

ב"ה
שנה י'
גליון ג (נז)
שכט - אדר א' - ב' תשנ"ה

קובץ בית אהרן וישראל

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

הכתובת בארה"ב:
KUGELMAN
1462 - 41 St.
Brooklyn N.Y. 11218
(718) 8536294

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילין ג.
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 02-370106 פקס. 02-382581

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק

ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - 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 ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר

כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר

כולל אברכים "סטאלין-קארלין" - קרית ספר

כולל אברכים ללימוד אור"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 מיכל שייאר זצ"ל אבד"ק ווארשע ומנהיג (תצ"ט-תקס"ט)
ז	רבי שמואל לנדא זצ"ל בעל "שיבת ציון" (תקצ"ח)
יח	רבי חיים שמואל נאמיניו זלה"ה (ת"ר)
כא	רבי אלחנן ווסרמן זצ"ל הי"ד בעל "קובץ חקרות" ו"קובץ שיעורים" (תרל"ח-תש"א)

גנוזות

ביאורים בהגדה של פסח
בענין שליח לדבר עבירה מבוא: ע"י ישראל נתן השל
תספורת בפורים שחל בערב שבת בעניני פורים ומגילה
מכתבי תורה

חידושי תורה

כז	הרה"ג ר' יצחק זאב זמורה שליט"א ראש ישיבה לצעירים "זכרון אלימלך" קארלין ספאלין ירושת"ו	בדין מקח טעות וקידושי טעות
לא	הרב יעקב וואלפין ר"מ במתיבתא "תפארת יוחנן" קארלין ספאלין נ"י	בענין שיטת הר"ן בביטול חמץ
לד	אברהם חן כולל קארלין ספאלין, בני ברק	בענין שהיה, נטילה וקינות בין בשר לחלב
לח	מנחם שטיינברג בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בענין נאמנות האב לומר זה בני

בירורי הלכה

מה	הרב אשר לעמיל כהן מו"צ בעיד ביתר ת"ו	בענין הליכה לבית הכנסת לבוש בטלית ותפילין
נא	הרב ישראל פסח פיינשטדלר מח"ס "אבני ישפה"	בירורים בהלכות צליית כבד
נה	הרב בנימין הירשמן עיה"ק ירושלים תובכ"א	בענין חיוב נשים במצוות ליל פסח
ס	פסח בורנשטיין בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בירור מקיף בענין חמר מרינה

לשון חכמים

משקל השקל

מא	הרב הדר יהודה מרגולין עיה"ק ירושלים תובב"א
מח	הרב אליעזר ויסמיש עיה"ק ירושלים תובב"א

פסוקים שבסוף ברכת המזון

צא

הערות

בענין אין הקטרה מפגלת הקטרה - הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי, ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה ת"ו / ביאור וישוב דברי המג"א בענין מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן - הרה"ג ר' שלמה הכהן נראם, דומ"ץ דקהל מחזיקי הדת, ניו יארק / בענין קידוש על מיץ ענבים - הרה"ג ר' אלפר אליהו רובנשטיין, רב ביהמ"ד "היכל צבי, ירושת"ו / על זהותו של הכותב בענין בכור בהמה שהוטל בו מום - הרב יצחק ישעיה ווייס, ראש ישיבה החסידית, ב"ב / בענין עידי קידושין ועידי כתובה - הרב יהושע שמעון ברזיל, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יעקב חיים טופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / בירור יחוסם של איור בן מנשה ונבח - הרב רוב בקריש ראזענבערג, ציריך / בענין שיעור הקפת הראש - הרב יצחק קולדצקי, מח"ס לשכנו תדרשו, ב"ב / בענין הנ"ל - בנימין זאב מרק, ביתר / בענין ברכת התורה לניעור כל הלילה, ובענין התקשרות הרה"ק משינורא להרה"ק מסקוירא זיע"א - שמואל חיים נרובער, שיכון סקווירא / בענין זכות קריאת השם לילוד - ישראל יהודה הרשקוביץ, קרית צאנז, נתניה / בענין גבולי ארץ ישראל - הרב אשר קרשטיין, ירושת"ו / בענין אמירת "מומר שיר חנוכה" בתפילת שחרית - אביש ברזד, ירושת"ו / בענין כלי המשכן - דוד בייקערס, קליוולנד / הערות שונות - הרב אליעזר ויסמיש, ירושת"ו / הערות על "ילקוט יד החזקה" - יצחק סאיר נורא, ירושת"ו / בענין אמירת על הניסים לפרזים בשושן פורים - משולם זושא לוי, קרית צאנז, נתניה / על שנת פטירת הגאון רבי גרשון פוליצ זצ"ל מניקלשבורג - ראובן הלמן, ירושת"ו / הערות והוספות למאמר בענין משקפיים - הרב יואב רחנפל, ירושת"ו / על מנהגי קידושין ליוצאי תימן - הרב אברהם חסאמי, ירושת"ו / על סדר תליית עשרת בני המן - יוחנן הכהן שבדרון, ירושת"ו / בגדר איסור אכילה לחולה ביום הכיפורים - חננאל פודור, ירושת"ו / בענין קידוש על מיץ ענבים - שלמה זלמן שמעיה, ירושת"ו / הערה ברעקא גיטין דף י"ג ע"א - חיים יצחק פריבל, ביתר.

ספונות

קבה	ישראל נתן חשל קארלין ספאלין בני-ברק	השלמות ומילואים למדור ספונות
-----	--	------------------------------

כתבי קודש

קכז	אברהם אביש שור	מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין יב, אחדים מכני חבורת החסידים. נספח ב מפקד יהודי קארלין משנת תקכ"ה.
-----	----------------	---

גנוזות

רבי מיכל שיידאר זצ"ל

אבד"ק ווארמס ומנחיים

ביאורים בהגדה של פסח

ב"ה דרשה לשבת שלפני שבת ע"פ תקסה"ל פ' מצורע

פתיחה בהגדה ר"ג היה אומר כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא י"ח מצה וכו' בכל דור ודור חייב אדם לראות כאלו הוא יצא ממצרים וכו' לחרץ ההמשך דהנה לעיל מיניה רשע מה הוא אומר וכו' ושאינו יודע לשאול את פתח לו וכו' הרכה ממפרשי הגדה תמהו מנ"ל לבעל הגדה להמציא מהאי קרא דוהגדת לבנך וגו' תשובה לשני בנים לרשע ושאי" לשאול, ומתרגים דהא דהשיב בעבור זה עשה ה' לי דייקא לי ולא לו מזה מוכח תשובה לשאלת הרשע ובאמת רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם כדאי' בירושלמי מה טורח הזה לכם כאלו כל מרחותינו להביל וריק כפר בעיקר ומתלוצץ על דת תורתינו, ומאמר הכתוב והגדת לבנך ע"כ לשאי" לשאול מדבר כי שארי הבנים אימתי שישאלו משיב להן כדכתיב והיה כי ישאלך בנך מחר וגו' והיה כי יאמרו אליכם בניכם וגו', כך פי' המפרשים.

ולדעתי תשובת הרשע הוא כך כי כל המדרשים התעוררו ליתן טעם הא דיצאנו קודם הזמן הקצוב ת' שנה ויצאנו ברד"ו ומעם א' כדי לקבל את התורה כד"א קול דודי מדלג על ההרים מדלג ק"ץ שנה כדי לקבל את התורה וכמאמר הגדה ברוך המקום ברוך הוא וכו' שהקב"ה מחשב את הקץ וכו' כמו שנאמר ידוע תדע וגו' ועבדים וענו אותם ת' שנה וכו' הפי' באם ינוכה קץ מת' נשאר רד"ו ומדלג ק"ץ שנים כדי שיקבלו התורה, וגר' כמו שמפרשים פירושים בהגדה ויוציאו ה' משם ביד חזקה ובזרוע נמויה ואלו לא הוציא וכו' הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים כמו שמפרש בזוהר ובספרי קבלה, דאם היו שהים עת רגע אחת במצרים היו משתקעים בטומאה שלא היו יכולים לצאת ממצרים מעבדות שלהם כמו שהם עושים כן בכישוף ולא היו יכולים לקבל התורה והקב"ה אינו משדר מערכות בחנם לכן הוציאם מרם בא אותו הרגע ולפיכך חמץ במשהו, וז"ש לאותו רשע שמתלוצץ על התורה לי ולא לו אלו היה שם לא היה נגאל כי היה משוקע בטומאה שמעולם לא יכול היה לצאת, וכן מצאתי בס' משכנות יעקב לפרש

* מתוך ספר דרשות של הגאון רבי מיכל שיידאר זצ"ל מס' 569. כתבנו אודותיו בגליון נד מדרס ספונות עמ' קלד-קלו.

תשובה על החם כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים דאלו היו ישראל עוד רגע א' במצרים היו משועבדים לעולם מצד הכישוף שלהם שלא היה יכול העבד לברוח כנ"ל. והנה המהרש"א בח"א מקשה מה נשתנה שלש (שאלות) [מצות] הללו מכל מצות שבתורה שא"צ לפרש טעמים בשעת עשייתן ושלש מצות אלו שצריך לפרש טעמם בשעת עשייתן וכו' ומתח"ב בס' ציון לנפש חיה במה שנדקדק עוד במה שאמרו לא יצא י"ח ומה היה חסר באומרו סתם לא יצא וכמו שאמרו הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא ומה כיון באומרו ידי חובתו, ונראה משום דנגזר על אבותינו עינוי ועבודה ת' שנה והם לא היו במצרים רק רד"ו שנה, אך בשוב הדבר נחלקו המדרשים יש מהם דורשים כי קושי השעבוד השלים ובזמנו יצאו, ויש שדרשו שעבוד זה נחתדשו ארבע גליות שאנחנו עתה בגלות הרביעי וכ"ז להשלים גלות מצרים אך אז היה קושי השעבוד ועתה נהפוך הוא שאריכות הזמן משלים קושי השעבוד.

והנה יש להוכיח שקושי השעבוד דמצרים הוא השלים ובזמן האמתי יצאנו דהנה סדר הפסח מצה אחר מרור וכיון שמצה רומז לגאולה ומרור רומז לשעבוד היה להקדים מרור למצה שהרי השעבוד קודם לגאולה אבל באמת אדרבא המרור הוא הגאולה האמתי שע"י שמרדו חייהם נשלם הזמן וזה כוונת ר"ג כל שלא אמר ג' דברים הללו דהיינו לפרש טעמם לא יצא י"ח דאיכא למימר שיצאו קודם זמן ועדיין אנו חייבים להשתעבד, אבל ע"י פירוש הטעמים ואז קשיא למה מרור אחר מצה וצ"ל כנ"ל, וא"כ בזמן יצאנו והיתה גאולה אמתי עכ"ל ונכון דבר, והנה בסדר הגדה להרמב"ם מהפך דבאמת מסדר מרור ואחר מצה, לפ"ז לא שייך תשובת הרשע, ובקצת נוסחאות הגדה ר"ג אומר דמשמע דפליג, י"ל דבאמת פליג אדלעיל דכנגד ארבעה בנים דברה התורה רק כנגד שלש דליכא רשע, וכיותר נ"ל דיליף תשובה לרשע מפסוק זה כמ"ש בברית משה משה מתיבות לאמר דמיותר א"ו דאמר כן לבנו שא"י לשאול לאמר לרשע אותו התשובה.

והנה במפרשים ראיתי דשא"י לשאול הוא ספק אם מצד שהוא שא"י לשאול או מצד שהוא רשע ולא נחשב בעיניו לכולם ולכן באה התשובה סובב על שני פסחים אם הוא רשע משיב לו כמו רשע ואם הוא שא"י להגדת לבנך כך מצאתי.

ואני ארחיב הדבור דהנה יש שני מיני רשעים הרשע המתלוצץ וזה הוא רשע מה הוא אומר ויש רשע ששותק או מטעם שאינו כמו רשע להכעיס המתלוצץ או אפשר שלא נחשב בעיניו הדת והמצות שאפי' להתלוצץ ע"ז אינו חשוב בעיניו, עוד אמרתי בשביל זה קאמר אלו היה שם לא היה ננאל מה זה שמדבר עם בנו בלשון נסתר, ואם בעו"ה חזקת הגוי מתגבר בין עמינו שהבן עם האב ואם מדבר בלשון נסתר ודאי לא יהיה גרוע מכל הגוים שידבר עם בנו בלשון נסתר, רק כיון שהשיב לשא"י לשאול לאמור לרשע התשובה זו בעבור זה עשה ה' לי ולא לו שפיר שייך אלו היה שם לא היה ננאל, אח"כ מצאתי בפ' שער השמים קצת כעין זה ושמתחתי, עכ"פ לפ"ז תיבת לי מיותר ע"ז קאמר בכל דור ודור חייב אדם לראות כאלו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי וכו' וק"ל.

ישראל נתן השל

לפרשת הגט בע"כ שנחלקו הגאונים בעל נודע ביהודה והגר"י הלוי הורוויץ זצ"ל אב"ד אה"ו בשנת תקכ"ו

בשנת תקכ"ו נחלקו גדולי הדור ובראשם הגאונים בעל נודע ביהודה אב"ד פראג והגאון רבי יצחק הלוי הורוויץ אב"ד המבורג זצ"ל, במלחמתה של תורה אודות ערעור שיצא על גט שנשלח בעל כרחיה לאשה ע"י שליח כ"א שנה לפני כן, האם נעשה המעשה כהלכה, והרי האשה מגורשת, אם לאו.

פולמוס זה נדון הן בהיבט ההלכתי¹, ברוב ספרי ההלכה והשו"ת במשך דורות והן בהיבט ההיסטורי².

באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א נמצאים מספר מסמכים שביכולתם להפיץ אור על פרטים היסטוריים מסוימים שבהפרשה זו, אי לזאת ננסה לסדר את הדברים ולתאר את הפרשה מחדש לאור הג"ל.

ובתחילה נקדים, שנראה שלא רק בדין האשה, אם היא מגורשת או לא ובכלל של "אין שליח לדבר עבירה" נחלקו, אלא שגם בפרטי המציאות בעובדא הג"ל נחלקו, האם היתה מורדת או לא, והאם נעשה הגט ע"פ חכמים ורבנים, או אם נקרע הגט קודם שבא לידה, ונסדר הדברים דבר דבר על נכונם עד מקום שירינו מגעת.

ומעשה שהיה כך היה "מעשה באחד שגירש אשתו הראשונה על ידי שליח ובעל כרחיה שתפסוהו בעלי מלחמות להאשה באמצע הרחוב והשליח ורק הגט לחיקה, צעקה האשה ואין מושיע והיא לא נתרצית לקבל והשליכה הגט מחיקה"³.

"פלוגי, אשר... זה לערך עשר שנים שגירש את אשתו הראשונה... בעל כורחה שלא בטובתה בלתי סילוק כתובתה... שכסאו את האשה ע"י בעלי מלחמות אשר השליכוהו ארצה והורידו לעפר כבודה וורק לה השליח הגט בחיקה"⁴.

כן נשמע שהגט נקרע קודם שבא לידה, "ולפי דבריה מרוב הרעש והתאבקות נקרע הגט קודם שבא לחיקה"⁵, וי"א שמפאת השערוריה והרעש הגדול שהיה שם נתקרע הגט קודם שהושלך לחיקה"⁶.

מפני מה נשלח הגט בע"כ לאשה? גם בפרטי דין זה נחלקו הרבנים, - "מאחר שהיתה עוברת על דת שעברה על חרמות ושמתות אחר כמה התראות מפי רבנים"⁷, "סען מתחלה שהיתה אשתו

1 על תולדותיו ראה בארוכה בספרו "משנת הלוי" (ירושלים תשמ"ה) ב"תולדות רבינו" עמ' 77-9.
2 ראה שו"ת נוב"י קמא אהע"ז סימנים, ע"ה, ע"ז, ע"ח, ע"ט, פ', פ"א, פ"ב. נוב"י תנינא אהע"ז סימנים, ק"א, ק"ב, וצ"ו (בתוך התשובה). ושו"ת משנת הלוי להגר"י הלוי הורוויץ אב"ד המבורג, סי' כ"א, כ"ב, כ"ג. ושו"ת גבעת פינתס לבעל הפלאה, סי' כ"ט. ושו"ת זכרון יוסף להגר"י שטיינמאן אב"ד פיורדא, אהע"ז סי' ט"ו. לא נפרט כזה את יתר דברי הרבנים והספרים שדנו בזה לאחר הדור ההוא כי רבים הם וקצר המצב מהשתרע.

3 ראה ע"ז ב"ברכה משולשת" (בילגורייא תרצ"ה) בתולדות אב"ד אה"ו שכתבה הרב הורוויץ, וכ"מופת הדור" להרב קמלהאר פרק ח', וכמשנת הלוי הנ"ל עמ' 36, ובס' הויכח להגר"י סולובייצק (ירושלים תרש"ח) ח"ב עמ' תתשמ"ח-תתשנ"ב.

4 נוב"י קמא אהע"ז ריש סי' ע"ה.

5 זכרון יוסף אהע"ז ריש סי' ט"ו.

6 נוב"י שם.

7 זכרון יוסף שם.

8 דברי הגר"י אב"ד המבורג בריש תשובתו הנדפסת בשו"ת נוב"י שם ריש סי' ע"ו.

מורדת עליו ופסקו עליה הב"ד דין מורדת".⁹ אח"כ טען הבעל "טענה אחרת, איך שהרכבים שמו כסאות למשפט והזמינוה לבוא אליהם בנוירת עירין וחרם ב"ד והיא סירבה ולא באה בדבריהם וע"כ דנוה כעוברת על דת ומעלת בחרם שיכול בעלה לגרשה עבור זה".¹⁰

אולם מאידך גיסא, "חזר הגאון אב"ד טראנז וסתר גם טענתו זו בראיות חזקות כראי מוצקות",¹¹ שכל מה שהוציאו קול שמרדה או שעברה על החרם הכל שקר והוכחתי והראיתי ביטול דבריהם בתשובות אשר כבר כתבתי".¹²

ע"ר מי נסדר גס זהו, גם ע"ז מצאנו דברים שונים, מחד גיסא נכתב "הגט שניתן בע"כ על ידי שליח ע"פ פסק מרבני גאוני ארץ"¹³; "ע"פ דייגים הגונים יושבים בשבת תחכמונים ובתוכם ארי שבחבורה, אפי רברבי, הגאון מוה"ר אריה לייב אב"ד דק"ק הנובר"¹⁴ יצ"ל... גס הניתן על פי חכמים תמימים ושלמים, אשר חכמים הגידו, אם באנו אנו לדון, וכיותר במוחקז לנו ומופלג בהוראה"¹⁵; "... רב אחד במדינת פולין..."¹⁶.

ומאידך גיסא נכתב שנעשה "ע"י אנשים מלוקטים מן השוק יושבי קרנות שאינם יודעים בטיב גיטין וקדושין והושיבים לבי דינא דאקראי... סדרו את הגט בלי רשותא והורמנא מרא דאתרא ורב הגליל ההוא המפורסם, כי היה במחשך מעשיהם, מעשה לסתור תקנות חרמ"ה וצ"ל".¹⁷

כן נטען "שהגאון אב"ד פלוני היה בשעת נתינת הגט", ומאידך גיסא "הוא מכחישו -] הגאון אב"ד פלוני הנ"ל[בכתבו להגאון אב"ד גר"ו מפראג, איך כי נטע מן יריד הג"ל טרם נתינת הגט ואינו יודע מה נעשה אחר נסיעתו משם..."¹⁸.

כאמור, צרעורו של בעל נודע ביהודה על הגט, היה בשנת תקכ"ו,¹⁹ על מעשה שהיה לערך בשנת תקס"ו "אחר י"א שנה שנעשה המעשה"²⁰, סיבת הדבר שנתאחר בערעורו הוא "ומחו' [הגאון בעל נוב"] התבצל לפני שלא ידע שהגט היה ע"י שליח בע"כ, לכן היה מחריש".²¹ נציין שבמשך שנים אלו שבינתיים נשא המגרש אשה אחרת עליה²² ע"י גס הזה שניתן בע"כ.

נראה שמחמת זמן הרב כעשרה שנים ממעשה הגט עד זמן שנשמע הערעור עליו לראשונה כאמור לעיל, לא יסלא איפוא שנשמעו שמועות שונות²³ על אודות עשיית הגט ושליחותו ובכל סרטי המעשה.

הגאון בעל נודע ביהודה בפסקו אודות גס זה כותב בזה"ל: "והוריתי כיון שיש כאן עבירה חמורה לעבור על חרמ"ה לגרש בעל כרחא א"כ אין שליח לדבר עבירה ובטל מעשה השליחות לגמרי ולא נתגרשה בשליחות הבעל ואין כאן גירושין והיא אסורה להנשא והוא המגרש עודנו

9 זכרון יוסף שם.

10 נוב"ש שם סי' ע"ז.

11 כ"ל הערה 8.

12 בנו של הגאון בעל פני יהושע וצ"ל.

13 שו"ת גבעת פינחס לבעל הפלאה ריש סי' כ"ט.

14 דברי הגר"י שטיינמברג במכתביו אודות הגט מקליווא הנדפס בספר אור הישר סי' י"ב.

15 כ"ל הערה 5. אך ראה על מה שנטמן בהערה הקודמת שכותב במפורש שהגט סודר ע"י רב אחד במדינת פולין ולא אנשים מלוקטים מן השוק וכו'.

16 כמוכא בכל התשובות תאריך זה.

17 דברי הגר"י אב"ד המבורג בנוב"ש שם סי' ע"ז, ובמכתבו להגר"י שטיינמברג הנדפס בספרו משנת הלוי הנ"ל סי' כ"ב, כותב בסוף דבריו "מעשה שהיה י"ד שנים", ובריש תשובת אב"ד פיורדא שם בסי' ט"ז כותב "זה לערך עשר שנים שגירש את אשתו".

18 משנת הלוי סי' כ"ב בסופו.

19 ראה בתשובות זכרון יוסף על זה.

20 ראה גם בנוב"ש קמא סי' ע"ח פ"ג בדברי השואל שם שלא דן בגופא דעובדא היכי הוי "כי לא ידעתי היטב הנדון שנשאל הגאון מפראג", אלא בגוף הדין של אין שלד"ע עיי"ש, ובגבעת פינחס כותב "ואם אין אתי יודע מהות הענין, כבר ראיתי גאונים על התחום שיצא הדבר בהיתר".

אישה וחייב כל חיובי הבעל לאשתו ואסור באשה אחרת מחמת חרגמ"ה שלא לישא שתי נשים".²¹ נימוקי בעל נודע ביהודה לפסק זה וראיותיו הם רבים, ונצטט את עיקר דבריו, וז"ל: "אמר יחזקאל, לא עלה על לבי שום ספק בענין אין שליח לד"ע דהיינו שגוף המעשה אינו קיים במידי שהמעשה בעי שליחות, ולא עוד אלא שאני אומר דאפי' לשמאי הזקן דסבר יש שליח לד"ע, אפי"ה היינו במה דאי אפשר לבטל המעשה כמו במעילה וטביחה או צא והרוג הנפש שהרי כבר נהרג וא"א לחיות, ובטביחה הרי שור שחוט לסניך, ובמעילה כבר נהנה מן הקודש, אבל להיות המעשה קיים במידי דבעי שליחות בדבר עבירה, אין שליח לד"ע ובטל המעשה לגמרי... וזה אצלי אין צריך לפנים, וכך משמע לישנא דגמרא אין שליח לד"ע ומשמע שבטל השליחות... אבל גט שאם אין כאן שליחות אין כאן גט ובטל נתינת הגט לגמרי ואין כאן עבירה למפרע כלל וכלל, שפיר הוי שליחות בטעות ובטל הגט לגמרי..."²²

ומוסיף עוד הגב"י שהכלל של "אין שליח לדבר עבירה" חל גם על איסור דרבנן ובודאי על חרם דרגמ"ה שלא לגרש בעל כרחו שהוא חמור מאד ונתפס בכל המקומות כמ"ש הר"ן ומוכחי זאת מתשובות הרשב"א סי' תקצ"א עיי"ש.²³ וכותב עוד "דכל טרחתי בכל התשובה שלי שם הוא דאי אפשר להיות המעשה קיים בשליחות המשלח ולא יתחייב המשלח... אבל להיות המעשה קיים בשליחות המשלח ולא יתחייב המשלח זה אי אפשר..."²⁴

לעומת זה טען הגר"י אב"ד המבורג וצ"ל שהגט קיים ואין שום ערעור עליו, "... שלא אמרו אין שליח לדבר עבירה אלא שלא יתחייב המשלח אבל עיקר המעשה אינו בטל ונשאר קיים והרי היא גרושה גמורה"²⁵... אלא דפשוט הוא לכל הפוסקים דאין שליח לד"ע, היינו שאין חייב המשלח²⁶... ומוכיח סברא זו מכל הש"ס.

ואודות חרגמ"ה כותב: "... עכ"ס בנדון דידן אף אם עבר על חר"ג ליתן גט בע"כ ע"י שליח אין חשש פסול... אבל בחרגמ"ה לא יעלה על דעת שום מורה לפקפק בדיעבד..."²⁷

ומוסיף בתשובתו, "... אבל בנדון דידן בודאי אין צריכין לכל זה, שאם היה עושה שלא כדין בודאי היה ראוי לירדו בשעת מעשה, לא כן הוא שעשה בצדק ומשפט ואף אם היה עושה שלא כהוגן, אחר י"א שנים שנעשה המעשה, לא נאה ולא יאה למעבד ליה הכי..."²⁸

יש להדגיש בזה דסלוגתא זו בין הגאונים הנ"ל היתה מן הקצה אל הקצה, הנודע ביהודה כותב בזה"ל: "... אומר אני בדבר זה שאין שליח לד"ע והמעשה בטל, לא נחלק בו אדם וא"א לחלוק על דבר אמת היוצא מפשטן של דברי הגמרא, אין שליח לד"ע וכיון שאינו שליח לא נעשה המעשה בשליחות..."²⁹

כן מחזק בעל נוב"י את דעתו בהלכה זו, וכל התשובות שנשלחו אליו מגדולי הרבנים לדון ולהקשות על סברא זו דחאם בתקיפות, וכתב לבנו בזה"ל: "... אומר לך אהובי בני, כי כגוף הדין שחדשתי שמה שאמרו אין שלד"ע גם השליחות בטל, דבר זה אי אפשר לסתור אפי' יבואו כל חכמי ישראל, לא יעקרו דברי הגמרא מפשטן שכיון שאין שליח ממילא אין שליחות..."³⁰

ובתשובתו לבנו של הגר"י אב"ד המבורג שרצה להצדיק דברי הרב אביו, כותב בזה"ל: "... וזולת זה מה שרצה לעשות סגוריא לדברי מר אביו הגאון ז"ל, אין רצוני להתוכח בזה וכבוד הגאון הסתר דבריו, כי אולי ברוב הדברים אוסיף לסתור דברי הגאון ז"ל ולא נוחה לי בזה ובפרט שכבוד הגאון כבר הוא בעלמא דקשות והוא בעצמו מכיר שם האמת..."³¹

21 כנ"ל הערה 4.

22 שו"ת נוב"י סי' קי"ב.

23 כנ"ל הערה 4.

24 כנ"ל הערה 8.

25 כנ"ל הערה 4.

26 שו"ת נוב"י סי' קי"א.

27 כנ"ל הערה 22.

ולעומת זה עמד הגר"י אב"ד המבורג זצ"ל על דעתו וכותב בזה"ל: "... דין חדש אשר לא שערם אבות הפוסקים ראשונים ואחרונים לומר דהמעשה בטל מחמת דאין שלד"ע..."²⁸.

ומוסיף עוד: "... הכלל אין לדעתו שגיאה גדולה מזה, מה שערער על הגט בכ"ע ע"י שליח בדיעבד"²⁹... אין לספק בזה דודאי גם כשר הוא... ובתשובה שלי הבאתי עוד ראיות שאין עליהם להשיב, דבנידון דידן אין חשש על הגט מחמת סברא דאין שלד"ע וטעות גמור הוא..."²⁹.

מלבד הערעור של בעל נוב"י על הגט, אף הוסיף לעשות חרם על המגרש, כדבריו, "ודי בזה להיות המגורה והעברין בשאר בנידויו ואם אשתו תשמע אליו לדור עמו, היא אשתו השניה, גם היא תלבש קללה כמוהו, ארויים ועיריים יהיו ועיריים ימותו והשומע לנו ישכן בסח... ומעתה הגה יצא פלוגי הוזה, חרגמ"ה חומרו על ראשו, אונן מימינו ומחוסר כסורים משמאלו ולא יאבה ה' סלוח לו עד יגרש אשתו השניה שנשא בעכירה וישוב לאשתו הראשונה, או ירצה אשתו הראשונה שתקבל גט ברצון ואז יוכל לשאול סליחה ומחילה על העבר, נאם המדבר להעמיד האמת על מקומו..."³¹.

גם דייני מו"ש בי"ד דק"ק פראג הצטרפו לחרמות נגד המגרש "... ובראשם הרב המפורסם חרף ובקי מוהר"ר מאיר זצ"ל בומסלא..."³², וכן הצטרף הגאון מהר"י שטיינהרס ובית דינו כדבריו "כי גם מהם... בית דיני הדיינים הרבנים המוסלגים נר"ו... יצאו עמי בעקבות הגאון... מפראג וב"ד הדיינים... למישידי גודא רמא וכו'..."³².

לעומת זה כותב הגר"י אב"ד המבורג "... בכך אין איסור וחרם חנם חל ודברי המערערין בטלים כחרם"³³, ובמכתבו להגאון מהר"י שטיינהרס אב"ד פיורדא כותב: "... ועתה אני מבקש מכבודו הרמה, עבור ב"א הרב המוסלג נ"י, אשר הוחמר עליו בגזירת עירין ובשמותות גדולות שיעמוד לדון עם אשתו ראשונה ממעשה שהיה י"ד שנים ויבא רוגזו עליו ממחו' הגאון מפראג... לחוס עליו ולהחירו מן השמתא..." שמעלתו מחוייב לתקן העיוות שבא ע"י פארו הרמה בראש היה דאימנא לשמתייה דצורבא מרבנן על מגן"³⁴.

מחלוקת תורנית זו ללהב יצאת ועשתה רעש בכל המדינה "קול ענות אשר העם מעבירין בכל סינות וכל שערים בוטים כמדקרות בדברי מהלומים כקול רעמים, ושמעין להו דמקילי בקיסמין באמרים טול קורה משום מחציה פלוגתא דחכמים"³⁵. כן מבקש הגר"י אב"ד המבורג לאב"ד פיורדא "אני מבקש מכבודו הרמה שישקוט הריב..."³⁴. כן בתשובות הגאונים אנו רואים שנקטו בלשון חריפה בסלסולא של תורה, עד שנעשה שלום ביניהם ע"י אב"ד פיורדא הגר"י שטיינהרס שכותב: "כאשר תלי"ת עשיתי שלום אשתקד בין הגאון אב"ד פראג ובין מחו' הגאון אב"ד המבורג ג"ע, שהיו מחולקים ג"כ בענין גט אחד שסידר רב אחד במדינת פולין והדברים עתיקים..."³⁶.

כן נטלו חלק בפלוגתא זו שאר גדולי הדור בעת ההיא והם הגאונים, הגה"ק בעל הסלאה³⁷

28 כנ"ל הערה 18, בתחלת התשובה.

29 משנת הלוי סי' כ"ג.

30 כנ"ל הערה 18.

31 כנ"ל הערה 10.

32 כנ"ל הערה 5.

33 כנ"ל הערה 8.

34 כנ"ל הערה 18.

35 כנ"ל הערה 13.

36 כנ"ל הערה 14.

37 בעל הפלאה' חלק על פסקו של הנוביי, ולאחר כל פלפולו בשו"ת שלו הג"ל כותב: "אמנם כל אלה הדברים פלפלו לפי דעת הגאון מוהר"ר יחזקאל הג"ל ואמת המפורסמים אין צריכים ראיה מן הקטן כמני שהגאון מוחזק בכל דבריו דברי חכמים וחידותיו הוא אשר החזיק פנות המשפט כל יסעו יחידותיו והיה יחזקאל למופת במעשיו ובחסידיותו, אך אחרי נשיקת שתי ידותיו בדבר הזה הפריז על מדותיו בדרך העולה בית אל

וי"ע והגאון רבי יוסף שטיינהרט זצ"ל³² ובית דינו והגאון אב"ד ליסא זצ"ל³³ ועוד מגדולי הרבנים³⁴, וכאמור לעיל דנו במחלוקת זו מני או בכל ספרי האחרונים, ואין לך ספר שו"ת הדן בענין גט בע"כ וספרי הכללים והמפרשים הדגים בכלל "אין שליח לדבר עבירה" שלא מתפלגים ודנים במחלוקת זו עד דורינו זה.

מי היו בני זוג זה - המגרש והמגורשת שעליהם דנו גדולי הדור?

המגרש היה "הרב המאוה"ג המוסלג מו"ה יהושע העשיל בן הגאון רבי מנחם מאנים הלוי ולה"ה³⁵, והגאון מהר"י אב"ד המבורג היה דודו, שהיה אחי אביו הגאון רבי מנחם מאנים הלוי הורוויץ זצ"ל³⁶ אב"ד ומיגראד ולבוב, ובמכתבו לאב"ד פיורדא כותב³⁷: "אני מבקש מכם הרה"ק עבדך בן אחי הרב המוסלג נ"י, וכותב עוד על גדלותו בחורה "..." בן אחי דצורבא מרבנן הוא ובקי בכל הש"ס", וכותב על אי הכבוד שנעשה לבן אחיו - המגרש "וגם מחו" הגאון מדובנא ושאר גאוני ארץ מפולין וליסא, רבים נפלאים בעיניהם על העברת הדרך וזלזול כבוד שנעשתה לבן אחי...", כן הגאון בעל גודע ביהודה היה בעל דודתו של בעלה - הגאון רבי יהושע העשיל הנ"ל, שאביו הג"מ רבי מנחם מאנים אב"ד לכוב הג"ל, היה גיסו של הגוב"י שהיו נשואים ב' אחיות³⁸.

ואודות האשה המגורשת, לא נזכר בספרי השו"ת שמה ובת מי היתה אלא הוזכרה, אלא הוזכרה בתואר "האשה... הקירה... החשובה...", ומעלים על גס שלא נשאת שנית בשנים הללו "מרב צדקתה עדיין היא יושבת בדד שכולה וגלמודה...", וכותבי הקורות יודעים אכן לציין לשמה מרת "היטוש", אולם בת מי היתה ויחוסה, מציינים משום מה כותבי הקורות³⁹ שהיתה "בת

וים על גדותיו בגט הניתן ע"פ חכמים וכו' ע"כ דעתי מסכמת עם הגאונים הנ"ל להתיר החרם מה"ה... ועזרתו עמי... אך בזאת נאות לנו, באם הגאון יגזור אומר שיתן עוד הפעם גט לבעבור זהירותו וחסידיהו בחזון האשה להיות הדברים כלכו רופפין, גוזרני עליו לאשר ולקיים דבריו, איך יסבב האופן מבקשין ואין כופין...", (וראה כרמני פפד"מ פרק כ"ג, שתשובה זו היתה אחת מהסיבות שבעבורה נתמנה לרבה של פפד"מ), "במופת הדור" (שם) כותב שהמגרש נסגר למלכות וישב במאסר ג' שנים בווארשא וגדולי הצדיקים עסקו בפיריון נפשו ובתוכנם הרה"ק רבי משה ליב מטאטוב זי"ע והוציאוהו לחפשי, ואכן גירשה שנית מדעתה, בהשתדלות הגר"י שטיינהרט זצ"ל אב"ד פיורדא.

38 הגר"י שטיינהרט זצ"ל פסק כבעל נוב"י כנראה בשו"ת שלו הנ"ל, עם כי על יסודו של בעל נוב"י בענין אין שלד"מ, כותב בזה"ל: "ואע"פ שהיה לי קצת ירכוח עמו בענין זה, מ"מ לענין דינא נראים דבריו נכונים וברורים", וראה דברי הגר"י אב"ד המבורג להגר"י שטיינהרט במשנת הלוי סי' כ"ב שכותב: "הסכים עמי להלכה כדין חדש... לומר דהמעשה בטל מחמת דאין שלד"מ, ויפה דיבר... ואף דאין חוצץ בין פאמע"ל לדידי לדינא, מ"מ תורה היא" ע"כ.

39 ראה בתשובות נוב"י שם סי' פ' וז"ל: "ואני בתשובתי למחותני הגאון מליסא... הבאתי ראיה", "ובקשתי שיראה להשיג התשובה אשר כתבתי למחותני הגאון אב"ד דק"ק ליסא... כן כתב בעל נוב"י בנדון זה עוד תשובות שלא באו בדפוס כדבריו, "והוכחתי והראיתי כיטול דבריהם בתשובות אשר כבר כתבתי", וכן השו"ת הגאון מליסא עדיין לא נדפס, כן גם הגר"י אב"ד המבורג כתב עוד בנושא זה אך לא נדפס, כדבריו: "ודברי הוסיף בשו"ת קצת בשו"ת שלי", "ובתשובה שלי הבאתי עוד ראיות".

40 ראה דברי בעל הפלאה "כבר ראיתי גאונים שלמים ומפורסמים הבאים על הגלוי ועל החתום שיצא הדבר בחיור בלי שום פקפוק וצערור וספק..." ובמכתבו של הגר"י אב"ד המבורג להגר"י שטיינהרט "וגם מחו" הגאון מדובנא ושאר גאוני ארץ מפולין וליסא רבים נפלאים בעיניהם...".

41 לשון הגה"ק בעל הפלאה בתשובותיו הנ"ל הערה 13.

42 על הגאון רבי מנחם מאנים ראה בנוכ"ת אהע"ז סוף סי' נ"ד, ותשובה אליו בנוכ"ק אהע"ז סי' ל"ג.

43 כנ"ל הערה 18.

44 חותנם היה הג"מ רבי יעקבא מדובנא ז"ל.

45 כנ"ל הערה 5.

46 כותבי הקורות הנ"ל בהערה 3 [ומקורם ב"ברכה משולשת" הנ"ל], יודעים לספר עוד את המשך חייה של מרת וייטוש, שלאחר שנתגרשה שנית לדעתה, נשאת להג"מ רבי צבי הירש מירלש מלונדון זצ"ל, בעמח"ס "מספר צבא"ם" (ברלין תקמ"ט) ולחם ב' בנות ובן יחיד, והוא הג"מ רבי אהרן מירלש זצ"ל אב"ד חענטשין, בעמח"ס "כית אהרן" (ברלין תקפ"ט) על הלכות סת"ם.

הגאון רבי צבי הירש מאפאטשני אב"ד הילרסהיים, בן הגאון רבי אביגדור אב"ד חענטשני - חתן הקצין הפרנס מו"ה צבי הירש וויטש מאפאטש, והקצין רבי צ"ה וויטש מאפאטש הנ"ל היה זקנו של הגאון בעל נוב"י שהיה אבי אביו-הגאון רבי יהודה לנדא זצ"ל, נמצא שהגאון בעל נוב"י היה שני בשני עם הגאון מו"ה צבי הירש מאפאטשני, אבי האשה הגמורשת מרת וויטש.

אולם בשלושה שטרי סרעון עצם כתיבת יד הגאון בעל נוב"י שנשתמרו בבית הגאון בעל נוב"י למשמרת, והנמצאים כעת באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 212, 211, 213, אנו רואים,

אולם לאחר בדיקת הנושא עד מקום שידינו מגעת, נראה שנחתלף להם מרת ויטש זו - בתו של הג"מ רבי יוסף לנדא - אחי הנוב"י, בזוגתו של הג"מ רבי צבי הירש מירלש הנ"ל, שגם היא נקראת "ויטש", אולם היא הייתה בתו של הג"מ רבי צבי הירש אב"ד אפאטשני והילרסהיים, כדלהלן.

בקי' "מעלות יוחסין" שכתבה הג"מ ר"ז מרגליות מבראד זצ"ל, כותב כזה"ל: "הגאון רבי צ"ה אב"ד אפאטשני הניח בת יחידה הרבנית המלומדת מרת וויטש" ובמקום אחר בספר כותבו על חולדות משפחת לנדא מזכיר שלאבי הנוב"י - רבי יודא היה לו עוד בן ושמו "רבי יוסף לנדא אב"ד קלימנוב", ור"ז מרגליות אינו מקשר כלל בין שני הדברים, ומה גם שהיה קרוב לדורם.

בס' "מספר צבאם" הנ"ל שיצא לאור ע"י מחברו בחיינו כותב בשער הספר את יחושו וכן שהיה חתן הרב הגאון המגדול מהור"ר צבי הירש ז"ל שהיה אב"ד בק"ק הילרסהיים, ובסוף הספר מזכיר את זוגתו "תחי נפשי בה ונפש זוגתי הרבנית הגבירה מ' וויטש תחי' עם אלה שלשת בני", וכאמור זוגתו זו מ' וויטש, לא הייתה בת הג"מ רבי יוסף לנדא זצ"ל כנ"ל.

כן בס' "בית אהרן" לבנו שם מחס' "מספר צבאם" מזכיר בהקדמה את שם אמו כזה"ל: "ד"ר יחידה הייתה לאבי ולאמי הרבנית המפורסמת בכל העולם בחכמה וביראה מרת וויטש זלה"ה שהייתה מגדולי יחוס". כן בסוף הס' יש כמה שורות בינו לבין הג"מ רבי שמואל לנדא מפראג ומזכירו בתואר ש"ב ו"נכד דודי זקני", כן את הג' הנוב"י מזכיר בתואר "בן דודי זקני" [אם כי מענין השו"ת ביניהם הוא על אין שלד"ע ועל הנוב"י בס' "צ"ה הנ"ל] ולפ"י כותבי הקורות שמרת וויטש הנ"ל נשאת שנית לאביו והייתה אמו הרי התואר על ר' שמואל לנדא היה צריך להיות "בן דודי זקני" ועל הנוב"י "דודי זקני" ולא כהנ"ל.

מכל הנ"ל נראה שנחתלף להם ויטש דידן - בת ר' יוסף לנדא בויטש בתו של ר' צ"ה מאפאטשני וגמטר בע"פ שהמעשה של הגט בעל כרחא היה עם האשה הנקראת ויטש, ושם אביה רבי יוסף לנדא זצ"ל נשכת - כנראה מפני שנפטר בצעירותו שהרי בשנת תק"ד תחתה על אביה ז"ל בעוד שאחיו בעל נוב"י נלב"ע כחמשים שנה לאחריו, וטעו לומר שנשאת בשנית וכו' כנ"ל.

46 ונעתק בזה את השטרות במילואם

השטר הראשון:

ב"ה

על דבר הפטורים שביד ה"ה התורני מהור"ר יחזקאל דודה של החתומה מטה ובעל דודתו של החתון] מטה שבר יתן לו מאתנו הח"מ פטורים רק שנאמר שם שנשאר עוד איהו סך ביד מהור"ר יחזקאל סג"ל הנ"ל עפ"י נאמנות של מ' יחזקאל הנ"ל כפי המבואר בפטורים הנ"ל וכהיום הוציא מהור"ר יחזקאל מתחת ידו ורשותו כל אשר לנו ולא נשאר ביד מ' יחזקאל מאומה לא כסף ולא שוה כסף מחוס ועד שרוך הנעל ושוב ירדנו מסולקת ואין לנו ולב"כ וי"א [ולכא"י כחיו ויורשינו אחרינו] שום רי"ד ופ"פ [דין ודברים ופתחת פה] וטענה וטענה לא על מ' יחזקאל ולא על ב"כ וי"א והנה אנתנו נותנים פטורים למהור"ר יחזקאל וב"כ וי"א שהמה פטורים מאתנו ומב"כ וי"א ושום ב"ד לא יורדקו לשפנתנו כלל ואין לנו ולב"כ וי"א שום שבעות וג"ש וק"ח וחרד' [ונגלו] שבועה וקבלת חרם וחרדה] כלל על מ' יחזקאל או ב"כ וי"א וכל הנ"ל נעשה בת"כ בפ"מ כש"ג [בתקיעת כף בפה מלא בשבועה נמורה] ובכל אופן המועיל לתקח"ל למוכת מ' יחזקאל הנ"ל וב"כ וי"א ונעשה כק"ג אנ"ס [בקנין נמור אנב סודר] ונשבענו בפ"מ שלא מסרנו מודעא ושלא נמסור מודע' כלל והרי אנו מבטלי' כל מודעא ומדעי רמודע' כדרך שמבטלין בנ"ג [בגמ' נשים] וכל הנ"ל עשינו בדת שלימה ונפש חפצה בלי שום אונס והכרח כלל ולרא' באנו על החתן היו' יו' א' ר"ח אלול תקדלת לפ"ק פה ק' לעשנוב יצ"ו

וויטש בת הרב המאור הגדול מהור"ר יוסף זצ"ל

חק' יהושע העשיל בהרב ה"ה מהור"ר מנחם מניסג"ל הורוויץ

בפני הח"מ חתמו עצמם א"ע האשה מרת וויטש בת הרב הגדול המנוה מהור"ר יוסף סג"ל זצ"ל והרב בעלה התורני המופל' מ' העשיל בהרב הגדול מהור"ר מניסג"ל בחי' [בתחיתם דים] ממש וגם קראו לפני האשה כל מה שנאמר שטרע על מה היא תחתם כבן אשרנהי וקיימנהי כרחי

שהאשה מרת וויטוש, היתה בת אחי הגאון בעל גוב"י - הגאון רבי יוסף סג"ל לנדא זצ"ל⁴⁴.
השטרות הנ"ל, אינם קשורים למעשה הגט אלא הינם שטרי פריעת חוב שחתומים עליהם בני
זוג זה יחד ועדים מעידים על מעשה השטר, והשטר הראשון היה עוד לפני מעשה הגט ובהיותם
בני משפחתו של בעל גוב"י שכאמור היה הן בעל דודתו של הבעל והן דודו של האשה, והיה
מכססם מושלש תחת יד הגאון בעל גוב"י, ואולי היה זה כספי הגדוניה שהשלישו אצלו בתור
דודם, וכן דודם בעל גוב"י הוציא עליהם הוצאות ונתחייבו לו על זה, ומשטרות אלו אנו קוראים
את שמותם ואת קשרי משפחתם לבעל גוב"י.

ונצטט בקצרה כמה קטעים שמתוכם נראה כהנ"ל, וז"ל השטר הראשון: "על דבר הסטורים
שביד ה"ה התורני מוהר"ר יחזקאל דודה של החתומה מטה ובעל דודתו של החתום מטה"
והותמים על שטר זה "וויטוש בת הרב המאור הגדול מהור"ר יוסף זצ"ל, הק' יהושע העשיל
בהרב ה"ה מוהר"ר מנחם מניסג"ל הורוויץ". כן בשטר השני שחותמת עליה מרת וויטוש הנ"ל

הק' דוד היילפרין

הק' מאיר במהור"ר ישכר בער סג"ל יצ"ו

בצדי השטר: פטורים מבת אחי ומבעלה

השטר השני:

ב"ה

הן אמת אז איך האב ניהאט איין חשבון וויא פיל איך האב גינזמן אצל דודי הרב מוהר"ר יחזקאל הלוי
מאמפאל מיזם אז ער האט מיך גינזמן בחורף העבר מומגראד עד היום הזה מיט ריא הוצאות וואש ער האט
ניהאט על ביאת אמי הרבנית ועל נסיעתה סך הכל מרעפס אן סך שבעה וחמשים ארומים און כל זה זאל ער
ויך מנכה זיין און בעששן נעלם און כל זה בין איך מודה בהודאה גמורה
ולרא' כאחי על החתום היו' יו' א' י"ט אב תקיודנימ"ל פה ק' מרנפאל יצ"ו

וויטוש בת הרב המאור הגדול מהור"ר יוסף סג"ל ז"ל

בפנינו עדים חתומי מטה חתמה עצמה האשה היקרה מרת וויטוש בת הרב ה"ה מוהר"ר יוסף סג"ל ז"ל הנ"ל
בח"י ממש ובפנינו הודית האשה הנ"ל בהודאה גמורה שקיבלה מרודה סך שבעה וחמשים ארומים הנ"ל ולראי'
באנו על החתום' לקיים חתימתה ולהעיד על הודאתה היו' יו' א' י"ט אב תקיודנימ"ל פה ק' הנ"ל

נאו' יחיאל מיכל במהור"ר מאיר זללח"ה

ונאו' יוסף יחיאל מיכל בהמופל' מוהר"ר יהודא ליב הלוי ז"ל

בתחתית השטר: ער הראשון ר' מיכל מטרנפאל

ועד השני ר' מיכל מובארוכ

בצדי השטר: כתב מבת אחי על קבלתה נ"ו ארומים

השטר השלישי:

ב"ה

קבלנו לדינו מיד הרב ר' יחזקאל סג"ל מיאמפאלא שני חתיבו[ת] קימיי ואפראו גם תשעה אמו[ת] קלמנקי
גם חמשה וששים ג"ש למסור כל זה כק' הענשין ליד מרת וויטוש בת אחיו של הרב הנ"ל ולראי'
באנו על החתום' יו' י"ג סיון תקפואול

נאו' מנחם מענדל בהר"ר ראובן סג"ל מחענשין

נאו' שמואל בהר"ן חירש יצ"ו

בצדי השטר: אנשי ק' הענשין

446 הגאון רבי יוסף סג"ל לנדא זצ"ל היה אב"ד קלימנטוב - (מובא ב"מעלות היחסין" הנ"ל) ואחיו הגדול של
הגאון בעל נודע ביהודה זצ"ל, והיה חתן הרב אב"ד אוסטראה, ונזכר בנובי"ח אהע"ז סוף סי' נ"ד, וז"ל:
"ואחי הגדול הרב הגדול מוה"ר יוסף ז"ל היה חתונתו עם בת הגאון אבד"ק אוסטראה". ר' יוסף הנ"ל נלב"ע
בצעירותו.

נכתב שם: "דודי הרב מוהר"ר יחזקאל הלוי מיאמסאל" וחזמת כנ"ל "בת הרב המאור הגדול מוהר"ר יוסף סג"ל". וכן בשטר השלישי כתוב: "... ליד מרת וויטוש בת אחיו של הרב הנ"ל".
כן נכתב בצדי השטרות גם הוא בעצם כתב ידו של הגאון בעל גוב"י, בשטר א' כותב בזה"ל: "פסורים מבת אחי ומבעלה", ובשטר השני כותב בזה"ל: "כתב מבת אחי על קבלתה ג"ו אדומים".
דומני שעם פסרים פסרי שטרות אלו לראשונה גודע לנו התיחסותה של מרת וויטוש לבעל הגוב"י.

ומכאן להיבט ההלכתי.

באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 327 נמצאת תשובת בנו של הגאון בעל גוב"י הגאון רבי שמואל סג"ל לנדה זצ"ל⁴⁷ בעמח"ס שו"ת "שיבת ציון" אב"ד פראג, להגאון רבי שלמה אב"ד דק"ק ביאה⁴⁸, אודות דעת אביו הגאון בדין אין שליח לדבר עבירה שחידש אביו בספרו גוב"י קמא אהע"ז סי' ע"ה שדן במעשה גט זה, ומיישב דעת אביו ממה שהקשה לו הרב השואל הנ"ל. ובהזדמנות זו מתפרסמת לראשונה תשובה זו.

רבי שמואל לנדה זצ"ל

בענין אין שליח לדבר עבירה

כ"ה פראג יום א' כ"ו תמוז תק"פ זין לפ"ק

שלום וישע רב לאהובי ידידי הרב המופלא והמופלג כבוד שמו לתהלה מו"ה שלמה

יצ"ו מר"ץ דק"ק ביאה יע"א

מכתבו מן י"ג תמוז העבר הגיעני והנה אני טרוד מאוד בכמה טרדות ונלאיתי להשיב על פלפולים ברברים שאינן נחוצים לשעה ואין בהם דבר הנוגע לדינא להלכה למעשה, ואם אשיב על כל קושיות ופרוקים לא יספיק הזמן, ודי לי להשיב בפילפולים ליקירי קהלתינו לומדים ובחורים אשר באים לשאול כל דבר הקשה להם בעל פה ואני משיב להם בעל פה כיד ה' הטובה עלי, אבל להשיב בכתב חוץ למקומי לכל הבאים בפלפולים בהלכות וסוגיות שאינם נוגעים לדינא הוא דבר שאי אפשר וכפרס על דבריו הראשונים אשר מפסק בדברי אאמ"ו בנ"ב מהדורי קמא בחלק אה"ע סי' ע"ב בפלפולים על דברי הרשב"א לא מצאתי מענה להשיב על סברות בדויות אשר מעל בעצמו יכול לדחות אותן סברות.

ועל דברים השניים על מה שהקשה אאמ"ו הגאון זצ"ל בנ"ב קמא בח' אה"ע סי' ע"ה על הרמב"ם בהל' מעילה פ"ז הל' ב' בכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבד, והקשה אאמ"ו הגאון זצ"ל איך כייל הרמב"ם כללא והרי איכא טביחה ומכירה ושלוחות יד כדאיתא במס' קדושין דף מ"ב ע"ב ומ"ג ע"א, ועל זה תמה מעלתו דדבר זה הקשה התוס' י"ט בריש פ"ו ממס' מעילה על הרב מברטנורה שכתב ג"כ דבכל התורה כולה אין של"ע חוץ ממעילה וכתב התו"ם דאף דכתב חוץ לאו כללא הוא, הנה מעלתו לא דק בלשון התוס' י"ט וברטנורה דעל דברי הברטנורה שכתב לשון חוץ ממעילה שפיר כתב התוס' י"ט דאף דכתב חוץ לאו כללא הוא כמו שאמרנו בעלמא אין למדין מן

47 תולדותיו ראה בקובץ באר"י גליון מ', ומחז"ת נדפס בגליונות מ' מ"א מ"ה נ"א. וראה דבריו בענין זה בספרו שו"ת שיבת ציון סי' פ"ד, וסוף סי' פ"ח, וסוף סי' פ"ט.

48 אין ידוע לי אודותיו.

הכללות אף שנאמר בו חוץ, אבל קושיית אאמ"ו על הרמב"ם ליכא לתרץ כן דהרמב"ם לא כתב לשון חוץ אלא הרמב"ם כתב בכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה, ועל לשון לבדה אין לתרץ כן דזה הוא שלילה למעט כל הרברים.

ועל מה שמתרץ מעלתו דכוונת הרמב"ם הוא דגבי מעילה יש שליח לדבר עבירה אפי' אם השליח הוא מויד ידוע שהוא הקדש אפ"ה מעל המשלח בשונג אבל גבי מביחה ומכירה אין הגנב המשלח חייב אלא דוקא שהשליח שטבח ומכר הוא שונג אבל אם השליח שטבח ומכר הוא מויד גם בטביחה ומכירה אמרינן דברי הרב ודברי התלמיד וכו', וזה שכתב הרמב"ם דגבי מעילה יש שליח לדבר עבירה ואפי' אם השליח הוא מויד ובכל התורה כולה אפי' בטביחה ומכירה כה"ג אם השליח הוא מויד אין שליח לד"ע דרבני הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, הנה מלבד שאין להעמיד כוונה זו בדברי הרמב"ם דהא הרמב"ם שם בהלכות מעילה מיירי דהשליח היה שונג דהרי כתב שם דאם היה בשר עולה שאכל השליח וכו' הרי עד כאן מיירי הרמב"ם דהשליח היה שונג דאם היה מויד בלא"ה ליכא מעילה בשליח דהא ליכא דין מעילה במויד, וע"ז מסיים הרמב"ם וכתב ובכל החורה כולה אין שליח לד"ע הרי קאי אדלעיל דמיירי דגם השליח היה שונג ולדברי מעלתו היה ליה להרמב"ם לפרש דהיכא שהשליח הוא מויד והמשלח היה שונג אין שליח לדבר עבירה בכל התורה כולה לבד ממעילה, ועוד עיקר הדין שכתב מעלתו דגבי טביחה ומכירה אם היה השליח מויד פטור המשלח מד' וה' בדותא הוא, דגם בזה חייב הגנב המשלח דהרי השליח אינו חייב כלל אפי' אם טבח ומכר במויד דהא השליח לא גנב וחיוב ד' וה' הוא להגנב בעצמו דהיינו או שהגנב כעצמו טבח או אחר טבח ומכר בשליחות הגנב והרי אפי' גנב אחר שגנב מן הגנב וטבח ומכר אינו חייב בד' וה' כמו שמבואר ברמב"ם בפ"א מהל' גניבה הל' י"ז וי"ח והשליח שטבח ומכר הלא על הגנב חייב לשלם הגניבה וד' וה' לבעלים והשליח לא עשה העבירה הרי הוא לא גנב והדבר מוכח דליכא לחלק בין מעילה ובין טביחה ומכירה לומר כסברת מעלתו דדוקא במעילה חייב המשלח אף שהשליח הוא מויד משא"כ בטביחה ומכירה אינו חייב גנב המשלח אם השליח הוא מויד דהא בגמרא דקדושין דף מ"ג ע"א מסיק הש"ס דליכא למילף ממעילה דיש שליח לד"ע הואיל ומעילה וטביחה ומכירה הוה שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדן, ולפי דברי מעלתו ליכא כלל שני כתובין הבאים כאחד דהא צריך למכתב קרא במעילה להורות דיש שליח לד"ע גבי מעילה אפי' היכא שהשליח הוא מויד, דאי לא הוי כתיב במעילה והוה גמדינן מטביחה ומכירה לא הוי ידיעין דיש שליח לד"ע אלא דוקא דומיא דטביחה ומכירה שהשליח הוא שונג אבל כשהשליח הוא מויד לא אמרינן שליח לד"ע ולהכי צריך למכתב גם במעילה להורות דגבי מעילה יש שליחות אפי' כשהשליח הוא מויד ואי הוי כתיב רק במעילה ולא הוי כתיב גבי טביחה ומכירה והוי ילפינן הכל ממעילה ה"א דגם בטביחה ומכירה יש שליח לד"ע אפי' כשהשליח הוא מויד ולכך צריך לכתוב קרא בפני עצמו בטביחה ומכירה דיש שליח לד"ע דוקא כשהשליח הוא שונג וא"כ כיון דצריך קרא לתרווייהו איך קאמר בגמ' דמעילה וטביחה הוי שני כתובין הבאים כאחד ואפי' למ"ד שני כתובין הבכ"א אין מלמדן היה לן ללמוד מטביחה ומכירה דיש עכ"פ שליח לד"ע אם היה השליח שונג והרי לדברי הריטב"א במס' קדושין ולפי הוכחת אאמ"ו הנאון צ"ל כשאר דיני תורה אין שליח לד"ע אף שהיה השליח שונג, [ועיין כנ"ב מהדורא קמא בח' אה"ע סי' ע"ח וסי' פ' בזה].

ועוד דכל השקלי ומריא שם בסוגיא דמס' קדושין דף מ"ג הוא דלא יליף ממעילה ומכירה ומכירה משום דהוי שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדין ולמ"ד ב' כתובים הבאים כאחד מלמדין דרש משחומי חוץ הוא ההוא למעט השליח ומסיק הש"ס דלמ"ד ב"כ הבאים כאחד מלמדין לא דרש הוא ההוא ולדבריו מעל' ליכא כאן שני כתובים כא' דהא גבי מעילה צריך לרבותא דאפי' אם השליח הוא מזיד יש שליח לד"ע וגבי מכירה ומכירה צריך קרא למעט דאם השליח הוא מזיד אין שליח לד"ע וא"כ ממה נפשך אי אמרינן בעלמא היכא שהשליח הוא שונג יש שליח אפי' לדבר עבירה כדעת התוס' א"כ לא צריך ההוא בשחומי חוץ למעט שליח דממה נפשך אם השליח הוא שונג באמת יש שליח לד"ע בכל התורה ואם השליח הוא מזיד לא צריך דרשא דהוא ההוא דבלא"ה ידעינן בכל התורה כולה דאין שליח לד"ע דמאי הוית ליליף ממעילה ניליף מטכירה ומכירה דמוכח דגבי מכירה ומכירה מקרא יתירא דאין שליח לד"ע היכא שהשליח הוא מזיד מדאיצטריך קרא גבי מכירה ומכירה לרבות שליח ולא יליף ממעילה ממילא ידעינן דהיכא דשליח הוא מזיד פטור המשלח מטכירה ומכירה דאי ס"ד דגם היכא דהשליח הוא מזיד מטכירה ומכירה ג"כ המשלח חייב לא נכתב בטכירה ומכירה כלל ריבוי לרבות שליח נילף הכל ממעילה ומדאיצטריך קרא גבי מכירה ומכירה לרבות שליח מוכח דלא גמדינן ממעילה היכא דשליח הוא מזיד ואפי' למ"ד שני כתובין הבכ"א מלמדין היינו אם ב' המלמדין הם שוים בדין, אבל אם הם חלוקים בדין מאיזה מלמד נלמד אי ממעילה ויהיה שליח לד"ע אפי' אם השליח הוא מזיד או נילף מטכירה ומכירה ולא יהיה שליח לד"ע כי אם שהשליח הוא שונג, אלא וראי שאין לחלק בין מעילה לטומ"כ וכל היכא דיש שליח לד"ע במעילה גבי מכירה ומכירה יש שליח לד"ע, ושפיר הוי שני כתובים הבאים כאחד ואולי שפיר השקלי ומריא בסוגיא במס' קדושין הנ"ל.

והנה עד כאן כתבתי כרי שלא יאמר מעל' שהשלכתי דבריו אחרי גוי וח"ו אני צד עין בתורתו לכן כתבתי דברים האלה לשעשע קצת בדבריו אבל יש ויש עוד כמה ראיות וסברות לדחות דבריו אך להיות כי קשה עלי כעת מלאכת הכתיבה מפני איזה חולשה ל"ע ולא כל הדברים אשר ישנו בעל פה ישנו ככתב כעת מפני טרדות העמוסים עלי... ואם היה מדבר עמי פה אל פה היה מקום להאריך בדברים המתנגדים לכל דבריו, ואם כי ידעתי שאינו מן הראוי לתבוע ממעל' שיזלזל בנשיאתו לבא אלי לקבל פני, מאחר שהוא מרא דאתרא בק"ק ביאה מ"מ כיון שהוצרך לי בדבר הלכה מצוה בו יותר מבשולחו, להוציא את דבריו מפיו ולא מפי כתבו...

כ"ד המרוד הק' שמואל סג"ל לנדא

רבי חיים שמואל גאמייניו זלה"ה

בענין תספורת בפורים שחל בערב שבת

א. תספורת כתב הרב ב"ד כחלק או"ח בה' מגילה סי' תצ"ו שנית וז"ל רבים שאלו אם מותר לגלח בט"ו באדר שחל בע"ש מפני כבוד השבת וכו', ונראה דיכולין להסתפר ואין בו משום איסור מלאכה וכו' כדאמרינן ברפ"ג דמ"ק כ"ב' ואלו מגלחין במועד וכו' הבא ממדינת הים וכו' ושאר כל אדם מ"ט אסורין כדתנן אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס וכו' בשבת מותרין מפני כבוד השבת מ"ט כדי שלא יכנסו למשמרתם כשהם מנוולים הכא נמי כדי שלא יכנסו לרגל כשהם מנוולים וכו', מוכח בהדיא דאין בגילוח איסור משום מלאכה בחו"ה דאי לאו משום שלא יכנסו לרגל היה מותר ולא היה אסור משום מלאכה ואם בחול המועד שאסור במלאכה מדאורייתא או דרבנן למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה וכמ"ש הרב ב"י סי' תק"ל אין בגילוח משום מלאכה, ומעמא דמלתא דאין בגילוח משום איסור מלאכה במועד כתב הר"ן ז"ל שם משום דהוי שמחה וכו', ואעפ"י שהתוס' כתבו שם דגילוח כל הראש אסור בחו"ה אפי' במקום אונס משום מלאכה ולא התירו במקום אונס אלא גילוח של יופי וכו' לא שבקינן כל הני מפני פירוש א' של התוספות. ועוד אפי' לפי א' מהתוס' איכא למימר דהיינו דוקא בחו"ה שאסור במלאכה מדינא אבל פורים שהוא מנהג לית לן בה וכו' יעו"ש.

המתבאר בביאור רחב מדברי הרב ז"ל הללו דאיסור תספורת בחו"ה יש בו שני טעמים האחד כדי שלא יכנס מנוול לרגל, והב' הוא מטעם דהוי מלאכה וכמ"ש התוס', ואעפ"כ בנדונו שהוא בט"ו באדר שחל בע"ש אפי' אי אמרינן דיש בגילוח בחו"ה משום מלאכה וכמ"ש התוס' בנדון זה אפי' התוס' מודו דמותר והוא פשוט, וכן כתב הרב גודע ביהודה מהר"ק באו"ח סי' י"ג דבגילוח בחו"ה יש בו איסור גם משום מלאכה אף כלי מעם שלא יכנס כשהוא מנוול וכו' וכמ"ש התוס' כ"ב' ואלו מגלחין דף י"ד ע"א ד"ה ושאר כל אדם יעו"ש. והוצרכתי לזה מפני שראיתי להרב עיקרי הד"ט באו"ח סי' ל"ו דברים קשים כגידים שעמד מתמיה על הרב ב"ד וז"ל הד"ט ואיני יודע בעניינתין להכין אמרי בינה שכתב דמשום דבחו"ה איסור מלאכה מדינא משום הכי לא שרינן להסתפר אפי' לכבוד השבת ומכלל דאי לאו הכי הוה שרי, וקשה לע"ד לשמוע דהא איסור תספורת בחו"ה הוא משום שלא יכנס מנוול לרגל אשר ע"כ אם נסתפר בערב הרגל לר"ת שרי ושרי כגודע וכו' ואי איתא דאסור להסתפר משום מלאכה אמאי לישתריה לר"ת אם נסתפר ערב הרגל וכו' וכי איסור המלאכה בחו"ה אינו אלא כשלא נתעסק באותה מלאכה קודם הרגל עכ"ל יע"ש.

ואחר המחי"ר [המחילה רבה] מכתו"ר מה לו כי יועק על מורינו הרב ב"ד ז"ל שכל דברות קדשו אמת וצדק דסברא הלזו דאיסור תספורת בחו"ה הוא משום מלאכה ומאיש לוקחה זו מהתוס' דפ' ואלו מגלחין וכמ"ש מורינו הרב ב"ד והרב גודע ביהודה וכמ"ש, וא"כ מי שם פה לאדם לומר דהוא דבר קשה לשמוע דאיסור תספורת בחו"ה הוא משום מלאכה, אלא המעם הוא משום שלא יכנס מנוול לרגל, ואדרבא דברותיו אלו קשין

* מתוך ספר מערכות ע"ס איב שלו, וכתבנו אודותיו בקובץ נג.

לשומעין ולא אדע מה אידון ביה וק"ל, ועיין בס' ירך אברהם חאו"ח סי' ק' מאי דשקיל וטרי בנדון מוריגו הרב ב"ר הלוי ע"ש.

ב. פורים כתב הפר"ח סי' תרצ"ד וז"ל ואימא ב' לכל אביון וכו' וי"ל וכו', ועיין בברכ"י שם דתמה עליו מדאמרינן בקדושין דף ט"ז גבי הענקה דהצריכו עיון ע"ש, והרב מהר"א איסמרומסא ז"ל בספרו ירך אברהם ח"א סי' י"ב הוא המליך טוב מהפר"ח דכא לכלל ישוב ע"ש.

ג. פורים שאלני ת"ח אחר המיוחד הלכה למעשה בראובן שנמצא בכפר אחר כיום ערב פורים לבדו ולא היה לו מגילה לקרות בה בלילה וביום, אבל היה שהוא לשלוח רץ מיוחד לעיר הסמוכה שישלחו לו מגילה ובדאי שהרץ יגיע אצלו ביום פורים קודם שתחשך עם המגילה, אך אמנם להיות כי מעותיו היו מצומצמים ואם הוא מוציאם לשכר הרץ לא נשאר לו כדי צורך לקנות צרכי סעודת פורים והוא מוכרח לישאר בלחם צד ומים לחץ, ע"ז עמד אותו האיש ושאל אי קריאת המגילה קודמת משום פרסומי גיסא או שמחת פורים ע"כ.

תשובה יגעתי ומצאתי נדון זה ממש בספרי האחרונים ה"ה בס' חיים וחסד למהר"ח מוסאפיא ז"ל הנד"מ חדש ממש בס' י"ד, ושם כתוב לאמר דרעת תלמידו הוא דמקרא מגילה קודמת והביא ראיות לדבר, ומר ניהו רבו המחבר עמד על כל ראיותיו ונידחה קרא להם, ולבסוף העלה דלדעתו ז"ל דלכתחילה יש להורות הלכה למעשה למי שהוא מוכרח לישב בתענית ביום פורים מפני מקרא מגילה דסעודת פורים קדים ויהלל את ה' על שלחנו בלשון שמכין בסיפור הגם כי עיקר קריאת המגילה לא נתקנה אלא לתת שירה וברכה וקול תורה לגורא תהלות עושה פלא, ומיהו אי מצי לעשות מלאכה בפורים ולהרויח כדי שמחת פורים דיעשה מלאכה וישלח בעד הרץ ובזה יתקיימו שתיהן בידו והוא ברור עכ"ל.

ד. פורים כתב הרב ב"י באו"ח סי' תר"ץ הביא מ"ש הרב ק' עזרא ז"ל בפירוש אסתר בעבור שעזרא הסופר הפסיק הפסוקים ולא היה אחר שנים רבות צווי רבותינו ע"ה שלא יפסיק הקורא הפסוק בסוף עכ"ל, והרב המאסף בשו"ר הגב"י סק"ג נדחק בלשון אבן עזרא הלוי וכמה הגהות הגיה להוציא לאור דבריו ולא העלה ארוכה ע"ש, והרב מעין גנים בדף כ"ג ע"ב פירש כוונת דבריו אבן עזרא וז"ל ולדעתי הדיוט אני ז"ל שדברי הרב ק' עזרא פשוטים מעצמם ואין צורך לדרכים שיש בהם סכנה ולשום הגהה, והכוונה שהתורה ונביאים וכתובים עברו כמה ימים ושנים עד בא עזרא הסופר ונשתכחו מישראל פסוק הפסוקים וחזר עזרא ויסדן כיד אלקיו הטובה עליו, אבל המגילה שלא עברו ימים רבים שהיה קרוב לזמנו כל ישראל היו נזכרין פסוק הפסוקים ולא הוצרך הוא לשום פסוק הפסוקים שכבר היה ידוע בזמנו ולפי שהוא לא הפסיקם צווי רבותינו שלא יפסיק הקורא כיון שלא הפסיקם עזרא הסופר וזה ז"ל פשוט עכ"ל יע"ש, והרב מוריגו ודכינו הרב דבר משה באורח חיים ח"א סי' מ"ח הביא דברי הרב ק' עזרא הנ"ל ופירש דבריו מעין פירוש הרב מעין גנים ובאופן אחר, והוא זה ובעבור שעזרא הסופר הפסיק ולא היה אחר שנים רבות צווי רבותינו ז"ל שלא יפסיק הקורא בסוף הפסוק, ונראה דהכי פירושו דכוונת הכתוב ככתבם היינו לומר שתקרא המגילה כמו שהיא כתובה בלי הפסקת הפסוק ומעמא דכיון דמ"ש שעזרא הפסיק פסוקי התורה היינו לומר ששכחום ואח"כ יסדום כמ"ש במגילה דף

ג', וא"כ אם איתא שגם במגילת אסתר הוא חייב להפסיק הפסוק כמו בס"ת למה מרדכי שהיה קרוב לעזרא לא תיקנם כן בפירוש שאין לומר בזה שכחום כיון שעזרא לא היה אחר שנים רבות אחר מרדכי עכ"ל ע"ש, אלא שיש להרגיש עליו למה לא בא בפיו פה קדוש שהרב שיירי כנה"ג נדחק בזה ולא עלה בידו ארוכה וכמש"ל.

ה. מגילה הטעם דאין במגילה זכר השם עיין אבן עזרא ז"ל שכתב שזאת המגילה חברה מרדכי וכו' והעתיקוה הפרסיים ונכתבה בדברי הימים של מלכיהם והם היו עובדי ע"ז והיו כותבים תחת השם הנכבד והנורא שם תועבותם וכו' והנה כבוד השם שלא יזכרנו מרדכי במגילה עכ"ל יע"ש, וכן כתב הרב רבינו סעדיה גאון ז"ל הובאו דבריו בתשו' הגאונים אשר בסוף נהרות דמשק סי' כ"א דף ט"ו ע"א, וע"ש שכתב טעם אחר כמ"ש בראש השנה דהיו רגילים לכתוב את השם באגרת חוב וכו' ואמרו חכמים למחר זה פורע חובו ונמצא השטר מוטל באשפה עמדו ובטלום ואותו יום עשאוהו יו"ט, הכא נמי כיון דמגילת אסתר נקראת אגרת כדי שלא יהא חלוק בינה לשאר אגרות לא רצו לכתוב בה שם הקב"ה יע"ש.

רבי אלחנן בונם ווסרמן זצ"ל

מכתבי תורה

מכתבי תורה מהגאון רבי אלחנן בונם ווסרמן זצ"ל ששלחם אל הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל בעל הקהלות יעקב, כתשובה על הערותיו, וכפי הנראה היו אלו הערות על מה שהדפיס הגראב"ו במאסף "אהל תורה", שי"ל בברנוביץ בתחלת שנת תרס"ד, וכמצוין בסנים בהערות.

מכתבים אלו שנשלחו אל בעל קהלות יעקב בהיותו מבני הישיבה בביאליסטאק, אינם גושאים תאריך כתיבתם, אך מהאמור במכתב השני בו כותב הגראב"ו "כי בקרוב יצא אי"ה לאור קונטרס אשר נתתי להדפיס בוורשא", והכוונה כפי הנראה לקונטרס "דברי סופרים", יש לקבוע שנת כתיבת המכתבים לשנת תרס"ד, שנת הוצאת הקונטרס הנ"ל.

על קשרי התורה בין הגראב"ו לבין הקה"י יש לציין כי באחת ממכתבותיו כותב הקה"י שביום י"ג אלול תרס"ה נסע ברכבת מווילנא יחד עם הגראב"ו ודנו בענינים שונים במסכת מכות. כמו כן ידוע כי בדרכו לשירות בצבא הפולני עבר הקה"י דרך ברנוביץ, והיה אז כבן כ"ו שנים, והגראב"ו קבע עמו סדר לימוד ג' ימים ולמדו סדר טהרות. באותה הזדמנות אף ניסה הגראב"ו לדבר בו נכבדות עם אחותו של החזן איש, שידוך שלימים יצא לפועל ע"י החזן"א.

האגרות שלפנינו היו שמורות וגנוזות בבית הגאון בעל הקהלות יעקב, ותודותינו נתונה לבנו יבלחט"א הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שכיבדנו בפרסום ראשון של האגרות בקובץ זה.

תודותינו נתונה גם להרב צבי יכריב שליט"א מבני ברק, שטרח בהבאתם לבית הדפוס, וסייע בהכנת ההערות.

בחילוקי הדינים בין עבירה בקום ועשה לשב ואל תעשה ובענין אנוס בקיום מצוה אי חשיב בר חיובא, ועוד

א

ב"ה שלום וברכה לכ' הרה"ג כש"ת מה"ו יעקב ישראל נ"י קנייבסקי

אחד"ש באהבה

הנני בזה להשיב לכ"ה על קצת מהערותיו אשר כתב לי

מש"כ כ"ה¹ להוכיח דאיסור שאין בו מעשה קיל מאיסור שיש בו מעשה, דהעובר בלאו שאין בו מעשה אינו נפסל לעדות משום דקיל איסוריה, יותר היה לו להביא מהא דרש"א ת"נ דנחה מפני כבוד הבריות, ואיסור בקו"ע אינו נדחה, וכן הוא לענין עקירת דבר מה"ת²,

1 כפי הנראה העיר הקה"י על מש"כ הגראב"ו במאסף "אהל תורה" (סימן י"ב סק"א), וחזר אח"כ והדפיס הדברים בתוך ספרו הגדול קובץ הערות (סי' מ"ח סק"א), בענין ייהרג ואל יעבור, דמבואר בדברי התוס' (יבמות דף נ"ד) דהאשה הנבעלת תעבור ואל תיהרג כיון דאינה עושה מעשה דקרקע עולם היא, ותמה ע"ז הגראב"ו דלכאורה אין חילוק בחומר האיסור בין הבעל להנבעלת, ולמה נחלק ביניהם לענין ייהרג ואל יעבור, ע"ש.

2 דאח"כ בענינים אלו בקובץ הערות (סי' ס"ט), ובקה"י (ברכות סי' י').

אבל כ"ז אינו שייך לע"ד לקושיית, דאף דלאו שאין בו מעשה קיל מלאו שיש בו מעשה, אבל באותו הלאו בעצמו כמו בהבועל והנבעלת א"א לומר דאצל הבועל האיסור יותר חמור מאצל הנבעלת, כיון דלאו אחד הוא בשניהם, ואיך נאמר שאותו הלאו בעצמו קל אצל אחד יותר מאצל השני, וזה ברוד לע"ד.

ומה"ט יש להסתפק טובא בלאו דניקף דהוא לאו שאין בו מעשה בלא סייע להמקיף, ואם סייע להמקיף לוקה, או נאמר כן גם לענין לפסול לעדות לחלק בין סייע ללא סייע, כיון דבחומר האיסור אין שום הבדל ביניהן, דלאו אחד הוא, וכיון דלוקה בסייע להמקיף אלמא דאיסור ניקף הוא איסור חמור, וא"כ גם בלא סייע י"ל דפסול לעדות, דאין שום הבדל בחומר האיסור ביניהן, דלענין פסול עדות לא בעינן שיתחייב מלקות דהא נפסל לעדות גם בלא התראה, אלא דבעינן שיעבור באיסור שיש בו מלקות דבזה נקרא רשע³, וכיון דניקף הוא איסור שיש בו מלקות בסייע להמקיף, י"ל דפסול לעדות בכל אופן, וצ"ע בזה.

(ב) מה"ש כ"ה דאונס הוא פטור גמור⁴ מדברי תוס' פ"ק דכ"ב (דף י"ג ע"א ד"ה שנאמר) לענין ח"ע וחכ"ת, גם אנכי נתקשיתי בדברי תוס' הנ"ל. ובעיקר הדבר אם אונס הוא פטור, הנה הדבר במאור במגן אברהם סי' ל"ט (סק"ה) דאם נקטעה ידו השמאלית כשר לכתובת תפילין ולא מיקרי אינו בקשירה דאינו בכתיבה, דפומא הוא דכאיב ליה עיי"ש. ומבואר להדיא דאונס אינו פטור. אבל קשה מהא דאיתא בגמ' (מגילה דף י"ב ע"ב) דלמאן דאמר קרא ולא השמיע לאזניו לא יצא - הריש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא, ואי נימא דאונס אינו פטור א"כ גם המדבר ואינו שומע חייב בקריאת המגילה, ולמה לא יוכל להוציא אחרים השומעין.⁵

(ג) ובירושלמי פ"ב דמגילה (סוף ה"א) יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא אחרים בלעז, סבר כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, והובא בר"ן (ריש פ"ב דמגילה) ובמגיד משנה (הל' מגילה פ"ב ה"ד) עיי"ש. וז"ל הריב"ש בסי' שצ"א אע"פ שאין זה דומה ממש למי שאינו מחויב בדבר, הירושלמי מושה אותן שהטעם למי שאינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים הוא מפני שאינו מוציא לעצמו וגם זה אינו מוציא לעצמו בזאת הקריאה, ולא דמי למי שיצא שמוציא, דהתם טעמא משום דכל ישראל ערבים ול"ז וגם זה שיצא נקרא מחויב בדבר מפני חיוב חבירו שלא יצא. עיי"ש בריב"ש שהקשה מהא דהמקדש שלא במקום סעודה דמ"מ מוציא לאחרים הסועדין ואף שאצלו אין זה קידוש יעוי"ש. ולפי"ז י"ל בהא דהמדבר ואינו שומע אינו מוציא לאחרים השומעין, אין הטעם מפני שאינו מחויב בדבר אלא מפני שאצלו אין זו מעשה המצוה כלל. אבל עיי"ש בר"ן שהביא דרש"י והרמב"ם לא ס"ל הך דינא דירושלמי, דאף שאצלו אין זו מעשה מצוה מ"מ כיון שחייב במגילה יכול להוציא אחרים, ולדירדורו צ"ל דהא דרש"י אינו מוציא הטעם הוא מפני שאינו חייב בדבר, וצ"ע מהו על דברי המג"א הנ"ל, דאמאי לא נימא דבר חיובא הוא אלא דפומא הוא דכאיב ליה.⁶

3 עיין קובץ שיעורים (ח"ב סי' ל"ה).

4 כפי הנראה העיר הקה"י על מש"כ הגראב"ו שם באהל תורה (סי' י"ב סק"י"ג) (ושם בקובצה"ע סק"ד) דאונס מיקרי בר חיובא.

5 כן הוסיף הגראב"ו בהשטות למאסף אהל תורה [שכפי הנראה נדפסו בתקופה יותר מאוחרת], ובקה"י (כ"ב סי' י') הביא דברים אלו מהשטות אלו, [ובקובצה"ע שם נכללו דברים אלו], וצ"ע קה"י (מנחות סי' כ"ג).

6 דברים אלה עד סוף המכתב כתב גם בהשטות הנ"ל, ובקובצה"ע שם, וצ"ע קובץ שיעורים (ח"ב סי' ל"א).

7 בקובצה"ע וקוב"ש (שם) כתב ליישב דלענין להוציא אחרים לא סגי בהא דהוי בר חיובא, אלא דבעי שיהא

ועוד קשה מדברי המדרכי בהל' ציצית [ותבא להלכה כרמ"א ומג"א אר"ח סי' י"ג ס"ג]. דהיבא דהוא אנוס בעשיית ציצית, מותר ללבוש הבגד בלא ציצית, וקשה כיון דאנוס אינו פטור, וא"כ איך מותר לגרום שיבטל מ"ע באנוס. ובחגיגה דף ד' (ע"א) פריך טומסום ספיקא הוא וכי איצטריך קרא למעוטי ספיקא, ועיי"ש בתוס' (ד"ה אלא) דאינו יכול להביא קתני, משום דמבטל ממצות סמיכה, וקשה כיון דהוא אנוס שאינו יכול לסמוך מספיקא, למה לא יהא מותר לו להקריב בלא סמיכה כמו בלבישת בגד בלא ציצית להמדרכי וצ"ע.⁸

ידידו המקירו ומכברו כרום ערכו

מכרכו בחו"ש וכל מ"ם

אלחנן בונם זוסרמן

לכתוב עוד על שאר דבריו, הנני ג"כ כאנוס, דשמעתתא בעיא צילתא וד"ז יחסר לי לגמרי ל"ע מרוב המרדויות והדאגות

ב

כ"ה יום ג' כ"ג שבט ברנוויטש

שלום וברכה לכ' הרה"ג י"א כש"ת מה"ו יעקב ג"י קנווסקי בהשיבה בביליססק

אחד"ש ברגשי כבוד ואהבה

הנני להשיב בזה בקצרה על דברי כ"ה במכתבו האחרון

מ"ש כ"ה דגם לענין כבוד הבריות י"ל כמעט החילוק בין קו"ע לשב וא"ת, משום דבתרתי דסתרי קיי"ל שב ואל תעשה עדיף,⁹ הנני להודיעו כי בקרוב יצא אי"ה לאור קונטרס אשר נחת' להדפיס בוורשא¹⁰, משם יראה כ"ה בראיות שאין הדבר כן, וארמוז לו אחת מהן והוא בתוס' שבועות דף ל' ועיי"ל דכשעושין אחרים איסור על ידו מיקרי קו"ע יעיי"ש.¹¹

מ"ש כ"ה מדברי הריב"ש בסי' שי"א שחלק לענין פסול עדות בשבועה בין נשבע שלא אוכל ואכל או שאוכל ולא אכל¹², הנה באיסורא דלא יחל יש להסתפק אם הוא לעולם איסור אחד, ר"ל בין נשבע שלא יאכל או שלא ילך או שלא ישן וכו' הכל האיסור הוא משום חילול דברו, ונמצא שהמעשה מצד עצמה אין בה איסור כלל, כגון כנשבע שלא יאכל אילו יצוייר שיאכל ולא יתחלל דברו ע"י האכילה, אין בזה איסור כלל. ובאמת כן היא דעת תוס' (גיטין) פ' השולח דף ל"ה גבי נשבע שלא ישן ג' ימים דעובר לאלתר משום לא יחל, ומשום חילול הדיבור הוא בשעת שבועה כיון שא"א לקיימו, ומכיון שדיבורו

חייב בפועל. ע"ש. [ויש לציין מה שדן המאירי (רפ"ג דברכות) בענין אונן אם מוציא אחרים בברכתו, וע"ע בענין זה בפמ"ג (סי' קצ"ט א"א סק"ג), ובפתיחה כוללת שלו (ח"ב אות כ"ט). וצ"ב].

8 עיין קה"י (ב"ב שם) מש"כ ליישב קושיא זו.

9 דהיינו על דרך שביאר הגראב"ו באהל תורה (שם סק"ב ובקובצה"ע שם סק"ב) בדין יהרג ואל יעבור.

10 כפי הנראה הכוונה לקונטרס דברי סופרים, שנדפס בשנת תרפ"ד, ונכלל אח"כ בספר קובץ שיעורים חלק שני.

11 בסימן ג' אות כ"ד ל"א. ועיין קה"י (ברכות סי' י') שהביא דבריו.

12 כפי הנראה כתב בעל הקה"י לפשוט ספיקו של הגראב"ו במכתב הראשון בדין ניקף אם נפסל לעדות, כיון דחומר העבירה שוה במקף וניקף, וע"ז הביא הקה"י מדברי הריב"ש שכתב לענין שבועה דחלוק בין עובר במעשה דאז נפסל לעדות בין עובר בשוא"ת דאינו נפסל, הרי דאף דחומר העבירה שוה מ"מ בעי עבירה ע"י מעשה.

כבר נתחלל שוב אינו אסור לעשות המעשה אח"כ, שהדיבור כבר מתחלל ואין בזה תוספת חילול במה שיעשה המעשה אח"כ, ומשו"ה לוקה לאלתר משום כל יחל ומותר לו לישן אח"כ.¹³

אבל שאר הראשונים פירשו בנדרים דמ"ו דאין בזה משום לא יחל אלא משום שבועת שוא, ולדעתם י"ל בדשבועה המעשה אסורה מצד עצמה ולא משום חילול דברו, כגון בנשבע שלא יאכל נאסרה עליו האכילה, ובנשבע שלא ילך נאסרה עליו ההליכה, אבל חילול הדיבור מצד עצמו אין בו איסור כלל, ולהיפך אילו יצויר שיעשה המעשה ולא יתחלל דברו ג"כ אסור. ונמצא לפי"ז דשני שבועות הם שני איסורין נפרדין, ומשו"ה שבועות מחלקות לחטאות כמו שמות מחולקין, ואם נאמר דלעולם האיסור הוא רק משום חילול דברו, א"כ כל השבועות הן שם אחד לענין קרבן, וע"כ יש לחלק בשבועות בין יש בה מעשה לבין בה מעשה דהוי כמו לאוין מחולקין, וראיה לזה דהא מבואר בגמ' החילוק בשבועה לענין מלקות, ותיקשי מזה לדעת המ"מ והחינוך שהביא כ"ה דכלאו אחד אין חילוק בין עשה מעשה או לא, אלא ע"כ דשתי שבועות הן כשני לאוין.

מ"ש כ"ה בכונת המג"א (אור"ח סי' ל"ט סק"ה) במה שכתב "עיי' בסדר חליצה סי' מ"ו", רכוונתו לנשבע שלא ישא אחרת דלא מיקרי אינו עולה ליבום אף בדפועל אינו יכול ליבמה, אינו נראה כן, דה"ז מפורש בגמ' פ' החולץ (יבמות דף מ"א ע"ב) גבי ספיקות משום דאם יבא אליהו וכו' אף בדפועל אינו יכול ליבמה מספיקא, ואין צורך להביא ראיה מסדר חליצה. אבל כונת המג"א נראה לע"ד¹⁴ למ"ש תוס' פ' החולץ דמ"ד גבי חרש וחרשת דעולין ליבום משום דבני חליצה גינהו אלא דפומיהו הוא דכאיב להו, וה"נ בגידם בר קשירה הוא אלא דפומיהו הוא דכאיב ליה. ואם נאמר דאנוס הוא פטור גמור, לא אדע איך הוא בר קשירה.

ואף שלכאורה יש להקשות על דברי המג"א דהא גם מומר מיקרי אינו בקשירה, אף דודאי בר חיובא הוא מ"מ כיון שבפועל אינו מניח תפילין מיקרי אינו בקשירה.¹⁵ וצ"ל דדוקא מומר שפרק מעליו עול מיקרי אינו בקשירה, אבל לא היכא דהוא אנוס. ולפי"ז אפשר דחינוק שנשבע לבין העכו"ם ואינו יודע שהוא יהודי מיקרי ישנו בקשירה.

מה שכתבתי לדעת רש"י ורמב"ם אי אפשר לפרש כהא דאינו מתוויב בדבר אינו מוציא כדעת הירושלמי, הנה לא עיינתי אז בדברי הר"ן והמ"מ כי לא היו בידי, וזכרוני המעני, כי אין סתירה מדבריהם לפירוש הירושלמי, אבל החולק הוא הר"ר חסדאי בשו"ת ריב"ש.

מ"ש כ"ה לתרץ קושיתי מפ"ק דחגיגה על דברי המדרכי¹⁶, לא נכנסו דבריו באזני ולדבר זה יסלח לי כ"ה.

מה שהביא¹⁷ מפ' המגרש (נישין דף פ"ג ע"א) לא נמצא זה עוקר דבר מה"ת, כוונת הגמ' היא להוכיח שא"א שיהא דין בתורה שעל ידו יוגרם לעקור דבר מה"ת, ומזה מוכח שא"א

13 עיין קובה"ע (סי' י"ח סק"ב וסי' ל"ג סק"א).

14 וכ"כ הגראב"ז בהשטות ובקובה"ע (שם).

15 עיין קובה"ע (סי' ד' סק"ג).

16 עיין לעיל הערה 8.

17 הדברים טובים על האמור במכתב הא' בענין טומטום בהבאת קרבן בלא סמיכה.

לעשות גירושין ע"מ שלא תנשא לפלוני. ודוגמא לזה מצינו בסוכה (דף ל"ב ע"ב) ואימא הירדופני דרכיה דרכי נועם כתיב, והכונה דמזה מוכח דהירדופני אינו מד' מינים שא"א שתצוה התורה ליקח מין שמסרט את הידים ובע"כ מין אחר ולא הירדופני¹⁸, וה"נ א"א שיהא דין כזה בתורתנו אשר על ידו יעקר דבר מה"ת, אבל בטומטום הרי שפיר י"ל שיקריב על תנאי בלא סמיכה, דמאי חזית לבטל מצות קרבן בשביל מצות סמיכה, נבטל מצות סמיכה בשביל מצות קרבן. ובלא דברי המרדכי ל"ק, משום דשב ואל תעשה עדיף וכשיקריב קרבן בלא סמיכה ה"ה מבטל מ"ע בידים, אבל כשאינו מקריב כלל אינו עושה מעשה, אבל לדברי המרדכי אין כאן ביטול מ"ע, דאנוס רחמנא פטריה דהא מותר ללבוש מליח בלא ציצית אף שאין בהלבישה שום מצוה.

מ"ש כ"ה במכתבו הראשון על פירושי¹⁹ בדברי תוס' ר"פ הכע"י, ייטיב נא לעיין בלשון הרא"ש שם וז"ל אבל אם אמרו לו הנח שיזרקוק על התינוק מסתבר וכו' שאינו נחשב רוצח בכך כמה שהורגין בגופו אלא קרקע עולם בעלמא הוא וכו' יעוי"ש.

מה שכתבתי²⁰ דעשה ול"ת אינן דוחין עשה, וכ"ה העיר ע"ז מלשון הרמב"ם בהל' שחיטה (פי"ג ה"ט) מקור דברי הוא ברש"י פ' אלו מציאות דף ל' (ע"א ד"ה האי עשה) ובר"י פ' שם יעוי"ש, ומ"ש מלשון הרמב"ם הנה ברדב"ז ובלח"מ שם מבואר דגירסתם ברמב"ם "ולא עשה דוחה עשה" ולא כמו שהעתיק כ"ה ול"ת ועשה דוחה עשה יעוי"ש.

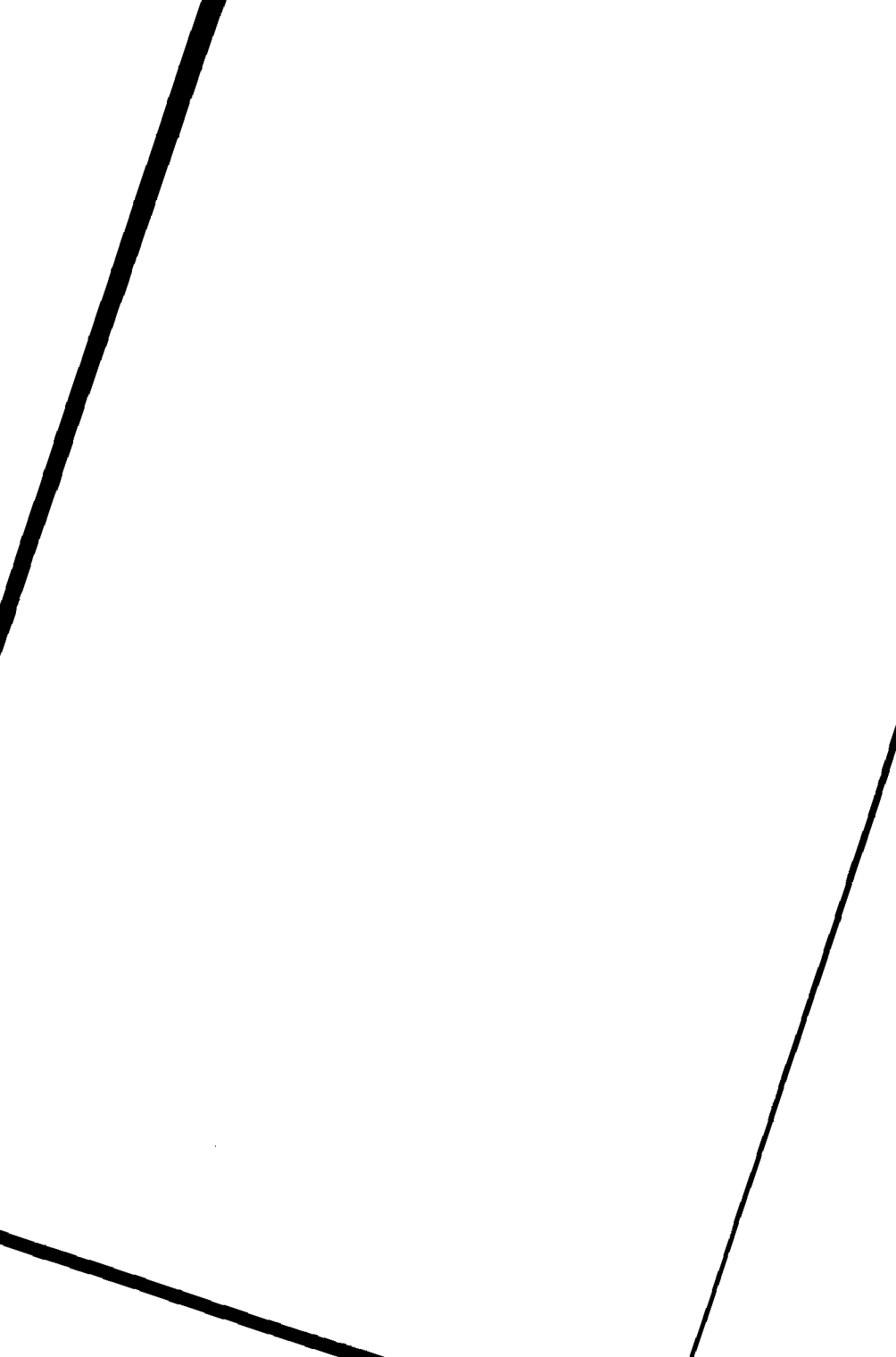
המוקירו ומכבדו כרום ערכו מברכו"ש וכל מ"ס

אלחנן בונם בלאאמו"ר נפתלי בינוש ז"ל ווסרמן

18 עיין קובצה"ע (ס"ו ו' סק"א וס"י כ"ד בסופו). [ועיין קובץ באורי גליון נ"ג עמ' ח' בהערה 6.]

19 במאסף אהל תורה [ובקובצה"ע הנ"ל].

20 במאסף אהל תורה (שם סק"ט) [ובקובצה"ע שם סק"כ].



חידושי תורה

הרב יצחק זאב זמורה

ברין מקח טעות וקידושי טעות

אפשרות שיש עליה מומין או נדרים ואפ"ה עשה את המעשה מספק, ולפיכך ליכא למייתי עלה רק משום תנאי, אבל היכא שלא התנה ולא עלה על דעתו שיש בה מומים וקידש סתם, אם נמצאו בה מומים ונדרים הוי מק"ט גמור ואינו שייך לדיני תנאי. עכ"ד.

ונמצא לדברי מו"ר ז"ל דכ"ה דידע הלוקח שיש אפשרות שיש מום במקח, א"י לבטל את המקח מדין טעות רק מהלי תנאים, וקשה לי, דבב"ב צ"ב ע"ב רוצה הש"ס להביא ראיה לרב דהולכין בממון אחת"ר, מהא דהמוכר עבד לחבירו ונמצא גנב או קוביוסטוס הגיעו, ואין כאן מקח טעות, מ"ט לאו משום דרובא הכי איתנהו, ופירש הרשב"ם דלשמואל דלא אזיל בתר רובא כפלגא ופלגא דמי וא"כ אמאי הגיעו הרי לא היה יודע הלוקח שהיה בו מום זה וכו' ומום מבטל כל מקח וממכר היכא דלא נודע ללוקח, הרי מפורש דאעפ"י דמעיקרא ידע הלוקח דיש ספק בדבר שמא עבד זה גנב הוא, מ"מ כשנמצא העבד גנב יכול הוא לבטל את המקח בטענת מק"ט, וזהו שלא דבריו ז"ל, וצ"ל דגם הוא מודה דבסתמא איכא אומדנא דאמקח שפירא יהיב דמי והוי כהתנה, ובאמת התם בעבד מה דהמקח מתבטל הוא משום דהוי כהתנה ולא מדין טעות, אבל בעלמא שלא עלה על דעתו שיש מום במקח א"צ למייתי עליה מדין תנאי,

א. הנה ביסוד הדין מה דטעות מבטל את המקח כתב הגרע"א במהדו"ת בתשובה נ"א, דלפימ"ש המל"מ בפ"ו ה"ב מאישות דגם בתנאי דלעבר בעינן משפטי התנאים, ה"ה דגם מה דטעות מבטל את המקח הוא רק מדין תנאי, ואף דלא התנה כן אנן סהרי דקפיד והוי כהתנה, ועפ"י דן שם הגרע"א אם יש דין מקח טעות בתופה ומשום דליתיה בשליחות, (ועי' בביה"ל ח"ג סי' ג' שחולק בזה).

ומו"ר הגרש"ר זללה"ה בזכרון שמואל סי' מ"ו אות ו' כתב לתמוה על דברי הגרע"א, וכתב דודאי דמה דטעות מבטל את המקח לאו מדין תנאי הוא אלא משום דטעות הוי חסרון בעיקר דעת המעשה, וחזר וכתב דלכאורה יש להוכיח כדברי רעק"א דבכתובות ע"ג אהא דהמקדש את האשה ע"מ שאין עליה נדרים ומומין וכנסה סתם דאמר רב צריכה הימנו גט, אמרינן בגמ' לא תימא טעמיה דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה וכו', וכתב הרא"ש בתשובה בכלל ל"ה דהא דמהני ביטול תנאי הוא משום דאחי דיבור ומבטל דיבור, והרי דגם התם דיש עליה נדרים או מומים דהוי מום בגוף המקח אינו אלא מדין תנאי, וכתב לדחות דאין זו ראיה, דכל כה"ג שהתנה הרי נסתפק אם יש בה מומים, וע"כ אין זה טעות בעיקר המעשה לומר דאילו היה יודע לא היה עושה את המעשה, שהרי ידע שיש

דאעפ"י דכשלא ידע ומחיל לא מהני מחילתו, מ"מ כיון שהסכים לתנאי המוכר לא נתכוון להתנות עמו שיתבטל המקח, ואמאי חוזר כשנמצא מום במקח, אמנם לדברי מו"ר ז"ל י"ל דגם בכה"ג חשיב טעות דאעפ"י דהמוכר התנה עמו שלא יחזור עליו אם ימצא מום, מ"מ הוא לא אסיק אדעתיה שיש מום במקח, אמנם גם לדבריו יש להקשות, לפי מ"ש בחי' הגר"ח בפי"ג ה"ג ממכירה בישוב דעת הרמב"ם שם, דהא דאמרינן דכשלא ידע ומחיל אינו תנאי, לא נאמר בכל התנאים, דבתנאי דעלמא גם היכא דלא ידע זה מחיל הוי תנאי, ורק במתנה על משכב"ת בדבר שבממון נאמרה הלכה דבעינן ידיע ומחיל, ודעת השו"ע בפסקיו הוא כדעת הרמב"ם וגם לדבריו צ"ל כדברי הגר"ח, ולפי"ז תקשי דברי השו"ע הכא, דמאי שייטא דין מקח טעות לדין מתנה על משכב"ת באונאה.

אמנם לפי מ"ש ניהא, דבאמת יסוד הדין מה דיכול הלוקח לבטל את המקח כשנמצא בו מום הוא מדין אונאה, ושפיר בעינן לזה לדין מתנה על משכב"ת להפקיע את זכות הלוקח, ולפי"ז נמצא דהשו"ע מיידי באופן שכל המוכר את תנאו כמו בכל תנאו, דבלא"ה יהא הלוקח יכול לחזור בו אף אם התנה עמו המוכר גם כלאו הסברא דלא ידע דקמחיל, ואם נאמר דדעת השו"ע היא כדעת רעק"א בכתובות נ"ו ע"א דבמתנה על משכב"ת א"צ לכפול את תנאו א"כ ניהא בפשטות, אבל ע' בב"ש בסי' ל"ח ס"ק י"א שכתב דצריך לכפול את תנאו, וא"כ בע"כ צ"ל דמיידי באופן שכל את תנאו ומ"מ ל"מ תנאי כיון דלא ידע דקמחיל.

ובזה נראה לפרש את דברי רבינו הגר"א בס"ק י"ב שם, דבשו"ע כתב שם, וכל שהסכימו עליו שאינו מום ה"ו אינו מחזורי אא"כ פירש, שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך, וכתב הגר"א א"כ פירש, וכמ"ש כל תנאי שבממון וכו' מתנה שו"ח וכו', וקשה דמה הוצרך בזה לדין תנאי שבממון, וכו' והלא כיון שפירש ולא סמך

(אלא דבאמת קשה דאי אמרינן דבסתמא איכא אומדנא דארעא דהכי שימצא העבד גנב לא נתן זה את מעותיו, היאך תליא האי אומדנא בדין הולכינן בממון אחה"ר, דזה תמוה לומר דאם בדיני ממונות מהני הכרעת הרוב ליכא אומדנא, ואם לא מהני הכרעת הרוב האומדנא במקומה עומדת, וזה תמוה וצ"ע).

ב. ונראה לענ"ד דיש לצדד דמה דבממון טעות מבטלת את המקח הוא מדין אחר, וכמו שיבואר.

הנה בב"ב פ"ג ע"ב תנן ארבע מידות במוכרים, מר לו חטים יפות ונמצאו רעות הלוקח יכול לחזור בו, וכו', יעו"ש כל המשנה, וכתב הרשב"ם התנה לו למכור חטים יפות ונמצאו רעות אין זה מקח טעות שיוכלו שניהם לחזור שהרי חטים התנה לו למכור וחטים מכרו, ואי משום דרעות נינהו אין זה אלא אונאה כעין אונאת שתות ויכול לוקח לחזור שהרי נתאנה, אבל מוכר שלא נתאנה לא יכול לחזור וכו', ותנן בהזהב מי שהוטל עליו אונאה ידו על העליונה רצה א"ל תן לי מעותי או תן לי מה שאוניתי, יעו"ש בכל דבריו, וקשה דהא מה שהם רעות הוי מום במקח ומשום מקח טעות קאתינן עלה, ומה זה ענין לאונאה, הרי מבואר בדברי הרשב"ם דמה שיוכל הלוקח לבטל את המקח בנמצא מום במקח הוא מפרשה דאונאה, ובאמת כן משמע בפשטות מדברי הגמ' שם, אלא דבגמ' אפשר לדחות דמתני' לאו מדין אונאה הוא, והגמ' רק השוותה את זכות הלוקח לבטל את המקח היכא שנתאנה לדינא דמתני', אבל ברשב"ם מפורש כמ"ש.

והנה בשו"ע בסי' רל"ד ס"ז כתב, ואם פירש המוכר ואמר ע"מ שאין אתה חוזר עלי במום ה"ו חוזר וכו', שהמחיל צריך לידע הדבר שמוחל לו בו ויפרש אותו כמו המפרש אונאה, ולכאורה מוכח מדברי השו"ע שלא כדברי רעק"א, דאם כדבריו דמה שיוכל הלוקח לבטל את המקח הוא משום דהוי כהתנה, הכא לא שייך לומר כן,

המקח, והדברים מוכרחים מן הסוגיא, יעו"ש. ובע"כ דכוונת הראב"ד שראה את מומיה בשעה שלקחה, וקשה דהלא בכה"ג ליכא לא אומדנא דאדעתא דהכי לא לקחה ולא טעות. אבל לפי מ"ש נחא דאעפ"י דטעות ליכא אונאה איכא כיון שפסק ליתן לו מקח בלא מום, ומה שא"י לבטל את המקח הוא מדין מחילה. ואעפ"י דכשנתאנה בדמי המקח גם אם ידע בשעה שלקחו דהמוכר מאנהו לא הוי מחילה ויכול לתבוע אונאתו כמפורש בגמ' וברמ"א הנ"ל, נראה דלא דמי דהתם הוא סבור דאעפ"י שהמקח קיים מ"מ יתבענו אונאתו ולהכי ליכא ראייה ממה שלקח את המקח שמחל לו על אונאתו, משא"כ הכא שאין כאן תביעת ממון אלא דיכול לתבוע את ביטול המקח, ודאי דמה שלקח את המקח הוי ראייה ברורה שמחל לו על אונאתו, וזה פשוט.

ובאמת הדברים מפורשים בדברי הרה"מ ג' בפ"ג ה"ז ממכירה, דהרמב"ם כתב שם, ועכו"ם שהונה את ישראל מחזיר הוניה כדנים שלנו לא יחא זה תמור ישראל, וכתב המ"מ, יצא לו ממאי דאמרינן התם ואיתא בע"ז פ' השוכר (דף ע"א) דבביטול מקח יחזיר העכו"ם וה"ה לאונאה. והתם בפ' השוכר מיירי בלוקח גרוטאות מן העכו"ם, יעו"ש, וקשה דמאי שייטא לאונאה והא התם מדין מקח טעות הוא דקאיתנין עלה, ומבואר להדיא כמו"ש דמה דהמקח בטל כשיש בו מום מהל' אונאה הוא, [וכן מבואר בדברי הרדב"ז הביאו המנ"א כדניי אונאה י"ד ט"ו, דלדעת הטובים דחליפין אין להם אונאה ה"נ כי אית בהו מום אין החליפין מתבטלים בהכי] אבל ק"ק דהלא ודאי דהיכא דאיכא אומדנא ברורה דאדעתא דהכי לא נתן מעותיו א"צ למייתי עלה מפרשה ראנאה, וא"כ מנ"ל לרמב"ם דבההיא דע"ז מיירי באופן דליכא אומדנא ברורה דליכא למייתי עלה רק מפרשה ראנאה, וצ"ע ק."

ולפי"ז צ"ע מ"ט איכא דין ביטול מקח בקרקעות ואמאי לא אמרינן דכמו שנתמעטה מכירת קרקע מאונאה ה"נ לא יחא בה הדין

על מנהג המדינה ה"ז כמתנה דעל דעת זה לא קנה, (ולדברי מו"ר הנ"ל נחא דהכא כיון שפירש ועלה על דעתו שאפשר שיהיו בהמקח מומים ליתא למייתי עלה משום טעות, אבל גם לדבריו קשה דמ"מ יתבטל המקח משום דהוי כמתנה), אבל לפי מ"ש נחא, דמה שהלוקח יכול לבטל את המקח כשנמצא בו מום הוא מדין אונאה, וכיון שהסכימו עליו בני המדינה שאין זה מום לא חשיב אונאה, ורק מדין תנאי שבממון מצי להתנות שגם דבר זה שהוא מקפיד עליו יחשב אונאה, ולדברי הגר"א צ"ל דמיירי בכופל את תנאו ובכלא"ה לא מהני מה שפירש, וכמו"ש למעלה.

(ובמה שהביא הגר"א ראייה לדין זה מהא דמתנה שו"ח להיות כשואל, ק"ק דהלא דין זה מוסכם בכ"מ ומהו שציין הגר"א ביחוד למקום זה, ובפרט דבסעי' הקודם דימה השו"ע דין זה לתנאי דאונאה הו"ל להגר"א לציין להגמ' דע"מ שאין לך עלי אונאה, ונראה דבכל המקומות הנידון דמתנה על משכבית הוא להפקיע את דין התורה, אבל הכא הנידון הוא להוסיף על דין התורה דגם זה יהיה אונאה, ולא מצאנו דמהל' תנאי שבממון אפשר להוסיף על דין התורה רק בגמ' הנ"ל דמתנה שו"ח להיות כשואל, ודו"ק).

ג. וכן נראה לדקדק מדברי הראב"ד שהובא בשטמ"ק בב"מ י"ד ע"א שכתב שם בתוך דבריו וז"ל, ומה אילו מוכר בהמה לחבירו ונמצאת בע"מ ראה את מומיה או ששהה כדי להראותה ולא חזר בו הלא א"י עוד לחזור בו מפני שהוא כביטול מקח שאם שהה כדי שיראה לתגר שאינו יכול לחזור בו וכו', ואם נאמר דמה דטעות מבטלת את המקח הוא משום דאדעתא דהכי לא קנאה, קשה מ"ש הראב"ד וראה את מומיה, והלא בכה"ג אין כאן כלל טעות לבטל את המקח, ואין לפרש דהכוונה שראה את המום אחר המקח וא"י לחזור בו גם קודם השיעור שיראה לתגר ולקרכו, דעיין ברמ"א בסי' רכ"ז ס"ז שכתב דגם בכה"ג יכול לבטל את

נתמעטו מכל תורת אונאה [אבל צ"ע מהיכן ילפינן דבר זה. (ואולי האי דין אונאה דמום שנמצא במקח, שווה לדין אונאה שבשיעור דמי החפץ, וא"כ למ"ד דבמפלג יש להם אונאה ניחא, וצ"ע בזה). ואח"כ מצאתי שכ"כ החזו"א בחלק אבה"ע ס' נו סק"ט עיי"ש.

דיכול הלוקח לבטל את המקח משום מום, וצ"ל דאעפ"י שנתמעטה קרקע מדין אונאה שבדמי המקח, מ"מ מדין אונאה שבמקח עצמו כהא דיש בו מום לא נתמעטה, [ול"ד למש"כ הרדב"ז בחליפין שיש בהם מום, דמה דחליפין נתמעטו מאונאה לשיטה זו הוא משום שאינה בכלל מקח, ומש"כ

הרב יעקב וואלפין

בענין שיטת הר"ן בביטול חמץ

דברים, שביטול אינו מדין הפקר אלא דין חדש של גילוי דעת, וקצ"ל מה ההסבר בזה, ועוד נראה ששיטת הר"ן היא שביטול מועיל אפילו בחמץ ידוע.

ב. איתא ברמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ב הל"ב וז"ל: ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, עכ"ל. והכס"מ מביא נוסחא אחרת וז"ל: ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע לו יבטלו בלבו וישים אותו כעפר וכו', ע"כ, והלח"מ ורבינו מנוח ג"כ מביאים נוסח זה, ומוכח מזה שכל חמץ ידוע צריך להסיר מביטולו ואין מועיל ביטול אלא על חמץ שאינו ידוע, וא"כ צ"ל איך יתרחק הרמב"ם הראיות של הר"ן שביטול מועיל בחמץ ידוע, והכס"מ מתרץ ע"ז שכיון שהדבר מסור לחכמים הם דנו כל הני (דהיינו תלמיד היושב לפני רבו או ההולך לשחוט את פסחו) כיון דטרידו, כלא אפשר, וסגי להו בביטול, אבל עם זה נשאר עדיין הרא"י מהגמ' דף ו: הבורק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפה ופרץ ע"ז הגמ' וכי משכח לה לבטלה, והרי הכא איירי בחמץ ידוע וא"א לתרץ שהוא טרוד, וע"כ מסיק הכס"מ שאין שורש לנוסח זה וטעות סופר היא, אבל הלח"מ ורבינו מנוח נשאר עם נוסח הזה, וגם המאירי מביא י"א שביטול מועיל דוקא בחמץ שאינו ידוע, וא"כ צל"ד איך מתרצים הראיות של הר"ן.

ג. הר"ן על המשנה מפרש דמן התורה יכול לקיים המצוה של תשביחו באחד משני דרכים או בביטול או בכדיקה ואם ביטל מספיק, וא"כ למה תיקנו ביטול ע"ז פירש הר"ן וז"ל: למי שמבטל סגי בהכי אלא מפני

איתא בגמ' פסחים דף ד: בדריקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ובתוס' בד"ה מדאורייתא כתב וז"ל: ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאתר שביטלה הוי הפקר ויצא מרשותו, ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, עכ"ל.

א. וכתב הר"ן בריש המסכתא וז"ל: ומהו ענין ביטול זה, מוכח בגמ' גבי הא דאמרינן (דף ו: הבורק צריך שיבטל, דביטול מדין הפקר הוא והיינו דמייטנין עלה ההיא דסופי תאנים דההיא מתורת הפקר נגעו, ואע"ג דהפקר כה"ג לא מהני דוראי מאן דאמר בנכסי ידיה דלבטלו ולהוי כעפרא לא משמע דהוי הפקר, ותו דבגמ' אמרי' מבטלו בלבו ובוראי דלענין הפקר ממנו הפקר בלבו לא מהני דרברים שבלב אינם דברים, ותו למ"ד התם בנדרים דף מג. אליבא דר' יוסי דהפקר כמתנה מה מתנה עד דאיתיה ברשות זוכה לא נפקא מרשות נותן ה"נ בהפקר, וכיון שכן ביטול חמץ לר' יוסי היכי מהני מדין הפקר והא לא אתי לרשות זוכה, אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותא דאינוש לא מצי מפקר ליה כה"ג, חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומש"ה בגלוי דעתא בעלמא דלא ניתא ליה דליהוי זכותא בגוויה כלל סגי ומהני אפילו לחמץ ידוע כדאמרינן במוצא גלוסקא יפיפיה דדעתיה עלויה (הגמ' מקשה וכי משכחת ליה לבטליה משמע שביטול מועיל אפילו בידוע), ובתלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו כדאיתא בגמ' (דף ז. ו) ותנן נמי לקמן בפ' אלו עוברין (דף מט.) ההולך לשחוט את פסחו וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו, עכ"ל. ויוצא לנו מדברי הר"ן ב'

אפילו בלבד, ור' יוסי שאומר הפקר כמתנה ואינו קונה עד שיגיע לידו זהו דוקא בהפקר שהוא הקנאה אבל אם זה רק סילוק אינו צריך להגיע לרשות המקבל.

ה. הקצות בס' ר"ט ס"ק י"ב כתב וז"ל: ומ"ש מהרי"ט דאם סילק יוכל אח"כ לחזור משלם משום דאחי דיבור ומבטל דיבור אינו נראה, וראי' מדברי הר"ן פ' אלו נערות דאמרו בש"ס דילן ביתומה ומפותה, והביא שם בשם הירושלמי דאין אדם יכול למחול קנס משום דה"ל דשלבל"ע וכו', וסוגיא דילן דסברי דמהני משום דהא למה זה דומה לכותב לארוסתו דין ודברים אין לי בנכסיין דקי"ל אם מתה אינו יורשה ע"ש ואי נימא דמהני חזרה אכתי ה"ל ממון ומלקות אפילו ביתומה ומפותה דהא בשעת ביאה אכתי חייב ממון והסילוק לא מהני ליה כיון דיכולה לחזור וזכיה לא שייך ביה במפותה כיון דלא ניתנה קנס לגבות עד העמדה בדין כמו בכחובה דלא ניתנה לגבות מחיים, ויותר מפורש בדברי הר"ן פ' האשה שנפלו דף פ' בהאי גברא דנפלה ליה ליכמה בפומבדיתא בעי אחוה למפסלי' בגיטא מינה א"ל מה דעתך אי משום נכסי בנכסי פליגנא לך ופי' רש"י שהתנה לחלוק עמו וקנו מידו וכתב ע"ז הר"ן ז"ל ותמה אני ואפי' אמרינן דהיכא דיבם ואח"כ מכר דליהוי זביני' וזביני הכא קודם שיבם היאך יועיל דהא ה"ל כאומר שדה זו לכשאקחנה תקדש דלא קרשה וכו' ונ"ל דהכא מייירי בגון שלא היו אלא שני אחין וכל שלא יבם אחד מהם היתה יד שניהם שוה בנכסים לפיכך היה יכול הבכור להתנות שלא יזכה בנכסים יותר מחמת יבומי דה"ל כדאמרינן ר"פ הכותב דנחלה הכאה לאדם ממקום אחר מתנה עלי' שלא ירשנה וה"נ יכול להתנות קודם יבום שלא יזכה מחמת יבומי שהוא עתיד ליבם יותר בנכסים עכ"ל, ומבואר דסילוק מהני שלא יוכל לחזור אח"כ דאי מצי חזרו מה זו הבטחה הנכסי פליגנא לך כיון דאכתי יוכל לחזור, ולכן נראה לענ"ד דהיכא דסילוק מהנתינו ליתי' בחזרה, עכ"ל.

שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי ראו חכמים להחמיר שלא יספיק בטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מן התורה, עכ"ל, נראה מזה דהטעם שצריך בדיקה הוא מחשש אולי לא יבטל בלב שלם, אמנם הרע"ב בד"ה בודקין כתב וז"ל: ואע"ג דבביטול בעלמא סגי, חיישינן שמא ימצא גלוסקא וימלך על ביטולו ויחשוב עלי' לאכלה ויעבור עליו בכל יראה ולא ימצא הלכך בודקים את החמץ כדי לבערו מן העולם, עכ"ל, ומפרש התויר"ט שמחשבה אפשר לבטל מחשבה, ויוצא לנו שהר"ן למד שהחשש הוא שמא לא יבטל בלב שלם והרע"ב פי' שמא יתחרט, ובאמת יותר מסתבר לומר שיתחרט לאחר זמן מלומר שבשעת מעשה אינו מבטל בלב שלם, וא"כ צל"ד למה לא למד הר"ן כפי' הרע"ב.

ד. יש חקירה באחרונים אם הפקר זה הקנאה שכל מי שרוצה ליטול יכול ליטול, וא"כ יש איזהו חלות קנין שנעשה כאן, או שהפקר הוא סילוק רשות שהבעלים מסלקים רשותם מהדבר וממילא אין עליו שם רשות, אבל אין שום מעשה קנין, והנה יש ב' מיני חפצים, הא' שאין לו צורך בהם, והב' שאינו רוצה בהם, ואפשר לומר דגבי חפץ שאין לו צורך בהם אלא שלא איפכת ל' אם יהי' לו חפץ זו, בזה אפשר לחקור אם הפקר צריך להיות הקנאה, או רק סילוק וזה מספיק, אבל על חפץ שאינו רוצה בהם ויש לו הפסד כל זמן שהחפץ נמצא ברשותו, בזה י"ל דאין צריך להיות הקנאה אלא מוכן מאליו שמאחר שזה מפריע לו כל זמן שנמצא ברשותו ממילא הוא מסלק החפץ מרשותו.

וכזה מוכן השקלא וטריא בר"ן, שאם הפקר הוא הקנאה א"כ איך אפשר שביטול מועיל בלבד או בזמן שנמצא עדיין ברשותו, דהרי זהו סתירה למעשה הקנאה, וע"ז מתרץ הר"ן שביטול הוא גילוי דעת שאינו רוצה החפץ ברשותו וזהו בגדר סילוק, ואפשר לסלק בעלות אפילו כשזה נמצא ברשותו או

מוכח שביטול אינו סילוק דא"כ לא הי' צריך לכתוב רק שצריך לסלק עצמו מהחמץ, רק משמע מדבריו שצריך לעשות איזה חלות שזה יהיה כמו עפר, ולפי"ז אפשר קצת להבין החילוק בין חמץ ידוע לאינו ידוע, דבשלמא אם זה בגדר סילוק שהבעלים מסלקים עצמם א"כ אין חילוק בין ידוע לאינו ידוע, משא"כ הרמב"ם דס"ל שצריכים לעשות איזה חלות שזה יהי' נחשב כעפר או אפשר להבין דאם זה אינו ידוע יכול לבטלו, אבל אם זה ידוע ובפניו אי אפשר לו לבטל ולומר שזה ממש כעפר, ולכן אינו מועיל ביטול על חמץ ידוע.

ואולי בזה אפשר לתרץ [לפי דברי הרמב"ם] הראיות של הר"ן, דהרי בתלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו וההולך לשחוט את פסחו וכו', שם מועיל ביטול דהא כל הטעם שאין מועיל ביטול בחמץ ידוע הוא משום שהוא לפניו ונראה ולכן אי אפשר לבטל, אבל אם החמץ אינו נמצא בפניו אולי מועיל שאין סחירה מוכרחת להביטול. ועל הקושיא מגמ' דף ו: וכי משכחת ליה ליבטליה דמשמע דאיירי אפי' בידוע, ע"ז י"ל דהרי בהו"א זה איירי אפי' לאחר זמן איסור ואז איסור החפצא של חמץ הרי אינה שוה כלום, ממילא אם כל הסברא הוא דאם הוא ידוע זה חשוב ואינו יכול לבטל א"כ כאן שבעצם זה כבר אסור בהנאה ואינו שוה כלום מועיל ביטול לזה אפי' בחמץ ידוע.

והנה הכ' ראיות שהקצות הביא שאי אפשר לחזור מסילוק הם מרבירי הר"ן, וא"כ אפשר להבין למה הר"ן לא פירש כמו שפי' הרע"ב דהטעם שצריך בדיקה הוא שמא יתחרט מהביטול, דלפי מה שביארנו שביטול זה בגדר סילוק א"כ אחר ביטול אי אפשר שיתחרט דלא מועיל חזרה על סילוק ממילא הוצרך הר"ן לפרש הטעם שצריך בדיקה שמא לא יבטל בלב שלם.

ו. בהגהות בשו"ת רע"א סי' קמ"ד מביא דבעל שמפיר נדרי אשתו שיחול לאחר זמן לא מהני כיון דבשעה שיחול דהיינו לאחר שעה אז כלתה דיבורי' עיי"ש, ויש מקשים ע"ז דא"כ איך חל ביטול שהביטול צריך להיות לפני זמן איסור ואינו חל עד לאחר זמן איסור, ואז אי אפשר לחול שאינו שלו כדאיחא בגמ' דף ו: ואז כבר כלתה דיבורו, וא"כ איך מועיל ביטול, ולפי מה שביארנו שביטול אינה חלות אלא היא רק בתורת סילוק, א"כ אפשר לומר דלפני זמן איסור כשהוא מסלק את עצמו אז זה יוצא מרשותו ואין בזה חסרון של כלתה דיבורו, כמו בהפדת נדרים דשם בעינן חלות הפדה וזה אי אפשר לחול כיון שכבר כלתה דיבורו.

ז. הרמב"ם מפרש מה זה ענין ביטול, שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, והנה מאריכות לשון הרמב"ם

ברין שהיה, נטילה, וקינוח בין בשר לחלב

בסוגית הגמ' חולין דף ק"ד ע"ב

נדבק בידיים ובשיניים (ולא בגלל שהוא דרבנן שהרי חיה אסור) והנה אם הגמ' מדייקת מאגרא שלר' יצחק היה אסור לאכול גבינה ואח"כ בשר בלא נטילה ע"כ שגבינה נדבק בידיים יותר מעוף [וא"כ לכאור' לר"ת יהא צריך נטילה בין גבינה לעוף שהרי עוף בחומרתו כבשר אלא שאינו נדבק ואם גבינה נדבקת ואסור אחריה בשר גם עוף יהא אסור (ולכאור' לא מצאנו זה לשום פוסק לרמ"א בגבינה ואח"כ עוף צריך נטילה קינוח והדחה כ"ז בסמינים תי"ח (יד יהודה)] ועכ"פ לר"ת דיוק הגמ' עוף וגבינה אין, בשר וגבינה לא, כיון שבשר יותר נדבק מעוף, וא"כ יש לדייק שגם גבינה קודם בשר אסור שיותר נדבק מעוף קודם גבינה.

ברדב"ז פ"ט ממאכלות אסורות הל' כ"ז על פסק הרמב"ם שבשר בהמה או חיה אחר גבינה צריך תחלה וקינוח אבל בשר עוף אחר גבינה א"צ כלום. והקשו כולם הרי הרמב"ם פסק שחיה אסורה מדרבנן כמו עוף ומה הטעם שיש חילוק ביניהם לענין הרחקה. וכתב הרדב"ז טעמא דבשר העוף אינו נדבק בידיים ולא בחניכיים וכו' וכן דעת ר"ת. ולכאור' זה פלא לומר תי' זה ברמב"ם שהרי להרמב"ם הקולא בעוף רק באכל גבינה קודם ולא באוכל העוף קודם שכתב בה' כ"ח שכשאוכל הגבינה אחר הבשר גם בעוף צריך שש שעות, וכשאוכל הגבינה קודם מה שייד לומר שמחמירים בחיה שנדבקת בידיים ובחנכיים ומקילים בעוף שלא נדבק.

ג. בתוס' הנ"ל, ולפי' ר"ת קשה מאי פריך הכא ארב יצחק וצ"ל לפי' דלענין נט"י אין חילוק בין בשר תחילה לגבינה תחילה, והקשו המפרשים הרי שורה קודם כתוב בדברי ר"ת אכל גבינה מותר לאכול בשר אף בלא נטילה וקינוח. ותי' מהר"ם בשם ר"ן מהורדנא. שכוונת תוס' לעיל למסקנת הגמ'

(א) בתור"ה עוף וגבינה. ור"ת מפרש וכן ה"ג דאכל בשר אסור לאכול גבינה, היינו בלא נטילה וקינוח אבל בנטילה וקינוח שרי, אכל גבינה מותר לאכול בשר אף בלא נטילה וקינוח. ומר עקיבא דלא אכיל עד סעודה אחריתי היינו בלא נטילה וקינוח וכו'. הנה לקמן בתור"ה לסעודתא אחרינא כתב לאו בסעודתא שרגילין לעשות אחת שחרית ואחת ערבית אלא אפי' לאלתר אם סילק השלחן וכירך מותר. וכן בהגהות אשר"י בשם ר"ת. ונראה ודאי שדברי ר"ת שמותר מסעודה לסעודה בלא נטילה וקינוח לא יכוננו עם דברי ר"ת שמסעודה לסעודה פ"י לאלתר שאין יאכל בשר אחר גבינה לאלתר אם צריך קינוח ונטילה. וכן הקשה הרשב"ז על הרמב"ם בפ"ט. אלא אם נאמר מסעודה לסעודה אפי' לאלתר ע"כ בנטילה וקינוח (שבדרך כלל בגמר סעודה עבדין נטילה וקינוח) וזה יתאים לת"י בתוס' ד"ה עוף שמה שהצריך מר עוקבא מסעודה לסעודה מחמיר ע"צ היה. אבל לדברי התוס' בתי' הראשון שמסעודה לסעודה פ"י בלא נטילה וקינוח ע"כ מסעודת שחרית לסעודת ערבית.

ב) בתוס' הנ"ל ולפי' ר"ת קשה מאי פריך אר' יצחק [שהרי לפי' ר"ת גבינה ואח"כ בשר א"צ נטילה וקינוח ור' יצחק אכל גבינה ואח"כ בשר ומה הקשו עליו למה לא נטל ידיו] וצ"ל לפירושו דלענין נט"י אין חילוק בין בשר תחילה לגבינה תחילה. הנה צריך להבין שעכ"פ קו' תוס' הראשונה לא ניתרצה כלל אליבא דר"ת. שהקשה היכי פריך מגבינה אחר בשר אבשר אחר גבינה וכו'. איך מוכח מתני אגרא שגבינה קודם בשר צריך נטילה הרי דבר על עוף קודם גבינה. ואולי י"ל שהרי כתב ר"ת בסוף התוס' שטעם אגרא להקל בעוף יותר מבשר דאינו

וקינוח ע"ז מפורש בגמ' שבלילה א"צ. אמנם גם לדידן יש לחקור מה יהיה בין תבשיל של בשר לגבינה שנפסק בטוש"ע שצריך נט"י ומועיל בלא הפסק מסעודה לסעודה האם צריך נטילה בלילה. ובריטב"א מפורש בנדון זה שא"צ נטילה ביום. ועיין ביש"ש.

הערות בשו"ע יו"ד סימן פ"ב

(ד) בש"ך סקט"ז: וכתוב בספר מצרף לחכמה דלפי מה שנתבאר בס"א דאחר אכילת בשר נוהגין להמתין שעה אחת א"כ אפשר דגם הזוהר מודה. שלא אסר רק בסעודה חדא ובשעתא חדא ודו"ק עכ"ל ולישנא דהזוהר הכי משמע עכ"ד. הנה משמעות הספר מצרף לחכמה שלדעת המחבר בס"א שאחר בשר צריך שש שעות ודאי כוונת הזוהר שגם אחר גבינה צריך שש שעות. וכ"כ הפמ"ג.

והנה בב"י שהוא הראשון שמביא חומרת הזוהר באור"ח קע"ג, כתב ויש מחמירין שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מפני שכתוב בספר הזוהר וכו'. ולכא"י משמע שלא החמיר רק לא לאכול בשר אחר גבינה באותה סעודה. ולא שהשעה דינו לגבינה אחר בשר שכתב לעיל שצריך שש שעות, אלא שא"כ צריך להבין מש"כ אח"כ וכבר כתב המרדכי שמהר"מ היה נוהג שלא לאכול בשר אחר גבינה לפי שפ"א מצא גבינה, והא ודאי שהוא ז"ל לא ראה ספר הזוהר ואפ"ה היה מתמיר ע"ע וכו' עכ"ד. ולכא"י מהר"ם שהחמיר בגבינה ואח"כ בשר ודאי כמו בבשר ואח"כ גבינה שהרי החמיר משום שנשאר בין השיניים וכך מבואר להדיא בהג"א ואיך השווה ב"י חומרת הזוהר לחומרת המהר"ם, ונראה שהשווה יסוד הדברים אע"פ שבאמת אינם שווים לגמרי. ואולי זה כוונת הש"ך במה שסיים לומר ולישנא דהזוהר הכי משמע שבא לומר שא"צ להגיע לדברי מצרף לחכמה שתלוי חומרת הזוהר במח' המחבר ורמ"א דלעיל בס"א. ובתורת חטאת פ' ע"ז ס"ב וב"י כתב

שביממא א"צ נטילה וע"ז אומר אכל גבינה מותר לאכול בשר אף בלא נטילה ביממא. וכתב מהר"ם שלפ"ז תחלת הדברים אכל בשר אסור לאכול גבינה בלא נטילה פ"י גם ביום שאכל בשר צריך גם ביום נטילה ומסיים וזה נראה קצת דוחק בעיני. וביאור דבריו שדוחק להצריך נטילה ביום כיון שהרי רואה ידיו כמש"כ בגמ' [ובאמת צ"ע למה דוחק הרי בי רב אשי שטענו על ר"י למה לא נטל ידיו פשוט היה להם שצריך נטילה ביום. אלא שאמר להם שביום א"צ. וא"כ אין לך אלא חידושו באכל גבינה ששם א"צ קינוח שלא נדבקת הרבה בזה הנטילה ג"כ לא מוכרחת הרבה וביום א"צ. אבל באכל בשר שצריך קינוח ונטילה מדינא. יצטרכו גם ביום וכמו שסברו בי רב אשי, ויש מקום לומר זה גם בלא דיוקים בדברי התוס'].

ולכאור' בראשונים נפתחה מח' זו שבתורה להרשב"א מפורש שאכל בשר צריך נטילה גם ביום שכתב (פז). בדעת ר"ת ז"ל והא דאמר ר"ח אכל גבינה מותר לאכול בשר בלא קינוח הפה קאמר ובלא נט"י ביום ע"כ א"כ באכל בשר אסור לאכול גבינה עד שיטול ידיו ביום. ויותר מפורש (פז): ז"ל וגאון אחר כתב כן, אכל בשר אסור בסעודה אחת למיכל גבינה וה"מ בחסדי, אבל אנן מקנחין ידן ומתווירין פומין וידן ואכלינן. אכל גבינה שרי למיכל בשר בלא קינוח הפה ובלא נט"י וה"מ דחזי לידיה דלא מטנפן. עכ"ד, הנה באכל בשר כתב שצריך נט"י ובאכל גבינה כתב שא"צ נט"י והוסיף באופן שרואה ידיו. וע"כ שבאכל בשר צריך נט"י בכל אופן גם ביום. אמנם כרו"ה שהוא בשיטת ר"ת כתב מפורש שגם אכל בשר, ביום א"צ נט"י עיי"ש בתחילת דבריו. וע"כ חקרנו לשיטת ר"ח שאכל בשר צריך קינוח ונטילה, אכל גבינה א"צ קינוח, ונטילה צריך בלילה ולא ביום וחקרנו אם גם אכל בשר א"צ נטילה ביום, אבל לדידן שהלכה באכל בשר שצריך מסעודה לסעודה לכאור' אין נ"מ. שהרי באכל גבינה שצריך נטילה

י"ל בדעת הר"מ שמועיל ניקור. ומשום"כ הטור דבלעס לרש"י מותר ולר"מ אסור. ולכאור' לרש"י ע"כ בניקור ומיכת שלהר"מ אין מועיל ניקור. י"ל שהב"ע שלא מרגיש בשר ואולי עשה קינוח ולרש"י מותר בלא ניקור שלא נאמר בגמ' כלום איפה שאין טעם נמשך ולהר"מ צריך שש שעות אם לא ינקר ואם ינקר אה"נ יועיל.

ומש"כ הטור דלהר"מ אחר שש שעות הוי כמעוכל, ולכאור' הכרחו דאל"כ למה אחר שש שעות לא חיישינן לבשר שבין השיניים. צל"ד למה לא אמרינן שאחר שש שעות תולים שכבר לא נמצא מלחות הפה התמידית. להר"מ שאחר שש שעות ההיתר שנתעכל. יש לדון בשיניים תחתיות אולי שם אין שיין עיכול. ושני הערות אלו כתובים בפר"ח. עיי"ש.

ז) כתב בכה"ח מי שטעה ואכל גבינה אחר בשר שלא עבר שש שעות יגמור (צל"ד כוונתו ועכ"פ יגמור מה שבפיו) וצל"ד אין אפשר להקל אליבא דמרן המחבר שש שעות הוא דינא דגמ' והוא פ"י מש"כ אכל בשר לא יאכל אחריו גבינה. וכן צל"ד אין יש להקל בחולה שאב"ס לאכול גבינה אחר בשר כשלא עבר שש שעות כמו שהביא בכה"ח בשם בא"ח וזב"צ. מ"ש מכל איסור דרבנן שאסור לחולה שאב"ס.

ח) כמה שהתפללנו ע"ד הרדב"ז (באות ב') עיקר ההערה כבר כתובה בדורו"פ עיי"ש. ויש לומר שלכאור' קשה על יסוד דין תבשיל בשר וגבינה כעין ק' זו שכתב המחבר אכל תבשיל בשר מותר לאכול אחריו תבשיל גבינה אבל לאכול אחריו גבינה ממש צריך נט"י. ולכאור' קשה אם התרנו לאכול אחריו תבשיל גבינה ע"כ דלא חיישינן שנשאר תבשיל בשר בידיים א"כ למה אסור לאכול אחריו גבינה ומאי שנא מה אוכל בשנית לגבי דיבוק לידיים מהתבשיל הראשון. וע"כ הביאור בזה שזו גזירת חז"ל שלא יאכל אחר תבשיל בשר גבינה ממש שלא יבא לאכול גבינה ואח"כ תבשיל בשר שבוה צריך נט"י מדינא שגבינה נדבק ולא גזרו

בשם הזוהר דיש להחמיר בבשר אחר גבינה אפי' בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר והמשמעות שצריך שש שעות לדעת המחבר. ואולי גם בדבריו י"ל שכוונתו שיש להחמיר בהפסק גם בבשר אחר גבינה ולא כמו שכתוב בתלמוד שלנו שאחר גבינה א"צ הפסקה כלל (רק קינוח) ובזה שווה לגבינה אחר בשר [והנה בשו"ע לא הזכיר חומרת הזוהר ולדברינו גם לא כתב נגד שלא כתב במפורש להתיר באותה סעודה]. ובברכי יוסף הביא ג' מנהגים שש שעות ושעה אחת. ושלוש שעות.

ה) בספר בדי השולחן סי' פ"ט ס"ק י"ג עמש"כ המחבר ואפי' אם שהה שש שעות אם יש בשר בין השיניים צריך להסיר, כתב ונראה שאין לו לבולע דאז יצטרך להמתין עוד שש שעות לפי הטעם של רש"י שטעם בשר נמשך בפה שש שעות וגם דעת ההפלאה נוטה כן אלא שכתב שהעולם אין נוהרים בזה עכ"ד. והנה לטעם הרמב"ם שנשאר בשר בין השיניים שש שעות כבר כתב הטור שאחר שש שעות אין נחשב בשר ואין להסתפק אם בלע מה שהוציא אחר שש אולם יש להסתפק אם הוציא תוך שש וכמו שמצייר הרמ"א לקמן אם צריך להמתין אם בלעו מאז הבליעה שש שעות. ואולי י"ל שכיוון שלא לועסו אלא בולעו לא נכנס בין השיניים ונכון שאם בלע תתיכת בשר צריך להמתין משום לא פלוג כאן הרי ממתין משעת אכילתו. אלא שיש לדון אם לעס מה שהוציא. וגם בזה י"ל שכיון שהתעכל כבר בחלקו כמשך הזמן שהיה בין השיניים להתעכל לגמרי מספיק להשלים זמן השש שעות ודי. ולפי"ז י"ל גם לטעם רש"י שיש טעם בפה שש שעות זה רק מבשר שלא היה בין השיניים אבל בשר שהתעכל בין השיניים לא מושך טעם יותר משש שעות מזמן אכילתו והרי בגמ' היה ה"א שבשר בין השיניים מותר באכילה.

ו) בכ"ח כתב שלדעת הרמב"ם שהטעם של שש שעות משום בשר בין השיניים ע"כ שקודם שש שעות אין מועיל ניקור. ולכאור'

אע"פ דחיה גם דרבנן, כתב הרדב"ז שחיה נדבק יותר מעוף וכוונתו ולכן גזרו שלא יאכל חיה אחר גבינה שלא יבוא לאכול חיה ואח"כ גבינה משא"כ בעוף ל"ג ומותר לאכלו אחר גבינה ולא גזרו שמא יאכל עוף קודם שגם אם יאכל סוף סוף הרי לא נדבק כ"כ.

כשאוכל תבשיל גבינה שאפי' יאכל תבשיל גבינה קודם הרי ג"כ לא נדבק כיון שהוא תבשיל.

וא"כ י"ל שזו כוונת רדב"ז שפי' דעת הרמב"ם שגבינה ואח"כ עוף מותר כיון דעוף אסור רק מדרבנן. וגבינה וא"כ חיה אסור

מנחם שטיינברג

בענין נאמנות האב לומר זה בני

והק' הקצוה"ח [רע"ז ס"ק ב'] מהא דאיתא בכתובות כ"ה ע"ב הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה וכו' אני מאמינו להאכילו בתרומה שבידו להאכילו בתרומה ואינו מאמינו להשיאו אשה שאין בידו להשיאו אשה, ואי נימא דנאמן לומר בני הוא אפי' באינו מוחזק לבנו א"כ אמאי א"נ להאכילו בתרומה אלא במיגו, בלא מיגו נמי יהא נאמן וכן יהא נאמן גם להשיאו אשה ובשלמא להשיאו אשה אפשר משום מעלה עשו ביוחסין ומשו"ה א"נ אבל לתרומה יהא נאמן, ומזה העלה כדעת הרשב"ם דא"נ לומר זה בני רק מדין מיגו ולא מדין יכיר.

עוד הק' הרע"א [פ"י ה"י] מהא דלקמן דנאמן לומר זה בני ולפטור את אשתו מן היבום ואמר' בגמ' מפני מה אמרו זה בני נאמן הואיל ובידו לגרשה, משמע דרק במיגו נאמן הא להרמב"ם נאמן אפי' בלא מיגו לומר זה בני מדין יכיר.

וכן יש לדייק לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פט"ו הל' ט"ו וז"ל אבל האב שהוחזק שזה בנו ואמר בני זה ממזר הוא נאמן עכ"ל מדויק מדבריו דרק היכא שהוחזק נאמן לומר ממזר הוא משא"כ היכא שלא הוחזק אינו נאמן והא דעת הרמב"ם דאפי' בלא הוחזק לבנו נאמן לומר בני הוא, אלא הדתם אפשר לומר דאי לא הוחזק לבנו ולפי דבריו שאומר ממזר הוא ג"כ אינו בנו משו"ה א"נ, אלא דהנפק"מ הוא באומר שהוא בנו מחייבי כריתות דיהא נאמן אפי' בלא הוחזק וכן מדויק לשונו שכתב ואמר בני זה ממזר הוא דמשמע שהוא בנו אלא שגולר מחייבי כריתות ולכן הוי ממזר [ועיין בצ"פ].

ונראה לישב בהקדם לפרש שיטת הראשונים דסברי דאף לומר על מי שלא הוחזק לבנו זה בני נאמן אי הנאמנות הוא

ב"ב קכ"ז שלחו ליה בני אקרא דאגמא לשמואל ילמדנו רבינו היו מוחזקין בזה שהוא בכור ואמר אביו על אחר בכור הוא מהו וכו' דתניא יכיר יכירנו לאחרים מכאן אמר ר' יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכשם שנאמן לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה וחכמים אומרים א"נ עכ"ל הגמ' ולהלכה פסקין כר"י דנאמן אפי' נגד חזקה.

ונחלקו הראשונים אי נאמן גם לומר על מי שלא הוחזק לבנו זה בני מדין יכיר או לא דתנן לקמן קל"ב האומר זה בני נאמן ומקשינן בגמ' למאי הלכתא אמר רב יהודה אמר שמואל ליורשו ולפטור את אשתו מן היבום ומקשינן ליורשו פשיטא וכתב הרשב"ם וז"ל דמיגו דאי בעי יהיב ליה כמתנה כי אמר נמי בני הוא ויירשני נאמן ואי משום נכסים הבאים לאחר מיכן אתא לאשמועינן דאע"ג דאיך יכול להקנות נאמן הא לאו מילתא היא דודאי אינו נאמן דהא ליכא למימר מיגו ואע"ג דדרשנין לעיל יכיר בצריך היכירא ואוקמינן דהאב נאמן אפי' לנכסים הבאים לאחר מיכן א"נ לנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס [לר"מ דאית ליה אדם מקנה דבר שלא בא לעולם] ה"מ גבי חלק בכורה דידעינן שהוא בנו אף אינו ידוע אם בכור הוא אם לא ואתא קרא למימר דכיון דידעינן דבנו הוא נאמן לומר בכורי הוא אבל היכא דלא ידעינן אי בנו הוא או לא לא מהמינינן ליה אלא לנכסים שיש לו עכשיו משום דאיכא למימר מיגו עכ"ל וכ"כ תוס' שם ור"י בעליות.

אבל דעת הרשב"א והריטב"א והר"ן דנאמן אפי' על מי שלא הוחזק לבנו לומר זה בני וכן דעת הרא"ש וכ"כ הרמב"ם [פ"ב הל' י"ד מהלכות נחלות] וז"ל אפי' אמר האב על מי שלא הוחזק לבנו כלל זה בני ובכורי הוא נאמן עכ"ל.

דיכיר ולכן הוקשה לו למה צריך קרא דיכיר היכא דבא לומר על בנו שהוא הבכור הא בלא טעמא דיכיר ג"כ יהא נאמן כמו באומר זה בני.

וכ"כ הריטב"א וז"ל דפשיטא שהוא נאמן בלי מיגו דבבכור הוא דאיצטרך קרא מפני שכלם בחזקת בניו והבנים האחרים מכחישים אבל באמרו על זה שהוא בנו ואין לו שום הכחשה כלל דפשיטא שהוא נאמן עליו אע"פ שהוא ממעט ירושת האחרים עכ"ל מבואר להדיא דבבכור דאפי' בלא קרא דיכיר ג"כ נאמן.

והנה דבריהם צריכים ביאור דלמה היא נאמן בלא שום מיגו לומר שהוא בנו בלא טעמא דיכיר הא ממעט חלק מירושת האחרים שהם מוחזקים לבניו, ועוד מאי נפק"מ מזה בכורי דבעי קרא, ומה שכתבו דהבנים האחרים מכחישים צ"ב הא אינם יודעים אי בכור הוא אם לאו מאי שנא מזה בני דנאמן, [ועיין קובץ הערות סי' כ"א ס"ג ובשיעורי ר' שמואל].

וע"כ נראה לומר דדעת הרשב"א והריטב"א הוא דס"ל דכמו דהאב הוא הבעלים על ממונו בחייו כך הוא גם הבעלים על ממונו לאחר מיתתו כדי להורישו דהרי חזינן לעיל [קכ"ו ע"ב במתני'] דלולי טעמא דמתנה ע"מ שכתוב בתורה היה יכול האב לרבות לאחד ולמעט לאחר ועיין במאירי שכתב כן להדיא בשם יש מי שכתב שאם אמר עקירת ירושה זו על תנאי כלומר אם יעשה פלוני בני דבר זה לא יירש עם אחיו אינו יורש עם אחיו [יעיין שם שהוכיח דזה לא מיקרי עוקר דבר מן התורה] ולקמן נמי [קל" ע"א במתני'] משמע דאפי' על מי שאין ראוי ליורשו היה יכול להוריש אי לאו משום מתנה ע"מ שכתוב בתורה הרי חזינן מהכא דהוא הבעלים על ירושתו דהיינו הוא המוריש וא"כ הכי דאמר זה בני אע"פ דאינו נאמן להחזיקו לבנו לכל דבר מ"מ לגבי ירושה נאמן להחזיקו ליורשו.

מדין יכיר דהיינו דבזה שחידשה תורה דנאמן לומר שהוא בכור ילפינן דכל מה שנוגע לגבי בנו נאמן אפי' לומר שהוא בנו, וכ"ש להנך ראשונים דסברי דאפי' לומר זה אינו בני נאמן וילפינן לה מלקמן דנאמן לומר על תינוק בין הבנים בכור הוא אע"ג שעושה בניו הגדולים ממזרים שאומר עליהם שהם אינם בניו [יעיין תוס' ד"ה כך ובאור גדול] וא"כ כמו דנאמן לומר זה אינו בני כך נאמן לומר זה בני והיינו דנאמן לומר אם בנו הוא אם לאו, או אפשר לומר דאפי' בלא טעמא דיכיר נאמן לומר זה בני וכמו שיבואר להלן.

והנה זה לשון הר"ן לקמן קל"ב ד"ה ליורשו אלא ודאי נאמן האב לומר לגמרי בני הוא אפי' לנכסים שנפלו לו לאחר מכאן ומ"ה מקשה פשיטא דכיון דלרבנן נאמן לומר זה בני בכורי בצריך היכרא וכ"ש לר' יהודה דנפקא ליה מדכתיב יכיר ה"נ לכו"ע נאמן לומר זה בני עכ"ל משמע להדיא דהוא מטעם יכיר וכ"כ הרא"ש בתשובה [סי' פ"ב א'] דלר' יהודה נאמן מדין יכיר לומר זה בני [אלא דכתב שם דלרבנן א"נ מטעם יכיר אלא משום מיגו וכ"כ הרא"ש בדעת הרשב"ם וכ"כ בת"ס אהע"ז ח"ב סי' צ"א וצ"ב מנלן לחלק בין ר"י לרבנן ויעיין באור גדול מה שביאר בזה] וכ"כ הגר"א סי' רמ"ט ס"ק א' וסי' רע"ז ס"ק ו'.

אולם בדעת הרשב"א והריטב"א נראה דנאמן בלא טעמא דיכיר וז"ל הרשב"א [לקמן קל"ב ע"ב ד"ה ליורשו] בא"ד אלא מסתברא דהכא נאמן ליורשו [לזה שלא הוחזק לבנו ואמר עליו זה בני] אפי' בנכסים הבאים לאחר מותו שנוטל הוא עם בניו בראוי כבמחזקת ופשיטא דהא ליכא דמכחיש דיבוריה והאם משום דאנו מוחזקין בכולן שהן בניו אלא שאין אנו מכירים מי מהם הבכור והוא בא לרבות חלקו של האחד על שאר הבנים לא היה לנו להאמינו לנכסים הבאים לאחר מכאן לולי שהאמינתו תורה אבל כאן אפי' מוחזק בבנים אחרים אם אמר על אחד שהוא בנו נאמן ואפילו בלא שום מיגו עכ"ל משמע מדבריו דנאמן בלא טעמא

הוא עכ"ל והיינו משום דבתר דכתיב יכיר
נאמן גם לומר בני הוא ולפוסלו או להכשירו.

אולם בדעת הרשב"א נראה לומר דאפי'
לבתר דכתיב היינו דוקא היכא שמוחזק לן
שהוא בנו אכל היכא דלא מוחזק לן שהוא
בנו א"נ מדין יכיר וכדעת הרשב"ם אלא
דנאמן מטעמא שכתבנו לעיל וכו' יתורץ
מה שהקשו בדברי הרשב"א לעיל [קכ"ז
ע"ב ד"ב היה משמשו] וז"ל היה משמשו
כעבד ואמר עבדי וחזר ואמר בני א"נ וכו'
קשיא לי אמאי לא מהימן דלא יהא אלא אחר
אילו בעי למיחב ליה מתנה מי לא מצי יהיב
וכו' ונראה לי משום דאין אדם מוציא דבריו
לבטלה וכל שאמר בני הרי הוא כאומר יירש
בן וכו' והלכך אי אמר תחלה בני הרי הודה
והחזיקו ככנו וכיון שכן בשחזר ואמר בשעת
מיתתו עבדי הרי הוא כאמר על מי שהוא בני
לא יירש ולא אמר כלום דאי אפשר להעביר
ממנו נחלתו בלשון לא יירש וכן כשהחזיק

ולפי"ז היה צריך להיות נאמן לומר זה
בכורי לגבי ירושה ומשום"ה הקשו דלמה בעי
קרא דיכיר גבי בכור וע"ז תירצו דהתם כיון
שכולם מוחזקין לבניו ואין יודעים מי הוא
הבכור וכשאומר על אחד שהוא הבכור הרי
אמר על כולם האחרים שהם אינם בכורים
דהרי הנים מי הבכור וכו' ממעט דין
ירושתם שהיו כולם מוחזקים בחלק הבכורה
מספק ולמעט דינם במה שהם מוחזקים א"נ
דנאמנותו אינה נגד חזקה אבל באומר זה בני
לא מיעט מדין ירושתם כלום רק הוסיף עוד
יירש והא דממעט מחלק ירושתם הוי דבר
דממילא דכיון דכבר האמינוהו שהוא יירשו
ממילא נתמעט חלקם משא"כ בבכור הרי
ממעט בחלק הבכורה שהיו מוחזקין מספק
וזה שכתב הרישב"א דגבי בכור הבנים
האחרים מכחישים כיון דממעט מדין
ירושתם וזה שמענו מקרא דיכיר דיכול
למעט חלק האחים.

ולפי דברינו הנ"ל הא דנאמן לומר זה בני
בלא טעמא דיכיר היינו רק לגבי ירושה אבל
לא להחזיקו לבנו לכל דבר שהוא נאמן
לפוסלו או להכשירו ולגבי ירושה נמי א"נ
נגד חזקה ולגבי בכור נמי היה צריך להיות
נאמן אלא משום דהבנים האחרים מכחישים
כיון דממעט חלקם משום"ה א"נ ולבתר
דכתיב יכיר נאמן אפי' בבכור.

והנה הרישב"א כתב בסוף דבריו וז"ל
וכ"ש לבתר דכתיב יכיר גבי בכור דשמענו
דממעט חלק האחים דשמעינן מינה שהוא
נאמן ככאן דליכא הכחשה עכ"ל והיינו
לבתר דכתיב יכיר גבי בכור גם גבי זה בני
נאמן מדין יכיר וא"כ נאמן גם לומר זה בני
ולפוסלו או להכשירו ומשום"כ כתב ביבמות
[ס"ט ע"ב] גבי ארוסה שנתעברה ואיכא
חשש שמא נתעברה מאחר ולא מהארוס
והולד ממזר וז"ל והיכא שהבעל טוען בברי
שהוא כשר והיא מכחישתו י"א שאם הוא
טוען שלא וזה ירו מתוך ידה הוא נאמן
להכשירו דכיון שהאמינתו תורה לפוסלו
כ"ש שנאמן להכשירו וכו' וטעמא דמסתבר

והקשו דכיון דלר' יהודה יכיר עדיף
מחזקה א"כ עדיף גם ממיו וא"כ מה הקשה
דיהא נאמן במיגו עוד הק' בקובץ שיעורים
דמה תירץ דיכיר עדיף ממיו דא"כ הא
רהקשו בגמ' לרבנן יכיר ל"ל יהא נאמן
במיגו הא בעי קרא דיכיר שלא יהא נאמן
במיגו אח"כ ות' דהרשב"א מיירי לר"י
ולדידיה יכיר עדיף ממיו כמו דעריך

וכן כתב באור גדול דהסברא נותנת דנגד חזקה לא מהני לומר זה בני דא"כ יאמר על בן חברו אף שידוע שהוא בנו בוראי ממזר הוא וזה ודאי אינו ואף דאם יש לו אב א"כ יוכל האב האמיתי להכחישו דהוא ג"כ יאמר דבני הוא ונוקיס אב כנגד אב ונוקמא אחזקה אכתי ביתום דאין לו אב האמיתי להכחישו יוכל לעשותו ממזר וזה דבר שאין הדעת סובלו והוכיח שכן דעת הרמב"ם שכתב לקמן גבי הוחזק לבן השפחה ואמר בני הוא ומשותרת היא אמו דרך בת"ח נאמן להורישו משא"כ כשאר אדם אינו נאמן והק' כיון דאף דאינו ידוע שהוא בנו נאמן מדין יכיר אמאי לא יתא נאמן לומר בני הוא אף נגד חזקה דשפחות וע"כ דרך במוחזק לבנו נאמן נגד חזקה משא"כ באינו מוחזק לבנו לא מהני נגד חזקה וכתב דהדברים דחוקים דכיון דמחזק קרא דהיינו יכיר נפקא מהכי תיתי לחלק ביניהם וכתב דצ"ע.

ואי נימא דדעת הרמב"ם כדעת הרשב"א דזה בני אינו נאמן מדין יכיר אפי' בתר דכתיב יכיר גבי בכור דרך במוחזק לן שהוא בנו נאמן מדין יכיר אבל באינו מוחזק לבנו אינו נאמן מדין יכיר [בהרשב"ם] ונאמנותו הוא משום דהוא המוריש וכמו שנתבאר לעיל בדעת הרשב"א א"כ אתי שפיר דברי הרמב"ם דרך במוחזק לן שהוא בנו נאמן נגד חזקה דנאמנותו הוא מדין יכיר משו"כ באינו מוחזק לבנו דנאמנותו אינה מטעם יכיר אינו נאמן נגד חזקה.

ובזה מיושב ג"כ קושיית הקצות שהק' מהא דכתובות גבי זה בני וכהן הוא דנאמן רק מטעם מיגו וכן מהא דלקמן גבי זה בני לפטור את אשתו מן היבום דנאמן רק מטעם מיגו דכיון דאינו מוחזק לבנו אינו נאמן מדין יכיר אלא משום דהוא המוריש א"כ נאמנותו רק לגבי ירושה אבל לא להכשירו או לפוסלו וכן נמי לא לפטור את אשתו מן היבום דלא נקטינן שהוא בנו לכל דבר.

וכן יתורץ הא דכתב הרמב"ם דרך במוחזק לן שהוא בנו נאמן לומר ממזר

מוחזקה ובגמ' הקשו אליבא דרבנן דלדידהו נאמן במיגו אע"ג דנאמנותו היתה מדין יכיר וצ"ע בדבריו דהא הרשב"א קאי על הא דאמר' בגמ' זה עבדי וחזר ואמר בני א"ג והתם ר' יוחנן אמרה ולקמן פסק ר' יוחנן כרבנן ומשמע דאפי' לדידהו אינו נאמן במיגו אח"כ.

אמנם אי נימא דדעת הרשב"א דאפי' בתר דחידשה תורה נאמנות האב מדין יכיר גבי בכור מ"מ זה רק בהוחזק לבנו משא"כ באומר זה בני א"ג מדין יכיר אלא דנאמנותו הוא משום דהוא המוריש וכמו שנתבאר לעיל א"כ הכא גבי זה עבדי וכו' מיירי דאינו מוחזק לבנו ונאמנות אינו מדין יכיר וע"כ הק' דיהא נאמן במיגו להכחיש דבריו שאמר בתחלה וע"ז תירץ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה היינו משום דכיון דהכחיש דבריו הראשונים הרי הוציא דבריו לבטלה וא"כ כשאפשר ליישב דבריו אמרי' דזה שחזר ואמר אינו בני היינו אע"פ שהוא בנו מ"מ לא יירש כבני ולא אמר כלום דאי אפשר להעביר ממנו נחלתו דהוי מתנה ע"מ שכתוב בתורה כיון שהחזיקו כבנו וה"נ בבכור אלא דהוקשה לו דבבכור יהא נאמן לחזור מדין יכיר כמו דנאמן נגד חזקה וע"ז כתב בסוף דבריו דאין הבחנה אחר הבחנה.

עכ"פ חזינו מדברי הרשב"א דדעתו כדעת הרשב"ם דיכיר מיירי רק בהוחזק לבנו משא"כ באומר זה בני אינו נאמן מדין יכיר אלא דסבר דמ"מ נאמן כיון דהוא המוריש והבעלים על ירושתו ומשום כך נאמן להורישו ורק לגבי ירושה נאמן אבל אינו נאמן להחזיקו לבנו לכל דבר כגון לגבי יבום וגם א"נ לפוסלו או להכשירו.

והנה הרמב"ם כתב אפי' אמר האב על מי שלא הוחזק בנו כלל זה בני ובכורי נאמן ודייק בלח"מ דמלשון הרמב"ם משמע דדוקא במי שלא הוחזק לבנו נאמן אבל אם הוחזק לאינו בנו אינו נאמן והק' דהא בגמ' משמע דלר"י נאמן אפי' נגד חזקה וכן פסק הרמב"ם כר"י.

אבל לגבי ירושה אפי' לגבי שאר קרובים דליכא יכיר נאמן ודו"ק].

וכן יש לתרץ דברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות יבום וחליצה הל' ב' מי שזינה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה ואמר זה העובר ממני הוא ואפילו היא מודה לו אע"פ שהוא בנו לענין ירושה הרי זה ספק לענין יבום כשם שזינתה עמו כך זינתה עם אחר ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי הרי אין לו חזקה אלא לעולם ספק הוא ולהחמיר דנין בו וחולצת ולא מתיבמת עכ"ל והק' עליו הרא"ש בתשובה כלל פ"ב סי' א' שדבריו תמוהין מאחר שקורוהו ספק למה כתב שיורשו ומציא ממון מחזקת היורשים הודאין ואי משום מיגו הא לא שייך מיגו כיון דהוא עצמו אינו יודע דשמה זינתה עם אחר ואפי' נאמר דדעת הרמב"ם דמהני מיגו כזה מ"מ גם לגבי יבום יהא נאמן במיגו ואם משום יכיר נאמן א"כ לגבי יבום נמי יהא נאמן יעו"ש בדבריו.

וכתב בש"ש [שמעתא ב' פרק כ'] דדעת הרמב"ם דנאמן מטעם יכיר גם למי שלא הוחזק לבנו ונאמן גם אם הוא עצמו אינו יודע אלא שמאמינה דכיון שמאמינה הוי ליה כיודע ומגיד בעצמו וכמו שמבואר בבית שמואל סי' ק' ס"ק כ"ז דהיכא דאמין לדבריה נאמן מדין יכיר לעשות לבניו חללים וה"נ נאמן לגבי ירושה מדין יכיר כיון שמאמינה שהוא מינה ולגבי יבום כיון דאינו ענין הנוגע לגוף הבן אלא לאשה אם זקוקה היא ליבום או לא בזה ליכא תורת יכיר ומח"ט אמרי' בגמ' דלגבי יבום באומר יש לי בנים נאמן רק מטעם מיגו והכא ליכא מיגו כיון דהוא עצמו אינו יודע וכמו שכתב הרא"ש דבזה לא שייך מיגו, אבל אם נאמר דדעת הרמב"ם דבאינו מוחזק לבנו נאמנותו אינה מדין יכיר ונאמן רק ליורשו אי"כ ה"נ כיון דאינו מוחזק לבנו ליכא יכיר לכן אינו נאמן לגבי יבום ומ"מ נאמן לגבי ירושה אפי' מה שאין יודע לו אלא על פיה מ"מ כיון דהוא מאמינה והוא הבעלים על ירושתו להורישו משו"ה נאמן.

הוא דהיכא שאינו מוחזק שהוא בנו אינו נאמן מדין יכיר ואינו נאמן לפוסל.

אלא דצריך לבאר הא דכתב הרמב"ם דנאמן לומר זה בני ובכורי הוא הא לגבי בכור דנאמנותו מדין יכיר בעי שיחא מוחזק לבנו וכמו דאינו נאמן לומר בני זה וכהן הוא ה"נ לא יהא נאמן לומר בכורי הוא, אולם לפי מה שנתבאר דהא דבעי קרא דיכיר גבי בכור משום דממעט חלק האחים וא"כ כשאומר על אחר זה בני ובכורי הוא אע"ג דממעט חלק האחים הא כיון שהם מוחזקין לבניו יכול למעט דינם מחלק בכורה מדין יכיר ואפי' במוחזק לן באחר שהוא בכור נאמן לומר זה אינו בכורי וממילא נאמן על אחר לומר שהוא בנו ובכורו.

ובזה יובן ג"כ הא דנפסק בשו"ע רע"ט סע' א' האומר זה בני וזה אחי או זה אחי אבי או שאר היורשים אותו אע"פ שהודה באנשים שאינם מוחזקים שהם קרוביו הרי זה נאמן וירשנו וכתב הרמ"א ונאמן על כל הנכסים בין אלו שהיה לו בשעה שאמר כך ואפי' נכסים שיפלו לו כשהוא גוסס והוא מהטור וכתב הב"י דכן משמע דעת הרמב"ם שלא חילק ביניהם והק' בלח"מ הא הנאמנות של זה אחי או שאר קרובים אינה מדין יכיר דיכיר נאמר רק לגבי בן ולא לגבי שאר יורשים ונאמנותו הוא משום מיגו דאי בעי יהיב ליה וא"כ אמאי נאמן אפי' על נכסים שיפלו לו כשהוא גוסס הא ע"ז ליכא מיגו, ולפי מה שנתבאר לעיל דלגבי ירושה נאמן לומר מי יורשו כיון דהוא המוריש ולא מדין יכיר א"כ כמו שנאמן לגבי בנו נאמן ג"כ לגבי שאר יורשיו ומשו"ה נאמן אפי' על נכסים שיפלו לו כשהוא גוסס.

[ואע"פ שכתב הרמ"א באהע"ז סי' ד' סע' כ"ט גבי ארוסה כשאומרת על בנה שהוא פסול והוא מכשירו שאומר שהוא שלו ושלם זה ידו מתוך ידה י"א דהוא נאמן ומקורו מהנ"י בשם הריטב"א והיינו מדין יכיר וכמו שנתבאר שם [מובא לעיל] אע"ג דהתם לא הוחזק לבנו היינו לבתר דכתיב יכיר נאמן גם מדין יכיר באינו מוחזק לבנו

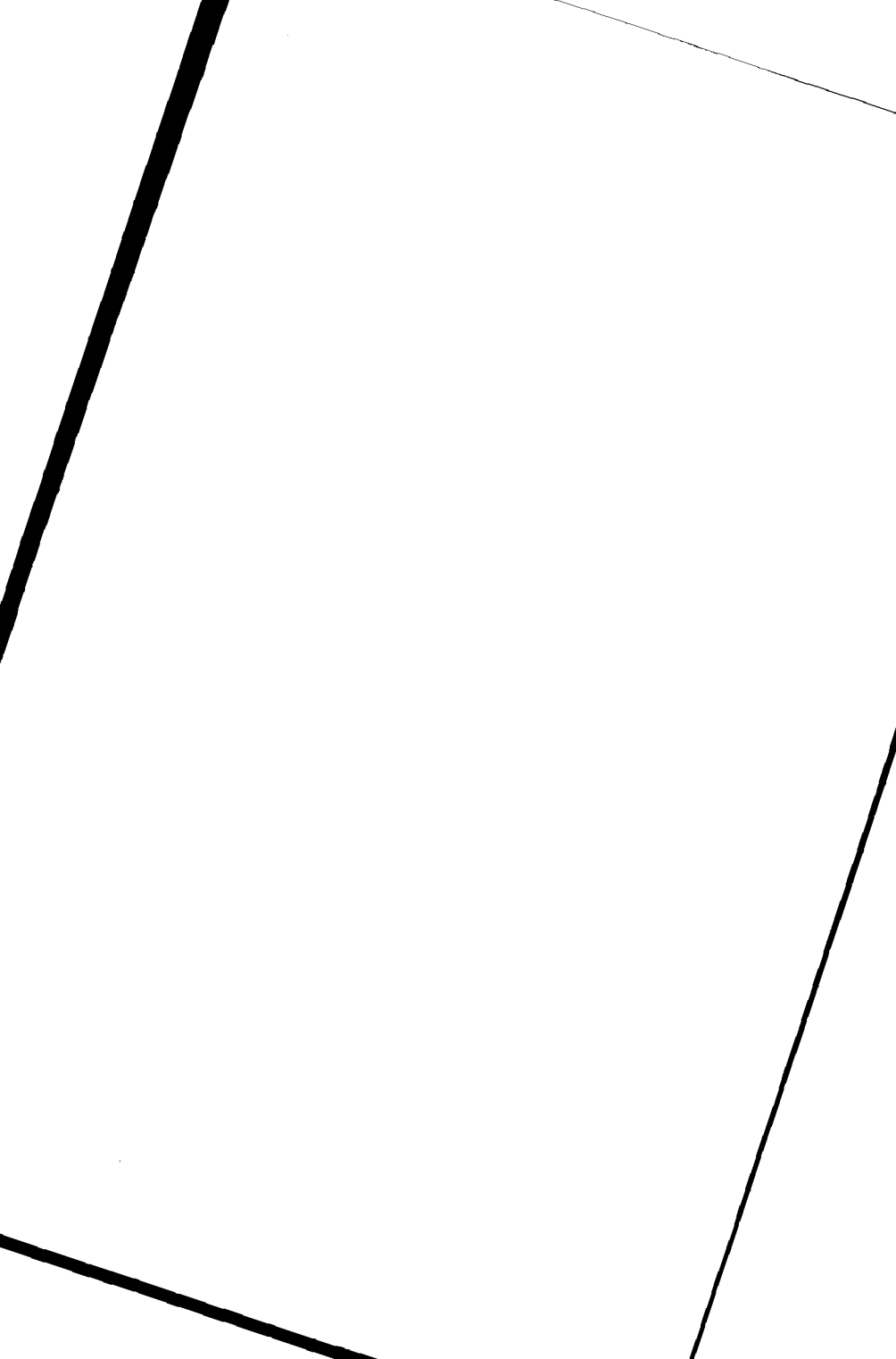
רוצים להכשירו ולומר שאינו ממזר היינו משום שנחזיק אותו שהוא אביו ובנו הוא וכיון שהוא אביו נאמן עליו לומר שהוא אינו בנו [יעוין באמרי משה סי' י"א] וא"כ ה"נ אע"פ שאינו מוחזק לבנו הא כיון דאנו יודעים שהוא נולד מהארוסה וא"כ איכא הממ"נ דאם נחזיקו שהוא בנו ובזה נכשירו א"כ הוא אביו ויש לו נאמנות עליו לומר אינו בני ולכן כתב הרמב"ם דנאמן כמו שנאמן על מוחזק לבנו לומר אינו בני וממזר הוא מדין יכיר, ולפ"ז עדיף נאמנותו באומר אינו בני דנאמן מדין יכיר ונאמן אף לפוסלו, מנאמנות לומר זה בני דאין נאמן מדין יכיר ואינו יכול לפוסלו או להכשירו.

אולם בדעת הרשב"א נראה לפי מה שנתבאר לעיל גבי עבדי הוא דנאמנותו אינה מדין יכיר כיון דאינו מוחזק לבנו לפיכך הקשה דיהא נאמן אח"כ לומר בני הוא במיגו אע"ג דדעת הרשב"א לעיל [קכ"ז ע"א ד"ה ילמדנו] דנאמן לומר על המוחזק לבנו אינו בני וא"כ ה"נ יהא נאמן לומר עבדי אע"ג דאינו מוחזק לבנו מדין יכיר דהא איכא ממ"נ דאם אנו מחזיקים אותו שאינו עבדו א"כ בנו הוא ויהא נאמן לומר אינו בני מדין יכיר, אלא ע"כ דדעת הרשב"א כביאור השני שביארו האחרונים הא דנאמן לומר אינו בני והוא משום דכל שאנו מוחזקים עד עכשיו שהוא אביו וזה בנו התורה נתנה לו נאמנות מדין יכיר אפי' לומר שאינו בנו ולא משום ממ"נ וא"כ הכא כיון דאינו מוחזק לבנו עד עכשיו אינו נאמן עליו לומר אינו בני ועיין באמרי משה שביאר כן בדעת התשב"ץ דסבר נמי דבמוחזק לבנו נאמן לומר אינו בני ובמאינו מוחזק לבנו אינו נאמן לומר אינו בני יעו"ש.

כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות נחלות הל' ב' ויראה לי שאפילו היו לבן בנים אע"פ שאינו נאמן עליו לומר אינו בני לענין יחוס ואין מחזיקין אותו ממזר על פני נאמן הוא לענין ירושה ולא ירשנו עכ"ל פ"י כיון דקרא דיכיר בבן הוא דכתיב ולא בשאר קרובים וא"כ כיון דיש לבן בנים הרי לגביהם אינו נאמן וכיון שאינו נאמן לגבי הבני בנים לגבי בניו נמי אינו נאמן וע"ז כתב הרמב"ם ויראה לי דלגבי ירושה נאמן וצריך להבין מאי שנא מיתוס ויעוין בהמ"מ ולפי מה שנתבאר לעיל דלגבי יחוס כיון דנאמנותו רק מתורת יכיר א"כ כיון דלגבי בני בנים אינו נאמן מדין יכיר לגבי בנו נמי אינו נאמן משא"כ לענין ירושה אה"נ לגבי בנו כיון שהוחזק לבנו אינו נאמן אלא מדין יכיר מ"מ לגבי הבני בנים סובר הרמב"ם דלא מיקרי מוחזק ליורשו וא"כ בלא טעמא דיכיר נמי נאמן לומר על הבני בנים שהם לא ירשו אותו.

והא דכתב הרמב"ם בפרק ט"ו מהלכות איסורי ביאה הל' י"ז ארוסה שנתעברה וכו' ואמרה מאורסי נתעברתי נאמנת והולד כשר ואם הכחישה הארוס ואמר מעולם לא באתי עליה הרי הולד ממזר שאפי' היה בחזקת בנו ואמר בני זה ממזר נאמן עכ"ל הרי מבואר דאפי' דאינו מוחזק לבנו נאמן לומר אינו בני ולפוסלו והיינו מדין יכיר כיון שדימה בין זה למוחזק לבנו דהתם נאמן רק מתורת יכיר והא לפי המבואר לעיל ליכא יכיר באינו מוחזק לבנו.

אמנם כבר כתבו האחרונים דלכאורה יקשה איך נאמן לומר על בנו אינו בני מדין יכיר הא התורה האמינה רק לאב והרי הוא אומר שאינו אביו ואמאי מהימן ותירצו דנאמנותו הוא ממ"נ והיינו דכיון דאנו מוחזקין שהוא נולד מאשתו וא"כ אם אנו



בירורי הלכה

הרב אשר לעמיל כהן

בענין הליכה לביהכ"נ לבוש במלית ותפילין

א

בשון הרב סימן כ"ה ס"ו כתב אדמוה"ז
והרד"ק לצאת ידי כולם ילבוש טלית קטן
בביתו קודם הליכתו לביהכ"נ ואח"כ יניח
תפילין מיד ג"כ בביתו קודם הליכתו
לביהכ"נ ואז ילך לביהכ"נ לבוש בציצית
ומוכתר בתפילין כמבואר הטעם בזה"ר
ובסעיף ז' כתב ו"העולם נהגו להתעטף אף
בטלית גדול בביתו קודם הנחת תפילין
ואח"כ מניח תפילין והולך לבית הכנסת,
ובמקומות שנכרים מצויים ברחוב אין
מתעטפים בטלית גדול עד בואו לחצר בית
הכנסת ובסעיף ח' ממשיך וכותב "אע"פ
שמדינא דגמרא מותר לילך בתפילין מגולין
במבואות המטונפות אפילו יש שם טינוף
להדיא מ"מ אם יודע בודאי שילך דרך
מבואות המטונפות לא יניח תפילין עד בואו
לחצר ביהכ"נ ויש יניח תפילין קודם כניסתו
לביהכ"נ לקיים דברי הוזהר ויש נוהגין
להניח תפילין בבית ולכסותם בשעת הליכה
במבואות המטונפות וכן נכון".

הנה ממשיך בסעיף ו' "ילבוש טלית קטן
בביתו קודם הליכתו לביהכ"נ ואח"כ יניח
תפילין מיד ג"כ בביתו קודם הליכתו
לביהכ"נ ואז ילך לביהכ"נ לבוש בציצית
ומוכתר בתפילין כמבואר הטעם בזה"ר
מבואר דיש קפידא שיניח הטלית והתפילין
בביתו דוקא, כמבואר הטעם בזה"ר.

ולכאורה הבין כך במש"כ המג"א בסק"ג
(המצויין על הרמ"א שכתב "מיהו אם תפילין
מזומנים בידו ואין לו ציצית אין צריך
להמתין על הציצית אלא מניח תפילין
וכשמביאים טלית מעטפו") "אין צריך
דוקא כדי שיצא מפתח ביתו בציצית
ותפילין (כ"ה בזה"ר ובכוונות)" דר"ל
כמש"כ המחצית השקל סק"ג "א"צ כו'
ט"ס וכצ"ל ויניח תפילין בביתו דוקא כו'
וקאי על מ"ש הרב"י סעיף ב' כ"ה בזה"ר,
בד"מ הביא בשם הרקנ"ט שכתב בשם
הוזהר, דאם עושה כן שכינתא אזדמנא
עליה, ותרין מלאכים דקיימא עליה כו' מלוין
לי' עד ב' כנישחא ומברכין ליה, וחד
מקטרגא דקאי קמיה פתחא דבר נש אזיל
בתרייהו ועונה אמן בע"כ." דלא כמש"כ
הפמ"ג באשל אברהם סק"ג "כלומר דרוצה
להמתין בביתו שיצא עם ציצית ותפילין
כמ"ש בזה"ר ועב"י, לזה כתב דאין צריך
להמתין" דהא דינו של הרמ"א מבאר
אדמוה"ז בסעיף ד' בזה"ל "וכן אם תפילין
מזומנים בידו ואין מזומן עדיין לפניו הטלית
א"צ להמתין על הטלית כדי להקדימו
להנחת תפילין, אלא יניח תפילין מיד
וכשיביאו לו טלית יתעטף בו מפני שאין
משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה
אח"כ מצוה מן המוכתר מצוה בשעתה
חביבה" היינו דהיות וצריך שיקדים עטיפת
הציצית להנחת תפילין, (אי משום דתדיר

בציצית ותפילין, אלא באחר מהן, הנה ממש"כ בס"ז "והעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול בביתו קודם הנחת תפילין ואח"כ מניח תפילין והולך לביהכ"ז. (דס"ל דלטעם הוזהר צריך שיתעטף גם בטלית גדול אע"פ שהוא לבוש בטלית קטן יצו"ש) ובמקומות שנכרים מצויים ברחוב אין מתעטפים בטלית גדול עד בואו לחצר בית הכנסת" לכאורה משמע שהתפילין (שאפשר לו להניחם בבית שיכסה גם) השל ראש בכובע) צריך להניחם בביתו, וכן משמע מהמג"א סק"ה, (שהוא מקור דין זה) דכתב "ושם יתעטף. וכן מ"כ בשם מנהגי מהר"י, ובמקום שמצויין עכו"ם ברחוב לכולי עלמא יתעטף בחצר בית הכנסת" (ומש"כ בנתיב חיים "להתעטף כצ"ל נ"ב שייך להג"ה שם והעולם נהגו להתעטף" לכאורה אינו כמש"כ האליה רבה סעיף ב' "אבל המ"א כתב שמצא בשם מנהגי מהר"י דבבית הכנסת התעטף בטלית גדול, ובמקומות שמצויים כותים ברחוב לכולי עלמא יתעטף בחצר בית הכנסת" מוכח דהמג"א הביא הוכחה ממנהגי מהר"י שנהג כמש"כ המחבר "ושם יתעטף בטלית גדול" דלא כהרמ"א שכתב "והעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול קודם" היינו כשם שצריך ללבוש הטלית קטן ולהניח תפילין בביתו מיד לדעת המחבר. במקום שעכו"ם מצויים שם, גם למנהג העולם יתעטף בטלית גדול בחצר בית הכנסת לאחר שהניח תפילין בביתו. וכשאי אפשר לו להניח תפילין מבאר בסעיף ח' (מהמג"א סימן מ"ג ס"א) "אם יודע בודאי שילך דרך מבראות המטונפות לא יניח תפילין עד בואו לחצר ביהכ"ז ושם יניח תפילין קודם כניסתו לביהכ"ז לקיים דברי הוזהר" מדלא הוזהר רק התפילין משמע דעם הטלית גדול מותר לילך במבראות המטונפות, (ולכאורה משמע כן גם ממש"כ אדמו"ה (במקומו) סימן כ"א ס"ג "מותר ליכנס בטלית מצוייצת לבית הכסא לפי שאין ביזוי למצוה כ"כ וכו' אבל בטליתות של מצוה שלנו שאינן מיוחדים רק להתפלל בהן אין נכון שיכנס בהם לבית

ושאינו תדיר תדיר קודם, לדעת אדמו"ה, אי משום דמעלין בקודש, לדעת המחבר, והיה מקום לומר דצריך להמתין עד שיביאו לו הציצית בכדי שיקדים עטיפת הציצית להנחת התפילין, קמ"ל, שאין משהין את המצוה, דמצוה בשעתה חביבה, (כדכתב המג"א בסק"ב), ופשוט להיות ודין זה שייך ונוהג בכל התורה כולה ואינו דין מיוחד בציצית ותפילין, ממילא דאין שייך לומר דאינו נוהג אלא כשמניח תפילין בביתו דוקא, דכמו כן שייך ונוהג באם מניחם בחצר בית הכנסת או בבית הכנסת.

והנה הלבושי שרר כתב "א"צ להמתין, להמתין על הציצית דוקא כדי שיצא כו' כצ"ל וכוונתו ליישב מאי קמ"ל רמ"א ולמה ה"א שצריך להמתין, לכן כתב דה"א שימתין כדי שיצא כו', כך אומרים העולם, ואין נוח לי דהא יותר ה"ל לפרש כפשוטו, דה"א שימתין כדי שילבוש ציצית תחלה דמעלין בקודש, ויותר נ"ל דט"ס הוא, וס"ק זה צ"ל מצויין בסעיף ב', ויניח תפילין בביתו דוקא כדי שיצא כו' והוא דברי הבי"ע על אותו הדין ע"ש בד"ה והדרך הנכונה כן נ"ל. ולכאורה טפי היה לו להוכיח דטעות סופר הוא מתוך דברי הרמ"א שכתב "מיהו אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית אין צריך להמתין על הציצית אלא מניח תפילין וכשמביאים טלית מעטפו" דאילו לפירוש הפמ"ג דהקס"ד שימתין הוא בכדי לקיים דברי הוזהר, מאי שנא דנקט דתפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית, הא הוא הדין איפכא כשציצית מזומנים בידו וצריך להמתין שיביאו לו את התפילין, דהא לדברי הוזהר צריך שיצא מפתח ביתו בציצית ותפילין, והל"ל אין לו ציצית או תפילין, ועוד לדברי הפמ"ג אין מקומו של הגהת הרמ"א בסעיף א' אלא בסעיף ב' כשכותב המחבר "וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת".

ב

והנה כשאי אפשר לו לקיים דברי הוזהר בשלימות היינו שיצא מפתח ביתו לבוש

ציצית וגו' הכא כתיב לדורותם וגבי שבת לדורותם דכתיב לעשות את השבת לדורותם כתיב חסר דתנינן תקנו פרשת ציצית בק"ש וכדירתו של אדם נמצא ק"ש תוך מפרשת ציצית שחסר משם במה נשלם אלא כשהאדם מתעטף בציצית ויוצא בו לפתח דירתו שלם והקב"ה שמח ומלאך המשחית זז משם וניצול האדם מכל נזק ומכל משחית והיינו לדורותם לדירתם בשביל דירתו שהיה שם שלם ויצא מפתח ביתו במצות, מלאך המשחית זז משם וניצול האדם מכל נזק ומכל משחית מנלן ממה דכתיב מזויות משמע ז"ז מו"ת שלא נתן רשות למשחית לחבל וזו מפתחו". מפורש יוצא דמי שמתעטף בציצית מכריזים לפניו הבו יקר לבריה דמלאך. וצריך שיצא מפתח ביתו שלם על ידי שהוא עטוף בציצית. אבל כשהוא מוכתר בנוסף על הציצית גם בתפילין, או לא רק שהוא נשמר מכל נזק ומשחית, ומלאכים מכריזים לפניו הבו יקר לבריה דמלאך. אמר ר' נהוראי אסהדנא עלי מאן דנפיק מתרע ביתו בציצית ותפילין ברישא אודמנו שם שכינתא ותרין מלאכין ומלווין אותו לבי כנישתא ומברכין ליה וחד מקטרגא אזיל אבתריה ועל כרחיה עונה אמן. וכמש"כ בזוהר פרשת ואתחנן דף רס"ה ע"א "ומכרוי קמיה הבו יקרא לדיוקנא קדישא הבו יקרא לבריה דלמכא לפרצופא יקרא דמלאך רוחא קדישא שריא עליה אכריו ואמר ישראל אשר כך אתפאר" ואולי י"ל דבכדי לקיים דברי הוזהר אלו לכולי עלמא די במה שהוא זהיר להיות לבוש בביתו בטלית קטן, דעד כאן לא פליגי המחבר והרמ"א אלא ביום שמניחים בו תפילין דלהרמ"א צריך להתעטף גם בטלית גדול בביתו, שהוא מהווה הכנה והקדמה להתפילין, משא"כ בשבתות וימים טובים וחול המועד דאין מניחים בהן תפילין שפיר נקרא שלם בהיותו לבוש בטלית קטן.

ד

אמנם מלשון הוזהר ח"ג דף רס"ה ע"א
"אנח תפילין ברישיה ותפילין ברשימא

הכסא". משמע דדוקא בבית הכסא אין נכון, אבל במבואות המטונפות, דאין זה בזיון כל כך (שרי). ועפ"י מובן מש"כ "ושם יניח תפילין" דרק התפילין יניח בתוצר בית הכנסת. ואילו בציצית צריך שיחטטף בביתו.

ג

והנה הן אמת דבכף החיים סימן זה אות כ' כתב "בשבתות וימים טובים וחול המועד אין צריך לילך מעוטף בטלית לבית הכנסת כיון שלא יש מצות תפילין, וגם לא הוי כסהיד סהדותא דשקרא, דהכל הוא בשביל התפילין, הבו יקרא לדיוקנא דמלאך בשביל התפילין שנקרא יקר כמ"ש רז"ל ויקר אלו תפילין. וכו' וא"כ כל אלו הטעמים לא שייכי בטלית ע"כ א"צ לילך מעוטף בטלית לבית הכנסת בשבתות וימים טובים וחול"מ, וכ"כ הרח"פ בספר כף החיים סי' יו"ד אות כ"ה דבשבתות וימים טובים וחול"מ לא נהגו לילך מעוטפים בטלית לבית הכנסת אמנם מכל הנ"ל יש להוכיח כמוש"כ על זה במאסף לכל המחנות סימן זה אות כ"ה "ובמדינתנו נהגו כל החסידים והאדמו"רים שליט"א לילך גם בשבת ויו"ט מעוטף בטלית".

ולכאורה אדרכא דברי הכף החיים צ"ע, דהרי בילקוט ראובני סוף פרשת שלח איתא "הלוכש ציצית נקרא אח"ד כמו הקב"ה שנקרא אח"ד לפיכך ייתי אחד וישתדל באחד. (זהר) המתעטף בציצית מלאכים מכריזים לפניו הבו יקר לבריה דמלאך. (זהר) כשהאדם מתעטף בציצית ויוצא לפתח דירתו שלם הקב"ה שמח ומלאך המשחית זז משם וניצול האדם מכל נזק ומכל משחית והיינו לדורותם לדירתם בשביל דירתו שהיה שם שלם ויצא מפתח ביתו במצוה. (שם) אמר ר' נהוראי אסהדנא עלי מאן דנפיק מתרע ביתו בציצית ותפילין ברישא אודמנו שם שכינתא ותרין מלאכין ומלווין אותו לבי כנישתא ומברכין ליה וחד מקטרגא אזיל אבתריה ועל כרחיה עונה אמן (שם) ובזח"ג דף ש' ע"ב (תוספת סימן ד') איתא "פתח ר' נהוראי בפרשת ציצית ואמר ועשו להם

וממילא גם צריך להתעטף בהן בכל מקום ובכל זמן, ודאי נכון הוא שיצא מפתח ביתו במצוה שמתעטף בו ראשו ורובו, שיקריים בו מש"כ בוהר "כשהאדם מתעטף בציצית ויצא לפתח דירתו שלם הקב"ה שמח ומלאך המשחית זו משם וניצול האדם מכל נזק ומכל משחית והיינו לדורותם לדירתם בשביל דירתו שהיה שם שלם ויצא מפתח ביתו במצוה".

ה

והנה בשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן אלף קי"א (ל"ו) כתב "שאלה על מה סמכו להניח תפילין בבית ואחר כך באים לבית הכנסת. וכ"ת שהטעם הוא שלא ללכת ארבע אמות בלא תפילין, והרי אין אנו נזהרין בזה לפי שאנו בין האומות, וגם התפילין צריכין גוף נקי והלואי שלא נסיה דעתנו מהם בשעת התפילה, תשובה חכם אחד מן האחרונים כתב בשם רשב"י ו"ל לפי שצריך לומר בשעת כניסתו אשתוהו אל היכל קדשך ביראתך ואם אין תפילין בראשו היכן הוא היראה ונמצא כאילו מעיד עדות שקר על עצמו ועליהם נאמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך וכו'" והנה הכהנ"ג כתב על זה "אמר המאסף אי מטעם זה די כשיניח תפילין בעזרה ויכנס לבית הכנסת כשהוא מתעטף בטלית ותפילין וכן ראיתי לקצת מאנשי מעשה, אבל נראה לי שטעם הנוהגין כן לקיים מעשה רב שלא הלך ארבע אמות בלא תפילין וטלית, ואע"פ שאחר התפלה מסירין התפילין כל מאי דאפשר למעבד ללכת בתפילין עבדי, ואחר סיום התפלה שצריכים ללכת לעסקיהם מסירים אותם, אבל קודם תפלה שהולכים לבית הכנסת להתפלל ולהניח תפילין טוב להניחם שעה אחת קודם משטל ידיו וברוך ברכת השחר" ודבריהם תמוהים, דעל הרדב"ז ודאי קשה דלא השיב אלא חצי תשובה, מדוע לא יכנס לבית הכנסת מבלי שיהא מוכתר בהטלית ותפילין, אמנם לא ענה מדוע יניחם בביתו דוקא. ופלא על

קדישא בדרועיה ואתעטף בעטופא דמצוה ואני נפקא מתרעא דביתיה אערע במזוזה רשימא דשמא קדישא כתרעא דביתיה ארבע מלאכין קדישין מזדווגן עמיה וכו'" משמע לכאורה דמכל מצוה מזדווג מלאך, היינו א' מתפילין של ראש, ב' מתפילין של יד. ג' מהציצית שראשו ורובו מעוטף בו (כמש"כ הנמוקי יוסף בהלכות ציצית "ומ"מ מצוה מן המובחר שיהא כולו מעוטף במצוה וזו דרך יראת שמים לחבב המצוה וכ"ש מצות ציצית השקולה כנגד כל המצות") ד' מהמזוזה שבפתח ביתו, וממילא מובן דהטלית גדול אינו רק כהכשר והכנה להתפילין. אלא היא מצוה בפני עצמה שעל ידי קיומה נברא אחד מארבעה המלאכים דמזדווגן עמיה וכו'. (ועפ"ז לכאורה אפשר ליישב למה הקדים בזהר דילן התפילין להציצית, עם היות שבפועל צריך להקדים עטיפת הציצית להנחת התפילין, ולא עוד אלא דהסדר הוא, מזוזה שהיא תמידית, ציצית, תפילין של יד, תפילין של ראש, בהיפוך ממש ממה שהן מסודרין בזהר, דהא בכאן ר"ל דעל ידי קיום כל אחת מארבעה מצוות אלו, נברא מלאך אחד, ולא זו אף זו קנתי, תפילין שביד שבראשו ששם עיקר חיותו, תפילין שביד כח המעשה, אמנם על גופו ממש, טלית גדול שמתעטף בו על בגדיו, מזוזה שעל פתח ביתו, ולא על גופו כלל. באופן אחר, בתפילין של ראש - משעבד הנשמה - בתפילין של יד - גם תאות ומחשבות לבו - בטלית גדול - ראשו וגופו - במזוזה - כל ביתו. ובזה יובן מה שכתב בעולת תמיד סק"ג "ושם יתעטף בטלית גדול ובאמת מלשון הזהר פרשת במדבר ופרשת ואתחנן משמע דגם בטלית גדול יתעטף ואח"כ יניח תפילין ע"ש" היינו דמוכרח מהזוהר דבביתו דוקא צריך להתעטף (ראשו ורובו) בטלית גדול, ולא די כמה שיתעטף בו בבית הכנסת כדס"ל להמחבר) ולכן בשבתות וימים טובים שא"צ להתפילין דהן עצמן אות, או במבואות המטונפות שאי אפשר לו להניח התפילין, משא"כ הציצית דאפשר לו,

ותפילין בביתו יניחם בפרוודור של בית הכנסת וילך לבית הכנסת מוכתר בטלית ותפילין ולא יכנס לתוך בית הכנסת זולת טלית ותפילין וכדאיתא בזוהר פרשת ואתחנן דאם אמר אשתתוה אל היכל קדשך אמר הקדוש ברוך הוא אן הוא מוראי ודא אסהיד סהדותא דשקרא ע"ש באריכות. וזהו מ"ש המג"א בסק"ה "ובמקום שמצויין עכו"ם ברחוב לכולי עלמא יתעטף בחצר בית הכנסת" אמנם מש"כ המג"א בסימן מ"ג סק"א "ומיהו י"ל דעכ"פ כשיודע שיכנס דרך מבואות המטונפות לא יניחם בביתו אלא בבית הכנסת. צ"ל דלאו דוקא הוא, אלא כמוש"כ אדמוה"ז בסעיף ח' (בשם המג"א, כמצוין בגליון אות י"ג) "מ"מ אם יודע בודאי שילך דרך מבואות המטונפות לא יניח תפילין עד בואו לחצר בהכ"נ ושם יניח תפילין קודם כניסתו לבהכ"נ לקיים דברי הזוהר".

והנה הא דכתב אדמוה"ז בסעיף ח' "ויש נוהגין להניח תפילין בבית ולכסותם בשעת הליכה במבואות המטונפות וכן נכון" היינו דפסק דאע"פ שיכול להניחם בחצר בית הכנסת עם כל זה יותר נכון שיניחם בביתו ויכסה אותם במבואות המטונפות, ממה שיניחם בחצר בית הכנסת, עם היות דבמה שכתב המג"א "ומיהו י"ל דעכ"פ כשיודע שיכנס דרך מבואות המטונפות לא יניחם בביתו אלא בבית הכנסת, וגדולה מזו איתא בשבת דף קכ"ז שלא רצה ר"י ליכנס בתפילין לבית עכו"ם אמר אל יכנסו דברי קדושה במקום טומאה, ובע"ה כתב שיניחם בביתו ויכסם במבואות המטונפות" אפשר לומר כמש"כ המאסף לכל המחנות ס"ק כ"ז (והמשנה ברורה סק"ח) "ועיין בארצות החיים (כלל הארץ והאמרי לארץ ס"ק כ"א) שכתב לחלק במבואות המטונפות דאם אפשר להניחם בחצר בית הכנסת יניחם שם ואם אי אפשר להניחם בחצר בית הכנסת מניח ידו עליהם או יכסם בכובע ובכי האי גוונא מיירי הע"ה שכתב דיניחם בביתו משום דאינו יכול להניחם בחצר בית הכנסת

הכנה"ג שנותן טעם על עצמו, הא בדברי הזוהר (שהביא הב"י, ומה שהביא הד"מ) מבואר ב' ענינים א' דצריך שיצא מפתח ביתו דוקא מוכתר בטלית ותפילין, ב' שיכנס לבית הכנסת אלא א"כ הוא מוכתר בטלית ותפילין. וכבר כתב האליה רבה סימן זה סק"ו בא"ד "וכמדומה דכנה"ג לא עיין בתחלת פרי זוהר, ע"ש ואין להאריך, וכן בזהר פרשת שלח לך מבואר שיניחם בביתו".

1

והנה מה שבסעיף ו' כתב אדמוה"ז "לבוש טלית קטן בביתו קודם הליכתו לבהכ"נ ואח"כ יניח תפילין מיד ג"כ בביתו קודם הליכתו לבהכ"נ ואז ילך לבהכ"נ לבוש בציצית ומוכתר בתפילין כמבואר הטעם בזוהר" ואילו בסעיף ח' כתב "לא יניח תפילין עד בואו לחצר בהכ"נ ושם יניח תפילין קודם כניסתו לבהכ"נ לקיים דברי הזוהר" נראה שהוא בדוקא, דמה שצריך להניחם בביתו אינו חובה ממש, אלא דעל ידי הנחתם בביתו גורם ברכה לעצמו, וכשאינו עושה כן הוא מונע מעצמו ברכת המלאכים וכו'. משא"כ להכנס לבית הכנסת הרי הוא חובה ע"פ הזוהר דהא כתב בפרשת ואתחנן שם (מובא בב"י) "ומאן דעייל לבי כנישתא כד נפיק מתרעיה ולא תפילין ברישיה וציצית בלבושיה ואמר אשתתוה אל היכל קדשך ביראתך קדושה בריך הוא אמר אן הוא מוראי ודא אסהיד סהדותא דשיקרא" וכמש"כ הרדב"ז "לפי שצריך לומר בשעת כניסתו אשתתוה אל היכל קדשך ביראתך ואם אין תפילין בראשו היכן הוא היראה ונמצא כאילו מעיד עדות שקר על עצמו" ולכאורה הן הן הדברים שכתב העולת תמיד בסק"ג ושם יתעטף בטלית גדול ובאמת מלשון הזוהר פרשת במדבר ופרשת ואתחנן משמע דגם בטלית גדול יתעטף ואח"כ יניח תפילין ע"ש וכן נכון לעשות, ובמקומות שדרים בין הגוים או מבואות מטונפות שאינו יכול ללבוש הטלית

מילתא שנכון להניחם בביתו ולכסות את
התפילין של ראש, כדי שיצא מפתח ביתו
מוכתר בטלית ותפילין ולהמשיך על עצמו
ברכת השם.

עיי"ש" דהיות ואדמוה"ז פוסק בסימן מ"ג
ס"ז "מותר לילך בתפילין שעל ראשו
במבואות המטונפות אע"פ שהצואה נראה
לעין וא"צ לכסות את התש"ר מן הדין
ואעפ"כ טוב לכסות בכובע" ברירא ליה

הרב ישראל פסח פייננהנדלר

בירורים בהלכות צליית הכבד

לומר דנורא מישב שייב, והרי זה לא מספיק להבלע בתוך הכבד בחזרה. שוב ראיתי שכוונתי לדברי שו"ת הר הכרמל יורה דעה סי' י"ד בסוגריים שהתיר מטעם זה וכתב וז"ל: לפי שהאש שואבו ואינו מניחו להבליע ומכלהו ומייבשו עכ"ל. אמנם למעשה כיון שרבו האוסרים ודאי שצריך לצלות דוקא בדבר מנוקב.

ובגדר של כלי מנוקב לענין צליה כתב החזו"ן דעת סי' ע"ו ביאורים ס"ק א' וז"ל: נראה דצריך לצלותו על גבי גחלים דדינו ככלי מנוקב וכענין שאמרו בש"ס בישראל אגומרי או במקום שאם ישפך מים יצא מיד דהוי ככלי מנוקב אבל אם צולה אותו על גבי כירה במקום שאם ישפך מים לא יצאו מיד דאסור במליחה אסור נמי בצליה דהוי נחבשל בצירו דצלי דינו כמליחה וכיון שהדם מתכנס תחתיו הוי כנתבשלה בדמה עכ"ל.

הרי לנו שאף שהחזו"ן דעת חולק על הט"ז הנ"ל שהתיר לצלות על גבי נייר, אבל על כל פנים לא גרע מדין מליחה, ובדין מליחה כתב השו"ע סי' ס"ט סעי' ט"ז בענין שאם ישפך שם מים יצאו מיד, וכתב שם הרמ"א שאם הוא דף חלק ברהיטני שמים וזין ממנו אין צריך להניחו במדרון ע"ש. ואמנם הרמ"א כתב שיש מחמירים קצת לשום תוך הכלי מנוקב קש או קסמין כי הבשר יסתום הנקבים, אבל נראה שאין להחמיר כל כך בצליה אפילו לכתחילה שהרי יש לנו את הט"ז שמתייר גם לצלות על גבי נייר, ודי לנו להחמיר לצלות על גבי כלי מנוקב.

ולדינא נראה שמותר להשתמש בצליית כבד בטס של מחכת שיש בו נקבים דקים, שהרי בכלי זה כשר למליחה, ולכן גם מותר להשתמש בו לצליה, ואף שהכבד סותם את הנקבים מחמת רוב דקותם, אין צריך

ענף א: צליית כבד על מחכת שיש לה נקבים דקים בלבד

נסתפקתי אם מותר להשתמש לצליית כבד בטס של מחכת שיש בה נקבים דקים שיוכל הדם לצאת, אבל רוב וכמעט כל הכבד אין לה מקום היכן לזוב.

בעיקר השאלה אם מותר לצלות כבד בלי שיוכל הדם לזוב החוצה, כבר דיבר בזה הט"ז בסי' ס"ה ס"ק ב' שכתב וז"ל: מותר לצלות כבד כשהיא מוכרכת בנייר על האש ולא אמרין דהנייר מפסיק בין הכבד ובין האש והוי כבישול מדשרי כאן בצולה המוח בקרומו על האש עכ"ל. אמנם בשו"ת תשובה מאהבה חלק א' סי' פ"ד השיג על הט"ז וכתב דאינו דומה לקרום של המוח דהתם הדם בתולדתו, וכן הוכיח מדין נקיבת עצם הראש שמועיל וכמבואר ביו"ד סי' ע"א סעי' ג', והרי אם היה מולח בשר בכלי עצם ודאי שהיה נחשב מולח בכלי שאינו מנוקב, אלא מוכח שכן היא הטבע בתולדתו שוב המוח בעצם עצמו אבל לא בכלי עצם אחר וה"ה הכא נורא שייב דמא מקרום אבל אם כלי אחר מפסיק כי האי דכורכים נייר לא עכת"ד. וכן חלקו על הט"ז בעל הנו"ב בצל"ח ריש פרק כיצד צולין, והתכחם אדם בספר בינת אדם שער או"ה סימן צ"א פסק לאסור אף בדיעבד, והו"ד בפת"ש יו"ד סי' ע"ג ס"ק א'.

אלא שמה שהוא הוכיח מעצם הראש יש ליישב ששאני התם שעצם המוח עבה ביותר, ולכן באמת כתב השו"ע סי' ע"א סעי' ג' שיניח הנקב של העצם למטה, וכתב הש"ך ס"ק ה' שלא מהני אלא ככה"ג ע"כ. ונמצא שהוי כמו כלי מנוקב כיון שיש נקב בעצם וגם הנקב פונה כלפי מטה. אמנם בדבר דק כמו נייר יש לומר שאין צורך בנקיבה. ועוד ששאני התם שאיירי במליחה ובוה צריך קפידא טובא, אבל בצליה יש

וכן דעת היד אפרים הו"ד בדרכי תשובה סי' ע"ג ס"ק כ"ה שבין כלי חרס ובין כלי מתכת שנגעו בעת הצליה בכבד צריך ליבון ע"ש. ולפ"ז שפיר יש להתמיר ללבן הברזלים שצולים עליהם את הכבד אחרי הצליה, וכנ"ל. וע' בתשובת הר הכרמל חלק יורה דעה סי' י"ד. ושוב ראיתי שכ"כ בדרכי תשובה סי' ע"ו ס"ק ל"ח בשם ספר בריית מלח.

ענף ג: כבד שכבוש במעט מים בשקית

כאשר קונים כבד, רגילים לשים אותו בשקית ניילון (בלע"ז פלאסטיק בעג), ומצוי הרבה שאם הכבד עומד כמה זמן בשקית זו הוא מתחיל להתמלא מים או ציר. ויש לעיין אם יש לחוש לכבישת הכבד, ושמה כבוש הרי כמבושל ונאסר הכבד.

המנחת יעקב כלל כ"ד ס"ק ב' דן בענין כבד שכבוש כ"ד שעות אם אומרים שהוא נאסר מחמת כבוש כמבושל. והנה בדיון בישול הכבד לכד בלי בשר בין שנעשה בו מליחה מקודם או לאו, הרמב"ם פרק ו' מאכלות אסורות הלכה ו' פסק לאיסור, וכתב התו"ח כלל כ"ד דין ב' הטעם שדמם דאמרינן בגמ' ששלוך נאסר ואין אנו בקיאין בין שלוק למבושל ע"ש. ולפי זה כתב המנחת יעקב הנ"ל בכבד שכבוש כ"ד שעות לא שייך לאסור מטעם שלא בקיאים בין שלוק למבושל, כי לא שייך שם שלוק כלל.

עוד כתב שכיון שדם כבד הוא מדרבנן לא שייך למיגזר בכבוש, וכמו שמצאנו לענין כחל בתו"ח כלל ל' דין י"ד ע"כ. והנה לענין כחל כתב התו"ח שם וז"ל: הואיל וחלב שחוטה רבנן לא גזרו ביה למימר כבוש כמבושל ומותר להניח הכחל שלם יום או יומיים לאחר שחיטת הבהמה אף על פי שחלב שבתוכו צלול והוא בעין מיהו אם שרו הכחל בחלב שפי' לאחר מיתה פשיטא דאסור עכ"ל. ונראה שאין להוכיח מענין כחל לענין כבד, שהרי כל מה שהתירו בכחל הוא להשאיר את הכחל כמות שהוא לאחר שחיטה אף שיש בתוכו עדיין חלב צלול,

להחמיר בזה כיון שיש מתירים לצלות אף בכלי שאינו מנוקב.

ענף ב: אם צריך ללבן הברזלים השטוחים שצולים בהם הכבד

כבד של עוף כיון שהוא קטן, לא שייך לתחוב אותו על גבי שפוד, אלא רגילים להניחו על גבי ברזלים מנוקבים, ויש לעיין אם צריך ללבן הברזלים אחרי צליית הכבד.

ומבאר בסימן ע"ו סע' ד' בש"ך ס"ק כ"ג לענין שפוד שרעת המהרש"ל כדעת הרמ"א, והיינו שנוהרים לכתחילה ומתירים בדיעבד, ופירושו למעשה יהיה שצריך ללבן את השפוד, אמנם אם לא ליבן את השפוד האוכל לא נאסר. ובט"ז ס"ק י' כתב בשם המהרש"ל שגם בדיעבד יש לאסור את השפוד אם לא במקום הפסד מרובה מטעם שאין לומר בו כבולעו כך פולטו. ולכן לכאורה כל הדינים האלה שייכים גם בברזלים השטוחים שיש להם נקבים גדולים או שמה שפוד שאני שהוא טמון בתוך הבשר ואין האש מגיע אליו.

ומצאתי בספר פרי מגדים בסימן ק"ה מ"ז ס"ק ט"ז שכתב וז"ל: כבד צלוי על גבי אש ונגעה בקדירה שיש בה תבשיל חם שיש לצדד להתיר התבשיל דנורא מישב שייב כמו שפוד וכמו במילוי וכמ"ש הפר"ח בע"ו אות ב' אף שמאכל הרך אין בולע ה"ה כלי חרס ואף מאי דאוסר בשפוד י"ל דמונח בפנים בתוך הבשר ועוד מליחה וצליה כחוש כו' ואין אנו בקיאין אם כן כי האי גוונא יש להתיר התבשיל ומיהו נטילה רוחב אגודל כענין אלא משאר טעמים דכתיבנא יש להתיר והקדירה יראה באין הפסד קצת לאסור עכ"ל.

וחזינו שהפמ"ג כבר נסתפק הספק שלנו, אם הדין של שפוד הוא דוקא בשפוד מחמת שהוא מונח בפנים הבשר, או דילמא כל מקום שהכבד נוגע בעת הצליה כבר נאסר. וכיון שמסיים הפמ"ג שבאין הפסד קצת יש לאסור הקדירה, מוכח שלכתחילה צריך ללבן כל מה שנגע גם אם לא היה שפוד.

כרמ"א בסי' ע"ז סע' ב', ואם כן אין צורך להחמיר כל כך בדין של לכתחילה להצריך ג' פעמים.

וראיתי בפנים בספר איסור והיתר סי' ח' סע' ט' שכתב בשם האגודה שצריך הדחה ג' פעמים בבשר שלא נמלח, וכתב על זה האיסור והיתר שאפילו אם נמלח בין ששהה בין לא שהה מאחר שלא הורח אחר המליחה מדיחין אותו אחר הצליה ע"כ. וכיון שלא הזכיר ג' פעמים באופן שנמלח, משמע שאין צריך בזה ג' פעמים. וטעם הדבר נראה משום שדוקא לענין מליחה צריך ג' פעמים כי אין לנו דבר אחר שיעזור לנו להוציא את הדם פרט למלח, וכן הריך בצליה צריך ג' פעמים כי שם יש רק הצליה בלבד להוציא את הדם, ולא דבר אחר. אבל היכא שנמלח הרי יש גם את המלח וגם את הצליה ביחד להלחם במלח, ובזה לא צריך ג' פעמים.

ובאמת הש"ך הנ"ל כבר הרגיש שאין דבריו מוכרחים שכתב שמשמע כדבריו בספר איסור והיתר, אבל כפי שבארנו יש לומר שיש במשמעות הפוכה. ומצד המציאות נראה רחוק מאד להצריך ג' פעמים, שהרי בשלמא במליחה כיון שהוא רטוב המלח נדבק ונכנס בכל פינה ופינה, ובלי כמה הדחות אין המלח מתנקה. אבל בהדחת הכבד עינינו רואות שאפילו בהדחה הראשונה לא יוצא שום מלח, וכל שכן שאין מלח יוצא לאחר הדחה ב' וג'.

ועוד אני אומר שאם לפי סברת האגודה שהצליה היא במקום המלח, ולכן צריך אותה הדחה כמו שמצאנו במליחה שהוא ג' פעמים, אם כן באמת צריך להקפיד ג' שתהיה הדחה בתוך כלי ולא בשפיכה בעלמא, וכל אחד יראה שאין לזה שום הבנה שעניינו רואות שאין לזה שום תועלת כלל. ולהוציא את הכבד מתחת לכרז ג' פעמים ולהכניסו שם נראה כדבר ללא תועלת.

ולכן לולא דברי הש"ך הייתי אומר שאין צורך להדיח הכבד או בשר לאחר הצליה ג' פעמים.

אבל בפירוש כתב התו"ח שאם יש כבישה נפרדת אינו מועיל האי סברא שכתל הוא מדרבנן, ואוסרים את כל מה שנכבש בחלב שפידש. ומוכח שזו סברא מיוחדת שהתירו מיד אחר שחיטה ולא הצריכוהו לפתוח את הכחל מיד, אבל לא אומרים שאין כבוש באיסור דרבנן, שהרי בכחל גופא אומרים שנאסר אם יש שם כבוש, וכל שכן שיש כבוש בכבד שאין בו הקולא הנ"ל.

ושוב כתב המנ"י שם בשם שו"ת צמח צדק סי' קכ"א לאסור כבד כבוש כ"ד שעות וכ"כ בשם שו"ת באר עש"ק סי' מ"ו, ומשמע שכן היא מסקנתו. ובפרי מגדים סי' ע"ג שפתי דעת ס"ק י' ד"ה כבד כתב בשם הפר"ח וכתיו ופלתו שמתירין לעת הצורך.

ועל כל פנים נראה שאפשר להקל בכבוש בכבד כל שיש עוד סניף לקולא, וכגון שהוא מסופק אם היה כבוש כ"ד שעות או לא, דהוי ספק דרבנן כיון שדם כבד הוא מדרבנן וכנ"ל. וכן יש להקל אם הכבד נתערבב ולא ידוע לנו איזה חלק היה כבוש, שגם זה הוי ספק דרבנן ולקולא. וכן יש להקל אם הכבד רק היה מונח במקום רטוב, שאין על זה שם כבוש כיון שלא היה שרוי במים.

ענף ד': אם צריך לרחוץ הכבד ג' פעמים אחר צלייתו

אחרי מליחת בשר צריך לרחוץ הבשר ג' פעמים מפני המלח שעליו וכמבואר בסי' ס"ט סע' ז' ברמ"א, ויש לעיין אם הלכה זו גם נוגעת לענין הדחת הבשר אחר הצליה.

בש"ך בסימן ע"ז ס"ק ט"ו כתב שצריך הדחה ג' פעמים אחר הצליה, בין אם הבשר לא נמלח כלל, ובין אם הבשר נמלח ולא שהה בין אם נמלח ושהה במלחו. אמנם במנחת יעקב כלל ט' ס"ק י"ז כתב שהאגודה שהוא מקורו של הש"ך רק הזכיר ג' פעמים לענין לא שהה, אבל בשר ששהה במלחו יש לומר שלא צריך הדחה ג' פעמים, והטעם הוא מפני שכבר קליש כל הדם ע"ש. ועוד הרי בדיעבד אם נתבשל הבשר הוא מותר גם בלי שום הדחה אחר הצליה, וכמבואר

שמוציא רוב הדם סובר שמועיל בתוספת הצליה, אבל אם יש רק מעט מליחה וכמו שמצוי בצליית כבד, יש לומר שאינו מועיל מה שיצלה שיהיה מותר אחר כך לבשל. וסניף אחר לקולא הוא שכל ההלכה הזאת היא רק דין של לכתחילה, שהרי אם צלה הבשר ושוב בישל מותר לאכול את הבשר, וכדברי השו"ע שם ס"ז י"ב, דלא מחזיקים איסור, ולכן בדין שבדיעבד מותר אין להחמיר כל כך בדין שלכתחילה.

ועוד שהרבה פוסקים מקילים בבשר קפוא שלא אומרים בו דין בשר ששהה ג' ימים כלל. ע' פת"ש ס"ק ו' ובשו"ת אגרות משה. ובצירוף שכאן איירי רק בדין של לכתחילה זה סניף גדול להקל.

ולמעשה נראה להקל לענין כבד קפוא ששהה ג' ימים אחר השחיטה שאחר הצליה שמותר לבשלו. והסכים אתי מו"ר הגאון האדיר הגרש"ז אוירבך שליט"א.

פעמים כיון שאנו נוהגים לשים מלח בעת הצליה ואינו מצוי שיהיה בו רבוי דם.

ענף ה: אם מותר לבשל כבד קפוא אחר צליה

כתב השו"ע ס"י ס"ט ס"ז י"ב שבבשר ששהה ג' ימים בלי מליחה מותר רק בצליה ולא בבישול, וגם אחר הצליה אסור לכתחילה לבשל את הבשר.

ולפי זה יש לדון לענין כבד שכבר שהה ג' ימים מעת השחיטה והיה קפוא, ובעת הוא רוצה לבשל אותו או לטגן אותו אחר הצליה, אם מותר או אסור.

ונראה שיש כאן הרבה סניפים להקל, חדא שדעת מוה"ר עוזר מובא בט"ז ס"י ס"ט סוף ס"ק ל"ב שאחר מליחה וצליה מותר לבשל, ואף אנו נאמר שכיון שמלח לפני הצליה שפיר יכולים לבשל את הכבד. אבל אין זה מוכרח, שיש לומר דוקא מליחה גמורה

הרב בנימין הירשמן

בענין חיוב נשים במצוות ליל פסח

ומבואר לפי"ז חיובם דנשים דבר תורה, וחיובם דנשים בד' כוסות מבואר בפסחים שם (ק"ח) אריב"ל נשים חייבות בארבע כוסות הללו, שאף הם היו באותו הנס.

ומבואר להדיא בגמ' חיובם דנשים הן באכילת מצה ד"ת הן ארבע כוסות ד"ס, אבל שאר מצוות הלילה מהיכי תיתי שהן חייבות בהן כגון אכילת מרור וסיפור יציאת מצרים ואמירת הגדה והלל דהוי מצו"ע שהז"ג, מכיון דלא מבואר להדיא בגמ' דהן חייבות, וברמב"ם ה' חמץ ומצה פ"ז ה"א מצות עשה של תורה לספר בניסים. ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים כליל חמשה עשה בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים. ובפ"ו שם הכל חייבים באכילת מצה אפילו נשים ועבדים ושם פ"ז ה"ז וכל אחד ואחד בין אנשים ונשים חייב לשותות כלילת הוזה ארבע כוסות. ול"מ מפורש ברמב"ם מה דינם של נשים לגבי סיפור יציאת מצרים, הגדה, הלל ומרור במצות אלו, ומכיון שמצות אלו יש בהן מצו"ע ד"ת ומצו"ע מד"ס שהז"ג מהיכי תיתי לחייבם.

ובתוס' פסחים ק"ח ב' ד"ה היו באותו הנס, והא דנשים פטורות מסוכה אע"ג דאף הם היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי, התם בעשה דאורייתא אבל בארבע כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים, ומבואר בדבריהם דבמצו"ע דאורייתא שהז"ג נשים פטורות אף שהיו באותו הנס [ומזה למד בשו"ע הרב הובא לעיל דנשים במצו"ע דאורייתא שהז"ג פטורות ואין לחייבם מטעם שהיו באותו הנס].

אשר ע"כ דברי הטוש"ע דנשים חייבות בכל המצוות הנוהגות כליל פסח, גם סיפור יציאת מצרים והגדה הוא שלא כדברי התוס' הנ"ל.

בפסחים דף קח. ואמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס ועי' רש"י ורשב"ם שם.

בטוש"ע אר"ח סי' תע"ב דאחד אנשים ונשים חייבים בהם [בד' כוסות] ובכל המצוות הנוהגות באותה לילה כגון מצה ומרור ע"ש.

ובכ"י שם ואחד נשים חייבים בהם שם (ק"ח א'), נשים חייבות בד' כוסות שאף הם היו באותו הנס, ומטעם זה צ"ל שהן חייבות בכל מצוות הנוהגות באותה הלילה וכמ"ש רבינו. ובשו"ע אר"ח שם סי"ד. גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה, ובביאור הגר"א שם מאותו הטעם של כוסות.

ובשו"ע הרב שם סי' כ"ה כל המצוות הנוהגות כלילת זה אין חילוק בין אנשים לנשים, שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של ד"ס, אעפ"כ חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו כלילת זה, לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים, ובאכילת מצה הן חייבות דבר תורה, לפי שהוקשה מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ.

ומבואר בדבריו דבמצו"ע דבר תורה אין לחייב נשים אף ששייך בהם הטעם שאף הם היו באותו נס. "דרייק בדבריו וכתב חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו כלילת זה" ובאכילת מצה הן חייבות דבר תורה כמבואר למעין בדבריו.

ודברי הטוש"ע צ"ב.

והוא בפסחים מ"ג ב', נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנא' לא תאכל עליו חמץ, כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה, והני נשי נמי הואיל וישנן בכל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה,

חייבות בצירוף דאף הם היו באותו הנס, אבל אכילת מרור מהיכי תיחי לחייבם מטעם דאף הם היו באותו הנס אחר דלא מצינו בגמ' להדיא דנשים חייבות באכילת מרור.

והנר' לומר בזה דחיוב נשים באכילת מרור הוא מכיון שחייבות בהגדה כמבואר לעיל מחויבות גם באכילת מרור וכמבואר במג"א הל' פסח סי' תפ"ה, ושם נ"ל דמי שלא אמר הגדה כליל פסח אין לו תשלומין דהא כתיב כעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך וכתיב כעבור תאכלו מצות מכאן ואילך רשות. ומבואר מדבריו דאמירת הגדה הוא בזמן שיש מצה ומרור לפניך דהחיוב והמצוה דאמירת הגדה תלוי במצה ובמרור. ו"א דאמירת הגדה תלוי במצות אכילת מרור [ופי' בשעה שיש חיוב אכילת מצה ומרור יש חיוב אמירת הגדה, ואין הכוונה דמי שאין לו מצה ומרור פטור מהגדה] אשר ע"כ נשים חייבות באכילת מרור מכיון דחייבות בהגדה, וחיוב אמירת הגדה גורר חיוב אכילת מרור, כעין שכתבנו התוס' בסוכה שם דנשים חייבות בהלל והגדה מכיון דחייבות בארבע כוסות, [ועי' פסחים קט"ז ב' להלן בדברינו דמוכח דבדברי המג"א].

וראיתי בערך השולחן בסוף ס' רע"ב דכתב מכיון שנשים חייבות באכילת מצה חייבות גם בפסח ומרור שהרי איתקשו זל"ז כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ואע"ג דמרור בזה"ל דרבנן, מ"מ כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון וממילא שגם חייבות בכל מצוות הלילה, ע"ש. וכדבריו לכאור' מבואר ברש"י פסחים צ"א ב', פסח ומצה מרור בראשון חובה, ר"ש אומר באנשים חובה ובנשים רשות כו', לית ליה לר"ש כו' נשים חייבות באכילת מצה, וברש"י שם וליכא למימר דליהדר אמרו לתנדיה דסתמא מצה ומרור בהדדי כתיב וכשם שנשים חייבות באכילת מצה הכי נמי במרור [ובשפת אמת שם כתב על דברי רש"י אלו דבריו צ"ע דהרי מצינו בזה"ל דאף דמצה דאורייתא מ"מ מרור דרבנן, אי"ל לר"ש בזמן

אמנם בתוס' מגילה ד' א' ד"ה שאף הן מבואר שלא דבדרי התוס' לפנינו בפסחים, ושם גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בכל תאכל חמץ וכו' תיפוק ליה דגם הם היו באותו הנס, וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא. ומבואר דבדבריהם דאף במצו"ע שהו"ג מדאורייתא מחייבין נשים מדרבנן מטעם שאף הם היו באותו הנס ע"ש. ועי' סוכה כ"ח ב' דאיצטריך הלכתא דנשים פטורות מסוכה. ומבואר בדברי התוס' דיש לחייב נשים מדרבנן בכל המצוות הנוהגות כליל פסח גם בסיפור יציאת מצרים והגדה אף שהיו מדאורייתא וכי"נ שדברי הטור הם כפי שיטת התוס' במגילה.

ובסוכה ל"ח א' במשנה מי שהי' עבד או אשה מקרין אותו וכו', ובתוס' שם ד"ה מי שהי' משמע מכאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן בעצרת, משום דהוי מצות עשה שהו"ג, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפ' ערבי פסחים דמחייבו בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, שאני הלל דליל פסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס נאמר ומבואר בדבריהם דנשים חייבות בהלל והגדה כלילי פסחים מטעם שאף הם היו באותו הנס.

אמנם עדיין צ"ב הא דמבואר בטור דנשים חייבות באכילת מרור דלכאור' אכילת מרור אינו ענין לאף הם היו באותו הנס, מכיון דהוא זכר לשיעבוד כמבואר בפסחים ק"ח א' מרור אינו צריך הסיבה, עי' ראשונים שם, ולכאור' בדברי התוס' הנ"ל מבואר דהא דנשים חייבות בהלל והגדה מטעם דארבע כוסות תיקנו כדי לומר עליהם הלל והגדה, וממילא הם חייבות מטעם דאף הם היו באותו הנס, ולולי דתיקנו ארבע כוסות על סדר הלל והגדה משמע בתוס' דנשים לא היו חייבות בהם, אף שיש לומר שחייבות בהם מטעם דאף הם היו באותו הנס, מכיון דבגמ' לא מבואר להדיא דחייבות בהלל והגדה, אלא דחייבם נגד מדין ארבע כוסות וממילא

באותו הנס, עי' רמב"ם פ"א מגילה ה"א ופ"ג ה"ד.

וכ"א לעיל בב"י מש"כ בדברי הטור דנשים חייבות באכילת מרור מטעם דאף הם היו באותו הנס, והוא שלא כדברי העוה"ש.

ודברי התוס' סוכה ל"ח שם דחיוב נשים בהלל והגדה כליל פסח הוא מכיון דחייבות בארבע כוסות, ברש"י פסחים ל"ו א' אינו כן, ושם בגמ' ור' עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה, וברש"י שם שעונין עליו דברים שאומרים עליו הלל והגדה. ובמאירי שם קט"ו ב' לחם עוני ר"ל הגדה ותחילת הלל, ומבואר לפ"ז ברש"י וכן במאירי מכיון דנשים חייבות במצה ממילא חייבות גם בהגדה והלל מצד החיוב דלחם שעונין עליו דברים הרבה ואין הטעם משום שאף הם היו באותו הנס, אלא מכיון שחייבות דבר תורה לאכול מצה חייבות גם בהגדה והלל, כעין חיוב הסיכה באכילת מצה שהוא חלק ממצות אכילת מצה כמבואר ברמב"ם פ"ז חמץ ומצה ה"ח ואימתי צריכין הסיכה בשעת אכילת כזית מצה וכ"א שו"ע או"ח סי' תע"ב ס"ז ברמ"א ובט"ז שם.

ובשו"ע הרב סי' תע"ט ס"ז דיכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו ויאמר נא והוא יענה אחריה הודו ויצא ידי חובתו בזה ששמע ממנה, אף שנשים פטורות מכל הלל כמבואר בסימן תכ"ב, בהלל זה חייבות ואין שום חילוק ביניהן לאנשים בכל מה שנוהג בלילה זה כמו שנתבאר בסימן תע"ב.

ומה שביארו ברש"י פסחים ל"ו גבי לחם עוני, באמת אפשר לומר כך גם בטור שכתב בס' תע"ב דאחד אנשים ונשים חייבים בהם ובכל המצות הוא כפי דבריו בסימן תע"ג ושם מחזיר הקצה עם המצות כדי שתהא לפניו כשאמר ההגדה וכדאמר' לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ומבואר בדבריו מכיון דנשים חייבות באכילת מצה ממילא חייבות בהגדה והלל, וכפי שהסברנו ברש"י, אשר ע"כ דברי הטור הם גם לפי שיטת

דאיכא פסח כיון דלר"ש פטורות מפסח הו"ל כאנשים בזה"ז ומאן יימר דמחייבי באכילת מרור].

אבל מש"כ דבזה"ז בחיוב אכילת מרור כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון וממילא חייבות בכל מצוות הלילה בתוס' מבואר שלא כדבריו דבתוס' סוכה ל"ח שם, דנשים חייבות בארבע כוסות, וארבע כוסות תיקנו כדי לומר עליהם הלל והגדה וחיוב שתיית הכוסות גורר חיוב אמירת הגדה והלל כמבואר לעיל בדברינו, ומבואר שלא כדברי העוה"ש. וכן ברא"ש ב' ערכי פסחים דף ק"ד א' (ס' כ"ה) מבואר שלא כדברי העוה"ש, ושם משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית, ולפי מש"כ העוה"ש דהקשו להדי פסח ומרור. ומרור בזמנה"ז דרבנן מ"מ כל דתיקנו רבנן כעין דאורייתא תיקון, למה הוצרך הרא"ש להסתייע משום דמברך על אכילת מרור ואין אכילה פחות מכזית תיפוק ליה דמצה ומרור הוקשו להדידי וכשם שבמצה המצוה בכזית גם במרור המצוה בכזית [אמנם בשאג"א סי' ק' האריך בסתירת דברי הרא"ש בכמה וכמה קושיות ע"ש אמנם דברי הרא"ש ברורים, דאין הכוונה ברא"ש דמצד נוסח הברכה מחויב באכילת כזית, אלא דבר הרא"ש מסתפק מה המצוה באכילת מרור מכיון דלא מצינו עשה בפ"ע באכילת מרור, ומרור הוא טפל לעשה דפסח ואפשר דלא מחייב בכזית. ובכל דהוא סגי, עי' אבנ"ז או"ח ח"ב סי' שפ"ג והכריח הרא"ש מנוסח הברכה דחיוב אכילת מרור בכזית, ולא דהברכה גורם חיוב אכילת כזית]. ועכ"פ מדברי הרא"ש מוכח שלא כדברי העוה"ש. וע"ע שו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ וכ"מ ברמב"ם שלא כדברי העו"ש דפסק דעבדים חייבים במצה אבל בארבע כוסות כתב דנשים חייבות בד' כוסות והשמיט עבדים כ"א רמב"ם פ"ו ה"ו הכל חייבים באכילת מצה כז' ועבדים, ושם פ"ז ה"ז וכל או"א בין אנשים בין נשים חייב בד' כוסות. וזה לפי שיטתו דעבד כנעני אינו שייך ואף הם היו

התוס' בערבי פסחים ק"ח ב' [הובא לעיל] וחיוכם הוא מצד לחם עוני שאכילת מצה מחייב אמירת דברים דהיינו הלל והגדה, ואין הטעם משום שאף הם היו באותו הנס, [וברמ"א סי' תע"ג ס"ז פסק דיהיה הפת מגולה בשעת אמירת הגדה, והטעם משום דמצה הוי לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ולפי"ז אפשר לומר דהב"י לשיטתו דהשמיט הא דצריך שיהי' הפת מגולה מכאן ולא ס"ל להלכה טעם זה ומשו"ה הוכרח להביא הטעם משום שאף הם היו באותו הנס ומה שחייבות באכילת מרור הוא כפי שהסברנו לעיל ע"פ המג"א סי' תפ"ה אחר שלא מצינו להדיא בגמ' חיוב נשים מצד שאף הם היו באותו הנס אלא רק בארבע כוסות. ומוסבר לפי"ז דברי הטור בס' תע"ב דכתב כגון מצה ומרור, דהמצה ומרור הם המחייבים באמירת הגדה והלל וכמבואר בדברינו, ובשו"ע שם השמיט דברי הטור כגון מצה ומרור וזה לפי שיש דכל המחייב הוא מה שהיו באותו הנס וכמבואר בדברינו.

וברמב"ם לא הובא הא דנשים חייבות בהגדה והלל ואכילת מרור, וצ"ב, ובפשטות אפשר לומר מכיון דלא מפורש להדיא בגמ' דנשים חייבות בהם. וידוע דדבר שאינו מפורש בגמ' או במשנה אי"ז מדרכו להביא.

אבל לענין הלל צ"ב מכיון דבהל' חנוכה פ"ג הי"ד פסק דנשים אינם מחויבות בהלל משום דהוי מצו"ע שהזמ"ג ע"ש בהל' י"ד דאם הי' המקרא קטן או אשה עונה אחריהם מלה במלה בכלל הלל והטעם בדבריו משום דהוי מצו"ע שהז"ג ונשים פטורות ממצו"ע שהז"ג ע"י סוכה ל"ח א' ובראשונים שם, הו"ל לפרש כאן או בהל' תחומ"צ דהלל של ליל ט"ו נשים ג"כ חייבות בהם.

והנרא' לומר בדעת הרמב"ם הא דלא הביא דנשים חייבות בהלל זה, והוא מכיון דפסק בפ"ז תומ"צ ה"ט ששה ארבע כוסות בבית אחת ידי ארבע כוסות לא יצא ודעתו כדעת התוס' סוכה ל"ח א' אף שנשים פטורות מכל הלל דהוה מצו"ע שהז"ג, בהלל דלילי פסח מחויבות מכיון דחייבות

בארבע כוסות מסתמא תיקנו ארבע כוסות כדי לומר עליהם הלל דאף היו באותו הנס, ומכיון דפסק דנשים חייבות בארבע כוסות חייבות ממילא גם כהלל וכפי שיטת התוס', ועוד אפשר לומר מכיון דארבע כוסות תיקנו על הסדר כמבואר בפסחים ק"ח ובמג"א סי' תע"ב ס' ח' על הסדר שאומר הגדה בנתיים, וברמב"ם שם ה"י כוס רביעי גומר עליו ההלל ומכיון שהסדר מחייבו לגמור עליו את הלל ממילא נשמע מדבריו דחייבות בהלל וגם בהגדה ע"ש. וכפי שיטת הפר"ח סי' תפ"ד ע"י להלן וע"ש פ"ח ה"ה ואומר כו' הללוי' הללו כו' למעינו מים. וע"ש ה"י.

ובביאור הדברים נרא' דהלל דלילי פסחים אינו הלל כמו כל חיובי הלל ביו"ט אלא דין מיוחד בלילי פסחים דצריך לומר הלל על הכוס והוא מחיובי הכוס ובגדר שירה שאומרים על הכוס ואינו מדין הלל ביו"ט, ע"י רמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ו שמונה עשרה יום בשנה מצוה לגמור בהן את הלל וראשון של פסח, ולא הזכיר כלל בלילי פסחים וע"י חוספתא סוכה פ"ג ה"ד שחובא גם ההלל של לילי פסחים, אבל בש"ס לפנינו בערכין שם ובתענית כ"ח לא הוזכר ההלל של לילי פסחים וע"ש הל' ז'.

וכמבואר בר"ן ערבי פסחים (כ"ו ב') מרב האי גאון שמה שקורין הלל בלילי פסחים אינו בגדר הלל אלא כתורת שירה ע"ש, וע"י מש"כ מהרמב"ן, וע"ש הג"ה מימוניות פ"ח תומ"צ, וביותר מבואר במגילה י"ד א' ערכין י' ב' הרי יציאת מצרים דנס שבחול' הוא ואמרינן הלל, ובטור"א מגילה שם כתב לתמוה על קושי' הגמ' דההלל של פסח הוא מדין יו"ט ומה מקשה הגמ' שם על נס שבחול', וביאר קקושי' הגמ' היא על הלל דלילי פסחים דאי"ז הלל מדין יו"ט אלא משום הלל על הנס ע"ש.

והנה מש"כ דארבע כוסות תיקנו על הסדר והסדר מחייבו לגמור עליו ההלל יש בזה מחלוקת בין הב"י לפר"ח בס' תפ"ד, ודעת הב"י דאם שתאם שלא על סדר שתיקנו חכמים יצא, ובפר"ח שם חולק

והנה מש"כ דאמירת הגדה החייב מדרבנן אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן שחייבים מדאורייתא הוא רק באמירת הגדה שהוא מצ"ע דאורייתא, אבל גבי חיוב הלל דכל עיקר דין הלל הוא מצ"ע מדברי סופרים, גם נשים דעיקר חיובם הוא מדרבנן מטעם שאף הם היו באותו הנס, יכולות שפיר להוציא אנשים באמירת הלל וכמבואר לעיל ובשו"ע הרב סי' תע"ט דיכול ליתן רשות לאשתו לומר הורו ויאמר נא צ"ל דהוא רק באמירת הלל, אבל בהגדה דהיא דאורייתא אינה יכולה להוציא אנשים, ומש"כ דאין חילוק בין אנשים לנשים הוא חוץ מאמירת הגדה כ"ה לפי דעת הב"י, אבל בשו"ע הרב מכיון דפסק בס' תע"ט סי' כ' דצריך להביא המצות לפני מי שאומר הגדה מטעם לחם עוני שעונין עליו דברים וכמבואר לעיל מהרמ"א פשוט דגם באמירת הגדה יכולה אשה להוציא כעלה באמירתה.

אבל לפי המבואר בתוס' מגילה [דף ד' הובא לעיל] לתירוץ של ר' יוסף איש ירושלים דמבואר לפי דבריו דהטעם דאף הם היו באותו הנס מחייב גם נשים בחיוב דאורייתא שפיר יכולות להוציא גם אנשים באמירת הגדה, אבל בטורי אבן שם במגילה דחה דברי הר"י יוסף מהא דמבואר בסוכה כ"ח דפרין ל"ל האזרח להוציא נשים תפ"ל דהוה מצו"ע שהז"ג, ולפי דברי הר"י יוסף אדרבה אי לאו היקשא ה"א דחייבות מטעם דאף הם היו באותו הנס, ומוזה מוכרח דהטעם דאף הם היו באותו הנס אינו יכול לחייבם רק מדרבנן ובחידושי רע"ק איגר מגילה שם בביאור דברי התוס' פסחים ק"ג ב' דרך במילי דרבנן כמו ד' כוסות וחנוכה ופורים דעיקרו מדרבנן תיקנו גם לנשים שהיו באותו הנס, אבל במצוות דאורייתא לא תיקנו חז"ל חיובא ביחוד לנשים ע"ש. ויל"ע מה דינם דעבדים כנועים בטעם דאף הם היו באותו הנס. ראה רמב"ם פ"ו מצה ופ"ז שם ורמב"ם מגילה פ"א ה"א ופ"ג ה"ד שו"ע אר"ח ה'ל' מגילה סי' תרפ"ט סי"ב ובמג"א שם.

עליו ודעתו שאם שתאם שלא על סדר שתקנו חכמים לא יצא, [הובא בביאור הלכה סי' תע"ב], מ"מ אפי' לשיטת הב"י לכתחילה צריך לשחותם כפי סדר שתיקנו חכמים. ולפי"ז דשיטת הב"י דהסדר שתיקנו חכמים הוא רק לכתחילה, מוכן הא דהב"י פיר' בדברי הטור דנשים חייבות בכל מצוות ליל פסח מטעם דאף הם היו באותו הנס והוא רק לפי שיטת התוס' מגילה [הובא לעיל בדברינו] מכיון דדעתו דארבע כוסות ששתאן שלא על הסדר יצא כדיעבד. וכן לא ס"ל להב"י הטעם דלחם עוני כמבואר לעיל בדברינו.

והנה לכאור' יש להביא ראיה לשיטת הב"י מפסחים קט"ז ב' דאמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה מהיקשא דבן סורר ומורה ע"ש, ורב ששת ורב יוסף מחייבים סומא בהגדה ומבואר דלרב אחא בר יעקב אף דסומא חייב בכל המצוות אבל מאמירת הגדה הוא פטור מכח גז"ש. ולכאורה אף שפטור מהגדה מצד חיוב אמירת הגדה, יהא חייב מטעם דהוא חייב בארבע כוסות כמו שחייב בכל המצוות, וארבע כוסות תיקנו על הסדר, ומכאן ראי' דהסדר אינו מעכב והוא רק לכתחילה וכפי דעת הב"י, [ועי' ירושלמי בפירקין ה"א לדעת ר' יוחנן]. אבל זה אינו מכיון דחיוב הגדה על הכוסות הוא מדרבנן, וחיובו של סומא באמירת הגדה על הסדר הוא מדרבנן, ואינו יכול להוציא פיקח שחיובו באמירת הגדה הוא מדאורייתא [עי' רמב"ם תומ"צ פ"ו ה"א] וכמבואר בחולין קסברי מצה בזה"ז דרבנן ומשום כך יכולים להוציא פיקח ידי חובתו דכל המצוה דמצה והגדה הוא מדרבנן לפי אוקימתא זו בגמ', [ומסוגין ראי' לדברי המג"א סי' תפ"ה הובא לעיל דחיוב אמירת הגדה תלוי במצות אכילת מצה והפטור ממצה פטור מהגדה] אף שבמסקנת הגמ' דרב יוסף ורב ששת לא דרשי גז"ש, אבל זה אמת דאם חיובו הוא מדרבנן אינו יכול להוציא אחרים שחיובם מדאורייתא, ע' תוס' מגילה י"ט ב' ד"ה ורבי יהודה.

מסכת בורגשטיין

בירור מקיף בגדרי חמר מדינה בהלכה ובמעשה

פתיחה

ידוע ומפורסם האי הלקתא שנאמרה ונשנית לגבי כוס של ברכה שאף שלכחחילה בכל מקום דבעי כוס צריך שיהיה בדוקא כוס של יין וכמבואר בשו"ע סימן קפ"ב לגבי כוס דברכת המזון וסימן רע"ב לגבי קידוש וסימן רצ"ו לגבי הבדלה, מ"מ בתנאים ואופנים מסוימים הקילו בכמה מן הברכות שאפשר לעשותן אפילו על כוס משקה אחר שאינו יין וכפי שיבואר להלן.

ולמסקנת פסק השו"ע הרי שהאי קולא נאמרה להלכה ולמעשה לגבי כוס דברכת המזון וכמבואר בטושו"ע סימן קפ"ב דבמקום שאין יין מצוי יכרך ברכת המזון על משקה אחר, וכמו כן נפסק לגבי הבדלה בטושו"ע סימן רצ"ו שכשאיין יין מצוי יבדיל על משקה אחר. אמנם לגבי קידוש אין להקל ולקדש על משקה אחר שאינו של יין רק בקידוש הבוקר, ובקידוש הלילה כשאין לו יין עדיף שיקדש על פת ולא על משקה אחר וכפי שמבואר לן מדברי השו"ע סימן רע"ב דהביא שם ב' דיעות אם אפשר לקדש בלילה על משקה אחר והשו"ע עצמו לא הכריע אמנם כונתו להחמיר בזה וכדכתב הכף החיים שם סק"ג דיש אומרים ויש אומרים הלכה ככתורא דהם ס"ל שלא לקדש בלילה על משקה אחר, וכך פסק במ"ב שם סק"ז וז"ל: ולדינא יש לזוהר לכתחילה שלא לקדש בלילה על שום משקה אחר חוץ מן היין דהרבה גדולי הראשונים מחמירים בזה וגם המחבר לא הכריע בזה להלכה, עכ"ד.

ועכ"פ במקומות שאפשר להקל ולברך על כוס משקה אחר כתבו הפוסקים דשני תנאים מוכרחים כדי שיוכלו לברך על משקה אחר. הראשון שיהיה לא יהיה מצוי באותו מקום, וכדברי הרשב"ם בפסחים ק"ו ע"א וז"ל: אין יין אחר בעיר הזאת כי אם שכו הלכך מבדילין עליו, וכן הוא בדברי שאר הראשונים שם בסוגיא, וכ"כ בדברי הטושו"ע בזה בסימן קפ"ב לגבי ברהמ"ז "ואם אין היין מצוי באותו מקום" וכ"ה בדבריהם בסימן רע"ב לגבי קידוש "ואם אין יין מצוי י"א שאפשר לקדש על שכר", אבל במקום שיהיה מצוי אין כלל אפשרות להקל ולברך על דבר אחר.

התנאי השני שצריך לזה הוא שהמשקה האחר שרוצה לברך עליו יהיה חמר מדינה דהיינו שבאותו מקום יהיה למשקה זה חשיבות כמו שיש ליין במקום שהוא מצוי שמשקה זה הוא כעין תחליף ליין, וכמבואר בהדיא בגמ' פסחים ק"ו דאמימר לא רצה להבדיל על שכר עד שנודע לו שכאן במקום זה הוא חמר המדינה ומשקה חשוב כיהן שאז הבדיל עליו, וכלשון השו"ע בסימן קפ"ב "והשכר או שאר משקין הוו חמר המדינה" וכ"ה בלשונם בסימן רצ"ו "אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר המדינה".

ויש לברר א"כ גדרן של דברים. אימתי מיקרי שהיין מצוי בעיר ואימתי מיקרי שכבר אינו מצוי בעיר ואפשר להקל ולברך על דבר אחר. ועוד יש לברר האין ובמה אפשר להצביע על משקה שהוא חשוב כיהן ומיקרי חמר המדינה כאן במקום זה. וצריך עוד לברר הגדר בזמן הזה ובדורינו אם מיקרי שיהיה מצוי במקומו ואין להקל ולברך על ד"א או שיש מקום להקל, ועוד צריך לברר מה נקרא בדורינו ובמקומו חמר המדינה ומשקה חשוב. ובאמת הדבר נמסר לבעלי ההוראה וידוע שנחלקו בזה וכפי שיובא להלן איברא שיש מקום להביא מעט משרשי הענינים כדי לידע על מה יסובו הדברים.

פרק א

א. בגדר אין יין מצוי במקום.

וזה יצא ראשונה לברר התנאי הראשון שנצרך והוא שהמשקה אינו מצוי כאן במקום. ותחילה וראש לזה הוא דברי הטור בסימן רע"ב לגבי קידוש שכתב וז"ל: במקום שאין יין מצוי מקדשין על השכר ושאר משקין. כיון שאין יין מצוי שם הוי שאר משקין חמר מדינה, ופירשב"ם שנקרא חמר מדינה כשאין יין בכל העיר, ויש מפרשים (והוא ברא"ש שם בפסחים בשם יש מפרשים) דלא הוי חמר מדינה אלא אם כן שלא יהיה יין גדל מהלך יום סביב העיר, עכ"ל.

ובביאור מחלוקתם של הראשונים בזה נחלקו הפוסקים. דהמגן אברהם בסימן קפ"ב מפרש (ותולה עצמו שם בדברי הב"ח שמשמע מדבריו שמפרש כן המחלוקת. וכ"ה להדיא במחצית השקל סימן רפ"ט בדברי המג"א דלשם סק"ט לפרש כך דברי המג"א דזה כונת המג"א בביאור מחלוקת הראשונים הנ"ל, וכ"ה בשו"ע הגר"ז בסימן קפ"ב לפרש כן דברי המג"א) דדעת הרשב"ם היא דבעינן שלא יהיה יין מצוי כלל בעיר וכשני יין בעיר אף שלא גדל כאן בעיר אלא שמויבא ממקומות אחרים וצריכין לקנותו אצל החנוני מיקרי שיין מצוי כאן במקום כיון שהוא מצוי אצל החנוני ואפשר לקנותו.

אמנם דעת ה"מ היא דין מצוי במקום מיקרי רק אם היין גדל כאן בעיר. דאם אין בעיר הווי ולא סביבותיה כמהלך יום אחד מקום לגידול היין אף שהוא מצוי אצל החנוני כבר סגי ליקרא שאין היין מצוי כאן בעיר.

ולדעת המ"א הרי שי"מ להקל בא בגדר שאינו מצוי. אמנם השיירי כנסת הגדולה בסימן קפ"ב חולק על המ"א וכתב וז"ל: ואין דעתי כן שלא כתבו י"מ כן אלא לומר דאם נמצא יין קרוב לעיר מהלך יום אחד אע"פ שאין יין מצוי באותו מקום אין השכר חמר מדינה אבל אם בעיר מצוי הרבה אע"פ שמביאין אותו מרחוק יותר מהלך יום אחד פשיטא דאין מברכין על השכר כיון דין מצוי באותו מקום. עכ"ל. ס"ל לשיירי הכנה"ג להיפוך מדברי המ"א דהאי י"מ להחמיר בא ולומר דלא רק דבעי שלא יהיה מצוי כאן בעיר יין ואף שבא ממקומות אחרים אלא דצריך גם כן שבסביבות העיר לא יהיה להשיג יין והיינו שבסביבות העיר לא יהיה מקום לגידול היין שאם יש שם מקום גידול היין כיון ששם אפשר להשיג יין אף שרגיל אינו מגיע לעיר אע"פ חשיב שיין מצוי בעיר הווי, ובאליה רבה הביא לדברי השכנה"ג האלו וביאר כמוהו בביאור המחלוקת ודלא כמ"א.

אמנם שיטה שלישית יש בזה והוא שיטת הרמב"ם, דהרמב"ם בפרק כ"ט מהלכות שבת כתב וז"ל: מדינה שרוב יינה שכר אע"פ שאין מקדשין עליו מבדילין עליו, עכ"ל. מדבריו נראה מוכח שיצא להקל ולומר דאם רוב שתיית המדינה היא שכר מיקרי כבר שהיין אינו מצוי באותו מקום שהדבר תלוי בשתיית האנשים שאף אם מצוי יין בעיר אם אינו מצוי כל כך עד שמשום כן שתיית רוב האנשים הוא שכר נחשב כבר כאין יין מצוי באותו מקום ואפשר להקל ולברך על שכר.

ב. פסק האחרונים בזה.

ולענין פסק הרי שהב"ח בסימן קפ"ב פסק כדיעה שניה שבטור וס"ל לפרש כפירוש המג"א (שהמג"א עצמו תולה עצמו בדברי הב"ח לפרש כן) שלהקל יצאו דסגי בזה שבעיר וסביבותיה אין מקום לגידול היין וכתב וז"ל: ולפ"ז בקראקא אף שמצוי הרבה יין אצל חנוני שמביאין ממקומות אחרים שגדל שם יין ה"ל מקום שאין היין מצוי בו כיון שאין גדל מהלך יום סביב העיר, ומברכין על כוס שכר אם אין יין בביתו עכ"ל. והובאו דברים אלו במ"א

בסימן קפ"ב להכריע להלכה ולמעשה כדברי הב"ח וכדיעה שניה שבטור. והוסיף לומר שמשמע בטור שאף אם גדל קצת סביב העיר אם אינו מקום גידול גדול וחשוב עדיין נחשב כאין יין מצוי באותו מקום.

אמנם השיירי כנה"ג והא"ר ג"כ פסקו כהאי לישנא בתרא דהטור להלכה ולמעשה. אלא דס"ל דהאי י"מ לחומרא אתי וכפי שהבאנו לעיל, ועל כן פסקו שבשביל ליקרא שאין היין מצוי באותו מקום בעינן גם שבעיר אין מצוי כלל יין ואפי' לא אצל החנוני ממקומות אחרים, וגם סבביבות העיר אין מקום לגידול היין.

איברא דהא"ר שם יוצא ואומר לחדש דרעת מרן בשו"ע עצמו לפסוק להלכה ולמעשה כדעת הרמב"ם דסגי בזה שרוב שתיית המדינה הוא שכר ומדייק כן מלשון השו"ע. וז"ל האליה רבה שם, כתב בשו"ע שאין יין מצוי. ומשמע דס"ל כמשמעות הרמב"ם דבמדינה שרוב יינה שכר אף שיש שם יין בעיר עיקור חמר, וכ"מ במגיד ודלא כמשמע במ"א, עכ"ל. מחדש ואומר שאף שמתיתת המ"א ושאר האחרונים נראה דס"ל דאף דעת מרן בשו"ע היא לפסוק כדברי הטור בגדר אינו מצוי ולא כדברי הרמב"ם. הרי שהוא ס"ל שמלשון השו"ע נראה דפוסק בזה כהרמב"ם ודלא כהטור דתליא בשתיית רוב בני אדם. (אלא שהוא עצמו ס"ל לחלוק אפי' על פסק דמרן המחבר ולא לפסוק כשיטת הרמב"ם, ורק בקידוש הבוקר דשבת יש מקום להקל בזה וכפי שיובא להלן).

והגר"ז בשו"ע שלו צעד ג"כ בדרך זה לדיוק כן מלשון השו"ע ולפרש שס"ל בזה כדעת הרמב"ם [ומצדד שם שאפשר שזה עצמו כונת הי"מ שבטור כדברי הרמב"ם אלא שס"ל שהמבחן הוא שאם מקום גידול היין הוא בעיר זה מורה שהמציאות הוא שרוב השתיה יין וחשיב כיון מצוי ואם אין מקום לגידול היין בסביבות העיר זה מורה ע"כ שהמציאות היא שרוב השתיה בעיר היא שכר ולא יין ומשו"כ תלוהו במקום הגידול אבל עיקר כונתם כדברי הרמב"ם]. והגדיל לעשות להניף ידו משום כן ולפסוק הלכה למעשה כדברי הרמב"ם שבמקום שאין רוב השתיה יין אפשר כבר להקל ולברך על משקה אחר.

עולה לנו אם כן בדעת הפוסקים שדעת המ"א והב"ח לפסוק שבעיר שאין בה מקום לגידול היין נחשב כאין יין מצוי באותו מקום. דעת השיירי כנה"ג והאליה רבה לפסוק שרק אם אין מצוי כלל בעיר יין ואפילו לא אצל החנוני וגם אין מקום גידול ליין סביב העיר נחשב כאין יין מצוי באותו מקום. ודעת הגר"ז לפסוק שאם רוב שתיית המדינה היא שכר נחשב כבר כאין יין מצוי באותו מקום.

ג. פסק המשנה ברורה בזה.

ודעת המשנה ברורה בזה נראה, דלגבי ביאור המחלוקת שבטור נקט כביאור הא"ר ושכנה"ג, דבסימן קפ"ב ההיא הלכתא דכוס של ברהמ"ז שכשאר יין מצוי מברכין על השכר כתב שם בסק"ח וז"ל: אין יין מצוי. היינו באותו העיר אף שבשאר עיירות נמצא יין הרבה, ופירש שם ע"ז בשער הציון סק"ה וז"ל: כל זה מתבאר מסימן רע"ב, ואף דבטור נזכר שם עוד דעה דדוקא אם אין יין גדל מהלך יום סביבות העיר בעניינינו לגבי ברכת המזון ודאי דיש להקל עכ"ל, הרי לנו לכאורה דנקט כדעת הא"ר דהי"מ להחמיר בא והוסיף דצריך ג"כ שלא יגדל סביבות העיר יין אלא שלגבי קידוש והבדלה יש להחמיר כשיטה זו אבל לגבי ברכת המזון דבלא"ה הרי לא צריכה כוס יש להקל וכדיעה קמא שבטור שסגי בזה שבעיר עצמה אין יין.

והנה בסימן רע"ב סקכ"ד לגבי קידוש כתב וז"ל: שמקדשין על שכר. ודוקא במקום דהוי חמר מדינה דהיינו שאין יין מצוי בכל העיר ועיקר שתייתו הוא משכר ושאר משקין עכ"ד. ולכאורה מדנקט מדבריו רק שאין יין מצוי בכל העיר ולא הוסיף לדיוק ולומר שצריך גם כן

שלא יהיה סביבות העיר מקום לגידול היין ורק נקט כמו שנקט בבהמ"ז נראה דס"ל דאף לגבי קידוש אין להחמיר כ"מ בתרא ואפשר לסמוך על דיעה קמא שבטור. זאת קשה ועוד אחרת להשער הציון כאן מציין שמקור דבריו שצריך שלא יהיה יין בכל העיר הוא המגן אברהם וכו' להדיא בביאור הלכה ברבר זה שמציין ע"מ"ב והוא מהמ"א בשם פוסקים. והרי המ"א כפי שהבאנו לעיל פוסק דסגי שלא יהיה מקום גידול היין בעיר ולא צריך שכלל לא יהיה יין בעיר וכדיעה שניה שבטור, והמ"ב כיון שהוכחנו לעיל שמפרש מחלוקת הראשונים כביאור הא"ר הרי שלא די שאינו פוסק דסגי בזה אלא דס"ל שכלל אין שיטה בראשונים דס"ל דסגי בזה דהרי ס"ל דהי"מ להחמיר בא וכנ"ל. ואף אם פוסק לקולא וכי"מ קמא מ"מ בעי שלא יהיה יין כלל בעיר וכלשונו עצמו של המ"ב ולא סגי שלא יהיה גידול יין בעיר והאיק אם כן סומך פסקו על פסק דהמ"א אחר שהמ"א עצמו פוסק אחרת וצריך ביאור.

ומ"מ הא פשוט וברור דס"ל להמ"ב דלגבי קידוש אין לסמוך על שיטת הרמב"ם דסגי ברוב שתיה אלא שצריך שלא יהיה יין כלל בעיר (וע"ז יש להסתפק אם לדעתו לגבי קידוש צריך שיהיה ג"כ שלא יהיה מקום גידול סביב העיר וכנ"ל).

ובסימן קפ"ב לגבי בהמ"ז הוסיף וכתב שם בסק"ז וז"ל: אין יין מצוי, ואפי' נמצא יין בעיר אלא שאינו מצוי הרבה. ומפני זה עיקר שתיית בני העיר הוא משכר ושאר משקין יש להקל ולברך בהמ"ז על שכר עכ"ל, ופירש שם בשעה"צ סקכ"ד וז"ל: עיין בסימן רע"ב בבה"ל דעת הרמב"ם דבזה חשיב חמר מדינה ולענין בהמ"ז ודאי יש להקל וכו' וכדמוכח מהרבה פוסקים וכו' עכ"ל, הרי לנו שפוסק להדיא להלכה ולמעשה שלגבי בהמ"ז אפשר להקל ולסמוך על דעת הרמב"ם שסגי ברוב שתיית המדינה איברא דלגבי קידוש והכרלה אין לסמוך על זה ורק כדיעה קמא שבטור שלא יהיה יין כלל במדינה.

וקצת צריך ביאור לפי דא"כ מה הוצרך בסק"ח שהובא לעיל להקל בבהמ"ז שלא צריך שלא יהיה מקום גידול היין סביב העיר אלא שסגי שאין יין מצוי בעיר וכדיעה קמא שבטור אחר דס"ל שאפשר להקל עד כדי לסמוך על שיטת הרמב"ם דסגי ברוב שתיית המדינה. וצריך ביאור.

ולמסקנת הדברים בשיטת המ"ב בפסק זה, דס"ל דלגבי בהמ"ז אפשר להקל כדיעה קמא שבטור שסגי שלא יהיה יין בעיר ואפשר אפי' להקל כדעת הרמב"ם דסגי ברוב שתיית המדינה איברא דלגבי קידוש והבדלה וכפי שנראה מדברים מפורשים שכתב בסימן קפ"ב וכנ"ל הרי שיש להחמיר כדעה שניה שבטור שבעינן גם שבעיר עצמו לא יהיה יין וגם שסביב העיר לא יהיה מקום לגידול היין.

וטעם החילוק הוא פשוט דהרי בהמ"ז אית דאמרי דכלל אינה צריכה כוס וכן נפסק להלכה בשו"ע שם בסימן קפ"ב ומש"כ אף כשעבד למצוה מן המובחר ומבשר על הכוס אין להחמיר כל כך. ונראה להטעים הדבר עפ"י דברי הערוך השולחן שכותב כאן בסימן קפ"ב וז"ל: ויראה לי דכוס של ברכת המזון שאינו אלא על היין אינו דומה לטעם של קידוש שאינו אלא על היין. דבקידוש יש קרא דזכור את יום השבת לקדשו וזכרו על היין. דזכירה כתיב ביין, נזכירה דורך מיין, ואפי' להסבירים אסמכתא היא מ"מ אסמכתא מיהא איכא, אבל בבהמ"ז לא אמרו אלא טעונה כוס ואמנם הטעם הוא משום דאצלן היה רוב שתייתן יין עכ"ל.

מבאר כאן דבהמ"ז דבעי יין הוא רק דבעי חשיבות משקה וכפי שכותב הוא עצמו עיקר חשיבות היין הוא מפני שהוא עיקר שתיה במקום שהוא מצוי וא"כ פשיטא דבמקום שעיקר שתיה הוא משקה אחר הוא נקרא המשקה החשוב כדי שיכול לברך עליו בהמ"ז אבל לגבי קידוש דבעי יין מקרא דזכירה עדיין אין להקל משום דהוא רוב השתיה דאינו מעלה ומוריד לגבי קידוש ומשוי"כ בעי שכלל לא יהיה יין מצוי במדינה.

ד. כשפת חביב מיין.

והנה אף שעד עכשיו העמדנו והוכחנו כדבר מוכרח שבמקום שיין מצוי אין אפשרות לברך על חמר מדינה מ"מ אין הדברים נחרצים כל כך, דבאופן מסוים אפשר להקל ולברך על חמר מדינה ואף שהיין מצוי באותו מקום.

וז"ל הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת הל"ט: היה מתאוה לפת יותר מיין הרי זה נוטל ידיו תחילה ומברך המוציא ומקדש, עכ"ל, פסק כאן דאף דקידוש על היין מ"מ במקום שהוא מתאוה לפת יותר מיין הרי שאף שיש לו יין בביתו יכול להעדיף הפת יותר מהיין ולקדש עליו דגם ע"ז נאמר חביב עדיף.

אמנם שאר הפוסקים נחלקו בזה וז"ל הבית יוסף אהאי הלכתא דמקדש על הפת: ומשמע שאף ע"פ שמצוה מד"ס לקדש על היין כמ"ש הרמב"ם אי חביבא ליה ריפתא מקדש על ריפתא וכ"כ הרמב"ם בהדיא שאם מתאוה לפת יותר מיין מקדש על הפת אע"פ שיש לו יין, ולפ"ז מי שאינו שותה יין א"צ לחזור אחר יין לקידוש ודאי דחביבא ליה ריפתא, אבל בהגהות כתוב שם דהא דמקדשין על הפת כשאין לו יין דוקא היא, וכן ראיתי נוהגין דאפילו מי שאינו שותה יין מחזור אחר יין לקידוש, עכ"ל. כותב כאן דאף דלפי הנראה לו הרי שהצדק עם הרמב"ם שאף ביש לו יין בביתו אמרינן חביב עדיף ויכול לקדש על הפת, אעפ"כ יש שחלקו עליו וכן הוא המנהג לא להעדיף פת על יין כשיש לו יין.

אמנם הד"מ שם חלק עליו וכתב וז"ל: ובא"ז כתב להדיא דמי שאינו שותה יין לא יקדש עליו אלא על הפת, וכן הוא בחשובת המיימוני ס"ס ההפלאה סימן ד' שיקדש על הפת או שישמע קידוש והבדלה מאחרים. ואפשר דאף ב"י לא קאמר דרגילין לחזור על היין אלא דוקא כשאוכל עם בני ביתו או עם אחרים שאף שהוא אינו שותה אחרים שותין ממנו ולכן מקדשין איין וכן נהגו. אבל כשמקדש לעצמו אין לקדש רק על הפת כדברי הפוסקים. עכ"ל. פוסק כאן דודאי במקום שחביב לו פת מיין ודאי שיקדש על הפת ורק כשהוא מיסב עם אחרים יכול לקדש על היין ע"מ שאחרים ישתו אבל כשמקדש לעצמו ודאי שיקדש על הפת ומוכיח דבריו מדברי הגה"מ שכותב בנודר שלא לשתות יין שיקדש על הפת וס"ל להד"מ להשוות שה"ה מי שחביב לו פת מיין שיעדיף את הפת ויקדש עליו.

וכבר צווח המגן אברהם כאן בסק"ט דמה דימה כלל הד"מ פשיטא דכשאינו שותה משום נדר ודאי דיקדש על הפת אבל כשרק משום שפת חביב לו ודאי דאין להעדיף פת ודאי שיקדש על היין.

עולה לנו א"כ דלדעת הב"י וכ"ד המג"א דאף מי שחביב לו פת צריך לקדש על היין אמנם הד"מ חולק וס"ל דיש להקל ולקדש על הפת.

ומרן המשנה ברורה כתב בסק"ב וז"ל: ודע דאפילו להרא"ש ושאר פוסקים דנקטינן כוותיהו דמותר לקדש על הפת ג"כ מודו דבמקום שיש יין בעיר אין מקדשין על הפת דעיקר מצוה על היין, אך לדידהו אם הפת חביב לו יותר מן היין אז מותר לקדש על הפת אפילו יש לו יין וכן פסק בדה"ח, ואפשר שע"ז סומכין העולם להקל בזה, עכ"ר, כותב כאן דמנהג העולם להקל ולקדש על פת ואף כשיש יין בביתו דסומכין על דברי הרא"ש וב"י שכשחביב מותר להעדיף פת, ובבה"ל כאן הוסיף וכתב: ואם יין בעיר לא יקדש על הפת והיינו אפי' אם הפת חביב לו יותר מן היין אמנם בדה"ח ראיתי שפסק שאם הפת חביב לו יותר מיין יכול לקדש על הפת, והנה מהרמב"ם משמע דמפרש דריפתא חביבא ליה היינו יותר מיין ובטור בשם רב האי משמע דריפתא חביבא ליה היינו שהיין אינו מקובל ונהנה ממנו, ונראה דבאופן זה שצ"ד רב האי בודאי נוכל לסמוך על דעת הב"י לקדש על הפת לכתחילה.

פוסק כאן א"כ להלכה ולמעשה שאם אינו מסוגל לשנות יין יכול לקדש על הפת ואף שיש בידו יין ואם רק שהפת חביב לו הרי שאין להקל לכתחילה ומ"מ נראה שהנוהג כך יש לו על מי שיסמוך.

ה. כשחמר מדינה חביב מפת.

והנה כל הנידון הנ"ל יסוב על פת אם אפשר לקדש עליו כשחביב יותר מהיין ויש לברר א"כ אם בחמר מדינה ג"כ יש מקום להקל ולברך עליו במקום שהוא חביב עליו יותר מהיין ואף שיש יין בביתו.

ולכאור הדברים כמפורשים להתיר בשו"ע סי' רצ"ו לגבי הכדלה שכתב שם הרמ"א וז"ל: ונהגו להבדיל במוצאי פסח על שכר ולא על יין משום דחביב עליו. עכ"ל, ולכאורה עפ"י פשוט מדרוהצרך לטעם שהשכר חביב עליו וגם מהא דכתב בסתם ולא חלק בדבריו משמע דכונת דבריו היא דאף דיש לו יין בביתו אעפ"כ יכול לברך על השכר משום שעכשיו במוצאי פסח אחר שנמנעו משתייתו שבעת ימי הפסח הוא חביב עליו יותר מהיין, וא"כ נלמד מכאן לכל מקום באופן שחביב לו שכר או משקה אחר מיין שיכול לברך עליו וכן הדברים מפורשים שם בבה"ל שכתב וז"ל: דבמקום שהיין מצוי יבדיל על היין. מיהו אם השכר חביב עליו יותר מהיין יכול לקדש על השכר וכדלקמיה בהגה"ה, הרי דמפרש להדיא דכונת הרמ"א הוא אף שכשיש לו יין בביתו יכול להעדיף החביב.

הן אמנם דבמגן אברהם שם בסימן רצ"ו כתב על דברי הרמ"א אלו וזה לשונו: ונהגו להבדיל, ונ"ל דוקא במקום שהשכר חמר מדינה אבל בארץ אשכנז אסור דהא אפי' כשאין לו יין כלל אסור כ"ש כשיש לו ואינו חביב עליו, עכ"ל. כתב כאן דבארץ אשכנז אין להקל ולהבדיל על השכר ואף שהוא חביב והערוך השולחן כאן בסעיף יג פירש מה שאני ארץ אשכנז וכתב וז"ל: כתב המ"א אבל באשכנז אסור, כלומר משום שמצוי שם יין, אמנם השולחן לא משמע כן דא"כ מה איריא במוצאי פסח משום חיובו הא בלא"ה מותר וכמו שנתבאר ונראה דאפילו במקום שיש יין אלא שרגילין גם בשכר והוי השכר גם כן חמר מדינה ולכן בכל השנה מחויב להבדיל איין ורק במוצאי פסח מבדיל אשכר משום חביבות וכ"מ בט"ז סק"ג, עכ"ל.

ס"ל לפרש דזהו גופא כונת המ"א להורות דלא כדברי המ"ב הנ"ל, דכונת הרמ"א הוא כשאין מצוי יין וכשמצוי יין אין לסמוך על חביב, וא"כ יצא לנו דלדעת המ"א אין לסמוך על חביב וחייבים לברך על יין כשיש יין בביתו ודלא כדברי המשנה ברורה הנ"ל.

איברא דשאר האחרונים והמשנה ברורה עצמו חלקו שם על פירוש הערוך השולחן בדברי המג"א וס"ל לפרש דכונת המ"א הוא שבארץ אשכנז אסור לא מפני שהיין מצוי אלא מפני שהשכר אינו מצוי וכפי שיבואר להלן בארוכה שבשביל שיוכלו להקל ולברך על משקה אחר צריך שהמשקה ההוא יהיה תדיר בשתיה לבני המדינה, וכונת המ"א לומר שמפני שבארץ אשכנז אין השכר שתיה תדירית ורגילה אין להבדיל עליו. וכ"ה להדיא בדברי המ"א המובא בשו"ע הגר"ז כאן סעיף י' וז"ל: ואף מי שחביב עליו אינו יכול להבדיל עליו אלא במקום שהוא חמר מדינה אבל במקום שהיין גדל שם שהוא חמר מדינה אינו יכול להבדיל על שום משקה אחר ואף כשאין יין בעיר. ומציין שם דמקור דברים אלו הוא המ"א, הרי לנו שמפרש בהדיא דבארץ אשכנז אין החסרון משום שהיין מצוי וממילא אין לברך על השכר שהרי כותב שאף כשאין יין בעיר אסור להבדיל על השכר אלא הכונה משום דהשכר אינו מצוי ואינו תדיר שם ואינו נחשב כחמר מדינה ומשכ"כ אין להבדיל עליו, וכ"ה כאן במ"ב סק"א וז"ל: ודוקא במקום שהשכר חמר מדינה אבל בארץ אשכנז דלא הוי חמר מדינה לא מהני מה שהוא

חביב ואסור להבדיל עליו עכ"ד. הרי לנו להדיא שהחסרון הוא בשכר שאינו חשוב ולא כיון שהוא מצוי.

עולה לנו ברור א"כ דעת הפוסקים האחרונים שאף שבמקום שהיין מצוי אין להקל ולברך על משקה אחר. מ"מ באופן שהמשקה השני חביב לו יותר מיין יכול לברך עליו (ורק שצריך שהמשקה השני יהיה חמר מדינה דבאופן הרגיל כשיין מצוי בעיר הרי שהוא נקרא חמר מדינה שהוא המשקה החשוב בעיר, ורק אם יתהווה מקום ששניהם חשובים וכלשון הערוך השולחן, במקום שיש יין אלא שרגילים אף בשכר בזה אפשר להקל ולברך על חביב, וכמו כן באופן דהיין אינו מצוי בעיר אבל הוא בביתו מצוי יין שאף שמעיקר הדין צריך לברך על היין יכול להעדיף משקה אחר אם הוא חביב לו, והן הן הדברים שפסק החת"י אדם לגבי קידוש הברקא והביאו המשנה ברורה בסימן ער"ב ק"ל: ואם חביב לו יין שרוף יכול לקדש עליו ביום לכתחילה במדינתו שהוא חמר מדינה. עכ"ד. וכנ"ל שחביב עדיף.

ומפשטות דברי הפוסקים נראה עוד להוסיף בזה דחמר מדינה אפי' עדיף מפת לגבי הלכתא זו, דבפת הרי לפי הכרעת הבה"ל שהוא לעיל אין להקל ולהעדיף פת כשהוא חביב רק במקום שהיין אינו מקובל עליו כלל וקשה לו לשתות יין אבל כשרק חביב לו פת יותר מיין אבל יכול לשתות יין אין להקל ולקדש על הפת וכמבואר בבה"ל שהוא לעיל להדיא, אמנם לגבי חמר מדינה נראה דאף משום חביבות יותר גרידא אפשר כבר להעדיפו על יין. וכן נראה מפשטות לשונו של הרמ"א שהבדילו במוצאי פסח על שכר ולא כתב דדוקא למי שקשה לו יין רק סתם כיון שהוא חביב יותר מיין ומשמע שמשום חביבות גרידא אפשר כבר להקל ולברך עליו.

ונותר לנו לבאר אם במקום שהחמר מדינה חביב עליו מן היין אם במקום זה הרי שהעדיפות דברשותו שיכול להעדיף ולברך על יין כיון שהוא עיקר הדין דכוס ויכול להעדיף ולברך על חמר מדינה כיון שהוא חביב לו. או דילמא שבזה מחויב להבדיל על החביב שחביב עדיף גובר לגמרי על עדיפות דיין. ומדברי הגרש"ז אויערבך שליט"א שהובאו בספר שמירת שבת כהלכתה סימן ס' בהערות שם סק"ו היה נראה דקצת הסתפק בזה.

ונראה להביא בזה דברי הב"י שם שנראה שמדבר ממש על נקודה זו אבל לגבי חביבות הפת אם רשאים להעדיף יין כשחביב לו פת והכריע לכאורה שיכול לברך על שניהם. שהב"י שם רוצה להוכיח שיטתו ושיטת הרמב"ם דבמקום שחביב לו פת מקדש על הפת ואף שיש לו יין ורוצה להוכיח מגמ' דפסחים ק"ו ע"ב דאמימר זימנין דחביבא ליה ריפתא מכרך אריפתא וכתב שם הב"י: ואיכא למירק דמשמע שאע"פ שיש לו יין הוא כדברי הרמב"ם דאי בשאין לו יין אפילו לא חביבא ליה ריפתא גמי א"א לו לקדש אלא על הפת וא"כ סתם בנ"א שמתאיים יותר למאכל מלמשתה היה להם לקדש על הפת ולא על היין דמצוה להקדים החביב, ושם יש לומר שאע"פ שאם רצה להקדים החביב ולקדש עליו הרשות בידו מ"מ כשאינו מקדים החביב ומקדש על היין כיון דמצוה מדברי סופרים לקדש על היין שפיר עבר, עכ"ד.

ולכאנ' בא לברר כאן ממש דבר זה ולגבי פת שהיה רוצה להוכיח מהא דאמימר שהקפיד לקדש על פת כשהיה חביב לו דמוכח דצריך להעדיף חביב מיין, וע"ז תי' דאפשר לומר דמ"מ כיון שעיקר מצוה על יין הרשות בידו להעדיפו מפת וא"כ גם אנו נענה ונאמר שהוא הדין לגבי חמר מדינה שאף שחביב עדיף ויכול לברך עליו מ"מ כיון שעיקר מצוה על היין הרשות בידו להעדיפו מחביב ולברך עליו. (שור"ר בכעין זה במחצית השקל סי' רע"א יעו"ש דבריו).

ו. לגבי קידוש בוקר דשבת.

ומ"מ עולה לנו עד כאן שאין להקל ולברך על משקה אחר רק כשאין יין מצוי באותו העיר ורק כשהמשקה האחר חביב לו הרשות בידו להעדיפו על יין, אלא שכבר הביאו הפוסקים

שמנהג ישראל היה בכמה מקומות להקל בקידוש הבוקר דשבת ולקדש על משקה אחר ואף שהיין היה מצוי בעיר ונתחבטו הפוסקים ליישב דבר זה כ"א לפי דרכו.

דהב"ח כאן בסימן רע"ב כתב וז"ל ואיכא לתמוה על מנהג ישראל שמקדשין בבוקר על השכר ואפי' יש להם יין בביתם (כן הגיה המחצית השקל כאן) וביום הועד באסיפת חכמים קרוב לר' שנים נשאלה שאלה זו מבניהם למה נהגו כך, כי העידו חוקנים שהיו באותו ועד דגדולי הרבנים מוהר"ר שכנא וז"ל ומוהר"ר שלמה לוריא וז"ל נהגו כך לקדש בסעודת בוקר דוקא על שכר אע"פ שהיה יין בעיר, ולא קדשו על היין אלא בלילה ולא בבוקר ולא הגיע אז שום התחלה ליישב מנהג זה, עכ"ל.

נתחבט בזה כאן הב"ח וכמו שמביא שכבר ישבו ודנו ע"ז גדולי עולם בטעם מנהג זה, והב"ח שם רוצה לחדש ולומר שעשו כך מפני שרצו לפטור המשקין שישתו תוך הסעודה ומש"כ ברכו שהכל לפני הסעודה וכבר נתחבטו האחרונים הרבה בפירוש דבריו ואין כאן מקומו להאריך בדבר זה.

אמנם המג"א כאן בסימן רע"ב מיישב פשרה של מנהג זה (וכפי שביאר שם במחצית השקל דבריו), דבמקומות של אלו הגדולים היה מצוי יין אבל לא היה שם מקום גידול ליין אלא שהיין שהיה מצוי שם הובא ממקומות אחרים. והרי לעיל כבר הבאנו שבכגון דא נחלקו הפוסקים אם נחשב כיון מצוי ואין לקדש על שכר או שנחשב כאן יין מצוי ולהלכה הרי פסקינן שנחשב כאין יין מצוי ואפשר לקדש על השכר (וכפי שהבאנו לעיל דהמ"א פוסק כך) וא"כ מעיקר הדין היה אפשר במקומות אלו לקדש אף בלילה על השכר אלא דבלילה החמירו על עצמם שלא לסמוך על היתר זה ודחקו עצמם להשיג יין בדוקא ולקדש עליו. אבל בקידוש הבוקר מצאו מקום להקל בזה והטעם שחילקו בין קידוש הלילה לקידוש דיום הוא, שהרי כבר הבאנו לעיל דכשהפת חביב יותר מיין אפשר לקדש על הפת ואף בדיאכא יין, ומשור"כ בקידוש הבוקר כיון דבלא"ה אח"כ בוצע ומברך המוציא על הפת שבזה כבר יוצא יד"ח קידוש הבוקר דאין עיקרה אלא ברכת הנהנין הקילו על עצמם שאף אם קיימו חובת קידוש כתיקונה ולא סמכו על הפת גרידא אעפ"כ הקילו שיעשוהו רק על השכר ולא יצריכו יין, ומשאר"כ בקידוש הלילה שא"א לסמוך על ברכת הפת שהרי בלילה עיקרו של קידוש אינו ברכת הנהנין אלא ברכת קידוש השבת ואינו יוצא כלל בברכת הפת ומשור"כ החמירו על עצמם כשקיימו חובת קידוש כתיקונה שיקיימוהו דוקא על יין כעיקר הדין.

וכתוספת נופך מוסיף הרמ"א להטעים ולחלק בין קידוש הבוקר דסמכו על הפת, לקידוש הלילה, דהרי כמו שכבר הבאנו לעיל הא דאפשר לקדש על הפת זהו רק בדחביב לו יותר מיין וע"כ בבוקר שהוא אליבא דריקנא ומסתמא תאב יותר לאכול מלשתות ופת חביב לו יותר מיין משור"כ אפשר לסמוך על הפת, אבל בלילה אין הפת חביב אצלו יותר מיין ואין לסמוך א"כ על קידוש על הפת משור"כ קידשו דוקא על יין.

ומ"מ לביאור המ"א יוצא שאף בקידוש הבוקר אם מצוי יין לרוב ואין הוא בא ממרחקים אין מקום להקל אפי' בקידוש הבוקר וצריכים בדוקא לקדש על יין איברא דהאליה רבה שם נקט בדרך אחר בישוב המנהג ולדבריו יוצא שפעמים שאפשר להקל אף שמצוי יין, וז"ל כאן בס"י רעב: ויותר נ"ל שסמכו בקידוש שחרית שאינו מן התורה על משמעות השו"ע שכתבתי בסעיף הקודם משום דבמדינתם רוב יינה שכר ומיעוט יין המצוי הוא כיוקר, עכ"ל. ביאר כאן דהמנהג שנהגו להקל נובע משום דבמדינתם היה רוב שתיית אנשים שכר וכפי שכבר הבאנו לעיל דעת הרמב"ם, והאליה רבה ס"ל לדייק שאף דעת השו"ע הוא כך וכמובא לעיל, הוא שכבר חשיב כאין יין מצוי ואפשר לכתחילה לקדש על השכר, אלא שבקידוש הלילה שהוא מן התורה לא רצו לסמוך על דיעה זו, אבל בקידוש הבוקר שהוא מדרבנן ובצירוף זה שהיין

היה ביוקר סמכו עצמם להקל על ע"ד הרמב"ם שמקום זה כבר נחשב כאין יין מצוי, ומשו"כ התירו לכתחילה לקדש על השכר.

עולה לנו דלדעת הא"ר יש מקום להקל בקידוש הבוקר אף במקום שהיין גדל כאן במדינה אם מכל מקום אין הוא מצוי לרוב ורוב שתיית המדינה הוא שכר. ובאמת כבר קדמו הט"ז כאן בישוב מנהג העולם על דרך זה, וכדבריו כאן בסק"ו: אלא דמ"מ אם היין ביוקר כגון במדינות אלו אין מהדרין אחר יין כיון שאין חיוב גמור כמו שיש חיוב בלילה וסגי בכך. ומש"ה לא נהגו אפי' הגדולים במדינתו לברך על היין ביום עכ"ל. ובמשנה ברורה כאן סק"ט וכפי שמבאר שם בשעה"צ הביא בחדא מחתא דברי הט"ז והא"ר וכרכי אהרדי שכונת הט"ז הוא ג"כ כדברי הא"ר שכיון שהוא ביוקר סמכו עצמם על שיטת הרמב"ם להקל כשרוב השתיה היא שכר.

עולה לנו א"כ לפי דברי הפוסקים איך שמיישבים מנהג העולם דבמקום שאין גדל שם יין אלא שבא ממרחקים ודאי דיש להקל ולקדש על השכר בשבת בבוקר ובמקום שהוא גדל כאן אבל שתיית המדינה היא שכר והיין הוא ביוקר נחלקו המ"א והא"ר והט"ז בזה, ומרן המ"ב כאן בסימן מביא להלכה ולמעשה להכריע כדברי הט"ז והא"ר.

ז. מנהגי החסידים בקידוש הבוקר

ומדברי הפוסקים נראה ברור שמ"מ כשהיין מצוי לרוב וגדל כאן ואין הוא ביוקר ובפרט כשרוב שתיית המדינה היא יין שאין שום מקום להקל אף בקידוש הבוקר ומוכרחים דוקא לקדש על היין איברא שכבר ידוע ומפורסם המנהג שנהגו בכמה מחצרות החסידים שנהגו כפי שנהגו עטרוניהם בראשם הצדיקים המפורסמים שנהלו חצירות אלו שהקילו וקידשו בשבת בבוקר על יי"ש ושכר.

והנידון בזה סובב והולך על המנהג שנהגו גדולי רועי החסידות הרה"ק מלובלין והרה"ק מרימנוב והרה"ק מרופשיץ זכר צדיקים לברכה לקדש בשבת בבוקר על יי"ש ולא על היין. דאית דאמרי דכל מה שנהגו כך היה משום שלא היה מצוי יין במדינה והמעט שהיה היה ביוקר ומשו"כ הקילו בעצמם שלא לקדש על היין. (ואף דפשיטא דטעם כמס' היה אתם שמשו"כ קדשו על יי"ש אם ע"פ סוד ואם מטעם אחר דאל"ה ודאי דכל טעדיקי שהיה להם היו עושים כדי לעשות המצוה בהידור מ"מ עיקר המנהג היה מעוגן עפ"י ההלכה כיון שיין לא היה מצוי במדינה והיה השכר לחמר מדינה) אבל במקום שייין מצוי פשיטא דאין לברך על השכר כיון דיין מצוי ובוה אין להקל ולברך על יי"ש אפי' באופן שהוא ג"כ חמר מדינה (וכגון שהדרך במקום לשותות הן יין והן יי"ש שגם היי"ש חשיב בזה כחמר מדינה) וס"ל לשיטה זו דא"כ בזמנים האלו שנפוץ יין למאד ודאי דאף לדעת אלו הצדיקים אין להקל ולקדש על יי"ש.

איברא דיש מהגדולים דר"ל דהמנהג שנהגו אלו הצדיקים היה אפילו במקום דשכיח דס"ל ומטעם הכמס' עמם שבכל אופן בשבת בבוקר ההידור הוא לקדש על היי"ש, וכ"ה לשונו של גאון הגאונים בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן קע"ה: אבל העיד לפני ת"ח זקן שהיה בעצמו במעמד בפני הגה"ק מרופשיץ זצ"ל שצוה לתלמידיו לקדש ביום על יי"ש וכו'. והגם שהיה יין לפניו על השולחן אמר שמכבדו ביי"ש כדי להראות הלכה לתלמידים, וכן הוצד לפני בשם הגה"ק מקאמינקא זצ"ל שנהג כן וכו' וכך הוצד לפני בשם הרה"ק מלובלין זצ"ל וכדאי הם לסמוך עליהם בקידוש היום, עכ"ד. והקבלה שקיבל האי זקן ההוראה היא שמנהג הצדיקים להקל היה אף כשהיה יין על השולחן, וסמך עליהם משום כך להלכה ולמעשה להכריע כמותם. ופשיטא שאחר שקבלה היא נקבל ואין לנו רשות להרהר אחר השכינה שיצאה מגורנם ויקרב המנהג את ההר.

אלא דיש מהגדולים שחלקן ומבארים שכל הטעם של הני צדיקים היו מפני שדרו במדינות פולין וגליציה שהיה בדוחק יין ומשו"ב הקילו אבל במקומות אחרים חלילה וחם לומר שהם הקילו בדבר זה. וז"ל בעל הנימוקי אורח בסי' רע"ב: עי' מג"א וט"ז וכו' עכ"פ מכל הני אשלי רבכ"י נראה שאין שום היתר לקדש על יי"ש במדינת אונגריין שהיין גדל ומצוי שם, לא מבעיא לדעת המג"א שצריך רוב שתיה בכל יום ביי"ש וזה אינו במדינת הגר שהיין מצוי אך גם אם יין ביוקר ל"ש למימר במדינת הגר שהוא גדל שם, וזה לא היה רק בפולין וגליציה ולא היה רכבות המחברים ביניהם וממילא בימות החורף לא יכלו להביא יין ומשו"ב היה השכר חמר מדינה, והנה הרבה חסידים ואנשי מעשה רוצים לסמוך על מעשה רב רבינו הק' בעל דברי חיים מצאנו אשר קידש בשבת בבוקר על יי"ש, אמנם העידו לפנינו ת"ח וזקנים שידעו בבירור כשהיה בעל ד"ח באונגריין נהג אז במדינה הלז שאתר קידש בפניו על יין ואח"כ לקח כוס יי"ש ובירך עליו שהכל וכפי הנראה לא רצה לשנות ממנהג שנהג בביתו בפולין ומפני טעם סוד שהיה לו. אך מפני שאינו חמר מדינה במדינה זו ע"כ יצא בע"כ מפי אחר ואח"כ טעם יי"ש, עכ"ד.

וס"ל להאי גאון שבשו"א אין להקל ולברך על יי"ש כשהיין מצוי, ומאז ומתמיד ידוע כבר שינויי המנהגים בזה. שיש מחצרות החסידים ובעיקר אלו שמוצאם מפולין וגליציה להקל ולברך בשבת בבוקר על יי"ש, ומאידך יש ובעיקר אלו שמוצאם מארץ רוסיה וליטא שלא התירו כן בשו"א ואף צווחו ככרוכיא כנגד המקילים בזה עד שאמרו (ואית דמטו בה משמיה דהגר"ש מירוסלעב זיע"א ואית דאמרי משמיה דהרעק"א זצ"ל) שכל המקדש בשבת בבוקר על יי"ש או שמברך כגוי או ששותה כגוי, ואין לנו להכניס ראשו בין מנהגים שנהגו זה מכבר והנח להם לישראל וכו'.

ח. סיכום העולה מפרק זה.

ואחר שהרחבנו לעיל בשרשי הדברים יוצא א"כ דלגבי התנאי הראשון שצריך והוא שאין להקל ולקדש על חמר מדינה רק במקום שאין היין מצוי ולגבי עצם ההגדרה מה נקרא שאין היין מצוי באותו מקום, הרי שיש נפקא מינה בין הדברים הטעונין כוס ונסכמם אחת לאחת, כפי שעולה מהכרעות המשנה ברורה.

א. לגבי קידוש הלילה: כלל אין להקל ולקדש על חמר מדינה ואפי' בדליכא כלל יין ועדיף טפי שיקדש על הפת, אמנם כשאין לו אפילו פת יכול בדיעבד לקדש ג"כ על חמר מדינה, ומכל מקום אין להקל בזה רק אם אין בנמצא כלל יין בעיר דבלא"ה לא נחשב כחמר מדינה וכפשוטו לשונו של המ"ב.

ב. לגבי הבדלה: במקום שאין יין מצוי כלל בעיר יכול להקל ולקדש על חמר מדינה. ואם לו עצמו יש יין בביתו אז כשהחמר מדינה חביב עליו מיין יכול להקל ולקדש על חמר מדינה, אך כשאין חביב עליו מיין אין להקל וחייב לקדש על היין.

ג. לגבי קידוש הבוקר: להכרעת המ"ב הרי כשהיין ביוקר יכול להקל ולקדש על חמר מדינה אף כשרק רוב שתיית המדינה הוא שתיה זו ולא יין. איברא שיש מהחסידים שהקילו בזה בכל ענין.

ד. לגבי ברכת המזון: אפשר להקל ולברך על חמר מדינה במקום שרוב שתיית המדינה הוא בזה ולא מיין.

ח. מנהג שנוהגים בזמן זה.

עד כאן הרחבנו בדברי הפוסקים בגדרן של דברים. האיך ומתי נחשב כמצוי יין והאיך נחשב כאין מצוי יין וכמה אפשר להקל ואף שהיין מצוי. ונותר לנו עדיין לבאר מעמדנו אנו

בזמן הזה ובדורינו אנו ובמקומותינו, אי הוי כמקום שיין מצוי בו ואין להקל ולברך על משקה אחר או דהוי כמקום שאין מצוי בו יין.

ולפי מה שנראה פשוט וכדבר מוכן לכל מבין, הרי שעתה אחרי שנשתנו סדרי העולם מזמן הפוסקים ההם ע"י המצאת הג' רכבי דניידי המכוניות והמשאיות שמוליכין ומביאין מהכא להתם ומהתם להכא אדם ובהמה ושאר מטלטלין וכעולם קטן נדמנו ונהיינו וע"כ שווקי המקומות שהחדדים דרים שם וכפרט כאן בארץ ישראל מוצפים ומלאים במיני יין הרי דלא מיבעיא דלאו הפוסקים שאם יש יין במקום אף שבא ממקומות אחרים כבר חשיב כיון מצוי שא"כ אנו כלולנו נחשבים כיון מצוי במקומינו כיון שמובאים לרוב ע"י בעלי התנויות, אלא דאף לאלו הפוסקים שם שלא סגי בכך ליקרא מצוי יין אלא שצריך שיהיה מקום גידול היין סביבות העיר עד כמהלך יום נראה דדבר זה לא נאמר אלא בזמנם שהקשרים בין עיר לעיר היו רופפים וחלשים וכיון שלא היה מקום גידול היין כאן ממילא הביא הדבר שהיין לא היה מצוי כל כך לרוב, אבל בזמנינו ששכיחות ותדירות המוצאים במקום אינו תלוי כלל במקום גידולו וייצורו אלא שתלוי לפי היקף הביקוש שיש עליו ולפי מידת השתמשותו במקום זה, (ואף אם יאמר האומר לחלק בזה אין לחלק רק בין המדינות שדבר שגדל ומיוצר כאן במדינה אינו כל כך מצוי במדינה אחרת משום חוקי היבוא והיצוא והמכס שעליהם, אבל במדינה עצמה אין כלל הבדל בזה) וא"כ כאן בארצנו הקדושה שמשופעת בגידולי ענבים וייצור היין וכלשון המנחת שבת סי' צ"ז, ארץ ישראל שהוא מקום גידול היין, אין שום מקום שנחשב כאין יין מצוי במקום.

ומצאתי הדברים מפורשים ממש בדברי אחד מגדולי האחרונים ר' יעקב עמדין בספרו מור וקציעה שכותב ממש כדברים אלו על הלכתא זו וז"ל בסימן רע"ב על דברי הטור דלעיל, אא"כ שלא יהיה גדל כמהלך יום: נראה שאם יין מצוי לרוב שמביאין בספינות אין מקדשין על השכר אפילו אם אין יין גדל כלל סביב המדינה מאה פרסאות, עכ"ל. דבריו ברור מללו שכל החסרון של אי מקום גידול היין הוא רק כשנובע משו"כ מיעוט הימצאות יין כאן, אבל כשאין הוא פוגע כלל וכפי שמביא בדבריו שמוכא בספינות אין נחשב כמו שאין מצוי יין, ואף אנו נחזיק ונאמר שכ"ש כהיום שהכל מיובא על ידי רכב וכו' שכ"מ נחשב כמקום שמצוי יין.

ומעתה הרבה מקום יש לתמוה על הדבר ששגור בפי כל העולם ויסודו מדברי גדולי בעלי ההוראה וכן נפסק להלכה בספרי הפסק (ע"י שו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סימן ע"ה ובספר שמירת שבת כהלכתא סי' נ"ג וסי' ס') שבשארם במצב לו יין יכול בשעת הדחק לברך על משקה אחר וכפי שיובא להלן דעתם על איזה משקה יברך, ולכאוי הדברים תמוהין אחרי שהוכחנו לעיל מדברי הטור וש"ע וכל הפוסקים שבשביל שיוכלו לברך על משקה אחר לא סגי בזה גרידא שלמברך אין יין אלא שצריך שלא יהיה יין מצוי כלל במדינה וכ"א לפי דרכו בזה, וכיון שבמקומינו נחשב ומיקרי כמצוי יין לכאוי אין מקום כלל להקל ולברך על משקה אחר ואף שלו עצמו אין יין.

ומצאתי אח"כ בספר שו"ת שבט הלוי מהגר"ש וואזנר שליט"א או"ח חלק ג' שכבר שאל א' על הלכה זו ואף הוא השיב לו שכבר מאז נתקשה בזה ולא מצא טעם הגון לזה רק כלימוד זכות. וזה לשונו שם: הנה כבודו נתקשה במנהג העולם שמקדשין בבוקר אשאר משקין אע"פ שאינו חמר מדינה, וכן נוהגים להבדיל אשיכרא אע"פ שהיין מצוי ויש יין לרוב בכל מקום וא"כ לכל הדיעות בטור ופוסקים סימן רע"ב אינו נקרא חמר מדינה. הנה גם אני מעודי נתקשיתי בזה, ולא מצאתי טעם הגון להנהגה זו, וכבר נתקשה כעין זה הב"ת בסימן רע"ב על מנהג העולם דמהדרין לקדש בבוקר אשאר משקין, אמנם י"ל בדרך אפשר ע"פ הידוע

בש"ס בכמה דוכתי דבמקום ששכיח יין היה זה עיקר שתייתו, ועי' תוספות שבת מ"ז ע"א ד"ה בגלילא שכתב שבמקום ששכיח יין כמו בגליל היו שותין יין במקום מים ולא היו משתמשים במים כלל רק לרפואה, ונהי דבכל מקום לא היה כמו בגליל מ"מ זה מוכח ודאי בכל הש"ס דהיו מרכין לשתות יין ולא מים ולא שאר משקין, ובזמן הזה שנשתנו הטבעים בענין זה שגם במקום ששכיח יין לא נעשה היין סתם שתייתן של בני אדם, ובפרט אחינו בני ישראל ובפירוש מהדרין אשאר משקין ולא על היין. ועל כן מה שהיין מצוי ושכיח בעיר אין זה גורם שלא יקראו שאר משקין חמר מדינה בזה"ז, זה הנלענ"ד דרך זכות, ומ"מ בקידוש ליל שבת קשה לסמוך על זה כיון דבלא"ה יש אומרים שאין לקדש אלא על יין הנעשה מענבים דוקא, אבל בקידוש הבוקר והברלה איכא בזה משום לימוד זכות. עכ"ל, ומותר מילין בזה אך למותר אחר שכבר הוא עצמו שליט"א נתחבט בזה ומוצא ישוב רק בדרך זכות ועדיין צריך ישוב רב מנהג העולם בזה.

פירק ב

א. בגדרי משקה חשוב.

והנה כבר הבאנו לעיל מלשונות השו"ע והפוסקים שאין יין מצוי במקום אי אפשר לברך על כל משקה שהוא. ורק על משקה שהוא חשיב במקום זה וכתחליף ליין ומיקרי חמר מדינה יין המדינה אפשר לברך, וצריך לברר מהו גדרן של דברים וכפי שהבאנו בתחילת דברינו.

והנה הדבר והתנאי הראשון למשקה שנוכל לומר ולהצביע עליו שהוא משקה חשוב, שיהיה משקה שרגילים לשתותו ההמון לרוב בכל יום ויום, וז"ל המ"א בסימן קפ"ב סק"א בנוגע למשקה השכר והמעד שכתב הט"ז שהוא נחשב כחמר מדינה וכפי שיובא להלן, וכתב ע"ז המ"א: ונ"ל דאין דברים אלו אלא במדינות שרגילין לשתות המי דבש והוי חמר מדינה אבל במקום שאין שותין אותו אלא לפרקים לא הוי חמר מדינה, עכ"ל. וכ"כ עוד המ"א בסימן רע"ב סק"ו בנוגע למשקה היין שרף שכותב וז"ל: ונ"ל דאין מקדשין על יי"ש אלא במדינות שרוב שתיית ההמון היא יי"ש בכל יום כמ"ש בסי' קפ"ב, עכ"ד, וכן כתבו דברים אלו האליה רבה והמגן גבורים כאן בסימן רע"ב והובאו כאן במשנה ברורה בסימנים אלו.

איברא דהגר"ז בשו"ע שלו הוסיף וכתב בענין זה וז"ל: ובמקומות שאין היין מצוי והשכר או שאר משקין הם חמר מדינה דהיינו "שרוב אנשי העיר קובעין סעודתן עליו כדרך שקובעין על היין במקומות שהוא מצוי מברכין עליהן" עכ"ד. חדתי לן בדבריו דס"ל דלא סגי בזה שהדרך לשתות תדיר משקה זה אלא שצריך שיהיה משקה ששותין אותו תוך הסעודה ומלפתין בו את הפת וקובעין סעודה עליו בזה מיקרי משקה חשוב. ומדברי הפוסקים בענין זה נראה לבאר דאין הפירוש שדבר זה גופא ששותין המשקה תדיר עושה את המשקה חשוב וממילא הוא ראוי ליקרא חמר מדינה אלא דאין זה אלא הכחנה שמשקה שרואים שאנשים שותין אותו תדיר נראה שהמשקה מצד עצמו חשוב הוא בעיני האנשים, ומכל מקום מפורש לנו שהדבר הראשון שנצרך למשקה הוא שיהיה משקה ששותין אותו תדיר או בסתם כשתיה המורה וכדברי המ"א או בתוך הסעודה כדברי הגר"ז, איברא דאין זה כללא פסיקא שכל משקה ששותין תדיר הוא המשקה החשוב ליקרא חמר מדינה שיש משקין שאף שישותוהו תדיר לא יחשב משו"כ כמשקה חשוב וכחמר מדינה, והדבר מפורש בשו"ע ובדברי הראשונים בדבר זה, דז"ל השו"ע בסימן קפ"ב: ואם אין יין מצוי באותו מקום והשכר או שאר משקין הוו חמר מדינה מברכין עליהן, חוץ מן המים, עכ"ל. ונכפל כן בשו"ע סימן רע"ב לגבי קידוש ונשלש כן בסימן רצ"ו לגבי הברלה לדייק ולומר שעל מים בשום אופן אין לברך שאינו נחשב חמר מדינה.

והמ"א בסימן קפ"ב סק"ג פירש כדבר פשוט דכונת השו"ע היא אפילו כשעיקר השתיה היא מים וז"ל: חוץ מן המים. אע"פ שרוב שתייתן מים אין מברכין עליהן. ומקור הרברים הוא מדברי הראשונים שם בסוגיא בפסחים דז"ל הרשב"ם שם בפסחים ק"ז ד"ה חמר מדינה. אבל מים לא איקרי חמר מדינה ואין מבדילין עליהן אפי' היכא דליכא שכר ויין. עכ"ד. וכ"ה דברי הרא"ש שם בפסקיו.

ב. נקודת החילוק בין מים לשאר משקין.

ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סימן ע"ה יוצא לפרש ולהסביר החילוק שבין מים לשאר משקין שאף במקומות ששותין אותן תדיר מ"מ לא הרי מה ששותים המים תדיר כהרי ששותין שאר המשקין תדיר וזה היוצא מתמצית דבריו שם: דמים בעלמא אף ששותין אותן בסעודות אבל הוא רק משום צמאון ולהתקרר בהם בימי החום ובשעה שחם, וחשיבות משקה הוא, שאין השתיה מחמת שצריכים להם לצמאון אלא שותין אותם אף בלא צורך לגופם אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים, ואלו המינים נקראים בשם משקה וחמר מדינה. ע"כ תמצית דבריו.

מפרש ועולה כאן שאף שכפי שכתבנו השתיה המרובה היא המראה שהמשקה הוא חשוב אין זה בכל שתיה שהוא, שכל משקה שדרך השתיה בו היא רק משום צמאון והחום ואין הוא משקה שיכבדו ע"י שתייתו המאורע והזמן הרי אף ששותין אותו תדיר מוכח בעליל שאין זה משום שהמשקה חשוב בעיני אנשים שהרי אין מכבדין בו ומה ששותין אותו תדיר דילמא דיש בו מן הכוח להרוות צמאון יותר משאר דברים או משאר סיבות כיוקר וטבעי מזגי המקום, וכיון שאין הוא חשוב בעיני אנשים אינו חשוב ליקרא חמר מדינה, ורק משקה ששותין אותו תדיר והשתיה בו עשויה ג"כ בשביל לכבד המאורע והזמן והמקום זה מראה בעליל שהמשקה עצמו יש בו מן החשיבות בעיני האנשים משו"כ ראוי הוא ליקרא חמר מדינה.

ולדברים אלו יצא שזה עצמו המודד לכל מיני המשקין שבעולם שנבוא לדון אם דומים למים ואי אפשר להחשיבם כחמר מדינה או שדומין לשכר וכו', ואפשר להחשיבם כחמר מדינה זה עצמו המודד שאם דרך השתיה בהן הוא רק משום צמאון הרי דלמים דומין הם ואם מכבדין בהם המאורע וכו' הרי דלשכר דומין.

איכרא דמדברי הערוך השולחן בזה נראה קצת דס"ל להוסיף דלא סגי בזה עצמו שיש במשקה זה חשיבות עצמית בעיני אנשים יותר מן החשיבות שיש למים בעיני אנשים אלא שצריך שהמשקה בגופו ועצמו ישונה ממשקה המים הרגילים. דבסי' רצ"ו לגבי הבדלה כותב לגבי משקה החלב והתה שאפשר ביעבד להחשיבם כחמר מדינה וכפי שיוכא לקמן בארוכה וכותב וז"ל: וכבר כתבנו דכשאין שום דבר שביכלתו לשנות מבדילין על החלב או על תה מתוך "ואין זה כסתם מים כיון שהוא מבושל ולא נקרא מים". עכ"ל. נראה מלשונו דס"ל דצריך שגוף המשקה ישתנה ממים וס"ל דסגי בזה שהוא מבושל שכבר נחשב כמשונה ממים.

ומכל מקום מדברי הערוך השולחן שיוכאו להלן לגבי משקין אלו נראה דאין שיטתו דתלוי רק בזה שכל משקה ששונה ממים בגופו אם שותין אותו תדיר נחשב כחמר מדינה אלא דס"ל ג"כ כביאור הגרמ"פ שצריך ששותין אותו תדיר ע"מ לכבד המאורע והזמן אלא דס"ל להוסיף שצריך ג"כ שבעצמותו יהיה שונה ממים אם ע"י בישול ואם ע"י צורה אחרת.

ג. משקה חשוב שאין שותין תדיר

והנה אף שכפי שהכחנו צריך המשקה שישתוהו תדיר ורק אז אפשר להחשיבו כמשקה חשוב נראה מדברי הפוסקים שיש מן המשקין שאף שאין שותין אותן תדיר אם מ"מ זה נובע

מתחת חשיבותו ויוקרו שמשו"כ אין אנשים שותין אותו תדיר אבל הוא עצמו חשוב ויקר ערך בעיני אנשים ג"כ נחשב לחמר מדינה, דו"ל הגר"ז בשו"ע שלו, ודבריו סובכים והולכים על משקה המעד לבאר שהוא נחשב כחמר מדינה וז"ל: ואפי' אינו שתיית רוב אנשי העיר אלא שותין אותו לפרקים מפני חשיבותו כמו מעד במדינות אלו לא נגרע מפני זה לברך ולקדש עליו כיון שזהו מפני חשיבותו וכו', שהרי כל מעלת היין לכוס של ברכה אינו אלא מפני חשיבותו ולא מפני שהוא רוב השתיה במקומות אלו שהוא מצוי לרוב שהרי אף במקומות שאר משקין הן רוב השתיה אעפ"כ מצוה מן המובחר ביין מפני חשיבותו א"כ כל משקה שחשוב יותר הוא קרוב ליין יותר. עכ"ד.

הרי לנו שכונה יתד מהא שחזינן שמצוה מן המובחר ביין ואף במקום שאין שותין אותו תדיר. ה"ה שכל משקה אם הוא מ"מ חשוב בעיני אנשים ומשו"כ אין שותין אותו אלא לפרקים הוי חשוב ונקרא חמר מדינה.

[ומדברים אלו יש לצדד קצת נגד כיאור בעל שבט הלוי במנהגנו דהיום שהובא לעיל, איברא שנוקט רק מצוה מן המובחר ואפשר שרק עדיף על יין אבל מותר בכל דבר וצריך עיון בזה].

ומתחילה היה נראה לי דלכאורה אפשר להוכיח דהמ"א פליג ע"ז וס"ל דהאי תנאי שישתוהו תדיר הוא תנאי הכרחי ולא יועיל מה שישתוהו חשבו הרבה בעיני אנשים. דלגבי משקה המעד עצמו שכתב ע"ז הגר"ז דסגי בזה שישתוהו לפרקים ומשום זה שהוא משקה חשוב חולק המ"א. שהרי דברי המ"א שצריכין שיהיה משקה ששותין תדיר סובבין והולכין לגבי משקה המעד וכפי שהובא לעיל דבריו. ומדוכחב שעל משקה זה אם אין שותין אותו תדיר אין לברך עליו והמשקה הזה היה הרי חשוב אז בזמננו וכדכתב הגר"ז משמע דס"ל דאף משקה חשוב אם אין שותין אותו תדיר אין לברך עליו.

איברא ששוב ראיתי שעמר בזה בשער הציון סימן קפ"ב סק"ז שעל דברי המ"א אלו שמעד צריך שישתוהו תדיר כותב וז"ל: ועיין שו"ע הרב שמשמע שמקיל בזה דס"ל דהוא חמר מדינה. ואולי דהמ"א מיירי דמה שאין שותין אותו אלא לפרקים הוא מפני שאין חשוב להם למשקה, אבל אם מניעתו הוא רק מפני היוקר גם הוא מורה שחשיב חמר מדינה וכ"מ בעולת תמיד. עכ"ד. עולה ליישב בדבריו שאף המ"א ס"ל כהאי דינא דהגר"ז וכונתו היתה שלא שותין אותו תדיר מפני שלא היה חשוב להם ולדבריו יצא שמשקה המעד אף שהיה חשוב בזמן הגר"ז עד למאד, בזמן המ"א לא היה חשוב להם משקה.

ולמסקנת הדברים יוצא שבשני דרכים אפשר להצביע על משקה שהוא חשוב וראוי ליקרא חמר מדינה. א. שהוא משקה שרגילין לשותוהו תדיר, ולדעת המ"א סגי בזה שהוא שתיית ההמון כסתם ולדעת שו"ע הרב צריך שיהיה משקה ששותין אותו תוך הסעודה, אמנם צריך שישתוהו תדיר לא רק משום צמאון וחום אלא ג"כ משום כבוד הסעודה והזמן, והערוך השולחן ס"ל שצריך ג"כ שבגופו יהיה שינוי מן המים. והשני, אף שאין שותין אותו תדיר אם מה ששותין אותו לפרקים הוא משום חשיבותו ויוקרו הוי ג"כ משקה חשוב ונקרא חמר מדינה.

ד. משקה שתדיר בזמן מיוחד

עוד קט בזה שיש מקום להביא דבר חדש שכתבו בזה הפוסקים שאף דבעי משקה ששותין אותו תדיר מ"מ משקה שבזמן מסוים שותין אותו תדיר אף שבכל השנה אין שותין אותו ג"כ חשיב כחמר מדינה. וז"ל הרמ"א בהלכות פסח סי' תפ"ג: ובמקום שנוהגים לשתות משקה הנעשה מדבש שקורין מעד יכול ליקח אותו משקה לארבע כוסות אם אין לו יין וכו' דלענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה, וכתב שם המ"א בס"ג נ"ל דאפי' במקום שכל השנה אין רוב שתיית העם במי דבש מ"מ אם בפסח רוב שתייתן ממנו נקרא חמר מדינה עמ"ש בסי' קפ"ב וכ"מ בב"ח בשם רש"ל וכו', וא"כ אפשר

דגם כאן אם שתיית רוב ההמון לקריץ או מי תפוחים מותר ליקח אותו לד' כוסות אם אין לו מעד ויין. עכ"ד.

חידש כאן בדבריו לגבי משקה המעד שאף שכל השנה אין רגילים לשתותו (וכבר הבאנו לעיל דכן היה בימי המ"א שלא שתו תדיר משקה המעד) כיון שבפסח משום איסור חמץ היה הדרך לשתותו חשיב בפסח כחמר מדינה ולכא' עפ"י פשוט זהו כוונתו בהמשך דבריו לגבי משקה הקריץ והמי תפוחים שבזה ג"כ אף לו יצויר שכל השנה אין שותין אותו אם בכ"א בפסח ישתום תדיר מיקרי חמר מדינה. והקשה שם ה"ד אפרים דא"כ המ"א סותר עצמו דבסי' קפ"ב כתב וז"ל: ונ"ל דמשקין שרגילין לשתות בפסח כגון מי תפוחים ולקריץ אינן חמר מדינה כיון שאין רגילין לשתות בכל השנה עכ"ד, דבריו ברור מללו דאין לסמוך ע"ז שבפסח רגילין לשתותו ומפורש סותר למ"ש כאן בהלכות פסח.

ואה"נ דהחלקת יעקב שם חולק על המ"א בפירוש השו"ע וס"ל דלא סגי שבפסח ישתוהו להחשיבו בפסח כחמר מדינה ורק צריך בכל השנה לשתותו וס"ל לפרש דאף כונת הכ"ח הוא כן ודלא כמ"ש המ"א לפרש הב"ח.

אמנם ה"ד אפרים שם מיישב דברי המ"א וס"ל לחלק בין המשקין, שרק לגבי משקה המעד כתב המ"א דסגי בזה שבפסח שותין אותו תדיר כיון שבכל השנה ג"כ שותין ממנו רק לא תדיר סגי בזה שבפסח שותין אותו תדיר, אבל משקה הקריץ ומי תפוחים כיון שבכל השנה כלל אין שותין ממנו לא סגי בזה שבפסח שותין ממנו ומשום ככתב המ"א בסי' קפ"ב דבכל אופן לא מחשבו כחמר מדינה, ומה שכתב המ"א כאן דאפשר דיעבד ליקח ג"כ לקריץ ומי תפוחים כונתו במקום ששותין ממנו כל השנה ולא רק בפסח ודלא כמ"ש בתחילת דבריו, הרי לנו א"כ דיש מהאחרונים שרצו להקל במשקה ששותין בפסח אם מכל מקום גם כל השנה שותין ממנו ויש חולקין עליהן, ומן המשנה ברורה בהלכות פסח פסק להקל כדברי המ"א ודלא כבעל החלקת יעקב.

פרק ג'

א. שיטת ההלכות קטנות

והנה אחד הוא בעל ההלכות קטנות שיצא לחדש ולומר ולהוסיף כתנאי למשקה שיקרא חמר מדינה שהמשקה ההוא יהיה משקה המרוה ומשכר כמשקה היין וכל משקה שאין בטבעו לשכר לא חשיב כיון ולא מיקרי חמר מדינה. ומדבר שם לגבי משקה הקפה אם חשיב כחמר מדינה וזה לשונו שם בחלק א' סעיף ח': ומה שנשאל אם מקדשין עליו, לא מחכמה, דאין לחדש אלא על חמר מדינה דמרוה ומשכר דומיא דין. עכ"ד, דבריו ברור מללו דזהו תנאי המעכב לחמר המדינה.

ובגוף דבריו צדדו האחרונים דיש מהאחרונים דס"ל דאף דהוא מדבר בדבריו לגבי קידוש ליל שבת מ"מ כן הוא לגבי הבדלה ולגבי ברכת המזון דס"ל דאין לעשותן אלא על משקה המשכר ומהאי טעמא דס"ל דבכל מקום בעינן דומיא דין ממש דמרוה ומשכר. וכן נראה מדברי הגאון מהרש"ם שבדבריו לגבי הבדלה על חלב שיבואו להלן חשש לדברי בעל הלכות קטנות דבעי משקה משכר ומשמע דס"ל דאף לגבי הבדלה נאמר דבר זה, ואמנם יש מהאחרונים שצדדו דאפשר דדבריו לא נאמרו רק לגבי קידוש אבל לגבי הבדלה ובהמ"ז גם הוא יודה דלא בעי למשקה המשכר, ולא נאריך הרבה בענין זה.

ב. לענין פסק

ולענין פסק בזה הרי דנחלקו האחרונים דיש מהאחרונים דחששו לדבריו הלכה למעשה וכ"נ דס"ל להגאון מהרש"ם דנקט כדבריו דבבוא להחזיר להבדיל על משקה החלב כותב

ואומר בדעת תורה סי' רצ"ו וז"ל: ובפרט דהוי גם כן משקה המשכר כדאיתא בש"ס כריתות י"ג שחה חלב ונכנס למקדש. ועש"ך יו"ד רמ"ב סק"כ בשם רמב"ם (פ"א מביאת מקדש הל"ג דשחה חלב אל יורה) עכ"ר, ומהא דחשש לבאר ולומר דמותר להבדיל על חלב משום שהוא משכר משמע דס"ל דנקטינן הלכה כדבריו אף לגבי הבדלה ושאר דברים, ואה"נ דבספר יביע אומר חלק ג' סימן ט"ז פסק הלכה למעשה כדברי בעל הלק"ט ואסר משו"כ לברך ולהבדיל על משקה הקפה והתה והמיצים הטבעיים עד כדי כך שאומר שמי שמברך עליהם ברכתו לבטלה משום דברי בעל הלק"ט הנ"ל.

איברא דיש מהאתרונים וכ"נ דהוא דעת רוב גדולי זמנינו (ומהא דהתירו דיעבד לקדש ולהבדיל על קפה ותה וכפי שיובא לקמן בארוכה) דס"ל דלא נקטינן הלכה כדברי בעל הלק"ט ולא חששו לכך וכ"ה בהדיא בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' סימן ט"ז לחלוק לגמרי על דבריו.

ואנכי בעניי נראה להוסיף בזה דמלבד הא גופא דלא מצינו לא מהראשונים ומהפוסקים הקדמונים שמדברים בזה שיאמר ויתנה שצריך לתנאי זה, שמוזה לבד נראה להוכיח דלא כדברי בעל הלק"ט הרי דנראה להוסיף דמהא שהוצרכו הראשונים והפוסקים כולם להזכיר ולומר שמים אי אפשר להחשיב כחמר מדינה וכמו שהבאנו לעיל נראה מוכח דס"ל דלא בעי משקה המשכר דאם כן תיפוק ליה שמים אינן כשרין לכך משום דאינן משכרין. והא פשיטא דאין לפרש דכונתם דמשו"כ מים אינן חשובין לחמר מדינה משום דאין משכרין דא"כ היו צריכין להוסיף בחידושם ולבאר שאף משקין אחרים שהם יותר חשובים ממים אם מ"מ אינן משכרין לא נחשבו כחמר מדינה ואם הוצרכו למעט רק מים משמע שזהו סיבה מיוחדת במים ומשמע דלא ס"ל כבעל הלק"ט ופשוט.

פרק ד'

והנה אחר כל ההקדמות הנ"ל נבוא מעתה להתבונן במשקין הנהוגים כיום כדי לראות ולדעת איזה מהם אפשר להחשיבם כמשקה חשוב ולומר עליהם שחמר מדינה ואריך לברך עליהם. ואיזה מן המשקים אינן בהם התנאים הנצרכים ואסור בשו"א להבדיל עליהם. ובהקדם כדבר פשוט הוא לכל קורא שדברים אלו כיון שתלוין בשיקול הדעת הרי שזה מסור למרנן ורבנן גדולי ההוראה שבדור כדי להכריע ולומר הכרעה בזה ואנו אין אנו מביאין אלא את הצדדים שיש לצדד בכל משקה הן מצד הסברה והן מצד דברי הפוסקים האחרונים מה שהאריכו לדבר כל אחד על משקין שהיו נהוגים בזמנם שחלק מהם אף נהוגין בזמנינו ואין אנו אלא כתלמידים הדנין בקרקע למען אשר נדע שרשי העניינים ולהבין מעט שרשי פסקי הגדולים בענין זה.

א. משקה הקפה והתה

והנה תחילה וראש ניתן דעתנו לעבר משקה הקפה והתה לראות מה דינם בענין זה. ובהבטה ראשונה נראה לכאורה שמשקין אלו הם אשר צריכין לצעור בראשונה ולומר עליהן שהן משקה חשוב וממילא שהם חמר מדינה. דהן אלו משקין ששותין אותן תדיר בכל יום ויום בקיבוץ חברים ומשום הצמאון והחיוזק הלב, והן שהם משקין שמכבדין בהם אנשים והמקום המאורע והזמן וכפשיטא שמשונים הם בגופם ממים רגילים, וכבר מרעישים העולם על זה מדוע לא נחשיבם כדבר פשוט שהם משקה חמר מדינה.

ובאמת שאין זה דבר חדש שכבר בדורות שקדמו לנו חדרו משקין אלו ותפסו מקומן כשתיית רוב אנשים. וכבר בדורות אלו הוצמדו משקין אלו על שולחנם של פוסקי הדור

להכריע ולומר אם הם נחשבים כחמר מדינה וכבר בדורות אלו נחלקו בזה הפוסקים וכפי שמבאר כל אחד טעמו ונימוקו.

וזה לשון ספר מנחת שבת סי' צ"ו: משקה הקפה והתה שמעתי מאיזה בני אדם שאומרים שזה נקרא חמר מדינה, ואומרים על איזה גדול שנהג כן, ואני לא אאמין דלכאורה לא נקרא חמר מדינה אלא במקום שהדרך לקבוע סעודתן על משקה זה, כמו בשכר וכיו"ב שדרך לקבוע סעודותיהן עליו כדרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי, דבכה"ג הרי משקין אלו במקום זה כמו יין ונקראים שם חמר מדינה לענין כל הדברים הטעונים כוס, אבל תה וקפה אין דרך לקבוע עליהן סעודתן וא"כ אף ששתיית רוב המקומות אלו הוא מי תה מה בכך מ"מ דינו כמים שאף אם שתיית ההמון במקום זה מים אין דינן ליקרא חמר מדינה כן יש לכאורה לומר בתה. ועי' מג"א סי' רע"ב דמשמע לכאורה דדבר שרוב ההמון רגילים לשותותו בכל יום הוא חמר מדינה. עכ"ל

דבריו ברור מללו שרוצה לדחות משקין אלו שאין נחשבים כחמר מדינה משום דס"ל דלא גבי שיהיה משקין ששותין אותן תדיר אלא שצריך שיהיה משקה שמלפתין בו את הפת וקובעין סעודה עליו תדיר שבוה נחשב הוא וכיון שמשקה קפה ותה אף ששותין אותן תדיר מ"מ אין שתייתן אלא כדרך ארצי וללא קביעות סעודה, ואין מביאין אותן באמצע סעודה ומשוכ"כ אין נחשבים כחמר מדינה, ואף שהוא לא הביא כן מ"מ כבר הראנו לדעת שדברים אלו יש להם אילן גדול ליתלות עליהן והוא בעל שו"ע הגר"ז שכפי שהבאנו לעיל הרי כשקובע מסמרות בזה קובע ואומר שצריך שיהיו משקין ששותין אותן באמצע הסעודה וכדבריו בעל מנחת שבת.

ומצאתי בספר קצות השולחן סי' צ"ז שמתייחס ג"כ לגבי משקה הקפה והתה לגבי חמר מדינה וכותב ממש ככל החזו"ן הנ"ל ואה"נ שמוסיף לתלותן ולחברן דבריו השו"ע הגר"ז שמדבריו גם כן נראה כך. וז"ל: והנה אדמו"ר ז"ל כתב: חמר מדינה היינו שרוב אנשי המקום דרכן לקבוע עליהן סעודתן עכ"ל. מבואר בפירוש דחמר מדינה לא הוי אלא משקה שקובעין סעודה עליו דהיינו שמביאין אותו על השולחן בתוך הסעודה או לאחריה בשבתות וימים טובים שאז הדרך לקבוע על היין כמ"ש בגמרא ברכות וממילא דכל משקה שאין קובעין סעודה עליו כמו על היין אינו חמר מדינה, ולפ"ז משקה הקפה והתה לא שייך כלל לחמר מדינה שאין קובעין סעודה עליו אפילו במקומות שדרכן לשותות בקביעות בקיבוץ חברים יחד. ואין מבדילין עליו. עכ"ל.

הרי לנו להדיא ממש ככל הנ"ל וכשהוא נתלה בדבריו שו"ע הגר"ז ועינא דשפיר חזו בשו"ת לבושי מרכי או"ח ח"ב סי' נא שג"כ מאריך בענין זה וכותב גם כן ככל הנ"ל שצריך משקין שקובעין סעודה עליהן אלא שבתוך דבריו מבאר גם כן מהו תוספת כוח שיש למשקה עי"ז שמביאין אותן בתוך הסעודה וכמה עדיף הוא על משקה שאין הוא בא בתוך הסעודה וז"ל שם: התנאים ששייך לומר עליהם חמר מדינה מבואר בסימן קפ"ב במחבר ורמ"א ומג"א ונראה מדבריהם שהוא במקום שתיית יין ומים בתוך הסעודה, ושתיית תה וקפה אינו כך לענ"ד ששתיין הוא כמו סעודה עצמו וכמו רוטב של בשר ושאר רוטבים של פירות וירקות שאינה במקום שחיה להשקט הצמאון או להטעים תוך הסעודה. כלומר שאכילת בשר ושאר תבשילין גורמין להתאווה השתיה וכמ"ש הרא"ש דאין סעודה בלא שתיה, ושתיית תה וקפה אינו על דרך זה דלא ראינו לשותות תה וקפה תוך הסעודה אלא שותין אותו להטעים ולחזק הלב ושאר אברים ואין זה חמר מדינה, עכ"ד.

מפרש בדבריו ואומר שכתנאי למשקה שיקרא חמר מדינה הוא שיהיה משקה ששותין אותן ע"מ להרוות הצמאון, ומשקה הקפה והתה מהא דחזו"ן שאין שותין אותן בתוך הסעודה שאז השתיה היא רק משום ריות הצמאון הרי דמזה רואים שאין בטבעם כמשקה שמרובה הצמאון

אלא שטבעם לחזק הלב ושאר האברים ומשו"כ שלא בתוך הסעודה כשאדם רוצה קצת לחזק עצמו שותה מהן ומאריך תוך הסעודה שהוא אוכל הרי שאין מקום לחזק את עצמו בזה ובוזה שונים הם מין שתכונתו הוא ע"מ להורות בו הצמאון ומשו"כ נקרא שמו "משקה" היין.

ומ"מ איך שלא נפרש הדברים, הא פשוט וברור שעיקר שלילת הקפה והתה מלהיותם חמר מדינה הוא משום שאין שותין אותן תוך סעודה, וס"ל להני פוסקים דדין זה הוא לכו"ע ואף דהמ"א לא דייק לפרש זה כונתו היא ג"כ כהגר"ז.

ואם כך הם פני הדברים, הרי שאם נאמר שדעת המ"א היא שלא כדעת שו"ע הרב ולדעת המ"א ושאר האחרונים שהולכים בנתיבתו סגי בזה שהוא שתיית ההמון בכל יום ולא צריך שישתוהו תוך הסעודה הרי שקמים וגם נצבים משקין אלו להעמידן כמשקה חשוב וכחמר מדינה. ומעתה פוק חזי והבט עיניך וראה בדברי החולקים על שיטה זו וס"ל להקל ולהבדיל על משקין וטעמים ונימוקם עמם כדעת המ"א. דו"ל האדרת - תאומים בקונטרס עובר אורח שנדפס בסוף ספר ארחות חיים: ושמעתי בשם גאונים מהדור הקודם שהורו להבדיל על כוס תה מתוך א' קפה מתוך וא' מגדולי הדור זצ"ל קיים כל ימיו כוס של ברכה בכוס קפה, ונראה מרעם שחמר מדינה נקרא כל שהוא עשוי לכבוד האורחים וכיו"ב, עכ"ד.

מביא להדיא שיש מהגאונים שחלקו וס"ל להתיר ולהבדיל על משקה הקפה וטעמים ונימוקם עמם שעיקר מה שצריך למשקה שיהיה משקה שרגילים לכבד בו ולא צריך שיהיה משקה ששותין אותו תוך הסעודה דס"ל דכונת המ"א היא לחלוק על דברי הגר"ז, וא"כ אריך להבדיל על משקין אלו.

עולה לנו א"כ דכבר נחלקו גדולי ההוראה במשקה הקפה והתה אם אריך למיקרי חמר מדינה ותלוי בדברי המ"א ושו"ע הרב וכנ"ל, ואחר ההתבוננות נראה שיטה שלישית בזה והיא שיטת הערוך השולחן שכפי שנראה לבאר בדבריו הרי נראה דס"ל דלכתחילה אין להחשיב למשקין אלו כחמר מדינה ומשום דברי שו"ע הרב וכנ"ל אלא שדיעבד וכשאין אפשרות אחרת אפשר להקל ולהחשיבם ולהבדיל עליהן דס"ל בסימן רע"ב אחר שמבאר שבזמננו שהדוחק גדול וקשה להשיג יין סמכו רבנן על קולות ע"מ להתיר ולברך על משקה אחר וד"ל: ויותר מזה ראינו לגדולים שעשו הבדלה על תה מתוך אע"ג דודאי לא שייך לקרות חמר מדינה וכו', אלא שבהכרח להבדיל על איזה משקה, "ותה מתוך הוי ג"כ משקה ששותין אותו הרבה" דבאמת כשנדקדק אין אצלנו חמר מדינה זולת יי"ש "דרוב בעלי בתים במדינתנו אין שותין בחול לא יין ולא שכר לכל סעודה". ומה שייך לקרות חמר מדינה. ולכן בדוחק גדול כזה די ששם משקה על זה. ואחר ההבטה בדבריו נראה דמפרש ואומר דמשקה הקפה והתה כיון שאין שותין אותו בסעודה לא נחשב כחמר מדינה, אלא שיוצא לחדש ולומר בדבריו שמ"מ כיון שהם משקין ששותין אותן תדיר יש עליהן מ"מ שם משקה ובשעת הדחק סגי בזה להחשיבם ולהבדיל עליהן.

הרי לנו א"כ שיטה שלישית בזה שס"ל שדיעבד אפשר לסמוך על שתיה תדירה ע"מ שיוכלו להבדיל עליהן. הן אמנם דיש חבל אחרונים דפסלו משקה הקפה והתה משום שחששו לדברי בעל הלק"ט דהובא לעיל דבעי משקה המשכר וכיון דקפה ותה אינן משכרין אין לברך עליהן וכן פוסקין למעשה חכמי דורינו הספרדים כמין היביע אומר ואור לציון, איברא שמדברי רוב האחרונים נראה שלא חששו לדברי בעל הלכות קטנות ואין לאסור משקה הקפה ותה משום זה וכל הדיון הוא כהא דלעיל.

ב. משקה הקפה והתה בדורינו

והנה כל הפוסקים האלו ריכרו לפי מנהג העולם שהיה בדורם שמשקה הקפה והתה היה מן המשקין ששותין תדיר אבל לא היה תוך הסעודה. ומעתה עלינו להתבונן אכן בדין ובדורינו

אנו שנראה לכאורה שלא נשחנו סדרי שתיית משקין אלו שאף שאלו משקין ששותין אותן תדיר מ"מ אין הם משקין שיביאו תוך הסעודה ע"מ ללפת בהן הפת להרוות הצמאון, ובכל אופן בסעודות קצת יותר חשובות כבר לא יראה מקומם תוך הסעודה. ולכל היותר יש מקומות שמביאין מעט משקה קפה אחר הסעודה לקינוח בעלמא ולא להרוות הצמאון וכשתיה שנובעת משום המאכל, והשתא אם כן לכאור' אף בדורינו תלוי לכאורה בשיטות דלעיל אם מותר להבדיל עליהן ולברך לכתחילה או דיעבר או כלל לא.

אמנם קצת מקום לצדד יש כאן, כיון שהבאנו לעיל דצריך משקה שמכבדין בו וכדברי העובר אורח במשקה הקפה "שעשוי לכיבוד האורחים" הרי שיש לצדד כיון שיש מקומות ואנשים שמעדיפים לכבד דוקא בקפה שחור ולא לבן א"כ אפשר דרק קפה שחור מיקרי כדבר שמכבדין בו ולא קפה עם חלב שאין הדרך כל כך לכבד בו, אמנם יש מקום לחלוק ולומר דפוק חזי וסגי בזה דיש מן האנשים שיכבדו במשקה הקפה עם החלב וכבר שם תואר עליו כמשקה שמכבדין בו, וכבר מילתנו אמורה לעיל שדברים אלו מסורים לבעלי ההוראה וכפי שיובא פסקיהם בסוף דברינו ואין אנו אלא כמבארים הדברים להסבירים בטעמם.

ג. משקה החלב

ומעתה ניפ' עיננו מעט לעבר משקה החלב מהו לחמר מדינה. והנה משקה זה גם כן כבר הועמד על שולחן הפוסקים מהדורות שעברו לרז"ב. וראשון המדברים הוא כבר מרן החיד"א בספר ברכי יוסף סי' רצ"ו שכתב על דברי השו"ע שאפשר לקדש על משקין אחרים כשאין לו יין כדברים האלו: רבים הבינו מלשון זה דמצי להבדיל על החלב ועל השמן. והוא טעות דהא דקאמר וה"ה לשאר משקין היינו כשהמשקה חמר מדינה וכו' וכל זה פשוט ויען ראיתי טועין ועבדי עובדא הוכרחתי לבאר המבואר עכ"ל.

כתב כאן דאין להקל ולהבדיל על החלב משום דלא חשיב כחמר מדינה ולא ביאר מדוע לא חשיב כחמר מדינה. ובספר דעת תורה ס"ל דכונתו היא משום שבזמנו לא היו האנשים רגילים בשתיית חלב ומשוי"כ לא חשיב כחמר מדינה וכפי שהבאנו לעיל שזה התנאי הראשון למשקין ומשוי"כ כותב בזמנו שאנשים היו רגילים לשתות חלב הרי דחשיב חמר מדינה, וז"ל בספר דעת תורה סימן רצ"ו: ולפ"ז נ"ל דבמקום דהוי חמר מדינה כמו במדינתנו מותר להבדיל על חלב ומש"ה הברכ"י שלא להבדיל על החלב כתב כן למדינתו שלא היו רגילים בשתיית חלב ולא הוי חמר מדינה משא"כ לדידן. וצ"ע למעשה, עכ"ז, נוקט כנ"ל שעפ"י פשוט זהו כונת הברכ"י וא"כ בדורינו שנשחנו הטבעים מותר להבדיל עליה, ואעפ"כ מסיים בוצ"ע למעשה ויש להבין מה מקום עדיין להסתפק יש כאן שלא להתיר להבדיל על החלב.

ונראה לבאר עפ"י הדברים שהובאו לעיל והוא בדברי העובר אורח שהובאו לעיל לגבי משקה הקפה והתה, ותחילת דבריו שם סובבים על משקה החלב וכתוב וז"ל: במדינתנו שהשכר ברוחק אפשר שיש להתיר להבדיל על חלב וצ"ע למעשה ושמעתי מגאונים שהורו להבדיל על תה וכו'. ונראה מדעתם שחמר מדינה נקרא כל שהוא עשוי לכבדו האורחים וכיו"ב משא"כ חלב, עכ"ד. מלשונו מוכח שצ"ע הספק בחלב נעוץ בזה שאף שהוא משקה שעשוי לשתותו תדיר מ"מ הא לא בריא אי חשיב כמשקה שמכבדין בו המאורע והזמן והספק בזה הוא כיון שיש מן האנשים שמכבדין בו אמנם ע"פ דוב אין הוא משקה שמכבדין בו ומשוי"כ יש להסתפק אם כבר סגי למשקה שיקבל שם תואר כמשקה שמכבדין בו, וע"כ צ"ע למעשה. ואה"נ דהגר"מ פיינשטיין בתשובתו שם כותב דאם ניקוט להקל להבדיל בחלב ע"כ משום דתפסנין שהוא משקה שמכבדין בו המקום והזמן.

וצא וראה דברי המשנה ברורה כשמביא דברי הברכי יוסף בסימן רע"ב מביאו על דרך זה שם בסקכ"ה: וחלב ושמן אין בכלל זה דהא אינו חמר מדינה דאין רגילים לשתותן למשקה,

עכ"ד. וכ"ד בסי' רצ"ו סק"ט וז"ל: כתב בשע"ת בשם הברכ"י דעל חלב ושמן אין להבדיל דאין רגילין לשתותו למשקה עכ"ד, ומדקדק בדבריו להוסיף ולומר דאין רגילין בסתם לשתות למשקה ולא כתב דאין רגילין בסתם לשתותן, נראה מוכח דס"ל כנ"ל שמשקה החלב החסרון נובע שאין רגילין לשתותו לשם משקה והיינו לשם דבר חשוב שמכבדין בו (וכנ"ל בערוך השולחן ששם "משקה" נקרא משקה חשוב) אלא דס"ל דאף כונת הברכ"י יוסף לאסור משום כן ודלא כהבנת בעל הדעת תורה דכונת הברכ"י לאסור משום שלא שותין אותו תדיר, עולה לנו א"כ לגבי משקה החלב דדעת המשנה ברורה היא לאסור להבדיל עליה וכנראה משום דנקט דנקא כמשקה שאין מכבדין בו אמנם הדע"ת ובקונטרס עובר אורח הסתפק בזה מהו תוארו.

ואה"נ בדברות הקודמים היו המנהגים חלוקים בזה ובשול"ת ברכות שמים אורח חיים סימן ק"ל מביא: ועובדא ידענא מימי חיי בעל המנחת אלעזר וכפי שסיפרו לו אז שהגידו לו על רב א' שהבדיל על חלב ואמר עליו שהוא קל שבקלים, עכ"ד הרי לנו לאיסור גמור בהבדלה על החלב, איברא דבשול"ת דברי ישראל מביא וז"ל: העיד לפני ת"ח זקן שזקינו היה חד מבי דינא רבתי דהגה"ק בעל ישמח משה זיע"א והיה נוהג תמיד להבדיל על כוס חלב, עכ"ד. הרי לנו כמנהג ברור להתיר בחלב.

ומעתה כשנבוא שוב לדרך אנן בדין במנהגנו אנו בסדר השתיה בחלב נראה דג"כ מקום יש להסתפק בזה שגם עכשיו אע"פ שע"פ רוב אין הוא משקה שמכבדין בו אע"פ יש מן האנשים ומן המקומות שיכבדו בו ויש להסתפק אם נחשב כמשקה שמכבדין בו או לא. וגם בזה אין לנו אלא להמתין על הכרעת גדולי הדור בזה.

ד. משקה הבירה והמיץ

פש גבן עדיין לברורי לגבי משקה הבירה והמיצים למיניהם מהו לחמר מדינה. והנה מאז שגור בפי העולם שהצועד בראשונה ליקרא חמר מדינה הוא משקה הבירה. ולכא"ו נראה דיש מקום לצדד בזה אחר שבעשור השנים האחרונות תפסו המשקאות התוססים את מקומם של הבירה והמיץ בשולחנות ובסעודות. דבאמת קודם לכן היו המשקאות הנפוצים ביותר ובפרט בין אחינו בני ישראל משקה הבירה והמיץ, הן כמשקה ששותין אותו תדיר והן כמשקה שמכבדין בו ומשום"כ נשחרש בפי העולם ובצדק שהם הצועדים בראשונה להחשיבם כמשקה חשוב וכחמר מדינה. אבל עתה בשנים האלו הרבה יש לפקפק בזה אחר שראינו לעיל דברי המ"א ושאר האחרונים שהביאורו שצריך שיהיה משקה שרגילים לשתותו תדיר וע"כ הרבה ולפי הנראה הרי שמשקין אלו אין נכללים בזה כמשקה שרגילים לשתותו תדיר וע"כ הרבה מקום יש לדרך בזה, וקצת דוחק הוא להעמידו כמשקה "המעד" שכתבו הפוסקים שאף שאין שותין אותו תדיר נחשב כחמר מדינה כיון שאין שותין אותו תדיר משום חשיבותו ויוקרו ודוחק לומר שהן במעמד זה דהא שאין שותין אותו הוא משום דדעת אנשים נוטה יותר למשקאות הקלים מאשר למשקאות הבירה והמיץ ואין זה אלא דברי תלמיד הדין בקרקע שכבר כתבנו לעיל שהדבר מסור לבעלי ההוראה.

ה. לגבי משקאות הקלים

נותר לנו א"כ עדיין הא גופא לבאר גדרן של המשקאות הקלים מה הם לחמר מדינה שלכאורה הם הרי המשקין הנפוצין ביותר ואפי' קובעין סעודה עליהן ולכאורה היה להם ליחשב כחמר מדינה.

אמנם האג"מ בתשובתו שם וכן הערוך השולחן בסימן רצו שללו מכל וכל שא"א לקדש עליהן דחשיבי כמים שהבאנו לעיל שאין לברך עליהן ואף ששותין אותן תדיר, אלא שהאג"מ מפרט לפי דרכו בביאור הבדל המים משאר משקין והערוך השולחן מבאר לפי דרכו, שהאג"מ

מבאר לפי דרכו שהובא לעיל שמים אינן שותין אלא משום צמאין ושאר משקין אף מכבדין בהם ושותין אותן משום כבוד הזמן ומשו"כ כותב דמשקין אלו כיון שדרך השתיה בהם היא רק משום צמאון ולא משום כבוד הרי דלא נחשבו כחמר מדינה, איברא דהערוך השולחן מבאר לפי דרכו שהובא לעיל ששאר משקין צריכין שיהיו שונים בגופם ממים, ומשו"כ כותב דמשקין אלו לא נשתנו בגופם ממים שהם רק כמים מתוקנים ומשו"כ למים דמו ואין להבדיל עליהן.

ולכאורה נראה אם כך שכיון שסדרי השתיה הן דברים המשתנים ממקום למקום, לו יצוייר שיהיה מקום שיהיו רגילים אף לכבד במשקאות הקלים ולשתותן משום כבוד הרי שיהיה תלוי בין הגרמ"פ לערוך השולחן, לדעת הגרמ"פ כיון שבמקום זה מכבדין בו נחשב כחמר מדינה ואפשר לברך עליו, אמנם לדעת הערוך השולחן כיון שאין זה אלא כמים המתוקנים מה יוסיף תת כח מה שמכבדין בו.

ו. הכרעות גדולי דורינו

וכבר מילתנו אמורה כמה פעמים לעיל דכל הנ"ל לא נכתב אלא לפלפולא בעלמא והכרעת דבר זה מסורה בידי גדולי דורינו שליט"א שדבריהם נר לרגלנו ואור לנתיבותינו. ושאלתי פי מרן הגאון הגרש"ז אויערבך שליט"א בנידון ואמר לי שמשקה הבירה [הן השחורה והן הלבנה] היא חמר מדינה, ועוד הוסיף כי כל המיצים נחשבים ג"כ כחמר מדינה, וכששאלתי בקשר למשקה קפה ותה, ענה לי כי רק קפה שחור חזק בכלל חמר מדינה אבל שאר משקאות קפה ותה שותים אותם לעונג בעלמא ואינם בגדר "חמר".

ומבית מדרשו של הגר"ש ואזנער שליט"א קבלנו שדעתו נוטה כי כהיום אין משקה הראויה ליחשב לכתחילה כחמר מדינה ורק בדלית ברירה אפשר לומר כי משקה הבירה [הן השחורה והן הלבנה] נחשב כחמר מדינה אמנם מפיו של הגאון ר' ישראל יעקב פישר שליט"א שמעתי שדעתו היא שרק בירה לבנה נחשבת כחמר מדינה וכמו כן קפה שחור. ובירה שחורה אינה בכלל זה.

לשון חכמים

הרב הרר יהודה מרגולין

משקל השקל

לקראת פורים

בזמן שהיה בית המקדש קיים, הייתה מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל למקדש בכל שנה ושנה, שנאמר "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקודש עשרים גרה השקל כו' העשיר לא ירבה והדל לא ימעט ממחצית השקל". מכסף זה היו קונים את קרבנות הצבור, כגון תמידים ומוספים וכו', (וכתב בספר החינוך: "משרשי המצוה, שרצה הקב"ה לטובת כל ישראל ולזכותם שיהיה יד כולם שוה בדבר הקרבנות הקרבים לפניו... להעלות זכרון כולם על ידי המצוה שהם כלולים בה יחד לטובה לפניו").

באחד באדר היו ב"ד שולחים בכל ערי ישראל ומכריזין שיביאו שקליהן, ובחמישה עשר באדר היו יושבים שולחנים בכל מדינה ומדינה לקבל הכסף, לפי שבאחד בניסן צריך להביא קרבנות ציבור מתרימה חדשה, וכל זה מכואר כמתני' בריש מסכת שקלים, וברמב"ם ריש הלכות שקלים.

זכר למצוה זו אנו עושים, ונותנים קודם פורים לצדקה מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן, והרמ"א או"ח (סי' תרצ"ד) הביא (כשם המרדכי ריש פ"ק דמגילה, כצ"ל) ליתן ג' מחציות, מאחר שבפרשה כתוב ג' פעמים: "מחצית השקל" (כ"ה במרדכי שם).

ובגמ' מגילה (יג, ב) איתא שהקב"ה צוה על שקלים אלו כדי להקדים לשקלים שרצה המן לשקול למלך כדי לאבד את היהודים.

במאמר זה נעסוק בבירור משקלו של מטבע השקל.

מטרת מאמר זה, לברר את שיעור מטבע ה"שקל" המוזכר בתורה¹

1 כל הנתונים שבמאמר זה, מבוססים על הספרים שכבר נתחברו בנושא זה (ושם הביאו את כל הנתונים בהרחבה): (א) מדות ומשקלות של תורה-להלן מומש"ת (להרב יעקב גרשון וייס שליט"א, ירושלים תשמ"ה). (ב) מדות ושיעורי תורה-להלן מש"ת (להרב חיים בניש שליט"א, בני-ברק תשמ"ז). (ג) מסורת השקל (להרב ש. ז. רייך שליט"א, טורונטו תשמ"ח). לא נתחדש במאמר זה אלא ליקוט התימר, הכהרות והסברות.

- תוכן: פרק א': המטבעות-במשקל
 פרק ב': הוספה במשקל השקל
 פרק ג': בירור משקלו-מחלוקת רש"י והגאונים, והכרעת הרמב"ן
 פרק ד': בירור שיטת הגאונים במשקל זמננו
 פרק ה': בירור שיטת רש"י במשקל זמננו
 פרק ו': המנהג וההלכה
 פרק ז': סיכום
 פרק ח': שיעור פרוטה

פרק א: המטבעות-במשקל

א) יסוד ראשון שצריך לדעת בענין המטבעות הוא, שיש חילוק מהותי בין מטבעות זמנינו לבין מטבעות שבזמנים קדומים. בזמננו, שווי המטבע נקבע ע"י הממשלה המנפיקה את המטבע, והוא רק כעין שטר חוב, וכעין הסכמה בין האנשים והממשלה.

אבל בזמנים קדומים היה למטבע ערך עצמי, מחמת כמות הזהב או הכסף הכלולה בו, ולפיכך היה השווי נקבע לפי המשקל. ולכן מצינו בפסוקים, שהעברת כספים נעשתה במשקל: "וישקול אברהם לעפרון את הכסף". וכן בדברי אחי יוסף: "והנה כסף איש בפי אמתחתו, כספנו במשקלו" (וכן עיין שבת כ"ב ע"ב רש"י ד"ה מעשר שני).

ב) גם מצינו שהמטבע העיקרי של התורה, נקרא שמו "שקל", מלשון משקל. בכמה מקומות (שמות ל' ד, י"ג, ויקרא כ"ז כ"ה, במדבר ג' ד, מ"ז, שם י"ח ד, ט"ז, וכן ביחזקאל מ"ה ד, י"ב) מגדירה התורה את השקל: "עשרים גרה השקל". וכתבו התוס' (קידושין יא: בשם ר"ת, שהגרה אינו מטבע, אלא משקל שהיה בימי משה²).

פרק ב': הוספה במשקל השקל

א) הזכרנו, שהמטבע העיקרי של התורה הוא השקל. זה מתבטא לא רק בכך שסכומי כסף נמנים בשקלים, אלא ביותר מזה: כאשר הוזכר "כסף" סתם [כגון תשלומי אונוס: "חמישים כסף"] הכוונה היא לשקל (רמב"ם ריש הל' שקלים).

ב) כאמור, התורה מגדירה ש"עשרים גרה השקל". ברם, חכמים הוסיפו עליו ועשו משקלו כמשקל המטבע הנקרא "סלע"³. הסלע הוטבע בצור ("סלע צורי"), ומשקלו 24 גרה. הגמרא (בכורות נ, א) לומדת מפסוק שיש כח ביד חכמים להוסיף על משקל השקל, ולפיכך אחרי ההוספה - כל תשלומי השקלים שהצריכה התורה מתקיימים רק ע"י תשלום סלעים או שוויים. ולדוגמא: פדיון הבן, שיעורו חמשה שקלים. מתחילה היה כל שקל עשרים גרה,

2 וכתבו שם, שאח"כ עשו מטבע במשקל גרה, ושם המטבע: מעה. מאידך, הרמב"ן (שמות ל, יג) והרמב"ם ריש שקלים כתב שה"גרה" שם מטבע, הנקרא בעברית "גרה" ובארמית "מעה". וזהו גם מקור שם המטבע הנקרא: "אגורה" (עי' שמואל א' ב' לו).

3 כמבואר, השקל המקראי הוא הסלע. ברם, ה"שקל" במשנה ובחלמוד הוא חצי סלע, וכמו ששינונו (שכועות מג, ב"מ לד:): "סלע הלויתין עליו שקל היה שוה". וכתב הרמב"ן (שמות ל, יג): "וטעם זה מפני שהעם קורין שקלים לחצי הסלעים שהיו שוקלים [לכית המקדש] בכל שנה... ויתכן שעשו בזמן בית שני מטבע כסף של ב' דינרים כדי שיהא מצוי לתת לגבוהר המקדש... וקראו לזה המטבע "שקל", והיו קורין לשקל של משה - שהוא שקל של תורה - "סלע" כתרגומו, עכ"ל.

והפדין נעשה ע"י כסף במשקל 100 גרה⁴. אבל אחרי ההוספה, צריך כסף במשקל 120 גרה כדי לפדות את הבן. וזו הוספה של שתות (1/6).

ג) תוספת זו, י"א שנעשתה ע"י יחזקאל הנביא (כך שיטת ר"י, הובא בתוס' ב"ב צ', א), וי"א שנעשתה ע"י החכמים (שיטת ר"ת שם).

פרק ג: בירור משקלו - מח' רש"י והגאונים, והכרעת הרמב"ן

א) מעתה, השקל = הסלע הוא כסף כמשקל 24 גרה. והדינר הוא רביע השקל, ומתחילה היה משקלו 5 גרה, ואחרי התוספת - משקלו 6 גרה. כמה הוא משקל זה?

נחלקו בזה רבותינו, מחד גיסא שיטת הגאונים (והר"ף והרמב"ם) ומאידך גיסא שיטת רש"י (שקיבל מרביתו⁵). כל שיטה משוה את הדינר, למטבע הזהב הנהוג במקומו. [וכאן המקום להדגיש - הדינר הוא מטבע מכסף, אבל כדי לברר את משקלו, השווהו רבותינו למשקל מטבע הזהב הנהוג במקומו. ורק לענין המשקל הוא שהשווהו].

ב) הגאונים סברו, שדינר הכסף של חז"ל משקלו כמו דינר זהב של ערביים, הקרוי "דינר דשש דנג". "דנג" פירושו שתות, כמו "דנקא" בלשון חז"ל (עי' ב"מ קט:), ו"שש דנג" פירושו שהוא דינר של שש ששיות. [מענין, שגם הדינר של חז"ל נחלק לשש, וכל ששית היא גרה = מעה, וכפי שנתבאר לעיל].

ג) ואילו רש"י סבר, שהדינר "הוא משקל זהוב קושטנטינא" (רש"י ע"ז יא, א). משקל הדינר לשיטת רש"י, קל מזה של הגאונים ביחס של 5:6 [ניבואר באריכות לקמן].

ד) הרמב"ן בפירושו עה"ת (שמות ל, יג) הביא את שתי השיטות, וצידד לדחות את שיטת רש"י. ואע"פ שבקושטנטינא קורין למטבע הזהב שלהם "דינר" ומשמע שהוא אותו מטבע⁶, דחה זאת הרמב"ן "כי מלכי הגויים פתחו הזהובים", כלומר יתכן ובתחילה באמת שקל זהוב קושטנטינא כמו דינר של חז"ל, ולכן קרוהו דינר, אבל במשך הזמן הגויים פיתחו את משקל הזהוב, ומ"מ נשאר בשמו: "דינר".

ה) אמנם, בבואו לארץ ישראל, מצא הרמב"ן מטבע שקל עתיק. במכתבו מא"י⁷ כותב הרמב"ן, ששקל את השקל הזה, ועלה משקלו כפי שיטת רש"י⁸, "והנה נסתייעו דברי רבנו שלמה סיוע גדול". ולגבי שיטת הגאונים, המשוים את דינר חז"ל למשקל דינר דשדנג: "למדנו שהגויים הללו הוסיפו עליהן⁹ שתות", וא"כ הדינר של חז"ל אינו כדינר של דשדנג אלא חמש ששיות הימנו.

4 יעקב קנה את חלקת השרה בעיר שכם "במאה קשיטה" (בראשית לג, יט) ופרש"י: "מעה, אמר ר"ע כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למעה קשיטה". לפי"ז, השרה נקנתה בחמשה שקלים-כשיעורו של פדין הבן!

5 רבנו גרשום מאור הגולה, ע"י להלן פרק ה' אות ח'. רגמ"ה היה מתלמידי רב האי גאון, ובספר "מסורת השקל" (צמ"י נ"ז) הביא מחשבת רב האי גאון (שערי תשובה סי' מ"ז עם הערות רד"ל) שכאשר מוסיפים חומש על השקל, ישוה לדינרי הערביים. ומשמע כשיטת רש"י. ובפירושו רב האי גאון למסכת ידים פ"ה מ"ד משמע שהיו שקלי ישראל עתיקים מצויים בידו, והם אמנם עולים כשיטת רש"י, ע"י להלן הערה 8.

6 כן נראה כוונת רש"י, ב"ק ל"ו: ד"ה כסף.

7 נמצא בסוף חידושי הרמב"ן למסכת גיטין, והובא בפוסקים רבים, הודפס גם בפירושו על התורה בסוף דברים, מהדורת שוועל.

8 בומננו נמצאו כבר מאות שקלים עתיקים בחפירות ובמטמונות, מאותו סוג שעליהם דיבר הרמב"ן. משקלם הממוצע כ-14.2 גרם, עם סטיות של עשיריות הגרם לכאן ולכאן, וכשיטת רש"י. כל זה הובא במומש"ת צמ"ק ע"ה, ובמש"ת עמ' שפ"ט. וצ"ע לתרץ את שיטת הגאונים, ע"י חשב"ן ח"ג ענין רכ"ו, וע"ע מש"ת בהערה שם.

9 ר"ל דינר דשדנג מוסף על דינר של חז"ל.

פרק ד: בירור שיטת הגאונים במשקל זמננו

(א) כאמור, שיטת הרי"ף והגאונים להשוות את משקל הדינר של חז"ל, למשקל דינר דשדנג.

דינר דשדנג - והוא דינר זהב של הערביים - היה בשימוש במשך יותר משש מאות שנה בארצות הערביות. השוואת הדינר דשדנג לדינר חז"ל מקורה בבה"ג [הלכות גדולות, בהלכות קידושין ובהלכות בכורות] והובאה להלכה ברי"ף [קידושין, ו' ע"א בדפי הרי"ף] וברמב"ן [הלכות בכורות, ס"ג ע"א בש"ס וילנא]. אף בדברי החשב"ן [ח"ג ענין רכ"ו], יותר משש מאות שנה אחר הבה"ג, מצינו: "אכל הגאונים ז"ל שאומרים שהדינר... והוא הדינר הזה שהוא יוצא היום, וכ"כ הרמב"ן ז"ל שהוא ראה אותו שם והוא זה שאומרים הגאונים ז"ל.

(ב) מסמיכים כל החוקרים, שמשקלו החוקי של דינר דשדנג נקבע בשנת 77 לישמעאלים (696 לנוצרים) ע"י החליף עבד-אל-מלך.

הדינרים הקדומים שמאותה תקופה ואילך הוטבעו בדיוק רב, ועל פי שקילתן נמצא משקל הדינר - 4.25 גרם.¹⁰

כפי שראינו, משקלו החוקי לא השתנה במשך לפחות שש מאות שנה.

(ג) היו אמנם זמנים במשך תקופה ארוכה זו, שלא הקפידו הערבים על משקל מדויק במטבעותיהם, וההפרשים הם לעיתים ניכרים. ברם, מטבעות אלו נסחרו תמיד במשקל ולא במספר, ולכן התאפשרה הסטיה במשקל.

(ד) הוכחות נוספות יש, לקביעת 4.25 גרם כמשקלו של דינר דשדנג. שכן¹¹ הרמב"ן באגרתו מא"י כותב שהדינר לשיטת הגאונים, "שיעורו בכיוון" כמו "הדינר שקורין בעכו ביזאנד שארזינד".

ביזאנד שארזינד (bezant sarssinat) זהו מטבע שהונפק ע"י מושלים נוצרים רבים כהעחקה לדינר הערבי. "שארזינד" בשפות לועזיות היא כינוי לערבים.

בשנת ק' לאלף הנוכחי (1340 למנינם) יצא לוח המשרה משקלות ומטבעות של ארצות שונות בעולם. שלש השוואות ה"ביזאנד" - לאונקיה הנהוגה בפלורנץ, בוונציה, ובג'נואה - מעלה לביזאנד משקל של 4.253 - 4.244 גרם, והוא כאמת מכון ממש לדינר דשדנג כפי שהעלנו לעיל.

(ה) עוד יש לציין את השיעור המתקבל ממשקלות הזכוכית. משקלות זכוכית נועדו כדי לשקול כנגדן מטבעות, ולכן הן קרובות ביותר למשקל החוקי. עפ"י שלש משקלות שנמצאו משנת 161 לישמעאלים (780 לנוצרים) מתקבל משקל של 4.231 גרם לדינר.¹²

(ו) ולפיכך נראה מבוסס היטב, שהדינר לשיטת הגאונים הוא כ-4.25 גרם (עם רמת דיוק של 0.02 גרם), והשקל 17 גרם.

פרק ה: בירור שיטת רש"י במשקל זמננו

(א) לעיל הבאנו את שיטת רש"י בקצרה, עכשיו נביא אותה ביתר פירוט והרחבה.

10 כדי להמחיש משקל זה בעיני הקורא, אציין שמטבע 1 ש"ח שוקל 4 גרם (מלבד המוטבעים בשנת חשנ"ד, שמשקלם 3.5 גרם).

11 דברי אות זו - מספר מומש"ת פמ"ב.
12 שם פכ"ט.

השקל מוזכר בתורה לראשונה בפרשת משפטים (שמות כא, לב) בענין שור הנוגח עבד, שדינו "כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו". וכתב רש"י: "השקל משקלו ארבעה זהובים, שהם חצי אונקיא למשקל הישר של קלוניא"¹³.

הרי עלינו לברר את משקל האונקיא של קלוניא,¹⁴ ועפ"י נדע את משקל השקל.

(ב) והנה כתב רש"י בבכורות (מט, ב' ד"ה מנה), דהסלע ד' זוזים (זוז = דינר), והזוז... משקל שני פשיטים ומחצה למשקל הברזל, עכ"ד. למדנו מזה, שהסלע (= שקל) שהוא חצי אונקיא, משקלו עשרה "פשיטים".

מה הם "פשיטים" אלו?

באגרת הרמב"ן, וכן בפירוש התורה לבעלי התוס',¹⁵ כתבו שלפי רש"י משקל השקל עשרה כסף אסטרילינ"ש והוא חצי אונקיא, עכ"ד. ומכאן למדנו, ש"פשיטים" אלו היינו אסטרילינ"ש.

(ג) "למשקל הישר של קלוניא".

קלוניא היא עיר גרמנית (Cologne), ובה היו מומחים מובהקים בייצור מטבעות עפ"י משקל מדויק.

מומחיותם הביאה לידי כך, שבכל רחבי מלכות אשכנז השתמשו אך ורק במשקל קלוניא בהטבעת מטבעותיהם.

בכל אונקיא (ounce) של קלוניא היו 20 pfenning/penny weight, וזהו הנקרא בדברי רש"י: פשיטים.

(ד) האסטרילינ"ש שהזכירו תוס' ורמב"ן הם חלק ממערכת המטבעות של אנגליה, וקרוי בלע"ז "סטערלינג" (sterling).

והיינו משום שאף באנגליה נהגו באונקיא וזהו לזו של קלוניא, וחילקו אותה גם שם לעשרים חלקים.¹⁶ וכל חלק נקרא סטערלינג - אסטרילינ"ש.

(ה) על פי בירור המשקל האנגלי (עי' בהערה ¹⁷) עולה, כי האונקיא בזמן הראשונים שקלה 29.16 גרם, [והיא נתחלקה ל-20 אסטרילינ"ש, וכנ"ל].

(ו) לפי"ז, השקל שמשקלו 10 אסטרילינ"ש לרש"י, משקלו 14.58 גרם. וזה המתקבל מצד בירור המשקל האנגלי.

13 משקל זה הוא לאחר שהוסיפו על השקל, כמבואר מדברי הרמב"ן שהובאו לעיל פרק ג, ויל"ע מ"ט פרש"י כן בפירוש התורה, שהרי התורה דברה על שקל שלפני הייסוף.

14 המידע בפרק זה, הובא בהרחבה רבה בספר "מטרת השקל".

15 בפרשת משפטים עה"פ שלשים שקלים.

16 והרי קטע מחוקי מלכות אנגליה משנת ה' אלפים כ"ו [1266] ע"י המלך העברי השלישי, וז"ל: "By the law of the whole Kingdom of England the measure of our Lord the King was composed in the following way, that is to say that the English penny, which is called a sterling... and the ounce ought to weigh 20 pennies."

17 את המשקל האנגלי ניתן לברר עפ"י חוקי המלך העברי השמיני, אשר בשנת 1527 הורה לשנות את המשקל המקובל עד אז הנקרא משקל המגדל - [לפי שבית ההטבעה בלונדון היה במגדל] למשקל טרוי המקובל עד היום הזה בשקילת כסף וזהב. שם כתוב ש- 11.25 אונקיות טרוי, שוות ל-12 אונקיות מגדל. מערכת משקלוח טרוי מקובלת בכל העולם מאז, והאונקיא שלה 31.1035 גרם, ולפי"ז מחקבל המשקל שכתבתי בפנים.

(ז) ועכשיו מהצד הגרמני: בועידה של כל מלכויות אשכנז לקביעת המטבע שנתכנסה בשנת 1838 (ב-23 בספטמבר) החליטו להמיר את המשקל הקולוני למשקל המטרי, הנהוג בזמננו ברוב ארצות תבל, והשוו את המארק (= 8 אונקיות) ל-233.855 גרם בדייקנות.

לפי זה, האונקיא האחת שוקלת 29.23 גרם, והשקל 14.62 גרם - חפיפה כמעט מושלמת למשקל השקל משני הכוונים השונים! ולפי"ז, הדינר (שהוא רבע השקל), עולה כ-3.65 גרם.

(ח) ואל תתמה האם אמנם המשקל של קולוניא נשאר יציב מימי רש"י ועד וועידת 1838. ובאמת לא בימי רש"י זה התחיל, וכמו שכתב הרא"ש (בכורות פ"ח ס"ט) "ונראה שקיבל [רש"י] דבר זה מרבותיו". וכן מצינו באמת בפירוש רבנו גרשום מאור הגולה, רביה דרביה דרש"י, שכתב [בפירושו לבכורות מט:]: "דינר כסף ב' ומחצה למשקל הברזל", הרי כדברי רש"י ממש.

(ט) מ"מ יש הוכחות לכך, שאמנם משקלו לא השתנו כלל במרוצת הדורות.

הרא"ש (שם) הביא את דברי רש"י, המשוה את השקל לחצי אונקיא של קולוניא.

גם האגודה (הלכות בכורות סי' ר"ג) הביא את ההשוואה למשקל קולוניא. ומשנה חשיבות בזה, שכן מלבד גדולתו של בעל האגודה בפסק¹⁸, הלא הוא גם כיהן כרב העיר קולוניא ועניני העיר היו נחתכים על פיו¹⁹, ובודאי שידע היטב את משקל האונקיא הנהוגה בעירו.

והרי שמימי רבינו גרשום, מראשוני הראשונים, לא השתנה המשקל עד ימי הרא"ש והאגודה, שהם בסוף תקופת הראשונים.

(י) שיעור חצי אונקיא של רש"י מובא אף במהר"י וייל (נפטר 1455) וכן בדברי הר"י אברבנאל בפרשת כי תשא (נפטר 1509), ומשם ואילך מוכח ומבורר מחוקי ותקנות הטבעת המטבעות, שלא השתנה ונשאר יציב [והאריך לבסס כל זאת בספר מסורת השקל פרק ג. העירוני להוסיף, שהאונקיא בעיקרו איננו מטבע אלא משקל, ומערכת משקלות בדרך כלל נשארת יציבה לאורך זמן רב, אא"כ יש סיבה מיוחדת לשנותה].

(יא) לעיל בפרק ד' הבאנו את שיטת הגאונים, המתבררת עפ"י דינר דשטרנג, שהדינר שוקל כ-4.25 גרם.

בפרק זה ביררנו שהדינר לשיטת רש"י, המתברר עפ"י משקל קולוניא ועפ"י משקל הסטערלינג האנגלי, שוקל כ-3.65 גרם.²⁰

והרי הוכחה שדרכי הבירור נכוחות וישירות, שהרי תואמות הן יחדיו: הרמב"ן באגרת כתב ששיעורו של רש"י 10 אשטרליני"ש, ושל הגאונים 12 אשטרליני"ש, הנותן יחס של 5:6 ביניהם. והרי לפי הנ"ל, באמת עלה בירינו היחס האמור,²¹ ושפיר מוכח היטב בלי עקש ופתלתל.

פרק ו: המנהג וההלכה

(א) משקל הכסף הנצרך לפדיון הבן, הוא 5 סלעים (= 20 דינרים).

18 ז"ל תשובת מהר"ק סי' קפ"ו: "דע"ג דבטור חו"מ פסק כמו שפסק ובתראה טובא הוא, מ"מ יש כנגדו בתראה כמותו או יותר [והוא] בעל האגודה" וכו'.

19 ראה בספרו בריש מסכתא יומא שכשנעשו השערים בעיר קולוניא, נשאלה השאלה לפניו אם צריכים לקבוע שם מזוזה.

20 בספר "מסורת השקל" (פ"ד) הביא לדייק מראשונים, שכוונתו של רש"י היתה שהשקל מעט (כ-4%) פחות מחצי אונקיא, ועולה משקלו 14.03 גרם. ועיין בהערה הבאה.

21 עם סטיות קטנות מאד ובלתי משמעותיות, ובפרט שבטבען של הדברים מצויין סטיות אלו באתוים זעירים ביותר.

(ב) לרש"י, שהסלע כ-15 גרם (דהיינו, לאחר עיגול למספר שלם), עולה שיעור פדה"ב כ-75 גרם. ולגאונים, שהסלע כ-17 גרם, עולה שיעור פדה"ב 85 גרם.

כל אחת מהשיטות נתקבלה והונהגה בחלק מקהילות ישראל בתפוצותיהן!

(ג) כשיטת רש"י נהגו בארצות אשכנז מדורי דורות [ע"י עלה יונה עמ' קל"ה, שכתב שכל בני חוצה לארץ פדו בכוריהם כפי השיעורים שהוזכרו בט"ז ובגר"א, וכך נהגו בכל ארצות שהוא ראה, לפדות בכ-75 גרם כסף].

(ד) ואילו שיטת הגאונים, המשוה את דינר חז"ל לדינר דרשדנג, הובאה ע"י הרי"ף (קידושין, ו' ע"א בדפי הרי"ף, ושם הוסיף גם להשוות את הדינר למשקל 96 שעורים). פסקו כן גם הרמב"ם (ריש הל' שקלים) והרמב"ן (כדלעיל פרק ד'). הדברים הובאו להלכה בשו"ע (יו"ד ש"ה א'), וז"ל: "מצות עשה לפדות וכו' בה' סלעים כו' שהם שלשים דרהמים²² כסף מזוקק". כשיטה זו נהגו הספרדים מדורי דורות, וכן בחלק מארצות אירופה, ולמעשה התפשט המנהג כך שכהיום נוהגים בכל קהילות ישראל להחמיר בשיעור הגאונים²³.

(ה) והנה עפ"י הברור שהעלנו לעיל בפרק ד', השיעור המדויק לדינר הזהב הוא 4.25 גרם, ובכך עולה שיעור הגאונים 85 גרם, והוא משקל 30 דרהם שכתב השו"ע.

אלא שבמשקל הדרהם יש ששיעורו מעט כבד יותר ועלה פדה"ב לשיטתם כ-96 גרם, וכך הוא מצוטט ע"י הגרא"ח נאה (שיעורי תורה עמ' רפ"ו) והעתיקו גם הקהילות יעקב (בלוח שיעורי המצוות שבסוף ספרו "שיעורין של תורה") וכך פשט המנהג בזמננו²⁴.

פרק ז': סיכום

החורה מגדירה את משקלו של השקל: עשרים גרה. כרם, חכמים הוסיפו עליו וקבעו את משקלו: עשרים וארבעה גרה, כמשקל מטבע הסלע שהונפק בצור והיה מצוי בימיהם.

נחלקו רש"י והגאונים מהו משקל הסלע. בירור הענין העלה בדינו, שלרש"י משקל הסלע כ-14.6 גרם (וכן הוא משקל הסלעים המצויים בדינו), ואילו להגאונים משקל הסלע כ-17 גרם. בקהילות אשכנז נהגו כשיטת רש"י, ושיעור משקל הכסף לפדיון הכן 75 גרם, ובקהילות ספרד נהגו כהגאונים, ולפי"ז שיעור פדה"ב 85 גרם, וכך פשט המנהג כהיום (ונהגו בכ-96 גרם, שכך עולה מהיחס לדרהם המצוי).

פרק ח': שיעור פרוטה

אגב האי ענינא, נכתוב בקצרה אודות בירור שיעור הפרוטה באופן מעשי השיעור המירבי לפרוטה הוא ערך 1/40 גרם כסף טהור (ע"י משי"ת עמ' תט"ז). הכסף נשקל בכל רחבי העולם באונקיא טרוי, וכל אונקיא שוקלת 31.1035 גרם. א"כ, הרוצה לברר ערך הפרוטה, יברר את מחיר אונקית הכסף באותו היום, ויחלק את הסכום ב-1244.14, ויעלה בידו ערך הפרוטה. לדוגמא, כהיום (טבת תשנ"ה) מחיר האונקיא \$4.8, ולפי"ז הפרוטה קצת פחות מחצי פעני אמריקאי. בירור מחיר הכסף בבורסה (בהודעה מוקלטת) 03-5331003. יש מצדדים להוסיף למחיר הכסף מע"מ והובלה, וכן רווח הקמעוני המוכר מעט מעט, ולפי"ז יש להוסיף על ערך הפרוטה.

22 זה בהתאם לדברי הרמב"ם (ביכורים פ"ו ה"ו), שמשקל הסלע כששה דרהמים.

23 העירני מחב"ס "מסורת השקל", דיתכן שחלק מהנוהגים כן אינו מחמת שנהגו כהגאונים, אלא שנהגו בשיעור 5 1/4 לוט שהוכיר ה"ט"ו והגר"א, וחשבוהו כמה מחברים ללוט של פרים שונות, ע"י בזה כממש"ח עמ' י"ב, י"ג, ל"ט.

24 בפרק ר' שבמאמר על שיעור הרביעית (קובץ בית אהרן וישראל אב-אלול תשנ"ד) הארכתי בבירור שיעור המדויק של הדרהם, שהוא פחות ממה ששיער הגרא"ח נאה. אין זו מטרת המאמר הזנוכה, ולכן אני מסתפק בציון למקור הנ"ל למי שרוצה לראות את הדברים בהרחבה.

הרב אליעזר ויספיש

הפסוקים שבסוף ברכת המזון

נוסח אשכנז

סדר ברכת המזון שנהוג כיום בקהלות האשכנזים מסתיים בשבעה פסוקים:

א. יראו את ה' קדשיו וגו'.

ב. כפידים רשו ורעבו וגו'.

ג. הורו לר' כי טוב וגו'.

ד. פותח את ידך וגו'.

ה. ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו'.

ו. נער הייתי גם זקנתי וגו'.

ז. ה' עז לעמו יתן וגו'.

פסוקים אלו הם תוספת, וחלק מהם הוא תוספת מאוחרת לברכת המזון. זאת ועוד, פסוקים אלו לא נוספו בבת אחת, אלא בהדרגה. וכפי שנבאר בהמשך דברנו.

סוף ברכת המזון הוא: עשה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל ואמרו אמן, שכן כך הוא מטבען של כל הברכות — חותמיהן שלום. וכן כתב האבודרהם (עמוד שכ"ו בדפוס המצוי): "עשה שלום במרומיו: גדול השלום שאין חותם כל התפלות אלא שלום".

ואכן, פסוקים אלו אינם מצויים ב'סדר רב עמרם גאון', ב'מחזור כמנהג בני רומא' (הדפוסים שהיו לפנינו הם: בולוניא ש', ויניציאה תקל"ב, ליורנו תרט"ו), וב'מחזור ויטרי' כתב יד בודליאן 1100.

הופעה ראשונה של חלק מהפסוקים אנו מוצאים לראשונה מבחינת הזמן ב'מחזור ויטרי' הגדפס מכת"י לונדון (סימן פ"ג, עמוד 53), שם אנו מוצאים את שני הפסוקים הראשונים "יראו" ו"כפידים". וכותב שם שיש לומר פסוקים אלו בלחש. הסיבה לכך היא כפי הנראה, משום שאינם שייכים לברכת המזון.

בספרים נדפסים אנו מוצאים לראשונה פסוקים אלו בסדר ברכת המזון וזמירות דפוס פראג רע"ה, בסדר ברכת המזון עם פירוש רבינו נתן שפירא מהוראדנא, לובלין של"ה, בסדור נוסח אשכנז, בזל של"ט. וכן ב'ברכת המזון וזמירות ופירושיהם' שנדפס לראשונה בקראקא ש"מ.

ב'סדר ברכת המזון' שנדפס בדיהרנפארט תנ"ב כבר ישנה תוספת נוספת, והוא הפסוק השלישי: "הורו לר' כי טוב". הוספה זו לא התקבלה מיד בכל תפוצות ישראל; בסדור 'תפלה מכל השנה' עם פירוש 'כתר יוסף' ברלין ת"ס, תוספת זו עדיין אינה מצויה.

ב'קצור של"ה', לפנינו דפוס זולצבאך תפ"ג, תוספת חדשה: הפסוק הרביעי והחמישי. וזה לשונו (ברך מב ע"ד): "טוב לומר אחר ברכת המזון, דהיינו, אחר "הורו לר' כי טוב" פסוק "אשרי הגבר אשר יבטח בד' והיה ד' מבטחו", ופסוק "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון".

פסוקים אלו גם נמצאים ב'ברכת המזון' כמנהג אשכנז ופולין שנדפס באמסטרדם בשנה זו עצמה, תפ"ג. אלא שמנהג אמירת פסוקים אלו היה כפי הנראה רפוי בידיו של המדפיס, אשר על כן הדפיס את הפסוקים 'הודו', 'ברוך הגבר' ו'פוחת' באות קטנה.

הנה, ביחס למה שכתב שיש לומר 'אשרי הגבר' כפי הנראה אין זו טעות הדפוס, ורצה לומר 'ברוך הגבר', שכן גם ב'ברכת המזון' כמנהג אשכנז ופולין הנ"ל אנו מוצאים את הפסוק 'אשרי הגבר'.

גם ראויה לתשומת לב העובדה שהוא מקדים את הפסוק 'אשרי הגבר' ל'פוחת את ידך'. וסדר זה, תחילה 'ברוך הגבר' ואחר כך 'פוחת' נמצא גם ב'ברכת המזון' דפוס אמסטרדם הנ"ל.

סדר זה שביקצור של"ה' אנו מוצאים גם ב'סדר התפלות' מנהג אשכנז, אמסטרדם תקמ"ב. אך בסדור 'שער הרחמים', שקלאו תקמ"ח, אנו כבר מוצאים את הסדר המקובל בימינו, תחלה 'פוחת את ידך' ואחריו 'ברוך הגבר'.

את ההוספה האחרונה, הפסוק הששי והשיעי אנו מוצאים לראשונה בסדור 'עמודי שמים' להגריעב"ץ, אלטונא תק"ו.

גם תוספת זו לא התקבלה מיד. ב'סדר התפלות' מנהג אשכנז, אמסטרדם תקמ"ב תוספת זו אינה מצויה עדיין, גם לא ב'סדר התפלות מכל השנה', אמסטרדם תקס"ב.

מן הסדורים וההגדרות שהיו לפנינו מצאנו לראשונה (אחרי הגריעב"ץ) את כל שבעת הפסוקים ב'תפלה מכל השנה' כמנהג אשכנז ופולין, מיץ תקפ"ו; בסדור 'חקון שבת', אמסטרדם תקפ"ח, ואחריהם בסדור 'דרך החיים', דפוס שני אלטונא תקצ"א. ומכאן והלאה נפוץ המנהג בכל תפוצות ישראל.

יוצא מן הכלל הזה הוא מנהג האשכנזים באיטליאה, שם מופיעים רק שני הפסוקים הראשונים. הדפוסים שהיו לפנינו ממנהג זה הם: מנטובה תקל"ט וכן וירונה תקפ"ו.

מן הראוי גם להוסיף שביעץ חיים' (חלק א' ע' קס"ט) כב'מחזור ויטרי' כחוב שיש לומר את הפסוקים הללו בלחש. ושם, קודם לפסוקים 'ראו' ו'כפירים' מופיע פסוק נוסף: טעמו וראו כי טוב ה' אשרי הגבר יחסה בו. כמדומה, שאמירת פסוק זה אינה נוהגת בשום מנהג אחר, מלבד במנהג רומאניאה.

מנהג ספרד

במנהג ספרד ישנם הרבה מאד שינויים והוספות בין מנהג למנהג. לא נעסוק בזה כאן רק נעיר כמה דברים.

א. נוסח הרמב"ם (ב'סדר תפלות מכל השנה' שבסוף ספר אהבה ב'נוסח ברכת המזון'): ברכת המזון לא מסתיימת בשום פסוק של שלום, לא 'עשה שלום' ולא 'י' עז לעמו יתן' וגו'. רק מסתיימת בפסוקים 'כפירים' ו'הודו ליי כי טוב'.

ב. נוסח אבודרהם (עמודים שכו-שכו בדפוס המצרי):

ברכת המזון כן מסתיימת בפסוק 'עשה שלום', ומפרש בהדיא שהוא משום שכל הברכות חותמיהן שלום. ובסופו מופיעים הפסוקים הבאים: כפירים, הודו ליי כי טוב וגו', הודו לאל השמים כי לעולם חסדו, ברוך הגבר, יי עוז.

וראוי להעיר, שהפסוק 'הודו לאל השמים' לא מופיע במקורות ספרדיים אחרים. (הסידורים הספרדיים שהיו לפנינו הם: 'סדר תפלות' אמסטרדם תפ"ח; סידור 'בית תפילה' שאלוניקי תקס"ז וספר 'פת לחם' לרבינו אלישע חאביליו, ליורנו תקנ"ד).

הערות

בענין אין הקטרה מפגלת הקטרה

רמב"ם פרק י"ד מהל' פסוה"מ הל' א': אבל כל הדמים הניתנין על מזבח הפנימי הואיל וכולם מעכבים זה את זה כמו שבארנו, אם נתן אחת מהן שלא כתיקונה אלא הפסיד בה המחשבה, אע"פ שנתן כל השאר כתיקונן הזבח פסול. ובהל' ב': חשב בראשונה מחשבת הזמן וכו' ואינו פיגול עד שיוזה במחשבת הזמן שהרי כולם במתנה אחת הן, ובהל' ו': היה עומד בהיכל ואמר הרי אני מזה לשפוך שיריים למחר אינו פיגול שהרי חשב בפנים בדבר הנעשה בחוץ. עכ"ל.

ועיין בקרן אורה ובמנחת חינוך ועוד אחרונים ששאלו בדברי הרמב"ם בהל' ב' שכתב "ואינו פיגול עד שיוזה במחשבת הזמן" נשאלת השאלה על איזה עבודה חשב בעת ההזאה דהא פיגול הוא כשחשב בעבודה אחת לעשות עבודה אחרת שהיא אכילת אדם או מזבח חוץ לזמנו, והכא אין שום עבודה שיש בה אכילת אדם, ועל אכילת מזבח נמי לא שייך פיגול כיון דההזאות הן בפנים ואם חישוב על אכילת מזבח שהוא בחוץ לא הוי פיגול כדשנינו דחישוב בפנים על עבודה הנעשית בחוץ לא הוי פיגול. ונשאר האחרונים בצ"ע.

הקדקן אורה (זבחים מ"ד ע"ב ד"ה שם תוס' בדבר) וכן המנחת חינוך רוצים לתרץ דהרמב"ם מדבר באופן שהיה מקצת הזאות במחשבת הזמן על שאר ההזאות, כלומר שבמקצת ההזאות חשב ששאר ההזאות יעשה לאחר הזמן המותר, אלא שהמנחת חינוך שואל על תירוץ זה א' דהא אין מפגלים בחצי מתיר ב' אין מתיר מפגל מתיר אחר, והכא שכל ההזאות מעכבים ממילא כל אחד מההזאות הוא מתיר וא"א לפגל בו. ונשאר בצע"ג.

והקדקן אורה שואל רק את הקושיא השניה דבשלמא למ"ד הקטרה מפגלת הקטרה אפשר לומר דחשב בחלק מההזאות על שאר ההזאות, אבל הרמב"ם הרי פוסק כמ"ד הקטרה אינה מפגלת הקטרה איך אפשר לפגל בחלק מההזאות על שאר ההזאות. ונשאר בקושיא.

והנה הדבר תמוה לי מאוד דקושיא בולטת כזו איך התעלמו נושאי הכלים של הרמב"ם מקושיא זו, ואיך עבר הראב"ד ע"ז בשתיקה. ע"כ נראה לפענ"ד לתרץ כדלהלן:

עיין בגמ' (מנחות דף י"ז ע"א) אמרי חריפי דפומבדיתא הקטרה מפגלת הקטרה ואפילו לרבנן דאמרי אין מפגלין בחצי מתיר, ה"מ היכא דחישוב בהו בשירים ולבונה במילתא קיימא אבל הכא דחישוב לה כלבונה כמה דחישוב ביה בכליה מתיר דמי, עכ"ל, לפענ"ד הפי' הוא דכשחשב בעת הקטרת הקומץ ע"מ להקטיר לבונה חוץ לזמנו אין זה פיגול בחצי מתיר, אלא דהלבונה מצטרפת להקומץ וכאילו חישוב על כל המתיר דאמרינן "מפגל מצטרף למחפגל", וממילא אם נאמר דהקטרה מפגלת הקטרה מתיישב הקושיא הראשונה של המנחת חינוך דאין זה מפגל בחצי מתיר כיון דשאר ההזאות "המתפגלות" מצטרפות לההזאות הראשונות "המפגלות", [ויתכן דהקדקן אורה לא הקשה קושיא זו בגלל הסבר זה].

אך הקושיא השניה של המנחת חינוך וקושייתו של הקדקן אורה נשאר על כנו, דהא הרמב"ם פוסק (פס"ז מהל' פסוה"מ הל' ח"ח) דאין הקטרה מפגלת הקטרה ואיך יתכן לחשוב בתחילת ההזאות על השאר.

ובהמשך דברי הגמ' דשם נראה לפענ"ד ליישב קושיא זו דאמרין שם: יתיב רב מנשיא וכו' וקא אמר משמיה דרב חסדא אין הקטרה מפגלת הקטרה, ואפילו לר"מ דאמר מפגלין בחצי מתיר ה"מ היכא דחשב בהו בשירים דקומץ מתיר דידהו אבל הכא דקומץ לאו מתיר דלבונה הוא לא מצי מפגל בה, עכ"ל, כלומר דהיכא דחשב בהקטרת הקומץ על השיריים הוי פיגול משום דכמה דלא מתקטרי קומץ לא מתאכלי שיריים, וממילא הקומץ מתיר את השיריים, אבל לבונה דאי בעי מקטיר הקומץ ברישא ואי בעי מקטיר הלבונה ברישא כדאמרין בגמ' (דף י"ג ע"ב), ממילא הקומץ לא מתיר את הלבונה. ולכן הקטרה אינה מפגלת הקטרה.

והשתא דאתינא להכא אפשר להבין את דברי הרמב"ם דאע"פ דפסק "אין הקטרה מפגלת הקטרה" ה"מ היכא דאין הקטרה אחת מתירה את השניה כגון גבי קומץ ולבונה, אבל הכא גבי הזאות דלא שייך להזות את ההזאות האחרונות לפני הראשונות, א"כ שפיר נקרא שהראשונות מתירות את שאר ההזאות וממילא שייך ביה פיגול.

יתכן שמסיבה זו לא שאלו הגו"כ על הרמב"ם קושיא זו כי היה זה פשוט אצלם, ודו"ק.

בברכת כהנים

הרב שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים ללימוד קרשים ירושת"ו

ביאור וישוב דברי המג"א בענין קידוש על יין ישן

בענין מש"כ הרב החריף ובקי יחיאל גולדהבר שליט"א בענין זה, הנני לרשום מה שנלענ"ד בזה.

א. הנה הבאת דברי המג"א בס' רע"ב סק"ג שכ' ע"ד השו"ע דיין מגתו מקדשין עליו, דמ"מ מצוה ביין ישן כמ"ש ס' ת"ר עכ"ל, וכונתו למ"ש המג"א שם ס"ק א' אם יש לו תירוש חדש יקדש על היין וכשיגיע לשהחינו יטול התירוש בידו (ד"מ מנהגים) ואע"ג דמקדשין על תירוש כמ"ש ס' ער"ב ס"ב מ"מ ישן מצוה מן המובחר עכ"ל המ"א.

ונתקשית בטעם הדבר שיש להדר ולקדש על יין ישן, וע"ז הבאת מדברי המהרי"ל בהל' ר"ה שכ' וז"ל יש פוסקים שיעשה כל הקידוש אכוס יין ישן ולא אתירוש דהא התירוש אינו מוציא את הישן מברכתו כדאיתא בירושלמי [ספ"ו דברכות] בא לו יין ישן בתוך הסעודה יברך שנית אע"פ שכבר בירך על החדש, וכיון דיין ישן קובע ברכה לעצמו חשוב הוא ומוקדם לקידוש וכו' עכ"ל.

ועוד הבאת מדברי המהרי"ל וז"ל מעשה שאמר מהרי"ל לבילל שני דר"ה להביא יין חדש לכה"כ והיו מקדשין על יין החדש ושמש העיר היה עומד אצלו וכוס יין ישן בידו ונתן המקדש עיניו בו, ושאלו את פי מהר"י סג"ל מאי שנא דבבית יעשו להיפך כדפי' לעיל, והשיב מהרי"ל דשאני הכא דיין החדש עיקר משום התינוקות דלכם נגדר אחריו, [כידוע דיין של קידוש בהכ"נ שתו התינוקות גרידא] אבל בסעודה יין ישן דעתם נוחה הימנו לכן מזומן הוא שם עכ"ל המהרי"ל.

ומע"כ הבין בדברי המהרי"ל דאיכא ב' טעמים בדבר להדר לקדש על יין ישן, א' רישן מין אחר לגמרי מחדש מאחר דמברכין עליו שנית כדברי הירושלמי - ב' ישן עדיף מחדש בגלל שהוא חביב יותר מן החדש, ומסתברא שכן הוא נמי סברת מהר"ש.

ועפ"י נתקשית ע"ד המג"א והדרכ"מ שהביאו להלכה את דברי המנהגים, לטעם א' שהוא מין אחר קשה לך הלא זה הוא רק לפי דברי הירושלמי כפי פי' הנ"ל, אמנם רוב הראשונים אינן מפרשים כפירוש זה בירושלמי שיעטרכו לברך שנית על יין ישן, רק כונת הירושלמי הוא משום ברכה דהטוב והמטיב, והבאת שכן העלה הב"י והשו"ע דלא קיימ"ל כן ואין מברכין על יין ישן שנית, וא"כ מאחר דלא קיימ"ל כן למה הביא הדרכ"מ והמג"א את דברי המנהגים להלכה, אשר הם בנויים על דברי הירושלמי שאינן להלכה.

וכ"כ נתקשית לטעם ב' משום דיין ישן חביב, א"כ נמצינו למדים שמי שייך חדש חביב אצלו יהא צריך להדר אחריו, ואיך סתם המג"א שיש להדר אחר יין ישן.

וכן נתקשית להבין ד' המהרי"ל שצוה לקדש בבהכ"נ על ב' כוסות, והקידוש היה על החדש בשביל התינוקות כדמבואר שם וא"כ על מה ולמה הצריך שיהא לו כוס יין ישן.

(ב) ולפענ"ד נראה ליישב דברי המג"א והדרכ"מ על נכון ודבריהן צודקים ושפיר נאמרים להלכה ולמעשה.

הנה במה שכתבת דמה דלא קיימ"ל כדברי הירושלמי שהביא המהרי"ל דיש לברך שנית על יין ישן היינו משום דרוב ראשונים אינן מפרשים כן את דברי הירושלמי, ולפענ"ד אינו כן, דהנה כ' בב"י סי' קע"ה ד"ה כתב הרא"ש שיש מפרשים דהא דגרסינן בירושלמי יין ישן ויין חדש צריך לברך בברכת בפה"ג איירי, והכי פי' יין ישן ויין חדש צריך לברך בפה"ג אבל שינוי יין ששניהם חדשים או שניהם ישנים א"צ לברך בפה"ג, אבל אם שתה יין חדש תחילה ואח"כ יין ישן צריך לברך בפה"ג על הישן ולא מיפטר בפה"ג שבירך על החדש דחשוב כמין אחר לגבי חדש לפי שאישתני לעילויא טפי וכו' וזה הדעת כתבו הגהות מיימונית פ"ד וגם המרדכי בפרק ערכי פסחים [ל"ה ע"ב] כ' וז"ל כתב ראב"ה [ח"ב סי' תקנ"] נראה היכא דשתו יין חדש ויין ישן מבקעיא ליה למהדר וברוכי בפה"ג ולא הטוב והמטיב אלא בשניו יין וכו' והכי א"י בירושלמי יין חדש ויין ישן צריך לברך בפה"ג וכו' והתוספ' כתבו בפרק הוראה [נ"ט ע"ב ד"ה ר"ה ר"ת] יש מפרשים דההא דחדש וישן מיידי בברכת בפה"ג אבל לא מצינו כן בתלמוד שלנו ע"כ, וזה דעת רבינו דסתם וכתב דעל שני מיני יינות מברך הטוב והמטיב ולא חילק בין אם שניהם חדשים או ישנים לאחד חדש ואחד ישן וכן נהגו העולם, עכ"ל הב"י.

היוצא לנו מדברי הב"י דעיקר כונת דברי הירושלמי הוא כמו שהביא המהרי"ל דבינך על יין חדש צריך לברך שנית על יין ישן דהוי כמין אחר מחמת דנשתנה לעילויא, אלא דלא פסקין כדברי הירושלמי משום דלא מצינו כן בתלמוד, ולפי"ז נראה דמאחר דעכ"פ כן הוא כונת הירושלמי ע"כ שפיר הוכיח המהרי"ל מדברי הירושלמי דיין ישן מדנשתנה לעילויא והוא כמין אחר וחשוב הוא מאוד, יש להדר לקדש עליו, והגם דאנן לא קיימ"ל כדברי הירושלמי לברך עליו שנית, הלא היינו ודאי לא משום דהכבלי סובר דיין ישן אינו חשוב ולא נשתנה לעילויא, אלא טעמא דמילתא נראה משום דאנן קימ"ל דהגם דחשוב הוא מאוד דנשתנה למעליותא, והוי כמין אחר, מ"מ אין זה גורם לחייבו בברכה בפני"ע, דיוצא בה בברכה אחת לשניהם, אבל עצם הדבר דנשתנה לעילויא וחשוב הוא מאוד בזה אין פלוגתא, ומאחר דחשוב הרבה היין ישן מדין חדש, ע"כ בודאי גם לדידן יש ללמוד מדברי הירושלמי דיש להקדים ולהדר לקדש על יין ישן מעל יין חדש.

ומה שהבנת בהמשך דברי המהרי"ל בהא דמקדשין בבהכ"נ על יין חדש משום דלתינוקות יין חדש לבם נגדר אחריו אבל בסעודה יין ישן דעתם נוטה מהם וכו' ופירשת דהמהרי"ל נותן בזה טעם שני לקדש על הישן משום דחביב - ולפענ"ד אין כונתו בזה כלל ליתן טעם שני, רק המהרי"ל רוצה ליישב למה בבהכ"נ עשו להפיק לקדש על החדש ולהחזיק עמו את הישן, ע"ז כ' דמאחר שבקידש שבבהכ"נ הקטנים צריכים לשותותו והקטנים אינן שותים רק יין חדש דלבם נמשך אחריו ע"כ מקדשין עליו.

אלא דעדיין צ"ע כמו שנחקשית אתה אם מקדשין על החדש למה הצריך המהרי"ל לקחת עמו גם כוס ישן מאחר שאין מקדשין עליו.

ולפענ"ד נראה לפרש כונתו ונקדים בדברי השו"ע סי' רע"א סט"ו קידש וכו' ונשפך הכוס קודם שיתעום ממנו יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש, וביאר המג"א בס"ק ל"ב דכיון שקידש על היין וטעם א"צ שלא טעם מאותו הכוס יצא דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובין א"צ לשותות מכוס המקדש א"כ הוא בעצמו נמי יצא וכו' עכ"ל, הרי דהגם דשתיית הכוס מעכבת מ"מ א"צ לשותות מכוס שקידש עליו דוקא, אלא דודאי מסתברא דלכתחילה יש לשותות מכוס שקידש עליו דוקא, אלא שאינו לעיכובא.

ומעתה נבין היטב דברי המהרי"ל בר"ה, שחילק בין המקדש בביתו למקדש בבהכ"נ, דהמקדש בביתו ושותה בעצמו היין שקידש עליו, ע"כ בודאי יש לו להדר לקדש על יין ישן ולשותותו משום דיין ישן חשוב כנ"ל, משא"כ בבהכ"נ דאין השמש המקדש שותה בעצמו רק התינוקות והם אינן שותים יין ישן רק החדש, ע"כ בודאי יש לקדש על החדש והתינוקות ישתו אותו.

אלא דמאחר דהשתיה אינה מעכבת שישות דוקא מכוס שקידש עליו כנ"ל, ע"כ כדי לצאת גם ידי ההידור לקדש על יין ישן צוה המהרי"ל שיקח גם יין ישן ולשום עינו גם עליו דהוי כמקדש גם על

הישן והוא מצוה מן המוכרח, והגם דאין שותין ממנו מ"מ מאחר דשותין מן החדש סגי כהא דנשפך וכנ"ל ודוק.

[וכשי"כ דניחא לפי"מ שכ"י הב"י דבנשפך הכוס א"צ לחזור ולקדש דהגם דלא יצא ידי קידוש מן המוכרח כשלא שתה מ"מ ידי קידוש יצא ע"ש וכ"כ בלבוש, אלא דהמג"א שם תמה ע"ר ע"ש].

והוה שמטיים המהרי"ל "אבל בסעודה יין ישן דעתם נוחה הימנו לכן מזומן הוא שם" דבסעודה מאחר שדעתם נוחה מיין ישן ובדאי ישתו ממנו לכן בודאי יש לקדש על הישן דוקא.

ג) ומעתה לק"מ מה שהקשית איך הביא הדרכ"מ את דברי המנהגים שהמה בנויים עפ"י דברי הירושלמי שהמה דלא כהלכתא.

דהנה לכאורה להיפך היה לך להקשות, דמאחר שהמנהגים והמהרי"ל הביאו את דברי הירושלמי ופסקו דכבריו לברך שנית בפה"ג על יין ישן, א"כ למה לא הביא הרמ"א דין זה להלכה כדרכו תמיד לפסוק כדבריהם.

אלא ע"כ לומר דכברינו דהמהרי"ל לא הביא את דברי הירושלמי רק להוכיח מיניה דיין ישן יש בו חשיבות יתירה שנשתנה למעליותא עד כדי כך שהירושלמי ס"ל לברך עליה ברכה בפנ"ע הגם שכבר בירך על החדש, והגם דאנן לא קימ"ל כן למעשה לברך שנית על הישן, אבל עכ"פ את חשיבות היין ישן דנשתנה למעליותא ודהוי כמין אחר שפיר למדין מיניה, ובדאי עדיף לקדש עליו מעל החדש. וגם דברי המג"א נכונים דשפיר למד מדברי המנהגים והדרכ"מ דיש להדר ולקדש על יין ישן ודוק.

ד) ובענין מה שכתבת בהערה (מספר שב) דנראה לך דיש לחוש להחמיר כפי הראשונים שפירשו כונת הירושלמי שיש לחזור ולברך כששותה יין ישן הגם שבייך כבר על החדש.

לפענ"ד רהן אמת דבכונת הירושלמי בודאי יש לחוש לפי זה ובפרט לפי מה שהבאתי מדברי הב"י ודהוה הפי' העיקרי בכונת הירושלמי, מ"מ נ"ל דאין לחוש לדברי הירושלמי כלל מאחר שכתבו התוס' דדעת הבבלי אינו כן וכן פסק הב"י ע"כ אין לחוש כלל לדברי הירושלמי.

היוצא לנו מזה למעשה: דעיקר חשיבות היין ישן הוא מאחר דס"ל לירושלמי דקובע ברכה לעצמו בודאי חשוב לקדש עליו, וחומר הרב עד היכן יש להדר יש ללמוד מדברי המהרי"ל השני הנ"ל שגם בבכונתם כשמקדשין על יין חדש משום התינוקות, עכ"ז כתב דיש להדר ולהחזיק בידו גם כוס של יין ישן, ודוק.

שלמה חכהן גראם

דומ"ץ דק"ק מחזיקי הדת דחסידים בעלזא

בארא פארק יע"א

בענין קידוש על מיין ענבים

ראיתי מש"כ ידידי עוז הגאון המופלא חו"ב בחדר"ת כש"ת מוה"ר יחיאל גולדהבר נ"י בדיני קידוש על יין מגיתו ויין ישן ואין לי מה להוסיף על דבריו הנאמרים בהשכל ודעת כי כל יקר כבר ראתה עינו ובוזה לימד כת"ה זכות על כלל ישראל המקילים בד"ז ועושים קידוש על מיין ענבים לכתחילה גם כשיש להם בביתם יין ישן שחביב להם וחשוב להם יותר [אך כמובן רמי שיכול לחשוש לדעת המג"א ורעמי' תע"ב-] [וברצוני לעורר רק בגוף האי דינא דסוחט אדם אשכול ענבים ומקדש עליהם שצ"י כת"ה בהערה ח"י לדברי האו"ח ושו"ת הרשב"א ח"ז ס' תקכ"ט. בשם י"א שפירשו דהכונה שסוחט בשבת ממש האשכול והיינו שסוחט ע"ג אוכל דמותו דהוי כמפריד אוכל מאוכל ע"ש אך לא נחבאר בדבריהם הק' והאיך מקדש עליו אח"כ כשמעורב היין עם אוכל דהרי מבאר בדברי השו"ע הרב ז"ל בס' תק"ה דבעי שיבלע לגמרי בתוך האוכל ע"ש וא"כ שנבלע היין לגמרי בתוך האוכל מסתבר שא"א לקדש עליו (א) משום הקרבתו לפתח כמש"כ המ"ב ס"י קפ"ב ס"ק ל' דכשמעורב הרבה חתיכות פת יש בו משום מיאוס ע"ש. ב) יותר מזה נראה, דכ"ז כשיש הרבה פת בתוך היין וצ"י ע"ג אבל כשכל המשקה בלוע בתוך המאכל אינו בכלל בגדר יין ומשקה וא"א בכלל לקדש עליו (אם לא מצד פת כמקדש על פת והרי רוצה לקדש על יין ולברך עליו בפה"ג) ע"כ הנלענ"ד לפרש הדברים בב' אופנים. א) שסוחט האשכול

לתוך אוכל אבל אח"כ סוחטו מתוך האוכל ורק אח"כ יקדש עליו כשהוא צלול ונקי, דנראה שהסוחט אשכול ענבים לתוך אוכל בשבת מטעם דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי היה לו מותר לסוחטו אח"כ משם, ולכאורה היה אפשר לדמותו לדינא דס' ש"כ ס"ז בכבשים ושלקות ושם הרי אסור (עכ"פ מדרבנן) לסוחטן כשצריך למימיו וא"כ היה בניד צ"ל אסור לסוחט האוכל שנבלע בתוכו משקה אולם נ"ל דמותר דהרי העושה שם ס"ק הסביר הטעם דשאר פירות מותר לסוחט וכבשים ושלקות אסור משום דבר"ש דמי לתוחם ורמנים דדרם לסוחטם קצת ע"ש וא"כ י"ל שבניד אין הדרך כלל לסוחט האוכל שנבלע בתוכו משקה וא"כ אינו דומה לתור"ר, והמג"א שם ס"ק כתב הסבר אחר בהאי דינא והוא מטעם שהיה עליו שם משקה מקודם ע"ש (ופמ"ג שם ס"ק ט' דנפק"מ בין הע"ש למג"א כשכבשו במי שאר פירות ע"ש) וא"כ כ"ז בכבשים ושלקות שנכבשו במה שהיה לו כבר שם משקה לפני כן אבל בניד שלא היה לו מעולם שם משקה שהרי בא ישר לתוך האוכל צ"ל מותר לסוחטו אח"כ משם, אלא דצריך להבין דנהי שלא היה לו שם משקה מלפני כן אבל הרי קצת ע"י סחיטתו יהפך למשקה וא"כ היה צ"ל אסור כמו כל סחיטת יתים וענבים שהם מקודם אולם ע"י הסחיטה יהפכו למשקה, והנה הרב ז"ל כ' בס' ס"א וז"ל וכו' וכו' ואם סחטן לצורך מימיהן פטור מה"ת דאע"פ שמיימיהן היו משקין גמורים קודם שנבלעו בהן כגון שנכבשו או נשלקו במים או יין וחומץ וכיוצא בהן משאר משקין כיון שעכשיו הן נסחטין מאוכלין תורת אוכל עליהם וה"ז כמפריד אוכל מאוכל ומ"מ מר"ס אסור לסוחטם וכו' האיל והיו משקין גמורים קודם לכן וכו' ע"ש בד"ק הרי שהסביר לנו הרב ז"ל שמה"ת ליכא כאן מלאכת סחיטה כלל כיון שאין כאן לפנינו הפרדת משקין מאוכל אלא אוכל מאוכל והיינו שמכיון שכבר נבלעו ונעשו אוכלין לא יתכן ולא נעשו אח"כ ע"י סחיטתן למשקין ורק שאסור מדרבנן משום שכבר היו משקין לפני שנכבשו או נשלקו ולפי"ז בניד שמעולם לא היה משקין צ"ל מותר לסוחטם כנ"ל לכאור [ועי' צ"ד למשניות דף נט-ס שביאר כן בדעת הרב ז"ל הנ"ל שמקורו מתוס' בכתובת ו. שמשקה הבא לאוכל מאשכול ענבים ונעשה אוכל לא יהיה אח"כ משקין בחזרה ובדעת רש"י ז"ל כת"ש ד"ל שיעשו משקין אח"כ ומה"ט הוצרך לומר בטעם שטור מחטאת כו"ש משום שלא גדלו שם ע"ש ולכאורה המג"א ס"ק"ט הנ"ל הינו כדעת התוס' דאין הפטור משום שלא גדל כאן ותליא דק אי הוה משקה או אוכל וע"כ צ"ל שכו"ש הנסחט מהם אינו משקה יותר אלא אוכל וכנ"ל וא"כ נמצא דדברי העו"ש הנ"ל איש לרעת רש"י ז"ל הנ"ל דהנסחט מכר"ש הוה משקה והפטור מה"ת הוא משום שגדל כאן ומרבנן אסור משום שהדרך לסוחטם קצת כחור"ר והמג"א הנ"ל א"ש כנ"ל כרב ז"ל ותוס' הנ"ל שאינו משקה יותר שנשאר אוכל לעולם ואסור מדרבנן שהיה לפני כן משקה וצ"ע ועי' חיי"א כלל י"ד בנש"א שם -] אלא דצריך לבאר ולהסביר בדעת התוס' ומג"א ורב ז"ל הנ"ל דמ"ט לא יעשה אח"כ משקין הרי כל ז"ע סוחטם מאוכל וצ"ל דזהו דרכם ששם גדל ומשאי"כ משקה הבא לאוכל שלא גדל שם ונהי שאין זה סיבה לפטור מדין סחיטה אבל כשכבר נבלע מקודם לכן באוכל ונעשה אוכל כשלא גדל כאן אינו חוזר אח"כ להיות משקין וא"כ בס"ד נמצא להלכה שמותר לסוחט האוכלין כמש"כ המג"א והרב ז"ל הנ"ל ושהרי יוכל אחרי שסחט האשכול לתוך האוכל לסוחטם משם ולקדש עליהם אח"כ כשהן צלולים ונקיים אולם עדיין לא העלנו ארוכה משום דהרי כ"ז במי שהבליע אשכול ענבים בתוך אוכל ואח"כ חזר בו וסוחטו, אבל במי שסחט אשכול ענבים לתוך אוכלין ודעתו היה שאח"כ יוציאו משם המשקה הבלוע אינו בגדר משקה הבא לאוכל כמש"כ החזו"א ס' נו אות ג לגבי סחיטת לימון ע"ג סוכר שאם דעתו ליתן הסוכר במים סחיטה זו אסורה מה"ת כיון שדעתו למשקה חשיב משקה כשיוצא וכו' ע"ש וכ"כ הצ"ח במשניות שם (ועי' קצוה"ש ס' קבו סקכ"ה בזה) וחיי"א כלל יד הנ"ל שלא כ"כ והביאו המ"ב ס' ש"כ סקכ"ב ע"ש וא"כ מכלל לדעתם ז"ל (ויש לחלק בין לימונים לענבים שיש חשש דאורייתא א"צ דהוי משקה ול"ב שיגדל באן) ועוד י"ל ממש"כ בשו"ת לב חיים ח"ג סק"ח שיין של קידוש שנעשה בו מלאכה אסור לקדש עליו ע"ש וא"כ בניד ג"כ י"ל כן, וי"ל שבניד לא נעשה המלאכה כהיין אלא בהאוכל וצ"ע וע"כ נראה יותר לפרש בדעת האו"ח ורשב"א הנ"ל כשסחט אשכול ענבים ע"ג שקדים מרים לתקנם ובכה"ג הרי מבואר ברב ז"ל ס' תק"ה הנ"ל דכשכא לתקן ממש לא בעי שיהיה בתוכו ע"ש וא"כ שפיר סוחט ע"ג שקדים האשכול ואח"כ שופך היין מהם אחרי שכבר נתקנו השקדים ושפיר יכול לשפוך מהם היין בלי שום סחיטה וא"ש בס"ד [רק שיל"ע אי בעי שישפוך מהם היין לאתרו וסמוך שיקדש עליהם אח"כ, משום חשש בורר וכו' כששופך היין בלי משמרת, דבמשמרת י"ל אי מותר בכלל דהרי מבואר במ"ב ס' ש"יט סק"ד שמקשה שקדים הכתושים מע"ש מותר לסנן בשבת האיל

דיכולים לשתותם כך בלי סינון עיי"ש וא"כ ה"ה בנ"ד מותר לסננס במשמרת וי"ל דהוי מסננס כדי לקדש עליהם שאינו יכול לקדש עליהם בלי לסננס וכנ"ל ביין שיש בו חתיכות פת וא"כ הרי מבואר שם בבה"ל ד"ה האיל בשם הפמ"ג שאיטטנים אסור לו לסנן ולא אזלינן בתר דרב עיי"ש.

וה"ה בנ"ד הוי בגדר מקפיד (וכמו שהאריכו זה לגבי סינון מים מתולעים ופוסח) וי"ל ששקדים בתוך יין אינו מאוס כפת ויכול לקדש גם בלי סינון וצ"ע].

ואוסף כאן מה שרציתי להוסיף למכתב, בדיון קידוש על יין מגתו דסוחט אדם אשכול ענבים ומקדש עליהם בדברי האורח ורשב"א דהיינו סוחט בשבת ממש עיי"ש שסוחטין ע"ג אוכל דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי וכי' לבאר האין מקדש על אוכל ונראה להוסיף שמצאתי בשו"ת מנחת ברוך דיני יו"ט ספ"א ענף ב' שכי' דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי ל"ש רק בתחילת הויתו בא לאוכל אבל אם כבר נעשה משקה ואח"כ באה לאוכל לא פקע מיני' שם משקה לעולם (וכי' שם כן בדעת רב ושמואל ודבי יוחנן). ואח"כ כ"ז שהם באוכל דינם כאוכל אבל אח"כ אם יסחטם משם לרבינו חננאל חוזר להיות משקה דכיון שהיה פעם משקה לא פקע מיני' ולרא"ש נעשה אוכל וכו' והעיר שם ע"ד מרן החת"ס בשו"ת אורח סמ"ה שהעיר על הטו"ז סק"ח שצ"ל לגבי בצק שטגנה בחמאה שצריך נט"י משום טיבולו במשקה שהחמאה נימחה עיי"ש והעיר החת"ס הנ"ל שמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי והמנח"ב הנ"ל העיר דלהנ"ל זה אינו פשוט בדבר שכבר הי' פעם משקה ושפיר כי' הטו"ז דהוי דבר שטיבולו במשקה עיי"ש ולפענ"ד בדעת רבי יוחנן דכור"ש חייב על סחיטתן שפיר צריך לומר דמשקה שהי' עליו פעם שם משקה לא נפקע מיני' אבל למה דק"ל בשו"ע הנ"ל דכור"ש שסוחטן למימיהן אסור אבל אינו חייב הרי בע"כ שא"כ לומר כן ובע"כ כמוש"כ הרב ז"ל הנ"ל שנפקע מיני' שם משקה ונשאר עליו שם אוכל לעולם (וכה"ה דעת מג"א הנ"ל) וא"כ ק"ל להלכה דדינו כאוכל לעולם ושפיר כי' החת"ס ז"ל, ובאמת שהחת"ס שם בעצמו ס"ל כמהרי"ט שכי' ג"כ האי סברא שמשקה שהיה עליו שם משקה לא פקע מיני' וחוזר להיות משקה עיי"ש ולהנ"ל הרי המג"א בסש"כ ושו"ע הרב ז"ל לא ס"ל כן וס"ל שפקע שם משקה מיני' ונעשה אוכל לעולם גם כשהי' עליו פעם שם משקה כדמוכח מכבשים ושלוקות וצ"ע ג' אלא דמ"מ א"ש דברי החת"ס אינו מוכן הערת המנח"ב דהרי החת"ס בעצמו כי' שם דאם נימח מקודם ונעשה משקה לא מיקרי אח"כ אוכל וכשהחזרת ונימחת דינה כמשקה ומה שכי' דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי היינו רק בגוונא שתקין קדירתו בחמאה קפוייה דאע"פ שעי' חוס הקדירה נמסית אמרינן שמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי עיי"ש הרי שלא כי' החת"ס האי סברא דמשקה הבא לאוכל רק בגוונא שלא היה עליו מקודם שם משקה וכ"כ הנשוא בחי"א כלל לו עיי"ש ואחרי כ"ז צ"ל דנהי שישאר על המשקין שיוצאים מתוך האוכל או מע"ג השקדים דין אוכל (ומה"ט אין עליו דין סחיטה) מ"מ לקידוש וברכת ברכה"ג סגי כל שהנהו במציאות צלול ובצורת משקה וצ"ע.

בכבוד רב

אלמר אליהו הלוי רובינשטיין

רב ודומ"צ דק"ק צאנז "היכל צבי"

וראש כולל ש"ס - שומרי החומות

מח"ס שו"ת מגדנות אליהו ב"ח

על זהותו של הכותב בענין בכור בהמה שהוטל בו מום

אחדש"ט באה"ה, קבלתי גליון נ"ו כסלו-טבת תשנ"ה, בה לחי, נהניתי מאוצר כלי חמדה שבו. ומה שהדפסתם מרבי יוסף לאטין זצ"ל תלמיד הנודע ביהודה זצ"ל, המעיין בצילום שפרסמתם יוזכת מיד שחונם יולד, וכראש המכתב מקום כתיבתו כנהוג שיה', ומעיין במפתח השואלים אנשי שם שבסוף נודע ביהודה תנינא מהדורות וילנא, [צולם בהרכה מהדורות, אך נשמט מהמהדורות שהופיעו לאחרונה בארצנו הק]. באות י" סיי' קניז' הר"ר יודל (מו"צ בק' שה') נמצאת תשובות אליו במהדורה תנינא תארי"ח, ב' ח' ק', חיד"ד, מ"ט, סג, קיז, קכ, קכב, קנח, קנט, קסד, קעג, קעז, קפג, קפז, רט, חחור"מ, לד ובס"י קס"ג: הר"ר יודל, תנינא אור"ח מג, קמא, חאהע"ז לט, ושם סיי' קס"ו: הר"ר יודל שוויאוי. תנינא תארי"ח, קכח, מעיין בתשובות מורגש שהמדובר באותו שואל שהיה מו"צ בקהילת SCHÜTTENHOFEN ש"ה, כנראה שיטת האפן, עיירה סמוכה לפראג.

וראה ספרו של הוק, משפחות ק"ק פראג, עמ' 62-365, אודות קברי בני משפחת שיטנהאפן, או שיטנאבן בפראג, שמוצאת מעיירה זו ועל מצבותם נחקק בדרך כלל הכינוי ש"ה בר"ח.

סביר להניח כי ר' יודל זה התגורר פרק זמן או מרצא מהעיירה שוויאוי, והוא הוא ר' יודל שוויאוי המוזכר בשו"ת נובי"ת חלק א"ח סי' קכח, וראה גם להוק בספר הנ"ל עמ' 365 שמביא אחדים מבני פראג הקרויים על שם עיירה זו, וראה גם בנובי"ת חיד"ד קט, קי ועוד שמביא את ר' שמואל ב"ץ מו"ץ ק' שוויאוי.

מהתשובות עולה שאין המדובר בתלמיד הנוכ"י, שכן בשום מקום אינו מכונה תלמיד, ואינו חותם: רבך, אם כי הוא כותב לנוכ"י כתלמיד לרבו כמובן. אולם מדובר באחד מחכמי הדור שעמד בקשר הדוק עם הנוכ"י וזכה לקבל ממנו עשרים תשובות על שאלות למעשה שהציג בפניו, גם קריאת כינויו בחתימה מסופקת, ובעיני יש לקרוא גלאטיו או זלאטיו, ועדיין צ"ב.

אגם בהצחק (עמ' ט"ו ד"ה אמנם שורה שניה) נפל טעות ובמקום בעצמו ר"ל שעשה... ד"ו י"ל, ופשוט הוא.

יצחק ישעי' וזיים

בענין עידי קידושין ועידי כתובה

אל כבוד מערכת קובץ באו"י, שלום וברכה.

ברצוני להעיר נקודה נוספת בנוגע למ"מ הנדפס בקובצים האחרונים בנדון עדים החתומים על הכתובה אי מיקרי עדות גם על הקידושין, שדעת הגאון מהרש"ז איירבך שליט"א דהוה עדות על הקידושין, ודעת הגרש"א שטרן שליט"א דלא הוה עדות על הקידושין רק סיפור דברים בעלמא.

דהנה באלו הנהגים ליקח שני כיתי עדים בשעת הקידושין, שאחת מעידה על קבלת הקנין והתחייבות הכתובה, וחותרים על הכתובה, והשניה משמשת כעדות על מעשה הקידושין, דלפי דעת הגרש"א צריכים ליהרר שלא יהיו עידי הכתובה ועידי הקידושין קרובים זל"ז, והיינו דמכיון דנקטינן דעידי הכתובה מקרי עדים גם על הקידושין א"כ אם יהי' אחד מהם קרוב לחד מעידי הקידושין נתבטלה העדות לגמרי לשיטת הראשונים דס"ל דנמצא אחד מהם קא"פ הוא גם במעשה הקידושין (עי' ריבט"א קידושין מ"ג ע"א ד"ה אתמר ומכות ר' ובשו"ע אבה"ע סי' מ"ב סעי' ב' וסעי' ד' ונו"כ שם), ובנידון זה הוא חשש על עצם חלות הקידושין (ולא רק חשש של מיחוי כשקרא או שקר גמור), וכמה עובדות ידענא שהיו מקרים כאלו ולא הקפידו ע"ז ולא שמו לב לכל זה, ולכאורה הי' מקום שהרבנים מסדרי הקידושין ידקדקו על כך.

ואין לומר דבעת שממנה אח"כ עידי הקידושין כוונתו לבטל את מינו עידי הכתובה לשם קידושין (אם כוונתו שרק הם יהיו עידי הקידושין) דהרי ע"כ לא ביטלם ומשתמש דעיין עם עידי הכתובה, וגם משתמש עמם לצורך קידושין - לצורך רישום בספרי הקהלה - זאת ועוד דלפעמים ממנים את עידי הקידושין לפני שממנה את עידי הכתובה, ואין מדקדקים בכך.

וסבורני דיש צד לומר שאף לפי דעת הרש"א שטרן שאין בעדות הכתובה משום עדות על הקידושין ורק כותבין סיפור דברים בעלמא, מכ"מ בנוד"י יש לדון דהרי עצם ההשתתפות של הקרובים בחוזה דנו הפוסקים הנ"ל שלא יהא בזה פסול משום נמצא אחד מהם קא"פ, וההסבר בהיתר לזה הוא משום דכיון שמייחד שני עדים אמרינן דהשאר למיחוי באו (ע"ש בריטב"א ועי' פת"ש שם ס"ק י"א), וא"כ בניד שמיידך גם השנים האחרים לעדות, ומבקש מהם שיחתמו על הנאמר בכתובה - ובפרט שמתכוין להשתמש עמהם לצורך עידי קידושין לשם רישום בספרי הקהלה - קשה להחליט ולומר דהשתתפותם בחוזה הוא רק למיחוי ולא לאסהודי, כי בפשטות לאסהודי באו, ולא באתי רק להעיר שידונו בזה פוסקי הדור, שאין איש שם לב לזה.

ביקרא דאורייתא
יהושע ש. בריוול

הצעה לפתרון שתי חידות בתולדות חייו של הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל ומשנתו

א. בענין תאריך לידתו של רבינו חיים פאלאג'י ז"ל

בס"ד הנני להציע לפני רבותי העי"א, מעייני הקובץ התורני היקר "בית אהרן וישראל", הצעה לפתרון שתי חידות מפליאות הקשורות בתולדותיו של צדיק גדול מרבן שמו רבינו חיים פאלאג'י זצ"ל, והנני בבקשה שטוחה לכל מי שיכול להאיר להשלים ולהתמים הדברים שלא ימנע בר, ואחזיק טובה למי שיש לו להוסיף דברים בענין ולברר מקחו של צדיק זיע"א.

...

גאון עוזינו רבן של ישראל רבינו חיים פאלאג'י ז"ל, השאיר אחריו מורשת רוחנית עצומה אשר קשה למצוא לו חבר, למעלה משבעים חיבורים החובקים כל מקצועות פרד"ס התורה זיע"א.

בין חיבוריו המיוחדים נמצא ספרו "קול החיים", אשר עניינו סדר הנהגה לאדם שהגיע לבן שבעים לזקנה וכו', ופצות ודרכים לזכות לאריכות ימים ושנות חיים, נדפס לראשונה באומיר סביבות שנת תרכ"ח, ופעם נוספת יצא לאור כללו בהדרו על ידי "חברת אהבת שלום", שנת תשמ"ו.

ושם בתולדות רבינו (דף 15) כתב מעלת ידידי הרב אך טו"ב הי"ו: "רבינו חיים פאלאג'י נולד לאביו רבי יעקב ביום רביעי י"ט לחודש שבט שנת תקמ"ז, ונפטר ביום י"ז שבט תרכ"ח". ובהערה שם כה כתב: "בספר רבי חיים פאלאג'י וספריו (דף י"א) כתב שרבינו נולד י"ז טבת תקמ"ח, ונמשך אחריו בספר אורות ממזרח (דף נ"ד). וזו טעות משולשת, הראשונה בענין יום החודש בנוסח מצבת רבינו [ומצולם בספר הגי' עמוד ל"א] כתוב במפורש י"ט וכן הוא נכון לפי הלוח (ראה להלן). ב, בענין החודש כתוב בנוסח המצבה: "דמלאו ימיו ושנותיו... ומחודש לחודש", ואם כן הוא שבט, (וכן הוא לפי הלוח - ראה להלן). ג בענין השנה כתוב בנוסח המצבה: "זקן ושבע בשיבה טובה שעבר מגבורות", ושם בסוף המבה כתוב טימן לשנות חייו בטללי" שעולה בגימטריא שמונים ואחת, וכן רבינו עצמו בהקדמתו לספרו קול החיים כתב: חנני ה' והגיעני להשלים שמונים שנה, הרי מכל זה שעבר השמונים והגיע לשמונים ואחת ואם כן נולד רבינו בשנת תקמ"ז.

ואכן בנוסח המצבה כתוב שנולד ביום רביעי בשבוע, לפי הלוח בשנת תקמ"ח אל חל יום רביעי לא ב"ז או י"ט טבת, ולא ב"ז או י"ט שבת. אך בשנת תקמ"ז אכן חל יום י"ט בשבט ביום רביעי! - זו ראייה ברורה לכל שלשת הדברים, וזה נותן לנו את יום הולדתו המדויק של רבינו והוא: יום רביעי י"ט שבט תקמ"ז. עד כאן דברי ידידי גי'. ולפי הנראה אחריו נמשך מעלת ידידי היקר זה הי"ם הגדול הי"ו שותם דבריו בפתיחה לקול החיים (שם דף 14): "חודש שבט, תחודש שבו נולד ונפטר רבינו הגדול ולה"ה".

אבל חושבני שמעני כל הכותבים הנכבדים הי"ו דלעיל נעלמו לפי שעה מקורות אחרים המגלים את תאריך האמתי של לידת רבינו הגדול ז"ל. והוא, הנה בחסדי האל ב"ה זכינו בשנת תשל"ו להדפיס ולצלם מחדש את הספר המופלא "צוואה מחיים" שכתבו אב ובנו רבי חיים פאלאג'י ובנו רבי אברהם ז"ל, וכבר שם במאמרי "בשערי חיים" הנדפס בראש הספר כתבתי שרבינו נולד י"ט חשוון, וסמוכות שלי הבאתי (שם בהערה 2) דברי רבי אברהם פאלאג'י בספר צוואה מחיים (אות מ') שכה כתב על אביו: "ומשנכנס לשבעים שנה עשה יומא טבא לרבנן בכל ביום שנולד י"ט חשוון", ורמזתי לדברי רבינו הגדול ז"ל עצמו בהקדמתו לספרו קול החיים ששם חתם רבינו בזו הלשון: "האזינה קולי בקוראי לך ביום י"ט חשוון שנת ה'תרכ"ח לחיים טובים ולשלום", ועם דברי הבן יאירו דברי האב שאכן ביום הולדתו עצמו כתב בהקדמתו לספרו זה קול החיים העוסק באריכות ימים ושנים והבן היטב.

נמצא לפי האמור דיום לידתו של רבינו הוא י"ט חשוון, אלא שלכאורה יש כאן פליאה רבתי, הפלא ופלא, דהמעין במצבה של רבינו הגדול ז"ל אשר בנו רבי אברהם פאלאג'י כתבה ידאה ששם כן

כתוב: "ובואו חשבון דמלאו ימיו ושנותיו מיום ליום ומחדש לחדש, דנולד ביום הרביעי י"ט לחדש, וסליק מר למתיבתא דרקינא ביום שני מסדר עלה אל האלהים, יום ט"ב לחדש שבט התרכ"ח, ובתחילת ליל ח"י שהוא יום שלישי נגנז לפני ה' בארצות החיים למנוחות שאננות", הרי לנו שכאן בנו רבי אברהם ז"ל עצמו כותב שמלאו ימי רבינו מיום ליום ומחדש לחדש, ואחר שרבינו נפטר בחדש שבט, אם כן נולד גם בחדש שבט, וזה הפך דברי האב וכו' כדלעיל, שנולד רבינו בחדש חשון, וצ"ע, ולא ראיתי מי מכותבי תולדות רבינו ז"ל שעמד בפליאה מפליאה זו.

והרבה הייתי נבון ומצטער בדבר הזה, עד אשר בתסדי השי"ת האיר עיני (כהבטחתם ז"ל בירושלמי מגילה פ"א ה"ה ד"ו ט"כ), ועזרני ברחמי לפתור חידה פלאית זו. והוא, דנראה לי ברור דבמה שכתב בנו רבי אברהם ז"ל: "דמלאו ימיו ושנותיו מיום ליום ומחדש לחדש", לא נתכוין לומר שבאותו חודש שנולד באותו חודש נפטר, דהא בחשון נולד רבינו, אלא כוונתו לימי החדש, כלומר שבאותו תאריך בחדש שנולד, באותו תאריך נתבקש בישיבה של מעלה, והיינו שנולד רבינו ביום חשון, וכשנקבר היה י"ח לחדש, והיינו דמלאו ימיו, ואכן המעיין בלוח יראה שיום י"ז חשון תקמ"ז חל ביום רביעי ודוק היטב

והושבני שדברינו מוכרחים בס"ד, חדא מכל אריכות דבריו של רבי אברהם ז"ל היא מראה בעליל לכל מעיין שלזה נתכוין וכאשר ביארנו, ולא שבאותו חודש שנולד באותו חודש נפטר, דזה אי אפשר כנ"ל.

ועוד הוא מוכרח ממה שכתב רבי אברהם דמלאו ימי אביו מיום ליום, והכיצד זה הרי כלולי עלמא ביום רביעי נולד רבינו ז"ל, וביום שני נפטר, ואי אפשר לומר דקאי על תאריך ימי החדש, שהרי ב"ט לחדש נולד, ונפטר ב"ז לחדש, ואם כן מהו שכתב רבי אברהם ז"ל מלאו ימיו מיום ליום. אבל לפי דרכינו דלעיל, הכוונה מיום ליום, דהיינו באותו יום של השבוע, ביום רביעי נולד, וביום שלישי נקבר, והיינו מלאו וכמשנ"ת ודוק היטב.

ומה שכתב רבי אברהם "מלאו ימיו מחדש לחדש ומיום ליום, פירושו השלימו, דהיינו רבינו היה כאן בעולמינו מיום י"ט חשון שבו נולד עד שכבר לא היה בעולם, והיינו י"ט שבט, שהרי ב"ז שבט עדיין היה חי וכו' נפטר, וב"ח שבט היה וכו' נקבר, ונמצא שרק ב"ט שבט כבר הלך מאתנו ונגנז לפני ה' בארצות החיים למנוחות שאננות", וכן גבי מה שכתב מלאו ימיו מיום ליום, היינו שבא רבינו לעולם ביום רביעי (י"ט חשון) והיה עוד בעולם ביום שני י"ז שבט שבו נפטר, וכן היה עוד כאן גם ביום שלישי י"ח שבט שבו נקבר, ורק כשהגיע יום רביעי י"ט שבט כבר היה לפני ה' במנוחות שאננות, והיינו מלאו זיע"א. [והרגיל בלשונו של הגאון רבי אברהם פאלאגי ז"ל ובמליצותיו, יראה שכך דרכו ומנהגו וכך סגנונו, ועיין בדבריו שלו עצמו בהקדמתו לספרו וימחר אברהם, ודון מינה ואוקי באתרין, וזה ברור].

והמעיין יראה שדברינו אלו מדוקדקים להפליא בדברותיו של רבי אברהם פאלאגי ז"ל, שאם נבין מה שכתב: "דמלאו ימיו ושנותיו מיום ליום ומחדש לחדש, דנולד ביום הרביעי י"ט לחדש, וסליק מר ביום שני יום ט"ב לחדש שבט התרכ"ח" כשטחיות כוונתו דבאותו חודש שנולד באותו חודש נפטר, יש כאן תימה רבה והעיקר חסר מן הספר, שהרי היה לו להדגיש לומר דנולד ביום הרביעי י"ט לחדש שבט, וסליק מר ביום שני יום י"ז לחדש שבט, ומדוע השמיט שם החדש שזה הפרט העיקרי הנחוץ לנו, אלא שמע מינה כנ"ל דאין זה מכון דבריו, שלא בא לומר דבאותו חודש שנולד באותו חודש נפטר, דזה אינו נכון שהרי בחשון נולד רבינו, אלא כוונתו לימי החדש, וכאשר ביארנו היטב לעיל, ובזה מדוקדק מה שפתח רבי אברהם ואמר: "ובואו חשבון דמלאו ימיו" וכו', דאין הדברים כפשטן, אלא רק כאשר נבוא לחשבן חשבונות נוכח בזה, ודוק היטב.

ובזה גם תבין מדוע רבי אברהם פאלאגי ז"ל האריך כל כך וציין גם את תאריך קבורת רבינו ז"ל שהיה זה בתחילת ליל י"ח שבט, דהא למה לי, שהרי כל הכוונה להראות שבאותו יום שנולד בו ביום נפטר, וזמן קבורה למה לי, ואדרבה פרט זה קצת מגרע, דנמצא דלא בדיוק ביום שבא לעולם יצא מן העולם, אבל לדרכינו ולביאורנו הכל בריר ושריר וקיים, ותחת אמת ליעקב בעזר האל וישועתו, כן יעזרנו האל ב"ה תמיד לכיין לאמת ויאיר עינינו במאור תורתו אמן.

ב. בענין א א ב ב ד ד י י מ נ ר ש

א א ב ב ד ד י י מ נ ר ש

ספר צוואה מחיים

למען

ולמען לזכרה חת' הנכבד והטוב • וממנו יראו
מה יחזקו אדם מי נכר על טעמו אולי תזכו לזה
כפרה • ולהכיר פחיתות ערכו דכלו כעפרה וישוב • ל' ה' וירחמנו
לחשבו נכרה • ולסוה רן למטה קלה ויכיר מן העברה •
ואתיו • זכרה • לנפול ושל חוכם הקור • הנכור הכנס המזומם
רויף לרקע ומסר כמסר • ס' **אלעזר הילל בכר מנוח**
ל'ע כדור החיים זו קור • זו
ספר • וזיקו את כרכו להמקדל להטות לחור קור •
כנוט ובממונו עשירי לעזר • ונחת שלחני כקעוה **שלמה**
כשעזו וכסא ומנוה • וזלי נוסא דנקר • מחי
חיים ישמרו ויחיו עד דא כק • והללו טעונים כרכה
המשלש כקור • הגבירים החכמים הנעים **שנים**
עשר שטים הר"א איעא וקדרא • ראשי ח'ק של
מחזיקי עניים יב"ץ על תשכ" ומלמדי תלמוד
קור • וזיקו ויחיו כשמשא וסיהרא •
ויראו עיניו וישמח לבו כהנים כעכורסא וטלויס כשר שזו
ומה • פי המדבר קנא ועירא • הלעזר

חיים פאלאג'י

פק אומיר יע"ה ק"ט

בשנת בר"ך כני"ך בקרב"ך ל'פ'

המ"ה המלך שלטן עבדור עיזי יר"ה ותמ"ה

כדפוס של כ"ה אהרן יהושע רי שגורס ס"ט ומכיו ס"ז

(29)

רבינו הגדול רבי חיים
פאלאג'י זצ"ל נתבקש
בישיבה של מעלה ביום
שני י"ז שבט תרכ"ח, ובו
בשנה הדפוס בנו רבי
אברהם ז"ל את ספרו
המופלא של אביו "צוואה
מחיים", והוסיף מדליה
חוספת מרובה הנהגות
מוסר, הליכות בקדש
ומקורות חייו המופלאים
של אביו ז"ל.

ושם בראש שער ספר
"צוואה מחיים" כתובה
שורה אחת אשר הוא
כחידה לא פשר וכלום
ללא פתרון, ובה י"ב
אותיות, ואלו הן: א א ב
ב ד ד י י מ נ ר ש, ואין
איש יודע מה ענין זה,
וכבר נסו רבים ושלמים
הי"ו לפתור ולא עלתה
בידם, ושמעתי אומרים
דוא ראשי תיבות אשרי
אדם בושח בך, דופק
דלתותי יום יום, וכאופן
אחר דעת דרכי יחפצו יום
(יום), ו מ נ ר ש לא
שמעתי, ובכל זה אין
הדעת שוקטה, ומה גם
שהדבר מפליא שרבי
חיים פאלאג'י ז"ל דק

בספרו זה צוואה מחיים כתב שורה זו, ולא כתבה לשורה זו (וכדומה לה) בשום שער אחר
משבעים ספריו הנותרים וכל זה פלא.

ואכתוב כאן הצעה לפתרון חידה זו מה שנראה לי בס"ד לשער, והוא דכהמשך השער כה כתב רבי
חיים פאלאג'י: "והללו טעונים ברכה המשולשת בתורה, הגבירים החכמים הרמים, **שנים עשר** שבטים,
ראשי חברי קדישא **מחזיקי עניים** יב"ץ על תנוקות של בית רכן ומלמדי תלמוד תורה", וכזאת כתב
רבי חיים פאלאג'י ז"ל בגוף ספרו צוואה מחיים (סוף אות י"ג ד"ה והשתא): "והשתא שנת תברכ"ו נתן
ה' בלב **שנים עשר** נשיאי ישראל הי"ו להיות משתדלים על החינוקות היתומים ובני העניים לשכור
להם מלמדים, וחייבים הצבור לסייע לחברא קדישא זו של **מחזיקי עניים**, וכל אחד מישראל חייב
להחזיק בידם ולהודות לה' כי זכינו בימנו לדבר גדול כזה" וכו', גם בנו הוא רבי יוסף פאלאג'י ז"ל
בהספדו על אביו הנדפס בסוף ספר חלקם בחיים (דרוש ל"א) כה כתב: "ונתן (רבינו) נפשו כל ימיו
עבור לימוד תנוקות של בית רכן וכו' וסמוך למיתתו יותר ויותר החזיק במעוז בתלמוד תורה, שבו

כיום שמת עטרת ראשי ז"ל הניח [מס] על הבשר עשר פרוטות לצורך הכנסת תלמוד תורה וכו', ועוד הוסיף רבינו הגדול ארנוי אבי ז"ל למנות מגבירי ומרשומי העיר שנים עשר נשיאי העדה הנקראים מחזיקי עניים העי"א וכו', ונדפסו דבריו במהדורה החדשה של ספר צוואה מחיים שזכינו להדפיס ולהוציא לאור כעת בקונטרס "תהלות חיים" (דף קל"ז) ע"ש. [ועיין בסוף ספר חיים ומזון ח"ב והם הגהות רבינו חיים פאלאג'י ז"ל לספר זה חדש, הנדפס בעיר אומיר שנת תרל"ח ששם (מדף רפ"ד) נדפס שטר זכרון מאת ממוני ורבני העיר לטובת חברת מחזיקי עניים הנ"ל עש"ה].

ואחר כל זאת נראה לי לשער דרבינו הגדול ז"ל רמז באותו י"ב אותיות, את שמות י"ב הגבירים ז"ל של חברת מחזיקי עניים, ולכן דייקא בספר זה צוואה מחיים רמז לשמותם ולא בשאר חיבוריו, ומה גם שאו נתייסדה חברה זו של מחזיקי עניים וכו"ל. זה הנראה לענ"ד ואיני אומר קבלו דברי, ומי שיוכל לחרות עוד הבהרות בנושא להבין דברי קדשו של רבינו הגדול ישא ברכה מאת ה'.

יעקב חיים סופר

לעילי ומנחת נר"ג של כל מתי ישראל
חמי רבי יוסף בן סעדה ז"ל ג' אדר תשנ"א
וחמתי מרת מסעדי בת מרים ר' טבת תשנ"ה

בירור יחוסם של יאיר בן מנשה ונבח (בסוף פ' ממות)

ויאיר בן מנשה הלך וילכד את חותיהם ויקרא אתהן חות יאיר. ונבח חלק וילכד את קנת ואת בנותיה ויקרא לה נבח בשמו (במדבר ל"ב - מ"א ומ"ב).

עי' בפירש"י שם בדר"ה ויקרא אתהן. לפי שלא היו לו בנים קראם בשמו לזכרון. ובדר"ה ויקרא לה הביא מיסודו של רבי משה הדרשן שלה הוא בלא מפי' ה' מפני שהשם לא נתקיים ע"ש. (ועיין בפ"י הרמב"ן שם שתמה על רש"י איך נשתמש ממנו מדרש מפורש ברות רבה שכו"כ ע"ש ובשפ"ח ובבעה"ט על המקום).

ובליקוט המכונה "מדרש אגדה" (שהוציא לאור החכם ש. באכער מכת"י) הביא שגם ננבח לא היו בנים ולכן קרא גם הוא שם עירו כשמו לזכרון. והנה בהקדמת המו"ל מציין ש"מדרש אגדה" אינו מימות חכמינו ז"ל אלא ליקוט מתקופה מאוחרת ושמתכברו ראה וינק מדברי רש"י. ולכן אנו אין לנו אלא דברי רש"י ז"ל שרק אצל יאיר בן מנשה כתב שלא היו לו בנים. ואלמלא ה' זה הטעם שייך גם אצל נבח לא ה' רש"י משתמש מלהזכיר שזה ה' הטעם של שניהם. ואמנם מצינו שהשם חות יאיר נתקיים, כמו שהראה מקום הגרש"ר הירש ז"ל מפ' דברים ויקרא וגו' חות יאיר עד היום הזה (דברים ג' - י"ד). משא"כ שם נבח לא נתקיים (כמו שהביא רש"י כאן). ועיין בספר שופטים (ח' - י"א) שעדיין נקראת העיר בשם נבח אבל בדברי הימים א' (ב' - כ"ג) נקראת שוב קנת ובנותי. ועפ"י דברי הגרש"ר הירש ז"ל שביאר שהשם נבח לא נתקיים להראות שאין עושים נשמות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונם אפשר לחלק שכיון שליאיר לא היו בנים לכן צדק בזה שקרא את שם עירו כשמו לזכרון משא"כ נבח שהיו לו בנים. ועיין גם בשפתי חכמים על המקום שכתב חילוק נחמד עפ"י הדין דשו"ע י"ד סי' ר"מ שאסור לקרא לאחר בשם אביו (עכ"פ היכן שהוא שם פלאי) ולכן בני נבח לא הותר להם לקרא לעירם בשם אביהם וע"כ לא נתקיים השם אבל יאיר מאחר שלא היו לו בנים נתקיים שפיר השם. ודפח"ה.

ולכאורה צריך להבין מהיכן לו לרש"י ז"ל שליאיר לא היו בנים. ונראה אולי לומר שמקורו הוא מפ' פינחס (במדבר כ"ו - כ"ט). דשם מצינו כשנמנו משפחות כל השבטים (בפרשת לאלה תחלק הארץ) לא הוזכר אצל מנשה כי אם בן אחד בלבד למכיר משפחת המכירי. ולא הוזכר שם שום בן אחר. וכל יתר משפחות שבט מנשה הנוזכרות בפרשה שם היו מיוצאי חלציו של מכיר בן מנשה (דהיינו משפחות גלעד בן מכיר ובניו). ויאיר היכן היי? ואפשר לומר דמכאן למד רש"י שלא היו לו בנים, ולכן אעפ"י שאמנם היה מבאי הארץ כמבואר במס' בבא בתרא (דף קכ"א ע"ב) כל"ז איש הוא יאיר בן מנשה ששקול כנגד רובה של סנהדרין. מ"מ כיון שמת קודם החלוקה לא נמנה בין לאלה תחלק הארץ כיון שלא היו לו בנים וה' דור קטוע.

ולפי זה הבין רש"י כפשוטו שיאיר בן מנשה הנזכר בפרשה הי' באמת בנו ממש של מנשה בן יוסף וכן נראה לכאורה ממה שרש"י לא פ"י כלום על הפסוק, דאי הי' סובר שצריך להוציאו מפשוטו (ובדעת כמה מן הראשונים שנביא בע"ה) לא הי' נמנע רש"י מלהזכירו.

אמנם הראב"ע והרמב"ן חולקים על זה ולדעתם יאיר המכונה בן מנשה לא הי' בנו ממש (וצריך לומר שגם הם מתכוונים בזה ליישב למא לא נזכר ב'פ' פנחס בפרשת לאלה תחלק הארץ) אלא הי' אותו יאיר שהוזכר בדברי הימים א' (כ' - כ"ב) שהי' בנו של שגוב בן חצרון בן פרץ בן יהודה. ושם (בד"ה"א) מסופר שהיו לו כ"ג עיירות בארץ הגלעד ונקראו בשם חות יאיר. וגם קנת ובנותי' נזכרות שם (פסוק כ"ג).

וסברו (כפ"י הרד"ק שם) שמה שכתוב (שם) ויקח גשור וארם את חות יאיר מאתם את קנת ואת בנותיה ששים עיר כל אלה בני מכיר אבי גלעד, ביאורו שחות יאיר הן הן קנת ובנותי', ומה שכתב לעיל מיני' (בפסוק כ"ב) שהיו ליאיר רק כ"ג ערים ר"ל שכ"ג ערים גדולות היו לו ועם בנותיהן היו סך הכל ששים.

ונראה לומר בע"ה שרש"י ז"ל לא רצה לפרש כן ולהוציא את המקרא מידי פשוטו וקים ל' דיאיר בן מנשה הי' באמת בנו ממש של מנשה ולא נינו או נכדו. וכן מוכח לכאורה מדברי רז"ל בגמ' ב"ב (דף קכ"א ע"ב) מברייתא דיאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נולדו בימי יעקב וממה שכתוב (בראשית ג' - כ"ג) גם בני מכיר בן מנשה נולדו על ברכי יוסף, דאין לומר שיאיר שהי' נכד בתו של מכיר נולד עוד בימי יעקב. ודר"ק.

והששים עיר הנזכרות בד"ה"א הכוונה היא לכל הערים של בני מכיר בן מנשה והכ"ג של יאיר הנזכר שם (שאמנם הי' נכד של בת מכיר אבל אין זה אותו יאיר שהי' בנו של מנשה בן יוסף) היו נכללים בתוכן.

ולכן נראה אולי לומר בדרך אפשר (אעפ"י שאין ראיה לדבר) שנבחר הי' שגוב אבי יאיר השני (הנזכר בד"ה"א) והוא כבש את קנת ואת בנותיה (כמבואר בתורה) ויאיר בנו כבש עוד כ"ג עיירות וקרא להן חות יאיר ואין אלה חות יאיר הנזכרות בתורה (שהיו של יאיר בן מנשה) אלא חות יאיר אחרות שהיו כנראה נכללות בבנותיה של קנת. ואל תתמה על מה שנקראות גם הן חות יאיר דכן מצינו גם בספר שופטים (י' - ד') שיאיר הגלעדי קרא לעריו בשם חות יאיר ועי"ש בפ"י הרד"ק במצודות דאין אלה חות יאיר הנזכרות בתורה.

וכשאנו באים לרדן על יחושו של נבח אפשר לנו לומר שלא הי' מזרע מנשה מצד האב אלא רק מצד אמו (דכן לא נתיחס במקרא אחרי מנשה אלא קראו נבח סתם מבלי הגיד לנו מי הי' אביו).

[ואעפ"י שאין ראיה לדבר רמז אולי מצינו שהרי חצרון (אבי שגוב) קרא לאחר מכניו בשם כלב (שהוא לכאורה מגזירת כלב) ומסתמא הי' לו איזה חשבון בזה. וגם שם נבחר הוא מל' כלב, עיין במה שבי' החיד"א ז"ל ע"ז בספריו נחל קדומים וחומת אנך ומה שהביא בשם ילקוט ראובני. וד' יצילנו משגיאות].

ויש לדייק שבפ' מטות כתוב (במדבר ל"ב - ל"ט) וילכו בני מכיר בן מנשה גלעדה וילכדה וגו' ויאיר בן מנשה הלך וילכד וגו' ונבח הלך וילכד וגו' הרי שאצל כל אחד מהם מצינו ל' וילכד (שהוא ל' כבוש כמו שתרגם אונקלוס) אמנם רק אצל מכיר הוסיף הכתוב לומר (פסוק מ') ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה וישב בה. הרי מצינו שאצל מכיר חוץ ממה שהוא אצל הגלעד היתה בו גם נתינה מידי משה רבנו אבל אצל יאיר ונבח לא מצינו נתינה כזאת כלל.

וכן בפרשת דברים (ג' - י"ד) נאמר יאיר בן מנשה לקח את כל חבל ארגוב עד גבול הגשורי והמעכתי וגו' ולמכיר נתתי את הגלעד. הרי שיאיר לקח לו מעצמו ולמכיר נתן משה. וכן גם אצל שבט ראובן וגד כתב ל' ולראובני ולגדי נתתי מן הגלעד ועד נחל ארנון וגו' ל' נתינה. אלא שצריך עיון לעיל מיניה (שם פסוק י"ג) כתוב ויתר הגלעד וכל הבשן ממלכת עוג נתתי לחצי שבט המנשה כל חבל הארגוב לכל הבשן ההוא יקרא ארץ רפאים. הרי שגם אצל חבל ארגוב (שהוא חלקו של יאיר בן מנשה) מצינו ל' נתינה.

ובעין זה מצאתי דבר פלא בספר יהושע (י"ג - ט"ו) ויתן משה למטה בני ראובן למשפחותם וכן (שם פסוק כ"ד) ויתן משה למטה גד לבני גד למשפחותם ובסיום דברי כל אחד כתוב (שם פסוק כ"ג) זאת נחלת בני ראובן למשפחותם הערים וחצריהן וכן (שם פסוק כ"ח) זאת נחלת בני גד למשפחותם הערים וחצריהם. ואצל חצי שבט המנשה יש שינוי לשון קצת שכ' בראש הענין ויתן משה לחצי שבט מנשה ויהי לחצי מטה בני מנשה למשפחותם. ובסיום הענין לא כ' זאת נחלת בני מנשה כמו שכ' אצל השנים האחרים.

ואולי יש להביא רא' מכאן לדעת הראב"ע והרמב"ן שיאיר לא ה' בן מנשה ממש אלא נינו וה' מתחיס לשבט יהודה מצד אביו. דלפי זה אפשר לומר שמשה רבנו נתן את כל הארץ בכללה לחצי שבט המנשה אלא שלמכיר היתה עוד נתינה מיוחדת אליו שנמסרה ארצו מידי משה באופן פרטי למשפחת מכיר אבל אצל יאיר לא היתה הנתינה ממש כי אמנם לא ה' מגיע לו חלק ונחלה שם מאחר שלא החיחס למטה מנשה כלל. ולכן מה שה' לו כיבוש בארץ וכן מה שהיה לנבח היה רק ממה שלקחו להם מעצמם אבל לא קבלו מדעת משה. ולפי זה מדויקים הכתובים בפ' מטות ובפ' דברים שהבאנו. וכן מובן גם כן מה שבסופו של דבר באו גשור וארם וחזרו ולקחו מהם ארץ זו (כמו שמבואר בדה"א ב' - כ"ג: ועי"ש ברש"י ששוב הוזכרו ע"י כיבוש דוד המע"ה).

ולפי זה אולי אפשר גם לפרש את הכתובים בספר יהושע שאצל משה כתוב ויתן משה לחצי שבט המנשה ויהי לחצי מטה בני מנשה למשפחותם. דהיינו ר"ל שמשה נתן רק לחצי שבט מנשה ולכן לא נתקיים כי אם לחצי מטה בני מנשה למשפחותם. אבל לא כתב זאת נחלת כי במציאות לא ה' כן כי לקחו יאיר ונבח (שלא היו מזרע מנשה מצד יחוס האב) חלק מארץ מנשה ועל כן לא ה' שייך לכתוב זאת נחלת כי לא נתקיים מה שנתן משה למשפחות מנשה (המיוחדות למנשה).

אמנם גם לשטת רש"י והגמ' בבא בתרא שהבאנו (שיאיר ה' באמת בנו של מנשה) אפשר לישב שעכ"פ יאיר לא נמנה בין משפחות מנשה (בפרשת לאלה תחלק הארץ) הגם שהיה בן מנשה מאחר שלא היו לו בנים. ולכן לא נתן לו משה נחלה אלא הוא לקח לו מעצמו (ולנבח לא נתן שלא ה' מזרע מנשה מצד האב וכמו שבארנו). וכן מדויק גם בספר יהושע (י"ג - כ"ט) ויתן משה לחצי שבט מנשה ויהי לחצי מטה מנשה למשפחותם. דהיינו שמשה נתן שיה' דוקא למשפחות שבהם לאפוקי יאיר שלמרות היותו בן מנשה לא ה' בעל משפחה.

דוב בעריש ראזענבערג

ציריך יצ"ו

בענין שיעור הקפת הראש

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל,

ברצוני לברך אתכם על שזכיתם להיות בנושאי בעול להגדיל תורה ולהאדירה ע"י הקובץ החשוב שיוצא לאור על ידכם, יח"ד שתזכו להפיץ ולהגדיל את עמל התורה והיראה ולהרבות כבוד שמם וכבוד התורה בישראל.

א. בקובץ האחרון הובא מאמר בדין הקפת פאות הראש, המאמר דן בארוכה בזה בענין מה שנחפרסם בחומשים של בלום על הציור של הפאות מספר לשכנו תדרשו שיעצ לאור על ידי בס"ד עפ"י ציור כתב יד קדשו של הגר"י קניבסקי זצ"ל מה שאמר בשם החזו"א שמקום הפאות הוא בקו ישר מזוית המצח ועד אמצע העיגול שמאחורי האוזן, וכל השערות הגדלות תחת קו זה הם מקום הפאות, כך הובא בספר הג"ל בשם החזו"א, והכתוב מאריך בראיות שמקום הפאות לא מספיק בקו ישר אלא שצריך להוסיף עיגול מעל מקום זה עפ"י דברי הראשונים ז"ל שמקום הפאות הם בעיגול ולא בקו ישר.

ובמחילה מכבוד תורתו של הכותב, לא דק בה שפיר, שמה שכתבו הראשונים שמקום הפאות הם בעיגול, הכונה היא, שכאשר משחית את הפאות יהיה הראש מוקף בעיגול, משום שמקום הצדעים מקלקל את עיגול הראש שהרי גורל שם שערות, ועל זה התורה אסרה לגלח את מקום הפאות, שע"ז

שמגלח מקום זה, נמצא הראש כולו מוקף בעיגול, וזהו מה שאמרה תורה "לא תקיפו פאת ראשכם" היינו שלא תקיפו את הראש בעיגול, כלומר שלאחר השחתת הפאות נמצא הראש מוקף בעיגול ממש, וכל מה שתחת קו זה הוא מקום הפאות, ולא מוזכר כלל בראשונים שהפאות יהיו עגולות, רק שהראש יהיה בעיגול, וממילא שכל מה שתחת הקו הנ"ל הוא מקום הפאות מעיקר הדין, אלא שכבר נהגו העם להוסיף על הפאות בעיגול משום הירור מצוה, והאר"י הקדוש היה מחמיר שלא לגלח בקו מרובע מזוית המצח ועד כנגד גובה האוזן, וכל זה רק מצד חומרא ולא מעיקר הדין, וכמבואר כל זה בספר ארחות רבינו עמ' דלה [הנהגות הגר"י קניבסקי זצ"ל], וכל זה מדויק היטב היטב בכל אוחם הראשונים שהביא הכותב הנ"ל במאמר שלו. ואדרבה לפי מה שכתב הנ"ל, שהפאות יהיו בעיגול, קשה טובא שאם כן אין הראש מוקף בעיגול לפי דבריו, וע"ע במזרחי על התורה שמפורש ממש כדברינו שמתחיים קו ישר כנ"ל וכל מה שתחת הקו הוא מקום הפאות עיי"ש.

ב. בענין מה שכתב הכותב הנ"ל שכל המגדל בלורית עובר בלאו מן התורה, כבר הכריע פוסק דורינו החזון איש זצ"ל שכהיום שהרבה נהגו זאת משום יופי אין בזה לאו של חוקות הגויים, הן אמנם שהחזון איש מאד סלד מזה, והוא אומר שהוא הולך להקיא כאשר הוא רואה בלורית, אבל מ"מ את הלאו הנ"ל הוא טען שלא עוברים.

ואסיים בברכת הצלחה וכט"ס

יצחק קולרצקי

חתן הגר"ח קניבסקי, מח"ס לשכנו תדרשו

בענין שיעור הקפת הראש

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

בקובץ האחרון (נו) במדור בירורי הלכה הובא מאמר הדין בענין שיעור אורך ורוחב הפאות, והעלה דמפירש"י מכות כ' ע"ב, וכן מדברי הריטב"א שם, והובא בכ"י סי' קפ"א, מבואר דלא כמו שנחפרטם בחומשים הוצאת א. בלום בשם ס' לשכנו תדרשו ציור מכת"ק של הגאון בעל הקה"י שמקום הפאות הולכים בשפוע מפינת ראש המצח בקו אלכסון עד אמצע העיגול של צמיחת השערות מתחת גובה האוזן, וכל השערות הגדלים מתחת לקו זה הם מקום הפאות.

וכותב המאמר האריך לדחות דבר זה מדברי רש"י והריטב"א הנ"ל וכן הביא דב"ח סי' קפ"א מפורש וברור דלא כהציור הנ"ל, וכן הביא מנהג האר"י ז"ל בשם הגהות בית לחם יהודה על השו"ע דלא כהציור הנ"ל, ומסיק דמפורשים הדברים גם בראשונים וגם באחרונים דלא כהציור הנ"ל, ולא ראינו אפי' דעה אחת שמפרשת מקום הפאות כציור המוזכר לעיל. והניח בצע"ג על בעל הקה"י, ושאינו לנו אלא דברי הפוסקים הנ"ל, דשיעור הפאות הוא בגובה יותר למעלה מקו הנ"ל.

ולענ"י אחרי בקשת מחילה מכ"ח של הכותב, נראה דאין סתירה מכל הפוסקים שהביא, ואדרבא מדברי הפוסקים שהביא אשר מפיחם אנו חיים מתבאר להדיא כהציור הנ"ל, (ולכאורה לא כיון הקה"י בהציור הנ"ל לחדש שום חידוש, ורק משום שקשה לתאר ולהגדיר מקום הפאות בצורה מוחשית).

וכדי שיתלבנו הדברים צריכים אנו לחזור כאן לדברי הגמ' והפוסקים במס' מכות דף כ', ת"ר פאת ראשו סוף ראשו ואיזהו סוף ראשו זה המשוה צדעיו לאחוריו אונן ולפדחתו, ופירש"י אחוריו אונן אין שיער כלום וכך במצחו אין שיער כלום אבל בצדעיו שבאמצע יש שיער ואם הוא משוה ונוטל כל השיער שבצדעיו למדת אחוריו אונן ופדחתו זהו מקיף סוף הראש, עכ"ל רש"י. הרי מבואר שמקום הפאות הוא באופן שאם יגלח השערות של הפאה יהיה שוה שערותיו למדת אחוריו אונן במקום שאין שיער, וכמבואר להדיא שגובה הפאות בצד האוזן מסתיים במקום התחלת צמיחת השערות, שם, ולא למעלה מזה, שהרי את"ל שגובה הפאות בצד האוזן הוא למעלה במקום צמיחת השערות מתחת האוזן נמצא שאם יגלח שערות הפאה לא ישוה כלל שערותיו למדת אחוריו אונן במקום שאין שיער כפירש"י הנ"ל.

ולכאורה הדברים פשוטים ביותר. אולם הכותב שם דייק לשון רש"י שהקפת הראש הוא נטילת "כל השיער שבצדעיו", ולכן נדחק דהמשוה צדעיו למדת אחוריו אונן הכוונה שמשוה מקום הנטילה בקו

ישר מהמצח אל מול מלת אחורי אזנו למעלה בגובה המצח, ונטה מהביאור הפשוט שהכוונה בברייתא למלת אחורי אזנו, הוא שמשוה למלת אחורי אזנו ממש וכמש"כ רש"י שזהו במקום שאין שיער אחורי אזנו. ולא ידעתי מה ראה כלשון כל שיער שבצדעיו, דהנה התרגום יונתן מתרגם פאת ראשכם: צידעיו רישיכון. הרי שביאור המילה צדעיו הוא לשון פאה וסוף וכמש"כ הריטב"א במכות, ויובא להלן, דמקום זה נקרא סוף הראש משום שהוא מקום חיבור הפרקים שמתחבר הראש היינו מקום צמיחת השערות, עם הפנים והלחיים, וא"כ אין מבואר כלל כלשון שיער הצדעין שכולל השערות למעלה מאחורי אזנו עד לגובה המצח. ואדרבה יש מקום לרקדק עוד בלשון רש"י שכתב: אחורי אזנו אין שיער כלום וכך במצחו אין שיער כלום אבל בצדעיו שבאמצע יש שיער. הרי שמקודם תיאר רש"י מקום צדעיו שהוא רק בין מקום שאין שיער אחורי אזנו ובין מקום שאין שיער במצח, ולא למעלה מזה, וע"ז כתב שאם ניטל כל שיער שבצדעיו זהו מקיף סוף הראש.

וז"ל רבינו הריטב"א: מחוי רב ששת בין פירקי רישא, פירוש והם במקום חיבור הראש עם הפנים, שהראש שתי חתיכות מקום השער חתיכה אחת ומקום הפנים והזקן חתיכה אחרת, ומתחברת בצד האזון מלפניו זו עם זו במקום שהלועזים קורין סינבל"א, והיא נקראת צדעא כי שם סוף הראש מקום חיבור הפרקים, וכן אמרו בתוספתא וחייב על הראש שנים אחת בראש הצדעא מכאן ואחת בראש הצדעא מכאן, ולשון הכתוב שאמר לא תקיפו פאת ראשכם הוא מה שאמר לעיל בברייתא שמשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו, לפי שהשערות הם בצדעא בולטות כלפי הפנים למטה ממקום צמיחת השער בראש לפניו במצחו ולאחוריו באזניו, וכשאדם מגלח שערות של פאה זו עד שיהא מגלח כל היוצא חוץ מן המקום צמיחת השער שבמצחו ואחורי אזניו ויהיה הכל שוה, יראה מקום הצדעא עם אחורי האזן ועם הפדחת שהוא המצח הכל חלק וישאר הראש בעיגול [כב"י העתיק כאן בתוס' המילה: חלק] מוקף ועומד [כבוכליאר] עכ"ל לענינינו. וכתוב המאמר הנז' למד מסוף דברי הריטב"א דצורת הקפת הראש הוא בעיגול ולא בקו ישר אלכסון. אולם ברור ופשוט דכוונת הריטב"א הוא דכשיגלח משני הצדדים את פיאותיו נמצא כל מקום השיער בראש בעיגול. כלומר העיגול הוא בהראש בכללו ולא במקום הפיאות. [נכמו שמפורש בדברי הב"ח סי' קפ"א לבאר דברי רש"י הנ"ל, ויובא להלן בעז"ה]. ויותר מזה הרי יש ללמוד מתו"ד הריטב"א דמקום הצדעים זהו רק מקום שהשערות בולטות כלפי הפנים למטה ממקום צמיחת השערות שבמצחו ואחורי אזנו, וכמו שהבאנו לישון.

וז"ל הב"ח: סי' קפ"א סק"י: אלא שצריך עוד לבאר משמעות הפסוק דלא תקיפו כדי שלא יהא להקמיעין שום ספק, בסוף פאת ראש וכו' פירש"י וכו', פירוש דבריו הם כמש"כ בס' קרבן אהרן [קדושים פי' אות ג'] דסוף הראש מלפנים הוא סוף עיקר השיער של הפדחת ומצד האחור הוא סוף עיקרי השער שבאחורי הקדקוד (מקום הנחת קשר של תפילין) כי משם ולמטה שיער העורף הוא לא שיער הראש דעורף להדי צואר קאי וסוף הגולגולת שאחורי ראשו הוא מכון כנגד סוף עיקרי השיער שעל הפדחת ונמצא שכל עיקרי שיער הראש הן נטועין בעיגול אלא שהצדעים שהם יורדין מכאן ומכאן הם מפסיקים העיגול שהצדעים מכלל הראש הם והם מחוברים ללחיים שהרי הקטן שאין לו שער זקן צדעיו מלאים שער הראש ובוה שער הראש לסוף הראש אינו עגול מפני שמפאת הצדעים יורד לכאן ולכאן וכאשר יסיר שער הצדעים ומשווה אותו עד סוף שער הראש שבמצח ובאחור תשאר כל ראשו מוקף סביב לבסוף ו"להכי קרא הכתוב הסרת שער הצדעים כאשר הסיר אותו והשווה עם סוף עיקרי השער שבאחורי האזנים וסוף עיקרי השער שבפדחת הקפת הראש", וא"כ אומרו לא תקיפו פאת ראשכם ירצה לא תגלחו הצדעים מכאן ומכאן שבוה ישארו שער הראש שבסוף בהקפה ופירוש הפסוק לא תסבבו שיהיה שער ראשכם מוקף בסוף וזה בהסרת שיער הצדעין אשר הוא סוף הראש כמש"כ עכ"ל. גם הקרבן אהרן הגדיר את מקום הצדעים כצוירו של הקה"י וכמש"כ דהאיסור הוא להשוות שיער הצדעים לסוף עיקרי השיער שאחורי האזניים ולסוף עיקרי השיער שבפדחת, וישאר כל שער הראש נטוע כעיגול וכמו שביאר דשיער הראש הוא רק עד מקום הנחת תפילין.

ובסוף דבריו הביא הכותב דברי הגהות בית לחם יהודה על השו"ע, וז"ל: האר"י ז"ל היה נוהג בענין פאות הראש שהיה מניח כל רוחב הצדעים שהוא כל השיער שיש מן האזן עד שליש המצח שהוא מקום החלק שיש בראש משני צדי המח ומפסיק בינתיים ובגובה היה מניח כשיעור אם יקומו האזנים למעלה בראש, עד אותו המקום ויותר מעט למעלה. ע"כ.

הנה כאן באמת מבואר דהאר"י ז"ל היה נוהג להשאיר יותר מהציור הנ"ל, אבל כל זה אינו מדינא. ובדרכי תשובה סק"ג האריך לבאר להדיא ככל מה שנתבאר עד כאן, וז"ל בסיום דבריו: אבל בשיעור גובה למעלה מאותו המקום שמתחילין צמיחת שאר כל השיער של צד פנים למן מצחו ולמעלה לצד המות, וכמו"כ כנגדו אחורי האוזן שמתחילין צמיחת שאר כל השיער למן האוזן ולמעלה הרי כל שלמעלה מזה השיעור וראי שאין בו שום איסור מדינא לאותן שאין להם מקצועות כ"א שנהגו להניח בלמעלה הרבה יותר נוסף על השיעור מטעם אותן שיש להם מקצועות גדולות (הכוונה לאותן האנשים שבצדדי מצחם המקום החלק גבוה יותר) עכ"ד, וע"ש באריכות.

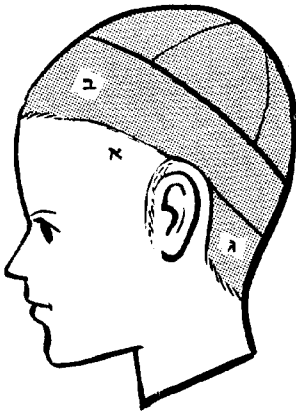
בנימין זאב מרק

כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן קרלין סטולין

להכנת הענין מצו"ב ציורים:

ציור א

ראש מוקף



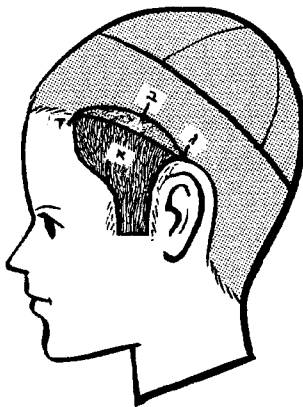
א. מקום שער הצדעין
הוטרטו שערות הצדעין והשווה לאחורי האוזן מימין ולמקום המצח משמאל שאין בהם שערות. (עי' רש"י מכות דף כ').

ב. שער הראש
הצומחות סביב הראש, וכשמוריד שער הצדעין נמצא היקף הראש עגול סביב, וזוהי ההקפה שאסרה תורה בלא תקיפו, לשון היקף ועיגול (עי' רש"י ויקרא י"ט כ"ז, ריטב"א מכות כ', ב"ח י"ד ס' קפ"א בשם קרבן אהרן).

ג. שער העורף
(עי' ב"ח שם בשם קרבן אהרן, ובר"א מורחי ויקרא י"ט כ"ז).

ציור ב

פאת הראש



א. שער פאת הראש
המצומח במקום הצדעין, ומפסיק בין אחורי אוזנו לבין המצח שאין בהם שערות, שערות אלו אסור להסירן מדאורייתא, ושיעורן ממקום שבוולט למטה מעיגול שער הראש.

ב. שער מעל פאת הראש
שנהגו להתמיר להשאירן, (עי' דרכי תשובה ס' קפ"א סק"ג).

ג. שער שמעל האוזן
שיעור רוחב הפאה מתחיל ממקום שהשערות מתחילים לצמות לצד מטה, וכולט למטה מעיגול שער הראש, והוא מעל אמצע האוזן (ורבים נכשלים בזה, שמורידים כל השער שמעל האוזן, ויש להזהר ולהזהיר שלא להסיר השערות הגדולות מעל אמצע האוזן לצד הפנים, שהם בכלל הפיאות ולא תגע בו יד).

ד. זוית המצח
השער המתחיל לצמות למטה מזוית המצח הוא שער הבולט מעיגול שער הראש, וזוהי פאת הראש האסור בהשחתה, ומי שזוית המצח שלו נכנס יותר לפנים (מחמת עיקר גידול השערות, ולא מחמת נשירה), הרי הפיאות מתחילים יותר למעלה, דכל השערות המתחילים לגדול למטה מזוית המצח אל עבר הצדעין, הם בכלל פאת הראש.

בענין ברכת התורה לניעור כל הלילה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי להציע איזה דברים בדיון "ניעור כל הלילה" לענין ברכת התורה.

בניעור כל הלילה, יש מחלוקת הפוסקים אי מברך ברכת החורו כשיאיר היום. מלשון המחבר (סי' מ"ז סעיף י"ב) משמע דסובר דאינו מברך, ודעת המג"א (שם ס"ק ב') דיברך. ובמחצת"ש ציין דבסי' תצ"ד כתב המג"א דלכתחלה ישמע ברכת התורה מאחר שישן ויתכוין לצאת י"ח, ואם לאו יכרך בעצמו.

והנה אם הולך לישון אחר עלות השחר קודם התפלה, אז לכאורה לכו"ע יכול לברך ברכת התורה קודם התפלה אחר השינה, לדעת הטור יכול לברך משום שישן שינת קבע על מטתו, ולדעת החולקין וסוברין דעל שינת קבע אינו מברך, הלא לדידהו בניעור כל הלילה מברך. (אבל לדעת המחבר עצמו צ"ע, דהא בסעיף י"א פסק כהדיעה דאין מברכין על שינת קבע ביום, ומסעיף י"ב משמע דס"ל דניעור כל הילה אינו מברך. והנה במחצת"ש כתב באמצע דבריו סברא, דיכולין לומר תרתי בעינין "שינת קבע" וגם "לילה". ונוכל לומר דזהו סברת המחבר. ולפ"ז נמצא דבכח"ג, בניעור כל הלילה ואח"כ ישן שינת קבע על מטתו, אינו מברך. אבל לכאורה נוכל לומר סברת המחבר באופן אחר, דהמחבר אכן סובר כר"ת דברכה זו תקנו לברך בכל יום, ומש"ה בישן שינת קבע ביום אין מברך, דברכה זו תקנו רק לפעם אחת ביום, אבל אפ"ה אם עדיין לא הפסיק אינו יכול לברך ביום האחר. (עי' בשו"ע הרב סעיף ז' שכתב וז"ל "ואם היה ניעור כל הלילה וכו' ולסברא האחרונה צריך לברך כשיאור היום כמו שאר ברכות השחר שנוהגין לברך אע"פ שלא נתחייב בהן". משמע מדבריו שסובר דבאמת אם לא הפסיק, שהיה ניעור כל הלילה, אינו מחוייב לברך, רק דאפ"ה יכול לברך כמו שאר ברכות השחר שמברך אע"פ שלא נתחייב בהן". וא"כ נוכל לומר דבזה פליג המחבר וסובר דאם לא הפסיק אינו יכול לברך, ואינו ממש כשאר ברכות השחר. ולפ"ז נמצא דבכח"ג, בניעור כל הלילה ואחר עלות השחר ישן שינת קבע על מטתו, שאז מפסיק מברכתו שבירך אתמול, שפיר מברך אחר השינה, אף דהוי שינת קבע "ביום". אבל אם כבר בירך באותו יום, אז אפילו שמפסיק בשינת קבע, אינו מברך עזה"פ, דברכה זו תקנו רק פעם ביום).

אך מה שצ"ע הוא דהרבה פעמים כשניעורין כל הלילה אז מברכין ק"ש של שחרית אחר עלוה"ש קודם שהולכין לישון [שלא לבטל מצות קר"ש בזמנה], דהרי מבואר בסי' מ"ו סעיף ט' (ושם במג"א ובשוע הרב סעיף ח') דלכתחלה צריכין לברך אפי' לפסוקים שאומרים דרך תחנונים. [ובפרט ביו"ט שבועות שאז אותם שלא גמרו עדיין לומר "תיקון ליל שבועות" ממשיכים לומר אחר עלות השחר, שזה בוראי נחשב לימוד, וזה ודאי אסור לומר בלא ברכת התורה].

והנה המג"א (ס"ק י"ב) כתב דניעור כל הלילה יכרך בבוקר. ובפרמ"ג מסביר שיטתו. דקיי"ל כר"ת ודעתנו לפטור כל המעת לעת, ומש"ה בישן ביום שינת קבע, אף דהוי הפסק, אין צריך לברך. וניעור כל הלילה צריך לברך כשיאור היום, דלא הי' דעתנו רק על יום אחד. אך בזה חולק על ר"ת, באם השכים קודם עלות השחר, דלר"ת אינו מברך עד שיאור היום, דהברכה הוא מעלוה"ש עד עלוה"ש, אבל למג"א מחוייב לברך מיד כשקם, מב' טעמים - או מטעם דס"ל דשינת הלילה הוי הפסק גדול, וע"ז לא מועיל דעתו. או מטעם דנעשה בריה חדשה. וכשיאור היום אינו מברך פעם ב' (כמו שהקשה הפר"ח), דמכתובין לפטור כל מעת לעת שלאחריה, וכל דמכתובין שפיר דמי אף שאין היום חולק אחר הלילה שעבר.

ולכאורה יוצא מדברי הפמ"ג עצה נכונה, שיכוון ביום הקודם בעת שמברך ברכת התורה לפטור גם מה שילמוד ממחרת בבוקר אחר עלוה"ש עד שילך לישון. דהא מבואר בדבריו דבכוונתו תליא מילתא.

אולם לכאורה מדברי שו"ע הרב משמע שלמד סברת המג"א באופן אחר. ולפ"ד לא תליא כלל בכוונתו של המברך. שכותב (בסעיף ז') וז"ל "וי"א שברכת התורה הוא כברכת השחר, שלא תקנו

אותן אלא פעם אחת ביום וכו'. ואם היה ניעור כל הלילה וכו', ולסבא האחרונה צריך לברך כשיאור היום כמו שאר ברכות השחר שנוהגין לברך אע"פ שלא נתחייב בהן. משמע מדבריו דלא חליא כלל בכונתה, ומש"ה סובר דאח"כ אפי' אחר עלות השחר, אם לא הפסיק, אינו מחוייב. רק שמש"ה צריך לברך דהוי כמו שאר ברכות השחר שמברך אע"פ שלא נתחייב בהן.

(אבל צ"ע דהא המג"א בעצמו כתב דמש"ה בניעור כל הלילה מברך כשיאור היום "שלא היה דעתו לפטור רק ליום א' כתקנת חז"ל". הרי כתב בפירוש דתלוי בדעת המברך).

והנה לכאורה יש לומר דלדעת הרב ז"ל, אח"כ שצריך לברך ברכת התורה בניעור כל הלילה, אבל לכאורה מותר לו ללמוד קודם ברכת התורה, דהלא עדיין לא הפסיק מברכת התורה של אתמול. (ולכאורה אף שכבר ישן שינת קבע על מיטתו ביום הקודם, ונמצא דאליבא דאמת כבר עשה הפסק אחר ברכתו שבירך ביום הקודם. אך כיון שחז"ל תקנו שהכרכה נמשך על כל היום אף אחר שהפסיק, אי"כ אם עדיין לא ישן שינת קבע כלילה, ולא אחר שיאיר היום, עדיין נמשך הכרכה שבירך אתמול, עד שיעשה הפסק בשנית קבע, וצ"ע).

עוד יש לעיין, מה מהני זה שאנו אומרים ברכת כהנים ואלו דברים אחר ברכת התורה, לצאת דעת הסוברים דאף בברכת התורה צריך ללמוד על אתר (כמבואר במחבר סעיף ט'). הלא מבואר ברמ"א (סעיף ד') דיכול לפטוק דין בלא נתינת טעם לדבריו, דהוי כהרהור. אי"כ לכאורה צ"ע מה עדיף מה שאנו אומרים פסוקים הנ"ל, דאף שמכוון פירוש המילות, הלא כשפוסק דין ג"כ מכוון מה שאומר, ואפי"ה כיון שאינו מעיין בעומק הדין, ואינו נותן טעם לדבריו, נחשב כהרהור, וצ"ע.

...

התקשרות הרה"ק משינאווע להרה"ק רבי יצחק מסקווירא וזע"א

ראיתי בגליון נ"ג עמ' קכ"ט מובא הסיפור אודות הרה"ק משינאווע זצוק"ל שהיה בסקווירא אצל אדמו"ר הרה"ק ר' יצחק מסקווירא זצוק"ל. וראיתי לנכון לכתוב הסיפור כפי מה שסיפר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מסקווירא, ששמע מאחד ששמע מבנו של הרה"ק משינאווע זצוק"ל מרא דעובדא.

הרה"ק משינאווע זצוק"ל נסע פעם להרבה צדיקים לחפש לעצמו "רבי". והחליט שאצל מי שיראה אצלו תפיסת מחשבה יתקשר אצלו, בדרך נסיעתו היה על שבת בסקווירא אצל אדמו"ר מהר"י מסקווירא זצוק"ל. כליל שבת קודש התרגש מאוד מהשבת בסקווירא, אבל ביקש הוכחה שאדמו"ר הינו תופס מחשבתו. בשבת בבוקר כיבדוהו בעליה על הס"ת של הבעש"ט. וידוע שהרה"ק משינאווע היה דייקן מאוד בהלכה, ובשעה שפתחו לפניו הס"ת להראות לו מקום הקריאה, נתעורר אצלו איזה שאלה על הס"ת. אדמו"ר מהר"י הרגיש תיכף מחשבתו ותפס בידו ואמר לו: "איך בעט אייך שינאווער רב, פסליט מיר נישט דעם ספר תורה, עס איז דעם בעל שם'ס ספר תורה". בשמעו זאת התפעל הרה"ק משינאווע עד מאוד, שתפס מחשבתו.

אחר שגמרו לקרות, וגללו הס"ת, חשב הרה"ק משינאווע בדעתו אולי הוא רק מקרה, אבל השאלה עדיין שאלה הוא. ורצה לומר שיחגרו החגורה מבחוץ של יקראו עוד בהס"ת. שוב תפסו אדמו"ר מהר"י בידו ואמר לו: "איך האב אייך שוין געבעטען שינאווער רב, אז איר זאלט נישט טשעפענען די ספר תורה, ווייל עס איז דעם בעל שם'ס א ספר". עכשיו כבר ראה בתוש שאדמו"ר מהר"י תופס מחשבותיו, והחליט להתקשר אצלו.

במוצש"ק נכנס אל הקודש פנימה לאדמו"ר מהר"י. ותיכף נענה אדמו"ר מהר"י ואמר לו: "נו, שינאווער רב, פסקינט איר די שאלה". והרה"ק משינאווע לא השיב כלום. אמר לו אדמו"ר מהר"י שבספר אבודרהם מוזכר שאלה זו. וסיפר אח"כ הרה"ק משינאווע שחישב בהרבה ספרים, ולא מצא שאלה זו רק בספר אבודרהם, והאבודרהם מכשיר.

בשבת שלאחריו היה עוד הרה"ק משינאווע בסקווירא, ואירע שם שמשרתת א' הדליקה נרות שבת קצת מאוחר. והרה"ק משינאווע ראה את זה, והיות שהיה דייקן מאוד בהלכה, לא היה יכול לסבול את זה, ושאל מאדמו"ר מהר"י היתכן שבכיתו יארע כזו, ואדמו"ר לא ענהו כלום. ושאל שוב מאדמו"ר

היתכן שבביתו יארע כזו, ואדמו"ר שוב לא ענהו. וכיון שהרה"ק משינאווע היה דייקן מאוד בהלכה, לא סבל את זה, ונסע משום ולא נשאר בסקווירא.

אחר זה אירע שהיה להרה"ק משינאווע איזה עגמת נפש עם ילדיו. ותלה הדבר שמגיע לו את זה לעונש מהקפדת אדמו"ר מהר"י, על שאמר שהיה בביתו חילול שבת. ושלח קוויטל לאדמו"ר מהר"י להזכיר לפניו. וידוע שאצל אדמו"ר מהר"י היה א שארפע הנהגה, על כן ענה לו: אם הרה"ק משינאווע יכתוב לו שבסקווירא לא היה חילול שבת, ימחול לו. והיות שהרה"ק משינאווע היה דייקן מאוד בהלכה, לא רצה לכתוב את זה, ור"ל לא עלה הדבר בטוב...

וכנו של הרה"ק משינאווע וצוק"ל בספרו את זה סיים ואמר: "אבי הק' אמר בסוף ימיו שמתחרט על זה!".

וסיפר עוד כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ששמע מהרה"ק ר' יצחק מפשעווארסק - אנטווערפן וצוק"ל. - כשהיה פעם בסקווירא אצל כ"ק מרן אדמו"ר וצוקלה"ה - וכה סיפר: הרה"ק משינאווע בסוף ימיו הצטער עצמו על זה שאדמו"ר מהר"י מסקווירא אינו עוד בעולם - ואמר - "ווען רבי איציקל סקווערער וואלט געווען וואלט איך געהאט א רבי!!!

וכן ידוע עוד הרבה סיפורים ומאמרים מה שהפליג הרה"ק משינאווע בשבחו של אדמו"ר מהר"י מסקווירא וצוק"ל. ואין כאן המקום להאריך.

הכ"ד הכו"ח בהוקרה

שמואל חיים יעקב גרובער

שיכון סקווירא יצ"ו

בענין זכות קריאת השם לילוד

לכבוד הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל"

שלום רב לאוהבי תורתך!

הנני להעיר ע"ד הרב חיים בניש שליט"א, בגליון נ"ה עמ' צ"ז בענין קריאת שם הילוד הראשון שכתב בתו"ד בזה"ל "בימינו מקובל בעדות אשכנז שרשות קריאת שם הילוד הראשון שייכת לאמו, והילוד השני לאביו, וכן הלאה לסירוגין. לנוהג זה אין מקור ברור. וכמדומני שלראשונה נזכר בספר ליקוטי מהרי"ח ח"ג בסדר המילה "וכעת המנהג להפך בעיני ההמון כי שם הבכור שייך לאם". ומסתבר שהסיבה לנוהג זה היא משום שבעדות אשכנז מקובל היה שבני הזוג סמוכים על שולחן אבי האשה, ומאחר והשם ניתן בדרך כלל ע"ש אבות המשפחה - סכים וכד' לכן נתנו לה זכות קדימה בקריאת השם. ופשוט שאין זו זכות ממש אלא מעין "הסכמה חברתית" בין בני זוג נשואים". עכ"ל.

והנני להעתיק מכתב קודש מהרה"ק בעל דברי יחזקאל משינאווע זי"ע (גרפס בדברי יחזקאל החדש עמ' ס"ב) שהזכיר מנהג זה, וז"ל:

ומה ששאל בעצה לשם הילד שמעתי בשם אדמו"ר הרה"ק מבעלזא וצללה"ה שטוב לאריכות ימים לקרוא ע"ש המשפחה של אב או אם והמנהג הוא לקרוא ילד הראשון על שם משפחת האם והשני ע"ש משפחת האב וכן כל הילדים קוראים כסדר א' ע"ש משפחתו וא' ע"ש משפחתו, והשי"ת יתן כפי מעלתו את שמו אשר יקרא לו לאויוש"ט וכו', עכ"ל.

בברכת חזקו ואמצו

להגדיל תורה ולהאדירה

ישראל יהודה הרשקוביץ

קריית צאנז, נתניה

בענין גבולי ארץ ישראל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א

ברצוני להעיר ולברר במה שפורסם בקובץ כסלו-טבת תשנ"ה מאמרו של הרה"ג ר' אברהם בנדיקט שליט"א בענין גבולות דרום וצפון ארץ ישראל שקבע את הגבול עפ"י שילוש ערי המקלט יעו"ש.

א. המעיין במכות דף ט' ע"ב בתורה משולשות ראה דיש מפרשים דכוונת הושלשת אחד בתחילה ואחד באמצע ואחד בסוף והיינו דהערי מקלט היו בקצוות ואחד באמצע ושיטה זו באו התוס' לדחות אלא שיהא מתחילת א"י עד הראשונה כמו מהראשונה לשניה וכו' אבל מהיכתי תיתי לומר דמש"כ שיהא מתחילת א"י כוונתו בקצה הגבול ממש שנוכל עפ"י לידע אורך א"י ואפשר דהתחילו למדוד מקצה הישוב ולא הכלילו בזה את המדבר דהכל לפי הענין דצריך שיוכלו הרוצחים מכל מקומות מושבותיהם להגיע לערי המקלט והאמת דכן כתב להדיא בכפתור ופרח דאין הגבול מתחיל עפ"י הושלשת של ערי מקלט וז"ל בפרק מ"ז ואני ממעטק בעלמא חפשתי ומצאתי בחדס עליון היות ארץ כיבוש אדוננו משה ע"ה בקירוב כארץ ישראל ארכה ורחבה וזה שנחל ארנון הוא כנגד באר שבע והר חרמן כנגד עיר בירות (כירות) הנזכרת במקומה ונשאר קצוות לצפון עד הר ההר ולדרום עד נחל מצרים וכו' ויש לזה סמך ממאי דאמרי' במסכת מכות פרק אה"ה ובתוס' באותה מסכת ג"כ פרק ב' שלש ערים הפריש יהושע בארץ כנען והיו מכוונות כנגד ג' שבטביר הירדן וכו' יעו"ש עכ"ל הרי שכתב להדיא דלענין שילוש ערי המקלט א"י ועבה"י שוים אבל נשאר קצוות לצפון עד הר ההר ולדרום עד נחל מצרים והיינו דארי' יותר ארוכה בקצוות אלו א"כ מבואר להדיא דא"א לתתום גבולות אורך א"י עפ"י הערי מקלט ויותר מכך דמבואר מדבריו דכן למד בדבריו התוס' שם, וממילא אין ראי' מהתוס' לענין הגבול ולכאור' רש"י ג"כ בא לבאר כהתוס' דלא כהיש מפרשים הנ"ל.

ב. במש"כ שנפסק כן להלכה ברמב"ם פ"ח רוצח ה"ז שכתב וכן מושחין בין כל עיר ועיר מערי מקלט בתחילת הפרשתן עד שיהיו משולשות בשוה שנא' ושלשת הרמב"ם לא הוזכר כלל שצריך למדוד מקצה א"י ובשופ"א אפשר לומר דהוי מקצה הישוב וכנ"ל.

ג. במש"כ בהא דהרמב"ם כתב בה' קידוה"ח פ"ח ששטחה של ארץ ישראל היא בין המעלה ה-30 לדרום ועד 35 לצפון וכו' וא"כ הוא הרבה יותר דרומה מגבול א"י שיצא לנו לפי חשבון של "ושלשת" וכו' וע"ז הביא ת"י בשם המור וקציעה דהרמב"ם קאי לענין גבולות האלו שיתקיימו לעת"ל, אמנם המעיין במו"ק שם יראה דכתב וז"ל אלא שלא באה כולה ליד ישראל לא בימי בית ראשון ולא בימי בית שני בראשון לא הגיעו ישראל רק עד צידון ומה שממנה והלאה לצפון והיא בכלל לא נטלו ישראל עדיין ובהכרח יתקיים דבר ה' לעתיד וכו' יעו"ש ומבואר מדבריו דנתקשה בדבריו הרמב"ם רק לענין המעלה 35 אבל לגבי מעלה 30 לא הקשה כלל ולכאור' מוכח דבדרומה של א"י הגבול הוא במעלה 30, ועוד דהנה בכפ"פ בפרק ט' הביא את המקומות שהם כנגד 30-35 לחוק לכב אחינו האנוסים והמוכרחים להתעכב בחו"ל דלר"י הם חייבים בתור"מ יעו"ש וע"כ דלמד ברמב"ם דמדיה זו לא הוי לעת"ל אלא כיום בזמן הגלות כל הנמצאים במקומות האלו מכוונים כנגד א"י ושיעור המעלות למד מהרמב"ם בהל' קידוה"ח כמבואר שם, ורק בעל המו"ק דנתקשה בגבול הצפוני דלשיטתו לא הגיע כ"כ רחוק לכן ת"י דהוי לעת"ל משא"כ הכפ"פ שכידוע בגבול הצפוני הגיע עד ג'בל אקרע שנמצא כמעט במעלה ה-36 לא נתקשה בדבריו הרמב"ם ולכן דייק למעשה עפ"י דברי הרמב"ם במקומות המכוונים לא"י.

ד. במש"כ עפ"י הושלשת את הגבול הצפוני יש בזה חידוש גדול מכיון דהדברים אינם תואמים עם אלו שקבעו את הגבול הצפוני הרבה יותר צפוני ועפ"י שילוש הערי מקלט וכראשם בעל הכפ"פ וכפי שכבר נתבאר לעיל בעל הכפ"פ בעצמו עמד ע"ז שישנן קצוות לצפון ולדרום אחר השילוש של הערי מקלט, חוץ ממה שהכפ"פ והחזו"א ברעת הרמב"ם כתבו דעו"מ כבשו עד סוף הגבול הצפוני וממילא לא נוכל לקבוע את הגבול הדרומי עפ"י הערי מקלט, לכאור' אפשר עוד להקשות דלפי"ד דשילוש הערי מקלט נעשה רק ממקום שכבשו והוכיח דלא כבשו עד קצה הגבול, א"כ האין אמרי'

בגמ' דהערי מקלט בא"י ובעבה"י היו שוות כשורות הכרם, דהרי משה רבינו כשהפריש את ג' הערי מקלט בעבה"י היה עפ"י גבולות עולי מצרים ובתוך א"י הפרישם יהושע עפ"י מה שכבש והאיך נשתנו ודו"ק. ויעוין בספר שיח יצחק מכות דר"ל דהפרשת משה היתה עפ"י נבואה אבל כתב שם בדבדעת הרמב"ם א"א לומר כן, ועכ"פ אחר כ"ז לכאור' א"א לקבוע בודאות עפ"י הערי מקלט גבולות דרום וצפון והדבר נשאר בספק עד יבוא תשבי ויברר לנו גבולות הארץ עם גבולות ההבטחה כבי"א.

אשר קירשטיין

עיה"ק ירושלים תובכ"א

תגובת הכותב

(1) לשון ההערה: "המעין וכו' יראה דיש מפרשים דכוונת ה"ושלשת" אחד בתחילה ואחד באמצע ואחד בסוף דהיינו דהערי מקלט היו בקצוות ואחד באמצע, ושיטה זו באו התוס' לדחות" (ומזה בנה שאין כונת התוס' בכלל למדוד מקצה הגבול רק לדחות האי שיטתא).

תגובה: אין מפרשים כאלו כלל לענין ערי מקלט, ומה שכתבו התוס': "ולא כדברי המפרשים משולשות אחד בתחילה ואחד באמצע ואחד בסוף" קאי על תפירת מגילה בגידין שהתוס' חולק שם וס"ל שצורתו כצורת ערי המקלט שבשניהן הגמ' משתמשת בלשון "משולשין", אבל בערי המקלט ליכא למד' דס"ל הכי, שהרי אף אחד לא יחלוק על ברייתא מפורשת: "שיהיו משולשין שיהא מדרום לתחרון כמתחרון לשכם", דהיינו שמדוד מגבול דרום וכמו שפירש רש"י שם וברש"י עה"ת. ובתוס' שם כתב: "שיהא מתחילת ארץ ישראל עד ראשונה כמו מראשונה לשניה וכו'".

(2) לשון ההערה: "ואפשר שהתחילו למדוד מקצה הישוב".

תגובה: אין אפשר לדחות דברי רש"י ותוס' הברורים והמפורשים שמתחילים למדוד מהגבולין, אם איזו השערה של "ואפשר" והרי בתורה כתוב ושלשת את "גבול" ארצן. וביותר, שגם רש"י גם תוס' ועוד ראשונים השוו משולשין דתפירת המגילה למשולשין של ערי מקלט, ובמגילה מפורש שמתחילין למדוד מתחילת הספר, או לפי גירסת תוס' בבכורות, מראש הדף (עיי' גליון הש"ס שם והערת ר"ב ראנשבורג).

(3) לשון ההערה: "והאמת דכן כתב להדיא בכפ"פ דאין הגבול מתחיל על פי הושלשת של ערי מקלט".

תגובה: אין מילים כאלו כלל בכפ"פ שם. ומה שכתב הכפ"פ: "שנשארו קצוות לצפון עד הר ההר ולדרום עד נחל מצרים" אין זה סותר כלל לושלשת, כי הושלשת בדרום מגיע באמת עד נחל מצרים כפי שנראה ברור במפה מס' 1, ואדרבא מוכח בבירור שאין קצה הדרום נמשך יותר מנחל מצרים, שהוא לדעת הכפ"פ בפרק י"א ואדי אל עריש הנמצא במעלה רוחב 2, 31, שהם כמאה ק"מ צפונה ממעלת רוחב ה-30.

גם מה שכתב שבצפון הקצוות הם עד הר ההר, הוא מצד גבולות מסעי הכתובות בתורה, אבל בפועל גם הכפ"פ כתב במסקנת דבריו בפרק י"א: "ואולי נשאר לכבוש אז ארץ הערקי והסיני" ולעיל בפ"ט פירש שסין הוא טראבלוס (כיום: טריפולי) שהוא כמעט מעלה וחצי דרומה מהר ההר. וכל זה כבר הדגש בחיבור למעין בו.

(4) לשון ההערה: "ויותר מכך דכן למד (הכפ"פ) בדברי התוספות שם וממילא אין ראייה מהתוס' לענין הגבול ולכאורה רש"י ג"כ בא לבאר כהתוס' וכו'".

תגובה: תלה רש"י בתוס' ותוס' בתוס' שהביא הכפ"פ, וכל בנינו נופל, דתלה תניא בדלא תניא, כי הכפ"פ כותב: "ובתוספת הואתה מסכת גם כן פרק ב' "והכוונה לתוספתא בפ"ב דמכות שהביא לשון הברייתא שם במס' מכות ואין כוונתו לתוספות (שאותו כותב תמיד ב"ו") וחסר בדפוס פסיק עליון מעל ה"תיר". גם אם כונתו לתוספות לא היה מפרט שוב את המסכת והפרק אלא היה כותב כמו תמיד בקצור "שם". ובדואי מיירי רש"י ותוס' בגבולי הארץ כמבואר באר היטב בדבריהם.

(5) תגובה להנאמר באות ב':

אמנם הרמב"ם לא פירש מדידה מהגבול, אבל למה נאמר שחולק על ברייתא ותוספתא שאין עליהן חולק. ומה שלא הביא כן בפירושו כי הוא פשיטא, דאין נרע איפה עיר המקלט הראשונה אם לא נמדוד מהגבול? והרי זה נלמד ממה שכתוב בתורה: ושלשת את "גבול" ארצך, ופסוק זה מכיז הרמב"ם שם.

(6) תגובה להנאמר באות ד':

כבר הבאנו בפנים ראיות רבות מדברי הרמב"ם עצמו בפ"א מתרומות ומעור מקומות ומכמה מפרשים, שחלק מעכו וצור וצידון לא נכבשו על ידי עולי מצרים וא"כ מפורש שלא כבשו עד הר ההר.

(7) עוד שם: "דהרי משה רבינו הפריש וכו' על פי גבולות עו"מ ויהושע עפ"י מה שכבש ואין נשתוו?

תגובה: נכון מה שכתב ב"שיח יצחק", שמרע"ה לא הבדיל על פי "ושלשת" כי לא נצטוו בזאת כלל, ושלשת שבפרשת שופטים קאי רק על ג' ערים שבארץ ישראל, ואילו הציווי על עבה"י הוא בפרשת מטעי ולא נאמר שם ושלשת. וא"כ מרע"ה לא מדד מהגבול רבע הארץ אלא הבדיל ערי מקלט לפי חשבונן ברוח קדשו. וע"כ היה המקלט הדרומי סמוך לגבול, כי גבול עבה"י הדרומי הוא נחל ארנן ככתוב בדברים ומפורש כמה פעמים בכפ"פ מ"ז, וזה יוצא בדיוק מול חברון למתבונן במפה, ושם א"כ היה העיר מקלט. ומרע"ה ברוח קדשו כוון כך שיצא אח"כ מול העיר מקלט שבשטח ארץ ישראל, וכיון שלא היה כבול למדידת ושלשת, היה זה אפשרי למרות שגבולו הדרומי של עבה"י הוא בהרבה יותר צפונה מגבול א"י.

וגם הרמב"ם מודה לזה, ומה שהשמיט ענין כמין שתי שורות שבכרם, מפני שזה לא ציווי אלא זה כך יצא שהיו מכוונות, וכן משמע לשון הברייתא: "ומכוונות היו". ולכן גם לא כתוב בברייתא מדרום לבצר כמבצר לראמות, שקדם למדרום לחברון, כי המדידה מדרום היתה רק בארץ ישראל.

אברהם בנדיקט

בענין אמירת "מזמור שיר חנכת" בתפלת שחרית

בבבאי גליון מ"ג ע' לט, גליון מח ע' קט, בגליון נא ע' קט"ז, ובגליון נא ע' קח התקיים ויכוח מעניין מאד בין הרב יהושע מונדשיין והרב אליעזר ויספיש מהו מקור אמירת 'מזמור שיר חנכת' בפסוקי דזימרה אצל קהילות האשכנזים.

לדעת הכותב השני, אין זה ממנהג אשכנז ופולין אלא התגלגל אלינו מנוסח ספרד. ולדעת הכותב הראשון, אין זה מנח נוסח ספרד אלא - כלשונו בגליון נא ע' קח - "שאנו האשכנזים מוסיפים בתפלתנו את המזמורים הללו על פי הקבלה היא קבלת הארז"ל".

בהא מיהא כולי עלמא לא פליגי שאין זה מנוסח אשכנז ופולין.

מן הראוי לציין לעוד שני ספרי כננות התפילה על פי הארז"ל של הוזכרו על ידי הכותבים הנכבדים, אשר אמירת "מזמור שיר חנכת" אינה מוזכרת בהם.

א. ספר "נגיד ומצוה" לרבנו יעקב צמח, לפנינו הדפוס הראשון קושטא תפ"ו. בדף כא ע"ב הוא מתחיל בכונות "הודו", בדף כב ע"א הוא ממשיך בכונות הפסוקים ה' מלך ומיד אחרי כן בדף כב ע"ב הוא ממשיך ב"ברוך שאמר", ואילו "מזמור שיר חנכת" אינו מוזכר כלל.

ב. ספר "פתורא דאבא" - מנהגי הארז"ל ונוסחאות התפילה, ירושלים תרס"ה. גם שם הוא כדלעיל. ב"ענין תפילת השחר" (דף יב ע"א) באות מ"ד הוא מדבר על "הודו", באות מ"ה על הפסוקים ה' מלך ובאות מ"ו על "ברוך שאמר", ואילו "מזמור שיר חנכת" - מאן דכר שמה.

האם יש למישהו הסבר לדבר.

ביקרא דאורייתא

אביש בראד - ירושלים ת"ו

בענין בלי המשכן

לכבוד מערכת קובץ הנכבד בית אהרן וישראל,

לענין מה שנסתפק הרב שמואל קריניץ בגליון נ"ג מהו המקור שעמודי החצר היו עשוין מעץ, ראיתי מה שאמרו בזה בקובץ נ"ד שכן היא דעת האברבנאל, מושב זקנים, ומעשה חשוב. ונראה שהמקור הראשון לזה הוא מפירוש הטור עה"ת שכתב שמסתמא נילף משאר העמודים כגון עמודי פתח המשכן ועמודים של הפרוכת שמפורש בהם שטים.

ולענין מה שנסתפק שם במקום עמודי הפרוכת והפרוכת, מלבד מה שאמרו בזה בקובץ נ"ד, נראה שממה שכתב הרמב"ן (שמות ל"ד כ"ז ד"ה את אדני הקדש ואת אדני הפרכת): "יקרא הכתוב המשכן קדש והבדיל הפרכת בעבור היותו מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים כאלו אמר את אדני הקדש ואת אדני קדש קדשים", משמע שסובר שאדני הפרוכת נקראים אדני קדש הקדשים, וא"כ נראה שסובר שעמודי הפרוכת היו בתוך הקה"ק והפרוכת היתה תלויה מחוץ לעמודים.

רצוני לכתוב שתי הערות בענין כלי המשכן, ואולי יש מן הקוראים שיכולים להשיב או להוסיף עליהם.

א. רש"י בזבחים ס"ג א' (ד"ה ניסוך) כתב שניסוך המים והיין היה בקרן דרומית מערבית משום ששם היו השיתין ואי אפשר לנסך אלא שם. רש"י שמות כ"ט מ' כתב שבמזבח בית עולמים היו הנסכים יורדים לשיתין, ובמזבח הנחושת היו יורדים מן המזבח לארץ (שם נקט רק נסכי יין, אבל פשוט שה"ה בנסכי מים). לפ"ז נראה שבמשכן אין שום הכרח שמקום הספלים היה בקרן דרומית מערבית, ואדרבה, מסתבר שהיה בקרן דרומית מזרחית, שכשהספלים היו בקרן דרומית מערבית יש חסרון שצריך לעלות דרך שמאל, שאי אפשר להקיף דרך ימין שמא יתעשנו הנסכים כדאיתא בזבחים ס"ד א', אבל לא היה אפשר בענין אחר משום שמקום השיתין היה בקרן דרומית מערבית. אבל במשכן שלא היה שם שיתין, אם הספלים היו בקרן דרומית מזרחית היה אפשר לעלות דרך ימין. אך עדיין צ"ע, דקשה לחדש דבר זה בלי ראיות ברורות.

ב. מדות מזבח הזהב היו באמה בת חמשה טפחים אפילו לדעת רבי מאיר (כלים י"ז י') שאמה כלים באמה בת ששה טפחים כדאיתא במנחות צ"ז א' ב', שרבי מאיר ורבי יהודה לא נחלקו אם מזבח הזהב היה באמה בת חמשה טפחים אלא אם ילפינן ממזבח הזהב לשאר הכלים.

והנה נחלקו האחרונים אם רק מדות אורך ורוחב מזבח הזהב היו באמה בת חמשה טפחים, אבל גבהו באמה בת ששה טפחים, או אם כל מדותיו היו באמה בת חמשה טפחים.

במעשה חשוב פרק ז אות א כתב שמדת גבהו באמה בת ששה טפחים [לשתי אמות שנים עשר טפחים], ובביאורו הביא ראיה ממש"כ רש"י בעירובין ד' א' (ד"ה וזה גב המזבח): "כלומר באמה קטנה זו נמדד האמה של מזבח הזהב דכתיב ביה 'אמה ארכו ואמה רחבו'", משמע דדוקא אמת האורך ואמת הרוחב נמדדת באמה בת חמשה טפחים, אבל לא אמת הגובה. ופירש דהכי מסתבר כי לישנא דקרא מסייענו באמרו "וזה גב המזבח", והגב הוא האורך והרוחב, דהיינו מקום דריסתו, כדכתיב: על גבי חרשו חרשים (תהלים קכ"ט ג'). ונראה שכן משמע מדברי רש"י בסוכה ה' ב' (ד"ה כל האמות) שכתב שאמת ריבוע של מזבח הפנימי היתה באמה בת חמשה טפחים, וממש"כ במנחות צ"ז א' (ד"ה חוץ ממזבח הזהב): "שהיה אמה על אמה וכו' (שהוא נמדד באמה בת חמשה טפחים)". וכן משמע ממש"כ המאירי בעירובין ד' א' וכן אמה על אמה שבמזבח הזהב היתה של חמשה.

אך בשלטי הגבורים (פרק י"ג) ובמלבי"ם (שמות ל' ב') כתבו שגם מדת גבהו היתה באמה בת חמשה טפחים [לשתי אמות עשר טפחים]. המלבי"ם כתב שזה מבואר ממש"כ ר' יוסי בזבחים (גיט ב') שגובה מזבח הזהב היה פי שנים כארכו, שמשום שארכו אמה באמה בת חמשה טפחים גם גבהו אמתים שהוא פי שנים כארכו הוא באמה בת חמשה טפחים. (ועיין בפירוש דעת לברייתא דמה"מ פרק י"א ה"ב ממז"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א שכתב שמשום שרק גב המזבח היה באמה בת חמשה טפחים, אבל גבהו ודאי באמה בת ששה טפחים, צ"ל שלדעת רבי יוסי שגובה מזבח הזהב היה פי

שנים כארכו, ארכו ורחבו היו באמה בת ששה טפחים כמו גבהו, שרק בזה יתכן שגבהו היה פי שנים כארכו, שארכו ששה טפחים וגובהו י"ב טפחים, ואוקי "וזה גב המזבח" למילתא אחרייתו.

ונראה שיש להביא ראיה שגובה מזבח הזהב היה באמה בת חמשה טפחים מהא דמבואר בסוכה ה' ב' שלדעת רבי יהודה שאמת כלים היתה באמה בת חמשה טפחים לא רק אורך ורוחב הארון היה באמה בת חמשה טפחים אלא גם גבהו היה באמה בת חמשה טפחים (היינו שבעה טפחים ומחצה לאמה וחצי, ועם הכפורת טפח שמונה ומחצה טפחים), ואם מהפסוק ביהזקאל מבואר שרק אורך ורוחב מזבח הזהב היו באמה בת חמשה טפחים, אבל גבהו היה באמה בת ששה טפחים, איך יתכן שלדעת רבי יהודה גובה הארון היה באמה בת חמשה טפחים, הא המקור של רבי יהודה שאמת כלים היתה באמה בת חמשה טפחים הוא ממזבח הזהב, ובמזבח הזהב גופא רק ארכו ורחבו היו באמה בת חמשה טפחים ולא גבהו. אלא ע"כ צ"ל שגם גבהו היה באמה בת ששה טפחים, וצ"ע לדעה הנ"ל שרק אורך ורוחב מזבח הזהב היו באמה בת חמשה טפחים.

דוד מייקערס - ישיבת מעלו

הערות שונות

א. אמירת ברכות השחר בבית הכנסת בקול רם

המנהג בהרכה קהלות הוא, שהחזן אומר את ברכות השחר בקול רם והצבור עונה אחריו אמן. והדבר מבואר בטור או"ח ריש סימן מ"ו וז"ל: "תקנו לסדרן בבית הכנסת, וגם מפני שרבים עמי הארץ שאינם יודעים אותן תקנו שיסדרום בבית הכנסת ויענו אמן אחריהם ויצאו ידי חובתם", עכ"ל. ובספר "עמק ברכה" על הלכות ברכות לאבי השל"ה כותב על מנהג זה: "וכבר היה לעולמים מנהג קדמונים" (דפוס אמסטרדם תפ"ט, דף כה ע"ב).

והנהגה ב"סיכוב הרב רבי פתחיה מרגנשבורג" (דפוס ירושלים תרס"ה, עמוד 24) מספר, שהמנהג בישיבות בבל הוא ש"אחד אומר ביחיד ברכות ועונין אחריו אמן". ואם כך היה נהוג בישיבות בבל, הרי שבלי ספק דבר זה היה קבלה בידם משנים קדמוניות, ואולי עוד מימי חז"ל.

וכטור שם כתב: "תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות על סדר העולם והנהגתו להשלים מאה ברכות בכל יום". וראה שם ב"סיכוב רבי פתחיה" שברכות השחר מכונים בפיו "מאה ברכות" והדברים עולים בקנה אחד עם מה שכתב הטור, שעיקר תיקונם של ברכות אלו הוא להשלים מאה ברכות.

ב. יבוא המלך והמן היום

מנהג ישראל הוא, שבהגיע קורא המגילה למילים "יבוא המלך והמן היום" (אסתר ה, ד) אינו מפסיק במילת "והמן" ומניח לנערים להכות ורק לאחר מכן הוא ממשיך "... היום אל המשתה" כפי שנוהג בשאר מקומות במגילה - אלא חוטף את ארבעת המילים הללו יחדיו ואינו מפסיק ביניהם. ובהרכה מקומות המנהג הוא שהקורא מגביה קולו כמילים אלו ומדגיש אותם בנפרד בנעימה שונה מיתר מילות הפסוק.

ונראה שמקור מנהג זה יתבאר על פי מה שכתב רבנו כחיי מפרש התורה בספרו "כד הקמח" (ערך "פורים" קרוב לסופו), שלפי שהמן רצה לבטל את זכות ישראל שקבלו עשרת הדברות מפי הקב"ה מתוך האש, "באה עליו (אסתר) בכח השם המיוחד שהוא הוא כח הכוחות כלם כדי להתגבר על כחו של המן ולבטלו מן העולם וכו', וכן אמרה במשתה הראשון 'יבוא המלך והמן היום', הזכירה תחילה בקשתה במשתה הראשון בשם השלם הנקרא שם המפורש, ואחרי כן במשתה השני הזכירה השם הנעלם ('יבוא המלך והמן'), עכ"ל. - מכיון שבמילים אלו מרמזו שם הוי"ה מובן היטב מדוע הן מודגשות בנפרד ואין הקורא מפסיק ביניהן.

ג. "לערוך בשלחן לחם חמדות"

מנהג כל ישראל בכל ארצות פזורים מאז ומקדם לאכול בשבת לחם שונה מהלחם הנאכל בימות החול, ולחם זה הנאכל בשבת משוכח בטעמו, בריחו ובמראהו מן הלחם הנאכל בימות החול. ואנו מכנים אותו בשם "חלה".

ונראה שמקור מנהג זה מבואר ב"מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי" (פרשת בשלח, עמוד 107) והכי איתא התם: "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו והיה משנה" (שמות טז ה). "והיה משנה" - לחם שהוא משונה וכו'. בכל יום היה ריחו (של המן) נודף ובשבת ביותר, בכל יום ויום מצהיב כזהב ובשבת ביותר".

ומכיון שהלחם משנה שאנו אוכלים בשבת הוא זכר למן, מוכן היטב מדוע אנו מקפידים לאכול בשבת לחם שהוא משוכח מהלחם של ימות החול, שהרי גם המן של שבת היה משוכח מהמן של ימות החול, וכפי שנתבאר במכילתא דרשב"י.

והוא אשר יסד הפייטן בזמירות ליום השבת בפיוט המתחיל "שבת היום ליי": "לערוך בשולחן לחם חמדות".

ד. וגם בבל אשר גברה

בפיוט "דרור יקרא" המושר בפי כל ישראל אנו אומרים: "דרוך פורה בתוך בצרה וגם בבל אשר גברה". והשאלה נשאלת מאליה: מה ענין בבל ולגאולה העתידה.

אך באמת, אין זה אלא תיקון מפחד הצנזורה, ברוב כתבי היד שהיו לפנינו (י"ט במספר) הנוסח הוא: "וגם באדום אשר גברה", והוא על שם הפסוק: "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וגו' מדוע אדום ללבושך ובגדיך כדורך בגת" (ישעיה סג א-ב). וכן הוא גם בסדר זמירות הנדפס בפראג רע"ה ובסדר זמירות אחר שנדפס גם הוא בפראג קורם ש"מ.

כמדומה, שמי שתיקן תקן זה והחליף מ"אדום" ל"בבל" הוא רבי מיכל מוראפטשיק - (בעל מח"ס "סדר ברכות" על הלכות ברכות קראקא ש"ב, שה"מגן אברהם" מביאו להלכה כו"כ פעמים, וספר "מנהג חדשה" עמ"ס אבות) - שהדפיס את סדר הזמירות עם פירוש משלו בקראקא ש"מ.

לא לחנם תפס הרמ"מ בשם "בבל" תמורת "אדום" וטעמו ונימוקי עמו, וכדלהלן:

בוזרה פקורי (דף רלו ע"א) נדרש הפסוק "ויקחו אליך פרה אדומה תמימה" (כמובר יט ב) על ארבעת המלכויות, והכי איתא התם: "אדומה" - דא מלכות בבל'. וכן הוא לאידך גיסא, הנה במדרש תנחומא הקדום (תוריע, עמוד 42) איתא: "אמר לה הקב"ה (לאדום הרשעה): חייך שאני יושב עליך במשפט ודן אותך ומחייבך, שנאמר: 'ירדי ושבי על עפר בתולת בת בבל שבי לארץ אין כסא בת כשרים' (ישעיה מז א). הוא קורא לאדום 'בת בבל', והוא קורא לאדום 'בת כשרים' (פירוש: בתמיה). אלא מהו 'בת בבל' - תאומתה דבבל, מה בבל החריבה את ביתי אף זו החריבה את ביתי, ע"כ.

הנה בהדיא שהכינוי "בבל" מתאים לאדום והוא גם מזכיר את אדום.

כשהוכרח רבי מיכל מוראפטשיק לתקן את הנוסח מפני דרכי שלום לא היה יכול למצוא ל"אדום" כינוי יותר מדויק מאשר "בבל", שהרי לפי דרשת התנחומא הכתוב בעצמו מכנה את אדום בשם "בבל".

ה. 'יעור לעשות הרג רב בארם וערב'

בזמירות למוצאי שבת בפיוט המתחיל "אגיל ואשמח" יסד הפייטן: "עוד ממזרח למערב יעור לעשות הרג רב בארם וערב". וגם כאן בוקעת ועולה התמיהה: מה ענין "ארם" לגאולה העתידה.

ואכן, גם דבר זה הוא תיקון מפחד הצנזורה. בכתב יד (וטיקן 328) שהיה לפנינו הנוסח הוא: "באדום וערב", וכן הוא גם בשני ספרי הזמירות דפוס פראג שהוזכרו לעיל אות ד'.

ויחכן, שמה שבחרו במלה "ארם" תמורת "אדום" הוא משום שצליל מלה זו דומה "לרומי" היא אדום.

ואכן השימוש במלה "ארם" כתחליף לאדום מצוי הרבה בספרים שאימת הצנוורה ביעתה את מדפיסהם. לדוגמא: בזמירות ליום שבת בפיוט "ברוך ד' יום יום" אנו אומרים: "נסגרת **לאדום** ביד רעי מדני", בהרבה דפוסים כתוב: "נסגרת **לארם**". בפיוט "דרור יקרא" במקום "וגת באדום" כתוב: "וגת בארם". בסליחות לערב ר"ה בפיוט המתחיל "אנא צוררה אהבתך הישנה" כתוב בספרי הסליחות המצויים: "זממו להכחיד **ארם** וישמעאל", וצריך להיות "אדום וישמעאל", ועוד הרבה.

בברכת התורה
אליעזר ויספיה

הערות על ילקוט "יד החזקה"

לכבוד הרבנים הנכבדים, עושים ומעשים להגדיל תורה ולהאדירה, ור"מ מכון "בית אהרן וישראל" ועורכי הקובץ הנ"ל שליט"א.

אחדשה"ט וש"ת בהערכה.

עתה באתי על של עכשיו באתי, במה שהוספתם תוספת ברכה, במדור החדש ילקוט "יד החזקה", והוא קנקן חדש מלא ישן, תוכו רצוף אהבה, מתוך כיי"ק של גדולי האחרונים על היד החזקה להרמב"ם, שזורים הערות והארות מלמדים להועיל. מאת המהדיר והמזל, מצו"ב סנסן קטן על מש"כ המהדיר בגליון נ"ה עמ' י"ד הערה ט"ו. הה"כ הק' מדוע סתם הר"מ, וכ"ה פשטות הסוגיות בש"ס, דת"ח עביר דמשני דוקא בהני תלת מילי, מסכתא, פוריא, ואושפיזא, והרי איכא הרבה שינויים המתורים, כגון מפני דרכי שלום, או לחדר החלמידים, וכדו'. ועו"ב כת' לתרץ, ותו"ד דכו"ע ס"ל כהיראים דשקר בפטומי מילי, מפני שמרע לבריות אסור, ובל"ז היה מותר מן התורה, וכשיטת היראים בדעת ב"ש. ולפי"ז באמת כל השינויים לבר מהני תלת, כיון שאינו מרע לבריות כלל אינם בכלל שקר ולפי שמטרתם היו רק לטובת השומע, עכתו"ד.

ואני רוח אחרת עמדי, ואבוא אעירה, דהנה לכאור' ק' מה הוקשה להיראים בדברי ב"ש דכתובות י"ז. הלא הייל ליישב בפשיטות דבזה גופא נחלקו ב"ש וב"ה ואנן כב"ה. אלא ע"כ ס"ל להיראים רפשטי דקרא מוכח, דבליכא היות מותר לשקר. וא"א לומר בזה פלוגתא דב"ש וב"ה. ומעתה ק' א"כ מה תירץ דחשיב לב"ש מזיק לבריות מפני שנראה כגונב וכו'. א"כ הה"נ בכל שקר. והדרא קושיא לדוכתא, איך אפשר לדייק מקראי דבליכא היות מותר לשקר.

ופשוט דכוונת היראים דדוקא בההיא דכתובות "נראה כגונב" ונקרא מזיק לבריות, וכן מוכיח הלשון שכתב "ובההיא יש בו רעה לבריות" וכו' ולאפוקי בכל שקר אחר. והטעם נראה פשוט. "דנראה כגונב דעת הבעל", שייכא רק כשמעצמו הולך ואומר דבר שאינו. וכ"מ דנראה כגונב היינו נראה בפני אחרים, אך אם השואל מעצמו, והמשיב משיב כשינוי שאינו מזיק, תו אין כאן נראה ואין כאן גונב, ופשוט, (ובזה נסתפקתי שאף כשאב מעצמו, אולי כשאין שם אחרים, אף לב"ש מותר ואכ"מ) וא"כ עפ"י, הרי שלהחולקים על שיטת היראים, באמת כל שקר אסור לגמרי ונקרא שקר גמור.

אלא שאפ"ה לא קשה ולא מידי, אסתיתם ש"ס ופוסקים בהני תלת דוקא, והעטם לפי שבשאר שינויים צריכים אנו לידע כוונתו ותועלת השקר. ובכה"ג באמת אף בשאר שינויים ה"ה בחזקתו. אך בגמ' איירי בכל צורבא מרבנן, שידועים שניה בהני תלת ה"ה ת"ח. וא"צ לשום ידיעה במטרת השקר בכדי להכשירו. ופשוט, וכן מדויק לשון הרמז"ל בסוף פ"ד מהלכות גזילה, שגבי תלת מילי לא כת' דידעינן סיבת השקר מתוצאתה. אלא רק ששיקר לשם כך. משא"כ בדרכי שלום כת' "או שהביא שלום בין אדם לחבירו והוסיף או גרע וכו'", והיינו דבעינן בדיקה שאכן הובא השלום. ודו"ק.

וכעת חיה, הגיעני קובץ באר"י גליון נ"ו, והוא מלא כקודמי, ולמען תת עדות ששמתי בו עיוני הנני לציין בשורות שתיים שהן הרבה, בדבר מש"כ במדור הנ"ל בשם אי"ק"מ (עמ' י"ז פ"ה הי"א) ליישב קושיא הכ"מ בדבר מש"כ הר"מ קודם יקבע אומנות ואח"כ יבנה בית מקרא דמי האיש וגו'

דלכאו' בקרא הוא איפכא, וע"ז כח' דחילול היינו שנה ד' לנטיעה, וא"כ נמצא נוטע ואח"כ כונה בית עכתר"ד. וראה זה פלא שני בביאית מתנבאים כסגנון אחד ממש. שכ"כ במדויק, גם חתח"ס בתו"מ עה"פ הנ"ל. (דברים כ' י.) אך הניח בקר' שזה נגד משמעות הגמ' בסוטה דף מ"ד.

ובכאן אסיים,

מוקירכם יצחק מאיר פציה"ק ירושת"ו

בענין אמירת על הנסים לפרושים בשושן פורים

עיין נמוקי או"ח סי' תרצ"ג, להגה"ק ממזנקאטש, עיין במג"א [סק"א] דאם אמר על הנסים בט"ו אין מחזירין אותו ועיין במור וקציעה וכו' וכן שמעתי בשם חו"ד הה"ק מוהרי"א מקאמרא שיהיה אומר על הנסים בט"ו בתפלה בלחש ובשתייה או מתפלל לפני העמוד או בתפילה בקול לא אמר [מפני שהוא נגד פסק השו"ע כ"ל לא רצה לפרסם בציבור בקול ולכתחילה] אך עומד לנגדו משי"כ בשער הכונות דרוש א. בהגהה דברי רבינו חיים ויטאל ז"ע וכו' שהעידו בשם רבינו האר"י שבצפת וגם מהרח"ו בדמשק לא אמרו על הנסים בט"ו [וד"ל שם בהגהה שמעתי ממהר"י הכהן שראה למורינו ז"ל בבית הכנסת של אשכנזים ביום ט"ו לאדר וכו' לא היה אומר על הנסים וכו' עיי"ש]. ומה שיש לדקדק איך שמע מהאר"י"ל מה היה אומר בתפילה בלחש כיון שלא השמיע בודאי לאזני אחרים ח"ו וגם לא לאזני עצמו [וכמבואר בדבריו סי' תקפ"ב עיי"ש דמקורו בב"י בשם הוזה"ק] וכו' אך שהעידו מה שראו היינו שומעים את הקולות מהאר"י"ל שלא היה אומר על הנסים בט"ו כנ"ל וכו' והשתא דאיתת להכי י"ל דגם האר"י ז"ל לא רצה לעשות בפרהסיא נגד הלכה הפסוקה ובתפילת לחש היה אומר רק בתפילתו בקול בציבור לא היה אומר בפרהסיא מטעם הנזכר לעיל, עיי"ש ובשפע חיים פורים מכ"ק רבינו ז"ע מצאנו קלויזנבורג בתשובה סי' כב כתב בסוגר וחזות קשה ראיתי בנמוקי או"ח שדקדק איך שמע מהאר"י"ל מה היה אומר בתפילה בלחש וכו' ובתפילת לחש היה אומר על הנסים ובמחכ"ת דבריו קשין להולמם וכי משה למהרח"ו טועה הלא יכול היה להבחין שלא הפסיק כלל מסיום אמירת מרים עד שאמר ועל כולם עיי"ש ולענ"ד יש לי לחזק דברי רבינו ז"ע, והרי עיקר טענת הנמוקי או"ח משי"כ בשעה"כ דאין שמע מהרח"ו מה היה אומר בתפילה בלחש ולדעתו איך קיבל בשם הה"ק מוהרי"א מקאמרא שיהיה אומר על הנסים בשושן פורים בתפילה בלחש ויהי הרה"ק מקאמרא בתפילת לחש בודאי לא השמיע לאזני אחרים על הנסים אלא שנמסר הדבר והיה מקובל, והרי לא מסתבר שר' חיים ויטאל שקיבל כל סוד הוזה"ק מרבו האר"י הקדוש, לא קיבל את זה אם לומר על הנסים בתפילת לחש בט"ו ובודאי משי"כ בשער הכונות שראה למורינו שלא היה אומר על הנסים היינו שנמסר לו מפי האר"י הקדוש שלא לומר על הנסים בעיקר התפילה היינו בלחש דבלא כן למה לא ציין בהגה"ה בשעה"כ לומר על הנסים בתפילת לחש.

בכבוד רב

משולם זושא לוי קרית צאנז נתניה

על שנת פטירת הגאון רבי גרשון פולין זצ"ל אב"ד ור"מ ניקלשבורג והמדינה

בגליונות מג, מה, מו, נא, נב, נג, נה, דנו הכותבים הי"ו על זמן בואו של הרה"ק רבי שמעלקא מג"ש לניקלשבורג וכן הדברים דנו שם על זמן פטירתו של קודמו ברבנות ג"ש והמדינה - הגאון רבי גרשון פולין זצ"ל.

והנה על שנת פטירתו כותב הרב אברהם בנדיקט הי"ו בגליון מ"ה עמ' קי"ב שרבונו נפטר בשנת תקל"ב כמובא בס' "תהלה לרוד" נוסח מצבתו.

ובגליון נ"ב עמ' ק"ד מחזק הר"א בנדיקט את דבריו שבגליון מ"ה הנ"ל, ושולל את האפשרות שאולי שנת פטירתו הייתה בשנת תקל"א ובלשונו "האפשרות הזו לא תתכן" ושהכותב בס' "תהלה

לרוד" הנ"ל - הוא "הרב דוד פויכטווינג רבה של נ"ש בשנים תרנ"ב - תרס"ג ואף מילא מקום אביו ברבנות נ"ש ונהיירין לו שבייל דנ"ש והעתקתו (של המצבה) היא מדויקת והפרט בתאריך המצבה הוא "זכותו להנהגה" לפ"ק, והפרט הוא ש' תקל"ב "ואין כאן שום מקום לתלות בטעות" עכ"ר.

והנה בגליון נ"ה עמ' קכ"ד כותב הרא"ב הי"ו מפורש שרבי גרשון פולין נפטר בשנת תקל"א ומוכיח זאת מס' "קורות העתים" שכותב "רבי גרשון פולין נפטר כבן שבעים ליל ה' ו' אדר ראשון תקל"א ובין מלכא "למלכא היה כסא פנוי שתי שנים ומחצה"]-שאו בא הרבי ר"ש לנ"ש (ש' תקל"ג) ובשנת תקל"ה נתקבל לרב המדינה].

וכאמור שדבריו סותרים זה את זה, מה ששלל לגמרי בגליונות מ"ה ונ"ב והוכיח זאת מהס' "תהלה לרוד" שהעתקתו היא "מדויקת" כלשוננו, - הוא נוקט בפשיטות בגליון נ"ה ומוכיח זאת מהס' "קורות העתים" וכדבריו בגליון מ"ה עמ' קי"ב ובגליון נ"ב עמ' ק"ה שהס' "קורות העתים" "מדויק מאוד" וחובר בידי ספרא דוקא ומעטרותו הסכמת רבי מרדכי בנעט שכותב עליו "ומכין את שמיעתו".

צוועדיין לא ידענו את שנת פטירת הגאון רבי גרשון פולין וצ"ל אב"ד נ"ש, אם בתקל"א או בתקל"ב.

ככבוד רב

ראובן הלמן - ירושת"ו

בירור מקיף בענין משקפיים - הערות והוספות

בעקבות המאמר "בירור מקיף בענין משקפיים" שנחפרס בקובץ באו"י (גליונות נה-נו) הגיעו אלי כמה תגובות שיובאו להלן:

הראוני שבספר פאר הדור (ח"ג עמ' כו) מובא שהחזו"א היה מסיר את משקפיו כשהיה עולה לתורה בכדי שלא תהיה חציצה בינו לאותיות הקדושות. ונראה דהביאור בהנהגה זו (ע"פ משנ"ת במאמר הנ"ל שמשקפיים אינם נחשבים חציצה ואינם מגרעים באיכות הראייה) היינו כמשנ"ת במאמר הנ"ל (אות ד') בשם האור החיים הק' דיש מעלה בראייה של קדושה שתהיה בלי אמצעי, אבל אין זה חומרא מחמת דינא וכמשנ"ת במאמר הנ"ל שראייה ע"י משקפיים היא ראייה גמורה כמעט לכל הפוסקים (ומי שחולק כבר נתבאר שם שדבריו דחוקים ודחויים ע"י הפוסקים). וממילא יש בזה מדרגות ומי שראיתו חלשה מאד אם ינהג בהנהגה זו יצא שכרו בהפסדו.

אחד מצאצאי רבי עזריאל הילדסהיימר שלח לי צילום מקובץ זכור לאברהם תשנ"א (עמ' חעא) שנדפס בו מנהיג הרב עזריאל הילדסהיימר וצ"ל וכתוב שם (אות יב) שהוא הקפיד שחבירו ב"ד העוסקים בחליצה לא יהיו מרכיבי משקפיים. ולפי משנ"ת במאמר הנ"ל זוהי לכאור' חומרא יתירה. ובהערות שם (אות יג) ציין לשדי חמד (מערכת חליצה סי' ג אות ט) ע"ש. (ונראה דמכיון שנמצא מי שפקפק בדיון זה לכן החמיר בזה הרב הילדסהיימר, אבל אינו מעיקר הדין כלל וכמסקנת השד"ח שם בסו"ד).

במש"כ (בסוף אות טו) בשם הגרש"ז אוירבך שליט"א שבמכשיר שמיעה אין יוצאים י"ח של מצוות התלויות בשמיעה [והגרש"ז מביא בספרו מנחת שלמה (סי' ט הערה 4) שריב"ר ע"ז עם החזו"א ויע"א שהסתפק בכך והגרש"ז כתב שאינו מכין אותו, ע"ש]. היה מי שטען שהגרש"ז חזר בו בזה וס"ל שאפשר לצאת י"ח במכשיר שמיעה. וזאת למודעי שביום ד' לפרשת יתרו יז שבט תשנ"ה שוחחתי עם הגרש"ז שליט"א ובין היתר שאלתי על זה והוא אמר לי מפורש שמעולם לא חזר בו, ושהחזו"א הסתפק, אבל אצלו הדבר ודאי שאין זה נחשב שמיעה!

במש"כ (באות טז) בשם המנחת שכת לחלק בין משקפיים שהיו פעם שלא היו מונחת כראוי ויש בהם חשש נפילה למשקפיים כיום, ויש בזה נפ"מ לדינא, יש להוסיף מש"כ המשנ"ב (סי' צו ס"ק טו) לגבי שמנ"ע אי נכון להחמיר לקושרם בחוט שלא יפלו ויפסיד הכוונה, ע"ש.

ככבוד רב ובברכת יגדיל תורה ויאדיר

יואב רוזנטל

על מנהגי קידושין ליוצאי תימן

לכבוד מערכת הירחון התורני "בית אהרן וישראל",

אחדשו"ט. איקלע לירי ירחונכם המאיר לארץ ולדרים עליה בחידושיו, וראיתי בגליון כסלו-טבת תשנ"ה במדור "הערות" דברי הרב יעקב אדלשטיין יצ"ו בענין כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה.

לא אכניס עצמי למחלוקת גדולי הרבנים בענין זה, אך ברצוני להעיר על סיום דברי הרב הנ"ל במ"ש וז"ל: וראיתי בחתונה של יוצאי ארץ תימן, שהחתן אמר בשעת מסירת הכתובה שתהיה לו לאינתו בשטר כתובתא דא, והרב המסדר אמר לי שזו הכוונה לשם קידושי שטר, וזה כדברי הרא"ה מלונגל הנ"ל וכו' עכ"ל.

ואחר הס"ר ככל הידוע לי על מנהגי חתונה של יוצאי תימן קהל עדתנו אין במסירת הכתובה קידושי שטר. והמנהג הקדום בתימן הוא לקרות הכתובה קודם ברכת אירוסין וכפי שהעיד גדול חכמי תימן המהר"ץ זצ"ל [מורי יחיא צאלת, חי לפני למעלה מ-250 שנה, מחבר שו"ת פעולת צדיק ג'ח, ועוד] בפ"י "עץ-חיים" לסידור, בסדר ברכות אירוסין ונישואין עמ' רצג (מהדורת ר"ש צאלת י"ם תשל"א) וז"ל: הרב קיצור ש"ח כתב לקרות הכתובה אחר ברכת אירוסין ע"ש, ומנהגנו לקרואה קודם הברכה, והטעם כדי להודיע לחתן במה יתחייב לה קודם שיתקשרו בזיווג, ואם יחזור בו יחזור עכ"ל. ומנהג זה היה קיים עד הרור האחרון בתימן, וכפי שהעיד ע"כ רבה הראשי האחרון לגולת תימן ר' עמרם קורח ז"ל בספרו סערת תימן פרק ארצות חיים ומנהגים (עמ' קכד), ובספר הליכות תימן (עמ' 140-141), ובסידור נוסח הגדולה לר"י צוביירי (עמ' תרפ"א). ואף שעתה בטל כמעט מנהג זה בא"י, ראיתי מהשרידים אשר ה' קורא, שעדיין מחזיקים במנהג זה. מ"מ מוכח כי לא תתכן בכתובה קידושי שטר, כי קריאתה קודם קידושין.

ואמנם שיטת הרא"ה מלונגל בריש הלכות כתובות, שהחתן לוקח הכתובה ונותנה ביד הכלה, וכתב וז"ל: שמעתי שהמנהג הזה מפני רוב ספקות הנוולות בקידושין, שאם לא יועילו הקידושין הראשונים יועילו אלו שיהיו בשטר, שכך כתוב בה הוי לי לאינתו כדת משה וישראל עכ"ל. עם שיש לכאורה סימוכין לזה בסידור רס"ג (כדלהלן), אך אינו ענין למנהג תימן. כי בתימן מעשה הקידושין חלין ביין שבכוס ובכסף כאחד, וכמו שכתב מהר"ץ בסידורו בפירוש עץ חיים (דף רצ"ב) וז"ל: ונהגו רוב העולם שיאמרו זאת הברכה על כוס של יין, ומברך על הכוס בחזרה ואח"כ מברך ברכת האירוסין ושותין... וממלא הכוס פעם שנית ואומר "מקדשת לי ומאורסת לי אנא חתנא (פכ"ב) ואנתי כלתא בתולתא (פכ"ב) בחמרא דבכסא הדין ובכספא הדין, דבהון תיעלין לרשותי לדידי כדמו", ונותן לה הכוס. והכסף נותן לה לפני שני עדים עכ"ל. ושמעתי טעם לזה, כדי שתהא לאשה הנאת קידושין מיידית וממשית בשתיית היין. וכך העיד בזה על מנהגנו התייר הגדול רבי יעקב ספיר בספרו מסע תימן (מהד' יערי) עמ' קלב. וכן כתב בס' סערת תימן (שם) ובהלי"ת (שם) ובסידור שיבת ציון כמנהג ק"ק תימן ח"א (עמ' רלח), וכ"ה בסידור כנה"ג (הנ"ל), ובסידור שיח שפתותינו ע"פ מנהגי מחוז רדאע (עמ' תקצז).

ומצאתי בתכלאל משאת - שבזי לר' שלום ב"ר יוסף שבזי זצ"ל משנת ה' תט"ו ליצירה (מהדורת צילום י"ם תשמ"ו) בח"א בסדר ברכות אירוסין ונישואין (עמ' קצז) מנהג קדום יותר. וז"ל: נהגו להטיל פרוטה של כסף לחתן הכוס לפני העדים ואומר מקדשת לי אנא חתנא פלוני בר פלוני, ואנתי כלתא בתולתא פלונית בת פלוני הוי לי לאנתו בכסא דחמרא הדין ובכספא דבגויה דבהון תיעלין לרשותי לדידי כדת משה וישראל, ומשקה אותה הכוס בפני העדים ונותלת הכסף ואומר לה סבי קדושיכי ונותלת הכסף עכ"ל. (נ"ב אין לדייק מלשונו דהקידושין בכוס גרידא ולא ביין אלא הכוונה בכוס זה המכיל יין והראיה דמשקה הכוס בפני עדים מוכח דבזה נמי מתקדשת).

ובסידור כנה"ג (שם) בפ"י אמת ויציב ט' עב כתב כי בתכלאל מהר"י יונה ז"ל כ"ק גריס לה נמי הכי "ובכספא הדין דבגויה" דהיינו בהרכב שתי הנוסחאות תיבת "הדין" ותיבה "דבגויה", יען כי כל

הראשונים נ"ע היו נוהגים בתימן לשים מטבע הכסף של קידושין בתוך היין שבכוס, ובהתאם לכך ראה זה מצאתי לרס"ג ז"ל בסידורו (עמ' צז) דגרים לה כזה"ל: בהדין כסא ובמה דאית ביה וכו'. וכתב שם בהדיא שצריך להיות בתוך הכוס דבר של ממש מן הכסף הטהור ע"ש, עכ"ל פי"א אמת ויציב. אך לא סיים דברי רס"ג בשלמות, וכתב "בהדין כסא ובמה דאית ביה וכו'". כי לשון הקידושין בסידור רס"ג בשלמות הוא זה ואח"כ ואמר אריסט לי ומקודשת לי אנתי פלוניא בת פלוני לדילי, אנא פכ"ב בהדין כסא ובמה דאית ביה [ויחיה בו דבר מכסף] ובהדא כתובה ובמה דכתיב בה עכ"ל. משפט זה השמיט הר"י צוברי, ולפי"ז אין יסוד ומקור למנהגנו מדברי רס"ג כי אין בלשון הקידושין למנהגנו "בהדא כתובה ובמה דכתיב בה". ואולי תתכן סייעתא מדברי רס"ג אל, לשיטת הרא"ה מלוניל, דקידושין חליץ בכוס ובכסף, ובשטר כתובה מדין קידושי שטר. וצ"ע לע"ז.

אך מה שנראה מקור וסמך למנהג אבותינו הקדום, הוא מדברי בעל העיטור ח"ב (מהדורת ר"מ יונה) שער השני חלק ראשון ברכת חתנים (דף סג ע"א) וז"ל: ויש מקומות שנותנין טבעת להכוס ומברך עליה, ונותן לאשה ואומר התקדשי לי בו ובמה שבתוכו והכל לפי המנהג עכ"ל. וכ"ה באוצר הגאונים קידושין חת"ס כט. אלא שמנהג אותם מקומות שהוכיח בעל העיטור היה להניח טבעת בכוס, ומנהג הקדום בתימן הניחו מטבע. כי בתימן כפי הידוע לא נשמע מנהג קידושין בטבעת, כאשר יעיר ר' עמרם קורח ז"ל בספרו סערת תימן עמ' קכד הערה 9 כיעו"ש. וע"ע מסע תימן עמ' קלב.

הארכתי לפרט כל מנהגי הקידושין בתימן. להוכיח כי בכל מקומות מושבותיהם (כפי הידוע לי), מעשה הקידושין היה ביין שבכוס ובכסף שנותן לה החתן בידו, או למנהג הקדום יותר לכסף שבתוך הכוס. אך לא בשטר הכתובה.

ומה ששמע כבוד הרב שאמר החתן בשעת מסירת הכתובה "שתהיה לו לאינתו בשטר כתובה דא" אסביר פישור של אימרה זו. בהקדים, כי מנהג פשוט בתימן, בשעה שמוסר החתן את שטר הכתובה אחר הקידושין, ואמר לה כלשון הזה "סבי שטר כתובתיכי וכל מאי רחאזי עכ"ל כתיב בגוה, דבהון דתיעלין לרשותי לדידי כדת משה וישראל" כ"ה הנוס' בתכלאל ע"ח (שם) ובסידור כנה"ג עמ' תרפב ובסידור שיח שפתותינו (שם), וכ"ה בתכלאל קדמונים, ומשאת - שבזי שם כשינויים קלים בנוסח.

ומקור מנהג זה יסודו בדברי רס"ג בסידורו (עמ' צז) שכתב אחר מעשה הקידושין "אח"כ לוקח את הכתובה בידו ומסרה לאשה ואומר "סבי כתובתיך בידך דתיעלין בה לרשותי כדת משה וישראל".

וידוע דרס"ג חשיב ממארי דאתרין [תימן] כנודע, כמ"ש מהרי"ץ בפי' לתכלאל עץ חיים ח"ד בפי' "כל נדרי" [דף קצח ע"א, מהדורת ר"ש צלאח י-ם תשל"א].

וטעם המנהג נראה פשוט, דהא צריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואח"כ יהא מותר באשתו, כמ"ש הרמב"ם פ"י אישות ה"ז ונפסק בשו"ע אהע"ז ס' נ"ה ס"ג, וכיאר טעמו המ"מ "מפני שהוא סובר דבעינן לכתחלה חופה הראייה לביאה, שלא יחסר דבר אפילו מדבריהם". וזהו שאומר החתן בנוסח זה "דבה תיעלין לרשותי לדידי כדמר"י", כלומר בכתובה זו ותנאיה תכנס לרשותי, דהא אסור לאדם לשחות עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה, כמ"ש הרמב"ם שם פ"י ה"י, וזה הנדאה לענ"ד בטעמו של מנהג זה.

ואותה אמירה נעימה "סבי כתובתיך וכו'" שמע הרב באותה חתונה, ולא קידושי שטר בכתובה. ודברי הרב המסדר קידושין, חזקה שבקי הוא בטיב קידושין, אך אחר הס"ר, אינו ידוע אם בטיב מנהגי הקידושין של יוצאי עדת תימן בקי, וככל הידוע לי במנהגי תימן לכל שינויי מנהגי מקומות מושבותם, לא קיים מנהג זה ששטר הכתובה יהווה קידושי שטר, ואדירבה מכל מלמדי השכלת, יתחמנו כבוד הרב ויידענו מנהג זה בתימן ועל הנוהגים כן, שלא נתלה בוקי סריקי במנהגי אבותינו נ"ע, ויהי רצון שנוכח להעמיד דברים על אמיתתם ושלא יצא מכשול מתחת ידינו, והאמת והשלום אהבו.

בברכת התורה ולומדיה
ע"ה אברהם חמאמי
פה עיה"ק ירושלים ת"ו

סדר תליית עשרת בני המן

במגילה אסתר (ט יג): ותאמר אסתר וגו' ואת עשרת בני המן יתלו על העץ. ופירש"י: עשרת בני המן, אותן שנהרגו. היינו אותן עשרת בני המן פרשנדתא דלפון וכו'. שהרגו היהודים ביום י"ג אדר. תלו את גופותיהם למחרת על העץ. וכ"כ בתוס' חגיגה דף י"א ע"א ד"ה ברוב: והיו נהרגים כבר קודם התלייה, וכן משתעי קרא בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש ואת עשרת בני המן, משמע שבכלל הריגה היו. ע"כ. וכ"כ ביומא דף ל"א ע"א ד"ה אמה שנהרגו ואח"כ נתלו.

והנה בגמ' מגילה דף ט"ו ע"ב איתא: וכמה רוב בניו, אמר רב שלשים, עשרה מתו ועשרה נתלו ועשרה מחזירים על הפתחים. וברש"ש שם כתב: אולי יכוין דעשרה הם שנהרגו כדכתיב בקרא, ועשרה שנתלו היו אחריני ונתלו מחיים, ודלא כדמשמע מתוס' דיומא דהנתלים הן אותן שנהרגו תחילה.

אולם דברי רש"י ותוס' נכונים, שהרי בתרגום ובתרגום שני ובמדרש, מונה את העשרה בתלייתם באותם שמות דכתיב בקרא בהריגתם, והם פרשנדתא וכו'. וע"כ צ"ל דהנתלים הם אותם שנהרגו, וצ"ל דהא דאמר רב עשרה נהרגו ועשרה נתלו היו עשרה אחרים שרק נהרגו או שרק נתלו, אבל ההריגה והתלייה דכתיב בקרא הם אותם עשרה שנהרגו ואח"כ נתלו.

מקום תלייתם של עשרת בני המן היה על אותו העץ של חמשים אמה שהכין המן ונתלה עליו. כן איתא בתרגום ובתרגום שני, אמנם על סדר תלייתם נחלקו התרגום ראשון והשני. לפי תרגום ראשון היה סדר תלייתם כך: שלשה אמות היה העץ נעוץ בקרקע, ארבע וחצי אמות למטה היה ריק, ומעליו נתלו עשרת בני המן מלמטה למעלה לפי סדר גדלם, פרשנדתא התחתון ומעליו דלפון וכן, כולם, כל אחד היה תלוי על שלשה אמות, ובין כל אחד מהם היה ריוח חצי אמה, ומעליהם למעלה היה המן הרשע תלוי בשלשה אמות, ומעליו היה ריק שלשה אמות, כדי שלא יאכל העוף ממנו.

ולפי התרגום שני נתלו מלמעלה למטה בסדר זה: המן נתלה למעלה מתחילתו על ג' אמות, ותחתיו נתלו הבנים לפי גודלם מלמעלה למטה, פרשנדתא העליון ומתחתיו דלפון וכן כולם, בין כל אחד היה ריוח אמה, ולמטה היה ריק ג' אמות, והעץ היה נעוץ בקרקע ג' אמות.

והנה בחשבון מדוקדק נמצא כי אינו מכוון. שהרי בין אחד עשר אנשים שנתלו יש רק עשר אורין, וא"כ נמצא דלתרגום ראשון החשבון הוא ארבעים ותשעה וחצי אמות וחצי אמה מיותר, ולתרגום שני החשבון הוא ארבעים ותשעה אמות, ואמה מיותר.

ונראה ליישב החשבון, דהנה התוס' כתבו כמה פעמים (שבת צ"ב ע"א ד"ה אשתכח, עירובין מ"ח ע"א ד"ה גופו, חגיגה דף י"א ע"א ד"ה ברום, יומא דף ל"א ע"א ד"ה אמה, ב"ב דף ק' ע"ב ד"ה והכוין) גופו של אדם הוא שלש אמות בלי הראש, ומה שחשיב בתרגום שני דבני המן היה כל אחד שלש אמות, היינו משום שנתלו קטועי ראש. ומה שהכוין של קבורה עושין של ד' אמות, הוא משום צווארו וראשו ודפי הארון, ע"כ.

ולכאורה קשה הרי גם המן נמנה שם בתרגום בין הנתלים וגם הוא נמנה בשלש אמות, והמן הרי נתלה בחייו עם ראשו, שהרי מיתתו היתה בתלייה. ומשמע לכאורה כהרשב"ם בב"ב (שם) שהמת עם ראשו ארכו ג' אמות.

והנה לפי התמיהה דלעיל יש ליישב דברי התוס'. דבאמת היה עוד אמה מלמעלה למקום ראשו וצווארו וחבל התליה של המן הרשע, אך מכיון דמנה לכולם ג' אמות שהוא מהכתפיים לכן מנה גם להמן מהכתפיים שהוא ג' אמות, ובזה יהיה החשבון של תרגום שני מדוקדק שיוצא חמשים אמה עם ראשו של המן שנתלה בחייו. ובתרגום ראשון שנשאר רק חצי אמה. היינו משום דלפי חשבונו היו ג' אמות פנוי למעלה וכנסו חבל התליה במקום זה, וא"כ נשאר רק חצי אמה לראשו של המן. ודו"ק. ויתכן דלכן כשהעתיקו התוס' מתרגום שני נקטו אחד מהבנים, ולא העתיקו כסדר שכתוב שם, משום דהראשון שכתוב שם הוא המן. והוא נתלה בד' אמות כנ"ל.

(וע' בהגהות חתם סופר, ב"ב שם: ובפסיקתא זוטרה דמגלת אסתר כת"י ראיתי שאחר המיתה נמחץ הגוף ועומד על ד' אמות, וקחשיב להמן ועשרת בניו מד' אמות עיי"ש).

יוחנן הכהן שברדון

בגדר איסור אכילה ביום הכיפורים

כבוד, מערכת "קובץ בית אהרן וישראל", השלום והברכה!

בגיליון א' [ג] כותב הרב משה אברהם בר בענין "יום הכיפורים שחל בשבת" ותו"ד הוא, דנוסף לדין "וענינכם את נפשותיכם" ישנו דין "שבייתה" דפי' לשבות מאכילה והנאות, ע"ש מה שביאר עפ"י בארוכה.

א. והנה ידועה חקירתו של הגר"ו ז"ל [קובץ הערות סי' ע"ג] בין עינוי דיוה"כ, האם אסור לאכול מפני שגורם לביטול העינוי וביטול העינוי הוא גוף האיסור, או דאסור לאכול מדין איסור אכילה וכן שאר העינויים שאסורים באיסור עצמי הנלמד מקרא דתענו את נפשותיכם, ונפק"מ אי משכחת אכילה שלא תבטל העינוי דאם אין איסור אכילה מצ"ע א"כ שרי לאכול דלא ביטל העינוי, ואף פלוגתייהו דאב"י ורבא בענין אנפיליא דאית בה כתייתין אי שרי בלבישה ביוכ"פ או לא, תלי' בהא דרבא דמתיר ס"ל דנעילת הסנדל הוא איסור בפ"ע ממילא דוקא סנדל אסירא אבל אנפיליא לא, וזה נכלל בלשון רבא "אטו תענוג ביוכ"פ מי אסירא", עכת"ד הגר"ו ז"ל הי"ד.

ונראה דלפי יסוד הרב הנ"ל דיש נמי דין שבייתה מאכילה והנאות, אין מקום לחקירה זו, דהרי אף אם דין עינוי הוא המצוה לא שרי אכילה דלא מבטלים העינוי, דהא יש איסור שבייתה והוא אף על מעשה אכילה וזה עבד, וכן לכא' אם האיסור באכילה מצ"ע, א"כ מאי נפק"מ בין דינא דתענו את נפשותיכם לדינא דשבייתה, דזה גופא נלמד מתענו וכו' דיש איסור על כל אכילה.

וביותר לפי ביאור הגר"ו ז"ל כפלוגתא דאב"י ורבא באנפיליא, אכתי בעינן לאסור אם לא מדין עינוי מדין שבייתה לשבות מהנאות, דאנפיליא אינו שבייתה מהנאות, ובעיקר מלשון רבא, אטו תענוג מי אסירא, ואם יש שבייתה תענוג אסירא.

וא"ל דכל דין שבייתה הוא בגדיו דין עינוי, דכשיש דין עינוי אמרין דיש ע"ז נמי דין שבייתה, דא"כ מה כתב הרב הנ"ל דאפי' בחולה שכל ביוכ"פ פעם אחת אין לאסור לו לאכול עינוי עינוי, אבל מדין שבייתה מאכילה יש לאסור אף אכילה שניה, הרי דין שבייתה הוא דוקא כשיש דין עינוי.

ועוד צ"ב לפי היסוד הנ"ל, מה דאמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביהכ"פ פטור שנאמר לא תעונה וזה לא ביטל העינוי דאף זה עינוי הוא, יעו"ש רש"י יבמות מ' א' ולכאור' על דין שבייתה עבר דאינו שובת ממעשה אכילה אולם ע"ז אולי אפ"ל דאה"נ שם פטור אבל איסור יש.

ב) עפ"י יסודו ביאר הרב בר שליט"א מה דהקשה ברש"י ר"ה ט' א' דמאי ענין בעיוהכ"פ לאכול מה שיותר, הרי לבטל העינוי ביוכ"פ הוא באכילה אחת, וא"כ עיו"כ שחשיב עינוי סגי באכילה פעם אחת, עכת"ד. וצ"ב דביוה"כ הדין עינוי לא לאכול ולכן אכילה כפעם אחת כבר הפקיע שם עינוי מיניה, משא"כ בעיוכ"פ העינוי הוא לאכול א"כ מה שיותר מפשי באכילה שחשיב עינוי, והרי ביאור דברי רש"י דאכילה שחשיב עינוי, משום דלמחר בעינן לא לאכול והכא יש לו דין לאכול מה שיותר וסחרי אהרדי אע"כ זה העינוי הגדול ולכן בעינן להיות מפשי באכילה.

ואשר בברכה מרובה

חננאל פודור

חברון כנסת ישראל גאולה

בענין קידוש על מיץ ענבים

למע"כ חו"ד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י

בגיליון האחרון האריך ידידי הרב יחיאל גולדהבר בטו"ט בבירור דברי המג"א שכתב דמצוה מן המובחר לקדש על יין ישן, והאריך לתמוה עליו. ואף כי פשטות דבריו נכוחים. אמנם חייבים אנו למשכוני נפשין על דברי כל גדולי הפוסקים, עמודי ההלכה וההוראה בכל הדורות, הלא המה הרמ"א המג"א השכו"י השוע"ה הפמ"ג הברכ"י המשנ"ב והערוה"ש.

והנה דברי הכותב בנויים בתחילת דבריו, על אשר כל הפוסקים הגאונים והראשונים העתיקו סוגית הגמרא בב"ב, דאפשר לקדש לכתחילה על יין מגיתו. ומכאן דאף לכתחילה א"צ לקדש על יין ישן, אך נראה פשוט דיש לחלק בין הגדרת ד"לכתחילה", דמשמעותה דכך היא צורת המצוה. והיפוכה היינו גירעון וחיסרון במצוה. וזה ודאי דאפשר לכתחילה לקדש על יין מגיתו, ואין בזה חיסרון במצות קידוש, אך המג"א הוסיף ד"מצוה מן המוכרח" לקדש על יין ישן, וכונתו שיש יתרון מעלה ומצוה "מן המוכרח", ואין זה קשור כלל להגדרת "לכתחילה". [דוגמא לדבר שהזכירו הפוסקים דיש להדליק נ"ח על "שמן זית" רומאי דבית המקדש דאינה חלק מן המצוה ואף כשהדליק כל הנרות הכשרים יצא ה"לכתחילה" אבל "מצוה מן המוכרח" להדליק שמן זית, והדברים פשוטים] ולכן לא הזכירוהו הפוסקים הראשונים כיון שאינו משורש הסוגיא, ואף לא מיסוד דין יין קידוש אלא "מצוה מן המוכרח", והרבה כיוצא שלא הזכירו אלא בדברי הפוסקים האחרונים.

המשך דבריו בנויים על כי יסוד מקור המג"א בנויים על דעת הפוסקים כי מברכים ברכה מיוחדת על יין ישן, הרי דהוי מין מיוחד, ואנן לא קיי"ל הכי, וא"כ אין להביא ראיה מדעת פוסקים הללו להלכה.

אמנם כאמור המג"א לא הביא בזה דין ויסוד בדין יין קידוש אלא "מצוה מן המוכרח" ולזה אף כי לגבי הלכות ברכות לא נקטו דהוי יין ישן מין אחר, כדי לקבוע ברכה מיוחדת על יין ישן אבל לגבי מצות קידוש ראוי להדר ולחשוש לדעת הפוסקים דיין ישן הוי מן המוכרח, [ואף דה"ל למג"א להביא מכמה מקומות דיין ישן עדיף, וכמו שהביא הכותב מהספרא בהר פז, וספרי עקב לו ועוד אך מכל הנ"ל אין מקור אלא שייך ישן עדיף וחיביב מייך חדש, ולכן אין מכך מקור לקידוש כי עדיין לא מצאנו כי לחביבות ועדיפות יין ישן, נקבע הגדרה מיוחדת בהלכה מחמת כן ויתכן לומר כי אף שהם חביבים יותר, מ"מ בהלכה כל יין חד מינא הוא, ואין לחלק בין יין לייך, אך כיון שמצאנו דעות בפוסקים כי יין ישן מחמת חביבותם הרב נחשבו כיון אחר לגבי ברכה מיוחדת, לכן יש לחשוש לדבריהם כ"מצוה מן המוכרח" ולחבבם לקידוש] כל זה כתבתי ליישב דברי כל גדולי הפוסקים, ועצ"ע.

ביקרא דאורייתא

שלמה זלמן שמעיה

הערה ברעק"א גיטין דף י"ג ע"א

גיטין יג ע"א מתני' האומר תנו גט זה לאשתי שטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה. תנו מנה לאיש פלוני ומת יתנו לאחר מיתה. ובתוד"ה האומר תנו גט אי גרסי' תן גט זה אתיא מתני' כר"מ דוקא אי נמי אפי' כרבנן וכגון שאינו מוסרו מיד ליד אלא מראה לו ומצוה ליתנו והוא לא נטלו עד אחר מיתה, אי נמי נטלו לאלתר ואפי' לא זכה העבד ונאמר דלא אמרי' תן כזכי אלא כשמוסר לשליח מיד ליד ע"כ, וברש"י שם ד"ה האומר כתב, האומר תנו גט זה לאשתי גרסינן במתני' ולא גרסי' תן שלא מסרו ליד שליח בחייו לפיכך לא נחלקו חכמים בדבר לומר שמשעה ראשונה זכה לו השליח לעבד להיות משוחרר, ע"כ.

ובדרור"ח להגרעק"א כתב עלה וז"ל תמהני על מה דס"ל לרש"י וכן חוס' בתירוץ ב' דאף בלא מסרו מיד ליד כל שנטלו בחיים אמרי' תן כזכי וכן חוס' בתירוץ הג' ס"ל דבכה"ג ל"א תן כזכי עכ"פ דמשמע דזכי ממש בכה"ג מהני. ותמהני הא אילו העבד עצמו נטלו ולא מסרו רבו לידו לא מהני דהוי כטלי גיטין מע"ג קרקע דמבואר לקמן ספ"ב דבגט אשה לא מהני וכפשוטו דמילתא ודאי גם בשחרור הכי הוה דלכל מילי שחרור וגט שוים. וא"כ אין אפשר שיוכה השליח הזה בשביל העבד הא זכיה מטעם שליחות איתבראי ולא עדיף מעבד עצמו דא"י ליטלו מעצמו וגם ל"ל דזכיה ודאי לא מהני אבל תנו אי הוה כזכי עדיף יותר דר"ל דהכוונה דבתחלה כשיטול יהיה רגע אחד שלוחו של בעל ואח"כ יוכה בשביל העבד דלא מקרי טלי גיטין מע"ג קרקע כיון דבתחלה היה יור כדי הבעל וא"כ קבל מיד הבעל וכו' הא באמת גם כה"ג לא מהני דלא חזרה שליחות אצל הבעל כדאיתא לקמן ספ"ב, וצע"ג. והיה נראה בדברי חוס' ליישב דבאו לתרץ לפ"מ דמבואר לקמן דיש בזה פלוגתא אם אמרינן הך סברא דלא חזרה שליחות אצל הבעל ולזה יקשה (אם נאמר דנטלו מחיים בהכי מיירי מנתינתין) להסבירים

שליח הולכה יכול להיות שליח קבלה אמאי לא יתנו לאחר מיתה (אפי' אם נטלו מע"ג קרקע) נימא דתנו היינו דבתחלה יהיה שליח הולכה ואח"כ יזכה עבור העבר ומוכרחים (להך מ"ד דס"ל דלא חזרה שליחות אצל הבעל מהני) להמציא הדין דבלא מסרם מיד ליד לא תן כזכי, וכיון דמוכח כן עכ"פ להך מ"ד ממילא קיימי כן לדינא לדין לענין ממון דלא בכה"ג תן כזכי. ע"כ דברי הגרעקא.

והיינו דמשי"א לא הוי טלי גיטן מע"ג קרקע אי הוה נטלו מחיים והוי אמרינן תן כזכי אפי' בלא מסרו מיד ליד, משום דתן כזכי אין מוכנו שליח לקבלה בלבד, אלא שיהא מקודם שליח להולכה ולאחר מכן שליח לקבלה ובכה"ג ליכא חסרון דט"ג מע"ג קרקע, אלא איכא חסרון דלא חזרה שליחות אצל הבעל, ואה"נ דלמ"ד לא חזרה שליחות אצל הבעל לא מהני ה"נ דמפרש מתני' בנטלו מחיים ותן כזכי אפי' בלא מסרו מיד ליד והא דלא יתנו לאחר מיתה משום דלא נשתחרר מחיים דלא חזרה שליחות אצל הבעל, אבל למ"ד דלא חזרה שליחות אצל הבעל מהני לדידיה צ"ל מאי דלא יתנו לאחר מיתה, כמש"כ התוס', משום דלא נטלו מחיים או משום דלא תן כזכי בלא מסרו מיד ליד. וקאי התוס' להך מ"ד. וכמו"כ כ' בחי' הרי"מ הלכות קידושין סי' כז סוף סק"א.

ונראה דצ"ל לדבריהם דאף למ"ד דלא חזרה שליחות אצל הבעל לא מהני מיירי מתני' בלא מסרו מיד ליד ובזה הוי תן כזכי כאומר הוי שליח להולכה ואח"כ לשליח לקבלה (או מטעם דאדם יודע דט"ג מע"ג לא מהני וגמר ונתן באופן דמהני עי' קצוה"ח סי' קכח ס"ק ד', או דבכל גוויי כשאומר תן כזכי נכלל בזה כל אופן שיעיל אם בקבלה לאלתר אם בהולכה מתחלה ואח"כ לשם קבלה) אבל ודאי במסרו מיד ליד הוי תן כזכי גמור ומועיל לאלתר אפי' למ"ד דלא חזרה שליחות אצל הבעל לא מהני.

אולם המשך דברי הגרעקא אין מורין כן שכ' וז"ל והיה מיושב בזה דברי תוס' לעיל ד"ה כל האומר תן וכו' אור"ת דתן לא הוי כזכי כו' ומתני' לא משמע דמיירי בהכי, ולכאורה אמאי צריכים לדחוק דלא משמע מתני' בהכי ובתוס' ב"ב ביארו יותר דלא משמע כן מדלא קתני זה ואמאי לא בפשוטו דס"ל להש"ס דמסתמא אתי בודאי אף כרבנן דר"מ, וע"כ הא דבשחרור לא יתנו לאחר מיתה היינו בלא מסרו מיד ליד ודומיא דהכא ג"כ הא דתנו מנה. ולפי הנ"ל ניחא דמ"מ לפי ההלכה דקי"ל שליח הולכה אי"ל להיות ש"ק וממילא י"ל דרישא מיירי ג"כ במסרו מיד ליד ובשחרור לא מהני דא"א לומר ביה תן כזכי כנ"ל ובממון שפיר מהני, ע"כ. והיינו דבתוס' לעיל י"א ע"ב ד"ה כל האומר תנו, הקשו אמאי טרחינן בגמ' ליישב הא דתנן בספיא דבאומר תנו מנה לפלוני ומתני' יתנו לאחר מיתה מטעם מעמד שלשון או משום דברי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמי, נימא דלכך יתנו לאחר מיתה דכל האומר תנו כאומר זכו, וחי' דתן כזכי הוי דוקא במסרו מיד למיד ומתני' לא משמע דמיירי בהכי וע"ז הוקשה לרע"א דלכאורה ודאי מתנייתן לא מיירי מיד ליד דהא מסתמא מתני' אתיא אפי' כרבנן דר"מ ולדידהו צ"ל כמש"כ בתוס' דלכך לא הוי תן כזכי בשחרור משום דלא מסרו מיד ליד ומדרישא לענין שחרור לא מיירי מיד ליד סיפא לענין ממון דומיא דרישא וג"כ בלא מסרו מיד ליד ולמה הוצרכו התוס' להביאו רק ממשמעות ומדיוק מתני'. ולפי מש"כ לעיל ניחא ממילא דכ"ז דכתבו התוס' דמתני' מיירי בלא מסרו מיד ליד והא רק למ"ד דלא חזרה שליחות אצל הבעל מהני אבל למ"ד דלא חזרה שליחות אצל הבעל לא מהני, וכן הלכתא, אין צורך בכל זה ומיירי מתני' בפשוטו, במסרו מיד ליד והא דלא נשתחרר מחיים אע"ג דתן כזכי משום דלא חזרה שליחות אצל הבעל וסיפא כה"ג מהני דתן כזכי. ע"כ תו"ד.

ונראה מדבריו דלעולם תן כזכי נעשה מקודם שליח הולכה ואח"כ שליח קבלה ואפי' במסרו מיד ליד ולכך לא נשתחרר מחיים מיד במסירתו, והוא תמוה דהא כל דברי תוס' סובב לתרץ מתנייתן דלא יתנו לאחר מיתה עם שיטת חכמים דאע"ג דתן כזכי מ"מ לא יתנו לאחר מיתה. ולפמש"כ רעק"א אה"נ הא דלא יתנו לאחר מיתה מבואר, אבל אדרבה קשיא טובא היכי משכחת לה הא דקאמרי רבנן דבתן משוחרר מיד, אע"ג דתן כזכי מ"מ הוי שליח להולכה ואח"כ נעשה שליח לקבלה ולא חזרה שליחות אצל הבעל וע"כ ש"מ דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים קנה וכדלעיל בגמ' יא ע"ב ורע"ג.

חיים יצחק מרבי"ל

ביתר ת"ו

ספונות

ישראל נתן השל

השלמות למדור ספונות

בגליון נו עמ' קלט הדפסנו "סדר תקון חצות להגדה" רבי שמואל ויטאל זלה"ה, ובעת הצלחנו לפענח עוד כמה תיבות וכן כמה תיבות שלא ידענו מובנן, אי לזאת נדפיס הסדר הנ"ל מחדש מכת"ק. העירנו על הנ"ל ובעיקר הדברים שבהערה 5 להלן, יירדי הר' שמעון שווארץ נ"י, תשרי"ה לו.

[ת]ק[ו]ן [חצו]ת לילה

[מומור] על נהרות בכל¹ ואח"כ מומור אלוהים באו גוים בנחלתך² ואח"כ [וכ]ו[ר] ה' מה הי[ה] לנו³ ואח"כ [ה]בט משמים [ו]ראה וכו' [כי]שעיה' עד נדרשתי ללא שאלו⁴ ואח"כ באיל תערונ⁵ ואח"כ מז[ו]ר לה' הארץ ומלוא[ה]⁶ ואח"כ [מ]זמור יע[נ]ך⁷ מומור אלוהים [י]חננו⁸ מומור א[ו]דה ה' בכל לבב⁹ ומזמור בבא [אליו נתן] הנביא.¹⁰

העציר שמואל ויטאל הכותב לחה"ר חיים אי. שורוגאנו יצ"ו

- 1 תהלים פרק קלו.
- 2 תהלים פרק עט.
- 3 איכה פרק ה, כל הפרק וכלשון רבינו בסידורו "חמדת ישראל" ... עד סיום מגילת איכה ותכפול בסוף פסוק השיבנו יי' אליך ונשובה וכו' כנודע.
- 4 ישעיה מן פרק סג פסוק טו.
- 5 ישעיה פרק סה פסוק א, והוא עד ולא עד בכלל. ונראה שכוונת רבינו במכתב זה הוא, לאמר על הסדר בישיעה מן הבט משמים וראה וגו' פרק סג פסוק טו כל הפסוקים בלי דילוג באמצע כלל, עד סוף פרק סד, היינו עד תחלת פרק סה המתחיל: נדרשתי ללא שאלו, אולם בסידורו הנ"ל כותב רבינו: "ואח"כ יאמר פסוקי ישעיה בסימן ט"ג והם אלו, הבט משמים וראה וכו', כי אתה אבינו וכו', למה תתענו וכו' [שהם פסוקי טו, טז, יז, שבפרק סג הנ"ל] אל תקצוף ה' עד מאד וכו', ערי קדשך היו מדבר וכו', בית קדשנו ותפארתנו וכו', העל אלה תתאפק ה' וכו' [שהם פסוקי ת, ט, י, יא, שבסוף פרק סד בישיעה], נראה שכוונתו שמרלגים מן תחלת פסוק יח בפרק סג עד סוף פסוק ז בפרק סד. שיטת רבינו זו שבסידורו הנ"ל לומר בדילוג, כן הוא המנהג הנחוג, וכן מסודרים כל סדרי תקון חצות הנדפסים. אולם מצאנו בשל"ה הק' שכותב בסוף מסכת חולין נד"ל: ואחר כך פסוקי דישיעה הבט משמים וראה כו', כי אתה אבינו, עד נדרשתי וכו'. ונראה שכוונתו בלי דילוג כלל אלא יאמר על הסדר מן פסוק טו בפרק סג עד תחלת פרק סה, כמובא במכתב רבינו זה. אולם כאמור המנהג הוא לרלג כנ"ל, וכדעת רבינו בסידורו. ולהעציר שבסידור השל"ה גם לא נזכר אודות ענין זה. בסידורו כותב רבינו לומר כאן פסוקים מפרק סב בישיעה, פסוק ו, ז, ח, ט, ונזכר ג' פסוקים אחרים, ובמכתב זה לא נזכרו כלל.
- 7 תהלים פרק מב. נראה דגם יאמר פרק מג שפטני וכו', וראה ע"ז בגליון נו עמ' קלט הערה 8.
- 8 תהלים פרק כז.
- 9 תהלים פרק כ.
- 10 תהלים פרק סז.
- 11 תהלים פרק קיא.
- 12 תהלים פרק נא.

השלמות לסדרת המאמרים על ג"ה וזי"ל:

גליון מד עמ' קלא הערה: 22: שיערתי שחתימת רבי "צבי הירש בלא"א הגאון החסיד מהרי"ל זצ"ל ברלין" ביחד עם שאר חתימות הדיינים ואב"ד דק"ק ליסא - היא חתימתו של אב"ד ברלין רצ"ה לז"ן - אך טעות הוא בידי, ואכן הנ"ל היה אחד מדייני ק"ק ליסא, וכנראה מהקול קורא אודות שריפה שהיה בק"ק ליסא, וחתומים עליו הרב אב"ד והדיינים וגם הנ"ל בכללם, כנדפס ביכרם שלמה" שנה ז' גליון ג (סג) טבת תדש"ס עמ' מא ואילך.

גליון נב עמ' קכו: בדרשתו של הגה"ק בעל הפלאה זי"ע על נה"ז, כותב בזה"ל: "והנה עש"י בגימטריא שע"ו וציד בגימטריא ק"ד, עולה יחד ת"פ והוא גימטריא לילית, ולשון יודע הוא לשון יודע כמו ידע אדם את חוה וגו'". וראה בחת"ס על התורה (ירושלים תשי"ח) בראשית עמ' קז, שכותב כנ"ל וז"ל: "... שמעתי ממנו הגאון בעל הפלאה, עש"ו איש יודע ציד, יודע לשון חבור שחבר מספר ציד לשמו עשו עולה גימטריא לילית ואח"כ חברה לאיש שדה שהוא הס"מ איש השדה והחורבות כידוע...". וראה שם בהערות שכי"כ בס' פני, בתולדות, עיי"ש ודו"ק.

למאמר על ס"ת של הבעש"ט הק', כת"י סופרו רצ"ה סופר זי"ע

גליון נג עמ' קלב: אודות הס"ת שהיה תח"י הגה"ק ממונקאטש זי"ע, יש להוסיף המנובא בס' "תולדות רבינו" (מונקאטש תרצ"ז) עמ' עח וז"ל: "רבינו היה מזהר לרכוש לו חפצי שמים דברים שבקדושה יקרי ערך ובהיותו במדינת גאליציע קנה בכסף מלא... ס"ת קטנה המיוחדת למזן הבעש"ט הקדוש זי"ע שכתבה הסופר שלו המפורסם בקדושה וטהרה הר"ר צבי זצ"ל שקנה ג"כ בכסף מלא אחרי החקירה ודרישה היטב וכל הון לא השווה לו ואין לשער שמחז לבבו הטהור בהשיגו את התפילין [שהניחם הרה"ק בעל נועם אלימלך זי"ע] וכתבם הרה"ק ר"מ מפשעווארסק זי"ע] והס"ת הנ"ל, ומלבד עצם החשיבות לאין שיעור ואין ערך, עוד זאת היתה לרבינו ענינים גדולים, ודיבר בקדשו כי שר צבא גבור מלחמה (גענעראל) בעמדו על שדה קרב צריך להיות מוחסה ומוסתר בכל מיני כלי קרב לצור ולכבוש את השונא בכל מיני תחבולות וע"כ כלי קודש הנ"ל (ועם שהיו בביתו גם מקודם מירושת אבות חפצי שמים יקרות גדולות) תהיה לו לעזר ולהועיל לכבוש דרך סלולה לטובת כל ישראל והשכינה הק' ומשיח צדקנו בב"א".

שם עמ' קלג: מדברי הרה"ק ממאחנובקא זי"ע, יש להוסיף הנדפס בס' "סיפורים ומאמרים יקרים" שנדפס מחדש בארה"ב תשכ"ד, עם הוספות בעמ' מה בהערה וז"ל: "סיפר הרה"ק ממאחנובקא (ב"ב) זצ"ל, פעם אחת נכנס אחד לזקני הרה"ק מהר"י זצוק"ל מסקווירא וביקש שיברכו בוש"ק, אמר לו הרה"ק מהר"י שיבקש מבנו הרה"ק ראי"ה שהוא לומד תורה לשמה, באותו עת היה זקני הרה"ק ראי"ה זקוק לסכום כסף גדול לרכוש זוג תפילין שנכתבה ע"י סופרו של הבעש"ט הק', עבור א' מבניו שעמד להכנס לעול המצות, כשנכנס היהודי הנ"ל להרה"ק ראי"ה בבקשתו שיברכו בוש"ק, אמר לו הרה"ק שיתן לו הסכום הדרוש עבור התפילין ויושע, היהודי הסכים והרה"ק הבטיח לו וזש"ק, כששמע אביו הק' מזה, שאלו על זאת, השיב הרי כתיב והיו לטועפות בין - אם נותנים מעות עבור תפילין וזוכים לבן וכן היה שנושע בוש"ק".

כתבי קודש

אברהם אביש שור

מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחברות החסידים בקארלין

יב. אחדים מבני חברות החסידים.

רבי שלום מהרודק זיע"א

מהארות שבחבורת החסידים של מרן הרא"ש הגדול מטטאלין זיע"א, ועל-פי גירסא אחת נמנה היה על חברות החסידים של מרן הרא"ש הגדול זיע"א בקארלין, ובשעה שהתחזקה בפינסק ההתנגדות על מרן הרא"ש הגדול זיע"א, עמד רבי שלום זיע"א כצור חלמיש להגן עליו מחמת המציקים, וכשמינו את הגאון רבי רפאל הכהן בעל תורת יקותיאל זצ"ל לרבה של פינסק, העלילו לפניו על מרן הרא"ש הגדול זיע"א בגביית עדות, ורבי שלום בא והזים את העדים וגילה את חרפת המעלילים.¹

נודע בקדושתו וצדקותו וכפועל ישועות², ותולדותיו ודברי תורתו הובאו בקובצי בית אהרן וישראל³

רבי יוסף ליביש צינער זיע"א

חוכר בכפף לינשיציץ שליך סלונים, "והיה איש גדול מאד ... ומנהגו היה לעמוד ד' שעות בכל יום אצל השיינק [מרוח] ואח"כ נטל ידינו כמו שמתעוררים מהשינה, והלך לחדרו ללמוד..." היה ממקורבי מרן הרא"ש הגדול זיע"א שפעם אף ביקר אצלו, וכשנכנס לביתו שאל מרן זיע"א: מי כאן הלל, מי כאן הלל! הסתלקותו מעלמא הדין היה באופן פלא.⁴

רבי דוד יהודה מבייבריק ז"ל

מגאלציה הרחוקה התקרב⁵ נמנה על חסידיו של מרן הרא"ש הגדול זיע"א ועל פי מסורת משפחתו שהה בקארלין בעת הסתלקותו של רבו ולקח שמירה מבגדיו חתיכה מלבושו העליון וחלק מחגורתו.⁶ לאחר הסתלקותו היה מהמקושרים אל מרן הרש"ק זיע"א הי"ד. ואחריו הסתופף בצל הרה"ק השרף מסטרליסק זיע"א.

עלה לארץ הקודש. והתיישב בעיה"ק טבריה, נלב"ע בשנת תקס"ג ומנו"כ בבית העלמין העתיק בטבריה.⁷

1 כתבי ר"י שו"ב עמ' ער"ה ושם ספור המעשה בארוכה, והשווה גם "שמע שלמה" חלק ב עמ' 25.

2 ברכת אהרן מהדורת חש"ן עמ' רלט.

3 גליונות: ח עמ' צה-קא, מט עמ' כ-כד, וראה בגליון לא עמ' קמח בהערה 31, ובגליון לב עמ' קמ בהערה 10.

4 כתבי ר"י שו"ב עמ' רפ. וראה שם סיפור מופת אנדויתו.

5 על מסעותיו הארוכות של מרן הרא"ש הגדול מקארלין זיע"א שבהן אף הגיע לגאליציה - ראה בקובץ בא"י מג עמ' קע.

6 נמצאים עד היום בידי צאצאיו, כשהם תפורים בתוך כיס עתיק, שעליו רקום "שמירה מרבי אהרן הגדול והקדוש מקארלין".

7 בנו הוא הרב החסיד ר' משה מבייבריק ז"ל שהיה מחסידיו של מרן הרא"ש הגדול מטטאלין זיע"א, והסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, נאביו אף הוא עלה לא"י והתגורר בעיה"ק טבריה. נלב"ע בשנת תרכ"ז.

רבי אהרן שר"ב זיע"א

נמנה על גדולי חבורת החסידים של מרן הר"א הגדול זיע"א, ושמש לו כשר"ב. עליו מסופר כי פעם "קודם הפסח שלח שליח לרבי אהרן הגדול להזכירו ולבקש עבורו א ביסל [קצת] פסח לפסח" והשיב לו רבו כי היה מוכן לשלוח. אך השליח הוא "א חמצ'דיגע זעקל" [שק של חמץ], דהיינו השליח לא היה מסוגל לשמש ככלי להעביר את הדברים הנשגבים.⁸

לאחר הסתלקות מרן הר"א הגדול זיע"א היה מהחסידים המקושרים למרן הרש"ק זיע"א הי"ד, ופעם אחת באו הרה"ק מלעכוויטש זיע"א עם הרה"ק מבארדיטשוב זיע"א להקארלינער "והוא [ר] אהרן שו"ב] היה מתפלל בקול גדול, ואמרו לו: הבארדיטשובער פה! ואמר: "מיר דאווינען ניט פאר רבנים און ניט פאר גוטע אידן און ניט פאר שרפים נאר פאר דעם בורא עולם אליין" [אין אנו מתפללים למען רבנים וגם לא למען יהודים טובים, וגם לא למען שרפים - רק למען הבורא עולם בלבד].⁹

רבי הירשל קולדני ז"ל

מנגידי העיר פינסק ומראשי הקהילה שהצטרף לחבורת החסידים והיה ממגיניה. שמו מופיע במפקד משנת תקכ"ד¹⁰ ברשימת בעלי החנויות בפינסק, יחד עם הרה"ק רבי מגלי מקארלין זיע"א והצדיק רבי שמואל חסיד מפינסק, וכן במפקד משנת תקל"ח מופיע שמו בין בעלי חנויות בפינסק. ובמפקד יהודי פינסק משלמי מס גולגולת משנת תקמ"ד מופיע במס' 10 שמו ושמות בני משפחתו: "הירש קולדני, אשתו רזניה, בנים משה ונחמיה"

בשנת תקנ"ג קרה מהפך בהנהגת הקהילה בפינסק, ובבחירות ל"קהל" שנערכו אז ניצחו החסידים ורבי הירשל נבחר להנהגת הקהל בפינסק, ואז הדיחו את ר' אביגדור מכס הרבנות בעיר.¹¹ שבכתב הדילוטוריה שהגיש לשלטונות הוא מגולל מאורע זה שגרם להדחתו.

רבי חיים מפינסק ז"ל

מפרנסי העיר ומהמניין הראשון של חבורת החסידים של מרן הר"א הגדול זיע"א בקארלין. אודותיו ראה לעיל סוף פרק ט (ב).¹²

ומנוחתו בבית העלמין העתיק ליד מקום מנוחת אביו ז"ל.

8 סיפורים יקרים לרבי משה מידנער זצ"ל (בכת"י).

9 שם שם. בקובץ באו"י יב עמ' קנב בהערה 11, וכן בגליון כה עמ' קלד בהערה 25, הובא אודות הרב החסיד רבי אהרן שו"ב מהורדוק זיע"א מחלמיריו של מרן הרא"ש מסטאלין זיע"א אך ספק רב אם זה הוא האיש, והדבר צריך ביורור.

10 על המפקדים ראה לעיל בפרק 1. קובץ באו"י מט עמ' קנח ובהערה 6, ושם בעמ' קנז בהערה 19.

11 על כך בהרחבה ד"ר מ. נדב ס' פינסק. חלק א' עמ' 195 ואילך.

12 קובץ באו"י נה עמ' קמז.

נספח ב

מפקד יהודי קארלין משנת תקכ"ה

בשנת תקכ"ד (1764) החליט הסיים הפולני לערוך מפקד כלל ארצי בפולין ובליטא. המפקד צריך היה לתת בידי שלטונות פולין ידיעה מדוייקת על מספר היהודים בליטא ובפולין, כדי שהאוצר יוכל לגבות מהם מס גולגולת לפי מספר הנפשות הריאלי. היתה כוונה להוכיח שכלל יהודי פולין וליטא חייבים לשלם הרבה יותר מכפי שהם משלמים בפועל על סמך החוק משנת תע"ו (1717).

נתוני המפקד על פינסק וסביבותיה שנערך בשנת תקכ"ו (1766) נדפסו מכבר (ראה ד"ר מ. נדב ס' פינסק כרך א' עמ' 154). שם מופיעים נתונים על אוכלוסיית קארלין המונה 611 נפש. נראה כי המפקד על יהודי קארלין משלמי מס גולגולת שלפנינו מהווה חלק מאותו מפקד ומתייחס רק לאלו המסוגלים לשלם מס גולגולת, וכנראה שאלו שאינם מסוגלים לשלם מס גולגולת נפקדו בנפרד.

המפקד שלפנינו לא פורסם מעולם והוא נמצא בארכיון המרכזי בוויילנא, בתוך חומר ארכיוני של מפקדים שהיה לעיני חוקרים לפני מלחמת העולם הראשונה ומהם שאבו את הנתונים הסטאטיסטיים, אך כנראה לא היו יכולים להעתיק את פירוט המפקד. ותודה להרב יצחק וואלפין, שליחו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ורבה הראשי של רוסיה-הלבנה שהעביר אל ארכיון המכון את צילומי המפקד שלפנינו.

שונה ההוא מפקד זה ממפקד יהודי קארלין משנת תקמ"ד שפרסמנו בנספח א' (קובץ באו"י גג עמ' קסג - קעז) שהוא מפקד מלא יותר, ועלה בידנו בס"ד לזהות בהם אחדים מבני חבורת החסידים. כאן, כאמור, המפקד הוא חלקי, ואינו כולל את כל תושביה היהודים של קארלין. עם זאת יש חשיבות רבה למפקד זה בהיותו נערך בשנת תקכ"ה בימי ראשית הקמת חבורת החסידים בקארלין ע"י מרן רבי אהרן הגדול זיע"א, ויש בפירסומו של המפקד השלמה כלשהיא לפרקי המאמר על התייסדות חבורת החסידים בקארלין.

מיפקד מס-גולגולת יהודים של קהל פרכר קארלין ויהודים אחרים
מסכים השייכים לקהל פרכר זה בתוקף החוק שיצא, עם רישום שם
משפחה ושם פרטי של האנשים, הן המבוגרים והן הקטנים, נערך

ביום 15 בינואר 1765

2	חוכר קארלין חיים ידמוכין אשתו ציפה	
2	בנו ידמדו אשתו עלקה	
1	בנו השני מרדכי	
1	בנו השלישי הירש	
1	בנו הרביעי משה	
1	בתו שרה קצנה משה	1
2	אחיו של החוכר, ישעיהו ידמוכין אשתו שרה	
1	בנו ליכל	
1	בתו שרה	
1	בתו באשע קצנה משה	1
1	בתו חסיה	
1	אחיו אביגדובין	
2	משרת התוכרים ליכ הירשוכין ואשתו אסתר	
1	בנו הירש בתו גיטע	
1	בתו גיטע	
1	משרתת התוכרים רויזע	
1	נער של התוכרים ליכע	(קד הקצין)
1	נער של התוכרים זום	20

אורחי העיירה קארלין

2	ליכע איצקובין ואשתו לאה	
2	בנו יהושע ואשתו כריינה	
1	בתו פריידה	(קד הקצין)
1	בתו שרה	6

2	מילך [אלימלך] מורדכובין ואשתו שינה	
2	בן וולה אשתו ציפה	
1	בת איטקע	
1	בנה של הבת שיינע [ישעיהו]	
1	בנו של מילך לייכע	
1	בתו של מילך	(קד הקצין)
1	מירקע	9
1	בן משה	

2	זום לייטובין ואשתו דבורקע	
1	בנו למל	(קד הקצין)
1	בנו נהשני אהרן קטן משה	3

2	ליכע ישראל ואשתו דבורקע	
2	חתנו ליכע וולפובין ואשתו רבקה	
1	בן ישראל	
1	בן בערקע	(קד הקצין)
1	בן הירש קטן משה	6

2	אציק ייוטובין ואשתו פרומה	
2	חתנו ישראל יחזקלובין ואשתו	
1	בן של חתנו אריה קטן משה	1

מחזקה 48

2	חתן שני יענקל מליכובין ואשתו הינקה		
1	בנה של הבת עלא [אליתר]		
1	בת חנה		
2	הבן של איציק ייוונה ואשתו הרסה		
1	בן השני חירש	מך הקטע	
1	בת שיינה	12	
2	מרדכי הרשי ואשתו אסתר		
1	בת רייזע		
1	בת שרה	מך הקטע	
1	בת ריבע	5	
2	בערקע אברומובין ואשתו אסתר		
1	בת חנה		
1	בת שרה		
1	בת שיינה		
2	דייד איצקה ליימובין ואשתו לאה	מך הקטע	
1	בנו פייביש	8	
2	לייבע עלובין ואשתו לאה		
1	בת דבורקע		
	בת פריידה קגנה משנה	1	
1	בן אהרן	מך הקטע	
1	בת שיינע	5	
	חוכר דוברווינסקי		
2	יענקל ליימובין ואשתו הינקה		
1	חזנת הינקה אלמנה		
1	בן לייבע		
1	בן ברוך		
1	בן חיים	מך הקטע	
1	גיסה שרה	7	
	חוכר קולצ'ינסקי		
2	אליעזר קפילובין ואשתו תמרקע		
2	בן ליימובין ואשתו שרה		
2	חתנו של החוכר בערקע ואשתו לאה		
1	בתו של החתן דבורקע	מך הקטע	
	בת הינדא קגנה משנה	7	
	חוכר רפצ'ינסקי		
2	מרדכי פייבובין ואשתו איסקע		
2	חתנו משה שבת'בין ואשתו מלכה		
1	בנו של החוכר פייביש		
1	בן שני אברהם	מך הקטע	
	בת חנה קגנה משנה	6	
	חוכר דריו'קובסקי		
2	[נ]חמיה וולפובין ואשתו סיסרא		
2	חתן מרדכי מובשובין ואשתו חיקע		
1	בנו של החוכר דוד	מך הקטע	
	בן של החתן משה טון משנה	5	

1788 י'תק"ח		"Tausend 100"	
1788	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1789	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1790	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1791	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1792	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1793	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1794	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1795	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1796	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1797	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1798	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250
1799	2000	2000	2000
	1000	1000	1000
	500	500	500
	250	250	250

סך הכל של הקטעים עולה תשעים ותשע מבתרים ותשע קטנים, על מפקד זה אני
חותם בכתב ידי

ימן סאפליצה

נא' יעקב כ"ה ארז' ל"ב תצ"ל
נאום ישעי' בלא"א כמודר"ר דס"י תצ"ל

נא' מרדכי כמור"ה משה

לאחר לקחת השבועה מהאנשים תצ"ל הן מהאציל והן מהיהודים על נכונות המפקד,
אנו חותמים על מפקד זה

ימן אומקיעיקה המור האחד של נפת ...

חבר העדה

קאז'מיד' רזינסקי ...

חבר העדה

