

ב"ה  
שנה לב  
גליון ו (קצב)  
אב - אלול תשע"ז

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 5370106 – 02 פקס. 7978992 – 053

E-mail: [beisaron@zahav.net.il](mailto:beisaron@zahav.net.il)

# קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:  
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)  
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין  
עיה"ק ירושלים תובב"א  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – רמות, ירושלים

כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה

כולל ללימוד או"ח "קרלין סטולין" טבריה עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק

כולל ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית

כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית

כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" –  
ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" –  
מודיעין עילית

כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית

כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" –  
גבעת זאב

כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון

כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" – רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק

ישיבת "אהבת אהרן" – בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" –  
רמות, ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יארק

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" –  
ירושלים

כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" –  
ירושלים

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" –  
ירושלים

# התוכן

## ננוזות

### עמוד

ה	רבי ישראל בנימין זלה"ה מחכמי אלכסנדריה ואב"ד עיה"ק ירושת"ו ( - ת"ה) רבי ישראל זאבי זלה"ה מחכמי עיה"ק ירושת"ו (שכ"ז - ) רבי זרחיה גוטה זלה"ה מחכמי קושטא ומצרים ואב"ד בעיה"ק ירושת"ו ( - ת"ח)	בענין עכו"ם המסיח לפי תומו בעדות אשה ולא הזכיר שם עירו
יז	רבי יואל פירדא זצ"ל מדייני שנייטון ( - תקנ"ד)	הערות על מס' בכורות

## שפתי ישנים

לט	הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל' ירושת"ו	בענין מצוות זכור את יום השבת לקדשו
----	---	------------------------------------

## חידושי תורה

מה	הרב משה ווינברגר רב קהילת 'אגודת ישראל' דפלעטבוש	דעת הרמב"ם בקדושת הר הבית והקרבת קרבנות בזמן הזה
נד	הרב דוד קולדצקי מח"ס 'תורת המועדים', מודיעין עילית	גדרי דבר המעמיד לענין איסורים
ט	הרב שמעון רבינוביץ כולל 'אוהל שלמה' קארלין סטולין, מודיעין עילית	מומר לע"ז פעם אחת ופעמיים והמסתעף
עא	שמעון זיידל לינדר קארלין סטולין, ביתר עילית	בגדרי דברים שבלב

## בירורי הלכה

עט	הרב יעקב יצחק רבינוביץ רב ומו"צ ביהמ"ד 'אור ישראל' קרלין סטולין ביתר עילית רו"כ ראחמסטריווקא ורו"כ 'לקח טוב'	בדין טבילה בבריכת פלסטיק
פט	הרב חיים מרדכי דבליצקי מו"ץ בבית הוראה של הגרש"א שטרן, בני ברק	איסור כיבוס לקטנים בשבוע שחל בו תשעה באב
צד	הרב משה חיים ברש"ז שמעיה מח"ס "אורחות הלכה", ר"כ ללימוד או"ח קרלין סטולין עיה"ק טבריה ת"ו	מלאכת מתיר בחיתוך חוט של קשירה בשבת
צח	הרב יעקב ב"ר יצחק בריזל כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	תוקף צוואת בעל ואשה בדירה הרשומה על שם שניהם

דין חימום מקוה נייד בשבת	הרב אברהם מאיר רובנשטיין	קי
צמר ה'מרינו' לענין ציצית	הרב אליעזר הול	קטז
הגדרת מלאכת צד	הרב אורי רדמן	קכב
אם מותר לכהן לסרב לפדות הבן אצלו	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער	קכח
	ניו יארק	

## לשון חכמים

הארוך שבקודש הקדשים	הרב נתן בהגר"י קנמצקי	קלה
א. הלוחות ושברי לוחות	ירושת"ו	
בפירוש אין מטפחין ואין מספקין	הרב נחום אברהם גולומב	קמד
	כולל ללימוד או"ח	
	קארלין סטאלין, ביתר עילית	

## תיקוני סופרים

הערות על ספר 'מבוא התלמוד'	הגאון רבי פנחס אפשטיין זצ"ל	קמט
	ראב"ד העדה החרדית ירושת"ו	
מנין בהמות למעשר בהמה ע"י א' ב'	הרב יוחנן ברד"א בריזל	קנב
	כולל קדשים, קרלין סטאלין גבעת זאב	

## הערות

בענין טלטול קומקום חשמלי "קנדי" בשבת, והבהרה בדעת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל בענין טלטול רדיאטור חשמלי בשבת - הרה"ג ר' מאיר שמחה אוירבאך שליט"א, רב ומו"ץ שכונת הדקל - ביתר עילית / בענין הנ"ל הרב יהושע בורדיאנסקי, בני ברק / בענין קם רבה ושחטיה לרב זירא - הרה"ג ר' אשר זמל, רב לב השרון ובני ציון, ור"מ 'עם מרדכי' / בענין כונסין אותו לכיפה והבהרה על מכתב מרבי אברהם שטיינברג זצ"ל בעל 'מחזה אברהם' במדור גנוזות בגליון קלא - הרב זלמן דישון, מח"ס 'זכרון צבי' ועוד, ר"כ ללימוד ש"ס, קרלין סטאלין גבעת זאב / תיקון טעות והערה במדור גנוזות בגליון קא, מרבי אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל - הרב מנחם מענדל שמרלר, בני ברק / ביסול בשבת בכלי שני שיש בו מלח - הרב יוסף יצחק לרנר, מח"ס שמירת הגוף והנפש ועוד / דבר איסור שיש לו מתירין שנתערב בדבר היתר - חו"ר כולל גבוה להוראה ערלוי, אלעד / בענין מכירת חמץ לגוי קטן - הרב צבי רייזמן, מח"ס רץ כצבי, לוס אנג'לס / תגובת הכותב - הרב מיכאל אליעזר קאהן, סטאלין קארלין, ירושת"ו / בענין מנהג רבוה"ק להקדים קבלת שבת ותפילת ערבית בז' שבתות שאחר חג השבועות - הרב אברהם אלימלך אלבוים, קארלין סטאלין, ביתר עילית / הוספות למאמרים בענין סידורו של הרה"ק בעל התניא זיע"א בגליונות קפ"ו וקפ"ח - הרב יוסף צבי לידר / הערה בדיני בשר בחלב - אהרן אייזין, ישיבה גדולה קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו

## כתבים

עוללות מפרקי תולדה ועיון	הרב אברהם אביש שור	קסז
במשנת קרלין סטאלין (ט)		
יב. רבוה"ק מסטאלין וקארלין הי"ד בימי מצוקה		
תחת השלטון הסובייטי		

# גנוזות

## רבי ישראל בנימין זלה"ה

נולד במצרים. היה מחכמי אלכסנדריה, למד חכמת הקבלה מפי רבי יוסף ׳ טבול מגורי האר"י. עלה לעה"ק ירושלים וכיהן בה כאב"ד ותיקן כמה תקנות. חיבר ספר שו"ת שלא נדפס. נפטר בשנת ת"ה.



## רבי ישראל ב"ר עזריה ואבי זלה"ה

נולד בשאלוניקי בסביבות שנת שכ"ז. בצעירותו עלה לירושלים והרביץ בה תורה שנים רבות. מדבריו בתשובה שלפנינו נראה שהיה תלמידו של רבי ישראל בנימין זלה"ה. יצא ב' פעמים בשליחות לחו"ל. האריך ימים ובא על החתום בשנת ת"ו עם חכמי ירושלים.



## רבי זרחיה גוטה זלה"ה

מחכמי קושטא. בקורא הדורות וכן הגרסיד"א בשם הגדולים בערכו כותבים: "והיה תלמיד מהרב יחיאל באסן ומהר"י מטרנאני ז"ל". בשו"ת ר"י באסן סי' קיז נמצאת תשובתו ובסיומה כותב: "כך נראים הדברים וכך היתה לי מיסודו של מורינו הרב הגדול נר ישראל נר"ו אשר סמך ידו וממנו תורה יוצאה לישראל ומפיו אני חי על האדמה אדם להבל דמה, הצעיר משה זרחיה גוטה". ולאחריו בא בהסכמה הר"י באסן: "כל דבר ודבר כל הנוגע אעיקרא דדינא בנ"ד יחדו המתקנו סוד עם החכם השלם ידיד נפשי המאיר עיני חכמים בהלכה ועלתה הסכמתנו בכל הדברים שכתב ככתבם וכלשונם והדין דין אמת שאין להוציא ממון מן הנתבע בנדון זה ודברי החכם השלם אינם צריכים חזוק, הצעיר יחיאל באסן". גם בתשובות המהרי"ט ח"ב יו"ד סי' נ"א כותב אליו וז"ל: "טובינא דחכמי הטובים שבבני עליה, מפליא עצה, מגדיל תושיה, בחירי רצתה נפשי החכם הנעלה רבי זרחיה".

בכנה"ג או"ח הלכות שבת ב"י סי' רפב: "וזכורני זה ט"ו שנה שנת השצ"ט יום כ"ה היינו מתפללים בבית יהודי אחד ונמצא הספר תורה פסול בעת קריאת הג' ונמצא שם החכם השלם כמה"ר זרחיה גוטה ז"ל ונסתפקנו..."

בשנת ת' עלה לעה"ק ירושלים שם ישב תקופה קצרה וכיהן בה כאב"ד. בספר גינת ורדים לרבי אברהם הלוי ממצרים אה"ע כלל א סימן ט הביא עדות חכמי ירושלים בענין היתר מאה רבנים: "אנו זוכרים שנעשה מעשה פה ירושלים תוב"ב בזמן הרב הגדול כמה"ר זרחיה גוטה ז"ל ובית דינו הצדק..." ר"ד קונפורטי בספר קורא הדורות כותב: "ואח"כ עלה לחברון וישב שם קצת ימים, ואח"כ הלך למצרים וקבע דירתו שם. והיה רב מובהק ופסקן גדול חסיד ועניו מאד ובקי בחכמת הקבלה, וכתב פסקים רבים ודרושים, ועוד חיבר ספר גדול פירוש על בית יוסף מכל דברי הפוסקים האחרונים. ואני הכותב זכיתי ללמוד עמו בחברתו קרוב לשנה אחת בשנת הת"ה ליצירה בשיבת הרב הגדול מהר"א סכנדר ז"ל".



גלב"ע בשנת הת"ח במצרים ובשנת הת"י העלו עצמותיו לעיה"ק ירושלים. בנו היה הגאון רבי נתן גוטה שאף הוא היה מתלמידי המהרי"ט, מחכמי ירושלים, והיה שד"ר מארה"ק בערי אשכנז ואיטליה. ובן בתו של רבי זרחיה היה הגאון רבי משה בן חביב רבה של ירושלים בעל גט פשוט וכפות תמרים.

מתלמידיו היו הגאונים רבי יהודה שאראף רבו של הפרי חדש, המקובל האלוקי מהר"ם פאפירש, רבי שמואל רוזאניס אביו של הגאון רבי יהודה רוזאניס בעל משנה למלך ורבי שמעון בן חביב אב"ד גאליפולי זכר כולם לברכה.

הותיר אחריו חיבורים רבים שלא נדפסו. כן מובאים בשמו פסקים ותשובות בספרי האחרונים. באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 577 נמצא כרך מתשובותיו בעצם כתי"ק ועתה נדפס על ידינו ברוב פאר בעריכה נאה בצירוף מ"מ, מפתחות ותולדותיו בארוכה. ונקרא שמו "זרח השלום", וזאת על פי מה שכתב בנו רבי נתן גוטה בתשובה: "כתב הרב אדוני אבי זלה"ה בספר זרח השלום מתשובות שאלות".

כאן אנו מדפיסים מתוך הספר (סימן ו-ח) את תשובותיהם של רבי ישראל בנימין זלה"ה, רבי ישראל זאבי זלה"ה ושל רבי זרחיה זלה"ה בענין עכו"ם המסיה לפי תומו ולא הזכיר שם עירו. יצויין כי בכתב היד נמצאת גם תשובתו של רבי יאשיהו פינטו זלה"ה בענין זה, ונדפסה מכבר בספר נבחר מכסף סי' נט. ומשם לקחנו את נוסח גביית העדות.

## בענין גוי מסל"ת בעדות אשה ולא הזכיר שם עירו

### גביית העדות

במותב תלתא כחדא הוינא כד אתא קדמנא ה"ר יצחק זרחיה נר"ו, והעיד בתורת עדות גמורה, אחר האיום והגזיון, ואמר איך בהיותו בכפר רוחיבי באו ערבים לבית השי"ך של הכפר ור' יצחק הנזכר היה עומד אצלו, ושאלוהו הערביים לשי"ך, ואמרו לו מי הוא זה העומד אצלך, א"ל יהודי הוא, א"ל הנה היהודים צורפים שיצאו מהדומיר למדבר עם הג'אפיר [נוטר - ז'נדרם] עאלי, הרגו אותם טורקמאניש [תורכים], הלך יצחק הנזכר ושאל לאחיו הידעתם מי ומי היהודים שיצאו מהדומיר למדבר, א"ל צהר עווד הצורף ובנו שהיו עמנו ברוחייבי הלכו לדומיר, ולקחו הג'אפיר עלי והולכים דרך המדבר, אח"כ הלך ר' יצחק הנזכר לבית הג'אפיר עאלי ושאל אותו בעד האנשים שהולכים למדבר מה היה להם, א"ל אותו היהודי צהר עווד ובנו בידיר שהלכו עמי, יצאו עלינו טורקמאניש, ואני ברחתי ועמדתי מרחוק בתל אחד, וראיתי שהרגום והגיד לו שם ההורגים, אח"כ הלך ר' יצחק הנזכר לבית ההורג ושאל לו איך היה המעשה, א"ל הן אמת שאני הרגתים שחשבתי שהיה עמהם מעות, א"ל מה תוארו, א"ל הקף זקנו מצד חוץ לבן, והוא אצמראני, ומצחו בולט, ובנו גופו היה דק. ע"כ עדות יצחק הנזכר.

אח"כ באו לפנינו ב' עדים נאמנים, והעידו שבדמשק היה האיש שהיו קוראים אותו צהר עוואד וידעו שיצא אל המדבר, והיו בו אלה הסימנים האמורים, ושמו מנצור ושם בנו בידיר, והיו קוראים אותו צהר עוואד, וממה שהועד בפנינו חתמנו שמותנו פה דמשק וקיים.

יאשיהו פינטו      יאודה ו' קרישפי      משה צהלון



רבי ישראל בנימין זלה"ה

## בענין הנ"ל

עיגון האשה הזאת, לבי ראה ויתר בנימוקים מספיקים להיתרא והותר, האחד מה שכתב הרב הפוסק נראה בפיסקא המתחלת אמנם מהכח המסור, וכ"ש בהצטרף לזה מה שכתב מהר"י קשטרו ז"ל (ערך לחם אה"ז סי' יז סי"ז) שכשמוזכר אומנות ההרוג כגון שאמר יהודי צורף או חייט מעיר פלוגית, הוי כאומר איש שיצא עמי ממקום פלוני, מאחר שבזמן ההוא לא נפקד צורף או חייט אחר עכ"ל, וכמעט אומר אני שאין צריך חיפוש, דנידון דידן מיקרי ישראל וגוי שיצא מעמנו וחזר הגוי ואמר ישראל שיצא עמי, שכתב הריב"ש סי' שע"ח שבוזה אין צריך חיפוש, ומאחר שאחיו של הר' יצחק זרחיה, שמעיד שלא יצאו צורפים מהדומיר למדבר עם הגאפיר עא"ל, אלא צהר עווד ובנו, והוא יודעם ומכירם שהם מעיר דמשק, למה צריך חיפוש, ודע כי כתב מהריב"ל (ח"ג) סי' י"ח פי' החפוש, שאינם זוכרים שיצא מעיר הזאת יהודי אחר ולא חזר, הכונה דבשלילת הזכירה סגי עכ"ל.

עוד אני אומר שהגוי הראשון הרי הוא מסיח לפי תומו, ואע"פ שאינו בעצמו אותו שנתלוה עם היהודים, הרי הגוי שנתלוה עמם מגיד כל הדברים באר היטב, ומאי אכפת לן שדבריו היו ע"י שאלה, אין אנו צריכים לו אלא כדי לברורי מלתא בעלמא, ומנא אמינא לה, ממאי דכתב (הריב"ש) [הרי"ף] בסוף יבמות (מו: מדפי הרי"ף) דהיכא דמתחיל הגוי ומסיח לפי תומו, אע"ג דהדרניא ומגלינא למלתא מיניה שפיר, לא נפיק ליה מתורת מסיח לפי תומו, אלא נאמן ומשיאין על פיו, ולא בעינן בעדות אשה דרישה וחקירה, ובודאי לא שאני לן בין דמגלינא מיניה או מזולתו, דמאי דכתב הרי"ף מיניה, לרבותא נקטיה, דאפילו הכי לא נפיק מתורת מסיח לפי תומו.

ותו דלא גרע נידון דידן מההיא דששים בני אדם שהיו הולכים לכרכום של ביתר ובא גוי וכו' והתירו גשותיהם (יבמות קכב.), ונידון דידן עדיף מיניה, שאמר הגוי המסיח לפי תומו היהודים הצורפים שיצאו מהדומיר למדבר עם הגאפיר עא"ל, באופן שדעתי מסכמת להתיר אשה זו, וה' יצילנו משנאות, שלא נאמר על ימין שמאל ועל שמאל ימין, כה מעתיר ישראל בנימין.

ואנהרינהו קודשא בריך הוא לעיינין, ומצאתי סמוכות לדברינו בתשובות מהר"י קארו ז"ל דף קי"ט עמוד ד' (שם), בפיסקא המתחלת ומאי דאמרינן דלא דמי לההיא דישאל וגוי וכו', ומשם באר'ה והוכחה ברורה להתיר אשה זו וע"ש.

ישראל בנימין



רבי ישראל זאבי זלה"ה

## בענין הנ"ל

בראותי דברי מורי ורבותי שאינן צריכים חיזוק, כי מי הוא אשר יבוא אחרי המלכים האדירים מאן מלכי רבנן, אשר הורו להיתרא, והן אמת בראותי הרב המשיב, הטיל תנאי למעשה בהסכמת שני ת"ח זולתי, ראיתי חובה לעצמי לדקדק בדבריו, ועיקר טעמו ונימוקו עמו ז"ל, וחקרנו ודרשנו שלא יצאו יהודים עם הגאפיר עא"ל מהדומיר למדבר, זולת אלו



האנשים הצורפים הנזכר בשם צהר עווד ובנו בידר, והם הם היהודים שיצאו מהדומיר למדבר ואין זולתם. ובדברי השואל כשכתב העדויות על פי ב"ד, לא כתבו הדיינים, רק ששאל ר' יצחק לאחיו מי ומי היהודים אשר יצאו מהדומיר למדבר עם הג'אפיר עאלי, והשיב שהיו צהר עווד ובנו, שהיו עמם ברוחף והלכו לדומיר, ולקחו לג'אפיר עאלי והוליכם דרך המדבר ע"כ.

ואם לא יש עוד חקירה רק זאת מאלו הדברים שהשיב אחיו של ר' יצחק, אין לנו שהם הם היהודים שהעיד הגוי הראשון מסיח לפי תומו, שאפשר שהג'אפיר עאלי יצא ב' פעמים עם היהודים למדבר, ואחיו של ר' יצחק השיב על הפעם האחת ולא חשש להשיב על הפעם השנית, הואיל ולא השיב בלשון שלילה שלא נודע יציאת שום יהודי למדבר מן הדומיר, זולת אלו.

גם תמהני בדברי הרב מורי נר"ו השני, שהביא סברת מוהר"י קשטרו ז"ל, ובפירוש כתב כיון שלא נפקד חייט או צורף בזמן ההוא אלא אלו, ובנידון דידן העדות אינו כן בלשון שלילה, ועוד כתב שכמעט דומה נידון דידן לההיא דהריב"ש דלא צריך חיפוש, וסיים דבריו כיון שאחיו של ר' יצחק העיד בלשון שלילה, שלא יצאו צורפים מהדומיר למדבר עכ"ל. והא ליתא, שלא העיד בלשון שלילה כלל.

עוד רצה להתיר נידון דידן, מכ"ש דהנהו עובדי דשלהי יבמות, ולעניותי לא נהירא, שהרי כתב מוהרשד"ם אעה"ז סי' ע"ט שכיון שאמרו מקום הליכתם לאנמוכייא או לכרכום של ביתר הוי סימן מובהק, אבל נידון דידן כיון שלא העיד רק דרך המדבר ואין זה מקום הליכתם, שדרך המדבר הולכים לכמה מקומות, ואין זה סימן, כ"ש לדברי הרב כמהר"ר אליהו ו' חיים זלה"ה (ס' כו) שכתב בשם אור זרוע ור"ח (בדף נ"ה) על הנהו עובדי שהזכיר כולם בשמותם, ואפי' לדעת הרמב"ם ז"ל הכריח שם הרב הנזכר, דהנהו עובדי מיירי דבריר לן דלא יצאו הך יהודים משם, אלא אלו הששים, וכן בקולר, ובהצטרף אלו הסימנים שלא יצאו מ[שם אנשים] כאלו ומקום הליכתם, כאשר כתב מהרשד"ם ז"ל, התירו נשותיהן, אשר על כן בנידון דידן לעניותי שאם יתברר בפני ב"ד שחקרו ודרשו בזמן ההוא כדברי הרב המשיב, ולא יצאו צורפים אחרים מן הדומיר למדבר אלא אלו, הגם שלא בא בעדיות הכתובים בשאלה, אני מסכים להיתרא, לא בענין אחר, וה' יצילנו משגיאות.

מדעדיק דרדקי דבי רבי ישראל זאבי



רבי זרחיה גוטמא זלה"ה

## בענין הנ"ל

אני לעצמי אומר אני, ולא לעשות מעשה באתי, ומה שיראה לכאורה בענין החיפוש, הוא שכבר היה ונכלל בדברי המעשה ב"ד, וזהו בדקדוק הלשון, שכתוב בו שאמר ה"ר יצחק לאחיו הידעתם מי ומי היהודים שיצאו מהדומיר למדבר עם הג'אפיר עאלי, שהרי אם אפשר שיצאו אחרים חוץ מצהר עווד ובנו א"כ לא ידע מי ומי היוצאים, כי לשון מי ומי, נראה לי שיפרט לו כל היוצאים בפרטות לא ישאר גם אחד, הילכך כשמשיבו דבר, אם לא ידע בכולם



צריך לומר לא ידעתי כי אם צהר עווד וכו', אבל מאחר שהשיב לשאלת מי ומי ואמר צהר עווד וכו', הו"ל כאילו אמר ידעתי שלא יצאו כי אם צהר עווד ובנו וכו', ואפשר היה לומר שיש זה בכלל דברי הרב הפוסק הראשון נר"ו אשר כתב חקרנו ודרשנו שלא יצאו יהודים אחרים וכו', אבל מה נעשה כי אמר אח"כ והכא בנידון דידן מחפשין וכו'.

ויש עוד טעם לומר כי בתשובתו זאת שבמעשה נידון דידן חשיב חיפוש, מאחרי כי א"צ החפוש כ"כ ידיעה מבוררת, דהא כשלא ידע שיצאו אחרים חוץ מהם סגי, הילכך לא הוצרך להשיבו בפירוש לא יצאו כי אם צהר עווד ובנו, דאינו כך, אלא שלא ידע שיצאו חוץ מהאב ובנו, הילכך יש בכללי תשובתו כאילו אמר את זה ידעתי, וממילא הוא כי לא ידע עוד, והו"ל כאילו אמר לא ידעתי שיצאו כי אם פלוני ובנו.

ומה שעומד כנגדי והוא יושב ממולי, הוא מ"ש הר"ם אלשיך ז"ל בס' קי"א מחפשין וכו' ואין מספיק לזה עדות הגוי שיאמר מסיח לפי תומו שלא נכנס בספינה אלא זה וכו'. ואם הם דברי החכם, צריך שיצטרף אחר עמו, או שיהא דבר מפורסם ומוחזק שכך הוא ע"כ, ובנידון דידן כפי דברינו החפוש נגמר ע"פ אחיו, והוא באחד, ודבריו באמת צריך לי עיון, כי למה לא יהא גוי מסיח לפי תומו נאמן גם בזה, ובפרט עד אחד, עד שאמר לצרף אחר עם החכם וכו', ומיהו אי משום הא אין להחמיר, מאחר שלא ראינו בפוסקים ז"ל שהחמירו בזה, אדרבה בכמה תשובות בדבר הקלו בזה, ויש לסמוך עליהם בפרט מאחר כי דבריו אלה תמוהים אצל השומעים.

ויש סמך לקולא זו שכתבנו בחיפוש, ממה שמצינו שיש כמה מרבוותא ז"ל דס"ל להקל ולהתיר בשמו ושם אביו לבדו, ואעפ"י שלא הזכיר שם עירו, ומהרשד"ם ז"ל כתב באהע"ז סי' מ"ג, כי נהגו בשאלוניקי להתיר בשמו ושם אביו לבד אפי' לא הזכיר שם עירו, ואעפ"י שאין לנו כח להקל בזה, מ"מ משם נלמוד היתר לחיפוש מיהא, לומר כי כמו שיש לחוש לכמה פלוני בן פלוני איכא בעולם מאחר שאינו מזכיר שם עירו, ואעפ"י יש להתיר בו, ה"נ י"ל בחיפוש להתיר, כשידוע שהוא יצא מכאן ולא נודע אחר, ובנידון דידן יש ב' סימנים שהם כמו שמו ושם אביו, מפני דשם אביו לאו דוקא אלא כל שיש סימן אחר ה"ז כשם אביו, וכאן אמר שהם צורפים, ושיצאו עם ג' אפיר עלי, ה"ז ב' סימנים, ובזה אפשר לומר דכו"ע יודו בו, מאחר כי אין החששא בו כל כך מצויה, כמו פלוני בן פלוני כשלא נודע שם עירו, דאינו דומה מה שאנו חוששים ממה שיש בכל העולם, אל מה שאנו חוששים שמא יצא מכאן אחר חוץ ממנו.

ועוד מקילין בחיפוש, מפני שאנו מחפשין מזמן שיתעלם זה או מזמן קרוב, ואין אנו יודעים אם המעיד או המסיח לפי תומו מדברים על ענין קדום הרבה, ומהאי טעמא מועיל בנידון דידן אפי' אם הג' אפיר הולך ובא אל המדבר כמה פעמים בשנה כי זאת היא מלאכתו, ומי יודע כי שמא שעה אחת קודם יצא עם אחרים, אלא ודאי שאין לדקדק כל כך כאמור.

אבל מהריב"ל ז"ל בח"ג סי' י"ח כתב, דהרא"ם ז"ל בתשובת הנהרגים סמוך לירושלים (ס') כתב, ויש לחוש שמא יצא משם קודם כמה שנים וכו', אך אמנם הרב ז"ל הוא עצמו בפסק של עזריאל מקושטא (ס' עה) וכו', ס"ל דמהני וכו', ונ"ל הנכון מ"ש בפסק של עזריאל ע"כ, וכ"כ עוד (בח"א) בכלל א' סי' ב', ומהר"י אדרבי (דברי ריבית) ז"ל כתב בס' שצ"ה אין להתיר אא"כ ידעו בודאי שלא נעדר מהעיר ההיא באותו פרק, כי אם יוסף הנזכר וכו' ע"כ.

אבל הרב"י ז"ל בתשובה בדף קי"ט ע"ג (שם), [כתב] ומיהו בדיקה זו קשה מאד, דמאימת מתחילין, א"ת מומן שיצא נפתלי זה מסופיאה, שמא עשרה שנים קודם יצא יהודי אחר, ואותו הוא שנהרג, ונ"ל שיש למצוא תקנה שנשאל כל אשה ואשה מהקהל, שיזכרו מיום היותם בסופיאה, כל יהודי שיצא מסופיאה, ויכתבום בפנקס, ואח"כ יבררו מהם כל הקיושיש, אם לא נהרג מהם זולתי נפתלי זה שלא ידעו מה היה לו, אמרין נפתלי זה הוא שאמרו הרוצחים שנהרג וכו', ובסוף התשובה כתב על הדרך שכתבתי לעיל, דהיינו אם יעמוד חכם מומחה וירא שמים וכו', וישאל כל איש ואשה מהקהל שיזכרו מיום היותם בסופיאה וכו', ואח"כ חזר וכתב, וכבר כתבתי שצריך לבדוק זה חכם מפורסם מומחה וירא שמים, כדי שיוציא הדבר לאור ע"כ.

עוד זאת יש כאן, כי לא יתכנו דברי המתירים בזה, אלא בדקדוק הלשון גם בזה כן כאן בענין מה שאמרנו למעלה מדקדוק מ"ש מי ומי, דהא ודאי כמה ג'אפיר עלי איכא בשוקא, ומי אמר דהערכיים ואחיו דברו על ג'אפיר עלי אחד, דילמא הם דברו על אחר ואחיו על אחר, אלא ודאי דיש להכריח זה דהכל דבר אחד, ממה שקראו אותו העלי, בה"א הידיעה, כאילו ידוע להם לכולם שמדברים בג'אפיר עלי הידוע להם, ומשום הכי אין להרהר אחריהם, וגם ההיתר יצא מה"ט אף כי לא פורש, ויש כיוצא בזה לרבוותא ז"ל שהתירו בכך.

עוד זאת היה לו לפרש ולהודיענו כי גם בנו היה צורף, מפני שסתמו אינו כפירושו שתופס היה אומנות אביו, ואם ח"ו היה הדבר כן כי בנו לא היה צורף, בכה"ג מסתברא דלא היה מועיל החיפוש הקל אשר אמרנו, מאחרי כי המסיה לפי תומו אמר על שנים צורפים, ואחיו לא ידע כי אם צורף אחד, ומהכרח זה צריך לומר כי המסיה לפי תומו מיירי על זמן הקדום לחיפוש וכיוצא כדי לקיים דברי שניהם, ובזה לא היה כאן היתר, ואם לא יתברר אם היה בנו צורף, מסתברא דיש לחוש ולומר שלא יועיל החיפוש הקל הזה, כדי שנאמר כי מסתמא היו שניהם צורפים האב ובנו ועליהם דבר וצ"ע.

ובענין קברתיו, ודאי דראוי להחמיר כדברי הרמב"ם ז"ל בפרט במקומות אלו, ומה גם כי הרא"ם ז"ל (ס' לו) נתן טעם לדבריו לאמר, דהיוצא לדרך יש להצריך לומר קברתיו, מפני שדרך בני אדם לומר שנהרג כשנעלם מעיניהם, והר"ם אלישקר (ס' כו) ומהריב"ל ז"ל (ח"א ס' א) הקלו בעד מפי עד, כמבואר בכמה תשובות שלהם יעו"ש, ומיהו מהרשד"ם (אהע"ז ס' נג) והרש"ך (ע"י ח"א ס' סח) והר"א נ"ח (ס' כב) ז"ל הם מהמחמירים, ועכ"ז לעולם הב"ה ממציא לידם מקום פטור מטעם אחר, באופן כי לא מצינו שאסרו מפני כך, ומיהו הרב ב"י ז"ל בתשו' בדף ק"א בתשו' ... ולא התיר מטעם עד מפי עד.

ומ"מ ע"פ מה שנאמרו שלשה חילוקים בדבר, אפשר ג"כ להקל בנידון דידן, דאם מטעם מכירו, כשם שמכירו בשמו מהני ה"נ ודאי מהני אם מכירו במלאכתו, שהרי אינו ידוע אצלנו שמכירו אלא בשמו, ומה לי בשמו ומה לי במלאכתו, והמ"מ ז"ל אמר שהצריך הרמב"ם ז"ל קברתיו לפי שאין הגוי מזכיר שם היהודי, אלא שאומר איש יהודי שיצא עמי וכו', א"כ מאחר שהדקדוק הוא מפני שאינו דומה למ"ש איש יהודי, א"כ ה"נ הרי צודק ג"כ מ"ש אומנותו דלא דמי למ"ש איש יהודי שיצא עמי, ועיין בתשו' הר"א נ"ח ז"ל ס' ע"ה ומהרש"ך ז"ל בח"ב ס' מ'.

ומהרשד"ם ז"ל בסי' פ"ה כתב, אחר שאמר שהיה קרוב לפלוני הרי הוא כאילו הזכיר שמו, שאינו צריך לומר קברתיו. וכמעט של מהר"י סג"מ ז"ל סמך ידו מהרשד"ם ז"ל בסי' ע"ט, וכתב כי קצת נראה כן מתשו' הרשב"א ז"ל (ח"א סי' תתקפ) וכו'. ובסי' פ' כתב ולחילוק שלא היה שם, הגם כי אינו ברור לנו אם היה שם, היה ראוי שלא להחמיר ולומר מהסתם שהיה שם ע"כ.

ומהר"ר בצלאל ז"ל בסי' (ל"ב) [ל] כתב מ"ש הרב תרומת הדשן ז"ל כי לא נהגו העולם כלל לומר קברתיו במסיח לפי תומו, וכן כתב מהר"ד נ' זמרא ז"ל בתשובה (ח"ו תקנת עגונות סי' כו) כבר נהגו כל הדורות הללו להקל בדבר זה משום תקנת עגונות, וכ"כ מוהרי"ט ז"ל (פסקי מהר"י מאייטצק סי' יח) שבשאלוניקי עיר גדולה של חכמים נהגו להקל וכו', וי"ל שאינו חולק מ"ש המ"מ ז"ל לחלק בין מכירו לאינו מכירו עם מ"ש מהר"י סג"מ ז"ל, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וה"נ הוא כהזכרת שמו במ"ש היהודי שהיה משרת פלוני וכו', והר"ן ז"ל (שו"ת סי' ג) חילק בין מכירו לאין מכירו, והר"ד ב"ז ז"ל היה תופס עיקר חילוקו של המ"מ ז"ל, וכתב שעל חילוק זה סומך הלכה למעשה, ופי' הטעם דמצי לאישתמוטי וכו'. ועדיין יש לחוש למ"ש הריטב"א ז"ל (יבמות קכא:) דלהרמב"ם ז"ל יש לחלק ולומר במכירו א"צ לומר קברתיו, כיון דמעיל נפשיה לאכרוזי אי לאו דקים ליה לא הוה אמר, וכתב דטעמא דמסתבר הוא וראוי לחוש לדבריו, ונראה דבנידון דידן דאמר שהוא במקום פלוני וכו', לא מעיל נפשיה בהכי אי לאו דקים ליה דמכיר, ועדיף מהכרזה וכו', דאפשר דלהריטב"א ז"ל לאו דוקא הכרזה, דה"ה כיוצא כשמוסיף דברים ואומר אוי לפלוני כמה היה נאה וכו', אי לאו דקי"ל לא הוה אמר ע"כ.

ובנידון דידן נראה לענ"ד דיש להתיר אפילו לדעת הריטב"א ז"ל, וה"ט משום דאפשר דאמירתו בפני השי"ך ואמירת הכדים ערביים חשיב כהכרזה, ובפרט בדבר דמירתת, שיתברר ע"י ג'אפיר עלי העודנו חי, דהו"ד [דהרי זה דומה] להמ' דאמר מהר"ר בצלאל ז"ל לסמוך עליו ולומר דלא מעיל נפשיה לספיקא, ואפי' לדעת הריטב"א ז"ל א"צ לומר קברתיו כיוצא בזה דנידון דידן, ונמצא בזה דבנידון דידן יצאנו ידי חובתינו לכו"ע ואפי' כפי ג' החילוקים.

ולבי נוקפי ואומר לי, דשמא מ"ש הערביים הנה [היהודים] וכו', דמורה על הוראת דבר שהוא מבורר והוא כעין שנעשה מקרוב, ויש לחוש נמי דשמא כוונתם היא לומר אתם לעולם חושדים לערביים שהם הורגי נפשות, והרי ראו מה שעשו הטורקמניש, או שמא כוונתם היא בעבור כי כמה פעמים מלויים ערביים להולכי דרכים בפרט יהודים ששומרים אותם, ונמצא שהם מאומנות ג'אפיר עלי וכל אומן סני לחבריה, וכוונתם היתה לנגות ולהוציא דיבה על ג'אפיר עלי אפי' שלא היו דברים מעולם, וזהו ששאל עליו בתחלה אם הוא יהודי.

ומיהו כבר למדו כל האחרונים ז"ל ממ"ש מהר"ם ז"ל, בתשובה המתחלת חזרנו וכו' (תשובות מיימוניות נשים סי' ט), שאין חוששין דלהתפארות או להטיל אימה הוא שאמר, אם לא שיש הוכחה גמורה, ולפעמים הכל לפי מה שהוא אדם סומך על דעתו לומר שאין הוכחה גמורה, ולפעמים חושש ואומר בהוכחה היא, והכא בנידון דידן הרי הותרה האשה הזאת, ושמעין דלא משמע להו לרבנים המתירים נר"ו לחוש לזה כאן.

וזה אשר אמרו הערביים מל"ת הם, אף אם לא ספרו דברים אחרים, דכבר נהגו להתיר דלא כהר"ן ז"ל וכמ"ש הרב"י ז"ל ואגב אורחין ראיתי למהר"ל נ"ח ז"ל בסי' קל"ה והוא סי'

קמ"א [קל-ב], שתמה על מה שהכריח הריב"ש ז"ל (ס' שעז) כן ממ"ש בגמ' (יבמות קכב.) מעשה באחד שעמד בראש ההר וכו', ודילמא שד הוא וכו', ולא מקשינן ודילמא גוי הוא ואין זה מסיח לפי תומו ע"כ, ואמר איך תלה דין חדש לא יערכנו ראמות וגביש בדיוק זה דקליש מקורי עכביש, דהא בתירוץא דפירכא דדילמא צרה הואי דבשעת הסכנה התירו, איתרצו קושייא זו ע"כ.

וקשיא לי דאימא דהכרח הריב"ש ז"ל הוא, מפני מה אינו מקשה דדילמא גוי הוא דגוים רובא בעלמא הם, ולמה הניח המצוי ומקשה מצרה שאינו מצוי, ושמא הכרח זה מהרוב לאו מילתא היא, שהרי בפרק האומר בגמין (סו.) יש סוגיא כזו, גבי האומר כל השומע קולו יכתוב גמ לאשתו, ופריך משד ומצרה, והתם מה ישיב הריב"ש ז"ל על מה שלא הקשו בגמ' מגוים דרובא נינהו, אלא ודאי דהקשו יותר משד ומצרה, דשכיחי יותר דעבידי להכעיס, א"נ לא רצה להקשות מגוי מפני דאיכא מ"ד בגמ' (יבמות קכא:) דגוי מכיון להעיד מהני, משום הכי מקשה משד ומצרה, בעבור כי סוף סוף בתירוץ הנאמר בהני, מתורץ הקושיא מהגוים.

ומהרשד"ם ז"ל בס' מ"ג כתב דהרמב"ם ז"ל בעיקר הדין דקדק וכתב יהודי שהיה עמי וכו', אמנם במעשה השני אמר, בעשרה שהלכו ממקום פלוני למקום פלוני וכו', וה"ט משום דבמעשה הראשון אנו מכירין לגוי שהיה הולך עמו והוא אומר שאותו ישראל מת, תו לא חיישינן וכו', אמנם במעשה השני שהגוי לא היה מכירם ולא נתלוו עמו, לשנדע שהם הם היהודים שמתו, לכן בזה הביא סימנים אחרים, והוא שיצאו ממקום פלוני למקום פלוני, גם סימן שהיו אסורים בקולר, כגרסת הערוך בערך קלר וכו', ולרבי יהו"ל ז"ל צריך שהגוי יכירנו, וצריך שיאמר בקולר פלוני וכו', אמנם כיון שהגוי הזכיר המנין הגדול הזה ומקום הליכתם, עדיף מסימן קולר, אמנם הרא"ש ז"ל (כלל נא ס' ב-ב) כתב, מאלו המעשים יש לידע כמה הקלו חז"ל וכו', ואעפ"כ צריך לידע שהיהודי נתלוו עמו וכו', ומ"מ צריך להחמיר כהרמב"ם ז"ל בספיקא דאורייתא ע"כ, ובס' ע"ו כתב הר"א נ"ח ז"ל, איהו אזל לעלמא ואחר נתלוו עמו וכו', ואפי' לא נחוש לזה צריך לומר וקברתיו וכו'.

ומהריב"ל ז"ל בח"א ס' ב' כתב, וכבר היה נראה שא"צ חיפוש כשיש מנין המזכיר ההליכה לבד וה"ה דיציאה לבד, אלא שהרמב"ם ז"ל וכו', ויראה מדבריו דתרתני בעינן ההליכה והיציאה, והרא"ם ז"ל תמה ע"ד הרמב"ם ז"ל ואמר דשמא לאו דוקא נקט, ועוד קשה דנראה מדבריו שצריך לומר שאסורים בקולר או נושאים גמלים וכיוצא, והלא במעשה דכרכום של ביתר וכו' לא נזכר שום סימן וצ"ע, ואם בדוקא אמר, מפיו אנו חיים ואין לעשות נגד דבריו, כיון שלא מצינו בזה מחלוקת מפורש, אמת שרש"י ז"ל פירש קולר חבורת בני אדם ולא כמ"ש הרמב"ם ז"ל עכ"ל, ודברי הרא"ם ז"ל הם בסימן ע"ד.

ועל מה שהניח מהריב"ל ז"ל בצ"ע, אפשר שיתיישב במה שהכריח מהר"ם אלישקר ז"ל בס' כ"ו בההיא דטבע חסא, דמיירי כשהעיד שטבע כראוי, אלא שלא חששו בגמ' לפרש וכו' יעו"ש, באופן כי ע"פ דבריו י"ל דבגמ' מאחר שבמעשה אחד או במקום אחד מלמדנו דין אחד, משום הכי במעשים אחרים מקצר ואינו חוזר ומפרש, משום דמסתמא מיירי כשהוא בענין שכבר למדנו, ואינו חש לחזור ולפרש, אלא דהוה קשיא לי לדברי הר"ם אלישקר ז"ל, דא"כ מהו זה שמקשים להרמב"ם ז"ל מההיא דטבע חסא שלא הוזכר שם קברתיו, ומה בכך,

והרי אמרו לקצר במביעה כפי ההכרחיות שלו, וא"כ ה"ה נמי בענין קברתיו, אימא דלא חששו בגמ' לפרש את זה, ונתון אל לבי לב נשבר ונדכה.

### הצעיר ורחיה גומה

ובפסק השני (של מהר"י בנימין ז"ל) כתב הפוסק מורה צדק להתירה בנמוקים חזקים, דהיינו לומר דמלבד כל האמור לעיל, עוד היא מותרת בצירוף דברי המסיה לפי תומו עם דברי הגמ' אפ"ר עלי הנשאל וזהו אפי' לא היה החיפוש, והביא ראיה מההיא דפונדקית כמבואר בדבריו, ואינו אלא תימה גדול, שהרי די לנו שנאמר בגוף אחד ובגוי אחד, דכשהתחילה לבכות או להיות מסיח לפי תומו אנן סהדי כי המתחיל גומר, ומשום הכי אפי' חזרו ושאלוהו, למדנו הרי"ף ז"ל שאינו יוצא מתורת מסיח לפי תומו כמבואר בשלהי יבמות, אבל לא עלה על דעת לומר כי מפני שגוי אחד התחיל לבכות או להיות מסיח לפי תומו, שנאמר משום הכי שנלך לגוי שני ונשאלה את פיו ויועיל מה שיגמור הגוי השני הנשאל, בעבור מה שהתחיל הראשון לבכות או להיות מסיח לפי תומו, דבר הקשה לשמעו הוא זה.

וכמה מרחו וכתבו הפוסקים ז"ל בכמה תשובות בדבר וכמה דיות מהם נשתפכו, ללמוד כי אפי' היה הפסק בגוי הראשון בעצמו, בין הדבור הראשון שהסיח לפי תומו אל מה שנשאל אחריו, שיועיל, כי היה נראה לומר שאינו אלא דוקא כשלא היה הפסק בינתיים, דאומרים שאין ללמוד אלא כההיא דפונדקית דוקא ולא עוד, וא"כ איך יעלה בדעת לומר כי בתרי גופי יועיל, מה שהתחיל לבכות גוף אחד לגוף אחר הנשאל אח"כ, זה צ"ע.

והמבי"ט ז"ל כתב בסי' מ"ט בח"ב (דף כ"ו), יש לנו עדות הישראל אלא שלא אמר קברתיו וכו', ואם נשאת לא תצא וכו', וכשיצא מאיסור תורה אם היה אומר אח"כ הגוי קברתיו בלא מסיח לפי תומו תנשא לכתחלה וכו' יעו"ש, ואם איתא דמהני מגוי ראשון לגוי שני כדבריו, א"כ אמאי הוצרך לומר שהוא מדרבנן הא אפי' הוא מהתורה מהני, משום דגלויי מילתא בעלמא הוא, אלא ודאי דלא מהני לשאול לגוי אחר וכדכתיבנא.

ותו דהכא בנידון דידן אפי' נוכל לצרף הגוי מסיח לפי תומו הראשון עם השני הנשאל, מ"מ עדיין צריך לברר ששניהם מדברים על יהודי אחד, אלא שבעדותם נאמר כי מה שחסר מזה משלים זה, אבל בנידון דידן אני דן ואומר כי שני יהודים צורפים שאמר המסיח לפי תומו הראשון הם ראובן ושמעון, אבל צהאר עואד ובנו שאמר הגוי הנשאל, הם אחרים מאחר שלא היה כאן חיפוש, כי זהו תכליתו לעשות נמוקים רבים להתירה, ולומר דאפי' בלא חיפוש מהני בצירוף, משום דכלא צירוף עדיין אין אנו יודעים שהיהודים שמדבר הראשון מדבר השני.

ומהרשד"ם ז"ל בסי' מ"ג כתב כמו שכתב מוה"ר בנימין הלוי ז"ל, שכתב כי מי אמר שבפעם הראשון היה מדבר על אשלי שלנו, שמא היה מדבר על אחר, ועכשיו ששאלוהו הפך הדברים על אשלי שלנו וכו', שיש לחוש בכמו אלה הדברים, אחר שלא היה הכל במעמד אחד וכו' יעו"ש. ומשם אדם דן ק"ו בעצמו לומר דכ"ש ודאי שיאמר כן על שני גופים מוחלקים ושאנים במעמד אחד, דאז ודאי יש לחוש ולומר כי בלא חיפוש לא מהני, משום דשמא על היהודים שמדבר הגוי הראשון, אינו מדבר הגוי השני הנשאל, ושהיה במעמד אחר, ושמא כשנאמר אחד, היה מכויין ורוצה להכשיל ופיו דבר שוא ודבר כוב.

ועל הראיה מקולר וכרקום של ביתר אשר הביא, תמהני שהרי הר"ם אלשקר בסי' כ"ה וכו' כתב, מעשה בקולר וכו' אע"ג דלא זכרו לכל אחד בשמו, וכ"כ המפרשים ז"ל וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל וכו', ולבסוף כתב, אלא דבאור זרוע (שו"ת ח"א סי' תשדמ) מצאתי כתוב דהא דקולר צריך להזכירם בשמם, וכפר"ח ז"ל ע"כ, וכן ראיתי גם אני בעניותי בספר א"ז כלשון הזה, ועוד כתב שם הר"ם אלשקר ז"ל גבי ל"א נפשות, רחוק הוא לומר שהם אחרים, וגם אין לחוש שמא בעלה של אשה בפרט יצא מן הכלל ונכנס אחר תחתיו, (והו"ד) [והרי זה דומה] לההיא דקולר של בני אדם וכו', דאפי' באדם אחד לא חששו שאותם הלכו ואלו הם אחרים וכו' ע"כ, וקשה כי כאן ההליכה היא מצויה, דכיון דמיירי בספינה שנשברה ודאי כי כל אחד לדרכו פנה חלף הלך לו למלט נפשו, משא"כ כשהם שלא במקום סכנה דאז לבד הוא דאמרינן כאן נמצא וכאן היה.

ומהר"א נ"ח ז"ל בסי' כ"ז כתב, להרא"ש ז"ל אין חוששין שמא פירש אותו שנתלוה עמו, אבל הרמב"ם ז"ל כתב אם יצאו ממקום למקום, ואסורים בקולר וכו', והגוי אמר שאותם עשרה שיצאו מכאן בקולר מתו, ולא ידענו שיצא קולר אחר וכו', ועל דרך שמפרש ביהודי שיצא עמי, ולא אמר שהיה עמי וכו', שהדבר רחוק שנתלוה אחר עמו, אבל בקולר אין כ"כ רחוק שפירש אחד מהם, או שאפשר להמצא קולר בדרך, כ"ש שראיתי שהא"ז ור"ח ז"ל מפרשים לההיא דקולר וכו', בני אדם כשמזכירם בשמם, אבל האמת שבעל הספר חולק עליו, ואחשבה לדעת מי היה הכותב עכ"ל.





## רבי יואל פירדא

כיהן כדיין בשנייטאך שבאשכנז בבית דינו של הרב דמתא רבי אברהם וואלרשטיין (בעל מאמר אברהם, פיורדא תקי"ז) ונמצא בין החתומים על פסקי דין בקהילה משנות התק"ל ואילך.

בפנקס הזכרת נשמות מעיר שנייטאך (ארכיון מרכזי לתולדות עם ישראל, ירושלים N/22A/14) נכתב עליו "...הרביץ תורה והעמיד תלמידים הרבה, וכמה שנים היה מתענה מידי יום ויום וכמה פעמים משבת לשבת, ומידות חסידות אשר היה בו קצר היריעה מהכיל, ומימיו ומלחמו נתן, והגית בו יומם ולילה".

רבי שלמה הכהן (ב"ר משולם זלמן הכהן בעל בגדי כהונה) אשר כיהן כאב"ד שנייטאך, צילץ ומרגנטהיים הספידו בספרו בתי נפש (כת"י) חלק בית צדיקים חדר ב' ליקרא דשכיבי: "...אמנם עדיין היינו מתנחמים במדינה זו אשר כאן נמצא כאן היה בקהילתנו פה הרב החסיד העניו מו"ה יואל ז"ל דיין המצויין המדינה אשר היה מייגע בתורה כל ימיו, ועסק בתענית ובסיגופים, ממש כל ימיו, כמה שנים אשר היה מתענה משבת לשבת, וכמה שנים אשר היה מתענה בכל יום ויום כל ימי השבוע, ובלילה לא אכל דבר מן החי, הוא אשר תבר גזיזא דברדא ונחת וטבל בימי הקור וכ"ש בימות הקיץ, וזה עשה כמה פעמים בשבוע, ובכל סיגופים שלו לא עבר חצות לילה בשינה רק עסק בתורה לילות ויומם, ופומי' הי' קמסהיד עלה שהי' בקי בחדרי התורה, ש"ס וששה סדרי משנה הי' שגור ממש בפיו, והנה לאיש אשר אלה לו בזה וודאי הי' לנו להתנחם כי יגין עלינו ברכ חסדא ורב חנינא מאת ד' ב"ה אשר באורו נראה אור, אבל בעו"ה כי מקרוב גם זה הלך אחורנית והרם המצנפת והוסר העטרה מעלינו.. אחי אחי כבר אמרתי והזהרתי ברכים כאשר היה בחדר המטות על משכבו אשר הי' סובל כמה יסורי' כמה שנים בעו"ה כי קב"ה עושה לנו התראה בזה שנושב אל ד' ונתפלל בעדו אבל בעו"ה עונותינו גרמו כי שערי תפלה ננעלו ולקח ארון אלהי'.

...פעם אחת הייתי אצלו כמו שתי שעות וכבר היה סגי נהור וכל השתי שעות הי' מרחשין שפתותיו בש"ס בע"פ בכה ובכה והכל הי' כשולחן ערוך לפניו ואמר הגמ' עם לישנא דרז"ל לא חסר אות אחת מהם והכל ע"פ כי סגי נהור היה, וצוה להביא לפניו קונטרסים של חידושי דאורייתא אשר חידש על כל ששה סדרי משנה, ואשרי עין ראתה כל אלה, וע"ז לבי דוי עלי ביותר כי נחסר אור תורתו אשר הי' משפיע פה תמיד על כמה תלמידים אוי ואבוי במר תיילל נפשי על זה היום אשר עשה ד' לבכי ולמספד ולקרחא בין עינינו ולקח את מחמד לבבינו אחינו ב"י לן יאות למבכי לן יאות למעבד הספדא כי נלקח מאתנו איש חי ורב פעלים אשר פעל ועשה ע"כ ראוי לעורר בכי תמרוורים ולהוריד כנחל דמעה בהספד מר כלענה איכה ישבה בדד העיר והמדינה זה הי' תפארת ראשינו ועל מי לנו להישען... הלואי והלואי אם אנו הי' מתפללין ונושב אל ד' בהיותו עודנו עמנו הרב החסיד הנ"ל בלב שלם עדיין הי' מוסיפין לו שנות חיים ולא הסיר צלו צל המדע והחכמה מאתנו, אמנם בעו"ה היינו תולין כל יסורי' שלו אשר סבל בעו"ה זה כמה שנים במקרה, חד אמר הזקנה גרם, וחד אמר מרוב סיגופים מנעוריו הי' תשות כחו, כ"כ הוא מחולל מפשעינו ונמצא חלל...".

על מצבתו נכתב "אתו"י [איש תם וישר] החסיד והעניו גברא רבא ויקירא יום ולילה עסק באורייתא ומקדמי ומחשכי וגריס בבי כנישתא גמיר אורייתא אליבי דהילכתא והיה בחק דמשניות ובגמרא צדקת ה' עשה בתדירא נטע עץ חיים בפרדס ועשה פרי הילולים הדיין כמוהר"ר יואל בן כהר"ר קאפיל מפירדא נו"נ בשם טוב יום א' כ"ח מנחם תקנ"ד ל' תנצב"ה".

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 567 נמצא כרך ובו מסכתות זכחים, מנחות ובכורות דפוס פרנקפורט דמיין תפ"א, מתוך הש"ס בו הגה ובגליונותיו מאות ציונים תיקונים וחידושים בכתב ידו. יצויין כי בש"ס דפוס פפד"מ לא נדפסו הגהות הב"ח ושיטמ"ק ומסורת הש"ס ולפעמים הגהותיו חופפות לדברי ספרים אלו.

בשער המסכת נכתב "קניתי מהוני ... הק' יואל פירדא" ואחריו עוד חתימת בעלים "קניתי ... הק' יעקב יצחק יכונה זעקל בלא"א המנוח ר' אברהם סגל זצ"ל שנייטך" והוא מפרנסי קהילת שנייטאך.

בגליון קפה - קפז, הדפסנו צילום מכת"י, יחד עם הערותיו למס' זכחים. בגליון זה אנו מדיסיס את הערותיו למס' בכורות.

ההערות והציונים נערכו ע"י הרב יעקב הכהן שבדרון מחשובי לומדי 'כולל קדשים' קרלין סטולין, גבעת זאב.

## מסכת בכורות

### פרק ראשון - הלוקח עובר חמור

דף ד:

תוד"ה לא קדשו בכורות (נמי) במדבר. בא"ד והא דפריך לעיל אפי' מבכור בהמה טהורה ליפטרו דהא בהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל הטהורה אין זה אליבא דריש לקיש וכו'. נ"ב. עיין במהרש"א שכתב, דהוי מצי רבי יוחנן להקשות לריש לקיש ממתניתין (לעיל ג:) דפטר בכור אדם כו'.<sup>1</sup>

ובע"ה נראה לי, דלפי מה שכתבו תוספות דקושיית רבא לעיל אפילו מבכור(ה) בהמה טהורה ליפטרו, אינה אליבא דריש לקיש, ואם כן לריש לקיש אינה מוכרח לאוקמי מתניתין בבכור אדם כרבא (לעיל ע"א), אלא דקאי הקל וחומר אפטר חמור כאביי.<sup>2</sup>

והא דמקשי רבא והא פטרו אינהו קתני, אין זה קושיא מוכרחת, דיש ליישב נמי דהואיל דהשה של לוי אין בו קדושה כמו שכתבו תוספות לעיל (ע"א) בד"ה אם הפקיעה כו'.<sup>3</sup> רק דקדושת הלוי גורם הפקעת בכור בהמה [מקדושתו], משום הכי נקט הלשון פטרו, וכדי לאשמועינן בזה דמשום הכי שייך נמי למיעבד בבהמה הקל וחומר לסלק טעמא דרבא.<sup>4</sup> ובאמת לרבא הוכרחנו לדחוק הלשון דמתניתין יותר, כמו שכתבו לעיל נמי בד"ה דין הוא (השנ').<sup>5</sup>

1 דבכור אדם דלויים פוטרים את עצמן מק"ו דהלויים פטרו בכור ישראל במדבר, ומשמע דקדשו בכורות במדבר.

2 ומיושב קושיית המהרש"א, דמתני' לא מיירי בבכור אדם כלל. אמנם עדיין צ"ע, דלכאורה מחלוקת רבי יוחנן ור"ל אם קדשו בכורות במדבר מיירי גם בפטר חמור, וכיון דגם בפטר חמור ס"ל לר"ל דלא קדשו במדבר, עדיין יש להקשות ממתני' דמוכח דקדשו פטר חמור במדבר.

3 ומטעם זה כתבו התוס' ס"ל לרבא דאין שייך למיעבד ק"ו מבהמת הלויים שהפקיעו פטר חמור דישאל, כיון שאין קדושת השה של לויים גורמת הפקעת הבכור.

4 דס"ל לרבא דכיון שאין קדושת השה של לויים גורמת הפקעת הבכור לא שייך למעבד ק"ו, ולכן נאמר לשון פטרו לומר דקדושת הלוי עצמו גורמת הפקעת קדושת הבהמה, ולא קדושת השה, ולכן ס"ל לאביי דשייך שפיר למעבד ק"ו גם מבכור בהמה.

5 דהא מתני' בפטר חמור עסקינן, וצריך לדחוק דכונת המשנה הוא, דפטורים מפטר חמור, ומה טעם, משום שהם עצמם פטורים מפדיון הבן מק"ו.

אבל עיקר קושית רבא, דסומך על קושיא שניה 'ועוד אפילו מבהמה טהורה לפטרו', קושיא זה אינו קשה אליבא דריש לקיש כנ"ל, ואם כן לא מצי רבי יוחנן להקשות [ל]ריש לקיש ממתניתין דהכא.

אלא דעדיין יש לעיין, דהוי מצי להקשות ליה ממתניתין דפרק שני (יג.) לא נפטרו אלא מפדיון הבן ופטר חמור, ואם כן משמע בבכור אדם נמי ילפינן הק"ו.<sup>6</sup> אבל זאת נמי יש לתרץ, דלא ילפינן הק"ו רק בבהמה, ובכור אדם ילפינן בהיקשא אך פדה תפדה כו', כדלעיל (ע"א) לרבא דיליף בהמה מאדם, ולריש לקיש איכא למימר איפכא דיליף אדם מפטר חמור,<sup>7</sup> וק"ל. דף ה.

תוס' מנא ליה. פירוש\* יש לו לדקדק דבר זה מתוך מה אמרה מלבד קושיא זו. נ"ב. בפרשת פקודי (שמות לח, כד) פירש רש"י, כבר ששים מנה, ומנה של קודש כפול היה, הרי הכבר מאה ועשרים מנה כו', לפיכך מנה בפרוטרוט כל השקלים [וכו'] שאין מגיעין לכבר, ע"ש. ועיין בספר ר' אליהו מזרחי ובשפתי חכמים. וזה סוף הלשון של רא"ם, ויש לתמוה איך הביא הראיה מזה, והלא בגמ' הקשו עליו ודלמא כללא חשיב פרטא לא חשיב ובטלו זה הראיה, ואמרו אלא אמר רב חסדא מהכא והשקל עשרים גרה עשרים שקלים, ורש"י ז"ל איך הביא הראיה הבטלה והניח הראיה הנמורה, עכ"ל.

ובע"ה אמינא, דלפי פירוש התוספות דהכא פירוש רש"י טוב ויפה, דוודאי אנן אין צריכין להביא ראיה מקרא דיוחזקאל דכפולה היה, אלא מיניה מהאי קרא גופיה מוכח ומוכרח דכפול היה, דמדלא אהדר משה רבינו אלא מאת ככר וגו' ואת האלף וגו', שמע מיניה דמנה של קודש כפול היה, אך להשר שהקשה קושיא זו, הוכרח רבי יוחנן בן זכאי לדקדק דבר זה דכפול היה ממקום אחר מלבד קושיא זו, כמו שכתבו תוס'.

ונוסף לזה, דמקרא דיוחזקאל היה משמע דמנה של קודש ששים סלעים, כמו שהקשו תוספות בסוף הד"ה עשרים שקלים, דלמא מתחילה היה מנה דקודש ששים, ומתצוים דמאת ככר של משה מוכיח דתחילתו של קודש לא היה אלא כפול. ואם כן יפה פירש רש"י בחומש דעיקר ראיה מיניה קרא דמשה רבינו גופיה, מדלא אהדר אלא מאת ככר, כמו שכתב הרא"ם גופיה, ובשפתי חכמים מפורש גם ההכרח, ומסיים רש"י לפיכך מנה בפרוטרוט כל השקלים שאין מגיעין לכבר, כלומר השתא דהוכרח דמנה של קודש כפול היה, אין אנו צריכין [לדחוק] ולומר כללי קחשיב פרטא לא קא חשיב כדאיתא בגמרא, דבלאו הכי [ניחא כיון] שאין מגיעין לכבר, וק"ל.

דף ה:

רש"י ד"ה אך בכור שור כו'. מדמצי למיכתב אך שור וכשב ועז כו'. ואיכא למידק, הא איתא בהדיא בגמרא ורבי יוסי הגלילי אם כן לכתוב קרא אך בכור שור כו', דמשמע בכור דאך צריך לכתוב, וכן משמע בתוספות ד"ה ורבי יוסי הגלילי כו'.<sup>8</sup>

6 דאלי"כ מנ"ל לר"ל דפטורים מבכור אדם, ומוכח דקדשו בכורות במדבר.

7 אולם רש"י (לעיל ע"א ד"ה ובין לדידך) כתב דלאבוי דדריש ק"ו לגבי בהמה כ"ש דדריש ק"ו לגבי אדם, ומבואר דלא יליף לה מאך פדה תפדה. אמנם יש לומר דהכונה היא רק דאפשר לדחות כן דיליף לה מאך פדה תפדה, ולכן א"א להקשות מהתם לר"ל.

8 שכתבו דכעין בכור שני ושלישי יש לנו לדרוש מן הראשון, ומשמע דבכור הראשון אינו מיותר, דצריך לה לדריש יוסי בר חנינא לאימורי בכור.

ונראה דרש"י לא סבר כסברת תוספות הנ"ל, אלא סבר מדאמר רבי יוסי הגלילי שיהא שור ובכורו שור, וודאי סבר דבכור ראשון נמי מיותר כמו שכתב רש"י, ומה דאמרו בגמרא ורבי יוסי הגלילי אם כן לכתוב אך בכור שור כו', זו היה בלשון אם תימצי לומר, כלומר אף דסבירא ליה כסברת תנא דידן דבכור לאו מיותר, יש בכור שלישי [ד] וודאי מיותר הוא, אבל רבי יוסי הגלילי גופא סבר דבכור ראשון נמי מיותר כנ"ל, וק"ל.

תוס' ד"ה תלמוד לומר אך חלק. בא"ד ומיהו אי לא פליגי קשה דמייתי עלה \*דתנא כרב יהודה וכו'. נ"ב. ובע"ה דמסתבר טעמיה יותר דרשה דרבי יוסי הגלילי, כמו שאמר בסמוך בכור בכור למה לי. ועוד דמזה קרא יליף נמי מקצת סימן<sup>9</sup>, וק"ל.

תוס' והא תנא פטר פטר נסיב לה לפרה. בא"ד וי"ל \*דמסתבר לגמרי משמע דילפינן מהדדי קדושת דמים מקדושת הגוף וכו'. נ"ב. ואיכא להקשות, דלמא באמת תנא דידן מפרש הטעם על קדושת דמים ורבי יוסי הגלילי מפרש טעם דקדושת הגוף, ולא ילפינן מהדדי, ומנא לן להגמרא עצמו לומר דפליגי.

ויש לומר, דאם כן כמו שהביא תנא דידן הטעם דפטר חמור, היה לו להביא נמי במתניתין דלקמן (דף טו:) הטעם אך בכור שור, אלא על כרחך שסמך הטעם דמתניתין דהכא<sup>10</sup>, וק"ל. ורבי יוסי הגלילי על כרחך לא סבר הטעם דמתניתין, דהא איתא בהדיא בסמוך בברייתא, דרבי יוסי הגלילי דריש מן פטר חמור למעט סוסים וגמלים, וק"ל.

וראיתי בפירוש המשניות להרמב"ם, דפירש במתניתין דהכא הטעם מן פטר חמור, ועל מתניתין דפרק ב' רחל שילדה מין עז כו' פירש הטעם מקרא בכור שור, וכן פירש הר"ב ברטנורא. ולכאורה תמוה הוא, דלפי סוגיא דגמרא משמע דלתנא דידן ילפינן תרווייהו מפטר חמור, ולפי רבי יוסי הגלילי ילפינן תרווייהו מבכור שור. ואחר זמן ראיתי בפרק ב' מה' בכורות (ה"ו) שהרב לחם משנה הקשה קושיא זו על הרמב"ם [ביד], ומיישב כיון שאין נפקותא בדין כתב הרמב"ם בכל אחד הטעם לפי [הפשוטו].

ואני הקמנ נראה לומר, דהרמב"ם סבר כיון דסתם גמרא מפרש מנא הני מילי על מתניתין דפרק ב' ומפרש כרבי יוסי הגלילי, ולא מפרש הטעם מקרא דמתניתין מפטר חמור, [וכמו שהקשנו] תוספות ד"ה תלמוד לומר אך כו', נראה בהדיא דסתם גמרא ורב יהודה סברי אף דתנא דידן ורבי יוסי הגלילי פליגי אי תרווייהו מהאי קרא ילפינן ואם מהאי קרא, כיון דאין נפקותא לדין, מסבירא אמרי דלא צריכין למילף מהדדי, ופירש הטעם במתניתין סתמא כתנא דמתניתין, ולקמן ברחל שילדה כמין עז כרבי יוסי הגלילי, וק"ל.

דף ו.

גמ' אבל חמור שילדה מין סוס למאי קתני לה לפטורא פשיטא השתא \*ומה פרה שילדה מין חמור דאידי ואידי בני מקדש בבכורה נינהו וכו'. נ"ב. קשה ליקשי זה אמתניתין דהכא

9 ואפשר דלכן נקטה הגמ' על המשנה דהתם דרשה דריה"ג, ולא דרשה דתנא דמתני', וא"כ אין ראיה מהא דנקטה הגמ' דרשה דריה"ג דתנא דמתני' חולק על הלימוד דמקצת סימנים.

10 כלומר דבמתני' להלן ברחל שילדה מין עז לא נתבאר הטעם במשנה כלל, ומוכח דהמשנה שם סמכה על הטעם המובא במשנה כאן דילפינן מפטר חמור, ולא ס"ל כהלימוד דריה"ג.

(לעיל ה:)<sup>11</sup>, ולגירסת רבינו אשר (ס"ד) דגרים במתניתין חמור שילדה כמין פרה ולא גרים כמין סוס ע"ש, נחא, אבל לגירסא דידן וכן איתא בפירוש הרמב"ם קשה.<sup>12</sup>

ובע"ה צריכין לומר, שעל המתניתין לא רצה להקשותו, דהיה יודע דעל כרחק צריך לדחוק ולומר צריכא זה דאימא חמור אדום הוא<sup>13</sup>, וכן איכא צריכא זה בהדיא בפירוש הרמב"ם וברא"ש, ע"ש. אבל הכא בהאי ברייתא דתנא אם יש מקצת סימנים חייבת בבכורה, היה סובר דעדיף יותר לומר דחמור אם יש מקצת כו' קאי נמי על חמור שילדה מן סוס, ומשום הכי תני חמור כו', ולא צריכין לדחוק ולומר אימא חמור אדום הוא<sup>14</sup> [ומסיק דאפילו הכי ליכא] למפשט, דיש נמי לדחות ולומר [חמור אדום הוא], וק"ל.

דף ז:

תוס' ד"ה עור הבא נגד פניו של חמור. פי' \*כדלעיל. נ"ב. עיין במהרש"א<sup>15</sup>, ובספר צאן קדשים הגירסא 'שיליא'.<sup>16</sup>

דף ז:

גמ' אמר רבא\* מנא אמינא ליה דתניא הערלה וכו'. נ"ב. בע"ה נראה לי לגרוס רבה, וכן ברש"י, ובזה יובן הא דאיתא בסמוך (דף י.) אלא אמר רבא<sup>17</sup>, ויובן נמי הא דכתב רש"י שם בד"ה אלא אמר רבא כו' וליתא לדרב' כו'.<sup>18</sup> ובספר צאן קדשים מנהיגים שם וליתא לדרב' ששת<sup>19</sup>, ודוחק הוא, דאם כן היה רש"י לכתוב הכי, דכולי עלמא לא [אמרין] איסורו חישובו גרידא וליתא לדרב' ששת<sup>20</sup>, אפ"ה כו'. אלא נראה דצריך להיות שם וליתא לדרבה<sup>21</sup>, וק"ל. דף י.

גמ' אי הכי \*בשר בחלב מאי איריא דהיתה לה שעת הכושר וכו'. נ"ב. איכא למידק למה צריך להביא כאן הקו[ן] שיא[ד] דבשר וחלב. ויש ליישב בע"ה, [דבלא זה] יש לומר דאין צריך

11 דתנן שם בהדיא חמור שילדה כמין סוס פטורה מן הבכורה, וכיון דתנן שם פרה שילדה מין חמור פטורה מן הבכורה כ"ש חמור שילדה מין סוס.

12 עיין בתוס' דק"א (על המשניות פ"א אות ה) שהוכיח משום קושיא זו שצריך לגרוס במשנה כגירסת הרא"ש. וע"ע במרומי שדה.

13 כלומר כיון דמתני' תני רק חלק הפטור כשאנו דומה כלל לאמו, ע"כ דהחידוש הוא משום צריכותא זו.

14 דהחידוש לחיובא כשיש מקצת סימנים הוא פשוט, משא"כ החידוש לפטורא בלא מקצת סימנים צריך לדחוק מטעם דאימא חמור אדום הוא.

15 ז"ל המהרש"א: ור"ל שהוא מותר מטעם דלעיל גבי יאלי דאינו אלא מזרע שנקרש וכו'. עכ"ל. ובחק נתן הגיהה 'פירשא כדלעיל', והיינו שפירשא זו באה מן הזרע שנקרש כמו בחלי דיחמורתא. וגירסת השיטמ"ק הוא 'פירשתי לעיל', והיינו בדף ו: בתוס' כת"י (הובא בש"מ ד"ה סד"א, במהד' עוז והדר) שם נתבאר באריכות, והוא כעין פירוש המהרש"א, ע"ש.

16 וכעין זה פירש רש"י, כעין שיליא שהחמור נולד בו.

17 דחולק על דבריו כאן, ואם הכא גרסינן רבה, נחא.

18 היינו דליתא לדרבה, כלומר דרבא אינו סובר כרבה. ובדפוסים נדפס בקיצור לדרב', וראה השלמות לש"מ (מהד' עוז והדר) שבדפו"י הגירסא הוא 'לדרבה'.

19 גירסא זו אינו בצ"ק, ובמסורת הש"ס הובא כן ע"פ נ"א. והא דליתא לדרב' ששת היינו להא דאמרוה רבנן קמיה דרב ששת הואיל ואיסורו חישובו.

20 דבהא אינו כרב ששת, אבל הא דמייירי בלא חשיב הוי שפיר כמותו ולא שייך לומר ע"ז וליתא לדרב' ששת.

21 ושפיר קאי על זה דמייירי בדלא חשיב, דלרבה מייירי בדחשיב, ורבנן ור"ש נחלקו אם לאחר עריפה מותר בהנאה, ולרבה מייירי בדלא חשיב ובשחט להתלמד, ונחלקו אם דמו מכשיר לגופיה.

לומר בהדיא דמודה רבי שמעון בפטר חמור, דממילא ידעינן כיון דסבר דמותר בהנאה, לכך מביא האי קושיא מבשר וחלב דסבר רבי שמעון נמי דמותר בהנאה, ואפילו הכי קתני בהדיא דמודה, ואם כן ליתני ומודה בפטר חמור ובשר בחלב כו' בחד טעם<sup>22</sup>, וק"ל.

גמ' תא שמע נבלת בהמה טמאה וכו' ואי אמרת איסורו חישובו למה לי מחשבה הא\* מני ר' שמעון היא. נ"ב. איכא למידק, וכי לא ידע המקשן שגם בזה יתרץ לו רבי שמעון היא, והאמת יורה דרכו דזה המשנה אחת היא, נבלת בהמה טמאה כו' הוי הרישא, נבלת בהמה טהורה כו' הוי הסיפא, [אבל] בסיפא דסיפא רבי שמעון אומר כו' פירש הר"ב ברטנורא דפליג ארישא ע"ש, ואם כן על כרחך רישא לאו רבי שמעון היא, ולכך מקשי ליה, אבל אחר דמשני רבי שמעון היא, אם כן מוכרח לומר דרבי שמעון אסיפא קאי, לכך פריך ליה מסיפא, וק"ל.  
דף יא:

גמ' הא ודאי חלפיננהו דכולי עלמא בעי למיתבינהו לכהן, והאמר ר' שמואל אמר ר' חנינא הלוקח טבלים מן העובר בוכבים ממורחין מעשרן והן שלו, דלמא כאן בתרומה גדולה כאן בתרומת מעשר. [רש"י ד"ה] \*בתרומה גדולה. פליגי תנא קמא ורבי שמעון. פירוש, ומשום דאמר ליה קאתינא מכח גברא דלא מצית אשתעית דינא בהדיה, ואם כן הכא נמי לימא הכי, ומשני דלא אמרינן האי סברא<sup>23</sup>, והא דאמר ר' שמואל אמר ר' חנינא מעשרן והן שלו מיירי בתרומת מעשר.<sup>24</sup>

### פרק שני - הלוקח עובר פרתו

דף יד:

גמ' תנהו ענין לבמת יחיד אימא\* אם אינו ענין לקדשים תנהו ענין לבכור וכו' אמרי בכור בהדיא כתיב ביה פסח או עור לא תזבחנו וכו'. נ"ב. איכא למידק, וכי לא ידע המקשן דבכור בהדיא כתיב, זיל קרי בי רב הוא. גם מן מעשר לא קשה כולי האי, כמו שכתבו תוספות (ד"ה גמר) שהמעשר ובכור שווין כו'.

ובע"ה נראה לומר, דעוד איכא למידק על הקושיא מן תמורה, הא רבא תירץ כבר פסקא תנא דבי רבי ישמעאל, כמו שכתבו תוספות בד"ה הקישן<sup>25</sup>, ע"ש. אלא נראה להדיא שאין כאן מקשן ותירצן, אלא סתם גמרא או רבי זעירא אומר, דמן בכור לא קשיא דבהדיא כתיב ביה, ומן מעשר נמי לא קשיא ומן תמורה נמי לא קשיא כו', אבל אי קשיא הא קשיא קושיא דרבי זעירא כו', וק"ל.

תוס' ד"ה רב סבר לה כריש לקיש. בסוף תמורה \*משמע כן מרקאמר רב גידל אמר רב מ"ט דר' שמעון בן לקיש. נ"ב. בע"ה נראה, דהיה קשה לתוספות מאי דוחקת הגמרא לומר רב סבר כריש לקיש דלא כהלכתא, אלא היה לומר מיד תני זו דברי רבי שמעון ומחלוקתו<sup>26</sup>, דכהאי גונא מצינו בש"ס כמה פעמים, לכך כתבו תוספות בסוף תמורה משמע כן כו'.

22 דהיינו דבשניהם איכא הטעם דמותר בהנאה, ואמאי נקט רק בשר וחלב מטעם שהיה לו שעת הכושר.

23 דקאתינא מכח גברא דלא מצית אשתעויי דינא בהדיה.

24 והפטור בתרומת מעשר הוא מגזירת הכתוב ולא מהסברא, ולכן בתרומה גדולה חייב לכו"ע כיון דלא פטור קרא. אמנם בתוס' (ד"ה טבלים) מבואר דגם למסקנא קאי הך סברא, ועיין במהרי"ט אלגזי (פרק ח' אות ס"ז סק"א) ובאחרונים שהאריכו בזה.

25 ז"ל בסה"ד: והשתא לא צריכא להקישא דלעיל דמקיש תמורתו לו.

26 כאיבעית אימא בגמ' לקמן.

אבל איכא למידק, אם כן היאך קאמר בסוף ואיבעית אימא רב כרבי יוחנן סבירא ליה כו'. ויש לומר, בתחילה לא יכול לומר רב כרבי יוחנן סבירא ליה, דאם כן יהא קשה קושית תוספות בד"ה ומודה ר"ש, מודה למאן<sup>27</sup>, ע"ש. אבל לפי מה דמסיק ודייק מדלא קתני ואם נעשה טריפה, על כרחך טעמא דמתניתין משום העמדה והערכה<sup>28</sup>, אמר שפיר ואיבעית אימא רב כרבי יוחנן סבירא ליה, ומודה לתנא דמתניתין כמו שכתבו תוספות<sup>29</sup>, וק"ל.

דף מז.

גמ' רבא אמר אך לאותו ואת בנו הוא דאתא וחלבו מדמו נפקא דכתיב רק את דמו לא תאכל וכו'. נ"ב. איכא למידק, אמאי לא למידין תרווייהו מ'אך', ו'דמו' למה לי. ובע"ה יש לומר, דהוי אמינא אהני הקישא ואהני 'אך'<sup>30</sup>, וזהו שאמר בסמוך אלו לא נאמר דמו הייתי אומר אך ולא חלבו, היינו למיקם עליה בלאו<sup>31</sup>.

אבל קשה, לפי זה לכתוב 'חלבו', ואין לומר אהני הקישא ואהני קרא<sup>32</sup>, דאם כן לא לכתוב כלל 'חלבו', דזה יכול ללמוד מן 'אך'.<sup>33</sup> ובע"ה יש לומר, דהוה אמינא משום הכי כתב רחמנא 'חלבו' בפירוש, להורות ד'אך' קאי על אותו ואת בנו, [ונימא] אהני הקישא ואהני קרא. דאי לא כתיב הוה אמינא ד'אך' לא קאי אלא אחלב הואיל דחמור איסורו בכרת, ואתי הקישא להתיר איסור כרת ואהני 'אך' להיות בלאו, אבל [אותו ואת בנו דהוי] רק איסור לאו אהני הקישא [להתיר לגמרי], כיון דבוה אינו יכול לומר אהני הקישא [וכו'], כמו שכתבו תוספות (ד"ה ואהני) דיש לחלק, וק"ל.

רש"י ד"ה אך ולא אותו ואת בנו. ומסתברא דהקישא למיפטר מבכורה ומתנות אתיא ואך למיסר חלבו ואותו ואת בנו דהשתא מדמינן להו לקדשים גמורין דאי אמרינן איפכא \*לא מדמינן להו לא לקדשים ולא לחולין. נ"ב. כתוב בספר צאן קדשים וז"ל: ויש לדרק אם כן אך למה לי, וליכא למימר דהוי אמינא דלהקיש כל מילי לצבי ואיל, לפטור מבכורה ומתנות, וחלבו ואותו ואת בנו מותר, אם כן קשה למאי מדמית להו לא לקדשים ולא לחולין. ויש ליישב בדוחק, עכ"ל.

ובע"ה אמרתי לפרש הכי, דודאי בתחילה דאמר אביי מסברא דנפשיה למאי מדמינן להו בלא טעמיה דקרא, פריך ליה רב פפא שפיר אי הכי גבי חלבו נמי, ואם כן אמאי איצטריך 'אך' למיסר, כיון דאמרת אע"ג דאתקש לצבי ואיל לא נפקא מתורת קדשים, כמו שכתב רש"י ז"ל (ד"ה א"ה).

27 דלשיטת רבי יוחנן לא נחלקו ר"ש ורבנן בקדשי מזבח.

28 ולא משום דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים.

29 דאף דבקדשי מזבח צריך העמדה והערכה, מודה הוא דברישא דמתני' דקדם מומן את הקדישן דאין צריך העמדה והערכה.

30 אהני הקישא למעוטי מכרת ואהני 'אך' למיקם עליה בלאו.

31 אולם צ"ע קצת מדברי רש"י להלן (ד"ה אילו) שכתב והאי דקתני תלמוד לומר אך חלק ה"ק אפילו לא כתב קרא מצינא לאפוקי מהכא, ומשמע מדבריו דגם אם לא היה נאמר דמו והלימוד היה מ'אך', היינו למיקם עליה בכרת ולא רק בלאו.

32 כדמקשינן בגמ' דאי כתיב חלבו הו"א אהני הקישא ואהני קרא.

33 דלחייבו בלאו אפשר למילף מ'אך', וע"כ ד'חלבו' אתא לחייבו כרת.

אבל השתא דמשני ליה אביי אלא לאו כו' אימא נמי 'אך' ולא אותו ואת בנו, יש לומר הכי, דודאי אי לא הו' כתיב 'אך' הו' אמינא דנפקי מתורת קדשים וחולין, ואתקיש לצבי ואיל לכל דבר, ופטור מבכור ומתנות וחלכו ואותו ואת בנו מותר, וליכא למימר מסברא דנפשיה למאי מדמינן להו, דגזירת הכתוב הוא להיות דומה בכל דבר לצבי ואיל, משום הכי כתב רחמנא 'אך' למיסר חלבו ואותו ואת בנו, ובוזה כתב רש"י יפה דהואיל שראינו דלאו לכל דבר איתקש לצבי ואיל מדכתיב 'אך', הסברא נותנת דהקישא למיפטור מבכורה ומתנות, ו'אך' למיסר חלבו ואותו ואת בנו, דהשתא מדמינן לקדשים גמורים, דזה ודאי עדיף מלומר איפכא דלא מדמינן להו לא לצבי ואיל ולא לקדשים ולא לחולין, וק"ל.<sup>34</sup>

ובזה יובן שפיר הא דאמר הגמרא הלשון אלא לאו מי אמרת כו', ולא אמר הלשון אלא אמר אביי לאו מי כו', להורות בזה דלא חזר אביי לגמרי מתירוצו הראשון, כי השתא נמי צריך לסברא למאי מדמית להו כנ"ל, רק בזה היה חוזר, דבתחילה היה אומר מסברא דנפשיה למאי מדמית, והשתא חוזר ואומר האי סברא מדכתיב 'אך', וק"ל.

דף יח:

גמ' ואי אשמועינן הא בהא קאמר רבי עקיבא דתרווייהו לא ביכרו אבל אחת ביכרה ואחת שלא ביכרה וילדו שני זכרים אימא מודי ליה לר' טרפון דהך דלא ביכרה שביח טפי, צריכא. ואי אשמועינן בהא הוה אמינא בהא קאמר רבי טרפון אבל בהא מודה לרבי עקיבא כו'.<sup>35</sup> ועדיין קשה ליתני קמייתא ובתרייתא ולא צריך למיתני מציעתא, דדברי רבי טרפון יהיה כל שכן מן קמייתא<sup>36</sup>, ודברי רבי עקיבא יהיה כל שכן מן בתרייתא.<sup>37</sup> ובע"ה יש לומר, דאיכא למימר נמי הסברא איפכא, דווקא בבתרייתא אומר רבי עקיבא כהן נוטל כחוש, אבל במציעתא רחליו שלא ביכרו דתרי מחדא וחד מחדא אימא מודה לרבי טרפון, צריכא, וק"ל. ועיין בתוספות יום טוב משנה ד' פרק ב' דשבת דכתב בהאי גזנא.

ועכשיו ראיתי בפירוש המשנה להרמב"ם (פ"ב מ"ח) שכתב, ומשמיענו מאחת ביכרה ואחת שלא ביכרה, כי ידועה שאותה שלא ביכרה כחוש והו' אמינא שרבי טרפון אינו חולק על זה, משמיענו שאפילו בזה אמר רבי טרפון כהן נוטל יפה, ע"ש. ונראה שהוא גורס אימא מודה רבי טרפון דהך דלא ביכרה כחוש טפי צריכא.<sup>38</sup> ולגירסת הרמב"ם נמי קשה רישא למה לי, דדברי רבי עקיבא יהיה כל שכן מן האמצעי<sup>39</sup>, ודברי רבי טרפון יהיה כל שכן מן סיפא.<sup>40</sup> וצריכין לומר נמי דאיכא נמי סברא איפכא שלא ביכרה שביח טפי,<sup>41</sup> וק"ל.

34 וכן תירץ החק נתן, ע"ש.

35 כלומר דלתי' הגמ' עדיין קשה ליתני סיפא דאחת ביכרה ואחת לא ביכרה ואעפ"כ אין אומרים דאותה שלא ביכרה שביח טפי, וכ"ש רישא ומציעתא, וע"ז מתוך דצריך לסיפא משום ר"ט דס"ל כהן בורר לו היפה, דהו"א דרך בסיפא בורר היפה משום דאחת ביכרה ואחת שלא ביכרה והך דלא ביכרה שביח טפי.

36 דמייירי ברחל אחת שילדה שני זכרים ואעפ"כ קאמר כהן בורר לו היפה, וכ"ש מציעתא באחת ילדה זכר אחד ואחת ילדה זכר ונקיבה דאותה שילדה אחת שביח טפי.

37 דמה בתרייתא דאחת בכרה ואחת לא ביכרה ואעפ"כ אין אומרים אותה שלא ביכרה שביח טפי, וכ"ש מציעתא דשניהם לא ביכרו.

38 וכן כתב החק נתן.

39 דמה מציעתא דאיכא סברא הך דילדה אחת שביח טפי ואעפ"כ כהן נוטל כחוש, כ"ש רישא דליכא הך סברא. והשתא א"א לומר איפכא, דברישא ליכא סברא לומר דהבכור שביח טפי.



דף יט.

תוס' ד"ה דהך שלא ביכרה שביח טפי. והכי נמי בפרק קמא דתמורה מר זוטרא איקלע בי רב אשי חתכי לקמיה בשרא אמרו ליה למעום מר \*דמברי משום דבוכרא הוא וכו'. נ"ב. וקשה על דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב דלא ביכרה כחוש. ובע"ה יש לומר, שמפרש כפירוש רש"י שם בתמורה (ח: ד"ה ליכול) וז"ל, שבשר בכור בריאה לאכול משאר הבשר, נמצא איכא למימר דמכל מקום כחוש הוא, וק"ל. ובזה מיושב נמי דברי רש"י שפירש על עגלא תילתא שלישי לבטן דמשמע זה יפה יותר<sup>42</sup>, וק"ל.

תוס' ד"ה רישא לא קנסיב ליה תלמודא בכור אלמא בכור לדבר אחד הוי בכור. בא"ד וי"ל דנתי דלא מסתבר ליה למעוטי יוצא דופן מפטר רחם משום דהוי בכור לולדות וכו'. נ"ב. ולפום ריהטא דשמעתא יש לתמוה, אמאי מספקא ליה לרבי טרפון ביצא אחר יוצא דופן, אף את"ל דבכור לדבר אחד הוי בכור, ע"כ יצא אחר יוצא דופן לא קדוש, דאל"כ בכור דכתב רחמנא למה לי, ולפחות אתי למעט היכא דיצא זכר יוצא דופן וזכר דרך רחם דלא קדוש, כדמסיק בגמרא<sup>43</sup> (להלן ע"ב).

ובע"ה יש לומר, לפי מה שתירץ תוס' כאן דלא מסתבר לר"ט למעוטי יוצא דופן מפטר רחם משום דהוי בכור לולדות, אם כן יש לומר דסבר ר"ט אי הוי כתוב פטר רחם זכר תקדיש הוי ודאי ממעט נמי יוצא דופן, ולכך כתב רחמנא בכור לרבות יוצא דופן דהוי בכור לולדות. אבל רבי עקיבא סבר לפי דעת רבינא, אף דבכור לדבר אחד הוי בכור, מ"מ יוצא דופן ממעט ודאי נמי מפטר רחם, ואם כן בכור למה לי אלא למעוטי היכא דיוצא אחר יוצא דופן, וק"ל.

### פרק שלישי - הלוקח בהמה

דף כה:

גמ' כי סליק רבין אמר \*לשמעתא קמיה דרבי ירמיה אמר בבליא טפשא משום דיתבי בארעא דחשובא אמרי שמעתא דמחשכין וכו'. נ"ב. פירש רש"י (ד"ה אמרה) לשמעתא דרב נחמן. וקשה, אמאי קרא ליה טפשא, הא אינהו גופיהו לא (רצה) [רצו] לפרש מר כמר, כמה שמפרש גמרא ר' אסי לא רצה לפרש כרבי חייא ורבי חייא לא רצה לפרש כר' אסי, ומשום כך רב נחמן לא רצה לפרש כדבריהם כי קושייתם. ובע"ה יש לומר, דאפילו הכי עדיף היה לרב נחמן לפרש כאחד מהם, דלשון הברייתא בעלי מומין אוסרין משמע דבעלי מומין חיינ ממש נתערבו, ולא גיזת בכור בעל מום, וק"ל.

[וראית] ברמב"ם פרק ג' הלכות בכורות (ה"ג), גיזת בכור שנתערב אפילו באלף דלא בטיל כו'. ותמה הרב כסף משנה, הא רב נחמן מפרש הברייתא כן, ואמר רבי ירמיה בבליא טפשא, אם כן לא לפסוק כדברי רב נחמן. ותירץ, דלא פליגי אלא בפירוש הברייתא, אבל מכל מקום דין דרב נחמן דין אמת, עכ"ל.<sup>44</sup>

40 דבסיפא איכא סברא לומר דהבכור כחוש ואעפ"כ כהן נוטל היפה, וכ"ש רישא דליכא סברא לכך.  
41 ואי הוי תני רק בתרייתא ומציעתא הו"א דרק באלו ס"ל לר"ט כהן נוטל יפה, כיון דאיכא בהו סברות דהבכור שביח טפי.

42 דיש לומר דעגלא תילתא שביח אבל אינה בריאה כמו הבכור. וכן כתב החק נתן.

43 דלרבינא אף דס"ל בכור לדבר אחד הוי בכור, מ"מ מ'בכור' ממעט זכר היוצא אחר זכר יוצא דופן.

44 ראה עוד מה שכתבו בזה בחסדי דוד (ערלה פ"א ה"ו ד"ה בעלי מומין) ובמרכבת המשנה (רמב"ם שם).

ואני הקטן אמרתי, דאפשר שדעת הרמב"ם [הוא] דלא לרב נחמן קרא טפשאי, דהוא לא רצה לפרש כדבריהם כנ"ל, אלא מאי דאיתא בגמרא אמרה שמעתא היינו מה שהקשה רב ששת על ריש לקיש ורבא מסיק ותירץ, על זה אמר בבבלי טפשאי [אמאי מקשינן] להו על ריש לקיש מן דברי רב נחמן, הא ריש לקיש אינו מפרש הברייתא כרב נחמן אלא כרבי יוחנן רביה. ועוד דרב אסי דאמר זה משום ריש לקיש, הוא בעצמו אמר משום רבי יוחנן לפרש הברייתא שלא כרב נחמן, ובכן דברי רב נחמן במקומו עומד כנ"ל, ויפה דברי הרמב"ם, וק"ל. דף כו.

\*הא בעל מוס שרי אע"פ שלא התירו מומחה וכו'. נ"ב. ואיכא למידק, ש[האיך פר]יך [מ]רישא דברייתא על [ריש לקיש], הא יש לומר דריש לקיש סבר כרבי יוסי<sup>45</sup>, דהא [קשיא] רבי יוסי היינו תנא קמא כדפרך גמרא, ו[י]וכרח לומר [דרבי יוסי סובר] דווקא התירו מומחה שרי, ולכאורה לפי מה דס"ד הא בעל מוס שרי אע"פ שלא התירו מומחה, היה [יכול ליפרך ו]לומר לימא כתנאי. ובע"ה נראה, דהמקשן היה סובר השתא דאפילו רבי יוסי נמי סבר דשרי אפילו בלא התירו מומחה, משום דקסבר יש תקוה היינו בהתרת מומחה כמו שכתבו תוס' בד"ה דתנא קמא סבר כו' ע"ש<sup>46</sup>, ואם כן על כרחך צריך לומר דכ"ע אפילו בלא התירו מומחה שרי, ושלש מחלוקות בדבר דת"ק סבר פליגי במת והוא הדין לשחטו כו' כדמסיק. אבל אחר דמשני הגמרא תנא כל שלא התירו מומחה תם קרי ליה, וסבר הת"ק דוקא התירו מומחה, ובכן סבר המקשן [דהשתא] אין לומר דרבי יוסי נמי סבר דווקא [התירו מומחה] ושלש מחלוקות בדבר כדמסיק, [ד]א"כ אין שייך לומר שמא יש תקוה כמו שכתבו תוס' (הג"ל)<sup>47</sup>, אלא ע"כ התירו מומחה איכא בינייהו, דרבי יוסי סבר אע"ג דלא התירו מומחה, ולכך פריך לימא כתנאי. ומשני [רבא] דכ"ע סבר כריש לקיש ושלש מחלוקות בדבר כו', ואפי' בהתירו מומחה שייך לומר דשמא יש תקוה כמו שמסיק [בתוספות] (סוד"ה הג"ל), וק"ל. יואל פירדא כתבתי ז' טבת תקמ"ה לפ"ק.

### פרק רביעי - עד כמה

#### דף לא.

גמ' רב הונא בר חייא איצטריכא ליה שעתא וכו', שלח לחו הדרי בי, רב יוסף\* לא אזל רבה אזל, רב יוסף אמר תנינא פירש אין מקבלין אותו, רבה אמר תנינא חזרו לומר פירש חרי הוא ככל אדם. נ"ב. איכא למידק, הא וודאי ידע דחזרו לומר כו'.<sup>48</sup> ובע"ה יש לומר, הא דתניא בראשונה פירש אין מקבלין, סברי כרבי מאיר דאומר אין מקבלין אותן עולמית, והא דתניא חזרו לומר כרבי יהודה. ולכך לא אזיל רב יוסף, דסבר כאיכא דאמרי דלעיל בפרהסיא אין מקבלין, וכפירוש רש"י בד"ה עשו דברים במטמוניות כו'.<sup>49</sup> ורבה דאזיל סבר, האי דחזרו

45 הך ברייתא היא הרישא של הברייתא שהובא בהמשך הגמ', וכמו שכתב רש"י (ד"ה תנא קמא סבר), ורבי יוסי חולק שם על התנא קמא.

46 ז"ל התוס': אבל בהתרת מומחה קאמר שמא יש תקוה שיוזקק לו חכם להתירו ואין זה כל כך דבר ברור דמי יימר דמזדקק ליה מומחה.

47 דלפי זה ה'תקוה' הוא על השחיטה שניתר ע"י שחיטה, וכיון דהשחיטה היא בידו אין לומר 'שמא' יש תקוה, ורק על היתר מומחה שייך לומר שמא.

48 וקשה אמאי לא אזל רב יוסף לרב הונא בר חייא, וכן הקשה השפת אמת.

49 דלשיטת רבי יהודה אם לא חיללו שם שמים בפרהסיא מקבלין אותן, ואם חללו בפרהסיא אין מקבלין, וכאן כיון שהיה בפרהסיא אין מקבלין גם לרבי יהודה.

סברי כלישנא קמא<sup>50</sup>, או כרבי שמעון ורבי יהושע בן קרח<sup>51</sup> ומיירי דרב הונא בר חייא היה קיבל מחדש דברי חבירות<sup>52</sup>, וכן ראיתי ברמב"ם (משכב ומושב פ"י ה"ח)<sup>53</sup>, וק"ל. תוס' ד"ה דהא חזו ליה בימי זומאנתו. תימה ותרומה זמאנה דלא חויא ליה וכי לא יהיה נאמן, וכן בשאר כל איסור והיתר, \*ובהדיא אמרינן בריש הדר, האי צורבא דרבנן חזי ליה לנפשיה. נ"ב. ובע"ה נראה ליישב, דכתב שם רבינו אשר (עירובין פ"ו ס"ב) וז"ל, אם הוצרכו להוראה איכא לספוקי אי שרי, מידי דהוי [אהא] דאמר וצורבא מרבנן חזי לנפשיה, או דלמא הני מילי בדיקת סכין שאינו אלא לכבודו של חכם, וכי האי מחיל ליקריה, שלא להטריח צורבא מרבנן לבוא אליו, אבל דבר איסור והיתר אפילו לעצמו אסור להורות במקום רבו, והדעת נותן לאסור, עכ"ל. ובכך מיושב, וק"ל.<sup>54</sup> אף שיש לחלק דהתם איירי במקום רבו<sup>55</sup>, מכל מקום מסולק הראיה שהביא משם.<sup>56</sup>

### פרק חמישי - כל פסולי המוקדשין

דף לג:

תוס' ד"ה בכור שאחזו דם. נזקק במאי פליגי. נ"ב. כתוב בספר צאן קדשים, דצריך לומר בכרייתא נזקק לפרש במאי פליגי, עכ"ל. ונראה לי, דהיה קשה לתוס' על מה ולמה לא פירשה הגמרא במאי פליגי על המתניתין, ולכך כתבו דדוקא על הברייתא נזקק לפרש ולא על המתניתין, וסמכו על הא דכתבו לקמן (ד.) בד"ה אילמא ר"ש כו' דבתרתי פליגי כו', ע"ש, ונמצא פלוגתא דמתני' פשוט הוא, דפליגי בדבר שאין מתכווין, וק"ל.<sup>57</sup>

דף לה:

רש"י ד"ה מהו דתימא ניוחש לחשדא. בא"ד ל"א \*אימא כל בעליה עמנו כלומר אי אמרי סהדי כל בעליה של בכור דהיינו הוא ובני ביתו היו עמנו וכו'. נ"ב. בהאי לישנא אחרינא רצה לתרין, דלא תקשי מאי פריך מאי למימרא, הא איכא למיחש שמא נשאר אחד מן בני הבית<sup>58</sup>, כמו שכתבו תוס' (ד"ה ניוחש)<sup>59</sup>, וק"ל.

50 שאם חזרו [לפי פירש"י: למוטב] במטמוניות אין מקבלין אותן אבל אם חזרו [למוטב] בפרהסיא מקבלין אותן.

51 דבין ובין כך מקבלין אותן.

52 אע"פ שלשון הברייתא הוא 'פירש הרי הוא ככל אדם' ומשמע שאין צריך קבלה מחדש וכיון שפירש חזרו להיות חבר, וא"כ תקשה שאין זה כרבי יהודה דלעיל, שהרי הוא מצריך קבלה מחדש שיחזור למוטב בפרהסיא, לכך מבאר שגם כאן אפשר לפרש שצריך קבלה מחדש.

53 ז"ל, חבר שנעשה גבאי למלך או מוכסן וכיוצא בהן, דוחין אותו מחברותו, פירש ממעשיו הרעים הרי הוא ככל אדם, וצריך לקבל דברי חבירות ככתחילה.

54 שאין להוכיח מבדיקת סכין לאיסור והיתר. וכן תירץ היעב"ץ בסוגיין מסברא דנפשיה, וז"ל: התם למיסר סכינא קמי חכם כיון שאינו אלא משום כבודו, דהא איניש דעלמא מהימן דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין (חולין יב.), וגם היא מילתא דעבידא לאגלויי, והלכך גבי צורבא מרבנן מחיל ליה חכם ליקריה.

55 ואפשר שגם לענין איסור והיתר מותר, והא דאסר הרא"ש היינו רק משום כבודו של רבו, ואין ראיה לאסור שלא במקום רבו.

56 דמכל מקום גם ראית התוספות להתיר באיסור והיתר אינה ראיה, שאין לדמות בדיקת סכין לאיסור והיתר. 57 בשיטה מקובצת (אות ל) גרס: 'בגמ' נדקדק במאי פליגי' עיין בתוס' דף ל"ד ע"א ד"ה אילמא ר"ש. ועיין גם חק נתן, יד דוד ובהגהות יעב"ץ.

58 כלומר דללשון א' יש להקשות מאי פריך מאי למימרא הא אפשר שהחידוש הוא שאין חוששין שמא נשאר שם אחד מבני הבית, משא"כ ללשון שני אין בזה חידוש כיון שיש עדים על כך.

59 תוס' פירשו בזה תירוצי הגמ', ורש"י בלשון שני ס"ל דחידוש כזה לא הוי ס"ד כלל לומר שאין בזה חידוש.

תוס' ד"ה ובי תימא דלית להו תקנתא כו'. הוה מצי למימר דחלקנו בין חבר לעם הארץ כרבי יהושע דלקמן וכן בסמוך\* דפריך כהני ה"נ דלא דייני דינא וכו'. נ"ב. ובע"ה יש לומר, דמשום הכי אמר בסמוך אמר ליה רב פפא 'לאביי' כו', דלרבא דאמר התם בברכות הלכה כרבי יהושע, ובכן יש לומר דסבר דהכא נמי הלכה כרבי יהושע, ולא קשיא, אבל אביי דאמר התם הלכה כרבן גמליאל, ובכן יש לומר דהכא נמי הלכה כרבן גמליאל, פריך שפיר, וק"ל.<sup>60</sup> דף לו.

גמ' מאי קמ"ל שהפה שאסר הוא הפה שהתיר וכו'. נ"ב. איכא למידק מאי פריך מאי קמ"ל, הא איתא בסמוך מתקיף לה כו'.<sup>61</sup>, ואם כן ליכא פשיטא. ובע"ה יש לומר, דלהאי מקשן נמי פשוט ליה דהכא חששא הוא, כמו שתירץ בסמוך, דסובר כן כדאמר אביי אימר דאמר רבי מאיר לחששא, וק"ל.<sup>62</sup>

גמ' א"ל רבא זוטא לרבינא\* אנן משמיה דרבי עילאה מתנינן לה וכו'. נ"ב. עיין ברא"ש (סימן 63. ט).

תוס' ד"ה היאך החי יכול להכחיש החי. בא"ד ובקונטרס פירש דודאי כך אמרתי וחזרתי בי, וא"א כן דפרכ תפלת השחר פסק שם\* הלכה כמותו. נ"ב. לענין תפלת ערבית רשות. ובע"ה יש ליישב פירוש רש"י, דכיון דפסק התם כרבי יהושע והכא הלכה כרבן גמליאל כמו שכתבו תוס' בד"ה בא לפני רבן גמליאל כו', נראה דכאן חזר רבי יהושע.

וכן משמע, דהתם איתא עמד השואל כו', אמר רבן גמליאל חוב[ה], ואחר כך אמר כלום מי שחולק עלי, ואמר רבי יהושע לאו כו', והכא אמר רבי יהושע מיד לאו<sup>64</sup>, נראה מזה דהתם אמר משום כבוד דרבן גמליאל, והכא חזר רבי יהושע, וק"ל.<sup>65</sup>

ובזה מיושב למה התם (ברכות שם) קובע הלכה והכא לא, דמשום דחזר (ד)רבי יהושע ודאי הלכה כרבן גמליאל, וק"ל. וראיתי בר"ג דדעתו לגרום כאן כמו בברכות<sup>66</sup>, ואפשר דכן הוא גירסת תוס', וק"ל.

60 הוצרך לפרש כן רק לשיטת התוס' דרבי יהושע לא חזר בו, אבל לשיטת רש"י דרבי יהושע חזר בו והודה לרבן גמליאל, הרי לדברי הכל הלכה כרבן גמליאל, וכמבואר בהמשך התוס'.

61 דהוי מה לו לשקר במקום עדים.

62 ומר בר רב אשי להלן שהקשה כן, י"ל דסבר דרק לר"מ הוי חששא אבל לרבנן הוי חשד גמור, וכן מבואר ברש"ש על דברי התוס' (ד"ה אימר) וז"ל: ר"ל דמשמע דוקא לר"מ מוכרח לומר דזה שהכנים חשודין להטיל מום אינו אלא חששא, וכדמסיק לקמן אאתקפתא דמר בר"א, אבל לדידן אפילו אם נאמר דמוחזקין הם בכך וכדקס"ד דמר בר"א, א"ש דל"א דהוי חשוד לכהת"כ.

63 וז"ל: יתיב רבינא וקאמר להא שמעתא בלא גברא, אמר ליה רב זוטא לרבינא אנו משמיה דרבי אליעזר מתנינן [לה], למימר דהלכתא כוותיה, עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם (דף קפ"ו). ובספר אמתחת בינימין (ד"ה אמר) ביאר בדברי הרמב"ם שהשמיט דין זה, שפירש בדברי רבא זוטא להיפך, שאמרו בשם רבי אילעא לומר שדעת יחיד היא ואין הלכה כמותו.

64 עיין הגהות יעב"ץ שנתקשה בשינויי הלשון בין סוגיא דהכא להתם.

65 כעין זה תירץ הצ"ח בברכות (שם), אלא שדקדק כן משינוי הלשון בדברי רבי יהושע, שכאן אמר היאך אעשה ושם לא אמר היאך אעשה, ומזה משמע שכאן נתחרט מהוראתו וע"ז אמר היאך אעשה, ושם לא נתחרט, וכתב דבזה ניחא הא דלא כתב רש"י בברכות לשון וחזרתי בי כמו שכתב כאן. וע"ע בפני יהושע (שם) שיישב דברי רש"י באופן אחר.

66 אפשר שהכונה הוא לרבינו גרשום כאן שכתב על הא דא"ל רבי יהושע לא, דלא רצה להורות הלכה לפני ר"ג, ומשמע דכששאלו לרבי יהושע שמע כבר דברי ר"ג ולכן לא רצה לחלוק עליו. וכעין זה מצדד לומר

ואמרתו שאפשר ליתן טעם לשבח על דברי רבי יהושע, בתחילה מה קסבר ולבסוף מה קסבר דחור בו. דבתחילה היה סבר בשיטתיה דרבי מאיר דלעיל (לה), והיה קשה לו קושיית רב פפא דלעיל (לה): כהני הכי נמי דלא דיינא דינא כו', אלא ע"כ דחלקנו בין חבר לעם הארץ, כמ"ש לעיל (שם בתוס') בד"ה וכי תימא כו'. ולבסוף סבר דחששא בעלמא הוא כמו שתירץ אב"י, או אפשר דחור משיטתיה דרבי מאיר, וק"ל.

דף לו:

מתני' ר' יוסי אומר אפילו יש שם כ"ג אינו נשחט אלא על פי מומחה. נ"ב. עשרים ושלשה. ופירש הר"ב ברמנורא (משנה ה'), אפילו היתה סנהדרין ואין שם אחד שנמל רשות להתיר מומי הבכור<sup>67</sup>, אינו נשחט על פיהם אפילו במום מובהק, עד שיהיה שם מומחה למומי הבכור.<sup>68</sup>

דף לו:

מתני' וכן השוחט את הפרה ומכרה ונודע שהיא טרפה מה שאכלו אכלו\* וכו'. נ"ב. ויחזור להם הדמים.<sup>69</sup>

### פרק שישי - על אלו מומין

דף למ.

רש"י ד"ה מר דפסיל סבר אין בריה באחת. בא"ד דכי קס"ד דכולי עלמא יש בריה באחת וכו' וחסרון\* לא הוי בפנים וכו'. נ"ב. פירוש כיון שנברא באחת לא מינכר החיסרון.<sup>70</sup>

דף למ:

גמ' ומי\* איכא מידי דבשעת שחיטה הוי בן שנה ובשעת קבלה וחולכה הוי בן שתי שנים וכו'. נ"ב. בלא זה אמרינן דקאי רק אתמים<sup>71</sup>, וק"ל.

רש"י ד"ה אלא הכא במומין שבגלוי פליגי. דב"ע חסרון מבפנים שמיא חסרון וכו'. נ"ב. וקשה, אם כן אמאי אמר רבי אליעזר בן יעקב בביצים לא. וראיתי בצאן קדשים (ד"ה אלא) דמגיה

בהגהות יעב"ץ, וז"ל, שהרי שני המעשים בלשון אחד נאמרו בשוה, וקרה כזה הרבה בתלמוד ע"י ספרא בצירא. ועיין בפסקי רי"ד שנראה ג"כ שגרס כאן כמו בברכות.

67 עיין בסנהדרין (דף ה.) דמבואר דצריך שיטול רשות מהריש גלותא או מגשיא דארץ ישראל. וע"ע בפיהמ"ש להרמב"ם (פ"ד מ"ד) וז"ל: ונשאר לנו לבאר מי הוא אשר יתן רשות וכו', ואומר כי הנותן רשות הוא ראש גלות העומד בבבל, ואין מתנאיו שיהא חכם. וראש ישיבה העומד בארץ ישראל, ומתנאיו שיהא מובהק מאד בחכמת התורה, עד שלא ימצא שלם יותר ממנו בכלל בארץ ישראל בזמן שהעמידוהו וכו'. ע"כ. ע"ש באריכות. ועי' גם רע"ב ותפא"י שם. אבל אין צריך שיהא סמוך, כמבואר בתוס' כאן (ד"ה במקום), ועי' בדברי הר"ן בנדרים (דף כג: עז:): שהאריך בזה אם בעינן דוקא מומחה סמוך.

68 בשו"ת חוות יאיר (סימן קכ"ט) ביאר הטעם לרבי יוסי, דבשביל התרת בכורות צריך בקיאות גדול, כדמוכח בגמ' פ"ק דסנהדרין (ה.) יתיר בכורות, אל יתיר.

69 כן הוא במשניות, וכן הגיה בשיטה מקובצת מכת"י.

70 ולכן אע"פ דלתירוצו זה בגמ' חיסרון שבפנים שמה חיסרון, מ"מ באופן זה שנברא כך, אין זה נחשב חיסרון כיון דלא מנכר החיסרון, משא"כ אם נברא בשתיים ואח"כ ניטל ממנה אחת מנכר החיסרון והוי מום.

71 מבאר בזה שעל הברייתא עצמה אין להקשות כן דאפשר דקאי רק אתמים, ולאחר תי' הגמ' תרגמה אכן שנה ע"כ דקאי אבן שנה, וע"ז קשה מי איכא מידי וכו'. וראה חק נתן בזבחים (כ"ה: ד"ה אמר רבא) שלא גרס בברייתא כלל שיהו כל היותיו תם ובן שנה, אלא כל היותיו לא יהיו אלא כשעת שחיטה. ובקדשי דוד (שם ד"ה תרגמה) גרס לה, אבל כתב שבברייתא עצמה לא שנינו לה בפירוש 'תם ובן שנה' אלא הגמ' אוקמה כן בתם ובן שנה. ודקדקו כן מלשון הגמ' 'תרגמה אבן שנה', ואם בברייתא נאמר להדיא תם ובן שנה הו"ל למימר 'אימא בן שנה'. ולפי דברי רבינו נמצא דלהו"א קאי רק א'תם', ולמסקנא קאי רק א'בן שנה'. וע"ע בדברי רבינו בזבחים (דף כה: ד"ה ומי, קובא"י קפ"ה).

לא שמיה חסרון<sup>72</sup>, ועדיין איני מובן, אם כן היאך כתב רש"י בד"ה דהא ליתנהו, וחסרון הוי.<sup>73</sup> וצריכין לומר, דרוצה לומר, כיון דהוי חסרון, נראה מבחוץ<sup>74</sup>, והוי מום גלוי, וכן משמע בגמרא דאמר הוי מומא דהא ליתנהו<sup>75</sup>, וק"ל.

דף מ.

גמ' תנא השרוע והקלוט \*שרוע שנשתרבב לו יריבו וכו'. נ"ב. כלומר האמור בתורה גבי מומין בהמה.<sup>76</sup>

דף מ:

גמ' ומעשה נמי שלחי התחתון עודף על העליון שאל רשב"ג לחכמים ואמרו הרי זה מום \*והא גבי אדם הוא דתנן וכו'. נ"ב. בלא זה נוכל לומר, דמתניתין גבי אדם אתיא כתנא דאמרו לו לא שמענו כו' (לעיל ע"א)<sup>77</sup>, אבל השתא דאמר בתחתונה עודפת לכולי עלמא הוי מום פריך שפיר, וק"ל.

גמ' אוון הגדי היתה כפולה אמרו חכמים בזמן שהוא \*עצם אחד מום וכו'. נ"ב. עיין בתוס' יום טוב (פ"ו מ"ט) מה שפירש בשם הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ז ה"ג).<sup>78</sup>

גמ' אמר רב פפא לא תימא \*דקמינא אלא דכריבא אע"ג דאלימא. נ"ב. ברא"ש (ס' ה) איתא הכי, לא תימא דכריכי וקמינא אלא כו'.<sup>79</sup>

72 וכן כתבו המנחת חינוך (מצוה רפו אות ט ד"ה אך) והחק נתן (ברש"י ד"ה אלא).

73 וכן הקשה הרש"ש (רש"י ד"ה אלא) וז"ל: לפי הגהת הצ"ק בדבריו לעיל דכ"ע חסרון בפנים לא שמיה חסרון, אם כן מאי הוי דחסרון הוא, ולשונו בקדושין (כה: רש"י ד"ה מעוך) דמינכר טפי. וכן הקשה בדברי נחמיה ונשאר בצ"ע.

74 דמעוך וכתות כיון שנימוח לגמרי נראה מבחוץ, משא"כ כרות ונתוק אינו נראה מבחוץ.

75 דמשמע שפסול מטעם מום ולא מטעם חסרון.

76 כן הוא לפי שיטת רש"י דשרוע לא נאמר במשנה, שפירש דשרוע הוא שאחת מירכותיו גבוהה מחברתה, ואין זה לא שחול שנאמרה דהיינו שנשמטה ירכו, ולא כסול דהיינו שאחת מהם קבועות בגופו במקום גבוה יותר מחברתה אבל שני רגליו שוות בגדלן. אמנם בתורת כהנים (אמור ג, ט) מבואר דשרוע הוא שנשמטה ירכו, וכן כתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ז ה"ט), ומבואר לדעתם דשרוע האמור התורה היינו שחול שנאמר במשנה, וכן משמע קצת בתוד"ה שנשמטה.

77 דפליגי רבנן עליה דרבי אילא דשפתו עודפת לא הוי מום.

78 ז"ל התוי"ט: בזמן שהיא עצם אחד מום, פירש הר"ב שאין לה אלא תנוך אחד וכו', ואם אינה עצם אחד, שהתנוכים מובדלים למעלה, אינו מום, וטעמא לא איתפרש, כ"כ רש"י. ובגמ' תניא אזניו כפולות בהסחסות אחת. ה"ז מום, בשתי הסחסות אינו מום. אבל הרמב"ם ריש פ"ז מהלכות ביאת מקדש (ה"ב) כתב, כי מי שהיתה אזנו כפולה לשתיים וכו', ובלבד שיהיו לו שני סחוסים, אבל אם אין לה אלא סחוס אחד, והרי הוא כגוף אחד שנכפל, כשר. וכתב בבית יוסף סימן ש"ט, דנראה שהוא מפרש בזמן שהיא עצם אחד, היינו לומר שהאזון הנוסף הוא עצם אחד בפני עצמו, ובזמן שאינו עצם אחד היינו לומר שהאזון הנוסף אינו עצם בפני עצמו. ודחקו לפרש כן, משום דלפירוש רש"י קשה דאיפכא מסתברא, וכשהוא תנוך אחד לא יהא מום, וכשהתנוכים נבדלים יהא מום, משום דהוי אוון יתירה. ואף על פי שבפ"י המשנה לא פירש כן [כלומר, דאילו דעתו היה לפרש כך במשנה לא ה"ל למשתק ושלל לפרש, ומדשתק ולא פירש, ש"מ דס"ל דמשנה כמשמעה היא, וכדפירש רש"י ז"ל]. י"ל שחזר בו בחבורו, כמו שמצינו לו ז"ל שעשה כן בכמה מקומות. וז"ל שהוא ז"ל גורס בברייתא בגמ' אזניו כפולות בהסחסות אחת אינו מום, בב' חסחסות הרי זה מום, ע"כ. ובכסף משנה (שם) לא כתב זה, אלא אחר שכתב פירוש רש"י כתב וז"ל, ורבינו נראה שגורס בהפך, וכתב סמ"ג (ל"ת ש"ח) דה"ג בתוספתא (פ"ד ה"ד), והיא הגירסא הנכונה שנימוקה עמה, עכ"ל. מדבריו אלו נראה, שסובר דאף במשנה גורס בהפך. ובמשנה שהובאת לידי מא"י, מצאתי שהוגה בה בזמן שהיא עצם אחד אינו מום, והשאר כולו נמחק.

79 וכן הוא בשיטה מקובצת (כת"י), ובצאן קדשים (במסה"ש).

גמ' ורב הונא מתני' אטעיתיה איהו סבר מדרישא בגדי סיפא נמי בגדי ולא היא רישא בגדי וסיפא במלח. נ"ב. איכא למידק, אכתי מאי אטעי ליה במלח. בע"ה יש לומר, דזנב מלח ידוע שיותר ארוך מגדי, ולכך כיון דמשמע [דזנב] גדי צריך להיות שלש, צריך להיות במלח ארבע, וק"ל.

גמ' ורמינהו ואלו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה בעל גרב ובעל יבלת \*ותסברא הא כתיבא יבלת באורייתא וכו'. נ"ב. איכא למידק, כאמת אמאי הקשה המקשן על המתניתין ולא אקרא. ויש לומר, דהיה יודע זה דקרא איירי דאית בה עצם, ומתני' דאין שוחטין כו' מיירי בעינו דלית בה עצם, ולכך רמי מתניתין אהדדי.<sup>80</sup>

ומסיק, לפירוש רש"י (ד"ה והא דקתני) דמתני' דהכא איירי בשחור, ומתני' דבסמוך איירי בלבן ואית בה שיער.<sup>81</sup> ולפירוש תוס' (ד"ה אלא), מתני' דהכא איירי בשחור ואית שיער, ומתני' דלקמן איירי בשחור ואין שיער<sup>82</sup>, וק"ל.

וראיתי בפירוש המשניות להרמב"ם (מ"א), דפירש דמתניתין דהכא איירי ביבלת אפילו בלובן העין ואית בה שיער הוי מום, משמע דפירש אידי ואידי בלבן היינו מתניתין דהכא ומתניתין דבסמוך, וכן פירש הרב ברמנורא, ע"ש. אבל קשה קושית הגמרא והא אין מומין בלבן. וחפשי ומצאתי שכבר הקשה זה הלחם משנה (איסורי מוכח פ"ב ה"ב), והניח בצ"ע. והכסף משנה כתב, דצריך לדחוק דגמ' חזר מזה, ואמר ביבלת יש מום בלבן אם יש בה שיער, ואם אין בה שיער אף דלא הוי מום, מ"מ פסול מיהא לשחוט במקדש, ע"ש.<sup>83</sup>

דף מא.

גמ' ושנעבדה בו עבירה וכו', מנא הני מילי וכו', הני בני קטלא נינהו, ע"פ עד אחד או ע"פ הבעלים וכו'. נ"ב. ואיכא למידק מאי קשיא ליה, הא בהדיא תנן במתניתין על פי עד אחד או על פי הבעלים, ולכאורה מוכח מזה כגירסת הרמב"ם (בפיה"מ מ"ב) דלא גרים במתניתין על פי עד אחד או על פי בעלים<sup>84</sup>, ועיין מה שכתב תוס' יום טוב במשניות על זה.<sup>85</sup>

ועכשיו צריכין ליישב לרש"י ז"ל דגרים במתניתין.<sup>86</sup> ובע"ה יש לומר, דאדרבה דמוכח כגירסת רש"י, דאם לא כן קשה, הוה ליה למיפרך בלא זה אמתני' הני בני קטלא נינהו, עוד,

80 וקשה ממ"נ, דאי מיירי ביש בה עצם א"כ גם בשאר גופו הוי מום כמבואר בקרא, ואי אין בה עצם גם בעין לא הוי מום אלא אין שוחטין לא במקדש ולא במדינה כמבואר במשנה דלקמן.

81 והא דאין מומין בלבן מיירי בלבן ואין בו שער.

82 והא דאין מומין בלבן מיירי גם באית בה שיער.

83 ז"ל הכס"מ: ויש לדחוק ולומר דהכי מתרץ ליה כי שמיע לך דאין מומין בלבן ה"מ ביבלת שאין בה שער אבל ביש בה שער בלבן נמי הוי מום, ע"כ. ולדבריו עדיין קשה המשנה דלהלן דאין שוחטין עליה במקדש דכיון דמוקמינן לה בלבן שאין בה שיער למה אין שוחטין, וכן הקשה בספר יתר הבו (הובא בספר הליקוטס ברמב"ם מהדרו פרנקל), ולכך ביאר רבינו בדברי הכס"מ דחזרה הגמ' גם בזה דבאין בה שיער אין שוחטין עליה.

84 ע"י בהגהות הב"ח (אות ד) שמחך תיבות אלו.

85 ז"ל: על פי עד אחד וכו', כן הוא בס"א. וכך גירסת רש"י אלא דבמקום הבעלים גורס עצמו. וכל זה נראה שגם הוא גירסת הר"ב, אבל בפ"י הרמב"ם הוא כגירסת הספר דלא גרסינן לכל זה.

86 וכן הקשה החק נתן על גירסא זו, וע"ש שכתב דע"כ דלא גרסינן ליה במתני' ומ"ש ברש"י הוא ע"פ הגמ' והד"א, והיינו שגם רש"י לא גרס ליה ודבריו הם פ"י למשנה ע"פ דברי הגמ'. וכ"כ ביד דוד בשם בעל יצחק ירנן.

מאי קשיא ליה מה"מ, הא בני קטלא ניהו.<sup>87</sup> אלא על כרחך דגרסינן במתני' ע"פ עד אחד או ע"פ בעלים, ולכך הקשה מנא הני מילי, ומשני דת"ר מן הבהמה כו', וכדי שלא תקשה דלמא הקרא מיירי בשני עדים, ועדיין על פי אחד ועל פי בעלים מנא לן, ולכך מסיים ופריך הני בני קטלא ניהו ולא צריך קרא, אלא ע"כ דצריכין לשנות דקרא נמי איירי בעל פי אחד ועל פי בעלים, וק"ל.

דף מב:

גמ' ורב חנניא בר אבין דאמר תרוייהו אפי' תימא רבנן\* הואיל ואשתני אשתני. נ"ב. פירוש רבנן דרבי מאיר.

### פרק שביעי - מומין אלו

דף מה.

במתני' וברש"י ואין ארכובותיו נוקשות\*. נ"ב. צ"ל נושקות, כן איתא במשניות.<sup>88</sup>

גמ' אמר רב הונא בר מנחם משמיה דרב אחא בריה דרב איקא משום עצם כשעורה\* נגעו בה. נ"ב. נראה דלכך אמר 'נגעו בה', דלא הוי ממש עצם אדם כיון דאינו נספרת<sup>89</sup>, ולכך אמר רב פפא טעם אחר<sup>90</sup>, וק"ל.

גמ' והכתיב אדוני במראה נהפכו צירי הכא נמי צירי בשר הכא נמי מסתברא וכו'. נ"ב. והמקשן סבר, כיון דכתיב כאן 'נהפכו' צירי, כמו שכתוב גבי אשה 'נהפכו', הוי נמי בעצם, עיין ברש"י בדניאל י' (טז)<sup>91</sup>, וק"ל.

רש"י ד"ה ויתר שיש בו רפ"א. כגון אשה שנבראת יתירה ד' אצבעות\* ככל יד ורגל וכו'. נ"ב. צ"ל אצבע יתירה ככל יד ורגל.<sup>92</sup>

רש"י שם. בסה"ד כדאמרינן לקמן הרי כ"ט איברין יותר חוסיפן על רמ"ח ותמצא רע"ז, וד' הנותרין\* לא ידענא היכי מתרמי וכו'. נ"ב. וראיתי שכתב הרמב"ם בחיבורו פ"ב דטומאת מת (ה"ז), שיש לאשה שלשה איברים יותר, והקשה עליו הכסף משנה דהוא נגד הגמרא דהכא<sup>93</sup>,

87 ומטעם זה עצמו הם פסולים.

88 וכן הוא בשיטה מקובצת (אות ב), ובפירוש הרע"ב במשניות העתיק נוגעות זו לזו, וכן בשיטה מקובצת (אות יא).

89 וכיון דאינה נספרת ע"ג היד אינה נחשבת לאבר. ועי' במנחת חינוך (מצוה רסג אות ח) שדדק מלשון רב הונא עצם כשעורה נגעו בה שהיא רק גזירה דרבנן ולא מעיקר הדין. אמנם בערוך לנר (נדה מט: ברש"י ד"ה מטמא) מבואר דלשיטת רש"י, לרב הונא היא טומאה דאורייתא, ושורפין עליה תרומה וקדשים.

90 גזירה שאינה נספרת ע"ג היד אטו נספרת, אבל משום עצם כשעורה אינו מטמא משום שאינו נחשב כאבר, ואינו עצם אדם.

91 ז"ל: נהפכו צירי עלי, אלו ראשי עצמות כל אבר ואבר התקועים בחורי מושבם, וסובב בתוכם כדלת על צירה בחור המפתן, צירי נהפכו להשט ממקומה מרוב רתת וחרדה. ע"כ. ומבואר שאכן פירש דקאי על העצמות, אולם מיירי בעצמות של שאר האיברים.

92 עיין בשיטה מקובצת (אות יא), וכעין זה ברש"י (ברש"י ד"ה חסר).

93 דאיכא שני צירים דר"א, ושני דלתות דרבי יהושע, ומפתח דר"ע. ומדייק שם מדברי הגמ' דלא פליגי, מדמקשינן לר"ע קשיא דתלמידי רבי ישמעאל ומתריצין דילמא אידי דזוטרא איתמוחי מתמח, ומדמקשה לר"ע ולא מקשה לר"א ורבי יהושע משמע דס"ל דר"א ורבי יהושע מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ולדברי שניהם רנ"ב איברים הוו באשה וכד' ישמעאל, ור"ע מוסיף עוד מפתח, והו"ל רנ"ג איברים באשה. וקשה על הרמב"ם שכתב שאינם אלא רנ"א דהוי דלא כמאן.



ומיישב דבריו, ע"ש.<sup>94</sup> ולדעת הרמב"ם ניהא, דיש לומר דאשה נבראת יתירה חמש אצבעות,<sup>95</sup> וק"ל.

דף מה:

רש"י ד"ה שית ידיה כו'. נ"ב. כתב מהרש"א, ובספר שמואל (שמואל ב כא, כ) פירש רש"י בענין אחר דאצבעות שני ידיו אינן אלא שש אצבעות, דהיינו בכל יד שלש וכן שתי רגליו כו' ע"ש, עכ"ל. ובע"ה נראה ליישב [חסר].

### פרק שמיני - יש בכור

דף מח:

רש"י ד"ה שתי נקבות וזכר וכו', בסה"ד \*דיש לומר המבכרת ילדה הנקבה. נ"ב. צ"ל אין כאן לכהן כלום.<sup>96</sup>

רש"י שם. וכן ב' זכרים ושתי נקבות. נ"ב. מה שכתוב בפירוש רש"י וכן ב' זכרים כו' טעות המעתיק הוא, דזה צריך להיות בסוף הדיבור הקודם.<sup>97</sup>

דף ממו:

גמ' אמר רבי אסי מנה של צורי וכו'. נ"ב. ואיכא למידק מאי קמ"ל רב אסי, כדפריך לקמן דף נ' ע"ב מאי קמ"ל תנינא. עוד קשה לדעת רש"י (ד"ה רב אסי, לפירוש שני) היאך פליגי רבי אמי אמתניתין, ועל רבי חנינא כתבו תוס' (ד"ה אמר) דתנא הוא ופליגי אמתניתין,<sup>98</sup> וזה דוחק דיהא כתוב דעתו בין האמוראים.

ובע"ה נראה לי לדעת רש"י ז"ל, דרבי אסי סבר מנה של צורי כמו שהיה בזמנו דכן היה בזמן המשנה, ורבי אמי היה בקבלה מרביתו שהיה שינוי מטבעות ובזמן המשנה היה דינר צורי רק כדינר ערבי, ורבי חנינא קיבל שהיה בזמן המשנה איסתירא כו', ורבי יוחנן נמי כרבי אסי סבירא ליה, אלא שלא היה בקי בדורו המשקל מטבע דצורי לכך מצייר על דינרא הדריינא.<sup>99</sup>

94 ז"ל: ואפשר לומר, שסובר רבינו דר"א ורבי יהושע פליגי, ור"ע מוסיף אחד מינייהו, ה"ל רנ"א באשה, ופסק כמותו, והא דלא מקשה גמרא מתלמידי ר' ישמעאל על ר"א ורבי יהושע אין הכרע, דאיכא למימר דמשמע להו דתרי מינייהו ליכא למר צירים ולמר דלתות, אי נמי איתנהו אלא דלא חשיבי איברים, אבל דר"ע שלא הוזכר כלל קשיא. וע"ע במרכבת המשנה (שם) ובקריית ספר.

95 דלשיטת הרמב"ם חסר שש ולא רק ארבע כשיטת רש"י, ולכן אפשר לאוקמי לה בנבראת באצבע נוספת, שיש בה שש עצמות, משא"כ לרש"י דחסר רק ארבע א"א לומר כן.

96 והיינו דמה שכתוב ברש"י הלכך אין כאן לכהן כלום הס"ד, ואח"כ מתחיל דיבור חדש וצריך להוסיף התיבות 'אין כאן לכהן כלום', וקאי על המבואר בסוף המשנה אחת ביכרה ואחת שלא ביכרה וכו'. ובחק נתן הגיה כן ברש"י 'אחת ביכרה ואחת שלא ביכרה וכו' אין כאן לכהן כלום'. וברש"ש הגיה 'זכר ונקבה אין כאן לכהן כלום', וכן הוא בגליון הש"ס.

97 דקאי על שתי נשים ושתי אנשים שלא ביכרו, וצ"ל הלכך אין כאן לכהן כלום וכן ב' זכרים ושתי נקבות. וכן הגיהו בחק נתן וברש"ש. וכן הוא בפ' הרע"ב במשניות. וע"ע השלמות לשיטה מקובצת (מהדור' עוז והדר).

98 וכן גרס השיטה מקובצת (אות ח') בדברי רש"י.

99 ולפי זה אינם חולקים כלל על המשנה ונחלקו רק בביאור כוונת המשנה, ולפי זה אפשר לומר שגם רבי חנינא היה אמורא ושפיר נכתב דעתו בין האמוראים.

אך עדיין קשה על רבי אמי ורבי חנינא, הא כתיב בהדיא עשרים גרה השקל, וגרה הוא מעה (להלן ג). ויש לומר, דסברי דגרה היה באותו זמן קטן<sup>100</sup>, כמו שכתב רש"י בסמוך (ג). בד"ה דאנין עשרין ותמניא כו' שפונדיוני צורי גדולים ושל ערביים קטנים<sup>101</sup>, וק"ל. עיין בפירוש המשנה להרמב"ם<sup>102</sup> (פ"ה מ"ח).

רש"י ד"ה רבי אמי אומר. בא"ד ומצאתי בתשובת הגאונים בבליים ששבעה \*דינרים האמורים בכל הש"ס וכו'. צ"ל. ששבעה מאותם דינרים.<sup>103</sup>

דף נ.

גמ' אמר ר' חנינא כל כסף האמור בתורה סתם סלע \*דנביאים ליטרין דכתובין קינטרין חוץ מן כספו של עפרון וכו'. נ"ב. דהיינו סלע דאמר רבי חנינא לעיל (מ"ב): איסתירא כו'.<sup>104</sup> גמ' אלא אמר אביי בקשו לגנוז \*דינרא דדרינא וכו'. נ"ב. ולא רצה לומר כל כסף וזהב שבהדרינא כו', דיהיה עדיין קשה דכסף וזהב שלהם היה יתר מכסף וזהב דהקדש הלשכה, אבל המטבע היה רובן מירושלים כמו שכתב רש"י (ד"ה הדרינא)<sup>105</sup>, וק"ל.

### פרק תשיעי - מעשר בהמה

דף נה.

גמ' אלא לרבי אמי ליתנינהו לכולהו נהרות \*קשיא, (לימא) כתנאי וכו'. נ"ב. איכא למידק הא כבר איפריך כדאמר מיתבי כו'.<sup>106</sup> ובע"ה יש לומר, דר' חייא בר אבא סבר כיון דארץ וחוף לארץ מקרבין ואין מצרפין אם כן מוכח דלא הקפיד אלא על הגבול, ולכך הוא מחזיק ליה לקשיא.<sup>107</sup> אבל רבי אמי סבר דירדן לאו גבול אחר הוא<sup>108</sup>, אלא טעמא דרבי מאיר דעל

100 ולרב אסי הגרה של אותו זמן היה שוה כמו המעה של ערביים של היום, ולרבי חנינא היה כפי חשבון סלע איסתירא של היום.

101 וכמו שבמטבע הפונדיון היו פונדיוני צורי ופונדיוני ערביים כמו"כ במטבע המעה דהיינו גרה היו מעות צורים ומעות ערביים.

102 נראה דכונתו למש"כ הרמב"ם שם בזה"ל: ואין אנו יודעים היאך היה מטבע צור באותו הזמן וכו'. והוא סמך לפי רבינו שהאמוראים נחלקו בביאור אותו מטבע צורי הנאמר המשנה.

103 וכן גרס הצאנז קדשים בתוס' (ד"ה רבי אמי) שהביאו שם לשון רש"י.

104 דלשיטת רש"י שם הוא אחד משמונה מסלע מדינה, אמנם לשיטת תוס' שם הוא כשיעור סלע צורי ולא פליגי.

105 משמע מדבריו דבהו"א דאמרינן בקשו לגנוז כל כסף וזהב וכו' הכונה לשאר כסף וזהב ולא למטבעות כסף וזהב, ועי' במשנה למלך (מעילה פ"ז ה"ו) שאכן כתב בתירוץ ראשון דבהו"א לא מיירי במטבעות, ומתוך בזה שיטת התוס' (מעילה כא: ד"ה פרוטה) דמטבע אינו בטל משום דהוי דבר חשוב. אמנם בראשית ביכורים (ד"ה בקשו) כתב דמלשון רש"י משמע שגם בהו"א מיירי במטבעות, מדכתב וכשלקחוהו נכרים ערבוהו עם זהובים. אולם עי' בשיטה מקובצת (אות יח) שגרס בדברי רש"י 'זהבם' במקום 'זהובים'.

106 דקשה על רב אמי הסובר דגשר מצרף בין שני עברי הירדן, מהא דמבואר בברייתא דא"י וחול"ל אין מצרפין אף דמקום שיש גשר דמי דהא אין שם נהר מפסיק. וא"כ איך שייך לומר לימא כתנאי מאחר דאיפריך. אולם בהגהות הב"ח גרס ולר' חייא בר אבא נמי לימא כתנאי, ומשמע דאכן לא מקשינן לרבי אמי.

107 ולפי זה גם הא דהירדן מפסיק הוא משום שהוא גבול, וכיון שהמפסיק הוא עצם זה שהוא גבול, לכן לא מהני לצרפו גם אם יש שם גשר שאפשר לעבור דרכו.

108 צריך להבין דהא מפורש בפסוק 'והירדן יגבול אותו'. ואולי יש לומר כתירוץ הגמ' דכל ארץ ישראל גבול אחד היא, ולא סבר כהמשך דברי הגמ' דארץ ולא ירדן, אלא סבר דקאי גם על גבול הירדן.

שניהם הקפיד, אם הוא גבול אף דמקרבן אין מצרפין, וגם אם אינו מקרבן אף שהוא גבול אחד אין מצרפין, ולכך אין המיתבי קושיא לדעת רבי אמי<sup>109</sup>, וק"ל.

דף ס:

רש"י ד"ה \*עשירי ואחד עשר מעורבין. בא"ד ומשום דאחד עשר שהוא קדוש קרב שלמים לכך יקרבו שניהם כו'. נ"ב. קשה הא אמר בסמוך תנא חדא יקרבו תנא חדא ירעו, ומוקמי האי דירעו כרבנן והאי דיקרבו כרבי שמעון, וכתב הרמב"ם (פסוה"מ פ"ו ה"ב) דהלכה כרבנן, ופשוט הוא דהלכה כרבים, ואם כן למה מפרש רש"י יקרבו שניהם כדעת רבי שמעון.<sup>110</sup>

ובע"ה אפשר יש לומר, דשם בזבחים דף ע"ה (ע"ב) דחק רבא לאוקמא הברייתא כרבי שמעון ע"ש, משמע דדעת רבא נומה כרבי שמעון, ולכך ניחא לרש"י לפרש כאן דברי רבא כרבי שמעון, וק"ל.

ועוד יש לומר, דלפי פשוט נראה לרש"י דדוקא באשם שנתערב בשלמים סברי רבנן אין מביאין לבית הפסול, שממעט בזמן אכילת שלמים, דאין נאכל אלא ליום ולילה כחומר אשם, ובא לידי נותר. אבל מעשר ושלמים שנתערב, תרומיהו זמן אכילה שוין, מודים רבנן דיקרבו שניהם.<sup>111</sup> אך כיון דתני בהדיא בחדא ירעו צריכין לדחוק דרבנן סברי נמי בהו ירעו משום חזה ושוק כמו שכתב רש"י לקמן, וידוע דדרכו של רש"י לפרש בתחילה לפי פשוט, וק"ל.

רש"י ד"ה דאי\* לא תימא הכי. דבבב אחת קדוש. ולרב אשי דקפריך לרב כהנא וחלא לא נעקר וכו' לא חזה שמייע ליה מאי דתריצנא לעיל הא קמ"ל דבבב אחת כו'. נ"ב. וקשה דלמא שמייע ליה, אלא דהיה דקשה לרב אשי דמדתני במתניתין זה הכלל כו' נשמע דבבב אחת לא קדשי תרומיהו.<sup>112</sup> עוד איכא למידק, דרש"י היה לו לכתוב זה לעיל בתחלת קושיא דרב אשי.<sup>113</sup>

109 דהירדן מפסיק מטעם דלא מקרבן, וכל היכא דאיכא גשר דהשתא מקרבן שוב אינו מפסיק, וא"י וחז"ל אין מצטרפין אף דמקרבן משום שהגבול מפסיק ולזה לא מהני הא דמקרבן.

110 וכן הקשה הרש"ש וז"ל: לא ידעתי מדוע פירש אליבא דרבי שמעון דלקמן, ולא כהלכתא דירעו כרבנן וכו', ע"כ. וראה רש"י בעירובין (דף נ.) שפירש ג"כ דשניהם יקרבו, ובתוספות שם (ד"ה עשירי) הביאו בשם רש"י בפירוש כתב ידו דשניהם ירעו, וראה בספר בכור דל בסוגיאן משי"כ בזה. וכן פירש רש"י בפרק האיש מקדש (קידושין נא. ד"ה ואחד עשר) דשניהם ירעו, ע"ש. אכן ברש"י כת"י בסוגיאן הביא מחלוקת הגמרא דלהלן, ובדפוס שהיה לפני רבינו עדיין לא נדפס רש"י כת"י.

111 ומשום חזה ושוק בלבד מודים רבנן דאינו חוששין למעט באכילתן. וכעין זה כתב הכסף משנה לתרץ קושיית הראב"ד על הרמב"ם (בפרק ו' מהלכות פסוה"מ ה"ב) בענין תודה שנתערבה באל נזיר, וז"ל הכס"מ, ואני אומר שאם השגה זו השגה אינה על רבינו מפני שהוא העתיק דברי התוספתא, אבל לפי האמת אפשר לומר דכיון שאינו ממעט באכילת כל הקרבן אלא במקצתו לא חיישינן, עכ"ל.

אמנם השער המלך (בפרק ג' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י"ג) והמנחת חינוך (מצוה ש"ס) ועוד אחרונים הקשו, דהא להלן במסקנת הסוגיא מפורש דס"ל לרבנן דאין למעט בזמן אכילה דחזה ושוק אע"פ שאינו ממעט בשאר הקרבן. והבית יצחק (יו"ד חלק א' סימן צ"ז אות ה') כתב, דמחלוקת הסוגיות היא, דבתוספתא מבואר דהאיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא רק כשמפסיד כל הקרבן, ותנא דבריייתא דסוגיאן ס"ל דכלל ענין אין להביאו לבית הפסול, והרמב"ם פסק כתוספתא.

112 עיין רש"ש שהקשה כן על דברי רש"י, וז"ל, לכאורה יש לומר דהוה שמייע ליה אלא דמקשה מזה הכלל דעל כרחק אחי לאתויי בבב אחת וכדמסיק.

113 ומדוע כתבו רש"י השתא בהוכחת הגמרא להתירין דבבב אחת שאני.

ובע"ה יש לומר, דעוד איכא למידק על הא דאמר רבא בסמוך הכא במאי עסקין כו'<sup>114</sup>, מאי בעי דבא לתריץ בזה דקאמר הכא במאי עסקין.<sup>115</sup> ונראה דרבא בא לתריץ דברי עצמו, דהיה קשה עליו קושית הגמרא דלעיל הא תו למה לי היינו הך, ואין לומר הא קמשמע לן דבבבא אחת תרווייהו קדשי, הא זה נשמע מהברייתא דתניא יצאו כו', כדאמר רב כהנא דאי לא תימא הכי כו', ואמר ליה הכא במאי עסקין דקדים חד מינייהו כו', אם כן דלא כרבי, ומסתמא ברייתא דהיא נשנית בי רבי חייא כרבי, כדאמרין בעלמא רבי לא שנה רבי חייא מנא ליה.<sup>116</sup> לכך אמר רבא הכא במאי עסקין כו', ואם כן אתיא הברייתא נמי כרבי, ולא נשמע מהברייתא דבבבא אחת תרווייהו קדשי, ואיצטריך רבא לאשמועין, וק"ל.

ובכן אפשר ליישב ולומר, דהיה קשה לרש"י היאך אמר רב כהנא דאי לא תימא הכי כו', אם כן יהיה קשה על רבא הא תו למה לי כנ"ל, וגם רב אשי דאמר אי משום הא לא איריא כו', עדיף היה לו לומר ד'על כרחך' משום הא לא איריא, דאם כן קשה מה קמשמע לן רבא כנ"ל. ולכך כתב רש"י לא שמייע ליה מה דתריצין לעיל הא קמשמע לן כו', והאי לא שמייע ליה קאי ארב אשי וגם ארב כהנא, או אפשר שצריך לומר לא שמייע להו, וק"ל.

## דף סא.

גמ' וקסבר ר' יהודה תמורת מעשר מתה והתנן אמרו משום ר"מ אילו היה תמורה לא היה קרב \*מכלל דרבי יהודה סבר קרב וכו'. נ"ב. איתא בצאן קדשים, ויש לדקדק דפשוט הוה ליה להקשות מדברי רבי יהודה גופא, דאמר במתניתין וכי תמורה עושה תמורה, ולא קאמר וכי תמורה קרב, שמע מינה דמורה רבי יהודה דקרב, וצריך עיון, ויש ליישב בדוחק, עכ"ל.

ואמינא ליישב, דהא יש לעיין דהא רבי יהודה סבר דהוי תמורה, אמאי אמר להמסקנא דאחד עשר קרב.<sup>117</sup> וצריכין לומר דסבר דתמורת מעשר נמי קרב. וכן כתב הגאון תוס' יו"ט בד"ה אלו היה תמורה כו', והלכה כרבי יהודה שאין אחד עשר עושה תמורה, ותמורת בכור ומעשר קריבה כדתנן כו', ע"ש. וכן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם, דכתב ודעת רבי מאיר שתמורת מעשר מתה, ולפיכך אמר לפי דעתו אלו היה תמורה לא היה קרב, עכ"ל. נשמע מלשונו דלרבי יהודה תמורת מעשר קרב.

ובזה מיושב, דרבי יהודה לא רצה לומר לרבי מאיר וכי תמורה קרב, דהיה סובר מדאמר רבי מאיר אחד עשר קרב סבר נמי תמורת מעשר קרב<sup>118</sup>, ולכך אמר לו וכי תמורה עושה תמורה, דזה הכל מודים, כמו שכתב הרמב"ם בפירושו, ע"ש<sup>119</sup>, וק"ל.

114 ומבאר שיטת רבי דהא דאחד עשר אינו נחשב עקירה הוא דוקא ביש לו הרבה בהמות, אבל באין לו רק אחד עשר מודה דנחשב עקירה.

115 אכן בשיט"מ גרס בגמ' והלא נעקר, וכן הוא הגירסא ברש"י כת"י, והיינו דמקשינן על הא דאמרין כלל אמר רבי כל זמן שלא נעקר שם עשירי ממנו אינו קדוש, דמשמע אפילו בקרא לעשירי אחד עשר. וראה עוד בצאן קדשים שגרס באופן אחר.

116 וא"כ ע"כ דחידוש הברייתא הוא לענין דבבבא אחת נחשב עקירה, וקשה על רבא מאי קמ"ל.

117 דתמורת מעשר אינו קרב כמבואר במשנה לעיל (ס).

118 אכן רבי יהודה ס"ל כן רק במסקנא, אבל בהו"א ס"ד דס"ל מתה ולכך תניא אידך ימותו, אלא דגם בהו"א יש לומר דרבי יהודה סבר דלר"מ תמורת מעשר קרב, ולכן לא הקשה לו וכי תמורת מעשר קרב.

119 ז"ל: ולפיכך תמה ואמר וכי יש תמורה עושה תמורה, לפי שהכל מודים שאין תמורה עושה תמורה, כמו שיתבאר בתמורה.

אמנם ראיתי ברמב"ם פרק ח' מהלכות בכורות (ה"ב), דפסק כרבי יהודה שאין אחד עשר עושה תמורה, ואפילו הכי פסק בפרק ג' מהלכות תמורה (ה"א) תמורת בכור ומעשר אינם קריבין, שנאמר בבכור לה' הוא ומעשר ילפינן מבכור, ותמורתן ירעו עד שתפול בו מום ויאכל.

ואגב אכתוב שראיתי שם מה שהגאון לחם משנה כתב, וז"ל: במסכת תמורה דף כ"א (ע"א) יליף בגמרא מן קודש הם, ואולי היה לרבינו בגירסתו כך, עכ"ל. ובאמת דברי רבינו הרמב"ם צדקו, דאיתא בהדיא בתמורה דף ה' (ע"ב) דמסיק דילפינן מן לה' הוא, ע"ש. ועיין בתוספות ובחים דף ל"ז (ע"ב) בד"ה קודש הם כו'.<sup>120</sup>

הדרינא למילתא קמאי, דלכאורה דברי הרמב"ם סתרי אהדדי, דהא פסיק כרבי יהודה דאחד עשר הוי תמורת מעשר, ואם כן ע"כ הלכה דתמורת מעשר קרב כנ"ל, ולמה פסק תמורת מעשר אינו קרב. ונראה ליישב דעתו<sup>121</sup>, דדוקא רבי מאיר דסבר תמורת מעשר מתה לכך אמר שדעתו אלו היה תמורה לא קרב, אבל רבי יהודה דסבר דתמורת מעשר ירעו כדאיתא בתמורה דף כ"א (ע"א) במתניתין ובגמרא, אהני האי ריבוי אם מן הבקר לרבות אחד עשר לשלמים ליקרב, אף שהוא דמיון תמורת מעשר, ריבה הכתוב, וק"ל.

וגם בדרך זה איכא ליישב קושיית צאן קדשים, דלא רצה רבי יהודה לומר לרבי מאיר וכי תמורה קרב, דהיה סובר דדעת רבי מאיר הוא דתמורת מעשר ירעו, וגם אחד עשר ריבה הכתוב לקרב כנ"ל, ולכך אמר ליה וכי תמורה עושה תמורה כנ"ל. והשיבו משום רבי מאיר אלו היה תמורה לא היה קרב, דרבי מאיר סובר תמורת מעשר מתה, ומדריבה הכתוב [אחד עשר] ליקרב על כרחך לאו תמורה היא כנ"ל, ומשום הכי סבר רבי מאיר דעושה תמורה, וק"ל.<sup>122</sup>

רש"י ד"ה למאי דס"ל. דה"ק לדידי דס"ל \*דתמורת מעשר אינה קריבה לאו תמורה היא וכו'. נ"ב. דתמורת מעשר אינה קריבה כו'. ותמה אני הא השתא סברינן דרבי יהודה סבר נמי דתמורת מעשר מתה. ובע"ה נראה דצריך לומר דסבירי לי דאחד עשר קרב לאו תמורה היא כו'.<sup>123</sup>

רש"י ד"ה בזמן הזה. דלא סבירא ליה הא דרב הונא דאמר בריש פירקין דהאידינא לא נהוג מעשר גזירה משום לקוח ויתום כו'. נ"ב. ואיכא למידק, אם [כן] קשה קושיית הגמרא דלעיל (ג). אי הכי אפילו האידינא נמי<sup>124</sup>, ע"ש.

<sup>120</sup> שהקשו על סתירת הסוגיות, וז"ל: תימה דבפ"ק דתמורה (דף ה:) בין אב"י ורבא מוקמי הם לבכור ומעשר שנתעברו בכל העולין שקריבין לגבי מזבח ואין תמורתן קריבה נפקא להו מדכתיב לה' הוא קרב ואין תמורתו קריבה ועוד קשה דאב"י גופיה דריש ליה התם בפרק אלו קדשים (תמורה כא.) מקרא דהא מדכתיב קודש הם.

<sup>121</sup> השתא מיישב שאין לדייק מלשון הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל דלר"י תמורת מעשר קריבה, דהא דנקט דדוקא לר"מ מתה אינו משום דלר"י קריבה, אלא משום דלר"י ירעו.

<sup>122</sup> ראה עוד בחק נתן מה שתיירץ על קושיית הצ"ק.

<sup>123</sup> ברש"ש ובמראה כהן כתבו דצ"ל: לדידי דס"ל דטעות מעשר קריבה. ועיין ברש"י כת"י שפירש, דה"ק לדידי דס"ל דקרב שלמים וכו'.

<sup>124</sup> דמ"ט אין נהוג מעשר בהמה בזמן הזה.

ונראה דרעת רש"י הכי, דרב הונא סבר דמה שלא נהג מעשר בהמה בזמן הזה לאו מטעם תקלה<sup>125</sup>, משום דהיה קשה אם כן בכור נמי כקושיית הגמרא לעיל (שם), ואם כן קשה אמאי אמרינן הכי דחיישינן לתקלה, לכך כתב רש"י דלא סבר דרב הונא כו' משום לקוח ויתום, וכלומר דמטעם הוא כרבה לעיל משום תקלה<sup>126</sup>, וכמו שכתבו תוספות (ד"ה במעשר)<sup>127</sup>, וק"ל.

ולפי הפשוט נראה, דהיה קשה לרש"י היאך משנה בזמן הזה הא אין מעשר בהמה נוהג כלל בזמן הזה, ולכך כתב דלא סבר הא דרב הונא ונוהג בזמן הזה, וימותו משום תקלה. אבל תוספות מ'אן בזה ולכך כתבו דאף דלא נהוג האידנא מ"מ אם עשה כו' וק"ל.

תוס' ד"ה לתשיעי עשירי קדוש. בא"ד אי נמי היינו מעמא דאחד עשר לרב פפי, משעה שיצא עשירי עבדיה לשליחותיה דעשירי מאליו קדוש. נ"ב. ולפי טעם זה לא קאי קושיית הגמרא אלא על רב פפא ולא על רב פפי<sup>128</sup>, וק"ל.

כתבתי בראש חודש אדר תקמ"ה לפ"ק, שמרבין בשמחה, ליהודים היתה אורה זו תורה, פקודי ה' ישרים משמחי לב, יואל יצ"ו



125 אלא גזירה משום יתום כמו דמתרצינן לרב הונא התם.

126 היינו דגם הוא מודה דהאידנא אין נוהג מעשר בהמה, אלא דחולק על רב הונא בטעם הדבר, וכונת רש"י לומר דלא ס"ל כטעמו של רב הונא משום לקוח ויתום.

127 דאף דאינו נוהג בזמן הזה מ"מ אם עישר חל עליו שם מעשר. ולפי פירוש זה אין כאן מחלוקת רש"י ותוס', וגם לרש"י מיירי באופן דעבר על התקנה ועישר בזמן הזה, דימותו משום תקלה. אמנם מלשון התוס' משמע דשניהם הוא משום תקלה, גם הא דאינו נוהג בזה"ז, וגם הא דאם עישר ימותו.

128 דהתם בשליח לתרום תרומה עדיין לא עבדיה לשליחותיה.

# ש פ ת י ש נ י ם

## הגה"ח רבי אהרן יוסף בריזל ז"ל

נולד בירושלים שבין החומות ביום ב' דר"ח אייר תרפ"ט לאביו החסיד המפואר רבי אלעזר ז"ל, מפארי וחשובי חסידי קרלין סטולין, אשר היה דוגמא חיה של תורה וחסידות שהתמזגו במקום אחד, אש להבה של יראת שמים וזיכוי הרבים, משופרא דשופרא דקרתא קדישא.

בימי בחרותו התגוררו בשכונת קטמון יחד עם כל גולי העיר העתיקה שבירושלים, והתגוררו יחד בדירה אחת עם הגאון המפורסם רבי זאב מינצברג זצ"ל ראב"ד לעדת החסידים בירושת"ו, וזכה הימנו לקירבה מיוחדת שהיה נושא ונותן עמו בהלכה, והיה מוסר שמועות ופסקי הלכה שזכה לשמוע מפי הגאון הנ"ל.

את כל שנותיו הקדיש לעמל התורה בעומק העיון מתוך יגיעה עצומה, כשהוא משליך מאחורי גיוו את כל תענוגי עוה"ז, ובכך זכה לבקיאות בהלכה ובכל חלקי התורה, ורבים נהנו ממנו בהלכה ובליבון שמעתתא בבחינת 'אם ישאלך אדם אל תגמגם'. עוד משחר נעוריו זכה להתעלות גם בתורת הח"ן וידי רב לו בשבילי דנהר-דעה כאשר כל לימודו בענוות חן, ולא מחזיק טיבוחא לנפשיה.

ביראת שמים שבערה בקרבו, היה מדקדק בקלה כבחמורה, והרחיק עצמו מכל דבר שיש בו נדנוד ופקפוק בהלכה, אך יחד עם זאת היה שש ושמה לעשות רצון קונו בעת קיום המצוות, ובפרט במצוות הבאות מזמן לזמן, שקיימם באהבה ובשמחה, בחיות ובהתלהבות דקדושה.

גולת הכותרת בעבודתו היתה עמוד התפילה כאשר היה בוער באהבת ועבודת הבורא, ועד זקנה ושיבה היה משקיע כוחות עצומים להתפלל בהתלהבות שלהבת אש קודש, ובקול זעקה בנוסח רבוה"ק זי"ע וכבן המתחטא לפני אביו.

התבלט במידותיו האציליות ובאהבת ישראל שבערה בקרבו לקרב כל אחד מישראל, להאיר פניו ולהאהיב שם שמים, הושיט יד ועזרה לכל נצרך, בגופו ובממונו, ובפרט בענין 'הכנסת אורחים' שהיה ביתו פתוח לרווחה בעין יפה ובטוב לב ובהארת פנים לכל אחד ואחד.

זכתה ישיבתנו הק' כאשר הרכיץ בה תורה שנים רבות והעמיד תלמידים הרבה במסירת שיעורים בגפ"ת ובשו"ע דבר יום ביומו, מתוך עומק העיון. מיוחדת היתה הנהגתו כי בכל יום טרם התחיל את שיעורו, היה פותח בלימוד מעמיק בספר 'חובות הלבבות', בהרחיבו במעלות הבטחון והאמונה בה'.

לאות ולדוגמה היתה התקשרותו והתבטלותו אל רבוה"ק. היה מבחירי הבחורים איתם יסד כ"ק מרן אדמו"ר זי"ע בעלותו לארה"ק, את החבורה הק', כאשר כ"ק מרן אדמו"ר זי"ע מאיר לו פנים ומקורו בקירבה מיוחדת ומדריכו להתעלות בסולם המוצב ארצה וראש מגיע השמימה. בהמשך מינהו מרן זי"ע לחבר בועד הרוחני אשר בראש חבורת הבחורים.

באותה לבת אש קודש עמד כל ימיו, בהתקשרות נאמנה ומופלאה לכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ולחבורה הק', ובבחינת 'ועד דור ודור אמונתו' השקה את העדרים ממעיינות החיים, והיה משפיע מדברותיו בכל עת מצוא שיחות חיוזוק והתעוררות, ללכת בעקבי הצאן בנתיבות אשר סללו רבוה"ק זי"ע"א, והיה ממעתיקי השמועה כאשר היה מספר סיפורי הוד מרבוה"ק ומצדיקי עליון זי"ע"א בערגה ובהתלהבות וחיות הקודש, והטה שכם וכתף לביסוס ושגשוג מוסדותינו הק', ופעל והפעיל להיות להם לעזר ולאחסימך מתוך אהבה ואחריות.

מעת לעת היה מפאר את קובץ בית אהרן וישראל במאמרים תורניים עשירים בתוכנם, שזורים בהבנה ובעמקות בכל מקצועות התורה, תוך עמידה על משמר הנהגות הצדיקים והחסידים.

בשנותיו האחרונות, על אף זקנותו התגבר כארי בעבודת הקודש בתורה ובעבודה ובגמילות חסדים והכנסת אורחים, עד אשר נפל למשכב בשנתו האחרונה, וביום ד' אדר האי שתא השיב את נשמתו לבוראה, בהותירו אחריו ברכה בנים ובני בנים הממשיכים דרכו בתורה ובחסידות, ומפארים את חברתנו בכל מקומות מושבותיהם.

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים ויהא זכרו מבורך לעד בקרב בני החבורה הק'.

## בענין מצוות זכור את יום השבת לקדשו

והנה להרמב"ן מצוות "זכור את יום השבת לקדשו" הוא לקרוא את הימים ע"י השבת, ראשון בשבת, שני בשבת, וכן כולם. וכך אנו אומרים בשיר של יום, היום יום ראשון בשבת וכו', ובזה מקיימים מצוה זו, [ויש לשים לב לכיוון בעת אמירת שיר של יום לקיים המצווה של זכור את יום השבת לקדשו, דהא איכא מ"ד דמצוות צריכות כוונה, ובאמת יש הנוהגים לומר קודם שיר של יום "זכור את יום השבת לקדשו"].

ומה שאין אנו נוהגים כן תמיד לקרוא את ימי השבוע ע"י השבת, ראשון בשבת ושני בשבת, נראה משום שלא רצו שיזכירו את השבת במקומות המטונפים, ולכן קבעוהו רק בשעת התפילה.

ונראה שהעומק בפירוש הרמב"ן הוא, שעיקר המצוה היא לזכור תמיד את החשבון של ימי השבוע, כדי לדעת באיזה יום שבת, וע"י כשמונה כל יום מימי השבוע להשבת, ע"י כך אינו מאבד חשבוננו, וכגון מי שהולך במדבר, שאין לו מהיכן לדעת מתי שבת, ורק ע"י חשבוננו שזוכר בכל יום היום יום ראשון בשבת ושני בשבת, כך הוא זוכר באיזה יום הוא השבת. וא"כ מעתה גם מי שהוא במקום ישוב, ויכול לדעת גם מאנשים אחרים באיזה יום הוא שבת, אבל למעשה הרי גם ע"י זכרוננו שלו הוא זוכר, ובזה הוא מקיים המצווה דזכור את יום השבת לקדשו.

ב. והנה חזינן דאיכא עוד מצווה בהאי קרא דזכור את יום השבת לקדשו, דהא ילפינן מהאי קרא מצוות קידוש היום בשבת עצמה, וכדאמר' בפסחים קו. תנו רבנן זכור

א. הנה בביאור מהו מצוות "זכור את יום השבת לקדשו" נחלקו רש"י והרמב"ן, דרש"י כתב (שמות כ' ח') תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת.

והרמב"ן שם הקשה על רש"י וז"ל: ואינה כהלכה, שהרי בגמרא (ביצה טז.) אמרו, תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה אומר תהא זו לכבוד שבת, למחר מצא אחרת נאה הימנה מניח השניה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, כל מעשיו היו לשם שמים, שנאמר ברוך ה' יום יום יעמס לנו.

והיינו, דפירוש רש"י הוא רק לשיטת ב"ש שיחפש בכל יום לשבת מאכלים טובים לכבוד שבת, אבל ב"ה הרי חולקים דברוך ה' יום יום. וא"כ פירוש רש"י אינו כהלכה, ולכן לומד הרמב"ן פירוש אחר וז"ל:

ועל דרך הפשט אמרו שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחנה ולא יתחלף לנו בשאר הימים, וכו', ובמכילתא (כאן) רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת, ופירושה, שהגויים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים, כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצווה שנצטוינו בו לזכור תמיד בכל יום וזה פשוטו של מקרא, כו', עכ"ל.



ועי' בביאור הלכה ריש סי' רע"א שהביא מעור ראשונים דס"ל דקידוש על היין מדאורייתא, ויש דס"ל דאפי' הטעימה היא מדאורייתא, ע"ש.

והנה כל זה לענין זכירה דקידוש, אבל לענין זכירה דימי החול, לכאורה היה מקום לדון להני דס"ל דבעינן קידוש בפה דה"ה דזכירה דחול בעי בפה דוקא, אולם נראה דז"א, דהא מבו' בספרא הנ"ל דרק משום שכבר כתוב שמור את יום השבת והרי בלב אמור, יתורא דקרא מלמדת דבעינן בפה דוקא, וכל זה רק לענין קידוש דשבת עצמה, דקרא דשמור את יום השבת ודאי רק אשבת עצמה קאי, וא"כ לענין זכירה דחול כיון שאין פסוק מיותר בלב סגי.

וזה מוכרח, דהא להני שיטות דס"ל דבעינן על היין מדאורייתא, והרי בודאי דזכירה דחול לא בעי יין, והביאור בזה, דהמקור מדאורייתא לקידוש על היין מבו' במכילתא דילפינן מלקדשו, וז"ל: לקדשו, לקדשו בברכה. מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. ובהכרח לומר דקים להו לחז"ל ד"לקדשו" אזיל רק על שבת עצמה ולא על זכירה דחול, וא"כ ה"נ נימא ד"שמור" אזיל רק על שמירה דשבת עצמה.

ג. והנה המגיד משנה (פכ"ט שבת ה"ו) הוכיח דקידוש על היין אינה מדאורייתא, מהא דמצינו דאם אינו רוצה לקדש על היין יכול לקדש גם בפת, ואם היו חייבין לקדש על היין מדאורייתא היה ראוי שיעכב גם בדיעבד.

ונראה, דהנה כבר הבאנו מהו המקור ליין מה"ת להני דס"ל דיין דאורייתא, ובתוס' שם כתבו דהמקור לזה הוא משום דזכירה כתיב על היין כדכתיב זכרו כיין לבנון ע"ש, אולם הרי התוס' שם אזלי בשיטתיהו דיין אינה מדאורייתא אלא אסמכתא בעלמא, ע"ש, אבל להני דס"ל דיין הוא מה"ת, בודאי המקור הוא כמבו' במכילתא הנ"ל מלקדשו, [ועי' בר"ן שכתב הטעם משום דאין אומרים שירה אלא על היין, אולם עכ"פ גם לדידה המקור בתורה הוא מלקדשו].

את יום השבת לקדשו וזכרהו על היין. ומצוות זכירה זו היא הרי בשבת עצמה.

וצריך לומר ששני הכווונות כלולים בהאי קרא, הן לזכור במשך כל ימי השבוע את השבת, והן מצוות זכירת השבת בשבת עצמה בדברים. אלא דיש להבדיל בין שני מצוות אלו, וכפי שנראה להלן.

הנה לרבים מהראשונים קידוש על היין הוא מדאורייתא, ולדידהו פשוט החילוק ביניהם, דהרי זה ודאי שבמצוות זכירת השבת בימי החול אין דין על היין, אבל אפי' להני ראשונים דס"ל דיין הוא מדרבנן, אבל הא מיהא בדברים יש חיוב מדאורייתא.

וכן הוא בספרא (בחוקתי פרשתא א) זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבך, כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיך.

וברמב"ם (פכ"ט שבת ה"א) מצוות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה.

ומסיים הרמב"ם (ה"ו) דמדברי סופרים לקדש על היין, ונקטו האחרו' [המ"מ ומג"א ועוד] בדעתו דלהרמב"ם קידוש על היין הוא רק מדרבנן, [אולם ראיתי שיש מהאחרונים שרוצים ללמוד דגם להרמב"ם יין הוא מדאורייתא, אלא דהרמב"ם לשיטתו בכ"מ דכל ילפותא שאינה מפורשת בקרא קרי לה דברי סופרים אף שהיא כדאורייתא לכל הדינים].

אולם בתוס' (פסחים קו. ד"ה זוכרהו) מבואר שקידוש על היין הוא מדאורייתא, ע"ש שמתחילה רצו התוס' לומר דאינה אלא אסמכתא בעלמא, אולם חזרו וכתבו: ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה, אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן. עכ"ל. ומבו' דקידוש על היין דאורייתא ורק הטעימה מדרבנן היא.

ובדגול מרבבה (על המג"א שם סק"ב) הקשה לפ"ז איך מוציאים את הנשים שלא התפללו תפילת שבת בקידוש, הרי נשים חייבות בקידוש מדאו', כדילפי' זכור ושמור מי שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והרי כתב הרא"ש דנשים לאו בני ערבות נינהו, ולא נאמר בהו הכלל דאע"פ שיצא מוציא, וא"כ הרי המקדש שאינו חייב אלא מדרבנן דהא כבר יצא יד"ח הדאו' בתפילה, איך אתי דרבנן ומפקי לדאורייתא.

אולם הרעק"א (שם) חולק, דלא אמר הרא"ש דנשים לאו בני ערבות נינהו אלא במידי דלא מחייבי בה, אבל בקידוש כיון דחייבות מדאורייתא בודאי אף בכלל ערבות נינהו, [וכמו שמצינו בתורה בפרשת ניצבים שנכללו גם הנשים בכלל הערבות כדכתיב טפכם נשיכם וכו'], וכן נוהגים למעשה שאפי' מי שכבר קידש יכול לקדש עוד כדי להוציא את הנשים יד"ח.

ועיין בחת"ס (סי' י"ז) שדן עוד, די"ל דלאחר שתקנו חכמים שחייבים לקדש על הכוס, מעתה גם בעת התפילה אינו יוצא יד"ח, שהרי אינו חפץ לצאת יד"ח קידוש רק כמו שאמרו חכמים על הכוס, וא"כ, אפי' למ"ד מצוות אין צריכות כונה, זה רק כשאנו מכוון כלל, אבל אם הוא מכוון להדיא שאינו רוצה לצאת הרי כו"ע מודו שאינו יוצא יד"ח, ולכן שפיר נקרא מחויב מדאורייתא אע"פ שכבר התפלל.

ובמג"ח (שם אות ה') יצא לחדש עוד, דהנה בגמ' בפסחים (קיז:) אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום וכתוב התם זכור את יום השבת לקדשו.<sup>1</sup> ומשמע

ולפ"ז נוכל לומר דס"ל להני ראשונים דמלקדשו לא נלמד דין מסוים על יין דבעינן קידוש ביין דווקא, אלא דבעינן דבר גדול בהקידוש ולא סגי באמירה בעלמא, שצריך שיעשה דבר גדול יותר שבזה הוא מראה שהוא מקדש את השבת, וזה יתכן הן בקידוש על היין והן בקידוש על הפת, ושפיר מבו' דאם הוא רוצה יכול לקדש על הפת.

ד. והנה מדרבנן הרי ודאי שיש חיוב לקדש על היין, והמנ"ח (מצוה ל"א) יצא לחדש דבר החדש, דהרי הכלל הוא דכל שתקנו חז"ל איך לקיים את המצוה, מעתה מי שאינו עושה כתיקון חכמים, אם שינה במזיד אינו יוצא יד"ח אפילו מדאורייתא, ולפ"ז מחדש דה"ה לענין קידוש על היין, לאחר שתקנו חז"ל לקדש על היין, מעתה המקדש בדברים בלבד אינו יוצא יד"ח אפי' מדאורייתא.

אכן במג"א (רע"א א') נקט להלכה [דקיי"ל כהרמב"ם דמדאו' א"צ על היין] דבקידוש בעת התפילה שפיר יצא יד"ח מדאורייתא, וכשמקדש אח"כ על הכוס אינו חייב בקידוש אלא מדרבנן. ולפ"ז דן איך מוציאים יד"ח מי שעדיין לא התפלל ומחויב בקידוש מדאורייתא, והנה הכלל בעלמא הוא דבברכת המצוות אע"פ שיצא מוציא מחמת דין ערבות, ולפ"ז בודאי יכול להוציא אפי' שכבר יצא בעת התפילה, אולם המג"א דן בקטן הרוצא להוציא את הגדול בקידוש, דהא הקטן אינו חייב אלא מדרבנן, ולא אתי דרבנן ומוציא לדאורייתא, אולם אם הגדול כבר התפלל, הרי כבר יצא יד"ח קידוש מדאו', ומעתה אינו מחויב אלא מדרבנן ושפיר אתי דרבנן ומפקי לדרבנן.

1 ועי' במהרש"א שם שהקשה למה לא ילפי' מזכירה הכתובה בשבת גופיה, בדברות שניות דכתיב התם (דברים ה' ט"ו) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ותיירץ דהיה אפשר לומר דבעינן זכירה ד"ציאת" מצרים דוקא ולא מ"עבדות" מצרים, אולם הקשה דמדברי התוס' שם משמע דבעי' לזכור עבדות מצרים, דהתוס' שם כתבו (בד"ה למען) ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך, ופרך בא"ת ב"ש וג"ל שהם מלאכות ארבעים חסר אחת, וכשנגאלו ממצרים הזהירים על השבת לשבות מאותם ל"ט מלאכות, עכ"ל. ומשמע דזכירת עבדות מצרים בעינן, עכ"ד המהרש"א.

ודבריו פלאיים, דהא בהאי קרא דדברות שניות כתוב: וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלוךך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צווק ה' אלוךך לעשות את יום השבת. וא"כ הלא בפירוש דיבר הכתוב

מצוה דקידוש שפיר קיים, אבל אם היה דין בדיני הקידוש היה צריך לעכב, שאינו קידוש אלא באופן זה. וא"ש מה שלא הזכיר הרמב"ם דין זה בהלכות קידוש, כיון שאינו הלכה בהלכות קידוש.

ולפ"ז אפשר לדון, דנפק"מ עוד אי בעינן בפה, דאה"נ דעיקר הקידוש בעי בפה וכמשנ"ת לעיל דילפי' מדכתיב ג"כ שמור, אבל לענין הזכירה דצ"מ, אם היא מצוה חדשה ונפרדת, יש לדון דלענין זה הרי מצינו רק לשון זכירה לחוד, ומהיכי תיתי דלא סגי בזכירה בלב בלבד, דהא ליכא עוד פסוק מיותר ללמוד דבעינן בפה.

ואם כנים הדברים א"ש ביותר קושית המנ"ח, דהא דמבו' בגמ' דבשעת התפילה כבר יוצאים ידי חובת קידוש מדאורייתא, ואע"פ שלא מזכירים יצ"מ, י"ל דמ"מ מצוות קידוש שפיר מקיימים, אבל באמת מצוות זכירת יצ"מ בקידוש לא יקיים אלא בעת קידושו על הכוס.

ומעתה י"ל, דמה שדנו המג"א ושאר האחרו', דמי שכבר התפלל הוי מחויב בקידוש רק מדרבנן ויכול קטן להוציא ידי חובתו, וקשה הלא עדיין לא הזכיר יציאת מצרים, ולהנ"ל י"ל, דכששומע הקידוש מהקטן, הרי בשעה זו הוא מכוון בליבו את ברכת הקידוש, דהא צריך לכוון לצאת יד"ח, ומעתה הרי מצוות זכירת יצ"מ מקיים הוא בעצמו בכוונת ליבו, והקטן אינו מוציא יד"ח אלא במצוות הקידוש שחייבים בפה, וזה שפיר אינו מחויב אלא מדרבנן, ודוק.

דהוא מדאורייתא, ולפ"ז דן המג"א דלא שייך כלל לצאת בתפילה יד"ח קידוש, דהא בתפילה אין מזכירים כלל יציאת מצרים. וזה דלא כמג"א וכל הפוסקים הנ"ל שנקטו דבשעת התפילה יוצא יד"ח קידוש מדאורייתא.

וצ"ע מה באמת הטעם של המג"א וכל האחרו' שנקטו בפשיטות דבתפילה יוצא יד"ח קידוש, ובאמת דקשה ביותר דהא המג"א הביא ע"ז גמ' מפורשת, בברכות לג: שדנה הגמ' אם הבדלה צריכה כוס, ואמר רבא כי קידוש מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי אף על גב דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא. א"כ מפורש בגמ' דיוצא יד"ח קידוש בתפילה, וקשה הלא אינו מזכיר יציאת מצרים.

ועוד ראיתי מקשים, למה הרמב"ם לא הזכיר כלל בהלכות קידוש ענין זכירת יציאת מצרים בקידוש, ויש שתירצו דבהלכה ב' כתב הרמב"ם הנוסח של קידוש ושם כתב זכר ליציאת מצרים, אולם עדיין צ"ב למה לא הזכיר הלכה זו.

והנראה בזה, די"ל בגדר דין זה דצריך שיזכיר יציאת מצרים, שהרי היא כמצוה חדשה, ואינה דין מדיני הקידוש שכך צריך לקדש בזכירת יציאת מצרים, אלא הוא דין חדש שיש חיוב להזכיר יציאת מצרים בקידוש.

ונפק"מ שאם לא הזכיר יציאת מצרים, אפשר דאין זה מעכב את הקידוש שעשה, ורק המצוה של זכירת יצ"מ לא קיים, אבל



גם מענין "יציאת" מצרים, ואדרבה, הא עדיפא דמזכיר גם ענין העבדות שהיה מתחילה ואח"כ את הגאולה, וכדרך המצווה של זכירת יציאת מצרים דעלמא. וא"כ הדרא קושיית המהרש"א לדוכתיה למה לא ילפי' מקרא דזכרת כי עבד היית בארץ מצרים.

וצ"ל דבהאי קרא כתיב רק על כן צווח לעשות את יום השבת, אבל לא נזכר כלל ענין זכירת השבת, והיה אפשר לומר דזכירה דהתם הוא ככל הפעמים שהוזכרה זכירת יציאת מצרים בתורה על כל המצוות, ואין הכונה על מצוות שבת במסוים, ועי' רש"י שם שכתב וזכרת כי עבד היית על מנת כן פדאך שתהיה לו עבד ותשמור מצותיו. ומבו' כנ"ל דזכירת יציאת מצרים דהתם על כל המצוות קאי, ולכן מפסוק זה א"א ללמוד על זכירת יצ"מ דשבת.



# חידושי תורה

הרב משה ווינברגר

## דעת הרמב"ם בקדושת הר הבית והקרבת קרבנות בזמן הזה

שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא.

וממשיך הרמב"ם לבאר שיטתו, וז"ל, ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם,<sup>2</sup> ואמרו חכמים<sup>3</sup> אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים, אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מדיהם בטל הכבוש, ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכו', עכ"ל.

והנה לעניין שחוטי חוץ נחלקו ר' יוחנן ור' לקיש<sup>4</sup> אי חייבין עליו בזמן הזה או לא, והרמב"ם ועוד ראשונים<sup>5</sup> פסקו להלכה על

א. דעת הרמב"ם דקדושת המקדש לא נתבטלה ומקריבין אף שאין בית

דעת הרמב"ם<sup>1</sup> הוא דאף דקדושת הארץ נתבטלה כשגלו ישראל מעל אדמתן, עכ"ז לא נתבטלה קדושת ג' מחנות, וקדושת ירושלים הר הבית והמקדש במקומן עומדות, דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, ולכן מקריבים קרבנות אף בשעת הגלות, וכן אוכלים קדשים בגבולותיהם.

וז"ל, ובמה נתקדשה [בביאה שניה בימי עזרא] בקדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא, לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות

\* שיעור שנמסר בכולל קדשים סטאלין קארלין בגבעת זאב.

1 בפרק ו' מהלכות בית הבחירה הלכה י"ד - ט"ז, ועיין בהשגת הראב"ד שחלק וס"ל דלא קידשה לעתיד לבא, ואין מקריבים בזמן הזה כלל, ויסוד מחלקותן תלוי בסוגיא דמגילה דף י' ע"א, וזבחים דף ק"ז ע"ב בעדותם של ר' יהושע ור' אליעזר, אי למסקנת הסוגיא בעינן מחיצות להקרבה או רק לצניעות בעלמא, ודו"ק.

2 ויקרא פרק כ"ז פסוק ל"א.

3 מגילה דף כ"ח ע"א.

4 זבחים דף ק"ז ע"ב.

5 מעשה"ק פרק י"ט הלכה ט"ו, הסמ"ג לאוין של"ב ושל"ג, ספר התרומה הלכות ארץ ישראל, החינוך מצוה קפ"ו, ועוד.

מוס, ובמטיל מוס בקדשים בזמן הזה כתב הרמב"ם<sup>10</sup> וז"ל, המטיל מוס בקדשים בזמן הזה אף דעובר בלא תעשה מ"מ אינו לוקה עליו כיון שאינו ראוי להקרה, עכ"ל<sup>11</sup>. ומבואר דקדשים בזמן הזה אינם עומדים להקרה, ואי נימא דמקריבין אף על פי שאין בית, א"כ שפיר קרינן ביה תמים יהיה לרצון כל מוס לא יהיה בו, ואמאי אין לוקין על הטלת מוס בזמן הזה.

וכן הקשו מהא דדנו במכירת בכור דמבואר בתמורה<sup>12</sup> דבזמן הבית כיון דבכור תם עומד להקרה אינו כממון כהן, ואינו יכול למכרו, ואף דזוכה באכילתו אחר שחיטה, אין זה אלא דמשולחן גבוה קזכו, אולם בזמן הזה מבואר שם דכיון שאינו עומד להקרה וניתן לכהן שלא מדיני קרבן אלא מדיני מתנת כהונה, הוי ליה כממונו ויכול למכרו ולקדש בו את האשה, והרמב"ם אף שפסק דמקריבין אף על פי שאין בית, מ"מ פסק<sup>13</sup> דבכור בזמן הזה נמכר דהוי כממון כהן ואינו עומד להקרה<sup>14</sup>.

פי הנ"ל דבזמן הזה אף שאין לנו מזבח ומקדש להקריב בהם, מ"מ השוחט והמעלה בחוץ לוקה<sup>6</sup>, ואף דכל שאינו ראוי לפתח אוהל מועד אין חייבין על שחיטתו בחוץ, מ"מ כיון דקיי"ל דקדושה הראשונה קידשה לעתיד לבא, ומקריבים אף על פי שאין בית, לכן חייב בשוחט ומעלה בחוץ<sup>7</sup>. וכן כתב בספר המצות וז"ל, וממה שראוי שתדעהו כי מי שהקריב קדשים בזמן הזה חוץ למקום העזרה חייב כרת וכו', כי הוא ראוי ליקרב, שהשרש האמתי אצלנו, מקריבין אף על פי שאין בית, עכ"ל.

## ב. קושית האחרונים מסתירת פסקי הרמב"ם בענין קרבנות בזמן הזה

והאחרונים עמדו על דברי הרמב"ם דדבריו נראים שסותרים אהדדי ממה שפסק באיסור הטלת מוס בקדשים בזמן הזה, דבבכורות<sup>8</sup> יליפין דאיסור להטיל מוס בקדשים מדכתיב<sup>9</sup> ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' וכו' תמים יהיה לרצון כל מוס לא יהיה בו, ודרשינן לא יהיה שלא יטיל בה

6 ועיין שם במשנה למלך שעמד על לשון הרמב"ם דמשמע שאינו חייב אלא בשוחט ומעלה, דהרי קיי"ל דשני איסורים הם וחייבין על כל אחד בפני עצמו, כדמבואר בזבחים דף ק"ו ע"א.

וכן נקטו כל מוני המצות להלכה שמנאם לשני איסורים שאינם תלויים זה בזה, עיין רמב"ם פרק י"ח מהלכות מעשה הקרבנות הלכה א'- ה', ובספר המצות לא תעשה צ', סמ"ג שם, וחינוך שם.

7 ועיין בתוס' בזבחים דף נ"ט ע"ב שדנו בעניין מזבח, דאף שאין בית מעכב, מ"מ מזבח מיהת בעינן, עיי"ש. דף ל"ג ע"ב.

9 ויקרא פרק כ"ב פסוק כ"א.

10 פרק א' מהלכות איסורי מזבח הלכה ז'.

11 ואף דבעבודה זרה דף י"ג ע"ב מבואר דבזמן הזה כיון שאינו ראוי לא לגופו ולא לדמי אינו עובר בה אלא איסור דרבנן, הרמב"ם פסק שלא כסתימת הסוגיא שם.

וכבר עמדו גדולי האחרונים ונחלקו בדברי הרמב"ם, הלחם משנה והמהריק"ו נקטו דדעתו שאין בו איסור תורה כלל, ומה שכתב שעובר בלאו ואינו לוקה לאו דוקא, ומאידך רוב האחרונים הרדב"ז בחלק ה' סימן אלף תפ"ג, מנחת חינוך מצוה רפ"ז, מהריט"א אות מ"ה או"ק ב', שו"ת חתם סופר יורה דיעה סימן ש"ו, ועוד. נקטו דס"ל להרמב"ם דהוי איסור תורה אלא שבזמן הזה אין לוקין עליו, ועיין בארוכה בכל דבריהם איך ישובו הסוגיא בעבודה זרה אליבא דהרמב"ם.

12 בתמורה דף ה' ע"ב ובדף י"ח ע"א.

13 בפרק ו' מהלכות בכורות הלכה ה'.

14 הנה אף שקושי' הראשונה קושי' אלימא היא דמבואר שאין הקרבנות כולם עומדות להקרה, אך קושי' השניה שאינה אלא מדיני בכור, כבר עמד המנחת חינוך וביאר בדעת הרמב"ם בטוב טעם במצוה י"ח ומצוה ש"ס דשאני בכור משאר קדשים דכיון שגלו ובטלה קדושת ארץ ישראל, נמצא דכל הבכורות בזמן הזה אינם אלא כבכור חו"ל, וקיי"ל כר' עקיבא דבכור חו"ל אף שעלו לארץ אינם קריבין, ולכן אינו חשוב כעומד להקרה כלל.

בתמימותו וראוי להקריבה הטילו בו התורה דין קדושת קרבן המפקיע בעלותו וממונו של כהן מן הבכור ושוב זוכה בו אחר שחיטה משולחן גבוה, אבל כל עוד שאין בו חיוב להקריבו, מעולם לא נעקר זכותו בבכור זה, ושפיר הוי ממונו, ולכן פסק הרמב"ם דבכור בזמן הזה מוכרין אותו ומקדשין בו את האשה, עיי"ש.

אך בזבחים שם העיר על עיקר דברי החינוך, דמאחר דמקריבין בזמן הזה אמאי אין בו חיוב להקריב גם כן, ודחק דאולי אף שאין בית מעכב, מ"מ כיון ששנה בה קרא בלשון אל פתח אוהל מועד לא הביאו, משמע דכשאינן הבית קיים אין בו חיוב, ומ"מ נשאר בעדיין צריך ביאור אמאי אין אנו חייבין לבנות מזבח ולהקריב שאר הקרבנות.

#### ד. קרבנות בזמן הזה אין בהם ריח ניחות, וחידושו של הנצי"ב בקרבן פסח

בתוכחה בפרשת בחוקותי כתיב<sup>18</sup> ונתתי את עריכם חרבה והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחותכם, ודרשו חז"ל<sup>19</sup> דולא אריח בריח ניחות קאי על הקרבת הקרבנות, שאחר החורבן לא יעלו הקרבנות לרצון ולריח ניחות,<sup>20</sup> וידוע מה שחידש הנצי"ב

#### ג. דעת החינוך דמותר להקריב בזמן הזה אך אין בו חיוב

וכתב הקה"י<sup>15</sup> להשוות דעת הרמב"ם לדעת החינוך<sup>16</sup> שכתב דאף דקדושה ראשונה לא בטלה וחייבין על שחוטי חוץ משום דמקריבין בזמן הזה, אמנם אין חיוב הקרבה בזמננו אחר שנחרב הבית אלא היתר הקרבה במקום המקדש, וז"ל החינוך, אבל אין הכונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא עכ"ל.

וביאר הקה"י דלפ"ז אתיין פסקי הרמב"ם כמין חומר, דודאי כל שיש בו אפשרות להקריבו במקדש מקרי ראוי לפתח אוהל מועד וחייבין על שחיטתו והעלאתו בחוץ, אך לענין איסור הטלת מום בקדשים שיסודו הוא מפני שמפסיד לגבוה דבר שצריך להקריבו, בזה יש לומר דכל שאין לו מצוה וחיוב להקריבו אין בהפסדתו הפסד לגבוה, ואין הטלת המום נחשב כמפסיד קדשים, ולכן אינו לוקה על הטלתו בזמן הזה.<sup>17</sup>

ולפ"ז מיושב גם הסוגיא בתמורה, דאף שמקריבין בזמן הזה מ"מ הרי מעיקר הדין הוי בכור מכ"ד מתנות כהונה, אלא דבעומד

אולם בעיקר דבריו שם מבואר חידוש עצום שאפילו בזמן בית שני לא הקריבו ישראל בכורות כיון שלא היו רוב ישראל שראויים על אדמתן, וכבר רבו המתמיהים על דברי המנחת חינוך בזה דהרי מקרא מלא דיבר הכתוב בנחמיה פרק י' פסוק ל"ז שהקריבו בכורות בזמן עזרא, דכתיב ואת בכורי בקרינו וצאננו להביא לבית אלוקינו, ועיין בתשובת חת"ס יו"ד סימן שי"ח ששלל סברא זו וכתב וז"ל, ולומר שבכור ומעשר לא קרב בכל ימי בית שני זה שקר מוחלט, עיי"ש, ואכמ"ל.

15 עבודה זרה סימן ז', ובזבחים סימן ל"ב.

16 במצוה ת"מ.

17 עיין בקה"י בעבודה זרה שם בהמשך דבריו שדן בנוגע לדברי התוס' בזבחים דף נ"ט בחסרון מזבח ובדין מזבח שנפגם, ובענין דחיוי בבעלי חיים, עיי"ש.

18 ויקרא פרק כ"ו פסוק ל"א.

19 תורת כהנים בחוקותי פרשה א' פרק א' אות ד', פסיקתא זוטרותא שם, וילקוט שמעוני רמז תרע"ה.

20 עיין בספורנו, ובפירוש מהרא"י, ובאר היטב על רש"י, ובצידיה לדרך, שנחלקו אי משמעות הפסוק הוא לאסור הקרבת הקרבנות בזמן הזה, או דאדרבה מזה שאמרה תורה שלא יעלה לריח ניחות מרומז שמקריבין בזמן הזה, דאם לא יקריבו ריח ניחות מנ"ל, עיי"ש ועיין עוד בשו"ת חת"ס חלק יו"ד סימן רל"ו וסימן ש"ו, שו"ת בנין ציון סימן א' ובערוך לנר יבמות דף ו' ע"ב ד"ה ומזה יוכן, ובמכות דף י"ט ע"א ד"ה אפילו בכור, שו"ת משפט כהן סימן צ"ו, חזון נחום ח"א סימן ס"ג אות כ"א, ובארוכה בשו"ת יביע אומר חלק ח' אורח חיים סימן ט"ז אות ג'.

מבקשים שנקריב קרבן פסח שנתינת דמו תהיה גם לרצון, והיינו שיהיה בו גם ריח ניחוח, כשיבנה בית המקדש ויחזור ה' שנית לחפץ בנו, וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות.

ולפי דבריהם אפשר דאף שהנצי"ב נקט דשאר הקרבנות אסור להקריב עד שיבא נביא לחדש הבנין והעבודה, ואין מקריבין בזמן החורבן אלא קרבן פסח, מ"מ לדעת הרמב"ם והספורנו, וכן לדעת הכפתור ופרח, ומהרי"א הלוי, וחת"ס, והמשפט שלום דס"ל דאדרבה מהא שאמרה התורה דלא יריח ע"כ שיהיו מקריבין קרבנות דאי אין קרבנות איך ס"ד שיהיה ריח ניחוח, ועכ"ז אמרה תורה דאף שמקריבין כשאין בית מ"מ לא יעלו הקרבנות לרצון כמו שהיו בזמן הבית, א"כ אפשר דלכן אין אנו מצווים ומחויבין לבנות מזבח כדי להקריב הקרבנות, כיון דאפילו אי נקריבם לא יהיו כקרבנות לרצון<sup>24</sup>, חוץ מקרבן פסח שלא כתוב בה לריח ניחוח דזה אנו מחויבין להקריב אפילו בזמנינו אנו.

והעולה לנו מזה דאף שמקריבין בלא בית, כיון שאין בשאר קרבנות ריח ניחוח אין אנו מחויבים להקריבם, ולכן אף שעוברין על שחוטט חוץ כששוחט או מעלה חוץ, מ"מ לא מיקרי דזכו כהנים במתנותיהם משולחן גבוה, וכן אין איסור להטיל מום בקדשים בזמן הזה דלא אפסדיה משולחן גבוה<sup>25</sup>.

בהעמק דבר,<sup>21</sup> דכיון דלששה דברים הזבח נזבח,<sup>22</sup> ואחד מהם הוא לריח ניחוח, א"כ מאחר דאחר החורבן אין ריח ניחוח בקרבנות שוב אין הקרבנות קריבין כלל, חוץ מקרבן פסח שלא נאמר בה ריח ניחוח, ולכן הקריבו אותו בנ"ד שנים שאחר חורבן הבית, וכן בזמן הזה אי יבנו מזבח חייבין בהקרבנות קרבן פסח, אולם שאר הקרבנות כיון דאינם באין לריח ניחוח אין להקריבם כלל.

ועל פי דברי הנצי"ב כתב ההעמק ברכה<sup>23</sup> לבאר את נוסח הברכה והבקשה שמבקשים בליל התקדש חג, שנזכה לאכל מן הפסחים ומן הזבחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, וכתב דשמע בשם הנצי"ב לחלק בין קרבן פסח לשאר הקרבנות דאחר החורבן היו מקריבין קרבן פסח עד שנחרשה העיר, וכן אם יבנו מזבח יהיה מצוה להקריב קרבן פסח משום דלא ניתן קרבן פסח לריח ניחוח אלא להשריש אמונת הקב"ה בישראל, כמאמר בעל ההגדה דפסח זו וכו' על שום שפסח על בתי ישראל ואת בתינו הציל, וכיון דאין מטרת הקרבן לריח ניחוח להקב"ה אלא להשריש האמונה בישראל שפיר מקריבין אותם אפילו בזמן שאמר הקב"ה דלא יריח בריח ניחוחכם, אך שאר הקרבנות כיון דאין בהם ריח ניחוח אין להקריבם בזמן החורבן.

ובזה ביאר שבקשתינו היא שיגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, כלומר, אף שגם עכשיו אפשר להקריב קרבן פסח, בכל זאת אנו

21 שם, וכן חזר על דבריו בכמה מקומות בספריו, בדברים פרק ט"ז פסוק ג', בשו"ת משיב דבר חלק ב' סימן נ"ו, וברינה של תורה מטיב שיר - שיר השירים פרק א' פסוק ח' ד"ה והנה, ובשאר ישראל פרק י' ד"ה ובשעת החורבן.

22 כדמבואר בזבחים דף מ"ו ע"ב.

23 לר' אריה פמורנצ'יק - בעל התורה זרעים, בעמוד ס"ו.

24 לפי זה אתי שפיר יותר מה שאנו אומרים ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, דעל שניהם אנו מבקשים שיהיו לרצון, דבזמנינו הרי שניהם מותרים בהקרבה, אלא שאין בהם הלרצון וריח ניחוח, אולם הנצי"ב עצמו בסוף דבריו בדברים פרק ט"ז פסוק י"ג כתב דחגיגת י"ד גם כן היתה באה כיון שהיא צורך פסח, וא"כ אפשר דקאי לשון התפילה על הפסח וחגיגת י"ד, ודו"ק.

25 אך לא יתיישב בזה דברי החינוך שסתם ולא פירש לחלק בין פסח לשאר קרבנות, והשווה מידותיו שבכל הקרבנות מותר להקריבין בזמן הזה, ואין באחד מהם חיוב, ועיין בחזון איש במנחות סימן ל' אות ה' שכתב סברא הנ"ל בדרך אפשר בכל הקרבנות דכיון שאינם באין לרצון ולריח ניחוח אין חיוב בהקרבנות, ועיין עוד בבנין ציון סימן א', ובשו"ת מים חיים חלק ב' סימן א' ד"ה כל זה.



מצרים ולהשריש בנו האמונה, כדכתיב בפרשת בכור,<sup>27</sup> והעברת כל פטר רחם לה', וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה' וכו', והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים, והיה כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה, על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכו'.<sup>28</sup>

והרי מבואר דסיבת ומטרת מצות בכור הוא לזכור לנו מעשה בכורות ויציאת מצרים, וא"כ למה לא נתחייב בו כחיוב גמור גם בזמן שאין ריח ניחוח לפניו, והדרא קושיין לדוכתיה דאמאי חשיב כמזמן כהן ולא משולחן גבוה קזכו ואמאי אין חייבין על הטלת מום בבכור.

#### ו. גדר קדושת מקום המקדש

##### בלא בית בנוי

ולכן נראה לבאר בהא דאין חיוב להקריב קרבנות בזמן הזה בענין אחר, ועל פי הקדמה בביאור גדר קדושת הבית בזמן הזה, ובמה שאמרו קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא.

דהנה הרמב"ם הנ"ל כאשר דן במצות הקרבת קרבנות כתב דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא משום דקדושת המקדש הוא מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה, והביא סמך לדבריו מהפסוק דכתיב

#### ה. הקרבת בכור בזמן הזה

##### שלא בריח ניחוח

והנה הנצי"ב [בדברים] העיר על מה שכתב דגם הבכור אינו קרב בזמן הזה כדין שאר קדשים משום דאין בו ריח ניחוח, דהרי אין פסוק מפורש שיקרבו אימורי בכור כלל, ולא נאמר בו דין ריח ניחוח כלל, ודחק לדונו מגזירה שוה לתודה, דכתיב בבכור ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק התרומה, וכמו דאימורי תודה קריבין הוא הדין דאימורי בכור קריבין, ומיניה דכמו שאין אימורי תודה קריבין בלא ריח ניחוח הוא הדין דאין אימורי בכור קריבין בלא ריח ניחוח, אולם המעיין בדבריו ובסוגיא דבכורות<sup>26</sup> יראה דאין דבריו בזה מוכרחין, דלא קאי הגזירה שוה אלא על דיני אכילת הבכור ולא על חלק גבוה, ולא מצאנו בשום מקום בש"ס שידרשו הגזירה שוה לענין האימורים, וא"כ הדרא קושיין דבכור יהיה דינו כפסח שלא נאמר בו ריח ניחוח וא"כ אמאי אין אנו מצווין עליו להקריבו בזמן הזה כקרבן פסח.

ובפרט לפי מה שביאר ההעמק ברכה על פי דברי הנצי"ב והוסיף לדבריו טעמא דקרא לחלק בין בכור לשאר קרבנות, משום דעיקר קרבן הבכור אינו בא לריח ניחוח לפניו יתברך, אלא להשריש בנו האמונה ביציאת מצרים והאמונה במציאותו יתברך, א"כ הבכור גם כן, כיון שאינו בא לריח ניחוח כנ"ל, אלא לזכור לנו מכת בכורות ויציאת

26 דף כ"ח ע"א וברש"י ותוס' שם.

27 שמות פרק י"ג פסוק י"ב - ט"ו.

28 אף דמתבאר חילוק גדול בין דברי ההעמק ברכה למה שמבואר בדברי הנצי"ב עצמו, לדבריו הנצי"ב מבואר שלא דרש טעמא דקרא, אלא דרש אם למסורת דבמקום שמפורש בתורה שהקרבן בא לריח ניחוח אינו קרב בזמנינו, ולדברי ההעמק ברכה נמצא דאינו תלוי במאמר הקרא בלבד אלא בטעמא דקרא, דקרבן הבא להשרשת האמונה בישראל ולא לריח ניחוח קריבה אפילו בזמנינו, ונפק"מ לענין בכור, המדייק בלשון ההעמק ברכה יראה שלא ראה דברי הנצי"ב בפנים, וכתב לבאר הבקשה בליל פסח על פי מה ששמע אומרים בשם הנצי"ב שחלוקים פסח משאר קרבנות, ולא שמע המשך הדבריו, ולכן ביאר חילוקו על פי טעמא דקרא וכאשר נתבאר, וכבר עמד בזה בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב סימן מ"ז ד"ה וכמו כן מה וכו', והביא לשונו של ההעמק ברכה שמבואר בלשונו שלא ראה ההעמק ברכה דברי הנצי"ב בפנים אלא ששמעו מפי השמועה, ועכ"פ אף אי לא נאמרו יסוד דברים אלו מפי הנצי"ב כדי הוא ההעמק ברכה לדון ולבאר בדבריו אף שאמרם מפי עצמו.

לקדושת ארץ ישראל, שכתב הרמב"ם דקדושת המקדש והמחנות במקומן עומדות משום דקדושתן מפני השכינה היא, ושכינה אינה בטלה, משא"כ קדושת ארץ ישראל שהיא מחמת נחלה ולכן בטלה קדושתה כשגלו לבין האומות, והעיר הערוך לגר דהרי אמרין ב"ה<sup>29</sup> עשר מסעות נסעה השכינה בסוף תקופת בית ראשון, ושוב לא חזרה להשרות במקדש אפילו כשחזרו ובנו מקדש שני בזמן עזרא, וכדמבואר ביומא<sup>30</sup> ואף דאמרו חז"ל דמעולם לא זזה שכינה מכותל המערבי, ודרשוהו מדכתיב וה' בהיכל קדשו,<sup>31</sup> עכ"ז ע"כ דיש דרגות חלוקים בהשראת השכינה, דהרי מלא כל העולם כבודו, ועכ"ז לא נתקדש כל העולם להקריב בו קרבנות דלא אלים השראת השכינה שלא במקדש לקבוע מקום השכינה כמקום קדוש.

ועכ"פ מבואר שהקדושה שעל ידה נקדש המקדש מדכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם<sup>32</sup> נתבטלה בחורבן בית ראשון ומאז לא נתקיים עוד ושכנתי בתוכם, וא"כ כתב הרמב"ם ששכינה אינה בטילה לטעם על מה דקיי"ל שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא.

וע"כ דכונת הרמב"ם הוא דאף שבטלה דרגת השכינה שהיתה בזמן הבית, מ"מ כיון

והשמותי את מקדשיכם, ודרשו רז"ל דקדושה היא אף בהיותה שמימה, אולם לגבי מצות מורא מקדש<sup>29</sup> הביא פסוק אחר, וז"ל, מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו,<sup>30</sup> ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו, ואי זו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו ואין צ"ל שאסור לרוק בכל הר הבית אלא אם נזדמן לו רוק מבליעו בכסותו, ולא יעשה הר הבית דרך שיכנס מפתח זו ויצא מפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך אלא יקיפו מבחוץ, ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה, עכ"ל, ודבריו הם על פי הברייתא ביבמות דף ו' ע"א.<sup>31</sup>

ובערוך לגר שם עמד על לשון הברייתא שדרשו חיוב יראת המקום אחר החורבן מקרא דאת שבתותי תשמורו, דלכא' למ"ל לדרשו מגזירה שוה ממצות שמירת שבת, ולמה לא סגי בפסוק הראשון דכתיב והשמותי את מקדשיכם, דמבואר שבקדושתו הוא עומד אפילו בזמן שהוא שמש, ועיין שם מה שהביא לתרץ מהטורי אבן ב"ה, ומה שדן בדבריו.

ושוב עמד על דברי הרמב"ם הנ"ל שחילק בין קדושת המקדש בזמן הזה

29 בפרק ז' מהלכות בית הבחירה הלכה א'- ב'.

30 ויקרא פרק י"ט פסוק ל'.

31 וז"ל הגמרא, דתניא יכול יתיירא אדם ממקדש, תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו, נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש, מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת, אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש, ואי זו היא מורא מקדש לא יכנס אדם בהר הבית במקלו במנעלו בפונדתו ובאבק שעל גבי רגליו, ולא יעשנו קפנדריא, וריקיקה מק", ואין לי אלא בזמן שבהמ"ק קיים בזמן שאין בהמ"ק קיים מנין, ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש לעולם, עכ"ל הגמרא. דף ל"ה ע"א.

32 דף ט' ע"ב, וז"ל הגמרא שם, אי נמי סליקו כולהו בימי עזרא לא הוה שריא שכינה במקדש שני, דכתיב יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם, אף על גב דיפת אלהים ליפת אין השכינה שורה אלא באהלי שם, וכן אמרו שם בדרך כ"א ע"ב שחמישה דברים חסרו בבית שני, וז"ל הגמרא, אמר רב שמואל בר אינאי מאי דכתיב וארצה בו ואכבד, וקרינן ואכבדה, מאי שנא דמחוסר ה"א, אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואלו הן ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים.

34 חבוקק פרק ב' פסוק כ', וכן אמרו בברכות דף ס"ב ע"ב שהרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רקק בבת עינו של הקב"ה שנאמר והיה עיני וליבי שם כל הימים, במלכים א' פרק ט' פסוק ג'.

35 שמות פרק כ"ה פסוק ח'.

המקדש נתבטלה, מ"מ כבוד ויראת מי ששיכן שמו שם לא נתבטלה, ולכן אפילו בחורבנו חייבין ביראתו, ולכן הביא הרמב"ם פסוק השני בענין יראת המקדש.

ודוגמא לזה מצאנו בענין שמירת המקדש, דנצטוינו להיות כהנים ולוים שומרים משמרת הקודש, ודנו האחרונים<sup>37</sup> אי נזהגת מצוה זו בזמנינו אנו שאין לנו בית לשמרו, ובליקוטי שיעורים הביא שדייק הגאון ר' פנחס שטיין ז"ל מלשון הרמב"ם שכתב<sup>38</sup> וז"ל, שמירת המקדש מצות עשה, ואף על פי שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין, ודייק דעיקר השמירה אינה אלא בגדר כבוד הבית כפלטרין שמור, וכיון שנחרב הבית ואין לנו פלטרין לשמרו שוב אין אנו מצווין על שמירתו<sup>39</sup>.

ונמצא דנצטוינו בג' מצות מחמת קדושת המקדש, א' לנהוג בו הדינים הנובעים מקדושתו ולהקריב בו קרבנות, ב' לירא ממי ששיכן שמו שם, ג' לכבד המקום, ונתבאר שלהיות קדושת הבית במקומו די במה שהיה שם השראת השכינה ונתקדשה, ועל זה אמרה תורה דוהשמותי את מקדשיכם, דאפילו בחורבנו עדיין בקדושתן הם עומדים, מצוה השניה שהוא

שנקדש המקום ע"י השראת שכינה, אז אף שנסתלקה השכינה נשאר המקום בקדושתו,<sup>36</sup> וזה ילפינן מוהשמותי את מקדשיכם דאפילו כשהם שוממין עדיין רשומם ניכר, וקדושתן שנתקדשו מחמת שהיתה שם השראת השכינה בזמן בית ראשון במקומו עומד, ולכן מקריבין אף על פי שאין בית דבקדושתן הם עומדים, משא"כ קדושת ארץ ישראל שלא נתקדשה אלא מחמת נצחון המלחמה, בזה אמרינן דכיון שגלו ותו לא היתה הארץ בידיהם נסתלקה בזה קדושת הארץ ואין תרומות ומעשרות ושאר מצות התלויים בארץ אלא מדרבנן.

אמנם כל זה הוא רק לענין קדושה, אבל לענין מורא מן המקדש אכתי היינו אומרים דלא צוה הכתוב לירא מן המקדש אלא בעוד שהשכינה שורה עליו ומפני כבוד השכינה, ואחר שנסתלק השכינה אף דבקדושתו הוא עומד מ"מ יראת המקום לא שייך בו עוד, ועל זה הוצרך התנא לדרוש יראת המקום משמירת שבת, דמה שמירת שבת לעולם אף יראת המקום הוא לעולם, ובטעם הדבר אמרו דילפינן משבת דכמו שאין אתה מתיירא מן השבת אלא ממי שציוה עליו, כן היראה מן המקדש לאו מן המקדש אתה ירא אלא ממי שציוה עליו, ולכן אף שעצם

36 והוא כעין מה דאמרינן בביצה דף ה' ע"ב גבי הר סיני דאם לא התיר הכתוב בפירוש דבמשוך היוכל המה יעלו בהר היו אסורים לעלות להר סיני אף אחר שנסתלקה השכינה משום שרשומו ניכר אפילו אחר הסתלקות השכינה ולכן במקדש שלא התיר הכתוב כן נשאר המקום בקדושתו.

37 עיין מנחת חינוך מצוה שפ"ח, מעשי למלך סוף פרק ח' מהלכות בית הבחירה, ובפרק ז' מהלכות ביאת מקדש הלכה ח', אבני נזר יו"ד סימן תמ"ט, משכנות לאביר יעקב (חלק א' - טוב ארץ צבי), האדר"ת, אמבובה דספרי, עולת תמיד (לבעל מנחת אלעזר) ריש תמיד, חידושים וביאורים מאמר כ', ציץ אליעזר חלק י' בקונטרס מצות ארץ ישראל, ועוד.

38 בפרק ח' מהלכות בית הבחירה הלכה א', ודבריו מבוססים על לשון הספרי זוטא במדבר פרק י"ח פסוק ד' וז"ל הספרי, גדולה למקדש שיש עליו שומרין לא דומה פלטרין שאין עליו שומרין לפלטרין שיש עליו שומרין, ע"כ. והיינו משום כבוד בית ה' שיהיו שומרים סובבין אותו כדרך פלטרין של מלך, וכן כתב בפירוש המשנה ריש תמיד וריש מידות, ואחרינו נמשכו רבינו עובדיה מברטנורה והתוס' יו"ט שם, וכן כתב החינוך במצוה שפ"ח, והמאירי בתמיד דף כ"ה ע"ב.

39 וכבר קדמו כמה אחרונים בדיוק זה, עיין באמבובה דספרי שם, אבני נזר שם, ומאידך עיין במשכנות לאביר יעקב שם אות ו', ובחידושים וביאורים שם שכתבו דאדרבה כיון דכתיב והשמותי את מקדשיכם ואפילו בחורבנו עדיין בקדושתו הוא עומד מחמת השכינה שהיה שם, ובפרט שהכבוד והיראה אינה משום הבית עצמה אלא ממי ששיכן שמו שם, א"כ ודאי נזהג המצוה גם בזמנינו, עיין בדבריהם.

מורא המקדש אלא בשעה שהבית עומד על מכוננו, דהרי לא גרע בית המקדש בחורבנו משאר בית הכנסת שחייבין ביראתו אפילו בחורבנו משום דבקדושתו קאי כדכתיב והשמותי את מקדשיכם<sup>40</sup>.

ואפשר לתרץ דאף דנכוננו דבריו דלא גרע יראת המקדש בחורבנו מיראת שאר בית הכנסת, אולם הרי מצות יראת המקדש חמורה הרבה מיראת בית הכנסת, דהרי ביראת המקדש אמרו דלא יכנס במקלו ותרמילו וכדומה, משא"כ ביראת בית הכנסת לא אמרו אלא שלא ינהג בו מנהג בזיון ומנהג חול, אך שאר חומרות השנויים במקדש אין בהם, וחומרא זו נובע מקדושת הבית ותיכוננו שניתנה על ידי נביא כמאמר הכתוב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית<sup>41</sup>, וכיון שנבנתה ונקבע בקדושתה חלה עליה חומרות יתירות ביראת המקום, ועל חומרות אלו דנו, אי ישנם אחר החורבן, דאף דברור לנו דבחורבנו חייב בכל חיוב שמירה כבבית הכנסת, אולם חומרות הבית שנובעים מקדושת הבנין וציווי בנינו על פי ה', בזה אפשר דאחר סילוק השכינה וחורבן הבית שוב אינו חייב בהם, וכעין מצות כבוד הבית שבטלה אחר החורבן, ועל זה הוכיחו משמירת שבת דלא מן השבת אתה ירא אלא ממי שציוה עליו, וכן מצות יראת המקדש גם כן אינך מצווה לירא מן המקדש אלא ממי ששיכן שמו שם, וכמו שהשבת קיים לעד כמו כן יראת המקדש בכל חומרותיו קיימין לעד.

לירא מן המקום לא די במה שהיתה שם בית ונשאר קדושתו, וס"ד דבטל יראתו כמו שנתבטל קדושתו עד שהוצרכו לדרשו משמירת שבת ולחדש שאין אנו מוזהרים על יראת המקום והבית, אלא ממי ששיכן שמו שם, ולכן עדיין אנו מוזהרים על יראת המקום, אולם המצוה הג' שהוא כבוד המקום אינו אלא כל זמן שהבית קיים, וכיון שנתבטל הבית ונסתלקה השכינה תו אין אנו מחויבין בכבודו.

וא"כ לעניינינו אפשר לאמר דאף שעדיין בקדושתו הוא עומד ויכולין להקריב בו קרבנות, אולם חיוב הקרבה אין כאן אלא בזמן שהשכינה נמצאת שם ומשרה שכינתו על הבית, וכיון שחרוב הבית שוב אין חיוב להקריב שם קרבנות, ולכן אין הבכור קרוי ממון גבוה ועומד להקרבה וכנ"ל.

## ז. קדושת בית הכנסת בחורבנו

בספר תהלה ליונה, הביאו שהעיר הגאון ר' אלי' שווי ז"ל, דהרי אף דמצאנו בתורת כהנים שדרשו הפסוק והשמותי על המקדש, אולם לפנינו בגמ' דרשוהו על בית הכנסת שנחרבה, וקמ"ל קרא דבית הכנסת אפילו בחורבנו עדיין בקדושתו עומד, וחייבין ביראתו ואין מפשילין בו חבלים, ואין נוהגין בו מנהג בזיון, ואף דאין בבית הכנסת דיני קרבנות, אלא דיני יראת המקום, והרי מבואר שדרשו מצות יראת המקום בחורבנו מפסוק זה דוהשמותי, וא"כ איך אפשר לומר דבלא הגזירה שווה משמירת שבת היינו אומרים שאין אנו מצווין על

40 ויש להוסיף על דבריו שהרי בית המקדש עצמו תרתי אית בהו, שהרי יש בו בין קדושת בית המקדש ובין קדושת בית הכנסת, שהרי חוץ מציווי על עשיית בית לשם השראת השכינה כדכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, הרי יש בו גם קדושת ודרגת בית הכנסת, שהרי בית המקדש הוא שער השמים ומקום עליית תפילת ישראל לשמים כדכתיב בישעיהו פרק נ"ו פסוק ז', והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפילתי עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים, דמבואר שיש בו בין מקום מזבח לעבודה ובין שהוא מקום העיקרי לתפילה לישראל ולעמים, וא"כ אף אי נימא דקדושת הקרבת הקרבנות בטלה בחורבן הבית, אמנם קדושת בית הכנסת בחורבנו ודאי יש בו, וא"כ איך ס"ד דבטלה יראת המקדש אחר החורבן.

41 דברי הימים א' פרק כ"ח פסוק י"ט.

אפילו בכור תם כשניתן לכהן בזמן הזה אין הנתינה מדין קרבן בכור וכזכיה משולחן גבוה דהרי אין סופן לבא למזבח, ואינו אלא כמתנות כהונה בעלמא ולכן מצי הכהן למכרו ולקדש בו האשה, אך כשיד ישראל תקיפה על מקום מקדשינו ויהיה האפשרות להקריב קרבנות, ודאי יהיו נחשבים כעומדים להקרבה אפילו בלא בנין הבית<sup>42</sup>.

וכבר כתב הרדב"ז<sup>43</sup> כעין סברא זו על מה שמוכא בכפתור ופרח<sup>44</sup> שרבינו יחיאל מפאריש רצה לעלות לירושלים ולהקריב קרבנות בזמנינו אנו, וכתב הרדב"ז וז"ל, ותמהתי על מעשה זה והלא הבית ביד גוים, ואיך יניחו אותו להקריב קרבנות, ואפילו ליכנס לשם לא יניחו את הישראלי, ואפשר כי באותו הזמן היה הבית חרב ביד גוים ערלים, ולא היו מקפידין על ככה וכו'<sup>45</sup>.

### ה. קרבן שראוי וכשר לבא בפנים מצד ההלכה אך אינו ראוי מפאת חסרון במציאות

והנה בעיקר קושית האחרונים אפשר ליישב דאף דקיי"ל דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, ומקריבין אף שאין בית, ולכן חייבין על שחוטי חוץ דכל הקרבנות ראויים לבא בפנים, מ"מ כיון דמאז שגלינו מארצינו ונשקעה הר הבית בידי זרים ואין עבודת הקרבנות בידינו מחמת שאין האומות מניחים לעשות סדר העבודה, ונמצא דאין הקרבנות עומדים להקרבה כלל, ואפשר דלכן אין הקרבנות נחשבים כראויים להקרבה ואין בהטלת המום בקרבנות אלו כביטול ומניעה מהקרבנות ולכן ס"ל להרמב"ם שאינו לוקה על הטלתן, וכן



42 וכן הוא לשון התפילה במוסף דר"ח ומועדות ואין אנחנו יכולים לעשות חובתינו בבית בחירתך וכו' מפני היד שנשתלחה במקדשך, ותפילתינו היא שיהי רצון מלפניך שתעלינו בשמחה לארצינו ותטענו בגבולינו ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, ולא הוזכר בנין הבית כלל, אלא דמיד שנחזור לארצינו ולגבולינו נוכל להקריב הקרבנות שנפסקו מחמת היד שנשתלחה במקדשך.

43 בפרק י"ט מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ט"ז.

44 פרק ו'.

45 ועוד ביישוב סתירת הרמב"ם יעויין במגילת ספר [על הסמ"ג] בלאוין שט"ו, מנחת חינוך מצוה רפ"ז, שו"ת חת"ס יו"ד סימן ש"ו וסימן ש"ח, חזון יחזקאל בכורות פרק ו' הלכה ז', וכתבי הגר"ז במנחות דף נ"ו ע"ב.

## הרב דוד קולדצקי

## גדרי דבר המעמיד לענין איסורים

## גדר דבר המעמיד

גדר דבר המעמיד הוא כל דבר שבהכנסתו להיתר גורם שההיתר ישנה את צורתו, או את מהותו, אף שאי אפשר לחוש כלל את טעם האיסור [עי' קש"ע פפויפר תערוכות סי' ו'].

והטעם בזה הוא מכיון שבהיתר זה ניכרת ונראית פעולת האיסור, לכן גזרו חכמים שאין ביטול לאיסור זה [עי' פמ"ג בפתיחה לתערוכות ח"ג פ"א ד"ה ודבר המעמיד, ומשב"ז סי' פ"ז סק"ג וחכמ"א כלל נ"ג סעי' ל"ג].

## כמה פרטי דינים בדיני מעמיד - מעמיד שבלוע בו איסור

שמותר אפי' מדרבנן וכן פסק החזו"א סי' ט"ז סק"ז ד"ה שם וד"ה ודין.

## מעמיד שנתקשה בעץ

עוד דנו הפוסקים באופן שנתייבש ונעשה כעץ האם אסור מדרבנן [עי' פתחי תשובה סי' פ"ז סקכ"א שהביא מחלוקת הפוסקים בזה].

## מעמיד שאין בו כוית

מעמיד שאין בו רק חצי שיעור תלוי בפלוגתא הפוסקים האם אסרו חצי שיעור באיסור דרבנן [עי' הר צבי יו"ד סי' פ"ב].

## מעמיד שנועד להקשות המאכל

מעמיד שמטרתו רק כדי להקשות המאכל דעת הרמ"א (בשו"ת סי' נ"ג נ"ד) שחשוב דבר המעמיד, אמנם ביד יהודה (סי' פ"ז סקכ"ה, וסי' ק"ג סק"כ) כתב שאין דבר המעמיד אלא כשהמאכל ניתקן על ידי זה אבל הקפאת המאכל אינו חשוב מעמיד.

## מעמיד שנותן צורה יפה למאכל

מאכל שניתן במטרה להשפיע על המראה של המאכל דעת המנחת כהן (שער התערוכות ח"ג פ"א ופ"ג) שדינו כדבר המעמיד, אמנם משאר פוסקים (עי' מנחת יעקב כלל ע"ד סק"ה, והגר"א סי' ק"ב סק"ו ועוד פוסקים) מבואר שלא חששו לדבריו. [אמנם אף לשיטתם דנו הפוסקים (עי' פרי"ח

וכתבו הפוסקים שאין דבר המעמיד אסור אלא בדבר האסור מחמת עצמו אבל אם הדבר המעמיד אסור מחמת שנבלע בו איסור, אין עליו דין מעמיד והרי הוא בטל בששים [עי' יו"ד סי' פ"ז ברמ"א ובפמ"ג בשפ"ד סקל"ה ובפמ"ג או"ח סי' תמ"ב בא"א תחילת סק"ט, ובמחצה"ש סק"ט ובחכמת אדם כלל נ"ג סעי' ל"ג].

## מעמיד שמונע קלקול

עוד כתב בהר צבי יו"ד סי' פ' שדבר המעמיד הוא דווקא אם הוא יוצר פעולה חיובית, אבל אם הוא רק מונע פעולה שלילית כגון ספירט שעוצר תסיסה אינו חשוב דבר המעמיד [וכעי"ז כתב הנודע ביהודה יו"ד סי' נ"ו ומנח"י ח"ו סי' ע"א, וכעי"ז כתב במטה יונתן תמ"ז סק"ג שדבר המעמיד שמטרתו רק כדי למנוע הפסד אין לו דין דבר המעמיד, וכ"כ בשאילת שלום מתנינא סי' י"ד הובא בשד"ח סי' ו' אות ד'].

## מעמיד שנפסל מאכילה

מעמיד שנפסל מאכילה נחלקו בזה הפוסקים האם אסור מדרבנן דעת התרומת הדשן סי' קכ"ט והמנחת כהן ח"א פ"ט, פמ"ג סי' ק"ג שפ"ד סק"ד ועוד אחרונים שלדעת הרמב"ם אסור מדרבנן, אמנם דעת הרא"ה בבדק הבית בית ד' ש"א י"ט,

### מעמיד שמחשיבו

מעמיד שמחשיבו עי' מה שכתבנו לקמן בכללי אחשביה.

### גדרי מילתא דעבידא לטעמא

גדר עבידא לטעמא דעת הרבה אחרונים שזהו דווקא במלח ופלפל וכיו"ב שטעמו חזק ונרגש ביותר מששים, אבל שומן וכיו"ב אף שפעולתו ניכרת בהתבשיל כיון שטעמו ממש אינו נרגש כ"כ רק מעט, בטל בששים [כ"כ נחלת יעקב כלל ס"ה סקס"א, פמ"ג יו"ד סי' צ"ח משב"ז סק"ז ושפ"ד סקל"ב ובסדר שני בהנהגות איסור והיתר אות ב' ואות כ"ז, חוות דעת חידושים סקי"ט, חכמת אדם כלל נ"ג סעי' ל', נוב"י סי' ל"ו].

וי"א ששומן וכיו"ב כיון שאין טעמו חזק לכן הוא תלוי בכוונת הנותן שאם נתנם כדי לתבל הרי הוא מחשיבו בכך ואינו בטל מדרבנן, ואם נפלו מעצמם לתוך התבשיל הרי זה בטל בששים [כ"כ פרי"ח שם סקכ"ד, הגר"ז סי' תקי"ג קר"א אות ד'].  
וי"א שאף אם נתנן לתבל הוא דווקא אם רגילים בני אדם לערבו ולתבל בו אבל אם אין דרכם בכך בטלה דעתו [כ"כ יד יהודה בפי' הארוך סקכ"ב].

### האם שמרי דבש חשוב מילתא

### דעבידא לטעמא ודבר המעמיד

כתב השו"ע ומ"ב סי' תמ"ב [לשון השונה הלכות שם] כל דבר המעמיד חשיב כאילו הוא בעין ממש לפיכך מי דבש שקורין מע"ד שהחמיצו בשמרי דבש שבישל כל השנה ודבש הראשון שבישל הי' מחומץ משמרי שכר וזה שבישל עתה רביעי או חמישי וכן לעולם חייב לבער אפי' מי דבש האחרון שכל א' מהן ע"י המעמיד נעשה כולו חמץ [אך אם עבר ולא מכרו יש להתירו בהנאה], ובזה אין להקל לשתות (ואפי' בספק כדלק' סי' תמ"ז דין נ"ה ע"ש) אפי' ביו"ט אחרון של פסח רק באותו מע"ד שאין בו חשש זה רק שנתבשל בכלי חמץ יש

סי' ק"ב סק"ה, ופמ"ג סי' ק' משב"ז סק"א, ובהגר"א סי' ק"ב סק"ו) האם חזותא מילתא היא לאסור מחמת זה ולא יתבטל אפי' בששים].

### מעמיד שנועד לדבק

עוד כתב השואל ומשיב תנינא ח"ד סי' ככ"ד שאם המעמיד בא רק כדי לדבק אינו חשוב מעמיד [והובא דבריו בדעת"ת סוף סי' תס"ב ובמהרש"ם ח"ג סי' רל"ד].

### מעמיד בצירוף האש

עוד כתב שם בשם הרמ"ע מפאנו שמעמיד שאינו מעמיד מחמת עצמו רק בצירוף האור [האש] דינו כזה וזה גורם ואינו חשוב מעמיד [ולפי דבריו בטל ברוב הפעמים דין מעמיד שברוב הפעמים צריך ביטול בשביל להעמידו].

### מעמיד ומילתא דעבידא לטעמא

### האם נעשה חנ"ן

כתב הפמ"ג סי' ק' משב"ז א' ד"ה ודע שאין אומרים בדבר המעמיד ובמילתא דעבידא לטעמא חנ"ן, שכיון שחנ"ן בשאר איסורים הוא גזירה אטו בב"ח א"כ כמו שבב"ח קיי"ל שאם העמיד הגבינה בבשר ויש ששים בגבינה הרי זה כשר בדיעבד, ה"ה כל מעמיד שיש ששים נגדו אע"פ שאוסר, מ"מ אינו נעשה חנ"ן, אמנם ביד יהודה סי' צ"ב בארוך סקי"ז ד"ה ויל"ע שדווקא דבר המעמיד כיון שאינו נותן טעם לא שייך לומר בזה חנ"ן [ועיי"ש שכן מבואר באור זרוע אות תנ"ח ד"ה מתני' חתיכה, ובראים סוף סי' מ"ח ד"ה אמר רב, ובריטב"א], אבל במילתא דעבידא לטעמא וכן בדבר שהוא נותן טעם כיון שטעמו מורגש, אמרינן חנ"ן, וי"א שבכל גווני אומרים חנ"ן [כן כתב הרדב"ז פ"ט הט"ז מהלכות מאכלות אסורות שאומרים חנ"ן בדבר המעמיד, וגם הפמ"ג בעצמו הוכיח מדברי הר"ן שאומרים חנ"ן בכל גווני, ועי' מה שהביא בליקוטי מגדים על הפמ"ג כמה ישובים מהאחרונים לדברי הר"ן].

וסוכרים נמסים, כדקסטרין וסוכר הלתת (מלטוז) - הלתת משמש להוסיף טעם למאכלים שונים, וכן משמש לצבע מאכל] בשביל לשפר טעם המאכל, אם מוסיפים בו כמות לתת שמשנה מהות המאכל עד שישתנה שמו ויחשב מאכל מסוג אחר דינו כמילתא דעבידא לטעמא, אבל אם מוסיפים בו רק מעט לתת שאינו משנה מהותו לשם מאכל אחר אין דינו כדבר המעמיד.

### אנזים [משמש לחומרי טעם וריח]

ואנזים שהוא חומר מתסיס לכמה מוצרי גלם במאכלים, ופעולתו להפוך ולהרבות שאריות חומרי מאכל לחומצות, תהליך יצורו [עכ"פ בחלק מהסוגים] הוא מחיידקים הגדלים על עובש של לחם ושאר פירות מקולקלים, את החיידקים האלו מגדלים על קרקע מזון עם תערובות של חומרים שונים, ועל ידי כך מתרבים החיידקים, נמצא שכל מוצר שיש בו אנזים יש בו תערובות של חמץ מקולקל, וגידולי חמץ, שגורם להעמדת האנזים, וכיון שכך יש לחשוש שדינו כדבר המעמיד שאוסר עד עולם.

אמנם למעשה מעיקר הדין אין חשש חמץ באותם מאכלים, והוא מכמה טעמים א. שיש כאן זה וזה גורם שהרי רק בתערובות של חומרים אחרים נוצר האנזים, וקיי"ל זה וזה גורם מותר. ב. חשוב פנים חדשות לרוב הפוסקים (כמבואר לקמן בכללי פנים חדשות). ג. שלכאורה אינו חשוב מעמיד כלל שגם בלי החמץ היה אפשר לעשות את האנזים הנ"ל שיתכן שאין החמץ אלא מזרז את הגידול [עי' שבה"ל ח"ח סי' קי"ד, מנח"י ח"י סי' ל"ד לה', והרי"ה הכהן ח"ב סי' י"ח, נצח יוסף ח"ב סי' מ"ג].

וכל זה כשנוצר קודם פסח, אבל אם החמץ המקולקל נעשה תוך הפסח אצל יהודי שקיי"ל חרבו אחר זמנו אסור בהנאה, ככה"ג שייך רק חלק מהסברות.

מקילין ביו"ט אחרון לשותותו מטעם דסתם כלים אינם בני יומן אכן במקומות שמבשלין המע"ד בכל השנה ביורות שמבשלין בו יי"ש דהוי דבר חריף וחזק ונותנין טעם לשבח במע"ד כידוע לא מהני מה שאינו בן יומו ועי' סי' תמ"ז דין נ"ה (סקכ"ה ושה"צ).

וכ"ז כשהמע"ד הראשון הועמד בשמרי שכר בלבד וכן מי דבש השני בשמרי מי דבש הראשון בלבד וכן כולם אבל אם בשמרי שכר בלבד לא הי' די להעמידו וערבו בו גם דבר אחר המעמיד שאינו חמץ ובהצטרפותם הועמד מותר אף בשתי' בפסח אם יש בו ס' כנגד שמרי השכר דכל דבר שאיסור והיתר גורם להעמידו מותר אם אין בכח האיסור בלבד להעמידו אבל אם יש בכח האיסור לבד להעמידו אף שצירפו לו עוד מעמיד אסור כמו שנתבאר ביו"ד סי' פ"ז (סקכ"ה ושה"צ).

### צורת עשיית השכר

ביאור הדברים שלוקחים שמרי יין או שמרי שכר, שיש בתוכם הרבה חיידקים, ומכניסים שמרים אלו בתוך המי דבש, ועל ידי זה מתחיל לתסוס, ומהפך הסוכר שבדבש לאלכוהול, ובסוף פעולתם יורדים למטה.

וכתבו הפוסקים שדווקא כשהשמרים גורמים שהמי דבש נעשו שכר, אבל אם עירב את השמרים רק כדי שיחזקו טעמו, אין על השמרים דין מעמיד [כ"כ הנודע ביהודה יו"ד תנינא סי' נ"ו הובא בגליון מהרש"א סי' פ"ז סקכ"א, שו"ת פנ"י סי' י"ב] אמנם אם על ידי נתינת השכר יתחזק השכר בטעמו כ"כ, עד שישתנה שמו ויחשב לשכר מסוג אחר, נראה שדינו כמעמיד שהרי שינו את מהות השכר [קש"ע פפויפר תערובות סי' ו' סעי' ו' עפ"י דברי הפוסקים].

### לתת ומשפרי אפיה

ומכאן נלמד למאכלים שמוסיפים בזה לתת [שהוא שעורה נבוטה וקלויה שנהפכת העמילן שבשעורה לתערובת פחמימות



## שמרים וחומרי גלם שונים

ולכן חומרי גלם שמעורב בו אנזים כמו בשמרי אפיה, מוצרי חלב שונים, וכמה סוגי מאכלים, הרי הם כשרים לפסח.

ומ"מ למעשה לא משתמשים בכשרויות מהדרין בחומרים שיש בהם התערובות הנ"ל במוצרים הכשרים לפסח, אלא שמ"מ אחרי פסח ודאי שאפשר להשתמש בו לכתחילה אפי' אם לא נמכר כלל [יעוין בספרים הנ"ל].

וכל זה בשמרים לחים, אבל שמרים יבשים מדבקים אותו בקמח, ולכן א"א לסמוך על סברות הנ"ל אלא שמ"מ מסתבר שיש שישים נגד הקמח וא"כ הרי זה בטל, וגם שמסתבר שנפסל הקמח מאכילה.

## מעמיד שהשורש שלו בלא זוז"ג

## ורק אח"כ הוסיפו בו עוד מעמידים

ואע"פ שבפעם השניה מתערב השמרים יחד עם הדבש שאינו חמץ וא"כ חשוב זה וזה גורם תי' הערוה"ש סעי' כ"ג שכיון "שעיקרו ושרשו של ההיתר הוי ג"כ מהאיסור וזהו כוחו שלא בטל לעולם, משא"כ בזוז"ג דעיקרו ושרשו מההיתר כמו מהאיסור", וכ"כ הגר"ז סעי' י' "דכיון שמי דבש הראשון הועמד בשמרי שכר הרי הוא נעשה כולו חמץ וגם שמרים של מי דבש השני נעשה כולו חמץ מחמת שהועמד בשמרי מי דבש הראשון וכן לעולם" [ועי' עוד במנח"י ח"ז סי' כ"ז].

## מעמיד איסור שעושה פעולה שאין בכח

## שאר מעמידים של היתר לעשותו

וביד יהודה סי' פ"ז סקכ"ו תי' "דהא דחשבינן לזוז"ג הוא דווקא אם יש בכח בההיתר עצמו לעשות פעולתו הגם אם לא היה שם האיסור כלל, כמו גבי שאור שם דכל עיסה כשמשעה אותו נעשה בעצמו שאור לחמץ בו, אך ע"י שאור אחר נתחמץ מהר, לכן גם אם אין בו השיעור כעת זולת בהצטרף איסור הראשון מ"מ ה"ל זוז"ג

ומותר, משא"כ אם לולא הראשון לא היה בשני כח כלל רק הראשון גרם זה, לכן הכל נחשב על כח הראשון ואוסר תמיד, ואולי הוא כן הוא גבי דבש ואפשר זה נמי כוונת המ"א במש"כ וצ"ל דאין שם מעמיד אחר רק החמץ, היינו דלא היה בכח בהשמרי דבש כלל לולא שהיה בהן החמץ מתחלה, אבל אם יש כח נמי בשמרי דבש ה"ל זוז"ג ומותר", וכ"כ המנחת יצחק ח"ז סי' כ"ז שנראה שהוא דווקא דכל גורם עושה פעולה שוה, והיה אפשר לעשות כל הפעולה מההיתר, ואך צריך איזה כמות כדי לעשות הפעולה, כגון שיעור כזית והוא נתן חצי כזית מאיסור וחצי כזית מהיתר בזה אמרינן זוז"ג מותר, אבל אם א"א לעשות הפעולה מההיתר לבד אפילו אם היה נותן כל הכמות, רק אם נותן גם מהאיסור, שהם מינים שונים, ורק בהרכבתם יחד עושה הפעולה, א"כ זה נכלל בכלל עיקר עשייתו בכך ואין אומרים בזה זה וזה גורם מותר, אמנם במנח"י ח"י סי' ל"ד כתב שמשאר הפוסקים משמע שאף בכה"ג חשוב זוז"ג, וע"ע מה שכתב בטור יו"ד סי' קמ"ב לענין לזרוע תחת צל עצי אשירה וב"י שם ואבני מילואים סי' ז' ונחלת ברוך סי' ה'.

## כמה פרטי דינים בדיני זה וזה גורם -

## זוז"ג שנוצר תוך הפסח

כתבו כמה פוסקים שאין אומרים זוז"ג מותר כשנוצר בתוך פסח שלא גרע ממהו חמץ שאינו בטל [כ"כ המג"א תמ"ה סק"ה, והט"ז יו"ד קמ"ב סק"ו], אמנם הרבה אחרונים הסכימו שגם בפסח זה וזה גורם מותר, והוא מכמה טעמים א) שכיון שמה שחמץ בפסח אסור במשהו הוא חומרא מדרבנן לא החמירו רק בחמץ בעין אבל בגורם שאין החמץ בעין לא גזרו על משהו כמו שלא גזרו בחמץ נוקשה - אבני מילואים בתשובה סי' ז'. ב) שלפי המבואר בר"ן שההיתר של זוז"ג אינו מדין ביטול ברוב י"ל שבכה"ג של גורם אין עליו שם איסור כלל ומתבטל ככל שאר איסורים [שערי יוסר

לא מצינו שבטיל לעולם, דאף אם יתערב אחד ממאה היתר וגם פחות באיסור ויקח מהתערובות כזית מצומצם ויאכלנו יפטר משום דחסר עכ"פ אחד ממאה איסור בשיעור הזית שאכל הרי חזינן שהיתר לא נבטל, לכן גם בהגורמים לא נבטל ההיתר אלא האיסור שבו מצינו שנתחדש שנתבטל ברוב היתר כמו כן נתבטל בזה שלגורם עשיית הדבר הוכרח להיתר, אף שביטול זה דשני גורמים לא שייך לדין דאחרי רבים".

עוד ביארו הפרי העץ ומנחת יחיאל ח"ג סי' ע"ט סק"ה והיד יהודה כיון שעיקר המאכל הוא היתר נתבטל האיסור ברוב, אלא שאם רק האיסור היה נותן טעם לא היה בטל כיון שניכר כח האיסור במאכל משא"כ כשהוא זה וזה גורם שאין ניכר האיסור הרי הוא בטל.

והנה בפרי תואר סי' ס' כתב שצריך להיות הרוב מההיתר וצ"ע האין יפרש כל דברי הראשונים הנ"ל.

### זו"ג שנעשה בזה אחר זה

זה וזה גורם שנעשה בזה אחר זה י"א שאין להיתר משום זה וזה גורם [כ"כ הט"ז סי' שי"ח סקט"ו ואבני מילואים סי' ו']. אמנם בפמ"ג יור"ד שער התערובות ח"ג פ"א כתב בשם האליה רבה שמועיל אפי' בזה אחר זה וכן מסיק הנחלת ברוך סי' ט"ו אלא שכתב שכל זה דווקא שאין באיסור שהונח בתחילה כדי לתת מקצת טעם בתבשיל, שאם יש באיסור כדי לתת מקצת טעם בתבשיל כבר נאסר התבשיל ולא יעזור מה שאח"כ הניח בו גורם היתר.

### זו"ג לנתינת טעם

כשם שאומרים זו"ז גורם לענין דבר המעמיד, ה"ה שאומרים זו"ז גורם לענין נתינת טעם שאם איסור והיתר נותנים טעם בקדירה ואין באיסור לבד לתת טעם בלי ההיתר אין התבשיל נאסר [עי' פמ"ג שער התערובות ח"ג פ"א ונחלת ברוך סי' י"ז].

שער ג' פרק כ"ה עמ' ר"פ ד"ה והנה, וכן מסיק לדינא בנחלת ברוך סי' ט' יעו"ש, ולמעשה כתב הבה"ל סי' תמ"ה ד"ה אסורים בהנאה שמעיקר הדין נוקטים שאומרים זו"ז גורם בתוך הפסח, אלא שלכתחילה יש להחמיר בזה].

### גורם שנמצא בתוך האיסור

וכל זה שאין במאכל משהו בעין מהאיסור שאם יש בו משהו מהאיסור דינו ככל איסור שיש בו תערובת שאם יש בו ששים הרי זה בטל, ואם אין בו ששים אינו בטל ובפסח שאסור משהו בכל גוויי אינו בטל [כן כתב שו"ת הר"ן סי' ע' (הובא בדרכי תשובה סי' פ"ז סקנ"א)], מנחת ברוך סי' ט', ומה שאמרו בתרומה זה וזה גורם אע"פ שיש בו ממשות האיסור, זהו משום שכבר נתבטל טעם האיסור במאתים].

### רוב גורם של איסור

וכתבו הפוסקים שבזה וזה גורם הרי זה מותר אף כשרוב הגורם הוא איסור [כ"כ הרא"ש ע"ז דף מ"ט, אור זרוע ערלה סי' שכ"ד בשם הרשב"ם, ערוגת הבושם סי' ק"ח, [אמנם כל זה בתנאי שאין האיסור נתן טעם חשוב שאין ההיתר יכול לעשותו כנתבאר לעיל].

והטעם בזה ביאר בשערי יושר שער ג' פרק כ"ה עמ' רע"ח ד"ה והר"ן שכדי לאסור דבר הנגרם צריך שהאוסר יהיה חשוב, כיון שלאסור הוא דין חיובי ולכן כל שהוא בתערובות איכד חשיבותו, אבל להיתר שהוא פעולה שלילית כל שאין מה שיגרום איסור ממילא הוא מותר.

עוד ביאר הדברות משה פסחים עמ' קס"ג "ואף שאינו הרוב נראה דכיון שלהעשות הדבר היה מוכרח גם להיתר בטל להיתר אף שאינו הרוב, ואף אם ההיתר הוא מיעוט דכיון שלא היה אפשר להעשות בלא ההיתר בטל, וזה שלא אמרינן איפכא דההיתר שהיה צריך להאיסור יתבטל, הוא מטעם שהיתר

## עשיית זוז"ג לכתחילה

אסור לעשות זה וזה גורם לכתחילה שאין מבטלין איסור לכתחילה אף קודם פסח [כמ"ש המ"ב תנ"ג סק"כ] ומ"מ אם מטרת עשיית הזוז"ג נעשה שלא לצורך פסח בדווקא, אף שיודע שישתמשו בו בפסח, מותר לעשותו אפי' לכתחילה אם יש טורח לעשותו בצורה אחרת [כן מבואר בפתחי תשובה סי' צ"ט סק"ד בשם הפמ"ג, אמנם עיי' בדרכי תשובה שם סקל"ו שהביא דעת כמה פוסקים שגם בכה"ג לא התירו רק כשכבר נתערב שאין צריך לברור, אבל לערב

לכתחילה אסור אפי' אם אין כוונתו לבטל, עוד כתב שם שדעת כמה פוסקים שלא התירו רק בספק איסור אבל בודאי איסור שיש כאן פ"ר שיתבטל אסור בכל גווני].

## קניית זוז"ג

ודנו הפוסקים האם כשקונה דבר שנוצר מזוז"ג האם חשוב כלכתחילה שאסור לקנות, או מאחר שכבר נעשה הזוז"ג גורם יכול לקנות לכתחילה [עיי' פמ"ג תמ"ח א"א סק"י, מגן האלף תמ"ח סק"י, שם אריה סי' ח' ובתורת חסד סי' כ"א].



## הרב שמעון רבינוביץ

לע"נ מו"ז הרה"ח ר' חנניה יוסף בהרה"ח אריה מרדכי רבינוביץ ז"ל,  
הנר"מ בת שבע ע"ה, נלב"ע י"ח אלול תשע"ו

## מומר לע"ז פעם אחת ופעמיים והמסתעף

התוס' במסכת חולין יד. (ד"ה השוחט) מחדשים שאין בר ישראל נעשה מומר כשעבד ע"ז פעם אחת, או כשחילל שבת בפרהסיא פעם אחת, אלא דוקא כשעבד ע"ז כמה פעמים, וכן בחילול שבת, אז נעשה מומר, אבל בפעם אחת עדיין דינו כישראל גמור לגבי כל דבר שצריך ישראל כשר, והוכיחו כן מכמה מקומות, ואנחנו נלך ונדון בראיה האחרונה של התוס' בעזה"י, ומה הדין כשעבד עבודה זרה שני פעמים, ומסתעף מזה בגדר פסול שחיטת מומר ושחיטת גוי.

א - ראיית התוס' / ב - קושיא על התוס' / ג - ב' אופנים בפסול שחיטת מומר / ד - דברי מהרש"ל מוכיחים כאופן א' / ה - לפ"ז מתורצת הקושיא / ו - דוחק בפירוש מהרש"ל / ז - אם אפשר לפרש דברי התוס' כאופן ב' / ח - יישוב אופן ב' בדברי התוס' / ט - החידוש בשנים אוחזין בסכין / י - חקירה בגדר פסול שחיטת גוי / יא - ישוב אופן ב' בדברי התוס' / יב - ישוב הקושיא הראשונה / יג - סמך לתירוץ הנ"ל / יד - טעם למניעת המהרש"ל בזה

בשעת מעשה מחשבת ע"ז, אסרה בהנאה או לא.

## א. ראיית התוס'

ובדעת הסובר שאדם אוסר דבר שאינו שלו אומרת הגמרא דהיינו דוקא בגוי, וכגון שגוי שחט בהמתו של ישראל, וחשב לשם ע"ז, בזה אנו אומרים שהבהמה נאסרה ונהיית תקרובת ע"ז, אבל בישראל לא, שאם ישראל שחט בהמתו של חבירו, וחשב לשם ע"ז, אין הבהמה נאסרת, והטעם מבאר הגמ' דאמרין לצעורי בעלמא קא מכיין, שלא התכוון השוחט באמת לשחוט לשם ע"ז, אלא רק לצער את חבירו עשה זאת, שיחשוב שבהמתו נאסרה, שאין אנו חוששים כלל שאיש ישראל שוחט לשם ע"ז, ולכן ודאי אין מחשבתו נכונה, ולא נאסרה הבהמה.

ונמצא, דבעצם סוברת שיטה זו דבכל אופן אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא שבישראל אין אנו מאמינים לו ששחט לשם ע"ז ולכן לא נאסרה הבהמה, אבל אילו היה ידוע לנו שאיש זה שחט באמת לשם ע"ז, ודאי היתה הבהמה נאסרת כדין תקרובת ע"ז, דאדם אוסר דבר שאינו שלו.

וז"ל התוס' בראיתם האחרונה: ועוד אמרינן לקמן בסוף פרק שני (דף מא.) אפילו למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו, ה"מ גוי, אבל ישראל לצעורי בעלמא קא מכיין, ופריך משנים אוחזין בסכין ושוחטין, אחד לשם אחד מכל אלו, ואחד לשם דבר כשר. שחיטתו פסולה, ומשני, הכא במאי עסקינן בישראל מומר, והשתא, כיון דמומר הוא, בלא שום אחר מכל אלו תיפוק ליה דפסול, אבל אי בחדא זימנא לא איתסר שחיטתו ניחא, עכ"ל התוס'.

ביאור הראייה: ישנו נידון ידוע האם אדם אוסר דבר שאינו שלו, או לא, דהיינו, אם אחד יכול לאסור דבר שאינו בבעלותו אלא ששייך לחבירו, או דאמרין שאין כח לאחד לאסור מה ששייך לזולתו. ושם הדבר נוגע לענין שחיטה לעבודה זרה, דהיינו, דדין הוא שהשוחט בהמה וחשב בשעת השחיטה שהוא שוחט לע"ז, אף שהשחיטה עצמה היתה כהלכה בכל דיניה ודקדוקיה, מ"מ הרי היא נבילה, ואסורה גם בהנאה, כיון שהיא נהיית "תקרובת ע"ז". ובזה אנו דנין האם ראובן ששחט בהמתו של שמעון וחשב

ששחט, והוא חשב לשם דבר כשר, מ"מ "שחיתתו פסולה", היינו מדרבנן, וכמו ברישא.

ובזה נבא לקושיית הגמ', דהרי אנו רואים במשנה זו, בסיפא - ששנים שוחטין ביחד, ואחד חשב לשם אחד מכל אלו, דאף שהוא ישראל, לא אמרינן לצעורי בעלמא קא מכיין, ושחיתתו פסולה.

ומתרתת הגמ' "בישראל מומר", שזה האחד שחשב לשם אחד מכל אלו היה ישראל מומר, וכיין שהוא מומר לא אמרינן לצעורי בעלמא קא מכיין, אלא ודאי מחשבתו אמיתית לע"ז, שהרי הוא מומר שעובד ע"ז, ולכן כשחשב לשם אחד מכל אלו נאסרה הבהמה אף שאינה שלו, שהרי לשיטה זו אדם אוסר דבר שאינו שלו.

והוקשה לתוס', דאם מדובר כאן במומר, א"כ גם בלי שיחשוב לשם אחד מכל אלו, שחיתתו פסולה, שהרי בגמ' (דף ה.) מבואר ששחיתת מומר לע"ז פסולה (ולהלן בעז"ה יבואר דבר זה באריכות), ולמה אמר התנא "אחד לשם אחד מכל אלו", הא ודאי מיירי במומר, דאל"כ אין אנו מאמינים למחשבת ע"ז שלו, ובמומר כבר א"צ שיחשוב לשם אחד מכל אלו, דגם בל"ז שחיתתו פסולה.

והוכיחו התוס' מכאן, דבפעם אחת עדיין אינו מומר גמור שתהא שחיתתו פסולה בלי מחשבת "אחד מכל אלו", וכיסודם שייסודו מתחילה, אמנם לזה מועיל מה שהוא מומר בפעם אחת, דבזה אין אנו אומרים ד"לצעורי בעלמא קא מכיין", דכיון שכבר שחט פעם אחת לע"ז, אנו אומרים שמחשבתו לע"ז אמיתית.

### ב. קושיא על התוס'

והנה, לכאורה אפשר להקשות על התוס', למה לא הוכיחו מכאן שגם בשני פעמים אינו נעשה מומר, שהרי כאן כבר שחט שני פעמים לע"ז, פעם אחת - קודם מעשה זה (דשנים אוחזין וכו'), דאל"כ הרי אנו אומרים על מחשבתו ש"לצעורי בעלמא קא מכיין", ופעם שניה - במעשה זה ששחט

ומקשה הגמ' על סברא זו שאמרנו דישאל ודאי אינו שוחט לשם ע"ז, אלא לצעורי בעלמא קא מכיין, ממה ששינוי במשנתנו (דף לט): : השוחט לשם הרים, לשם גבעות, לשם ימים, לשם נהרות, לשם מדברות, שחיתתו פסולה. שנים אוחזין בסכין ושוחטין, אחד לשם אחד מכל אלו, ואחד לשם דבר כשר, שחיתתו פסולה, עכ"ל המשנה.

כדי להבין היטב קושיית הגמ' וראיית התוס' ובפרט המשך הדברים שיובאו להלן בעז"ה, בהכרח לפרש קודם כל המשנה, ואח"כ נחזור אי"ה לקושיית הגמ' וראיית התוס'.

"השוחט לשם הרים וכו'" היינו ששוחט לשם ע"ז, והעבודה - זוהי שלו היא ההר או הים או הגבעה וכו'. "שחיתתו פסולה", דהוי כשוחט לשם ע"ז, ומבואר בגמ' (דף מ.) שכאן אין הבהמה נאסרת בהנאה כמו בשאר שוחט לע"ז, וכמו שכתבתי לעיל, שהרי התנא נקט "שחיתתו פסולה", ואילו היה כאן איסור הנאה היה לו לומר "הרי זה זבחי מתים" [דהא דתקרובת ע"ז אסורה בהנאה ילפי' בגמ' (יג): ממת שאסור בהנאה, דכתיב "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים"], והטעם שכאן אין איסור הנאה מבארת הגמ' דהיינו משום ששחט לע"ז שהיא מחוברת לקרקע, כהר, גבעה וכו', וילפי' מפסוק דכתיב "אלהיהם על ההרים", ולא ההרים עצמם אלהיהם, ולכן כששוחט לשם ע"ז של הר וכו', אין הבהמה נאסרת מדאורייתא, אולם מ"מ מדרבנן אסורה באכילה, משום דמיחלף בשאר תקרובת ע"ז, וכמ"ש רש"י שם (בד"ה דאמר). ולהכי קתני רק "שחיתתו פסולה", דהיינו שהיא אסורה באכילה, ולא שהיא זבחי מתים, כיון שמדרבנן לא אסרו בהנאה.

וממשיכה המשנה: "שנים אוחזין בסכין ושוחטין, אחד לשם אחד מכל אלו", ששנים שחטו בסכין אחד ביחד, ואחד חשב לשם ע"ז דמחובר, וזהו "אחד מכל אלו" שנזכרו מקודם המשנה, אף שיש כאן עוד אחד

הבאתיה כאן] מביאים ראייה ממומר כזה, וס"ל ששחיטתו פסולה אם לא משום שבפעם אחת אינו נעשה מומר.

### ג. ב' אופנים בפסול שחיטת מומר

הנה, התוס' הוכיחו ראייתם מכח מה שהגמ' מעמידה את המשנה בדף לט: במומר, והוקשה לתוס', דא"כ בלא"ה שחיטתו פסולה, ומה צריך עוד שיחשוב לשם אחד מכל אלו, אלא ודאי דעדיין אינו מומר גמור. ויש לעיין במה שכתבו ששחיטת מומר פסולה גם בלא שיחשוב לשם אחד מכל אלו [ומקורו מן הגמ' דף ה. שמומר לע"ז הוי מומר לכל התורה כולה ושחיטתו פסולה], מה הטעם בזה, ומהיכן הוכיחו כן.

שני אופנים אפשר לומר בזה:

א. שמומר פסול בעצמותו, וזה בנוי על דברי התוס' לעיל בדף ג: (ד"ה קסבר) שמומר האוכל נבילות להכעיס שחיטתו פסולה מטעם שאינו בר זביחה, היינו שאינו בתורת שחיטה, ובפסוק כתוב "וזבחת ואכלת", ודורשים מזה מה שאתה זוכה אתה אוכל, כלומר, אותו שהוא בר זביחה - שאינו אוכל בלא זביחה, הוא יכול לשחוט, אבל מומר האוכל נבילות להכעיס, כיון שאוכל גם בלא זביחה בשאט נפש, אינו נקרא בר זביחה, ולכן שחיטתו פסולה. וכן שחיטת גוי פסולה מטעם זה שאינו בר זביחה, וכן שנינו במשנה (דף יג.) שחיטת גוי נבילה, ולפ"ז אפשר דסברו התוס' דגם מומר לע"ז אינו בר זביחה, שהרי קי"ל מומר לע"ז הוא מומר לכל התורה כולה, וא"כ הוא דומה לגוי ממש ששחיטתו פסולה מכח שאינו בר זביחה, וכן משמעות לשון הטור והשו"ע (יו"ד סימן ב' סעיף ה') שכתבו שמומר לע"ז שחיטתו פסולה כיון

יחד עם חבירו, והוא הרי חשב אז לשם ע"ז, ואם בב' פעמים כבר נעשה מומר, א"כ צריכה שחיטתו להיות פסולה עכשיו גם משום שחיטת מומר, וממתני' משמע שהפסול הוא רק מחשבתו לשם אחד מכל אלו, ועוד, דודאי במשנה השחיטה פסולה רק משום מחשבתו, דהא קתני "שחיטתו פסולה" דומיא דרישא, דהיינו דפסול מדרבנן משום דמיחלף בשאר תקרובת ע"ז, ואם פסולה גם משום שחיטת מומר, צריכה להיות פסולה מדאורייתא (ואפשר שגם אסורה בהנאה, לפי מה שיבואר בהמשך), וכיון דבמשנה איתא דפסולה רק מדרבנן, על כרחינו היינו משום דגם בב' פעמים עדיין אינו נעשה מומר, אלא צריך לזה ג' פעמים לכה"פ [וככל חזקה שהיא ג' פעמים].

ואין לתרץ דהכא כיון ששוחט לשם ע"ז של הר, אינו נעשה מומר בזה שהרי אנו רואים שמדאורייתא אינו ע"ז, שנאמר "אלהיהם על ההרים", אבל בשחיטת ע"ז גמורה נאמר שגם בב' פעמים כבר נעשה מומר. אין לומר כן, דוודאי הר הוא ע"ז גמורה אף מדאורייתא, שהרי העובד להר מיתתו בסיף, כדאמרינן בבבלי במסכת ע"ז (מ"ו.), אלא שגזירת הכתוב הוא שתקרובתו אינה אסורה, וא"כ ודאי מסתבר דכששוחט להר נעשה בזה מומר גמור כמו בשוחט לע"ז גמורה, כיון דמדאורייתא הוו שניהם ע"ז, וכשעוברם עובר על איסור דאורייתא של ע"ז, וחייב עליהם [ועוד, דא"כ היה להם להתוס' לתרץ דמה שאמרה הגמ' כאן "בישראל מומר", הכוונה לומר לע"ז דהר, שלא נעשה בזה מומר, ומ"מ הוי מומר לגבי זה שלא נאמר בו ש"לצעורי בעלמא קא מכיין"]. שוב ראיתי, שא"צ לזה שפשוט שגם מומר כזה הוי מומר, דהתוס' בראייתם השניה [שלא

1 בדוחק אפשר ליישב קושיא זו, ונאמר דהא דקתני הכא במתני' "שחיטתו פסולה" היינו באמת מדאורייתא, ומשום דבב' פעמים כבר נעשה מומר, והא דנקט במתני' לשם "אחד מכל אלו" היינו לומר שאף השוחט לשם ע"ז דמחובר נעשה מומר, וכמו שיובא להלן סוף אות ו'.

ש"דינו כגוי גמור", משמע שמאותו טעם הוא.

שהרי שחיתת גוי פסולה מטעם זה שאינו בר זביחה.

ב. שפסולו הוא מכח מה שאנו אומרים שמחשבתו לע"ז, אף שלא שמענו ממחשבתו זו, דכיון שהוא מומר לע"ז, אנו אומרים שכל מחשבות לבו רק רע כל היום, ובכל מעשה שהוא עושה מחשבתו לע"ז. וזה על - פי מה שהביאו התוס' בדף יג: (ד"ה שחיתת) את הגמ' בהוריות (דף יא.), דרב אחא ורבינא שניהם מודים דעובד ע"ז נקרא "מין", וכאן בדף יג. מביאה הגמ' ברייתא "שחיתת מין לע"ז", הרי שאנו אומרים שכל מחשבות המומר כולן לע"ז הן, ולכן גם בלא ששמענו חושב לשם "אחד מכל אלו (שבמשנה דף לט:)" אנו פוסלים שחיתתו, דוודאי חשב לע"ז<sup>2</sup>.

#### ד. דברי מהרש"ל מוכיחים כאופן א'

והנה, אם נחליט כאופן א' הנ"ל, שזה שהתוס' פסלו שחיתת מומר הוא משום שאינו בר זביחה, א"כ נצטרך לומר שסברו התוס' שפסול זה של אינו בר זביחה פוסל גם במקום ששוחטין שנים ביחד, והשני הוא בר זביחה, שהרי במשנה בדף לט: בסיפא מיירי בשנים ששחטו ביחד, וע"ז אומרת הגמ' בדף מא. שמדובר שם שאחד מהם היה מומר, והתוס' הקשו דא"כ גם בלא מחשבת אחד מכל אלו יש לפסול השחיטה, הרי שנקטו להלכה דשנים ששחטו ואחד מהם אינו בר זביחה השחיטה פסולה, ולפ"ז גם בגוי וישראל ששחטו יחד השחיטה פסולה,

ובאמת זוהי מחלוקת הראשונים, שהרשב"א (בתורת הבית הארוך, בית א' שער א', דף ט.) באמת סובר שגוי וישראל ששחטו יחד השחיטה פסולה, וכן פסקו הטור והשו"ע ביו"ד סימן ב' להחמיר כהרשב"א, אולם האור זרוע (סי' שס"ז נא:), הובא בהגהות אשר"י חולין פרק א' סימן ה' (מכשיר, וכן פסקו רוב הראשונים, וכתבו שהתוספתא (חולין פרק א' הלכה א') מסייעת להם דמפורש שם שגוי וישראל ששחטו יחד שחיתתם כשרה, וקשה על הרשב"א, ועכ"פ הרשב"א פוסל שחיטה זו.

וכתב מהרש"ל (בחכמת שלמה בסוגיין, ד"ה בא"ד תיפוק) שהתוס' ס"ל כהרשב"א שסובר שגוי וישראל ששחטו יחד שחיתתם פסולה, ולכן סברו התוס' שגם במומר וישראל ששחטו יחד יש לפסול השחיטה, הדברים מוכיחים, שהמהרש"ל ביאר דברי התוס' אלו כאופן א' הנ"ל, דשחיתת מומר פסולה כיון שאינו בר זביחה ולכן דינו שוה לשחיתת גוי, דלאופן ב' הנ"ל - דפסול מומר הוא משום שמחשבתו לע"ז, איך השווה המהרש"ל דין גוי לדין מומר, הא שחיתת גוי פסולה רק משום שאינו בר זביחה, ולא משום שאנו אומרים שמחשבתו לע"ז, כיון שוודאי אין מחשבתו לע"ז, וכמ"ש התוס' בדף יג: (ד"ה שחיתת) שישראל מומר גרע מסתם גוי לענין מחשבה לע"ז, ובסתם מחשבת גוי קי"ל

2 וקשה לי על אופן זה, שהרי בגמ' איתא בזה הלשון "חמורה ע"ז שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה", והיינו שמשו"ה מומר לע"ז הוא מומר לכל התורה כולה, ולאופן זה מה צריך לזה שע"ז היא חמורה מכל התורה כולה, הרי גם בפשיטות אפשר לומר שכיון שהוא מומר לע"ז, א"כ הוא חשוד לעשות כל מעשיו בעבירה זו [וכדין מומר לאותו דבר בלבד], ולכן בכל שחיטה אנו אומרים ששוחט לשם ע"ז. אבל לאופן א' לא קשה, שהרי צריכין אנו טעם למה מומר לע"ז נעשה אינו בר זביחה יותר מכל מומר לעבירה אחת שבתורה, וע"ז בא הטעם ש"חמורה ע"ז וכו'", ומשא"כ מומר לשאר עבירות שבתורה, אם הוא מומר רק לדבר אחד, אינו נעשה בזה אינו בר זביחה, כיון שעבירה זו אינה חמורה כ"כ, ולכן שחיתתו מותרת.

[ואולי י"ל, דבא לרבות עוד עבירות החמורות כע"ז ודינן כמותה, כמו חילול שבת, או שמרבה גם מומר לע"ז דמחובר, דלא חיישי' בזה לכוונתו, ומ"מ כיון דחמורה ע"ז וכו', הוי מומר לכה"ת].

ודקדוקיהן, ואיך נאמר עליו שאינו בר זביחה. וכן משמע ב"פרי מגדים" (יו"ד סימן ב' משבצות זהב ס"ק ח'), דלרש"י "וזבחת" היינו מי שמצווה על הזביחה, ולתוס' - מי שמאמין בזביחה.

והשתא, לשיטת רש"י שמומר לע"ז כל פסולו הוא רק משום שהוא מועד לנבל בכוונה בידיים, שוב אין שום ראיה לדברי התוס' מהגמ' בדף מא. למומר בב' פעמים, דלעולם נאמר שמומר ששחט ב' פעמים לע"ז [ואפי' בפעם אחת] הרי הוא מומר גמור לע"ז לכל הדברים, ובאמת אנו כבר חוששים בו שאולי לא שחט כראוי, אלא שבמשנה בדף לט: לא יועיל זה, דכיון שהיו שנים ששחטו ביחד, ואחד מהם הוא ישראל כשר, א"כ ה"ל כאחרים רואין אותו שכתב הטור שבמומר לנבילות להכעיס שחיטתו כשרה לרש"י, ואפשר שכאן עדיפא שכיון שהם שוחטין בסכין אחד יחד, א"כ הכשר מונע מן המומר לפסול השחיטה, ועל - כן לרש"י אין כאן פסול בשחיטה אלא מה שחשב המומר לשם "אחד מכל אלו", ונפלה כל ראיית התוס' כאן.

וכיון שידעו התוס' שאפשר לפרש פסול מומר גם כרש"י, ולפ"ז אין שום ראיה מגמ' זו, לא הוסיפו להביא מזה ראיה לב' פעמים, אף שהם עצמם לא ס"ל הכי.

### ו. דוחק בפירוש מהרש"ל

יש קצת דוחק בפירוש המהרש"ל הנ"ל, דלפ"ז ס"ל להתוס' כהרשב"א דפסול זה של אינו בר זביחה, פוסל גם כשנים שוחטין ביחד, וכבר הבאנו לעיל (אות ד') שבתוספתא מפורש שגוי וישראל ששחטו יחד שחיטתן כשרה, ואף שהרשב"א כתב בפירוש להיפך, נצטרך לומר שלא ראה את

להלכה דאינה לע"ז. אלא ודאי ס"ל למהרש"ל כאופן א' הנ"ל<sup>3</sup>.

### ה. לפ"ז מתורצת הקושיא

לפי הנ"ל נראה לתרץ הקושיא שהקשינו בתחילת דברינו (אות ב'), דלכאורה היו התוס' יכולים להביא ראיה דמומר ב' פעמים לע"ז עדיין אינו מומר, ולא רק פעם אחת, אלא שלפי אופן א' הנ"ל נמצא שכל ראיית התוס' בנויה על שיטת התוס' עצמם בדף ג': (ד"ה קסבר), דכתבו שם שמומר האוכל נבילות להכעיס שחיטתו פסולה משום שאינו בר זביחה. אמנם רש"י שם (בד"ה חוץ) כתב דמומר האוכל נבילות להכעיס שחיטתו פסולה משום שהוא מועד לנבל בכוונה בידיים, דהיינו שאנו חוששים שמא שחט שלא כהלכה, ומבואר בטור (יו"ד סימן ב', ויותר מבואר בבית יוסף שם) שנפק"מ בין רש"י לתוס', כששחט ואחרים רואין אותו, וראו ששחט כהלכה, דלרש"י - שוב אין שום פסול בשחיטתו, דבעצמותו אין שום פסול, אלא שאנו חוששים שמא לא שחט כראוי, אבל כשאחרים ראו ששחט כדבעי, שחיטתו כשרה, ולתוס' - אין בזה שום תועלת, שהרי מומר הוא פסול בעצמותו מכח שאינו בר זביחה.

ונראה, דהא דרש"י לא ס"ל כהתוס' דמומר לנבילות להכעיס נקרא אינו בר זביחה, זהו משום דס"ל שאיש ישראל א"א לו להיות בשום אופן אינו בר זביחה, שהרי לעולם הוא מצווה על השחיטה, אף שאינו מקיים זאת להכעיס, וכיון שכן, אפשר דרש"י ס"ל שגם מומר לע"ז אינו נקרא אינו בר זביחה, שאף אם רח"ל כפר בהקב"ה ובכל התורה כולה, מ"מ עדיין מצווה הוא על כל תרי"ג המצוות בכל פרטיהן

<sup>3</sup> שוב התבוננתי, ששפיר אפשר לומר גם שהמהרש"ל ס"ל כאופן ב', שפסול מומר הוא משום שסתם מחשבתו לע"ז, אלא שסבר המהרש"ל דמ"מ בהכרח לתוס' לילך בשיטת הרשב"א, דאל"כ למה פסלו בשחיטת מומר, הרי רק אחד חשב לשם ע"ז, אלא ודאי ס"ל כהרשב"א דכשאחד כשר ואחד פסול השחיטה פסולה, ולכן גם כאן כשאחד חשב מחשבת פסול, והשני מחשבה כשרה, השחיטה פסולה, אבל עכ"פ ס"ל למהרש"ל דהתוס' מוכרחים לילך בשיטת הרשב"א לגבי גוי וישראל ששחטו יחד, ולפי מה שאכתוב לקמן א"צ לזה.



ואולי אפשר לפרש דברי התוס' באופן אחר, והוא כאופן ב' שכתבתי לעיל (אות ג') שפסול שחיטת מומר הוא משום שאנו אומרים שוודאי מחשבתו לע"ז, וכמ"ש התוס' בדף יג: דכל עובד ע"ז דינו כמין לכו"ע, ושחיטת מין לע"ז, וגם לפ"ז, בשנים ששחטו יחד הקשו התוס' דכיון דעל - כרחק מיירי כשאחד מהן מומר, למה צריכים אנו למחשבתו לשם "אחד מכל אלו", הרי גם בלא - זה אנו אומרים שמחשבתו לע"ז, אף שלא שמענו זאת בפירוש, אלא ודאי שבפעם אחת אינו נעשה מומר גמור, ולכן איננו אומרים בזה שמחשבתו ודאי לע"ז, אלא אם - כן שמענו זאת מפיו, כמו במשנה בדף לט: ששחט לשם "אחד מכל אלו".

אלא שלכאורה קשה לומר כן, ולפרש דברי התוס' באופן זה, שהרי ודאי יש נפק"מ גדולה בין אם אנו אומרים שהמומר שחט לע"ז סתם, לבין אם שמענוהו שוחט לע"ז שמחוברת לקרקע, דהא שחיטה לע"ז גמורה, פסולה מן התורה, כדין תקרובת ע"ז, ואסורה גם בהנאה, ושחיטה לשם ע"ז שהיא מחוברת לקרקע פסולה רק מדרבנן ורק באכילה, והנה, זה לכאורה פשוט שאף מומר ששוחט - שאנו אומרים שסתם מחשבתו לע"ז - אם שמענו בפירוש שהוא שוחט לשם מצוות זביחה, שחיטתו כשרה, כיון שגילה דעתו שאינו שוחט עכשיו לע"ז, אלא לשם שחיטה כשרה, וא"כ אף באופן שאינו שוחט לשם שחיטה גמורה, אלא לשם ע"ז שהיא מחוברת לקרקע, אף שוודאי שחיטה פסולה היא מדרבנן, מ"מ מדאורייתא כשרה, דאף שסתם מחשבתו לע"ז גמורה, מ"מ כאן הרי גילה דעתו שאינו שוחט לשם אותה ע"ז אלא דוקא לשם ע"ז

התוספתא, או שס"ל שתוספתא זו אינה להלכה מאיזה סיבה שהיא, אבל עכ"פ הוא קצת דוחק, ולמה לנו להעמיד דברי התוס' נגד תוספתא מפורש, בדבר שאינו מפורש בדברי התוס' בשום מקום, וגם רוב הראשונים לא ס"ל כן.

ועוד קשה לפי המהרש"ל, אמאי לא הוכיחו התוס' יסודם מן הרישא של המשנה שאמרו "השוחט לשם הרים וכו' שחיטתו פסולה", וכתב רש"י (בדף מ. ד"ה דאמר) דהיינו מדרבנן משום דמיחלף בשאר תקרובת ע"ז, ואם בפעם אחת כבר נעשה מומר, א"כ גם עכשיו כששחט לשם הרים וכו"ב ייעשה מיד מומר, ויהיה אינו בר זביחה ותיפסל שחיטתו מן התורה<sup>4</sup> [משא"כ לאופן ב' לא קשה וכמו שיתבאר לקמן (באות הבא) שכאן אין פסול דאורייתא].<sup>5</sup>

[ולתרץ דברי המהרש"ל היה נראה לומר, שלא הוכיחו התוס' מן הרישא משום שאפשר לפרש "שחיטתו פסולה" שבמשנה, שבאמת פסולה מדאורייתא משום שאינו בר זביחה אלא שאינה זבחי מתים כיון ששחט לע"ז דמחובר וכמו שמבואר בגמ' שם, אלא שזה קשה, דא"כ מאי קמ"ל רישא דמתני', ודוחק לומר דקמ"ל שנעשה מומר גם כששוחט לע"ז דמחובר].

## ז. אם אפשר לפרש דברי התוס'

### כאופן ב'

ויתכן ששאר האחרונים הבינו דברי התוס' באופן אחר כדלהלן. [ואי"ה להלן גם אבאר טעם למה לא רצה המהרש"ל לפרש כן].

4 קושיא זו אינה קושיא לפי מה שהצעתי בהערה הקודמת, וכמו שיתבאר להלן (באות הבא).

5 אמנם עדיין אינו מיושב, דלכאורה ודאי איכא גם פסול דאורייתא של אינו בר זביחה, דמשום שנוסף כאן פסול דמחשבה לע"ז, לא נעלם פסול אינו בר זביחה, וא"כ גם לאופן ב' יקשה אמאי לא הוכיחו התוס' מרישא דמתני' דבפעם א' לא נעשה מומר. ואולי אפשר לומר דלאופן ב' נאמר דבאמת ס"ל להתוס' שבמומר אין פסול אינו בר זביחה, ואף דלגבי מומר לנבילות להכעיס ס"ל להתוס' שפסול משום שאינו בר זביחה, מ"מ אפשר דמומר לעבודה זרה קל לגבי זה, וכדחזינן דרב ענן ס"ל (בדף ד:) דאינו מומר כלל, אף דמומר לנבילות להכעיס משמע בדף ג: דפשיטא שהוא מומר.

דומיא דרישא, ועל - כן שפיר הוכיחו התוס' בדפעתם אחת עדיין לא נעשה מומר, ולכן אין כאן הפסול של אינו בר זביחה [ולפי מה שכתבתי באות הקודם שיש צד לומר שהמהרש"ל פירש לפי ההו"א דתוס' כל המשנה בפסול דאורייתא. בלא"ה לא קשה כלום, כלומר, דשפיר נוכל לומר בסיפא שיש פסול דאורייתא, מאחר שגם ברישא יש פסול דאורייתא, והוי סיפא דומיא דרישא].

אבל עכשיו שאנו רוצים לפרש דברי התוס' באופן ב', שפסול שחיטת מומר הוא משום שסתם מחשבתו לע"ז, קשה מה שהקשיתי למעלה, דאולי בדווקא נקט תנא דמתני' שחשב לשם אחד מכל אלו, כדי לנתקו מאיסור דאורייתא ולהעמידו באיסור דרבנן גרידא, וכך יוכל לכתוב "שחיטתו פסולה" שמשמע מדרבנן דומיא דרישא.

### ח. יישוב אופן ב' בדברי התוס'

אולם באמת נראה שאין כאן שום קושיא, דהן אמת שכוונת התנא באומרו "שחיטתו פסולה" הוא לפסול דרבנן בלבד ודומיא דרישא, מ"מ הרי פשוט שאין זה עיקר ותכלית חידושו של התנא, לומר שהשוחט לשם ע"ז שמחובר לקרקע שחיטתו פסולה ואסורה מדרבנן, שהרי זה כבר חידש ברישא: "השוחט לשם הרים וכו' שחיטתו פסולה", אלא ודאי יש בסיפא חידוש נוסף, והוא מה שמדובר כאן באופן של "שנים או חזין בסכין ושוחטין", דהיינו, שמן הרישא לא שמענו אלא כשאחד לבדו שוחט, והסיפא באה ללמדינו דאף בשנים הדין כן (להלן יבואר בעזה"י מה החידוש בזה).

ואם - כן, שפיר הוקשה להתוס', מה הוצרך התנא למחשבת "אחד מכל אלו", שהרי חידוש זה של "שנים או חזין וכו'" היה התנא יכול להשמיענו גם בציור שיש שם איסור דאורייתא, ולמה לו לתנא לכתבו בפסול דרבנן ולדחוק עצמו שמדובר באופן שחשב לשם אחד מכל אלו, הרי בהכרח

דמחובר, וא"כ הפסול כאן הוא רק מדרבנן ורק באכילה.

והנה, במשנה בדף לט: הרי אומרת המשנה בסיפא ששנים ששחטו ביחד ואחד לשם אחד מכל אלו שחיטתו פסולה, והיינו פסול דרבנן, וכמו ברישא ש"שחיטתו פסולה" היינו מדרבנן, וגם הרי רק איסור אכילה ולא איסור הנאה, וכמו שהגמ' בדף מ. מדייקת על משנה זו "שחיטתו פסולה אין, זבחי מתים לא", וא"כ איך רצו התוס' לומר שכיון שהמשנה בין כך מיירי דוקא בישראל מומר, א"כ א"צ למחשבתו ל"אחד מכל אלו", והרי אז תהיה השחיטה פסולה מדאורייתא, כדין שוחט במחשבת ע"ז, ובפרט שתהיה אסורה אז גם בהנאה, ולא יוכל התנא אח"כ לומר "שחיטתו פסולה" שישתמע מזה שהפסול הוא רק מדרבנן, דומיא דרישא, וגם שהפסול הוא רק באכילה. וא"כ אדרבה, דוקא נקט תנא דמתני' ששחט לשם אחד מכל אלו, דדוקא אז כיון ששמענו מפורש יוצא מפיו שאינו שוחט לע"ז גמורה, אז אנו אומרים שפסול רק מדרבנן, אבל אם נסמוך על סתם מחשבתו הרי תהיה שחיטתו פסולה מדאורייתא ואסורה בהנאה.

והגם שלפי המהרש"ל לכאורה ג"כ קשה כנ"ל, שהרי הפסול של אינו בר זביחה הוא פסול דאורייתא, שהרי מקורו מן הפסוק "וזבחת ואכלת", וכמ"ש לעיל (באות ג'), אין לחוש לזה, כיון שלפי המהרש"ל בין כך ובין כך יהא זה קשה, כלומר, בין אם חשב לשם אחד מכל אלו ובין אם לא חשב כך, יש עדיין גם פסול זה של אינו בר זביחה, והיטיבו התוס' להקשות דאף בלא מחשבת "אחד מכל אלו" יש כאן פסול נוסף, שאף כשחשב לשם אחד מכל אלו אין פסול זה מתבטל, וכיון שפסול זה לעולם נשאר קיים, מה צורך ומה תועלת יש במחשבת "אחד מכל אלו", הרי יש כאן פסול דאורייתא בכל אופן. ובאמת קושיית התוס' היא, שהיה לתנא לומר שיש כאן פסול דאורייתא, ולא לסתום "שחיטתו פסולה" דמשמע דרבנן

נפסלת בכך (אף שפשוט לנו שמחשבת הפסול של המומר היא גמורה ומוחלטת לע"ז, ודלא כצד א'), שהרי לא שניהם שחטו בפסול, ואפשר שדוקא כשאחד שוחט, אז אם הוא שוחט בפסול, חל הפסול על הבהמה בשלימות, שאין מי שיעכב על הפסול מלחול, אבל כששנים שוחטין, אולי כיון שאחד מהם כוון לשם דבר כשר אין כאן פסול גמור ולא נפסלה הבהמה, וכדי לפסול צריכים שניהם לשחוט לשם ע"ז, ע"ז קמ"ל התנא, דאף שרק אחד חשב לשם אחד מכל אלו, מ"מ השחיטה פסולה.

והנה, אם נאמר כצד א', שהחידוש בסיפא הוא שאין אומרים סברת "לצעוריה קא מכוינ" במומר, באמת מובן שאין שום חילוק בזה בין דאורייתא לדרבנן, כלומר, שהיה התנא יכול להשמיענו החידוש של הסיפא גם בפסול דאורייתא, דהיינו במומר גמור שסתם מחשבתו לע"ז, ומזה הייתי מבין בעצמי שגם בפסול דרבנן הדין כן, דגילוי מילתא בעלמא הוא, שכשמומר שוחט בהמת חבריו לע"ז כוונתו אמיתית ולא כוזבת, ומה לי פסול דאורייתא או פסול דרבנן. אבל אם נאמר כצד ב' שהחידוש בסיפא הוא עצם הדין שלאחד מתוך שנים יש כח לפסול את השחיטה, א"כ לכאורה היה אפשר לומר דלרבנותא נקט התנא חידוש זה בפסול דרבנן, שאם היה מחדש דין זה בפסול דאורייתא, היה מקום לומר שדוקא פסול דאורייתא חמור כ"כ לפסול אף באחד מתוך שנים, אבל פסול דרבנן כיון שפסול קלוש הוא, אינו חזק כ"כ לפסול כשרק אחד מתוך שנים פסלוהו. וא"כ הדרא קושיין לדוכתה, מנין להתוס' להביא ראיה מסוגיא זו שבפעם אחת אינו נעשה מומר, הרי אפשר שבדוקא טרח התנא ודחק את עצמו למצוא אופן שפסול רק מדרבנן [וזהו - כשחשב לשם אחד מכל אלו, ובזה נתקו מסתם מחשבתו שהיא לשם ע"ז גמורה], כדי לחדש דאפי' בדרבנן חשובה מחשבת האחד לפסול אף שחבירו מעכב על ידו.

לתנא לדבר במומר, וא"כ היה לו לכותבו גבי הפסולים מדאורייתא כזה: "שנים אוחזין בסכין ושוחטין, ואחד מהן מומר, שחיטתן פסולה", שכיון שהוא מומר, מחשבתו לע"ז, ולכן נפסלה השחיטה.

ומכאן הכריחו התוס', דוודאי אין הכרח שמשנתניו במומר גמור, כיון דבפעם אחת עדיין לא נעשה מומר, ולכן לא כתבו התנא גבי הפסולים מדאורייתא, אלא שייך שפיר גם בפסול דרבנן, וזה דוקא באופן שחשב לשם אחד מכל אלו [ומה שהתנא העדיף לכתוב חידוש זה דוקא בפסול דרבנן ולא בפסול דאורייתא, אולי הוא באמת כדי להשמיענו החידוש של התוס', שבפעם אחת עדיין לא נעשה מומר, לומר, שאף שמדובר כאן במומר, מ"מ עדיין אנו צריכים למחשבתו זאת לשם אחד מכל אלו, ולהלן (באות י"א) יבואר יותר].

### ז. החידוש בשנים אוחזין בסכין

אלא שיש לעיין מהו באמת עומק החידוש שחידש התנא בדין הסיפא ששנים שחטו ביחד [שע"ז אנו אומרים שהיה התנא יכול להשמיענו דין זה גם בפסול דאורייתא], הרי כיון שהשמיענו ברישא ששחיטה לשם הרים פסולה מדרבנן, הוא הדין והוא הטעם בשנים, ומה הצד לחלק ביניהם.

שני אופנים נ"ל לבאר במהות החידוש:

א. דכיון ששנים שחטו, ואחד מהם שחט לשם דבר כשר היה סברא לומר ש"לצעוריה בעלמא קמכוינ", דהיינו שהשני אין כוונתו באמת לע"ז, אלא רק לצער את חבריו, וא"כ היינו צריכים להכשיר השחיטה לגמרי, כיון שאין כאן שום מחשבה אמיתית לע"ז, ע"ז קמ"ל התנא שאין אומרים כן במומר, וכמו שתירצה הגמ', דכיון שהוא מומר ודאי מחשבתו אמיתית לע"ז אף שהבהמה שייכת גם לשני, ולכן אסורה.

ב. שכאן בשנים ששחטו ואחד לשם דבר כשר, אולי היה צד לומר שאין השחיטה

בזה שני צדדים, א. שזוהי שחיטה פסולה, כלומר, שיש כאן שחיטה, אלא שהיא פסולה, שהגוי כיון שהוא אינו בר זביחה הוא פוסל את השחיטה. ב. שאין כאן שחיטה כלל, אלא כמו שהבהמה מתה מאליה, שתורת שחיטה חידשה התורה, וגוי כיון שאינו בר זביחה אין לו כח לעשות תורה זו, ולכן אין כאן שחיטה כלל. ונראה נפק"מ בין ב' צדדים אלו, באופן דידן, ששניים אוחזים בסכין ושוחטין, ואחד מהם אינו בר זביחה, שאם נאמר כצד א', לכאורה פשוט שגם כאן השחיטה פסולה, שכיון שאנו אומרים שהשני פוסל את השחיטה, א"כ גם כשישראל שוחט יחד עמו, אינו מועיל כלום, שהרי הגוי פועל פסול בשחיטה, והרי הוא כמכניס ארס בתוכה לאוסרה. אבל לצד ב', לכאורה כאן כשרה, שאמת שהגוי לא שחט, ותנועות ידיו אינן נחשבות לשחיטה, אבל הרי הישראל שחט, ושחיטתו כשרה למהדרין, ומה שהגוי הצטרף כאן למעשה ידיו, זה לא מעלה ולא מוריד, כיון ששחיטת הישראל היתה שחיטה גמורה.

ונראה, דווקא באמת סברת מחלקותם של הרשב"א ושאר הראשונים בענין גוי וישראל ששחטו, שהרשב"א סבר כצד א', ושאר הראשונים הביאו ראיה מן התוספתא לצד ב'.

אמנם כל - זה הוא בפסול זה של אינו בר זביחה, אבל בפסול של תקרובת ע"ז, דהיינו, שחשב בשעת שחיטה שתהא שחיטתו לשם ע"ז, בזה ודאי צד א' הוא הנכון, שזוהי שחיטה פסולה, כיון שמחשבתו לע"ז פוסלת את השחיטה, והוי כלוקח את הבהמה בידו ומוסרה לע"ז, וא"כ פשוט שאף כשיש שנים ששוחטים ביחד, ורק אחד מהם כיוון לע"ז, השחיטה פסולה, שהרי אחד מהם הכניס בה פסול בדמות מחשבה לע"ז, ופסלה.

**יא. יישוב אופן ב' בדברי התוס'**

ואם כנים דברינו, הרי שפיר אפשר ליישב אופן ב' הנ"ל (אות ג') בדברי

וגם אם נאמר כצד א', שאז לכאורה אין קושיא וכמו שכתבתי לעיל, מ"מ הרי אפשר לומר גם כצד ב', ומנין להתוס' שצד א' עיקר, אימא איפכא.

אלא אם - כן נאמר שהיה פשוט להתוס' שצד ב' אינו חידוש כלל, דפשוט שמחשבת האחד יכולה לפסול גם בלא הצטרפות השני, וסברא הוא, ולכן על כרחינו חידוש המשנה הוא רק כצד א', ולכן שוה הוא בדאורייתא כבדרבנן.

אלא שזה בעצמו קשה, שהרי כל עצמו של מהלך זה שאנו רוצים לפרש עכשיו בדברי התוס' - ששחיטת מומר פסולה משום שסתם מחשבתו לע"ז - בנוי על זה שאיננו רוצים לפרש בדברי התוס' כשיטת המהרש"ל (לעיל אות ד') שפירש שהתוס' סוברים כשיטת הרשב"א שגוי וישראל ששחטו יחד שחיטתן פסולה, וכבר הבאנו לעיל (שם) שבתוספתא מפורש נגד זה, וכן סוברים באמת הרבה ראשונים ששחיטת גוי וישראל יחד היא שחיטה כשרה, ולכן בחרנו בדרך אחרת, אם - כן הלא בעינינו ראינו שאין זו סברא פשוטה כ"כ, שכששנים שוחטים ואחד מהם פסול, נפסלה השחיטה, שהרי לפי מה שאנו עומדים עכשיו אנו רוצים לומר שהתוס' מכשירים שחיטה זו, ואיך נאמר שהיה פשוט להתוס' שכששנים שוחטים ואחד חשב מחשבה פסולה, נפסלה שחיטתו.

לסיכום אות זה: יש ב' צדדים לפרש החידוש במשנה, לפי צד א' - מיושבים דברי התוס' כיון שחידוש זה שוה בדאורייתא ובדרבנן, לפי צד ב' - לא, בדברבנן יש יותר חידוש. וכדי לתרץ זה צריך לומר שסברו התוס' שחידוש ב' אינו חידוש, אלא שקשה שלכאורה בתוספתא מפורש להיפך, וא"כ ודאי אין זה פשיטא.

**י. חקירה בגדר פסול שחיטת גוי**

וכדי לתרץ קושיא זו, נראה לחקור בגדר פסול שחיטת גוי, שכתבתי לעיל (באות ג') שפסול משום שאינו בר זביחה, שיש לומר

אם חשב "לשם אחד מכל אלו", פוסל השחיטה, ואין אנו אומרים ש"לצעוריה קא מכוי".

### יב. ישוב הקושיא הראשונה

ואחר שיישבנו אופן ב' בדברי התוס', שוב נשוב לתרץ הקושיא הראשונה שהקשינו בתחילת דברינו (אות ב') גם לפי אופן זה, שהקשינו שם למה לא הביאו התוס' ראיה מסוגיית הגמ' בדף מא. שגם מי שהוא מומר לע"ז שני פעמים עדיין אינו מומר גמור, וגם כאן נתרץ דאין ראיית התוס' מוכרחת, שהרי כתבנו לעיל (באות ג') שכל זה שסתם מחשבת מומר הוא לע"ז, מקורו מדברי התוס' בדף יג: (ד"ה שחיטת), אבל רש"י שם (בד"ה מין) כתב וז"ל: "מין - זה האדוק בע"ז [כגון כומר, דפוסים ישנים], ומין חמור ממומר לע"ז, שהמין אדוק בה וכל מחשבותיו לה", עכ"ל הקדוש. היינו שלא בכל מומר אנו אומרים שכל מחשבותיו לע"ז, אלא דוקא ה"כומר", שהוא אדוק לע"ז וכל מחשבותיו לה. ומה שקשה ע"ז מן הגמ' בהוריות שהביאו התוס' שם, שמוכח שם שעובד ע"ז נקרא מין לכו"ע, וכאן הרי הביאה הגמ' ברייתא ששחיטת מין לע"ז, לכאורה צריך לתרץ כמו שתירצו התוס' לעיל בדף ד: (ד"ה מומר) [בשיטת רב ענן הסובר שמומר לע"ז אינו מומר לכל התורה כולה] שצריך לומר ש"מין" הנאמר כאן, אינו "מין" הנאמר בהוריות, וכאן הכוונה דוקא ל"כומר" שאדוק בע"ז יותר מסתם מומר. ועכ"פ שיטת רש"י היא שאף אם איננו סוברים כרב ענן [שהרי הכא בדף י"ג הגמ' הולכת להלכה שקיי"ל שמומר לע"ז הוא מומר לכל התורה כולה] יש חילוק בין סתם מומר לע"ז לבין אדוק לע"ז.

ואם - כן לרש"י הרי נפלה כל ראיית התוס' מדף מא., שהרי אף שהגמ' שם מעמידה את המשנה בדף לט: במומר, מ"מ הרי סתם מחשבת מומר אינה לע"ז, אלא רק מחשבת אדוק, וא"כ בהכרח נקט התנא שחשב לשם אחד מכל אלו, שאם לא כן אין

התוס', שהרי אפשר לומר שזה היה פשוט להתוס' שהפסול של אינו בר זביחה אינו אלא העדר שחיטה, שכיון שהגוי אינו בתורת שחיטה, אין שחיטתו נקראת שחיטה, או שהוכיחו כן באמת מן התוספתא הנ"ל, על כל פנים היה פשוט להם כצד ב', ומצד שני גם זה היה פשוט להם שבפסול של מחשבת ע"ז צד א' הוא הנכון, וסברא גדולה היא לחלק ביניהם, וכמו שביארנו, שזה גדרו פסול השוחט, וא"כ אין כאן שחיטה כלל, וזה פסולו בשחיטה עצמה, שהשחיטה נפסלה, וא"כ היה פשוט להתוס' שחידוש ב' (הנ"ל באות ט') - שכשנים שוחטים ורק אחד חשב לע"ז, ג"כ מועילה מחשבתו לפסול - אינו חידוש, שוודאי כן הוא כיון שגדרו הוא שפסל את השחיטה עצמה, מה לי אחד לבדו ומה לי אחד מתוך שנים. ואף שבגוי וישראל ששחטו יחד אין השחיטה נפסלת, מ"מ אין מזה סתירה, ששם הפסול הוא מחמת שאין שחיטה וכמו שביארנו.

וכיון שחידוש ב' אינו חידוש, על כרחינו חידוש התנא בסיפא הוא חידוש א' - שאין אומרים סברת "לצעוריה קא מכוי" במומר, ואם כן, חידוש זה שייך גם בפסול דאורייתא וכמו שכתבנו לעיל (באות ט'), וממילא נדע זה גם באיסור דרבנן, כיון שגילוי מילתא בעלמא הוא, שמחשבת המומר היא אמיתית. ולכן שפיר הקשו התוס', למה לו לתנא לדחוק עצמו ולכתוב חידוש זה באיסור דרבנן, ויצטרך להעמיד דבריו דוקא כשחשב לשם אחד מכל אלו, בפשיטות היה לו לכתוב חידוש זה בפסול דאורייתא, וכדין סתם מחשבת מומר שהיא לע"ז, וישמיענו חידוש שאף כששוחט בהמת חבירו (או שותפו) מחשבתו אמיתית לע"ז, ואין אנו אומרים "לצעוריה בעלמא קא מכוי". אלא הסיקו התוס' מכאן שבוודאי יש כאן חידוש נוסף במה שהתנא כתב חידוש זה בפסול דרבנן, והוא, שיש מומר שאע"פ שאיננו מומר באמת, כיון שעדיין לא נעשה מומר בכמה פעמים, אלא פעם אחת בלבד, מ"מ

יד. טעם למה לא פירש המהרש"ל

### כאופן ב'

והא דהמהרש"ל באמת לא רצה ללמוד כאופן ב' שכתבתי, יש לומר בזה טעם, דס"ל למהרש"ל דכאן אין הפסול של סתם מחשבת מומר לע"ז, כיון שכבר כתבו התוס' במסכת בבא מציעא דף מג: (ד"ה החושב) דמחשבה הפוסלת בפיגול היינו דוקא דיבור, ובמחשבת ע"ז נסתפקו התוס' כאן בדף לט. ד"ה אלא זביחה, וא"כ אפשר שרק כשחט המומר לבדו, אז אנו אומרים שמסתמא אמר ששוחט לשם ע"ז, אבל כאן ששוחט אחר עם המומר יחד, אילו היה המומר אומר ששוחט לע"ז היה השני שומע זאת, וכיון שלא שמע שחיתתו כשרה, ואין אנו אומרים בזה שסתם מחשבת מומר לע"ז. ומשו"ה לא רצה המהרש"ל לפרש כמו שפירשתי, ובחר לו דרך אחרת.

כל פסול בשחיטת מומר. וכיון שידעו התוס' שאפשר לפרש דברי הברייטא של "שחיטת מין לע"ז" גם כרש"י שחילק בין מין למין (וכמו שהם עצמם חילקו בדף ד: בשיתת רב ענן), ולפ"ז אין שום ראייה מגמ' זו, לכן לא הוסיפו להביא מזה ראייה לב' פעמים, אף שהם עצמם לא ס"ל כרש"י.

### יג. סמך לתירוץ הנ"ל

וסמך נכון לתירוצינו הנ"ל, שלמומר בב' פעמים לא היה להתוס' ראייה מוכרחת, אפשר להביא מדברי מהרי"ח [מובא בהגהות - אשר"י על הרא"ש בחולין פרק א' סימן ז'] וז"ל: "[השוחט לע"ז, הגהת הב"ח] פעמים ושלוש אסור לאכול משחיתתו, דהו"ל כמו גוי, מיהו אותה שחיטה שנעשה בה עברייין אינה אסורה, ומה שישחוט אחרי כן אין ראייה ברורה להתירא, אע"ג שלא עבד ע"ז אלא פעם אחת", עכ"ל.



שמעון זיידל לינדר

## סיכום השיטות בענין דברים שבלב אינם דברים

(אבה"ע סימן מ"ב ס"ק ד') אומר שחוששים לדברים שבפה ולא לדברים שבלב. ומבארו השער משפט (חו"מ סימן פ"ז ס"ק כ"ה) שכיון שפועל קנין, ובשעת אמירתו אין שום גילוי דעת על מה שבלבו, אין מה שבלבו כלום. וביאור הדברים שכיון שעושה חלות, ורוצה לבטלו ע"י דבריו שבלב, אינו כלום. שלפעול חלות דבר צריך מעשה או דיבור, ולא מועיל מחשבה גרידא, ובתשובות חכם צבי סימן קט"ו מבאר, שהא דברים שבלב אינם דברים, הוא משום חסרון בנאמנות.

והנה מקושת הראשונים אמאי צריך לדברים שבלב, תיפוק ליה משום שאינו נאמן, משמע דלא כחכם צבי, שלדבריו היא גופא הוי חסרון של דברים שבלב, שלכך אינו דברים לפי שאינו נאמן, אלא משמע שהוא חסרון בחלות הדבר ולכך שייך לדון מהו נאמנותו, וכביאור השער משפט ויעוין עוד לקמן בזה.

ב. בראשונים (רמב"ן ר"ן ריטב"א ועוד) הקשו ממשנה ריש נזיר, דתנן האומר אהא, הרי זה נזיר. ומתמה גמרא דלמא אהא בתענית קאמר, אמר שמואל כגון שהיה נזיר עובר לפניו. והרי זה דברים שבלב שלא פירש שכוונתו לנזירות, ודברים שבלב אינם דברים. ותירצו הראשונים שנזירות שאני, שבנזירות איכא דין של ידות נזירות שהם כנזירות ממש, ולכך כשאומר אהא ונזיר עובר לפניו הוי כאומר אהא נזיר.

הרשב"א הקשה על תירוצו זה, שמ"מ הוי דברים שבלב שאפשר שאהא בתענית קאמר, ואפילו לשמואל שמדובר שהיה תפוס בשערו, מ"מ לאו דברים מפורשים הם אלא מסורים ללב הם, ואפילו אם תמצא לומר שהתורה ריבתה אותן, מ"מ נילף מינה לכל התורה שדברים שבלב הוי דברים, וכמו שרוצים ללמוד מיקריב אותו שכופין על

א. איתא במשנה קידושין מ"ט ע"ב ע"מ שאני כהן ונמצא לוי לוי ונמצא כהן אינה מקודשת, וגומ' ובכולם אע"פ שאמרה בלבי היה להתקדש לו, אעפ"כ אינה מקודשת וכן היא שהטעתו. ובגמרא ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי, אמר רבא הוי דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים.

ותמהו הראשונים (רשב"א תוס' הרא"ש תוס' רי"ד הר"י הזקן ועוד) כהא דאיתא בגמ' דהמכירה תקפה, דדברים שבלב אינם דברים, הרי בלא דין זה ג"כ אמאי נאמן לומר שדעתו היה על תנאי שיעלה לארץ ישראל, ואיך נאמן לפרש שבלבו חשב אחרת. ורש"י בד"ה למיפטר נפשיה מקרבן משמע, שבזה שטורח לעלות מיד אחר המכירה משמע כדיבורו שמכר ע"ד כן ונאמן, וז"ל אבל האי גברא חזינן דטרח לעלות לארץ ישראל ונאנס, וכן ביאר התוס' רי"ד בדבריו, שכיון שידעו שדעתו לעלות, ע"כ שמוכר משום כך ואי יאנס יחזור ממכירתו.

ובראשונים איכא עוד תירוצו, שמדובר שפירש לפני המכירה למכריו מחשבתו שמוכר ע"ד לעלות לא"י, אלא שבשעת המכירה לא פירש כלום, ונאמן לומר שכך היה מחשבתו כיון שפירשו קודם למכריו, אכן מכלל דברים שבלב לא נפקא, שמה חזר ממחשבתו הראשונה בשעת המקח, ולכך אינו דברים שבלב ובלב כל אדם דהוי דברים, אכן נאמן לומר שלא חזר בו. ולרש"י פשוט שאינו דברים שבלב ובלב כל אדם, שאי"ז אלא לעשותו נאמן ולא שזה מוכח כך.

אכן מ"מ אפילו שנאמן הוי דברים שבלב ואינם דברים, ובביאור הדבר איתא באחרונים שני מהלכים. בחלקת מחוקק

וקשיא לפ"ז ב' קושיות א"כ מה הרויח הרשב"א בתיורצו, דנשאר קשה מה הועיל רבא בדינו של דברים שבלב אינם דברים, שלומר שאינו נאמן לומר מה מחשבתו, אי"צ לדינא דדברים שבלב, ולומר שאינו נאמן אפילו פירש קודם המכירה את מחשבתו למכריו, אי"ז חסרון של דברים שבלב, אלא חסרון של נאמנות, והיה צריך רבא לומר, שאין נאמן לומר שנשאר במחשבתו הראשונה בלא ראייה, כל שלא פירשה בשעת מעשה החלות.

ועוד קשה דהראשונים (רמב"ן רשב"א ריטב"א ועוד) מביאים את קושית ר"ת, שהקשה מהא דתנן בתרומות, נתכיון לומר עולה ואמר שלמים שלמים ואמר עולה, לא אמר ולא כלום. ואמאי הרי דברים שבלב אינם דברים. ויתירץ ר"ת דשאני התם משום דבעינן פיו ולבו שווים, וכדאמרין לענין שבועות (שבועות כ"ו ע"ב) נתכיון לומר פת חטים ואמר פת שעורים, פת שעורים ואמר פת חטים פטור, עד שיהיו פיו ולבו שווים. וטעמא משום דטעות הוא ואין דיבורו דיבור, דלישניה הוא דאיתקיל ליה.

אבל בקידושין שאמר על מנת וחשב בדעתו ע"מ, אלא שהיה בדעתו אפילו בלא תנאי זה, וכן במכר שמכר סתם וחשב סתם, אע"פ שהיה בדעתו שאם לא יעלה לא יהא ממכרו ממכר, הרי אלו דברים שבלב ואינם דברים. וביאור דבריו שבמקום שדיבורו היה בטעות, אי"ז בכלל דברים שבלב, אלא דין טעות הוי, אכן כשאין שום טעות אלא שלא פירש התנאי שבחלות, הרי זה דברים שבלב ואינם דברים.

והנה בשלמא אם נאמר שדברים שבלב אינם דברים משום חסרון בחלות, שאין בכוח דבר שבלב לעקור מעשה בפועל, מובן תירוצו ר"ת, שכיון שטעה נתבטלה מעשיו שעשה בראשונה, משא"כ דברים שבלב אין יכולים לעקור מעשה שעשה, אכן אי אינם דברים משום חסרון בנאמנות, וכדמשמע ברשב"א, אמאי נאמן לומר שטעה ואיתקיל

הבאת קרבן, ואין אומרים שהוא דין מיוחד בקרבן.

ותירץ הרשב"א שדברים שבלב אינם דברים היינו לבטל מה שאמר בפיו, וכההוא דזבין והיה בלבו על תנאי שיעלה לארץ ישראל, וכן קידש ע"מ שהוא כהן וכיון בדעתו אפילו שהוא לוי, וכן כולם. אכן כל שהדברים בלבו אין מבטלים מעשיו אלא מקיימים מעשיו, שמבארים מעשיו כנזיר שאומר בלבי היה להיות כזה שהיה עובר לפניו, אין זה בכלל דברי רבא כלל כן נראה לי עכ"ד.

וביאור דבריו שכל שהעושה קנין בסתם הוי קנין לעולם, וכל המוסיף תנאי הוי היפוך דבריו, ולכן כשעושה בסתם הוא עשה עשיה לעולם, ואם בלבו חשב על תנאי הוי מחשבתו היפוך מעשיו. וכן המקדש בתנאי שהוא כהן, הקידושין יכולים לחול רק בתנאי זה, ואם בלבו חושב שיהיה קידושין בכל ענין, הוי סתירת מעשיו ואינו כלום, שאין בכוח המחשבה לעקור חלויות שעשה. אכן במקום שאינו עוקר שום חלות שפעל, כמשנה בנזיר האומר אהא ונזיר עובר לפניו, שלא עשה שום מעשה היפך מחשבתו, אלא שלא ביאר מה הוא פועל, וע"י דבריו שבלב נתבארים מעשיו, בזה מועיל מחשבתו.

ג. והנה הרשב"א בכלל הראשונים שביארו אמאי צריך לדברים שבלב, ולא קשה אמאי נאמן לומר שכך היה כוונתו, משום שמדובר שגילה דעתו למכריו, שכיון שרוצה לעלות לארץ ישראל, משום כך מחזר למכור את נכסיו. ומ"מ כיון שלא פירש דעתו בשעת המכר, חיישינן שמא חזר בו מכוונתו, ורוצה למכור בין יעלה ובין לא יעלה, ולכן הוי דברים שבלב. אכן אי לא פירש קודם פשיטא שאינו כלום, שאינו נאמן לפרש מחשבתו, אכן אי וודאי שלא חזר בו, אין חסרון של דברים שבלב, משמע שכל חסרון דברים שבלב הוא, שאינו נאמן שנשאר במחשבתו הראשונה, ששמא חזר בו.



אחר שנתבאר שהרשב"א ס"ל שהחסרון הוא משום חוסר נאמנות, אפשר"ל שלכך חולק על הראשונים בסוגיא דנזיר, שהוקשה לו שאם הוא דין מיוחד בנזיר שידות נזירות כנזירות, נילף מיניה לכל מקום שדברים שבלב אינם דברים, שהרשב"א לשיטתו שהחסרון הוא משום חוסר נאמנות, ואי בנזיר נאמן א"כ בכל מקום יאמן, משא"כ להראשונים שס"ל שהוא חסרון בחלות הדבר לא קשה מידי, שאפשר"ל שנזיר שאני שעושה חלויות אפילו במחשבה, ולכך מועיל נזירותו בכה"ג.

ה. והנה בעצם המח' בסברת החסרון של דברים שבלב צ"ב, דהנה דבר פשוט וברור שעיקר הפועל בקנין הוא המחשבה, והעושה מעשה בלא מחשבה אפילו שהיה דיבור אינה כלום, שכל שלא השתמש במחשבתו אינה כלום, והראיה ממעשה חש"ו שאין מועיל כלום, אפילו שיעשה את כל הפעולות והדיבורים הנצרכים, רק כשעושה מעשה ודיבור מוכח מזה מהו כוונתו ומחשבתו, ולכך מועיל. שבפעולתו ודיבורו מראה את אשר בלבבו, ועי"ז נעשה הקנין וכדומה.

וע"פ הקדמה זו צריך ביאור שבשלמא לרשב"א שהחסרון של דברים שבלב הוא מחוסר נאמנות מובן, שכיון שע"י פעולתו מוכח שחזר בו, לכך אינו נאמן לומר שבדעתו היה אחרת, אכן לשאר הראשונים שבעצם נאמן לומר שכך היה בדעתו, א"כ אמאי אינו פועל כבמחשבתו, הרי העיקר הוא המחשבה ונאמן שזהו מחשבתו, וא"כ המעשה שעשה היה מעשה בלא מחשבה המועילה לעשות פעולה זאת, אלא לאשר בלבבו, ואמאי לא יועיל לו שיעשה כאשר בלבבו.

אלא דבאמת יש לחקור, אי העיקר הוא המחשבה אמאי צריך כלל למעשה. ויש לומר ב' אופנים, או שהוא רק לראיה שכך היא כוונתו, ועוד אפשר"ל בדרך אחרת, שלאמיתו של דבר אדם נאמן לומר מה שבלבו, אכן מחשבה שאינה יוצאה מהכוח אל הפועל הוי מחשבה קלושה, ומחשבה

דיבורו, דמאי שנא הכא שאינו נאמן מהתם שנאמן וצ"ע.

ד. והנה יש לדון מהו הצד לומר שהחסרון הוא שאינו נאמן, הרי בלא דינו של דברים שבלב היה נאמן, ומה הוסיף רבא בדין של דברים שבלב, והנראה לומר שכיון שלא פירש כוונתו ומחשבתו בשעת המקח, הוי ריעותא, ונקטינן שחזר בו ממחשבתו הראשונה, וכעת כוונתו למכור בכל ענין, ואפילו שיאנס ולא יוכל לעלות לארץ ישראל.

ולפ"ז מיושב כל הנ"ל, דוודאי נאמן לומר שכך היה כוונתו למכור על תנאי שיעלה לארץ ישראל, אכן כיון שלא פירש בשעת מקח את תנאו, איכא ריעותא ונקטינן שחזר בו מתנאו, וכוונתו למכור בכל ענין, ואי"ז חסרון נאמנות אלא ריעותא בזה שלא פירש כוונתו בשעת מקח, ולכך אינו נאמן. וכן לענין קושיית ר"ת, כיון ששם לא היה יכול לפרש בשעת מעשה את כוונתו, שע"ז אנו דנים מה היה כוונתו, נאמן לומר שטעה, אכן כשהיה יכול לפרש בשעת מעשה ולא פירש את כוונתו אינו נאמן.

ומדויק לשונו הזהב של הרשב"א שאומר 'כיון שבשעת מעשה לא אמר קרינן ליה דברים שבלב' שאי"ז שאינו נאמן, אלא שכיון שלא פירש הוי דברים שבלב, דהיינו שמכוח הריעותא נקטינן שחזר בו.

ולפ"ז מה שהוכחנו מקושיית הראשונים שהקשו, מהו נאמנותו בלא החסרון של דינא דדברים שבלב, דמוכח דס"ל שהחסרון הוא משום חסרון בחלות הדבר, שאין בכוח המחשבה שבלב לעקור הדבר שבפה אינו מוכח. שבאמת החסרון הוא הנאמנות, אכן לא שאינו נאמן סתם אלא שזה שלא פירש בשעת מקח, הוי ריעותא שחזר בו ממחשבתו הראשונה, ומ"מ קשה בל"ז אמאי נאמן, וצריך לתרץ שידוע שכוונתו היה על תנאי ע"י הודעה למכריו, ומ"מ ע"י שאינו מפרשו בשעת מעשה, הוי דברים שבלב ודו"ק.

לא נחוש לכה"פ מספק שכך היה מחשבתו, וכן תמיה על המשנה, שכיון שדברים שבלב אינם דברים אינה מקודשת, ואמאי לא נחוש ונצריכה לכה"פ גט מספק, ולפי הנ"ל שגם לשיטת הרשב"א מחשבה שיצאה אל הפועל אלימא יותר, ואין בכוח מחשבה אחרת שלא יצאה לפועל לעוקרה, ורק כשאין שום מעשה נגדה מועלת, לכך כיון שהיה מעשה עשיית שליח או מעשה קידושין, תו לא מצי לעוקרה במחשבתו שלא יצאה לפועל.

ו. הבית מאיר (אבה"ז סימן מ"ב סעיף ב') והשער משפט (חו"מ סימן פ"ז ס"ק כ"ה) תמהו על החכם צבי שסובר שהחסרון הוא מחוסר נאמנות, ולכך נוקט שכשיש לו מיגו נאמן לפרש כוונתו, הרי בגמ' מביאים ראייה לענין אי דברים שבלב הוי דברים או לא, מהברייתא של הבא לי מן החלון או מן הדלוסקמא והביא לו, וחוזר ואומר לא היה בלבי אלא מהשני שאינו נאמן ובעה"ב מעל, וע"כ שדברים שבלב אינם דברים, ודחינן בגמרא שבעצם דברים שבלב הוי דברים, והכא אינו נאמן שרוצה ליפטר מקרבן מעילה, ולכך משקר ליפטר מחיובו.

ומקשינן אי הכי שרוצה ליפטר מקרבן, די לו לומר מזיד הייתי שאין מעילה במזיד, ואי"צ לומר שאינו שלוחו. ומדאומר שלא היה כוונתו מהמקום שלקח השליח, ע"כ שאינו משקר ואין כוונתו ליפטר מהקרבן, דהיינו שנאמן שאינו שלוחו, ואינו שקרן להנאת עצמו, שיש לו מיגו שהיה אומר מזיד הייתי, והיה נפטר מקרבן. ודחינן שאין אדם משים עצמו רשע לומר מזיד הייתי, וא"כ אין לו מיגו שאין רוצה לומר שהיה מזיד, ותוצינן שמ"מ יש לו מיגו, שהיה יכול לומר נזכרתי לפני ששלח השליח בו יד, שבכה"ג מועל השליח שאין מעילה במזיד, ולכך נאמן שלא היה בדעתו מזה, ומ"מ אינו נאמן דהוי דברים שבלב. ומבואר שאפילו שיש לו מיגו יש בזה חסרון של דברים שבלב.

ומתריך הערך ש"י (חו"מ סימן פ"ז סעיף ל"ב) שאפילו אי בעלמא כשיש לו מיגו, אין חסרון של דברים שבלב, וכשיטת החכם

כזו אינה מועלת לעשות פעולות, שרק מחשבה שכבר יצאה אל הפועל ע"י מעשה או דיבור הוי מחשבה אלימתא, ורק מחשבה אלימתא יכולה לפעול פעולות.

וא"כ אפש"ל שהראשונים ס"ל שכל הסיבה שצריך למעשה הוא, משום שיהא מחשבה אלימתא, וכיון שמחשבתו לא יצאה אל הפועל הוי מחשבה קלושה, ואינו מועיל כלום, ואפילו שנאמן מ"מ לא יצאה לפועל, משא"כ הרשב"א ס"ל שצריך למעשה להראות על מחשבתו, וכיון שבנידון דידן נאמן לומר מה היה בלבו, מועיל אפילו בלא מעשה, שהמעשה שעשה בתחילה הראה שכוונתו לעשות פעולה, וע"י דבריו שבלב אומר איך יופעל הפעולה, אכן למעשה אינו נאמן מכוח הריעותא ששמא חזר בו, וכמבואר לעיל.

ויש להוסיף עפ"ז שהרשב"א תירץ דנזיר שאני שאינו עוקר מעשיו שבפה, ומשא"כ בקידושין שעשה פעולה לעולם ועוקרה שאינה אלא לשעה, שאינה אלא על תנאי. דהראשונים אינם יכולים לתרץ זאת, רק הרשב"א לשיטתו שבעצם הוא נאמן וצריך שיועיל מחשבתו לבדה, רק שכשיש מחשבה שיצאה אל הפועל להיפך ממחשבתו אינו נאמן, משא"כ הראשונים דסברי שכל החסרון שמחשבתו לא יצאה אל הפועל, בזה אין שום נ"מ אי מחשבתו עוקרת למחשבתו האחרת או לא.

בגמרא מביאים ראייה שדברים שבלב אינם דברים, מהא שהאומר לשלוחו צא והבא לי מן החלון או מן הדלוסקמא, והיה שם מעות קודש והביא לו, אע"פ שאמר בעה"ב לא היה בלבי אלא על זה, דהיינו מהאחרת, כיון שהביא לו מזה, בעה"ב מעל. ואי דברים שבלב אינם דברים, הרי אינו שלוחו שלא שלחו למקום זה ולא מעל בעה"ב, וקשה דבשלמא למהלך הראשונים שמחשבתו הוי מחשבה קלושה מובן, אכן לביאור הרשב"א בעצם מחשבתו יכולה לפעול שלא יהא שליח, אלא שיש ריעותא ולכך אינו נאמן וחייב בקרבן מעילה, ואמאי

מפקיר בלבו אינו כלום כל שאינו מפרשו בפיו, וכן מבואר בדבריו לענין ביטול דאי אינו מבטל בלב אינו ביטול, ואפילו אומר בפיו שמבטל.

השער משפט (חו"מ סימן צ"ח ס"ק א') מביא לדברי הר"ן שבעלמא אין מועיל הפקר בלב, ורק חמץ שאינו שלו אלא עשהו הכתוב כאילו הן שלו מועיל ביטול בלב, ואומר שהרשב"א חולק ע"ז, וס"ל שמועיל הפקר בלב, וא"כ פשוט שיועיל ביטול בלב בחמץ, ורוצה לתלותו במח' מהרי"ט וב"ח המובא שם כשלא גבה חובו לזמן מרובה אי הוי מחילה או לא, והרשב"א הוא לשיטתו לעיל, ואפילו להרשב"א צריך שיגולה מה שבלבו, צ"ל שכל זה דווקא בין אדם לחבירו, אכן בהפקר אין צורך שיגולה הדבר, שכיון שהדבר תלוי בינו לבין עצמו, לכך אי"צ למעשה. אכן דעת הר"ן כשיטת שאר הראשונים, וסובר שאין מחשבה מועלת בכל ענין אפילו שאינה עוקרת מעשיו, שכדי שמחשבה תועיל צריך שתהיה אלימא, לכך אין מועיל מחילה בלב, וצריך לסברא מחודשת בחמץ שאינה שלו אלא עשהו הכתוב שלו, ולכך מועיל הביטול בלב.

יש באחרונים שחולקים על השער משפט (חידושי ר' שמואל פסחים) דאפילו הרשב"א ס"ל שהפקר לא מהני בלב, שכל דברי הרשב"א שמחשבה פועלת כשאינה עוקרת, הוי דווקא לפרש דיבורו באופן שאינו סותר, אבל לפעול דבר חדש אין בכוח מחשבה לעשות, ולכך אין ביכולת המחשבה לעשות הפקר, דחולקים על השער משפט בזה דס"ל דהפקר שאני שאי"צ שיגולה מה שבלבו, אלא סברי דאפילו לעשות הפקר צריך שיגולה הדבר, וצ"ע אמאי הרי לאלימות המחשבה אי"צ שיוציאנה מלבו כל שאינו עוקר מעשיו, וא"כ מה צריך למעשה. ואולי ס"ל שלעקור בעלותו שמקודם הוי כאילו שעוקר מעשיו, ולא די במחשבה קלושה וכמבואר לעיל.

צבי. הכא שאני שכל סברת החכם צבי שמיגו יוריד לריעותא אמאי לא פירש מחשבתו בשעת המכר הוא, כיון שידע שיאמן במיגו לא הוצרך לפרש דבריו, אכן במקום שנעשה מעשה הרי לא יועיל מיגו לתקנו, שכבר נעשה הדבר, בזה אין מועיל מיגו שע"כ שחזר בו, שא"א לו לסמוך על המיגו. ולכך בסוגיא דידן כיון שהשליח הולך ליקח מהמקום ששלחו, אין לו לסמוך על המיגו שיאמן שכוונתו ליקח ממקום אחר, שהרי השליח יקח בוודאי מהמקום ששלחו, וע"כ שחזר בו. [ועוד שהכא הרי מדובר שאינו יודע שהוא של הקדש, שהרי מועיל ומעילה הוי דווקא בשוגג, א"כ אין לומר שסמך על המיגו, שהרי לא ידע כלל שהוא צריך למיגו ודו"ק].

ז. איתא במשנה ריש פסחים, אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, בראשונים מאריכים לבאר בדיקה זו מה היא עושה, בר"ן על הרי"ף מבאר, מפני שראיתי בעניני בדיקה וביטול דברים מעורבבים ראיתי לפרשן יפה יפה, ומביא שמדאורייתא סגי בביטול בלב, ואפילו שביטול מכוח הפקר בא דברים שבלב אינם דברים ואין מועיל הפקר בלב, וכן לשיטת ר' יוסי שהפקר כמתנה, ואינו יוצא מרשות המפקר עד שיגיע ליד הזוכה, וא"כ נשאר ברשותו בפסח אם לא שאחר יזכה בו, מ"מ כיון שבעצם אין החמץ ברשותו של אדם, אלא שעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, בביטול בעלמא סגי, ומהני אפילו לחמץ ידוע.

שמה תאמר מה צריך לבדיקה ואמאי לא די בביטול, וי"ל שאחד משני אופנים צריך לעשות מן התורה, או לבטל החמץ בלבו, ומי שאינו מבטל יש לו חיוב מן התורה שיחפש אחריו במקומות שעלול להמצא ולבערנו, ואפילו שביטל מ"מ כיון שביטול זה תלוי במחשבתו של בני אדם ואין דעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יבטלו בלבב שלם, תיקנו חז"ל כדי שלא יעבורו על כל יראה ובל ימצא, שיבדקו אור לארבעה עשר, מבואר בדבריו שבהפקר אי

דאגב אונסא גמר ומקנה, הרי דברים שבלב אינם דברים, ופשוט שזביניה זביני, ועוד אמאי תלוה ויהיב לא מהני, הא הוי דברים שבלב.

ותירץ שאיכא אומדן דעת דאגב אונסא וזווי גמר בדעתו לעשות כאשר כופין אותו, ומ"מ מה מביאים לרבא מכפיה על הבאת קרבן דדברים שבלב לא הוי דברים, דהאומדן דעת שיש לבי"ד על הגמירות דעת שיש ע"י כפיה, הוא רק לעשות שיהא גמירות דעת מספק, ולכך בעלמא כיון שיש לתלות שהוא בכלל אותם האנשים שמקנים אגב אונסא, לכך זביניה זביני, ואפילו שבלבו לא ניחא ליה הוי דברים שבלב ואינם דברים, אכן בלא דינא דרב הונא דאגב אונסא גמר ומקנה לא יועיל זה שאומר רוצה אני שיהא דברים שבלב, שיש אומדנא דמוכח שאינו רוצה.

ועפ"ז יתיישבו כל הקושיות, דאמאי בתלוה ויהיב אין מתנתו מתנה, י"ל כיון שאין אגב אונסא וזווי, איכא אומדנא דמוכח שאין כוונתו ליתנו במתנה. וכן מה צריך לדינא דר"ה, פשוט הוא שצריך שבלא דינו היה אומדנא דמוכח שאינו רוצה, וכל הקנייתו הוא רק מכוח הכפיה ולא שרוצה להקנאה. וכן מובן מה מביאים שני הסוגיות מהברייתא של כפיה בקרבן, שמברייתא זו מוכח שני הדברים, שמוכח שאגב אונסא גמר ומקנה, ובל"ז אפילו שדברים שבלב אינם דברים, מ"מ איכא אומדנא דמוכח שאין בדעתו להקנאה. וכן מוכח שדברים שבלב אינם דברים, שלא די בזה שאגב אונסא גמר ומקנה, דעדיין צריך לדינא של דברים שבלב אינם דברים, שבל"ז הוי רק אומדן דעת בספק דשמא אינו מסכים, אכן כיון שדברים שבלב אינם דברים ואמר רוצה אני, נקטינן שכך היא כוונתו ומסכים לקנין.

ח. לענין החלק השני שבר"ן שאין מועיל ביטול, אפילו שאומר בפיו שמבטל, אם בלבו אינו מסכים, מקשה הגרעק"א (הובא בספר הזכרון וזאת ליהודה בחידושו ל"ב דף מ"ז) בשם מו"ח הרי דברים שבלב אינם דברים ואמאי אינו מבטל, ומתיר הגרעק"א שכיון שהכא אינו הפקר וכדמוכח הר"ן לעיל, אלא שהוא דין מיוחד של ביטול, ודין זה הוי שמגלה דעתו שאינו רוצה שיהא החמץ ברשותו, ואם אין בלבו כך לא יועיל דיבורו כלום, שכל מעליותו של דין זה הוא שכך הוא בלבו ואינו פועל לבד. אכן נשאר בצ"ע שא"כ היה די לתקן שיפקירו בפה, ולא יועיל מחשבתו שבלבו לבטלו, שדברים שבלב אינם דברים.

ט. לחיבת הקודש אביא כאן עוד מה שמביא הגרעק"א שם, איתא בגמ' (ב"ב מ"ז ע"ב) אמר רב הונא תליוהו וזבין זביניה זביני, מ"ט כל דמזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני, ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחרני, אלא כדתניא לענין כפיה על קרבן, יקריב אותו מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו תלמוד לומר לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ונקטינן בסוף הסוגיא אמר רבא הלכתא תליוהו וזבין זביניה זביני, אכן תליוהו ויהיב אין מתנתו מתנה.

והקשה הגרעק"א דמה היא הוכחת הגמ' דאגב אונסא וזווי גמר ומקני מהברייתא של כפיית קרבן, הרי בקידושין אמרינן שדברים שבלב אינם דברים, ולכך אינו נאמן לומר שאינו רוצה, וכן מהו הוכחת הגמ' בקידושין מברייתא זו שדברים שבלב אינם דברים, שמא שאני התם דאגב אונסא וזווי [דהיינו דניחא ליה בכפרה] גמר בדעתו להביא הקרבן, ועוד קשה מהו חידושו של ר"ה

### לסיכום נמצא ז' חילוקי דינים בדברים שבלב

- כשעושה מעשה ולבו בל עמו, לכו"ע אינו כלום.
- כשעושה מעשה סתמי שאפשר לפרשו לכאן ולכאן, ואומר שבלבו היה לכוונה מסוימה, הוי מחלוקת הרשב"א ושאר הראשונים.

- ג. כשאִינו מוציא את מה שבלבו, אינו כלום, חוץ בהפקר לדעת הרשב"א ע"פ ביאורו של השער משפט.
- ד. כשיש לו מיגו שנאמן שזה היה כוונתו, הוא מחלוקת החכם צבי והשער משפט והחלקת מחוקק.
- ה. כשיש אומדנא דמוכח שכוונתו לכך, לכו"ע דברים שבלב הוי דברים.
- ו. כשעושה מעשה בלא מחשבה כמעשה חש"ו, אינו כלום.
- ז. בביטול, צריך שיהא בלבו מה שמוציא בפיו.





# בירורי הלכה

## הרב יעקב יצחק רבינוביץ

לע"נ א"מ הרה"ח ר' חנניה יוסף בהרה"ח אריה מרדכי רבינוביץ ז"ל הכ"מ,  
הנו"מ בת שבע ע"ה, נלב"ע י"ח אלול תשע"ו.  
ולע"נ אחי הרה"ח ר' פלטיאל פישל ז"ל, נלב"ע כ"ו סיון תשע"ז, תנצב"ה.

## בדין טבילה בבריכת פלסטיק

### מבוא

לאחרונה נתרבה התופעה שאנשים שדרכם לטבול במקוה כל יום לתוספת טהרה כדרך חסידים ואנשי מעשה. נוסעים לנפוש או לשבות במקום מרוחק שאין בנמצא מקוה בהישג יד. ונפשם בשאלתם האם יש ממש במה שיש שנהגו שממלאין מ' סאה בכלי (כגון בבריכת פלסטיק)<sup>1</sup> וטובלין בו. דהרי טבילה בכלים לא מהני.

ועיקר דין זה יש ללמוד מדיני טבילת בעל קרי לתורה ותפלה עפ"י תקנת עזרא, אלא שסוגיא זו לא נידושה היטב בראשונים ופוסקים, ועיקר הסיבה היא מכיון שבטלו האמוראים את טבילת עזרא מעיקר הדין (עכ"פ לרוב הראשונים ופוסקים), ובכן יש בזה כמה דברים עמומים. ונידונינו הוא אם טבילת בע"ק כשרה גם בכלי, וכמו שהתירו בו טבילה בשאובין. ויש לברר ולבאר הדברים עד כמה שידינו מגעת.

### סוגיית הנמרא

א. איתא בגמ' (ברכות כב:) ת"ר בע"ק שנתנו עליו ט' קבין מים טהור, בד"א לעצמו אבל לאחרים מ' סאה, ר' יהודה אומר מ' סאה מכל מקום. ופשוט שם בגמ' דמאי דאמר ר' יהודה מ' סאה מכל מקום בא להקל דמ' סאה מהני בכל אופן<sup>2</sup>, ונחלקו בגמ' בכוונתו בזה"ל חד אמר הא דארי" מ"ס מכל מקום לא שנו אלא בקרקע אבל כלים לא. וחד אמר אפילו בכלים נמי, ע"כ. הרי שנחלקו בדעת ר"י אי מהני טבילה בכלים. ובעמוד הקודם שם איתא אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזולזין

בטבילה זו, אי משום צינה אפשר במרחצאות, אמר ליה ר' חסדא וכי יש טבילה בחמין, אמר ליה רב אדא בר אהבא קאי כוותך, ע"כ. ופרש"י שם קאי כוותך דבעי טבילה במקוה כשאר טבילות. ובפשטות מחלוקתם הוא אם יש טבילה בכלים. והיינו חמין דמרחצאות, וכ"ה מפורש בגירסת השטמ"ק וכי יש טבילה בכלים. (אמנם יש גם פ"י אחר בגמ').

### דברי הקדמונים

ב. ולהלכה בראשונים כאן לא התייחסו כלל כמאן הלכה. וכנר' הטעם הוא משום דנקטו יותר דבטלוהו לטבילתא. וכמו דלא

1 ויש שיעור מ' סאה אף בבריכה ממוצעת [וע' בשו"ת דברי יחזקאל (משינווא, סי' ל') דלגבי טבילת בע"ק ודאי שפיר דמי לסמוך על שיעור 300 ליטר].

2 יתכן שהוכח להם דבא להקל גם מתוספתא דלהלן אות ה' שאמרה ל' זה, ומורה קולא.

לא בכלי, ע"כ. ועד"ז כתבו עוד אחרונים שם.

ועיקר מקור המ"א הוא ממה שציין להב"י בסוף סי' קנ"ט בשם הראב"ד שחלק על הרמב"ם שפוסל לנט"י כשטובלם במ' סאה מים שאובים, שהשיג עליו וז"ל זה אינו מחזור שהרי בעלי קריין טובלין בהם אע"פ שהן שאובין אם יש בהם מ"ס בקרקע, ע"כ.

הרי שהראב"ד הדגיש להתיר רק כשהם בקרקע כמו בבע"ק. וכ"ה בשו"ע ופוסקים שם להתיר להראב"ד לטבול הידים במ' סאה כשהם בקרקע, והדגישו יותר השועה"ר שם (סעיף כג) וז"ל ויש מכשירין במ' סאה שאובין בקרקע, הואיל והם כשרים לטבילת בעלי קריין הצריכים טבילה לדברי תורה מתקנת עזרא כמשנ"ת בסי' פ"ח (והעיקר כסברא הראשונה), ומים שבכלי המחובר לקרקע לדברי הכל פסולים לטבילת ידים (ואפי' הם מי גשמים, שאין טבילה בכלים כמשי"ת ביר"ד סי' ר"א), עכ"ל.

והמ"א בסי' פ"ח (סק"א) בדיני טבילת בע"ק סתם קצת בזה שז' וז"ל ומ' סאה שאובים כשרים לטבילה זו, ע"כ. הרי שלא כתב להדיא דדוקא כשהם בקרקע, אך מ"מ פשטות דבריו מורה דרך היתר שאובין [או ט' קבין דאיירי ביה מקורם] נתחדש להקל בבע"ק. אבל היתר כלי לא נתחדש כאן.

ואכן בהגהות רע"א שם הוסיף להתנות על מ"א הנ"ל וז"ל ומ' סאה שאובים כשרים בקרקע, מג"א סי' תר"ו סק"ט, ע"כ. והעתיקו להלכה שם גם המ"ב (סק"ד). וכן במחצה"ש על המ"א שם הוסיף להתנות כן.

וכ"כ בשועה"ר שם (ס"א) וז"ל וט' קבין אלו אינן מטהרין אלא כששופכין עליו אבל לא כשטובל בהם בין שהם בכלי בין בקרקע, עד שיהיה מ' סאה (בקרקע) ואז מועילין לטבול בהם אפי' לבריא ששמש מטתו אפי' הם שאובים, עכ"ל. הרי שכולם התנו דדוקא כשהם בקרקע (ולהלן יתבאר בעז"ה למה השועה"ר הסגירו בסוגריים).

נחתי לשאר הפרטים שנאמרו שם בגמ' בדיני טהרת בעל קרי.

ובבית יוסף סי' פ"ח כתב וז"ל: והוי יודע דהני מ' סאה שתיקן עזרא לבע"ק אפי' כולם מים שאובים כשרים, וכדתנן במס' מקואות (ריש פרק ח') מקואות העכו"ם שבחוצה לארץ כשרים לבע"ק אפי' נתמלאו בקילון, וכן פירשו שם הרמב"ם והר"ש. ובפרק מי שמתו תניא בע"ק שנתנו עליו ט' קבין וכו' (העתיק סוגיית הגמ' הנ"ל בראש דברינו) אלמא דלכו"ע מים שאובים כשרים אלא דמר מכשיר אפי' לטבול בעודם בכלי ומר סבר שאע"פ שהן שאובין בעינן מיהא שיהא בקרקע כעין טבילה.

וגרסינן בפ"ב דגיטין אמר ר' פפא הרי אמרו בע"ק החולה שנפלו עליו ט' קבין מים טהור, בעי' ר"פ חציו בטבילה וחציו בנתינה מאי תיקו וכו' וכיון דמידי דתקנתא דרבנן הוא נקטינן לקולא. ואע"ג דתקנת עזרא ליתא האידנא כתבתי זה משום דנפקא מינה למי שקיבל עליו לנהוג כתקנת עזרא, עכ"ל.

הרי שגם הב"י הגם שהעתיק הפלוגתא אי מהני טבילה בכלי, עכ"ז לא הכריע ביניהם (וביותר שמשמעות לשונו מורה קצת שהביא הפלוגתא רק כדי להוכיח מזה דעכ"פ שאובין כשרים). ומה שסיים דנקטינן לקולא, משמע דקאי רק על האיבעי דר"פ הנ"ל (ואכן הוא פלא למה לא התייחס להכריע גם בזה, וראה בזה להלן סוף או"ט).

### דעת הפוסקים המחמירים

ג. והראשון שז' מפורשות בזה לענינינו הוא המ"א בסי' תר"ו (סוסק"ט לגבי טבילה בערב יו"כ) וז"ל מ' סאה מים שאובים בקרקע טובלין בו אבל לא בכלי (ב"י שם [ר"ל סי' פ"ח] וסי' קנ"ט בשם הראב"ד) עכ"ל.

ובעקבותיו כ"כ בשו"ע הרב (שם סי"א) וז"ל וטבילה זו שהיא משום קרי כשירה אפילו במ' סאה שאובים כשהם בקרקע אבל



דהוי ספק דר'. ודחה הראיה מהראב"ד כעין הנ"ל מהנחל אשכול, והוסיף דיתכן דכוונת הראב"ד הוא להוכיח מדין בע"ק לתרומה דהתם לא מהני כלי, אבל מבע"ק לד"ת א"א להוכיח דהרי נט"י חמור מיניה דיש לו סמך מן המקרא. והסיק דמהני אף בכלי, יעו"ש.

וכן בגלות עליות (מקואות פ"ח מ"א פסקא ב') הרחיב להקל בזה, וכתב ואל תתמה ע"ז שהרי הקילו שם בבריא לאונסו בט' קבין. לכן הקילו גם בברי המרגיל במ' סאה בכלים. אלא שבהמשך שם נוטה דעזרא עצמו היקל רק בשאובין, ורק חכמים שאחריו שהקילו בט"ק הקילו גם טבילה בכלים.

וסיים וז"ל ע"כ נר' להלכה מאן דמחמיר להיזהר בטבילת בע"ק גם בזמנינו ודאי אם אפשר לו לטבול במקוה כשרה מה טוב, ואם א"א מותר לטבול במרחצאות, היינו בגיגית גדולה המחזקת מ"ס. וגם זה הוא בכלל דהמחמיר ע"ע מאריכין לו ימיו ושנותיו כמבואר בברכות שם, ע"כ.

וכן בס' פתחי עולם על קצשו"ע הביא דבד"ח כתב דמהני אף בכלי. הרי שמצינו כמה אחרונים שהקילו לטבול במ"ס שבכלי.

### טעם ומקור המחמירים

ה. ובדעת הרבים הנ"ל שהחמירו בזה יש להתבונן אכן מה הטעם שהחמירו בו, שהרי טענת המקילים לכאור' נכונה. דמכיון דפלוגתא היא בתקנת עזרא ודאי אית לן למיזל ביה לקולא.

והנכון שכבר יישב זאת השועה"ר (הנ"ל בס' פ"ח) שציין המקור שלא לטבול בכלי בקוצר לשונו הנפלא בזה"ל רמב"ם פ"א מהלכות מקואות הלכה א', כתנא קמא שם, ע"כ.

והיינו דכל הפלוגתא בגמ' הנ"ל אי בכלי פסול הוא רק לדעת ר' יהודא, אבל לדעת ת"ק הרי פסול לכו"ע. ומכיון ד[בדרך כלל] הלכה כת"ק, א"כ שפיר אית לן למיפסל טבילה בכלי. ואין זה בכלל ספק דרבנן.

וכן בשו"ת דברי יחזקאל (משינווא, סי' ל') משמע דנקט בפשיטות לבע"ק הטובל בתוך כלי דצריך שיהא מחובר לקרקע, ויהא נקוב כשפוח"נ (אלא שהיקל בזאת רק לגבי אנשים ולא לטבילת נשים).

ויש עוד סמוכין לכך דבכלי פסול מסתם משנה דמקואות (הנ"ל או' ב') דמשמע מפשטות המשנה דרק שאובין הותר לבע"ק, ולא טבילה בכלי. ומשמעות זו נראית יותר בפשטות לשון מפרשי המשנה: רמב"ם, רע"ב, תוי"ט ועוד. דנקטו רק ההיתר של שאובים, יעו"ש.

### דעות האחרונים המקילים

ד. אמנם המקור חיים (להחות יאיר סי' פ"ח) כתב וז"ל ומ' סאה אפי' שאובים כשרים, ונ"ל דאף בכלי דנקטינן גם בזה להקל. ע"כ. וכוונתו לכאור' כנ"ל (או' ב) מהב"י דכיון דתקנתא דרבנן הוא נקטינן לקולא. ומ"ש הב"י תקנתא דרבנן, הכוונה למש"כ בא"א מבוטשטשטש סי' פ"ח בנידונו שם דהכא קיל מסתם ספיקא דרבנן, כיון דהוי רק תקנה דרבנן, וקיל מאיסור דרבנן. עוד הוסיף בנידונו שם דכיון דבטלוהו לטבילותא, א"כ קיל עוד יותר מסתם תקנה דרבנן.

וגם בנחל אשכול (ע' 2 או' א') השיג על המ"א דכיון דפלוגתא דאמוראי הוי הו"ל למיזל לקולא, כמו באיבעי דר"פ שכ' הב"י (הנ"ל או' ב) דאזלי' ביה לקולא, ולא ידענא מאי שנא האי ספיקא מהאי ספיקא. ועל הוכחת המ"א מהראב"ד השיג דהראב"ד לא נחית כלל לדין זה אי כשר בכלי אלא בא רק להשיג על הרמב"ם, ולרווחא דמילתא נקיט בקרקע כיון דלכל האמוראים מהני עכ"פ בקרקע. ונשאר בצ"ע על המ"א. ובדע"ת (סי' פח) וכן בהגהותיו בארחות חיים הביא דברי הנחל אשכול. ונר' דכוונתו שם לצדד אכן לקולא.

וכן בשו"ת דברי יששכר (להגאון מבענדין - תר"ע) סי' ה' האריך להקל ותמה על המחמירין שלא לטבול בכלי כנ"ל

כשרין לבע"ק מפני שבע"ק טובל במ' סאה בכל מקום, ע"כ.

הרי שנחלקו ר"מ ור"י אי שאובין פסול לבע"ק. ופשוט דלא קיי"ל כר"מ, שהרי במתני' הנ"ל סתמו בזה שהוא כשר לבע"ק. אך יל"ד אי קיי"ל כר"י, או שיש בזה גם דעה שלישית.

והחשבון פשוט דזה תלוי בהמחלו' בגמ' דידן בזה, דלמאן דאמר דת"ק ור"י בברייתא דידן נחלקו בהיתר שאובין, א"כ פשוט דת"ק דברייתא דידן היינו ר"מ דתוספתא ולא קיי"ל כוותי', שהרי במתני' הנ"ל סתמו להכשירו.

אבל להמ"ד דבברייתא דידן לכו"ע שאובין כשר, ונחלקו רק אי בכלי פסול, א"כ יש לנו ג' דעות בזה: דעת ר"מ הפוסל גם שאובין, דעת ת"ק המכשיר שאובין ופוסל בכלי, דעת ר"י המכשיר גם בכלי. ומכיון דפשטות המתני' דמקואות הוא כדעת ת"ק דברייתא, א"כ נמצא דלא קיי"ל לא כר"מ, ולא כר"י, אלא כת"ק דברייתא.

וכמו"כ החשבון פשוט דמש"כ השועה"ר הנ"ל דקיי"ל כת"ק היינו רק להמ"ד דנחלקו ת"ק ור"י בהיתר כלי, אבל למ"ד דנחלקו בשאובין, ות"ק פוסל גם שאובין, ודאי לא קיי"ל כת"ק (ובין כך בהכרח לפרש דברי השועה"ר דלא קאי למ"ד דנחלקו בשאובין, דהרי לדידיה אין מחלוקתם שייך לנידון ידידיה).

והשתא דאתינא להכי דמחלו' האמוראים בביאור דברי ר' יהודא שאמר מ' סאה מכל מקום, הוא המגלה לנו גם מהו דעת ת"ק, ואי קיי"ל כוותיה. א"כ נפלה ההוכחה הנ"ל דמדנחלקו בגמ' בדעת ר"י ש"מ דכוותיה קיי"ל, שהרי שפיר י"ל דנחלקו כדי ללמדנו מהו דעת ת"ק.

ועד"ז שייך גם לדחות ההוכחה הנ"ל ממה שהב"י הביא הפלוגתא בדעת ר"י. ולהעמיס דכוונתו כמו הגמ' (ואפשר להוסיף שבב"י לא הרחיב בביאורו, כי קיצר מאוד בדיני טבילה לבע"ק, כמבואר להמעייין).

[והסתיע גם ממש"כ הרמב"ם (שצויין לעיל) וז"ל כל הטמאין בין אדם בין כלים בין שנטמאו טומאה חמורה של תורה בין שנטמאו בטומאה של דבריהן אין להם טהרה אלא בטבילה במים הנקוין בקרקע, ע"כ. הרי פשטות לשונו מורה שכל דרגות הטומאות של דבריהם צריך טבילה במים הנקוין בקרקע דוקא (אך יש מקום לדחות דמכיון דהרמב"ם פסק (סוף הל' ק"ש, ופ"ד מהל' תפלה) דבטילה תקנת עזרא, וגם שתקנה זו אינה מחמת טהרה. א"כ אין להוכיח מלשונו הנ"ל דגם טבילת עזרא שבטלה, ושאינה מחמת טהרה, צריך מים הנקוין בקרקע דוקא)].

אמנם לפום ריהטא יש לפקפק על נימוק השועה"ר דקיי"ל כת"ק, דהרי חזינן בבית יוסף הנ"ל שכן העתיק הפלוגתא בדעת ר' יהודא, ומשמע דהיינו משום דקיי"ל כוותי'. ובפשטות מקור הב"י לכך הוא פשוט ממה שנחלקו אמוראים בדעת ר' יהודא, ש"מ דקיי"ל כוותיה (שזהו כלל ידוע בראשונים, וגם נימק כן הפר"ח כאן בתו"ד).

ועוד יש לשאול דאי קיי"ל כת"ק א"כ לחד מ"ד בגמ' הנ"ל שבראש דברינו הרי הוא פוסל גם שאובים, דבזה נחלקו ת"ק ור"י, וא"כ מנלן הפשיטות להכשיר שאובים לדידיה. (ויש לדחוק דאה"נ הוא רק מחמת סד"ר לקולא, וכנ"ל לגבי כלי בדעת ר"י, אך הוא דחוק, והנכון נר' כדלהלן).

והיישוב על קו' הב' נר' פשוט כמו שהתחיל הב"י הנ"ל (או ב') בראש דבריו במקור היתר שאובים שהוא גלמד ממתני' דריש פ"ח דמקואות שמבואר שם דשאובים כשר לבע"ק. ובכן מכיון שסתמו כן במשנה הכי קיי"ל, אף אילו ת"ק דברייתא דידן פוסל שאובין.

ויישוב זה יבואר יותר ביסודיות ע"י דברי התוספתא (ריש פ"ו דמקואות) בזה"ל שלפנים מן המפתח [היינו שיש לחוש שהם שאובים] פסולין לבע"ק וא"צ לומר לכל הטמאין דברי ר"מ, ר' יהודה אומר

ועוד יש מקום לפקפק גם על מקור המ"א מהראב"ד שבסי' קנ"ט, כמו שפקפק עליו הנחל אשכול הנ"ל (או' ד'), ובתוספת נופך, דבעצם מנלן דהראב"ד הכריע לפסול טבילה בכלי, דלמא כיון שהרמב"ם דיבר לפסול שאובין בקרקע, דיבר גם הוא להכשיר עכ"פ באופן זה. ולא חפץ להיכנס כאן (בהשגותיו שדרכו לקצר בו מאוד) לפלוגתא זו, ולרווחא דמילתא כתב קרקע. או אף יותר מכך שאכן גם להראב"ד לא פסיקא איך להכריע בזה. (ואולי אכן בנטי' שהוא דרבנן חמור נטה להחמיר).

[ואין להוכיח לפסול בכלי ממה שבשו"ע ופוסקים שם הביאו דעת היש מי שאומר (והיינו דעת הראב"ד) רק לגבי להכשיר טבילת ידים במ"ס שבקרקע, ומשמע דפשיט"ל דמ"ס שבכלי אין מקום להקל. דהרי שפיר י"ל דאה"נ דעת ראב"ד לגבי כלי אינו ברור. ולהלכה הרי וודאי אין להקל בדבר שנחלקו בו הרמב"ם והראב"ד, בדבר שיש לנו ספק אם הראב"ד עצמו מכשירו (ובפרט שדעת הרמב"ם הוא העיקר להלכה)].

עוד יש להבין קצת למה המחמירים לא רמזו לנו כלל (חוץ מהשועה"ר הנ"ל) מהו הטעם שהחמירו כאן נגד הכללים (כנ"ל או' ג).

### יישוב התמיהות

ז. ונר' דהביאור והיישוב הנכון בכל זה הוא בהקדים להביא הסתירה המפורשת שיש בדברי המ"א לגבי דין מים חלוקים (ועכורים) שמבואר במשנה בפרק ח' דמקואות (משנה ב') שזה מטמא משום קרי, שבסימן פ"ח (סוסק"א) לגבי סתם טומאת בע"ק כתב וז"ל ועיין פ"ח דמקואות אם ראה מים חלוקים טמא משום קרי, ונ"ל דזהו דוקא לענין תרומה, אבל עזרא לא גזר על זאת לענין דברי תורה ותפלה, ע"כ, ואילו

ונמצא דנפלו הפקפוקים על נימוק השועה"ר הנ"ל, והיא קמה וגם ניצבה.

### תמיהות על המחמירים

ו. ולפום ריהטא לפי כל הנ"ל היה יוצא דמכיון דרבו דעת הפוסלים טבילה בכלי, שהם רבים וגדולים ברוב בנין ומנין נגד דעת המקילים בכך, וגם התבאר המקור לחומרתם ודאי אית לן למיזל בזה לחומרא. ברם נר' דהנכון דכד דייקת ניווכח דאין הדברים ברורים כלל.

ונקדים לתמוה דלכאור' לפי כל הנ"ל הוא פלא למה בשועה"ר הנ"ל הסגיר במוסגר תנאי זה שצריך שיהא בקרקע, כאילו הוא חידוש שלו, וכאילו שאין הדבר ברור (שכידוע דבר דלא פסיקא ליה כן, העמידו במוסגר<sup>3</sup>), והרי הדברים מפורשים כבר במ"א סי' תר"ו וכנ"ל. והביא לזה מקור מפורש מהראב"ד וכנ"ל ועוד למה אכן השועה"ר לא ציין למקורות אלו, אלא המציא מעצמו מקור חדש.

והנכון שיש להפליא קצת גם על המ"א בסי' פ"ח למה אכן לא כתב בפירוש שכלי פסול, והתעלם מלהכריע בזה שהב"י במקומו שם הביא פלוגתא בזה. וכתבו רק בסי' תר"ו שאין שם עיקר מקומו. (והמתבונן בפנים בדברי המ"א בסי' פ"ח ירגיש דבכוונה אישתמיט מלהכריע בזה).

עוד יש להפליא על המ"א בסי' תר"ו שציין המקור לפסול טבילה בכלי, מדברי הב"י בסי' פ"ח. ומדבריו בסי' קנ"ט. והוא פלא איזה הכרע מצא בדברי הב"י בס' פ"ח למימר דכלי פסול, והרי רק הביא שם פלוגתת האמוראים בזה בדעת ר' יהודה, ולא הכריע בו (ואדרבה ממש"כ שם הב"י בהמשך באיבעי דלא איפשיטא דיש להקל בו, ה"נ י"ל כן לגבי הפלוגתא של פסול כלי, וכנ"ל או' ד').

3 וכמוש"כ בשו"ת שארית יהודה או"ח סי' ו' ששמע פעמים רבות מאחיו בעל השועה"ר שכל ספק העמיד בחצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו.

ח. והשתא דאתינא להכי נמצא גם לגבי נידונינו, דאין להוכיח לפסול טבילה בכלי, ממה שהמ"א פסלו לגבי טבילה בעיו"כ. דדלמא רק אז החמיר בזה. מחומרא בעלמא. שו"ר שכבר כתב דברים אלו בשו"ת דברי יששכר הנ"ל (או' ד).

ואין להקשות דא"כ למה היקל שם המ"א לגבי טבילה במים שאובים שבקרקע. כי פשוט שהמ"א לא בא להחמיר בדברים המפורשים לקולא בדברי הגמ' והפוסקים, ורק דבר שאין ברור ההיתר לגמרי, וכגון ההיתר של מים עכורים שהמ"א חידשו מעצמו בסי' פ"ח בזה וכיו"ב שיך להחמיר. והדברים פשוטים.

ולפי הקדמה זו נתיישבו ממילא כל מה שתמהנו לעיל או' ו', דאה"נ תמיהת הנחל אשכול שם היא תמיהה קיימת ונכונה. דאין הכרח דהראב"ד החמיר לגבי כלי. אבל מ"מ פשוט דיתכן דהראב"ד כן הכריע בזה לפסול. ובכן כל כהאי סגי להחמיר בו לגבי עיו"כ. ושפיר הביא זאת המ"א כמקור לדבריו. ומיושב גם מה שהביא המ"א מקור להחמיר מהב"י בסי' פ"ח, שהרי כיון דחזינן בב"י שם שאין ברור להקל בו, ודאי סגי לן להחמיר בו בעיו"כ, והבן. ומוכרח לפ"ז גם למה בסי' פ"ח לא הכריע המ"א להחמיר בזה, דהרי אכן לא ברירא ליה להחמיר בזה, שהרי אין לו בזה ראיות מוכרחות, וכנ"ל.

ופשוט לפ"ז גם למה השועה"ר שהחמיר לגבי כלי לא הביא את הראיות של המ"א בסי' תר"ו שהרי יש לפקפק בהם וכנ"ל. ומסתבר שגם נימוקו שכתב דהלכה כת"ק וכנ"ל יש מקום לפקפק בו, דהרי פשטות הגמ' והב"י הוא דקיי"ל כר"י ולא כת"ק, [וכנ"ל או' ה. וכמו שהבין כן הפר"ח שם] ואה"נ לכך הסגירו השועה"ר במוסגר כי אכן אין הדברים ברורים ככל הצורך.<sup>4</sup>

בסימן תר"ו (סוסק"ח) לגבי טבילה בעיו"כ כתב וז"ל נ"ל דאפילו מי שסבירא ליה דטבילה משום קרי אפ"ה אם טבל בערב ר"ה יחזור ויטבול דשמא ראה מים חלוקים או עכורים, עיין במשנה פ"ח דמקואות, ע"כ.

[ועל דרך זה כתב גם בשועה"ר שם (סעיף יא) וז"ל ומי שטבל בערב ר"ה ולא ראה קרי אחר כך, אעפ"כ צריך לטבול בעיוה"כ דשמא ראה אח"כ מים חלוקים או עכורים שהרואה אותן טמא משום קרי, ע"כ. וכ"כ עוד אחרונים שם].

הרי יש סתירה מפורשת בדברי המ"א אי עזרא גזר גם בראה מים חלוקים, וכבר הביאו האחרונים בזה יישוב הא"ר שכתב דאע"ג דהמ"א היקל בזה בסי' פ"ח, מ"מ הטבילה בעיו"כ חמיר טפי ולכן החמיר בו. (ואפי' כשיש רק ספק קל אולי ראה מים חלוקים).

וכדאי להעתיק בענין זה דברי הא"א מבוטשאטש (סי' פח) בתו"ד וז"ל וכן במים עכורים וחלוקים דשם במקואות אין להחמיר גם במידת חסידות וכו', וכן משמע ממ"ש המג"א ז"ל גבי עיו"כ שנהגו להחמיר משום מים חלוקים, והוא רק אז שנוהגין בחומרות יתרות משא"כ כל השנה אין להחמיר בזה וכו' וכו' רק בעיו"כ נזהרים הרבה, ע"כ.

הרי שמצאנו לגבי עיו"כ שהחמירו בטבילתו יותר מעיקר הדין, ובא"א הנ"ל הוסיף לומר דהחמירו בו אף בדבר שבכל השנה אין להחמיר בו גם ממידת חסידות, וכן מוכח גם ממאי דחזינן שהחמיר בזה אף בספק דשמא ראה מים חלוקים, והוא דבר שלכאור' אף בתרומה עצמה שהיא מדאורייתא לא החמירו בזה (עי' בגלות עליות על המשנה הנ"ל שגם הרחיב בזה). ועד"ז מצינו בכו"כ אחרונים זהירות בטבילה בעיו"כ בדברים שבכל השנה אין נזהרים בהם כלל (וכגון לגבי חציצות שונות בטבילה).

4 ול"ק ממה שהשועה"ר כתבו בסי' תר"ו בלשון פסוקה (וכנ"ל ריש או' ג') שהרי גם דין מים עכורים כתב שם בלשון פסוקה (כנ"ל או' ז).

ישפוך עכ"פ ט"ק]. וכן אף לבע"ק שנטהר בשאובין מ"מ כשטובל במי גשמים, שהיא טהרה מדאורייתא, לטומאת הקרי, טהרתו נעלית יותר. וכן נהגו חסידים ואנשי מעשה להדר לבע"ק לטבול במקוה כשר. ועד"ז מצינו בקדמונים שעדיף לטבול במעיין שמדאו' טהרתו יותר גדולה (שהיא טבילה גם לזבין וכו').

ובכן עד"ז נר' דאך להסו' דמ"ס בכלי כשר, מ"מ עדיף כשהוא בקרקע, שטהרתו יותר גדולה, ולא מיבעי להסו' דפסול שאובין הוא מדר', ופסול כלי הוא מדאו', אלא אף למ"ד דגם פסול שאובין מדאו', י"ל דעכ"ז בתוך כלי, יש גם חסרון בעיקר הטבילה, וכהגדרת הב"י הנ"ל (או' ב) דבעינן מיהא שיהא בקרקע כעין טבילה. [וכ"ה גם פשוט לפי הגלות עליות דלעיל (או' ד) שכו' דעזרא היקל רק בשאובין, ורק חכמים שאחריו הקילו לטבול גם בכלי, והבן], וצע"ב.

3 בסוגיית טומאת בע"ק אנו מוצאים מושגים שלא מצאנוהו בשאר דיני טומאה וטבילה. וכגון חילוקים בין חולה לבריא, לומד לעצמו או לאחרים, לומד מקרא או משנה או גמרא וכו' שם בסוגיא [ובראשונים בין תורה לתפילה]. וכן מושגים של לחשה וכו', או להחמיר ע"ע אף שביטלו את הטבילה. ועד"ז עוד פרטים.

ונראה מכל זה דהגדרות טומאת וטבילת בע"ק אינן מוגדרות ופסוקות כשאר הדינים שנפסקו ונתקבלו בדברים מוגדרים, ודמי קצת למצוות הלבבות שלא הוגדרו במכוון.

4 בטהרת בע"ק מצינו קולות מחודשות שהקילו בהם מחמת הצורך, וכגון ט' קבין לחולה. ומסתבר דה"נ היתר מים שאובים בבע"ק, או אף בכלי, הוא מחמת הצורך. וכן הא דבטלוהו לטבילותא, נר' שהוא גם מחמת הצורך כמוש"כ ברכינו יונה שם (ואף לפי' ב' שם, והרמב"ם, שהוא מחמת שלא נתפשטה התקנה מסתבר דהיינו דמשום הקושי לא נתפשט, וה"נ משום הקושי

ובכן נתיישבו כל התמיהות דלעיל או' ו' כמין חומר.

ט. ולהוסיף עוד בהירות בדברינו, ולהשלמת הענין, כדאי להביא בזה כמה נקודות, ונקצר בהם:

1 בס' תורה אור ודרך חיים (להגאון ר' חיים ברוידא) הגם שסובר כמ"ד דפסל מ"ס בכלים. עכ"ז כתב דעכ"פ להני בע"ק דסגי להו בט' קבין מצ"ל [מצינן למימר] דעדיף טפי מ"ס שאובין אפי' בכלים, דאף דקיי"ל דכלי אינו עולה למ"ס מ"מ במקום ט"ק עולה, עכ"ד.

והביאוהו נכדו בס' פתחי תשובה סי' פ"ח, ובס' פתחי עולם על קצשו"ע.

וכן מסתבר מאוד דתמוה לומר דט"ק מכלי שהיא טהרה מחודשת לגמרי, יהא עדיף ממ"ס שבכלים שבעצמותו אינו מחודש. וביותר דנר' כפי מה שצידד דעדיף מט"ק, ולא מיבעי להסו' דמדאו' כשר לטבול אף בכלי, שנמצא שיש בזה טהרה מדאו', אלא אף למ"ד שהוא פסול מדאו' (ראה להלן סוף מס' 2).

ולפי"ז יוצא דגם בבריא המרגיל דלא מהני ליה ט"ק, מ"מ בשעה"ד הרי יכול לסמוך על ט"ק, וא"כ כש"כ במ"ס שבכלי דיתכן דעדיפי מט"ק. (ולא מצינו למי שיחלוק אף ברמיזא על יסוד זה). ולפי"ז כשאין לו מקוה כשרה יטבול לכה"פ במ"ס שבכלי.

2 בענין הטהרה מצינו דרגות רבות [ואינה מוגדרת ככשר או פסול לחוד שיש בהם רק ב' צדדים, או כשר, או פסול. אלא דרגות יש בה. ויסוד הטהרה היא מציאות רוחנית שקשה לנו להשיגה], וכגון דרגת טהרת ט' קבין, ודרגת טבילה במ' סאה, שהוא פשוט שאף חולה שטהרתו בט"ק, אם מחמיר לטבול במ"ס, טהרתו נעלית יותר. [וכ"נ פשטות המשמעות בכה"ח סי' ע"ו סקכ"א בביאור דברי החיד"א דעדיף טבילה כדי למחות המזיק של קרי. ועד"ז להיפך בבריא דלא מהני ליה ט"ק מ"מ בשעה"ד

מקומו, וגם אין בזה הכרעה ברורה, ובכן לא רצו להיכנס לזה. ובפרט להנ"ל שהרי יש עדיפות לטבול בקרקע, ולאידך לכו"ע יש איזה טהרה גם בכלי.

וכמו"כ המ"א בסי' פ"ח הנ"ל לא נחית לזה כיון שלא מצינו בזה הכרעה ברורה וכנ"ל (ולאידך בעיו"כ פסלו כיון דאז יש לחזר אחר המעולה ביותר כנ"ל או' ז).

וגם לא רצה מעצמו להכריע בזה, מחמת ההקדמות הנ"ל. [וכהחזיון הזה נימא גם לגבי השועה"ר שמטעמים אלו הסגירו במוסגר, לאות שהדבר אינו מוכרע<sup>5</sup>] ודו"ק והבן בכל זה.

ובזה גם מצאנו נחת רוח למה הב"י הנ"ל (או' ב) התייחס להכריע הדיון רק לגבי ספיקת ר' פפא בגיטין. ואילו לעיקר הפלוגתא שבסוגיית בע"ק לא התייחס, והוא פלא. ונר' דלהנ"ל הוא מובן.

### טבילה לתוספת טהרה

י. עד עכשיו התבאר הדיון לגבי בע"ק שצריך טבילה, ויוצא לפי הנ"ל דבשעת הצורך יש לסמוך אף על מ' סאה בכלי, ונשאר לדון בעיקר הדיון אי מהני גם לגבי טבילת ער"ש ושכ"ק שחורית שיש בהם עניני כוונות והארות עפ"י האריז"ל, וכן למה שנהגו חסידים ואנשי מעשה להיטהר במקוה בכל יום לתוספת טהרה, האם מהני גם בטבילה בכלי, או אפילו אי מהני לטבילה בשאובין שבקרקע. והגם שאין לנו עסק בנסתרות, יש להביא דברי העוסקים בנסתרות, וקצת מה שיש להוסיף בזה עפ"י דבריהם.

יא. והנה לגבי שאובין שבקרקע בשו"ת תורה לשמה (להבן איש חי, סי' שע"ה) נשאל בזאת אי מהני שאובין לטבילת ער"ש ועיו"ט להמשיך ע"י טבילה זו הארה כפי כוונת רבינו האריז"ל. והשיב דמהני גם

העדיפו לבטלו) [וכעין הא דבטלוהו לנטילותא דאיתמר שם בגמ'].

ועד"ז נר' דאין להחמיר בענין זה שלא יבואו למנוע מלטבול.

5 בדברים שהקילו בהם מחמת הצורך יש עדיפות שלא להזדקק להיתר זה, ובכן הגם שאין לנו להורות חומרא בדבר הברור להקל, מ"מ כשאין הדבר ברור שפיר יש עדיפות להחמיר בו עכ"פ לעצמו. ובפרט בדבר שיסודו ממידת חסידות [כטבילת בע"ק או לתוספת קדושה] ראוי להתחסד בו ולא להזדקק לקולות.

6 ידועים הדברים בדבר שהוקבע ונפסק להלכה ע"י הקדמונים בדעתם הרחבה. נקבע כן הדיון גם כלפי שמיא, משא"כ בדברים שלא הוקבעו, א"כ אף במקום שהדברים נוטים לצד אחד, וכגון להחמיר בו. עכ"ז גם המיקל בזה יש לו צד הגון. וכמו"כ להיפך כשנוטה לקולא, עכ"ז יש להמחמיר צד מרווח. ויש צד עדיפות שישארו הדברים כאינם מוכרעים שיהא ריוח לכל א' מהצדדים.

ובכן יתכן בדברים כגון בטומאת בע"ק שלא הוקבעו בהם דינים, מכיון שבטלוהו לטבילותא, א"כ בכל דבר שאין ברור דינו, יש ריוח לכל הנוהג כאחד מהצדדים, וכגון לגבי נידונינו של טבילה בכלי, ואולי י"ל יותר מזה דמטעם זה בדווקא לא רצו להכריע בזה.

ועפ"י כל ההקדמות הנ"ל יחד נר' דנתרופפו כל ההוכחות לפסול טבילה בכלי.

דמה שהתבאר (לעיל סוף או' ג) דסתם משנה דמקוואות משמע יותר דבכלי פסול, הרי י"ל בקל דמתני' לא נחתא להכי, וכמו דלא אשמעי' טהרת ט' קבין, דאי"ז עיקר מקומו שם. ועד"ז הראשונים שלשונם מורה יותר לפסלו (כנ"ל שם), הרי אי"ז עיקר

5 יש לציין דאף שהובא לעיל (הע' 3) שכל ספק העמיד השועה"ר בסוגריים ודעתו היה לדון ע"ז שוב אם צדקו דבריו. מ"מ זהו רק בחלק מהדברים שהסגיר, אבל מוכח מכמה מקומות שיש דברים שהסגיר משום שמקומם הנכון הוא בסוגר, והבן.

והדברים שנאמרו שם הם מפי השמועה, (וכוונתם כנר' היה שזה רק לשעה"ד. ואין בזה עיקר הקדושה), והרי בקל אפשר לטעות בכל כי האי, והבן].

ויש מספרי זמנינו שנימקו הטעם דמהני לתוס' טהרה מכיון די"א דשאוובין פסול רק מדר', א"כ הרי מדאו' הטבילה כשרה, ולכן מהני לעניני קדושה וטהרה (ועי' גם בס' ד"ת הנ"ל שדן אי סברא זו נכונה).

אמנם מדברי אשלי רבבי הנ"ל נר' דלא הוצרכו לסברא זו, אלא כפשוטו כדברי התורה לשמה הנ"ל, דכיון דיש בהם כח לטהר מטומאת קרי, יש בהם גם כח לשאר הענינים. ובאחד משו"תי זמנינו הפליג להחמיר דאסור לטבול בשבת במים [חמים] שאובים, אם אינו בע"ק. כיון דלא הוי טבילת מצוה. ולהנ"ל דבריו אינם להלכה, דכיון דמהני במקצת לטהרה ולקדושה, סגי להגדירו כטבילת מצוה.

וכל הנ"ל היינו רק להצד דטבילותינו בחול ובשבת הוא רק לעניני תוס' טהרה וקדושה. אבל הנכון דנר' דמטרת הטבילה הוא גם לצד חשש טומאת קרי. וכגון שנתקשה שלא לדעת ויצא הקרי אח"כ בשעת הטלת מים (כבמשנה ד' פ"ח דמקואות), או מחשש מים חלוקים או עכורים שחש לזה המ"א הנ"ל (או' ז) לגבי טבילת עיו"כ (ואולי היינו הך), ושאר חששות כעין זו, ובכן ודאי לזה מהני גם טבילה בשאוובין כמו בע"ק עצמו, ואדרבה בזה יש להקל יותר כיון שהטבילה הוא רק מחומרא, ומספיקא.

[עוד יש לציין דידוע מכו"כ צדיקים וזקני החסידים שלא כינוהו בשם טבילה במקוה, אלא בכינוי של גיין אין וואסער. ובפשטות י"ל דגם בשאוובין כלול בכינוי זה<sup>7</sup>].

לטבילה שעל דרך הסוד דמאחר דמטהרין מטומאת קרי ה"ה דיש בהם ג"כ כח להמשיך הארה מלמעלה, עכ"ד.

וכן בס' דברי תורה (להגה"ק ממונקאטש, ט' או' פ"ג) הביא דברי רב אחד דלענין טבילה בער"ש וכוונת הטבילה וכן טבילה לתוספת קדושה לא יועיל מקוה של שאובים, והוא חולק עליו ודעתו דכשאיין לו מקוה אחרת ודאי יכול לכיון שפיר במקוה של שאובין כל הכוונות הראויות, יעו"ש. וכ"נ שהבין בפשיטות בכה"ח סי' פ"ח סק"ה. הרי הבאנו מדברי אשלי רבבי הנ"ל אשר להם שיח ושיג בעניני הסוד דמהני גם לעניני תוספת קדושה ועניני כוונות והארות.

ויש מספרי זמנינו ששיערו מעצמם דלא מהני ולא ידעו מדברי הגדולים הנ"ל, ובוודאי הם הקובעים בענין זה<sup>6</sup>. ובס' נשמת שבת (ח קפז) הביא בשם כמה צדיקים וגדולים דשאוובים מהני רק לשם טבילת עזרא ולא מהני כלל לתוס' קדושת היום או למנהג הטבילה כל יום במקוה. ולפום ריהטא נר' דאשלי רבבי הנ"ל חלוקים עליהם.

ברם אפשר ליישב הדברים עפ"י הנ"ל (או' ט' מס' 2) דבענין הטהרה מצינו דרגות רבות, וכן מבואר בספרים. ובכן י"ל שפיר דדרגת הטהרה החשובה היינו דוקא במקוה כשירה מדאו' ומדר', אבל טהרה במקצת מיהא איכא בין לתוס' טהרה ובין לתוס' קדושת היום. ואכן האשלי רבבי הנ"ל בפשטות התירו זאת רק בשעת הצורך וכמפורש לעיל בשם ס' דברי תורה [ולפי"ז צ"ל דמש"כ בנשמת שבת ההגדרה דמהני רק לטבילת עזרא, ולא מהני כלל לתוס' קדושה. אינו מדויק ככל הצורך

6 באחד מספר זמנינו חידש דטבילה בשאוובין אין בזה שום טהרה כלל והוא אך ורק גדר שלא יהיו מצויין א"נ כתרנגולים (וכפשטות לשון הרמב"ם הל' תפלה פ"ד הל' ד-ה). ולכן התירו שאובין בקרקע שהוא כעין טבילה (בלשון הב"י הנ"ל או' ב'). ברם בספרים הנ"ל ועוד הרבה ספרים קדושים מפורש שיש בזה טהרה ממש.

7 יש לציין עובדא מחודשת מאדמו"ר זצוק"ל מסטולין קרלין מה שסיפר הרה"ח ר' ישראל וינגרטן ז"ל בבחורותיה היה לו תחבושת על אצבעו שאסר הרופא להרטיבו, ואמר לו אדמו"ר זצוק"ל לטבול כשאצבעו

והדבר עדיין עומד בספק גמור. (ואולי אפי' נוטה יותר לצד הקל, ודו"ק). אות ו-ח.

2 יש דרגות בטהרה, וטבילה שלא בכלי דרגתו יותר מעולה, ועכ"ז עדיין טבילה בכלי יש בו דרגת טהרה מסויימת. אות ט.

3 לא הכריעו בפלוגתא זו מכיון שרצו שכשאפשר יעדיפו את הטהרה המעולה, וכשא"א יעשו עכ"פ הדרגה הפחותה. שם.

4 בענין זה אין להחמיר בחומרות, והקילו בזה לצורך בכמה דברים, כדי שיתרבה הטהרה בישראל. שם.

ועפ"ז בנד"ד של טבילה בכלי שהמציאות לפנינו הוא שמחמת שרבים מפקפקים בטהרתו (ללא עיון המספיק), נמנעים מלטבול עכ"פ בזה, ואין טובלים כלל (במקומות שנופשים כנ"ל במבוא). א"כ חשוב ומצוה להורות קולא בזה כדי שיתרבה הטהרה בישראל.

ויש הטורחים הרבה להכשיר את הכלי לטבילה (ע"י נקיבה כשפוח"נ, וחיבורו לקרקע) לכו"ע. ברם נר' דגם בזה (כשהשימוש בו לזמן קצר בלבד) יש צד חסרון דע"ז גורם שבמקום אחר לא יטרחו ולא יטבלו כלל, כפי המציאות הנ"ל שלפנינו, ויש להתיישב בזה הרבה בכל מקום לפי הענין.

5 מה שרבים מפקפקים שאין בזה (ובשאובים) הענין של תוס' טהרה וקדושה, נתבאר שאין לזה מקור ברור כלל. והגם שאינה בדרגה המעולה של טהרה וקדושה, עדיין יש בזה תועלת חשוב, של טהרה וקדושה. אות יא-יב.

יב. וכעין כל החזיון הנ"ל לגבי שאובין, ניתן לומר גם לגבי טבילה בכלי. דלהנ"ל דבשעת הצורך יש לטבול עכ"פ בזה, ויש בזה איזה דרגת טהרה מטומאה, א"כ ה"נ יש בזה איזה תוס' טהרה וקדושה כנ"ל לגבי שאובין. אלא שלהנ"ל (או ט מס' 2) דבכלי יש דרגת טהרה פחותה מסתם שאובין שבקרקע, נמצא דאה"נ עיקר הטהרה ליתא בטבילה זו, כי אם מקצת טהרה מטומאה, וגם מקצת תוספת טהרה וקדושה.

אמנם להצד דלעיל (שם מס' 1) דטבילה בכלי, לא עדיפי מט' קבין. א"כ כמו שלא נהוג בט"ק לתוס' טהרה וקדושה בעלמא, ה"נ יהא דומה טבילה בכלי.<sup>8</sup> [ברם י"ל דבהגדרת גיין אין וואסער הנ"ל זה כן כלול]. אך הרי זה רק צד להפוסלים טבילה בכלי, אבל להמכשירים שהתבאר לעיל דיש צד גדול לומר כן ליכא סברא זו וגם להפוסלים הרי יש צד דעדיף מט"ק כמבואר שם.

ובכן ודאי שלמעשה כשאין אפשרות של טבילה אחרת, נכון לטבול עכ"פ בזה. בין להיטהר מאיזה טומאה, ובין לתוס' טהרה וקדושה וכוונות המקוה. [ואף לטבול בחמין בשבת מכיון דכלול בגדר טבילת מצוה, וכנ"ל].

והעולה מכל דברינו הם כמה נקודות:

1 הגם דמקופיא נר' דהעיקר כדעת המחמירים לפסול טבילה בכלי מכיון שהם רבים וגדולים, ודעת המקילים הוא מועט. מ"מ התבאר דהמתבונן יווכח דנר' דגם המחמירים לא החליטו הדבר להחמיר,



מחוץ למים. ולכאור' הוא נגד המפורש במשנה ופוסקים דלא עלתה טבילה בכה"ג, אך אולי הכוונה היתה דמהני עכ"פ להגדרה שכתבנו כאן. ברם יתכן יותר מזה דמהני בשעה"ד אף לבע"ק וכמו בשפיכת ט"ק דמשמע שאינו מעכב עכ"פ דיעבד אם לא הגיעו המים בכל מקום, ושעה"ד כדיעבד דמי, וה"נ מהני זאת כמו ט"ק [ובפרט דבטלוהו לטבילותא], וצ"ב.

8 וכן להצד הנ"ל (ד"ה ויש) דהטעם דבשאוובין איכא תוספת טהרה הוא מכיון דמדאורייתא שאובין כשר. א"כ בכלי דפסול גם מדאור', ליתא טעם זה, אך כבר התבאר שם דצד זה אינו עיקר.



הרב חיים מרדכי דבליצקי

## בירור בענין איסור כיבוס לקטנים בשבוע שחל בו תשעה באב

הנה מנהג העולם שאין מכבסים בגדי קטנים בשבוע שחל בו תשעה באב [או בכל תשעת הימים, עיין מח' בזה במ"ב סי' תקנ"א סקפ"ב], ורק בגדי קטנים עד גיל שש שבע וכיוצ"ב מכבסים. גם נהגו כמש"כ המ"ב (שם סקפ"ג) שאין לכבס הרבה ביחד ושיש לכבס בצנעא, רק שדנו בזה פוסקי זמנינו אי שייכי דינים אלו בצורת הכיבוס דהיום במכונות כביסה.

ולענ"ד נראה שאי"ז מעיקר דינא, וזה החלי:

שכל איסור כיבוס בגדי קטנים, והיינו בכל גיל עד הגיעם לגדלות, נובע ממהר"ם, וא"כ הדעה החולקת על מהר"ם, וכן הב"י והד"מ עצמם דלא ס"ל כמהר"ם, מתירים בכל קטנים, והיינו עד הגיעם לגדלות [י"ג לאיש וי"ב לאישה]. וכן מתבאר מדברי התורה"ד (סי' קנ"ב), שבטעם מהר"ם האוסר כתב שהאיסור הוא או משום חינוך או משום עגמת נפש, וכבר כתב הפרמ"ג (א"א סקל"ח) הנפק"מ בין הטעמים, שלטעם שהאיסור הוא משום חינוך יהיה אסור רק מגיל שש שבע. וא"כ מתבאר שלדעת החולקים ומתירים לכבס בגדי קטנים, יהיה מותר לכבס אף לגדולים יותר מזה והיינו עד גיל גדלות ממש, וכמו שכן הוא לגבי אבילות כמבואר בשו"ע (יו"ד שם).<sup>3</sup> וכן משמע מדברי הד"מ שהובא לעיל, שבדברי האוסרים כתב, 'וחמיר בזה מאבילות דעלמא', ואח"כ הביא הדעה המתרת, משמע שלדידה מותר כבאבילות, והיינו עד גיל גדלות. וראה בפרמ"ג (א"א סקל"ט) שכתב 'ועיין בב"י ובד"מ משמע לכאורה דנהגו להקל כל בגדי קטנים כמו באבילות',

הנה הב"י (סי' תקנ"א ד"ה ומדאמרינן, עמ' רכ"ד בנדמ"ח) כתב וז"ל: וכתוב בתרומת הדשן שמהר"ם אסר לכבס בגדי קטנים בשבת זו, אבל מתוך דברי התורה"ד נראה שלא נהגו כן, וגם אנו לא ראינו ולא שמענו מי שנוהג כן, עכ"ד. וכן הוא בד"מ (הארוך, ד"ה וכיבוס, עמ' כ"ב בנדמ"ח), ושם הוסיף בדברי מהר"ם האוסר, 'וחמיר בזה מאבילות דעלמא', וכוונתו דבאבילות התירו לכבס לקטנים, כבשו"ע יו"ד (סי' שפ"ט ס"ב).<sup>1</sup>

ובהמשך הסי' (בד"ה כתוב בהלכות, עמ' רכ"ט בנדמ"ח) כתב הב"י, דגם לדעה האוסרת לא נאסר לכבס בגדים שמלפפין בהם קטנים שמוציאים בהם רעי ומשתינים בבגדיהם, דהנהו משרא שרי, וכ"ה בד"מ (שם).<sup>2</sup> ומזה מתבאר דהדעה המתרת כיבוס בגדי קטנים מתירה אף בשאר בגדי קטנים, ולא רק בבגדים שמוציאים בהם רעי, ופשוט.

אלא שמסתימת לשון הב"י והד"מ (שהובאו בראש המאמר) שכתבו 'מהר"ם אסר לכבס בגדי קטנים' משמע יותר מזה,

- 1 ועיין במג"א (תקנ"א סקל"ח) שכתב החילוק ביניהם, דאבילות דרבים מחמירין טפי.
- 2 ויש להעיר דכאן הביא הב"י רק הדעה האוסרת, וכן בד"מ בהמשך דבריו (בארוך ד"ה ותספורת של, עמ' כ"ג בנדמ"ח) הביא רק הדעה האוסרת.
- 3 ואמנם נחלקו הפוסקים שם אי יש חינוך קטן באבילות, עיין ט"ז (סי' ש"מ סקט"ו), אך פשוט דברי השו"ע (סי' שפ"ט ס"ב, סי' שפ"ג ס"ה, סי' ש"צ ס"ב וסוס"י שצ"ו), דאין חינוך לקטן, וכן נקטו רוב הפוסקים, הבית הלל (בסי' שפ"א ס"ו וסי' שפ"ט ס"ב) הש"ך בנה"כ (סי' ש"מ על הט"ז הנ"ל, ועיין גם בדג"מ שם), וכן כתב היד אברהם (סי' שפ"א ס"ו) בשם באה"ט, וכן משמעות הגר"א (סי' שפ"ד סק"ח), וכן פסק החכמ"א (כלל קנ"ב סי"ז), וכן משמעות המג"א או"ח כאן (סקל"ח), ועיין גם במחצית השקל.

וממה שכתב 'כל בגדי קטנים', משמע שעד גיל גדלות ממש, ומלבד זאת הרי השווה דיני ההיתר בקטנים שכאן לדיני ההיתר בקטנים שבאבילות.<sup>4</sup>

ועתה נחזי אנן כמי פסקינן, הנה השו"ע (שם סי"ד) כתב וז"ל: אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותן בשבת זו, הרי שפסק כמהר"ם האוסר. והגיה ע"ז רמ"א וז"ל: מיהו בגדים שמלפפין בהם הקטנים לגמרי שמוציאים בהם רעי ומשתינין בהם משרא שרי, ואפי' בבגדי שאר קטנים נהגו להקל, ע"כ. ופשט דבריו, שמתחילה הגיה על דעת השו"ע שפסק כמהר"ם שאוסר, שגם לדעה

זו אין לאסור בגדי קטנים שמלפפין, כמבואר כ"ז בב"י וד"מ, ומה שהמשיך אח"כ 'ואפי' בבגדי שאר קטנים נהגו להקל', היינו הדעה המתרת והיא דעת התרוה"ד הנ"ל שלדעתו אין איסור בבגדי קטנים כלל [כי לא מצינו דעה נוספת בב"י ובר"מ], והדברים ברורים ופשוטים כביעתא בכותחא. וא"כ פסק רמ"א שיש להתיר בכל בגדי קטנים, והיינו עד גיל גדלות כמבואר לעיל. אמנם ידוע ידעתי מש"כ הלבוש (סי"ד) והחיי"א (כלל קל"ג סי"ח)<sup>5</sup>, אך מ"מ דברי הרמ"א לא זו ממקומם ששפתיו ברור מללו כהדעה המתרת. וכבר עמדו ע"ז המקו"ח והפרמ"ג

4 ועיין במג"א (סקל"ח) ומ"ב (סקפ"א), שכתבו גם הם בדעה האוסרת שטעמה או משום חינוך או משום עגמת נפש, וא"כ מוכח לדידם שהדעה המתרת שהובאה בסוף דברי הרמ"א, מתירה גם בגיל חינוך. אלא שיש לתמוה ממה שאכתוב בהמשך גוף המאמר, דמזה שהב"י והרמ"א [בד"מ ובהגהותיו על השו"ע] כתבו בדעת מהר"ם שאין איסור בבגדים שהקטנים מוציאים בהם רעי, מוכח דלא ס"ל שהאיסור הוא מצד חינוך, דאם הוא מצד חינוך בלא"ה יש להתיר, ואף יותר מזה - עד גיל שש שבע, וצ"ע. וע"ע במש"כ בהערה 9. ודרך אגב יש להעיר שלשון המג"א, והמ"ב שהעתיקו, שכתבו 'דקטנים נמי שייך בהו חינוך, אי משום אבלות אי עגמת נפש', הוא עמום, דנותן מקום לטעות דגם טעם האיסור משום עגמ"נ הוא מדיני חינוך, וזה אינו [וכמבואר כן גם במ"ב עצמו, בשעה"צ אות צ"א, עיי"ש], וצ"ל כלשון התרוה"ד שכתב 'אי משום חינוך, אי משום עגמת נפש'. ורמז לזה החיי"א (כלל קל"ג סי"ח), עיי"ש בלשוננו זהב.

5 וכיוון דאמא לידי דברי החיי"א אימא ביה מילתא בהסבר דבריו כנראה לענ"ד, ז"ל החיי"א: אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם, לחנכם, ונראה לי אפילו לא הגיעו לחינוך, משום עגמת נפש [עיי' במג"א סקל"ח]. בשבת שחל ת"ב להיות בתוכו. אבל בגדים שמלפפין בהם קטנים לגמרי שמוציאין רעי ומשתינין בהם, מותר. וכן שאר בגדי קטנים בני שתיים ושלוש שנים. ע"כ. הנה העתיק בלשון דומה ללשון השו"ע והרמ"א, אלא שאת סוף דברי הרמ"א שכתב 'ואפילו בבגדי שאר קטנים נהגו להקל', כתב בשני שינויים; האחד שהוסיף שההיתר הוא רק בבני ב' וג'. והשני, שהרמ"א הסמיך המילה 'שאר' למילה 'קטנים', והיינו שההיתר הוא אף בשאר קטנים, לא רק בקטנים כאלו שמוציאים רעי בבגדיהם, והיינו עד גיל גדלות כמבואר במש"כ למעלה, ואילו החיי"א הסמיך המילה 'שאר' למילה 'בגדי'. ונראה כוונתו שעל אף שלדעת מהר"ם האוסר כיבוס בגדי קטנים מותר לכבס רק את אותם בגדים עצמם שבהם מוציאים הקטנים רעי [לכה"פ לפי איך שביארוהו הב"י והר"מ, עיי"ש], מ"מ יש להקל באותם קטנים שמוציאים רעי בבגדיהם, גם בשאר בגדיהם, לא רק באותם בגדים שבהם מוציאים הרעי. ודהיינו, שפסק כמהר"ם האוסר, רק הרחיב את ההיתר שיש גם לדעת מהר"ם בכיבוס בגדי הקטנים שמוציאים בהם רעי, וכתב שהוא לכל בגדי הקטנים בגילאים ההם. והסביר בזה י"ל, מפני שקטנים בגילאים ההם דרך כל בגדיהם להיטנף בכל מיני טינופת, לא רק ברעי.

ועיין בלבוש (סי"ד) וז"ל: אבל בגדי הקטנים המטנפים עצמם ומוציאים רעי ומשתינים אותו, הנהו משרא שרי וכו', ע"כ. ולכאורה כוונתו ג"כ כדביארתי בדברי החיי"א [אלא שהוא התיר רק בבני א' וב', עיי"ש], דלשון הרמ"א [במה שכתב מתחילה בדעה האוסרת] הוא, 'מיהו בגדים שמלפפים... שמוציאים בהם רעי... משרא שרי', והיינו רק אותם הבגדים שבהם מוציאים הקטנים רעי, אך פשט לשון הלבוש, ממה שהקדים המילה 'קטנים' והסמיכה למילה 'בגדי' מורה, שקטנים אלו שמוציאים רעי כל בגדיהם שרו בכיבוס, ודוק שהוסיף שני מילים שלא נמצאות בב"י וברמ"א, שכתב 'המטנפים עצמם', ונראה כוונתו, שבזה מסביר מדוע התיר כל בגדי הקטנים האלו, והיינו מפני שמטנפים עצמם, והיינו שבגיל הזה מטנפים הילדים עצמם בכל מיני טינופת ולא רק ברעי, ואח"כ הוסיף גם עניין הרעי, וזה כמו שביארתי לדעת החיי"א. [ואם כנים דבריי, יתכן שביארו כן במש"כ הרמ"א בסוף דבריו, 'ואפי' בבגדי שאר הקטנים נהגו להקל', ובפרט שכמדומה שבד"כ פסק הלבוש כדברי רבו הרמ"א, אלא שהדברים דחוקים וקשים להיאמר בדברי הרמ"א].

דבריו רק כבודך אגב כשמיירי לגבי דיני מראית העין.

ועל אף שאין לנו אחר דברי שני המאורות הגדולים ולא כלום, מ"מ אכתוב הנראה לענ"ד בדברי התורה"ד, ויהיו דברי אלו להלכה ולא למעשה. שיש לומר דאין התורה"ד חולק אמהר"ם כלל, אלא שמתחילה כתב שיש לפרש דברי מהר"ם בתרי גווני, או משום חינוך או משום עגמ"נ, וכבר כתבנו לעיל שלטעם שהיו משום חינוך יהיה מותר עד גיל שש שבע, כמבואר בפוסקים, ועל טעם זה קאי התורה"ד במש"כ שבבגדי קטנים אין לאסור משום מראית העין, והיינו שאע"פ שיתכן שגם למהר"ם מותר לכבס בגדים עד גיל שש שבע לפי שהאיסור הוא רק מצד חינוך, מ"מ אין להוכיח מזה דאין חוששין למראית עין, מפני שבבגדי קטנים לא שייך חשש מראית עין וכו"ל.

עוד יש להעיר שמדברי הב"י והד"מ שכתבו שאף לדעת מהר"ם מותר לכבס בגדים שמוציאים בהם רעי וכו', מוכח דסברי דטעם מהר"ם לאיסור הוא משום עגמ"נ ולא משום חינוך, דאי הוי משום חינוך הלא בלא"ה אפשר לכבס כל בגדי קטנים ועד גיל שש שבע, וצ"ע מטעם מה סתמו כן, ולא חשו לדברי התורה"ד שהסתפק בזה.<sup>7</sup>

(א"א סקל"ט) דדברי הלבוש ודברי הד"מ אינם עולים בקנה אחד, עיי"ש.

והנה הנזכ"כ שעל השו"ע לא העירו כלום על דברי רמ"א אלו [במש"כ 'ואפילו בבגדי שאר קטנים נהגו להקל'], וגם המ"ב שתק בזה<sup>6</sup> ולא הביא על דברי רמ"א אלו את דברי הלבוש או החיי"א, ומשמע דהכי ס"ל. וכמו שכתבו הב"י והד"מ דלא ראינו ולא שמענו מי שנוהג כן. וא"כ לעיקר דינא אין לנו אחר דברי רמ"א כלום, וכמו בכל מקום שאנו יוצאים ביד רמ"א, ומדינא מותר לכבס כל בגדי קטנים עד הגיעם לגדלות והיינו מבני י"ב [לאישה] וי"ג [לאיש] שנים ואילך. וע"ע בסוף דבריי.

[אלא שעל גוף דברי הב"י והד"מ שמהתורה"ד משמע שיש להתיר, יש להעיר, דהמעין בתורה"ד ימצא שמתחילה הביא דברי מהר"ם כדי להוכיח מהם שמותר לישראל לכבס בגדי גויים, עיי"ש, ואח"כ כתב שאע"פ שמדינא מותר [לכבס בגדי גויים] מ"מ יש להחמיר משום מראית עין, וע"ז כתב, וז"ל: ולא דמי לבגדי קטנים דלא אסרי להו משום מראית העין, דהתם ניכר הוא לכל דבגדי קטנים הם, ע"כ. ונראה שמזה דקדקו הב"י והד"מ שדעתו להתיר. אלא שתמוה, שהתורה"ד לא כתב כלל שאין נראים לו דברי המהר"ם, ואדרבה דן בדבריו והוכיח מהם לנידונו ששם, ואין יתכן ששלו

6 אמנם הביאו כמה פרטי דינים לדעת האוסרים [עיי' מג"א סקל"ט ומ"ב סקפ"ב וסקפ"ג], אך מ"מ דקדקו לכתוב דברים אלו על מש"כ רמ"א 'מיהו בגדים שמלפפין' וכו', שזוהי הדעה האוסרת כמבואר, ועל דבריו כשהביא הדעה המתרת שתקו. ואין זה תימה שידונו בדעה שלא נפסקה לעיקר דינא, דמאחר שאינה דחווה אלא הובאה בשו"ע ורמ"א, ומסתבר שאף בזמנם נהגו כן לכה"פ מקצת אנשים, מדהובאה שיטה זו בלבוש וחיי"א, בררו מקצה, אע"פ שלענין דינא אין צריך להחמיר כן. וכמדומה שכן דרכם בהרבה מקומות.

7 וברוחק אפשר ליישב את שתי הקושיות בחדא מחתא, שהם הבינו מפשטות וסתירת דברי מהר"ם שטעמו משום עגמ"נ, ואין לחלק בין גילאי הקטן ובכל גיל אסור [ורק בגדים שמלפפים מותר], וע"ז כתבו שלא ראינו מי שנהג כן וכו', והיינו לאסור גם בקטנים ביותר שעדיין לא הגיעו לחינוך, ומה שהוכיחו מהתורה"ד אינו שהוא עצמו חולק אמהר"ם, שהרי הוא לדידו שהבין שיתכן שטעמו של מהר"ם הוא משום חינוך, כתב רק להסביר דברי מהר"ם שלא אסר גם בפחות מגיל זה משום מראית העין וכמו שכתבתי למעלה, אלא רק הוכיחו מזה שעיקר דעתו של התורה"ד היא שטעם האיסור הוא משום חינוך ומותר עד גיל שש שבע, וא"כ לדידם [שסברי שמהר"ם אסר בכל גיל] מוכח בתורה"ד דלא כמהר"ם. ולפ"ז דעת הרמ"א במש"כ 'ואפילו בגדי שאר קטנים' וכו', היינו להתיר רק עד גיל חינוך שהוא שש שבע וכיוצא"ב, אך הדברים דחוקים. וע"ע במש"כ בהערה 9.

אלו. [וכעין מה שמותר לכבס בגדי גויים אי לאו טעמא דמראית העין (מ"ב סקמ"ב), ובבגדי קטנים ליכא מראית עין כיון שניכר לכל שהם בגדי קטנים כמש"כ התורה"ד שם.<sup>8</sup> ומטעם זה הוכחת המג"א (סקל"ט) לאסור לכבס בפרהסיה מדיני חוה"מ שבסי' תקל"ד, היא ג"כ רק לדעה האוסרת כיבוס בגדי קטנים, דלדעה המתירה יש לחלק ג"כ כנ"ל, דבחוה"מ יש איסור כללי בעצם מלאכת הכיבוס, ורק יש 'היתר' בבגדי קטנים משום שדרכם להתלכלך תדיר (מ"ב שם סק"ז), ולכן שייך לאסור שלא יכבס בפרהסיה, משא"כ בדיני הכיבוס דכאן שלא נאסר עצם הכיבוס אלא כדי למעט השמחה ולהראות האבלות (מ"ב סי' תקנ"א סקמ"ב), וקטנים אינם בכלל זה, לא שייך לאסור. ופוק חזי שבדיני אבילות שכתב השו"ע (סי' שפ"ט ס"ב) דמותר לכבס לקטנים, לא מצינו שנאסר לכבס הרבה ביחד ובפרהסיה.

והנה אע"פ שהדברים ברורים לי כשמלה שכן הוא עיקר הדין, מ"מ אין בדברים בכדי לבטל מנהג העולם, דיש להם על מה שיסמוכו, והיא דעת מהר"ם האוסר כיבוס בגדי קטנים, וכהביאור האחד שכתב התורה"ד בדבריו שהאיסור הוא מצד חינוך, ולכן אוסרים לכבס בגדי קטנים מגיל שש שבע שהוא גיל חינוך.<sup>9</sup> עוד סמך

ולגבי מה שסוברים העולם שאין לכבס בפרהסיה ולא הרבה ביחד [וכאמור דנו מפוסקי זמנינו רק אי שייכי הנך דינים במכונת כביסה]. הנה גם זה נראה שאינו מן הדין, דהמעין במקור הדברים בספר הפרנס שהובא בהגהות מנהגים ובספר מטה משה (סי' שמ"ב), יווכח שדעתם לאסור לכבס בגדי קטנים, ורק בגדים שמוציאים בהם רעי מותר, וסיימו שלא יכבס הרבה ביחד. ולפ"ז אין לנו מקור כלל לאסור לכבס הרבה לדעה המתירה כיבוס לקטנים, ודוק היטב שהמג"א (סקל"ט) והמ"ב (סקפ"ג) הביאו דינים אלו שאין לכבס הרבה יחד ושאיין לכבס בפרהסיה, על מש"כ רמ"א שמותר לכבס בגדים שמוציאים בהם רעי, שכאמור דבריו אלו הם לדעה האוסרת כיבוס בגדי קטנים, אך על מה שכתב רמ"א אח"כ שנהגו להקל אפי' בבגדי שאר קטנים, שזו הדעה המתרת כיבוס בגדי קטנים וכנ"ל, לא כתבו דין זה.

ובאמת שפיר יש לחלק בדין זה בין הדעות, דהניחא לדעה שיש איסור לכבס לקטנים ורק יש היתר באופנים מסוימים, ע"ז שייך לומר שמ"מ לא יכבס הרבה ביחד כי בזה כבר יש שמחה ואינו בכלל ההיתר, וכן לענין פרהסיה יש לחוש למראית עין מאחר דשאר בגדי קטנים אסורים, משא"כ אי נימא שקטנים אינם בכלל האיסור לא שייכי דינים

8 ועיין עוד בא"ר (סקל"ב) שהוא קאי על דברי הלבוש (סי"ד) האוסר כיבוס בגדי קטנים [והתיר רק בגדים המטנפים עצמם ומוציאים רעי וכו'] והביא הדינים שבמג"א שאין לכבס הרבה יחד ושאיין לכבס בפרהסיה, וסיים ע"ז, 'צ"ע מדברי התורה"ד סי' קנ"ב'. ויתכן שכיון למה שכתבתי, והצ"ע מהתורה"ד הוא על עצם דיני האיסור בכיבוס קטנים, או לכה"פ על שני הדינים שהובאו במג"א [היינו שלא יכבס הרבה ושיכבס בצנעא], אמנם יתכן שכוונתו רק על מה דסיים לעיל מיניה שאין לכבס בפרהסיה, שטעם ד"ז משום מראית העין, וע"ז הקשה מהתורה"ד שכתב שאין מראית עין בכיבוס בגדי קטנים.

9 ודעה זו הוזכרה במ"ב (סקפ"א, ושעה"צ צ"א). ויתכן שזו גם דעת השו"ע, ובהו תוסר מעליו התמיהה מדוע לא הזכיר ההיתר שכתב הוא עצמו, דמותר לכבס הבגדים שמלפפים בהם הקטנים, אלא דדעתו שהאיסור הוא משום חינוך, וא"כ א"צ להיתר הנ"ל דהרי מותר בכל בגדי הקטנים עד גיל שש שבע. אלא שהדברים דחוקים מאחר ובב"י לא הזכיר דבר זה כלל, והזכיר רק ההיתר של בגדים שמלפפים, ועוד, דמהרמ"א שהגיה עליו היתר זה של בגדים שמלפפים, מוכח דס"ל שאין האיסור משום חינוך [דכאמור אי הוי משום חינוך הא בלא"ה מותר לכבס כל בגדי קטנים ועד גיל שש שבע, ולא רק בגדים שמוציאים בהם רעי]. ועיין במש"כ בהערה 7. שוב חשבתי לדקדק, שהרמ"א בר"מ ובהגהותיו על השו"ע כשהעתיק את לשון הב"י להיתר בגדים שמלפפים כתב 'נהנה ודאי משרא שרי', והיינו שהוסיף מילת 'ודאי' שלא נזכרה בב"י, ואולי כוונתו שבגדים כאלו ודאי שרי וא"ז תלוי בטעמי האיסור לדעת מהר"ם, משא"כ בגדי קטנים עד גיל חינוך, שרק על דרך 'אולי' יש להתיר כיבוסם, דזה תלוי באם נפרש טעם האיסור דמהר"ם שהוא משום חינוך. ולפ"ז כן נרמז לנו בדבריו הטעם דחינוך.

העולה מן המדובר, שהמיקל [מבני אשכנז] יש לו על מה שיסמוך, ובודאי במקום צורך ובשעת הדחק.

ומענין לענין באותו ענין יש להעיר, דמש"כ המ"ב (סקפ"ג) שלא יכבס הרבה וכו', לדעה שהובאה במ"ב לעיל (סקפ"ב) שאיסור הכיבוס לקטנים הוא רק בשבוע שחל בו, א"כ בימים שלפני כן מותר לכבס גם הרבה ובפרהסייה, ופשוט.

למנהג העולם, שנקטו כעין פשרה בין השיטות, והיינו שבאמת מותר רק בגדי קטנים המטנפים, אלא שהרחיבו ההיתר שלא רק בגדי הקטנים ביותר שמוציאים בהם רעי תמיד, [שזה כמעט אינו שייך בזמנינו שיש טיטולים] אלא בגדי כל קטן שדרכו להתלכלך אף משאר דברים.<sup>10</sup> והרבה מההלכות דבין המצרים הם ממנהגא, ולכן כיוון שנהגו נהגו. ומ"מ



<sup>10</sup> וזה כעין פשרת הלבוש והחיי"א כפי שהסברתיים בהערה 5, עיי"ש. עיין שו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' שמ"ז) בשם הגר"מ פיינשטיין. ועיין בספר הלכות ומנהגי בין המצרים להגרמ"מ קארפ שליט"א (פ"ד סוף הע' 24) בשם הגרי"ש אלישיב, שבזמנינו יש להקל גם בבגדי קטנים בגיל שמונה וכיוצ"ב, ע"כ. ואולי סברתו ג"כ כנ"ל.

הרב משה חיים ברש"ז שמעיה

## מלאכת מתיר בחיתוך חוט של קשירה בשבת

החוט הוא כהתרת הקשר, אכן כתב דאפשר לדחות דהתם גם הקשר עצמו עתיד להינתק, והנה לכאורה צ"ב בזה דהרי המלאכת מחשבת בקושר הוא בעצם עשיית הקשר, ולפ"ז מלאכת מתיר הוא בעצם התרתו של הקשר גופא, א"כ מהיכ"ת לאסור בחיתוך וניתוק של החוט שלא במקום הקשר, דהא י"ל דרק בפעולה של התרת עצם הקשר חייב משום מתיר.

ובתהלה לדוד שם ס"ק ז' אה"נ ר"ל דבניתוק חוט ליכא חיוב משום מתיר, דמבאר שם דאיסור חיתוך החוטים של כתונת הוא משום איסור תיקון מנא, ובסוה"ד כתב דזהו ג"כ דעת הרש"ל שהביא המג"א דכתונת שנתקשרו המשיחות ולא יוכל להתיר שרי לנתקן, והיינו דלאחר שכבר נגמר הבגד אין בו משום תיקון מנא דומיא דרצועות מנעל וסנדל, ולפ"ז היה אפשר לומר דאף אם נקשר בקשר לזמן או אפי' לעולם מותר לנתק המשיחות כיון שאין בו משום תיקון מנא, אלא דהמג"א כתב דנ"ל דאפי' בקשר לזמן אסור לנתק והיינו דהוה כהתרת הקשר, ולפ"ז אפשר לצדד דאף לדין דנוהגין שלא להתיר בבי' קשרים זע"ז, מ"מ שרי לנתק המשיחות דאין זה ברור כ"כ דנתיקת המשיחות הוי כהתרת הקשר, הרי דמצדד לומר דבמעשה ניתוק של חוט ליכא חיובא משום מתיר.

וכן בחזו"א סי' נ"ב ס"ק י"ז הקשה על דברי המג"א דכתב דאם מתיר את המשיחות רק משבת לשבת הוה קשר של קיימא ואסור גם לנתקן, דאינו מוכן דמ"מ הניתוק הוא דרך השחתה ולא מכה בפטיש ולא בונה כיון שתשמישו בקשירה והתרה.

### גדר מלאכת מתיר

ולכאורה י"ל דנידון זה תלוי בהא דיל"ד ביסוד גדר מלאכת מתיר שהוא היפוכו של

כתב הים של שלמה בפרק ד' דביצה סי' ט': הכתונת שנתקשרו המשיחות ולא יוכל להתיר שרי לכולי עלמא לנתקן, שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה, ואף זה לא יעשה בפני עם הארץ אלא בצנעה עכ"ל.

ודבריו הובא במג"א סי' שי"ז ס"ק י"א, ומוסיף דמ"מ נראה לי דאם אינו רגיל להתיר הקשר של הכתונת אלא משבת לשבת אסור, ודבריו הובא במשנ"ב ס"ק ז', והיינו דהמג"א למד בדברי היש"ש שכל קשר שמותר להתירו מותר גם לנתקן, אבל קשר שאסור להתירו אסור גם לנתקן.

וכן כתב בשו"ע הרב סי' שי"ז סוף סעיף ו' דקשרים שנקשרו אחר גמר מלאכת הבגד כגון קשרי הכיבוס או המשיחות שבכתונת שנקשרו ואינו יכול להתירן מותר לחתכן, ומכל מקום אין להקל בפני עם הארץ אלא יעשה בצנעה, ואם אינו רגיל להתיר המשיחות אלא כשמחליף הכתונת משבת לשבת אסור לחתכן כמו שאסור להתיר, הרי ג"כ מבואר דאיסור החיתוך של המשיחות הוא כמו איסור מתיר.

וכן במשנ"ב שם ס"ק כ"ג כתב דאם אינו רגיל להתיר הקשר של הכתונת אלא משבת לשבת אסור לנתק כמו שאסור להתיר.

ובתהלה לדוד ס"ק י"ג מבואר עוד דלדברי המג"א דגם בניתוק החוט איכא חיובא משום מתיר, א"כ אפי' אם ינתקו רחוק מעצם הקשר ג"כ אסור, עיי"ש דין לגבי לנתק חוטי הציצית למעלה מקשר העליון דלדעת המג"א אסור.

ובספר אורחות שבת פרק י' הערה נ"ד כתב דאפשר דמקור דברי היש"ש דגם בחיתוך וניתוק של חוט נחשב למתיר הוא מדברי רש"י בגמ' שבת דף קנ"ז ע"ב ד"ה גמי שכותב דגמי אינו נעשה קשר של קיימא משום דמינתק כשייבש, ומשמע דניתוק

דברים יחד ולא בעצם המעשה של עשיית קשר, עיי"ש דנסתפק בקושר שני ראשי החוט יחד אם חייב משום קושר, דאפשר כיון שיש קצת מעשה של חיבור בזה שהרי מתחילה היו מחוברים רק מצד אחד ועכשיו מחברן יחד בחלק שהיו נפרדים, או"ד דצריך שהקשר יהיה דומיא דמשכן שהיו קושרים ב' דברים נפרדים ולא קשירה של החבל בעצמו, וע"ז מביא ראיה מהא דאמרינן בגמ' עירובין דף צ"ז שהעושה קשר של תפילין חייב משום קושר, והרי בקשר של תפילין הוא קושר רק בחוט אחד ומ"מ חייב.

ולפ"ד שמלאכת קושר הוא רק בחיבור ב' דברים ולא בעצם עשיית הקשר, עיי"ש בסוף אות ב' דכתב דהקושר ראש חוט אחד לא חשיב קשר כיון שאינו מחבר שום דבר, והא דמבואר בשו"ע סעיף א' ברמ"א דהוי קשר ועוד חמיר יותר דאפי' בקשר אחד סגי, נראה דמיררי בנתחבר ע"י זה הקשר דומיא דההוא דיור"ד סי' ש' סעיף ד' בהג"ה בעשה קשרים בב' ראשי המשיחה הוי חיבור.

וזה לשון הרמ"א שם בהלכות כלאיים: ונראה לי דאותן בתי שוקיים שעושין במדינות אלו וקורין אותן פורטקיא דהיינו שעשוין של צמר ועושים בהם משיחה שעוברת בהן הנה והנה כמו רצועה מעברתא דתפילין דמותר אפי' המשיחה של פשתן או איפכא דמאחר דאפשר להוציא משם המשיחה בלא התרת התפירה אינו אלא כחוגר במשיחה של פשתן על גבי חלוק של צמר ואע"פ שקושר המשיחה כשלבשן לא מיקרי קשר של קיימא אבל אם עשה קשרים בב' ראשי המשיחה נראה דאסור דהא אי אפשר להוציא משם.

ולכאורה צ"ב בזה דהעמיד אוקימתא דחוקה בדברי הרמ"א דהא מסתימת דבריו דלא ביאר דאיירי דווקא במחבר איזה דבר משמע דבכל אופן שעשה קשר בראשו של חוט חייב על עצם עשיית הקשר, ועוד צ"ב דלפ"ד החיבור בין החוט לדבר שהושחל בו לא נעשה בקשר עצמו, אלא הקשר נעשה

מלאכת קושר, האם האיסור הוא להתיר ולבטל את יצירת הקשר עצמו, (ולפ"ז גם אם יחתוך את הקשר עצמו אינו בכלל מלאכת מתיר כיון שאינו מתיר את הקשר אלא מבטלו), או שהאיסור הוא להתיר את החיבור שהיה בין הדברים המחוברים ולהפכו מחבל אחד ארוך לשני חבלים.

והיינו דיסוד השאלה הוא לגבי מלאכת קושר, אם המלאכה הוא שע"י הקשירה התחברו ב' דברים יחד והקשר הוא רק הגורם לחיבור, או דילמא שהיצירה הוא בעצם מעשה הקשר שבעשיית הקשר גרידא הוה המלאכה.

דהנה הרמ"א בסי' שי"ז סעיף א' כתב דאם עשה קשר בראש אחד של חוט או משיחה דינו כשני קשרים דחייב משום קושר, ומוכח שאין המלאכה בחיבור ב' דברים נפרדים, שהרי בעשיית קשר אחד בראש החוט אינו מחבר שום דבר, וע"כ שהמלאכה הוא בעצם עשיית הקשר.

ומאידך גיסא י"ל דהנה הרמב"ם כתב בפ"י ה"ח שהפותר חבלים מן ההוצין וכו' הרי זה תולדת קושר וחייב, ולכאורה הרי במעשה של פיתול חבלים ליכא שום קשר, ואע"כ דמוכח מדברי הרמב"ם שהמלאכה הוא בחיבור ב' דברים יחד, ולכן גם פיתול חבלים שמחבר ב' דברים הוה בכלל מלאכת קושר.

(והביה"ל בסי' שי"ד ד"ה חותלות כתב דרש"י והטור חולקים על הרמב"ם וסברי דאין בפיתול חבלים משום קושר, ואף אם יש לחייבו משום טוה כמבואר בירושלמי, יהיה נפק"מ להתרת הפיתול דלדעת הרמב"ם חייב משום מתיר ולרש"י והטור מותר).

ואכן במרכבת המשנה פ"י ה"ט נקט בדעת הרמב"ם דהקושר ראש של חוט אינו חייב משום קושר כיון שאינו מחבר ב' דברים נפרדים יחד.

וכן באבני נזר סי' ק"פ מוכח דלמד דמלאכת קושר עניינו הוא החיבור של ב'

הניתוק לדין קושר, שהרי ע"י הניתוק הוא לא משנה את עצם הקשר, אבל אי נימא דגדר מלאכת קושר הוא במעשה החיבור בין ב' דברים ומלאכת מתיר הוא ההפרדה ביניהם, א"כ א"ש דהיכא שאסור להתיר משום דהוה קשר של קיימא, ה"ה דאסור גם לנתק את החוטים כיון שהרי הוא מפריד את החוטים ונעשין לב' חלקים.

ולכאורה מוכח מזה דהמהרש"ל והמג"א דאסרי לנתק את החוטים במקום שיש שם קשר של קיימא ס"ל דגדר מלאכת קושר הוא החיבור בין ב' חלקים, וכן מלאכת מתיר הוא ההפרדה ביניהם, ולכן היכא דאסור להתיר אסור גם לנתק וגם שלא במקום הקשר כמבואר בדברי התהל"ד.

והנה מלשון המשנ"ב בס"ק ז' משמע דיותר עדיף התרת הקשר מניתוקו, דזה לשונו: וכל קשר שמותר להתירו אם אינו יכול להתירו מותר לנתקו אם הוא לצורך ואין לעשות כן בפני עם הארץ שלא יבוא להקל יותר ע"כ, והיינו דלכתחילה יש לו להתיר את הקשר, אבל כשאנו יכול הרי מותר גם לנתקו.

וכ"כ בששכ"ה פרק ט"ו הערה רכ"ב בשם הגרש"א דכן מוכח כיון דלגבי ניתוק קשר הדעה הראשונה בסעיף ג' ברמ"א בשם הב"י מחמיר, וגם לדעה השניה שמקיל שמותר לנתק את הקשר כתבו שמ"מ לא יעשה כן בפני עם הארץ, ואילו לגבי התרת קשר כיון שעומד להיות מותר עיין משנ"ב ס"ק כ"א דנחלקו הלבוש והטו"ז, ולכן עדיף להתיר הקשר מאשר לנתק את הקשר.

ומציין שם דכ"כ גם החזו"א בס"י נ"ב ס"ק י"ז סוד"ה כתב המ"ב דטוב יותר להתיר את הקשר מלנתק, שהרי החמירו לנתק בפני ע"ה אבל להתיר אין קפידא.

והיכא שרוצה לחתוך את החוט הקשירה רק כדי להוציא את החפץ ממקום שקשור שם ועושהו בדרך של השחתה, עיין חזו"א סי' נ"א ס"ק י"ג דכתב לבאר ההיתר בחיתוך החותלות דכאשר אין בדעתו על קריעת

בחוט והחיבור הוא במקום ההשחלה, ואמנם החיוב במלאכת קושר בשבת בפשטות הוא באופן שהקשר עצמו מחבר בין ב' החבלים יחד ועשאו לחבל אחד.

(ולפי שיטה זו דגדר מלאכת קושר הוא בחיבור ב' דברים יחד כתבו הפוסקים לדון מהו החילוק בין מלאכת קושר לתופר שהרי ג"כ גדרו הוא חיבור של שני חלקי הבגד יחד.

וביסוד הדברים מובא לבאר בב' אופנים, במרכבת המשנה פ"י משבת הי"א כתב שהחילוק הוא שבתפירה החיבור נעשה ע"י דבר שלישי, שנוטל שני חלקי בגד ומחברם ע"י חוט התפירה, אבל בקושר נעשה החיבור בין ב' הדברים גופא, ובזה ביאר דברי הרמב"ם שהמדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים הרי זה תולדת תופר, כיון שהחיבור נעשה ע"י הדבק, וכן א"ש מש"כ הרמב"ם שהפותר חבלים חייב משום קושר כיון שהחיבור נעשה בחבלים עצמם ולא ע"י דבר אחר.

ובערוך השלחן סי' שי"ז סעיף י"ח ביאר באופ"א שבתופר מחבר את שני חלקי הבגד חיבור גמור שע"י התפירה נעשה לבגד אחד, וכשירצה לחלק את החלקים התפורים א"א להחזירם למצב הקודם רק יצטרך לקרעם, משא"כ בקושר לא משנה את מצב החבלים משני חבלים שיהיה לחבל אחד, אלא שגם לאחר הקשירה הם ב' חבלים נפרדים רק שמחוברים ע"י קשר, וכשרוצה להפרידם יכול להתיר את הקשר ולהחזירם למצב הקודם להיות ב' חבלים, ולפ"ז ג"כ א"ש דעת הרמב"ם שהפותר חבלים חייב משום קושר, כיון שאינו נעשה חיבור גמור יחד דכשוא להתירם מפריד את הפיתול וחוזר לקדמותו, וכן המדבק ניירות א"א להחזירם למצבם רק שצריך לקרועם).

והנה לפ"ז יש לבאר לגבי הנידון של ניתוק החוטים בכתונת שלא במקום הקשר, דאם נאמר שהמלאכה היא ביצירת והתרת הקשר עצמו א"כ מה שייך לתלות את דין



והילכך כל שעיקר תשמישו להתיר הקשר  
והרי החלוק נגמר מלאכתו, ואם טורח לו  
להתיר ומנתק הו"ל כשובר חבית עיי"ש.

ולפ"ז י"ל דה"ה לגבי חיתוך אזיקונים  
דאפי' אי נימא דאיכא איסור בהידוקן משום  
קושר עיין בספר מאור השבת ח"ד עמוד  
תק"נ דעת פוסקי זמנינו בזה, מ"מ היכא  
שרוצה לחתכו רק כדי להוציא החפץ  
שקשור בו מותר, כיון דכשחתכו שוב אינו  
ראוי לחזור ולהשתמש בו דמתקלקל לגמרי  
והוה דרך השחתה, הרי דאמרינן דלא עסיק  
בהתרת הקשר ואין חל ע"ז שם מתיר, אלא  
עיסוקו הוא רק כדי להוציא את החפץ.

החותלות אלא כל עיסוקו הוא רק להוציא  
את האוכל לא חייל על זה שם קורע וסותר,  
וכתב שם באמה"ד ואפשר לפ"ז דכי היכי  
דשם סותר לא חייל עליה אלא גם שם מתיר  
לא חייל עליה כיון דלא עסיק בהתרת קשר  
אלא עושה דרך כליון ומפקיע כדי לכלות  
את החבל המעכבו מליטול את התמרים.

וכ"כ בסי' נ"ב ס"ק י"ז דעיקרא דמילתא  
דניתוק הבגד דרך השחתה מותר כמו ששובר  
חבית ליטול הגרוגרות וכמו שקורעין עור  
שע"פ החבית, וכיון שאין כוונתו עכשיו רק  
כדי שיוכל ללובשו אין ע"ז שם סותר  
ולמש"כ סי' נ"א ס"ק י"ג אף בקורע שרי,



## הרב יעקב בריזל

לע"נ מו"ד הגה"ח ר' אהרן יוסף בהגה"ח אלעזר בריזל זצ"ל

## בעניין תוקף צוואת בעל ואשה בדירה הרשומה על שם שניהם

בדירה שקנו שני בני הזוג ביחד שכל אחד יש לו חצי מהדירה, נחשב חצי הדירה שלה כנכסי מלוג אצל הבעל, ויש לברר אם מועיל מה שהבעל כותב צוואה בחיי האשה על הדירה שלו שזה כולל גם את חלק האשה, יש לברר אם מועיל צוואתו בעוד שחלק מהדירה אינו שלו כלל, וכן באשה הכותבת צוואה אם יכולה לתת את חצי הדירה שלה בחיי הבעל, שהרי קי"ל האשה שמכרה בנכסי מלוג הבעל מוציא מיד הלקוחות.

ולבירור שאלה זו נתעורר ידידי הגאון רבי מתתיהו שווארץ שליט"א בעמח"ס 'משפט הצוואה' עקב שאלה למעשה שבא לפניו, ושאלה זו שכיחה לעתים תכופות בצוואות הנערכות בקניינים וללא התחייבות כמו שיתבאר לפנינו.

הנה הנוהג המרווח בין כותבי הצוואות שהמצווה מתחייב לפלוני ולפלוגי כפי הסכום שרוצה להוריש להם, וכאשר היורשים יתנו להם חלק זה פקע החוב ואם לא יתנו להם אזי יוכלו לגבות חוב זה מנכסי המוריש, חוץ מההתחייבות נהוג גם להוסיף להקנות להם גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, והנה באופן שהבעל כותב צוואה ע"י התחייבות אין נוגע שאלה זו, שהרי הבעל יכול להתחייב כפי רצונו, אף שאין יכול למכור הנכסים. אך השאלה נוגעת באנשים שאינם רוצים להתחייב, ורק מקנים חלק מהירושה בקנין גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, ובזה באנו לדון שלכא' מועיל רק במה ששייך לו, אבל בנכסים ששייך לאשה נשואה יש לברר אם האשה או הבעל יכולים להקנותם מהיום או לא.

וכן יש לברר באשה שכותבת צוואה ע"י התחייבות, איך מועלת הצוואה, שהרי הבעל יש לו זכות בנכסיה מדין תקנת אושא, ואינו מחויב לפרוע חובותיה, ויש לברר באיזה אופן יחול הצוואה כהוגן. והנני לברר מה שעלה במצודתי, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

### זכות הבעל בנכסי מלוג בחיי אשתו

#### דעת הש"ך וסייעתו

(ב) והנה ע"י בטור סי' צ' שהביא מחלוקת הרא"ש והרמב"ם האם הבעל מוציא מיד הלקוחות בחיי אשתו או רק לאחר מיתתה, לשיטת הרא"ש הבעל מוציא את הקרן מחיים ולשיטת הרמב"ם אינו מוציא את הקרן רק לאחר מיתה. ובשו"ע שם (סעיף ט') הביא דעת הרמב"ם שאינו מוציא גוף הקרקע מחיים, והרמ"א כתב: וי"א דאף בחייה מוציא גוף הקרקע. [אמנם לכאורה אין בזה נפק"מ שהרי ממילא יש לו זכות פירות מחיים, ועי' בח"מ ובב"ש מה שדנו בזה].

### דין 'תקנת אושא'

(א) מעיקר הדין אין לבעל שום זכות ברכוש האשה אלא לפירות, והאשה יכולה למכור את גוף הנכסים מהיום ופירות לאחר מיתתה [ועי' באבנ"מ סי' צ' סקט"ז], אבל תקנו חז"ל באושא שהבעל מוציא מיד הלקוחות. דהיינו שמלבד שיש לו זכות בפירות הוסיפו לו גם זכות בקרן עצמו, שלאחר שתמות יהיו גוף הנכסים שלו ואין מכירתה מועלת. והטעם שתקנו כן שהרי הדין הוא שהאיש יורש את אשתו, ובכדי שלא תוכל האשה להפקיע הירושה ממנו ע"י שתמכור הנכסים לאחרים תקנו שהבעל יוציא מיד הלקוחות. [ועי' באבנ"מ מילואים סי' צ' סק"א].

הרי שהבין כן בדעת הש"ך להלכה, וכ"כ ההפלאה (סק"ז וסק"כ וסקכ"א וכדלקמן).

### דעת הסמ"ע וסייעתו

(ג) אמנם דעת הסמ"ע בסי' קי"ב (סקט"ו) שלפי הרמ"א בסי' ק"ג אין לבעל זכייה בגוף הקרקע אלא לאחר מיתה, ועפ"י ז' תמה על מש"כ השו"ע שם שאין המלווה של האשה טורף מקרקעות שהכניסה לבעלה אם קנתה הקרקעות לאחר שלוותה ולא כתבה למלווה דאיכני דבעל בנכסי אשתו לוקח הוא, והרמ"א שתיק ליה, והקשה דהרי לפי הרמ"א אינו כלוקח אלא לאחר מיתה ע"ש. והט"ז שם תירץ דאה"נ שאינו כלוקח על גוף הקרקע רק לאחר מיתה, אבל על הפירות דינו כלוקח מחיים, ולכן אין המלווה טורף גם מחיים.

וכן כתב הבית מאיר באהע"ז סי' צ"א (ס"ג ד"ה ונשאת) שמוכח בגמ' ב"ק דף פט: שאפי' לבתר תקנת אושא אינו כי אם שעבוד בעלמא, ומעיקר הדין הקדש חמץ ושחרור של האשה מפקיע את שעבוד הבעל, וע"ש בתוס' שכתבו שהטעם הוא משום דרבא לשיטתו שסובר בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה ולכן מפקיע את השעבוד, ואף שלקמן נדחקתי לתרץ הגמ' לפי הש"ך, אבל האמת נראה שאפי' להרא"ש אינו כי אם שעבוד בעלמא וכדין בע"ח שגובה מכאן ולהבא, וע"ש שחולק על הטור שלמד בדעת הרא"ש שמוציא את הגוף מחיים, ומש"כ השו"ע בחו"מ סי' קי"ב שאין המלווה טורף היינו משום שלגבי הפירות הבעל לוקח מחיים אבל לא על הגוף, ולכן כתב השו"ע שבחיי האשה שומא הדרא, דרק לאחר מיתה הוי כלוקח על הגוף הנכסים.

### בגד הדברים לדעת הש"ך

(ד) ונראה ליישב דעת הש"ך וסייעתו, דבאמת אין לבעל זכייה בגוף הנכסים מחיים כי אם שעבוד גרידא כמו בבע"ח כמבואר בגמ', אלא דכאן מודה רבא לאביי דלמפרע הוא גובה, שהרי כל טעמו של רבא הוא

ובחו"מ סי' ק"ג (סעיף י') כתב המחבר שאם שמו קרקע לאשה [דהיינו שהיה לה חוב אצל אחרים ונתנו לה קרקע בחובה] ונשאת או ששמו ממנה ונשאת, בעל בנכסי אשתו לוקח הוא ולא מחזיר ולא מחזירין לו. והרמ"א כתב: וי"א דווקא כשמתה האשה. ומקורו מהטור בשם הרא"ש שכתב כן. ובאבן העזר סי' צ"א סעיף ג' כתב המחבר כן להדיא וז"ל: גבו לאשה קרקע מבעל חובה ונשאת ומתה וירשה הבעל אע"ג דשומא חוזרת לעולם, הכא אינו חוזרת דבעל כלוקח הוי והוי כאילו מכרתו לאחר. ומבואר שרק לאחר מיתה דינו כלוקח.

וכתב הש"ך (בסק"כ) וז"ל: והב"ח כתב כאן ובאהע"ז דגם להרא"ש והטור לאו דווקא כשמתה ע"ש, וכן נ"ל עיקר דהא הרא"ש והטור ס"ל באהע"ז סי' צ' דאפי' גוף הקרקע מוציא הבעל מיד הלקוחות אפי' בנכסי מלוג ואפי' בחייה, והביא הרב בהגה שם דעתם, וכן דעת הרשב"א והר"ן בפרק נערה, ובאהע"ז שם כתבתי די"ל דגם הרמב"ם ס"ל כן, ודלא כהטור ושאר אחרונים ע"ש, ואע"ג דבחייה לית ליה אלא פירי וקי"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, מ"מ כיון דלבתר תקנת אושא הבעל מוציא מיד הלקוחות אלמא דכשמתה הוי לוקח למפרע משעת נישואין וה"ל כקונה הגוף מחיים וכו', אבל היכא דשמו מן האשה ונישאת נ"ל דלהרא"ש והטור דווקא כשמתה, אבל בחייה מהדרינן לה וכו'.

והנה לא זכינו לאורו של הש"ך על שו"ע אהע"ז, אך מדבריו כאן נראה דעתו שסובר כהרא"ש שיש לבעל זכייה מחיים על גוף הקרקע. וכן נראה דעת הנתה"מ בחידושי (סקכ"ה).

וכן דעת הבית שמואל (סי' צ"א סק"ו) שהשיג על המחבר שכתב באהע"ז שם דהיינו דווקא כשמתה, וכתב הב"ש דמה שכתב הרא"ש ומתה לאו דווקא, דהא דין זה נובע מתקנת אושא ושם מבואר דאפי' בחייה דינו כלוקח, וכן הוא דעת הש"ך וכו' עכ"ד.

בגוף הנכסים מחיי אשתו כבר, שהרי מבואר בב"ק דף פט: דאפי' למאן דאית ליה תקנת אושא מ"מ אין העבדים יוצאין בשן ועין לאיש, ואי איתא שיש לו זכייה בגוף הנכסים אמאי לא יצאו בשן ועין לאיש, אלא שחז"ל האלימו את קנין פירות דבעל דהוי כקנין הגוף, דאע"ג דקי"ל קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי הכא הוי כקנין הגוף. ולכן אין מכירת האשה חלה כלל מחיים כמבואר בגמ' (ב"ק פח:): אליבא דמ"ד קנין פירות כקנין הגוף. וזה רק לגבי מכירתה, אבל גוף הנכסים שייך לאשה לכן לגבי שומא אין דינו כלוקח והדרא. וכן כתב באבני מילואים סי' צ' סק"א. ויש לציין שכדבריו מבואר בשטימ"ק ב"מ דף צו. בשם הראב"ד ע"ש.

### בשיטת הרא"ש

(ו) אמנם באמת מפורש ברא"ש להדיא שיש לו זכות בגוף הקרקע מחיים, דכתב בב"ב (פ"ג סנ"ג) וז"ל: לכאורה משמע שאם מכר הבעל הנכסים בחיי אשתו שהמקח קיים כל ימי הבעל שאם מתה איגלאי מילתא שהמכר קיים מתחילתו שהבעל לוקח ראשון הוי, ומיהו בירושלמי קאמר מכר הוא ומתה היא מכרו בטל. ופירש ה"ר יונה דאע"ג שהבעל לוקח ראשון הוי לכל דבר שהוא זכות לו, אפילו הכי משום שבח בית אביה בטלו המכר לאלתר שאין כבוד לאשה שיהיו נכסיה מכורין מעכשיו ולא מכר גמור אלא מכר על תנאי אם תמות היא בחייו הלכך המכר בטל מעכשיו ע"כ.

הרי קמן דס"ל שמעיקר הדין מכרו קיים ומבואר דס"ל שזוכה בגוף הקרקע מחיים וכשיטת הש"ך, והובא דבריו באבני מילואים (סי' צ' סקכ"ב). וצ"ע שלכאורה האבנ"מ סותר דבריו שכתב דלשיטת הרא"ש אינו זוכה בגוף הקרקע מחיים.

[ואולי יש לומר לפמש"כ לעיל (אות ד') שלכו"ע אין לבעל זכייה מחיים כי אם שעבוד בעלמא אלא שלמפרע הוא גובה, א"כ י"ל שגם הקצוה"ח מודה לזה, ולכן יכול למכור וכמבואר בגמ' (פסחים דף ל.)

משום דמצי לסלוקי בזווי כמבואר בפסחים (דף ל.), ולגבי שעבוד הבעל לא שייך לומר כן דהא לא מציא לסלוקי ליה בזווי, וא"כ בזה לכו"ע למפרע הוא גובה.

וכן מבואר בהפלאה (סק"כ), דהנה בב"ש (סקל"ט, הובא להלן אות ט') כתב שלפי הרא"ש אין האשה יכולה למכור נ"מ אפי' לכשתתאלמן דהוי דבר שלא בא לעולם, וביאר טעמו שלפי הרא"ש יש לבעל זכייה בגוף הנכסים והוי לגבי האשה כדבר שלא בא לעולם שהרי אין לה האפשרות למכור כי אם לאחר מיתת הבעל, וכתב ההפלאה שאפי' להרא"ש אין לבעל זכייה מוחלטת אלא כשתמות נעשה כלוקח למפרע, אבל אם מת האיש קודם בזה אין תקנת אושא כלל והנכסים שייך להאשה ושפיר יכולה למכור. וכן כתב החזו"א (סי' ע"ה סק"י), וכן מדויק בש"ך שכתב דנעשה כ'לוקח למפרע'.

אמנם הבית מאיר הביא מהתוס' (ב"ק פ"ט) שכתבו דגם בשעבוד זה אינו אלא מכאן ולהבא לפי רבא, ובאמת צ"ע על התוס' דהא הכא לא מצי לסלוקי בזווי וא"כ בכה"ג מודה רבא לאב"י שגובה למפרע וכמש"כ התוס' בגיטין דף מ: ד"ה הקדש, וע"ש שכתבו לגבי נכסי צ"ב שמבואר בגמ' שיכולים היתומים להפקיע מיד האשה, ואע"ג דלא מצי לסלוקי בזווי מ"מ הרי יכולין למכרו ע"ש. ובנידוד הרי אין האשה יכולה למכור וא"כ האין מצי להפקיע מיד הבעל, ואולי י"ל דהכא יכולה להפקיע כיון שאין ברור שיבוא לידי גבייה שמא ימות קודם, ודברי התוס' מתפרשין באופן זה דכי היכי דס"ל לרבא בכל בע"ח דמכיון דמצי לסלוקי בזווי ולא ברור שיבוא לידי גבייה ע"כ לא אמרינן דלמפרע הוא גובה, ה"ה בשעבוד הבעל בנכסי אשתו דמכיון שלא ברור שיבוא לידי גבייה ע"כ לא נעשה כלוקח למפרע וצ"ע.

### דעת הקצוה"ח

(ה) ועי' בקצוה"ח סי' ק"ג (סק"ט) שכתב בדעת הרא"ש שאין כוונתו שדינו כלוקח

לגבות ממנו וכמו שכתב הש"ך בסי' פ"ו סק"ח ע"ש]. וצ"ע על הבית מאיר וסיעתו.

ועי' בבית שמואל (שם) שכתב דאפי' להרמב"ם שסובר שאין לו מחיים מ"מ הכא מודה, מתרי טעמי א' דהא דעת הרמב"ם שהבעל יורש מלווה, ועוד טעם הוסיף, שלא כתב כן הרמב"ם אלא לגבי לוקחים דאי אפשר להפסיד את הלוקחים ולכן אין הבעל מוציא הגוף מחיים, אבל בלווה גם הרמב"ם מודה שיש לבעל זכייה בגוף המעות מחיים. ולפי דבריו נמצא שאם נתנה במתנה גם הרמב"ם מודה שהבעל מוציא מחיים ולא כתב כן רק בלקוחות.

[ועי' בשו"ת לחם רב סי' י"ב שדן אם מותר ליתן ממון לאיש בכדי שיאמר לאשתו שהיא תלווה לו ממון נכסי מלוג ודן אם הוי ריבית, ודן אם נחשב שלווה מן הבעל עפ"י תקנת אושא, וכתב דאינו נחשב כלווה מן הבעל לפי מש"כ הרמב"ם שאינו זוכה בגוף הנכסים מחיים. ולפי האמור נראה דבשו"ע מבואר דהוי כלווה מן הבעל ועי' לקמן].

נמצינו למידים שלפי הש"ך והבית שמואל והנתיב"מ וההפלאה [והאבנ"מ] יש לבעל זכייה בגוף הנכסים מחיים, ולפי הסמ"ע והט"ז והבית מאיר אין לו זכייה מחיים. ובדעת השו"ע צ"ע דבסי' צ' ס"א נראה דס"ל כשיטת הש"ך אמנם בסי' צ"א ס"ג נראה דס"ל כשיטת הסמ"ע.

שוב ראיתי בנחל יצחק (סי' ק"ג) שהאריך בכל זה, והביא ראיה מדברי הרא"ש בב"ב הנ"ל (אות ח') דס"ל שיש לבעל זכייה בגוף הנכסים וכשיטת הש"ך, וכן הביא ראיה מהשו"ע הנו' דס"ל ג"כ כן [ומש"כ הרא"ש דשלא כדין הלווה הוא לרווחא דמילתא כמש"כ הב"ש וההפלאה], אמנם האריך ליישב שיטת השו"ע דסעיף ט' פסק כהרמב"ם שאין הבעל מוציא הגוף מחיים וכן ס"ל בסי' צ"א ס"ג, ובסי' צ' ס"א כתב כהרא"ש, וכתב דבאמת אין לו רק שעבוד בעלמא אלא שלגבי זה שלא תוכל האשה להפקיע הנכסים מיד בעלה עשוהו כלוקח,

לפי אב"י, אלא דמ"מ ס"ל דשומא הדרא, דכשבא הלווה להחזיר השומא אין הבעל יכול לעכב שהרי עתה אינו שלו עדיין, ולאחר שהוחזר הלווה אין הבעל חוזר וטורף ממנו שהרי כבר החזירו לו קרקע שלו וברשותו קיימא, ולא דמיא ללוקח שנתגלה למפרע שהאשה מכרה מה שאינו שלה ודו"ק].

וע"ע בנתה"מ (סי' שמ"ו סק"ד) שנקט בדעת הרא"ש שנעשה כלוקח מחיים גם על הגוף עפ"י תקנת אושא.

### בדעת השו"ע

(ז) וכן נראה מוכח בשו"ע סי' צ' סעיף א' שכתב שאם הלווה האשה מעות נכסי מלוג ומתה צריך הלווה לשלם לבעל אע"ג שאין המעות בעין, ואע"ג שאין הבעל יורש בראוי. ומקורו מתשובת הרא"ש, וכתב הטעם שהרי שלא כדין הלווה קרן של נכסי מלוג שהקרן ברשותו, ולא עדיף ממכרה שהבעל מוציא מיד הלקוחות.

ובח"מ (סק"ט) הבין כוונתו שמכיון שהלווה לא כדין שהרי יש לו זכות פירות, על כן גובה הבעל את החוב. אמנם כבר הקשו עליו דמה בכך שהלווה לא כדין הרי עכשיו אין לו כבר זכות פירות וכל הנידון הוא רק על הגוף וא"כ אמאי גובה, אלא ע"כ שעיך הטעם הוא כמש"כ הרא"ש אח"כ דמדין תקנת אושא אתינן, דכמו דלא מהני מכירתה כן לא מהני הלוואתה שהלווה. כן כתבו הבית שמואל (סק"א) וההפלאה (בסק"ז) והאבני מילואים (סק"ה).

ומוכח בזה שיש לו זכות בגוף הנכסים מחיים, דאי נימא שיש לו הזכות רק לאחר מיתה, א"כ הכא שהלוקח הוציא כבר את המעות האין יכול לגבות החוב מהלוקח דלא יהא אלא כמזיק שעבודו של חברו דפטור, ועכצ"ל דנעשה כלוקח על המעות למפרע וכאילו לווה ממנו. [ואפי' למש"כ לעיל דאין לו מחיים כי אם שעבוד בעלמא מ"מ כיון דלמפרע הוא גובה שפיר יכול

דהוי דבר שבא לעולם, ועי' מש"כ הרב המגיה שם (אות ו') דמהני נדרו למפרע וכן"ל ע"ש].

וכדבריו כתב גם ההפלאה (סוף סקכ"ז) דהכא יש למכירה על מה לחול כיון שיש לו זכיה מחיים, אלא שהוסיף שאם מכר בתנאי לכשתמות מהני גם לפי הרא"ש ורבינו יונה דמכירה על תנאי לכשתמות אינו נגד כבוד האשה, וכתב דכן מבואר להדיא בלשון הרא"ש שכתב בתו"ד ולא מכר גמור אלא מכר על תנאי וכו'. ע"כ. ומבואר שלמד בדעת הרא"ש שבתנאי יכול למכור, ומש"כ הרא"ש ולא מכר גמור אלא בתנאי כוונתו דבתנאי מהני מכירתו. והנה גם לפי דבריו היינו רק כשמוכר גוף מהיום, אבל אם מוכר הגוף לכשתמות תליא במח' שבסי' רי"א.

אכן עתה שזכינו לאורו של רבינו יונה על ב"ב, ושם בדף נ' מבואר להדיא שגם במכירה על תנאי לא מהני וכדעת האבנ"מ, וכ"כ בפלפולא חריפתא (אות ו').

נמצינו למדין, שאם מכר הגוף לכשתמות, לפי הח"מ והב"ש וההפלאה תליא במח' שבחו"מ סי' רי"א, ולפי האבנ"מ לא מהני כלל משום כבוד האשה, ואם מכר הגוף מהיום לפי ההפלאה מהני דבזה ליכא טעמא דכבוד האשה, אמנם לפי הב"ש והח"מ והאבנ"מ לא מהני, וכן מפורש בריבנו יונה כנ"ל.

ולכן גובה הבעל מהלווה שלגבי זה דינו כלוקח אבל לשאר מילי אינו כלוקח מחיים ולכן אינו יכול למכור דלא כהרא"ש ע"ש.<sup>1</sup>

### בעל שמכר בנכסי אשתו בחיי אשתו

ח) והנה עי' בחלקת מחוקק סי' צ' (סקמ"ג) וב"ש (סקמ"ז) שכתבו שאם מכר הבעל בנכסי מלוג פשיטא דלא עשה ולא כלום שהרי אין לו בקרקע כלום, אבל אם מכר הגוף לכשתמות תלוי במחלוקת הפוסקים שנתבאר בחו"מ סי' רי"א (סעיף א') אם הבן יכול למכור מה שירש מאביו לכשימות, שלפי המחבר לא מהני, ולפי הרמ"א מהני [ולא הוי דבר שלא בא לעולם שיוורש ממילא].

ובאבני מילואים (סקכ"ב) השיג עליהם מדברי הרא"ש בב"ב הנ"ל (אות ו') שכתב דמעיקר הדין יכול הבעל למכור גוף הנכסים מחיים אלא משום כבוד האשה ביטלו המכירה ואפי' על תנאי לכשתמות לא מהני כיון שאין כבוד לאשה שיהיו נכסיה מכורין אפי' על תנאי כמבואר ברא"ש, וא"כ אינו ענין לפלוגתא דסי' רי"א דהתם הוי דבר שלב"ע משא"כ הכא דהוי בא לעולם, אלא שמצד אחר אין המכירה חלה משום טעמא דכבוד האשה, וא"כ יש לומר שלכו"ע אינו מכור. [אמנם עי' באבנ"מ בסקט"ו שכתב דבעל שנדר ליתן לעניים בנכסי מלוג הוי דבר שלא בא לעולם, וצ"ע שהרי כאן כתב

1 והנה נחל יצחק שם (בענף ב') שהקשה על הרא"ש מהמבואר בגמ' ב"מ דף צו. שאל מהאשה ונשאל בעלה דלפי ר"ל דס"ל קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי לא הוי שאלה בבעלים. וכן נפסק בחו"מ סי' שמ"ו סעיף ט'. וצ"ע אמאי לא הוי שאלה בבעלים מדין תקנת אושא, ותירץ עפ"י מש"כ הר"ן (כתובות דף כג: מדפי הרי"ף) והש"ך (סי' ק"ג סק"כ) דלא עשוהו כלוקח לריעותא ולהפקיע זכותו מדין יורש, וה"נ בזה דאם יהיה דינו כלוקח יפטר השואל, ובכה"ג אין דינו כלוקח. וצ"ע בדבריו דלא כתבו כן הר"ן והש"ך אלא שלא הפסיד זכותו מדין יורש, ור"ל שיש לו ב' הדינים גם כיוורש וגם כלוקח, דבאופן שיש לו זכות מדין יורש [כבנידון הש"ך לגבי יובל] לא הפסיד דינו, אבל בנידו"ד לא מהני, שהרי למעשה יש לו גם זכות לוקח בנכסי האשה, וכששאל מהאשה הרי הוא שואל מהאיש ג"כ א"כ ממילא הוי שאלה בבעלים. שו"ר שכעין זה תירץ גם הלחם רב (סי' י"ב) וצ"ע.

עוד כתב ליישב קושיית הקצוה"ח הנ"ל שהקשה לפי הרא"ש אמאי אין יוצאין בשן ועין לאיש, ותירץ שהרי גם לפי הרא"ש אינו יכול למכור משום שבח בית אביה ומטעם זה גם אינו יכול לשחרר ולהפסיד זכותה ע"ש. וצ"ע בדבריו שהרי מבואר בגמ' (שם ובכ"ב דף נ.) דיוצאין בשו"ע לאשה [למ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי] ואע"ג שאינה יכולה למכור הנכסים ולהפסיד זכותו, וע"כ דשחרור עבד אינו תלוי ביכולת למכור אלא דגוה"כ הוא שאם האדון עוקר שינו או עינו יוצא לחירות, וכל הנידון הוא מיהו האדון של העבד, וא"כ אע"ג שמשעבד לה משום שבח בית אביה מ"מ אמאי אינו משוחרר וצ"ע.

## איש ואשה שמכרו ביחד נכסי מלוג

(י) וכל זה רק כשהבעל או האשה מכרו לבדם, אבל אם מכרו שניהם יחד מהני המכירה כמבואר בגמ' ב"ב דף נ. ובשו"ע סי' צ' סעיף י"ז, והיינו טעמא שאפי' אי נימא שאין לו לבעל זכייה בגוף הנכסים מ"מ הרי יש לו שעבוד בהם (כמבואר בגמ' ב"ק דף צ.). ולכן יכול להקנות שעבודו למי ששייך הגוף, כמבואר בכתובות דף צה. (וע"ש בתוס' שם ד"ה וכו'), ומאחר שהאשה מכרה הגוף לאחד יכול הבעל להקנות לו שעבודו.

[ובאמת שצע"ג על הב"ש שהרי בסקל"ט ובסקמ"ו כתב שלפי הרא"ש אין האשה יכולה למכור אפי' לכשתתאלמן, דמכיון שהבעל מוציא מיד הלוקחות מחיים הו"ל דבר שלבל"ע, ומאידך ס"ל שגם הבעל אינו יכול למכור כי אין הגוף שלו כנ"ל, וא"כ צ"ע אמאי כשמכרו שניהם מהני הא לכל אחד מהם הוי דבר שלא בא לעולם וצ"ע].

## אחד מהם שמכר בהסכמת השני

(יא) מבואר בשו"ע אעה"ז סי' צ' סעיף י' שאם האשה מכרה ברשות הבעל אינו מוציא מיד הלוקחות דכשלוcho דמיא. [ומקורו בר"ן בכתובות דף נ', ובמ"מ בשם רבינו אפרים].

והנה עי' בבית שמואל (סקמ"ח) שכתב לגבי נכסי צאן ברזל שאם מכרה האשה ואח"כ נתרצה הבעל, או להיפך שמכר הבעל ואח"כ נתרצתה האשה, דמהני ואי"צ קנין מחדש, עי' ברמב"ם פ"ל מהלכות מכירה. עכ"ד. וכוונתו למש"כ הרמב"ם שם (הלכה ב' ג') וז"ל: העבד שקנה או מכר או נתן יד האדון על העליונה, אם רצה לקיים מעשיו הרי אלו קיימים בדברים בלבד ואי"צ לקנות ממנו. וכן האשה שמכרה נכסי בעלה או נכסי מלוג יד הבעל על העליונה רצה לקיים רצה לבטל. ולמד הבי"ש מזה דמהני ריצוי הבעל גם אחר המכירה, והוסיף שה"ה כשהבעל מכר נכסי אשתו ג"כ מהני ריצוי אח"כ. והנה בדברי הרמב"ם מבואר שגם

יש להוסיף שבכה"ג שמוכר הגוף מהיום לא מהני אפי' לפי הרמ"א שסובר שהבן יכול למכור נכסי אביו לכשימות, דהרמ"א כתב כן רק כשמוכר הגוף לכשימות אבל אם מכר הגוף מהיום הוי דבר שלא בא לעולם שהרי מכר עכשיו דבר שאין לו, ואינו חל אפי' לכשימות, ולא מועיל רק כשמוכר על זמן שיהיה ברשותו.

## אשה שמכרה נכסי מלוג

(ט) ואשה שמכרה בנכסי מלוג כתב הרמ"א (סעיף ט') דמכרה קיים כשתתאלמן או תתגרש. והבית שמואל (סקל"ט) תמה עליו שלפי הרא"ש שסובר שהבעל מוציא גוף הקרקע מחיים א"כ הרי זה לגבי האשה כדבר שלא בא לעולם. וכן כתב להלן (בסקמ"ו) שאין המכירה חלה.

וההפלאה (בסק"כ) כתב דלא קשיא מידי שגם לפי הרא"ש אין לבעל זכייה מוחלטת בגוף הקרקע אלא לכשתמות היא מקודם, אבל באופן שמת הבעל מקודם בזה ליתא לתקנת אושא כלל ונתגלה למפרע שגוף הנכסים שייך לאשה. וכן כתב החזו"א (סי' ע"ה סק"י) [ועי' מש"כ לעיל (אות ד')] בגדר הדברים]. ובאבנ"מ (סקי"ג) כתב עפ"י שיטתו שגם לפי הרא"ש אין לבעל זכייה בגוף הנכסים כי אם קנין פירות דאליס כקנין הגוף כנ"ל (אות ה'), ושפיר מצי האשה למכור הנכסים, והבית מאיר (בסי' פ"ג) השיג ג"כ על הב"ש ודעתו דמכירתו מהני עפ"י שיטתו שגם לפי הרא"ש ליכא כי אם שעבוד בעלמא כנ"ל (אות ג').

ובסקמ"ו כתב הבית שמואל שאם מכרה בפירוש לכשתתאלמן מכירתה קיים. וכבר תמהו האחרונים דממ"נ אם הוי דבר שלבל"ע מה יוסיף לן מה שתאמר לכשתתאלמן דגם בכה"ג הוי דבר שלא בא לעולם וכמבואר בכתובות דף נט.; ועי' בתומים סי' ס"ו סקמ"א שנראה דעתו כדעת הבית שמואל, ויותר מזה שאפי' לכשתתאלמן אינה יכולה למכור ע"ש.

זכות כנ"ל והאיך מהני בלא דין שליחות, ועכצ"ל דמסתמא שוויא שליח דהיינו שיש אומדנא שכל אחד מהם מתרצה במעשה השני כל עוד שלא ימחה בו וכדין ב' שותפין, וכן מבואר בלשון השו"ע 'דנעשית כשלוחו' וצ"ע.

שוב ראיתי בנחל יצחק (סי' ק"ג בסופו) שכתב ג"כ דהסכמת הבעל לא מהני לסלק דין תקנת אושא אלא דהוי כאילו מכר הוא ע"ש.

### העולה מהאמור

(יב) נמצינו למדים: כשהאשה מקנה נכסיה לאחרים, הבעל מוציא מיד הלקוחות, ואם נעשה בהסכמת הבעל מהני דכשלוחו דמיא כמבואר בסעיף י'.

ואם מת האיש קודם, לפי השו"ע בדעת הרמב"ם, וכן לפי הרא"ש לפי הרמ"א וההפלאה והאבנ"מ מכרה קיים, וכן דעת הסמ"ע והט"ז והב"מ. ולפי הב"ש מכרה בטל דהוי דבר שלא בא לעולם, אלא אם הקנתה לכשתתאלמן. [ולפי התומים לא מהני כלל].

ובאופן שהבעל מקנה לבדו גוף מהיום, לכו"ע אין המתנה חלה על נכסי מלוג שירש מאשתו או משום דהוי דבר שלא בא לעולם, וכמש"כ הח"מ והב"ש, וכן הוא דעת הב"מ והסמ"ע והט"ז. או משום כבוד האשה וכמש"כ רבינו יונה והרא"ש הובא באבנ"מ ובהפלאה.

אם הקנה הבעל את הגוף לכשתמות האשה, לפי הח"מ והב"ש תליא במחלוקת המבואר בחו"מ סי' רי"א, ולפי האבנ"מ לא מהני כלל. ואם הקנה גוף מהיום לכשתמות לא מהני, ולפי ההפלאה מהני לכו"ע.

אם הקנו שניהם יחד לאיש אחד גוף מהיום מהני לכו"ע.

### בצוותא הבעל בנכסי מלוג

(יג) באופן שהבעל עשה צוואה לבדו והקנה את כל נכסיו לפלוני ופלוגי בגוף מהיום ופירות לאחר מיתה כנהוג, באנו

כשמכרה נכסי בעלה שאין לה שום זכות בהם מהני ריצוי הבעל ולא דווקא נכסי מלוג או נכסי צאן ברזל, ולפי"ז מה שהוסיף הבי"ש שה"ה להיפך כשמכר הבעל צאן ברזל דמהני ריצוי האשה הוא הדין לנכסי מלוג ולא דווקא צאן ברזל. וכן מבואר בשו"ת הראנ"ח (חלק א' סי' כ"ה) ע"ש.

והנה הרמ"א שם (בסעיף י') כתב שאם צוותה בעת חליה לתת כך וכך ממלבושה ונתרצה הבעל הרי זה לא נתחייב ויכול לחזור בו. וכתב ההפלאה (סקכ"ד) דאע"ג דכשלוחו דמיא והיא נתנה במתנת שכ"מ דקי"ל דדברי שכ"מ ככתובין וכמכורין דמיא, מ"מ לא מהני דלא תקנו כן אלא בנכסים של השכ"מ עצמו, אבל אם אין הנכסים שלו אע"ג שעשאו האחר שליח ליתן לא הוי ככתובין וכמסורין.

אמנם עי' בבית מאיר שהקשה לפי המבואר בבית שמואל מהרמב"ם דמהני ריצוי האשה גם לאחר מכירה, וכן מבואר במ"מ בהל' מכירה שם שכתב שבעבד אין מתנתו מתקיימת בדיבור האדון בלבד שהרי אין מעשה העבד כלום בנכסי רבו וצריך קנין חדש. ומבואר בדבריו שדווקא בעבד אינו מתקיים בדיבור לחוד אבל באשה מתקיים מתנתה בדיבור הבעל לחוד אע"ג שלא רצה אלא לאחר מכאן. ומוכח מזה דלאו מדין שליחות אתי, דא"כ האיך מהני ריצוי דלאחר מכאן, וא"כ צ"ע אמאי יכול הבעל לחזור בו לאחר שנתרצה לדבריה, [ובשלמא אם מדין שליחות אתי י"ל שאין הבריא יכול לעשות את השכ"מ שליח להקנות בדיבור, אבל לפי הרמב"ם צ"ע] וע"ש שנדחק בזה.

והנה לעצם הדברים, עי' בשו"ת רשב"ש סי' ע"ט [ציין לזה הגרעק"א בגליון הרמב"ם] שהאריך בזה וסובר דלא מהני ריצוי הבעל לאחר מעשה אלא לפני כן כדין כל שליח, ודלא כהב"ש. ולעצם מש"כ הב"מ דלאו מדין שליחות אתינן צ"ע שלכאורה נראה שבוודאי צריכים להגיע לדין שליחות שהרי הרמב"ם מיירי גם כשמכרה נכסי בעלה שאין לה בהם שום



תקנת אושא, ועי' במשנה למלך (פכ"א הל' מלוה ה"ד) דבספק תקנה אוקמוה על דין תורה ולא מהני תפיסה. [ועי' בנחל יצחק סי' כ"ה שהאריך בזה].

### בלשון הצוואה

(יד) אם עשה צוואתו בהסכמת אשתו, הנה בזה יש לומר דמהני דהוי כשלוחה כמבואר בבית שמואל [הובא לעיל אות י"א, ואפי' לפי הרשב"ש שסובר דלא מהני ריצוי לאחר ההקנאה, מ"מ הכא מהני שהרי האשה מתרצה בשעת ההקנאה].

אמנם לכאורה נראה שיש לדון בזה לפי הנהוג שאינו מפרט בצוואה את הנכסים אלא כוללם בלשון 'כל נכסי', שאין לשון זה מועיל לפי מה שהעלינו לעיל דריצוי האשה מדין שליחות הוא, א"כ כאן הרי מכר רק הנכסים ששייך לו, ולא הנכסים ששייך לאשה ואינו שליח שלה כלל, ומה יועיל הסכמת האשה ליתן את נכסי הבעל, ולא אמרו שמהני הסכמתה אלא כשמוכר את נכסיה או כשמפרט בצוואה שנותן את 'כל הדירה', אבל בלא"ה לא. [ולא יועיל מה שמוסיפים בצוואה שנותן מה שיהיה אצלו שעה א' קודם מותו, וא"כ י"ל דהכא מהני שהרי חלק האשה יהיה בידו לפני מותו, א' דכשמקנה הנכס לאחרים מעכשיו נמצא שלא יכנס לרשותו כלל גם לפני מותו, ב' דע"כ שנוסח זה אינו מתייחס למה שמקנה גוף מעתה שהרי זה דבר שלא בא לעולם, אלא שמועיל לגבי ההתחייבות שמתחייב למוטבים], אמנם נראה יותר דמהני, מאחר שלמעשה האשה יודעת שבכוונתו ליתן גם את הדירה והיא מסכמת לזה.

### הסכמת האשה להודאת הבעל

(טו) עוד יש לדון לפי הנהוג שאינו מקנה הנכסים בפועל אלא מודה בהודאה גמורה שהקנה את הנכסים לפלוני ופלוני [ומהני מדין קנין אודיתא], ובוה יש לדון דלא מהני שליחות, שאין זה 'מעשה קנין' כשאר הקנינים אלא עפ"י הודאתו, וכן כתב

למחלוקת אם מהני הקנאתו על נכסי מלוג שלה, ולפי רוב הפוסקים לא מהני, ורק לפי ההפלאה מהני כנ"ל דהוי תנאי שרק אם תמות קודם הבעל ובאופן זה לא הוי נגד כבוד האשה.

והנה בספיקות בקרקע אזלינן בתר חזקת מר"ק, וא"כ הכא הוו היורשים של הבעל מוחזקים בחלק האשה ג"כ, שהרי הם באים מכוח הבעל שזכה מדין תקנת אושא, אלא שהרבה פוסקים ס"ל דבפלוגתא דרבוותא לא אזלינן בתר חזקת מר"ק ומהני תפיסה שיכול לומר קים לי כוותיה, [עי' בספר משפט הצוואה עמ' תרל"א], אמנם נראה לכאורה שבזה אי אפשר לומר קים לי כההפלאה, שהרי הסתמך על לשון הרא"ש שלמד מדבריו דמהני מכירה על תנאי, ומאחר שהבאנו מרבינו יונה מפורש דלא מהני מכירה על תנאי לכאן' א"א לומר קים לי כוותיה.

והנה נראה לדון בדבר החדש, שאם גם האשה עשתה צוואה בעצמה ונתנה נכסיה לאחרים אם ימות הבעל מקודם, יכול הבעל לעשות אח"כ צוואה וליתן נכסי מלוג [אם תמות האשה מקודם] בלא הסכמת האשה, לפי מש"כ הרא"ש בשם רבינו יונה שכל הטעם שביטלו מכירתו הוא משום 'שבח בית אביה' שאין כבוד לאשה שיהיו נכסיה מכורים מעכשיו אפי' על תנאי לכשתמות, וא"כ יש לומר שבאופן שהאשה עצמה נתנה נכסיה לאחרים [לכשיתמות הבעל], ונוצר מצב שנכסיה כבר מכורים מעכשיו, א"כ לא שייך בזה טעם התקנה שלא תחול מכירתו, דהרי בלא"ה נכסיה כבר מכורים מעכשיו, שהרי באופן זה אין כאן הטעם שהפקיעו המתנה, ואין חסרון בכבודה שגם הבעל יתן הנכסים לאחרים [לכשתמות האשה]. וכ"ז רק לשיטת האבנ"מ, אבל לפי הח"מ והב"ש, וכן לפי הסמ"ע וסיעתם דסברי שאין לבעל זכות בגוף הנכסים מחיים, א"כ אינו יכול ליתן הנכסים בכל אופן שהרי אינם שלו כלל. ויל"ע אם אפשר לומר קים לי כהאבנ"מ מאחר שכל הדין מתבסס על

ולפי"ז נראה דלא מהני מה שנוסיף בשטר צוואה: 'שהכל נעשה ברשות האשה ובהסכמתה' ותחתום האשה ע"ז, דהנה מבואר בסי' פ"א סעיף י"ז: אם הודה בכתב ידו שחייב לפלוני מנה אינו יכול להיפטר בטענת השטאה ולא בטענת שלא להשביע. וכתב הרמ"א: ודווקא כתב ידו שביד חבירו אבל אם נמצא כתוב אצלו ששטר זה של פלוני אפשר לומר שלא להשביע עצמו עשה כן. והסמ"ע (בסקמ"ג) הסכים עם הרמ"א והוסיף שאפי' אם כתב כן בפני עדים כל עוד שלא מסרו לו לא מהני, אלא שסובר שאם הודה בע"פ בפני עדים וגם כתב כן בפני עדים אינו יכול לטעון טענת השבעה. והש"ך חולק על הרמ"א וסובר שאם הודה בכתב ידו אינו יכול לטעון השטאה והשבעה אלא שבאופן שיש לתלות שהכינו כשילוהו אין מחייבין אותו, ואם כתב כן בפקנסו בלא"ה לא שייך טענת השבעה כיון שכתב כן בינו לבין עצמו ומה שייך שלא להשביע והלא אין אדם יודע בדבר. ועי' בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' קל"ו) שדן בעסק צוואה שהודה בכתב ידו וכתב שאי אפשר להוציא מהיורשים, שהרי רוב הפוסקים סוברים שבהודאה בכת"י יכול לטעון טענת השבעה ורק הש"ך יחיד הוא בדבר זה, ועוד שבצוואה י"ל שגם לפי סברת הש"ך שייך שלא להשביע את בניו ע"ש. והובא בפת"ת סי' רנ"ה.

וא"כ נמצא שבצוואה שהאשה חתמה בלא עדים ולא נמסר הצוואה לשליש הוי כהודאה בכתב ידו שלפי הרמ"א והסמ"ע והחת"ס עדיין יכולה לטעון טענת השבעה.

ולפי"ז יש להוסיף בשטר צוואתו שהכל נעשה ברשות האשה והסכמתה דלא כשהשטאה ודלא כהשבעה, ותחתום האשה על זה. או שיוסיפו: ואמרה לנו אתם עידי, ויחתמו העדים ע"ז, אמנם בעיני שיעידו שהסכימה על החלוקה שעשה הבעל ולא שנתנה לו רשות לעשות מה שרוצה כנ"ל.

אמנם יש לומר שאם חתמה על הסכמתה להודאת הבעל שהודה דלא כהשטאה ודלא

בדברי מלכיאל (ח"ד סי' כ"ב אות י"ד) דלא מהני שליחות על קנין אודייתא, אמנם עי' במשכן שלום (חלק ב' סי' מ"ב) למור"ר הגרש"מ סגל שליט"א שהאריך בזה והעלה שאפשר לעשות שליח לקנין אודייתא עפ"י הש"ך (סי' קכ"ד סק"ד) שהביא בשם המהרשד"ם דאם מינה הנתבע מורשה ועמדו בדין התובע ומורשה הנתבע, ונתחייב המורשה על שהודה לדברי התובע מצי הנתבע למהדר ביה. וכתב הש"ך ע"ז שאין דבריו נכונים אלא העיקר כדברי הריב"ש שהודאת מורשה הנתבע הודאה היא לכו"ע ע"ש. ולפי"ז י"ל דאף קנין אודייתא אפשר לעשות ע"י שליח ע"ש בארוכה.

אמנם עי' בתומים (שם סק"א) שכתב שהיינו רק כשהנתבע אמר לשליח כך וכך תודה אז מהני הודאת השליח לחייב את הנתבע, אבל אם מינה שליח לטעון עבורו, והוא הודה מעצמו לא מהני הודאת המורשה לחייב את הנתבע, ואפי' אם בדעת הנתבע להתחייב בכל מה שיוודה השליח לא מהני דמאחר שלא הודה מעצמו הוי כהתחייבות בעלמא ובעי קנין. וכן כתב הקצוה"ח סק"א. ונראה שלא רק כשהרשהו לטעון עבורו דלא מהני אלא אפי' כשהרשהו להודות מה שירצה לא מהני לפי"ז, שהרי הבע"ד לא הודה כלום ואינו כי אם התחייבות בעלמא דבעי קנין.

ולפי"ז נמצא שאם האשה הסכימה שהבעל יעשה צוואה באיזה אופן שירצה, לא מהני אלא אם כן שהסכימה למה שכתב וחילק, אמנם בעיני שההסכמה תהיה באופן שלא תוכל לטעון השטאה והשבעה, ולא מועיל מה שהבעל מודה 'דלא כהשטאה ודלא כהשבעה' דמ"מ יש לחוש שהסכמתה נעשה באופן של השטאה והשבעה, וכמבואר בריב"ש שם שאפי' כששלחו להודות לעדים בהודאה גמורה מ"מ צריך למנותו בעדים דאל"ה יכול לטעון על המינוי שנעשה בהשטאה והשבעה. וכן כתב התומים שם.

אודיתא שיסודו עפ"י הודאתו לחוד בזה נראה לכאורה מסברא דלא עדיף כתיבה מדיבור, וכי היכי דבדיבור כתב הקצוה"ח דלא מהני אפי' היכי שאינו יכול לטעון השטאה והשבעה ה"נ בכתיבה דמאי שנא.

ועל כן נראה דלא כתב כן הבית שלמה אלא כשמסר לו הכתב, דבזה יש לומר דכיון שיש ביד השני דבר ברור שאי אפשר לו להכחישו בכל אופן שהוא, על כן הוי כאתם עידי ומהני, אבל כל זמן שלא מסר הכתב לא עדיף מהודאה בע"פ דלא מהני. וכן הוא בש"ך שהביא הכ"ש שאם כתב ומסר אפי' מסרו בינו לבינו מהני ע"ש. וא"כ בנידו"ד באופן שהצוואה לא נמסר לשליש לא מהני אפי' כשנכתב 'דלא כהשטאה ודלא כהשבעה' אלא באומר אתם עידי.

### בצוואת האשה

(יז) וכן הדין באשה שעשתה צוואה על נכסיה וחילקה הנכסים לאחרים בגוף מהיום ופירות לאחר מיתה, דלא מהני כלל וכדין תקנת אושא שהבעל מוציא מיד הלוקחות, [ואם מת הבעל קודם מהני לפי ההפלאה והחזו"א והאחרונים הסוברים שאין לבעל זכות בגוף הנכסים מחיים וכדלעיל, אמנם לפי הב"ש לא מהני שהרי האשה נתנה הנכסים לכשתמות ואפי' אם הבעל ישאר עדיין בחיים, אכן אם פירטה בצוואתה שנותנת הפירות לכשימות הבעל מהני גם להב"ש, ולהתומים לא מהני גם בכה"ג וכדלעיל], אלא אם כן שנעשה בהסכמת הבעל.

והנה בזה נראה דמהני הסכמת הבעל אפי' אם תכתוב האשה שנותנת 'כל נכסיה', ואע"ג שכתבנו לעיל לגבי צוואת הבעל בהסכמת האשה דבלשון זה לא נעשה הבעל שליח האשה כלל שהרי אינו נותן כי אם הנכסים ששייך לו לבד, אמנם בצוואת האשה מהני, שהרי נכסי מלוג שייכים לאשה ואין לבעל כי אם שעבוד בעלמא, ואפי' לפי הפוסקים שסוברים שיש לבעל זכיה בגוף הנכסים מ"מ בחיי האשה הקרן הוא שלה

כהשבעה א"כ גם הסכמתה נעשה באופן זה, ולא כתב הריב"ש דלא מהני אלא כשמינה את השליח להודות ב'אתם עידי' ולא הודה המשלח לדברי השליח אח"כ, ולפי"ז אם חתמה האשה אחר שהודה הבעל מהני לכו"ע.

וחתימת העדים לחוד שמעידים על הסכמתה בוודאי דלא מהני, שהרי אין כאן כי אם הודאה בעלמא ויש לחוש לטענת השטאה והשבעה.

עוד יש לרדן לפי דעת הבית שמואל דמהני ריצוי לאחר המכירה והיינו טעמא דבסתמא איכא אומדנא שניחא לה במעשה בעלה [או דלא בעינן שליחות כלל וכמש"כ הב"מ כנ"ל], א"כ י"ל דבמינוי כזו אי אפשר לטעון טענת השטאה והשבעה ויל"ע.

### בקנין אודיתא

טז) אמנם לפי דעת הקצוה"ח בסי' פ"א סק"ט דלא מהני קנין אודיתא אפי' באופן שאי אפשר לטעון טענת השטאה והשבעה כי אם באומר אתם עידי, וכן נראה דעת הש"ך שם סק"נ ע"ש, [דלא כשיטת הנתה"מ בסי' מ' סק"א והתומים בסי' פ"א סק"א והגרעק"א בב"מ דף מ"ו שכתב שרק במקום שאפשר לטעון השטאה והשבעה ליכא קנין] א"כ הכא לא מהני אלא אם יוסיפו שאמרה אתם עידי ויחתמו העדים כנ"ל.

והנה עי' בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' ע"ב) שכתב שדברי הקצוה"ח ברורין ואין לסמוך על שיטת הנתה"מ, אמנם לא קאמר הקצוה"ח רק באודיתא בע"פ אבל באופן שחתם בעצמו על ההודאה ודאי מועיל, דכת"י לעניין קנין כשטר בעדים דמי, ועי' בתוס' גיטין דף ג: ד"ה שלשה ובש"ך סי' מ' סק"ה. וכן כתב בסי' ע"ג ע"ש. [והובא דבריו בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קצ"ד]. ולפי"ז בנידו"ד מהני כת"י גם להקצוה"ח.

אמנם צ"ע בדבריו מה שהביא מהתוס' בגיטין דשם מיירי לעניין 'קנין שטר' שכתב ומסרו דזה מהני גם בכת"י דיש ע"ז תורת שטר גם כשנכתב בכתב ידו, אבל בקנין

לאשה, ומת האיש מקודם, דלא מהני מה שנתנה לפלוני ופלוגי, שהרי בשעה שהקנתה את הנכסים לא קנתה עדיין נכסי בעלה והוי דבר שלא בא לעולם, [ולגבי נכסי מלוג שלה עי' מש"כ לעיל אות ט"ו].

וכן להיפך באופן שמקודם נתן האיש לאשתו ואח"כ נתנה האשה לאיש, ומתה האשה מקודם, מצד מה שזכה מן האשה לא מהני שהרי היא הקנתה לו לאחר שהקנה הנכסים והוי דבר שלא בא לעולם, [ומצד זכיותו מדין תקנת אושא, עי' מש"כ לעיל (אות יג)].

אלא שיש לדון דהכא מהני שמכיון שעשו צוואה הדדית הרי יש כאן הסכמת כל א' מהם לנתינת השני, וא"כ יש כאן קנין של שניהם וכמש"כ לעיל (אות יא), אמנם לכאורה נראה דלא מהני לפי מש"כ לעיל (שם) דהסכמה מהני מדין שליחות וא"כ כאן ליכא שליחות כלל, שהרי כל א' מהם מקנה נכסיו באופן אחר, דהיינו שהאיש נותן את נכסיו מעכשיו לפלוני ופלוגי אם תמות האשה מקודם, והאשה נותנת נכסיה לבעלה אם תמות היא מקודם, וא"כ נמצא שאין הבעל שליח האשה כלל.

אכן נראה דשפיר יש לומר שהוא שלוחה, שהרי הבעל נותן נכסיו לפלוני ופלוגי בתנאי אם לא אחזור בי, וא"כ י"ל דבכל זה הוא שליח של האשה שהרי גם היא מסכמת שיתן הבעל את הנכסים מעכשיו [אם תמות היא מקודם] אם לא יחזור בו, ואם הוא יחזור בו הרי היא מקנה לו מעכשיו כל נכסיה. ומאחר ששניהם רוצים בחלוקה זו נעשה א' שליח של השני להקנותו באופן המועיל.

וכל זה כשנעשה בצוואה אחת, אבל כשנעשה בשני צוואות דהיינו צוואת הבעל בפני עצמו וצוואת האשה בפני עצמו דינו כמש"כ לעיל (אות י"ג - ט"ז).

### נוסח הצוואות המתקנות

(יט) והנה עי' בספר 'משפט הצוואה' (חלק א' פרק ח' אות י"א) שכתב לפי נוסח הצוואות שעושים התחייבות למוטבים,

וכמש"כ לעיל (אות ד'), וא"כ כשהבעל מסכים שתתן כל נכסיה יש בזה הסכמה ושליחות גם לנכסי מלוג שיש לו זכות בזה.

אמנם אכתי נשאר החשש של השטאה והשבעה שכתבנו לעיל, דהיינו שהבעל יכול לטעון שמה שהסכים ומינה אותה לשלוחה היה בהשטאה והשבעה, וע"כ נראה שיש להוסיף בשטר צוואתה: שהכל נעשה ברשות הבעל ובהסכמתו דלא כהשטאה ודלא כהשבעה, והבעל יחתום על זה. או שיוסיפו: ואמר לנו אתם עידי ויחתמו העדים ע"ז. [ועי' מש"כ לעיל אות ט"ז שלפי הקצוה"ח בעינן דווקא אתם עידי].

ובזה יש להעיר על מה שכתב ידידי הרה"ג ר' מתתיהו שווארץ שליט"א בספרו החשוב והנפלא 'משפט הצוואה' (חלק א' פרק ח' אות י"א) בזה"ל: אשה בחיי בעלה אינה יכולה לסדר צוואה ולהפקיע נכסיה מבעלה שלא יירשנה וכו', ואם הבעל מסכים שתתן נכסיה לאחרים יכולה להקנות כל נכסיה לאחרים, ויוסיפו בשטר הצוואה שמתנותיה הם בהסכמת הבעל וברשותו, ויחתום ע"ז או שהעדים יעידו ע"ז דאז נעשית כשלוחו. וכן כתב בפרק י"א בסדר צוואת איש ואשתו אות ד. ולהאמור נראה דלא מהני חתימת הבעל דהרי הוי כהודה בכתב ידו שאינו מועיל להרבה פוסקים, וכ"ש דלא מהני חתימת העדים לחוד כנ"ל, וכמו שכתב שם לגבי הודאת המצווה שצריך שיאמר אתם עידי.

### בצוואה הדדית

(יח) באופן שעשו צוואה הדדית, דהיינו שעשו צוואה יחד בשטר א' שהבעל נותן נכסיו לאשתו אם ימות הוא מקודם, ואם ימות אח"כ הרי הוא נותן לפלוני ופלוגי, וכן האשה נותנת נכסיה לבעלה אם תמות היא מקודם [ואי"צ לזה שהרי ממילא הוא יורשה אא"כ הוא ראוי כחובות וכדו'], ואם תמות אח"כ הרי היא נותנת לפלוני ופלוגי, הגה לכאורה נראה שבאופן שמקודם נתנה האשה נכסיה לבעלה ואח"כ נתן האיש נכסיו

בחוב ממון לפלוני אם לא יקבל חלק מהנכסים. וכן כתב בפתחי חושן (פרק ד' עמ' קע"ב) שצריכים להוסיף בשטר ההתחייבות שהוא מסכים להתחייבות אשתו ומתחייב לפרוע מירושתה. ויש להוסיף שצריכים לקנות ממנו בקנין סודר על כך או שע"י נתינת השטר מתחייב בכך כמבואר בחו"מ סי' מ'.

שבצוואת האשה יש להוסיף בצוואה שכל מתנותיה והתחייבויותיה נעשה הכל ברשות הבעל ובהסכמתו.

ויש להעיר שאין לשון זה מדוקדק, דלא מהני מה שהבעל מסכים למעשה האשה אלא שצריך הוא בעצמו לעשות כן כאמור, וא"כ לעניינו צריך הבעל עצמו להתחייב

### מסקנת הדברים

א. בצוואה הדדית ששניהם נותנים זה לזה, גם באופן שהצוואה נעשתה ע"י התחייבות, וגם באופן שהצוואה נעשתה ע"י קניינים מעכשיו ולאחר מיתה, הצוואה תקיפה עפ"י דין היות ונחשבים כשלוחים זה לזה כל אחד על חלקו.

ב. בצוואה שכל אחד כתב בנפרד, בין כשהאיש נתן את הדירה, או כשהאשה נתנה את הדירה, אין מועיל על חלק האשה אלא באופן שנכתב בצוואה שהצוואה נעשתה בהסכמת בן הזוג וב'אתם עדי', שבאופן זה מועיל מדין שליחות על החלק שלה. ובאופן שהצוואה נמסר לידי שלישי, א"צ לכתוב אתם עדי. ובאופן שצוואת האשה נעשתה ע"י התחייבות, אזי צריך הבעל להתחייב בעצמו בחוב זה שיסכים לפרוע החוב שאשתו התחייבה מנכסי הירושה שיקבל ממנה.

ג. בצוואה שכל אחד כתב בנפרד, וכל אחד נתן כל נכסיו לבן זוגו, אזי השני שכתב הצוואה א"צ לשליחות ולהסכמת בן זוגו, שהשני כבר זכה בחלקו של בן זוגו, אבל הראשון שכתב הצוואה צריך לכתוב שנעשה בשליחות בן זוגו ובאתם עדי וכמשנ"ת.



## הרב אברהם מאיר רובינשטיין

## בירור בענין חימום מקוה נייד בשבת

מעשה שהיה בקבוצה שנסעו לשבת במקום שאין שם מקוה קבוע, והמארגנים הכינו מקוה נייד לטבול בצפרא דשבתא, לצורך חימום המקוה הכניסו בתוך המקוה גוף חימום חשמלי הפועל באמצעות מתג עם אפשרות לכמה דרגות חום, והכניסוהו למים סמוך לכניסת השבת וכיוונוהו ע"י שעון שבת שיפעל עד השעה 4:00 לפנות בוקר, במטרה שמשעה זו שאנשים נכנסים לטבול יהיו המים חמים כהוגן. בנוסף לכך כיסו את המקוה בחתיכות קל-קר כדי לשמור על חום המים.

בליל שבת באמצע הלילה בעוד שהגוף חימום פעל, הסירו את הקל-קר כדי לבדוק את מצב חום המים, ולאחר שבדקו את מידת חום המים ע"י שהכניסו הידים למים, חזרו וכיסו המקוה עם הקל-קר, אמנם גם לאחר מאמצים אלו, בצפרא דשבתא לא היו המים חמים כהוגן, והוצרכו לערב מים חמים אחרים.

ויש לברר בזה כמה ענינים.

א. אם יש איסור שהיה במה שחיממו בדבר שיש אפשרות להגביר את החום בשבת.

ב. האם מותר לחזור ולכסות את המקוה בקלקר כשגוף החימום פועל ואולי זה מקרב את בישול המים,

ג. עצם הכנסת הידים למים לבדוק את מידת חום המים, האם יש בזה איסור מגיס.

ויש לברר בג' ענינים אלו אם היה מותר לכתחילה לעשות כך, וגם אם מותר בדיעבד להשתמש במקוה שהוחם באופן הזה.

## חשש איסור שהיה

טוח בטיט, שאם פתח התנור מדובק בטיט אזי לא חיישי' שמא יחתה, שכאשר יבוא להסיר הטיט כדי לחתות יהיה לו היכר לבל יחתה, ואע"פ שאין היכר בגוף האש שהאש אינו גרוף וקטום.

עוד מבואר בשו"ע (רנ"ג א') שאם עבר והשהה באיסור, התבשיל אסור אפי' בדיעבד עד מוצ"ש ואפי' בשוגג.

וא"כ יל"ד בנדונינו שחיממו המים בגוף חימום שיש אפשרות להגברת החום<sup>1</sup>, והגוף חימום אינו מכוסה וא"כ אין ההיתר של גרוף וקטום, וגם המתג לא היה מכוסה וא"כ

א. בשו"ע סי' רנ"ג סעי' א' מבואר שאסור להשהות קדירה עם תבשיל על האש מערב שבת גזירה שמא יחתה בגחלים ע"מ למהר בישולו ויעבור על איסור מבעיר דאורייתא, ורק אם האש גרוף או קטום מותר, דהיינו שכיסו את האש בדבר שממעט קצת את חומו והוא היכר לבל יחתה בגחלים. עוד יש היתר באם התבשיל מבושל מער"ש כמאכל בן דרוסאי דהיינו חצי בישול (או שליש בישול) דאז לא חשו חז"ל שעוד יחתה לגמור בישולו לגמרי. עוד יש היתר ברמ"א (סי' רנ"ד סעי' א') בתנור

1 ויש לציין שהגברת החום של גוף החימום אינו נכנס בנידון של "הגברת זרם", שבגוף חימום הוא אש ובהגברת הזרם מגביר ומרבה את האש והו"ל איסור דאורייתא של מבעיר, ורק בשאר כלי חשמל שאין בהם גו"ח יש נידון בפוסקים אם אסור להגביר זרם.

דצריך לאכילה וא"כ להדחה לא חיישי שיחתה, ע"כ, ומשמע דכל שאינו לאכילה לא גזרו ובכלל זה גם חימום לצורך רחיצת הגוף.

והיוצא בזה, דבשו"ע סי' שכ"ו סעי' י"א מפורש דאסור להשהות מים לצורך רחיצה ואף בדיעבד אסור, וכן המג"א הנ"ל מסכים כן להלכה, ואף הא"ר דפליג על המג"א אינו מוכח שמתיר גם בכה"ג דלצורך רחיצה, וא"כ עדיין אין לנו צירוף להתיר לכתחילה לחמם המקוה בכה"ג, ומ"מ בדיעבד לענין להשתמש במקוה שפיר אפשר לצרף את הא"ר הנ"ל.

### שהיה באופן שא"א להגביר האש

ג. באופן שהמתג המפעיל את הגוף חימום היה מכוון על הדרגה הגבוהה ביותר, שלא היה שייך לחתות - להגביר את דרגת החום (וכמו שכן היה במעשה הנ"ל), יש לדון היתר נוסף בזה.

דיעו' בשו"ת אור לציון (ח"ב סי"ז ס"ג) שמתיר להשהות מאכל ע"ג הגז אם הוא דלוק על המצב החזק ביותר דבכה"ג ליכא חשש דשמא יחתה, וא"כ ה"ה בנדוננו מותר לחמם את המקוה בכה"ג.

אולם מנגד ע"י בשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ד סי' ע"ד אות כ"ה) שחולק ואוסר להשהות בכה"ג משום לא פלוג עיי"ש עוד, וכן נקטו האחרונים לאסור, ומ"מ אפשר לצרף את שי' האור לציון להתיר להשתמש במקוה.

### שהיה בכירות של ימינו

ד. בשו"ת אגרו"מ (או"ח א', צ"ג) כ' סברא להתיר להשהות בכירות גז שלנו, מפני שגזירת חז"ל היתה רק שמא יחתה את הגחלים והאש הקיים ולא מצינו שגזרו שמא יוסיף עצים ממקום אחר להגביר האש, וכמו"כ בכירות גז דלא שייך לחתות את האש אלא להוסיף גז.

וא"כ ה"ה בנדוננו ששייך רק להוסיף חשמל, ולא שייך לחתות האש הקיימת,

אין ההיתר של טוח בטיט, והמים לא היו מבושלים מער"ש כמאב"ד, וא"כ לכאור' היה אסור לחמם כך את המקוה, וגם בדיעבד לכאור' היה אסור לטבול בו בשבת.

אמנם אחרי העיון נוכל לצרף כמה צירופים, ואף שאולי אינם מספיקים לצרף להתיר לחמם לכתחילה מ"מ לענין להתיר להשתמש במקוה נוכל לצרף צירופים אלו להתיר, כמבואר באחרונים דכל שיש שיטה המתרת אף שאין סומכין עליו להתיר לכתחילה מ"מ לענין בדיעבד לענין ליהנות מזה אפשר לסמוך ע"ז, [עי' מג"א סי' רנ"ד סק"א, ועי' בפמ"ג שם דכ' "וכלל הוא", וכן בפמ"ג א"א סי' רנ"ד סק"כ].

ונציע כמה צירופים וזה החלי בעזה"ת.

### חימום לצורך רחיצה

ב. יש להסתפק אם איסור שהיה נאמר גם על חימום מים למקוה, או שמא גזירת חז"ל דשמא יחתה הוא רק על חימום מאכלים, והנה בשו"ע סי' שכ"ו סעי' י"א כ' דמי שהשהה מער"ש מים ע"ג האש לצורך רחיצה המים אסורים בשימוש אף בדיעבד, ועי' במג"א סי' רנ"ד סק"ו דאסור להשהות מים ע"ג האש מער"ש לצורך הדחת כלים דגזרי' שמא יחתה, וכתב ע"ז בשעה"צ סקמ"ט, דבאליה רבה חלק על מג"א וסובר דמותר להשהות מים מער"ש לצורך הדחת כלים, וסיים ע"ז בשעה"צ דאולי בשעת הדחק אפשר לסמוך על הא"ר.

והנה בפשטות הא"ר דמתיר הוא רק בחימום מים לצורך הדחת כלים, דאילו לצורך רחיצת הגוף מפורש במחבר סי' שכ"ו הנ"ל דאסור, אמנם עי' בפמ"ג על מג"א הנ"ל שכ' וז"ל: ובא"ר אות כ"ב התיר בבעי להדחה דלא חיישי שמא יחתה אלא בבעי לאכילה ולשתיה דווקא ע"כ. משמע דפמ"ג הבין בדעת הא"ר דמתיר שהיה כל שאינו צורך אכילה ומשמע דמותר גם לצורך רחיצת הגוף.

והמעייין בא"ר ג"כ משמע כהפמ"ג, דכ' וז"ל משמע להדיא ברמב"ם פ"ג דהתנה

המשנ"ב דאזלי' בתר התבשיל שלא היה מגיע ליס"ב, ולצרף את הסתפקות המג"א דהיתר זה הוא גם באינו גרו"ק, ונמצא שיש צירוף נוסף להתיר בדיעבד ההשתמשות במקוה.

### חימום מקוה לכתחילה בערב שבת

אמנם עד כאן נתבארו הצירופים להתיר להשתמש במקוה, אך לכתחילה אסור לחמם כך את המקוה, ולכתחילה היו צריכים להדביק את מתג הגוף חימום בדבק, שאזי יש לו דין טוח בטיט המבואר בס"י רנ"ד סעי' א, שמותר אף שהגחלים והאש אינו גרו"ק, וגם בכה"ג כשיבוא לחתות יצטרך להסיר הדבק דיש היכר.

ובהיתר חימום שאר המקוואות שבזמנינו שג"כ יש הרבה שמתחממין בשבת יש ב' היתרים, א' שבכניסת השבת הם מחוממים די הצורך לשיעור חימום מקוה, ויש לו דין מבושל כמאב"ד שמותר להשהותו אף באש שאינו גרו"ק. ב' במקוה רגיל מתגי ההדלקה והכיבוי אינם בהישג יד אלא נעולים בחדר מכונות, וי"א שדינו כטוח בטיט כיון שיש היכר שסגור המנעול, ע"י חזו"א (סוף סי' ל"ו), ואע"פ שיש חולקים וס"ל דאין דינו כטוח בטיט כיון שאינו שינוי מיוחד וכך הוא הדרך לנעול ולפתוח, ע"י שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' נ' ושו"ת דברי יואל סי' י"ז, מ"מ בלא"ה המים כבר חמים מער"ש די הצורך ויש לו דין מבושל כמאב"ד לכל הפחות.

### חשש קירוב בישול

ז. ובזאת נבוא לבאר ענין חשש קירוב בישול שנעשה ע"י כיסוי המקוה בקל-קר כשעדיין לא נגמר בישול המים כל צרכם, וכן אם נחשב הגסה כשהכניסו הידים כדי לבדוק מידת חום המים.

הנה איסור קירוב בישול מבואר כמה פעמים בשו"ע (רנ"ד ד', רנ"ז ד', רנ"ט ז'), שכל דבר שעדיין אינו מבושל כ"צ ועושה פעולה שמגביר וממהר את הבישול אסור לעשות פעולה זו כדין בישול, וא"כ בכיסוי

אולם למעשה אין לסמוך ע"ז דבאגרו"מ בעצמו מסיק דלמעשה יש לעשות גרו"ק, וגם שאר האחרונים חלקו על סברא זו (עי' שבת כהלכה פ"ח ביאורים ד'), ומ"מ יש לנו עוד סברא לצרף להתיר בדיעבד להשתמש במקוה.

### שהיה בשאין היד סולדת בו

ה. כתב הרמ"א בס"י רנ"ג סעי' א', דמותר להשהות בתנור אם אין היד סולדת בו, דהיינו שאם במצב התנור עכשיו בלי החיתוי אין היד סולדת בו מותר להשהות בו.

אלא דיש לברר מה כוונתו שאין היס"ב, דבמשנ"ב ס"ק ס"ז - ס"ח משמע דכוונתו על המאכל, שאם המאכל א"א שיגיע ליס"ב בלי החיתוי מותר להשהותו, וכן כתב בשו"ע"ר (רנ"ג כ"א), אמנם בקונטרס אחרון שם סק"ד כ' דצריך שהתנור בעצמו צ"ל אין היס"ב, דהיינו שמקום הנחת הקדירה בתנור אין היס"ב, והוסיף בקו"א דצריך למחוק מש"כ בפנים דתלוי בגוף המאכל אם היד סולדת בו.

עוד יש לברר באיזה אופן נאמר היתר זה דאין היס"ב, דהמג"א סק"ט כתב דאפשר דאפי' אינו גרוף וקטום שרי, והעתיקו במשנ"ב סקכ"ג, אמנם השו"ע"ר סקכ"א כ' דהיתר הרמ"א הוא רק בגרו"ק (ואיירי בתנור דלא מהני גרו"ק לחוד), ובקו"א סק"ד הוסיף דאף המג"א שכתב דאפשר דאף באינו גרו"ק לבסוף חזר בו וסובר דבעי' גרו"ק דווקא, ואף בתחילה כתב רק בדרך אפשר, וכן משמע ברעק"א בסעי' ה' דרק בגרו"ק מהני הא דאין היס"ב.

ו. ויוצא בזה, בנדוננו שהמקוה שנתחמם ע"י הגוף חימום לא היה יכול להגיע לדרגת חום שיד סולדת בו אם אין מגבירין את חום גוף החימום, וא"כ שייך בזה היתר שהיה שכתב הרמ"א. אלא דלפי מש"כ בשו"ע"ר בקו"א אין לנו היתר מב' טעמים, א' שהרי גוף החימום עצמו היה בדרגת יס"ב ואזלי' בתר חום התנור ולא חום התבשיל. ב' שלא היה גרו"ק, ומ"מ יש לנו לצרף את שיטת



בשבת סמוך למוצ"ש ויתבשל רק במוצ"ש אם חייב משום מבשל, דהרש"ש (שבת ע"ג ע"א) כתב דחייב משום מבשל, ובמנחת חינוך (מצוה רח"צ אות ח') והאגלי טל (זורע סקכ"ב אות ד') ס"ל דפטור, ובפשטות י"ל דלהרש"ש דהמבשל בכה"ג חייב א"כ גזרו רבנן גם על גזירת הפשר בכה"ג, אמנם להמנ"ח והאג"ט שעל עצם הבישול ג"כ פטור א"כ מסתבר שלא גזרו ע"ז שמא ישכח ויתבשל כיון שגם אם יתבשל לא יתחייב.

והיוצא בזה, דבנד"ד כיון שאין בדעתם לחמם את מי המקוה כשיעור יס"ב אין כאן איסור דאורייתא של בישול, וגם לענין האיסור דרבנן של גזירת הפשר יש לצרף את שיטת המנ"ח והאג"ט לומר שבכה"ג אין לגזור, ואף שלכתחילה מסתבר שיש לאסור לעשות את פעולות קירוב הבישול משום גזירת הפשר, מ"מ בדיעבד נוכל ודאי לצרף שי' המנ"ח והאג"ט הנ"ל, ובנוסף לזה יש לברר שאפשר שבגזירת הפשר אין התבשל אסור בדיעבד, וע"י בתהלה לדוד (שי"ח סקכ"ט) שמסתפק בזה.

### בישול המים הסמוכים לגוף החימום

ח. אמנם כל מה שכתבנו עד כה מענין בישול הוא בנדון כל המקוה בכללות, שבזה אכן אין המים מגיעים לשיעור יס"ב, אמנם יל"ע דמ"מ המים הסמוכים לגוף החימום, וכ"ש המים הנוגעים בגוף החימום עצמו הם ודאי מגיעים לדרגת חום שהיס"ב, וא"כ כל פעולות של קירוב בישול גורם למים הללו למהר להתבשל להגיע לשיעור יס"ב, הן בכיסוי המקוה בקל-קר והן בהגסה שזה מערב את המים וגורם לעוד מים לנגוע בהגו"ח ולהתבשל, אמנם מצד שני י"ל

המים בשבת כשעדיין אינו מבושל כ"צ והגוף חימום עדיין פועל, וכן הכנסת הידים דהו"ל מגיס, הרי זה פעולת קירוב בישול כמבואר סי' שי"ח סעי' י"ח ויש לאסרו.

ועוד יש לדון דמבואר במג"א סי' רנ"ט סקי"ב דהעושה קירוב בישול התבשיל אסור באכילה כמו בבישול גמור, וא"כ בנידו"ד לכאורה היה לנו לאסור להשתמש במקוה כיון שעשו בו פעולות קירוב בישול.

אמנם נראה דאין כאן פעולת בישול, דמבואר בסי' שי"ח סעי' י"ד דמותר להחם מים פחות משיעור יד סולדת בו ואין נכנס כלל בגדר "בישול", אלא בגדר "הפשר", וא"כ בנידו"ד שגוף החימום היה אמור לפעול רק עד השעה 4:00 ובכל אופן לא היו מחממים המים עד לשיעור שיש"ב, אי"ז בישול וכיון שכן אין איסור של קירוב בישול.<sup>2</sup>

אלא דיל"ע מהנפסק שם בסעי' י"ד דהא דמותר לחמם בפחות מיס"ב היינו רק כשמניחו במקום שלא יוכל להגיע לשיעור חום כזה, אבל אם יכול להגיע לחום כזה אסור מדרבנן לחממו אף שכוונתו להסירם קודם שיהיו יס"ב מחשש שמא ישכחם שם ויגיעו לשיעור בישול, [ונקרא בלשון הפוסקים "גזירת הפשר"], וא"כ יהיה אסור לקרב בישולו משום גזירת הפשר,<sup>3</sup> אלא דבנידו"ד מסתבר שאפילו היו מניחים שם גוף החימום כל השבת לא היה מגיע לשיעור יס"ב, [ובשבת בבוקר אף הוצרכו לערב שם מים חמים מרוב צינתן], וא"כ יל"ד האם גזרו גזירת הפשר על דבר שיוכל להתבשל רק במוצ"ש.

אמנם לכאור' נדון זה תלוי במחלו' האחרונים במי שמניח קדירה על האש

2 ואכן במקואות קבועים ומשוכללים שיש בהם גוף חימום טוב, והמים שבמקוה יכולים להתחמם ולהגיע לשיעור בישול, על זה יש לדון בנפרד אם מותר לעשות בהם פעולות של קירוב בישול, (כגון לטבול בו או לכסותו בקלקר וכדומה), באופן שהמים עדיין אינם מבושלים כל צרכם והגוף חימום עדיין פועל, ועוד חזון למועד בעזה"ת.

3 ואע"פ שהגו"ח ייכבה בהמשך ע"י שעון השבת ולא יוכלו המים להגיע לשיעור יס"ב, מ"מ עיין בשש"כ פ"א הערה ח דאסר בכה"ג ואין זה היתר לענין גזירת הפשר.

תי' אחרים בטעם האיסור, בספר חמדת ישראל (ח"א קונטרס נר מצוה אות י"ז) תי' דבמים שאין תועלת בבישולם אלא מה שהם עכשיו ורתחין, כל שהם מתערבים מיד ומצטננים הו"ל כאילו לא נתבשלו, ולכן מותר ליתן מים לתוך כ"ר, וכן מים חמים לתוך צוננים משום שמתערבים מיד, אבל המג"א מיירי ליתן בשר לתוך רוטב, ורוטב כשמתבשל נשתנה מהותו, ואף שמצטנן מיד מ"מ נתבשל ונשתנה מכמות שהיה קודם. ובספר מאור השבת (פ"ג הערה לג) מביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל לחלק שרוטב הוא דבר סמיך ואינו מתערב כ"כ, ושייך בו בישול במקצתו, ומשא"כ במים שמתערבים בטוב, ובשור"ת שבט הלוי (ח"ג סי' מ"ה) כתב לתרץ דברזל מתחמם ומתקרר מהר לכן אין בכוחו לבשל כדי קליפה בדבר שמתערב זב"ז, אבל גוש בשר רותח מחזיק חומו יותר ומבשל כ"ק מהמים, לכן אסר המג"א ליתן בשר רותח לתוך רוטב קר, משא"כ נתינת מים צוננים לתוך כ"ר מותר.

ובנידוד' שיש גו"ח בתוך המים וסביב הגו"ח נעשים המים כשיעור יס"ב, הנה להנשמת אדם שחולק על המג"א ודאי מותר, כיון שהמים האלו מתערבים בשאר המים שאין היס"ב, ואף להמג"א שאוסר בבשר חם לתוך רוטב הנה להחוו"ד היינו רק בבשר ומשום דניחא ליה שנבלעים בו הרוטב ושם הם מתבשלים, ובנידוד' בגו"ח אינו צריך את הבליעות בתוך הגו"ח, וכן להחמדת ישראל אסור רק ברוטב, אבל כאן במים שכל תועלתם הוא בהיותם חמים וכיון שמתערבים ומצטננים אי"ז בישול ומותר, וכן להגרי"ש אלישיב זצ"ל מותר בנידוד' כיון שמים מתערבים בטוב, אלא דלתי' השבט הלוי דמחלק בין בשר שמחזיק חומו ומבשל כ"ק משא"כ בכלי, לפי"ז בנידוד' בגו"ח שאין מתקרר ואדרבה מוסיף חום לפי"ז אולי מבשל קצת מהמים שסביבו אף שמתערב בשאר המים, ומ"מ המיקל ודאי יש לו על מה לסמוך על כל הני סברות דלעיל.

שהמים שמתערבים מיד זה בזה ולא שייך לומר בהם שחלקם נתבשלו, כיון שמיד נתערבו בשאר המים ונתקררו ולא עמדו בחימוםם.

ומצינו בנדון זה כמה שיטות בפוסקים, דהנה מבואר בשו"ע שיי"ח סעי' י"ב דמותר ליתן הרבה מים צוננים לתוך כלי ראשון שפינו ממנו המים, דאע"פ שכ"ר מבשל מ"מ כיון שהצונן מרובה ולא יגיע לשיעור יס"ב מותר, ואין אומרים שמקצת מהמים הנוגע בדפנות הכ"ר נעשה יס"ב, משום שמתערבים מיד בשאר המים הצוננים, [כן מתבאר הטעם מדברי האחרונים], וכן מבואר במג"א שם סקל"ה דמותר לשפוך מים חמים מכ"ר לתוך מים צוננים מרובים, ואין אומרים שמקצת מים מתבשל מפני שמתערבים בשאר המים, אמנם כ' שם המג"א בסו"ד דמ"מ אסור ליתן חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן משום שהבשר אין מתערב ומתבשל כ"ק, והק' האחרונים דאף שהבשר אין מתערב ברוטב מ"מ מקצת הרוטב שמתבשל ממנו מתערב בשאר הרוטב דומיא דנתינת מים צוננים לתוך כ"ר, שהכ"ר אין מתערב במים אלא המים המתבשלים ממנו מתבשלים בשאר המים, ועי' בנשמת אדם (כלל כ' סק"ד) שאכן חולק ע"ז וס"ל דמותר ליתן הבשר לרוטב מפני שהרוטב מתערב זב"ז.

ובישוב דברי המג"א נאמרו כמה תירוצים, החוו"ד סי' צ"א סק"ה תי' דהרוטב נבלע בבשר כדי קליפה והמים האלו מתבשלים כיון שהם אינם מתערבים בשאר הרוטב ונאסר הבשר כ"ק, משא"כ בנתינת מים לכ"ר אין לאסור מחמת המים שנבלעים בהכלי משום דאין לו שום צורך בהם, ומלאכת מחשבת אסרה תורה, ומשא"כ בבשר שרוצה בבליעות שנכנס בבשר והם מתבשלים.

אמנם מדברי האחרונים (שועה"ר ועוד) משמע שלמדו בדברי המג"א דס"ל שהבשר מבשל את הרוטב שחוק לחתיכה ולכן מצינו

### המורם מכל האמור

א. לענין חימום המקוה הנ"ל בערב שבת, לכתחילה אסור לחממו משום איסור שהיה, אלא צריך להדביק את המתג בדבק שיהא דינו כטוח בטיט, ומ"מ בדיעבד אין לאסור ההשתמשות במקוה משום ד' הצירופים שהבאנו לעיל שאין איסור שהיה בכה"ג.

ב. לענין כיסוי המקוה בקל-קר והכניסה למקוה בשעה שגוף החימום פועל שהם פעולות של קירוב בישול, הנה מצד חימום מעט המים שמסביב הגוף החימום המיקל יש לו על מי לסמוך, כיון שהמים האלו מתערבים מיד בשאר המים, ולענין כללות המקוה שמתחמם מגוף החימום אין כאן איסור בישול כיון שאין עתידים להשאירו עד שיהיה היס"ב, ומ"מ אסור לעשות פעולות אלו משום גזירת הפשר שהרי יכול להתבשל בכמה ימים, ומ"מ אין לאסור בדיעבד ההשתמשות במקוה משום זה, ובפרט לשי' המנ"ח ואג"ט הנ"ל שאין חיוב על בישול שנגמר במוצ"ש.



## הרב אליעזר הול

## בענין צמר של ה"מרינו"

הנידון בצמר של ה"מרינו" לענין ציצית

(א) השינוי שבזנב כבשי ה"מרינו" [שכהיום כמעט כל הצמר מהם] מהכבשים שבתורה. / (ב) ג' חששות שיש להסתפק בצמר זה לענין ציצית, א' שאינו כבש. ב' שבא מכלאים. ג' פסול נשתנה. / (ג) דעת התשובות והנהגות בזה.

## צד היתר לשיטת המחבר

(ד) קו' הבה"ל על הב"י שפסל צמר שנשתנה לציצית מלבד התכלת, והרחבה בזה. / (ה) יבואר דלא נתמעט צמר שנשתנה לשאר הל' ציצית להרמב"ם שפסק כתנא דבר"י ודלא כרבא. / (ו) מהגמ' הזאת נמצא מקור להרמב"ם שרק צמר ופשתים חייב מדאו'. / (ז) יבו' מ"ט לא ממעטים לדין בגד צמר שנשתנה. / (ח) העולה דלשיטת השו"ע אין מקום לחששות הנ"ל.

## צד היתר לשיטת הרמ"א

(ט) לדעת הרמ"א יש לפסול צמר שנשתנה ולכאן המרינו יפסל. / (י) להוכיח משבת עז: שנעשה ה"מרינו" ע"י הרכבה, והמציאות מורה שבא מב' מיני כבשים. / (יא) יוכיח מהסוגיא בבכורות ע"פ הראשונים שפסול נשתנה הוא מחמת שינוי בדורות שלמעלה, וכן מב' בבה"ל. / (יב) יבו' לפי"ז שאפי' את"ל שה"מרינו" נוצר מב' מיני כבשים שהיו כלאים זב"ז, לא חשיב שינוי. / (יג) שיטת החזו"א שכלאים פוסל ומחשיב שינוי [וא"כ יש לפסול המרינו לכאן]. / (יד) הוכחה מהרמב"ם כבה"ל דרק נדמה הוי שינוי ולא כלאים.

בעולם והוא רך ומשובח, ונחשב הצמר החשוב ביותר שמצטיין באיכותו ומשקלו.

(ב) והנה בכמה מקומות בש"ס<sup>2</sup> (במנחות ג. שבת נג. ועז. ועוד) מבואר שכבש יש לו אליה (בשר שמן מאד, רש"י יומא פג:) בזנב שע"י כך מתכסה מאחוריו. אמנם הכבש מסוג ה"מרינו" משונה שאין לו אליה בזנב. והעלז המחברים ג' צדדי ספק להסתפק בהם מחמת זה, וכל אחד עושה פקפוק על כשרותו לדין צמר:

## ספק אינו כבש

צד א' דיש לחשוש שהוא באמת אינו הכבש של התורה אלא בהמה אחרת שנוצרה כן מימות עולם, וא"כ צמרה אינו צמר כבשים כלל.

## הנידון בצמר של ה"מרינו" לענין ציצית

(א) הנה כידוע ב' הלכות יש בציצית התלויות בשם צמר (מלבד התכלת) האחד הוא דרק ציצית של צמר ופשתים פוטר את הבגד שאינו מינו, והשני לדעת המחבר באו"ח סי' ט' (שפסק כרי"ף והרמב"ם) רק בגד של צמר או פשתים חייב בציצית מדאורייתא. והדין שאין נקרא צמר אלא הבא מן הכבשים כמבואר במשנה פ"ט דכלאים ובירושלמי שם.

ובשנים האחרונות התעורר שאלה לענין תעשיית הטליתות והציציות בזמנינו, דהנה לפי דברי החוקרים<sup>1</sup> סתם צמר בעולם הוא מסוג כבש האוסטרלי המכונה "מרינו" שעושים ממנו כמעט כל בגדי הצמר

1 הובא בקונטרס ישועות כהן במאמר "בדין צמר הבא מכלאים" אות י'.

2 ומאליה דקרא דכתוב אצל כבש כתב הגאון שליט"א בתשובות והנהגות ח"ו המובא להלן דאינו קושיא דרש"י בפסחים צו: כתב דהוא סמוך למקום הכליות, וזה קיים בכבש ה"מרינו".

סברתו מוכרחת ושוב נראה לחלק דלענין לפטור בגד שאינו מינו בעיני צמר ממש. אמנם בסוף התשובה כתב גם לענין הבגד דאם היה בנמצא בגד של צמר ממש היה קונה, ע"ש.

### צד היתר לנוהגים בשיטת המחבר

(ד) והנה מה שנקט הכ"מ (הנ"ל או"ב) דפסול רחל בת עז הוא לא רק לענין תכלת אלא גם לענין לבן לפטור שלא במינו וכן לענין הבגד ליחייב בציצית מדאורייתא, באמת הקשה עליו בביאור הלכה (ריש סי' ט') דברמב"ם לא משמע כן, והיינו משום שהרמב"ם כתב דין זה רק בפרק ב' (מציצית) שאיירי לענין הלכות תכלת ולא הזכיר הדין לענין הלבן לפטור שלא במינו או לענין הבגד ליחייב מדאורייתא.<sup>3</sup> וכן הגמ' לא הזכירה לפסול אלא תכלת בלבד.

גם בעיקר דברי הכ"מ שפירש שפסול לתכלת משום שלא נקרא צמר יש להעיר דלכא' בגמ' נראה דנקרא צמר רק שנשתנה, וכן משמע מהא דהביאה הגמ' דרשה לגבי נגעים וכלאים ע"ש ואם הוי גלוי שלא נקרא צמר לכא' מספיק דרשה אחת ולא היה נצרך להאריך בדרשות בכל דין ודין, וכבר העיר בזה הביאור הלכה עי"ש.<sup>4</sup>

(ה) מיהו כתב הביאור הלכה דלכא' הדרשה בגמ' שייכת גם לענין לבן לפטור שלא במינו דהרי המקור מן התורה לדין דבעינן ציצית דווקא ממינו וצמר ופשתים פוטרין אפילו שלא במינו הוא מדרשת רבא במנחות לט': "רבא רמי כתיב הכנף מין כנף וכתוב צמר ופשתים הא כיצד צמר ופשתים פוטרין במינו בין שלא במינו שאר מינין במינו פוטרין שלא במינו אין פוטרין". וכיון

### ספק תערובת כבש עם בהמה אחרת

צד ב' שיש לחשוש שה"מרינו" בא מתערובת של כבש עם עז או מבהמה אחרת בעלת זנב קטן, ועי"ז נגרם שאין למין זה אליה, ואם אכן כן היה הרי מבואר בבכורות יז. דרחל בת עז צמרה פסול לתכלת, וכן כתב הרמב"ם בהלכות ציצית (פ"ב ה"א) וכתב שם הכ"מ הטעם משום דלא נקרא צמר, ולכן כתב עוד דה"ה דצמרו פסול לציצית בבגד שאינו מינו דהרי אינו צמר וכן אם עשה ממנו בגד אינו חייב בציצית מדאורייתא, ופסול זה אינו רק בולד ראשון כמבואר ברא"ש שם דלאו דוקא רחל בת עז אלא ה"ה רחל בת עז עד ששת ימי בראשית וכן מבואר ברש"י וברמב"ן שם ובטור יור"ד סי' שט"ו וכן כתב החזו"א להלכה ביור"ד סי' ק"צ אות י'.

### ספק כבש שנשתנה

צד ג' שיש למרינו פסול שינוי, דהנה מבואר שם בסוגיא דטעם דרחל בת עז פסול משום דמקשים צמר לפשתים מה פשתים שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה ע"ש, וא"כ יש לדון עוד דאפילו אם המרינו הוא מין כבש וגם אינו כלאים עם מין אחר אבל עצם הדבר שאין לו זנב כמו כבש רגיל אולי נחשב צמר שנשתנה.

### דעת בעל תשובות והנהגות

(ג) והגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות דן בכל זה ובחלק ה' סימן ז' כתב לחדש דאפילו צמר שאינו של כבש אם הוא חשוב כמו צמר של כבש וגם משתמשים בו לבגדים אזי דינו כצמר של כבש, מיהו בחלק ו' סימן ב' כתב דשוב התבונן וראה דאין

3 ועוד הרי כתב הרמב"ם בהקדמה לספר היד דבספרו כולל תורה שבעל פה כולה עד שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, וכיון שלא כתב הרמב"ם טעם לגבי תכלת אם איתא שגם בלבן ובבגד יש פסול זה איך שתק הרמב"ם מלהודיענו זאת דמנין נדע ללמוד כן גם לגבי הלבן והבגד ודו"ק.

4 ולזה הטעם נר' דדקדק הרמב"ם בלשונו שם "ורחל בת עז צמרה פסול לציצית" ולא כתוב בפשיטות "וצמר דרחל בת עז פסול לציצית" אלא דאז היה משמע דיש לצמר זה שם לווי והוי כמו צמר גמלים דלא חשוב צמר, ולכן כתב בנוסח הזה משום דבאמת נקרא צמר רק שהצמר נשתנה, וכלשון הזה כתב נמי לגבי נגעים כפי"ג ה"ג ולגבי כלאים כפי"ה ה"ב עי"ש ודו"ק.

שלמדים מקרא דצמר ופשתים שפוטרינ שלא במינן נימא דהוקש צמר לפשתים גם לענין זה לומר מה פשתים שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה. [וכמו"כ יש להעיר על הדין דצמר ופשתים לענין הבגד ויבואר בהמשך].

ונראה ליישב דאכן כל זה לרבא אבל לתנא דבי ר' ישמעאל (שם במנחות) דרק בגד של צמר ופשתים חייב בציצית ע"כ לית ליה דרשה דרבא דמין כנף, דממה נפשך בגד של שאר מינין הלא לא חייב בכלל ובגד של צמר ופשתים המין כנף הוא צמר ופשתים וצמר ופשתים הרי יכול לפטור גם שלא במינן וא"כ מתי נאמר שהציצית תהא ממין כנף אלא ע"כ לית ליה דרשה דרבא, והרמב"ם הלא פוסק כתנא דבי ר' ישמעאל וכדאיתא בהלכות ציצית פ"ג ה"א ומהאי טעמא לא הביא הרמב"ם את הדרשה דרבא דלדידיה הדין דשאר מינים אינם פוטרים שלא במינם הוא רק מדרבנן וכן כתב הכ"מ שם ה"ה, ע"ש ודו"ק.

ולפ"ז מיושב היטב למה כתב הרמב"ם דין פסול צמר שנשתנה רק בתכלת ולא בלבן דבלבן אין היקש בין צמר לפשתים דמדאורייתא אפילו שאר מינים פוטרים שאינו מינם ורק חז"ל תיקנו דבעינן מינן דוקא ובצמר ופשתים אפילו שלא במינם ולגבי הדין דרבנן לא מצאנו שהקפידו על צמר שלא נשתנה.

(ו) והנה שיטת המחבר כהרמב"ם (והרי"ף) דקי"ל כתנא דבי רבי ישמעאל דרק בגד של צמר ופשתים חייב בציצית מדאורייתא, והרמ"א פסק כתוס' והרא"ש

דשאר מינים נמי חייבין מדאורייתא כדרבא, והמ"ב כתב דירא שמים יחמיר על עצמו לחוש לדעת הרמב"ם והרי"ף. והרא"ש כבר הקשה שלפי כללי הפסק יש לפסוק כרבא דבתרא הוא ומה טעמם של הרי"ף והרמב"ם לפסוק כתנא דבר"י, ובבהגר"א כ' לפרש מקורם והחזו"א (או"ח סי' ג' סקכ"ד) נתקשה בזה, [וכן נהג למעשה לקולא כדעת הרמ"א לענין טלית קטן וכידוע].

אמנם לפי המבואר אתי שפיר מקורו של הרמב"ם דהוא מהגמ' בבכורות יז. הנ"ל דדקדק הרמב"ם למה הזכירה הגמ' הפסול רק לענין תכלת ולא לענין לבן לפטור שלא במינו אלא ע"כ משום דהגמ' פסקה כתנא דבי ר' ישמעאל דלא כרבא דרק בגד של צמר ופשתים חייב בציצית ואין דין מין כנף מדאורייתא ודלא כרבא ולכן לא הוקש צמר לפשתים אלא לענין תכלת<sup>5</sup>, ודו"ק.

(ז) ומה שלא הזכירה הגמ' בבכורות ההיקש לענין תנא דבי ר' ישמעאל "הואיל ונאמרו בתורה סתם בגדים ופרט לך הכתוב באחד מהן צמר ופשתים אף כל צמר ופשתים" י"ל דהלימוד הוא רק על מה שפרט לך הכתוב בהדיא דהיינו צמר ופשתים ולא על הדין צמר שלא נשתנה דלא פרט בהדיא אלא נלמד מהיקש, ולכן גם בגד של צמר שנשתנה הוי חייב בציצית מדאורייתא. ולהאי טעמא לא הזכיר הרמב"ם פסול צמר לענין הבגד שחייב בציצית אלא לענין תכלת בלבד ודו"ק.<sup>6</sup>

(ח) ונמצינו למדים דלדעת הרי"ף והרמב"ם צמר שנשתנה דינו כצמר רגיל

5 ונר' עוד דהנה הגמ' בבכורות הביאה בשם ר' פפא ההיקש לענין תכלת והיינו משום דקרא דלא תלבש צמר ופשתים יחדיו איירי לענין תכלת דדרשינן סמוכין עם גדילים תעשה לך לומר שמוחו להטיל תכלת על בגד של פשתן אע"פ שהוא כלאים. אמנם בגמ' יבמות ה. משמע דכדי לדרוש סמוכין בענין זה בעינן מופנה (וע"ש בראשונים) וא"כ ע"כ ר' פפא לית ליה לרבא דלרבא הלא לא הוי מופנה דדרשינן לפטור שלא במינן, ודו"ק.

וכן ציין לי ידידי הרב פסח בודנהיימר שליט"א סתמא דגמ' בביצה ח: דמשמע דלמדים עשה דוחה ל"ת מכלאים בציצית ולהנ"ל גם זה דלא כרבא ודו"ק.  
6 ובוזה מתבאר למה הביאור הלכה העלה לדון ההיקש רק לענין לבן לפטור שלא במינו ולא לענין בגד שחייב בציצית ודו"ק.

## צד היתר אפילו לנוהגים כשיטת הרמ"א

(י) מיהו נר' דגם למי שנוהג כהרמ"א יש להמליץ יושר על שמוש בצמר של ה"מרינו", דהנה איתא בשבת עז: מ"ט הני מכסיין והני מגליין הני דמכסינן מינייהו מכסיין והני דלא מכסינן מינייהו מגליין ופירש רש"י דרחלים שאנחנו מתכסין מצמרן גם הן מכוסות בזנבן משא"כ בעזים.<sup>7</sup> ומבואר שכן הוטבע בבריאה דבהמה בעלת צמר שמתכסין בצמרו מדה כנגד מדה זוכה לעצמו להיות מכוסה.

ולפי"ז לכאן יש לתמוה איך נמצא בעולם זן כבש של "מרינו" בעלת צמר משובח מאד שמתכסין בצמרה כל העולם ודוקא היא לא מתכסית בזנבה, אלא ע"כ נר' דהצמר המשובח הזה לא מאת ד' היתה זאת במעשה בראשית אלא בא מתחבולות בני אדם דהיינו שנוצר ע"י הרכבה עם מין אחר בעל זנב קטן וזה גרם להקטנת זנבו.

ונחזי אנן לאיזה טעם עשו את זה ואיך נזדמן בפונדק אחד שכבשי המרינו משובחים בצמרם ומשונים בזנביהם, גם יש להתפלא להיכן נעלמו שאר הכבשים בעלי הצמר המשובח הזה שלא טפלו בהם ולהם לכאן נשאר הזנב עם האליה. אלא ע"כ נר' פשר הענין שלא היה קיים כבש בעל צמר משובח כזה בתחילה, אלא היה הכבש הראשון בעל צמר רגיל וכדי לשבח את הצמר הרכיבו אותו עם בהמה אחרת בעלת זנב קטן, והם הצליחו עי"ז להשביח את צמר הולדות כפי שעינינו רואות, והרכבה זו גרמה גם להקטנת זנבם ולכן אין בנמצא כבש בעל צמר משובח כזה אלא בצירוף

הן לענין לחייב בגד זה מדאורייתא בציצית והן לענין הציצית לפטור שלא במינו. ולפי"ז למי שנוהג כדעת המחבר שפוסק כהרי"ף והרמב"ם נר' דאין מקום מיחוש להשתמש בצמר הנ"ל של ה"מרינו" דמצד חששות ב[ו-ג] הנ"ל (אות ב') שבא מתערובת או דחשיב כבש שנשתנה הרי גם אם הכי הוא אין הפסול רק מחמת הדין דצמר שנשתנה<sup>7</sup> והרי נתבאר שהן לענין חיוב בגד של צמר מן התורה והן לענין לפטור מדרבנן בגד של שאר מינים לא איכפת לן שנשתנה, ומצד חשש א' דאולי אינו כבש בכלל, נראה דלא מבעיא לענין לפטור שלא במינו שנתבאר שהוא רק דרבנן וכאן רק ספק הוא וא"כ אין צריכין לחוש לזה, אלא אפי' לענין הדאורייתא שיתחייב הבגד מדאורייתא ג"כ נר' דאין לחוש לצד זה דבאמת אפילו ספק אין כאן דהרי קיימים בעולם מאות זנים של כבשים (וכמו שכתב בקונטרס הנ"ל אות ה') ואין לנו מסורת שכבש דקרא הוא זן מסוים אלא ע"כ כבש דקרא שם כולל שכולל כל הזנים וא"כ אם באמת ה"מרינו" הוי בריה כמו כבש רק דאין לו אליה בזנב נר' ודאי דגם הוא בכלל כבש ודו"ק.

(ט) מיהו כל זה לנוהגים כהמחבר אבל למי שנוהג כהרמ"א ונוקט שגם שאר מינים חייבים מן התורה וכדרבא א"כ הדין צמר ופשתיים שפוטרים שלא במינן הוא דין דאורייתא ונלמד מקרא דסמיכות צמר ופשתיים יחדיו לגדילים תעשה לך, וא"כ שייך ההיקש לומר מה פשתן לא נשתנה אף צמר לא נשתנה. וא"כ חוזרת השאלה לענין ה"מרינו" מצד חשש הב' [ו-ג] דאולי הוא מכלאים או דנחשב כבש שהשתנה ואינו פוטר את בגדו ועובר בכל רגע במצות עשה.

7 ואפילו אם נוצר מתערובת מכבש זכר עם בהמה אחרת ואף דקיי"ל דרק מספק חיישינן לזרע האב וא"כ יתכן דהולד אינו כבש כלל מ"מ צמרו נקרא צמר דהלא ברמב"ם מבואר דרחל בת עז נקרא צמר וכל הפסול רק מצד צמר שנשתנה כמו שנתבאר לעיל. וטעמא דמילתא נר' משום דלענין שם צמר אזלינן בתר התכונות של הצמר ואם יש לו תכונות של צמר הוא נקרא צמר, ודו"ק.

8 והנה המהרש"א פירש באופן אחר ולא לענין מעשה בראשית מיהו כמו שפירש רש"י כן פירש ר"ח והריטב"א, וכן משמע בגמ' דלעיל הביאה מאותו אמורא דכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה, ועוד דהקשה ליה רבי זירא לר' יהודה ומגליה לר' יהודה דלא שאל כפשוטו ע"ש ודו"ק.

הלא יש לפסול לענין לפטור בחוטי צמר שנשתנה שאר מינים מדאו'.

אמנם אחר העיון נר' דיש מקום להקל דהנה מבואר בסוגיא שבכורות יז. דרחל בת עז נקרא צמר שנשתנה, ויש לדון אם השנוי מצד האמא (דרחל זו משונה בכך ששמה עז) או מצד הרחל עצמה (שהרחל הזאת משונה בטבעה משאר הרחלות).

ולפי כל הראשונים הנ"ל (אות ב') הפסול הוא גם אם היה עז בדורות הקודמים ומבואר נמי שם בדבריהם דהסוגיא דרחל בת עז לא איירי בעז ממש אלא ברחל הנדמה לעז וכציור בסוגיא שם לעיל לענין בכור ע"ש, ואפי"ה נחשב שינוי ואע"פ שרחל בתה הוי רחל ממש וגם הוי צורה של רחל, וא"כ לדבריהם ע"כ השינוי מצד האם, ונקרא צמר שנשתנה מצד השנוי בדורות, כצד א'.

ובביאור הלכה (ר"ס ט') הביא מהפרי מגדים דכלאים אפילו לא חיישינן לזרע האב נקרא נשתנה ותמה על זה וכתב דאולי יש איזה טעות סופר. ונר' בביאור תמיהתו כנ"ל דכל השינוי האמור בגמ' מצד שיש שינוי בדורות אבל אם לא חיישינן לזרע האב הרי אין שינוי בדורות ומצד הרחל עצמה שיש לה גם קצת תכונות של עז לא מצאנו שזה נקרא שנוי.

(יב) ולפי"ז לא מבעיא אם ה"מרינו" הוא כבש שנשתנה זנבו מחמת טפול בני אדם דלא נחשב שנוי, אלא אפילו אם ה"מרינו" בא משני מיני כבשים ואפי' באופן של כלאים כמו אווז ואווז הבר אעפ"כ לא נקרא נשתנה דהרי מצד דורותיו הוא כבש בשני הצדדים ומצד עצמו הרי הוא כבש בצורתו רק דחסר אליה זנב ואינו דומה לנדמה שהוא בצורה של בהמה אחרת דרק ככה"ג מצאנו שנקרא נשתנה.<sup>10</sup>

התופעה הזאת שאין להם אליה זנבם, והכל מובן ומבואר.

ומעתה לכא' לא מסתבר דנוצר ה"מרינו" מכבש עם בהמה אחרת שלא בעלת צמר כמותה דא"כ איך יצא מזה צמר משובח דהרי דרך של כלאים לייצר בהמה עם תכונות נפרדות של שניהם אבל לא שע"י ההרכבה יצא תכונה של אחד מהם משובח יותר, [ולמשל אם יחברו שתי בע"ח א' עם זנב והב' בלי זנב הולד או שיהיה בעל זנב או שיהיה בלי זנב אך לא יצא בע"ח עם זנב יותר גדול], אלא ודאי מסתבר שלקחו שני מיני כבשים בעלי צמר שלאחד היה מעלה אחת בצמרו ולשני היה מעלה אחרת וע"י הרכבתם יצא מין כבש עם צמר משובח בעל שני המעלות.

ולאמור נר' שאחד מהכבשים לא היה אליה זנבו ואין בזה פלא דהרי מעידים החוקרים שיש הרבה מיני כבשים בהעדר אליה בזנבם<sup>9</sup> [ומה שכתוב בגמ' בשבת הנ"ל שכבשים נבראו עם אליה ע"כ צ"ל דכוונת הגמ' דמן הרוב הכי הוא א"נ דצמרם באמת לא היה מיועד ללבישת אדם ודו"ק].

ויתכן עוד לומר שלא היה יצירתו של ה"מרינו" ע"י כלאים בכלל רק טפלו במין כבש אחד כדי לשבח את צמרו והטיפול גרם להקטנת זנבו.

ואם כנים הדברים נמצא דלא מסתבר שנוצר ה"מרינו" ע"י כלאים עם בהמה אחרת כמשנ"ת, ולכא' אין אנו צריכים לחשוש לספיקות רחוקות דריעתא דלא חזינן לא מחזקינן.

(יא) אמנם אכתי יתכן שנוצר מאיסור כלאים של שני מיני כבשים (וכמו שמצאנו בב"ק נה. כלאים באווז ואווז הבר), וא"כ אכתי יש לפקפק ולדון שצמר שבא מאיסור כלאים חשיב צמר שנשתנה ולדעת הרמ"א

9 וכמש"כ בקונטרס הנ"ל אות י'.

10 והנה הרמב"ם לא הזכיר שינוי לדורות אלא רק רחל בת עז וכן לא כתב שעז הולידה כמין רחל כמו שכתב לגבי נדמה בהל' בכורות פ"ב ה"ו וא"כ משמע דאין השינוי מצד הדורות דפסק כר' אשי דלעיל בסוגיא בכורות ע"ש והציור לענין תכלת לא איירי בנדמה אלא ברחל בת עז ממש ונקרא שינוי מצד הרחל עצמה



אע"פ שיש בו מקצת סימנים הואיל והוא דומה למין אחר פסול כבעל מום קבוע שאין לך מום גדול מן השינוי".

הרי דלגבי כלאים כתב הרמב"ם שאינו בעל מום וטעם הפסול משום דבעינן מין בפני עצמו אבל בנדמה כתב טעם אחר משום דמשונה והוי כבעל מום. א"כ חזינן דנדמה נקרא שינוי עד כדי כך דיהא נחשב כבעל מום אבל כלאים לא נקרא משונה כל כך ולכן לא חשיב ליה כבעל מום.<sup>11</sup>

והא דמצאנו בבכורות יב. וב"ק ע"ח דכלאים גרוע מנדמה התם לא איירי לענין שינוי דהרי אין קרא למעט שם נשתנה אלא לענין עצם השם שה ואז אמרינן דאם כלאים הוי בכלל שה כ"ש נדמה אבל ענין נשתנה תלוי על צורה החיצונית ונדמה יותר משונה מכלאים ונדמה מצאנו שנקרא נשתנה אבל כלאים לא מצאנו, ודו"ק.

יג) אמנם החזו"א שם כתב דכלאים הוי שינוי כמו נדמה וגרוע מנדמה ונמוקן ממה דאמרינן לעיל יב. גבי פדיון "השתא כלאים פרקינן בנדמה מבעיא" וכן בב"ק עח. לגבי קדשים "השתא כלאים אירבו ליה נדמה מיבעיא". וכתב בזה לקיים את דברי הפרי מגדים, ולדבריו לכא' אם ה"מרינו" בא מאיסור כלאים אז הוי חשוב שנשתנה כמו נדמה.

יד) אכן מדברי הרמב"ם משמע דלענין שינוי נדמה באמת יותר גרוע מכלאים דהנה בהל' איסורי מזבח פ"ג הי"ד כתב "וכן הכלאים ויוצא דופן ומחוסר זמן פסולין אע"פ שאין בהם מום שני' שור או כשב או עז עד שיהיה כל מין ומין בפני עצמו לא שיהיה מעורב מכבש ועז, כי יולד פרט ליוצא דופן..." ובה"ה כתב "הנדמה אע"פ שאינו כלאים הרי הוא פסול למזבח כיצד רחל שילדה כמין עז ועז שילדה כמין כבש



שיש לה ע"כ גם תכונות של עז [וכהצד הב' דלעיל], וא"כ לפי הרמב"ם גם שינוי קטן נחשב שינוי. מיהו כבר כתב החזו"א (יו"ד ק"צ סק"י) דהלכה כמו שאר הראשונים, ועוד אפילו לרמב"ם יתכן דוקא שינוי שלא מתאים לבעלת צמר חשוב שינוי, אבל העדר אליה שמצוי גם בכבשים לא חשיב שינוי ודו"ק.

11 ועיין עוד להלן דמנה הרמב"ם בכלל איסור המזבח בעל מום וכלאים ולא מנה נדמה, וכתב המשנה למלך הטעם משום שנדמה הוי בכלל בעל מום ודו"ק.

## הרב אורי רדמן

## הגדרת מלאכת צד

הניצוד, או שהיא מלאכה ככל המלאכות שהרי שלילת חירות מבעל-חיים היא שלילת חלק מהוויותו ואף זה מוגדר שינוי בגוף הניצוד<sup>4</sup>. ולפי זה נראה כי הירושלמי הרחיב את חקירת האחרונים ולדעתו אין כלל מלאכת צד מטעם שלא חל שום שינוי בגוף בו נעשתה המלאכה.

ממספר הלכות המובאות בשמו של הגרש"ז אורבך זצ"ל נראה כי לדעתו אין שום משמעות ל"רצון" ו"חירות" של בעל-החיים כלפי עצמו כטעם לחיוב בהלכות שבת. הגדרת המלאכה איננה בשינוי שחל בבעל-חי עצמו אלא בשינוי שחל בתודעת האדם כלפיו. להבנת הגרש"ז הרגשתו או ידיעתו של האדם כי בעל-החי נכנס עתה לרשותו וביכולתו לשלוט עליו ולמנוע הליכתו למקום אחר - זוהי הגדרת המלאכה. מהותה של המלאכה אינה בשינוי שחל בבעל-החי אלא בתודעת האדם ושלטונו על הבעל-חי.

## צידת צב

כתב הגרש"ז (שמירת-שבת כהלכתה פכ"ז הערה קמה):

דלא אסור מדרבנן אלא בבעלי חיים כאלה שבדרך כלל שייכת בהם צידה, אלא שהוא ישן או חולה, מה שאין כן בנמלה וכדו' שבנקל

הפוסקים הגדירו את חיוב מלאכת צד בעשיית פעולה שמטרתה לשלול את חירות בעל-החיים<sup>1</sup>. המושג המופשט "חירות" כשהוא מיוחס לבני אדם משמעותו חירות פיזית וחירות תודעתית<sup>2</sup>. בעיקרון שלילת חירות מבעלי-חיים הוא שלילת חירותו הפיזי, בעל-חי הנלכד במצודה נשללת ממנו יכולת התנועה וזו היא שלילת חירותו. אך מהלכות רבות נראה שגם יצירת שלטון אדם על הבהמה קרי על "תודעת הבהמה" כלול בגדרי המלאכה, ומטעם זה אין איסור צידה בבעלי-חיים ביתיים שהם "ברשותו" אף כשמכניסים לכלובם ומגבילים את יכולת התנועה הפיזית שלהם, שהרי הם ניצודים ועומדים (שו"ע שטז, יב ובמשנ"ב ס"ק נג'<sup>3</sup>).

נחלקו האמוראים בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) האם מלאכת צד כלולה בל"ט מלאכות שבת. יש הסבור שהצד חילזון ופוצעו מתחייב רק מצד נטילת נשמה "ולית לה צידה", ולדעתו גם במשכן לא צדו בעלי חיים אלא השתמשו בעורות חיה טהורה שברא הקב"ה באופן מיוחד לצורך היריעות "וכיוון שעשה בה מלאכת המשכן נגנזה". נראה כי הטעם המכריח דעה זו הוא הקושי בו התחבטו האחרונים האם מלאכה צד היא מלאכה גרועה שהרי לא חל שום שינוי בגוף

1 שמירת-שבת-כהלכתה, מהדורת תשל"ט, פכ"ז הלכה לא; חזו"א סי' נ, ס"ק ג: "ושם צידה הוא ההבאה אותו למקום מצומצם ולשלול ממנו את החופש לטיול במקום שירצה בכך"; יסודי-ישרון, כרך ד, תשס"ו, "כל פעולה הנעשית להכניס בע"ח חפשי לתוך רשותו של מי שהוא באופן שיהיה שלו, או להגביל חופש הבע"ח (כדי) לעשות בו כרצונו".

2 אדם משועבד תודעתית כדברי הפסוק: "כה אמר עבדך יעקב" (בראשית לכה), "אני עבדך בן אמתך" (תהילים קטז, טז). וחרות פיזית: "הוציאנו מעבדות לחרות" (פסחים פ"ה מ"י).

3 שו"ע: "חיה ועוף שברשותו מותר לצודן". ובמשנ"ב: "היינו אפילו בחוץ, והטעם, כיוון שהם בני תרבות והורגלו בבית, וממילא יחזרו לביתם בערב... הרי הן כניצודין ועומדים ולא שייך בהם צידה"; מאידך ראה באר היטב שטז, ב "ראה צבי ואמר לו תא ניא ולא עשה בו מעשה ולא הכניסו למקום המשתמר וישב שם עד הערב, אין כאן בית מיוחד כיוון שלא נגע בו".

4 ראה מי-טל לרב יחיאל קלמנסון, צד, הטוען שאבני-נזר ומהר"מ קזיס נחלקו בסברות אלו, ולכל אורך ספרו חזרו את דיוני הפוסקים במלאכה צד במחלוקת זו; וראה עוד הר צבי, טל-הרים, צד, בשם מעין-גנים.

וסדקים, כך שלכאורה אין לאדם שלטון עליה ומאידך "חירותה" היא מוחלטת, גם אז אין זה מוגדר כצד מכיוון שהחיפוש איננו אחר הנמלה אלא אחר מקומה, והיא מצד עצמה אין בכוחה להימלט מאדם ונתונה לרצונו ויכולתו גם בזמן "חירותה"<sup>5</sup>. הוכחתו של הגרש"ז הן מצידת צבי חולה והן מצידת חגבים מקלחות שצידתם אסורה מדרבנן איננה להשוות בין ההלכות, שהרי הוא מרחיב וטוען שבעלי חיים איטיים צידתם מותרת ולא אסורה מדרבנן. כוונתו היא להבין את גדרי מלאכת צד, גם צבי חולה או חגבים מקלחות יש להם יכולת בריחה כל שהיא ("חירות" מסוימת), ולכן אי אפשר לראותם כמשוללי חירות מצד עצמם, ומכל מקום אין חיוב מדאורייתא בצידתם, מפני שמבחינת האדם "חירותם" אינה נחשבת. לכן ניתן לומר שדווקא בצבי ובחגבים שבדרך כלל יש בהם צידה האסורה מדאורייתא גזרו חכמים, אך בבעלי-חיים שאף פעם אין ביכולתן לברוח לא גזרו. שיטת הגרש"ז הנ"ל היא כנגד דברי הגרי"ש אלישיב (ארחות-שבת עמ' תכ הערה כא).

### צידת זבוב אחד מנחשול של זבובים

כתב בשמירת-שבת-כהלכתה (פכ"ז הערה קג):

ומסתפק הגרש"ז בכי האי גוונא שיש הרבה זבובים אשר בקל יוכל לתופסם, ובההיא דשבת קוב, בחגבים שמקלחות ובאות, אולם אם יכוון לצוד דווקא זבוב מסוים יתכן שלא יוכל לתופסו דחשיב כמחוסר צידה, איך הוא הדין בכח"ג שאינו מכוון לזבוב מסוים<sup>6</sup>.

אפשר לקחתה גם אם דרכה להתחבא, מכל מקום אין זה גדר של צידה, ולא רק בבעלי חיים המצויים בין האנשים אלא אפילו כאלה שאינם מצויים בין האנשים כלל כגון צב, אם אין דרכם לברוח ובנקל אפשר לאחוז בהם, מסתבר דרך משום מוקצה אסור לתופשם ולא משום צידה. ובתיקונים ומילואים (עמ' מו), הוסיף:

כי מסתבר שדינם כחולה וזקן דאף ששולל חירותם מותר, כך גם בנמלים. וכן מוכח מחגבים המקלחות, שבת קוב, דהואיל ובקל יכול לתופסם אין זה צד. וגם כשהנמלה היא במחבוא שלה, מכל מקום החיפוש אחר המחבוא לא שייך למלאכת צידה. וכן מבואר בתוספות רי"ד חגיגה יא, שכתב דלא יתכן שחומט האמור בתורה הוא מה שקורים שבלול, דאם כן מאי צידה שייך בו, הרי הוא ניצוד ועומד ולא יכול לזוז כי אם מעט ביותר? ומשום כך נראה דמסתבר שגם צב האמור בתורה הוא לא מה שאנו קורים צב, שהרי הוא הולך מאד לאט.

כנ"ל הגדרת המלאכה איננה ב"רצון" הבעל-חי ושאיפתו ל"חירות" אלא בתודעת האדם כלפיו. ולכן אף אם בעל-החיים נתון ב"חירות" מוחלטת, ו"ברצונו" יכול הוא ללכת לכל מקום שיחפוץ וצידת האדם שוללת ממנו את "חירותו" זו, מכל מקום מבחינת האדם גם בשלב "חירותו" לא היה לו חירות. גם בשלב ההוא האדם יכול בקלות לתופשו ולנווטו לרצונו, ומכיוון שהשינוי שחל בבעל-חי כלפי עצמו איננו חשוב אין זה מוגדר כצד. ומוסיף הגרש"ז: גם אם צריך לחפש את הנמלה בין חורים

5 בשולחן-שלמה, סי' שטז, כתב בהערה: "וביאר מרן זללה"ה, בע"פ, דליכא כלל צידה בצב, דלא חשיב מלאכת מחשבת של צידה לתפוס דבר שאפשר לקחתו כמו אבן ללא שום השתדלות וריצה, ובלא שום התנגדות מצד הניצוד... וממילא חסר בעיקר המלאכה דע"י תפיסתו לא חידש כלום". הדברים הם כדבריננו, המלאכה הזו ככל מלאכות שבת היא מבחינת האדם, פעולת האדם היא זו שיוצרת לו את התודעה שחל שינוי וחיידוש, לעומת זאת רצון או חירות הבעל-חי איננו כלום. וראה שולחן-שלמה שם אות כ גבי מפלה בגדיו מכינים שאינו מוגדר כצד, "דצידה חשיב רק אם קשה לתפוסו".

6 מחלוקת התנאים גבי חגבים מקלחות בשרב או בטל היא בשאלה האם מבחינת מצבם עתה (שרב או טל) נחשבים החגבים כמחוסרי צידה או לא. התלבטות הגרש"ז היא בזבובים שמצד מצב כל אחד ואחד מהם אינם נחשבים כניצוד ועומד אך מבחינת האדם ורצונו נראה כאילו אחד או שנים מהם נחשבים כניצוד ועומד. בשולחן-שלמה שם אות ז השווה את ספקו הנ"ל למקרה שדורך ע"ג עשבים, וברור לו שבאחד

הגרש"ז סבור שלכידת אדם הבורח משוטרים וחבישתו בבית הסוהר היא כצידת צב הנ"ל. השוטרים אינם מחפשים אלא את מקומו, וברגע שהם מכירים את מקומו בקלות הם תופסים אותו. אמנם יש לו יכולת לבחור מקום הנסתר מידעת השוטרים קרי הציידיים אך הוא עצמו אינו משוחרר ממגבלות השעבוד שהחילו על עצמם בני האדם בני התרבות, ומכיוון שכך מבחינת השוטרים אין לו יכולת בריחה הוא ניצוד ועומד כבר עתה. לא כן אדם הבורח ממין בני האדם, אדם כזה נידון כחיה המסוגלת לברוח שהרי הוא אינו שם על עצמו שום מגבלות של שעבוד - לא פיזי ולא תודעתי, מגבלות המאפשרות לציידיים לתופסו בקלות. "חירותו" קרי יכולת התנועה היא מוחלטת ובכך אדם כזה יתכן שיש מלאכת צד.

גם לעניין צב וגם לעניין צידת זכוכ אחד מתוך רבים וכן לעניין צידת אדם, כותב הגרש"ז שמלאכת צידה היא דווקא כאשר פעולת הציד היא במאמץ וללא מאמץ אין התפיסה כלולה במלאכת צד. להבנת, אין רצונו לומר שמאמץ או כל קושי פיזי להגיע לניצוד הוא המגדיר את המלאכה, שהרי דברים אלו משוללי הבנה. נראה כי הקושי של הציד הוא המגדיר את חירות בעל-החיים, כאשר נזקקים למאמץ על מנת להגיע לתוצאת הצידה ממילא חירות הניצוד היא גדולה אך אם הצידה היא בקלות בעל-החיים אולי "חושב" שהוא בחירות אך בפועל חירותו תלויה ברצון האדם.<sup>8</sup>

מהותו של ספק זה שהוא נובע מההגדרה הנ"ל, שהרי מבחינת בעל-החיים לפני תפיסתו אין לו שום הבדל אם יש הרבה בעלי-חיים הדומים למצבו או שהוא עתה בודד, אך מבחינת האדם הצד יש להבדיל בין רצונו לתפוס בעל-חי מסוים שאז אין לו שלטון כלפיו לבין רצון לצוד מתוך חבורה גדולה שאז ניתן להתייחס לאחד מהם כניצוד כבר עתה.

### צידת אדם

האחרונים התקשו בסתירה לכאורה הקיימת בין דברי בעל ספר הקובץ על הרמב"ם (שבת פ"י הכ"ב) הסבור שיש צידה באדם ובין דברי המשנה-ברורה (שלט,יד) הכותב שיותר לחבוש אדם הרוצה לעגן את אשתו בבית הסוהר ואין בחבישתו משום צד. רוב האחרונים סבורים שאין צידה באדם ומתעלמים מדברי ספר הקובץ.<sup>7</sup> הגרש"ז כותב (שולחן-שלמה שטז סע' ג אות ה):

וחושבני דאף באדם שנגמר דינו למיתה וצדין אותו להורגו ג"כ ליכא שום איסור אפילו למאן דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, דדוקא בשוטה שבורח לגמרי מבני האדם ומתבודד ביערות ובמדברות, או יש מקום לדון דכיוון שדרכו להישמט לגמרי מתחת יד האדם אולי חשיב נמי כדבר שבמינו ניצוד כיוון שרגילים להילחם וליקח אנשים בשבי, אבל מי שנמצא כל הזמן בחברת אנשים ואינו מעלה על דעתו לברוח מאנשים, אלא בורח רק משופטים ושוטרים, אע"ג שעדיין יש לו חירות בזה שהברירה בידו לחיות רק בין אנשים שהוא רוצה, מ"מ אפשר דמכיוון שנמצא בין אנשים אין זה חשיב צידה.

מהצעדים יתלוש מעשבים או יהרוג בע"ח אך אינו יודע באיזה צעד, והשאלה האם הולכים בתר מכלול הצעדים או בתר כל צעד וצעד. השוואה זו שייכת בהתייחסות למעשה האדם ולא לעניין מצב הבע"ח.

7 ראה שו"ת אבני-נזר סי' קפט, כב; יסודי-ישראל שם.

8 ראה הרב אלחנן סמט, תחומין יח, צידת בעלי חיים איטיים בשבת, עמ' 295 שהעיר כי הגרש"ז סמך דבריו על דברי תוספות רי"ד; בגמרא חגיגה יא, א מובא "שיערו חכמים (שרץ לעניין טומאה) בכעדרה, שכן חומט תחלתו בכעדרה". רש"י פירש "חומט - אומר אני שהוא מין שרץ שקורין לימצ"א, הגדל בקליפה ההולכת ומעגלת תמיד כל כמה שגדל. ותחילת הניצוד, כקליפה של עדשה היא". נראה כי רש"י זיהה את החומט עם החילזון, על זיהוי זה הקשה הר"ד: "והיאך יתכן שזהו חומט האמור בשמונה שרצים, דבפרק העור והרוטב (חולין קכב, א) תנן: 'שמונה שרצים יש להן עורות'. ובשבת תנן בפרק שמונה שרצים (קז, א) 'שמונה שרצים

עושה פעולה לצוד אותו מהים או מהנהר ששוטפים<sup>9</sup>. מדבריו אלו ברור שאין הוא סבור כי שלילית החירות היא שלילת "חירות" או "רצון" בעל החיים עצמו. התלבטות נובעת מהבנתו ש"חירות" בעל החיים מתבטאת בכך שהוא איננו ברשות האדם, ומצד האדם יש צורך לבצע פעולת מורכבות על מנת להכניסו לרשותו. וכבר העיר הגרש"ז (שולחן-שלמה שטז,ה) שלפי דברים אלו גם הצד חפצים דוממים מהנהר השוטף אפשר שחייב.

### פריסת מצודה

האחרונים נחלקו האם פריסת מלכות לעכבר מותרת או אסורה, ואם היא אסורה מה תוקף האיסור. בסיס המחלוקת הם דברי המשנה (שבת יז,ב): "בית שמאי אומרים אין פורסין (-מערב שבת) מצודות חיה ועוף אלא כדי שיצודו מבעוד יום, ובית הלל מתירין". וכידוע, בית שמאי אוסרים מבעוד יום דבר שעשייתו בשבת אסורה מדאורייתא. על דברי בית שמאי כתבו התוספות (ד"ה אין):

אף על גב דבשבת נמי אם פירס מצודה אינו חייב חטאת שאינו יודע אם יצודו אם לאו. מכל מקום גזרו לפרוש מצודה דפעמים אתי לידי חיוב חטאת כגון שבשעת פרישתו ילכוד

### שיטת בעל האבני נזר

גם מדברי בעל אבני-נזר נראה שאין הגדרת המלאכה בשלילת "חירות" או "רצון" מבעל-החי כלפי עצמו. ויתירה מכך, לדעתו "חירות" בעל-החי איננה בכך שהוא יכול לנוע לכל מקום שיחפוץ אלא בכך שיכולת התנועה מפריעה לכניסה לרשות האדם קרי לשלטון האדם עליו. לדעתו מלאכת צד שייכת (אולי) אף בבעל-חיים מת שאין לו חיים ובוודאי אין לו רצון או חירות, אם תפיסתו עדיין קשה. וכן הפוך, במקרה ובעל-החיים עצמו כלל לא ניצוד ויכולת התנועה שלו עדיין לא נשללה בפועל, אך מבחינת האדם הוא כבר תחת שלטונו המלאכה כבר התקיימה. עצם מעשה האדם או מחשבתו הוא המחייב אף ללא תוצאה ב"חירות" וב"רצון" בעל-החיים. דבריו אלו הם בניגוד לשיטת הגרש"ז שאמנם מצריך שלילת החירות בבעל-החיים תהיה מצד הרגשת הצייד אך דורש גם שלילת חירות פיזית בבעל-החיים עצמו.

### צידת בעל-חיים מת.

בספרו אגלי-טל (בורר, הערה בתוך סע' ו) הסתפק בעל האבני-נזר, האם חיוב צידה קיים גם בבעל חיים מת, וזאת במקרה שהצייד

האמורין בתורה, הצדן והחובל בהן חייב'. ואם זהו החומט, מאי צידה שייכא ביה, שהוא ניצוד ועומד ואינו יכול לזוז כי אם מעט ביותר? ומה חבלה שייכא ביה, מה עור יש לו". וכותב הרב סמט, למדנו מדברי רש"י שבין שמונת השרצים נמנים אף בעלי חיים איטיים ביותר. כמו כן נוכל ללמוד שזוהי אכן דעתו מזיהוי את האנקה עם הריצון, שמשמעו בצרפתית מה שאנו מכנים כיום קיפור. הקיפור המצוי אף הוא בע"ח איטי שאינו יכול לברוח מפני האדם, וכדי להגן על עצמו הוא מצטנף והופך לכדור קוצני, וממילא נראה שלדעת רש"י מלאכת צידה שייכת גם בבעלי חיים איטיים, ע"כ דברי הרב סמט. נראה לי, שאין בדברים הללו להקשות על הרש"י, כפי שהסברנו לדעת הגרש"ז חירות בע"ח נמדרת כלפי האדם, התנועה האיטית של בע"ח היא דוגמא ולא עיקרון לחוסר חירות שלו. קיפור על אף תנועתו האיטית צידתו קשה ודורשת מומחיות ולכן חירותו היא ככל שאר בע"ח. גם אם נסבור שחומט הוא חילזון ניתן לומר בדעת רש"י שכוונת הצייד היא להוציאו מתוך "ביתו", ותפיסה זו קשה כי הוא משתבבל שם, והרי כבר בירושלמי מצינו דעה ש"הצד חילזון ופצעו חייב שתיים". מנגד הרי"ד הבין שהצידה היא צידת החילזון וביתו ולכן הקשה מה שייך צידה בכך. ומ"מ מעצם קושיית הרי"ד למדנו שהראשונים מסכימים כי צידה ללא מאמץ אינה צידה. וראה שם במאמר דיון בשיטת הר"ח, שפשט לשונו כדברי הרש"ז, וכבר העיר המהדיר (לר"ח) הרב דוד מצגר (מובא במאמר שם הערה 22): "מפירוש ר"ח מתבאר הדפעולה של מלאכת צידה היא אריכה ולא סגי בזה שהבע"ח ניצוד. ולפי זה יתכן לומר שאם ניצוד מאליו בלי פעולה זו, לא הוי בכלל מלאכת צד". וז"ל: "אבל צידת חיות אין החיוב מחמת חיותם ואדרבא צידתם הוא לשחוטם... אלא שלאחר מיתתם אין צריכין צידה. ומ"מ חיוב צידתם אינו משום חיותם ודו"ק. וגדולה מזה שהצד דגים מתים מתוך הנהר אפשר דחייב".

קודם שנתבשל פטור... אבל הכא בצידה מילתא אחריתא היא, דכיון שבאין לכלובן לערב, מעכשיו היא ניצודת, שמעכשיו היא ברשות: מעתה הפורס מצודה באופן שיהיה ברור שהחיה תבא. מעכשיו חשובה ניצודת וחייב תיכף אפילו נזכר קודם שתבא החיה. ואפילו פתח המצודה קודם שבאה החיה כבר נתחייב... מכל מקום אין זה מוכרח... וצריך עיון.

החיוב הוא על עצם פריסת מצודה במקום חורשים, וזאת אף אם לא תלכד חיה או אפילו הצייד עצמו יסיר את המלכודת לפני לכידת החיה, החיוב הוא על הפעולה שכוונתה שלילת חירות והכנסת בעל-החיה לרשות האדם, וזאת אף ללא תוצאה פיזית של שלילת חירות או רצון מבעל-החיה עצמו.<sup>10</sup>

מדבריו נראה כי מבחינת מלאכת צד, חירות בעל-חיים איננה נמדדת ע"פ מציאות בעל-החיים עצמו אלא מבחינת מעשה האדם. חירותו של בעל-החיים נשללה ממנו מעצם רצון ומעשה האדם לתופסו במקום שברור והוא יתפס. מבחינת האדם "חירות" בעל-חיים שעדיין יכול לנוע ממקום למקום חסרת משמעות מרגע שימת המצודה, התפיסה הפיזית שתתרחש עוד מספר רגעים היא תפיסת בעל-חיים שאין לו חופש אף שהוא עדיין איננו יודע זאת.

### אין במינו ניצוד

כתב בשו"ת אבני-נזר סי' קפט (ו-ז):

וצריך להתבונן בטעמא דמילתא (-דאין במינו ניצוד פטור). דאין לומר משום שאין דרך

בהסבר דבריהם, כתב המג"א (שטז,ט): החשש הוא שמא בשעת פריסת המצודה ע"י הצייד (-שעת פרישתו) תכנס חיה, אך אם היא תכנס לאחר שהמצודה פרוסה אין איסור מהתורה אלא מדרבנן. והוסיף: "ונ"ל דמהאי טעמא אסור (-מדרבנן) להעמיד בשבת מצודה לצוד בה עכברים". לדעת החזו"א (לו,א) כוונת דברי התוספות "בשעת פרישתו" - זמן בו המצודה פרוסה, מצב המצודה ולא פעולת הפורס. מדבריו ברור שאם נלכד עכבר במלכודת שהושמה בשבת מתחייב הפורס מדאורייתא.<sup>10</sup>

הכנת בעל אבני-נזר (שו"ת סי' קצא) היא שדברי התוספות "בשעת פרישתו" הם כדעת המג"א, כמו כן להבנתו דברי התוספות עוסקים בפריסת מצודה בחורשים שמצויים שם חיות.<sup>11</sup> בעקבות כך הוא מציע שתי אפשרויות להסבר התוספות: הראשון, אי אפשר לחייב אף בחורשים בלכידת החיה לאחר שהמצודה פרוסה, מכיוון שגופים מחולקים (החיות השונות הנמצאות בחורש) והוא לא כיוון לחיה מסוימת. מנגד בגלל שבוודאי תלכד חיה כלשהי שימת המצודה אסורה מדרבנן. ולדעתו, שימת מצודה לא בחורשים, מקום שלא ברור כלל שתלכד חיה (-כגון מלכודת עכברים) מותרת (לא כדעת המג"א). בהסבר שני כתב:

וצריך לומר דלא דמי (-צידת בהמות החוזרות לכלובן בערב) לבישול, שאף שהיה מתבשל מכוח הראשון. מכל מקום עדיין אינה חשובה מבושלת עד שתתבשל. שהרי אם נזכר

10 מדברי הרשב"א בסוגיין נראה כמג"א, וז"ל: "אע"ג דאינו צד בידים, אפילו הכי גזרו דדלמא אתי בה לידי חיוב... שבשעת פרישתו ילכד חיה או עוף וחייב". רק על צידה בידים מתחייבים. מנגד מחידושי הר"ן נראה שאין חייב כי אינו יודע אם תלכד.

11 תוספות ד"ה אלא מופיע לאחר דברי התוספות ד"ה אין המעמיד את הסוגיא בחורשים. מדברי האבני-נזר נראה שהוא איחד את שני התוספות לאחד.

12 וראה בשו"ת אבני-נזר (קצוה) גבי משסה כלב שחייב שכתב: "ונראה לי דאם הוא באופן שבוודאי ישיגנו הכלב... שנראה לי שחייב חטאת כאילו עשה בעצמו. והטעם בזה לפי מה שהעליתי לעיל סי' קצ"א אות ז' דכל שעומד ליצוד חשיב ניצוד מעכשיו. דמעכשיו הוא ברשות בעלים ואינו דומה לשאר מלאכות עיין שם היטב. ולפי זה מיד ששיסה הכלב חשובה החי' ניצודת כיון שברור שיתפסנו הכלב חשיב החי' מעכשיו ברשות האדם. כיון שממילא יבא לידו בלי שום מעשיו... ואפילו יארע מקרה שלא יתפסנו הכלב אחר כך. כבר נתחייב כיון שמתחילה הי' עומד ליצוד".

אבל בצידה דבלא התועלת לא הוי מלאכה כלל אינו מועיל התועלת שלא יזיקו וכו"ל ודו"ק.

הצורך של האדם בבעל-החיים הוא המגדיר את פעולתו כמעשה חשוב הכלול באיסורי שבת. גדר המלאכה איננו בעצם שלילת החירות מבעל-החיים, ואינה נמדדת מבחינת יכולת התנועה של בעל-החיים, הרי שלילת חירות קיימת בין שיש במינו ניצוד ובין באין מינו ניצוד. גדרי המלאכה נמדדים מבחינת צורך האדם להשתמש בבעל-החיים, מחשבת מין האדם משנה את מהותה של פעולת הצידה. שלילת חירות מוגדרת כמלאכה רק אם מתווסף לה מחשבה של אדם היוצרת את השימוש כבעלת משמעות. "חירות" בעל-החיים הוא רק כלפי האדם, אם האדם מתייחס לבעל-החי כניצוד חשוב אז יש ליכולת התנועה העצמית שלו חשיבות ששלילתה מוגדרת כמלאכה בשבת.

לצורך הוי מלאכה כלאחר יד ופטור. דאם כן פרעושין ויתושין שדרך לצודן כדי שלא יזיקו מאי טעמא יפטור למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב... ונראה לי... דשניא מלאכת צידה משאר מלאכות. שיש בהן שינוי בדבר שנעשה בו המלאכה. ואפילו הוצאה מרשות לרשות נשתנה במה שהוא ברשות אחר. אבל צידה אין שום שינוי בנוף החיה רק אצל האדם שנעשה ברשותו. ועל כן דבר שבמינו ניצוד לצורך גופו חשיב ברשותו שיש לו דבר מה. אבל דבר שאין במינו ניצוד משום שאין בהם תועלת כלל אין לו כלום אף לאחר שניצוד כגון הצד זכובים שאין בהם צורך. נמצא שלא חשיב ברשותו רק שמציל עצמו שלא יזיקו לו על כן הוא צדן. אבל לא נחשב שיש לו דבר מה. על כן לא חשיב מלאכה כלל. וכי סבירא ל' לר' יהודה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. היכי דהמלאכה הוי מלאכה אף בלא הצורך והצורך רק כי היכי דליהוי מלאכת מחשבת. הוי מלאכת מחשבת אף בצורך שאינו מגופה.

**לסיכום:** הוסכם בפוסקים כי הגדרת מלאכת צד היא שלילת חירות בעל-חיים. נראה כי האחרונים נחלקו בהבנת המושג "חירות" וייחוסו למלאכת צד. לפי ההבנה הפשוטה חירות בעל-החיים נמדדת לפי תכונותיו של בעל-החיים עצמו - שלילת החופש בו הוא נתון בסביבתו הטבעית, כל צידה השוללת חירות זו אסורה מהתורה. לדעת הגרש"ז ה"חירות" נמדדת ביחס לאדם הצד ולא מבחינת בעל-החיים כלפי עצמו, ולכן לדעתו צידת בעלי-חיים איטיים או צידת זכוב אחד מתוך מכלול זכובים איננה כלולה במלאכה זו, שהרי מבחינת האדם אין לו חירות והם ניצודים ועומדים. אך גם לדבריו חיוב המלאכה הוא לאחר שנשללה החירות באופן מעשי מבעל-החיים. מדברי בעל אבני-נזר נראה שהחירות מתייחסת רק ביחס שבין בעל-החי לאדם. ולכן לדעתו מלאכת צד שייכת רק בבעל-חיים החשוב לאדם שאז שלילת חירותו היא בעלת משמעות לאדם. וכן הוא סובר שבמקום וברור שמעשה האדם יגרום לצידה החיוב הוא במעשה עצמו אפילו אם בעל-החיים עדיין לא ניצוד, וכן לדעתו יכול להיות שיש צידה בבעל-חיים מת שאין לו תודעה כלל אם האדם צריך פעולת צידה לתופסו.

הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער

## ברין אם מותר לכהן לסרב מלהיות כהן בפדיון הבן

שאלה: כהן שכיבדו אותו לבא אצל פדיון הבן לקבל החמש סלעים, ומחמת איזה סיבה אינו רוצה בזה אם מותר לו לסרב באופן שיש גם כהנים אחרים שיכולים לילך, או אפשר דיש חשש דמבטל המצוה שיש עליו, או שמבזה בזה המתנות כהונה שנתן לו השי"ת, וב"ה אציין לאחרונים שדנו בשלשה פרטים, (א) אם יש גם על הכהן מצוה לקבל מצות פדיון הבן, (ב) אם נאמר דעושה מצוה איזה מצוה יש בו, (ג) כשאינו רוצה לקבל מתנות כהונה אם נקרא מבזה מתנות כהונה, ואח"כ נבוא לנידון דידן.

הכהן לקבל המתנות. ולפי זה בפדיון הבן לכולי עלמא אין שום מצוה לכהן, וכן כתב בשו"ת מהרי"א אסאד (ח"ב סי' שנ"ו) דאין מצוה להכהן כלל, ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב סי' ר"ח) הביא עוד ראיות דאין מצוה להכהן, ועיין גם בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רצ"ט ד"ה ונ"ל).

(ב) ברם בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רצ"ב) כתב בזה"ל, פשוט כי גם כהן המקבל מתנות כהונה עושה מצוה בקבלתו, ועיי"ש גם בחלק או"ח (סי' מ"ט ד"ה והנה) דסובר כן, וזהו להיפך מדברי ראשונים הנ"ל, וכבר הקשו עליו כן בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' ש"ו ד"ה ונראה) ושו"ת שאילת יעקב (ח"א סי' כ"ז) ושו"ת תורת מרדכי (סוף סי' קמ"ט) ודעת תורה (ריש סי' ש"ה), ועיין גם בשו"ת דברי מרדכי (פרידבורג סי' נ' אות ט"ז ובהגה שם).

וגם בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ג ח"ב סי' קל"ה) כתב דהכהן מצוה קעביד בקבלתו, דאם לא היה הכהן עושה מצוה היה בידו למחול ולומר הריני כאילו התקבלתי, ומדלא מהני מוכח דגם על הכהן מצוה לקבל, וכעין שאמרו חז"ל גבי תרומה דעשו אכילת תרומה בגבולין כעבודה במקדש, א"כ כמו בקבלת תרומה הוי מצוה הכי נמי בפדיון הבן הוי מצוה עכ"ד, וגם עליו קשה מהראשונים הנ"ל דמפורש בדבריהם שאין שום מצוה לכהן, ומה שמדמה אותו לתרומה עיין בשו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כ"ה) דכתב, ולענ"ד ברור

### דעת הראשונים דאין כהן עושה מצוה בשמקבל מצות פדיון הבן

(א) בטור (יו"ד סי' ש"ה) הביא מהרא"ש דאין הכהן מברך שום ברכה בפדיון הבן, דלמה יברך הכהן ואינו עושה שום מצוה אלא מקבל מתנות כהונה, והוא ברא"ש (סוף בכורות הלכות פדה"ב סי' א') ושו"ת הרא"ש (כלל מ"ט סי' א'), ועיי"ש גם בקידושין (פ"א סי' מ"א) ובקרבן נתנאל (שם אות ת'), ובשו"ת הריב"ש (סי' קל"א) הביא ראיה מפסחים (קכ"א ע"ב) מרבי שמלאי שדן מי יברך שהחיינו בפדיון הבן, הכהן דקא מטי הנאה לידיה או אבי הבן דעביד מצוה. מדלא אמרו בכהן דעושה מצוה מבואר דאין הכהן עושה שום מצוה, ובסוף העתיק שם דברי הטור ורא"ש הנ"ל, הרי מפורש דאין לכהן שום מצוה בפדיון הבן, וכן נראה דעת התרומת הדשן בלקט יושר (ח"ב דף ס"ג), ונדפס גם בתרומת הדשן בתשובות החדשות (סי' נ"ז).

ובדרישה (יו"ד סי' ס"א אות ג') כתב ג"כ דאין בקבלת מתנות כהונה לכהן שום צד מצוה עיי"ש באריכות, וכן הוא בכנסת הגדולה (שם אות כ"ו), ובפתח עינים להחיד"א (יומא פ"ד) האריך בדברי דרישה הנ"ל, ומודה לדבריו בהני מתנות כהונה שאין בהם קדושה עיי"ש, ועיין בזה גם בשו"ת חקרי לב (או"ח סי' צ') שציין שם ושו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' ט"ז ד"ה ובעיקר), וזה לשון הפרי חדש בשו"ת מים חיים (סי' ה'), הכא גבי מתנות כהונה אינו מחיוב



שם, וגם בשו"ת פני מבין (יו"ד סי' ר"כ) הולך בדרך זה דהכהן מצוה עבד, דלא גרע מאשה המתקדשת, וציין שם לצל"ח (סוף פסחים) דכל הספק של הגמרא דהכהן יברך שהחיינו, הוא משום שגם הכהן מסייע במצוה, ולא הביא שם דברי החת"ס הנ"ל, וגם בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סוף סי' קמ"ח) מדמה מצות הכהן בפדיון הבן, למצות האשה המתקדשת על פי דברי הר"ן הנ"ל, וכן בשו"ת להורות נתן (ח"ב סוף סי' נ"ה), ועיין שו"ת חקרי לב (אהע"ז סי' ס"ד) דכתב דמצות יבמה על האשה הוא כמו שכתב הר"ן משום מסייע עיי"ש, וזהו שלא כדעת הפלאה הנ"ל.

ה) והנה בספר שיח השדה (להארץ צבי בכללים כלל ד' אות ל"ד) כתב להכריח, דאין כונת הר"ן דמצותה היא כמו נטפל לעושה מצוה שהוא כמצוה כהמשנה במכות (ה' ע"ב), אלא דחשיב אצלה מצוה עצמית כמו אצל הבעל והיינו המצוה של פריה ורביה, ולפי הנ"ל ה"ה בפדיון הבן אין כאן רק משום מסייע, אלא שנעשה אצל הכהן מצות פדיון הבן ממש, אלא שיש לעיין אם כונתו דנעשית על ידי זה מחויבת פו"ר, וגם יש לעיין אם נפרש גם בכונת החת"ס כן אם יהיה מיושב קושיות האחרונים הנ"ל, דאם נאמר שהכהן מקיים מצות פדיון הבן ממש, א"כ למה לא יברך הכהן ברכת פדיון הבן או שהחיינו, דהלא מקיים מצות פדיון הבן ממש ולא רק מסייע להמצוה.

ברם מסתימת שאר אחרונים משמע דאין להאשה מצוה עצמית רק מצות מסייע, ועיין בברכי יוסף (אהע"ז סי' א' אות ט"ז) דמפרש בהר"ן דאשה עדיפא מנטפל לעושה מצוה, דבלעדה אי אפשר לקיים מצות פו"ר, מ"מ אין לה שום חיוב אפילו מדרבנן לקיים פו"ר, ואין לה סרך עוברת על המצוה כלל. וגם מדבריו נראה דאין זה מצוה עצמית, ובמגן גבורים (או"ח סי' קכ"ח שלטי הגבורים סק"א) כתב ג"כ דגם להר"ן אין עליה מצות פו"ר. א"כ לפי זה ה"ה בפדיון הבן אין לכהן שום חיוב להיות כהן בפדיון

דדוקא אכילת תרומה מקרי עבודה, משום דמקיים הכהן מצות עשה דאכילת תרומה, אבל בפדיון הבן דלא מצינו שהכהן מקיים מצות עשה כשמקבל החמשה סלעים, א"כ מהיכי תיתי שיהיה עבודה עיי"ש, ומה שהביא ראיה מדלא מהני מחילת הכהן, הנה שם י"א דהחסרון הוא מצד הנותן ולא מצד המקבל, ועיין שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שמ"ב) מה שכתב בזה, א"כ אין ראיה מזה דיש עליו מצוה, ובעצם הדין עיין בדרכי תשובה (סי' ס"א אות נ"ח) בשם הפרי חדש דסובר שמהני מחילה במתנות כהונה, ועיין בברכי יוסף שציין שם ואכמ"ל.

ג) ובהפלאה (כתובות כ"ד ע"ב) כתב דגם לישראל איכא מצות עשה להתברך מן הכהן, וכן מצינו בכל מקום, אע"ג דבתורה אינו מפורש הצווי אלא על העושה המצוה על שניהם, כגון ביבם יבמה יבא עליה והמצוה גם עליה. ולפי דבריו נראה לכאורה שגם בפדיון הבן דעתו כן דיש מצות פדיון הבן על הכהן, ואם כנים הדברים אז גם עליו קשה מכל הראשונים הנ"ל דלא משמע כן, [ובלאו הכי כבר חלקו כמה אחרונים על יסודו, עיין מגן גבורים דלהלן (אות ה'), ושו"ת מהר"י אסאד (או"ח סי' מ"ו), וגם בתרומת הדשן הנ"ל (אות א')] מבואר דאין שום מצוה על היבמה ואכמ"ל, וצ"ע לכאורה.

### לדעת החת"ס דכהן עושה מצוה

#### י"א דהכונה שמסייע לעושה מצוה

ד) ובביאור שיטת החת"ס עיין בלקוטי הערות על החת"ס (סי' רצ"ב אות ב') דהביא לתרץ כונת החת"ס ע"פ דברי הר"ן (ריש פ"ב דקידושין), דעל מה שאמרו גבי קידושין דמצוה בה יותר מבשלוחה כתב, דאע"ג דאשה אינה מצוה בפריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו. ולפי זה ה"ה כאן בפדיון הבן כונת החת"ס דיש לכהן מצוה משום דמסייע להישראל לקיים מצותו, אבל אין הכי נמי שאין מצות פדיון הבן על הכהן, וכן מתרץ בשאלת יעקב הנ"ל, ועיין בתורת מרדכי

הבן, ונראה מדבריו דעיקר המצוה הוא ההפרשה, ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רצ"ו) בזה ואכמ"ל].

### אם יש על הכהן מצות ערבות בפדיון הבן

(ז) ויש אחרונים דכתבו לבאר כונת הר"ן הנ"ל בקידושין דהוא משום ערבות, עיין שו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' קל"ט) ושו"ת להורות נתן (ח"ו סי' ק"ה), ולפי"ז נראה דיש מקום גדול לומר דאין חשש בזה בנידון דידן, דבשו"ת מאזני צדק (ח"א או"ח סי' י"ח) הביא מפרמ"ג (או"ח סי' תפ"ט מש"ז סק"ב) ורעק"א (בתשובה סי' ז' ובהגהות לאו"ח סי' רע"א) דאין אדם מחויב בערבות אלא במצוה שהוא מחויב בו, ועיי"ש ראיות לזה, וכן כתב זקני בתשובה בספרו בית יצחק (על מסכת מגילה דף ד') עיי"ש באריכות, וכן בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' ס"א) ובעוד אחרונים, והמצוה אברהם עצמו העיר שם בזה דלדבריהם אי אפשר לפרש כן דברי הר"ן בקידושין, ועיין בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' כ"ט), ולפי"ז בנידון דידן בכהן שאינו מחויב לפדות בנו, ה"ה שאינו מחויב בערבות לישראל לפדות בנו, א"כ אינו צריך לקבל מעות דפדיון הבן מטעם ערבות, ולפי הנ"ל חזרה הקושי על החת"ס דמה מצוה יש לכהן.

ברם בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קנ"ב) מפרש בדעת החת"ס דסובר דגם במצוה שאינו מחויב בו נעשה ערב עליו, וע"כ מחויב הכהן לראות שהישראל יפדה בנו עיי"ש, ויש עוד כמה אחרונים שסוברים כן, עיין בהסכמות האבני צדק ומהרש"ם על בית יצחק הנ"ל ואכמ"ל, ולפי"ז ה"ה בנידון דידן יש לומר דכונת החת"ס הנ"ל (אות ב') הוא דהמצוה הוא משום ערבות, ולפי"ז נראה דלא רק שיש על הכהן מצוה אלא גם חיוב לקבל המעות דפדיון הבן, דערבות חיוב הוא, אמנם כיון שהרבה פוסקים סוברים כצד הראשון דאם אינו מחויב אינו נעשה ערב, א"כ יש סניף גדול להקל בנידון דידן דאין בו מצוה משום ערבות.

הבן, וגם כשמקיים מצות פדיון הבן אינו המצוה בעצם רק מסייע להמצוה.

(ו) ובנחל אשכול (הלכות פדה"ב סוף סי' מ"ב סק"ה) הביא הגמרא מפסחים הנ"ל, דבעי מרבי שמלאי פשיטא על פדיון הבן אבי הבן מברך, שהחיינו כהן מברך דמטי הנאה לידיה או אבי הבן מברך דעביד מצוה כו', והלכתא אבי הבן מברך שתיים. והקשה על זה מאי פשיטא לאו למימרא צריך, ונראה דהרשב"א כתב על צדקה וכיבוד אב ואם אין מברכין, כיון דתלוי באחר מי יימר דיקבל, בשלמא הפרשת תרומה הפרשה הוא המצוה, ובשעת הפרשה מברך ולא בשעת נתינה לכהן, והנה בפדיון הבן הוא דין אחר דבהפרשה לא מברך אלא כשנותן ליד כהן, כדאיתא בבכורות (נ"א) יהיה לך ופדה תפדה, פרש"י כשיהיה לך פדיון אז הוא פדוי וקרא זה לאהרן נאמר, א"כ תלי' בכהן והוי אמינא דלא יברך, אך באמת איכא חלוק דבצדקה אין מצוה לעני לקבלו ואין כופין אותו, אבל הכא מצוה לכהן לקבלו שיצא האב ידי חובתו, וכופין אותו שהרי אין הבן פדוי בלאו הכי, וזה כונת האבעיין כיון דפשיטא דעל פדיון הבן האב מברך, שאין דומה לצדקה דתלוי ברצון אחר דכאן הכהן מוכרח לסייע המצוה, א"כ הכהן נמי מצוה קעביד א"כ שפיר קמבעיין שהחיינו אי כהן מברך דמסייע למצוה.

ודבריו צ"ע מחמת כמה טעמים, ראשית לא הביא כלל דברי ראשונים הנ"ל (אות א') שאין שום מצוה לכהן לקבל מעות דפדיון הבן, שנית מה שכתב לחדש דכופין הכהן על זה לא מצאתי בשום פוסק שיכתוב כן, וכ"ש אם נאמר דמצות הכהן הוא רק משום מסייע בודאי שאין כופין על זה כמבואר (באות ה' הנ"ל), ומדבריו בסוף משמע דהוא עצמו הבין דמצותו הוא משום מסייע, א"כ האין אפשר שכופין על זה, ובפרט כשיש גם כהנים אחרים שמוכנים לקבל מעות דפדיון הבן וצ"ע, [ומה שהביא מהרשב"א בצדקה, פלא שלא ראה בשו"ת הרשב"א עצמו (ח"א סי' י"ח) דכבר דן האין מברכין על פדיון

מח"ס דברי שלום עה"ת וברכת שלום על ש"ס אות י') מיישב דברי המהר"ם שיק, וכן הסכים שם העיר המבצר, והמהרש"ם בהסכמתו ונדפס גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סי' צ"ו) מיישב ג"כ הערתו, ומסיים המהרש"ם בנידונו, וגם בלא"ה ע"פ רוב יוכל למצוא מגילה בעיר אחרת הסמוכה ויוכל לילך לשם, ואמאי נכוף לזה להשאיל לו המגילה. וזהו כעין דברי חבצלת השרון הנ"ל, א"כ ה"ה כאן שאין כופין הכהן, וכ"ש שהדין כן כשיש כהנים אחרים.

י) ובחדושי אנשי שם (על הר"ן שם אות א') הביא חולק על הר"ן בזה"ל, לא אשכחן עיקר לסיוע זה בשום מקום. וגם במגן גבורים הנ"ל כתב דדברי הר"ן תמוהים כמו שכתב בהגליון שם, ולפי דבריהם ה"ה בנידון דידן בפדיון הבן אין מצוה משום מסייע, ועיין גם בתורה תמימה (בראשית א' סקס"ה) דחולק על הר"ן, ובעצם קושיות הר"ן עיין במפרשי הש"ס שם הרבה תירוצים על זה, ובברכי יוסף הנ"ל אחר שכתב לתרץ קושיות הגליון הנ"ל כמו שהבאתי לעיל (אות ה'), כתב דדעת הרא"ש נראה דלא ס"ל כהר"ן דהיא מסייעתו, וכן מטין דבריו בבכורות הובא בטור (הנ"ל סי' ש"ה), שקרא תגר על הברכה שמברך הכהן על הפדיון שהוא אינו עושה שום מצוה. הרי דסובר בדעת ראשונים הנ"ל דאפילו מצות מסייע אין להכהן בפדיון הבן, אלא שמסיים על זה דיש לדחות, וכונתו נראה דיש לומר דהכונה של הרא"ש הוא רק דאין להכהן מצות פדיון הבן ממש, אבל משום מסייע יש לומר דמודה שיש מצוה, אלא דמשום זה עצמו אי אפשר לברך, ועיין בשאלת יעקב הנ"ל דחולק על החדושי אנשי שם, עכ"פ לסניף להקל יש לנו לצרף אחרונים הנ"ל שמשמע מדבריהם שאין להכהן שום מצוה בפדיון הבן.

י"א) המתבאר מכל הנ"ל, אין כהן המקבל כסף בפדיון הבן עושה מצוה של

ח) אולם גם להשיטות שסוברים שיש בזה מצות ערבות, עדיין יש לעיין אם יש עליו חיוב ערבות כשמצוי שם גם כהנים אחרים לקבל מעות פדיון הבן, וראיתי בשו"ת חבצלת השרון (ח"ב סי' נ"ד) דדן שם באב שאינו רוצה לפדות בנו אם איש אחר יכול לפדותו, וכתב די"ל דאפשר דיכולין לפדותו שלא מרצונו, ע"פ מה דקיימא לן דבכל המצות אע"פ שיצא מוציא משום חיוב ערבות כו', כמו בכל דוכתא דאם הלזה אינו רוצה לשלם מחויב הערב, ואין לומר דא"כ נימא דיכולין לכוף לאיניש דעלמא לפדותו היכא דאין האב רוצה, [ועיין לקמן אות ט' אם כופין על מצות ערבות], דזה אינו דכיון דחיוב ערבות הוא על כל ישראל א"כ כל אחד יוכל לדחותו אצל אחר, כמו שני יוסף בן שמעון שחייב אחד מהם שיוכל לדחותו אצל חבירו, דאף אם נאמר דבשני ערבים עבור אחד יוכל לנכות ממי שירצה, עיין חו"מ (סי' קל"ב ס"ג), היינו משום דעל מנת כן נכנסו בערבות בתחלה, אבל הערבות שהטיל הקב"ה על ישראל הוא על הכלל כולו ולא על אחד בלבד, אבל אם אחד רוצה מדעתו לשלם בעבור חבירו אם הוא אינו רוצה, וודאי מצוה קעביד משום ערבות כו' עכ"ד, א"כ ה"ה בנידון דידן י"ל שאין עליו חיוב יותר מכהנים אחרים, ואין איסור כלל אם מסרב מלקבל מעות פדיון הבן.<sup>1</sup>

ט) וגם אם נאמר דהחיוב על הכהן הוא משום ערבות, מ"מ כבר כתבו בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שכ"ב) ובספר שלחן מלכים (סי' ט') בשלום ואמת סקל"ט) ובספרו כבוד מלכים (סי' א' ס"ט) ושו"ת מהר"ם בריסק (ח"ג סי' י"א אות ב') דאין כופין על מצות ערבות, ודלא כדעת המחזה אברהם הנ"ל, ועיין בספר עיר המבצר על מגילה (ח"ב סי' ל"ד) שנתקשה בדברי המהר"ם שיק, ובהערות של זקיני הרה"ג רבי שלום גאלדענבערג זצ"ל (בעל

1 עיין מה שכתבתי בזה בקובץ נור התורה גליון ט"ז עמ' ד"ש, ועיי"ש גליון י"ז עמ' שס"ח, ועדיין לא ראיתי אז דברי חבצלת השרון הנ"ל.

טורח גדול לו, וגם ודאי שיהא צריך לבזבז ממון לצורך הטיפול, כגון צורכי אכילה וכדומה אעפ"כ אסור לסרב, ועיין בפרישה (סי' ש"ו סק"ז) דבאופן זה אינו מבזה ממש, רק נראה כמבזה.

ובדרישה הנ"ל (אות א') אם כי כתב כמה פעמים דאם אין הכהן מקבל מתנות כהונה אינו ביוזי להמצוה, מ"מ הוסיף שם כמה פעמים דמייירי כשרוצה להנות כהנים אחרים הצריכים יותר, א"כ משמע דגם הוא סובר דבלי סיבה זו אין לסרב, וגם בדעת הכנסת הגדולה הנ"ל נראה דאם נתנו לו בדרך כבוד צריך לקבלו משום בזיון מתנות כהונה, דאם לא כן מה יענו להראיה הנ"ל (מסי' ש"ו), ועדיין יש לעיין בזה שם.

ובדברי מרדכי הנ"ל כתב דהא דאביי לא קיבל, הוא משום דהיכא דאיכא כהן אחר הרוצה לקבל ליכא ביוזי מתנות כהונה. ולכאורה כונתו דהכהן האחר צריך לזה יותר, דאם לא כן למה לא יהא נקרא כמבזה המתנות, הלא הוא מסרב בלא שום סיבה ובוזה הוא מבזה המתנות כהונה, ואולי יש לומר דסובר שרק אם אין שום כהן רוצה לקבלו אז נראה כמבזה, דהוא בזיון גדול דאין שום אחד רוצה לקבל מתנות השי"ת, והדין של בכור הנ"ל מייירי ג"כ באופן זה, שוב ראיתי בשו"ת חמדת שאול (סי' ל"ד) דסובר ג"כ דכל הבזיון הוא משום דכיון שיש בו טירחא, מסתמא גם כהנים אחרים יסרבו מלקבלו ויהיה נשאר מתנות כהונה בבזיון, אבל אם יש אחר שיקבלנו אינו נראה כמבזה עיי"ש, אבל בשו"ת הר"צ חריף (סוף סי' ג') כתב, דביוזי ודאי איכא שיטיל המצוה על כהנים אחרים, וכמו כהן שאינו רוצה להקריב אף דאפשר על ידי אחרים וצ"ע.

### כהן שאינו רוצה לקבל בכור בהמה

#### אם כופין אותו

י"ג) והנה הגם שנתבאר לעיל דאי אפשר לכופ' לכהן שאינו רוצה לקבל מעות הפדיון הבן, כיון שאין עליו המצוה של פדיון הבן,

פדיון הבן, דהמצוה הוא רק להישראל כמבואר בראשונים, וכן דעת רוב אחרונים הנ"ל, ושיטת הטוב טעם ודעת ונחל אשכול והפלאה צ"ע, וגם החת"ס שכתב דעושה מצוה נתבאר דהכונה הוא למצות מסייע, אבל גם לדבריו נראה דאין חיוב עליו כמבואר (באות ה'), וגם יש לצרף שיטות החולקים על כל עיקר דין מסייע, וגם משום ערבות סוברים הרבה שיטות דאין על הכהן חיוב, ובפרט כשמצוי שם עוד כהנים לקבל המעות, א"כ כהן המסרב מלהיות כהן בפדיון הבן יש מקום גדול לומר דאינו עושה שום איסור, וכן מבואר מכמה אחרונים שדנו בזה רק משום מבזה מתנות כהונה עיין להלן, משמע דבלא זה אינו עושה שום איסור, ועיין בדברי מרדכי הנ"ל.

### כהן שאינו רוצה לקבל מעות של פדיון

#### הבן אם נקרא מבזה מתנות כהונה

י"ב) ובענין החשש של מבזה מתנות כהונה, הנה בדברי חמודות (חולין פ"י סקי"ד) כתב בדעת הרמב"ם והטור, דאם נותנים מתנות כהונה לכהן בדרך כבוד יש לו ליטלם, שאם לא יטלם כלל יהיה נראה כמבזה המתנות, ומ"מ כשהוא אומר לתתם לאחר שצריך יותר ממנו, אין זה כמבזה והוי בכלל דאמר אביי (שם קל"ג ע"א) דמשקל לא שקלינא, ומובא בדרכי תשובה (סי' ס"א סק"ע), ובדברי מרדכי הנ"ל הביא ראיה לזה דאם נראה כמבזה צריך לקבלו, ממה שכתב השו"ע (יו"ד סי' ש"ו ס"ד), דאם הכהן מסרב מלקבל בכור מפני שיש בו טורח גדול בזמן הזה לטפל בו עד שיפול בו מום, אינו רשאי מפני שנראה כמבזה מתנות כהונה. וכן הביא ראיה זה בלהורות נתן הנ"ל דאין לכהן לסרב מלקבל מתנות כהונה הגם שאין מצוה עליו, וגם בשו"ת צמח צדק (אהע"ז סי' קט"ז אות ה') הביא ראיה זה, דכהן שאינו רוצה לקבל מעות פדיון הבן הוא כמבזה מתנות כהונה. ומבואר מזה דאפילו אם אינו מסרב מלקבל המתנות כהונה בלא שום סיבה, אלא שיש לו סיבה נכונה דהוא

מהט"ז (שם סק"ב) וש"ך (סק"ב וסק"ג) נראה דהבינו דרך בספק בכור יש שאלה אם כייפינן ליה, ובה מיירי האו"ז הנ"ל שכתב דאין כופין, אבל בודאי בכור לכו"ע כייפינן ליה, ועיין גם בחתם סופר דלהלן דהבין כן מדברי הש"ך ושאר אחרונים, ובבית מאיר (ס"ד) כתב לפקפק על ראיות האו"ז מרש"י דכופין להכהן, ואפילו בודאי בכור נוטה שאין כופין, ובשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' ס"ט) הביא דברי הבית מאיר ונשאר בצ"ע לדינא אי כייפינן להכהן, ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת בכור בהמה סי' א' אות ט') ציין לשו"ת מבעל טיב גיטין (והוא נדפס בחידושי ושו"ת הר"צ חריף סי' ג' וד') דיש לו אריכות בזה, עכ"פ דבר זה אי כייפינן להכהן הוא מחלוקת גדולי הפוסקים.

ט"ו) והני פוסקים שסוברים דכופין להכהן לקבל הבכור מבואר מדבריהם דהטעם הוא כדי שלא יבזה המתנות כהונה, עיין היטב במהרי"ל שם, ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' ש"ב) אחר שכתב דדעת הש"ך והאחרונים הוא לחלק בין בכור ודאי לבכור ספק כתב בזה"ל, בודאי בכור אם אין הכהן מקבלו מבזה מתנות ה' ומשחית ברית הלוי וכופים אותו לקבלו ולטפל בו, מ"מ בספק מתנות כהונה אין כאן משום בזיון כו', בשלמא כשיודע בודאי כי ה' שלחו לו והוא אינו רוצה לקבלו הוה ליה מבזה, אבל זה שאינו רוצה לקבלו משום שהוא מסופק ואינו עושה משום בזיון, אין כאן אפילו ספק איסור, ומותר לו לכתחלה שלא לקבלו מפני שאיננו עשה דרך בזיון והשחתת ברית הלוי עכ"ל, א"כ מבואר מזה דכל הטעם שכופין להכהן שלא יסרב, הוא משום דמבזה המתנות כהונה בזה שמסרב לקבלו.

ט"ז) ולפי זה בשאלתינו אם ישראל כיבד לכהן בדרך כבוד לבא ולקבל חמש סלעים דפדיון הבן, אז אם הוא מסרב משום דיש אחר שצריך יותר להמעות, אין חשש משום מבזה מתנות כהונה, אבל אם מסרב בלא

ומשום מצות מסייע או משום ערבות אין כופין אותו (עיין אות ו' וח'), מ"מ עדיין יש לדון באופן שאסור לסרב משום דנראה כמבזה המתנות כהונה אם יכולים לכופו מטעם זה שלא יסרב, ודבר זה תלוי במחלוקת גדולה, באור זרוע (ח"א הלכות בכורות סי' תצ"ז) הביא גמרא הנ"ל מאביי דאמר משקל לא שקלינא, ומדייק מזה דאין חיוב לכהן לקבל מתנות כהונה, אלא תלוי ברצונו אם רוצה לקבל או לא, וע"כ כתב דלא כייפינן לכהן לקבל בכור בהמה מישראל, ולעומת זה כתב (בח"ב סי' שנה"ה) לדייק מרש"י ביצה (כ"ז ע"ב ד"ה את) דכייפינן לכהן לקבל הבכור, א"כ דבריו סותרין זה את זה.<sup>2</sup>

וכבר נתקשה בזה בשו"ת מהרי"ל (סי' קע"ד ובהחדשות סי' קכ"ו) ומובא גם בשו"ת תרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' קס"ו), וכתב לתרץ דאם הכהן רוצה לקבל הבכור לאחר זמן, רק שאינו רוצה לקבלו עכשיו כדי שלא לטפל בו אז כייפינן ליה, משא"כ אם אינו רוצה לקבלו בכלל אין כופין אותו, ומדברי תרומת הדשן (שם סי' קס"ח) מבואר דשיטת מהר"ם הוא דכייפינן ליה אפילו בספק בכור עיי"ש, ובשו"ת מהר"י ברונא (סי' קס"א וקס"ב) הביא ממהר"י ווייל (עיין בשו"ת שלו סי' קכ"ז) דסובר ג"כ דכופין הכהן לקבל הבכור, והביא סתירת האו"ז הנ"ל וכתב, דאי אפשר לתרץ ולומר דהא שכתב (בח"א) שאין כופין מיירי בספק בכור, דמלשונו שם משמע דמיירי בודאי בכור, וכתב דדעת האו"ז להלכה נראה דעיקר הוא כמו שכתב בהלכות בכורות דאין כופין אפילו בודאי בכור, וכמבואר גם בדבריו (שם סי' ת"ק), וכן נראה דעתו עיי"ש.

י"ד) ובערוך השלחן (סי' ש"ו סקט"ו וי"ח) הביא דברי האו"ז דכתב דאין כופין אפילו בודאי בכור ופסק כן להלכה ולמעשה, וכתב שם דכו"ע מודה בזה. אבל

שם דאינם עושין בזה שלא כדין, ולפי הנ"ל הדבר מובן דרך אם כבר הביאו לו הבכור אזי יש חשש משום דנראה כמבזה, ועדיין יל"ע בזה.

י"ז) ומה שדן הפר"ח בשו"ת מים חיים הנ"ל בדבר כהן שאינו רוצה לקבל פדיון הבן ולא שאר מתנות כהונה, ונשאל אם יכולים ליתנו בעל כרחו, ומסיק דכהן העושה כן מעיד על עצמו שאינו מזרע אהרן הכהן, מאחר שאינו מחשיב המתנות שזכה לו השם. ומבואר מזה דיש פגם לסרב מלקבל מעות הפדיון הבן, מ"מ אין מזה ראייה רק אם הכהן עושה כן בדרך קביעות, אבל אם מסרב רק בדרך אקראי לא נראה דיהיה חשש זה.

העולה מכל הנ"ל, יש מקום גדול לומר שאין איסור לכהן לסרב מלקבל להיות כהן בפדיון הבן לא משום מצות פדיון הבן (אות א'), ולא משום מסייע (אות ה' וט'), ולא משום ערבות (אות ז') ובפרט כשיש כהנים אחרים (אות ח'), אבל יש מקום לחשוש משום מבזה מתנות כהונה אם מסרב בלא שום סיבה או משום טירחא והוצאות (אות י"א-ט"ו), וגם בזה יש מקום לומר דאין חשש משום מבזה מתנות כהונה ובפרט אם יש כהנים אחרים (אות י"ב וט"ז), ולמעשה צ"ע, אבל כל זה הוא רק אם מסרב באקראי ולא בקביעות (אות י"ז).

שום סיבה, או מפני שיהיה לו לטירחא גדולה לילך למקום הפדיון, או שיהיה לו על ידי זה איזה הוצאות, [או משום שהוא ביישן<sup>3</sup>], אסור לסרב משום ביזוי מתנות כהונה, ותלוי במחלוקת אם יכולים לכופו אותו לקבל מעות הפדיון הבן, ולפי החמדת שאל הנ"ל אם יש כהנים אחרים אין חשש של מבזה מתנות כהונה, וגם בדעת הדברי מרדכי יש לפרש כן.

ובעמח"ס שו"ת שאילת שאול אמר לי סברא, דיש לומר דרך בבכור או במתנות כהונה שמביא ישראל להכהן הבהמה והמתנות, ואינו רוצה לקבלו אז יש איסור משום מבזה מתנות כהונה, משא"כ אם רק אמר להכהן דרוצה להביאו לו והכהן אומר שאינו רוצה לקבלו, מאן יימר דגם זה נקרא כמבזה מתנות כהונה, ולפי"ז בפדיון הבן בשאלתינו שאין אנו מיירים כשמביא המעות והילד להכהן, רק שאומר לו שרוצה לכבדו להיות הכהן בפדיון הבן, י"ל דאין חשש משום מבזה מתנות כהונה אם מסרב עכ"ד, וסמך לזה יש להביא מלשון מהרי"ל הנ"ל, וז"ל הכהן ששלחו לו בכור אין רשאי להחזירו דנראה כמבזה כו'. ומשמע קצת דרך כשכבר הביאו להכהן ומחזירו אז יש חשש דנראה כמבזה, ועיין שו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' ס"ח) דכתב, אדרבה כל כהן משתדל שלא יתנו לו בכור בהמה שאין בו מום מצד הטיפול שיהיה לו עיי"ש, ומשמע



3 מחלק הנקרא בצעטיל קטן (אות ט"ז) 'בושה רעה'. ועיין אורחות צדיקים (שער הבושה) דהמתבייש לעשות מצוה הוא בושה רעה מאד.

# לשון חכמים

הרב נתן בהגר"י קמנצקי

## הארון שנקדש הקדשים

### א. הלוחות ושברי הלוחות

בגמ' ב"ב דף י"ד ע"א מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר בתוכנו של הארון שעשה בצלאל, שלרבי מאיר היה בתוכו גם הלוחות וגם ס"ת ויליף ל"י מדכתיב "אין בארון רק שני לוחות האבנים (מלכים א' ח:ט)", ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, ולרבי יהודה המיעוט אחר מיעוט בא לרבות שברי הלוחות שיהיו מונחות בפנים (ופירש"י, תחת הלוחות האחרונות, ועיין תוד"ה מלמד במנחות דף צ"ט ע"א). והגמ' שם בע"ב אומרת שגם לרבי מאיר היו שברי הלוחות בפנים הארון ויליף ליה מדכתיב בפרשת עקב "וְאָכַתְבָּה עַל הַלּוּחוֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלּוּחוֹת הָרִאשׁוֹנִים אֲשֶׁר שָׁבַרְתָּ וְשָׁמַתָּם בָּאָרוֹן (דברים י:ב)" שהמלים "אשר שברת" מיותרות הן ודרשנין שבאו כדי להסמיק את השברי לוחות למלים "ושמתם בארון", שאעפ"י שגוף המלים "ושמתם בארון" אמורות על הלוחות האחרונות, מ"מ גם על השברי לוחות נאמרו. וצ"ע כיון שר"מ מסכים ששברי הלוחות היו בפנים הארון שמא המיעוט אחר מיעוט בא לרבות את שברי הלוחות ומגלן שהס"ת היה בפנים. ואל תאמר כיון שיש כבר לימוד עליהם מן "אשר שיברת" על כרחן בא המיעוט אחר מיעוט למשהו אחר, והיינו הס"ת, כי מיעוט אחר מיעוט לרבות איננו לימוד של איזשהו ייתור אלא שהוא פשט בפסוק, וראיה מספר הכריתות לרבנו שמשון מקינון על הברייתא של ל"ב מידות של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי שאחת מהן היא מיעוט אחר מיעוט, שם אומר רבנו שמשון שרבי ישמעאל איננו סופר מידה זו בין השלש עשרה מידות שלו משום שזה פשט ולא דרשה. ובעצם גם מה שספר התורה מונח בארון אליבא דרבי מאיר אין המיעוט אחר מיעוט ילפוטא על כך שהרי כתוב בפירוש "לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' (דברים לא:כו)", אלא שמבלי הגילוי הזה של מיעוט אחר מיעוט לרבות הייתי אומר שהספר תורה הוא מצד הארון מבחוץ שכן סובר רבי יהודה, ונמצא שהריבוי רק מגלה לנו את הפשט בפסוק ההוא ולא שילפינן מיניה שיש גם ס"ת בארון שעשה בצלאל, ודוק. ולפי"ז קשה מגליה לרבי מאיר ללמוד שס"ת הייתה בפנים שמא המיעוט אחר מיעוט לרבות הוא על שברי הלוחות שעליהם נאמר "ושמתם בארון".

ועוד צ"ע שהרי הפסוק "ושמתם בארון" שבפרשת עקב הנ"ל אינו מדבר על הארון שעשה בצלאל אלא על ארון אחר. וכוודאי שלפי מה שפירש"י בפרשת תרומה אשר "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך" ש"העדות" שנאמר כאן אינם לוחות העדות אלא ספר תורה - ובע"ה בהמשך עוד נדבר על פירוש רש"י זה - זאת אומרת שהצווי היה שבארון שעשה בצלאל ישימו ספר תורה, מוכרחים ללמוד את מה שנאמר בפרשת עקב שמשא רבנו מספר על מה שאירע לפני עשרות בשנים, שהקב"ה אמר לו "פסל לך שני לוחות וכו'" ועשית לך ארון עץ

(דברים י:א), "כלו" שיעשה ארון ללוחות, שמדובר על ארון שלא שמענו עליו בפרשת תרומה אלא על ארון אחר שמשו עשאו ולא בצלאל, ואכן כך פירש"י במפורש בפרשת עקב - ועל הארון ההוא נאמר בהמשך "ושמתם בארון". וגם הרמב"ן בפרשת עקב מסכים שמדובר על ארון אחר כי כן הוא במדרש תנחומא, והוסיף הרמב"ן שזה "הטוב והישר בפסוקים האלה, וזהו הנכון על דעת רבותינו", וגם האבן עזרא כתב כמוהו ש"הקבלה תנצח" שמדובר בארון אחר, והרמב"ן אינו מרוצה רק ממה שרש"י אומר שם שבארון שעשה משה נשאו שברי הלוחות ואתם היו יוצאים למלחמה. (אלא שהרמב"ן מוסיף שאלמלא דברי רבותינו היינו יכולים ללמוד שאין כאן ציווי על ארון חדש אלא שמדובר על הארון שעשה בצלאל וגם האב"ע אומר שלולא קבלה זאת "היה נראה לנו" שמדובר על הארון שעשה בצלאל [וממילא כשנצטוו בפרשת תרומה "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך" הלוחות הן העדות]. אלא שחלוקים הרמב"ן והאב"ע איך היינו לומדים בפשט הכתובים, שלרמב"ן מה שנאמר "וַיַּעַשׂ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים וָאֶפְסוֹל שְׁנֵי לוחות אבנים [דברים י"ג]" אין צריכים לפרש שאת שני הדברים האמורים כאן נעשו באותו הסדר שהם כתובים, דהיינו שתחילה צווה משה את בצלאל לעשות את הארון ואח"כ פסל את הלוחות, אלא שעל הארון, דהיינו על בניית המשכן, נצטוו קהל עדת ישראל אחרי שמשו פסל את הלוחות האחרונות וירד עמהם, והוא מצא תירוץ למה נכתב כאן שעשה את הארון קודם שנכתב שפסל את הלוחות עיי"ש אבל האב"ע אומר שיכולים ללמוד בפשט הכתובים שבצלאל כבר נצטווה על עשיית המשכן ובו הארון לפני שמשו רבנו עלה לקבל את הלוחות האחרונות, ואת מה שהתורה מספרת "ויקהל משה אל כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם וגו' [שמות לה:א - לו:ח]" התקיים לפני "ויאמר ה' פסל לך וכו' ועלית בבקר אל הר סיני וכו'" שכתוב בפרשה הקודמת [שמות לד:א - כו.]. וקשה על דברי רבותינו שבתנחומא והקבלה, לו יהא שאליבא דרבי מאיר דרשינן "ושמתם בארון" שגם שברי הלוחות שָׁמוּ בידד עם הלוחות האחרונות אבל כיון שהמדובר הוא שָׁמוּ אותם בארון שעשה משה, מנלן שכשהגיע "בחדש הראשון בשנה השנית באחד בחודש (שמות מ:יז)" אשר אז נאמר בפרשת פקודי על הארון שעשה בצלאל "ויקח ויתן את העדות אל הארון וישם את הבדים וגו' (מ:כ)" מנלן שהעביר לשם אף את שברי הלוחות, ואעפ"י שגם אליבא דרש"י שהציווי בפרשת תרומה היה על ספר תורה כנ"ל מ"מ מה שנתן משה לארון למעשה בא' בניסן היו הלוחות (כי הספר תורה נשלמה רק בסוף שנת הארבעים), וכן כתב שם רש"י בפירושו בפרשת פקודי, אבל איך דרשינן מהפסוק שבפרשת עקב שגם שברי הלוחות הועברו לארון שעשה בצלאל וצ"ע ג.

וכדי לתרץ קושיותיי צריכים קודם כל להגדיר את מהותם של שברי הלוחות ואף את מהותו של הארון, ולהגיע לכך שומה עלינו להציע את דברי רש"י ומפרשיו על הפסוק שבתחילת הציווי על עשיית הארון שבמשכן שבפרשת תרומה, דהיינו, "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך (שמות כה:טז)", שרש"י כתב ש"אל הארון" פירושו בתוך הארון, ועל המלה "העדות" כתב כאשר הבאתי לעיל וז"ל התורה, שהיא לעדות ביני וביניכם שציויתי אתכם מצוות הכתובות בה עכ"ל והקשה הרא"ם שלש קושיות על פירש"י (א) הלוא בפרשת פקודי על "ויקח ויתן את העדות אל הארון (מ:כ)" פירש"י שזה הלוחות (כאשר הזכרתי לעיל), וכוונתו להקשות למה לא פירש גם כאן בציווי שאת הלוחות נצטווה לתת בארון, (ב) הלוא הס"ת לא נכתב עד שנת הארבעים, יום לפני מותו, וכוונתו להקשות דבשלמא אם מדובר על הלוחות, הרי הציווי לתתם בארון התקיים באותו מעמד שהי"ת נתן אותם למשה, אבל אם מדובר בס"ת, לא סביר שהקב"ה מצווה לתת בארון דבר שלא בא לעולם עדיין (ג) הלוא בפרשת וילך (וברא"ם כתוב פרשת האזינו בטעות) על "לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' (לא:כו)" הביא רש"י שיש מחלוקת בין ר"מ ור"י אם סה"ת



היה בפנים הארון או על דף שבלט מחוץ לארון ולמה כאן סתם כר"מ. ולכן לומד הרא"ם (להלן כה: כא) כפשוטו, שהקב"ה ציוה למשה להכניס לארון את הלוחות הראשונות אשר עמד כביכול לתתם אליו אז שהם נקראים "עדות" - כמו שכתוב "ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני לוחות העדות (לא: יח)" וגם "ויפן וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידו (לב: טו)", וגם פעם שלישית בפרשתא דקרינת עור פני משה בסוף פרשת כי תשא בה כתוב "ויהי בדרת משה מהר סיני ושני לוחות העדות ביד משה (לד: כט)" (אלא שאפשר ששם מדובר בלוחות האחרונות, ובהמשך נאריך בזה בע"ה) - אלא שמשה שיבר אותם. עד כאן דברי הרא"ם.

ואגב, נראה להסביר למה בספר שמות בשלשת המקומות שציינתי נקראים הלוחות "לוחות העדות" ובספר דברים בשלשה מקומות נקראים לוחות הברית (ט: ט, ט: יא, וט: טו), כי לפני חטא העגל היה ברור שיש ברית בין הקב"ה לעם ישראל, והחידוש של הלוחות היה שיש עדות לברית הזאת, והיא עדות לברורי (בדומה לתפילין שהן אות וזיכרון כי בחוזה יד הוציא ה' את ישראל ממצרים [שמות יג: טז, טז]), אבל לאחר חטא העגל כשהברית הופר על ידי בני ישראל, ועצם הברית בינם לבין ה' הוטל בספק אם עדיין קיימת, קורים להם לוחות הברית כי הם מאשרים שאכן יש ברית, והעדות שלהם היא לקיומי. ולכאורה מזה יש להוכיח שפרשתא דקרינת עור פני משה בה מוזכרים הלוחות בשם "לוחות העדות", כמובא לעיל, מדובר בלוחות הראשונות, דהיינו לפני חטא העגל, ולא באחרונות. ואכן באב"ע רואים שלמד את פרשתא דקרינת עור פני משה על הלוחות הראשונות, כי בפירושו על דברים י: אומר שמהפסוקים שבתורה אין רא' שמשה רבנו התענה ארבעים ימים שלש פעמים, אלא פעמיים בלבד, ארבעים יום לקבלת הלוחות הראשונות ועוד ארבעים יום בתפלה לסליחת חטא העגל, ומוכח מדבריו שלמד האי פרשתא דקרינת עור פני משה שבה מוזכר ארבעים יום - שבוודאי לא על ימי תפלה מדובר כי לא הוזכר בימים ההם לא עריכת התפילות של משה ולא קבלת התפילות על ידי הקב"ה, ומוזכר רק שהקב"ה באותם ימים כתב על הלוחות את עשרת הדברות, ומוכרח שלרבנו האב"ע מדובר על הלוחות הראשונות. אבל הרמב"ן (בשמות לד: כח) כתב בפירושו שפרשתא דקרינת עור פני משה מדברת על הלוחות השניות (ובפירושי רש"י על התורה יש סתירה, כי בשמות לד: כ) הסכים לרמב"ן דהאי פרשתא בלוחות האחרונות משתעית, אבל בספר דברים [י: י] אומר שלא פירש מרע"ה כמה זמן שהה בהר בעלייה האחרונה לקחת את הלוחות האחרונות עד דדרשינן מה שכתוב "ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה וגו' [דברים י: י]" שהפסוק אינו מדבר על הארבעים יום של תפלה [למרות שכתוב בסוף הפסוק "וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא לא אבה ה' השחיתך"] כי היקש נאמר כאן "מה הם [ארבעים הימים הראשונים] ברצון אף אלו [הארבעים] ברצון" והארבעים של תפלה לא היו ברצון עד הסוף כשנתקבלה תפלתו, וזה בא ללמד שבעלייה האחרונה לקבל את הלוחות השניות שהה בהר ארבעים יום. [ואין כוונת רש"י שרק משה לא פירש בדברו אל בני ישראל את משנה תורה כמה זמן שהה ובמקום אחר כן מפורש הוא, אלא כוונתו שבלי היקש זה לא הוה ידעין ממקום אחר כמה זמן שהה בהר לקבל את הלוחות האחרונות, כך כתבו המפרשים] הרי שרש"י בדברים למד את פרשתא דקרינת עור פני משה שמוזכר בה בפירושו ששהה בהר ארבעים יום לקבלת לוחות כנ"ל, שבלוחות הראשונות קמייירי. ובשלמא אליבא דהאב"ע נקראים הלוחות הראשונות בפרשתא דקרינת עור פני משה בשם לוחות העדות מפני שלפני חטא העגל היו עדות רק לברורי כנ"ל, אבל אליבא דהרמב"ן קשה למה נקראו בהאי פרשתא הלוחות האחרונות לוחות העדות ולא לוחות הברית כמו שנקראים בספר דברים. וצריך לומר אליבא דרמב"ן שהפסוק ממשיך לקרוא ללוחות השניות באותו שם שהיה ללוחות הראשונות לפני

חטא העגל, וכאילו הלוחות השניות אינם צריכים להיות רק עדות וראיה שיש ברית כמו שהיו הלוחות הראשונות, מטעם שכתב הרמב"ן בשמות לד:כז, כט "כי כל המעשה אשר היה בלוחות הראשונות ירצה לשנותו עמהם בלוחות השניות וכו' וסיפר כי היה ענין הלוחות השניות כפל ענין הראשונות" עיי"ש בדבריו, ולכן קראם הכתוב באותו השם כְּרָאשֻׁנוֹת. אבל במשנה תורה שמאחד לחודש שבט בשנת הארבעים ואילך מוכיח משה את כל ישראל על חטאיהם בערבה מול סוף בין פארן ובין תופל וכו' כולל באריכות על חטא העגל קורא לא רק את הלוחות האחרונות אלא גם את הלוחות הראשונות בשם שְׁמורה שהלוחות היו צריכים לאשר שהברית קיים, דהיינו עדות לקיומי ולא רק לברורי, ודוק.

והנה בגור אריה מתרץ את קושיות הרא"ם על רש"י בפרשת תרומה באומרו כיון שכתוב כאן שיתן אל הארון את "העדות אשר אתן אליך", זאת אומרת, העדות שהוא עתיד לתת למשה, על כרחנו שמיידי בדברי התורה אשר נכתבו עלי ספר, כי דברי הלוחות ניתנו כבר קודם, וגם לכל ישראל ניתנו לא רק למשה, ועל הלוחות עצמם הרי הלוחות האחרונות היו של משה ולא נתן אותם הקב"ה אליו, ואי אפשר שמדובר על שבירי הלוחות הראשונות שאכן נתן לו הקב"ה בתחילה והוא שָׁבַרם "דלמה יתלה הדבר בלוחות שבורים ולא בלוחות שלמות", זאת אומרת שאי אפשר שהקב"ה יצַוה ששבירי הלוחות יהיו העדות לישראל, אף על פי שאותם הוא יתברך נתן אל משה, בעוד שהיה יכול לצוות על הלוחות האחרונות השלמים שהם יהיו העדות למרות שמשה הוא שִׁפְסַל אותם, ועוד אומר הגור אריה ששבירי הלוחות כלל אינם יכולים להיות עדות "כי עַד צריך להיות בשלימות ואיך יהיה עדות דבר שכבר נשבר" (ובענייני אוסיף שכל מה ששיברם משה היה כדי שלא יהיו עדות נגד ישראל כדאמרו חז"ל [שמות רבה פרשה מ"ג, אות א'] על מה שמרע"ה שיברן, אמר מוטב שתידון כפנויה ולא כאשת איש). ועל כרחן שהפסוק הזה מדבר על העדות שספר התורה מעיד. וכיון שכך, אה"נ שלרבי יהודה הפירוש של "אל הארון" הוא כפשוטו, דהיינו בצד הארון, ורק אליבא דרבי מאיר היה צריך רש"י להוסיף ש"אל הארון" יכול להתפרש כמו "בארון". וכיון שלא כתב את התורה עד סוף הארבעים שנה, לכן בינתיים הכניס בתוך הארון את הלוחות האחרונות כדפירש"י בפרשת פקודי אף על פי שאינם "העדות אשר אתן אליך". אלא שבדברי הגור אריה צע"ק כי מנ"י להכניס את הלוחות כלל בארון, וצ"ל כי כיון שאף הם עדות כמו הספר תורה, הכניסם כעת שְׁאֵת הס"ת עדיין לא היה לו. אלא שעדיין צ"ע למה בסוף הארבעים השנה כאשר הכניס בו את ספר התורה שהוא "העדות אשר אתן אליך" למה לא הוציא אז את הלוחות. וגם מה שהגור אריה כלל לא מתייחס לפשט הפשוט של הרא"ם אשר הלוחות הראשונות הם "העדות אשר אתן אליך" צריך הסבר. והנה האב"ע (שמות כה:טז) כשלומד שהציווי של "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך" הוא על הלוחות הראשונות שואל הרי משה צִוָּה לתת את הלוחות בתוך הארון ואיך שיברם מרע"ה ולא מילא אחר מצוות ה', והוא מתרץ קושייתו עפ"י דרכו. אכן לפי זה י"ל שהגור אריה מסכים למה שכתב האב"ע שעיקר הפסוק ומצוותו הוא על הלוחות הראשונות אותם נתן הי"ת למשה, וכמו שאכן למד הרא"ם, אלא שמשה רבנו לא היה שובר הלוחות ועובר על דברי הי"ת אלא אם כן למד פשט בציווי ה' באופן שאף אחרי שהלוחות יישברו תתקיים מצוותו ית' ולו יהא שתתקיים רק בסוף הארבעים שנה, דהיינו, שיכניס שם אֶז את ספר התורה, ודוק. ובזה מתורץ גם מה שהקשינו מהיכי תיתי להכניס את הלוחות אם פירוש של עדות הוא ס"ת, וגם למה לא הוציאם מהארון אחרי שִׁשָּׁם בו את סה"ת, כי בוודאי הפשט הפשוט הוא שהקב"ה ציווה על הלוחות הראשונות שישים בתוך הארון - ומשה בבחירתו שיבר את הלוחות - ורש"י בא רק לבאר שיש עוד פשט ב"את העדות אשר אתן אליך" שמשה לְמַדוֹ כדי לא לעבור על דברי הי"ת, ודבר א-להינו יָקום לעולם (ישעיהו מ:ח). וגם אליבא דרבי יהודה יקומו דברי הקב"ה במה

ששם את ספר התורה בדף היוצא מן הארון. ומהפשט הפשוט של הציווי (שְׁכַּטְל בבחירתו כששבר את הלוחות) למד משה שהלוחות שייכים בארון ולכן בראש חודש ניסן, שהספר תורה עוד לא הייתה מוכנה, הכניס את הלוחות השניים בארון.

והנה הלבוש האורה מקשה על דבריהם של הרא"ם ושל הגור אריה באומרו שכאשר לומדים את דברי רש"י על הפסוקים שבציווי על המשכן שפרשת תרומה, אין לְדַבֵּר כלל על הלוחות הראשונות (לפני שנשברו או אחרי שנשברו) כאילו הם עתידים עדיין להינתן למשה רבנו, כי בזמן שנצטווה משה רבנו על הקמת המשכן כבר ניתנו אליו הלוחות הראשונות וגם נשברו, כי הציווי על המשכן היה אחרי שחטאו בעגל או בארבעים היום האחרונים או באמצעיים. והביא כך מדברי רש"י בשיר השירים על "צורר המור דודי לי (א: יג)" שם כתב וז"ל הקב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל ומצא להם כפרה על עוונם, ואמר התנדבו למשכן ויבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל עכ"ל. (ותימה למה לא הביא הלבוש האורה מרש"י מפורש בחומש בפרשת כי תשא על "ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו [לא: יח]" וז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים עכ"ל ואולי שרש"י שם קשה כי ראייתו לכך ממה "שבי" בתמוז נשתברו הלוחות וביום הכיפורים נתרצה להם ולמחרת התחילו בנדבות המשכן והוקם באחד בניסן" חֲסֶרֶת הבנה כי הרי יכולים לומר שהציווי על המשכן ה' בזמן עלייתו של מרע"ה לקבל את הלוחות הראשונות וְכִסְדֵּר איך שכתוב בתורה, אלא אם נלמד שרש"י בפרשת כי תשא באומרו "ביום הכיפורים נתרצה להם" הסתמך על מה שהוא כתב בשה"ש שנתרצה הקב"ה לישראל על ידי מה שצוים להתנדב למשכן - ולכן הביא לבוש האורה את הרש"י המפורש בשה"ש ולא את מה שסתם בפרשת כי תשא בהסתמכו על מה שכתב בשה"ש - ורש"י בכי תשא גם מוסיף ומפרש מה שסתם בשה"ש דהיינו שהציווי על המשכן היה לא בארבעים האמצעיים אלא בארבעים האחרונים, דהיינו ביום האחרון שלהם ביום הכיפורים, וגם מציין שהריצוי רק נגמר כשקיימו את מה שצוו והוקם המשכן על ידי הזהב שנידבו ברח"ט ניסן, ודוק. ולמעשה נמצא שישנן שלש שיטות מתי נצטווה משה רבנו על המשכן ומתי הקהיל את העדה להעביר את הפקודה אליהם, האב"ע, והרמב"ן שהבאתי בריש דבריי, ורש"י כאן: האב"ע סובר שהציווי על בניית המשכן התקיים בעליה הראשונה של משה רבנו, ואז כאשר ירד, אף על פי שמצא שעשו עגל מ"מ הקהיל את כל העדה לצוותם לבנות את המשכן עוד לפני שהקב"ה נתרצה לו וציווהו לפסול לוחות שניות; הרמב"ן סובר דקראי כדכתיבי, שבעלייה ראשונה נצטווה על המשכן, אבל רק לאחר שעלה פעם שנייה ואף ירד עם הלוחות השניות הקהילם והעביר את הציווי ההוא לכלל ישראל; ורש"י סובר שכל הציווי לבנות משכן היה רק כאשר עלה לקבל את הלוחות השניות [ולפי מה שהצענו, הציווי היה ממש בסוף ימי העלייה ההיא]. והלבוש האורה עצמו לומד בפסוקים שבפרשת תרומה שבוודאי מדובר על הלוחות, ומה שאומר "אשר אתן אליך" קאי על הלוחות האחרונות שמשה פסל אותם משום שמדובר על המצוות שעל הלוחות השניים (ולא קשי ליה ממה שהדברים כבר נאמרו, וממה שלכל ישראל נאמרו, שהרי סוף סוף הקב"ה נותן אותם למשה בלוחות האחרונות, ואכן על לוחות האחרונות הרי כתוב בפירוש "ויתנם ה' אלי [דברים י: ד:]", ורש"י רק מוסיף שמזה שגם ספר תורה מותר לו להכניס לתוך הארון אליבא דרבי מאיר בסוף ארבעים השנה מוכח כי גם ס"ת נקרא עדות. וכוונתו של לבוש האורה נראָה שבארון מותר לשים רק דבר שהוא עדות, וטעמו נראה משום שהארון "ארון העדות" נקרא (וגם נקרא "ארון הברית" כשם שהלוחות בהיותם עדות נקראים בשני השמות כנ"ל. ומה שרק הארון נקרא לפעמים גם "ארון ברית ה'", וז"א עם שמו ית', והלוחות לא נקראו "לוחות ברית ה'", נראה שהוא משום שהי"ת גם דיבר אל משה מבין שני הכרובים שעל הכפורת שהיא הכיסוי של ארון הברית [ולפעמים נקרא במפורש "ארון ברית ה' וכו'"]

יושב הכרובים (ש"א ד: ד ועוד) [ורואים שהשכינה עליו, אבל מתוך לוחות הברית לא דיבר אתו ואין רואים שהשכינה שורה עליהם]. ומה ששמו עמודי כסף בתוך הארון כדאיתא בב"ב דף י"ד סע"א צריך לומר או כמו שמשמע ברש"י שם בד"ה שני עמודים עומדים, שהם היו כחלק מן הלוחות או כר"ת בתוד"ה שבהן עמודים עומדים שהם היו סימן לעמידת ישראל שזה ג"כ עדות מקרי (ובע"ב בתוד"ה ורבי מאיר משמע גם שסברי שאינם חלק מהלוחות, ודלא כרש"י), אבל מה דאיתא שם בע"ב על הפסוק שבספר שמואל "אשר נקרא שם ה' צ-בָּאוֹת יושב הכרובים עליו (ש"ב ו: ב)" שבתחילה למדו דמאי דכתיב "שם שם" תרי זימני הוא ללמד שגם שברי הלוחות מונחין בארון ובמסקנא מובא בשם רבי יוחנן אמר רשב"י מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון צ"ע איזו עדות המה. והנה בגמרא שעל סוף המשנה הראשונה של פרק משוח מלחמה (סוטה מ"ב ע"א) שאומרת שהכהן משוח מלחמה אומר "ואתם אי אתם כן, כי ה' א-להיכם ההולך עמכם להלחם לכם וגו' זה מחנה ארון" איתא בגמרא (שם בסוף ע"ב) וכל כך למה (ומוסיף רש"י וז"ל אומר להם, ומה היא הבטחה הזו שהבטיחן "כי ה' א-להיכם ההולך" ולא אמר "כי ה' א-להיכם עמכם", ומה היא הליכה זו דמשמע הולך ממש עכ"ל) ומתרגמת הגמ' וז"ל מפני שהשם וכל כינויו מונחין בארון וכן הוא אומר (במלחמת מדין) "וישלח אותם וכו' ואת כלי הקודש" זה ארון ולוחות עד כאן. (ובספרי שם וגם בפירוש רש"י בחומש לא הוזכרו לוחות כבגמרא, כי בספרי במדבר איתא וכלי הקודש זה ארון שנאמר ולא יבוא לראות כבלע את הקודש, וברש"י על אתר איתא שכלי הקודש זה הארון והציץ וביאר הרא"ם שבציץ גם כן כתוב קודש לה', עיי"ש).

ובחידושי אגדות למהרש"א שם לומד שהלוחות האמורים במסכת סוטה הם הלוחות השלמים, ו"השם וכל כינויו" הם השמות שבעשרת הדברות וממילא כל הכינויים דחשיב בפרק שבועת העדות (מס' שבועות דף ל"ה) שאינם נמחקים הוא לאו דוקא, שאין בלוחות מהם אלא א-להיך וא-ל עיי"ש ודבריו מאד קשים שלכאורה אישתמיטתיה הגמ' בב"ב דילפי' את השמות שבארון מהפסוק שבספר שמואל כנ"ל וכנראה שהיו נכתבים על קלף שהונח בתוך הארון. ואולי למד בגמ' ב"ב שלמסקנת הגמרא מה שכתוב "שם שם" הוא רק להחשיב את הארון שלא רק הלוחות שבו חשיבי אלא אף השמות הקדושים שבלוחות יש להם חשיבות בפני עצמן, וזה כךמה דאיתא בשו"ע יו"ד בהל' ספר תורה סי' רע"ד ס"א שאת כל הספר תורה צריך לכתוב לשם קדושת ס"ת ובסי' רע"ו ס"ב מוסיף ואומר "אעפ"ש [הסופר] אומר בתחילת הספר שכותבו לשם קדושת ס"ת, בכל פעם שכותב שם מהשמות שאינם נמחקים צריך לומר שכותב לשם קדושת השם", דהיינו שבס"ת יש בנוסף על קדושת ס"ת קדושת השמות שבו, וכן בלוחות הייתה קדושת השמות נוספת על קדושת הלוחות שלהם. ואם הפשט הוא כן, אין השמות עדות נפרדת מהלוחות עצמן. אבל פשטות הגמרא הוא אינו כהמהרש"א אלא שיחד עם הלוחות היו בארון קלף שעליו כתובים השם וכל כינויו ואכן ברבנו גרשום שזכינו לפירושו בגליונות של מסכת ב"ב בדפוס ווילנא איתא ש"השם" הוא השם הקדוש (כצ"ל) שאין מזכירין (כוונתו לשם הוי"ה שעליו נאמר "זה שמי לעלם וזה זכרי" שאין מזכירים את השם ככתבו [גמ' פסחים דף נ' ע"א]) "וכל כינויו" הם כל שבעים השמות של הקב"ה (וכנראה שהם מה שנמנין ברשימת בעל הטורים בפרשת בהעלותך על הפסוק "אספה לי שבעים איש [במדבר יא: טז]" עיי"ש, ולדידיה צ"ע איזו עדות יש בקלף של השמות. ואולי כיון שגילוי שמו המיוחד של הקב"ה היה כתשובה למשה רבנו על מה ששאל "הנה אנכי בא אל בני ישראל וכו' ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם (שמות ג: יג)" הרי הקלף עם שם המפורש הוא עדות בין הקב"ה וישראל שבחר במ לגלות סוד שמו ית' (כדרך שרש"י בפרשת תרומה הסביר איך ספר התורה הוא עדות, דהיינו שהספר הוא עדות שצויה הקב"ה אותנו את המצוות), ושאר הכינויים שכתובין על הקלף הם עדות שהקב"ה,

הא-ל המסתתר, גילה את מציאותו דהיינו את מידותיו לעמו ישראל - ופירוש הכתוב "אכן אתה א-ל מסתתר א-להי ישראל מושיע (ישעיהו מה:טו)" הוא שאף שאתה מסתתר, לעמך ישראל גילית את עצמך, ושבעים השמות שעל הקלף מעידים על הגילוי הזה. ואולי גם המהרש"א לומד בסוגיא שבב"ב שמדובר על קלף שכתוב עליו השם וכל כינויו, ורק בסוגיא במסכת סוטה שעל מה שאומרת "וכל כך למה מפני שהשם וכל כינויו מונחין בארון" הרי מוסיפה "וכן הוא אומר וכלי הקודש זה ארון ולוחות שבו" כנ"ל ולא אומרת "זה הארון והלוחות והשם וכל כינויו שבו" משמע שהשם וכל כינויו שמוזכר בתחילה הוא השם שבלוחות עצמן ולא קלף נפרד, ומדויק לשונו של המהרש"א שכותב שם וז"ל דלא הוי ב[ארון] רק הלוחות כדלקמן עכ"ל ור"ל שבסוגיא היא מוזכרים רק הלוחות ולא שום קלף. ואדרבה, הלשון כל כינויו שהמהרש"א אומר שלא דוקא כולם אלא רק שנים (מתוך התשעה המנויים במס' שבועות), נראה לומר דאגב שיטפיה של סוגיינו בב"ב שגם המהרש"א מסכים שמדברת על קלף נפרד שעליו כתובים כל התשעה שמות משתמשת בגמרא שם בסוטה בלשון השם וכל כינויו אע"פ שמדובר רק על שניים מתוך תשעה. על כל פנים בוודאי לא למד המהרש"א כרבנו גרשום בסוגיתנו ש"כל כינויו" הם שבעים השמות, שאלמלי כך היה מונה גם "קנא" ו"פוקד" שהם בתוך שבעים השמות ונמצאים בעשרת הדברות, אלא למד כאשר כתב בפירוש ש"כל כינויו" אזיל על הכינויים שאינם נמחקים דחשיב פרק שבועת העדות כנ"ל.

ומה שנוגע לנו ממפרשי רש"י הנ"ל הם שני היסודות שמצינו בגור אריה ולבוש האורה, האחד, שלוחות שבורים לאו עדות נינהו, והשני, שבארון אסור לשים דבר שאינו עדות. ולפי יסודות אלו קשה לכאורה איך יכולים להכניס את שברי הלוחות לתוך הארון הרי שברי לוחות אינם עדות כמו שאמר הגור אריה, ולארון אפשר להכניס רק דבר שהוא עדות כמו שאמר הלבוש אורה, ונראה עוד כי אדרבה העדות-כביכול שיש לשברי הלוחות מחלישים את עדותם של הלוחות השלמים שבצדם שהרי מראים שלוחות יכולים להישרר ועדותם להיבטל, ומצדה חברה (עפ"י קידושין דף ע"ד ע"ב). ונראה לומר שהרי ממה שבלוחות הראשונות נאמר "ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות וגו' (שמות לא: יח)" ואח"כ "ויפן וירד מן ההר ושני לוחות העדות בידו וגו' והלוחות מעשה א-להים המה והמכתב מכתב א-להים הוא (לב: טז)" רואים שמפני הלוחות צריך להיות מפתן של מעשה א-להים יחד עם המפתן של מכתב א-להים. ולכאורה כשפסל מרע"ה את הלוחות השניות והקב"ה כתב עליהם את הדברים שהיו על הלוחות הראשונות הרי נתקיים בהם רק מפתן מכתב א-להים, וחסר עדיין מפתן מעשה א-להים. וצריך לומר כי שבירת הלוחות ביטלה רק את המכתב שעל הלוחות הראשונות כי כאשר נשברו שוב לא היו קריאים, אבל מה שהיו מעשה א-להים בגופם כשניתנו למשה זה נשאר גם על השברים, ולזה צריכים את שברי הלוחות אשר לדברינו עדיין מעשה א-להים המה להשלים את מפתן הלוחות האחרונות שיתקיים על ידיהם גם מפתן של מעשה א-להים. ולפי זה נמצא ששברי הלוחות אינם בפנים הארון מצד מה שפעם היו לוחות, אלא משום שאחרי שבירתם לא בטל מהם את מעשה א-להים שהיו, ואת זה מכניסים אנו ביחד עם הלוחות האחרונות אשר מכתב א-להים המה ומשלימים בכך את מפתן הלוחות האחרונות. ולפי ההסבר שלנו מדויק לשונו של הרמב"ן כשהקשה על השיטות שסוברות ששברי הלוחות נשארו בארון שעשה משה גם לאחר שבצלאל עשה את ארון המשכן, ולמלחמותיהם היו יוצאים עם הארון שעשה משה ושברי הלוחות שבו, והוא שואל "אנה יעמוד הארון הזה עם הלוחות הראשונות כל ימי המדבר כי המשכן בבית קודשי הקדשים לאחר הפרוכת אין שם שני ארונות", שמדויק איך שהרמב"ן קורא לשברי הלוחות בשם "הלוחות הראשונות" כי מעלתם של שברי הלוחות היא שהם שנשארו לוחות של מעשה א-להים גם לאחר שהמכתב א-להים שעליהם התבטל.

ועיין במס' ברכות דף ח' ע"ב אמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה וכו' הזהירו מפני חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרין לוחות ושברי לוחות מונחות בארון, שיכולים ללמוד שמכבדין את הזקן משום מה שהיה פעם תלמיד חכם, אבל בירושלמי מועד קטן פ"ג ה"א איתא (בדפוסים שלנו דף י"א סמוך לסוף ע"א) רבי יעקב בר אבבי בשם רבי אחא זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו נוהגין בו כקדושת ארון ז"א שאע"פ ש"הכתב" נמחק ממנו, הרי גופו נשאר במיוחדותו בדומה ללוחות הראשונות שאחר הישברים עדיין מעשה א-להים המה. ונראה שאין כוונת הירושלמי שיש לגופו של הזקן הדין שכתב הרמב"ן בדברים י:ה לגבי הארון שעשה משה שאחרי שהעבירו את הלוחות ושברי הלוחות ממנו לארון שעשה בצלאל שגנזוהו משום שהיה לו דין של תשמיש קדושה כין אין מסתבר שגופו של אדם ייהפך לתשמיש לאיזה שהוא דבר, אלא הכוונה כמו שאמר רבי יהושע בן לוי דהיינו שנשאר בגופם של זקנים אלו המוכשרות שחנן אותם א-להים, כמו שבלוחות הראשונות אחר שכירתם נשאר את מעשה הא-להים שבהם, וזאת הקדושה מגדיר הירושלמי שהיא שווה לקדושת ארון העדות, ונראה שהכוונה שכמו שהארון הוא קדוש בגלל שהוא המקום ללוחות כך המעשה א-להים שבלוחות הכשיר אותם שעליהם יכתבו עשרת הדברות וכך גוף התלמיד חכם הכשיר אותו שהתורה והחכמה תשכונה בו, ודוק. (ועיין פ"י הקרבן עדה על המקום שלומד ג"כ שכוונת מאמרו של רבי יעקב בר אבבי היא כמו שאמר רבי יהושע בן לוי בבבלי אלא שמה שהקרבן עדה אומר שם שיש לזקן את הקדושה של הארון של משה שבו היו מונחים שברי הלוחות אינו ברור ועיי"ש).

ולפי דברינו מתורצות קושיותינו, כי הלימוד אליבא דרבי מאיר מ"ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת ושמתם בארון" פירושו נראה שהתורה אומרת שעל הלוחות האחרונות יכתוב הקב"ה את הדברים ממש שפרחו מן הלוחות הראשונות שנשברו והחפצא של הלוחות הם מעכשיו המעשה א-להים של הלוחות הראשונות יחד עם המכתב א-להים ששוכתבו על הלוחות האחרונות, ואדרבה עיקר הלוחות הם עדיין הלוחות הראשונות אלא שהכתב שהיה עליהם נתפס מעכשיו בלוחות שפסל משה. ועיין במדרש במדבר רבה פרשה ט', ריש אות מ"ט שדריש את הפסוקים "וכתב את האלות האלה הכהן בספר וגו' והשקה את האשה וגו' ולקח הכהן מיד האשה את מנחת הקנאות והניף את המנחה לפני ה'" (במדבר ה:כג-כה) על הלוחות ומבאר את המלים "וכתב את האלות האלה הכהן בספר" זה הלוח שהיה כתוב בו "פוקד עון אבות וגו'", ולמה קרא אותו ספר לפי שהיה ספר ובפירושו מהר"ז מסביר את הדברים בהביאו משיר השירים רבה, והוא בפרשה ה' על פסוק י"ד, שהלוחות נגללים היו כספר, ואת המלים "והניף את המנחה לפני ה'" נדרשים שהחזיר [הקב"ה] כתב הלוחות למקומן עיי"ש, זאת אומרת שעל ידי ההנפה לארבע הרוחות ומעלה ומטה נתפסו האותיות שפרחו מהלוחות הראשונות ונחקקו בתוך הלוחות השניות. ונמצא שאליבא דרבי מאיר לוחות העדות מעכשיו הם השברי לוחות יחד עם הלוחות שפסל משה, ולכן כשיש מיעוט אחר מיעוט לרבות משהו צדדי שהיה בארון על כרחנו שמדובר על דבר אחר כגון הספר תורה, כי השברי לוחות הם עיקר הלוחות. וגם אליביה אעפ"י ש"ושמתם בארון" מדבר על הארון שעשה משה מ"מ כשהעבירו את הלוחות האחרונות לארון שעשה בצלאל חייבים להעביר גם את שברי הלוחות שהרי רק ביחד הם הלוחות החדשים. ורבי יהודה חולק על רבי מאיר וסובר שהלוחות האחרונות שהם מכתב א-להים, הם לבד לוחות העדות, אלא שיש להם השלמה של מעשה הא-להים שנשאר בשברי הלוחות, וזה רק דבר צדדי שהמיעוט אחר מיעוט בא לרבות כמו שלדברי רבי מאיר הספר תורה אינו חלק מהלוחות אלא רק דבר צדדי שבא להשלים את העדות שבלוחות. והנה בגמרא בברכות שמזכירה לגבי זקן ששכח תלמודו שהלוחות ושברי לוחות מונחים בארון כתב רש"י בד"ה שברי לוחות מונחים בארון וז"ל דכתיב אשר שברת ושמתם בארון אף

השברים תשים בארון עכ"ל וכך לשון הגמרא במנחות דף צ"ט סע"א אשר שברת ושמתם בארון תני רב יוסף מלמד שהלוחות ושברי הלוחות מונחין בארון מכאן לת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון, עד כאן, והיינו לימודו של רבי מאיר. וקשה הלוא גם לרבי יהודה שברי הלוחות מונחים בארון. ועל הברייתא דרב יוסף לא קשה כי היא הולכת אליבא דרבי מאיר, אבל למה רש"י בברכות צריך היה ללמוד את המימרא של רבי יהושע בן לוי רק כמו רבי מאיר. ולפי דברינו הרי רק אליבא דרבי מאיר השברי לוחות הם הלוחות, ולדידיה בוודאי שיש לדמות את הזקן ושכח תלמודו, אבל לרבי יהודה עיקר הלוחות הם הלוחות האחרונות אלא שיש להם השלמה של המעשה הא-להים שבשברי הלוחות הראשונות, ואולי יכולים לחלק ולומר שמעשה הא-להים אשר נשאר בהם לעשות את ההשלמה איננו מספיק שצריכים לכבדם ולכן אין ראייה שצריכים לכבד זקן ששכח תלמודו. אלא שבלשונו של רש"י משמע שהדרשה של רבי מאיר "אשר שברת ושמתם בארון" איננה כאשר אמרתי שמלים אלו באו ללמד שהדברים שהיו על הלוחות הראשונות ממש נתפסו בלוחות האחרונות, אלא דדרשינן סמיכות של שבירת הלוחות לשימה בארון וכן כתב רש"י במפורש גם בב"ב דף י"ד ע"ב בד"ה אשר שברת וז"ל "קרא יתירה הוא למסמכיה לושמתם בארון", אבל אעפ"כ נראה שחלוקים ר"מ ורבי יהודה, דלרבי מאיר "ושמתם בארון" שנכתב רק פעם אחת וקאי גם על הלוחות האחרונות וגם על של שברי הלוחות ביחד, מלמדנו ששווים הם בחשיבותם בארון משום שהם ביחד הלוחות החדשים, אבל לרבי יהודה דדריש "אין בארון רק" לרבות שהשברים יימצאו בארון, השברים באים רק להשלים חסרון מעשה א-להים שיש בלוחות האחרונות אבל אינם חלק מהלוחות כנ"ל. וייתכן שלכן מזכיר רבי יהושע בן לוי לבניו גם את הלוחות השלמים ולא אמר "הזהרו בזקן ששכח תלמודו שהרי שברי לוחות מונחים בארון" כי כל ראייתו היא ממה שנאמר הַנִּקְחָה ושימה אחת גם לַשְׁלִמִים וגם לַשְּׁבֵרִים, דהיינו כרבי מאיר. ואפשר להעמיס את זה בתוך מה שהירושלמי אומר שזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו נוהגין בו כקדושת ארון כנ"ל שכוונתו היא שקדושת ארון העדות הרי חלה דווקא על ידי הכנסת גם השלמים וגם השברים בתוכו, וזה אליבא דרבי מאיר. כי מסתבר דאליבא דרבי יהודה נתקדש הארון מיד שהכניסו בו הלוחות השלמים בלא שקיימו את התוספת שנלמד מ"אין בארון רק" - כמו לרבי מאיר שכל הארבעים שנה היה הארון קדוש בלי שהכניסו בו גם את ספר התורה - אבל לרבי מאיר דבעי שימה אחת ללוחות ולשברי הלוחות מסתבר שלא חלה על הארון קדושת ארון העדות אלא כאשר הכניסו בו גם את שברי הלוחות.

ולפי היסוד שלנו שמה שהשברי הלוחות מונחין בארון הוא כדי להשלים את חסרון של מעשה א-להים שבלוחות האחרונות מתיישבת תמיה, והיא שהרי לפי שינוי השם של הלוחות אחרי חטא העגל מלוחות העדות ללוחות הברית דהיינו מעדות לברורי לעדות לקיומי כפי שביארנו, הלוא צריכים הלוחות השניות שלאחר החטא להיות לא פחות תְּקִיפִים וְחֻזְקִים מהלוחות הראשונות, ולכאורה מוצאים ההפך שהראשונים היו גם מכתב א-להים וגם מעשה א-להים ועל השניים הרי ציווה הקב"ה "פסל לך" ויהיו רק מכתב א-להים ולא מעשה א-להים. ולפי חידושנו ניחא, שבאמת מהאי טעמא צריכים השברים להיות מונחים יחד עם הלוחות השניים כדי להשלים את המגרעת הזאת. ואעפ"י שהסקנו שלרבי יהודה אין הנחת שברי הלוחות בארון מעכבת, לדידיה גם בלוחות הראשונות מעשה א-להים שבהם היה רק ענין של לכתחילה, וכשהקב"ה נתנם למשה הוא כביכול נתנם באופן שהלוחות צריכים להיות לכתחילה, וגם אליבא דרבי יהודה לא נגרעו הלוחות השניות מהראשונות.

המשך יבוא אי"ה.

## הרב נחום אברהם גולומב

## בפירוש התיבות אין מטפחין ואין מספקין

א. כתב הטור או"ח בסימן של"ט סעיף ג' ולא מטפחין להכות כף אל כף ולא מספקין להכות כף על ירך ולא מרקדין, והקשה בחדושי מהרל"ח שכאן פירש כרש"י שמטפחין הוא כף על כף ומספקין הוא על ירך, ולעיל בשל"ט ס"ד פירש בהיפך כתוס' שלא יספוק הוא כף אל כף דזה לשונו שם, מותר לשמור אילניו וזרעיו ופירותיו התלושים בשבת מפני העופות ובלבד שלא יספוק כף אל כף ולא יטפח כפו על ירכו ולא ירקד להבריחם כדרך שעושה בחול ע"כ, ונשאר בצ"ע, וכן הדרישה לעיל של"ח אות ג' הקשה כן, ומפרש שם שפעם פירש כרש"י ופעם כתוס', [והיינו שניחה ליה בזה ולא נשאר בצ"ע כמהרל"ח, וכעין זה תירץ בהלכות יו"ט סי' תקכ"ד שפעם פירש כרש"י ופעם פירש כראבי"ה].

וכעין זה עמד הב"ח על השינוי שבין דבריו כאן לדלעיל סימן של"ח אולם בדרך שונה שקאמר שכאן מפרש ע"פ רש"י כאן בסוגיא בביצה ל"ו ע"ב ושם מפרש ע"פ רש"י שם בסוגיא בעירובין ק"ד ע"א, ומישב הב"ח עצם הסתירה בפירוש התיבות וז"ל דבין מספקין ובין מטפחין כל אחד תרומיהו משמע, אלא דרך בני אדם להכות כף אל כף בתחלה ואחר כך להכות כף על ירך או אל לבו, ולפיכך בעירובין דתני בברייתא ובלבד שלא יספק ולא יטפח כיון דנקט ברישא ולא יספק פירש רש"י יספק כף אל כף יטפח ידו על לבו אבל בפרק משילין תנן איפכא ולא מטפחין ולא מספקין פירש רש"י גם כן איפכא אין מטפחין בידים אין מספקין על ירך, [ולפיכך בהלכות ראש חדש וכו' שלא הוזכר בהם סיפוק כי אם מטפחות בלחוד כתב רבינו פירושו כף אל כף לפי שהכאת כף אל כף עושה האדם בתחלה כדפרישית ולעולם הוא הדין כף על ירך], עכ"ל.

והנה צריך לחלק ביניהם שקושית הפרישה והמהרל"ח א"א לתרץ כהב"ח, שהם הקשו למה כאן נקט כרש"י ושם כתוס', וא"כ אין שייך תירוץ הב"ח שטיפוח שייך על שניהם וכו', שסוף סוף למה נקט כאן כרש"י ושם כתוס', אבל הב"ח שמצא סתירה גם בדברי רש"י עצמו שבביצה פירש טיפוח בידים, ובעירובין פירש טיפוח על ירכו, ושהטור נקט בשניהם כרש"י, ע"ז מתרץ ששני הלשונות כוללים שניהם, ותחלה מתחיל בידיו זו בזו ואח"כ על ירכו, [אלא שסוף סוף עדיין צריך הבנה בגמ' למה נקטה פעם כך ופעם כך].

ב. ושוב נמצא דבר יפה, שהגמ' שבת קמ"ח ע"ב [צוין במסורת הש"ס כאן בביצה דף ל' ע"א ובדף ל"ו ע"ב] הביאה למשנה דביצה דף ל"ו בזה הלשון תנן לא מספקין ולא מטפחין ולא מרקדין ביו"ט וכו', ופירש רש"י שם אין מספקין - כף אל כף משום אבל. מטפחין - על הלב. הנה שהביאו למתני' דביצה בהיפך, שכתבו קודם "סיפוק", ומוכח מרש"י שגרס כן שפירש תחלה סיפוק, וגם מפרש סיפוק כף אל כף, ולא כמו שמפרש בביצה שהוא על ירכו.

ובודאי ששייך גם תירוץ הב"ח כאן שמתחיל "בידים", אך רואים שהגמ' העתיקה את אותה מתני' בגירסא הפוכה, ולא איכפת לן לדייק הלשונות, כיון ששני הלשונות כוללים שניהם, ולכן גם רש"י אזיל כך ובכל מקום מפרש לפי הגירסא.

וא"כ לא היה להב"ח לומר שבשל"ח מפרש לפי רש"י בעירובין, אלא אף רש"י על מתני' דביצה מפרשו במסכת שבת בהפך, שסיפוק הוא כף אל כף ומטפחין הוא על הירך, וכמו כן לא קשה קושית הפרישה והמהרל"ח למה נקט הטור בשל"ח כתוס', שאתי אף כרש"י, שרש"י עצמו בשבת כתב כן.



וגם נמצא ברש"י על הרי"ף בביצה טז ע"ב שהוא על הגמ' ל' ע"א שהביאו למתני' דביצה דף ל"ו, בד"ה מרקדין ברגל מספקין על יד ומטפחין על הלב, הנה שהביא את אותה משנה, והביא קודם סיפוק, וגם מפרשו על יד ולא מפרשו על הלב וירך, [אף ששם בגמ' ורש"י הביא קודם טיפוח ומפרשו על ידיים].

ג. ודברי הב"ח יש לברר, במה שמפרש לרש"י בעירובין, שכיון שנקט הגמ' קודם סיפוק לכן הוא מפרשו על "הידים", הא שם ברש"י מביא קודם התיבות לא יטפח ורק אח"כ לא יספוק, ואף שמפרש יספוק כף אל כף, מ"מ היה לו להביאו קודם אם גרסו קודם, וכמו בלשון הגמ', דמשמע שגרס לסיפוק לבסוף, ואפ"ה מפרשו כף אל כף, ולפי הב"ח אם גרסו בסוף היה לפרשו על לבו.

אך ברש"י על הרי"ף שם בעירובין, הביא קודם סיפוק ומפרשו כף אל כף, וזה תואם לפירוש הב"ח, ואולי גם גרס כן ברש"י על הגמ' ומובן דבריו, וגם ידוע שגירסת גמ' דידן הוא מרש"י, א"כ מוכח מגירסת הגמ' שגם ברש"י יש להביא קודם את דיבור המתחיל יספוק, ובזה אתי שפיר דברי הב"ח, וצ"ב.

ועוד יש להבין דרך הב"ח במה שמפרש להטור, שהדין כאן נמצא גם בהלכות יו"ט סימן תקכ"ד ושם היפך שכתב קודם אין מספקין, ופרשו סיפוק כף על הירך ומטפחין כף על כף, שאף שזהו כפירושו כאן, מ"מ הא הביא מטפחין לבסוף, ואפ"ה מפרשו כף על כף, ולא מתחיל ברישא כף אל כף.

ד. והנה הרי"ף והרא"ש בשלוש המקומות שהביאו לדין זה, בביצה ריש פרק ד' ובפרק ה' על המשנה ובעירובין סוף המסכתא, נקטו בלשונם תחלה סיפוק, וכן הוא בפסקי הרא"ש [מהטור] בשני מקומות [שבפרק ד' בביצה לא הביאו], שנקט קודם סיפוק, ודלא כמו כאן בטור שכתב קודם טיפוח, ומזה גם קשה על הב"ח שקאמר שנקט לשון רש"י, שאדרבה הביא לשון אביו שנקט קודם סיפוק, לעיל בשל"ח ולהלן בהלכות יו"ט, ורק כאן נקט קודם טיפוח, אך אולי הוכיח כן ממה שהביא הפירוש לזה שהוא כרש"י, ואילו הרא"ש וכן בפסקיו לא הביא פירוש.

וגם דברי הפרישה בתקכ"ד שכתב להקשות שכאן נקט הטור כפי סדר המשנה ושם היפך הדברים, שלנתבאר לכאורה שם הוא עיקר הלשון וכפי שהוא ברי"ף וברא"ש ובפסקי הרא"ש, וכאן שינה והפך הדברים.

ה. שוב נמצא בפמ"ג כאן אשל אברהם ב' וז"ל והוי יודע שטיפוח וסיפוק יש בהן פירושים שונים טיפוח ביד או בירך עי' פרש"י ביצה דף לו ע"ב ועירובין דף ק"ד ושבת דף קמח ע"ב וב"ח סי' שלח ושלט וכו' ע"כ, שציין לגמ' שבת הנזכר לעיל, ואפשר שכוונתו לציין שם, שאין הפירוש בו כמו בביצה ל"ו אלא כמו בעירובין, אף שקאי על מתני' דביצה, אך שדברי הפמ"ג סתומים ולא פירש כלום, [ומה שציין להב"ח בסיומן של"ח, לא נמצא שם בב"ח שדן לפרש טיפוח וסיפוק, דרק בס"י של"ט איירי מזה].

והנה גם בר"ן נמצא שינויים בפירושו, שעל דף ל"ו [והוא בר"ן כ' ע"א] כתב מטפחין קודם ופירש כמו רש"י שהוא ביד, ועל דף ל' [שהוא בר"ן ט"ז ע"ב] הזכיר מספקין קודם ופירש בו שהוא ידיו זו על גב זו וכמו רש"י בשבת קמ"ח, [והוא כרש"י על הרי"ף שם בביצה ל', וכנ"ל].

### בשיטת הרמב"ם

ו. הרמב"ם (פרק כ"ג ה"ה) כתב וז"ל אין מספקין ולא מרקדין ואין מטפחין בשבת גזירה שמא יתקן כלי שיר וכו' ע"כ, [תחלה יש לעמוד על השנוי הלשון "אין" "לא" "אין",

שברמב"ם מהדורת פרנקל בילקוט שינויי נוסחאות הביא מכמה מקורות לגרוס "אין" מרקדין, וגם לשון הרמב"ם בפירוש המשניות שיובא להלן ככולם שוה, שכתב ככולם בלשון "לא".

אלא שיש לברר ולדון אמאי כתב דין מרקדין בין מספקין ומטפחין ששניהם הם בידו, או זו בזו או על ירכו ואילו ריקוד הוא ברגל, וכמו שהוא במתני' ובכל הפוסקים שכתבו לדין מרקדין בסוף.

אך נמצא לרמב"ם בפירוש המשניות שכבר שינה כך, ומתוך פירושו גם יתבאר דרכו בזה, שזה אמצע לשונו, ולא מספקין ולא מרקדין ולא מטפחין גזרה שמא יתקן כלי שיר, ומספקין הוא הניגון וההכאה בצלצל, ומטפחין ההכאה יד על יד, עכ"ל, הנה שגם שם גרס כן למרקדין באמצע, וכמו שהוא בפסקיו.

אך לפי מה שמפרש ל"מספקין" שהוא ההכאה בצלצל, שהוא איזהו כלי [קטן] ולא ביד, נמצא שיש כאן שלושה סוגי דברים, בכלי וברגל וביד, אין קשה למה כתב מרקדין באמצע, שאין זה בין שני פעולות שעושה בידיו אלא בין פעולה שעושה בכלי ופעולה שעושה בידו. או נאמר בדרך אחר כעין זה, שאחר שגירסתו היתה למרקדין באמצע, הבין שא"א לומר שמספקין ומטפחין שניהם ביד, דא"כ למה מרקדין כתוב ביניהם, אלא ע"כ שאינם בענין שוה, ומזה נטה לומר שמספקין הוא בכלי.

והנה המגיד משנה הביא על הרמב"ם את פירוש רש"י אין מטפחין ביד, אין מספקין על הירך וכו', ולפי הנתבאר מפירוש המשניות, וגם מתוך לשונו כאן, שהכניס למרקדין בין מספקין למטפחין, הרי מוכח שלא פירש כרש"י, אלא שמספקין הוא בכלי צלצל, וכנ"ל.

ז. שוב נמצא גם בר"ח בשבת קמ"ח כסדר הרמב"ם, שכתב תנן לא מספקין ולא מרקדין ולא מטפחין, ע"כ, שהזכיר מרקדין באמצע, אך שבשאר מקומות הזכיר מרקדין בסוף בעירובין ק"ד ובביצה ל' ול"ו, [ויש חילוק ביניהם שבדף ל"ו הזכיר מספקין תחלה ואח"כ מרקדין, וכך הוא בשמירת זרעיו בעירובין ק"ד, ואילו בדף ל' הזכיר מטפחין תחלה], וכיון שכך א"א לפרש בר"ח כמו ברמב"ם, שא"כ היה לו לכתוב כך בכל המקומות, רק אולי צ"ל שלא דק בסדר הדברים.

ח. והנה נמצא בפמ"ג אשל אברהם ב' [בהמשך מהמובא לעיל ממנו], שדן בשנוי שבדברי הרמב"ם שכתב למרקדין בין סיפוק וטיפוח, וז"ל והר"מ ז"ל וכו' אין מספקין ולא מרקדין ולא מטפחין, כתב מרקדין ביניהם לומר דמספקין נמי שיר ושמחה אסור עכ"ל, היינו שדן לעיל מזה אם מחמת אבילות וצער אסור או מותר, ומפרש שמפני כך הכניס ריקוד בין סיפוק לטיפוח בשביל ללמד על סיפוק שהוא נמי בשביל שיר ושמחה, [ולכאורה כוונתו לדייק שרק מפני שמחה אסור אבל בשביל אבילות מותר].

אבל לפי הנתבאר לעיל שמוכח מפירוש המשניות שגרס כך מכתחלה ריקוד באמצע, ושכך מוכח ממה שמפרש לסיפוק שהוא ע"י צלצל, ואין שום שינוי וחדוש במה שהכניס לריקוד באמצע, א"כ לכאורה ליתא לדבריו, שאין להכניס בו שום חדוש, שכך הוא מכתחלה בגירסתו במתני'.

### הרמב"ם בשמירת פירות

ט. ודאיתנא להכא נאמר עוד, שהנה בעין משפט בעירובין ק"ד על הדין שאין לספק ולרקד מפני חיות ועופות המובא לעיל בשל"ח ס"ד, ציין רק לשו"ע הנ"ל, ולא הביא להרמב"ם, והנה הוא נמצא מפורש ברמב"ם פרק כ"ד הלכה ט', אחר שבהלכה ח' דן אם מותר לשמור גינתיו וממונו, כתב בהלכה ט' וז"ל המשמר זרעיו מפני העופות וכו' לא יספק

ולא ירקד כדרך שעושה בחול וכו', הנה הוא מפורש בו, ופשוט שיש להוסיפו בעין משפט שם בעירובין, וגם במגיד משנה שם כותב שמקורו מעירובין, והכסף משנה בפרק כ"א ה"ג כשדן בהשמעת קול וכן לעיל סימן של"ח בב"י ריש הסימן הביא לדברי הרמב"ם אלה, וזה פשוט.

רק שחלוק הרמב"ם מהשו"ע שהביא לכל הדינים השייכים לקול במקום אחד בסימן של"ח ומעט כאן בסימן של"ט, ואילו ברמב"ם הוא מפורז ברמב"ם, שדין סיפוק וטיפוח בפכ"ג ה"ה, ודין שיחוק באגוזים בפכ"א ה"ג, ומילוי מים מבור בגלגל שם הלכה ה', ודין שמירת פירתיו בפכ"ד ה"ט, ולכן נראה שלא הבחין ברמב"ם של שמירת פירתיו, אך הוא פשוט שיש להוסיפו. שוב נמצא בש"ס מהדורת וגשל שהוסיפו זה במוסגר תוך דברי העין משפט, וכן"ל שהוא מוכרח.

י. ובעצם דברי הרמב"ם בשמירת פירתיו הנה הזכיר רק "לא יספק ולא ירקד" ולא הביא "שלא יטפח", אף שבש"ס הוזכר שלשתם וכן הוא בטושו"ע של"ח ס"ד, ודבר זה צריך בירור.

והנה בב"י הנ"ל ריש סימן של"ח ובכסף משנה פרק כ"א ה"ג שהזכיר לרמב"ם הנ"ל, ג"כ לא הביא רק שני דברים, אך הביא "לא יטפח" ולא ירקד, והיינו שהזכיר לא יטפח במקום לא יספק שבגירסתיו ברמב"ם, ובילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם פרנקל לא עמד על זה, [וכמו שהוא לענין אבילות שהזכיר רק לא יטפח, אך כך הוא שם במשנה בתענית ובכל הפוסקים שם, וגם שם לא נזכר לא ירקד, ואילו כאן מוזכר כל השלושה דברים בגמ' ובפוסקים].

וקצת סמך לגירסתיו שאם גרסין "לא יטפח" היה לו לכותבו אחר לא ירקד, כמו שהוא בפרק כ"ג ה"ה הנ"ל, ומדכתבו קודם לא ירקד משמע שהוא לא יספק, וכמו שהוא בגירסתיו.

ואולי נוכל לומר שהב"י לא ראה לפירוש המשניות שמפרש "לא יספק" שהוא בצלצל, אלא סבר שהוא בידיו, או זו בזו או על ירכו או שהוא כולל שני הדברים וכב"ח דלעיל, וכיון שכך לא דק אם לגרוס לא יספק או לא יטפח ששניהם קרובים זה לזה, וגם סבר שלכן העתיק הרמב"ם רק שני דברים שהשלישי כלול בהם.

אבל אחר שמצאנו לפירוש המשניות שזה בצלצל וזה בידיו, א"כ אין אחד כלול בשני, וצריך לדייק ולגרוס "לא יספק" שאין "לא יטפח" כלול בו, רק צריך לברר אמאי העתיק רק שני דברים ולא שלושה.

יא. או נאמר בדרך אחר ע"פ הדרך שנכתב לעיל אות ו', שמה שהביא לרמב"ם לפרש ל"לא יספק" שהוא בצלצל, הוא מפני שגרס ל"לא ירקד" בין לא יספק ללא יטפח, וע"כ שהם שני דברים, זה בכלי וזה ביד, א"כ אם נאמר שכאן לכתחלה לא גרס אלא שני דברים לא יספק ולא ירקד, כדמוכח ממה שלא כתב אלא שני דברים אלו, נמצא שכאן אין הכרח לפרש ל"לא יספק" שהוא בכלי שכאן אין לא ירקד ביניהם, א"כ חזר הדין לפרש לא יספק כפשטותו שהוא בידו, ולא נפרש לא יספק כאן בפכ"ד ה"ט בשמירת פירותיו, כמו שהוא בפכ"ג ה"ה לענין סיפוק לשמחה וכדומה, שכאן הוא ביד ושם הוא בכלי, ואם נכונים הדברים גם נוכל לפרש שלכך לא דק הב"י וכתב לא יטפח במקום לא יספק שכאן שניהם הוא בידו.



# תיקוני סופרים

הגאון רבי פינחס אפשטיין זצ"ל

## הערות לספר "מבוא התלמוד"

ב"ה כ"ה לחודש מנח"א ה' ינחמו, התשי"א. ד' לחורבן ירושלים עירנו הק' תובב"א, פ' זאת הברכה.

נחמת ציון וירושלים על ראש כבוד גבר מצוין, יליד ציון וירושלים, משופרי דשופרי, איש האשכולות, ה"ה הרב הגאון המפורסם, סדרן ופלפלן תפארת ישראל ונדיב לב טהור וחם, מורם מעם, ידי"ע כש"ת רבי ישראל פורת שליט"א רב דק' קליוולאנד. מח"ס מבוא התלמוד כמו"ב.

אחדשה"ט כ"א... רוצה אני לקיים "שיהי' לבבי זה גם לימים יבואו לכבדני במדת טובו להעירני לכל אשר ימצא בדק בספרי" גם אני משתוקק לזה, יען כי לא העתים שווים בעיון ובבקורת, בכל יום יש לי עבודת משא משאם וטרחנים וסרבנים הם, שלש שעות ביום בכד"ץ, וכמובן שצריך לעיין בהם גם אח"כ ולפני זה...

עיינתי בסוגיא א' לע"ע ומצאתי בו דברים שיש לבקר עליהם. בעמוד 14 כתב כת"ר אבל משמת הלל והוריש כתרו לבניו אחריו הוכתרו הנשיאים בשלשה כתרים וכו' בשם רבן וכו' והם רבן שמעון בן הלל הזקן וכו'. ימחול לעיין בסדר הדורות גבי רבן שמעון בן הלל (שכתב כן היוחסין או הצמח דוד) והסה"ד מעיד ששקר העיד, עיין ר"ג הזקן. עכ"ל.

א) מדברי כת"ר נשמע שמשמת הלל הוכתרו בכתר תורה וכו' וכתר שם טוב של רבן עולה על גביהן וכו'. ובכ"מ בתוספתא ובכמ"ק מבואר דאדרבה גדול מרבן "שמו", ואדרבה ירידה הוה להם שהוצרכו לשם תואר רבן ואח"כ רבי ואח"כ רב.

ב) מש"כ עוד שרבן יוחנן בן זכאי ששימש בנשיאות אחרי הלל נקרא בשם רבן יב"ז. הביטוי של "ששימש אחרי הלל" אינו מוצלח, כי באמת שימש בנשיאות אחרי רשב"ג הנהרג בסוף ימי הבית וחורבנו כידוע, ונסתלק ה' שנים אחרי החורבן כמש"כ בסדר הדורות.

ג) ובכלל איני מבין מה שהאריך בתולדות התנאים האמוראים תולדותיהם ויחוסיהם, איזה שייכות יש לזה בקשר אם נסמכו או לא.

ד) כמדומה שלא הביא דבר ששייך לענין הסמיכה שחשבם כת"ר, את המעשה בסנהדרין דף ל' ע"ב ר' שמעון בן אליקים הוי משתקיד עליה דריב"ח למיסמכיה וכו' ע"ש. ועיין במהרש"ל שם וביפה עיניים שם.

ה) בעמוד 19 במה שאין רשות הנשיא מועיל לחו"ל רק על עיירות העומדות על הגבולין, הקשיתי מהא דאמרין שם ה' ע"ב ת"ש דאמר ליה רבי יוחנן לרב שמן הרי אתה ברשותנו עד

\* מכתבים אלו נמסרו לידנו ע"י הרב צבי כץ שליט"א, ערוכים עם הערותיו המחכימות, תשו"ח לו.

שתבוא אצלינו. ופרש"י כשהיה פורש ממנו ויורד לבבל. ברשותינו, רשות נתונה לך לדון. דמאי מועיל רשותו לדון בבבל, וצ"ע.<sup>1</sup>

וכת"ר לא הזכיר כמדומה מרב שמן זה תלמידו של ר' יוחנן, ואולי הוא ר' שמעון בר אבא שהזכיר כבודו בעמוד 26.

(ו) בעמוד 47 לענין שריפת פרה אדומה. גם אני רשמתי בזה לא כבר על התוספתא מהמשנה דאמרה רק זקני ישראל וכ"ה לשון הרמב"ם. ומצאתי בתוספתא שעם פירוש מנחת שמואל שהרגיש בזה.

(ז) ומש"כ כת"ר שהמילים "ע"פ ב"ד" שבתוספתא בין פרה לבין פר ציבור מלך וכ"ג, נראים מיותרים וצריכים ביאור עכ"ל. לדעתי הביאור פשוט, ואין עושיין זקן ממרא, ועל מי הוא ממרה, עפ"י ב"ד הגדול, ונקרא זקן ממרא ע"פ ב"ד. וכמדומה שיש הרבה פעמים כן. ומשום דכיילינהו בחדא מחתא כל הני דברים ע"כ הוצרך לפרוט דההמראה היא ע"פ ב"ד. ואיזה ב"ד הוא של ע"א. או לאמור שאין עושיין המיתה בזקן ממרא עפי"ד אלא בשבעים ואחד. ורמזו כאן שני דינים, ההמראה והמיתה.

(ח) הנני רק להעירו דבסוגיא ג' בענין סנהדרין קטנה היה לו מקום להביא ולבאר נקודה נפלאה אם קבלת עדות בד"ב של כ"ג סגי רק בג' דיינים, או דבעינן כל הכ"ג לקבלת עדות, שפליגי בזה רבינו סעדיה גאון והרמב"ן פר' שופטים המשיגו. ומכבר נפלאתי על שו"ת הרדב"ז ז"ל ח"א סי' ש"ל שנשאל ג"כ בזה, ומאריך בזה בדעת רש"י והרמב"ם, וסו"ד הנ"ל דכללא דמילתא שאינו רואה שיסכים שום פוסק או מפרש שע"י קבלת עדות בב"ד של שלשה ידונו דיני נפשות, ומינה לא תזוז עכ"ל. ולא ידע שמחלוקת ישנה היא, וכי תנאי שקלת מעלמא, ודעת הגאון היא כנגד דבריו. ויעיין כת"ר במנ"ח מ' ת"ט ובקומץ המנחה שם. ובמק"א כתבתי עוד מזה, וגם בני הרה"ג שליט"א ג"כ הדפיס כבר בזה בחוברות שונות, ואכמ"ל עוד.

בברכה וכט"ס, ידידו המוכן לשרתו באופן טוב ונעלה, או"ה.

### פנחס אפשטיין

רב פה עה"ק

פליט מעיר העתיקה



<sup>1</sup> בפשטות י"ל דנפק"מ בסמיכת ר"י גם לזמן היותו של רב שמן בבבל, כי אם יקבל רשות מהריש גלותא עדיין לא יהא רשאי לדון דיני קנסות כמש"כ הר"מ בפ"ד מהל' סנהדרין הי"ד, אבל כיון שיהיה סמוך מר"י יכול לדון וגם לכוף את הבע"ד גם בדיני קנסות כמבואר בר"מ שם. ומה שלא תירצו כן לגבי רבה בר בר חנה י"ל דלא היתה שם סמיכה אלא נתינת רשות מהנשיא בלבד, שהרי פירטו שם את נתינת הרשות "ידון ויורה ויתיר בכורות" ולא הזכירו קנסות. (עיין באור"ש הל' סנהדרין פ"ד הי"ד).

עוד י"ל עפמ"ש בירושלמי בכורים פ"ג ה"ג שמעון בר ווא הוה כד מסקים (בפ"מ שם: עני מאד) ואיתמנין דקיקין מינה והוא לא איתמני, וכיו"ב אמרו שם להלן שמעון דמעפריא לא איתמני... והיינו כמ"ש בשו"ע חו"מ סי' ט' ס"ק ג' בשם ר"י אברצלוני שנהגו לעשות קופה שפוסקין ממנה ממון לבי"ד, שחובה על ישראל לפרנס דייניהם וחכמיהם. וזה כמ"ש בסוטה מ. בר' אבהו ובכתובות ק"ה. בגוזרי גזירות ובחולין קל"ד: בר' אמי. והנה בירושלמי ביכורים שם ובירושלמי מו"ק פ"ג ה"א מבואר דר"ש בר אבא יצא לחו"ל כדי להתפרנס. ויתכן שלצורך פרנסת דיינים היה סגי במנוי וסמיכה לבד, גם כשהסמוך הוא במקום שאינו רשאי לכוף אל בעלי הדין שידונו בפניו, וא"כ הועילה סמיכת ר' יוחנן לר' שמן גם בהיותו בבבל.

ב"ה. יום עש"ק לסדר אדם כי יקריב מכם קרבן. שנת התשט"ז לפ"ג, ירושלים עה"ק ת"ו. החיים והשלום וכל מילי דמיטב לאיש טוב ומטיב, בן פורת יוסף, ה"ה כבוד ידי"ע, הרב הגאון המפור' המושלם חובר חבורים מחוכמים וכו' כש"ת רבי ישראל פורת שליט"א. עכאש"ל שלו'.

כמנהג ישראל לברך ולהתברך בברכת החג, הנני לברך מקרב לב לכת"ר בחג הכשר ושמח, ואת חג הקדוש יחוג בדיעות, ולחם עוני יאכל בדיעות וחירות, ובפרט אנחנו תושבי הארץ צריכים רחמים מרובים, כי בסכנה גדולה אנחנו, כאשר בטח קורא כבודו יותר מאתנו כאן. ורק הקב"ה יקח בידו את נש"ק המגן להגן עלינו, וגנותי על העיר הזאת למען דוד עבדי, והטועים ומתעים יקבלו תשובה ויפנו אל ה' בחזקה, ולא בכח ולא בחיל כי אם ברוח ונס יצילנו, ויעשה לנו נסים ונפלאות כעת צאתנו ממצרים, כן יטבעו המצריים הרשעים לעינינו וכל השונאים הערביים ימ"ש וזכרם.

בכל הכבוד והברכות, ומחמת טרדות כל השבוע לקחתי לי עכשיו רגע קט לשמח את כ' בראיית פנים בכתב לכה"פ. ידי"ע

### **פנחס אפשטיין ראב"ד פעה"ק תוב"א**

ציינתי על גליון ספרו מבוא התלמוד על מס' חולין 2 הערות קטנות.

(א) במש"כ כבודו בעמוד י' הערה 2 נ.ב. כן מאריך בזה בכמה פרקים הרה"ג רי"א ז"ל בדורות הראשונים שקראתי פעם זה יותר מכ"ה שנים עיי"ש.

(ב) בעמוד י"ג הערה א' הביא ממרחק לחמו מתוס' בכורות כ', יותר היה לו להביא מש"כ הרא"ש כאן בחולין סוף סימן ט"ו. ובאמת הנחתי בצ"ע על הגליון ממה ששם בהרא"ש סימן ו' כתב טעם אחר הא דסמכינן ארוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן ע"ש. ואולי כוונתו טמון בעמק למש"כ בסי' ט"ו, וקצרתי.

(ג) בנוגע למש"כ כת"ר אודות בדיקת התמיד, בהפרדס, מכבר רשום אצלי שמצאתי בס' משפט כהן להרב קוק ז"ל סי' קכ"ג שקושית התפארת ישראל והתו"ח הוא כבר רשום ברשב"א כתי"ק שהיה תח"י הגה"צ אדרת ז"ל. והוא תירץ עפ"י מש"כ המאירי, והוא ע"ד שכ' כת"ר שליט"א.



## בענין למנות הבהמות למעשר בהמה ע"י א' ב'

בכורות נ"ח ע"ב, מתני', (באי זה צד) [כיצד] מעשרין, כונסן לדיר ועושה להם פתח קטן כדי שלא יהו שנים יכולין לצאת כאחת, ומונין א' ב' ג' ד' ה' ו' ז' ח' ט', והיוצא עשירי סוקר בסיקרא ואומר ה"ז מעשר.

ראיתי בספר חשוב ממחברי זמנינו על מסכת בכורות, שיצא לדון ממשנה זו להוכיח מה שדנו האחרונים לענין ספירת העומר אם יוצא ע"י ספירה בר"ת בא"ב כגון היום י"ד לעומר, ע"י בבאר היטב או"ח סי' תפ"ט סק"ו ובשע"ת שם שהביאו מחלוקת הפוסקים בזה, דמוכח ממשנתנו דמהני, וחילק בספר הנ"ל די"ל דשאני מנין מספירה, דמנין מועיל אפילו באמירת א"ב וספירה צריך במספר דוקא.

ומאד השתוממתי על שגגה זו, דפשוט וברור שלא היה כן גירסת המשנה במקורה, אלא שקיצרוהו המדפיסים כדרכם לרוב להחליף מספר לאותיות כידוע.

[וכה היה נפוץ קיצורים אלו עד שיצא טעות-דפוס מגוון עי"ז ברש"י כת"י הנדפס על הדף שם על המשנה 'קפץ אחד מן המנויין לתוכן', דפירש רש"י 'שמנה עשרה שיצאו חוץ לפתח וכו'', שפירושו שכבר מנה עשרה שיצאו וכו', והמעתיקים הראשונים חשבו בטעות שב' תיבות הראשונות הכוונה למספר 'שמונה עשרה' והחליפוהו ל"ח... והמדפיסים בש"ס וילנא לא עמדו ע"ז, ולא הבינו הכוונה, ומחקוהו בסוגריים עגולות, והגיהו במקומן [מאותן י"]... וכבר תיקנוהו בשס"ן החדשים הוצאת עוז והדר והוצאת וגשל מהדורה החדשה].

וראה במשנה שבמשניות ששם הגירסא כתיקונה: כיצד מעשרין, כונסן לדיר ועושה להן פתח קטן כדי שלא יהיו שנים יכולין לצאת כאחת, ומונה בשבט אחד, שנים, שלשה, ארבעה, חמשה, ששה, שבעה, שמונה, תשעה וכו'. ופשוט הוא, ואין שום ראייה מהמשנה לנידון הנ"ל, ותו לא מידי.

ולגופו של ענין, ע"י בהגה' הרש"ש על המשנה שהוכיח מהגמ' דף ס' ע"א (למ"ד מנין בהמות קדוש) דאף בלא מנין העשירי קדוש, והליקוטי הלכות (לבעל הח"ח) בסוף מכילתין חלק עליו דמלשון הרמב"ם (פ"ז מבכורות ה"א) משמע דמנין מעכב, ויישב דברי הגמ' ע"ש, [ופלא שבפנים הליקו"ה כתב להיפך ע"ש]. ובחזו"א (בכורות סי' כ"ז סק"ט) ביאר בכוונת הרש"ש דודאי מנין בעינן כמבואר במשנה נ"ח ע"ב לדעת ת"ק דהיו לו עשרה ונטל אחד אין זה מעשר, אלא ר"ל שמנאן בלבו במחשבה בלא דיבור, כמו שהאריך שם (בסק"ח) דבמחשבה סגי.

ומעתה, אם במחשבה סגי פשוט דמנין באותיות מהני, דבכל אות שאומר חושב בליבו המספר, ואם נאמר דבעינן מנין בדוקא עכ"פ לכתחילה, יש לדון בזה, ואולי יש לדמותו למש"כ הפלא יועץ (ערך מונה, וכן בספרו חסד לאלפים או"ח סי' נ"ה סק"י) לגבי איסור למנות אנשים, דרבים טועים כשרוצים לידע אם יש מנין להתפלל ורוצים לזוהר שלא למנות את ישראל מונים א"ב ג"ד, וטעות הוא בידם, ועי"ש שנקט שבמחשבת הלב מותר. ולפי דבריו יתכן שגם לענין מעשר בהמה חשיב מנין כשמונה ע"י א"ב.

יוחנן ברד"א בריוול



# הערות

## בענין טלטול קומקום חשמלי "קנדי" בשבת והבהרה ברעת הגרשו"א זצ"ל בענין טלטול רדיאטור חשמלי בשבת

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בענין זה ראיתי את מאמרו המקיף והחשוב של הרה"ג לוי יצחק הכהן רפפורט הי"ו בקובץ חודש שבט אדר וכן כמה תשובות בענין זה בקובץ שלאחריו, ואכתוב מה שנראה לענ"ד.

ובראשונה אתייחס מה שנוגע לשיטת אאמו"ר גאון ישראל זצ"ל ומה שמצאו סתירה בדבריו. בענין הסתירה כותב בצדק הרב דיק הי"ו בסברה נכונה לחלק בין אם זה ניכר או לא, ובזה אוסיף הסבר ובפרט שלפי מיטב זכרוני עשה כך למעשה וטלטל את הרדיאטור, וכן שמעתי ממנו בע"פ (אם כי יש שדנו לאסור מטעם אחר והוא מטעם ביטול המשקה הנמצא בתוכו ואכמ"ל). והוא שיש חילוק בין תנור חשמלי לוהט כי הוא כולו אש והאש הזו מחמם את הבית ולכן אין לו חשיבות של כלי וכפי ההסברים מה שכתבו בזה, ויתכן לומר שגם כשהוא מכובה הוא מוקצה כי אין לו שום תשיש, ומשא"כ ברדיאטור שעיקר החימום והשימוש הוא ע"י חימום המשקה והברזל ולא ע"י הגחלת ורק הוא מתחמם מכח החשמל והוא לא כולו אש, ולכן מסתבר שזה נחשב לכלי ומשא"כ בתנור שאין לו בית קיבול והוא כולו אש, וכן צודק הכותב הנ"ל שאי אפשר לדייק ולבנות יסוד ממה שנעתק מכת"י שיתכן שנכתב שלא למעשה, ואם נאמר כן יתכן שזה במכשיר הנ"ל שיש לו בית קיבול של מים וזהו עיקר שימושו ועשוי לטלטל לכן יתכן לומר שהוא כולו נחשב לכלי חשוב או לכה"פ בסיס לאיסור ולהיתר והוי טלטול מן הצד באופן שאי אפשר לנער.

והנה הרב הנ"ל כותב שהחלק התחתון הוא מוקצה ולכן דן באריכות בדין של כלי אחד שחלקו הוא בוודאי מוקצה מה דינו של החלק השני, וראיתי באות ז' שמביא מדברי הרמב"ן והריטב"א בדין של שידה הנשמטת שאסור לטלטל את כולו אם יש מעות בתוכו, ומסיים וכ"ש כאן שהוא כלי אחד.

והנה בראשונה עצם שיטת הראשונים הנ"ל כפי פשוטו כתוב אחרת ושיטתם הוא בשם התוס' דבאינה נשמטת הכל מותר, ובנשמטת רק המוכני אסור, ומסתמא סברתם היא דמכיון שתפקידו של המוכני שע"י זה מטלטל את השידה והשידה הוא העיקר, ולכן באופן שאינה נשמטת הכל מותר ואפילו המוכני שמונח שם מעות הוא נטפל לשידה והוא עצמו כאילו בסיס לאיסור ולהיתר ובנשמטת רק המוכני אסור מכיון שזה לא ממש כלי אחד עם השידה ולכן הוא בסיס למעות ומשא"כ השידה, וא"כ בנד"ד שיש כאן כלי אחד עם שני תשישים חשובים מסתבר שעצם הקומקום של הבית קיבול אינו נגרר ובפרט שהוא משמש לחמם את המים וא"כ הוי טלטול מן הצד לכה"פ.

ומה שמביא אח"כ מהחזו"א הנה כבר כתבנו דמפשטות הראשונים נראה אחרת, ואפילו אם נאמר כהחזו"א אינו ענין לנד"ד, כי רק במוכני שתפקידו הוא לטלטל את השידה ולכן הוי כאילו טלטול לצורך דבר האסור כי השידה נגזרת על ידו והוא בסיס ולכן גם השידה ג"כ בסיס או כמו שכתוב בגר"ז שזה בסיס לבסיס (אם כי דבר זה צריך הסבר) ומשא"כ כאן הוא טלטול ממש מן הצד לצורך דבר המותר כי הוא אינו זקוק לגוף החימום כדי לטלטלו ורק אי אפשר לנער וזה הכל אפי' אם נאמר שהחלק התחתון הוא בסיס, וכן מה שמוכיח משיטת הרשב"א והר"ן דבאינה נשמטת מותר לטלטל רק את השידה אינו

כ"כ ראייה בנ"ד להיתר כי יש סברא להיפוך שהשידה הוא העיקר וכאן יש לדון אם שניהם הוי עיקרים אבל כבר כתבנו שמסתבר שמותר לטלטל את הקומקום והוי טלטול מן הצד.

וכן ממה שכתבו הגר"ז והמשנ"ב שבכיס קשור אסור לטלטל את כל הבגד ודלא כהח"א מהנ"ל וכך סובר המשנ"ב כי שם זה בסיס רק לאיסור וכאן בסיס לאיסור והיתר, ושוב ראיתי באות ז' שמביא מהח"א בדעת הרמב"ן וכמו שכתבנו. אמנם דברי הח"א הוא לא לגמרי כהמ"א כי הרי בכיס תפור דעת המ"א שהכיס הוי בסיס ואילו הח"א סובר שגם הכיס מותר, ומה שמיישב את סתירת דברי המשנ"ב מהדין של נר על המפה שמצדד לאסור לטלטל את כל המפה מזה שבכיס תפור מתיר לטלטל את הבגד הנה חילוקו הוא ברור, אבל זה אינו ענין לנ"ד כי כאן הוא דרך שימוש כי לכך נוצר, וממילא לא קשה מחבית של יין שמונח עליו אבן כי כאן מלכתחילה זהו דרך שימוש ויתכן שאין כאן בכלל מוקצה וכנ"ל.

וכן אפשר להוסיף דהרי מבואר בשו"ע סי' רנ"ט סו"ס א' דאם הגיז צמר מונחים על הכיסוי לא הוי בסיס ויש שם כמה פירושים ומקורו הוא מדברי רש"י בדף מ"ט וא"כ לפי מה שכותב הרב הנ"ל את המציאות של הקומקום שזה כשני מקומות קיבול דהיינו שיש בתחתיתו מקום בפנ"ע שמיועד רק להחזקת השלהבת ומעל זה חלל נוסף שמיועד להחזקת המים, וא"כ יוצא לפי זה דהתחתון שהוא האיסור מחזיק את החלק העליון וא"כ בכה"ג לא הוי בסיס וכנ"ל, ואינו דומה לחביות שהוא למעלה וההיתר משמש לאיסור אם כי שם יכול לדון מטעם היין שבחבית מה שהאריך בזה הכותב הנ"ל אבל עדיין אינו ענין לנ"ד וכנ"ל.

וכע"ז כתב הרב דיק ושאר הכותבים, וקיצור הדברים הוא רק דמכיון דאינו ברור כ"כ שיש כאן בסיס מכח גוף החימום וזה לכה"פ זה בסיס לאיסור ולהיתר, וזה גם קצת דומה לכיס תפור וזה בכיס קשור יש כאלה שמתירים לטלטל את הבגד ומסתבר שזה נקרא טלטול מן הצד לצורך דבר המותר אפילו אם נאמר שזה מוקצה לכאורה מכל הנ"ל ובפרט שזהו דרך שימוש לכן נראה שמותר לטלטלו.

## מאיר ש. אורבך

ביתר עילית

נ.ב. אמנם יש שחששו דשמא יגמר המים ואז תתכבה החשמל בקומקום, אמנם לפי בירור המציאות אצל מומחים זהו חשש רחוק מאוד, וזה ספק בגרם כיבוי, אולם לבסוף שמעתי בשם יו"ר המכון של הרב הלפרין שזה חשש קרוב ויש לעיין בזה ואם זה קשור לדברי המשנ"ב בסו"ס שיי"ח בשם תפארת ירושלים.

## בענין הנ"ל

בנידון שבין הרבנים המופלגים הרב לוי יצחק רפפורט שליט"א והרב פינחס דיק שליט"א, אודות טלטול חוט חשמלי לוהט, ובתוך הדברים נו"נ בדברי אדמו"ר מאורן של ישראל הגרש"ז זצ"ל, והדברים היו נראים כסותרים, וגם הובאו מדברי מעדני שלמה והעירו שדבריו שם בשם מרן שלחזו"א זה אש אין להם מובן לכן אין לסמוך ע"ז, והנה היות וזכיתי להיות נטפל לדבר מצוה בעריכת הספרים החשובים מאורי אש וכן מעדני שלמה, הנני להעיר שהרי הלכה למעשה הובא שם להדיא במעדני שלמה (שבת אות כ"ט): "תנור חימום כל שיש בתוכו חוטים שמתלהטים ונעשים אדומים הר"ז חשיב כאש ואסור לטלטלו כלל". והרב המחבר שליט"א טען לו אף הוא שלדבריו במנחת שלמה נמצא שמותר לטלטל תנור, ומרן השיבו: "ואמר לי מבלי לדון בסברות, דאף שלחד טעמא דחזו"א יש מקום להקל בזה, אבל מ"מ לדינא כיון שלחזו"א יש בזה אש, אי אפשר לטלטל אש [וחזר ואמר כן כמה פעמים]". הרי שאף אם לא נבין בדיוק הסגנון בדעת החזו"א [ואולי יש איזה חסרון דברים] אולם הלכה למעשה בנידון דידן כבר יצאה הוראה ממנו ז"ל לאיסור. [וראה שם בהסכמות שהרב המחבר הוא דייק ונאמן, וגם היה ידוע למרן שדבריו אליו הם הוראה לאחרים].

והדברים מתאימים למה שהובא כן בשמו בהערות למאורי אש הנדמ"ח [ונראה מדברי הרבנים הכותבים שליט"א שהיה לפנייהם רק המהדורה הישנה], ואלו הדברים שנדפסו במאורי אש השלם (פ"ב, תוספת אורה אות י"ט): "הרה"ג ר' אלימלך קופרמן שליט"א, מסר לנו מרשימותיו מה ששמע מרבינו זצ"ל (רשימה זו היא מהתקופה האחרונה לחיי רבינו זצ"ל): "אחד הסובבים שאל את רבינו זצ"ל האם

מותר לטלטל מנורה הדולקת. ורבינו זצ"ל השיב: שלכאורה היה מקום להתיר, אך למעשה מאש מתרחקים ולא מטלטלים".

והיות והדברים תואמים זה את זה, נמצא בבירור כי הלכה למעשה היתה דעתו של אדמו"ר זצ"ל אשר אם כי לדינא היה מקום להתיר טלטול זה, מ"מ הלכה למעשה לא התיר.

בברכה מרובה,

**יהושע בורודיאנסקי**

בני ברק

## קם רבה ושחטיה לרב זירא

כבוד יקירי לבבי וחביבי נפשי מו"ל הקובץ המלא מזן אל זן "קובץ על יד רבה" בית אהרן וישראל שע"י מוסדות קארלין סטולין בעיה"ק ירושלים תובב"א.

אחר דרך מבוא השלום.

קובץ שבט אדר (קפט) גם הוא ממשיך להיות במה יקרה לתוה"ק למקצועותיה.

ועתה באתי על דבריו הנפלאים - ואין גבולות לתורה - של הרב ישראל דנרוביץ שליט"א על: קם רבה, שחטיה לרבי זירא - 'בסכין רותח'.

אמרתי בלבי, נימא מילתא דמתאמרא משמיה של גאון מחשבת הקודש והנודע בספריו פחד יצחק רבי יצחק הוטנר.

והמדובר מהנעשה בסעודות פורים אצל חז"ל, כי קם רבה ושחטיה לר' זירא, בשעת 'יורד ה' על הר סיני' פרח נשמתן של ישראל על כל דיבור ודיבור עד שהוריד הקב"ה טל של תחיה.

והמכוון בזה - ובתורת החסידות זה מלשדה שגבה ויסוד יסודה - שקליטת תורה לתוך עצמיות הנפש, הינה באה, מתוך חידוש החיות אשר באדם.

לאמור: נדרשת מחיות הנפש, חיות חדשה, שבאה במקומה, של החיות הקודמת, והיינו, שעל כל דיבור ודיבור פרח נשמתן, והחיות נקנית בחליפיו.

ועל מתן תורה בהר סיני, היתה קיימת מודעא רבה לאורייתא. אלא דהדר קבלוה בימי אשורוש.

כלומר, קם רבה, שחטיה לרבי זירא, שבאו לקדושי עליון 'שקטן בהם מחיה מתים', שכח הדעת בהשגות האלוקיות בעבודת היום של פורים הגיע לדעת מרוממת ונעלה ושגיאה שנולדת מחדש.

וכפי שהסביר האדמו"ר הקדוש רבי שמחה בונם מפשיסחא על הפסוק: "ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך", שנשאר בהשגה...

מוקירכם עוז

**אשר בהרב מרדכי אריה זמל**

רב לב השרון ובני ציון ור"מ עם מרדכי

## בענין בונסין אותו לכיפה

מבואר בגמ' סנהדרין דף פא: דהורג בלא התראה או בעדות מיוחדת אע"ג דאינו עדות לדון דיני נפשות אבל כיון דאין חסרון בנאמנות כונסין אותו לכיפה, ודנו אחרונים אי הביאור דלכיפה סגי בבירור הראוי לדון ממונות או דבעצם הוה נפשות אך כיון דלדיני ממונות כשר רואין שאין חסרון בנאמנות רק אעפ"כ אין דנין נפשות אבל לכיפה סגי בבירור זה.

ע"י במנחת קנאות [מהגר"מ אריק שבעת שהדפיס הספר היה רב בעיר יזלאוויץ] דף ג שהאריך בשאלה זו באריכות ונקט שבודאי הוה דיני נפשות ובעי ב"ד של כ"ג ועוד דינים הדומים לנפשות, וע"י עוד בחזו"א סהדרין ס' כא ס"ק ה.

אך עי' בחידושי הרי"ם זבחים דף עא שנקט דכיון דכיפה דומה לדיני ממונות מהני הודאת בע"ד שהרג לכנוס לכיפה [ועי' בקובץ גליון קפ"ה (עמ' קעא) במכתב להר"מ שבודרן מה שדנתי בדבריו] וכבר השיג עליו הגר"מ אריק בספרו טל תורה סנהדרין דף לו וכן בדף פא שבדואי כיפה דומה לדיני נפשות ולא מהני הודאת בע"ד ועי' בחמדת ישראל מצוה צ"ד באריכות.

והנה עי' בספר קול מבשר ח"א ס' לח להגר"מ ראטה תלמיד הגר"מ אריק ששלח לו הערות על ספרו מנחת קנאות ודן בנושא זה אי כיפה דומה לנפשות ועי' בתשו' כת"י מהגר"מ אריק נדפס בסוף מנחת פתים על או"ח שיצא מחדש וכן במנחת קנאות שיצא מחדש לדחות דברי תלמידו בענין.

והעירני הגה"ח רב אהרן רובינפלד שליט"א לעי' בקובץ גליון קלא במדור גנוזות שם נדפס מכתב מהמחזה אברהם ששלח לגר"מ משולם ראטה מה שדן בדברי הרב מיזלאוויץ אי כיפה דומה לנפשות ולא מצוין בכלל דכוונתו להגר"מ אריק בספרו מנחת קנאות בהענין, עי"ש מה שדן עוד.

בהוקרה  
זלמן דישון

## תיקון טעות והערה במדור גנוזות בגליון ק"א מרבי אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל

כבוד מערכת "בית אהרן וישראל" הנודע ונפרסם לשם ותהילה

הנני בזה בהערה קצרה במה שהבאתם בגליון ק"א (סיון תמוז תשס"ב) תשובה מכת"י של הג"מ אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל אב"ז זבאריז וסטנאב שכתבה לבנו רבי שמואל זצ"ל בענין נר של חלב שנפל על פאפירקי, וביאתם דבריו (בכותרת) דמיירי מנר חלב שנפל על מאכל. ובאתי להעיר דתשובה זו מובאת בשו"ת בית אפרים (מב"א הג"מ אפרים זלמן מרגליות זצ"ל, חו"מ סי' י"ז ד"ה ובענין, וציינו הפת"ש יו"ד סי' צ"ב סק"ח) מרבי אלכסנדר סענדר זצ"ל לכן אחי רבי אפרים זלמן זצ"ל, ושם משמע להדיא דפאפירקי היינו כלי חרס, כמו שיראה המעיין שדן שם לענין נר שנפל על פאפירקי ומסיק שכשנפל הנר על כלי מתכת צריך הגעלה או גרידה או ליבון "ובכלי חרס לא שייך זה". הרי להדיא דהכונה לכלי חרס [והיינו כלי פורצלניים כמש"כ הפוסקים בהל' טבילת כלים, כ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' ס"ז) בשם הכנסת הגדולה (סי' קכ"א הגה"ט אות כ"ו), ובשו"ת חיים שאל (להחיד"א, ח"ב סי' ל"ח אות פ"ו) ובבן איש חי (שנה ב' פר' מטות אות ט"ז)].

בברכה מרובה  
מנחם מענדל שמרלר  
בני ברק

הערת המערכת: יישר חיליה של הרב הכותב על שדלה חספא, ומן המקום לציין שאף הנידון השני בתשובה שהדפסנו בגליון ק"א מתוך כתב היד, אף הוא נמצא במכתב הנ"ל הנדפס בשו"ת בית אפרים סי' יז כתשובה לשאלת רבי אפרים זלמן זצ"ל, והוא פלא.

## בישול בשבת בכלי שני שיש בו מלח

מע"כ מערכת בית אהרן וישראל, הע"י, אחרי דרך מבוא הכבוד, ברצוני להעלות על שלחן מלכי רבנן בירור בדין בישול בשבת בכלי שני שיש בו מלח.

מקור הדין הוא הרמ"א ביו"ד סימן ס"ט (סעיף ט') שכותב שאם בישל בשר שנמלח ולא הורד, אפילו הושם בכלי שני אסור, דמאחר שיש שם מלח וציר, אפילו בכלי שני מבשל. הש"ך (סקל"ח) כותב דה"ה אם יש שם חומץ או שאר דבר חריף, מבשל. [ביד יהודה (פיה"א ל"ה) חולק על הש"ך ולדעתו אין הדין כן בחריף, אמנם להלן נביא שהפמ"ג ומשנה ברורה נקטו כהש"ך]. ולפני זה כתב הש"ך (סקל"ז) שהרש"ל מתיר, וכן משמע מהשו"ע בהלכות בישול בשבת (או"ח שי"ח סעיף ט') שמתיר. ומסקנת הש"ך

שיש לחוש לדברי הרמ"א אם אין הפסד מרובה, כי יש לדחוק וליישב דברי הפוסקים הנ"ל לדעתם (ראה להלן). והט"ז שם (סק"ג) כותב שהמקיל כרש"ל לא הפסיד, ובפרט שדם שמלחו אינו אלא דרבנן. אך יש לציין הערת הפמ"ג (שפ"ד סק"ז) שהרש"ל מיירי במלח שהשתמשו בו להכשיר בשר, וכבר פסק כחו, ואילו מלח שלא עשה פעולה, או חומץ - בכלי שני יתכן שגם הרש"ל יסכים שמפליט ומבליע או שמבשל.

והנה הפמ"ג (מש"ז סימן ס"ט סק"ב וכ"ג, ושפ"ד סק"ז) ביאר שאין כוונת הרמ"א שמבשל ממש רק שהוא מפליט ומבליע, ומצדד לומר שאינו אוסר הכלי. [לעומת זה היד יהודה (פיה"א ל"ד) משיג עליו, שהרי הרמ"א כותב בהדיא "מבשל", ועל כן הוא יאסור גם הכלי]. ונסתפק הפמ"ג (שפ"ד סק"ז) אם ניתן להקל גם באופן שלא נפסק כח המלח, או שהיה ציר בכלי שני (שהרי הדין ברמ"א שם מיירי אחרי שמלח כדן, ואז כבר פסק כח המלח, ואולי רק בכה"ג הקילו האחרונים). ואכן בסוף דבריו (שפ"ד סק"ז) כתב שכך הורה למעשה בעובדא שנפל בשר לבארש"ט מחומץ מאד עם חלב שאסור אפילו בהפס"מ. וכוונתו בזה שאין צד להקל במלח רגיל או בחומץ (רק במלח שהכשירו בו בשר, דעי"ז כבר פסק כח המלח).

ונציין עוד כמה פרטים בדין זה (בהלכות מליחה): בסימן ס"ח (שפ"ד סוס"ק כ"ו) העלה הפמ"ג שכל החומרא של מלח בכ"ש הוא אך ורק כשרובו מלח. אך היד יהודה (סימן ס"ט פיה"א סק"ד) חולק ע"ז, ומוכיח מלשון הרמ"א דמיירי שיש רוב במים נגד המלח.

ובחוות דעת (חידושים סק"ד, וביאורים סק"ב) העלה דאם הדבר חריף כבר מעורב בתבשיל (שבכלי שני) אז גם לרמ"א אינו מבשל. אך מהרש"ק חולק עליו בהגהות חכמת שלמה. וע"ש שהעלה דאם הדבר חריף רוב או עכ"פ מחצה על מחצה גם החור"ד יודה שאסור אפילו אם הדבר חריף מעורב בתבשיל.

ע"כ מה שמצאנו במקור הדין ביו"ד בהלכות מליחה (סימן ס"ט). ועכשיו נעבור לנ"ד, הלכות בישול בשבת. ולא נכחד שבשלחן ערוך (או"ח סימן ש"ח) נקט שכלי שני אינו מבשל, ולא כתב שעם מלח יבשל, (וכמו שהעיר הש"ך הנ"ל). והיה מקום לומר שגם הרמ"א שם מסכים לזה, כיון שלא העיר על דברי השו"ע (וכמו שהעיר הפמ"ג ביו"ד סימן ס"ט שפ"ד סק"ז). אך כבר כתב הש"ך (הבאנו לעיל) שיש לדחוק וליישב דברי הפוסקים הנ"ל לדעתם. [ונלפענ"ד שכוונת הש"ך שאין ראה מסימן ש"ח סעיף ט', דהתם מיירי בכלי שני שיש בו רק מלח, ולא מאכל אחר]. וגם הפמ"ג שכתב ביו"ד (הזכרנו לעיל) שכלי שני עם מלח (או דבר חריף) אינו מבשל רק מפליט ומבליע - הרי בסוף הדר ביה. ראה בפמ"ג או"ח (שנדפס ט"ז שנה אחרי שנדפס הפמ"ג על יו"ד) שכותב בהדיא בכמה מקומות שכ"ש עם מלח או דבר חריף מבשל, והוא בסימן שכ"א (א"א סק"ד), וכן בסימן ש"ח (מש"ז סק"ח, וא"א סק"ל). וכ"פ גם המשנה ברורה בסימן שכ"א (סקס"ח) בשם הפמ"ג. לא ברור לי למה המשנ"ב אמר רק "יש להחמיר", ולא אמר סתם שאסור (הלא מקורו מהפמ"ג בשכ"א, והפמ"ג שם מציין לדבריו בשי"ח, ובס' שי"ח מש"ז סק"ח כתב הפמ"ג דבכלי שני עם מלח אסור גם בדיעבד שהרי אסור לכו"ע). גם לא הבנתי למה לא הזכיר המשנ"ב דין זה בסימן ש"ח שהוא הכתובת להלכות בישול, ושם מוזכר רק שאסור לבשל בכ"ש מפני חשש קלי הבישול, ומפני מחזי כמבשל. הרי אם יש בו מלח או דבר חריף (וכמעט תמיד זה מציאות) אז אסור מעיקר הדין. ואמנם אחז"ל בירושלמי שדברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר, אבל בכל זאת הדבר צריך ביאור.

ועכ"פ כך פסקו הפמ"ג ומשנ"ב בכלי שני שיש בו מלח או דבר חריף. והוא יותר חמור משאר דברים שבכלי שני שאסור רק ממנהגא (מחשש קלי הבישול, או מחזי כמבשל), ואילו כאן זה מעיקר הדין. [ויציין מש"כ בשביתת שבת (בישול: באר רחובות, סקנ"ז) שלא ראה בחז"ל שנוהרין בזה, אבל בירושלים עיה"ק שרבו המדקדקין נוהרין בזה]. גם תמוה לי שלא מצאתי דין זה מוזכר בכל ספרי הלכות שבת בדורנו, כמו שמירת שבת כהלכתה, ארחות שבת ועוד. במאור השבת יש כמה פרטים בנושא זה רק בדרך אגב, ורק בהערות שבשולי הדף (ח"א סימן ה' הערה כ"ב, וח"ב סימן י"א הערה צ"א. ופלא שאין שם סעיף מפורש בנוגע מי שהכניס חתיכת בשר חי לתוך מרק עוף בצלחת (כלי שני) שיש בו מלח או תבלין.

ובאמת חייבים אנו לברר ולבאר מה הדין למעשה אם הכניס חתיכת בשר חי לתוך מרק עוף בצלחת (כלי שני) שיש בו מלח או תבלין. ואולי נוכל להתירו בדיעבד משום שכמה פוסקים חולקים על דין זה לגבי שבת [ראה ישועות יעקב (שי"ח סוסק"ט), אגלי טל (בישול, סעיף ט"ז והערה ל"ג), ובית מאיר

(שי"ח סעיף י"א), וגם יש פמ"ג שכל החומרא של מלח בכ"ש הוא אך ורק כשרובו מלח (וזה אינו מצוי), ויש גם חוות דעת שאם הדבר חריף כבר מעורב בתבשיל אז גם לרמ"א אינו מבטל. (מאידך רחוק ודחוק לומר שכוונת הפמ"ג והמשנ"ב באו"ח שי"ח רק בכה"ג שיש רוב מלח!).

מסקנא דמילתא, דין זה הוא מאד לא מוכר לציבור, ומשום מה לא דנו ביה כל ספרי זמנינו (ואולי באמת משום שלא מצאו אותו במשנ"ב סימן שי"ח).

יוסף יצחק לרנר

## דבר איסור שיש לו מתירין שנתערב בדבר היתר

בקובץ בית אהרן וישראל [גליון קפג עמ' קעו] הובא דו"ד בין ת"ח מופלגי תורה שליט"א בדין היכא שנתערב איסור בהיתר ויש לו מתירין, אבל כיון דצריך לשהות עד זמן ההיתר יהיה לו הפסד כיוון שצריך משום כן לקנות מאכל אחר וכיו"ב, אי מקרי בכה"ג דבר שיש לו מתירין, או דמיא להא דכתב השו"ע סי' תקב סעי' ג' דכל שצריך להוציא עליו הוצאות להתירו אי"ז בכלל דשיל"מ. ודעת הכותב הרב אקער [בגליון קפג עמ' קב] דלא מקרי דשיל"מ כיוון דיש לו הפסד לקנות מאכל חדש, ובגליון קפג עמ' קעו השיב ע"ז ת"ח א' דזה נקרא דשיל"מ, ולא מצינו רק שאם צריך הוצאות להביאו לידי היתר אז הוא דמקרי אין לו מתירין, אבל מה שנגרם לו הפסד כיוון דצריך לשהות עד לזמן ההיתר, מחמת זה לא נקרא אין לו מתירין, והשיב לו הרב אקער מדברי הפרי תואר [סי' קב סק"ה] לגבי הוצאות חימום המאכל די"ל דמקרי מחמת זה אין לו מתירין, הרי שאף הפסד ממקום אחר דהיינו הוצאת חימום המאכל נמי מקרי אין לו מתירין, ולא רק היכא שזה הוצאות בשביל להביאו לידי היתר, ולא מצינו שחילקו חז"ל בסוג ההפסד ובכל גונא מקרי אין לו מתירין.

א] ואכתוב הנלענ"ד בעוהשי"ת דודאי בהפסד ממקו"א מקרי דשיל"מ, ומפורש הדבר בהרמ"א סי' קי סעי' ח' וז"ל: "י"א דשיל"מ אין להתיר מכח ספק ספיקא וטוב להחמיר אם לא לצורך מאחר שיש לו היתר בלאו הכי" עכ"ל הרמ"א. ובש"ך סקנ"ח: "וצ"ע אם יש להקל בזה שלא במקום הפסד מרובה כיוון דגדולי הפוסקים סוברים כן". הרי דברי הש"ך ברור מללו שאיירי במקום הפסד מרובה והקיל רק מכח ספק ספיקא. הרי קמן דבר ברור, דמשום ההפסד שיהיה לו מחמת ההמתנה אכתי הוה דשיל"מ, אלא דמ"מ יש לסמוך להקל מחמת ספק ספיקא, ולענ"ד זו ראייה שאין עליה תשובה.

ובאמת דאין זכר כלל בהלכות דשיל"מ דלא אמרינן כן במקום הפסד. אלא שמצינו בסי' קב סעי' ב' דגדר דבר שיש לו מתירין הוא שההיתר עתיד לבוא או אף שאין עתיד לבוא מאליו מ"מ בידו להתירו, וקאמר השו"ע דכיון דצריך הוצאות להתירו לא מחייבין ליה לעשות פעולה כזאת ושוב איפוא אין ההיתר עתיד לבוא, אבל לא הוזכר כלל דבמקום הפסד ל"א דשיל"מ, ודמי בזה לחתיכה הראויה להתכבד דאינו בטל, אף בהפסד מרובה.

ב] והא דקתני בסעי' ד' שם: "יש מי שאומר דלא שייך דשיל"מ היכא שהמאכל מתקלקל", אין כוונת המחבר לומר דכל שיש לו הפסד, תו לא הוי בכלל דשיל"מ, אלא כוונת המחבר דרך משום דהמאכל מתקלקל שוב אין ההיתר עתיד לבוא דהרי אין לו את מה להתיר. ואמינא לה מדברי המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ח סימן פז, וציינן לזה בהגהות רע"א) שחולק על שיטת המחבר וז"ל: "הרמב"ם פסק להדיא דחמץ בפסח נקרא דבר שיש לו מתירין וכו', ומסתמא הרמב"ם לא חילק בין ביום א' של פסח בין ביום האחרון ולא חיישינן במה שיתקלקל המאכל דסוף סוף אם יהא ראוי לו לאכול יהיה לו מתירין" עכ"ל. ומבואר דשורש פלוגתת רש"ל והמחבר, דנחלקו אם מקרי יש לו מתירין כיוון דבעצם יש היתר להמאכל, או מקרי אין לו מתירין כי הרי לא יהיה ראוי לאכול וא"כ אין לו מתירין, ודעת המהרש"ל בזה, שאף שמסכים להשו"ע בסעי' ב' דכשצריך הוצאות להתירו מקרי אין לו מתירין, שאני התם שבאמת אין היתר להמאכל מאליו ואין מחייבים להוציא הוצאות ולהביאו לידי היתר, משא"כ כשההיתר עתיד לבוא מקרי יש לו מתירין, אבל אנן קיי"ל דכל שהמאכל יתקלקל נמי מקרי אין ההיתר עתיד לבוא. אבל אם נימא דיסוד ההיתר דסעי' ב' דבכל מקום שצריך להוציא הוצאות להתירו, לא הוי בכלל דשיל"מ משום ענין כללי של הפסד דמשו"ה לא נקרא דשיל"מ, אם כן האין חולק המהרש"ל אהא דסעי' ד' [דהיכא שהמאכל יתקלקל לא הוי בכלל דשיל"מ] וסובר שגם בכה"ג הוי בכלל דשיל"מ, הלא יש כאן הפסד שהרי המאכל מתקלקל, והרי המהרש"ל מודה בהיכא דסעיף ב' דכשצריך להוציא עליו הוצאות [ולדברי הרב הנ"ל

היינו משום דין הפסד כללי] לא הוי בכלל דשיל"מ. אלא ודאי דיסוד ההיתר דסעיף ב, הוא כדביארנו שכשצריך להוציא עליו הוצאות, מקרי אין ההיתר עתיד לבוא ממילא. [וצע"ק בדברי הגר"א שנראה לכאור' מדבריו שסעיף ב' וסעיף ד' חדא הוא].

ג] ומה שהביא ראיה מדברי הפרי תואר שאם צריך הוצאות לחמם המאכל י"ל דמקרי אין לו מתירין, לא הבנתי מה ראיה מצא כאן, וכונת הפרי תואר הוא דמאכל שדרך לאכלו חם הרי זה קלקול בשבילו לאכלו כשהוא קר, וא"כ בעצם המאכל מתקלקל אלא דהרי יכול לחממו ולהביאו לידי היתר, ועל כן נסתפק לומר דזה מקרי שצריך להוציאו עליו הוצאות להחממו, אבל מעולם לא נתכוון הפרי תואר מצד זה שיש כאן הפסד ממקו"א, ואי"צ לפנים.

ד] ומצאתי בפמ"ג או"ח סי' תקכ"ז מש"ז סק"ב וז"ל: "שאלה, הניח עירוב תבשילין לחם עם ביצה מבושלת וביו"ט נולדה ביצה ובשלה ונתערבה בהרבה דבר שיש לו מתירין, י"ל כאן ל"ה דשיל"מ דא"כ יהא אסור לבשל לשבת ועדיף מנתקלקל המאכל דלא חשוב דשיל"מ, או דלמא הואיל ובתבשיל זה לית הפסד אם ימתין אסור ולא הוי עירוב וצ"ע". עכ"ל. הרי דנראה לכאורה שנסתפק ממש בנידון דידן אי הפסד ממקו"א נמי הוה הפסד או לא. וכמובן לא נעלמו מהפמ"ג דברי הרמ"א והש"ך הנ"ל.

וראיתי בספר החשוב נתיבי מליחה (להר' ווייס, מדור חקרי הלכה סימן א) שהרגיש בזה, וכתב דיש לחלק ולומר, דדוקא התם הקיל הפרי מגדים לענין הביצה להחשיבה כדבר שאין לו מתירין אף שההפסד הוא לא בגוף הביצה, כיון שלביצה יש ערך ביום טוב, כי חוץ ממה שראויה לאכילה בעצם, הרי על ידה מותר לבשל מיו"ט לשבת, לכן לא שייך לומר בזה שימתין עד למחר לאכלה, כי עד מחר ירד עצם חשיבותה שהיה לה ביום אתמול שהיתה מתרת לבשל מיו"ט לשבת. אבל בגונא שההפסד הוא רק ממקום אחר ולא בעצם המאכל שנתערב, התם יודה הפרי מגדים דנשאר דינו בגדר דבר שיש לו מתירין.

ועוד דבלא"ה דברי הפמ"ג שם צריך עיון במאי דכתב עוד וז"ל: "ואם אין ליו"ט כ"א דבר שנתערב כה"ג צ"ע אם הוי דשיל"מ, עס"י תקכ"ז עונג יו"ט שוה לשבת, ולהתענות ג"כ אסור ביו"ט" עכ"ל, הרי דלעיל מיניה איירי שיש לו עוד מאכלים ליו"ט, וא"כ מה כלל נסתפק ליה אי הוה כנתקלקל המאכל כיוון שמחמת שנתערב ביצת העירוב אין יכול לבשל, ולא גמ' הוא בזימן יונה ונתערב בתרי יונים שלא זימנם דלא בטלי מפני שהוא דשיל"מ, ומי לא איירי דאין לו בשר אחר ליו"ט ומ"מ הוה דשיל"מ וא"כ מאי שנא גוונא דהפמ"ג, ומה נסתפק איפוא הפמ"ג.

שו"ר להבית מאיר סי' תצז שרצה לומר דהא דזימן שני יונים ומצא שלושה שכולם אסורים דשיל"מ הוא, הני מילי ביש לו בשר ליו"ט אבל אם אין לו בשר ליו"ט וכי זה גרע מנתקלקל המאכל דלא הוה דשיל"מ, אבל שוב כתב דמכל הפוסקים לא משמע כן וכן יוצא מפורש מדברי הר"ן על כן הוא מבטל דעתו. וצריך ביאור דהרי ודאי נראים צודקים הדברים דכיון דאין לו בשר לשמחת יו"ט היאך נאמר לו תמתין עד למחר ותאכלנו בהיתר והרי הוא צריך לו עכשיו ליו"ט ומה יהיה לו מהמתנה, אלא הן הן הדברים שכתבנו שמה שמפסיד הוא את השמחת יו"ט הרי זה הפסד ממקו"א ולא חשו חכמים לכך, משא"כ אם יתקלקל המאכל הרי אין ההיתר עתיד לבוא וע"כ מקרי אין לו מתירין ולא משום ההפסד שיש לו בקלקול המאכל מחמת ההמתנה.

ובזה גם נדחו דברי הרב אקער שרצה להתיר בשמחת שבע ברכות שנתערב גלידה חלבי ברוב גלידה פרווה ורצה להתיר כי צריכים הגלידה לכבוד השמחה, ולא ידעתי מה עדיף גלידה לשמחת שבע ברכות מהא דזימן יונים ונתערבו שלא התירו לו משום שמחת יו"ט, וכמדומה דהדברים ברורים ומאירים.

ה] ואחר שנתעכב מכתבי עד כה, יצא לאור גליון קפט ושם יצא הרב אקער הנ"ל להוכיח דהלכה כדברי הצ"ח הידועים שדבר שתשמישו היום ומחר לא אמרינן ביה דשיל"מ, והאחרונים הקשו מדברי הש"ך ורמ"א סי' תקב גבי כלים שנתערבו דהוה דשיל"מ, והרי כלים תשמישן היום ומחר וא"כ לפי הצ"ח אמאי זה דשיל"מ והרי מבטלו מתשמישו של היום ואי"ז דשיל"מ, והביא לתרץ בשם שו"ת שמן רוקח וכו"ה בבדי השולחן, דהתם בכלים אין אנו דנין על הכלים אלא על הטעם הבלוע שזהו האיסור שנתערב, ואת הטעם א"א לאכול רק פעם אחת ועל כן אמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ודשיל"מ הוא, עכתו"ד הרב הכותב הנ"ל.

ומכאן ראיה שלא כמו שכתב הוא עצמו בגליון קפג, דהרי הן אמת דכאן הטעם הבלוע הוא שנתערב אבל כתוצאה מכך הרי נאסר לו התשמיש של הכלי ואם כך הרי זה הפסד ממקו"א ולמה הוא דשיל"מ

לפי הצל"ח, אלא ודאי דלא מתיחסים להפסד ממקו"א אלא להתערובת עצמו, ובנידון דידן הטעם שנתערב יכול לאכלו למחר והרי זה דשיל"מ, ואף שמפסיד התשמיש של הכלי לא אכפ"ל והוה דשיל"מ וכמו שביררנו לעיל באורך.

ודאייתנן להכא אכתוב כאן עוד נפקותא לדינא במה שראיתי למי שכתב [וכמדומה באחד הקבצים משנים עברו] בנידון צינור שנוטף ממנו מים היוצאים מהמזגן והכניסוהו לתוך מיכל המים של בית הכסא, ומים אלו מוקצים הם ואסור להשתמש בהם בשבת, ואף שמתערבים בתוך שאר המים מ"מ הוא דבר שיש לו מתירין לאחר שבת ואינו בטל, וראיתי למי שכתב דאי"ז דשיל"מ כיון שהמציאות מוכיח שאם אתה אסור להשתמש במים של המיכל הנ"ל הרי נשאר בית הכסא מלוכלך וא"א להשתמש בו, וא"כ אי"ז דשיל"מ כיון שיש לו הפסד אם ימתין, אבל כמובן שלפי מה שביארנו לעיל אין דבריו נכונים, כי מה שמפסיד מלהשתמש בביהכ"ס הוא הפסד ממקו"א אבל את המים שנתערבו לא מפסיד וא"כ הרי זה דשיל"מ ואסור להשתמש בזה בשבת.

בברכת התורה

חו"ר בולל גבוה להוראה ערלוי  
אלעד

## בענין מכירת חמץ לגוי קטן

כבוד ידידי הרב מיכאל אליעזר קאהן שליט"א

ראיתי בקובץ "בית אהרן וישראל" (קובץ קצ"א - סיון תמוז תשע"ז) שבמכתבך המתפרסם שם [עמ' קצ"א אות ב'], הערת על הדברים שכתבתי (בגליון קצ) בענין "מכירת חמץ לגוי קטן".

ראשית אפתח בהכרת תודה שהעלית על שלחנך שלחן מלכים "חתן דומה למלך" את מאמרי וטרחת להעיר את הערותיך.

לגופם של דברים, ציטטת מה שהבאתי בשם החת"ס, שאף שנכרי קטן אינו יכול לקנות, אבל בנכרי גיל הגדלות תלוי אם הוא בר דעת, שהדין של בן י"ג שנה כתב בתשובת הרא"ש שהוא הלכה למשה מסיני.

ובדברייך ביקשת להוכיח שדעת התוספות אינה מסכימה עם חידוש זה, והוכחת כן ממה שבסוגיית גזל הגר (סנהדרין סח:): לענין גר קטן שבידוע שאין לו גואלים כיון שהוא לאו בר הולדה, והקשו תוספות איך שייך בכלל שיהיה לגר קטן נכסים מדאורייתא שאין יכול לזכות ואין יכולים לזכות לו. ותרצו ג' תירוצים. ותמחת, לפי חידוש החתם סופר, מה הוקשה לתוספות, נימא שנהיה בן דעת וקנה נכסים ואח"כ נתגייר. וכן בסוף התוספות הקשו איך התגייר גירות דאורייתא, ולמה לא תירצו בהיותו בן דעת.

ולענ"ד, אין כאן הוכחה לזה, שהרי קושיית התוספות, איך שייך שלגר קטן יהיו נכסים דאורייתא, קטן דייקא, ואם נעמיד בבן דעת לפי החתם סופר כבר אינו נחשב לקטן ונחשב לגדול ואפשר שה"ה גם לעניין הולדה שזה תורף הענין שם כבר קטן שבידוע שאין לו גואלים שאינו בר הולדה, ואילו קטן בן דעת שמא נחשב לגדול ובר הולדה, וממילא לא יכלו התוספות להעמיד בקטן בן דעת.

וכמו כן בסוף התוספות שהקשו איך התגייר גירות דאורייתא, גם כאן קושייתם שבגר קטן לא שייך גירות דאורייתא, וכו"ע לא פליגי שבגדול יש גירות מדאורייתא, ולפי החתם סופר באופן כזה שהוא בן דעת נחשב לגדול ולא לקטן.

ואסיים בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה ובברכת מזל טוב ליום נישואיכם בשעטו"מ

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

לוס אנג'לס



## תגובת הכותב

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל

ראיתי מה שכתבו להעיר על הראיה שהבאתי מדברי התוס' בסנהדרין סח: שממה שהקשו איך משכח"ל נכסים לגר קטן ע"כ שלא ס"ל כמסקנת החת"ס שגוי הוא גדול משהגיע לכלל דעת, אלא כישראל שתלוי בהגיעו ל"ג שנים, וכתבו להעיר שתוס' נתכוין לנכרי קטן וזה מי שלא הגיע לכלל דעת, ורק כאן הקשו מהיכן יש לו נכסים, ולעולם ס"ל כהרא"ש וכהחת"ס.

אך לענ"ד הראיה פשוטה, ואפרש דברי, שהרי הנדון שמדובר בגמ' זה בגזל הגר קטן, וזה ודאי שגר יש לו כל דיני ישראל ויש לו דין קטן עד יג, ויותר מכך שהגמ' מוכיחה מזה שקטן אינו מוליד, והכוונה לכל קטן ישראל, וע"כ שבפחות מבין י"ג איירי ולא בפחות מבין דעת.

וע"ז נתחבטו התוס' היכי משכח"ל, ולמה לא תירצו שהיה גדול בגיותו שהגיע לכלל דעת, וקנה נכסים ושוב נתגירר ונהיה קטן ישראל, אע"כ שנכרי וישראל שוין, ולא יוכלו למכור חמץ לנכרי קטן.

והראונו לדברי התוס' בחולין לג. ד"ה אחד עכו"ם שמוכח בסו"ד שגם נכרי שיעורו באבר מן החי בכזית, וע"כ שלא ס"ל כהרמב"ם שאין שיעורין לבני נח.

ואנחנו דנו ע"פ תוס' בסנהדרין סט. שכתב שגדלות תלוי רק בב' שערות וגם לא ס"ל כהרא"ש ש"י"ג שנים הוא משיעורין שנתנו הלכה למשה מסיני.

בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה,

מיכאל אליעזר קאהן

## בענין מנהג רבוה"ק להקדים קבלת שבת ותפילת ערבית בו' שבתות שאחר חג השבועות

ראיתי מאמרו הנפלא של ידידי ר' משה גוטשטיין (בגליון קצא) שהאריך לברר ולבאר על מה סומכים לגבי מצות ק"ש של ערבית שלסמוך על ק"ש שעל המטה יש בזה כמה פקפוקים כמבואר באריכות בגוף המאמר ותוכן הדברים שכוין שקוראים בזמן בין השמשות יש מקום גדול לומר שיוצאים בזה חובת ק"ש ויש לסמוך על זה לגבי לאכול סעודת שבת לפני שחזור וקורא ק"ש וכן בדיעבד אם קרא ק"ש שעל המטה ושכח לכוין א"צ לחזור ולקרוא שאפשר לסמוך אהני דס"ל דמצוות א"צ כונה.

יש להעיר שדבריו נכונים לפי המנהג עכשיו באר"י שאין מקדימים להתפלל כ"כ מוקדם, אבל המנהג הקדום בקארלין ובסטאלין היה להתפלל מוקדם מאד (עקב השקיעה המתאחרת מאד בימי הקיץ באיזור זה) והתפללו מעריב לפני השקיעה (כידוע שכשארמו"ר הזקן קידש על הכוס השתקפו קרני השמש בשקיעתה בתוך היין) וכן נהוג כהיום בבתי כנסיות שלנו בארצה"ב שמתחילים מנחה בשעה 7.30 והשקיעה שם בימים אלו הוא בסביבות 8.30 והיינו שקוראים ק"ש לפני השקיעה ונראה שסמכו על שיטת ר"ת דס"ל שאפשר לצאת מצות ק"ש של ערבית מפלג המנחה וכמבואר בתרומת הדשן סימן א' והכונה לצאת בק"ש שעל המטה הוא רק לרווחא דמילתא.

ובדרך אגב יש להעיר שאין לסמוך רק על ק"ש שעל המטה אלא דצריך לכוין לצאת בק"ש שעל סדר התפילה שהעושה כן מפסיד שקורא ק"ש בלי ברכותיה וגם לפעמים קוראים ק"ש שעל המטה אחר חצות וגם אסור לו לאכול סעודת שבת אם לא יחזור לקרות ק"ש לפני הסעודה דהא בודאי לא יצא כיון שכוין שלא לצאת ופשוט.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

אברהם אלימלך אלבוים

סטאלין קארלין ביתר עילית

## הוספות למאמרים

### בענין סידורו של הרה"ק בעל התניא זי"ע

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

בגליונות קפו וקפח פרסמתי שבעה פרקים העוסקים בבירור משנתו של רבינו הגר"ז מליאדי זי"ע בסידורו. והנני תקווה שאזכה בס"ד לגמור ולפרסם את שאר הפרקים בהמשך אי"ה. אך לפני כן חובה עלי לציין כמה תיקוני טעויות שנפלו בדברים שכתבתי, וכן בהבהרות הוספות והערות, עניינים שלא עמדתי עליהם בשעת כתיבת הדברים. ואלו הם:

א. במהדורה קמא של הסידור שנדפסה במהדורת צילום בהוצאת 'חזק', ירושלים תשע"ה, בתחילתו ישנו צילום של העמוד השני ובו פרטים על הסידור ומראהו שנכתבו על ידי שלשה כותבים שונים. בתחילתו כתב ר' חיים ליברמן ע"ה: "סדור תורה אור". ובהמשך בכתב יד שונה בתכלית: "לאדמו"ה", חסר ראשו ומושחת". ואחרי זה בכתב יד שלישי: "שקלאוו".

עורכי מהדורת הצילום כתבו בתחילת המבוא, בטעות, שכל הפרטים הנ"ל נכתבו על ידי הספרן ר"ח ליברמן. אך כל המכיר את תמונת כתב ידו של רח"ל יודע בוודאות שרק המילים "סדור תורה אור" יצאו מקולמוסו (בטעות, וכדלהלן) אך לא המילים הנוספות.

צילום כתב ידו של רח"ל נמצא לדוגמא באגרות קודש של כ"ק אדמו"ר הרי"ף זי"ע במבוא לכרך ב' בעמודים 48, 52, ובספרים אחרים. ומשם תדרשנו.

הכתב יד השני הוא - קרוב לוודאי - של ר' שמואל וינר ע"ה מגדולי הביבליוגרפים היהודים (תר"כ - תרפ"ט) שהיה ספרן בספריה הקיסרית בפטרבורג וממונה על אגף הספרים היהודים שם.

צילום כתב ידו של ר"ש וינר - ובחתימתו - מופיע לדוגמא בספר "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית", ברוקלין תש"ע, עמוד שכז.

ידוע שלכ"ק אדמו"ר הרשב"י מליובאוויטש זי"ע היה בביתו אוצר ספרים נכבד וחשוב ביותר, אוצר שמנה כ- 12 אלף כרכים. רוב הספרים נקנו על ידו בשנות התר"ס. והקטלוג נערך בשנת תרע"ה. לצורך הכנת הקטלוג וסידור ומיון הספרים לפי נושאים נזקקו להדרכתו של איש מקצוע המומחה לכך. לתפקיד זה מצאו מתאים את ר"ש וינר. בערך בתחילת שנת תרע"ג שהה לצורך זה שבוע שלם בליובאוויטש. בין היתר שם לב לציין על כל ספר שראשו ותחילתו, או דפיו באמצע, חסרים. דבר זה גרם הנאה ותועלת לאדמו"ר הרשב"י. וכשנה אחרי זה כותב לבנו הרי"ף (באגרות קודשו כרך ב' עמ' תשנב): "הנני נהנה ... מה שנרשם באיזה ספר אם הוא חסר, כי רצוני מכבר שיהי' ניכר איזה הוא חסר", כי לפי רשימה זו ידע מה הם הספרים שחסר בהם דפים על מנת לרכוש אחרים שלמים. וזהו פשר מה שציין ר"ש וינר בתחילת הסידור "חסר ראשו ומושחת".

סידור זה נקנה אי שם בין תר"נ לתרע"ג ונרשם בקטלוג הנ"ל.

יתכן שסידור זה נרכש ע"י הרי"ף - שהיה כבר משנות התר"ס גם הוא אספן ספרים בפני עצמו - ונתנו בהמשך במתנה לספריית אביו. (כך נהג כמה פעמים. ראה באג"ק הנ"ל עמ' תשנג). דבר זה יבהיר מדוע בעמוד הראשון נרשם גם מכתבת ידו. (ופשוט שלא נכתב לאחר הסתלקות אביו הרשב"י, משום שהספרים הוחרמו ע"י הרשויות במוסקבה כבר בשנת תרע"ו - בעת עקירתם לרוסטוב - עד עצם היום הזה).

כפי הנראה באותם ימים בהם שהה ר"ש וינר בליובאוויטש התלוו אליו במלאכתו שני בחורים שלמדו באותם הימים בשיבת תומכי תמימים, האחד הוא רח"ל שהיה אז כבן עשרים, והשני היה שמו משה חיים בלינר, שבהמשך התמנה ע"י הרשב"י לסיים את רישום וסידור הספרים. ויתכן שהכתב השלישי בעמוד השני הוא שלו. אך זו השערה בלבד.

ודעת לנבון נקל שמה שרשם רח"ל על הסידור את המילים "תורה אור" בטעות יסודו. ורק הגרא"ד לאוואוט הראשון שהשתמש בשם זה לסידור רבינו שהדפיס בשנת תרמ"ז, וזאת על שום שמציין לראשונה בסידור זה את מקום המצאם בתנ"ך של כל פרק וכל פסוק. ומה גם שבשנים ההם רח"ל עדיין

לא התמחה כלל בספרנות וביבליוגרפיה, שבשעריה נכנס רק משנת תרפ"ה ואילך בהתגוררו בלנינגרד, ורישום זה לבד - יוכיח.

צירוף כל הפרטים דלעיל יבהיר לנו את פשר ארבעת הכתבים והכותבים השונים בשני העמודים הראשונים של הסידור.

ב. בפרק ד' הוכחתי שלסידור מהדו"ק כבר קדמה מהדורה נוספת לפני כן. והנה לאחר כתיבת הדברים הגיע לידי ספרו של הגה"ח רשד"ב לוי"ן שליט"א "שיעורי הלכה למעשה", חלק אורח חיים, ברוקלין תש"ע. שם בעמ' יג מספר שבמקביל לפרסום תצלום הסידור "נתגלו בכריכת ספר שבספריה, שני דפים מתוך סידור רבינו הזקן, שכפי הנראה היא מהדורה קודמת יותר - לפני תקס"ג". ושם בעמ' טו ואילך מציג את צילומיהם של ארבעת העמודים ששרדו, בתוספת פענוח והשוואות.

המעייין שם רואה בבירור שזו מהדורה שונה ואחרת לגמרי מצילום סידור המהדו"ק שאודותיו אנו דנים. וזו הוכחה חזקה נוספת לטענתי שם שרבינו הדפיס בחייו את סידורו לפחות בחמש מהדורות.

ג. במבוא למאמרי בהערה 1 כתבתי בטעות שרבינו במהדורה האחרונה שהדפיס בחייו הכניס לסידור תפילות טל וגשם. ולא היא. הם לא הוכנסו על ידו באף מהדורה, ואף לא במהדורת קאפוסט תקע"ו שנדפסה לאחר הסתלקותו. אמנם במהדורת זיטאמיר תרכ"ג נדפסו.

אך אעפ"כ כותב הרב לאוואוט (השלמת שערי תפלה סעיף כ"א) שרבינו הנהיג לאומרם, והסיבה שלא הדפיסם "אפשר שהוא מחמת שלא מצא לחדש שם דבר ולא שינה את הנוסח מכמו שנמצאים במחזורים". ודוחק.

(ובמאמר המוסגר: יש לציין שעל אף שבאופן כללי ספר 'שער הכולל' הוא משנה אחרונה של המחבר, אעפ"כ ישנם הרבה פנינים יקרים, מקורות ומסורות, שנשארו בספרו 'שערי תפלה', וכן בפרקי ההוספות וההשלמות, שלא הובאו בספרו האחרון).

ד. שם בהערה 4 כתבתי לגבי הדפסת נוסח שטר מכירת חמץ לרבינו. והדברים שם לא ברורים דיים. הגרא"ד לאוואוט בספריו 'שערי תפלה' (מהדורות תרמ"ז ותרמ"ט) ו'שער הכולל' בפתחה לסדר מכירת חמץ כותב: "כתוב בשו"ע אדמו"ר סימן תמ"ח סעיף י"ב ... יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסדור. (עי"ש שמדפיסי השו"ע השמיטו מן הסדור לשלימות השו"ע). לכן הדפסנו לשלימות הסדור סדר מכירת חמץ וסדר מכירת בהמה המבכרת כבסדור הראשון". עכ"ל. פתיחה זו נדפסה כלשונה בכל מהדורותיו של הרב לאוואוט בלי שום הוספות ושינויים, ומכך אנו למדים ששטר מכירת חמץ נדפס בכל שלשת הסידורים העתיקים שהשיגה ידו משקלוב תקס"ג ואילך.

אך מהמהדו"ק - שנדפסה כנראה בתקס"ב - אין להוכיח דבר מזה שלא מופיע שם נוסח השטר, משום שחסרים שם ארבעה עמודים לפני ברכת המזון, ואולי נדפס שם.

אמנם בסידור עם דא"ח שנדפס בקאפוסט תקע"ו נשמט סדר מכירת חמץ, כנראה משום שבאותה שנה הדפיסו בקאפוסט את כרכי השו"ע אורח חיים של רבינו ושם בסוף הלכות פסח הדפיסו את נוסח השטר (כפי שעשו מדפיסי שקלוב בהלכות פסח שהודפסו בתקע"ד), ומחמת יוקר הוצאות הדפוס חסכו והדפיסו רק בשו"ע ולא בסידור. וזה פשר דברי הרב לאוואוט שכותב: "שמדפיסי השו"ע השמיטו מן הסדור לשלימות השו"ע". ואכן כך נהגו מאז ואילך מדפיסי הסידור והשו"ע שהעבירו לצמיתות את נוסח שטר מכירת חמץ מהסידור אל השו"ע. אך הרב לאוואוט החזיר עטרה ליושנה והחזיר את השטר אל הסידור. וחוזר על דבריו אלו שוב ברשימת המעלות של סידור 'תורה אור' בסעיף י"ב שמדפיס בו גם "סדר מכירות חמץ אשר הי' לפנים בסידור (כמ"ש בשו"ע סימן תמ"ח סעיף י"ב)".

ה. שם בהערה 6 כתבתי בטעות שההלכות לפני הבדלה נדפסו לראשונה רק במהדורת ווילנא תרנ"ו. אך אין זה נכון. משום שהלכות אלו כבר נדפסו החל מהמהדורה האחרונה שנדפסה בחייו רבינו, אך כמה וכמה מדפיסים טעו ושינו בתוכן אחת ההלכות. ואלה תולדות השיבוש:

בסידורים הראשונים - כלומר במהדו"ק, ובשקלוב תקס"ג, ובקאפוסט הראשון - לא נדפסו לפני הבדלה שום הלכות. והנה בעת הדפסת סידור זה האחרון שלח רבינו למדפיסים בכת"ק כמה הוספות, וביניהם ה' הבדלה. אך אלו הגיעו אליהם רק לאחר ההדפסה, ונדפסו בדפים בפני עצמם. ושם נאמר שבכרכה על הבשמים, הבשמים בימינו והכוס בשמאלו, ואילו בשעת ברכת מאורי האש, הכוס בימינו.

וכך נדפס בסידור במהדורה האחרונה בחייו, וכן במהדורת תקע"ו. אך בסידורים שנדפסו בסלאוויטה (בתקפ"ז ובתקצ"ו) שינו המדפיסים וכתבו שבברכה על האש הכוס בשמאלו כמו בבשמים. וכנראה חשבו שטעות הדפוס נפלה בסידורים הקודמים, דלכאורה מאי שנא ברכת הבשמים מברכת האש. ובפרט שרבינו בשולחנו בסימן רצ"ו סעיף ט"ז כותב: "וטוב שיהיה הכוס בשמאלו עד לאחר ברכת בורא מאורי האש".

והנה בסידורו של הרב לאוואוט מהדורת תרמ"ז ישנה סתירה. בגוף הסידור לפני הבדלה מעתיק את הנוסח המשובש מסלאוויטה, אך בספרו 'נתיב החיים' - המצורף אל הסידור בסופו - בסימן צ"ד סעיף ג' כותב: "ואדמו"ר בסדור פסק בשעת ברכת במה"א צריך לאחוז הכוס בימינו". הטעות נשארה גם במהדורת תרמ"ט. ושם בהוספות לשערי תפלה ספ"ט אף כתב להצדיק את הנוסח המוטעה משום שכן הוא "בסדורים הראשונים, ולא כמו שנשתבש באיזו דפוסים וגם בנתיב החיים". רק בסידורו האחרון שנדפס בתרנ"ו - לאחר שהשיג את הדפים הנ"ל שנדפסו בקאפוטס ונוכח בוודאות שרבינו ס"ל לאחוז הכוס בימינו בשעת ברכת האש - תוקן הדבר. ושם ב'שער הכולל' (לב, ג) כותב בקצרה על השתלשלות הטעות.

וסיבת השינוי הוא שבשו"ע פסק רבינו כהאליה רבה שהביא כן מפסקי התוספות. ואילו בסידור פסק כמשמעות דברי ה'מרדכי' שהביא הבית יוסף בשלהי סימן רצ"ו שכתב: "נוטל את ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו". וכך דייק בשיירי כנסת הגדולה בדעת ה'מרדכי'. ובמהרי"ל מעתיק מה'מרדכי' ובתוספת מילים "יחזיר הכוס לימינו ויברך במה"א והבדלה". וכן משמע מדברי המחבר בשו"ע ס' רצ"ו סעיף ו', ובלבוש שם. (אכן עדיין צ"ע מהי סברת ה'מרדכי' לחלק בין ברכת הבשמים לברכת האש).

ו. שם בהערה 13 כתבתי בטעות שממהדורת תרמ"ז שרדו רק כשניים שלשה עותקים בלבד. אך כעת ידוע לי לפחות על שבעה עותקים, שמחלקם שרד רק ה'שערי תפלה' המצורף.

ז. כתבתי בפרק ה' בסוף סעיף ה' כבדרך אגב שהמנהג לומר וידוי וי"ג מידות לפני נפילת אפיים התחדש ע"י האריז"ל. וכן כתב בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש סי' קל"א שכן נהגו בכל ארץ ישראל ע"פ האר"י. אמנם בספר 'תפילת חיים' לרב דניאל רימר שליט"א עמ' צ"ד מציין שהיודי לאחר שמו"ע מקורו כבר מהזוה"ק, וז"ב רס"ב ע"א ועוד מקומות. אך לא מוזכר שם י"ג מידות. אך כבר נמצא בספר 'תולעת יעקב' לרבי מאיר בן גבאי - בעל 'עבודת הקודש' - שחי דור לפני האר"י הן היודי והן יג"מ.

ח. בפרק ז' סעיף ב' כתבתי שנוסח רבינו בחתימת "ישתבח" הוא: "מלך יחיד חי העולמים". וצינתי שה'מנחת אלעזר' תמה עליו מאין מקורו של נוסח זה, שאיננו אשכנזי וגם לא ספרדי, וכן לא כמו האר"י. אך לאחר מכן שלח לי הרב יהודה אריה רוננברג שליט"א מברוקלין צילומים של חמשה סידורים ספרדיים פורטוגאזיים, ובכולם נוסח החתימה כמו של רבינו. העתיק שבהם מוונציה שנ"ח, והשאר מאמשטרדם בין השנים תצ"ט - תקכ"ה.

ובטעמו של דבר שמעתי ביאור נכון מגיסי הגה"ח הרב מנחם מנדל ורנר שליט"א שזהו ע"פ אותו מטבע לשון מ'ברוך שאמר' - הברכה הפותחת את פסוד"ז - שבה נאמר "ונזכיר שמך ... יחיד חי העולמים מלך", וברכת החתימה של פסוד"ז כעין ברכת הפתיחה. ומה גם שמתחילת פסוד"ז ועד "ישתבח" עדיין לא הזכרנו שהוא "יחיד" אף לאחר כל ריבוי שבחיו יתברך מלכותו גדלו וטובו. ועל זה יש להוסיף שאולי זהו הטעם שבמשך הדורות הוסיפו בסיום הפסוקים שלאחר שירת הים את הפסוק "והיה ה' ... אחד ושמו אחד", כדי לקיים מה שאמרנו בברכה הפותחת "ונזכיר שמך ... יחיד".

בכבוד ובברכה  
יוסף צבי לידר

## הערה בדיני בשר בחלב

איתא בגמרא פסחים עו. והובא בבית יוסף סימן צ"א [על שו"ע ס"ד]: חם לתוך צונן וצונן לתוך חם, רב אמר עילאה גבר, ושמואל אמר תתאה גבר. תניא כוותיה דשמואל, חם לתוך חם אסור, וכן צונן לתוך חם אסור, חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן, מדיח. חם לתוך צונן מדיח, אדמיקר ליה [נתבאר בראשונים

שני ביאורים. א. עד שמכביר, ב. עד שמקרר] אי אפשר דלא בלע פורתא, קליפה מיהא ניבעיא? אלא אימא חס לתוך צונן קולף, צונן לתוך צונן מדיח. תניא אידך, בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח, וכן צונן שנפל לתוך חס, אסור, חס לתוך צונן וצונן לתוך צונן, מדיח. חס לתוך צונן מדיח, כיון דחס הוא אי אפשר דלא בלע פורתא, קליפה מיהא ניבעיא? אלא אימא חס לתוך צונן קולף, צונן לתוך צונן מדיח.

וכתב רש"י, אע"פ דהלכתא כרב באיסורי, בהא הלכתא כשמואל, דהא תניא תרתי מתני' כוותיה, וכן פסקו כל הפוסקים.

וכתבו התוספות תניא אידך, בשר רותח וכו', תימה הא תו למה לי להביאה? ואומר רבינו תם דהא קמשמע לן דאפילו חלב שרי, דאף על גב דחס לתוך צונן בעי קליפה, בדבר שיכול לעשות קליפה, בדבר דלא שייך קליפה כמו בחלב, מותר, מדלא קתני איסורא גבי חלב כדקתני קליפה גבי בשר, עד כאן לשון הבית יוסף הנצרך לחידושנו זה.

ואפשר להקשות איפכא, מדוע הוצרכה הגמרא להביא לראיה את הברייתא הראשונה?

ונראה ליישב, דלכאורה אפשרי להעמיד הברייתא הראשונה בשני מוצקים - יבשים אחד בשרי ואחד חלבי, ולפי זה נמצא דאינו דרך בישול, מיהו ברייתא בתראה מדוברת בענין יבש שנפל לתוך לח, ואם כן קרוב הוא יותר לדאורייתא שהרי באופן זה על כל פנים אם הם חמים, הוה דרך בישול, ולפחות הקליפה שמיוצרת על ידי הבשר תהא דרך בישול.

ומעתה תתיישב הקושיא על נכון, דהוה אמינא שרק הקרוב לדאורייתא [או דאורייתא ממש] חייב כדי קליפה, מה שאין כן המדובר בברייתא הראשונה שהוא דרבנן לכל היותר, לא יתחייב אפילו כדי קליפה כי אם הדחה, קא משמע לן דאף המדובר בברייתא הראשונה חייב כדי קליפה.

### אהרן הלוי אייזין

ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו



# כתבים

הרב אברהם אביש שור

## עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין

(ט)

יב / רבותינו הקוה"ט מסטולין וקרלין ויע"א הי"ד  
בימי מצוקה תחת השלטון הסובייטי: ת"ש-תש"א

מלחמת העולם השנייה החלה ב"ז באלול ה'תרצ"ט, עם פלישת גרמניה הנאצית לפולין, והסתיימה בכ"ה באייר ה'תש"ה, עם חתימת גרמניה הנאצית על חוזה הכניעה הסופי.

ערב מלחמת העולם השנייה, בז' תמוז תרצ"ט, נחתם 'הסכם ריבנטרופ-מולוטוב' בין שר החוץ הגרמני יואכים פון ריבנטרופ, ושר החוץ הסובייטי, ויאצ'סלב מולוטוב, לתקופה של עשר שנים. ההסכם היה הסכם אי-התקפה בין ברית המועצות לגרמניה, ובחלקו החסוי קבע את חלוקתה של פולין בין שתי המדינות. (ההסכם הופר על ידי גרמניה הנאצית בכ"ז סיון תש"א עם פלישתה לברית המועצות. והנאצים ימ"ש כבשו את פינסק והאיזור ביום שישי ט' תמוז תש"א, לפנות ערב שבת קודש פרשת חוקת 'דא גזירת אורייתא', יום תענית הנזכר לדראון בכלל ובחסידות קרלין סטולין בפרט).

בעוד שחלקה המערבי של פולין נכבש על ידי קלגסי הנאצים, הרי מזרחה של פולין נכבש על ידי הסובייטים הרוסים, ואזור פינסק נכלל בה. הפלישה הסובייטית לתחומה של פולין החלה בג' תשרי ת"ש ולמחרת בין הערביים נכנסו הטנקים הראשונים של חיל החלוץ הסובייטי לתחום העיר פינסק. השמועה נפוצה מהר, והשתררה שמחת אושר. נגולה מן הלבבות האימה מפני הפלישה הנאצית. אך רבים שמחתם הייתה מהולה בחששות, אלה היו החרדים ליהדותם וסתם בעלי רכוש ועסקים, אשר חששו מאד מהבאות.

1 בספר 'שיבלי הלקט' כתב על מה שאירע בזמנו, ביום שישי עש"ק פרשת חוקת, שנשרפו בצרפת כ"ד קרונות מלאים בכתבי יד של ספרי התלמוד, ושאלו הרבנים שהיו אז שאלת חלום, לדעת אם זו גזירה מאת הבורא, והשיבו להם: דא בגזירת אורייתא. היינו, שיום פרשה זו גרם גזירה לתורה. ומאותו יום ואילך קבעו היחידים עליהם להתענות בו בכל שנה ושנה ביום ו' של פ' וזאת חוקת התורה. ודברים אלו הובאו גם במגן אברהם (או"ח סי' תק"פ סק"ט).

מסכת של גזירות וייסורים נוראים עברה על רבותינו הקוה"ט ומשפחותיהם והחסידים יחד עם קהלות הקודש החרדים על דבר ה' – תחת השלטון הסובייטי בסטולין ובקרלין ובכל האזור, אשר שם לו למטרה לעקור ח"ו את הדת. 'מסך הברזל' חצץ בחזקה מפני כל קשר עם העולם החופשי. רוסיה הסובייטית הייתה סגורה ומסוגרת, ולא נודע אז בארץ ישראל ובארה"ב מכוס היגונים והתרעלה שהייתה מנת חלקם. כדי לתאר, ולו במעט, את אשר עבר עליהם מנחת זרועם של הסובייטים. אנו מצטטים דברי-עדות משרידי חרב, שגילו מקצת מהפורענות שניתכה על רבותינו, מרן הרה"ק רבי משה בסטולין ומרן הרה"ק רבי אברהם אלימלך בקארלין:

עדות שנכתבה על-ידי ניצולה על חייו הקדושים של מרן הר"מ בסטולין בצל הסובייטים:

...כותבת הטורים האלה היתה נכנסת ויוצאת בבית הרבי בתקופה ההיא וברצונה לספר כאן משהו על חייו של הרבי וסבלותיו משנת תרצ"ט עד חיסולה של קהילת סטולין...': 'קשים היו חבלי הסתגלותו של הרבי לשלטון הסובייטי החדש, שהפך את סדרי החיים של רוב היהודים, וראה בו, ברבי, אדם בלתי פרודוקטיבי, נושא כהונה דתית, שריד התקופה שחלפה ונדחקה מבמת החיים, וכו', אנשי השלטון הרחיקו את הרבי מביתו, והוא עבר לגור בדירה מצומצמת זרה. הטילו עליו מסים כבדים מנשוא, וכל השתדלות לטובתו מצדדים שונים לא הועילה, הרבי התעצב והצטער. כל זאת השפיע על מצב רוחו, לא אחת שוטט הרבי ברחובות העיירה, יחיד, שקוע במחשבות ובדאגות. רבים מבני העיירה השתתפו בצערו של הרבי, וכאבו את כאבו, נוסף לכאבם הפרטי...'<sup>2</sup>.

עדות של אחד החסידים על חייו הקדושים של מרן הרא"א בקארלין באותה תקופה מרה:

'הנני כותב מה שידוע לי מפרטי חייו של האדמו"ר ר' אלימלך מקרלין זצ"ל משנות 1939-1941.

בבקר אפור אחד מימי אלול ת"ש היתה לי הזדמנות לבקר בביתו של הרבי זצ"ל ברח' קרולינסקה, הרבי זצ"ל לא היה בביתו, עוד לא שב מבית המדרש מתפילת הבוקר, כשנכנסתי הביתה נתגלתה לפני עיני תמונה מדאיגה מאד של דלות ועוני המבצבץ מכל פינות הבית, ביחוד, התבלט חֶסֶר כל רהיטים בחדר, חוץ מהשלחן הצר והארון בלתי מכוסה, ששמש בשעתו למסיבות חסידים בימי שבת ומועד ובמיוחד לשלש סעודות ומלוה מלכות, כשהאריכו בזמירות "און געזאגט ניגונים".

על סף המטבח עמדה אשה רזה וכחושה בלבוש בלה וקרוע, זו היתה הרבנית ז"ל, פניה נפלו כל כך, שקשה היה לי להכירה. בכאב עמוק וצער רב ספרה לי על ה"צרה החדשה" שבאה עליהם: לפי אורֶדֶר (רשיון) של מחלקת השכון של המועצה העירונית נכנס אליהם לגור שָׁכֵן זר, פקיד ממשלתי עם הרשיונות לשמוש משותף במטבח, ומאז ניטלה היכולת ממשפחת הרבי זצ"ל להשתמש במטבח, כי השכן החדש כרוסי מבטן ולידה, מרוסיה הגדולה, לא היה נזהר כמובן, בעניני כשרות – בשר וחלב ועוד, ורגיל היה אפילו לצלות בשר טרף בתנור, ועוד ידו נטויה להביא גם את יתר בני משפחתו לגור אתם יחד... יצאתי מן הבית שבור ומדוכא...



בחול המועד סוכות כשעבדתי בתור מנהל המחסנים של אגוד הצרכניות הממשלתיות במחוז פינסק, באו אלי כמה מאנ"ש של האדמו"ר ובתוכם מר חיים'קע גליברמן, מי שהיה לפניו שותפו של גרינשפן בבית חרושת של סבון בפינסק, ואחרי השתדלויות רבות, רשמו את הרבי זצ"ל לעבודה בתור שומר לילה של המחסנים שנמצאו בפנת רחוב ברנדינסקה – וקוסצ'ובסקי בביתו של פנחס קולדני עה"ש, הדבר נעשה על ידם, כדי ל"הכשיר" את הרבי זצ"ל בתור אזרח בעל זכויות מלאות שיש לו עבודה קבועה במקום, ולא יהא צפוי לגירוש מגבולות פינסק, כיתר האנשים הבלתי פרודוקטיביים שהיו בפינסק, ושטעונים היו גירוש לעיירות הנדחות במרחק 50 קילומטר מגבולות פינסק, ושדירותיהם בעיר פינסק היו צריכים להפנות, בשביל משפחות הפקידים הממשלתיים שהתחילו לבוא בהמון מתחומי הפלכים הפנימיים של רוסיה, כדי לקיים ולבצר את מוסדות הממשל הסובייטי בעיר פינסק, שנהפכה לעיר "מרכזית".

מסתבר, שהרבי זצ"ל, לא עמד בעצמו בשעות המאוחרות בלילה על משמרתו, אלא שאנשי שלומו מהמקורבים אליו שנשארו לפליטה, התחלפו במשמורות הלילה עד הבוקר, ועשו את המלאכה ומלאו את התפקיד במקום הרבי זצ"ל ועל שמו...<sup>3</sup>.

בארכיון מכון בית אהרן וישראל נמצא העתק ברוסית מפרוטוקול-דו"ח של ה-נ.ק.ו.ד. ארגון הביון והמשטרה החשאית הראשי של הסובייטים. המתמצת דברי מרגלים וסוכני-חרש נגד רבותינו הקוה"ט מסטולין ומקארלין, ונגד החסידים והחרדים שבמסירות-נפש הפעילו חיים של תורה ותפילה וחינוך תשב"ר. מסמך זה – אותו אנו מביאים להלן בשלימותו – מעיד יותר מכל, על הצרות האיומות שעברו אז על רבותינו הקוה"ט הי"ד, ומהווה מסמך ייחודי, שמעטים דוגמתו, המצביע על רדיפות איומות שנקט השלטון הרוסי נגד החסידים והחרדים לדבר ה', בשנות הרעה מראשית שנת ת"ש עד קיץ תש"א.

ממש בעיצומם של אותם ימים שבהם נרשם הפרוטוקול השטני, נשלח<sup>4</sup> מכתב מצמרר על ידי הרב אשר צ'צ'יק<sup>5</sup> מבני החסידים של מרן אדמו"ר הרא"א מקרלין, שלמד בישיבתו 'אור ישראל' בלונניץ, אשר זכה להינצל מעמק הבכא יחד עם בני ישיבות שונות וישיבות מיר וסלבודקה שיצאו מוילנא לקובה שביפן בדרך לשנחאי. המכתב נשלח לרבו הרב החסיד הישיש רבי חיים מנדל קוסטרומצקי שכהן כמשגיח רוחני בישיבת אור ישראל בלונניץ ולאחר שעלה לארץ ישראל עמד בראש החסידים בירושלים, והקורא נואשות להצלת מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך, בדבריו הוא מתאר את הסכנה העצומה המרחפת מעל

3 מכתב ר' פייבל גינצבורג רמת גן 9.9.52 יום ג' י"ט אלול תשי"ב אל ז. רבינוביץ הנמצא במכון בית אהרן וישראל. והובא בספרו 'החסידות הליטאית', ירושלים תשכ"א, עמ' 158-159.

4 תודה לבנו הרב יהודה צ'צ'יק שליט"א שהעביר צילום המכתב המקורי שברשותו להרב יוחנן בר"י גולדהר שהעמידו לרשותינו.

5 נולד בטורוב בשנת תרע"ד לאביו הרה"ח ר' אהרן צ'צ'יק מחשובי חסידי קרלין. למד גם בברנוביץ ובישיבת ראדין אצל הגאון החפץ חיים. בשנחאי למד בישיבת מיר, ולאחר שבע שנים עקר משנחאי והגיע לחוף מבטחים בארה"ב, שם זכה להקים את ביתו והקדיש מהונו לתורה ולחסידות. פרטים עליו קיבלתי מבן זקוניו הרב יהודה צ'צ'יק שליט"א. בספר על הצלת ישיבת מיר, 'הזריחה בפאתי קדם', בני ברק תשנ"ט, כרך א, עמ' שנד, מובא מכתבו-בקשתו של ר' אשר לסייע בהצלת הרבנית אשתו של הגאון החפץ חיים ובנם רבי אהרן קגן.

מרן אדמו"ר הרא"א הי"ד מפני הבולשת של ה-ג.ק.ו.ד. היודעים כל פרט מפי המרגלים והמלשינים שנשתלו סביבו, ומביא על כך את עדותם המרטיטה של הרבנית חנה בתו של מרן הרא"א וחתנו הרב שמואל פרנקל, אשר שמו נפשם בכפם והבריחו את הגבול כדי להגיע לוויילנה, וכנראה עשו זאת לאחר ששמעו על נסיעתו של הרב אשר צ'צ'יק לקובה, כדי שיוכל משם להפנות קריאת ההצלה הנואשת של מרן הרא"א ומשפחתו הקדושה, לחסידים בארצות החופש, בארץ ישראל ובארה"ב. במכתב הוא מעלה כי מטרת ביקורם בוויילנה הייתה גם כדי לבדוק אפשרות לעבור לגור שם.<sup>6</sup>

מהפרוטוקול שנביא להלן, אנו מתוודעים כי כל הפרטים היו גלויים ל-ג.ק.ו.ד., גם פרט זה, של נסיעתם לוויילנה לא נעלם מעיני הבולשת האכזרית, גם הפעילות הענפה של הגירת אלפי היהודים ובתוכם אלפי תלמידי הישיבות ליפן, לא נעלמה מעינים הפקוחה של ה-ג.ק.ו.ד.

בע"ה, יום ג' פ' משפטים פה קאבע יאפאן 18 / 2 / 41 [כ"א שבט תש"א]

שלום וברכה לכ' מורי ורבי הרה"ג וכו' וכו' מוהר"ר ר' חיים מענדיל קאסטרעמאצקי שליט"א

ולכבוד הרה"ח מוהר"ר יהושע העשיל האלטאווסקי שליט"א

אחדשה"ט הנני כאיש טוב ומבשר טוב אודות ביאתינו ליאפאן וברוך השם שגמלנו כל טוב ובעד חסדו הגדול שהציל אותנו מכף אויב ואורב כן יעזור השי"ת לכל אנ"ש וידידינו הנמצאים שם בצרה וצוקה.

והננו בזה להעיר את אנשי שלומינו דבר מרן אדמו"ר שליט"א היות שזה ימים אחדים נפגשנו בוויילנא עם חתן אדמו"ר שליט"א ובתו חנה'לע שתחי' ומסרו לנו בדמעות שליש ממש את מצבם האיום והנורא השורה אתם אשר ממש בבוקר יאמר מי יתן ערב וכו', ושומר הסף לא ימוש מפתח ביתו של אדמו"ר שליט"א כל היום, וכמה פעמים קראוהו לבית משפטם המכונה בשם "הידוע" לדראון לכל בשר ונפש חי'.

והננו מחויבים אנו למסור פרט אחד שנתהוה עם עטרת ראשינו, ונפשינו בשאלתינו שיהי' זה בסוד סודות, וחנה'לע נתעלפה כמה פעמים וספרה לנו סוד זה והיא לא רצתה לספר גם אותנו רק רגעים אחדים קודם נסיעתינו מפני הפחד, וזה התוכן: שביום אחד קראו את מאטיל בארטניק לבית משפטם והראו לו כתוב וחתום בפנקסם שיודעים המה כל מעשה אדמו"ר שליט"א ותנועותיהם ממש, ושמה כתוב שאדמו"ר שליט"א הוא מתנגדם המכונה בשם קנטר רעוואלוציאנער [קונטור רבולוציונר=מהפכן נגדי] ד' ירחם ובקשו מאתו שיעיד על זה בעירוב נפש וחי', ואין לנו מילים ושפה ברורה בעיטנו הדלה למסור כל מה שהראו כתוב וחתום בפנקסם למרדכי בארטניק ומסרנו רק עיקר התוכן מפרט קטן שלפי ענית דעתינו צריך להשתטח על קברי אבות ולגזור תענית אולי ירחם.

ואדמו"ר שליט"א התבטא בלשונו הקדוש אז אלע אנדערע פריינד האבין שוין אין גאנצין אהן אונז פארגעסן [כל שאר הידידים כבר שכחו לגמרי מאתנו] ועיקר

אשר יאמר ה' אליו ואלה הן

מכתבו של הרב אשר צ'צ'יק ז"ל להגה"ח רבי חיים מנדל קוסטרומצקי זצ"ל הי"ד

בקשתו שאנשי שלומינו ישתדלו בכל מאמצי כחם להצילו מידם לא בדרך כלל כנהוג עד היום אז מען קריגט פארין אדמו"ר א סערטפיקאט און מען מיינט אז דאס איז שוין די גאנצע הצלה [שמקבלים אשרת הגירה וחושבים כי זו היא כבר כל ההצלה] ובוזה כבר יצאו ידי חובתם.

ועל כן ליהיה ידוע כי לא זו הדרך שיכולים להציל את מרן. כי אנו עדי נפשות ועדי ראייה ממש אשר אפילו יגיע סערטפיקאט או איזה וויזע [ויהיה] לידו ממש אי אפשר בשום אופן ואופן שיבוא להממשלה לבקש רשיון יציאה משם מטעמים הידועים לכל ד' ירחם, ואין לנו עצה אחרת רק בזה האופן כפי ששמענו מאנשי מעשה אז מען דארף א נאכווענירון ביי די קאנסולן און דער עיקר צום רוסישין קאנסול אז די פאדערונג זאל גיין דורך דער האנד פון דעם קאנסול ד. ה. אז דער רוסישער קאנסול זאל אינטעררווענירון אין מאסקווע אז מען זאל דעם רבין ארויסלייזין אן שוועריגקייטן [שצריכים להתערב שהקונסולים, ובעיקר הקונסול הרוסי, שהבקשה תעבור דרכו של הקונסול, דהיינו שהקונסול הרוסי יתערב במוסקבה כי ישחררו את הרבי בלי קשיים] כמו שעשוהו לאדמו"ר מלובאוויטש<sup>7</sup>,

ולמותר לנו לכתוב לכם פרטים ופרטי פרטים באופן ההתרחשות רק לזרז לזריזין וחס ושלום שלא לעבור בבל תאחר, ובאמת רצינו לשלוח מברק לכם טעלעגראם מפני גודל הסכנה וחובת השעה, אך לדאבונינו הגדול חסר לנו מעות מזומן על זה ואין לנו עצה אחרת ומוכרחים אנו להסתפק במכתב. אגב במכתב יש מעלה שיכולים אנו לפרט מכל הנ"ל, גם כותבים אנו לאמעריקע מכל הנ"ל לאהרון טאנצמאן<sup>8</sup>.

בטוחים אנו שבע"ה תעשו תיכף ומיד כל מה שביכולתכם ובטח תודיענו גם לנו מזה על אדריסתינו פה בקאבע, ואם יש לכם איזה דבר נחוץ בענין הנ"ל תוכלו לכתוב לוויילנא על הכתובת הרב קארעליץ<sup>9</sup> בעד חתנו משה בריסקמאן ויעקב גלייבערמאן

7 באגודת חסידי חב"ד בארצות הברית פעלו כל הזמן בניסיונות להבריח את הרה"ק האדמו"ר הריי"צ מליובאוויטש מוורשה המופצצת ומתחומה של מערב פולין שנכבשה על ידי הגרמנים. הם יצרו קשר עם אישים בממשל האמריקאי שפנו לראש המודיעין הצבאי הגרמני האדמירל וילהלם קאנאריס שפעל למען הברחתו של הריי"צ. למרות המצב המסוכן ביקש הריי"צ שיחד איתו יצאו עשרים איש נוספים, מלבד בני משפחתו. ביום ב' בטבת ת"ש הוברח הריי"צ ובני משפחתו מפולין, יחד עם עשרים אנשים, דרך ברלין לריגא. כעבור שלושה ימים, בה' בטבת הם הגיעו לריגא וביום כ"ד אדר ת"ש עזבו את ריגא ועברו לשטוקהולם (שבדיה). בכ"ה אדר ת"ש נסעו משטוקהולם ברכבת לעיר גוטבורג, משם הפליגו באוניית "דרטינגהולם" לארצות הברית.

8 החסיד ר' אפרים אהרן טנצמן נולד בברעזניץ בשנת תרכ"ד לאביו החסיד ר' יוסף, מהחסידים של מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' ובנו מרן אדמו"ר הצעיר. בשנת תרל"ג זכה לנסוע עם אביו למרן אדמו"ר הצעיר. חתנו של החסיד רבי מאיר הירש מפלונטיצה. הסתופף בצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטולין, ובשנת תרע"א נסע בציוויו לארה"ב והתגורר במנהטן ניו-יורק. יחד עם חתנו החסיד ר' ניסן פילציק נמנה על החסידים החשובים של מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטולין. באלול תרצ"ג עלה לארץ ישראל והתגורר מספר שנים בירושלים ואח"כ חזר לארה"ב, ובשנת תרצ"ח נסע להסתופף בצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין. עם הצלתו והגעתו לארה"ב של מרן אדמו"ר זי"ע דבק בו בכל לב והסתופף בצילו. נפטר לב"ע ביום ה' תשרי תשי"א.

9 רבי משה קרליץ הצעיר של החזון איש. נולד בקוסובא לגאון רבי שמריהו יוסף קרליץ. למד בישיבת סלובודקה. נישא לבת הגאון רבי פסח פינפר, שהיה רב בפונארי שבפרברי וילנה. לאחר פטירת חותנו ירש אותו ברכנות. כמו כן כיהן כדיון ומו"ץ בוויילנא. עורך המאסף התורני "כנסת ישראל". כל ימיו ישב על התורה ועל העבודה והיה משופע ביסורים. בעל מחבר 'אור חדש' פירוש על שערי תשובה. בנו רבי פסח קרליץ, בעהמ"ח 'פתח החידוש'. בתו מרת בריינע אשת רבי משה חיים בריסקמן נהרגו בשואה כולם. הי"ד.

חתן אדמו"ר ובתו השתדלו בוילנא להעתיק דירתם שמה בוילנא וד' יהיה בעזרם ולחלצם מן המצר.

והנני מסיים בתפלה וברכה שד' יהיה בעדכם בעבודת הקודש בזכות תפלת הצדיקים נאום הכותבים בדמע ובלב נשבר אשר טשעטשיק

פנחס<sup>10</sup>

באותם ימים נעשו מאמצים רבים על ידי החסידים בארץ ישראל ובארה"ב כדי להציל את רבותינו הקדושים ומשפחותיהם ולהביאם לחוף מבטחים, אך לדאבון לב שערי ההצלה ננעלו.

מִרְן רבינו מקארלין הרגיש וראה את להט החרב המתהפכת מעל ראשו, כשמרגלים באים לתוך ביתו ומקום תפילתו. וממש באותם הימים שבהם מתייחס הדו"ח למה שקרה בביתו בפורים תש"א. נמצא בידנו עדות מאחד החסידים שבא לבקרו אז בביתו הקדוש: 'כן סיפר לי ידידי מר נתן נטע ב"ר לייבל ויינר מולדימירץ על יד ויסוצק, הגר כיום ברמת גן רח' הרצל 54, אחד מאנשי שלומו הותיקים של האדמו"ר זצ"ל, שביום ערב פורים תש"א ביקר בבית הרבי זצ"ל בפינסק לרגלי עניני משפחה שלו ומצא את הרבי זצ"ל כשהוא כולו שבור ורצוק ומדוכא, ופניו רעים מאד, הרבי זצ"ל אמר לו שבכלל הוא נמנע מלקבל את אנשי שלומו, כדרכו, כי כל יום מביא עליו נגישות חדשות ורדיפות, המתגברות עליו יום ויום, שהדברים הגיעו לידי כך שהוא ירא ומפחד אפילו מפני האנשים שנמצאים ורוקדים מסביבו. "עס איז מיר אזוי שלעכט, ונייל איך ווייס שוין היינט ניט, ווער זיינען די מענטשן וואס טאנצן ארום מיר" זה היה לשון הרבי זצ"ל, לפי דבריו של מר ויינר הנ"ל...<sup>11</sup>.

סודי ביותר

עבור חבר מינצ'ניקו

מזכיר הנהלת המחוז מפלגה הקומוניסטית

עיר פינסק, בלרוס

#### כתב דו"ח

**הנידון: פעילות אנטי-סובייטית של מחתרת דתית מתנגדת ומהפכנית בשטחי מחוז פינסק.**

רבנים, ובמיוחד תלמידי ישיבות לשעבר קבלו את הקמת המשטר סובייטי בשטחי אוקראינה המערבית ובלרוס בעיונות קיצוניות.

10 איני יודע לזהות את החותם השני.

11 מכתב ר' פייבל גינצבורג רמת גן 9.9.52 יום ג' י"ט אלול תשי"ב אל ז. רבינוביץ הנמצא במכון בית אהרן וישראל. והובא בספרו 'החסידות הליטאית', ירושלים תשכ"א, עמ' 158-159.



נציגי מחתרת דתית מתנגדת ומהפכנית, הדואגים בראש הראשונה לענייני היהדות, פרסו פעילות אנטי-סובייטית בין שכבות חלשות בציבור הקהילה היהודית, ובמיוחד בין הנוער. ובה מתאחדים עם גופים דתיים מחתרתיים אחרים וגורמים לאומיים מתנגדים ומהפכניים.

הם מתחזים למגיני המסורת יהודית והאינטרסים של העם היהודי, ובמקביל הם גזענים קיצוניים. אנשי דת אלו מנהלים מאבק בלתי מתפשר נגד המשטר הסובייטי. הם מפצים שקרים על המפלגה הקומוניסטית והממשל הסובייטי, על תנאי החיים של פועלים תחת משטר הסובייטי, משרים אווירת כישלון נגד ס.ס.ס.<sup>12</sup>, מביעים דעה על סופו הקרוב של המשטר, וקוראים לשכבות החלשות של הציבור היהודי למאבק במשטר הסובייטי.

אנו עובדים על תיק של הרב שאול חיים בן לייב רוזנצוויג<sup>13</sup>, נציג בולט של היהודים, שהוא עוין ביותר נגד המשטר הסובייטי. בשיחה עם סוכן שלנו בכינוי "פינסקר", אמר:

"אני מאמין, שיגיע זמן, והעם היהודי יתיישב בפלסטינה וילמד את הדת היהודית הקדושה לכל העמים בכל העולם. כמובן, הנאציזם והקומוניזם מתנגדים לכך, אך הם יפלו, ואני בטוח שזה יקרה בזמן הקרוב. אני נגד כל אלו, שחושבים שקומוניזם יביא תועלת לאנושות. החלטתי, שלא אעבוד בשום עבודה, אפילו תחת המשטר הסובייטי, כי זה לא ימשיך הרבה זמן.

אני רואה שה' מוביל את המשטר הסובייטי בדרך כזאת, שהרבה זמן זה לא יוכל להתקיים כך, בגלל שבכל דבר יש להם אנדרלמוסיה מטופשת. לדוגמה, במקום אחד אפשר להשיג כל דבר, ובמקום אחר דברים אלו לא קיימים. זו יד ה', שיהיה להם בלגן. הנה אנו רואים, איך ה' מנהל את העולם: הגרמנים יתחלשו מהמלחמה, מנגנון המשטר הסובייטי לא מאורגן, ולכן, בסופו של דבר, כל המשטר הזה ייפול. צריך שיהיו לנו עצבים חזקים ולא לעזוב המחויבויות שלנו".

הרבי מסטאלין ר' משה בן ישראל פרלוב אמר לסוכן שלנו "פינסקר", שבא אליו בשליחות שלנו במרץ 1941, כך:

**"אין מה לחשוב בכלל על השלמה עם תנאי הקיום הנוכחים בברית המועצות. להיפך, צריכים לשאוף ביתר עוז, שעם ישראל יתאחד סביב המנהיגים האנטי-סובייטים".**

המנהיגים הדתיים מתנהגים בעוינות, אוספים בקרבם אנשים קיצוניים אנטי-סובייטים, כגון סוחרים לשעבר ואנשי דת, ותחת מסווה של קיום מנהגים דתיים, תפילות, שירה וכו'. הם מנהלים בזמנים אלו פעילות אנטי-סובייטית, מביעים דעות נגד-מהפכניות וקוראים

12 ר"ת של המשטר הסובייטי: 'ברית של רפובליקות סובייטיות סוציאליסטיות'.

13 רב פינסק, חתנו של הגאון רבי דוד רבינסקי מרבני פינסק וקרלין. ולאחר פטירת חותנו ביום ח' אייר תרצ"ה, ירש את מקומו. מהרבנים המפקחים על התלמוד תורה בפינסק. בימי השואה הסתתר ב"גיטו הקטן" בקארלין, כאשר ניסה שוטר להוציאו ממחבואו פגע בו הרב בסכין וברח. שוטר שני ירה בו והרגו הי"ד. ס' פינסק כרך ב עמ' 348 ; 504. (באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א נמצא העתק מכתב המזכיר של קהילת פינסק מר לוי, משנת תש"ה, שכותב בשם הרב רוזנצוויג רבה של פינסק את מה שאירע ואופן הריגתו על קידוש השם של כ"ק מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקרלין הי"ד. (המכתב נדפס בברכת אהרן עמ' רה, אך מבלי להזכיר את הרב רוזנצוויג הרב מפינסק), אך הכוונה שם היא לבן-אחיו של הרב רוזנצוויג, שחזר לפינסק אחר המלחמה ושמש כרב המקום פרק זמן מה. מפי ר. מרגולין).

ליהודים להתחזק באמונה בה' ולהלחם נגד המשטר הסובייטי.

לפי דווח של הסוכן שלנו "פינסקר", באחת מדרשותיו ביקר הרב רוזנצוויג את ההוראות של נשיאות המועצה העליונה של ס.ס.ר. בקשר לתעסוקת הפועלים. הרב רוזנצוויג אמר: "ההוראה הזאת מכוונת בעיקר נגד הדת היהודית, כי היא מחייבת יהודים לעבוד בשבת".

לפי דווח של הסוכן "גערמוב" כשדובר רוזנצוויג באידיש על יחסו לתעמולה האנטי-דתית בס.ס.ר, אמר:

"אנו צריכים להיות נגד זה, ולהיות מוכנים לכל דבר. תמיד ובכל מקום הייתה אנטישמיות, היא קיימת והיא תהיה".

אנו מטפלים בתיק של רבי מפינסק, ר' אברהם בן ישראל פרלוב (אח של הרבי מסטאלין משה בן ישראל פרלוב), שהוא נקרא עושה-ניסים בין תושבים יהודים דתיים ומקבץ סביבו את החלק הכי דתי והקיצוני מהסביבה. פרלוב מקיים פעילות אנטי-סובייטית, מפץ דיבה ושמועות פרובוקטיביות, במטרה לגרום ליהודים דתיים כעס נגד המשטר הסובייטי.

ביום 10 במאי<sup>14</sup> 1941 בנאום שלו לקבוצת יהודים דתיים אמר רבי אברהם בן ישראל פרלוב:

**"לחיות בברית המועצות יותר קשה מגרמניה... אלו הם חיים אלו!?, כאשר אנשים לא מאמינים ביום הזה, ולא יודעים מה יקרה להם מחר. בן אדם בברית המועצות, ובמיוחד יהודים דתיים כמונו, צריכים כל יום לחכות למעצר. אנו מדוכאים. פה לוחצים עלינו, מציקים לנו, מתנפלים על כל דבר, רושמים פרוטוקולים עלינו, וכל זה בגלל שאנו יהודים דתיים. הם אומרים שבברית המועצות אין אנטישמיות, אבל זה לא כך, פה יותר גרוע מגרמניה, פה רודפים אותנו".**

רבי משה פרלוב בעיר סטאלין גם כן נחשב בין התושבים היהודים לעושה-ניסים. גם הוא מקבץ סביבו אישים דתיים קיצונים מהסביבה. הוא מקיים פעילות אנטי-סובייטית במטרה להפליל את המשטר הסובייטי.

יש לנו חומר המוכיח שיש אנשים נגד-מהפכניים שעומדים בקשר הדוק עם פרלוב, ומנהלים פעילות הרסנית נגד המשטר במפעלים, מוסדות ומשרדים ממשלתיים. ומנסים לשבש את המהלך התקין של עבודתם.

פקיד [בשם] גייבער, שמשא בן ישראל פרלוב העמיד דרכו קשר עם רב מקייב קירזנער, אמר:

"אם אנחנו היינו עובדים למען המשטר הסובייטי כמו שעבדנו בעסקים הפרטיים שלנו, אז הכול היה פורח פה. אבל אנחנו רק מעמידים פנים שאנו דואגים למפעלים שאנו עובדים שם. רק אנחנו והפועלים שלנו יודעים איך לנסח את ההאטה ושאר אחד לא יזהה איך אנו משתמטים מהעבודה".

תמיכה לדו"ח של גייבער מאשר גם דורצ'ין<sup>15</sup> עסקן<sup>16</sup> לשעבר, שעומד בקשרים הדוקים עם פרלוב, אמר:

"בזמן של שיגרה לא מרגישים כל-כך את הנזק שלנו. אבל יגיע זמן של מתיחויות בין לאומיות, ואז הפולנים, הבלרוסים והאוקראינים יקומו נגד המשטר הסובייטי עם נשק בידים, ואנו, היהודים, נעשה כאוס כזה במוסדות סובייטיים, שזה ישפיע יותר מכל נשק".

הפעילויות הן מהפכניות-נגדיות על ידי יהודים, ושואפות להקים ועדה חשאית למשימה של מתן סיוע חומרי לאלמנטים עוינים בקרב היהודים הלאומיים הרבניים.

ב-27 באפריל 1941<sup>17</sup> בשיחה עם יוסף בן שלמה לרמן<sup>18</sup> (שנת לידה 1888), שעובד כמנהל חשבונות במל הימי בפנינסק, מוסר סוכן שלנו בשם "פראבדין":

הרב רוזנצווייג וגידין ארגנו וועד חשאי, שמטרתו לעזור לאישים חשובים לשעבר כגון רבנים וסופרים דתיים. נכון לעכשיו, הוועד נותן תמיכה מתמדת למפרש המפורסם של התלמוד, ברוך אפשטיין<sup>19</sup>.

הסוכן "פינסקער" מוסר:

"בעיר סטולין נוסד ארגון שאוסף כספים עבור משלוחים<sup>20</sup> ליהודים שנשלחו למקומות מרוחקים<sup>21</sup> בברית המועצות".

הפעילות האנטי סובייטית מתרכזת בין השכבות החלשות של היהודים ובמיוחד בין הנוער. לשם כך הם מארגנים פעילות אקטיבית מגוונת מאוד, ובלתי חוקית כגון ארגון של סמינרים של רבנים (הישיבות) בקרב בני הנוער וגם בין המבוגרים.

15 כנראה הכוונה לאהרן דורצ'ין שנמנה, יותר מאוחר, על "הוועד היהודי" שהוקם בסטולין ביום יט תמוז תש"א להגן על יהודי סטולין בראשות מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין הי"ד - ס' סטולין, עמ' 217.

16 סוחר? (במקור).

17 ל ניסן תש"א.

18 מחברי המזרחי בפנינסק, ס' פינסק עמ' 230.

19 בעל ה"תורה תמימה". נולד בתר"ך, בבוברויסק שברוסיה הלבנה לאביו רבי יחיאל מיכל עפשטיין בעל "ערוך השולחן". למד בשיבת וולוז'ין ושם הוסמך לרבנות בידי דודו, הנצי"ב מוולוז'ין. על אף השכלתו התורנית הרחבה שאף ללמוד מקצוע שממנו יוכל להתפרנס. לכן יצא לווינה ושם סיים את האקדמיה למסחר. היה לחתנו של רבי אלעזר משה הורביץ רבה של פינסק. הציצו לו רבנות בפנינסק, בפטרבורג ובמוסקבה, אך הוא דחה את ההצעות הללו והתפרנס מעבודתו כפקיד, ואחר כך כאחד המנהלים, בבנק בפנינסק. בתרפ"ג-תרפ"ו, 1923-1926, שהה בארצות הברית כדי לאסוף כספים להוצאת ספרו הגדול "מקור ברוך". מלבד חיבורו הידוע "תורה תמימה" כתב את הספר "מקור ברוך" על הירושלמי, "תוספת ברכה" על חמישה חומשי תורה וחמש מגילות, ספר על תורת המסחר, ועוד. כן נהג לכתוב דברים על פרשת השבוע בעיתון "די פינסקער שטימע" (קולה של פינסק). כשפרצה מלחמת העולם השנייה והאזור הזה נכבש בידי הרוסים, עזר לפליטים שבאו לפינסק מן האזורים שנכבשו בידי הגרמנים. הוא לא האמין בברית שנכרתה בין גרמניה לברית המועצות, ויעץ למי שיכול, להימלט על נפשו. מכיוון שחשש שהרוסים יגרשו אותו למעמקי רוסיה התחמק מהם והחליף לעתים קרובות את מקום מגוריו. בשל כך לא קיבל מהשלטונות את כרטיסי המזון, וכך סבל מרעב קרוב לשנתיים. נפטר בבית החולים היהודי בפנינסק בתמוז תש"א, ימים אחדים אחרי שהגרמנים נכנסו לעיר. מקורות: תרשיש, רבי ברוך הלוי אפשטיין בעל "תורה תמימה"; זיידמן, אישים, עמ' 116-108; אנציקלופדיה של הציונות הדתית, א, עמ' 166-168; אלה אזכרה, א, עמ' 142-149; פינסק, ספר זכרון ועדות לקהילת פינסק-קארלין, עמ' 489-491.

20 חבילות מזון ובגדים?

21 סיביר?



הרב רוזנצוויג וחיים ליבוביץ מארגנים קבוצת לימוד בתלמוד הכוללת עסקנים לשעבר ואישים דתיים אחרים.

הסוכן שלנו בשם "הנריך" מודיע ב-16.5.1941:

בעיר פינסק, ברחוב קירובסקה 11, בחצר גדולה גר יהודי אחד מלמד לשעבר, שעכשיו מנהל "חיידר" לילדים בגיל בית הספר. הלימודים מתקיימים אחרי הלימודים בבית הספר הרגיל. אליו מגיעים 30-40 ילדים, הלומדים תלמוד ולימודי דת.

הלימודים בחיידר מתקיימים באותו הרכב כל הזמן וההורים משלמים על זה 30-50 רובלים. בעיר קיימים כמה חיידרים כאלו, ולהורים יש סימנים מיוחדים איך להגיע לחיידר. את המידע לאן לשלוח את הילדים שלהם נותן הרב רוזנצוויג.

בבית הכנסת "תלמוד תורה" שנמצאת בעיר פינסק, רח' זבלניה, מתאספת כל יום קבוצה מחתרנית של יהודים דתיים, שלומדים תלמוד. בקבוצה הזאת 15 אנשים (רובם מבוגרים) במיוחד אהרן פקאץ' (בן 70), יענקל ליברמן<sup>22</sup> (בן 50) ואחרים. אחד ממנהיגיה של הקבוצה הוא אלטער קופרמן שעושה מצבות, הגר ברח' זבלניה בעיר פינסק.

בזמן אחרון נציגיה של המחתרת דתית מהפכנית של מחוז פינסק קושרים קשרים עם מרכז יהודי דתי הנמצא בעיר וילנא ועם קבוצות שלומדות תלמוד בערים ברנוביץ<sup>23</sup> וקלצק<sup>24</sup>. הקשר נוצר במטרה לתאם פעילות ולקבל כסף עבור קהילת עיר פינסק שיוכלו להגדיל ולחזק פעילות דתית לאומית ואנטי סובייטית.

הרב פרלוב עמד בקשר הדוק עם רב מקייב ר' קיזנר באמצעות הפקיד גייבער. קהילת סטאלין בנו קשר עם המרכז הציוני של עיר וילנא דרך ראש קבוצת הציונים לשעבר צלם [בשם] קשטן, שהיה גר בסטאלין באופן לא חוקי.

לדברי הסוכן "פינסקר" אמר קשטן:

"אני הייתי בוילנא ושם באתי במגע עם מנהיגי הציונות, אשר עוסקים בייצור מסמכים מזויפים להגירה".

במרץ 1941, בזמן חג היהודים פורים, הגיעו לפינסק לרבי אלימלך פרלוב נציגים של קהילות יהודיות מערים: ליאכוביץ', ברנוביץ', רובנו, סארני, סטאלין ועוד.

בהקשר לזה כותב הסוכן שלנו "פינסקר":

"ב-13 מרץ<sup>25</sup>, יום אחד בצהריים הגיעו אהרן צ'צ'יק<sup>26</sup>, יוסף בורטניק<sup>27</sup>, מרדכי שניידר ועוד. התכנסו כולם בבית פרלוב, שמה שתו וודקה ואמרו שהם מאחלים לשנה

22 רב בפינסק.

23 ישיבת אוהל תורה הייתה ישיבה שהוקמה בתרס"ז (1907) בעיר ברנוביץ' שבפולין והייתה לאחת החשובות בין מלחמות העולם. בראשה עמד הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד.

24 ישיבת קלצק שבראשה עמד הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל.

25 פורים תש"א.

26 מהחסידיים של מרן הרא"א מקרלין הי"ד, איש חי רב פעלים וירא שמים מרבים, ואביו של הרב אשר צ'צ'יק החתום על המכתב מקובה. אביו היה החסיד רבי אברהם שאול, גרו בטורוב ואחרי מלחמת העולם הראשונה עברו להתגורר בפינסק.

הבאה לחגוג פורים בלי המשטר הסובייטי. הנוכחים הבטיחו לפרלוב לעבוד יותר על התגבשות והתאחדות קבוצות "קרלינער חסידים" כל אחד במקומו, ולעמוד בקשר מאורגן וחזק.

בנוסף הם הביאו לפרלוב כסף הן להחזקה שלו עצמו וגם לפעילות שלו לפי הבנתו. הם גם כן הודיעו שהם מנסים להחדיר להבנתם של האנשים בקבוצת ה"קרלינער חסידים" שבמקום הראשון עומדים האינטרסים של היהדות והעם היהודי.

חתנו של פרלוב, שמואל פרנקל<sup>28</sup>, הגר בפנינסק, נסע לוילנא באותו חג פורים, להתעסק בנושאים ארגוניים של הקבוצה של פרלוב.

לפי הנתונים שבידנו, של הסוכנים שלנו, קיים בעיר וילנה חברה קדישא שבראשה עומדים דסלר וסעש(ט)קין<sup>29</sup>. ארגון זה מתעסק לכאורה ורשמית בענייני בית הקברות היהודי. אך למעשה היא מבצעת את האינטרסים של ארגונים יהודיים הקיימים בעיר. מאחורי דסלר וסעש(ט)קין עומדים נציגי מחתרת מהפכנית, רבנים בראש חיים (בן) שמעון טופ<sup>30</sup>, זוחוביץ<sup>31</sup>, יוסף שוב<sup>32</sup>, ופעיל אנטי סובייטי ידוע אהרן בערעק<sup>33</sup>.

לדברי הסוכן שלנו "פינסקר" מיום 16 במאי 1941:

"אנשים אלו נתנו את תמיכתם לכל האנשים האנטי סובייטים שברחו מברית המועצות לליטא, לפני הקמת המשטר הסובייטי בליטא. הם עמדו בקשר עם מדינות זרות ונציגי ארגון הגיונט.

לאחר הקמת המשטר הסובייטי בליטא, תמכו אנשים אלו כספית במהגרים האנטי סובייטיים, ונתנו הוראות למי ומתי יכולים לעזוב. האנשים האלו נמצאים באמריקה

27 מהחסידים ומהמנגנים אצל מרן הרא"א מקארלין הי"ד. ס' פינסק ב 268 ; 272. חתום על פרוטוקול של חברי בית הכנסת של מרן הרא"א מקארלין מיום ט טבת תרפ"ז. קובץ בית אהרן וישראל קל"ו עמ' קצא.

28 רבי שמואל נחמיה פרנקל חתנו של מרן הרא"א מקארלין. נישואיו התקיימו בקארלין ביום י"ט כסלו תרח"ץ. נהרג עקה"ש עם זוגתו הרבנית ע"ה עם בתם הפעוטה ע"ה, עם חיסול הגיטו. הי"ד.

29 מעסקני "מזרח" לשעבר, היו פעילים בגטו: עזריאל שסקין (מראשוני הציונים בוילנה), פליכס דסלר (פנקס הקהילה כמה שנים) שניהם היו עוסקים בעיקר בענייני בתי-המדרש וענייני-מצוה, סיני, קובץ מ"ז.

30 נולד בתרל"א לאביו רבי אריה טופ. למד בישיבת וולוז'ין. שם למד אצל ר' חיים סולובייצ'יק, והיה בין התלמידים שהתנגדו לרוחות ההשכלה שהחלו לנשב שם. אחר כך עבר לוויילנה. שם היה חבר בוועד הרבנים, ועמד לצידו של ר' חיים עוזר גרודז'נסקי בעת המחלוקת על הרבנות שפרצה בעיר. היה חבר באגודת ישראל, ופעל למען מוסדות החינוך של התנועה. כשפרצה מלחמת העולם השנייה עזר לפליטים שבאו לוויילנה מפולין. אחרי פטירתו של הרב גרודז'נסקי, המשיך לארגן את החיים הדתיים שם, ואף ריסן את אנשי היודנראט. נספה עם חיסול הגטו. הי"ד.

31 הרב זוכוביץ, שקראו לו "דער באראנאוויטשער מגיד", הוצא להורג בפונאר בשנת 1941. סיני, שם.

32 הרב יוסף שוב, נולד בתרנ"ז. למד בישיבת סלבודקה. אחרי מלחמת העולם הראשונה השתקע בוילנה, ושם היה עוזרו של הגאון רבי חיים עוזר גרודז'נסקי. בתרפ"ח-תרפ"ט, 1928-1929, ביקר באמריקה ובארצות מערב אירופה כשליח "ועד הישיבות". היה בין הרבנים שלחמו למען זכויותיהם הדתיות של היהודים בפולין, ובין היתר לחם בגזירות לביטול השחיטה הכשרה. היה פעיל באגודת ישראל. בתרפ"ו-1926, היה בין אלה שיוזמו את הקמתו של "ועד הישיבות" בליטא, אך בתרצ"ג, פרש ממנו בשל חילוקי דעות מפלגתיים. היה העורך של העיתון היידי "יונארט". כשפרצה מלחמת העולם השנייה עזר לפליטים מפולין שהגיעו לוויילנה. כשכבשו הגרמנים את העיר נתמנה להיות חבר ביודנראט. בתחילת ספטמבר 1941 אסרו אותו הגרמנים עם 16 מחברי היודנראט, ורצחו אותם. סופר עליו שלוקח ע"י הגרמנים מתוך היודנראט, מספר ימים לפני הקמת הגטו; הוא לא נתן שיעלוהו על המכונית הגרמנית ונאבק עם הגרמנים קשות; סופר בגטו שנרצח בפונאר אחרי ייסורים ועינויים קשים בבית הכלא שבולקישקי.

33 הרב אהרן באריק, מוטל היה כל ימי הגטו, חולה שחפת, בבית-החולים בוילנא. שם.

וביפן. יש להם קוד משלהם דרכו הם מתקשרים ועומדים בקשר עם ועדה של יוקוהמה (יפן) הכולל בתוכו את כל הארגונים היהודיים שהתעסקו בהגירה, בראשות אישים ידועים כמר שופק (בונד) ווהרפטיג<sup>34</sup> (ציוני)."

קיים אצלנו עוד הרבה חומר שמוכיח שנציגי מחתרת דתית נגד-מהפכנית במחוז פינסק, דואגים בראש ובראשונה לענייני היהדות. הם פרסו פעילות אנטי-סובייטית בין השכבות החלשות בציבור הקהילה היהודית, ובמיוחד בין הנוער. ובזה מתאחדים עם גופים דתיים מחתרתיים אחרים וגורמים לאומיים נגד-מהפכניים במחוזות אחרים וגם כן מחוץ גבולות של ברית המועצות.

אנו גם רוצים להודיע לכם שנכון לתאריך 15.5.1941 קיימים בשטחי מחוז פינסק 64 בתי כנסת פעילים.

נפתחו תיקים ל-27 רבנים, 22 שוחטים ו-20 פעילים דתיים, שרובם סוחרים לשעבר. כל הדו"ח הזה הוא לידיעתכם בלבד, ונא, להחזיר לנו אותו חזרה.

#### החתומים

ראש (מחלקה) ק.ג.ב מחוז פינסק, קאפיטן גורבצ'ובסקי

ראש (מחלקה אחרת) ק.ג.ב מחוז פינסק, לטננט סילגין

21-5-1941



<sup>34</sup> ר' זרח ורהפטיג. בפרוץ מלחמת העולם השנייה נמלט לליטא, ושם סייע לבריחת אלפי פליטים יהודים מפולין ומליטא ליפן, תוך שיתוף פעולה פורה עם הקונסול היפני בליטא, חסיד אומות העולם צ'יאונה סוגיהארה, וכן עם חסיד אומות העולם יאן זווארטנדיק, הקונסול ההולנדי בקובנה. במיוחד שכנע את תלמידי ישיבות מיר וסלבודקה לצאת מאירופה ולהגיע דרך יפן לישראל ולארצות הברית. היה סגן נשיא הפועל המזרחי וחבר בוועד הפועל של הקונגרס היהודי העולמי. שימש כיו"ר הוועד להצלת יהודי פולין.



## מפתח הענינים — שנה לב

גלויון עמוד		גנוזות	
ה	קפז	רבי רפאל שלמה הבדלה זלה"ה אב"ד ור"מ ירושלים תובכ"א ( - ת"ץ)	ליקוטים על ר"ה ויה"כ וחג הסוכות
י	קפז	רבי חנוך נבון זלה"ה מחכמי ורבני עיה"ק ירושלים ת"ו ( - תפ"ב)	ליקוט חידושים
יט	קפז	רבי יואל פירדא זצ"ל מדייני שנייטוך שבאשכנז ( - תקנ"ד)	הערות על מס' זבחים (ג) פרקים ה - יד
»»»»»			
ה	קפח	רבי יוסף פיאמיטה זלה"ה אב"ד ור"מ אנקונא מגדולי המקובלים באיטליה ( - תפ"א)	דרושים עה"ת - פרשיות: וישלח, מקץ, ויגש, ויחי, שמות, בא
יג	קפח	רבי ישמעאל הכהן זלה"ה אב"ד מודונה, בעל "זרע אמת" (תפ"ד - תקע"א)	תשובה בענין נשא אשה שניה בלא עדים ובענין נשיאת כפים במקום שנמצאים שם נכרים
יט	קפח	רבי יוסף הלוי פולאקו זלה"ה ( - תקל"ה)	ליקוט חידושים
»»»»»			
ה	קפט	רבי חיים פיפאני זלה"ה מחכמי קושטא ועיה"ק ירושלים ת"ו ( - ת"פ -)	ליקוט חידושים
יג	קפט	רבי מיכל שייאר זצ"ל אב"ד מנהיים (תצ"ט - תקס"ט)	דרוש לפר' תצוה
כא	קפט	רבי שמואל העליר זצ"ל רב ואב"ד עיה"ק צפת ת"ו (תקמ"ו - תרמ"ד)	הערות על טור יורה דעה ח"ב
»»»»»			
ה	קצ	רבי אברהם גרשון מקיטוב זי"ע גיסו של מרן הבעש"ט הק' זיע"א (תנ"ו - תקכ"א)	ליקוט שמועות תיקון טעות מגליון קפ"ה והעמדת דברים על דיוקם בזיהוי תורותיו
י	קצ	רבי יצחק אייזיק הלוי איש הורוויץ זצ"ל אב"ד פאטיק וזאלישטשיק בעמח"ס 'ביכורי ענבים' 'שערי יצחק' כת"י ( - תקס"ז)	דרוש בענין יציאת מצרים
כ	קצ	רבי שמואל העליר זצ"ל רב ואב"ד עיה"ק צפת ת"ו (תקמ"ו - תרמ"ד)	הערות על שו"ע או"ח הל' פסח
כא	קצ	רבי אברהם דייטש זצ"ל מחכמי גלייזטץ (תקס"ג - תר"נ)	בענין מצה ומרור בזמן הזה ופסח אחר חצות

גליון עמוד

ה	קצא	הג"ר בנימין וואלף שפירא זצ"ל רב ואב"ד פראג ( - ש"צ )	ליקוט פסקים ומנהגים
יא	קצא	רבי מאיר קיש זצ"ל מפראג וליבאווין מח"ס 'דרך המלך' ( - תק"נ - )	חידושים עמ"ס כתובות
לה	קצא	רבי רפאל יום טוב אשכנזי זלה"ה מחכמי איזמיר ( - תרכ"ה )	דרוש לנישואין ובנין בית המקדש
<hr/>			
ה	קצב	רבי ישראל בנימין זלה"ה מחכמי אלכסנדריה ואב"ד עיה"ק ירושת"ו ( - ת"ה ) רבי ישראל זאבי זלה"ה מחכמי עיה"ק ירושת"ו (שכ"ז - ) רבי זרחיה גוטה זלה"ה מחכמי קושטא ומצרים ואב"ד בעיה"ק ירושת"ו ( - ת"ח )	בענין עכו"ם המסיח לפי תומו בעדות אשה ולא הזכיר שם עירו
יז	קצב	רבי יואל פירדא זצ"ל מדייני שנייטוך ( - תקנ"ד )	הערות על מס' בכורות

**שפתי ישינים**

לט	קצב	הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל	בענין מצוות זכור את יום השבת לקדשו
----	-----	------------------------------	------------------------------------

**חידושי תורה**

לט	קפז	הרה"ג ר' משה ווינברגר	בסוגיא דספק בכור ביד ישראל
מז	קפז	הרב יוסף אלבוים	מצות שמירת המקדש וחיובו בזמן הזה (ב)
ס	קפז	הרב בנציון כהן	ביאור דעת הרי"ף והרמב"ם בענין הטועה בעשי"ת וחתם מלך אוהב צדקה ומשפט

כה	קפח	הרב יעקב יוסף בלומינג	דיני בשר בחלב בכחל
לח	קפח	הרב יוסף צבי הירשמן	במחלוקת בבלי וירושלמי בסוגיא דסיקריקון בפרק הניזקין
מה	קפח	הרב ישראל וינמן	בדיני מהדרין מן המהדרין בחנוכה
נב	קפח	הרב יהודה ליב אדלר	בירור בדין כל דאלים גבר
ע	קפח	רפאל חיים שייך	רישום בטאבו האם מפריע לחזקת ג' שנים
עט	קפח	שלמה הלוי אייזין	בסוגיא דהמוצא גט לא יחזיר

גליון עמוד

קפט כז	הרב יעקב דוד אילן	בגדר חיוב מזונות אשתו
קפט לד	הרב צבי אלימלך גוטליב	דין הרכבה והברכה בערלה
קפט לט	הרב מיכאל ספראי	מגילה בזמנה בעשרה
קפט מב	משה צבי ברנד	בסוגיא דטלאים כדמעיקרא ב"ק ס"ה ע"א



קצ כה	הרב דב אהרן זלזניק	בענין המוכר ביתו לנכרי בערב הפסח האם נפטר מחיוב בדיקת חמץ
קצ לא	הרב חיים יצחק טרכילו	בענין עשה דמצה דוחה לא תעשה דטבל
קצ לז	הרב חיים יוסף דוד וינגרטן	בדין אכילת פירות בחזקת הבתים וחנויות
קצ מז	אהרן שטיינברג	הערות בשלהי סוגיית בפני נכתב ובפני נחתם
קצ נה	צבי ערמון	ביסוד דינא דנחקרה - ובדין הפה שאסר בקיום שטרות



קצא נג	החתן הרב מיכאל אליעזר קאהן	בענין פסול נוגע בעדות ובעל דין
קצא ס	הרב חיים יחזקאל האגער	בגדר נזירות ודין נזירות כעבד וגוי
קצא סב	הרב יעקב מרדכי ברש"ז טרכילו	הגדרת החלוקה בשלשה אבות שנאמרו בשור המזיק
קצא עא	הרב דוד מצגר	חיוב טהרה ברגל
קצא עה	הרב יצחק מאיר יעבץ	וחי אחיך עמך - השבת ריבית או חלוקת מים
קצא פא	רפאל חיים שיין	מיגו שהיה טוען שני שקרים והמסתעף
קצא צג	חיים בר"י סגל	בגדר 'באיסורא אתי לידיה'



קצב מה	הרב משה ווינברגר	דעת הרמב"ם בקדושת הר הבית והקרבת קרבנות בזמן הזה
קצב נד	הרב דוד קולדצקי	גדרי דבר המעמיד לענין איסורים
קצב ט	הרב שמעון רבינוביץ	מומר לע"ז פעם אחת ופעמיים והמסתעף
קצב עא	שמעון זיידל לינדר	בגדרי דברים שבלב

**בירורי הלכה**

קפז סה	הרב שלמה ברד"א בריזל	ישוב לנוהגים אחר שמיעת קידוש לחזור ולברך 'לישב בסוכה'
קפז פז	הרב יהושע שמעון בריזל	תשובה על הנ"ל

גליון עמוד

קפז צ	הרב יעקב יצחק רבינוביץ	בחשש זיעה בתנורים שלנו
קפז צו	הרב שמואל דוב גוטליב	דין הסרת נוי סוכה מהסוכה באמצע החג
<hr/>		
קפח פג	הרה"ג משה יוסף מאיר מנדלזון	בענין הפרשת תרומות ומעשרות בשעורים שנתערבו בחיטים
קפח צ	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	חברה נכרית למתן משכנתאות בריבית המנוהלת ע"י חברה יהודית ומנפיקה אגרות חוב הנרכשות ע"י יהודים
קפח קיט	הרב יחיאל וידר	דין מי ששכח לברך על הדלקת נר חנוכה ונזכר קודם שהדליק את כולם
קפח קכו	הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן	טבילת מכשיר 'מיני בר' דיגיטלי
קפח קכט	הרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן	בענין הנ"ל
קפח קל	הרב משה אורי מרק	בדין הקנאת פקדון שאינו ברשותו
<hr/>		
קפט מז	הרב דוד בריזל	הצעת פתרון הלכתי לתופעת צריבת דיסקים והעתקת תוכנות
קפט עט	הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א	הסכמה על הנ"ל
קפט פ	הרב אברהם הירשמן	בענין חיוב הרהור באנוס שאינו יכול לדבר שיטות האחרונים וביאור דעת השועה"ר
קפט קא	הרב יעקב ישראל ווייסמאנדל	דין שאלת טל ומטר לבן חו"ל הנמצא בא"י אחר ז' חשון ודעתו לחזור קודם ס' יום לתקופת תשרי
קפט קו	הרב לוי יצחק הכהן רפפורט	השימוש בשבת בקומקום חשמלי מתוצרת 'קנדי'
קפט קכב	הרב חנוך וסרצוג	מס דירה שלישית ובדין אומדנא בשכירות
קפט קמד	הרב יעקב אקער	בדין טלטול והנאה בדבר שיש לו מתירין
<hr/>		
קצ סג	הרב שמואל רבינוביץ	תפילה מול תמונת הכותל המערבי
קצ סח	הרב יעקב מרדכי ברנדווין	בענין אופן ההכשר והשימוש בהשיש והשולחנות לפסח
קצ עב	הרב אלימלך וינברג	בשיטת שו"ע הרב בדין 'ערב קבלן' במכירת חמץ
קצ פה	ר' צבי רייזמן	מכירת חמץ לגוי קטן או לישראל קטן - מה עדיף
קצ צד	הרב גימפל ליפשיץ	האם מותר לקרוא את ההלל בלילי פסחים קודם צאה"כ ובגדר אמירת הלל בביהכנ"ס



## גליון עמוד

קצ קה

קצ קט

הרב צבי בנימין שוב

הרב אשר ב"ר יוחנן בר"י פילטשיק

דין מיץ ענבים לארבע כוסות

לחמם בשב"ק עוגה או מאפה שבתוכה  
חתיכת שוקולד

קצא קא

קצא קד

הרב יעקב וואלפין

הרב אברהם אלימלך בריזל

בענין זריזין מקדימין למצוות

השוכח אתה חוננתנו וטעם קודם הבדלה  
ושוב שכח

קצא קז

קצא קיט

הרב ישראל אקער

הרב אלחנן סבתו

דין שילוח הקן כשאינו רוצה באם  
או בבנים

מים הדולפים ממזגן בשבת ויום טוב



קצב עט

קצב פט

הרב יעקב יצחק רבינוביץ

הרב חיים מרדכי דבליצקי

בדין טבילה בברית פלסטיק

איסור כיבוס לקטנים בשבוע שחל בו  
תשעה באב

קצב צד

קצב צח

הרב משה חיים ברש"ז שמעיה

הרב יעקב ב"ר יצחק בריזל

מלאכת מתיר בחיתוך חוט של  
קשירה בשבתתוקף צוואת בעל ואשה בדירה  
הרשומה על שם שניהם

קצב קי

קצב קטז

הרב אברהם מאיר רובנשטיין

הרב אליעזר הול

דין חימום מקוה נייד בשבת

צמר ה'מרינו' לענין ציצית

קצב קכב

קצב קכח

הרב אורי רדמן

הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער

הגדרת מלאכת צד

אם מותר לכהן לסרב לפדות הבן אצלו

## לשון חבמים

קפז קג

קפז קט

קפז קיח

הרב ישראל דנדרוביץ

הרב אברהם בנימין מאיר בויס

הרב עקיבא נטע בריזל

'ומקדים רחמים לרוגז' בירור בענין  
הפסקאות בתפילות ר"ה במ מזכר  
פורענות קודם הטובהסדר אמירת 'עלינו לשבח' בחזרת הש"ץ  
של מוסף לימים הנוראים

בענין מצוות תשובה



קפח קמז

קפח קסא

הרב יוסף צבי לידר

הרב עקיבא במוהר"ש הכהן

סידורו של הרה"ק בעל התניא זיע"א (ב)

בדין ועשית ככל אשר יורוך  
ובדין אפי' על ימין שהוא שמאל

גליון עמוד

קם רבה ושחטיה לרבי זירא	הרב ישראל דנדרוביץ	קפט קנג
<hr/>		
בענין מצות לא תסור (א)	הרב עקיבא נטע בריזל	קצ קטו
ספירת השבועות לעומר כהוכחה נגד הבייתוסים	הרב ישראל דנדרוביץ	קצ קמג
תוספת למאמר על 'קם רבה ושחטיה לרבי זירא' מגליון קפ"ט	הנ"ל	קצ קמט

ענין מאכלי חלב בשבועות	הרב הלל הופנר	קצא קלז
בענין מצות לא תסור (ב)	הרב עקיבא נטע בריזל	קצא קמ
<hr/>		
הארון שבקודש הקדשים א. הלוחות ושברי לוחות	הרב נתן בהגר"י קנמצקי	קצב קלה
בפירוש אין מטפחין ואין מספקין	הרב נחום אברהם גולומב	קצב קמד

**מנהגי ישראל**

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לירח האיתנים (טו)	הרב יצחק יהושע שור	קפז קלא
--	--------------------	---------

במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין להקדים תפילת ערבית בלילי שבתות שאחר חג השבועות	הרב משה חיים גוטשטיין	קצא קסא
---	-----------------------	---------

**תיקוני סופרים**

הערות על ספר 'מבוא התלמוד'	הגאון רבי פנחס אפשטיין זצ"ל	קצב קמט
מנין בהמות למעשר בהמה ע"א ב'	הרב יוחנן ברד"א בריזל	קצב קנב

**הערות**

קפז קמא

בענין ברירה ובענין גונב מן הגנב - הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א / בענין סדר הברכות והתקיעות אין מעכב - יישוב קושיית החזו"א על הרמ"א - הרב חיים יצחק טרבילו, סטאלין קארלין, ביתר עילית / בענין זיעה ואדים בתנור - הרב לוי יצחק מסנר / תגובת הכותב - הרב יעקב בר"נ בלוי, כולל להוראה 'תפארת אשר', סטאלין קארלין, מודיעין עילית / טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו - הרב צבי בן שלמה / טבילת כלים בבור שאין בו השקה - הרב אביגדור קליין, ירושת"ו / אמרו לפני מלכיות - הרב יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכתם ליעקב, ירושת"ו / בענין סידורו של הרה"ק בעל התניא זיע"א - ד. שרייבר, תל אביב / ברכת על נט"י לכהנים בעת שעולים לדוכן - הרב אברהם אלימלך אלבוים, קארלין סטאלין ביתר עילית / בענין מים אחרונים - הרב דוד שושן, ב"ב / בענין שומת נזיקין בדבר העומד לתיקון - הרב דוד בריזל, מח"ס משפט המזיק, בית אולפנא דרבינו יוחנן / תגובת הכותב - הרב מנחם זילברברג, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב ח. ווייס

## גליון עמוד

### קפח קעא

בענין ברירה ובענין גונב מן הגנב - הגאון רבי שאול אלתר שליט"א, ראש ישיבת שפת אמת ירושת"ו / בחשש זיעה בתנורים שלנו - הרב לוי יצחק הלפרין ראש המכון הטכנולוגי להלכה / בענין הנ"ל - הרב יעקב בלוי, קארלין סטולין, מודיעין עילית / ומקדים רחמים לרוגז, האם עדיף להתחיל בטוב או לסיים בטוב - הרב חיים בניש, מח"ס מדות ושיעורי תורה / בענין כח הטענה במיגו - הרב יונה מילר ר"כ בבית אולפנא דרבינו יוחנן / בענין מצוות תשובה - הרב זלמן דישון, ר"כ ללימוד ש"ס, סטאלין קארלין, גבעת זאב / בענין סידור בעל התניא - הרב יוסף צבי לידר.

### קפט קנט

מלואים ומקורות נוספים בענין שומת נזק העומד לתיקון - הרב מנחם זילברברג / תגובה על הנ"ל - הרב דוד בריזל, מח"ס משפט המזיק, בית אולפנא דר"י, ירושת"ו / בענין מקוה של טבילת כלים - הרב בן ציון בבצ"ק, רב ומו"צ, בני ברק / בענין סידור בעל התניא - הרב ד. שרייבר, תל אביב / במנהג להדליק נרות יום טוב באמצע הברכה - הרב יואל עהרנרייך, סטאלין קארלין, מודיעין עילית / על כינוי בן אח או בן אחות בשם 'נכד' - הרב צבי ישי דמן / הערה בענין הנ"ל - המערכת / בענין איסור 'לא תסור' ומצוות 'ועשית ככל אשר יורוך' - הרב ש. ח. אומן, מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב דוד ריזל / הנאה ממעשה שבת במקום ספק - הרב שמעון בוסידאן, ר"כ ברמת השרון / בדעת הנתיחה"מ בדין גונב מן הגנב - שלום מרדכי הדר, יש"ג בית אהרן וישראל, ביתר עילית

### קצ קנא

בענין הצעת הפתרון לתופעת צריכת דיסקים והעתקת תוכנות - הרה"ג ר' שלמה ידידיה זעפראני, רב ביהכנ"ס 'אהל משה' ו'אבי עזרי', אב"ד 'כתר תורה', מח"ס 'משפט שלמה' / בענין הנ"ל - הרה"ג ר' אליהו שלזינגר, אב"ד ורב שכונת גילה ומקור חיים / בענין הנ"ל - הרב אהרן פריד / בענין הנ"ל - הרב א. גרינוולד, ירושלים / בענין הנ"ל - הרב אברהם קויפמן / בענין הנ"ל - הרב ב. כהן / בענין הנ"ל - הרב אליעזר דודיזון, ראש כולל ובית הוראה עיון המשפט / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, מח"ס משפט המזיק / בענין כח הטענה ובענין כל דאלים גבר - הרב יעקב ב"ר יצחק בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין השימוש בשבת במכשירים חשמליים בקומקום מבית קנדי - הרב פנחס דיק, ר"כ ללימוד ש"ס, סטאלין קארלין ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב בנימין זאב לינדר, בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב דוד אריה שלזינגר, מח"ס 'ארץ דשא' על מ"ב / תגובה על פרק 'עניי תשובה במשנת רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א' בגליון קפ"ח - הרב יוחנן ברי"ב וואלפין סטאלין קארלין, ירושת"ו.

### קצא קסט

בענין מצות לא תסור - הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א / תגובת הכותב - הרב עקיבא נטע בריזל, סטאלין קארלין, ירושת"ו / בענין הנ"ל ובענין מכירת חמץ לגוי קטן - הרב מיכאל אליעזר קאהן, סטאלין קארלין ירושת"ו / בענין הצעת הפתרון בגליון קפ"ט לתופעת צריכת דיסקים והעתקת תוכנות - הרה"ג ר' יהודה סילמן, אב"ד בבי"ד הגר"נ קרלין / בענין הנ"ל - הרב חיים אלימלך מענצער, ר"כ חור"מ דחסידי בעלזא, מאנסי, וחבר בי"ד אבן המשפט / בענין הנ"ל - הרב יוסף שמעיה, ר"מ בישיבת 'תפארת יוחנן' סטאלין קארלין, ביתר עילית / בענין הנ"ל - א. גרינוולד / תגובת הכותב ודעת הרה"ג ר' שריאל רזנברג ראב"ד בי"ד הגר"נ קרלין - הרב דוד בריזל, מח"ס משפט המזיק, בית אולפנא דרבינו יוחנן / הערה על גנוזות לרבי שמואל העליר זצ"ל בגליון ק"צ - הרב דוד אריה שלזינגר, ירושת"ו / תגובת הכותב בענין טלטול מכשירים חשמליים וקומקום חשמלי המכונה 'קנדי' בשבת - הרב לוי יצחק רפפורט / תגובת המשיג - הרב פנחס דיק, ר"כ נזר ישראל, סטאלין קארלין ירושת"ו / בחשש זיעה בתנורים שלנו - הרב שמעון ברי"מ ביניק - כולל כתר נחום שלמה, סטולין קארלין, ביתר עילית.

גליון עמוד**קצב קנג**

בענין טלטול קומקום חשמלי "קנדי" בשבת, והבהרה בדעת הגרש"ז אורבאך זצ"ל בענין טלטול רדיאטור חשמלי בשבת - הרה"ג ר' מאיר שמחה אורבאך שליט"א, רב ומו"ץ שכונת הדקל - ביתר עילית / בענין הנ"ל הרב יהושע בורדיאנסקי, בני ברק / בענין קם רבה ושחטיה לרב זירא - הרה"ג ר' אשר זמל, רב לב השרון ובני ציון, ור"מ 'עם מרדכי' / בענין כונסין אותו לכיפה והבהרה על מכתב מרבי אברהם שטיינברג זצ"ל בעל 'מחזה אברהם' במדור גנוזות בגליון קלא - הרב זלמן דישון, מח"ס 'זכרון צבי' ועוד, ר"כ ללימוד ש"ס, קרלין סטולין גבעת זאב / תיקון טעות והערה במדור גנוזות בגליון קא, מרבי אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל - הרב מנחם מענדל שמרלר, בני ברק / בישול בשבת בכלי שני שיש בו מלח - הרב יוסף יצחק לרנר, מח"ס שמירת הגוף והנפש ועוד / דבר איסור שיש לו מתירין שנתערב בדבר היתר - חו"ר כולל גבוה להוראה ערלוי, אלעד / בענין מכירת חמץ לגוי קטן - הרב צבי רייזמן, מח"ס רץ כצבי, לוס אנג'לס / תגובת הכותב - הרב מיכאל אליעזר קאהן, סטאלין קארלין, ירושת"ו / בענין מנהג רבוה"ק להקדים קבלת שבת ותפילת ערבית בז' שבתות שאחר חג השבועות - הרב אברהם אלימלך אלבוים, קארלין סטאלין, ביתר עילית / הוספות למאמרים בענין סידורו של הרה"ק בעל התניא זיע"א בגליונות קפ"ו וקפ"ח - הרב יוסף צבי לידר / הערה כדיני בשר בחלב - אהרן אייזן, ישיבה גדולה קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו

**כתבים**

עוללות מפרקי תולדה ועיון  
במשנת קרלין סטולין (ו)  
ט. ביקורו של מרן הבעש"ט הק' זיע"א בליטא בשנת תק"ו

עוללות מפרקי תולדה ועיון  
במשנת קרלין סטולין (ז)  
י. התשובה ותיקוניה וסור מרע במשנת קרלין-סטולין

עוללות מפרקי תולדה ועיון  
במשנת קרלין סטולין (ח)  
יא. שיחה בענין תשובה ממרן אדמוה"ז שהתגלגלה לפולין

נוספות על הגירתו של מרן אדמו"ר  
הרה"ק רבי יעקב חיים מסטאלין זיע"א  
מסטאלין לארה"ב

תגובות על פרק 'שיחה בענין תשובה'  
ממרן אדמוה"ז שהתגלגלה לפולין

עוללות מפרקי תולדה ועיון  
במשנת קרלין סטולין (ט)  
יב. רבוה"ק מסטאלין וקארלין הי"ד בימי מצוקה תחת השלטון הסובייטי

**טוב שם טוב משמן טוב**

**לעילוי נשמת**

ידידנו רחים ומוקיר רבנן, רודף צדקה וחסד  
שעמד כל חייו לימין קדשי בית סטאלין קארלין  
ה"ה

**יואל צובנר** ז"ל  
הרה"ח ר'

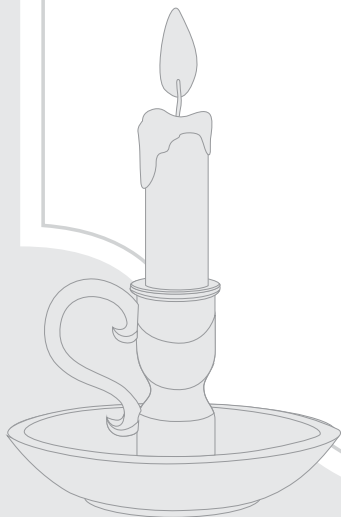
בן הרה"ח ר' רפאל חיים אשר זעליג ז"ל

הנו"מ שרה ע"ה

נלב"ע ל' מנחם אב תשע"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

**צדקתו עומדת לעד**



על זכרון לאיש חסד ואמונה

לעילוי נשמת

מכבד תורה ומייקר לומדיה

אהוב על המקום ואהוב על הבריות

הרה"ח ר' **בנימין רוזנטל** ז"ל

בן הרה"ח ר' דוד צבי ז"ל

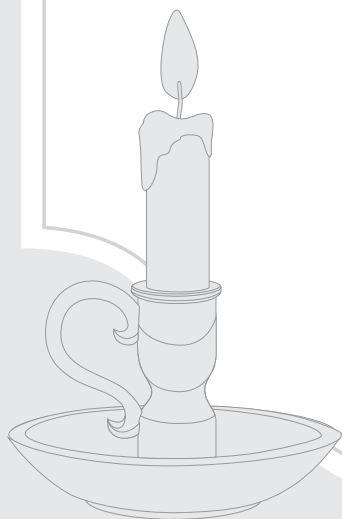
הנו"מ אסתר גיטל (טובה) ע"ה

נלב"ע ר"ח מנחם אב תשע"ו

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח ע"י בנו ידידנו

הר"ר אהרן חיים מאיר הי"ו



# הופיע ויצא לאור עולם

לשמחת לב מבקשי תורה ושוחרי הלכה

שאלות ותשובות

## זרח השלום

אשר השיב לשואליו דבר ה' זו הלכה  
הג"מ רבי זרחיה גומה זלה"ה

יוצא לאור לראשונה מתוך כתב־היד  
על ידי מכון בית אהרן וישראל



פניה"ק ירושלים תובב"א

שנת תשע"ז לפ"ק

להשיג בחנויות הספרים המובחרות ובמשרדי המכון

הוֹפִיעַ וַיֵּצֵא לְאֹרֶךְ

סֵפֶר

# שִׁיר מִי שִׁבְתָּ

פסקים ופנינים, הלכות והנהגות על סדר יום שכולו שבת  
עניני הכנות לשבת, נרות שבת, תוספת שבת,  
תפילות שבת, קידוש וסעודות שבת,  
קריאת התורה בשבת, מוצאי שבת והבדלה

ממשנתו של רבן ומאורן של ישראל

עמוד ההוראה מרן הגאון החסיד

רבי **שלמה זלמן אויערבאך** זצוק"ל



נלקט, נערך ונסדר בס"ד ע"י

**טוביה** בהג"ר חיים שליט"א **פריינד**



עיה"ק **ירושלים** תוכב"א

סיון, ה'תשע"ז