ערך עד אחד נאמן באיסורים, כתב דכל האחרונים לא הסכימו ליראים. גם בפני יהושע, ריש תולין, האריך להקשות על דברי היראים.

9 נשים נאמנות יותר מאנשים - כן כתב רבינו מנוח (ספר המנוחה), פרק ב מהלכות חמץ ומצה, הלכה יז. בספר תבואות שמש, סימן ז ס"ק ז, הקשה על דבריו, ע"ש.

10 נשים נאמנות בדבר שהם עצמם נוהגות לפי זה, כגון שאוכלות ממאכל שמעידות עליו - כן כתב הרמב"ן גיטין, דף ב, ע"ב, וראה כן ביסודי ישורון שם.

הנה על כל השיטות הנ"ל מצינו עוד ב' שיטות: דנחלקו הראשונים היכא דאמרינן דאשה נאמנת, אם נאמנת דוקא היכא דהוי בידה, או שנאמנת ככל עד אחד, הנאמן אפילו היכא דלא הוי בידו. דעת התוספות, פסחים שם, דאשה נאמנת משום דהוי בידה, וכן כתב הלבוש, יו"ד סימן קכז, סעיף ד, וכן הוא בש"ך שם, ס"ק כט. וכ"כ בספר יין המשמח, הלכות יין נסך, סימן קעז, ס"ק כ"א, בשם מהר"י וויל, ע"ש. אך ראשונים אחרים כתבו שאשה נאמנת משום דהשוה הכתוב אשה לאיש, וא"כ נאמנת אפילו היכא דלא הוי בידה: כן כתבו: רשב"א, תורת הבית שם: רא"ה בדיק הבית שם, בשם הרמב"ן: רא"ז, הובא בשלטי הגבורים, כתובות, פרק ב, דף יב ע"א (ורק באיתחזק איסורא אינו נאמן אלא א"כ בידו): רמב"ם, הלכות טוטה, פרק א, הלכה טו (אמנם במחנה אפרים, פרק יח מהלכות איסורי ביאה, כתב בדעת הרמב"ם דהאשה נאמנת משום שיש רגלים לדבר, ולא משום דאשה כאיש, אך בספר דברי אמת, חלק אר"ת, סימן א (נזכר לעיל), הוכיח מכמה מקומות נוספים ברמב"ם שלא כדברי מחנה אפרים, וכן מהרש"ם - בספרו עין הרועים במילואים לערך נאמנות, עמוד רמה, אות ו - הוכיח גם מהרמב"ם, פרק ה, מהלכות עדות, הלכה ב, שלא כמ"ש מחנה אפרים, והוסיף דגם דעת הרא"ש, בכורות, דף לו, כדברי הרי"ז, הרשב"א והרמב"ן, וכן מבואר מדברי הרמב"ם, פרק ב, מהלכות בכורות, הלכה טו: יין המשמח, הלכות יין נסך, סימן קכז, ס"ק כא-כב.

### נאמנות אשה במילי דרבנן.

אף דמבואר בבבלי פסחים שם, ובכל הראשונים הנ"ל דאשה נאמנת במילי דרבנן, לדעת הירושלמי, לפי פירוש הרא"ש פסחים שם, אין אשה נאמנת אף במילי דרבנן היכא דאיכא טירחא מרובה, כן כתבו בקרבן נתנאל שם, ובביאור הגר"א יו"ד, סימן קכז, ס"ק כח.

## שלום מררכי הלוי סגל

### בירור דין הלוקח אתרוג בהקפה

דבר מצוי שאדם קונה אתרוג מחבירו, ומתאחר בתשלום דמיו, או שמשלם בצ"ק ומשום מה אינו נפרע ע"י הבנק, והמוכר תובע דמי האתרוג מהקונה, ולפעמים אין לו מעות מזומנים בידו והקונה מרתה את המוכר, ויש לברר אם אין בזה חשש ביטול המקח למפרע.

וכבר העיר כזאת במשנה ברורה בהל' פסח (סי' תנ"ד סקט"ו) שכתב: ויש עוד פרט אחר מה שמצוי להכשל בו, כגון אם קנה מצה ומשכן לרשותו, אם המוכר גילה דעתו בעת מכירתו שרחוק למעות ואינו יכול למכור בהקפה, וע"כ עייל ונפיק אוזוי ומרחהו בלך ושוב ואינו נותן לו, מדינא לא קנה, כמבואר בחו"מ סי' ק"ץ סי"ו, וממילא אינו יוצא בהם אח"כ ידי חובת מצה מן התורה, ע"כ.

ועד"ז יש להעיר לכא' לענין אתרוג דבעינן ג"כ לכס, [ומלבד מה שרנו הפוסקים בקונה אתרוג במשיכה לחוד ריש סוכרים דכיון דמה"ת אין משיכה קונה, לא מהני קנין דרבנן לראורייתא, ע' או"ח סי' תרנ"ח בשע"ת סק"ה ומ"ב סק"י ובאריכות בשר"ח דיני ד' מינים ס"ג אות ב' וכללים מע' למ"ד סי' קמ"א אות כ"ד, אלא דלענין זה סגי בנותן פרוטה כדין קנין כסף, אבל עיקר נדונינו בעייל ונפיק על כל דמי המקח דמבטל המקח] אמנם כתב בזה הגרש"ז אורבך שליט"א בהסכמתו לספר "ארבעת המינים השלם" וז"ל:

"גלענ"ד חידוש, דאפי' קעייל ונפיק אוזוי שאינו קונה אלא בדמים, מ"מ כיון דבערב החג ממש הרי לא יוכל המוכר למכור את האתרוג, ובירור הדבר שאז ודאי לא יתמצה כלל המוכר לקבל את האתרוג מהלוקח ולבטל המקח, לכן נראה דתו לא חשיב כעייל ונפיק אוזוי כיון דספי ניחא ליה שהלוקח ישלם לו לאחר זמן מלבטל המקח, והיא הערה נכונה למעשה". עכ"ה.

והנה אם כי מילי דסברא הוא, מ"מ כיון שמצאתי בזה דברים ברברי הפוסקים ראיתי להרחיב הדברים בע"ה.

והוסיף דבאופן זה אף אם פרע ביום שלאחריו מ"מ לא נתקיים התנאי שהתנה שיפרע מיד [דהיינו ביומו כמבואר בשו"ע חו"מ סי' קצ"ה סט"ז ע"ש בב"מ] והוי גזל בידו, והוסיף עוד דאף אם נתנו לו סתם דרך מכירה בלא תנאי ולא פרע מיד והסופר יוצא ונכנס לתבועו מעותיו והוא דוחה, נמי יש מקום לעיין דהוי גזל בידו, ומשום דסופר מסתמא הוא עני ודחוק למעות, וקיי"ל דבעייל ונפיק אוזוי המקח בטל, יעו"ש.

וסכרא זו דבעייל ונפיק אוזוי יתבטל המקח כתב גם התורת גיטין, וכתב זה להעיר על דברי הח"מ והב"ש שכתבו דבמכר בהקפה אף שלא שילם לאחר זמן לא הוי גזל, והעיר דבעייל ונפיק אוזוי יתבטל המקח, וכתב דלפי"ז אין לה להנשא

איחא בשו"ע אה"ע סי' ק"כ בהג"ה: אבל גזל גט כגון שכתב לו הסופר גט וגזלו ממנו ולא פרע לו וגירש בו לא הוי מגורשת. ובח"מ סק"ה: אבל אם נותן לו הגט ברצון כדי לפרוע לו לאחר זמן אף שלא פרע לו לא הוי גט גזל בידו, דהא נתן לו הגט ברצון רק שחייב לו דמים כו', ומיהו אם נותן לו הגט ע"מ לשלם לו מיד ואינו משלם לו ודאי הוי הגט גזל בידו. ע"כ. והעתיק דבריו בב"ש סק"ג וז"ל: לכן אם נתן לו הסופר הגט ולא פרע לו השכר הוי גזל, אבל אם נותן לו בהקפה ועדיין לא פרע לו לא הוי גזל.

ובכית מאיר נראה דהבין כוונת דבריהם בהא דמוכר ע"מ לשלם מיד דאיירי כשהתנה בפירוש בתנאי שישלם לו מיד, ולכן אם לא פרע הוי הגט גזל שהרי לא נתקיים התנאי,

יעו"ש, ושכ"כ גם המחנה אפרים, והוא בהל' מכירה קנין מעות סי' ד', שכתב שם בתוך הדברים דמי שקנה חפץ בכך וכך מעות לתת לו מיד ותבע לו המוכר המעות וא"ל הלוקח עכשיו אין לי ליתנם המקח חזר כיון דהמוכר צריך למעות, ע"ש.

ואמנם דעת הב"מ נראה דלא כהנתיח"מ, וכנ"ל דביאר דברי הח"מ והב"ש בהתנה בדרך תנאי דוקא, וע"ש בדברי הב"מ בסי' צ' ס"ט שדן לענין מי שמכר בהקפה ואין ללוקח לשלם וקרוב לודאי שלא ישתלם החוב לעולם, דיש לדון שהמקח בטל והסחורה של המוכר, ומשום דעדין מעייל ונפיק אזורי, ובסוף דבריו שם הוכיח מדברי הפוסקים דאף בזה המקח אינו בטל ע"ש טעמו, [וע' בזה בפ"ת חור"מ סי' צ"ו סק"ב ואכמ"ל]. ועכ"פ היכי דעומד להשתלם לאחר זמן אלא שעכשיו אינו רוצה להשלם לא עלה על דעת הב"מ לבטל המקח משום זה, וכן נראה דעת הקצוה"ח במשובב כנ"ל.

והנה בדברי הח"מ והב"ש אף לפי הבנת הנתיח"מ מפורש עכ"פ דזהו דוקא במוכר במזומן, אבל במוכר בהקפה אף שאינו משלם לו כשתובעו בומן הפרעון אין המקח בטל, וכן מבואר מדברי הנתיח"מ סי' צ"א הנ"ל, ואם כי בסי' ק"צ לא כתב הנתיח"מ לחלק בזה, מ"מ הרי סמך דבריו שם אדברי ח"מ וב"ש, ושם הרי מפורש חילוק בין מוכר בהקפה למוכר במזומן. [וע' משכ"כ בזה במשפט שלום שם, אך דבריו נסתרים מדברי החו"ג כנראה להמעין, וגם הו"ע חזר בו עפ"י דברי שו"ת הרי"מ דלהלן].

והנה לענין דין עייל ונפיק אזורי מפורש בשו"ע (סי' ק"ץ סעי' ט"ו) דאף במכר בהקפה וקבע זמן לפרעון וכשהגיע הזמן דחקו לפרוע מעותיו וזה דוחה, והדיין רואה שהוא דחוק למעות ועייל ונפיק אזורי לא קנה, ע"ש. [וע' משפט שלום שם שהקשה עפ"י המבואר בסעי' י' דבזקפו במלוה אין המקח בטל ופירש הסמ"ע (סקי"ג) דהיינו אף שקבע זמן לפרעון ולא פרעו, ולפי"ז הא לפי"מ שכתב הרמ"א בסי' ס"ז לענין שמיטת

עד שיעבור זמן הפרעון ויפרע לו, דשמא יצא ויכנס אזורי ויהיה הגט בטל למפרע.

ובביאור דברי הח"מ והב"ש לענין מוכר ע"מ שישלם מיד, ביאר החו"ג דכוונתם אף במכר סתם, [ודלא כהב"מ שפירשם בהתנה בפירוש ע"מ שישלם מיד], דכל שלא מכר בהקפה אלא מכר סתם במזומן ולא שילם לו, המקח בטל לגמרי, וציין למשכ"כ בספרו נתיח"מ חור"מ סי' ק"צ סק"ו, ושם האריך בזה וביאר דכל הדינים המבוארים בסי' ק"צ בדין עייל ונפיק אזורי איירי דוקא כשהלוקח רוצה עכשיו לשלם הדמים, אלא שהמוכר רוצה לבטל המקח כיון דעייל ונפיק אזורי ודחה אותו, אבל אם הלוקח טוען שעדיין אין לו מעות ורוצה ליתן לו מעות כשיוזמן לו יכול המוכר לבטל המקח לגמרי, אף כשלא עייל ונפיק אזורי, דכל שהמוכר תובע המעות והלוקח אומר שאין לו עכשיו יכול המוכר לבטל המקח, ושם בסי' ק"צ כתב ג"כ הנתיח"מ דכן מוכח בדברי הח"מ והב"ש הנ"ל. [וע' משפט שלום שכתב דמשמע מדברי הנתיח"מ דאף באינו דחוק למעות כלל מ"מ מתבטל המקח].

וע"ע בנתיח"מ סי' קצ"א סק"ג שכתב לפי"ז בקנה מקח והמוכר טוען שלא שילם לו עדיין דמי המקח, והלוקח מכחישו, הרי כיון שאין הלוקח עומד כלל לפרוע הדמים שהרי לטענתו כבר פרעו, הרי שלדברי המוכר נמצא המקח בטל כיון שלדבריו לא פרע עדיין דמי המקח ואינו עומד כלל לפרעו, ע"ש הנ"מ לדינא, וכע"ז כ' עוד הנתיח"מ בסי' צ"א סק"ט עפ"י דברי הח"מ והב"ש הנ"ל, [ובמשובב שם דחה דדברי הח"מ והב"ש דוקא בהתנה ע"מ שישלם מיד דהוי תנאי במקח, וזהו כהבנת הב"מ וכנ"ל]. וע"ע בנתיח"מ סי' צ"ה סק"ג. [ובמשפט שלום סי' קצ"א הניח דברי הנתיח"מ בצ"ע, ומשום דכיון דהלוקח טוען שכבר פרע הרי כל זמן שלא נפסק הדין שחייב לפרוע בודאי לא נתבטל המקח, ע"ש].

וע"ש בנתיח"מ שהביא דדינם של הח"מ והב"ש מבואר כבר בשמ"ק ב"מ שם,

אינו שוה לו כלום, וכ"ש דאית לן למימר דעייל ונפיק אזוזי שלא יחזיר לו הגט ויאמר טול מה שעשית בשכרך, [וכמו שאמרנו גבי מוכר שדהו מפני רעתה], וברש"י פי' טעמא דעייל ונפיק אזוזי דגלי דעתיה דזוזי אנסוהו למכור, וכיון דלא יהיב זוזי בשעת דחקו אדעתא דהכי לא מכר לו, וזה לא שייך רק בדבר שגוף הדבר שוה מסתמא דמי המכירה, משא"כ בסופר שכתב גט אף שהסופר עני ודחוק למעות מ"מ פשיטא דלא נחית אדעתא שאם לא יפרע לו בשעת דחקו שיתחזר לו הגט שאין לו תפץ בו, ודאי אדעתא שיהיה שכו כתיבה זקוף עליו בחוב נחית ויוציא ממנו בדיינים.

וכן על דברי הח"מ והב"ש במוכר ע"מ שישלם מיד ולא שילם תמה שם בגמ"ק, דנהי דהתנה ע"מ שישלם מיד מ"מ אין דעתו שאם לא ישלם שיתחזר לו הגט שאינו שוה לו כלום, ע"ש באורך.

ובסכרת הפוסקים הנ"ל דלא ס"ל חילוק זה צ"ל דסברי דלא דמי למוכר שדהו מפני רעתה דהתם כיון שרצונו להפטר משדה זו הרי לו נעשה המקח לכתחילה דוקא שישלם לו בזמנו, דלכתחילה עדיפא ליה שהמקח יתקיים בכל גווני אף כשלא יקבל מעותיו בזמנו ואף אם יצטרך לטרוח אחריו לשלם לו, משא"כ בסתם מוכר דאמדינן דעתיה דלא מכר אדעתא דהכי, אף דאח"כ נשתנה הענין ולא יועיל לו ביטול המקח, מ"מ כיון שלא גילה דעתו בפירוש שבבטל תנאו ורוצה לקיים המקח בכל גווני, אין המקח מתקיים. [ואמנם הא ברירא דאם יגלה המוכר דעתו בפירוש בשעת תביעת המעות שאינו רוצה לבטל המקח אין המקח בטל, ע' חזו"א חו"מ ליקוטים סי' ט"ז סק"א ובשו"ת מהרש"ם חלק ח' סי' רס"א, אבל כל שלא גילה דעתו המקח בטל ממילא, ואף אם אח"כ ירצה המוכר לקיים המקח והלוקח מסרב יכול הלוקח לבטלו, ע' משפט שלום שם ובשו"ת הג"ל, ובחזו"א חו"מ סי"ג סק"ב].

ועתה נבוא לדון בענין קונה אתרוג ולא שילם דמיו, והבאנו כזה דברי הגרשז"א

כספים דמכירה בהקפה חשיב זקיפת מלוה, דלפי"ז איך מבואר בסעי' ט"ז דבמוכר בהקפה ג"כ המקח בטל, וע"ש מש"כ בזה, ואח"כ הביא משו"ת הרי"מ שכבר העיר בזה, וכתב דלענין עייל ונפיק בענין זקיפת מלוה ממש שיאמר לו קנה לך במשיכה והמעות יהיו בהלוואה גבך, יעו"ש].

אמנם לענין דינו של הנתיחה"מ במוכר במזומן דאם דחתה לגמרי המקח בטל אף בלא עייל ונפיק, מבואר דזהו דוקא במוכר במזומן אבל במוכר בהקפה אין המקח בטל בלא עייל ונפיק אזוזי, וכן העתיק בפשיטות בנחל יצחק (סי' צ"ז סק"ד) בשם הנתיחה"מ, יעו"ש.

והסברא בזה נראה לכאור', דדוקא בעייל ונפיק אזוזי והוא דחוק למעות, בזה אף שמכר בהקפה לזמן מאוחר, מ"מ כיון דחזוין שדחוק למעות באותו זמן והוא דחתה, אמרי' דעמ"כ שידחתה בשעה שדחוק למעות לא מכר לו, שהרי לא מכר אלא כדי שיהיו לו מעות בשעת דחקו, משא"כ בדינו של הנתיחה"מ דלא עייל ונפיק אזוזי ואינו דחוק למעות, אלא דאין הלוקח רוצה לשלם עכשיו רק כשיזדמן לו, בזה יש חילוק דדוקא כשמכר במזומן אמרי' דהמקח לא נגמר רק כשישלם לו מיד, דכן נעשה המקח שישלם לו במזומן ולא בהקפה, משא"כ במוכר בהקפה כבר נגמר המקח בלא דמים, ולכן אף שלא שילם לו בזמן שנקבע מ"מ אין קביעת זמן הפרעון תנאי בגוף המקח, ואין המקח מתבטל בדחית הפרעון. [ואם אינו עומד להשתלם כלל כבר הבאנו לעיל מדברי הב"מ בס' צ' בזה, וכבר צוין לעיל דברי הפ"ת, וע"ע משפט שלום שם].

ועיין בגט מקושר (למהר"ל צינץ סדה"ג אות י"ז) שהביא דברי הב"מ הנ"ל דאם הסופר עייל ונפיק אזוזי הגט גזל בידו, ותמה עליו דהא במוכר שדהו מפני רעתה גס בעייל ונפיק אזוזי קנה, וכ"ש בכה"ג שאין הגט שוה כלום להסופר, ועיקר נתינתו לבעל על דעת שכר, ואינו דומה לחפץ די"ל דניחא ליה בחפץ ושוה למכרו לאחר, אבל הגט

ובסוד העלה דתליא בפלוגתא דרבוותא. והוי ספיקא דדינא, יעו"ש.

ובענין ג' בסוף הדברים כתב לענין אתרוגים שקונים ואין משלמים הדמים מיד, דיש לדון דיהיה כ"א זיהר לשלם מיד, ומשום דאם לא ישלם מיד יש לחוש שמא יפסע ולא ישלם אף לאחר זמן א"כ יהיה האתרוג למפרע גזול בידו עפ"ד הח"מ והב"ש, והאריך שם הנח"י להוכיח מכמה דוכתי דיש לחוש לשמא יפסע, ע"ש.

ומסיק שם דמ"מ בהתנה בפירוש לשלם אחר יו"ט או הוי כלוקח בהקפה דלא נתבטל המקח כשלא ישלם, וכמפורש בח"מ וב"ש, אכן גם בזה יש לחוש שמא יהיה עייל ונפיק אזווי וממילא יתבטל המכירה למפרע, וכעין מש"כ התו"ג והב"מ גבי גט, והגט מקושר השיג שם ע"ז דהא במוכר מפני רעתה גם בעייל ונפיק אזווי קנה ואינו דומה לחפץ דהא גט אינו שוה לו כלום כו', א"כ י"ל כעין זה גבי אתרוג אחר יו"ט, עכ"ד הנח"י.

הרי הדנח"י מדמה הא דאתרוג לפלוגתת הפוסקים גבי גט, אמנם משמעות דבריו דהסכים לדינא עם הגמ"ק דסברתו ברורה, דכיון דעיקר ביטול המקח בעייל ונפיק הוא משום אומדנא דעמ"כ לא מכר ורוצה שיכתבטל המקח, הרי בכה"ג שאין החפץ שוה כלום ודאי ליכא האי אומדנא, ואדרבה בכה"ג פשיטא שאינו רוצה לבטל המקח ולהשאר בלא כלום. [ובדעת התו"ג והב"מ י"ל כסברת הגרשו"א שליט"א במכתבו הנ"ל, דסו"ס יגיע לו רוח שיכתוב אצלו גט מחדש, אבל גבי אתרוג דליכא האי אומדנא י"ל דלכו"ע אין המקח בטל].

וכעין זה כתב המהרש"ם (שו"ת חלק ח' סימן רס"א) במה שתמה חכ"א דמי שמכר מקח והוזל אח"כ, הרי בידי הלוקח לעכב הפרעון והמוכר יהיה עייל ונפיק אזווי ויתבטל המקח וירויח הלוקח, וכתב מהרש"ם דזה ליתא, דבר מינה דביד המוכר לפרש שאינו מבטל המקח, הרי בכה"ג אף בלא פירש אין המקח מתבטל,

שליט"א שכתב דאין בזה דין עייל ונפיק אזווי, ונראה דהא ברירא דאם עייל ונפיק אזווי כמה ימים לפני החג בשעה שמסחר האתרוגים בעיצומו ויוכל למכרו לאחר בדמים אלו שקצץ עמו ברור דשייך בזה דין עייל ונפיק אזווי, וכונת הגרשו"א שליט"א כששחק עד ערב החג, ואז עייל ונפיק אזווי, וכ"ש אם עייל ונפיק אחר החג, דבזה כיון דלא יוכל כבר למכור את האתרוג במחירו הרי ודאי לא ניחא ליה להמוכר לבטל המקח, וממילא ליכא הכא דין עייל ונפיק אזווי.

והנה סברא זו וזהו ממש סברת הגט מקושר הנ"ל לענין גט, דאחר שכבר כתב הסופר הגט ואינו שוה לו כלום, אף דעייל ונפיק אזווי אין הגט גזל בידו, ומשום דודאי לא ירצה הסופר לבטל המקח ולקבל הגט בחזרה, כיון דאינו שוה לו כלום, ויותר ניחא ליה שהמקח יתקיים ויתבענו המעות בב"ד.

ואמנם בדברי הבית מאיר והתורת גיטין מבואר דגם בכה"ג איכא דין עייל ונפיק אזווי, ולדבריהם לכא' גם לענין אתרוג שייך דין זה אף אחר החג.

ולפני כמה שנים שלחתי הערה זו להגרשו"א שליט"א וזו תשובתו:

"חושבני דנגט שפיר רוצה צעל הגייר שלא חוכל להתגרש כל זמן שהנצל לא ישלם, ואף אם כנר גירשה ג' כ"ר רוצה שאם לא ישלם שיתצטל הגט וינטרף אז נגט אחר, משא"כ צלמרוג גם אם לא ינא מלות אחריו יוכל להחזיר לו אם האחריו וינטרף להמדיין אחר אם יוכל לומר לו הרי שלך לפניך או לדון על שוממו ועכ"פ לא ירויח כלום, ולכן אומדנא דמוכח הוא שצערב ההג דינו כמוכר מפני רעתה והוא רוצה שימקיים המקח וישאר עליו החוב".

והן עתה מצאתי בע"ה דברים בזה להגאון רבי יצחק אלהנן בנחל יצחק (שם) שדן לענין אתרוגים, ונעתיק עיקרי דבריו.

יעו"ש בענין א' שהביא דברי הח"מ והב"ש ונתיח"מ הנ"ל, לענין מוכר במזומן וכמוכא לעיל, וע"ש שהביא ראיה לדין זה,

ומשום דודאי כיון דהוול המקח אין המוכר רוצה לבטלו, וכיון דעיקר דין ביטול מקח בעייל ונפיק הוא מכח אומדנא דעמ"כ מוכר שיתבטל המקח אם ידחהו בפרעון דמי המקח, הרי בכה"ג שהוול המקח איכא אומדנא להיפך, ואין המקח מתבטל, יעוי"ש. וכ"ש שיש ללמוד מזה לענין אתרוג וגט שאינו שוה כלום.

אמנם הנח"י שם סיים דכל זה במוכר האתרוג בהקפה ומרחיב לו זמן פרעון בפירוש, אבל בקונה האתרוג בסתם וממילא נמשך הפרעון עד אחר זמן, בזה שפיר יש לדמות לגט דכתבו הח"מ והב"ש לחוש דהוי הגט גזול למפרע, ואף דאינו שוה כלל גוף הגט להסופר כעת לאחר שנכתב הגט לשם הבעל, מ"מ כתבו גדולי הפוסקים הח"מ והב"ש דהוי גזול למפרע א"כ ה"ה באתרוגים, וידעתי למה שכתב הגמ"ק שם להעזיר על דברי הח"מ והב"ש הנ"ל, אבל באמת בזה העיקר כדברי הח"מ והב"ש, ולגדולי הפוסקים אנו שומעין, ע"כ מהראוי להזהיר להקונים האתרוגים שיראו לשלם קודם ההגט שלא יבואו לחשש הנ"ל, מאיזה סיבה שיכול להיות שלא ישלמו לאחר זמן, א"כ הוי האתרוג גזול למפרע ולא יצאו י"ח אתרוג, וידעתי מה די"ל כיון דאין תובעין ביו"ט ע"כ ממילא הוי זה כמו דקבע זמן בפ"י על אחר יו"ט, אבל זה אינו כיון דזהו רק מחמת איסור תביעה ביו"ט כ"י, ע"ש.

ומבואר בדברי הנחל יצחק דאף דלענין עייל ונפיק הסכים עם סברת הגמ"ק, מ"מ לענין דינו של הח"מ והב"ש במכר במזומן ואינו משלם לו נקט דזה שייך גם בגט ואתרוג אף שאינו שוה לו כלל ביטול המקח, [ולא ס"ל להנח"י לחלק בין אתרוג להא דגט, ולכן דעתו בזה לנקוט כגדולי הפוסקים הנ"ל להלכה גם לענין אתרוג].

ובביאור הדבר נראה דדעת הנח"י דודאי לענין דין עייל ונפיק אזווי דעיקר ביטול המקח תליא בקפידת המוכר היוצא ונכנס לתבוע דמיו וזה מדרתו בלך ושוב, ואמדינן דעתיה דמקפיד על קיום המקח באופן זה

אמנם הנח"י שם סיים דכל זה במוכר האתרוג בהקפה ומרחיב לו זמן פרעון בפירוש, אבל בקונה האתרוג בסתם וממילא נמשך הפרעון עד אחר זמן, בזה שפיר יש לדמות לגט דכתבו הח"מ והב"ש לחוש דהוי הגט גזול למפרע, ואף דאינו שוה כלל גוף הגט להסופר כעת לאחר שנכתב הגט לשם הבעל, מ"מ כתבו גדולי הפוסקים הח"מ והב"ש דהוי גזול למפרע א"כ ה"ה באתרוגים, וידעתי למה שכתב הגמ"ק שם להעזיר על דברי הח"מ והב"ש הנ"ל, אבל באמת בזה העיקר כדברי הח"מ והב"ש, ולגדולי הפוסקים אנו שומעין, ע"כ מהראוי להזהיר להקונים האתרוגים שיראו לשלם קודם ההגט שלא יבואו לחשש הנ"ל, מאיזה סיבה שיכול להיות שלא ישלמו לאחר זמן, א"כ הוי האתרוג גזול למפרע ולא יצאו י"ח אתרוג, וידעתי מה די"ל כיון דאין תובעין ביו"ט ע"כ ממילא הוי זה כמו דקבע זמן בפ"י על אחר יו"ט, אבל זה אינו כיון דזהו רק מחמת איסור תביעה ביו"ט כ"י, ע"ש.

משא"כ במוכר במזומן וזה מדרתו לגמרי על זמן אחר, דבזה טעם ביטול המקח הוא משום דלכתחילה לא מכר אדעתא דאשראי ולא מכר לו רק אדעתא שישלם לו במזומן, ולא תליא בקפידת המוכר בשעת תביעה, אם כי הא בירא דיכול המוכר לגלות דעתו מיד שאינו מבטל המקח דכידו להרחיב לו זמן הפרעון, וכ"ש כהא דגט ואתרוג דמצי למימר דאינו מבטל המקח ועדיפא ליה לגבות דמיו, מ"מ כל שלא גילה דעתו לבטל תנאי המכירה, הרי כיון דלא מכר אדעתא דאשראי כל שלא שילם לו במזומן המקח בטל.

והלום ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' פ"ג) שהביא מדברי המטה אפרים (סי' תרכ"ה סי"ז) שכתב: צריך לזוהר כשקונה לולב ואתרוג והדס אם קנה בהקפה אע"פ שמשך אותם לביתו הוא מתחייב לפרוע הדמים בעבורם קודם יו"ט, ע"כ. וכתב השכה"ל דאף בדאלף למטה משמע דעיקר הטעם משום דמשיכה אינה קונה רק מדיבנן ובעינן קנין כסף דאורייתא, מ"מ משמעות ל' המטה אפרים דכוונתו לפרוע כל דמי המקח, ומשום דרוב הסוחרים אינם מקנים בלב שלם אם לא פרע לו הדמים בעבורם, וע"ש שכמה מכשולות נגרמים מחמת זה שאין משלמים מיד בקניית הד' מינים.

והנה כבר הובא לעיל מדברי השו"ע סעי' י' דבזקפו במלוה ליכא דין עייל ונפיק אזווי, ומבואר שם בסמ"ע דהיינו אף כשקבע זמן לפרעון ולא פרעו בזמנו מ"מ אין המקח

פוסקים דהמקח בטל, ויש לדון מה הדין במוכר בצ"ק.

והנה אם מכר לו בצ"ק מזומן והצ"ק לא נפרע, והלוקח אינו רוצה ליתן לו הדמים מיד, לכאור' פשוט דהמקח בטל לסברת הפוסקים הנ"ל, שהרי מכר לו במזומן ולא שילם לו, אמנם אם מכר בצ"ק מאוחר לכאור' דינו כמוכר בהקפה דבזה אין המקח בטל [רק בעייל ונפיק ודחוק למעות].

אך באמת יש מקום לדון דמוכר בצ"ק מאוחר עדיף ממוכר בהקפה, ד"ל דמוכר בצ"ק דמי למוכר במזומן שלא מכר על אופן שישאר הדמים בחוב באשראי, דכל אשראי ספק, וזהו הטעם שבמוכר במזומן אם אינו משלם לו מיד כתביעתו המקח בטל, [ע' משפט שלום שם], משא"כ במוכר בהקפה שמכר ע"ד שישאר הדמים בחוב, ולכן אף שנדחה זמן התשלום אין המקח בטל, אך המוכר בצ"ק אף שנרשם על זמן מאוחר, מ"מ לא מכר סתם באשראי רק משום שהיה לו צ"ק בידו שעל ידו הוא בטוח בתשלום דמי המקח, וכשאח"כ לא נפרע הצ"ק ונשארו הדמים בחוב והלוקח דוחה בתשלומים י"ל דהמקח בטל לפי סברת הנתיחה מ הנ"ל, וצ"ע לדינא.

ולפי המבואר בדברי הנחל יצחק דיש להזהר שלא לקנות אתרוג בלא תשלומין מיד, וכמבואר, הרי להנ"ל יש אולי לומר דגם הקונה בצ"ק יש להזהר שיבדוק לפני חג הסוכות אם הצ"ק נפרע, ויש להמנע לפי"ז מלקנות אתרוג בצ"ק לתאריך שאחרי החג, דיש לחוש שמא לא יפרע הצ"ק מחמת איזה סיבה ולא יהיה לו לשלם לו תמורתו מיד, ויתבטל המקח למפרע. ואפשר דא"צ לחוש לכך, אף לדברי הנח"י, ובפרט במי שבטוח בכך שמסתמא לא תהיה סיבה שהצ"ק לא יפרע.

מתבטל, ומשום דהרי זה כהלואה בעלמא שהלוה לו ולא פרע, לו, אמנם בבית מאיר (סי' צ') תמה ע"ז, ודעתו דבקבע זמן לפרעון איכא דין עייל ונפיק אזווי אף שזקפו במלוה, וכמבואר בשו"ע סט"ו לענין מוכר בהקפה, וכ' דאפשר דהסמ"ע איירי באינו דחוק למעות, יעו"ש.

ויש לדון בקונה חפץ ונתן לו צ"ק מאוחר על דמיו אי חשיב זקיפת מלוה, ונ"מ כשהצ"ק חזר ולא נפרע משום איזה סיבה ותבע המוכר המעות ועייל ונפיק אזווי והלוקח דוחהו בלך ושוב, האם המקח בטל, ולדברי הב"מ הא פשיטא דכיון דעכ"פ קבע זמן לפרעון המקח בטל, אבל לפי המשמעות בדברי הסמ"ע דאף בקבע זמן כל שזקפו במלוה אין המקח בטל, צ"ע בנתן צ"ק מה דינו.

ונראה לכאור' דאף אם נידון דצ"ק יש לו דין שט"ח, [וכידוע דרבה בזה המבוכה וכבר דנו בזה לכמה עניינים] והרי כתבו הפוסקים דכתיבת שט"ח על הדמים ודאי הוי זקיפת מלוה מ"מ מסתברא דצ"ק לא חשיב זקיפת מלוה, ומשום דעיקר הסברא בזה הוא משום דכל שעשה לו שט"ח סתם על הדמים הרי גלי דעתיה דעשאו כהלואה בעלמא, וכאילו הלוה לו דמים לתת לו עבור המקח, ולכן אין כבר שום סיבה לבטל המקח, משא"כ כתיבת צ"ק הרי פשוט דעיקרו הוראה להבנק לשלם להמוטב דמי המקח, ולכן אף אם נדון דיש לו גם כח שט"ח מ"מ אין כאן שום סילוק החוב מהמקח, ואין כאן שום גלוי דעת כאילו הלוה לו מעות כהלואה בעלמא, וממילא מסתברא דשייך בזה דין עייל ונפיק אזווי.

ומה שיש לדון עוד בזה הוא לענין דינו של הנתיחה מ במוכר במזומן ואח"כ דוחהו לשלם לאחר זמן, דס"ל להנתיחה מ ועוד

### העולה מכל המבואר:

א. הקונה חפץ מחבירו ולא שילם עדיין דמיו והמוכר יוצא ונכנס לתבוע דמי המקח והלוקח דוחהו בלך ושוב, אם ידוע שהמוכר דחוק למעות, המקח בטל, [אא"כ פירש המוכר בשעת תביעתו שאין רצונו לבטל המקח], ואף אם מכר בהקפה וקבע זמן לפרעון ובהגיע

הזמן לא שילם לו והמוכר יוצא ונכנס לתבעו והוא דחוק למעות, המקח מתבטל, ובמוכר שדהו מפני רעתה לעולם אין המקח מתבטל.

ב. דעת כמה פוסקים דאם מכר שלא בהקפה אלא לשלם במזומן ולא שילם, והמוכר תובע דמי המקח והלוקח דוחהו שאין לו עכשיו מעות וישלם לו לאחר זמן, המקח בטל אף כשאין המוכר דחוק למעות ואף שלא נכנס ויצא לתבעו כמה פעמים.

ג. הקונה אתרוג מחבירו ולא שילם דמי המקח, אף שמכר לו בהקפה, והמוכר עייל ונפיק אוזווי והוא דחוק למעות והלוקח דוחהו בלך ושוב אם הם עומדים עדיין בתקופת מסחר האתרוגים, בזמן שהמוכר יוכל עדיין למכור האתרוג לאחר בדמים אלו, דינו כנ"ל דהמקח בטל, אבל אם עייל ונפיק בערב החג וכ"ש אחר החג שאין האתרוג שוה דמים אלו ובודאי אין המוכר רוצה לבטל המקח, לכאוי' תליא במחלו' הפוסקים אם מקחו קיים או שבטל למפרע ונמצא שלא יצא יד"ח אתרוג, ודעת הנח"י נראה להלכה דאין המקח בטל, וכ"כ הגרש"ז אורבך שליט"א. [ולכאוי' יש מקום להחמיר כיון דהוי ספיקא דאורייתא].

ד. קנה אתרוג שלא בהקפה ע"מ לשלם במזומן, ולא שילם דמיו והמוכר תבעו הדמים והלוקח אין לו לשלם ודוחהו לזמן אחר, דינו ג"כ כנ"ל דהמקח בטל, ואף אם תבעו בערב החג או במוצאי החג דעת הנח"י להלכה דהמקח בטל. [ודעת הגרש"ז נראה דגם בזה אין המקח בטל].

ה. זקף דמי המקח במלוה, דהיינו שאמר בפירוש שדמי המקח יהיו אצלו בהלוואה, אין המקח מתבטל בכל גווני לכו"ע, והב"מ ס"ל דבקבע זמן פרעון ולא פרע אז והמוכר דחוק למעות, נוהג בו דין הנ"ל דעייל ונפיק אוזווי.

ו. הקונה ומשלם בצ"ק מאוחר נראה לכאוי' דאין לו דין זקיפת מלוה הנ"ל אות ה', ודינו כסתם מוכר בהקפה, ואם הצ"ק חזר ולא נפרע והמוכר תבע לו המעות ועייל ונפיק אוזווי וכו' יש לו דין הנ"ל אות א', וכן הדין באתרוג כפי הפרטים דלעיל אות ג'.

ז. הקונה בצ"ק מזומן והצ"ק לא נפרע ותבעו הדמים ודחהו שישלם לו לאחר זמן, נראה דיש לו דין המבואר לעיל אות ב' במוכר במזומן, וכן בקונה אתרוג כנ"ל אות ד', ויש לדון דאף במוכר בצ"ק מאוחר ולא נפרע ותבעו ודחהו יש לו דין זה כמו במוכר במזומן.

ח. כתב הנח"י [עפ"י הנ"ל אות ד'] דהקונה אתרוג שלא בהקפה יש להזהר שישלם לפניו החג, [ויש לדון דגם הקונה בצ"ק יש להזהר לבדוק לפני החג שהצ"ק נפרע], וכ"כ השבט הלוי בכוונת דברי המטה אפרים.

נחמן רב גוטליב

## תשעה באב שחל בשבת האם צריכות הנשים האוכלות ביום להכדיל

לולב כל ז', והמג"א העלה כהב"ח דכל שאין להם מי שיכדיל עבורן יכולות הן להכדיל בעצמן, והמשנ"ב העלה דמ"מ מי שכבר הכדיל לא יכדיל רק עבורן שאפשר שאינן חייבות.

### ב. דין הברלה עד יום ג'.

בפסחים (קב.) קי"ל דמי שלא הכדיל במוצאי שבת הולך ומכדיל כל השבת כולה והיינו עד ג' בשבת דמיקרי בתר שבתא. ונחלקו הראשונים אם זמן זה הוא מעיקר זמנה של חובת הברלה או שהוא בגדר תשלומין. דהרא"ש בפרק ג' דברכות (סימן כ') הביא משמיה דהר"י שהיה אונן במוצאי שבת ואכל בלא הברלה ואף למחרת לא הכדיל דמשום שבשעת חיובו היה אונן ופטור מהברלה גם עתה אינו חייב להשלים מידי דהוי אחגר ביום הראשון ונתפשט ביום השני לסובר שכולהו תשלומין דראשון שפטור מהבאת קרבן ראה. אמנם המהר"ם מרוטנבורג נקט שלמחרת אסור לו לאכול לאחר שנקבר מתו עד שיכדיל, והרא"ש העלה שם כהר"י דדוקא מי שהיה אנוס במוצאי שבת ולא הכדיל לפי שלא היה לו יין הולך ומכדיל כל השבת כולה, ולא מי שהיה אונן בשעת חיובו.

ומבאר הט"ז (י"ד סימן שמ"א) דלדעת הר"י והרא"ש הא דמכדיל והולך כל השבת כולה הוא מדין תשלומין ולכן הפטור בעיקר זמן החיוב כאונן אין חובת תשלומין לאחר מכן, אך לדעת המהר"ם מרוטנבורג הא דמכדיל והולך כל השבת כולה הוא מעיקר זמן החיוב והתקנה של הברלה ולפיכך גם מי שהיה פטור במוצאי שבת מהברלה מכדיל והולך עד יום ג'.

### א. חובת הברלה בנשים.

כתב הרמב"ם (פרק כ"ט משבת הלכה א'): מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש וצריך לזכרו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהברלה. ולמדנו מדבריו שאף ההברלה חובתה מן התורה והרי היא בכלל זכור את יום השבת. ומינה דכשם שנתחייבו הנשים בקידוש היום לפי שכל שישנו בשמור ישנו בזכור (שבועות כ) הכא נמי חייבות הן בהברלה שאף היא בכלל הזכירה, וכן היא דעת החנוך.

אך שאר הראשונים ס"ל דחובת הברלה היא רק מדרבנן ודרשא דזכרהו ביציאתו היא רק אסמכתא בעלמא. ולהני קמאי כתב הב"י סימן רצ"ו בשם האורחות חיים שלא יכדילו הנשים לעצמן מפני שאינן חייבות בה לפי שאין ההברלה מכלל זכירת השבת ולהכי אין הנשים חייבות בה, וכן לא הוי בכלל כל מילי דשבת שהושוו בהן הנשים לאנשים. אך הרב המגיד כתב שאף שהברלה היא מדרבנן תקנה רבנן כקידוש ולפיכך חייבות בו גם הנשים.

ובשו"ע (סימן רצ"ו סעיף ח') הביא המחבר לב' דיעות אלו והרמ"א כתב דעל כן לא יכדילו הנשים לעצמן אלא ישמעו ההברלה מן האנשים.

והב"ח הקשה דמאי שנא הברלה משאר מ"ע שהזמן גרמא דהעלה הרמ"א לדינא בסימן י"ז כר"ת דיכולות הנשים לקיימן ואף לברך עליהן. ומה שתירץ הט"ז דמשום דהוי כתרי דרבנן - היינו הברלה ופטור הנשים ממ"ע שהזמן ג' נדחה לפי שנשים דירך נהגו לברך על שופר ביום ב' דר"ה וכן על נטילת

## ג. השלמת הברלה כשחל ת"ב במוצאי שבת.

בשלהי תענית הביא הרא"ש את דעתו של הבה"ג שבעלמא ס"ל כגירסת הרי"ף הנוקט בפסחים כרבא דאמר דמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כולו והיינו דיכול להבדיל רק ביום ראשון ולאחר מכן שוב אינו זמן הבדלה, ואפ"ה כתב דאם חל ת"ב במוצאי שבת יכול להבדיל במוצאי התענית דדוקא היכא דהוי שרי למיכל הוי דינא שמבדיל רק ביום הראשון, אבל הכא דלא שרי למיכל בחד בשבא מבדיל בתרין בשבא.

ונחלק עליו הרמב"ן וכתב דלפי סברת הרי"ף אדרבה איפכא מיסתברא דמכיון שהיה אסור לו לאכול באפוקי שבתא ולא היה ראוי להבדיל בחד בשבת תו לא מבדיל בתרי בשבא, ואפילו לסובר שמבדיל והולך כל השבת כולה נראה דמכיון דבמוצ"ש לא חוי לאבדול חו לא מבדיל בלא זימניה דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. והרא"ש סייע לסברת הרמב"ן מהך עובדא דהרי"ש שהיה אונן במוצ"ש שלא הבדיל אף למחרת משום שהיה פטור בשעת חיובו, אך למסקנא העלה כהבה"ג ומשום דלא דמי אונן שהוא פטור מכל המצוות וחל בו פטור הגוף להבדלה במוצאי ת"ב שרק הזמן גורם שלא יוכל להבדיל ולכן יכול להבדיל במוצאי התענית.

ולפום ריהטא גם מחלוקת זו תלויה בשאלה הנ"ל דהרמב"ן ס"ל שמה שמבדיל והולך כל היום כולו או כל השבת כולה הוא מדין תשלומין ולפיכך ס"ל דמאחר ובמוצאי שבת שחלה בו התענית לא היה יכול להבדיל ונפטר מלהבדיל שוב אין לו תשלומין ולזה סייעו הרא"ש מאונן דאזיל בזה לשיטתו בברכות הנ"ל דהכריע כהרי"ש שאינו צריך להבדיל למחרת מכיון שהיה פטור בזמן חיובו, אלא שנטה לחלק בין הגברא הפטור בשעת חיובו כאונן לבין מי שמתענה שאינו יכול להבדיל במוצאי שבת.

והמחבר פסק ביו"ד כמהר"ם מרוטנבורג שהאונן צריך להבדיל למחרת ולדעת הט"ז פרושו דס"ל שעד יום ג' הוא עיקר זמן חיוב הברלה ולא מדין תשלומין.

והקשה ע"ז החת"ס (או"ח סימן י"ז) שלגבי מי שלא קידש בלילה דקיי"ל שיכול לקדש כל היום כולו נחלקו ר' עמרם גאון והרמב"ם בדינו של מי שהזיד ולא קידש בלילה אם יכול לקדש ביום דלדעת רב עמרם גאון אינו יכול לקדש למחרת ולרמב"ם יכול לקדש. ומבאר הכ"ח שלדעת ר' עמרם גאון מה שמקדש כל היום הוא מדין תשלומין לחובת הלילה ולא נאמרו תשלומין אלא לשוגג או אנוס ולא למבטל במזיד [וכדקיי"ל בסימן ק"ח לגבי תשלומי תפלה]. אבל לרמב"ם מה שמקדש כל היום כולו הוא מעיקר זמן תקנת וחובת קידוש ולכן גם המבטל במזיד יכול לקדש למחרת.

ובדין זה הכריע המחבר (סימן רע"א) שאף מי שהזיד ולא קידש בלילה יכול לקדש למחר, ומדנקט בהלכות הבדלה (סימן רצ"ט סעיף ט"ז) דמי ששכח ולא הבדיל מבדיל עד יום ג' משמע דהמזיד לא יוכל להשלים חובת הבדלה עד יום ג' ומוכח דס"ל למחבר שמה שמבדיל עד יום ג' הוא מדין תשלומין ולא מעיקר הדין. ולפיכך מפרש החת"ס דמה שהעלה המחבר ביו"ד כמהר"ם מרוטנבורג שהאונן במוצאי שבת צריך להבדיל למחרת הוא משום דס"ל שהאונן מיקרי שפיר בר חיובא ורק שהוא מעוכב מלהבדיל במוצאי שבת ולפיכך יכול וצריך להשלים למחרת.

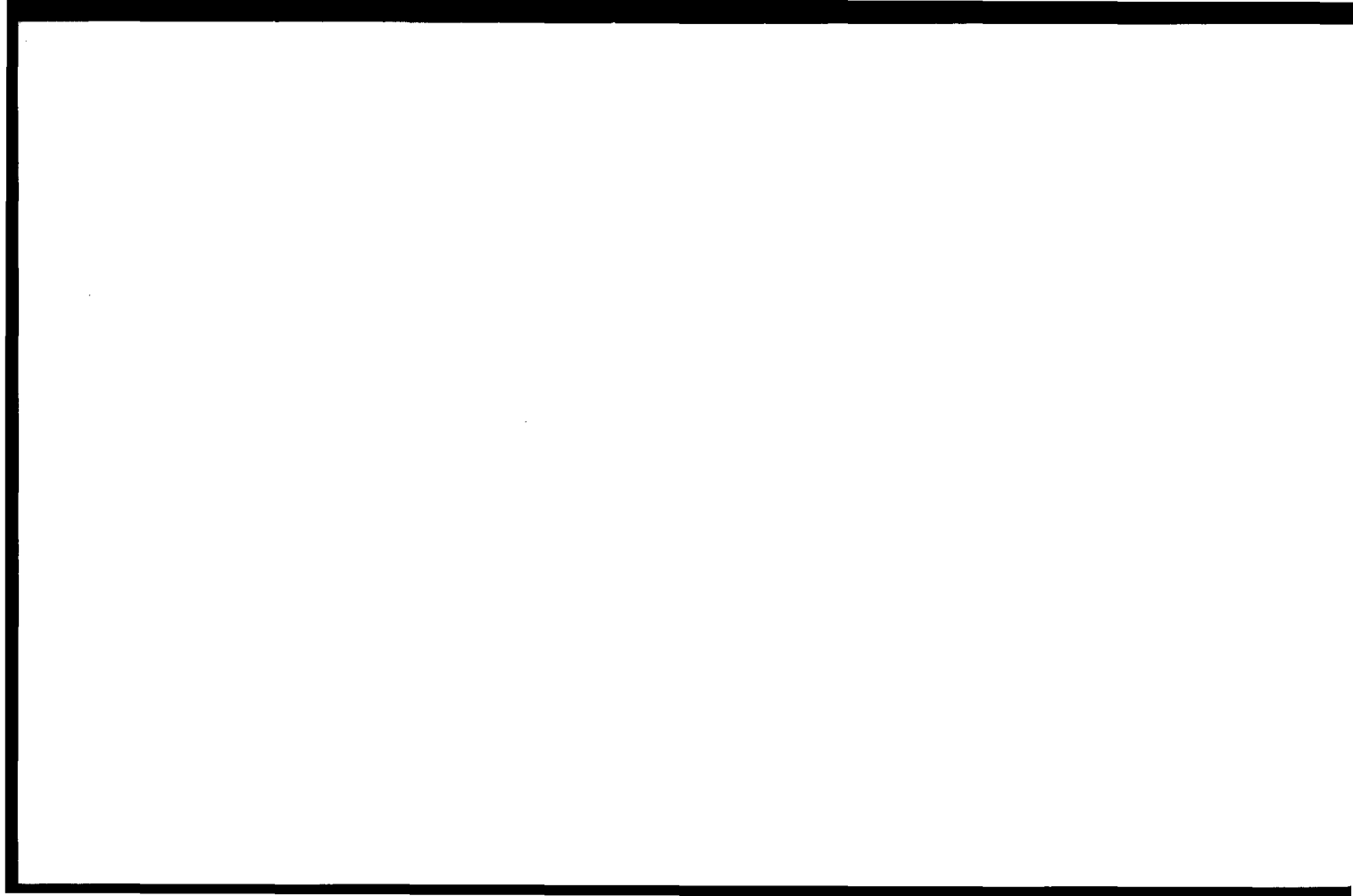
ואמנם השו"ע הרב והמשנ"ב העלו שאף המזיד ולא הבדיל יכול להשלים חיובו עד יום ג' דהכי דייקא לישנא דהש"ס דמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולה ולא נקט דוקא בשוכח, ותו דבגמ' שם (קה.) השוו את הדין של מי שלא קידש שמקדש והולך כל היום כולו לדין של מי שלא הבדיל שמבדיל והולך כל השבת כולה ולכן אין לחלק ביניהם דתרוניהו הוי מעיקר זמן החיוב.

אלא אפילו אם הוצרכו לאכול ביום התענית שהוא יום א' יסמכו על השיטות שחייבות להבדיל ויכולות להבדיל לעצמן כשאין מי שיוציא אותן ידי חובתן. ובספר שמירת שבת כהלכתה ובספר ת"ב שחל בשבת העלו שיבדיל לה בעלה ויוציא את עצמו ואותה מחובת הבדלה ויתן לקטן לשתות את היין, ונראה דאם הוצרכה לאכול בלילה שאז חובת הבדלה היא מן התורה לכמה דיעות וכן"ל (אות א') תחשוש לשיטות אלו ותעשה כן, אמנם כשאוכלת ביום תוכל להקל ולצרף את שיטת הרמב"ן שלא נחקנה כלל הבדלה במוצאי שבת זה ולאכול בלא הבדלה.

ואמנם הר"ן מבאר את דעת הרמב"ן שמוצ"ש שחל בליל ת"ב לא נתחייב כלל בהבדלה על הכוס.

ואמנם לדעת המהר"ם מרוטנבורג הסובר שגם האונן צריך להבדיל למחרת וזהו מפני שעיקר זמן הבדלה הוא עד יום ג' ואינו מדין תשלומין לדידיה פשוט שאם חל ת"ב במוצאי שבת דחייב להבדיל במוצאי התענית, ואכן המחבר שפוסק ביו"ד כמהר"ם מרוטנבורג פוסק גם בסימן תקנ"ו שצריך להבדיל במוצאי ת"ב.

ומינה שנשים שהזקקו לאכול לא מיבעיא אם הוצרכו לאכול במוצאי שבת שהוא ליל התענית שהוא עיקר זמן הבדלה,



# הערות וביאורים בשו"ע

כולל ללימוד יו"ד סטאלין קארלין  
ירושת'ו

## הערות וביאורים בשו"ע יו"ד הלכות טריפות

ודבריו צ"ע דהרי מבואר בהדיא בתוס' והרא"ש כסברא הראשונה בר"ן דאם שחטו לנדרס קודם שהוציא הדורס ידיו כשירה שהרי כתבו על הא דאמרינן בגמ' קמ"ל בהדי דשליף שדי זיהריה, דיש שטועין להחיר לשחוט העוף כשהנץ שוכב עליו ולא הסיר רגליו עדיין דאכתי לא שליף ולא שדי ב"י זיהרי', (והוא כשאלת הר"ן הגו'), וכתבו התוס' (ד"ה קא משמע לן) דאסור לעשות כן משום דכשהנץ רודף אחר העוף ולוכדו מכהו כמה פעמים בהרגליו ודורס ושלפין כמה זימנין, וכן כתב הרא"ש כאן דאין לסמוך ע"ז לשחוט העוף בעוד שהנץ יושב עליו, לפי שפעמים כשהנץ רודף אחר העוף הוא מכהו בציפרניו דרך פריחתו (וע"ש בדברי חמודות).

עכ"פ חזינן דהיכי דאין שום חשש לומר שכבר דרס מקודם ושלף דעת התוס' והרא"ש להתיר, דלא סברי סברא זו לומר דכשיש מצילין הוא כועס ומטיל הארס מיד אפי' קודם שליפתו, ע"כ דסברי כסברא הראשונה שבר"ן.

ב. ב"י ד"ה והא דחוששין דוקא כשידענו שנכנס הארי וכו' (דף פה). וכתב הרשב"א דבספק אם נכנס וכו' ועוד שרוב בהמות והעופות בחזקת שאינם דורסים הם.

### סי' נ"ו

א. ט"ז ס"ק ו' בא"ד ונראה דהכל ניחא, דרבנאי קאי ג"כ על הנטרפין שצריך להשתתיר משניהם או מאלימא לחד כחוט הסרבל, והאי חוט הסרבל היינו עכ"פ שיעור שלישי, לא משהו כמו שרצה ב"י בזה וכו'.

ועי' בפירוש רבינו גרשום על הגמ' (חולין דף ע"ו ע"ב) שפירשו שם הוא ממש כפי' הט"ז כאן והוא דבר נפלא ע"ש.

### סי' נ"ז

א. ב"י ד"ה ומ"ש רבינו ועד שלא הוציא צפרניו הומת הדורס וכו' (דף פ"ד:) וכתב הר"ן אפילו וכו' וכתב עוד ומינה נמי היכא דשחטו לנדרס קודם שיוציא הדורס צפרניו כשרה וכו' ואחרים מחמירים לומר שכיון שהיו מצילין אותה ממנו דילמא ההיא שעתא שדי ל' זיהרי דכל היכא שמצילין אותה ממנו הוא כועס יותר וכו' ודעת החוספת והרא"ש והרשב"א כסברא ראשונה, וכו'.

ועי' בדברי חמודות על הרא"ש פא"ט אות קצ"ו שהביא דברי ב"י אלו וכתב ע"ז וז"ל ואני לא ראיתי לא בתוספת ולא בדברי רבינו (הרא"ש) שום דבר מכל זה עכ"ל.

ד. שו"ע סעיף א' בהגה. ויש מחמירין דכל שהוא מזאב ולמעלה יש לה דריסה אפי' בבהמה גסה, ויש לחוש לחומרא.

ורייק ע"ז הדגמ"ר כאן מדקט הרמ"א הלשון ויש לחוש "לחומרא" משמע דדוקא לחומרא חיישין לשיטה זו אבל לא לקולא, ונ"מ כתב לענין ב' קדירות המבואר בסי' קי"א תולין לומר איסור לתוך איסור נפל וכו'.

ולכאורה צ"ע דהרי התם בקי"א הטעם הוא כיון דקדירה אחת כבר נאסרה אזי לא אסרינן הקדירה השני' תולין הקלקלה במקולקול, ומבואר שם דאפי' האחת אינה אסורה רק מדרבנן אמרינן כן, וע"ש בפת"ש ס"ק ב' בשם שו"ת שמן רוקח דאפי' האחת אסורה רק מספק אפ"ה תולין בו, והיינו כיון דמחמת איזה טעם שיהא עכ"פ הקדירה האחת אסורה, לא אסרינן תו השני' תולין הקלקלה במקולקול, וא"כ ה"נ כיון דעכ"פ הקדירה של הדרוסה מהזאב אסרינן למה לא נאמר תולין וכו'.

ושו"ר בהגהת יד שאלו כאן שהקשה וה, וע"ש שחידן דמ"מ נ"מ כגון דאיכא ס"ס דהיינו שיש עוד ספק דבזה שוב שתי הקדרות שוות ע"ש, ואינו מוכן תירוצו דאף אם יהא בכה"ג אסור ב' הקדרות מכ"מ אינו מכוח דיוקו של לשון הרמ"א דחיישין רק לחומרא, דאפי' ה' כתוב ברמ"א בסתם להחמיר ג"כ ה' הדין כן, והדגמ"ר הרי הוכיח נ"מ לדינא מדיוק לשון הרמ"א.

וכנראה שהדגמ"ר למד בדיוקו של הרמ"א דלגבי ב' קדירות יהא כמו שמונח לפנינו ב' קדירות מותרות דלגבי דין זה לא ננקט כלל חומרא זו והוה כב' בקדירות מותרות, אך צ"ע הסביר בזה דעכ"פ נאסור את הקדירה של הדרוסה מהזאב, וצ"ע.

ה. סעיף י"ב. בש"ך ס"ק ל', ומעולם לא שמעתי ס"ס כזה, דהא בספק הראשון כשאתה אומר שמא צווחו או שתקו כולם, מוכרח אתה לומר ג"כ שמא לא דרסו וכו'.

עי' בפמ"ג בשפ"ד ס"ק ל' כאן שכתב דט"ס הוא כאן וצ"ל בחזקת שאינם "נדרסים" במקום "דורסים" ע"ש.

ועי' בטור דפוס ורשא דשם הגירסא בב"י, בחזקת שאינם "דורסים" הם, והכל ניחא.

ג. שם ד"ה וכיצד היא הבדיקה וכו' (דף פ"ו): אמר רב נחמן דמורה בה רב (ט"ד דמודה) בדרוסה לבדוק מכפא דמוחא ועד אטמא, ומשמע דמכפא דמוחא מסוף כפא קאמר אבל כנגד המוח אין צריך לבדוק וכו', וכ"נ מדברי רש"י והר"ן וכו', אבל רבינו נראה שפרש וכו'.

ולכאורה לפי פירוש רש"י והר"ן דמכפא דמוחא היינו מסוף כפא א"כ גם הפי' ועד אטמא היינו דאין האטמא בכלל ועכ"פ צומת הגידין בודאי שאינו בכלל, וא"כ צ"ע אמאי לא מצינו מי שתולק על הבדיקה בצוה"ג ולכו"ע נראה דבעי שם בדיקה כמפורש בטור, והבי' שם לא הביא לומר שלרש"י לא בעי שם בדיקה, ועי' בב"י להלן ד"ה ומ"ש רבינו קורם לכן.

ואולי יש לחלק בין לשון מכפא דפירושו מסוף כפא. אבל לשון ועד אינו מוכח דאינו בכלל וגם אינו בדוקא ואפי' אחרי האטמא בעי בדיקה וצ"ע.

ועי' רש"י פא"ט דף נ"ו. על המשנה הכחה חולדה על ראשה במקום שעושה אותה טריפה ד"ה הכחה פי' דאיירי בנשכחה בשניי', דאילו ביד יש דרוסה לחולדה בעופות (והביאו הב"י לעיל סי' ל' ד"ה ועוף של יבשה).

ולכאורה לפי פי' הב"י כאן נמצא דרש"י סותר דברי עצמו דשם חשש לדרוסה גם בעצם שכנגד המות, אך נראה דשם איירי שניקב העצם כמבואר שם לכן י"ל כיון שניקב העצם חיישין תו גם לדרוסה, דהא דלא חייש כאן לדרוסה הוא משום שהעצם מפסיק כמבואר בב"י כאן, ודו"ק, ושו"ר במק"מ כאן ס"ק מ"ד שג"כ עמד ע"ז וחילק חילוק זה ע"ש.

כאן אליב"י דרש"י, ואליב"י יתורץ גם קושי' זו.

ו. שם אפי' האדים הקנה בכל שהוא, וכתב הש"ך ס"ק מ' הטעם דאע"ג דקנה נקובתו ברובו מ"מ הארס סופו לישרף רובו, כן הוא בגמ' ע"ש.

ועי' שפ"ד כאן שכתב דה"ה בכבוד וכדו' וכן בטחול בקולשי' דטריפה אפי' לא שלט הארס רק במשהו ע"ש.

וצ"ע אי נימא דטריפות הטחול הוא מחמת סופו דסוף הכרס לינקב (עי' מש"כ בארוכה בסי' מ"ג אות א' ב' ג', גליון ל') א"כ הוה כאן סופו דסופו ולמ"ד תרי רואין לא אמרינן כשירה (עי' מש"כ בארוכה בסי' ל"ב אות ג' גליון ט"ז).

ח. סעיף כ"א. ש"ך ס"ק נ"א מביא דברי התה"ד שדן בספק פלוגתא אי מותר למוכרו לנכרי וסיים ע"ז הש"ך וז"ל: ונ"ל כיון שבעל תה"ד גופי' כתב בסוף דבריו וצ"ע, וגם אין ראיתו מוכרחת לפע"ד דאפשר לומר דס"ל להא"ז דהלכה כשמואל אלא דמחמירם כמר עוקבא וכו'.

ועי' נקוה"כ כאן שהק' על הש"ך דמשמע דאילו לא הי' פוסק כשמואל אלא לא הי' יודע במאן ההלכה לא מיקרי ס"ס, והק' דמדברי הב"י והב"ח סי' נ"ט דאפי' היכא דלא ידעינן הלכה כמאן מיקרי ס"ס ע"ש.

וקושי' צ"ע דמי איכא מ"ד כאן דלא הוה ס"ס, והא בספק בגוף המעשה שכתב כאן התה"ד דלכו"ע אסור למוכרו אף דודאי הוה ס"ס, והם לא דנים אי מיקרי ס"ס או לא, רק השאלה הוא לגבי מכירה לעכו"ם דבספק בגוף המעשה אסור למוכרו מה הדין בספק פלוגתא אי דינו כספק בגוף המעשה דאסור למוכרו (ואף דאח"כ יהא ס"ס ביאר השפ"ד הטעם הוא משום דאסור לעשות ס"ס בידים) או לא הוה כספק בגוף המעשה. וא"כ מה הק' מסי' נ"ט מב"י וב"ח דשם הדין בס"ס גמור.

ועי' מש"כ בגליון ג-ד מדור הגנוזות בתשובת הגר"א חזן בדין נמצאו תולעים במוח וע"ש בהערה 4-5.

ו. סעיף ט"ז, כיצד היא הבדיקה שוחטין את הנדרס וכו', ועי' ש"ך ס"ק ל"ו שהביא שיטת רש"י דהבדיקה היא מבחוץ בעודה בחיים, וכן נקט הש"ך והביא רא"י מגמ' זבחים דף ע"ד גבי זבחים שנתערבו בטריפות ירעו עד שיסתאבו, ופרכינן האי טריפה ה"ד אי ידיע וכו' ואי לא ידיע מנא ידיע וכו', ואם איתא - דהבדיקה צ"ל דוקא בפנים אחר השחיטה - מאי דוחקי' לוקמי' בפשיטות כגון דאיתערב ספק דרוסה וכו' כיון דצריך בדיקה לאחר שחיטה דוקא לכן ירעו עד שיסתאבו וכו', אלא ודאי הבדיקה היא מבחוץ.

ועי' נחלח צבי כאן באמצע דבריו הביא מה שהק' זקנו הרב החסיד מוה"ר הירץ ו"ל בגליון יו"ד שלו דמ"מ הו"ל לאוקמי כגון שנדרסה בסימנים כיון דוושט אין לו בדיקה מבחוץ, כמ"ש בסעיף שאח"ז ובסי' ל"ג ס"ו, והוא גמרא ערוכה וכו'.

וצ"ע קושייתם דהרי כוונת הש"ך בדקינן מבחוץ היינו על העור מבחוץ, ובזה לכו"ע יש בדיקה מבחוץ (אם מהני) ורק כוושט עצמו אין בדיקה מבחוץ היינו בעור החיצון מבחוץ דהחיצון אדום אבל בעור של הצוואר מבחוץ בודאי שיש בדיקה, וא"כ גם ככה"ג אפשר לבדוק אם רואים על העור מבחוץ סימן דריסה נגד הסימנים ולכן אי אפשר לאוקמי בכך.

ולומר דכוונתם לאוקמי שכל הבהמות דשם הם ממסמסים קושי' דמא ונוקמי' דידוע דכולם מחמת קוץ ואחת מחמת דריסה והו' דוחק גדול (וגם הוא כעין קושייתו של הנ"צ הקודמת שכולם צולעים והתם יותר שכיח מציור זה).

וכן צ"ע קושייתם דהא לשיטת רש"י בדף מג: דלדרוסה יש לוושט בדיקה מבחוץ (גם כוושט עצמו) וא"כ לק"מ דהרי הש"ך קאי

## סי' נ"ח

א. סעיף א', בפמ"ג במ"ז כאן (ד"ה והנה) הביא מש"כ הבל"י בשם הדבר שמואל בדין שחטה קודם שהלכה או שהתה ונתערב באחרות, וסיים הבל"י דאם עמדה או שהתה (אף שלא הלכה ד"א) יש להתיר התערובות ע"י בדיקה, וכתב ע"ז הפמ"ג לא ידענא מנא ל"ה הא.

ועי' מג"ש שכתב שלפי הנראה יש להגיה שהתיר - הבל"י - התערובות "שלא" ע"י בדיקה ע"ש והיינו דסובר דע"י בדיקה יש להתיר אף לדידן.

וצ"ע דודאי כוונת הפמ"ג שלא להתיר התערובות אפי' ע"י בדיקה כמש"כ בשפ"ד סי' נ"ז ס"ק מ"ב ד"ה עוד דאין להתיר אפי' בנתערבה - בדרוסה - אפי' ע"י בדיקה ע"ש, וכן מבואר בהדיא בדר"ת סי' נ"ז ס"ק קפ"ז והמעייין בבית לחם יהודה בפנים יראה בהדיא שכתב דינו להתיר רק ע"י בדיקה ע"ש (והמג"ש לא ה"י לפניו הבל"י).

ב. סעיף ג'. ברמ"א ואם הוכה באבן במקום אחד אינה צריכה בדיקה רק נגד מקום שהוכה וכו', וכתב הש"ך ס"ק ד' דאם הוכה עוף נגד הריאה שלו נראה שצריך בדיקה בריאה וכו' והלכך לדידן דא"א בקיאיין טרפה.

ועי' חידושי בית מאיר כאן שכתב דכוונת הש"ך הוא לאפוקי מפירש"י על מימרא בגמ' דאין ריאה לעוף לא לנפול אלא כפי המרדכי ע"ש, וכתב עוד דנראה דהש"ך לא רצה להחליט דעתו נגד רש"י ז"ל, ולא כתב אלא בהוכחה נגד הריאה - ולא בנפלה לגמרי דגם שם דעת רש"י דלריאה אין חוששין - דבזה אפשר דמודה רש"י דצריך בדיקה ע"ש.

ולכאורה נראה דאין שום ראי' מהא דכתב הש"ך דין זה גבי הוכחה נגד הריאה ד"ל דלכך נקט הש"ך הדין ככה"ג משום שרצה להביא נפ"מ לדינא לדידן, ואי ה"י מכאי דין זה גבי נפלה אין נפ"מ לדידן כי בין כך

פסקינן להטריף בנפלה דא"א בקיאיין בבדיקה נגד כל החלל, ובנפלה בעינן בדיקה נגד כל החלל לכו"ע, לכך הביא דין זה גבי הוכחה נגד הריאה דבזה לשיטת רש"י לא בעינן בדיקה כלל דאין ריאה לעוף וכו', וכשרה אף לדידן, אבל לשיטת המרדכי בעינן בדיקה בריאה ודא"א בקיאיין.

ועי' דגמ"ר כאן שכתב דגם הילוך לא מהני בזה, כיון שאין ריעותא רק באבר אחד, וסיים אבל ע"י מ"ש לעיל ס"ס ל"ב ודו"ק.

ונראה כוונתו דשם בסי' ל"ב דין בהכה במקל על חוט השדרה אי מהני הילוך בזה, והביא מש"כ הר"ן לתד מ"ד לא מהני הילוך, והוא הוכיח דמהני וע"ש מה שסיים, ואף דשם מדובר בחשש אבר אחד דהיינו חוט השדרה.

ובאמת נראה לחלק בין חוט השדרה לשאר איברים כריאה וכדו', דחוט השדרה הוא חוט המחזיק את גוף הבהמה כידוע, ופשוט דאם נפגע החוט זה ישפיע על הילוך הבהמה ולכן מהני בדיקת הילוך יפה, משא"כ בשאר איברים כריאה וכדו' אין פגיעת הריאה משפיע על הילוכה של הבהמה ולכן לא מהני, וכמו שכתב הגדמ"ר עצמו שם בסי' ל"ב בדיבור הקודם על סעי' ב' שם, שי"ל דבעוף כשיש בו חשש בחוט השדרה אינו מועיל הילוך יפה, משום דבעוף כלה כח חוט השדרה למעלה בין אגפים ע"ש.

ועי' אדר"א כאן ס"ק י"א שהבין מה שכתב הפת"ש אבל ע"י מ"ש לעיל ס"ס ל"ב, הוא מה שהביא הפת"ש שם (ס"ק ב') ד"א דמהני הליכה בחשש אבר אחד וכתב שהפת"ש שם מסיק דיש להתיר בהלכה ע"י בדיקה.

ולא הרגיש שסיום אבל ע"י לעיל הוא גם מהדגמ"ר (וכנראה שהדגמ"ר לא ה"י לפניו) ולכן כתב להתיר גם כאן באבר אחד, ולכאור' נראה כמ"ש שהדגמ"ר רק ציין לעי' בדבריו דלעיל, וסיים בודו"ק, הכוונה לחלק כמ"ש בין חוט השדרה לשאר איברים, ובשאר

בהקדמתו, כל ששני הפוסקים מהשלשה המה, רי"ף, רמב"ם, רא"ש, מסכימים לדעת א' הכי נקטינן, א"כ אמאי לא פסק כאן כהר"ף וכו'.

וצ"ע קושייתו דהמעין שם בהקדמה (נדפס בטור חו"מ) יראה שסיים שם שבמקום שכל חכמי ישראל או רובם תולקים עליהם לא פסק כמותם ע"ש, וא"כ כאן שכל הפוסקים לא פסקו כהר"ף והרא"ש וגם הרמב"ם לא פסק כוותם להכי לא פסק כהר"ף.

ב. סעיף ב' העוף שניטלה נוצתו כשר. והרמ"א הביא אוסרים, אך אם נפלו נוצותיו מרוב שומן כשר גם לרמ"א.

ועי' בפמ"ג כאן שפ"ד ב' ד"ה מה שכתב, שהביא מש"כ הבל"י שב"י מחמיר אם נטלה מרוב שומן, ופשוט שט"ס הוא דהרי הבי' והמחבר כאן מתיר בהדיא בכל גוונא, וצ"ל בה"י והוא בספר בית הלל והביאו גם הלחה"פ כאן דאוסר וכן הוא בבל"י לפנינו.

אך מה שכתב הבל"י גם בשם המהרש"ל להחמיר וגם הפמ"ג כאן הסכים לזה שכן דעת היש"ש, וציין ליש"ש פא"ט סי' צ"ד שהביא המשנה ר"י אומר אם ניטלה הנוצה פסולה, צ"ע, דהרי בהדיא ביש"ש פא"ט סי' ק"ט פסק להתיר בכל גוונא (אפי' שנטלה לא מחמת שומן) אם לא מי שדעתו קצה עליו ע"ש (והמציין כאן במחבר ציינו) ובסי' צ"ד לפנינו לא נמצא שום רמז לזה וכנראה שיש כאן ט"ס בפמ"ג וצ"ע.

### סי' ס'

א. סעיף א', או שאכלה סם המות שהורג בהמה וכו' הרי זו מותרת,

ועי' בפמ"ג במ"ז כאן ד"ה ודע, שכתב דלא דמי לאכלה חלתית דמבואר בסי' נ"א סעיף ד' דאסורה, דהתם נוקב בני מעיים, ואפילו שחטה מיד כל העומד לינקב כנקוב דמי, משא"כ אכלה סם המות אף שודאי תמות אח"כ, מ"מ אין סופה ליתסר בגופה

איברים כריאה כמו כאן דעתו שאינו מועיל הילוך.

ג. סעיף ו' ברמ"א ולא נקרא הלכה רק כשהלכה ד"א הילוך יפה כמו שהלכה קודם שנפלה או כשאר בהמה וכו'.

ועי' בחידושי רע"א שכתב על מש"כ רמ"א כמו שהלכה קודם שנפלה, דאירי אם לא ראה אותה קודם, ואינו מוכן, ופשוט דיש כאן ט"ס, ויש להגי' אם ראה אותה קודם, או שיש להגי' הד"ה וקאי על מש"כ הרמ"א אח"כ או כשאר בהמה, והכוונה פשוט דמה שנתן הרמ"א ברירה בהילוך יפה או כמו שהלכה קודם שנפלה או כשאר בהמה, היינו דאם ראה אותה קודם בעינן כמו שהלכה קודם שנפלה, ואם לא ראה אותה קודם די הילוך יפה כשאר בהמה.

ד. סעיף ז', עוף שנחבט על פני המים אם שט וכו', ואם קדם לתבן או לקש שמהלכים ע"ג מים בשוה לו הרי זה שט מחמת עצמו ואין חוששין לו.

ויל"ע אי בעינן בזה ג"כ שיתרחק ויתקדם מהקש ותבן כמלא קומתו או די שיתקדם רק קצת.

וצדדי הספק הוא אי נימא דכיון שהתקדם קצת הרי חזינן שהוא שט מחמת עצמו, וא"כ כשישט מלא קומתו במים אף שלא התקדם מן התבן וקש רק קצת מהני, (דההתקדמות הוא רק הוכחה שהוא שט מחמת עצמו), או נימא דמה שהוא שט כשיעור ששט הקש ותבן זה אינו מחמת עצמו רק עם הילוך המים, ורק במקצת שהתקדם מהקש זה הי' מחמת עצמו, וא"כ בעינן שישט מחמת עצמו כשיעור.

ולכאורה הסברא נותנת כצד הבי' דבעינן שיתקדם מהקש כשיעור מלא קומתו, אך מסתימת לשון המחבר משמע כצד הא' דרי כשיתקדם קצת, וצ"ע.

### סי' נ"ב

א. סעיף א', בפמ"ג במ"ז ס"ק א' ד"ה ודע שיש לראות כפי הכלל שכתב בה"י

הלבוש לחלק בין חולי המתחדש בגופה, לדבר שבא מבחוץ, ע"ש וכן מש"כ שם בדין העליטה חילתית הנד'.

וע"ע שם כנדון אכלה חתיכת תפוז"א וחנקה בגרונה, ועי' מש"כ בסי' נ"א אות א' (גליון ל"ח).

דבר מה, אלא שהמזגיים שלה יתקלקלו, ולא בכלל טריפה הוה, אלא דין מסוכנת וכו'.

ולפ"ז אם הסם הוא דבר שמזיק באיברי הגוף ה"נ דטריפה, וכן לפ"ז מחט הנמצא בגוף במקום שסופו לינקב אבר שנקב מטריף בו, צ"ל טריפה, ועי' מש"כ בזה בארוכה בסי' מ' אות ז' (גליון כ"ו), ומש"כ שם בשם

סליק חלכות שחיטה ומריפות.

ובפינו למרום פרושות

שנשמע במהרה מבשר הבשורות

כימי עולם וכשנים קדמוניות.

בעזר האל ההוגה דעות

ועינינו בו תלויות

לפני בוחן לבבות

בנחמת ציון וירושלים לראות

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

## הערות וביאורים בשולחן ערוך אבן העזר פתיחה להלכות גימין (המשך)

סימן ב'

### בדין כופין על מצות גירושין

גט בערכאות וכדומה אם כופין אותו לקיים מצותו או שלא לעבור על מצות גירושין כמו שכופין על שאר המצות דלפי צד הראשון אינו מבטל שום מצוה אין מקום לכופו משא"כ להצד הב' דעובר או מבטל מ"ע לכאו' כופין אותו.

ב. והנה כל זה במי שגירשה כדרך גרושות ומחזיקים א"ע גרוש וגרושה וכגון שגירשה בערכאות או בגט פסול וכדומה אבל שילחה מביתו בעלמא ואינם דרים יחד אין בזה עבירה או ביטול עשה שהרי סוף סוף לא נתכוון לגרשה, אך יל"ע במי שאשתו אסורה עליו דיש עליו חיוב להוציאה ואסורים ביחוד [סוטה ו.] וגם חייב לפרוש ממנה ולהוציאה מביתו [עי' בסמך בשם רעקא] ונתבטל כל שעבודי הכתובה ביניהם ואינו יכול להחזירה עולמית ונמצא דבאמת מנוחקים כל קשרי האישות וגם הוציאה מביתו כדין האם מוטל עליו גם העשה לגרש כמצוה וכנ"ל בסק"א.

א. סימן א' חקרנו בגדר מעשה גירושין אם אינו אלא מעשה קנין בעלמא ומדיני ומשפטי התורה איך הבעל מקנה האשה לעצמה, או דהוה גם מעשה מצוה דמצוה עלינו כשרוצה לגרש שיגרשה ויתירנה כדין [וכמצות שחיטה] ועלה לנו דפליגי בזה הראשונים והאחרונים, דלפי הבה"ג והרמב"ן וריב"ש, וכן סתם המנ"ח וכ"כ העונג יו"ט והכ"ס בשיטת התוס'. דין בעלמא הוא, ולפי הר"ס ג' והרמב"ם והחנינוך והארחות חיים והכל בו, והרדב"ז, והר"י קורקוס, והכנה"ג, וכ"מ בשו"ת ח"צ ולב שמת, ופמ"ג, וכן סתמו הרש"ש, ח"ס, שרשי הים, משיב דבר, מהר"ם שיק, עין יצחק, אמרי בינה, דברי מלכיאל. ועכשיו ראיתי באולם המשפט סי' קצ"א דמשמע דס"ל דאין בזה מצוה, ובערוך השולחן אהע"ז ר"ס קי"ט סעי' ח' דהוה כמצות שחיטה.

ונסתפקנו שם להסוכרים דגדרו כגדר המצוה האם הוא מצוה קיומית בעלמא דהיינו אם גירשה כדין קיים מ"ע ואם לא גירשה כדין אלא שילחה מביתו וגירשה בלי גט כדין לא קיים עשה וגם לא ביטל עשה דסוף סוף איננה מגורשת ועדיין אשת איש היא, או"ד דיש בזה ציווי התורה דהיינו דכל הרוצה לגרש אשתו לא יגרשנה אלא בגט כדין ואם גירשה כגרושה בלי גט כדין כגון שגירשה בערכאות מבטל מ"ע או עובר על מ"ע וכאיסור אכילת בשר בלי שחיטה ועי"ש דמשמע מכמה פוסקים כהצד הב', וכ"ה מפורש בספר החנינוך.

והנפק"מ אם הוה קיום מצוה בעלמא או יש בה גם ציווי לגרש כדין, במי שגירש בלי

ובתוס' [ובחסים ב: ד"ה סתם אשה לאו לגירושין עומדת] כ' דאפי' זינתה תחת בעלה אם לא ירצה בעלה לא יגרשנה אלא שלא תשמשנו, וכן פסק הרמ"א סי' קי"ז סס"א משו"ת הרשב"א תשובה מההר"ם דא"צ גט אלא לשלחה מביתו לשכונה אחרת או אפי' באותו שכונה עי' ב"ש, מיהו בבית מאיר כתב שם דלא משמע הכי דעת הרמב"ם שכי' בפכ"ד דאישות הי"ח וז"ל ואין ב"ד כופין את האיש לגרש את אשתו בדבר מהדברים אלו עד שיבואו שני עדים ויעידו שזינתה אשת זה בפניהם כרצונה ואח"כ כופין אותו להוציא עכ"ל, ומשמע דכופין לגרש בגט וכ"כ רעקא [בדו"ח כתבים בתשובה להגר"מ וייל המתחיל ע"ד אשה]

הברייתא גיטין צ: דיוצאה וראשה פרועה וכו' מצוה מן התורה לגרשה שנאמר ושלחה מביתו ומשמע דמצוה לגרשה בגט כדון, מיהו האי מצוה אינה חיובית וכמ"ש התוס' שם, וכ"ה לשון הברייתא זו מידת אדם רשע דהיינו דאינו איסור ולשון הר"ן שם פ"ט זו מצוה לבעל נפש וכע"ז לשון הרמב"ן ורשב"א שם ועי' ג"כ לשון שו"ת הרשב"א המובא בסמך בס"ק זו.

ובגמ' שם א' רוחצת עם בני"א [זו מצוה מה"ת לגרשה] ס"ד אלא במקום שבני"א רוחצין וכ' רש"י עם בני"א ס"ד א"כ רגלים לדבר שזונה היא ואסורה לו והוסף התוס' בפרש"י וחובה לגרשה מן התורה ולא מצוה ע"כ ומשמע דחייב לגרשה בגט דושלחה דקרא בגט הוא ויל"ע דהדין דהיא אסורה לו ודין דגירושין ב' דינים נפרדים הם דמה דהיא אסורה לו אין בזה חיוב גירושין וכמ"ש התוס' וזכחים ושו"ת הרשב"א, וא"כ מהו קושית הגמ' דלא שייך לו' בזה מצוה מה"ת לגרשה דקמ"ל דמצוה מה"ת לגרשה בגט הגם דחיובו אינו אלא דאסורה עליו וא"צ לגרש, וע"כ מוכח מרש"י דבמקום שאסורה לו יש חובת גירושין מן התורה ומשמע מרש"י וכן משו"ת הרשב"א המובא מיד בסמך דהיא דהיא אסורה לו א"צ קרא דמצא בה ע"ד, דבלא"ה חייב לגרשה כיון דהיא אסורה לו ולכא' מוכח מזה דהוא מצד מצות גירושין בעלמא דכיון דאסורה לו וחייב להוציאה מביתו, ע"כ מחויב במצות גירושין בעלמא וכן בשיטת הרמב"ם הנ"ל ודלא כתוס' וזכחים ושו"ת הרשב"א ממהר"ם בר"ב.

וכ"ה בשו"ת הרשב"א [תקנ"ז] בענין אם יש חדר"ג במצא בה דבר מכוזב כ' ח"ו שלא יתקן הרב ז"ל וכו' ואפת"ל שהוא מדת חסידות וכו' ועוד מסתבר לי דשמעי' ליה לב"ש דאמרי' לא יגרש אא"כ מצא בה ע"ד וכו' נראה לאו בעדים ממש דא"כ למה הוצרך הכ' לו' לא יוכל בעלה הראשון לשו"ב לקחתה והלא אסורה היא וחייב לגרשה ועוד דהא קאמרי' לא יגרש אא"כ מצא בה ואי

דלשיטת תוס' סגי בהפרשה, אבל להרמב"ם צריך לגרש בגט דוקא.

וכ' רעק"א בביאור פלוגתתם דתוס' ס"ל כיון דאיסור דאורייתא הוא סגי בהפרשה, ולהרמב"ם לא סגי בהפרשה כיון דעדיין אשתו היא דעדיין יש לחוש שמא יבא עליה וכדאשכחן במעוברת חבירו לכן צריך גט, ויל"ע דמנ"ל לרמב"ם הא לומר דמשום גזירה וחשש רחוקה כזו דכופין לגרש ולא חיישינן לגט מעושה.

ויל"פ פלוג' הרמב"ם והתוס' ע"פ מ"ש לעיל דפליגי אם גט בגדר מצוה הוא וכופין על המצוות או אין בזה עבירה או ביטול עשה ואולי אינו מצוה כלל אלא קנין וכנ"ל ואין כופין עליו, וכ"כ לעיל בס"א' ומובא בקצרה ריש סימן זה דהרמב"ם ס"ל דגירושין בגדר המצוות הוא וכמ"ש הרדב"ז, וכדמשמע בספר המצות וכמ"ש העין יצחק ומהר"ם שיי"ק, ועי' ג"כ לקמן סימן ג' דהרמב"ם ס"ל דלכתחלה כותבין גט על איסורי הנאה וכ' כמה אחרונים משום דס"ל דגט מצוה הוא ומללה"ה וכמ"ש הרש"ש ומהר"ם שיק משיב דבר ואמרי בינה, וא"כ ויל"ד דס"ל ג"כ דכל שמוציאה מביתו ואסורה עליו עולמית אפי' ביחוד בעלמא וניתקו כל שייכות אישות מביניהם ה"ה מצווה ליתן גט כדון ואם אינו רוצה כופין אותו לא רק להוציאה מביתו אלא גם לגרשה בגט מדין כופין על המצוות [ועי' בסמך סק"ג ראי' לזה] אבל תוס' לשיטתיהו דס"ל דאסור לכתוב גט על אה"נ וכמ"ש גיטין כ: ומשמע שם דמדאורייתא אסור וכ' העונג יו"ט והב"ס דס"ל דל"א מללה"נ משום דס"ל דאין הגירושין מצוה כלל אלא דין וכנ"ל סק"א ולכן די במה שמפרישנה ומוציאה מביתו ואין לו שום מצוה לגרשה בגט.

## מצות גירושין בנשים האסורות

ג. ובאמת כהאי דינא אם יש מצוה לגרש בגט משום מצות גירושין במקום שמצא בה ערות דבר היא פלוג' הראשונים דהנה לשון

מבוארת דהיכא דביאתן בעבירה מוכן שגירושין מצוה וכופין על מצוה זו ולא סגי בהפרשה וכי' ברמ"א סי' קנ"ד סכ"א דכופין לגרש ולא הוי גט מעושה שלא כדין. וע"ע שם שרצה לפרש גם דעת התוס' זבחין עד"ז.

והוסיף החזו"א דלפי"ז אין ספק דאשה שזינתה תחת בעלה ונאסרה עליו חייב לגרשה ולא סגי בהפרשה לחוד ולפיכך יש לתמוה על דברי תוס' זבחין וכו' ועיקר סמכו על תירוצם ראשון דאינה עומדת להתגרש בגט זה שו"ר בבי"א אה"ע סי' קי"ז בשם תשובת הרשב"א פי' דברי תוס' כפשוטן ומשום דמאיסא עליה וצ"ע עכ"ל, ועי"ש מש"כ לפרש תי' ב' דתוס' זבחין, ומשמע מדבריו דהוא ע"ד שכ' לעיל.

ונמצא דיש לנו פלוג' הראשונים אם יש חיוב מצוה מדאורייתא לגרשה במצא בה ערות דבר דלפי רש"י ושו"ת הרשב"א וכו"מ מרמב"ן ע"פ החזו"א מצוה הוא ויל"פ כן גם שיטת הרמב"ם ולפי תוס' גיטין וזבחין ותשובת מהר"ם בשו"ת הרשב"א וכו', וכן משמע בשו"ת הרשב"א בתשובת ר"י בן פלט המובא בסמוך ססק"ד, [ועי' ג"כ ערוך השולחן שם שכ' דפלוג' הראשונים הוא וכו' דמתוס' גיטין [רש"י] מוכח דמצוה הוא, וכי"ה לפי שו"ת ריב"פ בתשו' הרשב"א הנזכר, אך לפי הרמב"ם בספה"מ אינו מצוה במצא בה ע"ד, ומ"ש משו"ת ריב"פ בשו"ת הרשב"א עי' בסמוך סק"ד דלכאור' מוכח להפך, ומ"ש בשיטת הרמב"ם אין ראיה לפמ"ש לעיל דאי"ז מצוה מיוחדת במקום שמצא בה ע"ד אלא מצוה גירושין בעלמא].

ד. מיהו בטעם דמצוה לגרשה אין מוכרח לומר דהוא כפי הטעם המובא לעיל דהיינו דמשום דחייב להוציאה מביתו זה גורם מצוה לגרשה משום מצוה גירושין בעלמא דכל שלא נפרדו בחזקת גרושה אינו מצוה לגרשה בגט וכנ"ל סק"א, אלא י"ל דהוא מצוה מיוחדת לגרשה במקום איסור וכן משמע מלשון רש"י בחומש וז"ל כי מצא בה ערות דבר מצוה עליו לגרשה שלא תמצא חן

בעדים ממש אדרבה דכי הא חייב לגרש על כרחו וכו' וח"ו שיאמר באלו הרב שלא יוציא אדרבה אני אומר שהרב היה מוציא בשוטים עכ"ל, ומשמע בכה"ג לא ה"י צריך קרא וחייב לגרשה מה"ת והסברא כנ"ל.

ותוס' בגיטין שם בתירוץ ב' פירשו פירוש אחרת הגמ' דלא כפירוש רש"י דה"ק אפי' אדם רע אינו סובל זה מאשתו ואפי' קל שבקלות אינה עושה כן ע"כ דהיינו דאין כוונת הגמ' דא"צ קרא למצוה מרחיב הוא לגרשה אלא דא"צ קרא למצוה דבלא"ה יגרשה לפי"ז מבואר דאפי' במקום שאסורה עליו אין חובה עליו לגרשה, ולפי"ז י"ל דבזה פליגי ב' הפירושים רש"י ותוס', ותוס' לשיטתייהו בזבחין, [ועי' בסמוך רס"ק ד' דגם רש"י לשיטתיה] מיהו עי' פנ"י דפי' ב' דתוס' היינו דוקא בעדי כיצור אז אין חובה לגרש משא"כ בעדי טומאה ממש, גם לתוס' חובה לגרשה, ולפי"ד צ"ל דתוס' דגיטין דלא כתוס' זבחין.

[ובגרש ירחים ר"ל דתוס' קאי אברייתא דר"מ דס"ל כב"ש מיהו מקושתית התוס' לא משמע כן וכ"כ בפנ"י דתוס' קאי גם לב"ה וכ"כ בעוד אחרונים עי' ערוך השולחן ר"ס קי"ט ומהר"ם שיק ועוד].

וברמב"ן [כתובות עז]. אהא דאמר שמואל דאין מעשין אלא לפסולות כגון אלמנה לכ"ג כ' בשם הירושלמי וז"ל כגון אמר שמואל כל' לא אמר שמואל דוקא אלמנה לכ"ג אלא כגון אלמנה והיינו שניות ולכל האסורות שביאתן באיסור אלא הא קשיא לרב אשי דאמר מחני' דרבנן קתני ליתני נמי שניות וכו' א"צ דרבנן הא דקאמרי היינו שמוציא מדברי סופרים [שראן] כן מן הדין ולא מחמת איסור ובין איסורין של תורה [ובין] של דבריהם כגון חלוצה ושני' דאורייתא קרו ליה כלומר שאסור לעכב אותן "וגירושין מצוה" עכ"ל.

ומשמע בדמקום שאסור לקיימן וביאתן אסורה יש מצוה לגרשן וכי"ה בחזו"א סי' קט' שמביא דברי הרמב"ן וכו' דכוונתו

מילתא דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני  
דהוא מטעם הנ"ל ע"י ב"מ המצויין בסמוך,  
ומבואר בתמורה [ה]. דאונס שגירש אנוסתו  
מעשיו קיימים ול"א אע"ל משום דגלי ביה  
קרא וכ' התוס' שם דעכ"פ לא אהני מעשיו  
דצריך להחזירה ועי' נוב"י"ת אה"ע קכ"ט  
וביותר בבית מאיר בצלעות הבית סי' ד'  
שביארו כן דברי התוס', ולפי"ז ה"ה בכל  
קידושין ונשואין בעבירה דהגם דאהני  
מעשיו [ול"א אע"ל מ"ע ע"ש נוב"י היתר ז'  
וב"מ בסוף דבריו] מ"מ לכה"פ לא אהני  
מעשיו דצריך להוציאה, ולכן אין למידין  
מדברי שמואל היכא דהאיסור לא בא בגלל  
מעשה איסור שעשה בהנשואין, מיהו עי'  
שו"ת מהר"ם שם מ"ש לענין דרמ"ת ועי'  
ב"ש קי"ז מה שמגיה בדבריו, וע"ע רא"ש  
יבמות סי' ד' בשם רבינו מאיר שכ' דדוקא  
בוינתה תחתיו א"צ להוציאה דמאוסה היא  
בעיני משא"כ במעוברת חבירו אפי'  
בנדרת ע"ד רבים וצ"ע, וצ"ל דמהר"ם  
ס"ל דדין דשמואל הוא משום חשש מציתא  
חן ורק במצא בה ע"ד אין חשש.

ובשו"ת הרשב"א בתשובת ר"י בן פלט  
[ח"א סי' ח"י] משמע ג"כ דאין מצוה לגרש  
במצא בה ע"ד ורק בנשים שנשאו בעבירה  
וכמ"ש לעיל סק"ג שדן בטעם שאין מברכין  
על המצוות כולן וכ' בזה"ל וכן על  
הגירושין משום דיש מקצת הגירושין שהן  
בעבירה כגון שלא מצא בה ערות דבר  
ומגרשה ואע"פ שיש מצוה במקצתן כגון  
אותן נשים שנשאו בעבירה שמצוה לגרשן  
לא פלוג רבנן לגירושין שיברך במקצת  
הגירושין ולא יברך במקצתן. ע"כ משמע  
דוקא בנשים שנשאו בעבירה יש מצוה  
לגרשן ולא במצא בה ע"ד דאל"כ הו"ל  
לסיים במה דפתח דהיינו דיש גירושין שהן  
בעבירה כגון שלא מצא בה ע"ד ואע"פ שיש  
מצוה במקצתן במצא בה ע"ד ומשמע כנ"ל  
דק בנישואין דנשים פסולות יש מצוה  
גירושין. מיהו משמע מדבריו דזה שצריך  
לגרשה בנישואין פסולות אינו משום דין  
בעלמא שלא יהא חוטא נשכר ושלא יהני

בעיניו ועי"ש בשפתי חכמים בשם נחלת  
יעקב וח"ס סוף גיטין שפירשו דברי רש"י  
שלא תאמר אשלחך לאחר זמן (וכדברי תוס'  
זכתיים) ויש לתוש שמא ביני וביני תמצא חן  
בעיניו ולא ישלחנה לכן מצוה עליו לגרשה  
ע"כ, ועי' ח"ס שם דרש"י קאי לפי שיטת  
ב"ה, ולפי"ז י"ל דזהו גם סברת רש"י בסוף  
גיטין ומצוה חיובית היא ולפי"ז צ"ל דבקרא  
במצות גירושין יש ב' חלקים חלק רשות או  
מצוה בכל נשים דעלמא, וחובת מצוה  
בנשים האסורות ועי' במ"ש הגרי"פ על  
הרס"ג בשם הר"י אלבורגלוני דס"ל דב'  
מצות הן ואפשר דזהו גם כוונת רעק"א דאין  
די להפרישה דחיי' שיבואו לקירוב לכן צריך  
לגרשה ואי"ז הרחקה מדרבנן בעלמא אלא  
דין תורה.

ולפי דרך זה י"ל בביאור פלוגתת  
הראשונים דיל"ע דבאמת כו"ע ס"ל להאי  
דינא דשמואל דמעשין לפסולות כגון אלמנה  
לכ"ג וכדו' ולא נחלקו אלא היכא דהיא  
אסורה עליו מחמת זנות וכדו' ויל"ע כמה  
חולקין.

וי"ל ע"פ דברי רש"י בחומש הנ"ל דיש  
מצות גירושין במצא בה ע"ד כדי שלא  
חמצא חן בעיניו אח"י ולא ירצה לשלחה,  
א"כ י"ל דשמואל ס"ל דק"ו מזה לכל אשה  
שביאתה אסורה שמצוה מן התורה לגרשה  
כדי שלא יבא לאיסור אח"י ע"י מציתא חן,  
וק"ו הוא ממצא בה ע"ד הגם דמאוסה היא  
עליו וכמ"ש תוס' גיטין [ע"ט: ד"ה ב"ש]  
ומקורם מירושלמי דע"כ לא חיישינן ליחוד  
שלאחרי גט להן הן ע"י ה"ה ע"ב משום  
דמצא בה ע"ד ומאוסה היא בעיניו ואע"כ  
חיישינן למציתא חן לאחר זמן כ"ש היכא  
דאינה מאוסה עליו דמצותו לגרש וכלשון  
הרמב"ן הנ"ל, משא"כ תוס' ס"ל דהא  
דמעשין לפסולות אי"ז משום חובת מצות  
גירושין שנחתרשה בפסוק דלא תמצא חן  
בעיניו כי מצא וכי' אלא דין מיוחד הוא  
היכא דנשא אשה בעבירה דכדי שלא יהנו  
מעשיו כופין אותו לבטל מעשיו וכעין דין  
שלא יהא חוטא נשכר, וכסברת דין דכל

משמע דחייב מדאורייתא, ויש להסתפק בשורש חיוב זה אם הוא מחמת שהיא אסורה לו וחייב להוציאה מביתו וזה גורם חובת מצות גירושין בעלמא וכפשטות משמעות רש"י סוף גיטין ושו"ת הרשב"א, או חיוב מצוה מיוחדת היכא דאסורה לו שחייב לגרשה כדי שלא יבא לאיסור והוה הרחקה מדאורייתא, וכן לדעת הרמב"ם דכופין לגרשה יל"ע אם מדא"י הוא וכא' מהצדדים הג"ל או חיוב דרבנן הוא. ופסק הרמ"א בשו"ע כמהר"ם בנשואין בעבירה אפי' דרבנן כופין לגרש כמבוא' בס"י ו' ובס"י י"ג, ובזינתה תחתיו א"צ לגרשה כמ"ש בס"י קי"ז, ולענין איסור דרמ"ת ע"י רמ"א קי"ז ובכ"ש שם, ולענין איסור נדר לע"י בס"י י"ג.

### בדין דשליחותיהו במקום שכופין על מצות גירושין

ה. בגיטין [פח:] אביי אשכחיה לר"י דיתבי וקא מעשה אגיטי א"ל והא אנן הדיוטות אנן ותניא ה"י ר"ט אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריות [אסיפות. רש"י] של עכו"ם אע"פ שדיניהם כדניי ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם לפניהם ולא לפני עכו"ם ד"א לפניהם ולא לפני הדיוטות א"ל אנן שליחותיהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות. ומבואר דכפיית גט אינו אלא דוקא ע"י ב"ד מומתים או שליחותיהו דהיינו ב"ד של ג' הדיוטות כדאיתא בסנהדרין ב: וברמב"ם ספ"ב דגירושין ובמשוכם ס"י ג' דהיינו חד מהם דגמיר כב"ד דיני ממונות [וע"י חזו"א בס"י צ"ט דשליחותיהו ניתן רק לב"ד דגמירי וסבירי ובקיאין בהוראה ויל"ע מ"ש מדיני ממונות דא"צ ב"ד דגמירי ובקיאין בהוראה רק חד דגמיר ומנ"ל הא].

ובדיעבד אם ישראל שאינם ב"ד כפאו אותו ליתן גט במקום שחייב לגרשה דינם כעכו"ם שכפאו במקום שחייב לגרשה וכמבואר לעיל בלשון הגמ'. ובעכו"ם בדיעבד יש סחירת הסוגיות בב"ב מט.

מעשיו אלא מצוה הוא ובדין צריך לברך עליו כשאר המצות, ויל"ע איפה כתוב מצוה זו, ועי' מ"ש לעיל ססק"ג בשם ערוך השולחן דמשמע ליה דלפי תשובת ריב"פ יש מצות גירושין גם במצא בה ע"ד.

ובמתני' דר"פ האשה רבה תנן האשה שהלך בעלה למדי"ה ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה, ופרש"י תצא מו"מ כשאר א"א שזינתה וכו' וצריכה גט מו"מ אם תרצה להנשא לאחר וכ"כ הרמב"ם פ"י דגירושין, וצ"ע דכיון דהיא אסורה לו לפי רש"י ומי"י צריכה גט אפי' אם אינה רוצית להנשא וכנ"ל, ואפי' תימא דאין איסורא אלא מדרבנן וכדמשמע מהרמב"ם שם, מ"מ יהא חובה לגרשה משום מצוה או דין דרבנן משום הרחקה כנ"ל, ומ"ש ממעוברת תבירו דכופין לגרש וכדא"י ביבמות לו: וצ"ע, וי"ל בדוחק.

לסיכום ענין מצות גירושין במקום מצא בה דבר ערוה וכאשה אסורה לו, באשה עוברת על דת או אינה צנועה מצוה לגרשה לכו"ע כמבואר בגיטין צ: וילפינן כן מקרא דפרשת גירושין ועי' ל' מי"י ונו"כ מיהו אי"ז מצוה חיובית אלא לבעל נפש ומידת חסידות כמבואר בתוס' רמב"ן ורשב"א [ואם הוא מצוה מדאורייתא או דרבנן ע"י בלשון הרמב"ם ובשו"ע ובנו"כ ס"י קי"ט סעי' ג' ומ"ש בעזה"י].

נשואין באשה האסורה לו כגון אלמנה לכ"ג וכדו' כופין אותו לגרשה. וה"ה באיסור דרבנן וכמבואר ביבמות פ"ה ומפורש בירושלמי דכופין ע"ז, וכ' הרמב"ן משום דגירושין מצוה היא כל היכא דביאתה אסורה, וכ' החזו"א דפי' מדין כופין על המצות.

זינתה תחתיו לרש"י רשב"א מי"י וכ"מ מרמב"ן כמ"ש החזו"א חייב לגרשה, ולתוס' יבמות וזבחים וכ"מ מתוס' גיטין, ומהר"ם המובא ברא"ש יבמות ובשו"ת הרשב"א ס"ל דא"צ להוציאה, ובדעת רש"י ורשב"א

ישראל ערבים ול"ז והכפיה מוטל על כל ישראל ומשפטים היינו לעשות משפט בעוברי עבירה שאתרי שכבר עשאו ולעשות משפט להוציא ממון מיד הגנב ואשה מתחת יד בעלה ע"כ, ע"ש ויל"פ בזה לשון הפסוק ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם, דמשם ילפי' דין כפיה הנ"ל ולפי"ד מיושב שיטת הנתיבות ההיא דסוף גיטין דשם מיירי בכפיה על משפט בין האיש לאשתו מהנהו שכופין להוציא משום דו"ד שיש ביניהם דהוה בכלל המשפטים ואז צריכים דוקא ב"ד.

ולפי"ז במקום שכופין על הגט משום קיום מצות גירושין כמו שנשתפקנו בהמגרש בערכאות וכו' דאז אין הכפיה מחמת משפט אלא סתם כופין על המצוות, יהא מוטל על כל ישראל לכוף לזה לפי הנתיבות ודעימיה ונפק"מ דא"צ ב"ד דשליחותיהו לכתחלה, אלא גם הדיט יחידי יכול לכוף, ועוד דשליחותיהו לפי הרמב"ן מהני מדין אפקעינהו ולפי"ז יהא קשור להגדרים דאפקעינהו משא"כ במקום שכופין על המצוות, גם נפק"מ בדיעבד אם עבר וכפאו בלי ב"ד דבמקום דבעינן כפיה בב"ד תלוי בב' הסוגי' דגיטין וב"ב אם קי"ל כרב מרשיא דפסול מדאו' או מדרבנן [מיהו יל"ע דשמא גזירה שלא יהא תולה א"ע ביד עכו"ם שייך גם באנסו ישראל במקום שמה"ת מותר לכ"א לכופו ואולי דזה תלוי בפירוש החשש דרב מרשיא ע"י רש"י גיטין ורשב"ם ב"ב אם התשש משום דרציית להפקיע א"ע מבעלה או משום זנות] ויל"פ בזה לשון רש"י בגיטין אההיא דיתבי רב יוסף וקא מעשה אגיטי כ' כופה איש להוציא את אשתו בדין, דמאי קמ"ל דידועים כבר מה זה עישוי אנט וכמבואר במשנה וגמ' ורש"י בסוגיא שם לפני"ז אלא קמ"ל דוקא במפשט ודין כזה דצריך להוציא אשתו ממנו בדין היינו ע"י ד"ת שביניהם. משא"כ במי שכבר הוציא את אשתו מתח"י אך לא נתנה לה גט כדן דא"צ דין ומשפט ע"ז אלא כופין אותו כעל שאר המצוות.

קי"ל כרב מרשיא דדבר תורה הגט כשר. ופסול הוא מתק"ח שלא יהא כ"א הולך ותולה א"ע ביד עכו"ם וכ"פ הרמב"ם, וסוגיא דגיטין שם ס"ל דבטל מדאורייתא וכ"מ דס"ל תוס' והרשב"א בב"ב וכ"פ הב"ש ס"י קל"ג, ולכאור' ה"ה בישראל שאינו ב"ד, וכ"כ במשובב שם דהיכא דאין עליהם שם ב"ד הגט בטל מדאורייתא אפי' אם כפאו כדן.

ולפי רב מרשיא דבעכו"ם פסול מתק"ח, יל"ע אם ה"ה בישראל שאינם ב"ד או רק בעכו"ם, ואפשר דתלוי הוא בפירוש דברי רב מרשיא ע"י רש"י ורשב"ם, ובלשון הרמב"ם יש לדייק שכ' ספ"ב דגירושין וז"ל מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש ב"ד של ישראל בכ"מ ובכ"ז מכין אותו וכו' ואם הגויס מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי"ז גט פסול וכו' לא היה הדין נותן שכופין אותו לגרש וטעו ב"ד של ישראל או שהיו הדייטות ואנסוהו עד שגירש הרי"ז גט פסול וכו' עכ"ל ובסוף דבריו לכאור' ב' דינים הם אם ב"ד של ישראל טעו או היו הדייטות אפי' לא טעו אעפ"כ פסול הוא וכדין העכו"ם דפסול מתק"ח, וצ"ע במ"ש החזו"א ס"י צ"ט ס"א סוד"ה כ' עוד הרמב"ם.

והנה הטעם דבעינן לשליחותיהו בגט מעושה, כ' הקצוה"ח ר"ס ג' משום דכל מילי דכפיה הן כפיה על המצות והן לקיים פסק דין ניתן רק לב"ד של סמוכים ושליחותיהו [חוץ לאפרושא מאיסורא דניתן לכל ישראל, כמ"ש במשובב] והנתיבות חולק וס"ל דכפיה על המצות לכל ישראל ניתנה וכן משמע דס"ל היש"ש פ"ח דב"ק ס"ו. ולפי"ד צ"ע ההיא דגיטין למה צריך לשליחותיהו הרי כ"א יכול לכוף על המצות וכן הק' במשובב ב"ד הנתיבות.

ובשו"ת ח"ס חו"מ ס"י קע"ז [מצויין בטבעת החושן שם] כ' ג"כ כשיטת הנתיבות ומדבריו מיושב קושיית הקצות שכ' שם דיש ב' דיני כפיה חוקים, ומשפטים, בכלל החוקים הוא קיום החוקים והמצוות שכל

על הגט במוחלט, ולכן מכין אותו ואי"ז גט מעושה וכו' וכן י"ל בנדר"ד דכופין אותו שיחזירנה או יגרשה כדין.

גם י"ל בדנדר"ד שכבר הוציא את אשתו ונתכוון לגרשה ולהקנות אותה לעצמה ע"י גירושין בערכאות, א"כ י"ל לפי סברתו בעצם א"צ תו דעת מקנה. א"כ י"ל דככה"ג אין חסרון בגט מעושה דכל החסרון דמעושה הוא דכפיה להקנות חסר בכוונת ההקנאה, משא"כ בנדר"ד אין כאן חסרון זו דיש לו כבר הדעת להקנות, ויל"פ בזה דברי הרמ"א [סי' קנ"ד סעי' כ"א] בשם המרדכי במי שגירש אשתו ויצא קצת וע"כ על הגט מותר לכופו לתת גט אחר ויותר מזה כ' בשו"ת בית יוסף מובא במ"ל [פ"י דגירושין ה"ב ונרמז בפ"ת סי' ק"צ סק"ג] במי שגירש בגט פסול מדרבנן דכל זמן שלא נישאת וכע"ז כ' בשו"ת לחם רב [סי' ל"א מובא בגליון רעק"א קנ"ד] במי שב"ד כפאו ליתן גט שלא כדין שהגט פסול ופוסל, דאז יכולים לכופו שנית לגרש כיון דכבר אסורה עליו, ולפי"ז יוצא מזה חידוש דין דה"ה במי שעשה קנין שלא כדין וחושב שכבר קנה כדין מהני כשכופין אותו לקנות כדין הגם דסתם תליוהו לקנות פליגי בזה בעה"ט והרמב"ם.

וכל דברינו ודאי אינו להלכה למעשה כיון דעצם הספק תלוי אם גירושין מצוה או דין ותלוי בפלוג' ראשונים ואחרונים והוה חשש גט מעושה שלא כדין דבטל מדאורייתא חוץ במקום לאפרושי מאיסורא או כפיה עם שכי' בסק"ו בשם הרא"ש והריב"ש שנכוף אותו לקיים דינו לקיים או להוציא או יל"ע להלכה.

[ובע"ז יש להסתפק גם לשיטות הקצות דס"ל באפרושי מאיסורא דא"צ ב"ד, במקום שגירשה בערכאות ומחזיקים א"ע כנתגרשו ועומדת להנשא. וא"א לעכב אותה אלא אפשר להפרישה מאיסורא ע"י דנכוף אותו ליתן גט כדין אם כופין אותו מדין ערכות להפרישה מאיסורא].

### בחשש גט מעושה בכפיה להמגרש בערכאות

החכם צבי בסי' א' כ' בזה"ל בכל המצוות כופין מלבד בגיטין וחליצה אלא משום עיגון דידה או כל הנך שמנו חכמים בפירוש אבל אינך לא משום דאית ביה ריעותא שהרי גט מעושה פסול ואף שבמקום שהוא כדין הם כשרים מ"מ לא ראו חכמים לכפות עליהם עכ"ל ומשמע דמיירי במקום שיש לכופו מדין כופין על המצוות ואעפ"כ לא נכוף בגט משום חשש מעושה.

ואפשר לפרש דבריו בנדר"ד בכפיה במי שגירש בערכאות דו"ל דאפי' אם יש עליו חיוב מצוה לגרש כדין מ"מ אינו דומה לשאר כופין על המצוות דבכל כופין על המצוות חייב הוא לקיים המצוה ואין לו מנוס לכן יש לכופו משאכ"כ הרי אין הוא חייב לגרשה שהרי יכול גם להחזירה דגם עי"ז אינו מבטל מצות גירושין, ונמצא דיש בו מקום לגט מעושה שלא כדין, מיהו י"ל ע"פ מ"ש הריב"ש [קכ"ז] שכי' ע"פ שו"ת הרא"ש באשה שיראה שבעלה שילך לארץ אחרת ושאלת שיגרשה או שישבע לה שלא ילך והשיב שישביעוהו או יכופו שיגרשנה לזמן ע"כ וכ' הריב"ש כיון שאומרים לו או תעשה המוטל עליך מן הדין או תגרשנה אי"ז כפיה

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'

## הערות וביאורים בשלחן ערוך חושן משפט הלכות טוען ונמען המשך סי' צ"ב

חשוד אמרינן שכנגדו נשבע ונוטל איירי  
ב"מלוה" [ועיי"ש סברתו מה שחילק, ועיין  
בקצוה"ח שהקשה עליו, ובדברי החזו"א סי'  
ט' ס"ק ג'].

ויש להעיר הרי החילוק פשוט בין מלוה  
לפיקדון, דכשהחשוד "לוה" כיון דלטובתו  
הוא לוה, מקבל על עצמו לשלם כשלא יוכל  
להשבע וכדין מתחייב שבועה שאינו יכול  
להשבע משלם, דכיון דלטובתו לוה, מקבל  
על עצמו שלא יגרע מכל דין לוה שבעולם,  
ואפשר שזהו כוונת הרא"ש שם בתשובתו:  
ואם הוא מוב"מ או שיש לו ע"א לשמעון  
ישבע [שמעון] ויטול ומה שייך כאן איהו  
אפסיד אנפשיה, אדרבה ראובן הוא דאפסיד  
אנפשיה דמאתר שהוא חשוד היה לו לפרוש  
ממשא ומתן שמא יתחייב שבועה ושכנגדו  
ישבע ויטול והנושאים והנותנים עושין  
טובה לעצמן עכ"ל הרי מבואר דהטעם  
דאמרינן שחייב לשלם דמשום שעושה  
הנושא ונותן טובה לעצמו, מקבל על עצמו  
דין שבועה דמתושאיל"מ, אבל בפיקדון,  
שהחשוד נעשה שומר, הרי אינו עושה טובה  
לעצמו, אלא טובת המפקיד לכן אמרינן  
דהמפקיד אפסיד אנפשיה, דכיון דהפיקדון  
הוי טובת המפקיד, איהו אפסיד אנפשיה,  
ואין השומר חייב לשלם כשאינו יכול  
להשבע, דאמרינן שלא קבל ע"ע לשלם  
כשלא יוכל להשבע.

סעיף יא כתב השו"ע נתחייב החשוד  
שבועת היסת אין שכנגדו נשבע ונוטל  
אלא הרי הנתבע נפטר בלא שבועה ומ"מ  
מחרימין סתם על מי שכפר ממון חבירו ואינו  
משלם לו, הגה, מיהו הנתבע יכול לומר  
השבע וטול ואז פטור אפי' מקבלת חרם  
עכ"ל ובסמ"ע ס"ק ל' תמה למה מחרימין רק  
"חרם סתם" ולא "חרם מפורש" יעו"ש

בטו"ו כתב על הטור סעיף יא [בשו"ע  
סעיף ח] שהביא דברי הרמב"ם שאם היה  
החשוד שומר שאינו יכול לישבע, פטור ולא  
אמרינן מתושאיל"מ, היינו משום דהתובע  
טוען "שמא" ולא אמרינן מתושאיל"מ  
כשהתובע עצמו טוען שמא.

אמנם הקצוה"ח ס"ק ו' הוכיח לאידך  
גיסא, מדעת הר' ישעיה והרמ"ה שהובאו  
בטור דקסברי, דהשומר חייב, הרי דאף  
דהתובע טוען שמא, אמרינן מתושאיל"מ,  
יעו"ש ד' ויעויין בחזו"א סי' ט' ס"ק ב' שכתב  
דבאמת אפש"ל דטעם הר' ישעיה והרמ"ה,  
משום ד"שומרינן" שאני, דלכו"ע אמרינן  
בהו, מתושאיל"מ יעו"ש ד', אמנם יש לציין,  
דכדעת הרמ"ה והר"י, הוי גם דעת בעל  
המאור סוף שבועות ובעל העטור פיקדון  
ומבואר שם להדיא, דסברי דהוי כשניהם  
חשודים דאמרינן מתושאיל"מ, וזה כדברי  
הקצוה"ח דאף כשהתובע טוען שמא אמרינן  
מתושאיל"מ ולא כדברי החזו"א שכתב  
משום דשארין שאני.

סעיף ז הביא הרמ"א מחלוקת הפוסקים,  
דעת הראב"ד שאם ידע כשעסק עם החשוד  
שהוא חשוד על השבועה לא אמרינן  
כשהחשוד נתחייב שבועה דכשנגדו נשבע  
ונוטל, ודעת הרא"ש בתשובה דאף באופן זה  
אמרינן דכשנתחייב החשוד שבועה שכנגדו  
נשבע ונוטל.

והקשה התומים דלא מיסתבר לומר  
דנחלקו הראש והראב"ד בזה, דאיך לא  
הביא הרא"ש את דברי הראב"ד, וכן אחרי  
שהראב"ד הוכיח דבריו מסוגיא דב"מ, הו"ל  
להרא"ש להזכירו, לכן מחדש התומים,  
דדברי הראב"ד דכשידע כשעסק עמו שהוא  
חשוד לא אמרינן שכנגדו נשבע ונוטל  
ב"פיקדון", ודברי הרא"ש דאף כשידע שהוא

חבירו "וחשוד על השבועה". ע"כ. ושהמחבר חשיב חשוד על השבועה בין הנהו דפסולים לעדות, וכמו שהתחיל המחבר סעיף זה "וכן הפסול לעדות", וחשיב ואזיל כל הפסולים לעדות, ולכן מבאר הטמ"ע דהא דחשיב חשוד על השבועה בין הנהו דפסולים לעדות, משום דה"נ נאמרו חשוד על השבועה בין הפסולים לעדות בפרק זה בורר.

אכן גרסתו מפתיעה, דמאי שיאטא הכא דלחשיב כאן כל הפסולים לעדות ומשא"כ לגרסתינו לא קחשיב המחבר כל פסולי עדות, אלא חשיב כל החשודים על ה"שבועה" וקחשיב דהפסול לעדות מחמת עבירה פסול לשבועה וכן נמי דהחשוד ליקח ממון חבירו חשוד על השבועה ודו"ק.

כתב הטור סעיף יג מי שנתחייב שבועה מדבריהם והוא חשוד אם הוא מהנשבעין ונוטלין אינו יכול להשבע וליטול וכתב רב אלפס שהנתבע פטור בלא שבועה, ובעל העיטור כתב שנשבע היסת וכו' עכ"ל.

ודעת הרי"ף תמוה טובא, דלמה יפטר הנתבע משבועת היסת, דמאי גרע מכל התביעות שהנתבע חייב להשבע היסת, א"כ מאי טעמא דהכא יפטר, דאטו משום דהתובע היה יכול להשבע וליטול [אילו לא היה חשוד], פקע מהכא שבועת היסת, הרי כיון דבטל שבועתו של התובע כיון שהוא חשוד, ממילא צריך להיות כאן דין דכה"ת דהנתבע חייב להשבע היסת.

וביותר תמוה שהרי פסק הרמב"ם והטור סי' פ"ו סעיף יב, שבכל הנשבעין ונוטלין, יכול התובע לומר אי אפשר בתקנה זו שתקנו לי חכמים אלא הריני כשאר התובעים וישבע לי הנתבע היסת, שומעין לו עכ"ל וכתב על זה הש"ך [סוס"ק ל"ה] ולדעתי דין זה של הרמב"ם בשם רבותיו הוא ברור ופשוט ואין חולק עליו, עד שאני תמה למה הוצרך לכתוב כן בשם רבותיו, היאך יעלה על הדעת שלא יוכל זה לומר, וכי בשביל שתקנו חכמים לטובתו אפסיד דל תקנה

ובס"ק ל"ב כתב על דברי הרמ"א שאם אמר הנתבע השבע וטול פטור אפי' מקבלת חרם, וז"ל נראה פשוט דגם אם ירצה התובע יאמר לא אשבע ואטול אלא תקבל אחא עליך חרם סתם שאינך חייב לי וכו'.

ויש להעיר, דבהגהות דרישה ופרישה, תמה דלמה לא יכול התובע לומר לנתבע איני נשבע ונוטל אלא אתה תקבל חרם, ועל זה כתב דבאמת הכא איירינן ב"חרם מפורש" ומזה יפטר הנתבע כשאומר לתובע השבע וטול, אכן מחרם סתם לא יפטר, יעו"ש, ונמצא דהסמ"ע סותר להגהותיו בתרתי א. דבסמ"ע נוקט דאיירינן לענין "חרם סתם" ובהגהות נקט דאיירינן לענין "חרם מפורש" ב. דבסמ"ע נקט דיכול התובע לומר לנתבע לא אשבע ואטול אלא אתה קבל עליך חרם, כדבר פשוט ואילו בהגהותיו בא עליה כקושיא עד שתירץ ואוקמיה לה בחרם מפורש. יש ליישב שנקיט הסמ"ע דאיירינן בחרם סתם משום שכן לשון השו"ע ד"מחרימין סתם", ואילו בדרכי משה אין מבואר דאיירינן ב"חרם סתם".

אך הנה יעויין בט"ז שהביא דברי הסמ"ע וחולק עליו וסובר דאיירי ב"חרם מפורש" ומיישב לשון השו"ע שכתב דמחרימין סתם דהכוונה דמחרימין סתם היינו שלא בלשון שבועה והוא כדעת הסמ"ע בהגהותיו לדרו"פ.

סעיף ג' כתב השו"ע: וכל מי שחשוד ליקח ממון חבירו חשוד על השבועה עכ"ל וכתב על זה הסמ"ע ס"ק ט' וז"ל: חשוד על השבועה משום דהני פסולין דעבירה נתאמרו במשנה וגמרא פרק זה בורר גבי פסולי עדות משו"ה חשיב הט"ו חשוד על השבועה עכ"ל, ודברי הסמ"ע נטולים ביאור, דהיכן חשיב הטור הכא "חשוד על השבועה" בין פסולי עדות [הלא הכא קחשיב המחבר "חשוד על הממון" בין החשודים על השבועה].

לכן נראה, דגירסת הסמ"ע בלשון השו"ע והטור היא: וכל מי שחשוד ליקח ממון

היסת ובהגהות שער החדש אות קמג תמה דבטור משמע לדעת הרי"ף פטור משבועת היסת אך לפי האמור אין כאן מחלוקת בין הרי"ף ובעל העיטור.

ובזה יתיישב, מה שכתב הב"ח, שמקור לדברי הטור דדעת הרי"ף דפטור הנתבע מלהשבע [כעין שבועת הנוטלין, ולא אמרינן דמפכינן השבועה מהתובע להתנבע] היא מתשובת הרי"ף שכתב דבאותן הנשבעין ונוטלין בשטר [כמו פוגם שטור] אם אין התובע יכול לישבע מהפכינן השבועה על הנתבע וצריך להשבע כעין שבועת הנוטלין, א"כ משמע דבשאר שבועת הנוטלין [שלא בשטר] כשאין התובע [החשוד] החשוד יכול להשבע, פטור לגמרי יעו"ש"ד ולכאורה דברי הב"ח צ"ע, שכן אפשר לדייק דבשאר שבועת הנוטלין, אין הנתבע נשבע רק כעין שבועת המשנה, אבל אפשר דשבועת היסת ה"נ דנשבע שהרי הרי"ף עסוק שם בענין שבועת המשנה, אלא מכאן מוכת, דגם לדעת הרי"ף לעולם נשבע הנתבע היסת, ולא דן הרי"ף אלא כשבועת המשנה, ועלה שפיר קדייק הב"ח.

סעיף ו' הג"ה וי"א דבחשוד כנגדו נשבע ונוטל דוקא שלא היה יודע כשעסק עמו שהיה חשוד אבל בלא"ה לא דאל"כ כל א' יעסוק עם החשוד וישבע ויטול וי"ח, וע' סמ"ע ס"ק כ"א דתוס' ב"מ ה' בתירוץ אחרון אינו לפי מש"כ רמ"א בשיטה ראשונה דלפ"ז כשלא ידע שהוא חשוד למה שכנגדו נשבע ונוטל [הול"ל משואיל"מ]. ועי' ש"ך שיישב דקמירי בחשוד שאינו מפורסם ויאמר לא ידעתי בפסולו, עי"ש, ולכאורה עדיין צ"ע דשיטת תוס' היא דע"י תקנת שבועה מצלק החשש שלא שבת חיי לכל חשוד דלא ישבע לשקר ומרמ"א רואין דאפי' ע"י שבועה חוששין דכ"א יעסוק עם החשוד וישבע ויטול.

שם ברמ"א וי"א דהא דבחשוד כנגדו נשבע ונוטל דוקא כשלא היה יודע כשעסק עמו שהוא חשוד אבל בלא הכי לא וכו' ובש"ך כתב הטעם דאיהו דאפסיד אנפשיה.

חכמים מהכא, הריני כשאר התובעים וישבע לי היסת וק"ל עכ"ל א"כ ה"נ כנדו"ד שהתובע חשוד ואינו יכול להשבע שבועת הנוטלין, למה לא ישבע הנתבע שבועת היסת.

וכן תמוה שם לשון הש"ך שכתב שם בסימן פ"ז שהדין פשוט וברור ואין חולק עליה, שלכאורה דעת הרי"ף כאן כנדו"ד חולק וסובר דכשתקנו שבועת הנוטלין ואינו נשבע שבועת הנוטלין אין הנתבע נשבע היסת.

אמנם אם ננקוט בסימן פ"ז שכשאין התובע רוצה להשבע שבועת הנוטלין, ומטיל על הנתבע להשבע היסת, דין זה אינו אלא מחמת הכלל דיכול אדם לומר "אי אפשר בתקנ"ח שתקנו לי" [יעו"ש בשער המשפט מש"כ בזה] אולי יש לחלק, דהתם כיון שהתובע יכול להשבע כשרוצה, לכן יכול לומר אי אפשר בתקנ"ח, ולכן יכול להטיל השבועה על הנתבע אבל כנדו"ד כיון שהוא חשוד ואינו בר שבועה כלל, וכיון שאינו יכול להשבע אינו יכול לומר "אי אפשר בתקנ"ח" כיון שאינו בר שבועה כלל, ולכן נשאת התקנה דנשבעין ונוטלין, דהשבועה מוטלת על התובע וכשאנו יכול להשבע ממילא נפטר הנתבע, דאין תקנת שבועת התובע [דנשבע ונוטל] נעקר במה שאינו יכול התובע להשבע ודו"ק.

מכל האמור נראה לחדש, דאף לדעת הרי"ף חייב להשבע הנתבע שבועת היסת, אלא שהרי"ף כתב שהנתבע פטור מלשלם, [ומלישבע שבועה כעין שבועת הנוטלין] ולא דן בענין שבועת היסת דנתבע, ובעל העיטור הוסיף דהנתבע חייב להשבע היסת, ובאמת אין הרי"ף חולק על בעל העיטור. [ולכן לא הזכירו הפוסקים בשו"ע דעת הרי"ף כלל כיון שגם הוא מודה שחייב להשבע] ומצאתי כן כ' במהרש"ך כאן להדיא.

וכן מבואר בבעל העיטור שכותב "משמיה דהרי"ף", דחייב הנתבע להשבע

וביאר דמכיון דעל דעתו נשבע אינו נפסל ע"י שבועה רק ע"י בירור גמור וכדאמרין סי' פ"ז סעיף לא באומר פרעתי ואח"כ הוציא המלוה השטר דאין נפסל הלוה כיון דעל דעתו נשבע אף דאין הלוה נאמן לומר פרעתי מ"מ אין נפסל בכך וצ"ע בדברי המחבר שפסק בסי' פ"ז דאינו נפסל וע"כ הטעם דעל דעתו נשבע, וא"כ צ"ע מה שלא הביא כאן המחבר דברי השערים דאין נפסל בכופר המלוה אפי' בשבועה.

ונראה לתרץ עפ"ימש"כ הקצוה"ח סי' כ"ח דבאומר "איני יודע לך עדות" תלינן ששכח דכיון דעל דעתו נשבע לא פסלינן ליה עד שיהא בירור גמור ומש"כ בלא "ידעתי" לך עדות לא תלינן בשכח כיון שודאי נשבע על שקר דאף אם שכח מ"מ נשבע לשקר והיינו דאף דאם נאמר ששכח לא נפסל מעולם כיון שנשבע בשוגג ומ"מ כיון שאנו רואים כאן שבועת שקר לא תלינן בשכחה ולהכשירו כיון דמ"מ אנו רואים כאן שקר מצד עצם השבועה, לא תלינן בשוגג שהוא דבר צדדי.

ובדרך זה י"ל דלהכי פסק המחבר בנשבע שקר על מלוה שנפסל לעדות ודלא כשערי הרי"ף דכיון שמצד מלוה זו אנו רואים כאן שקר, דאף שאם נתלה במלוה ישנה נמצא שלא היה כאן שקר מ"מ אנו רואין כאן שקר מצד עצם התביעה אין אנו תולים לתרץ דבריו בטענה צדדית שהיה מלוה ישנה ומשא"כ באומר פרעתי אף דאיכא חזקה דשטרך בידי מאי בעי מ"מ כיון דאפשר דפרע ובאם פרע אין כאן שקר כלל אין אנו פוסלין אותו ומשא"כ בנשבע על מלוה דאנו רואין כאן שקר ודאי מצד תביעה זו.

### סימן צ"ג

בס"ז סק"א דהא דמשיבין בחשד ב' כסף בשבועת השותפין, היינו דווקא בדאיכא הוכחה, וכ"ה בנתיב"מ חידו' סק"ד, וכ"כ לקמ' צ"ו ביאר' סק"ד, וכ' דכ"כ התומים [אפי' בדבריו התומים יש לפרש באופן

ועי' ס"ק ט' בתומים שהסיק דטעמא דהראב"ד הוא דאדעתא דספק פסידא אפקיד בידיה כיון שידע שהוא חשוד ויכול לטעון נאנסו וכתב בזה"ל אח"כ יצא לאור יומם שיטה מקובצת ומצאתי מה שאהבה נפשי דהביא בשם הראב"ד ומעיקרא כי אפקיד גביה אדעתיה דספק פסידא אפקיד גביה וכו' וברכתי ברוך השם שהנחני בדרך אמת. עכ"ל התומים.

ובפשטות לומדים דרך הש"ך שכתב איהו דאפסיד אנפשיה הוא משום שעסק עם אדם הידוע שהוא חשוד איהו דאפסיד אנפשיה ואין לנו לתקן שבועת שכנגדו, [ולא כדרך התומים שהפקיד אדעתיה דהכי שיפטר השומר מכל חיובי השבועות].

אמנם בש"ך ס"ק י' כתב בתו"ד בזה"ל אבל כשידוע בבירור שהתובע ידע בפסולו ה"ל כאילו קבל אנפשיה שיהא החשוד פטור בלא שבועה ע"כ וחזינו דגם הש"ך למד כהבנת התומים דהוי כקבל אנפשיה שיפטר השומר מכל השבועות.

ובלא"ה מוכרח כן בדברי הש"ך דהוי כקבל על עצמו שיפטר השומר ולא משום דעסק עם חשוד אין אנו צריכין לתקן תקנת שכנגדו, דהא אחד תי' דתוס' ב"מ דף ה' ד"ה שכנגדו כתבו דהטעם דאמרינן שכנגדו ולא אמרינן מתושיל"מ דלא שבקת חיי לכל העולם ומבואר לפי תי' זה דמדינא הוי אמרינן שישלם, וא"כ לא שייך לומר שהפסיד על עצמו לא מתקנינן ליה תקנת שכנגדו דהא לתי' זה דתוס' צריך לשלם מדינא, וא"כ לא שייך לומר דלא מתקנינן ליה תקנת שכנגדו דהא מדינא צריך לשלם בלא שבועה ואם לא תתקן לו שבועת שכנגדו יהא צריך לשלם מדינא [ובש"ך (ס"ק זה) הביא דבכ"ה כתב דתי' זה לא אתיא כשיטת הראב"ד והש"ך חולק עליו עיי"ש ועכ"פ מבואר דעת הש"ך דגם תי' זה דתוס' [משום דלא שבקת] קאי גם לשיטת הראב"ד].

בקצוה"ח ס"ק ד' ביאר דברי הרי"ף דאין אם נשבע אכפירת מלוה אינו נעשה חשוד בכך,

חשדא בעלמא א"כ גם היורשים יכולים להשביע דגם הם חושדים את הנפקד וצ"ע.

וכסברא זו מבורא במאירי שבועות וז"ל ומקצת גאונים כתבו שאם מת השותף אין היורש יכול להשביעו בטענת שמא שהרי אינו יודע אביו במה חשדו ואין הדברים נראין הואיל וחשד זה אינו אלא דרך סברא לא משום ידיעה אף היורש יכול לחשדו במה שירצה, עכ"ל.

ולפ"י צ"ע לדעת הט"ז דבעינן הוכחה שחשדו א"כ איך פסק הרמב"ם שהיורשים יכולים להשביעו מספק וכן פסק המחבר כהרמב"ם אמנם לדעת הפרישה לא ק' משיטת רבותיו של הרמב"ם דאפש"ל דהפרישה נקט סברתו רק לדעת הרמב"ם שנפסק כן להלכה בשו"ע סעיף ג' דהיורשים שפיר יכולים להשביעו.

ובאמת נראה שאין תלוי זה בזה דאפי' לדעת הט"ז דבעינן הוכחה מ"מ יכולים היורשים להשביע מדין טענינן ליחמי כיון שאין יודעים אם חשדו אביהם, וגם לדעת הפרישה דלא בעינן הוכחה מ"מ בעינן שיהא שייך לפי הענין חשד של שתי כסף וכמו שכתב הפרישה בעצמו דהא דבעינן שיהא חשד של שתי כסף היינו שיהא שייך לפי הענין חשד של שתי כסף ולהכי סברי רבותיו של הרמב"ם שאין היורשים יכולים להשביעו כיון שאין יודעין אי איכא חשד לפי הענין של שתי כסף.

ואכתי צ"ע לשיטת הט"ז דבעינן הוכחה שהוא חושדו ובלא"ה אין יכול להשביע א"כ למה כתבו רבותיו של הרמב"ם בטעמא שאין יכולין להשביעו שאין יודעים אם חשדו בב' כסף הא לדעת הט"ז אין יכולין להשביעו בלא דינא דשתי כסף כיון שאין להם הוכחה לחשדו אין יכולין להשביעו וצ"ע.

בש"ך סק"ג כתב וז"ל והדבר ברור דס"ל לרמ"ה דא"צ הודאה רק צריך טענה וכפירת שתי כסף והר"י ישעיה סבירא ליה דסגי בטענה וכפירה כ"ש.

אחר. ויעויין בערוה"ש כאן שהאר"י בזה, וב' דלא בעי הוכחה.

ויש לציין דמדברי הדרישה כאן ס"ו משמע דס"ל דלא בעי הוכחה, כהערוה"ש, דכ' וז"ל א"ו ס"ל דמסתמא כל אפוטרופסים וחנונים נחשדים בכך כיון דמורו היתר לנפשיהו, ולא קאמר ר"ג והוא שיש ביניהם כפירה ב"כ אלא לאפוקי בידוע שלא ה' חושדו וכו', וכן בכל האריכות שם, יעויי"ש דבריו.

בט"ז ס"א כתב דממה שכתב המחבר סובר אני נראה דקמ"ל דעכ"פ צריך שיהא חשוד בעיני התובע עליו מאיזה הוכחה שיש לו, אבל אם אין לו שום הוכחה לחשוד אותו אין יכול להשביעו, וכ"כ בנתיב"מ חידושים ס"ד, ועיין בערוך השלחן כאן שחלק עליו מכמה ראיות, ועיי"ש דמסיק דאין צריך הוכחה כלל ודלא כט"ז.

וכן מבורא בפרישה כאן ס"ק ד' דכתב אהא דבעינן שיחשדנו ב' כסף וז"ל ר"ל לאפוקי אם לא היה העסק כ"כ גדול או שידע שלא נשאר בידו כ"כ ואינו יכול לחושדו אלא בפחות מב' מעין אבל מסתמא אף שמסתפק בו אם לקח הרבה או מעט או לא לקח כלל יכול להשביעו וכו' ולכן נקרא שבועת שמא ומבורא דלא סבר כהט"ז דבעינן הוכחה אלא דבעינן שיהא שייך חשד של ב' כסף לפי הענין.

ועיין שם בפרישה שמסיק ומה"ט ס"ל להרמב"ם דמשביע היורש לאשת אביו שהיתה חנונית בחייו אע"ג דאינו יודע אם חשדו אביו וכמ"ש בסמון ס"ה והנה הטור בסעיף ה' הביא בשם רבותיו של הרמב"ם דאין היורש יכול להשביע כשאינו יודע שחשדו אביו בב' כסף ויש מי שהורה שיכול להשביעו מספק.

ולכאורה מחלוקת זו תלוי במחלוקת הט"ז והפרישה דלדעת הט"ז דבעינן הוכחה אין היורשים יכולים להשביע כיון שאין יודעים שום הוכחה שחשדו אביהם, אמנם לדעת הפרישה דלא בעינן הוכחה אלא

איך הדין לגבי מיגו דהעזה, דהנה לדעת רוב הראשונים אמרינן מיגו לאפטורי מממון ולא אמרינן מיגו דהעזה לאפטורי משבועה [כ"כ הר"ן בריש שבועת הדיינים וכן נקט בקצוה"ח ס' ע"ח ס"ק ה' בפשיטות מההיא דעיו דאכלי חושלי דאמרינן מיגו דהעזה לאפטורי מממון ולא לאפטורי משבועה].

אמנם להרא"ש דאין חילוק בין חיוב שבועה לחיוב ממון ולהכי אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, א"כ אין חילוק לכאורה בין חיוב שבועה לחיוב ממון אף לגבי מיגו דהעזה וא"כ אף לאפטורי מממון לא אמרינן מיגו דהעזה, וזהו חידוש גדול דלא אמרינן מיגו דהעזה אפי' לאפטורי מממון.

אמנם בפרישה סעיף ז' שדן אי אמרינן להרא"ש בשבועת השותפין מיגו דהעזה הביא ראה משבועת שכיר דאמרינן מיגו דהעזה מכיון דהוי שבועה דרבנן א"כ ה"ה בשבועת השותפין דהוי דרבנן אמרינן מיגו דהעזה, ודחה דאין ראה משם דשם לפטור מלפרוע ממון הוא, ומבואר דעת הפרישה דאף להרא"ש דאין חילוק בין שבועה לממון דמה"ט אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, ומ"מ לגבי מיגו דהעזה שפיר יש חילוק בין ממון לשבועה דלאפטורי מממון אמרינן מיגו דהעזה.

אמנם בש"ך ס"ק ד' כתב ג"כ ראה זו דכמו בשכיר אמרינן מיגו דהעזה בדרכנן ה"ה הכא וכתב לפענ"ד ראה גמורה משום וכו' דהא כתב הרא"ש דאין חילוק בין ממון לשבועה לענין פטור מכה מגו עכ"ל.

הרי דסבר הש"ך דלדעת הרא"ש אין חילוק בין ממון לשבועה אף לגבי מיגו דהעזה והיינו דלהרא"ש לא אמרינן מיגו דהעזה אפי' לאפטורי מממון.

ובדברי הפרישה דלדעת הרא"ש אמרינן מיגו דהעזה לאפטורי מממון ולא משבועה צע"ג, דהא כתב הרא"ש דאין חילוק בין מיגו לשבועה דשבועה איתא לכלל ממון ואיך נחלק בין ממון לשבועה לגבי העזה.

ומבואר דמחלוקת הרמ"ה ור' ישעיה אי בעינן כפירת שתי כסף או דסגי בטענה שתי כסף איתא לדעת הראשונים דלא בעי הודאה במקצת.

ויש לעיין דבשלמא אי בעינן הודאה במקצת שייך לומר דסגי בטענה שתי כסף אף דליכא כפירה שתי כסף ומשום דמצרפין כל הטענה ואף מה שהודה מכיון דההודאה מחייב השבועה, אבל אי לא בעינן הודאה במקצת א"כ אין חלק ההודאה בכלל הדין כלל כיון שמודה על זה.

וכן מבואר בחידושי רע"א כתובות פ"ו ע"ב אהא דכתבו התוס' שם [ד"ה ועוד]. דאילו הוי בעינן טענת שתי כסף בשבועת ע"א הוי אמרינן לשמואל דסגי בטענת שתי כסף, והיינו שיטעון החובע שתי כסף ויעיד העד אפי' על פרוטה דמצרפין כל הטענה שיש בה שתי כסף.

והק' הגרעק"א דבשלמא בשבועת מודה במקצת מצרפין חלק ההודאה לטענת שתי כסף כיון שההודאה מחייב השבועה, ומשא"כ בשבועת ע"א דעל החלק שאין עליו ע"א אינו בכלל הדין דשבועת ע"א כיון דאין עליו ע"א, עכ"ד.

וא"כ צ"ע כאן אי לא בעינן הודאה במקצת בשבועת השותפים אם אפשר לצרף חלק ההודאה כיון שאין ההודאה מחייב השבועה, ואפשר דגם לדעת התוס' דמצרפין גם הטענה שאין עליו ע"א, היינו דוקא כשכופר על כל השתי כסף, ויש דיון על כל הטענה, ומשא"כ הכא שמודה על חלק אחד אחד אין עליו דיון כלל, ולכאורה א"א לצרפו לטענת שתי כסף, ודוקא במודה במקצת אפשר לצרפו אף שאין דיון על חלק ההודאה כיון שההודאה מחייב השבועה.

בסור סעיף ו' הביא שיטת הר"י מיגש דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ולא נהירא לא"א הרא"ש ש"ל שאין חילוק בין ממון לשבועה וכו'.

ויל"ע לדעת הרא"ש דאין חילוק בין ממון לשבועה ואמרינן מיגו לאפטורי משבועה

מיגו לפטרו משבועה מ"מ בשבועה דרבנן הקילו, ושפיר אמרינן מיגו לאפטורי משבועה.

והנראה בטעמא דקצוה"ח דאמרינן מיגו לפטרו משבועה בשבועה דרבנן דלא הלך בדרך הצפנת פענת דטעמא דמיגו לפטרו משבועה לא אמרינן משום דהוא בגדר דין ולא בגדר בירור, אלא טעמא דלא מהני מיגו הוא דאין המיגו בירור מספיק במקום שחייבה התורה בירור שבועה, ודוקא לפטרו מממון מהני מיגו כיון דאפילו מספק אין מוציאין ממון להכי מהני מיגו ומשא"כ כשחייבה תורה שבועה בעינן בירור גמור ואין המיגו מספיק לברר כשבועה.

וסברא זו מוכרח בדברי הקצוה"ח בסימן זה ס"ק ד' שדן אי מהני טענת תנאי שטוען שפטרו בתנאי משבועה וכתב דנאמן במיגו דאי בעי אמר לא נשתתפנו ואפי' לדעת הרמב"ם דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה הכא נאמן בלא מיגו, עכ"פ מבואר בקצוה"ח דלהרמב"ם ור"י מיגש דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה אין נאמן ליפטר משבועה אפי' כשמברר שהיה תנאי ליפטר מהשבועה.

אמנם להבנת הצפנת פענת דטעמא דלא אמרינן מיגו לפטרו משבועה מטעם דהשבועה הוא "דין" ולא בירור, ובירור המיגו לא יפטר "מדין" השבועה, א"כ הכא שמברר במיגו שהיה תנאי ליפטר מהשבועה ואין עליו דין שבועה, מה"ת שלא יהא נאמן במיגו ליפטר מהשבועה. ומוכרח דהקצוה"ח למד דטעמא דלא מהני מיגו הוא משום דמיגו אינו בירור מספיק לפטרו כשמחויב לברר בשבועה וה"נ אינו בירור מספיק לפטרו לברר שהיה תנאי לפטרו משבועה.

בפרישה ס"ג, האריך בענין ש"ש בנוטל שכו והביא ש"י הר"מ דכ' דבשליח אפי' באינו נוטל שכר איכא ש"ש, וביאר ל' אע"פ שאינו נוטל שכר דהיינו דל"ת דכשאינו מקבל שכר לא הו"ל להשביעו כדי שלא

ונראה לתרץ עפ"י מש"כ בספר צפנת פענת בהלכות תרומות דף ה' טור ג' בטעמא דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה לדעת הר"י מיגש, דסבר דשבועה הוא "דין" ולא בירור ולהכי לא מהני לן דבירור דמיגו לפטרו משבועה כיון דאין השבועה מגדר בירור.

וע"ז חולק הרא"ש וסבר דשבועה הוי בגדר "בירור" ולהכי מהני שפיר מיגו לאפטורי משבועה וזהו כונת הרא"ש מה לי ממון מה לי שבועה דשבועה אתיא לכלל ממון והיינו דשבועה בא לברר את הממון ולא הוי בגדר דין בעלמא אלא בגדר בירור ושפיר מהני מיגו.

וכ"ז הוא דוקא כמיגו טוב שהוא בירור גמור, אמנם כמיגו דהעזה שהוא מיגו קלוש שפיר יש לחלק בין ממון לשבועה דבממון מהני בירור קלוש כיון דמיגו דקלוש עושה הממון לספק [וכמו שכתב התומים כללי מיגו קי"ג דמיגו דהעזה עושה הממון לספק], ולהכי אין יכול להוציא, אבל לאפטורי משבועה לא אמרינן כיון דהתורה חייבתו לברר בשבועה לא מיפטר במה שעשהו ספק דשבועה גדר בירור הוא.

ועפ"י הבנה זו יש לבאר מש"כ הסמ"ע ס"ק ט' דלר"י מיגש דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ה"ה בשבועה דרבנן לא אמרינן, ומשא"כ לדעת הרא"ש דדוקא מיגו דהעזה לא אמרינן, היינו דוקא בשבועה דאורייתא ולא בשבועה דרבנן, וצ"ב אמאי לא אמרינן להר"י מיגש דשבועה דרבנן מהני מיגו לאפטורי משבועה.

אמנם להבנת הצפנת פענת דטעמא דלא אמרינן מיגו לפטרו משבועה להר"י מיגש דשבועה אינו בגדר בירור אלא בגדר דין בעלמא, אי"כ אין לחלק בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן, דמיגו עושה בירור ואין יכול לפטרו מדין שבועה ואפי' משבועה דרבנן.

אמנם בקצוה"ח חולק על הסמ"ע, וכתב דאף להר"י מיגש והרמב"ם דסברי דאמרינן

בזה ודאי גם היש חולקין מודים דצריך להשבע עכ"ל.

אמנם בתשובות ר"ת בספר הישר תשובה ל"ד (וכן הוא במדרכי כל הנשבעין) מכבד לכאורה דאף בטובל עמו בציר לא שייך מורה היתר כיון דמקבל שכר ידוע וז"ל אבל עיסקא פקדון גמור הוא וצריך שכר ידוע והוי ליה כשכיר יום או כשכיר חודש או כשכיר שנה כגון אומן או מקבל קיבולת אע"ג דהקילו בשכרן כגון טבול ציר ומה בכך, דרבית דרבנן ואקילו גביה, אבל שכר ידוע ושם שומר שכר עליו, עכ"ל.

ומבואר לכאורה דאף בטובל בציר ואין מקבל שכר עמלו משלם נמי אמרינן ביה מורה היתר. (אמנם במדרכי מסיק אחי התשובה דהטעם הוא דנוטל כל שכרו משמע דוקא כל שכרו וצ"ע.

והנראה בביאור סברתו, דאף דמקבל דבר קטן, מ"מ כיון דידוע הסכום כמה שמקבל לא שייך מורה היתר, דבאופן שהתנו בפירוש שכן וכך יקבל, ומשא"כ באריס שלא התנו בפירוש הסכום כמה יקבל, ולהכי אף ששכרו גדול מ"מ כיון שאין ידוע כמה שמקבל שייך שפיר מורה היתר, וזהו כונת הר"ת וצריך "שכר ידוע" היינו שמתנה ומפורש כמה שמקבל.

אמנם בערוך השלחן ביאר סברה אחרת בין אריס ובין מלוה למחצית שכר דבאריס אינו מקבל שכר לכל עמלו כיון שעמל על כל השדה ואין מקבל אלא מחצתה שליש ורביע ומשא"כ מלוה למחצית שכר מקבל שכר גם על פלגא דפקדון דהא משלמין לו ע"ז שכר עמלו (כדי שלא יהא כריבית).

בב"י סעיף כ"ב ומ"ש נפטר לוי בהודאת שמעון מיירי כשהשטר ביד שמעון לענין כל החוב עכ"ל והק' ברדישה ובפרישה דאי איירי כשהשטר ביד שמעון איך יתיישבו סוף דברי הרמב"ם וישלם שמעון מביתו, דהא כשהשטר ביד שמעון נאמן במיגו דאי בעי קלתייה.

תנעול דלת בפני ג"ת, קמ"ל דאפי' בכה"ג משביעין אותו, וכ' וז"ל ומה"ט גופא לא הסכים הרשב"א עם הר"מ בזה, וכמ"ש המ"מ ע"ב, ופשוט דאין כוונתו דהרשב"א חו' על הר"מ בדין קבלת שכר, ולא מצינו לרשב"א שיחלוק על הר"מ בזה, (ולא מצינו כלל מי שיחלוק על הר"מ וס"ל דבאינו נוטל שכר ליכא ש"ש. ולהיפך לתוס' ס"ל דבנוטל שכר ליכא ש"ש), אלא כוונתו דחו' על דין ש"ש בשליח וכמ"ש"כ בשו"ע ס"ד וכמ"ש"כ שם בתשו' הרשב"א הטעם כדי שלא תנעול דלת בפני השלוחין.

בנתיח"מ ס"ק ה' אחר שהאריך לחלק בין דין השו"ע שעליו לישבע באיני ידוע אם נתחייבתי לכן פטור בין אם היה הדבר בתורת "פיקדון" באופן שהיה עיסקא, והיתה עתה בידי הנותן כתורת פיקדון שעל המקבל להאמין לנותן שנאנסה, נשבע הנותן שנאנסה, והמקבל חייב לשלם כיון דהוי איני ידוע אם פרעתיך, כיון דהמקבל הוי לזה מהנותן והוי א"י אם פרעתיך, יעו"ש"ד ממשיך דבריו וכותב שכן יהיה באופן שהיה חצי הסחורה בידי ראובן וחצי בידי שמעון ונפסד הסחורה שבידי ראובן נאמן ראובן בשבועה שנפסד, וחולקים חצי הסחורה שנשארה בידי שמעון יעו"ש"ד. ופלא מאי שיאטא דהאי דינא בתוך דבריו שיצא לחלק בין אופן דא"י אם פרעתיך לא"י אם הלוייתי ומאי לשונו שכתב "וכן" המורה שישנו שייכות לדבריו הקודמים, ואינם שייכים אהדדי.

סעיף ד' ברמ"א וכן המקבל עיסקא למחצית שכר צריך לישבע שבועת השותפין. ויש חולקין בזה, ובפ"ת הביא מתשובת בגדי ישע ס' מ"ו וז"ל ול"נ טעם אחר בשטרות שעל צד היתר שצריך לישבע אף להיש חולקין כי היש חולקין מיירי במשלם לו שכר עמלו במלואו כפי שווי הטרחה והעמל כמשמעות לשון הרמ"א אעפ"י שנותן לו שכר עמלו בזה אמרינן שפיר שאין מורה היתר וכו' אבל בעסקי שלנו שנותנין לו רק פרוטה בתחילת העיסקא או מטבל עמו בציר

אינו נאמן, כיון דאין לו מיגו לומר שהשטר שלו, ומשא"כ לדעת הרמ"א באה"ע סי' פ"ח דבאית ליה מיגו נאמן שהשטר שלו [אפי' בנושא ונותן] מיירי כשהשטר ביד ראובן ולהכי אין נאמן לגבי עצמו.

ועכ"פ לפי דרך הנתיבות בדעת הש"ך נמצא דאפי' כשהשטר ביד שמעון אינו נאמן לגבי עצמו וכמבואר ונתייבבה קושית הדרישה ופרישה, דלהכי מסיק הרמב"ם וישלם שמעון מביתו אף שהשטר ביד שמעון.

אמנם בנתיבות ס"ק ד' ביאורים מבואר, דהא דאין שמעון נאמן לגבי עצמו במיגו שהיה אומר שהשטר שלו, הטעם הוא משום דהוי כאחד מן האחים שהיה נושא ונותן בתוך הבית והיו שטרות יוצאין על שמו, שאין נאמן לגבי עצמו לומר שהוא שלו, וה"נ אין שמעון נאמן לגבי עצמו שנפרע, כיון דלגבי עצמו אינו נאמן שהשטר שלו.

והוסיף דלדעת הש"ך דבנושא ונותן אינו נאמן שהשטר שלו אפי' באית ליה מיגו, איירי הכא אפי' כשהשטר ביד שמעון ואפ"ה

## הרב שלמה בן שמעון

## הערות והארות בשו"ת שואל ומשיב (המשך)

## מהדורא רביעא

(נח) ח"א סימן ה' הביא קושית השואל על פירש"י בסוכה (מ"ב ע"ב) גזרה וכו' ופירש"י ללמוד נענועם או ברכתם והקשה דא"כ למה לא גזרו על אכילת מצה בשבת דג"כ יש חשש שמא יטלנה כדי ללמוד ברכתה וע"ש מה שיישב.

הנה בשו"ת חזון עובדיה סימן ל"א הביא תירוץ לקושיא זו מפ"י מו"ר הגאון ר' יהודה צדקה זצוק"ל דדוקא בלולב שמצותו בארבע מינים ויש לחוש פן לא ידע על איזה מהם לברך או אם יזכיר כולם בברכה וכבר אמרו בסוכה (ל"ז:) וכו' משום זה גזרו משא"כ במצה אין ספק בברכה ולכן לא גזרו עכ"ל וז"ל. ושם האריך בחזון עובדיה וכתב דעיקר תירוץ זה כיון לדברי הפני יהושע שם, ועוד הביא הרבה תירוצים של גדולי האחרונים ופלפל בדבריהם ע"ש.

(נט) ח"א סימן כ"ח הביא קושית חוס' הרא"ש בריש מס' תמיד אהא דתנן מצאו ישן רשות בידו לשרוף את כסותו, והקשה הרא"ש והאיכא בל תשחית ותירץ דהפקר ב"ד הפקר, והשו"מ כתב בזה באורך. ואח"כ כתב להסביר טעמו של הרא"ש... כמו דב"ד יכול לבטל ולקרוע שט"ח של חבריו מטעם הפקר ב"ד הפקר, אף דשייך בל תשחית והוי כאילו מאבד כיסו של חבריו בידים, כל דשייך הפקר ב"ד לאיזה קנס וכדומה מותרין ומאי נפ"מ בין קורע שט"ח או קורע כסותו... עכ"ל השו"מ.

ואני תמה דודאי הבדל גדול יש בין קורע שטר חוב של חבריו לשרוף כסותו, דקורע שט"ח של חבריו לא תשחית שם כלום דאף אם לא ישלם הלוה למלוה אין זה השחתה, דהלוה נהנה שאינו פורע חובות וליכול הלה וליחדי, משא"כ בשרוף כסותו של חבריו הרי מאבד את הכסות מבעליו ומכל העולם ואף אדם לא נהנה מזה ולכן שפיר יש כאן איסור של בל תשחית וזה ברור.

(ובעיקר דברי הרא"ש עיין בשד"ח מע' ב' סימן י"ז שרצה ללמוד מהם דס"ל להרא"ש דאיסור בל תשחית הוא מדרבנן ועיין בדבר אברהם ח"א סט"ז בהגה מה שהקשה דמשמע דבהפקר לא שייך איסור של בל תשחית ועיין בחידושי הגרצפ"פ בתולין דף ז' מה שכתב בזה).

(ס) ח"ב סימן ע"ד כתב: והנה הרמב"ם פ"ג דניירות הל' ט"ז כתב דשמואל נזיר עולם היה ולא ידעתי מנא ליה זאת וכו' ונראה דהרמב"ם ס"ל דשמואל היה כמו שמשון שיליף מקרא מורא מורא מגז"ש וכו' אבל דינו כשמשון שהיה מותר ליטמא למתים, וכזה מיושב היטב קושית המרכבת דהיאך שיספג שמואל את אגג וחתכו לארבע חלקים והא עשאו גיסטרון ומטמא ע"ש ודפח"ח, אבל לפע"ד הדברים כפשטן ששמואל היה כשמשון וכו' אבל טימא למתים עכ"ל.

והנה דבריו אלו נגד הרדב"ז שם שכתב בפירושו דשמואל היה אסור ליטמא למתים ולא ילפינן משמשון אלא דמורא לשון נזירות ושמואל אמו הדירתו בנזירות והרי הוא כשאר נזירי עולם ואסור ליטמא למתים ע"ש, ועיין בתפארת ישראל שם שיישב וז"ל: ואע"ג דכתיב ויחפץ שמואל את אגג ונטמא במת נ"ל לפי מה דקיי"ל דמגוייד ומתותך שאמר תנו גט הו"ל כתי ה"נ בנזיר וכו"כ תירץ הש"ס לעיל ד' ע"ב דשונייה גוססין עכ"ל. ועיין שם במרכבת המשנה שדחה זה ע"ש.

ועיין בתפארת יעקב שם שחירץ דהתם היה מצות מחיית עמלק ועיקר המצוה הוא על המלך ושמואל היה אז במקום מלך דשאלו כבר נחם ה' עליו עכ"ל, ודבריו צ"ע לענ"ד דודאי שאלו עדיין היה לו כל דיני מלך דהא מעשה דאביגיל היה אח"כ ואמרה לו עדיין שאלו קיים (מגילה י"ד ע"ב) וא"כ מה שיין שמצות מחיית עמלק היתה על שמואל וצ"ע,

סא ח"ב סימן קכ"א הקשה בהא דקידושין דף ע"ב חמשה קהלי כתיבי חד לכהנים וחד ללוים וכו'... והקשה השו"מ הא בהוריות (דף ר') אמרו דלוים לא איקרו קהל ומטעם דכל מי שאין לו אחוזה לא איקרי קהל ועיין ברש"י שם דה"ה כהנים וא"כ לא נקראו קהל כלל, הן אמת דבהגהת אשר"י בברכות גבי נשים ברכת המזון מבואר שם דיש להם נחלה מ"ח ערים ועיין שו"ת שי למורא שכתב דלוים יש להם חלק אבל כהנים לא וצ"ע עכ"ל השו"מ. ואישתמיטתיה דקושיא זו הקשה הרא"ש בתוספותיו שם וז"ל... ומיהו קשה דהכא דרשי תרי קהלי קמאי לכהנים ולוים ובפ"ק דהוריות אמרין דשבט לוי לא איקרי קהל דכל שאין לו אחוזה אינו קרוי קהל והכא משמע דטפי אית לן לאוקומי בכהני ולויי טפי מבשאר ישראל וי"ל דשאני הכא דכתיב בקהל ה' הלכך מיסתבר למימר דאותם הקדושים טפי מיקרו קהל ה', אבל התם דכתיב לעיני הקהל משמע טפי בישראל עכ"ל תוס' הרא"ש, ועיין עוד בחידושי המהרי"ט בקידושין שהביא דברי תוס' הרא"ש אלו וכתב דהתם גבי פר העלם דבר של ציבור דמפליג רחמנא בין יחידים לציבור שהיחיד מביא כבשה או שעירה והציבור מביאים פר מסתברא דלא מיקרי קהל ציבור כל שאין להם חלק בארץ והרי הם כיוחידים אבל מילתא דלא תליא בציבור כגון הכא לענין נשואין אפשר דלכהני בלבד קפיד רחמנא דהא אשכחן דמיקרי קהל לבדם דכתיב על הכהנים ועל כל עם הקהל ולוים נמי מקריבים בפני עצמם כדאמרין בפ"ק דשבועות דכתיב בית אהרן בית הלוי עכ"ל המהרי"ט ונעלמו דבריו מהשו"מ.

סב ח"ב סימן קס"ו כתב: בהא דאמרו [גיטין דף כ'] אר"ח יכילנא למפסלינהו לכולי גיטי דעלמא א"ל רבא מ"ט אי לימא משום דכתיב וכתב והכא אייהי כתבה ליה ודלמא אקנויי אקנו ליה רבנן, ואלא משום דכתיב ונתן והכא לא יהיב לה מידי דלמא נתינת הגט היא, והפנ"י צווח ככרוכיא דמה קשיא דהיא קא כתבה ליה הא מעות האשה ג"כ של הבעל דמה שקנתה אשה קנה בעלה ואף נתן לה אחר מעות ג"כ קנה הבעל ע"ש שנדחק, ולפע"ד הדבר ברור דהרי ר"ש ס"ל דמשעה שנתן עיניו לגרשה אין לבעל פירות, ואף לרבנן דס"ל אליבא דרבי יוחנן דיש לבעל פירות עד שעת נתינה, אבל עכ"פ בשעת נתינה ודאי אבדה פירות וא"כ מכ"ש שנתן לה אחר מעות דודאי לא זכה הבעל וא"כ לא קנה להו הבעל ושוב שיין קא כתבה עכ"ל השו"מ.

ולא זכיתו להבין אמת הוא שמשעת נתינה אבד פירות נכסיה אבל רגע אחד לפני הנתינה עדיין זוכה בנכסיה וא"כ כשנתנה האשה מעות לסופר זכה בהם הבעל, ומה איכפת לו אם אחר רגע גירשה הא אנו אליבא דרבנן איירינן דס"ל דהבעל זוכה בפירות נכסיה עד שעת נתינה, הגע עצמך אם אחר שכתב לה גיטה וקודם נתינה נשכח האשה הרי בודאי שחייב בפרקונה תמורת פירות ולמה לא זכה כמה שנתן לה אחר, ואי נימא שנתן לה אמר ע"מ שאין לבעלה רשות בה שפיר כתב הפני יהושע היאך קאמר יכילנא למפסל כולי גיטי דעלמא הא מיעוטא דמיעוטא הכי איתנהו וצ"ע דבריו.

סג ח"ב סימן קע"ד כתב: בתוס' ביצה [דף ה'] ד"ה וביקש דברי התוס' צ"ע כמה שכתבו דהיתו העניים לפדות בשו"פ, תמוה דהתוס' בעצמם במגילה כ"ג ובמנחות דף ע"א כתבו דדוקא הבעלים יכולים לפדות בשו"פ ולא אסור וא"כ העניים לא יוכלו לפדות בשו"פ וכו' עכ"ל.

אישתימיה לפי שעה בדמסכת מגילה אין בתוס' דבר זה ורק הטורי אבן במגילה כתב כן מדברי התוס' בתמורה דף כ"ז והאריך הטורי אבן באבני שוהם שם ע"ש.

גם מ"ש השו"מ שם... הן אמת בדכרם רבעי לא שייך כלל שאלה וא"כ לא שייך כלל טעמו של הטורי אבן וכו' ועיין בספרי יד שאול מש"כ בזה [ואין מצוי אחי] ע"ש, כבר העיר כן הטורי אבן עצמו שם באבני שוהם ויישב דכיון דכל עיקר פדיון כרם רבעי ודמוסיפין חומש בפדיונו הכל נלמד ממעשר שני וכו' והא ודאי מע"ש פודין אותו שוה מנה על שו"פ דהא קדושתו על פי הבעלים וישנו בשאלה הה"נ לכרם רבעי הלמד ממנו לא יהא תמור מן המלמד וכו' ע"ש.

וכל זה לדעת התוס' שם, אך הרמב"ם בפ"ד ממע"ש הלכה י"ח לא חילק בין בעלים לאחר וכבר העיר המג"ח מצוה תע"ג על זה דהרמב"ם לא הזכיר חילוק זה וכ"כ המג"ח במצוה רמ"ז על נטע רבעי וז"ל: והר"מ הנ"ל דלא סבירא ליה סברת התוס', דלא חילק בהלכות ערכין ובשאר מקומות בין בעה"ב ובין אחר וכו' עכ"ל, ושם גם הביא דברי הטורי אבן הנ"ל, וע"ע בשו"מ ד"ב סימן קצ"ט מש"כ בזה, ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן י' שכתב... ואף דהתוס' בתמורה (כ"ז ע"ב) ובמנחות (ע"א ע"ב) כתבו דוקא בעלים יכולים לפדות בשו"פ ולא אחר הרי התוס' בביצה (ה' ע"ב) ותוס' רי"ד קידושין (ג"ח) מבואר דגם אחרים מהני, ועיין מהריט"א פ"א דבכורות אות ח' בשם רשב"א וריטב"א ותורי"ד דהקדש בעורו ביד בעלים דיכול למיתשל עליה אף לכתחילה מהני בשו"פ אפילו בזמן שבהמ"ק קיים והא דמבואר בש"ס דוקא דיעבד היינו גם אחרים ועיין שער המלך פ"ה מאישות ה"א בזה וכו' ע"ש ועיין עוד בחידושי הגר"ם בסופו סימן כ"ד ובסימן כ"ח תשובת מהרי"י רבינוביץ.

סד) ח"ב סימן קצ"ג כתב... והנה ראיתי בטורי אבן במגילה דף י' שנסתפק אם בימי עזרא שקירש שנית אם גם המוקפין חומה שלא קירש יהושע בן נון קירש עזרא וכתב שמדברי הרמב"ם בפ"א (ט"ס וצ"ל י"ב ה"ל טו) משמע שקירש אף עיירות אחרות ע"כ, וכתב השו"מ והנה באמת מצאתי במהרי"ט יו"ד סימן ל"ז שכתב בהדיא שלא קירש עיירות אחרות ע"ש ולפע"ד ראיה לדבריו וכו' עכ"ל.

והנה מ"ש מהמהרי"ט כן כתב המשל"מ על אחר וכן דעת אביו המבי"ט בקרית ספר, והמרכבת המשנה כתב שהמהרי"ט כתב שיש לו ראיות ולא ביאר ראיותיו והאמת עד לעצמו והמושכלות א"צ ראיה דאטו החומה גורמת קדושה אלא מצות השם לקדש עיירות שהיו מוקפות חומה בזמן כיבוש יהושע לעולם אפילו תפול החומה כן וכו' עכ"ל,

סה) ח"ב סימן קצ"ו כתב: והנה במ"ש למעלה בסוגיא דע"ז [דף כ"ג] בהא דאמר דר"א פוסל [בהמת עכו"ם] בכל הקרבנות ואקשו שם רבנן מכמה מקומות ולפמ"ש תימה רבה דאמאי לא אקשו לר"א ממקרא מפורש בדר"ה [ב' ט"ו פסוק י"א] ויובחו לה' ביום ההוא, מן השלל אשר הביאו בקר שבע מאות וצאן שבעת אלפים ע"כ, ועיין בפירש"י שם שכתב שזבח מן השלל שהביאו וכו' ולמה לא חששו לרביעה וצע"ג שם, ועיין במצודות שם ועיין ברש"י שני פרושים ויש הפרש מעט בינותם אבל שניהם מסכימים שזבחו מן השלל שהביאו דאל"כ מה ענינו לשם וצע"ג לר"א עכ"ל.

ונראה לי דפירש"י השני הוי כוונתה דר"א שכתב וז"ל: ויובחו לה' ביום ההוא שנצחו ודאי בירושלים, מן השלל הביאו כלומר מן השלל אשר הביאו בקר שבע מאות וצאן שבעת אלפים ע"כ, ופירושו נראה דהפסוק אומר שהביאו קרבנות משל עצמם וממשיך הפסוק לומר שהביאו שלל של בהמות כן וכך ולא הקריבו מהם אלא משל עצמם ולמה כתב זה כדי לומר שכיון ששללו הרבה בהמות הקריבו משל עצמו הרבה קרבנות ולא פירש כמה ועל כן אין להקשות מפסוק זה לרבי אליעזר ודוק.

(סו) ח"ב סימן רי"ט על דברי המגן אברהם סימן תרע"ד סק"ב דמי שלא התפלל מעריב מדליק קודם דאין צריך זמן כ"כ וליכא למיחש שמא ישכח מלהתפלל תפלת מעריב והקשה לי ח"א דמדוע לא יתפלל מעריב קודם דהוא תדיר וכתב השו"מ דבשב יעקב עמד בזה [ועיין שם במחצית השקל] וכאמת שהדבר יפלא דלהקדים ודאי תדיר קודם וכו' והמג"א כתב דמתוס' סוכה וכו' [ליתא במג"א כאן] ע"ש מה שהאריך.

ולי נראה לפי מה שכתב הצ"ח בריש ברכות אהא דתנן מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וכו' וכתב הצ"ח... ואף שאסור לאכול משיגיע זמן קריאת שמע... אולי הכהנים מותרים לאכול בתרומתן אז, אפילו בזמן ק"ש כיון שאכילת תרומה מצוה היא כעבודת עבודה במקדש עכ"ל, ועיין שם בכך יהוידע שהקשה... ועדיין י"ל אה"נ אכילת תרומה מצוה כעבודת עבודה עכ"ל מאי חזית להקדימה על מצות ק"ש דאורייתא ומה טעם להקדימה, וג"ל דכל מצוה שישנה רק אצל בני"א פרטיים ולא שייכה בכל אדם תהיה חביבה ביותר אצל בעליה ולכן כיון דאכילת תרומה שייכה אצל הכהנים בלבד היא חביבה עליהן טפי וכו' ע"ש, ואף אנו נאמר דכיון דמצות הדלקת נר תנוכה היא פעם אחת בשנה וחביבה עליהם דאינשי דחיוה לתדיר דתפלת ערבית התדירה וע"ש בשו"מ שכתב דמשום פרסומי ניסא קודם לתדיר ע"ש, ועיין במג"א שם סימן תרנ"ב סק"ג בשם השל"ה לברך על הלולב קודם תפילה ולא חייש לתדיר, ועיין בברכי יוסף סימן תרנ"ב שכתב... נהגו קצת מהמהדרים לברך על הלולב בהנף החמה בתוך הסוכה ולנענעה ואח"כ בשעת ההלל מנענעים וכו' ע"ש, ועיין בערוך השלחן שכתב שכן נהגו גדולי עולם וכל ישראל עכ"ל, ועל כרחק דמשום דמצוה זו שבהא משנה לשנה חביבה עליהם דישאל וקודמת אף לתדיר ועיין בבכורי יעקב סימן תרמ"ד מה שכתב בזה.

וכזה פירשנו במקלות על דברי רבותינו שכתבו כשבא יוסף אצל אביו להקביל פניו קרא יעקב ק"ש ואילו יוסף לא קרא ועמדו המפרשים בזה ואמרת דבאותה שעה ממש הגיע זמן ק"ש כותיקין ולכן קרא יעקב ק"ש כותיקין ומה שיוסף לא קרא ק"ש כותיקין ח"ו לומר שיוסף לא היה מקפיד לקרוא ק"ש בעונתה כותיקין אלא כיון שבאותה שעה ממש נודמנה לו ליוסף מצות כבוד אב שזה עשרים ושתים שנה שלא קיימה היתה חביבה עליו כ"כ והקדימה למצות קריאת שמע דאורייתא מתוך חביבותה [ועיין במשכיל לדוד פרשת ויגש מה שפירש ולדברינו ניחא טפי].

(סז) ח"ב סימן רי"ט כתב... במנות ע"ה היה עומד ומקריב מנחות מברך שהחיינו דאמאי מברך הכהן הא הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות כתב שמהרא"י לברך שהחיינו אותו שמקיים המצוה לא העושה אותה בשביל אחר, ועיין מ"א סימן תרפ"ח וכתב דמש"ה פירש"י דישאל מברך, אבל הרמב"ם דפסק שכהן מברך קשה, ולפענ"ד אתי שפיר בפשטות הנה לפ"ד הפר"ח סימן תקפ"ח ע"ש, ובלא"ה כיון דהכהן שלוחא דרחמנא הוא וא"כ מהרא"י שיברך הוא דהוא בעלים של קרבן וז"פ וברור עכ"ל השו"מ.

ולא זכיתי להבין דכיצד יתכן דאם כהן הוא שלוחא דרחמנא חשיב הוא בעלים של קרבן דאם כדבריו מה מחפשת הגמ' בקידושין (דף כ"ג) נפ"מ בין אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא הא איכא נפ"מ פשוטה דמי נקרא בעלים של הקרבן אם הכהן או הישראל, וכיצד יתכן דאם הכהן שליח דרחמנא דהיינו שלא צריך הישראל למנותו שליח דהקב"ה עשאו שליח להקריב קרבנותיהם של ישראל אטו משום זה יהפך לבעלים של הקרבן זה לא ניתן להאמר וצ"ע [ועיין בקהלות יעקב בכורות סימן כ"ד שדן דגם בבכור הבעלים של הבכור הם בעלי הקרבן ע"ש].

(סח) בח"ג סימן ז' כתב על דברי הר"ן בנדרים דף ג"ז ד"ה קונם... דל"ד לנודר מן התאנים

דמותר בחילופיהן ובגידוליהן ועל זה הקשה דלמה יהיה מותר בגידולין כיון דהוא אסר עצמו בתאנים כל תאנים שבעולם אסורים עליו והשבחיו דמיירי באומר פירות שנה עלי ולכן גידולין מה שיגדלו את"כ מותרין וז"פ - עיין בפירוש הרא"ש שם דמותר בגידולין קודם שיגיעו לכלל פירות ע"ש.

סט) בח"ג סימן לד כתב: בהא דפריך הש"ס ב"ק דף ה' עדים זוממין דיבורא דלית ביה מעשה, ומה קושיא הא לפמ"ש הלח"מ פ"ג משכירות דעדים זוממין נמי משכחת לה ע"י מעשה כגון שמעיד בכתב כיון שיכול להעיד בכתב כל דראוי להעיד בע"פ א"כ משכחת לה ע"י מעשה וכמדומה שכן הקשה המשל"מ באיזה מקום ע"ש.

עיין במשנה למלך בפ"ד מהל' מלוה ולוה הלכה ו' הזכיר דברי הלח"מ משנה אלו והסכים לדבריו ע"ש.

ע) בח"ג סימן מב הביא קושית אביו הגאון ממ"ש בשמואל (א' כ"ט) ותמהר ותזכחהו משמע דנשים שוחטות, ולפמ"ש יש לומר דבדקו לה הסכין שאול ואנשיו ובלא"ה נלפענ"ד דבר חדש דשם דהיה במלחמה, והרי הרמב"ם החיר במלחמה לאכול נבילות וטריפות, ואף להרמב"ם בכה"ג שלא היה אלא חשש בעלמא שמא נחמצה פשיטא דלא חיישינן עכ"ל.

ותמיהני דאף הרמב"ם לא התיר אכילת נבילות וטריפות רק כמ"ש שם בפ"ח מהל' מלכים הלכה א': חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשו וישבו מהן מותר להן לאכול נ"ט ובשר חזיר וכיוצא בו אם ירעב ולא ימצא מה לאכול וכו' וכתב הכ"מ שם... וסובר רבינו היינו דוקא היכא דלא שכית ליה היתירא באותה שעה, אבל אי שכית קמיה היתירא לית ליה למישבך היתירא ולמיכל איסורא וכו' עכ"ל והכא פלשתים באו למלחמה בישראל וישראל יושבים כעריהם ומאכל ומשתה כשרים לפניהם דקרא כתיב בפירושו: ותקח קמח ותלוש ותאפהו מצות ולמה נתיר נ"ט היכא שיש היתירא, וגם מן הפסוקים משמע דטרם התחילה המלחמה דמעיקרא כתיב ויקבצו פלשתים ויבואו ויחנו בשונם ולאחר מכן כתיב ויקבצו פלשתים את מחניהם אפקה ושם היתה המלחמה ובשונם לא היתה מלחמה ועל כן דבריו צ"ע, וגם מ"ש להוכיח מהא דכתיב ותזכחהו הכונה שברצונה ובשמחתה ששאל ואנשיו יאכלו ממאכלה נתנה את עגל מרבק אשר לה ותזכחהו ע"י שאול ואנשיו ולא היא עצמה שחטה אותו.

עא) בח"ג סוף סימן ק"ט כתב להקשות... ובהא דאמר ת"ל דבעינן אהבתי את אדוני את אשתי וכו' ולכאורה הרי נחלקו תנאים אי בעינן קרא כדכתיב וא"כ גם שלא משכחת לה אהבתי מ"מ יהיה נרצע ואולי זה שאמרו כי הויתו כי שמואל והיינו דשמואל ס"ל בסנהדרין [מ"ה ע"ב] דבעינן קרא כדכתיב עכ"ל, ומשמע מדבריו דלמאן דס"ל דלא בעינן קרא כדכתיב אם העבד אין לו אשה ובנים ג"כ נרצע משום דלא בעינן קרא כדכתיב, ולענ"ד נראה דהכא לכ"ע אתיא משום דכולי קרא יתירא דהוי מצי למיכתב ואם אמור יאמר העבד לא אצא חפשי אהבתי את אדוני למה לי דכתב והוי דומיא דפריך התם (סנהדרין מ"ה ע"ב) והתנן היה אחד מהם גידם וכו' אינו נעשה בן סורר ומורא וכו' שאני התם דכולי קרא יתירא הוא ע"ש בפירושו"ה"ה הכא ודוק.

### מהדורא חמישאי

עב) סימן י"ג בסוף התשובה כתב בסוגיא דכתובות דמ"ו אלא הא דזכי רחמנא למיסרה לחופה היכא מצי מסר לה הא מבטל מעשה ידיה והקשה ההפלאה בשם בנו וכו' ובאר השו"מ דמיירי בכה"ג שעשתה מלאכה וקבלה עליה שתגמור באותו יום ואם לא תפסיד וא"כ בכה"ג שפיר כל שמסרה לחופה ומבטלה ממעשה ידיה גם מה שטרחה מקודם ובכה"ג ע"כ דזכי לה רחמנא מעיי וכו', והנה שאלני וכו' דמה שגורם לה שלא יכלה לקחת שכר מקודם

החופה זה לא היה רק גרמא בעלמא והשבתי דשבת באדם חייב אף שאינו אלא גרמא בעלמא עכ"ד השו"מ.

ותמהני דכותב כן בפשיטות כאשר בש"ע ח"מ (סימן ת"כ סעיף י"א) מפורש להיפוך שכתב שם: הכניסו בחדר וסגר הדלת אחריו ובטלו ממלאכתו אינו נותן אלא שבת בלבד, אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו מלצאת הוי גרמא בנזקין ופסור מדיני אדם עכ"ל, ואף הרמב"ם (בפ"ב מחובל הליג') שכתב בסתם: אסור בחדר נותן לו דמי שבת בלבד ע"כ ולא חילק בין הכניסו ובין היה כבר בחדר ע"ש בהגה' מיימוני מש"כ ועיין באחרונים שדנו אם הרמב"ם יורה לזה עכ"פ לא מילתא דפשיטא היא וצ"ע.

(עג) סימן ל"ג כתב: לא מיבעיא לב"ש וב"ה דאסור לגרש עד שימצא בה ערות דבר א"כ בא אח"כ מצידה הקידושין שהיא גרמה שאל"כ היתה אסורה לאיש אחר, ואפילו לרבי עקיבא עכ"פ גרמה היא מה שיצאה מביתו שהקדיחה תבשילו וכו' עכ"ל.

הנה דבריו תמוהים דב"ה ס"ל דאפילו הקדיחה תבשילו דדרשי קרא הכי או ערוה או שאר דבר סרחון (לשון רש"י שם) ור"ע ס"ל אפילו מצא אחרת נאה הימנה והא דואי מה היא גרמה שהוא נתן עיניו באחרת נאה הימנה ובדאי דלא שייך לומר דהיא הגורמת וצ"ע.

(עד) בסימן ל"ו כתב: מה ששאל עוד כהא דאמרין באדם חשוב וכו' היאך הדין באם האדם חשוב לזה ממנה מעות ומחלה לו אם שייך בהאי הנאה כיון דלא היה קבלה חדשה והשבתי דגם זה מיקרי הנאה דאדם חשוב דשונא מתנות ודאי רצה לפרוע לה ובהאי הנאה דקיבל המחילה הו"ל הנאה לה וגמרה ומקדשה לו וז"פ ואין צריך ראיה עכ"ל.

ובאמת שהדברים פשוטים דגרסי' בקידושין (דף ו' ע"ב) המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת וכו' ופירש"י בד"ה לא צריכא דארוות לה זימנא... וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו דהשתא הוא דקא יחיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה וכו' ע"ש וכן פסק מרן בש"ע אה"ע סימן כ"ח סעיף י' וה"ה הכא דעיקר הדבר שההנאה באה עתה בשעת הסכמתו לקבל מחילתה ודוק.

(עה) בסימן מ"ה כתב: ולכאורה רציתי לומר כיון דציצית אינו חובת גברא רק חובת מנא לא שייך לאו להנאות ניתנו ע"ש.

לשוננו קצר וסתום דהא קי"ל ציצית חובת גברא ולא חובת מנא אך בודאי כוונתו למ"ש הרמ"א בסימן י"ז ס"כ שכתב דאינו חובת גברא וכתב שם הוא עצמו בספרו מגן גבורים קישית הט"ז מסימן י"ט דפסקינן דחובת גברא ויישב שם דחובת גברא ולא חובת גברא ע"ש ובדאי שגם כוונתו כן וע"ש בבאר היטב ובמשנ"ב מה שביארו ג"כ ע"ש.

(עו) בסימן מ"ו כתב: הא התורת זבח אוסר לטבול בשבת משום דכיון דהמנהג דאסור להקריב שוב אסור אף לטבול דמיתחי כמתקן... ולפ"ז שם שהיו נוהגין לאכול על טהרת הקודש וכיון שנהגו כן א"כ הוה ליה לתא דאורייתא ואסור לטבול דהו"ל מתקן... ולפ"ז חסידים הראשונים שלא היו אוכלין רק על טהרת הקודש בודאי הוה מתקן גמור ואין טבלו ע"ש מה שנדחק ליישב.

ואי מהא לא איריא דו"ל כמ"ש החיד"א בנחל קדומים פרשת מצורע וז"ל... ואפשר דאחר מנחה גדולה וסעודה שלישית היה מקיים מצות עונה דת"ח מאפיל בטליתו ושרי והיה טבול יום עד הערב וכו' וכיוצא בזה כתב הריטב"א בחידושי יומא כמה שפירש ר"י במ"ש מביתו למה פירש דהכוונה שיהיה מותר באשתו כדי שיהיה פת בסלו ולא יראה כיום הכיפורים וא"ת והלא בעל קרי אסור לעבוד עד שיעריב שמשו והוא היה עובד כל שבעה וי"ל דאחר תמיד של בין הערבים היה יכול לטבול ולהעריב שמשו ולעבוד למחר עכ"ל, ובילדותי שמעתי

משם הרב הגדול מהרח"א דהוהר אמר דבחייה אהרן לא אישתמש ב"נ בקטרת והקשה דאיך מקיים מצות עונה ותירץ על דרך זה דאחר קטרת של בין הערבים היה מקיים ע"כ שמעתי וכו' עכ"ל.

ובר מין דין הנה דעת רש"י דאף האוכלין חוליהן בטהרה לא היו ממתינין עד הערב שמש דכן כתב בביצה (דף י"ח ע"א ד"ה בולד)... שאין הערב שמש אלא לתרומה וקדשים כדחתן טבל ועלה אוכל במעשר ע"כ ועיין בנפש חיה א"ח סימן ר"פ מה שהאריך בזה והביא דברי המג"א שם ואב"מ.

ועוד אפשר ליישב עפ"י מ"ש התוס' ישנים יבמות דף מ"ו ע"ב על הא דאיתא שם תקוני גברא בשבתא לא מתקנינן והקשו תימה דאמרין כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בשבת ובין ביוה"כ וי"ל דלא דמי דהתם לא הוי תיקון גדול כמו הכא שבא ע"י כן לחרות יהדות עכ"ל, ומשמע מדבריהם דוקא בטבילת גר מחמירים שיוצא מעכו"ם לישראל משא"כ מטומאה דמקילינן טפי, ועיין בביאור הלכה א"ח סימן שכ"ו ס"ז שכתב דלכאורה זה מחלוקת הרמב"ם והתוס' שהרמב"ם כתב שאין מטבילין גר בשבת משום דגר בעי שלשה וחשיב כדון ולא כתב טעמא דלא נראה כמיקר אם צריך שלשה דמשום זה גם בגר היינו מתירין ועמ"ש באור לציון יבמות ע"ד התוס' שם.

עו) שם: אבל לדידן בעונות כי אין לנו תועלת בטהרה וטמאים אנו בעוה"ר א"כ לא חשיב תיקון (אם טובל בשבת) ועין תוס' יבמות דף מ"ו דטבילת גר לא חשיב תיקון גמור ועיין ביו"ד סימן רס"ח ס"ד ואף דנכנס תחת כנפי השכינה לא חשיב תיקון מכ"ש טבילת בעל קרי בזמנינו כנלע"ד ברור עכ"ל.

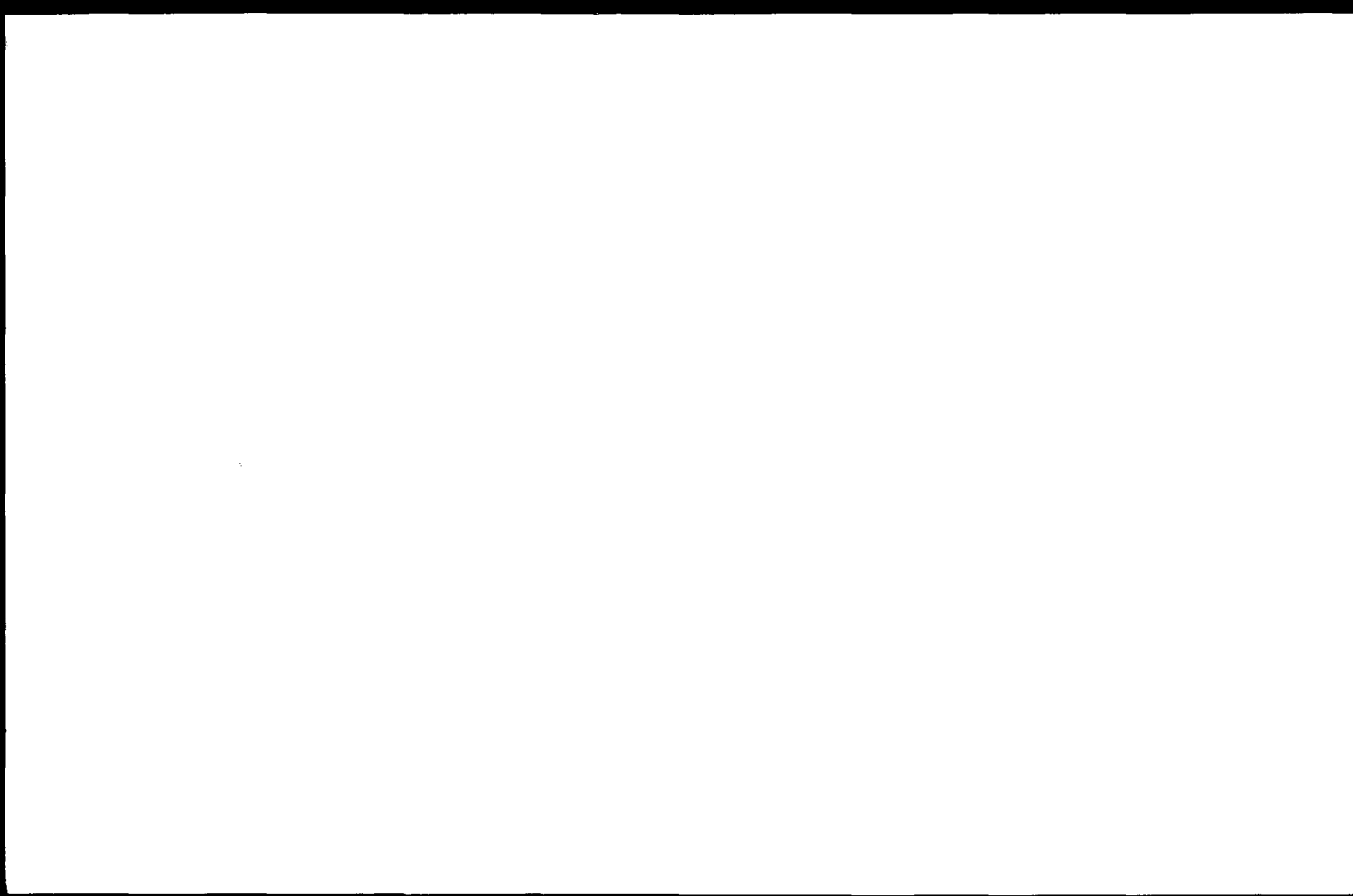
והנה מ"ש מהתוס' ביבמות לאו בפירוש איתמר אלא מכללא דהתוס' שם הקשו: ואע"ג דלענין טומאת קרי שרי לטבול בשבת משום דנראה כמיקר שאני הכא דבעי שני ת"ת לעמוד שם בשעת הטבילה להודיעו המצות ע"כ, ומשמע דאי לא הוה בעי שני ת"ת היה מותר לטבול ולא חשיב מתקן כן נראה כוונתו ועיין באות הקודם מה שהבאנו מהתוס' ישנים ומן הט"ז יו"ד סימן רס"ח מ"ש כ"ב בזה.

עח) בסימן נ"ב כתב: והנה ק"ל בהא דכתב בד"ה (א' כא') קח לך ויעש אדני המלך הטוב בעיניו וגו' ויאמר המלך לארנן לא כי קנה אקנה בכסף מלא וגו' ויתן דוד לארנן וגו' וק"ל הא ארנן אמר שיתן לו במתנה ואמריתו לגבוה כמסירתו להדיוט ואיך מועיל חזרתו ולמה נתן לו דוד כסף וצ"ל כיון דלהקדש אין רווחא אם ארנן יתן מתנה או שיקבל במכר א"כ ל"ש אמירתו לגבוה כל דליכא רווחא להקדש עכ"ל.

ומריש תמהתי דקושיא מעיקרא ליתא דארנן היה גוי אטו בגוי שייך דין זה של אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ולא שייך כלל לשאול איך תועיל חזרתו, ואף למסקנת הגמ' (ע"ז דף כ"ד ע"ב) דארונא גר תושב הוה מ"מ ליתא בדין זה של אמירתו לגבוה ועיין בביאור הלכה א"ח סימן ש"ד שכתב... דס"ל להמג"א... דגר תושב גופא אם רצה לקבל עליו בעת תחילת גרותו עוד מצוות מלבד השבע ג"כ חלה קבלתו שמחוייב ג"כ לקיים וכו' עכ"ל.

אך אח"כ נזכרתי שדבר זה נפתח בגדולים וציינו בזה לאבני מלואים אה"ע סימן א' שהביא קושית המשל"מ על תוס' ע"ז דף ה' ע"ב ד"ה מנין שדבריהם סותרים למ"ש בניזיר דף ס"א דנכרים אינם בכל יחל וכן הקשה הגרעק"א בגליון הש"ס שם, ועין בקהלות יעקב ע"ז סימן ב' משי"כ בזה.

[ועיין בשומ"ג ח"א סימן רצ"ט דמשם יוצא דגם בישראל דינא הכי דאדעתא שלא יקבלו ממנו לא הקדיש].



# לשון חכמים

הרב דוד יצחקי

## ליקוטי הערות בנוסחאות התפלה

הערות אלו נכתבו כחלק מהערות רבות על הסידור, ונלקטו משם עבור הקובץ. ההערות כמו שהן לפנינו כאן, לא הגיעו להגהתן הסופית, ומפני חוסר הפנאי אף לא עברו הגהה יסודית כדי להתאימן במיוחד למסגרת הזאת - ועם הקוראים הסליחה. כמובן אין אנו מתיימרים להציג כאן מסקנות הלכה למעשה אלא להעיר תשומת לב הקוראים, ועי' עוד מה שכתבנו ב"צפונות" גליון יא.

באימרות לפעוטִים הנמצאים בהרבה סידורים הנוסח: תורה תהא אמונתִי, הנה מקורו מהרוקח סי' רצ"ו בסדר הכנסת הילד בפעם ראשונה ללמוד תורה - ושם הנוסח אומנותי וכן הוא בכמה סידורים, והוא הנכון בלי ספק, והוא כתפלת ר' חייא ברכות טז: וכן בשבת יא. ובשאר מקומות "שתורתן אומנותן". אבל מושג "אמונת תורה" לא שמענו, ועוד איך סלקא דעתך שיצטרך להתפלל שלא יהיה כופר ח"ו?

בברכת התורה, בפינו ובפי... בברכות יא: הנוסח ובפיפיות וכן הוא בהלכות גדולות (מהדורת ר"ע הילדרסהיימר תשל"ב עמ' 7 בהערה), סדר רב סעדיה גאון (עמ' שנת), כרי"ף רמב"ם (הל' תפלה פ"ז ה"י). רבינו יהודה ב"ר יקר, מחזור ויטרי, עץ חיים, פסקי הרי"ד והרי"א, ר"ש, והטור (בסי' מז) - (ורק באבודרהם השלם הנוסח ובפיפיות וכמדומה שהוא טעות סופר). וכן הוא בסידור המקובל רב הירץ ש"ץ (משנת ש"כ) ועוד סידורים אשכנזים ישנים. וכן הוא בסידורי הספרדים והתימנים. ולפינו נשאר הנוסח הזה בהדרן שכסוף הגמרות והמשניות. אך בסידור מוה"ר שבתי סופר כתב: ובסדור מהרש"ל ובפיפיות... והאומר פיפיות אינו אלא טועה שהוא מלשון חרב פיפיות. עכ"ל. ובמחזור רב וואלף היידענהיים לר"ה על הנוסח היה עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל כתב: בגליון כתב יד של (שנת) ק"ו כתיב מהר"ם היה אומר פיות כי לא מצאנו פיפיות כי אם בחרב וכלי זין עכ"ל. ואולם הראב"ע בפירוש קהלת ה, א העתיק פיפיות ושחק. (וכן בארחות חיים מלגיל ובאבודרהם) עכ"ל ר"ו. ועי' שיר השירים רבה סי' א', פסוק ב' ס"ה ובילקוט המכירי תהלים קמט. רוממות קל בגרונם (וחרב פיפיות בידם)... רבי יהודה אומר התורה שנאמרה בפה אחת נאמרה בפיפיות הרבה... הרי שדרשו פיפיות על פה האדם ועל התורה, ושפיר שייך לשון זו לברכת התורה. ומאחר שאנו נוהגים לומר פיפיות שלוחי עמך בית ישראל באין פוצה פה ומצפצף, הרי אם כן אין אנו חוששים לדעת מהר"ם והרוקח, וראוי אם כן להחזיק בנוסחנו הישן שהוא נוסח הגמ' וכמעט כל הראשונים, וכדעת רבינו הריעב"ץ בלוח ארש (שהוא בתרא לסידור).

בנוסח המעביר שינה: הנה בכל סדורי האשכנזים הקדמונים נוסח ויהי רצון... שתרגילני בתורתך שאחר המעביר שינה היא בלשון יחיד בנוסח הגמ' בברכות דף ס: אך בספר אות

אמת כתב שצריך לאומרה בלשון רבים דאיתא בפרק תפילת השחר (ברכות ל): **אמר אביי לעולם לשתתף איניש צבורא**, [ואע"פ שבגמ' דף ס: העתיקו בלשון יחיד היינו לפני שחידש אביי דינו שצריך לומר הנוסחאות בלשון רבים (סידור צלותא דאברהם)].

דבריו אלו העתיקו בכנסת הגדולה סי' מ"ו ובמ"א שם סק"ד, ומשם נתפשט לכל הסידורים. גם בסידור רב שבתי סופר מפרעמיסלא במהדורא קמא אחרי שהעתיק דברי האות אמת בהוספות לביאורו שם, העביר קולמוס על הנוסח ושינה אותו מלשון יחיד ללשון רבים. (וכן עשה לתפלת יהי רצון של רבי שלאחריה, וכן הוא בסידור היעב"ץ עמודי שמים ] -אך בסידור בית יעקב הוא בלשון יחיד, וכידוע שהמדיסנים עשו שם ככתובך שלהם, ולא שמיא דהריעב"ץ חתים על הסידור ההוא, שאינו אלא למורת רוחו]. ולמרבית הפלא בכל סידור אשכנז המצויים, הוא בלשון יחיד על אף שהוא בלשון רבים בברכות טז: - עם כי בשבת ל: היא בלשון יחיד בעדות בעל דקדוקי סופרים, מכל מקום מאי שנא מהמעביר שינה?

אך הרמב"ם בנוסח התפילות והאבודרהם ורבינו יהודה ב"ר יקר בח"כ עמ' יד העתיקו הנוסח בלשון יחיד. וכן העתיקו התוס' בברכות מו. ד"ה כל ובסדר רב עמרם גאון וסדר רב סעדיה גאון ובמחזור ויטרי עמ' 57 ובספר המנהגות עמ' 21 ובסידור רבינו שלמה מגרמיזא (סידור ראב"ן) עמ' ו' ובעץ חיים. וכ"כ בלקט יושר עמ' 16 שמהרא"י אמר בלשון יחיד ע"ש. וכן הוא בטור סי' מ"ו והלכות גדולות ורי"ף ורא"ש. ואיך נעלם מכולם דברי הגמ' הנ"ל?

וזו לשון הגמ' בברכות כט: ת"ר הטהלך במקום גרודי חיה וליסטים מתפלל תפילה קצרה. ואיזה היא תפלה קצרה... אחרים אומרים צרכי עמך מרובים ודעתם קצרה י"ר מלפניך ה' א-לקינו... ואמר ר' יעקב אמר רב חסדא כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפילת הדרך. מאי תפילת הדרך י"ר מלפניך ה' א-לקי שתוליכני לשלום... אמר אביי לעולם לשתתף איניש נפשיה בחרי צבורא חיבי נימא י"ד... שתוליכנו וכו' ופירש רש"י: לשתתף נפשיה. אל יתפלל תפלה קצרה בלשון יחיד אלא בלשון רבים שמתוך כך תפלתו נשמעת. והנה מדפירש רש"י דקאי אתפלה קצרה ברור שאינו גורס סיום הלשון חיבי נימא... וכן ליתא ברי"ף ורא"ש וכן ליתא בגמ' כ"י מינכען וכ"י פרוי לפי עדות בעל דקדוקי סופרים. ומדלא פירש דקאי אתפלת הדרך שסמך לפניו כדעת הטור ועוד ראשונים, שמע מינה דלדעת רש"י תפילת הדרך עצמה נאמרת בלשון יחיד גם לאביי, וכן העתיקה בהלכות גדולות וסדר רב סעדיה גאון ובמחזור ויטרי סי' מא. והמאירי אחרי שהעתיק תפילת הדרך בלשון יחיד כתב: ולעולם יכלול אדם את הצבור בכל תפלה חדשה שהוא מתפלל. ואע"פ שאומרה בלשון יחיד ראוי שיאמר אני וכל עמך בית ישראל. גם מדבריו אלו משמע שדברי אביי לא קאי אתפלת הדרך שאינה תפלה חדשה.

עכ"פ חזינו דלדעת רש"י וסייעתו יש חילוק בין תפילת הדרך לתפילה קצרה - והסברא פשוטה דבמקום סכנה שצריך הרבה זכויות להנצל יתפלל בלשון רבים דומיא דחולה דאיתא בשבת יב: שיתפלל עליו שהמקום ירחם עליו בתוך חולי ישראל. ופירש רש"י שמתוך שכוללן עם האחרים תפלתו נשמעת בזכותן של רבים. אבל דרך סתם אינה חשובה מקום סכנה כל כך ואין צריך לאומרה בלשון רבים. [שוב מצאתי שגם הצ"ח הכריח סברא זו מהגמ' ע"ש]. אבל לדעת הטור וסייעתו גם סתם דרך היא מקום סכנה וצריך לאומרה בלשון רבים, משא"כ המעביר שינה - ומשום זה הטור והאבודרהם העתיקו תפילת הדרך בלשון רבים והמעביר שינה וכו' בלשון יחיד, ואין כאן סתירה מהגמ' הנ"ל.

ועל פי זה יונח לנו שאין המעביר שינה שונה מברכת המפיל דאמרינן בלשון יחיד. ובסידור רב שבתי סופר בתפלת א-לקי נצור שבסוף שמונה עשרה כתב: ולפי מה שכתבתי אצל ויהי רצון שאחר ברכת שחרית בשם אות אמת ראוי לומר גם בקשה זו וגם כל הבקשות

שבתבתי אחר כך בשם מהר"ר יהודה החסיד את כולם ראוי לומר בלשון רבים. הנה תפלת א-לקי נצור היא צלואת דמר בריה דרבינא בברכות יו. ושם הוא בלשון יחיד והוא בתרא לאביו. גם שאר התפלות שהזכיר רב שבתי הן צלותי דאמוראי הנזכרים בברכות שם דף טז: ויו. ומכללם תפלת א-לקי עד שלא נוצרתי איני כדאי והיא תפלת רבא דהלכתא כוותיה נגד אביו. ועוד, שתי תפלות הללו נאמרות בלשון יחיד בכל תפוצות ישראל - אשכנזים ספרדים ותימנים - בלי שום פוצה פה ומצפצף, וא"כ בודאי צריכים אנו לחלק כנ"ל.

והלום ראיתי בחידושי רבי ישעיה פיק ברלין לשו"ע סימן מ"ו שדן באריכות בדברי האות אמת, ומסיק: המורים כן התודע כל המודה על אמתת הענין וכל המעיין אשר לא יבוב יסבים ויאמר דבר צ"ל. ויהי רצון טלפניך ה' א-לקי וא-לקי אבותי שתרגילני בתורתך ודבקני בו' נוסח בסיום חו"ד... גם בסידור תפלת ישרים (מנהג ספרדי) העיר שכ"כ הרבה פוסקים ומקובלים שצריך לומר בלשון יחיד. וכן העתיקו בעוד יוסף חי לרבינו יוסף חיים פרשת וישב סי"ג. ועי' עוד בכף החיים סי' מ"ו סק"ב וערך השלחן ס"ח.

מזמור שיר חנוכת הבית לרור איננו בכל הסידורים הישנים [מחזור ויטרי, עץ חיים מלונדון, סדור רב הירץ ש"ץ, לובלין של"א ותל"ח, סדור רב שבתי סופר, סידור ר"ע ור"א ווילנא, סדור של"ה דפוס ראשון, בית תפלה של רו"ה, עמודי שמים וסידורי שפה ברורה של רו"ה ומחזוריו - גם הגר"א לא אמרו כמבואר במעשה רב סי' כו]. ובספר מקור התפלות ג"כ העיר שלא נמצא בסידורי אשכנז שלפני ק"נ שנה (דהיינו לפני שנת תק"מ בדרך). וכן העיר בסידור צלואת דאברהם שנכנס בסידורים רק בתקופה מאוחרת. ע"ש. גם השיר של יום לא נכנס לכל הנ"ל למעט סידורי ומחזורי רו"ה ומעט לפניו - למרות דברי המ"א בסי' קל"ב סק"ד. ומבואר מזה דלפי מה שנהגו שלא לומר בתשעה באב שיר של יום (בשחרית) וכדאיתא בסידור דרך החיים ובקש"ע, כ"ש שאין לומר מזמור שיר חנוכת הבית לדוד. אך י"ל דהא שכתבו שאין שיר של יום מסדר היום היינו דוקא כימיהם שעדיין לא נחפשו לאמרו בכל המקומות, אך כהיום דהוי דבר שאומרים בכל המקומות, הוי שפיר סדר היום וכמבואר במשנ"ב בסי' תקנ"ט סק"כ. ולפ"ז י"ל שגם מזמור שיר חנוכת הבית הוי מסדר היום - אך שעדיין יש מקצת מקומות שאין אומרים אותו. אך המנהג לומר מזמור שיר ולדלג שיר של יום ודאי אין לו פנים, ואם ירצו לדלג מזמור שיר אזי ודאי לא יאמרו אותו במנחה, דאין לו שום שייכות לאמרו שם, משא"כ שיר של יום שגם במנחה היו אומרים אותו בביהמ"ק.

גם בבא מאחר לבית הכנסת ואין פנאי לומר הכל עד שיגיע ש"ץ לברכו, לאור הנ"ל פשיטא שכל פסוקי דזמרא שמקורם בגמ' יש להם קדימה על מזמור שיר, וכן לעולם יהא אדם וכו' שמקורו בתנא דבי אליהו - ובפרט שיש שוללים עצם אמירת מזמור שיר כל ימות השנה (חזן מתנוכה).

בסוף שירת ודע: בכל סידורי אשכנז הישנים השירה נגמרת בפסוק "ה' ימלך לעלם ועד", ותיכף אחריו "כי לה' המלוכה". כן הוא במחזור ויטרי 6, עץ חיים, סדור רבינו שלמה מגרמיזא, סידור חסידי אשכנז, ארחות חיים מלונגיל הלי, מאה ברכות סלי"א, ספר החמיד עמ' 28 ומהר"ל בהל' תפלה (דף סב.) וכ"כ באבודרהם שפילת הפסוק ה' ימלך הוא להראות שהוא סוף השירה. וכן מוכח מהמרכי סימן תשנ"ה. וכן הוא בלבוש סי' נ"א. וכן הוא בסידור רב הירץ, רש"ם, סידור של"ה דפוס ראשון (וכן מוכח בפירושו שם). סדור ר"ע ור"א ווילנא וסידור בית תפלה של רו"ה. גם בספרי תורה אשכנזים והאיטלקים העתיקים כל פסוק כי בא נכתב בלי צורת שירה. ואע"פ שאנו נוהגים לכתבו כשירה ע"פ הרמב"ם וכן אשר וספרי ספרד, כתב רבי יו"ט ליפמן מילהויון בתיקון ספר תורה שלו (נדפס בסיני כרך ס' שבט - אדר ב' תשכ"ז) עמ' רנד שפסוק כי בא צריך להיות נחלק כדן שירה בספר תורה וכתב שם: אין

ספק בדבר כלל, והטעות אירע לההמון והסופרים מפני שאנו מתפללים השירה בכל יום, ומסיימים ה' ימלך לעלם ועד, ועלה על דעתם שסוף השירה הוא, ואינו כן אך קדמונינו תקנו בתפלה לסיים ה' ימלך וגו' מפני שבא לסמוך כי לשם המלוכה וגו'. עכ"ל. (והזכירו בקיצור בד"ח על רא"ש הלכות קטנות הל' ספר תורה אות סד ע"ש). גם ב"דיוקים בנוסחי התפלה והברכות מהגר"א הנדפס בשו"ע א"ח כתב: אין לומר פסוק כי בא וגו' אף שהוא מהשירה, אך שלא תקנוהו בתפלה, והעד על זה שכופלין פסוק ה' ימלך לסיים השירה כמו שכופלין פסוק כל הנשמה לסיים פסוקי דזמרא. עכ"ל. גם בהגהות רבי משה נגידין על ספר היראה (מהדורת "אוצרנו" עמ' ל') כתב שאין לומר כי בא סוס פרעה ע"ש דכל המוסיף גורע. אך מה שטען גם נגד כפילת פסוק ה' ימלך לעלם ועד כבר יישב בדרכי משה סי' נ"א ע"ש. ובסידורים החדשים הוסיפו פסוק כי בא ע"פ המג"א שם בשם הכתבים שכתב שטוב לאמרו.

ומברכים ומשבחים ומפארים ומעריצים ומקרישים וממליכים את שם... בסידור רב הירץ ש"ץ וסידור רב שבתי סופר ולובלין תל"ח ועוד סידורים ישנים אין הפסק כלל בין וממליכים לואת - ולפי הנראה המדפיסים המאוחרים עשו שם שתי נקודות מפני שהטור בס' ס"א כתב לעשות הפסק מעט ביניהם - אך באמת לא כיון לעשות שם סוף פסוק ולא קטע חדש - ואדרבה מדהוצרך להזהיר שלא ישתמע "מת" ש"מ דבלאו הכי אינו מקום הפסק.

בסידורינו ברג"ל חננו ורק במוצאי שבת וחננו: וכן הוא בסידור ר"ע ור"א וכן כתב בסידור רש"ס והביא כן מהאבודרהם. ואמנם כפי עדות רש"ס שם נוסח הסידורים הישנים הוא תמיד וחננו ע"כ. וכן הנוסח בסדר רב עמרם גאון, ברמב"ם (כפי נוסח הדפוס ואראש-ווילנא שלפנינו - אך בהעתקה מכ"י אוקספורד בלי הוא"ו), מחזור ויטרי עמ' 66, ועץ חיים עמ' פט, רבינו יהודה ב"ר יקר ח"א עמ' מד וסידור חסידי אשכנז עמ' קיד. וכן הוא בסידור רב הירץ ש"ץ, נתיבות עולם למהל"ל נתיב התורה פרק יד, ספר העיקרים מאמר א' פרק טז ובבעל השרשים שם, וכ"כ בסידור צלוחא דאברהם בשם רמ"ק ושל"ה. וכ"כ באלהי רבא סי' קטו סק"א שכן הנוסח בכל הסידורים ושכן משמע מכ"י סי' רצ"ד (בשם ארחות חיים מלוניל). וכן הוא בסידורי הספרדים והתימנים - והוא נוסח ישר בודא. ופירושו הוי"ו "לכן" ותפקידו לקשר בין השבת והבקשה (ע' ב"ח סי' קטו). ודומה לו והנני משחיתם את הארץ (בראשית ויג), אל תכריחו את שבט משפחת הקהתי מתוך הלויים: וזאת עשו להם וחיו... (במדבר ד, יח ויט) - כלומר לכן זאת עשו. ודומה לזה בנוסח מודים דרבנן שהביא רש"ס בשם הטור ואבודרהם ולבוש "יוכן תחיינו..." וכן בסליחות "זוכר לנו היום בריח שלש עשרה". ועי' לוח ארש סי' ריב.

נוסח ברכת המינים אשכנז המדויק ונקי משבשי הצנזורה: ולמשפדים אל תהי תקוה וכל המינים כדנע יאבדו וכל אויבי עמך מחרה יכרתו ומלכות זדון מחרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במחרה בימינו כמ"י שובר אויבים ומכניע זרים: - וכן הנוסח בסידור רבי שבתי סופר מפרעמיסלא (חוץ מתיבת ולמשומדים) ובסידור ריעב"ץ ולוח ארש. עיין מאמרי בצפונות ד', תמוז תשמ"ט: פירוש ברכת המינים לרבינו דוד אבודרהם. והערתי על הקדמת סידור רב שבתי סופר עמ' 20. ובסידור עבודת ישראל וצלוחא דאברהם.

והרמב"ם בפ"ב מהל' תפלה כתב: בימי רבן גמליאל רבו [המינים] בישראל והיו מצירים לישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם. וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם עמד הוא ובית דינו והתקין ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני השם לאבד [המינים] וקבע אותה בתפלה כדי שתהיה ערוכה בפי הכל.

והנה יש להעיר על חלק גדול מסידורי נוסח אשכנז בימינו שאין תיבת "המינים" בנוסח הברכה כלל - נגד כל הסידורים הקדמונים, ונגד כל סידורי נוסח "ספרד" ומנהגי ספרד ותימן

חדשים עם ישנים. וכן הוא הנוסח בדפוסים ישנים של הרמב"ם ובסדר רב עמרם גאון (מהדורת גולדשמידט) ובארז ורוע ח"א סי' צ' בשם רבינו חננאל ובפירוש התפילות לרבינו יהודה ב"ר יקר רבו של הרמב"ן ובעץ חיים ואבודרהם (נדפס על ידינו בצפונות הנ"ל) וירש"י על הרי"ף ברכות (יט: בדפי הרי"ף). גם בטור סי' קי"ח בדפוסים ישנים נקרא קללת המינים. וכן מוכח מסידור רבינו שלמה מגרמיזא (סידור ראב"ן) עמ' קיא וסידור חסידי אשכנז עמ' קח. ובגמ' ובכל הראשונים הבלתי מצונזרים נקראת ברכת המינים. ומבואר בהדיא במגילה יז: וכיון שנעשה דין מן הרשעים כלו [המינין] וכולל זדים עם [המינין] שנאמר ושבר פושעים וחטאים יחדיו. וברשי' כלו [המינין]. תלמידי ישו הנוצרי' לכך סמכו לה ברכת [המינין] שנאמר עוזבי ה' אלו [המינין] ושבר פושעים היינו זדים כדאמר (יומא לו:) פשעים אלו מרדים. ועי' גם בתוספתא דברכות פ"ג הכ"ה. הנה מבואר שברכת המינים נתקן על אבדן המינים המסיתים את ישראל, ולדאבוננו בפרט בארצנו הקדושה על עמך יערימו סוד ויתעצו על צפוניך. אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד. הרי שהמחליף חיבת מינים בתיבה אחרת משנה מעיקר כוונת הברכה, וצ"ע אם אין זה משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

ואע"פ שב"דיוקים בנוסחי התפלה והברכות מהגאון ר"א הנדפס בשו"ע אור"ת, כתוב וכל הרשעה כרגע וכו' ע"ש יתמו חטאים כו' (עי' ברכות י). ולא לומר וכל עושי רשעה כי [אדם] אין צדיק כו' (קהלת ז, כ). וכן כתב בחיי אדם כלל כ"ד סימן י"ז, באו רק לאפוקי מנוסח עושי רשעה הנהוגה מאימת הגוים המעלילים. אבל לדידן שנוסח "המינים" נפוץ בהרבה סידורים - כולל הרבה סידורים נוסח אשכנז, בודאי יש לנו להתחזק בנוסח חז"ל והקדמונים. ועל כרחך אין קפידא להתפלל על אבדן המינים משום יתמו חטאים ולא חוטאים, דמאי שנא מולמשומדים (או "ולמלשינים") שאנו מתפללים עליהם שלא תהיה תקוה? ושאני רשעים ממינים, דעל המינות נאמר כל באיה לא ישוכון [עי' ע"ז יז. ורמב"ם ע"ז פ"ב ה"ה], ועל הרשעים נאמר אס אפץ במות הרשע כי אם בשב רשע מדרכו וחיה.

ובתנחומא יקרא סי' ב' (בדפוסים בלתי מצונזרים) ...טעה בברכת המינים מחזירין אותו ואומרה בעל כרחו. ומפני מה מחזירין אותו? חיישין שמא מין הוא. שאם יהא בו צד מינות קלל עצמו ועונין הקהל אמן. וכן הם דברי תלמידי רבינו יונה בברכות (יט: בדפי הרי"ף) ע"ש. והנה אם נוסח הברכה היא וכל הרשעה אין כאן קללת עצמו.

וכיון שרבו הנוסחאות מחמת הצנזורה ימ"ש, אמרנו להציע מקורות הנוסח שלנו:

ולמשומדים: ציינתי עליו לעיל, ונתבאר באריכות במאמר הרב דוד צבי הילמן בצפונות ב'. ורק אוסיף על דבריו שכן הוא גם בעץ חיים מלונדון (ובסידור רבינו שלמה מגרמיזא עמ' קיא וסידור חסידי אשכנז עמ' קח) ובנ"י הנדפס מחדש על ברכות ובפירוש החרדים על ירושלמי ברכות פ"ה ה"ג. בכמה עותקים של סידור עמודי שמים נמצא הנוסח "ולמלשינים", אך כנראה שהוכרח לשנות מחמת הצנזורה כי במקצתם נמצא "ולמשומדים", וכן פשוט בלוח ארש שהודפס באחרונה ע"ש.

וכל המינים כרגע יאברו: נתבאר למעלה, וכיון שהנוסח המקורי הוא "מינים" ממילא אין מקום לנוסח "כרגע תאברו".

וכל אויבי עמך: כן נוסח אשכנז המקורי כמו שהוא במחזור ויטרי עמ' 67 ובעץ חיים מלונדון וכן הוא בהשלמות לרבי יהודה ב"ר יקר עמ' 22, 23 (אלא שהם הוסיפו עמך "ישראל" או "בית ישראל"). וכתב הריעב"ץ בסידורו וביסוד ושורש העבודה שכן נראה נוסח (הרא"ש) והטור שהם כתבו שמנין התיבות בברכה זו הם כ"ט - והוא מכוון לפי הנוסח שהבאנו למעלה. גם באחרות חיים מלונזל בסי' כ' ובסידור רב הירץ ש"ץ בשם הרוקח הביאו מנין

התיבות כ"ט. גם בסידור עבודת ישראל עמ' 94 כתב שכן הנוסח הישן. וכן סתם הריעב"ץ בלוח ארש והוצרך להגן על הנוסח הזה מפני המעלילים שאמרו שהכוונה על הגוים ע"ש בסי' קנ"ט. הרי הדבר מובן מאליו שהקפידו הצנזורים על הנוסח הזה ושינו אותו ל"זכר אויביו". ואע"פ שנמצא כן נוסח הספרדים והאבודרהם, כבר כתבו הב"ח והט"ז בסוף או"ח סי' מו שאין לשנות נוסח קדמונינו הצרפתים והאשכנזים ע"פ סידורי הספרדים. וכ"כ רבי מרדכי דיסלדארף בסי' ס"ז ע"ש.

ומלכות זדון: כן הנוסח בסידור רבינו שלמה מגרמיוזא עמ' קיא ובנוסח סדר רב עמרם ורב סעדיה גאון, וכן הוא בעץ חיים מלונדון ובסידור חסידי אשכנז עמ' קח ורבינו יהודה ב"ר יקר ח"א עמ' מט ובהשלמות עמ' 22 ובאבודרהם (נדפס בצפונות ד' הנ"ל) וכן הוא במהרש"א מגילה ו. ד"ה עקרון תעקר. גם בסידור עבודת ישראל העיד ששינו הנוסח ל"יהודים" מחמת הצנזורה.

ומכניע זרים: כן הנוסח בירושלמי לפנינו ונוסח הר"ש סיריליו ברכות פ"ב ה"ד ופ"ד ה"ג ופ"ה ה"ג (העתיקו גם ברוקח סי' רכב ובשבלי הלקט סי' יט). ובתענית פ"ב ה"ב. וכן הוא באור זרוע סי' צ' בשם רבינו חננאל ובטור סי' קכ"ו וברבינו יהודה ב"ר יקר ובעץ חיים מלונדון ובאבודרהם - דלא כפרי חדש.

ועי' באבודרהם שהדפסתי בצפונות ד' ובפירוש רבינו יהודה ב"ר יקר בביאור ברכת המינים - ומתוך ביאורם יתבאר שהמשנה נוסח הברכה משנה המכוון לגמרי, וע"כ יש קפידא גדולה שלא לשנות מהנוסח המקורי, אלא א"כ במקום שיש חשש סכנה ח"ו.

בסוף עושה שלום - ואמרו אמן: הא דיחיד אומר "ואמרו" הוא למלאכים השומרים אותו (מ"א סי' סו סק"ז) אבל אין אנו מתווקים עצמנו ראויים לכך כדאיתא בשו"ע סי' ג' לכן כתב הפמ"ג סי' קפ"ט א"א סק"א שיאמר רק "אמן" ולא "ואמרו". (באר יעקב (מדאלינא) סי' קפ"ט סק"א). גם בסידור רש"י בסוף שמו"ע תיבת "ואמרו" היא מוקפת בסוגריים. וכן כתב בהדיא בסוף קדיש שיחיד אין לאמרו בברכת המזון ושמונה עשרה אבל אמן מותר לומר כיון שהוא סוף התפלה. וכ"כ הריעב"ץ בסוף תפלת ר"ה (עמודי שמים חלק ב' פה). שרק הש"ץ אומר "ואמרו". וכן ליחא בנוסח הרמב"ם ורב עמרם גאון (עבודת ישראל עמ' 105) ובכמה סדורים ישנים מדויקים. ועי' כף החיים קפ"ט סק"י.

עוררה גבורתך וקנאתך על (אויביו) [שונאינו] כצ"ל ונוסח שונאינו הוא שינוי מאימת הצנזורה. (עבודת ישראל). ובעץ חיים מלונדון (עמ' קכ) הנוסח: עוררה גבורתך וקנאתך, וחמתך ועברתך שפוך על כל שונאינו קל, הם יבושלו...

פסוק ויאמר דוד אל ג' ליתא בסידור רב הירץ ובלובלין של"א ובסידור רש"י בהקדמה פרטית סימן יד ובפנים הסידור. ולא בסידור של"ה דפוס ראשון ולא בשאר סידורים קדמונים, גם במעשה רב סי' מט הקפיד שלא לאמרו ועי' עוד בסידור צלותא דאברהם דכמה גדולים הקפידו שלא לאמרו.

בסידור בית תפלה (נדפס תפ"ה) נדפס בכל תפלות שבת ויניחו בו ישראל מקדשי שמך, וכן הוא בעמודי שמים בליל שבת - ולא העיר לשנות הנוסח כלל בשחרית ומנחה. וכן הנוסח "בו" ברבינו יהודה ב"ר יקר ואבודרהם (ובעץ חיים בליל שבת - וביום שבת ומנחה) לא העיר (לשנות) ובב"ח סי' רסח (ועי' גם בארחות חיים מלונל סדר תפלת ערב שבת ס"ו) - ושייך שפיר לומר בו על שבת שהוא גם לשון זכר כמו שכתבו התוס' בכתובות ה. ד"ה שמא. ובספר המנהגים למהר"י טירנא בתפלת ליל שבת כתב: רגילין לסיים וישמחו כך ישראל אוהבי שמך וכן ברוב סידורים, ותימה גדולה היא שהרי אינו מעין החתימה ולא מעין הפתיחה וגם אין שייך שמחה רק ברגלים. ומצאתי בסידור ישן וגם שמעתי מבקאים שיש לומר ויניחו בו

ישראל מקדשי שמך. ועיין בהקדמת סידור רב שבתי סופר פרק א' (עמ' 8) שמבואר שם שבימיו רק בסידורי הספרדים שינו לומר בה, בו - (ואילו בס' במנחה לא נזכר כלל, אלא השווה כל תפלות היום לנוסח בו, ע"ש). הרי שנוסח בה בו בס' לא היה מקובל באשכנז עד שנכנס על ידי העולת שבת והמ"א בס' רס"ח בשם השיירי כנסת הגדולה. והנה הכנסת הגדולה שם העיד כדבר פשוט שמנהגם לומר בה בו בס', ולכן לא הוצרך לפרש שבמנחה אומרים גם "שבתות קדשך" - וכמו שהוא באמת בסידורי הספרדים (וברמב"ם וסידורי תימן (בלדי) בכל התפלות). אבל מדפיסי סידורי אשכנז הכניסו השינויים האלו ע"פ המ"א, וכיון שהוא לא פירש שבמנחה צריך לומר "שבתות קדשך" השאירו הנוסח "שבת קדשך" כמו שהיה - בלשון יחיד - שאין לו שחר אחרי שתיבת "בס" בלשון רבים. ובשלחן ערוך הרב סי' רס"ח ס"ה כתב: יש נוהגים מטעם הידוע להם לומר בערבית וינוחו בה ובשחרית ומוסף וינוחו בו ובמנחה שבתות קדשך וינוחו בס'. וכ"כ בקצור שלחן ערוך סי' עו ס"ג. ושוב מצאתי גם בישועות חכמה (מבעל מסגרת השלחן על הקש"ע) שם שכתב כן בשם המשנת חסידים ע"ש. והאומר שבת קדשך וינוחו בס' אינו אלא טועה. (שוב העירני הגאון רב יחיאל זילבר שליט"א שכן מפורש בכף החיים סי' רס"ח סק"ב.) ועי' עוד ביריעות האהל על ספר אהל מועד חלק א' בדרך הרכיבי דף פח. פח: באריכות בענין זה.

בברכות ההפסדה: ולעלוּב נפש [תנאים נקם] - כן הוא הנוסח במסכת סופרים פ"ג (מהדורת היגער ובמחזור ויטרי) וברמב"ם דפוס קושטא רס"ט וכן הוא במחזור ויטרי עמ' 158 וברכנו יהודה ב"ר יקר ובאבודרהם ובעץ חיים ח"א עמ' נו. ורב שבתי סופר כתב: בנוסח הרמב"ם כתוב תנאים נקם מהרה בימינו וכן הוא בסידורים ישנים וכן הוא גירסת האבודרהם. אבל בסידורים חדשים הגיהו לומר תושוע, אולי עשו כן מפני חשש סכנת המעלילים ונכון הוא: עכ"ל.

בנוסח אב הרחמים: כתב בסידור עבודת ישראל: בסידורים הקדמונים וינקום בימינו לעינינו נקמת. וכן הוא בסידור לובלין של"ד ובסידור רש"ס ובסידור ר"ע ור"א. (ובכמה מהדורות של סידור שפה ברורה של הרוו"ה הגירסא וינקום מאויבינו ובמוסגר (נ"י לעינינו)).

פיוט ידיד נפש: הפיוט הזה נשתבש הרבה והרי כאן הנוסח ע"פ כ"י מחברו ר' אלעזר אזכרי כפי שנדפס ב"זמירות שבת" הוצאת פלדהיים תשמ"ב:

ידיד נפש אב הרחמן, משיך עבדך אל רצונך: ירוץ עבדך כמו איל, ישתחוה מול הדרך: כי יערב לו ידיוך, מנופת צוף וכל טעם: הדרור נאה זיו העולם, נפשי חולת אהבתך: אנא קל נא רפא נא לה, בהראות לה נועם ויוק: או תחזוק ותתרפא, והיתה לך שפחת עולם: ותיק יהמו רחמיך, וחוס נא על בן אוהבך: כי זה כמה נספך נכסף, לראות בתפארת עורך: אנא קלי מחמד לבי, חושה נא ואל תתעלם: הגלה נא ופרוש חביב עלי, את סבת שלומך: תאיר ארץ מכבודך, נגילה ונשמחה בך: מהר אהוב כי בא מועד, ויחני כימי עולם:

בברכת קדושת היום דשמוע' דיו"ט שחל להיות בשבת - והנחילו ה' אלקינו... שבת ומועדי קדשך... הנה בכל שבתות השנה אנו אומרים שבת קדשך לשון סמיכות, וביו"ט לאחר מועדי קדשך, וא"כ לפי זה ביו"ט שחל להיות בשבת פשיטא שגם שבת נסמך למלת קדשך - וא"כ לכאורה היה ראוי להיות שבת ומועדי קדשך. וכן מצאתי במקצת סידורים מדויקים. וכיוצא בו מצינו במקרא מבחר וטוב לבנון (יחזקאל לא, טז). ועי' סידור עבודת ישראל עמ' 401 ומכלול קמד. אכן העירוני שבתפלותינו אנו אומרים והאופנים וחיות הקודש, שרפים ואופנים וחיות הקודש (ויש נוסחאות שרפים וחיות ואופני הקודש) ובדאי שכולם סמוכים ל"הקודש" ואעפ"כ התיבות הראשונות אינן בצורת סמיכות. וכיוצא בו מצינו גם כן במקרא נגיד ומוצא לאמין: (ישעיה נה, ד). וכ"כ ר' עזריאל ור' אליה ווילנא בסידורם. וכ"כ רבי שבתי סופר

בסידורו אצל מחיה מתים אתה: ...נגיד ומצוה לאמים שהוא גם כן תואר סמוך כדמוכח מענין הפסוק... ושוב מצאתי שכן מבואר בהדיא בספר דקדוקי הטעמים של בן אשר (מהדורת בער-שטראק עמ' 37) שמצוה הוא מכלל הסמוכים בשתי נקודות. וכיון שנגיד ומצוה הם מחוברים יחד על ידי הנגינות מרכא וטפאח, על כרחך גם נגיד הוא סמוך על לאמים אע"פ שצורתו נפרדת. וכיוצא בו בפיט לליל יום כפור "סלח נא" שפיר דמי לומר אַשְׁמוֹת ופשעי לאמך. ע"כ בוראי שב ואל תעשה עדיך, ואין לשנות הנוסחאות המקובלות בידינו בלי הכרת גמור - על אף שבדברים דקים כאלו קשה לסמוך על מסורת סידורינו ובפרט שגם בסידורי הספרדים הנוסח שכתות ומועדי בצורת הנפרד.

בסליחות:

הנה מאד הקפידו הפוסקים שלא לשקר בתפילותינו, ושלא לומר לשונות שלא יתכנו לעניינו כגון יחיד שאינו מתענה להזכיר תענית, ויחיד לומר התפלות שנתקנו עבור הש"ץ - כמבואר במ"ב תצ"ב סק"ה ותקס"ה ס"ג ובכה"ל ד"ה בין ובש"ך יו"ד ס"י של"א סקס"ה ובאליה רבא ס"י תקפ"א סק"ט ואבודרהם על תפלת "אוחילה לקל" (אבודרהם השלם עמ' רע"א) ומטה אפרים תקצ"ב ס"ב. ולכן אעיר כאן כמה הערות קצרות.

בשומע תפלה כתב באליה רבא ס"י גא סק"ח בשם של"ה מסכת תמיד עניני תפלה וקה"ת דף רנד (דפוס ויזעפאף ח"ג דף כ.): שכשיאמר בואו נשתחוה ונכרעה... נשתחוה אל היכל קדשך... וכיוצא בהם ישתחוה שלא יהיה מוחזק כפרן ומעיד עדות שקר בעצמו. ועי' מ"ב ס"י קל"ב סק"ט. ונראה פשוט דהיינו דוקא כשמתפלל דרך פסוקים כמו בסליחות, שאומר פסוקים השייכים לפי הענין, אבל כשאומר מזמורי תהלים כמו בקבלת שבת, שם אין צריך לכרוע, שאינו אלא אמירת דברי מחבר המזמור, וכדאמרינן נמי שמרה נפשי כי חסיד אני וכו'. ודיקא נמי שכתב השל"ה על אמירת סליחות באשמורת ולא על אמירת מזמורי התהלים.

כמה סליחות נתקנו דוקא לש"ץ כדמוכח מענינם, והיינו משום דבדורות שלפני הדפוס לא היו מצויים סליחות ביד כל הצבור, והש"ץ אמר הסליחות בקול, והצבור אמרו קל מלך יושב וי"ג מדות שבין סליחה לסליחה. וכן כמה סליחות מזכירים הצום שהיה נהוג - ויש נוהגים עוד היום - בימי הסליחות. ההערות נכתבו על סדר סליחות מנהג ליטא, ואין כאן מקום להעיר על הכל - ישמע חכם ויוסף לקח. כמו כן לא הערתי על השמטות הצנוורה - כמה מהם עוד לא נתקנו במהדורות החדשות שיצאו לאור בשנים האחרונות. עי' סליחות מהדורת גולדשמידט (הוצאת מוסד הרב קוק - וכן לענין קינות).

הנה ברבו את ה'... העמרים בבית ה' בלילות: פשוט שנתקן לפי המנהג המקורי של אמירת סליחות בעוד לילה.

אין מי יקרא בצדק - ט"ז ב. נתקן לש"ץ. ושם "שוקדים בצום לבם להכניע" שייך רק אם צמים. בפזמון ליום א' - במוצאי מנוחה קדמונך תחלה: שמעתי מדלגים תיבות "במוצאי מנוחה" כשאומרים סליחות ביום, ויש כאן חשש קלקול בהבנה. ואין צריך כלל לשנות הנוסח כי כל יום ראשון נקרא מוצאי שבת כמו שכתב הר"ן בערכי פסחים (כב. בדפי הרי"ף) - והוא תלמוד ערוך בתענית כט. שביהמ"ק נחרב במוצאי שבת אע"פ שנחרב ביום - שהרי הלויים היו באמצע אמירת שירה.

שם: בועקם בעוד ליל: לא שייך כשאומרים ביום, ושמעתי אומרים במקומו "אליך". והנה נוסח בעוד ליל שייך להאומרים סליחות באשמורת הבקר סמוך ליום, אבל יש נוסח אחר "בחצות ליל" והיא שייכת להאומרים בחצות הלילה.

שם: בעמרם בלילות: שמעתי אומרים ביום "לפניך".

בפזמון חוקר הכל וסוקר - בשלישית אשמורת: היינו באשמורת הבקר בעוד לילה, בסליחה אלקים בישראל גדול נודעת - פוקדיך קדשו צום לקבוע: בסידור הגר"א כתב לומר "חתנות לקבוע" כשאין מתענים.

פזמון ישימעיני סלחת: נתקן בעיקר לש"ץ, ובדואי הבית הצליחי במשלחי אינו שייך לצבור. בסליחה אקרא בשמך לחזיק בך אתעורר - בתפלה אשמור אקדם שחר אעורר: לא שייך ביום. שם: גשתי פני תבה... זכו מעשי ידי: הכל לשון הש"ץ.

בסליחות לערב ר"ה איככה אפצה פה: נתקן לש"ץ וכן הסליחה א-רון מועד כתקח מישרים לשפט... וכן מרובים צרכי עמך (שם ובסליחות דנעילה).

שם: סליחה מלך אחד יהיה אל עמים - אני ונערי אצום: נתקן לצמים, וכן שם "מלך משרתיו יבקשו פניו בתענית וסות"

סליחה אזעק אל אלקים קולי: בעד קהלי... בעניו ותלאת... סנפנו ביום זה...

שם: בתפלת רב סעדיה גאון המתחלת ובכן יד רצון: שתחא השנה הזאת הבאה עלינו: ואין לנו לא מנהל ולא מחזיק בידנו כאשר אמרת [אין מנהל לה מכל בנים גדלך, ואין מחזיק בידה מכל בנים גדלך: ואין מי יחמול עלינו ומי ינחמנו כאשר אמרת] כי מי יחמול עליך... המוקף סגריים חסר בהרבה דפוסים, והוא טעות דמוכת (השמטת הדומות). ועי' עוד שם במהדורת גולדשמידט, שנשמטו עוד כמה דברים מהסליחות הרגילות.

בפזמון באשמורת הבקר: לשון זו לא שייך ביום. וכן בסליחה אליך הקל עיני כל יציר תלויות: שחרנוך קורם עמוד השחר.

בעקדה איתן לימד דעת - לכן תפלתו ועניונו: קאי אצום.

בסליחה ה' א-לקי ישראל צדיק אתה - משענם צום ושק ומבטחם תפלה ותענית.

סליחה ה' קר רחום וחנן: עי' א"ר ס' תקפ"א סק"ט בשם ספר חסידים ס' רנ שלא יתכן לומר סליחה זאת אלא א"כ המתפלל או הקהל בוכים, שלא יהא דובר שקרים.

בליל ראש השנה - שירבו זכויותינו: כתב רד"ה בשפה ברורה ביוצר דשבת גבי והחיות ישוררו. כן הוא בכל הספרים וכ"י, ובעל ויעתר יצחק הגיה תשוררנה כלשון נקבה להיות מוסב על החיות ושגה ברואה... וכבר כתב הראב"ע ז"ל, כי העברים יחושו להבדיל בין זכר לנקבה כלשון יחיד אבל כלשון רבים לא יחושו.

בראש השנה שחל להיות בשבת - ותתן לנו... ואת יום הזכרון הזה, זכרון תרועה: כן הנוסח בהדיא במהרי"ל וספר אמרכל ומנהגי מהר"י טירנא. וכן הוא נוסח הרמב"ם וכן מוכח מתה"ד ס' קמה וכן משמע פשטות לשון הבי' בס' תקפ"ב והשו"ע ומטה אפרים שם ע"ש. וכן הוא בנוסח הקידוש שבעמודי שמים. וכן מנהג הפרושים בירושלים וכן נוהגים הספרדים והתימנים. והטעם פשוט וכתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחד אומר זכרון תרועה בלי יום. ומתוך המחזוריים שלנו אין הכרע כי י"ל שכוונת הסוגר שבמקום יום יש לומר זכרון, כמו שנהוג הרבה בסוגריים שבסידורים. [ובסידור עבודת ישראל ואוצר התפלות טעו בזה - ואין להם על מה לסמוך].

בכמה פיוטים בימים נוראים כמו וכל מאמינים נשתרבה שהש"ץ והצבור אומרים חחרוים בסדר הפוך - וכל מאמינים... ה... במקום ה... וכל מאמינים - והוא מקלקל כוונת הפיוט. והמנהג הקדום היה שהש"ץ אמר "האוחז ביד מרת משפט", וענו הקהל "וכל מאמינים..." (כמו שצויין במחזורי רד"ה) ומפני שגם הקהל רצו לומר חלק הש"ץ, הוסיפו חלקו מיד אחרי חלקם, וככה נחפכו היוצרות (שמעתי מרב נפתלי לוי שליט"א).

בהושענות:

כתב בסידור "עיון תפלה" של בעל הכתב והקבלה: אני והו הושיעה נא. כתבו התוס' [סוכה מ"ה] דדרשינן באיכה רכתא קרא דכתיב [ביחזקאל א'] ואני בתוך הגולה, וקרא דכתיב [בירמיה מ'] והוא אסור בזיקים כביכול הוא בעצמו והיינו הושענא שיושיע לעצמו. ואמר רבינו בחיי [פ' בשלח] מה שאנו אומרים בתפלה ביום החתימה הגדולה אני והוא הושיעה נא, שהיה ראוי לומר ואותך וגו' שרצה לדבר בנסתר, מפני שהוא ית' נסתר ונעלם מהשגת כל משיג, והושיעה נא לנוכח לבאר שאף על פי שהוא נסתר ונעלם נגלה הוא ונמצא בלבבות. והוא כענין נוסח הברכות שחקנו ברוך אתה לנכח ואשר קדשנו נסתר, וכן כאן הושיעה נא לנכח, אני והוא נסתר, ע"ש. ואמר [פ' שמות] ותרא אותו כי טוב הוא, הוסיף מלת הוא, כי הוא שמו של הקב"ה שנאמר הוא עשנו ולא אנחנו. אני ה' הוא שמי וגו' הוסיף מלת הוא רמז לשכינה שראתה עמו, וזהו שדרשו ותפתח ותראה את הילד, ותרא מיבעיא ליה מלמד שראתה עמו שכונה, ע"ש. ובמכילתא דר' שמעון בר יוחאי (זוהר) פ' שלח לך קצא א' ועבד הלוי הוא, פולחנא דלוי לדרגא דאיקרי הוא טמיר וגניז. ובתיקונים [דף ס"ו ע"א] ראו עתה כי אני הוא דא קב"ה ושכינתיה דאיתמר בהו אנ"י וה"ו והכי איתא נמי במכילתא דרשב"י בראשית כ"ג א' וברעיא מהימנא ((זוהר) פינחס רכ"ג) אנ"י וה"ו, וויי ליה למאן דאפריש אני מן הוא דאיתמר הוא עשנו ולא אנחנו דכלא חד בלא פרודא הה"ד ראו עתה כי אני הוא וגו'. הנה מכל דברי רבותינו האלה מבואר שיש לקרות מלת והו בניקוד מלאפוס ובכל הסידורים הוא מנוקד בחולם, וכן קוראין ההמון, וכמעט שהוא חרוף כלפי מעלה, כי הו בחולם הוא ענין צעקת יללה, כבעמוס [ה' ט"ז] בכל רחובות מספד ובכל חצות יאמרו הו, ותרגמו וי, ויש להזהיר על זה: עכ"ל.

אך הרעב"ץ במשנה לחם סוכה פרק ד' מ"ה כתב: אני והו: תנוק הייתי הקשבתי ואשמע אמ"ה ז"ל קורא והו בקמ"ץ חולים. לא במלאפוס כמ"ש רוב העולם, כמדומני טעמו ז"ל דלא לשתמע. והוא לנכח פני ה'. הנסתר. ולאפוקי ממ"ש תוס' משום דמיחזי כמשתף שם שמים ודבר אחר. כאילו יורה בתיבת אני על מדבר בעדו. משא"כ עכשיו. שאי אפשר להבינו כך. ונודע בבירור שהכוונה על שני שמות. גם הוי"ו של שם הוי"ה נקודה בחולם.

גם בסידור רש"י האריך בדבר להוכיח שהניקוד במלאפוס ועי' עוד בריטב"א סוכה מה. ובחזרתן של ראשונים על הירושלמי שם ובביכורי יעקב סי' תר"ס ובערוך השלחן שם. ועי' גם בסידור כנסת הגדולה (להרב יוסף צוברי) ח"ב סי' עד. גם בתיכלאל עץ חיים למהרי"ץ כתב שהוי"ו במלאפוס. ועי' עוד בשערי זוהר ברכות לג. וסוכה מה. גם במחזור ויטרי עמ' 447 ויראים סי' תכ"ב ועץ חיים מלונדון נוסח והוא עם אל"ף וכן הוא בסידור רב הירץ ש"ץ וכן מבואר מפירוש הסידור לובלין של"א (מר' צבי ב"ר חנוך זונדלש ור' מרדכי ב"ר אברהם קפלמנש הכהן). אך בהרכה סידורים הניקוד בחולם לפי עדות רש"י וכן הדפוס רו"ה בשפה ברורה - ואעפ"כ אינם כדאי לדחות כל הני קמאי ובתראי.

ולענין ניקוד הוי"ו הראשון רש"י וסידור "כנסת הגדולה" כתבו ע"פ ספר פרדס רמונים לרמ"ק שהוא בשו"א כפי שיוצא ניקוד הע"ב שמות המפסוקים ועיין עוד שם - דלא בסידור עיון תפלה ומהרי"ץ.

בהושענות להושענא רבה - קול מבשר מבשר ואומר: שם [עדינה] להאביד. כצ"ל (ע"פ עץ חיים וסידור רב הירץ) - ונשתנה מאימת הצנזורה. בסוף "אשר הניא", וגרלמו נוקשה: כן הוא גם במחזור ויטרי, וכתב שם שהפיוט הוא מיסוד אנשי כנסת הגדולה.

בסוף נוסח שושנת יעקב צ"ל ארורים כל הערלים, ברוכים כל ישראל. (כן הוא בפסקי הרא"ש מגילה פ"א ס"ח דפוס ויניציה ר"פ, ובתוס' הרא"ש שם, וכן הוא בטור (משנת רל"ג) ואבודרהם כ"י בריטיש מוזיאון ובדפוס קדמון ובכינוי ירוחם סוף נתיב העשירי, וכן הוא בסמ"ק מצודיק בשם המסכת סופרים. [שוב ראיתי בסידור רש"ס שנוסחו "ארורים כל הערלים ברוכים כל הישראלים." וכתב: ארורים כל הערלים וכו' כ"ה בטור או"ח סי' תר"ץ וגם מהרש"ל כתבו בסידורו והוא תלמוד ערוך בירושלמי דמגילה סוף פרק בני העיר וגם הם דברי תוספות דפ"ק דמגילה דף ז' ע"ב. עכ"ל. אבל בדפוסים המאוחרים השונים של הטור ושו"ע וכו' באים הרבה נוסחאות שונות מחמת הצנזורה).

וגם חרבונו וכו' לטוב: בסידור לובלין של"א ובמטה יהודה (בהרחמן דברכת המזון) וסידור ר"ע ור"א ווילנא שם וכאן הזי"ן בקמ"ץ והכ"ף בחול"ם וכן נראה עיקר שהוא מקור כמו "ברם זכור אותו האיש לטוב (שבת יג, ב"ב כא. חולין נד.) שגראה ברור ששם הוא לשון צווי או מקור ע"ש. וביותר מוכח כן כאן בשושנת יעקב דנראה שאנו באים לקלל ולברך עכשיו, ולא לומר שהם ארורים וברוכים מכבר.



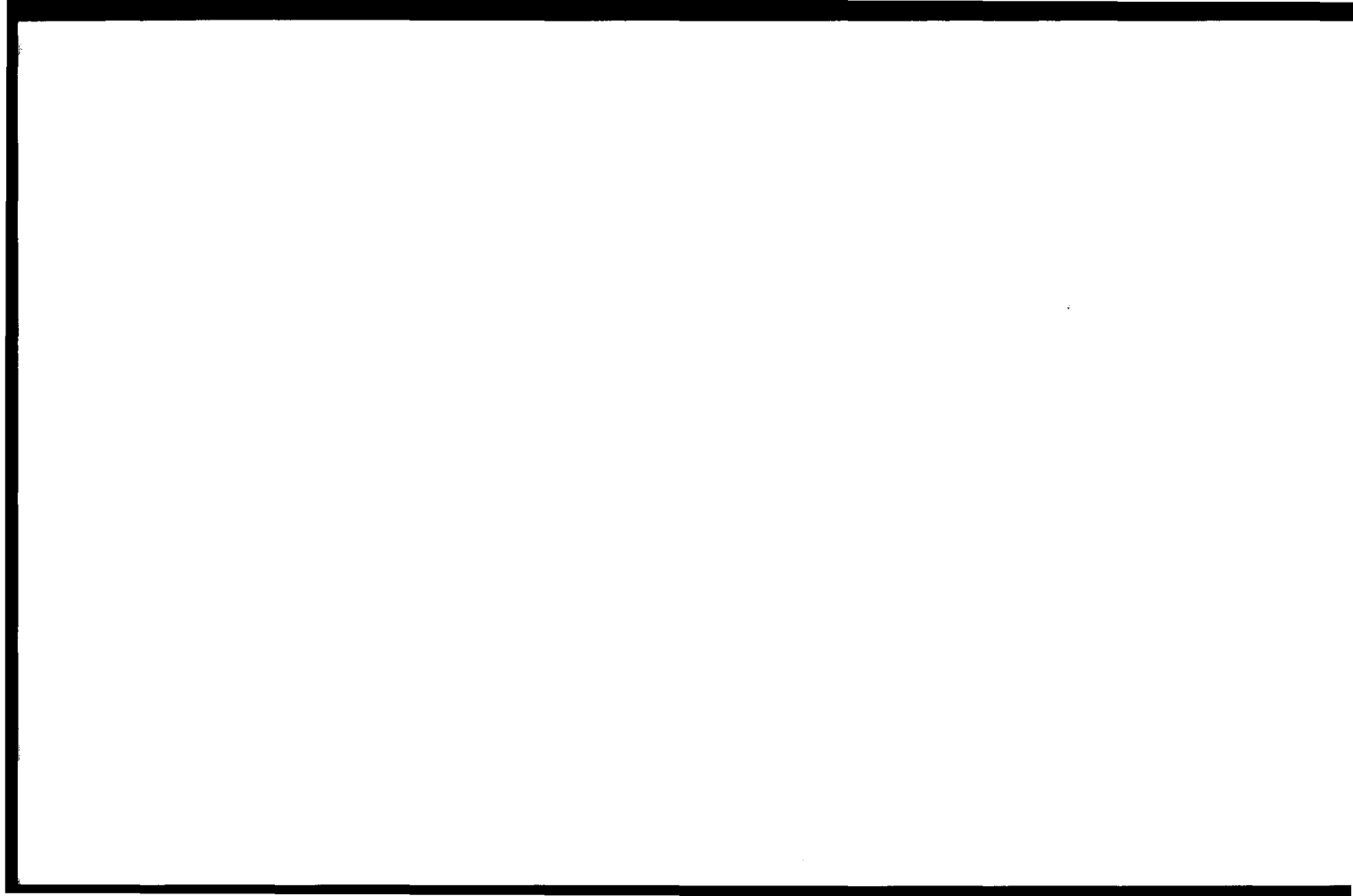
כאב תש"ג נתפרסם בירחון אחד, ערער על קינה אחת לאפרושי מאיסורא. וכותב המערער: ישנה קינה המתחילה אז בחטאינו, ואשר היא ממש עבודת כוכבים ומזלות, וישנם ביטויים צורמים מאד, כגון: "טלה ראשון בכה על כי כבשיו לטבח הובלו." זאת אומרת, שעם ישראל הם הכבשים של מזל טלה. או הביטוי "מזל דגים העלים עיניו". כאליו בו הדבר תלוי ח"ו... וע"כ כל ירא שמים ידלג הקינה הזאת...

והנה בזמנו יצאנו במחאה נמרצת על המערער על קינה קדמונית שנאמרה זה שבע מאות שנה לכל הפחות, ונזכרה במהרי"ל, וגם מקובלת היא אצל עדות המזרח. ופלא על המערער שאינו מכיר בקי בטיב לשון הפייטנים. ואף שאז כתבו כמה לבאר הדברים קצת, לדעתנו לא יצאו חוכת הביאור כל הצורך.

ולעצם הביאור של החרוזים "הצורמים": הנה החרוז רחמניות בשלו ילדיהן ומזל דגים העלים עיניו. פירש בקינות "קול ברמה" הנפוץ, "שלא יוכלו להביט באובדן וולדות". וכל אשר אינו מעלים עיניו מהאמת יראה שמהלך כל הקינה הוא שכל מזל מצטער על צערו של ישראל - כל אחד בדרך שלו - וזה מבורא לכל בר בי רב דחד יומא. ודומה למה שאנו אומרים בימים נוראים "הסובל ומעלים עין מסוררים" - וכן הרבה בלשון חז"ל.

ואפילו יחיבנא ליה טעותיה, שהכוונה העלים עיניו מלעזרם, אין זה עבודה זרה, שהרי מבורא בחז"ל שיש למזלות כח כביכול - והדברים ארוכים בדברי הראשונים והאחרונים ואכמ"ל. ועוד הרי אפשר לומר שרק כביכול נראה כאילו העלים עיניו כמו פירוש ואף מזלות יולו דמעה. וכי באמת הורידו המזלות דמעה. ואת"ל שיש לטעות שיש להם בחירה מצד עצמם אי"כ יש לטעות גם ב"כח וגבורה נתן להם" שאומרים ביוצר דכל שבת. ובדברי חז"ל למה נקראו שמם מכשפים שמכחישים פמליא של מעלה.

ומה שטען על "כי כבשיו". איך אפשר לחשוד הפייטנים וכל אבותינו ורבתינו האשכנזים בעבודה זרה גסה כזאת כפי פירוש הרב המערער - הלא חושד בכשרים הוא ודאי. אלא ודאי הפירוש הפשוט הוא דכיון שהעולם נברא בשביל ישראל, ולולא ישראל יתבטלו כל העולם וכל הכוכבים ומזלות ברגע אחד כידוע - א"כ המזלות "מרגשים" התייחסות לישראל כמו אדם לאביו ולרבו ולעירו, שאין בו בהם שום קנין. או שיש להסביר גם לפי דרכו שכיון שישראל הם תחת ממשלת המזלות כביכול (ע"י שבת קנז. תורה אין מזל לישראל ואכמ"ל) בבחינה הזאת נקראו ישראל כבשיו. או יש להסביר שקיצר בדבר המוכן, והכוונה לכבשיו של הקב"ה.



# הערות

## הערות שונות

לכבוד מערכת הקובץ החשוב ומאוד נעלה בית אהרן וישראל, אחדשה"ט באהבה רבה.  
הנני בזה להביע תודתי מעומק הלב על שילוח הקונטרסים החשובים, שהם אוצר מלא וגרוש  
בחורה וחסידות, וכה יעזור השי"ת להוסיף להגדיל תורה ולהאדירה מתוך הרחבת הדעת.

ורציתי להעיר קצת ולהאיר כדרכה של תורה בקובץ ל"ז (עמוד קכ"ה) העיר חכם אחד שליט"א  
וחתם שמו ר. שמואל להעיר על מה שכתבתם בקובץ ל"ב (עמוד קכ"ו) בשם הגר"ח מבריסק ז"ל  
שצריכים לעמוד בפני הס"ת אפילו כשאדם יושב עם הס"ת בחיקו, כיון שסכ"ס הס"ת הוא במצב  
עמידה, ועפ"ז פסק שם נכדו שליט"א שגם בשעת הגלילה צריכים הציכור לעמוד, ועל כן נכון שיניחו  
את הס"ת על השולחן בשעת קריאת ההפטר, וע"ז העיר הג"ל מגמר קידושין (ל"ג): דאמרו שם מהו  
לעמוד בפני ס"ת, ולומד הגמרא הלכה זו מק"ו שצריכין לעמוד מפני לומדיה, מפניה לא כ"ש, ולענין  
ח"ח מבואר בגמרא (שם) דהגם דאמרינן דרוכב הרי הוא כמהלך אעפ"כ באופן שהנושאו יושב אינו  
כמהלך, וא"כ ה"ה לגבי הס"ת בזה שהנושאו יושב נחשב גם להס"ת דהוי מיושב במקומו עיי"ש, ולא  
הבנתי התמיה בזה דכאן הרי הס"ת בעצמו הרי הוא בעמידה, משא"כ בגמרא הג"ל מיידי שהת"ח נמצא  
במצב ישיבה, וכל השאלה הוא משום שרוכב על החמור וכדומה, וע"ז אמרו שם דאולינן בחר בהבמה  
הנושאתו הגם שהת"ח יושב, אבל באופן שהת"ח נמצא במצב עמידה בזה לא דברו כלל בגמרא ובה  
י"ל דלא מהני אפילו כשהנושאו יושב, ולפ"ז גם מה שכתב שם ראינו מאכן המנוגעת ג"כ לכאור' אינו  
ראיה דבאבן בכל אופן שהארם נושאו יכולין לקרות עליו דהוי בישיבה, משא"כ בדבר שניכר חילוק  
בין עמידה לישיבה שייך שפיר לומר דכ"ז שהוא במצב עמידה לא נקרא מיושב.

והנה למעשה אפילו לפי כל הג"ל יכולין ליישב מנהג העולם שאין מדרקין בזה משם שיש לומר  
שנקטו העולם שאין חיוב לעמוד בפני ס"ת אפילו כשהוא עומד רק באופן שאינו מיושב על מקומו  
המיוחד, וע"כ יש מקומות שמעמידין הס"ת על מקום מיוחד אצל השלחן, וממה שהס"ת נמצא בארון  
הקדוש [ברוב מקומות] במצב עמידה, ואעפ"כ מבואר בפוסקים דמעיך הלכה א"צ לעמוד אפילו  
כשהארון פתוח, מזה אין להביא ראיה לניד"ד שהרי הארון הוא כרשות בפני"ע, אכן נקטו העולם דבכל  
פעם שהס"ת מיושב במקומו ואין מוליכין אותו א"צ לעמוד מפניו.

אבל עכ"פ אין שום תמיה על סברת הגר"ח מבריסק זצ"ל מהגמרא הג"ל, והנה בסקוורא ג"כ  
המנהג שמניחין את הס"ת על השולחן בשעת קריאת ההפטר, ואולי הוא מטעם הנ"ל, למנוע כל מה  
דאפשר, ועכ"פ מנהג ישראל תורה הוא בכל מקומות מושבותיהם ואם אינם נביאים בני נביאים הם.

עוד (שם בעמוד פ"ו) כתבתם לתמוה על הרמ"א שכתב באו"ח (סי' י"ח ס"א) דלאחר שהתפלל  
מעריב שוב אין לברך על טלית מאחר שעשאו לילה והקשה שזה לכאור' סותר למה שכתב הרמ"א  
(שם ס"ג) בשם המרדכי דיכולין לברך על טלית לאחר שעלה עמוד השחר, ובביאור הגר"א הקשה ע"ז  
דהלא תלוי בראיה וא"כ אין לברך עד שיכולין לראות את חבירו ברחוק ד"א עיי"ש, אכן לפי שיטת  
המרדכי מכ"ש שהיו יכולין לברך בלילה כשהוא עדיין יום הגם שהוא התפלל מעריב עכ"ד, ולא  
הבנתי התמיה כלל וכלל דאדרבה ואדרבה ששיטת הרמ"א היינו דיום נקרא מה שלהלכה הוא יום וע"כ

כיון שעשאו לילה אין ראוי לברך, וכן מצינו בכמה מקומות שחששו בזה שלאחר שהתפלל מעריב שוב אין נקרא יום לחימרא, משא"כ בשחרית שפיר שייך לומר שלאחר הזמן שע"פ הלכה נקרא יום יכולין לברך שמה שלמדנו מהפסוק וראיתם אינו על המציאות שיכולין לראות רק על הזמן שנקרא יום.

עוד (שם) כמה שכתב הרמ"א (סי' כ"א) דיש מדקדקים לגנוז חוטי הציצית שנפסקו, ועפ"ז יש מהדרים להשתמש בחוטי ציצית לסימן למצוא מקומו שלומד בספר, כתבתם להעיר דאין ליקח חוטי ציצית או דפיס קרועים מסידורים וכדומה וליתנם בתוך ספר לצורך גניזה שהרי הספרים הם יותר קדושים מחוטי הציצית וכו' והנה בענין חוטי הציצית יש להבין ההערה כיון דמעיקר הלכה חוטי ציצית נזרקין ואין בהם קדושה כמבואר בגמרא ופוסקים אבל בענין דפיס הקרועים י"ל דהגם דספר שלם יש בו קדושה יותר מהדפיס הקרועים אכן סב"ס ודאי גם בהדפיס הקרועים יש בהם קדושה וצריכין גניזה, וכן עמא דבר להכניס דפיס קרועים לתוך ספרים, ואולי יש לנהוג לכתחילה להניחם תחת דפי הספר דהיינו בין הספר להכריכה, ועי' מה שכתבנו בזה בשו"ת חיי הלוי (ח"א סי' צ"ב).

ומה שכתבתם (שם) בענין שערות הזקן שלכאור' יש בזה איסור גמור לגנוס בתוך ספרים, הנה כבר העיר בזה בשו"ת תורה לשמה (סי' ש"ו) וז"ל ודע כי יש להזהיר את המון וכו' שדרכם להצניע שערות זקנם הנחלשים תוך הספרים ודראי לא אריך למעבד כן, ווע"ש שם בענין שלא להניח הבתי עינים תוך הספר, אמנם בספר לקוטי מהרי"ח (ח"א עמוד ק"ו) כתב דכבר דשו בזה רבים אנשי מעשה ובודאי יש סוד בדבר, וכתב דהיינו דוקא לאותן שמקפידין בזה שלא לעקור שער הזקן עיי"ש, וראיתי עוד בספר הספר בהלכה (עמוד פ') שציין למש"כ בשיטה מקובצת (זבחים י"ח:) הנדפס על הגליון (אות כ"ה) שכתב וז"ל ושלח לר"ת תשובות מלאות שערות שתלש מזקנו על מנהג העולם מרוכ צער עיי"ש.

ובשו"ת בית ישראל (סי' קל"ז) האריך בענין מה שכתב כאגרא דפירקא שקבלה ביד צדיקים כשלומדים ובאו למקום שצריך עיון חופסים זקנם בידם ועי"כ נפשט להם הדבר שצ"ע עיי"ש, ובסוף דבריו כתב וז"ל וא"כ כיון שזה מורגל ביד הלומדים תורה לאחזו בזקנם בשעת עיון מ"מ לא ימלט שלפעמים נופל שער אחת מהזקן שהיתה חלושה ועכשיו כשנוטל זקנו בידו לעיין נופל שער וכדומה וכדי שלא יצטרך לבטל מלימודו הקילו להם לעזוב השערות הנפולות בשעת לימודם בספרים, ולפ"ז כתב שם דאין להניח שערות הזקן בתוך הספרים רק בשעת הלימוד עיי"ש, ועי' בספר הדרת פנים זקן (מעמוד תכ"ג ולהלן), ואולי גם בזה יש לנהוג לאותן המניחין השערות של הזקן בהספר שיניחו אותן תחת דפי הספר דהיינו בין הספר להכריכה.

ואסיים מעין הפתיחה בברכה שתזכו להמשיך בעבודתכם הקודש מתוך הרחבת הדעת.

**ידידכם יוחנן סג"ל וואזנער**

דומ"ץ דביהמ"ד תולדות יעקב יוסף

דחסידי סקווירא - מאנטרעאל

## בענין ברכות הפטרה על חומשים מודפסים

כב' ידידי החשובים, עורכי ירחון קובץ בית אהרן וישראל, ה' עמכם גבורי החיל.

אחדשה"ט הנני שמח כל פעם שהנני רואה את עבודתכם הקדושה בהוצאת ירחון קדוש זה לכן רציתי לעורר על ענין חדש שעדין לא ראיתי שמי שהוא עורך בענין זה.

הנה כל החומשים בזמננו לא נדפסים ע"י מכונה רק ע"י צילום - וכבר עמד הלבוש באר"ח ס' רפד שלא לברך על חומשים הנדפסים - ובמג"א בתוך דבריו שם הבליע שגם בדפוס יש בו קדושה אבל יתכן שהצילום ליח ביה קדושה וא"כ מנלן הרגלים לדבר לברך על ההפטרה בספר שנעשה ע"י צילום.

ואם כי אנו מחמיירין כנראה לענין קדושת הספרים גם בספרים הנעשים ע"י צילום אבל להקל לצאת ידי הפטרה לא נראה, לפע"ד, אבל קשה לי להחמיר הרבה פעמים וצריך בזה דעת מרנן ורבנן גדולי

התורה שליט"א וא"כ גם בצילום יש קדושה גם להקל - לכאורה היום לא עולה כ"כ הרבה כסף לקנות נביא שלם כמש"כ המג"א שם - ועדיף מהחלקים הנמצאים בכל חומש כנ"ל שע"ז נאמר עת לעשות לה' - דבומננו לא עולה כ"כ הרבה בפרט בציבור ובפרט שאנו מזכזכזים כ"כ על הרבה דברים שאין נחוצים כ"כ ובפרט לפ"ד מרן הח"ס וצ"ל בשו"ת אור"ח ס' כ"ב דדעתו שכל הקריאה בהפטרות הוא כדוגמת בע"פ - ובספר תהיה קריאה בכתב אם כי יוצאים גם בקריאה בע"פ אבל בודאי עדיף קריאה בכתב.

עוד רציתי לעורר בענין הפיצות שלכאורה צריך לברך עליהם המוציא ויש בזה ממשלה גדולה כי עיקר הפיצות נעשים לאנשים הממהרים ואוכלים בלא ברכה הראויה לה.

וכן יש לחמניות שמכרכין עליהם מזונות ואני מסיפק עוד אם יש בזה טעם של מיני מתיקה כדברי הרמ"א שהולכין אחר שיטתו - בס' קס"ח.

ובזה אני חוזר מעין פתיחה סמוך לחתימה. כחזור על שעבר ומבקש על העתיד שתזכו להרבות במפעלכם הטוב.

מנאי ידידכם הרושב"ה

הרב יצחק צבי שפרינצלס

רב גבעת רוקח בני ברק

## הערות שונות

### הנבחת הפרוכת עבור כהן גדול

מסכת חמיד פרק ז' משנה א' בזמן שכה"ג נכנס להשתחוות שלשה או חזין בו וכו', וכיון ששמע הממונה קול רגליו של כה"ג שהוא יוצא הגביה לו הפרוכת. ובתו"ט מקשה דלמה מגביה פרוכת בצאתו ולא כן בכואו אל הקודש, ומתוך שהיה הפרוכת כל היום מוגבה, אלא כשנכנס הכה"ג היו מסירים הפרוכת כדי שיהיה נחלה על עמדו וכבוד גדול נעשה לו לכה"ג להצניע אחריו הקדש וכו' ע"כ ועדיין תמוה דלא מצינו בשום מקום שהיה הפרוכת מוגבה כל היום ואין זה דרך כבוד והלא לצניעות היה הפרוכת ובביאור הגר"א מתוך שכניסתו לא היה צריך להגביה כי היה נפתח מעצמו כשהולך ודוחק את הפרוכת לפניו משא"כ ביציאתו שהיה יוצא מאחוריו כדרך כניסתו לא היה יכול לדחוק כך, וגם זה קצת דוחק כי גם זה אין דרך כבוד כשהולך ודוחק את הפרוכת לפניו, ואולי אפשר לומר שבכניסתו היו המלוין שהולכין עם הכה"ג מגביהין לו את הפרוכת ולא היה צריך הממונה להגביה, אבל ביציאתם שהיו הולכים מאחוריהם כדרך כניסתם אין זה דרך כבוד להגביה מאחוריהם ע"כ היה צריך הממונה לפותחו מבחוץ.

### בענין הזאת חרם על הפרוכת

יש לשאול: בבית שני שהיו כ' פרוכות משני צידי אמה טרקסין מספק אם הוא היכל או קודש הקדשים, ואפשר לשאול דהא התזאות צריכים להיות על הפרוכת המבדיל בין היכל לקודש הקדשים כדכתיב גבי משכן, ואם האמה טרקסין הוא היכל א"כ נמצא דהפרוכת המבדיל הוא הפרוכת הפנימי והחצוני אינו מבדיל ואין מזה עליו.

ואולי צריך לאמר בדוחק א' משניהם:

(א) שנגיד שבדיעבד אם זה על דבר המבדיל בין הזאות לפרוכת ג"כ יהיה כשר בדיעבד ובפרט שהפרוכת החיצון אינו אלא משום ספק עצם הפרוכת ע"כ אינו מפסיק.

(ב) או שנמצא איזה המצאה אחרת שהזאות יכול להיות גם מול הפרוכת הפנימי והחיצון כגון שהגביהו קצת את הפרוכת החיצון וכדומה כי הלכה הוא שלא מכוונות כשרה עיין בליקוטי הלכות מנחות דף ט"ו בזבח תודה, כ"ז דוחק גדול וצע"ג.

## בענין מזבח הפנימי שנעקר ממקומו

זבחים ג"ט ע"א, מזבח שנעקרה מקטירין במקומה, וכן פוסק הרמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ג הל' ב'.  
 (א) יש להסתפק אם דוקא במקום המזבח, או אפי' בכל ההיכל, ומסתבר שמקטירין בכל ההיכל, וראי' לדבר בזבחים י"ד ע"א ברש"י ד"ה אין מחשבה מועלת וכו' שהרי כל ההיכל כשר לסדר שם שלחן עד הפתח, ומסתבר שכן הדבר גם לגבי מזבח, ולפי זה מדויק מאד לשון הרמב"ם אצל מזבח החיצון בהלכות תמידין ומוספין פ"א ה' י"ב (שהחניך הוא בתמיד של שחר) כותב, אבל אם היה המזבח חדר שעדיין לא קרב עליו כלום לא יקריבו עליו תחילה בין הערבים שאין מתנכין מזבח בעולה אלא בתמיד של שחר, ובפ"ג ה' א' ואין מתנכין מזבח הזהב אלא בקטורת של בין הערבים, הרמב"ם לא מסיים שאם לא הקטירו בין הערבים לא יקטינו בשחר, כי הקטורת יכול להקטיר על הרצפה בלא מזבח כנ"ל, משא"כ בחמיד של דמים צריכין דוקא מזבח ועל המזבח שלא חנוך אסור לזרוק עליו הדם, כש"כ לא יקריבו עליו תחילה בין הערבים כנ"ל לפע"ד.

(ב) זה נראה ברור שרק קטורת אפשר להקטיר במקומו אבל להזאות הדמים הפנימיים כמו ביום הניפורים או פר העלם דבר וכו' צריכים דוקא מזבח כי צריכים להזאות על הארבע קרנות ועל טהור של מזבח, וזה שזיך בלי מזבח עיין רמב"ם עבודת יום"כ פ' ה' מזבח שלא נחנך לא יזה עליו ומשום זה הודגש בגמ' וברמב"ם מקטירין קטורת במקומה דוקא קטורת אבל לא הזאות, ולפי"ז יוצא דלפי ר' יהודה בזבחים ג"ט ע"א (דסובר דאימורין נקרבין על רצפת העזרה) דמודה ר' יהודה בדמים, כלומר שהדמים צריך לזרוק דוקא על המזבח וא"כ יוצא דלשיטת ר' יהודה יהיה הדין שזה במזבח החיצון והפנים, שהאימורין שעושים על המזבח החיצון אפשר לעשות על הרצפה, ורק הדמים צריך מזבח, וגם עבודות בהיכל רק הזאות צריך מזבח אבל הקטורת אפשר גם על הרצפה.

ככה זה יוצא לכאורה אבל כשמעיניינים רואים שזה נכון רק לשיטת תוס', אבל לשיטת רש"י יש הפרש גדל בין הקטרת אימורין ובין הקטרת הקטורת כמו שנבאר לקמן: בלוקטי הלכות דף ל"ג ריש פרק ו' זבחים זבחה תורה, ד"ה מזבח שנעקר מקטירין וכו' מודה רב בדמים וז"ל הגה מלשון זה משמע לכאורה דהקטרת איברים דינו כמו קטורת דאין פגימת המזבח פוסל בו וכן דעת החוס' בד"ה עד שלא נבנה בסוה"ד וגם ברי"ט ע"ב ד"ה מאי קסבר בסוה"ד אכן הדבר קשה מאד דעל אכילת בשר הקפידה התורה שיהיה דוקא מזבח שלם וכדלקמן בסוגיא ועל הקטרת איברים שהיא אכילת מזבח גופא יהיה מותר אפי' כשנפגם ונחסר המזבח לגמרי, ועוד דהא בקרא כתיב ואת דמם תזרוק ואת חלבם תקטיר ובשרם יהיה לך ואמרינן לקמן דאיתקש בשרו לרמו דבעינן שיהיה מזבח והיינו מדכתיב בחד קרא וא"כ כ"ש דהקטרת דכתיב מקודם בקרא בודאי איתקש לרמו דבעינן שיהיה מזבח, ואח"כ מצאתי בספר קרן אורה שגם הוא הסכים כדברינו ולענ"ד מוכח ג"כ מרש"י דסבר הכי דפירש בד"ה מזבח שנעקר במזבח פנימי קמייירי וקס"ד דה"ה לחיצון משמע מרש"י דלפי המסקנא לא הקיל רב כ"א במזבח הפנימי ולא בחיצון ומה דאמר מודה רב בדמים הוא משום דאמר כדאמר רבא מודה ר' יהודה בדמים ושם בדברי ר' יהודה מוכרח לומר כן דהא קסבר ר' יהודה דמותר להקטיר על הרצפה לכך סיים ה"ג מודה רב בדמים וכאמת אפי' בהקטרה נמי סבר הכי, עכ"ל, לפי הג"ל יוצא לשיטת רש"י שדוקא בזמן שהמזבח קיים בלי פגימה או מותר להקטיר את האימורין על הרצפה. וזה יהיה ההפך בין מזבח הפנימי והחיצון. הקטורת על רצפת ההיכל מותר להקטיר אפי' שאין בכלל מזבח הזהב. והאימורין על רצפת העזרה מותר להקטיר לרב דוקא שישנו מזבח כשר בלי פגימה כנ"ל לפע"ד.

נ"ב על התמיה הג"ל של הזבח תורה למה הכשר מדמינן לדם ולא האימורין עיין תוס' זבחים סס"ג.  
 ב. על חינוך מזבח הקטורת עיין חזון איש תומ"ס פ' ג' ה' א.

## בענין חיטים שירדו בעבים

מנחות סט ע"ב חטין שירדו בעבים מהו וכו' מאי ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ  
 דלא אבל דעבים שפיר רמי או דילמא ממושבותיכם דוקא ואפילו דעבים נמי לא וכו'.

רש"י שירדו בעבים עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מלאה חיטין, תוס' חיטין וכו' פירש הקונטרס וכו' וקשה לר"ת דאי מחוצה לארץ וכי תוחרו לשתי הלחם בשביל שהיו בעבים מ"מ ממושבותיכם בעינן וליכא, ואי מארץ ישראל וכי נאסרין הן על ידי כך, אלא נראה דעל ידי נס ירדו בעבים וכו'.

הקושיא של התוס' על רש"י היא מאד חזקה וגם הפירוש של תוס' קשה להבין איך אפשר לקרא מושבותיכם אם ירדו ע"י נס ועוד תמוה הרמב"ם בתומ"ס פ' ה' ה' ג' מביא את כעית הגמרא והכסף משנה מביא את פירוש רש"י ומתעלם מקושיית התוס' וגם לא מביא את פירוש התוס' אז נשארת קושיית התוס' על רש"י. מפני חומר הקושיא נראה לי כדלהלן הטבע של החיטין שנמצאים במים אז מתגדלים אז יתכן שזאת הוא הבעי' של הגמרא החלק שהתגדלו בעבים בא"י נקראים גם ממושבותיכם, ואפילו שנתגדלו בזמן שהעבים היו בחו"ל יתכן שהמיעוט בטל לרוב שלא יהיה חסרון של ממושבותיכם וזה פירוש דחוק אבל לא מצאתי בינתיים פירוש אחר.

שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים

ירושלים העתיקה תיבב"א

## בענין שומע בעונה

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל".

ראיתי לעורר במש"כ הרב יצחק מאיר שליט"א בגליון סיון-תמוז תשנ"ב במדור הערות, די"ל היכי דשייך שומע בעונה אין צריך כוונת משמע.

ודבר זה נראה זר, ע"י שו"ע או"ח סי' ר' ס"ד, סי' קס"ז סי"ג, סי' ר"ג סי"ג, סי' תר"צ סי"ד ושאר דוכתי טובא.

ואם כי כוונת הכותב הוא ליישב סתימת דברי הרמב"ם, מ"מ קשה להוציא חידוש כזה מהך סתמא.

ביקרא דאורייתא

פ. תאומים

## בגדר "עטיפת הישמעאלים"

א. בקובץ באו"י האחרון (גליון מ) התפרסם מאמר בכירור מנהגו לכסות הראש בטלית (בשעת הברכה) עד הפה, וראיתי להעיר כמה הערות בזה מאשר נמצא תח"י בס"ד. [ויש לחלק הדיון בענין לשני חלקים - א. עצם הגדר והביאור של "עטיפת הישמעאלים" ומהי ההכנה בזה. ב. הראיות שיש לצורת העיסוף בפועל]. ולשם הפשטות והבהירות נגדיר ונקרא בשמות שתי הצורות הנדונות במאמר זה: "אופן א'" היינו אופן העיסוף כמנהג רוב העולם וכמנהג רבוה"ק שמושכים הטלית מלמעלה עד הפה, ו"אופן ב'" היינו כדברי הנימוקי או"ח וערוך השולחן ועוד שערטף פיו מלמטה ע"י הד' כנסות.

ב. והנה במאמר הנ"ל האריך הכותב בראיות לשני האופנים, ובצדדים לרחות ראיות אלו, אמנם עצם ביאור הטעם לעטיפת הישמעאלים לפי אופן א' אכתי אינו מבוזר לפענ"ד, והכותב שם מבאר (באות א' ראיה ה) שכך עשו הולכי מדברות להגן מחום וחול בזמן שרוכבים על הגמלים ואינם צריכים לראות. ולפענ"ד דבר זה תמוה מאד, ראשית לא מצאנו במי מהראשונים שמזכיר דבר זה, וגם החוש מכחישו [ומצאנו בפועל אצל הישמעאלים עטיפה כאופן הב' הנ"ל אבל באופן הא' לא מצאנו, וע"י מש"כ הכותב שם בזה (בראיה ו) ודבריו דחוקים, והטור עצמו מביא ראיה ממנהג הישמעאלים חידוע וכדלקמן, וגם עצם הדבר תמוה ואינו מסתבר שירכב על הגמל בעינים מכוסות ויתן לגמל להנהיג הדרך, וצ"ע]. ואם כן מצד הסכרא אופן זה שנאמר שמתעטפים הישמעאלים כל הפנים והעינים לכא'.

תמוה ביותר. ובעיטוף הטלית גם צ"ב איזה עיטוף הוא זה, (ועכ"פ אפשר להבינו אם מתעטף כן רק בשעת הברכה ואינו מתהלך אנה ואנה). וכן באבילים יש קצת מקום לפרש כאופן זה אם יושבים תחתיהם כדרך אבילים. אבל במצורע שצריך כל ימיו מדאורייתא ללכת מעוטף כאכל דחוק מאד לפרש שהולך מעוטף בעיניו כסומא (ומזה נראה בפשטות דעטיפה היינו כאופן ב' לכאר). וצ"ע.

והנה מקור דין זה הוא ממש"כ במצורע (ויקרא יג-מה) ועל שפם יעטה, וכן באכל גלמד מיוחד (כר-יז) ולא חטטה על שפם מכלל דכו"ע מיחייבי (מ"ק טו). ולכאר לפי פשוטו ענינו הוא כיסוי השפם או הפה ולא כיסוי הפנים, (ולאופן א' צ"ל שהכוונה שיכסה פניו עד השפם, אבל אי"ז פשוטו של מקרא). וצ"ע. [ויעוי' באב"ע בויקרא שם שמפרש הטעם כדי שלא יזיק המצורע ברוח פיו, ולפ"ז מבואר דענינו הוא כיסוי הפה בדוקא, (ויש ליתן עוד טעם שצריך לכסות פיו, דצרעת באה על עוון לש"ה, וכן באכל יש ענין לכסות הפה כמש"כ רש"י כראשית כה-ל שלאכל אין פה ולכן מאכילים אותו עדשים, ומצאתי בעיטור ה' יציצית שער ב ח"ג שכתב כן להדיא), משא"כ לאופן א' שצריך לכסות "עד השפם" לכאר אין שום מקור לכסות הפה כלל, (אא"כ נאמר ש"עד שפם" היינו עד שפה התחתונה, ועכ"פ מהראשונים הנ"ל משמע שצריך הענין בזה הוא כיסוי הפה ולא הפנים). וצ"ע].

היוצא מזה שלכאר פשוטו ענין העטיפה הוא כאופן ב', ואופן א' צ"ב מצד המציאות ומצד מקורו. ובבב"ה יפתח לנו בזה פתח לקמן.

ג. עוד יש לדון על הראיות השונות, ובזה האריך הכותב ובאות א במאמרו הנ"ל הביא ו' ראיות לאופן ב' מבעל הנימוקי אור"ח, ובאמת כשמחבונים בראיות א-ה מחבאר שאין שום ראיה לשום צד וכמש"כ הכותב שם, (חוץ מראיה ד שעליה נדון בפרטות לקמן ואכ"מ לע"ע), וראיה ו' היא לכאר טענה חזקה דבמציאות מצאנו רק כאופן הב' (כנז"ל וכן הוא בטור, יובא לקמן). ובאות ב' מאריך הכותב בראיות הפוכות - לאופן א'. והנה הטענה החזקה ביותר היא מש"כ מרש"י במ"ק (כ"ד). ד"ה גובי דיקנא: גומות שבלחי "למטה" מפיו, ומשמע כאופן א'. אמנם באמת אי"ז מוכרח וי"ל בכ' אופנים ראשית יתכן שכונתו כאופן ב' שצריך רק לכסות פיו במקצת סליחו (כמש"כ הראשונים, יובאו לקמן) וקמ"ל רש"י ששיעור הכיסוי מלמטה הוא עד סוף הגומות שבלחי (ומלמעלה עד ראש חוטמו כדלקמן), עז"ל דמש"כ "למטה" אין הכוונה "מתחת" אלא "מאחורי" פיו וכידוע מלשון הש"ס והראשונים [ולדוגמא יעוי' ברכות (מה) חענית (ל) ועוד] וקמ"ל בזה שאינו מכסה רק הפה אלא גם חלק מהפנים (ובשיטת הגאונים המוכחא לקמן ודלא כרמב"ם). והגם שפשטות דברי רש"י שם לכאר משמע כאופן א' עכ"פ הארכתי לפרשו גם כאופן ב' מכיון שבהמשך דברי רש"י שם משמע להדיא דס"ל כאופן ב', ויתבאר לקמן בעזרת. [והנה הכותב הבין ברש"י שהעד להעמידו כאופן ב' היינו שמכסה מלמטה עד הסנטר ותו לא, (דהיינו "גובי דיקנא" הינו השיעור העליון). ולכן נדחק בדבריו והכריח בו כאופן א', אמנם למש"כ כאן א"ש דבפשטות י"ל דלמד כאופן ב', ומיירי שמכסה חלק גדול מפניו מתחת לעיניו עד הגומות שבלחי למטה, וזהו השיעור התחתון ולא העליון, וכדמבאר כ"ז להדיא בדברי רש"י לקמן].

ומש"כ מתמיתה הבי' (אור"ח ח) מר"י ב"ר אילעאי והחתנים אין שום הכרח לאופן א' דגם באופן ב' א"ש תמיתה הבי' דזהו דוחק שיכסו חלק מפניהם ואי"ז כבוד צבור שהחתן יסתיר פניו מהצבור (וכעין מש"כ רש"י סוף פ' כי תשא בענין המטה דמשרע"ה, ע"ש). ובאמת מקור דברי הב' האלו הוא בעל העיטור הנ"ל באות ב' (ובהגהות שם גורס "דיינים" במקום "חתנים") ומבאר בדבריו דס"ל דעיטוף היינו כיסוי הפה (וכגמ' ב"ב טז: שלאכל אין פה) ולא כיסוי הפנים, וכן הוא גורס בירושלמי (המבואר לקמן, יעוי"ש, ושם גם נדחים בדברי בעל העיטור).

ומש"כ מהמג"א (אור"ח ח-ב) שהביא מהכתבים שצריך להתעטף "עד פיו" כעטיפת הישמעאלים אין ראיה, דבהמשך כ' המג"א ואח"כ יתעטף "עד החזה", (דהיינו אחר שהתעטף כעטיפת הישמעאלים ועמד כך כדי הילוך ד"א, צריך להתעטף בטלית עד החזה וכן הוא מעוטף כל התפילה. יעוי"ש"ה בדברי המג"א), וראוי שאין כונתו שימשוך טליתו מלמעלה עד החזה אלא שיהיה מעוטף ע"י ב' כנפות בחזה, ואכ"מ י"ל דגם ברישא הכוונה "על" פיו, או שכונתו שיתעטף ע"י הד' כנפות מלמטה עד שיכסה פיו, (וכן יש לפרש ג"כ בדברי מחצה"ש שם אות ד ע"ש), ואין הכרח מתוך עצם דברי המג"א לשום צד. והנה בשער הכוונות (ענין הציצית דרוש א וסוף דרוש ב) ובפרי עץ חיים (שער

הציצית פרק ב ופרק ג) מפורש שעטיפת הישמעאלים היינו מה שמשליך הציציות לאחריו מסכים לצאורו [וע"ה מש"כ הבא"ח בעור יוסף חי (הלכות שנה ראשונה פר' בראשית אות יא)]. ומכיון שהוא מקור דברי המג"א הג"ל, ממילא ברור שכוונתו היא כאופן ב' וכמו שפירשנו בדבריו (דמש"כ "עד פיו" היינו השיעור העליון עד היכן הוא מתעטף עם הד' כנפות, ולא "אופן העיטוף"). ודוק.

[יש להעיר להכותב הבין במג"א שעטיפת הישמעאלים היינו ב' האופנים גם יחד, ומש"כ המג"א בתחילה עד פיו היינו אופן א' ומש"כ עד החזה היינו אופן ב'. אמנם מכאור להדיא במג"א דמש"כ "עד החזה" הוא אחרי העיטוף ואחר כדי הילוך ד"א ואינו שייך לעטיפת הישמעאלים כלל, וגם עצם הדבר לחבר ב' האופנים אינו מובן ולכאור אין לו מקור, דמג"פ או שעטיפת הישמעאלים היינו כאופן א' וכדמצינו בדרישה ובמשנ"ב שהבין כן במג"א, או שזהו כאופן ב' כמבואר להדיא בשער הכוונות ועוד, אבל לא מצאנו דעה בראשונים ובפוסקים הקדמונים שמצריכה ב' האופנים גם יחד! והמשנ"ב עצמו תמה על זה, יעוי' בשעה"צ אות יא].

ומה שהביא שמשלשן הקצש"ע (ט-ט) והמשנ"ב (ח-ד) משמע לכאור כאופן א', הנה המשנ"ב אמנם למד כן אבל בקצש"ע י"ל כאופן אחר ויתבאר בהמשך בעז"ה. [ומש"כ המשנ"ב - "ואח"כ יסיר העטיפה עד שהתש"ד יהיה נראה קצת", דבריו צ"ב דהרי את התפילין מניחים אחרי לבישת הטלית, וצ"ל שכוונתו שאחר העיטוף יסיר הטלית מפניו באופן כזה שכאשר ילבש אח"כ את התש"ד, יהיו אז מגולין].

ומש"כ מהרב שו"ע (ח-ה) שמשמע כאופן א' גם אינו מוכרח (ד"ל דכוונתו לכסות הראש "עם הפנים" היינו חוץ ממה שמכסה הראש צריך לכסות בכיסוי נוסף גם את הפנים "עד גומות שכלחי למטה מפיו", וכמש"כ לעיל ברש"י וכו"ל במג"א). ועצם מש"כ לכסות הפנים יתכן שכוונתו בעיקר לכיסוי החוטם (יעוי' יבמות קכ ובכורות מו: ואכ"מ), וגם כיסוי חלק מהפנים הוי "כיסוי פנים" (ודלא כמש"כ הכותב שם) וכמבואר כ"ז להדיא במאירי (מו"ק טו). שעטיפת הראש היינו: שיעטוף ראשו עיטוף המכסה "מקצת הפנים" מכנגד העינים ולמטה כנגד השפה. עכ"ל. ומבואר להדיא כאופן ב'. ומש"כ הרב שו"ע בסידורו ש"א"צ לכסות פיו י"ל דג"כ כוונתו כנ"ל שמתעטף בד' הכנפות מלמטה ואי"צ לכסות הפה. [ולפ"ז יתבאר דעטיפת הישמעאלים היא אופן מסוים של עיטוף שאינו מחייב דוקא כיסוי הפה אלא ענינו הוא רק שעוטף צוארו ככנפות סודרו ונמצא מסובב בסודרו (ואם רוצה יכול גם לכסות פיו). ובמצורע ואבל יש קפידא שיכסה בעיטוף זה את הפה דוקא כמדויק מהפסוק, אבל בטלית ס"ל להרב שו"ע שבעינן דוקא צורת עיטוף זו (שיהיה "מעוטף" וכמו שמבכרים להתעטף וכו') אבל אין ענין לכסות את הפה. ודוק]. וכ"ז הוא כהבנת הקצה"ש ברב שו"ע ובסידורו.

ובאות ג שם הביא עוד ראיות מהל' אבילות (טור יו"ד שפו) שצריך לכסות החוטם ומה רצה להוכיח באופן א', ובאמת משם אין ראיה ואדרבה לאופן א' שמכסה מלמעלה עד שפמו ופיו הרי חוטמו ממילא מכוסה ומה צריך לומר זאת במפורש? משא"כ לאופן ב' א"ש דמכסה פיו וקמ"ל שצריך לכסות גם חלק מחוטמו (כדלקמן). ולאופן א' צ"ע מש"כ שם "ראש חוטמו" ובאמת הכותב נדחק שם בזה עד מאד (וחירוצו אינו מועיל כלום לכאור דמה אכפת לי אם הטלית "נוגע" בראש החוטם או בכלול דרכל ענין לפי אופן א' הרי החוטם עכ"פ כולו "מכוסה". וצ"ע). וגם מש"כ שם שלאופן ב' אי"ז מראה על אבילות לקמ"ד דבכה"ג שמכסה חוטמו וחלק מפיו ה"ז מראה על אבילות ונחשב שפיר "כיסוי פנים" ואין משם שום ראיה לאופן א'. [וקשיית הכותב נבעה מהבנתו שאופן ב' היינו שמכסה רק סנטרו, וכבר נתבאר לעיל שלאופן ב' אינו כן אלא דמכסה חלק גדול מפניו, וכו"ל]. והסיבה שצריך לכסות גם חלק מהפנים (ראש חוטמו) ולא רק את הפה היא מכיון שאם יכסה רק פיו יראה כאילו פיו כואב וכמש"כ הירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה) משא"כ כשמכסה גם קצת מפניו כנ"ל מוכח שעושה משום אבילות. ופשוט.

ונהג בעצם דברי הירושלמי הג"ל יש להרחיב הדיבור, וז"ל: "ולא תעטה על שפם מיכן שהוא צריך לכסות את פיו [וי"ג פניו]. ויכסינה מלרע, אמר רב חסדא דלא יהוון אמרין פומיה הוא חשש". ופ' בפנ"מ שהגמ' למדה שצריך לכסות את פיו היינו שיתעטף בסודרו עד שיכסה את פיו, וע"ז מקשה הגמ' שיכסינה מלרע היינו "יכסה פיו מלמטה", ומתרת שלא יאמרו שפיו כואב ואינו ניכר שהוא משום אבילות (ולכן לא מהני "מלרע"). ונהג הכותב הבין בדבריו שמכיון שההוא שיכסה

"מלמטה" ממילא המסקנא שמכסה "מלמעלה", אמנם אי"ז מוכרח כלל וי"ל להקמ"ל שיכסה יותר "למעלה" מפני (דהיינו גם את ראש חוטמו כנוצר להריא בראשונים שיובאו לקמן) ועי"ז ניכר שאינו עושה משום כאב פה. עי"ל להרה"א שיכסה רק פיו מלמטה (כדמשמע מהפסוק), קמ"ל שמכסה גם בצדדים את לחייו (וגם אופן זה מפורש בראשונים לקמן) וממילא ניכר שעושה משום אבילות ולא מחמת כאב פה. [ואולי תלויים ב' הפירושים שכתבנו כאן בגירסא דהירושלמי אי הדין הוא שיכסה "פניו" או "פיו". ועכ"פ לגירסא פיו קשה מאד לפרש כפירוש הכותב שכונת הירושלמי לאופן א']. עוד פ"י יש בירושלמי בקה"ע שם שקושית הגמ' ויכסינה מלרע היינו "עטיפת השפה ולא יכסה הפה", וקמ"ל שמכסה ג"כ הפה, ומשמע מדבריו להדיא כאופן ב' שעיקר הקפידא הוא כיסוי הפה עם השפה ולא כיסוי הפנים. וכן למד המג"א בפירושו זית רענן על הילקוט שמעוני יחזקאל (ס"ו שסד אות יא) שהקושיא שיכסינה מלרע היינו "מלמטה לפיו", ולקמן (אות ד) נביא דברי תלמיד הרשב"א שלמד שעטיפת הישמעאלים היינו שמכסה מחמת לחוטמו וזהו להדיא כאופן ב', ולמד זאת בדברי הירושלמי. וכמש"כ! וכן מבואר מדברי בעל העיטור (הנוצר לעיל) שמסקנת הירושלמי היא שצריך לכסות פיו (ומבואר בכל דבריו שם שעיקר הנקודה בזה היא כיסוי הפה ולא ה"פנים", וקושייתו מר"י ב"ר אילעאי והדיינים היא דלא מסתבר שיכסו "פיהם", משא"כ לאופן א' טפי היה לו להקשות מדוע יכסו "פניהם". ודו"ק). [ויעוי' עוד בדברי הרב"ז על הרמב"ם (פ"ה מאכל הי"ט) ובדבריו גם אין שום הכרח לומר שלמד בירושלמי כאופן א' ויש לפרש בו כאופן ב' וכונתו להוסיף על דברי הרמב"ם שם (יובא לקמן) שמכח הירושלמי מוכח שלא מספיק לכסות עם הסודר שעל צווארו את פיו אלא צריך לכסות יותר שלא יאמרו פומיה כאיב. ולהדיא ס"ל לררבי"ז שעטיפת הישמעאלים היינו כאופן ב' כמו שנביא לקמן אות ד]. וגם בב"י (י"ד שפ) שם משמע שלמד הירושלמי כאופן זה, דבתחילה הוא מביא דברי הרמב"ן בתורת האדם שעטיפת הישמעאלים היינו מה "שמחזירין קצה המצנפת על פיהם ועל ראש החוטם שלהם", וזהו כאופן ב' (כמו שיחבאר לקמן אות ד), ומיד אח"כ מביא הירושלמי הנ"ל שביסוי הפה לבד אינו מספיק. ומבואר כמש"כ.

אח"ז הביא דברי הטור (ונדון בדבריו לקמן), והדרישה ביו"ד (שפ), וכן הוא בדרישה או"ח ח) ומשמע מהדרישה כאופן א' ע"ש. ומה שהקשה מהטור בשם הרמב"ן שצריך לגלות פניו לכבוד המנחמים אין מזה שום ראייה לאופן א' ולא קושיא לאופן ב', דגם לאופן ב' צריכים לגלות פניהם משום כבוד המנחמים וכמש"כ לעיל (מרש"י סוף כי תשא). ופשוט. וגם דיוקו ש"מגלה ראשו" מאותה עטיפה אינו הכרח לשום אופן והכוונה שם שמגלה "פניו" לפי שני האופנים גם יחד, ועיי'.  
ובסו"ד הביא ראייה לאופן א' ממש"כ האחרונים בשם הרוקח שכיום ימשך האבל את הכובע על מצחו במקום עטיפת הישמעאלים ומשמע לכא' כאופן א' (אמנם אינו מוכרח וכדלקמן).

היוצא מזה שמכל הראיות שהובאו הן מהבבלי והן מהירושלמי אין לכא' שום הכרח לשום אופן, ובראשונים - משמע מרש"י לכא' כאופן א' ואינו מוכרח ובהמשך דבריו מבואר כאופן ב', ובאחרונים - משמע בדברי הרי"ה והמשנ"ב כאופן א', וברב שר"ע והמג"א והקוש"ע יש לפרש בב' אופנים (אמנם בכתבי האר"ז שמשם מקור דברי המג"א מפורש כאופן ב', וכן משמע בדברי המג"א בפירושו דברי הירושלמי הנ"ל), וממש"כ הפוסקים לענין עטיפת הישמעאלים לגבי אכלים כיום משמע כאופן א' (וגי' אינו מוכרח בדלקמן). ומצד הסבא הדעת נוטה לכא' לאופן ב' וכנז"ל בדברינו (באות ב). וצ"ע.

ד. ונראה להביא כמה ראיות לפשוט הספק בזה - הנה לכא' ראייה מוכרחת לאופן ב' היא ממש"כ הגמ' במד"ק (כד). שאב"י אשכחיה לרב יוסף דפריס סודרא ארישיה (בשבת, ופי' ר"ח - כעטיפת הישמעאלים) - "ואזיל ואתי בביתיה", ולכא' מוכח מזה שהיה עטוף כאופן ב' דאי כאופן א' הדבר תמורה דבשלמא כשיושב שייך להיות מעוטף כל פניו משא"כ כאן מיידי להדיא שאזיל ואתי! והגם שרב יוסף היה סגי נהור, עכ"פ מבואר משם שעטיפת הישמעאלים שייך גם כשהולך ולא רק כשיושב על מקומו. [ואין לרחות שמיידי בגמ' כעטיפה לא גמורה, דמוכח שם לעיל שלרב דלא מצריך עטיפת הישמעאלים מותר להתעטף בשבת ורק לשמואל שכל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה אסור להתעטף בשבת דמוכח שהוא לשם אבילות (ע"ש רש"י ד"ה וכל עטיפה), וא"כ מה

שעשה כאן רב יוסף מצד "דברים שבצנעה" (יעו"ש) היינו דוקא עטיפת הישמעאלים וכפיר"ח ודר"ק].

וכן נראה מפרש"י בסוגיא הקודמת שם דס"ל כאופן ב', וז"ל בד"ה לא שנו - פריעת הראש בשבת צריך לגלות "חוטמו ושפמו וזקנו" שהיה מכוסה בימי אבלו. ומשמע מסדר דבריו שמגלה מהחוטם עד הזקן - כלפי מטה, וגם מבואר מדבריו שעצם עטיפת הישמעאלים היינו שמכוסה חוטמו ושפמו וזקנו בלבד (ולא הזכיר עיניו ומצחו), וזהו להדיא כדברינו לעיל בפירוש דבריו שעטיפת הישמעאלים היינו שעוטף עצמו מלמטה, וכאופן ב', ושיעור העיטוף הוא מחוטמו למעלה עד גובי דדיקנא למטה (וזהו השיעור התחתון), וכמשנ"ת. וכ"כ ר"ח שם שעטיפת הישמעאלים "מכסה שפמו וזקנו וחוטמו" במצנפתו או בטליתו. וכן מוכח מהמאירי (מו"ק טו.) הנז"ל שמפורש בדבריו להדיא שעטיפת הישמעאלים היינו במגד העינים ולמטה וכו' ומוכח כאופן ב'.

וכן הישמע מהטור (יור"ד שפו) שכ' בשם רב האי גאון שעטיפת הישמעאלים היא על גובי דדיקנא דהיינו שער שעל הלסתות, ויעטיפה זו למעלה מן החוטם. ומשמע כאופן ב' שמכסה שפמו עד למעלה מהחוטם (וזהו השיעור למעלה). ומדמה זאת לעטיפה שנהגו הישמעאלים בפועל בימי - "שמחזירים" קצת המצנפת על פניהם ועל "ראש החוטם" שלהן. עכ"ל. וכן הביא כ"ז הערוך בשם רב שרירא גאון (וגירסתו - על "פיהם" במקום "פניהם", וכ"ג הבי"ש שם וע"ש דרישה אות א.) ומבואר להדיא כדברי בעל הנימוקי או"ח שמדמה לנהגה הישמעאלים הידוע עד היום. ולקמן נביא מדברי תלמיד הרשב"א שמביא לפירוש ר"ה גאון הנ"ל ומפורש בדבריו כאופן ב' שהעטיפה היא "עד" ראש החוטם. יעו"ש"ה (ומוכח מזה כמו שכתבנו בס') דברי הטור. וכלשון הטור העתיק השו"ע שם ש"יחזיר קצתו" על "פיו וראש החוטם", ומבואר כנ"ל. וכן נראה בלשון הרמב"ם (פ"ה מאכל הי"ט): והסודר שמכסה בו ראשו עוטה "מקצתו" מעט" על פיו שנאמר ועל שפם יעטה וכו'. עכ"ל. ומבואר דהענין בזה (באבל) הוא כיסוי פיו ובפועל הוא ע"י שבקצת מהסודר מכסה הנה מעט ותו לא. ודר"ק.

ובנימוקי (מו"ק כד.) כ' שעטיפת הישמעאלים היא "תחת החוטם" ומבואר כאופן ב'. ובפ"י מסכת משקין לרגמ"ה הביא המגיה (בהערה 259) מדברי הר"ש בן היותם - "כעטיפת ישמעאלים שמכסין כל פניהם חוץ מעינים שיניחום מגולין", ובפ"י הר"ש ב"ה לרף טו. שם ב' "שיוריד חבלי הסודר מעל ראשו ויכסה שתי לחייו ופיו, ויכסה למעלה מעיניו ולא יסאר מגולה מפני כי אם עיניו וחוטמם" (ובזה מבואר ש"כ הקדמונים שמכסה "ראש חוטמו", אבל שאר חוטמו מגולה). [ומדבריו מבואר דמש"כ לעיל "כל פניהם" אינו כל הפנים ממש דהרי עיניו וחוטמו מגולים. ועמש"כ לעיל אות ג בשם המאירי שביסוי הפנים אין הכוונה לכל הפנים. ודר"ק]. ובפ"י לאחר הקדמונים (מתלמידי הרשב"א) על מו"ק שם כ' כדברי ר"ה גאון שמתעטף עד גובי דדיקנא והוא שער שעל הלסתות "ומכסה בעטיפתו עד ראש החוטם דכת"י על שפם, וי"א שלמטה מן החוטם היא ופיו לבד מכוסה, וכן אמרו בירוש' לא תעטה על שפם מכאן שצריך לכסות פיו" עכ"ל (והריטב"א במו"ק שם גרס כירושלמי - שצריך לכסות "פניו". ואכ"מ). ומוכח כאופן ב', [והוא לומר זאת בעצם דברי הירושלמי הנ"ל].

וכן מוכח כאופן ב' מדברי הרבב"ז (ח"ג תשובה אלף) שעטיפת הישמעאלים - שמשליכין ב' הציציות לאחוריהם לצד שמאל ונמצא כל ד' הציציות לצד שמאל (וביאר טעמו ע"פ רס"ג שזהו כדי לתקן היצחק"ר, ע"ש). ולענין אבל בשבת כ' דאם עוטה על שפם אסור דמחזי כאבל אבל אם תתעטף למטה מגרונו ש"ד. (והביא מהמדרש שאדם מקיים מצוות בכל אבריו, ובצוארו "עטיפת" ציצית). ומוכח כאופן ב'.

וכן מפורש בשער הכוונות ובפס"ח שעטיפת הישמעאלים היינו כאופן ב' וכנו"ל. וכן דעת הבי" (באו"ח ה יור"ד שפו) ובעל העיטור והרמב"ן בת"ח כמו שהראינו לעיל אות ג.

בלבוש (יור"ד שפו) משמע כאופן ב' שהעטיפה צריכה להיות "על השפם ועל הראש", לסיכך אמרו ז"ל כו' היינו שיכסה ראשו בטלית כו' ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם. עכ"ל. ומבואר שמתעטף בשני מקומות נפרדים, וכאופן ב'.

וכ"כ בבאה"ט (ח-ג) שבשעת עטיפה "זרוק כל הד' ציציות לצד שמאל כעטיפת ישמעאלים" ולא הזכיר כלל כיסוי הפנים. ומבואר כאופן ב'. וכן מפורש בשע"ת (סוף ס"ק ב' וס"ק ד.), ע"ש. וכ"כ

בחכמת אדם (כלל קסה את טו) שאכל צריך לעטוף הראש והשפה לפיכך ארז"ל כו' שיכסה ראשו כו' ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם (כלשון הטור). וכ"כ בערוה"ש (א"ח ח-ה וי"ד שפו). ובפוסקים הספרדים [מחבר"ר (ס"ח) וכן איש חי (שנה א פר' בראשית) וכף החיים (ס"ח)] מוזכר רק עיטוף בד' הכנפות סביב הצואר ולא מוזכר כלל שימושן הטלית מלמעלה עד פיו [וע"ה מש"כ הבא"ח בעור יוסף חי (הלכות שנה ראשונה פר' בראשית את יא) הנ"ל].

[וממש"כ תורה אלו (מו"ק כא) בסו"ד אין ראייה לאופן א' דגם לאופן ב' יש חשש שחוק אם אין גילין לעשות כן. ופשוט. וע"ע תוס' ערכין (ב:) ד"ה היועד וברדכ"ז (ח"ג תחקמג) ובמרדכי סופ"ג דסוכה (ס' חסג) בשם הירושלמי וכן הוא באשכול ה' ציצית (ס' לד), ומבואר מדבריהם שמה שמסדרים הטלית ב' ציציות מלפניו וב' מלאחריו גם זה הוא חלק מסדר העיטוף, ואי עיטוף הוא כאופן א' לכא"ר אינו מוכן משא"כ לאופן ב' שעוטוף היינו בד' הכנפות א"ש. ואכמ"ל].

הייצא מכ"ז שמסבאר נראה כאופן ב' (כמש"כ באות ב לעיל), וכן משמע מהגמ' (מהמעשה דרב יוסף) ומהמדרש (שמביא הרשב"י), וכן דעת הגאונים והר"ח ורש"י והרמב"ן בח"ה ותלמיד הרשב"א (ולמד כן להדיא בירושלמי) והרמב"ם והש"ע ובעל העיטור והנימוק"י והמאירי והר"ש בן יתום והרד"ב והאריז"ל והלבוש והבאה"ט והשע"ת והחכמ"א והמחבר וערוה"ש והבן איש חי והכה"ח. ובמג"א והרב שו"ע יש ללמוד כשני האופנים (וכבר הכרחנו שהמג"א ס"ל כאופן ב' מכת בדברי האריז"ל הנ"ל). ורק בדרישה ובמשנ"ב מפורש להדיא כאופן א', וצ"ע.

ה. ונראה לומר כזה דבר מחזורי בס"ד, דהנה בחכמת אדם הגמ' (קסה-טו) כ' שבאכל יש שני חיובים - כיסוי הראש (ונלמד מ"אבל וחפוי ראש") וכיסוי הפה (שנלמד מ"לא תעטה על שפם"), ולכן צריך לכסות פיו וראשו בסודרו. וגם בציצית יש מצוה לכסות הראש (עי' שו"ע או"ח ח-ב ובר"מ שם ס"ק ד וט"ז ס"ק ג ואכ"מ). ונהה הקצש"ע (ט-ח) כ' "ויתעטף מיד את ראשו עד למטה מפיו, ואח"כ יעלה הכנפות על צוארו ויתעטף כעטיפת הישמעאלים" וכו', ומתוך דבריו נראה דרק מה שמעלה הכנפות על צוארו הוי "עטיפת הישמעאלים", אבל מה שמתעטף בטלית מלמעלה עד פיו אי"ז מדין עטיפת הישמעאלים אלא זהו דין אחר, וע"פ דברי החכמ"א הגמ' שיש שני חיובים (כיסוי ראש וכיסוי פה) והר"מ הגמ' י"ד דמה שמכסים העינים והפנים הוא חלק מכיסוי הראש [ונראה שמקורו הוא ממה שהבינו האחרונים בדברי האריז"ל שצריך לכסות את פניו על קבלה (חזן ממנחה דשבת שאז צריך המצב להיות מגולה), ויעוי' בשער הכוונות ענין הציצית (דרוש ב) בענין ב' בחינות של אור מקיף שיש בציצית (וע"ע בבעל הטורים במדבר טו-לח, ותגיגה טו. "ובכתיבים" וכו' ורמ"א או"ח קכח-כג, ומלכים א יט-יג) ואכ"מ] ואינו שייך לעטיפת הישמעאלים כלל! ומתוך זה מבואר דבר חדש שמה שנהגו העולם להוריד הטלית עד הפה אי"ז מדין "עטיפת הישמעאלים" אלא מדין "כיסוי הראש", (ואינו חיוב אלא הנהגה מדברי קבלה, ונוהג ענין זה רק בטלית ולא שייך כלל באבל ומצורע, ובדמכות מדברי ר"ש בן יתום ועוד ראשונים), ועטיפת הישמעאלים הוא רק מה שמשליך הד' כנפות לאחריו סביב צוארו. וכמבואר כ"ז מדברי הקצש"ע הגמ' (וכן יש לפרש גם בארצות החיים שם).

ונראה להביא ראיה למש"כ החכמ"א שיש ב' חיובים נפרדים - כיסוי ראש, ועיטוף הצואר והפה (שזהו דוקא עטיפת הישמעאלים), מהגמ' במד"ק (טו). - הגמ' שם לומדת שמצורע חייב בעטיפת הראש מהפסוק ועל שפם יעטה [וזהו אותה עטיפה של אבל - עטיפת הישמעאלים - וכמו שמתרגם שם אונקלוס ועל שפם "כאבילא" יתעטף], ואח"כ מובאת מחלוקת ר"א ור"ע בפירוש הפסוק וראשו יהיה פרוע ולר"ע (אליבא דרב פפא) הכוונה שיש גילה ראשו מבומתא וסודרא, יעוי"ש. ולכא"ר צ"ע דאכתי בעינן שיהיה מעוטף מהפסוק דועל שפם יעטה? [או דנימא שהפסוק ועל וגו' מיידי לאסור מצורע בשאילת שלום כדרש הגמ' בהמשך, אמנם כ"ז תלוי בב' הפירושים שכ' תורה שיהיו - אי תרזויהו משמע או שדרשה שניה היא מרשינה לשונו לכתוב שפם ולא שפה, יעוי"ש, ולפי' שני בתוסי' עיקר הפסוק דועל שפם בא לומר דין התעטפות], אמנם לפי מש"כ א"ש דפריעת ראש לחדר ועטיפה (על הפה) לחדר, והם ב' דינים נפרדים. ודו"ק. ויעוי' בדברי הרמב"ן בתורת הבית (בענין עטיפת הראש) בשם הרי"צ גיאור ומשמע כמש"כ. (ובתחילת דבריו שם גם הוא לומר עטיפת הישמעאלים כדברי הגאונים כאופן ב', וכנ"ל). יעוי"ש. [וע"ע באברבנל בויקרא שם כשם הרלב"ג

שמצורע צריך לכסות פיו ולגלות ראשו]. וע"ע בספר שבט יהודה על יו"ד (סי' שפו) שהאריך בזה ואכ"מ.

ובאבל יסוד עטיפת הישמעאלים הוא כיסוי קצת הפנים כנז"ל [לשיטות הראשונים שמכסה חלק מפניו וזה מורה על אבילות (ודלא כרמב"ם הנ"ל שמכסה רק פיו, ולכאור' תלוי בגירסא דהירושלמי אי מכסה "פיו" או "פניו" ואכ"מ), ולכמה ראשונים מיירי שמכסה כל פניו חוץ מהעיניים], וממילא כיום שלא נהגו בעטיפת הישמעאלים כתבו האחרונים שעכ"פ יכסה קצת מפניו ע"י כובעו עד עיניו ומהני במקצת להחשב כיסוי "מקצת הפנים" ועביר מה דאפשר מכיון שא"א באופן אחר, ואין מזה שום ראיה שעטיפת הישמעאלים היא כאופן א' ושפיר י"ל כאופן ב' וכשיטת כל הגאונים והראשונים, וכמשנ"ת. ובה מתיישבת ממילא קשיטת הכותב שם (סוף אות ג) על בעל ערוה"ש שכ' כדברי האחרונים כאן בזה ואילו בגדר עטיפת הישמעאלים ס"ל כאופן ב'. ודו"ק. [וראה למש"כ כאן, דהנה בעירובין (ק:) איתא י' קללות נתקלה חוה וכו' "עטופה כאבל", והגם שיעקר עטיפת אבל בפניו, ואילו דין הכיסוי באשה הוא דוקא בראשה, עכ"ל היא נקראת עטופה כאבל מכיון שמכוסה יותר משאר כריות, וממילא הבינו האחרונים כאן שאם א"א לעשות כעטיפת הישמעאלים עכ"פ מהני מה שמכסה יותר משאר אנשים לצאת י"ח במקצת].

ובמש"כ מתיישבים בפשטות גם דברי האריז"ל (שהובאו במאמר הנ"ל אות א ראיה ג) שבמנחה דשבת אין לכסות המצח, ועי"ש, ולמש"כ א"ש דודאי מיירי שיעשה עטיפת הישמעאלים כריגה ע"י השלכת הד' כנפות סביב הצואר, ורק את מצחו וכל פניו לא יכסה ע"י החלק העליון של הטלית (מדין כיסוי הראש כנ"ל), ובהו יוצא י"ח עיטוף מעיקר הדין, ומצד הענין שמדברי קבלה הרי אדרבה אז אינו צריך לכסות פניו. ודו"ק.

העולה מכל דברינו שהגדר של עטיפת הישמעאלים הוא מה שמסבך ועוטף פיו וצוארו כד' הכנפות, (ולדעת בעל התניא בסידורו אי"צ לכסות פיו דאינו אבל ומספיק מה שמסבך צוארו), ויש עוד גדר של כיסוי הראש. ומה שנהגו העולם לכסות הפנים מלמעלה עד הפה אינו נובע מדין עטיפת הישמעאלים אלא הוא מדין כיסוי הראש (וזהו דין מיוחד בעטיפת טלית דוקא) ולכאור' אינו מעיקר הדין אלא טעמו הוא מדברי קבלה ויסודו הוא מנהג העולם, ומוזכר בקצש"ע ובאוצרות החיים. (ובדברי הדרישה והמשנ"ב שעטיפת הישמעאלים היינו מה שמכסה פניו ועיניו כאופן א' לכאור' מדברי כל הראשונים המפורשים לעיל, וצ"ע).

בכבוד רב

יואב רוזנבל

## תגובת הכותב

מה שכתב שלא מצאנו בראשונים הסבר זה לעטיפת ישמעאלים, א"ז קשה כיון שאין מזה נפקא מינה והם ידעו דרכם כלי ספק. וידוע שההלכים בשיירות במדבר אינם צריכים כלל להגהיב הגמלים שהולכים כל הזמן בכיוון כללי אחד. ולכן אין קושי לכסות הפנים להגן מחום וחול. ובנא"ח כתב שגם העטיפה מלמטה שעושים הישמעאלים אין עושים כן תמיד אלא לעתים מזומנות כשרוצים לרוץ וכדומה, וא"כ אפשר גם לפרש שכונת הגמ' בעטיפת ישמעאלים היא רק כשצריך ואפשר לכך ולא תמיד.

ומה שדן בפסוקים בויקרא ויחזקאל א"ז ענין לעטי"ש שגם רב שאין מצריך עטי"ש ודאי מצריך עטיה על שפם כמפורש בקרא. ואדרכה יקשה לפ"ז להפירוש השני בעטי"ש שזה מלמטה ועי"ז מכסים השפם א"כ לרב שאין מצריך עטי"ש אין יקיים לדידו עטיה על שפם דאין דרך אחרת לעשות כן, אלא או מלמעלה או מלמטה. ולדין שצריך עטי"ש צ"ל שכן קבלו חז"ל שכונת הפסוק היא לכסות הפנים עד השפם, וע' לקמן. וכ"כ בכ"מ בס"ה מהלכות אבל הלכה יט. וכן משמע בגמ' טו. וז"ל אבל חייב בעטיפת הראש מדאמר ליה דחמנא ליחזקאל ולא תעטה על שפם מכלל דכולי עלמא מיחייבי. ולדרכנו אי"ש שקבלו חז"ל לעשות העטיפה מלמעלה באופן שממילא הראש מכוסה. אבל להדרן השני עטיפת הראש ועטיה על שפם הם שני דברים נפרדים ואין נלמד מהפסוק עטיפת הראש. ואף שיש

לחרץ שקבלו חז"ל שהעטיה על שפם צריכה להיות בחלק התחתון של בגד שמכסה בו ראשו (וגם דברי הכ"מ יכולים להחפרש כך), לדרכנו א"ש טפי. וכן מהגמ' כד. דפריעת הראש חובה בשבת למאן דמצריך עטי"ש דהו"ל פרסהיא אם יתעטף כך שלא כדרך בנ"א, ולהדרך השני רק החלק התחתון של הפנים נכלל בעטי"ש ואותו צריך לגלות אבל כיסוי הראש הפשוט אין בו שינוי מהרגיל, וא"כ אמאי נקרא זה פריעת הראש. אבל לדרכנו שכל הפנים מתכסים בעטי"ש וצריך לגלותם מוכן שגילוי הפנים יכול ליקרא גילוי הראש. אך עיין בריטב"א כאן שמפרש שבאמת צריך לגלות לגמרי הראש ולא רק הפנים וא"כ אין מכאן ראייה. אבל הר"ח מפרש שאין צריך לגלות כל הראש [ע' הערה 228 על פירוש מסכת משקין]. ומה שהביא מהראשונים שמסבירים הטעם לכסות הפה אין מזה ראייה שאין כל הפנים מכוסים והם מסבירים רק הטעם שיש בפה.

ומה שבא לדחוק בדברי רש"י ודאי קשה מאד לומר דער גובי דיקנא קמ"ל השיעור למטה הא זה סוף הפנים וכי קמ"ל שחלק התחתון ממש של סנטרו תחת הגומא א"צ לכסות. וגם למה לא פירש ר"ג השיעור למעלה אלא למטה. ומשי"כ שלמטה זה אחורי בלשון הש"ס אינו ענין לכאן שרוצה לפרשו על צדי הפה ולא על אחוריו. וגם באמת אין גומות בצדי הפה אלא תחתיו. ובשיטה על מו"ק לתלמידו של רבנו יחיאל מפריש בד"ה מרא"ל רחמנא ליחזקאל כתב ומכאן נהגו שאכל לובש הבית ראש שלו ונותנו קצת על סנטרו. ע"כ. הרי שלומד באמת שהעטיה מלמטה ורק הסנטר מתכסה ולא שזה שיעור תחתון. ולא קשה מידי ממה שנדפס בפירוש המיוחס לרש"י שצריך לגלות חוטמו ושפמו וזקנו שהיה מכוסה בימי אבלו שמחמת זה בא הכותב לדחוק, דידוע שהפירוש הנדפס אינו פרש"י האמיתי וכבר נדפס הפירוש הנכון בנפרד ושם ליכא דיבור זה השני אלא הראשון. וגם יש שם בדף טו. דיבור המתחיל שפם וז"ל לשון שפה גרינן בלע"ז כל ראשו ופרצופו עיטוי. ע"כ. ודברי רש"י אלו מובאים בספר מוסף רש"י בויקרא ובנדפס לפנינו אינם. ולפ"ז לכאורה אין לפרש מש"כ רש"י כד. גומות שבלחי למטה מפיו שהכוונה מלמטה שהרי כתב כל ראשו ופרצופו עיטוי, אלא שבחלק העליון של הטלית שמכסה בה ראשו מכסה בה גם הפנים עד למטה מפיו.

ובענין תמימה בעל העיטור אף שא"ז מוכח מ"מ ודאי א"ש טפי התמיה מריב"א והדיינים אם נפרש שכל פניהם מכוסים מאם רק חלק התחתון.

ונכון שאין ראייה ממש"כ המ"א ואח"כ יתעטף עד החזה ודלא כמו שכתבתי, דאפשר לפרש שכונתו כזה שלאחר עטי"ש יהא מעטוף עד החזה מרכ"כ אחר שכתב כדי הילוך ד"א וכדברי הכותב. [וע' בארץ צבי סי' ג אות ד שפירש כדברנו. וע"ש עוד דרך לפרש המ"א לעשות ש"ע עטיפות אחד עד הפה ושוב אחד עד החזה וכן איתא במנהגי בעלזא עמ' ז ונרמז לזה גם באר"צ סי' א בהערה.] אך מש"כ שכיון שמקור דברי המ"א הם מהאריז"ל מוכח כונתו כדרך השני אינו נכון כלל. דאדרבה במקומות שצ"ע הכותב אין מוזכר כלל לעשות עד גובי דיקנא וכמו שהעתי דברי הראשונים. ואף שבוודאי זה חלק מעטי"ש כדאמר ר"ג בגמ' צ"ל או שלא הזכיר זה כי פשוט הוא וסתמו כפירוש, או שהאריז"ל אין מצריך זה כאן וכמש"כ בסידור הרב ובחסד לאלפים ס"ב וע' קצה"ש ש"ז בדה"ש יד בסופו. וכבר דנו בזה בארבעה באיש מצליח ומנחת חיים ויצחק ירגן וקובץ אור תורה שצ"ע שצ"ע חכם רבי יחיאל ביום וכן עוד פוסקים ספרדים לא הזכירו זה המחבר"ד וכה"ח ונראה מדבריהם שאין מצריכים כן, אבל עכ"פ אין זה ענין לפירוש הסוגיא דעטי"ש ולהמ"א שכן מביא הא דער גובי דיקנא. ובאמת צריך לברר מקור דבריו. אבל עכ"פ ודאי שאין ראייה דלא כדרכנו. ועיין מה שכתבנו כדברנו הראשונים בראיתו השלישית של בעל נא"ח שמדברי האריז"ל במנחת ש"ק משמע לכאורה שבשאר פעמים הפנים מכוסים. ומש"כ שאם פירוש עטי"ש כדרכנו א"צ להשליך הכנפות על הכתפים אינו נכון דמה"ח לאפוש במחלוקת שכן פירושים ועוד הראשונים קצרו בפירוש ד"ז ולא כיארו כל פרטיו שנוכל לומר דמדלא הזכירו זה בפירוש מכלל דלס"ל כן. וכן הוא המנהג שרעש"ם גם חלק זה של העטיה ומשליכים על הכתפים. וכ"כ המ"א בפירוש בסק"ד וע"כ שאף לדרכנו גם זה חלק מעטי"ש. ומש"כ משעה"צ יא אינו נכון דכונתו שם לענין אם צריך להשליך כל הד' כנפות על כתף שמאל או רק הימנים ולא לענין הזה כלל.

בדברי ש"ע הרב מלבד מה שא"א לפרש משמ"כ עם הפנים כונתו לדבר נוסף כאלו אמר והפנים, גם יצטרך לדחוק במש"כ עד למטה מפיו כמו שדחק ברש"י וכבר נתבאר שא"א ואין צריך לזה. וגם אמאי

אין הרב מבאר השיעור שלמעלה שהרי בא לפרש סדר העטיפה ולא לסתום. וחוטם מאן דכר שמיא שנאמר שלוח כונתו באמרו פנים. וגם ודאי שאין החלק התחתון בלבד של הפנים אפי' עם החוטם נקרא פנים סתם והא דייבמות וכתובות אינו ענין לזה וכ"ש רק עד למטה מפיו שא"ז נקרא פנים. ועוד נתבאר בדבריו הראשונים שמעצם הלשון שכתב לכסות הראש וכי' משמע שזה חרא מלתא בבת אחת ולא שני דברים נפרדים הראש ועוד הפנים. ודברי המאירי מפורשים כדרכנו שהענינים מכוסים שהרי כתב שיעטוף ראשו עיטוף המכסה מקצת הפנים מכנגד העינים ולמטה כנגד השפה שיחא עומד כאדם נכנע ונשבר ע"כ. וכמו שהשפה מכוסה כן העינים. [ומה שלא הזכיר מצח אולי א"ז בכלל הפנים.] ועם כל זאת שהפנים מכוסים עד השפה בכ"ז קרא לזה מקצת הפנים, והכותב בא לומר שחלק התחתון בלבד של הפנים נקרא פנים סתם. ובמאסף לכל המחנות הביא מהיפה ללב כאן אות ד שדייק מדברי היעב"ץ בסידורו שכתב שאחר העטיפה יסירו מעל פניו וישאר על ראשו וכו' שבעת שמניח הטלית על ראשו צריך שישלשל הטלית אל מול פניו כי יכסה פניו נמי בהטלית וע"ש שהביא סמוכין לזה. וכן במקור חיים ס"ב כו"ל רק תחילת עטיפה תהיה כך להיודור מצוה וכתר הכי חוזר ומגלה ראשו ופניו וכו' וממילא שגם זה כדרכינו.

נכון שאין ראייה מעצם מה שצריך לכסות החוטם דלא כמו שכתבתי דלפירוש רב האי דדיקנא הוא שער שעל הלסתות אפשר שגם ראש החוטם מתכסה עי"ז אבל הרי ש"ע הרב כתב בפירוש עד גומות שבלתי למטה מפיו וא"כ אם העטיפה מלמטה אין החוטם מתכסה על ידה וגם מה הוראת אבילות יש לכסות רק למטה מפיו.

בירושלמי הן אמת שלפירוש בעל קרבן העדה אין הפירוש כדרכנו אך מפירוש הפני משה מוכח כדרכנו שכתב ויכסינה מלרע יכסה פיו מלמטה. הרי שהגדון הוא אם לכסות הפה מלמטה או מלמעלה ונשאר הירושלמי שמלמעלה ולא כדבריו שהגדון הוא אם יכסה פיו או יותר מזה. ואף שלהפ"מ הגי' בירושלמי פיו שהרי כתב יכסה פיו מלמטה ודלא כדבריו שלהגי' פיו אין לפרש כדרכינו. ולכסות החוטם אין שום רמז בירושלמי שיוכל לפרש שהגדון הוא אם צריך לכסות רק הפה או גם החוטם. [אך בספר המאורות בדף טו. נראה שפירש דברי הירושלמי כעין דבריו הוא ע"ש.] גם מש"כ שהגדון הוא אם לכסות רק מלמטה או גם מהצדדים לא יתכן דלא שייך לכסות רק מלמטה שזה יפול וע"כ לכסות כל חלק התחתון של הפנים ולגמור על הכתפים. ולא הביא מענין זה כלום לקמן. ומה שפירש בקה"ע וליכסינה מלרע הדיינו עטיפת השפה ולא יכסה הפה לכאורה צ"ע, שמשמע בירושלמי שהשאלה היא על מה שאמרו שצריך לכסות הפה או הפנים מקשים ע"ז שיכסנה \* מלמטה ולא שמקשים שיכסה רק למטה מהפה דא"כ הול"ל וליכסי מלרע ולא וליכסינה מלרע. ומהיות רענן אדרבה מוכח כדרכנו שכתב ויכסינה מלרע פ"י מלמטה לפיו ולמה צריך לעטף ראשו וכו' הרי שהגדון כאן אם ע"י עיטוי השפה יתכסה גם הראש או לא ונשאר שגם הראש מתכסה בזה כדרכנו. ונכון שבחלמיד הרשב"א בדעה השניה מוכח בדרך השני בעט"ש אבל הדעה הראשונה מתפרשת שפיר כדרכנו לעטוף מלמעלה. וכ"מ מהדוצרן לומר בדעה השניה וי"א שלמטה מן החוטם היא ופיו לבד מכוסה דאמי הוצרך להדיגש שפיו לבד מכוסה ולא סגי במה שאמר שלמטה מן החוטם היא. אע"כ שבא לומר שהעטיפה לפי הדעה השניה היא מלמטה ודלא כהדעה הראשונה שמלמעלה. והביא ראייה להדעה השניה מלשון הירושלמי שכתב פיו לגירסותיו. [ודלא כמש"כ הכותב שלומד הירושלמי כפירוש.] וכבר נתבאר לעיל שאף לגי' זו אפשר לפרש שמהפסוק נלמד פיו אבל למעשה צריך לעשות העטיפה מלעיל בדרך שכל הפנים מתכסים דלא להווי אמרין פומיה הוא חשיש. ולהגירסא פניו בירושלמי בודאי משמע כדרכנו שהרי אין לומר שחלק התחתון בלבד של הפנים נקרא פנים כנ"ל.

ונכון שמפשוט לשון בה"ע משמע בדרך השני אך אינו מוכח. ומהדרי"ב על הרמב"ם ס"ה ה"ט מוכח כדברנו בפירוש הירושלמי שאחר שהביא הירושלמי כתב וז"ל וזהו שכתב [הרמב"ם] והסודר שמכסה בו ראשו עוטה מקצתו מעט על פיו הא למדת שאפי' יעלה הסודר שעל גרונו על שפמו לא יצא ידי עטיפה. ע"כ. הרי שפירש בלשון הרמב"ם שדוקא החלק שמכסה בו ראשו ימסכהו על פיו ולא בחלק התחתון שמכסה בו גרונו. כדרכנו, ומה שפירש הכותב דברי הרמב"ם אין הולם כלל את לשונו. וכן משמע מדלא העיר בה"מ מיד בזה אף שבכ"י לומד כדרכנו כדלקמן. ומהדרי"ב בתשו' ממש"כ דאם עוטה על שפם אסור אבל אם מתעטף למטה מגרונו שפ"ד משמע שהעטיפה מלמטה ומחלק רק

בין אם מעלה הטלית עד הפה או לא. אבל מהמדרש שמביא לק"מ. ועכ"פ בדבריו על הרמב"ם מוכח כדרכנו וצ"ע. ועיין לקמן שיחבאר עוד שהרמב"ם כדרכנו וס"ל כעוד ראשונים שזה הוא פריעת הראש ע"ש. [ובדרך אגב צריך להבין דברי הרמב"ם למה הוכיח הדין שעושה על פיו מקרא רועל שפם יעטה ולא סגי ליה בקרא דיוחקאל דלא תעשה על שפם ע"ש ודוק.]

וכן מוכח גם מהב"י שלמד כך הירושלמי ע"ש וגם גורס בו פניו ולא הזכיר חוטם כלל. וכן מהרמב"ן ומקורו הרי"צ גיאת שגירסתם בירר פניו. וכן ממה שכתב שצריך להתעטף ראש וזקן עד גבי דיקנא משמע דזה חדא מלתא בב"א ולא שני דברים נפרדים ראש ועוד זקן עד גבי דיקנא. [אך בספר המאורות שם ג"כ כתב לשון כע"ז ראש וזקן עד החוטם וככ"ז משמע שכוונתו מלמטה]. וכן ממש"כ ועטיפה זו למעלה מן החוטם וכמו שיחבאר בדברי הטור לקמן. וע' בפירוש יצחק ירנן על הלכות הרי"ג אות שיב שג"כ למד כך הירושלמי ואף שגרס בו פיו וכתב שלכן שינה הרי"ג הלשון מפיו לפניו להורות זה שצריך לכסות הפנים.

וכבר ביארתיו בדברי הראשונים דצ"ע איזה חוסר כבוד הוא לישוב פיו מכוסה יותר ממה שבגרדיו קרוצים ויושב על הארץ. כדלכדנו שכל הפנים מכוסים שמכין שצריך לגלותם לכבוד המנהגים. וכ"ש אם רק למטה מפני מכוסה ובאמת צ"ע להשיטה על מו"ק הג"ל שרק פנטרו מכוסה איך נפרש ד"ז שהוא ברייתא באבל רבתי. וודאי שהלשון מגלה ראשו לא מיושב על חלק התחתון בלבד של הפנים משא"כ על כל הפנים שמתאים לשון זה שקורא לפניו ראשו. ומש"כ שהקש"ע יש לפרש כשני הדרכים אינו נכון דלהדיא כתב הקש"ע כדרכנו אלא שהכותב ר"ל לקמן שא"ז מדין עטי"ש.

ומש"כ באות ד' מהגמ' דרב יוסף זהו בעצם אותה הקושיא איך הלכו הישמעאלים מכוסים פנים שהרי לכשנאמר שזהו זה עטי"ש ע"כ שהלכו כן [ולדברנו רק לפעמים כשצריך ואפשר לזה] וגם אבל בע"כ חייב להתעטף כן. ומה דאיתא בגמ' הלשון אזיל ואתי בביתיה אפשר לפרש שהכוונה בזה שהיה אז בביתו ולא דוקא שהיה מחלץ ברגליו כל הזמן. וגם אפשר לראות קצת אפי' בעטי"ש כ' כמש"כ באר"צ סי' א' וג' [ודלא כמש"כ הרב יחיאל בונים שהאר"צ דלא כדרכנו ויחבאר לקמן] ובתשובות וביאורים בשו"ע מהארמ"ר מליובאוויטש שליט"א שהזכיר רי"ב וכן העירוני כמה אנשים וכ"כ הקצה"ש עצמו בפסקי הסידור עמ' ה אביא דבריו בעז"ה לקמן. ואולי אפ"ל שבשעת הליכה ממש יכול לגלותו עיניו אם קשה לו לילך בל"ז.

ור"ת אה"צ שלמד כהדרך השני בעטי"ש. אבל בטור משמע כדרכנו דלפרשו הול"ל ועטיפה זו על ראש החוטם ואלו הלשון ועטיפה זו למעלה מן החוטם משמע שמפרש דרך העטיפה שהיא מלמעלה ולא מקום העטיפה. [אבל בנמוקי" דלקמן הלשון הוא כעטי"ש שהיא תחת החוטם ושם ע"כ לפרש שזה קאי על מקום העטיפה ולא על דרך העטיפה, ובספר המאורות הג"ל פירש דברי רב האי על מקום העטיפה.] ואפי' אם לשון זה קאי על מקום העטיפה, למעלה מן החוטם משמע שמכסה גם למעלה מן החוטם והיינו העיניים ולא רק ראש החוטם כדברי הכותב. ומקור דברי הטור מהרמב"ן ורי"צ שנתבארו כדרכנו.

ומש"כ מלשון רב האי שמחזירים קצת המצנפת על פניהם ועל ראש החוטם שלהם הנה בודאי א"ל שחלק התחתון בלבד של הפנים נקרא פנים כנ"ל והוא הרי קורא לזה פניהם לפני שהזכיר החוטם ולפי פירושו היינו רק הפה, וגם עם החוטם אין ראוי לקרוא לזה פנים סתם. וגם להג"י פיהם שפיר מפרשים הדברים כדרכנו וכמש"כ בדברינו הראשונים שקאמר סוף המקום שמכסים להינין הפה וראש החוטם שכולט. ומש"כ שג"ה הכ"י היא פיה ע' ככ"מ שם שגירסתו על פניהם על ראש החוטם שלהם. וגם להג"י הזו אין קשה כלל אמאי צריך להזכיר החוטם להדרינו כיון שהוא ממילא מכוסה כשמכסים עד הפה. דה"פ מחזירים המצנפת על פניהם ומפרש עד כמה וקאמר על ראש החוטם שלהם שעד שם מכסים ולא יותר שזה סוף מקום השער שעל הלסתות. משא"כ להג"י ועל ראש החוטם שלהם כרא"ז שא"א לומר כן.

והנמוקי"א אה"צ שבפסטות למד בדרך השני. אף שאפשר לדחוק שכוונתו לעשות העטיפה מלמעלה עד תחת החוטם שזה השפה העליונה, אך א"צ לדחוק דבלא"ה יש ראשונים שלומדים כהדרך השני וכן נראה מדברי ספר המאורות הג"ל ע"ש [וכן איתא בעו יוסף חי הלכות שנה ראשונה בראשית אות

יא. ומטרתנו רק להראות שיש גם דעות שמפרשים עטי"ש כדרכינו. ומש"כ להוכיח מדברי רשב"ה שחלק מהפנים נקרא פנים אינו ראיה דהתם קאמר בפירוש חז"ן, משא"כ היכא דאיתא פנים סתם שאין לפרש שזה קאי על חלק התחתון בלבד של הפנים וכ"ש רק למטה מפיו. [ובענין החוטם יש סתירה לכאורה דין מש"כ בדף טו. לדרך כד.].

מהב"ב באר"ח אין שום משמעות לענינו דלא כמש"כ. ומהלבוש לא מוכח מידי וכונתו רק לתרץ מהיכא לן שצריך לכסות הראש הא בפסוק איתא רק שפם וכמו שנגענו בד"ז לעיל. וע"ז קאמר הלבוש ומדכתיב הכא לא תעטה על שפם ותחת כתיב אבל וחיפוי ראש ש"מ שהעטיפה צריכה שתהיה על השפם ועל הראש. ומקור הדברים ברמב"ן. והלשון שכתב שיכסה ראשו בטלית ויחזור קצתו על פיו ועל ראש החוטם הוא כלשון השו"ע ממש שנחבאר שס"ל כדרכינו. והחכ"א כתב כלשון הלבוש, ואין הכוונה שיש שני חיובים דהגמ' קרא לזה עטיפת הראש מקרא דלא תעטה על שפם הרי דזה ענין אחד. אלא שחז"ל קיבלו שפירוש הפסוק הוא ע"י עטיפת הראש וסמך לזה מהפסוק אבל וחיפוי ראש. ומהא דמסדרים שני ציציות לפניו ושנים לאחריו לק"מ דא"ז ענין לפירוש עטי"ש עד סיו אם זה מלמעלה או מלמטה ופשוט.

ומה שרצה לחדש מהדיוק בקש"ע מלבד שא"צ לזה שהרי מבואר בכמה ראשונים ואחרונים כדרכינו בפירוש עטי"ש, גם לא נזכר בשום מקום כדבריו שע"פ קבלה יש לכסות הפנים מדין כיסוי הראש. ובארצ"ח אין שום משמעות כזו.

ומה שרצה לתרץ הא דמושכים הכובע לפני העינים שזה כדי לכסות מקצת הפנים מה שאפשר בזמנינו, הרי לפ"ד לאף מהראשונים אין העינים מתכסים בעטי"ש אלא החלק התחתון של הפנים וא"כ מדוע לו למשך הכובע לפני העינים ולהפריע ראייתו כיון שא"ז דומיא דעטי"ש כלל וכי העינים הוא לכסות חלק מהפנים הא שפם כתיב בקרא ולדרכו זה חלק התחתון של הפנים ולא העליון.

עד כאן השבנו על דבריו ויש להוסיף עוד כמה מקורות לדרכינו. בפירוש מס' משקין טו. כו"ל בעטיפת הראש יושב כפוף וראשו מעוטף פנים עד השפה עד הפה. ע"כ. הרי שהעטיפה מלמעלה ומתכסים כל הפנים עד השפה העליונה. דאלו מלמטה צ"ל שכונתו עד השפה התחתונה ולא שייך לקרוא לזה פנים כמבואר. וכן הלשון ראשו מעוטף פנים עד השפה עד הפה משמע שזה חדר מילתא והיינו מלמעלה ולא שני דברים נפרדים, הראש לחוד והפנים לחוד.

וכן מוכח בריטב"א כד. בסוף הענין וז"ל ולכ"ע לדברי כל המפרשים ו"ל עיקר עטיפה הוא כיסוי הראש, וכדאמרינן החם ומכסה ראשו [כצ"ל] כאבל, והכתוב אומר אבל וחיפוי ראש, וכו' שלא כמו שנהגו בקצת המקומות שנותני' חתיכת כגד על שפתם וזקנם ואין מכסין ראשם, ועיקר עטי"ש כדמחזי ר"ג עד גבי דיקנא, ופי' רב האי ז"ל דקנא הוא שער שעל הלסתות, ועטיפה זו למעלה מן החוטם, וכן עושין הישמעאלים וקורין אותה אלתאלם בערבי. ע"כ. הרי שהוכיח שצריך לכסות הראש מדמחזי ר"ג עד גובי דיקנא, ולדרכינו זה א"ש שהעטיפה מלמעלה ועל ידה מתכסה הראש וקאמר דלא כאותן שעושים העטיפה מלמטה. אבל לדרך השני מה ענין ר"ג לעטיפת הראש הא זה ענין נפרד מלמטה. ומדבריו נמי שמפרש דברי רב האי כדרכינו שהעטיפה מלמעלה ולא מלמטה וזהו פירוש מה שקאמר ועטיפה זו למעלה מן החוטם שמפרש דרך העטיפה ולא מקומה. ולכן מוכח שצריך לכסות הראש.

וכן ברד"ק ומצודת דוד ביהזקאל שם מבואר כדרכינו. וז"ל הר"ק ואבל חייב בפריעת הראש וכו' ויעטוף בסודרו בעטיפת השפה עם הראש שהוא סימן לאבילות. ובמצ"ד ז"ל ולא תעטה לא כדרך האבל שמעטף ראשו עד שער השפתים. מבואר שמפרשים עטי"ש מלמעלה שע"י עיטוף השפה גם הראש מתכסה ולא מלמטה.

וע' בהערה 211 על פ"י לאחר הקדמונים על הרי"ף מס' מו"ק, שכמה מהראשונים פירשו הא דאיתא בגמ' טו. לרע"ק מה היייה האמורה בכגד דבר שחז"ן מגופו אף היייה האמורה בראש דבר שחז"ן מגופו מאי לאו אתפילין אר"פ לא אכומתא וסודרא, שפירושו שצריך לפרוץ הכיסוי שעל ראשו ולכסות ראשו עד השפה. הלא המה פ"י מס' משקין וז"ל סודרא חייב להניח על הראש עד השפה והוא עיטוף. והראב"ד לתו"כ תזריע פרשת נגעים פי"ב ה"ו וז"ל אף הויה [כצ"ל] האמורה בראש דברים חז"ן מגופו פירוש שלא תצנף ראשו כמצנפת ויתפאר בכוכב כשאר בנ"א אלא יהיה ראשו ושפמו מכוסה

כאכל ע"כ. ובארנאל בשם הרלב"ג. ובמדרש הגדול תזריע עמ' 305 וד"ל רע"א נאמרה הוייה בראש וכו' אף הוייה האמורה בראש דברים שהן חוץ מגופו שתהא פריעה מן הכובע מיכן אמרו מצורע כל ימי חלוטו יהא ראשו מכוסה ועוטה על שפם. וע"ש שהוכיח שכן גם דעת הרמב"ם מדלא הזכיר הרמב"ם הדין דפריעת הראש וע"כ שעטיה על שפם ה"ה פריעת הראש. וכן מצאתי בריצ"ג ה' אבל וד"ל וצריך לפרוע את ראשו מאי פריעת הראש גידול [כצ"ל] שער וגלוי הראש ממגבעתו וסודרו וכיוצא בהם ומחטטף בעטיפת ישמעאלים דתניא וראשו יהיה פרוע וכו'. וע' ברמב"ן בתוה"א שחלק עליו בזה. וצריך לפרש דעת ראשונים אלו שלמדו כן גם באכל מדכתיב ולא תעטה על שפם מכלל דכ"ע חייבים לעטות על שפם ועטיה על שפם היינו כמבואר במצורע שזה מקושר עם פריעת הראש. וע' בהערה שם. הרי מכל אלו שהעטיה על שפם היא מלמעלה באופן שעי"ז מתכסה ראשו וזה חלק מפריעת הראש. ובפ"י מס' משקין מפורש שהכותמת עצמה צריך למשכה עד השפה. וזה עוד ראיה שהרמב"ם כדרכינו. [וכ"ז שייך למה שפלפל שם הכותב בגמ' זו].

ובארצ' סי' א' וג' מבואר שהמנהג הפשוט היה כדרכינו ודלא כמ"ש רי"ב וכתב ששפיר אפשר לראות כן ויליך בשווקים ורחובות ולעסוק במלאכתו כנ"ל. ודן שם גם בענין הנוהגים להתעטף עד החזה ע"ש שהיה לו בזה שקו"ט עם האדמו"ר מגור דצוקללה"ה. וכן במנהגי ספינקא איתא שהעטיף עד החזה. וכן במנהגי בעלזא לעשות שניהם כנ"ל. ובעוד אחרונים שמנהג פשוט לכסות הפנים בעת העטיפה. וגם בעל קצה"ש בפסקי הסידור שם לאחר שהאריך גם בענין הנוהגים להתעטף עד החזה כתב אולם שמעתי שכמה גדולים בחו"ל עושין כן וצ"ג. וכן בשער הציונים לבעל מצורת דוד על קש"ע איתא שמכסים הפנים בעטיפה. [אבל רק עד השפה העליונה למעלה מהפה]. וכן איתא בספר שלחן מלכים על קש"ע בהלכה למשה ס"ק ק"ל. ובהשו"ב באר משה חלק ג' סי' ה' וע"ש. ובקניו תורה בהלכה חלק א' ס"א.

נחבאר מכל הנ"ל שיש שני דרכים בפירוש עטי"ש בראשונים ואחרונים, ויש גם הנוהגים להתעטף עד החזה ויש שאין מתעטפים עד גובי דיקנא אפי' מלמטה עפ"י דרכם בדברי האריז"ל, ואלו ואלו דברי אלקים חיים.

דרך אגב מה שכתבתי בדברי הראשונים בענין אמירת הפסוקים שלפי בעל מחשבות בעצה גם אם יעשה עטיפה מלמטה עד הפה הוי אמירת הפסוקים הפסק, לכאורה אינו נכון ד"ל דבעטיפה כזו אין שינוי כ"כ מדרך לבישה שלנו ובודאי מקיים אז מצות ציצית ולכן אין אמירת הפסוקים הפסק משא"כ כשהפנים מכוסים ודו"ק.

ובדעת בעל קה"ש בזה ע' בפסקי הסידור שם שכתב ומיהו אם מוריד הטלית מול ראשו רק עד פיו עדיין הוא בכלל לבישה שאפשר להביט בעינים מחמת לשפת הטלית ומקיים מצות ציצית ורק המושכים הטלית יותר מכן עד למטה מן הפנים שא"א להביט בזה ס"ל דלא הוי לבישה ואין מקיים המצוה והפסוקים הם הפסק. וזה דלא כמ"ש"כ בקה"ש שגם המכסים עד הפה הם בכלל זה, וכדברי המחשבות בעצה.

ובעיקר דברינו שם שלא איכפת לן לענין ציצית אם מתעטף יותר מהצורך דבכלל מאתים מנה ואין שום גריעותא במה שמעוטף יותר בין שעכשיו רוצה ללבוש כך, כן מבואר בארצ' שם סי' ג ע"ש.

ויה"ר שנוכח לכוון אל האמת ולאסוקי שמעטא אליבא דהלכתא בסייעתא דשמיא.

נתן פערלמן

## בענין גדר חיוב קריאת הלל דחנוכה

בגליון מ' עמוד קכ"א העיר הרב הכותב על הגדפס בגליון ל"ח שיעורו של הגאון רבי משה דוד שטיינזארציל וצ"ל בענין גדר חיוב קריאת הלל דחנוכה, אשר הוכיח בדבריו דחיובו מדין חג, וחמה הכותב דבגמ' ערכין דף י' מפורש דלא תיקנו הלל רק ביום שנתקדש בעשיית מלאכה, והלל דחנוכה אמרו שם דהוא משום ניסא.

ואמנם אין ספק כי לא נעלם מעיני הגאון הנ"ל סוגית הגמ' הנ"ל, והרי בשיעורו שם התייחס לסוגיא זו כאשר ביאר שם דאף דחנוכה לא נתקדש בעשיית מלאכה מ"מ אמרו בגמ' קבעום ועשאוים כימים טובים בהלל והוראה, דמשמע דלענין אמירת הלל קבעום כימים טובים, ומשמע דהלל דיליה הוא מדין חג, ועד"ז צ"ל דמה שאמרו שם בערכין משום ניסא הכוונה דמחמת הנס קבעוהו ליום טוב לענין הלל, [וכן מה דפריך שם לענין פורים וכו' הכוונה ג"כ למה לא קבעום יר"ט לענין הלל]. והיינו דימים אלו שנעשה בהם הנס נקבע משום הנס ליום טוב לענין הלל, וכמפורש גם בלשון תוס' תענית דף כ"ח ע"ב ד"ה ויר"ט (שהביא הכותב הנ"ל) שכתבו: דחנוכה דין הוא לגמור הלל דכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב כו' ע"ש, הרי להדיא דדין הלל הוא משום דכל יום היה יום טוב מחמת הנס שהיה מתגדל. [וע"ע פיהמ"ש להרמב"ם תענית שם שפי' הא דהלל דוחה את המעמד דהכוונה שאין אומרים מעמד ביום שאומרים הלל והיינו בחנוכה, יעו"ש, ומשמע דדין הלל שבחנוכה הוא מחמת קדושת היום ולא דין שירה על הנס, שהרי חזינן שכל היום אין אומרים מעמד מחמת שאומרים ביום זה הלל].

ומה שהביא מדברי רש"י בפסחים גבי נביאים תיקנו לומר הלל על כל צרה שלא חבאו כו' ופרש"י כגון חנוכה, הא ידוע משכ"ח המ"מ פ"ג דחנוכה ה"ו דמוכח מדברי הרמב"ם דלא פירש כן, אלא כל אמירת הלל כימים קבועים ובכללם דין הלל שבחנוכה הוא מדבריהם ואינו ענין לתקנת נביאים שתיקנו הלל על גאולה, ומשמע שם מדברי המ"מ בדעת הרמב"ם דדין הלל שבחנוכה אינו מדין שירה אלא מדין חג, יעו"ש, וכבר ביאר כן הגר"ז בספרו ובכתביו, כמובא ומבואר בקובץ באו"י גליון ל' עמוד קכ"ז, יעו"ש, והדברים מוכרחים בדעת הר"מ וכפי שפירשו המ"מ.

ועפ"ז יש שפיר מקום למה שכתב הגאון הנ"ל לצדד דאפשר דדין הלל על גאולה הוא דוקא בשעת הגאולה ולא לקבעו לדורות, ומה שחמה הכותב מסוגיא דערבין הרי לפי הנ"ל אין כוונת הגמ' שם מדין שירה על הנס, אלא דקביעת החג הוא משום הנס, והכל מתקנת חכמים ואינו ענין לתקנת הנביאים וכדמוכח מדברי הרמב"ם הנ"ל.

### יוחנן הכהן שברדון

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

## בענין קידוש בתפילה

בגליון ל"ג האריך הרב משה מרדכי קארפ, [ובגליון מא האריך בזה הרב יחיאל גולדהבר] ליישב מה שהקשה המשנ"ב [סי' רע"א ס"ק ב'] על דברי המג"א הסובר דיוצאין יד"ח קידוש מן התורה בתפילה, דלפי מה דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, איך יוצא יד"ח קידוש בתפילה הרי לא נתכוון בתפילה לצאת יד"ח קידוש יעו"ש, ורצו הג"ל ליישב ע"פ דברי הח"א שהובא במשנ"ב סי' ס"ק י' וז"ל: ודע עוד דכתב הח"א בכלל ס"ח דמה דמצרכין ליה לחזור ולעשות המצוה [כשלא נתכוון לשם מצוה] היינו במקום שיש לתלות ששעיה הראשונה לא היתה לשם מצוה כגון בתקיעה שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדו' אבל אם קורא ק"ש בדרך שאנו קוראים בסדר התפילה וכן שאכל מצה או חקע ונטל לולב אע"פ שלא כיון לצאת יצא שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוון עכ"ל א"כ ה"ז בנדוד"ד לענין קידוש אע"פ שלא נתכוון בתפילה לצאת יד"ח לא מעכב, כמו בק"ש בסדר התפילה שאין הכוונה מעכב.

וכן שמעתי מאבא מארי שליט"א ליישב קושיית המשנ"ב הנ"ל ע"פ דברי הפמ"ג בסי' ס' שנסתפק דאפשר דהא דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה היינו רק מדרבנן אבל מדאורייתא יצא אף בלא כוונה [אך יעו"ש סי' ס' בביה"ל ד"ה וי"א שפקפק מאוד על דברי הפמ"ג] לכן ה"נ יצא יד"ח קידוש מדאורייתא אף בלא כוונה.

אמנם העיר א"מ שליט"א דבנדוד"ד ודאי לכו"ע אינו יוצא יד"ח קידוש בתפילה ללא כוונה משום דהכא יש לו "כוונה הפכית" וכמכוון להדיא שלא לצאת יד"ח קידוש בתפילה כיון שרצונו לצאת

ואח"כ מצאתי בהלכות אפיית מצות מפורש דלא כמו שכתב, וז"ל המגן אברהם [סי' תס"ו ס"ק ג'] באמצע דבריו, ואפילו את"ל שקודם שנותן לבהמתו אימר כל השיורי שישארו יהיו בטלים, מ"מ צריך לבערם שלא תחזור בהמתו ותאכלם, כמ"ש ס"י תמ"ח וכו', ע"כ, וכתב עליו המחצית השקל ס"ק ג' באמצע דבריו וז"ל, אלא כוונת מ"א לדינא, אפילו יעשה כן ויבטל עכשיו קודם שנותן לבהמתו, אפ"ה לא מהני, כמ"ש ס"ס תמ"ח דאפי' לבהמת הפקר אסור להאכיל חמץ, ואע"ג שכתב מ"א סי' תמ"ה ס"ק ב' דמותר להשליך חמץ לבה"כ, אע"ג דאיכא למיחש שיאכלו חזיר ל"ל בה, כיון שאינו נותן לפני החזיר, הכי הוי כאילו נותן לפני בהמה וכו', ע"כ, הרי כתב מפורש דכל ההתר הוא לביה"כ, אבל לינתו לפני בהמה אפילו שלא לתוך פיה אסור, וכתב זאת על דברי המגן אברהם סימן תנ"ה, ושם מדובר דנותנו על מנת לבערו, ואפילו הכא אסור ליתנו לפני בהמת הפקר אע"פ שאינו נותן לתוך פי הבהמה.

**נחום אברהם גולומב**

ישיבת קרלין סטולין ירושת"ו

ואמנם אין ספק כי לא נעלם מעיני הגאון הנ"ל סוגית הגמ' הנ"ל, והרי כשיעורו שם החיחס לסוגיא זו כאשר ביאר שם דאף דחנוכה לא נתקדש בעשיית מלאכה מ"מ אמרו בגמ' קבעום ועשאוים כימים טובים בהלל והורדא, דמשמע דלענין אמירת הלל קבעום כימים טובים, ומשמע דהלל דיליה הוא מדין חג, ועד"ז צ"ל דמה שאמרו שם בערכין משום ניסא הכוונה דמחמת הגס קבעוהו ליום טוב לענין הלל, [וכן מה דפריך שם לענין פורים וכו' הכוונה ג"כ למה לא קבעום יו"ט לענין הלל], והיינו דימים אלו שנעשה בהם הגס נקבע משום הגס ליום טוב לענין הלל, וכמפורש גם בלשון חוס' תענית דף כ"ח ע"ב ד"ה וי"ט (שהביא הכותב הנ"ל) שכתבו: דחנוכה דין הוא לגמור הלל דכל הח' ימים היה הגס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב כו' ע"ש, הרי להדיא דדין הלל הוא משום דכל יום היה יום טוב מחמת הגס שהיה מתגדל. [וע"ע פיהמ"ש להרמב"ם תענית שם שפי' הא דהלל דוחה את המעמד דהכוונה שאין אומרים מעמד ביום שאומרים הלל והיינו בחנוכה, יעו"ש, ומשמע דדין הלל שבחנוכה הוא מחמת קדושת היום ולא דין שירה על הגס, שהרי חזינן שכל היום אין אומרים מעמד מחמת שאומרים ביום זה הלל].

ומה שהביא מדברי רש"י בפסחים גבי נביאים תיקנו לומר הלל על כל צרה שלא תבוא כו' ופרש"י כגון חנוכה, הא ידוע מש"כ המ"מ פ"ג דחנוכה ה"ו דמוכח מדברי הרמב"ם דלא פירש כן, אלא כל אמירת הלל בימים קבועים ובכללם דין הלל שבחנוכה הוא מדבריהם ואינו ענין לתקנת נביאים שתקנו הלל על גאולה, ומשמע שם מדברי המ"מ בדעת הרמב"ם דדין הלל שבחנוכה אינו מדין שירה אלא מדין חג, יעו"ש, וכבר ביאר כן הגר"ז בספרו ובכתביו, כמובא ומבואר בקובץ באו"י גליון ל' עמוד קכ"ז, יעו"ש, והדברים מוכרחים בדעת הר"מ וכפי שפירשו המ"מ.

ועפ"י יש שפיר מקום למה שכתב הגאון הנ"ל לצד דאפשר דדין הלל על גאולה הוא דוקא בשעת הגאולה ולא לקבעו לדורות, ומה שתמה הכותב מסוגיא דערכין הרי לפי הנ"ל אין כוונת הגמ' שם מדין שירה על הגס, אלא דקביעת החג הוא משום הגס, והכל מתקנת חכמים ואינו ענין לתקנת הנביאים וכדמוכח מדברי הרמב"ם הנ"ל.

### יוחנן חכהן שברדון

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"י

## בענין קידוש בתפילה

בגליון ל"ג תאריך הרב משה מרדכי קארפ, [ובגליון מא תאריך בזה תרכ יחיאל גולדברג] ליישב מה שהקשה המשגיב [ס' רע"א ס"ק ב'] על דברי המג"א הסובר דיוצאין יד"ח קידוש מן התורה בתפילה, דלפי מה דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, איך יוצא יד"ח קידוש בתפילה הרי לא נתכוון בתפילה לצאת ידי"ח קידוש יעו"ש, ורצו הנ"ל ליישב ע"פ דברי הח"א שהובא במשנ"ב סי' ס' ס"ק י' וז"ל: [דע עוד דכתב הח"א בכלל ס"ח דמה דמצרכינן ליה לתזור ולעשות מצוה] [כשלא נתכוון לשם מצוה] היינו במקום שיש לחלוח שעשיה הראשונה לא היתה לשם מצוה כגון בחקיעה שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדו' אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קוראים בסדר התפילה וכן שאכל מצה או חקע ונטל לולב אע"פ שלא כיון לצאת יצא שהיה משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוון עכ"ל א"כ ה"נ בנדו"ד לענין קידוש אע"פ שלא נתכוון בתפילה לצאת ידי"ח לא מעכב, כמו בק"ש בסדר התפילה שאין הכוונה מעכב.

וכן שמעתי מאבא מארי שליט"א ליישב קושיית המשגיב הנ"ל ע"פ דברי הפמ"ג בסי' ס' שנסתפק דאפשר דהא דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה היינו רק מדרבנן אבל מדאורייתא יצא אף בלא כוונה [אך יעו"ש סי' ס' בביה"ל ד"ה וי"א שפסק מאד על דברי הפמ"ג] לכן ה"נ יצא ידי"ח קידוש מדאורייתא אף בלא כוונה.

אמנם העיר א"מ שליט"א דבנדו"ד וודאי לכו"ע אינו יוצא ידי"ח קידוש בתפילה ללא כוונה משום דהכא יש לו "כוונה הפכית" וכמכוון להדיא שלא לצאת ידי"ח קידוש בתפילה כיון שרצונו לצאת

יד"ח קידוש כח"ח שיהיה על הכוס ובמקום סעודה וזהו כוונת המשנ"ב סי' רע"א ס"ק ב' בקשייתו על המג"א וז"ל: ומסתמא אין מדרך העולם לכוון לצאת את המ"ע דזכור בתפילה כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהם אח"כ בברכה כדין וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה עכ"ל וכוונתו דהבא הוי "כונה הפכיית" וכמכין להדיא שלא לצאת יד"ח קידוש בתפלה כיון שרצונו לצאת יד"ח קידוש על הכוס ובמקום סעודה.

[וראה עוד שש"כ פרק מ"ז הערה ט"ז מה שרצה להגיה בלשון החת"ס מחמת דברי הח"א הנ"ל, ולפי האמור אין צורך להגיה כיון דבנדודי הוי כוונה הפכיית.]

והנה הרמ"מ קארפ הרחיק לכת, דאית לן למימר, דבסתמא הוי כמי שמכוון לצאת יד"ח קידוש בתפילה. משום דעיקר דין קידוש הוי בתפילה, משום דבעינן דיהיה הקידוש מיד ב"כניסת השבת". לכן אמרינן דעיקר הקידוש הוי בתפילה דהיינו בכניסת השבת, אלא דהוי תקנה נוספת לקדשו גם על היין. ועיי"ש בדבריו שהאריך בהא מילתא דבעינן לקדש השבת בכניסתו.

אמנם נראה מכמה אנפי מדברי הפוסקים שלא חשו לומר דבעינן לצאת יד"ח קידוש בתפילה, כדי שנוכל לקדש השבת "בכניסתו" וכמו שאבאר: א. מה יענה לרע"ה הראשונים הר"ן והרשב"א הרא"ש והראב"ן [יעויין בביה"ל סי' רע"א ושג"א סי' ס'] דסברי דאין יוצאין יד"ח קידוש בתפילה, דתיקשי לדירתו דהלא כשמקדש אחר תפילתו הלא לא יצא יד"ח "קידוש בכניסתו" שהרי כבר קיבל עליו שבת בתפילתו ואילו קידוש לא עשה רק עתה בסעודתו, אלא מוכח דאין התפילה מעכבת לענין קידוש בכניסתו, וכשמקדש בסעודתו [אחר התפילה] שפיר מיקרי "קידוש בכניסתו". ב. דברי הפמ"ג [סי' רע"א] ובפתיחה כוללת חלק ג' אות ח' והובא במנח"ח מצוה לד' דהשתא דתקנו חכמים לקדש על היין, אם מקדש בתפילה אף מדאורייתא לא יצא, וכן דברי החת"ס בשו"ע דיכונן שלא לצאת יד"ח קידוש בתפילה, כדי שיוכל לצאת יד"ח קידוש על הכוס ובמקום סעודה. וכמו כן כתב החת"ס כחשו"א יו"ח סי' כא דזהו כלב ב"ד מתנה שלא לצאת יד"ח קידוש בתפילה, ולכאורה אי איכא סברא דעיקר הקידוש תהוי בתפילה כי היבא דלקיים "קידוש בכניסתו", איך אמרו חכמים דלא לצאת יד"ח קידוש בתפילה, הרי מפסיד ענין "קידוש בכניסתו" אלא מוכח דאף כשאין יוצא יד"ח קידוש בתפילה נמי יוצא יד"ח קידוש בכניסתו. ג. מש"כ השו"ע סי' רסו סעיף ב' דמקדימין להתפלל ערבית בער"ש וכתבו האחרונים הטעם, משום דנהגו לקבל שבת באמירת הש"ן ברכו, ולכן מקדימין תפילת ערבית כי היכי דלקבלו שבת במקום עיי"ש במשנ"ב. ולכאורה למה לא כתבו הטעם [אף לדידן דלא מקבלים שבת באמירת ברכו, אלא במזמור שיר וכו'] דמקדימים התפילה, משום דיוצאים יד"ח קידוש בתפילה ולכן יש להקדימה כדי לצאת יד"ח קידוש מיד בכניסתה. ד. משמע מהפוסקים שהנשים לא נהגו להתפלל ערבית כליל שבת, ולכן יצא הרגמ"ר להסתפק אם יכולות לצאת קידוש מבעליהן מחמת דאין דרכן מוציא דאורייתא [עיי' בכל המצויין בשש"כ פרק נא הערה מג מד] ולמה לא הצריכון להתפלל, משום דעיקר הקידוש הוי בתפילה כדי לקיים מצות "קידוש בכניסתה", אלא משמע מכל הני שלא חשו לומר שכשמקדש בתפילה טפי עדיף משום שמקיים מצות קידוש בכניסתה.

ובאמת צריך תלמוד, למה לא חשו לזה שאינו מקדש השבת מיד בכניסתו, אלא מאחריה עד אחר תפילתו, והגע עצמך, שאסרו חכמים אפי' טעימה בעלמא לפני קידוש, משום דבעינן שיהא הקידוש מיד בכניסתו, [ולכן לא אסרו "טעימה" לפני תפילת ערבית וכדו', שהרי התם לא אסרו אלא "סעודה" משום דבכל המצוות, אין המצוה חלה מיד בכניסתה לכן לא אסרו אלא סעודה כדי שלא ימשך, אבל טעימה לא גזרו, ומשא"כ בקידוש כיון דהמצוה מיד בכניסתה, אסרו אפי' טעימה, וכמבואר במשנ"ב סי' רע"א ס"ק יא] ולמה לא חשו לזה שמאחר הקידוש עד אחר התפילה, ואולי י"ל דכל שעסוק בענין שבת, בקבלתה ובתפילתה לא הוי עיכוב לענין קידוש בכניסתו כיון דעסוק בענין קבלת שבת לכן לא חשו תפילת שבת תהוי עיכוב לענין קידוש בכניסתה, ועדיין צריך תלמוד.

בסוף אמרו כותב הרמ"מ קארפ מעשה דב מהגר"ח שהיה לו מגין תפילת ערבית בביתו בליל שבת, ומשום שהיה מאריך מאוד בק"ש, היה מתפלל שמו"ע עם הצבור, ואח"כ קורא ק"ש בברכותיה, ואמנם בסוף ימיו, נמלך מזה, ואף לא התפלל עם הצבור, וטעמו היה משום דבתפילה יוצאין יד"ח קידוש, וא"כ אי מתפלל קודם ק"ש נמצא שקיים מצות קידוש שהיא אינה חדירה קודם למצות ק"ש

התדירה, הרי דהגר"ח משום זה אף ביטל תפילה בציבור, ולא ס"ל לכוין שלא לצאת יד"ח קידוש בתפילה, רק על הכוס, והיינו כמו שכתב דכך הוא מעיקר התקנה לקיים מצות קידוש בתפילה עכ"ד. והנה הרמ"מ קארפ, האריך ביסוד דבריו דהא דעיקר הקידוש הוי בתפילה, היינו משום דבעינן שיהא "קידוש בכניסתה", ולפי דבריו למה חש הגר"ח, דמצות ק"ש צריכה להיות קודם מצות קידוש, משום דק"ש הוי תדירה, הרי מצות ק"ש אין חובתה מיד בכניסת תפילה. ואילו מצות קידוש חובתה מיד בכניסת השבת א"כ לא שייך הכא לומר דמצות ק"ש קודמת כיון דהיא תדירה, כיון שאין חובתה מיד בכניסת השבת ומשא"כ קידוש חובתה מיד בכניסתה [דלא שייך הכלל דתדיר קודם, רק כשיש לפניו ב' מצוות שוות בזמנם, ואין יודע מה להקדים, אמרין דתדירה קודם, אבל בנדו"ד שמצות קידוש חובתה בכניסתה, ומשא"כ ק"ש הוי"ל לאקדומי לקידוש קודם ק"ש] אלא מוכח, דסבר הגר"ח דאין להקדים קידוש דתפילה - לפני ק"ש מפני ענין דקידוש בכניסתה, אלא אדרבה ק"ש קודמת מפני שהיא תדירה, הרי דלא חש לומר דתפילה הוי עיכובא לענין קידוש בכניסתה.

ומה שלא רצה הגר"ח לכוון שלא לצאת קידוש בתפילה, רק על הכוס, נראה שחש לדעת הבה"ג [הובא שם במאמרו אות ו'] דאיכא חובא מדאורייתא לקדש שני פעמים כליל שבת, אחת בתפילה, ואחת על הכוס, לכן לא רצה לכוון שלא לצאת חובת קידוש בתפילה, כיון דרצה לצאת שיטה זו, דיש לקדש גם בתפילה.

המורם מכל האמור, דדרך העולם, לכוון שלא לצאת יד"ח קידוש בתפילה, וכן כתב להריא החת"ס בשו"ע שיש לכוון שלא לצאת קידוש בתפילה, [אולם הגר"ח לא נהג כן, וכוון לצאת קידוש בתפילה, אמנם נראה שכוונתו הייתה לצאת שיטת הבה"ג שיש לקדש שני פעמים כלילה מדאורייתא, אחת בתפילה, ואחת על הכוס] ועיקר הקידוש הוא על הכוס שהיא בברכה ועל הכוס ובמקום סעודה.

ביקרא דאורייתא

שלמה זלמן שמעיה

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

## האכלת חמץ לכלבים דהפקר בפסח

בקובץ ל"ו השיב הרה"ג ר' יעקב שמש על מה שהעתי עליו, כדי לתרץ הא דכתב רש"י בפסחים [דף ה' ע"ב] דמותר להאכיל חמץ בפסח לכלבים, דהקשו עליו האחרונים מהא דאיתא בירושלמי דאסור להאכיל חמץ אפלו לבהמת הפקר משום שנהנה מזה שנותן לבהמה, וכן פסקינן להלכה, ותרץ שיש לחלק אם נותן בפי הבהמה לנותן בפני הבהמה, דבפי הבהמה אסור, ולפני הבהמה אם כוונתו לבעור ע"י כן מותר, ודייק זאת ממחצית השקל [ס' תמ"ח ס"ק ט'] וז"ל, דדוקא ליתנו "לפי" בהמת הפקר אסור, אבל אם זרקו לבהב"ס אע"ג שידע שחזיר יאכלנו וכן בורקו למים אע"ג שדגים יאכלוהו לית לן בה, ע"כ, שמשמע מלשונו שדוקא בפי הבהמה אסור, אבל אם נותן לפני הבהמה מותר, עכת"ד.

והנה המעיין במגן אברהם [ס' תמ"ח ס"ק ב'] יראה דלא כמו שכתב, וזה לשונו באמצע דבריו מיהו אם השליכו לבית הכסא א"צ פיזור, וליכא למיחש שיאכלנו כלב או חזיר דא"כ במים נמי יאכלו אותם הדגים, אלא לא חיישי כיון שהוא אינו נותן לפניו לאכול וכו', ע"כ, משמע שההתר אינו אלא כיון שאינו נותן לפניו לאכול, הא אם נותן לפניו לאכול אסור אע"פ שאינו נותן לפיו, ומדובר שנותנו כדי לבעור.

וכן צריך להבין לשיטתו מפני מה כתב המחצית השקל שהביא משם ראייה לדבריו, "אבל אם זרקו לבהב"ס אע"ג שידע שחזיר יאכלנו, וכן בורקו למים אע"ג שדגים יאכלוהו, לית לן בה", היה צריך לומר חידוש יתיר גדול דאפילו אם נותנו לפני הבהמה לאכול מותר לכן נראה לומר דהא דכתב המחצית השקל "לפי" בהמת הפקר זהו לאו דוקא, אלא אפילו הניחו לפני הבהמה ג"כ אסור, ויתכן שמה שכתב לפי הוא טעות דפוס דחסר כאן אות נ', וצריך לומר לפני, ולפי זה יבוא הכל על מקומו ודלא כמו שכתב.

ואח"כ מצאתי בהלכות אפיית מצות מפורש דלא כמו שכתב, וז"ל המגן אברהם [סי' תס"ו ס"ק ג'] באמצע דבריו, ואפילו את"ל שקודם שנוהן לבהמתו אומר כל השיווי שישארו יהיו בטלים, מ"מ צריך לבערם שלא תחזור בהמתו ותאכלם, כמ"ש ס"י תמ"ח וכו', ע"כ, וכתב עליו המחצית השקל ס"ק ג' באמצע דבריו וז"ל, אלא כוונת מ"א לדינא, אפילו יעשה כן ויבטל עכשיו קודם שנוהן לבהמתו, אפ"ה לא מהני, כמ"ש ס"ס תמ"ח דאפי' לבהמת הפקר אסור להאכיל חמץ, ואע"ג שכתב מ"א סי' תמ"ה ס"ק ב' דמותר להשליך חמץ לבה"כ, אע"ג דאיכא למיחש שיאכלו חזיר ל"ל בה, כיון שאינו נוהן לפני החזיר, הכי הוי כאילו נוהן לפני בהמה וכו', ע"כ, הרי כתב מפורש דכל ההתר הוא לביה"כ, אבל לינתו לפני בהמה אפילו שלא לתוך פיה אסור, וכתב זאת על דברי המגן אברהם סימן תנ"ה, ושם מדובר דנותנו על מנת לבערו, ואפילו הכא אסור לינתו לפני בהמת הפקר אע"פ שאינו נוהן לתוך פי הבהמה.

**נחום אברהם גולומב**

ישיבת קרלין סטולין ירושת"ו

# כתבי קודש

אברהם אביש שור

## העברת גופו הטהור של מרן אדמו"ר רבינו יוחנן מסטאלין-קארלין זיע"א לארץ הקודש

(ב)

לא חלפו אלא שבועיים ימים מחסתלקותו של מרן אדמו"ר רבינו יוחנן זיע"א, וביום ו' טבת הגיע רבי פייבל אורבון ז"ל לנוי יורק, כשליח החסידים מארץ ישראל, ומיד החל בפעולותיו להעלות את ארון הקודש של מרן אדמו"ר רבינו יוחנן זיע"א לארץ הקודש.

מתוך אגרותיו לחבורת החסידים באר"י ששלח רבי פייבל ז"ל ליבלחט"א עמיתו הרב הגאון רבי שמעון בוקשפן שליט"א אנו למדים על מאמציו להעברת גופו הטהור של מרן זיע"א. ביום ראשון י"ז טבת עמל שעות רבות בחיפוש בין הכתבים שהשאיר אחריו מרן זיע"א מתוך תקוה כי אולי יעלה בידו לאתר איזשהוא ציווי מפורש בנדון, אך לא עלתה בידו. לאחר דיונים עם החסידים בארה"ב כונסה אסיפה ליום י"ג שבט שדנה בנושא העברה, ובפניה הועלו שני הדעות, בעד העברה ונגדה, וסוכם כי המתנגדים להעברה יעבירו - בתחילת חודש אדר - בכתב את נימוקיהם וטענותיהם לרבנים הגאונים שבירושלים שכבר פסקו בעד העברה, והחלטתם הסופית של רבנים אלו תהיה מכרעת. אך ביום רביעי י"ט שבט שלחו חלק מהחסידים אגרת לרבנים בירושלים בטענה כי לא התייחסו "בהפסק דין מהדברים החוצבים להבות אש המבוארים בחזו"ק פ' ויחי ופ' תרומה ופ' אחרי מות...", ועל כך באה תשובת הרבנים הגאונים חברי הביד"צ של העדה החרדית:

פניה"ק ירושלים ת"י, יום ח' לחודש אדר שנת תשט"ז.

לכבוד היקרים ונכבדים חסידים ואנשי מעשה.

אחדשה"ט ושלומכן יסגא לחדא.

תשובתכם ואגרתכם מיום ד' לפ' יתרו קבלנו לנכון, בנידון העברת הארון של הקדוש הרבי מקרלין סטאלין זצ"ל.

ונשתוממנו לראות איך שאתם מתמיהים עלינו שהפסק דין מיוסד ומבוסס אך ורק על הדין המבואר בשו"ע וכו' ולא נזכר כלום בהפס"ד מהדברים החוצבים שבזוה"ק פ' ויחי, הגה לו

יהיה ונניח שבזוה"ק היה מפורש להיפך גם אז ידוע שכ"מ שמחולקים הנסתר והנגלה הלכה כהנגלה, כך פסק הגאון והמקובל בימי האר"י הק' ה"ה הרדב"ז זצ"ל, ראה בספר יד מלאכי חל שני כללי שני התלמודים בשם רבינו הרדב"ז והיוחסין ומהר"י הלוי ועוד הרי מרן הב"י מחבר השו"ע מביא תמיד דעת הזוהר ובכאן לא הביא הרי שהסכים להלכה ולמעשה דלא כהנסתר, אמנם באמת הנסתר נסתר ג"כ מעיניכם כי בזוה"ק פ' ויחי לא נאמר רק שע"ז נאמר ותבואו ותטמאו את ארצי, ומאמר זה איתא נמי בגמרא דילן בקיצור בכתובות ק"א ע"א אמרו אנת עולא על אדמה טמאה תמות ובירושלמי שם מביא פסוק הנ"ל שבזוה"ק ומ"מ פסקו למעשה דמותר ומצוה לפנותו, ובפרט לפי מאי דמשני בזוהר שם דאמר ר"י שאני יעקב דשכינתא הוית אחידא ביה א"כ י"ל ה"ה בכל הצדיקים הקדושים ולכן באמת העלוהו לעולא להקבר בא"י וארוננו בא להתם, ולא נמצא אחד מחכמי בבל שיעכבו בזה ויאמרו שאסור להעלותם לא"י.

וכן פסק ותבואו להלכה למעשה גאון וצדיק הרור בקי נפלא בנגלה ובנסתר ה"ה השדי חמד וצ"ל במערכת ארץ ישראל אות ח' וז"ל מי שמת בחו"ל מכואר ביו"ד דמותר להוליכו וכו'.

ולא חשו הפוסקים לדברי בר קריא בירושלמי סוף פ"ט דאמר קורא אני עליהם ונחלתי שמחם לתועבה וכו' מ"מ גם לאחר מיתה איכא נייחא וכו' ואפי' אם כבר נקבר מותר לפנותו מקברו כדי להוליכו לא"י וכו' וכ"ז פשוט מאד ולא הוצרכתי לכתובו אלא לפי שראיתי להרב דרבי שלום שכתב לתמוה על צווי יעקב א' ע"ה ונשאתני ממצרים וכו' ע"ש, ואך מה שכתב הש"ח ומה שיש לתמוה על צווי יעקב א' ע"ה לפי סברת מ"ד בירושלמי דמי שלא מת בא"י עה"כ אומר ותבואו ותטמאו את ארצי וכו' וכבר הקשו כן המפרשים ע"ש בזה כנראה נעלם ממנו שהוא קשיית הזוה"ק הנ"ל פ' ויחי ותירוצו ר"י שם, והש"ח מביא תירוצו המפורשים בזה דרוקא למי שהיה יכול לעלות בחייו משא"כ יעקב ויוסף שלא היה בידם לעלות עכ"ד, אבל עכ"פ לא מצאנו שיאסרו בזה למעשה, ובדואי הלכה כהשו"ע שהוא מהש"ס והפוסקים, וכן דברתי עם ספרדים יהודים פרק גם בקבלה ומתנהגים עפ"י הזוהר, שלהלכה למעשה עושים כהשו"ע וזכות גדול הוא למי שיכול להגיע לידי כך ויש לו מטפלים בגוף ובהוצאות הגדולות הכרוכות בזה, ובפרט להעלות מקברות אדמה טמאה שבטמאות כאמריקה וד"ל, ומה שאחם חוששים שאולי זהו שלא כרצונו הקדוש, הלא פסקו שאפילו אם המת גילה דעתו בחייו דלא שפיר לאפקי מיתנא לא"י אין שומעין לו ומותר להוליכו לא"י כי מעלה גדולה הוא וכו' כמבואר במהרש"ל ופ"ת ושרי חמד שם.

וכן דעת תלמידיו כל ח' ואנשי מעשה חסידי קרלין שבכל א"י שמינייהו גדולי ת"ח ולומדים בנגלה ובנסתר יודעי פרק בקבלה דעתם מפורשת שאדברה האדמו"ר יהיה לו נח"ד לעילוי נשמתו אם ינחו עצמותיו בתוך ירושלים הק', וכמו שהעלו את האדמו"ר מסטרזסקוב זצ"ל, ועוד זאת כי הלא כל מאוויו היה להיות בכאן ושכר דירה בחיפה ושם עוד ספריו ומטלטליו, וגילה דעתו מפורש אז כי בעוד שנה יבוא לכאן, וע"כ ההוכחה שלכם ששילם והחזיק בידי החברה לקנות קרקע בשביל אנשי אמריקא אינו כלום.

וע"כ הדין דין אמת כמו שכתבנו ופסקנו מתחילה ועליכם לציית... ותמהרו לפנות הארון הקדוש ולהטמינו בירושלים קודש הקדשים אשר כל הקונה ד"א כאילו קנה חלק בעזוב"ב כמו שכתב האבן עזרא והובא גם בהרמב"ן בפ' וישלח על הכתוב ויקן את חלקת השדה.

ושלום על ביה אהרן וישראל ונזכה לראות בעת יקיצו וירגנו שוכני עפר.

כ"ד הביד"ץ דפעי"ה ק"ק ירשת"ו לכל מקהלות אשכנזים פרושים וחסידים

נאם: פנחס בהגרי"ז ז"ל עפשטיין ראב"ד

נאם: ישראל יצחק הלוי רייזמן

דוד הלוי יונגריין

בחתאם להחלטה האמורה של אסיפת החסידים בארה"ב, העלו החסידים אשר שללו את העברה את טעמיהם ונימוקיהם על הכתב וביום ה' אדר הריצום לרבנים הגאונים בירושלים:

#### בעזה"ש"ח

כבר נשאלה השאלה לפני כ' גאונים בענין העברת ארוננו הק' של אדמו"ר מסטולין קרלין לאח"ק, ומה נרבה בדברים אחרי שדעתם דעת תורה ועלינו לקבל כל דבריהם כמצוה עלינו, ומה נגיד מה שנעלם מאתם ח"ו. אמנם אחרי בקשת מחילה וסליחה, מפני היראה והחרדה שלא נעבור ח"ו על דעתו ורצונו של אדמו"ר הק' וצוק"ל אדמו"ר מסטולין קרלין נ"ע שהרי ג"ז דעת תורה שאסור לתלמיד לחלוק על רבו - נרבה קצת דברים ונציע לפני הו"ג הרהורי דברים. ולחשובתם נחכה.

צדדי הספקות אצלנו הם אלו:

א אם אין מחלוקת בדבר והכל סוברים שראוי להעביר המ' לא"י?

ב אם מובא בש"ס ופוסקים ההפך של בעלי הקבלה?

ג אם אפי' נגיד שהפוסקים חולקים בזה עם הקבלה הדין עם מי?

ד אפי' אם נגיד שהדין עם הפוסקים בכ"מ מה הדין אם עבדינו ניתוחא של אדם גדול לאחר פטירתו מאי דלא ס"ל. ומה היחה דעתו של אדמו"ר הק' בזה?

ה אם אפי' עבדינו ניתוחי מה דינן של תלמידים לרבו?

ו אם משום איזה צורך גדול שיהיה נחת רוח לנפטר מותר להעבירו?

#### א - האם הכל סוברים שראוי להעביר הנפטר לא"י?

א. מובא בירושלמי כלאים פ"ט ה"ג רבי בר קריא ורבי לעזר הוון מטיילין באיסטריין ראו ארונות שהיו באין מחו"ל לארץ אמר רבי בר קריא לרבי לעזר מה הועילו אלו אני קורא עליהם ונחלתי שמתם לתועבה בחייכם ותבואו ותטמאו ארצי במיתתכם (והגם ששמה המפרש אמר שהכיר בהם שהיו יכולים לבא בחייהם, אבל במחכ"ת מפשטות בזה"ק נראה שאפי' היו יכולים ג"כ הדין ככה, וכן הבין מהר"ל א' חביב בחשוב"ס ס"ג) וכן הובא זה במדרש רבה ויחי פ' צ"ז בשינוי לשון קצת לגבי התשובה כי בירושלמי הלשון "כיון שמגיעין לא"י נוטלין גוש עפר ומניחין על ארוננו שנאמר וכפר וכו' ובמדרש הל' א"ל כיון שהוא נקבר בא"י הקב"ה מכפר לו דכתיב וכפר כו'.

ב. מובא בזה"ק פ' ויחי (דפוס זיטאמיר דף רכה: רכו). אמר רבי יהודה יעקב אמר ושכבתי כו' ונשאתני כו' תמן תנינן מאן דנפיק נשמתיה ברשותא אחרא וגופא דיליה אחקבר בארעא קדישא עליה כתיב ותבואו ותטמאו כו' ויעקב אמר וקברתני בקבורתם ונשמתיה נפקא ברשותא אחרא אמר ר' יהודה שאני יעקב דשכינתא הות אחיזת ביה ואתדבקת ביה הה"ד אנכי ארד עמך מצרימה לדיירא עמך בגלותא ואנכי אעלך לאזורוגא כי נשמתך ולאחקברא גופך בקברי אבתך כו'.

ג. וז"ל הזה"ק פ' תרומה (דף קמא: יוסף לא שליט על גופיה רוח מסאבו לעלמין אע"ג דנשמתיה נפקת ברשו אחרא מ"ס בגין דלא אתמשך כו' ועם כל דא לא בעא דגופיה יסלקן ליה לאחקברא בארעא קדישא אלא אמר והעליתם את עצמותי ולא גופי יעקב לא מית וגופיה אתקיים בקיומא תריד ולא דחיל לסט"א דהא ערסיה הוה שלים כו' ותו דאיהו גופא דריקנא עלאה כו' שאר בני עלמא כו'.

ד. בזה"ק פ' אחרי (דף עב: וכל מאן דלא זכי בחייו ומייתין ליה לאחקברא תמן עליה כתיב ונחלתי שמחם כו' ורוחיה נפיק ברשותא נוכראה אחרא וגופיה אתי תחת רשותא דארעא קדישא כביכול עבד קדש חול וחול קדש.

הרי לענ"ד ברור שדעת רבי בר קריא שהוא בירושלמי ומדרש ודעת בעלי הקבלה שלא להעביר נפטר לא"י.

### ב - אם מובא בש"ס ופוסקים ההפך של בעלי הקבלה?

לא בכתובות ולא במ"ק באלו מגלחין לא כחוב לענ"ד ההפך לשטת בעלי הקבלה ושראוי להעביר כל נפטר. מובא רק עובדות שהעבירו נפטרים ואפשר שהכירו חז"ל הק' באלו שהיו במדרגה גדולה מאד, והגם שכ"ק אדמו"ר זצוק"ל היה צדיק נשגב ואין לנו ערך והשגה בק' אבל הוא בעצמו כאשר נאריך דברים אח"כ חשב א"ע לכלום. וע"ש במ"ק כ"ה ע"א כאשר הביאו ארונו של רב הונא מ"ד יצא לקראתו ומ"ד לא ובגמ' רב הונא שלדו קיים? והתירץ ולא סימנה קמיה שהיה שלדו קיים ולכן לא יצא, ולכאורה מהיכא עלה על דעתו שלא היה שלדו קיים אלא ע"כ משום שהיה מנהגם להביא אחרי' רק את העצמות וכמו שמבואר בזוה"ק הג"ל אצל יוסף, ומדויק לשון הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"א שכ' גדולי החכמים היו מוליכים מתיהם (משום שהם ידעו להעריך המדרגות) ובאמת הרמב"ם לא מביא להלכה שכדי לקבדו בא"י מותר לפנות בפ"ד הל' ט"ו מהל' אבל מביא את הירושלמי שכתין שלא מפנה אבל השמיט דינו של הרמב"ן ודינו ירחם שנפסק גם בש"ע יו"ד שס"ג ס"ב שה"ה כדי לקברו בא"י, ואפשר שהרמב"ם חולק. ואפי' בשו"ע שנפסק כמו הרמב"ן שה"ה כדי לקברו בא"י שדי כתוב רק שמתו אבל לא כתוב מצוה (וזולתי במהר"ל בן חביב כתב הלשון מצוה) ואפשר שמטעם א"י מותר לפנות אבל יש דבר אחר שמעכב וזה כבר תלוי במדרגת איש ואיש וכמו שסוברים בעלי הקבלה. ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

והעצם בעצמן שביירושלמי עצמו לפנ"ו כתובה מעלת א"י לגבי כפרה וגם בשו"ט שבין רב"ק ור"ל ר' ליעזר הסיכו כיון שמגיעין נטילין גוש עפר ומניחין וזה מתכפר, ולכאורה בזה י"ש ב'לו מה הועילו, ורעפ"כ הטענה של ותבואו לא נסתרה, כי בטענתו של רב"ק ישנם ב' דברים: א) ותבואו ותטמאו ב' מה הועילו (וכמו שמבואר בבבלי אינו דומה קולטתו מחיים) והשיבו שכן הועיל לענין כפרה משום שנטילין בו, וע"ש במפרשי הירושלמי שתיכף כאשר באין עושין זה עוד לפני הקבורה. אבל לכאורה על הטענה הראשונה לא חלק א"כ אפשר שהגם שא"י מצד עצמה כפרה ואעפ"כ לא כדאי משום ותבואו וכו', ואפשר שמכיון שלומדים אנו מהירושלמי הלזה לזרוק עפר א"י על ארונו של נפטר, א"כ גם סגולת כפרה כבר ישנה בזה.

כלל הדברים שמובא בחז"ל ופוסקים שלגבי להעביר הנפטר לא"י אין לחשוש לבלבול שיהיה לנפש, ולא לצער ובזיון (וכרון יוסף בטעמא שמוליכין לא"י) המ', ולא משום כבוד המתים (לפי הש"ך), אבל עצם הענין להעביר הנפטר עוד תלוי במדרגתו מחמ' ותבואו, ואם הצדק אתנו בזה תרי' הדין פשוט כמו שהביא השערי תשובה שו"ע או"ח סי' כ"ה ס"ק י"ד את תשו' הח"צ סי' ל"ו שהביא תשובת הרדב"ז דדין שאינו מוזכר ההיפך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי הקבלה.

ג - אם אפילו נגיד שהפוסקים חולקים בזה עם בעלי הקבלה כמו שלכאורה נראה בפשטות הדין עם מ"ז

הרדב"ז או"ח חלק רביעי סי' ה' מביא שאלה אם יש להניח תפילין בחוה"מ לפי שהרא"ש כתב בתשובה שחייב להניח וכו' גדולה מזו שאותה תשובה מותר לכתוב בחוה"מ. תשובה - שב ואל תעשה! כי ראיתי חכמי האמת מרחיקים, ואח"כ כתב הרדב"ז שוב מצאתי שנשאל הרשב"א ושמחתי על תשובתו בו' וכיון שהיא פלוגתא דברי קבלה יוכיחו ע"כ. הרי כתוב מפורש שאפי' אם דברי קבלה כנגד כל הפוסקים הדין שב ואל תעשה. ואם יש מחלוקת ביני הפוסקים אז משמע שאפי' בקום ועשה נלך אחר הקבלה. וכפרט שמוכא במג"א או"ח סי' כ"ה סק"כ כתב הכנה"ג בכללי הפוסקים שכל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא ובעלי הקבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ (רק שכ' שדבר שלא הוזכר בגמרא ופוסקים אע"פ

שנזכר בקבלה אין אנו יכולין לכופ' לנהוג כהקבלה, אבל לכאורה ודאי מי שבעצמו נוהג ככה בלי לכופ' תבא עליו ברכה). ובענינו הלא הזוהר מחמיר א"כ יש להתמיר ג"כ.

מה גם שמבואר בסידור הרב בעל התניא בשער הכולל וז"ל שאלו את אדמו"ר איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מתולקים עם הפוסקים והשיב אדמו"ר מסתמא יש לנהוג כהמקובלים ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו (כ"ה סעי' כ"ח) כ' שיש לילך אחרי הפוסקים? והשיב כן כותבים הפוסקים ובשו"ע נמשך אחרי הפוסקים אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים ע"ש.

**הרי לכאורה מבואר שאפילו אם הפוסקים חולקים על הקבלה עליו לילך בזה אחרי הקבלה משום: (א) שב ואל תעשה (ב) להתמיר (ג) זה נוסף במחלוקת תלויה בין הקבלה והפוסקים וכמו שמבואר בסידור של בעל התניא, ובעלי הקבלה סוברים לילך אחריהם.**

**ד - אפילו אם נגיד שיש מחלוקת בזה בין הקבלה והפוסקים ואפילו אם נגיד שגם בזה הדין עם הפוסקים מה דינו אם עבדין גיחותיה של אדם גדול לאחר פטירתו מאי דלא ס"ל ומה היתה דעתו של אדמו"ר הק' לענין בענין זה?**

ר"ל בן חביב סי' ס"ג כותב וז"ל שאלה צורבא דרבנן דנח נפשיה בח"ל ולא פקד שיעלו בניו עצמותיו לא"י ואיסתפקא להו מי לא כו' הואיל והפליגו חז"ל כו' או דלמא תואיל ולא פקד ניתא ליה בהך והואיל וצורבא מרבנן הוא לא עבדין ליה מאי דלא ס"ל עכ"ל השואל. ומהר"ל בן חביב מבאר השאלה שהיא אחרי ה' תנאים אלו: (א) לא מ' פתאום שאם לא כן אולי חשב שלא ימות (ב) צוה לביתו בשאר דברים (ג) שמוי בדעתו בשעת צואתו (ד) צריך שיהיה ספק ביד בניו יורשיו (ה) צריך שבניו לא יהיו חסידים וכשרים ועשירים שאל"כ אולי חשב שבלי צואתו כו'. ומהר"ל בן חביב השיב תשובתו להתירא והגם שברור דלרבי בר קידיא לא שרי למיסק למיתנא לא"י ודלמא האי צורבא מרבנן ס"ל כותיה ואמרינן בפ' ואילו מגלחין - מלחא דבחי לא ס"ל ניקום וניעבד ליה וכן אצל רב חסדא שם מ"מ מתיר מטעמא דליכא כוזה" צורבא מרבנן דיכול לסמוך על דעתיה ולמעבד עובדא כסברתיה כרב הונא ואמוראי קמאי ודוקא לרב הונא ולהנהו דרמי ליה דבחייו הוי סמוך על דעתיה ועבדי עובדא לא עבדין ליה בניתוחיה אנן מאי דלא ס"ל אבל לחכם מחכמי הדור עבדין ליה בניתוחיה מאי דלא ס"ל בחייו אי מאי דעבדין ליה הוי מלחא דכל הפוסקים מודים בה ולית בה פלוגתא כלל, ונ"י הכי הוא דכל הפוסקים כתבו מעלת הקבור בא"י כו' עכ"ל.

ועתה ניחוי אנן (מלבד כל הראיות וההוכחות שיש לנו בדעת רבינו וצ"ל שנביא אח"כ) כל אותן ההוכחות שהולידו הספק אצל השואל ישנן גם כנ"ד והגם שאנחנו כולנו לא יצאנו מחזקת כשרות וסיפק בידנו, וא"כ אולי אין שום צד ספק כלל בתנאי הה' בתשובה לא כן כי בנ"ד רבינו וצוק"ל ידע ברור שלכח"פ ספק יהיה כי אחרי שאנחנו יודעים ברור לענין שרבינו וצוק"ל היה נמשך בחיים חיותו לדעת המקובלים וכמנהג אבותיו הק' ואפ"י ברברים שבפשוט נראה שהפוסקים חולקים כמו שלא לשבת בשמ"ע בסוכה וכדומה, א"כ היה עליו וצ"ל לדעת שנסתפק אם להעלותו לא"י ואם היה רוצה בזה היה צריך לצוות, אחרי שצוה דברים אחרים. ומה שטען מהר"ל בן חביב משום דליכא צורבא מרבנן דיכול לסמוך על דעתיה זה רק אם סומך על דעתו וסברתו אבל אם סומך על דעת בעלי קבלה ודרך אבותיו הק' בודאי דעתו חזקה ואין לעשות כנגדו, מלבד שזה לא דבר שכל הפוסקים מודים בה כי הרב"ז כתב מפורש שצריך להתמיר כדעת הקבלה (ובגדא שאולי שמהר"ל בן חביב לא ידע מהוהר שאם לא כן היה מביאו) וע"כ מוכרחים אנו לומר שזאת סברת מהר"ל בן חביב משום שלא חזק בדעתו ומשום זה אם צוה בפירוש שלא להעלותו לא מתיר, ומשום זה כנ"ד שכולנו יודעים שרבינו וצוק"ל היה חזק ואיתן מאד כשיטתו בודאי מלבד כל הראיות שוביב אח"כ אין להעלותו לא"י, וכאשר שמענו הרבה פעמים מפיו הק' כאשר היה מדבר אודות אבותיו

הק' גזע קדש כזה והרבה דורות לפני אדמו"ר הזקן היו צדיקים נסתרים, וכשהיה לו לסמוך על גדולים כאלו אין פלא שהיה לו כ"כ דעה חזקה, מה גם שנראה ברור בדבריו שמה שאמר מהר"ל בן חביב מלתא דכל הפוסקים מורים בה לא רצה לשלול דעת הקבלה (ומהוזהר כנראה שלא ידע) וזיל בתר טעמא כי אם אמר מפורש לא מצא עוד כנפשו, וע"כ משום שנראה בעליל שמן על דעתיה א"כ ה"ה גם כאשר יש לו על מי לסמוך מחכמי הקבלה (והם מחמירים), מלבד זה נראה שמה שמסיק שלחכם מחכמי הדור עבדינן ליה בניתוחיה כו' זה ל"ד כי מהט"ו אורח סי' ת"כ ס"ק א' לא נראה ככה שהוא מביא שלמחן הרמ"א ג"כ פסקו ככה בענינו הגם שלא היה מחכמי הגמרא, וכיותר נראה שהוא לא מדבר בענין תלמיד לרב (וכמו שנבאר למטה) כי אבותינו כבר קבלו עלינו להתנהג בכ"ד בחומרות האלו וכמו שמבואר בפסחים נ: אמר להו כבר קבלו אבותיכם עליכם.

מה היתה דעת רבינו ודעת אבותיו הק' בזה לענ"ד:

א. רבינו הק' (כאשר היה חולה) בעצמו מהר ושלח א' בלילה לגמור קניית המקום החדש (הגם שישנו ג' חברות אחרות של אנשי סטולין, אבל לא ישרו בענינו מטעם ששמה קבורים אחדים שהיו חשורים בשמירת תורה ומצוות) באמרו: "מידאך האבן גרייט בעסער מזאל ניט דארפן".

ב. רבינו זצוק"ל ייסד חברה קדישא (חברה חדשה) מבני תורה שישרו בענינו ועשה חקנות ובעצמו שלם מס חבר של כניסה וגם לשנה והיה החבר הראשון ובעת חליו בשנה השניה שהיה מסוכן שלח א' מיוחד בלילה עם מס חבר (אולי חשש ממה שמבואר בב"ב ק"ב. נמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו ולמדו מכאן גדולי האחרונים שיש קפידה ע"ז, רדב"ז והפ"ת שס"א).

ג. רבינו זרז אלו שישרו בענינו להיות חברים בחברה וא' שאל למה לי כי בדעתי כע"ה לעלות לאה"ק אמר "נישט אלעמאל קען מען פארען אמאל מאכט זיך מעקען ניט פארן, דארף מען האבן גרייט" - זה השיב לאחר ממקורביו.

ד. א' אמר לו שהעבירו ארונו של הרבי מאמשינוב ז"ל לא השיב שום דבר (ולכאורה אם היה מסכים לזה היה אומר טוב עשו! אבל אחרי שאולי לא הסכים לא רצה להביע דעתו המתנגדת כמנהגו).

ה. אחד ממקורביו סיפר לו שמי שהוא בשם מר ווינקלער הגר באמריקה העביר את ארונו של הרב מטשיפע ז"ל מאמריקה לאה"ק, ומעשה זה עשה רושם כביר על מר ווינקלער הג"ל והציע להתחיל תעמולה להעביר כל הצדיקים והגדולים לאה"ק, ואמר רבינו הק' כאשר שמע את זה: "מידאך וויסן צו יענער וויל ליגן אין א"י".

מכ"ז אולי י"ל שיש לנו ראייה ברורה שבלי ראייה מרצונו של הנפטר אין להעביר את הנפטר לא"י.

ו. סומך לפטירתו קנה פה בית דירה עבורו - נראה מזה שהגם שהיה כ"כ מקושר לא"י היה בדעתו לגור פה.

ז. אחרי פטירתו זצ"ל כאשר לא ידעו מה לעשות כי זה אמר ככה וזה אמר ככה ספר אחד מעשה מבעל בית אהרן שהיה ספק באיזה דבר ואמר להטיל גורל. הצביעו והרבו הסכימו להפיל גורל והחליטו להפיל את הגורל ג' פעמים ולקבל לעשות לשעה כמו שהגורל יצא ב' פעמים מהג' שיפילו - עד שיתברר וימצאו ראיית ברורות או אפשר כתב מפורש מדעתו זצ"ל, הטילו שתי פעמים גורל וכל פעם הוציא הגורל איש אחר ושתי הפעמים זא"ז יצא (ולא הוצרכו להטיל עוד פעם ג') שתהיה מנוחתו כבוד בחו"ל.

ח. אצל אחיו הק' שהיתה ישיבתו בקביעות בניו יאדך והלך ונסתלק בעיר אחרת בדיטרויט והיתה שאלה אם להביאו למקומו - פסקו אז רבנים שמכין שאצל אבותיו הק' במקום שנסתלק שם נגזזו - הרי מטעם זה הטמינוהו שם.

ט. כאשר אדמו"ר הק' בא לאמריקא לא השתדל להעביר ארונו של אחיו הק' הנ"ל שנגנו בעיר דיטרויט לאה"ק.

י. אביו הק' הינוקא זצ"ל מתחיל צואתו "ככלות הנפש אל שורשה לא ישוה לעשות כבוד, ואם יבא קיצי בדרך לא יוליכו אותי לביתי, חוץ אם יהיה קרוב איזה שעות למלינאו קארלין דראביטש (שמה ישנם הציונים של אבותיו הק').

מכ"ז נראה שהוא אדמו"ר זצוק"ל וכן אבותיו הק' היו מקפידים מאד ע"ז, ובאמ' מי שהכירו ידע כי ענותנותיה היה מבהיל על חרעיון, וכ"פ היה אומר האם יש לנו איות שייכות לצדיקים מהדורות הקודמים, וכ"פ אמר מי יודע אם יצאנו י"ח (זה אמר בנוגע לאיזה ענינים), וכנראה כל הנוע הק' הזה במקום שאנו מוצאים גדולתם אנו מוצאים ענותנותם. הראשון (שהיה אחרי כמה דורות צדיקים נסתרים) השאיר אחריו צוואה נוראה וצוה לקיים בו ד' מ' בי"ד ח"ו ועוד ועוד דברים הכל מחדרת הדין, ונודע שגם הינוקא זצ"ל אביו של אדמו"ר הק' שנפטר זה קרוב פעם הביט בזקנו וראה שנורקת בו שיבה אמר בלשון קדשו: "א קצב אין די יאהרין טוהט דאך שוין אויך תשובה", בקצרה לא החשיבו א"ע לכלום. מכ"ז לענ"ד נראה שהיה חושש לדעת חזקת ולא רצה שיעלו אותו לא"י.

ה - אם אפי' עבדינו נוחותיה לצורבא מרבנן מאי דלא נחא ליה מה דינן של תלמידים של רבם וביחס לרבם בענין זה?

המחמיר בפני רבו דרבו מקיל מנדין אותו ואפי' עבד לש"ש ואפי' אינו פשוט כ"כ להחזיר אם לא שיש לו ראה לסתור (יש"ש ב"ק פ"ז מובא במנח"ס ס"ג ס"ב) והגם שזה רק בחייו אבל אפי' לאחר פטירתו לומר רבי אמר ככה ואני אומר ככה אסור (הרדב"ו והביאו הברכי יוסף ביו"ד רמ"ב) מטעמא דבזיון לרב - וכן ברור לענ"ד שלעשות לרב עצמו מה שלא הסכים בחייו אין לך בזיון גדול מזה. וכן הוא גמ' ערוכה ביבמות י"ד ושבת מ"ו ע"א ר' אבהו כי איקלע לאתריה דר' יוחנן לא הוה מטלטל שרגא ולאחריה דר' ב"ל הוה מטלטל, ובתולין ק"ג ע"א דמקומו של ר"י הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב, וכן שם קט"ז לוי איקלע לבי יוסף רישבא קריבא ליה רישא דטיוסא בחלבא לא אכל כי אתא לקמיה דרבי אמר ליה אמאי לא תשמתינהו א"ל אחריה דר' בן כתיבא הוא ואמינא דלמא דריש לתו כר' יוסי הגלילי א"כ נראה אפי' בענין יחיד כנגד רבים (כי הלא ר"י הגלילי יחיד).

אנחנו סומכים בכ"ד על דעת רבותינו אפי' יהיה יחיד כנגד רבים אחרי שאין לנו כעת לדאבונינו לשכת הגזית להחליט דין ע"פ רבים וכמצווה עלינו, וכמו שמבואר בעדיות פ"א מ"ה שאם יראה דברי היחיד יסמך עליו בפרט אנחנו אנשים פשוטים והוא זצ"ל היה רבינו. ובפסחים נא: אני שראתי את רשב"י כדאי הוא לסמך עליו בין בפניו בין שלא בפניו (וע"ש בחוס' שבעט על אחרים שסמכו עליו משום שלא רצה שעמי הארץ יסמכו עליו כ"ז שלא פסקו הלכה כמותו), וזה עברנו מדינת דירן אפי' לא ביחס אליו זצ"ל בנוגע בגופו הק' של רבינו זצ"ל בעצמו. ויעניין במג"א ס"י תקנ"א ס"ק ד' שבמקום שנהגו להחמיר בדבר שיש פוסקים ס"ל הכי, (וע"י בתשובת הגאון מהר"ש ענגיל זצ"ל שאפי' יש רק פוסק אחד שנהגו להחמיר כמוהו ג"כ הדין ככה, והביא עוד שיטות מלבד המג"א הסוברים ככה) לא מהני התרה כי כבר קבלו אבותיהם כדעת ההוא. והפמ"ג בהקדמתו ליו"ד כי וז"ל ודע שהרב בתגה רבן של כל בני הגולה וכבר קבלנו עלינו לפסוק כותיה היכא שהכריע נגד דעת המחבר אין לעשות ס"ס שמה הלכה כהמחבר. היסוד הוא משום שהוא רבינו ולכן אצלנו האשכנזים הדין שאין לעשות אפי' ס"ס משיטת המחבר ואצל הספרדים שרבם הב"י הדין להסך.

מוה נראה ברור שעלינו לעשות בכ"ד כדעת רבותינו כמו שקבלו אבותינו עלינו.

# ו - אם משום איוה צורך גדול שיהיה נחת רוח לגוסטר מותר להעלותו?

אם יבא מי שהוא ויטען כי מטעם אחר צריכים להעלותו משום שרוב מגין ובגין של קהל החסידים שלנו נמצא באה"ק ולטובתו וחיווק המוסדות האלו מהאיו שציון אדמו"ר זצוק"ל יהיה שמה ודלא הוא בעצמו מסר נפשו לקיים המוסדות האלו - לענ"ד זה אינו כי מובא באחרונים (עי' בס"ת שס"ג אות ז' שהביא את השיבת ציון) לענין היתר עגונה אם מותר לפתוח הקבר לראות אם זה בעלה שיש לה סימנים מובהקים ולא החירו מחרדת הדין לפתוח. ואפשר שלא הוא בעלה ע"ש, והגם שבדאי כל א' מישראל ניהא ליה בתקנת היתר עגונה.

מכ"ז נראה לענ"ד שאין לעלות את רבינו הק' לא"י ואולי הם ענינים נסתרים לכפר עלינו ולתועלתנו אתו וכמו שמסר נפשו בחיים חיותו להציל לתועלת ולחוציא יקר מוולל כן בפטירתו וכמו שבחיים חיותו גר בחו"ל הרבה שנים והגם שלא תפסיק לדבר כ"ז בשבחה של א"י והשתוקקותו לאלו באה"ק שחטו בצלו חיתת גדולת מאד, כן אפשר גם בפטירתו ומטעמים כמסים שהיה לו ומי בא בסוד ה' ויראינו וצא ולמד שכל אותם הקדושים וטוהרים אבות העולם בניהם של שבטי ה' לא תועלו לאה"ק וולחי שבטי ה' שהשיבו בני"י מטעמים שהיה להם, אבל לא אחרים הגם שהיו צדיקים ושובים תוכדים של יעקב אבינו ע"ה ונוכרים בתוה"ק ומי ידמה להם, ואעפ"כ.

ולכן יורו נא מה עלינו לעשות, אתם חכמי ישראל גדולי התורה מו"ר שליט"א.

כעבור מספר שבועות נתקבלה תשובתם הסופית של הרבנים הגאונים חברי הביד"צ של "העדה החרדית":

ב"ה, פניה"ק ירושלים תוכב"א, יום ג' ניסן תשס"ז ירושלים.

כבוד הו"ר חסידים ואנשי מעשה בעיר ברוקלין.

א. הנה בעצם כבר השכנו וחשבנו שיהיה מספיק ואח"כ הגיע לנו מכתבכם מיום ה' אדר ומפני אריכות שבו ואנו טרודים הרבה לא הספקנו לעיין היטיב באריכות המכתב, וכהיום באנו אל העיון ולא מצאנו שום דבר בדבריים לעשות מעשה נגד המפורש להיתר ואשר כל האחרונים אשרו וקיימו פסק זה ומי לנו גדול ממרן הב"י אשר היה לו מגיד מן השמים ובכמה מקומות מכריע כדברי הוזה"ק, והוזהר הוא וזהר ונר לרגליו ואין כל ספק ח"ו בדבר שידע כל הוזהר בכל המקומות שציינתם ומ"מ פסק להלכה כשו"ע הערוך לכל ישראל ולקדושים אשר בארץ עמו.

ב. בדבריים הארוכים ישנו ג"כ דברים למותר שאין להם שייכות לנידון דידן, כמו של רב הונא ועור, ואין לנו זמן לכאז בייכוח על כל פרט ופרט ואורכה ענותנותו של אדמו"ר זצ"ל היא הגורמת שבדאי ניהא ליה להתכפר באדמת הקודש שיהיה גופו לבא לרשותא דקדושה ושיהיה טמון כולו בעפר קה"ק ולא באדמה טמאה ומטומאת ארץ העמים ובפרט אמריקא וד"ל.

ג. הארכתם בדברי הרלב"ח שג"כ היה מקובל וידע מכל דברי הוזה"ק כמבואר בתשובותיו ולענין לגלוג הנפשות וכו' וראה בירושלמי וכו' ואין שום איסור נזכר בדברי הוזה"ר.

ד. בתוך דבריים כעמוד ב' ציינתם מתוך שו"ת זכרון יוסף בטעמא שמוליכין לא"י, היא שגיאה, שכספר הנ"ל לא נזכר מענין הולכה לא"י וראינו בספר ואין זכר למו.

ה. העתיקו לנו מחסד לאברהם מעין ג' נהר י' לאזולאי הקדמון המקובל האלקי בעהמ"ח זהרי תמה על הוזה"ר וז"ל: "מי שעצמותיו לכד יעלה לא"י לא יזכה כ"א לבחינה אחת שהיא

התחיה ופקידת הנפש לבד, ומי שיעלה בבשרו אחר מותו יזכה עוד כי העפר ההוא היינו הגוף עפר המזבח, מפני שהאדם נברא ממקום כפרתו, והנה אנו הנבראים בוראי מן אותו עפר מחויבים להביאם אל מקום חצובתם שהוא קודש, וכבר נודע כי הדין הכי, שעפר א"י היצא חו"ל דינו כעפר חו"ל, ועפר חו"ל הנכנס לא"י דינו כא"י, וע"כ המחרקב בשרו בעפר א"י גדלה מעלתו מאד, ואם להפך בהפך, וזה סוד יעקב אבינו צוה להעלותו מיד סמוך למיתתו - הרי מי שזכה לעלות בבשרו לא"י אפילו אחרי מותו וזכות גדול הוא לו ולא איסור.

ו. הגורל אינו קובע כלל בענין הלכה ומה שלא צוה אינו ראייה שמחמת ענוותנותו לא רצה להכביד דבר שכרוך בהוצאות גדולות וכבירה וכו'.

ז. כל הדברים בעמוד ד' הוא להיפך כונתכם, שהרי קבלנו עלינו פסק רבן ומאורן של כל ישראל המקובל הצדיק האלקי הב"י ומי יעזי לעשות היפך פסקו שלא פסק כלל בזה אילו היה קצת שמץ איסור בדבר עפ"י קבלה.

ח. ממכתבכם באות ו' במח"כ לא דברתם נכונה שמשום פניות המוסדות הם נמנו וגמרו להעלות גופו לא"י הק' חס מלהזכיר...

ט. סו"ד דעתנו דעת תורה שאין אנו נוגעים כלל בדבר ואין לנו שייכות לחסידי קרלין-סטולין נוטה בהחלטה סופית ומחלטת בלא כל ויכוחים נוספים שכן אתם צריכים להיות נוטים אחרי רוב מנין ורוב בנין של תלמידי הרבי והאדמו"ר זצ"ל שבכאן בכל ערי אר"י ולעזור ולהטמינו בא"י ושיעלה בבשרו כדברי החסד לאברהם הנ"ל עד עת קץ וירגנו שוכני עפר בחתימת המתים בביאת משיח צדקנו בב"א, ותו לא מידי ויותר האחריות הפקפוקים בזה עלינו

כ"ד הביד"צ מקהלות האשכנזים פו"ח פניה"ק

פוחם בהגה"צ רבי ישעי' זצ"ל עפ"שטיין ואב"ד פניה"ק עדת החרדים

ישראל יצחק חליי רייזמאן

דוד חליי יונגריין

ברם, גם לאחר פסק דינם הברור של הרבנים הנ"ל עדיין היו הענינים יגעים והתנהלו באיטיות רבה, עמדתם של המתנגדים להעברה עדיין תלויה היתה ועומדת, הם רצו לשמוע גם מהי דעתם של גדולי התורה בארה"ב בנדון. הצורך בקבלת אישורים מתאימים מהשלטונות המקומיים במקרה של העברה - אילצה את הצדדים לקבל פסק דין מתאים של סמכות רבנית מארצה"ב.

עם כל הקשיים שנערכו בדרך הפעילות של ההעברה היו החסידים חדורי אמונה כי יצליחו בסופו של דבר להעביר את מרן זיע"א לארץ הקודש משאת נפשו הטהורה. לדעתה של בת כ"ק מרן זיע"א הרבנית מרת פייגא תליט"א היתה משקל רב, אך היא חששה להעביר מטעם שאבותה"ק זיע"א מנוחתם כבוד במקום הסתלקותם: מרן האדמו"ר נטמן במקום שנסתלק בהיותו על אם הדרך בעיירה מלינאו, מרן האדמו"ר זיע"א מנו"כ בעיר דרוהוביטש לאחר שנסתלק סמוך לעיר זו, מרן אור ישראל זיע"א נסתלק במנהיים הסמוכה לפרנקפורט ששם מנוחתו כבוד, מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זיע"א שנסתלק במהלך שהותו בדיטרויט אצל החסידים ושם מנו"כ. אך שינתה את עמדתה לאחר שבאשמורת הבוקר ביום ט"ב סיון תשט"ז יומא דהילולא של מרן אדמו"ר זיע"א התגלה אביה לפניו בחלום, וביקש ממנה להעבירו לארץ הקודש, חלום זה במדויק חזר ונשנה כעבור ימים מועטים באותה שנה, ועל פי קביעת הרה"ק רבי ישראל אלעזר מקאזניץ זיע"א שאליו הפנתה שאלתה בדבר החלום, כי חלום אמת הוא, הפעילה הרבנית תליט"א את מאמציה להעברת גופו הטהור של מרן זיע"א לארץ הקודש.

בנתיים נעשו דיונים לבחור איזה עיר מערי הקודש שבארץ הקודש תזכה שמרן זיע"א ינוח כבוד בתוכה, היו שהציעו את ירושלים עיה"ק, אך משום שבאותה תקופה היה הר הזיתים כבוש בידי הירדנים - ירדה ההצעה מעל הפרק, לעומת זאת הציע הרב החסיד ר' פייבל אוירבוכ ז"ל את בית העלמין העתיק בטבריה שבה ספונים גדולי החסידות תלמידי הבעש"ט והרב המגיד ממעזריטש זיע"א כמקום מנוחת מרן זיע"א. במכתביו של הר"פ אוירבוכ ז"ל לחסידים בא"י הספונים אמונה לוחטת במרן זיע"א והמתיחסים להצעתו בנדון הוא כותב בין היתר: "אני כותב עוד הפעם כי דעתי הוא טבריא מתוך כמה טעמים ונימוקים כאשר אבאר אותם, אמנם יודע אני כי צפת חשובה מאד אבל מפני שני טעמים לא הצעתי את צפת: א' - איני יודע אם יש עוד מקום על הבי"ע הישן מקום שם טמונים כל הקוה"ט זיע"א כי אני יודע שכבר מלפני שלשים שנה הפסיקו להטמין על הבי"ע הישן מפני שאין מקום. ב' - הגישה להבי"ע קשה מאד, ולכן טבריא באה בראש, שמה יש מקום על יד הציון של הרהגה"צ הר' שלמה זצ"ל אביו של הרב רבי אברהם אשר ז"ל, ולידו טמון גם בנו הרב רבי אברהם אשר זצ"ל ועל ידם היה מקום שמור לבנו רבי שלמה [אליאד] ז"ל וזה על הבי"ע הישן על יד קברי הצדיקים הקוה"ט זיע"א, יש עוד מקום על יד הרה"צ מרשקוב בנו של התולדות זיע"א, ועל יד הרה"צ בנו של הרה"צ מחמלניק זיע"א חתנו של התולדות וזה היה שמור בשביל אא"ז אבל הוא נפטר בירושלים, אחר כך חפשנו המקום ולא מצאנוהו כי ברבות הימים נשקע, בבית העלמין בטבריא טמונים הרבה חסידים ואנשי מעשה מתלמידי הסטולניער הקוה"ט זיע"א, ובדבר החשש מפני שכתוב בסה"ק בית אהרן זיע"א דרכי ציון אבלות אני חושב אדרבא כי הדרך מירושלים עד טבריא יהמה מרוב אנ"ש אשר יבואו וישתטחו על ציון רבינו הקוה"ט אדמו"ר עט"ר זיע"א וממש יהיה כמו במירון מקום כינוס לכל אנ"ש מכל הערים ביום היאהצ"ט... כי ערש החסידות שלנו היתה טבריא וזה יתן דחיפה להרים קרנה כימי קדם..".

ברוח דברים אלו הריצה ביום י"ב שבט תשי"ז, בתו של כ"ק מרן זיע"א הרבנית מרת פייגא תליט"א מברק לחסידים בא"י:

אני דורשת להעביר את הארון של אבא אדמו"ר זצ"ל לטבריא, אני מבקשת להכין מקום מכובד בטבריא.

**פייגא בת אדמו"ר**

מיד באותו יום נשלחה תשובתו של הגאון החסיד רבי ישראל קאפיל'ס (גולדהאבער) ז"ל דיין בעיה"ק טבריא ומראשי חבורת החסידים:

ב"ה יב שבט תשס"ב פעה"ק טבריא ת"ו

**כבוד הרבנית בת כ"ק מרן זצ"ל**

אני בחשובה על המברק שקבלתי זה עתה, מקום אתנו בטבריא ע"י הציונים הקרושים: הרה"ק מויטעפסק, הרה"ק משפיטווקע, הרה"ק מאהרענקע והרה"ק מקליסק, אשר בשם מדרש ישן המקום שם נקרא.

אנו בטוחים שהמקום הזה הוא לרצון לפני כ"ק נשמתו הטהורה, וימליץ טוב בעד כל אלו שעוסקים במצוה הזאת.

**כלב נשבר**

**ישראל גולדהאבער**

המקום שאותו מציין הגה"ח הר"י ז"ל הוא סמוך לציונו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק בעל "פרי הארץ" זיע"א שממנו יתד ופינה לישוב החסידי בארץ ישראל בכלל ובטבריה בפרט, ועל אף היותו ממבחר הקברים נתעלם באופן פלא עובדת קיומו במשך שנים רבות והוא נשאר פנוי ונתגלה על-ידי החברה קדישא בטבריה שהעמיקו לחפור כדי לוודא שאכן הוא ריק, ונשמר בסוד. ברם זכור אותו האיש לטוב הרה"ח ר' יוסף מרדכי שפר ז"ל שכחן כחבר הנהלת החברה קדישא בטבריה, שבזמנו היה שותף לגילוי מקום קבר פנוי זה, ועתה כשהחליטו על טבריה כמקום מנוחת מרן זיע"א - גילה את אזנו של הגה"ח הר"י ז"ל על מקום קדוש זה, שלאחר שביקר במקום התבטא בהתרגשות גדולה על זכות המקום לקלוט את גופו הטהור של מרן זיע"א, ובהתאם לכך שלח את המברק הנ"ל לאחר שהרה"ח ר' יוסף מרדכי שפר ז"ל הסדיר כראוי את הרכישה בחברה קדישא.

עד שהגיעו הצדדים לסמכות רבנית מוסכמת עברו ונקפו חדשים רבים, בסופו של דבר הורכב ב"ד של שלשה רבנים שלפניהם יובאו טענות הצדדים, בעד ונגד ההעברה, ההרכב היה: הגאון האדיר רבי משה פיינשטיין זצ"ל הגאון רבי אפרים זלמן היילפרן זצ"ל והגאון רבי יוסף אליהו הענקין זצ"ל.

רבי אפרים זלמן היילפרן זצ"ל שאלו הגיעו החסידים באקראי, היה הרוח החיה בתרכובו של ב"ד זה, הוא אשר פנה אל הגאון רבי משה פיינשטיין והגאון רבי יוסף אליהו הענקין וביקש מהם להזדקק לדין. בדרך נסיעתו לשיבת הרבנים שדנה בנושא, התבטא ואמר בהתרגשות להרה"ח ר' אלימלך טרבלו הי"ו שליוותו, כי בעצמו שמע מפי מרן זיע"א בעת היותו בארה"ק בשנת תשי"ד שפנה פתאום ואמר לו: "מיר מוזין צוריק פארין יעצט, און אזוי וויא א מענטש ווייסט דאך ניט וואס ס'קען זאך מאכין מיט איהם, אבער מיר ווילן בלייבן דא", ועתה הוא רואה את רוח קדשו, כי בכך הועיד אותו אז מרן זיע"א לשמש לו לפה לעת הזאת. בתום הדיונים ועם עיונם בדברים שבכתב, הוציאו ביום ט' אדר ב' תשי"ז את פסק דינם הסופי בעד ההעברה לא"י.

ב"ה

בדבר גידון פנוי עצמות הרה"צ ר' יוחנן בהרה"צ ר' ישראל פערלאו, תארמו"ר מסטאלין זצ"ל, אשר האלמנה ובתו וקהל החסידים אשר בא"י וחלק מהחסידים אשר בפה רוצים להעבירו לא"י וחלק מהחסידים מאשר בפה רוצים שישאר קבור בפה וסמכו עלינו לידע הרין ע"פ התורה, אחרי ששמענו טענות שני הצדדים וגם קראנו בכתב וכן ראינו דברי הרבנים מא"י יצא מאתנו אשר דעתנו שאף שמה שנחפשט שהרבה מוליכין לא"י ומציאין ע"ז הוצאות גדולות ויש שגם מאספין כשביל זה כסף להוצאות מאחרים, הוא דבר שאין רוח חכמים נוחה מזה, אבל בגידון זה מאחר שהאלמנה והבת רוצים להעבירו לא"י, וגם אחרי שכבר הורו כן הרבנים מא"י מהטעמים שיש להם הרשות בידם להעבירו ואין לשום אדם וקהל כח למחות בידם.

רע"ז באנו עה"ח אור ליום ג' ט' אדר"ש תשי"ז פה נואיארק.

נאום משה פיינשטיין

נאם אפרים זלמן היילפרן מירושלם ח"ו בב"א

נאם יוסף אלי' במוהרא"ק ז"ל הענקין

בדבר נידון חנוי עצמוס הת"צ ר' יוחנן ברוה"צ ר' ישראל

מקלמא, התמו"ר המסאלין וצ"ל, אצ"ר האלמנה ובתו וקחל המסידים

אצ"ר בא"י וקחל המסידים. ה"ר ב"ר רוצים להעמידו לא"י וקחל המסידים

אצ"ר ב"ר רוצים להעמידו ב"ר וקחל המסידים. ה"ר ב"ר רוצים להעמידו ב"ר

אצ"ר המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים

המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים

המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים

המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים

המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים

המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים

המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים

נאום אצ"ר המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים  
נאום אצ"ר המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים  
נאום אצ"ר המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים  
נאום אצ"ר המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים המסידים

State of New York  
City of New York  
County of New York

On the 11th day of March, 1957 (9 Adar Sheni 5717) before me came Rabbis Moshe Feinstein, Ephraim Zalman Halpern and Joseph Elijah Henkin to me known and known to me to be the arbitrators comprising the Beth Din herein and who executed the foregoing instrument consisting of a judgment and award in arbitration and severally acknowledged to me that they executed the same.

Procedural

מס"ד הנאונים רבי משה פיינשטיין  
רבי אשרים זלמן היילפרן ורבי יוסף אליהו הענקין וצ"ל

פסק הדין קוים בשוליו בלועזית ע"י העו"ד דוד מאיר כדי שישימש מסמך חוקי לשלטונות שיאפשרו להוציא לפועל את פסה"ד ולקבל האישורים הדרושים להעברה לארץ ישראל.

ליום הנקבע, שושן פורים, באו החסידים לבית החיים בניו ג'רסי בחלקת חברת נחלת בית אהרן וישראל שהוקם על ידי מרן זיע"א, ולאחר בקשת מחילה פתחו החסידים בחדרת קודש את הקבר וחפרו בקרקע עד אשר גילו את הארון, קשרו את הארון כדי שלא יתפרק חלילה, ולאחר שהעלוהו ראו כי הטירחא היתה לשוא, בארון לא ניכר כל רקבון שהוא, וכאילו הורד זה עתה אלי קבר.

בהתאם לנהוג במקרה של העברת ארון - הכניסו מיד את הארון לתוך ארון פח וריתכו את מכסהו ולאחר מכן הושם בתוך ארון עץ נוסף, ומיד העבירוהו לבית מדרשו בשכונת וויליאמסבורג, שם המתינו אנ"ש שאמרו פרקי תהלים ובראשם הרח"ק רבי מרדכי שלמה מבאיאן והרח"ק רבי אברהם יהושע השיל מקאפיטשניץ זיע"א והגאון רבי יונתן שטייף זצ"ל, לאחר מספר שעות המשיכה ההלויה לשדה התעופה בניו יורק על מנת להעלותו למטוס אל- על שאמור היה לטוס באותו לילה בדרכו לארץ ישראל, אך כל המאמצים להכניסו לתוך בטן המטוס עלו לשוא, מדות הארון גדלים היו משל דלת המטוס. הארון הוחזר איפוא לידי החסידים שקיבלוהו בצער רב, והיו אובדי עצות על התלאה אשר מצאתם, אך התברר כי חברת תעופה הבלגית מטיסה עם אור הבוקר מטוס לבלגיה ומשם יהיה אפשר להמשיך במטוס מחברה זו לארץ ישראל. החלו איפוא החסידים לעשות את כל אשר בידם להעלות את הארון למטוס, ולשם כך חייבים היו לפתוח את כל הארונות, ואף את הארון שבו מונח מרן זיע"א, ולנסר מגובה הדפנות סביב ד' רוחות הארון, שמידותיו היו גבוהים מהרגיל, עקב היותו עשוי מעצי השלחן שעליו למדו בני הישיבה ושעליו ערך מרן זיע"א את שלחנו הטחור.

בדחילו נגשו החסידים כדי לבצע את הדבר, ולהפתעת כולם, הרי כשהסירו את המכסה מהארון הפנימי, ראו את מרן זיע"א עטוף בטליתו כאילו זה עתה הכניסוהו לארון, ומהארון נודף ריח טחור להפליא. לאחר עבודה מאומצת, ניסרו את גובהה של דפנות הארון, וכיסוהו מחדש, ועקב שביתת סבלים שפרצה אותה שעה בשדה התעופה, העבירוהו החסידים בידיהם למטוס, כשהרב החסיד ר' פייבל אוירבוכ ז"ל שעמד מאחורי כל המבצע המסובך והמייגע מלווה את הארון עד לארץ ישראל.

באור ליום ח"י אדר שני נחת המטוס בשדה התעופה בלוד, שם נתקבלה על-ידי צדיקי הדור זצ"ל שרבים מהם המשיכו ללוותה עד חיפה, שם התעכבה במשך הלילה בבית מדרשו של מרן זיע"א כשהחסידים עומדים לידו כל העת באמירת תהלים.

כל העת ההיא היו דיונים בין החסידים האם לפתוח את הארון, הרב החסיד ר"פ אוירבוכ ז"ל לא השתתף בכל הדיונים, כי אילו היה שומע על ההתלבטות היה בודאי מעיד מה שראה בבית הנתיבות בניו יורק על שלא שלטה רימה בגופו הטחור של מרן זיע"א, אלא שמרוב עייפותו מכל תלאות הדרך לא היה ער להתלבטויות אלה. היה זה הרח"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א שהכריע באופן ברור כי יש לפתוח את הארון, מתוך אמונה כי לא יאונה לצדיק כל און.

בהגיע ההלויה לעיה"ק טבריה ליוותו המוני חסידים שבאו ונקבצו מכל רחבי הארץ, בהרגשת כאב שנפתח מחדש על סילוקו של צדיק רוח אפינו אשר אמרנו בצלו נחיה, המתה הגיעה לשיאו כשהארון הוכנס לבית חדר הטהרה יחד עם כמנין מזקני החסידים שעליהם הטילו את פתיחת הארון.

ברת ובזיע פתחו החסידים את קצהו של מכסה הארון, הרה"ח ר' מנחם קליין ז"ל שעמד בראש החברה קדישא פרושים שבירושלים ושהוא במיוחד לטבריה, הכניס את ידיו מתחת למכסה ונגע ברגליו הטהורות של מרן זיע"א, ובהתרגשות גדולה הכריז כי לא שלטה רימה בגופו הטהור של מרן זיע"א וכאילו רק עתה נסתלק לשמי רום. הוא הדגיש כי בהגיעו לטבריה הצטער על ששכח באופן מוזר לקחת עמו מטהרי אויר ותכשירים כימיים אחרים שאותם הוא מכניס בארונות נפטרים כדי לסלק ריח רע הנודף מהם, אך עתה מתברר כי אין לו כל צורך בהם, מכיון שמהארון של מרן זיע"א נודף ריח טהור לחפליא, וזאת על אף ששה עשר חדשים שעברו מאז הסתלקותו.

השמועה התפשטה מיד בין החסידים שחיכו בכליון עינים, ההתרגשות היתה גדולה מאד, גופו הטהור של מרן אדמו"ר זיע"א הוצאה מתוך הארון, ונישאה בידי החסידים בבית העלמין העתיק, מסע הלוויה הפך למסע של אמונה, כל המשתתפים ראו עין בעין התגלות שמימית ונסית העומדת בסתירה מוחלטת לדרך הטבע, שם נטמן בקבר שנחצב ליד ציונו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק בעל פרי הארץ זיע"א ומייסד הישוב החסידי באה"ק, מקום אשר נתגלה באופן פלא, ונתקיימה הבטחתו של מרן זיע"א לחסידים שבאו אליו מטבריה בעת ביקורו האחרון בארצנו הקדושה בימים הנוראים של שנת תשט"ו, לבקשו שיבקר בעירם, שענה ואמר: דעם קומענדיגן מאל וועלן מיר פארבריינגען אין טבריה אליינגערע צייט!.

הארון הריק שזכה להיות משכנו של צדיק הועלה עם החסידים לירושלים, ותוך ימים ספורים היה למאכלת עש, כששרידים הימנו לוקטו בידי החסידים כשמירה וכסגולה.

השמועה המרעישת הגיעה לאזניהם של רבים מגדולי הדור שהגיבו בהתפעלות עצומה, חלק מהם היו שותפים בהכרעה להעלות לארץ הקודש. הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל התבטא אז בהתפעלות: כל כך צעיר היה וכה גבוה התעלה, אין כל ספק בדבר כי עובדת היות גופו הטהור שלם הוא דבר נעלה ונושגב, כי הגמרא (שבת קנ"ב ע"ב) מעלה על נס ענין זה על רבי אחאי בר יאשיה - סימן הוא כי גם בימיהם דבר זה לא היה מצוי כל כך. אילו ידעתי על כך קודם - הייתי מצוה לפתוח את הארון ולהעבירו בכל ארץ ישראל מן ועד באר שבע שכולם יראו כי יש אלקים בישראל...

מענינים הם דבריו של הגה"ק רבי חיים אלעזר ממונקאטש זיע"א בספרו "דברי תורה" (מהדורא ד', אות עו): "...מה שענינו ראו ולא זר בכמה ת"ח וצדיקים שהובילום ממקומות רחוקים לקברם בביה"ח קברות אבותם... ואחרי הרבה ימים יותר משלשה לא ה' כריסם נבקעת ח"ו ולא היה בהם סרחון בגופם אלא ודאי דביראים כנ"ל לא שייך זה מטעם הנז' בפשוט דברי הגמרא (שבת קנ"ב ע"ב). ועוד אזכיר: אלו נאמנים להעיד בגודלן מה שראו בקטנותם, ובפרט שהייתי אז כבר בן י"ג שנה בעת שפינו חלק גדול מהבית החיים בישוב הוקליו"ע בגלילות ההרים הסמוכות לעירנו, אחרי כי הוכרחו מגזירת הממשלה מחמת בנין נתיב הברזל, ונסעו הבד"צ רבנים גדולים וזקנים מפה הקהלה בעת פינוי הקברים... והנה ראו נפלאות ה', כי ה' מצבה לקבר א' של אשה יותר ממאה שנים ונכתב עליה שבחים מצניעותה ומצאו כל גופה שלם... וכן היה שעזר בקבר א' ישן מאוד שהיה כתוב עליו איש צדיק, שהיה כמעט שלם... ואין לתלותו בדרך הטבע כלל בזה כמובן... כן שמעתי מאנשים יקרים שהיו בעת שפינו חלק הקברים מבית החיים הישן הנודע בפראג תוך העיר, אשר הוצרכו חלק מעט ממנו לפנות הקברים שהרחיבו הרחוב והכריחו לזה, והנה מצאו איזה קברים שהיו השדרה וראשם וקומתם כמעט שלם וידוע שלא קברו שם מת סמוך לשלש מאות שנה... וגם זהו אינו בטבע מדוע אלו לא נתעכלו במשך כמה מאות

שנה.... וכן נודע ב"מצבת קודש" בהקדמה והסכמה מהגאון המובהק מוה"ר יוסף שאול ז"ל בעל "שואל ומשיב", מבית הקברות דק' לבוב, העיד: שמצאו גוף וראש רבינו הקדוש הגאון הסמ"ע זי"ע שלם כיום הנחתו, בעת הקמת מצבתו מחדש, וכן בס' "זכרון שארית יוסף" שמצאו כן הגופות הקדושים של רבינו זקיני הגה"ק בעל הלבוש זי"ע והגאון הק' מ' יוסף מפוזנא זי"ע בבית הקברות דק' פוזנא שלם ויפה...עכ"פ נראה בזה השגחה פרטית מאתו ית"ש להפקד כל גוף ונפש בכל מקום שהם לפי זכותו ושורשו בעצמותו כל אחד ואחד....".

ובשנה החיא הקימו החסידים ישיבה על קברו של מרן זיע"א "מתיבתא דרבי יוחנן" בבית הכנסת העתיק של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שמעל ביתו הקדוש של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק זיע"א, ובמקום הקודש שהוד קדומים נסוך בה נשמע קול תורה ותפילה כמקדם, ומדי שנה ביומא דחילולא של מרן זיע"א מתאספים בהיכל הקודש המוני החסידים ומעלים בסילודין את זכרו של אותו צדיק אשר הילת קדושתו חופפת עליהם עד עצם היום הזה.

## נספח

## תקנות לחברה קדישא "נחלת בית אהרן וישראל" שהתקין מרן אדמו"ר רבינו יוחנן מסטאלין-קארלין זיע"א

על יסוד חברה קדישא ובית החיים "נחלת בית אהרן וישראל" בארה"ב על ידי מרן אדמו"ר רבינו יוחנן זיע"א, על רכישת הנחלה לבית החיים, ועל התקנות שהתקין לבני החברה קדישא - אנו למדים מתוך דברי בימוקיהם של החסידים ששללו את העברת גופו הטהור של מרן זיע"א לארץ הקודש, שבהם הם כותבים בין היתר:

א. רבינו הק', כאשר היה חולה, בעצמו מהר ושלח א' בלילה לגמור קניית המקום החדש, הגם שישנן ג' חברות אחרות של אנשי סטולין, אבל לא ישרו בעיניו מטעם ששמה קבורים אחדים שהיו חשודים בשמירת תורה ומצוות, באמרו: "מ'דארף האבן גרייט בעסער מ'זאל גיט דארפן".

ב. רבינו זצוק"ל ייסד חברה קדישא, חברה חדשה, מבני תורה שישרו בעיניו ועשה תקנות, ובעצמו שלם מס חבר של כניסה וגם לשנה, והיה החבר הראשון, ובעת חליו בשנה השניה שהיה מסוכן שלח א' בלילה עם מס חבר.

ג. רבינו זרן אלו שישרו בעיניו להיות חברים בחברה, וא' שאל למה לי, כי בדעתי בע' לעלות לאה"ק, אמר: "גייסט אלעמאל קען מען פארן, אמאל מאכט זיך מ'קען גיט פארן, דארף מען האבן גרייט" - זה השיב לאחר ממקורביו.

מהענין להביא את גופי התקנות ככתבן וכלשונו, ואשר על פיהם מתנהגים החסידים הי"ו ההולכים לאורו של מרן זיע"א בחברת "נחלת בית אהרן וישראל" בארה"ב, המתחייבים בסיום התקנות: "הרי אני מקבל עלי כל התנאים הללו ועל כל התנאים שיתוקן ע"י החברה".

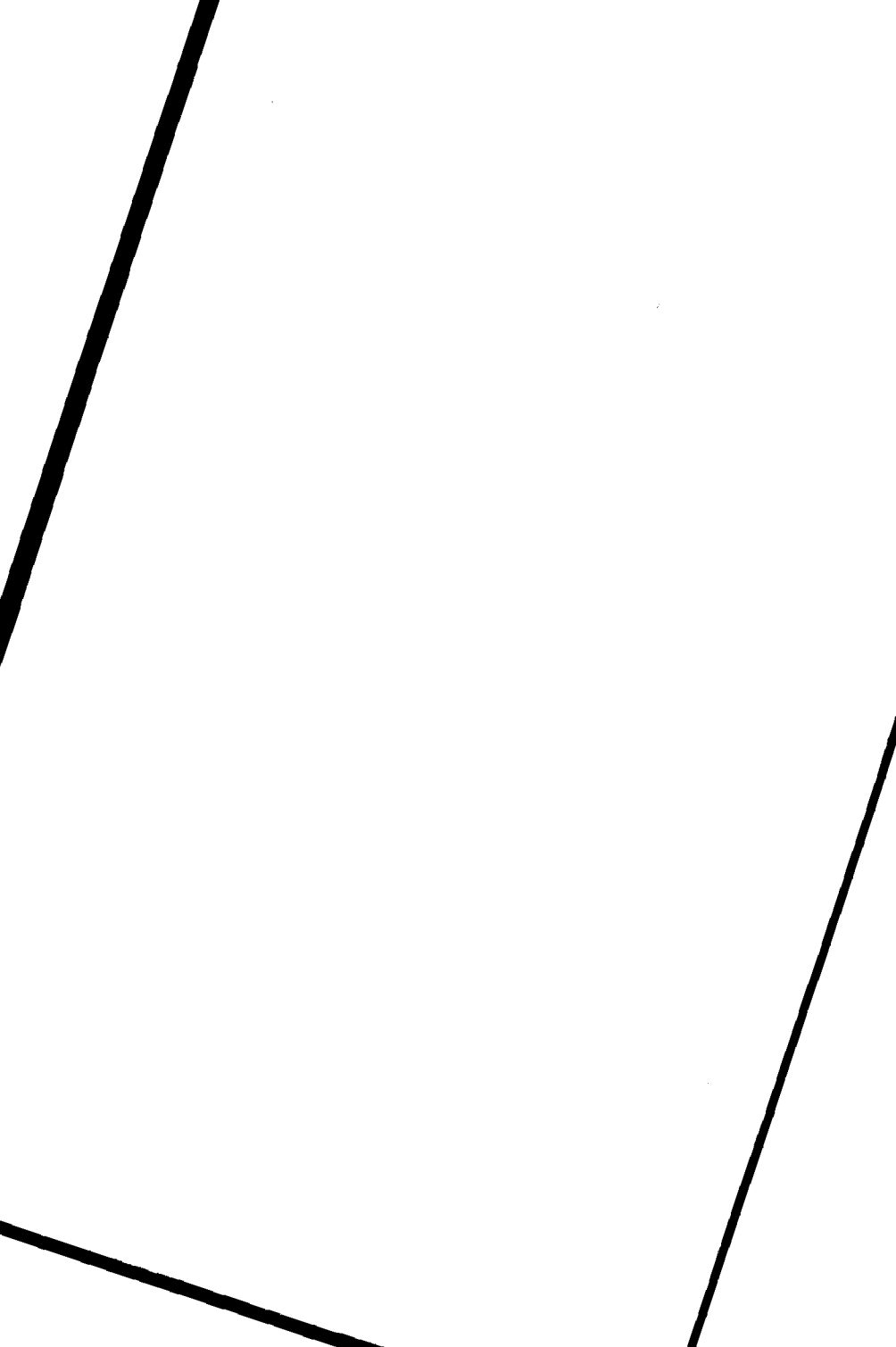
א. היות שבכל טהרה צריך להיות מגין מן החברה על כן מוטל על כל חבר להיות מוכן להתעסק בטהרה.

ב. זכותי החברה הם לחבר לאשתו ולבני ביתו עד גיל י"ז שנה. ואם אחד מאלו אינו שומר שבת כדת ושומר יסודי התורה והמצוות לפי דעת הנהלת החברה, יחיד זה מאבד את כל זכותיו בחברה בלי שום טענה ותביעה.

ג. חוב על כל אחד ואחד מחברת "נחלת בית אהרן וישראל" ללמוד שיעורי "מעבר יבק" שיסודרו על ידי החברה.

ד. מתקנת החברה לגמול חסד עם חבריו.

- ה. חוב על כל אחד ואחד מהחברה לטבול במקוה קודם התעסקו בטהרה.
- ו. כל אחד המתעסק בטהרה צריך לחגור בחגורה.
- ז. כל אחד מהחברה צריך לקבל עליו ללמוד משניות שמונה ימים הראשונים או שלושים יום או י"ב חודש כפי אשר יפקידו עליו הגבאים.
- ח. מוטל על החברה לשמור שיאמרו קדיש בכל "יאהר צייט".
- ט. החברה צריכה להכין משקה עבור נשמת הנפטר אחר כל קידוש לבנה בשנה ראשונה לפטירתו.
- י. כל אחד ואחד מהחברה צריך לקבל עליו לאמר י' קאפיטלאך תהלים עבור נשמת הנפטר מיד אחר הסתלקותו אם ימונה לכך.
- יא. אסור לאיש אחר שאינו חבר בהחברה להתעסק עם הנפטר.
- יב. מתקני החברה להתאסף פעם אחת בג' שבועות ומוטל על כל אחד ואחד להשתתף באסיפה.
- יג. החברה נתיסדה על אמת, אהבה, אחוה ואהבת חברים, השי"ת יעזור שיקויים.



## תוכן הענינים

### שנה ז

| גליון עמוד | גנוזות                                              |
|------------|-----------------------------------------------------|
| ה מ        | בענין חזרת מעות הנדוניה                             |
| ח מ        | הסכמה על פסק הנ"ל                                   |
| ה מא       | הערות וצינונים על "פנים חדשות"                      |
| יא לו      | הערות וצינונים בטור חו"מ (ג) הלכות עדות סי' ל"ג-ל"ד |
| ה לט       | בענין מינוי אפוטרופוס למעות יתומים                  |
| ה מב       | חידושים על הרמב"ם הלכות סוכה ולולב                  |
| ז לו       | בענין עדות שאי יכול להזימה                          |
| ה לח       | הנ"ל                                                |
| ו לח       | הנ"ל                                                |
| ח לט       | הנ"ל                                                |
| טז מב      | הנ"ל                                                |
| יא לט      | רבי רפאל שלמה לאניידו זלה"ה                         |
| טז מא      | רבי ישעיה סיק ברלין זצ"ל                            |
| ז מא       | רבי נחום טריביטש זצ"ל                               |
| יא מא      | רבי שמואל לנדא זצ"ל                                 |
| ח לח       | רבי שמואל לנדא זצ"ל ובי"ד                           |
| יג מ       | בי דינא רבא דניקלשבורג                              |
| כג לט      | רבי אהרן דוד דייטש זצ"ל                             |
| ט מ        | רבי שמואל לנדא זצ"ל                                 |
| יט לז      | רבי יעקב אביחצירה זלה"ה                             |
| כב מב      | רבי אליהו רחמים חזן זלה"ה                           |
| כא לח      | רבי שמעון שלמה לנדא מאליק זיע"א                     |
| לא לט      | הרב אברהם בנדיקט שליט"א                             |
|            | בנדון טחול שיש בו נקב מתולדתו                       |
|            | בנדון אי תלינן בטבח ובזאב                           |
|            | אם בעינן י"ג שנה מעת לעת לבר מצוה                   |
|            | דרשה לשבת שובה                                      |
|            | דרשה לשבת הגדול                                     |
|            | הערות על "יערות דבש" ועוד                           |
|            | בענין פדיון הבן לכהן קטן ועוד                       |
|            | תשובה בענין הנ"ל                                    |
|            | על העברת גופו של רבי מרדכי בנעט זצ"ל                |
|            | בנידון הנ"ל                                         |
|            | בענין העברת מת מקברו                                |
|            | בענין סחירה בבנין ארוה"ק לצורכו                     |
|            | בענין שביעת היסת בטענת ברי עפ"י קרוב                |
|            | בענין שני ימים של ראש השנה                          |
|            | דרושים לחנוכה                                       |
|            | תעודות בענין העברת גופו של מוהר"מ בנעט              |

## שפתי ישינים

גליון עמוד

|                                     |                              |    |    |
|-------------------------------------|------------------------------|----|----|
| הערות וצינונים על "שהם וישפה"       | רבי יעקב נתן ווייסמאן זצ"ל   | מ  | יז |
| דרוש על פסוקי יציאת מצרים           | רבי מאיר שווארץ זצ"ל         | לט | לט |
| בענין טומאת כלים וקבלת דם אשם מצורע | רבי שלמה גלוברמן זצ"ל        | מב | כה |
| ענין מצות הוכחה                     | רבי אהרן לעווינסטאל זצ"ל     | לו | כה |
| דרוש לשב"ק וענין התקשרות לצדיק      | רבי יצחק אייזיק אייזין זצ"ל  | מ  | כ  |
| בענין ארבע כוסות                    | רבי אהרן ישעיה שפירא זצ"ל    | לט | מא |
| שיעור בעניני תנוכה                  | רבי משה דוד שטיינזארציל זצ"ל | לח | כג |
| בסוגיא דתופס לבעל חוב               | רבי מנחם מנדל קרביץ זצ"ל     | מא | יז |

## חידושי תורה

|                                      |                                    |    |    |
|--------------------------------------|------------------------------------|----|----|
| בעניני הפקר ודבר שאינו ברשותו        | כ"ק אדמו"ר מצאנז קלויזנבורג שליט"א | לט | מג |
| בענין איסורין שבתורה שלא כדרך אכילתן | הגאון הרב צבי מרקוביץ שליט"א       | לח | לג |
| בענין הרחקת נזיקין וחייב התשלומין    | הב"ל                               | מ  | כז |
| בדין שבועת ע"א וגלגול שבועה          | הגאון הרב חיים ברוך וואלפין שליט"א | לו | לא |
| בענין ספק מוחזק וספק ממנו            | הב"ל                               | לט | מו |
| בדין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא      | הב"ל                               | מא | כה |
| בדין קידוש כלי בגודש הכלי            | הרה"ג ר' משה לייב ציינווירט זצ"ל   | מב | לא |
| בסוגיא דהמקדש במלוה                  | הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א | מא | כט |
| בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו         | הרה"ג ר' יהודה זרחיה סגל שליט"א    | לט | מט |
| בסוגיות מחתרת ורורף                  | הרה"ג ר' שמעון רם (וויסוקר) שליט"א | לח | לח |
| ערלה ונטע רבעי בסוריא                | הרה"ג ר' אליהו גרינצייג שליט"א     | מ  | מג |
| בגדר חלוקת הארץ                      | הרה"ג ר' שלום הירשפרונג שליט"א     | מ  | לד |
| בענין היסח הדעת בתפילין              | הרב יעקב וואלפין שליט"א            | מא | לד |
| בענין התפסה בשבועה ובגדר             | הרב יעקב דוד אילן שליט"א           | לו | לד |
| בענין אתרוג של טבל                   | הרב שלמה פרידמן שליט"א             | לח | מג |
| שיטת רש"י בכלי שמלאכתו לאיסור        | הרב חיים אקמן שליט"א               | לט | נח |
| בדין צידוף בכזית בכדי אכילת פרס      | הרב יעקב כץ שליט"א                 | לו | לח |
| בענין אל תפרעני אלא בעדים            | דוד אריה ציינווירט                 | לו | מ  |
| בענין נסכא דרב אבא                   | צבי חיים דישון                     | מב | לח |
| בענין הרחקת נזיקין                   | חיים אורי ברא"י כרזיל              | לח | מט |

גליון קסוד

מב מג  
לח ס  
לז סג  
מא לח  
מב מה

יהושע סגל  
שלמה זלמן מרק  
בנימין זאב מרק  
אהרן שלמה פאטאש  
יצחק יהושע שור

בענין מילת זכריו ועבדיו המעכבתו בפסח  
בענין טענת סטראי  
בירור בגדרי מצות השבתת חמץ  
בענין חלוקה בטול אתה שיעור ואני פחות  
בדין הרחקת תנור

## בירורי הלכה

הגאון הרב שמואל הלוי וואזנר שליט"א

לז נא  
לח נג  
לח נה  
לט עא  
לח נח  
לז נה  
לח סו  
לט עז  
מ סה  
מא מד  
מב נב  
מא נג  
מא מז  
מב מט  
לח סח  
מ עא  
לז סא  
לח עח  
מב סד  
מא סח  
מ מז  
לז סו  
מב עא

הגאון הרב נתן געשטעטענר שליט"א  
הרה"ג ר' משה שאול קליין שליט"א  
הרה"ג ר' שריה דבליצקי שליט"א  
הרה"ג ר' יצחק זילברשטיין שליט"א  
הרה"ג ר' נחום מגדלבוים שליט"א  
הרה"ג ר' ישראל גרינברגר שליט"א  
הרה"ג ר' צבי כהן שליט"א  
הרה"ג ר' יחיאל אברהם זילבר שליט"א  
הרה"ג ר' משה נחמיה סגל שליט"א  
הרה"ג ר' יצחק מאיר הגר שליט"א  
הרב יחיאל בוים  
הרב יצחק קליגמן  
הרב צבי אלימלך וואלפסאן  
שלום סגל  
נח בלוי  
ישראל אלבוים  
יוסף אליהו כהן  
נחמן דב גוטליב

הלכות שמירת גוף ונפש  
א. עניני אכילה ושחיה  
ב. קציצת אילני מאכל  
ג. אוהרות ר"י החסיד  
עוד בעניני שמירת גוף ונפש  
בדין מכירת בתי כנסיות  
בענין ממצא חפצין ואמירה לעכו"ם  
בענין כתיבת תיבת עמנואל  
בירורי הלכה בדיני מגילת אסתר  
בדין לחם בעיסה ובמחשבה ע"מ לחלקה  
בענין עירוי מים ורתחים על בשר  
בענין נאמנות נשים  
בענין שיעור חלה  
בענין קדושת יוצר אם נאמרת ביחיד  
בענין סוכה דירת עראי ואוהל בשבת ויו"ט  
בענין ניפות כרית גומי בשבת  
יש לו סאה לזה עליה כמה כורין  
בדיני קטן  
בירור דין לקח אתרוג בהקפה  
בדין סמיכות גטילת ידים להמוציא  
בדין לוקח כלי מהאומן  
בדיני אוהל בשבת ויו"ט  
אם נשים מבדילות בט' באב שחל בשבת

גליון עמוד

מ פט

לז עא

לז עז

נחן פרלמן

אריה ליב אוירבוך

יעקב יצחק רבינוביץ

בענין עטיפת הטלית

בענין טעימת המסובין מכוס של ברכה

בענין הפסק אחר אלקי נצור

## הערות וביאורים בשולחן ערוך

אורח חיים:

כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין ירושת"ו

הב"ל

יואב רוזנטל

הב"ל

יחיאל גולדהבר

כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין ירושת"ו

לז פט

לח צו

לט קי

מא פב

מב עה

הלכות ציצית סי' יח-כד

הלכות תפילין סי' כ"ה

בענין תפילת תשלומין

בענין פוחת

בעניני קידוש והכדלה

יורה דעה:

הלכות טריפות סי' מ"ט

סי' נ-נא

סי' נב

סי' נג-נה

סי' נו-ס

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

אבן העזר:

הלכות כתובות סי' צ"ה

סי' צ"ו

סי' ק'

סי' קא-קיד

פתיחה להלכות גיטין (א)

פתיחה להלכות גיטין (ב)

חושן משפט:

סי' קנ"ד בענין ריבוי דרך בחדר מדרגות

ריבוי דרך במחסן

חזקה בריבוי דרך

הלכות טוען ונטען סי' צ"ב

המשך סי' צב-צג

לח קא

לט קה

מ קה

מא צה

מב פח

|       |      |                       |                               |    |    |
|-------|------|-----------------------|-------------------------------|----|----|
| גליון | קמור | הערות בספר מנחת חינוך | הרה"ג ר' שלמה בן שמעון שליט"א | לז | צו |
|       |      | הערות בספר שואל ומשיב | הג"ל                          | לח | קד |
|       |      |                       |                               | מא | קא |
|       |      |                       |                               | מב | צז |

## לשון חכמים

|                                   |                               |    |     |
|-----------------------------------|-------------------------------|----|-----|
| בענין שוא שאתר תנועה גדולה        | הרה"ג ר' דוד צבי הילמן שליט"א | לז | קט  |
| בענין הנ"ל ובענין חיבור תיבת "של" | הג"ל                          | לח | קכב |
| לתיבה של אחריה                    |                               |    |     |
| השלמה לאבודרהם פירוש במה מדליקין  | הג"ל                          | מ  | קז  |
| מגילת אנטיוכס מורחבת              | הרב נתן פריד                  | לח | קיא |
| אלוקי דוד ובונה ירושלים           | הרב שמואל אשכנזי              | לח | קלד |
| פרפראות לחכמה                     | הרב יעקב קאסיל רייניץ         | לט | קכא |
| כירורים בנוסחאות התפילה           | הרב דוד יצחקי                 | מב | קה  |
| בענין חול המועד                   | הרב צבי אלימלך וואלפסאן       | מא | קיג |
| על סדה"ג דמהר"ם ומהדו"ק של כ"ש    | שלום מרדכי הלוי סגל           | לז | קיא |
| ביאור אמירת יום פלוני בשבת        | הג"ל                          | לט | קכד |

## ספונות

|                                            |    |     |
|--------------------------------------------|----|-----|
| תעודות נוספות לשליתותם של רבי אברהם אוולאי | מ  | קלג |
| ורבי אשר אשכנזי מכוללות עיה"ק טבריה        | מא | קלז |

## כתבי קודש

|                                                                            |    |     |
|----------------------------------------------------------------------------|----|-----|
| עמידתם של צדיקי הדור ושל מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א                  | לז | קלא |
| בגזירות גונשא תקכ"ח ותקנותיו בניסויו' בשנת תקכ"ט (פרק ב')                  |    |     |
| על הריגתו של משיח ה' מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א                 |    |     |
| פרקים: א, ב.                                                               | לח | קעג |
| ג, ד.                                                                      | לט | קמט |
| ה, ו, ז.                                                                   | מ  | קלט |
| העברת גופו הטהור של מרן אדמו"ר רבינו יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א לארה"ק (א) | מא | קמז |
|                                                                            | מב | קלז |

תקנות לחברה קדישא "נחלת בית אהרן וישראל"  
שהתקין מרן אדמו"ר רבינו יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א  
השלמות ומילואים למאמר "על דרכי כתיבת והדפסת ספה"ק "בית אהרן"

|    |     |
|----|-----|
| מב | קנב |
| לח | קפ  |
| לט | קס  |
| מ  | קנב |

## פֶּקֶסִילִיּוֹת

גליון עמוד

|    |      |                                                                           |
|----|------|---------------------------------------------------------------------------|
| לז | יח   | צילום כת"י רבי ישעיה (פיק) ברלין זצ"ל                                     |
| לז | כא   | צילום כת"י רבי יעקב אביחצירה ורבי משה אביכזיר זלה"ה                       |
| לט | ו.   | צילום כת"י רבי שמואל גאון זלה"ה                                           |
| לט | לא   | צילום תשובת רבי אהרן דוד דייטש זצ"ל                                       |
| מ  | יד   | צילום מכתב דייני ניקלשבורג                                                |
| מב | ו    | צילום כת"י רבי מרדכי הענא זצ"ל                                            |
| לח | קכ   | צילום כת"י מגילת אנטיוכס מורחבת                                           |
| לט | קנו  | הטקסט המקורי של אגרת התודה של קהילת לודמיר למצביא הפולני                  |
| מ  | קלו  | אגרת שליות השדרים מטבריה בחתימת הרה"ק מקאליסק זיע"א ובני החבריא           |
| מ  | קנא  | תרשים העיר לודמיר עם מקום ציון הרה"ק רש"ק זיע"א הי"ד                      |
| מא | קלט  | אגרת חכמי טבריה אל הגאון הנודע ביהודה זצ"ל                                |
| מא | קמב  | אגרת חכמי טבריה אל רבה של טריאסט                                          |
| מא | קמד  | אגרת קהלת טריאסט אל הנודע ביהודה זצ"ל                                     |
| מא | קמוח | אגרת פקידי קושטא אל הנודע ביהודה זצ"ל                                     |
| מא | קנ   | פס"ד הגאון רבי פינחס עפשטיין ובי"ד זצ"ל                                   |
|    |      | אודות העברת גופו הטהור של מרן מהר"י מסטאלין קארלין                        |
| מא | קנב  | פס"ד הגאון מטשעבין זצ"ל                                                   |
| מא | קנד  | פס"ד הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל                                          |
| מב | קמוח | פס"ד רבי משה פיינשטיין, רבי אפרים זלמן הילפרן ורבי יוסף אליהו הענקין זצ"ל |