

# נזר התורה

בטאון בית היוצר הגדול לתורה וחסידות  
"נזר התורה"  
אשר בעיה"ק ירושלים ת"ו  
לחידושי תורה, הלכה ומנהג, פרקי הגות ונתיבות דעת  
ובירור מקחם של רועי הדורות,  
תורת רבותינו מאורי החסידות לדורותיהם

ירושלים

חודש טבת ה'תשע"ו

# נזר התורה

המערכת:

הרב אברהם אדם

הרב יעקב בהגן

הרב יהודה לוינגר

ת.ד. 36320 P.O.B.

ירושלים 91363

טל. 02-6541144 TEL.

פקס. 02-6541155 FAX.

## תוכן הענינים

### בֵּית נֶכֶת

הגה"ק רבי נפתלי הכהן כ"ץ זצ"ל, רב אב"ד גלוגא

מעשה דדוד ודואג ובגדרי מורד במלכות ..... ז  
זמירות היו לי חוקיך ..... יד  
באור פניך יהלכון ..... טו

הגה"ק רבי ברוך מרדכי זי"ע מיאנוב

בגדר אכילת עראי חוץ לסוכה ..... יז  
בהא דחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין ..... יט  
בהא דאין נדרים חלין לבטל ל"ת ..... כא  
ביאור בדברי הגמ' חולין ג: ..... כג

הרב אהרן דוד דייטש זצ"ל, בעל 'גורן דוד'

כשרות עופות החדשים שאין עליהם מסורת ..... כה

הרב מלכיאל צבי טננבוים זצ"ל, בעל 'דברי מלכיאל'

גדר דין תקיעת כף במו"מ ..... לא

הרב אליהו קלצקין זצ"ל, רב אב"ד לובלין

דין ייאוש ומחילה בטעות, במו"מ ובבכורות ..... לד

### לְיִשְׁרָאֵל תּוֹשִׁיָּה

הגה"צ רבי יצחק הוברמן זצוק"ל

חידושים והארות במדרשי חז"ל [א] ..... מג

### עָלֵי נֶהָר

ראש הישיבה

הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

בגדרי שטרות ..... פה

הרב שלום כהן

בדין טלטול מוקצה לאחר שהגיע לידו ..... קסב

הרב שמחה בונם עהרנפעלד

בגדר מצות פדיון הבן ..... קסז

הרב שמואל יעקב אברהמי

קבלת תמיכה כדי לעסוק בתורה ..... קסט

הרב ישראל דייטעל

כתיבת שם המשפחה בגט [א] ..... קפב

הרב צבי הכהן

קדושת המקדש וקדושת הארץ ..... רד

הרב יעקב חנניה וינגרטן

בין השמשות - ההלכה והמנהג - לגבי שבת ותפילת מנחה ..... רכז

## **הרב איתמר טעם**

בדרגות דין ערבות ..... רלז

## **הרב מאיר לוי**

בירור גדר חרם רבינו גרשום בראיית כתבי חבירו ..... רמג

## **הרב נחמיה קירשטיין**

בגדרי ביעור בשביעית ..... רמח

## **שְׁעַר בַּת רַבִּים – שְׁעַרֵי הַלֵּכָה**

### **הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצ"ל**

אם מותר לגלות סוד אחר פטירת מוסר הסוד ..... רנז

### **הרב יוסף שמואל גערליצקי**

תעודת כשרות למלון או מסעדה שפועלת בשבת קודש ..... רנט

### **הרב יונתן בנימין וייס**

יציאה לרה"ר עם צמיד פלסטי על היד ..... רסב

### **הרב יהודה מושקוביץ**

בירורי הלכה בגדרי הנאמנות של משגיחי כשרות בימינו (א) ..... רעג

### **הרב נפתלי הירצקא פרנקל**

אם בירך על הטלית לפני עלות השחר, אם צריך לברך שנית ביום ..... רצב

בירך על אתרוג ביום ראשון, ואחר הברכה הבחין שהפיטם נשבר, אם יצא בדיעבד.. רצב

אם מברכין לישיב בסוכה על יין הבדלה ..... רצב

שיעור ג' סעודות בפירות שביעית ..... רצג

זמן הביעור באתרוגים ..... רצד

זהירות בקדושת שביעית באתרוג ..... רצד

אופן הביעור באתרוגי שביעית ..... רצד

עשיית מלאכה בחול המועד ..... רצד

### **הרב משה שאול קליין**

דין ציפה על הבתים ועל הרצועות פלסטיק וכדומה ..... רצה

### **הרב גבריאל שוסטער**

הגשת מאכלות אסורות לזקנים נכרים המתגוררים במושב זקנים ..... שיב

## **עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט**

### **הרב בן ציון ריידער זצ"ל, דומו"צ אוסטילה**

ייתר לשון בשטר, מתי יכולין לחייבו במכירה ..... שיח

### **הרב הלל שניידר זצ"ל, רב אב"ד לאפיס**

ירושת מקומות בבית הכנסת ..... שכד

### **הרב יוסף דב רוטשטיין**

שליח מיופה כח ששינה לרעה ..... שכז

### **הרב ישראל ברלינר**

הנכנס לאירוע שלא ברשות ..... שמט

## הרב אברהם דוד ליווי

בדין מצוה לקיים דברי המת ..... **שנב**

## יְקַבֵּץ עַל יַד יִרְכָּה - תמיהות והערות

### הרב עקיבא אשר ליפסון זצ"ל

הערות במסכתות שבת ועירובין ..... **שסו**

### הרב לוי הכהן רבינוביץ זצ"ל

בעניני ברכת כהנים ..... **שסח**

### הרב פנחס זעליג הכהן שווארטץ הי"ד

בשיתת רש"י דלח ביבש הוי רק טעם ולא ממשות איסור ..... **שעא**

כיצד מהדרינן גט בסימנים ..... **שעב**

### הרב מסעוד בן שמעון

הבאת קרבן עם הביכורים ..... **שעג**

### הרב יעקב ישראל הגר

הערות ובידורי הלכה לקונה ולזוכה בכרטיס גורל

א. חובת ההשתדלות ..... **שעד**

ב. קניית כרטיס הגרלה ע"פ ההלכה ..... **שעה**

ג. השתתפות בהגרלה בשבת ..... **שעז**

ד. קניית כרטיס הגרלה בחול המועד ..... **שעז**

ה. השתתפות ב"גורל קבוצתי" עם עכו"ם ומחללי שבת ..... **שעח**

ו. בחירת המספרים בכרטיס ההגרלה ..... **שעח**

ז. כרטיס הגרלה בשבת מצד מוקצה ושטרי הדיוטות ..... **שעט**

ח. מעשה שבת בזכיה בהגרלה ..... **שעט**

ט. שכר שבת בזכיה בהגרלה ..... **שעט**

י. ברכה על הזכיה בהגרלה ..... **שעט**

יא. הפרשת יוטר מחומש מהזכיה ..... **שפא**

יב. קטן (או גדול וסמוך על שולחן אביו) או אשה שזכו בגורל ..... **שפא**

יג. השבת אבידה בכרטיס הגרלה ..... **שפב**

יד. אחים שירשו כרטיס הגרלה ..... **שפג**

טו. מכר לחבירו כרטיס הגרלה ונתברר שהכרטיס כבר זכה לפני המכירה ..... **שפד**

טז. מזיק כרטיס הגרלה ..... **שפד**

יז. שליח לקנות כרטיס הגרלה ..... **שפה**

### הרב יהודה קוק

א. במצ"ע דאהבת הגר ..... **שפה**

ב. אם ע"י תוספת שבת ויו"ט נחשב ליום אחר ..... **שפו**

ג. מ"ט מילה דוחה צרעת ..... **שפז**

ד. אם חוס השמש הוי מעין עוה"ב ..... **שפח**

ה. מ"ט לא מחייבים נשים בקר"פ מדהיו באותו הנס ..... **שפח**

### הרב משה יעקב קנר

הערות והארות ברמב"ם ה' צדקה ..... **שפט**

**הרב שמעון אופמאן**

משנה תורה משה רבינו ע"ה אמרה מפי עצמו..... **שצא**

**הרב יונתן בנימין בוכינגער**

ר' אבין או ר' ראובן..... **שצג**

**הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער**

שינה בסוכה או אכילה בסוכה מה עדיף..... **שצג**

**הרב חיים ברכיה ליברמן**

סגירת תריסים בשבת בסוכה..... **שצד**

**הרב מאיר מאזוז**

אופן ניקוד השם רוחמה..... **שצו**

**הרב יהושע מרדכי הלוי מאגן**

חשדא דרב פפא..... **שצז**

**הרב יוסף חי סימן טוב**

ריפוי בדברי תורה..... **שצח**

**הרב אליעזר פולק**

בענין סגירת תריסים בשבת בסוכה - באופן שע"י התריסים נהיה סוכה כשרה..... **שצח**

**הרב שמחה רבינוביץ**

בענין הנ"ל..... **תו**

**הרב ישראל פנחסי**

אתם קרויים אדם..... **תח**

**הרב אליעזר קונשטט**

הערות בענינים שונים..... **תח**

וַיִּקְרָא אֶת כָּל בֵּית נִכְתָּה (מלכים ב' כ יג) – בית גנזיו של בשמים (רש"י ישעיהו לט ב)  
...שהאוצר ובו השמן הטוב יקרא על שמו שהוא מבחר הסגולה (רמב"ן שמואל ל לד)

## הגה"ק רבי נפתלי הכהן כ"ץ זצ"ל רב אב"ד גלוגא רבתי

קשה מאוד היא המשימה, להעלות עלי כתב את דמותו של אותו צדיק. העדר מקורות בכתובים ותיעוד מסודר אודותיו, הביאו לכך שגם בין אותם מתי מעט שכבר מזכירים את זכר קדשו – ובהם גם כותבי קורות העמים הנחשבים למהימנים – רבתה המבוכה והעירוב בינו לבין צדיקים אחרים בני דורו, מהם אף קרובי משפחתו. משכך, השתדלנו לפלס נתיבותינו בוהירות, לברור את התבן מן הבר, ולהביא בפני הקורא רק את הפרטים המבוררים בבר היטב, תוך תקווה כי לא נשגה חלילה.

רבי נפתלי הכהן זצ"ל, נין ונכד היה לרבן של כל בני הגולה רבי יהודה ליווא זצלה"ה, המהר"ל מפראג, ולמעלה בקודש. חתנו של רבינו המהר"ל, הג"מ יצחק כ"ץ זצלה"ה, היה אביו של הגאון המפורסם רבי נפתלי כ"ץ זצ"ל, רב אב"ד דלובלין, ומלפנים רב המדינה דמערה"ן. רב אב"ד דפורסניץ ופינסק, ועוד. לרבי נפתלי זצ"ל מלובלין היו שני בנים, האחד הג"מ חיים הכהן זלה"ה מגיד מישרים דפראג – הוא אביו של רבינו זצ"ל – ומשנהו הגאון הנודע רבי יצחק כ"ץ זצ"ל, אב"ד סטעפין ולובלין, אביו של הגאון מו"ה נפתלי זצ"ל בעל 'סמיכת חכמים'.

אבי רבינו, הרב מו"ה חיים זלה"ה, נסתלק ביום י"ח ניסן תנ"ח בפראג. על מצבת האבן אשר למראשותיו חקוק כדלהלן: "יום א' י"ח ניסן תנ"ח לפ"ק, פ"ה ה"ה מוהר"ר חיים בהגאון הגדול המפורסם בדורו מוהר"ר נפתלי כ"ץ אב"ד ור"מ בק"ק לובלין והמדינה בן הגאון הגדול המפורסם בדורו מוהר"ר יצחק כ"ץ חזן הגאון הגדול מופת הדור בחסידות ופרישות מוהר"ר יהודה ליווא זצלה"ה אב"ד ור"מ דק"ק פראג והמדינה ואף הוא הלך בעקבי אבותיו בהצנע לכת, ובכל טובי המדות, לו עשר ידות, עניים בני ביתו, ולומדי א"ש ד"ת לפידות, עץ חיים היה להם תמידות, לכן תנצ"ב החיים".

אמו של רבינו, מרת חיה ע"ה, אף היא בת גדולים ויתת, אביה היה הג"ר יחיאל לוריא בן רבי יוסף שלמה לוריא-רופא מלובלין ממשפחת המהרש"ל, אשר היה – בין היתר – מחזונו של רבינו התוספות יום טוב זצלה"ה. על מצבת קבורתה בפראג נכתב: "יום ב' ב' כסליו תס"ז לפ"ק, פ"ט אשה חשובה הצנועה והחסודה מרת חיה בת ה"ה מוהר"ר יחיאל לוריא בן המפורסם ה"ה מוהר"ר שלמה רופא מלובלין מגזע מהרש"ל ומגזע רש"י זצ"ל אשת ה"ה מוהר"ר חיים בן הגאון מוהר"ר נפתלי כ"ץ אב"ד ור"מ דק"ק לובלין ואגפי' תנצ"ב".

לכותבי קורות דברי הימים ידוע על בן ובת של הרב מו"ה חיים הכהן ומרת חיה ע"ה, הלא הם רבינו זצ"ל, ואחותו מרת פיגלא, אשת מוה"ר פייבל זצ"ל מבומסלא (דיין בבית הדין הגדול דפראג, נסתלק ביום י"ט שבט ת"ק) אשר הלכה לעולמה בפראג ביום א', ד' ניסן תצ"ו.

אודות קורות חיי רבי נפתלי הכהן עצמו ידוע לנו לע"ע אך מעט. שנים רבות כיהן רבי נפתלי בקודש בפראג כדיין מו"ש (=מורה שוה, 'המיוחד והמופלא שבבתי דינים שבפראג, אליו יביאו כל הדבר הקשה', נקרא כן ע"ש שכל א' מהדיינים שבו היה שווה במעמדו לחבריו), שם נסתלקה לב"ע בחודש ניסן תנ"ד זוג' מרת רחל ע"ה, עד אשר נתבקש בשנת ת"פ-תפ"א למלא את מקומו של הג"מ אריה יהודה ליב זצ"ל, רבה המנוח של קהילת גלוגא רבתי וסביבותיה.

העיר גלוגא רבתי (נקראת 'רבתי' לאפוקי מגלוגא שבפולין), אחת הקהילות היפות שבמדינת שלזיה אשר בארץ אשכנז, היתה עיר מלאה חכמים וסופרים. במרוצת הדורות שימשו בה תמיד רבנים ידועי שם, גדולי ישראל פארי הדור. כאן ישב רבי נפתלי על כס הרבנות וניהל עדתו ברמה עד להסתלקותו, בשנת תצ"ג לערך. את מקומו על כס רבנות גלוגא רבתי מילא חתנו של ה'חכם צבי' ובנו של מו"ה שאול זצ"ל בעל 'בנין אריאל', הגאון מו"ה אריה ליב זצ"ל, לימים רבה של אמסטרדם.

כאמור, עדיין רבים הם הפרטים העמומים, וטרם נשלמה המלאכה. נבקש מן הקוראים, כל אשר בידו להוסיף על הנכתב, בידיעות ברורות ומהימנות, אל נא ימנע טוב מבעליו, וא"ה נביא הדברים בשמו בגליונות הבאים, עת נביא בעז"ה את המשך דברי קדשו של הגאון רבי נפתלי צ"ל, אשר נערכו ונתקנו להל"ל ב"נזר התורה".

בקר אבות אבי ורבי זצלה / הישראלי והירושלמי

וכי אין גיבור כמותך בתורה ע"כ<sup>3</sup>. והוא תמוה.

**וְנִ"ל** לתרין בסגנון זה, דרוד ישמרה לפניו א"כ י"ל היתר להרוג את נוב עיר הכהנים, וגם י"ל היתר להתיר אשת דוד לעלמא, ודוד השיב לו אף דאני הורניתין לפניו מ"מ לא יפה הורית להרוג נוב עיר הכהנים, מה תתהלל ברעה, וכי אין גבור כמותך כלל, בשלמא אם אין גיבור בתורה כמותך יפה עשית, אבל עכשיו דיש כמותך לא יפה עשית בדעתך.

3. ילקוט שם (רמז קלא).



רק נקדים תחילה גמ' דסנהדרין פ' נגמר הדין (מת): גבי אחאב, פלוגתא הרוגי ב"ד נכסיהן ליורשי, הרוגי מלכות כגון שמרד במלך שהרגו עם דין מלך נכסיהם למלך, ור"י אומר גם הרוגי מלכות נכסיהם ליורשים, אמרו רבנן הרי כתיב גבי אחאב אשר ירד לרשת את כרם נבות, אמר ר"י בן אחיו חי' וראוי ליורשו, אמרו רבנן לר"י הרבה בנים היו לו, אמר ר"י אותו ואת בניו הרג, ומקשה בשלמא לרבנן היינו דכתיב בירך נבות אלוקים ומלך לר"י ומלך ל"ל, אמר ולמעמיך אלוקים למה לי אלא לאפושי ריתחא ה"נ לאפושי ריתחא. והנה רש"י פי' לאפושי ריתחא דדינא עלי' שלא ירננו אחר אחאב שהרגו בחינם, והנה מהרש"א מקשה על פירש"י דא"כ מאי ה"נ לאפושי ריתחא, ומה שהוא פי' הוא ג"כ דוחק.

וג"ל לפרש, רק נקדים דהרמב"ם (פ"ג מהל' מלכים ס"ח) כתב המלך שדן בעצמו מי שמורד במלכות יכול לדון שלא ע"פ דין תורה רק בנימוסי מלכות א"ה<sup>4</sup>, כגון בלא הלנת דין<sup>5</sup> ושאר דברים<sup>6</sup>, וכתב ר"ש אלגזי<sup>7</sup> לכך מצינו שהרגו אבות בשביל בנים ובנים בשביל אבות שלא כדת של תורה<sup>8</sup>, כנמוסי א"ה שהרגו במרד במלכות כל השייך להם כדי שלא יתנקם במלך בשביל אבותיהם וקרוביהם, ולכן אמר דוד גבי נבל אם אשאר לנבל עד בוקר משתיין בקיר<sup>9</sup>, [ו]קשה אם נבל חטא בניו מה חטאו או קרוביו, אלא משום דדוד חשבו למורד במלכות, ולכן כתבו התו' וכן בש"ס עצמו דמורד במלכות אינו צריך למדיינא<sup>10</sup>.

4. שם: כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא, חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג, שנאמר כל איש אשר ימרה את פיך, וכן כל המבזה את המלך או המחפרו יש למלך רשות להרגו כשמעי בן גרא, ואין למלך רשות להרוג אלא בסייף בלבד, ויש לו לאסור ולהכות בשוטין לכבודו, אבל לא יפקיר ממון, ואם הפקיר הרי זה גזל.

ומקורו מסנהדרין (מט.) גבי יואב. והאחרונים דנו בד' הרמב"ם אי יכול המלך למחול למורד שלא להמיתו, ודייקו מל' הרמב"ם "יש רשות למלך להרגו". וע"ע בתשו' חת"ס או"ח רח.

5. מבואר בתוס' שבת (נו. ד"ה שהיה) ובתוס' מגילה (יד: ד"ה מורד) דאי"צ לדנו כד"נ ביום ולגמור הדין למחר, (וכ"כ ביד רמה בסנהדרין מח: בהא דמפרקין (לגי' הרמ"ה) נפקא מינה לחיי שעה, דכי קטיל ליה מלכא לא שהי ליה, וכי קטיל ליה ב"ד עבדי ליה הלנת דין).

6. ראה בתוס' הרא"ש סנהדרין (מט. ד"ה מאי טעמא): ותימה היאך נתחייב יואב במה שהרג עמשא והא בעי התראה וכו', וי"ל דעיקר חיובו של יואב בשביל שמרד במלכות. וכ"כ בשטמ"ק ב"מ (פג:): בשם הריטב"א בהא דראב"ש תפס הגנבים להריגה אף שלא היו עדים והתראה, דמדיני מלכות הוא, וכן מה"ט הר"ר דוד את גר העמלקי.

7. לע"ע לא מצאנו מקומו.

8. דכ' לא יומתו אבות על בנים (דברים כד טז), ופי' הראשונים בחטא אבותיהם.

9. ש"א כה כב. ופרש"י, יונתן תרגם ידע מדע, משית קירות לבו. דבר אחר, אפילו כלב.

10. מגילה יד: מורד במלכות ולא צריך למדייניה, ובתוס' שם הנ"ל.

**והשתא** נחא לאפושי ריתחא פי' להוסיף ריתחא, ועונש ליקח את הנכסים, ואם לא הי' מעידין שבירך אלקים לא הי' רשאי ליקח את נכסיו, דיאמרו בשביל ליקח את הכרם לכך הרגו שלא כדין<sup>11</sup>, שהרי הוא עצמו הי' דן אותו, לכך לא הי' רשאי ליקח את נכסיו בשביל הרינון, רק להרגו לבד, וזה לא הי' כוונת אחאב דלא חש למיתתו רק בשביל ליקח הכרם, ע"כ העיד שבירך אלקים ומלך לדון ע"פ סנהדרין להרגו, ואח"כ הי' הוא דן אותו ליקח נכסיו, שהרי כיון דהרגו הסנהדרין ע"כ דרשו וחקרו היטב שעדים אמת הן, וכיון שפעם אחת העיד ובירך אלקים ומלך וא"כ הוא ודאי אמת, ויכול אח"כ ליקח נכסיו ולא ירגנו אחריו, וזה הוא הפירוש לאפושי ריתחא להוסיף עונש דהיינו ליקח נכסיו, לכך הוצרך ברך אלקים וכל הנ"ל לאפושי ריתחא, לכך אמר ומלך כדי שידין אותו בנימוסיהם להרוג את בניו כדי לירש נכסיו, וזה לאפושי ריתחא להרוג את בניו ודוק, והשתא הוא הפירוש של אפושי ריתחא בשניהם בשוה<sup>12</sup>.

והנה דואג שנתן עצה לשאול להרוג אל כל עיר נוב קשה למה, בשלמא מה שהרג את אחימלך משום ששאול ציוה כן, והי' סבר לפי דעתו שאסור למרות את פי המלך אפי' לעבור על התורה, שלא נדרש אך ורק<sup>13</sup>, אבל האיך נתן עצה לשאול להרוג את כל עיר נוב קשה למה, בשלמא מה שהרג את אחימלך נחא כנ"ל, אבל השתא נחא, לפי ששאול חשבו לאחימלך עם הכהנים למורד במלכות ויכול להרוג כל הקרובים, ומסתמא הכל קרובים לאחימלך, לכך הרגו ונתן עצה להרגם, והנה דואג הי' מחולק עם אבנר וסיעתו דאבנר הי' סבר דנשאלין לכל מי שהציבור צריך בו ודוד הי' הציבור צריך בו, ודואג סבר אפילו למי שהציבור צריך בו אין נשאלין, וא"כ עשו[הו] למלך<sup>14</sup>, לכך נקרא מורד במלכות<sup>15</sup>.

11. המנ"ח (מצוה תמוז אות ו) כ', דאפשר דכשהורגו המלך דיני מלכות נכסיו למלך ק"ו מגופו, ומ"ש הרמב"ם הנ"ל אבל לא יפקיר ממון ואם הפקיר הרי זה גזל, הוא רק בחייו. ולכן כ' רבינו דכדי שלא ירגנו אחריו לא רצה ליטול כרמו בלא שבי"ד ידינוהו.

12. פי' מה דהעלה ריתחא שבירך אלקים, וה"ה מה שבירך המלך הוא גם להעלות ריתחא, וכהמבואר.

13. בסנהדרין (מט.) (א"ל ליואב) מאי טעמא קטליתיה לעמשא, אמר ליה עמשא מורד במלכות הוה וכו', אמר ליה עמשא אכין ורקין דרש, אשכחינהו דפתח להו במסכתא אמר כתיב כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוו יומת, יכול אפילו לדברי תורה תלמוד לומר רק חזק ואמץ, ופרש"י: אשכחן שמצאן שהיו עסוקין במסכת ולא רצה לבטלן, כדמפרש ואזיל, דאינו מורד במלכות דכתיב רק חזק ואמץ רקין מיעוטין, שאם בא המלך לבטל דברי תורה אין שומעין לו.

14. בילקוט הנ"ל (רמז קלא): מהו כי הגד יגיד לשאול, אמר ליה ואגיד ליה, אמר לו עשית דוד מלך בחיך אין הנשאלים באורים ותומים אלא למלך ודוד הוא נשאל באורים ותומים, כיון שאמר לו דואג הדבר הזה הכניס בו רוח קנאה, מנין שכן שאול אמר לאחימלך בתתך לו לחם וחרב ולא דיך אלא ושאל לו באלקים לפיכך מות תמות אחימלך.

15. וראה בפרשת דרכים דרוש יא ויג שכ' בענין זה, ובכמה דברים כ' בדומה לרבינו.

ובתבן המדרשים<sup>16</sup> דפלוגתא הוא בזה דאית' בגמ', ולפני אלעזר הכהן יעמוד הוא וכל ישראל אתו וכל העדה, הוא זה מלך, וכל ישראל אתו זה משוח מלחמה, וכל העדה זה סנהדרין<sup>17</sup>, ומדפריש כל הני משמע דוקא הני ותו לא, ואידך סבר [— —] לכדפרשתי משום דאמר<sup>18</sup> דמשה היה מצער נפשו משום דפסקי גדולה ממשפחתו, אמר הקב"ה שהכל צריכין לו המלך וסנהדרין ומשוח מלחמה, לכך חשיב כל הני מפני גדולת אלעזר, אבל לא אתי לאורוי למי ומי נשאלין, וכי תימא הרי לא מצינן דאיצטריך לי' יהושע, וא"כ ע"כ אתא לאורוי למי נשאלין, דאי לאורוי גדולתו, הרי לא מצינן דאיצטריך לי' יהושע, לא קשה מידי דאית' (שימונן ס"ג ע"ה) דלכך נענש אלעזר דלא איצטריך לי' יהושע מפני דהי' מורה הלכה בפני רבו גבי כלי מדין, וכל המורה הלכה בפני רבו מורידין מגדולתו, אבל באמת לכתחילה לא נכתב אלא בשביל גדולתו ולא להורות למי נשאלין.

וחנה צריכין אנו לומר טעם למה באמת הורה דוד לפני דואג<sup>19</sup>, "יל משום דאית' ביו"ד (סי' רמז סע"י יא) דאיסור מותר להורות בפני רבו, דאינו אסור רק להתיר דזה נקרא הוראה, אבל לאפרושי מאיסורי [לא] דאין חולקין כבוד לרב, אלא דא"כ קשה למה נענש אלעזר, הרי לא הורה רק איסור, דהכי אית' בש"ס דפסחים (דף מ"ד ע"ב) ובכמה מקומות בגיעולי גויים דפסק אלעזר חידוש הוא שהרי נט"ל מותר<sup>20</sup>, והוא פסק לאיסור שצריך הגעלה וכו', וא"כ לא מיקרי

16. בהמשך הילקוט שם: א"ר לוי דואג לא נטרד אלא שהיה ממרה ב"ד, אמר לשאול אין נשאלין אלא למלך בלבד, א"ל אבנר ועמשא אמרו רבותינו נשאלין למלך ולב"ד ולמי שצורך הציבור בו ודוד צורך הציבור היה בו, והיה ממרה ואומר אין נשאלין אלא למלך בלבד, אמרו לו חזור על כל הסנהדראות וחזור ואמרו לו כשם שאמרו אבנר ועמשא ולא שמע אליהם.

17. ביזמא הנ"ל, ובסנהדרין טז.

18. בילקוט במדבר (פכ"ז, רמז תשעו): רבי נתן אומר משה היה מתעצב בלבו שלא עמד אחד מבניו, אמר ליה הקב"ה והלא בני אהרן אחיך כאלו הן בניך ואף מי שאני מעמיד על ישראל ילך ויעמוד על פתחו של אלעזר, משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שלא היה לו בן ראוי למלכות נטל המלכות ממנו ונתנו לבן אוהבו, א"ל אע"פ שנתתי לך גדולה לך ועמוד על פתחו של בני, כך אמר הקב"ה ליהושע לך ועמוד על פתחו של אלעזר, הה"ד ולפני אלעזר הכהן יעמוד. (וכ"מ בתנחומא פנחס יא).

19. י"ל כיון דהיה ראש הסנהדרין (כל' הכתוב "ושמו דואג האדומי אביר הרועים אשר לשאול", ובמד' שהיה ראש הסנהדרין, ובילקוט הנ"ל: ר' יצחק אמר שהיה מאדים פני הכל בהלכה, ר' חנינא אמר מה אדום מבלע זכיותיו של ישראל כך דואג מבלע זכיותיו של דוד), וא"כ הוה דוד כמורה הוראה בפני רבו, וכמ"ש ברמ"א ביו"ד (סי' רמב ס"ד) דאי שהיה הרב מופלג בחכמה ובזקנה אין להורות בעירו.

20. שם: אלא יליף (טעם כעיקר) מגיעולי נכרים, גיעולי נכרים לאו טעמא בעלמא הוא ואסור הכא נמי לא שנא, ורבנן גיעולי נכרים נמי חידוש הוא דהא כל נותן טעם לפגם מותר דגמרינן מנבילה והכא אסור, ורבי עקיבא כדרכ חייא בריה דרב הונא דאמר לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא הלכך לאו נותן טעם לפגם הוא, ורבנן קדירה בת יומא נמי לא אפשר דלא פגמה פורתא.

מורה הלכה בפני רבו דמותר להחמיר, וא"כ ליכא למימר דהפסוק לפני אלעזר הכהן יעמוד אתא לאורויי גדולתו של אלעזר שכולם צריכין לו, [ש]הרי לא מצינן דאיצטריך ל' יהושע, וכ"ת משום עונש הרי לא חמא כלום דפסיק חומרא, אלא ודאי דאתי לאורויי למי נשאלין דדוקא לאלו ולא למי שהציבור צריך בו, וא"כ חשיב מורד במלכות. לכן כאשר ראה שדוד פסק לפני דואג, שלמד ממנו דין זה דאיסור מותר לפסוק דדמי לאפרושי מאיסורי, וא"כ גם אלעזר לא חמא כלום וכו', לכך נתן עצה לשאול להרוג את נוב עיר הכהנים כנ"ל, ואמר דוד מה תתהלל ברעה הגיבור, וכי אין גיבור בתורה כמותך <sup>21</sup> ע"כ לא יפה עשית.

רק נקדים גמר' בסנהדרין (פג). וירא פנחס, הביאור ראה מעשה ונזכר הלכה, הלך אצל משה ואמר רבי לא כך לימדתי וכו', ושמאל אמר ראה שאין חכמה ותבונה לנגד ה' במקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב, וקשה במאי קא מיפלגי, ועוד הרי אנן פסקינן לאפרושי מאיסורי אין חולקין כבוד לרב כשמואל, הלא קי"ל כרב באיסורי לכנגד שמואל. ע"כ נראה דגם רב ס"ל דלאפרושי מאיסורי אין חולקין כבוד לרב, רק שמחולקין בזה, דהנהרש"י מקשה <sup>22</sup> דקאמר בתלמוד (סנהדרין כ) אל יורה אלא א"כ רחוק מרבו ג' פרסאות ואז מותר להורות, ומקשה הרי משה ה' ג' פרסאות ואפ"ה כל המבקש את ה' יוצא אל מחוץ למחנה למשה, ומשני רבותא דמשה שאני, וא"כ קסבר רב אמת לאפרושי מאיסורא איז חולקין כבוד לרב אלא דרבותא דמשה שאני, וא"כ הלכה כרב.

ולפ"ז י"ל ג"כ גבי אלעזר דנענש על שהורה הלכה בפני משה, וכ"ת הרי הורה איסור י"ל רבותא דמשה שאני דגם איסור אסור להורות בפניו, והנה פי' בדרישה ופרישה <sup>23</sup> מעם דאמרינן רבותא דמשה שאני מפני דלא קם כמשה, ולכך אמר דוד את מדמה עצמך למשה, בשלמא גבי משה אף איסור אסור להורות בפניו משום דלא קם כמוהו, אבל את וכי אין גיבור בתורה כמותך, הלא יש גיבורי' בתורה כמותך לכך מותר לפסוק חומרא, אבל משום דלא קם כמוהו לכך נענש אלעזר ולא זכה לגדולה, אבל באמת הפסוק לא אתא אלא להורות גדולתו של אלעזר, אבל לא לאורויי למי נשאלין, וה"ה דנשאלין למי שהציבור צריך בו.

ועוד הלך ונתן היתר אשת דוד לעלמא מזה שנתן עצה להרוג את נוב עיר הכהני, לחזק דבריו התיר אשת דוד לעלמא דהיינו מיכל בת שאול. רק נקדים מנ"ל הא דהמלך יכול לדון ע"פ נמוסייהם נגד דת תורה, ונ"ל דזה תלוי בפלוגתא בסנהדרין (כ): כל האמור בפ' המלך מותר בו, ופי' רש"י מלך כשמואל שאמר להם כל מה שהמלך עושה את שדותיהם ואת בניהם וגו'.

21. וא"כ אינו הגדול בדורו כמשה רבנו, וכלקמן.

22. בסנהדרין שם, ד"ה כנגד מחנה ישראל.

23. בס"י רמב.

ובנותיהם<sup>24</sup>, ואידך אמר מלך אסור בו, ולא אמר להם שמואל רק לאיים עליהם, והנה מקשים אם המלך אסור בהם א"כ מה איום יש, דלמא ג"כ יודעים שאסור בהם, ונ"ל דה"פ דמסיים בדר' נהוראי דאמר לא נאמרה פ' זו אלא כנגד תרעומתן של ישראל, ופ"י מהרש"א ז"ל הואיל שהם שאלו שלא כהוגן מלך לשופטנו ככל הגויים, ואמר להם א"כ ג"כ יעשו ככל הגויים כנימוסיהם, וא"כ ה"פ דוקא זה המלך יעשה כן אבל לשאר מלך אסור, וזה הפירוש כדי לאיים עליהם שיחזרו מדיבורם התנה עמהם כן, אבל אח"כ שהמליכו עליהם המלך סתם אסור בו, וכן כל המלכים שלא התנו עמהם כן אסורים בו, וא"כ הא תינתן למ"ד מלך מותר בו יכול לדון ע"פ נמוסיהם נגד דת תורה, אבל למ"ד אסור בו רק לאיים יכול אפי' שאול עצמו שמינו אח"כ סתם אסור בו ולדין ע"פ נמוסיהם רק כדין תורה.

ונ"ל דזה תולה בזה, באם אמר בפ"י מלך מותר וא"כ מותר לדון ע"פ נמוסיהם ולהרוג המורד במלכות בנים וקרובים, אבל אי כל האמור בפ' אסור בו אסור לדין ע"פ נמוסיהם ואסור להרוג בנים על אביהם כ"ש שאר קרובים בזה, וזה תלוי בזה, דאיתא בתשובת מהר"ק סימן קי"ח שותפים שנתפשו שיתן א' לחבירו כך וכך מותרות על חבירו לשנה, ולשנה עשו שותפות מחדש סתם וזה רוצה המותרות<sup>25</sup>, וכתב שזה תלוי בפלוגתא בסוף פ' הכותב (מסכת דף ט' ע"א) קמן שהשיאו אביו או גר שנתניירו אשתו עמו דסבר ר' הונא שאין לה תוספ' ותנאי כתובה, ולא אמרינן דכשקיימו אחר שהגדיל על תנאי ראשון הגדיל וכאילו התנה עמה מחדש תנאי, אלא לא אמרינן על תנאי ראשון קיימא, ו[תנאי ראשון אינו כלום דהתנה כשהוא קמן, ור' יהודה סבר דיש לה תוספ' כתובה דקיימא אחר שהגדיל ואחר שנתניירו על תנאי ראשון קיימא, וכאילו התנה אחר שהגדיל תנאי חדש של תנאי ראשון, וה"ה בשותפין הנ"ל ג"כ לרב הונא אין לשותף מותרות דלא אמרינן על תנאי ראשון עשו שותפות אח"כ, ולר"י יש לו מותרות דעל תנאי ראשון עשו השותפות.

ומזה מביא רא"י בתשובת ריב"ש (סי' תעט) על קהל ששכרו ש"ץ בתנאים ידועים ואח"כ שכרו סתם שג"כ תלוי בפלוגתא הנ"ל, ומביאו רמ"א ז"ל בסימן קסג (ס"ט) וסימן של"ג (ס"ח), וא"כ ג"כ תלוי בזה הפלוגת' של פ' מלך, מאן (דשכיר) [דשרי] דסבר כר"י דעל תנאי ראשון

24. וראה ברמב"ם הל' מלכים (פ"ד ה"א ואילך): רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות וקוצב לו מכס ואסור להבריח מן המכס שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס וכו' או יהרג שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים, ולהלן הוא אומר יהיו לך למס ועבדוך, מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו, וכ' הרדב"ז והכס"מ שם, שמקורו הוא מגמ' דידן, ולהלכה שכל הכ' בפ' המלך נוהג בכל מלך.

25. פ"י מה שפסק עמו בשנה ראשונה לקבל המותר.

מינו כמו שאמר שמואל בתחילה להם, וה"ה כל מלך ומלך, ומאן דאסר סבור כר"ה דלאו על תנאי ראשון קיימו, ה"נ לאו על תנאי ראשון מינהו למלך הלכך אסור בו.

והנה נ"ל דזה ממש הוא הפלוגת' של רב ושמואל בפ' המדיר (כתובות ע"ג), המקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים או מומין ואח"כ כנסו סתם, רב אמר צריכה הימנו גט ולא אמרינן דעל דעת קידושי' ראשונים בעל, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אלא מחל על התנאי' ובעל לשם קידושין גמורים, ושמואל סבר אין צריכי הימנו גט משום דעל דעת קידושין ראשונים בעל, לפיכך אינן קידושין, וג"כ תלוי בזה אי סתם אח"כ קאי על תנאי ראשון או לא.

והנה ג"כ דוד עם מיכל דהי' מחולקים עם שאול, דשאול סבר מלוה ופרומה דעת' אמלוה או שהי' מחולקין אם שוה פרומה או לא (סנהדרין דף י"ט ע"ג). וקשה מה בכך הרי הי' אצל דוד אח"כ ימים רבים, וא"כ נימא דדוד לא סמך על קידושי ספק ובעל לשם קידושין, אלא ודאי דשאול וסיעתו הי' סבורי' כר"ה וכשמואל דעל דעת קידושי' ראשונים בעל, וא"כ אינו קידושין, לכך כיון דחזי דואג דדוד לא השיב, וסותר את הוראה שהורה להרוג את נוב עיר הכהנים רק מכח דרבנותא דמשה שאני, אבל זה הסכים עמו, דשאול וכל מלך יכול להרוג שלא כדת של תורה המורד במלך אלא כנימוסיהם, וע"כ משום דפסק כר"י ורב דעל תנאי ראשון הוא במינו סתם, וא"כ אין מיכל בת שאול מקודשת לדוד, ולכך התיר אשת דוד לעלמא דהיינו מיכל, ודוק היטב כי נכון הוא.



## זמירות היו לי חוקיך

בסומה פ' אלו נאמרין (ס). דרש רבא מפני מה נענש דוד (פי' שמת עוזה ע"י), מפני שקרא לדברי תורה זמירות שנא' זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי, א"ל הקב"ה דברי תורה שכתוב בהן התעייף עיניך בו ואיננו אתה קורא אותן זמירות, הריני מכשילך בדבר שאפי' תינקות של בית רבן יודעין אותה, שני' ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו ואיהו אתי' בעגלה.

והנה המאמר הזה נתחבטו בו הרבה מפרשים וכלתה למעניתם, וגם אני אענה חלקי.

הנה וכי מה בא זה לזה שקראה זמירות, דהנה י"ל דדוד למדו מזה דהנה התורה קראו בכמה מקומות שירות, בע"ז (א) אמר ר"ל כל העוסק בתורה בלילה וכו' שנא' יומם יצוה ה' חסדו ומטעם דבלילה שירו עמי, פי' מהרש"א שם דהתורה נקרא שירה דכתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, וא"כ שפיר עביר דוד.

**אלא** דמהרש"א ז"ל פי' (בסוטה טז) כי הזמר הוא בפיו של אדם לפי שעה כו' עד"ז אמרו בגמ' גמרא גמור וזמורתא תהא דאינו רק לפי שעה, לכך התורה שהוא דבר של קבע לא שייך לקרוא זמירות, ולכך מיייתי שכתוב בו התעייף עיניך בו ואיננו שצריכין להיות בתמידות וכו' 26. וא"כ אפשר שיש חילוק בין זמירות לשירה, דשירה הוא דבר של קבע שפיר י"ל דתורה נקרא כן, אבל זמירות דהוא רק לפי שעה כמו דאמר בגמ' גמרא גמור וזמורתא תהא ואין לקרוא התורה כן, וא"כ לא יפה עשה דוד שקראו זמירות.

**אלא** די"ל דדוד השיב ע"ז שאין חילוק בין שירה לזמרה, דאיתא בגמ' דערכין (א) מניין לשירה מן התורה שהיו הלויים אומרים בכל יום דכתיב ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו, ממשמע שנאמר בכתף למה נאמר ישאו, אין ישאו אלא שירה דכתיב שאו זמרה, וא"כ לומדים שירה מן זמרה ש"מ דחד מילתא הוא, וזה אמר אסף 27 ברוח הקודש והפסוק סמך עצמו שאלמד מן שאו זמרה דישראל הוא שירה.

**אלא** דבאמת אין כאן ראיה, דהתם לא ילפינן רק רמז בעלמא, אבל גוף הפסוק דכתב בפ' ישאו הוצרך ללמוד ממנו, דאי' בפסיקתא דאין לי אלא במדבר מנין בבית עולמים שלא יהא אלא בכתף לכך כתיב כפל דאף בבית עולמים צריך דוקא בכתף, לכך בגמ' לא יליף רק רמז בעלמא, אבל דוד דהיה סבור דהוא לימוד גמור לשירה, וא"כ ע"כ דחדא מילתא הוא, לכך קראו לפעמים שירה ולפעמים זמרה, וא"כ ליכא לימוד דגם בבית עולמים צריכה להיות בכתף, לכך נכשל גם בזה. ודו"ק.



## באור פניך יהלכון

**בפסוק אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון** (תהלים פט טז). **ופסוק זה צריך פירוש, מאי ענין יודעי תרועה לאור פניך יהלכון.**

26. שם: מפני שקרא לד"ת זמירות כו'. כי הזמר הוא בפיו של אדם לפי שעה אבל דברי תורה הם צריכין תמידית שלא ימושו מפיו כדי שלא ישתכחו ממנו, ועד"ז אמרו גמרא גמור וזמורתא תהא (שבת קו: ועוד), ומיייתי מקרא התעייף עיניך בו גו' דאיירי בד"ת דכתיב לעיל מיניה מבינתך חדל, דהיינו על בינתך אל תשען שאי אתה צריך לחזור אחריה כי התעייף עיניך גו', כי בקל תבוא לידי שכחה וק"ל.

27. הפ' 'שאו זמרה' הוא בתהלים (פא ג), ב'למנצח על הגתית לאסף'.

והנה במדרש רבה (ויקרא כג כט ז) איתא דהקב"ה ירד שכינתו למטה כדי שלא יטעו כשישבו הזקנים לכך נאמר באור פניך יהלכון<sup>28</sup>, והוא תימה האך שייכת הא דיודעי תרועה להוריד שכינה למטה.

ונ"ל דאיתא בפסוק בפ' בלק (נמדנר כג כא) ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו, ופי' רש"י תרועת לשון חיבה וריעות כו' כדמתרגם ושכינת מלכהון ביניהם. והנה לכאורה הוא דבר כפל, דאמר ה' אלקיו עמו, ותרועת מלך ג"כ פירושו ושכינת מלכהון ביניהם. ונ"ל דה"פ, דנתן מעם למה ה' אלקיו עמו משום ותרועת מלך בו לכך שכינת מלכהון ביניהם, דהנה בשם רב סעדיה גאון מביאים המפרשים ג"כ כמו פי' רש"י לשון רעות וחיבה כמו רעות רעהו, וראיתי בזה דכהן יתיר משאר עממין בגין דאינן מתדבקין בשכינת' גופי' דכתב ואתם הדבקים בה' וכו' לכך השכינה שרי' ביניהם וכו'<sup>29</sup>, וא"כ הפי' ה' אלקיו עמו, – למה – ותרועת מלך בו פי' בשביל שהם מחוברים וריעות להקב"ה, לכך השכינה אצלם. ואיתא ברש"י בחומש (דברים יג ט) לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו וכי אפשר לדבק בשכינה אלא הדבק בדרכיו מה הוא רחום וכו' והדבק בת"ח וכו'.

והשתא ה"פ, אשרי העם אלו ישראל יודעי תרועה פי' ג"כ לשון חיבור ורעות, פי' שמתחברים בהקב"ה שיוודעים להתחבר ולהיות רעים להקב"ה, ואז הוריד שכינה למטה ובאור פניך יהלכון ולא יטעו. וכן התרגום ליאר ה' פניו אליך (נמדנר כג כט) ינהר שכינתו לותיך. ודו"ק.

28. שם: ר' יהושע פתח אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון, ר' אבהו פתר קרא בחמשה זקנים שהם נכנסים לעבר את השנה, מה הקדוש ברוך הוא עושה מניח סנקליטיא שלו מלמעלן ויורד ומצמצם שכינתו ביניהם מלמטן, מלאכי השרת אומרים הא תקיף הא תקיף, הא אלהא הא אלהא, מי שכתוב בו (שם) אל נערץ בסוד קדושים רבה מניח סנקליטין שלו ומצמצם שכינתו ביניהם למטה, כל כך למה שאם טעו בדבר הלכה הקדוש ברוך הוא מאיר פניהם הה"ד באור פניך יהלכון.

29. ראה בזה"ק ח"א דף רטז, (ויעו' עוד בח"ב דף קפא).



## הגה"ק רבי ברוך מרדכי תאומים זי"ע מיאנוב

יריעת חייו של רבי ברוך מרדכי, לוטה היא ברובה בערפל, דמותו עודנה גנוזה בין קפלי דברי ימי גדולי וצדיקי הדורות, כשהפרטים הגלויים לנו אודותיו – מתי מעט הם.

אורו של רבינו זרח בבית אביו הגדול הגה"ק רבי מאיר תאומים מלברטוב זי"ע, "המאור הגדול, החריף ובק", שלשלת היחס, נצר פארות למשפחת "תאומים" – מהמשפחות המפורסמות והמיחסות בישראל אל מדור דורים, עליה נמנו גדולי עולם ואדירי תורה.

רבי מאיר, שימש תחילה כמגיד מישרים, דרשן ומוכיח בק"ק לברטוב, שם היה מוסר שיעורים כסדרן, מרביץ תורה לתלמידים, ומנתב להם מסילות ליראת שמים טהורה. מלברטוב המשיך רבי מאיר אל העיר הגדולה לאלוקים – לבוב, היא למברג, בה נתכנה למורה צדק להשיב שואליו דבר ה' זו הלכת. מאיר היה לארץ ולדריס עליה, בחיבוריו "רב פנינים" עה"ת – אוצר בלום ובלול במילי דתלמודא, גפ"ת, פוסקי ההלכה, אגדה ומוסר; "ברכת יוסף"; "אליה רבה"; ו"מאירת עיניים".

פרק הוד במסכת חייו של רבי מאיר הוא היותו מקורב לתלמידי מרן הבעש"ט זי"ע. מה גם שספריו נתייחדו בכך שהם מהיחידים שבין ספרי חכמי דורו של מרן הבעש"ט ותלמידיו, אשר קדושים אלו מוזכרים בהם עוד בעידן חיי חיותו של הבעש"ט זי"ע. כך מצינו בספרו "מאירת עיניים" בזה הלשון: "ראיתי כתב מארץ הקדושה מהחסיד מוה"ד גרשון נ"י, לגיסו המפורסם בעל שם טוב, מוה"ר ישראל נ"י". כן מזכיר הוא בספריו את הרה"ק רבי נחמן מקוסוב והרה"ק רבי יחיאל מהורודנא זי"ע.

אכן תולדותיו כיצא בו, ומלבד בנו רבינו, הרה"ק רבי ברוך מרדכי, האיר ה' פניו אליו בבנים גדולי עולם. המפורסם שבהם הוא הגאון הנודע רבי יוסף, מגדולי ההוראה לדורות, ה"פרי מגדים". והוא הוא המגלה עינינו בספרו "גינת ורדים" על שני אחים נוספים: "הרבני המופלג מוה"ר אלי' נר", והרבני הראש והקצין מוה"ר שמואל נר"י. כן ידוע על בן נוסף, מופלג בתורה ובחסידות, מוה"ר אהרן, אשר נמנה על עדת החסידים, זכר צדיקים לברכה.

בשנת תקל"ב, בעוד רבי ברוך מרדכי צעיר לימים, כבה המאור הגדול בהסתלק אביו ורבו לבית עולמו. אלמנתו, הרבנית מרת גיטל, נישאה בשנית לרבן ומאורן של ישראל, קדוש ונשגב, המגיד הגדול רבי דוב בער ממעורויטש זי"ע, תלמידו הגדול וממלא מקומו של מרן הבעש"ט זי"ע.

אכן יפה כח הבן, רבינו, מתוך כח האב, ואף הוא תפס אומנות אביו לבוא ולהתקרב אל גדולי הצדיקים. הלך רבינו ופקד את מעונות קדשם, התאבק בעפר רגליהם, נצרף בכבשונם, והיה לתלמיד מובהק לשרפי מעלה. על גבי מצבת ציונו הק' של רבינו נחזק כי היה תלמידו המובהק של הרה"ק רבי אברהם יהושע העשיל מאפטא זי"ע, בעל ה"אורה ישראל". אך זאת גם ידוע, כי זכה אף להיות תלמיד מובהק לה"חזוה" הקדוש, ה"ה הרה"ק רבי יעקב יצחק מלובלין זי"ע. מתורתו דלה מלא חפנים וידו לא משה מתוך יד רבו. ולא זו אף זו, אלא העשיר נפשו ונתקדש בקדושה של מעלה בהסתופפו תזחת כנפי הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זי"ע בעל ה"קדושת לוי".

היה רבי ברוך מרדכי מטיב לעם ה' בתלאת אנפיו; מורה ודאין ויושב על מדין בהיותו מכהן כרב העיריה יאנוב שבמדינת ליטא, שם הנהיג ברמה את קהילת הקודש. כן יצא שמו של רבינו בחצרות הקודש של מאורי החסידות, כסופר מומחה הכותב את כתבי הקודש, בקדושה עליונה ומתוך כוונת עילאיות. רבים מבני חבורתא קדישתא היו משחרים לפתחו על מנת לזכות בתפילין ומחוות מקולמוסו הטהור. וכח הפועל הנפעל, כאשר אף הוא היה למנהיג עדה קדושה בישראל, בהיותו דולה ומשקה מתורת רבותיו על קהל עדתו. רישומים אשר נשתתרו מתקופת מגורי רבינו בעיר טיסמניץ, בשנת תקפ"ז, מעידים על כך כי מצודתו היתה פרושה אף על העיר סטיסלב הסמוכה, שם התגוררו חלק מאנשי שלומנו אשר התהלכו לאורו והגדול.

כאמור, לוטה היא בערפל דמות קדשו, ואף מדברי תורתו לא נשתתיר לנו מאום, לכך משנה חשיבות נודעת לחידו"ת אלו, שרידים יחידים אשר נשתמרו ב'ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' בירושלים (P136/64) והגנו מודים להם על הרשות לפרסמם. חידו"ת אלו הועתקו בתוספת ציוני מ"מ והארות ע"י הג"ר יעקב בהגן שליט"א מבית מדרש גבוה להוראה ודיינות "ברכת אברהם – נור התורה", תשנ"ח לו.

## בקו' המג"א על הרא"ש בענין אכילת עראי חוץ לסוכה

**במס' יומא דף ע"ט,** אמר רבא אמר ר' יהודא כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה, מיתבי מעשה והביאו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל ולר"ג שתי כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה, ותני עלה לא מפני שהלכה כן אלא שרצו להחמיר על עצמן, וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה, הא כביצה בעי סוכה, ואי ס"ד כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה, השתא שתי כותבות לא הוו כביצה כותבת הגסה הוי כביצה, אמר רב ירמיה, אין, שתי כותבות לא הוי כביצה כותבת הגסה הוי כביצה, רבא אמר התם היינו טעמא משום דהוה פירי ופירי לא בעו סוכה, ע"כ.

**ובתב' המגן אברהם סי' תרל"ט (סק"ו)** משמע דס"ל להרא"ש (פ"ב מסוכה סי' יג) אפי' למאן דמחייב בפירות אינו חייב בכביצה אלא דווקא שיאכל ויקבע סעודתו עליהן, דאם לא כן הוי שוה לפת<sup>1</sup>. וצריך עיון דהא לעיל איתא ואי ס"ד כותבת יתירה מכביצה משמע בהדיא דכביצה פירות חייב למאן דמחייב ואפילו לא קבע, דאי לא כן לא פריך מידי דדילמא ר"ג אוכלן אכילת עראי דומיא דטעימת תבשיל, וצריך עיון<sup>2</sup>.

**ונ"ל** דלא קשה מידי, דבסוכה (ט:) איתא אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה מעשה בר' יוחנן בן זכאי ובר"ג וכו' ע"כ<sup>3</sup>, ומקשה בגמרא מעשה לסתור, ומשני חסורי מחסרי והכי קתני אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה ואם רצה להחמיר על עצמו יחמיר וכו' ומעשה נמי בר"ג

1. שם: מתני' אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה וכו', ובגמ' וכמה אכילת עראי אמר אביי כדטעים בר בי רב ועייל לכלה והיינו כביצה, כדטעים בבת אחת מלא פיו ובית הבליעה מחזיק כביצה, ודוקא פת אבל פירי לא בעי סוכה כדמסקינן בפרק בתרא דיומא (ע"ט:): דקבע דידהו כאכילת עראי דפת, ורבינו מאיר היה נוהר מלאכול פירות חוץ לסוכה כי היה סובר להחמיר כהאי לישנא דפירי בעי סוכה, ומיהו נראה דמוכח התם דאפילו אי פירי בעי סוכה היינו כשקובע עצמו לאכילת פירות, ואשמועינן דקבע דידהו הוי כאכילת עראי דפת, אבל באכילת עראי דפירי ליכא מאן דאסר ע"ש.

2. שם: ואפילו קבע עליהו. נלמד ממ"ש הרא"ש (פ"ב סי"ג) ומיהו נראה דמוכח התם דאפי' אי פירי בעי סוכה היינו כשקובע לאכילת פירות, ואשמועינן דקבע דידהו הוי כאכילת עראי דפת, אבל באכילת עראי דפירי ליכא מאן דאסר ע"כ, וא"כ למ"ד דפירי לא בעי סוכה היינו אפי' קבע, והכי ק"ל, ומשמע דס"ל להרא"ש דאפי' למאן דמחייב בפירות אינו חייב בכביצה אלא דוקא שיאכל שיקבע סעודתו עליהם [דאל"כ הוי שוה לפת], ולמד כן מדאמרי' ביומא ד' עט אכילת עראי אין אכילת קבע לא ע"ש, וצ"ע דהא לעיל מיניה איתא ואי ס"ד כותבת יתירה מכביצה, משמע בהדיא דכביצה פירות חייב למאן דמחייב אפי' לא קבע עליו, דאל"כ לא פריך מידי דדילמא ר"ג אוכלן דרך עראי דומיא דטעימת התבשיל וצ"ע, ע"ש.

3. שם: במשנה מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה, וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בדרך אחריו.

הרה"ק רבי ברוך מרדכי זי"ע מיאנוב \* בהא דחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין יט

שהחמיר על עצמו, וקשה מנ"ל דר"ג החמיר דילמא לא החמיר כגון שאכל דרך קבע, וה"מ אי אמרינן דשתי כותבות הוי יותר מכביצה והוי לי' אכילת קבע, אבל אי אמרינן דשתי כותבות לא הוי כביצה דייקא הגמרא שפיר שר"ג החמיר, דהוי אכל אכילת עראי ואמר העלום לסוכה, ולא קשה דדילמא אכל דרך קבע, הלא הוי אכילת עראי אפילו דרך קבע נמי לא בעי סוכה.

והשתא לא קשיא קושית המגן אברהם על הרא"ש דילמא ר"ג אכל אכילת עראי דומיא דמעומת התבשיל, ולעולם שתי כותבות הוי גדול מכביצה, זה אינו דאי ס"ד דגדול מכביצה א"כ קשה מנ"ל להחמיר כנ"ל<sup>4</sup>, אלא ודאי דשתי כותבות הוי פחות מכביצה וא"כ דייקא הגמ' שפיר כנ"ל, ודוק היטב.



## ביאור הילפותא דחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין ובחייבי לאוין תפסי

בגמ' דקידושין דף ס"ז ע"ב, כל שאין עליו קידושין הולד ממזר, מנה"מ א"כ אשה אל אחותה לא תקח בו, אין לי אלא אחות אשה שאר חייבי כריתות מנין א"כ איש אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתה הוקשו כל העריות זה לזה<sup>5</sup>.

ופריך א"ה אפי' נדה נמי אלמה אמר אביי בו, אמר חזקיה א"כ ותהי נדתה עליו אפי' בשעת נדתה תהא בה הויה בו, ופריך א"ה איכא לאקושי לאחות אשה ואיכא לאקושי לנדה מאי חזית בו, ומשני לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן, רב אחא בר יעקב אמר אתיא בק"ו מיבמה מה יבמה שהיא בלאו לא תפסי בה קידושין חייבי כריתות לא כ"ש, ופריך א"ה שאר

---

4. פ"י מנ"ל להחמיר אף בפחות מכביצה, וע"כ דמיירי בפחות מכביצה, ולא שייך לחייבו מדינא לכו"ע אף אם דעתו לקבוע, וע"כ דהוא רק משום חומרא.

5. שם: מגא הני מילי, (פרש"י מנה"מ - דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות), דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן וכו' אמר קרא ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר לאחרים ולא לקרובים וכו', מתקיף לה רבי אבא ואימא לאחר ולא לבן, בן בהדיא כתיב ביה וכו', ואימא אידי ואידי לבן הא לכתחילה הוא דיעבד לכתחילה מאחות אשה נפקא ומה אחות אשה בכרת לא תקדש חייבי מיתות בית דין לא כל שכן, ואימא אידי ואידי באחות אשה הא לכתחילה הא דיעבד, אין הכי נמי, אשכחן אחות אשה שאר עריות מנלן וכו', אלא א"ר יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קרא כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין אף כל עריות כולם לא תפסי בה קידושין.

חייבי לאווין נמי אמר ר"פ א"ק כי תהיין לאיש שתי נשים אחת אהובה ואחת שנואה וכי יש אהובה ושנואה לפני המקום כו'.

ובתוס' ד"ה מה יבמה כו' וא"ת למה לא קאמר גדה תוכיח שהיא בכרת ותפסי בה קידושין ואף אני אביא כו', וי"ל דק"ו זה אינו אלא גילוי מילתא בעלמא שיש לנו להקיש לאחות אשה ואין לנו לומר גדה תוכיח, עכ"ל התוס', ומקשה מהרש"א לפ"ו מאי פריך הגמ' א"ה שאר חייבי לאווין נמי, הא איכא למימר גדה תוכיח, וכאן אין לנו היקש ולא קאי תירוץ תוספות ודו"ק<sup>6</sup>.

ונראה לתרץ קושית מהרש"א בטוב טעם, דלכאורה מוכרחים אנו להבין תי' תוס' עדיין האיד מתרצים תי', אף שיש לנו להקיש לאחות אשה עדיין יקשה א"ה גדה נמי כו' ומאי חזית דאקשית לאחות אשה נקיש לגדה, וכ"ת דיש לו ק"ו מיבמה, הלא על ק"ו נמי יש להקשות גדה תוכיח וק"ו פריכא הוא, ומאי אולמא השתא ק"ו יותר מהיקש.

ונראה לתרץ, דלכאורה יש להקשות מאי פריך א"ה מאי חזית דאקשית לאחות אשה נקיש לגדה, וקשה א"ה לא לכתוב בגדה ותהי נדתה למימר שיש בה הויה דקידושין תופסין בה, הלא ממילא ידעינן זאת מדאיצטריך למכתב באחות אשה לא תיקח ש"מ דווקא באחות אשה הוא דלא תפסי קידושין אבל לא שאר כריתות, דאלת"ה רק דאי לא הוי כתיב בגדה הוי אתי למיטעי דיליף כולהו מאחות אשה, קשה לא לכתוב ג"כ באחות אישה ותיליף בק"ו מיבמה כנ"ל, אלא מדאיצטריך באחות אשה ש"מ דבאחות אשה הוא לבד לא תפסי ולא בשאר עריות, וא"כ לא לכתוב בגדה אי הוי ילפינן כל עריות מגדה<sup>7</sup>, אלא מדאיצטריך גדה ש"מ גדה לחוד הוא לבד (לא<sup>8</sup>) תפסי ולא שאר עריות, וא"כ מאי פריך ליקש לגדה כנ"ל.

ודברים הללו יש לכונן בת' תוס' דק"ו זה אינו אלא גילוי מילתא בעלמא, דיש לנו להקיש לאחות אשה וא"כ ע"כ מוכח דלא יכול להקיש לגדה, דאל"ה לא יכתוב בגדה ותהי נדתה עליו למימר שתופסין בגדה קידושין, [ד]הא מצינו למילף מאחות אשה מדאיצטריך באחות אשה לא תיקח, וכ"ת דהוי אתא למיטעי כל עריות מאחות אשה, א"כ לא לכתוב ג"כ באחות אשה, הא מצי למילף ק"ו מיבמה, והשתא אין לומר גדה תוכיח משום דבהאי סברא לא כתיב גדה, א"ו מדאיצטריך באחות אשה ש"מ למימר דוקא אחות אשה לחוד הוא דלא

6. ז"ל שם: וקצת קשה מאי פריך אי הכי שאר חייבי לאווין נמי, הא איכא למימר גדה תוכיח שהיא מחייבי לאווין וכריתות ותפסי בה קידושין, אף אני אביא במכ"ש שאר חייבי לאווין דתפסי בהו קידושין, דבהנהו לא שייכי לאקושי לאחות אשה דלא תפסי בה קידושין כיון דהוה מחייבי כריתות, ויש ליישב ודו"ק.

7. פי' למאי דבעי' למילף מגדה דתפסי קידושין בכל העריות.

8. תיבה זו צ"ע שייכותה וביאורה לרצף הדברים.

תפסי בה קידושין אבל כל עריות תופסין כנ"ל, א"כ למה לי בנדה ותהי נדתה עליו למימר דתהא בה הווייה, אע"כ דווקא בנדה לחוד הוא דתפסי בה קידושין אבל לא בשאר עריות. וע"ז פריך הגמרא שפיר א"ה שאר חייבי לאוין, כי עדיין קשה קושיא ראשונה מאי חזית דאיתקיש לאחות אשה כנ"ל, וכ"ת א"כ לא לכתוב בנדה כנ"ל, הלא הוי אתא למיטעי דהוי יליף כל עריות מאחות אשה, וכ"ת א"כ לא לכתוב באחות אשה והוי מצינו למימר ק"ו מיבמה, זה אינו דאי מיבמה הוי יליף ג"כ שאר חייבי לאוין, לכן צריך למכתב בנדה למימר נדה תוכיח ולעולם דמקשינן כל עריות [לאחות אשה], ומנדה מק"ו מייתי לדחייבי לאוין, דקרא כתיב למימר דקידושין תופסין, (א"כ לא לכתוב השתא נדה<sup>9</sup>), אלא וודאי דשאר חייבי כריתות ילפינן מאחות אשה ונדה לחוד היא דתופסין קידושין כנ"ל, ודוק היטב כי נכון הוא.



## בדברי הרשב"א שאין נדרים חלין לבטל ל"ת

**איתא** בשבועות דף כ"ה ע"א: תנו רבנן חומר בנדרים מבשבועות וחומר בשבועות מבנדרים, חומר בנדרים מבשבועות שהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות מה שאין בן בשבועות, חומר בשבועות מבנדרים שהשבועות חלים על דבר שאין בו ממש כדבר שיש בו ממש משא"כ בנדרים, ופסק הרשב"א (נמש' ח"ד סי' קט, ונפסק בן ציו"ד סי' רטו ס"ה) דהא דאמרינן נדרים חלים על דבר מצוה דהיינו על מצות עשה, אבל על מצות לא תעשה אינו חל עכ"ד<sup>10</sup>. ולכאורה יש לתמוה עליו מנ"ל לחלק בדבר זה בין מצות עשה לל"ת, הא בגמ' איתא סתם ומשמע דאין חילוק בין מ"ע לל"ת<sup>11</sup>.

9. תיבות אלו צ"ע שייכותן וביאורן לרצף הדברים.

10. שם: הא דנדרים חלים על דבר מצוה, דוקא במצות עשה בין שיש בה עשה גרידא בין שיש עשה בקיומה ולא תעשה בביטולה, ואין הפרש בזה בין איסור הבא מאליו לאיסור הבא ע"י עצמו, אבל על מצות לא תעשה דעלמא, אינו חל בין בביטולו בין בקיומו. כיצד, הרי שאמר אכילת נבלה עלי, אין הנדר חל עליו, והוא הדין לאיסור הבא ע"י עצמו, כגון שאמר שבועה שלא אוכל ככר זה, וחזר ואמר ככר זה עלי, אינו חייב אלא אחת דהיינו משום כל יחל דשבועה, וכן אם אמר שבועה שלא אשתה וחזר ואמר הריני נזיר, ושתה, אינו חייב אלא אחת דהיינו כל יחל דשבועה, אבל דנזירות לא, אא"כ נשאל על השבועה שאז חל הנזירות עליו. והנדר חל על מי שנשבע שישן או שישתה, ואע"פ שיש בביטולו לא תעשה.

11. וראה ברמב"ם פ"ג מנדרים הלכה ז-ח: ומפני מה נדרים חלים על דברי מצוה ושבועות אין חלות על דברי מצוה שהנשבע אוסר עצמו על דבר שנשבע עליו והנדר אוסר הדבר הנדר על עצמו וכו'. כשאתה מתבונן בכתוב תמצא שהנדרים מראין כן כמו שקיבלו חכמים מפי השמועה שהרי אומר בשבועת ביטוי להרע או להיטיב בדברי הרשות כמו שבארנו שיאכל וישתה היום או שיצום וכיוצא בהן ובנדרים הוא אומר ככל היוצא מפיו יעשה ולא חלק בין דברי מצוה לדברי הרשות.

ונ"ל לתרין, דאיתא בגמ' שבועות דף כ"ד ע"ב יש אוכל אכילה א' וחייב עליו ארבע חטאות ואשם א', ואלו הן טמא שאכל חלב והוא נותר מן המוקדשין ביה"כ ר"מ אומר אם היתה שבת והוציאה בפיו חייב, ופריך וליתני נמי באומר שבועה שלא אוכל חלב ואח"כ עבר ואכל, ומשני כי קתני מידי דלית ל' שאלה שבועה דאית ל' שאלה לא קתני<sup>12</sup>, ופריך והרי הקדש דאיתא בשאלה וקתני, ומסיק בגמ' כי קתני מידי דחייל אמידי דאית ב' מששא אבל שבועה דחייל אמידי דלית ב' מששא כגון שאישן ושלא אישן לא קתני. וכתב תוס' בד"ה אלא כי קתני כו', תימא דבסוף מכות דף כ"ב איתא הכא יש חורש תלם א' וחייב עליו שמונה לאוין ופריך וליתני נמי כגון דאמר שבועה שלא אחרוש, ודחיק למימר דהאי תנא איסור כולל לית ל', ולישני כי הכא דמידי דחייל אמידי דלית ב' מששא לא קתני, עכ"ל קושיית תוס'.

ונ"ל לתרין קושיית התוס', דהנה יש להקשות מאי משני הגמ' מידי דחיילא אמידי דלית ב' מששא לא קתני, הא כבר אמרנו גמ' זו דחומר בשבועות מבנדריים שהשבועות חלים אדבר דלית ב' מששא ונדר אינו חל, וא"כ הדרא קושיא הגמ' לדוכתא ואין לשנויי כשינויי הגמ', ד[קשה ליתני נדר [ש]אינו חל אלא אמידי דאית ב' מששא<sup>13</sup>. אבל זה אינו, דבל"ז לא הוי יכול למיתני נדר דהא קתני הכא יש אוכל אכילה אחת וחייב עליו ארבע חטאות ונדר אינו אלא לאו, וא"כ לא הוי יכול למיתני נדר אלא שבועה, וא"כ משני הגמ' שפיר דמידי דחייל אמידי דלית ב' מששא לא קתני ע"כ.

לפ"ז שפיר מתורין קושיא הנ"ל, דמאי קשיא אמאי דחיק למימר האי תנא איסור כולל לית ל' לישני כי הכי דמידי דחייל אמידי דלית ב' מששא לא קתני, זה אינו דהוי קשה וליתני נדרים דאינו חל כ"א אמידי דאית ב' מששא, וא"ל כי הכא דנדר ליכא חיוב חטאת, הא התם לא קתני כ"א שמונה לאוין וחייב לאו איכא בנדר<sup>14</sup>, ומוכרח הגמ' לתרין האי תנא איסור כולל לית ל', וא"כ לא מקשי תוס' מידי.

12. שם: ואמר רבא למאן דאית ליה איסור כולל אמר שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים מיגו דחייל אענבים חייל נמי אתאנים וכו', מתיב רבא בריה דרבה יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד ואלו הן טמא שאכל חלב והוא נותר מן המוקדשין ביום הכפורים ר' מאיר אומר אף אם היתה שבת והוציאו חייב אמרו לו אינו מן השם, ואם איתא משכחת לה חמש כגון שאמר שבועה שלא אוכל תמרים וחלב מיגו דחייל אתמרים חיילא נמי אחלב, כי קתני איסור הבא מאליו איסור הבא מעצמו לא קתני, והרי הקדש בבכור דקדושתו מרחם אי בעית אימא כי קתני מידי דלית ליה שאלה שבועה דאית ליה שאלה לא קתני.

13. פי' דאף שעל הקר' דליתני שבועה משני, אך יקשה דליתני בנדר על האיסור, ועל זה ל"ש תי' הגמ' דלא קתני מידי דחייל אף על דבר דלית ביה מששא.

14. וראה בריטב"א (מכות) שם שהק' דליתני שאסר עצמו בנדר.

**אבל** לפי מאמרינו דמשום הכי משני הגמ' האי תנא כו' כי היכא דלא תיקשה אנדר, קשה האיך משני הגמ' קושיא זו דנדר לא הוי יכול למיתני דהאי תנא איסור כולל לית לי, הא אמרינן בגמ' חומר בנדרים מבשבועות שהנדרים חלים על דבר מצוה, וא"כ מאי משני הגמ' האי תנא לא סבר איסור כולל, פי' דאין איסור חל על איסור אפילו ע"י כולל, הא נדר חל על דבר מצוה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא וליתני נדר, אבל אי אמרת דנדרים אינם חלים כ"א אמצות עשה אבל על מצות לא תעשה אינו חל, וא"כ שפיר משני הגמרא אין איסור חל על איסור אפי' ע"י כולל, ואין להקשות וליתני נדר דהא נדר חל אפי' על דבר מצוה, זה אינו דהא הכא פריך הגמרא וליתני באומר שבועה שלא אחרוש דהוי לית ועל זה אפי' נדר אינו חל, וא"כ שפיר פסק הרשב"א דבמצות לית אינו חל, דא"כ מאי משני הגמרא כנ"ל, ודוק היטב כי נכון הוא.



## ביאור בדברי הגמ' חולין ג:

חולין דף ג', כולחו כרבה בר עולא לא אמרי<sup>15</sup>, להך לישנא דאמרת הכא עיקר אדרבה התם עיקר דבקדשים קאי, להך לישנא דאמרת התם עיקר והכא אידי דתנא טמא בחולין תנא נמי טמא במוקדשין, טמא בחולין גופא לא איצטריך ליה דחולין שנעשו על טהרת קודש לאו כקודש דמי, ע"כ לשון הגמרא. וכתבו התוס' חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמי, האי טעמא נמי הוי מצי למימר ללישנא קמא ע"כ. וק"ק, הא ללישנא קמא אמרינן טמא במוקדשין עיקר תו לא מצי למימר הכי, דאמרינן אידי דתנא טמא במוקדשין תנא נמי טמא בחולין<sup>16</sup>.

15. שם (בדף ב'): אי' אמר רבה בר עולא הכי קתני שוחטין ואפי' טמא בחולין, טמא בחולין מאי למימרא, בחולין שנעשו על טהרת הקודש, וקסבר חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו, כיצד הוא עושה מביא סכין ארוכה ושוחט בה כדי שלא יגע בבשר, ובמוקדשים לא ישחוט שמא יגע בבשר, ואם שחט ואומר ברי לי שלא נגעתי שחיטתו כשרה וכו'. האי טמא במוקדשים מהכא נפקא מהתם נפקא כל הפסולין ששחטו שחיטתן כשרה שהשחיטה כשרה בזרים בנשים ובעבדים ובטמאים ואפילו בקדשי קדשים ובלבד שלא יהיו טמאין נוגעין בבשר, הכא עיקר התם אידי דתנא שאר פסולין תנא נמי טמא במוקדשים, ואי בעית אימא התם עיקר דבבשרים קאי הכא אידי דתנא טמא בחולין תני נמי טמא במוקדשים.

16. פי' דכיון דתני חולין אגב מוקדשין סגי דזה גופא אתא לאשמועינן דחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו.

ויש ליישב, דלעיל (דף נ:): בתוס' בד"ה ובמוקדשין לא ישחוט שמא יגע בבשר, אע"ג דאמרינן לקמן דמפרכסת הרי היא כחיה, חיישינן שמא יגע אחר הפרכוס. והשתא אתי שפיר ד[לא] הוי מצי למימר נמי ללישנא קמא. וכ"ת<sup>17</sup> דתנא אידי ביון דאמרינן חולין שנעשה על מהרת קודש לאו כקודש דמי, א"כ לא בעינן סכין ארוכה, דאפי' בסכין קצרה נמי סגי, והשתא סיפא דקתני במוקדשין לא ישחוט נמי בסכין קצרה איירי<sup>18</sup>, ו[א"כ] בדיעבד שחיטתה כשרה אמאי, הא בסכין קצרה וודאי נגע, ודו"ק.




---

17. פי' דאת"ל אידי וכו'.

18. פי' דומיא דרישא, וא"כ מובן שפיר דברי התוס', דגם להך לישנא דתנא חולין אגב מוקדשים ל"ש לומר זאת, כיון דמיירי ששוחט בסכין קצרה, ובקדשים אף בדיעבד פסול.



## הרב אהרן דוד דייטש זצ"ל אב"ד יארמוט, בעל שו"ת גורן דוד

ערשו של הגאון רבי אהרן דוד דייטש זצ"ל מוטלת היתה ברוידיניץ אשר במדינת בוהמיה דאז. היה זה בשנת תקע"ב או תקע"ד, עת נולד לאביו רבי אברהם אהרן זצ"ל, נ"נ למהר"ל מפראג זי"ע (בברית המילה ניתן לו השם דוד, רק לימים, משחלה, הוסיפו לו שם אהרן, על שם אביו). את שנות עלומיו עשה הילד הרך על ברכי זקנו הגאון רבי יוסף דייטש מח"ס "דברי יוסף", אשר שימש כאב"ד רוידיניץ והגלילות, ממי תורתו שתה הנער, אף גם שם עין בוחנת לתהלוכות חייו בקודש, עד ליום צום י"ז בתמוז דשנת תקפ"ז, עת נח נפשיה דזקנו ונסתלק לבית עולמו.

כבן י"ג או י"ד שנים היה רבי אהרן דוד באותה עת, אז גלה למקום תורה, אל העיר פראג המעטירה, שם המית עצמו באהלה של תורה בישיבת הגאון רבי ליב גלוגא זצ"ל ושאר חכמי העיר במשך כשנתיים ימים. בחודש אב דשנת תקפ"ט נפל דבר, ומשחשכו מאורות עולם בהסתלקותו של הגה"ק רבי מרדכי בנט זי"ע, ובעיצומו של מספר גדול בביהמ"ד דשם, אשר נשא אחי רבו הנ"ל וחד מדייני דמותא – ה"ה רבי מאיר גלוגא זצ"ל – משקרא על הנפטר 'אוי איך נזיה עתה כי נוטל רוח אפינו משיח ה', ומי יחיה משמוא א' – ל', כרע נפל תוך כדי דיבור ויצאה נשמתו. מאורע זה יזעזע את רבינו אשר נכח שם, ומשלא מצא מנוח לנפשו גמר אומר לגלות לפרשבורג, אל ישיבתו של מרנא החתם סופר זי"ע, שם עסק בתורה בשקידה עצומה, ועד מהרה נעשה לאחד מן המפורסמים שבגדולי תלמידי מרן החת"ס, בו היה דבוק עד לאחות. אף רבו זה הענייכו עד מאד, והיה מתבטא "כשאני עומד להתפלל, אני סומך על זכותו של ר' דוד מפראג".

בכל אותן שנות התעלות הנעמים רבינו על עצמו תעניות וסיגופים למכביר. במשך כל ימי השבוע לא עלה על יצועו, כי אם היה נסמך על מיטתו בבגדיו כשרגלו קשורה לכסא סמוך, והיה בוכה ומתודה מדי לילה על מיטתו זמן רב, עד אשר חטפתו שינה לזמן מה, ומיד מתגבר כארי וקם על עמדו להמשיך בשקידתו ועבודת בורא.

עם פטירת רבו הגדול בשנת ת"ר, עבר לק"ק אירשא, שם נשא את בת הג"ר נתן אליהו עהרמן אשר נפטר בדמי ימיו. משם העתיק מקום מושבו לבודאפטס הבירה, שם היה דורש ברבים ומלמד שיעורים מדי שבת בשבתו במשך שנה, אז שב אל פרשבורג ונשא בזיו"ש את הצדקת בת הגה"צ רבי מנדל כ"ץ, ספרא דדיינא בבית הדין דמותא וחתן רבי מרדכי טאסק ראב"ד דק"ק פרשבורג. בשנת תר"ו נקרא לכהן פאר כרבה של ק"ק שעבעש והגליל. נאמן לדרך רבו קיבץ רבי אהרן דוד תלמידים הרבה והיה מלמד ומשפיע עליהם יראת ה' טהורה. על כסא זה ישב כחמש שנים, עד שביום פסח שני של שנת תר"א נאזת לבקשת ראשי הקהל דק"ק יארמוט (באלשאא – יארמוט) להנהיג את קהילתם. כהמשך להנהגתם הרוממה של רבנים מפורסמים וגדולי תורה שישבו בה לפניו, הגה"ק רבי וואלאף בוסקאוויץ בן ה"מחצית השקל" והגה"ק מהר"ם א"ש. גם שם קיבץ את נערי המקום להרביץ בהם תורה ויראת שמים. לן היה תדיר בעומקה של הלכה, וחילופי מכתביו ותשובותיו בהלכה אשר שיגר לשאליו מכל קצוי ארץ – בהם גדולי ומאורי הדור – היו לשם דבר.

רבינו התבלט בעמוד העבודה, יקוד תפילתו היה לשם דבר בפי כל. כוחו הגדול במילי דשמיא לא נסתתר מעיני רעיו. "לשם מה באים אתם אלי?" – היה הרה"ק ה"דברי חיים" מצאנו זי"ע שואל בפליאה את הבאים בשערי להתברך, ואשר מקום מושבותיהם בגלילות רבינו, "הן יכולים אתם לנסוע אל הגאון הצדיק מיארמוט שבמקומכם" – – –

השפעתו הרבה של רבינו על כל הקהילות ברחבי הקיסרות האוסטרו-הונגרית, העמידה אותו בצמרת מנהיגי היהדות במדינת הונגריה. ראשי הקהילות לא עשו כמעט מאומה מבלי להתייעץ איתו, כך שוריה לאחד הדוברים הראשיים של היהדות הנאמנה בפני הקיר"ה. כרבו הגדול, אף הוא נתגלה כלוחם מלחמת חרמה לה' נגד המתחדשים מהרסי הדת – ללא חת. היה זה בשנת תרכ"ח, ימי הפרדת קהילות היראים מן המתחדשים, כאשר נסע אל עיר המלוכה וינה בכדי להיפגש עם השרים על מנת לשכנעם ולהפיר צצת מהרסי הדת. באותה שנה בחדשי שבט ואדר, ישב ימים רבים בפעסט הבירה, ואסף עמו את ידידיו הגאונים: בעל ה"כתב סופר", הרבנים מאונגוואר, מאוהנל, מחוסט ומסעליש, ועוד רבים מיראי ה', בכדי לתקן תקנות ולהעמיד הדת על תילה.

ביארמוט, לאחר כ"ז שנות כהונה ברבנות העיר, נסתלק ביום כ"ג ניסן תרל"ח, אסרו חג הפסח דח"ל, במיתת נשיקה, ושם חלקת מחזקק ספן. ספרו "גורן דוד" – מחידושי תורתו, נסדר והובא לדפוס בשנת תרמ"ה ע"י בנו בכורו, ואילו חידושים רבים נוספים מצאו את מקומם בספרו של הבן – "בן גרני", בשמו.

לפנינו אגרת אשר שיגר לעיה"ק ירושלים, להגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר בעל 'לב העברי', אודות התרגולים החדשים שנפוצו באותם ימים (כדלהלן). ורבינו עזרר עליהם רבות לאסרם, כשכמה מאגרותיו מתפרסמות בספרו 'שו"ת גורן דוד'. באגרת זו מסכם ומתמצת את הנקודות שהביאורו לפסוק לאיסור. אגרת זו המתפרסמת לראשונה להלן מצויה בארכיון כתבי-היד של בית הספרים הלאומי (מספרה 07-1878) ומתפרסמת בזה ברשותם האדיבה. תשנ"ח להם.

## כשרות עופות החדשים שאין עליהם מסורת

### מבוא

**בשנת** תר"כ הובאו לארצות אירופה מחבל קוצ'ין שבהודו תרגולים מסוג בלתי מוכר, אשר בקומתם, אורך גופם וקולם, היו שונים מהתרגולים המצויים, ושאלת כשרותם עוררה ויכוח סוער בין גדולי ישראל באותה העת. לעופות החדשים, אשר כונו 'קוכינע הינער' (ובמקומות אחרים כונו 'קובריצע הינער', 'קרעצקי הינער', ועוד), היו אמנם את ג' סימני הטהרה והם היו דומים באופן כללי לתרגולים הרגילים, אלא שמשונים היו - כאמור - בעיקר בקולם, במידותיהם, ברגליהם הארוכות, באורכם וברוחבם.

שאלת כשרות העופות הללו נסוכה בעיקר סביב שלש שאלות עקריות:

א. מקובלנו כפסק הרמ"א (יו"ד פב ג) שגם עוף שיש בו סימני טהרה אינו נאכל עפ"י סימניו עד שיהיה לנו במסורה שמין טהור הוא. לכך נצרך היה לבדוק אם יש מסורה על מין עוף זה, כשלא די בכך שבמקום זה או אחר נהגו מקדמת דנא לאוכלו, אלא לכאורה חובה אף לברר אם היו באותו מקום בעלי הוראה ומופלגי תורה אשר קבעו מסורה זו להתיר העוף באכילה.

ב. מבדיקה שנערכה ע"י חכמי ישראל, הוברר שקשה מאוד לקבוע מסמרות בענין העופות הללו, שכן היו בהם מינים ממינים שונים, כשהעופות החדשים שהיו במדינה אחת שונים היו בחלק מסימני תוארם מעופות אלו שהיו במדינה אחרת, כך שקשה היה להכריע על עופות שבמדינה אחת על סמך עופות דומים עליהם יש מסורה במדינה אחרת.

ג. במקומות רבים כבר נתעברו עופות אלו בעופות הרגילים והיו יחידיו באותם הלולים, ואם נבוא לאסור את העופות החדשים הרי נוצרת בעיה חמורה על כשרות כל הביצים שבמקומות בהם נתעברו העופות, שכן אין לרעת עם הביצים הם מהעופות החדשים או הישנים (או שמא משני המינים יחדיו).

**חכמי** הדור הרבו לישב על המדוכה בענין זה, איש איש בדרכו. הגה"ק ה'דברי חיים' מצאנו וה'כתב סופר' זי"ע טרחו להביא עופות שכאלו מארצות המזרח וממקומות שונים, כדי לתהות על קנקנם ולבוחנם היטב לכל פרטיהם, שליחים נשלחו מהכא להתם ומהתם להכא ע"י רבותינו שרי התורה כדי לבדוק ולברר מנהגים ומסורות, - דברים ברורים של ממש לא עלה בידהם להסיק, שכן במקומות שונים (ובפרט בארץ הקודש) נתקבלו עדויות סותרות אודות המסורה, והמבוכה רבתה עד מאוד.

**תחילה** היה בדעת חכמי הדור להטיל את ההכרעה על הגאון בעל 'ערוך לנר' אשר קהילתו אלטונא יושבת על חוף ימים ובוודאי יש להם ידיעה על מוצא העופות יותר מאשר ידוע בגליצא ובהונגריה. הגאון רבי

יהודה אסאד מסערהדאעל אשר הכריע להתיר על סמך עדות הרב דלונדון על מסורת בני קהילתו לאוכלם בלי פקפוק (ושכן נהגו הקהילות בדרום מזרח אסיה, מקום מוצאם של העופות הללו) ביקש מרעו ה'כתב סופר' כי יכיר את דעת ה'ערוך לנר' כדי לבסס את ההיתר, אך ה'ערוך לנר' דוקא היה נחרץ בדעתו לאסור, בנימוק כי אין לסמוך על מסורת קהילות הודו - סין אשר אינם ידועים כיראי ה'.

**לעומת זאת,** הגרי"ש נתנזון זצ"ל בעל 'שואל ומשיב' (ועמו עוד כמה וכמה מגדולי חכמי הדור, בהם ה'חידושי הרי"ם', ה'ערוגות הבושם', ועוד) צידד שאין צורך להתחשב בדעת ה'ערוך לנר', כיון שהעופות באלטונא עליהם דיבר ה'ערוך לנר' שונים הם מהעופות שהגיעו לגליציה והונגריה. דעתו היתה כי כל עוף שאינו מוחזק לטמא, יש לסמוך על סימני טהרה שלו אף אם אין לנו מסורת לגביו. מסתמך היה על גביית עדות מארה"ק ושאר ארצות בהם נהגו לאכול עופות אלו אף גדולי ישראל המתגוררים שם, ובהם גם הרה"ק רבי יעקב שמשון משפיטובקא זי"ע. עד כדי כך נחרץ היה השואל ומשיב להתיר עד שבא מתשובותיו כ' ואני מעיד לכם שאני בעצמי אוכל אותם משופרי דשופרי".

**רבים** מחכמי הדור לא קיבלו קביעה נחרצת זו, היו מהם שערערו על העדויות שנתקבלו מארצות רחוקות, כשפה ושם נמצאו סתירות בין העדויות למציאות ואף בין עדות אחת לחברתה, בפרט בעדויות שהגיעו מארץ הקודש.

**הגה"ק בעל 'דברי חיים'** מצאנו היתה לו שיטה אחרת. הוא מ'אן לקבל את ההיתר הגורף של ה'שואל ומשיב' שהתיר על סמך סימני טהרה או הדמיון הכללי לתרגולים המצויים או על סמך היותם שוכנים ומתחברים עם העופות המצויים. לדעתו אין לנו אלא לסמוך על המסורה, על כן, במקומות שיש מסורה מותרים התרגולים באכילה, ובמקומות שאין עליהם מסורה אינו יכול להכריע אודותם. לגבי העופות דעיר צאנו - עליהם קיבל עדות שהם אותו המין שנהגו בו היתר בארה"ק - מותרין הם באכילה, אך הוא עצמו התבטא אודותם בתשובותיו "...הן אמת שגעלה נפשי בהם, לא ידעתי מאיזה טעם, אך איככה אוכל לאסור דבר שאינו ע"פ הדין... ובאמת בביתי אין אוכלין כלל אפילו אותן שבעירנו שהעידו על הכשרם, כי בעל נפש ירחיק מהם". ה'כתב סופר' - אשר עיני רבים היו נשואות להכרעתו בענין בוער זה, סירב בסופו של דבר להכריע בסוגיא, למרות כל הבירורים והבדיקות שערך בעופות אלו, כיון שכבר הושרש דבר ההיתר אצל רבים ולא היה בידו למחות.

**מהעבר** השני עמדו רבים מגדולי פוסקי גליציה, בהם הגאון רבי שלמה קלוגר מבראד, הגאון רבי יצחק שמעלקיש מלמבערג, ועוד, אשר אסרו עופות אלו באכילה בכל תוקף, כשאליהם מצטרפים רבים מגדולי הונגריה, בהם ה'גורן דוד', המהר"ם א"ש, המהר"ם שיק ועוד. גם הגאון הנודע רבי ישעיה פיק זצ"ל נמנה על האוסרים. [נודעים הם אף דברי הרה"ק מקאמאנא זי"ע בספרו 'היכל הברכה' (דברים יב): 'ברום לבכם טיהרו שרץ עוף טמא בפלפול של הבל וכו' ואני העני והאביון לא באתי אלא לעורר לבבות טהורות וצדיקי הדור הקדושים שיגדרו פרץ זה מעל ישראל ויבערו את השרץ הטמא הזה מכל העולם כי כמה חולאים רעים וצרות משונות הביא השרץ הזה על העולם וכו', והאוכלו לא יזכה בסעודת הצדיקים לעתיד'].

**ה'דרכי תשובה'** זי"ע ממנוקאטש נמנה היה אף הוא על האוסרים, אך דעתו היתה כי אף שהעופות נאסרו, עדיין הביצים מותרות, כיון שכבר נתערבו העופות האלו בעופות שלנו עד שא"א להכיר בביצים ואין לאוסרן מחמת זה, כיון דכל האיסור הוא ממנהגא, לא מדינא.

**למעשה,** בגליציה התפשט המנהג להתיר עופות אלו באכילה, ואף רבים מיראי ה' ואנשי מעשה נהגו בו היתר על סמך היתורו של ה'דברי חיים' לבני עירו, אך בהונגריה, אף שרבים מהמון העם לא נמנעו מלאכלם, היו יראיה' ובעלי הנפש מושכים ידם מהם. (עפ"י עדות מוהר"ש סופר אב"ד קראקא, שו"ת מכתבסופר י"ד סי' ג'). אמנם, גם בגליציה, רבים ממנהיגי קהל עדת ה' - בהם הרה"ק רבי יצחק אייזיק מזידיטשוב, הרה"ק רבי יהושע מבעלז,

הרה"ק רבי אברהם מסטרעטין, הרה"ק רבי יחזקאל שרגא משינאווא, ועוד צדיקים, מורים היו לאנשי שלומם ולמסתופפים בצילם לנהוג בהם איסור.

**ברבות הימים**, משנתערבו העופות הללו עם העופות המצויים, הלכו העופות החדשים ונתמעטו, עד כי ברבות הימים חלף ועבר זכרם.

- - - "וזכרני בעת שנתחדשו העופות שקוראים גראצקע היה קול רעש בעולם בין גדולי הדור, מהם היו אוסרים ומהם היו מתירים, ואף דבאמת על פי הדין היה נראה להתיר כי יש להם ג' סימני טהרה בגופם ועפ"י שיטת רמב"י שהסכימו רוב הקדמונים לשיטתו יש להתיר כל עוף הבא לפנינו בג' סימני טהרה בגופם, וגם היו שוכנים ונדמים לעופות שלנו, עכ"ז האוסרים הגאון מהרי"ש מ"אס והגאון מהרש"ק מבראד ועוד ג' לא השגיתו ע"ז ולא רצו להתיר בלא מסורת, ובקצת מקומות תפסו דברי האוסרים ובקצת מקומות תפסו דברי המתירים מחמת כחא דהתיירא, ועינינו הרואות כי התחילו העופות להתמעט עד שכמעט לא נראים ולא נמצאים, מזה נראה שמן השמים הסכימו על ידי האוסרים וזכותא דרבים גרמו שיתמעטו בכדי שלא וכו". (הרה"צ רבי ישראל אברהם וצ"ל מסקולען, שו"ת שם ושארי"ת ישראל, יו"ד סי' ל"ג)

**כאמור**, בראש הרבנים האוסרים בארץ הונגריה היה הגאון רבי אהרן דוד דייטש בעל 'גורן דוד', אשר הרעיש את העולם בענין ומסר נפשו לבירור כל צדדי ואופני הדבר. משגר היה מכתבים לחכמי הדור, כשהוא מתחזק לעמוד על משמרתו ולהראות את תוקף איסור אותם העופות. לדעתו אי אפשר היה לסמוך על המסורת של אנשי הודו ולונדון 'אשר מעולם לא שמענו על גדולי תורה שם', ולא על עדות אנשי ירושלים אשר כבר נתברר כי שקר הועד כם. באגרותיו (אשר חלקם נדפסו בשו"ת שלו 'גורן דוד' ובעוד מקומות) מרבה הוא להוכיח עד כמה שונים הם מהתרנגולים הידועים לנו, ואין דרך להתירם כלל וכלל. באגרתו דלהלן מסכם הוא - כאמור - בצורה בהירה את דעתו בקשר לאותם עופות.

\* \* \*

**בע"ה**. מה שנראה לענ"ד לדון בענין עופות החדשים אשר מקרוב באו ונקראים בשם קאקאחינא היענער, אין לומר דהואיל ועולין על עופות שלנו ש"מ מין מהור כדאמר רבי יושיע בן לוי בכורות דף וי"ו דלעולם אין מין מהור מתעבר ממין טמא, כבר דחה ראייה זו אדמו"ר הגאון בעל חת"ם סופר בתשובה חיו"ד סי' ע"ד דתרנגולת שאני הואיל וספנא מארעא, והביא דברי התוס' נדה ד"ה תרנגולתא דמין תרנגולת דאגמא הזכר טמא והנקבה טהורה. ואני אמרתי דבלא"ה אין ראייה מדברי ריב"ל לכאן דוודאי עיקר טעמא דריב"ל דהואיל והן חלוקין לגמרי בטבע אין מתעברין זה מזה וזה רק במין בהמה וחייה דליכא שום מין טמא שיהיה לו ב' סימני טהרה הרי שמתחילת בריאתן חילקם הבורא עולם ית"ש זה מזה ולכן אין מתעברים, משא"כ העופות אין סימני הטומאה והטהרה באים מכת הבדל הטבע שהרי כמה עופות יש להם ב' סימני טהרה וממאים ועוף אחר יש לו סימן א' וטהור, א"כ אין בזה הבדל הטבע אלא מומאתן וטהרתן הוא גזה"כ בלבד אבל בטבע שוים ושפיר אפשר להתעבר זה מזה. ועוד הרי כל הפוסקים השמימו זאת וסתמו אין עוף מהור נאכל אלא במסורת לדידן ולא הביא שום אחד מהם שתהני אם ראינו שמתעברין זה מזה.

**וראיתי** בספר דברי דוד כ' על מין אווז הבר ווילדע ענטין, ורצה להביא ראייה מאגדת סנהדרין ב' חלק (קק) דאמר עורב את שנאני ורבך שנאני אילו פגע בי שר חמה או שר צינה

חסר העולם מין א', והכריח מזה דעופות אינן מתעברות זה מזה, אמנם כבודו במקומו מונח ואין זה ראייה כלל, דוודאי כל הנולד מב' מינים אינו דומה לגמרי למין הא', וכן הוא לענין הכוי לר"א ומחלקותו והפרד שבא מן הסוס ומן החמור, ואין זה אלא מין חדש אבל לא מין אמו לגמרי, ושפיר קאמר דחסר העולם מין א' כשיפגע בו שר חמה או צינה.

עוד ראיתי בס' דברי דוד סי' מ"ב שהביא תשובה מהגאון דק"ק גלוגא וצלחה"ה, שהביא ראייה מדברי הרמב"ם פ"א מה' מ"א (סי' ג) שכ' דאין מין טהור מתעבר ממין טמא משמע דאין שום מין אפי' עוף מתעבר טהור מן הטמא, הנה יפה נתעורר, אבל לדינא אדרבה יש ללמוד מדברי הרמב"ם להיפוך, דהרמב"ם סידר שם תחילה סימני בהמה ואח"כ סימני עוף, ובין בהמה ועוף כ' פיסקא זו דאין מין טהור מתעבר ממין טמא, והו"ל להמתין עד בתר דסיים גם סימני העוף ואח"כ הו"ל למפסק דאין טמא מתעבר מטהור שיהיה נמשך אכל מאי דסליק מיניה בין אבהמה ואחיה ולא אעוף, וזה נלענ"ד דקדוק נכון וברור דמוכת מדברי הרמב"ם להיפך דבעוף מתעבר מין טהור ממין טמא.

והארכתי בתשובתי להוכיח נגד דברי ספר הנ"ל, והעיקר דאטו אנן ניקום ונסמך על סברא דידן כיון דבש"ס כלליה דר"י בן לוי לא נאמר לענין עופות, ואף הפוסקים השמיטו לענין עוף הרי מוכח מדבריהם דלענין עוף לא נאמר כלל דריב"ל, ואם נאמר הרי שכן ונדמה לתרגומים דידן ומין א' הם ואינם צריכים למסורה גם זה לא מהני, דהרי הפוסקים השמיטו דין שכן ונדמה הגם שנאמר בגמ' דחולין דף ס"ה וכן הרמב"ם בפ"א מה' מ"א (סי' כ') שכן ונדמה עם הטמאים טמא והשמיט שכן ונדמה עם הטהורים טהור, ומעמיה פשוט שאין אנו בקיאים מהו שכן ונדמה וטבע הברואים משונים מאוד זה מזה, ומי יודע שמה שאנו חושבים כדומים אחר זמן יתברר הפרש דק שביניהם, וכה"ג כתב הר"מ בדעת הרמב"ם בפ"ג מה' גירושין ה"ט שהשמיט הך דמהדרין גיטא בטב"ע לצורבא מרבנן דאין אנו יודעין מהו צורבא מרבנן, ועיין בהה"מ פ"ג מה' גירושין, ובר"ן חולין במקומו, והארכתי בדברי הר"ן אלא שאין רצוני בזה בפילפול שיש להטות כה וכה אך העיקר שהפוסקים השמיטו הך דשכן ונדמה, ואיכא גזונא בהך דשכן ונדמה דאיכא למימלך עליה ולמיטהר הוי להו לאתווי כיון שנאמר בגמרא, והרי"ף שהביאו י"ל שהוא הביא כל הברייתא ללמד ממנה דשכן עם הטמאים טמא אבל לענין טהורה מפשיט הוה פשיטא ליה דליכא למילף מהך ברייתא כיון דאין אנו יודעים שיעור שכן ונדמה, וכה"ג ב' הר"ן שם בדעת הרי"ף לענין סנונית לבניה יעו"ש, אך זולת הרי"ף כל הפוסקים השמיטו לגמרי לענין טהרה הך דשכן ונדמה.

והנה אחר שנתברר שאין לנו להתירן מטעם שכן ונדמה יאמרו המתירים אלו הם מין התרגומים לגמרי, ע"ז אני משיב וכי קניני או בליסמרי הם שיודעים שהם ממין התרגומים, וגם משה רבינו לא היה יודע לולי הראהו הקב"ה ומיני עופות מרובים, עיין תוס' חולין סי' ע"ב ד"ה ודילמא דעוף טמא נינהו.

ואם ימענו המתירים הא גופא חומרא והבו דלא לוסוף עלה וכיון שיש להם ג' סימנים נבוא להתיר אותם, וודאי הך מילתא ליתא, דהרי הרא"ש והרשב"א שהיו קרובים לזמן רש"י והתוס' והיו תלמידי הרמב"ן לא עצרו כח לסתור דברי רש"י ותוס' כמו שהעיד בעל פרי תואר דשיטת רש"י היא גירסת הגאונים שכל דבריהם דברי קבלה, וכן בעל שלמי גבורים שהיה קודם הב"י העיד שאנו מנהיגו כרש"י וכן סתמו בעל הש"ע, הרי מנהגן של ישראל דאורייתא ממש דקיי"ל מנהג עוקר הלכה אפי' להקל כמבואר במג"א סי' תר"צ, מכ"ש להחמיר דכבר קיבלנו עלינו לפסוק כרש"י בזה ולשיטת רש"י והגאונים כל עופות טמאים לבר מג' מינים יש להם ג' סימני מהרה.

והנה רבותינו שהיו בזמנים הללו מרחו בתשובתם נגד המתפרצים בנכול אשכנו להפר מנהגן של ישראל, להראות שהמנהג אחר שקיבלוהו ישראל הוא מה"ת, ואנוכי אמרתי ראיה מבוררת דהש"ס בפסחים דף פ"ג ובחולין דף כ' ע"ב פריך אמתני' גידין ונותר ישרפו לס"ד פריך הני גידין מאי עבדיתיהו ושוב מוקי לה הש"ס בשומנו של גיד דמדאורייתא מותר וישראל קדושים נהגו בהם איסור, הרי דכאן רק מנהג בעלמא שהם בעצמם נהגו איסור לא עפ"י גזירת חכמים ודחה המנהג לעשה דואכלו את הבשר ולא דלא תותירו ממנו עד בוקר, ולכן פשוט הדבר שאין יכולת בדינו לעקור שום מנהג, וכאן כיון דמנהגינו לפסוק כרמ"א, וכ' הפמ"ג ביו"ד סי' ק"י בשפתי דעת ס"ק ל"ו בשם כנה"ג דכל מקום דהרב פוסק בהיפוך ממ"ש המחבר אין לעשות ס"ס שמא הלכה כהמחבר דכבר קיבלנו עלינו לפסוק כהרב עיי"ש, ומכש"כ כאן שהמחבר והרמ"א מסכימים לדעת א' דאין לסמוך על שום בדיקה רק על מסורת דוקא.

**ובאמת** לדעתי לאו מינא דתרנגולים נינהו, כיון דהש"ס העיד לן בשבת דף ל"ד ובפ' המוציא דתרנגולים לנים בראשי הקורה ואילו החדשים משכבם בלילות הוא בתחתיות הארון, וכמו כן העידו חכמז"ל בשבת דף ק"י בתרנגול דיש לו כרבלתא וכן בעירובין דף ק"י ע"ב ואלו אין להם כרבלות רק המורכבים מתרנגולת שלנו שיש להם כרבלות. וגם בענין הלידה של הביצים משונים זה מזה, וכן לענין גדילת האפרוחים שתרנגולת דין מנהיגתן יותר מרבע שנה ואלו לאחר ג' שבועות מניחין האפרוחים ומטילין ביצים, וכה"ג קאמר הש"ס בב"ק דף נ"ה ע"א הא מעינא חדא ביעתא בשיחלא הא מענה כמה ביצים בשיחלא, ועיין במסכת חולין דף ע"ט דע"י קול וגנובתא משונים המינים מכ"ש אלו דמשונים מאוד בקול ובמראה והרבה איברים, וכן מה שאמרו במסכת ביצה (כ"ה) עזין בעופות תרנגול, דאילו עופות החדשים שאינם מורכבים אין אנו רואים עזות כלל ולאט יתנהגו כחמור למשא, ולכן אין לכוללן בסוג תרנגולים כלל ואין להתירן בלי מסורה.



## הרב מלכיאל צבי טננבוים זצ"ל רב אב"ד לומזא, בעל 'דברי מלכיאל'

נולד בשנת תר"ז לאביו רבי יונה הלוי בעיירה מוטיילה הסמוכה לפינסק שבליטא. כבר בשחר ימיו נתפרסם כעילוי מופלג, שקדן עצום ובעל כשרונות מזהירים אשר לגדולות נוצר. בימי עלומיו גלה למקום תורה, לישיבה הגדולה שבואלז'ין, שם נודע שמו כחד מהאירות שבחבורה. בהמשך גלה ל'קיבוץ הפרושים' באיישישוק, שם התעלה מעלה על גבי מעלה.

אחר נישואיו התגורר שנים אחדות בעיירה קארליץ שם מתבודד היה בד' אמותיו, כשאין לו בעולמו אלא התורה. בשנת תרל"ג, בהיותו אך בן כ"ז שנים, נתקבל ע"י קהילת באדקי להיות לה לרב ולמנהיג. קטנה היתה העיירה ואנשים בה מעט, אך כולם יראים ושלמים, חובבי תורה ולומדיה. שם זכה לישוב על התורה ועל העבודה בהרחבת הדעת, כשקהל עדתו תומכים בו ביד רחבה ומסייעים בידו ללמוד וללמד. כל ימיו היה רבי מלכיאל צבי מחזיק טובה לבני קהילתו זו, אשר גם ברבות השנים, עת כבר לא התגורר בינותם, היו הם תומכים בו ומסייעים לו בעבודת הקודש ובהדפסת ספריו הנודעים 'דברי מלכיאל'.

ארבע עשרה שנה ישב רבי מלכיאל צבי על כס רבנות באדקי, עד אשר בשנת תרמ"ז, עם הסתלקות רבה של לומזא, הגאון רבי אליעזר שמחה רבינוביץ זצ"ל, הניח רבי מלכיאל צבי את עטרת רבנות באדקי על ראשו של הגאון הגדול רבי זעליג ראובן בענגיס זצ"ל, לימים רב אב"ד דעיה"ק ירושלים, ואילו הוא עבר לישוב על כס הנהגת העיר הגדולה לומזא, אותה הנהיג ברמה ושם שפט את ישראל במשך עשרים ושלש שנים, עד להסתלקותו ביום ה' בניסן תר"ע.

מגדולי מנהיגי דורו היה רבי מלכיאל צבי, אשר השפעתו חרגה מתחומי מקום מושבו ומהודו האציל על כל אחב"י במדינת ליטא. אף כי בטבעו לא הורגל לעסוק בצרכי הכלל, חזקו עליו דברי חבריו, ומתוקף היותו מראשי מנהיגי קהל עדת קודש אשר משא העם על כתפיהם הצטרף אף הוא אליהם. ואכן, לוחם היה בעוז ב'מתחדשים', מגדולי נטורי כרם בית ישראל מפורצי פרצות מבית ומחוצ.

תוקף חילו באוירייתא היה לשם דבר, ומכל קצוי ארץ מריצים היו אליו אלפי אגרות של שאלות בדבר הלכה, אף גדולי הפוסקים היו מריצים אליו את הדבר הקשה אשר יביאו אליהם. אלפי תשובותיו אשר השיב לשואלי בדבר הלכה לצד חיידושי תורתו בכל מכמני ים התלמוד נדפסו בסדרת ספריו 'דברי מלכיאל'.

ביום ה' בניסן תר"ע, עת שב מאסיפת הרבנים אשר נקראה על-ידי השלטונות בפטרבורג, בעדו על אם הדרך – יושב בקרן הרכבת לצד רעהו למסע, כ"ק אדמו"ר רבי יצחק זעליג מורגנשטרן מסוקולוב –, כרע נפל לפתע והשיב את נשמתו לבוראה והוא בן ס"ג שנים, וכבוד גדול עשו לו במותו.

האגרת הקצרה שלפנינו, אשר שיגר בעודו אברך צעיר לימים, בשנת תרל"ג, בימי ראשית שבתו על כס הרבנות, למורו ורבו ה'עונג יו"ט', הגאון רבי רפאל יו"ט ליפמן היילפרין אב"ד ביאליסטוק, נתקבלה בתודה מ'הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' (P284/22), תערכה ע"י הג"ר יצחק שלמה בליא שליט"א, מחז"ר בית מדרש גבוה לדיינות 'ברכת אברהם' – נור התורה וספרא דדיינא דביד"צ העדה החרדית בירושלים.

## הקונה תבואה בתקיעת כף ואח"כ נתן מעות אי יכול לחזור בו

ב"ה יום ג' י' אלול תרל"ג פה באדקי

כ' אדמו"ר ידיד ד' ועמו וידיד נפשי ולבבי הרב הגאון הגדול המפורסם חו"ב סו"ע"ה חסיד ועניו נ"י ע"ה פ"ה מופת הדור תפארת ישראל חכם חרשים וגאון לחש מו"ה רפאל יו"ט ליפמאן היילפערין שליט"א שלוב"ט לאדוני ולתנח"ק ולכא"ב.

אתכבד להודיעו כי ב"ה באתי בשלום, נקראתי לפה על ש"ק העבר וב"ה כי מצאתי את בני עירי שלום ושקט, כן אנוכי ב"ה מרגיש תועלת נכון מנסיעתי זאת, והנה אף כי אנוכי בעת עדיין טרוד מראשית בואי וגם כי אין לי עדיין מקום מנוחה כי מתקנים עדיין הבית, בכ"ז אמרתי יהי מה ארוצה ואודיע לאדוני שלומי וברצות ד' לעת פנאי אבוא בדברים בארוכה יותר, ואחלה פניו להודיעני ע"י מוכ"ז משלומי הטוב כי מאוד כלתה נפשי לשמוע משלומי ואם מצא תועלת בשתייתו המים מי תעלה אשר כתב לי אז בנו הרב נ"י, ויסלח לי הדר"ג על אשר דברי לעו ולא תואר ולא הדר כי עדיין אני חסר מנוחה וכאשר יספר לו המוכ"ז נ"י.

**ואבבקשו** להודיעני דעתו הק' בדבר אשר דרשתי זה כבר מאתו בענין חזקות אי מיקרי קרקע או ממלטלין, גם עוד זאת אציע לפניו מה שהיה לפני ד"ת זה מספר שעות אשר אחד קנה מרעהו תבואה ועשה צו שלאק (=תקיעת כף)<sup>1</sup> ואף נתן לו קצת כסף והמותר זקף במלוה ואח"כ חזר בו בעוד שהיו עסוקים באותו ענין, והנה בס' קצ"ה (סעי' ט-י וצ"פ טס) התבאר באחרונים דגם בצו שלאק יכולים לחזור מפני שאינו בגוף הדבר ובכסף א"י לחזור, ונסתפקתי דכאן כיון שמקודם עשה צו שלאק ואח"כ נתן כסף א"ב א"י לחזור בו כלל כיון שבכסף א"י לחזור, אף דבמלטלין לא הוי כסף קנין גמור רק לענין מש"פ, מ"מ הכא לענין זה הוי קנין שנגמר הדבר, ובשלמא למעם הרא"ש שם דרק בקנא"ם דהוא תקנה שיוכלו לגמור מהרה הקנין א"ב כיון דהכסף אינו קנין שפיר יכול לחזור, דבתוב"ד כ' האחרונים דאף להרא"ש יכול לחזור יעו' בפ"ת שם (סק"ט), אבל להג"מ שהובא בב"י שם דהמעם מפני שבכסף וכה"ג מתיישב היטב ה"ג הכא וודאי התיישב בשעת נתינה וא"כ הוי קנין גמור, או דילמא להיפוך דאף דבכסף לחודיה הוי מהני לענין מש"פ, מ"מ הכא כיון דעשה מקודם צו שלאק א"ב נתן כסף ע"ד הקנין הקודם שחשב שהוא קנין גמור ולזה לא התיישב, וכאמרם (יבמות קט:) גבי קטנה שהגדילה כל הבעל ע"ד קידושין ראשונים הוא בועל וכן ריש זבחים (ז:) כל העושה ע"ד הראשונה הוא עושה.

**אף כי יש לחלק בין הפרקים ויש להעיר בענין זה בכמה דרכים** ע"ז אך הפנאי אינו מסכים כלל לזה, ורק כי הענין נצרך להלכה למעשה וגם מסופק אני בעיקר הענין אם לענין מש"פ שייך ג"כ הך סברא דבכסף מתיישב, די"ל דכיון שיודע שיוכל לחזור בו ורק במי שפרע קאי אינו מתיישב כ"כ. וכה"ג איתא בס' רב"ז (סעי' ט) דעת הה"מ (ס' מכירה פ"ג סי' יז), הובא באחרונים<sup>2</sup> לענין אונאה בשיעור כדי שיראה כיון שהמעות בידו לא חשש יעו"ש, ובס' ר"ב<sup>3</sup> ובפ"ת בס'י

1. ובדברי מלכאל (ח"ד סי' כד) בביאורים על שטר מכירת חמץ (אות סז) כתב ד"צו שלאק" הוי קנין סטומתא הנהוג אצלנו, עיי"ש.

2. יעו' בפ"ת שם (סק"ח) דכשהלוקח משך ולא נתן דמים יכול לחזור אף אחר כדי שיראה, כיון שמוחזק בדמים לא חושש עיי"ש.

3. אולי כוונתו למ"ש הסמ"ע שם (סקי"א) בדין אם קנה דבר המועיל עם דבר שאין בו ממש בקנין א' הוי קנין לדבר המועיל, ודין זה בקנין כסף דהמעות בידו, ולא בקנין חליפין.



רכ"ז סק"ה הובא בשם רעק"א בכה"ג לענין מש"פ דמצוי הדר אף לאחר כדי שיראנה. ובר מן דין הא בסמ"ע סי' קצ"ה (סקי"ז) כי דבקנין פרוטה יכול לחזור ודעת הסמ"ע ר"ס ק"צ שצריך לזקוף במלוה המותר יעו"ש שחולק עם .....<sup>4</sup> על הנתיבות שסתם שם שאין יכול לחזור בכה"ג, וי"ל דאיירי בגוונא דהך דסי' ר"א.<sup>5</sup>

עכ"פ למעשה אני נבוכ בזה לפום ריחטא ואין הפנאי מסכים לעיין ולהאריך כראוי לזה, אבקש מכתר"ה להודיעני דעתו הקדושה בזה אך בקוצר כי נצרך לי להלכה למעשה ואני מייחל על ד"ק.

והנני משתהה מרהוק מול הדר"ג מברכו בכוח"ט ואוי"ט כנפשו הק' ונפש אוחבו בלב ונפש מייחל למכתבו הק'

**מלכיאל צבי הלוי**

באהבה רבה הנני דו"ש ידי"ג ויקר לבבי הרב האוה"ג הו"ב ידין רב לו בדבר ד' זו הלכה י"א באמת ובתמים יקר רוח מו"ה חיים צבי נ"י היילפערין, שלום וברכה.

אודיעו כי ב"ה ההו"ש עמדי וכאשר יראה במכתבי לאביו הגאון שליט"א, בקשתי להודיעני משלזמו חשוב ומכל אשר אתו ויהיה לי למשיב נפש, את ידי"ג הסליחה על קיצורי הפעם ועל כי דברי לעו כי אני כותב בהפזז והסר מנוחה עדיין ועוד חזון למועד אי"ה, ויבורך בכוח"ט כנפשו הטחורה ונפשי קשורה באהבתו.

**מלכיאל צבי הלוי**

4. בכת"י אינו ברור, ושם הט"ז חולק שם על הסמ"ע וס"ל דפרוטה דקנין קרקע היא גמר קנין ולא תחילת פרעון, וכ"ה הכרעת הנתיבות שם. - וא"כ כסף הוי כשאר קנין שאינו יכול לחזור.

5. בדין מנהג הסוחרים.

## הרב אליהו קלצקין זצ"ל רב אב"ד לובלין

ביום כ"ב לחודש מנחם אב שנת תרי"ב נולד רבי אליהו אשפאל שבמחוז וילקומיר בליטא, לאביו הגה"ח רבי נפתלי הירץ זצ"ל, אשר כיהן כמרא דאתרא, ולאמו הצדקנית מרת חיה שרה. מגדולי בעלי ההוראה בדורו היה רבי נפתלי הירץ, אבי רבינו. נצר לשושלת היחס, תלמיד לגאוני דוינסק ווילנא ולמנא החזת"ס זי"ע, מקושר להרה"ק ה"צמח צדק" מליובאוויטש זי"ע ואף נסמך על ידו להוראה ולדיינות. לימים עבר רבי נפתלי הירץ לעיר שימבורג, בה ישב על כס הרבנות במשך ל"ז שנים, עד להסתלקותו ביום א' שבט תרנ"ד.

משחר טל עלומיו ניכר היה רבי אליהו כילד פלאים עילוי, וכבר בהגיעו למצוות נודע כבקי בכל מכמני הש"ס, כשבאמתחתו חיבור משלו – "קונטרס שיטות לבאר בדרך פשוט דתנאי ואמוראי הש"ס לטעמייהו אזלי במחלוקותיהם". בהגיעו לפקדו נלקח אחר כבוד כחתן לבת הגביר ר' נחמן יעקבסון משקלוב, אשר פסק לו נדוניה נכבדה וייחד לו בביתו חדר נאה ללימודו ובפתחו שומר לבב יפריעורו משקידתו. שם גם נתיידד עם רב העיר הגאון הקדוש רבי יהושע לייב דיסקין, שלימים נודע שמו בישראל כ"השרף מבריסק", אשר העריכו עד למאוד.

בשנת תרל"ה עקרה המשפחה לפטרבורג הבירה, שם פגש בו הגאון המלבי"ם ונרעש מגדלותו בתורה – והוא אך כבן כ"ג – וכה כותב המלבי"ם לחותנו בהשתאות: "הוא כמעט יחידי בדור הזה, בקי בכל הש"ס ונושאי כליהם כאחד הגאונים, והתמדתו פלאית, והוא איש פלאי וכו', הוא ירא שמים גדול ודרכו בקדושה וטהרה, משים לילות כימים".

בפטרבורג הוסיף רבינו מעלות על מעלותיו, ונציגי קהילות רבות התדפקו על דלתו וכתבי רבנותו בידם. בשנים הבאות עבר להתגורר באיישישוק, בה נשא בזיו"ש את בתו של אב"ד שדליץ, הגאון רבי ברוך מרדכי ליבשיץ בעל "ברית יעקב" (מלפנים רבה של וואלקאוויטש ונובהרדוק), ובעירו, שדליץ, היה שוקד עמו בצוותא על התורה ככל שהכיר החותן את חותנו, כך גברה אליו הערכתו – עד שכינהו "קדוש ישראל".

פרוש היה כל ימיו מהזיוות העולם הזה, את כל זמנו מילא בשקידה מרובה, לרוב לא שוכב היה על יצדעו לבילות אלא נוהג היה להתנמנם על כסאו לשעות מועטות, וראשו שעון על גבי הספר. וכענדמה היה בעיניו כי נמנם מעט יתר על המידה, היה גוער בבני ביתו על שלא העירוהו: "וכי רצונכם שאהיה בור ועם הארץ?!" –

בשנת תרמ"א נתכרן לראשונה כרב בעיירה ברעזי שבפלך גרודנא, שם הוציא לאור בשנת תרמ"ז את פרי ביכוריו – ספר "אבן הראשה" ובו שו"ת וחיידושים על ש"ס ופוסקים, בהם ראה נחמה פורתא על האסון אשר קרו זמן מה קודם לכן בווארשא, עת נגנבו ממנו אלף גליונות מכתבי ידו וחיידושו בהם השקיע את כל אונתו.

על כסא הרבנות הבא, במאריאפול, נתיישב רבי אליהו בשנת תרנ"ד, שם הו"ל את ספרו השני "אמרי שפר" – אף בו שו"ת וחיידושים, ולאחריו את ספרו "אבן פנה". ואילו את עטרת רבנות לובלין – העיר הגדולה לאלקים, עטה בשנת עת"ר. בתקופה זו היה כבר רבינו לתל תלפיות כחד מגדולי משיבי דורו בהלכה. אכן בשנת תרע"ה, משנתרבו השואלים, מוצאים אנו את רבי אליהו כשהוא כורע תחת משאו ואין לאל ידו להשיב לרובם, ואת המיעוט האחר כותב בקוצר אמרים, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהתנצלותו בספרו "דבר אליהו".

בימי המלחמה העולמית הראשונה, כאשר נתרבו שאלות העגנות החמורות, לא הרחיבו גאוני הדור להתירן ללא הסכמתו, וכפי שכותב אליו הגאון רבי מאיר אריק: "הלב מהסס בדבר, ואם כת"ר נוטה להקל, נמטי שיבא מכשורא". לאחר המלחמה הוציא רבינו את קונטרסו "דבר הלכה", ולאחריו "מילואים לדבר הלכה", אשר חלק ניכר בהם מוקדש להיתר עגונות.

בשנת תרפ"ה, עם הסתלקות הרבנית ע"ה, החליט רבי אליהו לעלות לחונן את עפר ארה"ק. בשלהי שנה זו עזב את לובלין בחשאי ועשה את דרכו בדד ארצה, וביום כ' לחודש אלול הציב כפות רגליו על אדמת יפו. את מקומו ברבנות העיר לובלין מילא הגאון הנודע רבי מאיר שפירא זצ"ל.

בירושלים של מעלה התבלט "הרב מלובלין" מיד עם בואו כחד מגדולי מנהיגי העדה. בין השאר – עמד בראש 'בית היתומים הגדול דיסקין', יחד עם ידידו המרא דאתרא הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד. כן עמד בראש

ישיבת "אהל משה", בה הרביץ תורה לעדרים, את שיעוריו אלו קיבץ בספרו הבא – "חיבת הקודש". בשנת תרצ"א, י"ל ספור האחרון "דברים אחדים".

נסתלק לב"ע ביום י"ז באייר תרצ"ב, ונטמן במרומי הר הזיתים לצד ציונו של מהרי"ל דיסקין זי"ע.

אגרת זו, אשר העתקה מצוי ב'ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים (P284/51), אשר שיגר בשנת תרל"ח לרבה של ביאליסטוק, הגאון בעל 'עונג יו"ט' זצ"ל, נכתבה בימי עלומיו, עת שקוד היה על התורה ועל העבודה בצל חותנו הגדול בשעדליץ. לע"ע לא מצאנו את תשובת הגאון הנ"ל על הדברים, אך בספר 'אבן הראשה', בו ירחיב לימים רבי אליהו זצ"ל בסוגיא זו, נמצא כי אף עם הגאון הנודע רבי חיים אלעזר וואקס בעל 'פוש חיה' נז"ר רבי אליהו באותם ימים בהאי עניינא. תודתנו נמנה להרב אברהם דניאל ליברמן שליט"א, מחזיר 'בית מדרש גבוה לדיינות ברכת אברהם – נור התורה', אשר סייע בידינו לברר מקומו של צדיק, תשר"ח לו.

## דין ייאוש ומחילה בטעות, במו"מ ובבכורות

ב"ח כ"י למב"י תרל"ח שעדליץ

ברכות לראש צדיק ה' יופיע ה"ה הרב הגאון הגדול המפורסם הדרת ישורון ותפארתו נור ישראל ותפארתו עמוד הימיני אשר בית ישראל נשען עליו נ"י ע"ה פ"ה כקש"ת מו"ה יו"ט ליפמאן חיילפרין שליט"א אב"ד ביאליסטאק יע"א

אף כי מעודי לא נודעתי אל הדרת גאוננו אך שמו הטוב הנודע ברחבי תבל לגאון ולתפארת עוררני לבוא הפעם במכתבי אל רוממות כת"ר ואכמח כי יקרת רוחו תעוררהו להשיבני חות דעתו הנשאה בדבר השאלה המבואר מעל"ד. ואף כי סעיפי השאלה הזאת רבים המה ודברים רבים ערוכים לי בכל סעיף וסעיף לא ארבה בדברים הפעם וכאשר יכבדני הדר"ג ביקרת תשובתו הרוממה אז אוסיף שנית ידי אי"ה להציע הנלע"ד ביתר החקירות והסעיפים אשר בזה וגם בשאר ענינים הנוגעים לחלכה למעשה. והנני המשתחוה בענות כבוד מול הדר"ג ומצפה על תשובתו,

אלי' קלאצקי

**שאלה:** מי שה' לו פרה מעוברת ספק מבכרת ומכרה לעכו"ם הרועה בכסף וגם הוליכה הרועה לשדה לרעות עם שאר בהמות כדרכו בלי כוונת קנין משיכה, אם יש בולד חשש קדושת בכור<sup>1</sup>.

**תשובה:** דבר זה כבר נשאל הגאון רעק"א בתשובותיו (מהמ"ק סי' נ) והעלה להקל לפי שיש קנין משיכה גם בלא כוונת קונה כל שיש דעת אחרת מקנה, וכמ"ש הרשב"א בחידושו לגיטין (דף ט) ובג"י ב"ב (מ"א) בשם הראב"ד וכן בסור (מו"מ סי' ר ס"ג) הכנים הלוקח את החמרים, במדד הלוקח קנה שיש ד"א מקנה ולא בעי כוונה, אך לענ"ד יש מקום לומר ולדון בזה, דדווקא בישראל מהני ד"א מקנה ולא בעכו"ם דבעי כוונה לקנין דוקא, וכן מוכח ממ"ש

1. דנתבאר בפוסקים, בדמילי דאורייתא יש לחוש לדעת ר"ת דבכורי לא קונה בכסף לכד אלא במשיכה, וכ"פ הרמ"א (ביו"ד סי' שכ ס"ו) ור' בחו"מ סו"ס קצד.

במיו"ד (סי' קל) היה העכו"ם מודר הגביהו תחילה לקנות קנאו ואע"פ שהגביהו בשעה שהוא מודר לא קנה מפני שאותו הגביה לא היה לקנין אלא למדידה, וכמ"ש בס' קצות החושן (סי' עה סכ"ה סק"ד) להוכיח מזה דעכו"ם שאני דלא מהני בו ד"א מקנה שאין זכיה לעכו"ם ובישראל מהני ד"א מקנה, מצד זכיה שזוכה לו אף שלא בפניו, וה"נ הכא שעושה הקנין אלא שמחוסר כוונה. וכתב ליישב בזה מ"ש בתשו' מהר"י מיניץ (סי' ה) דאע"פ שהעכו"ם מוליך הבהמה להשקותה לא קנה כיון שלא נתכוין לקנין כמו בעודר בנכסי הגר וכ"כ בצ"צ (סי' קכט) ועה"ג (סי' קכט), ובס' מחנה אפרים (קנין תלך סי' יב) הביא מ"ש באו"ח סי' רמ"ו (סעי' ג) שאם הניח בהמתו אצל הגוי בשבת יאמר הישראל בהמתי קנויה לגוי כדי שינצל מאיסור דאורייתא ואע"פ שהגוי לא ידע מזה מהני כיון דאיכא דעת מקנה, ולפי הנתבאר דעכו"ם בעי כוונת קונה לא יתכן לומר כן אלא כמ"ש המג"א שם (ס"ק י) שצריך לומר בהמתי קנויה לך כדי שיתכוין הגוי לקנות וכמבואר בהגמ"ר (ע"פ סי' תנצ), הרי מבואר מדברי המג"א דעכו"ם לא מהני ד"א מקנה, וצריך שיכוין לקנות דוקא.

ובן יש להוכיח מפסחים (דל"א) דפריך בהא דתנן עו"ג שהלוח את ישראל על חמצו אחה"פ מותר בהנאה, נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת עכו"ם מישראל לא קני, ולא קאמר דמשו"ה מותר בהנאה דכיון דכי מטא זמן איסורו נתיאשו הבעלים והוי הפקר וזכה העכו"ם מתורת חצר, דיש קנין חצר לעכו"ם כמ"ש האחרונים (קלו"ט קלד סק"ג, מקו"ח סי' תמח סק"ה, ועוד) מהא דע"ז (דף ע"א) דקאמר ותקני ל' כלי', והא דחמין עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו היינו דווקא כל דלא זכה בו אחר אבל בזכה בו נכרי מותר וכמ"ש השו"ע (או"ח סי' תמח ס"ג), אלא מוכח דדווקא ישראל יש לו קנין חצר שלא מדעתו אבל עכו"ם בעי שיכוין לקנות שאין לו זכיה שלא מדעתו, וכן כשיש ד"א מקנה ודאי י"ל עכו"ם בעי שיכוין לקנות וכמ"ש, והגם ד"ל דלא שייך שיזכה העכו"ם ושיופקע איסור חמצו של ישראל כיון שאין מקום לזכותו אלא מצד היאוש והכתוב עשאה כאילו הוא ברשותו לענין ב"י, והא דאמרינן בב"ק (סו) ואס"ד יאוש קני אמאי אומר לו הש"ל, היינו משום דשם הקנין הוא לענין ממון ולא להפקיע האיסור, מ"מ ה"מ לתרין דמותר בהנאה מהאי טעמא ודזכיית עכו"ם מועיל להפקיע האיסור, אע"כ כמ"ש.

שוב ראיתי בתשו' חתם סופר (יו"ד סי' ע"ג) שכתב ג"כ מסברא ד"ל נכרי אינו קונה בלי כוונת קנין ולא הביא ראיה, ולענ"ד מוכרח הוא כמ"ש.

ובתשו' שיי"ז הביא סברא להקל דכיון שהישראל חשב בדעתו שכבר יצאה הפרה מרשותו ונתיאש הימנה א"כ הוי הפקר<sup>2</sup> ופמור מבכורה כמבואר בתוספתא (בטומט פ"ג ס"ב)<sup>3</sup>,

2. כע"ז מבואר בב"מ (כ"א:) גבי מעשר, ויאוש מהני לפטור ממעשר כמו הפקר. ור' בתרומת הכרי (סי' רסב) שקיים דין זה גם להסוכרים דיאוש אינו כהפקר ולא נפיק מרשות בעלים עד דאחי לרשות זוכה.

ובבכורות (ס) אמרינן מה בנך אינו בלקוח אף צאנך כן, וה"ה לגבי הפקר. אך לענ"ד גם בהפקר גמור יש לדון הרבה כיון שלא הוזכר דין זה ברמב"ם וטו"ש<sup>4</sup>, משמע דס"ל דאין הפקר פוטר מבכורה, וכן מוכח מהא דאמרינן בחולין (קלג) אלא בקרך וצאנך למה לי למיעוטי שותפות עו"ג ולא קאמר למיעוטי של הפקר, ומוכח דבהמת הפקר חייבת בבכורה ודווקא שותפות עו"ג פוטר, וכן מוכח מפירש"י בשבת (קלג) ד"ה הואיל ובידו להפקירן, ונפקי מרשותי ולא עלי' רמיא חובתי', מבואר מלשון רש"י דחייב בציצית להך מ"ד דאפי' מונחת בקופסא חייבת בציצית אלא דכיון שהוא של הפקר אין החיוב מוטל עליו, דאי לא"ה הו"ל לרש"י לפרש בפשיטות דכיון שתהי' כסות של הפקר יפטר מציצית דלאו כסותך קרינא בי', ומדקא מפרש דווקא משום דנפקי' מרשותי' ולא עלי' רמיא חובתי' מוכח דכסותך אינו ממעט של הפקר וה"ה צאנך, ומהא דיליף מה בנך אינו בלקוח אף צאנך כן אין להוכיח כמו כן דמה בנך אינו בהפקר אף צאנך כן, דלא שייך להקיש בזה לבנך, דאדרבה נימא מה בנך אף כשאין בעלים עליו, ואף אם אבי הבן חשיב בעליו, מ"מ הא בכור אדם חייב בפדיון אף כשכבר מת אביו חייב לפדות עצמו, ואף צאנך ישנו בבכורה אף כשאין להם בעלים, גם כהא שכתבו דאף צאנך ובקרך אינו בלקוח ומתנה ילפינן לענין מעשר.

והגם דבבכור כתיב, משום דא"ק כן תעשה אם אינו ענין לבכור דליכא בעשי' דמרחם קדוש תנהו ענין למעשר בהמה כמבואר בגמ' (נו), והתוס' (ד"ה אמר) כתבו להקשות דהא לעיל (לכ"ו) דרשינן לענין בכור כדאמר א"ק כן תעשה הוסיף לך הכתוב עשי' אחרת בשורך, ותירצו דהא דדרשינן בבכור משום דכתיב בי' קרא, אבל כיון דאפקי' רחמנא בלשון עשי' דרשינן לי' למעשר משום דבבכור לא שייך קדושת עשי', וי"ל כוונתם דלענין מיעוט לקוח ומתנה

---

והנה נחלקו הפוסקים בנדון זה, אי יאוש מוציא מרשות בעלים כהפקר או דלא נפיק מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, דדעת הקצות (ס') תו' והנתיבות (ס') רסב סק"ג) דיאוש אינו מוציא מרשות הבעלים, והבאר יצחק (יו"ד ס' כג ענף ה) כ' דיאוש הוא כהפקר לענין זה שיוצא החפץ מרשות בעלים.

ובב"מ (כא:) חזינן דיאוש פוטר ממעשר כהפקר, אמנם בזה ביאר בתרומת הכרי (שם א) דאף להסוכרים דיאוש לאו כהפקר להוציא מרשות בעלים מ"מ פוטר ממעשר מקרא ד"וכי יבוא הלוי" וגו' יצא זה שיש לו נחלה עמך. ובנדר"ד דהפטור הוא מהיקש לבנך (כמו שמביא לקמן), אולי ג"כ שייך לומר מה בנך אינו ביאוש, אף אם יאוש לא מוציא מרשות בעלים.

3. והביאה המהרי"ט אלגזי בריש פ"ק דבכורות (ד"ה והנה ראיתי) להלכה, והמנ"ח במצוה יח (אות טז ד"ה ועיין) כ' לדחות דבריו, וכ' דהתוספתא אולא כר' אלעאי בחולין קל"ה, והביא שכ"כ הטורי אבן ברי"ה יג..

4. והחת"ס עצמו כבר עמד בזה, וכ' דלא הוזכרו הפוסקים תקנה זו להפטר מבכורה כיון שאין זו תקנה טובה להבעלים להפקיר בהמתם. [ובדומה לזה תי' המנ"ח הנ"ל את ראיית הטו"א מהא דר' מרי שמכר לגוי ולא הפקירה]. ורבינו לא ניח"ל בזה, דמ"מ היה צריך לכתוב הדין.

דהיינו מעצם הקדושה [ל"א שייך] בבכור שקדוש מרחם ולא צריך עשי' להקדישו שלא ינהג בלקוח כיון שמשעה שנולד קדוש, משא"כ לענין מה שחייב [למפל בו] ל' יום דאינו לענין גוף הקדושה יש להעמיד בבכור, וא"כ ה"נ י"ל לענין למעט הפקר מגוף הקדושה דלא קאי בבכור [דמרחם] קדוש אלא במעשר, גם דאי נימא ילפותא דמה בנך כו' גבי בכור, יקשה דנימא מה בנך אינו בשותפות שאינו [שייך אף צאנך כן] ....<sup>6</sup>

**ויאוש** דלא הוי ד"א מקנה? בעי לכ"ע כוונת קנין, וגם דאמרינן (בגיתין) ד' י"ב שיכול לשחררו אף בשטר בע"כ [אע"ג] דאין העבד רוצה לקנות א"ע, ואין לומר דכיון דלא ניהא ל' לעבד הנ"ש לפי שמפסידו בשפחה דוילא ל' פריצא ל', א"כ ניהא ל' בהפקעת השיעבוד דכל שמעוכב ג"ש עדיין מותר בשפחה, דו"א שיודע העבד שמה שהוא מפקיע השיעבוד ממנו הוא לפי שרוצה לשחררו, וכיון שהוא אינו חפץ בזה אינו רוצה לקנות עצמו, והנה לפי"ז אם נימא דגם ביאוש גמור שאינו בטעות לא מהני אם אין העבד רוצה לזכות בעצמו יש להאריך בסוגיא דגיטין ל"ח.

**ועבד** היוצא ליהרג ונמצאו עדיו זוממין זוכה בעצמו, דהאמרינן בכריתות (כז) מסתברא טעמא דר' יוחנן כגון דא"ל נרבע שורו אבל רבע שורו הוא בעצמו מידע ידע דלא רבע ולא מפקר ל' וטרח ומייתי עדים, וה"נ כיון שהוזמו עדיו והוא ידע ששקר ענו בו וסבר דאתו עדים ומזמי להו ולא יהרג, וא"כ נתכוין לזכות בעצמו כדי שיפקע שיעבודו וגם יצא לחירות (לטעמי' בירוש'), ובעל העבד סבר שאמת העידו ונתייאש הימנו, וכיון שנתכוין לזכות בעצמו בא לרשות זוכה ואף יאוש בטעות מהני, משא"כ הכא, אף דטבי עבדו של ר"ג (ב"ק עז) בוודאי ידע גם הוא דברי ר"ג שכבר הוא משוחרר והוא חפץ להתחייב במצוות ולהתקדש בקדושת ישראל, שעבד כשר ה' כמבואר בברכות ט"ז סוכה כ', מ"מ לא נתכוין לזכות בעצמו דהוא סבר שיצא לחירות כבר מן הדין וא"צ לזכ' ומדוע זה יכוין לזכות בעצמו, ודמי כעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הן לא קנה כמבואר ביבמות ומוש"ע סי' ער"ה סעי' י"ז לפי שלא כיון לזכות דקסבר שלו הן, וה"נ סבור ה' טבי שכבר יצא לחירות מן הדין, ואחר שנודע לר"ג שלא יצא לחירות מן הדין שוב לא הועיל הזכ' ל', הוי יאוש טעות שלא בא לרשות זוכה דלא מהני.

5. הסוגרים המרובעות בכל התשובה הן הם השלמה ע"פ השערה במקום שלא עלה בידנו לפענח את כתב-היד.

6. דף כתב-היד מוכתם וכמה תיבות לא פוענחו משום כך, ולכאור' קודם הדיון כאן על מש"כ הגאון רע"א דהוי של הרועה משום דדעת אחרת מקנה.

7. כמ"ש הקצות (סי' שסב סק"א), אמנם המגיה לתרומת הכרי (סי' רסב ב) כ' דלמ"ד דהפקר הו' כד"א מקנה גם ביאוש אמרי' כן.

ואף דלכאוי יש לדחות דלעולם מהני יאוש טעות אף בשלא בא לרשות זוכה ומ"מ לא תקשה [מהא] דב"ק (עז), כיון דכל הקושיא הוא אליבא דר' יוחנן בירוש', ואיהו סובר בנדרים (מל) המפקיר בפני ג' הוי הפקר בפני ב' לא הוי הפקר, ובתוס' (מס. ד"ס זי"ל) ב' ר"ת דר' יוחנן סובר כר' יוסי דהפקר כמתנה עד דאתי לרשות זוכה, ומכ"ש יאוש דבעי אתי לרשות זוכה, אך ז"א דלפמ"ש מדברי הראב"ד (...) אף לסוגיית הבבלי ס"ל לר' יוחנן כן, וקי"ל כר"י לגבי ר"ל דפליג עליו בירושלמי, ובהא פסקינן כרבנן וכריב"ל דהוי הפקר מיד, אע"כ דיאוש טעות לכ"ע הוי הדין כן.

ובן יש להוכיח מהאי עובדא דב"מ (ד"ל) יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה הדר זכה בהו הדר יהיב ליה פלגא זוזא ואפקריה, חזי"י דקא בעי למיהדר למזכי ביה א"ל לכ"ע אפקרינהו ולך לא אפקרינהו, ומדלא אמר לו כן בפעם ראשון שזכה אדעתא דידך לא אפקרינהו (דה"ר) לא לקח ממנו והפקיר אלא כדי שלא יצטרך לסייע לו בטעינה, מוכח דכיון שכבר בא לרשות זוכה בעת ההפקר קנה אף דהוי הפקר בטעות ובפעם שני שראה והבין שהוא רוצה לחזור ולזכות שכבר ראה שעשה כן פעם אחת, הקדים לבטל ההפקר קודם שזכה זה, דהפקר בטעות לא הוי עד שבא לרשות זוכה, ולפי מה דמסיק דר' ישמעאל לכו"ע אפקרינהו ובמילתא בעלמא הוא דאוקמיה לא קשה מה שלא אמר לו כן בפעם ראשון כיון שזכה כד"ן דהוי הפקר גמור, לזה לא אוקמי במילתא בעלמא אלא בפעם שני, גם דבפעם ראשון אף במילתא בעלמא לא מצי לאוקמיה שאפשר שהוא ידוע לכל שאחר שבא לרשות זוכה הוי הפקר אף בטעות<sup>8</sup>.

ובזה יש ליישב מה שהקשו התוס' בב"ב (קלח) ד"ה כאן בצוח דאמר בהגזול (קטז) גבי חמרא דרב ספרא דאדעתא דארי' אפקריה אדעתא דכו"ע לא אפקריה, וא"כ לר"ל קודם שבת מתנה לידו אמאי הוי הפקר, הל"ל שיחזירו לנותן דאדעתא דלקבל מיניה קא יהיב ולא שיהיה הפקר לכל, די"ל התם שפיר פריך דאמרינן שם כי מטא זימנא דרב ספרא שדר לי' חמרא ולא אכליה קדים רב ספרא וזכה בו כו', למה למזכי ביה נהי דכי אפקריה אדעתא דארי' אפקריה, דהיינו דמקשה שלא היה צריך לחזור ולזכות בו כיון שלא בא לרשות זוכה בעת יאוש, ושוב לא היה בזכיית אחר כלום כיון דעתה אין מייאש עוד ממנו, וג[ב]י יאוש והפקר בטעות בעי שיבוא לרשות זוכה בעוד שזה נתייאש ממנו, משא"כ הא דר"ל הנותן מתנה לחבירו ואמר הלה אי אפשרי בה ובא לרשות זוכה בעוד שנתייאש הנותן ממנה, והא

8. ועי' ר"ן נדרים (פה). שכ' לגבי שאלה בהפקר, דכשנשאל על הפקרו מ"מ קנין שקנו האחרים את ההפקר לא פקע, ולכן מותר לקדש בזה אשה. [וכ' לאפוקי מדעת הרשב"א שכ' דהמפקיר נכסיו וזכו בהם אחרים, דצריכים להחזיר אם נשאל על ההפקר]. ועי' בנתיבות (סי' ערה סק"א) שביאר את דברי הר"ן דאע"פ שנשאל על ההפקר, מ"מ הרי בזמן שהיה מופקר (שסבר כן) היה מ"מ יאוש, וא"כ יכול היה הזוכה לזכות, [ונפשוט דיסוד שאלה הוא מדין טעות כמבואר בנוזיר לא. ובכמה דוכתי].

דפריך בכריתות (נד) על ר"ל מהא דרב ששת אמר מקבל מתנה שאמר לאחר שבאת מתנה לידו כו' בטלה היא דבריו קיימין, מאי לאו דבריו קיימין והדרא למרה, היינו משום דרב ששת אמר בכל גווני ואף שזכה בו אחר בעוד שנתייאש הנותן ממנה (גם שכבר באת מתנה לידו).

והנה בגיטין (מז) תוד"ה אדעתא דעכו"ם מי מפקרי כתבו והא דפליגי ר"י ור"ל בירושלמי (פאה פ"ו ה"א) בהפקיר לישראל ולא לעו"ג דר' יוחנן אמר הפקר ה"מ כי שקיל לה ישראל אבל כי שקיל ליה עו"ג הפקר בטעות הוא ואינו הפקר, וקשה לר"י דאמר עבד זכה בעצמו אף דהוי יאוש טעות הא כבר בא ליד עכו"ם הזוכה, אם לא שנאמר דכיון שהעכו"ם אינו מכוין לקנין וזכיה מן ההפקר, ועי' שט"מ כתובות ט"ו (ד"ה והעצ"א כתב) דעכו"ם לית ליה חזקה דממונא, לפ"ז לר' יוסי לא יוכל עכו"ם לזכות מהפקר, ועכ"פ מכוין ליקח מן ההפקר, אך נ"ל לפי המבואר בירושלמי (פ"ד דפאה ה"ה) ר' יוסי בשם ר' יוחנן אמר אין קנין לעכו"ם בא"י כו', ופירש במה"פ שם דהוי כאוקימתא דרבה בבבלי דמיירי בשדה דעכו"ם ולקטינהו ישראל, והא דקאמר התם לעולם דישאל ולקטינהו נכרי כו' הוא דיחויא בעלמא, ולפמ"ש י"ל דהירושלמי אליבא דר' יוחנן לטעמיה דאמר זכה בעצמו אע"ג דהוי יאוש טעות וליכא לאוקמיה [בדישראל] ומשום דאדעתא דעכו"ם מי מפקרי.

וצ"ע מ"ש התוס' במנחות (ע"א) ד"ה ונותנין, ואפי' לב"ש דאמרי הפקר לעניים הוי הפקר הכא הפקר טעות הוא, וכן כתבו בפסחים (נ"ז) ד"ה אלא, דהכא בא לרשות זוכה, ואין לומר משום דהעני סבור שהוא פיאח בדין ונתכוין לזכות כדבר [שלון], דאכתי לא הוי כסבור העני שהוא שלו שגם פיאח הוא הפקר לכל והוא זוכה בתורת קנין, וצ"ל דמחלקי התוס' בין יאוש לנהפקר, דבהפקר בעינן שיגיע לרשות זוכה ממ"ש הריטב"א גיטין (מ"ח, השמטה כסו"פ מדף ל"ח), וז"ל והא דאמר לעיל גבי שמואל דאמר המפקיר עבדו יצא לחירות וא"צ ג"ש שחרור דוקא מפקי' כו' משום דמסתלק זכות' מניה, אע"ג דעבד כנעני אין לו יד כיון דרבו מסתלק ממנו ה"ל כמי שאין לו בעל זוכי בנפשיה, אבל במחילה לא סגי משום דמחילה הרי היא כמתנה שנותן לו ואין לו יד לזכות בה דידו כיד רבו, ואס"ד דווקא בא לרשות זוכה מהני יקשה היכי מהני יאוש בעבד דהא הוי מתנה, כיון דבמחילה לא אמרינן שזוכה ויציאתו לחירות וידו באין כאחת, וה"נ לא אמרינן יציאתו לחירות וזכייתו (דנהוי כבא לרשות זוכה) באין כאחד.

אמנם מ"ש הריטב"א כן דוקא לשמואל דא"צ ג"ש, אינו מובן, דלפי סברתו במחילה לא יצא לחירות כלל ואי ס"ל להריטב"א דיצא לחירות גם במחילה מנלן דצריך ג"ש דכיון דיצא לחירות ואין רשות לרבו עליו אין קרוי עבד כדיליף מקרא, ובריטב"א קידושין ט"ז מפורש דבמחילה לא יצא לחירות כלל. אך ז"א, דהאמרינן גיטין (מ) גיטו וידו באין כאחד וה"נ נימא כן, גם דלפ"ז יקשה לר' יוחנן דס"ל כר' יוסי דהפקר כמתנה דבעי שיבוא לרשות זוכה כמו שפי' התוס' בנדרים (מס. ד"ה ריב"ל), [אף] מפקיר עבדו יצא לחירות, אע"כ דמחילה



שאני שהוא כמתנה שנותן לו משא"כ הפקר ויאוש אף אי בעי אתי לרשות זוכה במתנה, וגם במתנה [לע]בד הי' בפלוגתא דלרב ששת בקידושין (נ) קנה מתנה ע"מ שאין לרבו רשות בו, ואם נתן לו מתנה ע"מ שתצא לחירות אפי' ר"מ מודה דמהני אי נימא כמ"ש התוס' שם והכא הוי כע"מ שאין לרבו רשות ואפשר דהוי כע"מ שתצא בו לחירות.

**והתוס' ב"ב (מא) הקשו מהא דאמרין בב"מ (סו) מחילה בטעות הוי מחילה, ולכאוי' י"ל דהכא שאני דלא ידע רב ענן דהוא הזוכה אלא דהיכא דאיכא ד"א מקנה לא בעי כוונה לקנות כיון דהוי מחילה בטעות אין כאן ד"א מקנה – ומצאתי בקצה"ח סי' קמ"ב שכתב כן – וראיתי שהביא שם דיאוש אפילו בטעות מהני דיאוש דאבירה בטעות הוא דאילו הוה ידע היכן האבירה לא היה מייאש, ולפי דברינו יקשה אליבא דר"ל דאמר בירושלמי דיאוש טעות לא מהני, ולע"ד הך דיאוש טעות לא דמי כלל לאבירה דשם אין היאוש בטעות כלל שאבודה היא ממנו, ואולי ימצאנה עכו"ם, וגם אם ימצאנה לא ידע למי לחזור, וגם אם ימצאנה לבסוף איש כזה אשר היה מחזירה לו מ"מ בעת היאוש לא היה יאוש טעות משא"כ עבד היוצא ליהרג ונמצאו עדיו זוממין גם היאוש גופיה היה בטעות דאילו ידע ששקר העידו לא היה מייאש כדאמרין היכא דא"ל רבעת שורך לא מייאש כיון דידע דמשקרים כן גבי טבי אילו ידע ר"ג שלא יצא לחירות מצד הדין לא היה מייאש, משא"כ אבירה דאף אם מצאה איש כזה שהיה מחזירה מ"מ ביאושו לא היה שם טעות מתחילה.**

**והנה לפי המבואר בהג"א (צ"מ סו) דמוחל אע"פ שהוא בטעות זכה חבירו בקנה שכנגדו ביאוש בעלים, יש ליישב בלא"ה קושית התוס' דשם היכא דשמיט ואכיל הפירות שהן תלושין ואף לפי פירוש הר"י לאו דווקא שמיט ואכיל אלא כיון שהגביהם או נתנם בכליו עכ"פ הן תלושין ושייך בהו יאוש משא"כ בהא (נ"ז צ"מ מא) דרב ענן שקל בידקא בארעא דחברי' אזל הדר גנבא בארעא דלאו דיליה שהרחיב קרקע דשם לא מהני מחילה בטעות מדין יאוש דיאוש לא מהני בקרקע (כמבואר בסוכה ל ובכמה דוכתי), והנה בגיטין (נד) דאמר קנין בטעות הוא וכל קנין בטעות חוזר היינו משום דלא בא לרשות זוכה וכתובע ולא פש גביה ולא מידי, ובסנהדרין (קף ו) תורה צריכה כתבו דמחילה שע"י פשרה דומה למחילה בטעות לפי שמוחל עפ"י עצת הדיינים שהשיאו אותו למחול לפיכך צריך לאלם הדבר ע"י קנין, וכן בב"מ קי"ב כתבו התוס' (נ"ט חז"ק) כן, ושם ג"כ לא בא לרשות זוכה ומהני קנין משום דאחר שיתנו לזה כפי הפשרה בא לרשות זוכה וזה עומד עדיין בטעותו והזוכה אם הוא יודע שחייב [באמת] מכיון לקנות מה שנותן לו חבירו, והא דכתובות (נ) דאמר דינא הוא דהדרי אפדני למריהו, התם נמי זביני בטעות הוו דאינלאי מילתא כו', כיון דאפדני הוי קרקע (ועי' ט"ז סי' נ"ט סק"ח דניט סי' קקקע לכל מילי דממונא) ואין יאוש לקרקע ה"נ זביני בטעות לא הוי זביני גם דהוי כמו שפירשו דע"ד כן הם מוכרים, ובב"מ (נ"ט) דא"נ הדרא כיפי למריהו והדרא אפדנא למריה דשומא בטעות הוי**

דקא הוי כיפי מעיקרא הגם דבכיפי שייך יאוש ומחילה בטעות מ"מ זה לא נתכוין לקנות ולשניהם הוא בטעות ולא ידע כלל שהכיפי הן נמצאין.

והא דקתני הקדש טעות אינו הקדש ובכריתות (כז) אשם תלוי שהוזמו עדיו יצא ויראה בעדר, הגם דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, ואמרינן בב"ק (ט) הקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת דמי, מ"מ אין דעת ורצון הקדש לזכות בו דבר שאינו הקדש באמת.

ולפי הנתבאר דיאוש בטעות לא מהני עד דאתי לרשות זוכה, א"כ בג"ד דהנכרי הרועה לא כיון במשיכתו לקנין, והגם שנתן כסף א"כ סבור הוא שהבהמה שלו מ"מ הוי כעודר בנכסי הגר וסבור שלו הן דלא נתכוין לזכות בו מן ההפקר, וגם שיודע הנכרי שאינו מוכרה לו אלא כדי להפקיעה מבכורה ואחר לידה יחזור ויקחנה ממנו, ועכ"פ לא נתכוין לזכיה, וקנין מהפקר לא מהני שלא אתי לרשות זוכה, ואין ביאוש שלו ממש וחייבת בבכורה, גם שכבר הבאתי דברי התוס' בפסחים (נז) ובמנחות (עז) דהפקר בטעות אינו פוטר ממעשר ומכ"ש דחייבת בבכורה, דהא במעשר איכא עוד מיעוט ובא הלוי כו', ואף אי נימא דמחלקי התוס' בין יאוש להפקר, הכא דמי להפקר בטעות [דהא] מדעתו הוא שעושה המכר ואי נימא כיון דבאמת אינו מכר ומה שמסלק דעתו ממנה הוי יאוש בעלמא א"ש, [ואי"ל מהא דפסחים (נז)] שנתנו פאה לירק דסברי שצריך ליתן פאה לירק שאינו הפקר בטעות אלא יאוש טעות, דהא לא כיוונו כלל ל[הפקר, וע"כ מוכח דהיכא] שהסילוק רשות הוא מדעתו אף אם אינו בתורת הפקר מ"מ הוי הפקר בטעות ויאוש בטעות אינו אלא כשאינו [מסלק רשותו ודעתו] ממנה ובע"כ הוא שמייאש, וגם אם נדחוק לחלק ולאמר דהתם הוי הפקר טעות שאף שנותן בתורת פאה מ"מ [כיון שלא קיבל כסף] בעד זה וגם הוא הפקר לכל העניים מכוין לסלק רשותו בעלמא משא"כ בג"ד כוונתו הוא ליקח בעד הכסף [אינו אלא יאוש] בלבד, כבר נתבאר דגם מצד יאוש טעות לא מהני.



# לישרים תושיה

אם תבקשנה כספך וכמטמונים תחפשנה: אז תבין וקראה ה'  
ודעת אלקים תמצא: כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה: יצפן לישרים תושיה  
מגן להלכי חם: לנצר אלהות משפט ודרך חסידיו ישמל: (משלי כ ד-ה)

## הגה"צ רבי יצחק הוברמן זצוק"ל מרעננה, מח"ס 'בן לאשרי' - ברכה משולשת

כתבים רבים הותיר אחריו הצדיק הנודע, הגה"צ רבי יצחק הוברמן זצוק"ל מרעננה (חג השבועות תרנ"ו – י"ג טבת תשל"ז). ספרא רבה ומחדש נפלא היה, מעלה עלי כתב חידושי תורה הארות והערות על כל פיסת נייר שנודמנה לו, לצד מחברות מסודרות שהשאיר. מתורתו נדפסו בספריו 'בן לאשרי' – ברכה משולשת (נכשבשנער הספר כתוב: 'זהני מוסר עוד מודעה שהחלטתי להתפלל בלי נדר בכל יום על כל אלה שיעיינו בספר ויגידו בשמי דברי תורה לאחרים, שיושעו מכל צרה שצריכים ישועה בעולם הזה ובעולם הבא'), אך רבים עודם בכתובים וסדרם ראו אור. תודתנו נתונה להרה"ח רבי אלעזר פלר שי', איש אמונו ונאמן ביתו של הגה"צ זצוק"ל, אשר בעיני הסובה וברצונו לקיים את משאת נפשו ובקשתו של הרב זצוק"ל, מסר בידינו מתכריכי הכתבים לפרסומם ב'נור הותרה' מן השמים יבורך.

לפנינו אסופה ראשונה מתוך רשימותיו, על מדרשי בראשית – שמות, אשר נערכו בתוספת מ"מ ציונים והארות ע"י הרב ישראל רוננבוים שי' והרב אברהם קלמן רוננבוים שי'.

אותו צדיק נשגב, מגיל ארבע-עשרה נתגדל ונתעלה בישיבתו של כ"ק אדמו"ר הי"ע משמואל זצלה"ה מסוכטשוב, ומנעוריו ועד יומו האחרון דבק בכל ימי נפשו ברבותיו לבית גור, כ"ק אדמו"ר הי"ע אמת זצלה"ה וכ"ק אדמו"ר הי"ע ישראל זצלה"ה, אשר החשיבו להרב זצ"ל עד מאד, בהכירו אותו עוד בבואו בנעוריו ל"נסיעה" ראשונה לגור [ואף קבע עמו שיעור במסכת בכורות עם מהרי"ט אלגאזי]. – במקום ביוגרפיה, מובאת להלן אגרת מכתיו, אשר שיגר לכ"ק אדמו"ר מוהרצ"ה מסוכטשוב זצוק"ל, בה מספר את קורות מאורעות ימי חייו. תש"ח להרב זאב פריינד שליט"א אשר המציא לידינו העתק אגרת זו, מעובדו של הגה"ח רבי ראובן מנחם בורנשטיין זצ"ל.

בעזה"י כי טבת תשי"ח, שכונת אריה ע"י רעננה יצ"ו

א"כ הרה"ג, החו"ב, שלהבת היוחסין, מגזע אראלים ותרשישים, רבא ומדברנא דעדת סוכטשוב, קש"ת כמרח"ה שליט"א אדמו"ר דסוכטשוב בעיה"ק ירושלים תובב"א שלי' ולכל הנלוים אליו.

אחדשה"ט בכבוד והערצה, תמול שב"ק קבלתי מא' מתושבינו בשורה טובה ששאר מ"מ על כסא כ"ק האבני נזר והשם משמואל, ושמחתי מאד. אבל לצערי אינני בקו הבריאות ל"ע, ולפ"ד הרופאים איני יכול לנסוע ליום ההילולא.

ומה שהביאני לכתוב הוא, מפני שהנ"ל אמר לי שהציגני בתור מוסמך מהגה"ק זקינו האבני נזר, ע"כ מוכרחני להודיענו שזה לא נכון, כי אני למדתי בישיבת בית אברהם שנפתחה בקיץ אחר פטירתו, והראש ישיבה היה הגרא"צ הי"ד שנק' הרב מקוזגלוב, והיה אח"כ ראש ישיבה ביח"ל. כ"ק בטח זוכר אותי שהייתי [...] – חביב מאד אצל כ"ק אביו השם משמואל, ובהיות שגמרתי השיעור י' דפי' גמ' ור"ן, ציוני ללמוד חולין ר"ף ורא"ש וטור וב"י תחת פיקוח ר' מיכאל ליפמאן, ואני ור' אלכסנדר זושא הי"ד פרידמן השמענו לפניו בכל שבוע שיעור הנ"ל והשתלמנו שם בהוראה, אבל היתר הוראה קבלתי מהרה"ג רש"ד כהנא זצ"ל שהיה מוקני הרבנים דורשא, כי אחר מלחמת העולם הא' שברחנו מסוכטשוב לורשא, למדתי שם איזה שנים אצל הרה"ג ר"צ גליקסאן הי"ד חתן הגר"ח סלובייציק אבד"ק בריסק, ובה"ב בכל זמן ובכל מקום למדתי יומם ולילה. וכן אח"כ שנשאתי ועול הפרנסה עלה על צוארי, היה מסחרי ארעי ולימודי קבע, לא בטלתי הלימוד אפ"י בנסעי מורשא ללבוב לרגל מסחרי כמה פעמים בשבוע. הייתי לומד על מסילת הברזל, וב"ה הייתי משופע בפרנסה.

אחר פרוץ מלחמת עולם השניה נשרף כל ביתי ורכושי ועקד ספרים שעלה למעלה מששת אלפי ספרים עתיקים יקרי המציאות וחדשים משופרי דשופרא, בתוכם כל חלקי השם משמואל, ואין לי עתה רק ח"א עד ויצא שנדפס כאן, וחלק ויקרא שהחלפתי עם א' בעד תנ"ך, ונשמדה כל משפחתי לא נשאיתי כי אם אני וזוגתי תחי' ששלחוני לסיביריא קרוב לקוטב הצפוני אי סאכאלין, וב"ה גם שם למדתי והרבצתי תוה"ק, גם הוכרתי לשמש בהוראה כי במקומי לא היה אחר. משם נשלחנו למדינת אסיה התיכונית, נקרא היום אוזבקיסטן, קרוב לפרס, אפגניסטן, גם שם למרות עבודת הפרך בכל עבודה בשדה, אירגנתי שיעורים בשדה, ובשעות המנוחה למדתי עמהם תנ"ך עם ביאורים חסידיים ומדעיים, כמובן בע"פ, וב"ה הצלחתי בכ"מ שגם השלטונים האזורים ביותר נתבטלו בפני ופטרונני מעבודה בשבת ויו"ט. גם הספיקו מזונותי במדה מרובה כיוצא מהכלל.

בתום המלחמה חזרנו לפולניא ונודע מהחורבן הגדול לא נסעתי אפי' לבקר אולי אוכל להציל שארית פליטה מהנשמן בחצר, כי שמעתי שכמה אנשים נהרגו בשוכם ע"י השכנים הגוים, נסענו לגרמניה ושם שוב היה חוסר רבנים והוכרתי לקבל עלי עול הרבנות בוצלר, באדנהיים, פרידברג, גיסן, ב"ה אירגנתי תיכף ת"ת אמיתי, לא ביי"ס, גם ישיבה לבחורים, מקוה מי מעין, שכמעט היה יחידה בכל גליל פרנקפורט והעססען, כן משרד להיתר עגונות המלחמה, ועמדתי בקשר מכ' תמידי עם הרה"ג רש"ד כהנא, הגרי"א הרצוג, רצ"פ פרנק והרה"ג דארצה"ב ושא"מ, וב"ה הרבה חידשתי בנד"ז, סברות נחמדות שהגרשד"כ כ' לי שדיבר עם הרה"ג והפליאו סברותי, ואמרו שאין חידוש על חניך סוכטשבי, כי שם ידעו מהלימוד העיוני.

הגיע זמן חיסול המחנות, והיו מפצירים בי לירד לארצה"ב, כי לשם פנו רוב הבע"ב שלי, אך להיות שנשאיתי ל"ע גלמוד כאמור, גמרתי בדעתי לבלות יתר שנותי שיאריך לי ה' עה"ת ועבודה בא"י. באיתי, וע"י השתדלות הגרשד"כ שלחוני בתור רב לשכונת אריה ע"י רעננה.

בבואי והתחלתי לארגן הקהלה, היה הרב דרעננה בחו"ל, התחלתי כמנהגי בסגירת החנויות בש"ק, עשיתי ת"ת שכבר היו לומדים 58 ילדים והצליחו מאד בלימוד ויר"ש וכו' עלה בדעתי למנות בחור אומן פדגוגי שהיה מדבר צחות עברית, ערבית, שפניולי, אידיש, כפ"ז יכלו ללמוד ילדי כל העולים, וגם על המקוה שאין גם עתה, רק ברעננה, שמת עיני, שעד בואי לא הוחמה כ"א פעמיים בשבוע, וגם זה לא בקביעות, ופעלתי שיחממו בכל לילה, גם בוקר יהיה פתוח, כי עד בואי אפי' שב"ק בוקר היה סגור. [ - - - ] חשבתי למה לי כל עסק ביש דרבנות שנואה נפשי, ויתרתי על הרבנות, ואני יושב רחוק מאדם העיר, הגם שפרנסתי מצומצמת מאד [ - - - ], אבל אני יושב ב"ה שוב עה"ת יומם ולילה, ואינני אחראי בעד הנעשה בעיר, שאינני משמש ברבנות.

עכשיו אני עוסק בסידור כתי' להדפסה בעזה"י, וקבלתי הסכמות מהרה"ג רבי יעקב משה חרל"פ והגרש"ד כהנא וצ"ל ויבל"ח הרה"ג מטשבין שליט"א. אם ברצון כ"ק לעיין בהכתי' אוכל לשלוח איזה מחברות, בהשתפר מזג האויר ויחיריני ה' לבריאותי שאוכל לעלות ירושלימה, בודאי אשמח לבקר בהיכלו. יסלח לי כ"ק מה שאני מטריח בקריאת מכתבי הארוך, כי אין לי מכיר מימי בחרותי זולתו, ופשוט הלב מדבר.

הק' יצחק הכהן הוברמן שהיה נקרא המתמיד מבילגורי

## חידושים והארות במדרשי חז"ל [א]

### בראשית - שמות

#### פרשת בראשית

בראשית ברא אלקים זה שאמר הכתוב ה' בחכמה יסד ארץ, וכשברא הקב"ה את עולמו נתייעץ בתורה וברא את העולם, שנא' לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה, והתורה במה היתה כתובה על גבי אש לבנה באש שחורה שנא' קווצותיו תלתלים שחורות כעורב, מהו קווצותיו תלתלים, על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, כיצד וכו' ואם אות אחת כך כ"ש התיבה כולה לכך נאמר קווצותיו תלתלים, לפיכך דוד מקלס ואומר רחבה מצותך מאד ואומר ארוכה מארץ מדה

וגו'. והיא היתה אומנת לכל מעשה בראשית, שנאמר ואהיה אצלו אמן אל תקרי אמן אלא אומן ובה נטה שמים ויסד ארץ שנא' אם לא בריתי יומם ולילה וגו', ובה חתם ים אוקיינוס שלא יצא וישטוף את העולם וכו', וכן בני קרח אמרו נמוגים ארץ וכל יושביה אנכי תכנתי וגו' זו התורה שפתח הקב"ה, וזכה משה רבינו וקיבלה לפי שהתורה סוליתה ענוה וכתרה יראה וכו' ושניהם במשה רבינו וכו', ואמרו רבותינו בשכר שלשה זכה לשלשה, בשכר ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים, בשכר כי ירא וייראו מגשת אליו, בשכר מהביט זכה ותמונת ה' יביט, ואין מתן שכרה של תורה בעולם הזה אלא לעולם הבא וכו', בא ולמד מפרעה על שאמר ליוסף אני פרעה נגדל מאד שנאמר ויסר פרעה וגו', הקב"ה על כל מצוה אני ה' על אחת כמה וכמה מה מזה נלמד שאין קצבה על מתן שכרה וכו'.

(תנחומא א)

**בראשית**, זה שאמר הכתוב<sup>1</sup> ה' בחכמה יסד ארץ. פי' בחכמה, בתורה, שצפה הקב"ה בתוח"ק וברא את העולם, כדאי' בב"ר<sup>2</sup> משל למלך כו' אינו עושה עד שצופה בדיפתראות.

**עוֹד** בא לספר, שלפי שהקב"ה צפה מראש שהעולם יחרב ע"י המבול מפני חטא בני אדם, לבל יקשה איך ברא בתחילה דבר המעותר לכליון חרוץ, ותי' שצפה בתורה, ע"ד אומרם ז"ל<sup>3</sup> בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין לו, ושפיר ניחא שברא רפואה קודם למכה ועל כן ברא את העולם. ומנין שיש עצה בתורה להנצל מיצה"ר, שנא'<sup>4</sup> לי עצה ותושיה אני בינה, פי' ע"ד אומרם ז"ל<sup>5</sup> אין אדם חוטא אלא א"כ נכנס בו רוח שמות, ועי"ז שאני נותנת בו בינה לי גבורה, ע"ד אומרם ז"ל<sup>6</sup> איזהו גיבור הכובש את יצרו, דע"י שמתבונן בתורה ומכיר ערמוניות היצה"ר איך רוצה לתופשו ברשת, אזי ביכולתו להתגבר ולהתנגד אל פיתויו שלא ישמע לו. **אך** יקשה, אם התורה קדמה לעולם ולכל הבריאה, התורה כמה היתה כתובה, והשיב ע"ג אש לבנה באש שחורה, דאש היסודי הוא שחור כידוע כתוב שנא'<sup>7</sup> קווצותיו תלתלים "שחורות" כעורב, ופרכינן<sup>8</sup> מאי קווצותיו תלתלים ומשני על קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות כיצד כו' לכך נאמר קווצותיו תלתלים, פי' שיש הרבה הלכות בהאותיות שלא יבואו ח"ו לירי

1. משלי ג יט.

2. ב"ר א א. 'התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופינסקאות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים היאך הוא עושה שפשיק, כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם.

3. קידושין ל:.

4. משלי ח יד.

5. סוטה ג. 'אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות'.

6. אבות פ"ד מ"א.

7. שה"ש ה יא.

8. ראה גם עירובין כא: 'קווצותיו תלתלים אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות שחורות כעורב'.

מעות, לפיכך דוד מקלם ואומר<sup>9</sup> רחבה מצותיך מאד, פ"י מצות התלויים באותיות, שהב' צריכה להיות רחבה למטה שלא יטעו בה שהיא כ', ואומר<sup>10</sup> ארוכה מארץ מדה פ"י שהח' צריך להיות רגלה ארוך שלא יטעו בה שהיא ה', וא"כ מוכח מזה שהפסוק איירי בתורה, ואם תחילתו איירי בתורה גם סופו היינו שחורות כעורב קאי על התורה, שהיתה כתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה. ובוזר יבוא על נכון כל סדר הכתובים וסמיכת הדרש של תלי תלים של הלכות, וסרה ע"י תמיהת העין יוסף עיי"ש.

והתורה עצמה היתה האומן לכל מעשה בראשית, שנא' <sup>11</sup> ואהיה אצלו אמן אל תקרי אמן, שפ"י תינוק הנגמל, דכבר כתיב ואהיה אצלו שעשועים כל היום, אלא אומן.

ועתה הולך ומפרש דבריו שלמעלה, שאמר שנתיעין בתורה וברא את העולם, ואומר ובה ברא שמים וארץ וכו' ובה חתם ים אוקיינוס שלא ישמוף העולם, פ"י שהצדיקים שיעסקו בתורה וזכותה הצילים ממבול הראשון שיצא אוקיינוס ושמף שליש העולם כדא"י בב"ר<sup>12</sup>, וגם עתה כשיעסקו בתורה תציל אותם מחמא, וממילא נכון לברוא את העולם.

וכן בני קרח אמרו<sup>13</sup> נמוגים ארץ וכל יושביה אנכי, פ"י התורה שהתחיל בה הבורא יתברך בסיני את עשרת הדברות באנכי, תכנתי עמודיה סלה.

עתה בא לפרש, כיון שמעלת התורה גדלה כ"כ במה זכה משה וקיבלה, ע"ז משיבים וזכה בה מרע"ה וקיבלה לפי שהתורה סוליתה ענוה וכתרה יראה, סוליתה ענוה שנא' עקב פ"י הסוף שלי ענוה יראת ה', וכתרה יראה שנא' ראשית, דכתר הוא סובב את הראש, ומי שלבוש בכתר כשרוצה ליגע בראש נוגע תחילה בכתר, וכך כשרוצים לבוא לחכמה היינו התורה צריך לבוא מקודם ליראת ה', וא"כ יראה מביאה לידי חכמת התורה, וענוה מביאה ליראה, כש"כ שמביאה לתורה, ושניהם היה במרע"ה, לפיכך זכה לקבל את התורה.

ולפי שאמרו ז"ל בשכר ג' זכה לג', והוקשה להמדרש והא שכר מצוה בהאי עלמא ליכא<sup>14</sup>, ע"ז בא ותיירץ בא ולמד מפרעה מלך מצרים על שאמר ליוסף אני פרעה נתגדל שנא' ויסר פרעה את מבעתו וגו', ושם הלא היה הגדולה חוץ ממה שנתן לו על פרנסה ושאר מתנות,

9. תהלים קיט צו.

10. איוב יא ט.

11. משלי ח ל.

12. ב"ר כג ז, ב' פעמים כתיב הקורא למי הים כנגד ב' פעמים שעלה הים והציף את העולם.

13. תהלים עה ד. וראה שבת קה. 'אנכי נוטריקון אנא נפשי כתיבת יהבית'.

14. קידושין לט.

הרי דלמי שהמלך אומר לו בלשון אני נתגדל, א"כ הקב"ה שאמר למשה על כל מצוה אני ה' על אחת כמה וכמה שצריך מרע"ה להתגדל חוץ ממתן שכרו לעוה"ב, ובדין שזכה אפי' בעוה"ז להג' דברים, ואם כ"כ גדלה הגדולה המועטת מכאן שאין קצבה למתן שכרה של כל התורה, והבן.

רבי אבהו ורבי יהודה בר סימון, רבי אבהו אמר משל למלך שקנה לו שני עבדים שניהם באוני אחת ובטימי אחת, על אחד גזר שיהא ניזון מטמיון ועל אחד גזר שיהא יגע ואוכל, ישב לו אותו תוהה ובוהה, אמר שנינו באוני אחת ובטימי אחת זה ניזון מטמיון ואני אם איני יגע איני אוכל, כך ישבה הארץ תוהה ובוהה, אמרה העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת העליונים ניזונין מזיו השכינה התחתונים אם אינם יגעים אינם אוכלים. ור' יהודה בר סימון אמר משל למלך שקנה לו שתי שפחות שתיהן באוני אחת ובטימי אחת, על אחת גזר שלא תזוז מפלטין ועל אחת גזר טירודין, ישבה לה אותה השפחה תוהה ובוהה אמרה שנינו באוני אחת ובטימי אחת זו אינה יוצאה וזוה מפלטין ועלי גזר טירודין, כך ישבה לה הארץ תוהה ובוהה אמרה העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת העליונים חיים והתחתונים מתים לפיכך והארץ היתה תהו ובהו, א"ר תנחומא לבן מלך שהיה ישן ע"ג עריסה והיתה מינקתו תוהה ובוהה למה שהיתה יודעת שהיא עתידה ליטול את שלה מתחת ידיו, כך צפתה הארץ שהיא עתידה ליטול את שלה מתחת ידיו של אדם שנאמר ארורה האדמה בעבורך, לפיכך והארץ היתה תוהה ובוהה. (ב"ר ב ב)

**בהמשלים של ר' אבהו ור' יהודה ור' תנחומא.** אולי י"ל עפ"י אומרים ז"ל<sup>15</sup> יקרא אל השמים מעל זו הנשמה ואל הארץ מתחת זה הגוף, והיינו שר' אבהו אומר שהארץ מתרעמת על מה שהגוף שבא ממנה צריך לפעולות גשמיות אי לא יגע לא אכיל, ור' יהודה הוסיף שעוד יותר תגדל התרעמות, שאף אם יגע אינו אוכל רק בחייו ואח"כ מת ואינו נהנה מאומה מכל עמלו תחת השמש, ור' תנחומא הוסיף שהלואי תהא יציאתו כביאתו בלא חטא, דאל"כ עוד נענש בצירוף הנשמה כנ"ל.

רבי פנחס בשם רבי הושעיא אמר כחלל שבין הארץ לרקיע כך יש בין הרקיע למים העליונים, יהי רקיע בתוך המים ביניים ובינתיים. (ב"ר ד ג)

יהי רקיע בתוך המים, ביניים ובינתיים, עיין מתנות כהונה<sup>16</sup>, ול"נ ביניים, פי' בין המים שתחת הארץ, ובינתיים פי' המים שבין רקיע לרקיע.

15. ויק"ר ד ב. יקרא אל השמים מעל להביא את הנשמה ואל הארץ להביא את הגוף לדין עמו'.

16. שפי' 'כלומר מכון באמצע'.

כותי אחד שאל את ר"מ, א"ל אפשר המים העליונים תלויים במאמר א"ל הן, א"ל הבא לי אפרכס, הביא לו אפרכס, נתן עליה טס של זהב ולא עמדו מים, טס של כסף ולא עמדו מים, כיון שנתן אצבעו עמדו מים, אמר לו אצבעך אתה נותן, אמר לו מה אני שאני בשר ודם אצבעי מעמדת מים אצבעו של הקדוש ברוך הוא עאכ"ו, הוי מים העליונים תלויים במאמר, א"ל אפשר אותו שכתוב בו (וימיה כג) הלא את השמים ואת הארץ אני מלא היה מדבר עם משה מבין שני בדי הארון וכו', ועוד שאלו א"ל אפשר (תהלים סט) פלג אלקים מלא מים מששת ימי בראשית ולא חסר כלום אתמהא וכו'.

(ב"ר ד ר)

**שאלות** הכותי לר"מ נראה לי דא' תלוי בחברתה, דידוע דהכותים לא היו מאמינים בתורה שבעל פה, ואם היה ר"מ משיבו על שאלת המים בדרך דרוש לא היה לו מה לשאול עוד, אך כיון שהשיבו בפשטות אצבעו הקמן מחזיק מעט מים ושל יוצר בראשית כל המים, ע"כ שאל את השמים ואת הארץ גם כן כפשטו ואיך דבר ממקום קטן, והשיבו גם כן כפשטו, שרק תמונת ה' נתגלה שהוא בחי' קטנה, עי"ז שאלו אם כן פלג אלקים גם כן כפשטו ואיך לא חסר.

רבי חמא פתח הגו סיגים מכסף וגו', אמר רבי אליעזר בשם רבי יעקב משל לאמבטי שהיתה מלאה מים והיו בה שני דיוסקוסים נאים, כל זמן שהיתה מלאה מים לא היתה מלאכת דיוסקוסים נראית כיון שפסקה וניער המים שבתוכה נראית מלאכת דיוסקוסים, כך כל זמן שהיה העולם תוהו ובוהו ולא נראית מלאכת שמים וארץ, כיון שנעקר תוהו ובוהו מן העולם נראית מלאכת שמים וארץ, ויצא לצורך כלי נעשו כלים, הה"ד ויכלול השמים והארץ וכל צבאם. (ב"ר י ב)

י"ל דידוע דכל צורך האמבטי לרחיצה אשר לזה נצרך מים, וכ"ז שיש בה מים הרבה הרחיצה עולה יפה ומתענג האדם עונג גדול, אבל אין נראה אז מלאכת הציור שבאמבטי, ואם רוצים לראות הציורים בהכרח לפסוק את המים ולצמצם לעצמו תענוג הגדול של הרחיצה, וא"כ ראיית הדיוסקוסים גורם לצמצום עיקר כוונת האמבטי. ועפי"ז נבין כוונת רז"ל במשלם, דידוע דעיקר כוונת הבריאה היה להיטיב לבריות שירגישו נועם עריבות בדביקותם בבורא יתברך. כאומרם ז"ל<sup>17</sup> נתאוהה הקב"ה להיות עיקר שכינה בתחתונים, והשפיע הקב"ה אז אורות קדושים וגבוהים למאוד שלא יכלו השמים וארץ הגשמיים לסובלם ונתבטלו ממצאותם, כידוע דאורות שנתגלו בבריאת התוהו היו גדולים ממה שנתגלו בעולם התיקון, (עי' במגיד

17. תנחומא נשא טז א, 'אמר רבי שמואל בר נחמן בשעה שברא הקב"ה את העולם נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים'.



דבריו ליעקב מהמגיד נ"ע<sup>18</sup> שקודם התיקון לא נראו פרצופים). ועי' בתורה אור שמות (צ"א ע"ב) ד"ה והנה ההפרש בין תורה לתיקון<sup>19</sup>.

ועי' כן היה שבירת הכלים שהקדושה היה בלי צמצום בכלי, ומאחר שרצה הבורא יתברך שיתגלה עולם העשית, צמצם גודל שפע הקדושה ומימי החסדים ואז נגלו שמים וארץ הגשמיים, אבל נחסר על ידי זה גודל שפע החסדים, עד אשר יערה עלינו רוח ממרום ומלאה הארץ דעה.

אחר זה זיכני ה' לקנות ספר הקדוש עבודת ישראל וראיתי שם דיש ראייה גדולה לדבריו<sup>20</sup>.

א"ר חנינא משכני רבי ישמעאל ב"ר יוסי אצל פונדק אחד ואמר לי כאן התפלל אבא של שבת בערב שבת, ר' ירמיה ור' אחא אמרי ר"י מקשי כאן התפלל אבא של שבת בערב שבת אתמהא, ולא צריך מקשי דהא חמריא הוו סלקין מן ערב לציפורין והוו אמרין כבר שבת רבי חנינא בן דוסא בעירו.

(ב"ר י ח)

מבואר דין חדש, דהמכוין לזמן שציבור דעיר אחרת מתפללין ג"כ הוי כמתפלל עם הציבור. ועפי"ז יבואר תפילת דהמע"ה ואני תפילתי לך ה' <sup>21</sup>, כשאתפלל פעם ביחידות "אני" לבדי, אז אבקש עת רצון, שיודמן אז שגם איזה ציבור יתפללו, כאומרם ז"ל<sup>22</sup> אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין.

גניבא ורבנן וכו' רבנן אמרי משל למלך שעשו לו טבעת מה היתה חסרה חותם, כך מה היה העולם חסר שבת.

(ב"ר י ט)

צ"ל במה נחשב שבת לחותם. וי"ל דידוע שחותמו של הקב"ה אמת<sup>23</sup>, ובשבת אפי' ע"ה אינו משקר דאימת שבת עליו<sup>24</sup>.

18. ליקוטי אמרים קע-קעא.

19. במאמר ד"ה ויאמר ה'.

20. ראה מש"כ שם בפ' בראשית ד"ה וזהו: 'ואז היה נכלל השמים והארץ ולא היה ניכרין להדיא עד שעירו המים הוא המשל לבחינת אין סוף הנקרא מים שאין להם סוף ובא לבחינת גבול ואז נראו השמים והארץ'.

21. תהלים סט יד.

22. ברכות ח. 'מאי דכתיב ואני תפילתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין'.

23. יומא סט: 'נפל להו פיתקא מרקיעא דהוה כתב בה אמת אמר רב חנינא שמע מינה חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת'.

24. ירושלמי דמאי פ"ג ה"ז, טז: 'מי שאינו נאמן על המעשרות וכו' אימת שבת עליו והוא אומר אמת', וראה תוספתא דמאי פ"ה מ"ג 'שכשם שאימת שבת על עם הארץ' וכו'.

אלה תולדות וגו', הן אלה קצות דרכיו וגו', א"ר הונא כל מה שאתה רואה קצות דרכיו של הקב"ה הן וכו', אמר ר"ש בן יוחאי, משל למלך בשר ודם שבנה פלטין והבריות נכנסין לתוכה ואומרים אילו היו העמודים גבוהין היתה נאה, אילו היו הכותלים גבוהין היתה נאה, אילו היתה תקרה גבוהה היתה נאה, שמא יבוא אדם ויאמר אילו היו לי שלש עינים אילו היו לי שלש רגלים היה יפה לי אתמהא וכו'.

(ב"ר יב א)

**צ"ע** מהא דא' בירושלמי<sup>25</sup>, דרשב"י בעצמו אמר אילו הייתי וכו' הייתי מבקש שיעשה לאדם שתי פיות, וצ"ע.

כמה גשמים יורדין ויהא אדם צריך לברך וכו', רבי יהודה אומר כדין מברך יחזקאל אבא יתברך יתרומם ויתגדל שמך על כל טיפה וטיפה שאתה מוריד לנו, שממנו אתה זן אלו מאלו וכו'.

(ב"ר יג טו)

**צ"ע** איך מותר לקרוא לאביו בשמו, ועי' חולין (ז). הכי אמר מר אבא, ובגדה (יז): וא"ל [רבה בר ר"ה] לאבונה כו' אמרת לך, ובשבת (קטו). אמר ר' יוסי מעשה באבא חלפתא שהלך אצל רבן גמליאל ברבי כו' א"ל זכור אני ברבן גמליאל אבי אביך, הרי שהיה חלפתא מאנשים הגדולים ודיבר עם ר"ג לנוכח כנהוג בין חברים שווים במעלה ור"ג קיבל את דבריו וציוה לגנוזו, ואעפ"כ קראו ר' יוסי בנו בשמו לבר. ועי' ב"ק (צז). א"ל רבה בריה מ"ט עבד מר הכי, ומה דלא פי' כדא"ל שמואל לר' יהודה שיננא לא תימא לאביך הכי בקידושין<sup>26</sup> \_\_ \_\_<sup>27</sup>.

ר' הונא בשם ר' אחא אמר כל המלכויות נקראו על שם אשור, ע"ש שהם מתעשרות מישראל, א"ר יוסי בר חנינא כל המלכויות נקראו על שם נינוה על שם שהם מתנאות מישראל, אמר ר"י ב"ר חלפתא ע"ש מצרים על שם שהם מצרות לישראל.

(ב"ר מז ד)

**אולי דרשו כן מפ' <sup>28</sup>אמן מנא, שהם ר"ת מצרים נינוה אשור.**

25. ירושלמי ברכות פ"א ה"א, ת. 'דרשב"י אמר אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהבת תורה לישראל הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין חד דהוי לעי באורייתא וחד דעבד ליה כל צורכיה. חזר ומר ומה אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה אילו הוו תרין עאכ"ו.

ולהבנת קושית הרב זצ"ל ר' מש"כ הרה"ק רצ"א מדינוב בס' מגיד תעלומה שם, והג' בעל שבט מוסר בס' אגדות אליהו לירושלמי שם, והג' האדר"ת בפ' טוב ירושלים שם.

26. קידושין לב. 'א"ל שמואל לרב יהודה שיננא לא תימא ליה לאבונך הכי דתניא הרי שהיה אביו עובר על דברי תורה אל יאמר לו אבא עברת על דברי תורה אלא אומר לו אבא כך כתוב בתורה כך כתוב בתורה'.

27. בכת"י יש כאן עוד כמה תיבות שהתחיל הרב זצ"ל לכתוב ולא סיים.

28. ירמיהו מז כה, הנני פוקד על אמן מנא ועל פרעה ועל מצרים.

רבי יוסי היה ליה אנתתא בישא והות ברתא דאחתיה והות בזית ליה קדם תלמידיו, אמרין תלמידיו שבקא להדא אנתתא בישא דליתא מיקרך, אמר להון פורנא רב עלי לית בידי מה אשבוך לה וכו', א"ל אנן יהבינן לה פורנא ושבקית מינך, עבדון ליה כן פסק לה פורנא ושבק יתה מיניה וכו'.

(ב"ר ז ג)

**צ"ע** מאהע"ז ס' קיט<sup>29</sup> דאפשר לזקוף המעות במלוה, וצ"ע.

## פרשת נח

איש כל מקום שנאמר איש צדיק ומומחה, שכל ק"ך שנה היה נח נוטע ארזים וקוצצן, אמרו למה כדן, אמר להון כך אמר מאריה דעלמא דהוא מייתי מבולא על עלמא, א"ל אין אתי מבולא לא אתי אלא על ביתיה דההוא גברא וכו'.

(ב"ר ל ז)

**ותמות**, וכי משוגעים היו שלא הבינו שאם נח צדיק והם רשעים יעניש ה' אותם ולא את נח, או עכ"פ את שניהם יחד, לא שיאמרו דרך על נח וביתו יבוא המבול. אך י"ל עפמ"ש"ב במהדורא בתרא מהרש"א חולין (פו.) [הו"ד בעין יוסף בחי' ענף יוסף], דכשהעולם חייב הקב"ה שרוצה בקיום העולם מחלק כל העולם לצד א' וצדיק הדור לצד ב' ונותן הצדיק למדה"ד והעולם למדה"ר. ולפי"ז יובן דברי המדרש שדור המבול סברו שגם עתה יהיה כן, וזה שאמרו על ההוא גברא וביתיה, אבל נח מצא חן שלא נתנו ה' למדה"ד, וזש"ב רש"י ז"ל ע"פ<sup>30</sup> ונח אף הוא לא היה כדאי אלא שמצא חן.

תמים היה בדורותיו וכו', ר' לוי אמר כל מי שנאמר בו היה ראה עולם.

(ב"ר ל ח)

**יש לפרש**, דכל עולם בנוי מ' ספירות הקדושים כידוע ליודעי חן, "היה" גימטריא כ' ממילא מורה על עוד עולם, והצורך לזה ע' בחיבורי בן לאשרי עה"ת בהסכמת הרה"ק אדמו"ר דטורבין זצוק"ל הי"ד<sup>31</sup> בשם הרה"ק מנעסחיו זי"ע, שכל כת הצדיקים שפועלים ישועות מחמת שע"י חידו"ת בוראים עולמות חדשים, ובעולמות ההם עדיין לא נגזרה אותה הגזירה ומכניסים שם אותם האנשים, ובשם אין שליטה להממונים להוציא הגזירה מכח אל הפועל, ועי"ז ניצול האיש.

29. שם ס"ו 'ואפילו אין לו לשלם לה הכתובה ונדונייתה, אינה יכולה לעכב משום זה הגירושין, אלא תתגרש ותתבע אותו מה שחייב לה'.

30. ראה סנהדרין קח. 'תנא דבי רבי ישמעאל אף על נח נחתך גזר דין אלא שמצא חן בעיני ה' שנאמר נחמתי כי עשיתם ונח מצא חן בעיני ה', וברש"י שם כי נחמתי כי עשיתם ונח. סמוכין דרש"י. וראה ב"ר א' כ"ט א' כי נחמתי כי עשיתם ונח אפילו נח שנשתייר מהן לא היה כדאי אלא שמצא חן בעיני ה' שנאמר ונח מצא חן בעיני ה'.

31. הוא הרה"ק רבי יעקב ווייסברויט מטורבין זצ"ל הי"ד.

א"ר אחא מי גרם להם שימרדו בי לא ע"י שהיו זורעין ולא קוצרין יולדין ולא קוברין, מיכן ואילך זרע וקציר יולדין וקוברין.

(ב"ר לד יא)

**ע"י** מתנות כהונה שנדרחק, ולענד"נ על פי אומרם ז"ל שהיו זורעים א' למ' שנה<sup>32</sup>, וע"כ לא היו צריים לקצור בכל שנה שיהיה להם מקום לזרוע מחדש, כי אם היו אוכלין מהגדל פ"א וממילא היו הולכין במלים, וגרם להם למרוד במקום.

ארטבן שלח לרבינו מרגלית אטימטון א"ל שלח לי מילי טבא דטבא דכוותה, שלח ליה חדא מזוזה, שלח וא"ל אנא שלחית לך מילא דלית ליה טימי ואת שלחת לי מילי דטבא חד פולר, א"ל חפצי וחפציק לא ישוו בה, ולא עוד אלא שלחת מילא דאנא צריך מנטר לה ואנא שלחית לך מילא דאת דמיך והיא מנטרא לך וכו'.

(ב"ר לה ג)

**צ"ע** איך מסר דברים שבקדושה לגוי, ואולי היה מחסידי אורח"ע<sup>33</sup>.

ושעירים ירקדו שם, כשהיתה אחת מהם יולדת ביום היתה אומרת לבנה צא והבא לי צור לחתוך טיבורא, כלילה היתה אומרת לבנה צא הדליק לי נר לחתוך טיבורא דילך, עובדא הוה בחדא איתתא דילידת כלילה אמרה לברא זיל אדליק בוצינא דנקטע שורך, נפק ופגע ביה שידא שמדון א"ל זיל גלוג לאימך דקרא תרנגולא ואלמלא דקרא תרנגולא הוינא מחי יתך וקטליתך, א"ל זיל את גלוג לאימך דלא קטעת אמא שורי דאילמלא דקטעתיה הוינא מחי יתך וקטיל יתך.

(ב"ר לו א)

**ע"כ** הכוונה היה הורגו בשם המפורש דהריגה אחרת לא שייך בשד, וצ"ל מה שייכות טבור לזה, וי"ל דהואיל ולא היה הטבור כרות עדיין היה נובע דם נדות שבלע מאמו ומאוס, ולא היה רוצה להזכיר ה'.

32. ראה ב"ר לד יא 'אחת למ' שנה היו זורעים ומהלכין מסוף העולם ועד סופו לשעה קלה ומתלישין ארזי לבנון בהליכתן והיו אריות ונמרים חשוכים בעיניהם כנימה בכשרו'.

33. ב"מ קב. 'המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויוצא ומנכרי נוטלה בידו ויוצא', וראה טוש"ע יו"ד סי' רצא ס"ב. ובדרכי משה שם כ': 'כתב במהרי"ל נשאל ממנו אם רשאים ליתן מזוזה לשר אחד שביקש מאוד לקבוע על הפתח מבצר ונדר להיטיב בעבור זה לכל היהודים כל ימיו ואם ימאנו ח"ו תיפוק ממנו חורבה ואסרם מהרי"ל, ונ"ל דאם יש לחוש לאיבה מנכרי שרי דהרי ודאי התירו כמה דברים משום איבה', וראה בשו"ת באר שבע (סי' לו) דלכאורה מותר אף בדליכא איבה, וכ' דרבינו הק' היה מכין לאחשבינהו לישראל בעיניו המאמינים ביחוד השם ויגייר עצמו ולכן שלח לו מזוזה שנוכר בה יחוד השם, ועוד אפ"ל דרבינו הקדוש ידע בארטבון דלא פלח לע"ז מש"ה שלח לו מזוזה וכו', יעו"ש. ולכאור' תי' הרב זצ"ל מכון עד"ז.

## פרשת וירא

דרשה צמר ופשתים בין יצחק לישמעאל שאמרה גרש האמה הזאת ואת בנה.  
(תנחומא חיי שרה ד')

ונ"ל דהוק' להמדרש כמאן עבדה שרה שגירשה את ישמעאל בשביל שלא ילמד יצחק ממעשיו הרעים כאומרם ז"ל<sup>34</sup> ע"פ<sup>35</sup> ותרא שרה את בן הגר המצרית מצחק שהכוונה על ע"ז ג"ע וש"ד, והלא מצינו שדהמע"ה ביקש<sup>36</sup> העבר עיני מראות שוא ולא ביקש העבר שוא מעיני, א"כ ה"נ הי"ל לשלח את יצחק לבית שם ועבר, ושם לא יראה את ישמעאל ולא ילמוד מעשה רשע שלו, ולמה זה גירשה את ישמעאל מעל פני יצחק. וזה שבא לתרץ באומרו דרשה צמר ופשתים, דהנה הריקאנטי בטעמי המצוות (שער נט) כ' ומעם מצוה זו, ר"ל שלא ללבוש צמר ופשתים יחדיו, לפי שרומז לקרבן קין והבל, צמר ופשתים רומז למה"ד ומדה"ר. י"ל ביאור דה"ק, צמר רומז לרחמים בדכתיב<sup>37</sup> ושער רישיה כעמר נקא בסוד זקן מלא רחמים<sup>38</sup>, ופשתים רומז למה"ד בדכתיב<sup>39</sup> בפורענות ובושו כל עובדי פשתים בסוד כגיבור יעיר קנאה כדאי' במדרש<sup>40</sup>, והרי חיבור שניהם לא עלה יפה כי היה בזה עירבוב כוחות הגורמים היפך השלום, וסופו הוכיח על תחילתו כי קין רצח את הבל אחיו, והקב"ה ענש את קין להיות נע ונר, הרי דהרשע לא די שאינו עם הצדיק אלא שצריך ג"כ גירוש ומלטול, ושאינו דוד שהעיד ע"ע<sup>41</sup> ולבי חלל בקרבי שהרגו ליצה"ר כדאי' בע"ז<sup>42</sup>, ועפ"ז ניהא, דרשה צמר ופשתים, היינו למה אסרה תורה שעטנו הבא מצמר ופשתים לפי שרומז לקין ולהבל ומצינו שם שקין נידון בגירוש ומלטול, את זה דרשה ג"כ בין יצחק לישמעאל, שישמעאל צריך להיות מטולטל עבור חטאיו, וע"כ אמרה גרש את האמה הזאת ואת בנה.

34. ב"ר נג יא.

35. בראשית כא ט.

36. תהלים קיט לו.

37. דניאל ז ט.

38. ראה זו"ח לד ע"א 'ושער רישיה כעמר נקי. וכלהו רחמי'.

39. ישעיה יט ט.

40. שמו"ר ל יח 'ישב הקב"ה שנקרא עתיק יומין שיפרע מאלו שבאו עליו בגאווה וכו' כך אלו הרשעים שנגעו בעתיק יומין לא שהוא זקן אלא שייגעו במעשיהם וכו' ה' כגיבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה'.

41. תהלים קט כב.

42. ראה ע"ז ד: 'לא דוד ראוי לאותו מעשה וכו' דכתיב ולבי חלל בקרבי'. וראה ירושלמי פ"ט ה"ה, סז ע"א 'דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו מאי טעמא ולבי חלל בקרבי'.

עוד י"ל עפ"מ ש"כ בשם משמואל פ' נשא (נה ע"א)<sup>43</sup> שאאע"ה רצה שילמוד יצחק הטוב מהרע ולהכיר את האור מתוך החושך של ישמעאל, ושרה מענה שיצחק להיותו הטוב האמיתי אינו נצרך לזה (כי יסוד נק' טוב, ויצחק בחי' יסוד בסוד שמו קץ ח"י). ומהיכן למדה זה א' המדרש פליאה שדרשה צמר שהקריב הבל שהיה טוב (כדכ' במרע"ה שהיה מניצ"ק של הבל<sup>44</sup>, וטרא אותו כי טוב<sup>45</sup>), ונתקבל קרבנו, ופשתים שהקריב קין שהיה רע (כבוזה"ק קינא דמסאבותא)<sup>46</sup> ונדרחה קרבנו, הרי שמהטוב צריך לדחות הרע, והסכים הקב"ה ע"י באמרו כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולך, וצא ולמד מה שעלתה ביונתן בן גרשום מפאת תנאי יתרו שבן הא' יהא לעז<sup>47</sup>, ופי' המפ' <sup>48</sup> להכיר הטוב מתוך הרע כאשר הכיר יתרו גדולת ה' מכל אלקים כדרז"ל.

ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי. מי הוא זה שחרד על דברו של הקדוש ברוך הוא זה אברהם וכו', ומנין שעל אברהם הכתוב מדבר שכך כתיב אחריו וכו' מכה איש שהרג את נמרוד.

(אגדת בראשית י"א)

ותמוה, דידוע שעשוי הרגו ביום שנפטר אאע"ה ע"ש פ' תולדות ע"פ הנה אנכי<sup>49</sup>, ויל"פ שע"ז נתפרסם שקרותו שאינו אלוה' כהרגו.

43. נשא תרע"ג.

44. תיקו"ז תי' טז, צט ע"ב.

45. שמות ב ב.

46. זוה"ק ח"א נד ע"א 'קין קינא דמדורין בישין דאתו מסטרא דמסאבא לעלמא'.

47. מכילתא פרשת יתרו פרשה א 'שבשעה שאמר משה ליתרו תן לי צפורה בתך לאשה אמר לו יתרו קבל עליך דבר זה שאומר לך ואני נותנה לך לאשה אמר לו מהו אמר לו בן שיהיה תחילה יהיה לעבודה זרה מכאן ואילך לשם שמים, וקיבל עליו'. וראה ב"ב קי'. מה עלתה בו.

48. מובא בשם משמואל הנ"ל בשם החידושי הרי"ם ז"ל, וראה רמתיים צופים על תנא דבי אליהו (פרק ה, צו) וכן שמעתי מפי אדמו"ר הרב הקדוש מהרי"מ ז"ל מגור בליל שבת על הסעודה, שהיה מתלהט בלבט אש מן השמים והזכיר המדרש רבה וכו' מחמת שיתרו הכיר בוראו מתוך החכמות החיצוניות ועבודת הכוכבים ומזלות, ושהכיר כל כוחותם ומשטרם וידע כל העבדות האין להוריד ולהמשיך שפע מהם, מזה עצמו שירד לעומק עומקם ורצה להשיג האמת עד שהשיג היוצר הכל באמת. ולאשר סברת יתרו שאין דרך ומבוא בזה העולם להשיג האמת רק על ידי זה שיעשה כמו שנהג הוא. על כן השביע את משה רבינו ע"ה שיתן בנו הראשון לעבודה זרה, היינו שיעסוק כמו כן כדי שישג האמת. וסיים ואמר ואנחנו מקבלי התורה אין צריכים כלל לשום חקירה, כי נשמותינו הם מהתורה בעצמה כי יצאה נשמותינו והתורה ביקשה כנ"ל ונמצא עצם התורה הוא נשמותינו, ואורייתא וקודשא בריך הוא וישראל חד, על כן אין לנו עסק רק התורה. והיו דבריו הקדושים יוצאים בלבט אש לוחט. עד כאן.

49. בראשית כה לב, וראה ב"ר סה יג 'הנה אנכי הולך למות, שהיה נמרוד מבקש להמית אותו בשביל אותו הבגד שהיה לאדם הראשון, שבשעה שהיה עשוי לובשו ויוצא לשדה היו באים כל חיה ועוף שבעולם ומתקבצין אצלו וכו'. וראה עוד שם סה טז 'החמודות מה שחמד מנמרוד והרגו ונטלן'.

אמר ר"י בר רבי, סימן לארכיליסטוס שמרד במלך, אמר המלך כל מי שהוא תופשו אני נותן לו פרוקופי, עמד אחד ותפשו, אמר המלך שמרו שניהם עד הבוקר, והיה זה מתפחד וזה מתפחד, זה מתפחד לומר איזו פרוקופי המלך נותן לי וזה מתפחד ואומר אי זה דין המלך דן אותי וכו'. (ב"ר מח ו)

זה מתפחד איזה פרוקופי נותן לו המלך, היינו יראת הרוממות, וזה מתפחד ואומר איזה דין עושה בי המלך, היינו יראת שכר ועונש.

בשעה שעקד אאע"ה את יצחק אמר לפניו רבש"ע תן לבני עשי"ת.

(מדרש פליאה, הובא בס' כסא דוד)<sup>50</sup>

ויל"פ שייכות זה לזה עפ"מ ש"כ בספח"ק<sup>51</sup> שבעשי"ת נתגלים היורד עמקים<sup>52</sup> עד שביוכ"פ מתגלה פנימיות נקודת לב בנ"י, שאז בנ"י במדרגה גדולה ממלאכי השרת, ונע"ב באים ה' עיניים שהם כוללים הגשמיים כולו, לפי שאז נעשים בנ"י רוחניים גמורים עד שמלאך המות ברצותו להפחית מעלתם בצד מה אומר לפניו רבש"ע יש לך עם כמלאכי השרת<sup>53</sup>, כי באמת גדלה אז מדרגת בנ"י יותר ממלאכי השרת, שע"י נקודה זו יכול כל איש ישראל למסור נפשו על קידוש השם ואפי' קל שבקלים כמבואר בתניא של הרב נ"ע<sup>54</sup>, ולזה זכינו ע"י אאע"ה בשעה שעקד את יצחק ע"ג העקידה.

אמר יצחק נפשי מסורה לה' אבל אי לי על דמי.

(מדרש פליאה, הובא בס' זכרון מנחם)<sup>55</sup>

ובתנחומא פ' וירא (כג) הלשון אם בחר בי הרי נפשי נתונה לו על דמי צר לי מאד. ויל"פ שדרך הצדיקים שחושדין א"ע תמיד שעדיין לא זיכבו החומר וא"כ לא השלימו כוונת הבריאה, ומה פעלה הנשמה בירידתה לעוה"ז, וזה שהצטער על דמו שעדיין לא זכה לתקנו ולזככו.

50. לחיד"א דרוש טז.

51. ראה שם משמאל ראש השנה תרע"ז יום ב' ובכ"מ.

52. ספר יצירה א ה.

53. פרקי דרבי אליעזר (פרק מה) 'ראה ס"מ שלא נמצא בהם ביום הכיפורים חטא אמר לפניו רבון כל העולמים יש לך עם אחד כמלאכי השרת שבשמים מה מלאכי ישראל אין בהם אכילה ושחיה כך ישראל אין להם אכילה ושחיה ביוה"כ'.

54. פרק יח 'ולכן אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב וסובלים עיניים קשים שלא לכפור בה' אחד ואף הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה' וכו'.

55. להג"ר מנחם מנדל לבקוביץ זצ"ל אבד"ק פראשניץ, אות עא.

ונודעה יד ה' את עבדיו וזעם את אויביו (שעיה סו יז), משל לזונין שאמרו לחיטים אנו יפין מכם, שעליכם ועלינו המטר יורד והשמש זורח על שנינו, אמר להן החיטים לא מה שאתם אומרים ולא מה שאנו אומרים אלא המזרה בא ומפריש אותנו לאוצר ולכם לעופות לאכילה, כך או"ה וישראל מעורבין כאחת בעולם וכו'.

(אגדת בראשית פכ"ג)

וי"ל דידוע שהזונין גרועים מהחיטים, ואעפ"כ המטר והשמש זורחים עליהם כמו על החיטים, מכלל שהם יפים מהם, דאל"כ לצד גריעותם ל"ה צריכים שוים להחיטים בשמש ומטר.

### פרשת חיי שרה

רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם, ביקש לעוררן, אמר מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה, אלא תבוא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחיתה קכ"ז ותמלוך על קכ"ז מדינות.

(ב"ר נח ג)

הדקדוק ידוע מה היה בזה כדי לעוררן, וי"ל עפ"מ"כ בנפש חיה<sup>56</sup> לפרש הכפל ויהיו חיי שרה ג' שני חיי שרה, וכ' שבא לרמז שתיקנה כל השנים שלא ביטלה אף רגע. וזה שנתכוין רבי עקיבא לעוררן שעבודת שרה הועיל לבת בתה, וממילא אין לישן ולהפסיד חיים האמיתיים שמועילים לשעה ולדורות.

במדרש הנ"ל, יש לדקדק, א. מה זה פעולה לעורר המתנמנמן. ב. מה זכות זה הלא ה' נתן לה קצבת שנים כמו שנותן לכל, והי"ל שעשתה צדקה וחסד או שאר מעשים טובים. וי"ל דחדא מתורצת בחברתה, שהיה רבי עקיבא דורש אז במילי דאגדתא, וכבר אמרו ז"ל<sup>57</sup> בשעה שאין הפרומה מצויה הכל רצין אצל הגדה, ומדוע גם בזה ינמנמו, שפט מזה שנפלו כבר ביאוש וכל החיים אינו שוה אצלם, ע"כ אין לומר דזכות אסתר היה נגד שני חיי שרה, ובודאי בת יום אחד עשתה מעט ואמאי זכתה קכ"ז מדינות, הראית לדעת אשר החיים בעצמם הנם זכות, ואיך תתגרו בשינה שהיא א' משישים במיתה<sup>58</sup>, בחרו בחיים.

ויקם אברהם מעל פני מתו, מלמד שהיה רואה מלאך המות מתרים כנגדו, א"ר יוחנן מן הן תנינן מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפילה ומן התפילין וכל מצוות שבתורה, מן הכא ויקם וידבר.

(ב"ר נח ו)

צ"ב מה הוקשה להדרוש שדרש זה, ומה שייכות דברי רבי יוחנן, וי"ל דהוקשה לו הלא אמרו ז"ל<sup>59</sup> צדיקים במיתתן קרויים חיים, ע"כ דרשו על מלאך המוות שהוא שורש המיתה

56. נפש חיה להג"ר חיים אלעזר וואקס וצ"ל מפיעטרקוב, פ' חיי שרה ד"ה אך, עמ' לו ואילך.

57. ראה סוטה מ.

58. ברכות נז:.

59. ברכות יח.



התרים כנגדו להחמיאו, כידוע שה"ה ג"כ היצה"ר, אך ידוע אמרם ז"ל<sup>60</sup> שהעצה נגדו יקרא ק"ש, יעסוק בתורה ויזכיר לו יום המיתה, ומדוע השתמש אאע"ה באחרונה, על זה תי' בדברי רבי יוחנן שאבל אסור בב' הראשונים, והכי פירושו 'ויקם אברהם', הי"ל תקומה ונצחון, 'מעל פני' ממלחמת היצר, כמו שאמר יעאע"ה על המלאכים כי ראיתי גו' פנים אל פנים<sup>61</sup>, ובאיזה עצה 'מתו', שהזכיר למה"מ שגם הוא יומת, דישחטנו הקב"ה<sup>62</sup>.

ר' יודן אמר חוץ משקלי עפרון שהיו קנטרין, הה"ד נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יבואנו, נבהל להון איש רע עין זה עפרון שהכניס עין רע בממונו של צדיק, ולא ידע כי חסר יבואנו שחסרתו התורה וא"ו, הדא הוא דכתיב וישמע אברהם אל עפרון וישקול אברהם לעפרן, עפרן כתיב חסר וא"ו ארבע מאות שקל כסף.

(ב"ר נח ז)

**צ"ב** מה היה קשה לו שדרש כן, וי"ל דידוע טבא קרא מבוצינא<sup>63</sup>, ומה נפ"מ אם אח"כ חסר יבואנו הלא עתה נהנה, וע"כ תי' שמוסב על עפרן שהכניס עין רעה, הסט"א, בממונו של צדיק, וכמש"כ בעזה"י בבן לאשרי ליקומים בביאור הפיוט דודי זכר לו שקלי עפרן, היינו שאאע"ה נתן הת' שקלים ששרשן מד' מאות עלמין דכיסופין, כדי שיהא מעט יניקה לסט"א, ומזה נשתלשלו הד' מאות גברי דעשו, וד' מאות נערים דעמלק שברחו על הגמלים בימי דהע"ה, עד עת קין שימחה וזכר עמלק בב"א, לראותו שהיה אז כן רצונו ית', אך יניקה זו היא רק כמאן דשדי בתר כתפוי כידוע ליו"ח, וזה שסיים שחסרתו תוח"ק ו', הכונה דו' אות החיבור, ובזה טעה עפרן, דהוא סבר שניצ"ק אלו יהיו חיבור להק, והו"ל הנאה ממשית, אבל באמת הן אצלו רק בבחי' גלות שניתן רשות להסט"א להחשיך על הנצ"ק בלבוש הצואה דילה, אבל אין לו שום חיבור, ממילא אינה הנאה ממשית, ורצונו ית' כדי שתהיה הבחירה כל זה צריך עוד בירור והרחבה.

זכות שאמרו לרבקה התלכי עם האיש הזה ותאמר אלך זכו ישראל להוציאם ממצרים.

(תנא דבי אליהו רבה, פכ"ה)

וי"ל בהקדם פ' ארמי אובר אבי וירד מצרימה, נראה מזה דלבן היה סיבה לגלות מצרים, וגם זה שרצה לעכב זווגו של יצחק היה כדי שיוכרחו בג"י להיות במצרים, אך כיון

60. ברכות ה.

61. בראשית לב לא.

62. סוכה נב.

63. סוכה נו:.

64. דברים כו ה.

שרבקה אמרה אלך ופרש"י אפי' אם לא תרצו, הוציאה את עצמה מרשותם, וזה היה סימן וזכות לבנ"י שגם הם יצאו בע"כ דמצרים, דמעשה אבות סימן לבנים.

כתיב אשרי האיש אשר לא הלך וגו'. אשר לא הלך בעצת רשעים זה דור הפלגה, ובדרך חטאים לא עמד אלו אנשי סדום, שנאמר ואנשי סדום רעים וחטאים, ובמושב לצים לא ישב זה אבימלך שנאמר הנה ארצי לפניך וגו'.

(ב"ר סא א)

וחק' בשפתי צדיק (אות מח) היכן מצינו שאבימלך היה לין. וי"ל עפ"ש"כ ספ"ק<sup>65</sup> לפרש אומרם ז"ל באבות (פ"ג מ"ב) ג' שיושבין ואין ביניהם ד"ת הרי זה מושב לצים, דהוא כמשל שאמרו לא' הכנס לאוצר שלי ומנה לך מרגליות וכמה שתמנה יהיה שלך והוא עומד שם בטל, אין לך מתלוצץ מהמרגליות כמוהו, וכמו"כ שיכול לדבר ד"ת ומבטל הרי זה מושב לצים. וע"כ אבימלך שהיה אצל אאע"ה ויצחק בנו, ולא למד ממעשיהם הטובים שיתגיייר, אדרבה החזיק את עצמו לצדיק כאמרו<sup>66</sup> חגוי גם צדיק תהרוג, ואין לך לין גרוע ממנו.

#### פרשת תולדות

אברם נקרא אברהם, יצחק נקרא אברהם, דכתיב ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם.

(ב"ר סג ג)

יצחק נקרא אברהם. פי' שמדת הדין נתמתק ברחמים, ולפיכך מסיים שכולם נקראו ג"כ ישראל, ולא נצול אברהם מאור כשרים אלא בזכות יעקב, כדכ' ליעקב אשר פדה את אברהם, והוא עמודא דאמצעייתא הכולל חסד וגבורה.

ויאמר גשה נא ושקה לי, אמר לו את נושקני בקבורה ואין אחר נושקני בקבורה.

(ב"ר סה כב)

עי' במפ' <sup>67</sup> שגדחקו מאד בפ', וי"ל עפ"י אומרם ז"ל קידושין<sup>68</sup> מכבדו בחייו מכבדו במותו, ומה כיבודו לאחר מותו שיאמר דבר הלכה בשמו, וה"פ את נושקני מלשון כמשק גבים

65. תוס' יו"ט שם דאין ליצנות גדולה ממי שאומרים לו מנה זהובים שעה אחת וכל שתמנה יהיה שלך והוא בטל, הוא ודאי מתלוצץ מן הזהובים ומבזה אותם. כן הבטל מדברי תורה אחר שידוע השכר הגדול הזה אינו כי אם לין. וכן אמר החכם אי להם לבריות מעלבונה של תורה. הרי קרא המבטל מדברי תורה עולב. כך פי' במד"ש בשם החסיד ז"ל.

66. בראשית כ ד.

67. ראה רש"י וחי' הרד"ל שם.

68. שם לא: 'תנו רבנן מכבדו בחייו ומכבדו במותו, בחייו כיצד, הנשמע בדבר אביו למקום לא יאמר שלחוני בשביל עצמי מהרוני בשביל עצמי פטרוני בשביל עצמי אלא כולו בשביל אבא. במותו כיצד, היה אומר דבר

שוקק<sup>69</sup> שעניינו הרמת קול, שע"ז שיאמר דבר הלכה משמו בעוה"ז יהיו שפתותיו דובבות בקבר<sup>70</sup>, משא"כ אחר היינו עשיו, אף שכיבדו בחייו, אבל אחר מותו בוודאי לא כיבדו.

#### פרשת ויצא

רבי שמואל בר נחמן פתח שיר למעלות אשא עיני אל ההרים, אשא עיני אל ההורים למלפני ולמעבדני.

(ב"ר סח ב)

פי' זכות תורה שלמד בבחמ"ד של שם ועבר, ולמעבדני זכות אבות, מאין יבוא עזרי, והנה זכות אמרו ז"ל בב"ב (צא). שאינה עומדת ליוצא לחו"ל<sup>71</sup>, אבל זכות תורה מועיל כמבואר בכתובות<sup>72</sup> דיוצאין חו"ל ללמוד תורה, וע"כ נתעכב י"ד שנה בבית עבר, אך אח"כ ניחם א"ע גם ע"ז, ועי' בנפ"ח מש"כ בזה בשם נזה"ק, אמר מה אנא מוביד סברי מן בריי, זה גובה מדת הבטחון של יעאע"ה שלא לעשות עבור עצמו שום פעולה להצלתו רק לבטוח בחסדיו ית', ומה שאמרו ז"ל<sup>73</sup> התקין עצמו לג' דברים דורון תפילה ומלחמה, אמר בפ' פן יבוא והכני אם על בנים, דלהצלת אחרים אסור להעמיד על בטחון כאמרם ז"ל<sup>74</sup> חסיד שומה כשרואה אשה ערומה טובעת בנהר ואינו מצילה, דאז החוב להצילה ולא להתחסד ולומר אני בוטח בה' שיצילה ולא אצטרך להסתכל וליגע בה כידוע, אבל הוא ע"ה לא אבד בטחונו אפי' על רגע אחת.

כשנגלה על יעקב לא נגלה עליו באנכי אלא באני, שנאמר והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' אלקי אברהם אביך, לפיכך נתיירא ויירא יעקב מאד, למה נתיירא אמר על אבותי לא נגלה בלשון הזה באני אלא באנכי תאמר מה עוון אירעני שלא הסיח עמי בלשון הזה שהיה מסיח עם אבותי, כיון שראהו הקב"ה שהיה מצטער על הדבר מיד התחיל מדבר עמו באנכי, והנה אנכי עמך.

(פסיקתא רבתי, פ' לג)

חק' הפרי צדיק בפ' שופטים<sup>75</sup> מה תמה, דילמא באמת אינו ראוי כאבותיו. וי"ל דכ' והנה ה' ניצב עליו לשומרו מוכח שלא היה הגילוי בזכותו רק מרחמי ה', וא"כ מפני מה שינה

שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא אלא כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו, והני מילי תוך שנים עשר חדש מכאן ואילך אומר זכרונו לברכה לחיי העולם הבא.

69. ישעיה לג ד. ופי' רש"י שם 'קול נהם מים הנאספים ונופלין בגבים בנהם וכו'.

70. יבמות צו.

71. בבא בתרא צא. 'וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר, אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ שנאמר ותהום כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי, מאי הזאת נעמי, א"ר יצחק אמרו חזיתם נעמי שיצאת מארץ לחו"ל מה עלתה לה.

72. קיא. וראה עירובין מז.

73. רש"י בראשית לב ט מחז"ל.

לדבר שמו, הלא רחמיו בלי גבול, ע"כ חשב שאיזה חטא ועוון גרים שלא היו כליו ראויים שתחול עליהם קדושת הדיבור בלשון אנכי, אפי' ע"י רחמים.

כל נשיקה לתפלות בר מן חלת, נשיקה של גדולה נשיקה של פרקים נשיקה של וכו', רבי תנחומא אמר אף נשיקה של קריבות, שנאמר וישק יעקב לרחל שהיתה קרובתו.  
(ב"ר ע יב)

חק' במשנת דרבי אליעזר<sup>76</sup>, דילמא גבי יעקב היה של פרקים וגבי אהרן של קריבות, והניח בקו'. ולענ"ד לק"מ, דפי' קריבות הוא מי שנתוודע עתה פעם הראשון אל קרובו, או האהבה עולה מעל לגבול ומביא לנשיקה, ושל פרקים היינו של קרובים ידועים שלא ראו זה את זה זמן רב, וא"כ לא שייך לומר של פרקים גבי יעקב שלא הכיר את רחל מעולם, וגבי אהרן לא שייך לומר של קריבות דזה כבר היה ידוע לו, ולא היה עושה עליו כ"כ רושם.

#### פרשת וישלח

שמואל בר נחמן אמר משל לארכי ליסטים שהיה ישן בפרשת דרכים עבר חד ושרי מעיר ליה, א"ל קום לך דבישא שכח הכא, קם ושרי מקפח ביה, א"ל ניער בישא, א"ל דמיך הוה ועוררתני, כך אמר לו הקב"ה לדרכו היה מהלך ואתה משלח אצלו ואומר לו כה אמר עבדך יעקב.  
(ב"ר עה ג)

שמואל בר נחמן אמר (תמורה ל. לגי' השיט"מ)<sup>77</sup> נ"ב נראה שזה היה תחילת אמרותיו שעדיין לא נקרא בשם רבי.

רשב"ג אמר משל לארכי ליסטים שישן בין הדרכים, עבר חד שלא היה יודע שזה הליסטים ושרי מעורר ליה כו', דבישא שכח הכא, היינו ששכיחים כאן ליסטים, גם קפח ליה פי' שגזלו, א"ל נעור בישא פי' אתה בעצמך הגזלן, פי' מ"מ אתה צריך לרחם עלי שאני לא הייתי יודע ורצייתי להציל אותך, א"ל דמיך הייתי ועוררתי ושינה לרשעים נאה לעולם ונאה להם<sup>78</sup>, כמו כן היה ביעקב שלא היה יודע עדיין אם שונאו אם לאו, ושלח להודיע, והכניע א"ע לפניו ובוזה עורר את שנאתו הישנה.

74. סוטה כא.:

75. אות יג.

76. לרבי אליעזר וצ"ל מפינטשוב, שם.

77. נראה כוונתו שכן היא גם הגי' בגמ' שם במימרא אחרת של רשב"ג, וגם שם לא נקרא בשם רבי.

78. סנהדרין עב.

זהו שנאמרה ברוח הקודש על ידי שלמה מלך ישראל ברכות לראש צדיק ופי רשעים יכסה חמס, כנגד מי אמר שלמה המקרא הזה, לא אמרו אלא כנגד יעקב ועשיו, ברכות לראש צדיק זה יעקב ופי רשעים יכסה חמס זה עשיו הרשע, אשריהם הצדיקים שמתברכין בארץ ומתברכין בשמים וכו', להודיעך שכל הברכות שבירך יצחק את יעקב כנגדו בירכו הקב"ה מלמעלה וכו', ואף רבקה אמו בירכתו כנגדן וכו', כיון שאמרה לו בלשון הזה בירכתו רוח הקודש וכו', וכי מאחר שבירכו הקב"ה אביו למה חזר ובירכו וכו', אלא שראה יצחק ברוח הקודש שעתידין בניו להגלות לבין האומות, אמר לו בוא ואברכך ברכות של גלויות שיחזור עליך הקב"ה ויקבצך מבין הגלויות.

(ב"ר עה ח)

**פ"י** ע"ד אמרם ז"ל<sup>79</sup> חמסן דיהיב דמי, היינו שעשיו הרשע אמר על יעקב אבינו ע"ה שכוונתו רק על גשמיית הברכה, וע"ז מסיים אשריהם הצדיקים שמתברכים בארץ, גשמיית, ובשמים רוחניות וכו', ואף רבקה אמו בירכתו כנגדן וכו', בירכתו רוח"ק הקב"ה ורוח"ק היינו זו"ג בוי וכי מאחר שבירכו הקב"ה היינו שהיה היחוד בזו"ג, אביו, חכמה<sup>80</sup>, למה חזר ובירכו, אלא שראה יצחק ברוח"ק שעתידים בניו להגלות ואז אין היחוד אלא באו"א<sup>81</sup>, אף בוא ואברכך ברכות של גלויות היינו שהמשיך לו מיחוד דאו"א. השי"ת יעזרנו על כבוד שמו להרחיב הדברים בבירור רחב.

אמר רבי אלכסנדר, ממה שאתה מחדשנו בבוקרן של מלכויות אנו יודעים שאמונתך רבה לגאלנו.

(ב"ר עה א)

**ע"י** מתנות כהונה בב' הפי, ושניהם דחוקים<sup>82</sup>, ולענוד"נ ע"פ הידוע דכל מלכות שעומדת מחדש מתחילים לדון בשאלות היהודים, אלו מיימינים ליתן לנו זכות אורחים, ואלו משמאילים ליקח מאתנו גם זכויות הקודמים, אך אלו ואלו כוונתם למימון והתבוללות ר"ל, ובאמת מאין בא להם זה, י"ל דמזלם מרגיש שבא הקץ לגלות בני"י ושיעבודם בם, מפאת בירורם הנצ"ק שהיו שקועים אצלם, ולכן ירצו לקשר אותם שישארו ביניהם, וכמו החבל שנתקע כשרוצים לקשרו מצמצמים אותו ומקצרים אותו כך בזמן שבנ"י באים תחת שיעבודו, ומתחילים לברר הנצ"ק מתוכו, נולד אצלם חדשה שאלות היהודים, וזה סימן שאמונתך רבה לגאלנו מהם, כנ"ל כן יהי רצון בב"א.

79. ב"ק סב.

80. ראה זוה"ק ח"ג פב ע"א.

81. ראה תיקו"ז תי' כו, קמג ע"א.

82. שם פי' 'שלהם בוקר ואור ולנו חשך הגלות והקב"ה מחדש אותנו ומצילנו מתחת ידם, או י"ל מן מה שהצלחנו והוצאתנו משלש גלויות הראשונים נדע נאמנה שאף מגלות הד' הזה אתה עתיד לגאלנו.

קח נא את ברכתי אשר הובאת לך, אמר לו כמה יגיעה יגעתי עד שתבוא לידי אבל אתה מאליה היא באה אצלך, אשר הבאתה אין כתיב כאן אלא אשר הובאת, מאליה באה לידך. (ב"ר ע"ב)

**י"פ** ע"פ דברי בעלי התוס' שכל הבהמות היו בעלי מום<sup>83</sup> והטוב בירר יעקב מהם, וע"כ הוצרך להתייגע שלא תבוא אצלו רע, משא"כ עשיו דאין נפ"מ אצלו, בא לו בנקל דכ"ע למינו.

כך אמר איוב אדם טוב אני עינים הייתי לעור וגו' (ס"ט כ"ט טו), בחוץ לא ילין גר (ס"ט לא ל"ג), וכך הביא את היסורין עלי, אמר לו אליפו אעפ"י שהיה אברהם צדיק לא נאבד, שנאמר אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים (נלאקית טו ז), אם צדיק אתה הוא חוזר עליך ברחמים שאינו מאבד צדיק שנאמר וזכר נא מי הוא נקי אבד וגו', כאשר ראיתי חורשי און (איו"ב ז ו) מקנא את ברשעים שהן נתונים בשלוח.

(אגדת בראשית פנ"ה)

**אע"פ** שהיה אברהם צדיק, ע"י עץ יוסף, אך האמת יורה דרכו דאין כאן שום טעות, וקאי על מש"כ לעיל א"ל אליפו למה קראת תגר ואמרת כך הוא עושה לצדיקים, והוא ע"ד וסביביו נשערה מאד, א"ל אליפו שאין זה אמת דאברהם יוכיח אע"פ שהיה צדיק לא נאבד, ופשוט.

אמר הקדוש ברוך הוא אני עוקרה מן העולם אלא אני ואתם ומשיח נעמוד עליה, שנאמר תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים (נפשי ט ו) וכו', פעמי דלים אלו ישראל שנאמר מה יפו פעמים וגו' (ס"ט ז ט) וכו'.

(אגדת בראשית פנ"ט)

**חלשון** דחוק, דבתחילה אמר אני עוקרה ותיכף אומר אלא אני ואתם ומשיח, וי"ל דה"פ, שבאמת הקב"ה יעקור את אדום אלא שרוצה לעשות נח"ר לבנ"י שיקרא עקירת אדום על שמם, וזש"א אני עוקרה מן העולם, אלא מפני מה אני שוהה כ"כ והלא בידי לעוקרה תיכף, הסיבה, שאני רוצה אשר, אני ואתם ומשיח נעמוד עליה, והדבר תלוי בכם, שתזכו ותקרבו הגאולה וביאת המשיח בב"א.

וכן דוד נתכנסו עליו צרות שנאמר כי אפפו עלי רעות עד אין מספר (תהלים מ יג), וכשהצילו הקדוש ברוך הוא מכולן מיד אמר שירה, שנאמר את ארבעת אלה יולדו להרפה בגת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו (ט"ז כ"א כ"ג), מיד וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת וגו' (ס"ט כ"א א), לפיכך

83. ראה ב"ר ע"ג ט.

והיה כי תמצאן אותו וגו' וענתה השירה הזאת לפניו לעד וגו' (זכריה לא כא), לכך נאמר [שיר המעלות] רבת צדדוני וגו'.

(אגרת בראשית פ"ס)

**לפיכך** והיה כי תמצאן וענתה השירה הזאת לפניו לעד, כנראה שכוונת המד' שכל צרות בני"ר ר"ל אינן אלא בשביל שיאמרו שירה על הצלתן, וע"כ אם רואים שה"ו ממשמשים ובאים צרות וגזירות רעות ר"ל, העצה להשתוקק לשיר להשי"ת ואז עי"ז תיכף יסתלקו מעלינו ומעל כל בני"י.

### פרשת וישב

וישב אל אחיו ויאמר הילד איננו ואני אנה אני בא, במעשה בלחה.  
(מדרש לקח טוב, בראשית לו ל)

ותמוה השייכות. וי"ל אמנם בתחילה נקדים לבאר מעשה בלחה ע"פ דברי חז"ל, וילך ראובן וישכב את בלחה פלגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני ישראל שנים עשר<sup>84</sup>, ודרשו חז"ל<sup>85</sup> לא חמא ראובן אלא מתוך שבלבל מעלה עליו הכתוב כאילו שכב, ולמה בלבל עלבון אמו תבע, שכשמתה רחל נמל יעאע"ה את מיטתו שהיתה באהל רחל ונתנו באהל בלחה, אמר ראובן אם אחות אמי היתה צרה לאמי שפחת אחות אמי תהא לה צרה, וצריך להבין למה באמת עשה יעקב אבינו ע"ה כך, וי"ל דהנה ידוע מש"כ בספח"ק דכל מה שהוא מקנין האדם ועבדיו ושפחותיו הוא משורש נפשו, ועי' בצדקת הצדיק אות פו<sup>86</sup>, צא. בדף קצו, ובס' פרי הארץ, וע"כ חשב יעקב אבינו ע"ה שבלחה שפחת רחל היא כמותה ממש דהרי היא משורש נפשה ע"כ נתן מיטתו באהל בלחה, וראובן סבר שכיון שמתה רחל חוזר הדבר לעיקרו שנשא יעקב בתחילה את לאה והיה מיטתו באהל. והנה י"ל שיעקב הודה לו לראובן וקיבל את דבריו, וזה שאמר הכתוב וישמע יעקב, ע"ד<sup>87</sup> שומע אני את דברי אדמון, ולכן ויהיו בני"י שנים עשר.

84. בראשית לה כב.

85. שבת נה: 'כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה שנאמר ויהיו בני יעקב שנים עשר מלמד שכולן שקולים כאחת אלא מה אני מקיים וישכב את בלחה פלגש אביו מלמד שבלבל מצעו של אביו ומעלה עליו הכתוב וכו'.

86. שם: 'כל מה שהוא מקנין האדם, אשתו ובניו עבדו ואמתו שורו וחמורו אהלו וכספו וזהבו וכל אשר לו הכל הוא משורש נפשו וכו' ומה שקניו לו הוא משורש חיותם ממנו'.

87. ראה כתובות קח: 'אמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון'. וראה ב"ב יג: 'לא שמיצא לי כלומר לא סבירא לי'.

ומנא אמינא לה, מהא דא"ל יעקב ליוסף<sup>88</sup> הבוא נבוא אני ואמך, ופירש"י והלא אמך כבר מתה, וא"כ לא חשב את בלהה כאמו. והנה במעם שנאת השבטים ליוסף ראיתי במפ' ב' שיטות, דעת אברבנאל<sup>89</sup> (וכ"ד האזולאי בספה"ק בעלי ברית אברם)<sup>90</sup> שבראותם שאביהם אהב אותו יותר מכל בניו חשבו שלהיותו בן הבכור לרחל אהובתו הוא נחשב אצלו לעיקר הבית ויורש עזר, וכולם בערכו כבני הפילגשים, ובפרט כשהביא את דיבתם רעה שקורין לבני השפחות עבדים ולפי הנחתם ז"ל<sup>91</sup> שכל הפוסל במומו פוסל חשבוהו למתרברב עליהם והולך, וכמו שאברהם עשה העיקר מיצחק ושאר הבנים דחה וישלחם מעל פניו, וכן יצחק מיעקב, כמו"כ יהיה בבית אביהם שיוסף יירש כל הברכות ונחלת ארץ הקודש ואותם ידחה מעל פניו, עיי"ש נועם דבריו ותרזה נחת.

שונה מזה דעת הכלי יקר<sup>92</sup>, שהקנאה היה על הבכורה שניתנה ליוסף, עיי' בדבריו שביאר בטוב טעם, והנפ"מ אם השנאה היה מחמת כל הרכוש כדעת האברבנאל או רק מחמת הבכורה כדעת הכלי יקר, נ"ל דלמעם הא' היה די להם שיאבדוהו באיזה בור שיהיה וממילא יבטל חששם, אכן למעם הב' שצרה עינם בחלק הבכורה לא היה די שיאבדוהו באיזה בור בסתם כי להיות ספק שמא חי הוא עדיין יהא חלק הבכורה מונח בכי"ד עד שיוודע בוודאי שכבר מת, עיי' כ"ז בכלי יקר.

וחנה ראובן סבר כמעם הא' דכיון שאמרו<sup>93</sup> לנו ונהרגנו ונשליכנו בחדר הבורות ואמרנו חיה רעה "אכלתהו" ולא "הרגתהו" בטח כוונתם כמעם הא', ולכן די להם לומר חיה רעה "אכלתהו" "לאדם" בדרך הזה ויוסף לא בא אלינו ואם אתה אבינו שלחת אז את יוסף יוכל היות שהוא הנאכל, על כן אמר ראובן לא נכנו נפש דהלא כל כוונתנו תוכל להתקיים

88. בראשית לו ז.

89. אברבנאל בראשית לו ג-יא 'שבני יעקב חשבו, בראותם שאת יוסף אהב אביהם מכל בניו, עלה בלבם כי הוא היה עיקר הבית ויורש עזר, ולו משפט הבכורה כי הוא הבן הבכור לאהובה, ושהיו כולם בערכו כבני הפילגשים. וחשבו, כי כמו שאברהם עשה עיקר כל בניו מיצחק, ויצחק עשה עיקר הבית ויורש הברכות ונחלת הארץ, ועשיו נדחה אל הר שעיר, ככה בבית יעקב אביהם, אחד יהיה היורש הברכות ונחלות הארץ הקדושה והוא יהיה יוסף, והמה יידחו מעליו. ושלוה אהבו אביהם מכל בניו, וגם לזה עשה לו כתונת פסים כשר וגדול הבית, ומסר לו כל מה שלמד משם ועבר. ולכן וישנאו אותו.

90. פר' וישב ד"ה וישמע ז"ל שכוונתם היתה לש"ש שחשבו שמא ח"ו יהיו נטרדין ממעלתם מהקדושה, ויהי יוסף עיקר ממלא מקום תחת אביו, והם יהיו כענין ישמעאל ועשו לפי שראו שאביו אהבו יותר מכל אחיו.

91. ראה קידושין ע:.

92. כלי יקר בראשית לו כו, 'שכל עיקר הקנאה היתה על הבכורה כי הרגישו האחים בכתונת הפסים שיתן לו הבכורה כמבואר למעלה, ולפי שמשפט הבכור ליקח פי שנים על כן הלכו לרעות צאן אביהם לשכם'.

93. בראשית לו כ.



אם רק נאבדהו שלא יבוא חזרה לבית אבינו. ובוה יתיישב קו' הצרור המור<sup>94</sup> איך עזבו ראובן בידיהם אחר שראה שרצו להרגו, ואפי' לדעת רז"ל<sup>95</sup> שהלך לשמש את אביו, יקשה דהלא אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ, אלא ע"כ שסבר שכבר הכריעם בסברתו זאת שלא יהרגוהו כנ"ל.

**אמנם** אח"כ כשא"ל יהודה מה בצע כי נהרוג את אחינו "וכיסינו" את דמו, היינו שאינו חושש בשביל כל הרכוש כמעט הא' רק בשביל הבכורה לחוד כמעט הב', ולפי"ז לא די להם בהעלמת מיתתו, אלא לבו ונמכרנו לישמעאלים וידינו לא תהי בו כלומר רק יד הישמעאלים, ועי"ז יתפרסם הריגתו ואז נירש אנחנו חלק הבכורה כנ"ל, והנה אח"כ בבוא ראובן וירא והנה אין יוסף בבור אז הבין שנתחדש להם קנאה מטעם הב' היינו חלק הבכורה, ולכן צוות הילד איננו שגרמתם להרגו ולפרסם הריגתו א"כ מוכח שענייכם צרה בחלק הבכורה, אנה אני בא במעשה בלחה שגיליתי את דעתי שבמיתת רחל חוזר הזכות לאמי, וה"נ במות יוסף תחזור הבכורה אלי, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה בצע להם בהריגת יוסף הלא קאי ראובן, ע"כ חשש שלא יהרגו גם אותו, ועי' בכלי יקר פ' וישב ד"ה מה בצע<sup>96</sup> ותמצא אמיתת דברינו, ובשמעם צעקתו רצו להפסיד דעתו, וישלחו את כתונת הפסים ויביאו אל אביהם ויאמרו זאת מצאנו הכר נא הכתונת "בגד" הוא, להורות נתן ששנאתם ליוסף מחמת שאותו אהב אביהם יותר מכל בניו כאילו הוא לבדו בנו והם אינם עיקר בניו, ויעקב הבין רמזותם ויאמר כתונת "בני" מכיון שאתם אומרים בלשון בני, ע"כ כוונתכם שחיה רעה אכלתהו לאדם בדרך הזה ואתם חושבים שזה יוסף, כיון שטורף טורף מפיכם השם יוסף כנ"ל, והבן.

**עוד** יל"פ, ע"פ מש"כ בספח"ק<sup>97</sup> דלאה רומז לעלמא דאתכסיא ורחל לעלמא דאתגליא, והנה יעקב לאה גי' רית, יעקב הילד עה"כ גי' ד' מילואי הוי' ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן, יעקב בלחה עם התיבות גי' רוכב, יעקב רחל עם האותי' גי' נְכַת שבוכותה יתגלה אורות עלמא דאתכסיא באתגליא ויבא משיח דמורח ודאין<sup>98</sup>, ובפטירת רחל נשאר בחי' יעקב הילד, מלואי שה"ק ובכח היחודים להתגלות משיח, אמנם כשהילד איננו, אז נתעורר בחי' משיח בן יוסף שנק'

94. צרור המור בראשית לו כט, יש לשאול אחר שראובן ידע כוונת אחיו שהיתה רעה להרגו, איך הלך לו והניחו בין האריות והדובים, כי אולי אם היה שם היו מרחמים עליו, או היו חולקים לו כבוד כדן התורה.

95. רש"י בראשית לו כט מחז"ל, וראה מדרש משלי א, 'וישב ראובן אל הבור, והיכן היה וכו' טורח הבית היתה מושלכת עליו וכיון שנפטר מטורח הבית בא והציץ בבור.

96. ראה לעיל הערה 92.

97. ראה זוה"ק ח"א קנח ע"א.

98. סנהדרין צג.

עני "ורוכב" היינו רמז מעשה בלחה, וע"כ אמר אנה אני בא בהחליפו יחוד יעקב רחל שגי' זכת ליעקב בלחה שגי' רוכב, כנ"ל ודו"ק.

עוד יל"פ ע"פ אמרם ז"ל<sup>99</sup> כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה כו' עלבון אמו תבע, וק' דילמא היה עוד יעקב מוליד בנים מבלחה וא"כ חטא במה שסילק מימתו משם, וי"ל שהיה קבלה בידם שלא יוליד יותר מי"ב וכבר היה, אמנם עתה כשבא אל הבור וראה שיוסף איננו וסבר שחיה רעה אכלתהו, וא"כ חסר אחד מהי"ב שבמים, הדרא קושיא לדוכתא דילמא היה יעקב מוליד עוד בן מבלחה, ועפ"ז המדרש פליאה כמין חומר, (עיקר הרעיון לקוח מהגרי"ז בס' בית הלוי<sup>100</sup>) דאם הילד איננו אנה אני בא במעשה בלחה.

ויאמר מה הערכון אשר אתן וגו' אמר רבי חוניא נענצה בה רוח"ק חותמך זו מלכות, היך מה דאת אמר שימני כחותם על לבך וכו'.

(ב"ר פה ט)

י"ל עוד רמז לזה, ויפח באפיו נשמת חיים<sup>101</sup> סופי תיבות חותם וראשי תיבות גי' ס"ה, שה"ק א"ד שבמלכות כידוע<sup>102</sup>.

ויהי אחר הדברים וגו' הרהורי דברים היו שם וכו' אמר אבא נתנסה זקיני נתנסה ואני איני מתנסה א"ל הקב"ה חייך שאני מנסה אותך יותר מהם.

(ב"ר פו ד)

הק' בשפתי צדיק<sup>103</sup> היכן מצינו שיעקב נתנסה, ותי' באיזה אופנים ע"ש. ולענד"נ מה שקיפחו אליפו אחר ברכות אביו, ושלחו לישא אשה שהיה שליח מצוה שאינו ניוזק<sup>104</sup> ומ"מ אירע לו כן, היה מקום להתרעם על הבורא יתברך ומ"מ לא התרעם<sup>105</sup>.

99. שבת נה.:

100. ראה בית הלוי בראשית לו כט.

101. בראשית כ ז.

102. תיקו"ז תי' ע, קכג ע"א.

103. אות לג.

104. פסחים ח.:

105. ראה ב"ר סח ב' שילח עמו אלא שעמד עשיו ונטלה ממנו חזר ואמר מה אנא מובד סברי מן בריי חס ושלום לית אנא מובד סברי מן בריי אלא עזרי מעם ה'.

**פרשת ויגש**

אמר דוד ריבון כל העולמים כל שעה שאנכי מתפלל עשה אותה כעת רצון כו' שנא' ואני תפילתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון זו תפילת המנחה.  
(אגדת בראשית פ' עז ב)

וחק' בענף יוסף הרי בידו להתפלל תפילת המנחה, וביותר יקשה שאמר בתחילה לכך לא גילה ה' מתי עת רצון כדי שיוכרחו להתפלל תמיד, הרי יוכלו להתפלל תפילת מנחה, ולענף"נ פשוט דהכוונה כאן, שכל מי שעבורו עת רצון בזמן שהוא נתעורר בזמן מנחה. ועי' באהל יעקב פ' מסעי (נח ע"ב) ובכ"מ שעיקר העת רצון לעשיית ניסים לדורות נתעורר ביצי"מ, ועי"ז יוכלו להעשות בזמן הזה.

אך מי שאין עדיין זמן רצון שלו, אין נפ"מ בין תפילת המנחה לשאר התפילות, דאין להכחיש את המוחש שבנ"י מתפלל מנחה בכ"י, ובפרט עש"ק וער"ה ויוהכ"פ שכ"א מהרהר בתשובה ומתפלל בכוונה לפי ערכו, ואעפ"כ אין נענים, וכן דניאל הלא היה מתפלל כל הכ"א יום כמפ' בקרא, אע"כ דהכוונה שזמן של כל איש שנתעורר עבורו עת רצון הוא בזמן המנחה, והתפלל דהמע"ה שאם יהיה כן שוב יהיה חשש שלא יתפללו אלא תפילת מנחה, וע"כ ביקש שיעשה ה' עת רצון תמיד אפי' בזמני שארי התפילות, ויוכרחו בנ"י להתפלל תמיד כל הג' תפילות בכוונה.

**פרשת ויחי**

זבולון לחוף וגו', שעושה ספינות ופורש והולך ובא ומספיק לשבטו של יששכר שהן עוסקין בתורה, שנאמר יששכר חמור גרם רובץ בין המשפטים. וירא מנוחה כי טוב וגו', שיגע בתורה שנאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים, [ראשיהם מאתים וכל אחיהם על פיהם], מלמד שעמדו מאתים סנהדרין משבטו של יששכר, כל אלו בכחו של זבולון שיוצא במים ומביא להן, שנאמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך.  
(אגדת בראשית פ' פ"ג)

זבולון לחוף גו' שעושה ספינות כו' ומספיק לשבטו של יששכר. עי' בעי' יוסף שפי' שיששכר היה כונס פירותיו וזבולון מביאן באניות ומוכרן. לא אבין מי ומה הכריחו לנטות מדרך הפשוט וידוע שיששכר היה עוסק בתורה וזבולון מפרנסו, וצ"ע.

## פרשת בא

וכן אתה מוצא לישראל כשהיו במצרים היו עובדין עבודת כוכבים ולא היו עוזבין אותה וכו', אמר לו הקב"ה למשה כל זמן שישראל עובדין לאלהי מצרים לא יגאלו, לך ואמור להן שיניחו מעשיהן הרעים ולכפור בעבודת כוכבים, הה"ד משכו וקחו לכם כלומר משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים ועשו הפסח, שבכך הקב"ה פוסח עליכם הוי בשובה ונחת תושעון.

(שמו"ר מז ב)

**איני** גואלם אינו אומר, אלא לא יגאלו, משמעו שהקב"ה היודע לבבות בני"י שבישרשם מקושרים בהקב"ה ירצה גם אז לגאול אותם, וא"ל שלא תהא סיבת העיכוב מהם, ע"ד אמרם ז"ל<sup>106</sup> אין ארור מתדבק בברוך שהארור אינו רוצה, אבל עתה שדורנו ב"ה כולו רוצה בגאולה ה' הטוב לא יביש במעללינו ויגאל אותנו תיכף ומיד אמן.

בב' דמים ניצולו ישראל ממצרים, בדם פסח ובדם מילה, שנא' ואומר לך בדמיון חיי ואומר לך בדמיון חיי, בדם פסח ובדם מילה.

(שמו"ר יז ג)

וחק' ע"ז הגה"ק מאסמטראווע זצ"ל (הוה"ד בתולד' יצחק אחרון<sup>107</sup> פ' בשלח), הא שכר מצוה בהאי עלמא ליכא<sup>108</sup>, ואיך יתן הקב"ה לישראל שכר פסח ומילה בעוה"ז. [ולא] אאמין שיצא דברים אלו מפה קדשו, כי שאני שכר מצוה מזכות מצוה, דבפי' אמרו חז"ל<sup>109</sup> הזכות תולה (וכו') וזכות אבות תמה בזמן בית שני<sup>110</sup>, וכי ח"ו השכר תמה, וגם מ"ד שכר מצוה בהאי עלמא ליכא לא פליג אמה דאי' בקידושין (מא). לאדם טוב מטעימין לו מפרי מעשיו בעוה"ז דממעמת אי"צ ברכה<sup>111</sup>, וידוע ג"כ אחז"ל<sup>112</sup> כי השמים שמים לה' וכו' ותי' כאן קודם ברכה, נמצא דמעמת מעשיו הו"ל עדיין של ה' ומשולחן גבוה קמיתנהו ולא מיחשב קיבול שכר.

106. ב"ר נט ט.

107. לרבי יצחק אייזיק מורגנשטרן זצ"ל מלודז.

108. קידושין לט:.

109. סוטה כב:.

110. שבת נה.

111. ברכות יד.

112. ברכות לה.

## פרשת בשלח

שומע תפילה, א"ר יהודה בר שלום בשם ר' אלעזר, ב"ו אם בא עני לומר דבר לפניו אינו שומע הימנו אם בא עשיר לומר דבר מיד הוא שומע ומקבלו, אבל הקב"ה אינו כן אלא הכל שוין לפניו הנשים והעבדים והעניים והעשירים, תדע לך שהרי משה רבן של כל הנביאים כתוב בו מה שכתוב בעני, במשה כתיב תפילה למשה איש האלקים ובעני כתיב תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו, זו תפילה וזו תפילה, להודיעך שהכל שוין בתפילה לפני המקום וכו'.

(שמו"ר כא ד)

והק' בשם משמואל<sup>113</sup> האיך ס"ד שתפילת מרע"ה שהיה בשם המפורש וקורעת כל הרקיעים<sup>114</sup> תהיה שוה לסתם עני שאינו אלא עני בדעת, ע"ש דה"ק. ול"נ בפשיטות עפמ"ש<sup>115</sup> אני את דכא וממילא קרובה תפילתו למקור הרחמים, אף שאין בה יכולת לקרוע הרקיעים כיון שהוא מפנימיות נקודת הלב, ושוב אין שום תימה, דקריעת הרקיעים היא כביכול אצל מלך בוד' שצריכים עליו רב שהשומרים יניחוהו ליכנס, אבל כשנכנס אז מלך הרחמן וחסיד לא ישוב דך נכלם, ממילא עצה פשוטה לברר זמן שהמלך בדרך ששם אין כ"כ נוסרים סביבותיו ובנקל יכול להגיע אצל המלך, כמ"כ העני שהמלך בא אצלו.

אז ישיר משה וכו', משל למלך שעשה מלחמה ונצח ועשו אותו אגוסטוס, אמרו לו עד שלא עשית המלחמה היית מלך עכשיו עשינוך אגוסטוס, מה יש כבוד בין המלך לאגוסטוס, אלא המלך עומד על הלוח ואגוסטוס יושב, כך אמרו ישראל באמת עד שלא בראת עולמך וכו' אבל משעמדת בים ואמרנו שירה לפניך באז נתייבשה מלכותך וכסאך נכון.

(שמו"ר כג א)

המלך עומד על הלוח פי' כשמציירין אותו, והוא סימן שעדיין לא נמשכה מלכותו ויש לו שונאים שצריך לעמוד מוכן להכניעם, ואגוסטוס יושב, להורות שכבר כבש והכניע כל שונאיו ויש לו מנוחה לישוב בלי מחריר. ועי' מתנות כהונה שנדחק מאד לפרשו.

באותה שעה נתמלא עליהם חימה שר של ים וביקש לשוטפן, עד שגער בו הקב"ה ויבשו שנה גוער בים ויבשהו וכו'.

(שמו"ר כד א)

צ"ע דלעיל (פט"ו)<sup>116</sup>, שהרגו הקב"ה לשר של ים על שלא רצה לגדל מימי בראשית.

113. ראה בשלח תרע"ו ד"ה במד"ר ויש להבין דמקרא מלא הוא ותפילת צדיקים ישמע, וכמה מקראות מפורשים ירימו בגאון קולם על מעלת תפילת הצדיקים מתפילת זולתם, ולא עוד אלא שאמרו ז"ל אינה דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע, ומה גם מעלת תפילת משרע"ה, דבמדרש שתפילת משרע"ה היתה דומה לחרב שהיתה קורעת את כל הרקיעין, והיתכן לומר שהכל שוין בתפילה לפני המקום.

114. דב"ר יא י.

115. ראה סוטה ה.

116. שמו"ר טו כב.

ר' יהודה אומר אמרו ישראל באותה שעה כלום הוציאנו הקב"ה ממצרים אלא בשביל ה' דברים, אחת לתת לנו ביזת מצרים, שנית להרכיבנו על ענני כבוד, ג' לקרוע לנו את הים, ד' להפרע לנו מן המצריים, ה' לומר לפניו שירה עכשיו, כבר נתן לנו ביזת מצרים והרכיבנו על ענני כבוד וקרע לנו את הים ופרע מן המצריים ואמרנו שירה לפניו, נחזור למצרים, אמר להם משה כך אמר לי המקום כי כאשר ראיתם את מצרים היום וגו', אמרו לו כבר מתו כולן נחזור למצרים, א"ל בואו ופרעו את השטר שכך אמר לי הקב"ה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה.

(שמו"ר כד ב)

**הנה כל העובר ישתומם על השתוקקם כ"כ לחזור למצרים.** ונ"ל עפ"מ ש"כ בספ"ק<sup>117</sup> ובאור"ח עה"ת<sup>118</sup> דבמצרים היו הרבה ניצה"ק וע"כ הוצרכו לירד לשם לבררם ולהעלותם ואילו זכו אז לתקן ולברר הכל לא היו צריכים שוב להיגלות. אכן לפי שלא יכלו להתממה שלא ישתקעו ח"ו במ"מ שערי טומאה מאחר שלא היה להם ידיעה מאלקותו ית' הוכרח להוציאם משם קודם זמנם, ולכן כיון שכבר נעשו להם החמשה דברים, סברו ששוב אין חשש עליהם שישתקעו ויכולים לשוב ולעסוק בנמר התיקון כדי שלא יצטרכו בניהם לסבול אח"כ בגלות. **אמנם ידוע מש"כ הספ"ק בביאור אומרים ז"ל<sup>119</sup> מוטב הי"ל לשלמה להיות גורף ביבין ולא יכתב עליו כדבר הזה, דשלמה המלך ע"ה עסק בתיקון הידוע ע"כ השפיל א"ע בלקיחת נשים נכריות כדי להוציא מהם הניצה"ק, אבל לפי שלא היה עדיין הזמן מוכשר להעביר גילולים מן הארץ, ע"כ גרם לו מה שנכתב עליו כדי שלא ילך אחר ג"כ בדרכיו.**

**ובמו"כ בנ"י כיון שהפסיקו בעבודת ההעלאה שוב לא הותר להם להשפיל א"ע למקומות הנמוכים ולעבוד עבודת בזיון בשביל העלאת ניצה"ק, וידועים ד' המהר"ם שיף שמי שעובד עבודה בזויה שאין צריך לה הו"ל כעובד ע"ז<sup>120</sup>, וזה הכוונה נתנה ראש היינו ע"ז עבודה**

117. ראה ערבי נחל פר' שמות ידוע גלות מצרים היה להוציא ניצוצות קדושות שנפלו תוך הקליפה קליפות מצרים, ולא היה אפשר להוציאם וזלת בהיות בית ישראל שם וישתעבדו בהן'.

118. ראה אור החיים (בראשית ג' א) 'ולהשכיל על דבר אקדים אמרי קדוש הוא הרשב"י (ליקוטי תורה מקץ) ואנשי סודו, שאמרו כי טעם הגלויות הוא לברר חלקי הקדושה המפוזרים בענפי הקליפה, וכי במצרים להיותה מלאה גלולים ושם תוקף הטומאה, שם היא שביית חלקי הקדושה הרבים והעצומים, כי לערך גודל הטומאה, יהיה בקרבה חלקי הקדושה, וזה היה מיום שחטא אדם הראשון שלטה שפחה רעה בניצוצי הקדושה, ועיני כל ישראל על זה בכל הגלויות ובפרט בגלות מצרים, והוסיפו לומר ז"ל כי עם היוצא מארץ מצרים העומד על הר סיני הוא העם שהיה שבו בתוך קליפת מצרים ואילו אמר משה נביא ה' ומי גוי גדול וגו'.

119. שמו"ר ו א' מה כתיב ביה ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אמר רשב"י נוח לו לשלמה שיהא גורף ביבין שלא נכתב עליו המקרא הזה'.

120. וראה ב"ב קי. אמר להן כך מקובלני מבית אבי אבא לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות וכו', ולא היא אלא ע"ז עבודה שורה לו, כדאמר ליה רב לרב כהנא נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מילתא. וכ' המהר"ם שיף שם, אפשר לומר דנקיט באמת לשון זה להורות מי שאינו מצטרך לבריות ועושה מלאכה בזויה הוא כאילו עובד עבודת כוכבים דקרי ביה ולמשנאי אהבו מות כו'.

שורה להם, דכיון שא"צ להם עתה עבודת התיקון, הו"ל כעובד ע"ז כנ"ל, ונחזור למצרים כדי שלא יסבלו בנינו אח"כ. אבל לא שירצו אחר כל הניסים והטובות שעשה להם הקב"ה לעבוד ע"ז ח"ו, ולכן לא זזו משם עד שא"ל משה שיש תקנה אחרת שיקבלו את התורה, ועי"ז ישתחררו משיעבוד מלכויות אף בלתי עבודה כדכ' <sup>121</sup> חרות על הלוחות, וכל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות. אחז"ר (=אחר זמן רב) נדפס ספה"ק שם משמואל מועדים וראיתי שבדף (קיג א) דיבר ג"כ מענין זה וברוך שהנחנו בדרך אמת.

הים ראה וינס, מה ראה ארוננו של יוסף ראה. הים ראה וינס, מה ראה ברייתא דר' ישמעאל ראה.

(מדרש פליאה, חובא בישמח משה בשם מאמר מרדכי)

ונ"ל, דהנה בס' פתגמין קדישין <sup>122</sup> הביא בשם גאון לפרש המדרש פליאה וישבו לאכול לחם גו', ויאמר יהודה מה בצע כי נהרוג את אחינו, אמר להם הורגין אנו את אחינו ואנו מברכין ברכת המוציא. וצ"ל מה תלוי זה בזה, ופי' ע"פ מה דא"י בסנהדרין (צט). <sup>123</sup> דתנא דבי ר' ישמעאל סובר דפסוק כי דבר ה' בזה קאי אעובד ע"ז ומבוזה דיבור אנכי שבעשרת הדברות, וח"א זה האומר כל התורה אמת חוץ מק"ו שנלמד מסברא בברכות (לה). ומה כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כש"כ, וא"י במד' <sup>124</sup> דלכך רצו השבטים להרוג את יוסף שצפו ירבעם עתיד לצאת מזרעו שיחטיא לבניהם בע"ז, נמצא שסברו שפ' דבר ה' בזה קאי אעובד ע"ז, א"כ אין לומר דרשה על אמינות הק"ו ואיך א"כ יברכו המוציא, עיי"ש מבואר דסברת השבטים להרוג את יוסף היה מפני שהסתכלו אלהבא.

וחנה באמת צ"ל, לפמ"ד אומרים וז"ל <sup>125</sup> ע"פ לאיתנו שהתנה ה' עם הים שיקרע לישראל, מפני מה לא נקרע תיכף, וי"ל ע"פ מה דא"י בשמו"ר (פכ"ד) <sup>126</sup> ע"פ ועבר בים צרה דכספו

121. שמות לב טז.

122. אוסטרוא תקפ"א, עמ' כו ע"ב.

123. סנהדרין צט. תניא אידך כי דבר ה' בזה זה האומר אין תורה מן השמים, ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו זהו כי דבר ה' בזה, ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מקל וחומר זה מגזרה שוה זו זה הוא כי דבר ה' בזה וכו', דתנא דבי רבי ישמעאל כי דבר ה' בזה זה המבוזה דבור שנאמר לו למשה מסיני אנכי ה' אלקיך לא יהיה לך אלהים אחרים וגו'.

124. ב"ר פד יד 'א"ר לוי זה עתיד להשיאם לבעלים ועתה לכו ונהרגו'.

125. שמו"ר כ ו' כך התניתי מתחילה שאני קורעו שנאמר וישב הים לפנות בוקר לאיתנו לחנאו שהתניתי עמו מתחילה'.

126. שמו"ר כד א' אחר כל הניסים שעשה לכם שקרע לכם את הים ליי"ב קרעים ושקע את המצריים בים והיתה

של פסל מיכה עבר בים ועי"ז והמים להם חומה חסר ו' 127 כפירש"י 128, משו"ה לא רצה הים בתחילה להיקרע, אבל כשהיה יהודה לקדשו שקפץ נחשון לתוך הים אז הים ראה ארונו של יוסף שהצילו יהודה ובמה הצילו ע"ז אמר ברייתא דרבי ישמעאל ראה, היינו במידת ק"ו שאם נמית את יוסף מחמת ירבעם שעתיד לצאת מזרעו לא יהא לנו שוב פ' על אמיתת הק"ו ואין לברך המוציא, והוכרחו השבטים עי"ז להודות שאין מביטים אלהבא רק באשר הוא שם, א"כ גם הים אין לו לבטל התנאי מחמת כספו של מיכה שעתיד לעשות ממנו פסל ולכך נקרע הים, ודו"ק.

עוד נ"ל, דהנה אמרו ז"ל ברכות (ה). יסורים ממרקים כל עוונותיו של אדם ק"ו משן ועין, ומה שן ועין שאינן אלא א' מראשי איבריו של אדם עבר יוצא בהם לחירות יסורים שממרקין כל גופו עאכו"כ, וידוע מה דא"י במדרש 129 טעם שלא רצה הים להבקע מחמת שעווא שר של מצרים טען מה נשתנו אלו מאלו שישאל ג"כ עובדים ע"ז, אבל כשראה ברייתא דרבי ישמעאל דמידה הראשונה הוא ק"ו וילפינן ק"ו משן ועין דיסורין ממרקין עוונותיו של אדם, וא"כ ישראל שהיה להם במצרים יסורים גדולים וקושי השיעבוד מירקו היסורין עוונותם ושוב אין בטענת עווא כלום, דראויים בג"ז ליעשות להם גם שיבקע הים בפניהם. (אחרי זה ראיתי נדפס ס' תבואות אדמה ומצאתי שם כע"ז בפ' בשלח אות טו).

**באופן** אחר, ובתחילה נקדים דא"י עוד במדרש הים ראה ויגוס מה ראה ארונו של יוסף ראה, והוא ג"כ פלא, ונ"ל עפ"ד המדרש שהבאנו לעיל דטעם שלא רצה הים ליבקע היה מחמת קמרונו של עווא הללו עובדי ע"ז והללו. והנה ידוע דיוסף מחל לאחיו ע"מ שציערוהו במכירתו, ועוד עשה עמהם טובות הרבה, וא"כ יש ק"ו ומה בו"ד ריחם על אחיו הקב"ה שהוא מקור הרחמים עאכו"כ שצריך למחול לבנ"י, אמנם זה שייך בבנ"י שהם רחמנים, אבל העכו"ם דכ' 130 בהו ועברתו שמרה נצח ואינם מוחלים זה לזה לרחם ע"מ שמבקש מחילתם ליכא גבייהו

---

יד אחת משקעתן וידו אחת מצלת אתכם וכו', והיה צלמו של מיכה עובר עמכם בים וכו' לא דיים שעבר עמהם צלמו של מיכה אלא שהיו מקישים כלפי מעלה דברים וכו', וראה שם מא א' ישראל עוברים בים וכספו של פסל מיכה עובר בים שנא' ועבר בים צרה והיה הים נקרע לפניהם'.

127. ראה מכילתא בשלח (פרשה ו) 'ומנין שאף הים נתמלא עליהם חימה שנאמר והמים להם חומה אל תקרי חומה אלא חימה וכו'.

128. ראה רש"י סנהדרין קג: ד"ה זה.

129. שמו"ר כא ו' כך התנתי מתחילה שאני קורעו שנאמר וישב הים לפנות בוקר לאיתנו לתנאו שהתנתי עמו מתחילה'.

130. עמוס א יא.



הק"ו, ולפי"ז ניהא, דחדא מתורצת בחברתה, דע"כ ברח שראה ארונו של יוסף שמחל לאחיו, וג"כ ראה ברייתא דרבי ישמעאל דלומדים ק"ו הנ"ל, וא"כ נסתלקה מענת עזא.

**באופן** אחר נ"ל, דהנה מפורסם הנם בשם 'קריעת ים סוף', ותמוה דבקרא כ' 131 וינס לא ונקרע, וי"ל דהנה כבר הבאנו לעיל הטעם שלא נקרע הים תיכף שהיה מחמת מענת עזא כנ"ל, אך קשה הלא אחז"ל 132 ע"פ וישב הים לאיתנו שהתנה הקב"ה בבריתא הים שיבקע בשביל ישראל, וא"כ מה לו להשגיח על מענת עזא הרי הוא מוכרח להשלים תנאו. אך י"ל דדבר זה תליא בפלוגתת ר"י ור"ל אי אונסא כמאן דעביד או לא 133, ובתחילה סבר שר של ים דאונסא כמאן דעביד, אך אי במכילתא 134 שיגע מרע"ה ג' ימים לבקש ארונו של יוסף עד שפגעה בו סרח בת אשר וא"ל היכן הוא, א"כ מדהטריח מרע"ה את עצמו כ"כ מוכח דאונסא כמאן דלא עבד, לכך נס כדי לקיים תנאו, שבאם יהא על מקומו אולי יסובב ע"י הקטרוג שלא יוכל לקיים תנאו.

**באופן** אחר מה ראה ברייתא דרבי ישמעאל ראה. ונ"ל דהנה רש"י ז"ל כ' ע"פ 135 אבל שרה אשתך יולדת לך בן אמר ר' אבא כאן למד ק"ו בן הגבירה מכן השפחה דכ' הנה ברכתי אותו והפריתי אותו זה ישמעאל וק"ו ואת בריתי אקים את יצחק. והק' בבני יששכר (תשרי מאמר יב אות ד) דמה יוסיף הק"ו והלא כבר הבטיחו הבו"ת והקימותי וגו' 136, ותי' דהבטחת לו ולזרעו היינו אם ילכו בדרכיו אבל אם לא ילכו בדרכיו לא, אבל בשלמדין מק"ו אפי' אי רק לא גרעו מבני ישמעאל ג"כ יקיים להם הברית, עיי"ש נועם דבריו הקדושים. והנה כבר כ' לעיל דהטעם שלא נקרע הים בשביל מענת עזא, וע"כ אמר מה ראה אח"כ שנקרע ברייתא דרש"י ראה, שא' מ"ג מידות ק"ו למדין דאפי' אעורש"מ (=אין עושין רצונו של מקום) ח"ו ג"כ הבטיחם לקיים להם בריתו, ושוב אין מענת עזא כלום לכך וינס.

131. בראשית לט יב.

132. שמו"ר כא ו כך התניתי מתחילה שאני קורעו שנאמר וישב הים לפנות בוקר לאיתנו לתנאו שהתניתי עמו מתחילה.

133. ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב, לג:.

134. מכילתא בשלח זמשה מהיכן היה יודע היכן היה קבור יוסף, אמרו סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור והיא הראתה למשה קבר יוסף, אמרה לו במקום הזה שמוהו עשו לו מצרים ארון של מתכת ושקעוהו בתוך נילוס וכו'. וראה ילקוט שמעוני (דברים לד ר' תתקסא) 'בשעה שהיו ישראל עסוקין בביוה היה מסבב את העיר שלשה ימים ושלשה לילות למצוא ארונו של יוסף ולא מצאו, אחר שנתגזע הרבה פגעה בו סרח בת אשר וכו'.

135. בראשית יז יט.

136. שם שם ז.

**כאופן** אחר נ"ל, דהנה בסוכה (נא). תנן מוציו"ט הראשון של חג יורדין לעזרת נשים ומתקנים שם תיקון גדול, ומה תיקון גדול שהקיפוה גזוזטרא כדי שיהא אנשים עומדים, ופרכינן והא ב' הכל בכתב וכו' אמר רב קרא אשכחו ודרוש וספדה הארץ וגו' משפחת דוד לבד ונשיהם לבד, אמרו והלא דברים ק"ו ומה לעתיד שעוסקים בהספד אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד עבשיו שעוסקים בשמחה עאכו"כ, והנה כבר הבאנו לעיל דהים לא רצה לקרוע מחמת טענת עזרא וכו'.

**וידוע** דעיקר קליפת מצרים היה טומאת עריות דע"כ נקרא ארצם<sup>137</sup> ערות הארץ, ועבדו לצאן שתשישם מרובה כדמוכת ממנחה ששלח יעקב לעשיו כמו שפירש"י<sup>138</sup>, וכן אתה מוצא שזה היה כל טענתם על ישראל עד שהוכרח הקב"ה להעיד על בני"י שכשרים הם במה שעיטרים בב' אותיות משמו כמו שפירש"י ע"פ<sup>139</sup> החנכי הפלאי, ואחיזתם היה מחמת אחת שהיתה בהם<sup>140</sup> וע"י מצאו מקום להלשין ולהוציא דיבה על כלל ישראל, ובא חכ' ופרסמה שהיא יוצאת מן הכלל, ואדרבה כלל ישראל גדורים מעריות, וא"י בגמ' שם דההספד יהיה על משיח בן יוסף שנהרג.

**וא"כ** חדא מתורצת בחברתה, דבאמת ק' מפני מה לא נקרע הים, וכ' המדרש מפני טענת עזרא, וא"כ מפני מה נס אח"כ, ותי' ארוננו של יוסף ראה, שבהספד משיח בן יוסף יבורר שישאל גדרים מעריות שיהיו אנשים לבד ונשים לבד, אך יש לדחות דאולי זה מפני שאין יצה"ר לע"ל<sup>141</sup> ויפרשו מאליהן, ע"כ אמר ברייתא דרבי ישמעאל ראה שמידה בתורה הוא הק"ו ולמדין בשמחת בית השואבה ג"כ להפריש אנשים מנשים, ושם הלא רק מטעם פרישות דעבירה, הרי דישאל מחפשים כל מצדקי להתרחק מעריות, ואין בטענת עזרא הללו מגלי עריות וכו' כלום, לכך גם הים, בן יברחו מעלינו כל הצרות דכתי'<sup>142</sup> והמקטרגים והמעיקים אותנו וכלל כל ישראל אכ"ר.

137. בראשית מב יב.

138. שם לב טו 'לפי שהם פנויים ממלאכה דרכם להרבות וכו'.

139. במדבר כו ה.

140. במדבר"ר ט יד 'וישראל אחת היא יונתי תמתי גדלו במצרים אשר בשר חמורים וגו' והן גן נעול אחותי וגו' אחת היא שקלקלה שם ופירסמה הכתוב שנאמר ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי'.

141. ב"ר מח יא 'שיתו לבבכם לחילה אין כתיב כאן אלא לבכם הדא אמרת שאין יצר הרע שולט לעתיד לבוא'.

142. הכוונה שכתבו חז"ל.

ועוד יל"פ עפ"ד הבני יששכר לפרשת פרה (מאמר חקת התורה)<sup>143</sup> דקל וחומר שהוא שכל אנושי נקרא ברז"ל דין ומידת אל שבי"ג מידות שכנגד הקו"ח היא מידת החסד, והוא למעלה מן השכל, ע"ש נועם דבריו הקדושים, והנה ע"פ ויבוא הביתה לעשות מלאכתו ח"א<sup>144</sup> למבדק בכתבי חושבניה, ויל"פ ע"פ אומרים ז"ל<sup>145</sup> שאותה המרשעת הראתה לו באצטרולוגין שעתידה להעמיד בנים ממנו, והיינו רמז החשבון כאומרים ז"ל שבת (עה).<sup>146</sup> ע"פ עם חכם ונבון שיודעים לחשוב חשבון תקופות ומזלות, הרי דחכמת אצטרולוגין שעתידה להעמיד בנים ממנו נרמז בחשבון, ובאצטרולוגין ראה אמיתת דבריה, וע"כ יש מ"ד מלאכתו ממש, אך נראתו לו דמות דיוקנו של אביו בחלון יש לרמז שהוא ר"ת להדליק נר חנוכה, דכל ענין נס דחנוכה היה מה שלא הביטו על דרך הטבע דהם מעמים נגד רבים, ושמוזל מלכות יון בגרם המעלה, ומסרו נפשם עקד"ש, וכמו"כ בהדלקת המנורה אף דמומאה הותרה בציבור חזרו על חיבוב המצוה לעשות במהרה כרא"י במפ' <sup>147</sup>, וכראות יוסף את זה עזב את השכל אנושי המורה לו לילך אחר הוראת האצטרולוגין ולעשות ח"ו זר מעשהו, וינס החוצה כאומרים ז"ל אצל אאע"ה ע"פ ויוצא אותו החוצה, צא מאצטגנונית שלך, ויאמר הבט נא השמימה, וארז"ל שהקב"ה הגביהו למעלה מהכוכבים ע"ש בפרש"י<sup>148</sup>, וכיון שנתדבק במידת החסד שהיא למעלה מדרך הטבע נתבטלה אהבה הגשמית שמוצאה מחסדים הנפולים כידוע ליו"ת, וע"כ אחז"ל בקו"ח מרח וכו' ליה קרא כדי למתן הדין בחסד, וזה שאמר הים ראה ברייתא דרבי ישמעאל ונתעורר בדין, ובאמת זה היה צורך שעה שישלום מדה"ד במצריים, אמנם אח"כ ראה ארונו של יוסף ונתעורר מידת החסד שלמעלה מדרך הטבע על בני"י ונקרע להם.

143. מאמרי חודש אדר מאמר י' הנה מידת הקל וחומר שהוא שכל אנושי נקרא דין כמאמר ז"ל בכמה מקומות והלא דין הוא, כמידת הדין הוא כביכול (בערכנו) עפ"י שכל, מה שאין כן מידת החסד הוא למעלה מן השכל וכו' היינו מידת אל שבתורה שבכתב ב"ג מידות של רחמים'.

144. סוטה לו, ב"ר פז ז.

145. ב"ר פה ב' רואה היתה באצטרולוגין שלה שהיא עתידה להעמיד ממנו בן ולא היתה יודעת אם ממנה אם מבתה'.

146. ראה שבת עה. 'מניין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים איוז חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות'.

147. ראה פני יהושע שבת כא: ותשו' חכם צבי סי' פז, וראה עוד בשפת אמת ליקוטנים לחנוכה בשם החידושי הרי"ם ז"ל.

148. בראשית טו ה.

ה' ימלוך לעולם ועד, למה, כי בא סוס פרעה.

(מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח פ' י')

ותמונה מה מעם הוא זה. וי"ל בהקדם אומרם ז"ל בשהש"ר<sup>149</sup> ע"פ לסוסתי ברכבי פרעה דימיתך רעיתי, שנדמה הקב"ה לרוכב על סוס נקבה ופרעה רכב על סוס זכר ורצה סוס פרעה אחריה לים, והנה להבין מעט קט עומק דרשת חז"ל ג"ל עפ"י המבואר בספה"ק דנקבה הרומז לכת העבודה שנתן הקב"ה לבנ"א, דאף שאם תצדק מה תתן לו גילה הקב"ה רצונו בעבודת בנ"א, וע"כ כינוהו לאותו כח נקבה המקבלת השפעה מהזכר וכדכ<sup>150</sup> תנו עוז לאלקים, עיי' בזה"ק<sup>151</sup>, וידוע דכשבאו בנ"י לים קיטרגו שרו של מצרים מה נשתנו אלו מאלו<sup>152</sup>, ע"כ הראה לו הקב"ה שרצונו בעבודה, וזהו הרמז שרכב על סוס נקבה, ולזה בחר בישראל שאבותם הודו בעבודה.

**אמנם** פרעה בגדל חוצפתו מצא גם ע"ז מקום לקמרג, בטענה דאם רצונו של מקום בעבודה הלא ראוי יותר לקבל עבודת שבעים אומות מעבודת אומה אחת, וע"כ גם המה רוצים לעבדו והדרא קושיא לדוכתא מה נשתנו אלו מאלו, אמנם זה שקר, דאין אוה"ע רוצים בעבדות ושיעבוד הגשמי להרוחני הגוף לנשמה והחומר להשכל, שיצטרכו עיי"ז להיות גדורים מתאוותיהם המנוגות, רק בהיפך עבדות השכל לחומר, והנשמה לגוף, כאומרם ז"ל<sup>153</sup> עבדא בהפקירא ניהא ליה שניחא ליה שיהא משועבד ויפטר ממצוות כדי שיהא מותר בתפלות ופריצות בהתאוות הגשמיות, וע"כ הם משעבדים א"ע לאדונם למראית עין שיש עליהם אדון המגדיר רצונם, אבל באמת הם מושרשים ברע ורק רצונם הרוחני הם גותנים להגדיר לא הגשמי התאווני, משא"כ בנ"י אשר עצם שורשם טוב ורוצה לעשות רצונו ית', ואפי' הם צריכים לגדור א"ע עיי"ז ולבטל כל רצונם נגד רצונו ית', הם מוכנים לזה כאשר אך רואים שכך רצונו ית', ולכן מרם יבינו רצונו ית' בדבר מה לאמיתתו שרוצה שהם יעשוהו אינם חוטפים לעשותו,

149. שהש"ר א פס' ט א' דכב פרעה על סוס זכר וכביכול נגלה הקב"ה על סוס זכר הה"ד וירכב על כרוב ויעוף אמר פרעה מה הסוס זכר הזה הורג בעליו במלחמה אלא הריני רוכב על סוסה נקבה הה"ד לסוסתי ברכבי פרעה.

150. תהלים סח לה.

151. ח"ב לב ע"ב דהא כד ישראל עבדין עובדין דלא כשרן, כביכול מתישין חילא דקודשא בריך הוא, וכד עבדין עובדין דכשרן, יהבין תוקפא וחילא לקודשא בריך הוא, ועל דא כתיב תנו עז לאלקים במה בעובדין דכשרן.

152. שמו"ר כא ו' כך התניתי מתחילה שאני קורעו שנאמר וישב הים לפנות בוקר לאיתנו לתנאו שהתניתי עמו מתחילה.

153. גיטין יג.

כחכלל שהשרישו לנו חז"ל<sup>154</sup> גדול המצווה ויותר, ואאע"ה שלמד כל התורה קודם שניתנה לו<sup>155</sup> [לא] מל א"ע עד שנצטווה ע"ז בפירוש.

**אבל** אוה"ע להיות שרק מראים א"ע כרוצים לקיים רצונו ית', ובתוכיות לבם המה מלא פניות ושקר, כשרואים שהבורא ית' מגלה את רצונו למי לעבדו בדבר מה ועי"ז ישיב המנוסה שכר גדול מאתו, תיכף גם המה ירצו לעשות דבר זה, כידוע אומרים ז"ל<sup>156</sup> גבי מלך שהעלה את בנו הבכור אשר ימלוך תחתיו לעולה כדי שיעשה לו ניסים כלזרע אברהם ויצחק, אבל אח"כ כשאינם רואים תיכף השכר מבעמים, כאומרים ז"ל בריש ע"ז<sup>157</sup> מיד כל או"א בועט בסוכתו ויוצא, כי רק למען השכר כל מגמתם, ולזה הוכרח הקב"ה להראות לפרעה הרשע שישראל דבוקים בפנימיות לבם לרצונו ית'.

וזוהו שלא קרע הים עד שנחשון בן עמינדב וכל שבט יהודה אשר יצמח משורשו מלך המשיח שיברר בבירור גמור איך ישראל דבוקים בפנימיות לבם ברצון הבו"ת, ויהא לו הכח להשיג אפי' דבר שאינו נראה עדיין, כמ"ש<sup>158</sup> והריחו ביראת ה' כי בריח יכולים להשיג אפי' דבר שאינו נראה, השיג שעתה רצונו ית' שבנ"י יראו איך שהם מוכנים לעובדו ית' במס"נ וקפ"ן הוא ושבתו לתוך הים. אבל כלל ישראל שעדיין לא הרגישו זאת לא קפצו לתוך הים, ואפי' שבת בנימין שקפ"ן כ'<sup>159</sup> שרי יהודה רגמתם שרי זבולון שרי נפתלי, היינו שרגמו אותם השרים שהרגישו מאומה בד"ז שהרצון במס"נ אבל לא ידעו עדיין בבירור, ואולי טועים הם בדבר ויהיו בכלל מאבדים עצמם לדעת ח"ו, ובאמת ההארה שהשיגו שרי זבולון ונפתלי היה ממס"נ שהוצרכו לברר אח"כ במלחמת סיסרא שהיה הסיום מקי"ס כדכ'<sup>160</sup> נחל קדומים שדרשו רז"ל<sup>161</sup> שנחל קישון נעשה ערב לדגים עבור הים, והיו א"כ עתה אינם מצווים עדיין ונשיא שבת בנימין ג"כ לא הרגיש מאומה ולא קפ"ן ע"כ לא הסכימו לזה שרי יהודה ושאר ישראל.

154. קידושין לא.

155. יומא כח.; ב"ר מט ב.

156. תענית ד. 'אשר לא צויתי זה בנו של מישע מלך מואב שנאמר ויקח את בנו הבכור אשר ימלוך תחתיו ויעלהו עולה'.

157. ע"ז ג.

158. ישעיה יא ג.

159. תהלים סח כח.

160. שופטים ה כא.

161. ראה פסחים קיח: 'אמר לו הקדוש ברוך הוא לנחל קישון לך והשלם ערבונך מיד גרפם נחל קישון והשליכן לים שנאמר נחל קישון גרפם נחל קדומים מאי נחל קדומים נחל שנעשה ערב מקדם'.

וחנה בסוטה<sup>162</sup> איפלוגי ר"מ ור"י, ר"מ סבר שהא השבטים צווחין כ"א אני ארד לים תחילה קפץ שבטו של בנימין, ור"י ס"ל לא כך היה המעשה אלא כ"א אמר אני לא ארד תחילה וקפץ נחשון בן עמינדב תחילה, ולכאוי איך פליגי במציאות והרי קיי"ל<sup>163</sup> דאלו ואלו דא"ת, ע"כ נ"ל עפ"י אומרים ז"ל במכילתא<sup>164</sup> משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו ב' בנים א' גדול וא' קטן, וא"ל לקטן העמידנו עם הנץ החמה וא"ל לגדול העמידנו בג' שעות, בא הקטן להעמידו בנץ החמה ולא הניחו הגדול וכו' עד שהיו שניהם צווחים ניער אביהם, א"ל שניכם לא נתכוונתם אלא לכבודי וכו', כך היו שבט יהודה ובנימין וכו' מלמד שכשם שנעשה לישראל ניסים על הים ע"י שבט יהודה ובנימין, כך נעשו להם ניסים ע"י שבט זבולון ונפתלי בימי דבורה וברק וכו', הבן עומק רומזם ז"ל במשלם שארבעת השבטים הללו הי"ל הארה בשעת קי"ס שרצון הקב"ה שיראו בני גלוי לכל העמים שמוכנים לעבוד אותו במסי"נ, אמנם שבט בנימין היה ההארה ממרדכי ואסתר שנמשלה לאילת השחר<sup>165</sup>, והיינו מליצתם ז"ל העמידנו עם הנץ החמה, ובהיות שאז קיבלו ע"י את התורה ברצון גמור ע"כ היה ההארה גדולה כ"כ להתפשט בכל השבט, אמנם הנשיא שאצלו היה הדבר מבורר יותר הרגיש שלא עתה הזמן שחפץ הבור"י במסי"נ של שבטו ולא הסכים אתם, כמו"כ שרי זבולון ונפתלי שהיה קרוב לבא עתם הרגישו גם שבטם כמוהם ולא רצו לירד לים כי קי"ס שהביאם לקבלת התורה לא היה מסוג מס"נ הנרצה מהם.

**אמנם** בנימין ויהודה שהמס"נ של שניהם היה הכנה לקבלת התורה קפצו שבט בנימין ונשיא שבט יהודה ושבטו, אכן הגדול שבט יהודה לא הניחם לשבט בנימין בטענתו שלו צוה בג' שעות ועתה זמני לא זמנך [באופן שר"מ איירי משבט יהודה ובנימין שהם רצו כ"א לירד לים, ור"י איירי משבט זבולון ונפתלי שלא רצו לירד כנ"ל, ומה שאמר ר"י כך היה המעשה כוונתו שזה שאמר לו ארד לא מצד שלא האמין ח"ו, רק מחמת שהרגיש שאין הקב"ה רוצה עתה ד"ז כ"א מיהודה וע"כ את בנימין רגמו ולא את יהודה כנ"ל], ומתוך כך נתברר לכל שכללות בני מוכנים תמיד בכל עת וזמן למסור נפשם בעד כבוד שמו.

---

162. לו:.

163. עירובין יג:.

164. פרשת בשלח פרשה ה, 'משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיו לו שני בנים אחד גדול ואחד קטן, נכנס לחדרו בלילה, אמר לקטן העמידני עם הנץ החמה ואמר לגדול העמידני בשלש שעות, בא קטן להעמידו עם הנץ החמה ולא הניחו הגדול אמר לו לא אמר לי אלא בשלש שעות ביום והקטן אומר לו אמר לי עם הנץ החמה, מתוך שהיו עומדין צווחין ננער אביהם אמר להם בני שניכם לא כוונתם אלא לכבודי אף אני לא אקפח שכרם'.

165. יומא כט.

וזו בעצמו שרצה הקב"ה לברר עתה כי בנ"י האמת אתם ומי שאינו משיג שמוכן לזה ורצונו ית' בזה אינו מאנה א"ע, אבל פרעה הרשע קפץ תיכף אחריהם בלי שום חשבון, כמעשה הקוף שראה שבעליו מעביר סכין על צוארו ולקח הוא והעבירו בלא דעת ושחט א"ע, כי רצה להראות שגם הוא מוכן למסור נפשו בעד כבוד שמו, אמנם לא יחרוך רמיה צידו<sup>166</sup>, כי עתה התברר אמיתת הדבר שבנ"י רצונם האמיתי לעשות רצונו ית', וכאשר השיגו שרצונו בזה נכנסו תיכף בים ולא היה כוונתם להנצל, רק בין מציל ובין אינו מציל ילכו בעבור רצונו באש ובמים, אבל פרעה הרשע שסבר שינצל כנחשון בן עמינדב שמסר נפשו אף שלא היה לו ציווי מפורש ממנו ית', והצילו ה', ואח"כ כשראה שאיננו ניצול רצה לברוח, ובוזה נתברר כי כשקפץ ג"כ היה אז דעתו רק ע"מ שינצל ולא שימסור נפשו בעבור רצונו וכבודו ית'.

ובין שראו בנ"י שעדיין אינם מבוררים לגמרי שירגיש גופם אמיתיות רצון הבו"ת, כמו שהרגיש אאע"ה וקיים כל המצוות עד שלא ניתנה תורה, כי כ"א מאיבריו הרגיש בכל עת מה רצון הבו"ת ממנו ולמה בראו, כמו שאמר הכתוב<sup>167</sup> לכבודי בראתיו, ע"כ אמרו ה' ימלוך בל' עתיד שאז כשיהיה גמר התיקון והבירור ירגישו וידו הכל במלכותו, ויוכלו לקיים מצותיו אפי' קודם השמיעה, וכמו שזכו לזה במתן תורה ואמרו נעשה קודם לנשמע, אבל עתה למראית העין אין יכולים לעשות כ"א מתי שיצטוו בפי' באיזה מצוה מאתו ית', כי לא ירצו לאנות א"ע כאוה"ע, אבל באמת בקבלת תושבע"פ והוא התרגום נמסר לנו ה' קאים לעולם ולעלמי עלמאי, לשון הוה, כוונתו שלא לבד שיעשו כן בגמר הבירור, אמנם תיכף יתחילו לעסוק בתיקון הבירורים ומה שלא יגיע בימיהם ה"ה לגבי זה כאנוסים שהקב"ה מעלה עליהם כאילו עשאו, וזה כוונת המדרש ה' ימלוך לעולם ועד היינו מי הכריחם לומר בלשון עתיד ומפני מה לא אמרו ה' מלך להורות שעדיין אינם מבוררים, וע"ז משיב כי בא סוס פרעה היינו שפרעה קימרג שגם הוא רוצה לעסוק בעבודה, ואף גם למסור נפשו קודם שישמע ציווי הבו"ת כנ"ל, ע"כ הוכרחו לגלות האמת כי הם אינם עדיין מבוררים לעשות מאומה קודם שמיעה, אבל עוסקים המה, וכל ימיהם יעסקו בזה עד לבירור הגמור, משא"כ פרעה הרשע שעושה רק לפניו כמעשה קוף בעלמא, והבן.

166. ע"פ משלי יב כז.

167. ישעיה מג ז.

זכור את אשר עשה לך עמלק, ונאמר זכור את יום השבת לקדשו, האיך יתיימו שניהם, אלא זכור את אשר עשה לך עמלק, למחוק, וזכור את יום השבת לקדשו.

(פרקי דר"א פ' מד)

והדבר פלא מה הוקשה להמדרש, למה לא יוכלו להתקיים שניהם. ונ"ל דידוע מש"כ ספה"ק<sup>168</sup> דעמלק הוא שורש הרע ונמשך מפגם הברית ר"ל, ושמירת ש"ק הוא תיקון לפגם הברית כמש"כ ביסוד יוסף, וידוע ג"כ מה שאמר החידושי הרי"ם זי"ע דבמקום שהאדם חושב ומעמיק מחשבתו שם הוא ממשיך את נשמתו, וזה שהוקשה להמדרש אם יחשוב בעמלק שהוא שורש הרע ופגם"ב, איך יוכל לחשוב אז בש"ק שהוא שמא דקוב"ה שורש הטוב ותיקון פגם"ב, ועי' במש"כ בפ' לך לך שביארנו שם תי' המדרש בעזוז"י במו"מ.

### פרשת יתרו

שמעו דבר ה', משל למלך שאמר לעבדיו שמרו לי ב' כוסות הללו והיה דיאטריטא א"ל הוי זהיר בהם, עד שהוא נכנס לפלטיץ היה עגל אחד שרוי על פתח הפלטיץ נגח העבד ונשבר אחד מהם והיה העבד עומד ומרתית לפני המלך, אמר לו למה מרתית אמר שנגחני עגל ושבר אחד משני הכוסות, א"ל המלך א"כ דע והזהר בשני, כך אמר הקב"ה שני כוסות מזגתם בסיני נעשה ונשמע שברתם נעשה עשיתם לפני עגל, הזהירו בנשמע הוי שמעו דבר ה' בית יעקב. (שמו"ר כו ט)

לכאנ' אין המשל דומה, דכאן הרי הם עשו את העגל, וי"ל ע"פ אומרים ז"ל בעי"ז (ה): לא היו בני ראויין לאותו מעשה אלא להורות תשובה ונורא עלילה על בני אדם.<sup>169</sup>

כשמע מרע"ה אנכי ולא יהיה לך בירך ברוך שלא עשני גוי.

(בשם מדרש אנכיר)

וי"ל עפ"י הגמ' מגילה (יג:) אין הקב"ה מכה לישראל אא"כ מקדים להם רפואה, והנה בשמו"ר (מג ה, מז יד)<sup>170</sup> שאחר חטא העגל התפלל מרע"ה שהקב"ה א"ל העשרת הדברות בלשון יחיד, לי אמרת ולא להם, וכמו"כ בצרור המור<sup>171</sup> ב' ויחל משה את פני ה' אלקיו בלשון פרטי שהוא אלקי משה, ועי"ז כשא"ל הקב"ה ואעשך לגוי גדול מצא מקום לבטל הגזירה מבניי שלהם לא ציוה, ויפורש עפ"ז תיבת גוי לשון עם.

168. ראה שפת אמת פרשת זכור (תרס"ד) כי עיקר המלחמה על ברית מילה, כמ"ש שזרק מילות כלפי מעלה, כמ"ש במ"א כי עמלק הוא הערלה דחפאי על ברית.

169. ראה נחומא וישב ד' אף הנוראות שאתה מביא עלינו בעלילה את מביאן' עיי"ש.

170. שמו"ר מג ה' אמר משה ריבון העולם כך אמרת בסיני אנכי ה' אלהיך אלהיכם לא נאמר לא לי אמרת שמא להם אמרת ואני ביטלתי את הדיבור אתמהא לי'.

171. שמות לב יא' וכשראה משה שהדבר תלוי בו, התחיל לחלות את פני השם אלהיו, ולא אלהיהם, אחר שאמרו אלה אלהיך ישראל'.



## פרשת משפטים

מעשה באחד שהיה לו דין ובא אצל הדיין וזיכה אותו ובא ויצא אותו שנזדכה ואמר פלוני השופט אין כמותו בעולם, אחר ימים היה לו דין ובא אצלו וחייבו יצא מלפניו ואמר אין דיין שוטה הימנו, אמרו לו אתמול היה משובח והיום שוטה, לכך הזהיר לך הכתוב אלהים לא תקלל, ואם קיללת תבואתך אתה מקלל שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר.

(שמו"ר לא ח)

י"ל פ' ערה"כ<sup>172</sup> מלך במשפט יעמיד ארץ, ובתנחומא<sup>173</sup> דורשו על דיין והעמדת ארץ כשאינן תבואות הרבה.

א"ר חמא כל שקל האמור בתורה סלעים ובנביאים ליטרין ובכתובים קנטרין, א"ר יהודה בן פזי חוץ משקלי עפרון שהיו קנטרין, מה היה אומר עפרון לאברהם אם אתה נותן לי ד' מאות שקל כסף מן סחורת ביתך אתה נותנה לי, וע"י שהכניס עין רעה בממונו של אברהם חסרו הכתוב וי"ו, הוי ולא ידע כי חסר יבואנו האיש שעינו רעה חסרו הכתוב וי"ו.

(שמו"ר לא ז)

ע"י מתנות כהונה<sup>174</sup>, ולענ"ד ע"פ אמרם ז"ל<sup>175</sup> שאברהם ואיוב היו ותרנים בממונם, וע"כ זה דאי' שעפרן רצה שיתן לו קנטרין, וזה שתרנם אונקלוס נפקן בסחורתה.

## פרשת תצוה

ילמדנו רבינו קטן לכמה נימול, כך שנו רבותינו קטן נימול לשמונה, מה טעם כשם שנימול יצחק אבינו, ארשב"י בוא וראה שאין חביב לפני האדם יותר מבנו והוא מל אותו, וכל כך למה א"ר נחמן בר שמואל כדי לעשות רצון בוראו הוא רואה בנו שופך דם ממילתו ומקבל עליו בשמחה וכו', אמר ר' יודן אימתי הבן חביב על אביו כשמתחיל להשיח, וכן הוא אומר הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים מהו ילד שעשועים כבן שלש כבן ארבע שהוא מתחיל להשיח ומשתעשע לאביו.

(תנחומא א)

ע"י יוסף וענף יוסף<sup>176</sup>, ולע"ד איירי בקטן שאין לו [אב] ומוטל לב"ד למולו<sup>177</sup>, וא"ת מה זכות לשפוך דמו ואולי אם היה אביו קיים לא היה רוצה בכך, לזה אמר שבודאי היה רוצה מטעמים דבסמוך.

172. משלי כט ד.

173. ראה תנחומא משפטים ב' מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות ירסנה (משלי כט) מלכה של תורה במשפט שהוא עושה מעמיד את הארץ'.

174. שפי': כל עפרן שבפרשה מלא וי"ו חוץ מזה וישקול אברהם לעפרן.

175. ב"ב טו:.

176. שביארו מאי קמקשה, וזיל קרי בי רב הוא.

177. קידושין כט. 'למולו מגלן דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו, והיכא דלא מהליה אבוא מיחייבי בי דינא למימהליה דכתיב המול לכם כל זכר, והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה'.

ושׁיבוֹת לִפְ תְּצוּהָ, יִלְ דְּהַמְנוּרָה סִי' לְהַשְׁרָאָת שְׂכִינָה בְּבִנְיָ<sup>178</sup>, וּמִקְבַּה"ת וְאִילָךְ בִּיקֶשׁ מַרְעָה שְׁלֹא תִשְׁרָה כִּי אִם עַל הַמּוֹלִים<sup>179</sup> דְּהִינּוּ בִנְיָ, דְּאִין הָעֶרְלָה נִקְ' אֵלָא עִישׁ הַגּוֹיִם כְּבִנְדְּרִים<sup>180</sup>, וְר' יוֹדֵן הוֹסִיף דָּגֵם ת"ת חִיּוֹב עַל הַבִּי"ד לְלַמְדוּ אַע"פ שְׁמַתְשֵׁת כַּח<sup>181</sup>, דְּמִצִּינוּ שְׁעִיקָר חֲבִיבוֹת הַבֵּן כְּשִׁמְתַּחֲלִיל לְהַשִּׁיחַ וְאִזְ צְרִיךְ לְלַמְדוּ תוֹרָה כְּמוֹ כֵּן חוֹב עַל הַבִּי"ד.

#### פִּרְשֵׁת תִּשְׁא

אִמֵּר מֹשֶׁה לְמִי אֹמֵר אִמֵּר לוֹ אֲנִי מֵרָאָה לָךְ, וְמָה עָשָׂה הַקֶּב"ה הִבִּיא לוֹ סִפְרוֹ שֶׁל אֲדָה"ר וְהִרְאָה לוֹ כָּל הַדּוֹרוֹת שֶׁהֵן עֲתִידִין לַעֲמֹד מִבְּרָאשִׁית עַד תַּחֲיִית הַמֵּתִים, דּוֹר וְדוֹר וּמִלְכִּיו דּוֹר וְדוֹר וּמִנְהִיגֵיו דּוֹר וְדוֹר וּנְבִיאָיו, אִמֵּר לוֹ כָּל אֶחָד וְאֶחָד הַתְּקַנְתִּיו מֵאוֹתָהּ שְׁעָה, וְכֵן בְּצִלָּל מֵאוֹתָהּ שְׁעָה הַתְּקַנְתִּיו, הוּא רָאָה קְרָאֲתִי בְּשֵׁם בְּצִלָּל.

(שְׁמו"ר מ ב)

וְצְרִיךְ לְהַבִּין, א"כ הִרִי הָאָדָם כְּמוֹכֶרֶת בְּמַעֲשָׂיו וְעַל מָה מְגִיעַ לוֹ שְׂכָר וְעוֹנֶשׁ. וְנ"ל דֶּאֱפָ דְּבִאֲמַת הָאָדָם מוֹכֶרֶת לְהִיטִיב דְּרַכּוֹ שְׁע"ז נִבְרָא כְּמוֹ שֶׁאִמֵּר הַכְּתוּב<sup>182</sup> לְכַבּוּדִי בְּרִאֲתִיו, וּמִכָּל הַבְּרִיאָה יִרְאָה כְּבוֹד שְׁמִים דְּאִין מַעֲשֵׂה הַקֶּב"ה לְבַטְלָהּ, אֲבָל זֶהוּ הַבְּחִירָה שְׂרִשּׁוֹת בִּיד הָאָדָם אִימָתִי, אֵפָּ דָאִם אֵינּוּ מְשֻׁלִּים לְבִרְר הַכְּבוֹד שְׁמִים בְּגִלְגּוֹל זֶה הַהִכְרָח שִׁיבּוֹא שְׁנִית בּוֹזֵה הָעוֹלָם לְהַשְׁלִים מָה שֶׁהִסְדִּיר, מ"מ מְגִיעַ שְׂכָר וְעוֹנֶשׁ עַל טִיב הַבְּחִירָה לְעִשּׂוֹת רִצּוֹן קוֹנֵן בְּפַעַם הָרִאשׁוֹן, שְׂאֵז נִיכָר שְׁעוֹשֶׂה רַק מֵאֲהָבָתוֹ לְבוֹרְאוֹ שְׁלֹא ע"י הַהִכְרָח, כֵּן יוֹכֵנּוּ הַשִּׁי"ת בְּרַחֲמֵיו לְעִשּׂוֹת רִצּוֹנוֹ תְּמִיד מֵאֲהָבָה וְלִתְקֵן בְּגִלְגּוֹל זֶה כָּל הַמוֹטֵל עֲלִינוּ, וְלִרְאוֹת בְּנִים וּבְנֵי בְנִים חַיִּים וְקִיּוּמִים עוֹסְקִים בְּתוֹרָה וּבְמִצְוָה לְשִׁמְחָה אֲכִי"ר.

א"ר אֲבָהוּ כָּל אַרְבַּעִים יוֹם שְׁעָשָׂה מֹשֶׁה מִלְמַעֲלָן הִיָּה לְמוֹד תּוֹרָה וְשׁוֹכַח, לְסוֹף אִמֵּר לִיהִ: רַב־ש"ע הִרִי בָּאוּ אַרְבַּעִים יוֹם וְאִינִי יוֹדֵעַ דְּבַר, מָה עָשָׂה הַקֶּב"ה מִשְׁהַשְׁלִים אַרְבַּעִים יוֹם נָתַן לוֹ אֵת הַתּוֹרָה בְּמַתְנָה, שְׁנִאִמֵּר וִיתֵן אֶל מֹשֶׁה.

(תְּנַחֲמוּמָא טו)

עִי' עֲנָף יוֹסֵף<sup>183</sup>, וְלַעֲנֵד יִל' ע"ד אִמֵּרֶם ז"ל<sup>184</sup> מַעֲשֵׂה אֲבוֹת סִימָן לְבָנִים, דְּבִאֲמַת מַרְעָה הִיָּה חוֹמְרוֹ זָךְ וְהִיָּה יוֹכֵל לְזִכּוֹר, בְּפִרְט שֶׁהַקֶּב"ה עֲצִמּוֹ מִלְמְדוֹ, אֵךְ כְּדִי שְׁלֹא יִצְטַעְרוּ ת"ת הַבָּאִים

178. שַׁבַּת כֵּב: 'מִחוּץ לְפִרְכּוֹת הָעֵדוּת יַעֲרוֹךְ וְכִי לְאוֹרָה הוּא צְרִיךְ וְהִלָּא כָּל אַרְבַּעִים שָׁנָה שֶׁהִלְכוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּר לֹא הִלְכוּ אֵלָא לְאוֹרוֹ, אֵלָא עֵדוּת הִיא לְבִאֵי עוֹלָם שֶׁהִשְׁכִּינָה שׁוֹרָה בִּישְׂרָאֵל'.

179. רָאָה בְּרִכּוֹת ז.

180. נִדְרִים לָא: 'שְׂאִין הָעֶרְלָה קְרוּיָה אֵלָא לְשֵׁם עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים שְׁנִאִמֵּר כִּי כָּל הַגּוֹיִם עֵרְלִים'.

181. סְנֵהֲדִין כּו: 'לְמָה נִקְרָא שְׁמָה תּוֹשִׁיָה מִפְּנֵי שֶׁהִיא מִתְשֵׁת כַּחוֹ שֶׁל אָדָם'.

182. יִשְׁעִיָּה מִג ז.

183. שֶׁהִק': כִּי מָה שְׁעָשָׂה בְּסוֹף הָאַרְבַּעִים שְׁנִתְּנָה לוֹ בְּמַתְנָה לְמָה לֹא עָשָׂה כֵּן בְּיָמֵם הָרִאשׁוֹנִים, גַּם אֵיךְ יִתְּקֵן שְׁמִשָּׁה אִישׁ הָאֱלֻקִּים יִשְׁכַּח מָה שֶׁמִּלְמְדוֹ הוּא יִתְּבַרְךְ. עִי"ש.

אח"כ בפרט בדורות הללו שנתמעמו הלבבות ומכובד עול הפרנסה אי אפשר לזכור הלימוד, עשה הקב"ה שמרע"ה ילמד מ' יום וישכח והראהו שלא נאבד עמלו שאח"כ יזכירו ה' ע"י מתנה, כמו"כ מי שיעמול בדורותינו בתוה"ק אפי' אם ח"ו מכובד עול הגלות ישכח ח"ו, יזכרנו ה' במתנה בכוא הגו"צ בב"א.

לקחת מתנות באדם, א"ר זעירא הלכות נדה שהם נוהגים בבני אדם, איש איש כי יהיה זב ואשה כי תהיה זבה, זאת התורה אדם כי ימות.

(תנחומא יז)

י"ל ע"פ אמרם ז"ל<sup>185</sup> שדווקא בני מטמאים בטומאות הללו ולא עכו"ם, וכ' בספה"ק<sup>186</sup> המעם שע"י שבנ"י י"ל נשמה קדושה, בהסתלקה ח"ו בסיבת מה נתדבק בהגוף שנשאר בו רושם הק' כחות השפלים דסמ"א לינק מאותה רשימה, ונשמה הק' הוא מתנה, דלפי הראות הגשמי יש באוה"ע ג"כ רמ"ח איברים לחיות, אמנם היא מג' קליפות הטמאים לגמרי, ע"י תניא דהרב נ"ע<sup>187</sup>.

למה יאמרו מצרים וגו' שוב מחרון אפך, והשטן היה מקטרג למעלה, מה עשה משה סתם את הפרץ שהיה השטן נכנס בו לקטרג על ישראל, שנא' לולי משה בחירו עמד בפרץ, מיד וינחם ה'.

(תנחומא כב)

מה עשה משה סתם את הפרץ וכו', ואינו ידוע במה, י"ל במה שאמר אנא חמא העם חמא גדולה, ומעה השטן שגם כוונת משה לקטרג עליהם הניח הוא מלקטרג.

אמר ר"ח כל מי שאומר רחמנא ותרן יתותרון בני מעין, אלא מאריך אפו וגובה, הוי וביים פקדי ופקדתי, כיון שדן וגמר את הדין אמר ריבון העולם הרי העגל והרי עובדיו כבר ביערתים שמא בלבך על עמך כלום, א"ל לך עלה מזה.

(תנחומא כו)

ע"י בעין יוסף<sup>188</sup>, ולק"מ, דבפי' אמרו ז"ל ותרן "בממוניה", דזה ניתן למחילה, משא"כ חטאים שנבראים ע"י מקטרגים ר"ל נמצא בהמחילה חב לאחרים, וע"כ אין מחילה אלא בתשובה

184. רמב"ן בראשית יב ו. וראה תנחומא לך לך סימן ט.

185. ב"מ קיד:.

186. ראה אור החיים במדבר יט ב.

187. ראה ספר התניא קדישא (פרק ו) 'המדרגה התחתונה היא שלש קליפות הטמאות ורעות לגמרי ואין בהם טוב כלל, ונקראו במרכבת יחזקאל רוח סערה וענן גדול וגו', ומתן נשפעות ונמשכות נפשות כל אומות עובדי גלולים וקיום גופם ונפשות כל בעלי חיים הטמאים ואסורים באכילה'.

188. שהוסיף: והא דכתיב נושא עון היינו למי שעושה תשובה.

שנעשה זה מלאך קרוש וניזון ממ"ע דתשובה, ומידת נושא עוון שהיה מפרנסו להמתין עד שישב. וזה שפירש"י, ותכן, למחול על "כל" חמאים, דישנם חמאים הניתנים למחילה.

חזר אצלן ושב אל המחנה, אל תהי קורא ושב אלא ושוב אל המחנה, ואם לאו ומשרתו יהושע בן נון הרי יהושע בן נון משרת תחתך, אמר לפניו רבש"ע ראה שאפילו בכעסך אתה מפייסני עליהם, שנאמר ויאמר משה אל ה'.

(תנחומא כו)

ואם לאו ומשרתו יהושע בן נון. וי"ל שאין זה ח"ו כמאיים עליו, דמרע"ה במח לא היה רודף אחר הכבוד ונוח לו בגדולת תלמידו, בפרט שאמרו ז"ל<sup>189</sup> בכל אדם מקנא חוץ מבנו ותלמידו, אלא שאם לא היה רוצה בהכרח היה ח"ו ירידה לבנ"י, ע"כ רצה ה' שיתפייס מרע"ה ויחזור האהל.

וימחר משה ויקור ארצה וישתחו, מה ראה, ארך אפים ראה.  
(ילקוט שמעוני פ' תשא ת, סנהדרין קיא.)

וי"ל ע"פ פשוט, דכיון שראה מידת ארך אפים, וא"ל הקב"ה אפי' לרשעים, חישש שלא יתקפנו ח"ו יצה"ר, דהצדיקים חושדים א"ע.

ד"א שמע אלי יעקב, אותן שנהרגין וקוראין בשמו, שנאמר כי עליך הורגנו וגו' (תהלים מד כג). וכן איוב אומר הן יקטלני וגו' (איוב יג טו), אותן שבכל שנה ושנה קוראין אותי שנאמר כוס ישועות אשא וגו' (תהלים קטז יג) צרה ויגון אמצא וגו' (קס פס ג), אמרו לו הדורות הללו רבש"ע הראשונים היו להן האבות וזכותן עומדת להן אנו יתומים היינו ואין אב.  
(אגדת בראשית פרק פג)

אותן שבכל שנה ושנה, פי' מלשון שינוי לטוב ולמוטב, ואי"צ להגהת העין יוסף עיי"ש<sup>190</sup>.



189. סנהדרין קה:.

190. שהגיה 'אותן שבכל שעה ושעה'.

# עלי נהר

כנחלים נשיו כגנת עלי נהר כאהלים נטע ה' כארזים עלי מים: (כמדבר כד ו)  
- כגנות עלי נהר אלו חכמים ונבונים שבישראל שעסוקין בחורה בכל יום תמיד,  
ועליהן הוא אומר היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני (תנא דבי אליהו רבה יט)

ראש הישיבה

הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

## בגדרי שטרות

### מבוא

הנה ביסוד הדין דשטרות יש לבאר ולברר כמה הלכתא רבואתא:

א. **מקור** הלימוד של שטרות, שבתורה לא מצינו אלא גבי גט דכתיב וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, ולא נתפרש להדיא במשמעות ה'וכתב', אם הכוונה לכתיבת הבעל או שלוחו, או לכתיבת הסופר אע"פ שאינו שלוחו של בעל לכתיבתו, או שאין המשמעות על כתיבת הגט אלא על חתימת העדים. ואם הכוונה על חתימת העדים 'וכתבו' מיבעי ליה, ומדכתיב 'וכתב' על כרחך לפי שיטה זו שהעדים חותמין בשליחות הבעל<sup>1</sup>.

ב. **עוד** זאת מצינו דין שטר בדברי קבלה, כמפורש בירמיה (לכ מה) 'שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים', ולכאורה נופל בו הספק אם הכוונה לשטרי ראייה בעלמא, והיינו שדות בכסף יקנו בקנין הראוי, וכתוב בספר וחתום הוא שיהיה להם לראיה על קנינם שקנו, או שוכתוב בספר וחתום הוא עצם הקנין, וכדאיתא בירושלמי (קדושין פ"א ה"ט) 'שדות בכסף יקנו זה הכסף, וכתוב בספר וחתום אלו עדי שטר, והעד עדים אלו עדי חזקה, או אינן אלא עדי שטר, כבר כתיב וכתוב בספר וחתום', הרי דילפינן שטרי מקנה מוכתוב בספר וחתום.

אמנם בגמ' קידושין (טו.) דרשו: 'ובשטר מנלך, אילמא משום דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, והאמרת שטר ראייה בעלמא הוא, אלא מהכא ואקת את ספר המקנה', ומשמע דב' דרשות דרשו כאן, מוכתוב בספר וחתום שמענו שטרי ראייה, ומואקת את ספר המקנה שמענו שטרי הקנאה. אולם בחתם סופר (גיטין לו.) כתב: 'וכתוב בספר וחתום והעד עדים, רישא דקרא

1. וראה תוס' בגיטין (ט:) שכתבו 'ומדבעינן שיאמר לסופר לכתוב ולעדים חתומו משמע דבעי שליחות', וכן פסקו הטור והשו"ע (אבהע"ז סי' קכ), ובב"י שם כתב 'צריך שיכתבנו הבעל כפשוט לשון הכתוב וכתב לה, או שלוחו יכתבנו דשלוחו של אדם כמותו כדילפינן פרק שני דקידושין (מא:). אולם בתוס' בגיטין (כב:) כתבו 'דלא בעינן שליחות בכתיבה, דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר, והא דאמרינן לקמן (שם עא:) צריך שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו, לאו משום שליחות, אלא משום דכשלא צוה הבעל לא חשיב לשמה וכו'.

שדות בכסף יקנו, ומיניה ילפינן בקידושין כג. קנין כסף דכתיב בכסף יקנו, אבל שטר דקרא לראיה בעלמא, ושוב יליף שטר מספר המקנה. וצ"ל בהסלקא דעתך דלא ידעינן דקונין בשטר לא הוי מצי לחדש קנין שטר מוכתב בספר וחתום, די"ל הקנין בכסף והשטר לראיה, אבל לבתר דנפקא קנין שטר מספר המקנה שוב מפרשים האי קרא או בכסף יקנו או וכתוב בספר וחתום בקנין שטר, וכן פירש הרמב"ם בפירוש המשנה התם בקידושין, עיי"ש.

ג. ואם אכן כן הוא יש לעיין היאך ילפינן דין שטר מדברי קבלה, והרי דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, והיה נראה שעיקר הלימוד אפשר לפרש בב' אנפי:

**דאפשר** לפרש עיקר הלימוד מוכתב לה ספר כריתות הנאמר בגט, ואתא הלימוד מדברי קבלה לגילוי מילתא בעלמא שהמשמעות של וכתב הוא בכתיבה וחתומת העדים כמו שכתוב וכתוב בספר וחתום, ולגילוי מילתא כבר אמרו ז"ל (פסחים י: ז"ק ב:) דדרשינן גם מדברי קבלה, וכן נראה מלשון הבעל המאור ביבמות (ט.) שכתב, 'כתב הרי"ף' בהלכות, הא מילתא מקשו בה רבנן היכי אמרינן הכא אמר רחמנא מפיהם ולא מפי כתבם וכו', ולי נראה דפירוק הנכון כך, מפי כתבם הוא שפסולה עדותן אבל מפי כתבו לא, וכל שטרי הלואה ומקח וממכר הלזה והמוכר הוא שמצוה את העדים ואמר כתבו וחתמו, וכן בגיטי נשים, ואין זה מפי כתבם אלא מפי כתבו, ואם אי אתה אומר כן עקרת מה שכתוב בקבלה וכתוב בספר וחתום והעד עדים, ומקרא מלא כתוב בתורה וכתב לה ספר כריתות, אלמא כל כי האי גוונא כתבו שלו הוא ולא כתבם של עדים, אבל היכא דכתבי מנפשייהו בשטר שצריך לומר כתובו ולא אמר להם כתובו הא ודאי מפי כתבם הוא וכו', הרי שפירש ענין העדות שבשטר שהוא בגדר 'וכתב' הוא עצמו, ובזה לא שייך המיעוט של מפיהם ולא מפי כתבם.

**או** יש לפרש, דהגילוי מילתא הוא לפרש את הכתוב על פי שנים עדים יקום דבר, שבשטר נחשב כפיהם, וכך נראה מלשון הרי"ף ביבמות (ט.) 'דאמר רשב"ל עדים החתומין על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, הלכך מפיהם קרינא ביה ולא מפי כתבם הוא וכו', ועוד, הרי מקרא מלא שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים, למימר דכי האי גוונא עדות מעלייתא היא, ופיהם היא ולא מפי כתבם.

**ונראה** שבכירור הספק הנ"ל יש לבאר המחלוקת בין ר"מ דאמר עדי חתימה כרתי לר"א דאמר עדי מסירה כרתי, והאם נחלקו גם בגיטין וגם בשטרות, והיכי קיי"ל להלכה בגיטין או בשטרות, כל הלין יתבאר בעזה"י במהלך הסימנים שלפנינו<sup>2</sup>.

2. וראה בדברי יחזקאל (סי' ד) שמחלק בין גיטין לשאר שטרות, דכתב בהן דינא דפשיט הש"ס בדיו ע"ג סיקרא דלא מהני בגט 'אינו אלא דוקא אליבא דר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי, וא"כ עדי הגט הם בכלל וכתב, משו"ה בעי שיהא תורת כתב על חתימתם, ולא דמי לעדי שאר שטרות דלא כתיב וכתב על חתימת העדים אלא וכתוב בספר וחתום והעד עדים, וכל דניכר ע"י חתימת העדים שהם נעשו עדים על שטר זה הרי הוא בכלל וחתום דקרא, משא"כ בגט דחתימת העדים נכלל בכלל וכתב בעי כל תורת כתב על חתימתם וכו'.

ד. **עוד** זאת יש לבאר המבואר בראשונים לחלק בין שטרי הקנאה לשטרי ראייה, כמש"כ הרשב"א בבבא מציעא (יג.) 'יש מפרשים דכשיש בו אחריות נכסים דינו כשטר, ואע"פ שאין העדים מעידים בפיהם אלא מתוך הכתב התורה הכשירה עדותן מדכתיב וכתוב בספר ותתום והעד עדים, אבל כל שאין בו אחריות אינו נעשה כמעשה שטר אלא כעדים שכתבו עדותן ומפיהן בעינן ולא מפי כתבם וכו', וכ"כ שם בחידושי הר"ן, עיי"ש.

**וכן** נראה דעת הרמב"ם שכתב (פ"ג ס"ד) שעדות שבשטר אינו אלא מדרכנן, כי מן התורה אין כאן עדות, דבעינן מפיהם ולא מפי כתבם. וביאר בחידושי הגר"ח הלוי ז"ל, שדברי הרמב"ם אינם אמורים אלא בשטרי ראייה שאינם אלא כעדות בעלמא דבעינן מפיהם ולא מפי כתבם, אבל בשטרי הקנאה שהעדויות היא לאשוויי שטרא אין בהם חסרון של מפיהם ולא מפי כתבם.

ה. **ומעתה** אחרי שמתבאר ענין השטר, בעינן לבאורי הא דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותן בבי"ד, אם הכוונה בשעת קיום, דכל עוד שלא נתקיים אין כאן הגדרת הכתוב של 'קום דבר', או שהכוונה מיד משעת חתימה כי אז העידו עדותן וממילא נחקרה עדותן אז, ונפקא מינה אם כל עוד שלא נתקיים השטר יכולין לחזור ולהגיד, וגם אם בשעת קיום צריכים לזכור עדותן.

ו. **כמו** כן יש לבאר מה הטעם שנחשב כנחקרה עדותן ולא חיישינן לזיוף, ומברר אם הא דנחקרה עדותן הוא גם כשהלה טוען מזויף, ותולה זאת במחלוקת שנחלקו במודה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו.

ז. **ואחרי** שנתברר הנ"ל יש להתבונן בהגדרת החפצא של השטר, שנחלקו הראשונים במכירת שטרות, שלכאורה הרי אין גופו ממון, וא"כ מהו החפצא שהוא מוכר, וכי המכירה היא על ההתחייבות שבשטר או על השיעבוד שמשעבד ומשתעבד בשטר, והאם יש תוקף מן התורה למכירה זו, ומאיך מה הדין במוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו.

**בכדי** לברר כל הנ"ל אבוא בחסדי השי"ת בסימנים דלהלן.

## סימן א

### בענין ערי השטר אם צריכים לזכור עדותן בשעת קיום

**בגמ'** כתובות (כ.): 'תנו רבנן כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליה אפילו לאחר כמה שנים, אמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו, רבי יוחנן אמר אף על פי שאין זוכרה מעצמו וכו'.' ובתוס' אע"פ שאין זוכרה מעצמו, פירוש אבל ע"י השטר זוכרה, אבל אם אין זוכרה כלל לא דמפיהם ולא מפי כתבם, כדאמרין פרק ד' אחין וכו', אבל ודאי אם היו מעידין שכך ראו בחתימתן הא לא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם, דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, והוי כאילו מעידין ראינו עדות שנחקרה בבית דין וכו'.

**אולם** הרמב"ם (עדות פ"ח ה"ד) כתב: 'הואיל והדבר כן שטר שיצא לבי"ד ובאו עדים ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו זוכרים שזה לזה מזה או מכר לו, לא נתקיים השטר והרי הן כחרשין עד שיזכרו עדותן וכו', אבל אם היה כתב ידן יוצא ממקום אחר או שהיו שם עדים שזה כתב ידן, מקיימין את השטר ואין משגיחין על דבריהם שאומרים אין אנו זוכרין עדות זו, שמא חזרו בהם וזה שאמרו אין אנו זוכרין כדי לבטל השטר וכו', עיי"ש.

**והקשה** התומים (סי' מו ס"ק מח) מדברי הגמ' בכתובות (יח:) דמסיק התם דעדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנים משום דאין אדם משים עצמו רשע, ולשיטת הרמב"ם למה לא מהימני, הרי באומרים אנוסים היינו ממילא אומרים שאין זוכרים עכשיו מהלואה כלום, א"כ אף שאין נאמנים שהיו אנוסים מכל מקום נאמינם שאין הם זוכרים ויבטל השטר.

#### מברר אם אחרי שאמרו שאינם זוכרים אם מועיל קיום ממקום אחר

**ולכאורה** היה נראה לומר ע"פ מש"כ הב"י בכסף משנה ובחיבורו על הטור שאפילו אומר שאינו זוכר מועיל הצטרפות עד אחר על כתב ידו והוא קיום מעליא, וא"כ אתי שפיר, דברישא דמתני' שאומרים אנוסים היינו דנאמנים הפירוש הוא דקרעיןן לשטרא כמש"כ המהרש"א בתוד"ה הרי, וכן מורה לשון הרמב"ם (עדות פ"ג ה"ו) שכתב 'יבטל השטר', ובסיפא דאין נאמנים אפשר לפרש אין נאמנים לקרוע אבל לגבות אינם גובים, ואפשר לפרש אין נאמנים לקרוע ומגבינן ביה, וכתבו המפרשים (ראה מהר"ם שיף, בית יעקב, הפלאה, אילת אהבים) דתליא בב' תירוצי התוס' בד"ה אין נאמנים, דלתירוץ א' אין נאמנים ולא קרעיןן אבל לגבות לא מגבינן, ולתירוץ ב' לא קרעיןן וגם מגבינן, וא"כ אפשר שהרמב"ם מפרש הא דאמר רבא באנוסים מחמת ממון שגם ברישא אין נאמנים היינו [כאין נאמנים דסיפא לפי תירוץ א' בתוס'] דלא קרעיןן אבל לגבות לא מגבינן עד שיהיה צירוף עוד עד ויהיו תרי סהדי אכתב ידם, ואינו דומה לאנוסים מחמת נפשות דנאמנים וקרעיןן כי לא מועיל קיום.

**אולם** כלחם משנה ובב"ח ובש"ך כתבו בשיטת הרמב"ם שבאין זוכרים לא מועיל צירוף עוד עד, ולא עוד אלא אפילו מאה סהדי קיום לא יועילו אח"כ, דס"ל דאין זוכרים הוה פסול בעצם השטר כמו קטנים. וכן היה נראה להוכיח מלשון הרמב"ם דאמר בכתב ידם יוצא ממקום אחר דאין נאמנים לומר שאין זוכרים, משמע דאילו היו נאמנים משום מיגו או מטעמא אחרינא היו פוסלים השטר אף שיש שם עדי קיום וכתב ידם יוצא ממקום אחר, ועל כרחך הטעם משום דאי אין זוכרים הוה מפי כתבם. ושוב ראיתי בתומים (סי' מו ס"ק יג) שהביא ראיה זו מלשון הרמב"ם, וגם הב"י חזר בו מדבריו כמש"כ הש"ך (סי' מו ס"ק לא) שבשו"ע ס"ל שלא מועיל הצטרפות, עיי"ש (ועיין בב"ח ובדרישה ובפרישה בזה), וא"כ הדרא קושיית התומים לדוכתא.



**מביא חידוש החמדת שלמה שבדין עדות פלגין, אבל כנאמנות של מיגו לא שייך לומר פלגין,  
ומפרש בזה שמעתתין דאנוסים מחמת ממון**

**והתומים** תירץ בזה, 'דסתמא אמרינן דהם זוכרים, וא"כ הואיל ואין נאמנים בדבריהם דהוי עוולה, כלא אמרו דבר כלל וכאילו שתקי, וא"כ אנן מחזיקין בזוכרים', עיי"ש. וראיתי בספר תפארת מנחם שכתב שתירוצ' התומים דחוק, וכנראה טעמו משום דקשיא ליה מהא דקיי"ל פלגין דיבורא וכל שכן נאמנות, וא"כ בהא דאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אף דאין לנו להאמינם שנאנסו מחמת ממון משום דאין אדם משים עצמו רשע, ואי אפשר לקבל דבריהם שעשו רשעות, מכל מקום תוך דבריהם הרי אומרים שאין זוכרים ההלואה, וא"כ נפלג דבריהם ונאמנותם ונימא דאת הרשעות לא נאמין אבל נאמין שאין זוכרים את ההלואה.

**אולם** ראיתי בחמדת שלמה שהלך ביישוב הרמב"ם בדרך התומים, אבל הוסיף תבלין לסברא זו, וחידש חידוש נפלא בזה, לפי מה שתירץ קושית תוס' שהקשו לרבא נימא פלגין דיבורא ונאמר שהיו אנוסים אבל לא מחמת ממון אלא מחמת נפשות, ותירץ, דבשלמא התם במה שאומר פלוני רבע נאמן בתורת עדות, וכיון שיש כאן עדות ברור שפלוני רבע, רק דבעינן למימר שהעדות בטלה משום שאמר לרצוני, וע"ז אינו בגדר עדות דאדם קרוב אצל עצמו, א"כ מהיכי תיתי לבטל עדות גמורה משום אמירתו שאומר לרצוני, ואין לומר כיון דחזינן שרוצה לשקר לרצוני משו"ה הגיד שקר בכל העדות, הא ליתא דלא נחשדו ישראל לשקר בדבר הנוגע לעדות, ואף שמשקר במה שאומר לרצוני, הוה כמו שמשקר בדברים בטלים בעלמא חוץ לבי"ד, כיון דאין עליו שם עדות לגבי עצמו, אבל כאן דבאמת הוי חוזר ומגיד ולא הוי עדות כלל אף כשאומר שהיה אנוס מחמת נפשות, רק אם אומר מחמת נפשות מהימנינן ליה משום מיגו דהיה אומר אין זה כתב ידי, אבל אם אומר מחמת ממון חזינן שרצונו לשקר, וא"כ איך נוכל להאמינו במיגו דהיה אומר אין זה כתב ידי, הא בעל כרחך הוא רוצה לשקר ולומר אנוסים מחמת ממון מאיזה שהוא טעם יהיה מה שיהיה, ואין לו מיגו כלל, וממילא אתי שפיר הסברא הנ"ל ג"כ (היינו סברת התומים), כיון דבלא מיגו אינן נאמנין לומר שאינן זוכרים, וכמש"כ הרמב"ם להדיא שרק משום מיגו נאמנין, וכאן לא שייך מיגו כיון דחזינן שמשקרין במה שאומרים אנוסים מחמת ממון או אמנה לכן אין נאמנים, עיי"ש.

**מכבר בשמעתתא דאנוסים היינו אם מדין עדות אתינן עלה או מכח נאמנות של מיגו**

**והנה** סברא זו של הגאון בעל חמדת שלמה נראה דתליא בב' השיטות המבוארות בראשונים בגדר נאמנות העדות של אנוסים מחמת נפשות וקטנים ופסולי עדות ברישא דמתניתין בכתובות (יח).

**דיש** שפירשו, דברישא כיון שאין עוד קיום לחתימות העדים לא נגמרה עדותן ועדיין יכולים לחזור ולהגיד עד שעת הקיום דאז הוא גמר העדות, וכיון שתוך כדי דיבור מהקיום יכולין לחזור ולהגיד לכן מהימני לומר אנוסים מחמת נפשות וקטנים ופסולי עדות, אבל בסיפא שכתב

ידם יוצא ממקום אחר או שיש עליו עדי קיום שנגמרה ונחקרה עדותן בלעדיתהן שוב אין יכולים לחזור ולהגיד.<sup>3</sup>

**אולם** יש שפירשו, דאף דבעינן לקיים השטר ולברר שאינו מזויף, מכל מקום כשנתברר שאינו מזויף הרי נתברר למפרע שהעדות הזו נחקרה בחתימתן, ושוב כשאומרים אנוסים וכו' הוה להו חוזרים ומגידים ואין נאמנים אלא משום מיגו.

**וסברת ב'** השיטות הם, דשיטה ראשונה ס"ל שכל עוד אין השטר עומד לגוביינא אין כאן גמר הגדת העדות, כי אין כאן יקום דבר, לכן כל עוד שלא נתקיים ואין השטר עומד לגוביינא (כי חיישינן לזיוף) אין כאן גמר הגדת העדות ויכולין לחזור ולהגיד, אבל שיטה השניה סוברת שגמר הגדת העדות הוא מיד בחתימתן, כי בחתימתן נעשה כמי שנחקרה עדותן בכי"ד ולא חסר כלום בהגדת העדות, ומה שצריך עדי קיום אינו אלא לברר שהיתה כאן עדות שנחקרה בכי"ד מכבר, וכשזה נתברר הרי הוברר למפרע שהיתה כאן הגדת עדות ואין יכולין לחזור ולהגיד על העדות דמעיקרא.

**ומעתה** לפי השיטה דברישא נאמנים משום שיכולין לחזור ולהגיד, א"כ בהגדה זו שאומרים עכשיו מדין עדות אחינן עלה, ודמאי דינא דמתני' להא דפלוגי רבעני לרצוני, ומן הדין לומר דפלגינן דיבורא כקושיית התוס', וא"כ הדרא קושיית התומים על הרמב"ם.

**אלא** דלכאורה אין להקשות מגברא אגברא, וברמב"ם י"ל דס"ל כשיטה השניה שכל הנאמנות ברישא אינה משום עדות, דהגדת העדות נגמרה בחתימתן וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, והא דנאמנים היינו משום מיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומשום מיגו אי אפשר להאמינם דהרי חזינן דמשקרי כסברת החמדת שלמה הנ"ל, והראב"ד בהשגות שהקשה על הרמב"ם מאמנה ולא חילק כדברי התומים היינו משום דס"ל כשיטה שהוא מדין עדות.

**מבאר ומברר המחלוקת אם גמר החגדה הוא בחתימתן או בשעת קיום, דתליא במקור הילפותא של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד**

**והנה** בהא דפירשנו ב' השיטות דתליא בהא דאינו חוזר ומגיד אם הוא משעת חתימתן או משעת קיום, נראה די"ל דב' השיטות מיתלא תליא במקור הדין דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, שלא מצינו בשום מקום בש"ס דרשא וילפותא לזה, ובכל מקום נזכר כדבר פשוט

3. ראה בבית יעקב (כתובות יח): שכתב: 'אמנם בשיטה מקובצת כתב גבי ראו ב' עדים אחרים, דכל שלא נתקיים הו' כאילו לא נגמר עדותן שבשטר, ונאמנים הב' שאמרו אנוסים היינו מדין עדים וקורעין השטר, ולפי"ז אפשר לומר דאפילו אותן עדות עצמן נאמנים מדין עדות כשלא נגמר עדותן שבשטר כשלא נתקיים דאז לא הו' כחוזר ומגיד וקורעין השטר'. ולכאורה שיטה זו מוכחת ברש"י (שם ד"ה כיון) שכתב 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, דגבי עדות חדא הגדה כתיבא אם לא יגיד וגו', והכא נמי כיון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו, והיכי מהימני תו למיעקר הואיל וכתב ידן יוצא ממקום אחר, בשלמא רישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר ועלייהו סמכין, כולה חדא הגדה היא דהא באותו דיבור בכדי שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו, אבל הכא לאו אפומיהו סמכין'.

דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כדפריך בכתובות (יח:) רבא על רמי בר חמא, וכן בריש פ"ק דמכות. וברש"י בכתובות פירש, 'דגבי עדות חדא הגדה כתיבא דכתיב אם לא יגיד וגו'', סתם ולא פירש איך ילפינן מאם לא יגיד דחדא הגדה כתיבא ואינם יכולים לחזור ולהגיד. ובסנהדרין (מד:) כתב רש"י, 'וכי כל כמיניה, וכי נאמן הוא וכו' כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד דבר המכחיש את הראשון, דכתיב אם לא יגיד אהגדה קמייטא קפיד קרא וכו''. וכ"כ בהלכות גדולות (ס"ג נ"ה ט"ז) 'והיכא דמסהיד בבי דינא וקא הדר בתוך כדי דיבור, מצי הדר, לאחר כדי דיבור לא מצי הדר, דאמר מר אם לא יגיד ונשא עוונו, כיון שלא הגיד שוב לא יגיד, וממילא כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וכו''. וכ"כ הרשב"ם (נ"ב קסת.) דנפקא לן במסכת שבועות (נ"ג) מאם לא יגיד. ובשיטה מקובצת (נ"ב מט.) כתב: 'כי מה שאמרה תורה אם לא יגיד וגו' ודרשינן מינה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וכו', לא אמרה תורה אלא שאין בית דין נזקקין לקבל עדותו לסתירת מה שהעידו, ואין חוקרים עדותן שמעידים אחר כך לבטל עדותן שכבר נחקרה עדותם בבית דין וכו'', עיי"ש.

**אולם** הריטב"א בכתובות הביא ב' פירושים בזה, שכתב 'יש שפירש בתוס' מדכתיב ואם לא יגיד ונשא עוונו, דאית לן למדרש כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כדדרשינן ביבם אשר לא יבנה בית אחיו כיון שלא בנה שוב לא יבנה, וכיון דכן ע"כ הכי בעי למימר כיון שלא הגיד לכתחילה בענין זה שרצה לומר עכשיו שוב אינו חוזר ומגיד. ואחרים פירשו שאת"ל חוזר ומגיד לא תמצא קרבן שבועת עדות דלעולם חוזר ומגיד, וקרוב לזה פירש רש"י אינו חוזר ומגיד דגבי עדות חדא הגדה כתיב ואם לא יגיד. ולא נהירא דחיוב שבועת העדות אינו אלא במי שכבש עדותו, ומזה הטעם אין הפירוש מחזור דלא שייך ביה למדרש מידי במי שהעיד בבי"ד. אבל הנכון דנפקא לן האי פירושא דלא יגיד מדכתיב על פי שנים עדים יקום דבר, אלמא על מה שהעידו בבי"ד יתקיים הדין לזכות או לחיוב לאלתר, ואם יכולים לחזור ולהעיד האין יקום דבר, והיינו דאמר וכי תימא הני מילי על פה, כלומר משום דכי כתיב יקום דבר ע"פ שנים עדים כתיב.

**ולכאורה** יש להסתפק בדברי הריטב"א בפירושו האחרון, אם הפירוש הוא דיקום דבר הוא הסיבה שאינן יכולין לחזור, דמאתר והתורה גזרה שעל פיהם יקום דבר שוב אינן יכולין לחזור מזה, ולפי"ז בין נבין בלשון הרמב"ן שכתב במלחמות (פ"ג דקידושין) 'שלא מצינו בתלמוד נאמן ויכול לחזור בו, אלא כל שנאמן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', הרי שכח הנאמנות בדיבור הראשון הוא הסיבה שאינן יכול לחזור ולהגיד.

**או** שאינן ענין לנאמנות אלא ביקום דבר תליא מילתא, והפירוש ע"ד שראיתי בשערי יושר (י"ט ע"ה) דרחמנא אמר ע"פ שני עדים וגו' יקום דבר, אין כוונת התורה שהעדים רק יכירו האמת לפני בי"ד, אלא שהעדים פועלים לחדש אצל בי"ד כח חדש לחתוך הדין וכו', עיי"ש (וראה בחידושי הרי"ם חו"מ סי' א ס"ד אות כט), ונראה שזהו ביאור דברי הריטב"א בריש פ"ק דמכות שדן באומר עדות שקר העדתי לחייבו מדינא דגרמי, וכתב 'דכיון שזה אינו יכול לחזור מעדותו כאשר עשה הוא וכו'', עיי"ש, והיינו שאינו גרמא בעלמא אלא כאשר עשה ממש, כי העד פועל לחדש אצל בי"ד כח לחתוך הדין, וזה הפירוש בתורה שאמרה יקום דבר, כי העדים פועלים

החייב ממש, ומהאי טעמא אינם יכולים לחזור ולהגיד, כי לא אתא דיבור ומבטל מעשה, ולכן אם הדין היה שיכולין לחזור ולהגיד א"כ היאך יקום דבר וכו', וזה יסוד העדות, כי אם היו יכולים לחזור ולבטל עדותן הראשונה בטלה לה תורת עדות כלל, כי כל הגדה שיכולים לחזור ממנה אינה הגדה כלל, דהואיל ואי בעי חזר לא נחשב כלל להגדה.

**ולכאורה** יש לסתור פירוש זה מלשון התוספתא (סנהדרין פ"ו) 'לעולם העדים יכולין לחזור בהם עד שתחקר עדותן בבי"ד, נחקרה עדותן בבי"ד אין יכולין לחזור בהם, וזה הוא כללו של דבר, עדים שהעידו לטמא ולטהר לרחק ולקרב לאסור ולהתיר לפטור ולחייב, עד שלא נחקרה עדותן אמרו מבודים אנו הרי אלו נאמנים, משנחקרה עדותן ואמרו מבודין אנו אין נאמנים', ולכאורה בעדים שהעידו לטמא ולטהר לאסור ולהתיר שאין צריכין שיעידו בפני בי"ד דייקא, א"כ אין בהם דין של יקום דבר [כהגדרתו של הגר"ש שקאפ הנ"ל שהעדים פועלים החייב ממש, ומהאי טעמא אינם יכולים לחזור ולהגיד כנ"ל, וזה אינו בעדים שהעידו לטמא ולטהר לאסור ולהתיר וכו'].

**וראה** בשו"ת הר"ן (סי' מ) שכתב: 'כיון דבעדות אשה אינו צריך שיעיד העד בבי"ד, וכי היכי דבעדות שנתקבל לפני בי"ד אמרינן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וה"נ בעדות זה כיון שהגיד חוץ לבי"ד שוב אינו חוזר ומגיד ואפילו לבי"ד, או דילמא אפ"ה כל שלא העיד בבי"ד חוזר ומגיד בבי"ד אע"פ שמכחיש דבריו הראשונים, לפי שאין אדם מדקדק בדבריו במה שאומר חוץ לבי"ד, ומסתברא דהכי קושטא דמילתא שאפילו בעדות אשה אע"פ שהגיד חוץ לבי"ד חוזר ומגיד בבי"ד אע"פ שמכחיש דבריו הראשונים, ויש ראייה לזה מאותה ששינוי העדים שהעידו בין לטמא בין לטהר בין לרחק בין לקרב בין לאיסור בין להיתר בין לזכות בין לחייב, אם עד שלא נחקרה עדות בבי"ד אמרו מבודין היינו הרי אלו נאמנים, אם משנחקרה עדותן בבי"ד אמרו מבודין היינו אין נאמנים, הרי שכללו כאן כל מיני עדויות אפילו אותן שאין צריכין שיהיו נעשין בפני בי"ד, שהרי שינוי בין לאיסור בין להיתר, ואפ"ה אמרינן שאע"פ שהעידו בבי"ד כל שלא נחקרה עדותן יכולין לומר מבודין אנו, לפי שאין העדים מעידים עד שעת גמר עדותן בבי"ד, וזו היא ראייה שאין עליה תשובה, עיי"ש.

**וכתב** השב שמעתתא (פ"א פ"ג): 'שמבואר דעת הר"ן דאפילו באיסור והיתר דלא בעי בי"ד אפ"ה חוזר ומגיד בבי"ד וכדמוכח לה מהתוספתא, ובתשו' הר"ן סי' לד וז"ל: עוד שאלת שאעמידך על דעתי בדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד בעדות על פה שלא על כתב ידו על איזה צד נאמר בין לאיסור בין להיתר בין לחוב בין לזכות, אם אחר שבאו לבי"ד וקיבלו עדותן כראוי בעדות דלא בעי חקירה מדינא או מתקנתא ולכך לא עשו חקירה אם יכולין לחזור ולסתור עדותן כל זמן שלא יצאו מבי"ד, או אפילו יצאו מבי"ד כל זמן שלא נחקרה עדותן אע"ג דלא בעי חקירה, ואפילו לא נתנו אמתלא למה שהעידו בראשונה, כמו שנראה לכאורה מהאי דרמי בר חמא דפרק האשה שנתארמלה כו', אלמא חזרת הגדה בחקירה תליא מלתא, וכמו שנראה מבואר מן הירושלמי שהביאו קצת מן המפרשים והביאו הרב בעל העיטור, העדים שהעידו בין לאיסור בין להיתר כו' וחזרו ואמרו מבודין אנו אם עד שלא נחקרה עדותן בבי"ד נאמנים, אלמא דבכל עדות אין בה משום חוזר ומגיד כל זמן שלא נחקרה, והקשית על זה א"כ הוא שיכולין הן לסתור דברים כל זמן שלא נחקרה עדותן בלא אמתלא גם אחר שיצאו מבי"ד

אפילו בעדות דלא בעי חקירה, א"כ אם נפסק הדין ונפרע החוב ונאכל הדבר או נישאת האשה דיחזרו העדים ויאמרו מבודין אנו ההשיב ישיב הממון ותצא האשה מאישה, וזה מן התימה, אלו דבריו. תשובה, דע שהעיקר בזה הוא שמכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וכל שנגמרה עדותו קרוי שהגיד, וכל שלא נגמרה מפני שעדיין אינו נקרא שהגיד הרי הוא יכול להפך עדותו כמו שירצה, וזהו שאמרו בירושלמי שהעדים שהעידו בין לטמא בין לטהר בין לרחק בין לקרב בין לאיסור בין להיתר בין לזכות בין לחוב אם עד שלא נחקרה עדותן בבי"ד אמרו מבודין אנו הרי אלו נאמנין משנחקרה עדותן בבי"ד אין נאמנין, ואל תחשוב שנשתמשו בזה הלשון אם עד שלא נחקרה ומשנחקרה בדקדוק גמור, ותלמוד ממנו שאפילו בדיני ממונות דלא בעי דרישה וחקירה אחר שנתקבל עדותן יכולין לחזור בהן כיון שלא נחקרה עדותן, שזה בודאי אינו, שכיון שנגמר עדותו ואין אנו צריכין עוד לדבריו הרי הגיד ושוב אינו חוזר ומגיד, אלא מפני שכל העדויות מן הדין צריכין דרישה וחקירה כו', כללו של דבר כל שנגמרה עדותו אע"פ שלא נחקרה באותן שאין צריכין חקירה שוב אינו חוזר ומגיד, ולא אמרו נחקרה עדות אלא כדי לתפוס הלשון שהוא שוה בכולן, וזה ברור, עכ"ל הר"ן. והן הן דברי הרמב"ן במלחמות הנ"ל 'שלא מצינו בתלמוד נאמן ויכול לחזור בו, אלא כל שנאמן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', עיי"ש, וצ"ע.

**ואפשר** לומר עוד באופן ג' שיקום דבר אינו הסיבה אלא ההוכחה, כי מזה שגזר הכתוב יקום דבר מוכח שאינו יכול לחזור בו, שאם היה יכול לחזור בו לא היה שייך כלל שעל פיהם יקום דבר, דהיאך שייך לומר יקום דבר אם עוד ניתן לחזור, וזהו יסוד העדות, כי אם היו יכולים לחזור ולבטל עדותן הראשונה בטלה לה תורת עדות כלל, כי כל הגדה שיכולים לחזור ממנה אינה הגדה כלל, ובודאי שאינו בגדר של יקום דבר, דהואיל ואי בעי חזר לא נחשב כלל להגדה.<sup>4</sup>

4. שו"ר ביד המלך (עדות פ"ג ה"ה) שכתב כעין הנ"ל בדרכו שלו, דכתב שם דכיון דע"י הגדה ראשונה נגמר כל ענין של העדות, וקם דינא ע"י הגדה זו אם לזכות או לחוב, ע"כ הגדה זו למעשה יחשב, וכיון דבהגדה השניה לא שייך כח עדות, דהא כבר נגמר כל ענין העדות בהגדה הראשונה, ואין להגדה השניה זולתי קול דברים בעלמא, לכן אין כח בהגדה האחרונה לבטל ההגדה הראשונה, דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, ובפרט דבכל עדות העדים אשר יקום עדותן בפני ב"ד לא איברי סהדותן אלא לשקרא, וע"י אמנות דבריהם של העדים נודע להבי"ד אמיתת הענין אשר העידו עליו איך היה, וכיון דהבי"ד האמינו פעם אחת בהגדה הראשונה, והתורה שם חק ע"פ שנים עדים יקום דבר, דאחר עדות של שני עדים לא נשאר שום ספק עוד בעדותן, הרי ממילא הוי כאלו הבי"ד בעצמם בעיניהם ראו ובאזניהם שמעו שהענין היה כפי אשר העידו והגידו עליו בראשונה, ומה מהני אם העדים חוזרים ומגידים ורוצים לבטל הגדתם הראשונה, הלא כבר נודע להבי"ד שהענין אשר ידונו עליו היה כאשר הגידו בראשונה וכו', וזה היה גם כוונת רש"י במה שכתב דגבי עדות חזא הגדה כתיבא, דאין כוונת רש"י דקרא דאם לא יגיד ממעט שני הגדות, רק דכוונת רש"י הוא דכיון דגבי עדות חזא הגדה כתיבא הרי נגמר בהגדה הראשונה כל העדות, וממילא אין כח ביד הגדה השניה לבטלו, דאחר שנגמר כל הענין ע"פ דיבור הראשון שוב אין כח בדיבור השני לבטלו.

**היוצא** מהנ"ל, שאם הלימוד הוא מיקום דבר, י"ל שעד שאין השטר מקויים אין כאן יקום דבר, וממילא יכול לחזור ולהגיד, אבל אם הלימוד הוא מאם לא יגיד, מסתברא שבשעת חתימתן נגמרה הגדתן, שהרי אחרי חתימתן תו לא הגידו כלום, ואין הקיום אלא בירור על הגדתן שהגידו.

מביא שמיטת הרמב"ם משמע לכאורה שעדי הקיום יכולין לחזור ולהגיד,  
וממילא שמעתתא דאנוסים מדין עדות אתינן עלה

**אולם** משיטת הרמב"ם משמע שבשעה שהעדים מקיימין חתימתן אזי נחקרה עדותן, כי הטעם שלשיטת הרמב"ם העדים צריכים לזכור עדותן, כתב הב"ח (סי' ש), שהרמב"ם סובר דכיון שלא נתקיים השטר ע"פ אחרים אלא ע"פ עצמן, ליכא למימר עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בפיהם בבי"ד דמי, שהרי נחקרה עדותן מפיהם בבי"ד ואומרים אין אנו זוכרים, והרי נחקרה שאין יודעים, והא דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד ואין יכולים לחזור בהם, זה רק בנתקיים ע"י אחרים, דאמרינן כאילו נחקרה מפיהם ואמרו שזה לזה מזה והשטר כשר, ומוכיח את זה מרישא דמתני', דאי נימא שגם בנתקיים על פיהם אמרינן נחקרה א"כ אין להאמינם במיגו מאחר שהשטר כשר מקודם דכמי שנחקרה דמי [והיינו שמיגו למיעקר שטרא לא אמרינן], אלא ודאי כיון דלא נתקיים ע"י עדים אחרים אלא נחקרה עדותן ע"פ עצמם והרי הם אומרים אנוסים וכו', הרי נחקר מפיהם דלאו שטרא מעליא הוא, עיי"ש באריכות, הרי מבואר בשיטת הרמב"ם דכח הגדתם הוא משום עדות, ושוב דומה לפלוני רבעני לרצוני, ושוב קשה קושיית התומים הנ"ל.

**גם** מהש"ך (סי' מו ס"ק נב) מוכח שלהרמב"ם מדין עדות מהני, דכתב שם הש"ך 'טעם לדברי הרמב"ם דכיון שאין זוכרים העדות כלל הו"ל כמו שמעידים מפי כתבם, דהא קיי"ל לעיל (סי' כח ס"א) דאסור לשלוח עדותם בכתב מהאי טעמא, ואפילו למאן דמכשיר התם כשהעדים אינם חרשים היינו כיון שראויים להעיד, וכן עדות בשטר קיי"ל דכשר מטעמא דדבר תורה עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בבי"ד דמי וכו', אבל כשהם לפנינו ואינם זוכרים העדות הרי הם כחרשים כיון שאינם ראויים להעיד בפה כלל וכו', כמו חרשים שאסורים להעיד בכתבם כדאיתא בפרק מי שאתו (גיטין ע"א). משום מפיהם ולא מפי כתבם וכו'. וביאר הנתיחה"מ (ס"ט ב"אזכר סק"ט), 'כיון דתקנת חכמים שהיתה להכשיר השטר אף שהוא מפי כתבם הוא מטעם שמא ימותו העדים או ילכו למדינת הים, משום הכי אין מועיל בשטר רק כשמתו העדים או הלכו למדינת הים, שבשביל זה היתה תקנת חכמים, אבל כשהעדים לפנינו בעינן שיזכרו העדים שיהיו ראויים להגיד, ואם אינם ראויים להגיד פסול דהוי מפי כתבם כיון שלא היתה תקנת חכמים בשביל זה. ומה שסיים הש"ך דאפילו למאן דס"ל דשטר מועיל מדאורייתא מקרא דוכתוב בספר ג"כ בעינן כשהן לפנינו שיהיו ראויין להגיד, ולכאורה קשה, דמה חילוק יש מדאורייתא בין מתו העדים בין הן לפנינו ואין ראויים להגיד, נראה דהטעם, דהא חזינן דלדעת ר"ת (כתובים יבמות נ"א: ד"ה דחזו) דמפי כתבם כשר בראויין להגיד, מכל מקום לא הוי עדות עד שיבוא הכתב לפני בי"ד, וכל זמן שלא בא הכתב לפני בי"ד יכול לחזור בו, דמפי כתבם לא עדיף מפיהם, וכיון דמעידין בפה בעינן דוקא שיעידו לפני בי"ד, וקודם שבא הכתב לבי"ד הוי כהעידו

חוץ לבי"ד, דעדות שחוץ לבי"ד לאו עדות היא כלל, ה"נ כשמעידין על פי כתבם בעינן שיהיה הכתב לפני בי"ד וכו', לזה ס"ל להש"ך דהאמת כך היא, דמדאורייתא לא הוי השטר כנחקרה עדותן בבי"ד רק בשעה שבא השטר לבי"ד, והא דקיי"ל דכל שטר הוי כנחקרה עדותן בבי"ד בשעת חתימה הוא רק מתקנת חכמים, דשמא ימותו העדים קודם שיבוא לפני בי"ד להתקיים, ולכן ס"ל להש"ך דרחמנא לא הכשיר בשטר מפי כתבם רק כשראוין להגיד בשעה שבא השטר לבי"ד, ואם מתו העדים קודם שבא לבי"ד פסול, רק מתקנת חכמים כשר במתו, אבל כשהם לפנינו בשעה שבא השטר לבי"ד ואין ראויין להגיד פסול, דעל זה לא היתה תקנת חכמים, כנ"ל בכוונת הש"ך וכו'.

**נמצא** לפי"ז שבחתימתן ליכא הגדה בבי"ד, ורק בבוא העדים לפני בי"ד לקיים אז הוה ההגדה בפני בי"ד, וכיון שאז הוה ההגדה בפני בי"ד פשיטא שתוך כדי דיבור חוזרים ומגידים בזה, כי מהגדה שלא בפני בי"ד אפשר לחזור ולהגיד<sup>5</sup>, וא"כ לפי"ז להרמב"ם דנתבאר דס"ל שמן התורה לא מיקרי הגדה בבי"ד בחתימה רק כשבא לבי"ד, וגם חכמים לא תקנו שבחתימתן יהיה כהגדה בבי"ד אלא כשאנום קיימים או שאנום כאן, אבל בקיימים והם כאן לא תקנו, א"כ כשהם כאן נחשבה ההגדה בבי"ד בשעת קיום, ולכן ס"ל שהם צריכים לזכור אז העדות, ומהאי טעמא פשיטא שבשעת קיום הם יכולים לחזור ולהגיד, וזה הטעם שברישא נאמנים, כי נאמנים מדין עדות כנ"ל, והדרא קושיא לדוכתה דא"כ באנוסים מחמת ממון למה אין נאמנים, תיתי לן להאמינם שאין זוכרים עדותן כנ"ל, דמאחר ודין עדות רמיה עליה מן הדין שנפלוג דיבוריהו כמו בפלוני רבעני לרצוני כנ"ל (וראה עוד בנתיב"מ סי' כח סק"ז).

**מביא מהחידושי הר"ם שגם להרמב"ם אחרי החתימה אין יכולין לחזור ולהגיד,**

**ומבאר מזה שכתב הטעם דלא משוו נפשיהו רשיעי, וכן מבאר בדברי הבי"י שכוין שהגיד וכו' הוא משום שאין אדם מושים עצמו רשע**

**אולם** אחר העיון נראה שמכל הלין אין ראיה שלפי הרמב"ם מדין עדות אתינן עלה, כי אפשר שגם הרמב"ם יודה שאין יכולין לחזור ולהגיד בשעת קיום, ולא מועיל ברישא דמתני' אלא מטעם מיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואין סתירה לשיטתו שצריכין לזכור העדות בשעת קיום, כמבואר ומפורש בחידושי הר"ם (סל' עזות סי' כח סק"כ) שמחלק בזה בחילוקא רבה, דכתב שם בתו"ד (ד"ס וסנה תמט) וז"ל: דהנה להרמב"ם ז"ל ע"כ דאמרינן דאף דעדים החתומים כמי שנחקרה וכו' מכל מקום אין חתימתם כהגדה בבי"ד משעה שחתמו, רק כשבא השטר לבי"ד אז הוא כאילו הגידו בבי"ד עכשיו, דאם היה הגדה בשעת חתימה למה ליה שיהיו צריכים לזכור העדות בשעה שבא השטר לבי"ד שיהיה ראוי להגדה, הא היו ראויים להגדה בשעה שחתמו שהיו זוכרין והיה מהני הגדתם אז, ומאי בכך שעכשיו שכחו כיון שכבר הגידו,

5. וראה בחתם סופר (כתובות יח: במהדו"ת תקס"ב) שביאר כע"ז בשיטת רמי בר חמא דס"ל שבכל שטר אף דהוה הגדה מכל מקום לא מיקרי הגדה בבי"ד לכן חוזר ומגיד, ודחי רבא דהחתימה בעצמה היא החקירה בבי"ד בכל מקום שהוא לכן אינו חוזר ומגיד, עיי"ש.

וע"כ דלא הוי הגדה עד שבא השטר לבי"ד, ולכך צריכים לזכור שיהיו ראויים להגדה אז כנ"ל, ואין להקשות דא"כ היו יכולים לחזור בהם קודם שבא לבי"ד או תוך כדי דיבור אף בכתב ידם יוצא ממקום אחר כיון דההגדה הוא אז, אך זה אינו, דכיון דיכול לגבות בשטרו אף בלא הגדתם כלל כשכתב ידם יוצא ממקום אחר ואמרין שמסתמא זוכרין, ולכן שוב אינם יכולים לחזור דאין אדם משים עצמו רשע כיון שנתנו לידו שטר כזה שיכול לגבות בו בלא דיבור, ושייך כיון שהגיד ג"כ, אבל מכל מקום לא הוה הגדה גמורה שיסמוך עליהם הבי"ד רק בשעה שבא לבי"ד, ולכך צריכים לזכור כנ"ל וכו', עכ"ל.

**וא"כ** לפי"ז במה שאומרים אנוסים אין להם דין עדות דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, והא דנאמנים היינו משום מיגו, ושוב איתא לתירוץ החמדת שלמה וכנ"ל.

**אולם** הרא בעי עיונא, דהתינת בעדות דעלמא אפשר לומר דמאחר והם מסרו לו השטר הזה שיכולים לגבות בו ע"י כתב ידם היוצא ממקום אחר, א"כ משוו נפשיהו רשיעי אם יחזרו כנ"ל, לכן נחשב להגדה לענין זה שאין חוזרין ומגידין, אבל במשנתנו באנוסים מחמת נפשות שכומו דלא משוו נפשיהו רשיעי בעצם החתימה כך לא משוו נפשיהו רשיעי במסירת השטר הזה, א"כ אין בזה ריעותא דחוזר ומגיד, ועד שעת הקיום יכולין לחזור ולהגיד מדין עדות, א"כ הדרה קושיא לדוכתה שגם באנוסים מחמת ממון נימא דפלגין דיבורא כמו בפלוני רבעני לרצוני, דליתא לתירוץ החמדת שלמה הנ"ל.

**ומן** הנראה בהכנת הדברים, ע"פ מש"כ בכסף משנה (עמות פ"ג ס"ה) ובב"י (חומ"ס סי' כח) בדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד משום דמשוו נפשיהו רשיעי, עיי"ש, והקשו המפרשים משמעתיך דבאנוסים מחמת נפשות לא משוו נפשיהו רשיעי ואעפ"כ אמר רבא כשכתב ידם יוצא ממקום אחר שאינם נאמנים דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד [נראה בבית שמואל (סוף סי' קנב) שאפילו לא נעשה רשע אינו חוזר ומגיד].

**והיה** מקום לומר שברדין כיון שהגיד וכו' יש ב' דינים. א. שאינו יכול לחזור ולבטל דבריו הראשונים, וזה נלמד מע"פ שנים עדים יקום דבר כמש"כ השיטה מקובצת בשם הריטב"א. ב. שאינו יכול לחזור ולהגיד כעדות מחודשת וכעדות אחרת דלהו כתרי ותרי. ואהכי הדר הבית יוסף בטעמא, דהן אמת שמיקום דבר שמעינן שאינו יכול לבטל דבריו הראשונים מכל מקום יוכל לחזור ולהגיד כעדות אחרת ומחודשת, ואם נדונו כעדות אחרת כתרי ותרי יחשב, על זה כתב כיון דמשוו נפשיהו רשיעי ואין אדם משים עצמו רשע לכן גם כתרי ותרי אינם נחשבים. ומעתה לפי"ז הא דאמר רבא שגם באנוסים מחמת נפשות אין נאמנים אף דלא משוו נפשיהו רשיעי, היינו שאין נאמנים דליקרעיניה לשטרא, אבל שיהיו נאמנים כתרי ותרי גם רבא מודה. אולם זה אינו, דא"כ מנא ליה לרבא להקשות על רמי בר חמא, דילמא רמי בר חמא דקאמר נאמנים היינו כתרי ותרי.

**לכן** נראה שבוודאי גם במציאות שהעדים לא משוו נפשיהו רשיעי ג"כ אין חוזרין ומגידין, וכוונת הבי"ה היא לפרש את יסוד הדין של כיון שהגיד וכו', שטעמו וסיבתו בתוקף ההגדה הראשונה, כי הנה ראיתי באחרונים שחקרו בדין כיון שהגיד וכו', אם הסיבה היא מכת וקפפו



וחזקו של הגדה ראשונה, שדיבור הראשון כ"כ אלים וחזק שאין דיבור האחר יכול לסותרו, או מחולשתה של ההגדה השניה, שמאחר וכבר אמר קודם שוב אין לו כח בדיבור השני, והנפקא מינה תהא באמתלא, שאם הוא מחמת תוקפו של דיבור הראשון לא תועיל אמתלא, ואם הוא מחולשתה של ההגדה השניה תועיל אמתלא, וי"ל דאחרי כוונת הב"י לפרש שטעמו וסיבתו בתוקף ההגדה הראשונה, שבכל עדות דעלמא אין הגדתם כדיבור ופטומי מילי בעלמא שממילא היו יכולין לחזור בהם, אלא מאחר דכשתוזרין ומגידין משו נפשיהו רשיעי, א"כ ההגדה הראשונה היא חלות דין הגדה בר תוקף שאי אפשר לחזור ממנה, ומאחר וזה מתברר בכל הגדת עדות, א"כ גם באופן של אנוסים מחמת נפשות דלא משו נפשיהו רשיעי, מכל מקום אחרי שכבר נתברר ביסוד הגדת העדות שהוא חלות דין הגדה, שוב אי אפשר לחזור ולהגיד גם כשלא משו נפשיהו רשיעי, ודו"ק כי נכון הוא בעזה"י.

**ומן** הנראה שזהו ג"כ הביאור בדברי רבינו החידושי הרי"ם הנ"ל בשיטת הרמב"ם, שהנדון הוא בגדר הגדה זו של עדות שבשטר ובמהותה, שבוודאי אילו לא היה צריך קיום כלל, שהיינו אומרים עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ולא היינו חוששין לזיוף לא מן התורה ולא מדרבנן לא במקום ערעור ולא במקום דליכא מערער, פשיטא שדין עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה היה מחלט את השטר כהגדה מושלמת, כי השטר היה עומד לגוביינא ללא עוררין מיד בחתימתו, והגדה מעליא היא בחתימתו, אבל מאחר וחוששין לזיוף אם במקום ערעור או בדרבנן אף בדליכא ערעור, ואין השטר עומד לגוביינא ללא קיום, א"כ אין כאן הגדה מושלמת, ומאחר ואין כאן הגדה מושלמת לכן ס"ל להרמב"ם שהעדים צריכין לזכור עדותן בשעת קיום שהיא השלמת ההגדה, אלא שכל זה הוא לענין שהם צריכים לזכור העדות, אבל לענין חזור ומגיד, מאחר והוציאו מידם שטר כזה שהלה יכול לקיימו ע"י זיהוי כתב ידם ממקום אחר או ע"י עדים אחרים, א"כ בעצם החתימה כבר עשו מעשה הגדה שהלה יכול לגבות בו, והרי זה נחשב להגדה מספקת שלא יוכלו לחזור ממנה, דהקנה מדה בתוקף ההגדה הוא אם ההגדה כל כך חזקה דאשוויי נפשיהו רשיעי אם אינה אמיתית הרי זה הגדה מספקת שלא יוכלו לחזור הימנה, ומאחר ומתברר תוקף ההגדה בעדות שבשטר בעלמא שהיא כ"כ חזקה, א"כ אין הם יכולים לחזור מהגדה כזו גם בטענה של אנוסים מחמת נפשות, דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד כנ"ל, ועל כרחך שמועיל מכת מיגו, ומכח מיגו אתי שפיר כדברי החמדת שלמה הנ"ל דלא שייך לומר פלגינן נאמנות ודיבורא.

**וביותר** מבואר תירוץ החמדת שלמה לפי דעת הב"י שסובר בדעת הרמב"ם דלא מהני שום שטר מן התורה דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, ולכן גם אם העדים זוכרים וקיימים לא מהני מן התורה רק מדרבנן, ועל כרחך צריך לומר דס"ל שלא תקנו חכמים שיועיל רק היכא דאי אפשר כגון שמתו, משא"כ כשהם חיים לא תקנו אלא א"כ הם זוכרים העדות, ולכן הם צריכים לזכור העדות כשהשטר מגיע לבי"ד, דלפי"ז אף דקיי"ל דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ומעיקרא כבר נחקרה, מכל מקום מאחר ואינו מועיל אלא מתקנת חכמים לא תקנו הם שיועיל אלא א"כ זוכרים העדות בשעת קיום, ולא מטעם שלא הושלמה ההגדה בשעת החתימה, כי גם אם הושלמה בשעת החתימה דנעשה כמי שנחקרה בשעת חתימה, מכל מקום מאחר ואין ההגדה בעל פה אלא בכתב שמן התורה אינה

מועילה רק מתקנת חכמים, לא תקנו כשעודם בחיים אלא א"כ זוכרים העדות בשעת קיום, וא"כ אין זה אלא בדין זוכרים, אבל גבי דין כיון שהגיד וכו' לית לן בה, דדין כיון שהגיד וכו' הוא בנחקרה, והנחקרה הוא בשעת חתימה, ולכן אחרי החתימה שוב אינן חוזרין ומגידין, וכשאומרים אנוסים היינו לא מהני מתורת עדות כלל אלא מתורת מיגו, ושוב איתא לתירוץ החמדת שלמה.

**מוכיח שגם לרש"י ברישא דאנוסים אינו רק משום שיכולין לחזור ולהגיד אלא בעינן גם לנאמנות של מיגו, אולם מביא מהחתם סופר שכל הנאמנות של מיגו בעינן רק שמכחה יכולין לחזור ולהגיד אבל הנאמנות היא מדין עדות, ודברי החתם סופר גם כשיטת הרמב"ם נתפרשו**

**והנה** היה נראה לומר, דאפילו לדעת רש"י והראשונים שלא מיקרי חוזר ומגיד ודין עדות אית להם ג"כ אפשר לומר כדברי החמדת שלמה, דלכאורה קשה ברש"י איך נימא דברישא לא הוה חוזר ומגיד ומדין עדות אתינן עלה, הא א"כ לא בעי להפה שאסר הוא הפה שהתיר, ורש"י עצמו מפרש בגמ' הטעם דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

**ובאמת** בשיטה מקובצת הביא קושיא זו אגופא דמתני' דקתני הרי אלו נאמנים ואירי דוקא תוך כדי דיבור, וקשה אי תוך כדי דיבור מאי איריא דמהימני משום מיגו תיפוק ליה משום דהדרי בהו, ותירץ אי קא הדרי בהו הכי נמי, אבל השתא מיהא לא הדרי בהו שהרי מודים דכתב ידם הוא אלא שאומרים אנוסים היינו ומהימני 'לעקור עדותן' אע"פ שמודים בו שהוא כתב ידם משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, עיי"ש. ופירוש תירוצו הוא פשוט, דס"ל דאילו אמרי כתב ידינו וחוזרים לומר אין זה כתב ידינו שייך לומר דאיכא חזרה מהקיום שלהם בתוך כדי דיבור וממילא נאמנים, אבל השתא דאמרי אנוסים שאינו סותר את זיהוי כתב ידם דאין זה אלא הוספה על דיבור של כתב ידינו, ועלינו לקבל שתי הדיבורים גם שזה כתב ידם וגם אמירתם שהם אנוסים, ואם מקבלין דיבורם שזה כתב ידם א"כ מיתוקם דיבורם של שעת החתימה שאינם אנוסים, וא"כ הם באים עתה לעקור דיבור השטר דמעיקרא, וזה הרי אינם יכולים כיון שאינו תוך כדי דיבור מהחתימה, לכן אי לאו הפה שאסר הוא הפה שהתיר לא היו נאמנים.

**אולם** זה פשוט דתירוץ זה ליתא לרש"י, כי רש"י כתב בטעמא דרישא דמתניתין דמשום דהוה תוך כדי דיבור אינו מיקרי חוזר ומגיד, והשתא אילו ס"ל כשיטה א"כ מה לי שהוא תוך כדי דיבור מאמירת כתב ידינו כלפי להיות חוזר ומגיד, הרי חוזר ומגיד הוא מהחתימה ולא מאמירת כתב ידינו, אלא ודאי דס"ל לרש"י שעד שלא נתקיים השטר ליכא גמר עדות ויכולים לחזור ולומר מה שרוצים, דבקיום נגמרה עדות החתימה, וא"כ הדר קשה מאי בעי להפה שאסר הוא הפה שהתיר.

**על** כן נראה בדעת רש"י כפי מה שראיתי בספר עץ הדעת טוב במשנה לפרש דברי תוס', דבודאי ליכא ברישא משום חוזר ומגיד, ומכל מקום אין נאמנים בתורת עדות כמו עדים דעלמא, כיון דאנן סהדי דכשרים היו תרי ותרי, אלא הטעם הוא משום מיגו, וכן הביא

לבתר הכי בפירוש רש"י, עיי"ש, והנה רעק"א בשו"ת (סי' קל) ביאר בטעמא דתרי ותרי במיגו נאמן משום דאמרינן סלק עדותם ונשאר מיגו, עיי"ש, וא"כ אתי שפיר דכל הנאמנות משום מיגו, ושוב איתא לתירוץ החמדת שלמה.<sup>6</sup>

**אמנם** לבתר עיוני טובא נראה לפרש בשיטת רש"י וסייעתו בפשיטות יותר, ע"פ מה שראיתי בחתם סופר (פ"ט ט"ז כ.) שכתב 'משהתקלקלו הדורות ונחשדו אזינף, אע"ג שחתמו העדים ומסרו להו לבעל השטר, כל זמן שלא נתקיים יכולים העדים לחזור ולהגיד כל מה שירצו במיגו שיאמרו אין זה כתב ידינו, ולא הוי נחקרה עד שנתקיים', עיי"ש, ולפי"ז אתי שפיר, דכל זה דאמרינן דהחתימה לא מיקרי גמר הגדה ורק בעת הקיום הוא הגמר, ולכן בשעת הקיום בתוך כדי דיבור יכולין לחזור מעדותן, כל זה אינו אלא משום שיכולים להגיד כל מה שירצו ומהימני במיגו שאין זה כתב ידם, דמשום כך לא מיקרי עדיין הגדה עד אשר נתקיים, אבל בהעדר המיגו שלא היו נאמנים לחזור ולהגיד כל מה שירצו היה נחשב לנחקרה מיד בחתימתן, א"כ אתי שפיר מש"כ רש"י ז"ל במתני' שמטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר אתינן עלה, דרק מטעם זה לא נחשב הגמר כי אם בעת הקיום ויכולין לחזור תוך כדי דיבור מהקיום, וברור שזה כוונת רש"י ז"ל.<sup>7</sup>

**ואם** נכונים אנו בזה לא מתיישב תירוץ החמדת שלמה הנ"ל, כי הא דבעינן כאן לכח מיגו אינו אלא שיהיו נאמנים לחזור ולהגיד [בכל מה דליכא רשעות], ומאחר ונאמנים לחזור ולהגיד שוב מועיל מדין עדות ודומה לפלוני רבעני.

**והנה** החתם סופר כתב דבריו בכדי ליישב את שיטת הרמב"ם (עלות פ"ג ה"ד) דשטרות אינם אלא מדברי סופרים, והקשו עליו הרמב"ן וכל המפרשים מגמרות ערוכות בש"ס, ותירץ החתם סופר שדברי הרמב"ם בנויים על דברי הרי"ף שכתב דלא אמרינן כמי שנחקרה עדותן בבי"ד אלא בשטר שיצא מידי העדים ליד בעל השטר, שאז נאמר דחתימת ידם הוי ממש כאילו הגידו כן בפני בי"ד חשוב, ואע"ג דלפעמים בעלי השטר חוזרים ומפקידים השטר אצל העדים, מכל מקום כיון שתחילת חתימתן עומד השטר להמסר ליד בעלי השטר הו"ל הגדה מעליא, משא"כ

6. ובעיקר הדברים בשיטת התוס' ראה מהרש"א, וראה שם בעין הדעת טוב, וכן בחידושי הרי"ם בתור"ה הרי אלו וכו' (תור"ד ד"ה ונראה דהנה המהרש"א), שלפי המהרש"א בתוס' תרי ותרי במיגו לא מועיל רק משום שלא נחשב לקיום ואינו כתרי ותרי כלל, עש"ה, עכ"פ בשיטת רש"י ז"ל אפשר לומר כן, וכבר הארכנו בזה במקום אחר, ואכ"מ להאריך יותר.

7. וכן נראה בשיטת התוס' שהקשו ברישא דמתני' איך נאמנים במיגו הא הוה מיגו במקום עדים, ותירצו דלא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דיבור קטנים או אנוסים היינו, אבל לקמן חשבינן להו כב' עדים כיון דכבר מקויים הוא שכתב ידם יוצא ממקום אחר. והקשו המפרשים, א"כ רק חסר קיום, ולמה נאמנים ברישא דקרעין כמש"כ המהרש"א. ולהנ"ל אתי שפיר שהכוונה כך היא, כיון דלא חשיב כלל קיום ממילא טרם נגמרה העדות הקודמת ויכולים לחזור ולהגיד תוך כדי דיבור אנוסים ומהימני שאנוסים לכן קרעין. ואולי זהו ג"כ הביאור בכוונת הב"ח בהגהות על הר"ן (כתובות יט:): בהא דתנאי היו דברינו במה שפירש שם דברי הרמב"ן, עיי"ש.

התם ביבמות אי הו כותבין זמן קידושין והיו מתקנים חכמים להניחם אצל העדים על כרחן של בעלי השטר, נמצא אי בעי עדים לכבוש עדותן ולשרוף השטר הרי יכולים לחזור ולהגיד לא מיחשב חתימתן כהגדה, והשתא ס"ל לרמב"ם דבזמן התורה שלא היו חוששים לזיופא הוי חתימת העדים כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, דלא יכול לחזור בו מחתימתו, וכיון שבשעת החתימה כבר נחקר העדות בבי"ד מה לי אם מת אח"כ כיון שכבר נחקר בהיותו, אמנם משנתקלקלו הדורות ונחשדו אזיוף אע"ג שחתמו העדים ומסרו להו ליד בעלי השטר מה מועיל, כל זמן שלא נתקיים יכולים העדים לחזור ולהגיד כל מה שירצו במיגו שיאמרו אין זה כתב ידינו ולא הוי חקירה עד שנתקיים, וכן אם נתקיים השטר או הגט והעדים עדיין קיימין הו"ל כנחקרה עדותן בחייהן והוי שפיר דאורייתא אף אחר שמתו, אמנם לפעמים מביאים שטר שאינו מקויים והעדים כבר מתו, נמצא לפי מה שתיקנו עתה שכל שטר צריך קיום ונמצאו מתו אלו ולא נחקרה מה יועיל עתה קיום, ומכל מקום משום תיקון העולם שמועיל גם זה, עכ"ד, עיי"ש.

**וא"כ** לפי"ז ליתא לתירוצן החמדת שלמה הנ"ל, כי בודאי שיש להם דין עדות, ושייך פלגין כמו בפלוני רבעני רצוני.

**מתרין שיטת הרמב"ם בחידוש נפלא, שדין זה תלוי בפלוגתא דרבא ורב נחמן בדמיון דין אמנה לאנוסים, ומיישב גם מה שהקשו על הרמב"ם שלא חילק באנוסים בין מחמת ממון למחמת נפשות**

**ומן** הנראה בשיטת הרמב"ם, שגם אם נאמר כנ"ל שהנאמנות באנוסים הוא מתורת עדות מכל מקום לא קשה באנוסים מחמת ממון שנאמינם מצד שאין זוכרים, דהנה בהשגות הראב"ד השיג על הרמב"ם מעדים שאמרו אמנה דאינם נאמינים אף שאין זוכרים ההלואה, ולכאורה למה לא השיג מאנוסים מחמת ממון<sup>8</sup>, ונראה, דהנה כתב הרמב"ם (פ"ג ס"ו) 'אם אי אפשר לקיים את השטר אלא מפיהם, ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו וכו', הרי אלו נאמינים ויבטל השטר, אמרו פסולי עדות היינו בעבירה או שוחד לקחנו על עדות זו, אין נאמינים, שאין אדם משים עצמו רשע עד שיעידו עליו עדים שהוא רשע, וכן אם אמרו אמנה וכו'. והקשו החמדת שלמה והשכט סופר בשם החתם סופר, דמוכח מהרמב"ם שאין חילוק בין אנוסים מחמת ממון לאנוסים מחמת נפשות ובכל אופן שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר נאמינים, ורק בשוחד לקחנו אין נאמינים, וקשה משמעתיך דאמר רבא להדיא שבאנוסים מחמת ממון אינן נאמינים דאין אדם משים עצמו רשע אף כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר.

**ונראה** לתרץ, דהנה בתוס' הקשו נימא פלגין דיבורא, ותירץ בשיטה דרבא אזיל אליבא דרמי בר חמא דס"ל לא פלגין דיבורא, עיי"ש, וא"כ לרבא עצמו דהלכתא כוותיה דס"ל

8. וקושיא זו יותר טובה, דבאמנה פלוגתא, ובאנוסים מחמת ממון משמע למסקנא דכו"ע מודו, וגם כי תירוצן הקצוה"ח (סי' מו) על אמנה ליתא באנוסים, שהקצוה"ח שם תירץ, שבאמנה כיון דעכ"פ זוכרים שהיה כאן דעת הלוח זה עצמו מקרי זוכרים ומהני, עיי"ש, ותירוצן זה ליתא באנוסים, כי התם הרי הם אומרים שאין זוכרים כלל דעת הלוח, ומאידך כל תירוצן שאפשר לומר באנוסים אפשר לומר גם באמנה.

פלגין דיבורא על כרחך שגם באנוסים היינו מחמת ממון נאמנים, כי פלגין דיבורא ואומרים שאנוסים היו אבל לא מחמת ממון, לכן אתי שפיר שלא חילק הרמב"ם בין מחמת ממון למחמת נפשות כיון שבכל אופן נאמן, וכיון שכן אתי שפיר גם שלא קשה על הרמב"ם דאין זוכרים דא"כ גם מחמת ממון למה אין נאמנים, מה לי דהוה רשעות ועל רשעות אין נאמנים, מכל מקום נפלוג דיבורא שאת הרשעות לא נקבל ונימא שמכל מקום אין זוכרים כנ"ל, דלהנ"ל לא קשיא מידי, כי רק לרמי בר חמא דס"ל דלא פלגין דיבורא רק לדידיה אמר רבא דאין נאמנים, אבל הרמב"ם שפוסק דפלגין דיבורא הרי באמת ס"ל שגם מחמת ממון נאמנים, ומהאי טעמא אתי שפיר שהראב"ד לא הקשה מאנוסים מחמת ממון רק מאמנה, דבאמנה גם אנן סבירין שאין נאמנים, וכן פסק הרמב"ם עצמו, ע"ז קשה דנימא פלגין [ועל קושיא זו אי אפשר לתרץ כל מה שתירצו המפרשים שם משום עוולה, כי עדיין קשה דנימא פלגין דיבורא ונאמנותו כנ"ל], אולם על זה תירץ הקצוה"ח (סי' מו) לנכון, דכיון דזוכרים עכ"פ שהיה כאן דעת הלוה זה עצמו מקרי זוכרים ומהני, עיי"ש [ובעיקרא דדינא גם הנתיח"מ שם הסכים עמו], ודו"ק.

**ובדרך** הפלפול נראה, דהנה בשטר אמנה תירץ רבא לעולם דקאמר ליה וכו' (מסכת יט.), והקשו בתוס' לימא לעולם דקאמרי עדים וכדרכי הונא, ותירצו דלא ניחא ליה לאוקמי דלא כרבנן דאמרי אלימי עדים לאורועי שטרא, עיי"ש, ומשמע דלרבא לרבנן אכן נאמנים, וקשה הא הוה עוולה ואין אדם משים עצמו רשע, ורבא אית ליה לעיל אפילו במיגו.

**ונראה** דהנה התוס' (ס: ד"ס אמר רב נחמן) חילקו אליבא דרב נחמן, דבמודעא ואמנה דלא מרעי ליה לשטרא הואיל ומודים שהשטר נכתב כדין, לא אתי על פה ומרע לשטרא אפילו במיגו, אבל באנוסים מחמת נפשות וקטנים שאין מודים שהיה שטר כשר כלל אלא סותרין אותו, הלכך מהימני במיגו, דלא שייך כאן לומר דלא אתי על פה ומרע לשטרא, שהרי אינם מודים שהיה שטר, עיי"ש. והביאור בזה, דבאנוסים וקטנים כיון דלפי טענתם עכשיו אין כאן שטר, וגם כח הטענה של המיגו הוא טענה שאין כאן שטר, כי כח הטענה הוא שיכולים לומר אין זה כתב ידינו ויבטל השטר, לכן נאמנים, כי אין הבעל פה סותר השטר, שהרי גם לפי הטענה שטוענין וגם לפי טענת המיגו אין כאן שטר, וגם דינא דכיון שהגיד וכו' ליכא, שהרי לפי דבריהם אין כאן חזרה מהגדה, שהרי מעולם לא היתה הגדה, לכן מהימני, אבל באמנה שלפי טענתם עכשיו הם מודים שהשטר נכתב כדין, א"כ הם מודים שהיה כאן שטר והיתה כאן הגדה, אלא שהם באים לעקור השטר ולחזור מההגדה, בזה לא אלימי לאורועי לשטרא, ואינם יכולין לחזור ולהגיד.

**אולם** לפי"ז קשה בסברת רבא, האיך מדמה לפי רבנן אמנה לקטנים וכו', הא אינו דומה, דבאמנה אתו לאורועי לשטרא שהרי הם מודים שהיה כאן שטר, ובאנוסים וקטנים לא אתו לאורועי לשטרא כי לדבריהם לא היה כאן שטר כלל, ועוד, דבאנוסים וקטנים שאינם מודים שהיה כאן שטר אין כאן חוזר ומגיד, אבל באמנה שמודים שהיה כאן שטר הרי חוזר ומגיד הוא.

**ונראה** דס"ל לרבא שגם במתניתין כיון דהודו שזה כתב ידם ואומרים אנוסים מחמת נפשות חוזרין ומגידין הם, כי בזה שאומרים כתב ידינו הוא זה הם ביררו שמקודם היתה כאן

הגדה, וא"כ השתא שאומרים אנוסים חוזרים ומגידים הם, והא דמהימני היינו משום דס"ל דע"י מיגו יש להם זכות וכח של הגדה חדשה, דבמיגו חוזר ומגיד (ראה בחידושי רעק"א), א"כ ה"נ באמנה ע"י המיגו מקבלים כח הגדה חדשה, וכמו שבאנוסים מחמת נפשות ע"י המיגו מקבלים זכות הגדה חדשה מדין עדות וממילא אתו עדים ומרעי לשטרא, כן באמנה לרבנן ע"י המיגו מקבלים זכות הגדה חדשה מדין עדות וממילא אתו עדים ומרעי לשטרא, והא דלא מהימני באנוסים מחמת ממון היינו משום שאין להם דין עדות, כי רחמנא אמר אל תשת רשע עד ונשאר מיגו גרידא, ומשום מיגו אינם נאמנים במקום חזקת כשרות שלהם (ראה בחתם סופר, חידושי הרי"ם, אור שמח), וכן לא מועיל מיגו לאורועי לשטרא, ואינו דומה לאמנה, דבאמנה ליכא משום אל תשת רשע עד, שהרי אינו נפסל לעדות באמנה, ורק משום חזקת כשרות איתא, לכן כיון דאיכא דין עדות שפיר מפיך ליה מחזקת כשרות, וכמו דפסלי לשטרא בקטנים ופסולי עדות אף דאיכא חזקה, והיינו משום דעדים מפקי מחזקה, כן כאן אלימי העדים להוציא מחזקת כשרות.

**ומעתה** לפי"ז לרבא שהשוה אנוסים וקטנים לאמנה, דלפי הנ"ל על כרחך דס"ל שגם באנוסים מאחר והודו שזה כתב ידם א"כ הודו שיש כאן שטר, וממילא יש כאן הגדה, ומן הדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אלא שע"י המיגו יש להם זכות הגדה שניה, דהמיגו נותן זכות הגדה חדשה אף שהיתה הגדה קודמת, א"כ לדידיה שפיר אפשר לומר סברת החמדת שלמה הנ"ל דלא פלגינן דיבורא, שהרי זכות הגדת עדות שלהם ממיגו קאתי, ונגד המיגו המוכיח אמיתת דבריהם איכא הוכחה על שקר, והוכחה זו סותרת כח המיגו, ובהעדר כח המיגו שוב לא ניתן להם זכות הגדה חדשה, לכן אתי שפיר שרבא מחלק בין אנוסים מחמת ממון לאנוסים מחמת נפשות, כי באנוסים מחמת ממון לא שייך לומר פלגינן דיבורא כנ"ל.

**אבל** רב נחמן שהרמב"ם פוסק כוותיה ס"ל דאף לרבנן הכא אין נאמנים, ולכאורה מאי טעמא, אי משום עוולה והיינו משום שאי אפשר להוציא מחזקת כשרות, הרי זה אינו, דמאי שנא מקטנים ופסולי עדות דגם איכא חזקה ומהימני, ועל כרחך משום שעדים אלימי להוציא מחזקת כשרות, א"כ ה"נ באמנה למה לא נאמינם נגד החזקה [ועל כרחך יש להם דין עדות, שהרי באמנה אינם נפסלים לעדות וליכא בזה משום אל תשת רשע עד], ועל כרחך צ"ל משום דס"ל שמיגו אינו נותן זכות וכח הגדה חדשה לעדות, וליכא אלא מדין מיגו, ומיגו במקום חזקת כשרות לא אמרינן, וכיון שכן צריך ביאור מתני' בקטנים וכו' למה נאמינם, הא איכא חזקה ומיגו במקום חזקה לא אמרינן, ואי מתורת עדות הרי ליכא עדות שחוזר ומגיד הוא, וצ"ל דרב נחמן ס"ל שבאנוסים וקטנים כיון שגם לדבריהם עכשיו וגם בכח טענת המיגו שיכולים לומר אין זה כתב ידינו, גם בזה וגם בזה אין הם מודים שהיה כאן שטר, א"כ לפי הטענה ולפי כח הטענה אין כאן הגדה קמייתא לכן יכולים כעת להגיד כביאור הנ"ל בתוס', ונאמינם מדין עדות דאלימי גם נגד חזקה, ואינו דומה לאמנה כדברי תוס' הנ"ל שבאמנה הם מודים שהיה כאן הגדת שטר והם אתו לאורועי לשטרא כנ"ל, וא"כ לרב נחמן באנוסים מחמת נפשות מדין עדות אתינן עלה, וא"כ גם באנוסים מחמת ממון שייך לומר פלגינן דיבורא כמו בפלוני רבע לרצוני, דלא שייך לדידיה החילוק שחילק החמדת שלמה הנ"ל.

**ובזה** אתי שפיר שיטת הרמב"ם, שהרמב"ם פסק כרב נחמן, לכן פסק גם באנוסים מחמת ממון שנאמנים והוא כי פלגין דיבורא כנ"ל, ורק באמנה ובשוחד אין נאמנים כי התם לא שייך פלגין דיבורא, דמאחר וקא מודו לשטרא א"כ בהגדה כעת הם חוזרין ומגידין, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וליתא רק משום מיגו, ואהכי איתא לסברת החמדת שלמה כנ"ל, ודו"ק כי נפלא הוא בעזה"י.<sup>9</sup>

**מכבר שיטת רב יהודאי גאון ז"ל שנאמנים לומר שאין זוכרים גם בכתב ידם יוצא ממקום אחר, ומבאר שיטת רבנן בתראי דפליגי, וכן שקו"ט בשיטת הרמב"ם בזה**

**כל** זאת ביררנו בשיטת הרמב"ם, אולם רב יהודאי גאון (שהביאו הכס"מ והלח"מ) כתב וז"ל: סהרא דחתים על השטר ואמר אין חתימתי היא, אי לא קים ליה ממאי דכתב מהימן. ומקשו רבנן קמיה, אלא מעתה האי שטרא דקא אתי מעלמא ואוקמי ליה בחתימת ידי סהדי דחתימי עליה היכי מוקמי ליה, דילמא אי הוה סהדי הוה אמרי לא קים לן במאי דכתיב ביה, והדר להו, לכתחילה לא אמרינן, אי אמרי אינהו דלא קים ליה מהימני, עכ"ל. ובכס"מ משמע שהשוה דעת רב יהודאי לדעת הרמב"ם. והקשה הלח"מ משנה הרי רחוקים הם זה מזה, דלפי הרמב"ם בדאיכא קיום ע"י אחרים לא מאמינים להם שאינם זוכרים, אבל לפי רב יהודאי אם אמרו העדים אין אנו זוכרים אף שנתקיים ע"י אחרים נאמנים.

**ולכאורה** קשה לפי רב יהודאי גאון דס"ל שגם בכתב ידם יוצא ממקום אחר אם אומרים אין אנו זוכרים נאמנים, למה באנוסים מחמת נפשות כשכתב ידם יוצא ממקום אחר אין נאמנים משום כיון שהגיד וכו', מכל מקום יהיו נאמנים משום שאין זוכרים כלל את ההלואה, בשלמא באנוסים מחמת ממון אפשר לומר משום שאין אדם משים עצמו רשע ולא פלגין כנ"ל, אבל בנפשות דליכא רשעות למה לא מהימני הרי אין זוכרים.

**ולכאורה** היה אפשר לומר, שמה שהשיב רב יהודאי גאון היינו על האופן ששאלו, כי הם שאלו איך מקיימים שטר דילמא אי הוה סהדי קמן הוה אמרי לא ידענא מאי דכתיב ביה, ע"ז השיב דלכתחילה לא אמרינן, והיינו שבשעת קיום לכתחילה לא אמרינן, אבל אי אמרי אינהו דלא קים ליה מהימני, וכל זאת בעת הקיום דייקא, אבל אחר הקיום אם אח"כ יאמרו אין אנו זוכרים לא מגרע לן אפילו לרב יהודאי ז"ל, וטעמו אפשר לומר דס"ל שגמר העדות הוא בקיום השטר, ואז צריכין העדים לזכור, לכן אם אז אומרים העדים שאין זוכרים אין העדות נגמרת ומהימני, אבל אחר שנתקיים והוה שטר מעליא ודאי אינן יכולין לבטל השטר באמירה שאין זוכרים, וכיון שכן לא קשה מאנוסים מחמת נפשות, דהתם איירי אחר הקיום ופשיטא דלא מהימני, אבל מהרמב"ם שכתב 'מקיימין את השטר ואין משגיחין על דבריהם שאומרים אין אנו זוכרין עדות זו שמא חזרו בהם', משמע שדייק בלשונו לומר שגם בעת הקיום

9. וראה מהרש"א (בתוס' יט:) שבאמנה לא צריך לחילוק התוס' כי אמנה עוולה. ולהג"ל דברי התוס' נכונים, כי גם באמנה אי לאו חילוק התוס' היה שייך פלגין, כי היו נאמנים מדין עדות שאין כאן חוזר ומגיד, ועל כרחק בחילוק התוס', וממילא יש כאן חוזר ומגיד ואין כאן עדות רק מיגו ולא שייך פלגין כנ"ל.

אם כתב ידם יוצא ממקום אחר אין נאמנים לומר אין אנו זוכרים, ובזה הוא דפליג על רב יהודאי גאון.

**אולם** מלשון רבנן בתראי (שהביאו הלח"מ, והש"ך סי' מו ס"ק לב) שחולקים על רב יהודאי גאון, משמע שדעת רב יהודאי גאון היא שגם לאחר הקיום מהימני, כי כתבו 'אי מחזקינן חתימות ידיה סהדא מקמיה האי דינא בבי דינא לאו כל כמיניה דמרע ליה לסהדותיה, ואי לא מחזקינן חתימות ידיה מהימן', ומשמע דלרב יהודאי גאון גם אי מחזקינן חתימות ידיה דהאי סהדא מקמיה האי דינא ג"כ נאמנים לאורועי לסהדותיהו ולומר אין אנו זוכרים, וא"כ הדר קשה מאנוסים מחמת נפשות כנ"ל.

**על** כן נראה שיש לחלק בין אומרים אין אנו זוכרים לבין אומרים אנוסים היינו מחמת נפשות, שבאומרים אין אנו זוכרים אין הם אומרים שבשעה שחתמו לא ידעו ולא זכרו מההלואה, כי בהחלט יתכן שאז כשחתמו זכרו, וא"כ לא באו לפסול שטר דמעיקרא, אלא דמאחר ואנו זקוקים לסהדותיהו בשעת קיום שהוא גמר הגדה, ובכדי שלא יהיה חסרון של מפייהם ולא מפי כתבם עליהם לזכור בשעת קיום את המעשה ואז אין זוכרים, איכא ריעותא בעדותן של מפייהם ולא מפי כתבם, וא"כ אין בהגדה זו שאומרים אין אנו זוכרים חזרה מהגדה ראשונה, דלא פסלי שטר דמעיקרא, וממילא אין כאן דין של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כי הם לא חוזרים כלל מהגדתן הראשונה, לכן נאמנים, אבל כשאומרים אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אומרים דמעיקרא לא זכרו, ועל מעיקרא סתרי לחתימתם, דאנן סהדי שכן זוכרים, והוה חוזר ומגיד ואינו הגדה.

**כל** זאת בשיטת רב יהודאי גאון ז"ל, אבל בשיטת הרמב"ם על כרחך אי אפשר לומר כן, כי הרמב"ם הדגיש בלשונו שהם אומרים מעולם לא ידענו עדות זו, וא"כ הרי סתרי אמירה דמעיקרא דחתימות ידיהו, ודומה ממש לאנוסים מחמת נפשות, לכן על כרחך לחלק בין כתב ידם יוצא ממקום אחר שאין נאמנים לבין אין כתב ידם יוצא ממקום אחר דנאמנים, ולפי"ז אם יאמרו שרק עכשיו אין זוכרים ולא יאמרו שמעולם לא ידענו אפשר שגם הרמב"ם יודה לרב יהודאי גאון שגם בכתב ידם יוצא ממקום אחר יהיו נאמנים כנ"ל (וראה בכסף משנה שם מה שתירץ קושיית הראב"ד מאמנה, עש"ה).

**והנה** משיטת רבנן בתראי לכאורה אין ראייה שחולקים על רב יהודאי גאון בכתב ידם יוצא ממקום אחר ואומרים לפני הקיום שאין זוכרים, שבזה אפשר שהם מודים לרב יהודאי גאון שנאמנים, דהם רק אמרו ד'אי מחזקינן חתימות ידיה מקמיה האי דינא בבי דינא לאו כל כמיניה דמרע ליה לסהדותיה, ואי לא מחזקינן חתימות ידיה מהימן', הרי ההדגשה בהא דאינם נאמנים הוא כאשר נתקיים השטר לפני שבאו לומר אין אנו זוכרים, אבל אם אומרים אין אנו זוכרים בשעת קיום או לפני הקיום אפשר שיודו שאפילו נתקיים ע"י אחרים דלית להו מיגו מכל מקום יכול להיות דמהימני, והיינו משום דאז הוא גמר העדות וכיון שאין הם זוכרים אי אפשר לגמור העדות, ולא נחשב דמרעי לעדותם שהרי עדיין אין כאן גמר עדות.

**ולפי"ז** ג' שיטות בדבר: א. שיטת הרמב"ם, שאם כתב ידם יוצא ממקום אחר גם בשעת קיום אינם נאמנים לומר אין אנו זוכרים, כי רק כאשר יש להם מיגו דהפה שאסר וכו' נאמנים



לומר אין אנו זוכרים. ב. שיטת רבנן בתראי, שגם כשכתב ידם יוצא ממקום אחר נאמנים בשעת הקיום לומר אין אנו זוכרים, אבל אחרי הקיום ודאי לא מהימני. ג. שיטת רב יהודאי גאון שגם אחר הקיום נאמנים לומר אין אנו זוכרים.

**אמנם** מדברי הלח"מ והש"ך שהשוו דעת הרמב"ם לדעת רבנן בתראי משמע שלמדו בשיטת רבנן בתראי דאי איכא עדים אחרים על כתב ידם אף בעת הקיום לא מהימני, וצ"ע מנא להו הא.

## סימן ב

### עוד בענין הנ"ל

**הנה** בסימן הקודם הבאנו מה שכתב הרמב"ם (עדות פ"ח ה"ד) 'הואיל והדבר כן שטר שיצא לבי"ד ובאו עדים ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו זוכרים שזה לזה מזה או מכר לו, לא נתקיים השטר והרי הן כחרשין עד שיזכרו עדותן וכו', אבל אם היה כתב ידן יוצא ממקום אחר או שהיו שם עדים שזה כתב ידן מקיימין את השטר, ואין משגיחין על דבריהם שאומרים אין אנו זוכרין עדות זו שמא חזרו בהם וזה שאמרו אין אנו זוכרין כדי לבטל השטר וכו'', עיי"ש.

**והקשה** התומים (סי' מ"ט ס"ק מה) מדברי הגמ' בכתובות (י"ח:) דמסיק התם דעדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנים משום דאין אדם משים עצמו רשע, ולשיטת הרמב"ם למה לא מהימני, הרי באומרים אנוסים היינו ממילא אומרים שאין זוכרים עכשיו מהלואה כלום, א"כ אף שאין נאמנים שהיו אנוסים מכל מקום נאמנים שאין הם זוכרים ויבטל השטר, עיי"ש מה שתירץ, וגם החמדת שלמה הקשה קושיא זו ותירץ כדברי התומים בתוספת תבלין וסברא, עיי"ש.

**ובהשגות** הראב"ד השיג על הרמב"ם מעדים שאמרו אמנה היו דברינו שאף כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר אין נאמנים אף שאין זוכרים ההלואה, והקשינו למה לא השיג הראב"ד מאנוסים מחמת ממון נוקשיא זו יותר טובה, דבאמנה פלוגתא, ובאנוסים מחמת ממון משמע למסקנא דכו"ע מודו, וגם כי תירוצי הקצוה"ח (סי' מו) על אמנה ליתא באנוסים, ומאידך כל תירוצי שאפשר לומר באנוסים אפשר לומר גם באמנה].

**ועוד** כתב הרמב"ם (עדות פ"ג ה"ו): 'אם אי אפשר לקיים את השטר אלא מפיהם, ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו וכו', הרי אלו נאמנים ויבטל השטר, אמרו פסולי עדות היינו בעבירה או שוחד לקחנו על עדות זו, אין נאמנים, שאין אדם משים עצמו רשע עד שיעידו עליו עדים שהוא רשע, וכן אם אמרו אמנה וכו''. והקשו החמדת שלמה והשבט סופר בשם החתם סופר, דמוכח מהרמב"ם שאין חילוק בין אנוסים מחמת ממון לאנוסים מחמת נפשות ובכל אופן שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר נאמנים, ורק בשוחד לקחנו אין נאמנים, וקשה משמעתין דאמר רבא להדיא שבאנוסים מחמת ממון אינן נאמנים דאין אדם משים עצמו רשע אף כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר.

**והנה** הרמב"ן (הובא בשיטה מקובצת) אחר שהביא בשם מקצת גאונים ז"ל שהורו שאם שכחו עדותן לגמרי אינה כלום (כשיטת הרמב"ם), כתב 'ואין הוראה זו נכונה מפני שהירושלמי תשובה לדבריהם', וכוונתו להקשות לפי מה שפירש מקמי הכי דברי הירושלמי ז"ל: תני כותב הוא אדם עדותו ומעידה אפילו לאחר כמה שנים, רב הונא אמר והוא שיהא זכור עדותו, ור' יוחנן אמר אע"פ שאין זכור עדותו, ואתיא דרב הונא כרבי ור' יוחנן כרבנן. ונראה שהיה דעתו שפירושו כך, לדברי רבי שהוא אומר על כתב ידן הן מעידים, נמצאת החתימה דבר בפני עצמו, ואע"פ שמכיר חתימתו ונודע שחתם אינו זכרון העדות, לפיכך אין העדות מועיל למנה שבשטר אלא לכתב ידן, ומיהו כיון שהוא שטר חתום מהני, שהעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, מכל מקום כיון שאמר רבי שאין עדות החתימה עדות למנה שבשטר, למדנו שהכותב על פנקסו זכרון עדות אע"פ שזוכר שכשכתב ודאי האמת כתב אם אינו זוכרה אינו כלום, ודר' יוחנן אתיא כרבנן דאמרי שהמעיד על כתב ידו הרי הוא כמעיד ממש על מנה שבשטר, מאחר שכשכתב ודאי האמת כתב, לפיכך הכותב על פנקסו זכרון עדות אע"פ שאינו זוכרה אלא שזכור מחמת הכתיבה שכשכתב עיקר העדות כתב כמו שהיה בפניו, רשאי הוא להעיד עליה ועדותו כמו שזוכרה, ולא קרינן ביה מפי כתבן אלא מפי עצמן היא, כיון שזכור שזה כתב בשביל עדות בלא שום שינוי, ומיהו כשאינו נזכר כן מפי כתבם הוא אע"פ שהוא יודע בעצמו וסומך בדעתו שלא שניה, וכיון שכן למדנו לשטר החתום שאין צריך לזכור העדות כלל, אלא כיון שאומרים זהו כתב ידינו הרי אלו כאומרים זכורים אנו, דבשטר גמור שברשות בעל דין ליכא למיתש, הלכך מקיימין את השטר, וכ"כ רבינו הגדול בפרק ד' אחין, עכ"ל. הרי שלמד מהירושלמי דלא כשיטת הרמב"ם.

**והנה** בכסף משנה (פ"ח פ"ח ס"א) למד מהירושלמי כשיטת הרמב"ם, שכתב ז"ל: תנו רבנן, כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליה אפילו לאחר כמה שנים, אמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו, ור' יוחנן אמר אע"פ שאינו זוכרו מעצמו, ואמרו בירושלמי רב הונא כרבי דאמר עדים המעידים חתימתם צריכין לצרף עמהם אחר, ור' יוחנן כרבנן דאמרי אין צריכין, פירוש כשהעדים באים לקיים חתימתן, אם זוכרים המלוה ולא השטר אפילו לרבי אין צריך לצרף עמהם אחר, ועל מנה שבשטר הן מעידים, וכשאין זוכרים המלוה אפילו ע"י השטר אפילו רבנן מודו דצריכין לצרף, דאין מעידין אלא על כתב ידם, וכי פליגי היינו כשזוכרים המלוה ע"י השטר, דלרבנן חשיב זכירה ועל מנה הם מעידים, ולרבי לא חשיב זכירה, הרי דאליבא דכו"ע כל שלא נזכר ע"י השטר אינו יכול להעיד, עכ"ל.

**והדבר** ברור שהוא לפי שיטתו שם ולפי שיטתו בחיבורו על הטור דס"ל שגם להרמב"ם מועיל הצטרפות עד אחד, אבל אחרי שחזר בו בשו"ע וס"ל שלא מועיל הצטרפות ובכלל לא יועיל קיום, כי לרמב"ם מה שאין זוכרים זה פסול בעצם השטר כמו פסול דקטנים וכו', ולא מחמת חסרון בקיום, ברור שמהירושלמי הזה יש סתירה וקושיא על הרמב"ם.

**עוד** קשה על הרמב"ם ממה שהקשה הקצוה"ח (סי' מו סק"י) וז"ל 'אמנם מצאתי בתוספתא כדברי החולקין, עיי"ש פ"ק דגיטין, כיצד אמרו יתקיים בחותמיו, עדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אין אנו מכירין לא את האיש ולא את האשה כשר וכו', נמצינו למדין מתוספתא כשאמרו

כתב ידינו הוא זה אבל אין אנו זוכרין לא את האיש וכו', דאין זוכרין כלל מה שיש בגט אפ"ה כשר וכו', ולכן עיקר כהחולקים, עיי"ש.

**והנה** כתב הרמב"ם (ערוך פ"ג ס"ד): 'דין תורה שאין מקבלים עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים, שנאמר ע"פ שנים עדים מפיהם ולא מכתב ידן, אבל מדברי סופרים שחזקין דיני ממונות בעדות שבשטר אע"פ שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, ואין דנין בעדות שבשטר בדיני קנסות ואין צריך לומר במיתה ובגלות אלא מפיהן ולא מכתב ידן'. וידוע מה שהשיג הרמב"ן בספר המצוות (ק"ט ז"ל): וכבר השיבו עליו חכמי הדורות בזה תשובות ברורות אינן נעלמות מכל מבין עם תלמיד, מהן שאנו דנים בגיטין בעדי חתימה בלבד, והאשה המוציאה לפנינו גט חתום מקיימין אותו בחותמיו ומתירין אותה להנשא ע"פ עדות שבשטר, וזה לדברי הכל, ומפורש אמרו בפרק השולח (גיטין לו.) והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם, דאורייתא היא דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, אמר רבא לא נצרכא אלא לר"א דאמר עדי מסירה כרתי תקינו רבנן עדי חתימה דזימנין דמיתת סהדי אי נמי דאזלי למדינת הים, עשו הלימוד הזה שלמדו מן המקרא וכתוב בספר וחתום והעד עדים דאורייתא, ומה שאמרו קיום שטרות דרבנן כוונתו בו היפך מדברי הרב, לומר דמן התורה בלא קיום דנין בהם, כמו שהזכירו בתחילת גיטין (ג.) בדין הוא דקיום שטרות לא ליבעי כדאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד ורבנן הוא דאצורן והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן, ומפני זה אמרו (כחצות כח.) כיון דקיום שטרות דרבנן הימנוהו רבנן בדרכנן, ואני מוצא דיני נפשות ודיני קנסות בעדות שבשטר, ראובן שהיה לו עבד כנעני והוציא שמעון שטר חתום שמכרו לו, ראשון אינו בדין יום או יומיים, קידש ראובן את האשה [בעדי חתימה] ובא עליה שמעון שהיה בעלה והוציאה גט ממנו וחתום בעדים נהרג עליה, וכן בדיני השור והבור וכו' ומחייבין כופר ולי' של עבד בראיה של שטר, ובגמרא יבמות (נ"ב.) אמרו בזמן דשטר דבגיטין להצלה דידה קאתי ובקידושין לחובה דידה קאתי, וזמנין דבת אחותו היא ומחפה עליה, ואי גבי דידה מחקא ליה, שאילו יצא שטר לפנינו נידונית באשת איש לחנק וכו', עכ"ל.

**ובמגילת** אסתר מיישב שם כל קושיא בפני עצמה, אבל הש"ך (סי' כח) השיג עליו, וראה בספר מרגניתא טבא (שבספר המצוות) דרך נחמד ביישוב דברי הרמב"ם, וכן כל המפרשים בחרו להם כל אחד דרך משלו בישוב דברי הרמב"ם, ואמרת אענה גם אני את אשר זיכני השי"ת בדרך הלימוד ביישוב דברי הרמב"ם ז"ל.

**דהנה** איתא בגמ' כתובות (י"ח.) אמר רמי בר חמא לא שנו הא דתנא בעדים שאמרו אנוסים היינו וכתב ידם יוצא ממקום אחר דאין נאמנים אלא שאומרים אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים, א"ל רבא כל כמיניה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. ופירש רש"י, דגבי עדות חדא הגדה כתיב אם לא יגיד וכו', וה"נ כיון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו והיכי מהימני תו למיעקרא הואיל וכתב ידן יוצא ממקום אחר, בשלמא רישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר ועליהו סמכין כולה חדא הגדה היא, דהא באותו דיבור בכדי שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו, אבל הכא לאו אפומייהו סמכין, עכ"ל. ומבואר ברש"י שכשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר והם מקיימים לאו חוזר ומגיד הוא. והקשו המפרשים,

דנהי דכלפי מה שמעידין כתב ידינו הוא לא מיקרי אמירת אנוסים היינו בגדר חוזר ומגיד דהוי תוך כדי דיבור, מכל מקום כלפי עצם חתימתן שהיתה מכבר חוזר ומגיד הוא, דמאחר והתברר שזה כתב ידם א"כ הם בחתימתם הגידו שהשטר אמת ועכשיו אומרים אנוסים שאינו אמת, א"כ חוזר ומגיד הוא, כיון שהם מודים שכתב ידם הוא זה והם חתמו בו הרי לדבריהם חוזרין ומגידין הם ואי אפשר להאמינם.

**וראיתי** בספר קהלות יעקב (סי' י"ז) שכתב לתרץ ע"פ מש"כ השיטה מקובצת גבי שנים החתומים על השטר ובאו שנים אחרים ואמרו כתב ידם הוא אבל אנוסים היו וכו', דכל שלא נתקיים השטר הוי כאילו לא נגמר עדותן שבשטר ונאמנים הבתראי שאומרים אנוסים היו מדין עדות ולא הוי כתרי ותרי וקרעין השטר (והובא זאת גם בבית יעקב שם בתוד"ה הרי אלו), וא"כ ה"נ לגבי ידיהו עצמן לא מיקרי חוזר ומגיד כלפי חתימתן, כיון דלא דיינינן חתימתן כהגדה כל זמן שלא נתקיים השטר, והוסיף בזה, שודאי מדאורייתא שאין צריך קיום נחשב כבר משעת חתימה הגדה גמורה, אבל לפום תקנת חכמים להצריך קיום הו"ל מדרבנן כמי שלא נגמרה עדותן, ולפום התקנת חכמים אין כאן חוזר ומגיד, עיי"ש.

**ונראה** שודאי כן הוא לפי דין תורה שאין צריך לחוש לזיוף והשטר הוא בהכשר מיד אחר חתימת העדים, א"כ בחתימה גופא נחקרה ונגמרה העדות, וכל שחוזר ומגיד לפגום בהכשר השטר לא מועיל, דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אבל אחרי שחכמים חששו לזיוף משום דשכיחי רמאי, א"כ אין השטר עומד בהכשר עד אשר נתקיים, לכן כל עוד אין הכשר שטר שפיר חוזר ומגיד לפסול, כי עדיין ליכא הגדה גמורה.

**ולפי"ז** מיושב מה שהקשה הפני יהושע בגיטין (ג.) בהא דאמרו בגמ' שם בדין הוא דקיום שטרות נמי לא ליבעי כדר"ל דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד וכו', והקשה מה שיטפיה דר"ל לכאן, דשם קאי אם ידענו שהם היו חותמים והעדים מודים בחתימתם ורוצים לחזור מדיבורם אז אמרין דהוי כמו הגדה בבי"ד ולא יוכלו לחזור, אבל שאנן נסמוך שאין אדם מזייף לא שמענו מעולם מדר"ל, וברש"י פירש משום דלא חציף איניש לזיופי, אבל איך נשמע זה מדר"ל, עיי"ש.

**ולפי** האמור אתי שפיר, כי אילו היו צריכים קיום מן התורה והיינו דחיישינן לזיוף ולא מיכשר השטר, ודאי שהיו יכולים לחזור ולהגיד עד הקיום דטרם נגמרה העדות, וא"כ מדאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה וכו', שמשעת חתימה כבר אינם יכולים לחזור, הרי בהכרח שבחתימה הוה גמר העדות, ובעל כרחך שהשטר מתכשר מיד בחתימה, ושמעין ממילא דלא בעי קיום רק רבנן הוא דאצרוך, ולפי"ז מאחר דרבנן אצריכו קיום מחשש רמאי דזייפי ואין השטר מתכשר עד הקיום, א"כ מדרבנן עד הקיום לא הוה גמר ויכולים לחזור ולהגיד, ונחקרה עדותן רק בעת הקיום, ואתי שפיר דברי רש"י והשיטה מקובצת בסוגיין.

**אך** לפי"ז תיקשי קושיית המפרשים על פירוש רש"י, דאם עד הקיום יכולים לחזור ולהגיד א"כ מאי בעי להפה שאסר הוא הפה שהתיר, ובגמ' מוכח דנאמנים דרישא דמתני' הוא מדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכן פירש רש"י עצמו במתניתן. וראיתי בספר עץ הדעת

טוב שעמד על כך, ותירץ, דאי לאו הפה שאסר הוא הפה שהתיר הו"ל תרי ותרי דאנן סהדי שלא היו אנוסים, לכן ע"י המיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר נאמנים לגמרי [נראה תוס' ב"ק (עב): שהפה שאסר הוא הפה שהתיר בתרי ותרי לכו"ע מהני, עיי"ש].

**אולם** נראה דזה גופא תליא בפלוגתא דתנאי ואמוראי, דהנה התוס' (כטו"ט יט. ד"ס מ"ה) כתבו בשם פירוש הקונטרס, דטעמא דלמ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו לא נאמן בפרוע במיגו דמזויף, הוא משום דדבר תורה אין צריך קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצורך קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכו קיום<sup>10</sup>.

**והקשה** הגידולי תרומה, דמתוס' להלן (ס"ט כח). משמע דמדרבנן בעי קיום כשאין טוען מזויף. ותירץ בשבט סופר, דהתם קאי למ"ד צריך לקיימו, דאיהו ס"ל דבטוען מזויף בעי קיום מן התורה, והא דאמרינן קיום שטרות דרבנן היינו כשאין טוען מזויף, וממילא איכא מיגו בפרוע דמזויף וצריך לקיימו, אבל הכא כתבו התוס' כן למ"ד אין צריך לקיימו, דאיהו ס"ל דמן התורה לא בעי קיום אפילו בטוען מזויף, ורק רבנן הוא דאצורך כשטוען מזויף דבעי קיום, אבל כשאין טוען ליכא שום מקום לחשוש, ולכן גם מיגו ליתא. ובאמת המרדכי והש"ך הביאו שיטת ה"ר אביגדור כהן שכשהלה טוען מזויף בעי קיום מן התורה, ולהנ"ל לפי תוס' הדבר תלוי בפלוגתא דמורה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו או אין צריך לקיימו, עיי"ש. והנה בבית שמואל (לכ"ע) ס' קמ"א וס' קמ"ב מוכיח משיטת הרמב"ם כשיטת ה"ר אביגדור שכשטוען מזויף בעי קיום מן התורה, עיי"ש, ולהנ"ל אתי שפיר דאזיל לשיטתו, שהרי פסק (מ"ה ו"ה פ"ד ס"ה) כמ"ד צריך לקיימו<sup>11</sup>.

**ושוב** ראיתי כדברי השבט סופר גם במלא הרועים (ל"ח מ) בענין מודה בשטר, שתלה דין דה"ר אביגדור בהאי פלוגתא, וביאר בזה את דברי התוס' בכתובות בדף יט. ובדף כח. כנ"ל, עיי"ש.

10. ופירוש דברי התוס' ראה בחמדת שלמה, שהוא משום שאין מקום לחשוש לזיוף, אלא שאם טוען מזויף הצריכו חכמים קיום, אבל אין מקום לחשוש, והיינו משום דלא שכיח זיוף, וממילא לא הוה מיגו, עיי"ש.

11. ולכאורה היה אפשר ליישב לפי"ז מה שהקשה הפני יהושע (גיטין ו:): על שיטת ה"ר אביגדור, מהא דאמרו התם בגמ' אי עבדית אהנית דאי אתא בעל ומערער לא משגחינן ביה, ולפי שיטת הרב אביגדור הרי כשמערער בעי קיום מן התורה, וכל הטעם שאמרו בגמ' דסגי בפני נכתב ובפני נחתם הוא משום דקיום שטרות דרבנן, והשתא שטוען מזויף דבעי קיום מן התורה איך מועילה אמירת השליח בפני נכתב ובפני נחתם, עיי"ש. ולכאורה היא קושיא עצומה גם על הרמב"ם. אמנם להנ"ל אתי שפיר, שכל טעמו של הרמב"ם הוא משום שפסק כמ"ד צריך לקיימו, אבל למ"ד אין צריך לקיימו מודה שאף בטוען מזויף לא בעי קיום אלא מדרבנן, וא"כ אתי שפיר דהתם בגיטין רב אמרה למילתא, ורב לשיטתו דס"ל מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, וכדאמר רב הונא אמר רב בכתובות (יט.), לכן אהנית.

אולם זה אינו, כי הרמב"ם עצמו פסק דאי עבדית אהנית, וגם שיטת ה"ר אביגדור לא נתיישב בזה, כי ה"ר אביגדור מוכיח שיטתו מהא דר' יוחנן דאמר שמא יחפה וכו', ור' יוחנן הא ס"ל אין צריך לקיימו.

**ומעתה** לפי"ז נדון לענייננו, דברור דלפי מ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, דמן התורה לא חיישינן לזיוף אף בטעין מזויף, ובלא טעין גם אנן לא חיישינן לזיוף, והכל משום דלא חציף איניש לזיופי והוה ממש לא שכיחי, ורק היכא דהלה טוען מזויף בשביל טענתו תיקנו דין קיום, א"כ לפי"ז פשיטא דלא מיבעיא מן התורה אלא אפילו מדרבנן שטר כזה מיד אחר חתימת העדות הוא שטר מעליא בהכשר גמור ועומד לגוביינא, כי אין אנו חוששים לזיוף כלל, ואף דכשיטעון מזויף נצריך קיום, מכל מקום כיון דאין אנו חוששים לזיוף אין חוששין גם לטענה כזו, והשטר הוא עומד לגוביינא, וביותר י"ל ע"פ מה שהארכנו במקום אחר דלפי הנ"ל הטעם דבעי קיום כשהלה טוען מזויף הוא משום דחזקה שאין אדם מעיז לטעון מזויף בכדי, וא"כ כל הקיום אינו צריך אלא כשהלה מעיז לטעון כך, אבל אנו מעצמינו מסיבה זו גופא כמו דלא חיישינן לזיוף כך אין לנו לחוש שהלה יטעון כך, וא"כ השטר עומד לגוביינא מיד בחתימתו, וממילא בין מן התורה ובין מדרבנן הוה כמי שנחקרה עדותו מיד בחתימה.

**אבל** למ"ד צריך לקיימו דס"ל דאנן חיישינן לזיוף משום דשכיחי זיופים דרמאי, וממילא השטר אינו עומד לגוביינא אף כשנחתם עד שלא נתקיים ועדיין אין בו הכשר על שטר, א"כ ודאי דלא נגמרה הגדת העדות ויכולים לחזור ולהגיד, דאינם עוקרים הכשר השטר עד שנתקיים, וכיון שכן ממילא אתי שפיר שיטת הרמב"ם, דאיהו פסק דצריך לקיימו, וממילא פוסק דכשהלה טוען מזויף בעי קיום מן התורה, ובעל כרחך הא דאמרו קיום שטרות דרבנן היינו כשאין הלה טוען מזויף, וא"כ לא נגמרה הגדת עדות של שטר טרם נתקיים, והשתא הוקשה לו להרמב"ם דא"כ שההגדה היא בעת הקיום היאך מהני הרי אז הוה מפי כתבם, וניחא ליה דהיינו כשנתקיים בחייהם דאמרינן מסתמא זוכרים העדות, וכיון שראוי להגדה אין ההגדה מעכבתו כשיטת ר"ת (כתוב' כחות כ. יבמות לא: בבא נמלא מ.)<sup>12</sup>, וממילא הוה שפיר מפייהם והוה שטר מן התורה.

**ומהאי** טעמא פסק הרמב"ם דהעדים בעו לזכור העדות בשעת קיום, וכשהם מקיימים אם אומרים שאין זוכרים דמהימנינן להו לא הוה עדות, והא דבנתקיים ע"י אחרים הוה עדות היינו משום דלא מהימני שאין זוכרים, שאנו תולין דמסתמא זוכרים, וא"כ הוה הגדה מעליא.

**אולם** אם נתקיים אחר שמתו, דאז לא שייך לומר שאז היא ההגדה שלהם וצריך לומר שההגדה היא מפי כתבם, קשיא ליה להרמב"ם ז"ל האיך מהני, הא מפייהם ולא מפי כתבם כתיב, ע"ז תירץ משום תיקון העולם שלא תנעול דלת, ונמצא דבמכות וקנסות וכו' שלא שייך האי תקנה אם לא נתקיים עד אחר מיתתו באמת לא מהני בשטר.

**ומעתה** לפי"ז נראה שמדוקדק לשון הרמב"ם ז"ל, שבתחילה כתב 'דין תורה שאין מקבלים עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי ב' עדים

12. וכן משמע ברמב"ם (עדות פ"ט ה"א) שכתב 'צריך להעיד בבי"ד בפיו או שיהיה ראוי להעיד בפיו', הרי דס"ל כר"ת, ועיין בב"י בכס"מ שם ובחידושו על הטור שהקשה בדברי הרמב"ם, עיי"ש, ולדברינו אתי שפיר דאדרבה לשיטתו אויל.

מפיהם ולא מפי כתבם, והיינו שבדין תורה לא מצאנו שיועיל עדות של כתבם בשום פנים, אבל מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אע"פ שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, כלומר שלהרמב"ם היה קשה דכיון שלאחר שרבנן הצריכו קיום אין גמר הגדה עד שיתקיים השטר, א"כ כאשר אין העדים קיימים ולא נתקיים השטר דמדרבנן ליכא גמר הגדה איך יהיה כעת גמר הגדה הרי מתו, ע"ז אמר כדי שלא תנעול דלת בפני לוי תיקנו חכמים שמועיל גמר העדות ע"פ הכתב, והיינו שמדברי סופרים מועיל בכי האי גוונא מפי כתבם כדי שלא תנעול דלת, אבל מדין תורה לא מצינו מפי כתבם דמהני, והא דמהני שטר מן התורה היינו משום דמן התורה לא בעי קיום, וממילא מן התורה גמר העדות הוא בחתימתן ואז זכרו העדות והוה מפיהם, ומה לי שנתקיים עתה או אחר מיתתם, הרי עדותן הוה מפיהם ולא מצינו מפי כתבם, אבל מדרבנן מאחר שהצריכו קיום הרי ליכא גמר הגדה עד שלא נתקיים, והקיום שהוא גמר ההגדה נעשה אחר שמתו, א"כ לא היה צריך להועיל כי ליכא הגדה דפה רק דכתבם, ע"ז אמר דמהני משום תיקון העולם, והיכא דליתא לתיקון העולם כגון בקנסות ובמכות ובגלות באמת לא מהני בכי האי גוונא מאחר שהצריכו חכמים קיום כנ"ל.

**ולפי"ז** כל קושיות הרמב"ן מיושבות, קושיא קמייטא י"ל, דהא דמהני עדי חתימה בשטר ובגיטין לכו"ע ומתירין אותה להינשא אחר שנתקיים בחותמיו הוא משום שאחר קיום ודאי מהני וכנ"ל, ואפילו בהיכי תימצי שמתו העדים טרם נתקיים השטר אז גם מן התורה מועיל, כי מן התורה בשעת חתימה הוא גמר ההגדה ואז ראויין לומר בפיהם כנ"ל, ואם לא מועיל אינו אלא מדרבנן אחר שהצריכו קיום, ועל זה לא מצא הרמב"ן מקור שיועיל.

**קושיא** שניה שהקשה מגמ' גיטין לו. דמבואר שהיא מדאורייתא אתי שפיר, דבאמת מן התורה מועיל אף בלא קיום, ואף מדרבנן מועיל כשנתקיים בחיים, ולכן שפיר אמרו מדאורייתא היא.

**קושיא** שלישית מגמ' גיטין ג. אתי שפיר, דבאמת מן התורה לא בעי קיום ומהני ביה דין שטר, אלא דמדרבנן הצריכו קיום, וכיון שהצריכו קיום ממילא בלא קיום אין גמר הגדה, וע"י הקיום שנתקיים השטר נגמר ממילא העדות שבשטר.

**קושיא** רביעית שמצא דיני קנסות ודיני נפשות בעדות שבשטר, הנה בכל המקומות שמצא לא מפורש דמהני עדות שבשטר מדרבנן אם לא נתקיים עד אחר מיתת העדים.

**וכיון** שכן אפשר לתרץ גם מה שהקשו על הרמב"ם שהצריך זכירת העדות בשעת הקיום מהירושלמי דלעיל, דלפי הנ"ל לא קשה להרמב"ם לשיטתו, כי כל הטעם דבעי לזכור בעת הקיום היינו משום דס"ל כמ"ד צריך לקיימו ועד שלא נתקיים לא נגמר העדות לכן בעת הקיום בעי לזכור, אבל למ"ד אין צריך לקיימו דנגמר העדות אף מדרבנן בעת החתימה ודאי לא בעי לזכור בעת הקיום, וכיון שכן אתי שפיר, שהרי הירושלמי מפרש דברי רב הונא ור' יוחנן, והם הרי סברי מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו כמבואר בבבא בתרא (קנ"ד: קנ"ה), והרמב"ם לשיטתו אזיל.

**ולפי"ז** גם את התוספתא שהקשה ממנה הקצוה"ח אפשר ליישב, כי בדין מודה בשטר פליגי תנאי, ואולי האי תנא דתוספתא ס"ל כמ"ד אין צריך לקיימו לכן לא בעי לזכור.

**ומעתה** נעיין בקושיית התומים והחמדת שלמה הנ"ל שהקשו על הרמב"ם משמעתין דכתובות יח:, דהנה בשבט סופר כתב דרבא ס"ל מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, וכן ס"ל אף אליבא דרבנן דמתניתין דנאמנים, כמו דס"ל לר' יוחנן בב"ב (קמז:) דלא פליגי רק בעדים דאלימי, והסביר למה עדים אלימי ומיגו שלהם יותר טוב, דס"ל כהש"ך (סי' מו) שחולק על המהרי"ק וס"ל דאף החולקים על ה"ר אביגדור מודו שאם העד עצמו טוען מזויף בעי קיום מן התורה, וזה הסברא דעדים אלימי, דבמודה לזה לא בעי קיום משום דחשש זיוף דרבנן, אבל בעדים שאומרים מזויף מודים רבנן שהחשש הוא מן התורה וא"כ מועיל המיגו, אבל ר' מאיר ס"ל אפילו בעדים טענת מזויף דרבנן, עיי"ש. וא"כ לפי"ז לרבא עכ"פ בחתימה איכא גמר העדות (דלא כרש"י והשיטה מקובצת), כי ס"ל מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, והיינו דאנן לא חיישינן לזיוף ושטר מעליא הוא, אלא דאם אתו עדים ואמרי מזויף אז מדין תורה בעי קיום, אבל עד שלא באו עדים אנו לא חוששין כלל אף מדרבנן ושטרא מעליא הוא, ממילא הוה גמר הגדה, ולא בעי שום זכירה בעת הקיום, לכן אתי שפיר באנוסים כיון דלא מהימני להרשיע את עצמם לא איכפת לן במה שאין זוכרים העדות, אבל הרמב"ם דפסק כמ"ד צריך לקיימו דפסק דבעי זכירה, אתי שפיר שלא חילק בין אנוסים של ממון או של נפשות, דבכולהו מהימני, וכדברי התומים והחמדת שלמה בקושייתם, ולא הביא רק מאמנה ומשוחד או שאר עבירות, דבאמנה ליכא חסרון של אין זוכרים כמש"כ הקצוה"ח (סי' מו) כיון דזוכרים עכ"פ שהלוח התחייב וזה סגי (ובעיקר הדין הסכים עמו בזה הנתיב"מ, עיי"ש), ובשאר פסול עבירה ודאי לא שייך הא דאין זוכרים, וגבי שוחד צ"ל שהם לא אומרים שלא היה הלואה ושיקרו משום שוחד, אלא שאומרים שהמעשה אמת היה רק הם עברו בזה שלקחו שוחד על עדותם וזה הוה עבירה כמבואר בחו"מ (סי' לו), עיי"ש, ואתי שפיר שהראב"ד לא הקשה מאנוסים משום שידע דזה לא ס"ל להרמב"ם, רק הקשה מאמנה ולא ס"ל כחילוק הקצוה"ח הנ"ל.

**אולם** לכאורה קשה, דלפי הנ"ל אם בעת שאחרים מקיימים הם יאמרו אין אנו זוכרים נימא דמהימני, דעד הקיום לא הוה גמר ועתה בעת הגמר יכולים לחזור ולהגיד, ולשון הרמב"ם אינו מורה כן דכתב 'אבל אם היה כתב ידן יוצא ממקום אחר או שהיו שם עדים שזה כתב ידן מקיימין את השטר ואין משגיחין על דבריהם שאומרים אין אנו זוכרין עדות זו שמא חזרו בהם וזה שאמרו אין אנו זוכרין וכו'', ומשמע שאפילו עתה אומרים אין אנו זוכרים אין שומעין להם, וכדמסיים בלשוננו 'הואיל ואפשר לקיימו שלא מפיהן', ומשמע דעדיין לא קיימו ואעפ"כ אינו חוזר ומגיד, וזה היפך מדברינו, ומשמע מהכא דגם תרי ותרי לא הוה, דהרי כתב שמקיימין את השטר ואין משגיחין על דבריהם, ובעל כרחך שגמר הגדתן היתה בחתימה.

**אך** האמת יורה דרכו דדייקא מלשון זה של הרמב"ם מוכח ככל הנ"ל, שהרי הרמב"ם נתן טעם על זה שלא מועיל מה שאומרים אין אנו זוכרים כי לא מאמינים להם דשמא חזרו בהם וזה שאמרו אין אנו זוכרים וכו', וא"כ מוכח שאילו היינו מאמינים להם שאין זוכרים היה מועיל לבטל השטר אף שכתב ידם יוצא ממקום אחר, הרי כדברינו שעד הקיום ליכא גמר הגדה, ולכן



בשעת קיום צריכים לזכור העדות, אלא שבכתב ידם יוצא ממקום אחר אנן סהדי שהם זוכרים ומה שאומרים שהם לא זוכרים הוא משום שחזרו בהם וכו', ולחזור בהם אינם יכולים, אבל אם היינו יודעים באמת שלא זוכרים היה נפסל השטר גם בכתב ידם יוצא ממקום אחר כנ"ל<sup>13</sup>.

**והנה** החתם סופר בשמעתין פירש שיטת הרמב"ם [וחזר ושנה דבריו בשו"ת חו"מ סי' קצט ואהע"ז ח"א סי' קג], שדברי הרמב"ם בנויים המה על דברי הרי"ף ומישך שייכי אהדדי, דהנה כתב הרי"ף דלא אמרינן כמי שנחקרה עדותן בבי"ד אלא בשטר שיצא מתחת יד העדים ליד בעל השטר, שאז נאמר דחתימת ידם הוי ממש כאילו הגידו כן בפני בי"ד חשוב, ואע"ג דלפעמים בעלי השטר חוזרים ומפקידים השטר אצל העדים, מכל מקום כיון שתחילת חתימתן עומד השטר להמסר ליד בעלי השטר, הו"ל הגדה מעליא, משא"כ התם ביבמות אי הוו כותבין זמן קידושין והיו מתקנים חכמים להניחם אצל העדים על כרחם של בעלי השטר, נמצא אי בעי עדים לכבוש עדותן ולשוף השטר הרי יכולים לחזור ולהגיד לא מיחשב חתימתן כהגדה, והשתא ס"ל לרמב"ם דבזמן התורה שלא היו חוששים לזיופא הוי חתימת העדים כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, דלא יכול לחזור בו מחתימתו, וכיון שבשעת החתימה כבר נחקר העדות בבי"ד מה לי אם מת אח"כ כיון שכבר נחקר בהיותו, אמנם משנתקלקלו הדורות ונחשדו אזיוף אע"ג שחתמו העדים ומסרו להו ליד בעלי השטר מה מועיל, כל זמן שלא נתקיים יכולים העדים לחזור ולהגיד כל מה שירצו במיגו שיאמרו אין זה כתב ידינו ולא הוי חקירה עד שנתקיים, וכן אם נתקיים השטר או הגט והעדים עדיין קיימין הו"ל כנחקרה עדותן בחייהן והוי שפיר דאורייתא אף אחר שמתו, אמנם לפעמים מביאים שטר שאינו מקוים והעדים כבר מתו, נמצא לפי מה שתקינו עתה שכל שטר צריך קיום ונמצאו מתו אלו ולא נחקרה מה יועיל עתה קיום, ומכל מקום משום תיקון העולם שמועיל גם זה, עכ"ד, עיי"ש.

**ולפי** דבריו היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר דליכא מיגו, שהרי אינם יכולים לחזור ולהגיד כל מה שירצו במיגו שאין זה כתב ידם, שהרי כתב ידם יוצא ממקום אחר, א"כ הוה הגדה קמייתא הגדה ואינו חוזר ומגיד לכן אינם נאמנים, משא"כ באין כתב ידם יוצא ממקום אחר דבשביל המיגו לא הוה הגדה קמייתא הגדה ולא הוה חוזר ומגיד ונאמן.

**אמנם** קשיא לי הא דאמר שהמיגו דאי בעי אמרי אין זה כתב ידם אית להו רק אחר תיקון רבנן [והוצרך לכך דאל"כ הדר קשה מהא דאמרו קיום שטרות דרבנן ומן התורה סגי בלא קיום, הרי בלא קיום לא הוה הגדה קמייתא גמר הגדה ויכול לחזור ולהגיד, דגמר ההגדה הוא בקיום, אלא ודאי שמן התורה אין להם מיגו], דבר זה קשה להולמו, שהרי אם יאמרו אין זה כתב ידם ניבעי קיום מן התורה, ולא מיבעיא לפי שיטת ה"ר אביגדור כהן דאף כשהלה טוען מזויף בעי קיום מן התורה, דכל

13. והטעם שאין יכולים לחזור בהם אף שעדיין ליכא גמר הגדה להנ"ל, אפשר לומר כמש"כ החידושי הרי"ם בהלכות עדות (סי' כח סק"כ תו"ד בד"ה והנה תמהו), דכיון דיכול לגבות בשטרו אף בלא הגדת כלל כשכתב ידם יוצא ממקום אחר, ואמרינן שמסתמא זוכרין, לכן שוב אינם יכולים לחזור, דאין אדם משים עצמו רשע, כיון שנתנו לידו שטר כזה שיכול לגבות בו בלא דיבור, ושייך כיון שהגיד ג"כ, אבל מכל מקום לא הוה הגדה גמורה שיסמוך עליהם בבי"ד, רק בשעה שבא לבי"ד, ולכן צריכין לזכור וכו', עיי"ש.

שכן הכא שהעדים אומרים אין זה כתב ידינו, אלא אפילו להתולקים עליו וסברי בלוח שטוען מזויף דלא בעי קיום אלא מדרבנן, מכל מקום הרי שיטת הש"ך וכן הכריע החתם סופר עצמו (כתובות יט: ד"ה תתי) שכשהעדים אומרים אין זה כתב ידינו לכו"ע בעי קיום מן התורה [דלא כמהרי"ק דס"ל שאין לחלק בין עדים ללוח], ובפרט ששיטת הרמב"ם כה"ר אביגדור כמש"כ הבית שמואל (סי' קמ"א וסי' קמ"ב), וא"כ הדר קשה שגם מן התורה יכולים העדים לחזור ולהגיד במיגו שאין זה כתב ידם.

**ונראה** דס"ל שקודם שתיקנו לחשוש לרמאים, והיינו טרם שהיה כלל חשש זיוף, אף שאם היו העדים אומרים מזויף היינו מקבלים דבריהם, מכל מקום טענה אחרת במיגו דמזויף לא היינו מקבלים, כי אם היו טוענים מזויף היינו מקבלים זאת מדין עדות שיש לנו להאמין לדבריהם, אבל טענת מיגו לא שייך ביה משום דטענת מזויף היתה לא שכיחי טובא ולא הוה מיגו, אבל השתא ששכיחי רמאים ואנו חוששים לזיוף, פשיטא שבכל מה שיטענו אית להו מיגו דמזויף דאין זה טענה דלא שכיחי [פירוש זה מבוסס על פירוש החמדת שלמה שפירש בתוס' (יט. ד"ה מודה) בשם פירוש הקונטרס, שהכוונה היא משום שטענת מזויף לא שכיחי טובא וליכא בזה מיגו, עיי"ש].

**ולפי"ן** צ"ל שהחתם סופר ס"ל כפני יהושע בגיטין (ט.) שחולק על הבית שמואל וס"ל בשיטת הרמב"ם שחולק על ה"ר אביגדור, עיי"ש, או דאפשר לומר שאף לפי שיטת ה"ר אביגדור דטוען מזויף בעי קיום מן התורה, היינו הטעם כמ"ש רבינו הגדול בעל הרי"ם דמן התורה ליכא שום חשש זיוף דלא חציף איניש לזיופי וטענת זיוף ודאי לא שכיח, אלא שאם טוען כך אמרינן דאיכא חזקה נגדית דאין אדם טוען מזויף בכדי לכן מצרכינן קיום, וא"כ לה"ר אביגדור אפשר דמשום האי חזקה מצרכינן קיום מן התורה, אבל בלא טעין כך ודאי אמרינן דליכא חשש זיוף כלל דלא שכיחי וממילא ליכא בזה מיגו, ואף למ"ד צריך לקיימו צ"ל דאינו משום מיגו אלא מאחר שנתרבו ושכיחי רמאי איכא חשש זיוף, אבל קודם דנתרבו רמאי הוה לא שכיחי ולא שייך מיגו, אלא שאם טוען כך היה בעי קיום מן התורה כסברא הנ"ל, ובגמ' גיטין הפירוש אי לאו דרבנן תקנו קיום והיינו דלא היה חשש רמאי היה מועיל שטר מן התורה בלא קיום, אלא דרבנן הוא דאצרוך וכו', וכנ"ל. אולם עדין צע"ק בסברא זו, דמאחר שבמציאות נעשה שכית ושוב מן התורה איכא מיגו דאין זה כתב ידינו וממילא לא הוה נחקרה ולא הוה שטר מן התורה, וקשה מגיטין, וצל"ע לע"ע.

**מבאר לפי הנ"ל דברי התוס' בגיטין ב.** ומברר יסוד המחלוקת שתלוי בסיבת הדבר דלא חיישינן לזיוף

**התוס' בגיטין (ב. ד"ה ואס יכ עליו עוררין יתקיים בחותמיו)** כתבו וז"ל: אבל בממון טענינן מזויף וכו', דאל"כ לא שבקת חיי וכו', ומיהו מזה אין להוכיח דאפילו לא טענינן להו מזויף טענינן להו פרוע וכו', ועוד יש לדקדק מסוף פרק גט פשוט דטענינן ליתמי מזויף וכו' ואי לא טענינן וכו', ואין לומר דטענינן פרוע דהא רב אית ליה מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו וכו', עכ"ל.

**והקשו** במפרשי הש"ס, דהשתא דקאי למ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, בלאו הכי מוכח דטענינן מזויף דאל"כ לא שבקת חיי וכו', דכל מה דדחו בתוס' את ההוכחה דלא

שבקת וכו' הוא משום דגם אם לא טענינן להו מזויף טענינן להו פרוע וכו', וזה אינו אלא למ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו דנאמן לומר פרעת, אבל השתא דאתיא למ"ד אין צריך לקיימו דליתא לדחיה זו א"כ חזרה ההוכחה דלא שבקת חיי כו' למקומה.

**ונראה** לפי מה שביארנו ביאור המחלוקת במודה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו, לפי מה שכתבו התוס' בכתובות י"ט. (ד"ה מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו), שהקשו למה לא יהא נאמן בטענת פרעתי במיגו דמזויף, ותיירצו 'דשמא ירא ליה לומר מזויף פן יכחישוהו וליכא מיגו, ופירש בקונטרס במקום אחר דטעמא משום דדבר תורה אין צריך קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורבנן הוא דאצרוך קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום'. ודברי הקונטרס הן הן הדברים המבוארים ברשב"ם ב"ב (קפ. ד"ה אין צריך לקיימו) שכתב: 'דלא דמי לשאר דינים שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, שאפילו אם היה זה מערער ואומר לא כתבתיו לא היה לנו לחשוד את זה הלוקח בכך, שלא נחשדו ישראל לעשות שטרות מזוייפים, אלא שהחמירו חכמים להצריך קיום היכא דמערערי עליה, הלכך כי אמר כתבתיו נהימניה למי שהשטר בידו'.

**ויש** להקשות בדבריהם, דסוף סוף כי טעין מזויף צריך לקיימו, א"כ כשטוען פרוע נאמין לו במיגו דמזויף, כמו שאנו מאמינים בכל מיגו שבתורה דאם היה משקר היה טוען מזויף, ושו"ר לרבינו הרי"ם שם בכתובות שהקשה כן, יעו"ש (וראה גם בחמדת שלמה שם מה שביאר בזה).

**ולענ"ד** נראה בהקדם הקושיא שהקשה התומים (סי' מו סק"ד) והנתיב"מ בספר בית יעקב (מחנות י"ט), דלשון התוס' מורה דמה שכתבו בתחילת דבריהם דשמא ירא ליה וכו', ומה שכתבו אח"כ בשם הקונטרס אינם שני תירוצים, דאילו היו ב' תירוצים הוה להו למימר ועוד נראה כפירוש הקונטרס וכו', או ובקונטרס פירש וכו', דאז יש בו משמעות של ב' תירוצים, ומדלא כתבו כן אלא 'דשמא ירא כו' ופירש בקונטרס כו', משמע דשני הפירושים צריכים זה לזה, ועל כך צריך ליתן טעם.

**ונראה** לומר ע"פ מה שחקרו האחרונים בסברא של מיגו אם הוא בירור שמברר שטוען אמת, דאם היה רוצה לשקר היה טוען הטענה האחרת דעדיפא מיניה, ומדלא טעין לטענה הטובה יותר שמע מינה שאמת בפיו בטענה שטוען, ועל כך מורה לשון הגמרא דמה לו לשקר וכו', או דסברת מיגו הוא שיש לו כח נאמנות בטענה שטוען עכשיו מכח הנאמנות שיש לו אילו היה טוען טענה האחרת, והיינו דכח הטענה הטובה שהיה יכול לזכות על ידה בדין נותנת לו זיקה לחפץ בדומה לחזקה מעלייתא, דכמו שחזקה בגוף החפץ נותנת לו שייכות וזיקה שאי אפשר להוציאו מידו בלי בירור, אף שגוף החזקה אינה מכרעת, שהרי אם יצליח זה שכנגדו בטענותיו יוכל להוציאו ממנו בדין, ואעפ"כ כל עוד הוא בחזקתו החזקה מכרעת בספק, מכל שכן אם יש בידו טענה כזו שעל פי הטענה היו ביי"ד נותנים לו את הדבר בדין, בודאי שהטענה הזו נותנת לו כח בחפץ בדומה לכח החזקה, שהרי על פי הטענה היה מקבל הדבר בבי"ד, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו, והוה כמוחזק בדין כי בידו לזכות בו בדין, לכן כח הטענה הזו מסייעת לטענה שטוען לא פחות מחזקת המוחזק, ומכל שכן כשזה בידו.

**ומעתה י"ל שהתוס' באו לשלול ב' הסברות של מיגו, דסברא של בירור שללו כמש"כ בתירוצם** דירא לטעון מזויף שמא יכחישהו, ולכן בזה שאינו טוען מזויף אין ראייה שדבריו אמת, אלא שבכל זאת היה קשה להם לתוס' דמכל מקום מיגו של כח הטענה אית ליה, שהרי אם רוצה היה יכול לטעון מזויף ובידו כח הטענה הזו, לכן הביאו פירוש הקונטרס דמאחר ומן התורה גם כשהלוה טוען מזויף אין צריך קיום וגם מדרבנן לא היה צריך קיום דטענת זיוף אינה טענה כלל, רק חידוש הוא שחידשו חכמים להחמיר ולהצריך קיום כאשר הלוה טוען כך, א"כ אין לך בו אלא חידושו כשטוען כך, אבל אינו כח הטענה שיתן לו זיקא או חזקת טענה בחפץ שיסייע לו לטענת פרוע, לכן אינו נאמן במיגו (שו"ר ע"ד סנ"ל בקובץ שפירס ח"ב סי' ג, יע"ש).

**היוצא** מדברינו שכל דברי התוס' חדא הם ואין שום פלוגתא בתוס', דברירא להו מילתא לתוס' שאין כל מקום לחשוש לזיוף לא מן התורה ולא מדרבנן, ולכן בלי ערעור גם מדרבנן לא צריך קיום, אלא שבערעור החמירו חכמים להצריך קיום. ומדברי התוס' האלו הוכיח הש"ך בחו"מ (סי' מו סק"ע) דלא ס"ל כשיטת ה"ר אביגדור (הובא בהגהות מרדכי בקידושין ובמהרי"ק שורש עד) דס"ל דקיום שטרות דרבנן הוא בדליכא ערעור אבל בדאיכא ערעור בעי קיום מן התורה, שבתוס' מפורש דאף בדאיכא ערעור אינו אלא מדרבנן. והקשה רעק"א ז"ל בגליון הש"ס מדברי התוס' בכתובות כת. (ד"ס קיום שטרות דרבנן), שהקשו כיון דמן התורה אפילו אין עדים שיכירו חתימת העדים השטר כשר, א"כ מן התורה כל אדם שירצה יזייף ויכתוב ויחתום מה שירצה ויגבה ממנו, ותירצו דאיכא למימר כגון שלוה מודה שכתבו וטוען שהוא פרוע, וקסבר האי תנא דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, והאי קיום הוא ודאי מדרבנן כו', יע"ש, ומבואר מדבריהם דהיכא שהלוה טוען מזויף צריך קיום מן התורה, וכשאינו טוען מזויף רק פרוע צריך קיום מדרבנן כיון שיש לו מיגו דמזויף, והיינו כשיטת הר"ר אביגדור הנ"ל, וזה היפך דבריהם בדף יט. הנ"ל.

**וצריך** לומר כמש"כ בשבט סופר הנ"ל, דלדעת התוס' פליגי בזה הני תנאי דפליגי במודה בשטר שכתבו, דבדף יט. קאי למ"ד אין צריך לקיימו, ולפי שיטתו פירשו דבדליכא ערעור על זיוף אין צריך לקיימו לא מן התורה ולא מדרבנן, רק בדאיכא ערעור על זיוף מן התורה אין צריך קיום אבל מדרבנן החמירו להצריך קיום, אבל התוס' בדף כת. אזלי למ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, דלדידיה פירשו שאם הלוה טוען מזויף צריך קיום מן התורה, ורבנן הצריכו קיום גם כשאין הלוה טוען מזויף, דכח הטענה של מזויף מסייע לו במיגו גם לטענת פרוע, והבאתי שכ"כ גם במלא הרועים (ערך מ מודה שכתבו וכו' אות יב) שכתב דשיטת ה"ר אביגדור הנ"ל תלוי במחלוקת במודה בשטר וכו', דפליגי אם מדרבנן צריך קיום גם בדליכא ערעור ובדאיכא ערעור צריך קיום גם מן התורה, או שמן התורה גם בדאיכא ערעור אין צריך קיום כלל ורק מדרבנן צריך קיום רק בדאיכא ערעור כנ"ל, עיי"ש.

**ונראה** בטעמם ובשיטתם, ע"פ מש"כ החידושי הרי"ם בפ"ב דכתובות, וכן בחתם סופר וכתב סופר בריש פ"ק דגיטין, דכמו שיש חזקה דלא חציף איניש לזיופי, איכא סברא כנגד שאינו מעיז לטעון טענת מזויף בכדי, דלא ישקר לומר מזויף ולעשות את חבירו לרשע במקום שאפשר לברר דשקר ענה בו, לכן סברא זו עושה ריעותא בסברא דלא חציף וכו'. ולפי"ז י"ל

דבזה פליגי הני תנאי, דמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו ס"ל דמאחר וחזינן כשהלוה טוען מזויף שמן התורה צריך קיום, משום דסברא זו של אין אדם טוען טענת מזויף בכדי סגי ליה להרע ליה לחזקה דלא חציף איניש לזיופי, על כרחך דחזקה דלא חציף איניש לזייף אינה אלימא כ"כ ואינה החלטית (שהרי סברא דאין אדם טוען טענת מזויף תוקפתו ומרע ליה מן התורה), לכן גזרו בכל מקום לחשוש לזיוף גם כשאין הלה מערער, ומאחר ומדרכנן גם בדליכא ערעור חיישינן אתי שפיר שמועיל פרוע במיגו דמזויף, כי טענת מזויף טענה מעלייתא היא<sup>14</sup>, אבל מ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו ס"ל דחזקה דלא חציף איניש לזיופי אלימא כ"כ שמן התורה גם הסברא של אין אדם טוען טענת מזויף בכדי אינה מחלישה אותה, ומהאי טעמא גם כשהלה טוען מזויף אין צריך קיום מן התורה, לכן כשאין הלה טוען מזויף גם רבנן לא חששו להצריך קיום, כי החזקה דלא חציף וכו' אלימא היא, אלא חומרא היא שהחמירו כאשר טוען כך, אבל בדלא טעין כך גם מיגו אין לו, שהרי חידוש החומרא אינו אלא בכח הטענה בפועל שאז יש לו החזקה של אין אדם טוען מזויף בכדי, ואיך נטיל עליו החומרא כשאינו טוען בפועל שנעדר ממנו החזקה של אין אדם טוען וכו', והרי זו גופא היא הסיבה שאינו טוען כך כי אינו מעיז וכו', ואיך יתנו לו חכמים כח הטענה הזו כנ"ל.

**ומאחר** ואתנא להכא נראה בביאור התוס' בכתובות יט. שכתבו שירא פן יכחישוהו וכו' ובקונטרס פירש וכו', ונתקשו המפרשים שבתוס' משמע שאין כאן ב' תירוצים אלא זה משלים את זה, ולעיל ביארנו שתוס' באו לשלול ב' הסברות של מיגו, שסברת בירור שללו בזה שאמרו דירא וכו', וסברת נאמנות שללו בפירוש הקונטרס וכו', אולם לפי האמור אין צריך לזה, דאפשר שכל דברי התוס' אתו לשלול הסברא של כח הטענה, ודבריהם מבוארים ביותר לפי הנ"ל, דזה שירא לומר מזויף פן יכחישוהו היא גופא הסיבה לדבריהם בשם הקונטרס שכתבו לחלק בין טוען מזויף וכו', דלהנ"ל החילוק הוא דבדטעין מזויף שיש לו חזקה שאינו מעיז לטעון מזויף בכדי במקום שאפשר לברר שקרו, חזקה זו היא הנותנת כח בטענתו וגורמת להחמיר ולהצריך קיום, וא"כ מיניה וביה שמעינן דכאשר אינו טוען כך דמסתברא שזה גופא הסיבה שלא יטעון כך כי אינו מעיז כי ירא שיכחישוהו, וא"כ איך יהיה לו כח של טענה שכל כוחה יונקת מהחזקה שממנו הוא נעדר.

**ובעיקר** הספק בחזקה דלא חציף איניש לזיופי אם היא אלימא כ"כ שאפילו חזקה שאין אדם טוען מזויף בכדי לא מרע לה מן התורה, או שאינה אלימא כ"כ, נראה שתלוי בביאור החזקה דלא חציף איניש לזיופי, דברשב"ם ב"ב (קט: דהנ"ל כתב 'שלא נחשדו ישראל לעשות שטרות מזויפים', אולם בתוס' כתובות (כ: ד"ס דהנ"ל) כתבו 'דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ואפילו גזלן מוחזק שהוציא שטר אין נראה לי שצריך קיום, דלא

14. ומכל מקום מן התורה אינו נאמן אף דמיגו מדאורייתא היא, דמאחר ומן התורה רק בדטעין מזויף בעי קיום כי בדטעין נולד החזקה של אין אדם טוען בכדי, א"כ אין לו כח הטענה הזו רק בהיווצר לו כח החזקה של אין אדם טוען וכו', אבל בהעדר החזקה עמו אין לו כח הטענה, ואיך יועיל בדלא טעין כך שאין עמו כח החזקה הנ"ל, לכן מן התורה אין כאן מיגו, ורק מדרכנן דחיישי לזיוף גם בדלא טעין אתי שפיר כנ"ל.

אמרין החתים עדים שאינן מעצמו, דאע"פ שהוא חשוד על הממון מירתת לכתוב שטר מזויף פן יכירו ב"ד זיופו וכו', ומבואר שלרשב"ם הטעם דלא חציף הוא מצד חזקת כשרות שלא נחשדו לעשות שטרות מזוייפים, ולתוס' ניתוסף טעם דמירתת וכו'.

**ולולי** דמסתפינא היה נראה שלפי תוס' בכתובות (יט. כח.) בזה גופא פליגי התנאי דפליגי במודה בשטר וכו', דמ"ד אין צריך לקיימו ס"ל דבחזקה דלא חציף וכו' איכא תרתי למעליותא, דאית ביה גם חזקת כשרות שלא נחשדו ישראל לעשות שטרות מזוייפים וגם דמירתת וכו', לכן אף דטענת הלוה שטוען מזויף מרע לחזקה, כי לטוען מזויף יש חזקה שאין אדם מעיז לטוען מזויף בכדי בדבר שיכול להתברר שקרו, מכל מקום חזקת כשרות בהדי חזקה דמירתת אלים ומכריע, לכן מן התורה אין צריך קיום, ורק מדרבנן החמירו, אבל לא החמירו אלא כשהלה טוען מזויף שיש לו חזקה שאינו טוען בכדי כנ"ל, משא"כ כשאין הלה טוען מזויף דליכא חזקה שאינו טוען בכדי וכו', וכנגד איכא חזקה דלא חציף איניש לזיופי כלל, שיש בו גם חזקת כשרות וגם חזקה דמירתת, לכן גם מדרבנן אין צריך קיום, אבל מ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו ס"ל דעיקר הטעם דלא חציף הוא משום דמירתת וכו'<sup>15</sup>, ומאחר וכל הטעם אינו אלא משום דמירתת א"כ אין זה אלא בדליכא ערעור, אבל כשהלה טוען מזויף צריך קיום מן התורה, דכנגד החזקה דמירתת איכא חזקה דומה שאין אדם מעיז לטוען מזויף בכדי במקום שיכול להתברר שקרו, ומאחר וכל הטעם הוא רק משום מירתת א"כ גם כשאינו טוען וכו' נאמן במיגו, כי נגד מירתת וכו' בלחוד שפיר מועיל טענת מיגו, דו"ק והבן<sup>16</sup>.

**ומעתה** בין כך ובין כך לפי האמור בין נבין בדברי התוס' ריש פ"ק דגיטין (ב. ד"ה ואס"י עניו שריין), דבתחילת דבריהם קאי למ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו כמבואר שם שדחו טענת לא שבקת וכו' כי טענינן להו פרוע וכו', ולכן אתי שפיר ומבואר שבלי הדיחוי הזה היה להם הוכחה מעלייתא דטענינן להו מזויף דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, שהרי למ"ד צריך לקיימו חזינן דהחזקה דלא חציף וכו' לא אלימא כ"כ, שהרי טענת מזויף גם מן התורה מרע ליה, ומדרבנן גם בטענה אחרת מרע ליה במיגו דמזויף, וא"כ חזינן שאינה כ"כ חזקה אלימא, לכן הטענה דלא שבקת חיי לכל בריה שכל אחד זיזיף וכו' היא טענה מעלייתא, כי אין לומר דלא חיישינן שיזייפו דלא חציף וכו', שהרי חזקת לא חציף אינה כ"כ חזקה כנ"ל,

15. ולא ס"ל טעם חזקת כשרות שלא נחשדו וכו', כי כל עיקר התקנה של שטר ועדים אינו אלא שלא נודקק לחזקת כשרות, כי מצד החזקת כשרות של כל אחד מישראל היה לנו להאמין לתובע בלי שטר ובלי עדים, ועל כרחך שזה שאנו נזקקים לשטר ולעדים לברר ולאמת הדבר הוא כדי שלא נצטרך לסמוך על חזקת כשרות, וא"כ איך נאמר שכל נאמנות השטר שאין אנו חוששים לזיוף הוא מצד חזקת כשרות, וס"ל שדוחק לחלק בחזקת כשרות בין חשד לתביעה שלא כדין בעלמא לבין חשד לזייף שטרות, לכן ס"ל מטעם דמירתת כתוס' בכתובות.

16. אולם יש מקום לעיין, דגם התוס' בכתובות צב: שכתבו משום מירתת כו' וגם הרשב"ם בב"ב קע. שכתב מצד חזקת כשרות שניהם פירשו דבריהם למ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך קיום וכו', משמע דחלוקים הם בביאור שיטתו אם מטעם זה או מטעם זה, ולכל אחד טעמו לחוד סגי ליה דאלימא כ"כ שגם הסברא שאין אדם טוען מזויף בכדי לא יערער אותו מן התורה, וגם מדרבנן אינו אלא לחומרא כנ"ל, וצ"ע לע"ע.

אבל למ"ד אין צריך לקיימו דחזקת לא חציף אלימא מן התורה גם נגד סברא של אין אדם טוען מזויף בכדי וכו', וגם רבנן שהחמירו כשהלה טוען מזויף ובידו הסברא של אין אדם טוען וכו', אינו אלא חומרא שהחמירו בדטעין, אבל אינו כח הטענה שיתן לו כח טענת מיגו כנ"ל, כי כח החזקה דלא חציף איניש לזיופי אלים כ"כ עד שברור לנו שאינו מזויף, א"כ לפי דעתו ושיטתו תו ליתא לטענה דלא שבקת חיי לכל בריה שכל אחד יזייף וכו', שהרי לפי שיטתו מכח החזקה האלימה אנו בטוחים דליכא למיחש למזייפיים, לכן אתי שפיר שרק בתחילת דברי התוס' שדיברו בשיטת הסוברים דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו הביאו ההוכחה מלא שבקת וכו', אבל אח"כ בדברי רב דס"ל דאין צריך לקיימו תו לא הוה שום הוכחה כנ"ל, דו"ק והבן.

**והנה** הלום ראיתי בפני יהושע שכתב דאפשר דמסברא דלא שבקת וכו' לא מוכח דטענינן מזויף, דמאחר ולא חציף איניש לזיופי שוב ליתא לטענת לא שבקת וכו'. ותמה עליו החתם סופר, דהן אמת דלא חציף וכו', מכל מקום די בזייפן אחד בכל העולם שהוא חצוף ויזייף שטרות על רבוא יתומים ולקוחות, וא"כ לא שבקת חיי וכו', יעו"ש. אולם בתוס' כתובות (35: ד"ה זינא) מפורש כסברתינו שהיא סברתו של הפני יהושע, דכתבו שם 'וכן היורשים מספק אינם יכולים לטעון מזויף וכו' אע"פ שאין בעל חוב יכול לקיימו, ואל תתמה א"כ לא שבקת חיי לכל בריה, שהרי מן התורה אין צריך שום שטר קיום כו', ואפילו גזלן מוחזק שהוציא שטר אין נראה לי שצריך קיום, דלא אמרינן החתים עדים שאינן מעצמו, דאע"פ שהוא חשוד על הממון מירתת לכתוב שטר מזויף פן יכירו בי"ד זיופו, הלכך כי תקינו רבנן קיום כנגד שטר מזויף ה"מ כי אמר לזה דקים ליה בגויה, אבל יתמי ולקוחות כנגד טענת של זיוף לא הצריכו חכמים עדי קיום הואיל ולא קים ליה בגויה אם הוא מזויף אם לאו וכו', הרי דס"ל הטעם דלא אמרינן לא שבקת חיי וכו' משום שמן התורה גם כשהלוה טוען מזויף אין צריך קיום, דהחזקה דלא חציף לזיופי דמירתת פן יכירו בי"ד זיופו אלימא כ"כ, לכן מהאי טעמא גופא ליתא לטעמא דלא שבקת חיי וכו' כי לא חיישינן לזיוף, והיינו כסברת הפני יהושע הנ"ל שהחשש שיזייף הוא חשש רחוק ואין בו חשש אפילו ללא שבקת חיי וכו', וזאת מאחר וחזינן שמן התורה אפילו הלוה עומד וצוות שזה מזויף ובידו חזקה שאין אדם מעיז לכפור ולטעון מזויף בכדי אעפ"כ אין צריך לקיימו, וגם מדרבנן אלמלא הוא טעין ג"כ לא היינו חוששין כלל, עד כדי כך שגם בטענת מיגו לא נאמן עליו, הרי שעד כדי כך הדבר רחוק מהמציאות שיעיז מאן דהוא לזייף, לכן גם לאותו זייפן אחד לית לן למיחש, והבן.

**אלא** שכ"ז כאמור הוא למ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, אבל למ"ד דצריך לקיימו דלא אלימא כ"כ החזקה דלא חציף וכו' כנ"ל, לדידיה אתי שפיר התוס' בשמעתין שכתבו הטעם דלא שבקת וכו' כנ"ל 'נשור' בקרני ראם על המהרש"א בדברי התוס' דשמעתין, שבדברינו יתבאר דבריו בטו"ט בס"ד, יעו"ש"ה].

**אולם** גם למ"ד דאין צריך לקיימו דליכא הראיה דלא שבקת וכו', מכל מקום גם לדידיה הוכיחו התוס' מהגמ' דטענינן ליתמי וללקוחות מזויף, אף דחזקת לא חציף וכו' לדידיה היא חזקה מעלייתא, והטעם נראה כמש"כ בכתב סופר ועוד, דהא דלא חציף לזייף אינו אלא כנגד הבעל דבר שיכול להכחישו בפניו ולהביא הוכחות להכחשתו, אבל נגד לקוחות ויתומים שאינם יודעים להכחישו שפיר מעיז וחציף בכך, לכן טענינן להו מזויף.

**אלא** שכל זה הוא לפי הסברה דהא דלא חציף איניש לזיין הוא משום דמירתת, דבזה יש לחלק בין הבעל דבר לבין יתמי ולקוחות, אבל לפי הסברה דהא דלא חציף איניש לזיין הוא מחמת חזקת כשרות דלא חשידי ישראל לזיין שטרות, שוב אין נפקא מינה בין הבעל דבר ובין יתמי ולקוחות, וא"כ לכאורה לפי"ז לפי הרשב"ם שכתב הטעם של חזקת כשרות יש מקום עיון אם נטעון להם מזויף.

**ולמרבי** הפלא אנו רואים בתוס' כתובות (נ"ג: ד"ס דינא) דשם כתבו ופירשו הטעם דלא חציף וכו' משום דמירתת, ואעפ"כ ס"ל שם בתחילת דבריהם דלא טענינן ליתמי וללקוחות מזויף, אף שכנגד החזקה דמירתת י"ל שביתמי ולקוחות שאינם יכולים להכחישו אינו מירתת כ"כ, ובשלמא אם היו סוברים הטעם משום דלא נחשדו ישראל וכו' דאין חילוק בינו לבין היתומים שפיר כתבו דלא טענינן מזויף, אבל לפי סברתם שם שכתבו משום דמירתת וכו' מה דמיון הוא לדמות יתמי ולקוחות לבעל דבר כנ"ל, וצריך לומר דס"ל לתוס' דהא דמירתת פן יכירו ב"ד זיופו אינו מכח הבעל דבר שיעשה כל טעדיק שבידו להוכיח זיופו, אלא דהבי"ד עצמם יכירו זיופו, ובזה אין נפקא מינה בין הבעל דבר ליתמי ולקוחות, וצ"ע.

## סימן ג

### עוד בהנ"ל

**הרמב"ם** (נימוקין פ"ז ס"א) כתב: 'שליח שהביא גט ממקום למקום בארץ ישראל אע"פ שלא ראה כתיבת הגט וכו' הרי זה נותנו לה בפני עדים וכו', בא הבעל וערער ואמר מזויף הוא יתקיים בחותמיו, ואם לא נתקיים ולא נודע עדיו כלל תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת וכו'.

**והקשה** המגיד משנה, למה אינה מגורשת מן התורה הא קי"ל קיום שטרות מדרבנן. והלחם משנה הקשה לדעת הרמב"ם דסבר שאם הבעל מערער אינו גט מן התורה, דא"כ מאי משני בגמרא ריש פ"ק דגיטין על הא דליבעי תרי, דמן התורה לא בעי קיום ורבנן הוא דאצרוך ומשום עיגונא אקילו בה וכו', הרי כל מה שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם הוא משום ערעור הבעל, ובערעור הבעל לפי הרמב"ם בעי קיום מן התורה, וא"כ איך סומכין כעת על העד אחד.

**והבית שמואל** (סי' קמ"א ס"ק מו וסי' קמ"ב סק"ה) כתב, דשיטת הרמב"ם כשיטת ה"ר אביגדור כהן שהביא המרדכי בקידושין (טובא במהרי"ק פ"ק ע"ב ופ"ד חו"מ סי' מו) דס"ל גם בשטרות שאם הלוח מערער בעי קיום מן התורה, שלא אמרו קיום שטרות דרבנן אלא בדליכא ערעור. וראיתי בש"ך (חו"מ סי' מו) הנ"ל ובפני יהושע בגיטין (ג. ו. ע. וכן בקו"א ג.) שהקשו על שיטת הרב אביגדור כהן כקושיית הלח"מ, אמאי האמינו לשליח אף במקום ערעור (כדלמכת בגיטין ו. ואי עכדיה לאגית, וס' ע.), הרי נאמנות השליח אינה אלא משום שמן התורה אין צריך קיום כמבואר בסוגית הגמ' (ס' ג.), ואי ס"ד דבמקום ערעור צריך קיום מן התורה איך נאמין לשליח שהוא עד אחד הרי כנגדו איכא חזקת אשת איש, יעו"ש.



**והנה** בהא דאמרי בגמ' בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ניבעי כד"ל דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, הקשה הפני יהושע, אם כוונת הגמ' לומר שמן התורה לא צריך קיום רק מדרבנן, איך נלמד זאת מדברי ר"ל, הרי ר"ל קאי בדין חוזר ומגיד דכיון דנעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד שוב אינם יכולים לחזור ולהגיד כמבואר בכתובות (מ), ואיך נילף מיניה לדין קיום, עיי"ש. וצריך לומר שמזה שאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד ואינם יכולים לחזור ולהגיד, על כרחך דס"ל דלא חיישינן לזיוף, שאם היינו חוששינן לזיוף והיה צריך קיום לא היה מיקרי גמר הגדה עד שעת קיום, דכח השטר והחתומים אינם אלא כשיכול לגבות ולפעול על פיהם, דאז הוא בכלל יקום דבר, וכל עוד שאי אפשר לפעול על פיהם בודאי דלא הוה הגדה, וכיון שלא נחשב להגדה מן הדין היה שיוכלו לחזור ולהגיד, ולכן מדאמר ר"ל דהוה כנחקרה בשעת חתימה ואינם יכולים לחזור ולהגיד, מוכח דס"ל שאין חוששינן לזיוף.

**אולם** עדיין לא ניתא לן, דמכל מקום קשה דאם מהא דנעשה כמי שנחקרה עדותן ואינם יכולים לחזור ולהגיד שמעינן דלא בעי קיום, א"כ איך מחלקינן בגמ' לענין קיום בין דאורייתא לדרבנן, הרי הא דנעשה כמי שנחקרה וכו' ואינם יכולים לחזור ולהגיד הוא גם מדרבנן, ואיך אמרו דמדרבנן בעי קיום.

**ונראה**, דלמ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו אתי שפיר, ע"פ מש"כ הרשב"ם בב"ב (קט). בטעם מ"ד זה 'שאפילו אם היה זה מערער ואומר לא כתבתיו לא היה לנו לחשוד את זה הלוקח בכך, שלא נחשדו ישראל לעשות שטרות מזוייפים, אלא שהחמירו חכמים להצריך קיום היכא דמערערי עליה וכו', (וראה בתוס' כתובות יט. ד"ה מודה, ושם צב: ד"ה דינא), ולפי"ז ברור ופשוט שכל שטר וגט כיון שנחתמו הוה כנחקרה עדותן בבי"ד, כי גם מדרבנן אין אנו חוששינן לזיוף כלל, וגם כשהוא יערער לא נצטרך קיום מחמת החשש אלא מחמת חומרא שהחמירו עליו, לכן כל גט ושטר בכל ענין נחשב כנחקרה וגם מדרבנן אינם יכולים לחזור ולהגיד.

**אבל** למ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו שכתבו התוס' בכתובות (מ). דס"ל דכל שמערער הלוחה גם מן התורה צריך קיום, ובדליכא ערעור שאין צריך קיום מן התורה מכל מקום מדרבנן מיהת בעי, דלפי"ז כל שטר עד שאינו מקיימו אנו מסתפקים בו אם אינו מזויף וממילא אינו עומד לגוביינא ולא הוה כמי שנחקרה עד שיקיימו, א"כ יוכלו העדים לחזור ולהגיד<sup>17</sup>.

17. ובסימן הקודם ביארנו המחלוקת ע"פ מש"כ החידושי הרי"ם בפ"ב דכתובות, וכן בחתם סופר וכתב סופר בריש פ"ק דגיטין, דכמו שיש חזקה דלא חציף איניש לזיופי, איכא נמי סברא כנגד שאינו מעיז לטעון טענת מזויף בכדי, וזה עושה ריעותא בסברא דלא חציף וכו', ובזה נחלקו אם החזקה דלא חציף איניש לזיופי היא אלימא כ"כ שאפילו חזקה שאין אדם טוען מזויף בכדי לא מרע לה מן התורה, והיינו משום דס"ל שהחזקה דלא חציף איניש לזיופי היא גם מטעם שכתב הרשב"ם (ב"ב קע). 'שלא נחשדו ישראל לעשות שטרות מזוייפים', וגם מטעם שכתבו בתוס' (כתובות צב: ד"ה דינא) 'דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ואפילו גולן מוחזק שהוציא שטר אין נראה לי שצריך קיום, דלא אמרינן החתים עדים שאינן מעצמו, דאע"פ

**היוצא מהנ"ל**, דלמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו דחיישינן לזיוף אין ההגדה נגמרת אלא בשעת קיום כנ"ל, ולמ"ד אין צריך לקיימו נגמרת ההגדה מיד בחתימת כנ"ל.

**ונראה** לומר דבזה פליגי רמי בר חמא ורבא בכתובות (יח:), דתנן התם העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנים. ובגמ', אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אבל מחמת נפשות נאמנים, א"ל רבא כל כמיניה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וכי תימא הני מילי על פה אבל בשטר לא, הא אמר ר"ל עדים החתומים על השטר וכו'. ולכאורה מה המחלוקת בין רמי בר חמא לרבא, וכי רמי בר חמא לא ס"ל סברת רבא כיון שהגיד וכו'. ונראה דפליגי בפלוגתא דמודה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו, דרמי בר חמא ס"ל כמ"ד צריך לקיימו, דס"ל שגם בלי ערעור חיישינן מדרבנן לזיוף עד שיקיימו, וממילא כל שטר אינו עומד לגוביינא עד שיקיימו, ולא הוה כנחקה עדותן בבי"ד אלא בהגיע השטר לידי קיום בבי"ד, ולכן עד אז הם יכולים לחזור ולהגיד, אבל רבא ס"ל דמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, דלא חיישינן לזיוף כלל, וגם מדרבנן לא חיישינן, אלא שבמקום ערעור החמירו בחומרא בעלמא, וא"כ כל שטר מיד בחתימת העדים הוא עומד לגוביינא ונגמר עדותן לכן אינם יכולים לחזור ולהגיד [אולם האמת היא שגם בשיטת רבא יש דעות בראשונים דלא הוה כנחקה אלא בשעת קיום, ראה ברש"י (ס"ד כ"ט), ובשיטה מקובצת (ס"ט י"ח: י"ט), גם ראה בספר בית יעקב (ס"ט י"ח: י"ט) וכו'].

(ס"ט, יעו"ש"ה).

**ומעתה לפי"ז** נראה דמיושב ומבואר שיטת הרמב"ם, דהרמב"ם לשיטתו שפסק (מ"א ו"א פ"ד ס"ה) במורה בשטר שכתבו שצריך לקיימו, דלפי הנ"ל ס"ל שמדרבנן חיישינן לזיוף גם בלי ערעור הבעל, ובמקום ערעור גם מן התורה צריך קיום, ולפי"ז מדרבנן בודאי דלא הוה כנחקה אלא בשעת קיום, דעד שעת קיום אין כאן הגדה כי לא נעשה דבר על פיהם, ורק מן התורה הוה כנחקה משעת חתימה.

**ואם** כנים אנו בזה נראה לכאור בזה מה שכתב הרמב"ם (עדות פ"ח ס"ד) 'הואיל והדבר כן שטר שיצא לבי"ד ובאו עדים ואמרו כתב ידן הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו זוכרים שזה לזה מזה או מכר לו לא נתקיים השטר והרי הן כחורשין עד שיזכרו עדותן וכו', אבל אם היה כתב ידן יוצא ממקום אחר וכו' מקיימין את השטר ואין משגיחין על דבריהם שאומרים אין אנו זוכרין עדות זו שמא חזרו בהם וזה שאמרו אין אנו זוכרין כדי לבטל השטר וכו'. והרבו המפרשים להקשות מסוגית הגמרא בפרק ב' דכתובות, יעו"ש. וראיתי בחידושי הרי"ם (ס"ג עדות ס' כ"ט ס"ק כ"ט) ד"ה וסג' תמא) שכתב וז"ל: דהנה להרמב"ם ז"ל ע"כ דאמרינן דאף

---

שהוא חשוד על הממון מירתת לכתוב שטר מזויף פן יכירו ב"ד זיופו וכו', ולכן אף דסברא שאינו מעיז לטעון טענת מזויף בכדי עושה ריעותא, אינו אלא כנגד החזקת כשרות שלא נחשדו לעשות שטרות מזויפים, או על הא דמירתת וכו', אבל מאחר ויש בו ב' הסברות הוא אלים כ"כ שגם טענת מזויף אינו עושה ריעותא מן התורה, ולפי"ז ביארנו שבוזה פליגי תנאי במורה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו, עיי"ש.

דעדים החתומים כמו שנחקרה וכו', מכל מקום אין חתימתם כהגדה בבי"ד משעה שחתמו, רק כשבא השטר לפני בי"ד אז הוא כאילו הגידו בבי"ד עכשיו, דאם היה הגדה בשעת חתימה למה ליה שיהיו צריכים לזכור העדות בשעה שבא השטר לבי"ד שיהיה ראוי להגדה, הא היו ראויים להגדה בשעה שחתמו שהיו זוכרין והיה מהני הגדתם אז, ומאי בכך שעכשיו שכתו כיון שכבר הגידו, וע"כ דלא הוי הגדה עד שבא השטר לבי"ד ולכך צריכין לזכור שיהיו ראויים להגדה אז כנ"ל, ואין להקשות דא"כ יהיו יכולים לחזור בהם קודם שבא לבי"ד או תוך כדי דיבור ואף בכתב ידם יוצא ממקום אחר כיון דההגדה הוא אז, אך זה אינו, דכיון דיכול לגבות בשטרו אף בלא הגדתם כלל כשכתב ידם יוצא ממקום אחר, ואמרינן שמסתמא זוכרין, לכך שוב אינם יכולים לחזור, דאין אדם משים עצמו רשע כיון שנתנו לידו שטר כזה שיכול לגבות בו בלא דיבורם, ושייך כיון שהגיד ג"כ, אבל מכל מקום לא הוה הגדה גמורה שיסמוך עליהם הבי"ד רק בשעה שבא לבי"ד ולכך צריכים לזכור כנ"ל וכו', עכ"ל [נראה בב"ח (ח"מ סי' נח) ובש"ך שם (ס"ק נב) לפי ביאור הנתיחה"מ (סק"ט), יעו"ש]. הרי מפורש כדברינו הנ"ל שלהרמב"ם הגדת העדות היא בשעת קיום, והיינו כמו שביארנו שהרמב"ם לשיטתו שפוסק כמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, שמדברנן גם בדליכא ערעור חיישינן לזיוף בחשש גמור, וא"כ אין גמר העדות שבשטר לחתוך הדין על פיה רק בשעת קיום, לכן רק אז נחשב לגמר הגדה כנ"ל.

**ועוד** משמע כן ממה שכתב הרמב"ם (ערוך פ"ג ס"ד): 'מדין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים וכו' מפייהם ולא מכתב ידן, אבל מדברי סופרים שחותכים דיני ממונות בעדות שבשטר אע"פ שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דעת בפני לוין וכו'' [נראה ברמב"ן בספר המצוות (ק"ח קנ"ז) מה שהשיג עליו, ומה שתידין בבמגילת אסתר שם, אולם הש"ך בחו"מ (סי' כח) השיג עליו, וראה במרגליתא טבא שבספר המצוות דרך נחמד בישוב דברי הרמב"ם, יעו"ש].

**וכתב** החתם סופר בפ"ב דכתובות ליישב ולבאר שיטת הרמב"ם, דס"ל שבדאי מן התורה שלא חוששים לזיוף הוי חתימת העדים כמי שנחקרה עדותן בבי"ד שאינו יכול לחזור בו מחתימתו, וכיון שבשעת החתימה כבר נחקרה העדות בבי"ד מה לי אם מת אח"כ הרי כבר נחקר בחיותו, אמנם משנתקלקלו הדורות ונחשדו אזיוף, אע"פ שחתמו העדים ומסרו להו ליד בעלי השטר מה מועיל, כל זמן שלא נתקיים יכולים העדים לחזור ולהגיד כל מה שירצו במיגו שיאמרו אין זה כתב ידינו, ולא הוי חקירה עד שנתקיים, וכן אם נתקיים והעדים עדיין קיימין הו"ל כנחקרה עדותן בחייהן, והוי שפיר דאורייתא אף אחר שמתו, אמנם לפעמים מביאים שטר שאינו מקיים והעדים כבר מתו, נמצא לפי מה שתיקנו עתה שכל שטר צריך קיום ונמצאו שמתו אלו בטרם נחקרה עדותן מה יועיל עתה קיום, ומכל מקום משום תיקון העולם מועיל גם זה, עכ"ד, יעו"ש.

**הרי** שהרמב"ם לשיטתו אזיל כנ"ל דפסק כמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, דס"ל בדאיכא ערעור בעי קיום מן התורה ובדליכא ערעור בעי קיום דרבנן, והיינו שמדברנן חוששין לזיוף גם בדליכא ערעור, וא"כ אחרי שתקנו חכמים קיום כל שטר אינו עומד לגוביינא ולא הוה כמו שנחקרה עד הקיום, לכן ס"ל שבזמן הקיום אם אינם ראויים לכילה שאינם יכולים

להעיד בפיהם משום שמתו, או בעודם בחיים אבל אינם זוכרים העדות, מן הדין שלא יועיל, כי אין כאן דין העדאה בזמן שנחקרה רק עדות בכתב שלא מועיל מדין דמפיהם ולא מפי כתבם, ומכל מקום מדרבנן מועיל מפני תיקון העולם, זולת בעודם בחיים והם זוכרים עדותן בזמן הקיום שמועיל גם מן התורה, אבל למ"ד מורה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו דלא הצריכו רבנן קיום אלא משום חומרא שהחמירו עליה כשהלוה טוען מזויף אבל כשאינו טוען לא חידשו להחמיר, דלפי"ז גם מדרבנן כל שטר סתמא עומד לגוביינא גם לפני הקיום, וממילא הוה כנחקרה מיד בחתימתן ואז ליכא ריעותא דמפיהן ולא מפי כתבם, וכן אין ריעותא של זכירת העדות, לכן מועיל עדותם מן התורה.

**ומעתה** נראה דמבורר ומיושב שיטת הרמב"ם, דס"ל דכל דבעי קיום והוא לא קיימו שלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם לא הוה כנחקרה ואין גמר הגדת עדות, לכן יכול הבעל לערער ולפסול את הגט מן התורה, אבל אם אומר בפני נכתב ובפני נחתם לקיים הגט בקיום שטרות דרבנן דהוה כנחקרה בשעת הקיום בשעה שאומר בפני נכתב ובפני נחתם ונעשה אז גמר העדות והכשר הגט, א"כ גם אם אחר כך יבוא הבעל ויערער לא יוכל לפוסלו, דכל כחו לפסול בערעורו אינו אלא כל עוד לא נגמר העדות שלא נחקרה וכו'.

**שו"ר** בחידושי הגרנ"ט שכתב לתרץ בשיטת הרמב"ם כעין הנ"ל דס"ל להרמב"ם דכל עדים שאי אפשר לברר ע"פ עדותם את הקנין לעולם לא הוה עדות כלל, וא"כ הכא שאנו חוששין שמא מזויף הוא, ועל ידו אי אפשר לברר עכשיו אם הוא כשר, לא הוה עדות כלל והוה כגט שאין עליו עדים, ולפיכך הא ודאי אינה מגורשת וכו', דבשטרי ראייה אין העדים אלא לברר וכו', אבל גבי גט אפילו יתברר לן שהגט אינו מזויף מכל מקום יהיה פסול לגרש בו עד שיהיו עליו עדים, והיינו משום דבלאו עדים אין על הגט דין שטר, וכיון שהעדים הם המועילים שיהיה על הגט דין שטר א"כ היכא דהוה עדותם ספק אינו יכול להועיל שיהיה עליו דין שטר וכו', עיי"ש.

**ואפשר** להוכיח בשיטת הרמב"ם שהוא כנ"ל, דהנה בפני יהושע כתב ליישב שיטת ה"ר אביגדור כהן הנ"ל, שלכאורה נראה ששיטתו ושיטת הרמב"ם אחת הם (וכ"כ הבית שמואל באהע"ז הנ"ל) דקיום שטרות דרבנן אינו אלא כשאין הלה מערער, אבל כשהלה מערער וטוען מזויף בעי קיום מן התורה, וקשה עליהו מפשטות משמעות הגמ' בגיטין (ג.) שאמרו בטעמא דסגי נאמנות השליח משום דקיום שטרות דרבנן, ולשיטתם דבמקום ערעור הוה דאורייתא איך מועיל עדותו נגד ערעור הבעל, ותיירץ הפני יהושע, דכוונת הגמרא שאמרה בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי, אין הכוונה דלא בעי כלל קיום, אלא דלא בעי קיום בתרי, והטעם כדנ"ל דאמר עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, וא"כ נגמר העדות שבשטר ונגמר הממון או הערוה שבשטר, ותו אין צריך אלא גילוי מילתא על הדבר ממון או הדבר ערוה שכבר נחקרה כו', ועל גילוי מילתא בדין הוא דסגי עד אחד, אלא שבקיום שטרות אצרכו רבנן תרי, והכא משום עיגונא אקילו דסגי באחד, דלפי"ז אתי שפיר שגם במקום ערעור הבעל דבעי קיום מן התורה מכל מקום מן הדין סגי בעד אחד שאינו אלא גילוי מילתא, יעו"ש.

**והדברים** נכונים ומבוארים כמבואר בש"ס דהסימנים נבדקין על פי האשה משום גילוי מילתא בעלמא הוא, וכתב הרי"ף ביבמות פרק החולץ דהטעם הוא שכיון שבשעת הגדה אין מעידין על דבר שבערוה רק שאשה זו ראויה לקדש או לגרש נאמנים, וא"כ ה"נ כיון דכבר נגמר העדות על השטר דהוה כנחקרה עדותן בבי"ד א"כ אין הקיום אלא גילוי מילתא על הדבר שבממון או שבערוה כדברי הפני יהושע, ומועיל גם בעד אחד כנ"ל (וראה עוד בזה בתורת גיטין ב:).

**גם** מדיוקא דלישנא דגמ' יש להוכיח כפירושו של הפני יהושע, דלא אמרו בגמ' 'בדין הוא דבשטרות נמי לא בעי קיום' או 'בדין הוא דקיום שטרות נמי לא בעי', דאז המשמעות הוה דלא בעי כלל קיום, אלא לשון הגמרא הוא 'בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי', שדייק לומר בקיום וכו' להורות דקיום בעי, אלא שבקיום לא בעי דבר מה, ולא פירש מהו הדבר דלא בעי, ומסתמא דקאי על מה דאיירי מקודם, והיינו דהא דאמר מקודם דניבעי תרי ולא סגי בחד ע"ז אמר שבקיום שטרות נמי לא ניבעי תרי וסגי בחד כי אינו אלא גילוי מילתא, רק רבנן הוא דאצרוך תרי וכו'.

**אולם** הדא יש לדקדק, דלפי האמור הדבר תלוי בפשט של כמי שנחקרה וכו', דאם גם מדרבנן לא חיישינן לזיוף והשטר עומד לגוביינא שמיד בחתימת העדים הוה כנחקרה ונגמרה עדותן על הגט, אתי שפיר שאין בעדות השליח אלא גילוי מילתא בעלמא, כי אינו עושה לא את השטר ולא את הכריתות של הגט, וזהו מה שכתבו בתוס' (גיטין 5:) לתרץ על מה שאמרו בסלקא דעתך דעד אחד נאמן באיסורין, ולמה לא מוכחא מעיקר הגט דבעי ב' עדים חותמין, ותירצו דדוקא התם שהם בעיקר הגט, אבל אמירת השליח אינו אלא לגילוי מילתא וכו', עיי"ש, אלא שכאמור דזה אינו אלא אם בחתימתם כבר נגמר השטר והגט כנ"ל, אבל אם לא הוה כמי שנחקרה אלא בשעת קיום, א"כ ה"נ השליח בקיומו את הגט עושה בעדותו גמר העדאת העדים, כי רק עם הקיום נעשה כמי שנחקרה, א"כ עושה הוא את עדות הגט כריתות שהוא דבר שבערוה וכן את השטר קנין שהוא הדבר שבממון, והו"ל ממש כעדי הגט והשטר ובודאי דניבעי תרי, וא"כ הדא תימא, שהרי הוכחנו משיטת הרמב"ם דס"ל בעדות בשטר שאינו אלא מדברי סופרים, ומן התורה הם צריכים לזכור העדות בשעת קיום, ועל כרחך דס"ל דגמר ההגדה והנחקרה הוא בזמן הקיום, א"כ העד קיום עושה את הגט והשטר ואינו סתם גילוי מילתא, ועל כרחך דבעי תרי, והדר קשה על הרמב"ם קושיית הפני יהושע מסוגיית הגמ' בדף ג.

**ודוחק** לומר דהואיל וכל שיטת הרמב"ם דמן התורה במקום ערעור צריך קיום אינו אלא לפי מה דס"ל כמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו כנ"ל, ולפי שיטתו באמת הוה כנחקרה רק בקיום ואינו גילוי מילתא, אלא שכל עוד אין ערעור הבעל דהוה דרבנן סגי בעד אחד, ואיה"נ לפי שיטתו במקום ערעור דהוה דאורייתא לא יועיל, והא דאמרו בגמרא בדף ג. שגם אם יערער הבעל לא יפסל הגט, וכן בדף ו: דאמר רב דאי עבדיה אהנייה שהבעל לא יפסול הגט, וכן איתא בירושלמי בשיטת ר' יוחנן, היינו משום דר' יוחנן לשיטתו בב"ב (קג:) דס"ל מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, וכן רב לשיטתו בכתובות יט. דס"ל דאין צריך לקיימו, וגם סוגיית הגמ' בגיטין ג. קאי לרבא, ומרבא בכתובות יח: למד השבט סופר שם דס"ל דאין

צריך לקיימו, לכן לפי שיטתם דהוה כנחקרה בחתימתם אין בעדות העד רק גילוי מילתא ובודאי דמועיל, ויתר על כן דלפי שיטתם דאין צריך לקיימו הרי ס"ל שגם אם הבעל מערער אין הקיום אלא דרבנן כנ"ל, וא"כ לכו"ע סגי באמירת השליח בפני נכתב ובפני נחתם, משא"כ להרמב"ם בשעת קיום, לכן כל עוד לא נתקיים אין כאן גט ושטר, ולכן מועיל הערעור לפוסלו לגמרי.

**אלא** שזה אינו, שהרי הרמב"ם עצמו ג"כ פסק בגט אי עבדית אהנית נגד ערעור הבעל, ולמה אהנית, הרי להרמב"ם לשיטתו דלא הוה כנחקרה אלא בקיום על כרחך דאין הקיום גילוי מילתא רק עדות בגוף הדבר וא"כ ניבעי תרי, איכרא, דכל עוד אין ערעור אף דבעי קיום כיון דאינו אלא דרבנן אקילו משום עיגונא, אבל כשיש ערעור דבעי מן התורה ליבעי תרי דאינו גילוי מילתא כנ"ל.

**אלא** על כרחך דמיניה וביה מיושב, כפי מה שביארנו לעיל דכל מה דס"ל להרמב"ם שאם הבעל מערער נפסל הגט מן התורה, אינו אלא לפי שיטתו דאחרי שהצריכו חכמים קיום גם בלי ערעור הבעל, א"כ כל שלא נתקיים הגט אין כאן גמר עדות ולא הוה כנחקרה כי אינו עומד לגוביינא, ולכן מהאי טעמא כשבא הבעל ומערער שפיר יכול לפסול את הגט מן התורה, דכשמערער על גט שלא נגמר העדות יכול לפוסלו מהתורה, אלא שזה אינו אלא אם לא היה שום קיום עד שבא הבעל וערער, אבל אם נתקיים הגט בקיום השליח בטרם הגיע הבעל לערער שאז מועיל עדותו דאז אין הקיום אלא דרבנן, וא"כ נגמר אז העדות ונעשה כמי שנחקרה בבי"ד דעומד לגוביינא, לכן גם אם יערער לא יוכל לפוסלו, דאינו יכול לפסול גט שכבר נגמר העדות ונחקרה בבי"ד<sup>18</sup>.

## סימן ד

### מבאר מחלוקת ר"א ור"מ בעדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי

**בגמ'** גיטין (ג.) 'מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה, אי ר"מ חתימה בעי כתיבה לא בעי'. ולכאורה איכא למידק בדברי הגמ' כמה דקדוקין, חדא, בטעמא דר"מ דפירש וכתב לה ספר כריתות וכו' על החתימה ולא על הכתיבה, הרי בפסוק כתיב 'וכתב לה', ואם הכוונה על העדים היה צריך להיות וכתבו לה, אלא על כרחך דוכתב קאי על הבעל, והרי הבעל אינו חותם, בשלמא אי קאי על הכתיבה אתי שפיר דקאי על הבעל או על שלוחו הסופר, אבל אם קאי על החתימה מה הלשון וכתב. ואולי י"ל ע"פ מה שכתבו התוס' (סג ג: ד"ס ג' גיטין) דכשהבעל עצמו כתבו אין לך חתימה גדולה מזו, ולכאורה קשה אם וכתב קאי על העדים למה

18. ובעיקר הקושיות בשיטת הרמב"ם שהקשו המגיד משנה והלח"מ, ראה בחידושי הרי"ם (גיטין ג. ד"ה מדאורייתא עדים החתומים על השטר וכו') מה שתירץ בתרי אנפי, ולפי ב' התירושים הא דס"ל להרמב"ם דכשהבעל מערער צריך קיום מן התורה אינו אלא בגט, משא"כ בשאר שטרות מודה שגם אם הלוח מערער אין צריך קיום מן התורה, עיי"ש, ולפי דבריו אין שום ראיה מהרמב"ם לשיטת ה"ר אביגדור כהן הנ"ל.

כתיבת הבעל סגי, הרי הודאת בע"ד כק' עדים ליתא הכא כמש"כ התוס' (פס ד. ד"ה דקיי"ל מקום דחב לאחריס), וא"כ למה יועיל כתיבתו כחתימתם, וצריך לומר דוכתב קאי על הבעל, ורק כשאין הוא הכותב אזי פליגי ר"מ ור"א, דלר"א במקום כתיבתו בא כתיבת הסופר, ולר"מ במקום כתיבתו בא חתימת העדים, דר"מ מפרש וכתב על הבעל דאין לך חתימה גדולה מזו, ורק כשאין הוא הכותב דליתא למעלה של הגדולה שבחתימות, אזי במקום כתיבתו סגי בחתימת העדים.

**אך** זה גופא צריך ביאור וטעם מה ענין ההשוואה מכתיבתו לחתימתם, ואיך מתפרש חתימתם כתחליף לכתיבתו<sup>19</sup>. ותו דכל מה שפירשנו דוכתב קאי על הבעל ניחא לפי שיטת התוס' בדף ט: (ד"ה אע"פ) דס"ל דוכתב קאי על הבעל, ומה שמועיל הסופר והעדים אינו אלא מדין שליחות, ולכן צריך שהבעל יאמר להם כתובו וחתמו, אבל לפי שיטת התוס' בדף כב: (ד"ה וסא) שכתבו דלא בעי שליחות בכתיבה וחתומה, ומה שצריך שהבעל יאמר להם כתובו וחתמו היינו מדינא דלשמה, קשה דלפי דבריהם דוכתב קאי על הסופר וכו' א"כ לפי ר"מ שפירש וכתב על החתימה הדר קשה למה לא כתוב בפסוק וכתבו לה.

**עוד** יש לדקדק דלשון הפלוגתא דר"א ור"מ הוא אם עדי מסירה כרתי או עדי חתימה כרתי, ומשמע שעיקר הפלוגתא הוא מי עושה את הכריתה עדי חתימה או עדי מסירה, ולא נרמז דפליגי בקרא דוכתב אי קאי על הכתיבה או על החתימה.

**ותו** דעצם המחלוקת בכריתה אינו מובן, דבשלמא שיטת ר"א מובן כי מסירת הגט היא חלות הגירושין, וא"כ המסירה עושה את הכריתות, לכן העדי מסירה הם כרתי, אבל לשיטת ר"מ דעדי חתימה כרתי קשה במה הם כורתים, הרי כשהם חותמים על הגט עדיין לא חל חלות הגירושין, ולפעמים גם אחרי החתימות נמלך הבעל מלגרש, וא"כ מה כריתה יש בגט הזה, בשלמא בשאר שטרות דעדיו בחתומיו זכין לו ויכול לחול חלות החיוב בחתימת העדים אתי שפיר דעדי חתימה כרתי, אבל בגט דפשיטא שאין הגירושין חלין בחתימה רק במסירה א"כ מה שייך לומר דעדי חתימה כרתי.

**עוד** ראיתי מדקדקין על מה שכתבו התוס' אליבא דרבא (והרמב"ן כתב כן גם אליבא דרבה) דגם לר"מ צריך לומר בפני נכתב משום איחלופי וכו', מה ענין האמירה והעדות שמעיד על הכתיבה, אם מצד הדין אפילו מצאו באשפה כשר א"כ מהו העדות שהוא מעיד בכתיבה, בשלמא אם יש איזה דין בכתיבה אף אם לא חיישינן שלא נעשה כדין מכל מקום שפיר שייך ביה עדות שמעיד על הכתיבה שנעשה כדין, אבל אם אין שום דין על הכתיבה על מה חל חלות העדות שמעיד עליו, ודוחק לומר דבכדי דלא אתי לאיחלופי מצרכינן ליה לסיפור דברים בעלמא אף אם אין בו שום חלות עדות.

19. וראה מש"כ בעל המאור דבגט לא הוה מפי כתבם משום שהם אינם אלא שלוחי הבע"ד, וממילא הוה מפי כתבו של הבע"ד, ולפי"ז אתי שפיר, וראה גם בחידושי הר"ם (גיטין ג:) שגם לר"מ וכתב קאי על הבע"ד שצריך לחתום, וראה בחלקת מחוקק (אהע"ו סי' קכא סק"ז) ובבית שמואל (שם סק"ט) דוכתב בלשון יחיד מלמד שרק אחד יכול לכתוב ולא שנים, ואם שנים כתבוהו פסול גם בדיעבד.

**עוד** הקשו המפרשים, על מה ולמה הצריכו לומר לר"מ בפני נחתם לפי רבה, איכרא דבעי חתימה לשמה, אבל מהיכי תיתי דניחוש שלא חתמו לשמה, הרי לרבה כל עיקר החשש לפי רש"י (ג: ד"ה ורבנן) הוא משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד לשם אחד מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש, וא"כ זה נכון בכתיבה, אבל בחתימה אם חתמו לאיש אחר ולאשה אחרת הרי אין כלל עדות, וגם בשאר שטרות פסול, ולא טעו בזה אינשי, וכן קשה לפי תוס' (ד"ה ורבנן) דלרבה החשש הוא שמא כתבו להתלמד, גם זה לא שייך בעדים, דלהתלמד ליכא כלל עדות כנ"ל.

**ולכאורה** אפשר דכל מה שפירשו רש"י ותוס' אינו אלא לגבי כתיבה דסתם ספרי דדייני גמירי, ועל כרחק דהחשש הוא דאיכא דאשכח וכו' או להתלמד וכו', אבל לגבי עדים דלית בהו סברא דסתם ספרי וכו' לא צריכים לכך, ד"ל דהחשש הוא ממייעוטא דלא ידעי, אולם זה אינו, דא"כ לר"מ דחייש למיעוטא ניבעי תרי<sup>20</sup>.

**מכל** הלין נראה לחדש חידוש חדש בביאורא דר"מ דעדי חתימה כרתי, בהקדם החקירה ביסוד הגט והשטר, ובהקדם הביאור בכתוב 'וכתב לה ספר כריתות ונתן וגו'', דבגט ובשטר הקנאה פשוט הדבר שיש בו שני מרכיבים, האחד מה שיש בכל שטרי ראייה, והוא הראיה וההוכחה על המעשה ועל הקנין המעיד ומוכיח שהדבר נעשה, והעדות הזו מועילה גם אם חלות המעשה נעשה בקנין אחר, כגון בקנינים שהקנין נעשה בכסף ובחזקה וכיו"ב, דאז אין השטר אלא לראיה על אמינות הדבר, אולם בשטרי הקנאה ניתוסף בשטר גם החלת חלות המעשה והקנין, שבאמצעות השטר נעשה חלות הדבר, כקנין האשה בקידושין שנקנית בשטר וכשטרי מכר ומתנה, וכן הוא בגט דחלות הגירושין נעשה עם הגט.

**ומעתה** נופל הספק בשטרות אלו, אם הקנין גורם הראיה או הראיה גורם הקנין, או שהם ב' ענינים נפרדים הבאים בפונדק אחד אך אינם ענין זה לזה, ד"ל שאין שוני בגדר ובמהות של שטרי הקנאה משטרי ראייה, דגם בשטרי הקנאה שורש הקנין הוא מאחר והוא מוסר לו שטר שהשטר הזה ישמש לו כראיה וכהוכחה על הדבר על המעשה, וא"כ בעצם הדבר שכותב ומוסר לו בידו שטר כזה שיהיה לו להוכחה ולראיה, בזה גופא הוא מתחייב ומקנה, דעיקר הקנין הוא גמירות דעת ורצון, ואין לך ביטוי של גמירות דעת ורצון גדולה מזו שמוסר בידו

20. ואולי י"ל ע"פ מה שמבואר בתוס' עירובין (יג.) דסתמא דגט לשמה קאי זולת אם כתבו ליוסף בן שמעון אחר או להתלמד, ומה שהצריכו לומר לסופר כתוב ולעדים חתום אינו אלא מדרבנן, ומשמע דקאי שם אליבא דר"מ דמיניה משתעי שם בסוגיית הגמ', והא דמשמע בזבחים (ג.) דבגט סתמא לאו לשמה קאי, איתא שם בתוס' דזה אינו אלא לפי מה דמוקים מתני' כרבנן, אבל למאן דמוקים כר"מ אין שום ראיה דסתמא לאו לשמה, דלפי"ז פשוט דלר"מ בגט סתמא לשמה, וא"כ לכאורה לגבי חתימות העדים קשה על מה ולמה חש ר"מ, הרי כל גט מסתמא לשמה חתמי, ואי משום להתלמד וכו' לא שייך בעדות, דלהתלמד אינו כלל עדות וגם בשאר שטרות פסול, א"כ ממילא הם בקיאים בזה, וצריך לומר דכיון דמדרבנן בעי שיאמר בפירוש לסופר וכו' ולעדים וכו', ועל כך ליכא סתמא, ואפשר דלא ידעי דבעי כלל בפה, לכן צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, אך אם כן קשה על מה דשקו"ט בגמ' בנאמנות השליח, אם כל החשש אינו אלא על דרבנן א"כ פשיטא דהימנוהו בדין דרבנן.



שטר שיהיה לו עליו ראייה והוכחה על הדבר, דבזה הוא מוכיח על גמירות דעתו ורצונו להתחייב בזה, ולכן חל בו הקנין וכן נעשה בו הקידושין והגט, או די"ל לאידך גיסא שבשטרי הקנאה וכו' עיקר הקנין הוא מסירת השטר, שבזה שהוא נותן לו את השטר הכתוב בו מהות הדבר והמעשה בפני עדים הרי נעשה בו חלות הדבר והמעשה, ורק אחרי שנעשה בו חלות המעשה אזי הוא משמש גם כראייה והוכחה על המעשה שנעשה בו, מאחר והוא ביד המקבל שאומר לו שטרך בידי מה בעי.

**ועוד** יש מקום להסתפק בגט וכיו"ב דכתיב וכתב לה ספר כריתות ונתן וכו', אם כתיבת הספר הוא הכריתות אלא שיש תנאי של ונתן בידה, וגבי גט במיוחד ניתן לפרש כך, כי בגט הרי יכול לגרשה בעל כרחה, א"כ בעצם הדבר שכותב גט לגרשה הוא כבר עשה את הכריתות, אלא שיש תנאי של ונתן בידה לחלות הגירושין, או שונתן בידה הוא הכריתות והספר הוא האמצעי, דהספר הוא שטר סיפור המעשה, ובנתינתו לה את השטר המספר בנתינה זו הוא עושה את הכריתות.

**גם** בפירוש הפסוק 'וכתב לה ספר כריתות' יש להסתפק, אם הפירוש הוא וכתב לה ספר שעם הספר הזה הוא עושה את הכריתות, או דהכריתות עולה על הספר שהפירוש הוא שיכתוב לה ספר שהוא עצמו הכריתות, שהספר עצמו הוא עצמיות הכריתות.

**ונראה** דכל הלין תלוי אחד בחבירו, ובהם פליגי ר"א ור"מ בגיטין ובשטרות אם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי, דר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי ס"ל שגם שטרי הקנאה וגם שטרי ראייה הם משורש אחד, דכח ההקנאה של השטר הוא מפאת היות השטר ראייה והוכחה על חלות הדבר והמעשה, א"כ בעשייתו הוא מתחייב וגמר ומקנה, כי יודע הוא שחבירו יוכל לפעול בראייה ובהוכחה זו, ולכן עשייתו הוא ביטוי לגמר דעתו, ומאחר שכח ההקנאה והחלות בא מכח הראייה וההוכחה שבו, לכן סבירא ליה לר"מ דעדי חתימה כרתי, כיון דעיקר הראייה וההוכחה שבשטר הוא מכח העדים החתומים בו שנעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, נמצא שהעדים שהם העושים את השטר לראייה הם עושים את השטר לכח הקנאה, ואף אם צריך מסירה אין זה אלא תנאי בהחלת החלות ותו לא.

**ואם** אכן כן הוא אזי י"ל שבהחלת החלות יש הבדל בין שטרי הקנאה לשטרי גיטין וקידושין, דבשטרי הקנאה שרק תלוי בהתחייבותו סבירא ליה לר"מ דעדיו בחתומיו זכין לו, וכבר בחתימתם חל חלות הקנין, דשטרי הקנאה לא תלוי אלא בהתחייבותו והקנאתו בלבד, נמצא שבשעה שהם גומרים עשיית כח המחייב הם זוכים לקונה, משא"כ בגט שהתורה התנתה בונתן בידה לא חל חלות הגירושין רק במסירה לידה, אבל עיקר הכריתות נעשה בעדי חתימה, אלא החלת החלות תלוי במסירה.

**ומעתה** לפי"ז מובן ומבואר דברי ר"מ שאמר עדי חתימה כרתי, כי בחתימתם הם עושים את שטר הגט לראייה, וממילא בחתימתם נעשה הכריתות שבגט אף שחלות הכריתות חל רק אח"כ כשנמסר לידה, וזהו שאמר הכתוב וכתב לה ספר כריתות, שהספר המשמש כראייה על הגירושין הוא הכריתות, ולכן ס"ל דלא מיקרי 'וכתב' אלא כשהגט חתום, שהרי מהותו של

וכתב פירש הכתוב שהוא ספר כריתות, שוכתב צריך להיות בר כריתות, ובר כריתות אינו אלא בכח הראיה שבו, וכח הראיה שבו אינו אלא בחתימת העדים דהוה כנחקרה עדותן בבי"ד, אבל בכתב סופר בלי עדים אין לה שום ראיה, וכשאינו בר ראיה אינו בר הקנאה ואינו בר כריתות, נמצא דחלות של וכתב הוא במהות הכתוב כשהוא בר כריתות וזה אינו אלא בחתימות, לכן כל הדינים הקשורים בוכתב צריכים להיות בחתימות.

**אולם** הדבר פשוט שאין החתימות דבר כשלעצמו המנותק מהכתיבה, אלא החתימות עושות את הכתוב לספר כריתות, וכיון שהם העושים אותו לספר כריתות לכן הם המזווגים ומנסכים בו את תוכנו, ולפי"ז נראה דכולה האי שמעתתא מיושב ומבורר בעזה"י, דוכתב קאי על כתיבת ספר שעושה כריתות, וספר שעושה כריתות הוא ספר שיוכל להוות לראיה ולהוכחה על הגירושין, דספר כזה עושה כריתות, ואהכי אמרינן דספר כריתות שיוכל להיות לראיה ולהוכחה הוא ע"י כתיבת הבעל עצמו שאין לך חתימה גדולה מזו, דאין לך הוכחה גדולה ממנו על גמירות דעתו ורצונו של הבעל, וזהו מה שכתבו התוס' בגיטין (ג:) בכתב בכתב ידו דאין לך חתימה גדולה מזו, דלהנ"ל מבואר, שגם לראיה ולהוכחה בכתב ידו יש לה ראיה גדולה יותר, וגם לגמירות דעת ורצון הכתב ידו מורה ביותר, אלא כל היכא דאין הבעל עצמו כותב אלא הסופר אזי הכתיבה אינו משמש עבורה כהוכחה וכראיה, כי מה יתן ומה יוסיף כתב יד של הסופר לראיה, הרי בכל עת שתרצה תוכל לבקש מסופר שיכתוב לה, ומה ראיה יש בזה, וגם בכתיבת הסופר אין הוכחה לגמירות דעת ורצון, ולכן בהכרח שחתימת העדים עושה אותו לספר כריתות שיש בו ראיה והוכחה כנ"ל, ולכן ההוכחה דהספר כריתות אינו רק בחתימתם, שבזה הם הופכים את כתב יד הסופר לכתב של ספר כריתות, ולכן כל דיני הגט בהם תלוי כנ"ל.

**ומעתה** לפי"ז נראה דאף אי ס"ל דסתמא דגט לשמה, מכל מקום אם הגט נכתב שלא לשמה והעדים בחתימתם צריכים להכניס את הלשמה בכתוב, פשיטא שאין סתמא לשמה בחתימתם, ולכן צריך שיאמרו בפירוש את הלשמה, אולם סתמא דגט שנכתב לשמה אזי גם החתימות הם סתמא לשמה ואינם צריכים לפרש ולומר.

**וכן** מיושב הטעם שצריך לומר בפני נחתם, והחשש הוא שמא כתבו להתלמד או שמא אשכח כתוב ועומד לאחר ששמו כשמו וכו', דבכי האי גוונא אמרינן לעיל דלכו"ע אין סתמא לשמה בחתימת העדים, שהם צריכים לנסוך את התוכן בכתוב על האיש הזה והאשה הזו שיכונו ויפרשו את כל הכתוב בגט עליהם, ועל כך לכו"ע אין סתמא לשמה, כי הם צריכים להוציא את הגט מסתמא ידידיה שהיה כתוב להתלמד או ליוסף בן שמעון אחר, ועל כך בודאי שצריכים לפרש בפירוש, ואהכי הוא החשש שמא לא פירשו בפניהם.

**אולם** יש להקשות, דא"כ סגי דלומר בפני נכתב וממילא ידעינן שהכתיבה לא היתה להתלמד ולא ליוסף בן שמעון אחר וממילא חתימת העדים לשמה. וצריך לומר דמאחר ועיקר ספר הכריתות הוא בחתימות תקנו שיעיד על החתימה, וכיון שתקנו על החתימה שוב לא מועיל מה שאומר בפני נכתב, כי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים, ולמסקנא דרבה אית ליה דרבא פשיטא דבהכרח שיאמר בפני נחתם בגלל קיום, וא"כ ממילא מועיל על לשמה, ולא צריך בפני

נכתב כנ"ל, זולת אי סבירא לן טעמא דאיחלופי דאז מעיד בפני נכתב כדן וכדת, וממילא לפי עדותו הגט מוכן ומזומן בדין לשמה, מבלי שיצטרכו העדים בחתימתם להחל על הכתוב את חלות הלשמה, ובסתמא שהם חותמים הם חותמים לשמה, וממילא לפי"ז באמת לא צריך העדות של בפני נחתם מצד הלשמה דממילא ידעין שזה לשמה, אלא דמכל מקום בעינן ליה בגין הקיום, וכיון דבעינן בגין הקיום נשמע ממילא גם הלשמה.

**והנה** כתבו התוס' בגיטין (ג. ד"ס קי"ז כ"א) 'ולפיכך צריך ליזהר שיהיו עדי מסירה וכו'', ובפני יהושע ובחתם סופר ובתורת גיטין ועוד עמדו על דברי התוס' שאמרו לפיכך וכו' רק אחרי שהקדימו לומר דהלכה כר"א גם בגיטין וגם בשטרות, הרי גם אם הלכה כר"א רק בגיטין מכל מקום בגיטין צריך ליזהר שיהיו עדי מסירה.

**ונראה** לענ"ד בהקדם הביאור ביסוד המחלוקת של ר"א ור"מ, כי לכאורה אין מקור בתורה לחלות דין שטר חוץ מבגיטין דכתיב וכתב לה ספר כריתות, ושם לא נזכר כלל ענין החתימה של העדים, אך מאחר וגט הוא דבר שבערוה וילפינן דבר דבר מממון שאין דבר שבערוה פחות משנים, מן הדין שעל הכתיבה האמורה בתורה 'וכתב לה ספר כריתות' יעידו העדים. אולם זה אינו, כי בפשוטו של מקרא ב' דברים נאמרו בגיטין, האחד הוא השטר של הגט וכתב לה ספר כריתות, והשני הוא מעשה הגירושין ונתן בידה, ומאחר והשטר של הגט כשלעצמו אינו עושה חלות גירושין ואינו כורת בלי הנתינה בידה, א"כ מן הדין שהעדים יהיו על הנתינה כאשר מתהווה חלות הגירושין שהוא חלות הדבר שבערוה, ואכן זהו שיטת ר"א דעדי מסירה כרתי, אך לר"מ שאמר עדי חתימה כרתי קשה מנא לן דבעי עדים על השטר גט.

**ולכאורה** אפשר לומר דמאחר והכתיבה היא חלק ממעשה הגירושין, כמשמעות הכתוב וכתב לה ספר כריתות, שכבר בכתיבת הספר יש ענין הכריתות, א"כ גם הכתיבה כבר נחשבת לדבר שבערוה ובעינן עליה עדים, וכן מפורש בתוס' (ב: ד"ס עד אחד נאמן באיסורין) שהקשה ר"ת מה תשובה היא זאת, עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשנים, ותיירץ דהכי קאמר דעד אחד נאמן באיסורין בכי האי גוונא שעיקר הגט נעשה כבר, ושוב אין צריך אלא גילוי מילתא לידע אם לשמה נכתב, הרי שכתובת הגט היא עיקר הגט ונחשבת לדבר שבערוה דבעי שנים. אך קשה, דאי משום הא הרי פשיטא שעל הנתינה שהיא חלות הגירושין ממש בודאי בעי עדים, א"כ התיינת לשיטת ר"ת בגיטין (ה) אליבא דר"מ שגם על כתיבת הגט וגם בנתינה בעי עדים אתי שפיר, אבל לשיטת הרי"ף בפרק המגרש ושאר הראשונים דס"ל אליבא דר"מ דרק עדי חתימה בעינן ולא בעי עדים על המסירה, קשה מנא לן זאת.

**ובאמת** גם אליבא דר"ת צ"ע, דא"כ למה אמר ר"מ עדי חתימה כרתי, הרי גם בחתימה וגם בנתינה בעי עדים, ובשלמא אם על הכתיבה יש דין מיוחד שהחתימה כורתת לעשותו שטר גט ולא משום דין דבר שבערוה, אתי שפיר שלפי ר"ת יש ב' דינים, דין חתימה על הגט דאיהו כרתי, ודין עדים על הנתינה מדין דבר שבערוה, אבל אם גם כל ענין החתימה על הגט הוא מדין דבר שבערוה, א"כ ב' העדויות על הכתיבה ועל הנתינה משורש אחד הם, אם כן למה אמר עדי חתימה כרתי, ועל כרחך שהעדי חתימה הוא דין מיוחד שהוא בחלות השטר ולא מדין דבר שבערוה, א"כ הדר קשה מנא לן הדין המיוחד הזה.

**ומן** הנראה כמבואר בראשונים שר"מ פירש משמעות הכתוב וכתב לה ספר כריתות, וכתב וחתם, והדא תימא מנא ליה להוציא הכתוב ממשמעותו.

**והנה** גבי שטרות כתיב בירמיה וכתוב בספר וחתום וגו', ובפשטות סוגיית הש"ס משמע שזהו המקור לר"מ דאמר עדי חתימה כרתי, אך יש לדקדק שאם כל המקור הוא בשטרות לא היה נופל בו הלשון עדי חתימה כרתי, כי מה כריתות יש בשטר, בשלמא אם המקור הוא בגיטין אתי שפיר שמהות שטר הגט הוא ענין הכריתות, ונופל בו הלשון עדי חתימה כרתי, וממילא משתמש בזה הלשון גם בשאר שטרות, אבל אם כל המקור הוא בשטרות דעלמא למה אמר בלשון כריתות, ועוד הרי הכתוב בירמיה הוא מדברי קבלה, ודברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. ומן הנראה שבדאי מקור שטרות בתורה הוא בגיטין, דכתיב וכתב לה ספר כריתות, ומינה גם על שטרות דעלמא, והכתוב בירמיה לא בא אלא לגילוי מילתא דהא דכתיב בתורה וכתב לה ספר כריתות היינו כתוב בספר וחתום, וגילוי מילתא ילפינן גם בדברי קבלה (כ"ק ב), ולפי"ז אתי שפיר גם הלשון עדי חתימה כרתי, כי יסוד ענין השטר נאמר בתורה בגיטין, ושם יש בשטר ענין כריתות.

**אך** זה נכון לר"מ שגם בגיטין וגם בשטרות עדי חתימה כרתי, ור"א דאמר גם בגיטין וגם בשטרות עדי מסירה כרתי היינו משום דאיהו דריש מוכתב וגו' ונתן, שעיקר הכריתות הוא הנתניה, ולכן בעינן עדי מסירה, ולפי שיטת הר"ף בפרק המגרש שהכוונה או עדי חתימה או עדי מסירה, ג"כ נכון, שעדי חתימה מועיל מהגילוי של וכתוב בספר וחתום, שאם כתב את הספר בענין האמור בקבלה דהיינו בכתיבה וחתמה דיו, ומכל מקום מזה שהכתוב לא פירש להדיא וחתום אלא וכתב וגו' ונתן וגו' מוכח שגם בלי חתום דיו, והיינו כאשר מקיים ונתן בידה בעדי מסירה.

**אולם** הדא בעי עיונא למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות, ולפי שיטת התוס' בשמעתין דלר"א עדי מסירה דייקא, א"כ על כרחך שבגיטין הלכה כר"א שפירש וכתב וגו' ונתן וגו' בעדי מסירה ולא בעדי חתימה, וכל הענין של עדי חתימה אין לו מקור בתורה, ומכל מקום בשטרות ס"ל דהלכה כר"מ דעדי חתימה דייקא, דיליף לה מוכתוב בספר וחתום, וא"כ הדר תימא איך יליף דברי תורה מדברי קבלה.

**ומן** הנראה שלפי תוס' גם זאת אם לר"א עדי מסירה דייקא או דסגי בחד מינייהו, הוא גופא תלוי במחלוקת בגמ' דפליגי אם הלכה כר"א בגיטין ובשטרות או בגיטין ולא בשטרות, דלכו"ע יסוד ענין השטר בתורה הוא האמור בגיטין וכתב לה ספר כריתות ומינה ילפינן כל השטרות בתורה, ולכו"ע אי אפשר ללמוד מדברי קבלה בעלמא, ולכן המ"ד דהלכה כר"א בגיטין ובשטרות ס"ל מדכתיב וכתב וגו' ונתן וגו' ולא כתיב וחתום מוכרח שרק עדי מסירה כרתי גם בגיטין וגם בשטרות, והא דירמיה דכתיב וכתוב בספר וחתום אינו אלא עצה טובה כמבואר בפרק המגרש, וזהו שכתבו בתוס' דמאחר וקיי"ל הלכה כר"א בגיטין ובשטרות לפיכך יש לזהר שיהיו עדי מסירה, דלדידיה לא די בעדי חתימה, אבל למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות, מודו התוס' להרי"ף וסייעתו שגם לר"א דיו בעדי חתימה, ורק כאשר אין עדי חתימה בעי עדי מסירה, שהרי למ"ד בגיטין ולא בשטרות דס"ל בשטרות עדי חתימה דייקא, על כרחך

דיליף ליה מוכתוב בספר וחתום, והרי אין זה אלא דברי קבלה, ועל כרחך דהוא גילוי מילתא על וכתב וגו' האמור בגט, א"כ על כרחך שגם בגט כתוב וחתום דיו, ומה שאמר בגט כר"א, היינו שבגט אם אין עדי חתימה מועיל עדי מסירה, וזה מדיוקא דקרא שלא פירש להדיא וחתום אלא וכתב וגו' ונתן וגו' ללמד שגם בלי חתום דיו, והוא כאשר מקיים ונתן בידה בעדי מסירה כנ"ל, וזה דין בגט דוקא, דמגזיה"כ דונתן בידה דייקא מוכח שחלות מעשה הגירושין הוא בנתינה, לכן בזה ס"ל דסגי בעדי מסירה.

**והדברים נכונים ומדויקים,** כי הר"ן בפרק המגרש הקשה על שיטת התוס' דס"ל דעדי מסירה דוקא ולא מועיל עדי חתימה, ומה שאמר ר"א שאין העדים חותמין אלא מפני תיקון העולם היינו שע"ז נדע שנעשה כתיקונו בעדי מסירה, איך נדע, הרי על העדים החתומים אי אפשר לסמוך שהרי כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו, ומנא ידעו הם שניתן בעדי מסירה, ואם על הבעל אטו דינא גמירי, הלא בשטרות אין הלכה כר"א, א"כ הבעל רגיל בכל שטרות דעלמא למוסרם בלי עדי מסירה רק בעדי חתימה א"כ מנא ידע ליתן גט בעדי מסירה, אלא על כרחך עדי חתימה מהני גם בלי עדי מסירה. וכתב החתם סופר דקושיא זו היא רק למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות, אבל למ"ד הלכה כר"א בגיטין ובשטרות לא קשה, כי באמת סומכין על הבעל, שהרי גם בשטרות רגיל למסור בעדי מסירה, לכן הקדימו בתוס' לומר דהלכה כר"א בגיטין ובשטרות, דלידידיה אפשר לפרש מפני תיקון העולם שע"ז נדע שנעשה כתיקונו בעדי מסירה, אבל עדי חתימה בלי עדי מסירה לא יועיל, לפיכך יש להזהר שהבעל ימסרנו בעדי מסירה, אבל למ"ד רק בגיטין ולא בשטרות דאי אפשר לפרש מפני תיקון העולם שע"ז נדע שנעשה כתיקונו, ועל כרחך מפני תיקון העולם עדי חתימה לבד סגי, א"כ אין צריך להזהר, יעו"ש. הרי לנו מפורש שמה שכתבו בתוס' שלר"א הוא רק בעדי מסירה אינו אלא למ"ד הלכה כר"א בגיטין ובשטרות, אבל למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות מודו התוס' שגם בגיטין סגי בעדי חתימה, אלא בדליכא עדי חתימה בעינן לעדי מסירה, ולפי דברינו הנ"ל הרי זה מוכרח בשיטתו, דאל"כ קשה מנ"ל שבשטרות עדי חתימה כרתי, הרי מוכתוב וחתום בספר אי אפשר שהוא מדברי קבלה, ועל כרחך שהוא גילוי מילתא על וכתב לה ספר כריתות האמור בגט, וא"כ על כרחך שגם בגט מועיל עדי חתימה כנ"ל.

**וביותר נראה שהדברים מתפרשין לפי מה שפירש בתורת גיטין** הא דכתבו התוס' דכיון דקיי"ל הלכה כר"א גם בגיטין וגם בשטרות לפיכך יש ליהזר בגיטין שיהיו עדי מסירה, שלכאורה הרי גם למ"ד הלכה כר"א רק בגיטין צריך ליהזר בגיטין, ופירש ע"פ מה שהקשה הר"ן בפרק המגרש לשיטת תוס' שלר"א רק עדי מסירה, קשה למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות, אם בגיטין עדי חתימה פסולין היאך נכשרים בשטרות, בשלמא אי אמרינן דלר"א נמי מהני עדי חתימה משו"ה אמרינן דבשטרות דקיימא לראיה אין קונין עדי מסירה אלא עדי חתימה, אבל אי עדי חתימה פסולין בגיטין למה יהו כשרים בשטרות, וכתב התורת גיטין דלפי"ז אתי שפיר שהקדימו תוס' דקיי"ל כר"א גם בגיטין וגם בשטרות, כי לידידיה אפשר לפרש שעדי חתימה פסולין בזה ובזה ולכן צריך ליהזר, אבל למ"ד בגיטין ולא בשטרות, כיון דמכשרי בשטרות עדי חתימה על כרחך שגם בגיטין מכשרי, עיי"ש.

**ולכאורה** דברי הר"ן אינם מובנים, כי מה ענין שטרות לגיטין, הרי בגיטין לא כתב רחמנא וחתום כמו שנאמר בירמיה גבי שטרות, ומאידך נאמר בגיטין ונתן בידה מה שלא נאמר כן בשטרות, ועל כרחך שהם ב' עניינים, שבגיטין אין הכתב אלא אמצעי אבל חלות הגט הוא בונתן בידה דייקא, לכן מן הדין שבגיטין יהיו העדים על הנתינה שהוא חלות הכריתות ולא על הכתיבה שאינו אלא האמצעי, ולכן עדי חתימה לבד פסולין, משא"כ בשטרות שאין דין של ונתן בידה, דחלות ההקנאה והראיה הוא בגוף השטר, סגי בעדי חתימה, ועל זה נאמר וכתוב בספר וחתום, וגם אם נאמר שגם בשטרות בעינן שהשטר יהיה ביד המקבל, מכל מקום אין בו דין של ונתן בידה, לכן עיקר העדות הוא על על עשיית השטר, ובפרט למ"ד עדיו בחתומיו זכין לו, שכתב המהרש"א בב"מ (כ. בתורה שו"ב) דלר"מ דעדי חתימה כרתי הא דעדיו בחתומיו זכין לו הוא מן התורה, וכן מוכיח באחיעזר (אכט"ז ח"ג סי' כח אות יא) מהתוס' בב"מ (יט. ד"ס וליחוס), עיי"ש, לכן דייק ירמיה וכתוב בספר וחתום, ומה ראייה מגיטין לשטרות.

**ולחנ"ל** נראה, כי מדברי קבלה אי אפשר למילף, ועל כרחך דוכתוב בספר וחתום הוא גילוי מילתא על וכתב לה ספר כריתות שהכוונה לכתוב וחתום כנ"ל, וא"כ אם בספר כריתות עדי חתימה לבד פסולין דכתוב וחתום לא די היאך נכשירם בשטרות, ועל כרחך שלזה המ"ד גם התוס' מודו שגם בגיטין סגי בעדי חתימה לבד, ולא אמרו דבריהם אלא למ"ד הלכה כר"א בגיטין ובשטרות, ולכן דייקו בלשונם ואמרו לפיכך יש לזהר וכו'.

**אולם** יש לדחות כל המהלך, כי אפשר שוכתוב בספר וחתום הוא גילוי מילתא בפרשת העדים, שהתורה גזרה על פי שנים עדים יקום דבר, ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם, על זה גלי קרא בירמיה שזה אינו אלא בעדות בעלמא, אבל לעשות חלות שטר גם מפי כתבם דיו, וזה וכתוב בספר וחתום, והדברים מבוארים בשיטה מקובצת (כ"מ יג. ד"ס שטר שאין בו אחריות) שכתב בשם הרמב"ן הרשב"א והר"ן ז"ל לחלק בין שטר שיש בו אחריות נכסים שדינו כשטר, ואע"פ שאין העדים מעידין בפיהם אלא מתוך הכתב התורה הכשירה עדותן, דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, אבל כל שאין בו אחריות נכסים אינו עושה מעשה שטר אלא כעדים שכתבו עדותם, ומפיהם בעינן ולא מפי כתבם, עיי"ש, ולכאורה היאך ילפינן מוכתוב בספר וחתום שהוא דברי קבלה לדברי תורה, ועל כרחך כנ"ל שהוא גילוי מילתא בפרשת העדות בדין של לא מפי כתבם, שזה אינו בעדים החותמין לאשוויי שטרא.

**ומעתה** לפי"ז לכאורה לא קשיא מידי על המ"ד דקיי"ל כר"א בגיטין ולא בשטרות, דאפשר דס"ל בשטרות כר"מ, כי הכתוב וכתוב בספר וחתום גלי בדין עדות שבשטר שאפשר מפי כתבם.

**תדע** שכן הוא, דלפי המהלך הקודם<sup>21</sup> יש להקשות, דאם למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות על כרחך לפרש שגם בגיטין עדי חתימה לחוד סגי, א"כ מנא להו לתוס' לומר שלמ"ד גם בגיטין וגם בשטרות לא די בעדי חתימה לבד ובעי עדי מסירה דייקא, הרי לאפושי פלוגתא

21. שביארנו שלפי שיטת התוס' גם זאת אם לר"א עדי מסירה דייקא או דסגי בחד מינייהו הוא גופא תלוי

לא מפשינן, ודיו בזה שנחלקו בהלכה כר"א אם רק בגיטין או גם בשטרות, ולמה נוסף בפלוגתייהו שגם בגיטין עצמו נחלקו אם עדי מסירה דוקא או דסגי בחד מינייהו בעדי חתימה או בעדי מסירה, ולהנ"ל נכון, שכתוב בספר וחתום אינו גילוי מילתא על וכתב לה ספר כריתות שהכוונה בכתיבה וחתמה, אלא גילוי מילתא על דין עדות שבשטר שאפשר מפי כתבם.

**ולר"מ** דאמר עדי חתימה כרתי גם בגט, אפשר דיליף לה מהכתוב במקומו וכתב לה ספר כריתות, והפירוש כמש"כ בחתם סופר דאם הכוונה לכתיבה היה לו לומר וכתב לה כריתות בספר, כמו וכתב הכהן האלות בספר, אלא על כרחך קרא מיירי שכבר נכתב ספר הכריתות, ואמר וכתב היינו וחתם לה ספר כריתות, שכבר נכתב עליו הכריתות, עיי"ש.

**וביתר** ביאור נראה בביאור האי שמעתתא, והוא לפי מה שתירץ הפני יהושע מה שתלו התוס' (ד"ס דקיי"ל הלכה כר"א בגיטין) הא דיש לזוהר שיהיו עדי מסירה וכו', בזה שהקדימו לומר דקיי"ל הלכה כר"א גם בשאר שטרות, אף שלכאורה גם למ"ד הלכה כר"א רק בגיטין יש בגיטין לזוהר שיהיו עדי מסירה, רק הענין דאי הוה הלכתא כר"א בגיטין ולא בשאר שטרות, על כרחך הא דלהלכתא לא מהני בשטרות עדי מסירה, היינו משום דבבבא דירמיה כתיב וכתוב בספר וחתום ומשמע דוקא עדי חתימה, משא"כ בגיטין דלא כתיב וחתום אלא וכתב גרידא סגי בעדי מסירה, דלפי"ז מדמהני בשטרות עדי חתימה ולא עדי מסירה, נמצינו למדים דעדי חתימה עדיפא מעדי מסירה, א"כ לפי"ז כל שכן דבגיטין היכא דאיכא עדי חתימה לא בעינן עדי מסירה כסברת הרי"ף והרמב"ם ז"ל, דהא גיטין יליף מדבר דבר מממון, משא"כ למאי דקיי"ל הלכתא כר"א אף בשטרות דבעדי מסירה סגי, ועל כרחך דקרא וכתוב בספר וחתום עצה טובה קמ"ל, א"כ לעולם דעיקר דבר דבר אעדי מסירה קאי בין בגיטין בין בשטרות, ומשו"ה צריך לזוהר.

**אולם** לכאורה דבריו צ"ב מהיכן למד דעדי חתימה עדיפי מעדי מסירה, הרי למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות טעמא רבה אית ליה לחלק בין הדינים, כי בשטר כתיב כתוב וחתום ולא נזכר ענין נתינה, ובגט כתיב וכתב ונתן ולא נזכר חתימה, מכאן שבשטר כתיבה וחתמה דוקא ולא סגי בעדי מסירה, ובגט כתיבה ונתינה דוקא ולא סגי בעדי חתימה, וכמו שבשטר הדגישה התורה את החתימה וחתום, כן בגט הדגישה התורה את הנתינה ונתן בידה, כי בשטר החתימה העיקר ובגט הנתינה העיקר, ומנא לן לקבוע עדיפות של עדי חתימה על עדי מסירה.

**ואפשר** בביאור הענין, שהרי באמת בגט לא נזכר כלל דין עדים, שבתורה כתיב וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, ולא נזכרו עדים, אלא משום שאין דבר שבערה פחות משנים דילפינן דבר דבר מממון לכן פשיטא לן דבעי עדים, ועל כך נשאלת השאלה אם הא דבעינן

---

במחלוקת בגמ' דפליגי אם הלכה כר"א בגיטין ובשטרות או בגיטין ולא בשטרות, דמ"ד הלכה כר"א בגיטין ובשטרות ס"ל מדכתיב וכתב וגו' ונתן וגו' ולא כתיב וחתום מוכרח שרק עדי מסירה כרתי גם בגיטין וגם בשטרות, והא דירמיה דכתיב וכתוב בספר וחתום אינו אלא עצה טובה כמבואר בפרק המגרש, אבל למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות, מודו התוס' שגם לר"א דיו בעדי חתימה, ורק כאשר אין עדי חתימה בעי עדי מסירה, ומה שאמר הלכה בגט כר"א, היינו שבגט אם אין עדי חתימה מועיל עדי מסירה, משא"כ בשטרות דעדי חתימה דוקא.

עדים הוא על וכתב לה ספר כריתות או על ונתן לה, ובא הפירוש בדברי קבלה הנאמר בירמיה בשטרות דכתיב וכתוב בספר וחתום, שחתומת העדים צריך על כתיבת השטר ולא די בעדים על מסירת השטר, כי עדים על כתיבת השטר עדיפא על עדים למסירת השטר, א"כ כל שכן שבגיטין אם יש עדים על כתיבת הגט עדיפא מעדים על המסירה.

**אך** בכל זאת צ"ע, שהרי סוף סוף ברור שבגיטין יש דין מיוחד שאין בשטרות, שבשטרות אין דין נתינה ונתן בידה, שהרי מועיל גם באומר לו טול שטרך מעל גבי קרקע, ובכל דרך שהוא אם יגיע לידו של המקבל ברשות בעל השטר סגי, משא"כ בגיטין שיש דין של ונתן בידה, כי הנתינה בידה היא חלות מעשה הגירושין, וא"כ בשטרות שהכל נכרת בחלות השטר מסתברא דסגי בעדי חתימה, ולא סגי בלי עדי חתימה, וביותר לפי מה שכתב המהרש"א בב"מ (כ. במד"ס שו"ב) שלר"מ דעדי חתימה כרתי הא דעדיו בחתומיו זכין לו הוא מן התורה, ובאחיעזר (אכע"ז ח"ג סי' כח אות יא) מוכיח כן מתוס' ב"מ (יט. ד"ס וליחוס), עיי"ש, א"כ בודאי שבשטרות הכל נכרת בחלות השטר, וא"כ אם אין עדים על השטר למה יועיל לן עדי מסירה לחלות השטר, וכאשר יש עדי חתימה מה צריך עדי מסירה לחלות השטר, אבל בגיטין הן נכון שעל חלות הספר הקילה התורה משאר שטרות ואמרה דלא בעי חתימה, היינו משום שחלות הספר אינו כורת הגט ואין הוא הדבר שבערה שנצטרך עדים, שהרי בגט ונתן בידה כתיב שהנתינה כורתת והיא הדבר שבערה, לכן על הנתינה בעי עדים, ומה עניינו לשאר שטרות.

**והנה** מצינו לכמה מגדולי האחרונים שפירשו דברי התוס' באופן אחר, והוא ע"פ המחלוקת בין הרי"ף לרבינו אפרים בהא דאמר ר"א שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם, שהרי"ף בפרק המגרש כתב דלא בעינן עדי מסירה היכא דאיכא עדי חתימה, דאי סלקא דעתך דלא סגי לן בעדי חתימה אלא עד דאיכא עדי מסירה מאי תיקון העולם איכא, אע"ג דמקיימא ליה לגיטא בעדי חתימה ליחוש דילמא לא אתיהיב לה בעדי מסירה, אלא ודאי דבחד מינייהו סגי או עדי חתימה או עדי מסירה. וכתב הרי"ף שרבינו אפרים חולק וסובר מדאמרינן בכל דוכתא דר"א סבר עדי מסירה כרתי ולא אמרינן בשום דוכתא אף עדי מסירה, משמע דוקא עדי מסירה קאמר, והא דנתן שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם, היינו טעמא משום דכל היכא דאיכא עדי חתימה מסתמא אמרינן דבעדי מסירה אתא לידה, אבל כשאין שם עדי חתימה חיישינן דילמא איהי זייפתי, וכתב שכן דעת רבותינו הצרפתיים ז"ל, ואכן דברי התוס' שלפנינו שאמרו שיש להזהר בגיטין שיהיו עדי מסירה, ופירשו דלא מהני עדי חתימה אלא שאם ימותו עדי מסירה או ילכו למדינת הים שתינשא ע"י עדי חתימה דמסתמא בהכשר נעשה וכו', הן הן דברי רבינו אפרים ז"ל, וכתבו המפרשים, שבכדי להעמיד שיטתם כרבינו אפרים ודלא כהרי"ף היו מוכרחים להקדים מה שאמרו דקיי"ל כר"א גם בגיטין וגם בשאר שטרות, כי אם קיי"ל כר"א רק בגיטין אי אפשר לאוקים שיטתם שצריכים ליזהר בגיטין שיהיו עדי מסירה ולא סגי בעדי חתימה, ובטעמא דמילתא כתב התורת גיטין ע"פ מה שהקשה הרי"ף בפרק המגרש על שיטת רבינו אפרים, דאם איתא דר"א לא מכשר אלא בעדי מסירה היכי פסקינן כוותיה בגיטין אבל לא בשטרות, דכיון דעדי חתימה פסולינן בגיטין היאך נכשירם בשטרות, בשלמא אי אמרינן דלר"א נמי מהני עדי חתימה, משו"ה אמרינן דבשטרות דקיימא לראיה אין קונין עדי מסירה אלא עדי חתימה, אבל אי עדי חתימה פסולינן בגיטין למה יהו



כשרין בשטרות, וכתב התורת גיטין דלפיי"ז אין צריך ליזהר שיהיו עדי מסירה בגיטין, משא"כ אחר שכתבו התוס' דהלכה כר"א אף בשטרות, א"כ אפשר דלר"א עדי חתימה פסולין גם בגיטין וגם בשטרות, וכתבו התוס' שפיר דצריך ליזהר עכ"פ בגיטין, עיי"ש.

**ולענ"ד** יש לבאר הדברים, כי לכאורה יש להבין בקושיית הר"ן ע"ד ששאלנו קודם, מה דמיון יש בין גיטין לשאר שטרות, הרי בגיטין יש ב' דינים, דין של וכתב לה ספר כריתות ודין של ונתן בידה, ולכן בגיטין קיי"ל כר"א שמכח הדין של ונתן בידה בעינן לעדי מסירה, ועדי חתימה בלבד לא סגי כי עדיין חסרה העדות על הנתינה, משא"כ בשטרות שאין דין של ונתן בידו, וא"כ שטר שהגיע לידי המקבל כדין והעדים שבו מעידים בחתימתם על ההתחייבות או על הקנין הרי לנו ראייה מספקת על הדבר, ואף שר"א עצמו ס"ל שגם בשטרות מעיקר הדין בעינן עדי מסירה, כי כח השטר שיהיה לראיה והוכחה הוא כשהשטר ביד הזוכה, וכל עוד הוא ביד בעל השטר אינו ראייה לזוכה, לכן מצריך ר"א עדים על המסירה, מכל מקום אנן לא קיי"ל כוותיה בזה, מאחר ובשטרות אין דין של נתינה בידו שעושה חלות דבר, א"כ כל שיוצא מתחת ידו של המקבל הוא ראייה מעליא, משא"כ בגיטין שיש דין של ונתן בידה שעושה חלות הגירושין מן הדין שיהיו עדי מסירה, וגדולה מזו מביאים בעלי התוס' בשם ר"ת שגם לר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי בעינן עדי מסירה על הנתינה כי אין דבר שבערוה פחות משנים, כי העדי חתימה מעידין על חלות השטר, והעדי מסירה מעידין על חלות הנתינה, וזה רק בגיטין ולא בשאר שטרות שאין בהם חלות דין של נתינה.

**ועוד,** הרי בגיטין כתיב וכתב לה ספר כריתות, ובשאר שטרות ילפינן מדכתיב וכתוב בספר וחתום, ובפשוטו של מקרא מדכתיב בגיטין וכתב וגו' ולא כתיב וחתום, משמע כתיבה בעלמא בלי חתימה, ועל כרחך שאין הספר עושה את הכריתות, כי אם הספר עושה הכריתות היה צריך עדים על הספר שהרי אין דבר שבערוה פחות משנים, והן הן דברי ר"א דעדי מסירה כרתי, כי עיקר הגירושין לא נכרת בספר, וכמש"כ רש"י שאין הספר העיקר אלא האמצעי, לכן על הספר לא בעינן עדים, רק בנתינה דכתיב ונתן בידה, וס"ל לר"א שכמו שבגיטין מפורש שהנתינה עושה הכריתות ואין דבר שבערוה פחות משנים לכן עדי מסירה כרתי, כן גם בשאר שטרות אע"ג דכתיב וכתוב בספר וחתום אין החתימה אלא עצה טובה מפני תיקון העולם, כמבואר ברש"י (פ: ד"ס אפילו בשטרות), והיינו כי גם בשאר שטרות אין הספר אלא אמצעי וגוף ההתחייבות נחתך במסירה [והוא נכון בלשונו של ר"א עדי מסירה כרתי, שדייק במהר"ם שיק שכריתות אינו שייך אלא בגט, ולפי האמור הכוונה שגוף ההתחייבות נכרת במסירה], לכן צריכים העדים שיעידו על המסירה, אך בזה פליגי, ומ"ד אין הלכה כר"א בשטרות ס"ל שבשטרות דכתיב וכתוב בספר וחתום עיקר הדבר הוא הספר, לכן עיקר העדות בעינן על הספר, וזה עצמו החילוק מגט דכתיב רק וכתב ולא וחתום, כי אין הספר עושה הכריתות רק ונתן בידה הוא הכריתות, משא"כ בשאר שטרות דכתיב וחתום על הספר, כי הספר עושה ההתחייבות.

**עכ"פ** דברי התוס' שצריך ליזהר בגט שיהיו עדי מסירה, ואין עדי חתימה מועילין אלא שע"י חתימתם אנו יודעים שגם נמסר כדין, יהיה הפירוש איך שיהיה, דבריהם מתפרשין לנכון גם למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשאר שטרות, והדר הקושיא למה הקדימו בדבריהם שהלכה

כר"א גם בגיטין וגם בשטרות וכתבו שלפיכך יש ליזהר וכו', למה תלוי זה בזה, הרי לכו"ע יש ליזהר בגיטין כנ"ל.

**ומן** הנראה בדרכו של החתם סופר, שפירש ע"פ מה שהקשה הר"ן שם בפרק המגרש, שאם הפירוש כרבינו אפרים והתוס' דכל היכא דאיכא עדי חתימה מסתמא אמרינן דבעדי מסירה אתא לידה, על מי נסמוך בחזקה זו, אם על העדים החתומין בו והלא הם כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו, ואפילו במדינת הים כותבין ונותנין לו, ועל הבעל ג"כ אין לסמוך דאטו כל המגרש בבי דינא מגרש, וכי כל ע"ה יודעין שהלכה כר"א בגיטין ומוסר בעדי מסירה שלא כדרך שטרות שהם נמסרות בין לבין עצמן, וכתב החתם סופר שלכן הקדימו התוס' שהלכה כר"א בגיטין ובשאר שטרות, דכיון שגם שטרות נמסרות בפני עדים א"כ זהו הרגילות, וגם בגט יודע הבעל למסור בעדים, וכל שהעדים חתומים על הגט אמרינן שמסתמא הבעל מסרו בפני עדים כדן, וזהו שאמר ר"א שהעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם, לא דסגי בעדי חתימה, אלא שכאשר יש עדי חתימה אמרינן שמסתמא גם נמסר בפני עדים, אבל למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשאר שטרות, ליכא לפרש שהעדים חותמין מפני תיקון העולם שמסתמא נמסר בעדים, כקושיית הר"ן דלדידיה ליתא להאי חזקה, שהרי אין הבעל רגיל בשטרות למסור בעדים, ומנא לן דידע דין המיוחד בגט דהלכה כר"א כקושיית הר"ן הנ"ל, ועל כרחך דלדידיה תיקון העולם הוא דסגי בעדי חתימה בלי עדי מסירה כשיטת הרי"ף, וא"כ לדידיה אין צריך ליזהר שיהיו עדי מסירה.

**אך** חזו חזיתי בכתב סופר שכתב מעצמו בדרך אבא ז"ל, אלא שהוא מסיק שלפי המהלך של התוס' שתיקון העולם הוא רק משום החזקה שמסתמא הבעל מסרו בפני עדים, ואין שום תקנה להסתפק בעדי חתימה בלבד, א"כ למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות דליתא להאי חזקה שהבעל מסרו בפני עדים כדברי הר"ן, באמת ליתא כלל לתיקון העולם בעדי חתימה ולעולם צריכין לעדי מסירה, ומה שאמר ר"א שהעדים חותמין מפני תיקון העולם, הוא לר"א לשיטתו דס"ל דגם בשטרות בעינן עדי מסירה, כי אז יש תיקון העולם.

**ולענ"ד צ"ע**, דא"כ דין התוס' שיש ליזהר בגט שיהיו עדי מסירה הוא גם למ"ד הלכה כר"א גם בשטרות וגם למ"ד רק בגיטין, ואדרבא למ"ד רק בגיטין חמור יותר, שבכלל אי אפשר לסמוך על חתימת העדים כי גם חזקה ליכא, וא"כ למה כתבו תוס' לפיכך וכו'.

**על** כן נראה לולא דמסתפינא, שבודאי לכו"ע העדים חותמין מפני תיקון העולם, והמחלוקת בין מ"ד הלכה כר"א גם בשטרות לבין המ"ד הלכה כר"א רק בגיטין הוא, דלמ"ד רק בגיטין ס"ל שתיקון העולם הוא דסגי בעדי חתימה כשיטת הרי"ף, כי אינו יכול לפרש מחמת החזקה, דלדידיה אין חזקה שמסרו בעדים, ומאידך לפי שיטתו מובן הטעם דסגי בעדי חתימה כשיטת הרי"ף, דכיון דגלי קרא בשטרות וכתוב בספר וחתום דסגי בזה, א"כ גם בגט נחשב לספר כריתות בכתובה וחתימה, ומאחר וכבר נחשב לספר כריתות אמרו חכמים שאף שבגט יש גם דין של ונתן בידה, כי אף שהספר הוא ספר כריתות מכל מקום גמר הכריתות הוא בנותן בידה, ולכן לכתחילה היה צריך עדים גם על המסירה, בכל זאת מפני תיקון העולם אמרו חכמים כיון שהספר כבר נחשב לספר כריתות שהעדים חתומים עליו, ובכל השטרות בממון די בזה,

א"כ הא דבעי עדים דילפינן דבר דבר מממון סגי בזה שיש עדים על ספר הכריתות אף שאין עדים על מעשה הנתינה שהוא גמר הכריתות, כי רק כאשר אין עדים על הגט, כדקאי פשוטו של מקרא וכתב לה ספר כריתות [כתיבה בלי חתימה], ובלא עדים הרי אינו כריתות, על כרחך דהכריתות הוא בנותן בידה ועדי מסירה כרתי, אבל כאשר יש עדים חתומים על הגט והספר הוא ספר כריתות, מפני תיקון העולם די בזה, ולא צריך עדים גם על הנתינה.

**אך** כל זה למ"ד הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות, דבשטרות עדי חתימה כרתי, אבל אם גם בשטרות הלכה כר"א, וכתוב בספר וחתום רק עצה טובה קמ"ל דמסתמא נמסר כדין, אבל החתימה לא מעלה ולא מוריד, א"כ גם בממון וגם בגט עיקר הכריתות הוא הנתינה, וצריך ליזהר שיהיו עדי מסירה.

**ולהעמיק** יותר בסברת השיטות, ואשר ע"פ זה יבוארו דברי התוס' שהקדימו לומר דהלכה כר"א גם בגט וגם בשטרות ורק אחר כך כתבו דיש ליזהר למסור הגט בעדים, נראה כמו שפירש בחידושי רבי שמעון שקאפ (סי' ב, וכן בשערי יושן שער ז פרק יד), דלמ"ד עדי חתימה כרתי הדברים כמשמען שענין הכריתות נעשה ע"י החתימה, ובשעה שהעדים חותמים על הגט אז עושים מעשה הגירושין ממש, רק שאינה פועלת החתימה רק משעה שתהיה המסירה מיד הבעל ליד האשה לשם גירושין, וכמו בעושה קנין על זמן שלאחר כך שעיקר המעשה הותחל מעתה רק שיוגמר ויחול חלות הדבר לאחר כך, כמו כן בכל שטר החתום עיקר מעשה הגירושין כבר נעשה משעת חתימה וענין מעשה המסירה הוא רק תנאי לענין חלות הדבר, אבל גם בשעה שמוסר השטר אינו אז מעשה הגירושין אלא רק כגומר פרטי התנאים שהצריכה תורה לגמור הענין (ומוכיח כן מלשון הר"ן בפרק המגרש, עיי"ש), ולפי"ז טעם הראשונים דלר"מ לא בעי עדים עומדים בשעת נתינה אף אם חשיב כדבר שבערוה, דכיון דעיקר מה שצריך עדים בדבר שבערוה הוא רק בשעת עיקר המעשה שהוא הפועל להתהוות הענין, אבל אין צריך עדים לקיום הפרטים שהם רק כמו תנאים וזמנים לקיום הדבר, וכמו במקדש לזמן שתלכי למקום פלוני שצריך עדים רק בתחילת מעשה הקידושין ולא בשעה שתבוא האשה במקום ההוא, כמו"כ י"ל בשטר החתום כיון דעיקר הענין מה שמועיל אח"ז להתהוות הכריתות הוא החתימה, משו"ה חשוב עכשיו בשעת חתימת השטר כמעשה לדבר שבערוה וצריך עדים רק עכשיו ולא בשעה המסירה, אף שאז נגמר המעשה, כיון שאין זה המעשה הגורם והכורת אין זה מעשה שמצריך עדים ע"ז, לכן ס"ל לר"מ דסגי בעדי חתימה לחוד אף בגירושין, עיי"ש. אך כל זה הוא לשיטת ר"מ, ולשיטת ר"א לפי תוס' על כרחך צ"ל שבשעת השטר אין ענין הקנאה ועשיית חלות קנין וגירושין, שהשטר אינו אלא אמצעי והמעשה הוא המסירה, ויליף לה מכתב לה ספר כריתות ונתן בידה שלא נזכר על הספר ענין החתימה, כי אין הספר כורת, אלא בנתינת הספר בידה נעשה הכריתות של הספר.

**והנה** בספר ברכת שמואל (סי' יח) כתב בשם הגר"ח ז"ל בשיטת התוס', דבגט בעינן ב' דיני עדות, דין עדים לאשוויי שטרא, ובזה פליגי ר"מ ור"א אם עדי חתימה הם הכורתין או עדי מסירה כרתי, ובדין זה שוו גיטין וקידושין לשטרות לפי מה דקיי"ל כר"א בגיטין ובשטרות, ודין ב' הוא דין עדות על קנין דבר שבערוה, דבעי עדים לעשות קנין דבר שבערוה כמו בקידושי

כסף, וכמו"כ בקנין גירושין שלא יהא מגרש בלא עדים, ונמצא שלפי ר"מ עדי חתימה הם העדות של אשווי שטרא, וצריך עדים גם בשעת מסירה משום קנין דבר שבערוה, ולר"א עדי מסירה יש בהם ב' דיני העדות, עדות של אשווי שטרא ועדות של דבר שבערוה, עיי"ש.

**ומעתה** לפי דבריהם י"ל שזה הענין שהתוס' הקדימו לומר שהלכה כר"א בגיטין ובשטרות, וכתבו שלפיכך יש ליזהר למסור הגט בעדים ולא סגי בעדי חתימה בלבד, כי אם הלכה כר"א בגיטין ולא בשטרות, א"כ על כרחך דלאשווי שטרא סגי בעדי חתימה, ואם העדי חתימה משוו ליה לשטרא, א"כ כאשר העדים חותמים על הגט כבר מתקיים וכתב לה ספר כריתות, כי הספר החתום הוא כבר ספר כריתות, ואם כבר ספר הכריתות נכתב א"כ אין הונתן בידה אלא תנאי בגט, ועל תנאי בגט אפשר דלא בעי עדים, כביאורו של הגר"ש שקאפ הנ"ל, והא דבעי ר"א עדי מסירה אינו אלא כשאין חתימת עדים דלא אשוו ליה שטרא ואין כאן ספר כריתות, דאז ס"ל לר"א שהמסירה גם משוי ליה שטרא וגם עושה הכריתות, אבל כיון דקיי"ל הלכה כר"א גם בגיטין וגם בשטרות, א"כ סבירא לן דהעדי מסירה הן הן משוי ליה לשטרא, וגם בספר כתוב וחתום עדיין לא נחשב לשטרא ולא נחשב לספר כריתות, ועל כרחך דבעינן עדי מסירה וצריך ליזהר.

## סימן ה

**לר"א דאמר עדי מסירה כרתי אם זה גם בשולח את הגט ע"י שליח ממדינת הים**

**בריש פ"ק** דגיטין כתב הרמב"ן, דלמסקנת הגמרא דרבה אית ליה דרבא אפשר לאוקים מתני' כר"א דאמר עדי מסירה כרתי, ובפני נכתב משום לשמה ובפני נחתם משום קיום, וכן היא דעת התוס' (ג. ד"ס מאן האי תנא) בקושייתם. ולכאורה קשה, דחזו חזיתי בפני יהושע (על התוס') שהקשה על קושיית התוס', דמה הועילו לפי ר"א בהא דאוקמי שבפני נחתם משום קיום, הרי לר"א דעדי מסירה כרתי אין כל צורך בעדי חתימה, וא"כ מה צריך קיום, ותירץ הפני יהושע, 'דהא דלא מצריך ר"א עדי חתימה ומכשיר בעדי מסירה היינו בבעל המוסר גט לאשתו, משא"כ בשולח גט ממדינת הים לא שייך כי האי גוונא עדי מסירה, דמאן יימר שהבעל מסר זה הגט לשליח, ואף אם יש בידו כתב שליחות סוף סוף בעינן מיהא עדים לקיים כתב השליחות, וכיון שאין מצויין לקיימו פסול מהאי טעמא גופא דשמא אינו שליח הבעל, דבשלמא ע"י עדי חתימה אע"ג דלא נתקיים בחותמיו מכל מקום כיון דמן התורה לא חיישינן למזויף א"כ אמרינן דחזקה שזהו חתימת ידי העדים, ומסתמא העדים מסרו הגט ליד הבעל ומאי בעי ביד השליח וכו', ועל כרחך שהבעל מסר הגט ליד השליח, דנהי דמדרבנן חיישינן לזיוף האמינו רבנן בדרבנן לשליח לומר בפני נחתם וממילא נתקיים, ונאמן ג"כ על גוף השליחות מהאי טעמא גופא וכו', משא"כ אם לא נחתם הגט כלל אין לנו שום ראיה שזה הגט נמסר ביד שליח מיד הבעל, וחיישינן שמא הוא עצמו כתבו, וממילא פשיטא היא דפסול אף לר"א, ובעי דוקא עדי חתימה, ומדרבנן צריך לקיים וכו'.

**ולכאורה** הדברים מפורשים ברמב"ם (גירושין פ"ט הל"ב) שכתב וז"ל: אמר לסופר כתוב לי גט לאשתי, כתבו ונתנו לבעל בלא עדים, ונטלו הבעל ונתנו לשליח, ואמר לו תן גט זה

לאשתי בפני עדים, והלך השליח ונתנו לה בפני עדים, הרי זה ספק מגורשת, שאין השליח נאמן להתיר הערוה אע"פ שהוא עד אחד אלא מפני כתב העדים שחתמו על הגט שהן כמי שנחקרה עדותן בבי"ד עד שיהיה שם מערער כמו שביארנו שם, ואם היו ב' עדים שיעידו שגט זה הבעל נתנו לשליח לגרשה בו הרי זו מגורשת, עכ"ל. הרי שהפני יהושע חידשו בתוס' את אשר כבר קדם לו הרמב"ם.

**אולם** התוי"ט במשנה דהמביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו, פירש דקיי"ל עדי מסירה כרתי וכו', והביא הפתחי תשובה (סי' קמ"א סק"ו) בשם הבית מאיר, שכוונת התוי"ט דדייק מדכתיב אם יש עליו עדים וכו' משמע דאפשר גם בלי עדים, וזה לא יתכן לר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי, לכן פירש דקיי"ל כר"א דאמר עדי מסירה כרתי, ולכן גם בלא עדים אם השליח יכול לומר בפני נכתב סגי ליה. והקשה הבית מאיר דבר זה הוא בלתי אפשרי, דאף לר"א אם אין עליו עדי חתימה לא יועיל גם אם השליח יאמר בפני נכתב, כמבואר ברמב"ם הנ"ל דבלי חתימת העדים דליכא החזקה של עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה וכו' אין השליח נאמן באמירת בפני נכתב כנ"ל, ועל כרחך שיהיו עדי חתימה, דמן התורה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, אלא דרבנן הוא דאצרוך, ועל כך נאמן השליח באמירתו בפני נכתב ובפני נחתם, אבל בדליכא עדים דליכא נחקרה וכו' וצריך עדות מן התורה שוב לא נאמן השליח, ומה דתנן אם יש עליו עדים וכו' הכוונה אם יש עדי קיום, אבל עדי חתימה בהכרח שיהיו כמו שפירש הר"ן שם, יעושה.

**גם** כתפארת יעקב במשנה ריש פרקין דייק בתחילה מהמשנה דתנן אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו דמשמע דפעמים שאין עליו עדים כלל, אבל הקשה מצד הסברא דברור שלא האמינו לשליח רק בגט שחתומים בו עדים, אבל כל שאין עליו עדים גט זה חספא בעלמא הוא, ואף דר"א לא מצריך חתימה כלל, היינו בגט הנכתב לפנינו, אבל אם לא נכתב לפנינו ולא ידענו מה טיבו פשיטא שאין עד אחד נאמן כלל וכלל, והא דקתני לקמן אם יש עליו עדים היינו עדים המכירין החתימות. אולם התפארת יעקב הקשה שם מהא דפריך בגמ' 'אי ר"א כתיבה בעי חתימה לא בעי' אף שבגט הזה לכו"ע בעי חתימה, ואין לומר דאף אי בעי חתימה מכל מקום לשמה לא בעי, שהרי אי חתמו שלא לשמה הוה כלא חתמו שזה גירש, וא"כ הרי הוא כאילו אין בו עדים כלל, יעו"ש מה שתירץ.

**ולענ"ד** נראה די"ל ע"פ שיטת התוס' בע"ז (מ. נד"ס וי"ט סי' מ"ט) שכתבו דבגט דאין סתמא לשמה צריך שהכותב והחותם יפרש בפיו שהוא כותב וחותם לשם פלונית, דלדידיה פשיטא דהא דאמרינן לר"א דחתימה לשמה לא בעי, היינו דלא בעי שיפרשו בפיהם, דאז אין בו אלא הריעותא של לשמה ולא בדין עדות, כי גם כשלא פירשו בפיהם הרי הוא עדות מעליא, אולם לדעת התוס' בעירובין (ג.) קשה, דשם כתבו דהא דצריך לפרש בפיו אינו אלא דרבנן ומן התורה סתמא לשמה קאי [וראה בפני יהושע בקונטרס אחרון ריש פירקין באריכות בזה], ולפי"ז לכאורה חתימה שלא לשמה היינו להתלמד או ליוסף בן שמעון אחר, וא"כ אינו כלל עדות, ואיך אמר דלר"א חתימה לשמה לא בעי, הרי בגט ע"י שליח לכו"ע צריך עדות על הגט דליהוי כמי שנחקרה וכו' כנ"ל.

**ובאמת** קושיא זו בלאו הכי הקשו המפרשים על מה שתקנו לומר בפני נחתם משום לשמה, הרי כל מה דפסול בשאר שטרות כולם בקיאיין, והא דאין בקיאיין אינו אלא בדין המיוחד של לשמה שבגט, וזה אין מיתוקם בחתימת העדים. ותירץ רעק"א (גיטין 3: ב"ק"י ד"ס ורנן ט"א דל"ח), דחיישינן דחתמו לגרש בו אחת משתי נשיו לאיזו שתצא מפתח ביתו תחילה, דמכת אין ברירה הוי שלא לשמה וכו' ובדין עדות מהני. גם בתורת גיטין (פ"ג ט"ז: ד"ס) מביא ארבעת הציורין המבוארים בריש פרק כל הגט של שלא לשמה, וכתב דכולם לא שייכי בחתימת העדים, חוץ מהחשש של שמא יש לו ב' נשים ששמותיהן שוות וכו', או שכתב לאיזה שארצה אגרש, דכזה בשאר שטרות כשנחתם השטר בציווי הלוה שילוח מאיזה שירצה כשר דלא בעינן לשמה, משא"כ בגט, לכן יש לחוש בגט, וכיון שכן אתי שפיר גם לר"א דחתימה לא בעי היינו חתימה לשמה בכי האי גוונא לאיזה שארצה וכו' או בכ' נשים ששמותיהן שוות וכו', ולכן לא חייש למידי, דמה שפסול בשאר שטרות הרי לא חיישינן בגט, וכל מה דחיישינן אינו אלא במה שכשר בשאר שטרות, וזה לפי ר"א גם בגט בחתימה לא בעי.

**כל** זה בשיטת הרמב"ם ובשיטת התוס' לפי הפני יהושע דס"ל שבגט ע"י שליח גם לר"א בעי חתימות רק דלא בעי לשמה, ולכן קיום החתימות ודאי בעי, אבל לפי התו"ט דפשוט לו שלר"א אין צורך בחתימות העדים כלל, צריך בירור וליבון הן מצד הסברא דאין נאמין לשליח בדליכא חתימות דליכא נחקרה וכו' וצריך עדות מן התורה, ואין נאמין לעד אחד, וכן קשה עליו מהרמב"ם המפורש שגם לר"א בגט ע"י שליח בעי חתימות העדים מטעם הנ"ל.

**ונראה** ע"פ מש"כ הרמב"ם (גיטין פ"ז ס"ז) לענין שליח שהביא גט בארץ ישראל שאין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, 'בא הבעל וערער כו' יתקיים בחותמיו, ואם לא נתקיים כו' תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת'. והקשה הלח"מ, 'לדעת רבינו כיון דלדעתו היכא דהבעל מערער מן התורה אינו גט, א"כ מה תירצו בגמרא בריש פ"ק על הא דהקשו ליבעי תרי, מדאורייתא לא בעי קיום ורבנן הוא דאצרוך קיום ומשום עיגונא דאיתתא אקילו בה רבנן, הא כיון דהא דאצרכו רבנן למימר בפני נכתב ובפני נחתם הוא כי היכי דלא ליתי בעל ולערער, א"כ כשיבוא בעל ויערער למה אין ערעורו ערעור ואנו סומכין על דברי עד אחד שאמר בפני נכתב ובפני נחתם, הא כיון דמן התורה אינו גט כשמערער, והעד אחד שאמר בפני נכתב אינו נאמן מן התורה, אמאי האמינוהו רבנן בדבר שהוא מן התורה, וכי תימא טעמא משום מה שתירץ אח"כ כיון דאמר מר וכו' נותנו בפני שנים מידק דייק ולכך האמינוהו, הא ליתא, דלא אמרו כן בגמרא אלא אחר שאמר דמדאורייתא לא בעי קיום, ומשום שהקשו האי קולא הוא הצריכו לומר כן, אבל אי מדאורייתא בעי קיום לא הוה סגי טעמא דמידק דייק, דהאי טעמא לא מהני בדבר שהוא מן התורה וכו'.

**והנה** שיטת ה"ר אביגדור כהן שהביא המרדכי בקידושין [ובמהר"ק שורש עד, ראה בש"ך (חו"מ ס"ו) ובבית שמואל (א"ע"ז ס"י קמ"ז)], דכל היכא דאיכא טענת ברי במזויף לא אמרינן קיום שטרות דרבנן אלא מן התורה נמי צריך קיום, והקשו דלפי"ז אין אמרו בגמ' גיטין (ג.) דהשליח נאמן לומר בפני נכתב ובפני נחתם גם נגד ערעור הבעל משום שמן התורה אין צריך קיום רק מדרבנן, הרי לערעור הבעל צריך קיום מן התורה. ובפני יהושע בדף 1: (ד"ס וא"י ע"ד) הקשה עוד מהגמ'

שם דאיתא במביא גט בארץ ישראל שאם אמר בפני נכתב ובפני נחתם אהני ליה דאי אתא בעל ומערער לא משגחינן ביה, וכתב הרשב"א, דמכאן מוכח להדיא דאף שהבעל טוען ברי שהוא מזויף לא משגחינן ביה כיון שהשליח אמר בפני נכתב ובפני נחתם, ומעתה קשה על שיטת ה"ר אביגדור כהן הנ"ל אמאי לא משגחינן בערעור הבעל, אי משום דהשליח אמר בפני נכתב ובפני נחתם הא אמרינן להדיא דהא דמהימן השליח כבי תרי היינו משום שמן התורה אין צריך קיום ורבנן הוא דאצורך ומשום עיגונא אקילו, משא"כ היכא דצריך קיום מן התורה לא שייך להאמינו כבי תרי. ותיריך, דמצינן למימר דהא דאמרו בגמ' בטעם הנאמנות של השליח משום דקיום שטרות דרבנן, היינו מקמי דסלקא דעתין טעמא דמעיקרא מידק דייק, והוי סבר דלא האמינו לשליח אלא במקום שאין עוררין, ולכן פריך האי קולא היא חומרא היא, אבל לבתר דמסיק טעמא דמידק דייק אפשר דאפילו בדאיכא עוררים דצריך קיום מן התורה אפ"ה ראו חכמים להאמין לשליח לבד היכא דמידק דייק, דמשום תקנת עגונות סמכו אסברא זו אף במקום איסור תורה, כדאשכחן גבי עד אחד בעגונה שמת בעלה, וכמש"כ התוס' ביבמות, יעו"ש. הרי דמה שהקשה בלח"מ על הרמב"ם הקשה הפני יהושע על ה"ר אביגדור כהן, ומה שרצה הלח"מ לתרץ את הרמב"ם ודחי ליה, החזיק הפני יהושע כתירוץ על ה"ר אביגדור כהן, ואף שהפני יהושע בדף ט. (נד"ס ס"ט גמ' ערעור כמה) כתב דמש"כ לעיל דלבתר דמסקינן מעיקרא מידק השליח מהימן כבי תרי מן התורה נראה דוחק, יעו"ש, אבל ראה בחתם סופר בריש פירקין שתפס לעיקר כסברא זו דלבתר דמסיק דמעיקרא מידק דייק מועיל גם במקום דבעי קיום מן התורה, יעו"ש.

**ולפי"ז** נראה שגם שיטת התו"ט אתי שפיר, שלפי ר"א גם בגט שאין עליו עדי חתימה נאמין לשליח שאומר בפני נכתב, שהרי התוס' (ס"ט טז: ד"ה אלמא) כתבו שגם באמירת בפני נכתב לחוד איכא סברא דמידק דייק, ומאחר וסברא דמידק דייק מועיל גם במקום שצריך קיום מן התורה כדברי הפני יהושע בשיטת ה"ר אביגדור כהן, לכן מועיל גם לר"א במקום שאין עדים וכו'. ולפי"ז לפי שיטת התו"ט אתי שפיר שלא קשה מה שהקשו בתוס' (ס"ג ג' ד"ה מאן) דלמסקנא דרבה אית ליה דרבא נימא דבפני נכתב משום לשמה ובפני נחתם משום קיום וכו', דלפי התו"ט אליבא דר"א אין צריך כלל לקיום כי אין צריך כלל לעדים כנ"ל [אולם לפי"ז כדמסיק בגמרא (ס"ג ד) לאוקים אליבא דר"א, ובפני נחתם בעי מטעמא דמזויף מתוכו, ונתקשו בתוס' מה שייך מזויף מתוכו בדין לשמה, יעו"ש, לפי התו"ט אפשר דמזויף מתוכו היינו מצד הקיום דרבה אית ליה דרבא].

**והרמב"ם** (גיוסין פ"ט הל"ב) והתוס' דס"ל שגם לר"א בגט ע"י שליח צריך עדי חתימה דאל"כ אין השליח נאמן דליכא החזקה של עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה כו', צריך לומר דהם ס"ל שאף אם מידק דייק לא מועיל במקום שצריך קיום מן התורה, ולפי"ז לדעת הפוסקים שהרמב"ם סובר כה"ר אביגדור כהן הנ"ל (ראה ברמב"ם שם פ"א הל"ב) לא נוכל לתרץ כתירוץ הפני יהושע בדף ו: שתיריך שיטת ה"ר אביגדור כהן דס"ל דלמסקנא דמידק דייק מועיל גם במקום קיום דאורייתא, שהרי ברמב"ם עצמו מפורש שבמקום קיום דאורייתא לא מועיל סברא דמידק דייק, וא"כ לפי שיטתו דס"ל שבערעור הבעל בעי קיום מן התורה הדר קשה איך נאמן השליח שאומר בפני נכתב ובפני נחתם נגד ערעור הבעל, הרי בדאורייתא אינו נאמן, ולהרמב"ם לשיטתו גם במידק דייק אינו נאמן בדאורייתא.

**אך** האמת יורה דרכו דלא קשיא מידי, כי הא דמועיל הא דמעיקרא מידק דייק אינו אלא כשיש עדים חתומים, כי בהא דאמרו שעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בכי"ד, פירש רש"י (גיטין ג.) דלא חציף איניש לזי"ף, וברשב"ם בב"ב (קע. ד"ה אף לריך לקיימו) כתב משום שלא נחשדו ישראל לעשות שטרות מזוייפים, ובתוס' בכתובות (לג: בד"ס דינא) כתבו משום דמירתת לכתוב שטר מזויף פן יכירו בי"ד זיופו, ואפשר שטעם הרמב"ם שכשהבעל מערער צריך קיום מן התורה הוא משום חזקה שאין אדם טוען מזויף בכדי, שכמו שמירתת לכתוב שטר מזויף פן יכירו בי"ד זיופו כן מירתת לטעון מזויף בכדי פן יבואו עדים ויכירו חתימת העדים החתומים, וא"כ אפשר שבזה כשהשליח מעיקרא מידק דייק מצטרף בהדי חזקה דלא חציף איניש וכו', ונאמן גם כנגד ערעור הבעל.

**וביתר** ביאור י"ל, דלכאורה מה ענין החזקה דמעיקרא מידק דייק שמועיל גם במקום שצריך קיום מן התורה, הרי בעיקר המשמעות של מידק דייק כבר הקשה הפני יהושע (ג.) דבשלמא גבי לשמה שאין החשש על השליח כלל אלא שהבעל יערער שלא נכתב לשמה, אתי שפיר דהשליח מידק דייק ומעיד ע"ז, משא"כ בחששא דמזויף על כרחך אי אפשר לומר דאנן חיישינן שמא הבעל מסר לידו הגט מזויף, דהא ליתא, שהרי הבעל אינו חשוד לקלקלה בידי שמים, אלא על כרחך דחיישינן שהשליח עצמו זייפו, וא"כ אם הוא חשוד לזי"ף מאי מידק דייק שייך, ובשלמא לשיטת התוס' דלא תקנו משום חששא דזיוף דמסתמא לא חיישינן לזיוף אלא עיקר התקנה היתה דלעז מיהא איכא, ע"ז שפיר אמר דמעיקרא דייק שהבעל מגרש ברצון ולא יוציא לעז, אבל לשיטת רש"י דמשמע דלאו משום לעז איירי בשמעתין אלא בחששות גמורות א"כ הדרה קושיא לדוכתה. ותירץ הפני יהושע, דהא דאמרין דמן התורה לא חשידי לזיוף היינו משום דעבידי לגלויי ומירתת, וזה אינו בשליח המביא גט ממדינת הים דלא מירתת, שאף אם יבורר שהגט מזויף מצי לאשתמוטי ולומר שהבעל מסר לו גט מזויף ויכחיש את הבעל, לכן הצריכוהו לומר בפני נכתב ובפני נחתם דלא מצי לאשתמוטי ומידק דייק, וממילא הדרין לחזקה דלא חציף, עיי"ש.

**והשתא** לפי"ז הבה ונחזה איך האי סברא וחזקה דמידק דייק יכולה להועיל במקום שצריך קיום מן התורה, הרי כל הסברא דדייק אינה פועלת אלא לסלק את האשתמוטי שיש בגט ע"י שליח שלא יוכל לתלות הקולר בצואר הבעל, אבל יותר מזה דהיינו שיתן ויוסיף בעדותו של העד שיהיה כבי תרי ויועיל גם במקום שצריך קיום מן התורה בזה אין לו שום עדיפות להועיל, ואם בכל קיום שטרות אף דלית בהן ריעותא דאשתמוטי הנ"ל ג"כ לא מועיל קיום עד אחד כשצריך קיום מן התורה, לכאורה גם הכא בגט אף דמידק דייק וליתא לריעותא דאשתמוטי הנ"ל אעפ"כ כשצריך קיום מן התורה לא יועיל העד אחד.

**ונראה** ע"ד שכתב בחידושי הרי"ם (ג.), שגם הרמב"ם מודה שבשאר שטרות גם אם הבעל מערער אין הקיום אלא דרבנן [דלא כבית שמואל (סי' קמ"א – קמ"ב) שפשוט לו בשיטת הרמב"ם דשאר שטרות הוה כגט ובמקום ערעור בעי קיום מן התורה], והטעם דלא חציף איניש לזי"ף דמירתת שמא יתברר הזיוף ויהיה מוחזק שקרן היא חזקה אלימתא גם נגד ערעור, אלא דשאני בגט ע"י שליח דלא מירתת, כי אף אם יתגלה זיופו לא הוחזק שקרן כי יוכל להשתמט ולומר שהבעל



זייפו, ואף דאנו לא חוששין שהבעל רצה להכשילה בידי שמים, אבל הוא יוכל לומר כן כדי שלא יוחזק שקרן וממילא לא מרע אנפשיה כ"כ, לכן החזקה רעועה, וכשהבעל מערער וטוען מזויף צריך קיום מן התורה. אלא שכל זה אינו אלא כשלא אמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם, אבל כשאומר בפני נכתב ובפני נחתם דמידק דייק ולא יוכל להשתמט מהזיוף, א"כ מירתת לזייף כדי שלא יתפס בזיופו ויהיה מוחזק שקרן, והדר ליה לחזקה דלא חציף כבכל השטרות, לכן גם כשהבעל מערער לא בעי קיום מן התורה, יעו"ש.

**ומעתה** נראה דזה אינו אלא כשיש על הגט חתימת עדים, דאז איכא לסברא דמירתת כנ"ל, אבל כשאין חתימת עדים מאי מירתת איכא, וכי בכתב הגט ניתן לברר זיופו, וא"כ בזה ודאי דלא סגי באמירת בפני נכתב ובפני נחתם.

## סימן ז

### מכירת שטרות

#### בשמעתתא דשמואל דהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול

**להבין** השקו"ט במכירת שטרות דאורייתא או דרבנן מהו החפצא שהוא מוכר, הרי השטר חוב אינו אלא שטר ראייה, ומה שייך מכירה על דבר שאינו אלא ראייה בעלמא, וכן כתב במלא הרועים שאפילו למ"ד שיעבודא דאורייתא מכל מקום מכירת שטרות דרבנן, דאין השטר גוף השיעבוד רק ראייה על השיעבוד, ועל הראייה לא נתפס הקנין, עיי"ש. ולענ"ד לא מיבעיא לדעת הרמב"ם (ערוך פ"ג ס"ד) שכתב שעדות שבשטר אינה אלא מדרבנן, כי מן התורה אין כאן עדות כמו שאמרו מפיהם ולא מפי כתבם, בודאי שמן התורה אין שום ממשות בשטר שיהיה בו חלות להחל עליו המכירה, אלא אפילו לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם ג"כ נראה בו חלות להחל עליו המכירה, אלא אפילו לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם ג"כ נראה שמן התורה לא שייך חלות מכירה על השטר.

**ואקדים** בבירור הענין בהבנת מחלוקת הרמב"ם ושאר הראשונים.

**הנה** ראיתי בחידושי הגר"ח הלוי שפירש שדברי הרמב"ם אינם אלא בשטרי ראייה שאינו אלא כעדות בעלמא ובעינן מפיהם ולא מפי כתבם, אבל בשטרי הקנאה שהעדות היא לאשוויי שטרא אין בהם חסרון של מפיהם ולא מפי כתבם.

**ולנכון** העיר בחזון יחזקאל בפ"ק דגיטין שיסוד דברי הגר"ח מבואר בשיטה מקובצת (כ"מ יג. ד"ה שטר שאין בו אחריות נכסים וכו') שהביא בשם הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל 'דכשיש בו אחריות נכסים דינו כשטר, ואע"פ שאין העדים מעידין בפיהן אלא מתוך הכתב, התורה הכשירה עדותן דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, אבל כל שאין בו אחריות נכסים אינו עושה מעשה שטר אלא כעדים שכתבו עדותם, ומפיהם בעינן ולא מפי כתבם וכו'', עש"ה, וכ"כ רש"י (פס ד"ה אינו גובה), עיי"ש<sup>22</sup>.

22. אך ראה שם בתוס' (ד"ה דברי הכל), וראה שו"ת חתם סופר (חו"מ סי' סח ד"ה וכוה) שכתב, יעויין בלח"מ

**ולפי"ן** י"ל דהרמב"ם ס"ל שבשטרי ראייה גם כשיש בו אחריות נכסים אין עושה מעשה שטר, כי גם כשיש בו אחריות נכסים אין בו חלות קנין כי עיקרו לראיה בעלמא, אלא שמאחר וחיובו מוכח ממילא נכסיו ערבין לו, לכן הו"ל כעדים שכתבו עדותן דמפיהם בעינן ולא מפי כתבם, ועל כך חלקו שאר הראשונים דס"ל שכשיש בו אחריות נכסים השטר עושה הקנין בנכסים, ואין בו חסרון של מפיהם ולא מפי כתבם.

**ואפשר** דמהאי טעמא ס"ל להרמב"ם דמכירת שטרות דרבנן (ראה פ"ז מהל' מכירה ובש"ך חו"מ סי' סו סק"א), וראה בישועות יעקב (חו"מ סי' כח) שכתב שהדבר שנוי במחלוקת, דאי שיעבודא דאורייתא ומעיקר הדין גם במלוה ע"פ חל השיעבוד, על כרחך שהשטר אינו רק לראיה, וחשיב מפי כתבם כשיטת הרמב"ם, אבל אי שיעבודא לאו דאורייתא שרק ע"י השטר הו"ל כשטר מכר, לא חשיב ליה מפי כתבם, עיי"ש. וביאור הדברים ע"ד דאיתא במלא הרועים (מ"ג) לענין אחר, דלמ"ד שיעבודא דאורייתא אין השיעבוד נמשך אחר השטר, דאין השטר גורם השיעבוד רק ההלואה, לכך אינו נקנה השיעבוד ע"י מסירת השטר, משא"כ למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא רק במלוה בשטר תקנו חז"ל שיעבוד לקוחות, א"כ השטר גורם השיעבוד, והשטר אפסירא דשיעבודא הוא, ועל כן במסירת השטר קונה השיעבוד, עיי"ש.

**ומעתה** ממה נפשך לא שייך מכירת שטרות מן התורה, דלמ"ד שיעבודא דאורייתא שאין השטר אלא לראיה הרי אין לשטר שום חלות מן התורה, כי מן התורה גם ראייה אין בו דמפיהם ולא מפי כתבם, וכל עניינו אינו אלא מדרבנן, ורק למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא דלדידיה יש חלות לשטר, אך מיניה וביה ברור מאחר וכל החלות שיש בו הוא מכח השיעבוד שזה עושהו לשטר קנין והשיעבוד אינו אלא דרבנן, א"כ גם לדידיה לא שייך מכירת שטרות מדאורייתא.

**אך** אי משום הא לא אירא, כי אף אם חלות השטר ושיעבודו אינו אלא מדרבנן, מכל מקום אחרי שתקנו רבנן שיהיה בו חלות קנין ושיעבוד, מאחר וסוף סוף יש לו למלוה חלות הקנין, הרי מה שיש לו מן הדין שיוכל למוכרו במכירה דאורייתא. אולם ראה באבני מילואים (סי' כח) שהביא מהרמב"ן שהביא דעת הסוברין דמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול משום דמכירת שטרות דרבנן ולא אלים להפקיע כח הראשון, והקשה הרמב"ן מפרק האיש מקדש דפליגי בהמקדש בשט"ח דאחרים, דלישנא דמקודשת משמע מן התורה, והוכיח מזה האבני מילואים שדעת הרמב"ן שקנין דרבנן לא מהני לקידושי תורה, כי אם מהני מה ראייה מקידושין, הרי גם אם מכירת שטרות דרבנן מכל מקום מהני לקידושי תורה, עיי"ש.

---

מש"כ בשם הראשונים טעם למ"ד שטר שאין בו אחריות נכסים אינו גובה כלל ולמה יגרע מהוציא עליו כתב יד שהוא חייב לו, וכתב הטעם, דמן התורה אין זה עדות דמפיהם ולא מפי כתבם, רק מכל מקום בשטר מעליא גובה דכתיב וכתוב בספר וחתום, אך ההיא דלאו שטר מעליא הוא לא מהני העדאת עדים בשטר וגרע מכתב יד, עיי"ש כי כן יפורשו דבריו לכל מעין, והנה בודאי דלא הוזכר אחריות בקרא רק מסברא שטר דקרא באחריות איירי דלא שדי איניש זוזי בכדי, הנה כי כן הוא הדין שטר מכר שלא באחריות לאו שטרא הוא כלל, דהרי קי"ל כרבא (ב"מ טו:) דאחריות טעות סופר נמי במו"מ, אדרבא עיקר קרא וכתוב בספר במו"מ כתיב, נמצא דאינו גובה בו כלל אפילו במו"מ וכו', עיי"ש.

**ולענ"ד** בנדרן דידן כו"ע יודו דמהני, כי דוקא שם שלחלות הקידושין צריך קנין, והקנין הזה הוא דעביד בקנין דרבנן בזה חל הספק אם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא או לא, אבל כאן שהוא בא למכור את השטר ושיעבודו בקנין המועיל מן התורה למה לא יועיל, וכי מה איכפת לן באיזה דרך הוא השיג הזכות והקנין, מאחר וסוף סוף הזכות והקנין בידו כדין למה לא יוכל להקנותו, הרי לשלול היכולת להקדיש ולמכור דבר שאינו שלו או דבר שאינו ברשותו בעינין לקרא דאיש כי יקדיש את ביתו, וא"כ מה הוה אמינא שלא יוכל למכור את אשר חכמים עשאוהו לשלו. וגדולה מזו יש לחלק, דלכאורה מה הוה אמינא שלא יועיל קנין דרבנן על דאורייתא, הרי הפקר בי"ד הפקר, וצריך לומר כי אף שהפקר בי"ד הפקר מכל מקום בקידושין בעינין שהוא יתן ויקנה לה משלו, וכאשר הוא מקנה לה בקנין שמן התורה אינו קנין הרי הוא לא הקנה לה, וגם אם מכח הפקר בי"ד הפקר אוקמוהו חכמים המטבע ברשותה, מכל מקום קנינו שלו שהוא יעשהו בעינין וליכא, אבל כאן מאחר והוא השיג השטר ושיעבודו מכח הפקר בי"ד הפקר הרי הוא שלו לכל דבר, ולמה לא יוכל להקנותו מן התורה לכל מאן דבעי.

**אולם** בשטר ראייה לכאורה לא שייך חלות המכירה, כי על החוב עצמו לא שייך מכירה כי להוצאה ניתנה, ועל הראייה שבשטר איזה חלות יש בו למוכרו, וצריך לומר שחלות המכירה הוא על השיעבוד, ובאמת כבר דיברו בזה בעלי התוס', וכתבו בכתובות (פס:) 'תימא לר"י היאך יכול למכור החוב, דבשלמא כשיש ללוה קרקעות מוכר לו אותו שיעבוד שיש לו על הקרקעות, אבל כשאין לו כלום מה מוכר לו, ונראה לו דלא הוה מכר מדאורייתא דאי הוה מכר אמאי מחול, וכן נראה לר"ת דלא הוה מכר אלא מדרבנן וכו', הנה מדברי התוס' האלו מתחילת דבריהם משמע שבאמת כאשר יש ללוה קרקעות היה יכול למכור השיעבוד מן התורה, אבל בהמשך דבריהם הוכיחו שבכל אופן אינו אלא דרבנן דאל"כ אמאי מחול מחול, ולכאורה הן אמת שמזה שמועיל מחילה אכן מוכח שאינו אלא דרבנן, אבל לא פירשו טעם הדבר שכישי לו קרקעות לא יהיה מכר מן התורה, אך בתוס' ב"ב (ש: ד"ס קנ) השלימו דבריהם, כי שם אחרי שהוכיחו דמכירת שטרות דרבנן הקשו 'אמאי לא קני מדאורייתא גם שיעבוד הקרקע הכתובה בו דהא קרקע נקנית בכסף ובשטר ובחזקה וכו', וי"ל דכמו שאינו יכול להקדישו כדמוכח בפרק כל שעה כיון שהקרקעות אינם ברשותו כך אינו יכול להקנותן מן התורה וכו'.

**ובכרתי** ופלתי (סי' פז סק"ז) כתב הטעם דמכירת שטרות דרבנן, כי אין מעות החוב או הקרקע נקנה לאחר במסירת השטר הואיל והקרקע אינה ברשותו עדיין כמש"כ התוס' בב"ב (ש: ד"ס קנ), וא"כ למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכל שכן דבר שאינו ברשותו אזי מכירת שטרות דאורייתא, עיי"ש.

**אולם** לענ"ד יש להסתפק בזה, דלכאורה מה שייך חלות מכירת השיעבוד בשטרות, ולא מיבעיא למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא פשיטא שאין בו חלות מכירה, דטעמו דס"ל שיעבודא לאו דאורייתא כתב הריטב"א בקידושין (יג: ד"ס אמר רב יוחנן) משום דסבר שאין הקנאה לחצאין ושיעבוד קנין לחצאין ולא חייל אנכסי דאיתנהו בשעת הלואה וכל שכן אנכסי דקנה אחר שלוה שאין אדם מקנה דבר שלא בא לרשותו וכו', וא"כ אם עכורו עצמו אין חלות קנין שיעבוד היאך יהיה בו חלות למכור, ואפילו מדרבנן למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא, או מדאורייתא

למ"ד שיעבודא דאורייתא, אין זה משום שמדרבנן למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא או מן התורה למ"ד דאורייתא חל הקנין לחצאין, אלא כמו שכתב שם הריטב"א (ד"ס רבי יוחנן) 'דאע"ג דאין הקנאה לחצאין ואין הקנאה בדבר שאינו ברשותו, היינו הקנאה גמורה, אבל שיעבודא דמתלא תלי וקאי חייל אנכסי דהשתא ואנכסי דאקנה כל היכי דאיתנהו ברשותיה מיהת וכו', וא"כ כל זה הוא על חלות השיעבוד למלוה, אבל למוכרו לאחרים היאך יכול, והרי אפילו דבר שהוא שלו אם אינו ברשותו אינו יכול למוכרו כמו שאינו יכול להקדישו כמבואר בב"ק (ע), מכל שכן בדבר שאין לו אלא קנין לחצאין היאך יוכל למוכרו.

**וגדולה** מזו התמיהה לפי מה שחידש הקצוה"ח (סי' נט) שלפי הריטב"א אפילו בשיעבדו בפירוש לא מהני, לא מיבעיא למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא דלא מהני כי אין קנין לחצאין, אלא דלאב"י ומר זוטרא גם אם ס"ל שיעבודא דאורייתא לא מועיל שיעבדו מפורש, דאין אדם יכול לשעבד נכסיו משום דאין הקנאה לחצאין, והא דשיעבודא דאורייתא ונכסיו משועבדין לאו מחמת הלוח הוא לפי שאין שיעבוד הלוח מועיל כלל, אלא כיון דשיעבודא דאורייתא ממילא נכסיו משועבדין, דהא אפילו בנזקין ופדיון הבן דהוא בלי מתחייב כלל ואפ"ה התורה שיעבדם, ובזה לא שייך אין קנין לחצאין כיון דלאו מחמת הלוח הוא, עיי"ש, וא"כ למוכרו לאחר בודאי שאינו יכול דאין קנין לחצאין.

**ואולי** אפשר לפי מה שכתב בהגהות ברוך טעם דאף להסוכרין דשיעבדו מפורש לא מהני, זה רק להלכה דשיעבוד אינו קנין ממש דמכאן ולהבא הוא גובה, אבל לאב"י דס"ל דלמפרע הוא גובה הרי דסובר דשיעבוד הוי כקנין ממש, וא"כ לכו"ע מהני שיעבוד מפורש, ולכן גם לאב"י דס"ל שיעבודא לאו דאורייתא מכל מקום ס"ל בפסחים (ז) למפרע הוא גובה, וכמש"כ שם הפני יהושע דמייירי דשיעבדו מפורש, עיי"ש, גם בחידושי הרי"ם (סי' נט) כתב דלמ"ד שיעבודא לאו דאורייתא, היכא דשיעבדו בפירוש תלוי למ"ד למפרע הוא גובה ס"ל דמועיל, ולמ"ד מכאן ולהבא הוא גובה שיעבוד מפורש אינו מועיל דהו"ל אסמכתא, וכתב שם דלרב ושמואל שיעבוד בפירוש מועיל, ורבה ס"ל דשיעבוד מפורש ג"כ שיעבודא לאו דאורייתא, עיי"ש, ולפ"ז לשמואל ששיעבדו מפורש מועיל כי שיעבוד נחשב לקנין אפשר לומר שמכירת שטרות דאורייתא.

**אולם** בעיון החזור נראה דעדיין לא ברירא מילתא בהאי עניינא דקרקע אם נחשב כברשותו של מלוה או לא, דהנה רש"י בפסחים (לא. ד"ס ט"ט) כתב דאפילו לרבא שמכאן ולהבא גובה דעד עכשיו היו ברשות הלוח, מודה דאין מכירתו של הלוח לאחרים כלום ואין הקדשו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה, ואע"ג שהן שלו אינן ברשותו וכו', וכתב הקצוה"ח (סי' י"ז) שרש"י המלוה אינו יכול להקדישו ולמוכרו משום שאינו שלו (לרבא דמכאן ולהבא גובה), והלוח אינו יכול להקדישו ולמוכרו משום שהשיעבוד עשאו כדבר שאינו ברשותו, [וראה נתיב"מ (סי' ה) ס"ק ג), ובנחל יצחק (סי' נט, וסי' עג ע"ג), ובשו"ת בית יצחק (ח"מ סי' כד), ובחידושי ר"ש שקאפ (קונטרס ה'ט"ט) ח"ד סי' ז), ובאחיעזר (ח"ג סי' מא)], וכתב דכאשר הלוח מסלק החוב בזווי אזי למפרע חל ההקדש והמכירה, וראה שיטה מקובצת (ב"ק לז). בשם הרמ"ה דאף שאינו ברשותו אם בא אח"כ לרשותו מהני ההקדש, ורעק"א בכתב חותם (סי' י) נסתפק אם חל למפרע או מכאן ולהבא [וראה קצוה"ח

(סי' נד) ובאבני מלואים (סי' מג סק"א), וראה ברעק"א (נ"מ מט.), ומעתה לפי"ז כאשר המלוה מכרו מן הדין שלא יהיה חל המכירה כי אינו שלו, ואף שכל עוד שלא פרע הלוא בזווי אין הנכסים ברשותו של לוח, מכל מקום שלו מיהא הוה ולא של המלוה, ואפשר שאף שאינו ברשותו של לוח בכל זאת גם ברשותו של מלוה לא הוה, דלא מיבעיא אם הלוא יסלק החוב בזווי שנחשב למפרע ברשותו של הלוא כנ"ל, אלא אפילו עכשיו שהלוא טרם פרע בזווי, מכל מקום כיון שהלוא יכול לפרוע בזווי אי אפשר לייחס הרשות למלוה<sup>23</sup>.

**אך** כל זה לפי הקצוה"ח ולפי הנראה ברש"י בפסחים, אולם רש"י בערכין (כג: ד"ה ספודס) כתב דלא חל ההקדש של הלוא משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וכתבו האחרונים שגם בפסחים טעות סופר היא ברש"י וצ"ל משום שאינו שלו, וא"כ לפי"ז י"ל שמכח השיעבוד נחשב של המלוה ולכן יכול למוכרו, ואפשר שזהו הטעם שהתוס' בב"ב עו: דייקו לומר שהקרקע אינה ברשותו של המלוה, כי באמת מכח השיעבוד יש לו קנין בקרקע, אלא שאינה ברשותו כי הלוא יכול לסלקו בזווי.

**ואהכי** חידש הברוך טעם דלמ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ומכל שכן דבר שאינו ברשותו יכול גם המלוה למכור השטר מן התורה, ולענ"ד כיון דאתינא להכי יש מקום לעיין שכאן יועיל הקנין, דקני נייר השטר שבא לעולם והוא ברשותו שיהיה לו לפירותיו דהיינו לגובינא מהנכסים שכעת אין הם ברשותו, ע"ד שאמרו בדקל לפירותיו. ואולי הכא מאן יימר דאתי כי אפשר שהלוא יסלקו בזווי, ואינו כמו דקל לפירותיו דעבידי דאתי, וצ"ע.

**והנה** בעיקר השאלה אם השיעבוד נותן לו קנין ובעלות בקרקע, לכאורה תלוי בשקו"ט בגמ' ב"מ (ד): אם שטר נחשב כהילך, וראה בתרומת הכרי (סי' פח) שכתב דהש"ס דילן ס"ל דשטר הוה הילך אבל הירושלמי פליג וס"ל דשטר לאו הילך הוא, ושיטת הט"ז הוא דלמסקנא גם הש"ס דילן ס"ל דשטר לא הוה הילך, ולכאורה תלוי בהנ"ל, כי אם יש לו קנין בקרקע הרי הוא כהילך. אך זה אינו, כי גם אם לא נחשב כהילך הרי אמרו שם שדינו כקרקע, וכמו שאין נשבעין על הקרקעות כך אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות, והיינו דשיעבוד קרקעות אינו כערב בעלמא אלא הוא קנין בקרקע, ולכאורה זהו הטעם שכתבו התוס' בב"ק (קח: עיין גם ממהרש"א) דהבצ"ח יכול לגבות מהלוקח השדה אף אם יש ללוח מטלטלין, כי מכח השיעבוד יש לו קנין בקרקע.

23. והנה החידושי הרי"ם בכתובות (פד.) הקשה על רש"י, דבכל הש"ס מבואר דמכירת הלוא מהני רק שגובה מלוה בתורת גובינא, כדאיתא בפ"ק דב"מ גבי שבח שרש"י בעצמו פירש כן. ותיירן, דכשאין שיעבוד הגוף אין שיעבוד נכסים, א"כ כיון דמכירת לוח מהני היאך יגבה המלוה מהלוקח שאינו חייב לו כלום, ופי' הטעם דלענין להפקיע זכות המלוה שהנכסים כבר ערבין כשלא ישלם לוח יגבה מהם ואין הלוא בעצמו יכול להפקיע ערבות זה, א"כ לענין זה אין מכירתו מועלת כלל, דנהי דהוא שלו משום שמכאן ולהבא הוא גובה, מכל מקום אינו ברשותו לענין שיוכל ליקחם לעצמו כשלא ישלם, דלענין זה ברשות מלוה קיימי, דכל שיכול להוציא בדינין חשיב ברשותו כדאמר פ"ק דב"מ גבי מסותא, עיי"ש.

**והדברים** מבוארים גם בשיטת הרמב"ם שכתב בהלכות שבועות (פ"ט ה"ג) גבי שבועת הפקדון דבשטר פטור שהרי בשטר נשתעבד הקרקע ונמצא זה ככופר בקרקע (עיי"ש בלח"מ וברדב"י), והקשו מדברי הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ז ס"ה) שמשביעין אותה אע"ג שיש בה כפירת שיעבוד קרקעות, והיינו כמש"כ המגיד משנה שאחרי תקנת הגאונים בכתובה גובה גם מן המטלטלין ואינה כפירת שיעבוד קרקעות בלבד. ואהכי קשה הרי גם בשטר אית ביה תרתי שיש בו שיעבוד גם על המטלטלין, ותירץ רעק"א, שבשטר שיעבוד הנכסים הוא על הקרקע, ואף דגובה גם מטלטלי זה מכח שיעבוד הגוף, ולכן מיתמי לא גבי מטלטלין, ולכן נקרא שיעבוד קרקעות, משא"כ בכתובה אחרי תקנת הגאונים שגם מן היתומים גובה גם ממטלטלי, דעל כרחק שהוא בכלל שיעבוד נכסים, לכן לא נחשב לכפירת קרקעות.

**ומעתה** לפי"ז לכאורה קשה, אם כן היאך אמר שמואל דהמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול, הרי אם כח השיעבוד גדול כ"כ שנחשב ממש כשלו וכברשותו, שהמלוה כבר נחשב כמחזק, ויש דעה שנחשב להליך, ולכל הדעות מבואר שהכופר בשיעבוד קרקעות נחשב לכפירת קרקעות ונתמעט בכל דאיתמעטי קרקעות, ומהאי טעמא נכון שגם למוכרו יכול, אך א"כ יש להבין היאך יכול המלוה למחול ללוה, אם כח השיעבוד הוא ממש כשלו ואת זה מכר לו מה מחילה שייך ביה, בשלמא אם עיקר החוב הוא על הגברא ומכח החוב שעליו נכסיו ערבין, אתי שפיר שבמחילה בטל חיובו וממילא לא חל חלות החיוב על נכסיו, אבל אם כח השיעבוד גדול כ"כ שנחשב לגוביינא ואת זה מכר, מה שייך מחילה על החוב, הרי לקונה יש קנין בגוף הקרקע. ואפשר ע"פ מה שכתב בעטרת חכמים (ח"מ ס"ז) דזה דוקא למ"ד שיעבודא דאורייתא, אבל למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא שאין הבע"ח גובה מהלקוחות רק מתקנתא דרבנן אין לו זכות לגבות מהלקוח כשיש מטלטלין ביד הלוה, עיי"ש, ולפי"ז אין למלוה קנין בגוף הקרקע, וא"כ אפשר דשמואל לשיטתו דס"ל שיעבודא לאו דאורייתא, וצ"ע.

**וביותר** קשה להבין, אם המוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול, על כרחק שאין כאן מכירה וקנין מוחלטת, כי אם בידו של המוכר לסלק החוב מדמעיקרא ומעיקרא יבטל השיעבוד א"כ מה מכר לו, אם השיעבוד תלוי ברצונו וגם אחרי שמכר השיעבוד יכול לסלקו מה מכירה יש כאן.

**על** כן נראה, שאין המכירה על גוף השיעבוד אלא על היות השטר ערך שוה כסף, ולא מיבעיא למאן דדאין דינא דגרמי ומחייב את השורף שטרותיו של חבירו, דלדידיה כתב הקצוה"ח (ס' ט"ז) שגם שטרות הוה גופו ממון, ומה שאמרו בב"ק (נ"ח) עד כאן לא קאמר ר"ש דבר הגורם לממון כממון דמי אלא דבר שעיקרו ממון אבל בשטרות לא הוה עיקרו ממון, היינו דר"ש כרבנן ס"ל דלא דאין דינא דגרמי, עיי"ש, וכבר כתבו התוס' בפרק מרובה (נ"ב ט"ז) דשורף שטרותיו של חבירו חייב כיון שהוא דבר הראוי למכור לכל העולם הוא כשאר שוה כסף, ומהאי טעמא אמרינן דקידשה בשט"ח מקודשת.

**ומעתה** י"ל שהמחלוקת אם מכירת שטרות דאורייתא או דרבנן היא בזה גופא אם יש חלות מכירה לדבר שאין גופו ממון וכל ערכו ושווייו הוא מזה שעל ידו יכול לעשות כסף, שמוכר לו זכות גוביינא שיש לו, שבכל שוה כסף יש בו ערך החפץ כחפץ ויש בו הערך שיכול

למוכרו ולעשות מזה כסף, כמ"כ האבני נזר שזהו הטעם של שוה כסף כסף דמה לי הן מה לי דמיהן, אבל בשטרות אין בו ערך החפץ כחפץ רק הערך שיכול לעשות מזה כסף, בזה פליגי הראשונים אם יכול למוכרו מן התורה או רק מדרבנן.

**ומעתה** לפי"ז אתי שפיר שלא איכפת לן בזה שהמלוה יכול למחול, שהרי גם אם ימחול יהיה לקונה ערכו של השטר, כי מחמת זה גופא ששויות השטר היא כשוה כסף הרי במחילתו דיינינן ליה בדינא דגרמי לחייבו.

**אך** בזה יש לשדות נרגא לפי מה שכתב המלא הרועים שאם הטעם כדברי הר"י והרמב"ם שמכירת שטרות דרבנן, א"כ המחילה היא בנכסים בדבר הניזק והוה כגרמי, אבל אם הטעם הוא כדברי ר"ת שמסלק שיעבוד הגוף, א"כ לא עשה המוכר מעשה בדבר הניזק ואינו חייב לשלם לו מדיני דגרמי, עיי"ש, הרי שגם אם בידי המוכר להפוך את השטר לחספא בעלמא מבלי שיהיה חייב לשלם לקונה כלום, מכל מקום ס"ל לר"ת שחל על זה חלות המכירה מן התורה, וצ"ע.

**עוד** זאת אדרוש בביאור ובבירור דברי הראשונים בטעמא דשמואל דיכול למחול:

**דעת** ר"ח וסייעתו, דיכול המוכר לומר עיינתי בחשבוני ולא פש ליה גביה ולא מיד, אך הרי"ף בהלכותיו בפרק הכותב דחה טעמו, עיי"ש.

**דעת** הר"י והרמב"ם, דמכירת שטרות דרבנן ולא נפקע זכות המוכר לגמרי מן השטר ולכך יכול עדיין למכור, ובש"ך (ח"מ סי' סו סק"א) הביא שהרמב"ם והרי"ף והרא"ש ס"ל מכירת שטרות דרבנן, והר"ת ס"ל דמכירת שטרות דאורייתא.

**ובתומים** שם כתב דלמ"ד שיעבודא דאורייתא מכירת שטרות דאורייתא שמוכר לו השיעבוד, משא"כ למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא, והיינו כמו שכתב התומים בסי' מט (ס"ק יט) דהא דאמר רבא בבכורות (מה) נכסי דבר איניש אינון ערבין ליה ואין נפרעין מהערב תחילה והיכא שאין יכול לגבות מהלוה עצמו אין יכול לגבות מנכסיו, זה דוקא אי שיעבודא לאו דאורייתא וא"כ עיקר שיעבודו על הלוה ומן משעבדי תקנו חכמים לגבות ולכך אין להם אלא תורת ערב, אבל אי שיעבודא דאורייתא ותיכף נכסים משועבדים בעת שהלוה וחל עליו הלוואה, א"כ הם בתורת שיעבוד גמור ואין בגדר ערב דנימא לא יתבע ערב תחלה, לכן למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא שאין שיעבוד הנכסים אלא מדין ערב לא שייך ביה מכירה, אבל למ"ד שיעבודא דאורייתא שעיקר החיוב על הנכסים שפיר שייך ביה מכירה.

**אולם** במלא הרועים כתב שאפילו למ"ד שיעבודא דאורייתא יכול להיות מכירת שטרות דרבנן, דאין השטר גוף השיעבוד רק ראייה על השיעבוד, ועל הראיה אין קנין נתפס, והביא ראייה לזה דהרי"ף והרמב"ם ס"ל שיעבודא דאורייתא וס"ל מכירת שטרות דרבנן. ולענ"ד אפשר שאינו ראייה, כי כתב הפני יהושע (קיצוץ מה), וכן רצה התומים בסי' סו (סק"א) בתחילה לומר, דלמ"ד אותיות נקנות במסירה אזי מכירת שטרות דאורייתא, דהוה כמו קנין שאר מטלטלין שהוא מדאורייתא במשיכה, ובמלא הרועים (ח"ג ערך אופיות נקוט במסירה) תלה, דלמ"ד שיעבודא

דאורייתא אזי אין אותיות נקנות במסירת השטר, דאין השיעבוד נמשך אחר השטר, דאין השטר גורם השיעבוד רק ההלואה, לכך אינו נקנה השיעבוד ע"י מסירת השטר, משא"כ למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא רק במלוה בשטר תקנו חז"ל שיעבוד לקוחות, א"כ השטר גורם השיעבוד, והשטר אפסירא דשיעבודא הוא, וע"כ במסירת השטר קונה השיעבוד, עיי"ש. ולפי"ז למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא דאותיות נקנות במסירה היה יכול להיות מכירת שטרות דאורייתא, אך להנ"ל אינו דאורייתא, כי למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא אין שיעבוד הנכסים אלא מדין ערב ולא שייך ביה מכירה, אבל למ"ד שיעבודא דאורייתא אף שעיקר החיוב על הנכסים והיה שייך ביה מכירה מכל מקום כיון דלדידיה אין אותיות נקנות במסירה כי השיעבוד לא נמשך אחר השטר כנ"ל, לכן מכירת שטרות דרבנן.

**והנה** באבני מילואים (ס"ח) הביא דברי הרמב"ן שהביא דעת הסוברין דמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול משום דמכירת שטרות דרבנן ולא אלים להפקיע כח הראשון, והקשה הרמב"ן מפרק האיש מקדש דפליגי בהמקדש בשט"ח דאחרים, דלישנא דמקודשת משמע מן התורה, והוכיח מזה האבני מילואים שדעת הרמב"ן שקנין דרבנן לא מהני לקידושי תורה. ובלבוש מרדכי (ס"י) דחה הראיה, כי פירוש כוונת הרמב"ן להקשות לאלו דס"ל שלכן מחול כי המכירה רק דרבנן, דלפי דבריהם על כרחך שקנין דרבנן לא נעשה קנין מן התורה, או דס"ל דהכא בשט"ח שעל חוב לא שייך כלל קנין אז הדרבנן אינו עושה דאורייתא, ועליהם הקשה הרמב"ן א"כ היאך מקודשת מן התורה, עיי"ש.

**והנה** דעת רבינו תם דיש לבע"ח שני שיעבודים, שיעבוד הגוף ושיעבוד נכסים, וכשמוכר אינו יכול למכור שיעבוד הגוף דאין קנין נתפס עליו, ולכך הוא מוחל שיעבוד הגוף וממילא נפקע שיעבוד הנכסים שאצל הלוקח, דנכסי דאיניש אינון ערבין ליה וכיון שנפקע שיעבוד הגוף של הלואה ממילא גם הערב פטור. וכתב במלא הרועים, שלפי מה שכתב התומים בסי' מט (ס"ק יט) דהא דאמר רבא בבכורות (מ"ח) נכסי דבר איניש אינון ערבין ליה ואין נפרעין מהערב תחילה, זה רק למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא, אבל למ"ד שיעבודא דאורייתא עיקר החיוב הוא על הנכסים, ולפי"ז בעל כרחך לומר טעם הב' משום דמכירת שטרות דרבנן, ואכן למ"ד שיעבודא דאורייתא שאין השטר גורם השיעבוד והוא רק לראיה אתי שפיר שאין המכירה מן התורה כנ"ל.

**והנה** התוס' בקידושין (מ"ח. ד"ס המוכר) כתבו: יש מפרשים היינו טעמא דמחלו מחול משום דקנין שטר אינו אלא מדרבנן ולא אלים להפקיע כח הראשון שלא יוכל למחול אותו, ובכתובות (פ"ה) הביאו כן בשם ר"י וז"ל: 'תימא לר"י היאך יכול למכור החוב, דבשלמא כשיש ללוה קרקעות מוכר לו אותו שיעבוד שיש לו על הקרקעות, אבל כשאין לו כלום מה מוכר לו, ונראה לו דלא הוה מכר מדאורייתא דאי הוה מכר אמאי מחול, וכן נראה לר"ת דלא הוה מכר אלא מדרבנן וכו', הנה מדברי התוס' האלו מתחילת דבריהם משמע שבאמת כאשר יש ללוה קרקעות היה יכול למכור השיעבוד מן התורה, אבל בהמשך דבריהם הוכיחו שבכל אופן אינו אלא דרבנן דאל"כ אמאי מחלו מחול, ולכאורה הן אמת שמזה שמועיל מחילה אכן מוכח שאינו אלא דרבנן, אבל לא פירשו טעם הדבר שכשיש לו קרקעות לא יהיה מכר מן התורה, אך בתוס'



ב"ב (עו: ד"ה קני) השלימו דבריהם, כי שם אחרי שהוכיחו דמכירת שטרות דרבנן הקשו 'אמאי לא קני מדאורייתא גם שיעבוד הקרקע הכתובה בו דהא קרקע נקנית בכסף ובשטר ובחזקה וכו', וי"ל דכמו שאינו יכול להקדישו כדמוכח בפרק כל שעה כיון שהקרקעות אינם ברשותו כך אינו יכול להקנותן מן התורה וכו', אולם בשם ר"ת הביאו 'דיש לדחות וכו', ולעולם מכירת שטר איכא למימר דהוי מדאורייתא, ומכל מקום צריך טעם שפיר דאמאי לא הוי קנין גמור וכו' ויקנה לגמרי שלא יוכל עוד למחול, כיון דאקני ליה שיעבוד קרקעות בשטר, מכאן שר"ת נטה לומר שמכירת שטרות מן התורה, אלא שהיה קשה לו למה מועיל מחילה, ודלא כמו שהביאו בשמו בקידושין הנ"ל, ואכן הריטב"א בקידושין (מ: ובכתובות פס:) וכן הרא"ש והר"ן שם הביאו בשם ר"ת הטעם דמועיל מחילה, 'דשני שיעבודין יש למלוה על הלוח, שיעבוד הגוף ושיעבוד נכסים, ושיעבוד נכסים זה הוא מדין ערב דאמרינן נכסוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, ואין המלוה יכול למכור שיעבוד הגוף, שאפילו עבד עברי אין גופו קנוי לגמרי ומכל שכן זה, ושיעבוד נכסים הוא שמכר לזה ונשאר אצלו שיעבוד הגוף, וכשמחל ליה שיעבוד הגוף מיד נמחל שיעבוד הנכסים כמחל ללוה שנמחל הערב וכו', ובב"י (ח"מ סי' סו) ובש"ך שם הביאו שהריטב"א בתשובה פסק כר"ת, וכתב שכן הסכימו כל רבותיו שמכירת שטרות דאורייתא, ובשיטת הרשב"א ראה בקצוה"ח (סי' סו סק"ז) ובנתי"מ (טס סק"א) שאפשר דס"ל דאורייתא, ופשוט דס"ל גבי מחילה כביאור הר"ת, עיי"ש, אבל הרמב"ם פסק כר"י בעל התוס' שמכירת שטרות דרבנן (ראה פ"ז מהל' מכירה), וכן משמע בר"ן פרק הכותב, עיי"ש.

**ויש** ליתן טעם במה פליגי, ונראה שר"י בעל התוס' ורש"י והרמב"ם אזלי לשיטתם, ומאידך ר"ת והריטב"א והרשב"א אזלי לשיטתם, והוא בפלוגתא אחריתא דפליגי ביסוד ובמהות המחילה מהי, אם מחילה הוה כהשבה ומתנה והיינו הקנאה, או דהוה סילוק שיעבודו, דהב"י (ח"מ סי' קנא) הביא תשובת הרשב"א וז"ל: אבל במה שקנו מידו שיעשה לו הוא ואשתו שטר מחילה נראה שלא עשה ולא כלום וכו', שזה קנין דברים בעלמא הוא, שאין מחילה אלא סילוק שיעבוד, ואם קנו מידו שיעבוד לאחר זמן שיעבוד שיש לו עליו אין זה אלא דברים בעלמא ולא עשה ולא כלום, עכ"ל.

**אולם** הריטב"א בקידושין (טו: ד"ה אמר רבא) הביא בשם רבו וז"ל: מיהו התם בעבד כנעני הפקר הוא דמהני ליה להוציאו לחירות מיתה, משום דכיון דאפקריה סילק ידו ורשותו ממנו, ויש לו יד לזכות בעצמו במעשה ידיו, אבל מחילה לא מהני ליה אפילו להוציא לחירות דמחילה כמתנה היא, וכשם שאין לו יד לזכות במתנה מיד רבו כך אין לו לזכות במחילה זו במעשה ידיו וכו', דהפקר עדיף ממחילה, דהפקר הוא סלוק רשותו וזכותו לגמרי ופקע בו אפילו קנין איסור שזכה בו העבד בעצמו לגמרי, אבל מחילה שהיא מתנה לא שייך אלא בקנין מעשה ידיו וכו', עכ"ל. וצ"ל לפי"ז שענין המחילה הוה כאילו החזיר לו חובו והוא חזר והקנה לו, אלא דאפוכי מטרתא למה לי, כן ביארו האחרונים שיטה זו.

**ובדרך** זו חשבתי לבאר את שיטת הרמב"ם בדין אשה שמחלה לבעלה חיוב שאר כסות ועונה, דדעת רש"י בקידושין (יט: שרף על שאר כסות יכולה למחול ולא על עונה, וז"ל: בדבר שבממון דניתן למחילה הוי תנאי קיים אבל צערא דגופא הוא לא ניתן למחילה, עכ"ל, וכ"כ

רש"י בב"מ (נא), וכן הוכיח במל"מ (אישות פ"ו ה"י) מדברי רש"י בכתובות (טו), וכ"כ תוס' (ס"ד ד"ה ושמעון), והר"ן בפרק האומר, וכן פסק הטור באהע"ז (ס"י לח וס"י סט), וכן פסק רבינו ירוחם (נכ"ד ח"ד), וכן פסק הרמב"ם ז"ל (אישות פ"ו ה"י), עיי"ש.

**ובמרדכי** סוף פרק הפועלים, ובריטב"א קידושין דף יט, ובכתובות פרק אע"פ, הביאו דברי רש"י דדבר של ממון כגון שאר וכסות, ומה שכתב הרמב"ם דעונה לאו דבר שבממון הוא, וכתבו ע"ז שאינו נכון, דהנאת הגוף כממון חשיב לענין זה וכו', ובירושלמי אמרו דעונה נמי דבר של ממון הוא שהנאתה היא ויכולה למחול וכו', עיי"ש (ראה ירושלמי סוף פרק הפועלים), ובמהרי"ק (אישות קי) כתב שגם ר"ת ס"ל כמרדכי והריטב"א, אלא שרש"י ותוס' פליגי על ר"ת, עיי"ש.

**ובמשנה** למלך שם הקשה על שיטת רש"י והרמב"ם וסייעתם מהא דאמרינן סוף פרק החובל הכני פצעני על מנת לפטור פטור משום דעל צערו מוחל אדם כו', עיי"ש. אולם הביא שם שמהירושלמי בפ"ק דקידושין מוכח כשיטת רש"י והרמב"ם, דאיתא שם: לאמה מלמד שהיא מוכרה לו ומתנה עמו על מנת שלא יהיו עליה ייעודין, דברי ר"מ, וחכמים אומרים לא עשה כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה וכו', ופריך ולית להו לרבנן תנאי אפשר לו לקיימו בסופו, אית לן תנאי ממון וזה תנאי הגוף הוא, והא תני נושא אדם אשה ומתנה על מנת שלא יהא לה עליו שאר כסות ועונה, ניחא שאר כסות, ועונה לאו תנאי גוף הוא, אמר ר' חיייה בר אדא תפתר בקטנה, ע"כ לשון הירושלמי, עיי"ש, חזינן מכאן שעונה לא מיקרי דבר של ממון כשיטת רש"י והרמב"ם וסייעתם, עיי"ש.

**ויש** לברר בסברת מחלוקת זו, וגם איך יתיישבו תרי פסקי הירושלמי, וגם איך ניישב לשיטת רש"י והרמב"ם הגמ' דהכני פצעני על מנת לפטור וכו'.

**ונראה** בהקדם מה דפליגי בירושלמי בריש פרק אלו נערות תרי מ"ד אם יכולים למחול קנס, דיש מ"ד שסובר דקנס אינה יכולה למחול לפי שאינה זוכה בו עד שעת העמדה בדין ואין אדם מוחל דבר שאינו ברשותו, ויש מ"ד שסובר דיכולה למחול, עיי"ש. ונראה בביאור מחלוקתם דנחלקו בדין מחילה אם הוה סילוק שיעבוד או הקנאה, דאם הוה הקנאה אתי שפיר דאינה יכולה למחול כיון דאי אפשר להקנות דבר שאינו ברשותו, אבל אם אינו אלא סילוק שיעבוד כודאי גם מדבר שאינו ברשותו יכול להסתלק, וכמו שמבואר במאירי בספר מגן אבות גבי הפקר דאם הוה סילוק מועיל גם באינו ברשותו, אבל אם הוה הקנאה לא מועיל באינו ברשותו, עיי"ש, וכ"כ המשנה למלך (אישות פכ"ג ה"א) גבי דבר שלא בא לעולם, דהחולקים עליו שם רצו לומר דהא דמהני סילוק בדבר שלא בא לעולם אינו אלא בלשון סילוק דוקא, כגון באומר דין ודברים אין לי בנכסייך, אבל בלשון מחילה לא מהני, דהאומר לאשתו דמוחל לה נכסיה בחייה ובמותה לא מהני, משום דלשון מחילה הוא דומיא דמקנה, וכי היכי דמקנה לא מהני בדבר שלא בא לעולם ה"נ מחילה, והמל"מ שם חולק עליהם וסובר שגם מחילה כסילוק ומהני, עיי"ש, ולפי"ז נראה פשוט שבזה פליגי הני ב' מ"ד בירושלמי, אי מחילה הוה הקנאה לא מהני בדבר שלא בא לעולם ואי הוה סילוק מהני.

**והשתא** לפי"ז נראה שגם פלוגתת הירושלמי גבי עונה אם מועיל מחילה כדבר שבממון או לא דהוה צערא דגופא תלוי בפלוגתא הנ"ל, דלמ"ד מחילה הוה כהקנאה א"כ זה שייך רק בדבר של ממון דשייך ביה ענין הקנאה שמקנה לו הממונות של החיוב, אבל בצערא דגופא מה הקנאה שייך, הרי אין בו שום ענין ממוני שיהיה שייך ביה הקנאה, אבל אי מחילה הוה סילוק שיעבוד א"כ אין שום מקום לחלק בזה, כי כל שיעבוד שיש לאדם על חבירו והיינו כל תביעה לשיעבוד חבירו יכול הוא להסתלק מיניה וממילא אין שיעבוד, לכן כמו שמשיעבוד חוב של ממון אפשר להסתלק ה"נ משיעבוד להנאתו אפשר להסתלק, דכל שיעבוד הבא מחמתו אפשר להסתלק.

**לכן** אתי שפיר שרש"י והרמב"ם ור"י וסייעתם פסקו כהאי מ"ד בירושלמי שמחילה הוה הקנאה לכן לא שייך בצערא דגופא כנ"ל, אבל ר"ת וסייעתו ס"ל שמחילה הוה סילוק, לכן פסקו כהאי מ"ד בירושלמי שגם בעונה זה שייך וכנ"ל.

**ולפי"ז** אפשר לבאר דברי רש"י בקידושין (נ.) בהא דאמר רב קידשה בגזל אינה מקודשת אף בגזל ידיה, ופירש רש"י שלא נאמר כיון שקיבלה מחלה לו ומקודשת קמ"ל, וקשה לכאורה אם מחילה הוה סילוק א"כ התינת בחוב שאין ללוה אלא שיעבוד להחזיר למלוה, וכיון דמחיל נסתלק השיעבוד ופטור מלהשיב, אבל בגזלן שגזל חפץ ולא קנאו לשום קנין ממון רק לחיוב אונסין, א"כ במה שמחל נגזל איך קנאו גזלן, מה שייך להסתלק מבעלות על חפץ בלא קנין ובלא לשון הפקר וכדומה, אלא על כרחך צ"ל שעצם המחילה הוה הקנאה ולא הסתלקות שיעבוד בעלמא<sup>24</sup>.

**ולפי"ז** אפשר גם לבאר את שיטת הרמב"ם, שלדעת המשנה למלך (זכ"ס פ"ג ס"ז) ס"ל שמועיל מחילה גם בפקדון, עיי"ש [דלא כדעת הלחם משנה דס"ל דלא שייך מחילה רק במלוה ולא בפקדון, עיי"ש], וקשה כנ"ל מה הסתלקות שיעבוד שייך להוריד בעלותו מחפצו ושיוקנה לנפקד, אלא על כרחך דמחילה הוה הקנאה, וכל הראשונים החולקים וס"ל שלא שייך מחילה בפקדון אפשר דס"ל דמחילה הוה סילוק שיעבוד וזה רק בחוב וכדומה ולא בפקדון, ואינו מוכרח [ראה במהרי"ק (שורק נד) ובסמ"ע (סי' רמ"א סק"ו) ובטור (סי' רמ"א וסי' עג) בשם הרא"ש, ובש"ך (סי' רמ"א), ובמהרשד"ם (ח"מ סי' ט"ז)].

**ומעתה** לאחר כל החזון הזה יבואר גם שמעתתא דהמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול, דהראשונים אזלי לשיטתייהו, דאם ס"ל דמחילה הוה הקנאה אי אפשר לסבור מכירת שטרות דאורייתא, דאי דאורייתא ודאי לא מועיל מחילה, דאין לומר דהמכירה חלה על שיעבוד נכסים והמחילה היא משיעבוד הגוף, דאי מחילה הקנאה א"כ מקנה לו אותו דבר שמכר מכבר,

24. אולם אי משום הא לא איריא, לפי מה שכתב רש"י בב"ק (ק"ט. ד"ה בעלים דהשתא) 'גזלן שנעשה עכשיו בעלים לממון', והוא לכאורה כשיטת רב בסנהדרין (עב.), ולשיטת בעל המאור ורש"י שם גם רבא מודה בזה מן התורה, וכתב החידושי הרי"ם בפרק מרובה ובעטרת חכמים בכתובות, דטעמא דרב דס"ל שכל גנב קונה החפץ אלא שמוטל עליו חיוב השבה, עיי"ש, ולפי"ז אתי שפיר שדי במחילה ידיה לפוטרו מחיוב השבה וממילא הוא שלו, והבן.

דלא שייך הקנאה על שיעבוד הגוף וכנ"ל, לכן על כרחך לומר מכירת שטרות דרבנן ומדאורייתא אינו מכירה, לכן שפיר מקנה לו החוב מכח דין מחילה, ואף שחכמים אמרו דמכירת שטר הוה מכירה, מכל מקום לא הפקיעו ממנו זכותו למחול החוב, והשתא להנ"ל מבואר שהרמב"ם ור"י בתוס' והר"ן הרי ס"ל גבי מחילת עונה דלא הוה מחילה כי מחילה זה הקנאה כנ"ל, לכן אתי שפיר דס"ל הכא דעל כרחך מכירת שטרות דרבנן, אבל ר"ת והריטב"א דס"ל גבי עונה דיכול למחול, כי ס"ל מחילה הוי סילוק כנ"ל, אתי שפיר דס"ל מכירת שטרות מן התורה, ואעפ"כ מועיל מחילה על שיעבוד הגוף דמסתלק מיניה כנ"ל, וגם הרשב"א ס"ל שפיר מכירת שטרות מן התורה דאזיל לשיטתו שהבאנו בשמו מתשובותיו דס"ל להדיא דמחילה הוה סילוק.

**אולם צ"ע,** כי חזו חזיתי בהפלאה (כתובות יט. נחל"ס ופגון שחז לאחריס) שכתב 'לפי דעת הפוסקים בחו"מ סי' רמא דחוב שיש עליו שטר אינו נמחל בדברים בעלמא משום דשטר העומד לגבות כגבוי דמי, ועיין בש"ך חו"מ סי' יב, צ"ל דהא דקאמר שמואל המוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול היינו דמחל ע"י שובר וכיו"ב וכו', ולכאורה במחל ע"י שובר לכו"ע נחשב כאילו קיבל חובו והחזירו במתנה, והדא תימא היאך יכול המלוה ליתן ללוה את אשר כבר מכר ונתן ללוקח, וצ"ע [וראה בהפלאה (כתובות דף פז): שכתב דרמי בר חמא ס"ל שטר העומד לגבות כגבוי דמי ורבא ס"ל דלאו כגבוי דמי].

\* \* \*

**מכתב שכתבתי למורי ורבי הגה"צ הי חסיד הי עניו רבי שמואל גדליה ניימן זצ"ל**

**הנה** כאשר העליתי הרהורי לבי והספיקות שהסתפקתי בשמענתא דשטרות, כאשר למדנו בפ"ק דגיטין והגענו לישא וליתן בשיטות הראשונים במוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול, והתבקשתי להעלותם בכתב באותיות מאירות, הנה ע"פ התורה אשר יורוך אקיים, ובקידה אחת אפיים אעתיר להבהירני דבר, כי אין שמחה כהתרת הספקות.

**הראשונים** נחלקו בטעמא דמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול, שהתוס' בקידושין (מת. ד"ס המוכר) כתבו י"א דהיינו טעמא דמחלו מחול משום דקנין שטר אינו אלא מדרבנן ולא אלים להפקיע כח הראשון שלא יוכל למחול אותו, אבל בתוס' בב"ב (ש: ד"ס קט) אחרי שהביאו שיטת ר"י דלא הוה מכר מן התורה דאי הוה מכר אמאי מחול, הביאו בשם ר"ת דס"ל שמן התורה הוה מכר, אלא שכתבו דמכל מקום צריך טעם שפיר דאמאי לא הוה קנין גמור וכו' שלא יוכל עוד למחול כיון דאקני ליה שיעבוד קרקעות בשטר, ובריטב"א וכן הרא"ש והר"ן (כתובות פט:) כתבו בשם ר"ת הטעם, דיש לבט"ח שני שיעבודים, שיעבוד הגוף ושיעבוד נכסים, וכשמוכר אינו מוכר אלא שיעבוד הנכסים, אבל שיעבוד הגוף שהוא דבר שאין בו ממש אינו יכול למכור, לכן כאשר הוא מוחל שיעבוד הגוף ממילא נפקע שיעבוד הנכסים, דנכסי דאיניש אינון ערבין ליה וכיון דנפקע שיעבוד הגוף של הלוה ממילא גם הערב פטור.

**וכתב** התומים בסי' סו דלפי"ז מן הדין היה שגם כשמת דפקע שיעבוד הגוף שוב לא יהיה שיעבוד נכסים, והקשה בקצוה"ח מה דמיון מחל למת, הרי שיעבוד נכסים הוא מדין

ערב, והרי אם התחזיר הלוה או מחל המלוה פשיטא שאין הערב חייב כלל, כי חיוב הערב הוא רק כאשר הלוה חייב לשלם ואינו משלם, ובדמחיל או פרע שאין הלוה חייב אין שום חיוב על הערב, משא"כ אם מת ואי אפשר להפרע מן הלוה דין הערב לשלם.

**ומן הנראה ליישב דברי התומים**, דלכאורה טעמא דר"ת לא נתבאר באר היטב, דמאחר ולר"ת חל קנין הקונה על שיעבוד הנכסים היאך פקע מיניה הקנין הזה, ומן הנראה בביאור הדברים ע"פ מה שכתב מהר"ל בספר באר הגולה (נאכ סקני) על מה שאמרו ז"ל שאין צריך להתחזיר האבידה אחר יאוש בעלים, ודבר זה נראה לבני אדם רחוק שיקח אדם את שאינו שלו והוא לא עמל ולא טרח ויחמוד ממון אחר, ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להתחזיר האבידה אף אחר יאוש וכו', וביאר שהממון של האדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו שאין הממון ברשותו וכו', וגם דעתו אין עליו שנתיאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממנו כלל, שאינו ברשותו וגם אינו בדעתו וכו', כאשר ידעו ענין הממון שהוא קנין לבד, לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו ובה הוא קנינו או שהוא בדעתו או שהוא ברשותו וכו', עיי"ש. וחזו חזיתי בפתיחה לספר ארץ צבי שמביא קושיית מהר"ל על יאוש באבידה, והביא בשמו שכמו כן הקשה על קניני האדם בחפציו, דאיזה קישור יש לו לאדם בחפצים שלו שיהיה לו קנין בהם, בשלמא ידו ורגלו מחובר עם האדם משא"כ קנין ממנו הרי הוא נפרד ממנו, ותיירץ בארץ צבי לפי מה שפירש הבעש"ט רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף<sup>25</sup>, דנפש רוח ונשמה של האדם מעוטף במאכלים ומשקים שלו וכן בכל החפצים שלו, וע"י שאוכל ושותה ומשתמש בהם עי"ז מוציא חלקי נפשו, דלפי"ז מובן קנין האדם בחפצים שלו כיון שחלקי נפשו מעוטפים בהם אין לך חיבור גדול מזה, אך לפי זה אין להם חיבור עם האדם אלא בשעה שמשתמש ונהנה מהחפצים שלו, וי"ל שגם לפני התשמיש בחפץ יש לו החיבור, כמש"כ הרא"ש בנדרים לד: דאדם נהנה ממה שיש לו מאכל ואם ירצה יהנה ממנו<sup>26</sup>, על כן חשוב שתמיד החפצים הם שלו כי הם משמשים אותו וממציאים לו עונג וקורת רוח, ובהם נפשו תתעטף, לכן יש לאדם חיבור עמהם, וזהו עיקר קנין האדם בממונו, א"כ כל זה כשיודע שנמצא אתו, אבל כשאומר וי לחסרון כיס ומתייאש, דסובר שכבר אבד סברו ממנו, א"כ אינו מקבל הנאה ונחת רוח מהחפץ שוב

25. בכאן סוד גדול ונורא, והוא למה ברא הקב"ה עניני מאכל ושתייה שהאדם תאב להם לאכול ולשתות, והטעם שהם ממש ניצוצי אדה"ר שהם מתלבשים בדומם צומח חי מדבר ויש להם חשק לדבק בקדושה וכו', וכל אכילה ושתייה שאדם אוכל ושותה הם ממש חלק ניצוצות שלו שהוא צריך לתקן, וז"ש רעבים גם צמאים, כשהאדם רעב וצמא להם, למה זה, וז"ש נפשם בהם תתעטף בסוד גלות בלבושי זרים וכו', וכל הדברים שהם משמשים לאדם הם ממש סוד הבנים שלו שהולכים בשביה, עיי"ש.

26. וז"ל הרא"ש שם, 'שאסור להזמינו עליו שמיד כשהזמינו עליו הוא נהנה במה שהוא מכבדו ורוצה להאכילו אע"פ שעדיין לא אכל', ולכאורה צ"ע הרי הרא"ש הדגיש שההנאה הוא מזה שהוא מכבדו וכו', ומג"ל לארץ צבי שההנאה הוא ממה שיש לו מאכל. ומן הנראה שצדקו דבריו בפירוש הרא"ש, כי אם כוונתו על הכבוד שמכבדו, א"כ אין זה הנאה מעצם הכבוד, והרי הוא נדר מגוף הכבוד, ולא מהכבוד שמכבדו בעל הכבוד, ועל כרחק שכוונת הרא"ש הוא שההנאה הוא שיש לו מאכל ואם ירצה יהנה ממנו.

אין לו חיבור עם ממונו ופקע קנינו, עיי"ש. ומעתה לפי"ז בין נבין בענין השיעבוד, ששיעבוד הנכסים הוא מכח היותם חלק מחלקי הגוף של האדם, כי נפשם בהם תתעטף, לכן כאשר יש חלות שיעבוד הגוף יש גם חלות שיעבוד נכסים, אבל כשמסלק שיעבוד הגוף שוב אין שום חלות שיעבוד על הנכסים, ולכן נכונים דברי התומים, שאין סילוק בין אם נסתלק שיעבוד הגוף מחמת מחילה או מחמת מיתה, דמאחר וחיוב הנכסים הוא מכח היותם נגררים אחר הגוף, א"כ בהעדר הגוף שנשלל חלות החיוב מהגוף נשלל גם מהנכסים, ובדעת הקצוה"ח י"ל שהנכסים הם כגוף אחר הערב לחיוב הגוף הלוה, ומדין ערב צודק הקצוה"ח בחילוקו ממחילה למיתה.

**עוד** י"ל בשיטת הקצוה"ח, ע"ד שכתב החינוך (מ"א ט) בדיני נחלות: 'שזכות היורש קשורה בנכסי מורישו, ובהסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו מיד נופלת עליהם זכות היורש, כענין השתלשלות היצירות שרצה היוצר ברוך הוא זה אחר זה מבלי הפסק וכו', שזכות היורש במוריש כאילו הגופים דבוקים זה בזה, שכל היוצא מן האחד נופל על השני וכו', משרשי המצוה כדי שידע האדם ויתבונן כי העולם ביד אדון משגיח על כל בריותיו, וברצונו וחפצו הטוב זוכה כל א' וא' מבני העולם בחלק הנכסים שהוא משיג בעולמו, ומתנתו ברוך הוא מבורכת שתמשך לעולם לאשר יתננה לו, אם לא כי מחטא הקדמוני נקנסה מיתה בעולם, ומפני סילוק גופו אינו בדין להיות הפסק למתנת הא' המבורכת, אבל תתפשט מאליה בגוף המשתלשל ממנו וכו', כי זאת הברכה שזכה בה זה או זכותו גרמה לו או זכות אבותיו וכו', דלפי"ז לגבי היחס מנכסי האדם אל האדם מן הדין להתייחס מהנכסים אל הגופין המשתלשלין כמו אל גוף אחד, וא"כ שיעבוד הנכסים גם אם לכל דבר וענין נחשב הגוף המשעבד כמת, מכל מקום ביחס לשיעבוד הנכסים נמשך השיעבוד מכח שיעבוד הגוף דמעיקרא, שהרי כל ענין זכות היורש במוריש הוא משום שנחשב כאילו הגופים דבוקים זה בזה, והטעם כי מפני סילוק גופו אינו בדין להיות הפסק למתנת הא' המבורכת ולכן תתפשט מאליה בגוף המשתלשל ממנו וכו', וא"כ בודאי אינו יכול להיות שגוף היורש בנכסים יהיה יותר ממה שהיה גוף המוריש באלו הנכסים, ופשיטא שחלות שיעבוד הנכסים נשאר גם לאחר מיתתו.

**והנה** כשיטת ר"ת פסק גם הריטב"א בתשובה, וכתב שם שכן הסכימו כל רבותיו שמכירת שטרות דאורייתא (ט"ז ס"ו ח"מ ס"ו וכו' פ"ד ט"ז), ובשיטת הרשב"א כתב בקצוה"ח (ס"ו ס"ק ט"ז) ובנתיבות (ט"ז ס"ק ט"ז) שאפשר דס"ל דאורייתא, ופשוט דס"ל גבי מחילה כביאור הר"ת, אבל הרמב"ם פסק כר"י בעל התוס' שמכירת שטרות דרבנן (ראה פ"ז מהל' מכירה), וכן משמע בר"ן פרק הכותב, עיי"ש.

**ויש** ליתן טעם במה פליגי.

**ומן** הנראה דהראשונים פליגי ביסוד הדין של מחילה, שנחלקו בה הראשונים אם הוא כהשבה שנחשב כאילו השיבו וחזר ונתנו במתנה דאפוכי מטרותא למה לי, ולפי"ז ענין המחילה הוא מגדר ההקנאה, או שאינו אלא כמסלק שיעבודו, דהנה בב"י בחו"מ (ס"ו ק"ט) הביא תשובת הרשב"א (ס"ו ח"א וכו') שכתב: אבל במה שקנו מידו שיעשה לו הוא ואשתו שטר מחילה נראה שלא עשה ולא כלום וכו', שזה קנין דברים בעלמא הוא, שאין מחילה אלא סילוק שיעבוד, ואם קנו מידו שיסלק לאחר זמן שיעבוד שיש לו עליו אין זה אלא דברים בעלמא ולא עשה

ולא כלום, עכ"ל. אולם בריטב"א קידושין (טז ד"ה אמר רבא) כתב בשם רבו, דהתם בעבד כנעני הפקר הוא דמהני ליה להוציאו לחירות, דכיון דאפקריה סילק ידו ורשותו ממנו, ויש לו יד לזכות בעצמו במעשה ידיו, אבל מחילה לא מהני ליה אפילו להוציא לחירות, דמחילה כמתנה היא, וכשם שאין לו יד לזכות במתנה מיד רבו, כך אין לו יד לזכות במחילה זו במעשה ידיו וכו', דהפקר הוא סילוק רשותו וזכותו לגמרי, ופקע בו אפילו קנין איסור, שזכה בו העבד בעצמו לגמרי, אבל מחילה שהיא מתנה לא שייך אלא בקנין מעשה ידיו, ואגב אורחין שמעינן מהכא דמחילה אין צריך קנין, ומיהו כשיש בה קנין הגוף כמלוה על משכון לא סגי ליה במחילה וכו', עיי"ש. ולפי"ז ענין המחילה הוה כאילו החזיר לו חיובו והוא חזר והקנה לו, אלא דאפוכי מטרתא למה לי, וכן ביארו באחרונים שיטה זו.

**ובדרך** זה חשבתי לבאר שיטת הרמב"ם בדין אשה שמחלה לבעלה חיוב שאר כסות ועונה, דדעת רש"י בקידושין (יט:) שרק על שאר כסות יכולה למחול ולא על עונה, וז"ל: בדבר שבממון הניתן למחילה הוי תנאי קיים אבל צערא דגופא הוא לא ניתן למחילה, עכ"ל, וכ"כ רש"י בב"מ (נא), וכן הוכיח במל"מ (פ"ו מהל' אישות ה"י) מדברי רש"י בכתובות (ט:), וכ"כ תוס' (סס ד"ה ושמעין), והר"ן בפרק האומר, וכן פסק הטור באהע"ז (סי' לח ובסי' סט), וכן פסק רבינו ירוחם (נכ"ד ח"ד), וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' אישות ה"י) עיי"ש.

**ובמרדכי** סוף פרק הפועלים, ובריטב"א קידושין דף יט, ובכתובות פרק אע"פ, הביאו דברי רש"י דדבר של ממון כגון שאר וכסות, ומה שכתב הרמב"ם דעונה לאו דבר שבממון הוא, וכתב על זה שאינו נכון, דהנאת הגוף כממון חשיב לענין זה וכו', ובירושלמי אמרו דעונה נמי דבר של ממון הוא שהנאתה היא ויכולה למחול וכו', עיי"ש (ראה ירושלמי סוף פרק הפועלים), ובמהרי"ק (שו"ת קי) כתב שגם ר"ת ס"ל כמרדכי והריטב"א, אלא שרש"י ותוס' פליגי על ר"ת, עיי"ש.

**ומעתה** לעניננו, אם ס"ל דמחילה הוה הקנאה שנחשב כאילו הלוח החזיר החוב והמלוה חזר והקנהו ללוה, על כרחך שמכירת שטרות אינו מדאורייתא, דאי מדאורייתא חל המכירה א"כ לא זו בלבד שאין הלוח רשאי להחזיר למלוה אלא ללוקח, אלא גם אם החזיר למלוה הרי המלוה מחוייב ליתנו ללוקח ואינו רשאי ליתנו ללוה, כמבואר בסי' סו, ויש דעה בפוסקים שגם מן הלוח יכול הלוקח לגבות, עיי"ש, וא"כ היאך יועיל המחילה, ועל כרחך שמן התורה לא חל המכירה, ואף דרבנן תקנו מכירת שטרות מכל מקום לא הפקיעו זכות המחילה שהמלוה יוכל להקנות את החוב ללוה, ולכן הרמב"ם והר"י מבעלי התוס' והר"ן דס"ל גבי מחילת עונה דלא הוה מחילה כי מחילה זה הקנאה כנ"ל, אתי שפיר דס"ל דעל כרחך מכירת שטרות דרבנן, אבל ר"ת וריטב"א דס"ל גבי עונה דיכול למחול, כי ס"ל מחילה הוי סילוק כנ"ל, אתי שפיר דס"ל מכירת שטרות מן התורה, שמוכר זכות השיעבוד שהוא חלות קנין על הקרקע, ומכל מקום מועיל המחילה שמסלק שיעבוד הגוף וממילא פקע מיניה זכות השיעבוד מהקרקע, וגם הרשב"א דס"ל מכירת שטרות מן התורה אזיל לשיטתו שהבאנו בשמו מתשובותיו דס"ל להדיא מחילה הוה סילוק.

**אך** עדיין נבוכך אנכי בהאי שמעתתא, דלא מצינו בשו"ע שמאן דאמר מכירת שטרות דרבנן יסבור שרשאי הלוה להחזיר למלוה, ואם החזיר למלוה לא מצינו מי שיאמר שאין המלוה מחוייב ליתנו ללוקח, ומעתה אם כן, אם מחילה הוה כפרעון הלוה למלוה וחוזר כמתנה מהמלוה ללוה, א"כ גם אם מכירת שטרות דרבנן למה מחלו מחול.

**ועוד** אני נבוכך בשמעתתא דמכירת שטרות, דלכאורה יש להבין מהו החפצא שהוא מוכר, הרי השטר חוב אינו אלא שטר ראיה, ולא מיבעיא לדעת הרמב"ם (נפ"ג מהל' עדות ס"ד) שכתב שעדות שבשטר אינו אלא מדרבנן, כי מן התורה אין כאן עדות כמ"ש מפיהם ולא מפי כתבם, לדידיה בודאי שמן התורה אין שום ממשות בשטר שיהיה בו חלות להחל עליו המכירה<sup>27</sup>.

**ואפילו** לשאר הראשונים שעדות בשטר גם בשטרי ראיה הוא מן התורה, מכל מקום איזה חלות יש בשטר ראיה שיחול בו חלות המכירה, הרי על החוב עצמו לא שייך מכירה כי להוצאה ניתנה, ועל הראיה שבשטר איזה חלות יש בו למוכרו.

**ולכאורה** צריך לומר שחלות המכירה הוא על השיעבוד, אך לפי"ז לא מיבעיא למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא פשיטא שמן התורה אין בו חלות מכירה, ובפרט לפי מה שכתב בקצוה"ח (ס' לו) מהריט"ב א בפ"ק דקידושין דלמ"ד שיעבודא לאו דאורייתא אפילו שיעבוד בפירוש לא מהני ואף שיכול למוכרן לפי שאין הקנאה לחצאין<sup>28</sup>, והדא תימא אם עבור המלוה עצמו אין חלות קנין בשיעבוד, היאך יהיה בו חלות קנין למוכרו, ואפילו מדרבנן למ"ד שיעבודא

27. וראה בהשגת הרמב"ן בספר המצוות שורש שני, ובמגילת אסתר שם, ומה שהשיג עליו הש"ך בחו"מ ס' כח, וראה מה שכתב במרגניא טבא בשוב דברי הרמב"ם, ובחידושי הגר"ח הלוי פירש שדברי הרמב"ם אינו אלא בשטרי ראיה שאינו אלא כעדות בעלמא, דבעינן מפיהם ולא מפי כתבם, אבל בשטרי הקנאה שהעדות הוא לאשווי שטרא אין בהם חסרון של מפיהם ולא מפי כתבם, ולנכון העיר בחזון יחזקאל בפ"ק דגיטין, שיסוד דברי הגר"ח מבואר בשיטה מקובצת ב"מ (יג. ד"ה שטר שאין בו אחריות) שהביא מהרמב"ן ומהרשב"א והר"ן לחלק בין יש בו אחריות נכסים שדינו כשטר, ואע"פ שאין העדים מעידין בפיהם אלא מתוך הכתב התורה הכשירה עדותן דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, אבל כל שאין בו אחריות נכסים אינו עושה מעשה שטר אלא בעדים שכתבו עדותם ומפיהם בעינן ולא מפי כתבם וכו', עיי"ש, דלפי"ז י"ל שהרמב"ם חידש שבשטרי ראיה גם כשיש בו אחריות נכסים אין עושה מעשה שטר, כי גם אם יש בו אחריות נכסים אין בו חלות קנין, כי עיקרו לראיה בעלמא, אלא שממילא מאחר וחייבו מוכחת נכסיו ערבין לו, ולשאר הראשונים צ"ל דס"ל שבשטר שיש בו אחריות נכסים יש בו קנין שיעבוד ונחשב לשטר הקנאה.

28. וחידש הקצוה"ח, שאפילו מ"ד שיעבודא דאורייתא ג"כ סבירא ליה דאין אדם יכול לשעבד נכסיו ומשום דאין הקנאה לחצאין, והא דנכסיו משועבדין לאו מחמת הלוה הוא, לפי שאין שיעבוד הלוה מועיל כלל, אלא כיון דשיעבודא דאורייתא ממילא נכסיו משועבדין, דהא אפילו בנוקין ופדין הבן דהוא בלי מתחייב כלל ואפ"ה התורה שעבדם, וכוה לא שייך אין קנין לחצאין כיון דלאו מחמת הלוה הוא. ובהגהות ברוך טעם כתב דאף להסוברין דשיעבודו מפורש לא מהני, זה רק להלכה דשיעבוד אינו קנין ממש שמכאן ולהבא הוא גובה, אבל לאביי דס"ל דלמפרע הוא גובה הרי דסובר דשיעבוד הוי כקנין ממש, וא"כ לכו"ע מהני שיעבוד מפורש, ולכן גם לאביי דס"ל שיעבודא לאו דאורייתא מכל מקום ס"ל בפסחים ל: למפרע הוא גובה, וכמש"כ שם בפני יהושע דמיירי דשעבדו מפורש.



לאו דאורייתא, או מדאורייתא למ"ד שיעבודא דאורייתא, דס"ל שאף שהוא קנין לחצאין חל בו השיעבוד, מכל מקום למוכרו היאך יכול, והרי אפילו דבר שהוא שלו אם אינו ברשותו אינו יכול למוכרו כמו שאינו יכול להקדישו כמבואר בב"ק ע., מכל שכן בדבר שאין לו אלא קנין לחצאין.

**וגם** לפי מה שכתב הקצוה"ח (נסי' קיז) בשיטת רש"י בפסחים (ל: ד"ס ט"ז) דאפילו לרבא שמכאן ולהבא גובה דעד עכשיו היה ברשות הלוח, מודה דאין מכירתו של הלוח לאחרים כלום ואין הקדשו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה, ואע"ג שהן שלו אינו ברשותו וכו', וכתב הקצוה"ח, שלרש"י המלוה אינו יכול להקדישו ולמוכרו משום שאינו שלו [לרבא דמכאן ולהבא גובה], והלוח אינו יכול משום שהשיעבוד עשאו כדבר שאינו ברשותו [נראה ברש"י ערכין כג: בד"ה הפודה שכתב דלא חל ההקדש עליהו משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וכתב החתם סופר שגם בפסחים טעות סופר ברש"י וצ"ל משום שאינו שלון], ואהכי קשיא מאחר והשיעבוד נחשב כדבר שאינו ברשותו היאך יוכל למוכרו, וכבר עמדו בזה בתוס' בב"ב (עו: ד"ס קני לך), עיי"ש.

**ואם** תמצא לומר שכח השיעבוד כ"כ גדול שנחשב ממש כשלו וכברשותו, וכמבואר בראשונים בב"ב (לכ: ועיי"ש בתוס' ד"ס אלמאי קא סמכת וכו') שכבר נחשב כמוחזק בקרקע, ובגמ' ב"מ דף ד: י"ש דעה שנחשב להילך, ולכל הדעות מבואר שהכופר בשיעבוד קרקעות נחשב לכפירת קרקעות ונתמעט בכל דאיתמעטי קרקעות, וא"כ נכון שגם למוכרו יכול, אך א"כ יש להבין היאך יכול המלוה למחול ללוח, אם כח השיעבוד הוא ממש כשלו ואת זה מכר לו, מה מחילה שייך בה, בשלמא אם עיקר החוב הוא על הגברא ומכח החוב שעליו נכסיו ערבין, אתי שפיר שבמחילה בטל חיובו ממילא לא חל חלות החיוב על נכסיו, אבל אם כח השיעבוד גדול כ"כ שנחשב לגוביינא ואת זה מכר, מה שייך מחילה על החוב.

**ובכן** אבקש ממעכ"ת להאיר עיני באור תורתו, ובמידה טובה מרובה ישלם לו הקב"ה במידה כנגד מידה, כמו שדרשו ז"ל בתמורה (מ:). מהכתוב מאיר עיני שניהם ה', וברש"י 'שאף הרב צריך עדיין לימוד ומלמדו הקב"ה'.

תלמידו המתאבק בעפר רגליו,

**נחום**



**הרב שלום כהן**  
ראש ישיבת פורת יוסף  
ירושלים

## בדין טלטול מוקצה לאחר שהגיע לידו\*

כמ"ש סי' שח ס"ג עי"ש, והנה כיס של מעות ס"ל להמג"א דחשיב כמוקצה מחמת ח"כ וכמ"ש להלן סי' שי (סעי' ז) גבי כיס שיחדו למעות שהביא הרמ"א שם דיש אוסרים לטלטלו אף שכעת אין בו מעות, והוסיף הרמ"א דמ"מ לצורך גו"מ שרי לטלטלו, ומבואר דס"ל להרמ"א דהוי כלי שמלאכתו לאיסור. אך המ"א שם (סק"ט) כ' דכיס של מעות דינו כמוקצה מחמת ח"כ ואסור לטלטלו אף לצורך גו"מ כדין מוקצה מחמת ח"כ עי"ש, ומבואר דס"ל למ"א דהיתר דבא לידו כבר, הוי אף במוקצה מחמת ח"כ. וכ"כ להלן (סי' שלא סק"ט) גבי איזמל של מילה דשרי לילך ולהניחו לאחר המילה היכן שירצה עי"ש, ואף שאיזמל של מילה דינו כמוקצה מחמת ח"כ, וכ"כ הפמ"ג (נכ"ט ע"א סק"ז) בדעת המג"א.

**ומבואר** מכל הנ"ל שהמג"א ס"ל שכל מוקצה שנמצא בידו של האדם, בין אם נטלו בהיתר ובין נטלו באיסור, ובין כלי שמל"א ובין מוקצה מחמת גופו ומחמת ח"כ, בכ"ג שרי להמשיך ולטלטלו ולהניחו היכן שירצה. אכן האחרונים לא הסכימו לדבריו ונבאר דבריהם.

### דברי החולקים על המג"א וקושיותיהם

ב. **כתב** באבן העזר (ס"ט רכ"ו וכו') דבשעת כאל עס"מ) דהא דאמרינן שיכול לטלטל המוקצה

ביסוד ההיתר לטלטל המוקצה שבידו ולהניחו היכן שירצה ובאיזה מוקצה היתרו

א. **כתב** השו"ע (ע"א סעי' ג): כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו... בין לצורך גופו וכו' בין לצורך מקומו... ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה. ובמג"א (סק"ז) כ': ונ"ל דאפי' שכח ונטלה בידו רשאי לטלטלו יותר. כלומר, דלאו דווקא כשנטלו בהיתר וכגון שנטלו לצורך גו"מ שרי להמשיך לטלטלו ולהניחו היכן שירצה, אלא אפי' נטלו באיסור [- בשוגג] נמי שרי להניחו היכן שירצה כיון שסו"ס הוא כבר בידו.

**ולהלן** (סעי' ז) גבי גרף של רעי דהוי כמוקצה מחמת גופו משום דאין ראוי לכלום, כ' השו"ע דשרי להוציאם מבית לחצר אך להחזירם אסור אא"כ נותן לתוכם מים. וכ' המ"א שם (סק"ט) דדוקא כשהניח ע"ג קרקע צריך ליתן בתוכו מים, אך אם לא הניח מותר להחזירו אף בלא נתן לתוכו מים כיון דכבר בא לידו עי"ש, ומבואר דהמ"א ס"ל דדין זה שייך אף במוקצה מחמת גופו.

**וכ"כ** המג"א לעיל (סי' רכ"ט ע"ב) עמש"כ הרמ"א דמי ששכח כיסו עליו בשבת אם הוא בביתו יכול לילך עימו לחצר ולהתיר חגורו כדי להצניעו, וכ' שם המ"א (סק"ט) דכיון דהכיס כבר בידו מותר להניחו היכן שירצה

\* נכתב ע"י אחד השומעים ובאחריותו.

מפתילה דהיא מוקצה מחמת גופו ומודה בזה שאסור.

**ובהגהות הגרע"א** (בסי' שח על סמג"א סק"ז) הק' מדברי הירושלמי בדמאי דישאל שנתארח אצל עם הארץ בשבת והגיש לו יין לשתות דהוא יין של דמאי וצריך להפריש מעשר, ועליו לעשות תנאי שאחד מעשרה שישיר בכוס בגמר שתייתו יהיה מעשר, והק' בירושלמי והא נמצא שכשגמר לשתות מטלטל מוקצה שהרי הנשאר הוא תרומה טמאה ואיך מטלטל את הכוס עד השולחן להניחו, ותי' בירו' דבעינן שישיר מעט יין נוסף על המעשר ששיר וכך יהיה מותר לטלטל גם את המעשר. והק' הגרע"א הרי בא לידו בהיתר וא"כ אמאי הוצרכו לומר בירו' שישיר עוד יין מלבד המעשר, והוסיף הגרע"א דאפי' למש"כ אבהעו"ז שההיתר הנ"ל הוא רק כלי שמלאכתו לאיסור שמוותר לטלטלו לצוגו"מ נמי יש להקשות, שהרי כאן הכוס לא היה בסיס לדבר האסור בביהש"מ וא"כ אינו מוקצה בעצמו, ודמי לכלי שמלאכתו לאיסור שיש היתר לטלטלו עכ"ד עי"ש.

**ומכל הנ"ל** מבואר שדברי המ"א שכ' דשרי אף במוקצה מחמת גופו או מחמת ח"כ מוקשים מכמה דוכתי, מדין פתילה דסי' רסג, ומגרעיני פירות דאסור לטלטלן, וכן מדברי הירו' הנ"ל דהביא הגרע"א דאסור לטלטל המעשר.

#### ביאור חדש בדברי המג"א והנפק"מ לדינא

ג. **ונראה** לבאר בדעת המ"א דס"ל דעיקר האיסור במוקצה הוא נטילת המוקצה, ולכך כאשר המוקצה כבר היה באיסורו קודם שבא לידו אמרינן דיכול להמשיך ולטלטלו כיון שאינו מוסיף איסור

ולהניחו היכן שרוצה כיון שבא לידו בהיתר, אינו שייך אלא כלי שמלאכתו לאיסור דיש לו היתר טלטול בשבת לצוגו"מ, משא"כ במוקצה מחמת גופו או מחמת ח"כ דלית להו שום היתר טלטול בשבת, ואפי' באו לידו בהיתר וכגון שנמצא אצלו מע"ש, עליו להניחו מיד ואינו רשאי להמשיך ולטלטלו. ומש"כ הרמ"א שרשאי ליקח הכיס ולהניחו היכן שרוצה, היינו טעמא דהרמ"א אזיל לשיטתיה בסי' שי"ד דכיס המעות דינו ככלי שמלאכתו לאיסור ולהכי שרי, וכ' דיש להוכיח כן מלשון הרמב"ם (פכ"ז מהל' טהרה ס"ז) שכל הקליפין והגרעינים שאינם ראויין למאכל בהמה אוכל את האוכל וזורקן לאחריו ואסור לטלטלן, ומשמע שצריך מיד להשליכן מידי ואף שהיו בידו בהיתר, ועי"ש שהארץ בזה טובא. (וע"ע מש"כ שם בחידושי הגרע"א בזה).

**ובביאור הגר"א** (סי' רסו) כתב שאין היתר להמשיך ולטלטל אלא דבר שנטלו בהיתר בשבת דווקא, כגון כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, משא"כ כשהיה בידו מער"ש אין לו היתר להמשיך ולטלטלו, ודלא כמ"ש הרמ"א והאגודה ואבהעו"ז דאף בשבת מע"ש מיקרי בא לידו בהיתר. והק' בביאור הגר"א שם מהא דאיתא בתוספתא סוכה ונפסק להלכה בשו"ע (סי' רסג סעי' י) שאם האשה מקבלת עליה שבת בהדלקת הנרות, עליה להשליך הפתילה לארץ מיד לאחר שהדליקה הנר, וקשה אמאי צריכה להשליך הפתילה והא באה לידה בהיתר שהרי נטלה אותה כשעדיין לא קיבלה שבת עי"ש. וכ"כ להעיר בחידושי הגרע"א בסי' רסג. ואמנם קו' זו אינה אלא למג"א דהתיר אף במוקצה מחמת גופו לטלטלו כשבא לידו כבר, אך לאבהעו"ז דהתיר רק כלי שמלאכתו לאיסור לק"מ

טריפה היה יושב סמוך לאשפה, כדי שאם יטריפה ישליכה מיד לאשפה ולא יצטרך להשליכה בביתו עי"ש, ומשמע דאחר שיטריף אף דהיא כבר בידו ונטלה בהיתר אסור לטלטלה. ועי' בחק יעקב (סי' תמוס"ק ד) דכ' דכל מורה הוראה צריך לייחד חדר או תיבה כדי שאם ישאלוהו ויהיה הדבר חמץ ישליכנו לשם מיד דהא אסור בטלטול, אך הפמ"ג (ס"ט מס"ז סק"צ) פליג עליה וס"ל דכיון דכבר בידו שרי להמשיך לטלטלו וכמבואר בהל' מוקצה עי"ש. והנה לפמ"ש"כ לבאר בדעת המג"א גם הוא מודה בכה"ג שצריך להשליכו תיכף מידו שהרי נעשה מוקצה בידו, וכן מבואר לכאור' להדיא בגמ' הנ"ל שכך היה לוי נוהג, וזהו כדברי החק יעקב. אכן לשיטת הפמ"ג שם צ"ב מה יבאר בגמ' מדוע לוי נהג כן, וכן לכאור' משמע שאינו סובר כהחילוק הנ"ל ומה יענה על הקו' שהקשו על המג"א מפתילה ומהירו' שהביא הרעק"א וצ"ע. [ואמנם אפשר' דהוא יאמר כמ"ש המג"א בס"ס רסו דעדיף שלא לבוא לידי כך וצ"ע].

**שכח ונטל כלי שמל"א אם יכול להמשיך ולטלטלו לדעות החולקים על המג"א**

ד. **במש"כ** המג"א הנ"ל שאם שכח ונטל מוקצה בידו שיכול להניחו היכן שירצה, וכן נראה בדעת אבהע"ו דבכה"ג יכול להמשיך ולטלטלו דסו"ס במוקצה זה יש היתר טלטול. אך לפי מה שביארנו בשיטת הגר"א דס"ל שאפי' בא לידו בחול אינו חשוב שבא לידו בהיתר, א"כ גם בשבת היה מותר ליטלו בכה"ג, וכ"כ המשנ"ב (ס"ק יג) בדעתו, א"כ באופן ששכח ולקח באיסור אף בכלי שמל"א צריך להשליכו תיכף. אכן החזו"א (סי' מט אות ח ב'אמנ"ס הדיבור) ס"ל דהגר"א אינו מחלק אלא בין כלי שמלאכתו לאיסור למוקצה מחמ"ג וכסברת

בהמשך החזקתו, משא"כ היכא שרק לאחר שנטלו נעשה מוקצה בידו, אז ליכא ההיתר הנ"ל אלא צריך להשליכו מידו, ולפי"ז אתי שפיר מה שצריך להשליך הפתילה, משום שרק לאחר ההדלקה כשכבר הפתילה בידה חל עליה איסור שבת, ולכך צריכה להשליך הפתילה מידה. וכן לגבי גרעיני פירות היה מותר לטלטל הגרעינין אגב הפרי, ורק לאחר שאכל נעשה הגרעין מוקצה, ולכך צריך להשליכו. וכן הא דהביא רעק"א בשם הירו' בתחילה היה הכל מותר בטלטול כל עוד לא נתברר איזה חלק הוי מעשר, ואחר שגמר שתייתו נתברר היכן המעשר ונעשה מוקצה בידו ולכך אסור לטלטלו. ויש סמך לביאור זה ממש"כ התפארת ירושלים בדמאי (פ"ז מ"ב על תוס' רעק"א אות ע"א) וכ"ה באהבת איתן שם עי"ש ודו"ק. [ואמנם לפי"ז מש"כ המג"א בסו"ס רס"ו לתרץ הקו' משופר הוא דחוק, שהרי להאמור היה לו לתרץ בפשיטות שנעשה מוקצה בידו, ואולי בא ליישב דאפי' תימא שהוא ככלי שמלאכתו לאיסור מ"מ עדיף שלא לבא לידי כך לכתחילה, וצ"ע].

**אמנם** בביאור הגר"א בס"י רסו הנ"ל כ' דאין לומר למי שהתחיל באיסור שיכול להמשיך ודמי למי שאכל שום וריחו נודף וכי אומרים לו שיאכל עוד. ומבואר בדבריו שאיסור מוקצה אינו נגמר במעשה הנטילה אלא כל רגע ורגע ממשיך האיסור, ולכך ס"ל שרק באופן שנטל בהיתר בשבת כגון כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו אמרי' שיכול להמשיך ולטלטלו ולהניחו היכן שרוצה, אכן גם הגר"א ס"ל שאף כשנטל בהיתר אם נעשה מוקצה בידו צריך להשליכו מידו וכדמוכח מפתילה ופשוט.

**והנה** בגמ' שבת (קט:) אמרינן דלוי כשהיה נשאל ביו"ט על בהמה אם כשרה או

נמצא עליו, שהתירו לו בכמה אופנים איך להעביר הכיס מרה"ר לביתו כדי שלא יפסיד, משום דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, שאם יש עמו חמור נותנו על החמור ואי לאו נותנו ביד עכו"ם ואם אין עכו"ם נותנו ביד חש"ו, וכשאין לו שום אחד מהאופנים הנ"ל התירו לו להעביר פחות פחות מד"א, וכ' ע"ז התו"ש דהיתר זה דפחות פחות מד"א הוא הגרוע מכולם ורק בדלית ברירה עבד הכי, דשבות דפחות פחות מד"א הוא שבות חמור דגזרו חכמים שמא יעביר יותר מד"א ויעבור איסור דאו', וכ' עוד דאם היו כמה חברים וכולם שותפים בכיס, יעמדו בשורה ולא יהיו רחוקים אחד מחבירו ויעבירו מיד ליד וכך לא יעבור שום אחד מהם על שבות דפחות פחות מד"א, ואף דכולם יצטרכו לעבור על טלטול מוקצה מ"מ איסור מוקצה קל יותר, אך הוסיף דכ"ז רק כאשר כולם שותפים במעות דאז לכל אחד יש היתר לטלטל המוקצה פפמד"א, אך אם אינם שותפים אין להעביר מאחד לחבירו, כיון דאין אומרים לאדם שיעבור איסור קל דמוקצה כדי שחבירו לא יעבור שבות חמורה דפפמד"א עכ"ד, ולכא' הרי מי שנמצא בידו כיס המעות הוא מחזיקו בהיתר כיון דהוא כבר בידו, וא"כ אמאי אינו יכול להעביר לחבירו כשאינו שותף בו, ומשמע דס"ל להרב תוספת שבת דאין להעביר מוקצה לחבירו אף שמחזיקו בהיתר.

**אמנם** החכמ"ש הנ"ל הביא את דברי התו"ש וכ' ע"ז דנראה לו דזה דווקא בנטל במזיד אבל אם נטל בהיתר שרי להעבירו לחבירו. אכן זה קשה מאד לומר בדעת התו"ש דרק בנטל במזיד אסור להעביר לחבירו, דהא התם איירי בהיה בידו מער"ש וחשיב כנטל בהיתר, ועוד יש להוכיח ממש"כ התו"ש בהקדמתו לסי' שח (וסי' ד' כס"ח כ"ח) דאף היכא

אבהע"ו, וכתב שכן מוכח בביאור הגר"א ביו"ד (סי' רסו) לגבי איזמל של מילה, והוסיף דבע"כ עלינו לבאר כן בדעת הגר"א שהרינטלו מבעו"י דינו כנטלו בהיתר ואפ"ה אסר בזה הגר"א עי"ש שהאריך בזה. ואמנם לפמש"כ לעיל בדעת המג"א אפשר לבאר את דברי הגר"א בפשיטות, שיש לחלק בין מוקצה מחמת גופו או מחמת ח"כ שנטלו בהיתר מבעו"י וחל עליו לאחמ"כ איסור מוקצה שבזה עליו להשליכו וכמ"ש המג"א, אך בכלי שמל"א שנטלו בהיתר לצורך גו"מ לא חל בו שום שינוי ולכך יכול להמשיך ולטלטלו, ולפי"ז אין ראייה מביאור הגר"א ביו"ד נגד סברת המשנ"ב וי"ל בזה ודו"ק.

#### אם יכול להעביר המוקצה מיד ליד או ליתן לחבירו

ה. **כתב** בחכמת שלמה (פס"מ) דכל היכא דשרי להתזיק המוקצה מדין עוודו בידו, שרי אף ליתנו לחבירו, והביא ראייה לזה מירושלמי (סוף פ"ג דסוכה) דאיתא שם דהיו נוהגים אנשי ירושלים להתזיק הלולב משעת הליכתן לביהכנ"ס עד גמר התפילה, וכשהיה עולה לישא כפיו או לקרות בתורה נותנו לחבירו ונושא כפיו או עולה לתורה, וביו"ט אם הניחו על הקרקע אסור לחזור וליטלו, כיון דכבר יצא יד"ת והלולב אחר שנעשה מצותו הריהו מוקצה, עכ"ד הירושלמי שם, וחזינן מהתם דאף שהוא מוקצה ואם מניחו על הקרקע אסור ליתלו מ"מ שרי ליתנו לחבירו, מוכח דכל מוקצה המותר בטלטול משום דעודו בידו, שרי אף ליתנו לאחר. ועוד כתב החכמ"ש דכ"ז רק בנטל המוקצה בהיתר או בשוגג אבל אם נטל במזיד צריך להניחו מיד, עכ"ד.

**והנה** בספר תוספת שבת כתב בסי' רסו (סעי' ז) לגבי מי שהחשיך עליו היום וכיסו

הוציא חפץ מרה"ר לרה"י אם עמד במקומו חשיב כאילו הניח החפץ וחייב].

**אולם** מדברי המבי"ט (הוצא ממ"א לקמן שלא סק"ה) גבי אומל של מילה דכ' דמי שרחץ הסכין אחר המילה איכא איסורא משום דאינו לצורך שבת, אך משום מוקצה אין כאן כיון דעודו בידו עכ"ל. יש להוכיח דלא כדבריו, שהרי בשעה שרחץ הסכין ודאי עמד ודוחק לומר שרחץ תוך כדי הליכה, ואעפ"כ כתב המבי"ט שאין בזה משום טלטול מוקצה, ומוכח דלא כהישועו"י. וכן משמע מדברי התו"ש הנ"ל דלא כהישועו"י, דכתב שם שמוטב שכולם יטלטלו המוקצה מאשר שיעבירו אחד פפמד"א ויעבור על שבות חמורה דשבות דפפמד"א חמורה יותר ממוקצה. ולכאן' טפי הו"ל למימר דזה עדיף משום דכאשר עושה פפמד"א צריך לעמוד ואז מתווסף איסור מוקצה חדש, ומשמע דאי עומד אין בכך כלום ודלא כהישועו"י.

**ולמעשה** נראה מסתמות דברי הפוסקים דלא ס"ל כהתו"ש וכהישועו"י, וכל שהמוקצה בידו שרי להמשיך ולטלטלו ולהניחו היכן שרוצה, ואפי' אם מעביר מיד ליד או שעומד באמצע. ועי' באור שמח (פכ"ד מהל' שבת) שכ' לבאר הטעם שהתירו להמשיך ולטלטל המוקצה כשהוא בידו, עפ"י מש"כ הראב"ד שיסוד איסור מוקצה הוא משום מלאכת הוצאה, וא"כ כאן שנטל בידו שלא לצורך הוצאה אף אם ימלך בדעתו ויוציאנו לרה"ר הרי אינו מתחייב ע"ז מה"ת כיון שאין כאן עקירה עי"ש, ולפי"ז ודאי שאין סברא לאסור להעביר מיד ליד, ואמנם לפי דברי האו"ש יש סמך גדול לדברי הישועו"י, מ"מ לא נראה כן מדברי הפוסקים וכו"ל.

דהותר להמשיך לטלטל המוקצה מחמת שכבר בידו מ"מ אין להעבירו מידו אחת לידו שניה משום דזה הוי טלטול חדש, ומשמע דאיירי בכל גוונא ואפי' נטל בהיתר, ואם אפי' מיד ליד אסר כ"ש מידו ליד חבירו, וצ"ע. [ועוד כ' שם דיש להסתפק באופן שהחזיק המוקצה בשתי ידיו אי שרי להעבירו ליד אחת, דהא בתחילה היה המשא על שני הידים וכעת כל הכובד רק על יד אחת ואולי מיקרי טלטול חדש. ועוד כ' דלעיל סי' רסו (ס"ק כט) הראה פנים דכל ההיתר הנ"ל אינו אלא בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה מח"ג או ח"כ].

**ומה** שהביא החכמת שלמה ראייה מהירו' דשרי להעביר לחבירו, יש לדחות דלעולם בכל איסור מוקצה אסור להעביר לחבירו אלא דבלולב כיון דמקיים מצוה בהחזקתו לכך כ"ז שלא הניחו מידו שרי למסור נמי לחבירו, ובאמת דאם לא נחלק כן יש להוכיח מהירו' דההיתר דעודו בידו שייך אף בשאר סוגי המוקצה, דהא לולב הוי מוקצה מחמת גופו, ובע"כ דשאני התם שכל זמן שמחזיקו בידו איכא מצוה ולעולם אסור במוקצה בעלמא. וכן משמע לקמן סי' תרנד דהותר לאשה ליטול הלולב מיד בנה או מיד בעלה ולהחזירו למים ביו"ט, וכתב שם המג"א (סק"ה) דאף דאינה מחויבת ליטול לולב מ"מ גם לה יש שכר כשנוטלת, ובפרט לר"ת דס"ל דיכולה אף לברך על מ"ע שהז"ג עי"ש ודו"ק.

**והנה** בס' יסודי ישורון (ביסודות הל' שבת כללי המוקצים עמ' 152) הביא בשם ישועות יעקב דהיכא דהותר להחזיק המוקצה כשעודו בידו, מ"מ אם עמד עם המוקצה אין להמשיך לטלטלו אלא חייב להניחו. [וכעין איסור הוצאה דאם



## הרב שמחה בונם עהרנפעלד

גאב"ד מאטערסדארף, ראש ישיבת "חתן סופר"  
ברוקלין, ניו יורק

### בגדר מצות פדיון הבן

יבואר גדר פדיון הבן, אם הוא פריעת חוב גרידא, או דהוי באמת מעשה פדיון / יבואר בזה מחלוקת

הגר"א והחמדת שלמה / ויבואר עוד מחלוקת החתם סופר והישמנה משה בזה

ונראה דכיון שהכהן הוא אדון בכור זה, אם אין לו ידיעה בשיווי הדמים אין בנו פדוי, וצריך דעת כמו שצריכה האשה לידע שיעור קידושה, עכ"ל. ובאבני מילואים שם נתקשה בכוונתו, דמ"ש מפרעון בע"כ דשמיה פרעון.

**ואשר** נראה בזה, ובהקדם, דהנה כתב הרמ"א ביור"ד (סי' טז סעי' י) דאין האב יכול לפדות בנו ע"י שליח וגם אין בי"ד פודין אותו בלא האב, ועיי"ש בבאור הגר"א שתמה עליו דלא מיבעיא ע"י שליח, דשלוחו של אדם כמותו, אלא דאף אחר יכול לפדות אפי' בלא דעתו של אב, דפדיון הבן אינו אלא חוב בעלמא שהוא חייב ליתן לכהן, ואטו הפורע חובו של אחר אין נפטר הלואה, עיי"ש.

**אבל** ע"י בשו"ת חמדת שלמה (יור"ד סי' לא אות ט) שחולק על הגר"א דאינו דומה לפריעת חוב, דגבי פריעת חוב יכול המלוה למחול החוב, ולכן גם אם אחר פורע בשבילו שוב אין כאן מצות פריעת חוב, משא"כ לענין פדה"ב דהוי גזיה"כ פדה תפדה, ואם הכהן רוצה למחול לו קודם נתינה בודאי דלא מהני, ולכן הה"נ אחר אינו יכול לפדות שלא מדעתו עיי"ש, וצריך ביאור במאי פליגי.

**והנראה** בזה, דהנה בש"ס בכורות (מז: א'): איתמר כהן שמת והניח בן חלל רב חסדא אמר הבן חייב לפדות את עצמו, רבה בר רב הונא אמר אין חייב לפדות את עצמו,

**בגמ'** קידושין (ז: ה) ההוא גברא דקדיש בשיראי רבה אמר לא צריכי שומא רב יוסף אמר צריכי שומא כו'. ונחלקו בגמ' בטעמא דרב יוסף, ללישנא קמייטא שם היינו טעמיה דכיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה, ואיכא דאמרי בכל דהו נמי פליגי (פי' שאמר התקדש לי כמו שהן, רש"י) והיינו טעמא דרב יוסף משום דס"ל שוה כסף ככסף, מה כסף דקייץ אף שוה כסף נמי דקייץ. ועיי"ש להלן (ת:). אמר רב יוסף מנא אמינא לה דתניא עגל זה לפדיון בני טלית זו לפדיון בני לא אמר כלום, עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני בנו פדוי, ובתוס' שם בד"ה מנא אמינא כתבו דמיייתי ראיא ללישנא קמייטא דטעמא דרב יוסף משום דלא סמכה דעתה, ומה"ט גם לענין פדיון הבן אינו פדוי משום דהכהן לא סמיך דעתיה, ולכן בעינן שיאמר עגל זה בחמש סלעים דאז סמכה דעתיה.

**ועייין** אבני מילואים (סי' לא ס"ק ז) שתמה מה ענין סמיכת דעת אצל פדיון הבן, הלא הכהן אינו מקנה להישראל שום דבר, והישראל אינו אלא בעל חוב, ויוכל הישראל לפרוע לו אפי' בע"כ, וא"כ אפי' לא סמיך דעתיה למה אינו פדוי.

**ואמנם** כן הקשה בעצמות יוסף, דאם נתן לכהן ה' סלעים מה לנו בדיעת הכהן, כיון שכבר נתן לו ה' סלעים, וכתב לתרץ וז"ל:

פריעת חוב גרידא, וממילא פשיטא דיכול אחר לפרוע חובו שלא מדעתו, אבל החמד"ש ס"ל כדעת רש"י הנ"ל, דפדיון הבן הוא בגדר פדיון, ולכן שפיר צריך דעת האב.

**ובזה יובן** גם כוונת העצמות יוסף הנ"ל שכתב דגם לענין פדה"ב בעינן סמיכת דעת של הכהן, משום דהכהן הוא אדון הבכור, והיינו דס"ל כשיטת רש"י הנ"ל, דפדה"ב אינו פריעת חוב גרידא אלא מעשה פדיון, דהיינו שפודה הבן מרשות הכהן, ולכן שפיר צריך הכהן סמיכת דעת, אבל האב"מ ס"ל כדעת הגר"א וכשנ"ת בשיטת התוס', והיינו דקשיא ליה מאי צריך דעת הכהן כיון שאינו אלא פריעת חוב.

**והנה** קדו"ז החתן סופר (בספר המקנה וקנינים ח"א דף פ א' אות סה-סה) הביא מחלוקת החת"ס (סו"ת יור"ד סי' קלד) והישמח משה (סו"ת מקצת מנחות יור"ד סי' נה) בדין "באנקאטען" אם נחשב גופו ממון לענין פדיון הבן, דלענין כל דיני התורה כגון לענין דיני שבועות ושומרים העלה שם החת"ס דנחשב שפיר גופו ממון, דכיון דעפ"י חוק המלכות חייב כל אדם לקבלו ככסף, ודינא דמלכותא דינא, ממילא נחשב כגופו ממון, אבל לענין מצות פדיון הבן מצדד החת"ס דאפשר דלא מהני חוק המלכות, דכיון דקצב הקב"ה ה' סלעים ליתנם לו שנאמר כי לי כל בכור, וכלפי מעלה לא מיקרי זה גופו ממון כלל, ואנן בעינן כסף ממש, דהרי הקב"ה קצב ה' סלעים שיהיה חשוב אצלו כבי, וא"כ לא מהני מה שהכהן צריך לקבלו ככסף מחוק המלכות, אבל שיטת הישמח משה שם דאפילו לענין פדה"ב נחשב גופו ממון, כמו לענין כל דיני התורה.

**ונראה** בדעת החת"ס דס"ל בגדר מצות פדה"ב כשנ"ת בדעת רש"י הנ"ל, דאינו בגדר פריעת חוב גרידא אלא הוא מעשה פדיון, ואמנם דס"ל עוד ביסוד הך

כל היכא דמת האב לאחר שלשים דכו"ע לא פליגי דאין הבן חייב לפדות את עצמו שהרי זכה אביו בפדיונו, כי פליגי היכא דמת האב בתוך שלשים יום, ר"ח אמר הבן חייב לפדות את עצמו דהא לא זכה האב בפדיונו, רבה בר רב הונא אמר אין הבן חייב לפדות את עצמו, דא"ל אתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעוויי דינא בהדיה, ועיי"ש רש"י (בד"ה שחרי זכה אביו בפדיונו) וז"ל: דאי נמי יהיב האב הו מפריש ליה ושקיל ליה לנפשיה דהא כהן הוא וכיון דזכה האב בפדיונו מוריש לבנו עם שאר נכסיו, עכ"ל.

**ועי'** במהרי"ט אלגזי (דף נח כה"ל בטעות להרמב"ן) שמדייק מדברי רש"י אלו דאע"ג דהאב הוא כהן, ואינו חייב ליתן החמש סלעים לכהן אחר מ"מ לא אמרינן אפוכי מטרותא למה לי, אלא חייב האב להפריש ה' סלעים בכדי לקיים מצות פדיון הבן, ואומר הרי בני פדוי בה' סלעים אלו, אלא דאח"כ זכי לנפשיה, וכן עיי"ש שהביא כן שיטת הרא"ש, אבל שיטת התוס' שם בד"ה הבן מבואר דס"ל דכיון דהאב כהן, אינו חייב להפריש כל עיקר.

**ובביאור** שיטת רש"י נראה דפדיון הבן אינו פריעת חוב גרידא, דא"כ למה חייב להפריש ה' סלעים, הלא אינו חייב ליתן לכהן אחר, וא"כ הך הפרשה למה לי, אלא מוכח דגדר מצות פדיון הבן הוא באמת מעשה פדיון, ולכן אע"ג שאינו חייב ליתן לכהן אחר, מ"מ אכתי חייב במעשה הפדיה, משא"כ דעת התוס' נראה דס"ל דכל עיקר חיובא דפדה"ב אינו אלא בגדר פריעת חוב גרידא, ומשו"ה בכה"ג שאינו חייב ליתן לכהן אחר ממילא דליתא לחיוב פדה"ב כל עיקר.

**ועל** פי דברים האלו יובן היטב יסוד ושורש מחלוקת הגר"א והחמדת שלמה הנ"ל, דדעת הגר"א כהתוס' הנ"ל, דפדה"ב הוא גדר



מרשות גבוה, ולכן בעינין שיהא נחשב גופו ממון כלפי מעלה, העירוני דאפשר להביא סימוכין לזה מדברי הכלבו (מובא בכ"י יור"ד סי' שצד כסופ) וז"ל: כתב הכלבו המנהג שפשט שלא להתאבל על בן ראשון שמת ואפילו לא יהיה בכור מנהג טעות הוא, כי לא נמצא המנהג רק בבכורות שהם כמו שאינן מן האבות, לפי שהם קדושים להשי"ת, עכ"ל, ואמנם עיי"ש בב"י שהביא מהריב"ש (סי' נ"ט) שקרא תגר על המנהג ההוא שלא להתאבל על הבכורות.

**ואמנם** עיקר יסוד המנהג הוא כשנ"ת בדעת החת"ס דהבכורות שייכים להשי"ת כדכתיב כי לי כל בכור, ואף דהכל בו מיירי בבנו בכור שמת אפילו לאחר הפדיה, מ"מ היה מנהגם כן מטעם דבתולדותו היה שייכא להשי"ת. ועכ"פ יש להבין בזה יסוד וגדר הפדיה, שהוא מעשה פדיון מרשות גבוה וכשנ"ת בדעת החת"ס.

מעשה פדיון, שהפדיון הוא מרשות גבוה, דהיינו דהבכור שייכא לרשות גבוה, וכדכתיב כי לי כל בכור, ומעשה הפדיון הוא שפודה הבכור מרשות גבוה, אלא דהך פדיון מרשות גבוה הוא ע"י שנותן דמי הפדיון להכהן, ולכן מצדד דבעינן שוה כסף ממש ולא מהני חוק המלכות לאשוויי גופו ממון, דבעינן שיהא נחשב גופו ממון כלפי רשות גבוה, אבל הישמח משה י"ל דס"ל כשנ"ת שיטת התוס' הנ"ל, דגדר פדיון הבן הוא פריעת חוב בעלמא, והחוב הוא שנתחייב ליתן ממון להכהן וכמוש"כ הגר"א, ולפי"ז בוודאי דאין לחלק בין פדה"ב לשאר דיני התורה, דכיון דהכהן חייב לקבלו בתורת כסף מחוק המלכות הרי לגבי זה הכהן הוי גופו ממון, ונמצא שפורע חובו בדבר שהוא גופו ממון, ודו"ק.

**ובעיקר** יסוד דברי החת"ס דמצות פדיון הבן הוא בין אדם למקום, דהוי פדיון



הרב שמואל יעקב אברהמי

בית שמש

## ולא קרדום לחפור בהם

ביאור דעת הרמב"ם בענין קבלת תמיכה כדי ללמוד תורה מבלי לעסוק בפרנסה

ולא קרדום לחפור בהם וכך היה הלל אומר ודאשתמש בתגא חלף הא למדת כל הנהגה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם. וביאר שם הרמב"ם דהא דתנן דאל תעשם קרדום לחפור בהם פירושו שלא תחשבהו כלי לחיות בו וביארו דהוא משום שכל מי שיהנה בעולם הזה בכבוד התורה נוטל חייו מן העולם.

א.

**הנה** דעת הרמב"ם שאין ליטול כסף עבור החזקת התורה משום שאסור ליהנות מן התורה, כך כתב בפירוש המשניות על מסכת אבות (פ"ד מ"ט) על הא דתנן התם רבי צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהם

גומלי חסד ונותני צדקה, כי אמנם אילו היו פושטים ידם לקחת היו ממלאים ביתם זהב ופנינים אלא שלא היו רוצים, והיו מסתפקים במלאכתם שהיו מתפרנסים בם אם בריוח אם בדוחק והיו בזים למה שבידי אדם כי התורה מנעתם מזה.

**וכבר** ידעת שהלל הזקן היה חוטב עצים כדאיתא במסכת יומא (לכ): והיה עני בתכלית העניות, ואין ספק למשכיל שאילו היה מורה לאנשי דורו ליהנות מהם לא היו מניחין אותו לחטוב עצים. וכן על דרך זה נמצאו בחז"ל הרבה גדולי ישראל שעסקו בפרנסתם.

**ושם** בתוך דבריו כתב הרמב"ם בזה"ל: ולא היו ישראל שבדורם לא אכזריים ולא בלתי גומלי חסדים ולא מצאנו חכם מן החכמים עניים שהיה מגנה אנשי דורו על שלא היו מעשירים אותם, חלילה להם, אבל הם בעצמם היו חסידים מאמינים האמת לעצמם והיו מאמינים בה' ית' ובתורת משה אשר בה יזכה האדם לחיי העוה"ב, ולא היו מתירין לעצמם לבקש ממון מבני אדם, והיו רואים שלקחתם היא חילול השם בעיני ההמון מפני שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם אדם ותתבזה בעיניהם ויהיה מי שעושה זה דבר ה' בזה, עכ"ל.

**וצריך** להבין מדוע הוצרך לטעם זה הרי בכל שאר דבריו מתבאר דטעם האיסור הוא משום איסור הנאה מדברי תורה.

**וביאר** לי הגאון רבי שלמה בר שליט"א דסבירא ליה לרמב"ם דהא גופא שאסור להתפרנס מבני אדם מחמת היותו שוקד על התורה וליהנות על ידי כך מדברי תורה הוא משום שעל ידי זה מתבזה התורה בעיני

**והביא** לפירושו שתי ראיות מחז"ל, האחת מהא דאיתא במסכת נדרים (סג.) שבעל הכרם חשב שרבי טרפון הוא הגנב (שלא היה מכירו אלא רק שמע עליו) ושם אותו בשק להשליכו בנהר ור"ט צעק אוי לו לטרפון שזה הרגו, וכששמע בעל הכרם הניחו וברח. והיה ר"ט מצטער ומתאבל מן היום ההוא והלאה כל ימיו על שהציל עצמו בכבוד התורה ולא בממון למרות היותו עשיר גדול ויכל לומר לו הניחתי ואתן לך כך וכך זהובים.

**וראיה** שניה מביא ממעשה דרבי ורבי יונתן בן עמרם תלמידו במסכת בבא בתרא (ח.) שלא רצה להתפרנס מכבוד תורתו, ולכן כל שיכול להציל את עצמו ולהחיות את נפשו בדרכים אחרות אין לו ליהנות מן התורה.

**ומוסיף** לבאר דהמעשים הנמצאים בחז"ל כהא דר"א עם הספנים במסכת בבא מציעא (פד.) שחזינן ששפיר קיבלו ממון והתפרנסו מכבוד התורה, לא איירו אלא מאנשי בעלי מומין בגופותיהם או זקנים באים בימים עד שאי אפשר להם לעשות מלאכה שלא היה תחבולה להם אלא לקחת ממון מאחרים אף דבאו להם מצד כבוד התורה שהרי אם לא היו מקבלים היו מתים וזה לא ציותה התורה למסור נפש עבור זה.

**ולכן** לא נמצא בדברי חז"ל שהיו מבקשים ממון מבני אדם עבור הישיבות ולא עבור הראשי גלויות או דייניהם או מרביצי התורה או אחד מהגדולים ולא עבור שאר בני אדם מן העם שיוכלו לעסוק בתורה במנוחת הנפש ובריוח ומבלי להתעסק בפרנסה, אלא אדרבא נמצא בכל דור ודור בכל קהילותיהם שלומדי התורה היו עניים בתכלית העניות ואילו שאר העם היו עשירים גדולים בתכלית העושר, וחלילה לחשוד הדורות ההם שהם לא היו

**ולהנ"ל** יש לפרש דבריו דיתפרנס מן הצדקה דקאמר היינו שביקש מבני אדם שיתנו לו צדקה מחמת היותו לומד. והא דקאמר דהרי זה מחלל את ה' ובזה את התורה היינו מפני שעל ידי זה מתבזה התורה. והא דקאמר דכבה מאור הדת היינו משום שע"ה לא יחשיבו לה יותר כל כך חשיבות וממילא לא יתנהגו לפיה. והא דקאמר שגורם רעה לעצמו כו' היינו משום דדבר ה' בזה ונכרת מהעוה"ז ומהעוה"ב.

**אך** אם כן צריך ביאור מאי האי דסיים הרמב"ם 'לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעוה"ז', הרי להנ"ל אין זה טעם אלא פועל יוצא דמאחר ועל ידי הנאה מדברי תורה מתבזה התורה, לכן אסור ליקח.

**וכך** כמו כן יש להעיר על זה מפירוש המשניות גופא שבריש דבריו כתב בזה"ל: דע שזה שאמר שלא תעשה התורה קרדום לחפור בו כלומר לא תחשבהו כלי לחיות, וביאר ואמר כי כל מי שיהנה בעוה"ז בכבוד התורה נוטל חייו מן העולם פירוש מחיי העוה"ב, ע"כ, ומדקאמר "כי" מתבאר דהא דכל הנהנה מדברי תורה בעוה"ז נוטל חייו מן העולם הוא סיבת האיסור.

## ב.

**ובעוד** דרך היו שרצו לומר בכוונת דבריו, דאכן סבירא ליה דאיכא איסור עצמי ליהנות מדברי תורה, רק דבליקחת כסף עבור הישיבות הכוללים והיחידים שיוכלו ללמוד בלי להתעסק בפרנסה, אליבא דאמת אינו נחשב שנהנים מן התורה דאינם מקבלים בזה תמורה עבור לימודם אלא שבזה מתאפשר להם ללמוד, רק דהמון העם טועים לסבור דמשתמשים בתורה ככלי לחיות בו, ולכן בכדי שלא לגרום לביזוי התורה אסור ליקח מהם.

ההמון, ולכן נוטל חייו מן העוה"ב שהרי דבר ה' בזה שעליו נאמר הכרת תכרת הנפש ההיא ודרשינן במסכת שבועות (יג.) הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב. ואצל מעשה דרבי עם ריב"ע אמנם כלפי רבי לא היתה מתבזה התורה ח"ו, מכל מקום כלפי המון העם שגם כן רצו לקבל אלא שלא הגיע להם בהיותם ע"ה כאשר רואים שמחמת לימוד התורה מתפרנסים שפיר התבזתה התורה בעיניהם. ואמנם הרשות היה בידו של רבי במצב המסויים בו היו נמצאים למעבד הכי וממילא היה מותר אף ליקח ממנו כפי שביארו המפרשים והפוסקים, מכל מקום ריב"ע החמיר על עצמו להתנהג כעיקר הדין דסוף סוף התבזתה התורה. ואצל ר"ט יש לומר דידע שפיר שאף כאשר יודיע לו את זהותו עדיין יחשוד בו ולא יניח אותו אלא משום כבוד התורה כפי שביאר שם הר"ן בד"ה אי הכי, ולכן שפיר הצטער שנהנה מכבוד התורה שהרי התבזתה התורה בעיני בעל הכרם בראותו שמשתמשים בה להנצל. ואצל ר"א יש לומר דהתבזתה התורה בזה שראו שקיבל הכסף ולא סירב הרי דסבור שמגיע לו שיתנו מחמת התורה שלמד.

**והנה** ביד החזקה בפרק ג' מהלכות תלמוד תורה הלכה י' כתב הרמב"ם בזה"ל: כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חליל את ה' ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העוה"ב לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעוה"ז. אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד ציוו ואמרו לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קורדום לחפור בהם, ועוד ציוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות, עכ"ל.

ואמר כי" וכו' לא נראה כל עיקר דלזו היתה כוונתו; ומה גם דלפי זה אין כל הבנה לראייתו ממעשה דר"ט שהרי שם החיה את עצמו בכבוד התורה ממש ולדרך זה הרי כולי עלמא לא פליגי שיש איסור בזה ולא על כהאי גונא בא לחלוק על המתירים. ואין לומר דראייתו היתה שלמרות שהיה במצב של פיקוח נפש והותרה הנאה מדברי תורה מכל מקום הצטער על זה שביזה את התורה בעיני בעל הכרם בראותו שמשתמשים בה להנצל, והאי דהיה מצטער ואומר אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה אינו משום שנהנה באיסור אלא משום שגרם בגלל זה לבזיון התורה; אין לומר דלכך היה כוונתו, חדא שהרי דעת הרמב"ם בריש פרק ב' מהלכות שבת דפיקוח נפש דחוייה (ולא הותרה) אצל כל התורה. ועוד שהרי הביא את הצטערותו של ר"ט בזה"ל: ואמרו כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה ואמר אוי לי שהשתמשתי בכתרה של תורה שכל המשתמש בכתרה של תורה אין לו חלק לעוה"ב ונעקר מן העולם ע"כ, ומדהוסיף על הא דאיתא בגמרא שהצטער מחמת חומרת עונש שבדבר משמע יותר דנקט דצעריו היה על העונש שבדבר ולא רק שהתחלל שם שמים על ידו על שבעל הכרם ראה אותו משתמש בכבוד התורה עם ידיעת חומרת איסור השתמשות מכבוד התורה והעונש הכרוך בכך. ובר מן דין דוחק גדול להעמיס זאת בביאור דברי הגמרא שם כמבואר למעין.

**וכמו** כן הך מעשה עם ר"א אינו כל ענין לדבריו שהרי גם שם נהנה ממש מכבוד התורה ואיך החולקים הביאו מזה ראייה לדרכיהם הרי ככהאי גונא כולי עלמא לא פליגי, ולומר שלמדו שמצד כבוד התורה לא היה מניעה לקבל משום שהיה במצב בריאותי קשה שיוכל לגבול לפיקוח נפש, אם כן כמו

**והביא** הרמב"ם לזה ראייה מהמעשה עם ריב"ע שלמרות שלא היה איסור של הנאה מכבוד התורה שהרי מה שרבי לא נתן אלא ללומדי תורה זהו משום גריעותא דע"ה שאין הפורענות באה אלא בשבילם ולא דוקא משום המעליותא דלומדי התורה, רק דבכל זאת לא רצה לקבל מחמת היותו לומד התורה"ק כדי שע"ה הרואים לא יטעו שמתפרנסים מכה"ת ותתבזה בעיניהם.

**ולפי** זה רצו לבאר את דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה הנ"ל דכל הטעם שאין ללמוד בלי להתעסק בפרנסה ולהתפרנס מבני אדם אינו משום שנהנה מדברי תורה, אלא משום חילול ה' שההמון יחשבו שגם זה נכנס בכלל האיסור ליהנות בדברי תורה ולומדי תורה עוברים על זה, וכלפי אלו מההמון שאינם בקיאים באיסור זה מתבזה התורה שיחשבו שהיא מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם אדם.

**והיינו** שבדבריו התייחס לשני סוגי עמי הארצים ובסיום דבריו שכתב לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעוה"ז כיון לסוג עמי הארץ היודעים את האיסור וחושבים שלומדי התורה עוברים על זה. ומדויק לפי זה מה שכתב בהמשך דבריו "אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם" וכו' דהוא ענין בפני עצמו שלא קשור למה שכתב קודם לכן. שעל מה שדיבר לפני כן אין כל איסור הנאה מדברי תורה וכל הבעיה אינה אלא משום חילול ה' ובזיון התורה בעיני ההמון, ולאחר מכן דיבר על גוף איסור הנאה מדברי תורה.

**אך** כמובן דאלו הם דברים רחוקים ואין נראה כלל להעמיס זאת בכוונת דבריו, וכן מדבריו שבפירוש המשניות שאומר "וביאר

מדברי רבותינו על מה שכתב קודם לכן דלכן יחד עם הלימוד יש לעסוק בפרנסה, ודו"ק.

**אך** הנה במסכת כתובות (קיא:) ר"א אמר דהעושה פרקמטיא לתלמיד חכם והמהנה תלמיד חכם מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה (וע"ע כיוצא בזה במסכת כלה פרק ד), וצריך להבין לדרכנו בדעת הרמב"ם איך מותר לתלמיד חכם לקבל הרי מחמת התורה נעשים צרכיו.

**ולכאורה** צריך לומר דהא גופא נאמר במצות דביקות דמאחר ואי אפשר להיות דבק ממש בשכינה שהרי אש אוכלה הוא על כרחך דכונת המצוה להדבק לתלמיד חכם בכל מיני חיבור והותר לתלמיד חכם להנות מבני אדם הרוצים לקיים מצות דביקות על ידו בכדי לזכותם במצה זו.

**ואי** נימא הכי נוכל גם להבין הא דאיתא במסכת כתובות (קס:) דרב ענן קיבל מההוא גברא כנתא דגילדני דבי גילי כדי שלא למנוע ממנו מאקרובי ביכורים דתניא ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלוקים לחם ביכורים עשרים לחם שעורים וכרמל בצקלוננו וכי אלישע אוכל ביכורים הוה אלא לומר לך כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים אמר ליה ר"ע קבולי לא בעינן דאי קבל השתא דאמרת לי טעמא מקבילנא ע"כ, (וע"ע בויק"ר (פסא לז פסקא יג) כל המארת תלמיד חכם בביתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב ביכורים).

**ויש** לומר על דרך הנ"ל שלא יוקשה מזה על דברי הרמב"ם לדרכנו דהא גופא נלמד

כן יש לומר מצד זה שלא היה מניעה גם מצד החילול השם שיכל להגרם מזה כגון כלפי אלו שיוודע להם שקיבל מהם ולא יחקרו את סיבת הבאתם, או מצד הספנים עצמם כאשר יראו שקיבל מהם מבלי לדרוש על סיבת הדבר.

ג.

**ואשר** על כן מן ההכרח לומר דמה שכתב הרמב"ם 'והיו רואים שלקחתם הוא חילול השם' וכו' כוונתו בזה היתה לומר דכך היו מסתכלים על זה גם אילו לא היה בכהאי גוונא איסור של הנאה מדברי תורה. ומה שהוצרך לכך הוא כדי להפריך מצד אחר את המקילים בדבר.

**והיינו** שאליבא דאמת סבירא ליה דהלוקח ממון עבור תלמודו עובר בשני איסורים - חילול ה' והנאה מדברי תורה. וצריך לומר דהאיסור שמשום חילול ה' הסתבר לו מסברא, ורק האיסור שמשום הנאה מדברי תורה הוצרך להוכיח בראיות שגם בכהאי גוונא כל שמחמת התורה נעשה צרכיו נאמר האיסור<sup>1</sup>.

**ולפי** זה דבריו שבהלכות תלמוד תורה מדויקים, שהמתפרנס מן הצדקה מחמת היותו לומד מחלל את ה' וביזה את התורה וכבה מאור הדת, וכל זה מכת מה שכתב בפירוש המשניות שלקחת ממון מבני אדם עבור הלימוד היא חילול השם בעיני ההמון וכו'; ואחר כך ממשיך דגורם רעה לעצמו ונוטל חייו מן העוה"ב, ועל זה קאמר דהוא לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעוה"ז ואמרו תז"ל שהנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ובהמשך עד סוף דבריו הוא חיזוק

1. ובדעת החולקים יש לומר דסבירא ליה דשאני קבלת ממון כדי שיתאפשר ללמוד מבלי להתעסק במלאכה דאין נחשב להנאה מדברי תורה אלא למכשירי הלימוד, מאשר שמשמש בה בפועל ככלי עבורה כדי לחיות.

מהך קרא דהותר לתלמיד חכם ליהנות מבני אדם הרוצים לזכות על ידי זה למעלת הקרבת ביכורים.

בזכותו של ר"א וניצולו בזכותו וכשעלו מן הים שלחו לו דורון<sup>3</sup>.

**ועוד** יש לומר אף אם נניח שהיתה לו את הגירסה שהיתה לתוס', דהוצרך לכך מאחר ולא מצאנו שכאשר באו הספנים לפניו היה משא ומתן ביניהם אלא מיד קיבל גם מבלי לדעת על דבר הנדר.

**ובדרך** אחרת יש לומר אף אם גרס כתוס' דמאחר ואסור לתלמיד חכם ליהנות מכבוד התורה אם כן לא היה נחשב נדרם כלל לנדר המחייב שודאי שלא בזכות זה ניצלו ולא היה נדר של מצוה, ומן ההכרח לומר שכאשר הביאו לו וסירב מנימוק הנ"ל דהנדר לא חל כלל רצו בכל זאת ליתן לו בתורת הכרת הטוב בעלמא על שבזכות תורתו ניצלו וקיבל מהם, ולכן הוצרך הרמב"ם ליישב דבעל מום שאני דבלאו הכי לא היה היתר ליקח וליהנות מכה"ת, ודו"ק.

**והנה** הרמב"ם עצמו בפירוש המשניות שם לקראת סוף דבריו התייחס לחלק מהנ"ל וכתב שלא יקשה על דרכו בזה"ל: ואמנם הדברים אשר התירה אותם התורה לתלמידי חכמים הוא שיתנו ממונם לאדם לעשות בו סחורה בבחירתו ויהיה השכר כולו אם ירצה והעושה זה יש לו שכר גדול עליו וזהו מטיל מלאי לכיס של תלמיד חכם ושתמכר סחורתם לפני כל סחורה ושיקנו להן בתחילת השוק, אלה הם חוקים שקבע להם ה' ית' כמו שקבע המתנות לכהן והמעשרות ללוי לפי מה שבא

**ואם** כן כמו כן נוכל לומר על הא דאיתא במסכת פסחים (נז:) אמר ר' יוחנן כל המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר (קהלת ז יג) "כי בצל החכמה בצל הכסף" (וע"ע בויק"ר פרשה כה פסקא ז), דנאמר בזה שיכולים התלמידי חכמים ליהנות מכך בכדי לזכות את הרוצה לזכות על ידי זה לישב בישיבה של מעלה.

**ולפי** זה נצטרך לומר בהא דאשכחנא בדוכתי טובא בחז"ל ענין יששכר וזבולון דעל ידי שזבולון מחזיק ביששכר מקבל שכר<sup>2</sup> (ונחלקו רב רבי כמה ובאיזה אופן) - דיסבור הרמב"ם כהפוסקים הסוברים שלא נגרע מחלק תורתו של יששכר, ולכן בכדי לזכותו בחלק מתורתו נאמר שמותר לו לקבל כסף מזבולון.

**ואין** להעיר על כל זה דאם כן לפי זה מדוע הוצרך הרמב"ם ליישב את מעשה דר"א עם הספנים במסכת בבא מציעא (פז:) דאיירי בבעל מום ובלאו הכי לא היה מקבל, הרי לכאורה יכל לקבל גם בלא זה בכדי שיוכלו לקיים את נדרם; דשפיר איכא למימר דלרמב"ם היתה הגירסה במדרש שהביא תוס' לא כפי שהביאו דעמד עליהם נחשול שבים לטבעם ונדרו לו ושקט הרוח, אלא כפי שהביא רש"י כשעמד עליהם נחשול שבים התפללו להנצל

2. עיין בב"ר פרשה עב פסקא ד, ושם פרשה עה פסקא ה, ושם פרשה צט פסקא יא וביק"ר פרשה כה פסקא א ובתנחומא פרשת ויחי אות יא ובילקוט שמעוני פרשת ויחי רמז קסא ובזוה"ק פ"ר ויחי (דף רמב:) ובעוד דוכתי.

3. אך יש לציין דבשו"ת התשב"ץ חלק א סי' קמד סוף ד"ה וענין זה נרמז - הביא את רש"י כפי המבואר בתוס' ומדרש זה לא נמצא לפנינו לבדוק שם בגירסה.

ד.

**והנה** נראה פשוט שגם אליבא דהרמב"ם בגוונא שהתלמיד חכם נקלע למצב של מחסור עד שנזקק ליטול נדבות למרות התעסקותו בפרנסה או שלא מצא במה להתפרנס וכדומה שאז דינו ככל עני שמצוים עליו בפתוח תפתח את ידיך ולא תאמץ את לבך ושיש ליתן לו די מחסורו אשר יחסר לו - יהא עדיפות לפרנסו לפני שאר עניים, שהרי בנוסף למצות צדקה שמחוייבים ליתן לו מדין עני עוד זאת שעל ידי זה יוכל לשקוד על תורתו, ובכהאי גוונא שפיר גם הרמב"ם יודה דאין להגדיר זאת שנהנה מדברי תורה, שהרי נחשב רק שמאפשרים לו ללמוד ותו לא מאחר ובין כה זקוק לקבל נדבות ככל עני ואם לא יעדיפו ליתן לו בתחילה יצטרך להטלטל ממקום למקום לקבץ פרוטה לפרוטה, ומה שאין כן כאשר לכתחילה אינו רוצה לעסוק בפרנסה אלא שיחזיקו אותו בני אדם כדי שיוכל ללמוד. וכך גם מדויק היטב מדבריו שבפירוש המשניות ושבהלכות תלמוד תורה<sup>4</sup>.

**ואי** נימא הכי לא יהא קשה מידי על דעת הרמב"ם מדברי המדרש בקהלת רבה (פסא יא פסקא א) דאם בקשת לעשות צדקה עשה אותה עם עמלי תורה, וכן לא מדברי המדרש בויקרא

בקבלה כי שתי הפעולות האלה יעשו אותם סוחרים קצתם על קצתם על דרך כבוד ואע"פ שאין שם חכמה וכדאי הוא תלמיד חכם להיות כעם הארץ נכבד, ע"כ.

**ובפשטות** בא לבאר בכך מדוע ליכא איסור על התלמיד חכם בדברים אלו בהיותו נהנה מכבוד התורה, אך אם כן צריך ביאור שהרי לא יישב בזה מאומה, דמה בכך ששתי הפעולות האלו יעשו אותם סוחרים קצתם על קצתם על דרך כבוד, סוף סוף כאשר יעשו זאת גם כן לתלמידי חכמים יהנו מכבוד תורתו.

**ונראה** לומר בס"ד דהרמב"ם למד כדרכנו הנ"ל דהותר לתלמיד חכם ליהנות מזה שעושים פרקמטיא בנכסיו כדי ליתן אפשרות לאלו הרוצים לקיים מצות דביקות על ידי זה, רק דהא גופא טעמא בעי מדוע אמרה תורה דבכדי לזכות לדביקות יש להדבק בתלמידי חכמים ולא בדרכים אחרות הרי בזה נהנים מדברי תורה, על זה קאמר דהוא מטעם דכדאי הוא תלמיד חכם להיות כעם הארץ נכבד.

**והא** דתמכר סחורתם לפני כל סחורה למרות דעל זה אינו מבואר בהטחה מיוחדת לאלו שיסדרו הדבר, יש לומר דהוא בכלל מהנה תלמיד חכם מנכסיו, ודו"ק בזה.

4. וכך נראה גם כן שלמד מרן בכסף משנה בהלכות תלמוד תורה שם, דלאחר שהעיר על דעת הרמב"ם מכמה מקומות בחז"ל ומסביר, סיים את דבריו בזה"ל: ואחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת אפשר לומר שכוונת רבינו כאן היא שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות כדי ללמוד, אבל שילמוד מלאכה המפרנסת אותו ואם תספיקנו מוטב ואם לא תספיקנו יטול הספקתו מהציבור ואין בכך כלום, וזהו שכתב כל המשים על לבו וכו' והביא כמה משניות מורות על שראוי ללמוד מלאכה, ע"כ. ולכאורה כיון לומר כדרכנו שבגוונא שלא הצליח להתפרנס ממעשי ידיו שדינו כשאר עניים יש להקדימו על כולם ולית לן בה. אך בהמשך דבריו סתר זאת בזה"ל: ואפילו נאמר שאין כן דעת רבינו אלא כנראה מדבריו בפירוש המשנה וכו'. וצריך להבין שהרי אם לא יקח אף בכהאי גוונא מהציבור איך יחיה ולמה יגרע מכל עני. ובהכרח לומר שכוונתו היתה שמפירוש המשניות משמע שאף בגוונא שלא הצליח להתפרנס ממעשי ידיו שדינו ליטול צדקה כעני מכל מקום אין להקדימו על שאר העניים, שגם בכהאי גוונא נחשב שנהנה מדברי תורה.

רבה (פרש"י לז פסקא יג) על הפסוק בישעיה (נח י) "ועניים מרודים תביא בית" דכל המארח תלמיד חכם בביתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב ביכורים וכו' (גם מבלי להגיע להנחבאר לעיל), דיש לפרש גם כן על דרך הנ"ל דאיירי בעמלי תורה עניים שלא מספיק להם עסק פרנסתם וכדו'.

באורייתא ומתפרנסין מינה נסב יתהון ופליג יתהון לספריא ולמתניא ולאלין דלעיין באורייתא וכו' עיי"ש, ובירושלמי במסכת שקלים פרק ה הלכה ד רבי חמא בר חנינא ורבי הושעיא רבא הוו מטיילין באילין כנישתא דלוד אמר רחב"ח לר' הושעיא כמה ממון שקעו אבותי כאן אמר ליה כמה נפשות שיקעו אבותיך כאן לא הוה אית בני נש דילעון באורייתא. ר' אבון עבד אילין תרעיה דסדרא רבה אתא ר' מנא לגביה אמר ליה חמי מאי עבדיית אמר ליה וישכח ישראל עושהו ויבן היכלות לא הוה בני נש דילעון באורייתא. ובשיר השירים רבה (פרש"י פסקא יז) ... כך כל מה שישאל נגזזין מעמלן ונותנים לעמלי תורה בעוה"ז לטובתן הן נגזזין וכו', ובתנחומא פרשת ראה אות יח ... רמז למפרשי ימים להפריש אחד מן עשרה עם עמלי תורה וכו', ובמסכת חולין (קלג.) האי כהנא דאית ליה צורבא מרבנן בשבכותיה ודחיקא ליה מילתא ליזכי ליה מתנתא, ובויקרא רבה (פרש"י פסקא ח) וקהלת רבה (פרש"י פסקא ז פסקא ט) ובירושלמי מסכת סוטה פרק ז הלכה ד למד אדם ולימד ושמר ועשה והיה סיפק בידו למחות ולא מחה להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור, לא למד ולא לימד

ואי נימא הכי נוכל כמו כן על דרך זה ליישב אליבא דהרמב"ם מה שמצינו בדוכתי טובא בחז"ל שיש ליתן ושנתנו ממון לתלמידי חכמים ולומדי תורה כמו הא דאיתא בירושלים במסכת מעשר שני פרק ה הלכה ג ר' יונה יהיב מעשרוי לר' אחא בר עולא לא משום דהוה כהן אלא משום דהוה לעי באורייתא מאי טעמא דכתיב (דסי"ז לא ד) "ויהיב ללוי ליושב ירושלים לתת מנת הכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה'", ובקהלת רבה (פרש"י פסקא יח) רבי מאיר הוה כתבן טב מובחר והיה לעי תלת סלעין כל שבת והוה אכיל ושתי בחדא ומתכסי בחדא ומפרנס אורחתא לרבנן וכו', ובויקרא רבה (פרש"י לז פסקא טז) רבי טרפון יהיב לרבי עקיבא שית מאה קנטרין דכסף אמר ליה אזיל זבן לך חדא אוסיא דנהוון לעיין

אמנם לדידי הדין והנכלם ח"א ובז"ע עו"א יראתי בפתוח שיח לעומת מרן אשר אין דוגמתו (כלשון הגאון מיאסי בשו"ת תועפות ראם אור"ח סי' לב) ושמימות רבה ורב יוסף לא קם כיוסף הזה (כלשון התומים בסי' כה ד"ה ובאמת) ושכל שבה שנאמר עליו אינו אלא גנאי (כלשונו של הרמ"א בתשובותיו סי' מח) ושהמגיד אמר לו שהרמב"ם שמח בו על שירד לסוף דעתו, אך תורה היא וכו' (עיי' רוח חיים על אבות פרק א משנה ד ובספר אות חיים להאדמו"ר ממנוקאטש סי' לא סי"ב עמ' צב ד"ה וראיתי ובספרו שו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' ו ובספרו נמוקי אור"ח סי' טז ס"ק א ובדברי תורה ח"א סי' פד ובשו"ת יוסף אומץ למרן החיד"א ע"ה סי' מו ד"ה ומ"ש וסי' קה אות ה ד"ה ואחר זמן ובספרו יעיר אוזן מערכת ב כלל יג ובשו"ת בנין ציון החדשות סי' כב ובשו"ת זכר יהוסף סי' קמד ד"ה ובשו"ת ובספר גדולי א"י להסב"ק מהרש"א אלפנדרוי עמ' ריג אות ח ובספר דברי סופרים ח"ג סי' כט ובספר מקור ברוך ח"ג דף תקפד הערה ד"ה וכפי הנראה) לא זכיתי להביא מדוע מדבריו שבפירוש המשניות נראה לא כך, הרי שם לא דיבר בכלל מתלמיד חכם שלא מספיק להם עסק פרנסתם אף לא לחיי דחקות וכדו' שרינס להתפרנס כשאר עניים, עיי"ש היטב.



חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו, וברש"י שם ד"ה למיטרת בריפתיה.

**והעירונני** על כל זה שהרי אם כך אכן היה סבירא ליה לא היה כל קושי במעשה דר"א עם הספנים מאחר ומה שלא היה לו ממה להתפרנס לא היה משום התרשלות בהשתדלות השגת פרנסתו על סמך שיפרנסוהו מחמת תורתו אלא שהיה אנוס גמור.

**והשבת** דאדרבא מזה גופא חיזוק לדרכנו דהרמב"ם השמיענו בזה דהיכא דלא יכול להתפרנס ממעשה ידיו מחמת אונס שרי ליקח למרות שהנותנים מתכוונים לכבוד התורה.

**אך** לאמיתו של דבר חלוק הוא מעשה דר"א לנדון דידן שהרי שם נהנה מכבוד התורה גרידא מאחר ולא כיונו כלל לקיים בזה מצות צדקה עם עני נצרך אלא נתנו לו להיותו גדול בתורה, ואילו בנדון דידן גוף הלקיחה אינה כלל משום כבוד התורה אלא משום מצות צדקה ומה שמקדימים אותו אינו אלא כדי שיוכל ללמוד וכנ"ל.

**ולכן** כמו כן אין להעיר על זה ממעשה דיב"ע שהרי שם למרות שלא היה דרך אחר להתפרנס נחשב הדבר להנאה מכבוד התורה גרידא.

ה.

**והנה** לאחר עיון נראה דאין צריך לדחוק ליישב את דעת הרמב"ם מכל מאמרי חז"ל הנ"ל דאיירו בעמלי תורה שלא הספיק להם פרנסתם. דהנה במסכת כתובות (פס:) איתא ההוא דאמר נכסיי לטוביה שכיב אתו שני טוביה שכן ותלמיד חכם תלמיד חכם קודם קרוב ותלמיד חכם ת"ח קודם, ופירש רש"י

ולא היה סיפק בידו להחזיק והחזיק הרי הוא בכלל "ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת" ועליו נאמר "עץ חיים היא למחזיקים בה" עיין שם, ובזוהר הק' פרשת וישלח (קף קע"א) איתא על הפסוק "ויגע בכף יריכו" בזה"ל: מאן דלעי באורייתא ולית מאן דסמך ליה ולא אשתכח מאן דאטיל מלאי לכיסיה לאתתקפא על דא אורייתא קא אשתכח בכל דרא ודרא ואתחלש תוקפא דאורייתא כל יומא ויומא בגין דלית לון לאינון דלעאן בה על מה דסמכין ומלכות חייבא אתתקף בכל יומא ויומא וכו' ובגין דלית מאן דאסמך לאורייתא כדקא יאות אינון סמכין חלשין וגרמין לאתתקפא לההוא דלית ליה שוקין ורגלין לקיימא עליהו ע"כ, ובמסכת ברכות (לז:) אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא וכו' ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, ובמסכת סנהדרין (נב:) אמר רבי אלעזר כל שאינו מהנה תלמיד חכם מנכסיו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנאמר וכו', ובאבות דרבי נתן (פרק כז משנה ג) הוא היה אומר סיפוק של תלמידי חכמים וכו' מביאין טובה לעולם. ועיין עוד בירושלמי מסכת מכות פרק ב הלכה ו.

**ומכל** זה היה מקום להעיר על דעת הרמב"ם, אך אי נימא כנ"ל דכל האיסור אינו אלא כאשר על סמך תורתו אינו משתדל לפרנסתו וכדו' ולא בגוונא שאכן השתדל ולא הספיק להתפרנס מכך וכדו' שדינו כעני שמקיימים בו מצות נתינת צדקה האמורה בפרשת ראה שבין כה צריך לקבץ נדבות מהציבור, שפיר נוכל לומר דעל כהאי גוונא קאי כל הנ"ל שמצוה גדולה ועצומה לתמוך בו ולהחזיקו ועל כהאי גוונא קאו כל אותם המעשים הנ"ל. ועיין היטב במסכת שבת (קיד.) איזהו תלמיד

**וצריך** ביאור איך יתבאר זאת לפי מה שהעלה בפירוש המשניות דכל הנאה הבאה לו מחמת לימודו אסורה. ודוחק טובא יהיה לומר דלמד הרמב"ם דלא כפירש רש"י דמה שנותנים לטוביה התלמיד חכם אינו משום הענין הגדול שבדבר אלא משום דאיכא אומדן דעת שיש לאדם קירוב דעת לתלמיד חכם יותר מאפילו קרוב ושכן.

**ובהכרח** אם כן לומר דסבירא ליה לרמב"ם דכל האיסור ליקח ממון מבני אדם מפני שנהנה מדברי תורה ומכבודה אינו אלא כאשר במעשיו משתמש בה לחיות שמטיל פרנסתו על הציבור, כגון שמבקש מהם להדיא שיפרנסוהו מחמת היותו לומד ועל ידי זה לא יצטרך לעסוק בפרנסה או שיושב ולומד בלי כל התעסקות בפרנסה (למרות יכולתו) ובהכרח על הציבור לפרנסו, אך לא כאשר לא ביקש מהם ואף לא מוכיח במעשיו שמוכרחים לפרנסו כגון שעוסק גם במלאכה לפרנסתו, והציבור מעצמם מחמת הערכתם לתורה נותנים לו ממון שיהיה לו בריות או שיחדל מהתעסקות הפרנסה כדי שיוכל להיות פנוי לגמרי לעסק התורה. ובכחאי גונא גם הוא יודה דאין איסור הנאה מדברי תורה<sup>5</sup>.

תלמיד חכם קודם - דמסתמא אדם מצדיק מעשיו לזכות בשעת מיתה דאמר מר במסכת ברכות (נל): כל הנביאים לא נתנבאו אלא למהנה תלמידי חכמים מנכסיו, עכ"ל. ונקט זאת הרמב"ם להלכה בפרק יא מהלכות זכיה ומתנה הלכה ג.

**והוא** דלא כפי שהעלינו לעיל בביאור דברי הגמרא במסכת ברכות אליבא דהרמב"ם דאיירי בתלמיד חכם שלא הצליח להתפרנס בדרך מן הדרכים ודינו כעני, שהרי הכא סתמא שנינו דתלמיד חכם קודם ומשמע בכל אופן אפילו שאין דינו כעני. אם לא שנדחוק לומר דמסתברא שאם התלמיד חכם לא היה נצרך לא היה בא ליטול את המתנה והיה משאירו לטוביה השני, ואם כן שוב נוכל לומר על דרך הנ"ל דאיירי בגוונא שלא הספיק לו התעסקותו בפרנסתו וכדו' שאז ענין גדול הוא להקדימו ואף מותר לו ליטול ואינו נחשב שנהנה בכך מכבוד התורה וכנ"ל ולכן אמרין שכינן לטוביה התלמיד חכם. אמנם מלבד הדוחק העצום שבכך עוד זאת שתהיה מזה נפקא מינה לדינא שאם התלמיד חכם אכן אינו זקוק ליטול שמתפרנס מפרנסתו בריות יתנו לטוביה השני, וכולא האי היה צריך לפרש.

5. ונצטרך קצת לדחוק בלשונו שבפירוש המשניות, דמה שכתב והתעוותו בני האדם וכו' וקבעו להם חוקים על יחידים ועל קהלות והביאו בני אדם לחשוב בסכלות גמורה שזה מחוייב וראוי שיעזרו חכמים והתלמידים והאנשים המתעסקים בתורה ותורתן אומנותם וזה הכל טעות וכו', נצטרך לומר דראוי דקאמר לאו דוקא הוא דלהנ"ל וראי דראוי הוא, אלא הכי קאמר דטעות הוא מה שהביא בני אדם לחשוב שראויים להיות מחוייבים לעזור. וכן מה שכתב אבל זה אצלי הטעיה גדולה וכו' ואינו מקום שיטעה האדם בו שאלישע לא היה מקבל ממון מבני אדם כל שכן שלא היה מבקש מהם וקובע להם חוקים חלילה לשם, נצטרך לומר דמה שכתב שלא היה מקבל ממון מבני אדם היינו על דרך המעלה ולא מעיקר הדין. וכן על מה שכתב דחלילה לי לחשוד הדורות ההם שלא היו גומלי חסד ונותני צדקה וכו' ולא היו ישראל שבדורם לא אכזרים ולא בלתי גומלי חסדים וכו' - נצטרך לומר שלא ידעו ממצבם הדחוק, וכוונתו היתה רק לומר שפשיטא שאילו היו מבקשים היו נותנים שחלילה לחשוד בהם שהיו אכזרים ובלתי גומלי חסדים, אלא שלא היו מבקשים. ושאר דבריו מדוייק כדרכנו דכל האיסור אינו אלא כאשר מבקשים, ודו"ק היטב בדבריו.

(עיינ רש"ש על דברי רבינו עובדיה) ועל כרחך דהבין כהתפארת ישראל.

**ובס"ד** נראה עוד מוכרח דכך אכן הבין הרמב"ם, דהנה השולחן ערוך (כיו"ד סי' רמו סעי' כ"א) הביא את דעת הרמב"ם בזה"ל: כל המשים על לבו לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה להתפרנס מן הצדקה הרי זה מחלל השם ומבזה התורה שאסור ליהנות מדברי תורה וכו', ומדלא כתב גם כן שגורם רעה לעצמו ונוטל חייו מן העולם הבא משמע דהא דאסור ליהנות מדברי תורה הוא הסבר גם לזה שמבזה התורה, ולהבנת רבינו עובדיה אין לזה כל מובן.

**אך** להבנת התפארת ישראל יובן היטב, דהואיל ומה שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה הוא משום שבוזה מחליף את השם שלה שאינה עוד כתר לכבוד ולתפארת רק קרדום לכן כאשר משתמש נחשב שמבזה את התורה, ודו"ק היטב.

**ואי** נימא הכי תו לא קשה מידי משמעתתא דטוביה, וכמו כן על דרך זה נוכל ליישב כל מאמרי חז"ל הנ"ל מבלי לדחוק דאירי בתלמידי חכמים שלא מספיק עסק פרנסתם למתייתם.

**ושמחתי** לראות שכדברינו בדעת הרמב"ם למד רבי יחיאל מיכל עפשטיין בספרו ערוך השולחן (כיו"ד סי' רמו אות גט-מ) שלא אסר אלא כשהחכם מטיל עליהם לפרנסו אך כאשר הציבור מקבלים עליהם להחזיקו ולנהוג בו כבוד פשיטא דמותר דזהו כבוד התורה<sup>6</sup>. וכך כעין זה כבר כתב גם כן האור החיים הק'

**דהנה** יש לעיין מדוע אכן אסור ליהנות מדברי תורה. ומצאתי לזה שני טעמים, רבינו עובדיה מברטנורא בד"ה ולא קרדום מבאר בזה"ל: ולא תלמוד תורה כדי לעשות ממנה מלאכה שתתפרנס בה שהעושה כן מועל בקדושתה של תורה וחייב מיתה בידי שמים כמי שנהנה מן ההקדש, עכ"ל. והתפארת ישראל באות לד ביאר בדרך אחרת וז"ל: ודאשתמש בתגא חלף רצונו לומר דהמשתמש בהכתור זה כבר החליף שמה שאינה עוד כתר לכבוד ולתפארת רק קרדום, עכ"ל, והיינו דלמד דמתבזה כתר התורה על ידי זה.

**ואי** נימא דלמד הרמב"ם כהתפארת ישראל שפיר נוכל לומר דסבירא ליה דכל איסור ההנאה מדברי תורה אינו אלא כאשר במעשיו משתמש בה לחיות דאז שפיר יש להחשיב שהחליף את השם שלה שאינה עוד כתר לכבוד ולתפארת רק קרדום, אך כאשר אינו עושה מאומה לגרום שיתנו לו מחמת לימוד תורתו אלא אדרבא עוסק במלאכה לפרנסתו או שמוכן לכך עכ"פ והציבור מצד עצמם תומכים בו כדי שיוכל לשקוד על תורתו כליל מבלי להתעסק בפרנסה, אינו נחשב כלל משתמש בכתר; ומה שאין כן להבנת רבינו עובדיה לכאורה כל הנאה שתבא לידו מהתורה נחשבת למעילה ככל מעילה בקדשים.

**ולכאורה** ודאי הוא דלא הבין הרמב"ם כרבינו עובדיה, שהרי להלכה נקט בפרק א מהלכות מעילה הלכה ג כרבנן שבמסכת סנהדרין (פג.) דהזיד במעילה באזהרה ולא במיתה, ואם כן היכי נקט לדינא כרבי צדוק

6. והנה על מה שכתב הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל 'ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו' כתב הרדב"ז: ודקדקתי בדבריו ז"ל שכתב ויזכה לו וכו' שהקב"ה יזכה לו להרויח בעולם דבר המספיק לו ולא שישליך עצמו

**ואין** להעיר על כל זה דאם כן מה הוקשה לו לרמב"ם מהא דהעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ומהא דתמכר סחורתם לפני כל סחורה, הרי אם בני אדם עושים זאת מחמת יקרת התורה שלא יצטרך התלמיד חכם עצמו לעסוק במלאכתו ויתבטל מן התורה לית לן בה למרות שאית ליה הנאה מזה דלא נחשב שעשה ממנה כלי לחיות.

**לאו** קושיא היא, דהרמב"ם דייק בלשונו באומרו "ואמנם הדברים אשר התירה אותם התורה לתלמיד חכם הוא שיתנו ממונם לאדם לעשות בו סחורה בבחירתו" וכו', והיינו שבזה יש רשות לתלמיד חכם לחזור אחר מי שיתעסק בממונו שבכחאי גוונא שפיר היה נחשב שמשמש בתורה ככלי, וכמו כן יש לפרש לפי זה הא דתמכר סחורתם ראשונה דיכול להדיא לדרוש זאת מחמת היותו תלמיד חכם, ודו"ק.

**ואשר** עלה בידינו בס"ד - דכולי עלמא לא פליגי שאסור להשתמש בתורה לצרכיו דבזה מבזה אותה וכדתנן במשנה, וכמו כן כולי עלמא לא פליגי שכאשר תומכים בלומדי התורה בכדי שיחדלו מעסק פרנסתם ויקדישו כל עתותיהם לתורה, מצוה גדולה היא וכבוד הוא לתורה ומותר לתלמיד חכם לקבל, וכן

בספרו ראשון לציון בס"י רמו סכ"א עיי"ש. וע"ע בספר סדר היום (נסדל עסקיו ועסקי עמיס).

**אמנם** יש להעיר על זה דאם כן מה הוקשה לו לדעתו ממעשה דר"א עם הספנים, הרי שם לא עשה מהתורה כלי לחיות ולא הביאו לו ממון ודוולא מחמת היותו לומד תורה אלא מחמת נדרם או כעין הכרת הטוב, שהרי מן הסתם לא ידעו כלל בהיותם בים שאשתו עזבה אותו.

**ויש** ליישב שהרי לפי זה אלו החולקים על הרמב"ם סברו דאף כאשר יש לו אפשרות להתעסק בפרנסה ובכל זאת משליך עצמו על הציבור כדי שיוכל ללמוד לא נחשב שעשה מהתורה כלי לחיות שהרי לא מכויין בזה להתפרנס מהתורה במקום לילך לעסוק בפרנסה ולזה הביאו ראיה לא מגוף המעשה שהיה עם ר"א והספנים אלא מזה שקרי אנפשיה היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה, שיש ללמוד מזה דאפשר ללמוד על סמך שיפרנסוהו למרות יכולתו להתעסק בפרנסה. ועל זה השיב הרמב"ם דסגולה זו נאמרה על התורה כאשר לומדיה אינם יכולים להתעסק במלאכה להתפרנס ממנה, אך בגוונא שיכול להתעסק במלאכה לפרנסתו פשיטא שאין היתר לסמוך על זה דעבירה היא הואיל ומשתמש בתורה ככלי לחיות, ודו"ק.

על הציבור, ועיין במש"כ (הרמב"ם) בפירוש משנת ולא קרדום לחתוך בו עכ"ל. ואילו המעשה רוקח דייק מדברי הרמב"ם (דלא כהרדב"י) שלא היתה כוונתו שיעשה כל השתדלות אלא דומיא דשבט לוי, ועוד שהרי כתב ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו וכו' משמע דממילא יזמין לו הטוב, והעיר גם כן מדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה הג"ל, וביאר דיש לומר או דאיידי ביש לו דבר מועט ויתברך בה, או דאיידי במסגף עצמו כדי לעסוק בתורה דומיא למה שכתוב שם בפסוק "אדם כי ימות באהל" וכו' וסוף הכבוד לבוא והמוחש לא יוכחש. ובביאור פירושו השני יש לפרש שלבסוף יפול לו ירושה וכדו' (ומדברי הביאור הלכה בס"י קנו נראה שלמד כפירושו השני של המעשה רוקח). אמנם לדרכנו בדעת הרמב"ם נוכל לומר על פי דרכו של הרדב"י אך באופן אחר קצת, שאמנם יעסוק בתחילה לפרנסתו, אולם לאחר מכן יזמין לו הי"ת מי שירצה להחזיק בו כדי שיוכל לישב על התורה ועל העבודה במנוחת הנפש מבלי שיצטרך עוד להתעסק לפרנסתו, ודו"ק.

מבית המדרש לעבוד לפרנסתם מזדלזלים על ידי זה.

**אמנם** בעיקר מה שצ"ע על דבריו הוא על מה שכתב בתוך דבריו דכשנעיין בדברי רז"ל לא נמצא אצלם שהיו מבקשים ממון מבני אדם ולא היו מקבצים ממון לשיבות הנכבדות והיקרות ולא לראשי גלויות ולא לדייניהם ולא למרביצי התורה ולא לאחד מהגדולים ולא לשאר בני אדם מן העם. וצ"ע שהרי אכן מצאנו כן בויקרא רבה פרשה ה סימן ד, שם מסופר על הפסוק במשלי (יח טו) "מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו" מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא שהלכו לחולות אנטוכיא לעסק מגבת צדקה לחכמים והיה תמן חד בר נש והיה שמה אבא יודן וכו' עיין שם (ובדברים רבה פרשה ד סימן ח הובא מעשה זה בזה"ל: מעשה בר' אליעזר ור' יהושע שיצאו לגבות לעסק מצות רבותינו, הלכו לחלתה של אנטוכיא והיה שם אדם אחד והיה נקרא אבא יודן וכו', ובירושלמי במסכת הוריות פרק ג הלכה ד הובא מעשה זה בזה"ל: מעשה וכו' שעלו לחולת אנטוכיא על עסק מגבת חכמים וכו', ובילקוט משלי סימן תתקנז אות יח הובא זאת בזה"ל: מעשה וכו' שהלכו לחולת אנטוכיא לעסק מגבת חכמים וכו', ובילקוט בפרשת ראה סימן תתפד הובא בזה"ל: מעשה וכו' שהלכו לחולות אנטוכיא לעסק

כל כיוצא בזה וכגון שלא הספיק להם מלאכתם לפרנסתם או שלא מצאו במה להתפרנס, שדינם כעניים לקבל צדקה שמצוה גדולה להקדימם על פני שאר העניים כדי שיהיו פנויים ללימוד התורה"ק ולא יטרדו לחזור על הפתחים<sup>7</sup>; לא נחלקו אלא כאשר להדיא מבקשים מבני אדם שיפרנסם כדי שיוכלו ללמוד מבלי להתעסק במלאכה לפרנסתם, - דדעת הרמב"ם שבכהאי גוונא נחשב שמשמש בתורה לצרכיו ועושה ממנה קרדום ומתבזה, ולא עוד אלא שמגנה אותה בעיני ההמון שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם האדם, ואילו החולקים סבירא להו שאף בכהאי גוונא שפיר דמי דאין נחשב שעושה מהתורה קורדום אלא שמבקש רק שיאפשרו לו לעסוק בתורה מבלי להתעסק לפרנסתו.

**[והנה]** אף אי נימא הכי אכתי דעת הרמב"ם צריכה ביאור מכמה דוכתי בדברי חז"ל, - דהנה באיכה רבה פרשה ד סימן א על הפסוק "תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות" איתא: כד הוו חבריא נפקין לפרנסה תהון הוו קרו עליהון תשתפכנה אבני קודש. הרי דאינו ראוי ללומדי תורה לעסוק בפרנסה. ואילו לדעת הרמב"ם כך הוא הדרך כאשר לא באים בני אדם מעצמם להחזיק בידם. ויש לומר דאמנם כך הוא הדרך אך הא גופא שצריכים להגיע לכך ולא מחזיקים בידם וצריך מחמת זה לצאת

7. ולפי זה יתבאר בס"ד אליבא דהרמב"ם הא דיששכר וזבולון אף אי נימא דיסבור כהצד בפוסקים דמתמעט בזה חלקו של יששכר מהתורה שלמד, ואין להקשות שהרי יכל לזכות לו לחלק מתורתו גם בלא זה ובזה שלוקח משמש בתורה לצרכיו, דלהנ"ל ניחא, שהרי מטרת זבולון בהחזקת ידי יששכר מלבד רצונו לקבל בזכות זה שכר לימוד התורה, עוד זאת ובעיקר כוונתו בזה משום חביבות התורה שלא יצטרך יששכר להתבטל מעסק התורה כפי שמתבאר מדברי חז"ל במדבר רבה (פרשה יג פסקא יז) - למה זכה זבולון להקריב שלישי, לפי שחיבב את התורה והרחיב ידיו לפור ממנו ליששכר כדי שלא יצטרך שבט יששכר לפרנסה ולא יתבטל מלעסוק בתורה וכו', ובכהאי גוונא הרי גם הרמב"ם מודה דמותר לקבל, ודו"ק.

במגבת צדקה לחכמים וכו'), ואמנם להנ"ל אפשר ליישב בפשטות שגבו עבור החכמים שלא הספיק להם פרנסתם וכדו' וכאשר התרימו את הציבור לא אמרו שהוא עבור החכמים אלא בשביל עניים, ונאמר דכל כוונת הרמב"ם לא היתה אלא לומר שלא מצאנו שגבו להדיא עבור החזקת התורה לאפשר ללומדים לעסוק בתורה מבלי להתעסק בפרנסה, אך מכל מקום מאחר ומעשה הנ"ל סתום ואפשר גם לפרשו שביקשו להדיא עבור החזקת התורה שיתאפשר לחכמים לעסוק בתורה מבלי להתעסק בפרנסתם, היה מן הנצרך שיציין אותו ויאמר כך, וצ"ע.

**ויש** לציין דרבים מרבותינו ע"ה השיגו על דברי הרמב"ם ממשנה ומסברא. ולפי מה

שהעלינו בחמלתו ית' בהבנת דבריו רובם ככולם של השגותיהם מתיישבות כמין חומר (וזה חוץ ממה שיש להשיב על גוף כמה מההערות). עיין בשו"ת התשב"ץ ח"א מסי' קמב עד סי' קמח ובדברי הכסף משנה בפרק ג מהלכות תלמוד תורה הלכה י' ובים של שלמה פרק קמא דמסכת חולין סי' ט, ב"ח ש"ך ביו"ד סי' רמו סעי' כא ושאר נושאי כלים שם, הגהות היעב"ץ במסכת אבות שם ובספרו לחם שמים באבות שם, שו"ת אגרות משה חלק ח יו"ד סי' לו ובחלק ה יו"ד סי' קטז, שו"ת חיים ביד סי' סד ובספר אגדות אליהו בחידושים שעל הירושלמי בפרק ו. ויש להאריך טובא בכל זה וי"ת לחכם ויחכם עוד" (מש"ט ט). ועיין עוד בספר ברית יעקב סי' כז.



**הרב ישראל דייטעל**  
בני ברק

## כתיבת שם המשפחה בגט [א]

כידוע, בכתיבת השמות בגט לא נהוג להזכיר את שמות המשפחה. אולם מאחר ובזמננו מצויים בעיירות גדולות אנשים אשר שמם ושם אביהם שוה, ולפעמים אף בשילוש שמם שוה, יש לעיין אם ראוי לכתוב את שם המשפחה בגט או בכתובה לסימן והיכר ביניהם, ומה הדין בדיעבד כשכתבו בגט שם המשפחה, ויתבארו בס"ד עוד פרטי דינים בענין זה.

בפתח דברינו נקדים שכל מה שכתבנו אינו לא להלכה ולא למעשה אלא להעיר ולהאיר בדברי הפוסקים בענין זה, ובפרט שאין נוהגין לכתוב שם המשפחה בגט, וידוע שאין משנין בגיטין ממה שנהגו מקדמת דנא.

לא שמעתי מי שראה כזה גט או ששמע שעשו כן בזמננו הוראה למעשה, אבל בדברי הפוסקים אשכחן שהשתמשו לפעמים בעצה זו כמו שכתב הגט פשוט שראה כזה גט בירושלים, וכן כתב בתשובה מאהבה בהוראות בדיני שמות גיטין שנעשו בבית דינו של הנודע ביהודה, שהסכימו הרבנים דפראג לכתוב חנוך המשפחה לסימן בשני יוסף בן שמעון ושמות דורות היו משולשים וגם ארוך וגוף לא היה בהם סימן, "וכן נעשה הלכה למעשה יום א' י"ח אדר ב' תקס"ה", ובסייעתא דשמיא יתבאר לקמן ענין זה.

**פרק א. שיטת הפרקים אם לכתוב כינוי משפחה**

**שיטת הבית יוסף**

(א) **תנן** בגיטין (פז:) איש פלוני עד כשר, בן איש פלוני עד כשר, איש פלוני בן איש פלוני ולא כתב עד כשר, וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין, כתב חניכתו וחניכתה כשר, ופרש"י חניכתו שם לווי של משפחה כולה, ובגמ' (פח.) ת"ר חניכת אבות בגיטין עד י' דורות, רשב"א אומר ג' דורות כשר, מכאן ואילך פסול, ופרש"י עד י' דורות היא חניכה שאם כתבה בגט לא מפסלא למיהוי כשינה שמו ושמה, ונחלקו הראשונים אם כתב רק חניכת אבות או גם שמו ושמה כמבואר לקמן.

**וכיון** דבעינן שמו ושמה כדי שיהא ניכר באופן פרטי מי המגרש והמתגרשת לכן לא סגי בכתיבת שם המשפחה דאינו שם פרטי לאדם מסוים אלא שם כולל לכל בני המשפחה הנקראים בשם זה, כמבואר ברמב"ן (נמדנר ט יג) שהמנהג היה בישראל לעשות להם ראשי בתי אבות שיתייחסו כל יוצאי ירכו אליו ויקראו על שמו לכבודו כאשר יעשו גם היום כל הישמעאלים וכל ישראל הדדים בארצותם להקרא כולם למשפחות אבן עזרא אבן שושן, וזהו שנאמר (שמות ו יד) אלה ראשי בתי אבותם, כי מעת אשר פרו ורבו במצרים העמידו להם ראשי משפחות להתייחס עליהן.

**וכ"מ** בתוס' (תענית כז:) שפי' בחניכתו כינוי שם משפחתו שם לווי כמו שם חניכת אבות בגיטין (פח.) עד עשרה דורות כגון רבי אברהם אבן עזרא שכל בני משפחתו היו נקראים כך, וע"ש בהגהות הב"ח בחניכתו פי' כנהו בשם משפחתו דיש משפחה שמכניין בני אדם לכל המשפחה וקוראין בחניכת שם לווי, ואשכחן בש"ס בעו"מ שם משפחה כמו בקידושין (עא.)

משפחת בית הצריפה היתה בעבר הירדן, ופרש"י בית הצריפה שם המשפחה, ובב"ק (נג:) הנהו עיזי דבי תרבו דהוו מפסדי ליה לרב יוסף, ופרש"י בי תרבו שם משפחה.

**ואף** דגם לענין שם פרטי י"ל דיש עוד אנשים הנקראים בשם כזה מ"מ לא דמי לשם משפחה שבא לכלול את כל בני המשפחה בשם אחד, משא"כ שם פרטי מהותו לסמן כל אדם באופן פרטי, ואה"נ כשיש בעיר שני יוסף בן שמעון דלא מינכר מי המגרש יש לעשות סימן ביניהם כמבואר לק'.

**וכתב** המהרי"ק (טורס ק) דהיכא שהשם השני יוצא ממשמעות שמו העברי אלא שנקרא כן על שם משפחתו יש לכתוב המכונה ולא דמתקרי, וכתב הב"י (אבנה"ע סי' קכט סט"ז אות ג-ז) דמשמע דלא שנא אם שם השני הוא בלשון עברי או בלשון לעז אע"פ שיוצא ממשמעות שמו בעברי מאחר שהוא נקרא כן על שם משפחתו כותבין המכונה, ואף דמדברי המהרי"ק משמע דמיירי דוקא כששם השני בלשון לעז, וכ"מ בכל בו (סג' גיטין) ובסמ"ק (סגסות סי' קפד סק"ו) שכ' דרגילין לכתוב דמתקריא כששם השני בלשון עברי, וכששם השני בלשון לעז כותבין המכונה, וכ"כ בקונדריסין (סי"ג) ובמרדכי (סי' תגד) ובהג"מ (פ"ג ד"ק סי"ג ד"ה ולומר) בשם סמ"ג, מ"מ כתב הב"י דהוא לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקטו.

**ובת"ש'** הרמ"א (סי' פד) ביאר שיטת הב"י דיש חילוק בין שם משפחה כללי לפרטי, דחניכת משפחה הוא רק אם כל המשפחה נקראת על השם ההוא כגון משפחת הפואה שכתב המהרי"ק [רפאל פואה שהוא על שם משפחתו] וכמו שנמצא מדפיסים חותמין עצמן

**ובספק** אם לכתוב דמתקרי או המכונה יש לכתוב דמתקרי דכולל ג"כ כינוי (ע"ע סלג"כ סי' ע' ברכה"מ סקל"ח, דכ"ח שער התשובות על חי' אנשי ע"ס סי' נ"ט וס' קס), דלשון קריאה כולל הכל להיות נקרא בשם ההוא, אבל לא יתהפך לומר דהכל נקרא כינוי, דהא שם העיקר אינו נקרא כינוי, וכמש"כ המ"מ (פ"ג מגילתין סי' ג') לכתוב על שם לועז שהם כינויים פלוני דמתקרי פלוני, וכ"ה בגיטין (ל"ה). אדא בר הדיא דמתקרי איי מרי אע"ג דאיי מרי אינו שם עברי, אלא ש"מ דשם מתקרי כולל הכל וכו', ואין להחמיר ליתן ב' גיטין לאפוקי נפשין מספיקא דזה רק במקום דוחק גדול שא"א לעמוד על הדין בשום פנים כמו שהאריכו בזו הבתראים בתשובותיהם ונימוקיהם הובא הכל בסדר גיטין (ע"ל סכ"ח), ועוד דבראורייתא אין ברירה וכו', ואף דזה רק בנותן ב' גיטין בפעם אחת ולא זה אחר זה מ"מ חזינן דחששו הרבה בנתינת ב' גיטין כמבואר בסדר גט, ואם נחוש לכל הספיקות נצטרך ד' גיטין, ד"א שלא לכתוב כלל שם ישעיה מאחר שיש לספק בו שהוא כינוי שם משפחה למנהגנו שאין כותבין כינוי משפחה וכו' ע"ש.

**וכ"כ** בד"מ (סקי"ט) דאין נוהגין כב"י דבנשתנה שמו מצד עצמו כותבין דמתקרי וכשהכינוי מצד המשפחה כותבין המכונה, ובסדר גיטין שלנו כתוב בשם הרבה גדולים דאין לכתוב שם הכינוי של המשפחה כלל כגון גנש קץ שליכר וכדומה, וכן אנו נוהגים, וכן ראוי לנהוג משום שכתב בסדר גיטין (מסר"י מגליות סי' נ"ט ס"ח) על גט שהיה כתוב בו חיים המכונה גנש והיתה שם המשפחה גנש, ואמר מה"ר זלמן כ"ץ ז"ל שאינו כשר כי על שם משפחה כותבים החינוך ולא המכונה [במהר"י מרגליות כ' דאם רצה לכתוב יכתוב חיים החינוך גנש, כי חניכה שם המשפחה והוא

טוביה פואה] שם משפחת פואה מוזכר גם בהג"ה בשלטי גיבורים על המרדכי גיטין סי' תמו וכו' המכונה פואה] או משפחת אברבנאל, וה"ה בלשון עברי כגון משפחת אבן עזרא או קמחי דכולן נקראים בשם ההיא, אבל היכא שרק הנקרא סעדיה באותה משפחה נקרא גם ישעיה אין זה כינוי משפחה אלא כינוי התלוי בשם סעדיה ונקרא חניכת עצמו ולא חניכת המשפחה.

**ואם** הכינוי תלוי במשפחה כ' הרמ"א דנראה מהב"י דכותבין המכונה, ואם תלוי בשם אחד דנשתנה שמו כותבין דמתקרי, דשם משפחה על הרוב הוא לשון לעז ולכן כותבין המכונה, וה"ה לשם עברי אם הוא כינוי משפחה, דמכונה שייך לומר בדבר שאינו נקרא בו כל כך עיקר השם, והיינו כינוי משפחה שכל בני משפחה נקראים כן, אבל בשינוי של אחד הן לעז או עברי כותבין דמתקרי מאחר שנודע היטב בשם ההוא ואין חילוק בין נשתנה ע"י חולי או ע"י דבר אחר, וכיון דישעיה אינו כינוי משפחה [אלא כינוי התלוי בשם סעדיה] יש לכתוב דמתקרי.

#### שיטת הרמ"א

**ב) ומ"מ** כתב הרמ"א (סכ"ח פ"ג) דאין אנו נוהגין כב"י לכתוב על כינוי משפחה מכונה, דבסדר גיטין כתב דאין כותבין כלל שם כינוי משפחה בין לשון עברי או לעז, ושם משפחה היינו כשכל המשפחה נקראת על שם ההוא כגון משפחת הפואה וכיו"ב, ובתורה"ד (סי' קל"ה) כתב דבמקום שם המשפחה יכתבו וכל שום וחניכה, וגם זה אין נוהגין כן וכו', ואין לכתוב כלל כינוי משפחה מאחר שנסתפקו בו בתראי אין לכתוב ומהאי טעמא כתב בעל מסדר תיקון גיטין שלא לכתבו כלל.



בו וכל שום וחניכה לית דין ולית דין דכשר, דהא משום הכי תיקן הבה"ג לכתוב וכל שום וחניכה אם יש לו שום כינוי שיהא כשר אפילו אם לא כתב הכינוי, וכן משמע באשר"י שכתב והעולם נוהגין ככה"ג לפי שנהגו הגויים באשכנז שקורין ליהודים בחניכה הקרובה ללשון עברי, ואין ראוי לכתוב על אותו חניכה דמתקרי, לכך נהגו לכתוב וכל שום וחניכה דכולל הכל, והא דנהגו לכתוב המכונה וגם כותבין וכל שום וחניכה היינו משום שופרי דשטרי לצאת מידי כולהו ספיקי כמו שנהגו לכתוב וכל שום וחניכה אע"ג דאין לו שום שם חניכה.

#### שיטת התרומת הדשן

(ד) **בתרומת הדשן** (סי' קל"ה) כתב דפרש"י בגיטין (פ:) חניכתו היינו שם לווי של כל המשפחה וכו', וטעמא דכותבין החניכה בגט הוא כדי להכיר שזהו פלוני המגרש שלא יסברו שזה ראובן שכתוב בגט אין זה המגרש, כי רבים שקורים לו בחניכה אינם יודעים ששמו ראובן, וא"כ כל היכא שקורין תדירא שם המובהק עם הכינוי ליכא למיחש להכי, אפס בהא מספקא לי דהרבה פעמים מצוי בחניכה כה"ג דהיהודים מזכירין שם המובהק עם החניכה, אבל רוב הנכרים מזכירין לקרותו בחניכה לבדו.

**ובאשרי** (גיטין פ"ד סי' ז) משמע בהדיא דתליא גם בקריאת הנכרים שכתב והעולם נהגו ככה"ג לפי שנהגו הנכרים באשכנז שקוראין ליהודים בחניכה הקרובים ללשון עברי, ואין ראוי לכתוב על אותה חניכה דמתקרי, לכך נהגו לכתוב וכל שום וחניכה דזה כולל הכל, לכך נראה דבכל כה"ג או חניכת המשפחה כגון שטוי"ם גאנ"ז אפי"

כלל, והמכונה הוא שם יחיד, ע"ל תשו' מהר"ם בכרך] כי מכונה משמע לשון יחיד, וחניוך על כל המשפחה כמו שפרש"י בגיטין (פ:), ובתורה"ד (סי' קל"ה) משמע דיש לכתוב וכל שום וחניכה אף במקום שאין נוהגין כן בשאר גיטין, לכן נראה שאין לכתוב כלום מכינוי המשפחה להוציא עצמו מספק, ויש לעשות כדברי בעל סדר הגט שכתב סתם שלא לכתבו כלל, ואילו הוי דעתו לכתוב שום חניכה היה מפרש.

#### שיטת המהר"י ווייל

(ג) **המהר"י ווייל** (סי' נג) כתב דצריך להזכיר שם כינוי של אבי המגרש ולכתוב פלוני בן פלוני המכונה פלוני דאין חילוק בין המגרש גופיה ובין אביו דמאי שנא דאין שום סברא לחלק ביניהם [אך עיי' חסד לאברהם אבה"ע סי' לה הובא בהג' מהרש"ם על הכללים בב"ש בט"ג, שו"מ ח"ג סי' פה, או"ש סי' ח שמחליקים בזה], ואף דהג"מ וסמ"ק וטור ורא"ש ומרדכי לא הזכירו בטופסי גיטין שלהן אלא פלוני המכונה פלוני, ולא כתבו המכונה על אביו, אטו כי רוכלא וכו', וכן יש בידי טופס של גט שנתן הגאון מהרי"ל וכתב בו שם כינוי על אבי המגרש וז"ל אנא יעקב המכונה יעקב בן שמואל המכונה בישוף, וכן ראיתי שפעם אחת נכתב גט ולא היה כתוב בו שם כינוי של אבי המגרש ולא רצה מהר"י ז"ל ליתן אותו והוצרך לכתוב גט אחר, ובאותו גט לא היה שם כינוי להמגרש.

**ומ"מ** אם כתבו שם העיקר וחניכה הגט כשר דלא גרע מחניכתו וחניכתה דהיינו שם המשפחה כדאיתא במרדכי (סי' קנ"ה) דאפילו לכתחילה יש לגרש בו, אע"ג דכתב האשרי"י דלכתחילה צריך השמות היינו דוקא היכא דלא כתב שם העיקר בגט וכו', ועוד כיון דכתוב

כיוצא בו כגון יוסף ממשפחת המכוננת שלייכר או קאץ, וזה פירוש מש"כ המהר"י מינץ צריך לכתוב חנוך משפחה ר"ל שיכתוב לשון חניכא ולא לשון מכונה, ונמצאו דבריו מכוונים עם דברי מהרז"ק שבד"מ הנ"ל (ס"ב), ויען ראה רמ"א שאין לנו לשון מבורר מקדמונים איך לכתוב בכינוי משפחה לכן כתב שטוב יותר מנהגנו שלא לכתבו כלל ולא לחוש לאו"ה שקוראים בשם משפחה בלבד.

**ולכא' יש להביא ראייה לדברי החת"ס דהא המהר"י מינץ מסיים עכ"ל הרז"ק, וע"ל (ס"ב) דהדרכי משה לא הביא את כל דברי המהר"י מרגליות בשם הרז"ק, דבמהר"י מרגליות הוסיף [ע"ש דמשמע דגם זה מהרז"ק] דאם רצה לכתוב יכתוב חיים "החינוך גנש", כי חניכה שם המשפחה והוא כלל, והמכונה שם היחיד הוא וכו', הרי מפורש במהר"י מרגליות מהרז"ק כדברי החת"ס דכשצריך לכתוב שם המשפחה להיכרא לא יכתוב מכונה או דמתקרי אלא יכתבנו בלשון חנוך משפחה, והחת"ס הוסיף או כיוצא בו כגון יוסף ממשפחת המכוננת שלייכר או קאץ, ושפיר קאמר החת"ס ונמצאו דבריו [של המהר"י מינץ] מכוונים עם דברי מהרז"ק שבד"מ, אלא דהרמ"א ס"ל דכיון שאין לנו לשון מבורר מקדמונים איך לכתוב בכינוי משפחה לכן טוב יותר מנהגנו שלא לכתבו כלל.**

**אלא** דבספר היריעה עצמו לרבינו זלמן הכהן כ"ץ [מהרז"ך מגורנברק] שנדפס בס' הזכרון לגרש"ב ורנר זצ"ל (עמ' יד) ליתא לתיבות שהוסיף המהר"י מרגליות [דאם רצה לכתוב יכתוב חיים החינוך גנש, כי חניכה שם המשפחה והוא כלל, והמכונה שם היחיד הוא], שכתב בסל"ד (עמ' יד) במקום שאין כותבין וכל שום וחניכה אין צריך לכתוב רק המכונה או

במקומות שלא נהגו לכתוב וכל שום וחניכה בכה"ג יכתבו וכל שום וחניכה כדכתב הרא"ש דזה כולל הכל.

### שיטת המהר"י מינץ

**ה) המהר"י מינץ** (סד"ג ס' מה) כתב במקום שאין כותבין כל שום וחניכה אין צריך לכתוב רק המכונה או דמתקרי ולא חנוך של המשפחה כגון קא"ץ או שלייכ"ר וכה"ג, וכן ראיתי גיטין ממהר"י ז"ל דלא כתב חינוך המשפחה בפירושו, ושמא משום דרגיל היה לכתוב כל שום וחניכה, ונ"ל אם היה צריך לכתוב שם חנוך המשפחה כגון בשני יב"ש ולא רצה לכתוב דור שלישי אז היה צריך לכתוב חנוך המשפחה כגון שלייכ"ר או קא"ץ עכ"ל מהו' ז"ך וכן הסכים מהרי"ו [במהדו' קראקא תרמ"ב צולם בירושלים תש"מ חסר תיבות עכ"ל מהו'].

**ולכא' דצ"ב** דסותר מרישא לסיפא וכמו שתמה החת"ס (אבט"ע ח"ב ס' נב), דבתחילת דבריו כתב המהר"י מינץ דאין כותבין חנוך משפחה, ואח"כ כתב דאם צריך לכתוב וכו' אז צריך לכתוב חנוך משפחה, וכתב החת"ס דבסו"ס משאת בנימין בחי' שו"ע אבה"ע אות ד משמע שהיה לו גירסא אחרת [שכתב דבסדר פדואה סי' מה כתב בשני יוסף בן שמעון ויש לאחד כינוי משפחה אם ירצה לכתוב כינוי המשפחה אז אין צריך לשלש, אמנם בתשו' הר"מ בכרך והיא כתובה בסדר גיטין שלנו למהר"י מרגליות סי' צט כ' דלא מהני חינוך המשפחה רק יכתוב השילוש].

**וביאר** החת"ס דכוונת המהר"י מינץ דאם השעה צריכה שצריך להזכיר שם משפחה להיכרא לא יכתוב לא מכונה ולא דמתקרי, אלא יכתבנו בלשון חנוך משפחה או

דאזא משפחה היכא דליכא שנים ששמותיהן שוות ונתן אחד מהם גט ולא כתב בו שם חינוך המשפחה, והעולם לא יודעים שבזו נכתב שם המשפחה להיכירא אלא יהיו סבורים דלעולם צריך לכתוב חינוך שם המשפחה, וגם היה לעז לגיטין דשאר משפחות דלא שמענו שנכתב בשום גט חינוך המשפחה כגון שטיין או גענז. [אך ע"ל סט"ו מהשד"ח דבכה"ג ליכא לעז וגם לא חיישינן ללעז, והיינו כשיטת הרמ"א לדינא, והרמ"א לא ראה דברי המהר"י מרגליות רק בסדר הגט הקצר כמש"כ במבוא לסדר הגט למהר"י מרגליות מהדור' מכוני י-ם].

**ובהערות** שם כתב דהשארית יוסף לא העתיק קטע זו של המהר"ם בכרך, ולכן הבי"א בקונט"א לטיב גיטין סוף אהלי שם סקכ"ה ביאר טעמו של המהר"ם דאין לכתוב שם משפחה בגט לפי שאין הכל בקיאים בכינוי משפחה וכנ"ל (ס"ה) מהחת"ס [דהרמ"א ס"ל דאין לכתוב שם משפחה משום שאין לנו לשון מבורר מקדמונים באיזה לשון לכתבו, וע"ל פ"ב].

#### שיטת הב"ח

(ז) **אבל** בתשו' הב"ח [החדשות סי' פט הובא בפ"ת סי' קלו סק"ו לענין שני יב"ש ואין שמות הנשים שוות דצריך לגרש זה בפני זה אבל א"צ היכר לשלש או סימן אחר, ובתוה"ד הביא ד' המהר"ם בכרך והשארית יוסף הנ"ל ס"ו] דחה הראיה של המהר"ם בכרך [מת' הגמ' בב"ב דלר"מ מיירי במשולשים ולא שכתבו שם המשפחה] דאה"נ דמתרין לה הכי, וכ"ה בתוס' ר"פ כל הגט, ומסיק הב"ח דדברי המהר"ם בכרך אינן מבוררין אלא שראוי לחפש זכותו ולהיותו חסיד גדול היה מתמיר לכתחילה כדי שלא להוציא לעז, כאשר מובן

דמתקרי, ולא חינוך של המשפחה כגון המכונה קאץ או שלייכער וכה"ג, וכן ראיתי גיטין ממהר"י ז"ל שלא כתב חינוך המשפחה בפי' [בפירוש], ושמא משום דרגיל היה לכתוב וכל שום וחניכה, ונ"ל דאם היה צריך לכתוב חינוך המשפחה כגון ב' יב"ש ולא רצה לכתוב דור שלישי אז היה צריך לכתוב חינוך המשפחה כגון קאץ או שלייכער, ז"ך, וכן הסכים מהר"י.

**ובשולי** היריעה (נדפס 55 בס' סזכרון) לתלמיד המהרז"ך (סי"ב עמ' רמו) כתב עוד שמעתי ממהרז"ך שי' שאין כותבין בגט שם כינוי המשפחה כגון פלוני גנש או קץ או שלייכער ודומה לזה, וכן עשה מהר"י מולין ז"ל ששלח גט ושם הבעל זלמן קץ ולא כתב קץ, וכן עשה מהרז"ך שי' מעשה ע"י שמעון שלייכער שנתן גט ע"י ולא כתב שלייכער כי שם כינוי של משפחה הוא.

**עוד** כתב שם תלמיד המהרז"ך (בסעי' סז עמ' רנח) העתקתי מכת"י מורי מהרז"ך שי', במקום שאין כותבין וכל שום וחניכה אין צריך לכתוב רק המכונה או דמתקרי ולא חינוך של משפחה כגון קאץ או שלייכער וכה"ג, וכן הסכימו מהרז"ך ומהר"י.

#### שיטת המהר"ם בכרך

(ו) **אבל** בסוף סדר הגט למהר"י מרגליות בים שעשה שלמה (עמ' 166) נדפס מכתב ממהר"ם בכרך [לענין כתיבת שם המשפחה בשני יב"ש ואחד מהם מומר, ותחילת התשובה עד חלק זה של התשובה נדפס גם בשארית יוסף סי' לו] דס"ל דאין לעשות היכר לשני יב"ש ע"י כתיבת שם המשפחה, דאל"כ אמאי לא מתרין הגמ' (ב"ב קס"ז:) לר' מאיר ההיא דשנים ששלחו שני גיטין וכו' דמיירי דכתבו בו שם המשפחה, ועוד דאדרבה הוא לעז לשאר גיטין

חשש אדם להחמיר בזה אף לכתחילה שיגרשו  
זו בפני זו וכו'.

### שיטת החתם סופר

(ח) **ובחת"ס** שם בסו"ד הקשה על הד"מ הנ"ל  
(ס"ב) שלא מצא תקנה לכתוב שם  
המשפחה, דהא כ' הנוב"י (מהדו"ת ס' קיט) והטיב  
גיטין (לקוטי שמות דני ב' שמות מעריסה סק"ז, ובי"א ס' פא  
וסי' קיט) ותורת גיטין (סק"י) דאין לחוש בכפילות  
השמות וכותבין מאיר יהודה דמתקרי מאיר  
ליב דלא כב"ש (סקכ"ה), ואין חילוק בין אם שם  
הראשון הוא שם אחד או ב' שמות, וכן אנו  
נוהגין כבר כמה שנים, ולכן כשעיקר שמו יוסף  
ופורתא קורין לו יוסף ליב כותבין יוסף דמתקרי  
יוסף ליב, וא"כ אמאי לא מצא הד"מ תקנה  
לכתוב שם משפחה הלא יכול לכתוב יוסף  
דמתקרי יוסף קא"ץ בן שמעון ויצאנו מידי כל  
החששות.

**וכתב** החת"ס דכיון דהד"מ לא מיירי מהכירא  
דשני יב"ש אלא לחוש לדברי התורה"ד  
הנ"ל, א"כ ממ"נ לא מהני לכתוב יוסף דמתקרי  
יוסף קא"ץ בן שמעון, דהלא היהודים אין  
קוראים אותנו בשם משפחה קא"ץ לבד בלי  
צירוף שם יוסף, וא"כ סגי ביוסף לחודיה, ואם  
חיישנן למש"כ הרא"ש דיש לחוש גם למה  
שאומות העולם קורין והם קוראין בשם  
משפחה לבד קא"ץ, הרי לזה לא יועיל אם  
יכתוב דמתקרי יוסף קאץ, דהא בישראל קצת  
קורין אותו יוסף קא"ץ, ולישראל סגי ביוסף  
לחוד, והגויים אינם קוראים יוסף קאץ אלא  
קאץ לחוד, והיה צריך לכתוב יוסף המכונה  
קאץ וזה אי אפשר, על כן כתב הד"מ שלא  
לכתוב כלל כינוי משפחה, וע"ל (סכ"ג) מש"כ  
לפ"ז לענין שני יב"ש.

מתוך דברי האחרונים שהיו חוששין להרבה  
חומרות לפי שהיתה נגע הוצאות לעז על הגיטין  
שכיתא טובא באותן הדורות מפריצי צמנו.

**וע"ש** בב"ח דאין להחמיר לכתחילה באין  
שמות הנשים שוות בשני יב"ש אלא  
לגרש זה בפני זה אבל א"צ היכר לשלש או  
סימן, ושרי ליה מאריה למהר"י כהן מקראקא  
שכ' דמהא דהגמ' כתב שני יב"ש הדדים בעיר  
אחת ולא פירש ג"כ ששמות הנשים שוות מוכח  
דאינו תלוי בנשים כלל וכו', ועוד הפריז דאף  
בדיעבד אין הגט כשר אם לא שילש וזה לא  
עלה ע"ד מהר"ם בכרך חלילה שלא כתב אלא  
להחמיר לכתחילה.

**וכתב** הב"ח: וזכורני בימי חורפי שמעתי  
שמעשה זו שכתב עליה הרב מהר"י  
כהן מקראקא תשובה זו היה מעשה בקראקא  
כשהיה לשם לאב"ד הרב הגדול מוהר"ר יצחק  
כהן ולא חשש לשני יב"ש שגירשו נשותיהן  
זה בפני זה אף לכתחילה, וחלק עליו הרב  
מהר"י כהן ז"ל וחיבר תשובה זו, אבל כל  
הגדולים שבדור הסכימו לדעת הרב מהר"י  
כהן, והרב הגדול מו' אליעזר אשכנזי ז"ל  
שחיבר ספר מעשה ד' הסכים גם כן להיתר  
וכתב שכך הוא דעת כל הפוסקים ראשונים  
ואחרונים, ואמר במליצתו זולת המ"ן כז"ה  
ר"ע ג"ט, ועל כן חלילה להחמיר בדיעבד  
להצריך לכתוב גט אחר כשאין שמות נשותיהן  
שוות אם לא גירש זה בפני זה כי אין זה אלא  
חומרא יתירה לכתחילה וכדמ' מלשון הרמ"א  
(סי' ק"ט ס"ה, ע"ש בב"ש סק"ד) שכתב י"א כי אעפ"י  
שאין שמות הנשים שוות יכתבו סימן במגרש,  
דמשמע דהוא רק לכתחילה, וגם בזה אין  
נוהגים לכתוב סימן אלא לגרש זה בפני זה,  
אבל כשיש ב' נשים ששמותיהן שוות ובעליהן  
אין שמותיהן שוות אין מנהג כלל ומעולם לא

ההוא לבד אלא קורין אותו עם עיקר השם אין צריך לכתוב הכינוי, א"כ מוכח דמה שכתב מתחילה דאין לכתוב כינוי משפחה היינו אף אם נקרא רק בכינוי משפחה בלי שם העצם [וכמש"כ הגט מקושר הנ"ל], דאל"כ אמאי צריך לטעם שכתב בד"מ דאין כותבין כינוי משפחה משום דלא שייך לכתוב עליו המכונה, הא אפי' בכינוי דשייך לכתוב עליו המכונה ג"כ אין כותבין הכינוי כשאינו נקרא בשם הכינוי לבד, אבל הג"פ (סק"פ הג"ל סי"א) הבין דהרמ"א מירי כשקורין כינוי המשפחה עם שם העצם [שכתב דהטעם שאין כותבין כינוי משפחה בגט משום דכתיבת החניכה הוא כדי שיכירו שזהו ראובן המגרש, דכשרבים קורין לו בחניכה אין הם יודעים כלל ששמו ראובן ויאמרו שאין ראובן זה המגרש, אבל רוב בני אדם מזכירין שם המובהק יחד עם הכינוי וממילא יכירו המגרש גם בלי הכינוי], אבל לפ"ז צ"ב דדברי הרמ"א הם כפולים.

**ג** מדברי המחבר בסי"ט לכא' מבואר דאין כותבין כינוי משפחה בגט, שכתב לא נהגו לכתוב בגט לא כהן ולא לוי "ולא שום כינוי" אלא פלוני בן פלוני וכל שום אחרון וחניכא דאית לי ולאבהתי, ומש"כ ולא שום כינוי היינו גם כינוי משפחה, וכ"כ בגט פשוט (סק"ק) דר"ל לא כינוי משפחה כגון אבן עזרא או אברבנאל בין שהם בלשון הקודש בין שהם בלשון לעז, ולא כינוי המגרש כגון ששמו המובהק אברהם ומכנים אותו ג'ליבי או קומפראדו וכיו"ב ככולם נהגו שלא לכתבם בגט, ומ"מ כתב הג"פ שחקר המנהג וראה שרק כינוי משפחה לא נהגו לכתוב, אבל כינויים דשייכי למגרש או למתגרשת עצמם רגילים לכתובם.

**אלא** דלפי זה צ"ב מש"כ הרמ"א ע"ד המחבר בסי"ט וכבר נתבאר דבמדינות אלו אין

**המהרש"ם** (ח"א סי' פג) הביא תוספתא (עדות פ"ב ה"ד) דאיתא כתב לשם משפחה פסול, ואם היה נקרא על שמו כשר, וכתב די"ל דהכוונה שנקרא בשם המשפחה, ובח"ח (סי' נמצ) כתב המהרש"ם דאולי ר"ל דבנקרא כן בפי כל כשר.

### שיטת הרמ"א בשו"ע

**ט** **ולהלכה** כתב הרמ"א (סי' קכט סט"ז) כל כינוי משפחה אין לכתובו כלל בין שהוא לשון עברי או לעז (סדר גיטין) והכי נהוג וכו', וכל שם כינוי שאינו נקרא בכינוי ההוא לבד אלא קורין אותו עם עיקר השם אין צריך לכתוב הכינוי (תרוס"ד סי' רלס), אבל אם העובדי כוכבים קורין אותו בכינוי לחוד אע"פ שאין ישראל קורין אותו כן י"א (תרוס"ד ס"ט) דכותבין וכל שום וחניכה אע"פ שבשאר גיטין אין כותבין כן, וכן בכינוי משפחה, ומ"מ מסיק הרמ"א ולי נראה דאין לכתוב לכינוי כלל כמו שנוהגין בכינוי משפחה [דאין כותבין אותו כלל].

**ובפ"ת** (סקמ"א) הביא מהגט מקושר (כללי השמות ל"א ו ס"ק קע"ה) דאפי' אם נקרא רק בשם הכינוי כמו שמצוי במדינות אלו שיש לרוב אנשים כינוי כמו רוזין פייגין ורבים מעמי הארץ מפרסמין עצמן רק בשם זה אין לחוש לכתוב בגט שם זה, מאחר שידוע לכל שאין זה עיקר ג"כ בשם זה ידוע שאינו אלא בדרך כינוי, ואין צריך להמציא לכתוב כל שום בשביל זה.

**ובשד"ח** (ח"א מע' גט סי' ז סקי"ד) הוכיח כן מדברי הרמ"א [דאף אם נקרא רק בשם הכינוי משפחה דאין לכתוב], דבריש דבריו כתב בסתם דכל כינוי משפחה אין לכתבו כלל, ואח"כ כתב דכל שם כינוי שאינו נקרא בכינוי

המכונה. וכ"כ בישמח לבב (אב"ע סי' לו סק"ג, וע"ע בסק"ט) דמנהגם לכתוב כינוי המשפחה כמו שסדרם הרב מוהריב"ץ ז"ל איש על דגלו באותות, וכן היה המנהג בעי"ת פאס יע"א, אלא שכעת נשתנה המנהג שלא לכתוב כינוי המשפחה כמנהג שכתב הרמ"א, ואנחנו במחז"ק לא זזנו מהמנהג הקדום.

**וע"ש** שהביא מש"כ הג"פ (סק"פ) שלא ידע טעם המנהג דאדרבה האדם ניכר בשמו וצירוף שם משפחתו טפי משמו ושם אביו, ושכן נראה מדברי מרן הבי"ד לכתוב שם כינוי המשפחה, וכ"פ בשו"ע סי"ז כל חניכה כותבין המכונה, ובה פלטינן נמי מחשש שני יב"ש כמ"ש הג"פ מסדר הגט למהרי"י מינץ דאם יש שני יב"ש כותבין כינוי המשפחה, ומציין לד"מ וחת"ס סי' לב ולקב נקי הנ"ל (סי"ד וי"ח).

**אבל** בלחם שלמה (לגר"ס בולס קונטרס ס' תירוצין עמ' קנ"ג ר"ט ע"א) כתב: וכבר נתפשט המנהג שלא לכתוב כינוי משפחה בגט, וכ"כ בחיים ושלוש (אב"ע סי' לז) דאין נוהגין לכתוב כינוי משפחה בגט.

**בג"פ** (סק"א, סוכ"א ציד אה"ק) כתב דיש משפחות שנהגו כשהאשה יולדת נקבה ואין האב בעיר שיקרא לה שם קורין לה בינתיים בשם המשפחה [כגון] אם שם המשפחה אהובי קורין לה אהובה, או שם משפחה אמאדו קורין לה אמאדה, וכשיבוא האב יקרא לה שם העצם, וכיון שמיום שנולדה קרו לה בשם המשפחה ושם העצם בא משגדלה ורובא דעלמא קרו לה בשם המשפחה יש לכתוב שם המשפחה, אף דבעלמא אין נוהגין לכתוב שם המשפחה היינו משום שאין רגילות לקרוא בשם המשפחה לבד אלא יחד עם שם העצם, אבל כשקורין לה בשם המשפחה וכמה זמן היה זה שמה במקום שם העצם יש לכתוב שם המשפחה,

נוהגין כן, דהא הרמ"א גופיה כתב לעיל בסט"ז דאין כותבין שום כינוי משפחה בגט, וצ"ל דדברי הרמ"א קאי רק על מש"כ המחבר דאין כותבין כהן ולוי וכל שום [אלא] אנו נוהגין לכתוב ולא על מש"כ המחבר ולא שום כינוי [דהיינו כינוי משפחה דבזה גם הרמ"א ס"ל דאין נוהגין לכתבו כמש"כ בסט"ז].

### מנהגי הקהילות

**(י) וכ"כ** בבנין ציון (התק"ט סי' קע"ג) דאין כותבין שם המשפחה בגט, ובמכתב מאליהו (סי' 1 סוכ"א בחיים ושלום סי' לא) כתב דנחלקו רבוותא אם כותבין שם משפחה בגט, ומ"מ לגבי אבי המגרש והמתגרשת לכו"ע אין כותבין כינוי משפחה [צ"ב הסברא בזה], אך ע"ל (סט"ו) מהמהרח"ש שדן בגט שכתבו שם המשפחה בטעות בשם אבי המתגרשת, וגם באהלי שם לק' (סכ"ה) כתב שם המשפחה בשם אבי המגרש [שכ' דיכתבו יוסף בן שמעון המכונה ווייס], וכ"ה במראה יחזקאל לק' (סל"א), וע"ל (סמ"ח) מש"כ עוד מזה.

**אבל** בויאמר יצחק (אב"ע עוסק"ק עמ' אחרית) שהביא דברי הג"פ הנ"ל כתב דמנהגם לכתוב גם כינוי משפחה ועדיין צריך להתיישב בדבר ולחפש בספרים, וכ"כ בסי' קפ כשדן באחד דכו"ע קורין לו משה חוה על שם אמו מחמת שאביו שחל"ח כשהיה קטן איך יש לכתוב בגט לפי מנהגם לכתוב כינוי משפחה וכותבין משה בן חמו [צ"ב אמאי לא יטעו ששם אביו חמו, וע"ל סכ"ה מהמהרש"ם דאם שם אבי המגרש ציון אין לכתוב בן ציון דיטעו שזה שמו של המגרש עצמו], וע"ש בסי' קפא בענין כינוי אלאחד דהוא כינוי שם משפחת כהנים, ובסו"ד כתב לכתוב המכונה אלאחד.

**וכ"כ** השדי חמד (מע' גט סי' 1 סק"ב) מהבית יהודה דמנהג ארג"ל לכתוב בכינוי משפחה

המכונה אהובה להורות דשם זה הוא כינוי ולא שם העצם, וע"ל (ס"ז) מש"כ מהגט מסודר בענין שם המשפחה באשה.

ויכתבו שם העצם ואח"כ המכונה אהובה וכיו"ב שם המשפחה, ואם ח"ו מת האב ומעולם לא קרו לה בשם העצם יכתבו את אנתתי

### פרק ב. הטעם שאין כותבין כינוי משפחה

**ב.** עוד טעם כתב הגט פשוט, דכיון שנחלקו הפוסקים איך לכתוב כינוי משפחה, לב"י כותבין תמיד בלשון המכונה בין כשהוא בלשון עברי בין כשהוא בלשון לעז, ולרמ"א כשהוא בלשון לעז כותבין המכונה, וכשהוא בלשון קודש כותבין דמתקרי, מחמת ספק זה נמנעו מלכתוב שם כינוי משפחה, וכ"כ החת"ס (אזה"ע ח"ב סי' נ) מדנפשיה, וכ"מ מדברי הד"מ והרמ"א בתשו' הנ"ל [ס"ב], ולכא"ו הגט פשוט לא ראה דברי הרמ"א בדרכי משה מדלא הביא כלל מש"כ בשם הרד"ק.

**אבל** בגט מקושר (למכ"מ צו"ה סי' נג סקט"ו) כתב דאי אפשר לומר דזהו הפשט ברמ"א [דאין כותבין כינוי משפחה מחמת שנסתפקו אם לכתוב המכונה כהב"י או דמתקרי בשם מלשון הקודש כהרמ"א] דע"כ דאין מחשיבין זה לספק, דהא באשכנז נהגו לכתוב בכינוי כהרמ"א ובספרד כהב"י, ולא הקפידו לכתוב רק דמתקרי שכשר בכל גוונא כמב' בתשו' הרמ"א (סי' פד) הנ"ל (ס"ז), וא"כ אמאי דווקא בכינוי משפחה נסתפקו בזה, הו"ל לכל אחד לכתוב בכינוי משפחה כפי שהוא כותב בשאר כינויים.

**ולכן** מפרש הגט מקושר מש"כ הרמ"א שנסתפקו איך לכתוב כינוי משפחה, דר"ל דאולי יש לכתבו בלי דמתקרי ובלי המכונה כיון שאינו נקרא לכינוי לבד לשום אדם אלא יחד עם שם העצם, [ע"ל סל"ג דבזמננו יש שקורין להם רק בשם המשפחה], או כיון שאין קורין לו בפניו עם הכינוי אין לכתבו עם השם בלי המכונה.

**יא) ולכא"ו** צ"ב טעם הדבר אמאי באמת אין נוהגים לכתוב שם משפחה בגט, וכמו שתמה בגט פשוט (סק"פ) דאדרבה הרי האדם ניכר בשמו וצירוף שם משפחתו טפי משמו ושם אביו, ומדברי הב"י הנ"ל דשקיל וטרי דיכתבו המכונה בכינוי משפחה בין שהוא בלשון עברי ובין שהוא בלשון לעז נראה דס"ל דיש לכתוב כינוי משפחה, אלא דאין נוהגים כן כמש"כ בשו"ע (סי' ט) דלא נהגו לכתוב בגט שום כינוי אלא פכ"פ, וצ"ב טעם הדבר.

**ואשכחן** בפוסקים כמה טעמים אמאי אין כותבין שם המשפחה בגט, בלבוש (סי"ז) כתב דאם השם השני הוא שם משפחה כותבין המכונה ולא דמתקרי, אבל אנו אין נוהגין לכתוב שם כינוי משפחה כלל בין שהוא לשון לעז בין שהוא לשון עברי, משום דס"ל שאין שם כינוי המשפחה מכיר ומפרסם את המגרש לבריות שהרי כל בני משפחתו קרוין כן.

**ובגט** פשוט עוד כמה טעמים לזה:

**א.** דכיון דרוב בני אדם מזכירין שם המובהק עם הכינוי אין זה נחשב לחניכה, דהא הטעם שכותבין חניכה בגט הוא כדי שיכירו שזהו ראובן המגרש, דכיון שרבים קורין לו בחניכה אין הם יודעים כלל ששמו ראובן ויאמרו שאין ראובן זה המגרש, אבל היכא שקורין תמיד השם המובהק עם הכינוי ליכא למיחש להכי [דהא יודעים שזהו שמו המובהק, וע"ל ס"ד שכ"מ בתרו"ד].

העצם, ויש שם כללי, ושם המשפחה אינו שם עצם פרטי אלא שם כולל לכל המשפחה, ולענייני חול מקצרים בני אדם וקורין לו בשם המשפחה כדי להכירו כשאינן שם שנים מאותו משפחה, אבל כשיש שם שנים מאותו משפחה קורין לו גם בשם העצם.

**ומצד ב' טעמים אין לכתוב שם המשפחה [וכ']** שהם מרומזים בד' הג"פ הנ"ל ס"א], א' דאינו יכול לכתוב עליו דמתקרי ולא המכונה דהא נקרא כן רק מצד כללות המשפחה ולא מצד עצמו שיהא זה שמו בעצם, ב' ועוד דהא לכתחילה בעי' בגט שיהא מוכח מתוכו דחוששין לשי' ר"מ, וע"ש שהוכיח מהגמ' בנדרים (ו). דהלשון מנאי [שכותבין בגט כדי שיהא ידים מוכיחות] קאי רק על שם העצם ולא על שם המשפחה, וזה שייך יותר בזמננו מאשר בזמן העבר ששם המשפחה היה רק שם לווי, וגם יש חשש שיטעו שהכינוי משפחה הוא המשך משם אביו כגון משה בן אברהם הרטמן יאמרו דהרטמן הוא שם פרטי של האב [אבל לחת"ס הנ"ל ס"ה שכותבין לשון חינוך או למשפחת אין לטעות בזה], ומסיק: והכלל בחילוקי שמות וטעמיהם הם סברות דקות התלויים בשערה ורבותינו הראשונים העמיקו בזה ואין לנו אלא לילך בעקבותם, וכבר כ' חת"ס בכמה תשובות דכל שם המבואר בבית שמואל וסייעתו כן יש לכתבו אפי' אם נשתנה הענין במקצת ואין בו חשש שינוי השם.

ג. עוד טעם כתב הג"פ, דכיון דאיכא כמה שמות בכינוי משפחה דאין אדם בקי בהן ובשמותיהן, יש לחוש שלא יכתבוהו כמשפטו ויהיה בזה שינוי השם דמבטל הגט, לכן נהגו לכתוב רק פלוני בן פלוני, דרוב השמות ידועים ואין אדם מצוי לטעות בהם [ע"ל סכ"א שהאג"מ כ"כ מדנפשיה], ועי' בגט מקושר (למסר"י נפון סי' קטו סוס"ק מז) נפק"מ בין הטעמים.

**וגם על טעם זה משיג שם בגט מקושר** (למהר"ם בולה) דאדרבה כיון שזה כינוי לכל המשפחה בנקל יותר לדעת משפט כתיבתו, ועוד דכבר כתבו הפוסקים תיקון מתי לכתוב באל"ף או בה"א וכיו"ב, ואיך נמשך מזה שום ביטול או פיסול לגט, ובפרט שמסדרי גיטין מסתמא בקיאיין הן, וע"ש שאח"כ מביא טעם הלבוש הנ"ל.

### שיטת המהר"ם שיק

**יב) המהר"ם שיק** (אכס"ע סי' קיב) כשרן במי שמיעוט קורין אותו גם בשם הגויים אם צריך לכתבו בגט [דבחי' אנשי שם סי' קמב ס"ל דאין לכתבו, אבל עיי' בחת"ס אבה"ע ח"ב סי' לח ס"ל דצריך לכתבו וכן עשה מעשה] הן גם אמאי אין כותבין כינוי משפחה בגט, והביא דברי הלבוש והג"פ הנ"ל (סי"א), וכתב דאדרבה האינדא שנוהגין לקרוא האנשים בשם המשפחה מובן יותר אמאי אין כותבין כינוי המשפחה בגט, דהא יש שם

### פרק ג. בדיעבד אם כתבו כינוי משפחה

#### שיטת המהר"ם

**יד) המהר"ם** בברכת המים (סדג"ר סי"ט סקל"ח) כתב דבין אם כתבו דמתקרי או

**יג) ויש לעיין בדיעבד אם כתבו כינוי משפחה** בגט במקום שלא היה שום סיבה לכתבו והמנהג שלא לכתבו, האם הגט פסול מחמת זה, והאם יש חילוק באיזה לשון כתבוהו.



מלשון הד"מ שכתב מהרז"ק שהגט אינו כשר ולא כתב שהגט פסול, דמשמע דבדיעבד שפיר דמי [דלא כמהר"ם הנ"ל שהבין ממש"כ הד"מ דהגט אינו כשר דפסול אף בדיעבד].

**וכ"מ** מדברי הלבוש שכתב דהטעם דאין כותבין כינוי משפחה הוא משום שאינו מפרסם את המגרש מכיון שכל משפחתו קרויים כן, ודייק השד"ח דמשמע מדבריו דאין שום תועלת מכתבת שם המשפחה אבל לא שיש חשש פסול אם כתבו שם המשפחה בגט, וכ"כ הכנה"ג (סי' קכט האב"י אות קיח) בשם מהר"א מוטאל דבשאלוניק המנהג שלא לכתוב שום כינוי לא כינוי המגרש ולא כינוי משפחתו בין שיהיה הכינוי בלעז בין בלשון הקודש זולת כהן או לוי, ומ"מ אם טעה הסופר וכתב כינוי בגט הגט כשר ואין בו פקפוק.

**וכ"מ** מהמהרש"ש (ת"ד סי' ז) שדן בגט שכתבו בשם אבי האשה גוי"א בת שלמה טרנטה במקום טרנטו אם חשיב שינוי השם, ולא כתב לפסול מחמת שכתבו שם המשפחה [טראנטו, וע"ל סכ"ד דבאהלי שם כלל ז סקנ"ו דייק מזה שכתבו יחד שם העצם והכינוי בלי דמתקרי או המכונה ביניהם, וע"ש בשד"ח סוסקי"ג מש"כ בזה, וגם מ' מזה שכ' שם משפחה בשם אבי המתגרשת דלא כמש"כ המכתב מאליהו הנ"ל ס"י דאין לכתוב כינוי משפחה בשם אבי המגרש או המתגרשת, וע"ל סכ"ד דגם באהלי שם כתב שם המשפחה בשם אבי המגרש, וכ"ה גם במראה יחזקאל לק' סל"א].

**גם** בחיים ושלום (סי' לז עמ' ט) חולק על מה שפסל המהר"י בכר מרדכי גט שכתבו בו שם משפחה אף אחר שכבר נתגרשה בו דבדיעבד אין לפסול הגט אם כתבו שם

המכונה יש לפסול הגט אפי' אם הגיע הגט לידה, וכמו שכתב בד"מ בשם הרז"ק שהגט אינו כשר וכו', ומשמע דכל שכן אם כתבו דמתקרי שהוא פסול אפי' אם כינוי המשפחה הוא עברי.

**ובקב נקי** (סלג"ר סי' סקפ"ח) הביא שיטת המהר"ם מבלי שיביא חולקים עליו, וביאר משום דלכינוי משפחה כותבין החינוך ולא המכונה, דהמכונה משמע לשון יחיד, וחינוך על כל המשפחה כמ"ש רש"י (גיטין פז:).

**וכ"כ** בחיים ושלום (גרי"ח פ"א סי' לא) דהמהר"י בכר מרדכי פסל גט שכתבו בו שם משפחה אף אחר שכבר נתגרשה בו מחמת דאיכא לעז על גיטין הראשונים שלא כתבו שם משפחה בגט, וכ"כ בחגור אפור (אות ז ע"ב ואלולא עמ' 222) בשם מהרי"ד ראש רבני אנדריאנופולי דגט שכתבו בו שם המשפחה פסול.

### שיטת רוב הפוסקים

**טו) אבל** בישמח לבב (סס) כתב ע"ד הקב נקי דמלשון מרן הנ"ל (ס"ט, ע"ש דמנהגם היה לכתוב כינוי משפחה) נראה כמנהגנו שכותבין המכונה, ובשד"ח (סקי"ז) כתב דהקב נקי לא ראה דברי האחרונים שהכשירו בכתבו שם המשפחה ויש שכתבו לכתוב כן אף לכתחילה בשני יב"ש (ע"ל סכ"ז).

**גם** מדברי הגט פשוט (סק"פ) נראה דס"ל דבדיעבד הגט כשר, וכמו שהעיד שראה גט בירושלים שהיה כתוב בה כינוי משפחה, וכן דייק השד"ח (ת"ז מערכת גט סי' ז סקי"ז) מדברי הרמ"א שכ' דכל כינוי משפחה אין לכותבו והכי נהוג, דמשמע דלכתחילה אין לכותבו אבל אינו פוסל הגט אם כתבו, וכן יש לדייק

**ואשכחן** בפוסקים שדנו אם מהני שם המשפחה להיכר וסימן כדי להתיר עגונה, המהריב"ל (ח"א סו"א ד) כתב: ולא באתי עתה כי אם להודיע לשואל כי אין דעתי להתיר בשמו ושם אביו כי בודאי הוה ליה כאילו הוחזקו שני יב"ש, דאי אפשר שלא היה בעולם ב' יהודים ששםם ושם אביהם שוים, ויותר קרוב היה להתיר בשמו ושם משפחתו כשלא הוחזקו שנים שוים בשמות במשפחה, וכ"כ בנימין זאב (ס"ז) מהמהר"י טאיטאצק.

**ועפ"ן** דן המהרש"ש (ח"ד סי' ט) להתיר מי שהעידו עליו ועל תואריו [החכם מצפת] דכיון שהטעם שהצריכו חז"ל סימנים הוא כדי שנדע בבירור שהעד מעיד על בעל אשה זו שאנו באים להתירה א"כ ודאי דמהני גם כינויו כמש"כ הרא"ם (עיי' ס"ז).

**וכ"כ** המהרשד"ם (אכס"ע סי' לה) דאף היכא שלא הזכיר שם אביו ושם עירו מ"מ כיון שהזכיר שם משפחתו הרי זה עדיף משהזכיר שם אביו, דהא שם אביו י"ל דשכיחי טובא בעולם ואפ"ה סמכין אשמו ושם אביו או שמו ושם עירו א"כ כשהזכיר כינוי המשפחה יעקב עזר עדיף טפי ע"ש. וכ"כ המהר"ם אלשיך (ס"ו ק"ח) דטפי הוי סימן כינויו מאשר שם אביו, דהא איכא בעלמא כמה דשמייהו כשם אביו, אבל בכינוי ליתא אלא במשפחה א' בישראל, הילכך היכא שהזכיר כינויו לא גרע מהזכיר שם אביו.

**וכ"כ** ביהודה יעלה (ח"ב אכס"ע סי' עו) דשם המשפחה מהני להתיר עגונה, שכתב דלר"פ דסגי בשני שמות לבד דהיינו שמו ושם אביו או שמו ושם עירו נראה דגם כינוי שם משפחתו לבד נמי עולה במקום שמו ושם

משפחה, ע"ש שהביא כמה ראיות לזה [והאריך בדין לעז על גיטין הראשונים ובדין כינוי לגנאי, וע"ל סכ"ן], ובשדי חמד (סקי"ב) כתב דמשום לעז על גיטין הראשונים אין לפסול לפי מש"כ הטיב גיטין (ליקוטי שו"ת סי' וסק"י) דלא שייך הוצאת לעז אלא בדבר שנוהג בכל הגיטין כגון בשם העיר או בנוסח גופו של גט, אבל לא בשמות האיש והאשה דבכל גט הוא ענין בפני עצמו ויש לתקן הדבר שיהא יותר מבואר אין בזה חשש הוצאת לעז על גיטין הראשונים.

**וכ"מ** במהרש"ם (ח"ג סי' כז) כשדן לענין שליח אשר שם משפחתו מעש ושם העצם משה בן שרגא וכתבו בהרשאה גם שם משפחתו משה בן שרגא המכונה מעש, וכ' דאף דבד"מ מב' דאין לכתוב המכונה על שם המשפחה מ"מ הג"פ (ס"ו קט"ב כ"ח) הביא שם המכונה על שם משפחה.

**וכתב** המהרש"ם דכל זה בגט אבל בהרשאה בודאי אין חשש כיון שניכר לכל שנתכוין לשליח זה, שהרי כתב הדר בקופיל ולא נמצא שם איש אחר כזה, וכן המנהג במכתבים לכתוב שם המשפחה שהוא כינוי, ובתוס' תענית (כ:) בהכינונו פי' בכינוי שמכנין אותו בני אדם לגנאי, בחניכתו פי' כינוי שם משפחתו שם לווי כמו שם חניכת אבות וכו' כגון ר"א בן עזרא שכל בני משפחתו נקראים כך, ובהג' הב"ח בחניכתו פי' כנהו בשם משפחתו דיש משפחה שמכנין בני אדם לכל המשפחה וקוראין בחניכת שם לווי וכו' (וע"ז ציעז"ן, ונפס אריה אכס"ע ח"ב סי' סג), הרי דנקטו לשון כינוי על שם המשפחה, ובישעיה (מג) כתיב ובשם ישראל יכנה אף שהוא שם כל האומה, וגם הב"י כ' מהמהרי"ק בשם פיאה שהוא שם משפחה וכותבים המכונה, ולכן בהרשאה ודאי אין חשש.



**אלא** דהמהר"ם ביאר דעתו בביאורו הנקרא ברכת המים הנ"ל [דכינאי שאין כותבין אותו הוי כשינוי השם] והרבה אחרונים [הב"ש והטי"ג והתו"ג ועוד] לא ראו ביאור זה של המהר"ם כמש"כ בקב נקי (סי"ט סקפ"ד).

**ובחת"ס** [אבה"ע ח"ב סי' לב כשרן לענין שני יב"ש שאין שמות נשותיהן שוות שהחמיר הב"ש סי' קלו סק"ד שאפי' מגרשין זה בפני זה צריכין סימן, ולא נודע שם אבי אביהם ואין להם שום סימן להפריד ביניהם אלא שם כינוי משפחה אם נכון לכתוב סימן זה בגט] תמה על הב"ש אמאי לא הגיה כלום ע"ד המהר"ם הנ"ל בסדר הגט [סכ"ה דאם יש למגרש כינוי שאין צריך לכתבו בגט בלא"ה אין לכתוב אותו גם עתה וצריך היכר אחר] כמו שחלק על המהר"ם בשמות אנשים בשם אברוש.

**וכתב** החת"ס דמה שסתם הב"ש כמהר"ם בסדר הגט דאין לכתוב כינויים קאי על כינוי משפחה דאין לכתובו לסימן ולא על כינוי וקיצור השם דלענין כינויים אלו סמך הב"ש על מש"כ אח"כ דסמכין על סימן דארוך וגוין דה"ה לשאר כינויים [שאינם כינוי משפחה] וכמ"ש בתורת גיטין דאין סברא לחלק ביניהם, והטעם דס"ל לב"ש לחלק בין כינוי משפחה לשאר כינויים הוא משום מש"כ הד"מ מהרז"ק שפסל גט שכתבו בו המכונה גנ"ש, כי על כינוי משפחה לא שייך מכונה ולא מתקרי שאין זה האיש מכונה ולא מיקרי בו אלא חינוך משפחה הוא, וכ"מ בתורה"ד דאין צורך לכתוב לא כינוי גופו ארוך וגוין וכוונתו, ולא כינוי משפחתו גנ"ש וקא"ץ, מטעם דלעולם אין קורין אותו בשם האחרון לבד גנש או בויך, אלא קורין אותו יוסף בויך או גנש ויוסף עיקר, ע"כ אין צריך לכתוב אלא הראשון כיון

משפחה], וביאר טעמו בברכת המים (ש"ס סק"ו, וע"ז בפ"ת סק"ג) דאף שהתורה"ד והמחבר ולבוש כ' דבתרי"ב ש"ש יש לכתוב הכינוי שא"צ לכתבו, ואף הרמ"א כ' דאינו מזיק אם יכתוב הכינוי, מ"מ ליבי מהסס בדבר, דהא טעמא דא"צ לכתוב קצת כינויין משום דאינן בכלל כינוי אלא קיצור השם כמב' בתורה"ד (סי' רנ"א), וא"כ בכה"ג אם יכתוב המכונה ה"ז מיחזי כשיקרא ונראה קצת כשינוי השם, ואף דאין לחלוק ע"ד האחרונים בלי ראייה מ"מ לענין שב ואל תעשה נראה לחוש לסברא הנ"ל אף כשיש ב' יב"ש כיון שאפשר לעשות היכרים אחרים, וכ"כ בקב נקי (סכ"ה סק"ח).

### שיטת הבית שמואל

**יט) אבל** הבית שמואל (שמות אנשים אכזר) כתב על דברי המהר"ם [דאין לכתוב כינוי כשיש שנים בעיר] דלא משמע כן מדברי הפוסקים, ובתורת גיטין (סדר הגט אות כה) ובטיב גיטין (ש"ס אכזר) הקשו על המהר"ם אמאי אין לעשות הכינוי סימן, הא התורה"ד (פ"כ סי' ו) והרמ"א (סי' קלו ס"ו) כ' דבכה"ג יכתבו סימן במגרש או מצד כינוי שלו [ע"ש בתורה"ד שדן בגט שהבעל נקרא ברוך בן יעקב הלוי וכינויו של יעקב הוא יעקל, ויש עוד איש אחר בעיר ושמו ברוך בן יעקב הכהן ואין כינויו יעקל, אם צריך לכתוב ברוך בן יעקב המכונה יעקל, וכ' דיעקב ליעקל לא כינוי הוא אלא קיצור השם, ועדיף מיצחק חקין או בנימין בונמי שכתב המרדכי וסמ"ק שאין כותבין אותו, וע"ש שמסיק דכתבו קיצור שם יעקל לסימן], ומשמע דאף דבלא"ה לא היה כותבו מ"מ עכשיו כותבו לסימן, ועוד דמאי שנא כינוי מארוך וגוין או שחור ולבן שכתב המהר"ם שכותבין זאת להיכר, ולכן כתבו דודאי יש לכתוב הכינוי לסימן דלא כמהר"ם.

משום שהיו שני יעקב כתב כן לסימן, וא"כ אי לא שמע האי טעם משמו הוי טעי והיה מרגיל אחריו לנהוג לכתוב גם כן יעקב המכונה יעקל אפילו אי ליכא שני יעקב, ובאמת אין צריך דקיצור השם הוא, ולכן יותר טוב לכתוב דורות ולא יכתוב המכונה יעקל והוא הדין הקדוש או מהר"ר, ומה שמהר"י כתב המכונה יעקל ולא חשש לזה אפשר שסמך על מה שכתב בתורה"ד (סי' רלז, פ"כ סי' יד, מהרי"י וסדר הגט סי' פו, סדג"ר אות רמז ואות רמז, רדב"ז ח"ג סי' תמ וסי' תסט, מעשה אברהם חו"מ סי' לו, ושו"ע סי' קנב סי' כ, ב"ק סי' קמב סק"ז, פ"ת סדג"ר ס"ד סק"א) שנוהגין לקרוע הגט מיד אחר נתינתו וגונזין אותו לעצמן, מכל מקום חשש ידידי לא מתרצת דהגדולים יש בידם גיטין מגדולי הראשונים וילמדו מתוכן הבאים אחריהם ולא ידעו טעם הראשונים, ולכן האי חששא איכא נמי אם יכתוב בן הקדוש או בן מהר"ר ע"ש.

#### שיטת האגרות משה

**כא) וכ"כ** האגרות משה (אבש"ע ח"א סי' קעח) מדנפשיה דאין כותבין שם המשפחה בגט כדי שלא יבואו לשנות גם בשאר דברים, שדן לענין כתיבת שם המשפחה בכתובה בעירות גדולות דמסתמא יש בה שני יב"ש, דאף שנוהגין שלא לכתוב כלל שם משפחה בגט אף לא בלשון חינוך וחניכה או למשפחת מחשש רחוק דאולי לא ידעו לכתוב כראוי [ע"ל ש"כ"כ הג"פ בטעם השלישי, ומ"מ משמע דכשצריכים לכתוב כן כגון בבי"ב יב"ש יש לכתוב לשון חינוך או למשפחת, וע"ל ס"ה שכן ביאר החת"ס דברי המהר"י מינץ דיכתבו בלשון חנוך משפחה או כיו"ב כגון יוסף ממשפחת המכוננת שלייכר או קאץ], מ"מ בשאר שטרות אין לחוש לזה כלל ורשאין לכתוב שם המשפחה, ובכרכים גדולים יש בזה

שלעולם אינו נקרא בחניכא לבד, אך כיון שהגויים באשכנז רגילים לקרות היהודים בשם משפחה לבד בלי שם העצם הרוצה לחוש לזה יכול לזה זאת בכתיבת כל שום וחניכא.

**הרי** דהתורה"ד לא רצה לכתוב המכונה או דמתקריא על שם משפחה כיון שהוא חינוך ולא כינוי ולכן כתב לכללו בכל שום וחניכא, אבל הד"מ לא רצה לכתוב וכל שום וחניכא מטעם שכתב הט"ז [סקכ"ט דכיון דאין אנו כותבים כן רק על מומר אין לך גנאי ומוציא לעז גדול מזה על מגרש שאינו מומר], ע"כ הסכים הרמ"א שלא להזכיר שם משפחה כלל.

#### שיטת הנחלת שבעה

**כ) גם** בנחלת שבעה (טענות סי' מה אות כב סק"ז) כתב דאין לכתוב כינוי משפחה אף כשיש ב' יב"ש, אך כ' טעם אחר מהמהר"ם דבאיכא תרי יוסף בן שמעון בעיר אחת ואחד מהם הוא בן חבר או מהר"ר או בן הקדוש יכול לכתוב בן הקדוש או בן מהר"ר ואין צריך שילוש, דלא גרע מאם יש לאחד כינוי משפחה שכתב בסדר הגט למהר"ם פאדווא (סי' מט) דאין צריך שילוש, וכ"כ התורה"ד (פ"כ סי' ו) דבשני יעקב יכול לכתוב יעקב המכונה יעקל לסימן וכו', ומיהו מהר"ם בכרך כתב בתשובה הנ"ל (סי' ו) והיא בסדר גיטין שלנו דאין לכתוב כינוי משפחה אפילו בשני יוסף בן שמעון רק יכתוב שילוש, ואפשר שהטעם הוא מפני הרואים גט זה ולא יהיו יודעים שנכתב כך משום שני יוסף בן שמעון ויכתבו גם כן חינוך משפחה, והוא הדין לידידי בן הקדוש או בן מהר"ר ניש לחוש שיבואו לכתוב כן גם בשאר גיטין.

**וראיה** לדבר דבסדר הגט למהר"ם פאדווא (סי' תח) כתב שראה גט שנתן מהר"י סג"ל וכתב יעקב המכונה יעקל, אך שמעתי משמו

וממי היא תובעת כתובתה כשנתגרשה או נתאלמנה אינו מעכב בכתובה. [וע"ע בעזר מקודש רס"ו סו כע"ז בטעות בשם אבי החתן].

**אבל** בשטר הלואה דשייך שהלוה והמלוה יהיו בין איש צעיר או זקן אז יש לחוש גם לעיכובא שלא לטרוף מלקוחות אף כשאחד מהן [הלוה או המלוה] שוין בשמותן [עיי' רשב"ם כ"ב קסז: ד"ה ההוא תברא דהוה חתים עלה רב ירמיה בר אבא, לאחר זמן אתאי ההיא איתתא לקמיה לתבוע כתובה, ואמרה לו לאו אנא הואי אותה אשה שאתה אומר שחתמת על שוברת ושמא אשה אחרת ששמה כשמי ושם בעלה כשם בעלי אבל אני לא התקבלתי כתובתי עדיין, אמר לה אף אנא אמרי להו לסהדי החתומים עמי על השובר שאינך אותה האשה שחתמנו על שוברת והדין עמה והם השיבו לי שטעיתי במה שנשתנה והוחלף קולה והדין עמהם וכבר התקבלת כתובתך], נמצא שבכרך גדול יצטרכו לבדוק אם יש שם עוד אחד בשם כזה לכן שם המשפחה ברוב הפעמים הוא לעיכובא, וגם העדים טוב יותר שיפרשו שם משפחתם אך אינו לעיכובא אף כשיש הרבה בעיר בשם זה דהא החתימה של כל אחד משונה מחבירו.

#### שיטת הנודע ביהודה ועוד

(כב) **ומ"מ** לדינא כתבו הרבה אחרונים דברתי יב"ש ואי אפשר לעשות סימן להיכר ביניהם יכתבו כינוי המשפחה לסימן, כ"כ הכנה"ג (הג"י סק"מ) והג"פ (סק"מ"פ) מסדר הגט למהר"י מינץ (סי' מה) ועזר מקודש (סי' קט"ו) סקט"ו, וכ"מ מד' האג"מ הנ"ל (סכ"א) דכשיודעים שיש שני יב"ש ואין היכר סימן ע"י דמתקרי או המכונה יש לכתוב שם המשפחה בגט [דכתב רק דאין לחוש לב' יב"ש בלי היכר ביניהם בכרכים גדולים].

מעלה ועדיפות להזכיר שם כינוי המשפחה שהרי אפשר שיש עוד שם כזה, ובשמות הרגילים אולי הוא כודאי שיש עוד שמות כאלו בעיר שאז הוא בחשש פסול מדין שני יוסף בן שמעון בעיר אחת שאין מוציאים עליהם שט"ח (נ"ז קטז), ויהיה שם המשפחה לסימן.

**ואף** דבגט אין כותבין שם כינוי המשפחה אף בכרכים גדולים היינו משום "שלא יבואו אלו דלא ידעי בטיב גיטין כ"כ לשנות גם בעוד דברים לפי דעתם", ומצד חשש שני יוסף בן שמעון סומכין על מה שברוב הגיטין איכא סימנים במה שכותבין כל השמות בהמכונה ובדמתקרי שרחוק להזדמן אף בכרכים גדולים ממש כשמות אלו, אבל בכתובה ושאר שטרות שאין כותבין כל השמות מצוי בכרכים גדולים שיהיה עוד שם כזה לכן עדיף לכתוב שם המשפחה שיהיה לסימן, ועל האומר דאין לכתוב שם משפחה בכתובה יקשה מ"ט לא מקפיד בשטרי ממון, וכי כתובה עדיף משטרי ממון דמלוה ומכירה ומתנה.

**ובמקו"א** כ' האג"מ (או"ח ח"ד סי' מ סק"כ) דמש"כ לכתוב שם המשפחה בכתובה בכרכים גדולים מאחר דאין כותבין בכתובה כל השמות כמו בגט אפשר שיש עוד שם כזה היינו שיש בזה מעלה ועדיפות אבל אינו לעיכובא כל זמן שלא נודע שיש עוד שם כזה, ועוד דבכתובה כיון דלא שייך להיות אלא מבעלה הרי ליכא חשש אלא דוקא כשיש בעיר עוד אחד בשם זה שנשא אשה בשם זה, ודבר זה אינו מצוי כל כך אף בכרך גדול, ולא שייך לחוש גם לפסול כל זמן שלא נודע זה בודאי, ואף אם ימצא כן מ"מ אם יש חילוק גדול ביניהם שאחד הוא מצעיר לצעירה שנישאו לפני כשנה שנים ושלוש, ואחד הוא מבעל ואשה בני ארבעים שנישאו לפני כט"ו שנה ויותר, כיון שידוע ממילא מי הם בעלי הכתובה

יוסף קאץ, אבל למנהגנו לכפול השמות שפיר יכול לכתוב בשני יב"ש שאין שמות נשותיהם שוות ומגרשים זה בפני זה ורוצה לצרף גם סימן יוסף דמתקרי יוסף קאץ בן שמעון, ומסיים החת"ס וכשר הדבר לפע"ד, ואם יש פנאי ויכול לשאול בגדולים ממני אל יסמוך עלי, אך יען כתב שהשעה דחוקה יש לסמוך על הנ"ל.

הרי דהחת"ס סמך לכתוב שם המשפחה בלשון דמתקרי, וכ"מ מדבריו (פ"ט סי' כה) כשדן בגט שאי אפשר לברר שם אבי המגרש אם אפשר לכתוב שם אמו [פלוגי הנולד מפלונית], ומוכיח מהא (ב"ב קעג.) דבשני יוסף בן שמעון ישלשו ויכתבו כהן או דורות, ולא אמרו שיכתבו שם אמו כמו אבא שאול בן אימא מרים ור"ש בן פזי ש"מ דלאו שפיר למיעבד הכי, ומביא מש"כ התשובה מאהבה הנ"ל שסמכו חכמי פראג על מהר"י מינץ ומהר"ו לכתוב חנוך משפחה בשני יב"ש כשלא היה להם סימן אחר מחמת דשמות הדורות היו משולשין וגם ארוך וגוץ לא היה בהם סימן, ולא השכילו לכתוב בשם האם כמו רב מרי בר רחל בנו של איסר גיורא, וע"כ דאין אדם ניכר לרבים בשם אמו כמו בשם אביו שקורין לתורה וחותרם בו, והני רבנן גדולים אבא שאול בן אימא מרים ורב מרי בר רחל ור' שמעון בן פזי אינהו הוי פקיעי בהאי שמא ולא כל הרוצה ליטול שם אמו יטול.

ומ"מ כתב החת"ס דאפשר דנוכל ליקח לסימן בשני יב"ש חניכת האם המפורסם כמו ר' שמואל אידל"ש ז"ל [המהרש"א], או כגון חות יאיר שהיה נקרא כן בלשון בני אדם על שם זקנתו חוה שגידלה אותו [ע"ל סמ"ד מהמהרש"ם ח"ג סי' צא בגט שכתבו בשם המגרש ירחמיאל בן אברהם שמשון הלוי כשבאמת שם אבי המגרש הוא אברהם ושם

וכ"כ בתשובה מאהבה (ח"א סי' נב סק"ז וזכ"א פ"ט סק"ר סי"ט סק"ב, וע"ע מש"כ בסכ"ה סק"ג) בהוראות בדיני שמות גיטין שנעשו בבית דינו של הנודע ביהודה שפעם אחת היה אצלם שני יב"ש וגם שמות דורות היו משולשים, גם ארוך וגוץ לא היה בהם סימן, והסכימו הרבנים דפראג לסמוך על המהר"י (סי' נג) ומהר"י מינץ (סי' מס) לכתוב חנוך המשפחה לסימן, ואף המשאת בנימין (חי' לאכס"ע צס"ה) מודה לזה, ומסיק "וכן נעשה הלכה למעשה יום א' י"ח אדר ב' תקס"ה".

#### שיטת החתם סופר

כג) אבל בחת"ס (פ"ט) אחרי שביאר דברי המהר"י מינץ הנ"ל (ס"ה) כתב ואף המהר"י מינץ לא כתב כינוי משפחה אלא בלשון חנוך ולא בלשון מכונה, ואותו לשון [של חנוך] לא נתברר לנו, ולפי"ז מש"כ בתשובה מאהבה לסמוך על הגאונים שבמהר"י מינץ יפה כתב אם היינו יודעים הנוסחא איך לכתוב, אבל אין אתנו יודע עד מה ואין לנו לבדות נוסחא מלבנו.

ולכאור' משמע מזה דס"ל לחת"ס דאין לכתוב כינוי משפחה בשום אופן אף בשני יב"ש כיון שאין אנו יודעים באיזה לשון לכותבו, אבל מהמשך דבריו לא משמע כן, דאחרי שביאר שיטת הד"מ הנ"ל שלא מצא תקנה לכתוב שם משפחה באופן כזה יוסף דמתקרי יוסף קאץ בן שמעון לפי מש"כ הנוב"י דאין לחוש בכפילות השמות (ע"ל ס"ח) כתב החת"ס דכשצריכים לסימן לשני יב"ש יכול לכתוב יוסף דמתקרי יוסף קאץ בן שמעון, והב"ש שלא כתב עצה זו אזיל לשיטתו (בסק"ד) דאין לכפול השמות שמואל יהודה דמתקרי שמואל ליב, ולכן אין לכתוב יוסף דמתקרי

ע"ס:), עוד צ"ע אם יכתבו לאמהתי כשכותבים שם האם, או דאין לכתוב כן דל"מ כזה לשון בגט, ועוד די"ל דהוא לשון אמה ושפחות, וכן אין לכתוב בלשוה"ק דהא נוסח הגט הוא בארמית [אלא דאם כתבו לאבא במקום לאבהתי כשר בדיעבד כמבו' במי השילוח עמ' מד וגרש ירחים משאש עמ' עח.], גם אין משנין בגיטין מה של"מ בפוסקים, וע"ע לק' (סמ"ט).

**הרי דבסי' כה לא השיג החת"ס על מש"כ** התשובה מאהבה ומשמע דס"ל כן לדינא, אלא דהתשובה בסי' לב נכתבה בשנת תקפ"ו אחרי התשובה בסי' כה שנכתבה בשנת תק"פ, ובסי' לב הרי השיג על התשובה מאהבה, אלא שכבר כתבנו דגם בסי' לב הסכים בסו"ד לכתוב שם המשפחה בלשון דמתקרי יחד עם שם העצם כיון שאין אנו חוששין לכפילות השמות כמבו' בנוב"י ועו"א דלא כב"ש, וע"ע בדברי יציב (אכ"ע ס' קכ).

### שיטת האהלי שם

**כד) גם באהלי שם** (כלל 1 סקנ"ז) כתב דיש לכתוב כינוי משפחה במקום שהוחזקו שני יוסף בן שמעון, והביא ד' החת"ס בסי' לב דיש לכתוב יוסף דמתקרי יוסף קאץ בן שמעון, וכ' דהיינו דוקא אם נקרא בפי כל העולם יוסף קאץ, אבל אם רק חותם יוסף קאץ אבל בפי העולם נקרא רק בשם יוסף אין לכתוב יוסף דמתקרי יוסף קאץ דלא שייך לכתוב דמתקרי על החתימה כמש"כ באהלי שם (כלל 3 סקנ"ז).

**אבל מסו"ד האהלי שם** משמע דס"ל דיכתבו בלשון המכונה, שכתב דמשמע מהמהרי"ט והמהרח"ש [ת"ד ס' ב בגט שכתבו בשם אבי האשה גוי"א בת שלמה טרנטה במקום טרנטו אם חשיב שינוי השם, וע"ל

אביו של אברהם הוא שמשון, אלא שאברהם נקרא בפ"כ אברהם שמשונס ועי"ז נסבב הטעות אברהם שמשון, ובתועפות ראם אבה"ע סי' סח דן בגט שכ' משה ליב בן אלי' צבי דמתקרי אלי' ונתוודע ששמו אלי' לבד אלא דשם אבי אביו הוא הירש ולכן קראוהו אלי' הירשילס ומזה בא הטעות לכתוב אלי' צבי], וכ"כ בגט פשוט (סקנ"א, טיב גיטין על סה"ג סקנ"ז, הג' חת"ס על הדגומ"ר סי' קטט ס"ט, ובאכ"ע ח"ב סי' מא, ואהלי שם כלל א' סק"ו, ופד"ח מע' גט סי' ג סק"א), מיהו בשתוקי ואסופי התיר לכתחילה לכתוב שם אמו [לכאור' קאי על הג"פ, אך ע"ש שכ' דאם כתבו שם אמו צ"ע אם ליכא לעז דיחשבו שהגט משתוקי או אסופי, ומזה למד החת"ס שהג"פ התיר לכתחילה לכתוב שם אמו בשתוקי ואסופי, וע"ש דמסו"ד הג"פ מ' דגם באינו שתוקי ואסופי כל שהוא מפורסם על שם אמו אפשר דאף לכתחילה יכול לכתוב שם אמו, ולכאור' ה"ה כשאביו ספק גוי] דלא כדגול מרובה (סי' קטט ס"ט) שדבריו מאיסור גיורא אינם מוכרחים, ונעלם ממנו יואב בן צרויה ושארי שמות הנ"ל [והיכא ששם אמו הוא כשם איש כגון שמחה לכאור' לא יכתבו שמה דיבואו לטעות שהוא שם אביו].

**והיכא** שכותבין שם אמו בגט לכאור' יש לדלג על תיבת לאבהתי כמש"כ הג"פ (עיי'

ג"פ סי' קט סקנ"ז) דהיכא שאין כותבים שם האב יש לדלג על תיבה זו, ואם כתבו לאבהתי צ"ע בדיעבד אם הגט כשר, דהיכא שלא כתבו כלל שם אביו או אמו נחלקו האחרונים אם הגט כשר בדיעבד אם כתבו לאבהתי (עיי' פד"ח סי' ג סק"י דביד אהרן סה"ג ע' קלז ע"א ט"ז ועוד החמירו בזה מאס דמחזי כמזויף ממוט, אבל הג"פ סי' קטו סקל"ח ועוד כ' דכשר, ע"ע בגט מיקשר בולה סי' נט סק"ט ותעלומות לב ח"ב סי' יג סקל"ט, אבל לענין גר כ' היד אהרן בסי' קטו הגה"ע סקל"ו וסי' קטט הגב"י ס"ק קו דכשר אף אם כ' לאבהתי, וע"ע בשער המפקד



## שם אבי המגרש ציון

**כה) ולפי מש"כ החת"ס בסי' לב לכאור' אשכחן** תקנה למה שדן המהרש"ם (ח"ג סי' קט וסוף) בגט מסודר שער 1 סי' טו בחקור דבר סק"ג ד"ה בקו"ט מהרש"ם) היכא דשם המגרש אברהם ושם אביו ציון, ואם יכתבו אברהם בן ציון יסברו ששמו של המגרש הוא "אברהם בן ציון" וחסר שם אביו, דשם בן ציון מצוי יותר בינינו משם ציון ונמצא שינוי בשם המגרש, וע"ש דלא מהני לכתוב בן ציון בשני שיטין אף דלכתחילה צריך לכתוב שם בן ציון בשיטה אחת כמש"כ הגט פשוט (סי' קכ"ה סקמ"ב), וגם אין לכתוב בר ציון [ע"ל סל"ח, וכן אין לכתוב בנציון בנר"ן כפופה אף אם חותם כן ואומר שכן מקובל מאבותיו כמבואר בכתב שלמה משער אפרים הובא בפ"ת ש"א אות ב בן ציון], ולכן כתב המהרש"ם דמוטב להשמיט שם האב דכשר בדיעבד.

**אבל** במפתחות כתב המהרש"ם דכיון שיש לחשוש ללעז אם לא יכתבו שם האב בגט דיאמרו שהוא שתוקי' לכן יש לכתוב בר פלוני או בן הרבני ציון, דהא מבואר בב"ש (סי' קט סק"ג, וע"ש בג"פ סק"ב ול"ג, וערו"ש ס"ט, וע"ע בב"א ח"ב ע"ח סי' פו ד"ה ובהג"ה) דלסימן יכתבו הרב וא"כ במי שאינו רב יכתבו הרבני [תזנין מזה דלא ניתא ליה למהרש"ם לנהוג כהפ"ת והג"פ ולכתוב בר במקום בן].

**ולפי** החת"ס לכאור' יכול לכתוב שם המשפחה אחרי שם העצם של המגרש בלשון דמתקרי' כגון אברהם דמתקרי' אברהם כ"ץ בן ציון דאז מוכח דציון הוא שם האב ואינו קשור לשם המגרש [לומר דשמו אברהם בן ציון דהא הפסיק באמצע בשם המשפחה], אלא דבשם המשפחה שהוא גם שם עצם כגון משפחת אברהם או מנחם וכיו"ב לא מהני עצה זו.

סט"ו דמדלא פסלו מחמת שכתבו שם המשפחה טראנטו נראה דאינו פסול בדיעבד דלא כמהר"ם הנ"ל סי"ד, וגם מ' דלא כמכתב מאלהו הנ"ל ס"י דאין לכתוב כינוי משפחה בשם אבי המגרש או המתגרשת, וע"ל סל"א ומ"ח שכתבו יחד שם העצם והכינוי בלי דמתקרי' או המכונה ביניהם, ומש"כ הרמ"א בס"ט דאם יש לאב ולבן כינוי אחד לכתחילה יכתוב הכינוי אצל כל אחד היינו רק כשצריכים לכתוב הכינוי לצורך השם, אבל בכינוי משפחה שאינו אלא לסימן די לכתבו בסוף, יוסף בן שמעון המכונה ווייס וכדומה, הרי שמסיק לכתוב המכונה [ולא דמתקרי'], וצ"ב.

**גם** כאבני האפוד (ח"ב סי' קטו סקמ"ה) כתב בשם מים החיים בקונטרס מי השילות (סי' ג) דבתרי יב"ש יש לכתוב שם המשפחה.

**ובחגור** אפוד (סי' רנ"ב סק"ז) דן בשם משפחה אשר הוא גם שם פרטי שיש לטעות שזה שמו הפרטי ולא כינוי משפחה שכתבו באבי המגרש יוסף ישועה [ישועה היה כינוי משפחה] המכונה בכור, ובמקום נתינה נהגו לכתוב דמתקריא בכור וה"ז תלוי במחלוקת בכתבו המכונה במקום דמתקרי' אם הגט כשר או לא (עיי' שו"ת מע' גט סי' סק"א), וגם כיון דישועה הוא שם בפני עצמו יטעו שזה שמו בעצם ולא כינוי משפחה (ע"ל סל"ח וס"ז), אלא דבנדון דידיה י"ל דקלקלתו תקנתו דאם היה כותב דמתקרי' בכור שפיר היה אפשר לטעות דישועה הוא שם בעצם כמו יוסף, אבל עכשיו שכתבו המכונה בכור הרי ידוע דב' שמות בלשון קודש כותבין דמתקרי', וכיון שכתבו המכונה ממילא יכינו ד"ישועה" אינו שם עצם אלא כינוי משפחה, ואף שאין כותבין כינוי משפחה כמבואר בד"מ מ"מ אינו פוסל בדיעבד כמבואר בשו"ת הנ"ל.

לכתבו בגט, דאם יכתבו בן בן פלוני יש לחוש לטעות דהכוונה לשם הסב וע"ל (סמ"ד) דאין לעשות כן, ואולי בכה"ג שאין עצה אחרת אף המהרש"ם יודה דיעשו כהפר"ח והג"פ (ע"ל סל"ח) ויכתוב בר דהיינו "בן בר פלוני" וממילא ישתמע ד"בן" הוא שם העצם, דאין לומר דיטעו לומר שהוא שם הסב דא"כ הו"ל לכתוב בן בן או בר בר ולא לכתוב בבי' לשונות בן בר פלוני, ולכאור' לא מהני לכתוב תואר ע"ש האב כגון בן בן הרב פלוני דעדיין יש לחוש שיאמרו דהתואר קאי על שם הסב, ואולי י"ל דיפסיקו אחרי תיבת בן בברכה כגון בן שיחיה בן פלוני [שמעון, וכן צ"ע במי ששמו בן ציון ושם משפחתו בן פורת וצריך לכתוב גם בן פלוני איך לכתבו בכתובה לנוהגים לכתוב שם המשפחה], וצ"ע.

**והיכא** ששם אבי המתגרשת ציון לכאור' א"א לכתוב פלונית כגון רבקה בת ציון דיטעו לומר דבת ציון הוא שם המתגרשת, ולכאור' צריך להוסיף תואר לפני שם אביה כגון רבקה בת ר' בן ציון דאז ניכר דבן ציון הוא שם אביה [והיכא ששם אביה בן ציון יכתבו פלונית בת בן ציון וממילא ניכר דבן ציון הוא שם אביה].

**אבל** היכא ששם המתגרשת עצמה היא בת ציון אין בזה חשש, דכיון שכותבין בת פלוני ממילא ניכר דבת ציון היא שמה של המתגרשת ולא חיישי' שיטעו לומר שלא כתבו כלל שמה רק שהיא בת פלוני [הנקרא ציון] דהא כתבו אח"כ בת פלוני ראובן [ואין לטעות דגם בת ראובן קאי על המתגרשת שזהו שם הסב דאין הסדר לכתוב כן ע"ש הסב אלא כותבים בן פלוני דקאי על אביה שהוא בן פלוני].

**ולא** מסתבר לומר דאף אם יכתבו שם המשפחה אחרי שם העצם של המגרש יטעו לומר ששמו אברהם בן ציון ובטעות כתבו שם המשפחה באמצע שם העצם.

**והיכא** דשם אבי המגרש הוא בן ציון צ"ע אם יכתבו פלוני בן בן ציון, דהא י"ל שיטעו שהוא שם הסב וע"ל (סמ"ד) דאין לעשות כן, וי"ל דיוסיפו תואר לפני שם האב פלוני בן הרב בן ציון כדי שיהא ניכר שהוא שם האב כמש"כ המהרש"ם הנ"ל מהב"ש דלסימן יכתבו הרב ובמי שאינו רב יכתבו הרבני [אבל אין לעשות סימן ע"י מקף בין הבן לציון בשם האב שיבא למזו שזה שם אחד, דל"ד למש"כ האבנ"ז יו"ד סי' ססה לענין שם הוי' דע"י קו קטן המחבר לא יצא מתורת שם כיון שגופי האותיות כתקנם רק שרחוקים זה מזה ונראה כשתיים וכיון שהקו מחברם וניכר שהחיבור לעשותם כתיבה אחת דהא אות אחת אינה תיבה ה"ז כתיבה אחת, דהא בנדו"ד בן ציון הם באמת ב' תיבות (וע"ע בשלמט חיים סי' תקמ, עכס"ל ח"ג סי' קע, בלס"ח ח"ד סי' קה, ח"ס סי' קג), ועוד דאין עושין סימנים כאלו בגט כמו שאין כותבין ר"ת או נקודות בגט כמבוי' במהרשד"ם אבה"ע סי' רה, וב"ש ש"נ אות ב שם ורונא, אות ג שם גאמילה, כללים סק"ב, פ"ת ש"נ סק"פ, אהלי שם כלל י סק"ב, ערוה"ש סי' קכט ס"ק קכה ועוד, אך עיי' במהרי"ל חדשות סי' לח סק"ו שהצרפתים רגילין לכתוב נקודה מעל אות שדומה לצ', וע"ע בסו"ס תורת נזיר למהר"א מוטאל בענין ניקוד השמות בגיטין, וג"פ סי' קכה סק"ז ול"א ול"ז, וסי' קכו סק"ו וכ"א, וסי' קכט סקס"ח, פ"ת ש"נ סק"פ בשם בית דוד סי' יט, שד"ח מע' גט סי' טז סקט"ז, וסי' לד סקל"א].

**והיכא** דשם העצם של המגרש הוא "בן" (כידוע שיש כזה שם לוועזי) צ"ע איך

**ולכאן** יש להעיר מהא דכתב הרמ"א [סי' קכט סט"ז, ובטעם הדבר ע"ש בד"מ, ולבוש סי"ז, ויש"ש גיטין פ"ד סי' טו, וט"ג ש"א אות ו סק"ה, ודב"ח שמות מה שצ"ע בד' הפוסקים והט"ג לא: ד"ה שם, וע"ע בחור"מ סי' רכ"ח ס"ה] דאין כותבין כינוי לגנאי [ובקו' באר בשדי תורת העמק כ' דכשהוציאו בני הרעק"א את ספרו הדפיסו תחת האל"ף של איגר חיריק דלא יקראוהו לפי המבטא של המקום ההוא חגור, ויש שכותבין מחמת כן אייגר בב' יודיין], וע"ל (סל"ט) מש"כ מהצ"צ (אכ"ע סי' קפד) לענין חרש שכולם קורין לו דסטומער [באדיש] אם יכתבו בגט הכינוי דסטומער, ובנדון הרעק"א לא שייך מש"כ שם מהב"ש (שמות אנשי אות ו) דכינוי שאין קורין בו לפניו אין להזכירו, וכן הא דהב"ש מיירי כשבפניו קורין לו בשם העצם ולא כשקורין רק בשם זה, דהא בנדון הרעק"א קראו לו כולם בשם העצם אלא דאיכא ב' יב"ש דנקראים כן.

**ואולי** כשאין עצה אחרת לכתוב סימן אחר שאני ואפשר לכתוב אף סימן של גנאי כמש"כ הקב נקי (סקפ"ט) במי שאין לו אלא שם גנאי דכותבין אותו, אך לפ"ז לכאן יש להוכיח מהא דלא כתבו שם המשפחה דס"ל דגם בשני יב"ש אין לכתוב כינוי משפחה, ואולי גם שם משפחתם היה שוה.

**ואין** לומר דאף דהיה כינוי לגנאי מ"מ לא הקפיד בזה דהא כ' המהר"ם מלובלין (סי' קב, וע"ע ט"ג ס"א אות ק סק"ה, חג"מ אכ"ע ח"ב סי' עג) דאינו תלוי בהקדמתו דכל שהוא כינוי לגנאי אף אם אינו מקפיד ע"ז אין כותבין אותו בגט [והיכא שאינו כינוי לגנאי אך הוא מקפיד ע"ז עיי' בטיב גיטין (ט"א אות ו סק"ה) מש"כ בזה], ובמעין גנים (יו"ד סי' עז, וע"ע בחפ"ח כלל ב סכ"ח) כ'

**ב' יב"ש אשר אחד מהם חגור, ודין שם גנאי** (כו) **ובתוספות** רעק"א (סו"מ פ"א) כתב: וזכורני שבק"ק ליסא בגט שהיה בעיר עוד אחד ששמו ושם אביו ואביו אביו כשם המגרש ועשו הכד"ץ סימן וכתבו "הפסח" שהמגרש היה חגור ברגל אחד [ע"ש מתו"כ דפסח היינו בין חגור בב' רגליו ובין חגור ברגל אחד, וע"ש בתוס' יו"ט ובתו"ת ויקרא כא אות קיט], וכדי שלא יהיה נראה ששמו "פסח" כתבו "הפסח", ולא רצו לכתוב חגור כי התיבה משתנה פעמים חגור ביו"ד ופעמים בלא יו"ד ופעמים חגיר ופעמים חגרא [ואין להוכיח מדלא כתבו שם המשפחה דס"ל דגם בשני יב"ש אין לכתוב כינוי משפחה, די"ל דלא הוצרכו לכתוב כינוי משפחה משום שהיה להם הסימן של חגור, אך ע"ל דלכאן הפסח הוי כינוי של גנאי דאין לכתבו וא"כ היה עדיף לכתוב שם המשפחה, ואולי גם שם משפחתם היה שוה].

**וחזינן** מזה עד כמה צריך לזהר בכתיבת השמות כדי שח"ו לא יבואו לידי טעות במכוון של השם שכתבו אף אם אינו עיקר השם אלא שבא לסימן [וכ"ש בעיקר השם], וכן מוכח דסגי אף בהוספת אות אחת לסימן מהו השם, ומזה נלמד לשמות המשתנים ע"י אות אחת שאינה במקומה או מיותרת או שנתחלפה באות אחרת ונשתנה ע"ז לשם אחר עד כמה יש לדקדק בדבר. [וכן יש לזהר בכתובה לנוהגין לכתוב בה שם המשפחה, ובפרט שמצוי בשם המשפחה יותר טעויות מאשר בשם פרטי אשר רובם ידועים לרבים איך לכותבם, משא"כ שם המשפחה לפעמים באותו משפחה עצמה הוא נכתב באופן אחר אצל כל אחד מבני המשפחה, ובפרט כשמלאים את הכתובה לפני החופה והזמן דחוק דיש לזהר בכ"ז ביתר שאת].

דאם יש אנשים אחרים הנקראים בשם זה שלא לגנאי אין זה חשוב שם גנאי.

**אלא** דהשד"ח (מע' גט סי' זסק"ע וסק"י) כתב מכמה פוסקים דדוקא כינוי לגנאי ע"ש עבירה או בהמה טמאה אין כותבין אותה כלל בגט, אבל שינוי שהוא מחמת צורת גופו כגון שחור לכן או ארוך וגו' או שינוי גדולות [או קול עבה באשה, ע"ש בשד"ח שגם בשם המתגרשת

אין כותבין כינוי של גנאי] דוקא אם הוא מקפיד אין כותבין אותו, אבל אם אינו מקפיד ע"ז כותבין אותו בגט, והעיד שראה כן בגיטין ושכ"מ בתשב"ץ (ח"ג סוסי"ט, וע"ע בתוס' ד סי' רל"א), והביא השד"ח ד' הצ"צ הנ"ל דכתבו דער סוטממער [חרש] דאין בזה משום גנאי כ"כ שהרי נקרא ע"ש מהותו [וע"ש בשד"ח סקי"א מה הדין בדיעבד אם כתבו כינוי של גנאי], ועצ"ע.



**הרב צבי הכהן**  
ירושלים

## קדושת המקדש וקדושת הארץ

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' שו"י פ"י ה"ח "בזמן שהיובל נוהג בארץ נוהג בחו"ל שנאמר יובל היא בכל מקום בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית", ולכאורה דבריו צ"ב מה ענין שלא בפני הבית לחו"ל. וכבר העיר על לשון הרמב"ם באו"ש. וביאר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא-שפירא זצ"ל, שנראה מכך שיש גדר של "בפני הבית" שהוא ארץ ישראל כולה, שהיא נחשבת כמחנה ישראל סביב המקדש, ואילו חו"ל שאין לה זיקה למקדש היא נחשבת שלא בפני הבית. ואם כי יש דינים שנוהגים שלא בפני הבית ואין חו"ל בכלל, באלו יש מיעוט מיוחד, כמו מע"ב שאינו נוהג בחו"ל מפני שהוקש למע"ש.

שייך גם לגבי קדושת המקדש כשלעצמה, שכל א"י נחשבת כדין מחנה ישראל לכמה קדושות התלויות בארץ. אם כי אין א"י נחשבת כדין מחנה ישראל אלא כל זמן שקדושת א"י קיימת, ואין גדר זה של מחנה ישראל נוהג לדורות, כקדושת עיקר מחנה ישראל שבירושלים.

**ונמצא** שקדושת מחנה ישראל שסביב המקדש היא לא רק קדושת מחיצות סביב המקדש של שילה (עי' ר"ת זכמים קטז) וירושלים, אלא גם שאר א"י, שנתקדשה בכיבוש או בחזקה, מתקדשת לענין תרו"מ וכו' גם משום היותה כמחנה ישראל סביב הבמ"ג בשילה, בנו"ג והמקדש. עכ"ד.

(ב) **ונראה** שיש להביא לדבריו עוד סמך ממש"כ הרשב"א (כתפות עניני דש"ט סי' לו ח"ד) "וכן הצוואה שנצטווה יצחק לבלתי צאת חוצה לארץ באמרו אל תרד מצרימה שכון בארץ אשר אומר אליך, וכדעת רבותינו ז"ל שהיה

**אמנם** הר"מ הנ"ל מיירי רק לגבי "בפני הבית" ולא מיירי לגבי קדושת המקדש בירושלים ודיני מחנות שסביבו כשלעצמם, שהם לשיטתו נוהגים לדורות, אבל אותו כלל

**ועי' ברמב"ן** סוף מכות שהחורבן ביטל קדושת א"י משום "ובאו בה פריצים וחיללוה", נראה מכך ג"כ דקדושת א"י היא מעין קדושה שיש במקדש.

**הגר"א** בכלים פ"א מ"ו כתב על המשנה: עשר קדושות הן, א"י מקדושת מכל הארצות שמביאים ממנה עומר ושתה"ל, לא גרסינן גם ביכורים, כי "ביכורים לאו משום קדושת א"י אלא שהיא חובת הארץ ואינה נוהגת אלא בא"י, אבל עומר ושתה"ל מה שאין מביאין אותן אלא מא"י היא משום קדושת הארץ". ויל"פ שקדושת הארץ שנקט הגר"א היינו קדושת מחנה ישראל שחלה ע"י הכיבוש או החזקה. ועי' בר"ה יג. שהקריבו עומר בגלגל סמוך לכניסתן לא"י ולא הוצרכו לכיבוש וחילוק. ונראה שגם לחד תנא אליבא דרבי ישמעאל (בקי"ש פ"ג ה"א ובהוס' מנחות מה: ד"ה קדוה). ועי' מ"ש בירושלמי מע"ש פ"ג ה"א ובהוס' מנחות מה: ד"ה קדוה.

**ולפי** הגירסא שלפנינו שגם ביכורים הם בכלל עשר קדושות של א"י ולא הוי כתרומה, יל"פ מ"ש בספרי פר' כי תבוא "והיה כי תבא מיד", דס"ל להאי תנא שלדבר התלוי רק בקדושת הארץ כביכורים ולא בחובת קרקע כתרומה סגי בקדושת מחנה ישראל שחלה מיד כשכבשו.

**וכ"ן** לכאורה ממש"ש בספרי להלן "כי תבא אל הארץ עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה תיכנס לארץ", ויל"פ שהכוונה כפשוטה שמיד בתחילת הכיבוש התחייבו בדין ביכורים ובשכר קיום מצוות ביכורים יזכו להמשיך ולהיכנס לארץ. (ואע"פ שלא חילקו

עולה תמימה ואסור לצאת כאיסור יציאת קדשים חוץ למקומם, וארץ ישראל כולה היתה עקידת יצחק אבינו" עכ"ל. והיינו שמקום ההקרבה בהר המוריה הוא כמקדש ושאר א"י הוא כחצר אוה"מ.

**והרמב"ן** עה"ת פר' בהר (כ"ה כ"ב) כתב: ואמר ובכל, שהיא תנהג בכל אחוזתנו גם כעבר הירדן ובכל מקום האחוזה, לא בארץ אשר שם המקדש בלבד. ועי' בהוריות ו: כנחלתן כן חנייתן.

**ויותר** מבואר הדבר בפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם לפרשת תצוה עה"כ "ושכנתי בתוך בני ישראל וגו'" "אוהל מועד באמצע מחנה ישראל ומחנות ישראל סובבים אותו, ומקדש ירושלים בתוך א"י ושבטי ישראל חונים בנחלת ד' סביבו".

**ג) ונראה** שיש בכלל זה - שקדושת א"י היא חלק מדיני מחנה ישראל, שבא"י יש לו גם דיני תרומה וכו', - יש בכלל זה אופן נוסף, והוא שעצם הקדושה של א"י ע"י כיבוש או חזקה הוא בבחינת קדושת מחנה ישראל לדיני תרומה וכו', בלא שתמשך להם קדושה ע"י המקדש שבארץ ישראל, וכפי שמצינו שקדושת בתי ערי חומה שאינה משום היותה סביב וסמוך למקדש, אלא משום היותם ערי חומה בתוך א"י המקודשת כמש"נ מתוס' הרא"ש ברכות (ס"ד ט"ז) שדין שילוח טמאים מבתי ע"ח בזה"ז תלוי אם קדושת הארץ לא בטלה, ולא הזכיר ענין קדושת המקדש בזה"ז. (ומ"ש במגילה י. דאם נפלה החומה של בע"ח קדושתן תלויה בדין קדשה לעת"ל, היינו משום שלשתי הקדושות, של א"י ושל מקדש, דין אחד לגבי ביטול הקדושה. וכדעת רוב הראשונים. ועי' בחידושי הגר"ח הל' שמו"י פ"ב הט"ז שלדעת הרמב"ם ע"י קידוש הארץ מתקדשים ממילא בע"ח).

קידושה, ולכן בחו"ל אי אפשר היה לבנות במה גדולה אפילו במקום שגרים ישראל. וכך יל"פ מ"ש בספ"ז שאין עבה"י ראוי לבית שכינה. ובאוצר הספרי פירש דצריך לחול תחילה קדושה קלה ואח"כ חמורה, אבל לפי הנ"ל הוא דין מסויים בבמה שצריכה להיות במחנה ישראל.

(ו) **וילפי"ז** לאחר החורבן הראשון שבטלה קדושת א"י עד קידוש עזרא, לא היתה א"י כמחנה ישראל, ולמ"ד שגם קדושת המקדש בטלה, נמצא שאפילו ירושלים לא היתה מחנה ישראל כלל, וא"כ צ"ב איך בנו מקדש והקריבו קודם שעלה עזרא וקידש את א"י. וי"ל עפי"ד הרדב"ז בהל' סנהדרין שלגבי דין סמיכה שהוא רק בא"י, לא בטלה קדושה ראשונה של א"י וקרינן בכל שטח כיבוש עולי מצרים "בית ישראל יושבים על אדמתם", "כל ישיבה שלך לא תהא אלא בא"י". ונראה דהו"ה לגבי קדושת א"י להקרא "מחנה ישראל" להיות מקדש בנוי בו.

(ז) **וי"ל** עוד, שהטעם שלא לכל דבר בטלה קדושת א"י, הוא משום שעם הכיבוש והקידוש חלה גם בחירה של א"י לקדושתיה כמבואר במכילתא פר' בא "עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות", ובחירה זו ודאי שהיא משעת כיבוש וקידוש וכמוש"נ מרבינו הלל לספרי שופטים עה"כ "נביא מקרבך", "ולא מחו"ל", ופירש רבינו הלל דהוא כדברי המכילתא שאין חו"ל ראויה לדברות, ושם בפר' שופטים הרי כתיב בתחילת הפרשה "כי אתה בא אל הארץ וגו'", משום שמאז החלה לחול בה בחירת א"י. וא"כ י"ל שגם למ"ד שקדושת הארץ בטלה, מ"מ דין הבחירה לא בטל, וכפי שביאר כיו"ב מוריניו רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בקובץ

עדיין את הארץ, הרי פירות השותפין חייבים בביכורים כמו"ש בחולין קלו, ואע"פ שבגלגל היתה רק במה גדולה, הרי שיטת התוס' בזבחים קיט. ד"ה באו שגם בבמ"ג קרבים ביכורים לכו"ע. ועיי"ש בקרן אורה).

**אמנם** פשטות הספרי היא שמיד לאחר כיבוש וחילוק התחייבו הפירות בביכורים גם אותם שחנטו בשנת י"ד ולא הוי כלוקח פירות שגדלו בפטור (עי' ב"ב פא: ובמאירי ד"ס לקח). ומש"ש "עשה מצוה זו כו' שבשכרה תיכנס לארץ", היינו כמו"ש לעיל פר' ראה פי' נה "קבל עליך מצוה האמורה בענין שבשכרה תיכנס לארץ".

(ד) **ונראה** עוד ששם מחנה ישראל הוא תנאי מוקדם שיהיה אפשר לקדש מקום למקדש או לבמה גדולה, ובמדבר שחנו כל ישראל בסיני עפ"י הדיבור היה שם שם מחנה ישראל גם קודם שנצטוו בדין ג' מחנות, ע"י עצם החניה עפ"י הדיבור, וכמו שמצינו בשבת (לא) "כיון דכתיב על פי ד' יחנו כסותר על מנת לבנות במקומו דמי". ועי' בירושלמי עירובין פ"ה ה"א דהכתוב "על פי ד' יחנו וגו'", אמור גם לגבי הזמן דקודם מ"ת. וכשחנו בגלגל עפ"י הדיבור כבר היה המקום ראוי לבמה גדולה ואז כבר נתקדשה א"י לגבי ערלה וחלה, ואעפ"י שאח"כ התפזרו ישראל למלחמות כיבוש א"י, כמוש"כ רש"י בזבחים, אעפ"כ המשכן בגלגל כבר התקדש. ומלבד זאת הרי כל מקום גלגל היה ברשות ישראל וגם התקדש בקדושת א"י לערלה ולחלה, וסגי בכך להקים שם במה גדולה.

(ה) **ויל"פ** לפי"ז מ"ש במכילתא פר' בא "כל זמן שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות", ולגירסת הגר"א "כשרה לשכינה", והיינו שמאז שהתקדשה א"י היא נקבעה להיות כמחנה ישראל כל זמן

תודות, הרי לא התקדש עדיין המקדש, והיינו שס"ל שקדושת המקדש צריכה להיות במקום שכבר קדוש בקדושת מחנה ישראל ולא סגי במה שכל הארץ התקדשה בקדושת א"י.

**ולכאורה** צ"כ הרי המשכן התקדש קודם שהצטוו בקדושת מחנות, וא"כ אמאי לא יקדישו המקדש תחילה ואח"כ יקריבו שתי תודות לצורך קידוש ירושלים. ויל"פ לפי הנ"ל, שבמשכן הרי היה שם מחנה ישראל כולו וסגי בכך לקידוש המשכן, ולכן לא מצינו שקידשו בקרבן את מחנה ישראל שבמדבר, (ועי' ברייתא זו, משא"כ בירושלים שאין כל ישראל חונים סביבות מקום המקדש, לכן ס"ל לירושלמי שצריך שיקדשו תחילה בשתי תודות את ירושלים, ולא סגי בקדושת כל א"י. ובימי עזרא ס"ל דניחא, משום דקאי למ"ד ק"ר קדשה לעת"ל ועזרא זכר הוא דעבד כפידוש הרדב"ז. (ועי' להלן אות נא).

**ומה** שלא הקשו בירושלמי על גלגל, שילה ונו"ג, י"ל שס"ל לירושלמי שבכל מקומות אלו הקימו שם את המשכן - וגם בשילה לדעת הירושלמי מגילה פ"א הי"ב לפידוש קה"ע - לכן מאחר שהמשכן כבר נמשח והתחנן, אין הכרח שיוקם דוקא בתוך מחנה ישראל, ולאחר שהוקם קידשו משם ג' מחנות בשילה ובנו"ג. ועי' להלן.

**ומה** שלא הקשו מקידוש העזרה, י"ל שפשיט"ל שאפשר לקדש במנחת חביתין כמוש"כ הקה"ע שם, וגם ר"ש דס"ל דחובות שקבוע להן זמן לא קרבו בכמה גדולה, מודה בחביתין שקריבין כמ"ש בזבחים קט. ופשיטא לירושלמי דלר"ש יש מנחה בכמה. ותרצו שקידשו בשתי תודות הבאות מגבעון.

**ט) ויל"פ** שמה שצריך שיקרבו דוקא בכמה גדולה, הוא משום שכל דיני קידוש

"כנסת ישראל" (פס"ט ט"ז) לגבי איסור במות גם למ"ד שקדושת המקדש בטלה, שהוא משום דין הבחירה במקדש שלכו"ע לא בטל. ולכן לגבי סמיכה שדינה להיות בא"י והיא תלויה בקביעות מקום של ישראל בארץ ישראל, סובר הרדב"ז שסגי בעצם הבחירה של מקום שכבשו עולי מצרים, שמקומות אלו יקראו מקום ישיבת ישראל, (ועי' להלן אות כג). וכך י"ל גם לגבי הצורך שהמקדש יבנה במקום של חניית ישראל, שסגי בבחירה של המקום בלא שתחול קדושת א"י. וכיו"ב מצינו במסעות שהקימו את המשכן קודם שחנו סביב כל השבטים - שהרי הגיעו הלויים אחרי הדגל השני והקימו המשכן, עי' זבחים ס. וירושלמי עירובין פ"ה ה"א - כי היה סגי בבחירת מקום החניה לישראל.

**ולפי"ז** יל"פ מש"כ בשם הגר"ח שקדושה שניה של א"י שחלה על ידי חזקה חלה רק במקום שכבר כבשו עולי מצרים, ויל"פ שרק מקום שכבר התקדש בק"ר וע"י כך גם חלה בו בחירה לקדושת א"י, ולאחר שבטלה ק"ר עדיין יש בו דין בחירה לקדושת א"י, רק מקום כזה ראוי להתקדש שוב ע"י חזקה. וגם בכיבוש חו"ל עפ"י הדיבור (עי' נ"א ע"ז: ד"ה כיבוש) ג"כ יש בכך גדר בחירה להתקדש כקדושת א"י, ולכן כיבוש סוריא שהיה עפ"י הדיבור לדעת מדרש שמואל (כ) בשם ר' יוחנן, אבל לא היה בשישים ריבוא, אם כיבוש יחיד הוי כיבוש, היה בה גדר קידוש ובחירה, ולכן בכיבוש שני היא חזרה והתקדשה ע"י החזקה.

**ח) ועי'** בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ג: ניחא בעלייתן מן הגולה שהקריבו ואח"כ קידשו, בהכנסתן לארץ במה קידשו. אמר ר' יוסי ב"ר בון בשתי תודות הבאות מנוב וגבעון. משמע לכאורה שס"ל שתחילה יש לקדש את ירושלים ואח"כ את מקום המקדש, לכן הקשו איך קידשו את ירושלים בימי שלמה בשתי

שמשעה שיקדש את המקום הוא ראוי להיאכל שם בקודש והוא ראוי מאז להפסל ביוצא.

**יב) ויל"ע** בשיטת הר"י מיגאש לגבי קידוש העזרה בשיירי מנחה, שהכוונה למנחה שבאה עם קרבן תודה, והקשו על דבריו, הרי מנחת נסכים שעם הקרבן כולה כליל ואין שם שיריים.

**ונראה** שהר"י מיגאש לשיטתו שאת דין שתי תודות המקדשות ילפינן ממילואים, ונראה מקור לכך ממ"ש בתו"כ פר' שמיני (יג) עה"כ "וישחט את השור ואת האיל זבח השלמים אשר לעם": "מכאן למדו שלמים לציבור", ויל"פ שמדיוק הכתוב, שבתחילה כבר נאמר "ויקרב את קרבן העם וגו'", וכאן חזר ואמר שהשלמים הם קרבן העם, מכך למדנו שיש לדורות ג"כ כיוצא באלו, דהיינו שלקידוש העזרות צריך קרבן שלמים של ציבור, וזהו דין התודה של ציבור, שלדורות הוא מקדש העזרה והעיר, כפשטות המשנה כאן בשבועות (עי' שטמ"ק לענין יא: אות ו).

**יג) ובתו"כ** שם: "אצל המזבח, ולא בהיכל". ובמשך חכמה העיר הרי קי"ל שקד"ק ראויים להיאכל גם בהיכל. ויל"פ שכיון שמנחה זו מקדשת את העזרה באכילתה ואילו ההיכל כבר התקדש במשיחה, לכן היה צריך לאוכלו רק בעזרה או בלשכות הפתוחות לעזרה. (ולדורות שאין בקידוש ההיכל משיחה, יל"ע איך מתקדש ההיכל לקדושתו המיוחדת, ומסתבר שבקידוש העזרה חלות כל הקדושות יחד, כל מקום לקדושה הראויה לה. ועי' להלן אות נב ונח).

**ומ"ש** בתו"כ שם לרבות שאר קד"ק, יל"פ שגם הם היו מהמקדשים את העזרה באכילתם.

המקדש וירושלים הם חובת ציבור, ואע"פ שאין ציבור מביא תודה וגם לא מנחה, מ"מ באלו התחדש דין הקרבה לצורך קידוש, ובפרט לדעת ר"ח שילפינן ממילואים שבמשכן שגם שאר מקדשות צריכים קרבן לקדשם, וקרבת המילואים היה בהם דין ק"צ כמ"ש בירושלמי יומא פ"א ה"א אפילו לגבי איל המילואים של אהרן "נתנדבו ציבור ומסרום לאהרן ולבניו", ולדורות שאין מקדשים אלא את המקדש וירושלים הוי הקרבן לגמרי ק"צ (ועי' לסן אות יב). ולכן קאמר הירושלמי שקידשו בלחמי תודה הבאים מגבעון.

**י) ואע"פ** שקרבן התודה הזה אינו קרב אלא בבמה גדולה מ"מ אינו נפסל ביוצא מהקלעים, אלא הוא כשאר קדשים קלים הקרבים בבמה קטנה, וכך מצינו גם לגבי שלמי נזיר שאינם קרבים אלא בבמ"ג לדעת רבנן בזבחים קיז, ואעפ"כ הם נאכלים בכל מקום כמוש"כ רש"י בפסחים לח:.

**יא) והנה** לחמי תודה אלו, בשעת הקרבת התודה היו ראויים להיאכל בכל ערי ישראל, ומ"מ הם מקדשים את ירושלים, אעפ"י שצריך לקדש בדבר הנאכל בירושלים ונפסל ביוצא כמו"ש בבבלי, כי מיד שהחלו לקדש חלק מירושלים כבר נאסרות הבמות כמס"נ מהמכילתא פר' בא: "עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות, משנבחרה ירושלים יצאת א"י, שנאמר השמר לך פן תעלה עולותיך וגו' כי אם במקום אשר יבחר". ויל"פ שהבחירה היא משעת קידוש ומיד שנתקדשה ירושלים בטל דין הקרבה בבמה גדולה שבגבעון ונאסרו במות קטנות, ואין לאכול את הלחמי תודה חוץ לירושלים. ומצינו כיו"ב בתוס' שבועות טו: ומה שצריך לקדש בדבר הנאכל בה כו', יל"פ דסגי בכך



קבלה, שמלבד המנחה צריך גם לחם חמץ דוקא כאמור בנחמיה, ועי' בתו"כ פר' שמיני עה"כ "קחו את המנחה הנותרת מאישי ד' ואכלוה מצות אצל המזבח", מה ת"ל, מפני שהיא מנחת ציבור והיא מצוות שעה ואין כיו"ב לדורות. לכך נאמר "ואכלוה מצות". ופירש במשך חכמה דהו"א שהיא כמו שתי הלחם שהם מנחת ציבור והם חמץ וה"נ תאכל חמץ, ולהנ"ל יל"פ שהו"א שכיון שהמנחה הזו באה לקידוש העזרה, ולדורות מצינו שבקידוש העיר והעזרות יש תודה הבאה חמץ, ה"נ היה צריך שמנחה זו תאכל חמץ. ועי"כ בא הכתוב לאסור אכילת אותה מנחה חמץ.

(יז) **ולפי"ז** מסתבר דלדעת הר"י מיגאש צריך לקידוש העזרה שתי תודות ושני שיורי מנחות הבאות עמם ועפ"י נביא האחת נאכלת וכו' כלשון המשנה.

**והטעם** שקידוש העיר והעזרות של דורות שאני מקידוש שהיה במשכן, והוא צריך תודות דוקא, י"ל שהם מתורת שמחה שחייבים בקידוש העיר והעזרות כשהם נבחרים ומתקדשים לדורות, כמו דין שיר שיש אז. וגם דין חמץ שבתודה הוא משום שמחה. ומה שדנו בגמ' אמאי אין מקדשין בשתי הלחם הבאות חמץ, הוא לבאר טעם המשנה שצריך תודות ולא סגי בשלמי ציבור של עצרת עם שתי הלחם הבאים עימם, שאף הם קרויים מנחה.

(יח) **ועכ"פ** נראה שלר"י מיגאש קידוש העיר והעזרות הם דוקא בתודות ציבור ומנחתם ולכן בימי שלמה היו צריכים להביא תודות מגבעון.

(יט) **ויל"ע** בדברי הר"מ בהל' ביה"ב פ"ו הי"ג "וכן אם הוסיפו על העזרה מקדשין

(יד) **ועיי"ש** עוד בתו"כ שממעטים איל המילואים ולחמו, והיינו האיל שקרב בשבעת ימי המילואים שבסוף פרשת צו, והקשה במשך חכמה הרי גם הוא קדשי קדשים. ונראה שיל"פ שאותו איל מילואים שהזו מדמו על אהרן ובניו היה רק לקידוש אהרן ובניו ולא לקידוש העזרה, ולכן הוא כשאר קד"ק הראויים להיאכל גם בהיכל.

(טו) **ומכאן** נלמד שיש בקידוש העיר והעזרות דין של הקרבת מנחת ציבור והיא המקדשת. ולדורות ילפינן מנחמיה שלקידוש העיר מביאים תודה ומקדשים בלחמי חמץ שבה, שהם כעין מנחה, עי' מנחות נב. ורש"י שם מו. ד"ה נפרס. דוגמת מ"ש ביומא לגבי קידוש כה"ג לעבודת יוהכ"פ דילפינן ממילואים שהיתה שם הזאת דמים ולדורות נכנסו מים תחת דם.

**והו"ה** בקידוש עזרה דבעינן דבר הנאכל בה ונפסל ביוצא ממנה, בעינן מנחה הנאכלת, ומאחר שבמשנה קתני להדיא בקידוש העזרה דבעינן תודה, ס"ל לר"י מיגאש דבע"כ כן נאמרה ההלכה, שמנחת ציבור המקדשת העזרה באה עם התודה, והיינו שהמנחה של תודה זו שהיתה צריכה להיות מנחת נסכים, באה בתורת מנחה הנקמצת.

**ועי'** בתו"כ פרשת שמיני עה"כ "ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה, ויקטר על המזבח מלבד עולת הבוקר", שבא הכתוב ללמד שמנחה זו לא באה במקום מנחת נסכים של עולת העם, אלא באה בנוסף, בפנ"ע. הרי דיש הו"א שבמילואים יקריבו מנחה הנקמצת במקום מנחת נסכים.

(טז) **ובקידוש** העזרה לדורות צריך שתבוא המנחה עם תודה דוקא, מדברי

לדין ג' מחנות ודאי שכבר התקדשה ירושלים קודם בשתי תודות הבאות מגבעון. ואם כי ירושלים היא גם מבתי ערי חומה מ"מ גם הם צריכים קידוש בשתי תודות כמש"כ רש"י בערכין טו. ולגבי מחנה לוייה הרי אין שם מעשה קידוש אלא קביעות ב"ד עד היכן מחנה לוייה וקביעתם חלה מיד כשמוכנים ונקבעים שתי המחנות האחרות (ועי' אבנ"י יו"ד סו"ס טג).

**כב) ואם** כי במדבר לא קידשו שלש מחנות אלא לאחר שחנו הלויים במחנה לוייה, שבפשטות היה בחודש השני כאמור בפרשת בהעלותך - וכמבואר בתשב"ץ ח"ד סי' קלז - ואילו הקידוש של מחנה שכינה היה בניסן, י"ל דשם עצם החניה על פי הדיבור הוא היה המקדש למקום המחנות של הלויים ושל ישראל. אבל לדורות שאין שם חניה סמוך למקדש, הקידוש בא על ידי שתי תודות.

**כג) ויל"פ** שזוהי כוונת רש"י בגיטין ס. ד"ה פרשת טמאים כו' והזהרה להם - בשמיני למילואים - פרשת שילוח טמאים וישלחו מן המחנה שבו ביום הוקבעו שלש מחנות מחנה שכינה ומחנה לוייה ומחנה ישראל והזקקו להשתלח. והתשב"ץ בח"ד סי' קלז הקשה, הרי מחנה לוייה לא היה עד חודש אייר כמו"ש בפר' בהעלותך. ונראה שרש"י ס"ל שאעפ"כ הוקבע המקום המיועד לחניית הלויים והקביעה הזו דיה להתקדש בתור מחנה לוייה, שישלחו משם הטמאים האסורים במחנה לוייה (ועי' לעיל אות ד). ומה שהכריח לרש"י לפרש כן הוא משום שס"ל שאלמלא שישנן כבר עתה שלש מחנות לשילוח א"א לקדש מחנה שכינה בלבד כנ"ל עפ"י הגמ' בזבחים, וגם לאביי שם צריך עכ"פ שילוח ממחנה לוייה עם שילוח ממחנה שכינה, וע"כ ששם מחנה

אותה בשיירי המנחה" וכו' וצ"ב מה דנקט שיירי המנחה, הרי לא הזכיר קודם מנחה שמקדשת, אלא הזכיר רק שתי תודות ולחמיהן שמקדשין העיר. ואולי רומז הר"מ לשיטת הר"י מיגאש שמקדשים העזרה בשיירי מנחת התודה שקרבה כמנחה הנקמצת. והר"מ קאי על תודה הנזכרת לעיל, ורמז שבקידוש העזרה צריך מנחה של תודה. אולם להלן כתב הר"מ: "מה ירושלים התודה שנאכלת בה מקדשתה אף העזרה שיירי מנחות שאין נאכלין אלא בה הן שמקדשין אותה בהן". כאן נקט "שיירי מנחות". ואולי ס"ל שבדיעבד מהני כל שיירי מנחות לקדש העזרה, וצ"ע.

**כד) ולכאורה** יל"פ דברי הירושלמי דקאי רק למ"ד ירושלים נתחלקה לשבטים, א"כ אין סמוכים למקדש אלא שני שבטים, שנפרדים מהשאר, ואין כאן שם מחנה ישראל. ולא דמי למדבר שכולם חנו סביבות המשכן כאחד עפ"י הדיבור, ולכן צריך קידוש העיר קודם. אבל ז"א כי גם במדבר חנו הדגלים זאת"ז.

**כה) עוד** יתכן לבאר שיטת הירושלמי לפמ"ש בזבחים קיז אליבא דלא יתכן שילוח טמאים רק ממחנה שכינה ומחנה לוייה בלא שיהא שם גם מחנה ישראל, ויל"פ שכ"ז מעכב את יכולת הקידוש של מחנה שכינה ומחנה לוייה, (וכן נקט מורינו הג"ר אברהם אלקנה שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רכת), ורק מחנה ישראל כשלעצמו יתכן, כמו בבתי ערי חומה. ולכן כשמקדשים את המקדש גם למחנה שכינה לשילוח טמאים, צריך שיחול מיד דין שלשה מחנות, דאם יחסרו מחנה לוייה ומחנה ישראל לא תחול קדושת מחנה שכינה ויצטרכו לקדש מחדש כשהשניים האחרים יתקדשו. ולכן כשקידש שלמה את המקדש גם

הלויים שם, נעשה כל המקום מחנהו של משה רבינו.

לויה הוקבע כבר, אם כי עדיין לא נצטוו הלויים לחנות סביב המשכן.

(כו) ויל"פ שלכן אין מחנה לויה לדורות קולט אלא רק ערי הלויים, אע"פ שמהכתוב "ושמתי לך מקום" ילפינן לערי הלויים שכולן קולטות כמש"כ רש"י במכות יד: , והרי לשאר דינים מחנה לויה שבמקדש דינו כמחנה לויה שבמדבר. ויל"פ שגם במדבר לא קלט מחנה לויה אלא משום שמשה רבינו חנה שם, והוא דין קליטה בפנ"ע. וא"ש גם מה שהקשה בצ"פ למכות י. איך קלט מחנה לויה במדבר הרי גם שלש שבעה"ל לא קלטו עד שהופרשו שלש שבארץ ישראל לאחר כיבוש וחילוק, ולהנ"ל י"ל שרק במקום שקולט כדין עיר מקלט בתור מושב הלויים, יש תנאי שיפרישו תחילה את כל שש ערי המקלט, אבל הדין המיוחד, שמחנה לויה במדבר קולט, י"ל שהוא מחמת מקומו של משה רבינו ואינו תלוי בשאר ערי מקלט.

(כז) אמנם באמת עיקר דין קליטה בערי הלויים הוא כמש"כ מן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בספר מנחת אברהם ח"א (עמ' יט) שהוא תלוי בהיותו מיוחד לצרכי הלויים עיי"ש. והיינו משום שצריך שיגור הגולה בעיר מושב וכמו"ש בגמ' עה"כ יונס אל אחת מן הערים האל וח"י, עשה לו כדי שיחיה, ולא סגי בחשיבות ומעלת המקום, אלא צריך שיהא בין אנשי המקום "בהיותם אנשי לבב ידועים במעלות המדות וחכמות נכבדות, ידוע לכל שלא ישטמו הרוצח שיגיע אליהם ולא יגזעו בו" (לשון החינוך במנחת אהרן), ולכן רק במחנה לויה שבמדבר או בערי הלויים שבא"י יש דין קליטה. וגם הטעם שאין קולטים השלש שבא"י עד שיפרישו שלש שבארץ ישראל, לאחר כיבוש וחילוק, הוא משום שעד אז עדיין לא

(כד) [ועיי"ש ברש"י ד"ה ופרשת כו' וכשנגללים הפרוכת בכל סילוק מסעות הותרו ובין ומצורעים ליכנס לשם. וצ"ב למאי הוסיף זאת רש"י כאן, וביאר הנוב"י בדורש לציון (זקוק ג) שבאמת כבר היו מחנה ישראל ומחנה לויה קודם, כמו"ש בשבת צו: משה היכי יתיב, במחנה לויה, ומיירי שם מיד כשירד מהר סיני, ולכן הוצרך רש"י לבאר מ"ט לא הוזהרו על שילוח מחנות קודם שמיני למילואים, וביאר שכשאין מחנה שכינה אין גם שאר מחנות שלפניה. וצ"ב מש"כ להוכיח ממ"ש דמשה רבינו במחנה לויה קאי, שהלויים כבר חנו קודם הקמת המשכן במקומם, כי בפשטות הכוונה היא שמקום אוהל בית המדרש של משה רבינו ששם לימד את ישראל (עי' רש"י ורמב"ן פי תשא ג) היה במקום שאחר כך היה מחנה לויה, כי לא היה בית מדרשו במקום חניית ישראל, שהרי כל ישראל היו מצויין אצל משה רבינו, לשאול ולדון, (עי' רש"י שבת טס ומאליי בתחילת שבת) לכן היה מקומו מעבר למחנות פנימה.

(כה) ויתכן גם שמשה רבינו עצמו נקבע מקומו שם מיד לאחר מ"ת, עפמ"ש בזבחים קיז. עה"כ "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה": ושמתי לך מקום בחי"ך. מקום, מקומך. אשר ינוס שמה, מכאן שמגלין במדבר. להיכן גולין, למחנה לויה. ופרש"י לך מקום, המקום שלך, דהיינו מחנה לויה, אף הוא נקלט. ויל"פ שדין ערי מקלט במדבר תלוי במקום חניית משה רבינו וחל מיד לאחר מתן תורה דין מקום חניה של מש"ר, דהיינו שיקבע מקומו בנפרד משאר ישראל, והמקום שנקבע הוא המקום שעתיד להיות מחנה לויה. וכשחנו כל

העזרה, לפימש"כ התו"י ביומא ד"ו: וא"ת ומאי קאמר מביתו למה פירש, והלא יש לו להיות תדיר במחנה לוי, כמו אהרן ובניו שהיו יושבין תמיד פתח אוהל מועד אי הא דתניא בבב"א דמלאכת המשכן כל שבעת ימי המילואים היה משה מעמיד המשכן ומפרקו

היו הלויים פנויים לגור בערים אלו, כי היו עם כל ישראל בא"י ולא באו לשלש הערים שבעבר הירדן. משא"כ במחנה לוי שבעבר הירדן.

**כת) ועוד י"ל** בביאור הירושלמי שצריך להקדים קידוש ירושלים לקידוש

1. בעיקר הדבר אם חנו הלויים סביב למשכן קודם אייר, מצינו בפרדר"א פמ"ו שלאחר י"ז בתמוז התקין משה רבינו כל שבט במקומו. וברד"ל שם ציין לשמו"ר (כ) שלאחר יצ"מ נעשו שורות שורות, ראובן, שמעון כו. אמנם שם לא נזכר היכן חנו הלויים.

ונראה לבאר דעת הנוב"י שהלויים חנו סביב מקום המשכן עוד קודם הקמתו, לפימש"כ בפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ע"ה "אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה, עבודת הלויים ביד איתמר וגו'". ופ"י ר"א: עבודת הלויים, כלומר שהלויים קיבלו על עצמם לגבות מישראל ובדקו מה שגבו והשלימו את סכומם ביד איתמר כו' לפי שהוא היה הממונה שלהם בזה והשר שלהם במקום השליח ע"ה. וכ"נ מתנחומא הישן פ' ד' "כל מה שהיה משה עושה עשה ע"י אחרים, שנאמר עבודת הלויים ביד איתמר". וא"כ ודאי שהלויים הללו היו במקום שבו עשו את המשכן (וגם לאחר הקמת המשכן וצינו חניית הלויים, היו הלויים שממונים על עבודת המשכן במקום אחד סמוך למשכן ושאר השבט במקום רחוק יותר כמוש"כ במשך חכמה).

והנה אם בו' ימי המילואים היה למשכן דין במ"ג, כמוש"נ מהמאירי בקידושין לו ומהתוס' בע"ז ד"ז, י"ל שהלויים היו צריכים כבר אז לחנות סביבו, כדין שמירת מקדש, כי יש מקום לומר שחלק מעבודת הלויים במשכן נוהגים גם בכל במה גדולה. לגבי שירה ע"י בדה"י א לח לט"מ וברש"י שם שנראה שיש בבמה גדולה דין שירה. וגם לפימש"נ מהספ"ז בהעלותך שגם בנו"ג לא היתה שירה, י"ל דמ"מ שירת רשות היתה בכל במה גדולה וכפי שמצינו בערכין יא שר"ל יש רשות לומר שירה בלא קרבן. ולגבי שמירה הסתפק במקדש דוד אם נהג בכמ"ג. וע"י בשו"ת מהר"מ (ד"ב סי' ריח) שמשמע שגם שאר עבודות לויים שייכות אפילו בבמה קטנה.

ויתכן שהם נהגו גם קודם הקמת המשכן וכמשו"נ ממש"כ באוה"ח בהעלותך (ח יט) עה"כ "ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבוד את עבודת בני ישראל באהל מועד וגו'", ופירש באוה"ח: יכוין אל הבכורות שעבודה זו שלהם היתה והלויים עובדים עבורתם. נראה שהעבודות המסורות ללויים כבר היו נתונות קודם לבכורות (וע"י גור אריה משפטים כד ה) והיינו בבמת סיני - עד הקמת המשכן - שהיתה במ"ג כמוש"נ מר"ג לבכורות דף ד ורמב"ן סו"פ משפטים.

ויתכן עוד, שכשם שהכהנים כבר עבדו בבמת סיני לחד מ"ד בזבחים שממ"ת נצטוו על הכהונה ומ"מ קידושם לעבודת המשכן היה אח"כ, א"כ י"ל דהו"ה לגבי עבודת המסורות ללויים בכמ"ג, שהן נלקחו מהבכורות ונמסרו ללויים לאחר חטא העגל, ומ"מ לא התקדשו לעבודת המשכן אלא לאחר הקמתו. וא"כ י"ל שהלויים היו שומרים את המשכן גם בו' ימי המילואים, ולכן גם חנו סביבו.

וע"י בספר אילת השחר עה"ת שהעיר על לשון רש"י בבמדבר (ו יב) "לפי שהיתה העבודה בבכורות וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עכו"ם נבחרו תחתיהם". והעיר על דבריו, הרי הבכורות עבדו עבודת הקרבנות ואילו הלויים אינם עובדים בהקרבה, ואיך הם מוגדרים "נבחרו תחתיהם".

ולפי הנ"ל שחלק מעבודת הלויים כבר נהגו בבמת סיני, א"כ מאחר שכל עבודות הלויים נקראות עבודה כמש"כ הר"מ בפ"ג מהל' כלי המקדש ה"א מהכתוב ועבר הלוי וגו', [ובבאב"ז יו"ד סי' תמט ס"ל דשמירת הכהנים צריכה

מויקרא עד שמיני דוקא - ושם נאמרה פרשת קרבן עו"י על טומאת מקדש. ואם כי סברא זו שייכת רק לגבי מחנה שכינה, אבל כבר כתבנו לעיל מהגמ' בזבחים שאין מצות שילוח מחנות מתקיימת אא"כ יש גם שילוח ממחנה לוויה עכ"פ. ואם כי לא חנו הלויים אז במחנה לוויה לדעת הרמב"ן והתשב"ץ, כבר כתב בספר משמר הלוי עמ' תב בשם הגר"ז צ"צ"ק זצ"ל, שגם חניית אהרן ובניו חשיבא חניית לויים. וגם יתכן שבשבעת ימי המילואים התקדש המקום ע"י ביי"ד כמו בקידוש הר הבית. ומ"ש בפרשת שילוח מחנות "וישלחו מן המחנה וגו' ויעשו כן בני וגו'", ומשמע שרק משמיני למילואים שילחו הטמאים, כבר איתא בספרי שבאותו יום אירעו שלשה סוגי טומאה המוזכרים בכתוב, וקודם לכן לא הוצרכו לשלח.

**כט) ועיקר הסברא הנ"ל נראה כן גם מדברי התשב"ץ הנ"ל**, שגם בשבעת ימי המילואים היה דין מחנה שכינה, אבל לגבי מחנה לוויה כתב בפירושו שלא נהג עד אייר שחנו הלויים סביב המשכן עפ"י הדיבור. ויל"פ שס"ל שלצורך העבודה בקדושה בשבעת ימי המילואים סגי בדין שילוח ממחנה שכינה בלבד.

**ל) ומצינו כעין הסברא הנ"ל בדברי התו"י**, גם בדין אכילת קדשים במחיצה, שבגיטין ס. אמרו ששמיני למילואים היה ראשון לאכילת קדשים, ופרש"י במחיצה,

הוי פירושו היה מפרקו ומעמידו מיד, אבל אם נפרש מעמידו בערב ומפרקו בבקר ויוםם ולילה דכתיבי בקרא לאו דוקא מחנה לוויה אלא מקום מחנה לוויה, ואם כן ה"נ היו יכולין להפרישן במחנה ישראל כמו שבטלה קדושת המשכן כשהיה מפורק כדאמרין בתענית (מ"א) הוגללו הפרוכת היו זבים ומצורעים נכנסים שם, עכ"ל. וצ"ב הרי בשבעת ימי המילואים עדיין לא נאמרה פרשת שילוח מחנות.

**ונראה שהתו"י ס"ל שבע"כ** היו בעת ימי המילואים דינים של ג' מחנות מלבד הדינים הקבועים לדורות, כי מבואר בבעלי התוס' עה"ת פר' שמיני ששעיר ר"ח שנטמא נשרף כולו אע"פ שהוא קרבן ציבור וקרב בטומאה, משום שחינוך המשכן צריך להיות בטהרה. [ויל"פ מ"ש בתו"כ המובא לעיל לגבי המנחה של שמיני למילואים "ואכלוה מצות אצל המזבח, ולא בהיכל", והעיר במשך חכמה הרי קימל"ץ שקד"ק ראויים להאכל גם בהיכל, ולהנ"ל י"ל שכיון שרק בדיעבד, אם כבר נאכלה, חשיב אכילה כשרה, כמוש"כ הר"מ בהל' פסוה"מ פ"י, אין לקדש ולחנך העזרה וההיכל בכך, דומיא דחינוך בטומאה]. וא"כ גם לגבי דיני קדושת מחנות י"ל שדינים שאמורים להיות לדורות משמיני למילואים ואילך, ראויים לנהוג גם בכל ימי המילואים בזמן שהמשכן מוקם. ועי' ברמב"ן סו"פ פקודי, שפרשיות ויקרא וצו נאמרו בראשון למילואים, - עי' בגיטין ס. שלר' יהודה כותבין מגילה

בגדי כהונה], א"כ יל"פ שכוונת רש"י לעבודות אלו, שנהגו בבמת סיני ע"י הבכורות בזמן שהם גם הקריבו שם, ובמקומם נתמנו אח"כ הלויים.

אולם בפשטות כוונת רש"י והאו"ח הנ"ל היא שהבכורות התקדשו להיות ראויים לכל עבודות של במ"ג המשכן והמקדש לכשיבנו. דהיינו הן להקריבה הן לשירה ולשמירה. וקדושה זו נלקחה מהם וניתנה בחלקה לכהנים ובחלקה ללויים. אבל למעשה לא נהגו עבודות הלויים עד לאחר הקמת המשכן.

שכינה, כדי שיתחנך בטהרה, והו"ה בעת חינוך המקדש שדינו כמשכן. וכיון שלדין קידוש מחנה שכינה בעינין שכל הג' מחנות יתקדשו אז, לכן סובר הירושלמי שכבר בשעת חינוך המקדש צריך שיהא כבר דין מחנה ישראל בירושלים וכפי שהתבאר לעיל.

**לא) בעיקר** דברי הירושלמי: נחא בעלייתן מן הגולה שהקריבו ואח"כ קידשו וכו', הרידב"ז מפרש שקאי למ"ד ק"ר קדשה לעת"ל ועזרא זכר הוא דעביד, אבל יל"פ שקאי למ"ד ל"ק לעת"ל. וקודם שהתקדשה עזרה היה לה דין במה גדולה (וכמו"כ תוס' והריטב"א בשבועות, ועי' בתורי"ד במגילה יא), ובמה גדולה אין צורך שתהיה במקום הקדוש בקדושת מחנה ישראל, כמו שמצינו בנו"ג שהסתפקו התוס' אם היה שם כלל קדושת ג' מחנות. וגם בשילה ס"ל לאביי דלא היה שם מחנה ישראל. וא"כ שהיה שם כבר דין במה גדולה, יכלו לקדש העיר בשתי תודות. ומה שהקשה הירושלמי איך קידשו העיר בימי שלמה, י"ל שהקושיא היא משום שהיתה קיימת אז הבמה בגבעון, ולכן א"א היה להקים במה נוספת (עי' רש"י קידושין א: ד"ה ללמנן וזכרם קי"א. ד"ה בכל), וא"כ לא היה למקדש שלמה דין במה גדולה קודם שהתקדש כבית הבחירה, ולא יכלו לקדש בשתי תודות שיקרבו שם.

**לב) עוד** י"ל לכאורה, שלשיטת הירושלמי גם אם קדושת המקדש קדושה לעת"ל, מ"מ קדושת ירושלים י"ל שבטלה בחורבן בית ראשון, כמו קדושת ערי חומה שלדעת רש"י בערכין לב: מתקדשת בשתי תודות וכו' ומ"מ איכא למ"ד שם שקדושתן בטלה בחורבן בית ראשון. ויל"פ שהריבוי מהכתוב "זאת מנוחתו וגו'" שקדושת מקדש אינה בטלה כמש"כ תוס' ביבמות פב הוא רק לגבי עזרות והר הבית. ומצינו שדין ירושלים אינו כהר הבית לגבי

והעירו ע"ז הרי בפרשת תצוה כבר נאמר בראשון למילואים שיבשלו ויאכלו את איל המילואים בחצר אוה"מ, ופירש"י משום שקד"ק נאכלים בחצר אוה"מ וברמב"ן הוסיף שנאכלים לפני מן הקלעים. וצ"ל ששם היה דין מיוחד לצורך קידוש אהרן ע"י אכילתם, ולגבי דורות החל הדין משמיני למילואים.

**וכיו"ב** מצינו עוד, לגבי קרבן התמיד, שנאמרו בו שתי פרשיות, האחת בתצוה לימי המילואים והשניה בפנחס לדורות כפרש"י שם.

**ולכאורה** עוד מצינו כיו"ב בדין לחה"פ שמפורש בכתוב במילואים "ויערוך עליו ערך לחם וגו'" ואילו בספרי פ' עקב (יא"ג) איתא דנהג רק מכניסתן לא"י, וצ"ל דבשעת המילואים הצטוו לשעה. אולם צ"ע מכמה מקראות שגם במדבר נהג לחה"פ.

**ולכאורה** יתכן לומר עפ"י מ"ש בירושלמי שקלים (פ"ו ה"ג): לא היה שם לחם מניחו לשבת הבאה, דכתיב "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד". וא"כ י"ל שאמנם במדבר לא היתה מצות עריכת הלחם בכל יום השבת, אבל היתה מצוה של "תמיד", והיינו שישאר הלחם ששמו בשבת שבימי המילואים ולא יהיה השולחן בלא לחם, והלחם נשאר כשר גם לאחר שבת ראשונה, כמו"ש בתוספתא מנחות (פ"א ה"ט). וע"ז נאמר במסעות "ולחם התמיד עליו יהיה".

**ומ"ש** בסו"פ אמור "והיתה לאהרן ולבניו וגו'", יל"פ כמו"ש בסו"פ קרח בדין תרו"מ "ונתתם ממנו את תרומת ד' לאהרן הכהן" ודרשו דמכאן לתה"מ מן התורה. וכ"ז ליישב הגירסא בספרי, אבל רבינו הלל כתב דט"ס יש בספרי ול"ג לה].

**עכ"פ** לפי הג"ל י"ל שבשעת קידוש המשכן היה הכרח שתהיה אז קדושת מחנה

התוס' גם לקידוש בגלגל ולא רק בשילה, ואם כי בגלגל הקימו המשכן והוא היה כבר קדוש, צ"ל דלאיסור כניסה למחנה שכינה אין הקרקע מתקדשת מאליה ע"י הקמת המשכן. ולפי"ז לכאורה הו"ה שגם במדבר היו מקדשים וצ"ע. ואולי במדבר, דאזה"מ הוא גם בשעת מסעות, לא בעי קידוש, משא"כ בגלגל שלא היה אז דין מסעות. עכ"ד.

**נראה** שר"ל שמאחר שעיקר הסוגיא מיירי בקידוש העזרה לאיסור כניסה למחנה שכינה, המובא במשנה שם, ע"כ הקשו התוס' לגבי קדושה זו בימי יהושע, דהיינו בגלגל ובשילה, שבשניהם פשיטא לתוס' שהיה דין שילוח מחנות, לא רק לגבי שילה שמפורש כן בזבחים קטז: אלא גם בגלגל, דלא גרע ממחנה ארון במלחמה שהוא קדוש כמחנה שכינה כמו"ש בספרי כי תצא (כ"ג), ובעת שהקימו את אוה"מ בגלגל ודאי שהיה עימם הארון, וגם אח"כ בעת המלחמות מצינו רק ביריחו שהיה עמם וכמוש"כ הריטב"א בעירובין סג: דרק לעתים עפ"י הדיבור היה הארון שבו לוחות שניות יוצא עמם למלחמה. ועיי"ש במדומי שדה. ועי' בירושלמי עירובין פ"ו ה"א. ויש לדקדק קצת בלשון התוספתא בזבחים פ"א: אין בין אוה"מ שבמדבר לאוה"מ שבגלגל אלא שבמדבר אין הבמות מותרות כו'. משמע לכאורה שלדין מחנה שכינה זו"ז שוים. ולגבי קידוש מחנות ס"ל לתוס' שגם בבמה גדולה צריך קידוש בשיירי מנחה.

**בהאי** ענינא נמצא ברשימות מרן רה"י זצ"ל עוד דברי נגידים וז"ל: בכתוב: 'וישכם יעקב בבוקר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה ויצוק שמן על ראשה' (בראשית כ"ח יח). אין לבאר שאחרי שאמר "מה נורא המקום הזה וגו'" שוב חזר לישן ובבוקר קם והקים את האבן מצבה, שהרי אמר "אילו

מורא מקדש ולגבי שמירה. ובירושלמי חגיגה פ"א ה"א יש הו"א שראיית פנים ברגלים מתקיימת גם בהר הבית.

(לג) **ויל"פ** כן גם במ"ש בירושלמי מע"ש פ"ג לגבי פדיון מע"ש בזה"ז בירושלים דסבתא הוות סברת מימר רואין את המחיצות כאילו היו עולות כו' סבתא הוות סברא מימר כו' יהושע [דקדשה לעת"ל] כו'. ויל"פ ששתי הלכות יש כאן, האחת לגבי עצם הדין אם ק"ר קדשה לעת"ל וזוהי פלוגתא דר' יהושע ור' אליעזר, ועוד הלכה לגבי ירושלים, אם גם שם רואים את המחיצות כאילו היו עולות, שזו הלכה נוספת לגבי קדושת ירושלים. ואם כי התב"ל לשיטת הירושלמי שא"א לקדש לאיסור מחנות רק מחנה שכינה ולויה בלא מחנה ישראל, י"ל שלאחר שכבר התקדשו כולם וחרב מחנה ישראל, אי"ז מעכב, וכעין מש"כ בירושלמי מגילה פ"א ה"ב משנקבע מע"ש שוב לא פסק עיי"ש. ועי' בשטמ"ק לב"מ נג. ד"ה בשנטמא.

(לד) **ובפשט** דברי הירושלמי בסנהדרין הנ"ל נראה שהעיקר הוא שהירושלמי קאי אליבא דמ"ד ק"ר ל"ק לעת"ל ומיירי לגבי קידוש העזרה וקאמר שבימי עזרא הקריבו מנחה כדין במה גדולה, שלכו"ע מנחת ציבור קריבה בבמ"ג וקידשו בה מקום העזרה, אבל בימי שלמה שהיתה אז במ"ג בגבעון ס"ל לירושלמי שאין לעשות עוד במ"ג, ולכן שאלו במה קידשו אז. ומשני שסגי בלחמי תודה הבאים מנו"ג, והם דבר הנאכל בה כמו"ש בשבועות טו. (ועי' צנתי סוף ח"א כלל קס"א).

**[בתוס']** שבועות טו. ד"ה אין כו' הקשו למ"ד אין מנחה בבמה, איך קידשו העזרה בימי יהושע ושלמה. וביאר מורינו הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, שכוונת

בבוקר", שהזדרז מיד בבוקר לאחר שכבר חיכה כל הלילה עד שיגיע זמן ההקדשה בבוקר.

**עוד י"ל** דגם במה צריכה חינוך, וחינוך דוקא ביום, ואפילו בבמה. ועיקר הדבר שהיה כאן חינוך מפורש ברשב"ם, עיי"ש דהיה כענין חינוך המשכן בשמן המשחה. ועי' בבעל הטורים הארוך שהקשה הרי היו אבנים שהשתמש בהם הדיוט, ועי' בקומץ המנחה.

**ועל** לשון הכתוב "ויצוק שמן על ראשה" אמרו בבר"ר (פס"ט): שופע לו מן השמים (השמן) כמלוא פי הפך. יל"פ דבעי כ"ש מלאים, (עי' זכחיס פת. וסתמנדז שמן יס לו שישור, לוג או ג' לוגין כמ"ש במנחות קז.) ואפילו בבמה, וקאמר דהוסיפו לו מן השמים כמלוא פי הפך.

**עוד י"ל** באם נניח דבעי כאן כ"ש ובעי חינוך, י"ל דבעלמא בבמות אין מלאים לעיכובא, אבל בחינוך מעכב, עכ"ד<sup>[2]</sup>.

ידעתי לא ישנתי". אלא הכוונה לומר אמאי באמת לא בנה מצבה מיד והיה מסיך עליה שמן, כי משום שבלילה הרי עבודה פסולה, אכן הרי בבמה יש מ"ד דעבודתה כשרה בלילה, (ויל"ע דלא פליגי אלא בזריקה, אבל בהקטרה שלדעת היראים מצוה תנה כל ההקטרות גם של מנחות וגם של אימורים כלולות במ"ע אחת, אלא שלגבי מנחות שבמקדש ילפינן מ"ביום צוותו" דאינה כשרה אלא ביום, אבל במה קטנה גם למ"ד דלילה פסול להקדשה פירש הג"מ משה אליעזר מפינסק זצ"ל (אחל מש"ח ח"ב סי' מז) שלמד כן מהכתוב בפר' אמור "שור או כשב וגו' ומיום השמיני והלאה ירצה", דפירשו בזבחים יב. דיום להרצאה, וא"כ י"ל דרק לזריקת קרבן בהמה ילפינן ולא להקטרת מנחות וי"ל). אולם כיון שראה שאי"ז כי אם בית א', שכאן יבנה המקדש, ובמקדש הרי אין מקריבין כלל בלילה, לכן "וישכם יעקב

2. ברמב"ן עה"ת כתב: פירשו רבותינו ההפרש שבין המצבה למזבח, שהמצבה אבן אחת והמזבח אבנים הרבה. ונראה עוד שהמצבה תיעשה לנסך עליה נסך יין וליצוק עליה שמן לא לעולה ולא לזבח והמזבח להעלות עליו עולות ושלמים. עכ"ל. וכתב הג"ר ישראל יצחק מנדלזון שליט"א (בחוברת "תבונות" לפר' ויצא תשע"ה) שי"ל שרק מזבח להקדשת עולה ושלמים טעון קידוש ואילו מצבה שעשויה לניסוך לא. ולכן לא הוצרך יעא"ע לחנך המצבה. אמנם לכאורה אם נדמה במות שקודם מ"ת למקדש שלאחר מ"ת, צ"ב מה ההבדל בין הקדשת דם וקמצים לבין ניסוך.

ויתכן לפימ"ש בתמורה יד: דניסוך יין הבא בפנ"ע כשר בלילה, ויש מקום לומר שעבודה הכשרה בלילה אינה טעונה קידוש וחינוך המקום, אלא סגי בעצם הקמת המקדש לשמו. ויל"פ שזוהי הסיבה שהקמת המשכן בלילה היתה כשרה לעבודות לילה, דהיינו להקטרת האימורים ולתרוה"ד, כמפורש בפירוש הראב"ד לתו"כ סוף פרשת צו וכ"נ מהירושלמי יומא פ"א ה"א - אע"פ שאין בונין המקדש אלא ביום כמ"ש בשבועות טז: - כי הדין שבונין דוקא ביום הוא משום שהבניה היא חלק מהקידוש של המשכן והמקדש, ורק עבודת יום טעונה משכן או מקדש שהתקדשו והתחנכו ביום ע"י קרבן. אבל עבודת לילה אינה טעונה קידוש וחינוך, אלא סגי בעשיית המשכן והמקדש לשמם. [אמנם י"ל שצריך ב"ד וכו'. ואולי במשכן היה צורך גם במשיחה להקמת לילה. עי' בראב"ד סו"פ צו. אבל דין קידוש וחינוך ע"י קרבן ודין קידוש וחינוך ביום, אינם מעכבים לעבודות שכשרות בלילה].

[וכי"ב י"ל גם לגבי קידוש כה"ג, שקימל"ן שאין מרבין אותו אלא ביום כמ"ש הר"מ בפ"ד מכה"מ הט"ו שגם ריבוי בגדים דוקא ביום, מ"מ י"ל שכ"ז רק לעבודות יום, אבל לתרוה"ד של ליל יוה"כ"פ - לסוכרים שגם לכך צריך כה"ג - סגי במינוי בפה בלבד, ומינוי זה ראוי להעשות גם בלילה. ולכן גם לסוכרים שביוכ"פ צריך שתהא



לז) **אמנם** בנקודה זו שיטת הירושלמי אינה כרש"י, אלא ס"ל שרק כשא"א לקדש בשיירי מנחה סגי בלחמי תודה, אבל בימי עזרא שלא היתה במה אחרת, קידשו בשיירי מנחה שקרבה במקום המקדש כנ"ל. משום דס"ל שעדיף לקדש במה שקדושתו מחייבת לאוכלו דוקא בעזרה, דהיינו מנחה שהיא קד"ק, ולא במה שמצד קדושתו ראוי להאכל גם בירושלים. וטעם הדבר יתב"ל.

לח) **והנה** בביאור שיטת רש"י כתב מוריניו הג"ר אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל וז"ל: נראה עפ"מ ש"כ הרשב"א בשבועות טו. ד"ה אמר בשם הר"י מיגאש שקידוש העיר והעזרות הוא ע"י האכילה, והרשב"א תמה עליו מכ"מ דמוכח דההילוך מקדש, ונראה דמלבד קידוש המקום על ידי הילוך לאכילה ולעבודה יש גם דין חינוך המקום באכילה ע"י כהנים, (ועי' זו"ע אברהם זמנא סוף"ט אות ז), ובפרט אם נימא שדין שתי תורות ושיירי המנחה הם רק להכשר אכילה, וא"ש קושיות הרשב"א, וא"כ י"ל שלדין חינוך לא בעינן דבר שהיוצא ממנה נפסל אלא סגי בדבר הנאכל שם שהקריבוהו לשם חינוך. וא"כ י"ל עוד, שהיכא שא"א לקדש העזרה בשיירי מנחה משום שאין מנחה בכמה כמ"ש תוס' בשבועות הנ"ל, בעינן לחנך בדבר הנאכל בה. וא"ש דברי רש"י במגילה י' וזבחים כד. אמנם דברי רש"י לגבי קידוש דוד ועזרא י"ל עוד דס"ל כהר"י מיגאש

לח) **ויל"פ** שגם אם לדעת הירושלמי מקדשים דוקא בדבר שנפסל ביוצא משם, מ"מ מאחר וקודם שמקדשים את ירושלים גם קדק"ל נפסלים ביוצא ממחיצת העזרה, ניתן לקדש בלחמי תודה גם את העזרה.

לז) **ולפי"ז** יש מקום לומר שגם בכל קידוש עזרה בתחילה, ניתן לקדשה בלחמי תודה ויש לכך עדיפות משיירי מנחה, שהרי מבואר בשבועות טו. דעדיף היה לקדש העזרה בשתי הלחם הבאות חמץ דומיא דלחמי תודה אלא דלא אפשר עיי"ש, וא"כ בקידוש העזרה בתחילה קודם שקידשו את ירושלים, עדיף לקדש העזרה בלחמי תודה הבאים גם חמץ. ומכאן מקור לשיטת רש"י במגילה י' דעזרא קידש העזרה בלחמי תודה וזבחים כד כתב כן גם לגבי קידוש דוד, והתוס' הקשו הרי בשבועות טו אמר רמב"ח שהעזרה מתקדשת בשיירי מנחה, אולם שיטת רש"י היא כנ"ל, שקידוש העזרה בתחילה הוא דוקא בשתי תורות, ועי' בשפ"א לזבחים שם שכתב שרמב"ח בשבועות בא להוסיף על מ"ש במשנה, שקידוש העזרה בלחמי תודה וס"ל דצריך גם שיירי מנחה ורש"י נקט רק מ"ש במשנה, אבל להנ"ל הם שני אופנים, דהמשנה מיירי בקידוש העזרה בתחילה ומ"ש "שאין מוסיפין כו" אגב גררא דירושלים נקט, ורמב"ח מיירי בהוספה על העזרה. וכך מפורש ברש"י שבועות שם בדברי רמב"ח.

תורה"ד ע"י כה"ג, מ"מ מאחר שתורה"ד היא עבודת לילה, סגי לכו"ע שיתמנה הכה"ג בפה. וא"ש קושיית האו"ש אמאי לא פריך ביומא איך עובד בתורה"ד כה"ג שנתמנה במקום הראשון שנשטא בלילה. ועי' גור אריה יהודה סי' טז אות ח.

ולכן כל ניסוח הבא בפנ"ע, דהיינו יין, או שמן קודם מ"ת, כשר גם בלא חינוך המקום. וא"ש החילוק בין מזבח למצבה שבימי האבות לגבי קידוש וחינוך.

דמ"ש שיירי מנחה היינו שיירי לחמי התודה, ואכמ"ל, עכ"ד.

**ונראה** להסביר ולהרחיב ביאורו בשיטת הר"י מיגאש: לפי"ד מו"ר זצ"ל שיטת הר"י מיגאש שהאכילה בגבול המחיצה מקדשת, היינו שהקידוש הוא כעין דין עבודתו מחנכתו, דילפינן מאשר ישרתו כס בקודש, בשירות הם מתקדשים, וכתב הריטב"א ביומא (ט: דאין צורך דוקא בעבודה אלא אפילו קלפי של הגורלות ראוי להתקדש בשירות שלו, דהיינו במצות הגרלה, וכיו"ב י"ל בקידוש העזרה ע"י אכילת שיירי מנחות, שהוא כחינוך המקום במצוות אכילת קד"ק, שהיא חלק ממצוות התלויות בעזרה וביומא סח: קרי לה צורך עבודה. [עיקר הסברא הזו כתב כבר במקדש דוד. ומש"כ שם שבמשכן לא היה קידוש עזרה ע"י אכילה כי נתקדשה במשיחה, צ"ב כי רק במשכן עצמו מצינו משיחה ולא בקלעי החצר שהם מחיצת העזרה - אמנם י"ל שס"ל שע"י משיחת אוה"מ התקדשה ממילא חצר אוה"מ - ועוד שהר"ח והר"י מיגאש שהם הסוברים שהקידוש הוא ע"י אכילת קדשים, הם הסוברים שילפינן זאת ממילואים שקרבו ונאכלו בחצר המשכן]. והו"ה לקידוש ירושלים באכילת לחמי תודה (ע"י בית האוצר ח"א כנל קסג).

(לט) **והנה** הרשב"א הקשה על שיטת הר"ח והר"י מיגאש שהאכילה מקדשת, א"כ איך הו"א בגמ' שהראשונה נשרפת משום שנפסלה ביוצא והשניה נאכלת כדין לחמי תודה, הרי רק אכילה מקדשת וגם השניה צריכה להפסל, ובפשטות שיטת הר"ח והר"י מיגאש היא שגם ההילוך מקדש, אלא שהוא מועיל רק לגבי שלא יפסל ביוצא ולא להיות מקום אכילה, וכפי שמצינו ברש"י זבחים נה: ד"ה טהור שבמדבר היו קדק"ל נאכלים רק

בתוך מקום חניית כל שבת ושבת ולא במקום שבין חניית כל שבת, וברור שאין נפסל ביוצא כל י"ב על י"ב מיל שטח מחנה ישראל. ועי' באוצר הספרי עמ' נח לגבי גגין. והביאור הוא לפמש"כ מורינו הג"ר אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"א (עמ' יג) שאם הוסיפו על ירושלים רק בב"ד ולא בכל אלו, מהניא לדין שילוח טמאים, ולכן אין שם הלאו ד"לא תוכל לאכול בשעריך" אבל אין שם מצות אכילת קדשים ומע"ש, לכן לא מיחו חכמים בע"ה שהיו אוכלים בבציעה העליונה קק"ל, עכ"ד. ולפי"ד י"ל גם כאן בדין ההילוך והאכילה בלחמי תודה, שההילוך מועיל שלא יפסלו קק"ל ביוצא, אבל עדיין אין בכך קידוש גמור גם לקיום מצות אכילה, ועי' כע"ז בזבחים קי. קומץ מהו שיתיר כנגדו בשיירים מישרא שרי או קלושי מקלש, ועי"ש בתוס'.

(מ) **והטעם** שההילוך והאכילה חלוקים בדין הקידוש שבהם ואינם נחשבים למעשה קידוש אחד שמתחיל בהילוך ומסיים באכילה, וכפי שמצינו בתוס' שבועות טו. ד"ה אין ש"כל העבודה במנחה היתה מחנכתה ומתקדש מקומה", (וכיו"כ בחידושי תלמידי הרשב"א למנחות ד"ס לגבי הקדשת העומר), י"ל לפי הנ"ל באות לח, שההילוך הוא לקידוש המקום כדין קרבנות שהיו במילואים, אבל שם היה גם דין אכילה לחינוך המקום ע"י מצות אכילת קרבנות שהיא נקראת "צורך עבודה", וא"כ הם כשני מתירים ומכשירים את קידוש המקום. ע"י ההילוך חלה מקצת קדושה, שלא יהא המקום כחוץ ממחיצת מחנה ישראל או מחנה שכניה, וע"י האכילה נשלמת קדושת המקום, גם לקיום מצוות אכילה לפני ד'.

(מא) **ומה** שצריך בקידוש ירושלים תודה דוקא, כבר כתבתי לעיל שהוא מתורת

**מד) ויתכן** לבאר עוד שיטת רש"י, דאין לומר בקידוש העזרות גדר של עבודתן מחנכתן, לפמ"ש כ' בתוס' הרא"ש ובתו"י ליומא (ט.) להקשות איך הקלפי יכולה להיות כלי שרת הרי כלי שרת עבודתן מחנכתן והקלפי אין בו שום עבודה, דהגולה לאו עבודה היא, והקשו על דבריהם (מקדש דוד וגור אלים יאדם) הרי ישנם עוד כמה כ"ש שמתקדשים אע"פ שאין בהם עבודה כגון מחבת ומרחשת, וע"כ דעבודתן מחנכתן לאו דוקא, אלא כל כלי לפי שירותו ומלאכתו בקודש מתקדש.

**מה) ויתכן** שהרא"ש והתו"י סוברים שאמנם בכל שירות ומלאכת הכלי בקודש מתקדש, אבל ס"ל שהטעם הוא לפמ"ש בספרי פר' נשא שבמשיחת הכלים ע"י מש"ר נתקדשו כל הכלים לעת"ל, ויל"פ שע"י העבודה ואפילו ע"י השירות והמלאכה של הכ"ש, הוא נקבע להיות כ"ש, ואז מועילה משיחת הכ"ש של המשכן לקדש את כל הכלים שנקבעו לכ"ש, ולכן גם הכ"ש שאין בו עבודה מתקדשים. ובכל אופן כל כ"ש שהחלו בו בשירות ומלאכה שמיחדת לו, מתקדש מכח משיחת הכ"ש שבמשכן<sup>3</sup>.

**אולם** כ"ז בסוג כלים שהיו אז בעת משיחת המשכן, אבל הקלפי של הגולה י"ל שלא נעשתה בזמן הקמת המשכן, כי לא נאמרה

שמחה שחייבים בקידוש העיר לדורות, כמו דין שיר שיש אז. והוא דין בפני עצמו שיהא החינוך בקרבן של שמחה, ואי"ז מעיקר הקידוש והחינוך.

**מב) ולפי"ז** יש לבאר טעם שיטת הירושלמי - לפי הפירוש שכתבנו לעיל, שקידוש העזרה עדיף שיהיה בשיירי מנחה מאשר בלחמי תודה - מאחר שבעיקר דין קידוש העזרה יש גם תורת חינוך ושירות, ע"י מצות אכילה כזו שקיומה מצד עצם קדושתה הוא בעזרה דוקא, לכן היא עדיפא מקידוש באכילת לחמי תודה שיש בהם חמץ, שאי"ז מעיקר הקידוש והחינוך.

**מג) ולשיטת רש"י** (בזבחים טו.) וסייעתו שהקידוש הוא ע"י ההילוך של הקרבן עם הבי"ד, נראה שמעשה הקידוש הוא כענין קידוש ע"י משיחה שהיתה במשכן, ואין כאן ענין של עבודתם מחנכתם. ולכן כשניתן לקדש העזרה בלחמי תודה, דהיינו כשהקידוש הוא בתחילה, כשאין עדיין קדושת ירושלים וגם קדק"ל נפסלים אז ביוצא מהעזרה, אין עדיפות לקידוש בשיירי מנחה, כי אין צורך בקיום מצות אכילה המיוחדת לעזרה דוקא. ולכן עדיף לקדש בלחמי תודה שבהם יש יתרון שהם באים חמץ, שגם הוא דין בקידוש מחנות לדורות.

3. ע"י ביומא יב. דגם במינוי כה"ג לעבודת יוהכ"פ אמרינן דעבודתו מחנכתו דומיא דחינוך כ"ש. ובמנחת אברהם ח"ב (עמ' רפח) כתב שגם עיקר דין ירכיז בגדים הוא דומיא דעבודתו מחנכתו. ויל"פ שגם כאן העבודה קובעת את הכהן למינויו לכה"ג וע"י כך הוא מתקדש מכח משיחת אהרן, ובפרט לפמ"ש במנחת אברהם שם (עמ' רפ) שמלבד עצם קדושת כה"ג מחמת עצמו, יש דין שהוא נקרא העומד תחתיו דאהרן, דוגמת מ"ש הר"מ לגבי ראש הסנהדרין שהוא העומד תחת מש"ר. וע"י בהשגת הראב"ד להל' ביאת מקדש פ"ב ה"ה. [ניסוד הדבר הוא שניתן לכה"ג גדר ציבור שהוא דבר הנמשך ומחובר כאחד מדור לדור כמ"ש בהוריות ו: שאין מיתה בציבור].

וע"י ביומא ד: מאי ואומר, וכי תימא כה"ג קמא הוא דבעי פרישה אבל כה"ג בעלמא לא. ויל"פ שהו"א שפרישת אהרן קודם יוכ"פ מועילה לשאר כה"ג שהם העומדים תחתיו.

כמותו במשכן צריך עבודה ממש כדי להתקדש, ולכן הקשו איך התקדש הקלפי לכ"ש.

**מו' ולפ"ז** גם לגבי קידוש העזרה שלא מצינו שהיתה במשכן משיחה לקידוש העזרה, לכן גם לדורות אם אנו באים לדון שיתקדש כעין דין עבודתו מחנכתו, היה צריך לקדשו דוקא בעבודה ממש דוקא ולא באכילה של שיירי מנחות. אלא בע"כ שהקידוש של העזרה וירושלים, אינו מחמת עבודתו מחנכתו, אלא הוא ע"י מעשה קידוש, בהליכה עם

לישראל עדיין פרשת עבודת יוהכ"פ, ולכן גם אח"כ כשנעשה הקלפי י"ל שכבר פסק דין משיחת כ"ש, עי' רש"י יומא יב: שלא נמשחו כלים חדשים שנעשו שם. ואם הקלפי צריכה להיות כ"ש, היא צריכה להתקדש רק על ידי ההגדרה עצמה, ובכה"ג סוברים הרא"ש והתו"י שלא סגי בשירות ומלאכה שיש בהגדרה, כי הם רק קובעים שיהא הכלי מיוחד לכ"ש, וקביעות כזו סגי רק לכלי שכבר היה כמותו במשכן ונמשח, שמשחה זו הועילה לדורות לאותו סוג כלים, אבל כ"ש אחר שלא נמשח

ועי' בפירושו חבר הכהנים לתו"כ פר' ויקרא עמש"ש שפר הע"ד של כהן משיח אינו נוהג במרובה בגדים, ר"ל הסגן שבבית ראשון שלא נמשח - וכשהכה"ג אינו יכול לעבוד השני מתרבה בבגדים ולא נמשח, משום שאין מושחין שנים כאחד - אבל בבית שני שלא היה שם שמן המשחה כלל, ודאי דין כה"ג שבבית שני ככה"ג שבבית ראשון, עכ"ד. ושיטתו היא שאע"פ שנאמר להדיא "הכהן המשיח", מ"מ העיקר הוא שמי שהוא ראש לכל הכהנים מביא פר הע"ד. ולכן בבית ראשון לא משכח"ל מרובה בגדים אלא כשעבר הראשון מחמת פסול, שהשני מתמנה רק בריבוי בגדים ולא במשיחה משום דאין מושחין שני כה"ג כמו"ש בירושלמי מגילה פ"א ה"י ובפ"מ שם וכ"ה ברמב"ן פר' אחרי, ובכא"ז גוונא אין המרובה בגדים מביא פר הע"ד כמו"ש בתו"כ ובמגילה ט: ואפילו כשהכהן המשיח עבר מחמת מום, רק הוא מביא פר הע"ד כמו"ש הר"מ בהלכות שגגות פט"ו ה"ז, משום שהוא עדיין הכהן הגדול העיקרי (לשון הריטב"א במכות יא.) וראש לכהנים. אבל בבית שני שלא היה שמן המשחה וגם הכהן גדול העיקרי שנתמנה כראש כל הכהנים אינו יכול להמשח, הריהו מביא פר הע"ד ככהן משיח. כ"ג בכונות "חבר הכהנים". ויש לדבריו סמך משיטת רש"י בקידושין לו: דפר הע"ד של ציבור קרב ע"י כהן משיח, והקשו מהגמ' בהוריות ד"ו דבבי"ש הביאו שעירי ע"ז דציבור, ומהירושלמי תענית פ"ב ה"א דפר העלם דבר נהג גם בבי"ש, ולהנ"ל י"ל שרק בזמן שיש שמן המשחה בעיני כהן משיח ולא מרובה בגדים הממונה, משא"כ בבי"ש.

ולפי משהתב"ל יל"פ שגם כה"ג בבית שני, לאחר שהתרבה בבגדים להיות הכהן גדול העיקרי הריהו מתקדש גם בקדושת שמן המשחה שהתקדש על ידה אהרן לכהונה גדולה. והוא בכלל "הכהן המשיח". וכמו בכ"ש לדורות שהם כנמשחים בשמן המשחה שנמשחו בה כ"ש שבמשכן.

וכ"ז ככה"ג בבית שני, אבל בבית ראשון מי שנתמנה בגלל שהכה"ג עבר מחמת פסול והריהו עדיין הכה"ג העיקרי, ואילו השני שהתמנה לשעה, אינו יכול להמשח מצד הדין שאין מושחין שני כהנים גדולים, בכא"ז גוונא לא אמרינן שהשני שמתמנה יחשב כנמשח בשמן המשחה של אהרן.

ואם נניח שגם אם הכה"ג נפסל מחמת מום וממנים אחר בקביעות, גם הוא אינו נמשח מצד הדין ד"אין מושחין שני כהנים גדולים", א"כ עצם העיכוב מלמשוח אותו, הוא מיעוט במעלתו ככה"ג ואינו יכול להחשב כנמשח.

ול"ד לכ"ש לדורות שגם בזמן שיש שמן המשחה אינם נמשחים ומ"מ הם נחשבים כנמשחים, דהתם אין המיעוט משום חוסר במעלתם של כ"ש לדורות, אלא גזה"כ שרק כ"ש שבמשכן יצטרכו קידוש במשיחה. משא"כ בדין ש"אין מושחין שני כהנים גדולים", המיעוט הוא שלא יהא בדרגת כהן משיח אלא אחד, הראשון שנמשח, ולכן אין השני יכול להיחשב כלל כנמשח מכחו של אהרן.

כי סברא היא שרק משכן העשוי לשעה, לקדש מקום הקמתו להיות מקדש לפרק זמן של החניה שם בלבד, לקדושה כזו בעיני אוה"מ מקודש יותר ע"י משיחתו, אבל בית המקדש שבנוי לקדושת עולם ולא יעבור למקום אחר, אינו צריך משיחה. אמנם שאר הדברים הכלולים בדרשה עה"כ "וכן תעשו" "לדורות", דהיינו להצריך מלך נביא ובאו"ת ובי"ד, סברא היא שאין למעט מקדש מהצורך בהם. (ועי' בחינוך לר"ם ג' ע"ג). ונמצא שהדרשא עה"כ "וכן תעשו" "לדורות" היא גם על עיקר הכתוב שם לעיל: "ככל אשר אני מראה אותך, את תבנית המשכן וגו'". והדרשא עה"כ "וימשחם ויקדש אותם וגו'", דלדורות הקידוש רק בעבודה, אינה על המשכן עצמו, אלא רק הכ"ש מתמעטים. וא"כ נמצא שההיכל טעון קידוש בי"ד וכו' גם לדורות.

**ובכך** א"ש גם קושיית התוס' שם אמאי לא פריך רבא ממשכן עצמו שטעון משיחה ואילו ההיכל אינו טעון. ולהנ"ל א"ש, כי פשיטא שאין ללמוד דין משיחה למקדש של דורות מאוה"מ שהוא לשעה, לכן הקשה רבא רק מכ"ש, שגם אותם שבאוה"מ התקדשו לדורות כמו שאר כ"ש שלאחר מכן ואעפ"כ הם שונים בדין קידושם. (כמשך תחמה פ' ג' ט"ז תי"ז קושיית התוס' כע"ז).

**נא) ויתכן** גם, שלאחר שילפינן לגבי כ"ש, שלדורות מתקדשים בעבודה, ילפינן מכך שגם במשכן, כל דבר ששייך בו חינוך וקידוש ולא נמשח, התחנך והתקדש בעבודתו. וא"ש מה שהקשה בחידושי הגרי"ז עה"ת (ס' ט"ז) איך התקדשה מידת ההין שמדרו בה את השמן לעשיית שמן המשחה. ולפי הנ"ל י"ל שגם במשכן היה דין עבודתו ומלאכתו בקודש מקדשתו, בכל דבר שצריך

הקרבן, או באכילתו. כענין קידוש שע"י מעשה משיחה. כן יל"פ בשיטת רש"י.

**מז) והנה** בירושלמי שם לעיל איתא: ביקשו להוסיף על היכל במה מוסיפין כו' ומסיק במנחת מאפה. וצ"ב מאי דנקט היכל, הרי לא מצינו סדר קידוש היכל בשיירי מנחות. ועוד שבבבלי מבואר שצריך מנחת מאפה לקידוש העזרה משום שהוא דבר שהיוצא ממנו נפסל ביוצא ואי"ז שייך בהיכל.

**מח) ונראה** שס"ל לירושלמי שההיכל צריך קידוש בפני עצמו, שהרי כל דין קידוש העזרה וירושלים במלך ובי"ד וכו' ילפינן מהכתוב "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו". והכתוב הרי מיירי גם בקידוש ההיכל שהוא המשכן, א"כ מסתבר שגם לדורות צריך ההיכל להתקדש ע"י מלך ובי"ד וכו'.

**מט) ובאמת** צ"ב במ"ש בשבועות טו. מתיב רבא: כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, ומשני דילפינן מהכתוב "וימשחם ויקדש אותם", אותם במשיחה ולדורות בעבודה, והיינו דהמיעוט ד"אותם" הוא גם לכל התנאים שהיו מעכבים בכלי שרת דמשה, וא"כ צ"ב לגבי המשכן עצמו אם נניח שהוא בכלל המיעוט ד"אותם במשיחה" ואין צורך לדורות לא במשיחה ולא בשאר תנאים, א"כ הדרשה ד"וכן תעשו לדורות" להצריך מלך ובי"ד כו' היא רק לגבי קידוש כל מקום העזרה שלא נזכר בפירוש בכתוב, אלא נכלל ב"תבנית המשכן".

**נ) ויתכן** שפשיט"ל לגמ' שהדרשא ד"אותם במשיחה" וכו' היא רק לגבי כ"ש, אבל משכן עצמו לא צריך קרא למעטו לדורות,

**ועי' במל"מ** הל' מעה"ק פ"ה הי"ג לגבי הזאות פרים ושעירים הנשרפים על הפרוכת כנגד הארון ולגבי קטורת ביוהכ"פ שנותנו בין שני בדי הארון, שגם בבית שני הדין כן, משום דקדושה ראשונה לא זזה ממקומה, ויל"פ שגם לסוכרים שיש מ"ד שק"ר במקדש ג"כ בטלה, מ"מ משעה ששמו הארון במקומו כבר נבחר המקום לכך והוא נקרא מקום הארון גם לאחר שבטלה קדושת המקדש.

**ויל"פ** שעל כך אמרו במנחות כז: דגם בבי"ש התקיים "וכפר את מקדש הקודש", שהוא מקום המקדש לקודש ופרש"י דהיינו מקום הארון, כי בחירה זו היא גופא סוג של קדושה. וה"נ י"ל בבחירת מקום קודה"ק וההיכל, שבחירתם לא בטלה לכו"ע ובחירתם היא ג"כ סוג מסויים של קדושה, ולכן כשאח"כ בנו ההיכל הם התקדשו מיד.

**נה) ויותר** נראה שלקדושת המחיצות של המשכן באמת היה סגי במשיחתו, ורק לצורך קדושת המקום היה צורך בחינוך בעבודות, והיינו דע"י קדושת מחיצות הוי רק כבמ"ג וע"י קדושת מקום הוי כמקדש. ויש בכך שהתקדש המקום עוד נפק"מ, לגבי מש"כ במשך חכמה פר' פקודי שדין מזבח שנעקר מקטירין במקומו הוא רק כשיש קדושת מקום.

**ועוד** נפק"מ למש"כ תוס' ביומא מד. ור"ג למנחות צה. שבשעת מסעות עדיין מקום המשכן אסור כדין מחנה שכינה עד שהוקם המשכן בחנייתו, ויל"פ שכ"ז משום קדושת מקום. וא"כ יתכן שגם איסור ביאה ריקנית קיים אז משום קדושת מקום ההיכל.

**ובכל** מקום שחנו היו העבודות בהיכל מקדשות מחדש את המקום בקדושת היכל. וכנסעו שוב, נשאר גם איסור ביאה ריקנית

חינוך וקידוש, ולא היתה בו משיחה. ולכן ההין התקדש ע"י המדידה של השמן שהיא היתה מלאכתו לקודש.

**נב) ולפי הנ"ל** י"ל שגם במשכן עצמו שנמשח, מ"מ המשיחה הועילה לקדושת הגוף שבו כעין כ"ש עי' זבחים כב. דהכך של הכיור נמשח אע"פ שאינו מקדש המים], אבל קדושת המקום לעבודה ולאיסורי כניסה נעשתה ע"י עבודה שם בהיכל בקטורת. ולפי"ז י"ל שגם קדושת קודש הקדשים היתה צריכה חינוך וקידוש בפני עצמם ע"י עבודה לפני ולפנים, וזהו יסוד סברת הג"ר אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם ששלמה חנך את בית המקדש ביוכ"פ כדי לחנך קודה"ק בעבודת הקטורת וההזאות שם.

**נג) ולסוכרים** שיש מ"ד שק"ר של המקדש ל"ק לעת"ל ואעפ"כ לא מצינו שקידשו בית שני ביוכ"פ (עי' עזרא ג), בפשטות יל"פ משום שאין קדושת קודה"ק מעכבת העבודה, כפי שמצינו בנו"ג, שיש הסוכרים שלא היה שם דין קודה"ק. ובימי עזרא שמיהרו להקריב כדי למנוע המפרעים לבנין כמבואר שם, היה די בקידוש עזרה כולה וההיכל בלא קידוש קודה"ק. ועי' בתורי"ד מגילה יא דהקלעים שעשו בימי עזרא היו מדין במה גדולה, ויל"פ שעד שלא הקריבו בקודה"ק היה למקום רק דין במ"ג.

**נד) עוד** יתכן לפרש הטעם שבימי עזרא לא חינוכו הבית ביוכ"פ, משום די"ל שאעפ"י שקדושת היכל וקודה"ק בטלו בחורבן הבית מ"מ ע"י הקידוש הראשון כבר נבחר המקום לקדושת אלו כמש"כ לעיל אות ז לגבי בחירת א"י, והבחירה לא בטלה גם לאחר החורבן ולכן סגי בבניית ההיכל לקדש המקום.

עוד שהוי דין וחובה בכל עבודת הקטרה לפני ולפנים. וזהו מקור לתפילת כה"ג כשיצא מהקטרת יוה"כ פ"כמו"ש ביומא נג והיא נעשית בהיכל כמוש"כ רש"י והר"מ בהל' עבודת יוה"כ פ"ד ה"א. וברעק"א שם ציין למל"מ הל' ביא"מ פ"ג סוף הי"ט שפשיט"ל שהתפילה בהיכל היא תקנת חכמים, אבל להנ"ל יש מקור לכך מה"ת, מביאתן של מש"ר ואהרן להקטרה בקודה"ק, שהיתה טעונה מהדין ברכה לאחר שהשלימוה.

**נח) ויתכן** שבאמת גם שאר העבודות בקודה"ק, בהזאות פר ושעיר, טעונות ברכה, אבל כיון שמבואר בראב"ד שהברכה בביאתן לאוה"מ היתה "כשרצו לעבוד עבודת פנים או השלימוה", נקבעה התפילה לדורות לאחר השלמת ההקטרה וקודם הזאות.

**ומ"ש** בתו"כ שמהכתוב "ויצאו ויברכו את העם" למדנו שיציאה טעונה ברכה, י"ל שזהו דין בגמר חינוך המקדש וכמ"ש בתו"כ שברכם "ויהי נועם ד' עליכם וגו'" ואי"ז בכל יציאה לעזרה מעבודת לפני ולפנים.

**ולפ"ז** י"ל שעד שלא הסתיים קידוש וחינוך כל המשכן עם קודה"ק לא חלה קדושת מקדש גם בעזרה. וכפי שמצינו במשיחת כלי השרת במשכן, שלא נתקדשו עד שלא נמשחו כולם כמ"ש בספרי. ובכל אופן רק לאחר שהושלם חינוך וקידוש כל המשכן להיות מקדש, וקיימו גם את דין הברכה בגמר חינוך המקדש, רק אז ירדה שכינה לישראל "ותצא אש מלפני ד' וגו'".

**נט) עכ"פ** י"ל שהדרשא עה"כ "וכן תעשו" להצריך מלך ובי"ד וכו', קאי על המשכן כולו עם חצר אוה"מ, וא"כ יש מקום לומר שהירושלמי ס"ל שקדושת אוה"מ גם

למקום ההיכל עד שחנה המשכן. ועוד יתכן לומר לפמ"ש בשבת לא. שסתירת המשכן במסעות הוא כסותר על מנת לבנות במקומו, משום שנסעו וחנו עפ"י ד', א"כ בכל חניה התקדש מקום חניית המשכן מיד כבמקום הראשון בסיני.

**אולם** לפי"מ שיובא להלן (אופס!) מדברי מורנו הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל שאפילו במקדש ראשון שקדש גם לעת"ל מ"מ איסור ביאה ריקנית תלוי בבנין, א"כ מכ"ש בשעת המסעות שאין קדושת מקום האוה"מ מקודם קיימת עוד.

**נו) ויל"פ** שעל קידוש קודש הקדשים אמרו בתו"כ פר' שמיני עה"כ "ויבוא משה ואהרן אל אהל מועד", שנכנס משה עם אהרן כדי ללמדו מעשה הקטורת. והיינו שהקטיר שם כמבואר בתו"כ להלן. ובראב"ד העיר הרי כבר עשו מקודם כל עבודות היום. ויתכן לבאר שנכנסו לקודה"ק כדי שילמד אהרן סדר הקטורת של יוה"כ והיה בכך חינוך קודה"ק כמו בימי שלמה. ועי' ביומא ג': שדינן עבודה תחילה במקום, מעבודה תחילה במקום, ופרש"י שיוכ"פ הראשון במשכן היתה עבודה תחילה במקום קודה"ק ודינן ממילואים שהיתה עבודה תחילה במזבח החיצון, ולהנ"ל יל"פ שביוה"כ היתה עבודה תחילה בקודה"ק בהזאות, ובמילואים היתה עבודה תחילה בקודה"ק בהקטרה.

**נז) והנה** בכתוב שם להלן "ויצאו ויברכו את העם וגו'" ובתו"כ "ירידה טעונה ברכה וביאה טעונה ברכה וכו'". ומפרש הראב"ד שגם בביאתן לאוה"מ, כשרצו לעבוד עבודת פנים או השלימוה, בירכו את ישראל בשמו של מקום. ולהנ"ל נמצא שהברכה בפנים היא משום ההקטרה שהיתה בקודה"ק. וי"ל

לדורות אינה מאליה, לאחר שהתקדשה העזרה, אלא אם מוסיפים על ההיכל צריך ג"כ מלך ובי"ד לקדשו בקדושתו המיוחדת, להיות ראוי לעבודות שם ולאיסור ביאה ריקנית. וס"ל גם שצריך לקדש ההיכל בשיירי מנחה שהיא דבר הנאכל בה כמו"ש בזבחים סג.

**ס) והנה** אם ההיכל צריך קידוש כמו העזרה, ודאי שמקיפים מבחוץ וכפי שיטת רש"י בשבועות שכל היקף בקידוש ירושלים הוא מבחוץ וכ"ה שיטת הרשב"א, ועל קושיית התוס' דא"כ לפי ההור"א בגמרא היו שתי התודות צריכות להפסל משום יוצא, כמו"ש לגבי מע"ש שנפדה אפילו פסיעה חוץ לחומה, כתב ביריעות שלמה ששיטת רש"י היא לפי המסקנא שעפ"י נביא האחת נאכלת והאחת נשרפת. [ולכאורה היה מקום לומר שבאמת מקדשים גם את מקום ההילוך מבחוץ, אלא שהקידוש הוא לשעה, לזמן ההילוך, ומצינו כיו"ב בשיטת הראב"ד ששלמה קידש את העיר והעזרות לשעתן עד זמן החורבן]. ולפי"ד נמצא שלשיטת רש"י והרשב"א מה שצריך לקדש בדבר שנאכל שם ונפסל ביוצא, לא קאי על מקום ההילוך של בי"ד המקיפים, אלא על המקום שהתקדש בפנים, ולפי"ז אם מקדשים את ההיכל, גם בתחילה, בהיקף מבחוץ בשיירי מנחות, שפיר חשיב שמקדשים בדבר הנאכל בה.

**אמנם** הדין שיהיה קידוש בדבר שהיוצא ממנה נפסל ביוצא, אי"ז שייך כשמוסיפים על ההיכל. ומ"מ בעינן קידוש ע"י דבר הנאכל בה, וכפי שמצינו בקידוש הר הבית לדעת אבנ"ז (ו"ד ס"ט ט) שמקדשים בתודות אע"פ שאינן נפסלות ביוצא משם.

**סא) ויתכן** שגם המשך דברי הירושלמי: ניחא בעליתן מן הגולה כו', יל"פ שקאי

על קידוש ההיכל, והיינו עפי"ד מורנו הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בספר מנחת אברהם (ח"א עמ' לו) שקדושת היכל תלויה בבנין וכשחרכ הבית בטל איסור הכניסה המיוחד של ביאה ריקנית בהיכל. וביאר במק"א עוד, שע"ז אמרו בברכות (ב) "היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הפרוכת". והיינו בזמן שהיה אפר פרה אחר החורבן והותר לזרים להכנס בטהרה. ועוד ביאר שלכן אין בזה"ז מצות שמירת מקדש, כי עיקר המצוה היא שמירת ההיכל (עי' סל' כ"ט פ"ח ס"ג), עכ"ר. ולפי"ד נראה שע"ז אמרו שבעלייתן מהגולה ניחא שהקריבו ואח"כ קידשו, ר"ל שלמ"ד שק"ר קדשה לעת"ל אי"צ לקדש אלא ההיכל שלכו"ע קדושתו המיוחדת בטלה בחורבנו כנ"ל מדברי רבינו במנחת אברהם, [מצינו במסעות, שקדושת מחנה שכינה בטלה ואילו קדושת שאר מחנות נשארה כמו"ש תוס' בזבחים סא. ד"ה קדשים, אע"פ שקדושתם היא בשביל קדושת מחנה שכינה], וא"כ אז הקריבו מנחה וקידשו ההיכל מחדש, אבל בימי שלמה שהתחילו לקדש כל מקום המקדש, סובר הירושלמי שתחילה יש לקדש את מקום ההיכל, וכפי שמצינו בהקמת המשכן, שתחילה נמשח המשכן עצמו ואח"כ כליו ולאחריהם מזבח העולה, לכן מסתבר, שגם בסדר קידוש המקדש לכל קדושותיו, יש להקדים קדושת ההיכל - להכשר העבודות בו ולאיסור הכניסה בביאה ריקנית, (עי' יומא נג. דאזהרת ביאה ריקנית נאמרה קודם שהסתיימו העבודות בשמיני למילואים) - לקידוש העזרה.

**ועכ"פ** סובר הירושלמי שקידוש ההיכל בבית המקדש קודם לקידוש העזרה, ולכן שאלו איך קידשו את ההיכל בימי שלמה, משום שס"ל שא"א להקריב שם בעזרה בתור במה גדולה בזמן שקיימת הבמה בגבעון.



**סג) והנה** שיטת הר"מ לגבי קדושת בית הבחירה שהיא נקבעת לדורות כבית הבחירה ואין קדושתה נפסקת, משום ששכינה אינה בטלה, ואעפ"כ מצינו קדושת מקדש לשעה, כגון באוה"מ שבמדבר שנתקדשה משום שכינה, והו"ה בשילה ונו"ג כלשון הרמב"ם בפיה"מ לזבחים פי"ד מ"ו, וואעפ"כ קדושתם לשעה, וצ"ל שבית הבחירה שנאמר עליו "זאת מנותתי עדי עד" כמוש"כ הר"מ בתחילת הל' ביהב"ח, שם אין הקדושה בטלה מפני כבוד השכינה במקום שנקבע לעולם, (עי' רמב"ן דברים יב ה), אבל אוה"מ שהיה מיועד לזמן מסויים, אין בו את הכלל שכבוד השכינה הוא שלא תבטל קדושת המקום.

**סד) וכיו"ב** י"ל לגבי קדושת א"י שהיא כקדושת מחנה ישראל כנ"ל והיא משום ששכינה שורה בכל מקום מארץ ישראל שנתקדשה, בין אם נפרש שקדושה זו היא כהמשך לקדושת המקדש ובין אם נפרש שהיא משום עצם חניית ישראל בא"י שהתקדשה על ידם ככיבוש או בחזקה, בכל אופן הקדושה הזו היא מצד כבוד השכינה וכמו"ש בפרשת מסעי (במדבר לה לד) "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ד' שוכן בתוך בני ישראל", ולדעת הבה"ג זוהי מל"ת מיוחדת ונוספת בא"י (עי' פס"מ בפרק החמישי בהשגות הרמב"ן). ולכן למ"ד שקדושה ראשונה של א"י בטלה ע"י כיבוש הגויים, הסברא היא כשם שקדושות ג' מחנות במדבר בטלו משום שהמחנות היו מיועדות להקבע לזמן מסויים, ורק כל זמן שהיו קבועות עפ"י הדיבור חלה הקדושה, ה"נ קדושת מחנה ישראל שנקבעה בכל מקום שנכבש מא"י, היתה דוגמת החניה סביב המשכן, והיתה הקדושה רק לזמן שנמשך הכיבוש.

ותירצו שקידשו בלחמי תודה הבאים מגבעון, כיון שא"א במנחה, והיינו שס"ל שכל קדשים קלים בזמן גבעון אפילו כשהקריבום בבמת גבעון אינם נפסלים ביוצא מהקלעים אלא נאכלים בכל מקום כשאר קדק"ל הקריבים בבמה קטנה, וכמשכ"ל עפ"י רש"י בפסחים לח.: והם נקראים דבר הנאכל בהיכל כי גם קדק"ל ראויים להיאכל בהיכל כמוש"כ בקרית ספר פי"א ממעה"ק. וכשמקדשים את ההיכל בתחלה קודם לקידוש העזרה, הם נפסלים ביוצא. ועי' באבנ"ז יו"ד סו"ס תנ.

**סב) נשוב** לעיקר דברינו, שקדושת א"י יש בה גם שם מסויים של "מחנה ישראל", והוא יסוד לקדושת המקדש. עי' בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קפז) שכתב: "וכשנכנסו לארץ קידשה יהושע ונאסרו בעשיית הקרבנות ואכילת קדשים אלא במקומות הקדושים בנו"ג ושילה ובית עולמים כו' לאחר שיכנסו לארץ ותהיה להם ירושה יאסרו במה שהיו מותרין עד שלא נכנסו", (כפה"נ יש בלשון הרשב"א ט"ס ויש להשמיט מה שנדפס "בנו"ג", שהרי אז הותרו הבמות מגזה"כ), נראה מדבריו שענין ירושת הארץ להיות במצב שיקרא "מנוחה ונחלה" לגבי איסור במות, הוא תלוי בקידוש הארץ ע"י יהושע, ויל"פ שאיסור במות תלוי לא רק בהגעתם למצב שבו יהיו קבועים כל אחד במקומו, אלא גם בכך שאז נעשית א"י ראויה להקרא "מחנה ישראל", ואז יש בבמה גדולה שבא"י קדושה האוסרת במות קטנות. ושם "מחנה ישראל" הוא ע"י שבי"ד מקדשו לכך, ובירושה ראשונה יהושע קידש את הארץ לעשותה כ"מחנה ישראל".

**עכ"פ,** לגבי חובות קרקע כתרו"מ, י"ל שהם חלים גם מכח היות א"י כמחנה ישראל, מצד עצם קביעותם שם, או מצד שא"י היא לפני וסביב מקום המקדש או הבמה גדולה.

עליה, שאז החזקה של עולי בבל היתה מחייבת תרו"מ מתוך קדושת עולם של מחנה ישראל, שהוא אינו מתבטל ע"י כיבוש וע"י קנין נכרי.

**סז) ובאמת צ"ב** במחלוקת אם יש קנין לנכרי בא"י, שנראה מהגמ' שהוא גם לגבי קדושה שניה של עזרא ולדעת הר"מ בעדויות לכו"ע קדושה שניה קדשה גם לעת"ל ואין היא נפקעת ע"י כיבוש, ואמאי תפקע ע"י קנין, (עי' חז"א שניית סי' א ס"ק גי'), וצ"ל שקנין שבא מרצון המוכר, עדיף מכיבוש, ועי' בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קלא.

**סח) והנה הרמב"ם** בתשובה (מהלכות פריימן סי' קלג) כתב "וביארנו בפירוש המשנה שהוא דרבנן ונטינו לדעת חכמים שאומרים יש קנין לגוי כמו שנתבאר בקצת מקומות מהירושלמי. וכאשר נדקדק היטב לראות מה יתחייב בכל זמן יראה שההלכה היא אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות, כמו שמתחלת בכורות וכו'".

**וצ"ב** מה שכתב הר"מ שכאשר נדקדק לראות מה יתחייב בכל זמן וכו', הרי גם לאחר שחזר בו ממש"כ בפיה"מ מוסכם לדעתו שמהירושלמי נראה שהלכה כמ"ד יש קנין, ועכ"פ יש מ"ד הסובר כן ואין הכרח בחז"ל שתנהג קדושת הארץ בכל זמן, א"כ מנל"ן שיש סברה מוכחת שאין קנין וכפי הסוגיא בבכורות דוקא.

**סט) ויתכן** שהדברים מגיעים למש"כ הר"מ לגבי קדושת המקדש שאינה בטלה משום ששכינה אינה בטלה, ומכיון שקדושת א"י ע"י הכיבוש או החזקה היא חלק מדיני מחנה ישראל, שבא"י יש לו גם דיני תרו"מ וכו', א"כ יל"פ כוונת הרמב"ם בתשובה הנ"ל - שלאחר שפסק בפיה"מ כפי שנראה

**סח) ולפי"ז יל"פ** שיטת המ"ד שאין קנין לנכרי בא"י להפקיע מתרו"מ ומבואר בגיטין דלמד כן מהכתוב "כי לי הארץ - לי קדושת הארץ", והיינו דס"ל שהוי כקדושת מחנה ישראל, שהיא משום כבוד השכינה השורה בא"י שנתקדשה כנ"ל, ולכן ס"ל שקדושת מחנה ישראל זו אי אפשר לבטלה ע"י קנין הנכרי. ויש מ"ד שגם לדיני ממונות אין לו קנין בא"י. [וגם המ"ד דיש קנין לא פליג על עיקר הדבר, אלא שס"ל שילפינן מהכתוב "דגנך, ולא דגן נכרי", שיש בתרו"מ פטור גמור על מה שגדל בשדה הנכרי, כי יש לו קנין להפקיע מתרו"מ והו"ה לביכורים]. ולכן בקדושה ראשונה שהיתה ע"י כיבוש, כל זמן שא"י כבושה ביד ישראל, אין הקנין הפרטי של גוי מפקיע קדושת א"י. ומצינו בירושלמי דמאי (פ"א ה"ב) שיש מ"ד שגם מעלי מיסין לישראל כמי שנתכבשו, אע"פ שגם קודם שהעלו מסים הקרקעות היו ברשות הנכרים, וא"כ מכ"ש שבזמן שיש כיבוש ורק הנכרי קנה קרקע מישראל, שאז עדיין הקרקע נקראת כבושה בידי ישראל. ישנה דוגמא לדין זה בבע"ח שלדעת הרמב"ם כשבטלה קדושת א"י בטל דין בע"ח ואעפ"כ אם נפלה החומה של בע"ח א"י מבטל דין בע"ח, עי' בחידושי הגר"מ הלוי שהוא מדין קדושת מחיצות שאינה בטלה ע"י נפילת המחיצות הן במקדש והן בבע"ח.

**סו) ובקדושה** שניה שהיא מכח החזקה, שאינה בטלה לעולם לדעת הרמב"ם וס"ל שחלה עליה לעולם קדושה של מחנה ישראל לענין תרו"מ וכו' ואין כיבוש מפקיע אותה, הו"ה שגם קנין נכרי אינו מפקיע כלל עצם קדושה זו. [ואם כי חיוב מעשרות בקדושה שניה מימות עזרא הוא מדרבנן, עשאוהו כדין תורה כפי שהיה צריך להיות אילו היו יושביה

מהירושלמי שיש קנין, שוב חזר בו ופסק כמשמעות הסוגיא בבכורות דאין קנין - שהטעם שנראה לו שהעיקר כן, הוא משום דמסתבר לרמב"ם שכל מקום שנתקדש משום כבוד השכינה ראוי שלא יהיה לו הפסק וביטול ע"י קנין נכרי, וצ"ע.



הרב יעקב חנניה וינגרטן  
בית שמש

## בין השמשות – ההלכה והמנהג – לגבי שבת ותפילת מנחה

כמה זמן אחרי השקיעה כבר נראים לבקי ג' כוכבים / האם בזמן צאת הכוכבים צריך שעדיין יהיה אור יום רב או שכבר יהיה חושך / מה הפירוש 'הכסף' לפי שיטת הגאונים ולפי שיטת ר"ת / ראשונים רבים למדו בשיטת ר"ת כשיטת המנחת כהן שבשלושה כוכבים הוה לילה / השתלשלות המנהג בכל תפוצות ישראל / האם לפי שיטת ר"ת מותר להתפלל מנחה אחרי השקיעה / מה דעת גדולי החסידות ברורות הראשונים לגבי מנחה אחרי השקיעה / כל אלו ועוד דברים רבים מבוארים היטב במאמר שלפנינו בשפה קצרה וברורה.

נקטו הפוסקים (טור ושו"ע או"ת סי' רס"א וסי' רל"ג) כי עד שקיעת החמה הוא יום ברור, משקיעת החמה מתחיל זמן בין השמשות<sup>1</sup>, המשכו של בין השמשות הוא כדי הילוך שלשה רבעי מיל (בין 13.5 דקות עד 18 דקות), ומעט אחרי כן הוא זמן צאת הכוכבים - אז נראים ברקיע שלשה כוכבים בינונים שאינם נראים בשום אופן ביום, ואז הוא כבר לילה גמור.

ב. השיטות מתי היא "שקיעת החמה"

שיטת הגאונים

**הגאונים** - רב שרירא גאון ובנו רב האי גאון (סוכנא דברייא דשו"ת מהר"ם אלנשקער סי' לו' וספד גמ' קדס ח"ה עמ' 37) סברו ש"שקיעת החמה" הכוונה לשקיעה הנראית - כאשר הקצה העליון

א. המקורות בחז"ל

"בין השמשות" הוא זמן ביניים בין היום והלילה. תחילתו הוא בשקיעת החמה וסופו הוא בצאת הכוכבים. ספק בדינו האם זמן זה הינו עדיין חלק מהיום או שמא כבר התחיל בו הלילה. לפיכך, נוהגים בו לחומרא בין את דיני היום ובין את דיני הלילה.

**המקור** העיקרי הוא בגמרא שבת (לד): שם אמרו: "בין השמשות" ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה, מטילין אותו לחומר שני ימים.

**בהמשך** הסוגיא שם הביאה הגמרא כמה שיטות תנאים ואמוראים מתי בדיוק מתחיל ומתי מסתיים זמן בין השמשות. להלכה

1. היינו שמחמירים כשיטת רבה בשיטת רבי יהודה. אמנם לשיטת רבי יוסי הוא עדיין יום עד מעט זמן לפני צאה"כ, וחוששים לחומרא ג"כ לשיטתו.

הכוכבים שהם יוצאים רק כשעברו ארבעה מילין משקיעת החמה (גינת ורדים סס, גור אריה למסר"ל שבת סס, הגר"א בן"ע או"ח סי' רסא), או שמי שאמר בגמרא בפסחים שיש שיעור ארבעה מילין חזר בו מדבריו אלו (מהר"ם אלנאקער סס).

**מה** שאמרו בגמרא שבת (סס) כי בזמן צאת הכוכבים מכסיף כל הרקיע, יש לפרש לפי שיטת הגאונים שהכוונה לצד מזרח של הרקיע (כדברי רב נטרוני גאון באוצר הגאונים שבת שם, רבינו חננאל בשבת שם, הריטב"א החדשים שם, המהר"ם, הראש יוסף, ובחידושי מהר"ם בנעט שם) שלאחר שלשה רבעי מיל מהשקיעה הנראית מסתלקת כל האדמומית מצד מזרח. עוד יש לומר כי 'הכסיף' הכוונה שנסתלקה האדמומית החזקה מצד מערב ואע"פ שעדיין ישנה אדמומית שם מכל מקום כבר נקרא 'הכסיף' (גינת ורדים שם, וע"ע בהרחבה בקובץ בית אהרן וישראל גליון קסז עמ' צג הערה 19 שכן הוא 'הכסיף' בכל הש"ס שרק התחיל הצבע להשתנות וה"נ הכא, ועיי"ש עוד).

**כשיטת** הגאונים סברו רבים מהראשונים והקדמונים, חלקם כבר הובאו בסידור הרב בעל התניא (סדר הכנסת שבת) ובמשנה ברורה (סי' רסא בביאור"ל ד"ס מהחלת), וראה עוד בקובצי בית אהרן וישראל (גליונות קסז, קסח, קסט).

של עיגול השמש שוקע ויורד אל תחת קו האופק ואין גוף השמש נראה יותר. לדברי הגאונים אז מתחיל בין השמשות, ואחרי שיעור הילוך שלשה רבעי מיל הוא זמן צאה"כ שהוא לילה ודאי, שאז הבקי בראיית הכוכבים יכול לראות באותה שעה שלשה כוכבים בינונים (סידור הרב בעל התניא סדר הכנסת שבת, שו"ת גינת ורדים במהדורה החדשה סוף כרך א, גט מקושר מרבי יונה נבון תלמיד הפר"ח ורבו של החיד"א בביאורו לתוספי הרא"ם הל' כיפור, הגרי"מ שלזינגר זצ"ל בספר זכרון - אש תמיד, ספר הזמנים בהלכה לר"ח בניש - פרק נ אות ו ובפרק מז אותיות יא יב)<sup>2</sup>.

**זמן** צאת הכוכבים של הגאונים מתאים עם מה שמבואר במסכת ברכות (נ): כי אחרי זמן צאת הכוכבים יש עדיין אור רב כל כך, עד שהעני יכול לאכול את לחמו בביתו בלא להצטרך לאור הנר. (כמו"כ הוא פשוט הירושלמי ריש ברכות שבזמן צאה"כ עדיין איכא אור רב, וע"ע בחידושי וכללות הרז"ה דיני ק"ש ותפלה סי' י, שו"ת שב יעקב אר"ח סי' כב ד"ה ואפשר, אגרות משה ח"א סי' כד).

**לפי** שיטת הגאונים יש לומר כי מה שאמרו בגמרא פסחים (נז) שיש שיעור הילוך ארבעה מילין (בין 72 דקות עד 96 דקות) בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים, היינו צאת כל

2. המדובר הוא בארץ ישראל בימי ניסן ותשרי, אבל בימי הקיץ מתאחר זמן ראיית הכוכבים בעוד כמה דקות. בארצות הרחוקות מקו המשווה, גם בימי ניסן ותשרי מתאחר זמן צאת הכוכבים וכל שכן בימות הקיץ. (להרחבת העניין: עיין בסידור הרב בעל התניא - סדר הכנסת שבת, ובביאור הגר"א או"ח סי' רסא). יש שכתבו שגם בא"י בימים השונים נראים הכוכבים כמה דקות אחרי שעברו שלשה רבעי מיל (ספר נברשת ח"ב עמ' מה, והגרי"מ טיקווינסקי בספר בין השמשות עמ' מט ועמ' סו, עיי"ש איך זה מתיישב עם דברי הגמרא). עוד צויין כי לגבי קריאת שמע של ערבית שהיא מדאורייתא פסק השלחן ערוך (או"ח סי' רלה) כי מפני שישנם אנשים שעלולים לטעות בין כוכבים גדולים לבנינים לכן יש להמתין עוד עד שיראו שלשה כוכבים קטנים. וכן פסק השלחן ערוך גם לגבי מוצאי שבת (או"ח סי' רצג), אלא ששם הוסיף שיש להמתין עוד מעט עד שיעמדו הכוכבים קרובים ורצופים זה לזה, ובוה יצא ידי חובת תוספת מחול על השבת.

החולקים על שיטת הגאונים יחידאי נינהו נגד הסוברים כשיטת הגאונים (כ"כ הרב בעל התניא בסיקורו שם, והביאורו בתהילה לדוד סי' שלא סק"ה, ובפ"ת ארץ נבי סי' פה, ובפ"ת מנחת אלעזר סי' כג, ובספר משמרת שלום - קוידיתוב - סי' טו אות ה).

### שיטת רבינו תם

**ר"ת** (ספר הישר סי' רכא, תוס' בשבת לה. ובפסחים לה.) סובר כי שקיעת החמה האמורה בגמרא בשבת (לה:), אין הכוונה לשקיעה הנראית, אלא ישנה שקיעה שניה (יש המכנים אותה 'סוף השקיעה'), שהיא אינה ניכרת לעין (רעב"א ברכות 3: ושבת לה: ומנחת כהן מאמר א' פ"ד), וזמנה הוא לאחר שעבר מהשקיעה הנראית שיעור זמן של הילוך שלשה מילין ורביע (בין 58.5 דקות עד 78 דקות) אז חלה שקיעת החמה השניה<sup>3</sup>. לשיטת ר"ת עד זמן השקיעה השניה דינו כיום לכל דבר<sup>4</sup>, ומאז מתחיל זמן ביה"ש. משעברו שלשה רבעי מיל (בין 13.5 דקות עד 18 דקות) מזמן זה, אזי הוא זמן צאת הכוכבים, וזה יוצא בס"ה בשיעור זמן של ארבעה מילין (בין 72 דקות עד 96 דקות) אחרי השקיעה הנראית, ולכן אמרו בגמרא פסחים (לה:) שיש שיעור הילוך ארבעה מילין בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים.

שם נקבצו רבים מהקדמונים והראשונים הסוברים כשיטת הגאונים והובאו שם דבריהם בשלימותם. בין אלו שסוברים כשיטת הגאונים ניתן למנות את בעל הלכות גדולות, רב סעדיה גאון, רב ניסים גאון, תלמיד רב ניסים גאון, ספר הזהיר, ספר הקנה וספר הפליאה, רבינו חננאל, רש"י, הרי"ף, הרמב"ם, רבי אברהם בן הרמב"ם, רבי פרחיה ב"ר ניסים (תלמיד הרמב"ם), הכוזרי, רד"ה, ר"י הזקן בעל התוס', הרשב"ד (בעל ההשגות), רבינו יונה, אור זרוע, מהר"ח אור זרוע, מהר"ם מרוטנבורג, הגהות מיימוניות, המהרי"ח, רבי אברהם מן ההר, המאירי, רבינו ישראל מטוליטולא (תלמיד הרא"ש), כל בו, ספר המאורות, רלב"ג, ספר רזיאל המלאך, ספר הנייר, שבלי הלקט, מהרי"ל, מהר"י ווייל, פירוש קדמון על הרמב"ם (נרפס ברמב"ם מהדו' פרנקל סוף חלק זמנים).

**יש** שכתבו שרוב הראשונים סוברים כשיטת הגאונים (כ"כ המהר"ם אלפאקק שם, וכ"כ בספר יאעוה חכמה - לבעל מסגרת העלון - סי' עה בשם האבני נזר, וכ"כ בספר סדר זמנים לרמ"א חכר - אות ט, ובספר בין השמשות להרי"מ טיקווינסקי - פ"ג אות ו, ובקונטרס התשובות לבעל טהרת ישראל - סי' י). ויש שהוסיף וכתב עוד שהראשונים

3. ר"ת כתב עוד כי שקיעה שניה זו נקראת בלשון הגמרא 'משחשקע החמה' שמשמע שכבר שקעה החמה מקודם, משא"כ השקיעה הנראית נקראת בסתם 'שקיעת החמה'. שיטת ר"ת מיוסדת לפי שיטת חכמי ישראל (פסחים צד:): שבעת השקיעה נכנסת החמה לחלון שברקיע, ולפי"ז סבר ר"ת שאחרי שלשת מילין ורביע יש שקיעה שניה שאז סיימה החמה לעבור את עובי חלון הרקיע והיא מתחילה לצאת מהחלון. ואע"פ שאמרו בגמרא (שם) שחכמי אומות העולם נצחו את חכמי ישראל והוכיחו להם שאין החמה נכנסת כלל לחלון ברקיע, מכל מקום סבר ר"ת כי האמת כחכמי ישראל (גליון הש"ס שם לרע"א שכן מובא בשיטמ"ק כתובות יג: בשם ר"ת). וע"ע בתוס' רי"ד (שבת לה:) מה שכתב ליישב עוד.

4. מלבד לגבי הקרבנות בבית המקדש, שאם לא זרק את דמם לפני השקיעה הנראית נפסל הקרבן ואין יכול לזרוק אחרי השקיעה (כמ"ש תוס' בזבחים נו. ומנחות כ: בשם ר"ת, וע"ע בספר הישר סי' רכא ובשאגת אריה סי' יז שמותר לזרוק הדם עד צאת הכוכבים). וראה לקמן בסוף המאמר כי יש אומרים שהוא הדין לגבי תפילת מנחה שאחרי השקיעה הנראית אי אפשר כלל להתפלל מנחה אפילו לפי שיטת ר"ת.

הוא לאחר שיעור הילוך ארבעה מילין בעת שכבר החשיך לגמרי, הרי אז כבר נראים כל הכוכבים, ועכ"פ כבר נראים הרבה כוכבים קטנים מאוד, ואילו בגמרא שבת מובא כי בזמן צאת הכוכבים נראים רק שלשה כוכבים ורק בינונים (כן הקשו הרב בעל התניא והגר"א הגינת ורדים והמהר"ל ועוד אחרונים, וכ"כ היראים בסי' רעד שכאשר עברה חמה עוביו של רקיע נראים כל הכוכבים)<sup>5</sup>.

**המנחת כהן** נקט בספרו (חלק מצואה הקמץ ממחר נ פרק) שגם לפי שיטת ר"ת, מכל מקום אם נראו ג' כוכבים בינונים, ודאי שאז הוא לילה אפילו אם עדיין לא עברו שיעור ארבעה מילין משקיעת החמה הנראית. לפי דברי המנ"כ יש לבדוק בכל תקופה ובכל ארץ באיזה שעה נראים ג' כוכבים בינונים, ואז יש לחשב לאחור שלשה רבעי מיל (בין 13.5 דקות עד 18 דקות) משעה זו, ובין אלו הזמנים הוא זמן "בין השמשות" [בניגוד לשיטת הגאונים שבכל מקרה מתחיל בין השמשות מיד בשקיעת החמה

**ראשונים** רבים סברו כשיטת ר"ת, חלקם כבר הובאו בספר מנחת כהן (מ"א פ"ג), וראה עוד בספר הזמנים בהלכה (פרק מז אות י) שקיבץ רבים מהראשונים הסוברים כשיטת ר"ת. בין אלו שסוברים כשיטת ר"ת ניתן למנות את ספר העיטור בשם רבי שמעון ב"ר נתנאל תלמיד ר"ת, הרשב"א משאנץ, ספר התרומה, ספר המנהיג, ראב"ה, הרוקח, סמ"ג, ערוגת הבשם, ספר ההשלמה, רבינו פרץ, הרא"ש, רבינו ירוחם, ארחות חיים, רמב"ן, רשב"א, רא"ה, ריטב"א, ר"ן, נימוקי יוסף, תוס' רי"ד.

**יש** שכתבו שדעת רוב הראשונים כשיטת ר"ת (בתי כסוה"מ סי' ד, חפן שלמה על סדכ"ן סי' ז).

**לפי** פשוטות שיטת ר"ת, נמצא שבזמן צאת הכוכבים יש כבר חושך מוחלט, ולדבריו מה שאמרו בשבת (ס) כי בזמן צאת הכוכבים 'הכסוף' כל צד מערב, היינו שהשחיר לגמרי<sup>6</sup>.

**האחרונים** הרבו לתמוה על שיטת ר"ת, כיצד יתכן לומר כי זמן צאת הכוכבים

5. ולפי זה כתבו כמה אחרונים (עיין בספר אורות חיים לר"ח דרוק - פרק ז) כי מי שרוצה להחמיר כפי פשוטות שיטת ר"ת, עליו להמתין במוצ"ש עד שישחיר ויחשיך לגמרי, ובתו"ל במדינות הרחוקות מקו המשווה זה יוצא לפעמים כמה שעות אחרי השקיעה, אמנם לא ידוע על מי שנהג כך.

6. בספר אורות חיים (פ"ד אות ב) כתב דיכולים לתרץ דר"ת סובר דג' הכוכבים בינונים צריכים לראותם באופן מערב וזה לא הוי אלא בסוף ארבעה מילין מהשקיעה. והביא שם דכ"כ רבי יהודה החסיד (כמו שהביאו בשמו הראב"ה שבת סי' קצט, והשלטי גבורים במרדכי שבת פ"ב אות ג, וכ"כ ריה"ח בשו"ת בעניני תשובה הנדפס בספר הזכרון להגרש"ב ורנר, הוצאת מכון ירושלים) שצריך שיהיו ג' כוכבים עומדים סדורים זה תחת זה במערב. אכן בספר עלה יונה (מהגר"ר מרצבך - עמ' סה ואילך) דחה תירוץ זה בכמה דחיות עיי"ש, (וע"ע בקובץ בית אהרן וישראל גליון קעב עמ' קכח). עוד כתב באורות חיים (שם אות ה) לתרץ את שיטת ר"ת דמ"מ לפי השיטה דמיל הוא 18 דקות וארבעה מילין הם 72 דקות שייך לומר דבזמן זה עדיין לא החשיך לגמרי, דלפי דברי התוכנים סוף הנשף הגמור הוא מעט אח"כ, וא"כ א"ש דברי ר"ת, דבאמת בזמן ארבעה מילין עדיין אין נראים הכוכבים הקטנים ביותר, וא"כ י"ל שהכוכבים הנראים ב-72 דקות הם הבינונים, וכל הכוכבים הנראים קודם הם גדולים הנראים ביום. אכן כבר הקשה עליו בספר הזמנים בהלכה (פרק נ אות ד ובהערה 11 שם) כי המציאות היא שהכוכבים הבינונים הממוצעים בגודלם נראים הרבה לפני 72 דקות. וע"ע בקובץ בית אהרן וישראל (שם עמ' קכב ד"ה עוד האריך) מה שהקשה עוד בזה.

הגאונים, כמו המהר"ם אלאשקר (קו"ת סי' ט) והמהר"ל בן חביב (קו"ת סי' קמד ובפירושו לרמב"ם הלכות קדושת פ"ב ה"ט) שנקטו לגמרי כשיטת הגאונים. גם המהריק"ש בהגהותיו על השו"ע (ערך לחס סי' רסא) חולק על המחבר ועל רבו הרדב"ז ופוסק כהגאונים. ואחריהם נמשכו כמעט כל פוסקי הספרדים, כמו הפרי חדש (סי' תרעב סק"א, ועיי' בקובץ בית אהרן וישראל גליון קעא עמ' פז הערה 14), הגינת ורדים (במהדורה הסדורה סוף כרך א), הגט מקושר (בבילורו לתוספי הרא"ש הל' כישור), הבתי כהונה (ח"ב סי' ד), ועוד הרבה פוסקים. רוב הפוסקים הללו כותבים עוד שכן המנהג בכל הדורות כשיטת הגאונים אף להקל במוצאי שבת ושהמנהג מכריע ההלכה, וכתבו שחביב המנהג לפני הקב"ה אע"פ שמקילים במוצ"ש, כמו שאמרו בשבת (קל). על מקומו של רבי אליעזר. כמה אחרונים כתבו עוד (מהר"י גבון בספרו נחפס בכסף ח"א דף קנז; וכ"כ מהר"א במחצית ברכה ח"א סי' רסא בקו"א, וכ"כ מהר"י ענתני בתשובתו שגדלפס בקובץ תורה אור ח"ב ע"י ישיבת רבנו יוסף חיים ת"א תשל"ה - בשם מהר"א לוריאן, וע"ע שם בתשובת מהר"י טאלקיס) שמנהג העולם היה כשיטת הגאונים אף בזמן הבית יוסף, ולא קיבלו את הוראת הב"י בזה.<sup>7</sup>

הנראית]. רבים מהפוסקים הנוקטים כשיטת ר"ת סברו כדברי המנ"כ (ראה לקמן), וגם רבים מהראשונים שסברו כר"ת הבינו מעצמם כשיטת המנ"כ.<sup>8</sup>

## שיטת היראים

**תלמיד** ר"ת בספר יראים (סי' נעז) חידש מהלך שלישי. לשיטתו מתחיל בין השמשות שלשה רבעי מיל (בין 13.5 דקות עד 18 דקות) לפני שקיעת החמה הנראית, וזה הוא הזמן המכונה בגמרא בשבת בשם "שקיעת החמה" מכיון שאז החמה נוטה לשקוע. זמן בין השמשות נמשך לשיטתו עד שקיעת הנראית ואז הוא לילה גמור אע"פ שעדיין לא נראו הכוכבים, כי מכל מקום הם התחילו לרדת.

**כשיטתו** סברו ההגהות מרדכי והאגודה.

## ג. ההלכה והמנהג

### פוסקי ספרד

**המחבר** בשלחן ערוך (או"ח סי' רסא) פסק כשיטת ר"ת, וכן פסק הרדב"ז (ח"ד סי' אלף שג). אולם רבים מפוסקי עדות המזרח פסקו כשיטת

7. ראה ברמב"ן (נדה טז). שבזמן ביה"ש יש אור היום כ"כ ששייך לבדוק בו עד של תשמיש, וא"צ לבדוק לאור הנר. עכ"ד. ופשוט שזה שייך רק אילו סבר כשיטת המנ"כ. וראה בריטב"א (ברכות ב:) רבצאה"כ יש עדיין אור מן הרקיע הרואה פני הארץ, עיי"ש. וע"ע בריטב"א (תענית יב:) שכתב שאיסור מלאכה [-במוצ"ש] עד צאת הכוכבים הגדולים. עכ"ל. ומשמע דאירי בג' כוכבים בינונים הנראים בתחילה, וקרי להו 'גדולים' משום דבלשון בני אדם הם נקראים גדולים [כיון דלגבי רוב הכוכבים הם גדולים], דאילו לכוכבים הנראים אחר ארבעה מילין לא שייך לקרותם גדולים. וכן הר"ן נקט כר"ת, ומ"מ כתב (ריש פסחים) שבתחילת הלילה יש בו אור. וכן הרשב"א שפסק כר"ת (בריש ברכות, אך בשבת לד: נשאר בצ"ע) מ"מ כתב (שבת שם) ד'הכסיף' היינו שהסתלק האדמימות, ומשמע דא"צ שיחשיך לגמרי.

8. אך מכל מקום כתב בספר גט מקושר (שם) כי יש קצת יחידים סגולה שנהגו להתמיר במוצ"ש כשיטת ר"ת משום שכן כתב בספר חמדת ימים [ולכן אע"פ שלא חששו לדעת המחבר, מ"מ החמירו כר"ת מחמת ספר חמדת ימים שכידוע בגלילות אלו החזיקו מאוד ממנו. או יתכן שהטעם שלא חששו להמחבר הוא מפני הטעמים המובאים לקמן בקטע הבא למעלה, משא"כ לגבי ספר חמדת הימים שברור שסבר כר"ת של ד' מילין].

ישעברו עשרים דקות מהשקיעה יש למולו בשבת, ואין להחמיר לדחות המילה ליום ראשון, דהוי חומרא הבאה לידי קולא שמבטל מצות עשה של מילה בזמנה, כיון שמעיקר הדין נקטינן כפי המנהג וכשיטת הגאונים. עוד ראוי להדגיש כי בעל היביע אומר עצמו היה נוסע ברכב במוצאי שבת קודם זמן ר"ת באופן שאדם אחר פותח לו הדלת וסוגר, והרשה שישראל ימשיכו במנהגם ויעשו מלאכות דאורייתא קודם זמן ר"ת, אף שהוא עצמו היה נהנה ממלאכתם (עדות בנו בספרו ילקוט יוסף – שבת ח"א עמ' תרע"ז).

**יש** מבני ספרד שקיבלו בזמננו את הוראתו זו של בעל יביע אומר, אבל רובם אינם מחמירים כלל כר"ת, וכדברי הגר"ש משאש (תבואות שמש יור"ד סי' נב, שמש ומגן ח"א אור"ח סי' ה, ח"ב אור"ח סי' עח, ח"ג אור"ח סי' לט ויור"ד סי' טו, ח"ד אור"ח סי' מת) ועוד מגדולי רבני עדות המזרח שסברו שאין צורך לשנות המנהג ממה שנהגו מאז ומקדם כשיטת הגאונים, שאין כלום אחר המנהג לא להקל ולא להחמיר.

### פוסקי אשכנז

**מנהגי** אשכנז בענין זה השתנו כמה פעמים במשך הדורות, וניתן לחלק זאת לשלש תקופות.

**התקופה הראשונה:** כמובא לעיל דעת המהרי"ל - אבי מנהגי אשכנז - היתה כשיטת הגאונים, וכנראה כן היה המנהג בשנים הללו בארצות אשכנז (עיין שו"ת מהרי"ל חלקות סי' לא, יוסף אומן סי' תקס"ה וסי' תקנ"ג, וע"ע בספר דברי אברהם דיני המילה סי' ה מה שכתב בשם האון מו"ה דוד זינלבייס זצ"ל, וע"ע מש"כ הגרי"מ שלזינגר זצ"ל בספר זכרון - אש תמיד עמ' תש"ז, להרחבת הענין, ראש בקובץ בית אהרן וישראל גליון קע"א עמ' פ"ג ואיק"ו). מנהג זה נמשך עד קרוב לזמן הב"ח,

**יש** שכתבו שאע"פ שהמחבר פסק כשיטת ר"ת, מ"מ יש לדייק מדבריו בכמה מקומות שדעתו כסברת המנ"כ הנ"ל (וכן נקט המשגי"ג בסי' רס"א סקכ"ד ובציאוס"ל ע"ד קודם הלילה ובסי' רנ"ג ד"ה ער, וכ"כ בקלות השלחן ח"ג - מאמר זמן לילה"כ בלח"ק עמ' ע"א, שו"ת ויען יוסף ח"א סי' קג בסעודה, אפריון חתנים - ערלוי - סי' טז). עוד כתבו כמה אחרונים (דברי משה למחר"ס בן אדרת - אור"ח סי' קט"ז, שו"ת בית דוד אור"ח סי' קטו, סידור הרב בעל התניא ע"ס) כי המחבר חזר בו בשעה שחיבר את שלחן ערוך חלק יורה דעה ושם (סי' רסו ס"ט) פסק לגמרי כדעת הגאונים, (אך עיין מג"א סי' קל"א סק"ב, וע"ע בענין זה בקובץ בית אהרן וישראל גליון קס"ח עמ' קו-קח בסעודה, וגליון קע"ב עמ' קיג).

**כאמור** המנהג הכללי בכל הדורות אצל רובם ככולם של בני ספרד ועדות המזרח היה לגמרי כשיטת הגאונים. ואע"פ שבמשך הדורות היו כמה גדולים שסברו שיש לתקן שינהגו להחמיר כשיטת ר"ת (עיין בתשובת מהר"י פראג"י שגדפסה בשו"ת גינת ורדים במהדורה החדשה סוף כרך א), והיו אף שעשו חרם על מי שלא יחמיר כשיטת ר"ת (מהר"ח אבולעפיה ומהר"ש לאניניו - כנענס בסוף ספר חיים וחסד בתקנות אור"ח), מכל מקום שאר גדולי הדורות לא קיבלו את דבריהם ונשאר המנהג כשיטת הגאונים (עיין בספר הזמנים בהלכה פרק מה אור"ח ח"י וזאת ט"ז-ח), אלא שיש שכתבו שהמסלול בזה ורוצה להחמיר על עצמו יעשה בצנעא ועליו תבוא ברכת טוב (גינת ורדים ע"ס).

**בדורנו** נקט בעל יביע אומר (ח"ב סי' כ"א) כי ראוי לבני ספרד להחמיר בענינים דאורייתא כפשטות דעת המחבר ויש להמתין במוצאי שבת ויום הכיפורים כדי הילוך ארבעה מילין. אך מכל מקום כתב היביע אומר (ח"א אור"ח סי' מא, ח"ב סי' לא) כי בודאי אף מי שמחמיר כשיטת ר"ת אסור לו להקל כלום כר"ת, ולכן הוא פוסק לענין מילה שאם נולד תינוק בליל שבת אחרי



אהרן וישראל גליון קעא' עמ' פט הערה 16). וראה בספר הזמנים בהלכה (פרק נו אות יג) שכן היתה דעת גדולי העיר פרנקפורט כשיטת הגאונים וכן היה המנהג שם כל השנים.

**כפי** העולה מדברי הפוסקים רובם ככולם, אפילו אלו שנקטו כדעת ר"ת מכל מקום סברו כשיטת המנ"כ הנ"ל שמיד כשנראים כוכבים הוה לילה אפילו לפי שיטת ר"ת. וכך היה המנהג באותם שנים ברוב ארצות אשכנז (להרחבה העניין, ראה בקובץ עץ חיים - באבוב - ח"א עמ' רמה ואילך, וח"ז עמ' קע ואילך, וכן בקובץ בית אהרן וישראל גליון קעא' עמ' פ ואילך).

**התקופה השלישית:** תקופה זו התחילה מעט אחרי הכרעת הגר"א (בביתאור הגר"א אור"ח סי' רס"א ובזו"ד סי' רסב, בשטת אליהו ריב ברכות ופ"ב דשבת, וכן בספר חידושי הלכות על שבת, וכ"כ בקיטור באהרת אליהו בראשית א ה, וכן בהגהות הגר"א על הירושלמי הנדפס בסוף ירושלמי ברכות בהגהות דף 7. מבואר שדעתו כהגאונים, וראה עוד בביתאור הגר"א למשלי 2 ט שםבאר שגאונים עדיין מעורב היום עם הלילה ואינו חושך לגמרי ומש"כ לפני זמן עלה"ש יב חושך לגמרי, וע"ע בשו"ת יד אליהו פסקים סי' סד שכתב שהגר"א עלמו נהג למעשה כשיטתו) **וכן הרב בעל התניא** (בסידורו סדר הכנסת שבת, וכ"כ הרב כנ"ק במהדו"ק לסדר הכנסת שבת הנדפס בשו"ע הרב הדפס מהדורת קה"ת סוף ח"ב, וכ"כ בקיטור בסידור בהלכות לילית ובהלכות תפילין) **שהכריעו לגמרי כשיטת הגאונים לקולא ולחומרא בין בדרכבן ובין בדאורייתא, ולשיטתם שיטת ר"ת אינה אפילו ספק ספיקא,**

כמו שכתב הב"ח (סי' רס"א) כי בזמנו כבר נשתנה המנהג והתחילו רבים להקל כשיטת ר"ת.<sup>9</sup>

**התקופה השנייה:** באותה תקופה (מעט לפני הב"ח) מכיון שנשתנה המנהג ברוב ארצות אשכנז, היו כמה פוסקים מגדולי אשכנז שפסקו כדעת ר"ת, כגון הלבוש (אור"ח סי' רס"א) והמגן אברהם (סי' שלא סק"ב) שפסקו כשיטת ר"ת וכהמנהג באותם שנים שלפעמים הקילו בער"ש כשיטת ר"ת (מג"א ס"ט)<sup>10</sup>. לעומתם - המהר"ל (גור אריה שבת לה). והש"ך (יור"ד סי' רסו סק"א) נקטו כדעת הגאונים.

**רוב** פוסקי אשכנז בתקופה זו ואילך, נמשכו אחרי המנהג באותן שנים ברוב המקומות ונקטו כדעת הלבוש והמג"א, מלבד כמה פוסקים שנקטו כשיטת הגאונים, כגון ספר חידושי וכללות הרו"ה שנקט לגמרי כשיטת הגאונים [בהסכמת רבו הנודע ביהודה שכתב: אשר חידש והעלה על ספר לברר זמן בין השמשות וכו', שכל דבריו מיוסדים על אדני השכל מקשה ומפרק ומחדש כמה חידושי דינים]. וע"ע בספר מנורה הטהורה (מהרש"ק רבי עוזיאל מיזליש תלמיד המגיד ממעריץ - סי' רס"א סק"ב) שמאריך להוכיח כשיטת הגאונים. כמו"כ דעת הגר"נ אדלר זצ"ל היתה כשיטת הגאונים (וכמו שכתב החת"ס בשמו, ונדפס בספר ליקוטי חזר בן חיים ח"ד דף ג, וכן בחת"ס עה"ס סוף סדר מועד, ובשו"ת חת"ס ליקוטים סי' יח, וע"ע בליקוטי הערות על שו"ת חת"ס אור"ח סי' פ ובקובץ בית

9. בדברי הב"ח שם מבואר עוד כי בדורות שלפניו היו נוהגים כדעת היראים, אלא שיתכן לומר שעיקר מנהגם היה כשיטת הגאונים שהיא מחוורת יותר ורק החמירו ג"כ כשיטת היראים. עוד כותב הב"ח שהמנהג נשתנה מחמת שהיו אז הירידים בערב שבת וזה גרם שיתאחרו בכניסת שבת, אמנם מסתבר ג"כ לומר כי בני היריד סברו שיכולים בשעת הדחק לסמוך על פסק השלחן ערוך כר"ת, ובפרט שלפי האופק בארצות אשכנז היה נראה להם שיטת ר"ת מתאימה יותר למציאות.

10. אך מ"מ לכתחילה סובר המג"א (סי' רס"א סק"ט) שיש לכל אחד להחמיר לעצמו אפילו כסברת היראים.

מחמת רוב הקושיות שיש עליה מהחוש ומסוגיות הש"ס.

**מאז ואילך** נמשכו פוסקים רבים אחרי הגר"א והרב בעל התניא, כמו האבני נזר (או"ח סי' תנ"א אות ד, ובסוף סי' שלב בהגה"ה), המהרש"ג (ח"א סי' כא אות ג, שם סי' סו אות ב, ח"ב סי' נה), המשמרת שלום (קוידטוב – סי' ע"ב אות א וסי' כו אות ו), ועוד פוסקים רבים מאוד, עד המשנה ברורה (סי' רס"א סק"ג, ובביאור הלכה שם ד"ה מתחלת) שקבע בספרו שחלילה להקל בערב שבת כשיטת ר"ת<sup>11</sup>. ואכן אט אט גם בארצות אשכנז התחילו כולם לחוש בער"ש לשיטת הגאונים, עד ששוב לא היה מצוי מי שיקל בער"ש כר"ת, (כ"כ ה"ח בשע"ל סי' רל סק"ד, ובמחנה ישראל דניס פ"ה ס"ד, וכ"כ הגאון מקוזגלוב הי"ד בקו"ת ארץ לבי סי' פו וסי' קכ"א, וכ"כ עוד הרבה מחכמים).

היו ג"כ כמה קהילות באירופה שבר כבוד באותו זמן שהתחילו בער"ש להחמיר כשיטת הגאונים, התחילו ג"כ להמתין במוצ"ש 72 דקות אחרי השקיעה כדי לצאת [עכ"פ במעט] את שיטת ר"ת כפשוטה (כמובא בספר דברי יחזקאל מהרה"ק משינוא - במכתבו בסוף הספר - שכן הורה מהר"ש מבעלזא). ויש שכתבו שעכ"פ נכון לכתחילה לנהוג כן (ביאור הלכה סי' רס"א ד"ה שהוא, אך מ"מ כתב מיד לעיין בדבריו בסי' רצג שהביא שם שיטת המנ"כ). אבל יודגש כי גם לפי המחמירים כפי פשוט שיטת ר"ת, מכל מקום אם כבר נראו כוכבים שאז הוא לילה לשיטת המנ"כ, אין להקל כלום כר"ת אפילו לא בדרבנן בעלמא (ראה הענין בהרחבה בקובץ בית אהרן וישראל גליון קע"א עמ' לו ואילך).

## המנהג בארץ ישראל

**בארץ ישראל** ובירושלים היה המנהג תמיד גם אצל יוצאי אשכנז כדעת הגאונים כמש"כ הגר"ח נאה (קולת השולחן סי' ג' בבב"א סק"ב, וע"ע בספרו שיעור מקוה עמ' קפד, ושם בקונטרס שיעורי ליון עמ' עו, וע"ע בסוף קולת"ך ח"ג במאמרו 'זמן לילה' ב'ארה"ק' ד"ה ולדינא) שרק יחידי סגולה מחמירים במוצ"ש כר"ת. וכ"כ בשו"ת פרי יצחק (ח"ב קו"א לסי' ט) כי בירושלים עיה"ק המנהג פשוט ע"פ הגדולים לנהוג כשיטת הגאונים אף להקל במוצ"ש, ולא ימצא גם מהמחמירים רק אחד מאלף המחמיר במוצ"ש כדברי ר"ת. וכ"כ בדורנו אנו בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' מה, ח"ט סי' כ) כי בירושלים ת"ו רוב הציבור אין ממתינים על שיטת ר"ת רק יחידי סגולה, וגם לגבי זמן תפילת מנחה המנהג כשיטת הגאונים שנוהרים להתפלל לפני השקיעה, ואף המחמירים כשיטת ר"ת אינם מקילים כלום כשיטתו. וע"ע בספר הזמנים בהלכה (פרק מה) שהביא מעוד ספרים שתמיד נהגו בא"י ובגלילותיה כשיטת הגאונים.

**במוצאי שבת** נוהגים להמתין עד שתדר החמה 8.5 מעלות מתחת לקו האופק (בין 35-40 דקות אחרי השקיעה), שאז בודאי כבר נראים שלשה כוכבים קטנים הקרובים ורצופים זה לזה (ראה לעיל הערה 2). החזון איש סבר שיש להמתין בא"י במוצאי שבת 45-50 דקות (ראה דניס והנהגות פ"ח אות ה, אמרי יוסף שבת סי' ל סק"ב, ארחות רבינו ח"א עמ' קו ועמ' קסג), והורה שאין צריך כלל להחמיר כשיטת ר"ת ואף מי שאבותיו נהגו להחמיר כר"ת מותר לו להקל ואינו צריך

11. ואף לגבי איסורי דרבנן דעת המשנה ברורה (סי' רנז סק"ב, רס"א סק"ב, סי' תקנ"ג סק"ג, תרל"ח סק"א) שיש להחמיר בזה כשיטת הגאונים. וע"ע בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קע"א עמ' צ ואילך) ביור מקיף בדעת המשנה ברורה.

כי יש להחמיר בכניסת שבת כשיטת היראים (רבע שעה קודם השקיעה) ובמוצאה יש להחמיר כשיטת ר"ת כפשוטה (72 דקות אחרי השקיעה). מאז נתקבל המנהג להחמיר כר"ת אצל הרבה מקהילות החסידים בארה"ב, אבל יש הרבה קהילות שמנהגם גם בארה"ב כשיטת הגאונים, כגון: חב"ד, גור, ויזניץ, קרלין, ויוצאי בית רוזין (ראה בתחילת לוח השנה של באיאן כי האדמו"ר מבאיאן זצ"ל גם בהיותו בארה"ב לא החמיר כר"ת). בציבור הכללי בארה"ב ויוצאי ליטא מקובל כשיטת הגאונים, אך יש שמחמירים כר"ת בדאורייתא ע"פ הוראת הגר"א קוטלר זצ"ל שכן תורה יחמיר, ובפרט בלייקווד שם היה הוא המרא דאתרא.

גם המחמירים כר"ת בקרב הציבור הכללי ויוצאי ליטא, מ"מ הם נוהגים כשיטת הגאונים לגבי מנחה והמה מקפידים להתפלל אותה לפני השקיעה, אבל בקהילות החסידים בארה"ב נוהגים הרבה להקל ולהתפלל מנחה אחרי השקיעה עד צאה"כ לפי שיטת המנ"כ, ויש קהילות שמקילים להתפלל מנחה עד 58.5 דקות אחרי השקיעה או אפילו עד 72 דקות אחרי השקיעה<sup>12</sup>.

התרת נדרים (מעשה איש ח"ד עמ' קכא), ויש אומרים בשמו כי אין ראוי להחמיר כשיטת ר"ת שמא יבואו גם להקל כשיטתו (וינצלים כמועילה שבת ח"ב עמ' רל). כע"ז הוא מנהג בעלזא בא"י כפי שנקבע ע"י מהר"א מבעלזא, כי יש להמתין במוצ"ש 50 דקות אחרי השקיעה (ספר מנהגי בעלזא עמ' לג, דבר ידוע ח"ב סי' קח, תשובות והנהגות ח"ב סי' קסז)<sup>13</sup>. עם זאת בזמננו ישנם בארץ ישראל קהילות שמחמירים במוצ"ש כשיטת ר"ת להמתין ארבעה מילין, ויש מהם שאף מקילים לגבי מנחה כשיטת ר"ת (כן מנהג צאנז - קלויזנבורג, וסאטמאר).

#### המנהג בארה"ב

**בארה"ב** היה המנהג בתחילה כשיטת הגאונים (שו"ת בית אב"י ח"ג סי' ט"א אות ד)<sup>14</sup>, גם הגה"צ אב"ד צעהלים קבע את זמן מוצאי שבת לפי זמן ראיית הכוכבים<sup>15</sup>, וכן נהגו הרבה מהרבנים כשהגיעו לארה"ב אחרי השואה ביניהם הגה"צ מהר"י שטייף והרה"ק רמ"מ מסטראפקוב ועוד שקבעו זמנם עפ"י זמן הנ"ל.

**בשנת** תשי"ד כינס האדמו"ר מהר"י מסאטמאר זצ"ל אסיפה מרבנים מוויליאמסבורג והסביבה, והחתימם על כרוז

12. לגבי תפילת מנחה הנהיג מהר"א מבעלזא להקפיד שלא להתפלל אחרי השקיעה ובדיעבד אפשר להקל עד 10 דקות אחריה (בקודש פנימה ח"א עמ' רמד, שולחן רבותינו סי' רלג, קובץ בית אהרן וישראל גליון קעא עמ' צו ואילך).

13. עיי"ש עוד שבערב שבת היו ג"כ מחמירים כשיטת היראים והרליקן הנרות שליש שעה קודם השקיעה.

14. ראה בדרשות האדמו"ר מוויזניץ מאנסי שליט"א (ו' אלול תשי"ג) כי הזמן של הגה"צ אב"ד צעהלים היה במוצ"ש 56-58 דקות אחרי השקיעה, ובערב שבת היה זמנו 25 דקות לפני השקיעה.

15. וראה בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' כד) שקרא תגר על מנהג זה, וז"ל: ומה שכותב ידידי רביה מהרבה שמתפלל מנחה הרבה זמן אחר שקעה"ת, ברור שהוא שלא כדיון, שהרי מתפלל גם אחר צאה"כ אף לר"ת [ע"פ שיטת המנ"כ], כי גם לר"ת באופן דכאן [-ארה"ב] הוא לכל היותר [-אפי' בימות הקיץ] אינו מגיע לשעה, ורק להחמיר בעלמא מצד קדושת השבת שחמור מאוד טוב להחמיר במוצ"ש יותר מהדין [-ולכן יש מחמירים במוצ"ש 72 דקות שוות], ומטעם זה אין מקפידים להמתין [-במוצ"ש] כפי חשבון של שעה וחומש וזמניות, אבל ודאי מהראוי להחמיר וכמו שנהגין אנו בהשיבה אבל אינו מהדין, ואיך אפשר להקל להתפלל מנחה אז, וגם מביא

## ד. סוף זמן תפילת מנחה

**בגמרא** (ברכות ט.) אמרו כי זמן תפילת מנחה לדעת חכמים הוא עד הערב. יש פוסקים הסוברים דהכוונה היא עד השקיעה (וכ"כ הרמב"ם הלכות תפילה פ"ג ה"ד, וכן דעת רבינו ניסים גאון – סו"ד ב"ק פ"ה מהר"ם אלפאקר סי' לו, וכ"ד תלמידי רבינו יונה ברכות ריש פ"ד). אכן הרמ"א (או"ח סי' רלג סעי' א) כתב שאפשר להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים. וכן דייק הפרי מגדים (סי' פט) מלשון הט"ז (פס"ק"א). וע"ע בשלטי הגבורים על המרדכי (ברכות פ"ד אות ט) שכתב שנחלקו הראשונים בדבר זה.

**המנהג** בזמן הראשונים היה להתפלל מעריב מבעוד יום (כמובא בכל הראשונים בריש ברכות) ולא היה נוגע למעשה השאלה האם מותר להתפלל מנחה אחרי השקיעה. אמנם בזמן האחרונים היו רבים שעכ"פ לפעמים התפללו מנחה אחרי השקיעה (עיין מנ"כ סוף מאמר ב, ושם אחרונים רבים).

**למעשה** מקובל כי לפי שיטת הגאונים, כיון שלשיטתם אחרי שקיעה"ח הוה ספק לילה, בודאי שעיקר זמן מנחה הוא רק עד השקיעה. אולם מכל מקום יש פוסקים שהתירו בדיעבד אפילו לפי שיטת הגאונים להתפלל מנחה בביה"ש עד צאה"כ (עיין כף החיים סי' רלג סק"ה, שדי חמד פאת השדה כללים ערך בין השמאנות, משנ"ב סי' רלג בשע"ה"י סק"א, ובספר תפילה כהלכה פרק ג סעי' מה בשם הגרי"ש אלישיב), יש שכתבו שעכ"פ אין למחות ביד המקילים בשעת הדחק (סידור הרב בעל התניא סדר הכנסת צבת), ויש שאסרו זאת אפילו בדיעבד (אמרי נועם ברכות כט: ד"ה ליעזי – בשם הגר"א, דינים והסגנות לחז"א פרק ח אות ד).

**אולם** לפי שיטת ר"ת, יש אומרים כי לפי שיטתו מותר להתפלל מנחה אחרי השקיעה עד זמן ביה"ש לפי שיטת המנ"כ, ויש מתירים בדיעבד גם בביה"ש שלו (עיין משנ"ב סי' רלג ס"ק יד שהביא בשם הפמ"ג שגם בביה"ש אין להתפלל מנחה, אך כתב בהמשך שאם כבר נראו כוכבים – שהוא צאה"כ לפי שיטת המנ"כ – כבר בוודאי עבר זמן מנחה), אבל רבים מהאחרונים כתבו שיש להקפיד שלא להתפלל מנחה אחרי השקיעה אף לפי הסוברים כשיטת ר"ת, ונאמרו בזה כמה טעמים.

א. שלפי שיטת הלבוש וסיעתו ששעות היום מסתיימים בשקיעה, שוב אי אפשר כלל להתפלל מנחה אחרי השקיעה אף לשיטת ר"ת (משנ"ב סי' רלג סק"ד וסק"י י"ד, וע"ע במנ"כ בסוף מאמר ב שהאריך בזה). ומי שמחזיק לגבי סוף זמן תפילת שחרית את זמן הלבוש, אם הוא מתפלל מנחה אחרי השקיעה הוא עושה תרתי דסתרי.

ב. שהרי דם התמיד נפסל בשקיעת החמה (כמ"ש תוס' בזבחים נו. ומנחות כ: בשם ר"ת שהיינו בשקיעה הנראית, וראה לעיל הערה 4), וא"כ ג"כ אי אפשר להתפלל מנחה אחרי השקיעה לפי דברי הרבינו יונה (ברכות ריש פ"ד) שתלוי זה בזה (עיין משנ"ב פס"ק בשע"ה"י סק"י). וכן כתבו כמה מגדולי החסידות (תולדות יעקב יוסף פר' בהעלותך, סרי"ק הבני יששכר בספרו מגיד תעומה ברכות ריש פ"ד על תר"י, סרי"ק בעל באר מים חיים בספרו ארץ החיים חידושי הלכות ואגדות ברכות טו:).

ג. שהמתפלל מנחה אחרי השקיעה נכנס לחשש קללת חז"ל ח"ו (ברכות כט:) דבמערבא לייטי אמאן דמצלי עם דמדומי חמה (סרי"ק מהר"פ

קלקול גדול שמקילין מצד זה בהכנסת שבת, ולכן אין להביא ראיה מהם. עכ"ל. אמנם למעשה המקילים ס"ל שעכ"פ לפי פשוטות שיטת ר"ת לא הוה לילה לפני שעברו שיעור ד' מילין, ולדעתם יש לסמוך על סברא זו.

מקלרין – אמרי פנחס שער סדר היום אות קג, ומשנ"ב סי' רלג סוף ס"ק יד).

ד. התולדות יעקב יוסף (פרשת בהעלותך) כתב שלפני השקיעה שהוא יום ממש ונקרא טהרת המחשבה, יכול לפנות ולטהר מחשבתו ממחשבות זרות שנקרא ערב, משא"כ אחרי השקיעה שאז נקרא ערב, אינו כשר לתפלת מנחה שאין להתפלל אותה אלא בזמן טהרת המחשבה.

**וע"ע** בשו"ת לבושי מרדכי (מסד"ד סי' רלח) שמתרעם מאוד על המאחרים להתפלל

מנחה, דהא דם התמיד נפסל בשקיעה (כנ"ל מהוס' בזבחים נו. ומנחות כ.). וכתב שם שדבר זה מעכב הגאולה, שיש לחשוש שגם לענין זריקת דם התמיד יעשו כן, ויבוא ח"ו התמיד לידי פסול. וכתב עוד שראה גדול הדור צדיק גמור שהיה מתפלל ביחידות עם דמדומי חמה. וראה עוד בספר ברכת ראש (פתיחה לפרק תפלת השחר בסופו) שכתב וז"ל: העולה מכל זה, דלכל השיטות עיקר זמן תפלת מנחה שנתקן כנגד התמיד הוא עד תחילת שקיעת החמה, ומי שעובר על זה בשאט נפש עובר על דברי חכמים, התהלך לפנייהם והיה תמים.



**הרב איתמר טעפ**  
מודיעין עילית

## בדרגות דין ערבות

א. ו' תמיהות בדין זה

**במשנה** בב' מקומות (ר"ס כט. מגילה יט:) התבאר דהמחוייב בדבר מוציא את הרבים יד"ח, ויש להבין מאי קמ"ל בזה, הלא מחוייבין ועומדין בערבות משנכנסו ישראל לארץ, א"כ מה באו לחדש. וביותר יפלא, דבר"ה שם הוסיף ותני אהבה בריה דר"ז "כל הברכות כולם אע"פ שיצא מוציא", ועל זה יקשה בתרתי, מה בא להוסיף על דין ערבות, ומה הוסיף על דברי תנא דמתני'. [ובאמת שמדברי אהבה ברי"ז לא מוכח שטעמו מדין ערבות, ורק הראשונים

דלהלן הוא דפירשו כן, אבל עכ"פ להמבואר בדבריהם דכוונת אהבה ברי"ז לדין זה, צ"ב כנ"ל].

**עוד** כמה תמיהות יש בנדון: ב) מה הס"ד דהנך מתניתין דחש"ו יכולים להוציא אחרים, שהוצרכו לאפוקי מזה. ג) למה מתני' דר"ה נקטה בלשון שלילה: "כל שאינו מחוייב אינו מוציא", ולא בפשטות "כל שמחוייב מוציא" [כדכ' הרא"ש שם]. ד) למה כתבו הראשונים דין ערבות רק במילתיה דאהבה ברי"ז ולא תיכף במשנה א' (ה) חלק מהראשונים

1. רש"י והר"ן ומאירי והריטב"א ר"ה שם, תוס' בברכות (מח סוף ד"ה עד) והרא"ש שם (פ"ג סוף סי"ג) ותר"י שם (יא: מדפי הרי"ף סוף ד"ה תפילה ומוזוה). וכך נראית סתימת הפוסקים, דהא דאפשר להוציא אחרים בברכות הוא מדינא דערבות.

**וכך** צ"ל על אותם מקומות שנשים וקטנים מיחו בתנאים ואמוראים (עי' עיזבין נג), שאם אין להם היתר להפריש מאיסור לכאורה עברו בזה באיסורים חמורים, אכן אם יש בזה קיום הערכות ד"אפרושי מאיסורא", א"ש דשרי להו ואף מחוייבים בזה. ואולי אף חרש ושוטה בכלל זה היכא שמבינים למחות, ומיושב למה תנא דמתני' הוצרך להוציאם מערכות, דבערכות דאפרושי מאיסורא ישנם<sup>4</sup>. ועיי' בהלכות קטנות (ח"אקס) דאף שלא קיבלו ישראל ערכות גרים עליהם, מ"מ אם יעשו שלא כדין ולא יוכיחום למה לא יענשו כשבידם למחות, ולסברא זו גם גרים יתחייבו לאפרושי לישאל. [ונשמע מדבריו דאפרומ"א איכא ב' גדרים, מה שנכנסו על זה בערכות ומה שהסברא נותנת שיש למחות בחבירו כשעושה שלא כדין, ואולי הוא ממ"ע דלפנ"ע או הוכח תוכית, ובברכ"י (קמ"ג סק"ג סו"ט ודליתו) בתוך אריכות דבריו דן בכוונת הלק"ט]. אכן האוה"ח הק' (רי"ט נג) בתוך דבריו דייק מסדר הכתוב, דנשים לא שייכי אפילו באפרושי מאיסורא. וצ"ע.

**וממילא** משבאנו לזה י"ל דזה החילוק בין ערכות שבכניסה לארץ לערכות דמתני', דבכניסה לארץ רק התחייבו על אפרושי מאיסורא, והתנאים במתני' חידשו דגם אפרש

והאחרונים ביארו ענין ערכות שהוא "כמי שלא יצא הוא"<sup>2</sup>, וצ"ב למה צריך שתהיה הערכות בחומר כזה, וא"א להוציא אחרים גם בלא להחשב כמי שלא יצא. ו) האחרונים (הערה להלן) מקשים, איך יש סוברים דנשים וקטנים אינם בכלל ערכות והא התפרשו בהדיא בקרא "אתם נצבים היום כולכם נשיכם טפכם" וגו'<sup>3</sup>.

### ב. חילוקי דרגות שנראה בדין זה

**ואשר** נראה בכ"ז, דהנה ידועה דעת הרא"ש שנשים אינם יכולות להוציא אנשים דאינם בערכות, והאחרונים הקשו עליו מאשתו דר' חנינא בן תרדיון שיצאה להריגה שלא מיחתה בו כשהגה השם באותיותיו (ע"ז יח:), הרי שישנם בערכות דנתפסות על עוונות שבידם למחות. ומה שנראה בזה, דבע"ז איירינן באפרושי מאיסורא כשבידו למחות, ובזה למה נשים לא יתחייבו, וכי אם בידם למנוע חילול שבת וכדומה אינו מוטל עליהם, ואפילו קטנים מחוייבים בזה. ועל זה הוא דכתיבא בהדיא בקרא "נשיכם טפכם" כמו שדייקו האחרונים. אבל הרא"ש איירי בענין אחר, והוא לעשות המצוה בשביל אחר והיא תתייחס אליו כאילו עשה בעצמו, וגבי זה הוא דכתב הרא"ש דנשים אינן מוציאות אנשים.

2. שאלות (שאי' נד) והר"ן (ספ"ג דר"ה) והריטב"א (הל' ברכות פ"ה ה"א) ורבינו מנחם (ברכות א י') ומג"א (קסו סק"מ) והתח"ס (ר"ה טז:), או"ח (קסו) ביארו דערכות היינו דכאלו הערב עצמו לא יצא עדיין יד"ח, וכ"נ גר זה מתשב"ץ (ח"ג עט) ופמ"ג בס"ס ריג (במשב"ז) ובפתיחה כוללת (ח"ג כח בתו"ד). וכך הביאו בשם הגר"ח מבריסק בס' הזכרון 'מכתם לדוד' משם הגר"ב ליבוביץ ובמנחת יעקב להגר"י קמנצקי.

3. קטנים: מהר"ש קלוגר בס' החיים (ס"ס רפח), נשים: מנחת אשר (דברים נב ססק"ב), ושכן הקשו המהרי"ט בחי' לקידושין (ע:); ומהר"ח אבולעפיא.

4. בחקרי לב (או"ח מח) תירץ דבעידן ריתחא ענשינן נמי לנשים. ומהרש"א אלפנדרי (ח"ג או"ח ד) תירץ דברני שמים ענשינן נמי לנשים, א"נ לגבי בעלה חשיב "בידה למחות". וכתירין זה תירצו בסמא דחיי (סי' יג) וברכת שמעון (על אוה"ח שם). וע"ע להחיד"א במראית העין (ע"ז יח. ד"ה ועל אשתו) - מהעדות על אוה"ח הוצ' עוז והדר (ריש נצבים).

[שהוא אפרושי מאיסור ביטול עשה], ובזה כולו איתנייהו אנשים נשים וטף. ב. מהר סיני ופסח מצרים שמעין שאפשר לעשות בשביל אחרים את עצם פעולת המצוה. ג. ממתני' שמעין שצריך שיהיה המוציא מחוייב במצוה וא"א בכל אחד. וא"כ נמצא תוספת וחידוש בכל אחד ממקורות דין ערבות.

**והשתא** יש להבין מה נוסף בברייתא שהביא אהבה בר"ז על ערבות דמתני', [גם בנדרים לב. ועירובין צו: מצאנו דאהבה בר"ז התייחד בידיעת ברייתות]. ברם יש לדייק בלשון אהבה בר"ז "כל הברכות אע"פ שיצא מוציא" שאמר דינו רק לענין ברכות ולא מצוות, ואף הלל ומגילה שהוזכרו שם בסוף הסוגיא, כתבו הראשונים דאברכותיהן קאמר [עי' ראבי"ה (ת"צ תקל) ומדרכי (כ"ה תשי"ח) ומאירי (ס"ד ד"ס הלל ומגילה) טור ושו"ע (תל"ז ס"ג)]. ולדיוקים אלו נראה דזה בא אהבה בר"ז להוסיף על דין ערבות, ולא רק מצוות בכלל זה אלא גם ברכות ישנם בערבות, דסד"א שבברכות אם יצא לא שייך להוציא כיון דאיכא איסור ברכה לבטלה, קמ"ל אהבה בר"ז דאף ברכות בכלל ערבות. וא"ש למה לא אמר אהבה בר"ז דינו גם גבי מצוות, דבמצוות אי"צ לחדש זאת שכבר מחוייבים ועומדים בזה מדינא דמתני'.

**וממילא** א"ש נמי למה באו הראשונים לביאור המחודש שערבות היינו "כמי שלא יצא", דלגבי ברכות שיש בהם חומר ברכה לבטלה בעינן תוקף כזה שיחשב "כמי שלא יצא הוא", אבל במצוות אי"צ לתוקף זה להיות מחוייב עתה בפועל במצוה, אלא סגי במאי דהוי "כר חיובא", דבמצוות ל"ש איסור "מצוה לבטלה" רק צריך שיהיה "שם מצוה" על קריאתו את המגילה וההלל ותקיעתו לאחרים אחרי שיצא ידי חובת עצמו. ובזה גם אולי

לעשות מצוה בשביל חברו, ויחשב לחבירו כאילו הוא קיימה. וכאמרם "הכל כשרין לקרות את המגילה", שזה התחדש רק במתני' ולא בערבות דכניסה לארץ. ולכך גם הוצרכו להוציא חש"ו מהכלל, דבערבות הקודמת שמכניסה לארץ היו בכלל הערבות.

**וכך** נראה מהא דדין שומע כעונה ודין שליחות קיימו ישראל קודם שנכנסו בערבות דכניסה לארץ, דשומע כעונה מבואר בתוס' ובראשונים (כ"ה כ:). שהתקיים במעמד הר סיני, ודין שליחות נלמד (קדושין מה:). מפסח מצרים. ואיך קיימו דיני ערבות ארבעים שנה קודם שנכנסו בערבות, הרי שערבות זו אינה מענין הערבות דכניסה לארץ, אלא מערבות שאחד מוציא לחבירו.

**אלא** שאם במעמד הר סיני ופסח מצרים כבר ידעינן לדיני ערבות, שוב צ"ב מה בא התנא להשמיענו. לזה נראה דמש"ה נקטה המשנה בלשון שלילה, דאת דרך החיוב - היינו "כל שמחוייב מוציא" כבר ידעינן ממעמד הר סיני שהיה בו דין שומע כעונה, ותנא דמתני' בא לחדש שאין הכל שוין בחובת הערבות כי אם מי שהוא עצמו מחוייב במצוה. וכך גם נראה לומר במתני' דמגילה: "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו", שחידוש המשנה הוא בתוספת "חוץ מחש"ו" אבל "הכל כשרין" כבר ידוע ממעמד הר סיני. [ואף שגם אם נקט התנא בלשון חיוב "המחוייב מוציא" שמעינן שרק המחוייב ולא חש"ו, מ"מ בלשון שלילה הוא יותר מחודד, ובזה ניכר חידושא דמתני' - שהפטורים אינם מוציאים, ולא שהמחוייבין מוציאין].

**נמצינו** למדים לעת עתה דיש ג' דרגות בערבות: א. מהר גריזים שמעינן את החיוב לאפרושי מאיסורא או לסייע במצוות

וא"כ ערבות דכניסה לארץ כבר היתה בגדר "כמי שלא יצא הוא", אך א"כ הדרנא לקמייתא מה בא לחדש, ולכך צריך לצדד ככל הנ"ל בכוונת דבריהם כדי להבין ולהשכיל מאי קמ"ל אהבה בר"ז. אכן התוס' בברכות (מח סוד"ה עד) והמאירי בר"ה (סס ד"ה מה שצ"ל) כריכו ותנו לערבות דמצוות עם ערבות דברכות, וא"כ לדידהו אין לחלק ביניהם, וצ"ע מאי קמ"ל אהבה בר"ז.<sup>5</sup>

### ג. כמה נדונים וסוגיות שיתיישבו עפ"י הנ"ל

א) **בהא** מילתא איכא פליאה נשגבה, למה בדין ערבות (ר"ס ס) לא הזכירו כלל דין שומע כעונה, ובדין שומע כעונה (סוכה לח) לא הזכירו כלל דין ערבות, והלא ענין אחד הם. ובחז"ל הגרא"ל מאלין (ח"א) דייק כן בדברי הרמב"ם (פ"א מצוות ה"י-יט), שחילק את ערבות ושומע כעונה לב' הלכות נפרדות. ולהנ"ל אולי יתיישבו הדברים, דהא בין תנא דמתני' ובין אהבה בר"ז לא את"ל עיקר דין ערבות אלא התוספות שחידשו בו, א"כ מה להם להזכיר דין שומע כעונה. וכן במקור הדין דשומע כעונה, הא איירי שם בהלל ות"ת שהם מצוות ולא ברכות של"ש בהו "קריאה לבטלה", ואי"צ

יובן למה המתינו הראשונים מלבאר דין ערבות רק בגמ' ולא במתני', דבדינו דאהבה בר"ז בעינן לעיקר תוקף הערבות. ואפשר ראיתי חילוק זה בספרים.

**אולם** אחר כל הנ"ל אולי קושיא מעיקרא ליתא, והא דהתנאים כתבו דינא דערבות, שמא התנאים או עכ"פ ר"י הנשיא פירשו במשניות גם דברים ידועים, דגם זה היה ממטרת חיבור המשניות לכתוב דינים והלכות ולא רק חידושים. וכ"ש ערבות ושליחות שרק ממילא שמעינן שנהגו בהר סיני וקרבן פסח, ראו לפרש זאת כהדיא, וצ"ע. [ואינו ענין לאמרם ביבמות (נ) "כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה", דשם פירש"י שהוא מפורש בתורה, משא"כ ערבות]. אך ידוע דהרמב"ם בפ"י המשניות (מנחות פ"ד מ"א) כתב דלא כן: "לפי שהיו הדברים האלו מפורסמים בזמן המשנה, והיו ענינים ידועים ונהוגים ביד כל העם פרט וכלל, ואין ענין מהן נפלא משום אדם, ועל כן לא ראה [התנא] לדבר בהן". ומציינים דכ"כ החת"ס בגיטין. וגם שלגבי ברייתא דאהבה בר"ז עדיין יקשה למה הביאה. ומהראשונים הנ"ל שפ"י דברי אהבה בר"ז מצד ערבות, לא נראה דאת"ל דין ערבות חדשה,

5. ומ"מ גם ערבות דכניסה לארץ אינה "אפרושי מאיסורא" גרידא, דהנה המבי"ט כתב בהקדמה לקריית ספר (פ"ז הדרך הא'), שערבות זו אלים כחה להחשיב כל אחד מישראל שקיים כל התרי"ג מצוות, וכגון מי שאינו כהן או נזיר אם ימחה או יסייע ביד המחוייבים בהם לעשות כדבעי, יחשב לו כקיום גמור מכח זה שנכנסו להיות ערבים זה לזה. ובהערות 'דרך הקדים' על הקדמה הנ"ל, הביא מיבמות (מז): שנעמי אמרה לרות "מפקדינן שש מאות וי"ג מצוות" - הרי שנשים חייבות בתרי"ג אף שפטורות ממצוות שהזמ"ג, ולדברי המבי"ט א"ש דחייבות בערבות וזה כוללם בכל התרי"ג. ולהנ"ל א"ש טפי, דהמבי"ט איירי בערבות דלאפרושי מאיסורא, ובערבות זו ודאי נכנסו גם הנשים, לכך סגי בה להחשיבים מחוייבות בכל התרי"ג. אלא שצ"ע על זה מחש"ו שא"כ נמצא שגם הם שייכים בקיום המצוות בדברים שיכולים למחות, וי"ל דאה"נ ודאי שבדיני שמים יקבלו שכר על מצוות שנגרמו מחמתם, או איסורים שמנעו. אלא שאפש"ל, דהא דנעמי אמרה "מפקדינן תרי"ג מצוות", הוא כמש"כ הר"ן שנשים יכולות לברך על מצוות שהזמ"ג ולומר "וציינו" כי עכ"פ האנשים נצטוו, א"כ גם הכא כוונתה היתה לאנשים. א"נ אמרה כן כדי לדחותה מלהתגייר.



רק כמסייע לדבר מצוה ולא שמוציאו ממש ע"י עצמו - דהעיקר שמתפרסם הנס מביתו, לכך מהני בקטן, משא"כ במגילה שיוצא רק ע"י שומע כעונה בעי לערבות ד"בר חיוב", וזה ליתא בקטן. [ברם לערבות ד"כמי שלא יצא הוא"א אי"צ במגילה כמשנ"ת לעיל]. וע"ע בשפ"א (פנה כג. ד"ס ע"י בר"ן).

**גם** אולי ניישב עפ"י קושיית הגרעק"א ז"ל (סוף סמ"ח ח"ט, עמ' ריח) על בה"ג, דלשיטתו שאין נשים מוציאות אנשים באותן מצוות שמתחייבות בהן מפני שאף הן היו באותו הנס (כתום במגילה ד. ד"ס נקיס), איך יוצא בהדלקת אשתו הא חייבת רק מטעמא דאף הן היו באותו הנס. ולהנ"ל נתבאר שיש חילוק בין נ"ח למגילה לענין ערבות.

**אלא** שמדברי הגרעק"א נראה שאינו מחלק בין נ"ח למגילה. [ואולי הוא לשיטתו בזה להלן]. וכן נראה מהמשנ"ב (תרע"ס ק"ג) שאינו מחלק בין מגילה לנ"ח, שכתב דלפי דברי השו"ע לגבי מגילה אין לסמוך שיהיה הקטן מוציא בהדלקתו לגדולים. וגם בכיה"ל שם (ד"ס ח"ט) דימה זאת למש"א (נרמ"ט כ) תבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. ובהל' מגילה (תרע"ס ק"ו) מדמה ביניהם אפילו לקולא, דלמתירים לקטן להדליק נ"ח בשביל גדולים ה"ה דיכול לקרות להם המגילה. וע"י שעה"צ (תרע"ס ק"ב) שכתב להדיא דמחלו' אחרונים היא. [ובהליכות שלמה על מועדים (פני"ז דכ"ס"ל סק"ג)] ר"ל שאולי כוונת המשנ"ב שברכת ההדלקה אין לקטן לעשות בשביל אחרים ולא על עצם ההדלקה, וקצת צ"ב דהא אם הגדול אינו מדליק בעצמו אי"צ להוציאו בברכה].

**ד) ובמו"ק** (סו.) בעו רמז לציון קברות מן התורה מנין, וכמה אמוראי מיתו כל חד כתוב ממקום אחר שנשמע ממנו רמז לזה. וע"י

בהו לא לדין ערבות דאהבה בר"ז, וגם לא לערבות דכניסה לארץ שלא מיירו שם באפרושי מאיסורא. [ואולי דין כוונת שומע ומשמיע (כ"ס) יקשה שהיה צריך להזכירו בסוגיא דשומע כעונה. אולם על אהבה בר"ז לא יקשה אף מזה, שלא היה לו לפרש זאת דהא "אע"פ שיצא מוציא" ע"כ מדובר ששניהם מכוונים לזה].

**ב) המשנ"ב** (כ"ס תרנ"ה) הביא ממג"א וחיי"א דאם אין לחבירו לולב והוא חוץ לתחום, אם נגרם בפשיעה אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, ואסור לו לשלוח לולב מחוץ לתחום לחבירו זה. והקשה בשעה"צ, דאנו מצווין מטעם ערבות לראות שגם חבירו יעשה מצות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי, ונהי דחטא חבירו שלא קנה ד' מינים מ"מ כשם שעכשיו הוא מחוייב להשיגו כן אני מחוייב להמציא לו, ואיך שייך בזה חטא.

**האומנם** דלהנ"ל אפשר בדעת המג"א וחיי"א, דדוקא לגבי ברכות הויא הערבות בגדר זה ש"אם יחסר לו הרי היא כאילו חסר לי", אבל לסייעו לקיים מצות לולב זו היא ערבות לאפרושי מאיסורא, והיא אינה בגדר הנ"ל. ומש"ה אם חבירו אינו מקיים מצוה זו לא מיקרי שהוא עצמו אינו מקיים, ובא להדין של "אין אומרים חטא בשביל שיזכה חברך". [ואולי המשנ"ב לשיטתו סוף אות הבאה].

**ג) והנה** ישנה סתירה ידועה בדברי השו"ע שהקשו לחכ"צ (כתוספות חזקת סי' יג), דגבי נר חנוכה כתב (כ"ס תרע"ה) דיש מי שאומר שקטן שהגיע לחינוך מותר להדליק אף לאחרים, והיינו דאף הם היו באותו הנס, ואילו גבי מגילה כתב (תרע"ס כ"ב) דהשומע מקטן לא יצא. ולהנ"ל י"ל, דהערבות דבעי לנ"ח היא

בתוס' שם (ד"ס סא מקמי) שחיפשו רמז מה"ת, דאי לאו דדאורייתא הוא לא הוו שרו רבנן לציין במועד. ואכתי יש להבין למה הביאו "רמזים" וצדדים רחוקים של שייכות לכתובים בתורה, ולא אמרו בפשטות דמחיוב ערכות הוא, שגם היא נדרשת בתורה כדאיתא בסנהדרין (מג סוף ע"ב), וגם מוכרח שהיא דאורייתא - דמוציאים על ידה מצוות דאורייתא.

**ברם** להנ"ל דערכות דכניסה לארץ שיש לה חומר דאורייתא היא רק לאפרושי החוטא מאיסורא, א"כ היכא שהנכשל אינו מתכוין לאיסור ואנוס הוא וליכא שום עונש, אפשר ליכא לחובת ערכות ההיא [אף שלמצוה מסתבר דאיכא לה], ולכך לא נקטו אמוראי בפשיטות דלין ערכות.

**אלא** שהריטב"א ז"ל פי' "כי זה ודאי ענין גדול הוא ושמירה רבה, וא"א שלא יהא רמז לזה בתורה", ולדבריו נראה דל"ס להו בערכות כיון שאינה רמז פרטי על ציון קברות, ולענין גדול כזה א"א שלא יהא רמז בפרטות עליו. ויתכן דגם לתוס' כן הוא, שאם חז"ל מבקשים רמז בתורה לדבר מסויים ל"ס במאי דאיכא רמז כללי. ועוד דעל חילוק הנ"ל בין מכוין לעבור באיסור לאינו מכוין איכא למעבד ק"ו - ומה אם רשע המכוין להזיד אמרה תורה להצילו מהעוון, כ"ש התם ומתמם שיש להצילו.

(ה) **והגרעק"א** בדרו"ח (כ"ט ע"ב) כתב, דאם חוזר ותוקע לציבור אחר - הוא אינו עושה מצוה שכבר יצא, ורק מוציא אחרים. והקשה עליו הרש"ש (ספ), דכיון שכל ישראל

ערבין זה בזה דמה"ט אע"פ שיצא מוציא, ודאי עושה מצוה בתוקע לאחרים. ונראה להוסיף בקושייתו, דלהנראה לעיל שמכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא, נמצא שאינו מקיים מצות ערכות אלא חוזר ומתחייב במצות שופר. ולפ"ז יקשה ביותר היאך כתב הגרעק"א שאינו עושה מצוה, הא מכל הני קמאי מוכח שחוזר ומקיים מצות "שופר" ממש.

**אך** שלכל הנ"ל דבערכות דמצוות אי"צ שיחשב כמי שלא יצא בעצמו, ורק לענין ברכות חידשו לה הראשונים כדי לינצל מאיסור ברכה לבטלה, א"ש דברי הגרעק"א, דהא איהו ז"ל איירי במצות שופר, ולא יקשה עליו מדברי השאילתות והראשונים הנ"ל. [אך כבר ציינו שיש ראשונים שאין להם חילוק בין מצוות וברכות, וממילא יתכן שגם במצוות גדר הערכות היינו כמי שלא יצא הוא].

**אלא** שגם מחידושינו על גליון השו"ע (וי"ט ס"ט) נראה מהגרעק"א דערב אינו נחשב כמי שלא יצא הוא - אפילו לגבי ברכות, שכתב דאם בא להוציא בברכה אחר שיצא צריך השומע לענות אמן, דהמוציא כבר אינו מחוייב. הרי שאף גבי ברכות למד הגרעק"א שאינו נחשב שחוזר ומתחייב, וגם בדרו"ח לברכות (כ: ד"ס גמרא, נ"מ לאפקי) נראה מהגרעק"א שאין הערב נעשה "כמי שלא יצא הוא", וכן מדייקים מקושייתו על הדגול מרבבה (ט"ז גרעק"א ס"ז), וא"כ יש ליישב דבריו באופן אחר. [אולי מפני שדבריו שם הולכים על דברי הרמ"א שהם דברי הרא"ש, וא"כ אפשר דהרא"ש הוא שסובר דערב אינו נעשה "כמי שלא יצא הוא", והגרעק"א נקט כוותיה].



## בירור גדר חרם רבינו גרשום בראיית כתבי חבירו

### גופא דעובדא

**עובדא** שבאה לפנינו, בראובן שהתכתב עם שמעון במשך כ"ז שנים מדי שבוע, כשמטבע הדברים מהידידות הגדולה שנוצר ברוב הזמן נכתבו שם הרבה דברים ממצפוני הלב של ראובן ושל שמעון, וכן דברים שמתוך ידידותם הם הרהיבו עוז בנפשם לדון ביניהם כגון דברים בחינוך התנהגות הבנים, וכן דברים של חינוך עצמם, ומגודל חסידותם קיימו דברי הנועם אלימלך (נעטיל קטן לא יג) שסיפר עם חבירו נסיונותיו בעבודת השי"ת, ומחמת כן ידעו בני משפחתם של ראובן ושמעון דבכתבים אלו הם מקפידים שלא תשזוף עין זרה, ולכך הקפידו לכתוב בגונא ובאופן שאין זר רואה, ושלחו במכשיר הפקס בצנעה את כתביהם, וכשהם שומרים על המכתב במקום שמור, אלא

שבעוונותינו הרבים באופן טראגי ביותר שבק שמעון חל"ת, ובאו יורשי שמעון ולקטו דברים מתוך הכתבים שכתב אביהם במשך י"ז שנה לראובן, דברי תורה וחיוזוק, והדפיסוהו לרבים, וראובן בא וטענתו בפיו, דחוף מהצרה הגדולה והנוראה שניחתה על ראשו בפטירת ידיד נפשו, שמאז פטירתו אינו מוצא מנוח לנפשו, כשכל ערב ומוצאי שבת, נזכר בידיד נפשו, ומתקיים בו 'וינפש', ווי אבדה נפש, מיד בכניסת השבת בזכרו את אבירת נפש ידידו הטוב, עתה נוסף צער על צערו, שכל מסתורי ומצפוני לבבו, וכל מיני הליכותיו והליכות בני ביתו, ומיני ספיקות שעד עתה היו רק כלפי שמיא גליא, נהפכו עתה לנחלת הכלל בהדפסת דברים אלו ברבים, ונפשו בשאלתו האם יש איזה מקום בהלכה לברר דין זה.

1. וז"ל: לספר בכל פעם לפני המורה לו דרך השם, ואפילו לפני חבר נאמן, כל המחשבות והרהורים רעים אשר הם נגד תוה"ק, אשר היצה"ר מעלה אותן על מוחו ולבו, הן בשעת תורה ותפלה, הן בשכבו על מיטתו, והן באמצע היום, ולא יעלים שום דבר מחמת הבושה, ונמצא ע"י סיפור הדברים שמוציא מכת אל הפועל משבר את כח היצה"ר שלא יוכל להתגבר עליו כ"כ בפעם אחרת, חוץ עצה הטובה אשר יוכל לקבל מחבירו שהוא דרך השם, והוא סגולה נפלאה. ע"כ. וכ"כ בקול מבשר (וישב יג-טו) בשם הר"ב מפרשיסחא שכל אחד צריך חבר נאמן שיוכל לספר לו כל נגעי לבבו, כמו שליהודה היה את חירה רעהו. אמנם בקונטרס החסידות (שובבים ת"ת, פ"ז) כתב שיש מחשבות רעים שעדיף שלא יפרטם לפני חברו, אלא יאמר בכללות שיש לו מחשבות רעים, עיי"ש. ומדברי הקול מבשר שכתב בענין זה נראה שבעל הקונטרס החסידות שגה בזה, והשם הטוב יכפר לו. ובשיח יצחק (סי' רחצ) הביא ראייה לדבר זה מהגמ' (יומא יח.) שבערב יוכ"פ שחרית העבירו לפני הכהן גדול פרים אילים וכבשים, אמנם שעירים לא העבירו לפניו כיון דעל חטא קא אתי חלשא דעתיה, אי הכי פר נמי על חטא הוא דאתי, פר כיון דעליו ועל אחיו הכהנים הוא דאתי באחיו הכהנים אי איכא איניש דאית ביה מילתא מידי ידע ליה ומהדר ליה בתשובה. הרי לפנינו שהכהנים סחו לכה"ג את עוונם.

## מקור האיסור

**בבאר** הגולה (ו"ד סי' של אות קכג) הביא שרבינו גרשום החריש שלא לראות בכתב חבירו שלא ברשותו אא"כ זרקו. ומקורו בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד ד"פ סי' אלף כב) וז"ל: חרם שלא לראות בכתב חבירו ששולח לחבירו בלא ידיעתו אסור, ואם זרקו מותר. ע"כ. וכ"כ בכלבו (סי' קטז) וז"ל: חרם הקדמונים שלא לראות בכתב ששולח אדם לחבירו בלא ידיעתו ובלא רשותו. ע"כ.

בעיניהם. ואם עבר על האיסור בשוגג כתב בחקקי לב (פס) הביא מהבית דוד (ח"א סי' קנח) דמ"מ צריך כפרה בקנס ממון לפי ראות עיני בית דין.<sup>4</sup>

## אף במקום נזק אסור לעבור על החרם

**בחקקי לב** (פס) הביא מהלכות קטנות (ח"א סי' קעג) שהחמיר בזה אפילו במקום נזק.<sup>5</sup>

## מקבל המכתב

**בחקקי לב** (פס) ביאר דגם למקבל האיגרת אסור לגלות דברי האיגרת לאחרים, וכאומרם בגמ' (יומא ד:) מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בכל יאמר, עד שיאמר לו לך אמור שנאמר 'וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר', וכל שכן בדאיכא גנאי, או סוד. וראה עוד בהלכות קטנות (ח"א סי' קנט) דאף אם מקבל המכתב זרק את המכתב, שכתוב עליו חרם דרגמ"ה, מ"מ יש עדיין חרם דרגמ"ה, דאף שהמקבל גילה דעתו שאין מקפיד שיראו את המכתב אבל השולח לא גילה שדעתו שיכולים לראות הכתב, ולכך יש בזה עדיין חרם דרגמ"ה. ולדבריו מה שכתב מהר"ם רוטנברג 'ואם זרקו מותר', היינו שהשולח זרק המכתב וגילה דעתו שאינו מקפיד

## דין העובר על האיסור

**בחקקי לב** (למהר"ח פלאג'י, ו"ד סי' מט) ביאר בדברברי השלטי גיבורים (על הרי"ף שצושת דף מו מדפי הרי"ף במהדורת שו"סדר) מבואר דאם כתוב על הכתב חרם דרגמ"ה, העובר על החרם מאליו הוא בנידוי, ואינו מבאר הדין כשלא היה כתוב כלל על הכתב חרם דרגמ"ה, אמנם מהכלבו ובאר הגולה (כ"ג) מבואר דאף שלא כתב כלל 'חרם דרגמ"ה', נמי הוא בכלל החרם<sup>2</sup>, ומוסיף החקקי לב דמדבריי הכנסת הגדולה (ו"ד של אות ט) משמע דהעובר ע"ז אם הוא יודע מחרם דרגמ"ה הרי הוא בנידוי<sup>3</sup>. ובתורת חיים (פ"מ, ת"ג סי' מז) הוסיף דראוי לב"ד לייסרו כנראה

2. בחשושי חמד (כ"ב ס) כתב בשם החקקי לב שאם אין כתוב 'חרם דר"ג' אין בזה חרם דר"ג. ובמחכ"ת שגה בזה דאדרבה בחקקי לב כתב להדיא להיפך.

3. בענין התרת החרם. בבית דוד כתב דצריך עשרה אנשים שיתירו לו החרם. אמנם בסמ"ע (ח"ו"מ סי' תכ סק"ד) משמע דאף ג' מהני.

4. וע"ש שהוכיח מהגמ' ב"ק סז-סח, לענין ד' וה' שנשטרש בחטא, ומבכורות דף לא, לענין פהרסיה, שאחר עשה מעשה זו בפהרסיה, או איזה מסחר, ש להחמיר עליו ביותר.

5. וז"ל ההלכות קטנות: שאלה השולח כתב ביד חבירו חתום בפגיין דרגמ"ה והלה חושש שיש בתוכו דבר המזיקו. נכון הוא זה אם יפתחנה מועל בחרם אם יוליכנה שמא כתוב עליו דבר מה. להחזירה לבעלים ישלחנה ביד אחר. תשובה, אין לו תקנה אלא פורר וזורק לרוח או מטיל לים. הרי שאפילו במקום ההיזק אסור לעבור על חרם זה, אלא יציל עצמו בדרך אחר.

הכא בדין חרם דרגמ"ה, אלא דהכא נראה דחמיר טפי, שהרי מכתב זה כתבו שמעון אביהם לראובן א"כ אף אם לא היה בו דברים שכתבם שמעון ממה שראובן כתב לו, מ"מ מאחר שמכתבים אלו ממוענים לראובן, א"כ רק לראובן יש רשות לקרוא כתבים אלו, ואסור לקרוא בזה עד ששניהם יזרקוהו, וכמבואר בהלכות קטנות (ט"ז דלעיל) שאף אם מקבל המכתב זרק את המכתב עדיין יש בזה חרם דרגמ"ה מפני שהשולח עדיין לא זרקו, א"כ הוא הדין והוא הטעם הכא שהם ידעו שדרכו של שמעון אביהם להקפיד שבני ביתו לא יסתכלו בכתבים אלו, והוי כמו שאביהם כתב ע"ז חרם דרגמ"ה, וכל זמן שהמקבל לא זרקו, אפילו אם השולח היה זורקו יש בזה עדיין חרם דרגמ"ה. והטעמים הראשונים נדחינו 'לא תלך רכיל', 'ואהבת לרעך', גניבת מצפוני לב שכתב בחקקי לב שייכים הכא, וא"כ הוי בכלל דין חרם דרגמ"ה, שאסור ליורשים עצמם לקרוא כתבים אלו, וכ"ש שאסור ליורשים להדפיס מדברים אלו, כשיש בהם חשש של הטעמים הנ"ל,

שכולי עלמא יראו המכתב, ורק בכה"ג אין חרם דרגמ"ה.<sup>6</sup>

### טעמי האיסור

**בחקקי לב** (סס) הביא מההלכות קטנות (ח"א סי' ע"ו) דהוי כהיזק ראייה, ודמי ללא תלך רכיל.<sup>7</sup> וגם משום 'ואהבת לרעך כמוך' דעלך סני לחברך לא תעביד, כאומרם בגמ' (סנהדרין נ"ג.). ועוד דלא גרע מגונב דעת חבירו, והכא חמור יותר, שגונב ממה שכתבך מצפוני לבו.<sup>8</sup> ובשם התורת חיים (מסכת ט"ז, ח"ג סי' מו) כתב דהוי כשואל שלא מדעת דהוי גזלן.<sup>9</sup>

### יוכיח שיש בכתבים חרם דרגמ"ה

**ועתה** נברר הנדון שנשאלנו עליו בראש דברינו. - הנה הכא איירי בכתבים ששלח שמעון אביהם, וא"כ לכאורה מאחר שהם ירשו הכתבים א"כ הוא שלהם ויעשו בהם כחפצם, אלא דלמבואר לעיל בחקקי לב, אף לאביהם היה אסור לגלות לאחרים מה שנכתב לו, ונכלל

6. וראה בשבט הקהתי (ח"א סי' שטו) שביאר דאף אלו שהורו דרשות ממקבל המכתב נמי מהני להסיר החרם, היינו דוקא בדבר שאין בו כל בזיון או קפידא למשלח, אבל בלא"ה בעינן רשות שניהם.

7. וז"ל ההלכות קטנות: שאלה מה שנוהגין לכתוב ע"ג האגרות ופגיו"ן אם יש בו ממש: תשובה בלאו הכי נראה שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של חבירו ומה לי לא תלך רכיל לאחרים או לעצמו. ע"כ. ונראה דכוונתו כמו בהיזק ראייה שמצאנו אף כשאין השני מקפיד אלא עצם ההסתכלות הוי איסור (ראה סמ"ע חו"מ סי' קנ"ד סק"י), דאין רצון התורה שאחד יסתכל במסתורי השני.

8. וראה בפלא יועץ (ערך גניבה) וז"ל: הכלל הוא שכל שמשתדל לידע מה שבלב חבירו, ברוב דברים הדברים גניבת דעת מיקרי ואסור. וראה עוד בפלא יועץ (ערך סוד) שהביא את ההלכות קטנות (הו"ד לעיל אות א) שאיסור של חרם דרג"ה הוא משום לא תלך רכיל.

9. והוסיף החקקי לב דמי למה שכתב הט"ז (או"ח סי' תרלז, הו"ד במשנ"ב סק"ט) שאסור ליכנס לסוכת חבירו שלא מדעתו, ואף דאמרין דניחא לאיניש ליעבד מצוה בממוניה, מ"מ הכא שאני שאין בעל הסוכה רוצה שחבירו יראה את עסקיו ואכילתו שבסוכה, ומסיים הט"ז שזה דבר מוסכם מהסבא. הרי לפנינו שלדעת דברי ועסקי חבירו הוי כגזלן. ובאמת יש מקום לדחות הראייה, דהתם מחמת שאין חבירו רוצה שידע עסקיו הוי גזלן על הסוכה, ולא על ידיעת סתרי חבירו, ולהלן יבואר הנראה בעומק כוונתו.

דהיינו דברים שיש בזה משום בזיון לראובן לכשיתפרסם<sup>10</sup>.

### יוביה שאף טעם התורה חיים שייך באן

**והנה** לכאורה לפי מה שכתב החקקי לב בשם התורה חיים שיסוד האיסור הוא משום גזל, א"כ היה מקום לומר שהכא לא שייך דין חרם רגמ"ה, שהרי כתבים אלו שייכים ליורשים ואינם עוברים באיסור גזל, וא"כ אין כאן חרם דרגמ"ה, אמנם כשנעמוד על עומק דברי התורה חיים יבואר כוונתו, דהנה לכאורה דברי התורה חיים תמוהים, דהתם איירי שראובן שלח כתביו, ולוי לקחם וגרם בזה איזה היזק לשולח, ואיך שייך לחייבו משום גזלן הרי כשראובן שלח את כתביו ע"י שליח בדרך כלל נתכוין כבר השליח לזכות בזה לנמען, וא"כ הכתב שייך עתה לנמען, ואיך שייך לומר שלוי גזל לראובן, אחר שראובן כבר הוציאו מרשותו, ואי נימא דכוונתו דוקא כשהכתבים שייכים

עדיין לראובן, א"כ היה לו לחלק בדבריו. וגם תמוה בדברי התורה חיים מה שהביא בדבריו ראייה שאסור לקחת טלית חבירו כשגילה דעתו שמקפיד, וכל שכן בנדון זה, מהו הכל שכן, הרי זה אותו גזל. ונראה דיוכן דבריו ע"פ מה שכתב בנודע ביהודה (תנינא, חו"מ סי' כד, סו"ד כפת"ק חו"מ סי' קנח סק"א) במדפיס שסידר לוחות הדפוס ללוקח, אסור למדפיס להשתמש בלוחות אלו בדרך היזק ללוקח, אף דהלוחות שייכים למדפיס מ"מ אסור להשתמש ולהזיק לחבירו בדבר שנעשה מחמת טירחת וממון חבירו, ואפילו שאין ללוקח הנזק בעלות על הלוחות, מ"מ להזיק לחבירו ממה שחבירו טרח יש בזה איסור, וזהו כוונת התורה חיים דכשמבייש ומזיק או מצער את חבירו, ממה שחבירו יגע וטרח יש בזה איסור, אפילו שאין בזה עתה בעלות של המשלח. וזהו נמי ה'כל שכן' מטלית שאינו מזיק לחבירו דאסור כשחבירו מקפיד, 'כל שכן' כשמזיק או מצער לחבירו אסור<sup>11</sup>.

10. אמנם לאחר שהדפיסו את הדברים ברבים, נראה דעל הקוראים עתה הספרים, לכאורה לא שייך לאסור משום חרם דרג"ג, שהרי כבר נתפרסם לרבים. אלא דיש מקום לאסור משום הגמ' (יומא ד:): מנין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר, עד שיאמר לו לך אמור שנאמר 'וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר', וראה לעיל (ד"ה) מקבל המכתב) מהחקקי לב דמפני כן אסור גם לנמען מקבל המכתב לגלות תוכן הכתב לאחרים, וראה בחפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ב, באמ"ח ס"ק טז) שנסתפק במספר דבר לכמה בני אדם, וביקשם שלא לספר לאחרים, אמנם אחד מהשומעים אינו שולט בעצמו, ומספר זאת לאחרים, האם על האחרים נשאר האיסור, ואי נימא לאיסור, א"כ לכאורה יש מקום לומר דהוא הדין הכא, שמי שיודע שהדפיסו הדברים באיסור, ויודע שיש שם דברים מצנעת הפרט שהוא מתנגד להדפסם, יתכן שיש מקום להחמיר שלא יקרא בספרים אלו, ועדיין צ"ע.

11. ובזה מובן נמי מה שהביא החקקי לב ראייה לתורת חיים מדברי הט"ז בענין סוכה, דלכאורה דבריו תמוהין כמבואר לעיל, ולהג"ל נחא, דהתם נמי כשנכנס לאכול בסוכת חבירו, הרי הוא מפריע לחבירו בזה שרואה עסקו ואכילתו, ע"י טירחת חבירו שעמל ועשה סוכה, א"כ אפילו שאינו גוזל הסוכה ממנו מ"מ הוא מזיק לחבירו מטירחת חבירו וזה דבר איסור. וא"כ הוא הדין והטעם בנדון דידן שכל מה ששמעון אביהם כתב כתבים אלו היה הכל מיגיעתו וטירחתו של ראובן ששלח מכתבים לשמעון אביהם, שמזה קיבל כח עוז ותעצומות, וכאמר מאיר עיני שניהם ה', ואין ליורשים לבייש לראובן ע"י כתבי אביהם שנכתבו מחמת טירחת ראובן. ולפ"ז אף בהאזנת סתר, אף אי נימא שאין לאדם בעלות על קולו, מ"מ יש בהאזנה זו חרם רגמ"ה, אף להתורה חיים, ודלא כמי שאומר (פסקי דין רבניים כרך יד עמ' 307) דלתורת חיים אין בזה חרם רגמ"ה, כי אין לאדם קנין בעלות על קולו. אלא דיתכן דשיחה הוי פחות טירחה מכתובת מכתב, ואכמ"ל. וראה עוד בחשוקי חמד (להגר"י זילברשטיין,

## ספק חרם

וודאי דשייכי הכא, וטעם התו"ח, לפי ביאורי נמי שייך הכא, א"כ הוי ספ"ס להחמיר, ומידי ספק בכל גוני וודאי לא נפיק, וכבר האריך השדי חמד (מערכת ח כלל מ) מראשונים ואחרונים דכל ספק בחרם דרגמ"ה צריך להחמיר כמו בספק איסור דאורייתא, עיי"ש<sup>12</sup>.

## המפקיד ע"ד אשתו ובניו

**בשבת** הקהתי (ח"א סי' ט"ו) הביא מהדעת קדושים דאף שאסור להראות מכתב חבירו, מ"מ לאשתו ובניו הסמוכים על שולחנו, יכול לגלות, כמו שאמרו כל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד<sup>13</sup>.

**והנה** לכאורה יש למתיר לבוא ולומר שעיקר סיבת החרם הוא כהתורת חיים כפשוטו דהוי משום גזל, נומנא לן דהביאור בתורת חיים כדלעיל, והכא שהכתבים שייכים ליורשים א"כ אין כאן חרם רגמ"ה, וגם יכול המתיר לטעון דאף לביאורי בדברי התורת חיים דדמי לדברי הנו"ב, הרי הברוך טעם (נהגותיו על הגו"ס), והישועות מלכו חולקים על הנו"ב וסוברים שהמדפיס יכול להדפיס מפני שאין ללוקח בעלות על הלוחות עיי"ש בדבריהם, וא"כ ה"ה הכא. אלא דכל טענה שנטען מ"מ מידי ספיקא לא נפקא, שהרי טעמים הראשונים

יומא ד) בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל דלדעת התורת חיים שזה מדין גזל, הוא דוקא כשגורם נזק לנמען המכתב שעתה שייך לו המכתב, ולא כשגורם נזק לכותב ושולח המכתב. ודבריו תמוהין, שהרי החקקי לב דן בגוונא שגוי שלח מכתב לגוי אחר, ואח"כ זה הגיע לישראל, וכתב דלתורת חיים שייך כאן איסור מחמת גזל, אף שעתה לכאורה אינו בדווקא ששייך המכתב עדיין לשולח, וביותר דאף התורת חיים גופא איירי בגוונא שהנוק לכותב ושולח המכתב, ולא חילק דאירי דוקא בגוונא שזה עדיין בבעלות המשלח והשליח עדיין לא זכה בזה לנמען, ובלי ספק אצלי שאם היו רואים את התורת חיים בפנים היו ג"כ מבארים כהנ"ל, דהוי כגזל, אפילו בגוונא שאין בו בעלות. ובלא זה נמי דבריו תמוהין דסיים שם שיכול להשמיד הכתב קודם שיעגל לנמען, עיי"ש, וא"כ זה עדיין שייך למשלח, ואין כתב דלתורת חיים בכה"ג אין חרם דר"ג, כי אין בזה גזל הרי זה עדיין בבעלות המשלח. וראה עוד בחשוקי חמד (כ"ב ס) בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שלתורת חיים שהחרם הוא מדין גזל, האיסור הוא דוקא כשעושה אח"כ מעשה שמזיק, אבל בעצם הקריאה והידיעה לפי התורת חיים אינו עובר על החרם. ואם היו רואים את התורת חיים בפנים היו רואים להדיא שביאר שיש בזה משום גזל, ואח"כ מוסיף התורת חיים יומה גם אם גרם היוק לבעל הכתב, הרי דכשאר מתחילה הוא אפילו בלא היוק ממון, וכן בסיום דבריו כתב התורת חיים ואף אם לא יהיה בממון יהיה בדבר אחר, הרי דבכל גוונא כשעצם קריאת הדבר הוי צער לחבירו, הרי זה בכלל החרם ואסור לתורת חיים, והביאור בזה כנ"ל.

12. אמנם בתשובות ונהגות (ח"ג יר"ד סי' שפח) כתב שלרוב הפוסקים איסור פתיחת מכתב הוא רק מדרבנן, ואינו באלף השישי, עיי"ש. ולא ביאר מנא ליה, ובפרט שמביאור המשכנות יעקב (הו"ד בפתחי תשובה אבהע"ז סי' א ס"ק יט) שהחרם דר"ג שלא לישא ב' נשים הוא רק לאלף החמישי מפני שהוא דבר שאין בזה סרך איסור, ולכך א"א לאסרו לעולם, א"כ בקריאת כתבי חבירו שהוא איסור אפילו בלא החרם דר"ג, כמבואר בהלכות קטנות (הו"ד לעיל ד"ה לא תלך רכיל) א"כ החרם הוא לעולם אפילו באלף השישי, והתורת חיים והחקקי לב שאסרו מפני חרם זה, היו כבר באלף השישי, ודברי התשובה נ"ב בזה דברי תימא הן.

13. אמנם ראה בהגהות הגה"צ רבי מנשה קליין זצוק"ל על האורחות חיים לרא"ש (עמ' צד הערה עח) שביאר דדבר זה בא הרא"ש לאפקי, דאף שכל המפקיד ע"ד אשתו ובניו, מ"מ יזהר שלא לגלות לאשתו סודותיו, עיי"ש. ולפ"ז נפל בביאור כל היתר זה.

הכא דאף ליתומים עצמם אסור לקרוא בכתבים אלו.

### דרך היתר להדפסת הכתבים

**ונראה** שהאופן היחידי שאפשר ליורשי שמעון להדפיס הכתבים הוא שישדלו וישכנעו את ראובן הנמען שיעבור על הכתבים ויברור את הראוי להדפסה, בלא שיגרם לאף אחד מהצדדים והנוגעים שום היזק או בושה, ויפייסוהו על מה שעברו עד עתה על החרם דרגמ"ה. ואם לטענתם זה היה בשוגג ראה בבית דוד (סו"ד לעיל ד"ס העובר על האיסור) לענין קנס ממון, בפרט שעשו מעשה הדפסה, וגם עברו על החרם בפרהסיא.

ועיי"ש דלפ"ז יש מקום להקל אף בבניו שאינם סמוכים על שולחנו, דתליא בפלוגתא (סי' לא ס"ט). עיי"ש בדבריו. וא"כ בנ"ד לכאורה הולכים על שעת כתיבת המכתב ובאותו שעה וודאי שבני שמעון עדיין היו סמוכים על שולחנו ואין עליהם חרם רגמ"ה<sup>14</sup>. אלא דכל זה הוא רק שליתומים עצמם מותר לראות כתבים אלו, אבל לפרסמם וודאי שעוברים בזה על החרם, ובפרט דהכא שאני שראו שאביהם שמעון הקפיד והסתיר אף מבניו כתבים אלו, ובחייו לא העיזו להציץ בזה, ודמי למפקיד שאומר במפורש שאינו מפקיד על דעת אשתו ובניו, וודאי שאסור לשומר למוסרם להם, וה"ה



### הרב נחמיה קירשטיין ירושלים

## בגדרי ביעור בשביעית

א. **במהות** הביעור. ב. בביעור פירות שעדיין מחוברים לקרקע. ג. ביעור באתרוג. ד. ביעור בפירות שאין זמן הביעור ברור. ה. כיצד מקיימים מנהג חסידים ואנשי מעשה לאכול מיני מרקחת מאתרוג בשנה זו בחמשה עשר בשבט אליבא דכו"ע.

**בגדר** הביעור נחלקו הראשונים, ומצינו ג' שיטות, הרמב"ם, הרמב"ן, והראב"ד.

**אע"פ** ששנת שמיטה כבר חלפה, מ"מ עדיין יש הלכות רבות השייכות להלכות שביעית אף בשנה זו ה'תשע"ו לפ"ג, ובפרט בחורף זה אשר חלק גדול מהפירות והירקות עדיין קדושים בקדושת שביעית.

**נבאר** בזה יסודות כמה הלכות בעניני ביעור פירות שביעית הנוגעים אף להלכה למעשה:

14. ובאמת יש לדון בזה דזה שייך רק בבניו הגדולים שסמוכים על שולחנו, דעל בניו הקטנים גם לשומר אסור ליתן, ומסתברא דה"ה הכא שאין הבן ישמור הדברים ויפרסמם, וא"כ אפילו כשגדל אח"כ יתכן דאסור לו לקרוא דברים שנכתבו כשהיה קטן עדיין, אלא דא"צ לזה וכדלהלן.



עומדים ומופקרים מראש השנה דשביעית, לא מיבעיא לשיטת המב"ט ודעימיה דשביעית אפקעתא דמלכא, אלא אפילו לשיטת מרן הבית יוסף דהבעה"ב צריך להפקירן בר"ה דשביעית, הרי פירות אלו בזמן הביעור עומדין בהפקרן. ולשיטת הרמב"ן דביעור סגי בהפקר, נמצא דמצות ביעור מתקיימת מאליה, ואיך מקיימים המצוה.

**והנה** הגרש"ז אויערבאך זצ"ל כ' במעדני ארץ שביעית (סי' י' אות טו), דלדעת הרמב"ן דביעור הוא הפקר הביעור נעשה מאליו, ולכל היותר אם גם עשו הבעלים פרצות בשדה באופן שיש לכל אחד רשות להיכנס בה, נראה פשוט דהפירות חשיבי כמבוערין ומי שזוכה בהן אין צריך לחזור ולהפקירן. והוסיף הגרש"ז שם דאע"ג דפסק הרמב"ם שאסור לאדם בשביעית לאסוף כל פירות שדהו לתוך ביתו אלא כדרך שמביאין מן ההפקר, מ"מ לאחר הביעור בפירות מחוברין אלו רשאי הבעה"ב להכניס לתוך ביתו כמה שירצה, שהרי לא נאמר אחר הביעור שיעור של כמה מותר לזכות מן ההפקר.

**וכ'** שם דלא עוד אלא הפירות המחוברין לקרקע אע"ג דבשנת השביעית אין אדם יכול לזכות בהן, לאחר זמן הביעור והפירות עדיין במחובר נראה שהבעה"ב יכול לזכות בכל גינתו גם במחובר, אע"פ שעדיין שנת השביעית וחיוב ההפקר עדיין קיים מחמת העשה דתשמטנה, מ"מ לגבי היתר זכיה דין אסיפתן הוי כאילו פקע ההפקר הראשון והוחלף בחובת ההפקר של מצות ביעור, ולפי"ז יכול הבעה"ב לאחר זמן הביעור לסתום פרצות שדהו ולזכות בכל הפירות.

**ומסתפק** הגרש"ז, מכיון שכן שיהא אפשר לקצור פירות אלו כמנהג בעלים ללא שינוי לאחר שזכה בהן. והספק הוא למ"ד

**א'** בגמ' פסחים (נב:) בסוגיא דשביעית, דדרשי' מקרא ד'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' (ויקרא כה ז), כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית, כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית. ופסק כן הרמב"ם בפ"ז משמיטה (כ"א): פירות שביעית אין אוכלין מהן אלא כל זמן שאותו המין מצוי בשדה וכו', כלה לחיה מן השדה חייב לבער אותו המין מן הבית, וזה הוא ביעור של פירות שביעית. ובהלכה ב-ג ביאר כיצד הביעור, ובסוף מסיים 'ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף או משליכו לים או מאבד בכל דבר שמאבד', עכ"ל. וכ"ה שיטת רש"י (נפסחים טז) דביעור היינו שמפקירן ומשליכן לרגלי הבהמה, והיינו איבוד ממש, ברם הרמב"ן בפ"י עה"ת (ויקרא כה ז) כ' דהביעור מתקיים ע"י שמוציא הפירות מחוץ לביתו ומפקיר, ולאח"כ נתונה הרשות באכילה, ומסתפק הרמב"ן אי איסור האכילה לאחר הביעור הוא מדאורייתא או דרבנן, ודעתו נוטה שהוא דרבנן. ודעת הראב"ד (נפסחים טז) שיש שני זמנים בביעור, זמן ראשון כשכלה המין מהשדות והגינות שבעירו, אזי אז חייב להוציאן לרה"ר ולהפקירן כהרמב"ן, זמן שני כשכלה המין מהארץ לגמרי אז צריך לאבדן כלל בשריפה וכדו' כהרמב"ם.

### פירות שביעית המחוברין לקרקע בזמן הביעור כיצד מבערן

**א. במשנה** (שביעית פ"ט מ"ג) 'לוף שעברה עליו שביעית', ביאר הר"ש משאנץ שם "לוף של שביעית שעדיין מתקיים בארץ בשמינית, ועלי הלוף יש להם ביעור ועיקרו אין לו ביעור". היוצא מדברי הר"ש דאף ירק המחובר לקרקע שייך בו ביעור. וצריך ביאור כיצד מקיימין ביעור זה, דהרי פירות אלו

ולגדור שדהו זה, מאחר דכל דיני קדושת שביעית עדיין חלים על פירות אלו לפי רוב הפוסקים (חוץ משיטת החרדים), ועדיין אנו נמצאים בשנת השביעית. וכמו"כ כיצד ההפקר מתחלף מאליו אליבא דשיטת הרמב"ן.

**ואשר** יראה בזה, דאליבא דהרמב"ן דיני שביעית חלוקין בהגדרותיהם, ישנם הלכות שהם בחפצא של הפרי ובקדושתו ובאופן השימוש בו כל אשר נלמד מלאכלה ולא להפסד, ולא למלוגמא וכו', והיינו דדיני קדושת שביעית הם דין בעצם הפרי, דמאחר שגדל בשביעית הרי הוא בקדושתו וצריך לנהוג בו קדושה ולא לבזותו ולא להפסידו. ודבר זה אינו פוקע לעולם אף לאחר זמן הביעור אליבא דהרמב"ן. [דאילו להרמב"ם יש הרי חיוב לבער בקדושה בדרך הפסד, ופירות שביעית קדושים הם וכיצד מותר לאבדם בידיים, ואפי' ספיחי שביעית דמדאורייתא קדושים בקדושת שביעית וחז"ל אסרום באכילה ואעפ"כ לא התירו לאבדם בידיים, ומוכח מזה דע"י הביעור פוקעת הקדושה].

**ברם** בשביעית יש דינים נוספים, דאסור לבעלי פרדסין וגינון להראות כבעלים, כמ"ש בתורה 'זה השביעית תשמטנה ונטשתה', והיינו הפקר בעלותך קבל עם ועדה, וכל הפירות שברשותך יד כל יהודי וידך שווים בהם, ולכן חייבים להפקיר ולא לעשות שום מלאכה המראה שבעל הפרדס הוא בעלים, ולכן מלבד ההפקר והפרצות שפורץ בשדהו אף אסור להכניס לרשותו יותר ממזון ג' סעודות. ומצוה זו בשביעית אינה דין בעצם הפרי אלא מצוה על הבעלים של הפרי, ואף שהפירות עדיין בשדה אסור לבעלים לעשות שום פעולה המראה בעלות, וכמו"כ בהגיע זמן הביעור אמרה תורה אליבא דהרמב"ן הפקר הפירות,

דעדיין קדושת שביעית איכא בפירות אלו לאחר הביעור, דלדעת החרדים ודעימיה דלאחר הביעור ליכא קדושת שביעית פשיטא שבעה"ב קוצר כדרכו, אלו תורף דבריו ע"ש.

**וכן** משמעות החזון איש שביעית (סי' יא סק"ז) שכ' וז"ל: אם הגיע זמן הביעור ויש לו לבעה"ב פירות במחובר, ואין פירות אלו מדחין את הביעור [כלומר דאע"ג דאצל בעה"ב זה הפירות ממין זה מצויין בגינתו ועדיין מחוברים לאילן, מ"מ מכיון שבשאר השדות כלה לחיה מן השדה, אף פירות אלו חייבים בביעור]. ולדעת הרמב"ן אין בהן דין ביעור כיון שהם הפקר שכל זמן שהן מחובר רחמנא אפקעינהו, וכמ"ש הרמב"ן דבזמן שנוטלין ב"ד לאוצר ב"ד אין צריך ביעור יותר, אבל לדעת הרמב"ם דבעינן שריפה צריך ביעור ונאסר בזמן הביעור, עכ"ל.

**וכן** משמעות השפת אמת במנחות (פז). בסוגיא דשומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, והיינו דשלוחי ב"ד לשמור שעורין בשביעית להביא מנחת העומר נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, והק' התוס' שם דלשיטת ר"ת דמשומר אסור מן התורה א"כ איך עומר בא מהמשומר, והרי בעינן ממשקה ישראל מהמותר בפין ע"ש, ותי' השפ"א דהמעט שצריך לעומר היינו כמו מזון שלש סעודות, ורשאי לשומרו במחובר לקרקע, [וזה חי' לדינא, דהמותר לאכילה לבעה"ב אין חובת הפקר ורשאי להשאירו במחובר ולשמרו], ובהגיע זמן הביעור יפקיר גם את זה, ע"כ תו"ד. ותזנינן מדבריו, דאפשר לבער אף את המחובר לקרקע, ועוד משיגרת לשונו משמע דאזיל בשיטת הרמב"ן דביעור סגי בהפקר.

**ב. והדברים** צריכים ביאור כיצד הבעלים יכול להכניס לרשותו כמה שירצה

תבוא על הפסוק "אשר ה' א' נותן לך" (דברים טו ז) וז"ל: "לפי ששייר לו ה' חלק בארץ והיא שנת השמיטה", ולפיכך אין נוהג מצות ביכורים בשמיטה ע"ש, לפי שפירות אלו אינם שלו אלא של הקב"ה, ונתנם מתנה לאיש יהודי לזמן מסויים". היוצא מדברים אלו דלשיטת הרמב"ם מצות ביעור היא חלק מדיני הקדושת שביעית, ואינה קשורה בדווקא לבעלים של הפירות, דלא כהבנתנו ברמב"ן.

**ומדאיתנא** להכא נראה לבאר וליישב קצת קו' החזון איש על שיטת המבי"ט (הו"ד במהרי"ט ח"א סי' מב מג) דאע"פ דיש קדושת שביעית בפירות נכרי בא"י, אין חייבים לבער פירות אלו, וכתב המבי"ט בטעם הדבר עפ"י כתב יד ר"ש הזקן, דישאל המחזיק בפירות נכרי בשביעית בהגיע זמן הביעור אינו חייב לבער, דמצי אמר אתינא מכח גברא דלא מצינא לאשתעווי דינא בהדיה, כדאמרינן בבכורות יא: דישאל הלוקח טבלים מן הנכרי לאחר שתלשן קודם מירוחן ומירוחן הישראל מעשרן והן שלו, דמצי אמר דאיתנא מכח גברא דלא מצינא אשתעווי דינא בהדיה, וכמו"כ הלוקח פירות נכרי בשביעית בהגיע זמן הביעור יכול לומר כן ע"ש, והק' החזו"א (שביעית סי' כה סקכ"ה) דלא דמי ביעור לנתינה ע"ש, ומכח זה הכריע להלכתא דלא כהמבי"ט, והורה שאף פירות נכרי חייבים בביעור.

**ד. ולדברינו** אתי שפיר בהקדים הקדמה קצרה. דהרמב"ם (פ"א מתעשרות ה"א) כ': פירות נכרי שגדלו באר"י ולקחם ישראל אחרי שנתלשו קודם שנגמרה מלאכתן, ומירוחן, מפריש תרומה גדולה לכהן ונותנה לכהן, תרומת מעשר מעשרה ומוכרה לכהן, ומעשר ראשון מפריש והם שלו, מפני שאומר ללוי במעשר ולכהן בתרומת מעשר "אני באתי מכח

והיינו הראה שאינך בעלים וסגי בכך, ולאחר מכן אתה יכול לגדור פרצות ולקצור כדרך ולאסוף הפירות לביתך ככל שתרצה, כביאור הגרשז"א שכתב דאף שקדושת שביעית של פירות אלו לא פקעה מ"מ רשאים הבעלים לזכות מחדש בכל מה שהיה ברשותן, וקוצרין כדרך.

**וכן** משמע מהרמב"ן (ויקרא כה) שפירות הנתונים באוצר בית דין אין צריכים ביעור ואין חיוב להפקירן, שאין דין ההפקר אלא על הבעלים, וכדאמרינן דהביעור אינו דין בעצם הפרי אלא על הבעלים שיראה שאינו בעלים, וב"ד אין צריכים להראות, וכ"כ החזו"א בסדר השביעית דשלוחי אוצר ב"ד בשעה שיוצאים לקצור ולבצור בוצרין כדרך ללא שינוי כלל, והיינו כדאמרינן דחיוב התורה "את ענבי נזירך לא תבצור [כדרך הבוצרים]" נאמר על הבעלים שזהו מצותן להראות שאינם בעלים משא"כ ב"ד.

**ועיין** בתוס' הגרעק"א דשביעית (פ"ט מ"ה) שכתב בפשיטות, 'דשאני דיני קדושת שביעית מדיני ביעור', ותמה שם על התוס' יו"ט שבג' מקומות דימה ג"ש. ולדין אתי שפיר דברי הגרעק"א דדיני ביעור הוא דין על הבעלים ולא על הפרי.

**ג. אמנם** הרמב"ם רוח אחרת בו, וס"ל דמצות הביעור בשביעית היא לאבד פירות שביעית מן העולם, דפירות שביעית שייכים לקדוש ברוך הוא, והוא שהתירם לאכילה לזמן מסויים, והיינו עד זמן הביעור יש לך היתר לאכול פירות הקב"ה בקדושתן, ובאם לא תאכלם יאסרו פירות אלו באכילה, ואף בזמן המותר באכילה הותרו לאכול בסייגים וגדרים ככל דיני קדושת שביעית, שקדושה זו היא קדושה שהקב"ה נתן מן השמים על פירות אלו, וכמו שכתב האור החיים הק' בפר' כי

בקרע נכרי וממילא א"א לתבוע את הנכרי, אף הבא מכוחו - הלוקח מהנכרי יכול לומר שאינו אלא כמציל מליסטים מזוין, אבל בתרומה גדולה שיש בה אף מצות נתינה בפני עצמה לא שייך למימר דאתינא וכו', ולפי ביאור זה מקשה הרמב"ם, ומאחר שיש בתרומת מעשר גם מצות נתינה כמו תרומה גדולה, מדוע נפטר כאן אחרי ההפרשה מנתינה, וע"ז מתרץ הרמב"ם דזהו גזה"כ. וכן משמעות השפת אמת בבכורות (ס"ט) שנקט בפשיטות דהפטור 'דאתינא' מפני שהוא מציל מן הליסטים' כוונתו נמי כמ"ש הדברי חיים. ובמשנת ר' אהרן (ס"ג) נתבארו דברים אלו בהרחבה ע"ש (קצת באופן אחר).

**ובנדרון** דידן במצות ביעור אליבא דהרמב"ן הוא כהנ"ל, שהביעור הוא מצוה על הבעלים בלבד להראות שאינם בעלים, והיינו שעשיית המצוה היא הלכה בדיני ממונות - להפקירן, ואינה מצוה מדיני קדושת הפירות, ולכן ודאי שייך למימר דאתינא מכח גברא וכו', דוודאי הגוי אינו מצווה להראות שאינו בעלים אע"פ שהפירות עדיין בקדושתם אליבא דהמהרי"ט. ובזה יובנו דברי ר"ש הזקן בכת"י הנ"ל.

ה. **ולשיטת** הרמב"ם דביעור היינו בשריפה, י"ל דס"ל דהגזה"כ 'והיתה שבת הארץ לכם' וחז"ל דרשו 'לכם' ולא לנכרי, היינו כפשוטו שאסור להאכיל נכרי כדאי בתוספתא (פ"ה דשביעית) שלא יאכיל נכרי, והיינו שגוי אסור באכילת פירות שביעית הקדושים ומותרים רק לישראל, אמנם אפשר ללמוד 'שלא יאכילנו' דהיינו שאסור להפסיד כמו שאסור להאכיל לבהמה מאכל אדם, ומ"מ אם הבהמה באה מעצמה אין צריך להרחיקה, וכמו"כ אם יבוא הנכרי מעצמו רשאי לאכול,

איש שאין אתם יכולים ליטול ממנו כלום", ומדוע שלא יתן תרומת מעשר לכהן כתרומה גדולה, לפי שנאמר בתרומת מעשר "כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר", טבל שאתה לוקח מישראל אתה מפריש ממנו תרומת מעשר ונותנה לכהן אבל טבל שאתה לוקח מן הגוי אין אתה נותן תרומת מעשר שתפריש ממנה אלא מוכרח לכהן ולוקח דמיה, ע"כ תו"ד, ומקורו של הרמב"ם הוא סוגיא דבכורות (י"א).

**ונתקשו** האחרונים בהבנת הרמב"ם, הדברי

חיים (יו"ד ח"א סי' סב), הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל (נמשנת ר' אהרן זעיש סי' ו סקט"ו) והגרש"ז אויערבאך (נמשנת ארץ תרומות ע"ס סי' ו), דמטעמא דאתינא מכח גברא דלא מצינא לאשתעויי בהדיה הוה ליה ליפטר אף בתרומה גדולה, ואי הטעם שנפטר מתרומת מעשר מילפוטא דקרא דגזה"כ, למאי אצטריך כלל לטעמא דאתינא מכח גברא דלא מצינא וכו'. ומכח קושיא זו הוכיחו דמתנות כהונה נשתנו בדיניהם, דיש מתנות כהונה שהם מצוה ממונית גרידא כדוגמת מעשר ראשון שיש חיוב להקנות לשבט הלוי ממון, ובקיום המצוה בקריאת שם מעשר, הפירות נעשו ממון השבט ורכושו, משא"כ בתרומה גדולה יש מצות נתינה לכהן שאינה תלויה אם יהיה הממון אח"כ ממון השבט, אלא דהיא מצוה בפני עצמה לתת לכהן, מלבד שאחרי ההפרשה התרומה גדולה נעשית ממון השבט וקדושה בקדושת תרומה.

**ולפי"ן** מיישב הדברי חיים את דברי הרמב"ם דדין דאתינא מכח גברא וכו' הוא דין ממוני, וכשיש חיוב ממון בלבד על אדם שא"א לתובעו נפטר הבא מחמתו, דאינו אלא כמציל מליסטים מזוין, ומאחר שהחיוב במעש"ר הוא חיוב ממוני, וכיון שבשעה שגדל שליש היה

**קיום מצות הביעור באתרוג, ובפרט לנוהגין לאוכלו בט"ו בשבט**

**כידוע** אתרוג הוא פרי הדר באילנו משנה לשנה וכמאמר הגמ' (סוכה לט. ר"ה יד.) ולמה נקרא שמו הדר שדר באילנו משנה לשנה, וכאן מתעוררת השאלה לגבי ביעורו, דכל פרי אם ישאירוהו זמן רב מדי על העץ ירקיב ויכלה ואז הוא זמן כלה לחיה מן השדה שזמנו קצוב, ברם אתרוג גדל אף ב' וג' שנים מצד עצמו אלא שהסוחרים מורידים את האתרוגים מהאילנות בכדי שלא יכחש האילן, וישא פירות טובים גם בשנה שלאחריו, ובפועל רוב רובן של האתרוגים נלקטו קודם חג הסוכות, והתחבטו הפוסקים אימתי זמן הביעור, ויש ממורי הוראה שיעצו להשאיר חלק קטן מהאתרוגים על האילנות כל השנה וממילא יהיה פרי האתרוג פטור מן הביעור, אמנם מקובל בירושלים מהגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל שזמן הביעור באתרוגים היינו בר"ח שבט של מוצאי שביעית, וכן עמא דבר.

**ובשו"ת מנחת יצחק (מ"ג)** לרבה של ירושלים, האריך בדיני ביעור באתרוג והעלה לדינא כמה הערות חשובות, וזה תורף דבריו:

**א. איתא בגמ' (ר"ט טו.)** אתרוג בשביעית שנכנס לשמינית וכו' חייב בביעור, ואף שכתב הרידב"ז (פ"ח ה"ג צ"ג) דכ"ז על פאה שלחן שביעית) דדבר זה משתנה מזמן לזמן, ובזמן רבי עקיבא היו נלקטים האתרוגים מן האילנות והוה כלה לחיה מן השדה משא"כ בזמננו עיי"ש, מ"מ קשה עד מאוד לדחוק כדבריו, וכן הביא שיטת החזו"א (קס"ג סק"י) דדבר המתקיים ב' וג' שנים חייב בביעור בסוף הזמן הנ"ל, וכן משמע מהר"ש סירליו (שביעית פ"ט).

**ב. הסתפק אי"ל** שדין הביעור תלוי במציאות או המנהג להורידם מהעצים או

אך האבני נזר (יו"ד ח"ב כ"י תמ"ה) הביא את דברי הטורי אבן (ר"ה טו.) דס"ל דשביעית אינה הפקר אלא לישראל ולא לנכרים ע"ש, ומסיק האבני נזר דמדברי הרמב"ם (פ"ד דשביעית) שהיו מושיבים שומרים בעיר הסמוכה לספר שלא יכוזו נכרים, משמע כהטורי אבן ששביעית אינה הפקר לנכרי, ונכרי אסור באכילת פירות שביעית ע"ש.

**ולביאור** דידן ששיטת הרמב"ם כמ"ש האור החיים הנ"ל, שפירות השביעית הם חלק הקדוש ברוך הוא שהשאיר בארץ, ולא הותרו אלא לאכילת היהודי ולזמן מסויים - עד הביעור ובקדושתו, וממילא מעולם לא הותרו פירות שביעית לנכרי לאכלן, ומאחר שלא הותרו לא שייך מצות ביעור בפירות הנכרי, דביעור הוא כמו נותר שמתחייב לשרוף מה שלא אכל בקדושה בזמן שהותר, וכן בשביעית הותר עליו לשרפו (אע"פ שפירות שביעית קדושים ואסור לשרפן בזמן אכילתם), ומאחר שפירות אלו בשעה שגדלו אצל גוי לא נתחייבו בביעור, אף היהודי הקונה פירות אלו לא שייך שיתחייב בביעור. וכל מצות ביעור הוא רק בפירות כשמותירין לאכלן, בזמן האיסור מבערן. ואולי בזה אפשר קצת ליישב דברי הר"ש הזקן בכת"י הנ"ל.

**ועיין** במעדני ארץ (ס"ז אות ט) להגרשז"א, שכתב מעין סברא זו וז"ל: כמו שכתב הירושלמי (פאה פ"ד) דגידולי שדה הקדש מותרין בשביעית לכל אדם אף בלא פדיון, מפני שעל אותה שנה ליכא כלל בעלים שיכלו להקדישן, וכמו"כ בשביעית אי נימא דדרשה דלכם ולא לעכו"ם כפשוטו שאסור להאכיל פירות שביעית לעכו"ם, א"כ בשביעית לא זיכה הכתוב פירות שנת השביעית לעכו"ם, ואין לו בה שום קנין פירות, דעל שנה זו לא תחול בעלות של נכרי, עכ"ל.

לחזור וליקח לעצמו ולאוכלו בקדושת שביעית, ויצא בזה אף לשיטות דס"ל דבפחות מג' סעודות חייב בביעור, ואף לשיטת הרמב"ם דלאחר ר"ח שבט חייב לבעור מן העולם (דקודם זמן הביעור ר"ח שבט ודאי אסור לבעור פירות קדושים אלו), אבל מ"מ אפשר דבפחות מג' סעודות לא יתחייב בביעור ולא יכלם בידיים, ולצאת ידי כל השיטות נראה דישאירם עד שיכלו מאליהם בביתו ולא יאכלם.

### דין פירות שאין ידוע זמן ביעורם

**בזמננו** עקב השתכללות הטכנולוגיה בתחום החקלאות וכן בתחום האחסון וכדו', בהרבה מסוגי הפירות אין ידוע זמן הביעור שבו הם "כלו לחיה מן השדה", ולכן אין ידוע כיצד לבערם. ולא מיבעי לשי' הרמב"ם דצריך בזמן הביעור לאבדם מן העולם וקודם זמנם יש איסור חמור דשביעית על הפירות לאבדם בעוד קדושתם עליהם, אלא אף לשי' הרמב"ן וכמותו הכריעו רוב הפוסקים להלכתא דביעור היינו הפקר, מ"מ אי לא יפקירם בזמנם יאסרו עולמית ואין אפשרות לתקנם לאחמ"כ, וזה ודאי דאם הפקירן קודם הזמן וזכה בהם לא עשה כלום, וא"כ יוצא שחלק גדול מהפירות נמצאים בחשש איסור, ודנו בזה האחרונים באריכות ונביא מספר שיטות מרכזיות.

**מ"ן** החזו"א (פניני סי' טו סדר גנישת) כתב שיפקיר בפני שלשה ויחזור ויזכה בהם בכל יום ויום בתקופת הספק, עד שוודאי כלו לחיה מן השדה בסוף העונה וכדו'.

**הגאון** ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בספרו (מעטני ארץ קובע עינים) כתב, שיוציאם מביתו ביום שהחל הספק ויפקירם כדין בפני שלשה וכל תנאי ההפקר ולאחמ"כ יכניסם לביתו, ואף שהכניסם לביתו יכוון שאינו זוכה בפירות

לא, דהיינו שאם יסכימו הסוחרים להשאיר האתרוגים על העץ לא יהיה חובת ביעור, א"ד כיון שהדרך בד"כ להוריד מהעץ א"כ כשמורידים מהאילן זמן הביעור כפי שפסק הגר"ש סלאנט ער"ח שבט, וזהו הזמן קבוע הוא אף למחובר.

ג. **העיר** בעל המנחת יצחק זצ"ל, דכל ספקו של הרמב"ן אי ביעור הוא מדרבנן או לא, ודאי שזהו אך ורק לשיטתו דביעור היינו הפקר, דאי ביעור הוה איבוד בידיים וכשי' הרמב"ם, א"כ איך יש כח ביד רבנן להזיק ולכלות פירות קדושים אלו בידיים, והא דספחים אסורים היינו משום חששא שיהיו טועים לאכלם, אבל פירות שביעית שהגיע זמן הביעור מדוע צריך לאבדם בידיים, אלא ודאי שי' הרמב"ם דביעור דאורייתא.

ד. **עוד** העלה לדינא, שאתרוג שעשהו מיני מרקחת כמנהג חסידים ואנשי מעשה לאוכלו בט"ו בשבט, שזמן זה הוא לאחר זמן הביעור לפי המקובל מהגר"ש סלאנט זצ"ל, באם לא ביערו בזמן הביעור לא יאסר האכילה כיון שהוא שיעור פחות מג' סעודות שאין חייבים בביעור כהכרעת רוב הראשונים, וכן נקט החזו"א (סי' י"א סק"ו), ולכן הרוצה לצאת כשי' הרמב"ם לא ישרוף בידיים אתרוג זה דאולי אין חיוב ביעור, ומצד שני חייב לאוכלם בקדושה ואין עצה רק להמתין עד שיפסל לאכילה ממילא ואח"כ יוכל לבערם, עכת"ד.

**וע"פ** הדברים שביארנו לעיל אליבא דשי' הרמב"ן. בהגיע זמן הביעור בעלי הפרדסים שהפקירו כדין הרי הביעור נעשה מאליו והבעלים זוכים באתרוגיהם ובפירותיהם וכמבואר מהגרשו"א, אך נשמרו בקדושתם. אמנם האתרוגים שנמצאים אצל כל יחיד ויחיד חייבים להפקירם בר"ח שבט, ולאחר מכן יכול

החמץ, ואע"פ שנשאר בעלים מ"מ אינו עובר כלאו הניתק לעשה, והנ"מ בין הצדדים היא הנותנת להבנת חובת הביעור בשביעית.

**ובניית** ונחזי שביעית למאי דמיא, ולכאור' תליא במה שהרחבנו לעיל דאליבא דהרמב"ם עיקר דין פירות שביעית וביעורם אינו ענין לבעלים, אלא מתנה שנתנה לנו הבורא לאוכלם בקדושה, ולזמן מוגבל דהיינו עד זמן הביעור, וא"כ ודאי פשוט שהמשהה עובר באיסור דמה שייך דעת בעלים בהכי, אמנם לשיטת הרמב"ן דביעור היינו הפקר ופירושו של הפקר דמראה קבל עם ועדה שאינו בעלים אלא ככל אחד ואחד וכולם רשאים ליזכות להשתמש וליהנות כמוהו, אלא שבנד"ד מסתפק"ל אימתי זמן הביעור ואינו מראה בעלות בהכי, א"כ אי נימא דחמץ תליא בדעת בעלים, ה"ה הכא ודאי דיועיל מה שמשהה בביתו ע"מ להפקירן בזמן הביעור וכשיטת התוס', ובפרט אי ננקוט כמש"כ האחרונים (שו"ת סו"מ ס' י) דאינו עובר בב"י משום דלא אחשביה ואינו רוצה להיות בעלים, ה"ה הכא אין שום סיבה שיעבור ויהיה קנס על הפירות, והלכך לאחר זמן הביעור לא יאסרו הפירות דהא ביטל בעלותו בזה שהראה שאינו חפץ בפירות, ובפרט אי נימא שחובת ביעור דרבנן וכספקו של הרמב"ן. וע"כ א"ש מה שמייחס הרמב"ן את עיקר החובה להבעלים גבי קנס דביעור, ומה שחילק בין אוצר ב"ד לשאר אדם וכדלעיל.

**ולחמבואר** בדעת הרמב"ם אין צורך בהוכחת המנחת יצחק דלעיל דלהרמב"ם חובת ביעור מדאורייתא, דטעמו של הרמב"ם התבאר משום דניתן זמן הקצוב לנו להשתמש בפירות שביעית ולאחמ"כ חייב לבערם ואין לנו רשות להשתמש בהם, ולא מעצם דין האיבוד קאתי ליה, ודו"ק.

בשלמות עד שיצאו מכלל ספיקם, ואף שבעי להפקיר מ"מ אינו צריך להפקירם בכל יום.

**דעה** שלישית גורסת שכל חובת הביעור היא דווקא שנודע שכלה לחיה מן השדה, ברם באופן שאין ידוע וברור אימתי כלה לחיה הרי פטור מחובת ביעור, ובאופן שאין ידוע כלל לא נאמרה מצוות ביעור.

**דעה** רביעית, פסקו חלק מהאחרונים דכשיתחיל זמן הביעור ישהה הפירות בביתו ע"מ לבערן בזמן הביעור, דהיינו שמודיע ע"כ שמשהה הפירות עמ"כ.

**אמנם** שיטה זו תלויה במחלוקת נרחבת בגדרי מצוות ביעור בשביעית, אי דינה כביעור חמץ או ככלאים, דכביעור חמץ שיטת התוס' (פסחים כט:) דהמשהה חמץ בביתו ע"מ לבערו אינו עובר בכל יראה ובל ימצא, אך בכלאים שנינו דהמשהה עובר באיסור דכלאים, ורק אי נימא דביעור דשמיטה דינו כחמץ תועיל עצה זו משא"כ אי דינה ככלאים לא מהני, ודו"ק.

**ובשיטת** התוס' בחמץ יש להסתפק מאי טעמא המשהה אינו עובר, האם מצד שאף שהוא בעלים מ"מ כיון דלא אחשביה שרוצה לבערו אינו עובר, או דמדיני לאוויין למדנו שהרוצה לבטלו אינו עובר וכלאו הניתק לעשה, פירושן של דברים דבכל יראה יש דין של בעלות ואחשביה דהיינו שרק חמץ החשוב לבעלים עובר בכל יראה, משא"כ על חמץ מושהה בלבד אינו עובר, וא"כ בכה"ג שמשהה הרי הוא כמו שהבעלים הודיע בכירור לא ניחא לי בחמץ זה ומתעתד אני לבערו מביתי לכשאתפנה, והא דאינו עובר הוא משום דלא אחשביה, או נימא שאיסור ב"י וב"י אינו תלוי בבעלים כלל רק כיון שבעל החמץ אינו חפץ בו ורצונו לבערו, א"כ גם כשמשהה בביתו הווה כאינו ברשותו ולא חל איסור ב"י על

**ולסיכום:**

**הנוהגים** כמנהג ירושלים שאין קדושת שביעית בפירות נכרי אין צריכים לבער פירות אלו הנמצאים עתה בשוק, ואף לנוהגים כשיטת המהרי"ט והמבי"ט דס"ל שיש קד"ש בפירות נכרי אי"צ לבערם כמו שביארנו.

**ולשיטת** החזו"א שאף פירות נכרים צריכין ביעור, לכאורה בפירות המסופקין יכול להשהותן ע"מ לבער בביתו עד שיגיע הזמן הודאי.

**בואו** ונחזיק טובה לנוהגים כהרמב"ם כמו מנהג ירושלים וכמו שפסק הגר"צ אבא

שאול זצ"ל בספרו "אור לציון", שהספרדים חייבים להתנהג כהרמב"ם ולאבד בידים את היין מאוצר בי"ד בער"פ בשנה זו.

**ויע'** בשערי צדק (לכעל ה"חיי אדם", עמ' מאות האלף יט, ו) שהכריע כהרמב"ם, וז"ל "ומי אשר מלא ידו לה' ויכולת בידו לקיים מצות ביעור ע"י שריפה, נ"ל שיעשה כן, שאיזה ימים קודם שיגיע לזמן ביעור יחלק הכל לעניים, וישאיר לעצמו מעט מכל מין כדי לקיים מצות ביעור בשריפה בזמנו, וכן דעתי לעשות אם יזכני ה' לעלות לארה"ק ולקיים מצות שביעית וביעורו". עכ"ל.





# שֵׁעַר בֵּית רַבִּים

(שיר השירים ז ה)

בירורי הלכה ומנהג

...זו הלכה שיוצאה מבית שער ומרווחת לרבים (שהש"ר ז י)

הגה"צ רבי בנימין מנרלזון זצ"ל  
רב אב"ד קוממיות\*

## גילוי סוד לאחרים אחר פטירת מוסר הסוד

עם תום ימי השואה, עת התקצצו השרידים אחד מעיר ושנים ממשפחה ועמדו להקים את בתיהם מתוך החרבות, נתעוררו שאלות רבות, הלכתיות ואחרות, ייחודיות למצב ולתקופה. בין השאלות אשר הובאו לפתחייהם של חכמי הדור זצ"ל היתה גם השאלה דלהלן (כפי שהועתקה מכתב ידו של הרב זצ"ל מקוממיות, אשר עסק בבירור הענין):

**שאלה:** הרה"ק ר' שלום אליעזר זצוק"ל בנו של הגה"ק בעל דברי חיים מצאנז זצוק"ל אמר לאחד סגולה לעשות להוליד בנים, ואמר לו שהסגולה מר' אדם בעל שם, ושיהיה בסוד ולא יגלה, ושישגיח המקום שקונה הדברים להסגולה שהדברים לא יהיו מזויף. ושאל האיש הזה אותי אם עכשיו שהרה"ק הנ"ל כבר הלך לעולמו אם מותר לו להגיד הסגולה למי שצריך לזה.

להלן בירור וליבון ההלכה אשר כתב הרב זצ"ל מקוממיות בהאי עניינא, ובהמשך, שני מכתבים אליו בנושא זה מאת רעהו הגה"צ רי"ש אונגר זצ"ל, אשר אף הוא עסק עמו בליבון הענין.

הסגולה ולא יצאה לפועל הטובה אצלו, אמנם אמירת הסגולה בשעת מעשה נחשב לעשה לו טובה בשעת צרתו כמובן לכל בר דעת), א"כ לדעת הש"ך ז"ל אין ההיתר ברור.

**אמנם** בבאיור הגר"א ז"ל אות מ"ט - ובעצי לבונה פוסקים כהלבוש בעט"ז - נמצא שרבים המתירים ה"ה הלבוש, הרמ"א ז"ל שכ"כ הש"ך שמשמע מדבריו כן, הגר"א ז"ל, והעצי לבונה. והש"ך ז"ל לא חולק עליהם רק אמר וצ"ע, ואזי כפי המקובל בדרכי הוראה יש להתיר, ובפרט כשהוא לדבר מצוה שהרמ"א

**תשובה:** אם אחד משיביע חבירו על איזה דבר כתב הרמ"א ז"ל בשו"ע יו"ד סי' רכ"ח סעיף כ' וז"ל: ואם מת אותו שנדר על דעתו יכול להתיר כך, עכ"ל. והש"ך ס"ק נ"ג כתב וז"ל: משמע אפילו עשה לו טובה יכולין להתיר כך וכ"כ בעט"ז להדיא, וצ"ע מנ"ל הא וכו', ומסיק והגם שיש לדחוק ולחלק ולהקל וצ"ע, עכ"ל. וכאן נחשב עשה לו טובה (הגם שהאיש הזה לא הספיק לעשות הסגולה עד המלחמה ואשתו נהרגה ל"ע במחנות ונשא אשה אחרת ויש לו בנים ממנה בלי עשות

\* ראה אודותיו בינור התורה (טבת תשס"ח) גליון טז עמ' לה. תודתנו נתונה לצאצאיו שליט"א, אשר בטוב עינם המציאו לידינו העתקי אגרות אלו. מן השמים יבורכו.

ז"ל מביא בסעיף כ' הנ"ל י"א דלצורך מצוה מתירין נדר שנשבע על דעת חבירו בלי דעת חבירו, והגם שהט"ז אומר שאין להקל בהיתר זה נראה מדבריו שיש לעשות מהיתר זה סניף כשיש היתר בלא"ה עיי"ש, וכאן יש היתר כנז"ל ויכולים לצרף זה לסניף.

אין להעלות על הדעת חשש זה, כי העזר מקודש כתב זה רק לסניף מחמת רב יראתו עיי"ש, אבל הרה"ק הנ"ל לא היה חושש לזה שלא להגיד עבור זה הסגולה, ולהיפך על צדיקים אלו נאמר זכר צדיק לברכה, עיין יומא ל"ח.

**ולדעת** הנו"ב חאו"ח תנינא סי' קי"ז הובא בפ"ת ס"ק י"ב דאף להחולקים אם אין הפסד לחבירו מזה מודים, ובפשטות אין כאן הפסד, ולחשוש שיש בזה ענינים נסתרים ויכול להיות חשש הפסד ח"ו להרה"ק הנ"ל ז"ל לפע"ד אין עלינו החיוב לחשוש על זה כשמבררין הלכה בדרך הנגלה ובפרט כשהוא לדבר מצוה, ויש לומר להיפך שזכות היא לו בג"ע שיהודי יהיה לו ישועה על ידו.

**כל** זה ביררתי אם היה משביע אותו, ובנ"ד שכך אמר לו יכול להיות שלא צריכים אפילו התרה. והנני רוצה להגיד: עפ"י הלכה יכולים אפילו שבועה להתיר א"כ אין לחשוש שהצדיק הנז' ז"ל יקפיד אם האיש הזה יגיד כעת הסגולה כי פשוט לא היה אומר דבריו בחיזוק יותר ממה שיש בשבועה ממש.

**גם** אין לחשוש מטעם שכתב הרמ"א ז"ל שבאם הוא לתועלת המשביע אסור להתיר בלי רשות באי כחו ויורשיו, עיי"ש בסעיף כ', והעזר מקודש באה"ע סי' ע"ו חושב ענין הסגולות לפרנסה, וא"כ אפשר יש לחשוש שצריכים להודיע מזה ליורשיו. אבל באמת

**כל** זה כתבתי להלכה, אמנם אינני רוצה לפסוק למעשה בזה לפי שדרך תלמידי בעש"ט זיע"א הוא למעלה מהשגתי ואין לי ידיעה בדרך הקדושים האלו וכוונתם לכן הנני מציע את השאלה לפני כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ומה שמרן כ"ק שליט"א יגיד לי למסור להשואל אמסור לו.



**הרב יצחק שלמה אונגר**  
רב דק"ק גבעת שאול ב' ת"ו  
בה"ת

שלומים אלף לכבוד הרה"ג החסיד המפורסם וכו'  
קש"ת מוהר"ב מנדלזון שליט"א [זצ"ל] גאב"ד ק"ק  
קוממיות תו"ב

**לוטה** הבירור שמסר לי כהדר"ג ואיחל לתשובתו הרמתה האם הותר לגלות הדבר לטובה.

אחדשתה"ר בכל אותות הכבוד.  
יסלח נא כהדר"ג שלא קיימתי דברי לחכות על כהדר"ג במקום ובזמן המדובר, אמנם היה לי אותו יום לסדר קידושין אצל אחד מבני קהלתנו והם אצו עלי למהר הביתה, ע"כ רק עתה באתי.

**וכדי** שלא יהיה מכתבי כמאן דאתיא ריקם ריקם ארשום את שעלה במחשבתי כעת: המנ"ח במצוה א' העלה דקיום מצות פו"ר הוא הבנים, והבעילה היא רק הכשר מצוה וע"כ קיים המצוה אפי' הוליד ממזר, ולא הוי

שלום ורב ישע א"כ ידי"ג הרב הגאון הצדיק החסיד המפורסם וכו' כקש"ת מוהר"ר בנימין מנדלזון שליט"א [זצ"ל] גאב"ד דק"ק קוממיות ת"ו אחדשתה"ר מלונ"ח ביותרת הכבוד ועוז חביון,

**נועם** אגרתו קבלתי על נכון, והיום הייתי אצל הגאון מטשיבין שליט"א, והוא הסכים בפה מלא לגלות את הכמוס, אמנם דעתו מהיות טוב וכו' שהאיש בעל הסוד יתיר נדרו בפני ג', הגם שאפי' בלא"ה מותר אבל כאמור מהיות טוב וכו', וד"ב. ועכשיו יעשה כהדר"ג שליט"א כמו שרואה לטוב ויודיעני נא.

והנני בזה חותם בברכת השנים, יכתב ויחתם לאלתר לחיים בספרן של צדיקים גמורים, וה' הטוב ישלח עזרו מקודש ונושע בכל מיני ישועות בככ"י.

והיה זה שלום, מנאי ידידו עוז מצפה לרחמי ה' צורי, **יצחק שלמה אונגר**

ט"ז אלול תשי"ג

מצוה הבאה בעבירה דבשעה שעבר העבירה לא היה גם קיום המצוה, רק בזמן יותר מאוחר, ודמי להוציא מצה בשבת לרה"ר ואכלה דלא הוי מהב"ע עיי"ש. ובזה אמרתי להבין דלכאור' נימא עדל"ת דיבא עשה דפו"ר וידחה ל"ת דעריות, ואף דבל"ת שיש בו כרת לא אמרינן עדל"ת אבל עכ"פ בשניות לעריות נימא הכי, וכגון דאין לו אחרת דנדר מכל הנשים חוץ מזו, (ולא הוי מתנה על מש"כ בתורה, דלשיטה הנ"ל הבעילה היא רק הכשר מצוה ולא המצוה גופי' וכו"ל), אמנם להנ"ל ניחא דלא הוי בעידניה דקיום המצוה הוא הבנים ממש והבעילה היא רק הכשר מצוה וע"כ לא שייך לומר בזה עדל"ת ואפי' לגבי שניות.

ובזה אצא ואומר שלום בכל אותות כבוד התורה, **מנאי יצחק שלמה אונגר**

ה' דחנוכה תשי"ג, גבעת שאול ב' ת"ו

\* \* \*



**הרב יוסף שמואל גערליצקי**  
רב מרכז העיר, תל אביב

## תעודת כשרות למלון או מסעדה שפועלת בשבת קודש

**הנה**, מלבד החילול השם הנורא ואיום שטמן בכך, שהרי חילול שבת בפרהסיא הרי זה חמור כמו עבודה זרה, כפי שהגמרא (חולין ס.) אומרת "חזין מן האומר לנסך את היין ולחלל שבתות בפרהסיא" ובפירוש רש"י "חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים דהעובד ע"ג כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד

**ביום** ט"ז תמוז תשע"ד אישרה לדאבוננו הממשלה ע"י ועדת השרים לענייני חקיקה הצעת חוק של ח"כ לחייב את הרבנות הראשית להעניק תעודת כשרות לעסקים (מלונות ומסעדות) הפועלים כרגיל בש"ק, בתנאי שהם שומרים על כשרות המזון לפי הקריטריונים הנדרשים של הרבנות.

אבל דבר שעושה ישראל בירייה ודאי ליכא למיחש דאתי לבשולי בהדיא".

**וכן** הוא בשו"ע אדמו"ר הזקן שם: "המבשל בשבת או שעשה א' משאר מלאכות במזיד

אסור לו ליהנות מאותה מלאכה משום קנס וגם הקדירה שבישל בה אסורה לו לעולם, מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו, אבל לאחרים מותר אף התבשיל במוצ"ש מיד ואי"צ להמתין בכדי שיעשו, אף אם בישל עבורם". ומסביר אדה"ז ההבדל בין דין זה לדין נכרי העושה בשביל ישראל, שצריכים להמתין במוצ"ש בכדי שיעשו: שאם נתיר לו ליהנות במוצ"ש מיד יש לחוש שמא יאמר לו לעשות בשבת כדי שיהיה הדבר מוכן לו במוצ"ש"ק מיד, שאיסור האמירה לנכרי קל בעיני הבריות, ולכן הצריכו להמתין בכדי שיעשו גם לאחרים. אבל אין לחוש כלל שמא יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת, בשביל ליהנות ממנה במוצאי שבת מיד, ועוד שהישראל לא ישמע לו שאין אדם חוטא ולא לו (קידושין סג.).

**והמתבאר**, שכל האמור בדין מי שבישל בשביל אחרים בשבת, שמותר לאחרים במוצ"ש, הוא אך ורק במקרה שבו אותם אחרים לא ביקשו ולא רצו שיבשל עבורם בשבת, אלא שבפועל קרה שנתבשל בשבת. שהרי אם המדובר במקרה שרצה או שידע שמבשל עבורו בשבת - לא שייך כלל הטעמים שמתירים למוצ"ש"ק כי "אין לחוש כלל שמא יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת", או "שהישראל לא ישמע לו", שהרי אנן סהדי שאמר לישראל וגילה דעתו בפירוש שרוצה שיעשו לו מלאכה בשבת, ובפועל הישראל שמע לו.

**והנה** אף אחד מהפוסקים לא נחית לפרש ההלכה במזמין אוכל במזיד ולכתחילה

שקר, שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית". והרי"ז תרתי דסתרי וכחוכא ואיטלולא שרב בישראל יעניק תעודת כשרות למקום שכופרים בהקב"ה ודי למבין.

**וראה** בשו"ע (יו"ד סי' ז הלכה ט): "מומר להכעיס אפילו לדבר אחד או שהוא מומר לע"ז או לחלל שבת בפרהסיא". ובש"ך שם: "וכן אפילו חילל שבת פעם אחת בפרהסיא דינו כמומר לע"ז". ודומה לפסק הרמב"ם בהל' שחיטה (פ"ד סי' ה) "ישראל משומד לעבירה מן העבירות וכו' הרי זה שוחט לכתחילה וכו' ואם היה משומד לעבודה זרה, או מחלל שבת בפרהסיא, הרי הוא כגוי ושחיטתו נכילה".

**הנה** מלבד זאת, ומלבד טעמים רבים שלא שייך במציאות להעניק כשרות לעסק הפתוח בשבת, הרי גם עפ"י הלכה בשו"ע אסור בשום אופן לרב להעניק תעודת כשרות (גם אם משמעותה שבתעודה כתוב אך ורק שהאוכל כשר על-פי הלכה עבור הבאים לסעוד שם) לעסק העובד בשבת, וכדלהלן:

**ברמב"ם** (פרקו מהלכות שבת הלכה כג): "ישראל שעשה מלאכה בשבת - אם עבר ועשה בזדון אסור לו ליהנות מאותה מלאכה לעולם וכו' כיצד, ישראל שבישל בשבת במזיד, למוצאי שבת ייאכל לאחרים, אבל לו לא ייאכל עולמית".

**ובשו"ע** (סי' ע"ט בתחילתו) נפסק "המבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם". ובמגן אברהם שם "משמע ברשב"א סי' קעא דהקדירה אסורה ג"כ, ולאחרים מותר במוצ"ש מיד". ובט"ז שם מסביר הטעם שמותר לאחרים מיד במוצאי שבת "דלא בעינן בכדי שיעשו אלא במלאכה הנעשית ע"י עכו"ם בשביל ישראל משום דקל בעיניו ויבוא לעשות כן פעם אחרת,

הוא באותו הגדר של מי שצוה שיבשלו עבורו בשבת שהוא כמבשל עצמו להיות אסור עליו המאכל עולמית.

**ויש** להביא ראייה מוכחת לזה מחידושי רבי עקיבא איגר ליו"ד סי' צט סעי' ה, על האמור בשו"ע שם: "אין מבטלין איסור לכתחילה וכו' עבר וביטלו או שריבה עליו, אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו". וכתב ר"ע איגר "ואם ביטל על הסתם למי שירצה לקנות, הרי הוא כמו שנעשה בשבילם במיוחד ואסור לכולם (תשובת ריב"ז סי' תל"א). ונשמע מזה דאף מי שנתבטל עבורו לא ידע מזה". עכ"ל. כלומר, שהעלה מזה ר"ע איגר להלכה, שהקונה דבר בחנות, הרי כל מה שהכין בעל החנות על-מנת שהרוצה יבוא ויקנה - נחשב שהכין בשביל אותו הקונה במיוחד, וחל עליו אותו הקנס של העושה עבור עצמו.

**הרי** מוכח מכאן, שאפילו אם הקונה באמצע השבוע אוכל שנתבשל בשבת אינו יודע כלל שסעודתו התבשלה בשבת באיסור דאורייתא, הרי מכיון שהוא קונה את אותו התבשיל איגלאי מילתא למפרע שבשבילו נתבשל, ובל' רע"א "הרי הוא כמו שנעשה בשבילם במיוחד". ולכן כל אחד ואחד מהקונים במסעדה זו, אם יוגש לו אוכל שנתבשל בשבת, הרי זה נחשב שנתבשל עבורו בפרטיות בשבת, והאוכל אסור על כל אחד ואחד מהם עולמית.

**וממוצא** דברי השו"ע בענין זה ודברי רע"א יש ראייה נוספת לעיקר דברינו - שמה שקנסו חז"ל את העושה איסור שלא יוכל ליהנות ממנו עולמית, הוא לא רק להעושה האיסור בידים, אלא גם למי שעבורו במיוחד (וכל אחד מהקונים נחשב בגדר שנעשה עבורו במיוחד) נעשה האיסור. ולכן אין זה שייך להא

בשבת על-ידי שיבשל הישראל עבורו בשבת ויאכלו בשבת - מה יהיה הדין באוכל זה אם מותר למזמין הסעודה לאכלו בשבת או במוצ"ש או לאחר שהמתין בכדי שיעשה. שהרי אותו אדם בדרך כלל לא יבוא לעשות שאלת חכם אם מותר לו לאכול עכשיו בשבת את אותה סעודה ששילם כדי שיכינו עבורו בשבת. אמנם נראה פשוט וברור, שדין האוכל לגבי המזמין הוא בדיוק כמו לגבי המבשל לעצמו, שאסור עליו עולמית וגם הקדירה אסורה, שהרי כל הבישול נעשה עבורו ובציוויו. וכשם שקונים את הטבח שבישל, כך ודאי יש לקנוס את מי שעבורו ובציוויו נתבשל בשבת, וזיל בתר טעמא. (וראה עוד ראייה לזה להלן).

**א"כ** נראה ברור, שכשיש מסעדה פתוחה ר"ל בש"ק וישראל נכנס ומזמין אוכל (כשר למהדרין!), ומבשלים בשבילו מאכל במקום, הרי בזה שמזמין אוכל ומשלם, הרי לא שייך לומר שיהיה מותר עבורו במוצ"ש או יותר מאוחר - אלא אוכל זה אסור עליו עולמית וגם הקדירה אסורה עליו. ומעתה, גם אם יבוא לאכול באמצע השבוע, הרי מבחינתו אותה קדירה אסורה עליו כמו כל איסורי מאכלות ותערובות שנקבעו בשו"ע.

**יתרה** מזו י"ל, שגם אם הוא עצמו לא אכל באותה מסעדה בשבת כלל, הרי כאשר נכנס למסעדה ביום חול בידעו שהיא עובדת בשבת, גילה דעתו דניחא ליה באוכל שהכינו בשבת. שהרי בזמננו, ניתן לבשל חלק גדול מהאוכל ולהקפא בהקפאה עמוקה, ולהגישו טרי ומוכן גם אחרי שבועות וחודשים אחרי הבישול. א"כ כאשר בישלו עבור אחרים בשבת, בישלו עבור כל מי שיאכל במסעדה כל השבוע, וזהו לצוננס של כל אותם אוכלים. הרי שכל אחד ואחד מהאוכלים במסעדה זו כל השבוע

באכילה, לגבי אותו אחד שהזמין אוכל במסעדה בשבת, וקרוב הדבר לומר כנ"ל, שגם כל אחד ואחד הנכנס באמצע השבוע לאכול במסעדה בידעו שיתכן שאוכל זה נתבשל בשבת - הרי האוכל המוגש לו הוא בחשש שאסור עליו ככל מאכל איסור שאסרו חז"ל.

### המורם מכל הנ"ל:

**א.** כשם שאף רב לא יתן הכשר למסעדה שעובדים ומשתחווים בה לעבודה-זרה, גם אם האוכל המוגש שם כשר למהדרין מן המהדרין, כך ודאי שלא יתן הכשר למסעדה הפתוחה בש"ק, שזהו חילול ה' מאין כמותו.

**ב.** אסור לכל רב ומשגיח להעיד בתעודה לעסק הפתוח בשבת ש"האוכל כאן מותר לאכילה ע"פ הלכה", אף אם באותה תעודה יכתוב מחאה כנגד פתיחת המסעדה בשבת ויכתוב שאסור להיכנס בשבת וכו' וכו'; שהרי תעודה זו היא שקר - כי בהחלט אוכל זה אסור לאכילה ע"פ הלכה, אם מפני שהסועד עצמו נאסרו עליו כבר הקדירות במסעדה לעולם (אם כבר אכל שם בשבת). או מפני שיתכן שאוכל זה עצמו נתבשל בשבת (ונחשב כנתבשל במיוחד עבור אותם סועדים), ואסור להם לאכלו גם באמצע השבוע.

דאין שליחות לדבר עבירה, כיון שאין הדיון כאן במי תלויה העבירה, אלא על מי חל הקנס שלא יוכל ליהנות מהעבירה. ובזה הקונה הוא שוה למי שעשה האיסור עבור "מי שירצה לקנות". כנ"ל לגבי המבטל איסור לכתחילה.

**והנה יש שרצו להשוות בין הנדון בענין כשרות המסעדה הפתוחה בשבת, לבין תשובת**

הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אג"מ יו"ד סי' נב, שהתיר לתת הכשר למסעדה במקסיקו שמכרה גם בשר כשר וגם (במחלקה נפרדת) קפה עם חלב כשר באותו מקום, כדי למנוע מיהודים אכילת טריפות בעיר הזו. אף שהיה מקום לחשוש שיהיו מהסועדים שאחרי ארוחתם הבררית יזמינו קפה עם חלב. כמובן שאין זה דומה כלל - שם אין כל בעיה במסעדה ובאוכל שמכרה, אלא כל השאלה לגבי מה שיעשה הסועד, ולכן ברור שניתן להכשיר את המסעדה, ולהעיד לכל מאן דבעי שהאוכל כפי שהוא נמכר כאן הוא כשר. שהרי גם בסופר-מרקט נמכרים גם מוצרים בשריים וגם מוצרים חלביים, ומאי שנא.

**אמנם** בנדו"ד אין זו שאלה כלל לגבי החשש מה יעשה הסועד, אלא שאלה לגבי האוכל עצמו, והאוכל הנמכר כאן הוא אסור



**הרב יונתן בנימין וייס**  
הרב הראשי ואב"ד מונטריאול, קנדה

## יציאה לרה"ר עם צמיד פלסטי על היד

הצמיד הזה מאפשר גישה לתינוק ואם מורידים אותו מהזרוע הוא נקרע וא"א להחזירו, האם מותר לצאת בו בשבת במקום שאין עירוב, אם

**נשאלתי** על דבר מה שנהוג למי שנולד לו תינוק בביה"ח ששמים על יד האב צמיד של פלסטיק ובו פרטי התינוק שלו,

וכנ"ל דחותם שבצוארו אסור בשל מתכת אפילו בעביד ליה רביה או היכא דעביד איהו לנפשיה אפילו בשל טיט.

**אולם** הרי"ף והרמב"ם (סל' קכ"ה פ"ט סי' ט) השמיטו הא דעביד איהו לנפשיה ופי' במרכבת המשנה כי סברי דלמסקנת הסוגיא חזר ביה מתירוף קמא, ולפי"ד בחותם התלוי בצוארו מותר בשל טיט גם בדעביד איהו לנפשיה, וכבר העיר בבעה"מ שם דהרי"ף לא פירשה כל הצורך, וכן המאירי הביא שיטתם בשם רוב המפרשים וג"כ דחה שיטתם, וכן פסק הרא"ש להחמיר בשניהם דהיינו בעביד לנפשיה אסור גם בשל טיט, ובשל מתכות אסור גם בדעביד ליה רביה, וכן נפסק בהלכה ברמ"א הנ"ל דאינו מותר אלא בחותם שבצוארו של טיט, ורק היכא דעביד ליה רביה.

**ב. דעביד איהו לנפשיה – משום משוי או מחשש שמא יפול**

**ובטעם** האיסור בדעביד איהו לנפשיה, כתב בלבוש (קס"ט ד') לענין חותם בעבד, דהואיל ומוכרח ללכת בו הוי תכשיט, אבל אם העבד עושה לעצמו, אסור לצאת בו דכיון שרבו לא עשאו לו ואינו מקפיד על חותמו והוא עשאו לו מעצמו שלא לצורך, הוי ליה משוי ולא תכשיט עיי"ש, והקשה עליו באלה רבא (קס"ט ק"י) דמבואר ברש"י שהטעם משום דשקיל ליה ומוליכו בידו כיון דאין מקפיד עליו רבו וכן מבואר בר"ן וכן משמעות הש"ס והתוס' (ד"ס ס"א) דלא הוי משאוי כלל עיי"ש, ובתוספת שבת (קס) הוסיף להקשות מהמבואר במשנה דאם הוציא אינו חייב חטאת מוכח שאין הטעם משום דהוי כמשאוי והוכחו דבריהם גם בפרמ"ג (קס"א סק"א), והעיר ע"ז בפרמ"ג ד"ל שמה שמשמע מתוס' דבחצר מותר אף בדעביד לעצמו היינו דוקא לשמואל

דינו כתכשיט או לא, וכעין זה נשאלתי באסיר היוצא לחופשה מבית הסוהר ושמים על ידו או רגלו אזיקים המאפשרים לשלטונות הכלא לעקוב אחרי תנועותיו ומונע בריחתו, וגם כאן השאלה אם מותר לצאת באזיקים כאלה בשבת.

**א. אי דומה לחותם של עבד – כבלא דעבדא**

**בהשקפה** ראשונה אמרתי שאולי יש לדמותו לחותם של עבד (קכ"ה נח.) דלמסקנת הסוגיא בחותם התלוי בצוארו מותר בשל טיט בדעביד ליה רביה כיון דאין חשש שיסירנו מאימת רבו וכשיפול לא אתי לאתויי כיון דאין בו קפידא, ורק בחותם שעל כסותו אסור משום שמא יפול ויקפל כסותו על כתפו שלא יראנו, ובדעביד לנפשיה וכן בשל מתכת אסור בין בצוארו ובין בכסותו עיי"ש וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' ע"ג סעי' א' ב"ה) עיי"ש, והנה נד"ד דומה לכאורה לחותם שעל צוארו דעביד לנפשיה, וכל החשש הוא משום שמא יסירנו ובנד"ד אין חשש כזה, עכ"פ מבואר מכאן שאף היכא דכל התועלת שיש לו מזה הוא לזהותו כמי ששייך לרבו אפ"ה נחשב כתכשיט, ועל כן יש מקום לומר דגם בנד"ד שהצמיד בא לזהותו וגם אין חשש דילמא נפל או שיסירנו כיון שאין אפשרות להסירו ולהשתמש בו שוב, ובכנה"ג יהא מותר לצאת בו.

**אך** אחרי העיון נראה שיש לדון בזה טובא, דהנה בסוגיא שם תחילה תירצה הגמ' דמתני' שאסור גם בצוארו איירי בדעביד איהו לנפשיה ודשמואל שהתיר חותם שבצוארו דעביד ליה רביה, ושוב הקשה בגמ' אשמואל מברייטא אחרת דאסור גם בחותם שבצוארו לימא הא דעביד ליה רביה והא דעביד איהו לנפשיה, לא אידי ואידי דעביד ליה רביה כאן בשל מתכת וכאן בשל טיט עיי"ש, וברש"י מבואר דלמסקנת הסוגיא שני התירוצים אמת

משמע דאסור בין בצוארו ובין בכסותו ואוקימנא לה בדעביד ליה איהו לנפשיה אלמא אפילו בכסותו ואפילו בשל טיט אסור, ובהמשך הוסיף הר"ן דמכאן (מדברי הרא"ה) "סמך לחותמות שלנו שאנו נותנין בכסות מפני תיקון המלכות וכו' ולא חיישינן דאי נפל אתי לאיתויי דהא לא חשיב, דומיא דחותם של טיט דכל היכא דעביד איהו לנפשיה בכסותיה שרי כנ"ל לפי שיטת הרב ז"ל, אבל אני כבר הקשיתי לעיל לדבריו דאפילו בשל טיט ועביד איהו לנפשיה דבכסותו אסור כמו בצוארו, ומ"מ חותמות שלנו מותר דהא לא חשיבי ולא אתי לאיתויי, וליכא למיחש לקיפול טליתו דהא לא רווח מידי לפי תיקון המלכות בקיפול טליתו" עיי"ש.

**ולכאורה** צ"ע להבין דעת הרא"ה, שהרי אם חיישינן בדעביד איהו לנפשיה לשמא יסירנו מאיזה סברא יש לחלק בזה בין חותם שכסותו לשל צוארו, וכן יש לדייק בדברי הר"ן שבנה יסוד ההיתר לחותמות משום שדומה לחותם דעביד איהו לנפשיה וממילא מותר על כסותו לדעת הרא"ה, ולמה אין לדמותו יותר לדעביד ליה רביה כיון שחייבין לעונדו בגלל אימת המלכות וממילא יהיה אסור לעונדו על כסותו כמו בחותם דעביד ליה רביה.

**וכעין** דברי הר"ן מצינו גם באור זרוע (ח"ג סלכות פסכת סי' פד אות ג) וד"ל "ולענין חותמות של עבדים מסקנא דאי עבד הוא לנפשיה יוצא בו לחצר אבל לא לרה"ר דזמנין דמתבייש ושקיל ומייתי ליה ד"א ברה"ר, ואי עביד ליה רבו יוצא בו אף לרה"ר דאגב דאימת רביה איכא עליה לא שקיל ליה ואי מפסיק לא מייתי ליה לבית אדונו דלא קפיד עלויה, בד"א בחותמו שבצוארו אבל בחותמו שבכסותו אסור דזמנין דמיפסק ומירתת ומקפל ליה ומחית על

אבל אי ס"ל כיפה של צמר תנן י"ל דבכבלא דעבדא אף בחצר אסור משום משאוי וכהלבוש עיי"ש.

**וראיתי** בראש יוסף (פסכת נח.) שהביא דברי הלבוש הנ"ל וכתב עליו דכנראה דהדין עמו דלאו תכשיט הוא ולא מלבוש, אך הקשה דלפי"ז למה מותר לצאת בצוארו בדעביד ליה רבו והא משאוי הוא, ונדחק לתרץ דמיירי בעבד דמל ולא טבל דלעצמו מותר לעשות מלאכה ולצורך רבו לא, וממילא במתכת אסור אפילו בצוארו כיון שאם יפול יביא את החותם בידו לצורך רבו וכן בשל טיט על כסותו שיקפל הכסות על כתפו ויביאנו לצורך רבו משא"כ ביוצא על צוארו כל זמן שלא נפל עיי"ש, ולפי"ז יוצא דאין היתר זה שייך כלל רק בעבד ולא בישראל, עכ"פ לשיטה זו אין מקום להקל בנדר.

**אך** מלבד שמיטות הרי"ף והרמב"ם מבואר דלא כדבריו שהרי לא נקטו כלל הא דעביד איהו לנפשיה אסור, מוכח דס"ל שאין לחלק כלל ביניהם ובכל גוונא לא נחשב כמשאוי, וכן נראה גם דעת שאר הראשונים והפוסקים דנקטו בפשיטות דהטעם בעביד לנפשיה משום דשמא יסירנו ויוליכו בידו וכמבואר בסוגיין, ולפי"ז גם בנדר"ד יש להקל כיון שאין בו חשש לשמא יסירנו וכנ"ל.

**ג. שיטות הראשונים בהיתר יציאה עם האופנים**  
- עיגולים ירוקים על הבגד

**והנלע"ד** עוד בדין זה בהקדם דברי ח"י הר"ן (סס ד"ס לימא) בשם רבו הרא"ה שפסק דלמסקנת הסוגיא בעביד לנפשיה אינו אסור כ"א בהניחו בצוארו אבל בכסותו מותר, ובדעביד ליה רבו להיפך בכסותו אסור ובצוארו מותר, והר"ן דחה פירושו דמסתמת המשנה



שבכסותו אפילו בשל טיט משום דדילמא קפיל ליה, אך לזה צ"ל כמ"ש הר"ן בהיתר העיגולים "ולכא למיחש לקיפול טליתו דהא לא רווח מידי לפי תיקון המלכות בקיפול טליתו", ולכן אינו דומה לחותם דעבד ליה רביה על כסותו דאסור משום שמא יפול ויקפל כסותו על כתפו שלא יראנו, כי אצל עבד עיקר הקפידא שלא יראנו לובש כסותו בלי החותם וממילא חיישינן שאם יפול החותם יוריד ויקפל כסותו, משא"כ בגזירת המלכות אצל האופנים שם הקפידא היה שתמיד יהיה עליו האופן ולא יועיל כלום ע"י הורדת הבגד ודו"ק.

**עכ"פ** ראינו בדברי האו"ז שישנם שתי דרכים ביישוב המנהג של יציאה לרה"ר עם האופנים, דעת האו"ז דהואיל ויוצא בו כל השבוע הו"ל כמלבוש, ודעת הר"ש מכוסה שההיתר הוא משום דכל המחובר לבגד דינו כבגד, וצריך ביאור במה נחלקו האו"ז והר"ש מכוסה ביסוד זה.

#### ד. יסוד ההיתר של כל המחובר לבגד כבגד

דין זה למדו הראשונים מדברי הירושלמי (פסג פ"א ס"ה) בעון קומי ר' יונתן מהו מפיך בההוא מומייקה אמר לון משם תכשיט, אי משם תכשיט הוא לו ודניאל לוסר והמניכא די דהבא על צואריה, אי משם משאוי בשבת נימא כל המחובר לכסות הרי הוא ככסות עיי"ש, והובא בסמ"ג (לחין סט) ובאור זרוע (סג) בשם הר"ש מקוסי להתיר האופנים, ובשלטי גבורים (פסג פ"ד קף ג: אות ט) בשם הריא"ז בהיתר נשיאת הפאטשייל"א עיי"ש.

**עוד** מצינו בחז"ל (פסג קטז:) אמר רב אבין בר רב הונא אמר רב חמא בר גוריא מתעטף אדם בכילה ובכססיה ויוצא לרשות הרבים בשבת ואינו חושש, מאי שנא מדרכ הונא

כתפיה כדרב יצחק בר יוסף דאר"י בר יוסף א"ר יוחנן כל היוצא בטלית מקופלת ומונחת לו על כתפו בשבת חייב חטאת, וה"מ בחותמות של טיט אבל בחותמות של מתכות אע"ג דעביד ליה רבו אל יצא בו לרה"ר דילמא מפסיק ואתי לאתויי לבית אדוניו דהא רביה קפיד עלויה, והואיל ועבד יוצא בו כל השבוע הו"ל כמלבוש ולא מתסר עליה משום משוי, מיהו הואיל ולגנאי שלו הוא אינו לא תכשיט ולא כלי גמור לקבל טומאה".

**והוסיף** שם "וכשהייתי אני המחבר בצרפת היינו מוליכים אופנים על הבגדים כי כן גזרו על כל היהודים בעת ההיא, וזהו כמו חותם שעשה לו רבו דלא שקיל ליה ואי מפסיק לא מייתי ליה והיינו יוצאים בהם לרה"ר, ויש שהיו תפורים כבגד לגמרי והנהו שרי כדאמרי גבי זוג שבכסותו הב"ע (דמיחא) ביה מימחא, ויש שהיו עושים אופן מן הקלף ותופרין אותו במחט לבגד ויוצאים בו בשבת וזהו כמו חותם העבד שעשה לו רבו דשרי הואיל ויוצא בו כל ימות השבוע, ומורי ה"ר שמשון מכוסה זצ"ל היה דן להתיר מפני שהאופנים מחוברים לכסות כדאמר בירושלמי דפרקין בעון קומי ר' יונתן מהו מפיך בההוא מונקיה, א"ל משום תכשיט, אי משום תכשיט היה לו לדניאל לאסור והמניכא די דהבא על צואריה, אי משום משוי (בשבת) נימא כל המחובר לכסות הרי הוא ככסות, הא למדת דאפי" דבר שהוא משוי כשהוא מחובר לכסות מותר לצאת בו", עכ"ל.

**אנו** רואים כאן שהאו"ז דימה דין האופנים לחותם דעביד ליה רביה ודלא כהר"ן הנ"ל שלמד היתר החותמות מדדומה לחותם של עבד דעביד איהו לנפשיה, ובאמת יש להבין איך התיר האו"ז משום דדומה לחותם דעבד דעביד ליה רביה, הרי ככה"ג אסור בחותם

ארוג" עיי"ש, מבואר דאין זה כי אם גזירה דרבנן ארוג אטו אינו ארוג וגם באינו ארוג אינו אסור אלא משום החשש דילמא מיפסק, ולכן הקילו כדי שלא לגנות הבגד.

**אולם** המדרכי (שנת פ"ו אות ט) הוסיף (בנדון מפתח המחובר לחגורה) וז"ל "ואפילו משוי איכא למימר דהוי דתניא וכו' ה"נ איכא למימר דאפי' כה"ג איכא חיוב חטאת דמאן לימא לן דמפתח בטל לגבי חגור דילמא חגור בטל לגבי מפתח כמו היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב חטאת" וכו' עיי"ש.

**וכן** מבואר גם מדברי תשובת הרשב"א מובא בב"י (סי' שא' אות יא) וז"ל: והרשב"א כתב בתשובה (ת"א סי' רסב) מעשים באו לידי בישראלים הדרים בכפרים שהיו עושין מפתח בסוף האזור ומוציאין אותן וחושבין שהוא בטל לגבי האזור, ואני אסרתי להם דכל דבר שאינו צורך הכלי ואינו תשמיש הכלי אינו בטל לגבי כלי והרי הוא כאילו מוציאו לבדו בלא הכלי, וראיה מדגרסין בפרק תולין (שנת קל"ט): היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב חטאת משום דציציות לגבי טלית חשיב ולא בטלי, והוא הדין והוא הטעם למפתח זה שבאזור שלא הוקבע שם לתשמיש האזור אלא להשתמש בו בפני עצמו הוקבע שם ואינו בטל לגבי האזור ומי שמוציאו כן בשבת חייב חטאת עכ"ל, וכ"כ גם בהגהות מיימוני (סל' שנת פ"ט סי' סק"ד) עיי"ש, נמצא שלדבריהם היכא שאין דרך הבגד בכך אינו בטל לגבי הבגד ודינו כמשא ויש בו איסור תורה.

**גם** מפרשי השו"ע נחלקו בביאור דברי הרמ"א, במגן אברהם (ס"ק ג) כתב "שדרכו להיות מחובר שם בכל הבגדים לנוי ולא אטרחהו חכמים לפסוק ולהתנגות" עיי"ש, והוא ממש כדברי התוס', אך בפרמ"ג (סס בא"א ס"ק ג) הביא

דאמר רב הונא אמר רב היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה בשבת חייב חטאת, ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי הני לא חשיבי ובטלי עיי"ש, נמצא שכל דבר שאינו חשוב כיון שמחובר לבגד בטל הוא לגבי הבגד, וכן נפסק להלכה (סי' שא' סעי' ג) כילה שיש בה רצועות שמותחין אותה בהם, מותר להתעטף בה ולצאת לרשות הרבים ואין הרצועות חשובות כמשאוי שמבוטלות אגבה, הלכך מותר לצאת ברצועות התלויות באבנט אע"פ שאין המנעלים קשורים בהם דלא חשיבי ובטלי אגב האבנט, אבל אם הם של משי חשיבי ולא בטלי ואסור אם אין המנעלים קשורים בהם וכו' עיי"ש.

**הנה** כתב הרמ"א (וא"ח סי' שא' סעי' ג) "ולא מהני הא דמחובר לכסות רק בדבר שדרכו להיות מחובר שם אבל אם חיבר שם דבר שאין דרכו בכך אסור (הגהות מיימוני פ"ט וכו' בשם תשובת הרשב"א ומדרכי פרק כמה אשה), ואותן עיגולים ירוקים שגזרה המלכות שכל יהודי ישא א' מהן בכסותו, מותר לצאת בהן אפילו אינו תפור בכסותו רק מחובר שם קצת (א"ז), וכן מותר לצאת במטפחת שמקנחין בו האף שקורין פצולי"ט אם מחובר לכסות" וכו' עיי"ש.

**ובדברי** הראשונים שהם המקור לדברי הרמ"א מצינו שני מהלכים בטעם דין זה דבעינן דוקא דבר שדרכו בכך, בביאור הגר"א ציין לדברי התוס' (שנת נח. ד"ה סב"ט) שכתב לחלק בין זוג המחובר לבגד לבין חותם, וז"ל "דזוג מותר לפי שדרך לאורגו בבגד שאין שום בגד שלא יהא ראוי לנוי ולתכשיט כזה ולא הטריחוהו לפוסקו מכל הבגדים ולגנות הבגד, אבל חותם אין דרך לעשותו בכל הבגדים שאינו יפוי הבגד, ולכך גזרו חכמים אפילו בארוג בכסותו שיהא צריך לפוסקו אטו היכא שאינו

צריך שיהיה מחובר לכסות אלא משום גזירה שמא יפסק ויפול, אבל אם חיבר לכסותו דבר שאינו עשוי לתכשיט אלא להשתמש בו שהוא דבר האסור לצאת בו אין חיבורו לכסות מתירו לצאת בו, והרי הוא כתלוש ומופסק מהכסות, דכיון שהוא עשוי להשתמש בפני עצמו ואינו משמש כלום לאותו מלבוש, שהוא אינו בטל לגבי אותו מלבוש אע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו כמ"ש למעלה" עיי"ש, וכ"כ במנורה הטהורה (סי' קא בקס"מ ס"ק כט).

#### ה. מדת החיבור לבגד כדי להחזיר הוצאתו בשבת

**וביסוד** הנ"ל נראה להסביר מה שהאריכו הפוסקים בחילוק שבין העיגולים שבהם מהני חיבור קצת לבין המטפחת שצריכה חיבור גמור, דהנה הב"ח והט"ז (סס"ק) כתבו דהיתר המטפחת כיון דאינו חשוב בטל הוא לבגד, וכן מבואר מדברי המגן אברהם (סס"ק ה) "מחובר לכסות (המטפחת) ודוקא שתפור בב' תכיפות אבל קשירה אינה מועיל (באר שבע), וצ"ע מ"ש מעיגולים ירוקים דשרי כשמחבר קצת, וצ"ל דאותן בטלים טפי לבגד" וכו' עיי"ש.

**וראיתי** בשו"ת מחזה אליהו (סי' מג) שביאר דבריהם בטו"ט וציין למ"ש בשלחן ערוך הרב לתרץ קושיית המג"א דההבדל בין העיגולים למטפחת הוא משום דתלוי במידת החשיבות של הטפל מול חשיבות הבגד, ולכן עיגולים לגבי בגד אינם חשובים כלל וממילא סגי בחיבור כל דהו, משא"כ מטפחת שיש בו חשיבות קצת לכן בעיני חיבור גמור עיי"ש, ועיין גם באליה רבא (ס"ק מז) שתי' דשאני מטפחת כיון דעשוי לקנח בה אתי לאפסוקי אם לא יהיה מחובר היטב אתי לאתויי משא"כ בעיגולים דמתיירא דילמא מפסיק ואינו

די"ל דהוי כמשאוי והנ"מ יהיה אי צריך להסירו ברה"ר במקום כבוד הבריות שהתירו במקום איסור דרבנן עיי"ש, וגם בערוך השלחן פי' דברי הרמ"א מדין משאוי ולא רק משום גזירה עיי"ש, ועיין במשנה ברורה (סס"ק פ"ב) שהביא שני הטעמים גם יחד וז"ל: שאין דרכו בכך, היינו דגזרו מחובר אטו אינו מחובר, ועיין במרדכי שם שסיים דאפשר דבכלל משוי הוא וחיוב חטאת נמי יש בזה דאינו בטל לגבי הבגד כיון שאין דרכו בכך, וכן משמע בתשובת הרשב"א שהובא בב"י שכל דבר שאין צורך להבגד ואין תשמיש להבגד אינו בטל לגבי הבגד והרי הוא כאילו מוציאן לבדו בלא הבגד וחיוב עיי"ש.

**אך** האמת יורה דרכו כי אין כאן מחלוקת לדינא ורק נחלקו בכוונת דברי הרמ"א, כי באמת ישנם שני דינים בהאי כללא דבעינן דרכו להיות מחובר לבגד, דברי התוס' נאמרו לענין חותם של עבד או זוג, ששניהם נחשבים בעצם תכשיט וכשנלבש כדרכו אין בהם איסור הוצאה, והחשש הוא רק דילמא שלפא ומחויא בתכשיט או דילמא נפל ואתי לאתויא בחותם, או שמא יקפל כסותו, וממילא ניתן לומר שאף היכא שנארג לבגד וממילא אין חשש שמא יפול אפ"ה גזרו ארוג אטו אינו ארוג היכא שאין בו כדי לגנות הבגד, אולם המרדכי והרשב"א דיברו בכלי שאינו תכשיט כלל אלא שבא לשימוש של אדם וכל ההיתר להוציאן בשבת הוא רק משום שמחובר לבגד, ועל כגון זה שפיר אמרו דאם אין דרכו בכך אינו בטל לבגד והוי בגדר משאוי ממש ואף לענין חיוב חטאת, ודו"ק.

**וסימוכין** ליסוד זה מצאתי מבואר בדברי שו"ע הרב (סי' קא סעי' נג), וז"ל: וכל זה בתכשיט שהוא דבר המותר לצאת בו ואין

וכו' ובירושלמי כל המחובר לכסותו ה"ה ככסותו ע"ש", הנה מתחילת דבריו נראה שמדמה דין העיגולים לחותם שכל האיסור הוא רק שמא יפול ויקפל כסותו, דהיינו שנחשב כתכשיט וכזה אין הבדל בין חותם שבצוארו לבין חותם שבכסותו, הרי שנקט כסברת האו"ז דמטעם תכשיט קאתינן עליה, ואח"כ הוסיף הא דירושלמי דההיתר הוא משום דכל המחובר לכסות מתבטל לכסותו וכדברי ה"ר שמשון מכוסה הנ"ל, היינו שנקט כתרי טעמי שנזכרו באו"ז בהיתר העיגולים, ולא נזכר כלל בדבריו שהטעם דבטל משום דאינו חשוב וצ"ע.

**וגם** מה שחידש בשעה"צ דלכן בעינן הטעם דאינו חשוב לגבי מטפחת ולא מהני הא דמחובר לכסות כיון שעושה כן רק בשביל שבת צ"ב, דא"כ למה נצרך לטעם דאינו חשוב לגבי עיגולים, דהרי כתב באו"ז (ס) בהיתר העיגולים "הואיל ויוצא בו כל ימות השבוע", א"כ היה צריך להיות מותר גם אם היה חשוב וצ"ע.

**ובאמת** שנראה מדברי המשנה ברורה גופא דלא כתב כן, שהרי כתב (סי' קא ס"ק פג) (בהיתר העיגולים) "דחשיב מלבוש כיון שדרך לצאת בו כל ימי השבוע ולא חיישינן דילמא יתבייש ושקיל ליה ואתי לאתויי שאימת מלכות עליו גם לא חיישינן דילמא מיפסק ואתי לאתויי כמו בזגים שאינן ארוגים שאין זה חשוב", מבואר שלדעתו טעם ההיתר הוא משום דנחשב כתכשיט בפני עצמו כיון שדרך לצאת בו כל ימי השבוע, וכטעם הראשון של האו"ז, וגם בטעם של המטפחת כתב המ"ב (ס"ב ס"ק ע"ד) כאן בעינן שיהיה מבעו"י תפור היטב להכסות או עכ"פ שיהיה תפור בשני תכיפות דאז הוא כמו אריג יחד וכנ"ל בריש הסעי' דאל"ה חיישינן דילמא מיפסק ואתי לאתויי כמו בזגים

ממשמש עיי"ש, עכ"פ משמע מדבריהם דכל ההיתר של המטפחת והעיגולים הוא משום דבטלים לבגד מחמת חוסר החשיבות שבהם.

**אולם** בשעה"צ (ס"ב ס"ק קג) הסביר בארוכה דהגר"א בביאורו חלק על המג"א ולדעתו מטפחת נקרא דבר חשוב, והיתר המטפחת משום שדרכו להיות מחובר לבגד הו"ל כצורת הבגד היכא שמחובר אליו וכמו בזגין, משא"כ בעיגולים ששם ההיתר משום דבטל לבגד כיון דאינו חשוב, ולכן סגי בהם חיבור כל שהוא, (ובזה מתורץ קושית המגן אברהם), והמגן אברהם לא ניחא לה לומר דזה נקרא דרך להיות מחובר מה שבני אדם עושין כן בשביל שבת, ועל כן מוכרחין לומר דזה נקרא דבר שאינו חשוב ובטל לגבי הכסות וכמו שכתב הט"ז, ולא ס"ל דהוי כצורת הבגד כיון דאינו עשוי להיות כן אלא בשבת, ומסיים דעל פי האמת סברת המגן אברהם והט"ז תמוהה מאד אמאי נקרא פאצילעט דבר שאינו חשוב, ומי גריעא מחוטי משי לקמן בסעי' לח, אבל לפי מה שכתב הגר"א כנ"ל ניחא הכל עיי"ש.

**עכ"פ** מבואר מדברי השעה"צ שלדעת הגר"א רק מטפחת נחשב כחלק מהבגד אף דהוי דבר חשוב משום שדרכו להיות מחובר לבגד, והיתר העיגולים הוא מחמת שנתבטל לבגד משום שאינו דבר חשוב, ולדעת המג"א גם היתר המטפחת משום דאינו חשוב כלפי הבגד, ושאין לדון להיתר משום החיבור לבגד כיון דאין עושין כן אלא בשביל שבת.

**אולם** בעיון בדברי הגר"א בהיתר העיגולים לא משמע כדברי השעה"צ דההיתר הוא רק משום דאינו חשוב ולכן בטל להבגד, דז"ל (ס"ב סעי' ג) "כמו חותם שלא אסרו בכסותו שאין של מתכת אלא דמירתת ומיקפל הלא"ה מותר

# ו. ביאור מחלוקת האו"ז והר"ש מכוס

**ובטעם** שהאו"ז מיאן להתיר העיגולים מדין מחובר לבגד לחוד, וכדברי הר"ש מכוס שכתב יסודו על דברי הירושלמי, נראה דהרי כתב הרמ"א (ספ) "ולא מהני הא דמחובר לכסות רק בדבר שדרכו להיות מחובר שם אבל אם חיבר שם דבר שאין דרכו בכך אסור", ובטעם האיסור הבאנו (לפ"ד) שתי דרכים, או משום דהוי משאוי או משום דחיישין שמא יפול, וגזרו על ארוג משום אינו ארוג היכא שאין דרכו בכך, וחילקנו כזה בין המחבר כלי שיש לו שימוש נפרד לבין תכשיט, וגם הבאנו דברי המג"א שהתיר במטפחת רק משום דבטל לבגד מחמת שאינו חשוב כלפי הבגד ולא מהני ההיתר דכל המחובר לבגד הוי כבגד, וכן הבאנו דהא דמהני חיבור כל שהוא הוא דוקא בגוונא דהוי תכשיט אבל בכלי גמור בעינן חיבור גמור, וממילא אפשר לומר דלכן סירב האו"ז לבנות היתר העיגולים שחוברו רק בחיבור כל שהוא רק על הא דירושלמי אם לא היה דין תכשיט על העיגולים עצמם, ולכן היה מוכרח להוסיף הטעם "הואיל ויוצא בו כל ימות השבוע", דמטעם זה דינו כתכשיט ולכן מותר אם מחובר לבגד ודו"ק.

# ז. ביאור מחלוקת הרא"ה והר"ן

**ונראה** דגם שתי השיטות המובאים בחי' הר"ן הנ"ל תלויים בזה, דהנה הר"ן הסביר דלדעת הרא"ה ההיתר בחותמות (עיגולים) משום דהוי כחותם דעבד דעביד איהו לנפשיה שבצוארו אסור ובכסותו מותר, ונראה שהוא משום דס"ל כדעת הלבוש (לפ"ד) דכל היכא דעביד איהו לנפשיה אין החשש משום דילמא יסירנו אלא משום דהוי כמשוי ולא תכשיט, וכן הסביר נותנת, דהרי אם תלה חותם כזה מעצמו מוכח מזה דאינו מתבייש בו וא"כ למה

ואע"ג דהוא דבר שאינו לא מלבוש ולא תכשיט מ"מ לא חשיב כמשוי דדרך היה בזמניהם לתפור כן להכסות הלכך בטל הוא לגבי בגד וכו' עיי"ש, הרי שלא הזכיר כלל ענין החשיבות.

**עכ"פ** נראה דלדברי האו"ז בחי' הראשון שהיתר העיגולים מטעם תכשיט, מוכן בפשטות החילוק בין עיגולים למטפחת, דהרי דוקא בעיגולים דדומה לחותם של עבד דנחשב כתכשיט ידיה בין אי הוי על כסותו או על צוארו וכזה שפיר סגי בחיבור כל דהו כי אין יסוד ההיתר משום ביטול להבגד, משא"כ במטפחת שכל ההיתר בזה משום ביטול לבגד בזה שפיר הצריכו הפוסקים שיהא מחובר ממש כי אחרת אינו מתבטל לבגד ודו"ק.

**וגם** לדעת הר"ש מכוס שההיתר הוא משום החיבור לבגד, יש לומר עפ"י מה שהבאנו (סוף לפ"ד) דבדין מחובר לכסות יש הבדל בין היכא שהחיבור בא לחבר כלי שאינו תכשיט ויש לו שימוש בפני עצמו כהא דמטפחת או מפתח, דבהא אין היתר אלא בדרכו בכך דאל"כ הוי משא ממש, וממילא בזה אפשר דגם היכא דדרכו בכך אפ"ה צריך חיבור חזק כדי שישתנה דינו לדין בגד, לבין היכא שמתחבר הוא בעצם תכשיט והחיבור הוא רק שלא לחוש שמא יפול וכהא דהעיגולים, דבזה שפיר סגי בחיבור כ"ש, ודו"ק היטב בזה.

**שו"ר** למור"ר זצ"ל בשו"ת דברי יציב (לפ"ד סי' קמח"ק) שהרגיש קצת בכל הנ"ל, והביא דברי האו"ז והר"ש מכוס, וכתב דנראה שבריש דבריו הוי הטעם דהוי בגד מצד עצמו הואיל ויוצא בו כל השבוע ודימה האופנים לזה, ומ"מ בעי חיבור קצת ואפשר משום שיפסיק ואתי לאתויי, ומ"מ סגי בהכי ולא בעי כמו בפצול"ט וזה כהא"ר הנ"ל, ומ"ש המג"א הנ"ל דבטלים לגבי הבגד הוא כהר"ש שהביא שמה האו"ז וכהירושלמי וכו' עיי"ש.

**אך** אחרי העיון נראה שאין הדמיון עולה יפה, דהרי עיקרו של תכשיט הוא דבר הנלבש על הגוף או על הבגד הבא ליפיתו בעיני אדם, והגדרת יופי כולל בתוכו יופי כללי הנחשב יפה בעיני כל אדם, וגם יופי בעיני אדם מסויים כגון מה שהעבד רוצה למצוא חן בעיני אדונו, אבל בכל גוונא אנו מוצאים שתכשיט הוא דבר הנראה לעין כל רואה, אך שונה הדבר בדבר הנלבש בצנעה הבא לצורך מסויים, וכגון בנד"ד שאין הצמיד נראה כלל לעיני אדם כשלוכשו על זרועו ואין בו גם כל יופי בעיני אף אחד, ואינו מיועד אלא לשמש ככרטיס כניסה לבית החולים, א"כ דינו ככל כלי שאדם לובשו על גופו שאינו נחשב כבגד או כתכשיט כלל, וכמו העונד שעון פשוט על זרועו שפשוט הוא שאין לדונו כתכשיט או כבגד.

**ונראה** דאף להפוסקים שנטו להקל בשעון יד אף כשאינו עשוי של זהב, ראה שו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קי"א), שש"כ (פי"ח סכ"ו), היינו דוקא משום דדרך ללובשו כך בחול א"כ נחשב כבגד וכמלבוש, אולם בנד"ד לא רק שאין דרך בני אדם ללבוש צמיד כזה אלא גם השואל גופיה אין דרכו ללכת כן אלא יום או יומיים, וגם אז מן הסתם מתבייש ביה ומסתירו מעיני בני אדם, א"כ פשוט הוא שבוז לכו"ע אין לדון ביה משום מלבוש, ותו לא מיד.

**ובנותי** בספרים וראיתי בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' י"ב) שנשאל מה הדין לצאת בשבת בדיסקית והיא שרשרת שתלויה בה מתכת ובה חרוט שם החייל, והרשויות הצבאיות מקפידות עד מאד שהחייל יצא תמיד והדיסקית על צוארו, והשיב דלדעתו אין זה לא מלבוש ולא תכשיט, ודינו כדין המבואר (סי' ע"א סעי' י) לא יצא איש לא בסיף וכו' ולא בכלים שאינם תכשיט וכו' עיי"ש, הרי זה דומה ממש לנד"ד ודו"ק.

לנו לחשוש שיסירונו מחמת בושה, ומ"מ אסור משום דנחשב כמשוי כיון דאינו מוכרח לשאתו, אולם זה דוקא בחותם שעל צוארו משא"כ בחותם שבכסותו דכיון שמחובר לכסות בטל הוא לבגד ולכן מותר בחותם דעביד איהו לנפשיה, אבל בעביד ליה רבו באמת אסור כיון דיש חשש לשמא יפול ויקפל כסותו, ולדעת הר"ן החותם שהיו עושים דומה יותר לחותם דעביד איהו לנפשיה מאשר לחותם דעביד ליה רביה, וזה הוא גם סברת הר"ש מכוס.

**אולם** דעת האו"ז היא כדברי הר"ן בחידושו דהאיסור בעביד איהו לנפשיה הוא משום החשש שמא יסירו ואין בו משום איסור משא "הואיל ויוצא בו כל ימות השבוע", וממילא גם היתר החותמות (העיגולים) משום דדומים לחותם דעבד שבכסותו דהיינו בין לחותם דעביד ליה רביה ובין דעביד איהו לנפשיה, דבשניהם אין החשש משום משא אלא משום החשש רק משום שמא יסירו או משום שמא יפול ויקפל כסותו, וכיון דבנדון העיגולים אין חשש להסרתו וכמ"ש הר"ן "ליכא למיחש לקיפול טליתו דהא לא רווח מידי לפי תיקון המלכות בקיפול טליתו", משו"ה התיר ודו"ק.

#### ה. דמיון הצמיד פלסטי לחותם דעבד

**נחזור** לעניננו בשאלת היציאה לרה"ר בצמיד הפלסטי על זרועו, ובהשקפה ראשונה רצינו לדמותו לחותם של עבד דעביד איהו לנפשיה, ורואים שאף היכא דכל התועלת שיש לו מזה הוא לזהותו כמי ששייך לרבו אפ"ה נחשב כתכשיט, ועל כן יש מקום לומר דגם בנד"ד שהצמיד בא לזהותו וגם אין חשש דילמא נפל או שיסירונו כיון שאין אפשרות להסירו ולהשתמש בו שוב, ובכה"ג יהא מותר לצאת בו.

מיפסק או לשלפא ומחויא ואתי לאתויי, אבל פלא שסתמו ולא פירשו למה באמת נחשב כמלבוש ולא כמשא, וראיתי שכבר הרגיש בכך במשנה ברורה (ס"ק ס"ט) וביאר "דנחשב לו כמו מלבוש דדרך הליכתו הוא כן ובטלים הם לגבי הגוף שהוא לבוש בהן ולא חיישינן דילמא נפיל מרגליו ואתי לאתויי דמסתמא כיון דאסור בהם בודאי הם בחזק על רגליו ולא יפלו עיי"ש.

**אולם** בשער הציון (ס"ק ע"ה) העיר על כך: ולעניות דעתי לא אבין, דהתם השלשלת תשמיש אדם הוא, שהוא צורך הגוף שלא יהיו בתוליה נזירות, וכדפרש רש"י שם, ועל כן לא הוי כמשא, מה שאין כן בזה דלו בעצמו אין צורך כלל בזה, ומכל מקום יש ליישב דין זה (כיון שסתמו כן הרבה ראשונים להלכה) מהטעם שכתבנו במשנה ברורה, ואולי דגם כוונת המרדכי לזה עיי"ש.

**וראה** זה מצאתי בדברי המאירי (בית הבחירה ע"ה) ס"ה: (ב"ה ע"ה) שכתב "וכן התירו רבני צרפת בבני אדם הנחבשים לצאת בזיקים וכבלי ברזל שכל שנעשה לשמירה אינו משאוי ולשלפה אין לחוש שהרי נזהרים הם בכך", ומדמהו למה שהתירו רבותינו הצרפתים באדם חגור או שנכוצו גידי שוקיו לילך ברה"ר ולסמוך במקלו הואיל ואין יכול לילך בזולתו, עיי"ש, ולדבריו ע"כ לומר דהא דנחשבו הכבלים כשמירה היינו משום שעל ידם הוא נשמר מלהכלא שוב בבית האסורים ודו"ק.

**ולפי"ז** נראה דיש להתיר גם בנד"ד באזיקים שהאסיר צריך ללבוש משני הטעמים, טעמו של המשנה ברורה "דנחשב לו כמו מלבוש דדרך הליכתו הוא כן ובטלים הם לגבי הגוף שהוא לבוש בהן", וגם סברתו של המאירי ששומרים עליו שלא יכלא שוב, ולכן יש להתיר ללכת בהם בשבת ודו"ק.

**שו"ר** בשמירת שבת כהלכתה (פרק מ סעי' ז') שפסק כן להדיא דאסור לצאת מרשות לרשות עם סרט זיהוי על היד, אא"כ יסגור עם הצמיד את חפת חולצתו, עיי"ש.

**ט. האם ניתן ללמוד דין הצמיד והאזיקים מכבלים**

**מקור** דין הכבלים במשנה (ע"ה ע"ה) בירית טהורה ויוצאין בה בשבת, כבלים טמאים ואין יוצאין בהן בשבת, והטעם דאין יוצאין בכבלים כתבו התוס' (ד"ה בירית) כבלים אין יוצאין בהן דילמא שלפא ומחויא דתכשיט לנוי הם אבל בירית שהיא באחת לא שלפא ומחויא דאין זה תכשיט עיי"ש.

**וכתב** המרדכי (ע"ה ע"ה) אותן נחבשין תפוסין שיש להם כבלי ברזל ברגליהם, ר"י מתיר לצאת בהם לרשות הרבים, דכיון שהם בשביל שלא יברחו תקועין היטב וליכא למיגזר דילמא מיפסיק ואתי לאתויי כמו בני מלכים היוצאים בזגין שתקועין היטב כמו זוג שבצוארו ושכסותו והכבלים הוי כמו מלבוש, כך כתוב בספר המצוות עיי"ש, וכן הוא בסמ"ק (מ"ה ע"ה) בני אדם הנחבשים ויש כבלים ברגליהם פן יברחו מנהג הוא שיוצאין בהם ברשות הרבים עיי"ש, וכן הוא גם באור זרוע (ח"ב ס' ע"ה), ובסמ"ג (ל"ח ס' ע"ה), ובמחזור ויטרי (ע"ה ע"ה) (ב"ה ע"ה) ובהגה' מיימוניות (ע"ה ע"ה) ועוד.

**ועפ"ז** פסק הטור (ס' ע"ה) מי שהוא אסור וכבלים ברגליו מותר לצאת בהם דלאו משוי הוא ולמישלף נמי לא חיישינן לפי שהם תקועים יפה, ובשו"ע (ס"ה ע"ה) מי שהוא אסור וכבלים (פ"י) כעין טבעות גדולים שסוגרים בהם (הרגלים) ברגליו, מותר לצאת בהם, והוסיף במגן אברהם (ס"ק ע"ה) דהוי כמו מלבוש עיי"ש.

**הנה** בכל המקורות הנ"ל הדגישו הטעם דמיהדק היטב ולכן לא חיישינן דילמא

כבגד, כל שכן על המכשירים שבאזיקים ששימושם רחוק שאין זה בגד, ויעוין באגרו"מ (ח"א סי' קיא) שמתיר מעיקר הדין לצאת בשעון יד מפני דחשיב כבגד, אך בענינו צ"ע אם אפשר להקל בזה עיי"ש.

**ולדידי** הדבר פשוט להתיר כנ"ל, ואפשר שהוא דיבר על מכשיר גדול שבוטל חוץ מהאזיקים וכן נראה מלשונו, וגם שאלתו היתה כשילבש המכשיר רק בשחרור קצר על שבת, וגם גורם לזמזום בהתרחקו מביתו, אבל במכשיר של היום שמורכב בו ה- ל' SO שהוא שביב זעיר המובלע לגמרי בתוך האזיק כך שאינו ניכר כלל מבחוץ, וגם משדר אותות כל הזמן ללא קשר לפעולות הלוכש, והרי הוא כמו מכשיר שמיעה המורכב במשקפיים וכדומה, ומכיון שהפוסקים התירו לצאת עם כבלים ברגליו אינני רואה מקום לחלק בין נד"ד לבין הכבלים שבשו"ע ודו"ק.

**אך** כל זה בנדון האזיקים, אבל הצמיד שהתחלנו בו שאינו לובשו אלא ליום או יומיים וגם אין בו כל תועלת או שמירה להגוף, אין מקום להתיר מדין הכבלים, ותו לא מדי.

**וראיתי** להגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד (סנה סג:) שנשאל בכגון דא, בארה"ב המשטרה רוצה לשחרר אסירים לביתם מהכלא לכבוד שבת, והם לא חוששים שמא יברחו האסירים, כי הם מצמידים שעון ומכשירים לאזיקי ברזל שלרגליהם, והם מרשים לאסירים להלך מסביב לביתם במרחק של ק"מ אחד, ואם ילכו יותר מק"מ יתחיל המכשיר לזמזם, ובמשטרה מסתכלים בראדאר שברשותם, ומוצאים את האסירים הנמלטים, ויש להסתפק אם מותר לאסיר ללכת עם האזיקים בשבת מביתו לבית הכנסת במקום שאין בו עירוב, כי שמא נחשב לטלטול.

**והשיב** דמצד אחד בענינו האסיר עצמו צריך את זה, כי הוא רוצה להשתחרר לביתו לשבת, וזאת רק באמצעות האזיקים, בכ"ז קשה להתיר לטלטל מכונה שלימה עם מכשיר ראדאר ולומר עליו שהוא בגד, שהרי לא משרת את האדם באופן ישיר אלא בגרמא דגרמא, שהוא משדר אותות למרכז המשטרה כאשר האסיר מתרחק, וממילא יתפסו אותו, וממילא אפשר להשאירו בביתו, והדברים ק"ו אם שעון יד ששימושו קרוב יותר לא אומרים עליו שהוא





## הרב יהודה מושקוביץ בני ברק

### בירורי הלכה בגדרי הנאמנות של משגיחי כשרות בימינו (א)

**והנה ברמב"ם** (הלכות מאכלי פי"א ס"ז, והובא בב"י יו"ד ר"ס קיט) כתב: "המתארח אצל בעה"ב בכל מקום ובכל זמן, והביא לו יין או בשר או גבינה וחתיכת דג, הרי זה מותר, ואינו צריך לשאול עליו, אע"פ שאינו מכירו אלא יודע שהוא יהודי בלבד, ואם הוחזק שאינו כשר ולא מדקדק בדברים אלו, אסור להתארח אצלו", [ובשו"ע שם לא הובא לשון זה ממש, אבל נשמע כן מכלל הדברים שהובא שם, שרק מי שנודע שנחשד לאכול מאיסור זה אין לאכול אצלו, ואפילו אם נחשד למכור דבר האסור, מותר להתארח אצלו].

**והנה** זה פשוט, שאף שכתב הרמב"ם כי בכל מקום ובכל זמן ניתן לסמוך על כל אחד שנודע לנו שהוא יהודי בלבד, מ"מ אם למשל יבוא לפנינו יהודי שאינו חובש כיפה לראשו [או שנודע לנו שברחוב הולך בלי כיפה], הרי הוחזק שאינו מגדיר את עצמו כשומר תורה ומצוות [מאחר בימינו ובמקומותינו דרכן של כל שומרי תומ"צ לחבוש כיפה לראשיהם], ואין לך "הוחזק שאינו כשר" גדול מזה, וכמו כן לו יצויר שנודע שיש סוג כיפה מסוימת שנוהגים לחבוש אותה בני חוג מסויים שידוע

**ראיתי** לעיין ולברר בס"ד בגדרי הנאמנות הנדרשים בכדי לסמוך על אנשים בעדות איסורים, לפי המציאות בימינו, ובמיוחד בנוגע למשגיחי כשרות הממונים לרבים.

**והנה** באמת עיקר גדרי הנאמנות הנדרשים לעדות איסורים מבוארים להדיא בפוסקים ביו"ד סי' קיט', אבל בעיקר עלינו לברר מה הדין בסתמא, ביהודי הבא לפנינו להאמינו על כשרות, ומה הם הדרכים הנדרשים בכדי לברר ולקבוע את נאמנותו לעדות איסורים.

#### א

**בימינו אין לסמוך רק על מי שנתברר לנו שהוא מוגדר להחשב כאופן מובהק בשומר תורה ומצוות**

**ומקודם** נברר אודות אופני הבירור הנדרשים לקבוע את נאמנותו, בכדי שיהא אפשר לסמוך עליו להתארח אצלו משלו, [דלענין להיות נאמן למכור ולהאכיל לאחרים חמיר טפי, וכדלהלן אות ב'].

1. ותוכן הדינים בקצרה הם, דמי שנחשד על איסור זה, או על איסור חמור ממנו מאותו סוג (עי' ש"ך סקי"ב), אינו נאמן, ואם נחשד רק למכור, עדיין מותר לאכול משלו (ס"ב), ולהעיד בשל אחרים כשאין לו ריוח מזה - נאמן לרוב הפוסקים גם אם נחשד לאכול, אא"כ הוא נחשד לאכול גם בלי תיאבון, וכן מי שדינו כגוי (עו"ז, מח"ש בפרהסיא, מומר לג' עבירות וי"א לרוב עבירות מפורסמות, וי"א גם מומר להכעיס בעבירה אחת ומסור) אינו נאמן לכל התורה כולה גם כשאין לו ריוח, ולאידך גיסא לדעת הרמב"ם שברמ"א ס"א, להיות מוכר לאחרים צריך שיהיה דוקא מוחזק בכשרות.

יהודי, על איסור זה, מחמת דין חזקת כשרות, כיון דהוחזק שהרוב חשודים על זה, ולכאורה גם אם הוחזק שרק מחצה מן הציבור מזלזלים באיסור מסויים לא היה שייך לסמוך על סתם איש ישראל בזה<sup>2</sup>, [וכעין זה מצינו לענין דמאי דהוצרכו לנאמנות מיוחדת כיון דהיה ידוע שהרבה ע"ה אינם מעשרים (וכע"ז גם לענין עדות החודש לאחר שקלקלו הבייתוסים), אמנם שם הוצרכו לתקנה דרבנן מיוחדת על זה, משום דעכ"פ רוב ע"ה היו מעשרים<sup>3</sup>, אבל אם היה נודע שמחצה אין מעשרים, לא היה לעמי הארץ נאמנות מה"ת].

**וכמו כן פשוט לפי זה**, בדמקום שידוע שרוב [או מחצה] ישראל שם אין שומרים תומ"צ כלל רח"ל, לא יהיה שייך להאמין סתם יהודי הבא לפנינו, מטעם חזקת כשרות, וא"כ בימינו אנו שבעוה"ר רובא דרובא מכלל ישראל אינם בגדר נאמנות, לא נוכל לסמוך בסתמא על מי שבא לפנינו ומתחזה כשומר תומ"צ, שיהיה לו דין נאמנות רק מחמת שנתברר לנו שהוא יהודי, כיון דרוב היהודים בימינו אינם נאמנים, [ומי שיקח את לשון הרמב"ם בזה

שאינם נזהרים באיסור מסויים, פשוט שלא יהיה שייך לסמוך בנוגע לאיסור זה על אדם החובש כיפה כזאת, שהרי זה כהוחזק שאינו מקפיד על איסור זה.

**אבל לכאורה יש לעיין מה הדין בימינו**, אם בא לפנינו יהודי [שאינן עליו ריעותא הנ"ל], ולא נודע לנו עליו שום דבר, האם נוכל לסמוך עליו להתארת אצלו, וכמו שכתב הרמב"ם שבכל מקום ובכל זמן סומכים על מי שנודע שהוא יהודי בלבד.

**והנה זה פשוט**, שטעמו של דבר זה שכתב הרמב"ם שסומכים על כל אדם בסתמא, הוא מכח ההלכה של חזקת כשרות, שכל יהודי הוא בחזקת שהוא שומר מצוות והוא כשר ונאמן לגבי איסורים, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ב ה"ב - "בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם מישראל, שכל ישראל בחזקת כשרות, עד שיוודע לך שזה פסול", והנה זה נראה פשוט שאם נודע בזמן מן הזמנים שרוב הציבור מזלזלים באיסור מסויים, לא יהיה שייך לסמוך בסתמא על כל

2. והיינו אם נאמר דגדר דין חזקת כשרות הוא בגדר חזקה דאתיא מכח רובא, [וכמ"ש בתשו' חת"ס אה"ע סי' ו' ובנוב"ק אה"ע סי' סט, ועוד], הרי פשוט דלא שייך זה היכא דהוחזק שליכא רוב הנוהגים באיסור זה, וביותר אי נימא כפשוטו דהוא בגדר חזקת הנהגה וכהחזקה דאין אדם פורע תוך זמנו וכיו"ב, דפשוט דזה לא שייך בציבור שהוחזק אצלם ההנהגה באופן אחר, אבל אי הוי בגדר חזקה דמעיקרא [עי' בזה בדע"ת סי' א יח יט, ובתשו' נחלת דוד סי' כו], יל"ע דלכאורה חזקה דמעיקרא מהני להכריע בספקות שקולים, אף שהוחזק בטבע ציבור זה שיש מחצה המזלזלים [ויל"ע בדין חזקה בתערובת], ויל"ע בבית הלוי ח"ב סי' ד סק"ב וברכת שמואל קידושין סי' כא שביארו באופ"א בגדר דין חזקת כשרות, אך עכ"פ במקום שהוחזק רוב חשודים לית דין ולית דיין שלא שייך דין חזקת כשרות.

3. וכן לענין תקנת חכמים בעדות החודש כתב הריטב"א בר"ה כב. שהוא רק מדרבנן, ומסתמא גם בזה הטעם משום דרק מיעוט חשודים, ולכאורה יל"ע דמ"מ כיון שידוע לנו שיש מיעוט שיש להם ענין לשלוח עדי שקר בכדי להטעות את הבי"ד, והרי זה בודאי שמצוי אצלם עדי שקר [ועי' כתובות לו:], למה לא נצטרך לחוש לזה מה"ת.

הרי הוא בגדר הנ"ל, אבל פשוט הדבר שאם באנו לדון רק מחמת שרואים אותו לפנינו כמה פעמים בלבוש כזה, תלוי הדבר, שאם אין לו נגיעה בזה שנחזיק אותו לנאמן [כגון שהשאלה היא האם מותר להתארח אצלן], הרי אין לחוש מסתמא שלבש לבוש זה רק עכשיו, והרי הוא בחזקת סתם ישראל שהם בחזקת כשרות [לאחר שהוגדר להחשב מכלל סתם ציבור שומרי תומ"צ, מחמת שנודע לנו שהוא לובש בקביעות לבוש של שומרי תומ"צ], אבל מי שמחפש להתפרנס כמשגיח, או אדם עני שנהנה מצדקה והטבות שונות [הניתנים בדרך כלל רק לשומרי תומ"צ, ועכ"פ להם נותנים יותר ברוח נדיבה], הרי פשוט שכל מה שעושה במשך כל תקופה זו בכואו בין רבים, אין בזה שום הוכחה שהוא נוהג כך תמיד, דמאחר ויש לו הנאה בזה שנחזיקנו כשומר תומ"צ ועשה כן בכוונה, אין זה אלא כאמירה מפי עצמו שהוא נאמן, שפשיטא שאינו מועיל כלום, והרי הוא בכלל סתם אדם שנודע לנו שהוא יהודי בלבד, שבימינו אינו נאמן כנ"ל.

**ועדיין יש לברר,** כשמבררים על אדם שאין אנו מכירים אותו, האם ניתן להגדירו כמי שיצא מכלל סתם יהודי שאינו נאמן בימינו ונכנס להיות מוגדר בכלל סתם שומר תומ"צ שהוא בדין חזקת כשרות, האם נאמן עד אחד [המוחזק לנאמן] להעיד עליו בזה, ומסברא היה נראה לכאורה דנאמן, דהרי קי"ל דעד אחד נאמן באיסורים, וא"כ הוא הדין שיהיה נאמן להעיד על אדם שהוא נאמן באיסורים.

**אמנם** הנה מצינו חידוש דין בריטב"א בר"ה כב. ובע"ז לט., דלהחזיק אדם בנאמן

כפשוטו, דבכל מקום ובכל זמן נאמן כל מי שרק נודע לנו שהוא יהודי, הרי הוא מגלה פנים בכוונתו שלא כהלכה, ואוכל ומאכיל טריפות רח"ל, וגם אם נודע לנו שבכמה דברים הוא מתנהג כשומר תומ"צ, אבל מכיון שבימינו ישנם הרבה המוגדרים כמסורתיים וחצאי דתיים, ופוסחים על שתי הסעיפים, שאין להם דין נאמנות, אף שבכמה דברים מתנהגים ע"פ תורה [כגון שבאים לתפילות וכד'], הרי כל שיש לספק שהבא לפנינו מוגדר להיות כאחד מהם, אינו עדיין בכלל סתם בני" שבחזקת כשרות.

**ורק** אם נתברר לנו עליו מסגנון אורחות חייו, שהוא מוגדר באופן מובהק כאחד מכלל הציבור שומרי תומ"צ, אז הרי הוא שוב בכלל סתם ישראל שהוא בחזקת כשרות, [דבודאי יצא בזה מכלל הרוב שאינם שומרים תומ"צ כלל, והרי הוא מוגדר על ידי זה כסוג בפני עצמו], שאע"פ שאין לנו שום ידיעה על צדקותו ולא הוחזק באופן מיוחד בכשרות ונאמנות על האיסורים שבאנו לסמוך עליו, הרי הוא נאמן מצד ההלכה של חזקת כשרות, וכל זה פשוט ומוכרח בסברא. [וכן הביא בספר ישיב משה עמ' שסג בשם חכמי הזמן הגר"י ווייס והגר"ש אלישיב, דהאידנא לא נאמרה הלכה זו לסמוך בסתמא על מי שנודע לנו שהוא יהודי, וע"ע בקובץ מסורה (היו"ל ע"י מערכת הכשרות או יו) גליון ה, בזה באורך].

**אופני הבירור על אדם הבא לפנינו, והאם עד אחד נאמן להעיד עליו שנאמן**

**והנה** לכאורה, אדם הלובש לבוש יהודי מובהק, בכל זמן ובכל מקום שהולך,

### חידוש הדברי יואל דבומננו בטל לגמרי דין חזקת כשרות, ומו"מ בדבריו

והנה במה שנתבאר לעיל דבימינו לא שייך חזקת כשרות בסתמא ביהודי הבא לפנינו, מצאתי גדולה מזו בשו"ת דברי יואל סי' לד אות ד, שהביא מדברי המהר"ם שיק בתשובה חיו"ד סי' א שעכשיו שהתורה והיראה מתמעטים והקלות כציץ השדה כן יציץ בעוה"ר, כמעט פסקה חזקת כשרות מסתם ישראל, [וע"ע בשו"ת טוטו"ד מהדו"ג סי' קטז שבזה"ז מוחזק בכשרות לא שכיח ובפרט בדלת העם], וכתב על זה, וז"ל בקיצור: ולפענ"ד הוא מוכרח מש"ס ופוסקים, שהרי מקור פלוגת הרמב"ם והראב"ד ז"ל [דלהלן אות ב'] אם יש לסתם אדם כשרות הוא מגמרא עבודה זרה דף לט דתניא אין לוקחין וכו' בסוריא וכו', וטעם פלוגתתם, דהרמב"ם סבר דסוריא לאו דוקא אלא כל חו"ל בכלל וכו', וראב"ד סובר דוקא בשביל שהיו חשודים אבל שאר מקומות לא, והנה אי אפשר לומר דסוריא היה מקולקל לגמרי כי היו דרים שם תנאים ואמוראים וכו', גם מצד הסברא, אילו היה מוחזק שכולן או רובן חשודים למכור דברים האסורים לא היה להשמיענו שאין לוקחין שם מסתם בנ"א דפשיטא דפריש מרובא פריש,

צריך דוקא ב' עדים<sup>4</sup>, וכתב דכן איתא במשניות זרעים, [ולכאורה כוונתו לירושלמי אמתני' פ"ד דמאי, המובא בט"ז ס"ס קיט, וכן כתבו גם בפר"ח ותפאל"מ שם מדרנפשיהו ליישב קושייתו], ואולי היה מקום לחלק, דרק היכא דתיקנו חכמים בעצם שסתם אדם אינו נאמן [כגון לענין דמאין בזה כ' הריטב"א דצריך לעדות דוקא להחזיקו בכשר, משא"כ בסתם איסורים, שבעצם הרי כל ישראל בחזקת כשרות, רק שבימינו מחמת שנודע לנו שכלל רוב בני"א אי אפשר לסמוך עליהם, וצריך לקבוע שהוא יצא מכלל רוב זה, קיל טפי, ומהני גם עד אחד להעיד עליו בזה, אמנם באבני נזר יו"ד סי' ד סק"ג מבואר שלא חילק בזה, [וע"ע בסי' ט שהביא דברי הריטב"א], וגם מלשון הריטב"א שם [ר"ה וכע"ז בע"ז], "שלא אמרו עד אחד נאמן באיסורים, אלא במעיד על גוף האיסור, ולא במעיד על האדם, כדאיתא במשניות זרעים" לא משמע לחלק בזה.

ויהיה איך שיהיה, וגם אם נאמר דאין צריך ב' עדים, מ"מ פשוט שצריך בכל זה בירור גמור הראוי לסמוך עליו, ולא השערות ואומדנות בעלמא, או דברים שיש לחוש בהם להערמה [כגון שעושה כן מחמת שיקרבוהו או יקבלוהו לעבודה].

4. ולכאורה מדברי הרא"ש בפרק הניזקין [סי' יג אות יב] דמה"ת נאמן כל אחד להעלות עצמו לכהונה, רק מדברין מחמת חשש ריוח מתנות כהונה הצריכו שאחרים יעידו עליו, מוכח דפליג על סברת הריטב"א בזה, [ונצטרך לומר בנוגע לדברי הירושלמי שהביא הריטב"א, דתקנת חכמים מיוחדת היא בדמאין, וע"ע בר"ן כתובות י: דמה"ת ע"א נאמן בזה כדין איסורים, ואולי יש לחלק דשא"ה כיון דיש נפק"מ מהעדות לענין איסורי ומצוות כהונה החלים על גוף האדם הר"ז כמו עדות על גוף חתיכה ולא דמי לעדות על נאמנות של אדם. [וע"ע ש"ש ש"ו פט"ו שחידש בדעת הרמב"ם, דאין ע"א נאמן להעיד על פסול הגוף של בגוב"ח, והביאו בזה מדרשת הספרי עה"פ לא יקום ע"א באיש, להעלות לכהונה ולהורידו מן הכהונה, והיה אפ"ל דה"ה להכשיר איש לנאמנות בענין דוקא עדות, והיינו טעמא דהריטב"א, אבל מלשונו נראה דהוא מסברא, וגם דמסתבר דדוקא לענין פסול הגוף בעצם או להכשירו חשיב עדות על עצם האיש, ולא כשהנדון רק להעיד עליו שאינו בכלל סתם עמי הארץ שנחשדו מחמת מעשיהם].

דמיירי לענין למכור לאחרים, אבל להתארח אצלו מותר בסוריא, דק אלפני עור חשידי אבל לא לאכול איסור בעצמם, אבל לפי היסוד שכתב להוכיח דבכל מקום שיש מיעוט המצוי דשכיח טובא חייבו חכמים שיהיה בירור שהוא מוחזק בכשרות [כמו בדמאי, והיינו טעמא דדינא דסוריא הנ"ל], פשוט דה"ה לענין לאכול אצלו, במקום שהוחזק שיש מיעוט המצוי של חשודים, ומסגנון דבריו נראה כי קבע שגם לענין להיות חשודים לאכול איסור בעצמם יש מיעוט המצוי בזמן הזה של חשודים [ודבריו נכתבו בזמן שלפני חורבן איירופא, ולכאורה כש"כ בימינו אנו], ואין לסמוך מדינא על חזקת כשרות.

**אמנם** בעיקר הדברים יל"ע טובא, אם הם מעיקר הדין [ובלשון המהר"ם שיק שהביא משמע דאינו ממש מעיקר הדין, אלא דכמעט בטלה וכו'], דבזמננו נתבטל מדינא כל עיקר דין חזקת כשרות, חדא דבעיקר הקביעות שגם בקרב המוחזקים כשומרי תומ"צ [שזה בודאי יש לברר אם הוא בגדר כזה וכו"ל], יש מיעוט המצוי של חשודים, צ"ע קצת האמנם נתברר לנו כן על מיעוט גדול שבקרב שלומי אמונים, וגדר מיעוט המצוי לענין חיוב בדיקה לכתחילה כתב הריב"ש בס"י קצא שהוא קרוב למחצה, והרי לכאורה בדין זה שבאנו לחדש דגורו להצריך בירור מדינא [מכח הראיה מדינא דסוריא, ומכח הסמך מדין דמאי], אין לנו לחדש להצריך כן בשיעור מיעוט הפחות מזה, [והרי שם הוא רק דין לכתחילה כדאפשר בבדיקה, ואילו כאן הא באנו להחמיר טפי וגם באי אפשר בבדיקה, ובודאי אין לנו לחדש ולהחמיר בזה יותר ממה שמצינו בעלמא גדר של שיעור מיעוט הראוי לחוש לו], ובודאי לא שייך לומר כן כי הוחזק כי קרוב למחצה הם בגדר חשודים ח"ו.

וע"כ שהיה רק חשדא מצוי שם, שחששו חז"ל במיעוט המצוי ולא נתנו שם חזקת כשרות לסתם בני אדם ועי' תוס' שבת דף יג. דאף דרוב ע"ה מעשרין הם מ"מ חשו למיעוט בדמאי יותר מבמקום אחר משום שהוא מיעוט דשכיחא טובא, וא"כ ע"כ שבשאר ענינים שהתירו חז"ל ליקח מסתם אדם, דאף לפי הראב"ד שחולק על הרמב"ם וכו' אף הוא לא אמר אלא היכא דלא נפיש חשודים, אבל במקום ובזמן שיש אפילו מיעוט המצוי של חשודין אף הראב"ד מודה להרמב"ם דאין לקנות אלא ממי שמכירין אותו, וגם לדעת הראב"ד א"א לומר דכללא כייל דבכל מקום יש חזקת כשרות, דהרי סוריא יוכיח, והדברים סתומים בגמ' מהו הגבול בזה ולמה חששו דוקא בסוריא, אבל מדחזינן בדמאי שחששו למיעוט המצוי אף היכא דרובא בכשרות תו א"א להקל יותר גם במקומות אחרים וילמד סתום מן המפורש, ובזמננו שרבתה המכשלה והקלות רח"ל, והתורה והיראה נתמוטטה בדיוטא התחתונה לא עדיפי מסוריא, ובעוה"ר אין הנחשדים מיעוט המצוי אלא רוב המצוי, ואין לנו לסמוך על חזקת כשרות אף לדעת הראב"ד ז"ל, עכ"ל. [וכעין זה כתב גם בס"י פח אות ד, שהאידינא אין לסמוך על רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם].

**והנה** בדבריו מבואר הרבה יותר ממה שנתבאר לעיל [דצריך לברר שהוא מוגדר להיות מכלל ציבור שומרי תומ"צ באופן מובהק], אלא דגם במי שנתברר שהוא נחשב כיהודי חרדי לכל דבריו, אין עליו מדינא דין חזקת כשרות.

**והנה** אף דעיקר מקור דבריו הוא מסוגיא דע"ז דאין לוקחים וכו' בסוריא [המובא ברמ"א ריש סי' קיט, וע"ע להלן אות ב'],

### האם לכתחילה עכ"פ יש חיוב לברר על חזקת כשרות

והנה לכאורה גם אם לא נקבל חידוש זה, דכל היכא דיש מיעוט המצוי של חשודים, בטל מדינא ההלכה של חזקת כשרות [ויש בזה תקנה דרבנן כללית כתקנת דמאי], מ"מ לכאורה היה נראה, דכיון דקיי"ל בעלמא בכל מיעוט המצוי, דיש חיוב בדיקה לכתחילה [וכדמצינו לענין בדיקת הריאה ובדיקת תולעים, והאריכו בזה הראשונים בריש חולין ובפוסקים בכ"מ], א"כ אם רק נקבל שהמציאות שיש בימינו מיעוט המצוי של חשודים, הרי עכ"פ לכתחילה יש חיוב לברר אם יש לו חזקת כשרות, מטעם דין מיעוט המצוי<sup>5</sup>, [אלא דבדבריו נתחדש עוד יותר, שזה חיוב גמור מדינא, דבדינא דאין לוקחין וכו' בסוריא, מבואר דהוא מעיקר הדין וגם בדאי אפשר בבדיקה, דמצד חיוב בדיקה לכתחילה דמיעוט המצוי, היה בדין להקל בזה].

**ובאמת** כי לכאורה גם אם נחלוק אף על הגדרת המציאות הזו, שבימינו יש מיעוט המצוי של חשודים [בקרב ציבור שומרי תומ"צ], מ"מ כיון דיסוד דין הנאמנות הוא מצד דין חזקת כשרות, שבפשטות יסודו הוא חזקה בטבע של הנהגה, שחזקת סתם בני"הם להיות נאמנים וכשרים, והרי מצינו בפסחים ד. לענין חזקת בית שאינו בדוק שהיכא דאיכא לברורי צריך לברר, א"כ גם בדין חזקת כשרות

וגם בעיקר הדין שכתב דכללא הוא דכל היכא דיש מיעוט המצוי של חשודים אסור ליקח מדינא מכל אחד, וכמו בתקנת דמאי, וראיתו מסוריא שהיו שם תנאים ואמוראים וכו', וצ"ע, דאכתי יתכן שהיו שם רוב או מחצה מקולקלין, ומה שהקשה דא"כ מאי קמ"ל פשיטא, לכאורה י"ל דקמ"ל הא גופא שנתברר לחכמים שכמחצה מהם חשודים על לפנ"ע, או נימא [וכן נראה יותר דדין זה הוא רק מתקנת חכמים, וע"ע להלן סוף אות ב'] דהיה מצוי להיות שם מפעם לפעם ובמקומות מן המקומות, כמחצה חשודים, ולכן גזרו שלא לקנות בשום מקום, ולכאורה אין להכריח מזה דכל היכא דנתברר לנו שיש מיעוט המצוי של חשודים, דבטל חזקת כשרות מדינא, ויש בזה תקנה קבועה מדרבנן כמו תקנת דמאי, וכל כי האי לא לישתמיט בפוסקים להשמיענו דכל היכא שנתברר שיש מיעוט מצוי של חשודים פקע דין חזקת כשרות מדינא מעל כל בני"ה, וגם צ"ע מה הסברא בזה, ומאי שנא מכל מיעוט המצוי שלא גזרו על זה לאסור רק לחייב בדיקה לכתחילה בדאפשר, [ואולי גם כוונתו רק לחיוב בדיקה לכתחילה, אבל מהא דדימה לתקנתא דסוריא ולדין דמאי מבואר דהוא מדינא וגם בדיעבד], וע"ע להלן מדברי התוס' ביבמות קיט. ובכורות כ. שכתבו סברא להיפך דגם למאן דאית ליה סמוך מיעוטא לחזקה מ"מ לענין חזקת כשרות לא אמרינן שאם המיעוט הוחזקו, הוחזקו כולם.

5. והנה בפמ"ג סי' פד בשפ"ד סקכ"ט כתב לענין תולעים דלדין דקיי"ל בס"י לט להחמיר בנאבדה הריאה באין הפס"מ אין להתיר גם בדיעבד באי אפשר בבדיקה רק במקום שיש ס"ס, ונמצא דלדבריו כלל גדול הוא בכל מיעוט המצוי לאסור בדיעבד באין הפס"מ, אך י"א דרק לענין ריאה אוסרים בדיעבד דהיה שם תקנה קבועה לבדוק ואסרו אף בדיעבד [וכמדומה שכן עמא דבר לענין תולעים להתיר בדיעבד גם במקום דליכא ס"ס], ואולי גם הפמ"ג אמר כן רק לענין תולעים שגם בזה נאמרה הלכה קבועה בגמרא לבדוק במקום דשכיח, וכדין תמרי דכדא, אבל בכל מיעוט המצוי דעלמא מחמת מקרה שנודמן אולי לא אמר, ויל"ע בכ"ז.

אח"כ לתומ"צ, וכן על פרטים שונים במי שנחשד, יתבאר עוד להלן בעז"ה. ויש שהחמירו שגם בזה לא סגי, רק צריך מדינא לברר באופן פרטי אם הוא הוחזק בכשרות, ויל"ע בזה, אבל לכאורה עכ"פ היכא דאפשר, ראוי לברר הדבר.

## ב

**להיות נאמן לאחרים צריך שיהיה בגדר "מומחה" ומוחזק בכשרות דוקא**

**והנה** כל זה לענין שיהא מותר להתארח אצלו ולאכול בביתו, אבל לענין להאמינו בשל אחרים, מבואר ברמב"ם (סס פ"א ממאכל"א לענין יין, וכספ"ג לענין גביטות), והובא גם ברמ"א סי' קיט ס"א, דבזמן הזה אין לוקחים אלא מאדם שהוחזק בכשרות, ומקורו מע"ז לט: דאין לוקחין יין מוריים וכו' בסוריא אלא מן המומחה, ולמד הרמב"ם שהוא לאו דוקא בסוריא [דנימא דרק שם הוחזקו שאינם חוששים על לפנ"ע למכור דברים שלקחו מגויים, וכדמשמע מרש"י שם שכתב "בעלי בתים שבסוריא חשידי"], אלא הוא הדין בחו"ל ובא"י בזה"ז, ורק בא"י בזמן שהיתה כולה לישראל היו לוקחין מכל אדם [ומסתמא הסברא לחלק בזה, הוא ע"ד הא דכתב בהל' דעות רפ"ה מטבע האדם שנמשך אחר סביבותיו, ולכן תלה טעם דברי הגמ' בסוריא שהוא משום שאין כולה של ישראל, וכש"כ חו"ל וא"י בזה"ז, שו"ר כע"ז בחי' חת"ס חולין ב., ובתורת חיים בע"ז כ' טעם אחר דתלוי אם יש לחוש שקנה מרוב מוכרים גויים, ובערוה"ש ס"ג כ' טעם אחר משום דבא"י היה טפי פיקוח מבי"ד].

**וטעם** דין זה, הוא משום דקים להו לחכמים שלענין איסורא דלפני עיור אין לסמוך

בדין שיהיה כן, שאם אפשר יצטרך לברר עליו, אבל באמת צ"ע לחדש כן, דלא אשתמיט בפוסקים בסי' קיט לומר דבר כזה, דבכל חזקת כשרות יצטרכו לברר לכתחילה, ורק לענין רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם מצינו כן ביו"ד סי' א, אבל י"ל דהיינו רק משום דבסתמא החשודים גם אינם בכלל מיעוט המצוי, אבל במקום שידוע שיש מיעוט המצוי של חשודים למה לא נצטרך בדיקה לכתחילה עכ"פ מדין מיעוט המצוי.

**ואולי** יש לחלק ע"פ מה שכתבו התוס' ביבמות קיט. ובכורות כ. דאפי' לר"מ דס"ל דכל היכא דאיכא חזקה המסייע למיעוט אסור מדאורייתא מ"מ מודה דמאי הוא רק דרבנן דאם זה הוחזק כל ישראל מי הוחזקו ומש"ה לא אמרינן בו סמוך חזקה למיעוט כו' יעו"ש, והיינו דהיכא דהנדון על נאמנות הגברא לא שייך לדון לצרף המיעוט [ובמה שביאר בזה בבית הלוי ח"ב סי' ד סק"ב, ובחזו"א אהע"ז ס"ס קלד, ובהגהות ברוך טעם על הפלתי סי' קי סק"ה, ובאמת לכאורה א"צ לומר שהוא הלכה מיוחדת בדיני נאמנות, אלא בכל חזקת הנהגה לא חשבינן ליה למיעוט כלל, וכהחזקה דאין אדם פורע תוך זמנו דמהני גם בממון, אף דבדאי יש מיעוט בעולם, מ"מ זה כהכרעה בתורת ודאי על הנדון שלפנינו], וא"כ אולי נימא דה"ה בהא דהחמירו לענין מיעוט המצוי לבדוק לכתחילה, לא אמרינן לה בכה"ג, דהמיעוט אינו בדין מיעוט להצטרף לחזקה וכיו"ב.

**העולה** לנו מזה: דבימינו אין להאמין שום אדם מישראל בעדות איסורים, אלא אם כן נתברר בעדים וכירור גמור [מבלי חשש הערמה], כי הוא מוגדר להיות כאחד מציבור שלומי אמוני ישראל, לכל דבריו, ולענין מי שידוע שבעבר לא היה שומר תומ"צ, רק נתקרב

בחור"ל על ההלכה של חזקת כשרות, מאחר שנודע להם שבזה רבים מקילים וחשודים על לפנ"ע [ומעין הא דאין סומכים בדמאי על ע"ה, ומה שנתברר לעיל דה"ה בשאר דבר שהוחזקו בהם].

**ולהלכה**, אף דהראב"ד שם פליג על הרמב"ם, ובש"ך סק"א נוטה לפסוק כן, מ"מ הרמ"א הביא דעת הרמב"ם להלכה, וכתב הט"ז סק"ג דכן נכון בפרט שאנו רואים קלקול הדורות, ולא אכשור דרי, וכן פסק התב"ש בבכ"ו ש"ש בע"ז שם ובפרי תואר סק"א, וכן פסק בחכמת אדם כלל ע"א ס"א [וע"ע בדרכ"ת סק"ז שהביא גם דעות המקילים], ועי' בשו"ת דברי יואל סי' לד אות ד.

**ולכאורה** נראה שלפי זה גם לענין משגיח כשרות, אין לסמוך על חזקת כשרות לדעת הרמב"ם והרמ"א, ואף דנראה דכל דברי הרמב"ם מיירי רק במוכר לעצמו שיש לו ריוח מזה, אבל להעיד בשל אחרים, דאפי' חשוד גמור נאמן להעיד בשל אחרים, דאין אדם חוטא ולא לו<sup>6</sup>, אמרינן דגם סתם אנשי סוריא לא חשידי אלפני עור, וכ"כ בבכ"ו ש"ש שם, מ"מ מסתבר דכיון דענין ההשגחה הוא דבר הכרוך בטורח ובמאמץ תמידי, יש להחשיבו כמידי דאית ליה רווחא, [ואף דלענין חמצן של עובדי

עבירה אמרינן דטירחא דהליכה לא חשיב טירחא, מ"מ לא כל אנפין שוים בזה, ועי' ש"ך סק"ו, ועוד עיין בדרכי תשובה סקמ"א בשם התשב"ץ ותשובות פני"י סי' יד דשומר בשכר חשיב כמעיד בשלון], ולפי מה שכתב בערוה"ש ס"ד בטעם הדין, דכיון דהחננונים תדירים למכור יש לחשדם טפי ע"ש, היה אפשר לדון לענין משגיחי כשרות, דאולי לא שייך בהם טעם זה כל כך, ואינו מוכרח, ובלא"ה נראה דאין לנו לחדש חילוקים בזה מסברא, [ובשו"ת דברי יואל שם כתב שיש לו לדון ולפלפל בכמה דברים שכתב הערוה"ש כאן], ומדנקטו דדוקא להתארח בביתו מותר, ומטעם משום דממה דלפניו משגר ולעצמו אינו חשוד, מוכח דגם במידי דאקראי הוא חשוד להכשיל אחרים.

הגדרת "מומחה" לענין זה,  
והנפק"מ לענין משגיח כשרות

**ומעשה** עלינו לברר גדר מומחה ומוחזק בכשרות דבעינן בכדי שיהא אפשר לסמוך עליו לענין למכור לאחרים, והנה עיקר הכוונה בזה הוא דלא נאמר בזה ההלכה דסתם ישראל בחזקת כשרות, רק שצריך שיהיה מומחה ומוחזק לזה, ובפרי תואר [סק"א ד"ה אסיקנא] כתב וז"ל: "דאין ליקח וכו' אלא אם

6. ולענין להעמיד משגיח החשוד על אותו דבר [אף דלכאורה מעיקר הדין היה מקום להקל אי נימא דאין לו הנאה בזה], יש למנוע מעוד כמה טעמים, א. לפמש"כ בדרכ"ת סקל"ח מכסא אליהו דבמידי דאפשר לתקוני יש לתקן, וא"כ כש"כ שאין להעמיד לכתחילה כזה, שו"ר גם בבי"מ בסוה"ס דלכתחילה אין לסמוך על חשוד על הדבר אף דנאמן בשל אחרים, ב. הלא הט"ז בסוף הסימן וגר"א סק"ח חששו לראב"ד דחשוד על דבר לא מעידו, ולש"ך יח במומר לכך אינו נאמן בשל אחרים, ולתי"ג בש"ך יט גם בכל חשוד לרמ"א אינו נאמן [וע"ע בדרכ"ת סקמ"ב מרשב"ש תקנ"ג וחק"ל ועוד שם סקט"ו מבנין ציון החדשות סי' י], ג. דהשמ"ח סי' ב סי"ב הביא מבית הלל דהאידינא מומר לתיאבון אין לו נאמנות לשום איסור, [אבל אי משום טעמים אלו, עדיין היה בדין להקל לענין נד"ד במי שלא נחשד להדיא, רק הנדון משום דעת הרמב"ם דאין לסמוך בו על חזקת כשרות מסתמא], אבל באמת נראה פשוט כמ"ש דיש להחשיבו כטירחא וכמידי דאית ליה הנאה מיניה דאינו נאמן כשחשוד לתיאבון.



כן הוא מוחזק בכשרות, פירוש שקיבל עליו דברי חבירות".

**ובערוך** השלחן סעי' י האריך להקשות ממה שמצינו בבכורות דף כט כמה דינים בחשוד על דבר אחד דאינו חשוד לדבר אחר וכשר אף למכור דברים אלו לאחרים, הרי דגם מי שנודע לנו שעבר עבירה שבתורה נאמן למכור לאחרים, וכיצד יתיישב זה עם דעת הרמב"ם דבעינן מוחזק שיהיה בכשרות דוקא, וכתב ליישב זו"ל: "והתשובה לזה, דזה שכתבנו דכשהוא חשוד על דבר אחד רחוק מלקרותו מוחזק בכשרות, אינו כן, דזה שכתב הרמב"ם מוחזק בכשרות, אין הכוונה שיהיה ירא אלקים מרבים או חסיד וצדיק, אלא כל שמתנהג ע"פ דת ישראל מניח טלית ותפלין ומתפלל ג' פעמים בכל יום ונוטל ידיו לאכילה ומנהיג את בני ביתו בכשרות דתוה"ק, זה נקרא מוחזק בכשרות, ויכול להיות שבאיזה פרט הוא חשוד מפני קלות הדבר בעיניו ולכל הדברים הוא מוחזק בכשרות", ע"ש.

**והנה** עיקר דבריו ברורים, שבודאי גדר מומחה שהצריכו בגמ' בחנוונים שבסוריא אינו שיהיה צדיק וחסיד בכל מעשיו, רק שיהיה מומחה ומוחזק לאותו דבר, אבל בעיקר ההגדרה שכתב דסגי במה שמתנהג כשאר בני הכשרים, יל"ע דהא בעינן להחזיקו בחזקת כשרות ובגדר מומחה להאי מילתא, ולא לסמוך על חזקת כשרות הכללית, ונתת דבריך לשיעורים לומר דמי שנראה לנו יותר צדיק

הרי הוא כבר בגדר מוחזק גם לענין לפני עור, ולכאורה עיקר ההגדרה הוא שיהיה מוחזק לבי"ד באופן פרטי לאותו דבר, וכפירוש מומחה שאמרו בע"ז לט. לענין תכלת, ובמנחות מב: לענין תפילין, אלא דכתב הפרי תואר דסגי בזה לענין קבלת דברי חבירות, ומסתמא בכלל דבריו הוא גם שיהא נראה לעין לבי"ד על פי אומד הדעת שראוי להאמינו על כך, לפי ערך מידת היראת שמים שלו כלפי הנסיונות העומדים בפניו [וע"ע להלן בזה בתוספת ביאור], ובודאי בכלל זה שיהיה מתנהג לכל הפחות בדת תוה"ק כמ"ש הערוה"ש.

**ונמצא** לפי זה, דאם כי ביסוד הדברים נאמרה כאן הלכה מיוחדת, שלענין להיות נאמן כלפי לפני עור לא סגי בדין חזקת כשרות גרידא, אלא בעינן שיהא מוחזק ומומחה לבי"ד לאותו דבר, מ"מ למעשה לכאורה אין כל כך נפקותא בזה לענין משגיח כשרות, דזה הרי בלא"ה נתבאר דבימינו צריך שיהיה מוחזק להיות מוגדר באופן מובהק כשומר תומ"צ [שבכלל זה לכאורה כל הדברים שהזכיר בערוה"ש], ובלי זה אין לדון עליו גם מצד דין חזקת כשרות, אלא שנתחדש כאן שצריך להיות מוחזק כנאמן לבי"ד באופן פרטי לגבי איסור זה, ולקבל דברי חבירות, וכמו שכתב הפרי תואר, והרי בכל משגיח כשרות המתמנה על פי רבנים נכלל כבר ענין זה, שהוא מקבל עליו דברי חבירות לפני הבי"ד שממנים אותו [ולכאורה אין הכוונה לקבלת דברי חבירות לכל מילי, רק לענין האי מילתא]<sup>7</sup>, אבל מ"מ

7. ועדיין צ"ע בגדר קבלת דברי חבירות שכתב הפר"ת, האמנם הכוונה רק שיקבל עליו כפשוטו שלא למכור דבר איסור, "כי ענין החבירות הוא ענין פרישות שלא היו נוהגים בו שאר העם" [כל' הרא"ש בתשובה כלל כ ס"י כט הובא בבי" ס"י קיט סי"ז], ואולי גם כוונת הפר"ת שיקבל עליו גם ענייני זהירות יתרים בקשר לענין זה. והנה בעלמא קבלת דברי חבירות צריך להיות בפני שלשה, ויל"ע אם גם לענין זה כן, וא"כ כשמקבלים משגיח נצריך קבלת דברי חבירות בפני שלשה דוקא, וצ"ע לדינא.

קצת נפק"מ יש בזה, לגבי הגדרת הדבר שבי"ד צריכים לדון לפי ראות עיניהם, דלא סגי להם לדון אם הוא נכנס בכלל סתם יהודי שהוא בחזקת כשרות, אלא צריכים לקבוע שהוא בכלל מומחה ומוחזק לאותו דבר [וע"ע להלן].

בשם הירושלמי דמאי פ"ב ה"ב ופ"ה ה"א "אבל ברבים אינו נאמן עד שיקבל עליו ברבים" וועיין גס ב"פ פ"א ממאכ"א סכ"ס, ולכאורה י"ל דהירושלמי מיירי רק לענין דמאי, ויל"ע ברמב"ם רפ"י ממעשר.

### תקנת וחרם הקהילות, וביאור הדברים

**בנוסף** לזה, מצינו גם תקנה קדומה מרבני וועד ארבע ארצות, שלא לקנות שום מאכל אף מסוחר כשר בלי כתב הכשר, וז"ל הבית הילל סוס"י ס"ה - "ומזה (-מכת הדין של אין לוקחין וכו') בסוריא) יראה שתיקנו בפנקס המדינה שלא ליקח שום דבר מאכל או יין אא"כ יש בידו כתוב וחתום מאיזה אב"ד שנעשה בהכשר שקורין "כשר בריוול", ואף אם הוא מוחזק בכשרות, משום לא פלוג", עכ"ל, והעתיקו בבית לחם יהודא סי' קיט סק"א, וגם בבכור שור ע"ז שם, מזכיר שזה היה תקנה בחרם, ומתאונן על זה וז"ל: כאשר אנו רואים גם עתה, שאע"פ שיש תקנות קדמונים בחרם שאין לקנות מכל אדם יין וגבינות וכדו' כי אם כשיש כתב הכשר בידו ממורה הוראה שחקר על המאכל ומשקה ההוא אם נעשה בכשרות, ראינו שעלה הפורץ זה ימים לא כביר וכו'. [וע"ע בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' ז, ועיי"ש מה שהביא מתוס' יומא ט.

**והנה** מדברי הבית הלל מבואר דעיקר תקנה זו נתייסדה על פי שיטת הרמב"ם הנ"ל,

אבל באמת בתקנה זו נתחדש עוד, שתמיד צריך להיות הנאמנות על פי הרב אב"ד המעיד שהמאכל נעשה בהכשר, ומטעם לא פלוג אין לסמוך גם על אדם פרטי שהוחזק בכשרות.

**אלא** שבעיקר גדר תקנה זו יל"ע, דאטו יוכל הרב אב"ד לראות בעיניו כל מאכל מתחילת עשייתו ועד סופו שנעשה בהכשר, הרי לכל היותר יוכל להתחקות אחר סדר עשיית מאכל זה, אבל בסופו של דבר הלא בהכרח לו לסמוך על מה שנתברר לו כשרותו של העושה [או של משגיח אחר שהעמיד מטעמן], שאם אינו מוחזק בכשרות, הלא יש לחשוש שאח"כ עושה ומוכר מאכל אחר, וא"כ מה שייך לומר בזה דתיקנו שלא לסמוך על שום חזקת כשרות מטעם לא פלוג, [ואין נראה לומר דהכוונה שאין לסמוך על הבעה"ב בעצמו רק על משגיח, והלא פלוג הוא רק שלא לסמוך על הבעלים בעצמם, דלא משמע שהיה צריך

והנה לענין חשוד שבא לעשות תשובה מצינו סתירה אי סגי בקבלת דברי חבירות, כדמשמע בבכורות ל: לא, או דחיישינן להערמה ואין לו תקנה עד שילך למקום שאין מכירין וכו' כמבואר בסנהדרין כה, ומצינו בזה בראשונים כמה מהלכים, וכמובא בחי' הר"ן שם, להראב"ד אם הוא פושע וזמיר צריך תשובה חמורה ואם הוא בדברים שהרבים מקילים סגי בקד"ח, להרמב"ן ממונה לרבים חמיר טפי, לרבינו דוד כשהעבירוהו מאומנותו חמיר טפי [וי"א דגם אם לא העבירוהו, כל שיש לו ריוח כעת למכור לרבים], אבל נראה פשוט דלכו"ע כל שלא נחשד להדיא, מהני קד"ח, כמו בכל ע"ה שבא לקבל עליו דברי חבירות כדי למכור לרבים. [אמנם זה נראה פשוט, שלגבי מה שנתבאר באות א' דהאידינא צריך עדות ובירור על כל יהודי הבא לפנינו האם הוא שומר תומ"צ בכל דבריו, דבזה לא שייך לדון ולהתיר מצד קד"ח שמקבל עליו המשגיח כשמכניסים אותו לתפקידו, ויתבאר עוד בעז"ה].

פרטי האם אין חששות בדבר זה, [ובעצם גם מדינא לדעת הרמב"ם בעינן שיהיה מוחזק בכשרות ובגדר "מומחה" לבי"ד לגבי הכ מילתא, וא"כ מסתבר דצריך גם לאמוד אם הוא מוחזק להם בכשרות גם כלפי מצב ונסיון זה], הרי אף דבהכרח להסתמך על אנשים המוחזקים להם בכשרות וכו"ל, מ"מ כיון דעיקר הגדר הוא שיתברר להם ענין כשרות המאכל גם לפי הסברא ואומד דעתם, עכ"פ יש להאמין למשגיחי כשרות רק במה שאינו בגדר "נסיון", דהיינו עבודה המתאימה לפי רמת חריצותו ומיומנותו של המשגיח, ומה שבמסגרת עבודה רגילה, עם אפשרות להפסקות ומנוחה בקביעות כרגיל בכל עבודה אחרת, [ובעבודה שהיא רק לפרקים, אולי גם אם היא כרוכה במאמץ יתר, ניתן להגדירה כעבודה רגילה], ועם אפשרות לצאת ולהפסיק העבודה במקום שיש לו הכרח נחוץ ביותר, כי אחרת הרי זה בימינו בגדר נסיון ממש, גם אצל יראי ד' מרבים, ומסברא לא ימלטו ממכשולות, ובמיוחד בימינו אנו, שמצד אחד נתמעטו הלככות, ולאידך גיסא ירדה חולשה ואין רגילים בעבודה קשה וברציפות של עבודה זמן רב.

**וכמו כן**, להתרחק מכל מצב אחר הראוי להיות מוגדר כ"נסיון", כגון שילך לעבודה במקום מרוחק למשך זמן ממושך, באופן שאין שום אפשרות לעקוב אחר מעשיו, או כמו שיש שכתבו שאין לו למשגיח לקבל את משכורתו מבעה"ב, או שיהיה מצב שירגיש שאם יחמיר עליו בענייני כשרות תקופת פרנסתו [והרי גם לגבי יחיד מצינו שיש חיוב להתרחק מנסיון, עיי' ע"ז יז. וכש"כ בדבר המסור לרבים].

**וכע"ז** מצינו בפוסקים לענין שחיטה, שהצריכו באופן מיוחד שיהיה ירא ד' מרבים בראותם גודל המכשולות שיש בזה,

להעמיד משגיח על כל דבר מאכל, אלא שבסופו של דבר הסתמך על חזקת כשרות של העושה בעצמו, וכו"ל].

**וכפי הנראה** עיקר הכוונה היא, שאין מספיק שיעידו באופן כללי על האדם שהוא בחזקת כשרות, ויהיה נאמן מעתה לעשות ולמכור כל דבר מאכל, רק שיהיה פיקוח באופן פרטי על סדר עשיית המאכל ואם על פי סברא אין חששות בזה, וזה נמצא גם בימינו בהשגחות, שאף שמסתמכים על משגיחי כשרות [שהוחזקו כנאמנים בעיני הרב אב"ד כנ"ל] מ"מ בנוסף לזה יש להרבנים המכשירים פיקוח עצמי על כל העניינים.

**הגבלות שונות לענין משגיחי כשרות, על פי הנ"ל**

**והנה** לכאורה מעיקר שורת הדין, כיון דקיי"ל דעד אחד נאמן באיסורים, היה בדין, שכל אימת שנשלח משגיח לאיזה מקום להיות נאמן בשל אחרים, אפשר לסמוך עליו, גם אם עבודת שמירתו כרוכה בטירחא מרובה, כגון שצריך לעמוד על משמרת עבודתו במשך שעות רבות, דכיון שכך הוא מצווה על פי תורה לעמוד בנסיון ולטרוח טירחא זו [שאל"כ יכשלו אחרים על ידו], למה לא נסמוך עליו.

**וכמו כן** בדין, שכל אחד שהוא בגדר בר דעת, גם אם אינו זריז וממולח ביותר ומיומן במלאכה, אפשר לסמוך עליו גם בעבודה הדורשת זריזות וחריצות יתירה, דכיון שהודיעוהו במדויק מה עליו לעשות, ואם לא יעשה כן יכשלו אחרים על ידו, הרי הוא מצווה ועומד מה"ת להתאמץ ולהתגבר נגד טבעו ולעשות כן, ומהיכ"ת לחשדו שיעבור על דברי תורה.

**אמנם** לפי הנ"ל נראה, דכיון דתיקנו שצריך הכשר של חכם, והיינו שיפקח באופן

ומינו בי"ד משגיח נאמן לבדוק את מה שמוכר, אין מספיק מה שבירר וראה את מה שייעד למכור, שזה נעשה בכשרות, אלא צריך לוודא שגם לא יוסיף למכור כלל דברים אחרים, כיון דחשוד על לפנ"ע, ואף דסתם ע"ה אינו חשוד להחלפה [כמבואר בחולין ו. ובסי' קיח ס"ח וקיט ס"ג], היינו משום דאינו חשוד על הגזל, אבל להוסיף למכור משלו דברים האסורים בודאי חשוד.

**אבל** לכאורה אם החתים את המשגיח את כל מה שייעד למכור, בחותם אחד, סגי, ובמידי דאורייתא, יל"ע האם צריך שתי חותמות, דאולי כיון דעיקר החשש בזה הוא מדרבנן, סגי בחותם אחד, אף דעיקר האיסור הוא מה"ת, אבל צ"ע אי מהני בזה חותמות, על פי המבואר בסי' קלא דבדבר שברשותו לא מהני חותמות [וע"ע להלן אות ג' בזה], או דילמא דלענין זה קיל טפי, ולא שמענו אלא דגזרו לחוש שימכור דבר האסור שבידו משום דחשוד על לפנ"ע, אבל לחשוד שזיף חותמות בכדי שיוכל למכור, אין לנו, [וא"כ מסתבר דגם בחותם אחד סגי, ובלא"ה מסתבר כן אי נימא דאין החשש אלא מדרבנן כנ"ל], הגם שבזיוף זה אינו גזול מאחרים [שאם כן הלא פשיטא דאין לחוש לזה, וכדקיי"ל דגם החשוד על האיסורים אינו חשוד להחליף ולגזול, וע"ע להלן בזה].

**העולה** לנו מזה: דאף שלענין להתארח ולאכול בבית אחרים, סמכין אחזקת כשרות [גם אם החשש במידי דאורייתא] של כל יהודי [ולפי משנ"ת באות א', הרי בימינו הרי זה שייך רק ביהודי המוגדר כשומר תומ"צ], מ"מ לענין לקנות אצלו, ולכאורה ה"ה לענין למנותו למשגיח כשרות, בעינן הוחזק בכשרות דוקא [גם אם החשש הוא במידי דרבנן], והיינו

ובכמה אזהרות שלא יאיצו עליהם למהר מלאכתם, ושלא יעמוד בעל השור עליו בעבודתו [מחשש שמחמת אימת הפסד בעל השור יקל בבדיקת הריאה] וכיו"ב, אע"פ שבכל הני היה שייך לומר דמה"ת הרי הוא נאמן בכל גונו מצד דין ע"א נאמן באיסורים.

**והגם** שאין לנו לגזור גזירות מעצמנו, מ"מ בכל כי האי נראה שזה בכלל דבריהם, ובכלל התקנה שצריך הכשר מהרב אב"ד שהמאכל נעשה בהכשר, דהכוונה שיכריע על פי אומד דעתו שאין בזה חשש [ולא להסתמך גם על מה שהמוכר מוחזק בכשרות], וכנ"ל, וכך אכן נהוג בכל ההשגחות המהודרות.

#### הערות בדיון זה דלהיות נאמן כלפי אחרים צריך "מומחה" דוקא

**בעיקר** האי דינא דאין לוקחים וכו' בסוריא, לכאורה מסתבר דאין החשש רק מדרבנן, דלא הוחזק שם להדיא שיש כמחצה שיש מחצה או רוב חשודים, רק שחששו חכמים לזה מחמת שמצוי לפעמים שיש חשודים, [ועי' מש"כ באות א' בזה], וכ"כ בתשובות הרלב"ח סי' קכא, ויל"ע אם נאמרו בזה כל הקולות שנאמרו בדמאי, דאל"כ תיקשי כיצד אפשר להקל כיום בכל הקולות שנאמרו בדמאי, תיפו"ל דלא גרע משאר איסורים, אמנם בככו"ש משמע שנקט שחשש זה הוא מה"ת, דכתב לחלק בזה בדעת המחבר בהכרעת הדיון בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן [וכן הבין מזה בספר חלקת בנימין], וצ"ע דא"כ גם דמאי יהיה מדינא האידנא מטעם זה, ואולי מודה דהחשש הוא מדרבנן, אלא שמ"מ באיסור תורה ראוי לחוש טפי, וצ"ע.

**לכאורה** נראה פשוט, דחנווני שבסוריא המוכר לרבים דאינו נאמן לדעת הרמב"ם,

האם החשש הוא מה"ת], ומבואר בפוסקים דדבר זה אינו נדון אפילו לספק לענין ספיקא דרבנן או ס"ס בדאורייתא, אלא כודאי איסור חשיב לכל מילי.<sup>8</sup>

**והנה** לפי זה פשוט, שבכל מקום שגוי או חשוד מוכר דבר שיש בו חשש איסור, על ידי שהעמידו עליו משגיח לפקח שנעשה בכשרות, דיהיה מותר לקנות ממנו, רק באופן שיהיה לנו בירור שכל מה שיוצא מתחת ידו למכירה, הוא אכן דבר זה שהיה תחת פיקוחו של המשגיח, ולא החליף או הוסיף למכור עוד דבר שלא היה תחת פיקוחו, דהרי לפי הרגיל יש לו ריוח גדול מזה, שיוכל למכור דברים האסורים הנקנים בזול, במחיר של הדברים הכשרים היקרים הרבה יותר, [וכן לפעמים שייך בזה הנאות נוספות, כגון שהדבר האסור יש לו טעם מיוחד, ועי"ז ימשוך את לב הקונים], וממילא דכל שנשאר לו פתח שיכול דרכו להוסיף עוד דברים למכירה, הרי הכל בחזקת ודאי איסור מן התורה.

**והנה** הגם דבסתם חשוד קיי"ל דאינו חשוד להחליף [כבס"י קיט ס"ג] משום דלא חשיד אגזל [ואף דאליבא דאמת גם במכירת דבר אסור בתור כשר יש כאן משום גזל, מ"מ על גזל כי האי בודאי חשוד, דמורי היתרא, ולהכי אין לקנות ממנו בלי השגחה], מ"מ בזה

שיהיה בגדר שומר תומ"צ באופן מובהק [כמ"ש הערוה"ש] וגם יקבל עליו דברי חבירות [כמ"ש הפרי תואר, ועי' בהערה לעיל בגדרי קד"ת], ומתקנת הקהילות צריך כתב הכשר מרב אב"ד שהמאכל נעשה בהכשר, ולכאורה בכלל זה שיקבע על פי אומד דעתו שניתן לסמוך שהכל אכן נעשה בהכשר מבלי כל חשש למכשול.

## ג

### הערה עיומה בענין השגחה על מקום שבבעלות חשוד

**הנה** ידוע מה דקיי"ל בכמה מקומות בש"ס ובפוסקים, כי כל דבר שנתברר לנו כשרותו, שנתייחד ברשותו של גוי או מי שחשוד על החלפה, ויש לו הנאה בחילופיו, או בהוספת דבר אסור, [או בעשיית כל שאר פעולה אחרת העלולה לגרום לאסור הדבר, וכמו כן על דרך זה בחפצי מצוה, עי' חולין צה: לענין תכלת<sup>9</sup>], מאחר והיה באפשרותו להחליף או להוסיף כנ"ל, הרי הדבר בחזקת איסור, דחיישינן שנעשה בו החלפה זו [או דבר אחר הגורם לו איסור], ובפשטות חשש זה הוא מה"ת [וכ"מ בפמ"ג או"ח סי' תמה מש"ז סק"ד, ובשו"ת נדיב לב יו"ד ס"ס י הביא מחלוקת בענין חותם אחד במקום שצריך שנים,

8. ולכאורה על פי זה נמצא, דכיון שידוע שלמגדלי האתרונים היה ריוח מההרכבה, נמצא שכל ששטח גידול שבבעלות היה ללא פיקוח [בדרגה של ב' חותמות] במשך זמן שהיה שייך להרכיב, הרי הוא מדינא נדון כחשש מורכב, ואכמ"ל.

9. וכן מפורש בבכורות יא: המפקיד פירות אצל עכו"ם הרי הן כפירותיו, והוי כודאי טבל לענין להפריש עליו מודאי טבל ולהיפך, ואינו נדון אפילו לספק שמא לא החליפו בפירותיו יעו"ש, והסברא בזה עדיין יל"ע [ועי' אבנ"ז יו"ד סי' שמב].

ויל"ע מה הדין לענין ברכת הנהנין דקיי"ל דדבר איסור אין מברכים עליו, מה"ד בדבר שנתייחד עם החשוד באופן שיש עליו חשש החלפה, האם מברכים עליו, ולכאורה פשוט דאין מברכים עליו, דנדון כודאי איסור לכל מילי.

יעשה כן בנוכחות המשגיח כמוכן, אבל מאחר וכל המאכלים מונחים ברשותו, הרי יכול לעשות כן בשעה שהמשגיח אינו שם, וגם אם המשגיח יסגור את המקום [שבו מונחים האוכלים] במפתח, הלא קיי"ל [בסי' קיח ס"ד, וע"ש בנו"כ] דמפתח אינו כחותם, [אמנם בכה"ח סקמ"ה הביא מספר מזמור לדוד דמפתחות שבימינו שאני, אבל זה יועיל רק אם המשגיח התקין את המנעול ולא השאיר מפתח ביד בעה"ב, וכמוכן], וגם אם יחתום את מקום מחסני המזון בב' חותמות [או חותם אחד בדרכנו, וכן אם יחתום כנ"ל, כל מוצר בפנ"ע ויפתחוהו רק בנוכחותו], צ"ע אי מהני, על פי המבואר בסי' קלא לגבי יי"נ בדין המטרה יינו בדבר שהוא שלו וברשותו לא מהני ב' חותמות [וכש"כ שזה סברא לענין מפתחות שבימינו שמסתבר שבוזר עשה פעם מפתח לעצמו].

**ואולי** היה מקום לדון ולחלק, דרך היכא דהחשש הוא מחמת מגע [אם מחמת חיבת ניסוך, או גם היכא דהחשש הוא רק דנגע בו כדי לשתות או להנאה אחרת] הוא דחיישין כל כך, אבל היכא דהחשש הוא שיוסיף להביא ולערב דברים אחרים לא חיישין, אבל בלשון הש"ך שם סקט"ו מבואר דגם היכא דהחשש הוא רק להחלפה, הרי הדין

שאם יוסיף למכור דברים שאינם כשרים, [תוך כדי הטעיה שכאילו גם הם עומדים תחת פיקוח מערכת הכשרות], אינו צריך לגזול, פשוט שכל מי שחשוד על האיסורים, הרי הוא חשוד גם להוסיף ולמכור דברים שאינם כשרים, [וע"ע מש"כ באות ב' לדון בזה גם לענין דינא דאין לוקחין בסוריא ממי שלא הוחזק בכשרות]<sup>10</sup>. **והנה** באמת גם במקום שבעל הבית בעצמו אינו חשוד, אלא שנמצאים שם פועלים החשודים [לגזול ולהחליף] או נכרים, יש לחוש להחלפה, אבל בזה בדרך כלל יש את ההיתר של יוצא ונכנס, דמירתתי להחליף מצד הבעה"ב ובאי כחו היוצאים ונכנסים במשך כל זמן עבודתם, וכמו כן הרי בדבר שאין לחוש שנהנה בחילופיו אין לחוש להחלפה [עי' תוס' ע"ז יב. והובא בב"י ס"ס קיח], ויש בזה עוד צדדי קולא ואכמ"ל.

**אבל** עיקר החשש הוא, במקום שהבעה"ב בעצמו הוא חשוד, שבוזר אין החשש להחלפה, אלא שיבקש לעקוף את פיקוח מערכת הכשרות, להוסיף למכור דברים אחרים, שבוזר הדבר ברור שיש כאן הרבה דברים שיש לו הנאה במכירתם, וממילא פשוט שעל פי הלכה עלינו לחוש שאם רק יתאפשר לו הדבר יעשה כן, כנ"ל.

**ובזה** בדרך כלל אף אין שייך לשלול החשש, מחמת טעמא דמירתת, דאף שבודאי לא

10. ובלא"ה הרי בשו"ע ס"ס קיט פסק כדעת הרשב"א דמי שמומר ומוחזק לעבור חשוד גם לגזול ולהחליף, ודלא כמו שהביא בסי' קיח ס"ח דעת הרמב"ם דאף בכה"ג אינו חשוד להחליף, וגם לדעת הרמב"ם, הרי פשוט דמי שדינו כעכו"ם, דהיינו שהוא מחלל שבת בפרהסיא, או שעובר על ג' עבירות מפורסמות [כמ"ש התבונ"ש סי' ב דבכה"ג חשיב כמומר לכהת"כ], ולדעת הרבה פוסקים גם במומר להכעיס באחד משאר עבירות, [וכמבואר בש"ך סקט"ז דפסק כמ"ד להכעיס מין, ועי' חזו"א סי' ב באורך], דחשוד גם להחליף, וא"כ גם אם היה החשש להחלפה ולגזול, הרי אם המוכר הוא בגדר כזה [וכן הוא במרבית המקרים בימינו, וכמעט אינו מצוי בימינו חשוד על איסורים שלא יהיה בגדר הנ"ל, וגם אם הוא מוגדר כתינוק שנשבה, מ"מ לענין זה מסתבר דחשוד להחליף גם להרמב"ם ואכמ"ל], יש לחוש להחלפה.

וכדור] עוד דברים, יוכל לעשות זאת על נקלה, בשעה שידוע שלא יתפס ע"י המשגיח.

**ופשוט,** שכל שמדינא הרי הבעה"ב מוגדר כחשוד [וע"פ מה שנתבאר באות א', דהיינו כל מי שלא נתברר בבירור גמור שהוא מוגדר כיהודי שומר תומ"צ לכל דבריו, ויצא מכלל סתם יהודי בימינו שאין לו דין נאמנות], יש לחוש בו להחלפה, ולא יועילו כל האומדנות שבעולם שאיש זה אינו חשוד להחלפה, [ובאג"מ יו"ד ח"א סי' נד כ' לחדש קולא במתארח אצל בניו שאינם שומרים תומ"צ, שאם מכירים בטבעם שלא ישקרו, יכול לסמוך עליהם, ובמקא"ה דצ"ע בדבריו, אבל פשוט - על פי מה שביאר שם בתנאי היתר זה - שלא שייך אומדנא כזה בדרך כלל בנ"ד], מלבד שעל פי רוב האומדנא הברורה היא, שמכיון שהוא חשוד, ודברי תוה"ק אינם ספונים בעיניו [רח"ל] נגד יצר הממון הבווער בקרבו, הרי אם רק יוכל לעשות זאת [מבלי שיהיה חשש שיתפס, דהיינו רק על פי בירור גמור כנ"ל], אין שום ספק בעולם שיעשה כן.

**ועל** דבר זה ידו הדווים, שלפי האמור נמצא שכמעט לא ניתן ליתן השגחה על מקום המיועד למכירת דברי מאכל שבבעלות יהודי חשוד, [שבכדי לשלול בהחלט כל אפשרות לזיוף, יצטרכו להעמיד מערכת שלימה של משגיחים עם שבעה עינים, גם על מקום קטן, לוודא שכל מאכל שמגישים הוא הוא זה שנעשה בהכשר, ומה גם אם נאמר דלא מהני חותמות בדבר שלו, בודאי ננעלה הדרך לגמרי, כיצד לאחסן מיני מזון ברשותו<sup>11</sup>], ומה יעשו

דבדבר שהוא שלו בעיניו ב' חותמות [וכש"כ בנ"ד דהחשש אינו שיחליף איזה דבר, אלא שיוסיף להכניס עוד דברים].

**וגם** אי נימא דמהני ב' חותמות, ואכן יחתים המשגיח את כל מחסני המזון בב' חותמות, במשך הזמן שאינו נוכח שם, מ"מ גם כשהמשגיח נמצא במקום, אף דלכאורה י"ל דאז אין לחוש להחלפה, מ"מ הרי קיי"ל [בסי' קכט ס"ב] דכשיש שנים לא מהני יוצא ונכנס, ואף דיש חולקים שם [ע"י דרכ"ת סקי"ח ובשו"ת בית דוד להנחלת דוד ס"ס כה, וכן נהוג עלמא לענין חלב עכו"ם, ובמקא"ה], מ"מ לענין דאורייתא יש להחמיר טפי [לפי כמה מטעמי החולקים ע"ש], ועוד דהרי בדרכ"מ סי' קלא הביא שיטת הראב"ד המובא בר"ן דבדבר שהוא בחצרו של גוי לא מהני יוצא ונכנס, [ועי' בט"ז שהקשה, אולם בנקודה"כ נראה שחשש לזה לדינא, ועי' בס' מקור מים חיים שם שהאריך בזה לדינא], דרק היכא דיש בית מיוחד לישראל ואין הגוי שייך שם מהני יוצא ונכנס, אבל אם הוא מונח בחצרו של גוי וברשותו לא מהני יוצא ונכנס, וא"כ ה"ה בנ"ד לא יועיל יוצא ונכנס [ואולי בזה נימא לחלק כנ"ל, דחשש זה נאמר רק היכא דיכול לאסור במגע ולא היכא דהחשש הוא שיביא מבחוץ, ועדיין צ"ע אם מצינו לחלק כן בלי מקור].

**ועוד** דהרי אנן סהדי שיש הרבה זמנים שהבעה"ב יודע היטב שהמשגיח לא יכנס ברגע זה, ואם רק ירצה להוסיף ולהכניס [בין הדברים העומדים למכירה, או במסעדה

11. רק אם נאמר דמצלמות, שאינן ניתנות לעקיפה, מהני לדין יוצא ונכנס [דאין זה פשוט כמ"ש במק"א], ועכ"פ לכאורה מן הראוי להתקין גם מצלמות כאלו [בנוסף לפיקוח אישי כמיטב היכולת], ולפקח דרכם בתדירות, בכדי לבחור הרע במיעוטו.

יבש ביבש חד בתרי, והגם דבכרים החשובים קי"ל דלא בטלי, עכ"פ נמלטנו מידי איסור תורה, וגם יש בזה בדרך כלל צדדים נוספים [דדין דבר שבמנין שנוי בפלוגתא בריש סי' קי, ובתהר"ל יש המקילים בחתיכה חיה].

**ועדיין יל"ע**, דהלא קי"ל דהמבטל איסור במזיד אסור למי שנתבטל בשבילו, אך גם בזה עכ"פ הרווחנו שאין בזה חשש לאיסור תורה, וגם יש לדון דאולי כיון דהבעה"ב אין בדעתו כלל לבטל את האיסור, אלא כוונתו להכשיל ולמכור באיסור, לא שייך בזה הקנס דמי שנתבטל בשבילו [ויש לעיין בזה, ועי' ט"ז ס"ס קכז דמשמע דמירי בכה"ג ומ"מ כ' דגרע ממבטל איסור].

**אך** למעשה פשוט שצ"ג לקבוע כלל על כל האופנים של החששות השייכות במקרים כאלו, כי אין חשש אלא לתערובת של פחות ממחצה, וביותר, דבמקום שאח"כ עדיין ניכר האיסור לבעה"ב, בפשטות לא שייך בזה ביטול גם לאחרים כיון דיש מי שמכיר, [ויש לעיין בזה, וכן מצינו לענין קבוע שכתבו האחרונים דאם יש מי שיודע חשיב קבוע הניכר, אולם יש חולקים עי' חזו"א סי' לו סק"ד], ובודאי יש לחוש שיוסיף דברים שעדיין יהיו ניכרים לו אחר כך<sup>12</sup>.

**ומטעם** חזקה דאומן לא מרע אומנותיה אין לדון, דהרי הר"ן כ' דרק בדבר שגם אצל גויים מקפידים, עי' ב"י סי' קיד ובמג"א

אחינו שבגולה במקומות שאין שם חנויות מזון ומסעדות בבעלות יהודים שומרי תומ"צ, האמנם לא יוכלו לתת שם השגחה על שום חנויות למיני מזון [או יצטרכו להתקין על כל חנות, מערכת שלימה כנ"ל, שתייקר את מחירי המזון בהרבה], וצ"ע ג.

**ועי'** בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' נט שדן לענין מאפיות שבבעלות יהודי שאינו שומר תומ"צ, דאף דהמשגיח יוצא ונכנס, מ"מ א"א שיהיה שם בכל לישא ואפיה, ויש לחוש שבינתיים כבר אפו עיסה אחת, ומצא שם עצה להפריש חלה על הכל ע"ש, וצ"ע שלא חשש לשאר איסורים, אם המשגיח אינו שם, ואולי מיירי במיני מאפה שאין בהם חשש תערובת איסורים, רק לפת פלטר, ובזה אין חשש איסור, וגם לא חשש ריווח כל כך, וע"ע אג"מ יו"ד ח"א סי' נב שהתייחס למקרה של השגחה על מקום שבבעלות מחללי שבת וכ' שצריך שיהא המשגיח חכם שלא יוכלו לרמותו, וצ"ע שלא כתב לפרט שמן ההכרח לעשות ככל הנ"ל, ואולי הוא בכלל דבריו וצ"ע.

### עדי קולא בהנ"ל, ולמעשה צ"ע

**וסבור** הייתי לחתור היבשה, ולומר דאף שחשוד להוסיף ולהחליף, מ"מ זה בודאי אין לחוש שיוסיף עד מחצה וכשיעור המאכלים שנעשו בהכשר, דזה בודאי יהיה ניכר לעיני המשגיח, וא"כ כיון דברור דהרוב הוא כשר, יש להתיר הכל מדין ביטול ברוב

12. עוד יש לדון בזה ע"פ מה שכתבו כמה אחרונים, דכל כה"ג שאין הנדון מכח התערובת, אלא שעל כל אחד הספק הוא מיניה וביה, אלא שידוע לנו בחשבון שלא שייך לחשוש על מחצית הכמות הנמצאת לפנינו, לא שייך כלל לדון דין ביטול שנאמר בחשש הנוול מכח תערובת של חתיכה האסורה שנתערבה באחרות ונלמד מקרא דאחרי רבים להטות, [וה"ה לענין דרוסה כה"ג כשידוע שלא היה לו פנאי לדרוס יותר ממחצה, וכן לענין הרבה חביות של יי"נ כשאין לו זמן לנסך הכל], ואכמ"ל.



העומד לאחסן שם לזמן קצר, וא"כ עדיין החשש בעינו עומד להוסיף ולהחליף במקומות אלו.

**עכ"פ** עדיין לא מצינו בזה היתר ברור, לצאת ידי חובת עיקר שורת הדין, ועכ"פ בודאי מן הנכון להמנע מלתת השגחה במקומות כאלו, במקום שיש חשש לאיסור דאורייתא.

#### ד

**הערה בעיקר נאמנות משגיח הנשלח לעמוד על המשמר במקום מסוים, דלכאורה תלוי בפלוגתא אי אמרינן חזקה שליה עושה שליחותו**

**בעיקר** מה דנהוג לסמוך על משגיחי כשרות הנשלחים לעמוד על המשמר ולפקח במקום שיש חשש לתערובת איסור דאורייתא, יש לעיין, דהנה אף דקיי"ל דעד אחד נאמן באיסורים, אבל לאידך גיסא הרי מצינו [בסוגיא דעירובין לב.] פלוגתא אי אמרינן חזקה שליה עושה שליחותו, ולדעת הרבה ראשונים קיי"ל בדאורייתא אין סומכים על חזקה שליה עושה שליחותו [כמ"ש הרמב"ם הל' תרומות פ"ד ה"ו בשלח שליה לתרום דאין חזקתו תרום, ובטור יו"ד סי' שלא הובא גם דעת התוס' דקיי"ל חזקה שליה עושה שליחותו בדאורייתא היכא דהשלוח יודע שסומכים עליו, ובמל"מ פ"ד מהל' בכורות ה"ב האריך בזה, וע"ע במ"ב סי' תט סק"נ שהביא ב' הדעות ומשמע דהעיקר כדעה הראשונה שהובא בסתמא, וכ"כ בפשיטות בשעה"צ סי' תלד סקכ"ן], והיינו גם במקום שהלה יודע שסומכים עליו, וכדמוכח בגמ' שם דבעי לאוכוחי מהא דסומכים על הקרבת העומר מחצות היום, וכן מהא דאשה מחוסרת כפרה סומכת על הכהנים שהקריבו את קרבנה, הרי דאף כשיודעים שיסמכו עליהם, חיישינן בדאורייתא שהשלוח לא עשה את

ר"ס כ, ואי לא תימא הכי, יהיה מותר מטעם זה לקנות לכתחילה כל הדברים האסורים אצל חשוד שמוכרם בחזקת כשר.

**והנה** בע"ז מ: [והובא ברמב"ם פי"ב מהל' מעשר הי"ז, ובב"י ס"ס קיט] מבואר לענין כהן החשוד למכור תרומה לשם חולין, לפניו הוא דאסור, אבל הבא מן האוצר מותר, דאירתותי מירתת דשמעי ביה רבנן ומפסדי מינאי [ופירש רש"י, יפקירו כל האוצר, והיינו דלהכי אלים זה מהסברא דאומן לא מרע אומנותיה], ולפ"ז אולי י"ל כע"ז גם לענין בעל חנות מזון, דאף שכתב הפר"ח בסקל"ו דהאידיא שאין יד ב"ד תקיפה אין לסמוך על זה [וכן הביא בכה"ת שם מעור פוסקים], ובאמת בימינו פשוט שאינו מפחד כלל שיפסידו לו את כל האוצר, אבל אולי בחנות העומדת תחת השגחה, ועיקר הריווח שלו הוא מאנשים המחפשים לאכול כשר דוקא, הרי הוא מירתת שיורידו ממנו את ההכשר, אם יתפס שהוסיף למכור דברים אסורים, אבל צ"ע טובא אם מצינו לחדש כן מעצמנו, [ואי נימא הכי, כל ענין ההשגחה התמידית ע"י משגיח, אך למותר היא, והיא באה רק כדי לגרום לו שיהא מירתת], שגם זה בכלל מירתת, ומה גם שע"פ רוב יודע שלא יורידו את ההשגחה לגמרי [מחמת שהחנות נצרכת לציבור במקומות שאין שם חנויות כשרות אחרות], ולכל היותר יתפשרו עמו באיזה אופן, וגם אם כן, סומך שימצא רב אחר שיהא מוכן ליתן לו השגחה.

**ועוד** צ"ע דמכיון דדין זה נתבאר בגמ' רק לענין אוצר, שעומד שם זמן רב, הרי דרק בזה אמרינן דמירתת [ודוקא באופן שמפחד להפסיד הכל], מכיון שמפעם לפעם יבואו לבדוק וימצאו באוצרו דבר שהוא של תרומה [וצ"ע כיצד יכירו בזה], אבל לא בדבר

לעמוד שם, הרי לכאורה בעיני בזה לדינא דחזקה שלית עושה שליחותו דלא מהני בדאורייתא, וזו לא שמענו, וצ"ע.

**והנה** מהא דסומכים על טבת בניקור החלב, לא קשיא, דכיון דנותן לנו הבשר שהיה תחת ידו, הרי זה כעדות, וכן במנקר ובודקי הריאות וכל דבר שהמשגיח מחתימו בידיו [או על פי פיקוחו] בחותם כשרות, והשאלה היא במקום שאין הדבר יוצא מתחת ידו, כגון משגיח במסעדה שצריך לשמור שלא הכניסו שם דברי איסור וכדומה, ואין אנו יודעים כלל אם הגיע לשם, דלכאורה בזה אין כאן עדות על העבר וצריך להגיע לדינא דחזקה שלית עושה שליחותו.

**ובאמת** הא גופא צ"ב, דכיון דהנדון דחזקה שלית עושה שליחותו מיירי באופן שיודע שסומכים עליו, א"כ לכאורה בדין שאם לא יעשה שליחותו יעבור על לפני עור, ויהא דינו כחשוד על דבר זה, ולא יהיה נאמן לעולם, ומהיכ"ת לחשוד שמחמת עצלות ושכחה יעשה דבר עבירה ויהיה עי"ז כחשוד לאותו דבר, ואם נוכל לומר ולהסביר, דבכל הנך דאמרינן בהו דלא סמכינן אחזקה שלית עושה שליחותו, הרי אם לא יעשה שליחותו לא יהיה בגדר עברייין וחשוד, יהיה ניחא, אבל הא גופא צ"ב, ומאי שנא מכל מי שהעמידוהו כשומר לפקח על הדבר, דאם לא עשה שליחותו הרי דינו כחשוד.

### עדי קולא בזה

**והנה** לכאורה יש לדון, דבשליח בשכר אמרינן חזקה שע"ש גם בדאורייתא, אבל לכאורה צריך ראייה לזה, ובסוגיא בעירובין הביאו ראייה מכהנים בביהמ"ק אף דנוטלים שכר חלף עבודתם [אם כי שם לא יפסידו שכרם אם לא יעשו].

שליחותו, וכן מהא דמבואר בחולין יב. בשלח שליח לתרום ומצאו תרום דלמ"ד דלא סמכינן אחזקה זו, חיישינן שאדם אחר תרמו שלא ברשות [ואדרבה דעת התוס' שם דרק בכה"ג איכא למ"ד דסמכינן אחזקה שלית עושה שליחותו, ולדעה אחת שם קיי"ל הכין], ועל כרחק לחלק דרק היכא דהוא אומר לנו בפיו, או נותן לנו לאכול, הוא דמהני מטעם נאמנות עד אחד באיסורים, שבכך הוא מעיד על העבר שנודע שהוא כשר, אבל היכא דלא אמר לנו כעת שום דבר, אלא שבאנו לסמוך על שמסתמא עשה את מה שאמרו לו, הרי אע"פ שיודע שסומכים עליו, מ"מ לא שייך לדון בזה מתורת עדות באיסורים, ועלינו לדון מצד חזקת טבע והנהגה ששליח עושה שליחותו, ובזה ס"ל בדאורייתא אין זה חזקה מעליא לסמוך עלה.

**וא"כ** לכאורה במשגיח כשרות שנשלח בכדי לעמוד ולפקח במקום שצריך פיקוח, הרי לכאורה שייך זה לדינא דחזקה שלית עושה שליחותו, בדאורייתא קיי"ל [להרבה ראשונים] דלא מהני, אף שיודע שיסמכו עליו, [ולכאורה אין סברא לומר, דמכיון שיודע שמודפסים חותמת כשרות על הדבר וזה נסמך על סמך נאמנותו, עדיף טפי, והרי זה כעדות ממש, דמה לי אם כתבו זאת על הנייר, הרי בלא"ה יודע שסומכים עליו, ומ"מ לא מהני, כדמוכח מכל הנ"ל, ואטו מי נימא דאם יכינו פתק שכתוב בה שנעשה המעשה, יהיה עדיף טפי, ובכל גוונא שדנו דלא מהני מטעם דלא סמכינן אחזקה, יועיל אם כתבו זאת על הנייר], ונצטרך שיאמר לנו בפיו, או ע"י כתיבה והחתמה באופן שברור לנו שהוא כתבו או חתמו, דאז הוי ליה בגדר עדות, אבל באופן שלא אמר לנו שום דבר, רק שבאנו לסמוך שאכן עמד שם לפקח, מחמת ששלחנוהו

בהכרעת עיקר ההלכה דפליגי קמאי כמאן הלכתא], ומדחזינן דמהני בדרבנן, לכאורה אין להוכיח אלא דהוי כספק שקול ומקילין בדרבנן מטעם סדר, [ועי' בחי' רע"א בעירובין לב.], וכ"מ בשיטמ"ק נזיר יב. בשם ה"ר עזריאל דהוי ספק שקול ולכן בדאורייתא לחומרא, והאבנ"ז [במכתבו שנדפס בקובץ נזר התורה ג] כ' בטעמו מטעם דהוי חזקה דתליא במעשה, וכמו דלא מהני רוב התלוי במעשה [כמבואר בבכורות כ.], ולפ"ז י"ל דאינו אלא מדרבנן לפי מ"ש הרשב"א [חולין ט.]. דדין רוב התלוי במעשה אינו אלא מדרבנן, עי' בשו"ת רעק"א סי' קסב.

#### הערה בדין חזקה שליח עושה שליחות במשגיחי כשרות

**בעיקר** דינא דחזקה שע"ש, יש לדון, דלכאורה כיון דהוא מצד חזקה בטבע של הנהגת אדם, בדין הוא דיועיל גם לקולא בעדות איסורים, במקום דמצד עדות לא היה הדבר מועיל, וכגון לענין ע"א נגד חזקת איסור [ועי' תשו' ד"ח אה"ע סי' ו, ובאמ"ב טו"נ סי' ו], ועי' חלקת יואב יו"ד סי' י שביאר בזה הא דרב נאמן בהוראה, נגד חזקה, ולכאורה היה אפ"ל דגם חשוד יהיה נאמן מטעם חזקה שע"ש, אבל נראה דז"א, דהרי חזקה זו מהני רק במקום שידוע שסומכים עליו ואם לא יעשה יעברו, ובמי שחשוד להכשיל הרי לא מהני סברא זו.

**ועפ"ז** יל"ע דאולי לא מהני נמי חזקה שע"ש, בנוגע לדבר שלדעתו של השליח אינו בגדר איסור, דאף דלדין ע"א נאמן באיסורים מהני, כיון דמ"מ מעיד, [וכמבואר ברמ"א סי' קיט ס"ז, ואאמו"ר הגאון שליט"א האריך בזה בתשובה כנדון אם משגיח הסומך על המקילים

**ובאחיעזר** ח"ג סי' עג כ' דיש לו מקום עיון בשולח בשכר באופן שהוא קבלן לש"י האומרים דא"י לחזור מן הדין, אולי בזה אומרים חזקת שע"ש אף בשל תורה, לפי שהוא מן הדין מחוייב לקיים ויש עליו חיוב ממון, משא"כ בשליח סתם שהוא רק משום שארית ישראל לא יעשו עולה, ולמעשה נשאר בצ"ע, ויל"ע דהא גם כשאינו מקבל שכר יש עליו חיוב לעשות שליחותו כדי שהלה לא יכשל, ולמה עדיף חיוב ממוני, אך גם לפי צד זה, הרי זה דוקא בקבלן ולהסוברים דאינו יכול לחזור, ולכאורה לא שייך בענייננו.

**ובערוך** השולחן חו"מ סי' קפב ס"ז כ' דאם השליח כבר קיבל שכרו אפשר לסמוך שעשה שליחותו דאל"כ לא היה עובר איסור והיה מחזיר לו שכרו, אבל לכאורה זה מהני רק כאשר כבר עבר שיעור זמן שהיה יכול להחזיר לו שכרו, דאל"כ ניחוש שלא עשה שליחותו ויחזיר לו שכרו.

**שו"ר** במחנה חיים ח"א סי' נח שכתב כע"ז, עוד חידש שם דבמקום שהמצוה הוא של השליח כמו של המשלח, אמרינן דשליח עושה שליחותו, [וע"ש שיישב דלא תיקשי מהא דמוכיח הגמ' מכהנים בבהמ"ק], עוד כ' ע"פ לשון רש"י בעירובין, דהיכא דברור לו שאם לא יעשה כן יכשל, אמרינן חזקה שע"ש, [ויל"ע בזה בפוסקים ובמל"מ הנ"ל, דלכאורה מבואר דגם בכה"ג חששו דאין שע"ש, ובאהבת חסד להח"ת פ"י סקכ"ה הביא מהפמ"ג בס' מתן שכרן של מצוות לענין פריעת שכר שכיר דאין לסמוך על חזקה שע"ש, וצ"ע], וטעמים אלו שייכים גם לענין משגיח כשרות.

**והנה** למ"ד דלא סמכינן אחזקה שע"ש בדאורייתא, יל"ע אם הוא מה"ת או רק מדרבנן, [ונפק"מ לצדד להקל בזה טפי, וגם

בחלב עכו"ם שבפיקוח ממשלתי כשר להיות משגיח על חלב ישראל], מ"מ היכא דצריך לסמוך על חזקה שע"ש אולי בזה מהני רק היכא דלגבי עצמו מחשיבו לאיסור, נולפי מה שהעתיק הש"ך בסק"כ דבעדות איסורים טעמא דמילתא הוא משום דיש בזה לפנ"ע לגבי נפשיה, משום דאיסור להכשיל מי שסובר שזה

איסור, א"כ ה"ה בזה אמנם דברי הש"ך צ"ע, דבמקור הדין בהגמ"ר ביבמות סי' צו ליתא כן רק לעיל מיניה על מי שאסר על עצמו בנדר, ובאמת צ"ע גדר האיסור שלא ליתן למי שנוהג איסור מחמת טעות, דלכאורה אינו אלא ממדת חסידות, ומה שייך בזה לפני עור, כיון דידוע שהוא היתר].



## הרב נפתלי חירצקא פרנקל

חבר הבר"צ העדה החרדית  
ורב דחוג חת"ס ירושלים

## פסקים ובירורים בענינים שונים

למע"כ המאוה"ג רב פעלים בהדרכת אברכים ובחורים לתויר"ש,

הגה"צ כש"ת מוה"ר יוסף נחמי' הירשלער שליט"א מכתבו היקר קבלתי, בענוותנותיה דמרו נשאלתי כמה שאלות, ואם כי אי"צ לדידי רצונו של אדם זהו כבודו.

**אם בירך על הטלית לפני עלות השחר, אם צריך לברך שנית ביום**

**הנה** זה תלוי בפלוגתת הרמב"ם והרא"ש, להרמב"ם דכסות יום פטור בלילה, א"כ בירך בלילה ברכה לבטלה, וצריך לחזור ביום, ולהרא"ש בסי' י"ח דכסות יום חייב גם בלילה, אי"צ לחזור ולברך ביום, להלכה יש כאן ספק ברכה, ואינו מברך.

**בירך על אתרוג ביום ראשון, ואחר הברכה הבחין שהפיטם נשבר, אם יצא בדיעבד**

**נראה** דאפי' לא נשאר כלום מהפיטם אינו מברך שנית, כיון דהפסול מטעם חסר, ולדעה אחת דוקא חסר כשיעור איסור פסול,

ומה"ט ס"ל להמ"ב סי' תרמ"ח סקל"ג דאם אין אתרוג אחר בעיר צריך לברך עליו, וכ"כ בשם הח"צ סי' ט', אבל פשוט שצריך לנענע אח"כ באתרוג כשר בלי ברכה.

**ואם** נשבר ועדיין מחובר, הפוסקים מחלקים אם רוב הפיטם עדיין מחובר, כשר. ונראה דאפי' אם לא יתקיים החיבור לימים הבאים כשר, דבאתרוג אין צריך שיהא ראוי כל שבעה.

**אם מברכין לישב בסוכה על יין הברלה**

**הנה** בסי' תרל"ט ס"ח כ': נהגו שאין מברכין אלא בשעת אכילה, והברלה אין זה בשעת אכילה, ובסי' תרמ"ג מ"ב סק"ט מביא פלוגתא אם בקידוש בבוקר יברך על היין לישב בסוכה או רק על הפת, כיון דברכת היין לבד אינו ניכר שזהו תחילת הסעודה, א"כ כש"כ בהברלה אין לברך.

**מיהו** כמעט אין נפ"מ בזה למעשה, שאם דעתו לצאת מהסוכה לפני שהולך לסעוד

נער השיעור כפי שיעור סעודה אצלו, ועי' ביאור הלכה סי' קס"ח ס"ו ד"ה אעפ"י.

**ומה** שהעיר מע"כ, אם המאכל הוא מין מאכל שאין אוכלים כמות של שיעור סעודה ג' או ד' ביצים בסעודה אחת, כגון אתרוג שמערכין בו הרבה סוכר ואוכלין ממנו רק מעט בקינוח הסעודה, איך משערין שיעור סעודה, ועוד שאל אם השיעור סעודה צריך לאוכלן בפ"א או יכול לחלקן לזמן מרובה.

**הנה** האחרונים מביאים ראיה מתוס' זבחים עה: ד"ה שביעית, דהשיעור ג' סעודות שמשיר לעצמו א"צ לאכול דוקא ביום הביעור, דאפשר לשיירו גם לזמן ארוך, דהתוס' שם ס"ל דהג' סעודות מותר ללקחן בדמי שביעית, ואת"ל דצריך לאוכל דוקא ביום הביעור, יכול לבוא לידי הפסד, כ"כ בספר זיו הים על הירושלמי שביעית (פ"ט ה"ו). וכתב בספר דרך אמונה (פ"ז צ"ח הלכה לאותקל) דכך נראה גם מהחזו"א, ונראה מזה שא"צ לאכול שיעור סעודה בב"א, דכיון שיכול לאכול בזמן ארוך מסתמא יכול גם לחלקו להרבה סעודות.

**ולענין** שיעור ג' סעודות באתרוג, בגמ' עירובין (כט:) לענין עירובי חצרות ושיתופי מבואות, דצריך שיעור שתי סעודות, השיעור הוא אתרוג אחד (מסתמא אתרוג בינוני ששיעורו כביצה), לפי שרגילין לאוכלו רק לקינוח סעודה סגי בכך, וכן קימ"ל באו"ח סי' שפו ס"ז, עי' מ"ב ס"ק לט, וכן קימ"ל לענין מתנות עניים, שצריך ליתן לעני כשיעור שתי סעודות דסגי באתרוג אחד, כמבואר ברמב"ם (פ"ו מהל' מתנות עניים ה"ח). לפי"ז שיעור הביעור באתרוג, דשיעורו ג' סעודות, הוא כאתרוג וחצי לכל אחד ואחד.

**אלא** דיש להסתפק, דבזמננו דאין אוכלין אפי' כחצי אתרוג לקינוח לסעודה אחת, כמה הוא שיעורו.

בלילה, כבר פסק המ"ב בס"ק מ"ח בשם החיי אדם דהשוהה בסוכה דצריך לברך לישב בסוכה, ואי אין דעתו לצאת מהסוכה עד שיסעוד לאחר זמן, כבר כתב המ"ב ס"ק מ"ו דעדיף שיאכל מחמשת מיני דגן ויברך מיד, א"כ לכאורה ממנ"פ יכול לברך בהבדלה, אם דעתו לצאת מהסוכה לפני סעודה צריך לברך על הישיבה, ואם דעתו לישאר עד הסעודה, יאכל לאחר הבדלה גם מזונות ויברך.

**אבל** מה שנראה לענ"ד, כיון דברכת לישב בסוכה בזה אינה משום היין או המזונות שאוכל עתה, וזה אינו אלא טפל, ועיקרו בא משום שוהה בסוכה, א"כ אין לו להפסיק בין בורא פרה"ג להשתיה, או בין בורא מיני מזונות לאכילה, בברכת לישב בסוכה, אלא לאחר הטעימה יברך, וכן נראה מסי' תרמ"ג מ"ב סק"ט, דבקידוש של הבוקר לא יברך לישב בסוכה בין בורא פרה"ג להשתיה, וכמש"כ בשו"ע הרב שם, ויש חולקים שם דהקידוש כיון דהוי הכנה להסעודה יכול להפסיק, לפי"ז בהבדלה שאינו הכנה לאכילה מסתבר שלא יפסיק.

**ובלוח** א"י כתב דהמנהג לברך לישב בסוכה בהבדלה, ולא נתן טעם, הלא בשו"ע כ' דהמנהג דאין מברכין אלא על אכילה. ואפשר, כיון דאסור לאכול לפני הבדלה, ועיקר הבדלה בא על זה, דבמלאכה מותר מדינא לפני הבדלה על הכוס, א"כ יש סברא לברך לאחר ששתה הכוס.

#### שיעור ג' סעודות בפירות שביעית

**בענין** השיעור בפירות שביעית, שאמרו ג' סעודות א"צ ביעור, כמה זה. הנה כל סעודה ג' או ד' ביצים, א"כ סעודות בערך שש מאות גרם, וזהו שיעור לאדם בינוני, ולזקן או

ואי יש להתמיר שלא לכתוב חידושי תורה, כשירדע שיזכור אותם עד אחר המועד.

**הנה** ידוע שיש יחידים המדקדקים במצות, שמקפידים כגון בהנ"ל שאינם נוסעים בחוה"מ, ומסופר על החזון איש כשיצא חוץ לביתו בחוה"מ היה ממשמש בכיסו, האם צריך לדקדק בזה.

**ומסברא** דנפשאי הייתי אומר, דאדם שעליו מוטל צרכי הבית להכניס ולהוציא ולקנות וכו', ואם יקפיד שלא לעשות שום מלאכה רק מה שמוכרת, ויהיה עליו לחשוב תמיד אם עתה מותר לו לעלות במעלית, ואם מותר לו להוציא ולהכניס להבית, וכמה מותר וכמה אסור, זה יבטל לו השמחת יו"ט, נראה דאין לו להתמיר בכל זה, אבל אם הוא אדם שכמעט אינו טרוד בצרכי הבית וקל לו להזהר, אם יחמיר תע"כ, וכן בכתיבת חידו"ת דלא שייך היתר הנ"ל יש מקום להתמיר אם אין חשש שישכח. ופעם שמעתי בשם מרן מהרי"ץ זצוק"ל, סברא על הא דאמרי חז"ל מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, שאם לא נאמר מתוך, יהיה צריך לחשוב ולצמצם כמה מנות מותר לו לבשל ביו"ט, א"כ לא יוכל לקיים ולבשל צרכי יו"ט גם המותר לו, דמי יוכל לשער בדיוק מה צריך לו, ע"כ הותרה התורה גם שלא לצורך, דאפי' מה שלא לצורך נכלל בהאוכל נפש, וסברא נאה היא.

והנני חותם בברכה, ידידו דושה"ט, והשי"ת ישמרנו מן השגיאות

**נפתלי הירצקא פרנקל**

סיימתי ט"ו חשון תשע"ו יומא דהילולא זקני הגה"ק רבי שמואל פרנקל זצוק"ל אדמו"ר ואב"ד דאראג זצ"א

**וכיון** דנקטינן דא"צ שריפה אלא הפקר, ואין כאן חשש של לאכלה ולא להפסד, א"כ כל שיש לו חשש שזה יותר משיעור ג' סעודות עדיף להפקירו כנ"ל.

#### זמן הביעור באתרוגים

**זמן** הביעור באתרוגים, מחמת ספק מחמירים כל חודש שבט, על כן צריך להפקירו לפני שבט, ויכול אח"כ להכניסו בביתו, וצריך לכוון שאינו רוצה לזכות בו וישאר הפקר עד אחר שיעבור זמן הביעור, כן כתוב בשם החזון איש, וכ"כ בספר דרך אמונה פרק ז' ס"ק כ"ט בשמו.

#### זהירות בקדושת שביעית באתרוג

**בענין** שפיכת המים והגרעינים והקליפה מהאתרוגים, אם ראוי לאכילת בהמה יש לשומרו בקדושת שביעית.

#### אופן הביעור באתרוגי שביעית

**צריך** להפקירו לפני ג' בני אדם, ואם חושש שיזכו בו אחרים לפני שהוא זוכה, כתב החזון איש שיש להפקירו לפני ג' אנשים שעדיין לא הגיעו להמקום, ויכריז שזהו הפקר בקול רם שישמעו מרחוק.

#### עשיית מלאכה בחול המועד

**בענין** מלאכת חוה"מ, האם צריכים לדקדק שלא לעשות מלאכות שאינם נחוצים כ"כ, כגון להשתמש במעלית אם יכול לעלות במדרגות, או לנסוע ברכב אם יכול ללכת, ואם להשאיר החשמל דלוק, אם אינו עולה רק מעט,



## הרב משה שאול קליין רב שכונת אור החיים, בני ברק

### דין ציפה על הבתים ועל הרצועות פלסטיק וכדומה

ובו ה' פרקים. פרק א - טעם פסול בתים של זהב. פרק ב - פירוש דברי הראשונים. פרק ג - דברי הפמ"ג וגידולי הקודש. פרק ד - מחלוקת הנוכח ונשמת אדם. פרק ה - בנדון רצועות שחורות.

#### פרק א - טעם פסול בתים של זהב

##### ציפן זהב

תורת ה' בפ"ך מן המותר בפ"ך, כלומר שתהא כתובה במאי שמותר בפ"ך דהיינו עור בהמה טהורה, ושי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני, הלכך כתיבתן בעינן שתיכתב במה שמותר בפ"ך, ע"כ, ולפ"ז אפשר לפרש את דברי רש"י בגיטין שלא פירש טעם לציפן זהב דפסול דכוונתו דמ"ש בסיפא דפסול משום למען תהיה תורת ה' בפ"ך, קאי גם על הדין של ציפן זהב.

##### קושית הנוכח

ג) והקשה הנוכח"י (ל"ח סי' ה) שטעם הפסול חיפן זהב משום דבעינן המותר בפ"ך תמוה, דאטו זהב אסור בפ"ך, ועד כאן לא ממצטינן מבפ"ך אלא בהמה טמאה, אבל זהב מאי אסור ומאי היתר שייך בו, ושוב הביא מ"ש רש"י בסנהדרין דפסול משום הלכה למשה מסיני, וכן רש"י במנחות כתב דבתים של עור בעינן, והיינו נמי משום הל"מ, וכ"כ הגרע"א בדרוש וחיידוש במגילה שם.

##### ישוב הדברי חיים

ד) אמנם בשו"ת דברי חיים (מ"ז סי' ז) כתב לבאר דברי רש"י והר"ן, דכיון שהתורה גילתה שצריך שיהא הבתים של תפילין עשוין מדבר המותר בפ"ך, א"כ צריך להעשות מדבר ששייך בו היתר ואיסור, היינו עור בהמה שיש טמאה ויש טהורה, וע"ז אמרה

א) במסכת מנחות (מ"ג:) איתא בברייתא בנדון בתים של תפילין, ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה פסולות, עור בהמה טהורה כשרות כו', ע"כ. ופרש"י ציפן זהב לתפילין, פסולות הבתים, דבתים של עור בעינן, דאפילו קשירתן אינה אלא רצועות במינן כדאמרינן בהקומץ, או שטלה עליהן, שעשה בתים של עור בהמה טמאה, פסולות, כדאמרינן בפרק שמונה שרצים, (סנהדרין) למען תהיה תורת ה' בפ"ך מן המותר בפ"ך, ע"כ. ובמסכת סנהדרין (מ"ח:) כתב רש"י וז"ל: ציפן זהב לתפילין, פסולות, הלכה למשה מסיני, שטלה עליהן מלשון טלאי כלומר חיפן בעור בהמה טמאה, פסולות, דכתיב בהן, למען תהיה תורת ה' בפ"ך, ע"כ. ובמסכת גיטין (מ"ה:) פירש רש"י: ציפן לתפילין זהב, שטלה לשון טלאי כלומר עשה חיפוי כיס שלהן בעור בהמה טמאה, פסולות, דכתיב בפ"ך מן המותר בפ"ך, ע"כ.

##### דברי רש"י והר"ן במגילה

ב) אמנם במתניתין מגילה (כ"ה:) קתני ציפן זהב, ופירש רש"י נמי כתיב למען תהיה תורת ה' בפ"ך שיהא הכל מבהמה טהורה, ע"כ, וכן הר"ן שם כתב וז"ל: צפה זהב דלא [כלומר דאינו כשר] דרשו (סנהדרין) למען תהיה

**וכתב** הב"י וז"ל: כתוב בסמ"ק ובא"ח ובהג"מ פ"ג שיש שמקפידין שאין כורכין אותן אלא בקלף כשר, ע"כ. [וכתב ע"ז הב"י] ואיני מוצא להם טעם, דהא כברייאא טולין במטלית תניא, ובמטלית לא שייך כשר ופסול, וא"כ כל קלף [ואפילו פסול] חזי שפיר לכרוך, ומיהו אפשר לומר, דכל מילי דתפילין בעינן מן המותר בפין, והלכך אם בא לכורכן בקלף צריך שלא יהא מדבר פסול, אבל במטלית שלא שייך ביה פסול שפיר דמי, ע"כ.

**הנה** מדברי הב"י מבואר שהבין בקושייתו כסברת הד"ח דאם מותר לכרוך במטלית שהוא דבר שאין שייך בו איסור והיתור על כרחך שלא הקפידה התורה שיהא מן המותר בפין, ואפשר לכורכו גם בקלף של בהמה טמאה, אבל בתירוצו כתב דלעולם הדין של מן המותר בפין נאמר גם על מה שצריך לכרוך על התפילין, ומ"מ יש לחלק בזה, דאם כורכן בקלף כיון שיש קלף מטהורה וקלף מטמאה בעינן דווקא מטהורה, אבל אם כורכן במטלית שהוא בגד שלא שייך בזה טהור וטמא שפיר דמי, וע"כ כתב הרמב"ם דיכול לכרוך במטלית,

**מבואר** מדברי הב"י בתירוצו דלא ס"ל כסברת הד"ח והנשמ"א דהיכא דכתיב בפין שצריך שיהיה דבר מאכל או דבר ששייך בו כשרות או פסלות, וע"כ דווקא בקלף צריך להקפיד שיהא טהור, אבל מותר לכרוך במטלית.

**ומ"מ** אין הוכחה מהב"י דס"ל לתירוצו שהוא עיקר לדינא, דהרי בשו"ע (סי' לג סעי' מה) כתב וז"ל: וכורכן בקלף קטן, ויש מקפידין מלכורכן אלא בקלף כשר, ע"כ, מדנקט לשון הראשונים דיש מקפידים ולא כתב בדרך הוראה ויש להקפיד משמע מדברי הב"י דאינו כ"כ מדינא, וע"כ דסובר דעיקר להלכה כסברת

התורה שיעשו מטהורה, אבל בדבר שלא שייך בו איסור והיתור כגון זהב, אין עושין ממנו בתים לתפילין, עיי"ש.

### ישוב הנשמת אדם

**ה) אמנם** בספר נשמת אדם (כלל יד אות ג ד"ס ומעט) נ"ל כתב ליישב באופן אחר: נ"ל דתירתי דרשות דרשנין מן המותר בפין, שיהא מן המותר בפין לאפוקי טמאה, וגם יהיה בפין, ר"ל מדבר הנאכל, לאפוקי זהב, ע"כ, וכ"כ בספר מחזיק ברכה (סי' לג דין יט), וכ"כ בשו"ת משיב דבר (סוף סי' ד), וכ"כ החתן סופר (על סו"ע אר"ח ח"א שער הטוטפות ספכ"ב).

### הערה על הנשמת אדם

**ו) והנה** לפי הנשמת אדם נלמד מבפין שיהא מדבר הנאכל, ואולי אפשר לדחוק כן ברש"י מגילה, אמנם בר"ן מגילה שם הביא להדיא את הלימוד בפין מן המותר בפין, ולפי דבריו הוי ליה למימר שצריך שיהא מדבר הנאכל, ועוד שהרי הביא לזה מקור משבת (כת:), ושם איתא הלימוד של מן המותר בפין, ולפי דברי הנשמת אדם הוי ליה למימר דכשם שיש לימוד שיהא מן המותר בפין, יש לימוד נוסף שצריך שיהא דבר הנאכל,

**אמנם** לפ"ד הד"ח אתי שפיר טפי, דנלמד מן המותר בפין, שיהא דבר ששייך בו איסור והיתור, נמצא שאין כאן לימוד נוסף, אלא ביאור לימוד מן המותר בפין.

### דברי הב"י להלכה

**ז) והנה** בטור (סי' לג סעי' מה) כתב: ויש שכורכין על כל פרשה קלף קטן טרם שנותנים אותה בבית, וכן נראה בשימושא רבא, והרמב"ם פסל אם לא כרך עליה קלף או מטלית, ואינו נראה לאדוני אבי הרא"ש ז"ל לפסלן בכך, ע"כ.



**והנה** עמ"ש השו"ע דיש מקפידין לכורכן בקלף כשר כתב הגר"א דהמקור מהא דתני רב יוסף לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, ולא כתב את המקור ממה שכתב הב"י דכתיב תורת ה' בפ"ך מן המותר בפ"ך, ונראה שהב"י סובר דאין להביא מקור מהא דתני רב יוסף, דכיון דסובר דגם במטלית כשר לכורכן א"כ אין להביא מקור מדברי רבי יוסף דהרי תני לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, א"כ דווקא עור טהורה ולא מטלית, והקשה הגר"א דהרי בגמרא אוקים לרב יוסף ארצועות ולמה לא אוקים על כורכן בקלף.

**ולכאורה** צ"ב דיש לומר דכשם דקאי על הרצועות ה"ה י"ל דקאי גם על הקלף ומאי קושיא כל כך, ואולי עיקר קושייתו דהרי בגמרא הקשו והא רצועות שחורות הל"מ, ותירצו דאפ"ה אינו גילוי דצריך דווקא עור טהורה, ותירוצו זה קצת דחוק והיה יותר טוב ליישב דקאי על הקלף שכורכן.

**ולכאורה** לשיטת הגר"א דסובר שלדעת השימושא רבה אין כורכין במטלית אלא בקלף, א"כ י"ל דנלמד מהא דכורכין בגידין ושערן דקאמר בגמרא דהיינו דווקא מן הקלף כשר, ה"ה כורכין בקלף שהוא הל"מ היינו דווקא במין הקלף הכשר, אבל לשיטת הב"י דמטלית נמי כשר אין אפשר לומר כן, דודאי דצריך דווקא גידין לכורכן ואינו יכול לכורכן בפשתן.

#### פרק ב – פירוש דברי הראשונים

##### ספק בפירוש הסוגיא

(א) **והנה** בברייתא שהובא לעיל (פ"ה) מבואר דציפן זהב או שטלה עליהן עור

הד"ת דכיון דמטלית כשר ע"כ דלא נאמר תורת ה' בפ"ך על הכריכה, וע"כ מותר מן הדין לכורכן בקלף מטמא, ורק בתורת זהירות כתב הב"י להקפיד על זה.

**ואפשר** לומר דהא דכתב בלשון זה היינו טעמא דכיון שדעת הרא"ש והטור שאין הכריכה מעכב כלל וכ"כ המ"א בשם הב"ח והביאו במ"ב, וע"כ לא כתב כן בלשון חיוב.

##### קושיא על דברי הב"י

(ח) **ומ"מ** עצם תירוצו הב"י דכל מילי דתפילין בעינן מן המותר בפ"ך צ"ע מסוגיא דשבת (כ"ה) דתני רב יוסף לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, והקשו בגמרא למאי הלכתא ותירצו לפרשיות או בתיים של תפילין, והקשו והרי כתיב בהו למען תהיה תורת ה' בפ"ך מן המותר בפ"ך וכיון שצריך לכתוב הפרשיות או שין של תפילין צריך שיהא העור מן המותר בפ"ך, ותירצו דלא נצרכה אלא לרצועות של תפילין, עיי"ש, הרי מבואר דהטעם דרצועות של תפילין צריך להיות מעור טהורה אינו נלמד מלמען תהיה תורת ה' בפ"ך, וא"כ איך קאמר הב"י דכל מילי דתפילין בעינן מן המותר בפ"ך.

##### שיטת הגר"א

(ט) **והנה** הגר"א כתב דהרמב"ם סובר דכורכן במטלית, שהוא בגד, אבל השימושא רבה סובר דכורכין דווקא בקלף, ומ"ש הל"מ כורכין במטלית היינו דווקא קלף, עיי"ש, ולפי דבריו ליתא לקושיית הב"י דהבין במטלית כשר, וקלף מטמא פסול, לדעת השימושא רבה דסובר דהל"מ דצריך מטלית של קלף דווקא א"כ צריך שיהא מטהורה, אבל להרמב"ם דכשר במטלית ה"ה מטמא כשר.

ה' בפ"ך כמ"ש ברש"י מגילה שהובא לעיל, וכן משמע מדברי רש"י בגיטין שכתב 'עשה חיפוי כיס שלהן בעור בהמה טמאה', וכן יש לפרש דברי רש"י בסנהדרין.

#### שיטת התוס' דצריך עיבוד לשמה

(ג) **והנה** בגמרא גיטין (מ"ה:) איתא: מעשה בעכו"ם אחד בצידן שהיה כותב ספרים [ספר תורה] והתיר רשב"ג ליקח ממנו, והקשו בגמרא ורשב"ג עיבוד לשמה בעי כתיבה לשמה לא בעי, דתניא ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה פסולות, עור בהמה טהורה כשרות ואע"פ שלא עיבדן לשמן, רשב"ג אומר אפילו עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן, ומשני בגר שחזר לסורו מחמת יראה, ע"כ.

**וכתבו** התוס' (ד"ה עד שיעבדן לשמן) כרשב"ג קיימ"ל דבעי עיבוד לשמה כדמוכח בהניזקין (לקמן נ"ד): דההוא דאתא לקמיה דרבי אבהו אמר ליה ס"ת שכתבתי גוילין שלו לא עיבדתין לשמן כו', ע"כ, והתוס' בסנהדרין (מח: ד"ה אע"פ) כתבו דאין לחלק בין עור של תפילין לגויל של ס"ת, דהא שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני, ע"כ, וביאור דבריהם דהיה מקום לחלק דדוקא לגבי עור הבתים יש מחלוקת רשב"ג ורבנן אי צריך לשמן, אבל גוילין של ס"ת וכן של הפרשיות לכו"ע צריכין עיבוד לשמן, דכיון דשי"ן של תפילין ה"ל מדינו כגוף הפרשיות, וע"כ דהלכה כרשב"ג.

#### שיטת הרמב"ן דאין צריך בתפילין עיבוד לשמה

(ד) **אמנם** הר"ן לקמן (נ"ד) כתב בשם הרמב"ן דס"ת לכו"ע בעי הגוילין עיבוד לשמן, אבל בתפילין פליגי רשב"ג ורבנן, ובתפילין הלכה כרבנן, אבל הרמב"ם פסק דגם בתפילין בעי עיבוד לשמן.

בהמה טמאה פסולות, ויש להסתפק בפירוש הסוגיא די"ל בכמה אופנים: א. ציפן זהב דהיינו שעשה הבתים מזהב, או שטלה עליהן עור בהמה טמאה, דהיינו שעשה הבתים מעור בהמה טמאה. ב. ציפן זהב, דהיינו שעשה בתים של עור וציפן זהב, וכן בסיפא שעשה בתים מעור בהמה טהורה וחיפה עליהן בעור בהמה טמאה. ג. ציפן זהב, דהיינו שעשה בתים של עור בהמה טהורה וציפן זהב, אבל בסיפא איירי שלא עשה בתים של עור טהורה וחיפן בעור טמאה, אלא עשה בתים מעור טמאה.

#### ביאור בדעת רש"י

(ב) **והנה** רש"י פירש טעם הפסול בציפן זהב משום דבתים של עור בעינן דאפילו הרצועות צריכין להיות מעור, ובטעם הפסול בעור טמאה כתב דטעם הפסול משום דכתיב למען תהיה תורת ה' בפ"ך מן המותר בפ"ך, ולא קאמר כשם שנתקבל הלכה למשה מסיני, שיהא עור הכי נמי נתקבל שיהא מעור טהורה. ונראה לפרש דעת רש"י דיש כאן ב' דינים, א. הלכה למשה מסיני, שצריך שיהא הבתים של התפילין מעור ולא מחומר אחר, ב. שיהא דווקא מעור בהמה טהורה בלבד, כדכתיב בפ"ך מן המותר בפ"ך.

**ולפי** זה רש"י פירש ציפן זהב היינו שעשה הבתים מזהב, וע"ז כתב רש"י בסנהדרין 'פסולות הלכה למשה מסיני', דהיינו שצריך שיהא נעשה מעור ולא מחומר אחר, וכן במנחות כתב רש"י 'ציפן זהב פסולות דבתים של עור בעינן, אמנם במסכת גיטין לא פירש טעם הפסול בציפן זהב, ובסיפא דקתני שטלה עליהן עור בהמה טמאה, פירש רש"י במנחות שעשה בתים של עור בהמה טמאה, וטעם הפסול משום בפ"ך מן המותר בפ"ך, ויתכן דרש"י נתכוין בפסול דציפן זהב משום תורת

**וז"ל הרמב"ן** בגיטין (מד:), והא דאמרינן בגיטין שצריכין עיבוד לשמן, דווקא בשל ס"ת, אבל בשל תפילין הא קיימ"ל כרבנן דפליגי עליה דרשב"ג דאמרי אע"פ שלא עיבדן לשמן, וליכא לפרושי התם אעור של טלאי, משום דעיבדן לאו אטלאי קאי, ולא ארצועות נמי, משום דהא קתני רישא ציפן זהב ולתפילין עצמן קאמר, ועוד שהרצועות והטלאי כגוף הגויילין שהרי כתוב בהן שם, וה"נ אמרינן פרק במה מדליקין (פגפג מה:), אלא ש"מ שאין תפילין צריכין עיבוד לשמן כלל, וקיימ"ל כרבנן כו', ע"כ.

**וז"ל הרמב"ן** ב"י בשם הרמב"ם דעור שמחפין בו א"צ עיבוד כלל ואפילו עשאו מצה כשר כו', ע"כ, ובביאור הרא"ש כתב דהרא"ש כתב דהלכה כרשב"ג הלכך הקלף הרצועות ועור הבתים כולם צריכים עיבוד לשמן וכ"כ סמ"ג, וכ"כ בספר התרומה וז"ל: וכן עור הבתים והרצועות צריכין עיבוד לשמן, דבריייתא דציפן זהב בעור הבתים מיירי, ע"כ, ופירש הב"י ולהרמב"ם צריך לומר שהוא מפרש דאע"ג דרישא דבריייתא מיירי בעור הבתים, סיפא מיירי בקלף שנכתבים בו וברצועות ולא בחיפוי, כיון דלחפות הבתים אין צריך עיבוד, דכל שהוא מעור מצה הוא יותר חזק אין לומר שיהא צריך עיבוד לשמן, אי נמי שהוא פוסק כת"ק, ולענין הלכה כיון דרבים פליגי עליה דהרמב"ם, וגם כי פשטא דבריייתא משמע כוותיהו הכי נקטינן כו', ע"כ.

**הנה** הרמב"ם סובר דגוף הפרשיות והרצועות צריכין עיבוד לשמן ואילו הבתים א"צ עיבוד כלל, והנה הספר התרומה הקשה על הרמב"ם דטלה איירי בבתים כמו בציפה זהב, והיינו דהרמב"ן פירש דציפן זהב קאי ג"כ על הפרשיות, וע"ז קאמר דקאי על הבתים, וא"כ טלה קאי גם על הבתים וע"ז קאמר רשב"ג דצריך שיהא עיבוד לשמן, והב"י כתב ב' דרכים ברמב"ם. א. ציפן זהב קאי על הבתים וטלה קאי על הפרשיות. ב. טלה קאי על הבתים ואין הלכה כרשב"ג אלא כת"ק. ולפי דרך השני של הב"י צריך לומר כמו שרצו התוס' לחלק בין גוף הפרשיות דצריך לשמן לבתים דא"צ לשמן, ולא ס"ל כדחיית התוס' דכיון דשי"ן של תפילין הלא"מ דינו כהפרשיות.

#### סיכום השיטות

ו) **היוצא** ממה שנתבאר לעיל דיש ג' דרכים בביאור דבריייתא. א. שיטת התוס'

**הנה** מבואר בדברי הרמב"ן דעור של תפילין בין הקלף שכותבין עליו פרשיות ובין הבתים ובין הרצועות אין צריכין עיבוד לשמן כרבנן, וכתב: ואין לומר דלעולם הקלף שכותבין עליו הפרשיות צריכין עיבוד לשמן, ואילו מחלוקת רשב"ג ורבנן רק בעור הבתים או הרצועות, דהרי קתני רישא ציפן זהב, והיינו שכתב הפרשיות על של זהב, [או דציפה הקלף בזהב וכתב עליהן את הפרשיות, או שזרק עפרות זהב על האותיות], וא"כ ה"ה טלה עליהן עור, היינו הפרשיות, ועוד אף אם נפרש טלה עליהן דאיירי בעור הבתים והרצועות, נמי הוי הוכחה לפרשיות, דהרי גם בבתים ורצועות כתוב בהן שם, אלא ש"מ שאין תפילין צריכין עיבוד לשמן.

שיטת הרמב"ם לחלק בין הבתים לקלף ורצועות

ה) **ועיין** בטור סי' לב (פס"ז נ"ח) שכתב וז"ל: ויעשה ד' בתים מעור אחד, מעור בהמה חיה ועוף טהורים אפילו מנכילה וטריפה שלהן, והרמב"ם כתב שאין צריך עיבוד לשמן, וא"א ז"ל כתב שצריך עיבוד לשמן, וכ"כ רב כהן צדק, ע"כ.

ע"י שעשה בתים מזהב, ועיין בספר מחזיק ברכה להחיד"א (סי' נ"ד דין י"ט) שהביא את דברי הנוב"י וכתב על דבריו וז"ל: ראיתי להריטב"א (על גיטין מה) שכתב וז"ל: ציפן זהב, פירוש בין התפילין עצמן, בין הקציצה, בין הרצועות, או שהטלה עליה עור בהמה טמאה, בין על התפילין, שעשה הקציצה מעור בהמה טמאה, בין הרצועות פסולות כו', עכ"ל הריטב"א, ומוכת דציפה זהב דעשה בתים של זהב, או שציפה על הבתים זהב פסולין, אבל בעור בהמה טמאה לא פירש כך, דאם עשה הבתים מעור בהמה כשרה אין טעם לטלות הטמאה על הבתים, ובשלמא זהב מכוין להנאותם ויתכן לצפות הבתים, זה נראה דעת הריטב"א כמושכל ראשון כו', ע"כ.

#### דחיית הנוב"י

(ט) **אמנם** הנוב"י כתב בתשובתו דאף אם נפרש ציפן זהב על הבתים, אפשר דרק זהב שחשוב אינו בטל להבתים, אבל עור טמאה אם יצפה בהן הבתים בטל העור להבית, ועוד פירש דשמא ציפה זהב דפסול היינו משום דצריך שיהיו הבתים שתורות, עיי"ש, וא"כ אין הוכחה מדברי הריטב"א נגד דברי הנוב"י, והחיד"א העיד על עצמו שלא היה לו פנאי לעיין בגוף תשובת הנוב"י.

#### דברי הטור והב"י

(י) **והנה** הטור (סי' נ"ס סמ"ח) כתב וז"ל: ואם ציפה הבתים בזהב או שעשאם מעור בהמה טמאה פסולה, ע"כ.

**וכתב** הב"י בשם המרדכי דבעור של גוף הבתים מיירי, ומשמע מדברי המרדכי שאם עשה הבתים מעור בהמה טהורה ואח"כ ציפן זהב, או חיפה בעור בהמה טמאה, כשר הוא, אמנם לשון הטור משמע דציפן זהב היינו

דמחלוקת ת"ק ורשב"ג אם צריכים הבתים עיבוד לשמן, וה"ה דחלקו על הפרשיות של תפילין ועל הגויל של ס"ת אם צריכים עיבוד לשמן, ולהלכה קיימ"ל כרשב"ג וע"כ צריכים בין הבתים בין קלף הפרשיות בין הגוילין של ס"ת עיבוד לשמן. ב. שיטת הרמב"ן דס"ת צריך הגויל עיבוד לשמן, אבל תפילין בין הקלף ובין הבתים א"צ עיבוד לשמן. ג. שיטת הרמב"ם דגויל ס"ת וקלף של פרשיות צריך עיבוד לשמן, אבל הבתים א"צ עיבוד לשמן, ולהלכה פסק הב"י דאף הבתים צריכים עיבוד לשמן.

#### לכו"ע טלה עור לא קאי על ציפוי

(ז) **ומדברי** כל הראשונים שדנים להוכיח מכרייתא דטלה עליהן עור דחולקים רשב"ג ורבנן אם צריך לעבדן לשמן, מוכח דס"ל דלא איירי שעשה בתים מעור טהורה שעבדו לשמן וחיפה עליהן עור שלא עיבדו לשמן, אלא איירי מגוף הבתים אם צריכין עיבוד לשמן, דאי איירי בחיפה עור על הבתים, א"כ אין ראייה דת"ק סובר דגוף הבתים וכ"ש הפרשיות א"צ עיבוד לשמן, וא"צ לדון אם הלכה כת"ק או כרשב"ג.

**אמנם** לענין ציפן זהב פירש רמב"ן דקאי על הפרשיות ולא על הבתים, ואילו ספר התרומה כתב דקאי על הבתים, ויש לפרש גם דהרמב"ן פירש ציפן זהב על הפרשיות, דהיינו שעשה בתים של זהב, וציפה הפרשיות בבתים של זהב, ואילו ספר התרומה סובר דקאי על הבתים, דהיינו שציפה זהב על הבתים של עור, ולהלן יבואר עוד.

#### הוכחת המחזיק ברכה מהריטב"א

(ח) **והנה** להלן יבואר דהנוב"י פירש ציפן זהב דקאי על הפרשיות, דציפה הפרשיות

לשמן דברי רשב"ג, וכן הלכה, ע"כ, הנה התרומה העתיק לשון הברייתא, והרי רש"י פירש הברייתא שעשה הבתים מעור בהמה טמאה, א"כ גם התרומה מסתמא פירש כן, וגם מה שדייק הב"י מלשון הרמב"ם צ"ע, דז"ל הרמב"ם (פ"ג סט"ו): העור שמחפין בו התפילין ושעושים ממנו הרצועות הוא של עור בהמה או חיה או עוף הטהורים, ואפילו נבלות וטריפות שלהן, ואם עשה מעור טמאין או שחיפה תפילין בזהב פסולות, ע"כ, הרי דהרמב"ם כתב ואם עשה מעור טמאין, משמע שעשה גוף הבתים מעור טמאה, ולא שעשה מטהורה וחיפה בעור טמאה, וכבר הקשה כן הנוב"י (קמ"א לו"ח סי' א) על הב"י.

**ואפשר** דכוונת הב"י דהתרומה והרמב"ם פירשו דציפן זהב קאי על הבתים כמ"ש לעיל, ולא כמ"ש רמב"ן דקאי על הפרשיות, והיינו שחיפה הפרשיות בבתים של זהב, וכיון דס"ל להרמב"ם והתרומה דאם חיפה בזהב על הבתים פסול, א"כ אף דהפירוש טלה עליהן עור כוונתו על גוף הבתים כמו שהוכחנו לעיל, מ"מ ה"ה אם חיפה בעור טמאה נמי פסול דומיא דציפה זהב, אמנם עדיין צ"ב דהרי בטור ג"כ מבואר דציפה זהב היינו על הבתים, ואילו טלה עור קאי על גוף הבתים, וא"כ אין מהרמב"ם והתרומה הוכחה יותר מדברי הטור.

מו"מ בביאורו במרדכי

(ג) **והנה** מה שהבין הב"י שמסקנת המרדכי דטלה עליה עור טמאה היינו שעשה הבתים מעור טהורה וחיפה עליה מעור טמאה הקשה הגידולי הקודש (סי' לז ס"ק מג) דמוכח מהמרדכי הלכות ציצית (סי' תתקמט) דפירש דברי ת"ק דס"ל דכשרים הבתים אף שלא עבדן לשמן, דקאי על גוף הבתים שכתוב בהן שיין

שעשה בתים מעור בהמה טהורה וציפן זהב, ואילו בסיפא כתב שעשה גוף הבתים מעור טמאה, משמע דאם עשה מעור טהורה וחיפה בעור טמאה כשר, והקשה הב"י דצ"ב מה הסברא לחלק ביניהם.

**וכתב** עוד דהא דמשמע מדברי המרדכי דאם עשה הבתים מעור טהורה וחיפן בזהב או בעור טמאה דכשר, היינו דווקא דלא חיפה השניין אלא השניין נראים, דהא דאמרין (סנהדרין פט.) דבעינן שיהא בית החיצון רואה את האויר היינו השניין.

מסקנת הב"י

(א) **ובסוף** דבריו כתב הב"י דהמרדכי חזר וכתב: מיהו קצת נראה הלשון שרוצה לומר שעשה הבתים מעור טהורה וחיפה אח"כ בעור טמאה, והכוונה טלה עליה עור בהמה טמאה, היינו על הבתים שעשה מטהורה, וכתב ע"ז הב"י דכן נראה מדברי התרומה והרמב"ם, ואפשר שגם הטור דעתו כן אלא שלא דק בלישניה.

**ועפ"ז** כתב בשו"ע (סי' לז סעי' מח) וז"ל: אם ציפה הבתים בזהב או בעור בהמה טמאה פסולים, ע"כ, והיינו דעשה בתים מעור בהמה טהורה וציפן בזהב או שציפן בעור בהמה טמאה פסולין.

מו"מ בראיותיו

(ב) **והנה** מה שדייק הב"י מדברי התרומה צ"ע, דהתרומה כתב (ויטסי' ד) וז"ל: משפט עשיית הבתים, עור דפוס הבתים צריך מעור בהמה טהורה או חיה טהורה, וצריך עיבוד לשמה, כדתניא פרק הקומץ ופרק נגמר הדין ציפן זהב או טלה עליה עור בהמה טמאה פסולין, אלא מעור בהמה טהורה עד שיעבדם

## ביאור סברת הב"ח

טז) **אמנם** נראה דהב"ח סובר דפסול חיפן זהב או בטמאה אינו משום דאין הבתים רואים את האויר, אלא משום הלכה למשה מסיני שיהיו הפרשיות מונחים בתיק של עור כמ"ש רש"י, והעור צריך להיות מטהורה כדכתיב בפ"ך דרש"י מן המותר בפ"ך, ואם חיפן בזהב או בעור טמאה נמצא דהפרשיות מונחים בתוך תיק של זהב או של טמאה, ואף שיש גם בתים של עור טהורה, מ"מ אין הפרשיות מונחים רק בעור הטהורה, ואין כוונת הב"ח לפרש ברש"י וש"פ דמ"ש חיפה זהב או שטלה עליה עור טמאה היינו שעשה בתים מטהורה וחיפה בזהב וטמאה, דאפילו אם נפרש דהברייתא איירי שעשה גוף הבתים מזהב או מטמאה דפסולה, מ"מ גם אם עשה הבתים מטהורה וחיפה בזהב וטמאה פסולה, דגם החיפוי חלק מגוף הבית, וזה שכתב הב"ח דאם חיפה הבתים בעור של טמאה מיקרי עשיית בתים בטמאה, אבל אם חיפה בעור של טהורה אין כאן פסול מצד מין העור, אלא יש לדון לפסול דשמה עובר על בל תוסיף, או משום דשמה מיקרי דאין הפרשיות רואות האויר, או שמא יש להכשיר שהרי נעשו כגוף אחד ורואות את האויר, וע"ז דן המרדכי אם יש להתיר.

## פרק ג – דברי הפמ"ג וגידולי הקודש

## דברי הפמ"ג

א) **והנה** הפמ"ג (סי' נ"א ס"ד) כתב וז"ל: מ"ש המחבר בסעי' מח ציפה זהב או בעור טמאה פסולה, שינה מלשון הרמב"ם (פ"ג סט"ו) והטור "שעשאים" כו', [דהרמב"ם כתב ואם עשה מעור טמאין, והטור כתב שעשאים מעור בהמה טמאה, ואילו לשון השו"ע משמע דקאי

של תפילין, ואם נימא דטלה עליה עור טמאה קאי על כיסוי טמאה על טהורה, א"כ הא דקאמר דעור טהורה כשרה אע"ג שלא עיבדן לשמן, לא קאי על גוף הבתים אלא על כיסוי שעל הבתים.

## דעת הב"ח

יד) **והנה** הב"ח הבין בדברי הטור דאיירי שעשה הבתים עצמם מעור טמאה, אבל אם עשה מעור טהורה וחיפן בעור טמאה לא איירי הטור מזה, ואפשר דיש להכשיר.

**אמנם** הב"ח חלק על הב"י וסובר דמ"ש הטור שעשאן מעור בהמה טמאה, היינו בין שעשה גוף הבתים מעור טמאה ובין שעשה בתים מכשרה וטלה עליה עור טמאה הכל מיקרי שעשאן מעור טמאה, וכן פירש בדברי המרדכי דכל הנדון שם אם טלה עליה עור מכשרה אי יש בזה משום בל תוסיף, אבל עור טמאה ע"ג עור טהורה פסול לכו"ע.

## ביאור רבי מרדכי בנעט

טו) **ועיין** בביאור מרדכי לרבי מרדכי בנעט שהאריך לפרש את המרדכי ע"פ מה שפירש הב"י ועפ"י מה שפירש הב"ח, וסובר דכפירוש הב"י שהבין בדעת המרדכי דאם חיפה בזהב וטמאה כשר נראה יותר במרדכי, דלפירוש הב"ח קשה לבאר את דבריו, עיי"ש.

**ועיי"ש** שפירש טעם הפסול בציפן זהב או שחיפה בעור טמאה על עור טהורה, דצריך שיהא רואה את פני האויר כמ"ש במסכת סנהדרין (פ"ט) ואם יש ציפוי זהב או שחיפן בעור טמאה אין הבתים רואים את האויר, אבל אם חיפן בעור טהורה הוי כבית אחד ואין כאן פסול שאין הבתים רואים את האויר.

דס"ל כיון דעור הנדבק לבתים מבחוץ הוא מטמאה הוי כעיקר הבית מטמאה, או עכ"פ הוי כבית שמורכב מטמא וטהור יחדיו.

**וצ"ע** מ"ש הפמ"ג (נא"כ ס"ק כ"ד) דממ"ש השו"ע דעור טמא על הבתים פסול, דמוכח הא עור טהור על הבתים כשר אף שאין גוף הבתים רואה אור, ש"מ דכ"ש בנותן טיח עב שחור על הבתים דאין לחוש, וגם השי"ן נראה היטב, עכ"ד, ואינו שום ראייה, דהא גם הטיח עב פסול הוא לעשות ממנו בית אף אם הוא מותר בפ"ך כיון שאינו עור, וא"כ י"ל דהטיח עב שמבחוץ פסול הבית כדפוסל עור טמאה שהדביק מבחוץ, דהא יש לומר דגם זה נעשה חלק מהבית ופסול, ולא דמי להדביק עור טהור על הבית דנהי דנעשה גם העור הזה כהבית או כחלק ממנו, הוי הכל יחד בית כשר, עיין מק"מ ס"ק קפח כו'.

**אך** י"ל דלא דמי, דשאני טלה עליו עור טמא דיוכל להתקיים ולעמוד בעצמו אילו עשה הימנו בפני עצמו בית, לכן גם עתה הוא גם כן מגוף הבית, משא"כ טיח העב אינו ראוי להתקיים ולעמוד בפני עצמו לעשות ממנו בית בפני עצמו כלל, לכן לא שייך לתת עליו שם בית, כי הוא בטל לגבי הבית הכשר, ולכן על הבית הזה נקרא עליו רק שם בית מעור טהור כראוי, ע"כ.

**ועיין** במק"מ (ס"ק קס"ט) שהביא מ"ש החיי"א בשם הבית מאיר דתפילין שמטיחים בטיחה עבה שיכול להתקלף פסול, ולפי דבריו כאן מבואר שפוסל רק באופן שהקליפה יכול לשמש כבית בפני עצמו, וכ"מ בחיי"א שהמציאות הוא שהקליפה יכול לעמוד בפני עצמו [אף שהוא עצמו אינו סובר לחלק בזה], ויבואר עוד להלן.

על הרישא ציפן או בזהב או בעור בהמה טמאה פסולין, דאפילו "ציפה" בעור טמא שהשיני"ן נראים בחוץ שחתך בעור טמא פסולים.

**אבל** רש"י סנהדרין (מת:) מן המותר בפ"ך, וגם עשה כלומר "טלה" כו', [כוונתו דמהא שפירש רש"י הפסול משום מן המותר בפ"ך משמע דקאי על גוף הבתים, וכן ממ"ש רש"י כלומר חיפן בעור בהמה טמאה, משמע שרצה לדייק דלא תימא דטלה עליה היינו שעשה גוף הבית מטהורה ורק חיפה בטמאה, אלא הכוונה דעשה גוף הבית מטמאה], משמע דעור טמא ע"ג עור טהור כשר, ומיהו מכלומר אין כ"כ ראייה, [דאף אם נימא שרצה לפרש דקאי על גוף הבתים, מ"מ אין ראייה דאם חיפה הבתים בעור טמאה כשר], ולבוש "עשאם" כו', שאין ממותר בפ"ך, [משמע דדוקא שעשה גוף הבתים מטמא פסול משום שאין ממותר בפ"ך אבל חיפה בטמא מותר].

**אבל** הב"ח כתב בפירוש דעור טמא ע"ג עור טהור אפילו השי"ן נראה פסול, ומינה הא עור כשר ע"ג עור כשר ושי"ן נראה, כשר אע"פ שאין הבית רואה אור כל זמן שהשי"ן נראה, ולפי זה כל שכן אותן שעושין בצבע עב שמצהיב תפילין דאין לחוש, וגם השי"ן נראה היטב, ועיין עטרת צבי (אות נ"ה) ואליה רבה (אות ס"ט) עור טמא ע"ג עור טהור פסול, יע"ש. וכן הלכה, ע"כ.

#### דברי הגידולי הקודש

**(ב) והנה** הגידולי הקודש (ס"ז ל"ז ס"ק מג) הביא את פלוגתת הב"י והב"ח ואת דברי הנוב"י, וכתב דמשמעות הראשונים דעור טמאה ע"ג טהורה כשר, אבל מי ירים ראשו נגד פסק השו"ע והסכמת הב"ח וע"ת וא"ר

## ביאור הפמ"ג

ג) והנה אף שסברת הג"ה סברא חזקה מ"מ אינו מעלה ארוכה בדברי הפמ"ג, דהרי הפמ"ג כתב דאם טלה עור טהורה והשין נראה כשר אע"פ שאין הבית רואה אויר, ומזה למד דכ"ש אותן שצובעין בצבע עב דכשר, וקשה מה ק"ו הוא זה, ולכאורה אפשר לומר שהפמ"ג הבין דהטעם דעור טמאה ע"ג עור טהורה פסול מכיון דעור טמאה הוי מין אחר מעור הבית הוי חציצה בין הבית לאויר שחוץ לבית, אבל עור טהור ע"ג עור הבית אף שאין הבית רואה אויר כיון שהוא מין אחד אינו חוצץ, וע"ז קאמר דכ"ש מה שעושין בצבע עב לנוי דלא מיקרי שאין הבית רואה האויר כיון שנעשה לנוי אינו חוצץ, וציפן זהב דפסול צ"ל דכיון דהזהב הוא כעין בית לעצמו אינו בטל לגבי הבית, אבל הטיח שאינו בית לעצמו בטל לגבי הבית.

## פרק ד – מחלוקת הנוב"י ונשמת אדם

## דברי הנוב"י

א) והנה הנוב"י (סי' 6) נשאל בנדון בתים שטוחים עליהם טיח עבה לנאותו, ורצה הרב השואל לפסול מכמה טעמים, א. אין בית החיצון רואה האויר. ב. כל תוסיף. ג. דומה לדין ציפן זהב דפסול. ד. משום הא דאיתא בחגיגה דכלי מצופה הולכים אחר ציפיו בטומאה וטהרה. ה. ואף אם הציפוי בטל לעור מ"מ הרי הבית של התפילין מעורב בעור ודבר פסול.

והנוב"י בריש דבריו מוכיח דכל הראשונים פירשו דציפן זהב קאי על הבתים עצמן, וכן טלה עליהם עור בהמה טמאה קאי על הבתים, אבל אם הבתים של עור טהורה ומחופה בזהב או בטמא לא מצינו לפסול.

אמנם למעשה כתב דמאחר והב"י והשו"ע פסק דאף בתים שנעשו מעור בהמה טהורה ומחופין בעור טמאה או בזהב פסולין לא רצה לסמוך להקל, מ"מ היינו דווקא בציפוי העומד בפני עצמו ואינו טפל להבית, אבל הטוח העבה אינו עומד בפני עצמו ובטל לבית, וממילא אין כאן חסרון שאינו רואה האויר, וכן ליכא כל תוסיף, ואינו דומה לציפן זהב.

ומה שהוכיח מגמרא חגיגה לענין טומאה דאזלינן בתר הציפוי, וע"כ שולחן של עץ שמצופה זהב מקבל טומאה כיון שהציפוי זהב, וכן שולחן של מתכות ומצופה שיש אינו מקבל טומאה כיון שמכוסה אבן, וא"כ נימא דה"ה אם התפילין של עור טהורה וציפה זהב או בטמא דאזלינן בתר הציפוי ופסול, ע"ז כתב הנוב"י דמשם אין ראייה דשם השימוש על הציפוי, אבל בתפילין הציפוי לנוי ואין בציפוי התפילין שום תשמיש לתפילין וע"כ בטל הציפוי לתפילין.

והוכיח מהא דכתב הסמ"ק הובא בב"י (יו"ד קי"ט סי' ק) דכלי חרס המצופה באבן מבפנים יטבול בלא ברכה כיון שלא נעשה רק לנוי, ואף דבעי טבילה לחומרא היינו משום דעיקר השימוש בפנים תוך הציפוי, הרי דאם נעשה לנוי בטל הנוי לגבי הכלי ונקרא כלי חרס ולא כלי מתכות.

ומה שכתב הרב השואל דאם הציפוי בטל לעור הרי זה כמו שיש תערובת כשר ופסול, כתב הנוב"י דזה אינו, דהוכיח מנוי סוכה דמה שבטל להעיקר מיקרי ע"ש העיקר, וע"כ העיקר העור הכשר של התפילין.

וסיים דתפילין אלו כשרות ובלבד שלא יהא הטיח עב יותר מעור הבתים, וגם הריבוע יהא מגוף הבית, וגם יזהרו שלא יהא מעורב בו מן האסור בפך.



## ראיה משופר

עומד מאליו בטל לתפילין, וע"כ אותן התפילין שאפשר לקולפן והציפוי עומד לעצמו פסול.

## ביאור דבריו

(ד) ויש לדון מה כוונת החילוק בין אפשר לקולפן או א"א לקלפן, והנה הנ"א הביא הסוגיא דחגיגה שאיתא שם שהשולחן בטל להציפוי, ואם השולחן של עץ והציפוי של מתכת מקבל טומאה משום הציפוי, לא שנה ציפוי עומד לא שנה ציפוי שאינו עומד, ופירש"י ציפוי שאינו עומד, הוא ציפוי שאינו מחוץ במסמרים יפה, והיה הו"א דכיון שאינו עומד, העיקר העץ, והעץ אינו מקבל טומאה, וקמ"ל דאף בכה"ג מקבל טומאה משום הציפוי של מתכות, והתוס' פירשו בפירוש ראשון דציפוי שאינו עומד היינו שאפשר בקל להסירו, והיה הו"א דהעיקר העץ, קמ"ל דאף בכה"ג מקבל טומאה משום מתכות, וכתבו עוד התוס' דיש מפרשים דציפוי עומד היינו ציפוי דשיש עב וחזק, וגם בלא עץ עומד מאליו, אבל ציפוי זהב שעל השולחן שהוא דק וקלוש ובלא עץ לא מצי קאי, והיה הו"א דהעץ עיקר, קמ"ל דאף בכה"ג הציפוי עיקר, ומקבל השולחן טומאה.

ועפ"ז כתב הנשמת אדם שאף אם הציפוי של התפילין דק וקלוש שאינו יכול לעמוד בפני עצמו אמרינן דהציפוי עיקר ופסול לתפילין, וכ"ש אותו שנקלף מכל הבית ועומד בפני עצמו, ולא נפרך רק הוא כמו עור דק או נייר דק, ומה לי אם ציפה זהב או נייר או דבק אחר, ובזה גם הנוב"י מודה דפסול לשיטת הטור, דהרי התיר רק מפני שאינו עומד, אבל זה עומד לעצמו.

ולכאורה דבריו צ"ב, דהרי הנוב"י התיר ציפוי שאינו עומד, והנ"א כתב דמוכח

(ב) ונראה להביא ראיה משופר לחילוק של הנוב"י בין אם משתמש בהציפוי בין אם נעשה לנוי ואינו משתמש בהציפוי, דהנה מבואר בשו"ע (סי' תקפו סעי' טז) דשופר שציפהו זהב, אם ציפהו מבפנים פסול, מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול, ואם לאו כשר, ומקורו מברייתא בר"ה, והנה שימוש השופר הוא מבפנים, ואם הציפוי מבפנים פסול, ואם הציפוי מבחוץ אם לא נשתנה קולו כשר, וקשה דהרי לפי הסוגיא במסכת חגיגה דהכלי בטל להציפוי, א"כ כיון שציפהו זהב מבחוץ הרי השופר בטל להזהב, והוי כמו שתוקע בשופר של זהב, ומה לי נשתנה קולו או לא נשתנה קולו, וע"כ דהיכא שאינו משתמש בהציפוי בטל הציפוי לגוף השופר ומיקרי שופר של איל ולא שופר של זהב.

## דברי הנשמת אדם

(ג) אמנם הנשמת אדם האריך לחלוק על דבריו, והוכיח בריש דבריו דמ"ש ציפה זהב או שטלה עליהן עור טמאה איירי בשני אופנים, דציפן זהב היינו שהבתים נעשו מכשרות וחיה בזהב, וטלה עליהן עור טמאה, היינו שעשה גוף הבתים מעור טמאה, וכן פירש ברמב"ם וטור. ולפ"ז התנא חידש כאן שתי פסולים, א. עשה הבתים מטהורה וציפן בזהב, ב. עשה גוף הבתים מעור טמאה.

ועוד הוכיח כיון דבגמרא חגיגה איתא דהציפוי עיקר, א"כ ה"ה לענין תפילין אלו העיקר הציפוי שנעשה ממין שאינו כשר לתפילין.

וסיים למעשה שדעתו שיותר טוב לעשות רק מצבע שאין בו אלא חזותא, ומ"מ אין לפסול אלא כמ"ש הנוב"י היכא דציפה בדבר העומד מאליו כזהב, אבל ציפה בטיח שאינו

ואינו בטל להבית, אבל אם שם טיח על הבית, ולא היה חתיכה אחת קודם שהניחו על הבית אפשר דאף אם מתקלף הטיח לגמרי מ"מ כל זמן שהוא דבק להבית בטל להבית.

**ואף** מהסוגיא דחגיגה אין ראייה שציפוי של טיח על השולחן דבטל השולחן להציפוי, דדוקא אם ציפה בטס של זהב אפילו אינו יכול לשמש בעצמו בטל השולחן להציפוי, אבל אם הטיח טיח עבה על השולחן אף אם אפשר אח"כ לקלפו אפשר דבטל הטיח לשולחן.

אף שהקליפה נעשה מעור שנתבשל פסול

(ו) **והנה** הנ"א הוסיף חידוש וכתב דאף אם ציפה עם דבק שנעשה מעור טהור שנתבשל פסול, דאין שם עור ע"ז, דפנים חדרות באו לכאן, וכוונתו דכיון שאם יעשה בית מעור שנתבשל ונמחה לגמרי פסול, א"כ מיקרי שעשה טיחה בדבר הפסול לתפילין.

**אמנם** יש מקום לדון בדבריו, דהנה הב"ח כתב דעור טמא ע"ג עור טהור ושין נראה פסול, והוכיח הפמ"ג דמוכח מזה דאם עור כשר ע"ג עור כשר ושין נראה כשר, וקשה והרי אם נאמר דעור הבית העליון הוא עיקר הבית, א"כ העור קרוע ופסול, וע"כ דעיקר הבית הוא עור התחתון, ועור העליון כיון שהוא מינו בטל לתחתון, א"כ גם עור שנתבשל מיקרי מינו ויבטל לגבי עור תחתון.

אף שהקליפה נמחה במים החמיר הנ"א

(ז) **והנה** הנ"א שם הביא בשם מהר"א סברא דכיון שאם מניחים את הקליפה במים נמחה לא נחשב לחציצה, והוכיח מתוס' ב"ב, וה"ה בזה הדבר ידוע שכאשר ניח הגלגץ הזה במים אף שהוא יבש עכשיו ישוב להיות צלול, אמנם הנ"א כתב על דבריו אף שהוא דבר

דציפוי שאינו עומד נמי הוי בגדר ציפוי ובטל הכלי לגביה. ונראה דכוונת הנ"א דהנוב"י למעשה החמיר כדעת הטור לאסור ציפה זהב כגון שמצפה בטס של זהב שהוא חתיכה לעצמה, וע"כ אינה בטלה לבית, אבל אם ציפה בטיח עבה שאינו מתקלף כחתיכה אחת אין לזה חשיבות לעצמו, ובטל לגבי הבית, ואח"כ יש עוד נדון אם ציפה בטס של זהב דק מאד שאינו יכול להיות בית לעצמו האם ג"כ פסול הנוב"י, וע"ז כתב הנ"א כיון שמבואר בגמרא חגיגה דאף אם הטס של זהב אינו יכול לשמש בפני עצמו אלא יחד עם השולחן, אפ"ה בטל השולחן של עץ להטס של זהב, ה"ה אם כיסה את הבית בנייר דק שאינו יכול להיות כבית לעצמו בטל הבית להציפוי, והוי כאילו אין הבית של עור אלא של נייר.

**ומ"מ** משמעות דבריו דהקליפה שיכולים לקלוף מן התפילין עומד בפני עצמו, וממילא פסולים התפילין אף אם נפרש מ"ש בחגיגה שם ציפוי שאינו עומד כפירוש רש"י ופירוש ראשון של תוס', וגם מדברי הבית מאיר שהביא הנ"א בסוף דבריו שהחמיר בנקלף, אין הוכחה לאסור גם בציפוי שאינו עומד, דיתכן דכיון דאפשר לפרש ציפוי שאינו עומד כשאר הפירושים וממילא אין הוכחה להחמיר.

מו"מ בדבריו

(ה) **והנה** נתבאר לעיל דהנ"א החמיר בנקלף מהתפילין ע"פ דברי הנוב"י שהחמיר בציפה טס של זהב על התפילין כדעת הטור ופסק השו"ע, אמנם יש לומר דאין הוכחה שהנוב"י החמיר אם אפשר לקלפו והקליפה חתיכה אחת, ד"ל דדוקא אם מדביק טס של זהב שהיא חתיכה לעצמה קודם שחיברה לבית של תפילין בזה אמרינן דהוי כדבר לעצמו

יכולים לקלוף מן הבית, ורק אפשר לגרר החתיכות מן הבית, וע"כ אינו נחשב לחתיכה בפני עצמה שדבק לבית, אבל בסלאנים לא היה דבק כ"כ להבית, וע"כ בקל אפשר לקלפו מן הבית, וכמ"ש הנ"א דהבית נשאר לבן, ובזה נחשב כחתיכה שדבק לבית ודינה כציפה זהב דפסול.

**ונראה** דצריך לפרש כן, דהרי הנ"א כתב דאף הנוב"י אסר כשציפה בדבר שעומד לעצמו כגון זהב, והיה מקום לומר דדוקא היכא שקודם שדבק לבית היה חתיכה אחת כטס של זהב, אבל אם שם טיח על הבית אפילו שאפשר לקלפו אח"כ לא דמי לטס של זהב, אמנם הנ"א הבין בדעת הנוב"י דאף אם שם טיח על הבית אם אפשר לקלפו הרי זה כמו שהניח טס של זהב, א"כ מסתבר דאף בעודו דבק להבית הרי זה כחתיכה נפרדת מהבית כיון שאינו מדובק בחוזק ובקל אפשר לקלפו לחתיכה אחת, אבל אם הטיח מדובק בחוזק ורק אפשר ע"י חומר מסוים או טירחא מרובה לקלפו לא מסתבר לדמותו לטס של זהב שהחמיר הנוב"י, דהרי בשעה ששם הטיח לא היה חתיכה אחת וגם עכשיו דבק מאד, ומה לי אם אפשר לקלפו, ואז יהא כחתיכה אחת, הרי עכשיו אינו כחתיכה לעצמה כיון שהיא דבוקה מאד להבית.

**ולפ"ז** נראה דאם באופן רגיל קשה לקלוף מהבית, ורק ע"י חומר מסוים יכולים לקלפו ואז יורד כולו מהבית לא מיקרי נקלף שהחמיר הנ"א בזה.

**אמנם** אם הניח טס של זהב או טס ממין אחר, בזה נראה דאף שדבק מאד לבית כיון שהיה קודם לזה דבר לעצמו אינו בטל להבית ודינו כציפה זהב דפסול להטור.

חכמה, מ"מ דחה ראייתו מהתוס', וע"כ כתב דיש להחמיר בזה.

### בירור כוונתו

**ח) והנה** הנ"א כתב וז"ל: ועוד דע"כ לא הכשיר מורי ז"ל אלא הציפוי שאינו עומד כמו שכתב בהדיא והעתקתי לשונו דהיינו מלאכת סופרי פראג דא"א לקלוף מן הבית והוא דבק מאד לבית, רק ע"י סכין נפרך לפירורים קטנים ואין הקליפה דבוקה יחד, אבל אלו כמלאכת סופרי ק"ק סלאנים שיכולים לקלוף הקליפה מן הבית עד שנשאר לבן לגמרי, והקליפה השחורה היא דבוקה יחד כמו עור או נייר דק כו' וא"כ עכ"פ זה ציפוי גמור וא"כ הבית בטל להציפוי כו', ע"כ.

**הנה** כשכתב מלאכת סופרי פראג כתב ב' מעלות, א. הוא דבק מאד לבית, ב. אי אפשר לקלוף מן הבית כחתיכה אחת אלא אפשר לגוררה ע"י סכין ולפוררה לפירורים דקים, ואילו לגבי מלאכת סופרי סלאנים כתב שיכולים לקלוף הקליפה מן הבית עד שנשאר לבן לגמרי, והקליפה השחורה היא דבוקה יחד כמו עור או נייר דק, ולא כתב אם הקליפה דבוקה מאד להבית, וצ"ב מה עיקר החילוק להלכה בין מלאכת סופרי פראג למלאכת סופרי סלאנים, האם העיקר הוא מה שבפראג הוא דבק מאד לבית וע"כ א"א לקלפו יחד, אבל בסלאנים אינו דבק כ"כ חזק וע"כ בקל נקלף החתיכה השחורה מן הבית, או דעיקר החילוק הוא, דבפראג א"א לקלפו כאחד וממילא אינו נחשב לחתיכה אחת, ואילו בסלאנים אף שדבק מאד מ"מ אפשר לקלפו כאחד והוי כדבר נפרד שדבק לבית.

**ונראה** מלשונו דעיקר החילוק הוא דבפראג עושים בדבק חזק מאד וע"כ אינם

## דברי המשיב דבר

## ביאור החילוק

ט) והנה בשו"ת משיב דבר (סי'ד) האריך לחלוק על הנוב"י בפירוש ציפן זהב, וסובר דציפן זהב קאי על ציפוי שעשה על בתים של עור, וטעם הפסול כיון ששין של תפילין הלכה למשה מסיני וצריכין להיות כתובין בעור, ואם ציפן זהב הרי השין כתוב על הזהב ולא מיקרי מן המותר בפין כיון שאינו מין הנאכל.

וסיים וז"ל: וכיון שביארנו דעיקר הטעם הוא משום דבעינן שיהא נקרא השין ממה שבפין, יש לנו לומר שאינו פסול אלא דבר שאפשר לעשות ממנו האות בפני עצמו כמו ציפן זהב וכדומה שאפשר שיעמוד השין של זהב בפני עצמו, וא"כ איננו בפין, משא"כ שחרות שא"א לעשות ממנו אות בפני עצמו, שאינו עושה אותו עבה שכשיקלף הטיח יעמוד בפני עצמו, וכל הקריאה אינה אלא מן העור שהשחרות מונח עליו, והרי זה כמו דיו המצהיר ואגור ומתייבש על הקלף שנקרא מן המותר בפין.

זהו הנראה ללמד היתר על השחרות אשר הערעור עליו מבואר במשנה ושו"ע, אמנם בנדרן דידן לא ראיתי בו שום ערעור ומקום לקרוא עליו שם פיסול, וכשרות הן בפשיטות, והמקום יאיר עינינו בתורתו, ע"כ.

## דבריו צ"ב

י) והנה מבואר מדברי המשיב דבר דעיקר הפסול בציפן זהב הוא מפני שכותב את השין על הזהב, והשין צריך להיות כתוב על העור של טהורה, ולפ"ז אם יצפה בזהב או בעור טמאה על המקומות שאין שם שין יהא כשר, אמנם בב"ח מבואר דאם ציפה בעור טמאה ומקום השניין לא כיסה בעור הטמאה ג"כ פסול, והובאו דבריו לעיל.

יא) והנה נתבאר לעיל בדברי הפמ"ג דס"ל דציפה זהב על הבתים פסול, וכן בציפה בעור טמאה על טהורה פסול, אבל ציפה בעור טהורה כשר, וכ"ש אם ציפה בצבע עב דכשר, וצ"ב מה החילוק בין ציפה זהב דפסול לבין ציפה בצבע עב דכשר, ונראה ביאור החילוק כמ"ש לעיל בשם הגידולי הקודש, דאם ציפה בדבר שיכול להיות בית לעצמו בזה יש לו חשיבות לעצמו ואינו בטל להבית, דמי יאמר מה העיקר הרי אפשר דהציפוי הוא העיקר, אבל אם ציפה בטוח עבה שאינו יכול להיות בית לעצמו אמרינן דהציפוי בטל להבית.

יש לפרש חילוק זה בשני אופנים. א. החומר של הטיח אינו חומר חזק שאפשר לעשות ממנו בית וע"כ בטל להבית. ב. דווקא ציפן זהב שהיה חתיכה לעצמה כמו טס קודם שדיבקה להבית אין הציפוי בטל להבית, אבל הטיח שמעולם לא היה חתיכה לעצמה בטלה להבית, ונראה מדבריו במק"מ (ס"ק קסט) שהעתיק מ"ש החי"א בשם הבית מאיר דהבתים שמטיחים בטיחה שיכול ליקלף מעל העור כעין נייר שחור יפסול, מוכח דסובר דאף אם לא הדביק חתיכה על הבתים רק הטיח עליו טיחה עבה שיכול ליקלף פסול, והיינו דווקא באופן שהקליפה יכול לשמש כבית לעצמו, וכמ"ש החי"א עצמו דהוי ציפוי עומד, ומ"מ לא ס"ל דאף בציפוי שאינו עומד דיש להחמיר כדין ציפה זהב, ויתכן שסמך על פירושים אחרים בציפוי שאינו עומד, ובפרט שכל דין ציפה זהב דפסול אינו פסול ברור כמ"ש הג"ה לעיל דמשמעות הראשונים להכשיר, רק למעשה אין להכשיר כמסקנת הפוסקים, וע"כ החמיר רק בציפוי שיכול להיות בית לעצמו.

### ציפוי הבתים בפלסטיק

(יב) ולפ"ז אם יצפה את הבתים בחתיכות של פלסטיק פסול, כיון שיכול לעשות הבתים מפלסטיק נמצא שאינו בטל להבית, והרי זה כמי שהכניס את הפרשיות בבתים של פלסטיק.

### ציפוי הרצועות בפלסטיק פסול לכו"ע

(יג) והנה יש שעשו רצועות של תפילין וכיסו ע"ז בפלסטיק שחור, ויש לדון אם כשרות הרצועות לתפילין. ונראה דלא מיבעיא לדעת הב"ח והפמ"ג והא"ר שפסלו אם ציפה זהב על הבתים אפילו השי"ן נראה דהוי כמו שהכניס את הפרשיות בבתים של זהב ופסולים, א"כ ה"ה ברצועות של עור שכיסה ברצועות של פלסטיק הרי זה כאילו קושר התפילין ברצועות של פלסטיק דהעור בטל להציפוי, או דעכ"פ קושר עם עור ופלסטיק יחדיו את התפילין, אלא אפילו לדעת הנוב"י יש לפסול, חדא דהפלסטיק נעשה גם לחזק את העור ואינו רק לנוי וע"כ אינו בטל להעור, ועוד דהרי הנוב"י כתב לחלק בין הא דתגיגה דהולכים אחר הציפוי כיון שמשתמשים עם הציפוי, משא"כ בבתים של תפילין, ולפ"ז ברצועות שמצותן לקשור בהן תפילין, וקשר עם הפלסטיק והעור יחד, והפלסטיק חזק וראוי לקשור בו לבד, מודה הנוב"י דשם הרצועות גם ע"ש הפלסטיק, ודינם כרצועות של פלסטיק המעורב בעור שפסולות לתפילין.

### בשופך צבע עב

(יד) אמנם יש לדון בשופך צבע עב על הרצועות ויש בו ממשות ואפשר לקלפו מעל העור האם יש בו חשש. ונראה דלסברת הגידולי הקודש דוקא אם נעשה עב וחזק ויכול לקשור

בו התפילין אז יש חשש, אבל בלא"ה אין חשש, ולדעת הנ"א ביארנו לעיל דאף אם אינו חזק כ"כ דמיקרי ציפוי שאינו עומד פוסל, מ"מ ביארנו דדוקא אם מתקלף בקל, אבל אם מתקלף רק ע"י חומר או חמין אינו פוסל, ועוד דביארנו דכל האחרונים שפסלו בתפילין כשנתקלף אין הכרח שפסקו להחמיר אף בציפוי שאינו עומד וכדמוכח במק"מ, דהרי החי"א כתב דהקליפה מיקרי ציפוי עומד, וא"כ אף המ"ב שהחמיר בנקלף בתפילין מ"מ שמא דוקא אם יכול לעמוד בפני עצמו פוסל.

### פרק ה – בנדון רצועות שחורות

#### ספק בגדר שחור מבחון

(א) והנה מבואר בגמרא (מנחות לב) ובשו"ע או"ח (סי' נ"ג) דרצועות שחורות הלכה למשה מסיני, וצריך להשחירם מבחון, ויש להסתפק מה הפירוש מבחון. דיש לפרש בשתי אופנים, א. שצריך שיהא מונח על בשרו צד השחור לצד חוץ ולא לצד הבשר. ב. צריך להשחיר בעור דוקא מקום השער דהיינו צד החיצון של העור שהוא חלק ולא מקום הפנימי של העור.

#### מחלוקת אחרונים בזה

(ב) והנה המ"ב (ס"ט ס"ק ט) כתב דצריך להשחיר דווקא מצד השיער שהוא מקום החלק, ואם השחירם מבפנים לא מהני, ובביאור הלכה הוכיח דין זה מלשון רש"י.

אמנם הביא שם בשם הפמ"ג והדרך החיים שכתבו דאם נכרי השחירם שלא לשמה יש עצה להפוך את הרצועה ולצבעו בצד הפנימי של העור ויניח צד זה מבחון, מוכח דס"ל דאין צורך להשחיר דווקא בצד השיער.

## נ"מ נוסף לדינא

להן תקנה שיחזור וישחירם ישראל לשמן, וטוב להחמיר, ע"כ.

**ובקו"א** שם כתב: עיין ב"י אבן העזר סוף סי' קלא, ובשו"ע שם דלא קיימ"ל הכי, [כלומר דהקשה על מ"ש המ"א דכתב העליון כתב דהרי לא קיימ"ל הכי], ואפשר דשאני הכא דבחזותא תליא מילתא והעליון הוא הנראה, ובצבע הלך אחר הנראה, עיין פ"א דנגעים מ"ה, וצ"ע לדינא, ע"כ.

## נ"מ שלא לשמה על לשמה

**ז) ונראה** דיש נ"מ לדינא בין הטעמים, באופן שצבע הרצועות לשמן, ושוב צבע אותן שלא לשמן, דהנה בנפלה טיפת דיו על גבי קווי האות עיין ביאור הלכה (סי' לז סי"ד ד"ה ואינן ניכרת) שכתב דכשר, וחולק על הפמ"ג שהחמיר בזה משום לחוש שמא כתב העליון כתב, דהרי עיקר להלכה דכתב העליון אינו כתב, וטיפה לא מיקרי כתב, עיי"ש, אמנם אם יפול טיפה שלא במתכוין על הרצועות או שיצבע שלא לשמן, לסברת האחרונים שדומה לדין כתב ע"ג כתב יש להתיר, וממילא בנדון רצועות שחורות שדעת השו"ע שא"צ לשמן אין להחמיר בזה, אמנם לסברת הרב ז"ל דבחזותא העיקר הצבע העליון, א"כ י"ל דפוסל.

## מדביק פלסטיק שחור פסול

**ח) והנה** אם מדביק פלסטיק שחור על הרצועות, אף אם נאמר דהפלסטיק בטל להעור, מ"מ השחרות לא נעשה לשם תפילין, ומסתבר דבמה שמדביק את הפלסטיק על העור לא הוי כצובע הרצועות לשמה, דהצבע כבר צבוע על הפלסטיק ואינו אלא כמחבר את הפלסטיק להעור, ובשלמא אם היה מחבר את הפלסטיק ומבטל להעור, ואח"כ צובע הפלסטיק, אם נאמר דהפלסטיק בטל להעור כגון שהוא

**ג) וכתב** הביאור הלכה דלפי דברי הפמ"ג יצא חומרא גדולה, דאם יהיה מונח הרצועה במקום היקף הבשר בצד השחור למטה לא יצא ידי המצוה, אבל אם נפרש דעיקר הקפידה דצריך להשחיר בצד השיער, א"כ אין הכרח לומר דאם נתהפך דלא יצא ידי המצוה, והביא שם דהא"ר הביא בשם גליון מרדכי שלא יצא, ומשמעות הב"י דיצא.

## בדין צביעה לשמה

**ד) והנה** בשו"ע (סעי' ז) פסק דטוב שישחירם ישראל לשמן ולא אינו יהודי, והרמ"א חולק דאין להכשיר אלא בבתיים שאין השחרות מעכב, אבל הרצועות מעכב השחרות לשמן, וכתב המ"ב (ס"ק מ) בשם הפמ"ג דע"כ לא ישחירם קטן, ואפילו אם גדול עומד על גביו אין להכשיר לכתחילה.

## צבען גוי אם מועיל לצבוע על גביהן

**ה) וכתב** המ"א דאם גוי השחירן שלא לשמן יכול הישראל לצבוע עליו לשמן, והביא ראיה דהרי י"א דכתב ע"ג כתב הוי כתב העליון כתב, ויש ספק אם צריך לשמן, והוי כעין ס"ס, אמנם הפמ"ג והדגמ"ר הקשו עליו דהרי להלכה ס"ל לעיקר הדין דכתב העליון אינו כתב, וא"כ מה מהני שישחיר לשמן, ונשארו בדין זה בצ"ע, והביאן המ"ב שם.

## חידוש הרב ז"ל

**ו) והנה** הרב ז"ל בשו"ע (סי' לז ס"ה) כתב וז"ל: וכיון דרצועות שחורות הלכה למשה מסיני צריך שישחירם ישראל לשמן ולא נכרי, ואפילו בדיעבד פסולות ע"י נכרי אלא על דרך שיתבאר בסי' לב בעיבוד, ויש מי שאומר שיש

כתב הביאור הלכה שלדבריו אם השחור במקום היקף הרצועה נתהפך אינו יוצא ידי חובת המצוה, נמצא דכיון שמניח את השחור שבצד השני ע"ג בשרו ולא מבחוץ פסול לכו"ע, להמ"ב משום דלא מהני שם השחרות, ולהפמ"ג משום שמונח הפוך במקום הקשר.

#### המסקנא להלכה במדביק פלסטיק

**יא) היוצא מזה**, דאלו המדביקים פלסטיק שחור ע"ג רצועות של תפילין, לא מיבעיא אם הפלסטיק חזק שיכולים לקשור את התפילין עם הפלסטיק דאז פסול משום דמיקרי דקושר התפילין עם עור ופלסטיק יחד, אלא אפילו אם אין הפלסטיק חזק ואין יכולים לקשור את התפילין עם הפלסטיק, מ"מ פסולות משום דהוי כרצועות שאינם שחורות, ושחרות הפלסטיק אינו מועיל לרצועות, ואף אם הרצועות שחורות בלאו הכי לא מהני.

#### אם שמים צבע

**יב) אמנם** אם שמים צבע עב על הרצועות, בזה נראה דאם יכולים להתקלף בקל וגם נעשה חזק עד שיכולים לקשור עם הצבע לבד, יש להחמיר דהוי כמו הבתים של ק"ק סלאנים שיכולים להתקלף שהחמירו האחרונים, ואפשר דאף להנוב"י כיון שמשתמשים בזה לקשירה פסול, אמנם אם אינו חזק כ"כ שיכולים לקשור בזה תפילין, נראה מדעת הג"ה דאין חשש בזה, אמנם להנ"א יש חשש בזה, אבל אם אינם יכולים להתקלף בקל רק ע"י חומר מיוחד או שריה במים חמים, נראה דאף להנ"א אין בזה חשש כמו שנתבאר לעיל (פ"ד).

פלסטיק חלש מאד שא"א לקשור בו לבד שלדעת הנוב"י בטל להעור, א"כ מהני הצביעה עליו, וכמ"ש הנוב"י דאם טלה עור טמאה ע"ג עור טהורה וצבע את הטמאה בשחור מהני אף למ"ד שצריך הבתים יהיו שחורות, אבל אם מדביק פלסטיק צבוע לא מיקרי צביעה לשמה, ונראה דאף אם יצבע את הפלסטיק לשמה לא מהני, דלשמה שייך רק כשצובע העור עצמו, אבל אם צובע את הפלסטיק אפילו על דעת לחברו לעור לא שייך לשמה על פלסטיק, [ודמי למ"ש הב"ח דמי שמשרטט תפילין שא"צ שרטוט לא מהני למזוזה, אף דהוי התפילין קדושה חמורה מ"מ מיקרי שלא לשמה].

#### אף כשהרצועות שחורות פסול

**ט) ונראה** דאף אם הרצועות שחורות תחת הפלסטיק והדביק ע"ז פלסטיק שחור פסול, דלא מיבעיא לסברת הרב ז"ל דבחתומא העיקר מה שנראה, וא"כ הרי נראה הצבע שלא לשמה ופסול, אלא אפילו לאלו המדמים לכתב ע"ג כתב, היינו דווקא צבע ע"ג צבע, אבל אם מדביק פלסטיק שחור נראה דלכו"ע מתבטל השחור של התפילין שתחת הפלסטיק.

#### אף שחורות מבפנים פסול

**י) ונראה** דאף שצבוע גם בצד הפנימי ושם אין פלסטיק לא מהני, דהרי נתבאר לעיל שדעת המ"ב שצריך להשחיר דווקא צד השיער, אבל צד הבשר לא מהני להשחיר, וא"כ אם מדביק הפלסטיק על צד השיער הרי ביטל השחרות של צד השיער, ולדעת הפמ"ג דסובר דאפשר להשחיר גם בצד השני, מ"מ



## הרב גבריאל שוסטער טשענסט רידג', ניו יורק

### הגשת מאכלות אסורות לזקנים נכרים המתגוררים במושב זקנים

משמרת שלום (וי"ד סי' קמ). והנודע ביהודה (מסד"ה וי"ד סי' כג) כתב שהסכמת רוב הראשונים שהוא רק מדרבנן. מאידך גיסא כתבו המשנה למלך (פרק ח מהלכות מאכלות אסורות הלכה ז), החכמת אדם<sup>2</sup> (כלל סט ועיי"ף בבית אדם), והחתם סופר (שו"ת חיו"ד סימניס קד-קו) שלדעת רוב הראשונים איסור זה הוא מה"ת. וכן כתבו בשו"ת טוב טעם ודעת (מסדורא ג ח"ב סי' ב), כתב סופר (חיו"ד סי' עז), חסד לאברהם (חיו"ד סי' לו), נחלת שבעה, שי למורה, פני משה, פר"ת, כנה"ג, בית שלמה, ומנחת חינוך. ועיי"ן מש"כ בכ"ז במשמרת שלום (עג) וכן משמע שהוא דעת הגר"א (סי' קיט ס"ק כז).

**עוד** יש בזה הכרעה שלישית, שיש לחלק בין נבלות וטריפות שהיו להם שעת הכושר (שסחורה בהם אסר רק מדרבנן) ובין שקצים ורמשים שאסורים בהחלט. כ"כ החוות יאיר (סי' קמב) והסכים לזה הגרעק"א (סי' עז), בשמים ראש (תנייח סי' לו), ושו"ת כתב סופר (סי' עז).

**אולם** בתשב"ץ (סי' לז) מבואר להדיא שאפילו בנבלות וטריפות שהיו להם שעת הכושר יש איסור סחורה מדאורייתא. וכן דייק בספר ברית יעקב מהספרי והובאו דבריו במשמרת שלום (עג). וכן משמע מדברי השבלי הלקט ורבינו ירוחם כמו שהעיר בכ"ז בספר משמרת

יש לעזור, שיש יהודים חרדים שיש בבעלותם בית אבות ומגישים שם מאכלות אסורות לזקנים וזקנות המתגוררים בו, האם יש לחוש בזה משום איסור סחורה בדברים האסורים (וי"ד סי' קח ס"א). [במקרה שיש שם זקנים יהודים יש לדון בזה משום לפני עור, אבל נייחד כאן הדיבור רק הנוגע לאיסור סחורה].

#### א. גדר איסור סחורה בדברים האסורים

יש מהראשונים שכתבו שאיסור של סחורה בדברים אסורים הוא רק בדרבנן ויש מהם שכתבו שהוא מה"ת. דעת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ע"א וז"ל סי' רכג) והתרומת הדשן (סי' כ) שהוא רק מדרבנן. כן משמע גם מדברי הרע"ב (מסכת עניינת פסקי מנשה) וכן הוכיח בשו"ת שואל ומשיב (תלייתא ח"ג סי' לו) בדעת הר"ש. אמנם דעת התוס' (ב"ק פב: ד"ה לא יגדל ופסחים כג. ד"ה אמר קרא) והרא"ש (ב"ק פק מ"ב סי' ג) שהוא מה"ת, וכ"כ הר"ן (ב"ק עג) בשם הרא"ה.

**להלכה** נחלקו הפוסקים אם העיקר כשיטת הראשונים שהוא מדרבנן או מדאורייתא. בספר באר יעקב (וי"ד סי' קח) האריך להכריע שהוא רק מדרבנן והובאו דבריו בספר

1. עיי' בדרכי"ת (סי' קמח וס"ק סה) ואכמ"ל בזה.

2. עיי"ש שכ"ה דעת התוס', ר"י, רא"ה, נ"י, ר"מ, ב"ח, סמ"ע, לבוש, מהרש"א, רש"ל, תשובות מ"ב, פר"ח, ומל"מ.



בילקוט גרשוני (יו"ד סי' קיז). ועיין בדרכ"ת (ס"ט ס"ק טז-יז) ובס"ק לה) מש"כ בענין זה ומש"כ בשם שו"ת יד יצחק.

**אמנם** בשו"ת טוב טעם ודעת (תלפ"א ח"ב סי' ב) העלה שאפילו אם נאמר שאיסור סחורה הוא מדרבנן, אין להתיר הערמה משום שלא בכל איסור דרבנן מותר להערים<sup>4</sup>. והביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם שהובאו להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קז ס"א) שאם נודמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים מותר למכורם ובלבד שלא יתכוין לכך, ואם נאמר שמותר להערים, למה אינו יכול לצוד טמאים עם טהרים לכתחילה ע"י הערמה.

**כמו כן** הוכיח הגרש"ק זצ"ל (ס"ט מדברי הט"ז (יו"ד סי' קיז ס"ק ד) שהתיר לנחור בהמה טמאה כשצריך לעורה. דאי נימא שמותר להערים, למה אינו יכול לנחור אפילו כשאנו צריך לעורה ולומר לעורה אני צריך. אלא ודאי שלא התירו לעשות סחורה עם דברים טמאים בדרך הערמה.

**בשו"ת** מהר"ם בריסק (ח"א סי' נה) כתב שיש להקל ע"י היתר מכירה אבל רק באופן שאין לו שום שייכות למכירה. לפי דבריו אין להתיר בנדון דידן כיון שמסדר מכירה להדיא כדי להינצל מהאיסור. וכן כתב מהר"ם בריסק להדיא במקום אחר (ח"ב סי' נ) שאין להתיר סחורה בדברים האסורים ע"י שטר מכירה. כמו כן החמיר בזה בשו"ת שאילת ישרון (יו"ד סי' י).

שלום הנ"ל. וכן העלה בספר דעת תורה (יו"ד סי' ס"ק ז) בשיטת האור זרוע. אולם להלכה כתב בספר משמרת שלום (ס"ט) שהעיקר הוא כדברי האחרונים שאיסור סחורה הוא מדאורייתא בין בדברים טמאים בין בנבלות וטריפות. וע"ע מש"כ בזה בדרכי תשובה (סי' קז ס"ק כה).

**עוד יש** להעיר שאף החוות יאיר בעצמו (ס"ט) שחידש חילוק זה כתב בסו"ד שאין לסמוך על חילוקו למעשה. וכן משמע מדברי החת"ס (סי' קס"ט ק"ה) שאין לסמוך על דברי החוות יאיר, וכ"כ המהר"ם שיק (יו"ד סי' קל-קל"ה) בדעת רבו.

## ג. היתר מכירה

**יש בכ"ז** נפק"מ למעשה, שהכלל הוא בדין שבאיסור דאורייתא אין סומכים על היתר מכירה, אבל באיסור דרבנן סמכין עליה. ושמעתי שהרבה יהודים שיש בבעלותם בתי אבות, מוכרים לגוי חלק המזון של המוסד שלהם כדי להינצל מאיסור זה.

**אך,** היתר זה תלוי לכאורה בהנ"ל, שאם האיסור סחורה הוא מדרבנן, יכולים לסמוך על זה, אבל אם הוא מה"ת אין לסמוך על היתר מכירה כיון שהוא הערמה בעלמא<sup>3</sup>. וכן ראיתי בדעת תורה (יו"ד סי' ס"ק ז) שאין לסמוך על היתר מכירה כדי לעשות סחורה בדברים האסורים כיון שהאיסור הוא מדאורייתא. וכן כתב הדרכ"ת (סי' קז ס"ק יח) בשם שו"ת שערי צדק שיש להחמיר בזה. וכ"כ

3. לענין חמץ כתבו הרבה פוסקים שאפילו אם מותר למכור חמץ גמור אסר למכור שמרים שיש אומדנא דמוכח שאינו רוצה למכרם, כדי שיוכל להכין מהם חמץ אחר פסח, ראה שו"ת רבי משולם איגרא (שער ההלכות סי' ד אות כ), ישועות יעקב (אור"ח סי' תמח ס"ק ה), ושדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' ט אות כ).

4. וע"ע בטוטר"ד (מהדו"ג ח"ב סי' כב) בענין אם מותר הערמה באיסור דאורייתא.

**תוכן** השטר הוא ע"ד שכותבים במכירת חמץ, שמוכרים בית האבות לנכרי בעד סכום גדול והישראל שהוא בעל הבית האמיתי הוא רק "שכיר" של הגוי ה"קונה" בית האבות. דמי תשלום של "המכירה" זוקפים במלוה ובית האבות נעשה אפותיקי ל"חוב". בנוסח השטר כתב שהוסכם בין הצדדים שכל זמן שאין ה"חוב" מושלם מתחייב הגוי "הקונה" בריבית בעד ה"הלוואה". ה"ריבית" משתלמת ע"י שישראל "המוכר" לוקח כל הרווחים של בית האבות.

**לכאורה** נלע"ד שיש לפקפק על שטר מכירה הנעשה באופן זה. שאם בעל הבית האמיתי הוא "שכיר" של הגוי ה"לוקח", היאך ניצל עי"ז מאיסור סחורה בדברים האסורים. הא כתב הפתחי תשובה (יו"ד ט"ז ס"ק ו) בשם החת"ס שאסור לישראל להיות שכיר של גוי כדי לעשות סחורה בדבר האסור משום דגזרין שמא יאכל, וא"כ ה"ה כאן. אלא שיש לדחות שאין דברי החת"ס מקובלים כ"כ לדינא, כמו שהעיר בדרכ"ת (ט"ז ס"ק) ובאג"מ (יו"ד ח"א סי' נא). ואפילו לדברי חת"ס, יש לומר שאולי כאן שאין הישראל מתעסק עם המאכלים ממש, יש להתיר דתו לא שייך למיגזר ביה שמא יבא לאכלו.

#### ג. האכלת דברים האסורים לפועלים נכרים

**כל** מה שכתבנו עד כאן הוא אודות אלו שמסדרים שטר מכירה, אבל יש כאלו שאינם מסדרים מכירה לנכרי ואעפ"כ מגישים מאכלות האסורות לזקנים וזקנות המתגוררים בבית אבות שלהם. ויש לעיין אם יש מקום להתיר בלי היתר מכירה.

**והלום** ראיתי שהרה"ג ר' נח אייזיק אלבוים שליט"א רב בקי גארדענס היללס נ"י.

**שו"ת** נודע ביהודה הובא בפתחי תשובה (יו"ד סי' ק"ז ס"ק ו) כתב להתיר ע"י הערמה, אלא שכתב בשו"ת טוב טעם ודעת (ט"ז) שהיינו דווקא לשיטתו של הנודע ביהודה שהאיסור סחורה הוא רק מדרכנו, אבל לדידן שחיישינן שהוא מדאורייתא אין להקל. עוד כתב, שאפילו הנודע ביהודה לא הסכים להתיר כי אם בתנאים מסויימים שמבואר בתשובתו שיש בהם עוד צדדי היתר.

**ואין** להביא ראיה מדברי החת"ס (יו"ד סי' קט, סי' קו, וסי' קח) שהובאו בפתחי תשובה (ט"ז) שהתיר באופן שאין דברים הטמאים קנויים לו בהלכות קניינים, דאין הנדון דומה לראיה, דשאני התם שלא עשה מכירה באופן הערמה, רק נזהר שלא להכניס דברים הטמאים לרשותו בדרך קנין. ואפילו כה"ג לא התיר החת"ס כי אם במקום הפסד מרובה וכתב ששומר נפשו ירחק מזה. עוד התנה שם החת"ס (סי' קח) שאין להתיר כי אם באופן שאין לישראל שום עסק עם הסחורה. ובדרכ"ת (ט"ז) הביא בשם המהר"ם שיק שאפילו עם כל תנאים הללו אין להתיר במקום שיש לחוש למראית העין.

**אולם** הגרעק"א (מניא סי' נ"ב) לא רצה לומר בזה "לא איסור ולא היתר". ולענין דינא כתב בשו"ת שרידי אש (סי' נ"ב) שאין להתיר כי אם כשיש צורך לפרנסה.

**מכל** זה לא זכיתי להבין היאך בעלי בתים חרדים אינם חוששים לכל זה עד ששמעתי בשם ר' דוב וובסטר שליט"א שהם סומכים על השמועה בשם בעל אגרות משה זצ"ל שמותר לסדר היתר מכירה למי שזהו עיקר מקור פרנסתו. כמו כן מוסרים בשם הרה"ג ר' טוביה גולדשטיין זצ"ל שיש להתיר ע"י שטר מכירה.

האסורים הוא משום שכיון שמוטל על בעה"ב להאכילם ממילא נחשב המזון בכלל שכר מלאכה. כן מוכח מדברי הט"ז שהוכיח שאסור להאכיל פועלים דברים אסורים מדאיתא בגמרא (ע"ז סב). שאסור לשלם פועליו עם פירות שביעית. ולכאורה צ"ע דהתם בעל הבית מרוויח ע"י פירות שביעית כיון שאינו צריך לשלם להם שכר מכיסו, משא"כ כאן שהוא מאכילם בנוסף לשכרם, א"כ מהיכ"ת לאסור. וכן הקשה באמת הדבר שמואל (סי' עו) והשפ"א (סי' זט).

**ומוכרח** מזה שהט"ז הבין שכיון שמוטל על בעה"ב להאכילם, הרי זה בכלל שכר מלאכה ואסור ע"פ דברי הגמרא הנ"ל. ויל"ע לפי זה בשיטת הש"ך, שאם הוא מסכים שנתנית מזון לפועלים היא בכלל שכר מלאכה, היאך אפשר להתיר דבר זה. ואולי ס"ל להש"ך שאין לדמות נדון זה לשכר מלאכה, וצ"ע.

**ביותר** צ"ע סברת הש"ך, שהבית יוסף (יו"ד סי' קי) כתב בשם הגהות מיימוניות (פ"ח מהלכות מאכלות אסורות אות ח) שכל דבר שאיסורו דבר תורה, כשם שאסור לעשות בו סחורה כך אסור לקנותו כדי ליתנו לגוי. וביאר הבית יוסף משום דמתנה כמו מכר היא (כ"מ טו). דאי לאו דקיבל הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה מידי, ע"כ. ולכאורה א"כ כש"כ שיש לאסור האכלת פועלים שדומה לפרעון חוב כנ"ל ויש בה הרבה יותר הנאה מטובת הנאה שמגיעה לנותן ממקבל מתנה. וכן הקשה בספר כסא אליהו (סי' קי) על הש"ך.

**אמנם** כבר הרגיש בזה הפרי חדש (פ"ס ס"ק ג) וכתב לחלק שדווקא מתנה דאיתא בגמרא שהיא כמכר הוה לה סחורה, אבל להאכילם לפועלים עכו"ם לא מיחזי כסחורה. ובספר חלקת בנימין (יו"ד סי' קח ס"ק י) כתב לבאר

חתר בספרו שו"ת מנחת חן (יו"ד סי' ו) למצוא צד היתר והעלה שיש להתיר ע"פ דברי הש"ך (פ"ס ס"ק ג) שכתב ללמד זכות על הנוהגים לקנות טריפות כדי להאכיל פועלים נכרים. וכתב הרב הנ"ל שליט"א שיש לדמות נדון דידן שמאכיל דיירי בית אבות שלו למאכיל פועליו.

**אולם** יל"ע בדבריו, דהנה הרמ"א כתב (פ"ס וז"ל: אפילו לקנותו להאכילו לפועליו עובדי כוכבים אסור, ע"כ. לפי זה אסור להאכיל אפילו לפועלים נכרים. בטעם האיסור להאכיל פועלים כתב הט"ז (פ"ס) שהוא משום פורע חובו דהוה כסחורה. על דרך זה כתב גם בספר פרי תואר (פ"ס ס"ק ג) וכן מצאתי בשו"ת זכרון יהודה (ת"צ סי' מז), בפני מבין (יו"ד סי' קא), ובדרכ"ת (פ"ק כז) בשם שו"ת יד יצחק. ואף שצריך לקנות המאכלים עם מעותיו, מ"מ מיקרי סחורה משום שמשתכר במה שקונה בזול.

**כאמור**, יצא הש"ך (פ"ס) לחלוק על פסק הרמ"א והתיר המנהג שנהגו בני דורו לקנות טריפות בכיון כדי להאכיל לפועליהם עובדי כוכבים עד שהדבר פשוט להם היתר. הש"ך כתב כן ע"פ דברי הראשונים ויש לנו להוסיף שכן מבואר גם באור זרוע (סי' עז).

**להלכה**, יש מגדולי הפוסקים שהסכימו לדברי הרמ"א ויש מהם שהסכימו לדברי הש"ך. הט"ז (פ"ס ס"ק ג), הגר"א (פ"ס ס"ק ד), הפרי תואר (פ"ס ס"ק ג), האורח מישור (פ"ס ס"ק ג), והדברי יוסף (על סי' קי) נגדרו אחר הרמ"א. ומאידך גיסא, הפ"ח, הכנה"ג, והערה"ש נגדרו אחר הש"ך. עפ"ז כתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קא) שהרוצה לסמוך על הש"ך, יש לו ע"מ לסמוך.

**ולכאורה** יל"ע בדברי הש"ך, דהטעם שיש לאסור האכלת פועלים דברים

הבלעה. ואכן בספר משמרת השביעית (פרק י"ז ס"ו) הביא מחלוקת הפוסקים אם מותר לעשות סחורה בפירות שביעית ממש ע"י הבעלה, עיי"ש ואכ"מ.

**לענין** מעשה כתב בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קמ"ד) שכיון שסחורה בדברים האסורים אסורה מדאורייתא אין להתיר ע"י הבלעה. הדובב מישרים הביא ראיה לזה משיטת הארחות חיים שהובאה בש"ך (סס"ק ד') שמותר לעשות סחורה אפילו בחלב של בהמה טמאה ולא רק בחלב בהמה טהורה. ואי נימא שמותר להבליע, אם כן למה אין יכולים למכור בשר של בהמה טמאה ע"י הבלעה בדמי חלבה. אלא ודאי שלא התירו למכור דברים טמאים אפילו ע"י הבלעה. ויש להוסיף ע"ד הדובב מישרים שכמו כן ניתן להוכיח מדמותר לעשות סחורה עם עורות של בהמות טמאות ומ"מ לא התירו למכור הבשר ע"י הבלעה בדמי עורו. מכל זה נראה שאין להתיר אפילו ע"י הבלעה וכן כתב לדינא בספר מקור מים חיים (יו"ד סי' ק"ח) שאין להתיר סחורה ע"י הבלעה.

#### ה. מאכלים שאי אפשר לעשות בכשרות

**אמנם** נראה שכל זה במקרה שהבעלים של בית האבות מעדיפים דברים האסורים מפני שהם זולים מדברים המותרים, אבל באופן שמגשים להם דברים האסורים מפני שהדיירים מבקשים דווקא אותם מאכלים, כגון שרוצים לאכול השקצים ורמשים שהורגלו בהם לפנים, כהאי גוונא אולי יש צד להקל. שהרי במקרה כזה הוא רוצה להאכילם דברים האסורים כדי שלא יעזבו המוסד שלו וילכו למקום אחר ולא משום שהוא זול.

**והנה** הטעם שאסור לקנות דברים האסורים כדי להאכילם לפועלים וכיוצא בו, כתבו

כוונתו שהאכלת פועלים מיקרי השתמשות ולא סחורה. ולכן, כמו דלא אמרינן שנתנית כלי מלאכה לפועליו מיקרי סחורה, רק השתמשות, שהרי כלי מלאכה מאפשרים להם לעבוד, כמו כן אין להחשיב נתנית מזון כסחורה כי אם השתמשות, שגם המזון מאפשר להם לעבוד. ומצאתי ביאור זה בקצרה בשו"ת שבט הלוי (מ"ו סי' ק"ד אות ג) וז"ל: דכל מה שלקח לצורך ביתו לא נקרא סחורה וה"ה פועלים ובהמה, ע"כ.

**למשנ"ת** שטעם ההיתר הוא משום דמיקרי השתמשות ולא סחורה, א"כ צ"ע לדמות נדון דידן, שמאכיל הזקנים וזקנות המתגוררים בבית אבות שלו, לנדון של הש"ך שמאכיל פועליו. שבנדון זה אי אפשר לומר כנ"ל שהאכלת הזקנים לא מיקרי סחורה, דכאן דומה הרבה יותר לעשיית סחורה, כיון שהממשלה מתחייבת לשלם לבעל הבית בעד מזון זה שהוא מגיש לדיירים שלו.

#### ד. סחורה בדברים האסורים ע"י הבלעה

**ויש** לעיין אי אפשר להתיר ע"י הבלעה. דנתן (סוכה ל"ט), הלוקח לולב מחבירו בשביעית, נותן לו אתרוג במתנה, לפי שאין רשאי ללוקחו בשביעית, ע"כ. ואיתא בגמרא, לא רצה ליתן לו במתנה מהו, אמר רב הונא, מבליע ליה דמי אתרוג כלולב. ומבואר שמותר להבליע דמי אתרוג של שביעית בדמי לולב אע"פ שאסור לעשות סחורה עם פירות שביעית. ויל"ע אם כמו כן יש להתיר איסור סחורה בדברים האסורים ע"י הבלעה.

**אלא** שבאמת נראה שאין מכאן ראיה להתיר, שמעולם לא התירה המשנה לעשות

סחורה עם פירות שביעית דרך הבלעה, רק שלא מיקרי דמי שביעית אם משלם דרך

כי אם באכילת דבר אחר, יש להתיר ע"פ סברת  
הט"ז הנ"ל כיון שאין כאן ענין של סחורה.

**אמנם** היתר זה מועיל דווקא למאכלים אלו  
שאי אפשר להם להיות כשרים, כגון  
דברים טמאים ממש, אבל מאכלים שאפשר  
להם להיות כשר אלא שעולה הרבה כסף, אין  
להתיר ע"פ סברא זו.

הט"ז ועוד פוסקים, משום שקונה בזול ופורע  
חובו כפי השער והרי זה כעושה סחורה עם  
דברים האסורים. לפי זה בציור הנ"ל שאינו  
מתזר אחר הקניה בזול, רק קונה המאכלים  
שדייריו רוצים, אולי אין בזה משום איסור  
סחורה. ומצאתי כעין זה כתוב בשו"ת פני מבין  
(יו"ד סי' קא) שהובא בספר כף החיים (יו"ד סי' קיז)  
שכשיש לישראל פועלים נכריים שאינם מרוצים



# עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט

שְׁמִיחָה לְצִדִּיק עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט (משלי כא טו)

אמר רבי ישמעאל, הרוצה שיחכים, יעסוק בדיני ממונות,  
שאין לך מקצוע בחורה גדול מהן,  
שהן כמעין הנובע.

(משנה, בבא בתרא י ח)

## הרב בן ציון ריידער זצ"ל

דיין ומד"צ אוסטילה

בין דמויות הפאר של אוסטילה – העיירה שבפלך וואהלין על נהר הבוג אשר למעלה מ-90% מיושביה היו יהודים – היה הדיין דמותא, הגאון רבי בן ציון ריידער זצ"ל, אשר עמד בהנהגת חייה הרוחניים של העדה, יחד עם רעיו הדיינים רבי ראובן ז"ק ורבי יהושע שינטופ זצ"ל. אף כי לא כיהן באורח רשמי כרב העיר עם עזיבתם של כ"ק אדמו"ר רבי פנחס טווערסקי זי"ע ורבה האחרון של העיירה הרב יוסף ורטהיים זצ"ל את המקום.

מעטים מאוד הפרטים הידועים לנו אודות צור מחצבתו ועל קורות ימי חייו. חורבנה המוחלט של אוסטילה בימי הוועם על 4500 יהודיה – ובכללם כל בני משפחת ריידער הי"ד – לא הותירו הרבה ידיעות אודותיו. מהמעט אשר מצאנו בכתבי התקופה ובספרי השו"ת של גדולי דורו אשר נשאו ונתנו עמו בדבר ה' זו הלכה, עולה דמות של תלמיד חכם מופלג, איש מורם מעם, מנהיג עדת ה' ברמה, אשר כל הדבר הקשה יביא אליו, לשפוט בין איש לרעהו.

רבי בן ציון ריידער זצ"ל נולד לאביו רבי דוד בק"ק ראוונע בשנת תרכ"ח, ועוד בהיותו אברך צעיר לימים פחות מבן שלושים שנה נתבקש ע"י קהילת אוסטילה לבוא לכהן שם כדומ"צ ולמלא את מקום הדיין הישיש רבי משה איטא רח"ס זצ"ל אשר שבחל"ח באותה העת. למעלה מארבעים שנה שימש רבי בן ציון בקודש את קהל עדת ה', את מקום מושבו קבע בבית החסידים דטריסק בעיירה, שם ניתן היה למוצאו בכל שעות היום, כשהוא אין לו בעולמו אלא ד' אמות של תורה והלכה.

ספרא רבא היה רבי בן ציון, ובמשך עשרות השנים בהם שימש בהוראה יצאו מתחת ידינו מאות גליונות של חידושי תורה, אותם התענד להוציא לאורה. בחודש כסלו תרצ"ט, עת מלאה שנה לפטירת אחיו הנגיד מווארשא, מצא רבי בן ציון את שנת הכושר בבואו לווארשא כדי להדפיס את ראשית ביכוריו, ספר 'מלבוש' דוד'. אגודת 'מפיצי תורה ודת' אשר פעלה באותם ימים בווארשא סייעה בידו להוציא לפועל את מחשבתו הסובבה רבי בן ציון התעכב בווארשא שבועות אחדים כדי ללוות מקרוב את שליביה הראשונים של מלאכת הדפוס, כשביני לבני ניצל את ההזדמנות לפקוד את בתיהם של גדולי רבני העיר, להשתעשע עמם בפולילי דאורייתא.

ביום ג' דחצוכה תרצ"ט, עם צאתו מביקור אצל הגאון הנודע רבי מנחם זעמבא הי"ד, כרע לפתע ונפל, ויצאה נשמתו בטהרה, והוא בן שבעים שנה. הרבה למנוחות ברוב עם בבית העלמין דווארשא. בנו רבי שמואל הי"ד מילא את מקומו באוסטילה עד עלות הכורת על העדה בשנת תש"ב.

כאמור, מבני משפחתו לא נותר שריד ופליט, כמו גם מחידושי תורתו. גם ספרו 'מלבוש' דוד – אשר עלה על מזבח הדפוס ממש לקראת פרוץ מלחמת העולם – לא זכה לבוא אל המוגמר ואבד אף הוא, בשל כך גדולה היא חשיבות האגרת המתפרסמת בזה, שריד ופליט יחיד כמעט מזכרונה של אותה דמות אשר אבד וזרה. העתקת האגרת שלפנינו – שאלת חכם שריא חצי תשובה – אשר שיגר לרבה של ביאליסטוק, הגאון רבי חיים נפתלי הירץ היילפרין זצ"ל (בנו של רבה הנודע רבי רפאל יו"ט ליפמן זצ"ל מחבר שו"ת עונג יוס טיב), מארצות של 'הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' בירושלים (P284/126), ומתפרסמת בזה ברשות האדיבה, תשנ"ח להם.

## ייתר לשון בשטר, מתי יכולין לחייבו במכירה

פייל שעושין מזה עצים להסקה, אבל לא נשתעבד לו שלא יוכל למכור כל היער בשלימות.

**ואבוא** היום אל העיון, הא וודאי אם לא הי' מוכר ראובן מותר אילנות ללוי מחוייב ע"פ ד"ת לתת כל הקלאפטירין לשמעון, אף דמבואר בסי' ר"ו באומר לחבירו כשאמכור שדה זו ה"ה מכורה לך בעינן דוקא שיאמר מעכשיו ופסיקת דמים, ובנד"ד אינו כתוב בלשון השטר מעכשיו, מ"מ כיון שנכתב בשטר שאם יהי' יותר מג' אלפים קלאפטיר ג"כ נחשבים כמכורים חשיב כמו מעכשיו, ופסיקת דמים הא מפורש בתוכן שמונה ר"כ בעד כל קלאפטיר.

**ואף** דנכתב רק בכף הדמיון ומבואר בכמה מאמרי רז"ל דאינו שוה ממש כדד"ל (א"כ ר"א, וז"ל דלקמן) הי' ד' כאויב ולא אויב ממש היתה כאלמנה ולא אלמנה ממש, ועי' יומא דל"ז ובת"צ סי' ע"ז בענין חסר הלב האריך דמה שאמרו כל יתר כנטול דאינו כנטול ממש, מ"מ בלשון ב"א הכוונה דמיון ממש, וכמו"ש הב"י בבה"ב סס"י רנ"ט ביו"ד ב' הרשב"א (ת"ג סי' קמ) על חולה שצוה להקדיש ב' ס"ת כס"ת אחד שהקדיש ראובן דהכוונה בצביון ובקומתן ותפוחי כסף ממש כאותו ס"ת של ראובן, ומבואר הכי להדיא בב"מ דק"ג בהא דבית כזה אני משכיר לך ונפל דקאמר שם ל"צ דקאי אגודא דנהרא מ"ד מאי כזה דקאי אגודא דנהרא קמ"ל דאכולי' מילתא אמר, ובקהלת יעקב ח"ג הביא ב' מ"מ דאף בלשון ב"א לאו השוואה גמורה קאמר, ולא ידעתי מה יענה לדברי הש"ס הנ"ל, וכמו"ש הקה"י בעצמו ח"ב אות רפ"ג.

בעזרת השם יתברך ויתעלה, טו"ב אדר ע"ד לפ"ק, אסטילע פלך וואלין מילתא מני אודא, אל מלך במשפט יעמיד ארץ, מאן מלכי רבנן, מסיימן שמעתת' דמר ומחדרן כחרב חדה, ישנן בעשי' וישנן בלמידה, להבין להבין ולסעדה, העמק שאלה והגבה למעלה, הלא הוא ידיד ד' וידיד נפש כל חי, הרב הגאון נשר הגדול, נחית לעומקא דדינא ומעלה מרגניתא דלית לי' טימא, יראת ד' חופף עליו וכו', שמו מפארים, הר"ר חיים נפתלי הערץ היילפרין אבר"ק ביאליסטאק.

**האיזוב** אשר בקיר ניגש לפני הארז אשר בלבנון לשאול מאתו דבר ד' הלכה למעשה בד"מ, ראובן מכר לשמעון שלשת אלפים קלאפטיר עצים להסקה, ונכתב בהשטר מכירה בפונקט ואו בזה"ל: באם שיהי' יותר מסכום של שלשת אלפים קלאפטיר הנמכרים ג"כ נחשבים כמכורים ועל הקונה לקחתם במחיר הנ"ל ולשלם תומ"י וכו', ועוד תנאי מפורש בתוכן באם שיהי' פחות מן הסכום הנמכר מחוייבים המוכרים לפצות הקונה על כל קלאפטיר שני רו"כ. ולאיוזה סיבה לא גמר ראובן חטיבת היער ומכר ללוי כל מותר אילנות בשלימות, וכאשר נתוודע לשמעון מזה שמכר את הקלאפטירין שלו בעוד שתבע את המוכר ע"ז והתחיל לוי לחטוב היער ולעשות עצים מאטריאל ועצים להסקה הי' מוכרח שמעון להוסיף לו שני רו"כ על כל קלאפטיר ולקנות מאתו חזרה כל הקלאפטירין בכדי שלא יפסידו זה על זה את המקח והוא יתדיין עם המוכר הראשון, עכשיו תובע שמעון מראובן סך ששה אלפים רו"כ, כי הי' עוד שלשה אלפים קלאפטירין, וראובן משיבו שלא מכר לו קלאפטירין יתרים שיהי' יותר מג' אלפים כ"א כשיגמור בעצמו חטיבת היער ויהי' לו האך

**ואין** לגרע כח השטר מחמת שכתוב שם בפונקט ה' וז"ל הקלאפטיר אשר מכרנו בהיערים סאחאדעל ואראן ברשות הקונה למכור בהיערות דעטאליצנע כי לנו הח"מ לא יהי רשות למכור דעטאליצנע קלאפטיר ואת הקלאפטיר מיער קאהילנא ברשות הקונה למכור רק הארט ולא בדעטייל, ע"כ משמעות הלשון שאין להם רשות למכור לאחדים אבל על הארט הרשות בידם ומאין להם עצים ביערים הנ"ל, ע"כ מוכרח לומר שנשאר להם זכות בהמכירה שאם ירצו שלא ליתן יותר מג' אלפים רשאי, וכדבעינא למימר לקמן, וא"כ יהי להם עצים, לכך התנו שלא ימכרו רק על הארט. הא ליתא, כי תנאי זה הי' בשביל ב' דברים, מחמת שיש פונקט שאם לא יתן העצים יכול לפצות הקונה בשני ר"כ על כל קלאפטיר, ושמא יעלה המקח וירצו המוכרים למכור ע"ח וירויחו היתרון, לזאת נעשה תנאי מפורש ע"ז שאין להם רשות למכור בדאטייל היינו לאחדים כלל, או שמא יאמר המוכר שמוכרח למכור לפעמים לאחדים לאינו ישראלים הבאים לקנות עצים מאטריאלנע קרשים ופאדוואלינע ורוצים לקנות עצים להסקה ג"כ ע"כ מוכרח הוא למכור לפעמים לאחדים להם עצים להסקה, בשביל זה התנה הלוקח שאין למוכר רשות כלל למכור אפי' לאחדים.

**ובלא"ה** כיון שפונקט זה נאמר לזכות שמעון ואינו מגרע זכותו מכח דיוק לשון, וכיוצא בזה מצינו ב"ב ד"ע דבעי שם חוץ מתרוב פלוני חוץ מסדן פלוני מהו, אותו חרוב הוא דלא קני הא שאר חרובין קני או"ד שאר חרובין נמי לא קנה, א"ל לא קנה, והיינו אף דלא הי' צריך לכותבו דבלא"ה לא קנה החרובין ל"א דאתי לדיוקא דילי' דשאר חרובין קנה, וכמו"ש הרשב"ם שם בד"ה ואית דגרס וז"ל

**ואף** דיש לחלק דל"ד, דבשלמא בס"ת או בית שייך לדמותם זל"ז ממש ומפרשינן הכוונה שיהיו דומין ממש זל"ז, אבל בנד"ז שכתוב בהשטר שאם יהיו יותר מג' אלפים נחשבים כמכורים דאין שייכות לדמות עצים למכירה, וצריכין לדחוק ולומר שהכוונה [\*שהעצים היתרים] כמו ג' אלפים ראשונים ל"א הכי, וכה"ג דמי לאומר לחבירו את כממזר דפליגי רבותינו אם [\*חשיב כאומר ממזר] בחו"מ ס' ת"כ (ס"ח), ומההוא עובדא דאיתא בזהר משפטים (קכב) באחד שאמר לחבירו כרשע אתייה לקמיה דר"י א"ל רשע לא קאמינא אלא כרשע ואמר ר"י ודאי לא מיחייב דכתיב הי' ד' כאויב, משמע כהסוברים דאת כממזר אינו חייב בבושת, ואולי יש לחלק.

**עכ"פ** בנד"ז ההכרח לומר דכוונתם הי' שיהיו מכורים ממש בלא שיוור, כי ע"ס ג' אלפים שמכר ראובן בפירוש לא הי' מוכן בעת שעשו המסחר כ"א שבעה מאות קלאפטיר והמוכר הי' מחויב למסור להקונה עד דעם 1 טען מאיי 1913 יאהר עוד 1150 קלאפטיר ועוד 1150 בשנת 1914, והתנה המוכר שאם בשנת 1913 יהי יותר מסכום של 1150 מחוייב הקונה לקבלם ולשלם הכסף בעדם, וכל הג' אלפים ראשונים סילק הקונה מחירם כבר, ומשמעות השטר בזה שאין הקונה יכול לנכותם מהסך 1150 של שנת 1914 שיקבל אז פחות רק לתשלום ג' אלפים, ומפורש שהי' דעת קונה ומקנה למכירה גמורה.

**ומבואר** יותר ע"י פונקט הז' הנאמר שם בזה"ל: הקלאפטירין שמכרנו הח"מ מחוייבים להיות נחשבים כמו אלה שעומדים מוכנים וכו' שכבר נאמר שם בפונקט א', אלא שם בפסקא קאי על הג' אלפים קלאפטירין וכאן ביאר על הקלאפטירין שיהיו יותר מג' אלפים, הרי דלמכירה חלוטה נתכוונו.



על ב' הצדדים, וכאן יש לפרש לשון השטר דלא נעשה התחייבות כ"א על הקונה ולא על המוכר.

**אבל** באמת אין הכרח בהשטר לומר דקאי על הקונה לבד, כי מה שכתוב ועל הקונה לקחתם אין הכוונה למעט המוכר שהברירה בידו שלא ליתנו, אלא עיקר הכוונה לגמרון של הדברים שהקונה מחוייב לקבלם וליתן תיכף מחירם, ואין שום סברא שהקונה יתרצה לזה שהוא יהי מקושר להקני' ולא המוכר, וכעין שכתבו התוס' כתובות דמ"ז ד"ה שלא כתב לה. ובלא"ה ע' ת' בית שלמה סי' פ"ד בנדונו, תו"ד שכתב כלל הדברים שהקאנטראקט או שליסציטליך הנהוגים כיון שהמנהג פשוט שעומד המקח ברשות המוכר אף לאחריות אונסין ול"א דמראהו מת או אבוד כמו בשור בשורי שלהי מנחות (קמ"ג), או שיהי' ההפסד לפי חשבון כמבואר בראשונים בגיטין דס"ו, או אם הופסד הכל יפסיד הלוקח, וע"כ דאין גוף המקח קנוי להלוקח רק החיוב על גוף המוכר הוא להעמיד לו המקח. ואף במכר לו תבואה מגדיש זה וכדומה ג"כ אינו רק חיוב הגוף כיון שאינו מסיים לו המקח בפ"ע שיעמוד על אחריותו, וכיון שכן אינו במכירה רק אם מכר לו הקאנטראקט בכומ"ס או במעמד שלשתן, יע"ש בנדונו, עכ"פ מבואר בדבריו לפי המנהג דענין קאנטראקט או ש"צ האידנא הוא התחייבות הגוף על המוכר אפי' א"א כתוב מפורש כן, ובפרט לפי סגנון הלשון בנד"ז הוא שטר מכר עם התחייבות (ולשון לקיחה לאו דווקא בא), ועחו"מ סס"י ס"א שתנאי שאדם מתנה עם חברו אין הולכין אחר לשון הכתוב אלא אחר הכוונה, ואף דהבי"מ באע"ז סי' קי"ח חולק ע"ז היינו היכא דהלשון מוכח בבירור להיפך, אבל א"א הלשון מוכיח כ"כ גם הב"מ מודה דאזלינן בתר הכוונה, וכאן

ומיהו היכא דליתא לטפויי שום דבר אין לנו לומר כיון דליכא לטפויי לגרועי נתכוון, דדי לנו א"א מטפי ומרויח בשוירו אלא שיפסיד בתמי' ע"כ, וענמק"י שם הובא בסמ"ע סי' ע"ה סק"ב, וכ"מ בעה"ג סי' כ"ו באריכות, והובא בקיצור נמרץ בפת"ש רס"י רט"ז, ואף כי בתוס' שם דס"ט ע"ב בד"ה ארעא ודיקלי מבואר דהיכא דליכא לטפויי אמרינן דאתי לגרע, המציין שם יראה שדבריהם הוא עפ"י הגירסא שדחה שם הרשב"ם בד"ה ה"ג אי אית לי' דיקלא, מחמת סברא זו דאילו א"ל האי ארעא מזבנינא לך קנה הכל אפי' הדקלים וכשהוסיף לפרש ארעא ודיקלי לא יתן לו כ"א ב' דקלים יע"ש, וכל הפוסקים ראשונים ואחרונים לא פסקו כגירסת התוס', ועברא"ש סי' י"א, וה"נ כיון דפונקט זה נאמר לזכות שמעון שיש לו רשות למכור לאחדים להחזיק שם איש מנהל הענין ע"י לישנא יתירא דאית ב' שאין למוכר רשות ע"ז לא אזלינן בתר דיוקא נגד המפורש בהשטר שמכר כל הקלאפטירין לכשיתלשו.

[\***וניחזי** השתא] כיון דבשטרות אזלינן בתר לשון ב"א וכפי שהעתקתי לשון השטר, יש לפרש דהברירה [\*ביד המוכר אם] יהי' יתור מג' אלפים קלאפטיר נחשבים כמכורים ועל הקונה לקחתם באין ברירה להשטמ מקני' זו, והוא התחייבות על הקונה לבד שמחוייב ליקח אותם, והוא קני' חדשה כלשון לקיחה המורה ע"ז שלא נכתב לשון קבלה, אבל אם ירצה המוכר שלא ליתנו רשאי כי לא קיבל עליו התחייבות, וענה"מ סי' ר"ח סק"ד, ועי' משפט שלום סי' ר"ט ס"ו דאם קיבל הלוקח השט"מ ונכתב בכ"י המוכר סתם שנעשה בהתחייבות דמשמע מב"צ (=מב' צדדים), ל"מ ככב"י סי' רכ"א ב' הרשב"א אלא צריך שיהי' מפורש שנעשה התחייבות

הבי"ש סי' פ"ח מפורש ...., ועוד דאילו לא הי' מוכר כל היער בשלימות הי' השטר בתקפו, א"כ חשיב סטומתא שיקנה שמעון ע"י, ואינו מזיק להקני' להפקיע כח השטר במה שמכר כל היער ביחד.

**וע'** בערוך השלחן סי' ר"ט סט"ז שמיישב המנהג שנהגו לכתוב קאנטראקטין על מכירת סחורות אע"ג דמטלטלי לאו בני שטרי נינהו, משום דבהשטר הלזה מתחייב א"ע והוה חיוב על הגוף והאדם דינו כקרקע וע"ש, ודבר חכמה אמר, דכיון דאדם דינו כקרקע כבש"כ סי' צ"ה סקח"י באריכות הא שטר מועיל בקרקע, ועדיפא מזה קאמינא בנר"ד דשמעון קנה כל העצים מטעם קנין חצר, כיון שהי' לו רשות להחזיק העצים מעת המסירה לרשותו שנה שלימה והיער שכור לו לזמן זה, קונה שמעון ע"י שכירות מקום את המטלטלין, וכבס"י קצ"ח ס"ה, וכ"מ בפת"ש סס"י קצ"ד ב' הח"ס להדיא באחד שקנה עצים מהשר והתנה עמו שישארו העצים לזמן יע"ש, מיהו הש"כ שם (ק"מ סק"י) ס"ל דל"א חצרו וקנינו באין כאחד, ואף שהקשו עליו הפ"י קידושין דכ"ז והנוב"ת ס"ג והקצוה"ח אפשר המוחזק יאמר קים לי כהש"כ, מיהו בנר"ז י"ל דהש"כ מודה כיון דשמעון נתן תחילה או"ג על המקח קנה שמעון תיכף מקום בהיער להניח הקלאפטירין, דשכירות קרקע קונה בכסף לחוד כבס"י קצ"ה, ואח"ז כשנחטבו העצים קנה למפרע, וכגוונא דאיתא בקידושין דס"ב פירות ערוגה זו מחוברים יהיו תרומה על פירות ערוגה זו תלושים לכשיתלשו ונתלשו דהוי תרומה למפרע, דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, ואחר שנחטבו חל הקנין למפרע, דאין לומר כיון דלא התחייב ראובן למסור לשמעון כ"א כשיחטבו והרי מכר ללוי כל האילנות ואין לשמעון על ראובן כלום, הא ליתא, דהתחייבות

שנכתב בהשטר שאם יהיו יותר מג' אלפים נחשבים כמכורים, שהי' די לכתוב בקיצור לשון שאם יהיו יותר על הקונה לקחתם אי נימא דלא קאי התחייבות כ"א על הקונה לבד וכתוב דנחשבים כמכורים, הוי מכירה ממש גמורה וחלוטה.

**עוד** יש לדון, דאפשר הא דנהגו הסוחרים לקנות מטלטלין ע"י קאנטראקט או ש"צ הוא מפני דינא דמלכותא ולא דנהגו הסוחרים לחשבו לקנות, ע"י בנה"מ סי' ר"א באורענדא, ומפורש בשמ"ק לב"ב דנ"ה בד"ה אריסותא דפרסאי לענין שטרות העולים בערכאות, וז"ל: א"נ אפשר שקונין בשטר כדאמרינן האי סטומתא קניא באתרא דנהיגי למיקני ב"י ודד"מ (=ודדינא דמלכותא) נמי כמנהגא הוי, עכ"ל בשם עליות, וא"כ בשטר זה שיש מהאדווקאטין שאומרים כי ע"פ זקאן אין שמעון יכול לתבוע יתר הקלאפטירין לא קנה גם בד"י (=בדיני ישראל) מחמת סטומתא של הקאנטראקט, דאין המנהג ברור שנהגו הסוחרים לקנות בשטר או ש"צ מחמת סטומתא וע"כ דיני ישראל מטלטלי לאו בני שטרי נינהו, ואולי כיון דד"מ הוא כמעט בכל הקאנטראקטין או ש"צ שמועיל להחשב קנין, ולא כו"ע משפטי ערכאות גמירי לידע חילוקים, נעשה עי"ז מנהג לחשבו בין הסוחרים לקנין גמור ולא הדרי בהו, ויש כאן סמיכת דעת קונה ומקנה, וכבע"ז דע"א דאמר אממר משיכה בעכו"ם קונה תדע דהני פרסאי משררו פדרשני להדרי ולא הדרי בהו, ודחי רב אשי דהאי דלא הדרי בהו רמות רוחא הוא דנקיטא להו ואינם חושבים זה לקנין גמור, ממילא בקאנטראקטיל או ש"צ כהיום נעשה [\* קניין וגמ"ד] גמור אצל הסוחרים לחשבו לקנין וקונה מחמת סטומתא אף א"א קונה מחמת דד"מ [\* לאו דינא, מ"מ משום] מנהג הסוחרים שקונה ואף בלא דד"מ מועיל, וכמ"ש

**וערמ"א** סי' מ"ב ס"י דכל לשון שהוא כולל יותר ליפוי כח בעהש"ט דנין אותו כך אפי' להוציא, וכ"ה ברשב"ם ב"ב ד"ל, והיכא דמסופקים בלשון ב"א למדין מלשון תורה כבתוס' יבמות דע"א (ד"ס וה"א), ע"ז דכ"ז (ד"ס חלמ"ל), ואף דהיכא דנכתב בלשון הקודש י"ל דכ"ע ס"ל דלמדין מלשון תורה, עש"כ יו"ד רס"י רי"ז ב' רי"ו מיהו א"ז ענין לדברי רי"ו, דהרי כל השטרות ב"ד נכתבים בלה"ק ולמדין מלשון ב"א בזה מה כוונתם לפי סגנון הכתוב.

*(Handwritten signatures and notes at the bottom of the page)*

## הרב הלל שניידר זצ"ל

רב אב"ד לאפיס

משנטסלקה הרבנית פריידא, זוגתו של רבן ומאורן של ישראל בעל החפץ חיים זי"ע (ביום ש"ק כ"ב מנ"א תרס"ג), נשא הכהן הגדול מאחיו בשנת תרס"ד את הרבנית מרת מרים פריידא, בתו של רבי הלל שניידר זצ"ל, רבה של לאפיס, ממנה נולדו לו בנו רבי אהרן (נלב"ע בניו יורק ביום ש"ק, ר"ח אדר א' תשי"ז) ובתו הרבנית פייגא חיה, אשת הגאון רבי מנחם מנדל זקס זצ"ל.

רבי הלל (ב"ר רפאל) שניידר, אשר כיהן במשך למעלה מחצי יובל שנים כרב העיירה לאפיס שבליטא, נודע בזכות ספרו 'בית הלל', אשר גדולי הדור – בהם החפץ חיים, רבה של לודז' רבי אליהו חיים מייזל זצ"ל והגאון רדב"ז זצ"ל מסלוצק – הפליאו בשבחו הספר ומחברו, אשר נודע מימים רבים לגברא רבא וגדול בישראל. בנו רבי אליהו מתאר בהקדמת ספרו: 'כל ימיו לן בעומקה של הלכה ולמד בשקידה נוראה, ואף באחרית ימיו כשנתיסר ביסורין של אהבה כמה שנים תורתו היתה שעשועיו ונחמתו בעניו ולא מש משקידת תורתו כמלפנים'.

ואכן, מעיון בספרו 'בית הלל' נשקפת דמות רבוגית של תלמיד חכם מופלג בעל שליטה רחבה בכל מקצועות התורה, בדרשותיו אשר נושא היה בפני קהל עדתו במועדים וברגלים – ונדפסו בספרו זה – בלולים ושזורים דברי אגדה לצד פלפולים בסוגיות הש"ס, חידושי הלכה לצד דברי קבלה, בחריפות ובהקף נדירים.

רבי הלל שניידר זצ"ל נסתלק לבית עולמו ביום ז' טבת תרנ"ט והותיר אחריו שני בנים, רבי משה ורבי אליהו, ובת אחת – זוגתו (בזיווג שני) של רבינו החפץ חיים זי"ע, אשר עלה בידה להימלט בימי הזעם דרך יפן וסיביר לארה"ב, שם נסתלקה לב"ע ביום כ"ב אדר א' תש"ו.

האגרת שלפנינו המתפרסמת בזה לראשונה, מו"מ בהלכה בענין ירושת מקומות בבית הכנסת, אשר שיגר לידידו רבה של ביאליסטוק הגאון הנודע רבי רפאל יו"ט ליפמן היילפרין זצ"ל בעל 'עונג יו"ט', מצויה בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' (מספרה P284/26) אשר העניקו לנו הרשות לפרסמה בזה תשנ"ח להרה"ג ר' יצחק שלמה בליא שליט"א מחז"ר בית מדרש גבוה לדיינות 'ברכת אברהם' – מור התורה' וספרא דדיינא דביד"צ העדה החרדית בירושלים, אשר סייע בידינו לברר מקחו של צדיק, מן השמים יבורך.

ואם יהא אביר חסדן וצדיק  
 לאומי שפאלס אבירי חסד וצדקה  
 הלאין הענין משה חסדן כנ"ל  
 אביר חסדן וצדקה

## ירושת מקומות בבית הכנסת

מהסך הנ"ל אזי יתרבה חלק כ"א לפי ערך וכן אם יפחתו, וכך נכתב בהצוואה ושבק חל"ח, והנה להמנות יש שני מקומות בביהמ"ד ובשעת הצוואה והשומא לא זכרו ולא דיברו מזה כי שכחו וכעת רוצה בנו להחזיק בהמקומות בהמ"ד באומרו כיון שלא דיברו מזה ממילא נשארו המקומות בחזקת היורש, והאלמנה ובנות טוענים דזה ג"כ בכלל הנכסים.

**אחדש"ה** אציע לפני כבוד גאוננו מה שמסתפק לי כעת, עובדא הכי הוה, א' היה שכיב מרע ל"ע ושלח אחר עדים לעשות צוואת ש"מ וחילק נכסיו ע"פ באופן זה איך שהבתיים והקרקעות שיש לו בפה נישומי עפ"י שמאים שווים סך חמשה מאות רוכ"י יתנו לבנו כך וכך ולאשתו כך וכך ולבתו פלונית כך וכך ולבתו פלונית וכו' ואם יעלו נכסיו אח"כ יותר

עיקר ל' השטר בוודאי אינם נאמנים ואפילו כתי"א אין יוצא ממק"א ג"כ אינם נאמנים כיון שסותרים עיקר השטר [והוא] יותר מאמנה וכה"ג המוזכר בכתובות פ"ב (דף יט:) ובס"מ"ו (ס' לז) דאם אין כתי"א יוצא ממק"א דנאמנים דהתם מילתא אחרייתא היא ואינם סותרים עיקר השטר משא"כ בני"ד, וא"כ פשיטא דאותם העדים עצמם אינם נאמנים לומר שזה לא היה בכלל השומא והחלוקה, אלא אפי' השמאים אומרים שיודעים שהמקומות בהכ"נ לא היו בכלל ג"כ אינם נאמנים, כיון דעדים החתומים אומרים שכל הקרקעות היו בכלל, א"כ תרי כמאה ואין כל העולם יכולים להכחישם [אלא] דמ"מ יחשב כתרי ותרי, ודמיא להא דמסקינן בכתובות ד' כ' דהיכא ששנים אחרים מעידים עליהם שקטנים היו וכה"ג דהו"ל תרי ותרי ולא קרעינן ולא מגבינן אוקי ממונא בחזקת מרא, א"כ בני"ד מספק נוקי המקומות בחזקת יורש דאורייתא כמבואר בס"י ר"נ (ס' ג-ז ובסמ"ע טז), דכל ספק דצוואת ש"מ מוקמינן הנכסים בחזקת היורש דאורייתא, [זה] ג"כ אינו כיון דלא נכתב בשטר הצוואה דעפ"י אותם שמאים נכתב השטר, א"כ יוכל להיות דהמקומות היו ג"כ בכלל עפ"י שמאים אחרים. וא"ל דמ"מ יהיו העדים נאמנים לומר דעפ"י אותם שמאים נכתב השטר, ז"א דא"כ סותרים להשטר דכתבו כל קרקעות והו"ל לפרש בשטר כדי שלא נטעה, ומדכתבו כל קרקעות הכל בכלל.

**אלא** דאפשר דאם יאמרו השמאים דהם היו אצל הש"מ מתחילת כתיבת השטר עד סוף ועל פיהם נכתב החלוקה הנ"ל ולא היו שם אחרים, א"כ דמיא להא דכתובות הנ"ל והו"ל תרי ותרי ומוקמינן המקומות בחזקת היורש דאורייתא וכנ"ל.

**אך** אעפ"כ יש להסתפק עדיין בזה, דבשלמא אם אמרו השמאים בבירור שהמקומות

**והנה** לכאורה כיון שהעדים שכתבו הצוואה אומרים שזה לא היה בכלל הצוואה וגם השמאים אומרים כן ממילא המקומות בחזקת היורש, אבל אחר העיון אינו נראה כן, כיון שנכתב בהצוואה שכל קרקעותיו היה בכלל השומא בסך הנ"ל ובלי ספק שמקומות ביהכ"נ דין קרקע יש להם לכל מילי וש"ד. ומבואר בחו"מ סי' רי"ח ס' כ"ד בהג"ה דאם אמר כל קרקעות הכל בכלל אפילו בתים לענין מכירה והסמ"ע שם מסתפק אם עבדים בכלל משום דהוקשו לקרקע, אם כן כ"ש מקומות בהכ"נ אין לספק בהם והן בכלל קרקע. וגם לענין מצרנות בס"י קע"ה ס' נ"ג מסקנת הפוסקים דיש למקומות ביהכ"נ דין קרקע, א"כ בני"ד לא מיבעי אותם העדים בעצמם החתומים על השטר פשיטא שאינם נאמנים כיון שכבר העידו בתוך השטר שכל הקרקעות היו בכלל החלוקה הנ"ל א"כ הו"ל חוזרים ומגידים.

**ואין** זה דומה להא דמבואר בס"י כ"ט (ס' ה) בהלכות עדות דהיכא דדברי העדים סתומים יכולין לפרש אח"כ ואין בזה משום חוזרים ומגידים, וכן מבואר בס"י מ"ו סעיף ל"ז בהג"ה ומבואר שם ובש"ך ס"ק קי"ב דאפילו כתי"א יוצא ממק"א ג"כ נאמנים ואפילו הפירוש שמפרשים הוא דחוק, ל"ד לשם דהתם מיירי היכי דהלשון בשטר סובל שני פירושים נאמנים לפרש אח"כ אפי' פ"י רחוק ואין זה חוזר ומגיד, משא"כ בני"ד דהלשון שבשטר כל קרקעות א"א לפרש באופן אחר א"כ פשיטא דאינם נאמנים.

**וגם** ל"ד להא דמבואר בס"י מ"ג (ס' ה) בפוסקים בשם הירושלמי דנאמנים העדים לומר ע"ז חתמנו וע"ז לא חתמנו, היינו דווקא לענין זמן השטר דאירי שם לענין מוקדם שהוא ענין נפרד מעיקר השטר נאמנים לומר לא השגחנו על הזמן רק על עיקר השטר, משא"כ כאן דזה

בפירוש הוציא הש"מ מכלל היה הדין כנ"ל, משא"כ כאן כיון שאפי' לפי דבריהם לא הוציא הש"מ את המקומות מכלל החלוקה שאומרים ששכחו לדבר מזה, א"כ אפשר אפי' לפי דבריהם כיון שכתב בשטר דאם יתעלו הנכסים יותר מהסך הנ"ל יתרבה חלק כ"א וא' נוכל לומר דזה ג"כ בכלל העילוי, כיון דראינו דכוונתו לחלוק כל נכסיו לפי הסדר שסידר ומהמקומות שכתב נוכל לומר דזה ג"כ בכלל העילוי, וא"כ אף לפי דברי השמאים אין סותר לשון השטר ועלינו לתרץ זה באופן שלא יהיה סתירה ללשון השטר.

וא"כ כיון דהתם אין הדמים ראייה להוציא מלשון צמד כיון שאין בלשון צמד משמע בקר אין הדמים ראייה, וא"כ ג"כ כאן אף אם עכשיו לא יהיה המקומות נישום בסך הנ"ל אין זה ראייה להוציא לשון כל קרקעות הכתוב בשטר. ועוד דנראה דבאמת לא היה כוונת הש"מ שידקדקו בהשומא רק תפסו ערך, כיון דפירש שאם יתרבו השומא יתרבה חלק כ"א לפי ערך כנ"ל לא דקדקו כ"כ, א"כ אין השומא השניה ראייה להכניס המקומות בכלל החלוקה או להוציא.

כ"ז נראה לפי דעתי העניה שהכל בכלל החלוקה, אך יראתי להכריע ואמרתי אשאל מכבוד גאונו כי ממנו תצא תורה וכפי תשובתו כן אשיב להצדדים, ובחסדו וטובו להשיבני וימתול כבוד גאונו אשר אנוכי מטריחו בזה.

וא"ל נהדר ונשיימא הנכסים עכשיו ונדע אם שווים הקרקעות הסך הנ"ל עם המקומות או בלא המקומות, זה אינו, חדא דלא קי"ל כר' יהודא דאמר הדמים מודיעים גבי מכר הצמד לא מכר את הבקר בסי' ר"כ סעיף ח',

בב"י ש"ס הלכות גמול י"ז הרי"ט א"ת ואלה הדינים  
היו י"ח י"ח ואלה



**הרב יוסף דב רוטשטיין**  
ראש בית מדרש גבוה לדיינות 'ברכת אברהם - נזר התורה'  
ירושלים

## שליח מיופה כח ששינה לרעה

### שאלה:

**אדם** שעסקו היה בניהול עסקים ונכסים בארץ עבור בעלי ממון מחו"ל, כשהוא משתמש ביפוי כח לסמכויות נרחבות. הוא ביצע עסקאות מכר ועסקאות קניה, על חלקם נטל שכר ועמלה ובחלקם עשה חינם או חצי חינם. בהרבה עסקאות הציג את עצמו כאילו הוא הפרטנר או שהציג את עצמו באופן כללי כחברת ניהול מבלי לפרט שם הלקוח עבורו מתבצעת העסקא, ורק במיעוטם הוא הזכיר עבור מי הוא רוכש. בחלק מהעסקאות שהיו בנדל"ן, בד"כ בעבור תקופה העביר ברישום הרשויות את הנכס ע"ש בעליו האמיתיים.

**האדם** נפטר, והתברר שבחלק גדול מהתנהלותו נמצא פגם. הרבה שגיאות מוכחות נעשו בעסקאות שביצע, מהם במזיד, כקניית נכסים בפרויקטים פחות מוצלחים בהם היה לו או לחבירו טובת הנאה עקיפות. מהם בטעויות של שיקול דעת בכדאיותם. מהם ברשלנות, כעשיית חוזים שאין כיסוי בסעיפיהם לבעיות, כולל בעיות שכיחות שכל סוחר חש להשמר מפניהם. ומהם בטעות ואונאה.

**אחד** מהמיוצגים על ידו שהגיע ארצה, מבקש לבטל את העסקאות המדוברות, ולהפרע מנכסי הירושה את ההפסדים שנגרמו לו בעסקאות אותם אינו יכול לבטל. ומבקש לדעת באלו סוגי עסקאות אכן מגיע לו, ובאלו לא.

### תשובה:

הפוסקים [סמ"ע (סי' קפז סק"י, וקפס סק"ד) ט"ז (קס סעי' ו') ש"ך (קס סק"ו) ונתיבות (קס סק"ד ו') וזכ"מ] בדברי הרמב"ם הר"ן הרא"ש והשו"ע לחלק בין הודיע השליח למוכר או הלוקח שהוא שליח, לבין לא הודיעו.

**ובהודיעו** מקחו בטל, ולדברי הב"י (סי' קפס) די בהודעה שהוא שליח של אחר, ולדברי הש"ך (קס סק"ו) רק כשמודיע מי הוא המשלח נחשב הודעה. והטעם שמקחו בטל, משום דאמר ליה משלח לשליח לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי. אמנם אין הפי' שע"י העיוות נחשב כמי שאינו שליח, שאז אין כאן

א. **הנה** דין שליח לקנין שעשה שליחותו באופן גרוע ולא דאג לזכויות משלחו כראוי, דבר זה נדון בהלכות שלוחין, כשההלכה מתייחסת לעיוותים שבמזיד [כמו הא דקנה שלא באחריות (נ"ב קס"ט) סי' קפז ס"ו] וכשמכר בפחות ממה שאמר לו המשלח (סי' קפס סעי' ט), לעיוותים שבאו בהיסח דעת ושכחה [כהא דלא התנה שיהא בשעת הזול (נ"ב ע"ז) ונש"ע קס ס"ז. ועיי"ך בדברי הראשונים שזכ"א נ"ב] ולעיוותים שבטעות ושגגה [כנתאנה בקניה (נתיבות ל"ט) סי' קפז ס"ג ועיי"ך בנתי' סק"ס] או מכירה (סי' קפס ס"ו עיי"ך סמ"ע סק"ד). ושיטת ההלכה לפי הבנת רוב

קרקע שלא באחריות, והמשלח אינו חפץ במקח בצורה כזו, אם יש לשליח מעות ישיבם למשלח ויעמוד בדין עם המוכר להוציא ממנו המעות או שומתם בשו"כ, ואם אין לשליח מעות, חייב לשוב לקנות קרקע זו בשלימותה מהמוכר, ולהקנותה למשלח באחריותו, אף כשע"י אחריות היא יקרה בשומתה יותר ממעות שנתן לו המשלח. והטעם כ' הנתיבות שכך אומדן דעת השליח שמקבל על עצמו בשעת הוצאת המעות, בשנותו את טעמו בשליחתו מדעתו דמשלח, לקבל עליו להיות אחראי לתקן העיוות כדי שבזה לא יהיה נחשב כגזול על מעות חבירו, ולא יעבור על איסור להוציא מעות משלח באופן כזה ע"ד ליתן לו בשומא.

**ב. ובב'** נקודות חלוק דינו של שליח שהודיע למוכר שהוא שליח, משלח שלא הודיעו. האחת, שבהודיעו כל שהמשלח חוזר בו בטל הקנין לגמרי. ובלא הודיעו הדין הוא שהמקח קיים ביחס לשכנגדם, וגם אם המשלח חוזר בו שאז המקח בטל ביחס אליו, מ"מ עדיין הקנין קיים. השנית, שבהודיעו אם יכול שליח להפטר בהשבת המקח לראשיתו טרם היותו בהשבת דמים, או בהשבת החפץ משכנגדם והבאתו למוכר, הרי שבלא הודיעו חייב השליח להביא לכך שיקבל המשלח מקח שביקשו ושיהא מתוקן כראוי. וכיון שהשליח משועבד לכך ע"י קנין שעשה עבור משלחו, מחויב השליח לקנינו כל שאין לו סיבה לדחותו (כפסקי הכ"י, וז"ל הרמ"א קפג סוף סעי' ב).

**והנה** הנתיבות נתחבט בגדר חיוב זה ונסתפק מה גדר התחייבותו, האם מחייב עצמו לאחריות בלבד, וממילא חל הקנין בין המשלח לשכנגדם כיון שאין בו לקותא, ומה איכפת למשלח מהיכן יהא מקחו שלם כרצונו. ודמיא למקח שנמצא בו מום שאפשר לסלקו, שמסלקו

קנין כלל, ושניהם חוזרים בהם. אלא כל שאין המשלח חוזר בו, השליחות קיימת, ששלחו לקנין וקנה, וממילא המקח קיים. וקנין זה נחשב לעיוות רק כשהמשלח מסרב בו, ומחשיבו לעיוות, מתברר שבטלה השליחות ובטל המקח, ומזה הטעם כ' הב"י (סי' קפג ס"ז, וע"ש נתיבות סק"ח) שרק המשלח יכול לחזור בו, ולא אותו שכנגדם.

**ומשחזר** המשלח ובטל המקח הדין הוא שנעשה שליח בעל דינו של משלח, ואותו שכנגדם כבעל דינו של שליח. ומפורש בנתיבות קפב סק"ז שאין למשלח דבר עם אותו שכנגדם, והטעם פשוט שכן ביטול המקח הוא מחמת לא לעוותי שדרתיך, ובטלה השליחות כולה, וכיון שאינו נעשה גזול, וכדלהלן אין לשני דין גזול שני, אלא שליח לקנות הוא כלוה על המעות שקיבל מהמשלח, ושכנגדם נחשב כמי שלוה מן הלוה [וכעין שכי' רמ"א סי' רלב סכ"ג בדין ביטול מקח מחמת מום שנעשה כמלוה על המעות], ובשליח למכור נראה שנעשה לוקח שומר עליו, והשליח כשומר שמסר לשומר. [ואם יחפץ משלח לתבוע את שכנגדם בדין שעדר"נ יהיה תלוי בתנאי וכללי דין זה].

**ולכך** כל שיכולין להחזיר המקח, בשליח לקנות להחזיר המעות מהמוכר, ובשליח למכור להשיב החפץ מהלוקח [ובפשטות בחפץ דין זה הוא בהשבת חפצו דווקא, ובמעות לאו דווקא מעותיו] יתבע השליח השבת המקח אליו וישיבו למשלח.

**אמנם** אם אין אפשרות זו יתבע המשלח את השליח לפרוע לו מעות משלו, וכשאין לו מעות יתבענו לקיום מקח שעשהו עבורו מבלי שיהא בו שום עיוות, והשליח יטול עליו הוצאות תיקון העיוות. וכגון בשליח שלקח



שלא הודיעו אף שאין דעתו לקבולי חייב לתקן העיוות ולקיים המקח, ואמאי לא יהא במי שפרע, ותי' דשאני דין מי שפרע, ע"ש, ובנמו"י כ' משם הרשב"א והראב"ד לחלק בין שינוי, לדבר שאינו נחשב שינוי כשוגג. ומשמעות דבריהם שדעת השליח כשמשנה מרצון משלח שיהיה המקח קנוי לו אם לא תסתייע השליחות בידו, ודו"ק היטב שסברא זו עולה גם מיסוד הדברים שחידש הנתיבות שהמשלח הימניה לשליח שיהא לו תוקף לזכות לעצמו במקח ע"י ממון או חפץ המשלח, ובע"כ שזכייית כח זה היא מוסכמת על השליח כמו על המשלח, וכך הוא זוכה בה, ובע"כ שהוא כנ"ל, בדעתו ומדעתו.

**ויש** להוסיף בה סברא, דהנה בחוות דעת (סי' קס סק"ח, קסח סק"כ) כ' בדין שליח להלואה שאף שלא הזכיר שם המשלח ג"כ הקנין נתפס על המשלח ונתחייב המשלח בעשיית השליח כיון דשלוחו כמותו ופיו כפיו. אבל מ"מ יכול ג"כ לתבוע את השליח. ויליף לה מדינא דהכי. והתם הרי מיירי בלא שינה השליח, והמשלח א"י לחזור בו, ולכך אכן יכול המלוה לתבוע המשלח, ומ"מ כ' החו"ד שיכול לתבוע השליח כלוה. ויליף מדהכא. הרי שכל שהשליח אינו מזכיר שם המשלח מעמיד עצמו ג"כ כלוה, ומחייב עצמו בדמים. וכ"כ במקור חיים (סי' ת סק"ו) לענין ישראל שקנה חמץ בפסח עבור העכו"ם במעות עכו"ם. ועיי"ש (קסח סק"ט) שכ' כן גם באופן של שלד"ע שהשליחות בטלה שהשליח לוה. [ולעיקר חידושו ללמוד מזה גם בלא שינוי, שמעתי לרדן בהרחבה מאת מו"ר הגר"ש ראזנבוים שליט"א בסתירת החו"ד לדבריו שם (קסח סק"כ) שיכול המלוה לתבוע את השליח רק מדין ערב. ואכמ"ל כי הוא נוגע רק לגבי כשלא שינה. ולא באנו לזה אלא ללמוד עיקר ההסבר בסברתו כאן].

והמקח קיים ואין לוקח יכול לחזור בו (סי' רלג סעי' ט). אמנם בכה"ג יהא דין קיומו של מקח ביחס לשכנגדם רק למקרים בהם אכן יכול לתקן העיוות. וכ' הנתיבות זהו דוחק לצמצם הלכה זו למקרה שאפשר לתקן. ולכך חידש שגם כשא"א לתקן המקח קיים ביחס לשכנגדם, והוא נקנה לשליח. ואף שאין אדם מוכר דבר שאינו שלו, ואין אדם משלם על מקח בדמים שאינם שלו כהא דמקדש בגזל שאינה מקודשת, מ"מ אומדנא היא שכל שמוסר ביד שליח הימניה וכאילו התנה עמו שיהיו כל מעשיו קיימים כנגד הנו"נ עמו, ונראה ששיעור של הענקת כח הימניה הוא שמרשהו בהיתר תשמיש בכספו או במעותיו לצורך עצמו לקיים קנין. וכח הרשאה זו נותן משלח לשליח על בסיס התחייבותו בשעת הקנין לתקן את אשר ימצא כעיוות ויוכל לתקנו, והוי כתנאי. ומעתה כל מה שמרשהו הוא בעצם במטרה עבור עצמו.

**ויש** להוסיף ביאור בביאורו הב' דהנתיבות, דלכא' צ"ב הרי השליח לא בא עבור עצמו, אלא עבור משלחו, ואין יחול קנין לאדם והוא אינו חפץ בו. וכי שייך להביא דבר לרשות אדם והוא אינו חפץ בו. ואין להשיב בזה משום דברים שבלב שאינם דברים, ז"א שהרי נודע הדבר שמיניהו לשליח. וכ' הראשונים שמ"מ הדין כן כיון שהמוכר לא ידע. ונראה בכוונתם שכל שהשליח משנה בשליחות ואינו מודיעו למוכר כלום, תלינן שמקבל על עצמו שיהא לעצמו אם לא תבוא שליחותו לגמרה, ומסתבר בזה שזו דעה כללית של השליח לכל מקרה שלא תיכון שליחותו כראוי, אם לא הודיעו. [ומקור לסברא זו מדברי הראשונים (נב"מ ע"ג, סו' נב"י ל"ו) אהא שבשליח שלא התנה כשער הזול ליכא מי שפרע למשלח ולשליח, והקשו למה לא יהא על השליח מי שפרע הרי כל

למכור, וס"ל לחלק בין שליח לקנות שהתחייבותו רחוקה יותר שכן כל שיהיו לו דמים יפטר בתשלום ההוצאה, ובזה תלינן שמקבל ע"ע. משא"כ בשליח דמוכר שכל שלא יהיה אפשרות ליטול החפץ מהלוקח ודאי יחוייב בתיקון העיוות להביא נ' מביתו, בזה כיון שהודיעו פרק לגמרי התחייבותו לתיקון העיוות. שכן הנתיבות עירב דיני שליח לוקח עם שליח מוכר משמע שהשווים, גם לשון הנתיבות לא משמע לחלק מצד מה שבדינא דקפ"ה מיירי בכשהוא כופר שבוה יש צד אומדן לומר שלא נתחייב להתחייבות צדדי כשהמקח גופו בטל, שכן הנתיבות דיבר על עיקרי ויסודות דין הודיעו ולא הודיעו ולא בא בפרטי סעיף זה דייקא.

**לכן** נראה שגם לצד הב' השליח מתחייב שאם לא יביא החפץ משכנגדם עליו לתקן העיוות ולשלם ההפרש. וצ"ל שכונת הנתיבות שהשליח אינו רוצה להיות מקיים המקח ולתקן ערעור המשלח היינו שאין התחייבות כבלא הודיעו. ולפי"ז צ"ל שכדי שיהא הימניה צריך שיתחייב לתקן המקח מבלי אפשרות השבת החפץ או המעות, וזהו רק בלא הודיעו.

**ויש** לחקור אם דברי הנתיבות במהלכו הב' היא מסקנא לכל דין שליח שלא הודיע, וגם במקום ששייך תיקון העיוות אין אומרים שהמקח קיים למשלח והוא מקבל עליו התחייבות התיקון בלבד, אלא השליח הוא הקונה, ומתחייב להקנות מחדש למשלח. וכך מסתבר שלא להרבות בצדדי דעות שיש באומדן דעת שליח. ובפרט שאין ידוע מראש אי יהיה אפשר לתקן או לא. או דילמא תלינן באומדן דעתו דשליח הקרוב קרוב קודם, שכל שיתכן שיתקיים מקח בצורתו למשלח, ויתן הוא רק האחריות הרי זה קרוב יותר לצורת מעשה

**ויש** ליתן לב להבדל בהסבר הנתיבות בטעם החילוק בין לא הודיעו להודיעו לפי ב' הדרכים הנ"ל, שבעוד שלפי הביאור שהקנין חל עבור המשלח ומקבל ע"ע אחריות ובזה מתקן שלא יחשב גזלן, כ' שבהודיעו הרי הוא כפותח פתח לפרעו בדמים, ובזה ג"כ מתקן העיוות. והסבר דבריו נראה שהתחייבותו היא דבר צדדי שגורם שהמשלח יסכים לקנין, וגם מכסה שלא יחשב גזלן. ולכך כ' שבהודיעו דהוי מקח טעות, ויכול להחזיר דמים כמו אילו זה שכנגדם היה יכול להשיב המקח. ומ"מ כל שמקבל ע"ע לקיים המקח ולתקן העיוות במקרה בו לא יהיה מעות די בזה ג"כ שלא יחשב גזלן. אמנם לפי הביאור הב' כ' שבהודיעו הוי כמודיע שאינו מקבל עליו לקיים המקח ולתקן ערעור המשלח אלא כל ערעור המשלח יהיה על השליח וכיון שכן הרי לא נתחייב ולא קיים התנאי שהתנה המשלח עמו להענות כח דהימניה, ולכך המקח בטל. ונראה שס"ל דלצד הב' דהימניה ומחמת כן קונה לעצמו, מה בכך שהודיעו, מ"מ כל שהמשלח לא קנה יקנה הוא שהרי שינה וכו"ל. לכך בעי לומר שהוא מיפר התחייבותו, ופקע זכות הימניה וממילא בטל המקח מטעם כיצד ימכור דבר שאינו שלו. והמדויק בדברי הנתיבות ימצא שבפשטותם נראה שסבר שלשי' זו השליח שהודיע מפקיע עצמו לגמרי מקיום המקח ותיקון ערעור המשלח והכל יהיה על הלוקח. וכל מה שכתב שהשליח מתחייב שאם לא יהיה לו מעות יקיים המקח ויתקן העיוות זה לצד הא'. ואפשר ס"ל שאילולי כן היה קיים זיכוי דהימניה, והמקח קיים.

**אמנם** לא מסתבר לומר דפליג בזה על דברים מפורשים בט"ז ובש"ך מבלי לפרש, וגם לא מסתבר לומר שסבר כן רק בשליח

המעצות, וודאי אין כוונתו לזכות המעצות כהלואה לשליח, שאילו יהא הלואה לשליח פעם שיהיה הקנין בהם גירוע למשלח. ועוד צ"ב הלא נדון רחב הוא בפוסקים אם קיימת חלות התחייבות לפרוע מלוה בחפץ מסויים (ראה ש"ך לט' מט' וקל"ט סק"ח ותיבות שס סק"ז, בי"א חו"מ סי' כ, ובקל"ט ס' סי' קכב סק"ד, ובסי' קש סק"ד). ובחזו"א (כ"ק כ"א ט) נתחבט הרבה בסברת דין זה, דתינח בנתאנה דהפסידו ממון וכיון שכן דעתו שיקנה המשלח השדה בשוויה וישלים לו מותר הכסף שהפסידו, וזוקף השליח על עצמו כסף האונאה להלואה, אבל בלקח שלא באחריות אם השדה שוה כמות שהיא כשוויים של המעצות שהוציא במה יתחייב לקבלה עליו, וגם אם לא שווים יחוייב להשיב האונאה אבל לא לקבל אחריות. וע"ש שהניח הדברים אינם מוכרעים, ונטייתו לחלוק על דברי הפוסקים הנ"ל בהכנת דברי הראשונים. ועכ"פ לדינא הכריע שלא כוונתו.

**ועוד** צ"ב לעצם סברתו דהנתיבות איך מסתלק ממנו שם גזלן ע"י התחייבות כזו או אחרת, והרי בסתם גזילה אין היתר לגזול ע"מ להשב דמים, מלבד בתנאים מסויימים כמ"ש בסי' שנט (סעי' ב, וכנים אפרים חו"מ סי' מט בדין משנה) וגם שם חייב לזכות לו תחילה את התמורה ע"י אחר בקנין, והכא הרי אין קנין וממילא נשאר הוא בשם גזלן שלו, ולא הועיל כלום, ומה אומדנא יש כאן.

**ובאמת** שהב"ח פליג על שיטת הפוסקים, וס"ל שהסכמת הרא"ש הר"ן והרמב"ם כולם שאין משלח יכול לכוף השליח לתקן אשר עיוות, וכל ההפרש בין הודיעו ללא הודיעו הוא לענין שבין שליח למוכר, אם המקח קיים או לא, אבל לא בין שליח למשלח שם שום א' מהם אינו יכול לכוף חבירו על המקח עם תיקון עיוותו. וסברתו נמצאת

קנינו, מאשר נחדש שהוא קונה ומתחייב להקנות.

**ואפשר** לדון בה מצד לשון הראשונים, שכן אחר שהניח הנתיבות שאין מסתבר לאוקים הלכה זו רק ביכול לתקן, הרי לשון הטור והרא"ש שכ' שהשליח קונה לעצמו, מורה כצד א'. ואל תתמה לדחות מלשון הרמב"ם והשו"ע שמשמעו שונה, שכן כתבו שהמקח קיים ויהיה הדין בינו ובין משלחו, וגם ל' הר"ן שאין למוכר דו"ד עמו ואע"פ שאומר עכשיו שהוא שלוחו וכו', ודבריהם קרובים יותר להצעה ב', ז"א, שכן בכלל דבריהם יש גם את אופן שאינו יכול לתקן העיוות, וממילא אין ראייה והכרע מלשונם לענין יכול לתקן.

**ובאמת** הדבר מוכרע כן ממש"כ הנתיבות (סו"ק) שכל אונס שחל במקח עד שיבוא ליד משלח ויתרצה בו אחריותו על השליח, דהוי כהלואה בידו. ש"מ שהמקח חל אל השליח, ולא אל המשלח. ושם ודאי נכלל גם דין יכול לתקן העיוות. נומתוך כך למדנו שגם בדברי הנתיבות בסי' קפה סק"ב שכ' שבלא הודיעו המקח קיים למשלח. דיבר בלשון כולל לומר שבסופו של דבר אחר התיקון יהא כך, וברור].

**ג. ובעיקר** דברי הנתיבות (טנאמרו בסי' קפב סק"ד ו', קפס"ק", וקפס"ק"ב) על התחייבויות השליח למיניהם צ"ב, באיזה קנין חלים התחייבויות אלו, (וכבר עמד בזה באבן האזל והניח בקו). ואין לומר שבהוצאת המעצות נעשה לזה ומתחייב לפרוע באופן מסויים, ז"א מכמה טעמים, חדא שכל שלא אמר למוכר שבקבלתו נעשה הלואה במה זכה בה מיד עצמו לעצמו, ובלא הודיעו הרי אינו יודע כלום, ובהודיעו הרי ודאי דעת מוכר לבעל

מבוארת יפה לאור קו' הנ"ל. [נראה חזו"א (נ"ק כ"ח) שנקט בדברי הפוסקים כהב"ח, (מלבד דברי הרמב"ם שכ' שאין דבריו מוכרעים). ושם כ' דלפי"ז צ"ל דמה שאמרו שחייב לקבל עליו אחריות, אין זה יותר משאר בע"ח שכשאינן מעות ומטלטלין נותן לו קרקע באחריות, והתידוש כאן דאף ששלחתו לקנות קרקע ולא אמרה לו שיקנה באחריות השליחות בטלה].

**ולפי** דרכו דהב"ח שם תמה על מש"כ הרמב"ם והשו"ע ומוכרה למשלח באחריות הואיל וקנאה במעותיו, דמשמע שיש איזה גרם חיוב על השליח לקיים המקח ולתקן העיוות מצד מה שקנה במעות משלח, וחידוש דבר מופלא שבאם אין לו לשליח מעות ורוצה לשלם למשלח בקרקעות זיבורית יכול לכפותו על תשלום בשדה זו עם אחריות. ולכשנעמיק בדבריו נשמע שודאי אינו חייב ליתן לו השדה כולה עם אחריות, במקום ששוויה יותר מהמעות שחייב לו, אלא שצריך לפרוע ערך חובו אליו מזו דווקא, ודין הפרעון ככל פרע"ח שיש בו אחריות. וצ"ב מ"ט. ורעק"א הביאו וכ' עליו שהוא דוחק בלישנא דהואיל וקנה במעותיו.

**וכמה** מהאחרונים אבו לומר שגם דברי רמ"א בשם י"א כהב"ח, וליישוב בזה תמיהת הש"ך והט"ז על הרמ"א (ראה קו"ם דמשק אליעזר סי' קל"ז ע"ש. ובדברי הרמ"א אי"צ להיכנס בחידוש דהב"ח, שכן גם הב"ח לא דחק קן אלא בלישניה דהרמב"ם והמח', וברור. ובאמת שבדברי הרמ"א אפשר אף ליישב את דברי הרמב"ם והמח', שכן אף אם בדין כפיית שליח לקיום המקח בתיקונו הסכים הרמ"א עם הב"ח, הרי שבדין כפיית המשלח לקבל המקח פליג עליו, ובעוד שהב"ח סבר שא"א לכפות המשלח לקבל המקח, ויכול לתבעו מעות אם יש לו,

הרי שהרמ"א נקט כדברי הב"י שרק אם אין המשלח מספיק עצמו באחריות השליח יכול לתבוע מעות, הא לא"ה חייב לקבל המקח. והגם שבביאור הגר"א יל"ע בהבנתו דברי הרמ"א, הרי שבדרכ"מ ודאי גילה דעתו בענין [נראה הגהות דו"פ בזה] שכל שאין סיבה אין יכול לומר לו שינית בטל המקח ואיני חפץ בו, ובדברי הרמב"ם אפשר עוד יותר וכשי' הב"י בכס"מ שאף כשאין חפץ לסמוך על אחריותו אינו יכול, ע"ז קאמר שלפי ששילם במעותיו חייב לקבל המקח עם התיקון.

**ד. ובישוב** שי' רוב הפוסקים נראה ששאני הכי שמסר לו בעלים המעות למו"מ, והוא עוסק בו באופן מסופק לרצון בעה"ב, די בכך שמתחייב ב' צדדים הנ"ל שלא יחשב שולח יד וכגולן. ואפי' שיש מקרים בהם לא יקויים למשלח המקח הרצוי לו, וכגון בהודיעו, שמניח לעצמו אפשרות שאם יהיו לו מעות ישיב לו מעות בשומא, מ"מ כיון שמזכהו בהתחייבות שאם לא יהיה לו מעות יחוייב ליתן לו המקח מתוקן בפסיקה שכזו, די בזה להוציאו משם גולן. והגם שיש אופנים שלא יוכל לתקן העיוות ומסכים אז שהמקח יהיה אליו, מ"מ כיון שאם ימצא אפשרות תיקון מתחייב לתקן אי"ז גולן.

**וכיון** שכך מבואר גם פשר חלות התחייבויות אלו דשליח, ובהקדם דברי המחנה אפרים (דמיני גזילה פ"ה, סוג'א בח' רעק"א וגליון מסק"א סי' שני, ע"ש סטרייט קו) שהגונב ע"מ לשלם מעות שישנם בידו, אי"צ לזכותם לו מראש ע"י אחר, ובטל מיניה מיד שם גזילה. וראה ש"ך (ס"ס ס"ג) דפליג עלה וס"ל דמ"מ בעינן שיזכה לו ע"י אחר. ובפשטות ודאי אין כוונתם בעומד למכור דומיא דהא דשפאי עירדית (גיטין נ. ד"ס מאי) שדינו כבע"ח ולא כמזיק או גולן, ומשלם בכינונית

**ובזה** נראה ליישב עוד הערה, הרי בהודיעו והמשלח חזר בו חל ביטול מקח, והתחייבות השליח כשאין לו מעות היא לשוב לקנות מהמוכר, ולכאור' הא נדון מפורש בדין קנין בדבר שאינו ברשותו (סי' רט ס"ה) שאם הוא מצוי ויצא השער, חל חיוב על המוכר לספקו, ולדברי הסמ"ע (סי' רט סקכ"ג – מקו"ד כצ"י סי' ריא ס"ה – וכך הכריעו הקלוג"ח סק"ט המשכנ"י ובתשובת ושב הסקן ופניס מאירות שפ"ת ע"ס סק"א) הוי קנין גמור, ולדברי הש"ך (ע"ס סק"ג – ומקור דבריו בדק הבית כאן ובש"ת רעק"א קלד כ' סהכ"י כזה"כ חזר בו ממס"כ כסי' ריא) אין זה קנין אלא לענין מי שפרע, ואף כי י"א (פמ"א ע"ס) שהש"ך עצמו (כיו"ד סי' קע"א סק"ב) חזר בו, מ"מ עי"ש בחי' רעק"א ובפ"ת (סק"א) שהוא מח', ומעתה לפי הסוברים שאי"ז קנין, הכי מאי, ולהנ"ל א"ש דודאי הוי חיוב אגברא, וכל שהוא חיוב על הגברא ודאי חל גם על דבר שאינו ברשות כה"ג (כמ"ס הרמ"א ע"ס סעי' ה, וע"ש בפתחי תשובה במוסגר בתוך דברי הפניס מאירות, ובתשובת סי' רח סק"ג). אמנם אין הכרע בזה להכריח יסודנו הנ"ל, דאפשר לחדש דכל כה"ג שהמקח כבר עומד ונמכר לו עבור משלחו אין התחייבות כזו נחשבת אינו ברשותו, ועדיף מדהתם, ולכו"ע חל הקנין.

ה. **שיטת** שלישית בדין זה, יש לדון מתו"ד הסמ"ע (סק"י ובדליקס), דהנה הסמ"ע נקט לפרש חיוב תיקון העיוות ע"י השליח, בהודיעו, רק במקרה בו א"א להוציא המקח מיד המוכר, ויבואר להלן.

**ויל"ע** אי לא נקט כמהלך הפוסקים הנ"ל שאוקמוה באין לו מעות לשליח מחמת דפליג בדינא על הפוסקים הנ"ל, וס"ל לחלק בין דין לא הודיעו, שהמקח קיים לעצמו, ושייך טפי סברא זו דמחשב גולן, ומבקש לתקן ע"י התחייבותו זו, לבין כשהודיעו שהוא שליח,

ולא בעידית. דהתם מיירי בשדה העומדת לשימוש הרבים בעד תשלום כמ"ש בתוס' הרא"ש שם, וע"ש ברשב"א ועצ"ע. אבל בשולח בהמתו לאכול בשדה חבירו שחת שעומד למכירה למאכל בהמה ודאי יחשב מזיק וכמ"ש שם מהר"ם שיף. והנה באופן דהתם מסתבר שגם הש"ך לא יסבור ששייך בו שם גזילה. אלא בכגון האופן דמהר"ם שיף, בזה הוא שנחלקו אי אומדן דעת הבעלים להתרצות הוא מותנה בשיזכה ע"י אחר את המעות, או שאי"צ. אמנם עדיין יל"ע אם די בעצם התרצות הבעלים בכדי לבטל שם גזילה ממנו, אף שהבעלים לא זכו בתמורה, ויהא ההסבר בזה דכל שיש רצוי מוחלט אין כאן חטיפה ונטילה גזילה. ולפי"ז אילו ישנה דעתו ולא יתן התמורה, אין מה שייחייבו ליתנה, וישוב להיות גזילה בידו מבלי מעשה. וצ"ע. או דילמא שכיון שיש התרצות ודאית בתנאים מסוימים, אזי כשנוטל החפץ הנטילה מזכה בערך תמורתה אשר יסיר ממנה שם גזילה. ומהות קנין זה ניתן להשוות במשל לאותם קנינים הנעשים בדיבור במקום שיש גמירות דעת שלמה (תוס' בסו"ט יח: ד"ה אקטוי ובש"ס ע"ס, וראה מקנה קו"א סי' נא ד"ה ע"ס ובחז"א סי' כב, וראה נוב"י קמ"א סי' כח ובתראה סי' מז דפליג וס"ל דמהני רק מדרבנן) ועדיף מינייהו אם נימא שהתחייבות אינה במעות אלא קנין השתעבדות על הגברא. ולפי ב' הצדדים אפשר שמה שבמקרים מסוימים הצריכו זיכוי ע"י אחר זהו רק עבור ניחותא דבעלים (דו"ק ע"ס כש"ך, וראה ח"י הרי"ס חו"מ סי' עמה, ואבני נזר חו"מ סי' עכ"א אות י).

**ומעתה** לענינינו כאן, כיון שהשליח חזקתו שאינו חפץ לגזול, הרי שבהוצאת המעות בכפוף לחיובים הנ"ל פטר נפשיה מגזילה, ודאי יש בזה די כדי להתחיל עליו חיוב גמור.

כשהמשלח מספיק עצמו באחריות השליח ורוצה בקיום המקח, ואיך כ' ע"ז דברי הרא"ש שדוקא שאין לו לשליח להחזיר מעותיו למשלח שהוא דין דהודיעו ומוסכם לכו"ע ומ"ט כ' רמ"א בשם י"א. ומתוך דבריהם נראה שקושייתם היא לפי דרכם דייקא.

**ולכא'ו** לפי דרכו דהסמ"ע יש לדון בה טובא, שבפשטות לפי שיטתו הרי דיבר הרא"ש באופן דהודיעו אך אין יכול להוציא מהמוכר את המקח, כיון שטוען שמא אמר לך בין לתיקון בין לעיוות. ולכא'ו אין מזה מקור לדברי הרמ"א לומר שגם בלא הודיעו יכול לפרעו במעות, לא מיבעיא אי נימא דהסמ"ע מסכים בסברא ובדינא עם סייעתו דהנתיבות, הרי שפיר יש חילוק לפי סברת הנתיבות בין הודיעו שהוא כמסיר אחריותו וכמתנה שיוכל ליתן מעות, לבין לא הודיעו. וגם לפי סברתנו לעיל בפירוש דברי הסמ"ע כחולק על הנתיבות וסייעתו מטעם דבלא הודיעו נחשב יותר כגזלן, ה"נ כן הוא, שהרי אין הדבר תלוי בו שיתעורר המוכר לטעון שמא התנה עמך בין לעיוות, והוי כמקרה של הודיעו ושוב לא מצי לתקן. אמנם לפי הדרך הב' שפי' שהנתיבות סבר שכיון שהתיקון לא יעשה אלא ע"י קניה מחדש, דהוי דבר שאינו ברשותו וכאסמכתא, ומהיכ"ת מכוין לכך, ומאן נימא דמתקן בכך, לפי"ז א"ש היטב, דאכן דעתו דשליח שכל מקרה בו יהיה המקח בידיו כוונתו לתקן, וממילא שוה דין הודיעו כשהמקח נשאר ביד שליח מחמת טענת המוכר שהתנה בין לעיוות, לדין לא הודיעו כלל, וכיון שבהודיעו מפרש הרא"ש שההתחייבות באה רק במקום שאין לו מעות, וס"ל הטעם כיון שכל שדעתו להשיב המעות במזומן, או לקיים לו המקח די בזה שלא יחשב גזלן, ה"נ הדין בלא הודיעו. ונפלא. ומבואר בזה מה שהסמ"ע לא העיר על שיטתו דרמ"א.

שהמקח בטל, ואפשר לאפוקי המעות מיד מוכר בדין, שאז דינו דמשלח כנגדו דמוכר ולא מול השליח. וגם אם הדין נותן שיהיה יכול משלח לתבוע את השליח יהא דינו ככל בע"ח רגיל, ולא אמדינן דעתו להשתעבד. א"נ מצד סברא נוספת יש לחלק שכן לפי מה שכתב רוב הפוסקים שבהודיעו יש התחייבות ליתן המקח בתיקונו כשאין לו מעות הרי הדין הוא התחייבות לקנות שוב מהמוכר, אף שהוא דבר שאינו ברשותו, וכהתחייבות אסמכתא דאם לא יהיה לו מעות, ואף שביררנו לעיל תשובת דבר זה אפשר שהסמ"ע לא קיבלה, ואפשר שסבר שדי להחשב קנין כשמפרש שמתחייב אבל אין לנו לתלות כן בכוונת התחייבותו, וגם אין זו סברא מובהקת שיתוקן בזה שם גזלן כל שאינו ברשותו. וכך אכן משמע טורח דהסמ"ע לדחוק לאוקים דברי הרא"ש באוקימתא (כאשר העיר על זה בדרישה, ע"ש). או אולי לא פליג בדינא ובסברא, רק שמצד הפשט העדיף דוחקו זה על פני פירושם, שכן לפירושם יש דוחק לומר שדברי ר' נחמן בגמ' מיירי במקום שאין להם מעות ובמקום שכדאי למשלח לגבות מהמוכר כמ"ש הנתיבות. ומחד נראה יותר כצד הא', אמנם נח לנו שלא להרבות במחלוקות כל שאינן מפורשות ממש. וצ"ע עוד.

**אמנם** אילו יצדקו דברינו, נבוא ליישב בזה הערה נפלאה, דהנה הרמ"א כ' י"א דוקא שאין לו לשליח להחזיר מעותיו למשלח, אבל אם רוצה להחזיר לו מעותיו הרשות בידו, ומקור דבריו ציין לרא"ש. והט"ז והש"ך אחר שביארו שיטתם להשוות דברי הרא"ש עם דברי הר"ן והרמב"ם לשיטה אחת לחלק בין הודיעו ללא הודיעו, וכנ"ל, כ' ולפי"ז דברי מור"ם אינם מכוונים, שאחר שהביא השו"ע דינא דלא הודיעו שהשליח מחוייב לקיים המקח בתיקונו, וכ' עלה את דברי הר"ן שדוקא

נראה לדון בכמה דינים חדשים. והראשון שבהם, שיש סברא לחלק בין עיוות שבעיקרו הוא ניתן לתיקון אלא שנתברר עתה שאינו יכול לתקנו, שכיון שקיבל עליו לתקנו בשעת הוצאת המעות ניצל בזה מלהחשב גזולן במעשהו, וכאמור. לבין מצב ברור מראש בשעת עשיית השינוי שלא יוכל לתקנו, שבוה ודאי יהא נחשב לגזולן במעשהו. וכיון שממילא נחשב לגזולן הרי שאם תיווצר אפשרות חדשה לגמרי לתיקון לא יהיה מחוייב בו.

**ח. הלכה** נוספת יש לדון מתוך סברא זו בדין שליח שנתן המעות לקנות בהם מטלטלין, ולא עשה קנין משיכה עדיין, שהמשלח וגם המוכר יכולין לחזור בהם, ולכא' יש מקום להשוות בזה דין לא הודיעו לדין הודיעו, כיון שממילא יכולין משלח ומוכר לחזור בהם, הוי כהודיעו. אמנם יש מקום לומר שכיון שיסוד הדין הוא דעת שליח ובפשטות דעתו בשעת מתן מעות למשוך, ודעתו שלמה כאילו משך ואין אופן חזרה וכך הוא סדר התחייבותו. וראיה לזה שלא מצינו שחילקו הפוסקים במשך או המשך בין נתן המעות מקודם או אח"כ, ש"מ שדעתו מקיפה את כל אשר כלול בסדר שליחותו, ובכל אופן שעת ההתחייבות היא שעת מתן מעות, שלא יהא כגזולן. ומעתה היה מקום לתבעו שיתקן העיוות ככה"ג.

**ואף** שבדברי השו"ע והפוסקים לא נזכר מאומה בזה, אפשר כי בפשטות הם מיירי בשיש בידו מעות לפרעו. וכסתימת השו"ע בסעי' ב דבהודיעו הוי מקח טעות. ועיקר דבר זה העיר לי ידידי וגיסו הגדול ומשנתו בתורת ה' זכה וברורה הגר"א פלקסר שליט"א.

**ואולי** יש לתלות הדבר בב' תי' התוס' (ב"מ מג. ד"ה מאי) אי מעות מקח עד שעת משיכה

ומעתה יש בידינו ב' דרכים בכוונת הבנתו דהרמ"א, אם כהב"ח, אם כהסמ"ע.

**ו. ולאור** הנ"ל נשובה לדון בענין השאלה ביורשים, דהנה לשי' הפוסקים עולה שבעוד שבלא הודיעו נתבאר לעיל שהקנין חל אל השליח, והתחייבותו היא לשוב ולמכור למשלח עם התיקון, הרי שיש כאן התחייבות על מעשה הקנאה כשהקנאה כרוכה בהתחייבות כספית נוספת, אבל הא בלא לאו כלום. א"כ עיקר התחייבותו הוא על מעשה. וברומה לקנין פועל ואומן. [ודלא כצד הב' שהציע בנתיבות שבעצם המקח הוא למשלח והשליח מתחייב ערבות על אחריות או שאר תיקוני עיוות. שאז התחייבותו כספית]. ובהודיעו שהמקח בטל לגמרי הרי שהתחייבותיו של השליח הם לשוב לקנות מהמוכר, ולמכור למשלח, והוא ג"כ קנין ושיעבוד לפעולה.

**וא"כ** בלא הודיעו שהמקח חל אל השליח, והתחייבותו לתקן אבדה עם מיתתו, חייבים היורשים בהחזר מעות שקיבל אביהם והמקח שלהם. וישלמו במעות או בשומא. ככל מלוה ע"פ. וגם בהודיעו אף שהמקח בטל, והיה בראוי שיהיה הנדון בין משלח לשכנגדם, מ"מ הרי נתבאר שתביעת משלח היא על השליח, ותביעת שכנגדם שייכת לשליח, א"כ ג"כ יתבעו היורשים כאילו לזה אביהם, והם יתבעו את שכנגדם. ולשיטת הסמ"ע כפי נטייתו לעיל, הרי בלא הודיעו ההתחייבות היא ממונית ומסתבר שעוברת ליורשים. ויהיו חייבים בתיקון העיוות. ולפי הב"ח והחזו"א ודאי אין להם חיוב לתקן העיוות. מלבד באופן חידושו דהב"ח, כשגובה מקרקע שגובה מזו, ומסתבר דשייך גם ביורשים.

**ז. ומתוך** העולה בסברא מדברי הנתיבות ודעימיה, ועמם איתם הסמ"ע,

שהשליח רק משך או החזיק ועדיין לא נתן מעות, וא"ל ר"נ שישלים המקח וישלם לו. ש"מ דהתחייבות זו חלה גם בלא הוציא מעות, והרי בכה"ג כל עיקר טעמו דהנתיבות דלא ליחשב כגזלן אינו קיים. ואף אי נימא שכל שהמשלח נתן לו דמים לשלם אזי אף אם הקדים קנין משיכה, דעתו בשעת קנין על התחייבות זו, לפי שיודע שעומד לתשלום, ואינו חפץ להיות גזלן. עדיין צ"ב במה משעבד נפשו והרי בפועל אין כאן מעשה גזילה הנפקע ע"י קבלת אחריות לתיקון העיוות, ואי נימא דהוי תנאי בקנין, יבטל התנאי ויבטל הקנין וישתמט מחיובו. ומשתמע דס"ל דלא כטעמו דהנתיבות, וצ"ב מה הטעם בדינים אלו לפי שיטתו. ובאמת שכל הפוסקים הציעו דרך אחרת בישוב ש"י הרמב"ם והר"ן כמ"ש הב"ח (י"א) ה"ט"ז והסמ"ע (ס"ק"י) שהכוונה לקיים המקח כמו שהוא.

**ואולי** נחדש שגם לפי שיטת הבית יוסף אפשר דהשליח בשעה שלקח המעות דעתו להתחייב שאם ישנה תהא קבלת המעות עילת התחייבותו לתיקוני העיוות. אמנם צ"ע וכי איך משיכת שומר במעות או בחפץ שאינה משיכת קנין, אלא משיכה דפועל ושליח שכולה לטובת בעה"ב תהא עילה לחיבתו בתנאים וחיובים. ובשלמא בשליח בשכר א"ש, אך בשליח בחינם דודאי מיירי בה בהני הילכתא איך יקנה. ואולי יש לדון בה מצד אומדנא דחזקה שלית עושה שליחותו, שמקבל על עצמו שבכל ענין שאפשר יביא שליחותו למקורה כרצון המשלח. וגם זה יהא בכלל הני קנינים הנעשים בלא מעשה קנין. ודוחק. וצ"ע.

י. **ויש** לברר בדין תיקון העיוות בב' פרטיו הנ"ל, אי מיירי רק במקרה ששינה השליח במזיד כהא דקנה שלא באחריות, או

הוי הלואה או פקדון, ור' סי' קפג שנחלקו בה הקצוה"ח (ס"ד) והנתיבות (ס"ה) כמאן קיי"ל. ולהנתיבות דהוי מעות הלואה יותר מסתבר דחשיב כמוציא מעות להחשב גזלן. אבל להקצוה"ח שאינם אלא מעות פקדון, מהיכ"ת יחשב גזלן. אמנם אפשר דכיון שאי"ז פקדון כפשוטו, אלא מצד המוכר כן הוא לענין מידת אחריותו, אולם באמת הרי יש למוכר קנין במעות מדאורייתא, וכמ"ש הסמ"ע (ק"א ס"ק"ג, ע"ג נתיבות ס"ב) לענין אם יקדש בהם המוכר אשה, שמקודשת. אפשר שנחשב לכו"ע גזלן. ולאידך אפשר דכל כה"ג לא מיחשבי לאינשי גזלן, וכל שיכולין לחזור בהם מצד עיקר המקח אין דעתו להתחייב, ושאיני משינה והודיע שהוא שליח שאף שיש זכות חזרה למשלח מ"מ אי"ז דין חזרה בעיקר המקח אלא מחמת השינוי, וחשיב לאינשי כגזלן, ומתכוין השליח להתחייב לתיקון העיוות.

ט. **עוד** יש לדון בזה, דהנה קיבלנו עלינו לאמת את כל דברי רבינו הנתיבות בטעם דין זה, ולפי דבריו עולה שכל דיני התחייבות השליח נובעים מחמת שהשתמש במעות משלח, ושלא יחשב גזלן על ידם. ומשמע שאם הוא שליחו לקנין במשיכה בלבד, ל"ש סברא זו, דבמה יקבע לו שם גזלן. ואף שיש לפלפל בזה כ"נ פשוט. [ומש"כ הנתיבות בסק"ד לענין קנה במשיכה, כל מעיין יראה דשם מיירי כסף בהדי משיכה, או כסף לחוד. אבל במשיכה לחוד לא מיירי]. וכך משמע לשון הרמב"ם והשו"ע שכ' לפי שקנה במעותיו.

**אמנם** לפי"ז יל"ע במש"כ הבית יוסף ליישב קו' הרא"ש על פי' הר"ן והרמב"ם שהעמידו הסוגיא בלא הודיעו, א"כ אמאי אמרי בגמ' שצריך לשוב ולקנות מהמוכר, והרי בלא הודיעו המקח שלו הוא. ות"י הב"י דמיירי



**אמנם** עדיין יש מקום לדון, דהנה הנתיבות (ס"ז) נטה בתחילה לחדש ולחלק בין קנה קנין כסף לקנה בשאר קנינים, שכל שקנינו של מקח בכסף, אזי אין מציאות שיהיה המקח לשליח, שכיצד יעשה סחורה בממון חבירו, ולכך אם אין דין תיקון העיוות בטל המקח, כי כל עיקר דין חלות המקח מותנה בהתחייבותו ויכולתו עמוד בתיקון העיוות לקיים המקח למשלח. ואם עשה הקנין במשיכה או חזקה, חל המקח כלפי השליח לעצמו. מ"מ הרי בסו"ד ציין לאשר כ' בסי' קפה (ס"ט) שגם בקנין מעות חל קניינו, וכשאנו יכול לתקן נשאר המקח שלו, וצריך לפרוע דמים למשלח. הרי שבין בקנין משיכה ובין בקנין מעות המקח קיים לשליח. ומעתה אפשר שקו' הראשונים קיימת גם אם לא נכריע כסברא הנ"ל, ולעולם אין שליח מתחייב בשוגג, אולם השליח קונה לעצמו בשוגג, ודי בהתחייבותו במקום שינוי במזיד כדי שיקיים בו המשלח דין הימניה. וע"ז הק' הראשונים אמאי לא יחזור המקח כהא דכתובות. ומעתה הספק במקומו עומד בשינה בטעות ושגגה, ושייך לתקן העיוות, אי נימא דהמקח קיים אל השליח מטעם הנ"ל, ויפרע במעות, או שמחייב עצמו בתיקון העיוות.

**ובאמת** שכל עיקרו של דיון זה שנוי בשאלה נוספת, הרי כל אומדן דעת שליח הוא כדי שלא יהא גזלן, והרי כל שעושה בשוגג אינו נחשב גזלן לדברי הקצוה"ח (ס' כס ס"א) ושעה"מ (ס' ע"ב ס"א), ואף לדברי המחנ"א (ד"י ג"ל) שחשב גזלן זה רק בנתכוין לקנות כגון בלוקח מן הגזלן שנחשב גזלן אף בשוגג, אבל כשלא נתכוין לקנות, וכגון בסבור ששלו הוא, אינו נחשב גזלן. ע"ש. וא"כ ה"ע הרי אינו חושב להוציא מרשות משלח ומהיכ"ת יהיה נחשב גזלן. וגם לדברי הנתיבות (ס"ט) כה, נקט

גם באופן בו שינה שליח בטעות הדין כך, וכגון באופן של טעות דאונאה (ס"ג), ובאופן דקנה ולא הזכיר התנאי שיתן לו כשער הזול (ס"ז) גם אז בלא הודיעו יכול משלח לתבוע קיומו של מקח, וכגון שנתייקר מאד או שצריך לו, ויטיל השלמת ההתחייבות לתיקון העיוות על השליח שיתן לו שיעור שנתאנה או השלמת הפירות עד שער הזול. וכמו"כ בהודיעו יחוייב בתיקון העיוות אם אין לו מעות לשלם.

**ושורש** הספק בזה כי טעם הנתיבות (ס"ד ו') שהשליח מקבל על עצמו התיקון כדי שלא יחשב גזלן, שייך באופן שעושה השינוי ביודעין ולא בשגגת שכחה וטעות. ולכאור' כה"ג לא שייך סברת הנתיבות שהשליח מקבל על עצמו שלא יחשב לגזלן, כיון דלא ידע איך יקבל ע"ע זאת.

**אמנם** ממה שטרחו הראשונים ביישוב הסתירה מהא דב"ב (קס"ב) בלקח שלא באחריות, להא דכתובות (ט"ז) בטעות דאונאה, ולכאור' הא באונאה בד"כ לא ידע (כ"מ ס"א), ונימא שכיון דלא ידע לא מתחייב כלום, וממילא נעשה מקח טעות ובטל המקח, ש"מ שאין הפרש זה נכון. וגם מתו"ד הראשונים בסוגיא דלקח ולא התנה כשעת הזול (כ"מ ע"ב, הובאו דברים כ"י ס"ז) שהקשו מ"ט ליכא מי שפרע באופן שלא הודיעו שהוא שליח, והמשלח חוזר מחמת שלא התנה כשער הזול, מ"ט לא יחוייב השליח במי שפרע לקיום המקח, ותי' דמי שפרע לא חייבו כה"ג כיון שאנוס הוא, ע"ש ובסמ"ע (ס"ד). ושם בפשטות הוא שכחה, וודאי אין הכרע שעשה כן במזיד. משמע דמצד הקנין שפיר אמרינן גם ככה"ג שהשליח קנה. והיה מקום ללמוד מדברים שגם כששינה בטעות השליח מתחייב, דאמדינן דעתיה באופן כללי שחפץ להתחייב כדי שלא יעשה איסור.

וק' אמאי לא הוי כהא דב"ב בקנה שלא באחריות שחייב לקיים המקח, ותי' דכיון שאי"ז שינוי גמור לכך מעשיו בטלים, ורק כשישנה ממש בשליחותו השליח משלם והמעשה קיים, ועי"ש שהביא שכ"כ הרשב"א (בב"מ פס - פס כ' כן מ"ס גדל"ד). ובמשפט שלום הבין שכוונת הראב"ד לחלק בין שינה בשוגג לשינה במזיד. וכ' שלפי"ז יש כאן תי' חדש לקו' הראשונים מהא דב"ב שלקח בלא אחריות להא דכתובות באונאה. ובהבנת תי' זה כ' החזו"א (ב"ק לא ט) דבשינוי של פשיעה דעת המוכר לקיים המקח ולתבעו מהשליח, דתביעתו יותר חזקה לשליח מלמוכר, ואמרו חכמים דעתו שמקיים המקח ותובע לשליח, ולכך אף אם הודיעו שהוא שליח המקח קיים, משא"כ כשהשליח טעה דעת המוכר לבעל המקח וממילא המקח בטל. עי"ש שלפי הסבר זה מסיק שדברי הראב"ד אינם עולים עם דברי הראב"ד בהשגות.

**אמנם** במשפט שלום כ' דאין הכרע בדברי הראב"ד סותרים, ונטה לומר שחילוקו דהראב"ד בהשגות הוא באופן דפשע ושינה, בזה הדבר תלוי ברצון המשלח וכנ"ל, אבל בשינה בשוגג המקח בטל בכל ענין. ולכאור' צ"ב טובא חילוק זה. ולהנ"ל א"ש, שכל שינה בשוגג אינו מקבל ע"ע כלום, ולכך אין משלח יכול לתבוע את קיום המקח.

**אמנם** זה אינו, שכן מפורש בבית יוסף (ס"ג) שדברי הראב"ד בהשגות נסובים גם על טעות כגון שקנה השליח ביוקר, הרי מפורש שאין הפרש בין טעות לפשיעה, וס"ל שבכל אופן סבר הראב"ד בהשגות שיכול המשלח לתבוע מקחו ותיקון עיוותתו (והעיר לזה במשפ"ש שם), וכיון שברור שאין הכרח לב"י לפרש כן, ואדרבה בזה עשה דברי הראב"ד לסותרים, ובע"כ שסבר שמסברא אין לחלק

דברי הפ"ק פס) שס"ל שגזלן בשוגג חייב מדין מזיק, לא מסתבר שיהא נחשב לעובר על איסור שנעשה ע"י אומדנא כזו. ואולי כל נדון הפוסקים בגזילה בשוגג היינו באופן של לוקח מגזלן והוא אינו יודע, דהוי שגגה גמורה, או אפי' דיין מומחה שטעה בדין ונשא ונתן ביד שנחשב לאנוס כיון שהיה בטוח שכך הדין. אבל תקלות הבאות בחוסר שימת לב כאונאה ושכחת עשיית תנאי ופסיקה נחשבים לגזלן בפשיעה, וחשיב גזלן, וכהא דלא גמיר ולא סביר שטעה בדין ונו"נ ביד שחייב משום גזלן (כמ"ל הרשב"א ח"ג סי' שט). [ודמות ראייה לבר מדין נתנו לאומן לצבעו אדום וצבעו שחור (ב"ק ק) שלר"מ נותן לו דמי צמרו משום דכל המעביר על דעת בעה"ב נקרא גזלן (ב"מ פח:), ושם הרי מיירי בשוגג (ב"ק ס"ג), והרי בשוגג אינו נחשב גזלן, ולהנ"ל א"ש דהוי שוגג ולא מזיד, אבל בשימת לב היה מונעו שפיר נקרא גזלן].

והיה מקום לדון בזה, מתוך בירור שיטתו דהראב"ד (בהשגות, סוכא נטור) שכ' ליישב קו' הראשונים מהא דב"ב להא דכתובות, שבאמת בכל ענין המקח בטל, אלא שאם המשלח חפץ יכול לתבוע מהשליח לקנותו מהמוכר ולחזור ולמכרו למשלח באופן של תיקון העיוות (כך נראה פשוט דבריו, וכך מפורש בדרישה). וראה חזו"א (ב"ק פ' לא סוף ס"ח) שתמה מהיכ"ת יחוייב בכך, והרי אף מזיק אינו, שכן יש כאן ביטול מקח ובידו לקבל מעותיו. ולכאורה נראה בכוונתו ע"ד סברת הנתיבות הנ"ל, וס"ל לראב"ד שכדי שלא יהא גזלן בהוצאת כסף זה, מתחייב השליח ומשעבד גופו שאם יחפוץ משלח בקנין יקנה הוא שלא באחריות במחיר זה, וימכור לו באחריות.

**והנה** הנמו"י כ' (ב"מ מה: מדה"ר, סוכא נכ"י לס"ז) בשם הראב"ד והרשב"א ליישב מה שאמרו ששליח שלא התנה כשער הזול אינו במי שפרע,

כי לא קיבל לדינא סברא זו, וכמ"ש בנתיבות (סק"ה) לענין אונאה.

**יא. עוד** יש לדון בה בדין שליח ששלחו לקנות חיטים וקנה עבורו שעורים, נתבאר בסי' קפג סעי' ה דקיי"ל כר"י דשינוי אינו קונה להחשיבו כגזול וקנינו קנין, ולכך קונה למשלח והרווח אליו. ואם נמצא הפסד בקנין השעורים, מבואר בשו"ע לפי דרכו דהנתיבות (סק"ו) שהמקח הוא למשלח ועל השליח לקבל ההפסד, וכזה דסי' קפב סעי' ו. [אמנם ראה בחזו"א (צ"ק סי' ט"ח ס"ח) שכ' שכשפחתו יכול השליח להשב המעות ויהיה המקח לו, וגם דבריו המה לשיטתו שם שכ' כהב"ח בסי' קפב סעי' ו.].

**ודעת** הנתיבות בזה מתואמת לכאורה עם דעת הקצוה"ח שם (נפק"א) שתמה על דברי התוס' (צ"ק קכ: ד"ה מי אודיש וד"ה מי הודיע) שכ' לפי דעתם דבני מערבא שאין המשלח זוכה בשעורים מטעם מי הודיעו לבעל שעורים שימכור לבעל המעות, שבכה"ג גם השליח לא יקנה שהרי לא נתכוין לזכות לעצמו, והמקח בטל בין בפתתו ובין בהותירו. ע"ש. והק' הקצוה"ח מהא דבסי' קפ"ב מבואר שכל שלא הודיעו שהוא שליח, המקח קיים ועליו לתקן העיוות. והניח בקו'. הרי שס"ל ששורה דין שינה מחיטים לשעורים לדין שינוי דמקח בלא אחריות. ובחזו"א (צ"ק פק"א כ"א ח') כ' ליישב קו' הקצוה"ח על התוס', שדין תיקון עיוות הוא בעשה שליחותו רק שעיוות במעט, בזה אמרינן שקיבל עליו לתקנו. אבל בשינוי גדול, כמחיטים לשעורים, אי"ז מקחו כלל, ובטלה השליחות ובטל המקח, וא"ש דברי התוס'. ומינה דבאופן דידן יש נפק"מ לדינא במחלוקתם של הנתי' והחזו"א אי איכא דין קיום המקח וחיוב תיקונו ע"י השליח [ול"מ

בדברים. ומעתה הדרא ראייתנו לאידך גיסא שהב"י סבר בביאור דברי הראב"ד בהשגות שגם בטעות הדין שהמשלח יכול לחייבו. ואף שהוא עצמו הביא תי' הב' דהראב"ד הוכרח לומר דפליגי, בע"כ שהבין שאין מקום לפשר כהצעתנו הנ"ל. וא"כ מסברתו דב"י נלמד לשאר השיטות שגם בשוגג וטעות אמדינן דעתיה דשליח בתחילת שליחותו להתחייב בכל מה דצריך כדי שלא יהיה כגזול בשוגג.

**וכיון** שנגענו בדברי ב"י אלו, יש להעיר טובא במה שכתב ולענין אם טעה השליח וקנה ביוקר והמשלח רוצה המקח ורוצה שיתקן לו השליח הטעות והעיוות כתב רבינו משפטו בסימן זה בשם הראב"ד ז"ל. ולכאורה צ"ב הרי הטור לא הכריע כדברי הראב"ד אלא כדעת החולקים, הרא"ש והרמב"ם, ומ"ט ציין הב"י בזה לדעת הראב"ד בלבד, כביכול אין בענין זה אלא דעתו דהראב"ד. ואפשר שהבית יוסף למד שכך הם דברי הטור, ודייק כן מלשונו שבעוד שבשיטת הרא"ש הדגיש וכתב דמיירי בההיא שקנה שלא באחריות, הרי שבדברי הראב"ד כ' שכן הדין בכל שליח שעיוות. וכפי הנראה הבין שלדברי הטור דברי הראב"ד כוללים גם טעות, והחולקים לא פליגי אלא בעיוות במזיד. וסברתו תתפרש בדרך סברת הנתיבות, וס"ל ששונה התחייבות השליח בעיוות שבמזיד, שאז מתכוין לקנות ולתקן העיוות בכל אופן, וממילא חל קנין וגם המשלח אינו יכול לחזור בו לדברי הב"י והרמ"א בלא סיבה, ולדברי הכס"מ אינו יכול לחזור כלל, מהתחייבות הכללית הנוגעת לעיוות שבא בטעות שבזה דעתו רק שאם ירצה משלח ירצהו, כדי שלא יחשב גזול. אמנם דברי הב"י עצמו, וגם סתימתו בשו"ע בדין טעה באונאה שכ' שהמקח בטל, ולא זכר את שי' הראב"ד,

והקצוה"ח פליג על המבי"ט, וצ"ע אי פליג כי לא קיבל לדינא הצעת הנתיבות, או שלא פליג גם בזה רק שלא ניחא ליה לפרש דברי המבי"ט בכך].

**ולכאור' יש לעיין בהלכה זו,** אי נשנית רק כשלא הודיע למוכר שהוא שליח, אבל בהודיעו הרי מפורש בסי' קפב (ס"ב) שהמקח בטל, וא"כ אמאי אם פחתו פחתו לו, הרי כיון שהמקח בטל הפחת למוכר. וגם שיש מקרים בהם יהא הפחת לשליח, וכגון כשאין להם מעות, מ"מ הלשון אם פחתו פחתו לו אינו מורה על כך. וצ"ב שסתמו הפוסקים מלחלק חילוק זה במפורש.

**ובאמת שבקצוה"ח (רי"ט סק"ג) עמד בזה,** וכ' שכשהודיעו בטל מקח. וכל דבריו סובבים אודות דברי התוס' דקאי אליבא דבני מערבא ע"ש. וממילא אין ראיה להלכה. ואפשר שהיה להקצוה"ח פשוט לחלק כן, ולאוקים האי הלכתא בלא הודיעו, ולא בא להעיר בזה רק לפי התוס' שאוקמו כל הברייתא בהודיעו דווקא. אמנם בהחלט אפשר שאף שהדברים סתומים בשו"ע הרי שאכן בסתם הכוונה בלא הודיעו, ואף שבסי' קפב כ' השו"ע הודיעו ולא הודיעו במפורש, הרי שבסי' קפה סעי' א סתם דבריו בדין שינוי שליח שהמקח קיים והשליח יתקן העיוות, ושם מפורש מבואר בסעי' ה להדיא שהדין הוא רק בלא הודיעו אבל בהודיעו המקח בטל. הרי שבסתם מיירי בלא הודיעו. והודעה היא יציאה מן הסתם.

**אמנם לגוף הסברא הדברים מוטלים בספק,** אי באמת יש הפרש בין הודיעו ללא הודיעו גם בהלכה זו, ונפרש דכל האי שמעתתא והלכתא מיירי בלא הודיעו בלבד. אבל בהודיעו דינו דהוי מקח טעות, וככל דין הודיעו שבסי' קפב. א"נ מיירי כאן בין בהודיעו ובין בלא

לע"ע לחלק בענין זה בין דברי החזו"א המוסכים על התוס' דקאי בשיטתם דבני מערבא, לבין שיטת ההלכה דקיי"ל דעת מוכר לבעל המעות].

**ומש"כ הקצוה"ח (סק"ט) לענין אונס בשעורים,** שלדעתו חייב שליח בכל אונסין, גם באותם שאינם מחמת השינוי, וכ' הטעם כיון ששינה אינו שלוחו כלל והוי מעות הלואה אצלו וראוי להתחייב בכל אונסין. והיה נשמע ששאני משינוי במקח כגון קנה בלא אחריות, ודלא כהנתיבות שהוא מטעם חיוב תיקון דשליח. ובאמת גם הנתיבות סיים בדבריו וכ': אבל אם נאנס קודם בואו להמשלח ודאי דאחריות הוא להשליח דהמעות הוי כהלואה בידו. ולכאורה הרי הנתיבות הקדים וביאר סיבת חיוב השליח מטעם התחייבות לתקן המקח, אלא ודאי שהוזקקו בזה לחידוש נוסף, והענין כי לכאורה מ"ט יחוייב השליח גם על אונסין שבאים אח"כ, והרי התחייבותו אינה אלא לקיים המקח מתוקן, ועי"ז נעשה המקח שלם ומתקיים כלמפרע, והרי זה טעם הדין שנקטו הבי"י והרמ"א שכל שאין למשלח פגם בתיקון חייב לקבל המקח. וא"כ מ"ט יחוייב לשלם לו אונסין שבאים אחר המכירה שלא מחמת המכירה, והרי המכירה כקיימת למפרע. ועי"ז חידשו דכל עוד לא זכה בה המשלח אין נחשב כברשותו, והרי המעות הם כהלואה. ואין הפי' שהמקח כבר נקנה למשלח, אלא שחייב לקבלו אחר שקנה השליח על פיו ואין בו מום חייב לקבלו ולעשות בו קנין.

**[ולע"ע לא איתברר לן אי נחלקו הקצוה"ח והנתיבות בדין שחידש הנתיבות עפ"י דברי הרשב"א והשטמ"ק (נ"ב קב) שמחוייב השליח להמתין עד זמן המכירה והריות לאמצע וההפסד לשליח, ובזה פירש דברי המבי"ט.**

סתימותם, ויתבארו הדברים בהקדם הנחה דהכי לא דמי לדין לוקח שבא בעצמו לקנות חטים ומצאן שעורים ששניהם חוזרים בהם גם אם המין שנקנה טוב יותר וכ"ש אם נתייקר אח"כ (כמ"ס בסי' רלג), [וכל כה"ג ששניהם חוזרים בהם נחלקו הפוסקים אי חשוב כביטול קנין לגמרי או דהוי קנין ולשניהם יש זכות חזרה], והרי כאן אמרין דאם הותירו הותירו למשלח, ולא אמרו הכל למוכר, והטעם הוא כיון שהשליח בא ולקח שעורים במפורש, ואין כאן טעות, בין בלא הודיע כלל ובין בהודיע הרי לא הודיע שעובר על דעת משלחו, ולכך מצד המוכר עדיף המקח הבא ע"י שליח, מהא דסי' רלג, כיון שמה שנתבקש נתן, בלא מום. ולכך מצידו אינו יכול לחזור בו כל שאין כאן שינוי גמור, וכדלהלן.

**מלבד** זאת גם מצד המשלח והשליח ברור שיש הפרש בין שינויי שליח המבוארים בסי' קפב לסעיפיו, ובין שינוי השליח המבואר בסי' קפג, שבסי' קפב הרי מיד בשעת המקח יש כאן שינוי מוחלט לרעה, שנמנע במזיד או בשוגג מסידור זכויות המשלח במקחו, משא"כ בהא דסי' קפג בו נתכוין לטובה (וכמצינו בדברי העיטור והמרדכי ע"כ סי', וכמ"ס המצ"ט ח"א סי' קעט) ואין כאן מום והפסד בזכויות המשלח, אלא שפעמים שנתברר לבסוף השינוי כגורם לכהפסד (ובדומה לשינוי דגול וגנב שבאה ע"י עלילה המבואר ברמ"א בסי' קעו סי"א), ולכך בעוד שבסי' קפב כל שהודיעו הוי מקח טעות, ובטלה השליחות ובטל המקח, ונעשים השליח והמוכר לבעלי חובות על המעות, ודין התחייבות השליח הוא כנ"ל. אבל בסי' קפג אם הותירו הותירו למשלח מבלי חזור, [ובפשטות כל שלא פחת ביחס לחיטים הוי כהותיר שהרי שלחו לרווח כזה]. וכמפורש במבי"ט (ס) בטעם הדבר שכל כה"ג אומדנא

הודיעו, אלא שמש"כ דאם פחתו פחתו לו, יכול ב' דינים שונים, דין לא הודיעו שכל חיוב התיקון על השליח, כיון שהמקח קיים ממילא נחשב שיש פחת, כי אי אפשר להשיב מעותיו, ולכך תמיד פחתו לו. ודין הודיעו שהוא מקח טעות ועיקר דינו בתשלום מעות מהמוכר או מהשליח שאז נחשב שליכא פחת שכן יכול לשוב ולקנות החיטים, אבל אם אין להם מעות ונחשב שיש פחת, פחתו לו וצריך ליתן המקח ולתקן העיוות על חשבונו. ולדרך זו תתפרש מחלוקת הפוסקים מה נחשב לפחתו, שלדברי המבי"ט (ח"א סי' קעט) רק פחת הבא מחמת שינויו יכול להחשב כמי שהזיקו במעשהו, ורק אז יחשב כמום, ואם הודיעו בטל מקח ואם לאו קיים הוא לשליח ויתקן העיוות, ולדברי הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' קסג) וקצוה"ח (סק"ס) כל פחת במשמע, ויהא ההסבר שכל שינוי הוי מום, רק שכשמרויח ניחא ומסתלק מיניה שם שינוי ומום, אבל אם נאנס ולא הרויח הרי הוא עומד במקומו להחשב שינוי.

**וּלְפִי"ז** צ"ל דמה שהק' זה בקצוה"ח אין ראיה, שכ"ד הם על הדגשת התוס' שלפי פירושם בדברי בני מערבא שכשם שהמשלח לא זוכה אזי גם השליח אינו זוכה הרויחו ליישב דלא ק' על תי' ר"א נימא כולה כרבי יהודה הא לסחורה הא לאכילה, דא"ש שלרב יהודה בסחורה בפחתו לא יהיה הפחת לשליח אלא למוכר כיון דמקח טעות הוא. וע"ז שפיר הק' הקצוה"ח שהתוס' לפי דרכם לא הרויחו כלום, שהרי סברו שאין נכון לקרא אם פחתו וכו' במקום מק"ט. אבל לדין שפיר אפשר לפרש הדברים בענין אחר, וכאמור].

**או** דילמא נימא דשוה דין הודיעו לדין לא הודיעו, ונפרש דברי השו"ע כפשטות

למשלח, ואם לאו יהיה לשליח, ובדבריו נראה דא"ש שיטתו שס"ל ששב להיות ביטול מקח והוי כמלוה, וא"י לכפותו לתקן העיוות. וע"ש שצידד דהוי קנס. ועיל"ע בדבריו].

**ויש** להכריע הדברים מדברי מהר"א ששון (פו"א סי' קלא, סובא צרעק"א) שכ' דשליח ששינה שליחות המשלח במשל כגון ששלחו לקחת חטים ולקח שעורים והמוכר ידע שהיה שלוחו של פלוני ונאבדו השעורים, דאז ודאי אף על גב דאמרינו דבטל השליחות עכ"ז ודאי אין למשלח לתבוע מעותיו מהמוכר, שהרי המוכר יאמר הרי אני אבטל המכירה כדין וכהלכה, אבל מ"מ תן לי אתה השעורים ואני אתן לך המעות, וכל זמן שלא יתנו לו שעורים הוא או השליח לא יחזיר מעותיו. וכן גם כן בהיה עובדא שכתבנו לעיל דאזיל זבנה שלא באחריות דבטל מקח וכו'. [וכ' ע"ז רעק"א וצ"ע לדינא. ובפשטות הנדון ביניהם לענין דין השבת המעות בביטול מקח כשאין ללוקח להשיב מאומה. ונראה דתלוי בגדרי שמירה שיש על הלוקח והמוכר במקח שבטל, וכשהם שניהם א"י ממצב ביטול מקח].

**והנה** בעיקר דברי מהר"א ששון מיירי כשלא היה מאומה במקח השעורים לא פחת ולא יתר, ולכאורה לפי צד דבריו הנ"ל שאין כאן מום במקח לגבי מוכר גם משפחת, צ"ב למה כ' מהר"א ששון שיש ביטול מקח ביחס למוכר, והרי זה דבר שנוגד אחר שנתבררה המכירה. [ובפרט שדבריו כוללים גם אם לבסוף נתברר שסחורה ממין הסחורה שנאנסה הוקרה]. והיה נראה מזה ראייה לצד א' האומר.

**יב. וענין** נוסף, מצינו בדין סרסור (כסי' קפה סעי' א) שהוא שליח למכור, שאם שינה דעת הבעלים שאמרו לו מכור זה ואל תמכרנו בפחות ממאה והלך ומכר בחמישים משלם

הוא שנתכוין לכך והרי הוא שלוחו, וכ"כ בחזו"א (כ"ק סי' נא) דהוי כהתנו משלח ושליח שאם ישנה ויתירו המותר למשלח.

**ומעתה** אפשר לומר שגם בפיחת, אין זה מום בגוף המקח לבטל השליחות למפרע, הלכך כלפי מוכר דינא הוא שהמקח חל. [והנה המבי"ט כ' בטעם אם פחתו פחתו לו דמימר אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, וכל המשנה ידו על התחתונה, וכקנס - וגם בזה יש תימוכין לעיקר היסוד שאין כאן ביטול מקח, וגרע מהא דלקח שלא באחריות, רק שלדעתו הוא מדין קנס. אמנם אפשר שלדעתו זה הטעם גם בלקח שלא באחריות].

**ומעתה** מעמדו של שליח בהודיעו שוה ללא הודיעו, שכן נתבאר לעיל בסברת הנתיבות שהדין ששליח יכול להפטר ע"י סילוק דמים כשהודיעו, כי ההודעה נחשבת כגילוי דעת למיעוט האחריות כיון שמציב אופן שבו יהיה הדבר נפרע בהשבת המעות ע"י ביטול מקח, ממילא יכול לפרעו בכל דמים, אבל בכה"ג שאינו שינוי לרעה ידע של"ש כאן ביטול מקח, ואף אי נימא שכשיזול יחשב שינוי הרי זה נולד ואינו תלוי בידו, ממילא מקבל על עצמו ההתחייבות לתקן העיוות כדי שלא יחשב גזול].

**ואל** תתמה מהא דסי' קפה לענין סרסור שמכר בחמישים כשא"ל למכור במאה, שחילקו בין הודיעו ללא הודיעו, דהתם אף שלא הודיע ללוקח על השינוי, מ"מ אבל הנזק למשלח הוא ברור. ולכך כל שהודיעו שהוא שליח מידו יודע הוא שהמקח יבטל. ודמי להא דסי' קפב שהמקח בטל. וברור.

**[וראה** חזו"א (כ"ק נא) שכ' שהוא כתנאי בין שליח למשלח, שאם יתיר יהיה

והביאו בחי' רעק"א. וראה משפט שלום שצ"ן לדברי מהריק"ש הנ"ל דפליג על הנתיבות הנ"ל, וס"ל שאין התחייבות כזו. והביא גם מתשו' מהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' קט) כן.

**וצ"ב** טובא א"כ אמאי ישלם חמישים מביתו, מה בכך שציווהו משלח, הרי איבר לו חפץ שאין שומתו ידועה, א"כ ישלם לפי ערך הזול. ולא גרע מחביצא דתמרי שאף שיש לו שני שומות, והנגזל היה מוכר חד חד ומרויח בשומת היוקר, מ"מ משלם הגזלן כשער הזול (וכ"מ לט"ו, סי' קסב סעי' יב) כ"ש בהא. ואף אם מוכח שהיה בעה"ב יכול למכור ביוקר, מהיכ"ת לחייבו על גרם מניעת ריווח. גם צ"ב הרי שינה מדברי בעה"ב שא"ל אל תמכור בפחות ממאה, ומהיכ"ת יחול המקח.

והיה נראה בזה, דאף דפליג מהריק"ש על הנתיבות לא פליג על כל עיקר יסודו דסי' קפב, אלא התם נקט כוונתה ששם מיירי בשינוי שבטעות או בשכחה או מזיד של אחריות שהוא חשש רחוק שידקק ליגש לתקנו, אזי אכן אמרינן שקיבל ע"ע לתקן. אבל הכי לא מסתבר שיקבל ע"ע להתחייב בתשלום דמים עבור קיום מקח שביד השני, [וראה אבני החושן שהציע בתו"ד כסברא זו, ע"ש שהוא עצמו טען לנגדו דהנתיבות לגמרי, אך הציע דהכא גרע טפי מטעם הנ"ל]. ומעתה אפשר שס"ל למהריק"ש שבדבר שאין שומתו ידוע וביקש ממנו למכרו במאה ומכרו בחמישים נכון יותר להשוותו להא דסי' קפב שמקבל עליו, כיון שזה נחשב קצת מחירו, ויש עולה במה שמכרו בכך בנוסף לאשר עובר על דעת משלחו, לכך מסתבר יותר שמקבל על עצמו תיקון העיוות. ומעתה א"ש ב' הקו' הנ"ל.

**עוד** אפשר לומר בשי' מהריק"ש דמיירי בסרסור שהוא שליח בשכר, וכדברי

החמישים מביתו מכר במאתים הכל לראובן. והק' הנתיבות (סק"ב) הא אינו אלא גזלן או מזיק ומשלם שוויה כשעת הגזילה ומקומה, ומהיכ"ת להתחייב לשלם כמו שא"ל המשלח. ואין לומר דמיירי בהיה שוה מאה, שא"כ הוי ביטול מקח מחמת האונאה, ובביטול מקח יקחו המעות מהמוכר ואף שאם אין למוכר להשיב או שאינו כאן מסתבר שיגבו מן הסרסור מאה, מ"מ לשון השו"ע הוא שהמקח קיים ומשלם חמישים מביתו.

**והנתיבות** (סק"ב) כ' דמיירי בדבר השווה חמישים, אלא כיון שא"ל למכור במאה הרי כל המשנה מדעת בעה"ב נקרא גזלן, [ואף שיש איסור באונאה, יכול לפרש שכוונתו שיעשה באופן המבואר בסי' רכז להתנות בפירוש שלוקח מקבל עליו אונאה, ודי בכך שיש אפשרות כזו כדי שהשליחות לא תחשב שלד"ע כמ"ש הקצוה"ח בריש סי' קפב] לכך אמרינן מסתמא היתה כוונת השליח לתקן העיוות בכדי שלא יקרא מזיק וגזלן, והשוה הדברים למש"כ הסמ"ע בסי' קפב (סק"י) דאם לא הודיע שהוא שליח המקח קיים להמשלח, והשליח חייב לתקן העיוות, ומשמע שם, דאפילו אם מחמת זה שלקח שלא באחריות הוזיל גביה מנה, ועכשיו כשהשליח מקבל עליו אחריות אין המשלח צריך להתזיר לו המנה שהוזיל גביה (וכמו שהנצי"ב סעי' קפ"ז), ועל כרחק הוא מטעם הנ"ל, דכיון שהוציא מעות המשלח באופן שאי אפשר לו להמשלח לבטל המקח שיחזור לו המעות, וכשלא יתקן העיוות ממילא הוא כגזלן במה ששינה מדעתו של בעל הבית, לכן תלינן שבודאי היתה דעתו לתקן העיוות.

**ומהריק"ש** בערך לחם כ' לאוקים האי הלכתא בדבר שאין שומתו ידועה, שאם שומתו ידועה בנ' לא ישלם יותר כדין כל גזלן.

הנתיבות בסי' קפב (סק"א) ובכ"מ שליח בשכר  
הוי קבלן וא"י לחזור בו, וממילא חייב כפועל  
על כל מניעת ריווח. ומעתה אפשר לדון לפרש  
כן ולומר שגם אין בזה ביטול מקח על שעבר  
על דעתו דבעה"ב, שהרי מה איכפת לו לבעה"ב  
מאין בא לו הממון, ודי שהגיע חלק מהמעות  
מצד חיוב הפסיקה והשאר בגרמת המקח.  
ועיל"ע בה אי חל קנין בכה"ג.

**אמנם** בסמ"ע (סק"א) הדגיש שהחיוב כאן אינו  
מטעם השכר, אלא כהא דסי' קפב וקפג,  
[וכ' שהקדמת השו"ע אלא שנוטל שכר  
שליחותו הוא הקדמה לסעי' ז דהוי ש"ש.  
ובאמת שלפי ב' הדרכים שפי' שם הסמ"ע  
בחידוש הדין בסרסור, א"ש ההדגשה שהשכר  
שמקבל אינו עושהו לשותף ולא למומחה  
לקבוע], א"א לפרש כן. אכן ברור שהסמ"ע  
בלאו הכי לא אוקים להא דהכי כמהריק"ש  
(לפי ב' ההצעות בכוונתו וטעמו) כמוכח  
למעייין בדבריו (סק"ג) שביאר בטעם שאוקמו  
בא"ל מכור במאה, ולא בסתם שמכר בזול  
כהא דקפ"ב ס"ב, כיון דכאן מיירי בדבר שאין  
לו קצבה, ולכך בנתן לו מאתים הכל למשלח,  
עיי"ש. ואילו סבר לפרש כערך לחם הא עדיפא  
הול"ל דמרישא דדינא מוכח דמיירי בדבר שאין  
לו כלל שומא ושער [ודבר שאין לו קצבה, יש  
לו שער רק הדרך למכרו פעמים ביוקר פעמים  
בזול], ולכך בעי פסיקת מחיר מפי משלח.  
ובע"כ לשיטתו יכל לפרש כן. והוא לשיטתו  
הרי נקט כדברי הנתיבות בסי' קפב בלא הודיעו.

**ובדברינו** יש פתח לדון בישוב דברי השו"ע  
לפי דעת הב"ח והחזו"א (הובאו  
לעיל) דפליגי על יסוד הנתיבות ודעימיה בסי'  
קפב, ולדעתם אין מציאות של קבלת שליח  
לתקן העיוות, ולעולם דינו בהשבת הדמים  
שקיבל. ולפי שיטתם א"א לפרש כאן  
כהנתיבות, שכן כל ששוה חמישים אי"צ לשלם

יותר מחמישים, ומהיכ"ת ישלם חמישים  
מביתו. וגם כמהריק"ש א"י לפרש, לא כצד  
א' שהרי פליגי איסוד דברי הנתיבות לגמרי,  
וגם לא כצד הב' שכן דברי הנתיבות לענין  
שליח בשכר במח' גדולה הם שנויים, וכמ"ש  
במשפט שלום (סי' קטו סעי' יד) שרוב הפוסקים  
דפליגי על הנתיבות וס"ל שגם בשכר אי"צ  
לשלם, ומפורש כך בחזו"א (ראש"ז קכ"ד). ובע"כ  
יש לאוקים הלכה זו באופן שהציעו הנתיבות  
בריש דבריו דמיירי ששוה מאה והוא באופן  
שא"א להחזיר המקח מצד האונאה. לכך המקח  
קיים ועל הסרסור שגרם לנזק להשלים חמישים  
מביתו. והנתיבות כ' עלה שהוא דוחק. אך  
לשיטתם ל"מ לע"ע הצעה אחרת. [ויש לברר  
אם הכוונה שבפועל אין יכול להחזיר המקח,  
כגון שהלך הלוקח. או שיש מקרה דינא שא"א  
להוציא המקח מיד לוקח, אך המוכר יכול  
לתבוע את השליח מצד אונאה].

**חרי** לנו ג' דרכים באוקימתא דהלכה זו  
כשהמקח שוה חמישים וא"ל מכור  
במאה, לדברי הנתיבות חייב לשלם לו חמישים  
מביתו, ולשאר פוסקים אי"צ לשלם אלא  
חמישים. וכשהמקח אין שומתו ידועה וא"ל  
מכור לי במאה, לדברי מהריק"ש ורעק"א  
משלם חמישים מביתו, ונסתפקנו אירק בשליח  
בשכר או בכל שליח. ויש מהפוסקים דפליגי  
עלה. וכשהמקח שוה מאה אם יכולין להחזיר  
המקח, המקח בטל, ובאופן שא"א להחזיר  
המקח מצד האונאה, לכו"ע משלם לו חמישים  
מביתו.

**ויש** לחשב לפי ג' השיטות הנ"ל, את משמעות  
ההדגש שכ' השו"ע שהמשלח א"ל מכור  
לי זה ואל תמכור אלא במאה, ולא די לו  
באמירת מכור לי במאה. ובשלמא למהריק"ש  
אפשר דבסתם כשא"ל מאה זוהי הצעתו לדבר  
שאין שומתו ידועה, ואין בזה קפידא. אבל



צ"ע הרי גם אם לא ישבע, וגם אם יודה לגמרי שא"ל למכור במאה ומכר בנ' זכה הלוקח. ובאמת זה הערה גם לשאר השי' הנ"ל.

[וראה נתיבות (נפק"ו) שפי' דין הודיעו שהמקח בטל ואין השליח נאמן מדין הימניה דמיירי שנתאנה השליח, ע"ש. והיינו דמוקים לסעי' זה באופן שקבל השליח פחות מהערך. ואין כוונתו לפרש סעי' ה דמיירי בשוה מאה ומכרו בנ' וטוען שא"ל בנ'. ולפי"ז א"ש שלולי שבועתו דשליח אכן בטל מקח. ואכן השי"ך (קפ"ד סק"ד) רצה לפרש כך בפ"י הלכה זו, ובזה יישב הסתירה בין ד' המח' כאן לדעתו שם בדין הודיעו. אמנם הנתיבות שם (סק"ו) תמה ופליג על הצעתו, ע"ש. וגם כאן תמוה לפרש הלכות אלו לצדדין. ואכן ראה בנתיבות חי' (סי' קפ"ה י"א) שהביא תי' האחר שבשי"ך (קפ"ד סק"ד) ותי' הסמ"ע (ס' סק"ב) והט"ז. ע"ש. אלא ודאי כוונתו במש"כ דמיירי שנתאנה היינו שטוען משלח שאמר לו למכור במאה וערכו בשוק שמונים, ומכר בחמישים, וטוען שכך א"ל למכור. ובע"כ כן הוא שכן הנתיבות שם (נפק"ד) כ' לפרש טעמו דהראב"ד בדין שבועה, בלא הודיעו, דכיון שתביעת המשלח על הכלי, ורק ע"י הודאת שליח נתהפך להיות מודה במקצת על המעות, לכך ל"ש שבועת מוב"מ לפי שהם ב' טענות, שהתביעת משלח היא על הכלי, אינו תביעה על שו"כ של תביעת הדמים, כי היא תביעה על הכלי או על ערכו, בעוד שההודאה יוצרת תביעה מענין אחר על הערך וההתחייבות לתקן העיוות, ע"ש. ובע"כ אין כוונתו לומר בסק"ו שהיה כאן אונאה ממאה לחמישים, אלא בכה"ג דשוה שמונים].

**ובאמת** שבדברי הנתיבות (סק"ה) נכלל ישוב הערה הנ"ל, דהנתיבות הק' מ"ט אין המשלח מוציא מיד הקונה, הרי בכל ויכוח שבעיקר המקח יד המוכר על העליונה, כיון

לשאר הפי' דמיירי בשוה חמישים או שוה מאה ודאי כוונתו באמירת מאה לקפידא. ואולי כיון שנתן לסרסור שהוא בקי טובא, כל שלא הדגיש לו אמרינן דלא הקפיד, וסומך עליו לשנות, וכעין סברת הסמ"ע סק"א. לזה צריך אמירת אל תמכור בפחות ממאה. וא"כ דברי הסמ"ע שם שאין לחוש לסברא זו הם רק כשא"ל בלשון אל תמכור אלא במאה, וקצ"ע שהסמ"ע שם לא דק בלשונו, וכ' סתם מכרהו במנה. וקצת נראה שלדעתו דברי השו"ע הם לאו דווקא. ויש נפק"מ טובא בזה גם לגבי דין כשמכר במאתיים, שפשוט לפוסקים שהכל לראובן. ולהנ"ל יל"ע אי האי דינא נאמר רק בכשאמר לו אל תמכור בפחות, שבזה פשיטא שלא נתכוין למחול לו, שכן קבע לו שיעור למטה ולא למעלה. ואילו אם דברי השו"ע הם בלאו דווקא אזי גם כשאמר לו מכור במנה, אם מכר יותר הרי"ז של המוכר. ור' סמ"ע שכ' הטעם כיון דהוי דבר שאין לו קצבה. ע"ש. ור' בטור מתשו' הרא"ש שכ' שכשאמר לו מכור במאה לא נתכוין למחול לו היותר מכן.

**עוד יש לחשב** לפי שיטות הנ"ל, את מש"כ מהרש"ל (כתובות נ"ט: – תובא בנתיבות סי' קפ"ד סק"ד) שחילק בין שליח לקנות שהדין כנ"ל, לשליח למכור שלעולם המקח בטל אפי' כשלא הודיע. והנתיבות פליג עליו וס"ל כנ"ל לחלק בין הודיעו ללא הודיעו. ולפי דרכו דמהרש"ל צ"ב מהו שכ' בשו"ע שישלם חמישים מביתו, הא לפי הסבר הנתיבות ל"ש ל' זה במקום דהוי מקח טעות. וצ"ל דס"ל כב' הדרכים האחרות, שבהם לא הוי מקח טעות מסיבות הנ"ל.

**עוד יש לברר** לפי השיטות הנ"ל, מדברי השו"ע (ס' סעי' ט) במשלח טוען אמרתי לך למכור במאה והשליח טוען אמרת לי בחמישים, שדין השליח ליפטר בשבועה, וכ' השו"ע נשבע וכו' וזוכה הלוקח. ולכאור' לשי' הנתיבות ודעימיה

לתיקון בין לעיוות, שהמקח קיים למשל גם כשעיוות שליח. ובמקרה זה אי"צ השליח לתקן את אשר עיוות, שהרי קבל עליו זאת המשלח.

**ועל** בסיס דין זה נתחדש דין נוסף שכל שהמוכר טוען שמא אמר משלח לשליח בין לתקוני ובין לעוותי, שג"כ א"א להוציא מידו דמוכר, וכמבואר בסעי' ד, וממילא שבה התביעה מעם המוכר, וא"א להוציא מידו, כמו בלא הודיעהו, ושוב תביעת המשלח עוברת אל השליח שהביא מצב זה, ומבואר בסמ"ע (סק"י) שנעשה דינו כבלא הודיעו וצריך לפרוע למשלח מעות או ליתן לו המקח עם תיקון העיוות. ובפשטות בפרט זה הסכימו עמו הפוסקים, דו"ק כן ממה שתמהו עליו להלן. [ואף כי לגבי לא הודיעו המקח קיים, כדמוכח מדינא דסי' קפג בשלחו לקנות חטים לאכילה וקנה שעורים], ולדברינו לעיל צ"ל דבהודיעו שהוא שליח שהשליח פרק עולו מעט, הדבר מותנה בדעתו שמאחר ויכול מוכר לטעון כן, ואף מסתבר שיטעון כן, וכפי שיבואר להלן, הרי כל שיטעון כן ולא יבא ביטול המקח לגמרו, יתקן העיוות וכמי שלא הודיעו.

**ולפי** דעת הסמ"ע (סק"י וזריטס) דין זה נאמר לא רק ביחס לשליח שנתאנה, אלא גם בדין שליח שלקח קרע שלא באחריות. והט"ז תמה עליו דבכה"ג לא אמרו שיכול מוכר לטעון כן, דמהיכ"ת יסכין משלח בדעתו ששליח יזיקו בידיים, וגם אי אמר בין לתקוני ובין לעוותי אין דעתו אלא על האונאה וכדו'. ע"ש. כך נראה בכוונת הבנת דברי הט"ז. והנה המעיין במקור דברי השו"ע בסעי' ד והמה דברי הרמ"ה, יראה שם דלהדיא קאמר דינו אהא דויתר על אחריות, וכדברי הסמ"ע, אולם השו"ע לא כ' דין זה אלא על האונאה, ובזה הוא דפליגי הסמ"ע והט"ז.

שבעלותו ודאי, והקנין ספק, ה"נ כשהשליח מוכר הרי אינו יכול לעשות סחורה בשל חבירו וממילא כשיש ספק יד מוכר על העליונה וכמ"ש הפוסקים בד' המח' בדין הודיעו (סמ"ע סק"ט), וכיון שכך, מה כך שנשבע הסרסור, הרי שבועתו אינה מועלת אלא לו, לפוטרו, אבל הלוקח במה יזכה, ותי' דהמקח קיים כיון דהימניה משלח לשליח להיותו כאילו הוא הבעלים וכהתנה עמו שיהיו כל מעשיו קיימים ביחס ללוקח, וסמכ"ד עליו שישתדל בעדו ואם יעוות ויוכל לתקן יתקן, ולכך המקח קיים כנגד הלוקח. ע"ש.

**ומעתה** א"ש שכ' שזוכה הלוקח ללמדנו חידוש הנ"ל, דהו"א שרק בסעי' א בו השליח חייב לשלם מביתו, ונתקיים רצון המשלח, אבל כשאנו מתקן כי טוען שלא עיוות ונשבע הרי כיון שהמשלח נאמן בספק היה ראוי שיבטל המקח. קמ"ל שהמשלח שלל מעצמו הזכות להפקיע המקח מחמת כן, ונותן זכות החלת קנין לשליח מבלי השב.

**ובהודיעו** כ' השו"ע דמקחו בטל, וכ' בנתיבות (סק"ס) הטעם דין שנחשב שהודיע השליח בפירוש שאינו רוצה לקבל עליו שיהיה הוא המקיים המקח ולתקן ערעור המשלח, והוא כאילו התנה שכל ערעור המשלח יהיה חל על הלוקח ולא עליו, משו"ה בהודיעו המקח בטל. והיינו שאותו דין של הימניה שנתן ביד שליח הזכות שיהיו מעשיו קיימים, משתנה כשהשליח הודיעו ללוקח ופרק עול התחייבותו לתיקון העיוות, ושוב אין לו דין שלישי שמעשיו קיימים, שכל תקפו היה בתנאי שבשעת המקח מתחייב. וכבר נתברר לעיל טובא.

**יג. חריג** הוא הדין שבו התנה השליח עם משלחו שמקבל עליו השליחות בין

**ובדברינו** הנ"ל יש להטעים מש"כ בשער משפט (סק"ג) להקשות על דברי הט"ז מהא דבסי' רכג (ס"ט) בהבא בהרשאה שנתפטר או מחל לנתבע אם כתב לו בין לתיקון בין לעיוות מה שעשה עשוי, ע"ש. ומבואר דקושייתו על הט"ז ולא על הסמ"ע, שלהט"ז אין התנאי כולל אלא טעויות שבשגגה, אבל להסמ"ע שהכל בכלל התנאי, מלבד דברים שפירש להדיא אחרת, לא הק' דהתם אף שהשהו לגבות הרי הרשהו לדון, שזה עיקר צורך ההרשאה שלא יוכל נתבע לומר לא בע"ד ידידי את, וכל שמרשהו לדון עמו הרי בכלל זה שינהוג עמו כדין ובחכמה, ונכלל בזה כל מהלך שיעשה.

**ובטעם** הסמ"ע צ"ב, הלא הוא עצמו כד הביא טעם נאמנות המוכר בטענת שמא זו כ' (בסק"ח) שאף שהמשלח טוען ברי מ"מ הממע"ה וא"א להוציא מיד המוכר, וזה כלשון השו"ע שם, והוסיף עוד שגם יש סברא לזה דמסתמא התנה השליח עמו שיהא שליח אפי' אם יעוות, כדי שלא יתחייב בתיקון שליחותו אם יעוות, מאחר ואינו מקבל שכר על שליחותו. ובפשטות נראה שהוא אומדנא. וצ"ב הא בשו"ע נקט דינא מספק, דהממע"ה. ובאמת שהאי טעמא שייך רק בשליח חניס, ולא בשליח שכר, שם אין אומדנא זו, וכמבואר בסמ"ע (סי' קפ"ט סק"ג) בד' המח' שם. ועייש"ה שכל שאין אומדנא זו, לא אמרינן גם הממע"ה, כיון שכל שהספק שקול אזי בעלות מוכר ודאית, וקניית לוקח ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי. ואכן ראה בנתיבות חי' (סי' קפ"ח) שכ' שדין השו"ע הממע"ה הוא רק בשליח חניס, ולהנ"ל א"ש. והסבר שרק ע"י אומדנא זו איתרע חזקת ודאי דמוכר, ושכ' להיות ספיקא דממונא והמע"ה.

**ובאמת** שדברי הט"ז בזה המה לשיטתו שכ' בסעי' ב בטעם שלא הזכיר שם השו"ע דין תנאי בין לעיוות, כיון דאנו רואים דלאו שלוחו הוא כלל משא"כ בסעי' ג דאין שם רק טעות. ובפשטות כוונתו היא כנ"ל. ולכך סבר כאן הט"ז שלחוש שיתנה עמו מפורש להזיקו ודאי לא מסתבר. אמנם הסמ"ע (סק"י) בעומדו על שאלה זו מסעי' ב, כ' דבסעי' ב מיירי ששם בפיו לעשות כך וכך והוא עבר על דבריו ותו ל"ש לומר שהתנה עמו. ודבר זה נראה מוסכם לכו"ע שכשעובר על דבריו המפורשים ומוקפדים ל"ש תנאי דבין לעיוות כיון שזה עקירת השליחות. וראה בסמ"ע סי' קפ"ה (סק"ח) לענין מכר בחמישים כשא"ל אל תמכור אלא במאה, שנחלקו מח' ורמ"א אי יד משלח על העליונה או יד הלוקח, וכ' בתירוצו בתרא בש"י המח' שם ששאני התם שהתנה עמו במפורש שלא ימכור אלא במאה, ומתבאר שם דהרמ"א פליג גם בהא וס"ל דמהני. ויל"ע אי שוה לאופן הסמ"ע הנ"ל, וכ' דבריו בסי' קפ"ב רק להמח'. או שהם ב' דרגות, וכששינה מדברים שנתפרשו בעיקר השליחות אין מועיל תנאי דבין לעיוות, ובפרטי המקח ואפי' בתשלום שנוי במחלוקת מח' ורמ"א. וראה בדומה לחילוק זה בדברי המחנה אפרים (סלמות עמחין ופאתיפס סי' ג) לענין שינוי בשליחות בדבר שאינו עיוות לרעה עיי"ש.

**ומשמע** דרק באופן כזה לא אמרינן תנאי דבין לעיוות, אבל בסתם אזי גם במזיקו כהא דאחריות שפיר נכלל בתנאי זה. וכיון דאתיא כן לידו דהסמ"ע הוסיף בה דבר (בסק"י) שגם באין ידוע שהתנה עמו כן יכול המוכר לומר שהתנו כן, וממילא נכלל בתנאי. ויש להעיר בזה שהנתיבות בחי' (י) כלל דברי הט"ז עם הסמ"ע (דסק"י) ובללם יחד. וצ"ע.

**והנראה** דדברי הסמ"ע שגם בשינוי במזיד שייכת תביעת שליח שיהיה השליחות לתיקון ולעיוות, שכן כל שינוי שליח אינו בכוונת היזק, אלא שכוונתו לתועלת משלח, וסבר שיסכים למקחו, וטעה. וכעין סברא זו כ' הט"ז, [ע"ש במה שדחה לסברת הסמ"ע, ודו"ק]. וסברא בדומה לזו כתב העיטור (פליטת ממון מג): ובמרדכי (כ"ק קכג) לגבי שליח ששינה מחיטים לשעורים, שאין נחשב לגזול כיון שנתכוין לטובתו דמשלח. וממילא נכלל זה בתנאי דבין לתקן בין לעוות. ונכלל גם באומדנא וסברא שהשליח תובע בתנאו שיהיה קיים לתיקון ולעיוות.

**והעולה**, ששליח ששינה לרעה שליחותו קיימת כשהתנה בין לעיוות ואף חיישינן לטענת מוכר שהתנו כן, בשליח חינוס שעבר על דבר שלא נתפרש במפורש ושינויו בטעות. אבל שינה בדעת גמורה אף כי בכוונה טובה, לדברי הסמ"ע נכלל בתנאי דבין לעיוות, ומצי מוכר לטעון על כך שמא התנה בין לעיוות, ולדברי הט"ז לא נכלל בתנאי זה, ובודאי שלא נחוש לטענת מוכר בזה. ובשינוי מדברים מפורשים שביניהם לדברי הסמ"ע נחלקו בה מח' ורמ"א בסי' קפה ס"ה [ודברי הסמ"ע סי' קפב סק"ז המה בד' המח' דוקא], וכן בשליח בשכר. ולדברי הש"ך אין הפרש בין שליח חינוס לשכר ובין שינה בדברים מפורשים או שאינם מפורשים, אלא בין אם התביעה על מעות שלכו"ע יד מוחזק על העליונה, לבין תביעה שעל החפץ שבזה ד' המח' שיד מר"ק על העליונה, ורמ"א פליג. ובמעות עצמם ס"ל למח' שבטעות גדולה כאונאת מחצה ליכא אומדנא דאטו בשופטני עסקינן, ולרמ"א מהני. ודברי הט"ז בד' המח' צל"ב לע"ע.

[ויל"ע הדין בזה בשליח בשכר מועט לפי ערך התחייבותו, ולכשנעריך לפי פסיקה של חברות ביטוח בכגון דא ודאי לא כדאי לו, וצ"ע לע"ע].

**והנה** הסמ"ע (ס"ס סי' קפה) לא פי' טעמו דהרמ"א דפליג, וראה בנתיבות (ס"ס, סק"י) שפירשה דס"ל שגם בשליח בשכר יש אומדן שהתנה כן. ואף במקום שא"ל במפורש שלא למכור בפחות ממאה, ונתאנה. ע"ש.

**ומעתה** לפי"ז צדקו דברי הט"ז בטענתו, שכן כל עיקר טעם זה שייך רק ביחס לטעויות השליח, אבל ביחס לכשלים הנעשים במזיד. שבזה ל"ש שיתבע שיניחנו לעשות עבורו. [ובדומה לטענת הש"ך (סק"ד) לענין אונאה שיש בה ביטול מקח, שגם כשהתנה כן לא יועיל, ובנתיבות (סק"י) תמה עליו הרי ממילא תנאי זה מהני רק לענין דברים שאין בהם אונאה או אחר שיראה לתגר, ובזה מהיכ"ת לא יועיל. ולהנ"ל א"ש דמ"מ בכה"ג איתרע האומדנא הנ"ל].

**ובאמת** שדברי הש"ך (קפה סק"ח) בביאור ד' המח' לחלק בין סי' קפב שנאמן המוכר מצד מוחזקותו, כיון שהנדרון לגבי מעות, ואין לו דין מר"ק. לבין דין סרסור שחזקת לוקח בחפץ גריעה, והמוכר נחשב בו מר"ק. ובאו"א כ' בסי' קפב (סק"ד) שבשניהם התביעה נחשבת לענין מעות, ונאמן המוחזק לטעון כן ולא אזלינן בתר מר"ק, ושאיני הא דסי' קפה דמיירי באונאה גדולה, שלא שופטני הם להתנות על כגון זה עיי"ש. ולדרכו צדקו דברי הסמ"ע הנ"ל, בהדגש חילוקים חדשים העולים מדבריו. אלא שהסמ"ע עצמו לא יתורץ בזה שהרי לא קיבל תי' הש"ך, ולדרכו שלו צ"ע בדבריו.

## הרב ישראל ברלינר

בית מדרש גבוה לדיינות 'ברכת אברהם - נזר התורה'  
בית שמש

### הנכנס לאירוע שלא ברשות

אסור לבעלים להזיקו, אבל אם מפציר בו לצאת ואינו יוצא רשאי להזיקו, וזה כמו שנפסק דעביד איניש דינא לנפשיה כנ"ל, אבל הרמב"ם (פ"ג מעבדים ה"ח) לא ס"ל הכי דכתב דההיתר להוציא עבד ולהזיקו משום להפרישו מאיסורא היכא דאיכא שפחה כנענית.

**ונתקשו** הפוסקים ובראשם המשנה למלך (סא) למה הוצרך הרמב"ם להטעם דאפרושי מאיסורא, תיפוק ליה דקיי"ל כרב נחמן דעביד איניש דינא לנפשיה ולדידיה לא הוצרכו בגמ' לטעם זה. וכמו"כ הק' סתירת פסקי השו"ע, דבתו"מ (סי' ז) פסק בפשיטות דעביד איניש דינא לנפשיה להכותו, ואפילו בל"ל פסידא, ובסי' תכא (פטי"ו) הביא השו"ע בשם י"א דעת הטור שהתיר מעיקר הדין בלא צירוף טעמי הגמ', ומשמע דלא פסק כוותיה. וכן הק' דהרמ"א שם כתב להתיר רק בעבדא גנבא שחושש שאם ישאירו בביתו יגנוב ממונו, ועל כן הוי הפסד בהמתנה לבי"ד (וכתירין השני בגמ' שם), ולכאור' לפי מה שפסקו כרב נחמן אי"צ לטעם זה.

**ומכח קו'** זו יצאו הפוסקים לחדש כמה מהלכים ליישב זאת, ונעתיקם ונדון בנפק"מ לדינא שביניהם.

א. **המשנה** למלך גופיה תי', דדוקא ברואה את שלו תחת יד חבירו דזה גופא הוי פסידא מה שממונו נמצא אצל חבירו, בזה פסקינן שאפילו דליכא פסידא עד שילך לבי"ד רשאי להכותו, דזה גופא הוי ההפסד, ויכול

**מצוי** באירועים ציבוריים המיועדים למוזמנים בלבד, שישנם כאלו המורים היתר לעצמם ונכנסים ללא שהוזמנו ומתיישרים על מקום האורחים, וזה ודאי מעשה אסור, ואעפ"כ ראוי לבעלים למחול ולהתנהג לפנים משורת הדין, שהרי לא חרב ביהמ"ק אלא מכח מעשה דקמצא ובר קמצא שהקפידו בכגון דא, וא"כ ראוי לנו לתקן עצמנו שלא לעמוד על שורת הדין בפרט בענין זה. וכאן באנו לדון אם מעיקר הדין מותר לבעלים להוציאם בחזקה ולהכותם או לביישם עד שיצאו, וכן אם מותר למוזמנים הבאים ורואים שמאן דהוא יושב על מקומם להוציאם בהכאה וכנ"ל.

**שורש הענין** הוא בסוגית הגמ' (נב"קכח). פלוגתא דאמוראי אי עביד איניש דינא לנפשיה, ורשאי להכות את חבירו כדי שלא יזיקנו, וברמב"ם (פ"ב מסעדין סי' כ"ב) ושו"ע (ח"מ סי' ז) נפסק דקיי"ל כרב נחמן דעביד איניש דינא לנפשיה ואם אינו יכול להציל ממונו בענין אחר רשאי להכותו, (ואפילו לית פסידא לבעלים בהמתנתו עד שיעמידנו בדין).

**ובסוגיא** שם מקשה למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה, שהרי שנינו בברייתא דנרצע שכלו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל בו פטור, הרי דרשאי להכות לחבירו למיעבד דינא לנפשיה, ומשני בגמ' דבברייתא מיירי או בעבדא גנבא או שרוצה בעליו להפרישו משפחה כנענית שנאסרה עליו כשנשתחרר. ולגבי להוציא עבד מביתו נחלקו הראשונים להלכה, דעת הטור (ח"מ סי' תכא) דלכתחילה

ד. **דעת** הנתיבות (נסי' ד סק"א) דהפסד בהמתנה לתביעה בב"ד חלוק לג' אופנים, ודין הכאה ע"י הבעלים תלוי בהם.

**אופן** הא' הוא כדאיכא ודאי פסידא, והיינו שאפילו בב"ד אינו יכול להוציא ממנו, וכגון מה דמיירי הגמ' בב"ק בדולה מים מאמת המים של חבריו וע"י המתנתו לדין יכלו המים ולא יהא לבעה"ב מים להשקות ותינוק שדהו, דעל היזק השדה אינו מחוייב הגזלן דאינו אלא גרמא וא"א להוציא ע"ז ממון בבית דין, ובכח"ג לכו"ע רשאי להוציאו ואפילו בהכאה והיזק.

**אופן** הב' שבו פליגי אמוראי הוא ספק פסידא, והוא כשתופס הגזלן מטלטלין ויכול להוציאם ממנו בדין, אלא דחושש דלמא אדהכי והכי יכריחם הגזלן או יקלקלם, ובהא פליגי אמוראי וקיי"ל דרשאי להוציא מיד חבריו אפילו בהכאה.

**אופן** הג' בוודאי ליכא פסידא, וכגון שגזל ותפס ממנו קרקע דיכול להוציאו בבית דין ואין לנו חשש שיכריחם ממקומם, ובכח"ג לכו"ע אסור להזיק, (אלא דבדיעבד אם הזיק וב"ד משערים שאף הם היו נצרכים לזה, למ"ד עביד איניש בדיעבד פטור עי"ש).

**ובזה** מיושב סתירת השו"ע, דבסי' ד הוי גזילת מטלטלין וזה חשש הפסד, משא"כ בעבד שמסרב לצאת (נסי' גכ"א) הוא גזילת קרקע ואסור להזיקו, (ובעבדא גנבא שחושש שיגנוב מטלטלין, הוי ספק הפסד ושפיר רשאי להכותו).

**היוצא** מכל זה, דלכל הפוסקים חלוק דין גזילת מטלטלין דרשאי להכותו מגזילת קרקע דאינו רשאי, וכדיביארנו לעיל כל חד בטעמו.

להזיקו כדי ששייב לו את שלו, אבל בקרקע שאין לוקח הגזלן דבר תחת ידו אינו הפסד ואסור להזיקו, (ומכח זה בעבד שהוא גזילת קרקע הוצרכנו לטעם דאפרושי מאיסורא או עבדא גנבא לכו"ע).

ב. **בתומים** (טס' תי', בהקדם הקושיא דבכל גוונא אמאי רשאי להכותו, דהלא לכו"ע אם יכול להציל בענין אחר אינו רשאי להכותו, וא"כ ידירנו הנאה מהחפץ, ומכח איסור הנדר שהוטל עליו יפרוש הגזלן, אלא הא דלא מצרכינן ליה להדירו משום דהגזול מטלטלין דחבירו אמרינן דכשם דעבר על איסור גזילה יעבור על איסור קונס ונדר ולא יפרוש מחמתו, (וע"כ עדיף טפי שלא ידירנו הנאה שלא יעבור על עוד איסור), אבל בגזילת קרקע כשנכנס לבית חבריו אין כאן מעשה גזילה, ואדרבא אם ידירנו יפרוש ויצא מביתו, וע"כ פסקו הרמב"ם והשו"ע (סי' תכ"א) דאסור להכותו, דשם הלא מיירי דמסרב לצאת מביתו ואפשר בענין אחר ע"י נדר.

ג. **באמרי** בינה (תו"מ סל' דיינס סי' ט) ביאר לפי מה שהאריך להוכיח דכל מה שהתירו לו להכותו הוא בשביל להפרישו מאיסור לא תגזול, וחדשו חכמים שלא דוקא בית דין, אלא כל אדם בשלו הרי הוא כבית דין ורשאי להכות הגזול ממנו לאפרושי מאיסורא. ולפי זה מבואר דדוקא כשתופס דבר של חבריו ועובר בכל רגע על לא תגזול, משו"ה התירו לו חז"ל להכותו להצילו מאיסור דלא תגזול, ובהכי מיירי השו"ע בסי' ד, אבל בנכנס לבית חבריו וכדלקמן (סי' תכ"א) דאינו עובר על איסור גזילה אסור להכותו, ואף אם מוחה בו לצאת ואינו יוצא מכל מקום אין כאן אפרושי מאיסורא דלא תגזול.

שיברת עם המטלטלין ויוציאם מביתו ואדרבא ברור שבסוף האירוע ייצא וישאיר הכל על מקומו, וא"כ אין בזה חשש הפסד מטלטלין והדר דינו להיות כגזילת קרקע דהוי ודאי ליכא פסידא, וצ"ע.

**ועוד** טעם להתיר יש, אם ע"י כניסתו לאירוע מזיק את הבעלים וכגון שילכו המוזמנים או יקפידו עליו ויפסד שטח להכין סעודה לרצות ולכבד את האורחים ונתבטלה מחשבתו. ולדעת האמרי בינה התומים והמל"מ נראה, שאי"ז מוגדר כפסידא כדי שיהא רשאי להכותו, אבל לדעת הנתיבות יש לחדש דרשאי, מדחזינן בדולה מים מע"ג דמצד הדין אי אפשר לחייבו בב"ד ממון להזיק השדה גרמא הוא, בכ"ז אמרינן דהיא הנותנת ולכו"ע יכול להכותו, דהוי ודאי פסידא כיון דלא הדר לעולם ואפילו בב"ד. והטעם כיון דהוא משתמש בשלו להזיקו רשאי להוציא מביתו בכל דרך שבעולם כדי שלא יזיקנו, (ורק היכא דליכא פסידא עד שיתבענו אמרינן ליה זיל ותבענו לדין), וא"כ אף בנדון דידן דגורם לו הזיק ע"י שהייתו בביתו שלא ברשות והוא הזיק דא"א לחייבו בתשלומים, רשאי להוציאו ואפילו בהכאה. כנלע"ד. (וידענא דיש לחלק דלא התיר הנתיבה"מ רק במקום דהוה גרמא המחוייב בידי שמים עליה, ולא בגרמא רחוקה, ולענ"ד כדכתבנו).

**וכל** מה דביארנו הוא לגבי הבעלים גופיה, אמנם לגבי המוזמנים שזכותם היא למנת אורח ולהשתמשות בלבד, אם זכה כבר במקום וכגון שקיבל כרטיס ישיבה למקום פלוני זה, (ומכש"כ אם ישב גם מקודם), רשאי להכותו דהרי הוא תופס זכותו במטלטלין (כשולחן וכיסא וכו') והוי ודאי פסידא. אמנם אם לא זכה במקום רק כשהוזמן לאירוע ורואה אחר יושב שם. בפשטות כיון דאינו שלו אין בו דין

**ומעתה** נבוא לנדון דידן בנכנס לאירוע שלא ברשות, וודאי שראוי לבקשו בצורה רכה שיצא החוצה, ומסתבר שישמע לו ולא יפר שמחתו, ובכה"ג הוי יכול להציל בענין אחר, שבכל אופן אסור להכותו, אלא שאם ניסה בכגון דא ולא הועיל ורוצה לנהוג לפי שורת הדין מ"מ לכאורה הוי רק כגזילת קרקע, דמשתמש בביתו או באולם השכור לו ללא רשות, ולפי מה שביארנו אסור לו להכותו כדי שיצא, אלא דיש לחלק בזה בכמה אופנים דיהא שרי.

**דאם** עצם הכניסה לאירוע עולה כסף - כגון הצגה או הרצאה וכדו', הוי ארעא דקיימא לאגרא וחייב לשלם ע"ז, וא"כ לאמרי בינה ולנתיבות המשפט ודאי דיכול להכותו, דלהנתיבות הוי ספק הפסד דגזול ממנו את שווי הכניסה לאירוע, וחיישינן שפיר שמא יברח עד שיעמידנו לדין ולא ישלם, ולאמרי בינה מפרישנו מאיסור דעובר איסור בכניסתו, אבל לדעת התומים יש להסתפק האם נאמר שדינו כגנב דלא יפרוש אפילו מאיסור קונם וא"כ רשאי להזיקו, או דסו"ס אינו כגנב וגזולן ויפרוש מאיסור קונם, ולמשנה המלך נ"ל שאינו רשאי, אך אכתי יל"ע בזה.

**ואם** אין הכניסה לאירוע עולה כסף, יש לדון בזה להתיר בשני אופנים: אם חושש שיאכל מהאוכל המוגש או יקח מהמזכרות המחולקות במקום וכדו', הוי כחשש שיגנוב ממנו מטלטלין ולכו"ע רשאי להזיקו וכדנפסק ברמ"א (סי' תכ"א ס"ו) לגבי עבדא גנבא. אבל אם אין חשש שיאכל מהאוכל אלא רק מצד שימוש במטלטלין כשיושב על כסא, דאסור לו להשתמש והוי גזולן במטלטלין, לדעת האמרי בינה והתומים נראה דיכול להכותו, אמנם לדעת הנתיבות יש להסתפק דסו"ס אין חשש

**ועיין רעק"א** (חו"מ סי' ד) שהביא תשובת הראנ"ח, דאף דרשאי להכותו אסור לחרפו בממזר דלא יועיל. ואולי אם ברור לו שיועיל מותר וצ"ע.

**וכל** מה שכתבנו הוא היוצא לענ"ד לפי שורת הדין, אבל ודאי שאי"ז דרך ישראל להכות את חבירו אלא להתנהג לפנים משורת הדין.

עביד איניש דינא לנפשיה, אבל לדעת האמרי בינה דיסוד דין עביד דינא לנפשיה הוא משום אפרושי מאיסורא, א"כ באנו למחלוקת האם רק ב"ד רשאי להכות איש ישראל כדי להפרישנו מאיסור או שביד כל אדם להכותו, דלהנתיבות והאמרי בינה רשאי ולהקצוה"ח אסור, וא"כ לאמרי בינה גופיה כל אדם רשאי להפריש מאיסור לא תגזול.



## הרב אברהם דוד ליווי

בית מדרש גבוה לדיינות 'ברכת אברהם - נזר התורה'  
ירושלים

## בדין מצוה לקיים דברי המת

### בירור צוואת כ"ק אדמוה"ז הרה"ק הרא"י מסאדיגורא זי"ע

**נודעת** צוואתו הק' של הרה"ק מסאדיגורא זי"ע, אשר הרבה מגדולי האחרונים דנו אודותיה באריכות, ונתחדשו בה חידושים הרבה.

**המהרש"ם** מבערזאן, כשדן אודותיה (נפ"מ ט"ז, ח"ב סי' כד) מתאר את מעשה כתיבתה כך: "והצוואה היה צוואת בריא, שנכתבה ב' שנים קודם פטירתו בהיותו בבריאותו, והצוואה היא כת"י של הרב הגדול מוהר"ד נ"י מו"ץ דק' בארדיטשוב (בעל התהלה לדוד), שכתב כפי שיצא מפי הרה"ק זצ"ל, והרה"ק חתם עליו בעצמו, ואז שאל אותו ר"ד הנ"ל אולי צריך להבטיח הצוואה יותר, והשיב הרה"ק זצ"ל כי א"צ יותר, ואז אמר הרה"ק זצ"ל להרב ר"ד שהיא מונחת בהמלתחה הנקראת (פייער שאפע). ואחר פטירת הרה"ק זצ"ל הודיע הרב ר"ד נ"י עסק הצוואה ומקום הנחתה, ומצאוה שם כפי דבריו".

**והנה** צוואה זו שהיתה מתנת בריא בלא קנין קיימא הבנים ככתבה וכלשונה כרצונו הק', אך דנו בה הפוסקים בכו"כ ענפים אליבא דהלכתא בלבד, ונביאם להלן בע"ה דבר דבור על אופן. ותחילה נביא את לשון הצוואה כפי שהעתיקה רבינו המהרש"ם. (ההוספות וההערות בשוה"ג הם מהספר 'אגרות הרה"ק מרוזין ובניו' להרה"ג ר' דב רבינוביץ שליט"א, ח"ג אגרת רמ"ז).

## הצוואה

**השם** נפשינו בחיים ישים עלינו אורך ימים, ושנות חיים יוסף עלינו. הנני מסדר בזה איך יתנהגו בהנני ורכושי אשר חנן ד' אותי.

**המעות** מזומן והביליעטן אשר יהי' נמצאים אז אחר נכיון תשלומי הכתובה, יתחלק לששה חלקים. שני חלקים לשני בניי שיח"י לאוי"ט<sup>1</sup>, וחלק א' לשתי בנות בני זצ"ל<sup>2</sup>, ושני



חלקים לארבעה בנותי תי<sup>3</sup>, וחלק א' לטובתי<sup>4</sup>. מחלק שתי בנותי מ' פעריל ומ' שבע רוחמה, יתקבל מכל אחת אלף רו"כ ויהי' לבת בתי מ' גיטל מהוסיאטן<sup>5</sup> סך שני אלפים רו"כ.

**הכלי** כסף והכלי זהב אשר יהי' נמצא אז, ישומון ויתנו מעשר ממה שיעלה לטובתי במזומן, והכלי זהב והכלי כסף יתחלק לחמשה חלקים, שני חלקים לשני בניי שיחי', וחלק א' לשתי בנות בני זצ"ל, ושני חלקים לארבעה בנותיי שיחי', ויתנו כלי אחת מכובדת לבת בתי תחי'.

**מה** שהוא לטובתי, היינו חלק שישית מהמזומן והביליעטן, והמעשר מכלי כסף ומכלי זהב הנ"ל, מזה יהי' מה שיחלקו תיכף בעת הצריך, ובכל יום מימי השלושים יחלקו ח"י רו"כ, ובמשך שנה בכל ע"ש וער"ח יחלקו ח"י רו"כ, ואלף רו"כ יתנו בכל שנה חומש לעניי אה"ק וארבע חלקים יתחלק לקרובים כנהוג.

**אם** מי מבנותיי שתחי' תרצה לישב בהבתיים שיושבת בה עתה, אין לבניי למחות בהם, ואם לא תרצה לישב אין על בניי שליט"א לשלם להם עבור זה.

**לז'** תי<sup>6</sup> ישלמו הכתובה וכל התכשיטין שלה, וכ"ז שתתקבל לישב בביתה גם אחר תשלום הכתובה, ויחזיקו אותה ותיזון ותתפרנס בכבוד ופאר כאשר הי' רגילה.

**הנני** מובטח בצדקת בניי שליט"א כי יעשו רצוני בלי שום שינוי, ונזכה ונחיי' ונראה במהרה ישועות ונחמות בכלל כל ישראל, כחפץ אביכם המעתיר בעדכם ובעד כלל ישראל.



<p>ענף א'. <b>בדין אם צריך הוטלש ביד שליט,</b> או ציוה לפני היוורשים דוקא</p> <p>א. <b>הנה</b> קי"ל דמצוה לקיים דברי המת, ומקורו בכתובות (ס"ט:) במשנה, דקאמר ר"מ</p>	<p>המשליש מעות לבתו והיא אומרת נאמן בעלי עלי יעשה השליש מה שהוטלש בידו מטעם מצוה לקיים דברי המת, ובגיטין (י"ט) מבואר דר"מ ס"ל דמצוה לקיים דברי המת, אפי' בבריא, וכ"ה להלכה בשו"ע (י"ח ס"י רנ"ב ס"ב).</p>
--	--

1. ה"ה בניו הרה"ק רבי יצחק מבאיאן והרה"ק רבי ישראל מסאדיגורא.
2. ה"ה הרבנית חוה לאה אשת ב"ד הרה"ק רבי נחום מרדכי מטשורטקוב, והרבנית מרים אשת ב"ד הרה"ק רבי ישראל מבאיאן לייפציג, בנות בנו הרה"ק רבי שלמה'ניו אשר שבק חיים בחיי אביו.
3. ה"ה בנותיו הרבנית הצדקת הדסה פייגא אשת הרה"ק רבי אבי עזרי זעליג מדרוהוביטש, הרבנית הצדקת פעריל אשת ב"ד הרה"ק רבי נחום בער'ניו, הרבנית הצדקת שרה רבקה אשת ב"ד הרה"ק רבי ישראל שלום יוסף ממעז'בז, והרבנית הצדקת בת שבע רוחמה אשת ב"ד הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב.
4. היינו שיפרישו לצדקה ולחלק בזמנים מסוימים כדלהלן.
5. ה"ה הרבנית הצדקת נחמה גיטל בת הרבנית הצדקת הדסה פייגא מדרוהוביטש בתו הבכירה של אדמוה"ז מסאדיגורא, נישאה לב"ד הרה"ק רבי ישראל מהוסיאטין.
6. ה"ה זוגתו בזיוור"ש הרבנית הצדקת גיטל בת אחיו אדמוה"ז משטעפינעשט.

שליש, עכ"ל, (וכן הוא גם ברמ"ה בפ"ט סי' נ"ד ד"ה וזי  
תימא).

ג. **ודעת הרמב"ן** בגיטין (יג.) לחלוק על דברי ר"ת, שהביא שם קושיית ר"ת בד"ה ועוד ראיתי מקשים בשם ר"ת וז"ל: במעשה דאיסור גיורא וכו', ולימא מצוה לקיים דברי המת וכו', ומיישבים בתירוץ זה סברות רבות, ולדידי אין מצוה לקיים דברי המת אלא ליורשיו, וה"ה למקבלים מתנתו שיש להם לעשות בשלו כמו שמצוה להם, כענין עשו לה קורת רוח ותנו שקל וכן משליש מעותיו לבתו דמכח מתנתו זכתה בהן אסור להן לעבוד על מצוותו, אבל רבא בוזיז דאיסור מן ההפקר זכה בהם, מה מצוה היא זו לקיים דברי המת בנכסים אחרים, ומצאתי בירושלמי האומר עבדי עשיתי בן חורין הרי הוא זוכה, ר' חייא בשם ר' יוחנן וכולן בשטר ויעשה בן חורין ר' אומר זכה וחכמים אומרים לא זכה, תנו שטר שחרור זה לעבד ומת ר' אומר לא זכה וחכמים אומרים זכה, כופין את היורשים לקיים דברי המת, א"ר זעירא בסתם חולקין מה נן קיימין אם באומר שחררו אפילו ר' מודה, אם באומר כתבו ותנו אפי' רבנן מודו אלא מה נן קיימין באומר תנו ר' אומר תנו דאומר כתבו ותנו, ורבנן אמרי האומר תנו כאומר שחררו, פ"י הא למדת שבאומר ליורשים שחררו אפי' ר' מודה שכופין את היורשין לשחרר מפני שמצוה לקיים דברי המת, ובאומר לעדים כתבו ותנו דהיינו מחמתו כשהוא משחררו אפילו רבנן מודו שאין כופין, ואין אומרים מצוה לקיים דברי המת וכו' מאחר שלא צויה ליורשים לעשות כן, ונתבררו דבריו, ושוב מצאתי בתוספתא במס' ב"ב (פ"ט ה"ה), האומר נתתי שדה פלוני לפלוני נתתיה לו נתונה לו תהא שלו והרי היא שלו לא אמר כלום, יטול פלוני בנכסי ויקנה פלוני בנכסי ויחלוק פלוני בנכסי ויזכה פלוני בנכסי

**ובגיטין (יד:)** אי' דלרב זביר אם מת המקבל בחיי הנותן אין כאן מצוה לקיים דברי המת, והביאוהו התוס' בכתובות (ע. ד"ה הא קיימא לן), ונפסק כן (בסי' קכה ס"ח). ומבואר עוד בסוגיא דב"ב (קל"ה:) דבבריא שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני ומת אין כותבין ונותנין אפי' ביפה כוחו, ואין בו משום מצוה לקיים דברי המת, ונפסק להלכה כן (בסי' נ"ג סכ"ג), וכל זה בבריא, אבל בשכ"מ שפיר מהני מדין דברי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמי, וחילוקים אלו כתב הרבינו ירוחם, (והוצא בב"י סי' רנב, ובהגאון דרי"ט ופרישה, ובסמ"ע ע"ס סק"ו).

ב. **והראשונים** הק' מסוגיא דב"ב (קמט.) במעשה דאיסור גיורא דהוה ליה תריסר אלפי זוזי בי רבא, למה לא קיים רבא את דבריו משום מצוה לקיים דברי המת, ותיריך ר"ת (והוצא בתוס' ע"ס ד"ה דקא, ובכתובות ע. ד"ה הא, ובגיטין יג. ד"ה והא, ובספר הישר לר"ת סי' קו וק"ח) דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא היכא שהוא ביד שלישי, כי הא דתניא תנו שקל לבני, וכי ההיא דכתובות פרק מציאת האשה (כט:): המשליש מעות לבתו יעשה שלישי מה שהשליש בידו, ומוקי התם טעמא משום דמצוה לקיים דברי המת, דמייירי שהושלש מתחילה לכך, כי היכי דלא תיקשי ממעשה דאיסור גיורא דהכא דלא אמרי' מצוה לקים דברי המת ואע"ג דהוה ביד שלישי, אלא היינו טעמא דלא הושלש אצלו מתחילה לכך. וכ"ה שיטת הרא"ש דבעי שהושלש לכך ביד שלישי, דכ' בכתובות (פ"ו סי' נג) דברי ר"ת, ובגיטין (פ"א סי' טו) סתם כדברי ר"ת, וכן היא שיטת הר"י מיגאש דבעי הושלש (והביאו הריטב"א במשנה סי' נד, גם הביאו הב"י ס"ח רנב), וכ"ה שיטת הרמ"ה (בב"ב פ"ח סי' קע"ד ד"ה והג, והביאו הטור בסי' נ"ג – מ), וז"ל: דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא היכא דאתפסיה ביד

ובאיסור גיורא לא היה משום מצוה, משום דרבא לא קיבל עליו וכו' יעו"ש.

**וכן** הוא בשו"ת הריטב"א (סי' נה, טו"ב כ"ג) וז"ל: אבל הנכון בעיני כדברי הרא"ה, שאפילו לא הוציא מתחת ידו, כל שצוה ליורשים או למי שסיפק בידו לעשות וקיבל עליו או שתק, יש בו משום מצוה לקיים דברי המת וכופין עליה לקיימו, אבל אם צוה על היורשים שלא בפניהם אין בו משום מצוה לקיים דברי המת.

ה. **ורוב** הפוסקים שהביאו את דברי הרמב"ן ודברי הריטב"א לא חילקו ביניהם, ומשמע דס"ל דהרמב"ן ג"כ מצריך הג' תנאים שכתב הריטב"א כדי שיהא בזה מצוה לקיים דברי המת, וכן מבואר להדיא בתשובת רמ"א (סי' מח) וז"ל: ובג"ד ליכא למימר שזכו משום מצוה לקיים דברי המת דהא פסקו התוס' והרא"ש וכו', ואע"ג דהר"ן הביא בפ"ק דגיטין דהרמב"ן חולק, וכ"כ בטור חו"מ שהר"י חולק וס"ל דבכל ענין מצוה לקיים דברי המת וכו', מ"מ נראה דלא פליג אלא כמו שפירש הריטב"א דברי הרא"ה (הביאו סי' ס"ט נ"ג), וז"ל וכו' הרי שכתב להדיא דמה שחולק הרמב"ן והר"ן ל"פ, אלא כמו שפירש הריטב"א, דהיינו דס"ל ג"כ כמו הריטב"א ופליגי רק עם הג' תנאים הנ"ל.

**וכ"כ** בשו"ת הר המור (סי' נט) דהביא דברי הריטב"א והרא"ה, וכתב שם וז"ל: והיינו נמי שכתב הר"ן בגיטין דהרמב"ן חולק הוא גם ככה"ג שצוה בפניהם, כמו"כ הרמ"א בתשובה להדיא יעו"ש. וראה גם בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' סג) דהביא דברי הריטב"א וכתב דזכורני דגם הרמב"ן ס"ל כן יעו"ש, ועפ"ז כתב בשו"ת מהרי"א הלוי (מהג"ר יתחק אהרן אטינגר ז"ל מלוצק, סי' פו) בנידון צוואת אדמוה"ז מסאדיגורא דצוק"ל שאין כאן מצווה לקיים

הרי זו מתנה ותנתן לו, ר' אומר זכה וחכמים אומרים לא זכה וכופין את היורשים לקיים דברי המת, פ"י ר' אומר זכה שהוא כאומר הריני נותן שדה פלונית לפלוני וכולן בשטר, וחכ"א לא זכה שאין זה אלא כמצוה שתנתן לו, אבל הוא אינו נותנה לו עכשיו ואעפ"כ אם מת מצוה לקיים דבריו, למדנו מכאן שאע"פ שאינו מוציא שדהו מתחת ידו, כיון שאמר תנתן מצוה לקיים דברי המת, וכופין במצוה זו את היורשים, ואפי' בשאר דברים חוץ משחרור העבדים, ולא כמו שהיינו סוברים לדמות מצוה זו למצוה על היתומים לפרוע חובות אביהם, אלא מצוה זו נמסרה אף לב"ד, עכ"ל הרמב"ן.

ד. **עוד** מצינו שיטת הריטב"א והרא"ה (טו"ב כ"ג) וז"ל: ורק הוסיף ג' פרטים וכדלהלן, [הנה הריטב"א בגיטין דף יג (מהמורה שו"ק) לא הוסיף כלום על שיטת הרמב"ן הנ"ל, אך במיוחדות להריטב"א (רבינו קרשקש) בגיטין (ס"ט ד"ס ר"ז א"מ) הביא דברי ר"ת], וכתב ע"ז וז"ל: ואינו נכון דהא אשכחן מצוה לקיים דברי המת בדבר שאינו ביד אחרים, ואשכחן נמי בדבר שהיא ביד אחרים דלא אמרינן ביה מצוה לקיים דברי המת וכו' ממעשה דרבא באיסור גיורא וכו', לפיכך עיקר הדברים אלו כמו שכתב רבינו דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא כשיש בו ג' דברים, שמצווה לאחרים לעשות כלומר שאינו רוצה לעשות מעצמו, ושקיבלו אותו אחרים הדבר על עצמן, או ששתקו דשתיקה בה כי הודאה, אבל אם לא קיבלו עליהם אין מצווים לקיים דבריו, וכן נמי שיהא סיפק בידם לעשות כגון שהדבר ברשותן, ובהכי מתרצן כולוהו שמעתא וכו', ההוא דתנו שקל לבני בשבת לאחרים מצווה והם קיבלו עליהם וכו'.

יש מצוה לקיים דברי המת, וע"כ פסק שם המהרש"ם בהמשך (אות ט), דלדעת הרמב"ן והר"ן והתשב"ץ בנ"ד, בצוואת אדמו"ר הזקן מסאדיגורא זצוק"ל ודאי יש מצוה לקיים דברי המת, וגם לשי' הרא"ה והריטב"א הרי כבר נתבאר דהיכי דקיבלו ע"ע גם הם מודו, ובנ"ד הרי כבר התחילו לקיימה וחילקו המצות וביליעטין כפי הצוואה, ועכ"פ שתקו מתחילה, וע"כ יש כאן מדינא מצוה לקיים דברי המת וכופין ע"ז גם לשי' הרא"ה והריטב"א, ולדעת הר"ת שצריך דוקא הושלש לכך כתב המהרש"ם לפני זה (סא), דלפי מש"כ הריב"ש דכל הטעם שצריך שישלש בבריא הוא משום דאל"כ הוה כמהתל ומפליג בדברים כיון שיודע שאין בדבריו ממש (וה"ד סא דאות ו), וא"כ נראה ברור דהיכי דאיכא הוכחה בדבריו שאינו כמהתל, מודה דבכל גווני מצוה לקיים דברי המת גם בבריא, וע"כ פסק שם דלכו"ע יש בנדון צוואת אדמו"ר הזקן מסאדיגורא זצוק"ל מצוה לקיים דברי המת.

ט. **והנה** הרמב"ם (בפכ"ב מהל' ממרים ס"ו) כתב וז"ל: והואיל והדבר כן אם ציוה אדם שהוא שכ"מ ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים או כל שכר בית זה לעניים זכו בהן העניים, וכ' המגיד משנה (ס"ו) וז"ל: ואני אומר שהחלק הראשון הוא סברת המחבר, אלא שהוא מוסיף שאף במתנת שכיב מרע אע"פ שאין הנודר קיים מצוה לקיים דברי המת, כמו שהוא מחוייב אם היה קיים ועיקר וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריו דהבין דהרמב"ם ס"ל דאע"פ שלא השלישו ג"כ אמרין בזה מצוה לקיים דברי המת, וכדברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל ודלא כר"ת.

**וכן** ביאר הרמ"א בתשובה (סי' מת) וז"ל: ובנדון דידן ליכא למימר שזכו מטעם מצוה לקיים דברי המת, דהא פסקו התוס' וכו' אלא בהושלש

דברי המת גם להריטב"א והרא"ה, כיון דלא ציוה בפניהם.

ו. **אבל** בשו"ת מהרש"ם הנ"ל (ת"צ סי' רכז אות ו) יצא לחלוק על הגאון מלובוב, ועוד הביא דברי הרמ"א הנ"ל ויצא להקשות עליו, דהרמב"ן לא הצריך שיהא הג' תנאים כדי שיהא מצוה לקיים דברי המת, וכתב דלענ"ד מדברי הרמב"ן והר"ן פ"ב דגיטין מוכח דגם בציוה שלא בפני היורש מהני, שהרי אחר שחילק שם בין אמר ליורשים דרך ציווי או לא, הביא הר"ן שם מה שקשה מאיסור גיורא דלימא מצוה לקיים דברי המת, והביא בשם הרמב"ן דלא אמרין כן אלא ביורשיו ע"ש, והרי בלא"ה ניחא הא דלא רצה רבא לילך אליו כמבואר בש"ס שם, דליהוי ציווי שלא בפניו ובכה"ג לא אמרין מצוה לקיים דברי המת כלל, כיון שלא הושלש לשם כך, אלא ע"כ דס"ל דגם שלא בפניו מהני ומוכח דלא ס"ל כהריטב"א וכו', וגם הריטב"א בכתובות תירץ דרבא לא היה חפץ בכך וכו', וכ"מ מדתירץ הרמב"ן תי' אחר משמע דלא ס"ל כן.

ז. **ועוד** הוכיח המהרש"ם שם בהמשך דבריו (אות ח) דגם בתשובת התשב"ץ (ת"צ סי' ג) מבואר דהרמב"ן לא ס"ל כהריטב"א והרא"ה, דשם לא קיבל עליו היורש לקיים דבריו, ושתיקתו אינה כהודאה שהרי היה מושבע ע"ד רבים שלא לעשות כן וכו', וכן התשב"ץ בח"ז סי' קל הביא דברי הרמב"ן ולא הזכיר כלל דצריך ג' התנאים הנ"ל, וא"כ מוכח דלא כדברי הרמ"א.

ח. **ומזה** מסיק המהרש"ם, דלהרמב"ן יש מצוה לקיים דברי המת שהיא בדרך ציווי ליורשיו אפי' שלא בפניהם, ולדעת הרא"ה עיקר החילוק היא בין נתרצו או שתקו לצוואתו או לא, וזה אפי' שלא בפניהם אם קיבלו עליהם

**ענף ב'. שיטת השו"ע בדין הושלש  
ובציוה לפני היוורשים**

**א. בטור** (סי' רנ סעי' לח-מ) הביא ב' דעות אם צריך שישלישנו לכך, (וכן הביאם גשו"ע סי' רנ סעי' וז"ל: בריא שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני ומת אין נותנים אפי' במיפה כוחו, ויש מי שאומר דהיינו משום דאמר כתבו ותנו, אבל אם אמר תנו ולא אמר כתבו נותנים משום מצוה לקיים דברי המת, וי"א דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא היכא דאתפסיה ביד שלישי ע"כ, והטור והשו"ע לא הכריעו כאן בין הדעות, אבל בסי' רנב פסקו הטור והשו"ע דצריך הושלש לשם כך, ובשו"ע שם ס"ב כתב וז"ל: מצוה לקיים דברי המת אפי' בריא שצוה ומת, והוא שנותנו עכשיו לשליש לשם כך, וכ' הרמ"א אבל אם היה בידו קודם ולא לשם כך או שבאו לידו אחר הצוואה אין בזה משום מצוה לקיים דברי המת עכ"ל, וחזינן דנקטו המחבר והרמ"א להלכה כשיטת ר"ת דצריך השליש גם לשם כך, וראה גם באבקת רוכל (סי' צג) שכתב דיותר נכון דבעי הושלש לשם כך כסברת הריב"ש.

**ב. ובסמ"ע** (סק"ח) כ', דהריטב"א סיים בטעמו דכיון שלא נתן לשם כך וגם לא צוה להיוורשים ליתן עכ"ל, והש"ך שם (סק"ד) כ' וז"ל: והוא שנותנו עכשיו (לשליש) או שצוה ליורשיו ליתן כ"כ הריטב"א וכמ"ש הסמ"ע לקמן ע"כ, (ובסמ"ע הביא דברי הסמ"ע הג"ל) והוסיף וז"ל: משמע דאף דלא השליש לשם כך, כיון שצוה ליורשיו ליתן אמרינן ביה מצוה לקיים דברי המת, וכ"כ הריטב"א ובב"י הביאו עכ"ל, ומדברי הסמ"ע והש"ך הנ"ל מבואר דקי"ל כהריטב"א, דאם היה מצוה להיוורשים ליתן היו חייבים מדין מצוה לקיים דברי המת, ואע"פ שלא הושלש לכך.

מתחילה לכך, ואע"ג דהר"ן בפ"ק דגיטין כתב דהרמב"ן חולק, וכ"כ בטור חו"מ שהר"י חולק וס"ל דבכל ענין מצוה לקיים דברי המת, ולדברי המ"מ גם הרמב"ם חולק בזה וכו' עכ"ל, והרי שפירש להדיא בדברי הרמב"ם דלא בעינן הושלש וכדברי הר"ן.

**י. אבל** המהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' נ ד"ה ולא) כתב דהרמב"ם ס"ל דבעי הושלש, וכ"כ בקצוה"ח (סי' רנב סק"ג במו"ד) וז"ל: והיינו אע"ג דדעת הרמב"ם דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת היכא דלא הושלש וכו', וכ"כ גם בסי' ריב (סק"ג), ועי"ש שהכניס ביאורו בדברי המגיד משנה דכשנדר הוה כמו הושלש.

**ובשו"ת** הרדב"ז (סי' תתקמז, וסבא דבריו בספר ערך סולתן סי' ריב אות ט) דייק ג"כ דס"ל להרמב"ם שצריך דוקא הושלש, מדכ' וז"ל (בפ"ד מהל' זביה ומתקד-ד-ס) ראובן שרצה ליתן מאה דינרים לשמעון ושלח לו מאה על ידי לוי, אם אמר לו זכה במאה זו לשמעון או תן מאה זו לשמעון א"י לחזור בו, אבל אם אמר לו הולך מאה זו לשמעון יכול לחזור בו עד שיגיע המאה ליד שמעון, הלך לוי במאה זו שנשתלחו להוליכן לשמעון וביקש שמעון ולא מצאנו יחזיר לראובן, מת שמעון בחיי ראובן יחזיר לראובן או ליורשיו, מת ראובן בחיי שמעון יתן המאה לשמעון או ליורשיו, שמצוה לקיים דברי המת, ואע"פ שאמר הדברים והוא בריא, שהרי המאה בידו של שליח עדיין עכ"ל, וכתב הרדב"ז שם ע"ז וז"ל: הרי שתלה הדבר לפי שהמאה בידו של שליח, אבל אם עדיין לא הגיע ליד שליח או שהחזירם השליח ליד ראובן או ליורשיו לא זכו יורשי שמעון וכו', הרי לך בהדיא כי הדבר תלוי בנתינת המנה ליד שליח, אבל אם לא נתן המנה אלא שאמר תנו מנה לא זכו יורשי מקבל המתנת כלל, עכ"ל.

פליגי אלא כמו שפירש הריטב"א דברי הרמ"ה (והבילו ככ"י סוס"י רנב) וז"ל: ואפילו לא הושלש וכו' כל שציוה וכו', עכ"ל.

**ויש** שביארו את דברי הרמ"א במה שכתב ולא פליגי, דהיינו דהר"ת והרמב"ן לא פליגי וכו"ע מודו דהיכא דציוה ליורשים ליתן דמהני מדין מצוה לקיים דברי המת, אבל במהרש"ם שם (אות ז) משמע שהבין כוונת הרמ"א דגם הרמב"ן ס"ל כהריטב"א דצריך ג' תנאים, וכשיש הג' תנאים בזה פליגי הרמב"ן ור"ת, ופי' דבריו כך הוא ולא פליגי אלא כמו שכתב הריטב"א, דהיינו דל"פ רק בצירוף שיטת הריטב"א.

ו. **ובספר** מנחת שי (סי' עה, להרס"ג ר' שמואל אהרן שור) (ל') יצא לפרש דברי הש"ך בדרך אחר, ובדבריו כתב שם לקיים צוואת אדמו"ר הזקן מסאדיגורא דצוק"ל מדין מצוה לקיים דברי המת ואע"פ שלא הושלש, והמהרי"א הלוי מלכוב זצ"ל בתשובה (סי' פו, סי' ק"ד לעיל ע"פ ח' אות ט) יצא להקשות עליו, ושם (בסי' עט) יצא המנחת שי לישב דבריו, וכתב לפרש דברי הש"ך והסמ"ע, דאה"נ דנחלקו ר"ת ורמב"ן בזה, מ"מ גם השו"ע עצמו ס"ל כהריטב"א, וע"כ הוסיפו הסמ"ע והש"ך על דבריו את דברי הריטב"א, כיון דהב"י הביא בעצמו בשם הריטב"א, דהנכון כדברי הרא"ה דלאו דוקא בנותן לשליש וה"ה בציוה ליורשין, וסיים הריטב"א ע"ד הרא"ה דדברים של טעם הן. וגם הר"ן פ"ק דגיטין וכו' הביא בשם הרמב"ן כן, וע"כ היה נראה להש"ך דהב"י קבע ג"כ להלכה כהרא"ה (כמ"ס סמ"ע סי' רנב), ומ"ש והוא שנותן לשליש לאו דוקא הוא, דה"ה בציוה ליורשין ליתן.

ומ"ש הנתה"מ דבסי' רנ הביא המחבר ב' דעות בזה, ומשמע דלדעה השניה ל"מ תנו

ג. **ועיין** באחרונים שתמהו על הסמ"ע והש"ך שציינו על המחבר והרמ"א, דהרי הם ב' שיטות. ע"י ברע"א (סוכא צ"פ סק"ג) ובנתה"מ (סק"ב), והנה המהרש"ם הנ"ל (אות ו) הביא בשם הרבנים והם הרה"ג מטשארטקוב ז"ל ועוד, דהבנת הסמ"ע והש"ך היא דגם ר"ת וסייעתו מודים דאם ציוה ליורשיו ליתן אמרינן מצוה לקיים דברי המת, וע"כ סתמו הש"ך והסמ"ע וכתבו בהוספה לדברי השו"ע דצריך הושלש, דה"ה שציוה ליתן וכמ"ש הריטב"א, ולא נחלקו כלל וכלל על דברי השו"ע, ורק הוסיפו לדבריו דברי הריטב"א שגם ר"ת מודה לזה, ותמה המהרש"ם שם עליהם, דבריי"ש (סי' רז) מפורש דלשיטת ר"ת וסייעתו היכא דלא הושלש, אף שציוה ליורשים ליתן לא מהני, וכן בתשובת נוב"י (אכסע"ז סי' מס ד"ס וכה) משמע דפליגי, וגם הגאון מהרי"א הלוי מלכוב (סי' פו) חולק עליהם. ד. **אבל** המהרש"ם עצמו אף שתמה על דברי הרב הנ"ל, וכתב דא"א לומר דר"ת וסייעתו יודו לרמב"ן, מ"מ (סס צ"א ח) כתב בתו"ד אחר שהביא תשובת תשב"ץ (ת"ג סי' קל) שהביא דברי הרמב"ן לבר, כתב המהרש"ם שם וז"ל: ומבואר דגם התשב"ץ פסק כדעת הרמב"ן והר"ן הנ"ל, ואו דס"ל דגם ר"ת מודה בזה דדרך ציווי הוי מצוה לקיים דברי המת בכל גווני עכ"ל, הרי דהמהרש"ם עצמו כתב כן בדרך אפשר לומר כן, וא"כ הרי אפ"ל דגם הש"ך והסמ"ע ס"ל כן, דר"ת יודה להרמב"ן והריטב"א.

ה. **ויש** שהביאו ראיה לזה מדברי תשובת הרמ"א (סי' מה) שכתב וז"ל: ובנ"ד ליכא למימר שזכו מטעם מצוה לקיים דברי המת, דהא פסקו התוס' והרא"ש וכו' דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא בהושלש מתחילה לכך וכו', ואע"ג דהר"ן פ"ק דגיטין כתב דהרמב"ן חולק וכו', מ"מ נראה דלא

או כל שכר בית זה לעניים זכו בהם העניים, דבניו היו באותו מעמד שציוה ושתקו, דאז אמרינן דקיבלו עליהו, דאל"כ כיון דהנודר מת והבנים לא נדרו אין מחוייבים לקיים וכו', ע"כ, והיינו דמי שאומר שיתן לעניים הוה כמו שנדר לעניים, וע"כ בצירוף שעמדו שם בניו וציוה בפניהם מהני, וכן כתב המהרי"ט שם וז"ל: א"נ יש לפרש דבריו ז"ל מטעם מצוה לקיים דברי המת וכו', ואע"ג דלר"ת לא אמרינן הכי אלא כשהשלישו מחיים וכו', הכא עדיף טפי שהקנוהו מחיים בלשון נדר וציוה היורשים עליה מצוה לקיים דברי המת וכו', זה מה שנראה לי בדעתו של הרב ז"ל ע"כ.

**ועפ"י** יצא החת"ס לפרש דברי הש"ך, דהיינו דהש"ך ודאי ס"ל כר"ת דבעי הושלש לכך וכפסק השו"ע, ואעפ"כ ס"ל דאם נדר או לעניים אפי' לא נדר דהוי כנדר וגם ציוה בפניהם ליתן מהני, וחייב מדין מצוה לקיים דברי המת, ומשום כן כתב על דברי הרמ"א שכתב מי שנשבע או נדר ליתן לפלוני כו"כ וכו' יורשין פטורין, וע"ז כתב הש"ך כיון שלא ציוה בפניהם, דהיינו דבאופן זה שנדר אם היה מצווה בפניהם היו חייבים מדין מצוה לקיים דברי המת, ואפי' לשיטת ר"ת, וכנ"ל.

**ח. ולמעשה** בפוסקים, מצינו בשו"ע ר (סל) (מכירה כספי ז) דפסק כהריטב"א, וז"ל: וכן מי שאמר ליורשיו שכל אשר לו מסור בידם שיתנו לפלוני, חייבים לקיים דברי המת אע"פ שבחיים היה יכול לחזור בו, אבל אם לא אמר ליורשיו שיתנו וכו' א"צ לקיים דבריו עד שיצוום בפניהם וישתקו ויקבלו את דבריו, עכ"ל, וכן פסק בשו"ת נוב"י (אכע"ז) סי' מה, הוצא צ"ת כח"ס (ג), וכן הביא המנחת פתים כאן (סי' רנב) דברי הנוב"י ומציין דבסמ"ע סי' ריב סקי"ט כתב בפשיטות כהריטב"א, אבל בשו"ת רע"א (סי' קג, הוצא צ"ת סק"ג), וכ"כ בשו"ת

רק בנותן לשליש, לזה כתבתי דמשם אין ראיה, דבאמת גם דעה אחרונה דשם הוא כדעת הרא"ה דמהני במצוה ליורשיו, רק דלא מיירי במצוה ליורשין רק לעדים אמר כתבו ותנו, וזה לא מהני גם לרא"ה, ודעה הראשונה דשם ס"ל דגם בכה"ג מהני, ולזה הביא י"א דבעי דוקא בנותן לשליש, אבל במצוה ליורשיו לא העתיק המחבר כלל בשום מקום דעת הר"י מיגאש דלא מהני, וזה האמת לדעתי.

**ובזה** כתב המנחת שי (כס"י עה) לקיים צוואת האדמו"ר הזקן מסדיגורא צוק"ל משום שהצוואה היה בדרך צוואה לבניו, ואף שהרא"ה הזכיר בדבריו שציווה לפניהם וקיבלו דבריו או שתקו לצוואתו, מ"מ פשוט דל"ד כשהיה בשעת הצוואה, וה"ה אשר קיבלו או שתקו בעת שראו הצוואה, כמו בע"מ שירצה אבא דדי אם נתרצה בשעת השמיעה, (וזה כמו שכתב המהרש"ם (הוצא לעיל עקף א לאת ו-ח), וסיים שם המנחת שי (כס"י עט) אחרי חתימת התשובה, וז"ל: והרב הגאון שליט"א בגודל ענותנותו (כוונתו להמהרי"א הלוי) נתקבלה תשובתי בעיניו, וחזר בו והסכים לדברי. [א.ה. וצע"ק, דתשובת מהרי"א הלוי הנ"ל נדפסה גם בספרו של מהרי"א הלוי (סי' פ"ו) ומשמע דס"ל כן ולא חזר בו], ומצאתי שנקט בשו"ת אג"מ (ח"מ ח"ב סי' מז) כדברי המנחת שי.

**ז. אמנם** החת"ס בגליון השו"ע על דברי הש"ך (סק"י) יצא לפרש בדרך אחר, דגם הש"ך ס"ל דבעי הושלש ביד השליש וכפסק המחבר והרמ"א, ועל מה שהביא הש"ך את דברי הריטב"א כתב החת"ס וז"ל: נ"ב היינו כיון שנדר, וכ"כ מהרי"ט (ח"א סי' נט ד"ה וסכנא כסופ) וסמ"ע (סי' ריב סקי"ט) עכ"ל, והיינו דהסמ"ע שם כ' לפרש דברי הרמב"ם (כפ"כ מה"ל מכירה) והשו"ע (סי' ריב ס"ז) דאם ציוה אדם כשהוא שכ"מ ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים

הנותן זכה בו המקבל משום מצוה לקיים דברי המת, והכי איתא בפ"ק דגיטין, נראה מזה דמשום מצוה לקיים דברי המת זכה זה בה מיד, אבל הר"ן ז"ל כתב בפ"ק דגיטין, דנ"מ בין שכ"מ למצוה לקיים דברי המת, היכא דהיתומים קטנים דלא בני מיעבד מצוה נניהו, נראה דמשום מצוה לקיים דברי המת אינו אלא שמחוייבים לקיים דבריו, וכן כתב המרדכי בפרק מי שמת בשם רבינו שמחה ז"ל דאע"ג דמצוה לקיים דברי המת מיהו המקבל מתנה לא זכה עד שתבוא לידו, אלא שכופין לתת למקבל בין היורשים בין השליש, אבל אם מת לא יתנו ליורשיו, ודבריו תמוהים לפום פשטן, דסוגיא דידן מוכח בהדיא דאפי' אם מת יתנו ליורשיו וכו'.

ד. **ועוד** הק' המתנ"א שם וז"ל: איברא דמהתוס' דבתרא שהביא הר"ן פ"ק דגיטין (ס: מדפי הרי"ף) נראה שמצוה לקיים דברי המת לא עבד זכיה, דקאמר תנתן שדה פלונית לפלוני כופין את היורשין לקיים דברי המת, ומאי כפיה שייך הכא הלא מכיון שמת זכה המקבל, ולענ"ד נראה לחלק, דהיכא דמצוה ליורשים ותלה בהם שהם יעשו, עדיין לא זכה בה אלא שמצוה על היורשים להקנותה משום מצוה לקיים דברי המת, ונ"מ היכא דהווי יתומים קטנים דלא בני מיעבד מצוה נניהו, אבל כשאינו תולה ביורשין אלא שהוא נתן לשליח להוליד, משעה שמת זכה בה השליח בעד המקבל מכוחו של מת, ואפי' אם מת המקבל ינתן ליורשיו, וההוא דפלונית שפחתי יעשו לה קורת רוח, התם אין זה משחרר אלא שתולה ביורשים שהם ישחררו וכו', עכ"ל המתנ"א.

ה. **ובשו"ת** מהרש"ם הנ"ל (ח"ב סי' רכז אות י) כשדן לגבי קטנים אם שייך מצוה לקיים דברי המת, והביא דברי הפוסקים בזה,

שבות יעקב (ח"א ס' קסח, סוכא צ"ת סק"א) דפסקו כדעת הר"ת. וכן פסק בשו"ת שו"מ (מהדו"ק סי' מו), אמנם בשו"ת אג"מ (חור"מ ח"ב סי' מצ) מסיק דהוה ספיקא דדינא.

**ענף ג'. אם מצוה לקיים דברי המת הוה קנין**

א. **הפוסקים** דנו בהא דמצוה לקיים דברי המת, אם זכה המקבל ממש, וא"כ אפילו קדמו ומכרו היתומים נכסי אביהם לא מהני, או דיש עליהם רק מצוה לקיים דברי אביהם אבל אין זה זכיה ממש, ולפי"ז אם קדמו ומכרו קודם שהגיע ליד המקבל מה שעשו עשוי, וכן נפק"מ לגבי יתומים קטנים וכדלהלן.

ב. **הרמ"א** בחו"מ (סי' רנב ס"ב) אחרי שהביא הדין דהושלש לשם כך כ' וז"ל: כל דבר שנקנה במתנת שכ"מ אם קדמו היורשים ומכרו המקבל יכול להוציא מן הלוקח, אבל דבר שלא ניתן במתנה רק שמצוה לקיים דברי המת אם קדמו היורשים ומכרו מה שעשו עשוי (הגאון מרדכי ב"ב), עכ"ל, והש"ך והסמ"ע הביאו דברי הרמ"א ולא חלקו ע"ז ע"ש, וכן כתבו הפוסקים למעשה.

ג. **אבל** במחנה אפרים (סלחת זכיה ומתנה סי' כט) יצא לדון ע"פ דברי רש"י (בגיתין יד:), דאי' שם בגמ' ר"פ אמר הא והא בבריא הא דמת מקבל בחיי נותן הא דמת נותן בחיי מקבל, ופי' רש"י ז"ל (בד"ה דמתנתון) לאחר שמסרו לשליח מת ועדיין מקבל חי, הלכך משעת מיתת נותן זכה בהם המקבל משום דמצוה לקיים דברי המת, ואפילו היה בריא, עכ"ל, ומבואר מזה דמצוה לקיים דברי המת הוי קנין, וכן הוכיח עוד בזה וז"ל שם: והולך בבריא לאו כזכי דמי ומהו אם מת הרי זה זכה בה, ואפילו אם מת המקבל קודם שיגיע לידו, דמשעת מיתת



קודם שהגיע השליח לשם, וא"א לקיים המצוה במה זכו יורשיו, ובש"ך (סי' קכט סקל"ג) ביאר משום מצוה לקיים דברי המת כדלהלן (סי' נ"ו וסי' נ"ג), א"כ זכה המקבל, והא בסי' רנב מבואר דלא זכה המקבל, צע"ג.

ח. **ובדברי חיים** (אויערבאך) ביו"ד (סי' מח נד"ה וזלתי) יישב את קו' המחנ"א והרע"א, וז"ל: ותמיהני כי ז"ל המרדכי בשם ר' שמחה כופין לקיים דברי המת מיהו המקבל לא זכה עד שבא לידו, ונפק"מ אם היה הנותן כהן והיו בהן עבדים אוכלים בתרומה עד שבא ליד המקבל, ובין היורשים ובין השליש כופין אותן לקיים דברי המת לתת ליד המקבל ולא ליד היורשים, ע"כ, והנה מ"ש דלא זכו עד שבא לידו ונפק"מ דאוכלין עבדים בתרומה זה ודאי נכון, דכיון דאם מכרו יורשי הנותן מהני מכירתם כמבואר בחו"מ (סי' נ"ג), ודאי דלא הוי כאילו זכה המקבל ממש ועדיין הוא ברשות יורשי הנותן, רק דאם מת מקבל ודאי דצריכין ליתן ליורשי מקבל דאותו זכות שהיה למקבל שיורשי הנותן היו צריכין ליתן משום מצוה לקיים דברי המת כשלא מכרו, יוכל להוריש ליורשיו שלו וכו"ל, ומ"ש המרדכי דכופין אותו ליתן ליד המקבל ולא ליד היורשים, קאי באם היה הדבר ביד שלישי וכופין את השליש ליתן ליד מקבל ולא ליורשי נותן, ובודאי ה"ה דמת מקבל כופין ליתן ליד יורש מקבל דיורשים אותו זכות אביהם כל זמן דלא מכרו יורשי הנותן, דכיון דאסור לחזור ולמכור לאחר הוי כמכירי כהונה ויורשיו יורשים זכות זה, ע"כ.

ט. **וכדברים** האלה ביאר גם הגר"ש רוזובסקי צ"ל בשיעוריו (נגיעין דף יז: אות נ"ב), דהמחנ"א הבין דמש"כ כופין אותו לתת ליד מקבל ולא ליד היורשים כוונתו שלא יתן ליד

כתב: אבל אני תמה על כולם שנעלם מהם דברי מח"א וכו', וכתב דלענ"ד הדבר מוכרח מכתובות (דף סט סו"ב, נכ"י ד"ה הא מני) כ' לא יהבינן לזה בקוטנן וכו', ופי' מוכרח עי' באס"ז בשם ר"מ ותלמידו וכו', ועפי"ז כתב בנדונו שכתב בצוואה של אדמו"ר הזקן מסאדיגורא צ"ל שיתחלקו, ולא תלה הדבר ביורשים, וסיים שהוא בטוח בצדקת בניו וכו', וזה קאי על בניו הגדולים, וכיון שהמטלטלין בידם זכו מיד כשמת אביהם הה"ק עבור הבנות משום מצוה לקיים דברי המת, והוי זכיה גמורה, וגם הקטנים מחוייבים לקיימה וכו', ע"כ, (וזה ע"ד במהרש"ם ח"ז סי' ע"ד ש"ס דבריו סג"ל), הרי דס"ל להמהרש"ם דהלכה כדברי המחנ"א הנ"ל.

ו. **וכן פסק באג"מ** (תו"מ ח"ז סי' נג) דהביא דברי המרדכי והרמ"א הנ"ל, וכו' דהרמ"א מיירי כשצוה לבניו או ליורשיו, אבל כשהיתה הצוואה להשליש שהיא יתן לאחר"מ לאשתו, ולא שימסור את השלישות להיורשים והם יתנו, לכן תיכף כשמת היא כבר נתונה להאשה כפי שנצטוה לעשות וכו', ועובדא דהרמ"א צריך לאוקמי שצוה להבנים שהם יתנו ע"כ, וכנראה שהיא כעין חילוקו של המחנ"א והמהרש"ם הנ"ל.

ז. **אבל ברע"א** (נפו"ת ח"ז סי' נכ"ד במכתבו לבנו הגר"ש, ונדפס גם ברע"א השלם על מסכת כתובות) נשאר בצ"ע, דהביא דברי הרמ"א הנ"ל, וכתב וז"ל: גם תמוהים לי דברי הרמ"א הנ"ל מסוגיא דפ"ק דגיטין, ר"פ אמר הא והא בבריא הא דמת מקבל בחיי נותן וכו', ועפרש"י שם דכיון דמת הנותן זכה המקבל משום מצוה לקיים דברי המת ומוריש לבניו, ולשיטת הרמ"א הנ"ל דמכירתם מהני, ע"כ דמצוה לקיים דברי המת לא הוי עליו קנין, וא"כ לא זכה המקבל רק שמוטל על היורשים המצוה, וכיון דמת המקבל

**ענף ד'. בחיוב קיום הצוואה משום כיבוד אב**

**עוד** דנו הפוסקים לקיים צוואת אדמו"ר הזקן מסדיגורא זצ"ל מדין מצות כיבוד אב ואם, דיש מצוה לקיים דבריהם אפי' לא עשו קנין ואפי' לא הושלש שבזה אין מצוה לקיים דברי המת, מ"מ יש מצוה לקיים דבריהם מדין כיבוד אב.

**א. בשו"ת רע"א** (מסד"ק סי' סח) כבר דן בזה, וז"ל: והנה בגוף הדין אם ציוותה אמו או אביו לעשות דבר אחר מותו אם צריך לקיים הצוואה מדין כיבוד, דבר זה צריך עיון לדינא, דמצינו בברייתא פ"ק דקידושין (דף נ"א) מכבדו בחייו מכבדו במותו וכו', ומצינו ג"כ להיפוך בפרק יב דכתובות (דף ק"ג) דאינו מחוייב בכבוד אחיו הגדול אחר מיתת אביו, אף דכיבוד אשת אביו ואחיו הגדול הוא מדין כיבוד אב כמ"ש הרמב"ן שם, לפי שגנאי להם שיתבזו לתולדתם והם מצטערים בזה הרבה, ומנהג כל האנשים לייסר בניהם לנהוג כבוד בגדליהם עיי"ש, מזה משמע לכאורה דאינו מחוייב בכיבוד אב לאחר מותו, ולזה צ"ל לחלק דענין שהיא כבוד וגדולה בעצמותו כמו לומר אבא מארי דבזה מגביה כבוד אביו, זהו שייך גם לאחר מיתה, אבל כיבוד לעשות נחת רוח לאביו כעין מאכילו ומשקהו למנוע צער אביו, ומכלל זה לכבד אשת אביו ואחיו הגדול שהיא ענין נחת רוח לאביו ומניעת צער ממנו, יש לומר דלא שייך לאחר מיתה דלא איכפת להו בזה וכו', ואפשר דבכלל מורא שצריך לירא שלא לעבור על צוואתם וזהו שייך גם אחר מיתה וכו'.

**ומעתה** נ"ל לדינא, כמצוה לבניו דרך צוואה ליתן ממון ירושתם לפלוני כך וכך דצריכים לקיים מדין כיבוד אב, ומה דשקלו וטרו הפוסקים בדין מצוה לקיים דברי המת

יורשי המקבל, אולם נראה דכוונתו וכו' ולא ליד יורשי נותן, ואדרבא מזה שכתב נפק"מ בהא דבמתנה במקצת לא זכה משום מתנת שכ"מ רק לענין אם היה הנותן כהן דאוכלין בתרומה, ולא כתב נפק"מ אם מת אין נותנין ליורשיו, משמע דגם הוא ס"ל דנותנין ליורשיו וכמבואר בסוגיין,

**ובחיידושי לגיטין** (סי' טו) כתב, דאפילו להר"ן דס"ל דמשום מצוה לקיים דברי המת לא זכה בנכסים, מ"מ נראה דאינו מצוה לשמים גרידא, אלא להתקנת חכמים היתה דהוי חובת מצוה לחבירו ליתן לו מה שצויה המת, וחיוב כלפי חבירו היא, והוי הלה בע"ד על זה ודין תובע אית ליה, דאף דלית ליה גביה חוב ממון, מ"מ הוא מצוה ממונית שמחוייב בחובת מצוה כלפי חבירו ליתן לו הנכסים, ויכול חבירו לתובעו על קיום מצוותו, ואח"כ חוקר אם יש במצוה דין ירושה, ומביא ראיה מדין הענקה דהוה רק מצוה גרידא ועכ"ז יש בו דין ירושה, ומסיק דלפי"ז ל"ק קושיית המחנ"א דאע"ג דמצוה לקיים דברי המת לא הוי אלא מצוה גרידא, ולא זכה עדיין בגוף המתנה, מ"מ כיון דהיא מצוה לחבירו שפיר שייך ביה דין ירושה, ושפיר קאמר בסוגיין דמת מקבל ליורשי מי שנשתלחו לו, ושוב אין ראיה מרש"י דזכה בהם המקבל דפליג על הר"ן, די"ל דהכוונה שנהיה בעל דין וזכה בהזכות תביעה, ומוריש האי זכותא לבניו והלכך ינתן ליורשי המקבל ע"ש.

**י. היוצא** לנו מכל הנ"ל, דלדעת המחנ"א במסר שליש וציוה למסרו לפלוני שפיר הוה קנין בשעת מיתת הנותן, וכדבריו נקטו המהרש"ם והאג"מ, אבל הגרע"א נשאר בצ"ע בדין זה, והדב"ח והגר"ש רוזובסקי בשיעוריו יישבו קושיית המחנ"א והרע"א, וכן היא פשוט דברי הפוסקים דלא הוי קנין.

אפי' הכי משל אב, אולם משם אין ראיה לנ"ד דהתם אכתי הארנק של אב לכך חל על הממון בזה מצות כיבוד, משא"כ היכי דכבר נתן להבן, שוב אין מחוייב הבן במצות כיבוד אף שנתן לו אביו הממון הזה וכו', אבל בנ"ד בציווה להם בעת שהיה שלו אע"ג דציווה לבניו שיעשו זאת אחרי הסתלקותו, כיון דבידו היה אז לתת למי שירצה לתת באופן שיהיה בתוקף עפ"י ד"ת, א"כ דמי זאת להא דאיתא בש"ס נדרים (דף עב) דאדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו ע"ש, ול"ה כאוסר פירות חבירו על חבירו משום דאז היה ברשותו, והכי נמי כיון דבשעת הצוואה היה הממון של אב חל על הממון הזה מצות כיבוד, עכ"ל.

ד. **והמהרש"ם** שם (ח"צ ס' רכד סקט"ז) כתב דהגיע לידו תשובת הרב הגאון אבד"ק הרימילוב ז"ל (והוא התשובה הג' מהסוכה מיעקב), והביא ראיה לדבריו מגמ' דכתובות (פז) ובשיטה מקובצת שם בשם הריטב"א, דכאן שמצוה על נכסיו בעודן ברשותו שפיר מחוייב היורש לקיים דבריו והוי כבשל אב, וה"נ בנ"ד לענין כיבוד.

ה. **ובשו"ת** מנחת שי הג"ל (סי' עז) כ' לדחות דברי הכוכב מיעקב, וז"ל: ומ"ש עוד לענין מצות כיבוד אב לאחר מיתה דגם למ"ד מצות כיבוד משל אב מ"מ בתר שעת הצוואה אזלינן דאז היה המעות ברשותו, הנה ברמ"א חו"מ (סי' רכ"א) הביא שני דעות בממנה אפוטרופסים לחלוק נכסיו אחר מיתה ועשיתן יהיה כעשייתו אי מהני, דכיון שמת נפלו נכסיו קמי יורשיו, ועיין בתשובת מהרי"ל (סי' ט) דכתב דאף לדעה דיכול למנות אפוטרופוס לאח"מ היינו אם אינו מבטל זכות היורש בזה רק שהאפוטרופוס לא יתן לו עד לאח"ז וכדומה, אבל להפקיע זכות היורש לרבות לאחר ולמעט

דהיא רק במשליש מתחילה לכך היינו בלשון תנו דהוי רק לשון מתנה, גם נפק"מ במצוה לאחד משאר יורשיו דלא שייך דין כיבוד אב, גם במצוה לבניו נפק"מ דמשום כיבוד אב לא כפינן להו ומדין מצוה לקיים דברי המת כפינן כדאי' בפרק השולח (גיטין). ובהר"ן פ"ק דגיטין בסוגיא דמעמד שלשתם.

**אולם** מפקפק אנכי בזה, די"ל כאן דירשו הממון הוי הממון שלהם ואינן מחוייבים לקיים בזה צוואת אביהם, דקי"ל כיבוד אב משל אב, ונשאר בצ"ע עכ"ל הרע"א. (והו"ד בקיטור צפ"ט סי' רנב סק"ג).

ב. **ועל** דרך זה הלך המהרש"ם בתשובה הנ"ל (ח"צ סי' רכד סקט"ו) דיש מצוה לקיים הצוואה מדין כיבוד, וכתב להק' על הרע"א שכתב בסוף דבריו דמשום כיבוד אב אין כופין, והרי הרע"א עצמו כתב קודם לזה דהוי בכלל מורא, ובזה כבר כ' בתשובת מהר"ם מינץ סגל (סי' ז) דעל מוראו כופין, והביא ראיה לזה מהרמב"ם והשו"ע (יו"ד סי' רמ"א ס"ו) כל המבזה אביו ואמו וכו' מכין אותו מלקות מרדות, ועי' בי"ש שם (סק"ג) ובסי' רמג (סק"ז) שהעלה ג"כ בביאור דברי התוס' ישנים כתובות (דף ח) דבכה"ג שעובר על דבריו ואינו מקיים הוי בזיון ול"מ מתחילה על בזיונו, וא"כ מפורש בש"ס הנ"ל דגם ממון ירושתו חייב, וכבר כתב בר"ן בקידושין שם בתי' א' דלצערו צריך לאבד כל ממון שבעולם, ע"כ.

ג. **ובשו"ת** כוכב ביעקב (סי' פה) חיוק ג"כ מהלך זה, ואחר שהביא דברי הרע"א כ' אבל לדעתי נראה דשייך בזה מצות כיבוד, דבקידושין (דף ז) מק' למ"ד משל אב מהברייתא דעד היכן כיבוד אב כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו וא"א משל אב מה נפק"מ ליה מיניה, ומשני בראוי ליורשו, א"כ חזינן דבראוי ליורשו

לכניו מה לעשות עם המעות, וא"כ שפיר מסתבר לומר דבזה אזלינן בתר שעת הצוואה, וממילא נפלו שאר הדחיות.

לאחר לא, ע"ש, הרי דלא אזלינן בתר שעת הצוואה רק בתר שעת החלוקה, וכ"כ בתשו' בשמים ראש (סי' סח).

ט. וסיים שם המנחת שי שהתשובה הזאת שכתב (סי' עח) שלחתי לכבוד אדוננו הרב הגדול מאור הגולה אבד"ק לבוב שליט"א [ה"ה המהרי"א הלוי הנ"ל], וזה אשר השיב לי, ומעתיק שם התשובה (בסי' עח) וז"ל: (הנוגע לענינו) ומ"מ נלפע"ד דיש בזה משום כיבוד אב, וכ"כ הגאון בשו"ת רע"א (יו"ד סי' סח), ואם שפקפק שם ע"ז דקי"ל כיבוד אב משל אב ולא משל בן, מ"מ דאיתו ודאי לענין מטלטלי דיתמי היא ראייה גדולה, ועי' במס' גיטין (יג. ד"ס וסא) שכ' דבירושה לא פסק כח המוריש מאותו הממון ע"ש, א"כ אפשר דמיקרי של אב ושייך בזה מצוות כיבוד, וגם כתב שם בתשובה דבשל בן נהי דליכא בזה חיוב כבוד אב מ"מ אם אינו מקפיד על חסרון כיס מצוה קעביד, ובנ"ד מאחר שהבנים חסידים וקדושים מהראוי להם לקיים רצון אביהם הק' זי"ע מחמת מצות כיבוד, אבל אין בזה כפיה כלל, ועי' במנחת שי שכתב עוד תשובה (בסי' עט) ושם מבואר שהסכים לדעת המהרי"א הלוי, וסיים ע"ז א"כ ודאי מחוייבים הבנים לקיים, וכופין ע"ז כדמבואר שם בפנים שיש גם דין כפיה על זה.

י. ועוד מצינו בשו"ת חוות יאיר (סי' קיג) שדן באחד שציוותה לו אמו שלא ישכיר הדירה לאחר והיה דר שם, אם הבן מחוייב לקיים צוואת אמו בזה, וכתב דלכאורה אינו מחוייב לחוש לה מאחר שהת"ח מתמיד בתורה, וקי"ל גדול ת"ת מכבוד אב ואם וכו', מ"מ אין כל זה מספיק שיעבור הבן על צוואת אמו וכו'.

ו. והאריך המנחת שי לדחות הראיות של הכוכב מיעקב, דמ"ש ראייה לדבריו דזה דמי להא דאומר שדה זו שאני מוכר לך לכשאקחנו ממך תקדש דקדשה משום דבידו להקדישה עכשיו, דרק לענין הקדש צריך לומר לכשאקחנו דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, אבל מצות כיבוד עליו אע"ג דא"י לחייב ממון הבן בכיבוד, אבל ל"ה חוב לבן כיון דבידו היה לתת להם שיהיה מועיל עפ"י דין א"כ תו לא היה חוב לבן, כ' ע"ז המנחת שי דודאי אין ראייה דהרי שם מקדיש כשיחזור לרשותו ולא בעת שהיא ברשות אחר.

ז. עוד כתב שם הכוכב ביעקב להוכיח שיטתו מהא דכ' הרא"ש בשם הר"א ממיץ הידוע בנדרים (נ"ג), גבי היתה לפניו כיכר של הפקר אפילו היתה רחוקה ממנו כיון שאין אדם סמוך לה אלא הוא ובידו לזכות בה חל ההקדש, א"כ מכש"כ בממון שלו דבידו היה לתת למי שירצה במתנה גמורה עפ"י ד"ת דחל עליו מצות כיבוד, אף שציוה לבניו שיעשו זאת לאחר שיצא מרשותו, וע"ז כתב במנחת שי דשם עכ"פ איש אחר לא זכה בה, אבל להפקיע זכות היורש אין ראייה.

ח. ועוד מביא שם כל הראיות של הרב מהרימילוב ודחה אותם, אבל באמת קשה מאד לדחות החידוש של הרב מהרימילוב בדחיות אלו שאין בהם כדי דחייה גמורה, שמה שהק' המנחת שי מדין הרמ"א (סי' נ"ס"א) הרי שם אמרו שמינה אפטרופוס ולא אמר לו מה לעשות, משא"כ בנדון דידן הרי כבר ציוה

לקיים הצוואה גם אם לא היה בו קנין ולא הושלש, ואולי יש בזה ג"כ קצת כפיה.

**יב. ולמעשה** מצינו חולק על דין זה, ה"ה התהלה לדוד עצמו בחלק חו"מ (סי' קא) שהביא דברי הרע"א וכ' זה איזה שנים אשר איזה רבנים תפסו דין זה לפסק הלכה, ולענ"ד הדבר מעיקרא מופרך דמה כיבוד אב שייך בזה, דמיעקר נחלה דאורייתא (עיין סי' רמז ס"ג) ובסמ"ע (סק"ז) דדוקא לפרוע חוב אביהם או בהניח להם ריבית שייך כבוד אביהם כדי לתקן, אבל לא למעיקר נחלה דאורייתא, וז"ב לדעתו, עכ"ל.

**ובשו"ת** עמק שאלה (חומ"ס ו) הק' על החו"י דכבוד אב משל אב ולא משל בן, וא"כ צוואת האם שלא ישכיר הדירה הרי היא מפסדת לבן, וכ' בישוב דברי החו"י וז"ל: וצ"ל דהדירה היה לו ירושה מאמו, ומפשט ליה להחו"י גם זה דנסתפק רעק"א בתשובה אם יש חסרון כיס ממון הירושה אי מחוייבים לקיים בזה צוואת אביהם ע"כ, וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"א סי' ס) בישוב דברי החו"י.

**יא. תרי** לנו חבל אחרונים גדולי הפוסקים שפסקו מפורש, דגם בצוואה לאחר מיתה יש דין כיבוד אב ואם ויש עכ"פ מצוה

# --- וְקִבֵּץ עַל יַד יְרֵכָה

(משלי יג יא)

תמיהות וקושיות, הערות והארות

## הרב עקיבא אשר ליפסון זצ"ל אנטווערפן - ירושלים\*

### הערות במסכתות שבת ועירובין

א. שבת דף ח' ע"א רבא אמר אפילו אינה רחבה ו' וכו', כפאה על פיה שבעה ומשהו חייב שבעה ומחצה פטור, עיי' ברש"י הטעם דכי מטא לפחות מג' סמוך לקרקע אמרינן לבוד במחיצותיה והוי כמונחת, נמצאו שוליה למעלת מ" ואינה נחה כולה בר"ה עיי"ש, וקשה והא רבא דאמר תוך ג' לרבנן (דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי) צריך הנחה על גבי משהו, כמובא בגמ' שבת דף פ' ע"א ודף ק' ע"א ועירובין דף צ"ח ע"ב, ועי' ברש"י דף ק' ד"ה לרבנן דכ"ז שלא נח ע"ג משהו לא נגמר המלאכה ואם נזכר שגגתו פטור עיי"ש, והכא נמי הלא לא נח עדיין ע"ג משהו ואם אמרת כיון דאמרינן לבוד הוי כנח מדוע התם לא חייב בתוך ג' כיון דאמרינן לבוד, וצ"ע.

ב. שבת מ"ד ע"ב בתוס' ד"ה יש עליו מעות, ע"כ במניח איירי דבשכח תנן בפרק נוטל מנער הכר והן נופלות, והכא אמר אסור לטלטלה משמע אפי' ע"י נייעור, והקשה במהרש"א דילמא מיירי בשכח ובהא דאמר אסור לטלטלו הכא עם טלטול גמור בלא נייעור עיי"ש. ואני לא אבין, הא רב מחלק בין היה עליה בין השמשות או לא, הא בשכח אין חילוק דהא לא נעשית בסיס לדבר אסור, וצ"ע.

ג. שבת דף צ"ב אמר ר' אלעזר המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב שכן משא בני קהת. נסתפקתי אם הוציא מרה"י לרה"ה אם אינו חייב עד שיניח בר"ה למטה מעשרה טפחים, או חייב אע"פ שלא הניחו למטה מעשרה, (עי' בתוס' דף ו' ע"א ד"ה הסס, וכתוס' עיזובין דף ל"ג ע"א ד"ה והא), ובתוס' דף ג' ע"ב ד"ה כאן למעלה מ"י ובתוס' דף צ"ט ע"ב, ועי' דף ח' ע"ב אמר רבא המעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד' ברה"ר אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב עיי"ש, ועיין בתוס' דף ה' ע"א ד"ה כאן למטה מ"י, ועי' בתוס' דף ק"ב ע"א ד"ה והוציאו בפיו בסופו.

ד. שבת דף מ"ד ע"א אמר רב יהודה אמר רב מיטה שייחדה למעות אסור לטלטלה, מיתיביה רב נחמן בר יצחק מטלטלין נר חדש אבל לא ישן, ומה נר דלהכי עבידא כי לא הדליק בה שרי לטלטלה מיטה דלאו להכי עבידא לא כ"ש, ופירש רש"י ז"ל בד"ה מטלטלין נר חדש, והא ר"י קאמר לה דאית ליה מוקצה אלמא לא מיתסר בהזמנה מדקאמר אבל לא ישן ולא קתני אבל

\* ראה אודותיו בינור התורה, גליון ג' (אלול תשס"ב) עמ' עט, בתוך תולדות חותנו הגה"ח רבי יצחק מאיר הורכשטיין זצ"ל.

ההערות המתפרסמות בזה הוצתקו מתוך פנקס קטן אשר נמצא בכיס בגדו בעת הסתלקותו לב"ע, ביום ער"ח אלול תשכ"ה. מספר שעות טרם פטירתו קיבץ את כל גליונות חידושי-התורה שלו בהרבה מקצועות בתורה והעבירם מן העולם, רק פנקס קטן זה נותר לפליטה, רשימות והערות שכתבם לעצמו לעיונא בלבד.

לא המיוחד לכך ע"כ, הרי לפי רש"י עיקר הפירכא על רב, דאי נימא דביחוד לבדו נאסרה א"כ אמאי לא קתני במתניתין יותר רבותא דאפילו נר חדש אם יחדו אסור לטלטלו, מדלא קתני אלא נר ישן ש"מ דאינו אסור אלא א"כ הדליקו בו אבל ביחוד לבדו אינו אסור, ומסיק הגמ' אלא אי איתמר הכי איתמר אמר ר"י אמר רב מיטה שיחדה למעות הניח עליה מעות אסור לטלטלה לא הניח עליה מותר לטלטלה כו', לפ"ז אינו אסורה ביחוד לבדו כ"א ביחוד והשתמש עליה אפילו בחול, וכתב רש"י בד"ה הניח עליה מעות באמצע הדיבור, ולא דמי לנר של מתכת דשרי ר"י דהתם בלא יחדו ע"כ, והקשה בתוס' ד"ה ומה נר לפירש"י, כמו דדייק הגמ' מדלא קתני במתניתין אבל לא יחדו ש"מ דביחוד לבדו אינו אסור, כמו כן לדייק השתא בנר של מתכת מדלא קתני אפילו לא הדליקו בו בשבת כ"א יחדו והדליקו פ"א נמי אסור ש"מ דלא כרב דלא אסור כ"א השתמש בו בשבת דאתקצאי בין השמשות אתקצאי כולה שבת ע"כ. לענ"ד נראה דלא קשה על רש"י, דבשלמא מעיקרא דסבר בגמ' דרב סובר דביחוד בעלמא נאסר, פריך הגמ' שפיר דליתני התנא יותר רבותא דלא מיבעיא ישן דמוקצה מחמת מיאוס אלא אפילו יחדו והוא חדש נמי אסור דבהזמנה בעלמא נאסר כרב, אלא מדתקני אבל לא ישן ש"מ דבהזמנה בעלמא לא נאסר, אבל לפי המסקנא דרב אינו אסור כ"א בהזמנה והשתמש, שוב לא קשה ליתני התנא בנר של מתכת אם יחדו והדליקו בו בחול נמי אסור, דבזה אינו יותר רבותא מלא יחדו והדליקו בו בשבת, ושפיר קאמר רש"י דהברייתא בנר של מתכות איירי בלא יחדו, ואשמעינן דאפי' לא יחדו אם לא הדליקו בו בשבת אסור ע"כ.

ה. שם דף מ"ה ברש"י ד"ה מיקמי חברי שלא יראוהו בחצר כדאמרינן בפרקין דלעיל דנותנו בטפח הסמוך לרה"ר וידעו שהדליקו בו נר וכו'. וקשה לי והא רש"י סבר [שם] דלא כתוס' לעיל דף כ"א ע"ב דלא מניח הנר חנוכה בפתח החצר הסמוך לרה"ר כ"א בפתח הבית בחצר עיי"ש, אולי הוא טעות סופר וצ"ל בטפח הסמוך לבית.

ו. שבת קכ"ד ע"א תוס' ד"ה הא ר"א וז"ל: ההיא דאין בין אע"ג דבפ"ק דמגילה דף ז' ע"ב דייקנן עלה הא לענין מכשירי אוכל נפש זה וזה שוין וקאמר מתני' דלא כר"י, ור"א ס"ל כר"י ועדיפא מר"י כדאמר בריש תולין וכו', ועוד י"ל דאין בין דבפ"ק דמגילה מיירי במילי דאורייתא, ואין בין דהכא היינו דתנן במשילין (פ"ה דף ל"ז ע"ב) דמיירי במילי דשבות ואינו מענין אחד כו' עיי"ש. ופירש המהרש"א ז"ל וז"ל ודאי דאיכא לדיוקי ה"נ אהך דפרק משילין, אלא דלא נחית בפ"ק דמגילה לדיוקי הכא אלא כדי לאוכוחי דמתניתין לא אתיא כר"י, אבל הך דפרק משילין דא"נ תידוק בה הכי מצי אתיא כר"י, דלא פליג אלא במילי דאורייתא, עכ"ל. ואיני מבין איך יכולים לומר דר"י מודה באיסורים דרבנן, דמכשירי אוכל נפש אסור ביו"ט כרבנן, והא בריש פרק תולין קל"ז ע"ב מיירי באיסור דרבנן, דהא תלוי המשמרת אינו רק איסור דרבנן כדמסיק שם בגמרא, ואפ"ה אמרינן שם ר"א ס"ל כר"י דמכשירי אוכל נפש מותר ביו"ט, ועיי"ש בתוס' ד"ה דר"א עדיפא מדר"י, וד' יאיר עיני להבין תוה"ק, רצ"ע.

ז. שבת דף קל"ב ע"א, ור' יוחנן אמר אמר קרא ביום אפילו בשבת, אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן אלא מעתה מחוסרי כפרה דכתיב בהן ביום הכי נמי דדחי שבת, ההוא מיבעי ליה ביום ולא בלילה, האי נמי מיבעי ליה ביום ולא בלילה, ההוא מבין שמונת ימים נפקא, האי נמי מביום צוותו נפקא, אע"ג דנפקא מביום צוותו איצטריכא סד"א הואיל וחס רחמנא עליה לאתויי בדלות בלילה נמי ליתי קמ"ל, ע"כ. ופירש רש"י ז"ל מחוסרי כפרה כל טמאים שהוצרכו לקרבן זב וזבה יולדת ומצורע נאמר בהן וביום השמיני, וקשה לי הא ביולדת לא נאמר וביום השמיני, ואם נאמר דרש"י ז"ל פירש על מחוסרי כפרה ונקט לישנא דהמשנה של מס' כריתות פ"ב ארבעה מחוסרי כפרה, אבל הא הגמרא לא פריך אלא מזב וזבה ומצורע. עוד קשה לי על התירוצ' דמתרץ סד"א הואיל וחס רחמנא עליה לאתויי בדלות בלילה נמי ליתי קמ"ל, זאת יכולים אנו לתרץ על מצורע אבל לא על זב וזבה דליתא בקרבן עולה ויורד. ועוד ק"ל הא בנוזר נמי כתיב וביום השמיני קשה נמי לידחי

שבת ושוב ליכא לתירוצי והואיל דחס רחמנא עליה לאתויי בדלות, דהא נזיר ליתא בקרבן עולה ויורד. ד' יאיר עיני ויראני נפלאות בתורתו.

ח. עירובין צ"ב. גפנים בגדולה וכו', ע"י ברש"י בד"ה גפנים בקטנה בסופו, וגפנים שלה קדמו, משמע אם נזרע תחילה בגדולה ואח"כ נטעו הגפנים בקטנה אסורים, אבל לפי פ"י הר"י בתוד"ה גפנים משמע שתמיד הגפנים מותרים, וכן ברישא בגפנים בגדולה אם זרע בקטנה הזרעים אסורים, נ"ל לפי פירושו אם זרע תחילה בקטנה הזרעים מותרים דלא עבד איסורא, משום דבהיתר זרע לא קנסו, אבל לפי פרש"י אין חילוק ותמיד הזרעים אסורים.

ט. עירובין דף ק"ה ברש"י ד"ה ויבואו הכהנים וכו' ויוציאו הטומאה, פרש"י ע"ז ותקורבותיה שהן מטמאין באוהל עכ"ל. בע"ה לא ידעתי היכי מצינו דע"ז מטמאה באוהל, והא במס' שבת דף פ"ג ע"ב פריך הגמרא לרבנן לטמאה באוהל ומשני שם אבל באמת לא מטמאה באוהל, רצ"ע.

ועוד לא זכיתי להבין איך יליף הגמ' טומאת שרץ שהוא מטמא מה"ט מטומאת עכורים שהוא אינה מטמאה אלא מדרבנן כדאיתא בשבת דף פ"ג ע"ב, רצ"ע, וד' יאר את עיני, (עיין באו"ח על פסוק ויגלה ל"ה פסוק ב' עיי"ש, מס' ע"ז פ"ג מ"ח עיי"ש באו"ח יו"ט).

י. פרשת בחוקותי, פכ"ז פסוק כ"ב פרש"י ז"ל ד"ה ואם את מקנתו, חילוק יש בין שדה מקנה לשדה אחוזה ששדה מקנה לא תתחלק לכהנים ביובל לפי שאינו יכול להקדישו אלא עד היובל, שהרי ביובל עתידה לצאת מידו ולשוב לבעלים לפיכך אם בא לקבלו יגאל בדמים הללו הקצובים לשדה אחוזה. וקשה לי הא זה שיטת ר"א בערכין פ"ג מ"ב אבל אנן קי"ל בשדה מקנה דנגאל בשויו (כ"פ הרמב"ם בפ"ד מה' ערכין הכ"ז), רצ"ע.



## הרב לוי הכהן רבינובין זצ"ל

בעל 'מעדני השלחן'  
ירושלים\*

## בעניני ברכת כהנים

א. מה ששאלת אם מותר לכהן לעלות לדוכן לפני ברכת התורה. בגמ' נדרים (פ"א) מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, רבינא אומר שאין מברכין בתורה תחילה. ופירש שם המפרש (המיוחס לנ"י ד"ה שאין) שאין מברכין, כשמשכימין

\* נולד בצפת ביום כ"ד בתמוז תר"פ לאביו הגאון רבי גמליאל רבינובין-רפפורט מקישינב. בילדותו התייתם מהוריו, גדל והתחנך בבית היתומים דיסקין בירושלים. היה תלמידו של הגאון רבי אליהו זלוטניק זצ"ל ושל הגאון הנודע רבי שמשון אהרן פולנסקי 'הרב מטעפליק', ממנו אף נסמך להוראה. כל ימיו שקד היה על התורה ועל העבודה בקיתונו הצר שבבתי גייטן שבמאה שערים. ספריו הנודעים 'מעדני השלחן' על שו"ע יורה-דעה הפכו לספרי יסוד אצל כל הלומדים. נסתלק לב"ע בשם טוב, זקן ושבע ימים, ביום ש"ק ב' באדר תשע"ה. תודתנו נתונה לנכדו הרב גמליאל רבינובין שליט"א, השואל באגרות האלו ואליו נכתבו התשובות, אשר בטוב עינו המציא לירינו דברים אלו. מן השמים יבורך.



לתלמוד תורה, ותלמידי חכמים, מתוך שהן זהירים לעסוק בתורה, ורגילין בה, ואינן זהירין לברך כשפותחין, לא מקיימא ברכתא "נהיה אנחנו וצאצאנו מלומדי תורה" (סבא דב"י א"ח ס"י מ).

ולכן נפסק בשו"ע (א"ח ס"י מ) דאם דברכת התורה צריך לזהר בה מאוד. והסביר המשנה ברורה (ס"ק ס"ג): לזהר בה מאוד, שלא ללמוד עד שיברך (עכ"ל).

וכיון שאסור ללמוד עד שיברך ברכת התורה, אינו יכול לעלות לדוכן ולישא כפיו, שברכת כהנים הם פסוקי תורה (במדכ"ו כד-כו).

אבל אם אמרו לו עלה לדוכן, הגם שעדיין לא בירך ברכת התורה, עכ"ז מוכרח לעלות לדוכן, דאל"כ ביטל מצות עשה אחת, והרי זה כעובר בשלש עשה, "כה תברכו" "אמור להם" "ושמו את שמי" (רמב"ם הלכות תפילה וברכת כהנים פרק טו הלכה יב, טור וס"ע א"ח ס"י קכ"ט ב, שו"ע בעל התניא ס"ס ס"ג).

ולכן נראה, אם לא אפשר לומר שני הברכות יאמר רק ברכת אשר בחר בנו וכו', שהוא המעולה שבברכות (גמ' ברכות יא, סבא דמשנה ברורה ס"י מ) ס"ק א), ואחרי הדוכן ישלים הברכה שניה.

ב. מה ששאלת על כהן שהוא שליח ציבור, אם יכול לומר "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו, שתהא ברכה זו שצויתנו לברך את עמך ישראל" לפני שמתחיל חזרת הש"ץ.

בשו"ע (א"ח ס"י קכ"ט ט) מביא שלפני שהחזן מסיים "הטוב שמך ולך נאה להודות", אומרים הכהנים "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתהא ברכה זו שצויתנו לברך את עמך ישראל, ברכה שלימה, ולא יהא בה מכשול ועון מעתה ועד עולם" (גמ' סוטה לט). ומאריכין בתפלה זו, עד שיכלה אמן של הודאה מפי הציבור.

וכתב המשנה ברורה (ס"ק ס"א) דגם הכהנים יענו אמן על ברכת הש"ץ, וברכתו.

אבל חזן לא יכול לומר זאת אז, ולכן אם הכהן הוא חזן, ורוצה לומר תפלה זו שלפני שמתחיל חזרת הש"ץ, יכול לברך ברכה זו, בלי שם ומלכות, שאז זה רק בקשה לפני הדוכן.

ג. בשו"ע (ס"ק ס"י קכ"ט י-יא) איתא שעומדים בדוכן פניהם כלפי ההיכל, ואחוריהם כלפי העם - ומחזירים פניהם כלפי העם, ומברכין ברכת כהנים. ושאלת למה תיקנו שהכהנים יעמדו אחוריהם כלפי ההיכל.

כן מבואר בגמ' (סוטה לט) שברכת כהנים הוא פנים כנגד פנים, דז"ל הגמ' (ס"ט) תניא אידך כה תברכו (במדכ"ו כג) פנים כנגד פנים, אתה אומר פנים כנגד פנים, או אינו אלא פנים כנגד עורף, תלמוד לומר "אמור להם" (ס"ט) כאדם שאומר לחבירו.

והכף החיים (ס"ק ס"א) מביא בשם אחרונים הטעם למה היה רצון לפני ברכת כהנים והריכונו של עולם שאומרים הכהנים אחרי ברכת כהנים, אומרים זאת פנים להיכל, וברכת כהנים פנים כנגד פנים, וז"ל: מה שהכהנים בשעת עליה לדוכן, פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם, ובשעת הברכה פניהם כלפי העם ואחוריהם להיכל, ואחר סיום הברכה חוזרין להפוך פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם, הטעם הוא, דקודם הברכה ואחריה צריך להיות התפילה שתיקנו להם חכמים, וכיון ששם מדברים עם השכינה, לא גרעי משאר תפילות שצריכות צד שכינה, אבל בשעה שמברכין, שמדברין עם ישראל, צריכים להחזיר פניהם כלפי העם, משום אימת ציבור (עכ"ל).

ד. מה ששאלת למה הכהנים נושאים כפיהם עם התפילין, הרי איתא בשו"ע (ס"י מ ס"י יז) דתפילין של ראש, טוב להיות גלויים ונראים.

**המשנה ברורה** (ס"ק מה) כתב דבדיעבד אף אם היו מכוסים לגמרי יצא (עכ"ל), והנה המשנה ברורה מיירי אפילו היו מכוסים כל התפילה, ג"כ יצא, לכן כשמכסים אותם רק בברכת כהנים, ואח"כ מגלים אותם, אין בזה שום חשש, ולא צריכים להסיר תפילין של ראש.  
ה. מה ששאלת מה יעשה לוי שאין יכול ליטול ידיו של הכהנים רק אם עובר לפני אדם המתפלל שמונה עשרה.

לדעתי לא ילך לוי ליטול ידיו של כהנים, אם צריך לעבור בפני המתפלל.  
ו. מה ששאלת אם לוי יכול להחליט שלא ילך ליטול ידיו של כהנים, כיון שמפסיד לענות אמן על ברכת הש"ץ כשיוצא מבית הכנסת ליטול ידיו של כהנים.  
אם המקום שנוטלים לידים רחוק באופן שאין שומעים לענות אמן, מהנכון שהלויים יתחלקו ביניהם, כל יום ילך לוי אחר ויטול ידים של הכהנים, נמצא שלא כל הלויים מפסידים עניית אמן, וכל הלויים נוטלים גם ידיהם של כהנים.  
ז. מה ששאלת על לוי שמתעקש שלא מוכן להפסיד שום ברכה מחזרת הש"ץ, ולכן אין רוצה אף פעם לצאת ליטול ידים של כהנים.

צ"ע בזה אם הוא צודק בזה, ומ"מ נראה שלא להכריחו.  
ובהרבה מקומות הגם שמקום נטילת ידים הוא מחוץ לבית הכנסת, עכ"ז שומעים עוד חזרת הש"ץ, ובפרט ששומעים הקהל אומרים ברוך הוא וברוך שמו, ואמן.

וראיתי בכמה מקומות, שיש מקום מיוחד לנטילת ידים בתוך הבית כנסת רק לכהנים.  
וראיתי בבית מדרשו של חברי מנעורי הרה"צ רבי לוי יצחק הורביץ זצ"ל אדמו"ר מבוסטון (בירושלים עיה"ק) שעשה מקום לנטילת ידים סמוך לארון הקודש, והסביר לי שעשה זאת כיון שהוא לוי ורוצה ליטול ידיהם של הכהנים, ואין רוצה להפסיד חזרת הש"ץ.

ולמעשה מרויחים בזה עוד, שלא להיות הפסק גדול מהנטילה לברכה, דכן דעת התוס' (סוטה לט. ד"ה כל) שלא יהיה שיעור מהלך כ"ב אמה בין נטילה לברכה, הובא בב"י (או"ח סי' קכח, דף קלא:), וכן פסק המג"א (ס"ק ט) וז"ל: אסור לשהות כדי הילוך כ"ב אמה בין נטילה לברכה, וכ"ה בשולחן ערוך בעל התניא (ס"ק סעי' ח), משנה ברורה (ביאור הלכה ס"ק ע"ו ו ד"ה חזירים), כף החיים (ס"ק לה).

רק המשנה ברורה (ס"ק הביא אח"כ דברי אליה רבה (סי' קכח ס"ק יג) דסמכין על הפוסקים דאין צריך כלל נטילת ידים כשנטל ידיו שחרית, וסיים ומ"מ לכתחילה טוב ליזהר בזה במה דאפשר (פמ"ג אהל חנה ס"ק ט).

ח. המחבר (סי' קכח סעי' ז) פסק, אם נטל הכהן ידיו שחרית, ובירך על נטילת ידים, לא יחזור לברך כשנוטל ידיו לנשיאת כפים.

**וביאר** האחרונים (דרכי משה ס"ק ד, אליה רבה ס"ק יג, כנה"ג בהגהות הטור ד"ה דף פז, ובהגהת ב"י ד"ה עמוד, משנה ברורה ס"ק כד, כף החיים ס"ק מה) דלענין ברכה סמכין על הרמב"ם (תפילה וברכה כהנים פקק מו הלכה ה) דס"ל דיצא בנטילה שנטל שחרית (כמבואר בב"י סעי' ז).

והקשית על מה שסיים המ"ב (ס"ק) ולכן כל כהן ירא וחרד ישמור ידיו משעת נטילתו שחרית שלא ליגע במקום המלוכלך שלא יפול בספק ברכה (עכ"ל), והקשית כיון שהכהן צריך לחלוץ מנעליו לפני נשיאת כפים, וא"כ נגע במקום המלוכלך לפני נשיאת כפים.

כוונת המשנה ברורה היא, שבבוקר לא יקשור חוטי הנעליים, אלא יהיו פתוחות, באופן שלא יפול הנעל מהרגל, ועי"ז יוכל להסיר לפני נשיאת כפים בלי נגיעה, ואחר התפילה יסדרם כראוי, וכן נוהגים.

ובפרט לאלו שהולכים בנעליים בלי חוטים אין להם שום שאלה בזה.

ט. ומה ששאלת על כהן שאין לו טלית, האם מותר לישא את כפיים בלי טלית. נראה שאין יכול לעלות לדוכן בלי טלית, כיון שבזמן בית המקדש היה קיים (יהי רצון שיבנה במהרה בימינו), בירכו ברכת כהנים בשם המפורש (תגיה טז), רמב"ם הלכות תפלה וברכת כהנים פרק יד הלכה י, ב"י, ט"ז סי' קכח ס"ק יט), והשכינה היתה שרויה על ידיהם (רס"י תגיה טז), מג"א סי' קכח ס"ק לה, משנה ברורה ס"ק פט), היה איסור גמור להסתכל בידיהם, אפילו ראה קצת (מג"א ס"ק מ"ב פט). לכן נוהגין עכשיו לזכר למקדש (מג"א ס"ק פ"א) ש"ע בעל התניא סעי' לו, משנה ברורה ס"ק פט), ולכן הכהנים מכסים ידיהם בטלית, כדי שלא יסתכלו על ידיהם של כהנים (רמב"ם ס"ק פ"א) פרק יד הלכה ז, טור ושו"ע או"ח סי' קכח סעי' כג), אפילו ראה קצת (מג"א ס"ק לה, ש"ע בעל התניא ס"ק פט), לו, מ"ב פ"א ס"ק פט). אמנם בזוהר (חלק ג פרשת נשא דף קמ"ז ע"א) משמע דגם בזמן הזה אסור להסתכל בכהנים, משום כבוד השכינה השורה על ידם, והאצבעות רומזות על שם קדוש (ווא"ו דפ"א חיים סי' קכח ס"ק קמ). גם מדברי האשכול (סי' טו, הלכות ברכת כהנים) מוכח, דאף בזמן הזה אסור להסתכל בכהנים בברכת כהנים משום כבוד שכינה, כמבואר בנחל אשכול (ס"ק ג), ובדעת תורה (סי' קכח סעי' כג). והביאו דברי המדרש רבה (פ"ק הקריס על הפסוק ב ט) דומה דודי לצבי, מה צבי זה מדלג מהר להר ומבקעה לבקעה, כך הקב"ה מקפץ מבית הכנסת זה לבית הכנסת זה, מבית המדרש זה לבתי המדרש זה, כ"כ למה, כדי לברך ישראל. "הנה זה עומד אחר כתליו"ו אחר כתליו בתי כנסיות, ובתי מדרשות "משגיח מן החלונות" מבין כתפיהם של כהנים "מציץ מן החרכים" מבין אצבעותיהם של כהנים (עכ"ד המדרש), הרי שאף בבית הכנסת ובית המדרש השכינה שורה על קשרי אצבעותיהם של כהנים.

גם ארחות חיים (סי' קכח ס"ק כג) שהגיה על דברי המג"א (הנ"ל) שעושים כהיום רק לזכר למקדש, הביא מדברי הזוהר (הנ"ל) משמע דאפילו בזמן הזה שכינה שורה על הידים, ומשום כבוד שכינה, לא להסתכל על הידים בכהנים.

טעם נוסף שאסור להסתכל על הכהנים, הוא משום היסח הדעת, שלא יסיח דעתו לשמוע הברכה, כשעוסק להסתכל על הכהנים (ויזלזלמי מגילה פ"ב ה"ח, תוס' תגיה טז, ד"ה בכהנים, רמב"ם ס"ק פ"א) פרק יד הלכה ז, טור ושו"ע סי' קכח סעי' כג, פרישה ס"ק לו, ש"ע בעל התניא סעי' לו, משנה ברורה ס"ק פט).

ולכן כהן שאין לו טלית ישאל (מישראל או מלוי) ממי שרוצה להשאילו בחפץ לב, כי יש אנשים שאין להם חשק לזה, כדי שלא ישארו בכובע הקטן עד גמר הדוכן, וטירחא הוא להם להלביש הכובע שהולכים ברחוב.



## הַרְבַּ פִּנְחָם זַעֲלִיג הַכֹּהֵן שׁוואַרְטֵץ זצ"ל ה"ד קְלִינִינֹוואַרְדִּיין\*

ב"ה יום ג' פ' קדושים תרנ"ד לפ"ק ח' מאד  
מאלקי המערכה ישא ברכה לכבוד הרב הגאון הגדול המפורסם מאור הגולה לו נאווה תחלה שמו הטוב נודע למרחקים, דבריו מאירים כבירים, שבעתיים מזוקקים ומדבש מתוקים ע"ה פ"ה נ"י כקש"ת מוהר"ר חיים נפתלי חערץ היילפרין שליט"א האבדק"ק ביאליסטאק יע"א.

\* נולד בשנת תרל"ז לאביו הגאון רבי נפתלי הכהן שווארטץ זצ"ל, אבד"ק מאד בעל 'בית נפתלי', על ברכיו נתגדל ונתחנך. בהגיעו לפרקו נשא את נכדתו של הגאון הנודע רבי שלמה זלמן אולמן בעל 'יריעות שלמה' זצ"ל

אחדש"ה ושלום תורתו של הדר"ג נ"י הנני אליו הגם כי כתבתי מיד תשובה כשקבלתי מכתבו הראשון שקבלתי חספר הנחמד 'עונג יו"ט' לנכון, אבל מכותלי מכתבו הזה ניכר לי כי לא בא לידו מכתב שלי ע"כ הנני להודיע לו עוד הפעם שקבלתי חספר הנחמד הנ"ל אבל לא חי' עוד בידי לשלוח עוד מחירו אי"ה בקרוב אשלח כראוי. ואגב הנני להציע לפני הדר"ג איזה הי"ת וימחול א"פ הדר"ג לעי"י בזה ולהשיב לי כפי יד ד' הטובה עליו. וזה ההלי בעזר גואלי:

### בשיטת רש"י דלח ביבש הוי רק טעם ולא ממשות איסור

א. **במס'** ע"ז דף ס"ה ההיא כרי דחיטי דנפל עלי' יינ"ס שרי רבא לזבוני לנכרי אותבי רב"ל מבגד שאבד בו כלאים דלא ימכרנו לנכרי שמא ימכרנו לישראל וא"כ ה"נ יש לחוש עיי"ש. וק' לי לשיטת רש"י ז"ל דדבר לח שנתערב ביבש חשוב רק טעם, עיין ע"ז דף ע"ז בתוס' ד"ה אמר ר' יוחנן וגם למאי דפי' רש"י בחולין דף צ"ח דרבא אית לי' טכ"ע לאו דאורייתא א"כ אף יינ"ס ודאי שנבלע בחיטים לא נאסר כ"א מדרבנן דהוי רק טעמא לשי' רש"י הנ"ל וא"כ מאי פריך ארבא מכלאים ד"ל בשלמא בכלאים שהוא דאורייתא לכך חיישינן לספק שמא יחזור וימכרנו לישראל אבל הני חיטי שהמה רק איסור דרבנן לכך לא חיישינן לספק שמא יחזור וימכרם לישראל, וצע"ג.

### בקר' מהר"י פוזנא דאף אי סימנים דאורייתא כיצד מהדרינן גט בסימנים

ב. **במס'** ב"מ דף כ"ז איבעי להו סימנים דאורייתא או דרבנן מאי נפקא מינא לאהדורי גט אשה שנאבד בסימנים אי אמרת דאורייתא מהדרינן ואי אמרת דרבנן כי עבדו רבנן תקנתא וכו'. והקשה הגאון מהר"י מפוזנא זל"ה בנוכ"י מה"ת סי' ס' דאף (איסור) דאורייתא מנ"ל דמהדרי גט אשה, דילמא שאני אבידה דאין למוצא א' שום חזקה משא"כ גט אשה דהתם איתחזק איסורא דאשת איש עיי"ש. ונלע"ד לתרץ דבכתובות דף י"ב איתא איתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע רב יהודה ור' הונא אמרי חייב דברי ושמא ברי עדיף, ור' נחמן ור' יוחנן אמרי פטור אוקי ממונא בחזקת מרי', והקשה הפנ"י אמאי קרא לאהדורי אבידה בסי' תיפוק לי' דבלאו הכי מהדרינן כיון שטוען ברי ואין אדם מכחישו בברי והמוצא טעין שמא, ותירץ דשאני התם לענין מציאה מצי למימר דלא ממנו נפל אלא מרובא דעלמא עיי"ש, וא"כ לפי"ז דמשו"ה צריך קרא לאהדורי אבידה בסי' דלאהדורי לי' אף שהוא טוען כנגד רובא דעלמא אבל עכ"פ חזינן דסי' מהני אפי' נגד רובא ואנן קייל"ן בכל מקום רובא וחזקה רובא עדיף וא"כ כ"ש דמהני סימנים נגד חזקה. ודוק.

ג. **במס'** קידושין דף ח' ע"ב תוס' ד"ה תנם לאבא או לאביך אינה מקודשת, אבקש לפרש לי מה שחידשו תוס' בזה יותר מפ' רש"י ז"ל.

פה אשים קנצי למילין ובקשתי שמוחה מול הדר"ג הרמה והנשאה לכתוב לי תשובה מיד ובו יגיד לי הוות דעתו הרמה בכל הנ"ל, ואקוה שיחיה נא בטובו למלאות לי את שילתי ולא ישיב פני ריקם. כ"ד עבדו המשתהות מול הדר"ג מרהוק ארצה ומצפה לתשובתו הרמה במהרה

חק' פנחס זעליג הכהן שווארץ  
בהה"ג מוהר"ג האבדק"ק שליט"א

ממאקאווע, בת בנו הרב עוזר ז"ל. בשנת תר"ע התיישב בקליינווארדיין, בה ישב כל ימיו על התורה ועל העבודה. ספרא רבה היה, כשבין חיבוריו נמנים: 'שם הגדולים מארץ הגר', 'יורה אור', 'גבעת פנחס', 'עטרת פז', 'מנחת עומר', 'תמימי דרך', 'מנחה חדשה', ועוד. כן ערך במשך שנים את הירחון התורני 'אור תורה' ש"ל בקליינווארדיין. נהרג על קידוש ה' בשנת תש"ד לפ"ק. הי"ד.

האגרת המתפרסמת בזה היא מאוסף 'הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' בירושלים, ומספרה P.284/82.

## הַרְבַּּ מִסְעוֹר בֶּן שְׁמַעוֹן בְּנֵי בֶרֶק

### הַבָּאָת קֶרֶבֶן עִם הַבִּיכּוֹרִים

**שְׁנֵינוּ** בְּמִסֵּ' בִיכּוֹרִים (פ"ב מ"ד) הַבִּיכּוֹרִים טַעוֹנִין קֶרֶבֶן וְלִינָה, וּמִבּוֹאֵר בִּירוּשְׁלַמִּי שֶׁם דַּאיִצְטְרִיךְ לַחֲיִיבוֹ לִינָה כְּשֶׁאֵין עִמָּהֵן קֶרֶבֶן, אֲבָל יֵשׁ עִמָּהֵן קֶרֶבֶן בְּלֹא כֶךְ טַעוֹן לִינָה מַחֲמַת הַקֶּרֶבֶן. וְהֵנָּה הֶרְמֵב"ם בְּהַל' בִּיכּוֹרִים (פ"ג ה"ב) פֶּסֶק שֶׁאֵין הַקֶּרֶבֶן מֵעַכְבִּי, וְאַח"כּ (נִפְלִי"ד) כָּתַב שֶׁטַעוֹנִין לִינָה וְלֹא כָּתַב שֶׁאֵין לִינָה מֵעַכְבִּי, וְכָתַב הַמַּהֲר"י קוֹרְקוֹס שֶׁם דִּמְשַׁמֵּעַ דֵּהֲלִינָה מֵעַכְבִּי, וּמִקּוֹר הַדִּין מִהִירוּשְׁלַמִּי הֵנ"ל דִּרֶךְ הַקֶּרֶבֶן אֵינוֹ מֵעַכְבִּי, וְלִכְךָ אִיצְטְרִיךְ לֹאמַר דְּטַעוֹן לִינָה אִפִּילוּ אֵין שֶׁם קֶרֶבֶן לִפִּי שֶׁאֵינוֹ מֵעַכְבִּי, וּמ"מ טַעוֹן לִינָה מִצַּד חוֹבַת הַבִּיכּוֹרִים, וְכ"ה בְּכִסֵּף מִשְׁנָה שֶׁם וּבִרְדִּב"ז שֶׁם. וּפֶשֶׁט הַדְּבָרִים דְּחוֹבַת הַקֶּרֶבֶן אֵינוֹ אֵלָּא לְכַתְחִילָה לְמִצְוָה, וְכֵן מִפְּרֵשׁ הַפְּנִי מִשֶּׁה בִירוּשְׁלַמִּי שֶׁם וז"ל: דַּאֵין הַקֶּרֶבֶן אֵלָּא לְמִצְוָה לְכַתְחִילָה אֲבָל אֵינוֹ מֵעַכְבִּי, וְהַלֵּךְ אִיצְטְרִיךְ לְמִיחָשֵׁב לִינָה, אֲבָל אִם יֵשׁ עִמָּהֵן קֶרֶבֶן בְּלֹא כֶךְ הוּא טַעוֹן לִינָה מַחֲמַת הַקֶּרֶבֶן, וְהָא גּוֹפֵה קִמ"ל דַּאֵין הַקֶּרֶבֶן מֵעַכְבִּי, ע"כ.

**וְרֵאִיתִי** בְּמַהֲרִי"ט אֵלְגָּאזִי בְּכוֹרוֹת (י"ג פ"ד, ד"ה וְהֵנָּה כְּתוּבָה הַסּוּס), דְּכָתַב לְהַסְתַּפֵּק אִם אֲפֹשֶׁר לְהַקְרִיב קֶרֶבֶן זֶה בְּיוֹם טוֹב עֲצֶרֶת עִם הַבָּאָת הַבִּיכּוֹרִים, לְאַחַר שֶׁהַקְרִיבָו שְׁתֵּי הַלֶּחֶם וְהוֹתֵר הַחֹדֶשׁ בְּמִקְדָּשׁ, דֹּאֲפֹשֶׁר דַּאֵין לְהַבִּיא הַבִּיכּוֹרִים בְּעֲצֶרֶת עֲצֻמָּה, מִכּוֹיֵן דֵּהַבָּאָת בִּיכּוֹרִים טַעוֹנָה קֶרֶבֶן עִמָּהֶם, וְאֲפֹשֶׁר דְּכּוֹיֵן דַּאֵין הַקֶּרֶבֶן מֵעַכְבִּי, א"כּ אֵינוֹ כְּקֶרֶבֶן חֲגִיגָה וְשִׁמְחָה שֶׁמִּקְרִיבִין בִּיו"ט מִפְּנֵי שֶׁהֵן חוֹבָה, אֵלָּא הוּא כְּנִדְרִים וְנִדְבוֹת שֶׁאֵין מִקְרִיבִין בְּיוֹם טוֹב, וְאֲפֹשֶׁר דְּקֶרֶבֶן זֶה מִקְרִי שְׁפִיר קֶרֶבֶן חוֹבָה, דְּכֶךְ מִצְוָתוֹ לְכַתְחִילָה, אֲבָל מ"מ כּוֹיֵן שֶׁאֵין זְמַנּוֹ קְבוּעַ בִּיו"ט כְּמוֹ שְׁלַמִּי שִׁמְחָה אֵינוֹ דּוֹחָה יוֹם טוֹב, וְכּוֹיֵן דְּעִיקָר הַמִּצְוָה לְכַתְחִילָה לְהַבִּיא הַבִּיכּוֹרִים עִם הַקֶּרֶבֶן בְּבַת אַחַת, וְדַאֵי דְלַכְתְּחִילָה לֹא יִכְיָא בְּעֲצֶרֶת כּוֹדִי לְהַבִּיא הַקֶּרֶבֶן עִמָּהֶם, עכ"ד.

וְלִמְדֵנוּ שֶׁרְבוּתֵינוּ הֵנ"ל פִּירְשׁוֹ אֶת הֶרְמֵב"ם שֶׁכָּתַב דַּאֵין הַקֶּרֶבֶן מֵעַכְבִּי, דֵּהֵינּוּ שׁוֹה רַק מִצְוָה לְכַתְחִילָה, מִשְׁא"כּ לִינָה דֵּהִיא מֵעַכְבִּי אִפִּילוּ בְּדִיעְבַּד, וְע"כּ מִסְּפָק"ל אִם אֲפֹשֶׁר לְהַבִּיא בִיכּוֹרִים בְּעֲצֶרֶת עֲצֻמָּה כְּאִמּוֹר.

**אֲבָל** נִרְאֶה דְּשִׁיטַת הַגִּר"א אֵינוֹ כֵּן, דְּלַעוֹלָם פֶּשֶׁט מִתְּנִי' דְּכִלְלָה קֶרֶבֶן יָחִיד מִצְוָה תִּתְנוּפָה וְלִינָה, דִּדְיֻנָּם שׁוֹה וְהֵם מֵעַכְבִּין בְּמִצְוָה, וְמָה שֶׁכָּתַב הִירוּשְׁלַמִּי דַּאיִצְטְרִיךְ לְמִיתְנִי לִינָה, כְּשֶׁאֵין קֶרֶבֶן עִמָּהֶם, פִּירֵשׁ הַגִּר"א שֶׁם וז"ל דֵּהַקֶּרֶבֶן רִשְׁאֵי לְהַבִּיאָו קוֹדֶם הַבִּיכּוֹרִים, וְאִזִּי אַעֲפִי"כּ טַעוֹן לִינָה מַחֲמַת הַבִּיכּוֹרִים, אַעֲפִי"י שֶׁאֵין כֶּאֱן קֶרֶבֶן.

**וּמַעֲתָה** לִפִּי זֶה שְׁפִיר י"ל דֵּהַקֶּרֶבֶן מֵעַכְבִּי וְהוּא מִצְוָה גַּם דִּיעְבַּד, אֵלָּא שֶׁאֵין חוֹבַת הַקֶּרֶבֶן בְּיוֹם אַחַד עִם הַבִּיכּוֹרִים, וְאֲפֹשֶׁר לְהַבִּיאָו בְּיוֹם אַחֵר, וְהִירוּשְׁלַמִּי לֹא אָמַר שֶׁהַקֶּרֶבֶן לֹא מֵעַכְבִּי, אֵלָּא קָאֵמַר דַּאֵין צָרִיךְ לְהַקְרִיבָו בִּיחַד עִם הַבִּיכּוֹרִים, וְע"כּ אִיצְטְרִיךְ לְמִיתְנִי דֵּהַבִּיכּוֹרִים צְרִיכִים לִינָה כְּשֶׁהִבִּיאָן בְּפְנֵי עֲצֻמָּם, וּמ"ש הֶרְמֵב"ם דֵּהַקֶּרֶבֶן אֵינוֹ מֵעַכְבִּי הֵינּוּ דַּאֵינוֹ צָרִיךְ לְהַבִּיאָו יָחִיד עִם הַבִּיכּוֹרִים.

**וְנִרְאֶה** פֶּשׁוּט לִפִּי"ז דּוֹדַאי אֲסוּר לְהַקְרִיב הַקֶּרֶבֶן בִּיו"ט בְּעֲצֶרֶת, דַּאֵינוֹ חוֹבַת הַיּוֹם, דֹּאֲפֹשֶׁר לְהַבִּיא הַבִּיכּוֹרִים בִּיו"ט וְהַקֶּרֶבֶן לְמַחֵר, וּמִמִּילָא אִף שְׁמוּתָר לְהַבִּיא הַבִּיכּוֹרִים בִּיו"ט דְּעֲצֶרֶת, כּוֹיֵן שֶׁאֵין כֶּאֱן מִצְוָה לְהַבִּיא הַקֶּרֶבֶן עִם הַבִּיכּוֹרִים בְּבַת אַחַת, וְלִזֶּה קִמ"ל בִּירוּשְׁלַמִּי דְּטַעוֹן לִינָה, כְּשֶׁהַקֶּרֶבֶן לֹא בָּא עִם הַבִּיכּוֹרִים בְּאוֹתוֹ יוֹם.

נמצינו למדים לשיטת המהר"י קורקוס, הכסף משנה והרדב"ז לכתחילה מצוה להביא קרבן ביום שמביא הביכורים אבל אינו מעכב דיעבד, ולהביא הביכורים ביו"ט דעצרת מסתפק המהר"י"ט אלגאזי, וכן מספק"ל אם יוכל להקריב הקרבן ביום טוב. אבל לרבינו הגר"א ודאי יכול להביא הביכורים ביו"ט בעצרת, אבל את הקרבן יכול להביא למחרת לכתחילה, ובודאי שאסור לו להקריב הקרבן ביו"ט, דאינו כשלמי שמחה, דאין חובתן באותו יום והוי כנדריים ונדבות.

וכבר העירו דכדברי הגר"א מבואר במס' מנחות (נח.) בפרש"י (ד"ה לעמי כטו"ס) שכ' ולא קרבין עמהן חשיב להו, שלא היו זקוקין זה לזה לבוא יחד למקדש אלא חובה עליו להביא שלמים קודם שיפטור משם, ע"כ.

אבל צ"ע, דהכס"מ והמהר"י קורקוס (סס) כתבו, דהרמב"ם דכתב הביא ביכוריו והביא שלמיו לאו למימרא דתיתי בעינן, אלא רבינו סידרא דמילתא לכתחילה נקט, הרי מפורש כמהר"י"ט אלגאזי הנ"ל דלכתחילה יש להביא הביכורים ביחד עם הקרבן, וזה דלא כהגר"א הנ"ל וצ"ע, (ויושי' נעמ"ק הגנ"ז ספרי פ' פנחס עמ' עד).



הרב יעקב ישראל הגר  
אלעד

## הערות ובירורי הלכה לקונה ולזוכה בכרטיס גורל

רבים וטובים נוהגים לעשות השתדלות לפרנסה על ידי קניית כרטיס גורל, והנה יש לדון בכמה וכמה ענינים המסתעפים מזה, הן בעצם קניית הכרטיס והן לאחר הזכיה, ובעז"ה נדון בכמה נושאים האקטואליים בענין זה, ויה"ר שלא נטעה ח"ו בדבר הלכה.

א. חובת ההשתדלות / ב. קניית כרטיס גורל ע"פ ההלכה / ג. השתתפות בהגרלה בשבת / ד. קניית כרטיס גורל בחול המועד / ה. השתתפות ב"גורל קבוצתי" עם עכו"ם ומחללי שבת / ו. בחירת המספרים בכרטיס / ז. גדר דין כרטיס הגורל בשבת מצד מוקצה ושטרי הדיטות / ח. מעשה שבת בזכיה בגורל / ט. שכר שבת בזכיה בגורל / י. ברכה על הזכיה בגורל / יא. הפרשת יותר מחומש מהזכיה / יב. קטן (או גדול וסמוך על שולחן אביו) או אשה שזכו בגורל / יג. השבת אבידה בכרטיס גורל / יד. אחים שירשו כרטיס גורל / טו. מכר לחבירו כרטיס גורל ונתברר שהכרטיס כבר זכה לפני המכירה / טז. מזיק כרטיס גורל / יז. שליח לקנות כרטיס גורל

### א. חובת ההשתדלות

**בעצם** קניית כרטיס הגרלה יש לדון אם מקיים בזה את חובת ההשתדלות לפרנסה או דילמא כיון שקרוב לוודאי שלא יזכה אין זה בכלל ההשתדלות המותרת והרי הוא מכלה מעותיו בחינם.

**הנה** הקה"י כותב באגרת: (קריינא דאגרתא ח"א אגרת נ"ב) "התורה התירה השתדלות דכתיב 'ובכל אשר תעשה' וקניית כרטיס הגרלה אינה שונה משאר השתדלות...", נמצינו למדים שנחשב כהשתדלות ואפי' שהסיכויים שדוקא הוא יזכה הם מועטים מאוד.

**ובספר** דרכי החיים (ח"א עמ' קב) מספר מרן הגרמ"י ליפקוביץ זצ"ל שפעם נכנס לחזו"א עם הגר"א הורביץ ששאל אם נכון לקנות כרטיס הגרלה, והשיב החזו"א "אין צורך להראות לקדוש

ברוך הוא איך להביא את הפרנסה ומאיזה צינור ישלח את עזרתו, על כל פנים להשתדל על פרנסה יש צורך, ולכאור' כוונתו דוודאי יש בזה משום השתדלות אבל אין לבקש מה' שיזכה, רק הוא יעשה את השתדלותו. ויש לפרש על פי דברי הבית הלוי (פרשת וילא ד"ה נמדרק) שאין ראוי לבקש שתבוא הישועה בצורה כזו וכזו רק יתפלל באופן כללי והשי"ת יעשה את שלו.

**ואולי** יש לדחות שכל הנ"ל מדובר בגורל שהשתתפו בו מעט אנשים ומילא יש הרבה סיכויים לזכות, אמנם י"ל דעל הצד שאין בזה משום השתדלות אין שום חילוק כמה אנשים משתתפים בהגדלה, ואפי' אם רק ב' אנשים משתתפים הרי אין שום סיבה הגיונית שדוקא הוא יזכה, ועד"מ, אם אדם יתן מעות לשלוחו שיעשה בהם עיסקא והלך והשתתף בגורל, ואפי' של ב' אנשים בלבד, בוודאי יוכל המשלח לתבוע מהשליח את מעותיו, דהרי אי"ז נחשב לעיסקא, ויש לחלק דמ"מ כלפי ההשתדלות יש הבדל כמה סיכויים יש לו לזכות, וצ"ע.

**אמנם** בספר שאלת רב (ח"א סי' יא) עונה הגר"ח קנייבסקי שליט"א לשואל אם ראוי לקנות כרטיס הגרלה - "אין לעשות כן" (ושם מדגיש שאין הנדון מצד משחק בקוביא) ובספר דרך שיחה (עמ' ו') עונה הגר"ח קנייבסקי שאין זה הדרך ושאינו היה עונה 'אין שואלין בגורלות' (ע"פ חס' שנת קט), ולהנה"ל צ"ע, ועיי"ש עוד מעשה מהחזו"א וצ"ע.

**ובס'** והאיש משה (עק גול) מסופר שהגר"מ סולווייצ'יק המליץ לאנשים לקנות כרטיס הגרלה ואמר שלפעמים נגזר על האדם עשירות גדולה, אבל הדבר מתעכב כדי שלא יהיה נס בפרהסיא וכשקונה כרטיס הגרלה אי"ז בדרך נס ויש לעשירות צינור ודרך לחול עליו, עיי"ש (ועי' לק' זאת כ"ס ק"ה וזאת יד ס"ק ב).

**ומסופר** על הרה"ק רבי ברוך מגארליץ זי"ע שקנה כרטיסי הגרלה בתורת השתדלות, אך לא בדק אם אכן זכה, ואמר שדי לו בהשתדלות זו ואם יזכה כבר יודיעו הקב"ה באיזה שהוא אופן (כ"ק אדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל, "לאנז" אדר תשנ"ב עמ' 14, ועי' בס' בתי אבות עמ' קעט), נמצינו למדים שגם אם יש בזה משום השתדלות מ"מ יש לשקול כל דבר בפלס, וידוע מש"כ בספה"ק (עי' חזו"א אמונה ובטחון פ"ב זאת ז') שחובת ההשתדלות תלויה במידת הבטחון של האדם ואכ"מ.

## ב. קניית כרטיס הגרלה ע"פ ההלכה

**הנה** יש לדון בעצם קניית כרטיס ההגרלה מכו"כ אנפי, ובעז"ה נפרטם אחת לאחת:

**א. ראשית** כל יש לדון בזה מצד איסור משחק בקוביא שהוא גזל מדבריהם ופעמים שנפסל לעדות עי"ז (וכמו' גמ' סנהדרין כד: ובגמ' שבת קמח: ברמב"ם הל' גזילה פ"ו סי' ובהל' עדות פ"י ה"ה, ובשו"ע או"ח סו"ס שכ"ב ובחו"מ סימנים לה, רז וסי' עט), ולא באנו לדון בכל הסוגיא, דרוב פוסקי זמננו התירו הדבר לקנות כרטיסי הגרלה, וחילקו בטוטו"ד בין משחק בקוביא לנדו"ד וכדלקמן, אמנם בשו"ת יביע אומר (ח"א חו"מ סי' יו) כתב דלהלכים בשיטת המחבר (עי' שו"ע ורמ"א חו"מ סי' רז סי"ג בהגהה) יש בזה משום משחק בקוביא, אלא שכבר האריכו האחרונים לדון בכל דבריו וראיותיו וצ"ע ואכ"מ, רק נכתוב את שורשי החילוקים בין משחק בקוביא לבין השתתפות בהגדלה ציבורית:

**א'**, בכל משחק בקוביא חוששים שהמשתתפים לא השתתפו אלא על סמך מחשבתם שיוזכו ולהכי הוי גזל מדבריהם, משא"כ בהגדלה ציבורית הרי משתתפים הרבה מאוד אנשים, וכל מי שקונה כרטיס הגרלה יודע שסיכוייו לזכות הם מועטים ועם כל זה הוא קונה, ולא שייך פה הטעם הנ"ל, ואפי' שאם היה יודע בודאות שלא יזכה לא היה משתתף, מ"מ שזה לאנשים לשלם סכום פשוט על הצד הרחוק שמא יזכו בסכום כ"כ גדול, ועד"מ, אם הפרס היה של אלף שקלים בוודאי לא

היו משתתפים בהגדרה כל אותם אנשים שמשתתפים היום, ואפי' אם היה הכרטיס עולה סכום קטן ביותר, כי הם יודעים שסיכוייהם לזכות מועטים ביותר, משא"כ כשההגדרה היא על סכום גדול שזה לאנשים להשקיע על הצד שהם יזכו, וכנ"ל.

ב, בכל משחק בקוביא הזוכה לוקח כסף משאר המשתתפים, וחוששים שאינם נותנים את כספם מרצונם הטוב וכנ"ל, ולכן הוי גזל מדבריהם. משא"כ הזוכה בגורל ציבורי אינו לוקח את כספי שאר המשתתפים אלא מקבל כסף מעורכי הגורל, והם נותנים את הכסף מדעתם ומרצונם, וגם אי נימא שהכסף מגיע אליהם באיסור דאסמכתא הרי בינתיים הכסף עובר (לפני הזכיה) יאוש ושינוי רשות, (וגם אי"ז גזל כלל כי הם מוחזקים בכסף ויכולים לומר קים לי כרמ"א, עי' שו"ע חו"מ סי רז סי"ג).

ג, בכל משחק בקוביא המשתתף אינו קונה שום דבר שזה ערך אלא הוא קונה זכות השתתפות בהגדרה, נמצא שהמשתתפים לא קיבלו תמורה "ממונית" לכספם ולכן הוי גזל מדבריהם, משא"כ בקניית כרטיס הגרלה הוא קונה דבר ששווה ממון לשוק, כיון שיתכן שע"י הגרלה שתתקיים לאחמ"כ יהיה שווה הרבה כסף, (ועד"מ, אדם שהזיק כרטיס הגרלה לפני ההגדרה ובסוף לא זכה הכרטיס, בוודאי יצטרך לשלם לניזק את שווי הכרטיס בשעת ההיזק כמבוי' לקמן אות טז, חזינן שקונה במעותיו דבר מסויים שזה כסף ולא זכות בעלמא), נמצא שהקונים קיבלו תמורה ממונית לכספם ולכן אין זה אסמכתא.

**על פי חילוקים אלה ועוד כתבו פוסקי זמננו (עי' בהרחבה בשו"ת תפוחים וסנהגות ח"ד סי' ש"א, שו"ת מנחת הלכות חלק טו סי' קטו, ובספרי משפטי התורה ח"א סי' כח) לצדד להלכה שאין בקניית כרטיס הגרלה משום משחק בקוביא.**

ב. **מצד ענין נוסף יש מקום לדון אם ראוי לקנות כרטיס הגרלה, דהנה קיי"ל "שונא מתנות יחיה"** (משלי טז כג) ונפסק להלכה ברמב"ם (הל' זכיה ומתנה פי"ב הי"ז) ובשו"ע (סו"ס רמט, ולפי י"א בשו"ע יכול בטענה זו למנוע תביעת גזל או אגור, עי' שו"ע סי' קע"א ס"ט, וכדעת רמב"א ב"ב יג.), ובמהרש"א (ברכות יז) משמע שיש איסור לקבל מתנה, ולפי כ"ז היה מקום לחשוש בהשתתפות בהגדרה דשמא נחשב כלוקח מתנה, ואפי' שהזוכה קונה את כרטיס הגרלה במיטב כספו, יש סברא לומר דכל שאין התשלום ביחס לתמורה נחשב כמתנה, ועד"מ אם מוכר לחבירו חפץ ששווה מאה מנה בפרוטה הרי מסתבר שנחשב למתנה, אך האמת שאין בזה משום מתנה כלל וכלל ולא דמי להנ"ל, דבנדוד"ד הקונה קונה התחייבות מסופקת לסכום גבוה, וזהו שוויה האמיתי של התחייבות מסופקת, ומה שמקבל אח"כ את סכום הזכיה אין זה בתורת מתנה. וגם בלא"ה אין זה מתנה, דאדרבה זה משתלם ושווה לעורכי הגורל לעשות כן והם המרוויחים העיקריים מההגדרה, ועי' שיש כאלו שזוכים הרי הם מוכרים יותר כרטיסים וכו'. והאריך בזה בספר אורחות המתנה (סי' יז).

ג. **בשו"ת תשובות ונהגות (ח"ד סי' ש"א) דן בזה מצד חשש מסייע לעוברי עבירה, דהרי חלק גדול מהרווחים של עורכי הגורל (כשעפ"י רוב מדובר במפעל גורלות ציבורי של אנשים שאינם שומרי תומ"צ) הולך למטרות שיש בהם בין השאר חילול שבת ועוד, ודחה דבלא"ה הרי על כל דבר שקונים משלמים מסים שהולכים לממשלה והם משתמשים בזה גם למטרות אסורות ומ"מ אנו קונים, והביאור בזה הוא שכל פעולה שהאדם עושה לצורך עצמו ולרווחתו אין בזה משום סיוע לעוברי עבירה, וה"נ בנדוד"ד.**

ד. **מצד ריבית אין בזה שום סרך איסור, כמש"כ בברית יהודה (פ"ב הט"ה ס) וביתר ביאור בנתיבות שלום (סי' קעג סי"ט סק"ט).**





### ה. השתתפות ב"גורל קבוצתי" עם עכ"ם ומחללי שבת

יש חברות שמארגנות קניית כרטיסי גורל בשותפות של הרבה אנשים (ועי"ז גדלים הסיכויים לזכות), והזכיה מתחלקת בין המשתתפים, ויל"ע אם מותר להשתתף בקבוצה כזו כשייתכן שמשתתפים בה גם נכרים או מחללי שבת. דהנה כ' השו"ע (או"ח סי' קט, ועי' בשו"ע חו"מ סי' קטו סנ"א, שם כתוב בלשון איסור) ו"זהר מלהשתתף עם הכותים שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום לא ישמע על פיד", וכתב הרמ"א "ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמן הזה משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בעבודת אלילים", ומב' שאין בזה איסור, וידועים דברי התנא דבי אליהו (פ"ו) שהחמיר במאד מאד בשותפות עם עכ"ם, ויל"ע בנדו"ד אם נחשב כשותפות.

ובפתחי חושן (ח"א פ"א ס"ג ע"ג) נסתפק לענין שותפות עם ישראלים שאינם שותומ"צ שאינם צייתי דינא ויצטרך לדון בערכאות, דשמא יש לימנע מזה, ולכא' ספק זה שייך גם בנדו"ד שיתכן שיצטרכו להגיע לדון בערכאות, ואם נאסור ייצא ששותפות עם ישראל שאינו צייתי דינא חמור יותר משותפות עם עכ"ם.

וצ"ע אם שייך לאסור שותפות עם עכ"ם או עם מי שאינו צייתי דינא בנדו"ד שיש ספק שמא יזכו, וגם אם יזכו יש ספק אם יגיעו לידי איסור, או דמ"מ כיון שכל מטרת השותפות היא בשביל להגיע למצב שיזכו (ואז יש רק ספק א') יש לחשוש, וצ"ע.

ועוד יל"ע אם יהיה בזה חילוק בין כשמנהלי החברה הם נכרים או מחללי שבת לבין כשהם שותומ"צ אבל יש בקבוצה גם נכרים או מחללי שבת, וצ"ע.

### ו. בחירת המספרים בכרטיס ההגרלה

הנה ישנם אנשים שבחורים מספר בכרטיס הגרלה ע"י רמזים שונים שמצאו, וחושבים בדמיונם שמספרים אלו בדווקא יעלו בגורל, ויל"ע אם עוברים בזה על לא תנחשו או לא. ומצאתי שנשאל בזה הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' ה) והשיב וז"ל: "... אין בזה איסור נידוש, כי הן אמת דקיי"ל אסור לנחש, עם כל זה אם אינו סומך עליו באופן שבלאו הכי היה נמנע מלעשות הדבר ההוא שרי לכו"ע, ועי' בשו"ע (יו"ד סי' קמט ס"ד) מ"ש מור"ם ז"ל בהגהה וז"ל יש אומרים דאדם מותר לו לעשות לו סימן בדבר שיבוא לעתיד, כמו שעשה אליעזר עבד אברהם או יהונתן, ויש אומרים ע"ש, ולדעת ה"ש אסרין היינו בסומך עליו לעשותו משא"כ יהונתן ואליעזר הם עצמם לא סמכו על זה... נדון דנן שאני דאינו סומך על זה ממש, דהא ודאי אם לא ראה ולא פגע בשום מין מאלו השמות בצאתו מביתו עם כל זה הוא כותב את השם אשר יעלה במחשבתו ואינו נמנע מן המשחק הזה, עוד יש טעם אחר בזה דליכא למיחש לאיסור נידוש משום דהוא אינו מדבר בפיו כלום אלא רק מחשב בלבו על זאת וכה"ג מותר...". עכ"ל. וע"ש עוד שמותר לעשות שאלת חלום לידע איזה כרטיס יזכה, אלא שלפי הספר חסידים (אורח ר"ה, תפ"ט, תתפ"ט) צריך מלהתרחק מלחקור על ידי שאלת חלום בעניינים כאלו.

ויל"ע באדם שקונה את הכרטיס רק על סמך אותם הסימנים, דלטעם א' הנ"ל יתכן שנכשל באיסור נידוש, ולהנ"ל ראוי לזהר שלא יאמר בפיו שבחר מספרים אלה על סמך סימנים שונים.

(ובס' והאיש משה (עק גורל) מסופר שהגר"מ סולוויצ'יק המליץ לאנשים לקנות כרטיס הגרלה, ושיעשו קודם הגרלה בעצמם, והמספרים שיעלו להם בגורל יבחרו בכרטיס ההגרלה, ומב' שלא חשש בזה מצד נידוש).

## ז. כרטיס הגרלה בשבת מצד מוקצה ושטרי הדיוטות

כרטיס הגרלה בשבת דינו כמוקצה, בין מחמת גופו ובין מחמת חסרון כיס, דהרי מיוחד לו מקום וכו', וגם אם ההגרלה נערכה בשבת והכרטיס לא זכה, קיי"ל דמיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולא יומא ודינו כנ"ל.

כמו"כ אסור לקרוא בשבת את הכיתוב שבכרטיס ההגרלה מפני שנחשב כשטרי הדיוטות (ועי' בס' איל מן על שטרי הדיוטות פ"ב ס"ו וצניזורים שנסו"ס ס' ב ס"ד).

ויל"ע אם מותר להסתכל בשבת איזה מספר זכה בהגרלה כדי לידע אם הוא זכה.

## ה. מעשה שבת בזכיה בהגרלה

יש לעיין אם עבר וקנה כרטיס הגרלה בשבת (וההגרלה היתה ביום חול) וזכה, אם אין בזה משום מעשה שבת, ומסתבר שאין זה נאסר, דמבוי' במשנ"ב (רי"ב ס' פ"ח) בשם החי"א, שאם לא ניכר שום שינוי בחפץ אינו נאסר מצד מעשה שבת, ואפי' אם הוצרך לכתוב ולקנות וכדו', הרי אין שום שינוי בגוף הכרטיס וא"כ אין בזה משום מעשה שבת, וגם מו"מ אינו אסור בשבת אלא מדרבנן (ועי' רמב"ם הל' שבת פרק כג ה"ח), ועוד יל"ע בנדרון הפוסקים (עי' מנחת שלמה סו"ס ה' שבת פ"ב, ובהרחבה בס' ארחות שבת פרק כה הע' לו) במי שהתחיל מלאכה בשבת וגמרה לאחר השבת אם נאסר, ויש לעיין איזה פעולה נחשבת שהיא היא אשר גרמה לזכייתו, קניית כרטיס ההגרלה או עצם ההגרלה, דהרי בוודאי צריך לשניהם, וצ"ע, עוד יל"ע בהגדרת הזמן של בכדי שיעשו אם זה שייך בנדר"ד, וצ"ע (ועי' לעיל אות ג).

## ט. שכר שבת בזכיה בהגרלה

הנה יל"ע כשזכה בהגרלה שנערכה בשבת אם יש בזה משום שכר שבת, שאסור ליקחו גם מעכו"ם (וכמב' במשנ"ב ס' רמז סק"ג).

הנה כתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ס' קמט סק"ד) שיש בזה משום שכר שבת, וראיתו מגמ' (כחיות סד). גבי מורד שאינו משלם על שבת דמיחזי כשכר שבת, אמנם בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כה הערה ק), ועי' בנדר"ד משנה הלכות ח"ה ס' מה) כתב בשם הגר"ח (סעיף שבת יט). והצפנת פענח (על הרמב"ם הל' שבת פ"ז ה"ה) שגדר איסור שכר שבת אינו שאסור להרוויח בשבת, אלא שאם על ידי פעולתו מרוויח ממון נאסרה הפעולה ושכרה ע"ש, והראיה מגמ' כתובות הנ"ל דחה הגרש"ז אויערבאך (וכ"כ בספר בית יצחק סוף ס' יא) דלא אמרו חז"ל דהוי שכר שבת אלא דמיחזי כשכר שבת, ולא בכ"מ נאמר כך, ולפי"ד יצא בנדר"ד שאין בזה משום שכר שבת כיון שאינו עושה שום מעשה, ועי' מה שתמה בספר ארחות שבת (פרק כה הע' קנד) שכל דברי הגר"ח לא נאמרו להלכה, ועיי"ש מה שביאר בזה הגר"ש אויערבאך שליט"א, וצ"ע למעשה.

## י. ברכה על הזכיה בהגרלה

קיי"ל (בנדר"ד אות"ס ס' רכג) שעל הרווחת ממון מברך שהחיינו, וכשמגיע הנאה מזה לעוד אנשים מברך ברוך הטוב והמטיב, ושיעור הממון הנצרך לברכה כתב במשנה ברורה (ס"ק יג) דהעני לפי עניו והעשיר לפי עשרו, ויל"ע כשמתברר לאדם שזכה בהגרלה האם צריך לברך ברכה, ואיזה ברכה יברך. ויש לדון בזה מצד ג' ענינים שונים:

א - מצד שהרוויח ממון ולא חפץ. ב - מצד שמקבל מתנה של ממון. ג - מצד שנחשב כמקבל מתנה. וכדלקמן:

א. הנה כתב הפרי תואר (יו"ד סי' כח סק"ד) "...וברכה זו מעת אשר חננו ד' טובה והרויח הממון היה לו לברך אלא שראו חכמים שאין נתינת הממון טובה גלויה כי לטובתו נתן לו ד' הטובה ההיא כי יש עושר שמור לבעליו לרעתו וכמה ענפים יש בגדר הזה שהלואי שלא היה להם ממון זה בעולם, ויש שהם כשומרים בעלמא הממון לאחרים ואינו שלו ולמה יברך ברכה לבטלה, לזה תקנו שיברך כשיהנה ממנו ויקנה חפצים", (ויל"ע בביאור דבריו, ומאי שנא הרוחת מעות מחפצים, ואכ"מ), ולפי דבריו אין לברך על הרוחת הממון, אמנם לא קיי"ל הכי, וכנפסק בשו"ע (סס) שצריך לברך גם כשירוש מעות וכדו' (ועי' מש"כ צדק צדק יפה ללך ח"ג ר"ס רכג).

ב. כתבו הפוסקים (עי' משנ"ב ס"ק כ) שעל קבלת מעות במתנה אין לברך משום דמתבייש בכך, אמנם יל"ע בנדוד"ד אם נחשב כמתנה לענין זה, ומסתבר דאפי' אי נימא שזכיה בהגדלה נחשבת כמתנה, מ"מ אין בזה בושה, כי אינו מקבל את המעות בתורת צדקה ומנדבת לבו של הנותן אלא זכה בכסף לאחר ששילם בכספו על כרטיס ההגדלה, וזה גם לטובת הנותנים וכמ"ש לעיל, וזה פשוט (ועי' לעיל אות ב ס"ק ב ולק' ס"ק ג).

ג. יש מן האחרונים (עי' בשו"ת דמקד אליעזר או"ח סי' ב) שרצו לפטור כל מקבל מתנה מלברך דהא שונא מתנות יחיה, ואיך יברך ברכה על דבר שגורם למיתה (וכמנ"ב בגמ' סוטה מז: ע"פ), אמנם להלכה לא קיימא לן הכי, כמב' בשו"ע (סס), וגם בלא זה כבר ביארנו לעיל שזכיה בהגדלה אינה נחשבת כקבלת מתנה.

המורם מהנ"ל שהזכיה בהגדלה צריך לברך ברכה כשנודע לו שזכה בהגדלה. אמנם יל"ע איזה ברכה יברך, והנה אם יש לו בני בית וכדו' יברך ברכת הטובה"מ כפסק השו"ע (סי' רכג ס"ב באופן כללי, עיי"פ), אך אם אין לו בנ"ב ורק הוא זכה ויהנה מהזכיה צ"ע מה יברך, דהנה פסק השו"ע (סי' רכג ס"ב) שמקבל מתנה יברך ברכת הטוב והמטיב מפני שגם נותן המתנה שמח שהמקבל קיבל ממנו, וכתב המשנ"ב (ס"ק כל) שזה שיטת הירושלמי אך לשיטת הבבלי יברך שהחינו, ונחלקו בזה הפוסקים למעשה, ויל"ע בנדוד"ד אם שייך פה ברכת הטובה"מ, דמצד אחד בודאי עורכי הגורל נהנים, ואפי' יותר מכל נותן מתנה, דהא הם מרויחים ממון על ידי השתתפות האנשים בהגדלה, אך מאידך גיסא אינם שמחים בזה ש'מקבל מהם', והרי גם אם לא יהיה שום זוכה הם כבר הרויחו את חלקם, וצ"ע.

אמנם ייתכן דלכאור' ראוי ליהזר שלא יברך מיד, כי לפעמים כמה וכמה אנשים זוכים בהגדלה והסכום המוגרל מתחלק ביניהם, וא"כ יתכן שלמעשה לא זכה בסכום גדול כ"כ המחייבו ברכה (ששיעורה לפי עניונו ועשירותו וכו'נ"ל), וגם יש להמתין עד לאחר ניכוי המסים על הזכיה, אשר על כן ראוי להמתין עד שידע בדיוק בכמה כסף זכה כדי לידע אם צריך לברך, וכשידע שצריך לברך יזדרז לברך, וכל זמן שהשמחה בתקפה יכול לברך (עי' משנ"ב סי' רכ"ג ס"ק טו ובגילוי"ל סי' כב ד"ה בשעת, ובשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' מצב).

אך אם בירך ואח"כ נתברר לו שיש עוד זוכים וגם צריך ליתן מס וכו'נ"ל, ולאחר כל זה אין בזכייתו סך המחייבו בברכה כתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' מה) שאין זה ברכה לבטלה "כיון שמברך על הנאה, ובשעת מעשה היה לו הנאה ושמחה רבה כי מחמת שבדעתו היה שהצליח מאוד, אם כן לא היה ברכה לבטלה". והדברים מחודשים טובא, ולכאור' גם לפי"ד ראוי לברר בכמה בדיוק זכה וכו'נ"ל, וכל מה שכתב זה לענין דיעבד, וצ"ע.

ואולי יש לתלות נדון זה בנדון האחרונים באדם שנשאל על התרומה שתרם, האם נהפכת הברכה שבירך בשעת הפרשת התרומה לברכה לבטלה, או דילמא כיון שבשעת הפרשה היה הפרשה

גמורה אי"ז ברכה לבטלה. ומצאתי בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד סי' קיז) שכתב שאין זה ברכה לבטלה כי בשעת ההפרשה הרי קיים באמת מצוה וכו', והיה מקום לומר דאזיל לשיטתו בזה, אך האמת יורה דרכו, שנדו"ד חמור טפי כיון שבאמת לא היה צריך לברך ורק טעה, משא"כ בתרו"מ שבאמת קיים מצוה, וזה פשוט.

#### יא. הפרשת יותר מחומש מהזכיה

יש לעיין כשזכה בסכום גדול ונדבה אותו ורוצה לתרום חצי מסכום הזכיה לצדקה אי שרי למיעבד הכי, דהנה קיי"ל המבזבז אל יבזבו יותר מחומש (עי' גמ' כתובות ג. ולהלכה נחלקו בזה המחבר והרמ"א ביו"ד סי' רמט ס"א, וע"ע בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' קעג ובשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' לד) וצריך להפריש את האדם שרוצה ליתן יותר מחומש שלא יעשה כן (כמבאר בשו"ת תורה לשמה סי' רלח, ועיי"ש שם סי' לז' מהגמ' כתובות טז, וע"ע ארחות רבינו ח"א עמ' רלז ועמ' טז).

והנה, אם הבטיח שאם יזכה יתן חצי מסכום הזכיה לצדקה מסתבר שאין בזה שום איסור, דאדרבה, בזכות שהבטיח לצדקה זכה, ודומה לאדם שלוקח שותף, אלא שבכה"ג יש לעיין אם יצטרך ליתן לצדקה גם מעשר מחצי השני של סכום הזכיה, או שנפרש את דבריו שנתכוין שישאר בידו רק חצי מסכום הזכיה, ומה שהבטיח ליתן חצי מהזכיה ר"ל ביחד עם המעשר, ולכאורה מספק צריך ליתן לצדקה גם מעשר וגם חצי מסכום הזכיה, ע"פ מה שכתב הקרית ספר (הל' מתנוע' פ"ח ה"ג) שאם נדר לצדקה ולא פירט כמה נודר צריך ליתן עד שיצא הספק מליבו, כדין הנודר ושכח כמה נדר דדינו כנ"ל, (כמב' ברמב"ם טז ובשו"ע יו"ד סי' רנח סעי' ג, וע"ע דרך אמונה הל' מתנוע' טז), ואולי יש לחלק נדון זה מנדו"ד, וצ"ע.

והנה אם ע"י הזכיה נעשה עשיר מופלג בוודאי מותר וצריך ליתן יותר מחומש, כמבואר בפוסקים (עי' אהבה חסד ח"ב פ"ב ס"ב ובחכמת אדם כלל קמ"ד ס"א, וע"ע בשו"ת שבת הא"י ח"ב סי' קכא ובשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' לד אות ב).

ואם לא הבטיח כן מראש, וגם לא נעשה עשיר מופלג ע"י הזכיה, יל"ע האם כיון שלא טרח בממון זה אלא בא לידו בלא עמל מותר לבזבו ממנו יותר מחומש לצדקה, או דילמא לא שניא. והנה איתא בגמ' (ב"ק ט:): שהשיעור להוציא על מצוה היינו עד שליש, וכ' שם הר"ח: "כל זה מיגיעו שחייו קודמין להידור מצוה, אבל אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מיגיעו וביקש להדר המצוות ביותר משליש הרשות בידו", והיו שלמדו מדבריו לענין חומש, ויש שחילקו בין הידור מצוה שזה שיעור במצוות לבין חומש שזה מצד פיקו"נ וכו' (ועי' בס' באורח ליקט פ"א סעי' מ, מה).

ובס' רביד הזהב (פרשת ואל) ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' סא) כתבו בפשיטות שאם הכסף בא לידו שלא ע"י עמל ויגיעה אלא שזכה בגורל או שמצא מציאה יכול ליתן לצדקה גם יותר מחומש, וכ"נ בשו"ת דברי סופרים (סי' קכא), אמנם בשו"ת פני מבין (יו"ד סי' קל) נקט בפשטות שאין בזה חילוק וגם בכה"ג לא יבזבו יותר מחומש.

#### יב. קטן (או גדול וסמוך על שולחן אביו) או אשה שזכו בגורל

קטן (או גדול וסמוך על שולחן אביו) שזכו בהגרלה, כתבו הפוסקים (עי' בראשית בשו"ת פרי הגדה ח"ב סי' יג) שהזכיה שייכת לאביהם כדין מציאה (עי' שו"ע חו"מ סי' ער ס"ב), ופשוט שאינם יכולים לומר לאחר הזכיה שאינם רוצים יותר לקבל מזונות מאביהם ויהיה מציאתם לעצמם, ולפני ההגרלה לכאור' הם יכולים לומר כן, וצ"ע לאחר ההגרלה כשעדיין לא ידעו שזכו אם יכולים לומר כן או לא.

ולכאור' אם קנו את הכרטיס מכסף שהיה שלהם (ולא היה לאביהם זכות בו), אין הזכיה נחשבת כמציאה, כי חפץ שלהם השביח והזכיה שלהם.

ואשה שזכתה בהגרלה, כתבו האחרונים שדינה כנ"ל, ויל"ע כשקנתה את הכרטיס מנכסי מלוג. (וע"ע שו"ת התעוררות תשובה (ח"ג חו"מ סי' יג) ובשו"ת וישב משה (ח"א סי' נא כדניס העולים אות ג) ובס' משפטיך ליעקב (ח"צ סי' מז הע' 26)).

[חשוב לציין שאף שלעיל אות ד כתבנו שאין לזכיה דין של מציאה, וכאן נקטו הפוסקים שדינו כמציאה, אי"ז קושיא כ"כ, כי לכל נושא וענין הגדרים אחרים ומשתנים].

### יג. השבת אבידה בכרטיס הגרלה

הנה יל"ע באדם שמוצא כרטיס הגרלה האם צריך להכריז, ויש להקדים:

אי נימא שדין כרטיס הגרלה כדיני שטרות יל"ע אם יש מצות השבת אבידה בשטרות, ויש שכתבו (עי' קרית ספר גזילה ואבידה פרק יח מהל' גז'א) שמצות השבת אבידה בשטרות היא רק מדרבנן, כיון שאין גופן ממון, ויש שכתבו (עי' פתח"ת ח"א פרק א' הע' סד) שעיקר טעמו משום שיתכן שיפרע לו גם בלי השטר ויכתבו שובר, ועפ"י בנדוד"ד לכו"ע הוא דאורייתא, דבוודאי לא יקבל את הפרס בלי להציג את כרטיס ההגרלה.

כמו"כ, מסתבר שהמספר הנקוב בכרטיס הוא סימן מובהק (וכ"כ נפתח"ת ח"ה פ"ה הע' י), אא"כ כבר נערכה ההגרלה ומספר זה זכה הוא המספר אינו סימן כי נתפרסם בעולם שמספר זה זכה. ועפ"י לכאור' הדין יהיה כדלקמן:

אם מצא את הכרטיס לאחר שנערכה ההגרלה והכרטיס לא זכה, אפי' שיש בו סימן מובהק (המספר הנקוב בכרטיס) אי"צ להכריז ואפשר לתלות שהבעלים הפקירו, ואי"צ להכריז כדי שהבעלים יוכלו למכרו על הצד שכרטיס זה זכה (ועי' לק' אות טז ס"ק ט).

אם מצא את הכרטיס לאחר שנערכה ההגרלה והכרטיס זכה בהגרלה, אם יש בכרטיס סימן (חוץ מהמספר) יכריז כדין, ואם אין סימן לכאור' הרי הוא שלו, כי המספר אינו סימן כי נתפרסם לכו"ע שמספר זה זכה, ואולי יש אומדנא שעורכי הגורל לא נתכוונו ליתן את הפרס אלא לקונה, (וכבר דנו הפוסקים כשמוצא כרטיסיה וכדו') שיתכן שהמוכר מכר בזול רק כיון ששילם מראש, משא"כ כשמצא מציאה, או דילמא דהוי ככל מציאה והרי אלו שלו וצ"ע, ועוד צ"ע דאולי הבעלים לא נתיאש כי חשב שיש לו בו סימן (המספר) ולא חשב שיוזכה, וכדלקמן, וצ"ע.

אם מצא את הכרטיס לפני שנערכה ההגרלה ויש בו סימן (חוץ מהמספר) לכאור' אין צריך להודיר ולהכריז אלא ימתין ויראה איך יפול דבר, אם יזכה הכרטיס יכריז כדין, ואם לא יזכה ישליכנו, ואי"צ להכריז כדי שהבעלים יוכלו למכרו על הצד שכרטיס זה זכה (כנ"ל לעיל). ואולי יל"ע אם ראוי להמתין עד לאחר ההגרלה, כיון שאם ימתין יתכן שהכרטיס לא יזכה ונמצא שהפסיד מצות השבת אבידה, אמנם מצד שני הרי על הצד שהכרטיס לא יזכה הוא ממילא אינו משיב אבידה ששוה ממון, אך י"ל דמ"מ בשעת ההשבה היה שוה ממון, וצ"ע.

אם מצא את הכרטיס לפני שנערכה ההגרלה ואין בו סימן חוץ מהמספר, יל"ע היטב, כי אם ימתין עד אחרי ההגרלה הרי יאבד הסימן, וכמש"כ לעיל שלאחר הזכיה אין המספר סימן, וא"כ אולי כשוראה שמתקרב זמן ההגרלה ימכור את הכרטיס כדין מצא פירות ההולכים להרקיב שצריך למוכרם (עי' שו"ע סי' רסז סכ"ד, ועיי"ל בנ"ע וט"כ בהרצנה בלורת המכירה וכו'), וצ"ע.

(ופשוט שאם הכרטיס זכה בפרס שני ואין כל מספריו מכוונים כמספר הזוכה, המספר הוא סימן מובהק גם לאחר ההגרלה).

#### יד. אחים שירשו כרטיס הגרלה

הנה באחים שירשו כרטיס הגרלה והכרטיס זכה והבכור תובע פי שנים מסכום הזכיה יש לדון בזה בג' אופנים:

א. אם ירשו כרטיס הגרלה לאחר שנערכה ההגרלה והכרטיס שהם ירשו זכה, יל"ע אם נגדיר את כרטיס ההגרלה כשטר חוב (לענין זה) או שנאמר שהם ירשו חפץ השהו כך וכך, (וממילא יטול הבכור פי שנים), ואפי' שע"י הצגת טופס הגרלה הם יקבלו את הפרס, מ"מ אי"ז "שטר חוב", וצ"ע.

ואי נימא שדינו כשטר חוב, לכאור' דינו כדין אחים שירשו שטר חוב של אביהם שאין הבכור נוטל פי שנים דנחשב "ראוי" (כמנ"י בשו"ע סי' רע"ב ס"ג וס"ו), אמנם יל"ע בזה, דהנה נחלקו הנודע ביהודה (קמ"א חו"מ סי' לז, וע"ע בשו"ע שאלת יעב"ץ ח"ב סי' ז) והערוך השולחן (ס"ס ק"ג) בירשו שטרי חוב של הממשלה, דלנוכ"י הוי ראוי ולערוה"ש הוי מוחזק (וע"י בפתחי חושן (ח"ט פ"ב ה"ג) מה שכתב בזה), ובערוה"ש כתב שבעשיר מופלג ששטרותיו עוברים לסוחר גם נחשב ראוי, ודוקא בשטרות של הממשלה נחשב מוחזק, וא"כ יל"ע לפי הערוה"ש בכרטיס הגרלה ציבורי אם הוי ראוי או מוחזק, אמנם לפי הנוכ"י בודאי הוי ראוי, ובס' משפט שלום (סי' רג ס"א) מציין להפלאה (נקו"א סי' י' סק"ה) שכתב דאפי' לשיטת הט"ז (הש"ע סי' ג) דשטרי ממרני (-שטר לכל המוציא) נחשבים כגבויים, לענין בכור מודה שנחשב ראוי ואין הבכור נוטל פ"ש, וא"כ לכאור' ה"ה בכרטיס הגרלה, וצ"ע.

ב. אם ירשו את הכרטיס קודם עת ההגרלה ואח"כ זכה הכרטיס צ"ע אם הבכור נוטל פ"ש, דהנה א"י בשו"ע (סי' רע"ב ס"ו) דבשבח שמגיע מאליו לאחר מיתת אביהם ונשתנה שמו, אין הבכור נוטל פי שנים, ואם השביחו הנכסים (ולא נשתנו) נוטל פי שנים (ועיי"ש בנתיב"מ סק"א בביאור החילוק ביניהם), ויש לע"י אם הזכיה נחשבת שנשתנה שמו ולא יטול פי שנים, או דלמא שכיון שזה כל מטרת הכרטיס, ואביהם קנה אותו בשביל שיזכה, נחשב כהשביחו נכסים ויטול פי שנים.

ובס' פעמוני זהב (סי' רע"ב) כתב בשם ס' שדה הארץ (ח"ג ס' א' פתחין א"י) שאם ירשו כד שמן ונתברך ע"י נס אין הבכור נוטל פי שנים, ויל"ע אם אפשר לדמות נדון זה לעניננו, או דילמא כיון שאי"ז נחשב לדרך נס (כדלעיל) נחשב ראוי ויורש פי שנים, ואולי יש לתלות ספק זה בספק נוסף בביאור דברי השד"ה, האם הכוונה שנוסף עוד שמן או שהשמן שהם ירשו נתברך, ודוק, וצ"ע.

ג. אם ירשו את כרטיס ההגרלה לפני ההגרלה ועדיין לא הגיע עת ההגרלה, יל"ע, דהנה כתב החת"ס (בשו"ע חו"מ סי' קמ"ט) שאם חולקים את השטרות עצמם נוטל הבכור פ"ש וגובה את השטרות ונמצא שהוא מקבל פ"ש בחובות. ועפ"י צ"ע אם הבכור תובע לחלוק את בעלותם בכרטיס ההגרלה כיון שאם ימתין עד הזכיה הרי לא יקבל פ"ש, משא"כ אם יחלקו עכשיו הרי יש לו פ"ש בכרטיס, ויש לע"י בזה מב' אנפי: א' צ"ע אם יכול לכופם לחלוק לפני ההגרלה, דהנה קי"ל (שו"ע חו"מ סי' ק"ט סט"ז, ועיי"ש בנתיב"מ סק"ל, ודוק) ששותפים שנשתתפו בלא קביעת זמן לסיום השותפות, כ"א יכול לכוף את שותפו לחלוק בכל זמן שירצה, ולכאור' ה"ה ביורשים (וע"י שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' טו), אמנם בנדו"ד יתכן ששאר האחים יוכלו לעכב עליו, כיון שקי"ל (כמנ"י בשו"ע ג"ס סט"ז) וע"ע פתחי חושן ח"ז פ"ג ס"ב) שאם השותף טוען שהחלוקה כעת תגרום לנזק ממתינים, אך בנדו"ד יל"ע דהרי אם יחלקו עכשיו יפסיד הפשוט, ואם ימתינו הרי יפסיד הבכור. ב' נדון נוסף יהיה בכה"ג, דלכאור' אין דרך

לחלוק את כרטיס ההגרלה אלא ע"י גוד או אגוד, ויש אריכות בפוסקים אם אומרים בשטרות גוד או אגוד (עי' שו"ע חו"מ סי' קע"ג ב"ג ב"ג, ובסמ"ע ע"ס ס"ק לט).

[ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' לא) כתב בפשטות שאין הבכור יכול ליתן מעות ולקבל פ"ש בחוב, דא"כ בטלה תורת ראוי, עיי"ש, וצ"ע באיזה אופן וענין מיירי התם].

#### טו. מכר לחבירו כרטיס הגרלה ונתברר שהכרטיס כבר זכה לפני המכירה

הנה יל"ע באופן שמכר לחבירו כרטיס הגרלה ואח"כ נתברר שהכרטיס כבר זכה לפני המכירה והמוכר טוען שזה מקח טעות ורוצה לבטל את המקח והלוקח טוען שכיון שיכול היה לברר ולא בירר הרי גילה דעתו שמוכר בכל אופן, הדין עם מי.

והנה כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' לז) שכיון שהמוכר יכול היה לברר אם הכרטיס זכה ולא בירר, הרי גילה דעתו שרוצה למכור בכל גוונא ואי"ז מקח טעות (ולא דמי לסוגי' דגמ' (כתובות 15)). גבי ההוא בצורתא דהוי בנדרדעא וכו', כי שם לא היו המוכרים יכולים לדעת בשעת המכירה שיש ספינות עם חיטים במקום קרוב משא"כ בנדר"ד, ומציין לדברי הרמב"ן בענין מכירת שט"ח (עי' ש"ך סי' קטו ס"ק ג).

ויש שכתבו (עי' בס' פתחי משפט חלק בילורי המשפט ד"ס מחזור) שדברי המהרש"ם הם דוקא לפי שיטת הפתחי תשובה והנתיח"מ (וכס' ל"ג) שאם הלוקח יכול היה לבדוק לפני הקניה ולא בדק הרי מחל, אך לפי הערוך השולחן שם שחולק וס"ל שאפי' אם יכול היה לבדוק ולא בדק יכול לחזור בו, ה"נ בנדר"ד הוי מקח טעות וחזור, וכתבו לחלק בדוחק בין מוכר ללוקח, ולכאור' סברת הערוה"ש לא שייכא כ"כ בנדר"ד, ולכן נראה שבנדר"ד גם הערוה"ש מודה שאי"ז מק"ט, וזה פשוט.

והנה בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' מה) דן בנדר"ד, ותולה את הסוגיא בדין יאוש שלא מדעת וכו', ולענ"ד דבריו צ"ע, דלכאור' אין זה ענין ליאוש ולאבידה כ"כ.

#### טז. מזיק כרטיס הגרלה

הנה יל"ע באדם שהזיק כרטיס הגרלה, ויש בזה כו"כ אופנים:

א. כשהזיק את כרטיס ההגרלה לפני ההגרלה (ועוד לא היתה ההגרלה), והמזיק רוצה להחזיר לו כרטיס אחר (עם מספרים אחרים), ע"י בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' פ"ה) שכיון שרוב בני אדם אין מקפידים לבחור מספר מסוים אין בזה קפידא.

ב. כשהזיק את כרטיס ההגרלה לפני ההגרלה ובסוף לא זכה הכרטיס, צריך לשלם לו את שוויו שהיה שוה בשעת ההיזק (עי' משפטי הסודס ח"א סי' כח).

ג. כשהזיק את כרטיס ההגרלה לפני ההגרלה ואח"כ זכה הכרטיס ותובעו את הפרס שהיה מקבל אילולי הנזק, אין צריך לשלם לו אלא כפי שוויו בשעת הנזק (והדין צריך לחייב את המזיק בשווי הכרטיס אפי' כשהניזק לא תבעו ע"ז כלל, ולכאור' אי"ז ענין כ"כ לנדון הפוסקים (שו"ע חו"מ סי' י"ח) כשהתובע יכול היה לתבוע יותר ולא תבע אם הדין צריך לחייבו יותר).

ד. כשהזיק את כרטיס ההגרלה לאחר ההגרלה והכרטיס זכה, (כמובן שהניזק יצטרך להוכיח שהכרטיס הניזק אכן זכה, ע"י שו"ע ונו"כ חו"מ סי' שפ"ח ס"א) ותובעו את הפרס שהיה מקבל אילולי הנזק, לכאור' צריך לשלם לו את שווי הכרטיס לימכר בשוק, (ובדר"כ אי"ז מלוא שווי הזכיה),



וגם אם נדון את כרטיס ההגרלה כשטר חוב, הרי המזיק שטרו של חבריו ושוב אין יכול לגבות בו חייב לשלם מדינא דגרמי (כמנז' בנ"ע חו"מ סי' שפ"ט).

ה. כשהזיק את כרטיס ההגרלה לאחר ההגרלה והכרטיס לא זכה, ותובעו על שהיה יכול למכור את הכרטיס לחבריו עה"צ שהכרטיס זכה, מסתבר שאי"צ לשלם לו כלום, דאין הדרך למכור כרטיסי הגרלה לאחר ההגרלה ואין לו שום שווי לשוק, (וגם יתכן שעובר בזה על משחק בקוביא, עי' פתח"ח ח"ה פי"ב הע' ז, וע"ע לעיל אות יג ס"ק א).

#### יז. שליח לקנות כרטיס הגרלה

שליח שקנה כרטיס הגרלה ואח"כ נתברר שאכן זכה הכרטיס, וכעת טוען השליח שקנה את הכרטיס לעצמו, הנה דין זה תלוי בנדרון השו"ע (חו"מ סי' קפג סעיפים א-ד) בשליח שקנה לעצמו, ויש בזה הרבה פרטי דינים וצריך לדון בכל מקרה לגופו. ובכל מקרה יש לברר: א. האם יש עדים או שטר על מינוי השליחות. ב. האם המשלח אמר לשליח לבחור מספר מסויים או לא, והאם השליח בחר במספר הזה. ג. האם המשלח נתן לשליח מעות, והאם יש ראיה שאכן השליח השתמש במעות אלו ולא קנה את הכרטיס מכספו. ד. האם השליח אמר לפני עדים (או למוכר) שהוא מתחרט מהשליחות וקונה לעצמו.

ולגבי אות ב' בכלל צ"ע אם כשהמשלח אמר לו לבחור מספר מסויים הוא נחשב כשליח לקנות סחורה ידועה, או דילמא כיון שגם כמה אנשים יכולים לבחור את אותו מספר לא יחשב אלא כשליח סתם, ועוד יל"ע בזה טובא (ועי' בס' משפטי התורה ח"א סי' סו, ובספר חסדקוץ קול התורה קובץ נא עמ' רסד ואילך).



#### הרב יהודה קוק בני ברק

#### א. במצ"ע דאהבת הגר

בפ' קדושים (יט לז) כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים וגו'.

וכן בפ' עקב (י יט) כ' ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים. [וא"כ 'האוהבו' מקיים ב' מצ"ע, ובנוסף למצ"ע ד'אהבת לרעך כמוך' הוי ג' מצ"ע].

אולם צ"ע מ"ט הכא כ' בלשון יחיד ואהבת והתם כ' בל' רבים ואהבתם, וכן מ"ט הכא כ' 'כמוך' והתם לא כ' לזה, ויל"ע. ועוד יל"ע מ"ט כ' אף התם 'כי גרים הייתם בארץ מצרים' ולא סגי בדכתיב לזה הכא, דע"כ דאף המצ"ע דהתם [דקאתי רק להוסיף 'בשכרו' שיחשב שקיים ב' מצ"ע] מהאי טעמא, ומ"ט לא כתיב התם רק 'ואהבתם את הגר', וצ"ע.

ועוד צ"ע, דיעוי' בספר החינוך הכא בפ' קדושים דלא הזכיר להאי מ"ע דאהבת הגר כלל, ורק בפ' עקב הזכירו (נמ"ע תל) יעו"ש, ומ"ט לא הזכירו כבר הכא בפ' קדושים, וצ"ע. וכן צ"ע ברמב"ם בסהמ"צ (מ"ע רז) שכ' שצונו לאהוב את הגרים, והוא אמרו יתעלה ואהבתם את הגר, ואע"פ ש נכלל

ב'ואהבת לרעך וגו', הוסיף הקל 'אהבה' על אהבתו וכו', עכ"ל יעו"ש. וצ"ע מ"ט ציין דמקור דהאי מצ"ע מפ' עקב ולא ציין לפ' קדושים דקדים. וכן צ"ע ברמב"ם בדעות (פ"ו ס"ד) דהזכיר רק לפ' עקב, וצ"ע כנ"ל.

וה"נ צ"ע ברש"י בפ' בהעלותך (י"ג) עה"פ 'והיית לנו לעינים' שכ' דא"ל מרע"ה ליתרו שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו, שנא' ואהבתם את הגר, ע"כ יעו"ש. וצ"ע כנ"ל. מיהו מקורו מהספרי שם, וא"כ צ"ע התם. וה"נ צ"ע במכילתא בפ' משפטים (נכ"ז) עה"פ 'וגר לא תונה ולא תלחצנו' וגו' שכ' דחביבים הגרים שבהרבה מקומות הוא מזהיר עליהם, 'וגר לא תונה', 'ואהבתם את הגר', 'ואתם ידעתם את נפש הגר' (שמות כ"ט), עכ"ד המכילתא יעו"ש. וצ"ע כנ"ל מ"ט ממרחק הביא לחמו מפ' עקב ולא מפ' קדושים, וצ"ע.

### ב. אם ע"י תוספת שבת ויו"ט נחשב ליום אחר

בפ' אמור (נ"ג) שבת שבתון הוא לכם ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש וגו' תשבתו שבתכם. ויעו"י בפ"ק דר"ה (ט.) דתניא 'ועיניתם את נפשותיכם בתשעה' וכו', מלמד שמוסיפים מחול על הקודש וכו', אין לי אלא 'יוהכ"פ', שבתות מנין, ת"ל 'תשבתו', ימים טובים מנין, ת"ל 'שבתכם', הא כיצד, כל מקום שיש בו 'שבות' מוסיפין מחול על קודש וכו' יעו"ש, וכ"ה בפ"ח דיומא (פ"א) יעו"ש.

ויעו"י ברא"ש כיומא שם (א"ת ט), ובר"ף ובר"ן, ברפ"ק שם (ג.) דהביאוהו להלכה, וכ"ה בר"ן בפ"ב דשבת (ק"ט טו. כ"ד) בד"ה אמר רבה ע"ש, והכי קי"ל בשו"ע או"ח (סי' נס"ג) דצריך להוסיף מהחול על הקודש בשבת ויו"ט והיינו תוספת שבת ויו"ט, ודומיא דיוהכ"פ. ועי' תוס' ברפ"ק דמו"ק (ל.) ד"ה מה וכו' דס"ל דהוי מה"ת יעו"ש. [מיהו הרמב"ם בפ"ה דשבת והטור באו"ח שם השמיטו להאי דינא, וצ"ע, ויעו"ש בב"י בזה].

ונסתפקתי אם ע"י תוספת שבת שקיבל ע"ע נחשב לתאריך אחר או לא, וכגון דעש"ק הוי כ"ט שבט ושבת הוי ר"ח אדר, אם ע"י שקיבל ע"ע תוספת שבת כחצי שעה לפני שקה"ח נחשב אצלו החצי שעה כר"ח, דמיגו דנחשב אצלו כשבת ע"כ דנחשב גם כר"ח דהא שבת הוי ר"ח אדר, או דמועיל תוספת זו רק לקדושת שבת והלכותיו ולא לתאריך, דלענין ראש חודש הוי רק משקה"ח ולא לפני כן, וצ"ע.

וי"ל נפק"מ (א) בקטן שנעשה גדול בן יג שנה ויום א' בר"ח אדר, דלצד א' נעשה גדול כבר משקיבל ע"ע תוספת שבת, והיינו חצי שעה לפני ר"ח, אך לצד ב' נעשה גדול רק משקה"ח. וכן י"ל נפק"מ (ב) ביוהכ"פ שחל להיות בשבת וקיבל ע"ע רק תוספת שבת ולא תוספת יוהכ"פ, דלצד א' ע"כ דנחשב אצלו עי"ז גם ליוהכ"פ וחייב להתענות וכו' דהא בהא תליא, אך לצד ב' נחשב אצלו רק לשבת ורק משקה"ח הוי יוהכ"פ.

וכן י"ל נפק"מ (ג) ביו"ט ראשון דפסח וסוכות שחל להיות בשבת וקיבל ע"ע רק תוספת שבת, אם חייב בסוכה וחייב בכרת על אכילת חמץ, וישנו במצ"ע דשמחת בחגך, דלצד א' כולוהו איתנייהו ביה, ולצד ב' ליכא. [מיהו איסור דאורייתא דאכילת חמץ איכא כבר מער"פ משעה שישית, וכבפ"ק דפסחים (ה.) ע"ש, אך כרת איכא רק מפסח גופא ולא מער"פ אע"פ דאיסור איכא, וכש"כ שם הר"ן (ס"ד ז: כ"ד) וצ"ע, וא"כ הוי נפק"מ רק לענין כרת, ודו"ק]. וכן י"ל לאידך גיסא כשקיבל ע"ע תוספת יו"ט ויוהכ"פ ולא שבת, אם חל עליו שבת או לא.

וכן י"ל נפק"מ (ד) לספירת העומר אם יכול לספור בזמן זה כיומא דשבת ובכרחה מדנחשב עי"ז ליום שלמחרת לכל דבר, או דיכול לספור כיומא דע"ש [וכגון שעדיין לא ספר, ובלי ברכה]

מדלא שקע החמה, דלצד א' יספור ליומא דש"ק, ולצד ב' יספור ליומא דעש"ק. וכן י"ל נפק"מ (ה) בר"ח אדר ובר"ח אב, אם איתנייהו בהאי זימנא לדינא דאב ואדר לענין שמחה. וכן י"ל נפק"מ (ו) לענין נדר, וכגון שנדר ללמוד פרק פלוני בר"ח אדר ולמדו באותו תוספת שבת, אם יצא יד"ח או לא. וכן נפק"מ (ז) לענין קידושי אשה שאמר שהקידושין יחולו בר"ח אדר, אם ה"ז מקודשת באותו העת או לא [ונפק"מ אם זינתה באותו זמן אם חייבים סקילה כדין נערה המאורסה שזינתה או לא]. ועוד איכא נפק"מ בזה, וצ"ע.

### ג. מ"ט מילה דוחה צרעת

בפ' כי תצא (כד ט) השמר בנגע הצרעת לשמור מאוד לעשות וגו' כאשר צויתם תשמרו לעשות.

ויעו' בפ"ט דשבת (קלג:) שכ' דמילה דוחה את הצרעת בין בזמנה ובין שלא בזמנה ואע"פ דמילה הוי רק עשה וצרעת הוי עשה ול"ת, דכ' 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', 'בשר' לרבות דאפי' שיש שם בהרת יקוץ. ויעו' ש"אח"כ (קלג.) דא"ר עמרם דאפי' באומר לקוץ בהרתו הוא מתכוין [דגדול שאומר למוהל לקוץ בכוונה כדי להטהר, רש"י] ג"כ מותר, יעו' ש.

וכן יעו' בספ"ג דנדרים (נא:) במשנה דא"ר נחמיה גדולה מילה שדוחה את הצרעת ע"ש, ובר"ן. וכן יעו' בפ"ג דיומא (נד:) וברש"י, וכן בפ"ק דביצה (ת:) ובפ"ג דכתובות (מ:) ובתוד"ה כגון מילה בצרעת בזה. וכ"ה ברמב"ם במילה (פ"א ס"ט) ובטומ"צ (פ"י ס"ט) דמילה דוחה צרעת. [מיהו צ"ע ברמב"ם בדכ' דה"ט מדהוי מ"ע שדוחה ל"ת יעו' ש, וצ"ע. וכן יעו' במל"מ בטומ"צ (פ"י ס"ט) בזה. וע"ע במהרצ"ח בספ"ט דשבת (קלג:) מהנמ"י בזה, ודו"ק].

ונסתפקתי אם מה שהותר לקצוץ הבהרת מהערלה הוי מחמת קיום המצ"ע דמילה, או משום דאכתי מסיר את הערלה המאוסה. וי"ל נפק"מ (א) אם מותר לקוצצו בלילה שאינו מקיים בזה מצוה [וכבשבת (קלג:), וברפ"ח דיבמות (עג:) וע"ש בתוס' בע"ב, ובספ"ב דמגילה (ג:) וע"ש בתוד"ה דכתיב וביום וכו', וכ"ה ברמב"ם במילה (פ"א ס"ח) ע"ש], דלצד א' אסור בלילה, אך לצד ב' מותר דאכתי קוצץ הערלה. וכן נפק"מ (ב) כמתכוין שלא לצאת בזה ידי חובת המצוה, דלכו"ע לא מקיים בזה מצוה [וכש"כ הביה"ל בס"י ס בסוד"ה וי"א שאין וכו' ע"ש], דלצד א' אסור למול, ולצד ב' ימול, ויל"ע.

והנה מסתברא כצד א' דרק מכת המ"ע דמילה דרשי' ל'בשר' דדוחה צרעת ולא רק להסיר הערלה. אולם יעו' ש בשבת (קלג.) דא"ר משרשיא דה"ה באומר אבי הבן לקוץ בהרת דבנו הוא דמתכוין [דמתכוין לטהרו והוא מוזהר דלא ליעבד בידים ובמתכוין, רש"י], דגם ככה"ג מותר למולו. ומק' הגמ' ואי איכא אחר ליעבד אחר, דאמר רשב"ל כל מקום וכו' אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב וכו' [שאינו חושש לטהרו, ליעבד אחר ולא ליקו אב להתם וכו'], דהא אחר לא מיכוין ולא עבר, רש"י, דליכא אחר, יעו' ש.

והנה יעו' בש"ך בחו"מ (סי' עפ"ס) דס"ל דאין האב יכול לקיים למצ"ע דמילת בנו ע"י שליח אלא צריך למולו בגופו ממש ואל"כ ה"ז מבטל למצותו [ויעו' ש בקצה"ח שכ' דה"ט מדס"ל דהוי מצוה דגופיה ודומיא דמצ"ע דתפילין וכיו"ב יעו' ש]. וא"כ לפי"ד הש"ך מהו דמק' הגמ' דימול אחר ולא האב, הא בזה לא יקיים האב למצותו מדלא עשהו בעצמו ואעפ"כ מקשי' דימול אחר לצרעת. וא"כ ש"מ דאפי' אם לא מקיים בזה מצוה מותר לקוצצו וה"ט דאכתי מסיר הערלה ואינו ערל, ודו"ק. מיהו עדיין יש לפלפל בזה. [ועש"ע בשבת כחת"ס ובמהרצ"ח ובמלא הרועים בזה].

## ד. אם חום השמש היו מעין עוה"ב

**בפ'** בראשית (א טז) ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים, את המאור הגדול לממשלת היום וגו'. ויעו' בפ"ט דברכות (מז) שכ' ג' מעין עוה"ב ואלו הן, שבת, שמש וכו', ופירש"י שמש, חמה זורחת, יעו"ש. וכן יעו' בספ"ד דסנהדרין (לט) דא"ל ר' גמליאל להווא כופר שמשא אכולי עלמא ניחא יעו"ש. וכן יעו' בפ"ק דנדרים (ח) דא"ר שמעון בר זביד וכו' מאי דכ' זורחה לכם יראי שמי שמש צדקה וגו', אלו בני אדם שהן יראין להוציא שם שמים לבטלה שמש צדקה ומרפא. אמר אביי ש"מ חרגא דיומא מסי [מרפא, רש"י], יעו"ש. ומבואר א"כ דהשמש מועיל וטוב לברואי עולם. **אולם** יעו' בספי"ח דשבת (קטט) שכ' דאבלט [שם חכם נכרי וחווה בכוכבים, רש"י שם (קטז), ובע"ז (ז) ע"ש] אשכחיה לשמואל דגני בשימשא, א"ל חכימא דיהודאי בישא מי הוי טבא, א"ל יומא דהקוה הוא וכו', ופירש"י וז"ל בישא וכו', חום השמש שהוא קשה לאדם, כלום מטיב לו (בתמיה), עכ"ל יעו"ש. וא"כ מסתימת שמואל ומסתימת הגמ' נראה דאכן הסכים עם אבלט דבעלמא חום השמש קשה לאדם. וא"כ מ"ט נחשב מעין עוה"ב, דאם מוזיק לאדם מה שייך להחשיבו כן, ויעו"ש בברכות שכ' דליכא למימר דתה"מ הוי מעין העוה"ב, דהא מכחש כחיש וע"כ דלא נחשב כן. וא"כ מ"ט חמה זורחת נחשב כן, וצ"ע.

## ה. מ"ט לא מחייבים נשים בקר"פ מדהיו באותו הנס

**בפ'** בא (יג-י) דברו אל כל עדת ישראל וגו' ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית וגו', במכסת נפשות איש לפי אכלו וגו', ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים.

ויעו' בספ"ח דפסחים (לא) דנחלקו תנאים אם אשה חייבת בקר"פ או לא, דר' יהודה ור' יוסי ס"ל דחייבות מדכ' 'במכסת נפשות' ולא כ' 'במכסת אנשים', ש"מ אפי' נשים במשמע, ור' שמעון ס"ל דפטורות מדכ' 'איש', איש אין אשה לא. וכן יעו"ש דפליגי ר' יהודה ור' יוסי אם חייבות בפסח שני או לא ע"ש. [ויעו' ברמב"ם ברפ"א דקר"פ דפסק כר"י ור"י לחומרא. וכן יעו"ש לקמן (פ"ז ה"ד), ושם (פ"ה ה"ח) ובכס"מ. וכ"כ החינוך (מ"ע ט) דנוהגת בזכרים ובנקבות ע"ש, ובמנ"ח (אות ד) בזה. מיהו ערש"י ברפ"ק דכריתות (ג) ד"ה הבא וכו' וצ"ע. ועש"ע בר' גרשום, ודו"ק].

**והנה** יעו' ברפ"ב דשבת (כג) גבי נר חנוכה, ובפ"י דפסחים (קח) גבי ד' כוסות, וברפ"ק דמגילה (ז) גבי מגילת אסתר שכ' דאע"פ דהוי מ"ע שהז"ג, אפ"ה נשים חייבות בזה שאף הם היו באותו הנס, יעו"ש, וברש"י וברשב"ם ובתוס' בזה. וכ"כ רבינו תם בספר הישר (סי' ע"א ד) גבי ג' סעודות בש"ק וגבי לחם משנה דנשים חייבות ביה מדהיו באותו הנס בירידת המן ע"ש [והובא במרדכי בפ"ק דמגילה (סי' תשס) ובב"י בהל' שבת (ס"ט לא) ע"ש]. מיהו נחלקו בתוס' בפסחים ובמגילה אם אמרי' לזה רק במצ"ע דרבנן, או אף במצ"ע מה"ת יעו"ש.

וא"כ יל"ע לתוס' במגילה דס"ל דאמרי' לזה אף במצ"ע מה"ת, מ"ט א"כ ס"ל לרשב"י דנשים פטורות בקר"פ מדכ' 'איש', הא תיפ"ל דחייבות ביה מדהיו באותו הנס דיציאת מצרים, דיעו"ש בחינוך שכ' דשורש מצוה זו 'כדי שיזכרו היהודים לעולם הניסים הגדולים שעשה להם ה"ת ביציאת מצרים', עכ"ל יעו"ש. וכ"כ הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג (פ"ק טו) יעו"ש.

**וא"כ** לפי"ז הו"ל לחייב ביה נשים דומיא דשאר הני מ"ע. וכן יל"ע מה הוצרכו ר"י ור"י לחייבם מדכ' במכסת נפשות, הא תיפו"ל דחייבות ביה מהסברא הנ"ל, וצ"ע. ויעו"ש בתוס' במגילה שהק' עד"ז גבי מ"ע דמצה מה צריך להקישא, תיפ"ל שהיו באותו הנס דיצ"מ יעו"ש. [וכן יעו' בחינוך (מ"ה י) שכ' דגם מצה היו זכר לניסים דעשה להם הקב"ה ביצ"מ ע"ש. וכ"כ הרמב"ם במו"נ

ח"ג (פרק מג) ושם (פרק מט) דהוי להודות לקב"ה על הניסים במצרים וביציאתו ע"ש. [ויעז' בשו"ת חת"ס או"ח ח"א (סי' קפ"ה) שהק' עד"ז גבי מ"ע דתפילין וציצית וקידוש היום, דיתחייבו ביה מדהיו באותו הנס דיציאת מצרים ע"ש].



**הרב משה יעקב קנר**  
טורונטו, קנדה

## הערות והארות ברמב"ם ה' צדקה

פ"ז ה"א מהלכות מתנות עניים. מצות עשה ליתן צדקה לעניים וכו', עכ"ל. דנו האחרונים אם יש קיום מצות צדקה בפחות משו"פ, עי' בספר דרך אמונה בבה"ל כאן שהאריך בזה. ואולי יש להוסיף ראייה מ"ש הרמב"ם להלן פ"י הט"ו גדולי החכמים היו נותנין 'פרוטה' לפני קודם כל תפילה, ומדלא כתב 'צדקה' לפני אלא 'פרוטה' משמע שהשיעור המועט כדי לקיים 'בצדק' הוא בפרוטה. וע' בב"ב (ט:) הנותן 'פרוטה' לפני מתברך בשש ברכות, וג"כ הוי מצי למימר לשון 'צדקה'.

פ"ז שם ה"ג. לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו אם אין לו כסות מכסים אותו אם אין לו כלי בית קונין לו וכו', עכ"ל. יש לעיין למה לא הזכיר ענין המזון כלל וכמפורש בתוספתא (פ"ד דפ"א ה"י) על פת ועיסה די מחסורו. ויתכן לומר, דבמזון לפעמים אינו יוצא בדי מחסורו, עכ"פ דרבנן, דהנה תנן בפ"ח דפאה מ"ה, ופסקה הרמב"ם להלן ה"ח, אין פוחתין לפני העובר ממקום למקום מכר אחד הנמכר בפונדיון, ולכא' מיירי אע"פ שאינו צריך כ"כ.

הנה מ"ש אם אין לו כסות 'מכסים אותו' אם אין לו כלי בית 'קונין לו', משמע שמפני הבזיון מחוייב ליתן לו כסות משלו ולא ימתין עד שיקנו, משא"כ בכלי בית שיש שהות לקנות ואינו מחוייב ליתן לו משלו, ודו"ק.

פ"ז ה"ג. אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, עכ"ל. מה שהרחיב לומר 'והעני' וגם 'וירד מנכסיו' יש לבאר ע"פ הא שכי' להלן (פ"ט ט"ו) בעל הבית שהיה מהלך לעיר ותמו לו המעות בדרך ואין לו עתה מה יאכל הרי זה מותר ליקח לקט שכחה ופאה ומעשר עני וליהנות מן הצדקה ולכשיגיע לביתו אינו חייב לשלם שהרי עני היה באותה שעה, ומקורו בפ"ה דפאה מ"ד. ויתכן דבא לאפוקי מעני לשעה שאינו חייב לקנות לו סוס, שכן מ"מ אין זה בכלל די מחסורו, שהרי באמת יש לו נכסים במקום אחר, ודו"ק.

פ"ז ה"ו. היה ערום ואמר כסוני בודקין אחריו שמא רמאי הוא, ואם היו מכירין אותו מכסין אותו לפי כבודו מיד ואין בודקין אחריו, עכ"ל. מה שחזר וכתב שאין בודקין אחריו, אע"פ שכבר אמר שמכירין אותו והיינו שיודעין שאינו רמאי. יתכן שהכוונה, שאם מתנהג כאיש נכבד, אין צורך לבדוק אם הוא נכבד באמת או שמדמה כן בעיניו, אע"פ שאינו רמאי בפועל, אלא מלבישים אותו בגדי כבוד מכל מקום.

פ"ז ה"ט. עני שאינו רוצה ליקח צדקה מערימין עליו ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה, עכ"ל. חייב זה של תחבולה בתורת מתנה ושאלה, מראה, שאין מצות צדקה דין נתינה גרידא

הנלמד כשאר מתנות עניים שנותן ויוצא ידי חובה - ולא מצינו חיוב להמציא לו באופן הערמה כנ"ל, אלא מצות צדקה כוללת גם חיוב השתדלות שיהיה לפני צרכיו בכל ענין שיהיה אף כשמסרב ליטול, ויתכן שנלמד מדי מחסורו אשר יחסר לו, שהחיוב הוא שימלא חסרונו.

**שם.** עני שאינו רוצה ליקח צדקה מערימין עליו ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה, עכ"ל. כתב הרדב"ז: וא"ת כיון שאינו רוצה ליקח בתורת צדקה איך יקח בתורת מתנה והא כתיב ושונא מתנות יחיה. ותי' שאינו רוצה לדחוק את שאר העניים אבל בתורת מתנה מימר אמר שלמחר יחזיר לו מתנה. ומשמע מדבריו שבקבלת צדקה אין משום שונא מתנות. ובאמת מבואר כן בשו"ת חיים שאל סי' לח, שבדבר שיש קיום מצוה ושכרה לנותן לא נאמר שונא מתנות יחיה. יעו"ש.

**פ"ז הי"א.** אדם שוע שהוא נותן צדקה יותר מן הראוי לו או שמיצר לעצמו ונותן לגבאים כדי שלא יתבייש אסור לתובעו ולגבות ממנו צדקה וכו', עכ"ל. יתכן שדווקא 'לתובעו ולגבות' אסור אבל לבקש באופן שלא יתבייש לא נאסר, שכן מבואר בירושלמי (כפ"ד דפסחים) בעובדא דבן מביא יין, ששמעו חכמים איך שהאיש מצמצם במזונותיו למשפחתו, ולכן לא באו אליו בראשונה כפי שהיו עושים מקדם, ומ"מ חזרו אליו אח"כ, יעו"ש. ודו"ק.

**פ"ז הי"ב.** עני שהוא קרוב קודם לכל אדם, עכ"ל. נסתפקתי אם הרחוק נצרך למזון והקרוב לכסות, שלכא' בעלמא מזון קודם לכסות, מי קודם, האם הקרוב קודם בכל צרכיו, וצל"ע.

**פ"ז הי"ב.** ואין מבריחין את השבויים מפני תקון העולם שלא יהיו האויבים מכבידין עליהן את העול ומרבים בשמירתן, עכ"ל. ומשמע שעל השבוי עצמו אין איסור בזה, וכ"כ בחוות יאיר (סי' קיג) שאין לחוש על אחרים בזה. ויש לבאר על פי מה שכ' הרמב"ם (לעיל סי') שהשבוי יש בו סכנת נפשות, ואם כן שפיר י"ל שחייו קודמין וכדאי' בב"מ סב.

**פ"ט ה"א.** חייבין אנו להזהר במצות צדקה וכו', עכ"ל. כמדומה שלא מצאנו דוגמת לשון זו של 'חייבין אנו' בלשון הרמב"ם כי אם לשון מצוה וכדומה. ויש כאן רמז למ"ש להלן ה"ב 'וכל ישראל והנלוה עליהם כאחים הם שנאמר בנים אתם לה' אלקיכם ואם לא ירחם האח על האח מי ירחם עליו' וכו', ולכן התחיל בלשון 'חייבין אנו', ודו"ק.

**פ"ט ה"א.** כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה וכו', עכ"ל. מ"ש 'מהם' יתכן משום דמשמע כן בסנהדרין (י:): דחשיב בחשבון ק"כ אנשי בעיר גבאי צדקה יעו"ש.

**פ"ט ה"ו.** גדולי החכמים היו נותנין פרוטה לעני קודם כל תפילה ואחר כך מתפללין שנאמר אני בצדק אחזה פניך, עכ"ל. מה שהביא זאת הרמב"ם בהלכות מתנ"ע ולא בהל' תפילה, יש לבאר ע"פ מקור הענין בב"ב י. דרש רבי דוסתאי ברבי ינאי בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אדם מביא דורון גדול למלך ספק מקבלין אותו וכו' והקדוש ברוך הוא אינו כן אדם נותן פרוטה לעני וזכה ומקבל פני שכינה שנאמר אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך. רבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי וכו'. והרי שביסוד הענין מעלה היא בענין הצדקה שעל ידי זה זוכה ורואה פני שכינה, ומתוך כך בא רבי אלעזר לנהוג כן לפני התפילה, ומכיון שהיא מעלה ממעלת הצדקה הביאו הרמב"ם כאן, ודו"ק.

**פ"י ה"א.** ואין כסא ישראל מתכוון ודת האמת עומדת אלא בצדקה שנאמר בצדקה תכונני, עכ"ל. מש"כ 'ואין כסא ישראל מתכוון' מצאתי בעזה"י מקור חדש במקרא (ט"ז ז) כי בצדקה יכון כסא.

**פ"י ה"ב.** אם לא ירחם האח על האח מי ירחם עליו ולמי עניי ישראל נושאים, עכ"ל. מה שהוסיף ענין נשיאת העינים, מפני שדבר זה מחייב מצד עצמו הוא, וכשם שמצינו בטעם שאין

קורין מגילה בשבת מפני שעניניהם של עניים נשואות במקרא מגילה (מגילה 5.) ומשור"ה שינו חכמים את זמן הקריאה לזמן שיוכלו ליתן להם. וכן מצינו ענין הצדקה בתעניות מפני שהעניים מחכים לכך במיוחד, כדאי' בסנהדרין לה. ובראשונים שם, ועי' לעיל פ"ט ה"ד.

פ"י ה"ד. כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה, עכ"ל. מ"ש 'בסבר פנים יפות' וגם 'בשמחה' יתכן שמ"ש 'נותן לו בסבר פנים יפות' הוא מצד היחס לעני שהנתינה תהיה באופן של 'והחזקת בור', וכמ"ש הרמב"ם בסה"צ עשה קצה. ואילו השמחה היא בנוגע לקיום מצד הנותן היפך 'לא ירע לבבך', שיתן בלב שמח.

שם. ומדבר לו דברי תחנונים וניחומים שנאמר ולב אלמנה ארנין, עכ"ל. לכאור' צ"ב מה שייך שידבר הנותן תחנונים. ואולי י"ל ע"פ המקרא בס' משלי (יח"ג) תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות, ורמז כאן שלא יענה עזות אלא ידבר באותה נימת הדיבור וההכנעה כמו שדיבר הרש אליו, ודו"ק.

פ"י ה"ז. ציוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים מוטב לו להשתמש באלו ויהיו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו ולא יהיו בהם זרע חם שכל המרבה עבדים בכל יום ויום מוסיף חטא ועוון בעולם ואם יהיו עניים בני ביתו בכל שעה ושעה מוסיף זכויות ומצוות, עכ"ל. מ"ש במרבה עבדים שמוסיף חטא כו' בכל יום ויום ואילו בעניים בני ביתו כ' בכל שעה ושעה. י"ל שהוספת החטא היינו שגורם לגזל כמ"ש רבינו יונה באבות (פ"א מ"ט) במתני' דויהיו עניים, ולפ"ז חשש גזל אינו בתמידיות רצופה ממש לכן כ' 'בכל יום' ואילו על המפרנס נאמר עושה צדקה בכל עת (עי' דף אמונה ט"זין ל"ג דמאוסה נ.) ואם כן כל חיי היום ניוונים ממנו בכל שעה ממש. ודו"ק.



לעורכי הקובץ היקר נזר התורה שליט"א,

#### משנה תורה משה רבינו ע"ה אמרה מפי עצמו

ראיתי דברי טוב טעם במאמרו של הג"מ אברהם פרישמן (קובץ אלול תשע"ד עמ' רצב) ע"ד המפרשים שמשנה תורה משה מפי עצמו אמרם. והנה מש"כ לפרש בשם הרשב"ש, מצאתי זה מכבר כן לעוד מפרשים שכיוונו לדבריו, וברשותכם אעתיק מה שכתבתי בענין בס"ד.

אלה הדברים אשר דיבר משה (והניס א"ה), באוה"ח הק' כ': "אלה מיעט הקודם, פירוש לפי שאמר אשר דיבר משה, שהם דברי עצמו, שכל ספר תוכחות הם מוסר ממשה לעובר פי ה' וכו', ואפי' מה שחזר ופירש מאמרי ה' הקודמין לא נצטוו לעשות כן אלא מעצמו חזר הדברים וכו', לזה אמר אלה הדברים אשר דיבר משה, דברי עצמו, אבל כל הקודם בארבעה חומשים לא אמר אפילו אות אחת מעצמו." עכ"ל.

וכדברים האלה כ' גם ברמב"ן כאן עה"פ הואיל משה באר את התורה הזאת: טעם 'והאיל משה' שרצה לבאר להם את התורה והזכיר כן להודיעם כי מעצמו רצה לעשות כן ולא צוהו ה' בזה, ויש לדייק כן גם מדברי רש"י ז"ל 'מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה, ממי למד מיעקב שלא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתה', ואם נאמר שנצטוו מפי הקב"ה להוכיח את ישראל אין מקום לשאלה זו ממי למד.

ועוד מצינו דברים דומים בספר הראב"ן (לרבינו אליעזר בר נתן זקנו של הרא"ש ז"ל) שמפרש סברת רבי יהודה ביבמות דף ד, דדוקא במשנה תורה דריש סמוכין, משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר, אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא להדרש, עכ"ל.

וב' עלה הגה"ק מסאטמאר זי"ע בעל דברי יואל: הנחה זו מבהיל את הרעיון, דאיך יתכן לומר על חלק בתורה שמשנה רבינו מעצמו ראה לעשות כן, והלא נצטוונו להאמין שכל התורה נכתב בציווי הקב"ה אליו, כמארז"ל (נ"ב טו): הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, והאומר אפילו על אות אחת שבתורה שמשנה מפי עצמו כתבו הרי זה מין וכופר, ואיך אפשר לומר על כל המשנה תורה שמשנה"ה אמרם בלי שנצטוו מהשי"ת?

ואפשר לתרץ קושיא זו על פי פשוט, דמה שכתב הרמב"ן ז"ל למעצמו ראה לעשות כן ולא צוהו ה' בזה, כוונתו רק על האמירה לישראל, שכל אלה המצוות שבמשנה תורה כבר נצטווה מפי הקב"ה עליהם ועכשיו במשנה תורה חזר ושנאם ולמדם לבני ישראל ומעצמו ראה לעשות כן, אבל בשעה שכתבן משה רבינו בתורה כתבם על פי ה' כשאר כל התורה שהקב"ה אומר ומשה כותב ואומר, ולא קשה מיד. עכ"ל בדברי יואל.

והנה דבריו אלו מפורשים הם בס' תפילה למשה על תהלים (פי") לקדוש זקנו בעל ישמח משה ולה"ה, שם מאריך היש"מ ואישתפיך חמימיה על המתפרצים המדברים בשעת קריאת התורה "...דהרי קורין מה שדיבר השי"ת בכבודו ובעצמו, דכל התורה כולה הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב כדאי' במסכת ב"ב, והנה כל האומר דתיבה אחת כתב משה מדעת עצמו אין לו חלק לעוה"ב וכו' ואפילו הדברים שמשנה אמר מפי עצמו מ"מ לא נכתב בתורה עד שצוה השי"ת ואמר כתוב כך וכך, וקרא מלה במלה בדברי פיו כל יום ומשה אומר וכותב, ועיין באברבנאל בהקדמה למשנה תורה, וכן כל סיפורים שבתורה כן נכתבו, וא"כ כשקורין דברי אלקים חיים דבר שפתיו ממש, איך ידברו באותו פעם ולא ישמעו, אין לך עזות ופריצות גדול מזה" וכו', עכ"ל ס' תפילה למשה. [ומה שציין לדברי האברבנאל כאן, תמצית דבריו כמו"כ שהכתובה ודאי עפי' ציווי השי"ת היא, עיי"ש באורך].

וראה גם בס' אהבת חיים עה"ת (להרח"י דייטש זצ"ל ממאקאווא) שהביא מס' נפש חיה עמ"ס מגילה שהרבה לתמוה על האוהה"ק, ומיישב הדברים עפי' דרכו, עיי"ש.

והנה בס' חיים ושלום (עה"ת, להרה"ק ממונקאטש זי"ע) מרבה אף הוא לתמוה על דברי האוה"ח הק' בזה: "וח"ו לומר ולטעות שהדברים כפשוטן יצאו מפי גאון גדול קדוש ה' בעל רוח הקודש רבינו האור החיים זי"ע". ומפרש, שבמשנה תורה הגיד משה בשם הקב"ה דרך שליחות, ולא בלשון נוכח לישראל, כי הרי מצינו בסוף מסכת מגילה 'קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמר' ופירשו בו המהר"ל מפראג והגר"א שכל התורה שכינה מדברת מתוך גרונו ממש ואילו במשנה תורה נאמרו דרך שליחות בשם הקב"ה בלי הבחינה של שכינה מדברת מתוך גרונו... והכוונה של האוה"ח הק' בוודאי שמה שחזר המצוות שנצטווה מפי הקב"ה לא היה צריך לבקש רשות ושליחות עוד פעם רק חזר והזהיר לישראל על שם השליחות הראשונה וכו', עיי"ש.

וממשיך וכותב שם בס' חיים ושלום: "שמעתי מפי זקן וחכם שמקובל מצדיקים ז"ל אשר תמוה שנמצא זה הלשון באור החיים כנזכר, אשר יש לטעות בו ח"ו, על כן טעות נזדקר לפני הקדוש אור החיים בספרו ב'פ' וילך (ו"ס וילנא) שפירש דברי הכתוב 'וידבר את כל הדברים האלה' ובאמת לא נמצא בתורה שם תיבת 'כל'... כנודע התמיהה הזאת כבר, והיא מדה כנגד מדה בלשון הדברים שדיבר משה, עד כאן שמעתי, אמנם לפי מה שכתבנו אין צורך לזה" וכו', אלו דברי ס' חיים ושלום.



והנה לעומת השמועה ששמע מזקן וחכם, יש בידינו מסורת מקובלת בשם הרב הקדוש מאפטא בעל 'אוהב ישראל' ז"ע, והיא מרגניתא טבא הנמצאת בקובץ 'אהל מועד' משנת תרנ"ט (שי"ל ע"י הג"ר יקותיאל אריה קמלהאר ז"ל מריישא) ליישב דברי האור החיים בפר' וילך. והא לך הדברים כהוייתן שם אחרי סי' קמ"ח, שכותב הג"מ אלעזר רוקח מטשורטקוב בזה"ל:

"שמעתי מהרה"צ מוה"ר יוסף מאיר שליט"א מק' סאפינקא, שאמר בשם הה"צ רבן של ישראל מאפטא זצ"ל. באור החיים פ' וילך וידבר את [כל] הדברים, הוצרכו המגיהים למחוק תיבת כל, ובאמת דברי האוה"ח הללו שייכים לפרשת האזינו פרשה לב פסוקים מד-מה [ויכל משה לדבר את כל הדברים האלה וגו'], ויהיה הכל נכון". עכ"ל.

הרב שמעון אופמאן  
מעלבארן, אוסטריה



#### ר' אבין או ר' ראובן

בגליון כ"ה עמ' שצ"ח וגליון כ"ו עמ' תע"ד נדחקו הכותבים ליישב האין נשתרכב גירסת הגמ' (מנחת מנ:): שלח 'רבי ראובן' משמיה דר' יוחנן כך היא הצעה של משנה ואיפוך, ומגיה בשיטמ"ק ומסורת הש"ס שצ"ל רבין.

נראה משום דרבין שבבבלי הוא ר' אבין בתלמוד ירושלמי, שהיה מנחותי לבבל והביא שמועות מה ששמע בא"י, וכדמצינו כמה פעמים בש"ס כי אתא רבין וכו', וא"כ י"ל דבמקור בירושלמי (אין לפנינו ירושלמי על קדשים) היה כתוב ר' אבין ומזה נשתרכב ר' ראובן. ועי' עוד חולין מט: שלח רבין משמיה דר' יוחנן כך היא הצעה של משנה ואיפוך, ושם (קא:) שלח רבין משמיה דר' יוסי ב"ר חנינא כך הצעה של משנה ואיפוך, עיי"ש.

הרב יונתן בנימין בוכינגער  
קרית יואל מאנארא, נוא יארק



#### שינה בסוכה או אכילה בסוכה מה עדיף

הגיעני קובץ נזר התורה (אלול ה'תשע"ד) המלא וגדוש מדבשה ושמנה של תורה, מאור עינים ישמח לב, ותודה רבה לכם.

והנה שם בעמ' שיא הובא במאמרו של הגאון האדיר רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל מה שדן בשאלה 'כשיכול רק לישן בסוכה או לאכול בסוכה מה עדיף', וקוטב דבריו דלכאורה שינה חמורה טפי מצד דיש ריבוי זמן שהייתו בסוכה בשינה יותר מזמן שהייתו באכילה ונמצא דע"י השינה יקיים יותר זמן בסוכה מבאכילה, ודן בזה מכמה צדדים יעו"ש.

ולכאורה יראה שתשובה לשאלה זו תלויה בנדון אם מקום אכילה עיקר או מקום לינה, ולפי מה דנקטינן להלכה (קו"ע סי' טע ס"ה) דמקום אכילתו עיקר ושם עיקר דירתו עד שאמרו שמי

שאוכל בחצר אחת וישן בחצר אחרת הרי דירת שינה שלו שבחצר האחרת אינה אוסרת ואינו צריך לערב דלא חשיב זו עיקר דירה כיון דאוכל בחצר אחר. וכן נמי לגבי מקום הדלקת נר חנוכה (ט"ע סי' תרעו) נקטינן דבמקום אכילה שם עיקר הדירה, אם כן ממנה ניקח ונלמוד בנדרון דידן דעדיף שיאכל בסוכה, משישן, שהרי מצות סוכה מצוותה שיקבע דירתו בסוכה, ואע"פ ששם דירה כולל כל עניני דירה בין אכילה ובין שינה ובין טיול ובין שיחה, מ"מ 'עיקר' שם דירה חל על האכילה, ולכן כשיש לו בית וסוכה ואנו רוצים לעשות עיקר הדירה בסוכה צריך שיאכל בסוכה, דאז אע"פ שאינו זוכה לישב בסוכה כתיקונו אך עכ"פ כשיאכל בסוכה אז נקרא עיקר דירתו בסוכה הוא.

**ולכאורה** אין אנו צריכין להביא ראיה ממקום אחר, אלא נוכל ללמוד זה מדין סוכה עצמו דעיקר שם דירה בסוכה הוא על מעשה האכילה, משיטת הראשונים דס"ל דלא תקנו ברכה על שינה משום דשאר הישיבות טפל לאכילה והוי ליה אכילה עיקר והשאר טפל וכלשון הרא"ש בזה שהכל טפילה לאכילה, א"כ הרי מפורש בזה שמעשה אכילה קובע עיקר שם דירה והשאר הוה בגדר טפילה להעיקר. כן היה נלענ"ד פשוט בהשקפה ראשונה.

**ומה שטען הגאון זצ"ל** ליתן עדיפות לשינה דנמצא מרויח זמן בקיום מצות ישיבה בסוכה, מ"מ אין זה מכריע דיש לומר דאזלינן בתר איכות ולא בתר כמות, דאיכות מעשה אכילה חשיבה טפי ממעשה לינה לענין קביעות עיקר הדירה.

כ"ז כתבתי בהשקפה ראשונה ורק להעיר.

**הרב יוסף קריש בראנדסדארפער**  
ירושלים



### מגירת תריסים בשבת בסוכה

**לגבי מאמרו של הרה"ג ר' אליעזר פולק שליט"א** ('נזר התורה' כ"ו עמ' שע"ג ואילך) שהתיר להוסיף במחיצה המתרת גם לגבי סוכה, נתבקשתי על ידו לחוות דעת.

**מבואר בשע"צ סי' תר"ל סק"ה** בשם הפרמ"ג שאם עשה רק טפח שוחק, ושכח לעשות גם צורת הפתח, מותר לעשותו ע"י עכו"ם דהוי שבות דשבות לצורך מצוה, עכ"ל. הרי לנו שאע"פ שרק מוסיף על טפח אעפ"כ אסור, ופשוט שהוא הולך במהלך שמה שמותר להוסיף במחיצה המתרת הוא רק אם כבר חל שם המתיר, משא"כ כשאין צורת הפתח כיון שהסוכה איננה כשרה לכן אסור גם להוסיף.

**ואולי** היה אפשר להביא כאן את מה שכתב ביאור הלכה בתחילת סי' שט"ו, ששאל על מה שכתב בשו"ע שמותר לעשות מחיצה אם אינה מתרת, שהרי מבואר בגמ' ביצה אבנים של בית הכסא מותר לצדדן ביו"ט, ומסיק שם הטעם דמשום כבוד הבריות לא גזרו רבנן, הרי מוכח שאף מחיצה לבד אסור לעשות, ותיירץ בתירוצי א' וז"ל "ואפשר דמחיצת אבנים שאני דדרך בנין קבע הוא, וכשמצדדן בקרקע לבנין קבע חייב משום בונה, ולהכי חמיר טפי, ולפי"ז יתכן לומר דהא דמתירין מחיצה עראי לצניעות, היינו דווקא בדבר שאין דרך לעשותה תמיד לקבע כגון בוילון או מחצלת וכיוצא בזה, אבל אם יעשה מחיצת עראי של אבנים ולבנים בה על גב זה אסור". ובתירוצי שני כתב "ויותר נראה לומר, דדוקא במחיצה שעשויה תמיד כדי להפסיק בין הרשויות אמרינן כיון דהיא אינה מתרת וגם היא עראי לא חשיבא, משא"כ כשמצדד אבנים כדי לישב עליהם חשיבא טפי, דלאו משום מחיצה אייתנין עלה כי אם משום גזירת איצטבא", עכ"ל.

**אולם** נראה ששני התירושים אינם דומים לכאן, שהרי אין הדרך לבנות צורת הפתח בלי יתדות וכדומה, ובוודאי שלא מדובר שעושה עם יתדות בחזק שא"כ היה בזה איסור תורה ולא היה מותר לעשותו ע"י גוי מטעם שבות דשבות. גם אפשר להניחו בקשר רפוי באופן שיהיה ניכר שאינו עשוי כבנין קבע, ורק באבנים החמירו שהרי אם ירצה להשאירם לעולם כך יהיה בזה איסור תורה וכמ"ש הביאור הלכה בעצמו שם, גם התירוף השני לא שייך לכאן שלא שייך כאן גזירת איצטבא, ואפילו אם כן היה שייך הטעמים הללו מ"מ לא מסתבר שהפמ"ג יתכוין לזה, דכלל גדול יש בידינו שאין הפוסקים מחדשים חידושים כאלו בלי לפרט ולהסביר שום דבר, לכן מסתבר שהוא מתכוין לבעיה של מחיצה המתרת, וכמ"ש גם הפנים מאירות על הפירצה שקרתה בעירוב, עיי"ש בס"ל, ולא עלה על לבו כלל לומר שיש כאן בעיה של בנין, אלא תלאו במחלוקת של מחיצה המתרת אם מותר לעשותה או אסור.

**אולם** מסתבר שלהלכה אפשר להקל בכל זה, וכמו שמבואר בכל הפוסקים המפורשים בס"י שט"ו גבי הסיפור של המהר"ם, וכמ"ש שם בביאור הלכה.

**ויש** לי להעיר במה שכ' שם בעל 'פסקי תשובות' שליט"א שיש כאן בעיה חדשה של תיקון מנא וכמו טבילת כלים והפרשת חלה ותרומת ומעשר.

**ואומר** את דברי העניים בקיצור נמרץ - א. כל הראשונים המוזכרים בס"י שט"ו שמחמירים שאסור לעשות דופן שליש בסוכה הוא מטעם 'מחיצה המתרת' שהוא מטעם בנין, והם מדמים את סוכה ואת טלטול בחדא מחתא, ומשמע שלפי רש"י מותר לעשות דופן שלישית של סוכה, ולא מצאנו אחד שיאמר שבסוכה יש בעיה חדשה של תיקון מנא. ב. גם בריש ס"י שי"ג שמוזכר 'תיקון' לגבי למנוע הטומאה הרי כתב המג"א שמותר מטעם מוסיף במחיצה המתרת, והרי לנו שמותר להוסיף גם כשזה מתקן. ואם באנו נחשוש לתיקון עלינו לחשוש גם לגבי טלטול, וכמו שביאר הרב פולק בארוכה שהרי גם לגבי טלטול מחדש רשות חדש. ג. לא היה צריך להרחיק לחמו להביא ראיה מטבילת כלים אלא בהלכות סוכות עצמה יש שתי דוגמאות של תיקון מנא, חדא במשנ"ב ס"י תרל"ג ס"ק י"ג שאסור למעט מכ' אמה ביו"ט דהוי כעין בונה, ועוד שמתקן הסוכה בזה ומכשירה, ועוד דוגמא בס"י תרמ"ט סעי' ב' שכותב השו"ע שאסור למעט הענבי הדס ביו"ט דהוי מתקן מנא, וחילוק פשוט יש ביניהם, שבמיעוט הדס הרי ממעטו ומכשירו לעולם לכן הוי בזה תיקון מנא, כמו"כ במיעוט מכ' אמה יש תיקון לעולם, שהרי צריך למעטו לעולם או לכה"פ עד סוף הסוכות, עיי"ש ב' דעות במשנ"ב, ולכן נחשב תיקון גמור - שהרי עד סוף מצוותה צריך לבטלו שם, ואם לא - לא הוי מיעוט, וכמו"כ טבילת כלים והפרשת תרו"מ הרי הוא תיקון לעולם, משא"כ המחיצה המתרת הרי אינו צריך לבטלה לעולם, שהרי גם אם עשה דופן לרגע אחד שמו סוכה עליו, ולכן דנו הפוסקים רק מצד דיני מחיצה ולא מצד תיקון. רק שאלה שהחמירו שאסור גם להוסיף עליו אם מחדש המחיצה סברו שכל תיקון אסור לעשות מצד מחיצה המתרת שסוף סוף מתקן הוא, אבל אין נפק"מ בין סוכה לטלטול.

כנלענ"ד פשוט, וכתבתי זאת למען יפלאו בזה הלומדים.

הרב חיים ברכיה ליברמן  
בני ברק

לכבוד מערכת "נזר התורה" הי"ו  
שלום וברכה!

### אופן ניקוד השם רוחמה

בגליון אלול התשע"ד (עמ' רסו ואילך) הופיע מאמר בענין כתיבת שם רוחמה בגט, ויש בו דברים הטעונים ביאור כדלהלן:

**בעמוד רסז** הביא דברי ס' אהלי שם בשם מצאתי כתוב וז"ל: אבל במדינות אלו מדברים "רוחמה" כי שורק הוא מלאפום, ולפי המדקדקים יש לכתוב רוחמה. ע"כ. וביאר הרב הכותב נר"ו כי הנה השורק אף שע"פ רוב הוא תנועה קטנה מ"מ לפעמים הוא תנועה גדולה, והיינו כיון שאין מלאפום בלא וי"ו, ולכן כאשר באה הקבלה לכתוב את התיבה חסר בלא וי"ו, אז בע"כ צריכין לכתוב שורק תמורת המלאפום, ואז השורק הזה דינו כמלאפום ממש בכל משפטו. וכן הוא בתיבת "רוחמה" אף שבא בשורק תחת הרי"ש, בע"כ דינו כמלאפום מכח שאין אחריו דגש ולא נגינה, וצריכין לקרוא מלאפום. ולכן אף שע"פ הקבלה כתיב בתורה חסר וי"ו, מ"מ לענין גט יש לכתובו מלא לקרות כמשפט הלשון שאין דין הגט כמו ס"ת. עכ"ל בקיצור.

**ויש** לבאר ששם רַחֲמָה אינו מופיע בתורה כלל, רק בהושע (ו' ג'). ומה שכתב שהשורק ע"פ רוב הוא תנועה קטנה, כוונתו לתנועת קבוץ שהם ג' נקודות זעג"ו והמלאפום הוא השורק שלנו ו (ורש"י בפי' בשלח קורא לחולם מלאפום ע"ש). ונראה מדברי הה"כ נר"ו שיש להם חילוק בקריאה בין שורק למלאפום (דהיינו בין קבוץ לשורק דידן). ולנו הספרדים אין הבדל במבטא רק שהקבוץ תנועה קטנה ותכופה, ולכן אחריו יבא דגש או שוא נח, והשורק ו הוא תנועה גדולה, ואין אחריו דגש או שוא נח.

**ומכל** מקום אם הקבוץ בא במקום שורק דינו כת"ג, כגון לַסְסָתִי ברכבי פרעה, שהסמ"ך הראשונה בקבוץ ואין אחריה דגש כיון שדינה להיות מלא וי"ו לַסְסָתִי, וכן גַבְלָךְ וכדומה. וזכורני שנחלקו בזה מהר"ל מפראג בס' גור אריה ותלמידו הלבוש (נפ' לנפ' ס'אור) אם מבטא הקבוץ והשורק שוים או לא. ושכחתי מקומם. אבל מש"כ הה"כ נר"ו שבתוכה רחמה אף שהרי"ש בקבוץ דינה כמלאפום (כשורק) מכח שאין אחריה דגש ולא נגינה, תמוה מאד, כי החי"ת אינה מקבלת דגש לעולם. גם נגינה לא שייך בין אם הרי"ש בקבוץ או בשורק, כי הנגינה באות חי"ת של רַחֲמָה. ופשוט. (כן מ"ש להלן בד"ה וא"כ וכו' הבטת השם, הבטת שורק, הכל ט"ס וצ"ל ביטוי).

**ולענין** הדין נראה כמ"ש הה"כ נר"ו לכתוב רוחמה מלא, אע"פ שבתנ"ך כתיב חסר ו' מ"מ אינו מזיק אם כתבו מלא וכמו שפסק הרמ"א (סי' קצ"ט סכ"ח) לענין שם הלל. ע"ש. וכן כולם כותבים בגט הרי את "מותרת" לכל אדם, מלא ו', וע"פ הדקדוק דינה בלא ו' (ולא כיון שהג"א נפ' קצ"ו ס"ק נ'). ע"פ. וכל שכן בנ"ד שיש שם דומה לזה רַחֲמָה בסגול או רַחֲמָה בשוא כמ"ש הה"כ נר"ו, לכן יש להבדיל ביניהם ולכתוב רַחֲמָה מלא ו' (רוחמה). כנלע"ד.

בברכה רבה

הרב מאיר מאזוז

ראש ישיבת כסא רחמים  
בני ברק

אל מעלת כבוד עורכי הבטאון הנפלא נזר התורה, שלו' רב.

**הנני** בשתי הערות על הבטאון האחרון שי"ל, שנה יד גליון א (כו) אלול תשעד.  
א. **בעמ'** תנג מדור אוהל מועד, מועדי חודש תשרי, בתולדות הג"ר משה קעניג מקויברסדורף מובא, שבין הידועים שבתלמידיו היו הג"ר אליעזר דוד גרינוולד זצ"ל ה"ק"ר לדוד, ו"אחיו" הג"ר יעקב יחזק' זצ"ל אב"ד פאפא. חלה איזו אי הבנה בדברים הללו, כי הג"ר יעקב יחזק' מפאפא לא היה אחיו של הק"ר לדוד, כי אם בן אחיו הערוגת הכושם זצ"ל, לק"ר לדוד היה גם אח בשם ר' יעקב יחזק' זצ"ל, שהגה"ק מבילגוריא זי"ע היה חתן חתנו ר' הרשל גליק ז"ל מסאטמר, אך לא ידוע שלמד אצל הגר"מ קעניג זצ"ל.

#### חשדא דרב פפא

ב. **בעמ'** תנ מדור וקובץ על יד ירבה, במאמרו המצוין של הרב משה אפרתי: "חשדא דרב פפא". **באות** יג מביא מאמר הגמ' (נבא נבא י): רב פפא הוה סליק בדרגא אישתמיט כרעיה בעי למיפל אמר השתא כן איחייב מאן דסני לן כמחללי שבתות וכעובדי עבודת כוכבים א"ל חייא בר רב מדפתי לרב פפא שמא עני בא לידך ולא פרנסתו דתניא רבי יהושע בן קרחה אומר כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים. והרב אפרתי מצטט מהגהות ר"מ שטראשון, שמתחילה רצה לומר שזהו מה שאמר ר' פפא שחשדו אותו לחינם, אך מפנה אותנו לדף ט. : ההוא עניא דהוה מחזיר על הפתחים דאתא לקמיה דרב פפא לא מזדקיק ליה א"ל רב סמא בריה דרב ייבא לרב פפא אי מר לא מזדקיק ליה אינש אחרינא לא מזדקיק ליה לימות ליה והא תניא אם היה עני המחזיר על הפתחים אין נזקקין לו א"ל אין נזקקין לו למתנה מרובה אבל נזקקין לו למתנה מועטת. ומשמע מכאן שהחשד לא היה לחינם.

**החתם** סופר בהגהותיו כבר קדמו וגם הוא מציין לעיין בדף ט.  
וכן הוא גם במהרש"א, וזה לשונו: אפשר שרמזו לו אעובדא דמייתי לעיל (ט.): ההוא עניא דהוה מחזיר על הפתחים ולא אזדקיק ליה רב פפא, אך יש לעיין במהרש"א על הגמ' לעיל בדף ט. על דברי התוס' שם ד"ה לא אזדקיק ליה: רב פפא גבאי היה ולא נתן לו מן הקופה כדתניא אין נותנין לו מן הקופה כיון שמחזר על הפתחים וא"ל רב סמא אי מר לא אזדקיק ליה לפת מן הקופה היינו כדי סעודה כ"ש שגם אחרים לא יתנו לו, ומסיק הא דתניא אין נזקקין לו מן הקופה היינו כדי סעודה אבל דבר מועט יתנו לו.

וז"ל המהרש"א: בכמה דוכתין אשכחן עניים שחזרו על הפתחים, היינו שכל בעה"ב נותן לו משלו, ור"פ שלא היה נותן היינו מן הקופה, כדרך שנותנין לשאר בני העיר כדאמרינן לעיל לא היה נותן לו, כיון שהוא מחזר על הפתחים ולא בא לגבאים שיתנו לו מן הקופה, ואמר ר' סמא, שאחרים לא ידעו בו שמן הקופה לא נתן לו, אלא יסברו שאף משלו לא נתן לו, ולא יתנו לו גם הם משלהם וימות ברעב, אלא שדבר מועט יתן לו גם מן הקופה ואז יתנו לו גם האחרים משלהם.  
**לפי** דברי המהרש"א כאן לא העלים כלל רב פפא את עיניו מן הצדקה כי נתן לו משלו, רק חשב שעל פי ההלכה אין מגיע לו מן הקופה, ור' סמא אמר לו שיתן לו גם דבר מועט מן הקופה כי אחרים לא ידעו שמשלו נתן לו ויחשבו שלא נתן לו כלל ולא יתנו לו, וצדיק כרב פפא שהקב"ה מדקדק עמם כחוט השערה אף על דבר פעוט כזה בעי למיפל.

בכבוד רב ובברכת עילו והצלחה,

חק' יהושע מרדכי הלוי מאנן  
לונדון

### ריפוי בדברי תורה

בסייעתא דשמיא, חשון תשע"ה.

לכבוד מערכת 'נזר התורה' בטאון בית היוצר הגדול לתורה וחסידות, השלום והברכה וכט"ם.  
ראיתי הקובץ הנפלא 'נזר התורה' אלול תשע"ד, וכשמו כן הוא, נזר התורה, מלא וגדוש בדברי תורה מופלאים, מתוקים מדבש ונופת צופים, בחריפות ובבקיאות, ותשובות בחלכה מרתקות ואקטואליות, כה יתן ח' וכה יוסף שתזכו להמשיך במפעליכם הכבירים להפיץ מעינות ישראל חוצה ולהגדיל תורה ולהאדירה.

אודות מאמרו של הרב שמואל מנחם לייב הי"ד (עמ' תל"ט) בו הקשה דריב"ל קאמר בסנהדרין ק"א שאסור להתרפאות בדברי תורה, וקשה דריב"ל בעצמו בעירובין נ"ד קאמר החש בראשו יעסוק בתורה, חש במעיו יעסוק בתורה, חש בכל גופו יעסוק בתורה וכו', ע"ש.

ולכאורה נראה לחלק דגבי עסק התורה אין זה מדין רפואה כלל, אלא שהרי חקק השי"ת בעולמו שכל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כמאמר התנא באבות פ"ג מ"ה, וממילא גם מי שחש בראשו, אם מקבל עליו עול תורה ועוסק בה, ממילא יסורו ממנו כל המכאובים וכל החולאים, וכן בכל אבר ואבר ובכל דבר ודבר, ואין זה כלל מדין רפואה, כמו שלוקח ס"ת להניח על החולה שכו' השו"ע ביור"ד סי' קע"ט סעיף ט' שאין לעשות כן, כי אין העסק בתורה מדין רפואה, אלא מדין עול תורה שממילא מסירין ממנו כל חולי, וממילא מותר לעשות כן אע"פ שכוונתו גם לרפואה. ודו"ק.

ביקרא דאורייתא  
הרב יוסף חי סימן טוב  
ירושלים



### בענין סגירת תריסים בשבת בסוכה – באופן שע"י התריסים נחיה סוכה כשרה

ב'נזר התורה' (גליון כו, אלול תשע"ד, עמ' שצח) כ' הגר"ש רבינוביץ שליט"א רב ב'רמת שלמה' בעל מחבר הספרים החשובים בכל הארץ יצא קוים "פסקי תשובות", להעיר על מה שכתבתי שם שמותר לסגור תריסים במרפסת סוכה, אף באופן שע"י מכשיר הסוכה, ואין חשש 'מחיצה מתרת', שהרי מצינו (נכמ"א סי' תכט) שהיתר 'דלת' מתיר לעשות אוהל גמור בגג, וכ"ש שמתיר 'מחיצה מתרת', שהרי כל יסוד איסור 'מחיצה המתרת' זה משום אוהל, רק נתחדש שבמתרת יש דין אוהל גם במחיצה, וא"כ כמו שמצינו שבצירים ודלת אין חשש אוהל בגג כמוש"כ הרמ"א לענין גג הסוכה הנפתח, ק"ו לענין מתרת במחיצה. וטפי מצינו שאפי' בבנין קבע מהני היתר צירים ודלת ואפי' אם הפקק קשור ותלוי סגי שנחשב כחלק מהבית ולא הוסיף כלום, א"כ כ"ש 'מחיצה המתרת' בדלת עם צירים שמותר ואם אוהל מותר בכה"ג כ"ש במתרת. וכן מצינו מבואר להדיא במהר"ם ונפסק בבאה"ל (סי' קטז) וכל הפוסקים שאם עשה טפח מבעו"י ממחיצה המתרת אף שעשה אותו 'למעלה' כך שבאותו טפח לא התיר כלום אפ"ה שרי, הרי שדיני 'מחיצה המתרת' כמו דיני אוהל וכל ההיתרים שיש באוהל יש גם במחיצה המתרת. וא"כ ה"ה היתר צירים בדלת. אמנם הגר"ש רבינוביץ נחלק ע"ז והצדיק פסקו שכתב בספרו פסקי תשובות בו אסר לעשות זה. ולענ"ד ז"א, ואכתוב בקיצור הנלענ"ד.

א. מה שכתב "הנה בהדיא מצינו לאסור עשיית מחיצות לסוכה בשבת וכו"ט, גם ע"י פתיחת וסגירת דלת בשו"ת שו"ת אמרי יושר (למהר"ם אריק צ"ל ח"א סי' ק"י (ד"ס וכו"ט כפז), ועיי"ש שאוסר גם לענין עירובין, ועפ"י המבואר להלן ישל"ע בזה) עכ"ל. לכאורה מבואר שם להיפך, (וגם לא מיירי כלל לענין סוכה אלא רק לענין עירובין, וגם שם מתיר), וז"ל "די"ל בדלת העשוי לכך שפיר מותר לנעול בשבת ואין זה כעושה מעשה להתיר כיון דכבר נעשה מאתמול ויש היכר דלת ברה"ר והוי רק כמוסיף על המחיצה דשרי ועיי"ן בחיי"א הל' שבת כלל נט סעי' ד אבל שנעשה רק לקרפף ואין שום היכר ברה"ר אסור לסתום בדלת זו בשבת דעושה מחיצה להתיר". עיי"ש שמיירי בדלת שעשויה לסגור את הקרפף (חצר) הסמוכה לפירצה של רה"ר, ורק שם אסור כיון שלא מיועד לרה"ר זה, אבל כתב להדיא שדלת העשויה לנעול את הרה"ר ודאי שרי, וציי"ן לחיי"א נט ט שכתב וז"ל "ואם היה כבר מחיצה טפח בערב שבת, מותר להוסיף. ולכן פארוואן שעומד מופשט טפח מערב שבת, מותר לפשטו כולו", וסובר שדין זה הוא אף לענין מחיצה, הרי שסובר שהיתר זה מהני אף לענין להתיר רה"ר, ולא נמצא שם שום רמז כאילו לסוכה לא מהני דלתות.

ב. ולגופן של דברים, יסוד דבריו כתב הגר"ש רבינוביץ לחדש חילוק בין סוגי 'מחיצה המתרת' השונים, לדעתו קיל טפי 'מחיצה המתרת' של חילוק רשויות כעשיית מרה"ר לרה"י, או מחיצה להתיר לעשות צרכיו, ששם מודה שמותר דלת וכו', אבל במחיצה המתרת דסוכה לדעתו חמיר טפי ואסור אף בדלת, וכתב שאיסור דופן שלישית בסוכה הוא גדר גזירה אחרת דהו"ל כיוצר דבר חדש, וכעין שאסרו טבילת כלים מפני שהוא כמתקן, כמו"כ לענין הכשר סוכה, ולכן לא מהני ההיתרים שיש באוהל כגון 'תוספת' או 'צירים' וכדו', עכ"ד.

והנה ראשית לא ידעתי מה הזיקו להדחק לחדש חילוקים חדשים שאין להם רמז בפוסקים, ואמאי לא לילך כפשטות ההלכה שכל המחיצות המתירות חזא הם משום אוהל וכמפורש בשו"ע שט"ו ובגמ' וכל הפוסקים וכדלהלן.

והנה לא רק שלא מצינו חילוק זה, אלא אדרבא, לכאור' מוכח להדיא בסוגיית הגמ' והראשונים וכל הפוסקים שיסוד זה אינו נכון, כולם כרכו ביחד כל דיני מחיצות המתרת בחדא מחתא, שהכל הוא אותו דין, ואדרבא מוכח בסוגיית הגמ' מהראשונים שכל יסוד דין מחיצה המתרת בחילוק רשויות נלמד מדין מחיצה המתרת דסוכה, ולדבריו אין לזה שום הכנה שהרי היא גזירה מסוג אחר ואין אפשר ללמוד ממנה, ועוד כתבו שכולם אסורים מטעם אחד דדמאי לאוהל, ולא מצינו שום רמז באיזה מקום שדינם שונה.

וכן מבואר להדיא בשו"ע סי' שטו סעי' א וז"ל "אסור לעשות אהל בשבת ויו"ט אפילו הוא עראי; ודוקא גג, אבל מחיצות מותר; ואין מחיצה אסורה אא"כ נעשית להתיר סוכה או להתיר טלטול", הרי שכרך דין עשיית סוכה עם דין להתיר טלטול דהיינו מחיצה לעשות רה"י, וברמ"א הוסיף שה"ה "אסור לעשות מחיצה בפני אור הנר כדי שישמש מטתו (ד"ע), וכן לפני ספרים כדי לשמש או לעשות צרכיו", הרי פשוט שכל שלשה דיני 'מחיצות המתירות' דינם שוה, ולא מוזכר שם רמז שדין מחיצה המתרת של סוכה הוא גדר גזירה אחרת כעין מתקן מנא וכדו' אלא אדרבא הכל אסור מטעם אחד משום אוהל וכדלהלן.

ויסוד הדין בגמ' להדיא בעירובין מד. עיי"ש שמוכח בגמ' שכל דין מחיצה המתרת של סוכה הוא שוה לדין שאר מחיצות המתירות של חילוק רשויות, ועיי"ש שהכל הוא מדין אוהל, ותליא במח' ר"א ורבנן בדין מוסיף על אוהל וכו' הכל כמו דיני כל אוהל. עוד שם בגמ' שמקשה איתביה רנב"י לרבא על הא שהתיר לעשות מחיצה של בנ"א לטלטל, מהברייתא שאסור להעמיד אדם להכשיר סוכה, הרי שהגמ' משוות את הדינים, ולשיטתו לא מובן מה מקשה הרי סוכה חמיר טפי

והיא גזרה משום מתקן וכו', ולא מובן קושית הגמ', הו"ל לגמ' לתרץ בפשיטות שרק סוכה אסור שהיו כמתקן מנא וכו'. עכ"פ רואים שפשיטא לגמ' ששונים הם בדין ובטעם.

ודברי השו"ע הנ"ל מקורם מכל הראשונים, שכתבו כולם שיסוד טעם איסור 'מחיצה המתרת' בכל הסוגים הנ"ל זה משום דדומה לאוהל, כמשו"כ כל הראשונים ותוס' על אתר (עימוזין מה ד"ה פקק) וז"ל "ונראה לר"ת דמן הצד שייך עשיית אוהל והיכא שהמחיצה מועלת להתיר חשוב עשיית אוהל בתחילה כההיא דפירסו סדינין ולרב דאסר לטלטל בכל גגות שייך עשיית אוהל לכתחילה ואעשיית מחיצות קפיד והוי כדופן ג' של סוכה דחשבינן ליה הכא אוהל אבל לשמואל דשרי לטלטל לא חשיב אלא תוספת אוהל כמו דופן רביעית של סוכה דחשיב ליה תוספת משום דבלאו הכי מישתרי".

הרי שפשוט ב' דברים: א. שכל דיני 'מחיצה המתרת' אחד הם, ואדרבא כל דין איסור לעשות רה"י וכדו' נלמד מדין סוכה דופן שלישית והכל היינו הך. ב. גם טעם האיסור הכל היינו הך "חשיב עשיית אוהל בתחילה" שזה פשוט דין אוהל והכל כלול בגזירת אוהל ויש אוהל בגג ויש אוהל במחיצה אם היא מתרת והכל זה אותו איסור 'אוהל', ולא נמצא בשום מקום ובשום פוסק איזה רמז לחידוש הנ"ל שכאילו דופן שלישית בסוכה זה איזה סוג גזירה אחרת. וא"כ פשוט שבאופנים שאוהל מותר כ"ש שזה מותר. כך שאין לכאור' מקום לחידושים שכאילו יש ב' סוגי 'מחיצה המתרת' וכאילו בסוכה זה אינו משום דהוי אוהל אלא משום דדמיא למתקן וכו', כל הדברים האלו אדרבה כתוב להיפך.

דברים אלו כתבו בפשיטות שאר כל הראשונים, ונעתיק כאן חלק מלשונות הראשונים. כן הביא הבית יוסף סי' שטו בשם הרא"ש (שנת פקק י"ז ס"ח) וז"ל "...הלכך נראה לר"ת ז"ל דשייך שפיר בעשיית דפנות איסור אוהל היכא דצריך הוא למחיצה להיתר טלטול או להכשר סוכה אבל בשאינו צריך לה אינו אלא תוספת בעלמא ושריא הלכך מפליג בסוכה בין דופן שלישית לרביעית". והר"ן (מט. ד"ה ולפיך) כתב וז"ל: "וכל מחיצה שהיא מתרת כעושה אוהל לכתחילה דמי והיינו טעמא בדופן שלישית דמיתסר אפי' לרבנן... נמצא שפריסת גלימא זו [לעשות רה"י] היא מחיצה מתרת ועשיית אוהל לכתחילה מיקרי..." והמרדכי (בריש דבריו) בפרק כל הכלים [רמז תיב] כתב וז"ל "ורבינו תם פ' דעשיית אוהל עראי שייך נמי מן הצד כל היכא דהמחיצה מהניא להיתר דומיא דדופן שלישית דסוכה". ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק א ק"ח ט"ז) כתב וז"ל: "ועוד פשוט בעירובין אם נפל דופן הסוכה אם היא דופן שלישית שמתיר בה הסוכה לא יעמיד בה אדם ובהמה או כלים מאחר שהיא מחיצה המתרת ואין עושה אוהל עראי ביום טוב וכ"ש בשבת ואם היא דופן ד' שאין מעלה ומוריד בה מותר". וכ"כ בחידושי הרשב"א על מסכת שבת קכה: "...על כן כתב הוא ז"ל דכל מחיצה שהיא באה להתיר כגון דופן שלישית בסוכה וא"נ בדופן שבין שתי חצרות לרב, יש בו משום עשיית אוהל והרי הן כטפח ראשון על גג". עכ"ל. וכ"כ שאר כל הראשונים.

וכן דין המהר"ם שהביא הרמ"א בסי' שטו לענין לעשות צרכיו וכו' הכל נלמד מדין מחיצה מתרת דסוכה ורה"י והכל היינו הך, עיין ב"י.

הרי לך דברים ברורים בראשונים ובגמ' שגם סוכה וגם שאר מחיצות המתירות שוים ושניהם טעמם משום אוהל, רק יש אוהל בגג ויש אוהל במחיצה והכל ממש משום דין אוהל רגיל, וא"כ פשוט שכל ההיתרים שיש באוהל שייך גם בהם.

וכ"כ כל האחרונים, עיין שו"ע הרב (סי' ע"ג) "ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אלא אם כן עושה כדי להתיר סוכה כמו שיתבאר בסי' תרל או להתיר טלטול על דרך שיתבאר בסי' שסב או להתיר שאר איסור כגון שעושה מחיצה גבוהה" טפחים בפני הספרים בפריסת סדין או מחצלת כדי



שיהא מותר לשמש מיטתו באותו חדר או כדי לעשות שם צרכיו אסור לעשותה בתחילה בשבת לפי שבכל מקום שהמחיצה מתרת היא חולקת שם רשות בפני עצמה כגון כשמתרת איסור טלטול היא עושה אותו מקום רשות היחיד וחולקת אותו מרשות הרבים או כרמלית שאצלו וכן בחדר שבו הספרים היא חולקת אותו לשתי רשויות הספרים הם ברשות בפני עצמה והוא משמש ועושה צרכיו ברשות בפני עצמה וכיון שהוא עושה אותה כדי שתחלוק רשות בפני עצמה הרי זה כעושה אוהל". הרי דברים ברורים שכך כל ג' המחיצות המתירות בב"א: יצירת סוכה כשרה, היתר טלטול ע"י הפיכת רה"ר לרה"י, היתר עשיית צרכיו ע"י חילוק רשות בפנ"ע, ובכולם כתב טעם האיסור שווה לפי שחולקים רשות בפנ"ע, זה נהיה סוכה בפנ"ע, זה נהיה רה"י בפנ"ע, זה נהיה רשות בפנ"ע. וזה יסוד הטעם אמאי הוי 'אוהל', וכ"כ ש"א.

וכן במשנה ברורה (סי' קל"ט) "אבל בדופן רביעית שרי - דכיון דיש הכשר סוכה מכבר לא מקרי תו בנין רק תוספות על אוהל עראי ושרי. וה"ה דמותר לעשות בכלים דופן רביעית ביום טוב מטעם זה אבל דופן שלישית אסור שהוא מכשיר הסוכה בזה והוא בכלל עשיית אוהל עראי דאסור ביום טוב [גמרא]" הרי שזה ממש דין אוהל ארעי ואינו איזה גזירה 'חדשה' שמתקן מנא וכדו'.

ולכן, החידוש שכתב שכאילו סוכה האיסור משום מתקן וכדו' והוא שונה מעט משאר מחיצות המתירות שהם משום אוהל, כ"ז המצאה חדשה שלא מצינו שהזכירה שום פוסק מעולם, אלא אדרבא כתבו שגם בסוכה יסודה בדיוק כמו שאר מחיצות המתירות שיוצר רשות בפנ"ע, ולכן דומה לאוהל שגם יסודו שמייצר מקום מגורר לעצמו, ואין שום הבדל בין עשיית רשות בפנ"ע להפוך מהרה"י לרה"ר או לחלוק החדר או לעשות ממקום שימשם סוכה כשרה בפנ"ע וחלוק מהמקום הסמוך שאינו סוכה.

ג. מש"כ דין פשוט דבסוכה אין היתר 'תוספת' אם המחיצה הקודמת עדיין לא התירה את הסוכה, והביא מקורו מהגרש"א בשש"כ (פכ"ד סע"ה קב וסע"ה קל"ד), ועפ"י חידוש להוסיף עוד חידוש על זה שה"ה היתר צירים ודלת לא מהני. הנה בהערה קב לא מצאתי כלום מענין זה, ובהערה קלד באמת רצה בתחילה הגרש"ז לומר כן ואח"כ חזר בו, ושוב הסתפק בזה, ונוטה לאיסור, וראה מה שכבר כתבתי בגוף המאמר הנ"ל שלענ"ד דבריו צע"ג, ומכל הפוסקים מוכח שודאי מותר להוסיף במחיצה המתרת. וראייתו מהמ"ב תרלו א שאסר תוספת סכך צע"ג, שאין משם שום ראייה דטעם המ"ב לאסור הוא משום חשש שסוכה לח' ימים הוי אוהל קבע שאסור בו גם תוספת, ובישראל חשש לצד זה. וכ"כ להדיא בפמ"ג שטו א"א א' משום שעשויה לח' ימים הוי קביעות. וכ"כ בעצמו במ"ב תרכו כ עי"ש שחשש לשי' הפמ"ג דהוי קבע. עוד מוכח כן להדיא בעיון במקור הדברים של המ"ב (מפתחי טולס שכתב כן ב"ס שאל ומשיב) גם מוכח שאין הכוונה משום תוספת במחיצה המתרת, ואדרבא להדיא כתב בשו"מ שאין חשש מחיצה המתרת כיון ששריא תוספת. וגם ראייתו משו"ת פנים מאירות שאסור לתקן פירצה יש לדחות עיין מה שנתבאר בפנים המאמר. שו"ר בשש"כ מהדורא חדשה שהביא בשם ספר 'עלי אורי' על שבת עמ' תו שגם תמה מאוד על הגרש"ז ראייתו ממ"ב דחה שנתבאר לעיל, וראייתו מ'פנים מאירות' כתב שאולי סובר כתוס' כמוש"כ אבנ"ז סי' רכ שאסור תוספת במחיצה מתרת, אמנם אנן קי"ל כרמ"א שטו א שמתיר. ועכשיו נראה עוד לבאר שיתכן שהפנמ"א סבר כדעת הפמ"ג בהו"א וכדעת הגרש"א בהו"א שדין מהר"ם מיירי רק בטפח מהצד שכבר התחיל להתיר באותו טפח, אמנם כאמור להלכה להדיא מבואר שהתיר אף למעלה אף שלא התיר שם כלום וכן נקטינן להלכה וכפי שהביא בבאה"ל מכל האחרונים עיין לעיל ובמאמר. וגם הבאתי במאמר את דברי השעה"צ סי' תרל ס"ק ה שכתב "להניח צוה"פ ע"י עכו"ם בשבת ויו"ט י"ל דמותר אם שכח לעשות קודם יו"ט דהוי שבות דשבות במקום מצוה", ובפשטות כוונתו משום עשיית אוהל, (ודוחק לומר שכוונתו מצד שזה בנין ארעי, דממנ"פ אם תוקע בחוזק אסור

מדאורייתא ואם לא שרי לגמרי וי"ל שהפמ"ג כאן קאי לשיטתו בהו"א בכמה מקומות שהסתפק בזה (עיין המ"מ במאמר), וגם השעה"צ צ"ל שאזיל כך, אמנם אחר שמסיק להתיר מכוח מקור הדין במהר"ם שמפורש שהתיר אף בטפח למעלה אף שלא התיר כלום, א"כ הכרעת ההלכה דשרי.

ד. עכ"פ בנד"ד בדלת גם הגרש"ז שהסתפק קצת לאסור תוספת מודה להתיר, כמבואר בכל הפוסקים שהיתר צירים הוא היתר מוחלט והיתר יותר מ'תוספת', שהרי אפי' בבנין קבע שהוא איסור דאורייתא ואסור שם 'תוספת' אפי' מהני היתר צירים, כמו שנפסק בשו"ע שיג' ג שדלת שאחורי הרחבה שאינו פותח אלא לעיתים רחוקות אם יש צירים מותר לסגור, ועי"ש שאפי' סוגר ליותר מל' יום (עיין ביאה"ל שם) אף שאז חשיב קבע (עיין שעה"צ שטו ו, יא. ובפרמ"ג א"א שטו א שי"ל שלח' וט' ימים הוי חשש קבע, וכ"כ הפמ"ג בשו"ת מגידות סי' קט. ועיין גם בפמ"ג א"א תרכו ח. ואף החולקים מסכימים שיותר מל' יום חשיב קבע עיין שו"ת עטרת חכמים סי' ו שאף שחולק על הפמ"ג, עכ"פ בל' יום לכו"ע הוי קבע אפי' מותר בצירים הנ"ל). וכל סוגית הגמ' בפקק החלון בעירובין מד. ושבת קכ"ה לכו"ע אם קשור ותלוי אין שום חשש בהחזרתו אף לרבי אליעזר האוסר תוספת וכו' פשוט שזה נחשב חלק מהבנין ולא הוסיף כלום.

וכמוש"כ להדיא בספר שש"כ פכ"ד סעי' מ' מחיצה מתקפלת המחוברת לקיר, כמו דלת מתקפלת, ואפי' אינה פרוסה מבעוד יום לרוחב של טפח אחד לפחות מותר לפותחה בשבת גם אם היא באה להתיר דבר בפתיחתה, ולכן מותר לפתוח דלת שמהווה דופן שלישי לסוכה שע"י כן הסוכה תהיה כשרה למצותה וכן מותר לסגור דלת כזו". והביא מקורו מסי' תרכו סעי' ג מרמ"א שאין בונה ואוהל בדלת. ולא העיר ע"ז הגרש"ז כלום.<sup>1</sup>

וכן עוד כתב בשש"כ הערה קלו בשם הגרש"ז א להתיר בדלת מתקפלת הקשורה לדופן מבעו"י.

ה. ועכשיו יש לי עוד להוסיף בענין מה שכתבתי במאמר שצ"ל שהטעם שדופן שלישית אסורה ול"א דהוי מוסיף על ב' הדפנות, כיון שכל הדופן הוא חדש, ולא דמי ל'מוסיף' שבעינן שבאותו דופן יהיה טפח, עי"ש בשם האבנ"ז ועוד. ועכשיו נראה שפשוט מוכח כן, שהרי כל דין המהר"ם שהתיר מחיצה המתרת בעשה מחיצה טפח הרי הכל מיירי שבנוסף למחיצה יש עוד ג' קירות בבית (והרי ודאי הרשות בפנ"ע היא רק ע"י כל הד' דפנות) רק הוא עושה מחיצה רביעית טפח, הרי שוראי לא סגי בג' מחיצות לעשות שמחיצה ד' הוי מוסיף והטעם כנ"ל כיון שעושה דופן חדשה 'שלמה', ורק אם בדופן עצמה כבר חלקה בנוי טפח שרי (אך יש לדחות הראיה שאולי שם אפי' לולי הג' דפנות האחרות היה רשות בפנ"ע ע"י מחיצה שחוצצת ואפי' היה בשדה).

1. ובאמת גם גוף הסברא סותר לכאור' את דבריו מרישא לסיפא, ברישא כותב שיסודו הוא דברי הגרש"ז שאין היתר 'תוספת' ב'מחיצה' העושה רה"י, ובסוף דבריו כשמבאר יסוד סברתו מבאר שמותר תוספת אף במחיצה לעשות רה"י, ורק בסוכה אסור משום מתקן. וגם גוף סברתו לא מובנת לי, ברישא מבאר שבסוכה המטרה יצירת 'הדופן' לאפוקי שאר מתירות שענינה הפרדת רשויות, ובסיפא מבאר שהמטרה יצירת 'סוכה כשרה', גם אין שום הבנה אמאי ע"י דלתות מבין שמותר ליצור 'רשות היחיד', ואסור ליצור 'סוכה', הרי יסוד היתר דלת הוא שאינו מוסיף כלום כיון שהיא מחוברת לבנין כבר מקודם ובטלה לבנין וכאילו סגורה, ולכן אף שע"י הנעילה יוצא רשות חדשה שלא היתה קודם אפי' שרי (וכבר נתבאר הטעם לעיל שאין האיסור יצירת הרשות או הסוכה בלבד, אלא ראשית בעי' גם שיצור מחיצה גשמית חדשה שלא היתה כאן) א"כ מה לי לענין ליצור רשות, או ליצור סוכה, או ליצור מחיצה, אין שום הגיון לחלק ביניהם. אמנם באמת מה לנו לכאור' להתעסק עם סברות עצמיות, בזמן שלפי הנראה אין בהם שום ממש נגד מה שמפורש בגמ' והראשונים והאחרונים וכו"ל.

ו. מה שהקשה סתירה בט"ז וזה גם לכאורה סתירה במ"ב שבמשנה ברורה סי' שסב ס"ק לט הביא בשם הט"ז "והוא שלא ידעו וכו'" - אף דבמחיצה כזו אין בה משום בנין בשבת מ"מ אסור כשידעו כדי שלא יבואו לזלזל באיסור שבת. ואפילו בדיעבד אסור ודינו כמחיצה הנעשית במזיד בס"ג. ובסוכה כתב הט"ז אורח חיים סי' תרל ס"ק יג "דאילו ידע הוה קביעות ובנין קבע אסור ביו"ט ומה"ט בדופן רביעית כיון דיש הכשר סוכה כבר לא מקרי תו בנין".

וגם בביאור הלכה (סי' תל סעי' יב ד"ה וצנזר) וז"ל "עיין בלבוש דאם ידע שבשכיל מחיצה הועמד הוי דרך קביעות ומחיצה קבוע ואסור לעשות כן ביום טוב", וביאר "ר"ל מפני שהוא דרך בנין כשיודע שעומד לשם מחיצה [כדמוכח מפירש"י] הוא מתנהג בזה דרך מחיצה קבוע ואסורו רבנן אבל לעולם הוא בכלל עשיית אוהל עראי ואסור לכתחילה".

והיא לכאורה הערה נכונה, אך אין זה כ"כ קושיא, שבאמת נכון שיש כמה טעמים לזה, והכא נקיט טעם זה ושם טעם אחר, ומצינו כזאת.

עכ"פ זה ברור שאין לתרץ כמשו"כ (מלבד כל הראיות הנ"ל) ולהוציא מזה חידוש יסוד חדש שאיסור מחיצה בסוכה חמיר טפי לכן אף באנשים אסור לדעת, אבל איסור מחיצה ברה"ר קיל טפי לכן סבר הט"ז שאין איסור בלדעת וע"כ האיסור רק משום שלא לזלזל, שכ"ז תמוה (מלבד כל ההוכחות הנ"ל שלא מצינו שום ראשון שיחלק ביניהם ואדרכא השו"ה הדברים) מנ"ל ומי ביקש מהט"ז להמציא כאלו המצאות, בזמן שבגמ' כורכת ב' הדינים ביחד ועל תרומה אומרת 'כאן לדעת כאן שלא לדעת', אמאי לא למד בתרומה טעם אחד, מה הכריח אותו לחלק ביניהם נגד פשטות סוגית הגמ'. ובכלל תמוה אם הט"ז סבר שסוכה חמיר טפי א"כ מעיקרא לק"מ ק' הגמ' ומה בכלל 'איתביה רנב"י לרבא' סתירה מסוכה לרה"ר, הו"ל לתרץ סוכה חמיר טפי, ולא לתרץ לתרץ 'כאן לדעת כאן שלא לדעת'. וכן לא מובן המשך הסוגיא מד: "והא דרבי נחמיה בריה דרבי חנינאי לדעת הוה..." הו"ל שלעשות רה"י קיל טפי ושרי אף לדעת וכו'. אלא פשוט מוכח מהגמ' שאין שום סברא לחלק בין מחיצה של סוכה למחיצה של רה"י והגמ' כורכת תרומה בהדי הדדי.

ז. ועתה בא נבוא לענין המראי מקומות שכתב שגדולי זמננו סוברים שאסור לפתוח דלת באופן שמתיר הסוכה. להלן יתבאר שכמעט כל גדולי דורינו מתירים הדבר בפשיטות, כמוש"כ הגרצ"פ פרנק בספר 'מקראי קודש', והגרש"א אויערבאך בספר 'שמירת שבת כהלכתה', והגר"ש ואזנר זצ"ל ב'מבית לוי'. והגר"נ קרליץ ב'חוט שני', וכ"כ בספר 'ארחות שבת'. ובספר 'מגילת ספר'. וכבר כתבו כן בשו"ת אמרי יושר' (לענין מחיצה ברה"י ובפשטות ה"ה לסוכה). וכן כתב כבר להדיא בשו"ת 'פקודת אלעזר'. ונתבאר שכן עולה בפשיטות מהסוגיא.

ח. מה שהביא שכ"כ ב'ארחות רבינו' ח"ב עמ' ריט בשם הגרי"י קנייבסקי זצ"ל, ו'קב ונקי' בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, בדקתי ובאמת נכון הדבר שכתבו לאסור בדלתות הזזה המכשירות הסוכה, אך הדברים שם 'מפי השמועה' ולא ביארו מקורות לדבר, ולא כתבו שום ביאור מאי שנא מדין 'תוספת' במחיצה המתיר שמתיר הרמ"א בס' שטו בשם המהר"ם אף באופן שלא התיר כלום מקודם ע"י תוספת זו וכנ"ל כשהיה טפח למעלה (כמוש"כ בביאה"ל סי' שטו בשם כל האחרונים וכמבואר במאמרי הנ"ל בהרחבה), ומאי שנא מצירים שמתיר אפי' בנין קבע וכו', ולענ"ד דבריהם (שנאמרו מפי השמועה ואם נכון שאמרו כן) צע"ג, ונתבאר במאמרי הנ"ל בהרחבה. וכאמור גם הגרש"ז בתחילה סבר שהמהר"ם התיר רק בטפח מהצד כשהתוספת כבר עכשו מתירה, אך אח"כ חזר בו, וכפי שמוכח להדיא במהר"ם שסגי אף טפח למעלה אף שלא התיר שם כלום שאין כאן מחיצה גובה י', וכפי שכתבו כל האחרונים (פמ"ג, שו"ע הרב שטו ה, ובלבוש' שהובא דבריהם גם בבאה"ל (סי' שטו ד"ה שיהיה מצד יום טפח), ותהלה לידוד וש"א וכפי שהובא במאמר), ויתכן שגם הני

גדולים הטעם שאסרו סברו כהו"א של הגרש"ז שאסור ב'תוספת' אם הטפח לא התיר קודם, לכן אסרו גם בדלת, (ובאמת גם להו"א הזאת היה צריך להתיר שהרי היתר דלת הוא היתר יותר חזק שמהני אף בבנין ואף בקבע וכו') וכתבאר במאמר כפי שמוכח בסי' שיג בפקק החלון הקשור ותלוי וכמוש"כ בחוט שני) אבל להלכה נפסק ברמ"א ומשנה ברורה שמותר, א"כ כ"ש שמותר בדלת. וכמו שפסקו גם גדולי זמננו שכתבו בפירוט על הנושא (מקראי קודש, הגר"ש ואזנר, והגר"נ קרליץ) שכתבו להדיא בפשיטות שמותר, וכדלהלן.

ט. ובכלל, כידוע קשה לסמוך בהחלט על שמועות, בוא וראה כמה קשה לסמוך בהחלט על פסקים מפי השמועה, מסוגיא זו עצמה, שבקובץ מבית לוי ח"ג עמ' קסב כתב חכם אחד ששאל שאלה זו את הגר"נ קרליץ ואת הגר"ש ואזנר ושניהם אסרו לסגור דלתות הסוכה כשמכשירה (וציין לדבריו בפס"ת הנ"ל). והנה ב' הפסקים הנ"ל אינם נכונים - שלהדיא בקובץ 'מבית לוי' (פסקי תפ"ח ח"ג עמ' נז) שוב הביאו בשם הגר"ש ואזנר שמתיר בפשיטות לפתוח ולסגור בשבת וכו"ל<sup>2</sup>, ושם בעמ' קעה אחר שהביא ויכוח בין ב' חכמים<sup>3</sup>, כתוב תגובת המערכת: הדברים היו לעיני מרן שליט"א ואמר דלהלכה נראה דמותר כמ"ש דמותר לפתוח ולסגור הדלת בשבת. משום דדמי לגנין עשויים עם צירים וכמ"ש בהערה שם. ועיין להלן שהגר"מ ואזנר כתב שבטלה דעתו לאביו המתיר.

י. הגר"נ קרליץ: גם מה שכתב החכם הנ"ל בבית לוי בשם הגר"נ קרליץ שליט"א שכביכול אוסר, אמנם באמת כל זה אינו, שבספרו של הגר"נ קרליץ חוט שני (פקק לו סעי' יא) כתב בעצמו להיפך וכתב להדיא שאין איסור לפתוח ולסגור דלת המכשירה את הסוכה. וטעמו כנ"ל, והביא ראיה ברורה לזה מהדין בסי' שיג ג שאף בנין קבע מותר ע"י צירים כ"ש מחיצה מתרת מותר. (רק שם הוסיף שי"ל שאם כוונתו בסגירה לשם היתר אולי אסור ולא כיריד סברתו, אך בסוף דבריו נראה שמתיר אף בכה"ג), הרי לך עוד ראיה כמה צריך להזהר לא לסמוך בהחלט על 'שמועות' בשם גדולי ישראל.

יא. מה שהביא הגר"ש רבינוביץ מקובץ 'מבית לוי' (ח"ג עמ' קט) בשם הגר"מ וואזנר שליט"א שכתב לאסור, עי"ש, יש לציין מה שכתב הגר"מ בעצמו בסוף דבריו שחזרו בו וז"ל "...עד שהגיע לידי הקונטרס 'מבית הלוי' מתיר לנעול ולפתוח אף ביו"ט ובטלה דעתו... ומ"מ בטלה דעתו להוראת

2. וכ"כ מבית לוי ח"ב (תשרי תשנ"ג) וז"ל "סוכה במרפסת שמחיצותיה עשויות מתריסי הוזהר... מותר לפותחם ולסוגרם אף ביו"ט..." ובהערה ציינו שאין דינו כמחיצה המתרת כיון שיש לו צירים ומסילות כמו הרמ"א תרכו ג בגנין עם צירים.

3. ובעמ' קעג הביא בשם הרב דוד לייב גרינפלד שאוסר ע"פ דברי המג"א בחוטים וביאר טעם המג"א שלא דמי לאוהל שיסוד ההיתר שע"י חוטים חשיב כאילו הוא פרוס, משא"כ במחיצה המתרת דעשיית המתיר אסור חז"ל ומה מועיל החוטים. ואף שאם היה טפח פרוס מהני אף כשאינו מתיר (כגון למעלה וכו"ל) אך כיון ששם אחר עשיית המחיצה הרי גם הטפח היה חלק מהמחיצה נמצא שזה רק תוספת אבל חוטים וצירים אינו חלק מהמחיצה. אמנם יפה ענה לו אחיו שם בעמ' קעד שאף לדבריו צירים ל"ד לחוטים שחוטים יסוד ההיתר משום דהוי כתוספת, אבל צירים הוא היתר בפנ"ע שחשיב כאילו הכל פתוח מכוח הצירים והוא היתר אף בבנין וא"כ אף במתרת. ולדידי נראה שגם בגוף סברתו בחוטים לא נראה כלל דעכ"פ חז"ל התייחסו לחוטים כאל תוספת וכאילו חלק מהאוהל עשוי מבעור, וחז"ל התיירו בתוספת אף שטפח זה לא מתיר עכשיו, ומה לי שאח"כ מתברר שהוא חלק מהמחיצה עכ"פ לא התיר מקודם, ולגבי להחשב כתוספת גם חוטים נחשב. והראיה ממג"א בחוטים עיין במאמר לעיל מה שנתבאר לדחות.

א"א מו"ר שליט"א. ובגוף ההו"א שלו לאסור עי"ש שהביא ראייה מבהמה ומחוטין, אך כבר דחינו ראיותיו במאמר שנדפס, והוא לא נחית לפסק הבאה"ל שמתיר ע"פ המהר"ם בטפח מלמעלה וש"א. יב. עוד גדולים נקטו בפשיטות כנ"ל שמותר לסגור דלתות בסוכה אף שעיי"ז מכשירים אותה. כן כתב ב'מקראי קודש' ח"א ס"י מהגרצ"פ פרנק בפשיטות שמותר לסגור דלת אף שמכשיר עי"ז הסוכה ואף שלא נשאר טפח מבעו"י<sup>4</sup>.

יג. וכן כתב בספר 'שמירת שבת כהלכתה' פכ"ד סעי' מ (ובמסגרת סקודמת סעי' לה) שמותר לעשות מחיצה המתרת על ידי צירים, ועוד הוסיף שאף דופן שלמה העושהיה מדלת מתקפלת אם היא מחוברת לקיר מותר לפורסה ואפי' אינה פרוסה מבעוד יום שיעור טפח. וכ"כ להדיא להתיר בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל בהערה קלו.

יד. סיכום הדברים: בסוגית הגמ' מבואר שכל דין 'מחיצה המתרת' בחילוק רשויות נלמד מדין מחיצה מתרת בסוכה ושנים הם. וכן כתבו בפשיטות כל הפוסקים החל מהגמ' והראשונים והשו"ע וכל האחרונים עד השו"ע הרב והמ"ב וש"א פשיטא להו שכל דיני 'מחיצות המתירות' דינם שוה, והכל מקור אחד ודין אחד וטעם אחד משום דהוי כאוהל, ואין ביניהם שום חילוק לא בדין ולא בטעם האיסור, ואדרבא דין מחיצה מתרת לענין חילוק רשויות בשבת נלמד מדין מחיצה מתרת בסוכה, ולכן לענ"ד לא יעלה על הדעת לחלוק עליהם ולומר ולחדש שמחיצה המתרת של סוכה היא מטעם אחר קצת משום דדמי למתקן וכדו', שהרי לא הוזכר זה בשום מקום אלא אדרבא הוזכר בכל הפוסקים להיפך שדינו משום אוהל. ולכן לנ"ד איך יעלה על הדעת שמחיצה המתרת שכל איסורה משום ש'דומה' לאוהל תהיה יותר חמורה מאוהל גופיה שמותר שם דלת ותוספת וכו'. ובפרט היתר צירים שהוא היתר מהותי שנחשב שלא חידש כלום שגם קודם היתה הדלת חלק מהבנין ויסוד ההיתר מפורש במס' שבת קכה. ועירובין מד. ובסי' שיג שאפי' פקק החלון שהוא ממש בונה בקרקע בהידוק וכו' אך אם קשור ותלוי היינו כעין צירים שמיועד לעשות כך אין דין בונה אפי' בקרקע שהוא חשש דאורייתא ואף לקבע מותר וכתבאר בהרחבה במאמר, וא"כ כ"ש מחיצה המתרת.

אמנם נכון שמצינו כמה פוסקים שבהו"א סברו שגם היתר 'תוספת' במחיצה מתרת לא נאמר אלא כשהטפח שהיה מבעו"י היתר מבעו"י עכ"פ באותו טפח, ולכן רק אז מהני 'תוספת' כמוש"כ הפמ"ג בהו"א והגרשז"א בהו"א שלו (ויתכן שעפי"ז היה מי מגדולי זמננו שאסר גם ב'דלת' במתרת, אף שבאמת דלת הוא היתר יותר טוב שמהני אף בבנין ובקבע, וא"כ גם אם נאמר שתוספת אסור זה צריך להיות מותר), אבל הכרעת הבאה"ל בסי' שטו ע"פ הפמ"ג השו"ע הרב וש"א שהיתר 'תוספת' במחיצה המתרת מהני אף אם הטפח שמבעו"י לא היתר כלום (ויסוד עומק הסברא בזה נתבאר במאמר שיסוד איסור מחיצה המתרת אינה רק משום שיוצר היתר, אלא ודאי גם עיקרו מצד המחיצה הגשמית ומדין אוהל רק ע"י ההיתר הוי מחיצה יותר חזקה וחשובה עי"ש, ולכן אם מצד המחיצה הגשמית לא נחשב שיצר דבר חדש, לא סגי ב'היתר' לבדו לגרום איסור כאן עיין במאמר) וא"כ פשוט שלפי"ז כ"ש שמהני היתר 'דלת' במחיצה מתרת ואף בסוכה, ואף שלא היתר כלום מקודם (וכנ"ל שלא יתכן לחדש שסוכה חמיר טפי מחילוק רשויות).

4. רצ"ע מה שציטט בשמו בפס"ת הערה 20 שאוסר בדלת. ובהערה 21 כתב בשמו שמתיר רק אם יש טפח מבעו"י, ולכאז"ל שאדרבא הוא מתיר אף בלי טפח, כמבואר למעין שם שהתיר בכ"ג אף בדלת פתוחה לגמרי כל הדופן השלישית (רק הביא 'ראיה' מדין השאיר טפח ששרי אף במחיצה מתרת א"כ ה"ה בדלת). גם מה שהביא בשם 'מבית לוי' ושמירת שבת כהלכתה, אדרבא הם לכאז"ל מתירים וכדלהלן.

טו. סיכום דעת פוסקי זמננו: אם נסכם שיטות פוסקי זמננו בענין זה אלו שדנו להדיא בעצמם והסבירו שיטתם ומתירים להדיא לענין סגירת דלתות וחלונות הזזה בסוכה והתירו, למרות כשסגירתן מכשירה את הסוכה (ויסוד ההיתר מב' סוגיות גם שדינו כמו דין צירים שמתיר אף בנין קבע, וכ"כ הרמ"א בהלכות סוכה, וכ"ש תוספת אוהל ארעי, וכן וכמו דין 'תוספת' למחיצה המתרת שיותר אף שהטפה הראשון שהיה מבעו"י לא התיר כלום, כן כתבו א. ב'מקראי קודש' ח"א ס"י מהגרצ"פ פרנק. ב. וכ"כ ב'חוט שני' מהגר"נ קרליץ. ג. ו'מבית לוי' מהגר"ש ואזנר זצ"ל (ובנו הגר"ח ואזנר שליט"א בסוף דבריו כתב שמבטל דעתו לאביו). ד. ובספר 'שמירת שבת כהלכתה' פכ"ד סעי' מ (ונמנהז"ס הקודמת סעי' לט). ה. וכן הביא בהערה קלו מהגרש"ז אויערבאך. ו. וכ"כ ב'ארחות שבת'. ז. ובי'מגילת ספר'. ח. וכבר כתב כן בשו"ת 'אמרי יושר' (לענין מחיצה ברה"י ובפשטות ה"ה לסוכה). ט. וכן כתב כבר להדיא בשו"ת 'פקודת אלעזר' להיתר בפתיחת דלתות סוכה המכשירותה. הרי לנו תשעה גדולים שפסקו בפשיטות להתיר. אך יש שהביאו בשם הגר"ש אלישיב ובשם הגר"י קנייבסקי שאוסרים אך לא נימקו את הדברים והם רק מפי השמועה.

עכ"פ כבר נתבאר במאמר בהרחבה ראיות גדולות מסוגית הגמ' והראשונים להתיר בלי שום חשש.

הרב אליעזר פולק  
ירושלים

#### תגובת הרב שמחה רבינוביץ

הארכת בזה ובתשובה קצרה על כל התמיהות של הגר"א פולק שליט"א ב'פסקי תשובות' שיצא לאור זה עתה, חלק ב' דהלכות שבת סי' שט"ו הערה 51.

ביקרא דאורייתא,  
הרב שמחה רבינוביץ

וזה לשונו שם:

בשו"ע סי' שט"ו - ואין מחיצה אסורה אא"כ נעשית להתיר סוכה או להתיר טלטול. רמ"א. אבל מחיצה הנעשית לצניעות בעלמא שרי וכו', אבל אסור לעשות מחיצה בפני אור הנר וכן לפני ספרים כדי לשמש או לעשות צרכיו. והוא מדברי המרדכי ר"פ כירה בשם מהר"ם, אבל שאר כל הראשונים (הרי"ף והרמב"ן והרשב"א והר"ן ועוד) מתירים לעשות מחיצה בפני הנר או ספרים כדי להתיר לעשות צרכיו, וכדמשמע מפשטות דברי הגמ' (נ"ל כ"ז): שהתירו לעשות מחיצה בפני הנר כדי לשמש, ולכן לא הביא המחבר איסור בזה. וכן הכריעו כמה מגדולי האחרונים, אם כי למעשה יש לחשוש למחמירים כיון שיש אפשרות לעשות בדרך היתר, וכזה דמבואר במשנ"ב (סק"י) בשם המג"א (סק"ג) שיעשה המחיצה בסגנון ובתורת 'כיסוי' ולא בתורת 'מחיצה' וכו', אך בודאי שאם עבר והעמיד מחיצה כזו רשאי להשתמש בה.

ולדברי הכל לא אסרו אלא כשפורס עתה מחיצה לצורך שתשמש כמחיצה המתרת, ובכלל האיסור גם מחיצה הקיימת ועומדת על רגליים או גלגלים ומזיזה למקום שרוצה שתשמש כמחיצה המתרת, אבל דלתות וחלונות ודלתות מתקפלות ומחיצות ווילונות מכל הסוגים, אשר מחוברים בצירים או מסילות לתקרה או לכותל, אין שום איסור לפותחן ולסוגרן כפי הצורך, ואף עבור שישמשו כמחיצה המתרת, כי אין זה אלא כפותח וסוגר דלת וחלון שאין בו כלל לתא דבונה וסותר. אמנם לענין סוכה יש אומרים שאין לעשות כיו"ט ובשבת שבחג שום פעולה בסכך או בדפנות שבסוכה<sup>51</sup>, כאשר על ידי פעולה זו מכשיר את הסוכה למצוותה, ואפילו הפעולה נעשית על ידי פתיחת וסגירת דלתות וחלונות המחוברות בצירים ומסילות<sup>54</sup>.

ודע, שכשם שאסור לעשות מחיצה המתרת, כמו כן אסור לפרקה כל זמן שמשמשת כמחיצה המתרת, אבל לאחר שכבר אינו משתמש בה כמחיצה המתרת מותר לפרקה, וזולת אם כל משך זמן בין השמשות של כניסת השבת ויו"ט שימשה כמחיצה המתרת, ששוב אסור לפרקה בכל ענין, משום 'מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא'.

51. שו"ת אמרי יוסף (למהר"ם אריק זצ"ל) ח"א סי' ק"י (ד"ה וכתב בדעת השואל, וכן מסיק הוא להחמיר בהל' שבת החמורים אע"פ שברצת להקל ובתנאי שיסכים עמו עוד חכ"א), ואוסר גם לענין עירובין (ועפ"י המבואר להלן י"ע בזה), סי' ארצות רבינו ח"ב עמ' רי"ט בשם הגרי"י קנייבסקי זצ"ל, סי' קב ונקי סי' קצ"ה בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, קובץ מבית לוי ח"ג עמ' קנ"ו במאמר הגר"ח מ' וואזנר שליט"א, ובס' חזון עובדיה עמ' י"ד שטוב להחמיר היכא דאפשר (ושאני מהא שהתיר הרמ"א בסי' תרכ"ו סעי' ג' לפתוח ולסגור גג של סוכה המחובר בצירים, שהתם אינו עושה שום פעולה בסכך גופא, אלא מסיר מונע חיצוני הגורמת לפסול הסוכה). והסבר הדבר, דהנה בסוכה חזינן שאפילו כבר התחיל לעשות הרפנות מבעוד יום, אך עדיין אין להם שיעור סוכה (ו' טפחים) אסור להשלימן ביו"ט ובשבת לשיעור הכשר סוכה, משא"כ בשאר מחיצה המתרת עשיית צרכיו, כשעשה טפח מבעוד יום רשאי להוסיף עליה, כיון שההפרדה קיימת (אם כי רק בטפח אחד, ובלי דין 'מחיצה') אלא מגדילה ומרחיבה יותר (שש"כ פכ"ד הערה קכ"ב וקל"ד בשם הגר"ש ז"א אויערבאך זצ"ל).

והנה, אם כי אין הליקוט מיועד לכיורוי הלכה באריכות, מ"מ מן ההכרח להוסיף ולחדר הדברים. דבשאר מחיצה המתרת המטרה אינה עצם המחיצה, אלא ההפרדה וחילוק רשות, ולכן ב'דלתות' שאין חשש דמיחוי כבונה, ליכא איסור לעשות עמם הפרדה, ואפילו לא לענין לעשות רשות היחיד, שגם לענין זה העיקר היא ההפרדה ולא עשיית המחיצות, וכדאיתא בהדיא בתוס' (סוכה ד': סוד"ה סוכה, ועי' שו"ת אבני נזר או"ח סי' רס"ז שעפ"י דברי תוס' אלו מצדד לומר שאיסור של שלטונות לעבור הגבול כוחו כ'מחיצה' לענין רשויות בשבת, למרות שאין שום מחיצה וגדר), ולכן הגם שאסורין להשלים מחיצה אם עדיין לא עשתה רשוע"י ואפילו פרוסה טפח מער"ש, מ"מ התירו לפתוח ולסגור דלתות, אפילו גורם עי"כ עשיית רשוע"י. משא"כ לענין סוכה דבעינן 'דפנות' העושות הכשר סוכה, לכן אפילו בדלת העשויה לפתח וליסגר, מכל מקום עשיית הכשר סוכה הו"ל כיוצר דבר חדש, וכעין שאסור טבילת כלים מטומאתן (סי' שכ"ג סעי' ז'), וביטול איסור בשבת (שם במשנ"ב סקל"ז), ואסור להפריש חלה ותרו"מ (סי' של"ט סעי' ד'), וכל אלו מפני שהוא כמתקן, כמו"כ לענין הכשר סוכה.

[ובזה יתבאר היטב הא דאיתא בשו"ע סי' שס"ב סעי' ה' שמותר לעשות מחיצה להתיר טלטול ע"י בני אדם העומדים זה לצד זה, ובלבד שלא ידעו האנשים שהועמדו לשם כך, וכבר כתב שם הט"ז סק"ג הטעם שצריך שלא ידעו הוא כדי שלא יבואו להקל באיסורי שבת (והו"ד במשנ"ב שם סקל"ט), ובסי' תר"ל סעי' י"א מובא בשו"ע הלכה זו לענין סוכה שרשאי להעמיד בני אדם כדופן המכשיר סוכה גם בשבת ויו"ט, ובלבד שלא ידעו שהועמדו לצורך כך, ושם כתב הט"ז (סקי"ג) דאילו ידעו הוי קביעות ובנין קבע אסור ביו"ט (והו"ד שם במשנ"ב סקנ"ז, ועיי"ש ביה"ל), ולכא"ז צ"ב מדוע שינה הטעם מהל' עירובין להל' סוכה, ולפמשנ"ל מובן היטב, דבעירובין הרפנות אינם אלא מציאות של 'הפרדה', ובבני אדם ליכא ביה משום חשש בנין, כשם שאין חשש בדלתות המחוברות בצירים, ולכן כי הטעם שלא יבואו לזלזל בו, משא"כ בסוכה שצריך דין 'דפנות', שעל ידם נעשה הכשר סוכה, וגם ע"י בנ"א הו"ל קבע כשיודעין מכך, ודו"ק. (וראה עוד בספרינו הנ"ל מה שהערנו בזה)].

ובש"כ שם סעי' מ' תתם בפשיטות להתיר לפתוח ולסגור דלתות סוכה הגם שגורמים הכשר ופסול, וכ"ה בהרבה ממחברי זמנינו, וכבר מצינו גם בס' קדמון פקודת אלעזר סו"ס תר"ל שהתיר הדבר (ומדברי שו"ת אבני נזר סי' ער"ב אות י"א אין כ"כ ראייה כי אפשר לא מיירי לענין סוכה), ולפי המתבאר אין הדבר פשוט כלל.

54. וכדלעיל בהערה 51. אך האיסור בזה הוא דווקא לעשות 'הכשר סוכה', אבל לפתוח דלתות וחלונות כשגורם בזה פסול לסוכה ליכא איסור, כשם שלא מצינו לאסור להטריף כלי בשבת, ודו"ק. ועוד יש לציין כי יתכן שאם הפותח והסוגר דלתות וחלונות אינו יודע כלל שעושה בזה הכשר לסוכה, לא יהיה בו איסור, ולא

נצטרך לומר לו לימנע מכך, כשם שאין כל איסור לטובל כלי במקוה לכל צורך שהוא כשאינו יודע כלל שהכלי זקוק לטבילה.



לכבוד מערכת במאון נזר התורה, ירושלים ת"ו

### אתם קרויים אדם

בגליון אלול תשע"ד כתב לדון הרב קליין שליט"א במ"ש התוס' בב"ק (לת). ד"ה אלא בשם ר"ת שיש חילוק בין 'אדם' ל'האדם', 'דישראל קרויים' 'אדם' ואו"ה 'האדם', דלכאורה נראה איפכא. עי"ש מ"ש.

עיין פי' נפלא בספר 'עוד יוסף חי' למו"ר רבי יוסף חיים זלה"ה בעל בן איש חי, בפר' האזינו דף קמא ט"ב ד"ה ויאמר אסתירה פני מהם וכו'.

בברכת התורה,  
הרב ישראל פנחס  
בני ברק



לכבוד עורכי 'נזר התורה', יישר כח על הספר האחרון חלק ב"ה, ויש לי בו איזה הערות:

א. בעמ' כג, במה שהובא בשם ה'מעגלי צדק' מה טעם תוקעים במוצאי יום הכיפורים ואין חוששין שמא ילך אצל בקי (כיון שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל). אולי י"ל שכיון שכולם רעבים במוצאי התענית אין כ"כ את החשש הנ"ל, ובפרט לפי מה שהביא הרב קירשטיין שליט"א (נסתעס ס' סג) את דברי התוס' (סג קיד): שכל טעם התקיעה הוא כדי להודיע שהוא לילה ויאכילו את בניהם שהתענו וגם כדי להכין סעודה למוצאי יו"כ שהוא יו"ט, וא"כ אין כ"כ החשש שדוקא אז ילך אצל בקי.

ב. מה שכתב הרב נחמיה קירשטיין שליט"א (נעמ' כס' א' סג) שיש הבדל במצוה של ב"ד בויובל לתקוע, יש להגדיר זאת כך: הנה הרמב"ם בספר המצוות כתב שהמצוה שם היא עצם התקיעה משא"כ בר"ה שהמצוה היא השמיעה, וכמו שמבשרים 'לשמוע קול שופר'. והנ"מ עפמ"ש"כ בסוכה גבי לולב דכל שהוא לנוי אינו חוצץ, והקשה באבני נזר (או"ח תלג) א"כ אמאי שופר שציפהו זהב פסול הרי כל לנוי אינו חוצץ, וחידוש האבנ"ז שהיכי שצריך נגיעה א"כ הנוי אמנם אינו חוצץ אבל נגיעה מיהא ליכא, (כמו שמין במינו אינו חוצץ אבל לא נוגע (גבי קדושת בכור) עי' רמב"ן בכורות י"ט וחולין ע' שאם התרככו שוליים של הבהמה יש צד שאין קדושת בכור שחסר נגע, כן שמעתי מהגר"מ פיינשטיין זצ"ל), ומהרב לוגאסי שמעתי חילוק אחר, שכיון שבשופר המצוה היא השמיעה א"כ לא שייך בזה כל לנוי אינו חוצץ, כיון שהתקיעה היא רק היכי תימצא לשמיעה. - ולפי זה, גבי יובל, בשופר שציפהו זהב יהיה חילוק בין הב"ד לשאר העם, שלהב"ד שמצוותם היא לתקוע א"כ לא יחצוץ הנוי, אבל שאר העם שמצוותם 'להעביר שופר' דהיינו לשמוע א"כ הנוי יחצוץ, דלגביהם אין את הדין שכל שהוא לנוי אינו חוצץ.



ג. **בעמ'** רכז דן הרב חנוך עהרנטרוי זצ"ל אי יש בישול אחר בישול בבשר בחלב, ראה ברבינו גרשום חולין ק"ח: דמדבריו משמע דס"ל דבבשר בחלב אין בישול אחר בישול.

ד. **בעמ'** שיג שם האריך הרב אברהם גניחובסקי זצ"ל גבי ישן אם חייב הוא במצוות. ראה בסנהדרין מ"ז (נחוד"ס אימא) שאפשר להקריב עליו קרבן, ומוכח דלא חשיב כשוטה. וכן העיר בשדי חמד.

ה. **באותו** עמוד שם (ד"ס אלא) הביא דברי הפרי יצחק שתפילין כשישן אינו מקיים המצוה והוי כשבת ויו"ט שאין איסור היסח הדעת (לפי המג"א). כן למד בתוס' ישנים יומא ח. בשם הר"ר אלחנן. אולם י"ל באופן אחר, ולפני כן נקדים עוד, שלכאורה איך אפשר לחנך קטן בתפילין דהרי מסיח דעת מן התפילין, כן הקשה הגרי"ז, ותי' כנ"ל שאין איסור היסח הדעת. אולם י"ל ביאור אחר, שרב אלחנן לשיטתו חגיגה כ"ו: גבי היסח הדעת בטומאה אחר שאין בידו לא להסיח הדעת אין איסור להסיח את הדעת (לאס בתוס' ד"ס כליס), ולפ"ז כשישן כיון שאין בידו לא להסיח הדעת ממילא גם כאן אין איסור להסיח דעת.

הרב אליעזר קונשט  
ירושלים