

# אם תעירך

במה לפרסום

קושיות | תמיהות | שאלות | הערות

מרבנן ותלמידיהון

בסוגיות הנלמדות ב'בית מדרש גבוה'

מסכתות

גדרים | שבועות

סוגיות הש"ס | או"ח ויו"ד

פה לייקוואוד

גליון יד

אב תשע"ז

החוברת הבאה תעסוק בעניני  
המועדים שבחודש האיתנים.  
המועד האחרון להגשת ההערות  
הוא לא יאוחר מ' אלול תשע"ז.

---




---

## אם תעירו

59 Carey Street  
Lakewood NJ 08701  
Tel. 732.232.4106  
Fax. 732.534.6179  
Email: imtairu@gmail.com

---



---

נערך והובא לדפוס ע"י

  
**מכון עלה זית**

עריכת ספרים מהחל עד גמירא  
alehzayis@gmail.com | 732.513.3466  
FAX: 732.865.7002

## דבר המערכת

יִשְׁקֵנִי מִנְשִׁיקוֹת פִּיהוּ בִּי מוֹכִיבִים דְּרִיבָּה מִיָּיִן: (שיר השירים פרק א פסוק ב)

זה השיר אומרת בפיה כגלותה ובאלמנותה מי יתן וישקני המלך...  
על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים ואותם דודים  
עודם ערבים עליהם מכל שעשוע ומובטחים מאתו להופיע עוד  
עליהם לבאר להם סוד מעמיה ומסתר צפונותיה ומחלים פניו  
לקיים דברו וזהו ישקני מנשיקות פיהו. (רש"י שם)

בשבח ובהודיה להשי"ת אנו מתכבדים להגיש לפני חובשי בית המדרש את  
גליון י"ד של אם תעירו, ובו חידושים והערות יקרים מפנינים בענינים הנלמדים  
בישיבתנו הק'.

דבר נפלא מצאנו בדברי החתם סופר בהבנת ענין הקושיות והתמיהות  
המתעוררות על הראשונים והאחרונים. הנה נאמר בפסוק (ויקרא כו, ד) "ועץ  
השדה יתן פריו", ופירש רש"י, דעתידים אילני סרק שבארץ ישראל להוציא פירות  
לעתיד לבא. ופירש החתם סופר זצ"ל וז"ל:

רצה לומר, תלמידים העוסקים לשמה בעיון ומפלפלים בהלכה ולבסוף נדחו  
דברי אחד, מ"מ הקב"ה כותבם לזכרון למען לא יהיה יגיעתו לריק, ושעל  
זה נאמר (אבות פרק ג משנה ב) "שנים שעוסקים בתורה - אז נדברו יראי  
ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר זכרון לפניו", דהרבותא  
הוא שאפילו אותו שטעה יזכרו דבריו בספר החיים למעלה. והיינו (שם  
פרק ו משנה א) "זוכה לדברים הרבה", שאפילו הדברים שאינם צודקים  
זוכה בהן. והיינו (ויקרא כו, ג) "אם בחוקתי תלכו" - שתהיו עמלים בתורה,  
אז "ועץ השדה" - אילן סרק - "יתן פריו", שאפילו הסרק שאין פריו צודק  
מכל מקום יתן פריו, עכ"ל. [ועיי"ש עוד שמאריך בענין זה.\*]

\* אגב, לפי החת"ס מובן מאד מה שבגמ' מביאים כמה פעמים מימרא מאיזה אמורא, ולבסוף  
מסיק הגמ' "תיובתא דרב הונא תיובתא", והיינו דאיפוך רב הונא. אבל לכאורה צ"ע, דאם  
באמת נפרך ונסתר ונדחה, למה העתיקוהו כלל רבינא ורב אשי וצרפיהו לתלמוד בבלי, והלא

ובביאור הדבר אפשר לומר על פי מה שנאמר בתחילת שיר השירים (א, ב), "ישקני מנשיקות פיהו, כי טובים דודיך מיין", וביאר רש"י שם וז"ל, ונאמר דוגמא שלו על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשועו, **ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה**, עכ"ל. משמע שיש חלק של תורה שהוא כל כך גבוה, עד שאינו נגלה לנו רק אחר ביאת משיח. וכן איתא במדרש קהלת רבה (יא, ז), שהתורה שאדם למד בעולם הזה, הבל הוא לפני תורתו של משיח, משמע די ש הופעה של חכמת התורה שמתייחסת אך ורק לזמנו של משיח.

ולפי זה אפשר לומר דזהו עומק כוונת החתם סופר זצ"ל, ד"עץ השדה יתן פריו" היינו דאדם הלומד תורה לשמה זוכה לאותו חלק של תורה ששייך רק בביאת המשיח. ואע"פ שלעת עתה נראה כאילו דבריו דחויים הם ואמרינן ע"ז 'תיבותא', מ"מ לבסוף יתקיים 'יתן פריו', ולעתיד לבא יהא נראה לכל שגם זה הוא חלק מהתורה, ועתידים אילני סרק ליתן פירותיהם.

ואולי לפי זה מובן מה שמביאים בתוך ברכת 'אהבה רבה' - שהיא באמת ברכה על התורה - "והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ ותולכנו קוממיות לארצנו", דהיא בקשה על הגאולה העתידה. ולכאורה מאי שייכא לענין ברכת התורה. ולפי הנ"ל יש ליישב, דכשמבקשים על תורה מבקשים על כל חלקי התורה, ומבקשים גם על חלק התורה השייך לימות המשיח שהוא דרגא גבוהה ביותר בתורה, ולכן מבקשים "והביאנו לשלום וגו' ותולכנו קוממיות לארצנו".

על פי דבריו של החתם סופר, עלינו להתבונן על לימודינו אנו בתוך עומקה של הלכה, שפעמים מתוך עיון רב בסוגיא נופלת קושיא או הערה על אחד מרבותינו האחרונים זצ"ל, או פעמים מוצאים אנו דבר בלתי מובן כל הצורך בדברי הראשונים שמפיהם אנו חיים. ובאמת ח"ו אפילו להרהר דאולי נמצא שם איזה טעות וכדומה, אלא צריך לחשוב שהדברים המה אמיתיים ממש, ורק משום דרגתנו עכשיו בתורה שאינה כ"כ גבוהה, לכך נראים הדברים כן. אבל לעתיד לבא שיופיע תורתו של משיח ויתגלה "כל צפונות ומסותרות" כמו שכתב רש"י בשיר השירים, ונראה בחוש איך שעץ השדה יתן פריו, מה שלא נתן עד עכשיו - אז

---

דבריו המה טעות ואין למדים הימנו כלל. ולפי הנ"ל א"ש, דאע"פ שדבריו נדחים היינו דווקא לעת עתה, אבל לעתיד לבא יהיו מובנים דברי רב המנונא, ויתיישבו כל הקושיות עליו, לכך עדיין הרי הוא חלק מהתורה שבעל פה.

תהיה תפיסתנו בתורה מושלמת, ונראה שדברי הקדמונים אמת ותורתם אמת. ולכן מבקשים "והביאנו לשלום וכו' ותוליכנו קוממיות לארצנו" וגו'.

ויהי רצון שנזכה לראות נפלאות מתורתך, ותמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

הברכה אחת היא קמי **מרנן ורבנן ראשי הישיבה, ראשי החבורות ושאר הלומדים** שנהגו בנו טובת עין ומסרו לנו מפרי גיעתם לתועלת ציבור הלומדים, יה"ר שיזכו להמשיך במלאכתם מלאכת הקודש, 'ימים על ימי מלך תוסיף' מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

ברכה מיוחדת **לכל אלו שהמציאו לנו מדברי כבוד רבותינו אשר מפיהם אנו חיים**, מרנן ורבנן גדולי ראשי הישיבה נ"ע. זכות התורה תעמוד להם שיזכו להמשיך להפיץ דברי רבותינו הקדושים בקרב היכלי הישיבות הקדושות ומחוצה, עד שתמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

כאן המקום להודות לכל הרבנים הגאונים שעומדים תמיד לימין המפעל לסמכהו, ותורמים מזמנם היקר מכל, לעיין בדברי הכותבים ולהדריכנו בעריכת הקבצים. למרות שאי אפשר להזכיר כולם, אבל בל נוכל להתעלם מכבוד **הגאון ר' הענאך שחר שליט"א, הגאון ר' אברהם בירנבוים שליט"א, הגאון ר' יהושע אבא בוסל שליט"א, והגאון ר' משה מנחם קלאר שליט"א**, שיש להם חלק גדול במפעל הזה, וב"ה שהוציאו מתחת ידם דבר נאה ומתקבל, ישלם ה' פעלם ותהי משכורתם שלמה מעם ה' אלוקי ישראל.

תודה רבה **להרב יעקב שולמן שליט"א**, שידיו רב לו בהוצאת רעיון הזה מעולם המחשבה לעולם המעשה. יה"ר שיזכה להמשיך להדריך אברכים בדרך הישר להרביץ תורה ולהרבות מקומות התורה.

מזמור שיר מיוחד לכבוד **הרב יחזקאל גארטענהויז שליט"א**, שכמעשיו בחוברת י"א כן מעשיו בחוברת זו, הושיט לנו יד עזרה באיסוף חומר רב לקובץ זה. ישלם ה' פעלו כי רב ויהי משכורתו שלמה מעם ה' אלוקי ישראל.

חובה מיוחדת מוטלת עלינו, להכיר בגודל כשרון המעשה של **מכון "עלה זית"** והעומד בראשו **הרב הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א**, שעושים מלאכת אומן בסידור הדברים ועיצובם. יזכו להוציא עוד ספרים רבים כאלה לתועלת הלומדים.

וכאן המקום לבקש מאת כל בני הישיבה הרואים תועלת בגליון זה, שיואילו נא להקדיש מזמנם ולייעד כמה מן העניינים אשר הם עוסקים בהם ובענייני המועדים שבחודש האיתנים, להעלותם על הגליון בקצירת האומר למען יהיה הדבר לתועלת בהמשך הופעת הגליונות בעזה"ת. וכמו כן אנו מבקשים מכל מי שעלתה בידו ליישב אחת מהקושיות שבתוך גליון הזה, שישלח דברו אלינו בהקדם.

מועד אחרון למסירת הערות  
י' אלול

ר"ח אב תשע"ז  
אליהו מרדכי יאנאווסקי

נ"ב: מי שרוצה לקבל חוברות 'אם תעירו' בדואר, בבקשה להתקשר לטלפון 732.232.4106 או לשלוח פקס למספר 732.534.6179 או אימייל ל- imtairuail.com כדי להירשם.

## תוכן הענינים

א דבר המערכת .....

### דובב שפתי ישנים



מרן הגאון רבי יוסף חיים שניאור קוטלר זצ"ל  
ראש הישיבה

ג בענין נודר בירושלים .....

הגאון רבי שמואל אביגדור פייועלזאן זצ"ל  
ראש ישיבה בית מדרש לתורה - מאנסי

טז מצות קידוש ה' באופן שאפשר לברוח .....

יז תשובת הרה"ג ר' עזריאל צימענט שליט"א .....

הגאון רבי שמואל אביגדור פייועלזאן זצ"ל  
ראש ישיבה בית מדרש לתורה - מאנסי

יח בענין משוך בהמה זו וקני כלים שעליה .....

הגאון רבי שמואל אביגדור פייועלזאן זצ"ל  
ראש ישיבה בית מדרש לתורה - מאנסי

כא אומן קונה בשבח כלי .....

### מרנן ורבנן



הגאון רבי אריה מלכיאל קוטלר שליט"א  
ראש הישיבה

כז בביאור מש"כ הרמב"ם ריש הלכות נזירות אין אומרים וכו' .....

## הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

ל בענין ידות בנדרים ובנזירות .....

## הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

מב מפני מה אבדה הארץ - שלא ברכו בתורה תחילה .....

## הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ראש הישיבה

נ בענין ידים שאינם מוכיחות .....

## הגאון רבי מאיר צבי ברגמן שליט"א

ראש ישיבת רשב"י - בני ברק

נה ביאור דברי האבי עזרי בענין ברכה על קביעת מזוזה .....

## הגאון רבי חיים מאיר הלוי שטיינברג שליט"א

ראש כולל אור הנר ובעמח"ס משנת חיים

נח ביאורים לסדר יום כפור קטן .....

סימן א - עולות מוסף ראש חדש - נח / סימן ב - תמור חלבים ודמים - נט / סימן ג - שעירי יוה"כ לא קרבים כשאינ מזבח ובית - סב / סימן ד - רפא מזבחך ההרוס - סה / סימן ה - בישול קדשי קדשים בעזרה - סה / סימן ו - תפילות אבות תיקנום או כנגד התמידין - סט / סימן ז - ריצוי תפילת מנחה כקטורת דיוה"כ - עא

## מבי מדרשא



נדרים

דף ב, א

גדר הדין לבטא בנדר - הרב זלמן זאב שטיינבערג - עה / בענין ידות ודברים שבלב - הרב זלמן זאב שטיינבערג - עז



## דף ג, ב

ביאור במחלוקת הר"ן והרא"ש בבל תאחר - הרב נפתלי היימליך - פ

## דף ד, ב

הערה בחיוב בל תאחר תגלחתו בנזירות - הרב אברהם דאוועק - הרב מאיר דוד שטיין - פב

## דף ה, ב

יישוב שיטת הרא"ש במדיר בלשון איסור - הרב משה קיימין - פב

## דף ו, ב

עיון בדברי הגר"א בסוגיא דיש יד לקידושין - יישוב לדברי הגר"א הנ"ל - הרב שמואל מרדכי גרסטן - פה / הערה על ביאור האבן האזל ברמב"ם דבל תאחר הוא רק בנדר - הרב יעקב ניומאן - פח

## דף ז, א

הערה על המנחת חינוך בענין בל תאחר בהדיר בנו בנזיר - הרב יעקב ניומאן - פח / האם דמי קרבן הוי בגדר אמר או אפריש, והערה על הרש"ש - הרב יעקב ניומאן - פט / ביאור חילוקו של הר"ן בין קידושין לנדרים - הרב אברהם טוביה ברנדר - צ

## דף ח, א

שיטת הר"ן בביאור דין להרע ולהיטיב ובענין מושבע ועומד - הרב זאב שעכטר - צא / שי' הרמב"ן במלחמות בענין מושבע ועומד - הרב זאב שעכטר - צה / ביאור שי' בעה"מ בענין מושבע ועומד וביאור מח' הרמב"ן והבעה"מ - הרב זאב שעכטר - צח / האם מצוה חל על מצוה - הרב אברהם טוביה ברנדר - ק / בענין חלות שבועה לקיים את המצוה - הרב אברהם טוביה ברנדר - ק / בדברי הגר"א ורב"ב בנוגע לחיוב תלמוד תורה למי שטרוד לפרנסתו - הרב יעקב ניומאן - קא

**דף יב, א**

הערה בדברי החכמת שלמה בהלכות שבת בדין התפסה - הרב משה אלשין - קג

**דף טז, ב**

סתירה בדעת הרא"ש בענין נדר ושבועה לבטל את המצוה - הרב אברהם אייזענשטיין - קה

**שבועות****דף יט, ב**

סתירה בר"י מיגאש האם שיעור כזית הוא משום הלשון או לא - הרב יעקב ניומאן - קו

**דף כ, ב**

ביאור שיטת רש"י בענין אסור עלי כיכר זה - הרב משה קיימין - קז

**דף כב, א**

האם שייך התפסה מדבר שאסור לאדם אחד שיאסר לאדם אחר - הרב יעקב ניומאן - קח / הערה על שיטת הרמב"ם בדין מפרש כבריה - הרב יעקב ניומאן - קי / הערה על תוס' בנוגע לשיעור קונמות כיון דמקור האיסור הוא מהקדש - הרב יעקב ניומאן - קי / בענין קונמות בכל שהוא - הרב יצחק קליין והרב גבריאל רוברג - קיא

**דף כב, ב**

הערות בענין שתיה בכלל אכילה לגבי שבועה - הרב אברהם טוביה ברנדר - קיא

**כד, ב**

בענין קונמות בכל שהוא - הרב יצחק קליין והרב גבריאל רוברג - קיג

**דף כו, ב**

בענין בל תאחר בלב - הרב אברהם בירנבוים - קטו

**עירובין****דף ת, ב**

בדין דבוקה ועל גבי מבוי, בלחי וקורה - הרב יעקב מרדכי שמעלצער - קטו

**דף מב, א**

בענין שבת בבקעה והקיפוהו מחיצה - הרב אריה מלכיאל שוסטאל - קיח

**דף מג, א**

קושיא בדברי הרשב"א ז"ל אי קני שביתה בשבת - הרב יצחק אשכנזי - קכ

**דף מג, ב**

קושיא בדברי הרמב"ן ז"ל בדין תחומין למעלה מעשרה - הרב יצחק אשכנזי - קכא

**דף סד, א**

בענין אמירת "שמועה זו נאה" - הרב יששכר דב היילפרין - קכב

**סוגיות הש"ס****שבת דף קכא, א**

הערה בענין חיוב ישראל בשביתת נכרי וקטן - הרב חיים שמעון הלוי לעווי - קכג

**ב"מ דף יב: - טז:**

בסוגיא דריעותא דנפילה - הרב אברהם דיקשטיין - קכד

**ב"מ דף מז, א**

הערה בענין חליפין - הרב ישראל עהרטריא - קל

**ב"מ דף מז, ב**

הערה בדעת הריטב"א האם ס"ל כסמ"ע או כט"ז בגדרי קנין - הרב ישראל עהרטריוא - קלא

**ב"ב קכג, ב**

בשיטת ר' יונה במכירי כהונה - הרב משה מצגר - קלב

**ב"ב קכח, ב**

חידוש בענין "הילך" - הרב משה מצגר - קלב

**ב"ב דף קלג, ב**

בענין שי' הרשב"ם במחלוקת שמאי ויונתן בן עוזיאל בהעברת נחלה - הרב משה מצגר - קלב

**ב"ב דף קלו, ב**

בענין גר שמכר שדהו לפירות ושוב מת למ"ד דקנין פירות כקנין הגוף - הרב משה מצגר - קלד

**חולין דף י, ב**

בענין הבירור של חזקה - הרב יצחק לונדיסקי - קלה

**חולין דף סח, א**

בענין אבר היוצא - הרב יצחק לונדיסקי - קלה

**אליבא דהלכתא**



הרה"ג רבי יצחק קוזלוביץ שליט"א - או"ח סימן כה

בענין סח בין תפילה ותפילה וברכה שאינה צריכה ..... קלח

## הרב שאול כ"ץ - או"ח סימן תנא

אי מועיל הכשר לכלי זכוית בשאר ימות השנה ..... תנא

## הרב שמחה בונם לונדינסקי - או"ח סימן תקס

קונטרס בענין זמרה בימות השנה ובימי בין המצרים ..... ק

פרק א - זמרה בשאר ימות השנה - קסא / פרק ב - שמיעת נגינה ושירה מוקלטים - קסז / פרק ג - זמרה בימי בין המצרים - קע

### או"ח סימן תקכז

בענין הערמה במלאכת אוכל נפש ביום טוב - הרב יששכר דב היילפרין - קעח

### או"ח סימן תקנד

תשעה באב - בגדר תקנת יום עשירי באב - הרב יעקב מרדכי שמעלצער - קפ

### יו"ד סימן קטו

בענין שימוש חוזר בדברים המחמיצים שהשתמשו בהם תחילה באיסור - הרב יוסף סילווער - קפב

## תגובות



בענין חיוב תלמוד תורה ועונש ביטולה - לצורך פרנסה וכדומה - למי שיכול לעשות כרשב"י - הרב חיים צבי הכהן גארעליק - קצ / בדין מי שצריך להתפלל תפילת תשלומין אחר מעריב ולספור ספירת העומר איזה מהן קודם - הרב חיים צבי הכהן גארעליק - קצא / בענין העמדת עריסת תינוק המתקפלת - הרב משה מצגר - קצד / י' תגובות על הגליון הקודם - הרב אריה ליב פארעצקי - קצה / בברכת הקרענבערי - הרב יצחק שפיצער - רג / בענין פתיחת בקבוקים בשבת - הרב אברהם זבולון הלוי גינזבערג - רד / הערות בענין ברכת התורה - הרב בנימין שמעלצער - רה / בענין התחדשות מעמד הר סיני בכל שנה - הרב יצחק לונדיסקי - ריא / בענין בל תאחר במילה ופסח, וענינים דליתא בתשלומין - הרב יעקב ניומאן - ריב / בענין הזמן של בל תאחר כשלא קיבל על עצמו לקיים הנדר מיד - הרב יעקב ניומאן - ריט





## דובב שפתי ישנים

מִרְן הַגֵּאוֹן רַבִּי יוֹסֵף חַיִּים שְׁנִיאֹר קוּטְלֵר זצ"ל

ראש הישיבה

### בענין נודר בירושלים\*

כל האומר ירושלים לא אמר כלום וכו',  
תרי תנאי אליבא דר"י, ע"כ.

והק' הקרן אורה והשער המלך  
דהרמב"ם סותר עצמו בזה,  
דפסק בהל' מעילה פ"ו הלכה י"ג דאין  
מועלין בשירי הלשכה, ואפ"ה פסק הכא  
בפ"א מגדרים הל' י"ד כתנא קמא דר"י  
דכירושלים הוי נדר, וק' מגמ' בקידושין  
שתלה זה בזה, דאי מועלין בשירי  
הלשכה אז אפשר לעשות נדר  
כירושלים, ואי אין מועלים א"א לעשות  
נדר כירושלים. וע"ש ברדב"ז ע"פ  
הירושלמי כקרבנות שבירושלים, לכן  
י"ל דהרמב"ם ס"ל דאע"פ שאין מועלין  
בשירי הלשכה מ"מ בירושלים הוי נדר  
משום דדעתו על קרבנות ירושלים, וכמו  
שהביא הרא"ש (ד"ה כהיכל) בשם  
הירושלמי, ולכן אע"פ שאינו יכול לידור  
כחומת ירושלים מ"מ יכול לידור

תנן (נדרים י, ב) כאימרא וכו' כירושלים  
וכו' הרי זה נדר בקרבן, רבי יהודה  
אומר האומר כירושלים לא אמר כלום.  
ובגמ', וכי אמר כירושלים לר"י מי  
מיתסר, והתניא ר"י אומר האומר  
כירושלים לא אמר כלום וכו', תרי תנאי  
אליבא דר"י. ועי' בקידושין (נב, ב)  
במשנה, ובהקדש במזיד קדש ובשוגג  
לא קדש דברי ר"מ, ר"י אומר בשוגג  
קדש במזיד לא קדש. ובגמ' שם (נד, א)  
מוקי מתני' לענין בגדי כהונה שלא בלו  
והמח' מצד דניתנו ליהנות בהם, ומבואר  
ש"לר"י מועלים אף שניתנו ליהנות,  
ומקשה משירי הלשכה דפליגי אי  
מועלים בהם וגם שירי הלשכה ניתנו  
ליהנות בהם. ת"ש דתניא אמר רבי  
שמעאל בר רבי יצחק אבני ירושלים  
שנשרו מועלים בהם דברי ר"מ, לא  
תימא ר"מ אלא אימא ר' יהודה, אי ר"י  
ירושלים מי מיקדשא, והתנן ר"י אומר

\* נכתב על ידי מורינו הג"ר יעקב אפרים הכהן פארכהיימר שליט"א.

דאע"פ שאין מועלין בהן מ"מ יש בהן איסור הנאה דאורייתא, וזהו דבר הנדור. ויש לחקור בהא דקי"ל יש מעילה בקונמות, אי מועלין בנדר כזה שהתפיס בדבר שאין בו מעילה. ויש להביא ראייה ממתפיס בשלמים שאין בו מעילה מחיים אלא איסור הנאה מדאורייתא, ואעפ"כ נחשב לדבר הנדור לתפוס בה נדרו ומועלין בנדר כזה, וא"כ ה"ה כאן במתפיס בירושלים. אבל עדיין קשה מהגמ' בקידושין הנ"ל.

וי"ל דאיתא התם (נד, א) ומשנתנו בכתנות כהונה שלא בלו הואיל וניתנו ליהנות בהם. ולכן ס"ל לר"מ דאין בו מעילה לכן בשוגג לא קידש, א"כ ס"ל לר"מ דיש סברא של ניתנו ליהנות בהן לומר שאין מועלין בהן. וכן פסק הרמב"ם (פרק ה ממעילה הל' יד) משום דתניא כן בברייתא. אבל רבי יהודה לא ס"ל הך סברא ולכן ס"ל דמועלין בבגדי כהונה שלא בלו, ואי אין מועלין בהן יהא זה ראייה שאין כאן קדושה, ושירי לשכה הוי כיוצא בזה דהנה לוקחין מהן לחומת העיר ומגדלותיה וא"כ ניתנו ליהנות מהן, ולכן ס"ל להרמב"ם שאין מועלין בהן דומיא דבגדי כהונה שלא בלו. ולכן אע"פ שס"ל דחוזרין ליקח קרבנות משירי הלשכה, מ"מ אין מועלין בהן משום דניתנו ליהנות בהן. אבל ק' דהירושלמי תלה זה בזה וכנ"ל. ולהנ"ל מבואר היטב, שהירושלמי קאי בר"י דלא ס"ל סברת ניתנו ליהנות בהם, וע"כ אם אין מועלים ע"כ שחסר בעצם

כקרבנות ירושלים. אמנם הקרן אורה למד ברמב"ם כהגמ' בקידושין שלמד דכירושלים היינו חומת ירושלים, ולכן תלוי בדין מעילה בשירי הלשכה, ולכן הקשה סתירה בדברי הרמב"ם. ופשטות לשון הרמב"ם הוא כסברת הקרן אורה וז"ל, וכן האומר הרי עלי כהיכל כירושלים הרי אלו אסורין ואע"פ שלא הזכיר שם קרבן, שכל דברים אלו ענינם כאומר הרי עלי קרבן, ע"כ, ומשמע נדר בירושלים אינו נדר בקרבנות שבירושלים רק בירושלים עצמה הוי כנודר בקרבן, וא"כ צ"ל דהוי נודר בחומת ירושלים, וא"כ עדיין קשה קושיית הקרן אורה.

**עוד** יש להקשות סתירה ברמב"ם, דהנה בתוס' שם בקידושין מביא מהירושלמי מחלוקת אי כבר נתנו כל כסף הלשכה לקרבנות אם חוזרין למעות שירי הלשכה ליקח מהם קרבנות או לא, ובירושלמי תלה מחלוקת ר"מ ור"י אם מועלין בשירי הלשכה או לא במחלוקת זו, דאם חוזרין אז מועלין בה ואי אין חוזרין אין מועלין. וק' דהרמב"ם (פרק ו ממעילה הל' יג) פסק ולעולם אין מועלין בשירי הלשכה, ואעפ"כ פסק דחוזרין לשירי הלשכה ליקח מהן קרבנות.

וי"ל דהנה הקרן אורה תירץ על סתירת הרמב"ם בענין כירושלים, דאע"פ שאין כאן מעילה מ"מ יש איסור דאורייתא ליהנות משירי הלשכה, ולכן הוי דבר הנדור. ובאמת מצינו גדר כזה בתוס' בזבחים (פו, א) לענין פוקעין,



אינו דבר הנדור. אבל הרמב"ם פסק דבגדי כהונה שלא בלו אין מועלין בהן, ולכן ס"ל דניתנו ליהנות בהן הוי סברא שלא יהא מעילה בדבר אע"פ שהוא קדוש, ולכן מצי ס"ל דהנודר בירושלים הוי נדר משום שהוא דבר קדוש ואעפ"כ אין מועלין בהן משום שניתנו ליהנות בהן. וכן צריך לומר שאין מועלין בירושלים משום שהחומות ומגדלים הם מחוברים לקרקע, ובפרט לפי מה דקי"ל בונין בחול ואח"כ מקדישין וא"כ לא שייך בהם מעילה, דאין מועלין במחובר, אבל עכ"פ הם קדושים ולכן יכול לידור בהם.

הקדושה לקרבנות ולכן אין לוקחים מהם קרבנות, משא"כ להלכה קי"ל כר"מ דאיכא סברא דניתנו ליהנות בהן, ולכן אף דאין מועלין בהם אין זה חיסרון בעצם הקדושה ויכולים ליקח משירי הלשכה לקרבנות.

וי"ט דהגמ' בקידושין אזיל אליבא דרבי יהודה שס"ל דאף בדבר שניתנו ליהנות בהן מועלין, דלכן אי אין מועלין בשירי הלשכה יהא ראייה שאין בו קדושה, ולכן רבי יהודה דמתני' ס"ל שאין קדושה בשירי הלשכה דסבר שאין מועלין בהן ולכן



## הגאון רבי שמואל אביגדור פייועלזאן זצ"ל

ראש ישיבה בית מדרש לתורה - מאנסי

### מצות קידוש ה' באופן שאפשר לברוח\*

בס"ד אור ליום י"ב אדר תשנ"א

למע"כ הרב ר' עזריאל צימענט שליט"א

הנה נתכבדתי בדוגמאות מספרו על ספר המצות להרמב"ם שעלה בדעתו להביאו לבית הדפוס. ואני מכירו מכמה שנים כבעל כשרונות מופלאים, ובן תורה אמיתי הלך בעומקא של הלכה ומחדש חידושים נעימים בין בכתב ובין בעל פה. וגם עיינתי בהדוגמאות, והנם בסדר נכון בשיטת הרמב"ם ושאר הראשונים, ובאור הדעות בסברה ישרה, ומוטבחני שהמעיינים בספרו ימצאו הרבה דברים וחדושים משמחי לב.

**וראיתי** במצוה ט' שהביא ידידי דברי הר"מ בסה"מ דמצות קידוש ה' אינו אלא במעמד מפורסם הגדול כמו שעשו חנני' מישאל ועזרי' שלא השתחוו לצלם של נבוכדנצר, ותמהו עליו האחרונים הרי מצות קידוש ה' אפי' בפני עשרה מישראל, ולדעת הרמב"ם אפי' בצנעא אם כופין אותו לעבוד ע"ז. והנה הרמב"ן בכתובות ל"ג: הביא ממדרש חזית והוא מדרש שיר השירים סוף פ"ו, שבאו חמו"ע לשאול מיחזקאל הנביא, והשיב להם שמקובל מישעי' הנביא חבי כמעט רגע, ופי' הרמב"ן שיש להם להסתלק ולברוח משם. וחמו"ע אמרו לו דרצונם לישאר ולא להשתחוות לצלם לקדש ה', ואף דאין חיוב בדבר, מצוה מיהא איכא. וי"ל דכ"ה כוונת הרמב"ם, וחידיש דדוקא במעמד גדול ומפורסם איכא מצוה, אבל בלא"ה יותר טוב להסתלק, וכמו שאמר יחזקאל מפי ישעי'.

**ואפייים** דברי בברכה, יה"ר שיזכה מע"כ להפיץ מעיינותיו חוצה לזכות את הרבים בדברי תורה, וללמוד וללמד לשמור ולעשות עד ביאת הגואל בכ"א.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

שמואל אביגדור פייועלזאן

---

\* הסכמה לספר "מצות המלך" מאת הג"ר עזריאל צימענט שליט"א.

## תשובת הרה"ג ר' עזריאל צימענט שליט"א

הנה יסוד דבריו דעיקר חיוב קידוש השם ליכא בכה"ג דיכול לברוח, נרק עכ"פ מצוה קא עביד], באמת מבואר דנחלקו הראשונים ז"ל בזה. דברשב"א בכתובות שם והובא שם בשטמ"ק כתב להוכיח ממדרש הנ"ל דצלם של נבוכדנצר לא היה ע"ז. וכוונתו מבואר דאילו היה ע"ז לא היה יכול לברוח יעו"ש. ומבואר לפ"ז דבע"ז ממש ליכא היתר לברוח, ומעיקר מצות קידה"ש וחילול ה' הוא. ולפ"ז גם בלא מעמד הגדול מחויב בה. אכן ברמב"ן שם יש מקום לומר דחולק על הרשב"א, דמדבריו שם משמע דעפ"י המדרש יש ביאור שני להא דשאלו חמו"ע אם מחוייבין למסור נפשם. דהיינו אפילו אי נימא דצלם נבוכדנצר היה עבודה זרה, מ"מ עדיין לא היה מחוייבים למסור נפשם, כיון דיכולים לברוח. ומצאתי בהגהות הרד"ל במדרש שיר השירים הנ"ל שכתב להדיא כנ"ל. דנחלקו הראשונים הנ"ל ביסוד האי דינא. [והרמב"ם סבר שצלם של נבוכדנצר עבודה זרה ממש היה כדעת הרמב"ן]. ופלא על הפתחי תשובה (יורה דעה סימן קנז ס"ק ח) ודרכי תשובה (שם ס"ק לח) שהביאו מהפוסקים דליכא חיוב כלל לקדש ה' אם יכולים לברוח, ואולי אסור מדין מאבד עצמו לדעת, יעו"ש, ולא הביאו דמהרשב"א מבואר להדיא דלא כזה, וגם לרמב"ן עכ"פ מצוה איכא, ואכמ"ל יותר.



## הגאון רבי שמואל אביגדור פייעלזאן זצ"ל

ראש ישיבה בית מדרש לתורה - מאנסי

### בענין משוך בהמה זו וקני כלים שעליה\*

שם, וכן בתו"ג סי' קל"ט, דה"ה כבידו, ועכ"ה דלא קנה אלא בסימטא ומהני אף בנתינת גט ע"ש. וי"ל דמה"ט הוא דמהני באומר משוך קופה וכו', ואף שהכלי לא זזה ממקומה, מ"מ כיון דהכלי נתקרב לידו ה"ה כבידו. וכן להצד דמהני משוך בהמה זו לקנות, אף דהכלי לא זזה, מ"מ משיכת הבהמה מועלת. ומיהו היה מספ"ל לר"א, כיון דבהמה מעצמה הולכת ה"ה ענין משיכה אחרת ולא מהני קירוב לידו לחוד. וכ"כ התוס' רי"ד דמשיכה דמהני משיכה אחרת היא. וחידש עוד די"ל דאף בר"ה קנה, ע"ש דעצם ההליכה הוא הקנין, ולא דמי למשיכת כלים כלל.

**ג] והנה** בסוגיין מבואר דמשיכה בכליו של מוכר מהני, אבל הגר"ח כ' בספרו דכיון דכליו של מוכר ה"ה כחצרו א"א לקנות אלא בעביד מעשה משיכה בכליו, אבל במושך כלי מזוית זו לזוית אחרת לא קנה, יעו"ש וצ"ע בבאה"ד. ובפשוטו נראה דבעביד משיכה בעצם הכלי, ה"ה כשואל עליו

**א] ב"מ ט' ב',** בעי ר' אלעזר וכו', משוך בהמה זו וקני כלים שעליה מהו, מי מהניא משיכה דבהמה לאקנויי כלים או לא. וכתבו התוס' בהמה מעצמה הולכת ועכ"ה די"ל דלא קנה כלים, אבל באומר משוך קופה זו וקני כלים שבתוכה פשיטא ליה דקנה, וצ"ע בבאה"ד.

**והיה** אפשר לומר בזה, דבהמה ומטלטלין דנקנין במשיכה אינו אלא בהולכת מכח האדם המושך או המכיש, אבל בהולכת מאליה, ואין מעשה האדם נחשב אלא כגרמא בעלמא, לאו משיכה היא. וע"כ י"ל דהמושך קופה חשיב כמושך את הכלי שבתוכה, אבל המושך בהמה, אף דלקנות הבהמה מקרי כחו, אבל לקנין הכלי ה"ה כגרמא. ומיהו יסוד זה נסתר מדברי הנתיבות סי' קפ"ח שהחליט דגרמא שפיר מהני במשיכה, ונפ"מ בפועל עכו"מ דמהני משיכתו.

**ב] והיה** נראה באופן אחר. דהנה משיכה דמהני לקנות ילפי' מקרא דקנה מיד עמיתך. וכ' הנתיבות

\* נדפס בספר זיכרון "ניצוצי אש" שי"ל בשנת תשס"ד לפ"ק לעילוי נשמת הרב אליהו שרגא בן הרה"ג ר' אברהם נייחויז ז"ל.

נקנית במו"מ, למה הביא ההיא דגם מן ההפקר לא קנה. וכבר עמד בזה לח"מ.

**והנה** ז"ל הרמב"ם, כל מציאה אינו זוכה בה עד שתגיע לידו, אבל אם ראה את המציאה לא קנה. ומלשון זה משמע דלזכות מציאה חלוק בעיקר דינו מקנין מו"מ ומתנה. דבמו"מ חידשה תורה דלא קנה אלא בקנינים האמורים בתורה כמו הגבהה ומשיכה, דילפי' מקרא דאו קנה מיד עמיתך דבעי' מעשה להביא חפץ הנקנה לידו. אבל במציאה א"צ מעשה קנין, ורק דבראייה לא קנה. וע"כ כל שהגיע לידו קנה. ודעת התוס' דא"צ הגבהה דג' טפחים לקנות מציאה, והביאו ראייה ממ"ד דהבטה בהפקר קנה. עוד נ"מ דהנה ידו של אדם קונה לו דילפינן מנתינה דגט, ובפשוטו בעינן דכל החפץ יהיה בידו וכמ"ש הגרע"א והנתיבות בגט, וה"ה לקנין יד. וי"ל דהנ"מ במו"מ אבל במציאה דא"צ מעשה קנייה, סגי במונח בידו, אף דאין כולה בחלל ידו.

**וי"ט** דמה"ט הוא דהאוחז במוסירה כ' הרמב"ם דקנה מוסירה, ומשום דיכול לנתקו ולהביאה אצלו חשוב כאילו בידו וקנה, אבל הבהמה לא קנה, דהחמור דבר אחר הוא ואינו ביד הזוכה כלל. [וע' מ"ש הנתיבות סי' קצ"ה דמדין הגבהה קנה מוסירה כיון דיכול לנתקו, ולמ"ש א"צ לזה, אלא דכיון דמציאה והפקר הוא א"צ מעשה קנין גמור, ובתפיס בידו סגי].

**ולפ"ז** י"ל בדעת הרמב"ם דבהמה אינה נקנית אלא במשיכה

ולא הוה כליו של מוכר. וכעין שכי' הריטב"א בסוגיין, דבעביד משיכה על כליו של מוכר ה"ה כשואל ונעשה חצר דלוקח. ומיהו צ"ע, הרי שם איירי' בגנב כלי ודעתו לקנות אותה והמטבעות שבה. וצ"ל בזה דגנב ה"ה כשואל וקונה תשמישי חפץ הגזול, וכדילפי' מקרא דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, ואינו משלם דמי הנאתו, דה"ה כשואל בידו, וע"כ מהני להפקיע שם כליו של מוכר וה"ה כשל גנב.

**ד** **כתב** הרא"ש דבעיא זו לא איפשיטא, ואוקי ממונא בחזקת מרא קמא. אבל בהפקר, באומר אני מושך בהמה זו לקנותה ואת הכלים שעליה קנה, כיון דמספ"ל ה"ה מוחזק, ואם בא אחר ותפס מיניה מוציאין מידו.

**ה** **כ'** הרמב"ם פי"ז מהלכות גו"א, בהמת מציאה שקדם אחד ואחז במוסרה לא קנה עד שימשוך, ואי לא משך לא קנה. ואף דאחזה במוסרה לא קנה, דמאן מסר ליה דליקניה. והנה בפ"ב דמכירה פסק הרמב"ם דאף במקח ומתנה לא קנה מוסירה, דבהמה אינה נקנית אלא בהגבהה ומשיכה, וכ' המ"מ דכן הוא מסקנת הסוגיא בקדושין. [ואף דבפ"ד דמכירה כ' הרמב"ם דמסירה קנה בר"ה, צ"ל דהיינו ספינה, אבל בהמה אינה נקנית אלא במשיכה]. וא"כ צ"ע למה הביא ההיא דבהמה לא נקנית במסירה מן ההפקר. ובשלמא רב ושמואל ורבא אמרו החידוש דבמציאה לא קנה משום דס"ל כהני תנאי דבהמה נקנית במכירה במסירה, אבל הרמב"ם דפסק דאינה

לחודיה לא קני סברא הוא דאפי' מוחזק לא הוה וכמ"ש התוס' ח' א' או דילמא. וע"ש במהרש"א דהמגביה טלית ופלגא מונחת על גבי קרקע לא הוה מוחזק כיון דאינו ראוי לקנין, ומ"ש מחצר מהלכת.

**והנראה** פשוט בזה, דחצר מהלכת, אף דלא קנה מ"מ תפוס גמור הוא על מה שבתוכה, אבל התופס בטלית אינו תופס אלא מקצתה, ובראוי לקנותה חידוש הוא דמקרי חזקה בכולה כמו שהוה הגבחה לקנותה. אבל באוחז באופן שאינו ראוי לקנותה כמונחת ע"ג קרקע לא הוה תפוס כלל אלא מה שתפוס בידו ממש. ולפ"ז א"ש מ"ש הקצה"ח דבלא אמר לקנות הבהמה ה"ה ספק בקנין וספק בחזקה.

**ובפי"ז** מגזילה ואבידה ה"ו פסק הרמב"ם, בהמת מציאה שקדם אחד ואחז במוסירה וכו' קנה המוסירה לבדה. ותמהו עליו הרי פלגא מונחת ע"ג קרקע. ובסמ"ע סי' רע"א כ' דכיון דיכול לנתקו ולהביאו אצלו שפיר קנה. ונראה בבאה"ד, דראש שע"ג הקרקע או הבהמה אינה מחוסר הגבחה, ורק דאינו תפוס בה. וע"כ שפיר מהני יכול לנתקו כאלו תפוס. משא"כ באחד רכוב ואחד תפוס במוסירה שניהם לא קנו המוסירה, דכיון דהרכוב עביד מעשה לקנות המוסירה שניהם מבטלין קנין חברו, והתפוס במוסירה לא הוה תפוס אלא במה שתחת ידו, ולא אמרינן יכול לנתקו.

וכמסקנת הגמ' בקידושין, כיון דמשיכה קנין חשוב ממוסירה נתבטל קנין מסירה, ואף דמסר ליה חברו. משא"כ במציאה הרי א"צ לדין קנין כלל, אלא כל שבא לידו ממילא קנה, וא"כ לא נתבטל ענין מסירה משום דמשיכה חשיב מיניה. וע"כ היה ס"ד דבמציאה מהני מסירה, וע"כ צריכים לחדש דמסירה לא סגי באחיזה לבד ובעי' מסירה מחברו, וע"כ דוקא מחברו ולא במציאה, ועכ"ז הוצרך הרמב"ם להביא חידוש זה דבסברא זו הוא דמעכב דמסירה לא קנה.

**ובקצה"ח** סי' ר"ב הביא קושיית אחיו בעל קונטרס הספיקות סי' ח' הרי לא מקרי מוחזק אא"כ אוחז באופן שראוי לקנות, וכיון דספיקא הוא, גם חזקתו אינו אלא מספק. ותי' הקצה"ח דמוחזק אינו תלוי בקנין, וחצר מהלכת או אינה משתמרת אף דלא מהני לקנין מהני לאשווי מוחזק. דלקנות חידוש הקרא הוא וע"כ בעי' דומיא לידו, אבל מוחזק סברא הוא ואף דאינו דומה לידו הרי תפוס הוא. ועכ"ה דנקט הרא"ש האומר אמשוך בהמה וכו' לקנותה, דכוונתו לזכות גם את הבהמה מן ההפקר, וע"כ ממ"נ ודאי קנה הבהמה וה"ה כחצר הקונה. ואף דמהלכת היא ולא קנה הכלים מדין חצר, מוחזק מיהא הוה ודאי, וא"כ מהני חזקת החצר להחזיק גם בכלים.

**והנה** מ"ש הקצה"ח דמוחזק א"צ להיות ראוי לקנין, צ"ע דהרי בסוגיא דרכוב ומנהיג מבואר דאי אפי'



## הגאון רבי שמואל אביגדור פייועלזאן זצ"ל

ראש ישיבה בית מדרש לתורה - מאנסי

### אומן קונה בשבח כלי\*

בפסיקה שפסק לו, הא הוה דבר שלא בא לעולם, ואיך חוזר וקונה בעה"ב שבחא דאומן אם אינו רוצה ליתן לו שבחו בדמי שכירות כיון דלא קנה מיד האומן, ועוד דהוה דבר שלב"ל, עכ"ל. באה"ד, דכיון דקנה בש"כ וה"ה שלו ה"ה כמכור שבחא לבעלים, ואם אינו רוצה למכור בדמים שפסק לו בשכר אומנתו אין לחייבו למכור שהרי לא קנה מידו בקנין, ואפי' קנה מיניה קודם שעשאו ה"ה דבר שלא בא לעולם.

**והנראה** בזה, דכיון דלא קנה אלא השבח ולא גוף הכלי, הדר דינא כשבח דעלמא, ולעיל צה: איתא דשמין את השבח ומעלין אותו בדמים. וזהו עיקר יסוד שבח בכ"מ, אף דממונו של המשביח הוא, כיון שטפל הוא לקרקע הבעלים יש לו זכות לסלקן בדמים ואינו יכול לעכב, וא"צ מעשה קנין ולא דעת מקנה. ועכ"ה דהיורד לשדה חברו והשביחה או הלוקח שדה והשביחה ונמצאת שאינה שלו אין לו אלא יציאותיו, וכמ"ש התוס' צה. דכיון דזכות בעלים הוא לסלק בעל השבח

**בב"ק צ"ח:** תנן, נתן לאומנין לתקן וקלקלו חייביין לשלם, אמר ר' אסי לא שנו אלא שנתן לחרש שידה תיבה ומגדל לנעץ בהם מסמר, אבל נתן לחרש עצים לעשות שתו"מ ועשה מהם שתו"מ ושיברן פטור, מ"ט אומן קונה בשבח כלי. ולמ"ד אין אומן קונה בשבח כלי, אם קלקלו אחר שעשאו כלי חייב לשלם תשלומי נזק כשיעור שיווי הכלי, אבל למ"ד או"ק אינו משלם אלא דמי העצים שנתן לו וה"ה כמזיק כלי שלו. והנה פשוט דשכרו מיהא הפסיד, דכל האומנים שומרי שכר, ובשבח היתר על דמי עצים וכדי שכר אומנתו הוא דפליגי.

**ובקצה"ח סי' ש"ו ס"ק ד'** כתב בשם התרה"ד דמ"ד דס"ל או"ק בשב"כ אינו אלא בשבחא ולא בגוף הכלי. וכ' עוד הקצה"ח דראוי להתבונן בהאי קנין דאומן אם קונה קנין ממש וכשלו הוא מאי אית ליה לבעה"ב בהאי שבחא, והיכא דשבח יותר מדמי שכירות היכא מסלק ליה בעה"ב בפחות מדמיו, ואי משום דכבר קנה ממנו

\* נדפס בקובץ "עם התורה" מהד"ב חוברת ח, תש"ח להרב פעלדבערגער שליט"א.

קנייה אלא בשבחו ולא בהצמר, ואיך יסלק לבעל בדמי צמרו. ונראה מבואר דעת הרמב"ם כדעת מהר"ש הלוי הובא בקצוה"ח שם, דאומן קונה כל הכלי ולא רק שבחו, דכיון דלא נתן לו אלא חומר ועשה האומן ממנו צורה הרי הכלי כולו שלו, ולא כדעת תרה"ד.

**ומיהו** עדיין צ"ע בדברי הרמב"ם, דהרי פשוט הוא דלכו"ע אין אומן יכול לסלק הבעלים בנתינת דמים, דאף דהכלי של אומן הוא מ"מ חומר העצים או הצמר של בעלים הוא. והנראה ביסוד הדברים, דכיון דאו"ק כל הכלי, אף דאין החומר שלו שוב אין לדונו כשבח ע"ג קרקע, ואדרבה בעל הכלי איהו הוא הבעלים וזוכה הוא לסלק בעל החומר מממונו, וכשם שבעל קרקע זוכה בממונו לסלק בעל החומר. ומיהו פשוט דאין זה אלא באומן המשנה מדעת בעלים כמו לצבוע אדום וצבעו שחור, אבל בעשה על דעת בעלים דקנו הבעלים כל שבחו מיד והאומן אינו משייר לעצמו אלא נגד שכרו, וכמ"ש הרשב"א, הדר דינא דאינו אלא כשבח קרקע והבעלים זוכים בזה לסלקו בדמים וכמ"ש.

**והנה** בב"מ קא. היורד לחורבת חברו ובנאו יכול לומר עצי ואבני אני נוטל, ואף דעשויה לכך לא קנו הבעלים עד דגילו דעתם דניחא להו. וכתב הרשב"א שם, אבל העושה ע"ד בעלים קנו מיד דקנה להם חצרו. ושבח כלי א"י לומר שבחי אני נוטל, ואף שלא

וא"צ קנייה, אינו נותן אלא כמה שאדם רוצה ליתן, והיינו שכרו כאומן.

**והנה** הרשב"א כ' בחדושו דאומן דקונה בשב"כ אינו אלא כנגד שכרו אבל לא כל שבחו, דעל דעת שיהיה שבחו לבעל הכלי הוא משביח, והא דמיפטר מתשלומי נזק כל שבחו משום דאין דעתו לחייב עצמו בדמי נזקו. באה"ד דה"ה כתנאי שלא יתחייב, דמעיקר הדין היה האומן קונה כל שבחו אלא דמשום שמשביח על דעת בעלים הוא נותן לו מיד ואינו משייר אצלו אלא כנגד שכרו, וע"כ שפיר מהני תנאו לפטרו מתשלומי כל שבחו אם קלקלו, אבל למ"ד אין או"ק בשב"כ וממילא ה"ה של בעלים אין בידו של אומן להתנות עליו. ולכאורה צ"ע דאיך נקנה לבעלים הרי מחוסר קנין הוא, ולמ"ש הרי ניחא דיסוד דין שבח הוא דבתר עיקר גריר, וחיידש הרשב"א דשבח האומן היתר על שכרו ה"ה של בעלים מיד ואף שעדיין לא סילקו בדמים, וא"צ קנין, ואומן שמשביח שלא לדעת בעלים וכההיא דנתן צמר לצבע לצבוע אדום וצבע שחור הרי כל שבחו של האומן ואפ"ה מסלקו הבעלים בתשלומי יציאותיו, וכדתנן לקמן ק"י. ועי' בזה בדברי הרשב"א צה. ד"ה אלא.

**והנה** בפ"י מהל' שכירות כ' הרמב"ם, הנותן צמר לצבע לצבוע אדום וצבעו שחור וכו' אם אמר האומן הא לך דמי צמרך אין שומעין לו שאין האומן קונה בשבח כלי, והרי צ"ע בדבריו דאפי' למ"ד או"ק בשב"כ הרי אין לו



שאינה שלו דנגזל נותן היציאות ומסלקו אף דלא נתכוין להשביח ע"ד בעלים כלל. ומיהו בשבח קרקעות י"ל עצי ואבני א"נ, אבל אומן א"י לומר כן, דאין שבח אומנות בעין ליטלו. וע"כ גט שכתבו חש"ו בנייר ודיו של בעל שפיר מסלקו בדמים וה"ה שלו.

**והנה** בהא דשלשה שמין להן את השבח וכו' בכור לפשוט ובע"ח ליתומים ובע"ח ללוקח, מדמי' לעיל צה: לשבח שע"ג גזילה, כגון גזל פרה ונתעברה אצלו דמשום תקנת השבים ה"ה של גזלן, ואפ"ה שמין לו את השבח ואין לו אלא דמים. וצ"ל דיש לו כל שיווי דמי השבח, דהרי עובר פרה שבחא דממילא ואין בו יציאה ולא אומנות, וכן בכור לפשוט, מסלקו בכל דמיו ואפי' משבחא דממילא. אבל בע"ח ליתומים ולקוחות דמוקמי' לה שם בלא מסיק ביה אלא שיעור ארעא ולא שבחא ובעשאו אפותקי, ודעת הר"ף ב"מ דאין לו דמי שבחו אלא יציאותיו דאומר לו ארעאי אשבח, ולפ"ז שבחא דממילא ה"ה של המלוה ואינו נותן כלום. והנה הש"ך סי' קט"ו תמה עליו, דאף דכתב לו לא יהא לך פרעון אלא מזו לאו כמכורה היא, ולא נעשה שלו עד שבא לגבותו ואיך יאמר ארעאי אשבח.

**והנראה** בזה דהנה אפותקי חלוק מדין שעבוד נכסים דעלמא בעיקר דינו, דשעבוד נכסי לא הוה אלא מדין ערבות דנכסי דבר אינש ערבים יתיה, וע"כ אין לו לבע"ח זכות בעצם הקרקע

עשה ע"ד בעלים לדעת התה"ד, וכן מבואר דעת הרשב"א צ"ה.

**והנה** בסוגיין מבואר, דלמ"ד או"ק בשב"כ אין הבעלים עוברים בלאו דלא תלין פעולת שכיר, דהרי הוא כזביני ולא כשכירות וכפרש"י, ועכ"ז הוא דבאמרה עשה לי שירים וכו' כיון שעשאן מקודשת למ"ד או"ק בשב"כ, דכשיעור שכרו מיהא ה"ה שלו בגוף השבח. והקצה"ח הביא דעת הר"ן, דאין אומן קונה גוף השבח אלא כעין משכון, ומ"מ כיון דקנה ליה למשכון על שכרו, שפיר מהני לענין קדושי אשה וכן לענין לא תלין. וכ' הקצה"ח דיתיישב בזה קושיית הפנ"י, שהקשה דגט שכתבו חרש שוטה וקטן יפסל למ"ד או"ק בשב"כ, דהרי אומן הוא ושבח הגט שלו הוא ולא הוה בר דעת להקנותו להבעל, והרי גט כריתות בעי' של הבעל. וכ' הקצה"ח, כיון דלא קנה האומן אלא למשכון, מיד שנתן לו שכרו ופרע חובו נפקע דין משכון, וממילא ה"ה של בעל. ולשי' הרשב"א דכנגד שכרו אומן קונה בשב"כ ממש, וכנראה מפרש"י, הדר קושיא לדוכתא.

**ולמ"ש** דשבח כלי לא עדיף משבח קרקעות ושמין לו את השבח ומסלקו בדמים, י"ל אף כנגד שכרו יכולים הבעלים לסלקו, דכן הוא יסוד דין שבח, דאף דהשבח של משביח הוא דין וזכות בעלים הוא לסלקו בדמים, וא"כ אף באומן דלאו בר דעת להקנותו לו מהני סילוק, וכן חש"ו שירד לשד"ח והשביחה. והרי הלוקח שדה ונמצאת

להלוקח או להיורד זכות תביעה בשיווי כל השבת, והדר דינם כיורד לשד"ח דאין להם אלא יציאות כמה שאדם רוצה ליתן, כיורד ברשות או אפי' של"ב בשדה העשויה לכך.

**ובחדושי** הרמב"ן מבואר דכן הדין למ"ד דאין הלוקח יכול לסלוקי בזווי אפי' בלא אפותקי דהרי ס"ל דכל שעבוד נכסים דינו בעצם הקרקע, וא"כ לדידיה בכל ענין אומר לו ארעאי אשבת. ולפ"ז נראה, דה"ה במלוה שגבה שדה בחובו והשביחה, ואח"כ בא הלוה לפדותה מדין שומא הדרא, דאין לו למלוה אלא יציאותיו ולא כל שבחו, וכ"נ בכונת הש"ך סי' ק"ג.

**וב"ב** זה בבע"ח הבא לגבות, אבל בכור הבא לסלק את הפשוט משבח שהשביח נותן לו דמי כל שבחו, ואי"ל ארעאי אשבת. ואף דיש לו לבכור קודם חלוקה וזוכה בפי שנים מיד בשעת מיתת האב, ילפי' מקרא יתירה דלענין שבח הוה כשיוור בקניינו, וכמ"ש הר"ן ב"ב קכ"ו. וא"כ לענין שבח שהשביח נכסים שמין הם ואף דיכול לסלק משבחו אחר שחלקו, מ"מ נותן לפשוט דמי כולו שבח.

**וב"ב** בגזל פרה ונתעברה, אלא מכיון דתק"ח דשבח ע"ג גזילה של גזלן הוא, תיקנו לו זכות ממון בהפרה דשבחה שלו, וע"כ אין הנגזל י"ל ארעאי אשבת. ובמוכר שדה בזמן שהיובל נוהג והשביחה לוקח, דשדה חוזר ביובל ולא שבח, מסלקו מוכר בכל

ורק דין לגבות חובו מיניה, דהיינו ליפרע מעותיו מיניה, דזווי יהיב זווי שקיל, אבל אין לו שום תביעה על עיקר הקרקע דהרי לאו מכר הוא אלא הלואה ועכ"ה דלוקח יכול לסלק בע"ח בזווי דהשדה שלו הוא, ואין לו לבע"ח אלא ליפרע מעותיו מיניה, וע"כ י"ל הא לך מעותיך. ועכ"ז תק"ח דשומא הדרא, ודעת הרמב"ם דהדרא אף ללוקח דהרי אין לו לבע"ח שום זכות בעצם הקרקע. אבל אפותקי עיקרו דין זכות בעיקר הקרקע, דהרי אמר לו לא יהא לך פרעון אלא מזו, ותנאי שבממון הוא דפרעון חוב זו לא יהא אלא בשדה זו, ואף דלוה עצמו יכול לסלקו בזווי, ומשום דזווי יהיב זווי שקיל, ושפיר מקרי פרעון, לוקח או יורש א"י לסלקו, וממילא נשאר זכות המלוה לגבות הקרקע בחובו. ומ"מ לא הוה שלו עד שבא לגבותו, דהרי לאו מכר הוא אלא הלואה, ובע"ח מכאן ולהבא הוא גובה.

**ומיהו** אם השביח הלוקח או היתומים קודם שבא בע"ח לגבותו, ס"ל להרי"ף דשפיר י"ל ארעאי אשבת. וי"ל בבאה"ד כמ"ש, דעיקר יסוד דין שבח הוא דבעה"ק נוטלו וא"צ קנין ודעת מקנה, אלא מעלה אותו בדמים ומסלקו לבעל השבח, וע"כ כשבא לגבות האפותקי מסלק את הלוקח או היורש משבח שהשביחו וא"צ דעתם. ורק דדנין על שיעור דמים אם יתן כל שיווי השבח או רק היציאות לחידוש הרי"ף, כיון דבשעה שהשביחו היה לו להבע"ח זכות בעצם הקרקע לגבותו, אין להם

אלא בעודם מחוברים בקרקע, דדינם כשבח ושמין להן וכו', אבל בפירות תלושין דכבר אינם על קרקע הבעלים, אין לו זכות לסלק בעל הפירות.

**ובדעת** הרמב"ם י"ל, דפירות קרקע לא דמי לשבח קרקע דהרי

עיקר גידולם מיניקת השדה הוא, ואף דאין קצירה בלא זריעה, כיון דגידולם מן הארץ ה"ה של בעל השדה מיד בשעת גידולם, וע"כ אף כשתלשם הלוקח ה"ה של בעל הקרקע ואין לו להזורע אלא הוצאתו, כמה שאדם רוצה ליתן, ואפי" כאריס לית ליה, דאריס ה"ה כשותף בפירות, שכן התנו מעיקרא, ואפי" אם לא התנה כיון דאדעתא דבעלים קעביד, כמו היורד שלא ברשות, דעת רש"י ורמב"ן ב"מ ק"א. דיש לו למחצה שלישי ורביעי כאריס, אבל הזורע אדעתא דנפשיה אין לו אלא יציאותיו, [וכמ"ש הריב"ש בבאור דברי הרמב"ן, והובא בב"י סי' שע"ה], ומשום דאין לאחרים זכות בפירות קרקע אלא מדעת בעלים. והיורד לשד"ח ונטעה דאדעתא דבעלים קעביד י"ל חלק כאריס דהבעלים ניחא להו בכך, אבל הגוזל שדה, דלא נ"ל אין לו אלא יציאותיו, ונראה דה"ה הגוזל בהמה ופיטמה, דאף שהוציא עליו הוצאות אין השבח של גזלן מה"ת וכולו לנגזל, ורק משום תקנת השבים תק"ח שבח שע"ג גזילה לגזלן.

**אבל** המשביח קרקע גזולה בגדר או בכנין דעיקר השבח מחמת הוצאת המשביח, ה"ה שלו, ואין לו

שיווי ואף לדעת הרי"ף הנ"ל, דבשעה שהשביח של הלוקח היתה השדה, ולא היה לו למוכר זכות ממון בהקרקע, דיובל אפקעתא דמלכא היא, אבל שבח כלי אפי' למ"ד אומן קונה וה"ה שלו, מ"מ בעלים מסלקין אותו בדמים וכמ"ש, וא"כ שפיר אומר לו עצי השביחו ואין לו לאומן אלא שכרו.

**והנה** בפ"ט מהל' גזילה כ' הרמב"ם, הגוזל שדה ומכרה ואכל הלוקח פירותיה, מחשבין עליו כל הפירות שאכל ומשלם לבעל השדה. ובמ"מ שם, אעפ"י שגזלה ריקנית והלוקח סבור שהוא שלו ישלם כל הפירות של אותם השנים שאכל, ואין לו ללוקח אלא הוצאתו. ומלשון רש"י משמע שאם כבר אכל הפירות שאינו משלם ודוקא כשהן בעין בקרקע נוטלן נגזל, ויעו"ש במ"מ שהקשה על רש"י מכמה סוגיות וצ"ע בדעתו.

**ובעיקר** סברת רש"י י"ל עפ"י מ"ש הגר"ח בספרו בהל' מלוה,

דהנה הזורע שדה הפקר כל הפירות שלו וא"צ קנייה בקרקע לקנות פירותיה, והזורע שדה חברו דאין לו אלא כמה שאדם רוצה ליתן, משום דזכות בעל הקרקע מפקיע דין הזורע, ע"ש. ובירוד לשד"ח זורעה אדעתא דבעלים שפיר קנו הבעלים חלקם בפירות מיד, אבל בלוקח מן הגזלן וסבור שהוא שלו דאדעתא דנפשיה משביח, י"ל דלא חלה דין בעל הקרקע עד שיסלק הזורע ונותן לו הוצאתו. וע"כ ס"ל לרש"י דלא מצי מסלק ליה

לבעל הקרקע אלא זכות סילוק, שמעלה של בעלים עד שיסלקנו בדמים או  
עליו בדמים ומסלקו, וכמו שבח אומנות בגילוי דעת דנ"ל, ומיהו א"צ ליתן כל  
למ"ד או"ק בשב"כ, ועכ"ה דלא הוה שבחו ורק שכרו וכמ"ש.





## מרנן ורבנן

הגאון רבי אריה מלכיאל קוטלר שליט"א

ראש הישיבה

### בניאור מש"כ הרמב"ם ריש הלכות נזירות אין אומרים וכו'

קצת, כמו שלמדו התוס' שם והר"י  
והרא"ש כנ"ל.

והנה ברמב"ם פ"א מנדרים הלכ"ג  
פסק ידידים שא"מ ל"ה ידים,  
ועוד פסק כל"ב דהר"ן דף ה ע"ב  
דבמודרני ממך אסור בדיבור, וע"כ  
משום שהוי לשון מוכח לאיסור דיבור  
[ויתכן עוד יותר שיהא אסור בדיבור  
אפי' אם יאמר דלאכילה נתכוונת],  
וא"כ תמוה, שבגמ' נדרים דף ה' מבואר  
שאם ידים שא"מ הויין ידים בנדרים  
אבל אסור בהנאה ולא בדיבור, ואם  
מודרני ממך הוי מוכיחות לאיסור דיבור,  
האיך מהני עדיין ידים שא"מ לאסור  
באכילה או הנאה, והוי סתירה  
בהרמב"ם וצ"ע.

**ב] ויוצא מיהת, שחלוק נדרים ונזירות**  
להלכה אם ידים שאין  
מוכיחות להלכה הויין ידים או לא.  
ונראה מוכח מזה שס"ל להרמב"ם  
שחלוק נזירות מנדרים בזה כשיטת

**א] ברמב"ם הלכות נזירות פ"א**  
הל"ה, אין אומרים

נזירות עד שיוציא בשפתיו דבר  
ששמעו אצל כל העם כענין שבלבו,  
אלא כיון שגמר בלבו והוציא בשפתיו  
דברים שענינם שיהא נזיר אע"פ שהן  
עניניות רחוקות ואע"פ שאין ממשמען  
לשון נזירות, הרי זה נזיר. [ובהלכה ו'  
כיצד, הרי שהיה נזיר עובר לפניו ואמר  
אהיה, הרי זה נזיר, הואיל ובלבו היה  
שיהיה כמו זה, ואע"פ שלא פי' ואמר  
אהיה כמו זה וכו', עכ"ל. וצ"ב מה  
שכתב אין אומרים בנזירות, הרי אם זהו  
גדר של ידות א"כ גם בנדרים איכא דין  
ידות, וצ"ע. ועכ"פ מבואר בדבריו  
של"צ ידים מוכיחות בנזיר, ואף  
שהשמעות רחוקה מכוונתו האמתית  
מהני ול"צ מוכיחות וסגי בהכי. ורק  
שא"כ ע"כ מה שצריכים את הנזיר עובר  
לפניו, הרי זה דאף דס"ל ידידים שא"מ  
בנזיר הוויין ידים, אפ"ה צריך שיהא  
נזיר עובר לפניו שיהא לפחות משמע

ונלמד מקרא, וצ"ל שזהו דעת הרמב"ם וזהו ששאני נזירות מנדרים שבנזירות ידים שא"מ הויין ידים.

**ואמנם** תמוה, שהרי אם נימא כן נמצא שפסק בנזירות ידיים שא"מ הויין ידים, וא"כ בע"כ מה שאמרו בגמ' ב' ע"ב דצריך נזיר עובר לפניו ס"ל כהר"י בתוס' שם שאפי' למ"ד ידיים שא"מ הויין ידים, וע"כ דס"ל דאפי' למ"ד דהויין ידים צריך מיהא שיהא מוכיח קצת לצד א' יותר מחבירו, דבלא"ה ל"ל לנזיר עובר לפניו, וע' בתוס' שם בגמ' נזיר והר"י המובא בהרא"ש, וא"כ במודרני ממך שאיתא בסוגיין דלמ"ד ידיים שא"מ הויין ידים אסור באכילה, ע"כ שהוי יותר מוכיח לאכילה מלדיבור, והרי הרמב"ם פסק דיותר מוכיח לדיבור מלאכילה, ולהלכה שבנדרים לא הויין ידים אסור בדיבור כמש"כ בפ"א מהלכות נדרים הלכ"א ואינו מוכח יותר לאכילה, ואיך זה שלמ"ד הוי ידים תיאסר באכילה.

**ג] וע"כ** נראה דודאי שאין כוונת הרמב"ם לחלק בין נדרים לנזירות לענין אינם מוכיחות, שודאי בשניהם ידים שא"מ לא הויין ידים, מ"מ חלוק בטעם הדבר למה דלא הויין ידים, ובנדרים נוסף עוד דין של לשון וכדלהלן. רק שצ"ב מה"ת שיהא חילוק בכך, ולמה שבנזיר אין דין של לשון ובנדרים איכא דין של לשון.

**ונראה** שיטת הרמב"ם, שילמד הרמב"ם ביאור בגמ' דף

מהר"ם מר"ב מובא ברא"ש תשובה כלל לה' אות ה', והיינו כמש"כ הריב"א מובא בתוס' נזיר דף סב', דאיתא שם בגמ' אלא כי יפליא דכתב רחמנא בנזירות ל"ל, לאתויי ידים שאין מוכיחות, דאיתמר ידים שאין מוכיחות אביי אמר הויין ידים ורבא אמר לא הויין ידים, לאביי ניחא אלא לרבא מאי איכא למימר, ובתוס' שם ד"ה איש כי יפליא וכו' וז"ל, הא לאתויי נמי הוי כמו למעוטי וכדדרשינן בפ"ק דנדרים ידים שא"מ לא הוי ידים [מאיש] כי יפליא, מה עיקר נזירות בהפלאה אף ידות בהפלאה, דאיתמר ידים שא"מ אביי אמר ל"ה ידים ורבא אמר הויין ידים, ואומר ר"ת דגירסא הפוכה היא ומשובשת, וגירסא דמס' נדרים גריס הכי דגריס איפכא רבא אמר לא הויין ידים ואביי אמר הויין ידים, דאי לאו הכי אין ליישב מה שגריס בספרי הכא הניחא לרבא אלא לאביי מא"ל, ולמאן דגריס במילתיה דרבא לא הויין ידים ניחא, וכדדרשינן פ"ק דנדרים מכי יפליא ידיים שא"מ לא הוי ידים וכו', עכ"ל. והבנתי בדבריו שר"ל דגריס שם הניחא לרבא, והלימוד בדיוק כמו בגמ' כאן. וע"ש עוד בהמשך דבריהם וז"ל, וריב"א מיישב גירסת הספרים (לאתויי ידים שא"מ), דהכא כי יפליא יתירה דכתיב ב' פעמים קדריש, ועל זה קאמר ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, והשתא לאתויי הוי לרבות וכו', עכ"ל. וכן מובא בתשובת הרא"ש כלל לה סימן ה', ע"ש בשם מהר"ם מרוטנבורג, וא"כ ס"ל דידיים שא"מ הויין ידים בנזיר

כלל ל"ש כלל לומר שבא הריבוי להפלאה. וא"כ יוצא שלמד בהגמ' כהמהר"ם מר"ב שמרבה א"מ, אבל לא לגמרי, שלפי המהר"ם מר"ב בנזירות גם ידים שא"מ הויין ידים, משא"כ להרמב"ם כנ"ל.

**ד' ועכ"פ** אם נימא שכוונת הרמב"ם בנזירות הוא שגם בנזירות ידים שא"מ לא הויין ידים, אמנם הרי זה מדין הפלאה ולא מדין לשון, א"כ למ"ד הויין ידים אין דין שיהא משמע יותר כלל, וא"כ הדריןן שגם להרמב"ם בנדרים במודרני הוי מוכיח לאיסור דיבור, ואפ"ה למ"ד ל"ה ידים הוי נדר לאיסור אכילה, ושלמ"ד דלא הויין ידים איכא דין לשון להאיסור דיבור כנ"ל, ושפיר פסק הרמב"ם כלישנא בתרא דהר"ן דמודרני הוי ידים מוכיחות לדיבור כנ"ל.

סב' דקאמר לרבות ידים שא"מ הכוונה לרבות שמהני אף שאינו לשון מוכיח, ומה שידיים שא"מ לא הויין ידים בנזירות הרי זה משום שיש דין של הפלאה ולא שצריך לשון, וא"כ הדין מוכיחות אין זה הדין דהנדרים, וע"ז גופיה בא הריבוי בתורת אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות שאין דין לשון דההפלאה, ולא שאין דין הפלאה בכלל רק שנתמעטה דין הפלאה בהלשון, ועדיין איכא דין הפלאה כדי להחיל הנזירות, וע"ז מהני מה שנזיר עובר לפניו. ולפ"ז מש"א בגמ' שם נזיר דף סב' בשלמא לרבא, היינו שלרבא שנלמד דין של הפלאה הן בנדרים הן בנזירות א"כ איכא לימוד לרבות הפלאה, ואיכא גם ריבוי אחר ריבוי למעוטי שאינו אותו הדין הפלאה ואינו דין בהלשון, משא"כ לאביי שאין דין של הפלאה



## הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

### בענין ידות בנדרים ובנזירות

#### ענף א - ביאור ביסוד דין ביטוי בנדרים ונזירות

לשון נזירות כלל הרי זה נזיר". ובריש נדרים משמע דגדר יד הוי השלמת הנדר ע"י התחלתו, שכתב דאם אמר גמר הדיבור ולא ההתחלה לא מהני מדין ידות. ואם יסוד דין ידות מה שמונח גילוי על כונתו לנדור, מה נ"מ בין סוף להתחלה, וצ"ב.

**ב] הרמב"ם** פ"א מהל' נזירות הל' ה' כתב וז"ל, אין אומרים בנזירות עד שיוציא בשפתיו דבר שמשמעו אצל כל העם כענין שבלבו, אלא כיון שגמר בלבו והוציא בשפתיו דברים שענינם שיהי' נזיר, אע"פ שהן עניינות רחוקות ואע"פ שאין במשמען לשון נזירות הרי זה נזיר. ובהל' ו כתב, כיצד הרי שהי' נזיר עובר לפניו ואמר אהי' הרי זה נזיר הואיל ובלבו הי' שיהי' כמו זה וכו'. והקשה הקרן אורה בנזיר דף ב. וז"ל, ודברי הרמב"ם צ"ע מש"כ אין אומרים בנזירות עד שיוציא בשפתיו כו', דמשמע דנזירות לחוד יצא בזה מכלל שאר נדרים וז"א דהא בכל נדרים איתרבו ידות נדרים כנדרים, ע"ש. וגם צ"ע אמאי בפ"א מהל' נדרים הל' כג לא כתב כמו שכתב בהל' נזירות. והברכת

**א] הרא"ש** ריש נדרים על המשנה כתב בד"ה האומר לחבירו מודר אני ממך, כל הני מקרי ידות כמו בית יד הכלי שאינו עיקר הכלי והאוחז בו הכלי עולה עמו, וכך הני ידות אינו גומר דבריו לפרש הנדר אלא התחלה בעלמא ומתוכן ניכר שדעתו לידור ומחשבינן לי' כאילו גמר דבריו, ובגמ' מפיק להו מקראי וכו', ע"ש. אבל בריש מס' נזיר לא כתב כן, וז"ל פירוש הרא"ש, האומר אהא ה"ז נזיר, לאו לפרושי כנויי קא אתי אלא יד לנדר הוי כמו האוחז הכלי בבית יד שלו הכלי עולה עמו, ה"נ לאו נדר ממש הוי אלא משמעות קצת לשון נדר ורבינהו הכא למהוי נדר ממש, ע"ש. ולא הזכיר כאן בנזיר דמחשבינן לי' כאילו גמר דבריו. וצ"ע מפני מה לא הזכיר את זה, דהרי זהו עיקר היסוד של יד דהוי כאילו השלים כל הנדר ע"י דינא דידות.

**ג] במאירי** משמע שיש נ"מ בין ידות בנזירות לידות בנדרים, דבריש נזיר פירש דין ידות וז"ל "כל שהי' שם איזה ענין שמוכיח על אותו דבור שלענין נזירות נתכוון בו, אע"פ שלא הזכיר



מאי למימרא מהו דתימא בעינן פיו ולבו שוין קמ"ל. וכתבו תוס' ד"ה מהו דתימא בעינא פיו ולבו שוין קמ"ל, הכי גרסינן ולא גרסינן דלא בעינא דהוי משמע דלא בעינן פיו ולבו שוין, דזה אינו דכל נדר בטעות לאו נדר הוא וכו', אלא ה"פ מהו דתימא בעינן פיו ולבו שוין, והכא כי לא הוציא בפיו אהא נזיר בפירוש אע"ג דנזיר עובר לפניו ואמר בלבו נזיר אין זה פיו ולבו שוין, קמ"ל דמחשבת הלב מגליא אדיבורו דאהא כי נזיר עובר לפניו, דהא נזיר קאמר, וכהאי גוונא הוי שפיר פיו ולבו שוין, ע"ש. וע' בקרית ספר כאן שביאר דברי הרמב"ם כתוס' וז"ל, אע"פ שהן עניינות רחוקות ה"ז נזיר דכיון שגמר בלבו להזיר, מחשבת הלב מגליא אכל הני לישני דלהזיר קאמר והווי פיו ולבו שוים והוי כמו שפירש, דלא נתנה נזירות אלא להפלאה וכו'. וע' ברכ"ש שם שלמד דברי הרמב"ם ע"פ הק"ס.

**אבל** הרמב"ם בפ' המשניות למד אחרת דהקמ"ל הוא דא"צ פיו ולבו שוין. וז"ל, ואמנם משמיענו שאין אנו צריכין בנזירות עד שיהא פיו ולבו שוין, אלא אחר שהוא בלבו אע"פ שאין פיו מורה על זאת הכוונה הוראה גמורה הרי הוא מחויב בנזירות, ע"ש. ועכ"פ מבואר דשיטת הרמב"ם בנוי על הגמ' ריש נזיר, דבנזירות א"צ פיו ולבו שוין. והיינו דנדרים ושבועות בעינן פיו ולבו שוין, ופיו צריך שיהא מורה בהוראה גמורה על הנדר שנודר בלבו משא"כ בנזירות. וצריך ביאור ביסוד דין זה.

שמוא' בקידושין סימן א כתב דהרמב"ם בא לאפוקי קידושין, ע"ש. אבל זה דחוק מאד, דמשמע דהוי דין מיוחד בנזירות, וכיון דאיירי בידות תמוה מאד כמו שהקשה הקרן אורה, דידות מצינו גם בנדרים.

**ג] וכן** איתא בספר החינוך לענין כינויים במצוה שע"ד, דכל כנויי נזירות כנזירות, כלומר מי שהי' עלג וכו' ודרכו לומר במקום נזיר נזיק או נזית וכו' הרי זה נזיר, שאין אומרים בנזירות שיהיו דברי פיו בכוון בלבבו כמו בשבועה, אלא מכיון שבלבבו להנזיר ואמר דברים שיש להבין בהן שיהא נזיר, אע"פ שהן מלות שאין ענין הנזירות מובן מתוכן יפה הרי זה נזיר, ע"ש. והקשה המל"מ שם וז"ל, אף בשבועה קיי"ל כינויי שבועה כשבועה וזה הטעם גבי ידות נזירות שייך, וכן כתב הרמב"ם ריש פ"א דנזירות ע"ש. והיינו דקשה לי' כקושיית הק"א לענין ידות, דמדברי החינוך משמע דכינויים הוי רק בנזירות ולא בשבועה, והא בודאי אינו כן דמפורש במשנה כל כינויי שבועה כשבועה, וצ"ע.

**ד] ובביאור** הרמב"ם נראה, דדבריו מפורשים בריש נזיר, עי' בכס"מ שהביא הגמ' נזיר דף ב ע"ב, דאיתא בגמ' על המשנה האומר אהא הרי זה נזיר, ומקשה הגמ' דלמא אהא בתענית קאמר, אמר שמוא' כגון שהי' נזיר עובר לפניו וכו', ודלמא לפוטרו מן קרבנותיו קאמר, דקאמר בלבו, אי הכי

אע"פ שהוי לשון שבודה לעצמו, והטעם דלא בעינן לשון, ובעינן רק הפלאה ודיבור, ולשון שבדה לעצמו שפיר יש בה תורת דיבור אע"פ שאין בה תורת לשון. ומבואר היטב מה שאמרו בו בירושלמי רק על נזירות ולא בנדרים ובשבועות, דשם מבואר בירושלמי דאית בנדרים ובשבועות תורת לשון, ע"כ קבע הירושלמי דין זה של לשון שבדה לעצמו רק בנזירות ולא בנדרים ובשבועות.

**ז] ויש** להוסיף מקור לדברי הרמב"ם הנ"ל, דע' בשו"ת הרא"ש ס' לה ס"ק ה שהביא שיש סתירה בין מס' נדרים למס' נזיר, דבנדרים איתא דרבא סבר ידים שאין מוכיחות לא הוי ידים, ובנזיר איתא דרבא סבר ידים שאין מוכיחות הויין ידים. ומביא שם תי' מהמהר"ם מרוטנבורק ז"ל וז"ל, ולפי עניות דעתי נראה לי דהתם פליגי בידים שאין מוכיחות דנזירות והכא פליגי בנדרים. והכי פירושא הכא, רב אידי אסברה לי נזיר להזיר וכו' מה נזירות בהפלאה אף ידות כמאן דכתיב בהו הפלאה, וכיון דבנדרים כתיב נמי הפלאה דכתיב כי יפליא נדר בערכך, והתם דריש ל' אנדרים, הדר מקשינן נדרים לנזירות, מה נזירות עשה ידות נזירות כנזירות לענין הפלאה דכתיב בנזירות, אף נדרים עשה ידות נדרים כנדרים, וכי היכי דבנדרים כתיב הפלאה הכא נמי חזינן כאילו כתיב הפלאה בידות נדרים. א"כ הוה ל' מיעוט אחר מיעוט, דקמא דוקא ותנינא לרבנות,

**ונראה** דהביאור ברמב"ם ביד החזקה הוא כמו שכתב בפייהמ"ש, דקמ"ל שא"צ בנזירות פיו ולבו שוין וצ"ב. וגם צ"ב בראשונים הנ"ל דחלוק ידות נדרים מידות דנזירות.

**ה] ונקדים** לבאר יסוד דינא דבטוי בנדרים ובנזירות עפ"י דברי הראש ישיבה זצ"ל במשנת ר' אהרן ס' ב ענף א שעמד על סתירה בהרא"ש, דהרא"ש בפירושו לקמן דף י ע"א ד"ה מ"ד כינויי כתב כיון דדאורייתא ניהו ע"ש, ומוכח מלשון הרא"ש התם להדיא דלמ"ד כינויים לשון שבדו להם חכמים הוו כינויים מדרבנן. ותמוה, דבפירושו בריש נזיר דף ב ע"ב כתב וז"ל, דכינויים לשון נזירות הן לר"י דאמר לשון אומות הן, ולר"ל נמי כיון שתקנו חכמים להיות נודרים בהן הוי כנדר עצמו, עכ"ל וקשה מדידי' אדידי'. וע"ש שהאריך להוכיח דחלוק נדרים ושבועות מנזירות, דבנדרים ושבועות לא סגי דיבור לבד רק צריך לשון נדר ולשון שבועה, משא"כ בנזירות א"צ לשון נזירות רק דיבור של נזירות. וז"ל שם בס"ק ז יש לנו מעתה לדון בנדר של הנזירות אם יש בו דין לשון נזירות או לא, ומסיק דקבלת נזירות א"צ שום לשון נדר אלא עצם אמירת הריני נזיר הויא נדר.

**ו] וראי'** ברורה לזה מהירושלמי ריש נזיר דאיירי התם בכינויים, דמבואר בירושלמי דאפילו אמר כשאזכיר פת אהא נזיר הוי נזיר

באריכות לשונו, דבנזירות לא בעינן לשון שמשמעו לכל העולם לשון נזירות, אלא כיון דגמר בלבו והוציא בשפתיו דברים שענינם שיהי' נזיר וגו' מהני, וכמש"נ דמדיבורו שמשמע שרוצה בנזירות נמי מהני, ולא מהני דיבורו מדין ידות נזירות אלא משום דלא בעינן דין לשון כלל.

**והטעם** שהביא הרמב"ם האופן דאמר אהא ונזיר עובר לפניו, משום שסובר כדעה שהביאו בתוס' נזיר דף ב ע"ב דאפילו בנזיר עובר לפניו יד שאינו מוכיח הוא, ובהל' נדרים הרי פסק הרמב"ם דיד שאינו מוכיח אינו נדר כנ"ל, ולכן הקדים לומר דבנזירות יד שאינו מוכיח נמי מהני, דמדיבורו משמע שרוצה נזירות, אע"פ שאינו לשון נזירות וכמוש"נ.

**טו** ויש להוכיח דלא רק בידות הוי כן, דמהחנינון חזינן דחלוק נדרים ושבועות מנזירות לגבי כינויים, דבמצוה ת"ו כתב וז"ל, כל כנויי נדרים כנדרים וכו', ולא נחוש למה שאנו מצריכין פיו ולבו שוין, והרי לא הוציא הדבר כתקנו מפיו, והטעם מפני שיש בלשונות אלו משמעות הענין שכל השומע יגזור עליו שזאת כונת הנשבע או הנודר, ע"ש. ובנזירות במצוה שע"ד כתב כדברי הרמב"ם וז"ל, אע"פ שהן מלות שאין ענין הנזירות מובן מתוכן יפה ה"ז נזיר, ע"ש. ובע"כ אין ההבדל רק בידות, אלא גם בכנויים יש נ"מ בין כינויי נדרים לכינויי נזירות, וע"כ דחלוקים הם נזירות מנדרים בעיקר דיניהם, דבנדרים

להכי ס"ל רבא לגבי נדרים דדוקא בהפלאה למעוטי ידים שאין מוכיחות, ובנזיר לרבות ידים שאין מוכיחות ע"ש. ולכאורה זהו יסוד דברי הרמב"ם דגבי נזירות כתב דמהני אפילו עניינות רחוקות, משא"כ בנדרים, דבנדרים בעינן ידים מוכיחות ובנזירות יש ריבוי אפילו אם אין מוכיחות.

**ח** **שוב** מצאתי בעז"ה בחי' ר' שלמה שיצא מחדש ס' א על מס' נדרים שכתב היסוד הנ"ל והראיות הנ"ל מהירושלמי וגם משו"ת הרא"ש, וז"ל שם, והנראה בביאור דבריו, דהא אין לומר דכונתו דהמיעוט אחר מיעוט בא לרבות, דבנזיר מהני נמי ידים שאין מוכיחות וכו', אלא נראה בפירוש דבריו דמיעוט אחר מיעוט בא לרבות דבנזיר ליכא דין לבטא כלל, דדין לבטא ליכא אלא בנדרים ולא בנזיר, ומ"מ בעי דיבור הפלאה, ומחשבה לא מהני, דבנדרים בעינן לשון נדר מדין לבטא אבל בנזירות לא בעינן לשון נזירות אלא דיבור שיהי' משמע נזירות בלבד, ולפיכך סבר רבא דיד שאינו מוכיח מהני בנזיר ולא בנדר, דשם בעינן לשון נדר מדין לבטא ויד שאינו מוכיח לאו לשון נדר הוא, אבל בנזירות סבר דידים שאין מוכיחות מהני מפני ששם ליכא דין לשון מדין לבטא, אלא דין דיבור מדין הפלאה, והיינו איזה שהוא דיבור שיהי' משמע נזירות סגי. וע"ש שהאריך לבאר שיטת אביי.

**ומסיק** שם ר' שלמה זצ"ל וז"ל, וזה גם כוונת דברי הרמב"ם

לענין נדרים ושבועות דלא הוו אלא מדרבנן. והטעם הוא כמו שבארנו, דבנדרים ושבועות בעינן לשון וחכמים אע"פ שעשו הלשון הזה מ"מ לא הוי נדר דאורייתא, דרק מדרבנן הוי לשון ולא שייך שיהי' נדר דאורייתא ע"י לשון דרבנן, וע"כ הוי נדר דרבנן, משא"כ בנזירות דסגי בדיבור ולא בעינן תורת לשון א"כ מכיון דרבנן תיקנו דהוי לשון נעשה מעשה נזירות מדאורייתא, דדיבור דנזירות יש כאן מדאורייתא, דכל דיבור שמוכן מתוכו שמקבל נזירות סגי מן התורה.

**יא] וּלְפִי הַיְסוּדוֹת הַנִּלְנָה לִישָׁב** סתירת הרא"ש והמאירי, ומבואר היטב אמאי כתב הרא"ש בריש נדרים, דהביאור בידות הוא דהוי בית יד ומחשבינן לי' כאלו גמר דבריו, ולא כתב כן בריש נזיר, דבנדרים בעינן לשון גמור ולא סגי בדיבור המוכיח על כונת לבו, וא"כ צ"ל דמחשבינן כאילו גמר דבריו ויש לנו לשון נדר, אבל בנזיר כל שאמר יד שמוכח שרוצה לקבל נזירות סגי שא"צ לשון נזירות ממש. וכן יש ליישב ע"ד זה הסתירה במאירי, ע"ש. ואע"פ שבגמ' נדרים דף ג ע"א יליף ידות נדרים מנזירות, מ"מ מכיון דאיתא בגמ' דהוי היקש י"ל דההיקש מלמדנו כמו שנתחדש דיד סגי בנזירות כ"כ סגי יד בנדרים, ומ"מ גדר היד שונה בנדרים מבנזירות, והיקש הוי ילפותא דבנדרים נתחדש ידות וגדר היד בנדרים הוי אחר מנזירות.

יש תורת לשון ובעינן דוקא שיהא מוכן ומוכח בתוך הלשון, משא"כ בנזירות א"צ רק ביטוי והפלאה שיוציא הנזירות מפיו ולזה סגי דיבור שיכולים להבין מתוכו אבל א"צ שכל השומע יגזור, כמו שבארנו. ואע"פ שבספר ברכת שמו' קידושין ס' א ובספר שיעורי ר' ברוך בער על מס' נדרים ס' ו כתבו דכונת הרמב"ם פ"א דנזירות הוא לאפוקי יד לקידושין, אבל בשיעוריו על מס' קידושין ס' ה כתב כמו שבארנו, וז"ל, דהנה בידות של נזירות מצינו חידוש גדול, דהגם דאין כאן לשון קרוב שמשמעו נזירות ורק הלב מגלה על הפה וכל הדיבור של פה יש כאן ע"י הלב, עכ"ז הוי יד ויש כאן לבטא, וזה הדין שהלשון נתהוה ע"י הלב הוא דוקא בידות דנזירות ולא בידות דנדרים.

**יב] וְעַפ"י הַנִּלְנָה לִישָׁב** כתב הראש ישיבה זצ"ל ליישב סתירת הרא"ש וז"ל, מחילוק זה יתחלק דין הכינויים למ"ד לשון שבדו להם חכמים, בין נדרים ושבועות לבין נזירות, דבנדרים ושבועות דאית בהו תורת לשון יהי' דין הכינויים מדרבנן, ובנזירות יהי' דין הכינויים דאורייתא. ובזה מיושבת ברחבה דעת הרא"ש שהקשינו סתירת דבריו מפירושו בדף י ע"א במכילתין שכתב דכינויים למ"ד לשון שבדו להם חכמים הוו דרבנן, למש"כ בריש נזיר דכינויים להך מ"ד הוו דאורייתא, דבנזיר דבר הרא"ש לענין כינויי נזירות דהנהו הוו דאורייתא, ובמכילתין איירי

### ענף ב - ביאור בגדר ביטוי בנדרים ובנזירות

שיחול עליו החיוב בענין דוקא שיזכיר ענין נדר או שבועה וכו'.

**יש** לנו מעתה לדון בלשון נדר הנזירות אם יש בה דין לשון נזירות או לא.

**והנה** עיקר החילוק שכתב הרמב"ן שיש בין נדרי גבוה וצדקה ונדרי הרשות, דנדרי גבוה אין בהם דין הזכרת לשון נדר, ונדרי הרשות צריך שיאמר בהם לשון נדר. והסברא בזה הוא, לפי שבנדרי הרשות אין בעצם הדבר שנודר ממנו או נשבע עליו שום מצוה, וממילא אין בהם מן התורה שום קצבה או גדר, רק שציוותה התורה שמצד נדרו הוא מחויב בעשה ול"ת לקיים מה שנדר, ולהכי לא שייך שבהזכרת עצם החיוב שהוא רוצה לחייב את עצמו בו שיהי' בזה תורת שבועה או נדר, שהרי דבר זה אינו קצוב בתורה, משא"כ בנדרי גבוה דאע"ג שאינו חייב לנדור, מ"מ עצם ענין הנדר הוא קצוב ומוגדר במצות התורה, דהתורה נתנה סדר קרבנות וכל דיני הקדש והנתינה לה' היא מצוה וכו'.

**יג** **והנה** כשאנו באים בנזירות לראות למי דומה, בודאי דומה נזירות בזה לנדרי גבוה, שהרי נתנה תורה תורת נזירות שיש בה שיעור וקצבה כמו שנתנה תורת קרבנות. וממילא היא קבלת נזירות ככל נדרי גבוה וצדקה, דאין צריך לקבלת הנזירות

**יב** **והראש** ישיבה זצ"ל במשנת ר' אהרן שם כתב לבאר גדר הנ"מ בין נדרים לנזירות, והטעם דבנזירות סגי דיבור וא"צ לשון, ע"ש באריכות שהראש ישיבה זצ"ל בס"ק ו הביא דברי הרמב"ן בסה"מ מ"ע צד שמחלק בין נדרי איסור לנדרי הקדש וז"ל, והפרש עוד ביניהם, שאלו הנאמרים בעשה הזה מוצא שפתיך ועשית איננו צריך להזכיר בו הנדר, אלא שיאמר בהמה זו קרבן או כלי זה יהי' לבדק הבית או צדקה לעניים, ובזה לבד הוא מחוייב לקיים מה שיוציא מפיו בעשה ול"ת, אבל בדבר הרשות צריך שיזכיר נדר או דבר המורה עליו כגון מה שהחכמים קוראין אותו ידות הנדרים או הכינויים, אבל אמר לא אוכל ככר זו או אלך למקום פלוני או אתן מנה לפלוני עשיר איננו מתחייב בזה כלל, עכ"ל הרמב"ן. ודבריו מבוארים דנדרי גבוה וצדקה ונדרי הרשות שני סוגי נדר הם, ובנדרי גבוה וצדקה אינו צריך כלל להזכיר לשון נדר וגם אינו צריך שיכוין ענין נדר, שהאמירה בעצמותה לגבוה שאומר בהמה זו קרבן יש לה דין נדר, ומחוייב לקיים מוצא שפתיו בעשה ול"ת. וזה ברור מלשון הרמב"ן וכו', משא"כ בנדרי הרשות ושבועות האמירה בפני עצמה אוכל או לא אוכל, היינו הזכרת הפעולה שרוצה לעשות או שלא לעשות, אין בה שום דין נדר או שבועה, ואין עליו חיוב לקיים מוצא שפתיו, וכדי

דלחדש ולהיות דבר מה אי אפשר אלא במעשה או כדיבור או במחשבה מוכחת שהיא כדיבור, אבל בנדרים שאינו מחדש ומהווה שום דבר רק לאסור איסור על נפשו, אי לאו קרא דלבטא בשפתים בגמר בלבו לחוד הוה סגי כמבואר בשבועות דף כו ע"ב. ומשמע דלא הוה בעינן שתהא מחשבתו מוכחת אלא בלא"ה נמי הוה נדר, כיון שהוא בא רק לאסור איסור על נפשו בגמר רצון לחוד הוה סגי, אע"ג דלא הוי כדברים, ורק לבתר דכתיב קרא לבטא בשפתים דבעינן דיבור דוקא יש לדון גם בזה דברים שבלב וכו'. ובזה תתיישב קושיא חמורה של רעק"א הנ"ל, דלפי הנ"ל מיושב ברווחה בטו"ט, דהיקם ענין נדר הוא כדאמרינן שם נשאלים על ההיקם. ולפי"ז היינו שצריכים בו דוקא ביטוי שפתים ממש ודברים שבלב אפילו מוכחי לאו כלום ניהו גבי' כמו בשאר נדרים. וא"כ במאי דגילתה תורה דשתיקה ביום שמעו היא היקם ולא בעי בטוי שפתים, בע"כ אין לומר שהוא משום דמוכחא דעתי, שהרי בנדרים לא מהני כלל הוכחת דעתו ובעינן ביטוי שפתים דוקא. אלא צ"ל דגילתה תורה דהיקם אינו בדין כל נדרים להצריכו ביטוי שפתים כמותן. וא"כ ממילא נלמד מזה דקיום בלב מהני אפילו בלא מוכחא דעתי, כמו דהי' מהני בנדרים גמר בלבו אי לאו קרא דלבטא בשפתים כנ"ל, והוא פשוט וברור בעז"ה, עכ"ל הדבר אברהם.

**טו] ומצאתי** יסוד זה במאירי בקידושין דף נ

שום לשון נדר, אלא עצם אמירת הכינוי נזיר היא נדר, ולשון נזיר שאומר בקבלתו אין בה תורת לשון קבלה ונדר, רק זה הוא הענין מה שהוא מקבל על עצמו לנהוג ע"ש. הרי מבואר היטב עפ"י דבריו של הראש ישיבה זצ"ל הטעם דבנזירות סגי דיבור בעלמא וא"צ לשון כמו נדרי איסור.

**יד] ויש** לבאר הענין באופן אחר ע"פ יסוד מהדבר אברהם, דהדבר אברהם ח"א ס' טז כתב שם יסוד חדש בענין נדרים, ודבריו שם באו ליישב קושיית רעק"א על הר"ן דף עט דאיתא בגמ' קיים בלבו קיים. וכתב הר"ן שם דילפינן לה משתיקה דיום שמעו, דכיון שעבר יום שמעו ולא הפר גלי אדעתי' שהוא רוצה בקיומו של נדר אלמא כל שבלבו לקיימו סגי, וכו', ומינה דכל שקיים בלבו קיים לאלתר. והקשה רעק"א בגה"ש וז"ל, ק"ל הא קיי"ל דאף דדברים שבלב לא הוו דברים מ"מ היכא דמוכח וגלוי לכל הוי דברים וכו', א"כ מה ראי', דבשתק כל יום השמיעה דאנו דנין דמוכח שהוא רוצה בקיומו של נדר וגלוי לנו כוונתו מש"ה הוי קיום, אבל בקיום בלבו שאינו גלוי לכל הוי ככל דברים שבלב דלא מהני, וצע"ג. וע' שם בס"ק ז שכתב וז"ל, די ש נ"מ בין נדרים לשאר מילי, דבשאר מילי כגון ד"מ אפילו היכא דלא בעינן שום מעשה או קנין להוציאו מרשותו אלא דיבור לחוד, והוא עצמו יודע מחשבתו שבלבו הוא מפקירו, ומ"מ לא מהני אפילו לעצמו אם לא כשמחשבתו מוכחת, והוא משום

הראינו לעיל דהר"ן בודאי פליג על הרשב"א וכן הרמב"ן נמי פליג דכתב דשליחות יד דמהני במחשבה אינו מחשבה ממש אלא דיבור ע"ש, ונראה ברור דהא דפסיקא ל' להרמב"ן דהתם אין הכוונה בלבו ממש הוא משום קושית הר"ן דהוי דברים שבלב, וא"כ מוכח דס"ל דגם בכה"ג שאינן סותרים לשום דבר נמי לא הוו דברים, ומוכח דהרמב"ן והר"ן בודאי פליגי בזה על הרשב"א. עכ"פ הרינו רואין שהר"ן גופי' פליג בסברא זו על הרשב"א וס"ל דגם באינן סותרין נמי לא הוו דברים, וא"כ נפלו דברי כת"ר ביישוב דברי הר"ן על יסוד זה, והדרא קושיית רעק"א לדוכתא למה מהני הקמה בלב, ועדיין צריך למודעי דהקמה שניא משאר מילי, ע"ש. [וע' להלן שיש לדחות דבריו].

**וע"ל** פי הנ"ל יש לפרש מח' הרא"ש והר"ן בידים שאינן מוכיחות, אם מהני בלא הוכחה כלל וזהו שיטת הר"ן והרמב"ם, או דלא מהני בלא שום הוכחה כמו שכתב הרא"ש והרמב"ן והרשב"א, וי"ל דהר"ן אזיל לשיטתו כמו שכתב הדבר אברהם בדעת הר"ן, דבנדרים ליכא חסרון דברים שבלב אינם דברים, וא"כ אין צריך רק ביטוי שפתים, וכיון דאיתרבי דין ידות מהני גם ידים שאינן מוכיחות כלל, וזהו כפ' השני בר"ן, אבל הרא"ש והרמב"ן דסברי דבעי הוכחה קצת סברי דיש חסרון דברים שבלב אינם דברים בנדרים ג"כ כמו כל התורה, ובלא הוכחה יש עדיין

וז"ל, ואף לענין חמץ בפסח לא אמרו בטול בלבו אלא במקום שיש שם סרך אונס, כגון תלמיד היושב לפני רבו או חור שבין יהודי לארמאי או הולך להציל מן הגייס או שהולך למצותו, או שמא בזו נראה לי שלא אמרו אינן דברים אלא במקום שיש בו טענה עם אחרים, אבל שבועה ובטול חמץ דברים שבלב דברים, ע"ש. וע' במגיה שת' זה עלה גם על אשה שקפצה ונדרה, ע"ש. ומוכח מהמאירי דבשבועות ונדרים ליכא דינא דדברים שבלב לא הוי דברים כמו שכתב הדבר אברהם. ויש להסביר כמו שביאר שם.

**טז] וע'** בדבר אברהם ח"ב ס' יד שכתב, דיש מחלוקת הראשונים ביסוד הרשב"א דף נ בקידושין דאם אין הדברים שבלב סותרים הוו דברים, וא"כ אין היסוד הנ"ל מוכרח, וז"ל הדב"א שם בסוף אות א', איברא דלשיטת הרשב"א ז"ל דבכ"מ שאין הדברים שבלב סותרים לשום דבר הוו דברים גם בעלמא, אין רא' מכאן דנדרים שאני משאר מילי, ברם אנן אליבא דהר"ן קיימינן, ולפנינו יבואר שהר"ן חולק בזה על הרשב"א, דהר"ן רפ"ק דפסחים הקשה למה אמרינן בביטול חמץ דמבטלו בלבו ודיו והרי ביטול חמץ מטעם הפקר הוא והפקר כה"ג לא מהני דברים שבלב אינן דברים, וראיתי במחנ"א הל' נדרים ס' י שכתב דהרמב"ן והרא"ש והר"ן לא ס"ל בזה כתוס' (ע"ש כתוס' שבועות בדף כג ע"א ד"ה דילמא) ע"ש, אבל כבר

בדין דברים שבלב מה דהחלות קנין אין עושין במחשבה, ע"ז לא אמר הרשב"א דזה יועיל, כיון דלחלות קנין צריך דיבור ולא מהני בלב, ומה שהוא חושב במחשבה לא מהני לעשות חלות קנין, ע"ש. ולפי זה נפלו הראיות של הרשב"א דהר"ן והרמב"ן חולקים על יסוד הרשב"א, דהר"ן איירי לענין עשיית חלות וזה לא שייך כלל לדין הרשב"א, וגם הרמב"ן איירי בחלות שליחות יד, וא"כ אין לנו הוכחה דהר"ן והרמב"ן פליגי על הרשב"א וע"ז.

**יט] הרשב"א** בקידושין דף נ הקשה וז"ל, והא דתנן בפ"ק דנזיר האומר אהא הרי זה נזיר, ואוקימנא בפ"ק דנזיר כשהי' נזיר עובר לפניו ואע"ג דלא פירש, אלמא דברים שבלב הוו דברים, התם כיון דאמר אהא ונזיר עובר לפניו כאילו פירש אהא כמוהו, שאלו הן ידות נזירות שרבתה אותן התורה. והאי תירוץ לא מחזור לי דמכל מקום דברים שבלב הן, דהא אפשר דאהא בתענית קאמר וכדאקשינן עלה התם, ואפילו לשמו' דמוקי לה בשהי' תופס בשערו, מ"מ לאו דברים מפורשין אלא דברים המסורים ללב הן. ואפילו ת"ל שהתורה רבתה אותן מ"מ גילף מינה. וצריך ביאור במח' הרמב"ן והרשב"א, שיש מפרשים דפליגי בגדר ידות, דהרמב"ן סובר דמדין ידות אמרה תורה שחשיב כאילו גמר דיבורו ומשום הכי לא חשיב דברים שבלב, דחשיב כאילו פירש אהא כמוהו. אולם הרשב"א סובר דהגדר בידות הוא שמספיק מקצת

חסרון דברים שבלב אינם דברים, שכאן צריך דיבור להוציא מדברים שבלב.

**יח] אב"ל** לאחר העיון קשה לפרש כן בהר"ן, דע' בקידושין דף נ גגם הר"ן בדפי הרי"ף כ ע"ב מביא רא"י דדברים שבלב הוו דברים מידות, ומפורש דגם בנדירים יש חסרון דברים שבלב לא הוי דברים דלא כיסוד של הדבר אברהם. ועדיין צ"ב. [וגם מה שרוצה הדב"א להוכיח דהרמב"ן והר"ן חולקים על הרשב"א מהא דהקשו על ביטול חמץ דהוי מהפקר והרמב"ן הקשה בשליחות יד, י"ל ע"פ דברי ר' ברוך בער וצ"ל בשיעורי ר' ברוך בער ס' ה, שהביא שם (בדף קפב מדפי הספר) קושיית הרשב"א מהפקר, דהלא הפקר אינם דברים המבטלים המעשה דהוא חפץ שיהא הפקר, וא"כ מדוע לא יהא הפקר בלב הפקר. וכתב שם וז"ל, ונראה להסביר דהנה יש תרי גוונא דברים שבלב, אחד דין דברים שבלב מה שהוא צריך לדבר דברי תורה או שאר דברים, ולא דיבר ורק בלבו הי' כן, אזי זה מקרי דברים שבלב, ויש עוד ענין דברים שבלב דלחלות קנין צריך לדבר, ובמחשבה אין עושין קנין דמחשבה בעלמא לאו כלום הוא, וא"כ ניחא דברי הר"ן, דמה שאמר הרשב"א דהיכא דדברים שבלב לא ישנו את המעשה אזי הוי דברים, זה דוקא בדין דברים שבלב מה שהוא צריך לדבר, דדברים שבלב לא מיקרי כמו שדיבר, וע"ז חידש הרשב"א כלל, דהיכא דהלב לא משנה המעשה אזי מיקרי כמו שדיבר, אבל



סותרים מהני ולא נאמר על זה דברים שבלב אינם דברים.

### כ] והנה נחזור לדברי הרמב"ם פ"א

הל' נזירות, ולקושיית הקרן אורה, דאיך קאמר הרמב"ם דאין אומרים בנזירות דמשמע דרק בנזירות יש דין ידות ולא בנדרים. וכבר כתבנו דמקורו של הרמב"ם הוי הסוגיא ריש נזיר. וכאן בא הרמב"ם לחדש דחלוק דין ידות נזירות מידות נדרים, דבהל' נדרים כשהביא הרמב"ם את כל הלשונות כנדרים המבוארים במשניות שהם מדיני ידות נדרים, וכמו האומר מודרני ממך וכו', וכן הא דתנן דף ט ע"א כנדר רשעים וכו' לא דקדק הרמב"ם להוסיף דבעינן שיגמור בלבו. ולכאורה פשוט הוא דצריך כן, דבלא"ה לא חשיב יד לנדר. ובריטב"א ריש פרקין כתב להדיא דבכל ידות כל דל"ה בלבו אינו נדר וע"ש, אולם הרמב"ם לא הזכיר דבר זה, וכן גם לא כתב כלל שהן ידות נדרים, אלא שהעתיק את עצם הדין דנדר בלשונות אלו הר"ז נדר. ודוקא בנזירות כתב כל האריכות דבידות נדרים לא מהני ידות כה"ג דהוי עניינות רחוקות ואין במשמען לשון נזירות.

### כא] ויש לפרש הנ"מ בין נדרים

לנזירות ע"פ הדברים הנ"ל שבארנו מספר דבר אברהם, אבל לא ממש כדבריו רק על דרכו. ונראה דחלוק נזירות מנדרים, דנדר הוי עשיית איסור שאוסר חפצא, וכיון שכן לא מהני ע"ז דברים שבלב, אבל נזירות אינו

דיבור, ומשום הכי הקשה דעדיין חשיב דברים שבלב, שהלא ליכא דיבור גמור אלא סומכין על כך שכוונתו היתה על גמר דבריו.

וצ"ע על פירוש זה, א' דהרמב"ן סבר דנדר בלשון שבועה מהני, ואם הביאור בידות הוא משום דאנו גומרים דבריו איך מהני נדר בלשון שבועה, דאיך נגמור דברים באופן שהוא לא גמרם כראוי, ובפשטות הרמב"ן לא סבר דהוי כאילו הוא גמרו. ועוד צ"ע, אם מח' הרשב"א והרמב"ן היא בגדר ידות, צ"ע אמאי הקשו הרמב"ן והרשב"א דוקא מהא דקיי"ל אהא נזיר, אמאי לא הקשו מכל ידות, ובמס' נדרים יש הרבה אופנים בידות, ולא הקשו רק מדין אהא.

### ונראה ליישב ע"פ הרמב"ם פ"א מהל'

נזירות הל' ה, דלמד דבנזירות מהני אף דאין פיו ולבו שוין, ואפילו עניינות רחוקות מהני, וא"כ לא חשיב דיבור. ובארנו דבנזירות מהני אם רק הי' ביטוי הנזירות, כמו שהוכחנו בהירושלמי דהאומר פת וכו', וא"כ הקשה ע"ז דנהי דמהני ידות אבל עדיין הוי דברים שבלב, כיון דמצד מה שאמר הוי עניינות רחוקות הוי עדיין בכלל דברים שבלב, וע"ז תירץ הרמב"ן דריבוי ידות מהני גם על זה דחשיב לשון נזירות להוציא מדבריו שבלב. והרשב"א לא סבר כן. וכל ריבוי דידות הוי רק על דין לבטא, ועדיין הוי בכלל דברים שבלב כיון דהם עניינות רחוקות. והוכיח הרשב"א דכל היכא דאין

וַיֵּשׁ רֵאִי מִירוּשָׁלַי רִישׁ נְזִיר, דְּפִרְיָךְ שֵׁם אֲכַנְוִיין בְּמָה קִימִינן, אִי כְּשֵׁאִינוּ מִתְכוּיִן אֲפִילוּ אִמְר נְזִיר לֹאֵו נְזִיר הוּא וְכוּ', וְאִי בְּמִתְכוּיִן לְנְזִיר אֲפִילוּ אִמְר כְּשֵׁאֲזֹכִיר פֶּת אֵהָא נְזִיר ה"ה נְזִיר. וְע' בְּק"א דְּמִירוּשָׁלַי מִשְׁמַע דֶּאֲפִילוּ יַחֲד לְעֲצֻמוּ אִם עוֹשָׂה לְשׁוֹן נְזִירוֹת מֵהֵנִי, דְּכִיּוֹן דְּלַעֲנִין נְדָרִים לֹא הוּבָא כֵן בִּירוּשָׁלַי מִשְׁמַע דְּחִלּוֹק נְדָרִים מִנְזִירוֹת כְּמוּ שְׁבָאֲרָנוּ, דְּדוֹקָא בְּנְזִירוֹת ס"ל לְהִירוּשָׁלַי דְּלֹא אִיכְפַת לָן מָה שְׁאִין מִשְׁמַעוֹתוֹ אֵל הָעַם שֶׁהוּא נְזִיר, אֲבָל בְּנְדָרִים דִּישׁ חֲסֵרוֹן דְּבָרִים שְׁבָלָב אִינוּ דְּבָרִים בְּעִינָן לְשׁוֹן הַמּוֹבֵן לְכָל הָעַם, וְבִלֹּא זֶה עֲדִיין לֹא נִפְיָק מִחֲסֵרוֹן דְּבָרִים שְׁבָלָב, דְּכָל יִסוּד הִירוּשָׁלַי הוּי רַק בְּנְזִירוֹת דֶּא"צ רַק דִּין לְבִטָּא, מֵהֵנִי גַם בְּכַה"ג.

וְלִפִּי מָה שְׁבָאֲרָנוּ דְּבָרֵי הַרְמַב"ם, ע"פ הַיִּסוּד שֶׁל הַדְּבָר אֲבָרָהִם דְּבְנְזִירוֹת לִיכָא הַהֲלַכְתָּא דְּדְּבָרִים שְׁבָלָב לֹא הוּי דְּבָרִים, וְא"צ בִּידוֹת הַפְקָעָה עַל הַדְּבָרִים שְׁבָלָב, מִמִּילָא חֲלוּקִים יוֹדוֹת בְּנְזִירוֹת דְּמֵהֵנִי רַק לְקִיּוֹם דִּינָא דְּבִיטוּי, מִשָּׂא"כ בִּידוֹת גְּבִי שְׁבוּעוֹת וְנְדָרִים בְּעִינָן יוֹדוֹת שְׁעַל יִדְיָהִם פְּקַע הַדְּבָרִים שְׁבָלָב. וְמֵה"ט גְּבִי נְזִירוֹת מֵהֵנִי יוֹדוֹת אֲע"פ שֶׁהֵן עֲנִיּוֹת רְחוּקוֹת. מִשָּׂא"כ בְּנְדָרִים וְשְׁבוּעוֹת לֹא מֵהֵנִי יוֹדוֹת כְּאֵלוּ דְּבְעִינָן גַּם לְהַפְקִיעַ הַחֲסֵרוֹן דְּבָרִים שְׁבָלָב, וְבְעִינָן שִׁיחֵי בְּרוּר וּמוֹכַח בְּמִשְׁמַעוֹת הַיָּד דְּרַק ע"י זֶה פְּקַע הַדְּבָרִים שְׁבָלָב. וְלִפִּי דְּבָרִינוּ, הַרְמַב"ם יֵשׁ לּוֹ

עֲשִׂי' שֶׁל אִיסוּר וְאִינוּ חֲלוֹת שְׁמִשְׁוּוּי' חֲלוֹת קְדוּשָׁה בְּגוֹפּוֹ כְּשִׁיטַת הַמַּהֲרִי"ט, רַק יִסוּד דִּינוֹ כְּמוֹ שֶׁב' הַגְּרִי"ז עַל הַרְמַב"ם בְּמָה שְׁכַתְּבַת בְּד"ה בְּנְזִיר דָּף טז. וְז"ל, דִּיִּסוּד דִּין קְבֵלַת נְזִירוֹת הוּא זֶה שְׁמִקְבֵּל עֲלֵיו הַקִּיּוֹם שֶׁל נְזִירוֹת, ע"ש. וְכֵן אֵיטָא בְּשֵׁם הַגְּר"ש שְׁקַאֲפֵ זצ"ל ע"ד זֶה בְּס"ד, וְאִשֶּׁר עַל כֵּן י"ל דְּבְנְדָרִים דְּהוּי אִיסוּר וְחֲלוֹת אַחְפָּצָא שִׁיין שֵׁם הַחֲסֵרוֹן דְּדְּבָרִים שְׁבָלָב כְּמוֹ בְּהַפְקָר, מִשָּׂא"כ בְּנְזִירוֹת כִּיּוֹן דְּהוּי כְּמוֹ בְּשְׁבוּעָה דְּהוּי קְבֵלַת חִיּוּב אֲנַפְשִׁי אִין שֵׁם חֲסֵרוֹן מִשׁוֹם דְּבָרִים שְׁבָלָב. וְס"ל לְהַרְמַב"ם דִּישׁ חִילּוֹק בְּזֶה בֵּין נְדָרִים לְנְזִירוֹת, וְכְמוֹ שֶׁב' דִּיִּסוּד דְּבָרֵינוּ מֵהֵגַמ' רִישׁ נְזִיר, דְּחִזִּינָן דְּבְנְזִירוֹת כְּד פְּרִכִּינָן בְּגַמ' נְזִיר וְדִלְמָא לְפוּטְרוֹ מִקְרַבְנוֹתוֹ, מִתְרַצִּינָן דְּקָאֲמַר בְּלָבוּ, וְלֹא אִיכְפַת לָן מָה שְׁאִין בְּפִיו, וְכְמוֹ שֶׁכ' הַרְמַב"ם בְּפ' הַמְּשַׁנָּה דְּמֵהֵנִי אָף דְּלֹא הִי' פִּיו וְלָבוּ שׁוּיִן בְּזֶה וְאִין מִשְׁמַעוֹתוֹ מוֹבֵן לְכָל הָעַם, וְהֵינּוּ מִשׁוֹם דְּבְנְזִירוֹת אִין שֵׁם חֲסֵרוֹן מִשׁוֹם דְּבָרִים שְׁבָלָב אֵלֹא מָה דְּבְעִינָן דְּבוּר מִשׁוֹם גְּזַה"כ דְּלְבִטָּא אִם מִשׁוֹם כִּי יִפְלִיא, וְע"ז סְגִי לּוֹ בְּדְבוּר כָּל דְּהוּ, מִשָּׂא"כ בְּנְדָרִים אֲמַרִּינָן דְּמוֹדְרְנִי לֹא מֵהֵנִי בְּלִי שְׁאִנִּי אוֹכַל מִשׁוֹם דְּלִמָּא דְּלֹא מִשְׁתַּעֲינָא בְּהַדָּךְ מִשְׁמַע, וְלֹא אֲמַרִּינָן דְּמֵהֵנִי מָה דְּאֲמַר בְּלָבוּ לְאֲכִילָהּ, וְע"כ מִשׁוֹם דְּבְנְדָרִים בְּעִינָן שֶׁלֹּא יֵהָא שׁוֹם חֲסֵרוֹן שֶׁל דְּבָרִים שְׁבָלָב וְלֵהֲכִי אִין הַבְּלָבוּ מִשְׁלִים מָה שְׁחָסַר בְּפִיו. וְעַל פִּי הַרְמַב"ם מִיּוֹשֵׁב קוּשִׁיַּת הָרָאשׁוֹנִים, וְכֵן מְבוּאָר בְּמִשְׁנַת ר' אֶהֲרֹן ס' ב'. [וְרִאִיתִי כְּעִין זֶה בְּסִפְר רֵאשִׁי שְׁעָרִים].

תירוץ חדש על קושיית הראשונים, דהראשונים כולם הקשו דאיך מהני "אהא" הא דברים שבלב לא הוי דברים, וביארנו דקושייתם הוא רק על ידות כאלו דאינם משמע בכרירות נזירות, וא"כ נהי דיש יד מהני לקיום דין לבטא אבל עדיין נשאר חסרון דדברים שבלב, דאהא לא סגי להפקיע הדברים שבלב. ולהרמב"ם לא קשה כלל, דהרמב"ם סבר דבנזירות אין כאן דין דברים שבלב לא הוי דברים, אדרבא לענין נזירות דברים שבלב הוי דברים, וא"צ שום הפקעה על דברים שבלב, ולא קשה קושיית הראשונים.



## הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

### מפני מה אבדה הארץ - שלא ברכו בתורה תחילה

#### ענף א - ישוב לקושיית השאגת אר"י וק' המג"ג

קידוש היום הוי מן התורה, אלא ע"כ הם תיקנו נוסח של קידוש. וה"נ אמר בפ' שלשה שאכלו משה תקן להם ברכת הזן ויהושע ברכת הארץ דוד ושלמה בונה ירושלים, אע"ג דכולהו מדאורייתא כדאמר התם. אלא וודאי הנוסח שלהם אינהו תיקנו, מ"מ נראה מדנענשו עונש גדול כ"כ דעל דבר זה אבדה הארץ ש"מ דברכת התורה הוי מה"ת, דאי מדרבנן לא היו ראויין לעונש גדול כ"כ ע"ש.

**ובספר** מגן גבורים ס' מו ס"ק ח הקשה עוד קושיא על הגמ' הנ"ל וז"ל, בגמ' נדרים דף פא ע"א, אמר ר"י אמר רב מה דכתיב מי האיש החכם וכו', אמר ר"י אמר רב לומר שלא ברכו בתורה תחילה וכו', ולכאורה קשה כיון דעכ"פ קראו הק"ש עם הברכות א"כ ממילא נפטרו בברכות אה"ר וכו', ובפרט לפי שיטת הפוסקים דברכת אה"ר פוטרת עד שחרית א"כ אין צריכין כלל לבה"ת, ואחר החיפוש מצאנו בס' גדולת מרדכי על המרדכי שהביא קושיא

**בגמ'** ב"מ (פה, א) איתא, אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב מי האיש החכם וגו', עד שפירשו הקב"ה בעצמו שנאמר ויאמר ה' על עזבם את תורתו אשר נתתי לפניהם, אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה, ע"כ. וכן איתא בנדרים (פא, א), ע"ש.

**והשאגת** אר"י ס"י כד הביא רא"י מסוגיא זו דברכת התורה הוי מן התורה ולא ככל הברכות שהווי רק מדרבנן, וז"ל, וה"נ מצינן למידק מהא דפ"ב דנדרים (דף פא), אר"י אמר רב מ"ד מי החכם ויבן את זאת וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורתו, אר"י שלא ברכו בתורה תחילה, וש"מ ברכת התורה מדאורייתא, דאי דרבנן הא אמרינן בפ' אין עומדין דף לג דאנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישרא' ברכות ותפלות, וירמי' קדים להו כמה דרי ובימיו עדיין לא נתקן. אלא שזה יש לדחות דברכת התורה כבר התקינו בימי ירמי' אלא שהם תיקנו נוסח שלהם. וה"נ אמר התם תיקנו קידוש והרי

**אבל** הנראה בזה, עפ"י דברי רש"י והר"ן בביאור החטא דלא ברכו בתורה תחילה, ז"ל רש"י בב"מ דף פה' ב' ד"ה שלא ברכו בתורה תחלה וכו', וכיון דלא מברכי גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם ע"ש. וכן כתב הר"ן בנדרים דף פא בשם הר"י, שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עלי' שלא היו עוסקים בזה לשמה ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה ע"ש. ומבואר דאין החטא מה שחיסרו הברכה רק מה שלא ברכו הי' סימן שלא החשיבו את התורה, ולא הכירו הטובה הגדולה שהקב"ה נתן לנו את התורה הק', שזהו הטובה היותר גדולה מעל כל הטובות שהקב"ה מטיב עמנו. ואשר על כן לא קשה קושיית השאגת ארי' דאם ברכת התורה דרבנן אמאי נענשו כל כך, דנהי דחובת הברכה הוא דרבנן, אבל מה שלא ברכו הי' סימן שלא החשיבו את התורה, ואינם מכירין הטובה. וידוע שאם אינו מכיר בטובה אין לו באמת הטוב, ונקרא עזבם את תורת.

**וכן** לא קשה קושיית המגן גבורים, דהא נהוג עלמא דמי שמטיב אותנו טובה גדולה רצוננו לגמול ולהודות לנותן הטוב באופן היותר מהודר להודות בפינו, או לשלוח לו מתנה לאות הכרת הטוב. וא"כ לא קשה מה שהק' המ"ג שהם היו יכולים לצאת ע"י אה"ר, דנהי דחובת ברכה יצאו בדיעבד, אבל אם התורה הי' חשובה בעיניהם, ואם הכירו שזהו הטובה היותר גדולה, כמו

זו בשם הגאון מוה"ר חיים ונדחקו נולפי מה שפירש במהרש"א שם שקאי על מה שהקדימו ע"ה כהן לת"ח, וכבר קדמו ברמב"ם ז"ל הובא בא"ז לב"מ דף פה, והוא בשו"ת הרמב"ם בפאר הדור ס' מב, לפ"ז לק"מ]. וכתב המגן גבורים עפ"י יסוד שחידש שם וז"ל, בדין אה"ר שפוטרת ברכת התורה דזה דוקא אם נתכוון לפטור באה"ר גם מה שיקרא וילמוד אח"כ, או עכ"פ בסתם שלא נתכוונה בפירוש שלא לפטור רק ק"ש בלבד וכו', אבל אם נתכוון בפירוש רק לברכת ק"ש, פשיטא שצריך לברך בה"ת אח"כ כשילמוד וכו'. וכתב דבזה מובן הגמ' הנ"ל, דבאמת אם אינם מכוונים לפטור עצמם ודאי צריך לברך בה"ת, והם היו מכוונים באה"ר רק לפטור ק"ש בלבד ולא הי' נחשב בעיניהם להודות עליו, ולכך שפיר קאמר לפי שאין מברכין בתורה תחלה. ובזה אמרנו לפרש הא דאמרינן שם דבר זה שאלו לנביאים ולחכמים למה"ש ולא פירשו עד שפ"י הקב"ה בעצמו, וכבר התפלאו הר"י והר"ן וכל הקדמונים מה זה שנעלם מכולם עון זה, והלא ראו אותו בעיניהם שלא ברכו בתורה תחלה, ולפמ"ש א"ש, דבאמת כיון שראו אותם קורין הק"ש עם הברכות ואדם יראה לעינים ואף מלאכי השרת אין יודעין דברים שבלב וכו', אבל הקב"ה בוחן כליות ולב הוא יודע אשר נבזה בעיניהם התורה עד שכיוונו בפירוש שלא לפטור אותו באה"ר, על כן גילה הקב"ה בעצמו על עזבם את תורת. וע"ש מה שת' בזה קושיית השאג"א הנ"ל.

דעת לעבודתו ית' כאומרו ותורתך חנני, ע"ש. וא"כ היאך הוא פוטר עצמו בברכת אה"ר בדיעבד ואינו מברך ברכה מיוחדת על התורה, כי בודאי היו צריכים להודות באופן מהודר ולברך ברכת הודאה על הטובה הגדולה, וממה שלא ברכו ברה"ת במיוחד מוכח דהתורה אינה חשובה אצלם, וכמו שכתב רש"י גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם.

**ומצאתי** דבר נפלא בהקדמת המהר"ל לספרו תפארת ישראל' כדברנו בביאור הגמ' נדרים דף פא הנ"ל וז"ל, שאין פירוש "לא ברכו בתורה תחלה", ברכה בדבור פה, דודאי הדיבור בפה היו מברכים, אבל הכוונה על הברכה בעצמה, היא האהבה הגמורה והדבקות אל השם יתברך, לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, זהו ענין הברכה, ואין כל האהבות שוות, כי האהבה היא האהבה בכל לב ובכל נפש דכתיב ואהבת את ד' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, ולא הי' להם האהבה הגמורה אל השם יתברך בזה שנתן התורה לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה, שהיא טובה על הכל, ע"ש. ולפי"ד המהר"ל לא קשה קושיית השאג"א והמג"ג כלל כי בודאי ברכו בפיהם, אבל חסר להם ההודאה בכל לבם כמו שב' המהר"ל.

שכתב החובת הלככות פרק ה' משער הבחינה וז"ל, והגדולה שבטובות (והראי' החזקה עליה) התורה הנתונה למשה נביאו ע"ה ע"ש. וע' במשך חכמה פ' כי תבא (כח"מח) בסוף דבריו, וכבר התבונן החסיד (בעל חובת הלככות) בשער הבחינה ז"ל והגדולה שבטובות שהטיב בהם הבורא יתברך לאדם התורה הנתונה למשה ע"ה, על זה צריך האדם לשמוח ולתת שבח והודאה להשי"ת מעומק הלב ולהתנחם בזה על כל מדוי לבבו והמקרים המעיקים לו בשנות ימי חייו הספורים המועטים בעולם הנפסד והעובר, ע"ש. ומרגלא בפומי' של מרן הראש ישיבה רבי אהרן זצ"ל "כל חיי האדם בעוה"ז שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה אינם מספיקים כדי להכיר טובה על שזוכה ללמוד תורה" ויותר מזה ראיתי דבר נפלא [הובא בספר דרכה של תורה דף רפ מספר אבן שלמה] על אחיו של הגר"א הגאון ר' אברהם זצ"ל בעל מעלות התורה, שאמר "אילו חי אני אלף אלפי שנים לא הייתי מספיק להודות לו על כל רגע שניתן לי חיות שאוכל להדבק בתורתו". וע' בספר רוח חיים ריש פ"ד דאבות וז"ל, ומכ"ש בקשת הבנת התורה הדעת והבינה מהשי"ת אשר זה הוא יותר יקר מכל יקר התבל ומלואה הארץ והדרים אלף אלפים ככה, ע"ש. וכ"כ החסיד יעבץ פ"ד מאבות וז"ל, כי החסד האמיתי שהשי"ת עושה עם בריותיו הוא חנינות

## ענף ב - פירוש ר' רפאל המבורגר זצ"ל - דקאי על ברכת הערב נא

**ונראה** להוסיף על דבריו הק' עפ"י דרכו, בהקדם מה ששמעתי מהמשגיח ר' נתן זצ"ל בב' רש"י סוף פ' כי תבא ד"ה עד היום הזה וז"ל, שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי, כמו שכתוב ויתנה אל הכהנים בני לוי, באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני, וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עלי, ויאמרו לנו יום מחר, לא לכם נתנה, לנו נתנה, ושמה משה על הדבר, ועל זאת אמר להם היום הזה נהיית לעם וגו', היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום, ע"ש. וצ"ב מפני מה אמר להם היום הזה נהיית לעם יותר מיום יצ"מ ויום מתן תורה. ואמר המשגיח זצ"ל, כי משה שמע שהם דואגים לבניהם ולדורות הבאים, שלא חששו על עצמם, רק אמרו שהלויים יאמרו לנו יום מחר, והכונה לאחר זמן בהמשך הדורות אפשר יבאו לוי ויאמרו דהתורה שלהם ולא שייך לכל ישראל, וכיון שראה משה גדול החביבות להתורה שדאגו שבדורות הבאים ינטל מבניהם, זהו בחינה גדולה של אהבת התורה שלהם, וזה מה שכתב רש"י היום הזה הבנתי שאתם חפצים ודבקים במקום. וזהו הביאור היום הזה נהיית לעם, דעם הוי מה שנמשך לדורות, וכיון דדואגים על המשך התורה לדורותם זהו הוכחה ברורה שהם הוו עם ה'.

**עוד** יש לתרץ קושיית המגן גבורים בהקדם חידוש מספר מרפא לשון בביאור הגמ' נדרים דף פא הנ"ל, דאיתא התם בגמ' מפני מה אבדה הארץ ויאמר ה' על עזבם את תורת וואר"י שלא ברכו בתורה תחילה, וצ"ב דבפסוק נאמר עזבם את תורת וואר"י יהודה הל"ל על עזבם את ברכת התורה, ומפני מה חשיב ענין מה שלא ברכו ברה"ת כעזיבת התורה. וראיתי בספר מרפא לשון עמוד יום הדין (דף ה ע"ב) שביאר דברי ר"י וז"ל, כי בברכת התורה אנו מבקשים מהקב"ה שנהי' אנחנו וצאצאינו כו' כולנו לומדי תורתך, והם עזבו את התורה, כמו שאמר הכתוב, כי דבר ה' הי' להם לחרפה ובטלו תינוקות של בית רבן ולא רצו שיהי' בניהם לומדי תורה כאשר אמר הכתוב לא יחפצו בו, ולכן לא ברכו בתורה תחלה ולא בקשו רחמים שיהי' צאצאי' לומדי תורה כי אינם חפצים בכך, ע"ש שהביא שם הגמ' בשבת (דף קיט, ב) לא חרבה ירושלים עד שביטלו תינוקות של בית רבן וכו'. ולפ"ז לא קשה כלל קושיית המגן גבורים, דנהי' שיוצאים ברכת התורה באה"ר אבל עיקר התביעה עליהם ועונשם מפני שלא בקשו רחמים על הבנים והדורות שלהם, ולזה לא מהני אה"ר. [נא' הראה לי דכ"כ רש"י בנדרים פא' א' ד"ה שאין מברכין וז"ל, "לא קיימא ברכתא ונהי' אנחנו וצאצאינו מלומדי תורה].

נפלא וז"ל, לפי שכשמברכין על התורה צריך האדם לבקש רחמים בברכתו עליו ועל כל ישראל, כדי שנזכה כולנו ללמוד וללמד להבין ולהשכיל, שכן הוא נוסח הברכה הערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפניו ובפיות כל עמך בית ישראל נהי' אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך, והם לא רצו לברך ברכה זו. וזה הכונה דלא ברכו בתורה תחלה. רק ע"ש בתורת חיים שכתב דהטעם דלא ברכו ברכה זו, דמשום דלמדו שלא לשמה והיינו לשם יוהרא וקנטור לא רצו לבקש רחמים על חבריהם להיות גדולים בתורה, דאדרבה כונתם היתה לקפחם ונצחם ע"ש.

**אב"ד** נראה דיש להסביר על פי דברנו, ונקדים עובדא ששמעתי דסיפרו לאדם גדול על ראש ישיבה שיש לו מדרגה גדולה באהבת התורה, שכשנכנס להישיבה שלו בלילה ורואה התלמידים לומדים בהתמדה הוא רוקד, שאל הגדול האם הוא רוקד כשנכנס לישיבת חבריו ג"כ. ונראה דכן מבואר ברמב"ם בטה"מ מצוה ג' בגדר אהבת ה' וז"ל, שזאת המצוה כוללת שנהי' קוראים לבני אדם כולם לעבודתו יתעלה וכו', וזה כי כשתאהב איש אחד תספר בשבחיו ותקרא בני האדם לאהוב אותו, ע"ש דהבחינה והראי' לאהבה אמיתית לתורה הוא כשאדם מבקש רחמים על כלל ישראל, שיש לו אהבה גדולה להתורה הק' ורוצה שכל כלל ישראל יהיו לומדי

**ו"פ"ד** מבוארים היטב דברי ר' רפאל המבורגר זצ"ל, דטעם החורבן והגלות משום שלא ביקשו ונהי' אנחנו וצאצאנו וצאצאי צאצאנו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך, דהבחינה אם הם דבקים וחפצים במקום תלויה ברצונם ותשוקתם להמשך התורה לבניהם, וכיון שאינם מבקשים ומתחננים על הדורות מוכח דאינם חפצים ודבקים במקום, ומש"ה הביא עליהם החורבן והגלות, דבארנו במק"א יסוד המהר"ל בנצח ישראל פרק כט, דיסוד הגלות אשר הם נפרדים מן השי"ת, ובפרק ט כתב וז"ל, כי כאשר ישראל היו דבקים בו יתברך אי אפשר שיהיו גולין מן הארץ עד שתשב העיר בדה, ע"ש. וכיון שכן אם היו מבקשים ומתחננים שצאצאיהם יהיו לומדי תורה היו בזה דבקים וחפצים בהשי"ת וא"א שיהיו גולין, ורק משום שלא ברכו ולא איכפת להו שצאצאיהם יהיו לומדי תורתך מוכח שאינם דבקים במקום ומש"ה הם גולין מן הארץ. ואתי שפיר ויאמר ה' על עזבם את תורת, דבזה שלא ביקשו רחמים על המשך התורה לזרעם ולזרע זרעם מוכח שאין להם באמת אהבת התורה ואינם דבקים וחפצים בהקב"ה ובתורתו, וזהו הב' ב"עזבם את תורת".

**ומצאתי** בספר תורת חיים על מס' ב"מ דף פה שכתב כדברי ר' רפאל המבורגר זצ"ל, דמה שאיתא בגמ' לא ברכו בתורה תחילה קאי על ברכה זו של והערב נא. והוסיף דבר



תורה וגדולי תורה. ומכיון שלא בקשו ודביקות אמיתית לתורה, ומש"ה בא רחמים על ישראל' חסר להם אהבה החורבן והגלות.



## ענף ג - עוד תירוץ על קושיית המגן גבורים והשאגת ארלי, וביאור הרמב"ם בגמ' נדרים

ההפסד, וזה שהכהן קודם ללוי וישראל' זה כשאין שם חכם גדול ממנו כמבואר בש"ס מגילה (כב, א) רב קרא בכהני ר"ל קרא ראשון כמו כהן, לפי שהי' יותר חכם מן הכהנים המצויים שם, עכ"ל.

**והנה** הרמב"ם כתב פי"ב מתפילה הל' י"ח, מנהג פשוט הוא היום שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל'. נוכ"כ השו"ע סימן קלה סעיף ד, וראיתי מביאין מספר העיתים שפירש דטעם המנהג הזה מפני דרכי שלום.

**וע'** מהרש"א בנדרים שכיון לדעת הרמב"ם, והוסיף והיינו דדריש ולא הלכו בה, שהרואה ת"ח שפל לפני ע"ה, אומר אין נחת רוח בתורה ע"ש. וע' בתלמידי רבנו יונה ברכות פ"ז (דף לה, א מדפי הרי"ף) ד"ה אל תקרי משנאי וז"ל כי כשרואין בני אדם שמחניף לעם הארץ ומברך לפני ת"ח אומרים בלבם שמעלת התורה אינו כל כך, וגורמין שישנאו בני אדם התורה, על כן אמרו אע"פ שיש לו מעלה אחרת שהוא כהן גדול, כבוד תורה עדיף ות"ח קודם ע"ש.

**וביותר** אריכות בשערי תשובה (ג קמז-קמח) "כי יש בכבוד החכמים

**כבר** הבאנו קושיית השאג"א דאם ברכת התורה דרבנן היאך נענשו כל כך בשביל ביטול מצוה דרבנן. וכן הבאנו קושיית המגן גבורים דאמאי נענשו הא אמרו אהבה רבה וקיי"ל דאה"ר פוטרת ברכת התורה. וע' שם שכתב לתרץ עפ"י שו"ת הרמב"ם הובא בשטמ"ק ב"מ (פה, ב) וז"ל, והנראה לי בפירוש דבר זה הוא בהפך, והוא שהדבר האסור הוא היות איש תלמיד חכם נמצא שם ועולה לפניו כהן עם הארץ או מי שהוא גרוע ממנו בחכמה וקורא תחילה, ולהיות שהם מיעטו כבוד תורה, ואין קורין תחילה בתורה אלא קורא אחר פחות מהם לקו רובם, שאין תורה יוצאה מבניהם, לפי שמה שאמרנו כהן ראשון (גיטין נט, א) אין כל זה אלא בשוין, ע"ש. ולפי פירוש זה לא איירי הגמ' בברכת התורה אלא בקדימת העלי' לתורה, וממילא לא קשה כלל קושיית המג"ג דפטור משום אה"ר דלא איירי הגמ' בברכת התורה.

**וע'** ברמב"ם בפיהמ"ש (גיטין פ"ה מ"ח) המנהג הזה שיהי' כהן קורא בבית הכנסת ראשון, בין שיהי' ת"ח או ע"ה, הוא דבר שאין לו שורש בתורה כלל וכו', ואיני יודע מאיזה מקום בא זה

הארץ היתה מהו הסיבה הראשונה שממנה התחיל להתדרדר מצבם הרוחני עד שעברו על עבירות החמורות ביותר, ועל זה באה התשובה מהקב"ה שלא ברכו בתורה תחילה, היינו שלא כבדו תלמידי חכמים, וכדברי החינוך "דכבוד חכמים וכבוד התורה היא יסוד חזק בדת". ולפי דברי הרמב"ם ר' יהודה הוא לשיטתו, דבמס' שבת קי"ט איתא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שבזו תלמידי חכמים והיו מלעיבים מלאכי אלוקים ע"ש, והם הם דברי ר' יהודה כאן דיסוד ושורש החורבן הי' בזיון תלמידי חכמים.

**ולפי** דברי הרמב"ם מבואר מעשה נורא עם בעל מעלות התורה, שכשראה במקומו זילזול כבוד התורה עזב את העיר באמצע הלילה בתוך גשמים חזקים ורוח סערה, ואמר כיון שבמקום זה חסר כבוד התורה א"א לדור כאן. והיינו כדברי ר' יונה והחינוך דכבוד התורה הוי היסוד ושורש בחיזוק הדת, וא"כ במקום שחסר כבוד התורה ומזלזלין בתורה חסר היסוד, ואם אין יסוד אין בנין, כמו שהי' בזמן החורבן.

**ונראה** לפרש הרמב"ם באופן אחר, עפ"י דבר נפלא שראיתי בילקוט פ' קרח רמז תשנ"ב ד"ה ויקהלו על משה ועל אהרן וז"ל, ומה זכות הי' בידן של בני קרח שינצלו, שבשעה שהיו יושבין אצל קרח אביהן רואין את משה וכובשין את פניהם בקרקע, אמרו אם נעמוד מפני משה רבינו נוהגין בזיון באבינו וכבר נצטוינו על כיבוד אב ואם,

תועלת גדולות: א) כי בהתהדר החכמים ובתתם עליונים דבריהם נשמעים, וילוו עליהם העם כולו, וידמו למועצתם. ב) והשנית - בראות בני"א את כל כבודם ילמדו לקח לנחול כבוד ותרבה הדעת. ג) בראותם הדר כבוד התורה יכירו מעלתה, ויבוא חשקה בליבם, ויהי עסקם בה להי"ת ולעבדו בלבב שלם. ד) הבזוים לת"ח כאילו אומרים כי אין העבודה עיקר - והם מחללים את התורה, על כן יאבדו מתוך הקהל, הלא דבר ידוע כי אין העבודה מתקיימת בלתי ע"י לומדי התורה אשר יהגו בה יומם ולילה, ובמקום שאין עוסקי תורה ירבו המכשולים וישר באדם אין.

**וכן** הוא בספר החינוך (מצוה רנו) "עיקר היות האדם נברא בעולם מפני החכמה, כדי שיכיר את בוראו, על כן ראוי לבנ"א לכבד מי שהשיג אותם, ומתוך כך יתעוררו האחרים עלי", והעובר ענשו גדול כי זה יסוד חזק בדת, עכ"ל.

**נמצא** כי שורש גדול בתורה הוא ענין כבוד התורה, ואם היו מכבדין התורה לא היו יורדין מטה מטה לכל המכשולים שנכשלו בה. [ע' בספר להעיר להורות ולהשכיל ח"ב במאמר שלא ברכו בתורה תחלה]. וע' מהר"ל בהקדמה לתפארת ישראל הנ"ל שהקשה, הא בגמ' יומא מבואר דהחורבן וגלות משום ג' עבירות וכאן בנדרים איתא מפני מה אבדה הארץ הוא מפני שלא ברכו בתורה תחלה. ולפי הנ"ל מיושב, דהשאלה על מה אבדה

תצפנני, אשרך אם תקיימני אשריך אם תשמעני, עכ"ל.

**ומביא** יסוד נפלא דהתורה הק' נעשית אוהב להאדם, והתורה מחזקתו ומעודדת לקיום התורה, וכתוב שם במשנת ר' אהרן וז"ל אך לזכות לזה צריך לכבד התורה כראוי ע"ש.

**ונראה** דזה הב' בילקוט הנ"ל, דבני קרח כיון שקיימו כבוד התורה כמש"נ זכו לכל הנ"ל, דהתורה נעשתה להם לאוהב כמ"ש אני אוהבי אוהב, ומכיון שהיו עוברים על פתחו של גהנם, הכניסה התורה הרהור תשובה בלבם, כמו שאיתא במרגניתא דבי רב דהתורה אומרת אשריך אם תקיימני וע"י התורה ניצל.

**ונראה** דזה ג"כ הביאור בסוגיין לפי שיטת הרמב"ם, דאע"פ שחטאו חטאים חמורים, מ"מ אם היו מכבדין התורה כראוי, הי' התורה עצמה מצילים ע"י הרהור תשובה, כמו שכבוד התורה הציל בני קרח, ומיושבת קושיית המהר"ל.

ואם לא נעמוד כבר כתיב מפני שיבה תקום, מוטב שנעמוד מפני משה רבינו אע"פ שאנו נוהגין בזיון באבינו, באותה שעה הרחישו את לבם בתשובה, עליהם אמר דוד רחש לבי דבר טוב. הרי מפורש כאן דבר נפלא, דהזכות שהצילה את בני קרח הי' הזכות של כבוד התורה. ונראה להוסיף ביאור עפ"י יסוד נפלא שכתוב במשנת ר' אהרן, וז"ל שם במאמר כבודה של תורה "ובזה הלא מאיר בפנינו ענין כבוד התורה ואהבת התורה, שהם מיסודי התורה בפנים חדשות, ואיתא במרגניתא דבי רב "תורת ה' תמימה עומדת לפני האדם בשעה שהוא עוסק במשנתו ואומרת, ה' עמך גבור החיל, הנה באתי ללמדך, וכו' והיינו דהתורה עצמה - שהיא מציאות ממש מלמדת ונותנת בינה לעוסקים בה ולהוגים בה כראוי, והיא אומרת: אני אוהבי אוהב ומשחרי ימצאוני (משלי ה, יז), ואין זה רק מצד הידיעות הכתובות בתורה וכו' אלא שעצם מציאות התורה מלמדת לאדם מחזקתו ומעודדת אותו ללמוד לשמור לעשות ולקיים ואומרת לו אשריך אם תזכרני, אשריך אם בלבך



## הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ראש הישיבה

### בענין ידים שאינם מוכיחות

דקדושין, הרי דודאי נקטינן דנתכוין לזה, ומ"מ חשיב יד שאינו מוכיח דל"מ לאידך מ"ד. וא"כ נמצא מח' מן הקצה אל הקצה, דכאן מבו' בראשונים הנ"ל דאפי' כשמשמע להיפוך הוי ידים שא"מ ותלוי בהמח', והתם מבו' לאידך גיסא דנח' גם כשמסתמא לזה נתכוין, ומהיכ"ת לגמ' [א"ה לפי' הראשונים בסוגיין] לעשות מח' כ"כ רחוקה, דלמא המח' במשמעות להיפוך ובהך דקדושין לכ"ע מהני, או דנח' התם ובהך דמשמעות להיפוך לכ"ע לא מהני [א"ה כן הבנתי בס"ד].

**וע"ש** שפי' בדרך מחודד, דהנה כאן הביא הגמ' המקור דל"ה ידים מ"מה נזירות בהפלאה", ובנזיר מייתי מקרא להיפוך ללמד דידיים שא"מ הוי ידים, וצ"ב מהו הסברא חיצונה, ותי' הרה"י זצ"ל דסתם דין יד הוי רק כשהסתמא הוא כן, ולא כשמשמע להיפוך [ואפ' אפי' בשוין], ולמ"ד ידים שא"מ הויין ידים ריבה מקרא דאפי' כשמשמע להיפוך, ולמ"ד דל"ה ידים יליף ממיעוטא דאפי' כשמסתמא משמע כן מ"מ כ"ז שאינו מוכיח ל"ה יד. והנה החשבון הוא נפלא, אבל רק יהני לחד מהלך בתוס' בנזיר [הריב"א], ולא לשי'

[א' ד' הראשונים כשהמשמעות כנגד היד שא"מ, וקו' הרה"י מסוגי' דקדושין **בהך** ד"מודרני ממך", ברא"ש מבו' דאם ה' נוטה הלשון לצד א' [דיבור], א"א להיות יד לאידך צד [הנאה], אפי' למ"ד דמהני ידים שאינם מוכיחות. וכשהן שוות יש דיוקים סותרים בדבריו כאן, ובקדושין ויותר מבו' בתשו' הרא"ש נר' דנוטה דגם בזה לא יהני.

**אבל** בר"ן ותוס' הביאו שי' הראשונים דאפי' כשיותר משמע לצד א', יכול להיות יד שא"צ לאידך צד, אם נתכוין לזה, [מיהו כבר בארנו במק"א ד"אהא" גרע כיון דאין בו משמעות כלל בעצם, וכל משמעותו הוא דחזינן תחילת תחילת דיבור וממילא דיינינן מכח ה"מצב" דנזיר עובר לפניו, וממילא בזה אם יותר משמע תענית לא יהי' יד כלל לאידך צד].

**והעיר** במשנת ר"א, דהנה בסוגי' דקדושין מבו' דבאומר הרי את מותרת לכ"א ולא אמר "ממני", וכן בה"א מקודשת ולא אמר "לי", תלוי בדין ידים שא"מ. והנה, למ"ד דהויין ידים הוי ודאי גרושין, וכ"נ בהך

מגרש אשת חבירו, דהק' הרשב"א על ל' הגמ' דא"צ ידים מוכיחות, דזה אינו אלא דע"י ס' זו חשיב מוכיחות, ותי' הר"ן דהלשון אינו מוכיח, אלא ה"ענין" מוכיח, וא"ש ל' הגמ'. והוכיח מזה המהרי"ט דאפי' כשיש אומדנא, חשיב ידים שא"מ. והק' האבנ"מ ע"ז דמ"מ הא מיהא מכו' בגמ' דהנך "ידים שא"מ" מהני, ואיך פסק המהרי"ט דלא מהני כלל. ולכ' עוד יש להעיר, דאפי' אי נלמוד כנ"ל מהר"ן, מ"מ הרי הרשב"א חולק וס"ל דחשיב מוכיחות, ואיך היקל המהרי"ט [לפסוק דל"ה קדושין] כנגד שי' הרשב"א.

**והנה** לקו' האבנ"מ הי' אפ"ל דמ"מ לענין נדר לא סגי ב"ענין מוכיח" [ונזיר עובר לפניו עדיף טפי, דע"י הנזיר עובר לפניו מתבאר עצם דיבור "אהא" דר"ל אהא נזיר], רק לענין גט, מיהו הרי הגמ' תלה הדין נדר בדין גט, ומוכח דגם בגט בעי לדין יד, ושוב הדק"ל. והנה להלן בהך דיד לקדושין הק' הר"ן מ"ש מגיטין דמכו' דמהני יד, ותי' דהתם איכא מעשה נתינת גט ומיקרי "עיקר מוכיח" [ונר' להלן בס"ד אי מ"מ צריך לדין ידות או לא], ומשמע דעצם הדבר דמהני בגיטין הבין הר"ן שפיר דיהי' מדין ידות דעלמא, ורק להצד דאין יד לקדושין הוא דצריך לסברא הנ"ל.

**והנה** בסברת המהרי"ט הנ"ל דמהני אומדנא היכא דהוי גילוי מילתא, הק' האבנ"מ דבסוגי' דקדושין שאין מסורין לביאה ס"ד דאיירי דלא

ש"ר שעמדו על סתירת הסוגי' במח' אביי ורבא [ויש שהיפכו הגי' דולפ"ז ל"ש חשבון הרה"י דאיכא ריבוי בפנ"ע ומיעוט בפנ"ע, ולפ"ז הדק"ל.

[ב' בד' המהרי"ט והאבנ"מ

**והנה** באבנ"מ (סימן כז) הביא ד' המהרי"ט באמר ה"א מקודשת בלא "לי", דאע"פ שהיתה כבר משודכת לו, לא מהני, והק' דמהני "אחת מבנותיך מקודשת לי", ותי' דהתם בודאי הי' קדושין ורק בענין גילוי מילתא איזה מהן קידש, משא"כ בנידוד' דלא חזינן כלל קדושין כ"א מכח ה"אומדנא" דהיא משודכת.

**וישוב** הביא ד' הריב"ש דכשאמר "הריני נותן לך בתורת קדושין", דאע"פ דאינו מוכיח מי המקדש והמקודשת, דהא יכול ליתן גם עבור אחר, מהני, וצ"ב הא גם התם צריך לאומדנא [והתם גרע דשייך ס' הגמ' לעיל דאדם מקדש בשביל חבירו, רק דמ"מ לא שביק כו'], ופי' כיון דאיכא "דיבור שלם" אי"ז תלוי בדין ידות, וסיים דלכה"פ הוי עכ"פ יד מוכיח, [ונ"מ בזה דלצד זה יהי' רק ס' קדושין, דתלוי בספקת אי יש יד לקדושין]. וצ"ב סברתו לחלק בזה, דכאן חשיב יד מוכיח ובציוור הראשון חשיב יד שא"מ. ועוד דבהך דהרי את מותרת לכ"א ג"כ איכא דיבור שלם ואפ"ה מכו' דחשיב יד שא"מ.

**והנה** בסקי"ד שם הביא ממהרי"ט שהביא מלהלן בסוגיין דא"א

איכא מעשה קיחה, משא"כ בלא אמר "לי" שלא הוזכר כלל צריך לדין ידות.

**ובקו'** האבנ"מ ע"ד המהרי"ט דסו"ס מב' דמהני בהך דגט, י"ל דהנה בתוס' ע"ב (ויותר בתשו' הרא"ש) הו' שי' הר"א ממיץ דא"צ לכתוב "ודין" לשמה, רק העיקר תורף צ' לשמה, והיינו דאי"ז מעיקר הכריתות אלא הוא כדי לברר שזהו ספר כריתות ואינו מגרשה בפה, משא"כ בשטר קדושין, עצם הלשון הוי "הרי את מקודשת לי", ופשוט דבזה גם "לי" צריך להיות לשמה [להצד דצריך לשמה בשטר קדושין]. דהוי חלק מהעצם קיחה. ואע"פ דהר"ן ס"ל דג"ז צריך לשמה, נר' דמודה ליסוד הנ"ל דאי"ז מהעצם כריתות, אלא דס"ל דמ"מ ג"ז נכלל בדין "וכתב" ומש"ה צריך לשמה, [דהרי גם הרא"מ מודה דלא סגי רק לומר "ודין", משום דצריך שיהי' זה בהספר, ובזה ס"ל להר"ן דגם נכלל בי' לענין דצריך לשמה], ועפ"ז יל"פ כונת המהרי"ט, דמש"ה מהני ס' ד"ענין מוכיח", דעי"ז יש כאן חשיבות "ספר כריתות", ומש"ה אע"פ דגם בגיטין צריך לדין ידות, מ"מ סגי ב"ענין מוכיח", משא"כ בקדושין דיהי' חסרון בהעצם קיחה, בזה צריך ידים מוכיחות.

[ג] כד' הפנ"י וריב"ש

**והנה** בפנ"י בקידושין הק' דיש לחלק בין קדושין לנזיר, דבנזירות בעי "הפלאה", ומש"ה בעי יד מוכיח, משא"כ בקדושין. ות"י הפנ"י בב' אופנים, חדא דמ"מ כיון דהמקור

שו"י הגדולה שליה, ע"ש כל השו"ט [א"ה קצרתי לחוסר הפנאי, ועיי"ש בפנים], וק' לפ"ז איך יהי הקדושין כלל, הא בזה ל"ה רק "גילוי מילתא", אלא איכא צד דליכא קדושין כלל, דהיינו אם נתכוין להגדולה, ואפ"ה מהני ה"אומדנא" דלא שביק איניש וכו' ואמרי' דנתכוין להקטנה, ובע"כ מוכח דלא כמהרי"ט, דעיי' "אומדנא" סגי. ולזה נר', דאין כונת המהרי"ט רק משום דאחת מהן מקודשת והספק הוי איזה מהן, אלא גם בלאו הכי, הרי לשון ד"אחת מבנותיך" כולל בו קדושין שלמין, ורק אין מבורר מי נתקדשה, וכידוע מהגרש"ש דקדושין כזה דאינו ספק אצלנו רק החלות קדושין הוא בעצם באופן זה, וממילא גם בהך דאחת גדולה יהי' כן [א"ה יל"ע להבנת האבנ"מ, כשהי' א' מבנותיך מקודשת לאחר, האם נאמר דכיון דלהצד דנתכוין לה לא חלו, שוב לא חשיב גילוי מילתא], ואפ"ל דב"א' מבנותיך" חל שפיר כיון דיש חלות קדושין כזה של "א' מב' נשים" וכדו', משא"כ בחסרון "לי" דזה חסרון בהעצם חלות קדושין שבא לעשות, וכד' הגר"ח והגרי"ל דיסקין דבקדושין מה שהיא נתקדשת להך איש אינו "פרט" בהחלות קדושין, אלא זהו עצם החלות קדושין, שמקודשת לפלוני, [ותי' בזה למה לא מהני קדושין בע"א ע"י שנצרף הבעל ונימא "פלגינן" דנתקדשה אבל לא לו, והתי' כנ"ל]. מיהו בגמ' מב' גם גבי "אחד מבני", וע"כ הביאור דכל שהזכיר המקדש והמקודשת אפי' באופן ספק

לא חשיב כדיבור ממש שיהא "בהפלאה" עד שיהא מוכיח, כ"ש בקידושין וכש"נ.

[ד] ביאור המהרי"ט וריב"ש

**ועפ"ז** נר' דנידון ידידים שא"מ לא הוי בדרגא של האומדנא, אלא הנידון הוא כמה צריך דהמשמעות תכנס בעצם גוף הדיבור, עד שיהי' דיבור מוכיח. והנה לעיל הקשינו על המהרי"ט דסו"ס הרשב"א ס"ל דחשיב ידיים מוכיחות, ולמש"נ נר' דהך סברא דא"א מגרש כו' לא ר"ל דאיכא יותר אומדנא, אלא הכוונה דזהו אומדנא שנכללת בעצם הגירושין, דעצם המעשה של נתינת גט הוי דבר שעושה עם אשתו ולא עם אשת חבירו [א"ה א' העיר דדלמא היא שליח לקבלה עבור אשת חבירו, וכתב מו"ר שליט"א וז"ל, אין כאן קו' ד"אין אדם מגרש אשת חבירו, ולא נפ"מ אם על ידי שליח או לא - עיקר נתינת גט לאשתו], ובזה חלוק מאומדנא דמשודכת דהוי אומדנא מן הצד, דעצם מעשה קדושין הי' יכול להיות עבור חבירו כמו עבור עצמו, ורק איכא אומדנא צדדי דמתכוין.

**וישו"ט** דגמ' [לפי' הרשב"א] הי' בסברא זה גופא, [הוספת מו"ר שליט"א: דודאי גם בהס"ד פשוט ס' זה דאין אדם וכו'], ובפרט לפמ"ש הרשב"א דבהגט איכא שמו ושמה וראמ"ה האריך לבאר דבורר מאד שהרי אמר לסופר כתוב לשם גירושי אשתי. והנידון רק אם עי"ז חשוב מוכיחות בגוף הספר.

ידיים מהני בקדושין הוי מדין נדרים ונזירות, נימא דיו ול"מ בלא מוכיחות, ועוד דכ"ש הוא, הרי קדושין חמירי מנזירות, דצריך עדות לקיומי, ומש"ה צריך ידים מוכיחות.

**ונר' דב' דרכים הנ"ל** תלויים בגדר הדין דבעי ידים מוכיחות, דבסוגיין אמרי' "מה נזירות בהפלאה אף ידות נזירות בהפלאה", והיינו דאיכא דין יד, ובנזירות נתחדש עוד דין דצריך שיהיה מבורר, ולזה נראה דהוי דין בהיד, ולפ"ז נראה כדרך א' דהפנ"י, דכיון דילפינן קידושין מנזירות א"י להיות עדיף ממנו. ואידך תי' ס"ל דל"ה דין בהיד, אלא הוא דין בנזירות [הוספת מו"ר שליט"א ר"ל אחר דנתרבה יד, איכא לימוד דמ"מ גם ע"י יד בעי דהנזירות יהי' בהפלאה] וכ"מ בגמ' נזיר, ובזה כ' הפנ"י דכ"ש דקידושין צריך להיות מופלא כיון דצריך עדות וכנ"ל. ולהצד דמהני ידים שא"מ, [הוספת מו"ר שליט"א דלכ' צ"ב אם בקידו' איכא דין שיהא מבורר לעדים, האיך מהני לזה דין "יד" שנתרבה בנזירות], נר' עפ"ד הרה"י שפי' דלאחר דע"י דין יד חשיב כאילו דיבר כן, אין בו דין דברים שבלב, ומש"ה מהני לענין עדות. וכדמצינו בהנך ספקות של לשון קדושין, דאין חסרון בעדות, כיון דהעדים ראו מעשה קדושין שלם רק ספק אי חל. אבל מ"מ פי' הפנ"י שפיר דכיון דיד חשיב "הפלאה", ומזה ילפי' דכמ"כ מהני לדין קיחה דקדושין, ואם מיעט הכתוב דאף דנתרבה "יד" עדיין

שפיר בהדיבור, ובזה כ' הריב"ש דהוי דיבור שלם, והוסיף דאפי' נימא דמ"מ אינו שלם כיון שלא ביאר דהוי עבור עצמו, מ"מ ע"י ההוכחה שע"י האומדנא נשלם שפיר הדיבור, וחשוב יד מוכיח [א"ה כן הבנתי בס"ד].

ה' ישוב קו' הרה"י הנ"ל  
**ובזה** מיושב קו' הרה"י הנ"ל, דעיקר המח' בדין ידים שא"מ ל"ה בכח האומדנא, אלא אם האומדנא נכללת בהדיבור או לא, דלמ"ד ל"ה ידים, אף כשיש אומדנא גדולה מאד, [לא מיבעיא בהך דא' מבנותי, אלא אפי' ב"הרי את מקודשת", דברור מאד דכונתו לעצמו דאל"כ הא לא בירר כלל למי], מ"מ אינו נכלל בדיבור עכ"פ, [עד כדי דאיכא צד בראשונים דזה חשיב יד שא"מ כלל], משא"כ בהך דמודרני ממך, אפי' כשיותר משמע אידך צד, מ"מ שפיר יש לכלול אידך צד בהלשון, ומש"ה מהני למ"ד ידים שא"מ הויין ידים.

**וממילא** אין קו' מהרשב"א על המהרי"ט, דשפיר מודה הרשב"א להיסוד שהוכיח מהר"ן דכל דאיכא הוכחה צדדית ל"ח ידים מוכיחות, ורק פליג דבנידו"ד חשיב ידים מוכיחות, אבל אי"ז ענין לנידון המהרי"ט וכנ"ל.

**וסברא** ד"לא שביק איניש" הוי לגמרי אומדנא צדדית, ומש"ה בודאי לא מהני, ורק דן המהרי"ט באומדנא דשדיך, דהוי יותר בהעצם קדושין, ולזה כ' דג"ז אינו [הוספת מו"ר שליט"א: ר"ל דלא שביק הוי רק "חשבון", אבל שדיך הוי אומדנא שרוצים בעצם שידוך זה].

**ונפ"ז** נל"פ ס' הריב"ש הנ"ל דעדיף "דיבור שלם", דהא דאמרי' דחשיב יד שא"מ היינו דאע"פ דאיכא אומדנא שפיר מ"מ אינו נכנס בהדיבור, וכש"נ, ובזה אמרי' דכשאמר דיבור שלם, מהני האומדנא דעי"ז נכללת





## הגאון רבי מאיר צבי ברגמן שליט"א

ראש ישיבת רשב"י - בני ברק

### ביאור דברי האבי עזרי בענין ברכה על קביעת מזוזה

במכתב זה ניתן מענה לשאלתו של הג"ר שמחה בונם לוונדינסקי שליט"א. נידון הדברים הוא, דהרמב"ם בהלכות ציצית (פרק ג הלכה ח) פסק וז"ל, וכיצד מברך עליה, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכל זמן שמתעטף בה ביום מברך עליה קודם שיתעטף, ואינו מברך על הציצית בשעת עשייתה מפני שסוף המצוה הוא שיתעטף בה, עכ"ל. והקשה האבי עזרי (שם), מאי שנא מצות מזוזה דאף היא חובת הדר ולא חובת הבית, ואעפ"כ מברכים עליה בשעה שקובעה, היינו בשעת העשייה, ולא בשעה שדר שהיא שעת קיום המצוה. ותירץ וז"ל, והטעם בזה הוא, שהרי כשנכנס בבית שיש בו מזוזה אין עושה שום מעשה מצוה, ובהמזוזה אין עושה שום דבר אלא נכנס בהבית, ואין זה שמקיים מצות מזוזה אלא שאין הבית צריכה מזוזה אחרת שהרי יש בה מזוזה, וע"כ לא שייך ברכה, משא"כ בציצית כשלושב הטלית הלא לובש הוא הציצית ויש כאן מעשה לבישה בהציצית, והרי זה כעושה ותולה עכשיו הציצית בהבגד שהרי לובשן, וע"כ שייך שפיר לברך להתעטף בציצית וכו', עכ"ל, ועיי"ש שהאריך. והנה צ"ע במה שכתב "ואין זה שמקיים מצות מזוזה אלא שאין הבית צריכה מזוזה אחרת שהרי יש בה מזוזה", שהרי זוהי צורת המצוה שתהיה מזוזה בבית שדר בו. ועל כך נסובים דברי הגרמ"צ ברגמן שליט"א.



כ"ז למ"טמונים תשע"ז

לכבוד הרב הגאון ר' שמחה בונם לוונדינסקי שליט"א

אחד"ש כת"ר,

ש"ח לי כת"ר לבאר דברי מו"ח רבינו הגדול זצ"ל בספר אבי עזרי בפ"ג מהל' ציצית. והנראה בסברתו של רבינו זצ"ל, דברכה אין מברכים אלא על מעשה עשיית מצוה, ואף שיש גם ברכה על דיבור כגון קריאת הלל, הנה חוץ ממה שעקימת שפתיו הוי מעשה, המצוה לקרוא היא העשייה שבזה ודוק.

ובודאי שרבינו מודה דהדר בכית שיש בו מזוזה מקיים מצוה, דהרי זה רצון ה' שיהי' מזוזה בבית שנשלמו בו התנאים שחייבים בו לקבוע מזוזה, ומי

שדר בבית הזה שיש בו מזוזה מקיים מצוה, דהרי דר בבית שיש בו מזוזה, אבל אין בזה מעשה מצוה שיהי' שייך ע"ז ברכה, ורק קביעת המזוזה היא מעשה המצוה שיש בו מזוזה, ולכן אחרי שכבר הוקבעה המזוזה שוב אין כאן מעשה מצוה שיהיה שייך ע"ז ברכה, ולכן מי שקבע מזוזה לפני היכנסו לדור [וכן כשהיה שם מזוזה מהשוכר הקודם שהיה דר שם, והשוכר יצא מהדירה ולא נטל המזוזה משום סכנה ועכשיו בא השוכר השני] אינו צריך שום מעשה של קביעת מזוזה שהרי יש שם מזוזה, ולכן אין כאן ברכה, דעל מה שדר עכשיו בבית שיש בו מזוזה על זה לא קבעו ברכה שאין כאן מעשה מצוה. ואמנם ציצית כשלוש הטלית אע"פ שיש בהטלית ציצית אבל כשלוש הבגד עם הציצית יש כאן מעשה לבישה, וזה מחייבו בברכה, דהרי זה כעושה ותולה עכשיו הציצית בהבגד שהרי לובשן.

**ואע"פ** שפסק הרמב"ם בפ"א מברכות ה"ה כשנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחילה מברך אחר שנתעטף אקב"ו להתעטף, צריך לומר שהוא ע"פ מש"כ השאג"א (בסימן ל"ב) בביאור דברי הגמ' (מכות כ"ב) היה לבוש כלאים כל היום כו' אמרו לו אל תלבש אל תלבש והוא פושט ולובש כל היום חייב על כל אחת ואחת, ואמר ר"א לא פושט ולובש ממש, אלא אפילו שהה כדי לפשוט וללבוש נמי חייב, אע"פ שקיי"ל לאו שאין בו מעשה אין לוקין, אפ"ה חשבינן ליה כעושה מעשה בשהה, וחייב, הואיל ותחילת הלבישה ע"י מעשה באה נגדר כל משך הזמן הלבישה אחר תחילתה, וחייב עליה בשהה כאילו בכל שהיה ושהיה עשה מעשה, ולכן שייך עדיין ברכה.

**ואף** שבסוכה אם נכנס לישב בה לשיטת הרמב"ם צריך לברך, היינו משום שיש חיוב לשבת בסוכה ולכן הכניסה עצמה היא מעשה מצוה שיש לברך עליה, משא"כ במזוזה אין על הגברא חיוב לדור במקום שיש חיוב מזוזה, לכן אין מעשה הכניסה עושה מעשה מצוה שיש לברך עליה, עיין רמב"ם פ"א מברכות ה"ב. אמנם אין זה נכון, דיעויין בשאג"א שם שלא תימא דכל מש"כ, הוא דוקא משום דהתחלת המעשה היה באיסור שנכנס למקדש בטומאה או שלבש כלאים בתחילה באיסור, אז אמרינן דכל זמן הלבישה נגדר אחר תחילתה שהיתה ע"י מעשה, הא ליתא, שהרי מביעיא שם בשבועות פ"ב ובפ' ג' מומין (דף מ') בנזיר בקבר, כגון שנכנס לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע עליו את המעזיבה אי צריך שהיה למלקות, והרי הכא תחילת הכניסה היתה בהיתר בשידה תיבה ומגדל, ואפ"ה כשבא חבירו ופרע עליו את המעזיבה, אע"פ שאין עושה מעשה משבא עליו האיסור מ"מ תחילת המעשה של התירא גורם לאיסור שלאחר שעה להיות נחשב כעושה מעשה בידיים, ע"ש, ומעתה מה לי שהכניסה לאו בת חיובא מ"מ עכ"פ נכנס, וזה צריך לגרום שהדירה במקום זה הוא מעשה ויצטרך לברך.

**אמנם** נראה דהוא פשוט, ואין צריך למש"כ קודם, דדוקא היכן שהדבר עצמו צריך מעשה כגון להיטמאות, ועל זה חייבין, שייך לומר דאף שכאן אין מעשה, אבל בתחילת הכניסה שהיתה על ידי מעשה זה ממשיך גם על הטומאה אח"כ שנעשתה ע"י במעשה, אבל המצוה לדור בבית שיש בו מזוזה, היא מצוה בלי עשיית מעשה שהרי אין חיוב להיכנס לדור בו. ועל מה שדר אח"כ בבית שיש בו מזוזה ע"ז לא תיקנו ברכה, לא יועיל מה שהכניסה היתה במעשה שהרי המצוה עצמה היא מצוה בלא מעשה ולא שייך עליה ברכה, לא יועיל מה שהיה כאן במציאות מעשה מה שנכנס, ופשוט.

**אב"ד** ודאי שגם רבינו מודה דעצם הדירה במקום שיש חיוב מזוזה, היא מצוה וקיום רצון ה', אמנם על זה לא תיקנו ברכה ודוק. ועיין ברמב"ם בפ"ו ממזוזה הלכה י"ג בחובת מזוזה. זהו מה שנלענ"ד בסברת רבינו.

**ל"ע** הנני סובל מהענינים בעונ"ה, אבל התאמצתי לפרש דברי אדמו"ר זצ"ל.

דו"ש, מאיר צבי ברגמן



## הגאון רבי חיים מאיר הלוי שטיינברג שליט"א

ראש כולל אור הנר ובעמח"ס משנת חיים\*

### ביאורים לסדר יום כפור קמץ

#### סימן א - עולות מוסף ראש חדש

יום זה יהי משקל כל חטאתי בו, הן ראש חדשים אל עמך נתת לזמן כפרה על כל תולדותם בו, תקום תרחם את ציון קדשנו, דירת מנוחתך שים כבוד כי בה נעלה עולות ראשי חדשנו.

וּפִי' בעץ יוסף הן ראש חדשים אל עמך נתת, על שם הכתוב (שמות יב, ב) ראשון הוא לכם לחדשי השנה, עי"ש. ודבריו צ"ב, דשם איירי בראש חדש ניסן שהוא ראש לכל חודשי השנה, וזה שנאמר שם "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה", אבל כאן לכאורה איירי בכל ראש חדשי השנה ולא דוקא בר"ח ניסן, ולמה נאמר "ראש חדשים", הא הו"ל למימר "ראשי חדשים" כמו שאומרים בתפילת מוסף דר"ח "ראשי חדשים לעמך נתת זמן כפרה לכל תולדותם".

וּמָה שאומרים "תקום תרחם את ציון קדשנו, דירת מנוחתך שים כבוד כי במ נעלה עולות ראשי חדשנו", דהיינו כשיבנה בית המקדש בב"א נקריב את עולות ר"ח, צ"ב לשי' הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ב ה"ד ופ"ו הט"ו דמקריבין אע"פ שאין בית, ולהקרבת הקרבנות צריך רק מזבח כמו שכ' התוס' בסוכה מ"א א' ד"ה דאשתקד, א"כ למה תלה את הקרבנות עולות ר"ח בבנין בית המקדש. ועי' להלן סי' ג', ד', ט'.

וַיֵּשׁ להעיר עוד, דהא קרבנות מוסף ר"ח הם עולות שני פרים ואיל אחד ושבעה כבשים ושעיר לחטאת, ומאי טעמא מזכירים כאן רק את עולות ר"ח ולא את השעיר חטאת של ר"ח.

---

\* הרהמ"ח שליט"א הוא מגדולי הת"ח בב"ב, סיני ועוקר הרים, ותורתו מעידה עליו בספריו הרבים. בנו של הגאון רבי שרגא פייבל הלוי שטיינברג זצ"ל מתלמידי המובהקים של החזו"א ובעמח"ס אור הנר, ואף הרהמ"ח עצמו הסתופף בילדותו בצילו של החזו"א.

**וי"ף** דבמשנה ברורה סי' תי"ז סק"ד כתב, ויש נוהגים לעשות למנחה סדר יום כפור קטן, וטעם לשם זה הוא לפי מה דאיתא בפר"ח דמהר"ם קורדוויירו ז"ל היה קורא אותו כפור קטן, לפי שבו מתכפרים עונות של כל החודש, דומיא דשעיר של ר"ח, וכדאמרינן במוסף "זמן כפרה לכל תולדותם", וכדכתב הב"י בסי' תכ"ג בשם האו"ח כי כנוי תולדותם קאי על החדשים, ר"ל כי עולת ר"ח היתה באה על תולדות ימי החודש, [וכ"כ באבודרהם], עכ"ל הפר"ח, עי"ש.

**וי"ף** דהואיל והעולות של מוסף ר"ח מכפרות על כל ימי החודש לכן אומרים יוכ"ק "כי בס נעלה עולות ראשי חדשנו", דיש עדיפות להעולות דמוסף ר"ח על פני החטאת דמוסף ר"ח, אף דהקרבת החטאת קודמת לעולות כמבואר בזבחים צ' א', מ"מ העולות דמוסף ר"ח מכפרות על כל ימי החודש. משא"כ החטאת מכפרת רק על טומאת מקדש וקדשיו כדאיתא בריש מס' שבעות.

**[וי"ש להוסיף, דשי' הראב"ד בהל' ביהב"ח פ"ו הי"ד דקדושת המקדש בטלה, ואין איסור להכנס בטומאה למקום המקדש בזמן הזה כאשר המקדש חרב, א"כ א"צ לכפרת מקדש וקדשיו על הזמן של החורבן, ולכן לא מבקשים על הקרבת החטאת אלא על הקרבת העולות שצריך את כפרתם גם בזמן החורבן].**

**וי"פ"ז** יש לבאר את נוסח תפילת מוסף ר"ח "ראשי חדשים לעמך נתת זמן כפרה לכל תולדותם בהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת לכפר בעדם". והרי זבחי רצון הם קרבנות עולות, והקרבת החטאת קודמת להקרבת העולות כמו שנ', ומ"ט מקדימים את העולות לחטאות. וכן להלן "מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו ושעירי עזים נעשה ברצון", הרי דמקדימים את העולות לחטאות. ועי' מש"כ בסי' ט' אות ג' ואות ד'.

**וי"האמור** י"ל דהואיל ועולות ראש חדש מכפרות על כל ימי החדש, לכן יש ענין מיוחד בעולות ר"ח שהם מכפרות על כל ימי החדש מה שאין כן בחטאת ר"ח, ולכן מקדימים את הבקשה להקרבת העולות לפני החטאת אף שהקרבת החטאת קודמת לעולות.



## סימן ב - תמור חלבים ודמים

**משאת כפי כו' חלבי ודמי הנמעט בצומי תמור חלבים ודמים.**

והיינו דהחלב והדם של האדם המתמעט ע"י הצום, יהי' במקום חלב ודם הקרב לגבוה מהקרבתן, הדם נזרק על המזבח והחלב נקטר על המזבח. והא

דמזכירים את החלב לפני הדם, והרי סדר ההקרבה הוא דמתנות הדם הם לפני הקטרת החלב, דמתנות הדם הם המתירות את החלב להקרבה כדתנן בזבחים מ"ג א' דמם מתיר את אימוריהם להקרב. מצינו גם בתורה הקדמת הבשר לדם שנאמר (דברים יב, כז) ועשית עולותיך הבשר והדם.

**ויש** להעיר, דאמנם בחטאת מקטירין רק את החלב דהיינו אימורים והשאר נאכל לכהנים, אך בפשוטו איירי כאן ביחס לקרבן עולה שהיא כולה כליל, דלא רק החלב נקטר אלא כל בשר הבהמה נקטר, ומ"ש דנקט כאן רק "תמור חלבים ודמים". וכן יש להעיר על נוסח הפזמון "בת עמי כו' לרבו פדרים יהל כו' חלף קרבנות פדר", עי"ש. והפדר הוא החלב, ולמה נזכר בפני עצמו.

**ובמשנת** חיים ויקרא סי' כ"ז כ' לדון האם גם בהקטרת העולה שכולה כליל יש שם מיוחד להקטרת האימורים כבשאר קרבנות, או דכיון דבעולה כל הבשר קרב, אין בעולה תורת הקטרת אימורים, ואת האימורים מקטירים כמו שמקטירים את כל בשר העולה ולא בתורת אימורים כבשאר קרבנות.

**ונ"מ**, דבהקטרת בשר העולה אמרו במתני' זבחים פ"ה ב' דמעלים עם הבשר את העצמות המחוברים לבשר, אבל העצמות שפירשו מהבשר - אין מעלין להקטרה. ואילו בהקטרת אימורים דשאר קרבנות בי' הגרי"ז בריש הל' מעה"ק דמקטירין את העצמות לא רק אם הם מחוברין לבשר, אלא אפילו פירשו מהבשר.

**מעתה** אם בעולה יש תורת הקטרת אימורים, הרי גם בהקטרת אימורי העולה יקטירו את העצמות של האימורים אפילו אם פירשו מהבשר כבשאר הקרבנות, אף דבשאר בשר העולה לא מקטירין את העצמות אם פירשו מהבשר. ואם בעולה אין תורת הקטרת אימורים, אלא האימורים קרבים בכלל בשר העולה דקרב הכל, הרי גם בהקטרת אימורים בעולה יקטירו רק את העצמות כשהם מחוברין לבשר, ואם פירשו מהבשר לא יקטירום, עי"ש.

**מיהו** גם אם נימא דבהקטרת העולה יש תורת הקטרה בפ"ע על האימורים מלבד דכל הקרבן קרב כליל, מ"מ סוף סוף כל העולה דינה בהקטרה הן אימורים העולה והן כל בשר העולה, א"כ מה הענין להזכיר כאן דוקא את החלבים המוקטרים בעולה, הרי גם שאר הבשר הוא בהקטרה כהחלב.

**ובהקרבנות** עולת תמיד נאמר בכמדבר כח-א "את קרבני לחמי לאשי וגו'". ואיתא בספרי שם פסקא קמ"ב קרבני, זה הדם. לחמי, אלו אימורים. וכ"ה ברש"י שם, עי"ש. ועי' בערוך ערך אמר, שכ' ולמה נקרא שמם אימורים מפורש בערך מר. ושם כ' למה נקראו החלבים אימורים, שהם מורים ואדונים על כל

האיברים ועולים ע"ג המזבח לחלק ארון העולם, עי"ש. ולכאורה נראה לפ"ז דאימורים שייך רק בקרבן שרק זה מה שקרב מהקרבן, ולא בעולה שכל הבשר קרב.

**וכן** נראה מד' הרמב"ם, שכ' בהל' מעה"ק פ"א הי"ח האיברים ששורפין אותן ע"ג המזבח מן החטאות הנאכלות ומן האשמות ומן השלמים הן הנקראים אימורין. ועי' במל"מ שם. ומשמע גם מד' הרמב"ם דבעולה לא שייך אימורים, רק בקרבנות שרק זה מה שקרב מהם. ועי' תוי"ט פסחים פ"ה מ"י. וא"כ צ"ב מה שכ' רש"י בכי' מה שנאמר בעולה "לחמי" שהכוונה לאימורים. הול"ל דלחמי הוא כל בשר העולה הנקטר ולא רק האימורים. כמו שאמרו בשיר השירים רבה ה-א "אכלתי יערי עם דבש" (שיר השירים ה, א), אלו איברי עולה ואימורי קדשי קדשים.

**ומבואר** מד' הספרי ורש"י דאף בעולה דכולה כליל יש תורת הקרבת אימורים כבשאר קרבנות, ואף בעולה שכולה כליל הרי רק הקטרת האימורים הם הנקראים "לחמי" הואיל והם עיקר הקרבן, ואילו שאר בשר העולה אף דאף הוא מוקטר - מ"מ אינו נקרא "לחמי".

**וי"ז** דנ"מ היכא דאין אפשרות להקטיר את כל בשר העולה רק מקצת ממנו, צריך להקטיר את האימורים דהעולה שהם עיקר הקרבן].

**ובבראשית** כב-יג נאמר "וישא אברהם וגו' ויקח את האיל ויעלהו לעלה תחת בנו". ובב"ר פרשה נו-ט רבי בנאי אמר, אמר לפניו רבון העולמים הוי רואה דמו של איל זה כאילו דמו של יצחק בני, אימוריו כאילו אימוריו דיצחק ברי כו', עי"ש. והן הן הדברים, דאף בעולה שכולה כליל יש חשיבות בפ"ע להקטרת האימורים, וע"ז ביקש אברהם אבינו דאף שהקטיר את כל בשר האיל, מ"מ הקטרת אימורי האיל יהיו נחשבים כאילו הקטיר את אימורי יצחק בנו.

**ולפ"ז** יתבארו ד' תפילת יוכ"ק כאן "חלבי ודמי הנמעט בצומי תמור חלבים ודמים", דאף דאיירי ביחס לקרבן עולה, מ"מ יש חשיבות מיוחדת להקטרת אימורי העולה ביחס לשאר בשר העולה, וזו היא הבקשה דחלבי - הוא החלב של האדם - ודמי הנמעט בצומי, יחשב תמור חלבים - שהם האימורים - ודמים, של קרבן העולה.



## סימן ג - שעירי יוה"כ לא קרבים כשאין מזבח ובית

משאת כפי כו', בהיות מזבחי ומקדשי על מכוננו וגבולו היו מכפרים עלינו בשעירים העולים לגורלו.

**א** משמע דאי אפשר להביא בזה"ז את שני השעירים שהיו מגרילים עליהם ביוה"כ אחד להשם ואחד לעזאזל, האיל ואין לנו מזבח ומקדש, וכן כ' הרמב"ם בהל' תשובה פ"א ה"ב, שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה כו', הלכה ג', בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה, אין שם אלא תשובה כו', עי"ש, והיינו דהואיל ואין בית המקדש ואין מזבח, לפיכך א"א להביא שעיר המשתלח שיכפר, שהרי בן זוגו הוא שעיר הנעשה בפנים, ולכן רק התשובה מכפרת.

**והרמב"ם** בהל' ביהב"ח פ"ב ה"ד כ', ושלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה כו' ואחד העיד שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית. וכ"כ שם בפ"ו הט"ו לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי כו', עי"ש. ולפ"ז צ"ב מש"כ הרמב"ם בהל' תשובה הנז' דבזמן הזה שאין בית המקדש א"א להביא שעיר המשתלח, והרי מקריבין את כל הקרבנות אע"פ שאין בית.

**וכמו** כן צ"ב נוסח התפילה דיוכ"ק הנז' "בהיות מזבחי ומקדשי על מכוננו וגבולו היו מכפרים עלינו בשעירים העולים לגורלו". והיינו דהואיל ואין לנו מזבח ומקדש א"א לכפר בשעירים אלו, והרי מקריבין אע"פ שאין בית.

**ולכאורה** י"ל דלא שייך הקרבת חטאות הפנימיות כשאין בית, ע"פ מש"א בזבחים מ' א' ביחס להזאות בהיכל "נפחתה תקרה של היכל לא הי' מזה", ופרש"י נתפחתה תקרת עלייתו וגגו ותו לאו אהל הוא, עי"ש. ונמצא לפ"ז שמקריבין בזמן הזה רק קרבנות הקריבים במזבח החיצון בעזרה, אבל לקרבנות שהזאתם בהיכל בעינן לאהל מועד – דהיינו שתהא לו בנין בנוי כולל תקרה, ולפי' אין קרבנות אלו קריבין בזמן הזה שאין אהל מועד, וממילא כיון שאין שעיר הפנימי גם אין שעיר המשתלח שהוא בן זוגו.

**ובמנחת** אברהם זבחים ח"ב עמ' רנ"ח כ', דהרמב"ם שם בפ"ב ה"ד כ' ושלשה נביאים כו' ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית, עי"ש. ומש"כ "על המזבח הזה" משמע דרק מה שקרב על מזבח החיצון מקריבין בלא בית, ולא חטאות הפנימיות שהזאתם היא על מזבח הפנימי



בהיכל. [אך לשון הרמב"ם שם פ"ו הט"ו לפי מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי כו'.]

**ובזה** יבואר הא דאמרו בזבחים מ"ה א' הלכתא למשיחא, ופרש"י הרי קבע לנו הלכה הצריכה לנו לימות המשיח כשיבנה בית המקדש ועכשיו לא הוצרכת לה, ע"ש. והק' במצפה איתן שם הא מקריבין אע"פ שאין בית, וא"כ יש נ"מ בזה גם לפני ימות המשיח. ולפי מש"כ דאף דמקריבין אע"פ שאין בית היינו רק קרבנות על מזבח החיצון ולא מה שקרב בהיכל, מיושב הקו', דשם איירי בחטאות הפנימיות, וע"ז שפיר אמרו הלכתא למשיחא.

**והנה** הרמב"ם כ' להאי דינא דאם נפחתה התקרה לא הי' מזה, בהל' עיוה"כ פ"ה הכ"ג, וכבר העיר בזה בקר"א שם דלכאורה האי דינא הוא בכל חטאות הפנימיות ולא רק בחטאות הפנימיות הקריבות ביוה"כ, ולמה כתבו הרמב"ם רק בהל' עיוה"כ. ובמשמר הלוי זבחים תנינא עמ' ל"ד הביא מכתב מהגרמ"ד שליט"א שבי' בשם הגר"ז דלמאי דק"ל שלא במקומו כמקומו דמי כמו שכ' הרמב"ם בהל' פסוה"מ פ"ג ה"י, ואם נתן את הדם של חטאות הפנימיות על מזבח החיצון – הקרבן מכפר, י"ל דמהני הזאות על מזבח הפנימי גם כשאין תקרה מדין שלא במקומו, הואיל וכשאין תקרה אין החסרון במזבח, דהמזבח הוא מזבח גם בלי תקרה רק החסרון בזה הוא שאין אהל מועד, אבל עדיין שייך להזות על המזבח הפנימי בלי תקרת היכל, דלא גרע מהזאות על מזבח החיצון דמהני מדין הזאות שלא במקומו. ולכן לא כ' הרמב"ם להאי דינא בחטאות הפנימיות דכל השנה, הואיל ואין בזה נ"מ דגם אם לא הי' תקרה הי' מזה ומהני לכפר מדין שלא במקומו כמקומו.

**אבל** ביוה"כ שנאמר חוקה, לא מהני להזות שלא במקומו אלא במקומו, ולכן רק בקרבנות יוה"כ מעכבת תקרת אהל מועד להזאות על מזבח הפנימי. וזהו שכ' הרמב"ם להאי דינא בהל' עיוה"כ. וכ"ה בחי' הגר"ז בזבחים שם. [ובמנחת אברהם העיר דמ"מ נ"מ להקטרת אימורין, דאם הא דמהני ההזאות על מזבח הפנימי בלי תקרה הוא רק מדינא דשלא במקומו כמקומו דמי, הא אין בזה הקטרת אימורין, וא"כ הו"ל להרמב"ם לכתוב האי דינא דבלי תקרה לא הי' מזה גם בחטאות הפנימיות הקריבות בכל השנה, דנ"מ דאף אם יזה ומהני ההזאה לכפר מדין שלא במקומו, מ"מ לא יקטירו את האימורים שלהם].

**ולפ"ז** א"א לפרש את הגמ' בזבחים דאמרו הלכתא למשיחא, הואיל ואיירי בחטאות הפנימיות דלא מזים בלי תקרה, דהא בחטאות הפנימיות דבכל השנה מזים גם בלי תקרה מדין שלא במקומו כמקומו, וא"כ יש נ"מ גם בזמן הזה.

**אך** נוסח תפילת יו"ק והרמב"ם בהל' תשובה יתיישבו, דאף דמקריבין אע"פ שאין בית, א"א להקריב את שני שעירי יוה"כ הואיל ואחד מהן הוא חטאת הפנימית,

ואינו קרב ביוה"כ הואיל וא"א להקריבו בלי בית. וממילא גם אין שעיר המשתלח  
 שהוא בן זוגו דהשעיר הפנימי, וזהו שכ' הרמב"ם בהל' תשובה דהואיל ואין לנו  
 מקדש אין לנו שעיר המשתלח לכפר.

**והנה** החינוך כ' במ' ת"מ דאף דמקריבין אע"פ שאין בית, מ"מ אינו חובה אלא  
 רשות. ויתבאר בסי' ט' דלכך בזמן הזה אין הקרבת הקרבנות אף שקבוע להם  
 זמן דוחין את השבת ואת היו"ט, הואיל ואין חובה להקריבם אלא רשות, וקרבן  
 רשות אינו דוחה את השבת ואת היו"ט.

**לפ"ז** יש לבאר את ד' תפילת יוכ"ק דבזה"ז אין לנו את שני שעירי יוה"כ, הואיל  
 ואין הקרבת שעיר הפנימי יכולה להיות בזה"ז הואיל ויש בהקרבנותו חילול  
 יוה"כ, וכן בשעיר המשתלח יש חילול יוה"כ הן בהולכתו חוץ לתחום והן בהריגתו,  
 ואין חובה להביאם בזה"ז כדי לדחות את יוה"כ. ונתבאר בזה ד' הרמב"ם דאין  
 בזה"ז שעיר המשתלח לכפר.

**ב]** ומד' היוכ"ק משמע דלא רק דהואיל ואין מקדש א"א להביא את השעירים, אלא  
 גם הואיל ואין מזבח, וזה שאמר "בהיות מזבחי ומקדשי על מכוננו כו". וכ"כ  
 הרמב"ם בהל' תשובה שם בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה  
 כו', עיי"ש. ואמרי' בזבחים נ"ט א' אמר רב מזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם  
 פסולין, ועי' ברמב"ם בהל' פסוה"מ פ"כ הכ"ב שנראה מדבריו שהוא משום דחוי.  
 וא"כ נפסלו בכך רק הקדשים שמתן דמים שלהם הוא על מזבח החיצון, אבל חטאות  
 הפנימיות שדמיהם ניתנים על מזבח הפנימי לכאורה לא נפסלו בפגמת המזבח  
 החיצון, ומעתה צ"ב ד' היוכ"ק והרמב"ם דהואיל ואין מזבח א"א להקריב את שני  
 השעירים אשר אחד מהם קרב בהיכל ואחד משתלח, ומה ענינם למזבח החיצון ומה  
 לי שאין מזבח זה קיים.

**ובמקדש** דוד סי' ל"ג-ב' כ' להסתפק דהואיל ושפיכת השיריים של חטאות  
 הפנימיות הם על יסוד מזבח החיצון, י"ל דלכך אם מזבח החיצון נפגם  
 – שוב אין ראוי להקריב את החטאות הפנימיות, הואיל ואין מזבח לתת שם את  
 השיריים, ואף דאין שפיכת שיריים מעכבת מ"מ בעינן ראוי לשפיכת שיריים.

**ובתוס'** מנחות מ"ט סוף ב' כ' ואע"ג דהקטרת אימורים לא מעכב כי אבדו כשר  
 באכילה, הני מילי כי איחזו להקטרה אבל הכא הא לא איחזו כלל, עיי"ש.  
 ויש לדמות שפיכת שיריים להקטרת אימורים, דכמו שהקטרת אימורים אף דאין בזה  
 עיכוב מ"מ כ' התוס' דבעינן שיהיו ראויים להקטרה, ה"ה שיריים אף דאין בזה עיכוב  
 – מ"מ בעינן שיהיו ראויין לשפיכת שיריים, ואם אין מזבח החיצון או שהוא נפגם  
 אין השיריים ראויים לשפיכה ליסוד, ומשו"ה א"א להקריב אף את החטאות

הפנימיות. [מיהו הדבר תלוי אם שפיכת שיריים הוא דין בהקרבת או בהדם, עי' מש"כ במשנת חיים דברים סי' ס"ה, ס"ן]. ובזה נתיישבו ד' היוכ"ק והרמב"ם.



## סימן ד - רפא מזבחך ההרום

אלקו, בשר עמך מפחדך סמר כו', ענני ורפא מזבחך ההרום כו', לפאר מקום מקדשי.

מתחילה מבקשים שהמזבח יתוקן, ושוב מבקשים על הבית עצמו. [ועי' מלכים א' יח-ל "וירפא את מזבח השם ההרוס". אך שם איירי באליהו בהר הכרמל דא"צ יותר ממזבח]. ויתבאר ע"פ שי' הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"ב ה"ד ובפ"ו הט"ו דמקריבין קרבנות אע"פ שאין בית, ומיהו בעינן למזבח כמו שכ' בתוס' סוכה מ"א א' ד"ה דאשתקד. וכ"נ מד' הרמב"ם שם בפ"ב ה"ד, שכ' ושלשה נביאים כו' ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית, עי"ש. ומתחילה מבקשים שיתוקן המזבח, וכבר יהיה אפשר להקריב עליו קרבנות, וחוזרים ומבקשים על הבית עצמו.

ובסליחות בקטע המתחיל קל רחום שמך כו', "עשה למען ירושלים הר קדשך, עשה למען ציון משכן כבודך, עשה למען שממות היכלך, עשה למען הריסות מזבחך". ולפי מש"כ יש לבאר את הכפילות של "שממות היכלך כו' הריסות מזבחך", דגם אם לא יהיה בית המקדש - והוא ישאר שומם, מ"מ "עשה למען הריסות מזבחך", דגם על מזבח בלי בית אפשר להקריב קרבנות. וזהו שמוסיפין אחר שממות היכלך - הריסות מזבחך, דעתה לא רק ההיכל שמם דהיינו שהבית חרב, אלא גם המזבח נהרס, ותו א"א להקריב קרבנות.

ועי' מש"כ לעיל בסי' ט' ובסי' א' וש"נ.



## סימן ה - בישול קדשי קדשים בעזרה

אלקו, בשר עמך כו' בית תפלתם מקום צקון לחשם, חשוב כמקום אשר יבשלו שם הכהנים את החטאת ואת האשם ואשר יאפו את המנחה.

[א] נשאלתי מהרב שלמה הרשקוביץ הי"ו על הא דתלי את התפילה שיחשב כמקום ששם מבשלים את החטאת ואת האשם, והיינו בעזרה. הרי לכאורה הא דמבשלים

את החטאת ואת האשם בעזרה הוא משום דאם יבשלום חוץ לעזרה יפסלו ביוצא, וא"כ הוא רק היכי תימצי דהן מתבשלים בפנים ולא שיש להם דין לבשלם בפנים, וא"כ מה תלי את התפילה במקום הבישול של קדשים קדשים.

**והנה** אמרי' במתני' מנחות צ"ו א' כל המנחות יש בהן מעשה כלי מבפנים, ובגמ' שם שאלו את רבי זו מנין, אמר להם הרי הוא אומר (יחזקאל מו, כ) ויאמר אלי זה המקום אשר יבשלו שם הכהנים את האשם ואת החטאת ואשר יאפו את המנחה לבלתי הוציא אותה אל החצר החיצונה, מנחה דומיא דאשם וחטאת, מה אשם וחטאת טעונין כלי אף מנחה טעונה כלי. ופרש"י מה חטאת ואשם טעונין כלי, דכתיב אשר יבשלו ואין בישול בלא כלי, ובפנים משתעי קרא דכתיב לבלתי הוציא אל החצר החיצונה.

**ובתוד"ה** שאלו, כ' דאיתקש אפיה דמנחה לבישול דחטאת ואשם, מה הם טעונין כלי דכתיב (ויקרא ו, כא) וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר ואם בכלי נחושת בושלה. ומיהו מזה אין ראייה דלאו למירמי חובה קאמר, אלא כדפי' הקונטרס דכתיב אשר תבושל בו ואין בישול בלא כלי, ובפנים משתעי קרא, דאי בחוץ הרי חטאת ואשם נפסל ביוצא, ועוד כתיב ביה לבלתי הוציא אל החצר החיצונה, אף אפיה דמנחה טעונה כלי שרת כו', עי"ש.

**מבואר** ברש"י ובתוס' דדינא דבישול בשר חטאת ואשם דבעינן דיהיה בעזרה, אינו רק דאל"כ יפסל ביוצא כדין בשר ק"ק, אלא הוא דין חיובי דמעשה הבישול מצד עצמו יהיה בעזרה, וזה שנאמר בקרא ד'יחזקאל דהבישול יהיה מבלי להוציאם אל החצר החיצונה, דהיינו שיהיה הבישול בעזרה. [מיהו ברש"י ביחזקאל שם כ' לבלתי הוציא, כמו להוציא, שקדשי קדשים נפסלים ביוצא].

**א"ל** דעיקר הפסוק ביחזקאל צ"ב למאי הוצרך לומר "לבלתי הוציא אותה אל החצר החיצונה", ללמד דמעשה הבישול יהיה בעזרה ולא מחוצה לה, והרי בלאו הכי בעינן דהבישול יהיה בעזרה, כדי שלא יפסל בשר האשם והחטאת ביוצא מהעזרה.

**ובפי'** רגמ"ה שם כ', מה חטאת ואשם טעונין כלי שרת לבשלם ובפנים, אף מנחה נמי, עי"ש. מבואר מדבריו דהבישול דבשר חטאת מצוותו שיהיה בכלי שרת ולא בסתם כלי, וכן נראה מהא דילפינן מבישול חטאת ואשם לכלי של מנחה, והרי כלי דמנחה הוא כלי שרת כמו שכ' בתוס', וע"כ דגם כלי הבישול דחטאת ואשם הם כלי שרת, והם מלמדים למנחה דבעי כ"ש.

**אך** צ"ב דזה עצמו דבישול בשר חטאת ואשם הוא בכלי שרת מנלן, דהא בגמ' אמרו רק דהבישול טעון כלי, והיינו הואיל וא"א לבשל בלי כלי, ומנ"ל דבעי שיהי בישול יהיה בכלי שרת דוקא.

וי"ף דלמדו כן מהא דנאמר "לבלתי הוציא אותה אל החצר החיצונה", והרי בלאו הכי א"א להוציאו מחוץ לעזרה כמו שנ'. ולכן מפ' הרגמ"ה דבא ללמד דבעינן דהבישול יהיה בכלי שרת. והיינו דנאמר דין חיובי שהבישול יהיה בפנים, ומכאן נלמד דטעם הדבר הוא הואיל וצריך דיהיה הבישול בכלי שרת, ולכן בעינן שיהיה הבישול בפנים, דאל"כ אין לכלי שרת כל ערך כמו שאמרו בזבחים פ"ח א'.

**נמצא** דמה שנאמר דהבישול יהיה בפנים מלמד דהבישול יהיה בכ"ש. דאם הבישול בפנים רק כדי שלא יפסל הבשר ביוצא – לא היינו יודעים דהבישול מצוותו להיות בכלי שרת.

**ואפשר** להוסיף דזו היא כוונת רש"י שכ'. ...ואין בישול בלא כלי ובפנים משתעי קרא כו'. וכ"ה בתוס', ולכאורה הרי בגמ' איירי רק בענין בישול בכלי ולמה הוסיף רש"י ובפנים משתעי קרא כו', ומאן דכר שמיה דבפנים כאן, וי"ל כמו שכ', דהואיל ואיירי בפנים מלמד על כלי הבישול דהם כלי שרת.

**ובזכריה** יד-כ, כא והיה הסירות בבית השם וגו' ובאו כל הזבחים ולקחו מהם ובשלו מהם וגו'. ופרש"י אף אותם יקדישו לעשות כלי שרת למזרקים לדם ולסירות לבשל בשר זבחים כו', עי"ש. ומבואר דהבישול הוא בכלי שרת, כמו שכ' ברגמ"ה. ועי' מש"כ במשנת חיים דברים סי' ע"ה אות ה'.

**ב** ונאמר בויקרא ו-כא וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר וגו', ובתרגום יוב"ע וכל מאן דפחר דתתבשל ביה יתבר מטול דלא יבשלו ביה חולי, עי"ש. ונראה מד' יוב"ע דטעם שבירת כ"ח שבשלו בו קדשים, הוא כדי שלא יבואו לבשל בו חולין, וכ' באמרי בינה הל' פסח סי' ח"י דמוכת מד' יוב"ע אלו דבישול הקדשים הוא בכלי שרת, ומהאי טעמא אין לבשל בו חולין, דאין לבשל חולין בכלי שרת שהוא קדוש, עי"ש.

**ובבבלי** חמדה פ' צו אות ד' תמה על עיקר ד' הרגמ"ה דבעי לבשל בכ"ש, מהאי קרא ואם בכלי חרש בושלה וגו', והרי לכו"ע לא עבדינן כלי שרת מחרס כדאיתא בסוכה נ' ב'. ור"ל דהא דלא עבדינן כ"ש מכלי חרס, היינו כדי לעשות בהן עבודה, אבל לבשל עבור אכילת הכהנים אף דצריך להיות בכ"ש, לזה מהני כ"ש מכלי חרס.

**אך** בפשוטו י"ל דקרא איירי היכא דבשלו בכלי חרס, דאה"נ מצותו לבשלו בכלי שרת וממילא לא בכלי חרס דאין כ"ש מחרס, אך אין בזה עיכוב, וקרא איירי אם בישל בכ"ח שאינו כ"ש.

**ומה** שכ' באמ"ב לפ' ביוב"ע דהבישול בכ"ש דלכן אין לבשל בו חולין, לא מובן דגם אם היה רק כלי קדש ולא כלי שרת, היה אסור לבשל בו חולין, ומזה

שאינן לבשל בו חולין לכאורה אין להוכיח דבעינן לבישול בכ"ש. ובאמבואה דספרי דף צ' האריך להוכיח שאין בישול בשר ק"ק צריך להיות בכלי שרת, ובד' הרגמ"ה הנז' כ' דאין כוונתו לכלי שרת רק לכלי קדש, עי"ש].

**ז** **ועכ"פ** מבואר מכל האמור דבישול חטאת ואשם בעזרה, אינו רק היכי תימצי כדי שלא יפסל הבשר ביוצא, אלא מצוה לקיים את הבישול בעזרה. וזהו שאומרים בתפילת יוכ"ק "בית תפלתם מקום צקון לחשם חשוב כמקום אשר יבשלו שם הכהנים את החטאת ואת האשם ואשר יאפו את המנחה".

**ח** ובעיקר הקו' על הפסוק ביחזקאל דהא בלאו הכי בעינן לבשל את הבשר בפנים כדי שלא יפסל הבשר ביוצא, ראיתי ברד"ק שם שכ'... יהיו מוזהרים שלא להוציא שם בשר קדשי הקדשים והמנחה שהם נפסלין ביוצא חוץ למקומו, ואע"פ שלא היו נפסלין אם יצאו לעזרת ישראל כי גם הוא מקום קדוש לאכילת קדשי הקדשים, מ"מ אם היו מוציאים שם הבשר יראה שגם ישראל היו מותרין באותו בשר כו', או שמא היו מוציאים אותו לעזרת נשים והיה נפסל אם יצא לשם, עי"ש.

**ט** **משמע** מד' הרד"ק דהא דנאמר לבלתי הוציא וגו' הי' ציווי מסוים שלא יוציאו את הבשר מעזרת כהנים כמו שבי' שם את הנימוקים לכך, ולא איירי במעשה הבישול עצמו.

**י** **אבל** לפי שנ' ברש"י ובתוס' במנחות שם דהא דנאמר לבלתי הוציא וגו' קאי אבישול שהוא יהיה בעזרה. אולי י"ל דנ"מ בזה דהנה בזבחים נ"ו א' נתרבה אכילת ק"ק גם בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקדש, אף שאינם עזרה לענין שחיטת קק"ל וכדו'.

**יא** **כ** י"ל דהמצוה לבשל קדשי קדשים בעזרה הנז' בקרא דיחזקאל לרש"י ותוס', היינו בעזרה ממש, כלשון הפסוק "לבלתי הוציא אותה אל החצר החיצונה", ולא בלשכות הנז' דאף דאין בהן פסול יוצא מ"מ אינם בכלל עזרה, רק נתרבו לאכילת ק"ק בלבד. והואיל ואינם עזרה י"ל דשם לא מתקיים המצוה לבשל הבשר בעזרה, אלא בעינן לבשלו בעזרה ממש. וזהו שנתחדש בהאי קרא דבעינן לבשלם בעזרה ממש ולא רק במקום שאין בהן פסול יוצא. [ועי' רמב"ם הל' מעה"ק סופי"ב, ובאו"ש הל' ביהב"ח פ"ו ה"ח כ' דהבישול הוא אף בלשכות].

**יד** ובקרא דיחזקאל הנז' נאמר "אשר יבשלו שם הכהנים את החטאת ואת האשם וגו'". נראה מלבד מה דאמר' בגמ' דבעי לבישול קדשים כלי, ונתבאר ברגמ"ה דהיינו כלי שרת, ובעינן שיהיה הבישול בפנים, הרי נאמר בהאי קרא דהבישול מוטל על הכהנים. וזהו שאומרים בתפילת יוכ"ק "אשר יבשלו שם הכהנים את החטאת ואת האשם", ואף דבישול הקרבנות הללו צריך שיעשה בעזרה ואף בכלי שרת כמו שנ', אך נתחדש עוד שמוטל הדבר על הכהנים.

**ונאמר** בשמות כט-לא ואת איל המילואים תקח ובשלת במקום קדוש. וכ' הרמב"ן לא ידענו אם הוראת שעה היא שיהא בשר המילואים טעון כהן בבשולו או יהיה ובשלת בצווי כו', עי"ש.



## סימן ו - תפילות אבות תיקנום או כנגד התמידין

בת עמי לא תחשה כו', יחידו למאה נחנן, ועקוד כמזבח אבניו, לפנות ערב חנן, והא-ל נשא פניו, לתמיד ערב מכונן, להתרצות פני אדוניו, כאיש לקח מלא חפניו, קטרת סמים דקה. מפלל יושב אהל הלן במקום משובת, לריבוי פדרים יהל בהתקרב בבית זבח.

ופי' בעץ יוסף לפנות ערב חנן, כמו שאמרו בברכות כ"ו ב' יצחק תיקן תפילת מנחה, שנאמר (בראשית כד-גט) ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב. לתמיד ערב מחונן, כמו שאמרו בברכות שם שתפילת מנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים. מפלל יושב אהל, הוא יעקב שנאמר בו (שם כה-כז) ויעקב איש תם יושב אהלים, ואמרו בברכות שם יעקב תיקן תפלת ערבית שנאמר (שם עח-יא) ויפגע במקום וילן שם, וזהו מפלל פי' התפלל יושב אהל. לרבי פדרים יהל, פי' מאיר, ר"ל דתפילתו של יעקב היתה מאירה כנגד פדרים, והכוונה לזה שאמרו שם בברכות שתפלת הערב הוא כנגד אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב שקרבים והולכים כל הלילה, וזה שאמר לרבי פדרים יהל בהתקרב כו'.

**ובברכות** שם איתמר רבי יוסי בר"ח אמר תפלות אבות תקנום, רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידין תקנום כו', עי"ש. ומשמע שהוא מחלוקת דר"י בר"ח שאמר דאבות תיקנום לא סבר דתיקנו התפילות כנגד התמידין, וריב"ל שאמר כנגד התמידין תיקנום לא סבר דהאבות תיקנום. ולפי"ד ד' היוכ"ק צ"ב דנראה מדבריו דמנחה ומעריב הם תקנת יצחק ויעקב, והם כנגד תמיד של בין הערבים והקטרת האיברים והפדרים כלילה.

**ובברכות** שם אמרו, תניא כוותיה דר"י בר"ח, אברהם תיקן תפלת שחרית כו' יצחק תיקן תפלת מנחה כו' יעקב תיקן תפלת ערבית כו'. תניא כוותיה דריב"ל, מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות כו', תפלת המנחה עד הערב שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה, ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע, שהרי איברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה כו', נימא תיהוי תיובתיה דריב"ח, א"ל ריב"ח לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום, ואסמכינהו רבנן אקרבנות כו'.

וכ' הרמב"ם בהל' תפלה פ"א ה"ה וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין כו', ותפלה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפלת השחר, ותפלה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפלת מנחה כו'. וכ' בכ"מ וב' רבינו סברת ריב"ל משום דכי אמרינן דתניא כוותיה אמרינן נימא תהוי תיובתא דר"י בר"ח, ואע"ג דשני, מ"מ משמע דאתיא האי ברייתא כריב"ל טפי ממאי דאתיא אידך ברייתא דמסייע כו', עי"ש, והיינו דפסק דתפלות כנגד תמידין תקנום.

ובה"ל מלכים רפ"ט כ' על ששה דברים נצטוה אדם הראשון, על ע"ז כו', הוסיף לנח אבר מן החי כו' נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו. וכ' הכ"מ וענין התפלות האלו שתקנו האבות, כך מפורש בברייתא ר"פ תפלת השחר.

**משמע** דמפרש הכ"מ כאן דמה שהזכיר הרמב"ם דהאבות התפללו את התפלות הנז', כונתו שהם תקנו את התפלות הללו, דאל"כ לא הו"ל להזכיר רק התפלות, דהא מבואר ביומא כ"ח ב' דאברהם אבינו קיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה כאשר העיר בלח"מ. וע"כ דאין כוונת הרמב"ם לומר רק דהאבות קיימו את מצות התפלות, אלא דהיא היתה תקנתם להתפלל שחרית ומנחה ומעריב. ונמצא דכאן פסק כמ"ד דהאבות תקנו ג' תפלות ביום. ולפ"ז דברי הרמב"ם סותרים אלו אל אלו. ועי' באור"ש בהל' תפלה פ"ג ה"ט מש"כ בישוב הסתירה בד' הרמב"ם.

**והנה** בגמ' הביאו סיעתא לב' הדעות אי אבות תקנו התפלות או כנגד תמידין תקנום, והק' על המ"ד דאבות תקנום מהברייתא דמפורש בה דכנגד תמידין תקנום, אך על המ"ד דכנגד תמידין תקנו, לא הקשו מהברייתא דמפורש בה דהאבות תקנו התפלות. [וכבר העירו בזה, ועי' דק"ס אות כ']. ונראין הדברים דאמנם אין בזה סתירה ושניהם יכולים להיות אמת, דאמנם האבות תקנום וגם כנגד תמידין תקנום, ולכן לא הקשו מהא דהאבות תקנום על המ"ד כנגד תמידין תקנום.

**וי"ל** דהביאור בזה, דהנה הרמב"ם בריש הל' תפלה כ' מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר כו', ואין מנין התפלות מה"ת ואין משנה התפלה הזאת מן התורה ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה כו', אלא חיוב מצוה זו כך שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם ואח"כ נותן שבח כו', וכן מנין התפלות כל אחד כפי יכלתו, יש מתפלל פעם אחת ביום ויש מתפללין פעמים הרבה כו'. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם י"ח



ברכות על הסדר כו', כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן כו', וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות כו'.

**מבואר** מדבריו דמה"ת מצוה להתפלל בכל יום, אלא דאין ציווי מה להתפלל וכמה פעמים ביום להתפלל, ועזרא וב"ד תקנו מה להתפלל וכמה פעמים ביום להתפלל, וכ"ז הוא בכלל מצות תפלה מה"ת, דבכך קבעו חז"ל לקיים את מצות התפלה שחייבה התורה. וע"ז אמרו דכנגד התמידין והקטרת האיברים והפדרים תקנו להתפלל ג' פעמים ביום לקיים בכך את מצות התפלה מה"ת, וזה אשר ביאר הרמב"ם בהל' תפלה.

**אך** מש"כ בהל' מלכים דהאבות תקנו להתפלל ג' תפלות, היא תקנה אחרת שאינה בכלל מצות תפלה דאורייתא, שהרי תקנוה לפני שנתנה תורה ובכלל זה לפני שניתן הציווי על התפלה מה"ת. ואינה בכלל מצות תפלה אף מדרבנן, והיא תקנה נפרדת דאין לה ענין עם מצות התפלה, ולכן כתבה הרמב"ם בהל' מלכים ולא בהל' תפלה.

**ונמצא** דשתי התקנות נכונות, דאמנם האבות תקנו להתפלל ג' תפלות ביום, אך הואיל ואין תקנה זו בכלל מצות תפילה כמו שנ', חזרו עזרא וב"ד לתקן ג' תפלות ביום בכלל מצות תפלה. וזה אשר לא הק' בגמ' לריב"ל דאמר תפלות כנגד תמידין תקנו מהברייתא דהאבות תקנו התפלות, דשניהם אמת כמו שנ'.

**אך** מ"מ על המ"ד דהאבות תקנו התפלות הק' שפיר מהברייתא דמבואר שם דכנגד תמידין תקנו, דהיה משמע דאיירי בתקנת ג' התפלות בכלל מצות תפלה דע"ז אמר דהאבות תקנו, וע"ז הק' שפיר א"כ למאי איצטריך לתקנת התפלות כנגד הקרבנות, וע"ז תירצו בגמ' דאמנם האבות תקנום אך סמכום על הקרבנות.

**ובזה** יש לבאר את ד' היוכ"ק, דסבר כמ"ד דהאבות תיקנו את התפלות, אך הם גם כנגד התמידין כמו שנ'. וע"י מש"כ במשנת חיים בראשית סי' ס"א.



## סימן ז - ריצוי תפילת מנחה בקטורת דיוה"ב

בת עמי לא תחשה כו', לפנות ערב חנוך, והא"ל נשא פניו, לתמיד ערב מבונן, להתרצות פני אדוניו, כאיש לקח מלא חפניו, קטרת סמים דקה.

**א** [ופי' בעץ יוסף להתרצות כל אחד מישראל לאדוניו הקב"ה ע"י תפילת מנחה, כאיש, כתפילת כהן גדול אשר לקח מלא חפניו קטורת סמים דקה להקטיר להשם ביום הכיפורים.

**והיינו** דמבקשים דתפילת מנחה שתיקנה יצחק אבינו תהא מרוצה לפני הקב"ה "כאיש לקח מלא חפניו קטורת סמים דקה", והיינו כריצוי הקטורת דיוה"כ לפני ולפנים, דהיא מלא חפניו קטורת סמים דקה כמפורש בכתוב. וצ"ע מה ענין תפלת מנחה דיצחק אבינו לריצוי הקטרת הקטורת דיוה"כ לפני ולפנים.

**ויתבאר** ע"פ פרקי דר"א פל"א שכ' ביחס לאברהם אבינו בעקידת יצחק "וככהן גדול הגיש את מנחתו ואת נסכו". וכי' הרד"ל בהא דהוצרך להיות כהן גדול, ע"פ ד' הרקנטי דעקידת יצחק היתה ביוה"כ, והואיל וביוה"כ עבודת היום כשרה רק בכהן גדול, לכן הוצרך אברהם אבינו להיות כה"ג בעקידת יצחק. [נע"י במשך חכמה שם כא"ז דההתגלות האלוקית שהיתה בעקידה הי' כמו לכה"ג ביוה"כ לפני ולפנים, ע"ש. והובא במשנת חיים בראשית ר"ס ע"ג].

**ובבראשית** כב-ב נאמר "ויאמר קח את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המדיה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך". והואיל ואברהם אבינו נצטוו להעלות את יצחק לעולה, הי' צריך להקדישו לעולה, כמו שאמרו בתו"כ ויקרא נדבה פרשה ב-ד קרבן להשם (שם א-כ) כשיקדים הקדשו להקרבתו דברי ר' יהודה. וכ"ה בסליחות לצום גדלי' סי' נ"ב רץ אל הנער והקדישו.

**ועה"פ** שנאמר ליצחק "אל תרד מצרימה" (שם כו-ב) כ' רש"י שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך. וכ"כ רש"י שם כה-כו דמשו"ה יצחק לא נשא שפחה. והיינו דגם אחרי העקידה נשאר יצחק קדוש בקדושת עולה כמו שהי' בזמן העקידה, דקדושת הגוף לא פקעה בכדי.

**ויש** להוסיף דהואיל והעקידה היתה ביוה"כ והיתה בכלל עבודת יוה"כ דכשרה רק בכהן גדול, י"ל דיצחק בעקידה הי' בגדר עולת יוה"כ, וגם אחרי העקידה דלא נפקע קדושת העולה שבו, הרי נשאר על יצחק שם עולת יוה"כ.

**ולפי'** כאשר יצחק תיקן תפילת מנחה הי' ע"ז הריצוי של קטורת דיוה"כ, וזהו שאמר בפזמון "לפנות ערב חנן, כו' להתרצות פני אדניו, כאיש לקח מלא חפניו, קטורת סמים דקה". דאותו ריצוי שהי' בזמן העקידה שהי' יוה"כ, וההתגלות האלקית היתה כביוה"כ לפני ולפנים, נשאר ביצחק עצמו הואיל והוא הי' הקרבן דיוה"כ בעצמו, ונשאר עליו תורת קרבן דיוה"כ עם הריצוי דיוה"כ לפני ולפנים.

**ב** [ובבראשית כד-ג נאמר "ויען לבן ובתואל ויאמרו מהשם יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב". ובכ"ר שם ס-י מהיכן יצא, ר' יהושע ב"ר נחמיה בשם ר' חנינא ב"ר יצחק מהר המוריה יצא. ופרש"י שבו בפרק שנעקד יצחק נולדה רבקה,

לומר דבהר המוריה היתה גזרה שתהא בת זוגו. ובמתנות כהונה כ' מהר המוריה, ששם נגזר הזיווג הזה, כדכתיב (שם כב-כ) "אחר הדברים האלה ויגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה" וגו'.

**וצ"ב**, דאמרי' בריש סוטה ארבעים קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני. וכ' התוס' קודם יצירת הולד, נראה לרבי קודם יצירת הזכר בין אם לא נולדה הנקיבה עדיין בין אם נולדה, עי"ש. וא"כ הי' צריך להגזר הזיווג ליצחק ארבעים יום לפני יצירתו של יצחק אף שרבקה עדיין לא נולדה אז, ולמה נגזר הזיווג של יצחק ורבקה רק בהר המוריה בזמן עקידתו. [ועי' רבינו בחיי שם].

**ובעיקר** הא דבת קול יוצאת ארבעים יום קודם יצירת הולד ואומרת בת פלוני לפלוני, היה נראה לכאורה דהזיווג אינו רק גזירה שזאת או זאת תהיה בת זוגו, אלא כמבואר בזוהר דאיש ואשתו יש להם נשמה אחת. ולכן יוצאת בת קול ארבעים יום קודם יצירת הולד לומר דזו בת זוגו של זה, ובכך נחשב דנוצרו שניהם יחדיו. ולפ"ז תגדל התמיהה על כך דרק בהר המוריה נגזר זיווגם של יצחק ורבקה, דהא בעינן שתהא יצירה אחת לשניהם, והרי יצחק כבר נוצר.

**ובמשנת** ר"א על המדרש שם פי' ע"פ מה דאיתא דזוהר טעם שלא השיא אשה ליצחק קודם העקידה, לפי שהי' לו נשמה מסיטרא דנוקבא כדכתיב (שם יח-יד) ולשרה בן, ובשעת העקידה פרחו נשמה זו וניתן לו נשמה מסיטרא דדכורא, עי"ש. וכוננתו דהואיל ובעקידה ניתנה לו נשמה חדשה - זו היא נחשבת שעת יצירתו, ולכן הזיווג עם רבקה נקבע בעקידה.

**ונראה** עוד בזה דמעשה העקידה יצר את יצחק מחדש, ויצחק שלפני העקידה ויצחק שאחרי העקידה אינו אותו יצחק, דזה עצמו שמסר את גופו ונפשו להשי"ת עשאו לאדם אחר וכאילו נוצר מחדש. ויצירתו המחודשת של יצחק היתה ע"י נסיון העקידה בהר המוריה. וזהו שאמרו דהזיווג של רבקה ליצחק נגזר בהר המוריה, הואיל ובהר המוריה יצחק נוצר מחדש בתורת עולה תמימה כמו שני'. [ועי' במשך חכמה שם כד-סז דיצחק הי' כהן גדול - קדש הקדשים]. ויצירתו זו דיצחק היתה יצירה אחת עם רבקה בת זוגו שנולדה אז.

**ותנן** בתענית כ"ו ב' אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולים כו', ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים, ומה היו אומרות בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך כו'. וביאר רבינו הגאב"ד דפונוביז' וצ"ל דיוה"כ הוא הזמן המתאים ביותר למצוא את הזיווג - הואיל ואין יצר הרע שולט ביוה"כ, ויום זה כולו רוחניות בלי נגיעות וכדו'.

וזהו דהזיווג של יצחק ורבקה יצא מהר המוריה והיינו ביוה"כ, ובו ביום נעשה יצחק בעקידה קרבן של יוה"כ עם הריצוי של יוה"כ, הוא הזמן המתאים ביותר לזווג לו זיווג, וזהו שאמרו מהשם יצא הדבר מהר המוריה יצא. ויתבאר גם הא דכאשר תיקן את תפילת מנחה עם הריצוי של הקטרת הקטורת דלפני ולפנים, אז נודמנה לו זוגתו.





# מבי מדרשא

## נדרים

### דף ב, א

#### גדר הדין לבטא בנדר

**א**] הרמב"ן בקידושין (ט, א) הקשה אהא דתנן האומר אהא הרי זה נזיר ואוקימנא כשהי' נזיר עובר לפניו, והא הוי דברים שבלב.

**ויש** לדקדק, דלא הקשה כן אעיקר דינא דידות בנדרים, כגון האומר מודרני ממך. ובפשוטו הטעם דדין ידות דרבתה תורה הוא דחשיב כדיבור, דיד נדר הו"ל כנדר, וא"כ הו"ל פה ולא לב. ואע"ג דלולא הריבוי דידות הו"ל דברים שבלב, מ"מ אין הריבוי דלב מהני ורק דאיכא דיבור של ידות. אלא דא"כ כיון דאהא בכלל ידות, הו"ל כדיבור, ואמאי הוקשה לו כאן דהו"ל דברים שבלב.

**ב**] ובברכ"ש (קידושין סימן א) הקשה עוד, דבנדרים לא סגי בדין דיבור דכל התורה כולה, רק בעינן דוקא ביטוי שפתים, ואפילו אומדנא דמהני בעלמא דיצא מכלל דברים שבלב לא מהני כאן [דאומדנא מהני רק להוציאו מכלל לב ומ"מ לא משוי ליה דין ביטוי פה], וא"כ ידות דהו"ל בכלל ביטוי שפתים עדיין לא פלטינן מדין דברים שבלב, אתמהא.

**וע'** אחיעזר (סימן יט אות ג) שביאר, דנהי דנתרבו ידות לנדרים דחשיב לבטא, מ"מ הו"ל דברים שלב כלפי דעת לעצם הנדר כמו שאר קנינים דלא מהני ידות והוי דברים שבלב, דהריבוי של ידות אינו ריבוי אלא על דין לבטא ולא על דברים שבלב. [ואע"ג דהיכא דאיכא דיבור גמור ל"ח דברים שבלב, דדיבור בעצמותו חשיב דעת מפורשת בפנינו, כ"ז רק בדיבור שלם, אולם בידות דאינו אלא מקצת דיבור ליכא דעת בפנינו, שלא נתרבה דאית ביה דין דיבור רק לגבי דין לבטא ולא לגבי דין דעת. ואפשר דזהו רק באהא דאין לו שום משמעות של נדר בגוף הדיבור, משא"כ במודרני דאית ביה משמעות של נדר רק דאינו גמור י"ל דל"ח דברים שבלב גם לגבי הדין דעת].

**ומשמע** דנחלקו הברכ"ש ואחיעזר מקצה אל קצה, דהברכ"ש נקט דבדין לבטא נאמר דליבעי יצא מכלל דברים שבלב, ובאחיעזר נקט דלא מיירי לגבי דין לב כלל רק נתרבה דין ביטוי שפתים, וצ"ב יסוד פלוגתתם בזה. ואין נראה דפליגי בגדר דין דעת, דהברכ"ש ס"ל דחשיב כדיבור שלם ומש"ה איכא דעת לפנינו, משא"כ האחיעזר ס"ל דאינו אלא מקצת דיבור ומש"ה לא חשיב דעת בפנינו, דהא הברכ"ש הדגיש מצד הלבטא דכ"ז דחשיב לבטא ליכא דברים שבלב וליכא נ"מ בגדר דין ידות.

**ג** ואפשר דפליגי בגדר דין דעת בנדרים, דהאחיעזר ס"ל דבעינן דעת לעצם חלות נדר כמו דעת קנין, דס"ל דחלות הנדר הוא מכח הגברא כמו בקנינים ואין זה דעת למעשה הנדר של ביטוי שפתים, ודעת זו הו"ל דברים שבלב דהדין דיבור של ידות לא מהני לזה כלל, משא"כ הברכ"ש ס"ל דבנדרים לא בעינן דעת לחלות נדר כמו בקנינים, דאין דעת בנווד עושה חלות נדר, ורק בדיבור עצמו הוא החלות (כמ"ש בנדרים סימן יד), ולא בעינן אלא דעת לעצם הביטוי שהוא עצם המעשה נדר. והנדון של הראשונים בדברים שבלב מיירי לגבי דעת בעצם הביטוי, ומש"ה הקשה דהיכא דחשיב לבטא יצא מדברים שבלב, דכל הדין דעת הוא כלפי המעשה ביטוי ואיכא מעשה ביטוי לפנינו וא"ש.

**אולם** נראה דיש לומר עוד בזה, דפליגי בעיקר גדר דלבטא דנתחדש בנדרים דלא סגי במה שיצא מכלל דברים שבלב אלא בעינן דוקא דין דיבור, דיש לחקור אי זהו גילוי דעתא כדין דיבור דכל התורה כולה, ולא סגי כאן במה דאיכא דעת לפנינו, רק בעינן דיבור של דעת דצריך לדבר מה שבלבו, ומ"מ עיקר הדין דיבור הוא מצד הלב [בודאי איכא דין ביטוי רק מהותו הוא לדבר מה שבלבו]. או דלמא הוא דין של דיבור שנתחדש בנדרים, ולא להוציא מה שבלבו רק דין דיבור בפנ"ע דנדרים נעשים ע"י דיבור.

**ובברכ"ש** י"ל דס"ל דבדין לבטא לדבר מה שלבו, ומש"ה ס"ל דכל דחשיב לבטא ע"כ נפיק מדברים שבלב, דזהו כל מהותו של לבטא מה שבלבו, וכיון שהוא בכלל לבטא ע"כ חשיב דיבור של דעת. וכן נראה מבואר מתוך דבריו שביאר סוגיא בנזיר (ב, ב) דדין פיו ולבו שוין דהוא חסרון בלבטא, והרי התם לא מיירי בטעות רק בלא דבר בהדיא מה שבלבו, ומ"מ חסר בהלבטא, ומבואר דהיסוד של לבטא הוא לבטא מה שבלבו. והיינו דהיסוד של לבטא הוא לבטא ביטוי של נדר, וזה כולל בין לשון נדר ובין כוונת הנדר דהיינו מה שבלבו.

**ויש** להוסיף, דאע"ג דחלות נדר הוא עצם הביטוי של נדר דדיבור עצמו הוא החלות, מ"מ עדיין חשיב איסור גברא, דהוא אוסרו בדיבורו, ומש"ה גדר של לבטא הוא לבטא מה שבלבו דע"י זה קיים הגברא בדיבורו לאסור.

**הרב זלמן זאב שטיינבערג**

## בענין ידות ודברים שבלב

**א**] הרמב"ן בקידושין (מט, א) הקשה אהא דתנן האומר אהא הרי זה נזיר, ואוקימנא כשהי' נזיר עובר לפניו, הא הוי דברים שבלב. וקושייתו צ"ב, דזה הוי בכלל ידות דחשוב כדיבור והו"ל פה ולא לב. והברכ"ש (קידושין סימן א) הוסיף להקשות, דבנדרים איכא דין לבטא ואפילו אומדנא לא מהני, וא"כ ידות דהוי בכלל לבטא איך נימא דלא פלטינן מדברין שבלב.

**ובשם** מרן הגר"ח תירץ בזה"ל, לדבר ודאי צריך, דאפילו במקום דמרבין ידות מ"מ היינו דוקא אם היתה התחלת לשון, אבל אם בודה לשון מלבו זה לא הוי בכלל ידות וכו', עכ"ל. כלומר בחידוש של ידות הוא דתחילת לשון דינו כלשון גמור, אולם בלי דיבור של נדר אין כאן התחלת לשון ואינו חפצא של יד, ודיבור של אהא ל"ל שום משמעות של נזירות כלל מצ"ע, ואינו בכלל לשון נזירות. ורק אי נאמר בתורת אהא נזיר חשיב לשון נזירות. ודבר זה תלוי רק בלבו דכוונתו קובע אמירתו של אהא אי נאמר בתורת אהא נזיר או לא, ואע"ג דנזיר עובר לפניו וחשיב ידים מוכיחות [לאיזה ראשונים], מ"מ לא מהני לעצם השם יד דדבר זה תלוי רק באמירתו וכוונתו דצריכין לקבוע עצם הדיבור אי הוא דיבור של אהא או אהא נזיר, ואחר שיש עליו שם יד מהני עובר לפניו לקבוע משמעות הדיבור דמוכיח כן.

**ולדבריו** מבואר היטב, דרק בידיים של אהא הקשו הראשונים כן ולא במודרני וכדומה, דאלו הוי לשון נדר ורק אינו לשון גמור, ושפיר הוי התחלת לשון, משא"כ אהא אינו לשון נזירות בפנ"ע אי לא דנאמר בתורת אהא נזיר.

**ונראה** להעיר מתירוץ הרמב"ן דכתב וז"ל, אינו כן דהואיל דאמר אהא הרי הוא כמו **שאמר כזה**, שזה הוי ידות הנדרים שרבתה אותן תורה, והואיל והדבר מוכיח על מה אמר **הרי הוא נדר גמור**, עכ"ל. כלומר דבדין ידות נתחדש דחשיב כדיבור גמור של נדר כיון דמוכיח על מה אמר ואינו תלוי בדברים שבלב. וצ"ע במה מועיל גזה"כ ידות אי אין יד, דהא ליכא שום דיבור של נדר, וע' ברכ"ש ס"ק ז מ"ש בזה.

**ב**] ונראה לומר דיש שני שלבים בידות: **א.** עצם החפצא ביד בהתחלת דבור של נדר הוי יד ואחיזה לכל הנדר. **ב.** דינא דידות דחשיב זה כדיבור גמור של נדר. וי"ל דאין הגזה"כ דידות ביד עצמו חשיב כנדר, רק דע"י היד חשיב כנודר כל הנדר, אך הוא אופן חדש לנדור גוף הנדר דע"י אחיזתו בכל הנדר חשיב שיש לו כל הנדר ביד, אולם לא ביד עצמו הוא הנדר.

**וע'** ברא"ש בדף ב' שהגדיר ענין ידות בזה"ל, וכך הנך ידות אינו גומר דבריו לפרש הנדר אלא התחלה בעלמא, **ומתוכה ניכר שדעתו לידור ומחשבינן ליה כאלו גמר דבריו וכו'**, עכ"ל. ומשמע דגדר של ידות הוא כאילו גמר דבריו ולא דסגי במקצת

דיבור, ומשמע עוד דיש עוד שלב אמצעי בידות כדי ליחשיב התחלת נדר כגמר דבריו, וזהו בהא דמתוכה ניכר שדעתו לידור. והביאור, כיון דאין חידוש של ידות דיד עצמו חשיב כנדר, ורק דיד הוא אופן לידור כל הנדר א"כ צריכין לראות כל הנדר בהיד וזהו ע"י דמתוך עצם היד ניכר שדעתו לידור.

**ובזה יש לבאר קושיית הראשונים**, דאפילו אי אהא חשיב חפצא של יד כשנזיר סובר לפניו, מ"מ לא מהני מדינא דידות כאילו גמר דבריו אי לאו משום דברים שבלב. דאע"ג דאנו רואים אחיזה לנזירות, מ"מ א"א לומר **דמתוכה ניכר** שדעתו לידור, דהא אינו מונח בגוף הדיבור של אהא נזירות אי לאו דחשיב אמירה של אהא נזיר, וזהו תלוי בלבו וכוונתו. משא"כ לחפצא של יד סגי במה דמשמעות דבריו הוא לנזירות.

**ג** ותיריך הרמב"ן, דנתחדש בידות דהיכא דהוי יד **ודיבורו מוכיח** למה שאמר הרי הוא כנדר גמור וחשיב כאילו גמר דבריו, וכמו שאמר כזה בסגי כדיבור כזה, אע"ג דאין ההוכחה מתוך הדיבור עצמו מ"מ כיון דההוכחה **הוא על אמירתו** חשיב אמירתו כנדר גמור, דההוכחה מהני לפרש האמירה. ונמצא דשלב שני של ידות דהיינו הגמר מונח בעצם היד ולא בעינן דברים שבלב לזה, ודימה זה לגילוי דעת כגיטין, דגם התם מהני גילוי בעתיד לפרש דיבורו שהי' סתום בשעת מעשה ול"ח דברים שבלב.

**והרשב"א** ז"ל הקשה על זה בזה"ל, והאי תירוצא לא מחוור לי, דמכל מקום דברים שבלב הן דהא אפשר דאהא בתענית קאמר וכדאקשינן עלה התם, ואפילו לשמואל דמוקי לה כשהי' תופס בשערו, מכל מקום לא דברים מפורשין אלא דברים המסורים ללב הן וכו', עכ"ל. ומשמע דנחית לעצם התירוץ, רק **דמ"מ** קשיא ליה דעדיין חשיב מסורין ללב ואפשר אהא בתענית קאמר, וצ"ע יסוד פלוגתתם בזה.

**והנה** ע"כ אין כוונתו דמספקין בתענית, דהא כיון דנזיר עובר לפניו לא מספקין בתענית כדאיתא בריש נזיר, רק כוונתו הוא דמצד עצם הדיבור של אהא איכא לספוקי בתענית ורק מכח הוכחה לא אמרינן כן, ועצם הודברים אינם מפורשים ועדיין מסורים ללב הן. וצ"ב יסוד פלוגתם בזה. ואפשר דפליגי בגדר של ידות, דהרמב"ן ס"ל דחשיב כדיבור בלב, וממילא לא חשיב מסורים ללב דע"י היד כבר אית ביה חשיבות לשון גמור. משא"כ הרשב"א ס"ל דהגדר דסגי בדיבור של יד במקצת דיבור, ועדיין אינו מונח בתוך הדיבור עצם משמעות של נדר אי לא דברים שבלב. אלא הרשב"א לא הדגיש זה כלל, ומשמע דנחית לתירוץ של הרמב"ן (והיראים), רק **דמ"מ** קשיא ליה דהו"ל מסורים ללב כיון דאפשר אהא בתענית קאמר.

**ונראה** לומר דפליגי בזה, דהרשב"א ס"ל דצריך שיהא משמעות של נדר בגוף הדיבור ולא סגי בהוכחה מבחון לפרש הנדר, דס"ל חידוש של ידות הוא רק בכמות



הדיבור דסגי במקצתו, ולא באיכות הדיבור דעדיין צריכין דאותו דיבור יהא של נדר. משא"כ הרמב"ן ס"ל בדין ידות נתחדש דכ"ז דיש משמעות **מכח** הדיבור לענין נדר חשיב יד לנדר והו"ל כנדר גמור, אע"ג דגוף הדיבור אינו דיבור של נדר, ושפיר יכול לצרף הוכחה מכח הדיבור לגבי דיבור של נדר דאיכא ידות באיכות הדיבור. וזהו קושיית הרשב"א **דמ"מ** מסורים ללב, כיון דליכא משמעות של נדר בדיבור עצמו דיכלנא לפרש אהא בתענית **קאמור** בעצם דיבורו.

**ד**] וע' בר"ן דף ב. דמשמע דיש לו גדר אחר בידות וז"ל, וידות נדרים הוא שמתחיל במקצת דיבורו של נדר אלא שאינו גומר אותו, ואותו **מקצת הדבור הוא כאילו נודר כל השלמות** הדבור כאדם האוחז כלי בבית יד שלו ומטלטל כולו, ומש"ה חייל נדרא, עכ"ל. משמעות לשונו הוא דדינא דידות הוא דסגי במקצת דיבור, ואותו מקצת חשיב כאילו נודר כל הנדר כיון דהוא יד ואחיזה לנדר, ולא דחשבינן ליה כאילו גמר דבריו כמ"ש הרא"ש.

**ונראה** לדבריו חידוש דידות הא דאיכא מעוד **נדר מחדשת של ידות**, כלומר הגם דאינו נודר כל הנדר מ"מ בזה גופא דהוי יד לנדר ואחיזה לכל הנדר, סגי בכך למחשביה מעשה נדר **כאילו** נודר כל הנדר. והגם דחשבינן ליה כאחיזה כל הנדר, אין זה אופן למחשביה דאית ליה כל הנדר, רק הוא חשיבות במקצת לשונו כאילו נודר כל הנדר דחל במקצתו כח של כולו, ומ"מ עצם המעשה נדר הוא במקצתו כגוף היד. משא"כ להרא"ש חידוש של ידות הוא דחשיב **כנודר כל הנדר** וכאילו גמר דבריו, ואינו חידוש **במעשה נדר** דחשיב נדר של יד רק חידוש בחפצא של נדר, דע"י היד חשיב כאילו גמר דבריו, ומש"ה הרא"ש הוסיף ומתוכה ניכר שדעתו לידור, דצריכין לראות כל הנדר ע"י היד ורק בזה אנו גומרין דבריו.

**והנה** לפי ביאור מרן הגר"ח בקושיית הראשונים, דאי דברים שבלב אינן דברים ל"ה דיבור של נדר ואין כאן התחלת לשון, ליכא נ"מ בין הר"ן והרא"ש, דס"ס ליכא חפצא של יד, וכל פלוגתתן היא בדינא דידות.

**אולם** לדברינו דביארנו קושייתם בדינא דידות דא"א לגמור דבריו בלי דברים שבלב, דרק בהכי אנו רואים כל הנדר בהיד, התינח להרא"ש, אולם להר"ן דסגי במקצת דיבור י"ל דליכא חסרון דדברים שבלב, דס"ס מקצת דיבור קמן במשמעו הוא לענין נזיר. ושמא י"ל כיון דצריכין לראות באותו מקצת כאילו נודר כל הנדר, א"א לראות זאת רק אי איכא משמעות של כל הנדר בהמקצת, וזהו רק בדברים שבלב דכוונתו לומר אהא נזיר. ומ"מ נראה דלהר"ן התירוץ יותר פשוט, דזהו דינא דידות דרבתה תורה כיון דל"צ יותר ממקצת דיבור לעצם המעשה נדר.

**ה**] ועיין בר"ן בקידושין פ"ב (כ, ב מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל, לא קושיא היא, דכל שהענין מוכיח מתוך דבריו **אע"פ שלא השלים דבורו** מהני מדין ידות דאתרבו בקרא בהדיא, עכ"ל. יש לדקדק דלא כתב כמו הרמב"ן דחשיב כנדר גמור וכאמר אהא, רק דמהני אע"פ שלא השלים דיבורו, והיינו לשיטתו דלא בעינן דיבור גמור וסגי במקצת דיבור, דחשיב מעשה נדר של יד. וי"ל דמש"כ **כתב לאו קושיא היא** לא כדרך תירוץ, רק דאין כאן קושיא כלל, דלשיטתו י"ל בפשיטות דזהו דינא דידות ואין כאן דברים שבלב כלל.

**וע'** דף ד ע"ב שני ילפותות בידות, מלנדוד נדר ומכל היוצא מפיו יעשה. ואפשר לתלותו בהנ"ל, דלנדוד נדר היינו דחשיב כנודר כל הנדר, ומכל היוצא מפיו יעשה היינו דסגי בהמקצת דהוציא מפיו [ואינו מוכרח כמובן]. אולם שמעתי בשם הג"ר אשר אריאלי שליט"א דהרא"ש שם כתב דאינו ממשמעות דכל היוצא מפיו יעשה, רק מיתורא **דכל** דרשינן דהוי כאילו הוציא **כל** הנדר מפיו, וזהו לשיטתו בגדר ידות דחשיב כנודר כולו.

**וע'** בר"ן (ו, ב) בבעיא דר"פ אי יש יד לקידושין, שביאר הצד דאין יד דא"א ללמוד מנדרים, דנדרים שאני דחמירי דאפילו בדבורא בעלמא חיילי, משא"כ בקדושין שהן צריכין איזה מעשה וכו', עכ"ל. והרא"ש ביאר בע"א, דהשאלה היא אי קדושין ונדרים תרי מיילי או לא, כיון דקדושין לשון הקדש ונדרים ג"כ לשון הקדש עיי"ש.

**וי"ל** דלשיטתייהו אזלי, דסברת הר"ן יש לבאר כיון דאיכא חומרא בעיקר חלות נדר דחל בדיבור, מוכח דלפעול חלות זה א"צ מעשה אלימתא וסגי במעשה זוטא, דאיכא חומרא בגוף החלות דחל בכל דהו, וא"כ אפילו ידות מהני. משא"כ קידושין לא חמיר דחל במעשה כל דהו וצריך מעשה אלימתא להחיל אותנו, לא סגי בידות. ומשמע דידו מחשיב מעשה כל דהו למיחל החלות. וצ"ע אי גדר דידות דחשיב כנודר כל הנדר, א"כ עצם החלות חל ע"י נדר גמור, ועיקר חידושא דידות דסגי ביד ליחשב **כנדר גמור**, ואילו לפי החלות אינו מעשה זוטא. וי"ל דאזיל לשיטתו דגדר ידות הוא דחשיב מעשה נדר של יד, דהיינו במקצת דיבור, וגם עצם עשיית הנדר הוא בתורת יד, ואינו רק אופן למחשב כנדר גמור, וחשיב שפיר מעשה כל דהו. משא"כ הרא"ש לשיטתו לא הי' יכול לפרש כן והוכרח לפרש באופן אחר.

**הרב זלמן זאב שטיינבערג**

**דף ג, ב**

### **ביאור במחלוקת הר"ן והרא"ש בבל תאחר**

**הנה** בנדרים (ג, ב) מבואר דבל תאחר דנזירות משכחת לה כשאומר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, ובגמ' מדמ' לה להאומר הרי את מגורשת שעה א'

לפני מיתתי דאשנתו אסורה לאכול בתרומה דחיישי' דלמא מיית, ה"נ חיישינן דלמא מיית. והקשה הרשב"א, למה לי למימר דלמא מיית, הא בל תאחר גזירת מלך היא ואינו תלוי בחשש מיתה. ותי' הר"ן דהאומר לא אפטר מן העולם הוי כאילו אמר אקבל נזירות באופן שאין חשש שמא אמות לפני כן, וכיון דיש חשש מיתה הוי כאילו אמר אקבל מיד, ומש"ה עובר בבל תאחר מיד, ולפי"ז א"ש, דהא דמצרכינן לחשש מיתה הוא רק כדי שיעבור על בל תאחר מיד.

**והנה** הרא"ש חולק על הר"ן וס"ל דאינו עובר אלא אחר שיעבור עליו ג' רגלים, ולכאורה לשיטתו חוזרת קו' הרשב"א למקומה. ויש לתרץ דהרא"ש סבר דהזמן של ג' רגלים הוא אפילו כשאומר הרי עלי להביא הקרבן מיד, דנהי דאם אינו מביא מיד הוי מאחר, מ"מ נתנה התורה שיעור באיחור דעד ג' רגלים אינו חייב. והר"ן דסובר דעובר מיד, הוי משום דס"ל דזמן של ג' רגלים הוא בחיוב ההבאה, דחייבתו תורה להביאו לפני ג' רגלים ואח"כ חשיב מאחר, והמאחר עובר מיד. ומש"ה כשנתן זמן לעצמו מיד, וחשיב מאחר מיד, עובר גם לפני ג' רגלים.

**והנה** לפי הר"ן דהתורה נתנה זמן בחיוב הבאת הקרבן ג' רגלים, אין אדם יכול להתנות בנדרו שלא יתחייב אלא להביאו לפני ב' שנים, דהתורה קבעה זמן והוי כמתנה עמש"כ בתורה, אבל לפי הרא"ש השעור ג' רגלים אינו בחיוב הבאה אלא באיחור, ושפיר יכול להתנות שיבואו לפני ב' שנים, וה"ה דיכול להתנות שיביאו לפני מותו, אלא דכיון דאיכא חשש מיתה נתחייב להביאו מיד ואם איחר עד ג' רגלים עובר עליו. ונמצא דקו' הרשב"א מיושבת בין לפי הר"ן בין לפי הרא"ש, דלפי הרא"ש בלי חשש מיתה לא היה עובר עד שימות.

**ויש** לבאר, דאין צריך לומר דגם הרא"ש מודה דהא' לא אפטר מן העולם חשיב כאילו אמר שיקבל נזירות מיד, דהרי ברא"ש לא נזכר מזה כלל, ועוד דבע"כ לא שייך לו' בדעת הרא"ש דהוי כאילו קיבל נזירות מיד, דא"כ אם לא קיבל מיד עבר על בל יחל דברו, וברא"ש משמע **דראוי** לו לקבל מיד ואינו מחוייב בדבר. אלא נראה דרק לפי הר"ן דבעינן למימר שעובר מיד צ"ל דהוי כאילו קיבל לקבל מיד, אבל להרא"ש דעובר אחר ג' רגלים אי"צ אלא שיהי' ראוי הדבר משום החשש מיתה שיקבל מיד, דעי"ז הוי מאחר, וזה ברור מאד.

**הרב נפתלי היימליך**

## דף ד, ב

## הערה בחיוב בל תאחר תגלחתו בנזירות

**הנה** בשעורי ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל (כתבי ר' פישל מגיד) מובא קושיית העולם, דלכאורה כל נזיר שמטמא את עצמו ועובר על ד"ת דנזירות טהרה, עובר גם על בל תאחר תגלחתו, כיון שמאחר הגילוח כל ימי טומאתו וכל הימים שסתרו.

**ור'** שמואל ביאר דקושיא זו אינה צריכה לפנים, דמה שטימא עצמו לא מקרי שאיחר תגלחתו אלא שגרם שלא יתחייב בגלוח, דאינו איחור גילוח אלא אם איחר אחר שהגיע יום הבאת קרבנותיו אבל מה שעושה שעדיין אינו מחוייב לגלח לא מקרי איחור בתגלחתו.

**ונראה** דגם מטעם אחר אין קושיא זו צריכה לפנים, דכל הדינים שנאמרו בסוגיין, כולן מדין איחור בנזירות אתינן עלה, ולא אמרי' שחייב על איחור עצם הנזירות וגם על תגלחת וגם על קרבנות, דכולהו רק מצד לתא דאיחור בנזירות אתינן עלה, וז"ב. דוכי נימא בדאומר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר ולא קיבל מיד עובר בל תאחר על נזירות וגם על תגלחתו.

**הרב אברהם דאוועק - הרב מאיר דוד שטיין**

## דף ה, ב

## יישוב שיטת הרא"ש במדיר בלשון איסור

**הנה** הב"י (י"ד סימן רה) הביא בשם תשו' הרא"ש וז"ל, מי שאמר יאסר ייני על כל ישראל אם אעשה דבר פלוני, ועבר ועשאנו, אינו נאסר, שאינו יכול לאסור אם לא שאסרו בקונם או בדבר הנדור, עכ"ל. ותמה הט"ז בסימן ר"ה ס"ק ד' וז"ל, ויש לתמוה, הא כתב הטור סימן ר"ד דלשון איסור הוא נמי נדר, וכן כתוב בהדיא בסימן רכ"ד שאדם אוסר על חבריו בלשון איסור, ואפשר דהרא"ש ס"ל דלשון איסור אינו מועיל כי אם על עצמו אבל לאחרים לא כו', עכ"ל. ומצאתי בספר מנחת שלמה על נדרים (דף ה, א) להגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שהקשה על שיטת הרא"ש מנדרים דף ה. דאיתא דהאומר מודרני לך שניהם אסורים, וש"מ דיכול לאסור על חבריו בלי התפסה בקונם או בדבר הנדור. ונשאר שם בצ"ע.

**ונר'** לענ"ד דיש ליישב קושייתו ע"פ מה ששמעתי ממו"ר הר"ר חיים שלמה זצוק"ל, שביאר שי' הרא"ש בשם א' מהתלמידים המובהקים של הג"ר ברוך בער

זצוק"ל, דהנה ייסד הגר"ח זצוק"ל (חי' הגר"ח נדריים דף סה) דכשמתפס בהקדש ודאי א"ש דאוסר אפילו על חבירו, אבל כשאוסר בנדר בלי התפסה חידוש הוא דיכול לאסור על חבירו, שהרי בהקדש נעשה החפץ הקדש ואסור לכו"ע, אבל בנדר הרי אינו אוסר החפצא אלא על חבירו והאיסור נשלם ע"י האיסור שעל אותו גברא, ואיך יוכל זה לעשות איסור על חבירו. ולפי"ז י"ל דבאמת שיטת הרא"ש היא דאינו יכול לאסור על חבירו אלא כשהתפס בקונם, אבל בנדר בעלמא א"י לאסור את חבירו אבל יש להעיר שהרי אמאי לא יועיל מדין ידות, דכיון דאינו יכול לאסור על חבירו בלי התפסה נימא דכשאומר יאסר ייני על כל ישראל הוי יד להתפסה, וכאילו אמר יאסר ייני כקונם על כל ישראל, וביאר מו"ר זצוק"ל דכיון דגמר את כל הלשון ולא החסיר בדיבורו כלום, לא שייך כה"ג דין ידות עכ"ד.

**ולפי"ז** נראה די"ל דבמודרני לך, כיון דאינו לשון נדר גמור והוי בע"כ מדין יד, כה"ג שפיר נעשה יד להתפסה ויכול לאסור על חבירו, דבשלמא כשגמר כל דיבורו בלי איסור כבר גמר את דיבורו ומדין ידות אין אנו יכולין לתקן דבריו באופן שיועיל, אבל כשהחסיר בדיבורו שפיר י"ל דהוי יד להתפסה ומועיל לאסור על חבירו, ונמצא דכשאינו גומר את דבריו מועיל טפי מהיכא שגמר את דבריו.

## הרב משה קיימן

### דף ו, ב

#### עיון בדברי הגר"א בסוגיא דיש יד לקידושין

**א** [גמ' (נדריים ו, ב), "בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא, היכי דמי, אילימא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לחבירתה ואת נמי, פשיטא היינו קידושין עצמן, אלא כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לה לחבירתה ואת, מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחבירתה ותפסי בה קידושין לחבירתה, או דלמא ואת חזאי אמר לה לחבירתה ולא תפסי בה קידושין בחבירתה. ומי מיבעי ליה לרב פפא, והא מדאמר ליה רב פפא לאבבי מי סבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים, מכלל דסבירא ליה לרב פפא דיש יד לקידושין. חדא מגו מאי דס"ל לשמואל אמר ליה לאבבי". ויעו' בר"ן ד"ה מגו מאי דס"ל אמר ליה לאבבי, "דנהי דרב פפא מספקא ליה דלמא אין יד לקידושין כלל וכו'", הרי דס"ל להר"ן דלא איפשטא בעיא דרב פפא, ולהלכה הויא ספק מקודשת. אבל בדעת הרמב"ם יש לעיין, כיון דבעלמא דרכו של הרמב"ם לפסוק כאת"ל לעולם, יש לעיין האם ס"ל להלכה דיש יד לקידושין והויא מקודשת ודאי.

**ויעו'** ברמב"ם הל' אישות (פ"ד ה"ב), וז"ל, "המקדש את האשה ונתן הקידושין מדעתה ביד חבירתה ואמר לחבירתה כשנתן הקידושין בידה ואת נמי, או וכן גם את וכיוצא בזה, הרי שתיהן מקודשות, אבל אם נתן בידה וא"ל ואת, הרי זו שקבלה הקידושין מקודשת בספק, שמא לא נתכוון אלא לראות מה בלבה וכאילו אמר לה ואת מה תאמרי בדבר זה, ולפיכך קיבלה היא הקידושין, שהרי זה עדיין שואלה לראות מה בלבה, ומפני זה היא ספק מקודשת". ולפום ריהטא נראה דפסק הרמב"ם דהוי ספק מקודשת, כיון דהוי בעיא דלא איפשיטא. ויעו' בביהג"ר א (סי' כז סק"ד) שכתב כן להדיא, וז"ל, "אלא דהאיבעי' שם לא נפשטא, כמש"כ הר"ן שם בד"ה מגו מאי דשמואל כו', וכ"כ הרמב"ם וכו'".

**אבל** יעו' בברכת שמואל קידושין (סי' א, אות ב) שהביא דקדוקו של הגר"ח בדברי הרמב"ם ממש"כ "הרי זו שקבלה הקידושין מקודשת בספק, שמא לא נתכוון אלא לראות מה בלבה וכאילו אמר לה ואת מה תאמרי בדבר זה, ולפיכך קיבלה היא הקידושין, שהרי זה עדיין שואלה לראות מה בלבה ומפני זה היא ספק מקודשת", דמשמעות דבריו דהוי ספק מקודשת משום דהוי ספק בכוונתה. וז"ל, "וע"כ יש לומר דביאור דברי הרמב"ם הוא דאה"נ דסובר דיש יד לקידושין, אלא דמה דפסק הרמב"ם בדין זה של הבעיא שאם נתן לה לחברתה שני פרוטות וא"ל להמקבלת ואת דהוי ספק מקודשת, הוא משום דהוי ספק בכוונתם אם כוונו לקידושין או שכונתם היתה ואת חזאי, וכמו שמבואר בדברי הרמב"ם שם וכו', הרי מבואר בדבריו דהספק הוא רק בכוונתם, עכ"ד מו"ר זיע"א". וצ"ע בדעת הגר"א מדקדוק דברי הרמב"ם הנ"ל, דמשמעות הרמב"ם היא כמש"כ הגר"ח, דהוי ספק מקודשת, משום דיש להסתפק בכוונתה, ולא כמו שפירש הגר"א, מצד דיש יד לקידושין הוי בעיא דלא איפשיטא.

**ויעו'** עוד בביהג"ר א (סי' לו סק"ב), שדקדק בדברי הרמב"ם במה שפירש איבעית הגמ' באופן אחר ממה שפירשו שאר ראשונים, שהר"ן פירש האיבעיא שנתן ב' פרוטות ללאה, וקאמר לרחל "ואת", אבל הרמב"ם פירש שנתן ב' פרוטות ללאה, שהיתה שלוחה של רחל לקידושין, וקאמר ללאה נמי "ואת". וז"ל הגר"א, "ע' ר"ן ורא"ש שם דא"א לומר בנתן לשניהם דודאי מקודשת, אלא בכה"ג. והן פירשו להיפך שקידשה וא"ל לחבירתה ואת, ופירוש הרמב"ם נכון יותר, דלפירושים צ"ל שחבירתה עשתה שליח והוי ידים מוכיחות". ודבריו צ"ע, דמשמע מדבריו דהרמב"ם סבר דלא הוי ידים מוכיחות, וכבר כתב הגר"א לעיל (סי' כז סק"ד), "אבל נראה דודאי מוכיח לגמרי הוא, וכמש"כ תוס' בנדרים ו' ב' ד"ה או דלמא, והרא"ש בפ"י שם, דאי הוי פשיטא לן דיש יד הוי יד מוכיח, כיון דקידש אחרת קידושין גמורין, אלא דהאיבעי' שם לא נפשטא, כמש"כ הר"ן שם בד"ה מגו מאי דשמואל כו', וכ"כ הרמב"ם, וכו'", מבואר דאע"ג דהוי ידים מוכיחות, מ"מ ס"ל להרמב"ם דהוי ספק מקודשת, כיון דלא

נפשטא האיבעיא אם יש יד לקידושין. וצ"ע בסתירת דברי הגר"א, דלקמן (סי' לו) פירש דע"כ איירי באופן דלא הוי ידים מוכיחות, דאם כן מאי מספקא ליה דילמא ואת חזאי קאמר, והכא פירש דהרמב"ם ס"ל דהוי ספק מקודשת, כיון דלא נפשטא האיבעיא אם יש יד לקידושין, וצע"ג.

### יישוב לדברי הגר"א הנ"ל

**ב** ונראה לומר בביאור דעת הגר"א, דע"כ ס"ל לחלק בדין ידים מוכיחות, דשייכא ב' מיני ידים מוכיחות, א' דמוכיח רק על דעת הבעל, ב' דמוכיח גם על דעת האשה. ואכן מש"כ לעיל (סי' כז) בדעת הרמ"ה, היכא דקידש אשה ואח"כ אמר לחברתה הרי את מקודשת ולא אמר לי, דהוי יד מוכיח, ע"כ ההוכחה שם הויא רק על דעת הבעל. אבל מש"כ הגר"א לקמן (סי' לו), שהיכא שרחל מינתה את לאה להיות שלוחה עבור קבלת קידושיה, התם איכא יד מוכיח גם על כוונת האשה. ואיכא למימר דהיכא דאיכא הוכחה גם על דעת האשה, התם לא בעינן לדין ידות כלל, והוי מקודשת אפ' בלשון "ואת" דלא הוי לשון קידושין גמורים.

**ויש** להסביר הדברים ע"פ מש"כ הר"ן ד"ה דאמר לה לאשה וכו', "אבל ליכא לפרושי בנותן פרוטה לזו ופרוטה לזו, דודאי משמע דכה"ג ליכא לספוקי כלל בואת חזאי, ואפ' תמצא לומר אין יד לקידושין, קידושין עצמן הן". ומשמע מדבריו כמש"כ התוס' והרא"ש הנ"ל, דדוקא היכא דנותן ב' פרוטות לא' איכא לספוקי דלמא ואת חזאי קאמר, אבל בנותן פרוטה לזו ופרוטה לזו ליכא לספוקי דילמא ואת חזאי קאמר. ויש לדקדק בלשון הגמ', דהיכא דאמר "ואת נמי פשיטא היינו קידושין עצמן", דלפום ריהטא פירושו דהוי דיבור גמור לקידושין, אבל צ"ע דהרי הר"ן פירש דאף כשנותן פרוטה לזו ופרוטה לזו ואמר לה "ואת", אפ' תמצא לומר אין יד לקידושין, מהני ד"קידושין עצמן הן", והתם דרק קאמר "ואת", ע"כ ליכא למימר דהוי לשון קידושין גמורין, וצריך ביאור מהו פירושו ד"קידושין עצמן הן".

**ונראה** להסביר מש"כ הראשונים הנ"ל, ד"ואת" הוי קידושין עצמן היכא שנותן פרוטה לזו ופרוטה לזו, או היכא דליכא למיתלי בלישנא אחרינא, ע"פ מש"כ בברכת שמואל קידושין (סי' א אות א). דיעו"ש שהביא קושיית הגר"ח, דלפי המבואר בדברי הר"ן דהבעיא דיש יד לקידושין איירי בידיים מוכיחות, ע"כ יש כאן אומדנא גמורה לקידושין, וא"כ צ"ע מאי קמבעי ליה אם יש יד לקידושין, הא אפ' אין יד לקידושין מ"מ תהא מקודשת, דלא גרע ממדבר עמה על עסקי קידושיה ונתן לה בשתיקה דהוי מקודשת אף בלא אמירה. ויעו"ש במה שהסביר הברכ"ש ע"פ תירוצו של הגר"ח, וז"ל, "ותירץ מו"ר זיע"א, דמזה מוכח דמן לשון של קידושין לא עבדינן אנן אומדנא, וביאור דבריו הק' הם, דבקידושין בעינן אמירה מגזה"כ דכי יקח דבעינן נתן הוא ואמר הוא, וביאור הך גזה"כ הוא דגבי קידושין מה דבעינן דעת הבעל אין

זה רק משום דין קנין כמו דבעינן גבי מקח וממכר דעת משום חלות הקנין, אלא מלבד דין דעת לעשות קנין כמו בשארי קנינים דבעינן דעת וכונת קונה, בעינן בזה דעתו דבעל בכדי שיהי' מעשה קיחה, וכל זמן דליכא דעתו אין כאן מעשה קידושין". ובאמת מצינו מקור לדבריו דבעינן אמירה בקידושין מדברי הבעל המאור בפרק הזורק, וז"ל, "ויש להשיב נהי דלא בעינן דעתה, אבל בעינן שיוציא הבעל השלוחין בפיו לאחר כתיבת הגט בענין שיתבונן הדבר או לעדים או לאשה, וכיון שפירש הדבר לעדים אין צריך דעת האשה בגירושין, וכן בקידושין צריך שיוציא בפיו הקידושין בענין שיתבונן לעדים ולאשה כדאמרי' התם גבי קידושין כתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו וכו'".

**וע"פ** הנ"ל דלמדים מכי יקח דבעינן לשון קידושין, ע"כ הסביר הברכ"ש תירוצו של הגר"ח, דהיכא דהוי יד לקידושין אע"ג דאיכא אומדנא אין האומדנא מועלת, וז"ל, "וכיון דהאמירה דידי' הוי דין מגזה"כ דע"ז ישנה מעשה קידושין, נמצא דהאמירה ונתינת הכסף שניהם הוו מעשה הקיחה והקנין דקידושין, וע"כ צריך שתהי' כונתו לעשות האמירה לשם קנין, כמו דבעינן כונתו לקנין בעינן נתינת הכסף, ואם יכוין לקנין ע"י קנין חליפין אינה מקודשת אע"פ שיש בזה גם כסף, דהוי כעודר בנכסי הגר וכסבור שהן שלו, עיי' בתשו' רע"א שם, ה"נ לגבי אמירה. וכיון דכוונתו הוא לקדש ע"י הלשון גופו ולא ע"י שדיבר עמה על עסקי קידושין ל"ש לומר שתתקדש ע"י מה שדבר עמה על עסקי קידושין, דהא מצי אמר אני לא כוונתי לקדשך ע"י אומדנא של דבר עמה על עסקי קידושין כי אם בהלשון, וע"כ צריך שיהי' עצם הלשון מועיל לקנות על ידו, וזהו הבעיא של יש יד לקדושין אם יש כאן דין לשון או לא". ויש להסביר דבריו, דע"כ אין כוונתו דהאמירה הוי עצם החפצא של "דבר הקונה" כמו הכסף, ומש"ה בעינן דעת לעשות מעשה הקנין באמירה כשם שבעינן דעת לעשות מעשה הקנין בכסף. אלא נראה לפרש כוונתו, דיסוד דין מעשה קיחה הוא שצריך שהמעשה יהא מיוחד ומתפרש לקידושין. ויש לחלק בזה בין שאר קנינים לקידושין, דבשאר קנינים לא בעינן שהמעשה יהא מיוחד לקנין מסוים, ומהני מעשה סתמי לעשות איזה חלות שירצה, משא"כ בקידושין בעינן מעשה מיוחד לקידושין, וע"כ צריך מעשה קיחה, שהמעשה יהא מתפרש לקידושין. וע"כ יש לפרש שהמעשה יכול להתפרש בין ע"י אומדנא, בין ע"י דיבור, רק נראה דדיבור עדיפא מאומדנא, דהדיבור נעשה כחלק מעצם המעשה, משא"כ אומדנא, אע"ג דהאומדנא מועלת לפרש המעשה, אבל לא נעשה האומדנא כחלק מהמעשה.

**ולפי"ז** נראה לפרש כוונת הברכ"ש, דמש"כ דדמי לקנין המועיל וקנין שאינו מועיל, נראה דכוונתו רק בדרך משל, דכיון דכוונת המקדש היתה שהמעשה יתפרש ע"י דיבור, ע"כ א"א לומר, דל מיניה דיבור ויועיל המעשה מצד האומדנא, דכיון דהוסיף לפרש המעשה ע"י דיבור, הרי הדיבור נעשה כחלק מעצם המעשה, ושוב



אין המעשה מתפרש ע"י האומדנא. ומהאי טעמא נראה דלעולם צריכים אנו לדון ידות, דאע"ג דבלא"ה הוי ידים מוכיחות, כיון דאין כאן דיבור, שוב אין האומדנא מועלת לפרש את המעשה למעשה קידושין.

**ולפי** מש"כ דהטעם דבעינן אמירה בקידושין היא שיהא המעשה מתפרש לקידושין, ע"כ יש לפרש דברי הראשונים הנ"ל, דהיכא דליכא לספוקי דילמא "ואת חזאי קאמר", התם הוי קידושין, דהמעשה בעצמותו מתפרש לקידושין, ואין הדיבור יכולה לגרוע את המעשה קידושין. וכמו כן נראה בביאור דברי הר"ן, דהיכא דנתן פרוטה לזו ופרוטה לזו, אע"ג דאמר לה רק "ואת", מ"מ הוי קידושין עצמן, ר"ל דהמעשה מצד עצמותו מתפרש לקידושין. ודמי למש"כ הגמ' דאי קאמר "ואת נמי" דקידושין עצמן הן, דגם התם כיון דליכא לספוקי דילמא "ואת חזאי", המעשה מצד עצמותו מתפרש לקידושין.

**ויוצא** ממש"כ דאיכא ג' מדרגות של דעת במעשה קידושין: אומדנא, דיבור, ומעשה מפורש. באומדנא הדעת לא הויא חלק מעצם המעשה, רק האומדנא מועלת לפרש המעשה. משא"כ בדיבור, התם הדיבור הוי חלק מעצם המעשה. אבל מעשה מפורש, הוא מדרגה יותר גדולה מדיבור, דהתם המעשה מצד עצמותו הוי מעשה מפורש לקידושין, וע"כ לא איכפת לן מה שאין יד לקידושין. דרק היכא דאיכא אומדנא, אז האומדנא נפסדת ע"י אמירה שאינה גמורה. משא"כ היכא דהוי מעשה מפורש לקידושין, התם לא איכפת לן באמירה שאינה גמורה, דלעולם המעשה מצד עצמותו מתפרש לקידושין.

**ולכן** יש לפרש לדעת הגר"א, דהיכא דאיכא ידים מוכיחות לדעת האשה, ואין מקום להסתפק בדעת האשה כלל אם כוונתה לשם קידושין, התם לא בעינן דין ידות, דהתם הקידושין מתפרש בעצמותו, דכיון דליכא לספוקי אפי' בדעת האשה, ע"כ המעשה קידושין מתפרש בעצמותו. משא"כ לפי מה שפירש הרמב"ם שנתן ב' פרוטות ללאה וקאמר ללאה נמי ואת, אע"ג דהוי ידים מוכיחות, התם הם מוכיחות רק על כוונת הבעל, ואין הידים מוכיחות על כוונת האשה. וע"כ פסק הרמב"ם דהוי ספק קידושין משום דלא איפשטא האיבעיא אם יש יד לקידושין. ומ"מ פירש הרמב"ם טעמא דהוי ספק מקודשת משום דאיכא לספוקי בדעת האשה. והיינו כנ"ל, דאם ליכא לספוקי בדעת האשה, ע"כ לא שייכא כאן דין ידות, אבל מאחר דאיכא לספוקי בדעת האשה דילמא "ואת חזאי קאמר", ע"כ בעינן כאן לדון ידות, והוי ספק מקודשת, כיון דישיד יד לקידושין הוי בעיא דלא איפשטא, ודו"ק.

**ונראה** דאיכא נפק"מ גדולה בין ביאורו של הגר"ח בדברי הרמב"ם לביאורו של הגר"א, דלפי הגר"ח דהוי ספק מקודשת משום דאיכא ספק בכוונתה, אם היא תודיע אח"כ שהיתה דעתה לקידושין, לעולם תהיה תלויה במחלוקת האבני

מלואים (ס' כז סק"ו) ושאר אחרונים אם בעינן עדות לקיומיה מילתא אדעת האשה. לדעת האבנ"מ תהיה מקודשת, אבל לדעת שאר אחרונים דבעינן עדות לקיומיה תהיה ספק מקודשת. אבל לדעת הגר"א, אפי' אם היא תודיע שהיתה דעתה לקידושין, לכו"ע הוי ספק מקודשת, כיון דהוי בעיא דלא איפשטא אם יש יד לקידושין, ודו"ק.

### הרב שמואל מרדכי גרסטן

#### הערה על ביאור האבן האזל ברמב"ם דבל תאחר הוא רק בנדר

**עיינ** באבן האזל (פרק יד מהלכות מעשה הקרבנות הלכה יג ד"ה ונראה לחדש) דדייק דהרמב"ם לעולם לא הביא הדין של בל תאחר אלא בנדר, והרמב"ם בכל מקום שהביא בל תאחר, מדגיש זה שהוא נדר, ואף דהברייתא בר"ה הביא הדין של בל תאחר בלקט שכחה ופאה, למד רא"ז דהרמב"ם לומד דיש מחלוקת הברייתות, והברייתא הראשונה בר"ה דף ד. לא הביאה אלא נדרים ונדבות.

**ולכאורה** יש לתמוה על דבריו, דהא הגמרא בנדרים דף ו: בעא אם יש יד לפאה או לא, ואמרה הגמרא דהצד שיש יד לפאה הוא משום דאיתקש לקרבנות, וההיקש לפאה הוא הברייתא בר"ה ה: דאמר דיש בל תאחר בפאה משום דהוקש לקרבנות, ולפי רא"ז הרמב"ם אינו סובר מאותו ברייתא דהא אין בל תאחר בפאה, והרמב"ם פרק ב' ממתנות עניים הלכה יג' פסק דיש יד לפאה, וזה נגד מה דאמר ר' איסר זלמן, דהא לפי רא"ז הרמב"ם אינו סובר מאותו היקש שנאמר בהלאו של בל תאחר, וא"כ אין לו מקור ליד בפאה, וצ"ע.

### הרב יעקב ניומאן

#### דף ז, א

#### הערה על המנחת חינוך בענין בל תאחר בהדיר בנו בנזיר

**עיינ** במנחת חינוך (מצוה שעו אות י ד"ה ונדרך אפשר), דחקר באב דהדיר בנו בנזיר האם הבן עובר בבל תאחר אם הוא טימא עצמו, ומקור הספק של המנחת חינוך הוא דהגמרא בראש השנה דף ו: בעא אם יורש עובר בבל תאחר, כי יודר נדר אמר רחמנא והוא לא נדר וכו', וממילא דן המנחת חינוך דאפשר דכן הוא לגבי מדיר בנו בנזיר, דכיון דהבן לא נדר בנזיר אין הבן עובר בבל תאחר.

**ולכאורה** יש לתמוה על דברי המנחת חינוך, דהא אין שום דין דעוברים בבל תאחר רק על דבר דהיה עליו נדר, והרי הוא עובר בל תאחר על חטאת וקרבנות

חובה, ואף קודם הפרשה, והרי מצינו בל תאחר על לקט שכחה ופאה אף דאין עליו שום נדר, וע"כ דמה דחקרה הגמרא על יורש אם יש לו בל תאחר, היינו רק דעל קרבן דלא נתחייב היורש מצד עצמו וכל חיובו בו הוא רק משום מה דירשו מאביו, על זה דנה הגמרא דכיון דהוא לא נדר הקרבן הרי חסר בחיובו בו, דהא הוא בעצמו לא נדר.

**וא"כ** לכאורה אי אפשר לדמות אב שהדיר בנו בנזיר לזה, דהא מה דהבן חייב בנזירות אינו בגדר ירושה דנוכל לומר דחיובו אינו חיוב גמור דהוא לא נדר, דהא היום הוא נזיר בכל דיני נזיר ולמה לא יהיה לו בל תאחר, וצ"ע.

### הרב יעקב ניומאן

#### האם דמי קרבן הוי בגדר אמר או אפריש, והערה על הרש"ש

**בגמרא** בראש השנה (ו, א) דרשו מן הפסוקים דהחיוב של בל תאחר הוא בין באמר ולא אפריש, ובין באפריש ולא אקריב. ועיין בהרש"ש על דף ה: ד"ה כגון, דנסתפק אם נולד מום בקרבן, וממילא אזדא ליה ההפרשה והוא חייב להפריש אחר תחתיו, האם אז הוא בדין אמר ולא אפריש או בדין אפריש ולא אקריב, ובסוף דבריו הוכיח דהוא בגדר אפריש ולא אקריב, דהא הגמרא בדף ו. טורחת למצוא ציור של אמר ולא אפריש בנדבה, והקשה הרש"ש דהא יש ציור פשוט דהיה לו קרבן נדבה ונפל בו מום, ואזדא ליה ההפרשה והוא חייב לפדותו, וממילא הוא בגדר אמר ולא אפריש, ומזה הוכיח הרש"ש דכיון דהוא משהה ליה גביה מלחללו גם אז הוא בגדר אפריש ולא אקריב. אבל כתב הרש"ש דהראיה הזו אינה אלא לפי שיטת הטורי אבן דאם נפל מום בנדבה הוא חייב לחללו. ועיין שם ברש"ש דהיה מקום לומר דכמו דאם אבד אינו חייב לחללו, כן אם הומם, וא"כ אין שום ראייה מהגמרא דף ו. דאחר שנפל בו מום הוא בגדר אפריש ולא אקריב, דהא מה דלא מצאה הגמרא ציור הוא משום דבאופן זה אינו חייב לחללו.

**ולכאורה** יש להעיר על דברי הרש"ש, דהא אף אם נאמר בנדבה שהומם דאינו חייב לחללו, עדיין יש ראייה מהגמרא שם דבנפל בו מום הוא בגדר אפריש ולא אקריב. דהנה לכאורה יש הערה על הגמרא, דהא יש ציור פשוט של אמר ולא אפריש בנדבה, דהיינו אם אמר על מעות דאלו לעולה, דאז ודאי חייב ליקח בהם עולה, והוא בגדר אמר ולא אפריש. ואלא דמוכח מזה דבכי האי גונא הוא אפריש ולא אקריב. ואם הציור הזה דהפריש מעות לכתחילה הוא אפריש ולא אקריב, א"כ כ"ש בהומם דהוא בגדר אפריש ולא אקריב, ולמה כתב הרש"ש דאם נחלוק על הטורי אבן דכתב דחייב באחריות של נדבה כשהומם דאז אין ראייה דהומם הוא בגדר אפריש ולא אקריב, הא עדיין מוכח כן מכל ציור שהוא מפריש מעות, וצ"ע.

**ויש** להעיר עוד על הרש"ש שם, דעיקר דבריו קאי על הגמרא שם (ה, א) דהביאה ההו"א לצרף הרגלים של הקרבן הראשון שהומם והקרבת השני שנפדה עליו, והעיר הרש"ש דהא אחר שהומם הוא רק בגדר אמר דהא אזדא ליה הפרשתו, והוכיח מזה דמצורף הזמן של אמר ולא אפריש להזמן של אפריש ולא אקריב לג' רגלים, עד שדחה זה לפי הטורי אבן, דנדבה חייב באחריות אם הומם. וכתב לפ"ז דממ"נ מוכח דאחר שהומם הוי בגדר אפריש ולא אקריב.

**אבל** מבואר מדבריו דלולי הטורי אבן הוא היה לומד דהגמרא איירי בקרבן נדר, ולא נדבה, וזה צ"ע, דהא הרש"ש באותו זמן מוכיח דהזמן של אמר ולא אפריש מצורף להזמן של אפריש ולא אקריב, ואם כן הרי מסקנת הגמרא היא דאין לצרף הרגלים של קודם המום ושל הקרבן השני, ואם דאיירי בנדר, איך לא נצרף להם, הא לעולם יהיה לו בל תאחר משום מה דיש שם אמר ולא אפריש, אף אם לא יחשב ולא יצטרף ההפרשה של הקרבן הראשון. וצ"ל דהגמרא איירי בנדבה כמו שהוכיח הטורי אבן שם, והרש"ש דלמד דאיירי בנדר צ"ע.

**אלא** דמצאתי דבמשנת רבי אהרן נדרים (סימן ו אות יג) דייק דהר"ח למד דהסוגיא שם איירי בנדר, וביאר דהר"ח לומד דכשהפריש הקרבן הוא גרע מאמר, דחיובו נעשה רק להביא אותו קרבן, ורק דיש חיוב אחריות עליו אם לא הביאו. וא"כ יש ליישב הרש"ש, דאף אם הגמרא שם איירי בנדר, והרגלים מאמר ולא אפריש מצטרפים עם הרגלים של אפריש ולא אקריב, אף על פי כן שייך מה דאמרו בגמרא שם דלא מצטרפי הרגלים של הקרבן הראשון, דשם הוא גרע מאמר, דחיובו מצד הקרבן הראשון היה רק להביא אותו קרבן.

**הרב יעקב ניומאן**

### ביאור חילוקו של הר"ן בין קידושין לנדרים

**איתא** בנדרים (ז, א), יש יד לצדקה או אין יש לצדקה. ועי' בגליון הש"ס שהקשה הגרעק"א, דלפמש"כ הר"ן דלא ילפינן קידושין מנדרים, דנדרים חמיירי דחלים בדיבורא בעלמא, א"כ בצדקה שפיר יש ללמוד מנדרים דהא חלה בדיבור בעלמא. וצ"ע אמאי לא הקשה רעק"א קושייתו על שאלת הגמ' של יש יד לפאה, דהא פאה חלה גם בדיבור בעלמא, ומ"מ יש יד לפאה ומ"מ תפשוט דיש יד לפאה. וצ"ע.

**ואולי** יש לומר בזה על פי מה שבי' האבנ"מ בדברי הר"ן לעיל דגיטין יש להם יד, דהא נתינת הגט לידה הוי מעשה, ובי' בזה דהדברים שבגט הם עושים הגירושין ולכן יד מהני בהו. ואפשר דעל דרך זה מתפרש דברי הר"ן במה שחילק בין קידושין לנדרים דנדרים לא בעי מעשה וקידושין צריך מעשה, דאין הביאור

נדנדרים אין זה מעשה וקידושין צריך מעשה, אלא דבקידושין עיקר המיחל הוא המעשה, והדיבור אינו אלא תנאי, אבל בנדריים עיקר הנדר הרי הוא הדיבור, וחלות הנדר היא גופא שיש כאן דיבור של נדר. ורק בכה"ג פשוט דיש יד. ולכך הקשה רע"א על צדקה, דמיירי בנדרי צדקה [בין בהרי עלי, ובין בהרי זו] דעיקר החלות הוא דיבורו, אבל בפאה הגם שחל בדיבור, מ"מ עיקר הדבר שחל הוא שהפאה הוא ממון עניים ולא שהוא דיבור של פאה, ולכך לא פשיטא לן שיהא יד מהני. וצ"ב.

## הרב אברהם טוביה ברנדר

### דף ה, א

#### שיטת הר"ן בביאור דין להרע ולהיטיב ובענין מושבע ועומד

**איתא** בנדריים (דף ה, א), ואמר רב גידל א"ר, מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך, והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, אלא הא קמ"ל דשרי ליה לאינשי לזרוזי נפשיה ע"כ. עוד איתא שם, ואמר רב גידל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלהי ישראל, והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה וכו', ע"כ. ונחלקו הרא"ש והר"ן בביאור קושיית הגמ', שי' הרא"ש היא דס"ד דלא חל הנדר כלל אף לענין בל יחל, ולהר"ן גם בהקושיא סבר הגמ' דאיכא בל יחל רק דס"ד דפטור מקרבן.

**והנה** להר"ן מבואר דלענין קיום עשה ליכא קו' כלל דלא חלה עליה שבועה, רק מגזה"כ דבעי' להרע ולהיטיב, וצ"ב דמלשון הגמ' מושבע ועומד הוא משמע דלאו מכח מיעוטא דלהרע ולהיטיב מקשינן. וביותר צ"ע לשון קושיית הגמ' דאין שבועה חלה על שבועה. והנה בגמ' שבועות (דף כג, ב) ג"כ מקשי' מושבע ועומד דלא חלה שבועה בקיום ל"ת, ויש לעיין אם יפרש הר"ן דלא חלה לענין קרבן שבועה כמו שפי' בסוגיין, וכן מדוייק בבעל המאור שם (דף יב, ב בדפי הרי"ף) דאינו מוכיח דחלוק ל"ת מעשה דלא חלה עלה שבועה כלל מדין אין איסור חל על איסור מסוגיא דשבועות שם, משמע דבאמת יש לפרש קו' הגמ' רק לענין חובת קרבן. ולפ"ז צ"ב דפריך הגמ' שם עוד דבעי' איתא בהן ולא, ומאי שנא מקו' הגמ' דמושבע ועומד מלהרע ולהיטיב מדין לאו והן. ועוד צ"ב דמוכח בסוגיא שם דמהני ביה כולל, ולכא' אם הוא מיעוט מסויים לקרבן, למה תלי בגדרי אחזע"א [דוגמא למש"כ הרמב"ן להאבני מלואים (שו"ת סי' יד) דלא מהני כולל לענין קרבן דנתמעט מלהרע ולהיטיב]. ומ"ש מדין הן ולא דלא מהני ביה דין כולל, הא תרווייהו מיעוטי מקרבן נינהו וכנ"ל.

**ונראה** מוכרח דחלוק דין להרע ולהיטיב דנתמעט מחובת קרבן מדין הן ולא, דדין להרע הוא חסרון בהחלות כמש"כ הר"ן שם 'דאין שבועה חלה על שבועה לקרבן, ובדיני אאחע"א דיני תורה מעכבים מלחול ביה חלות דיני שבועה לקרבן וחסר בהחלות השבועה לענין קרבן דכבר מושבע ועומד. משא"כ הן ולא אינו חסרון בגוף החלות, אלא דין מסויים בעשיית שבועה לענין קרבן או דנתמעט לענין קרבן, אבל אינו חלות מיוחד דאין שבועה חלה על שבועה לענין קרבן. וא"ש ק' הגמ' בשבועות, חדא מושבע ועומד הוא דיסודו דחסר בחלות שבועה לענין קרבן ותלוי בגדרי אאחע"א, ועוד דליתא בלאו והן דאינו תלוי בהלכות אאחע"א ואפי' בכלל נתמעט מקרבן.

**ונראה** דמוכח כן מסוגיא דשבועות (דף כז, א) דפליגי ריב"ב ורבנן אם חלה שבועה לקיים עשה וריב"ב למדו מק"ו מה הרשות שאינו מושבע הרי הוא חייב עליו מצוה שהוא מושבע אינו דין שיהא חייב. ורבנן חולקים וס"ל מה רשות שכן עשה בה לאו כהן תאמר בשבועת מצוה שלא עשה בה לאו כהן. ותוס' (שם ד"ה מדאיצטריך) הק' ל"ל מיעוטא דלא עשה בה לאו כהן תיפוק ליה דנתמעט מלהרע ולהיטיב, ות"י דנהי דקיום מצוה לא כתיב הכא מ"מ נילף מק"ו ע"כ. ובאמת להתוס' מבואר למה הוצרך ריב"ב לק"ו תיפוק ליה דל"ל דבעינן איתא בלאו והן, דבאמת לכו"ע נתמעט מלהרע רק דנתרבה מק"ו וריב"ב ורבנן פליגי אם נתמעט ג"כ מדין דלא עשה בה לאו כהן. ומבואר עכ"פ דחלוקים ביסוד דין להרע ולהיטיב דבזה שפיר נלמד מק"ו מדלא עשה בה לאו כהן דנתמעט אפי' מק"ו. ונראה מוכח דדין להרע ולהיטיב אינו חלות מיעוט והפקעה מקרבן שבועה רק דפרשת שבועה נאמרה בדבר הרשות ולגבי דבר מצוה חסר מקום חלות לשבועה, ושפיר ילפי' מק"ו שיחול השבועה, אמנם הא דהן ולא הוא הפקעה ומיעוט ולא מהני ע"ז ק"ו, ופליגי ריב"ב ורבנן אם דרשי' כן.

**וכן** מוכח בתוס' הרא"ש שם, דביאר סברת ריב"ב משום שבועת זרוזי ולכן דוקא בקיום עשה פליגי ולא בל"ת דל"ש זרוזי נפשיה. ולכאו' צ"ב איך מהני הסברא דשבועת זרוזי כיון דנתמעט. ונר' מוכח כנ"ל דס"ל דהפקעת שבועה היא דחסר מקום חלות כמו באאחע"א, ומש"ה מהני שבועת זרוזי דחזינן דשייך שיחול בעצם המצוה וליכא חסרון חלות. [ובאמת איכא מחל' אי דרשי' דין הן ולא אמנם עצם הנידון בהמשנה הוא בענין להרע ולהיטיב]. וא"ש דהרא"ש בפי' לנדרים (דף ה) ס"ל דנתמעטו לגמרי מדין להרע ולהיטיב, דביסודו הוא חסרון חלות, אמנם פליגי בזה דלהרא"ש לא חלה כלל ולהר"ן אינו אלא לענין קרבן.

**והנה** להר"ן מבואר דחלות קרבן הוא בהשבועה שיש בה דינים מסויימים דלא חלה לענין קרבן. ועי' יו"ד (סי' רל"ח סעיף כ"א) שבועה שלא אוכל ככר זה שבועה שלא אוכל ככר זה אין השניה חלה ואם נשאל על הראשונה חלה השניה, ובש"ך

(סקכ"ו) כתב דבהפר בעל את הראשונה לא חלה השניה כיון דבעל מיגז גייז מכאן ולהבא, ורעק"א בהגהותיו חולק דאין השנייה חלה רק מדין אאחע"א, וכמו דבשאר איסורין אם משכח רווחא חייל ה"ה דחלה שבועה שנייה, והא דשקיל וטרי הגמ' שבועות (דף כז, א) אם מהני ביה היתר חכם הוא לענין קרבן דנתמעט בהן ולא, ותלוי בעשיית השבועה ולזה דוקא בעי' היתר חכם דעוקר השבועה למפרע ע"כ תו"ד. ואיתא בסוגיא שם חיובא הוא דליכא הא שבועה איכא וכן להלן שם שבועה שנייה מי איתא כלל, ופרש"י איכא למימר כשיצתה שנייה מפיו יצתה לבטלה וכו' שהרי כבר בטלה, וכן פרש"י והם שבועות הם ולא יצאו לבטלה וכו' והוי כמי שלא נדר וחלה שניה למפרע "שהראשונה היתה מעכבתה מלחול ואינה" וכו'. ולכא' לפי"ד רעק"א דברי רש"י הם לענין קרבן. וא"כ צ"ב כיון דבאמת השבועה חלה רק דנתמעט לענין חובת קרבן למה ס"ד דכבר יצאו לבטלה, וכן מש"כ שהראשונה מעכבתה לכא' היינו רק ממיעוט דהן ולא. ונר' מוכח דלרעק"א יש חסרון בחלות השבועה לענין קרבן ולענין זה כבר יצאו לבטלה מצד דחלה חוץ מחיוב קרבן, דהחיוב קרבן אינו תוצאה מחלות שבועה גרידא אלא חלות נפרדת. ועוד מוכח מזה דהא דהן ולא הוא דממעטינן דאין שבועה חלה על מצות דנתמעטו מצד חסרון חלות כמו אין שבועה חלה על שבועה [ואין נזירות חלה על נזירות דמדמה שם הגמ'] דהראשונה מעכבת חלותה לענין קרבן. ובזה שו"ט הגמ' אם חסר כ"כ דתו לא מהני התרה שתחול שבועה שנייה או דליכא הפקעה ומיעוט בגוף השבועה רק חסרון חלות דמעכב ראשונה ושפיר מהני ההתרה כדי שתגמר שבועה שנייה [ויש לע' אם הספק הוא בהיתר חכם או בגדר הפקעה דשבועה דמעכבת שבועה ראשונה או בעצם הסברא אם יש הפקעה דכבר יצאו לבטלה].

**וכן** מוכח ממש"כ תוס' (שבועות דף כא, ב ד"ה ולא) דס"ד דר"ש אינו מחייב בשבועה אכל שהוא רק מלקות ולא קרבן [ע"ש ברעק"א ובשו"ת אבני מלואים סי' ד']. ולכא' צ"ע דאם קרבן הוא מידי דממילא איך אפ' לחלק הדינים. ונר' מוכח דיש חלות מסויימת דשבועה לענין קרבן, וס"ד דחלות איסור שבועה לענין קרבן בעי כזית דהחיוב הוא מחמת עבירת הלאו דלא תשבעו, רק דחל איסור קרבן גופא ע"י פר' דשבועה. וכן נר' מקו' התוס' (שבועות דף כו, א) דאפשר דהא דהאדם בשבועה הוא דין מסויים בחיוב קרבן, ולכא' צ"ע דהוא חסרון בחלות השבועה, ומוכח דיש חלות מסויימת בהשבועה לענין קרבן דהם דינים נוספים, ויתכן דדין האדם בשבועה אינו אלא לענין קרבן. וכן נר' מוכח מהרמב"ן במלחמות דכתב דל"מ דין כולל לבטל דין תורה. והק' האבני מלואים משבועות (דף כג) ותי' המגיה דדוקא לבטל לא חל לענין קרבן. וביאור הדבר דחסרון חלות הוא באמת אף לענין קרבן רק דחסר כ"כ לענין ביטול מצוה דלא מהני בו כולל, אמנם בשבועה לקיים את המצוה מה שמעכב הקיום הוא כעין אאחע"א ושפיר מהני דין כולל, דמיעוט מקרבן ג"כ נלמד מדין

מושבע ועומד כמו אאחע"א דליכא שבועה כנגד התורה. עכ"פ מבואר מהנ"ל דדין קרבן ג"כ הוא חלות עיכוב דאין שבועה חלה לקיים ואינו הפקעה ומיעוט.

**והנה** רעק"א הוכיח ממכות (דף כב) דלהר"ן בקיום ל"ת לא חל כלל, וכ"כ הבעה"מ, וביאר שהוא מדין אאחע"א. נמצא דהא דמקשי' בשבועות (דף כג, ב) מושבע ועומד כולל ב' קושיות, מדין קרבן ומדין אאחע"א. וצ"ב למה נקט הגמ' מושבע ועומד דמשמע דהוא חד דינא דלכא' הן ב' קו'. עוד צ"ע דבחי' לשבועות (שם) כתב הר"ן דחצי שיעור דלא הוי מושבע ועומד כי היכי דחלה לבטלה דבעי' מפורש בתורה ה"ה וכ"ש לקיים. ולכא' היכי מדמה להו אהדדי, דהא דלקיים הוא מדין אאחע"א. ועוד צ"ע דבסוגיין כתב הר"ן דלדין להרע ולהיטיב בעי' נמי מפורש בקרא ואינו מובן הדמיון לנשבע לבטל את המצוה. והנה הא דמפורש בקרא פי' דבעי' מושבע ועומד דהוא רק במה שמפורש בקרא, אמנם הא גופא תקשי למה בעי' מושבע ועומד דגם דבר מצוה נתמעט מדין להרע ולהיטיב. נמצא דלהר"ן יש ג' דינים נפרדים דתלוי' בדין מפורש בקרא דפי' מושבע ועומד וצ"ב.

**והנה** הר"ן (דף כג, א) בתחי' דבריו תי' דהוי איסור קל וחל איסור חמור כמו בשאר איסורין. ולכא' מוכח דהוא מדין אאחע"א, ובסו"ד כתב דהוא מדין מושבע ועומד משמע דאינו מדין אאחע"א. [ועוד צ"ע דלהר"ן בנדרים יש עוד דין דמלהרע ולהיטיב נתמעט עכ"פ מקרבן, והתם כתב הר"ן דמדין איסור חמור חל אפי' לקרבן, ולכא' הניחא לענין אאחע"א אמנם לכא' תיפוק ליה מלהרע ולהיטיב. ולכא' מוכח כמש"כ דגם להרע ולהיטיב יסודו מדין אין שבועה חלה על שבועה ותלוי בגדר אאחע"א דמצוה מעכבתה מלחול לענין קרבן אפי' במצוה, אמנם לענין מלקות דוקא בל"ת דבכל התורה אמרי' אאחע"א משא"כ לענין קרבן נאמר בפר' שבועה דכל דחל בו דיני מצוה ל"ש חלות לענין קרבן כמו אאחע"א] עכ"פ צ"ב כנ"ל מה מהני דינים דאינם מפורשים בתורה.

**ונר'** בהקדם דהר"ן (שבועות דף כ, ב) ביאר דלריב"ב חלה אפי' בל"ת כיון דחלה אפי' לקרבן, והק' הקובץ הערות דבכל התורה ליכא עדיפות דאיסור מוסיף דקרבן. [אמנם הרמב"ן בחי' שם כתב דהוי כאיסור מוסיף].

**ונראה** מוכח דשבועה ונדר חלוקין ביסודן משאר איסורי תורה דאיסורין מכח איסור עצמו, ולכן לא אמרי' בהו דיני אאחע"א דכל התורה, דבאמת עדיין יש מקום לחלות איסורי נדר ושבועה אמנם זהו גופא הדין דמושבע ועומד דאיסורי תורה שייכים לפרשת נדר ושבועה דאיסורי עצמו מעכבים מלחול. וכן בלבטל ד"ת בעי' להנ"ל דנר' בהקדם דהא דלבטל אינו חל אינו מיעוט בעלמא דאינו מיחל חפצי שמים, דעיין בהר"ן (דף טז, ב) שכ' לאו כל כמיניה לבטל המצוה דמשמע דהוא חסרון חלות, וכן נר' מהרמב"ן במלחמות (דף כז) דמדמה לדיני שיעבוד דלא חל



כנגדו. ונר' דכיון דכבר חיילי דיני תורה לחייב המלוה ליכא מקום חללות הסותרת ומונעת השבועה מלחול, דיסוד נדר ושבועה להבא הוא חלות השוואת דינים דזהו דינו מחמת הנדר והשבועה ואינו כח דיבור גרידא (וכעין מש"כ החינוך דחל במחיצת הקיום) לקיים דיבורו רק השוואת גוף דינו, וכל דכבר חל דינו להיפך ליכא מקום חלות כנגדו דדיני תורה משוי דדינו שחייב בהמצוה. ומש"ה חל בכלל דכיון דיש מקום חלות ע"י כולל ממילא חל אפי' כנגד דין תורה, דהחסרון דלבטל הוא רק משום דליכא מקום חלות. ולפ"ז נר' דדין לבטל נמי צריך הל' וחלות בד"ת דשייך לפרשה דנדר ושבועה כדי שתחול חלות הסותרת. ולכן בעי' מושבע ועומד בין לענין לבטל ד"ת ובין לקיים ל"ת דהוא מדין אאחע"א. ובלקיים שצ"ע דיסודו חלות דאין שבועה חלה על שבועה לקרבן בעי' הא דמושבע ועומד דמשוי דעצם הד"ת שייך לפר' דנדר ושבועה דהן איסורי עצמו דתנו ליכא מקום חלות מדין אאחע"א גופא, וא"כ ה"ה דמפקיע חלות שבועה לקרבן דהחלות שבועה ומפקיע ג"כ החלות לבטל הד"ת, ולזה בעי' הא דמושבע ועומד. נמצא דבעי' מפורש בקרא בג' הדינים כדי לחול ד"ת דמושבע ועומד, ושפיר מדמה הר"ן הדינים דלבטל ד"ת לקיים ד"ת דבעי' מפורש בקרא דלענין זה.

### הרב זאב שענטר

#### שי' הרמב"ן במלחמות בענין מושבע ועומד

**הנה** שי' הרמב"ן במלחמות (שבועות יב, ב מדפי הרי"ף) דלא חלה שבועה לקיים מ"ע, וזוהי קו' הגמ' (נדריים ה, א) והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא. והנה הרמב"ן כ' דהא דלא חלה נלמד מהא דאיתא (דף טז) דלא חלה לבטל דנתמעט מחפצי שמים וה"ה לקיים. וכפשוטו, להרמב"ן הא דלא חלה שבועה לבטל המצוה אינו דין מסויים בביטול המצוה רק מיעוט דלא נאמרו דיני שבועה על דבר מצוה וממילא נלמד דה"ה לקיים. וראיתי בספר אמרי חן (ח"ה סי' ל"ד) בשם הגר"ח שחקר אם שבועה חלה לבטל קיום עשה אפילו ליכא חיוב עשה. ועיין רמב"ם (פ"א ופ"ה מהל' שבועות) דלא חלה שבועה לבטל לבישת בגד ציצית, ותמה הכ"מ דלכא' ליכא שום חיוב ללבוש בגד דד' כנפות ולא הוי שבועה לבטל, ות' הגר"ח דלהרמב"ן הנ"ל דנלמד מחפצי שמים אפילו לקיים מוכח דיסוד הדין הוא רק דעל חפצא של מצוה לא נאמרו דיני שבועה. אמנם לפ"ז הר"ן (דף טז, ב) שכתב דהא דלא חלה שבועה לבטל הוא משום דלאו כל כמיניה חולק על שי' הרמב"ן דסובר דהוא דין מסויים בביטול מצוה וליכא למילף לקיום מצוה. וכן ראיתי בחי' ר' ראובן דמבאר עפ"ז הא דנדריים (דף ה, א) דלא הוי שבועה לקיום מצות ת"ת דמצי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית, דלריטב"א היינו כפשוטו דיש אופן לפטור וממילא חל בין לבטל בין לקיים. אמנם הר"ן כתב דאינו מפורש בתורה, וביאר דלכאורה תלוי בהנ"ל, דלהרמב"ן נשבע לקיים

תלוי אם הוי חפצא של מצוה אע"פ שיש מקום לפטור א"ע, אמנם כל שלומד נתקיים חפצא של מצוה כאילו אין כאן פטור וממילא לא חל הנדר לבטל המצוה. משא"כ לשאר הראשונים דאין שבועה מועלת לבטל ד"ת משום דלאו כל כמיניה לבטל דין תורה כל דמצי פטר נפשיה שפיר חל לבטל את המצוה.

**אמנם** לכא' צ"ע טובא דהנה הרמב"ן במלחמות שם כשביאר החילוק בין נדר לשבועה ציין להסוגיא (דף טו, ב) דמחלק בין הנאת תשמישך עלי או תשמישי עליך, והתם עיכוב השבועה הוא משום דשבועתו היא כנגד שיעבודו ולכך לא מצי לחול ואפ"ה ע"י נדר חל, וס"ל לרמב"ן דה"ה והוא הטעם הכא. ולכא' משמע דביסודו חד דינא הוא דליכא כח שבועה ונדר לסתור דינו, וכל שסותרים דינו אינם חלים, כמו דדינו לקיים שיעבודו מעכבו מלידור ה"ה במצוה דינו לקייה מעכבו מלידור כנגד חיובו. ולכא' למה דמסיק הרמב"ן דעיקר הדין הוא מצד חפצי שמים והא דחל בנדר ע"כ היינו דלא נתמעט ונתרבה מקרא דלה', מאי שייטא להסוגיא שם. עוד יש להעיר דמדויק ברמב"ן דהא דלא חלה לקיים אין בו דין שבועת שוא דיסוד החי' הוא דחלה שבועה לזרוזי נפשיה, פי' דלא להוי שם שמים לבטלה. ולכא' אם הוא חד דינא א"כ כי היכי דלבטל עשה הוי שבועת שוא ה"ה בלקיים. [ויש לדחות דדין שוא הוא בענין דלא מצי לקיים והיינו דוקא בלבטל]. עוד צ"ע דהרמב"ן בחי' (דף כג, ב) תי' דבח"ש אפי' לקיים חל משום דהוי איסור קל ותנו חל עלה איסור חמור כמו בכל התורה באאחע"א. ולכא' צ"ע דלהרמב"ן דהוא מדין חפצי שמים למה תלוי בגדרי אאחע"א. ובאמת צ"ע בהסוגיא שם למה מהני דין כולל דמדמי' ליה למח' ר"ש ורבנן אם מהני כולל באיסורין בכה"ת, דלכא' יסודו מדין חפצי שמים. [ועוד צ"ע להרמב"ן למה נקט הגמ' מושבע ועומד הא הוא מיעוט בעלמא דלא חלה על דבר מצוה].

**והנה** הרמב"ן שם במלחמות חולק על הבעל המאור דס"ל דנדרים חלין על ל"ת וכתב וז"ל, ונ"ל דאעפ"כ מסקנא דנדרים עדיפי מאיסור כולל ומוסיף וחלין הם בקיום ל"ת לד"ה וכן בדין אם חלין בביטול ל"ת במקום שהוא שב ואל תעשה כמו שביארנו כ"ש בקיום ל"ת וכו' עכ"ל. והנה מתחי' דבריו מבואר דאין נדר חל על ל"ת מהל' אאחע"א ותלוי במח' ר"ש ורבנן באיסור כולל ומוסיף, וצ"ב מש"כ בסו"ד דכי היכי דנדרים חלין בביטול ל"ת ה"ה וכ"ש בקיום עשה דחלוקין בעיקרם, דלקיים יש חסרון אאחע"א אבל לבטל אינו רק מדין חפצי שמים דחלין נדרים מגזה"כ דלה' והאיך דימה שני הדינים אהדדי. ובאמת בחי' הרמב"ן (דף כ, א) כ' דלא חלה שבועה לקיים עשה מדין אאחע"א, וכעין מש"כ רעק"א בדו"ח כש' תוס' נדרים (דף ח, א) דלא חלה מדין אאחע"א אפי' בקיום עשה ולכא' סותר מש"כ הכא דהוא מדין חפצי שמים. ועוד דהרמב"ן שם כתב לחלק בין נדר של קיום עשה לקיום ל"ת, ומדמה הא דנדר חל לבטל למה דחל לקיים אפי' בהל' אאחע"א, והאיך מדמה

להו אהדדי. והנה ריטב"א שם ס"ל דכיון דנדר חל אחפצא ליכא חסרון (ובסמוך נבאר אי"ה), אמנם הרמב"ן שם כתב דשי' רש"י דגם נדרי מצוה דחלין על הגברא הוא מדין נדרים לבטל כ"ש לקיים, והתם אינו חל על החפצא ואפ"ה נדרים עדיפי דחלין לבטל וה"ה לקיים וצ"ב.

**ונר'** לבאר דיסוד דין חפצי שמים אינו דנתמעט ד"ת רק באמת לולי הגזה"כ דחפצי שמים יש כח לנדר ולשבועה לאסור דתו לית בהו שום עיכוב בין מלקיים דיסוד העיכוב מצד אאחע"א ובין מלבטל דיסודו מדין דמשועבד למצותו, ואין שיעבודו לקיים המצות מעכב הנדר והשבועה מלחול, דיש להם פר' בפנ"ע דבאיסורי עצמו יכול אדם הכח לאסור ולחייב דתו ליכא ד"ת לבטלה לסתור החלות, ובזה נתחדש הל' דחפצי שמים, דבפר' דנדר ושבועה נאמרו דינים דד"ת קובע גדרי חלות הנדר. נמצא דהכל מתחלק לפי דינו, דלבטל עיקר הביטול הוא במה שמשועבד לד"ת שסותר נדרו, ולקיים מצוה מה שסותר הוא דאאחע"א בגדרים דכל התורה דזהו העיכוב בלקיים. רק דנאמר בהל' חפצי שמים דין דעצם מקום חלות הנדר מיתלי תלי בדיני חפצי שמים, ולפ"ז מיושב היטיב דדוקא לבטל הוי לשוא, וכן מש"כ הרמב"ן דהחסרון דלקיים הוא דאאחע"א, וכן דתלוי בדיני אאחע"א.

**ולפ"ז נר'** דמדוייק בסו"ד המלחמות דהא דנדרים חלין הוא חומר בנדרים, ומשמע דבא לחלק בין נדר לשבועה, דדוקא בשבועה נאמרה הל' דחפצי שמים ולא בנדר, וכן מבואר דהרמב"ן סובר דנדר חל על נדר משום דנדר חל אפי' בדבר מצוה לבטל ודלא כהר"ן (נדרים דף יח, א) דס"ל דבנדרים הוא משום דחלין אחפצא אבל להרמב"ן איכא חומר בנדר דאין בו דיני עיכוב דד"ת [והא דבעי' גזה"כ דנזיר להזיר כמבואר בנדרים (דף יח) צ"ל דיש דין נוסף דאין שבועה חלה על שבועה וס"ד דה"ה דאין נדר חל על נדר ולא מצד דין התורה דחל לקיים ואאחע"א ולזה בעי' גזה"כ דליכא חסרון מצד אין נדר חל על נדר]. ונר' דיסוד הדבר הוא ע"פ הרמב"ן דהמעכב חלות שבועה על ד"ת נתחדש בהל' חפצי שמים, וע"ז בא גזה"כ דלה' למעט פרשת נדרים מדין חפצי שמים דאין בהם עיכוב מלחול על ד"ת בין לבטל ובין לקיים, וזהו שדימה הרמב"ן דין אאחע"א כנדר לדין נדר לבטל מצוה, דבאמת הא דחפצי שמים הוא חד דינא דנתרבה נדר אינו בכלל חפצי שמים ואין ד"ת סותרו ומעכבו מלחול. [עיין רמב"ן בחומש פר' מטות "דנדרים עולין על דברי תורה" ומדויק דבאמת יש חומר בנדרים ויש מקום שיחולו אף כנגד ד"ת].

**ונראה** לבאר הגזה"כ דנדר חל אף על ד"ת דלא כשבועה ע"פ מש"כ הרמב"ן דנדר חל לבטל המצוה משום דאין מאכילין לו דבר האסור לו, ומבואר דזהו הטעם דנדרים חלים לבטל המצוה. ונר' דחלוקים ביסודם נדר ושבועה, דפר' דנדר הוא השוואת דבר הנדור [וזהו דינו דעצם חלות הנדר חל אחפצא, דהוא השוואת דינים

של דבר הנדור בעצם החפצא דנעשה מחמת דיבור של הנדר גופא] אמנם שבועה היא פר' של חיובים דמשוי חלות מושבע בחיוב או באיסור להבא וליכא התפסת דינים כלל. ונר' דזהו יסוד החילוק דאין מאכילין לו דבר האסור דע"י כח נדר חל דנעשה חפצא דאיסורא, וליכא דיני שיעבוד לעכב חלותרה דחל בדבר הנדור, ואף בנדרי מצוה צ"ל דפר' נדרים משוי חלות נדור של חיוב מצוה ואינו דומה לשבועה, וזהו הטעם דחל ויש לו מקום לחול אפי' במקום מצוה דהפר' של מצוה היא רק דינים של חיוב ואיסורין, אמנם לענין נדר עדיין יש מקום חלות.

**עכ"פ** נחלקו הרמב"ן והר"ן בהא דלא חלה שבועה על המצוה, דלהרמב"ן נלמד מחפצי שמים ולהר"ן במה שמושבע ועומד כמש"כ לעיל (ענף ב') משוי דינים בפר' דנדר דאחע"א. ולפי"ז יש לבאר מחלו' הרמב"ן והר"ן אם חלה שבועה בקיום עשה, דהרמב"ן (שבועות דף כ, ב) כ' דאינה חלה מדין אחע"א, אמנם מהר"ן נדרים מבואר שסובר דליכא דין אחע"א בקיום עשה רק בקיום ל"ת. ונראה ע"פ הנ"ל דלהרמב"ן נאמרו דינים בהפרשה של נדר ושבועה דחפצי שמים משוי חסרון חלות וממילא י"ל דחל דין אחע"א גופא אפילו לגבי קיום עשה, אמנם להר"ן דליכא הל' דחפצי שמים רק דבעי' חלות דד"ת מושבע ועומד דמפורש בתורה דבזה משוי שמושבע ועומד בדיני הפר' דנדר ושבועה מדיני תורה גופא, אמנם הגדרים של אחע"א תלוי' בדיני איסור דכל התורה, דאחע"א בכה"ת הוא דין מסויים באיסורין דמעכב מלחול עוד איסורין משא"כ בקיום עשה עדיין יש מקום חלות. וזהו יסוד המח' בגדר עדיפות דנדר חל לבטל ד"ת, דלהרמב"ן מבואר דיליף מיניה דחל גם לקיום כמש"כ הרמב"ן (דף כ, א) ונדר חל על נדר, ובהר"ן (נדרים דף ח, א) מבואר דיסודו רק משום דנדר חל על החפצא ונ"מ דלא ילפי' מיניה דנדר חל על נדר. ולשיטתייהו אזלי, דלהרמב"ן הא דנדר חל לבטל היינו דליכא דין חפצי שמים בעצם חלות הנדר, משא"כ להר"ן דליכא הל' דחפצי שמים ומה דמושבע ועומד היינו דמושעבד לדיני התורה א"כ יסוד החילוק בין נדר לשבועה הוא דבזה דהנדר חל על החפצא ממילא אין השיעבוד דמצד מושבע ועומד מנגד להנדר, אמנם ביסודו ליכא עדיפות מצד הנדר גופא וכמש"כ הר"ן (דף יח) להדיא.

**הרב זאב שעכטר**

### **ביאור שי' בעה"מ בענין מושבע ועומד וביאור מח' הרמב"ן והבעה"מ**

**הנה** נחלקו הבעה"מ והרמב"ן (שבועות יב, ב מדפי הרי"ף) אם נדרים חלין לבטל ל"ת וה"ה לקיים. ונר' דהבעה"מ ס"ל דהחילוק בין נדר לשבועה הוא דבזה דחל על החפצא ליכא חלות בעצם החפצא דסותר וחל כנגד ד"ת, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ג מהל'

נדרים ה"ז) וז"ל, והאוסר דבר זה בנדר זה הדבר הוא שנאסר ואותו הדבר אינו מושבע מהר סיני עכ"ל. פי' דאינו מושבע מהר סיני על גוף הדבר, וזהו היסוד דשבועה אחפצא נמי חל לבטל מצוה כמש"כ בעה"מ שם, משא"כ בל"ת דעדיף ממ"ע דאין בו רק חיוב גרידא כיון שיש עליו אזהרה גם כן א"כ מכלל החיוב חלים דינים דבעצם הקיום בעי' החפצא לקיימו דעיקר החיוב הוא דלא יתבטל החיוב דזהו יסוד ל"ת, ולכן מכלל החיוב הוא דעצם החפצא מושבע לקיימו וממילא עצם הנדר סותר הד"ת אפי' דחל אחפצא. אמנם הרמב"ן חולק וסובר דנדר חל מצד עדיפות דנדר דאין בו חסרון דד"ת סותרו, דבעצם דינים אחפצא יש מקום לחול וא"כ אפי' בל"ת מהני, וזהו מש"כ הרמב"ן דאם חלין לבטל ל"ת כ"ש לקיים, דמוכיח דיסוד נדר הוא דעדיף מד"ת דבאמת יש מקום לחול וה"ה דליכא חסרון אחפע"א. ופליגי הרמב"ן והבעה"מ לשי' אם חלין לקיים ל"ת דיש חסרון אחפע"א, דלשי' בעה"מ הוא דין מסויים כלפי הביטול דעצם החפצא אינו מושבע אמנם דיני אחפע"א שפיר יש בו, משא"כ להרמב"ן יסודו דנדר עדיף מד"ת ולכן ה"ה דליכא עיכוב דאחפע"א.

**ונראה** דאזלי לשי' בגדר דלא חלין לבטל, דלהרמב"ן פירושו דמשעתבד למצוה ותו אין מקום ודינים לאשווי דין נדר ושבועה להיפך, ולפ"ז ליכא עדיפות במה דחל אחפצא דעדיין יש לו דינים ודין נדר אפי' אחפצא עיקרו כלפי הגברא וממילא תו אין בו דינים למשווי נדר רק משום חומר דנדרים. ולהבעה"מ נר' דהא דלא חלין לבטל הוא [כלשון הרמב"ם (פ"ג) דמושבע ועומד ואין שבועה חלה על שבועה, עיין בל' החינוך מצוה ל' ודו"ק] דד"ת ושבועה בעצם חלותם סותרות אהדדי וזהו יסוד ביטול דשבועה דבאמת אין בו מקום לחול כנגד ד"ת ולכן נדר דחל אחפצא דבעצם החפצא ליכא ד"ת שפיר חל.

**ונראה** דפליגי הבעה"מ והרמב"ן אם כולל חל לבטל ד"ת, דלהבעה"מ דהוי חלות סתירה לא מהני כולל, ואם מהני הוא משום דאינה שבועה לבטל כלל ומש"ה חל אפי' בקום ועשה, משא"כ לרמב"ן חל מדין כולל ואפ"ה אינו חל לבטל בקום ועשה, ומדוייק בחי' הרמב"ן (דף כג) דתלוי במח' ר"י ור"ל אם מהני כולל בנדר, הרי דהוא מדיני כולל. וכן מבואר ברמב"ן דהביא בשם התוספתא דתלוי במח' ר"ש ורבנן, דלהבעה"מ דד"ת בעצם סותרו בהכרח דין כולל אינו בכלל חלותה על מצוה, משא"כ להרמב"ן פירושו דא"י לעשות דיני נדר היפך משעבודו, וכל דיכול לחול בכולל חל אפי' לבטל מדין כולל. אמנם לא לבטל בקום ועשה דבכה"ג בעצם אין שם דינים לבטל.

**וביתר** ביאור נראה, דלהבעה"מ הא דלקיים אינו חל הוא מדיני אחפע"א ודוקא בל"ת, דלדידה דיני נדר ושבועה הם בכלל כה"ת לענין זה ותלויין ממש בגדרי דיני איסור דכל התורה. ולפ"ז ה"ה לבטל כיון דחלין ממש כמו ד"ת א"כ לבטל

הוא סתירה בעצם. משא"כ להרמב"ן באמת דיני נדר ושבועה חלין כפר' בפנ"ע דאינו שייך לדיני תורה דכל התורה, רק דנתחדש בדיני חפצי שמים דד"ת מעכב דיני נדר גופא, א"כ נתחדש דד"ת סותר דינו לנדור או מעכב דינו מצד אאחע"א. ולכאוף אפשר דנ"מ אפי' באאחע"א דלהבעה"מ דינו כמש"כ רעק"א בגליון השו"ע (סי' רל"ח) דמיתלי תלי וקאי דהעיכוב הוא מדיני אאחע"א, אמנם להרמב"ן הוא הל' בפר' דנדר דליכא כח לאשוויי נדר אם כבר נאסר מדיני אאחע"א, א"כ לכאוף צ"ל כמש"כ האבני מלואים (שו"ת סי' יב) דתו לא חל כלל וליכא דין דמיתלי תלי וקאי, וא"כ ה"ה לבטל עיקרו דמשועבד לד"ת דליכא דין לנדור וא"כ באמת חל אף בנדר, רק דנדר עדיף דליכא הל' בדיני נדר דד"ת מעכב עצם כחו מלחול כיון דהחלות הוא חלות דבר הנדר. ונמצא דהמח' הבעה"מ והרמב"ן תלויו זב"ז ביסוד דין עיכוב דד"ת מדיני נדר ושבועה. ודו"ק.

### הרב זאב שעכטר

#### האם מצוה חל על מצוה

**כתב** הרא"ש (נדרים ה, א ד"ה והלא מושבע) בתירוצו ה', דאין נדרים חלים לאסור דבר האסור משום דאין איסור חל על איסור, וכן אם נדר לקיים מצוה דלא חייל.

**וצ"ע**, דבשלמא לאסור דבר האסור שייך בו טעמא דאין איסור חל על איסור, אבל לקיים מצוה אמאי לא חייל עלה נדר, והלא לא מצינו שאין מצוה חל על מצוה, וצ"ע.

### הרב אברהם טוביה ברנדר

#### בענין חלות שבועה לקיים את המצוה

**גמ'** (נדרים ה, א), א"ר גידל אמר רב, מנין שנשבעין לקיים המצוה, שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך. והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, קמ"ל דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה. ופי' הר"ן דודאי חלה עליו השבועה אפי' לקיים המצוות, רק דפטור מקרבן. [וקו' הגמ' דמושבע ועומד הוא, דאי קמ"ל דחל השבועה פשוט הוא, ואי לענין קרבן מושבע ועומד הוא]. וקמ"ל הגמ' דמותר לישבע לקיום מצוה אפי' לכשרים שנמנעים משבועות, כדי לזרז עצמו לקיום המצוה.

**והנה** רוב הראשונים שם פליגי אר"ן, וה"ה הרא"ש ותוס', הריטב"א והנמוק"י והרשב"א, וכתבו דלא חלה השבועה כלל, וקמ"ל רב גידל דאין בשבועה זו משום איסור לא תשא אע"ג דלא חלה.

**והנה** בספר חסידים (סימן תתשי) כתב, דבזה"ז אין להשבע אפילו על דבר מצוה, דחיישינן שמא לא יקיים שבועתו וקעבר על השבועה.

**ובספר** תשובה מאהבה (י"ד סימן שסז לשו"ע סימן רג) הקשה על דברי ספר חסידים, דמה בכך דשמא לא יקיים שבועתו, והלא השבועה אינה חלה דהוי נשבע על דבר מצוה. וכתב עליו רעק"א דדברי הספר חסידים קאתי כדברי הר"ן דשבועה חלה לעשות מצוה, ומ"מ כשחושש שיעבור על שבועתו אסור לישבע.

**נמצא** דבזה"ז לדעת הר"ן אסור לישבע על דבר מצוה, כי שמא יעבור על שבועתו. אולם לדעת שאר הראשונים ליכא חשש זה דהא אין השבועה חלה.

**והנה** בשו"ע סימן רל"ו סעי' ב' כתב וז"ל, יש דברים שאפילו שיקר בשבועתו אינו חייב קרבן, כגון שנשבע לקיים את המצוה ולא קיים, עכ"ל. משמע דמכריע כדברי הר"ן דשבועה חלה בנשבע לעשות דבר מצוה, רק דפטור עליה מקרבן.

**[ועי' ש"ך** בסימן ר"ג סק"ו, על מש"כ המחבר דמותר לישבע על דבר מצוה, וז"ל, אע"ג דשבועה אינו חל על דבר מצוה כדלקמן סימן רס"ט, מ"מ שרי ליה לאיניש לזרוזיה נפשיה, עכ"ל. ונראה דנקט כדעת הרא"ש ותוס' דאין שבועה חלה על דבר מצוה. ועיי"ש ברעק"א שעמד בזה].

**ונראה** למעשה דקיי"ל כהר"ן, ואין לישבע על דבר מצוה. שכן ראיתי באגרות חזו"א שהביא דברי הספר חסידים למעשה (עיין קובץ אגרות ח"א אגרת קצג). אולם שמעתי פעם אודות גדול א' שצוה לאחד לישבע שלא לעשות איזה עבירה שהי' נכשל בה, וצ"ע אמאי לא חשש לדברי הספה"ח הנ"ל.

**ואולי** יש לומר דשאני האי עובדא דהוי לישבע שלא לעבור עבירה, ובזה כו"ע מודו דלא חלה השבועה משום דאין איסור חל על איסור. וכ"כ הגרעק"א בהשגתו על התושבה מאהבה, דהר"ן מודה דאין שבועה חלה שלא לעבור עבירה, וכיון דאין שבועה חלה לפיכך אין לחשוש שמא לא יקיים דבריו, וצ"ע.

**הרב אברהם טוביה ברנדר**

### **בדברי הגר"א ורב"ב בנוגע לחיוב תלמוד תורה למי שטרוד לפרנסתו**

**איתא** בגמרא נדרים (ה, א), אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא וכו', הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה, ע"כ. ועיין בר"ן דהקשה דהגמרא בקדושין ל. הביאה ברייתא דושננתם שיהו דברי

תורה מחודדין בפין, וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי, ותי' הר"ן דאף דאי אפשר לפטור עצמו מזה, אבל כיון דהוא רק מדרשא ואינו מפורש בהפסוק, ממילא לא נחשב מושבע ועומד. ועיין בשו"ע יו"ד רמ"ו סעיף א' דאמר המחבר דכל אדם חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, ואמר הרמ"א ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית לא ימושו מפין קרינן ביה. וציין לזה בביאור הגר"א ס"ק ו' הסוגיא במנחות צט: והסוגיא הכא בנדרים דף ח. דמשמע נמי דהוא יוצא החיוב לתלמוד תורה בק"ש בלבד, אבל אמר שם הגאון ואין דעת הר"ן כן שם וכו', עכ"ל. ומשמע מהגאון דהוא לומד דהפסק של הרמ"א אינו אמת לפי הר"ן, דהרמ"א אמר דהוא יוצא בק"ש ולפי הר"ן אינו יוצא בזה, רק דבאופן דאמר הרמ"א דיוצא בק"ש הר"ן סובר דבעי ללמוד יותר.

**ויש** לעיין בדברי הגר"א, דהא הרמ"א אמר שם דבשעת הדחק הוא יוצא בק"ש וא"כ אי אפשר לומר דהר"ן חולק בזה, דהא אין מי שסובר דגם באופן דהוא צריך להיות עוסק בפרנסה דהוא חייב ללמוד, וא"כ הרי הרמ"א רק התיר לשעת הדחק והיינו לכאורה אם הוא עוסק בפרנסה, ולזה יודה הר"ן, [ומה דלא למד הגמרא כפשוטה דיוצא בק"ש אם הוא טרוד לפרנסה, צ"ל או דלא רצה ללמוד דהגמרא איירי באופן דהוא טרוד לפרנסה, או דכיון דלולי הפרנסה חייב ללמוד, א"כ כל מה שילמוד ולא יעסוק בפרנסה כבר נחשב מושבע].

**וכי** תימא דמה דאמר הרמ"א בשעת הדחק אין הכוונה מי שהוא צריך לעסוק בפרנסה, אלא ענין אחר של בדיעבד, [ודלא כמו דמשמע מהברכת שמואל בקדושין סימן כז' אות ו' דהמחלוקת ראשונים אם לפסוק כהסוגיא במנחות הוא רק באופן דהוא דחוק לפרנסתו], אבל לכאורה אין לומר כן, דהא המקור של הרמ"א הוא ההגהות מיימוני שמביא דברי הסמ"ג, ובדברי הסמ"ג כבר דייק הח"ח בספר לקוטי הלכות, במנחות דף צט: דעיין שם שאמר הח"ח דרק בדוחק גדול אפשר לסמוך על זה דהוא יוצא בק"ש, וציין לזה דברי הסמ"ג, וכוונת הח"ח הוא דהסמ"ג שם אמר דאם הוא בבלבול הדעת או שאין לו פנאי, אז יכול לצאת בק"ש ומזה דייק הח"ח דרק אם הוא בדוחק גדול, וא"כ הרמ"א דמביא דברי הסמ"ג גם כן לא כיוון לפטור אלא מי שאין לו פנאי, והיינו לכאורה משום שהוא עוסק בפרנסה, וא"כ עדיין קשה מה ראה הגאון בר"ן בסוגיין דלא יודה לדין של הרמ"א.

**ומה** דמשמע בגמרא במנחות שם דמה דהוא יוצא בק"ש שחרית וערבית הוא רק אליבא דר' יוסי, והרי ביאר הריטב"א בנדרים דזה רק אם הוא דחוק לפרנסה, וא"כ תקשי על הגמרא בעצמה במאי פליגי רבנן. צ"ל או כמו שאמר הלחם משנה פרק א' מהלכות ת"ת הלכה ח' דבאמת מה דאמרה הגמרא שם הוא אף לשיטת רבנן, עיין שם איך שביאר הסוגיא שם, או דצ"ל כמו שאמר הח"ח בלקוטי הלכות



שם במנחות צט: דהמחלוקת היא רק אם באופן דהוא צריך להפסיק לימודו בשביל פרנסה, האם הוא יוצא חיובו בזה או דאינו יוצא חיובו רק דהחיוב נדחה, אבל לגבי הניהוג למעשה אין חילוק, אבל מדברי הגר"א שהבאנו, וכן מרב"ב שהבאנו, משמע דיש מחלוקת אם הוא בפועל צריך ללמוד יותר או לא, גם באופן דהוא דחוק לפרנסה, וזה צ"ע.

## הרב יעקב ניומאן

### דף יב, א

#### הערה בדברי החכמת שלמה בהלכות שבת בדין התפסה

**והנה** יעויין בחכמת שלמה בהל' שבת (סימן רסג סעיף יב) בד"ה אם רוב הקהל קבלו עליהן שבת וז"ל, נ"ב הנה ראיתי להגאון מליסא בהסידור שלו בהלכות שבת, שפסק דאף אם קבלו שבת בתפילה מבעוד יום מותר בו לצורך מצוה כמו בבין השמשות, דלא קבלו עליהם רק כדין תוספות שבת ולא כדין שבת עצמו, ע"ש שחולק על האחרונים, ולפענ"ד נראה כדעת האחרונים, כיון דבעיא היא בנדריים דף י"ב אם בעיקרו קא מתפס או בהשתא קא נתפס ואנן קיי"ל דבעיקרו קמתפס, וא"כ ה"נ המקבל שבת ודאי בעיקרו קמתפס בעיקר שבת ולא בהשתא כדין תוספות שבת הוא מתפס, כן היה נראה לי לכאורה, מיהו לפמ"ש בחיבורי ספר החיים הל' ר"ה סימן ת"ר להשיב על הט"ז שכתב שם דקבלת שבת הוי כנדר ושבועה, ותמהתי עליו דהרי הוי כמתפס בדבר האסור דלא הוי נדר ע"ש, לפי"ז יש להחזיק דברי הגאון מליסא זצ"ל הנ"ל, דבשלמא התם בש"ס דבעיקרו נמי הוי כדבר הנדור, לכך כיון דאפשר לומר דבעיקרו קא מתפס לא אמרינן דהשתא קא מתפס, אבל כאן אם נימא בעיקר שבת הוא מתפס לא יחול כלל דהוה כדבר האסור, רק בענין תוספת שבת כיון דזה אינו הכרח לאדם ואם ירצה אינו מקבל שבת רק אם מקבל שבת מבעוד יום אמרה התורה שחל עליו שבת, א"כ זה הוי כנדור והוי מתפס בדבר הנדור, ובזה ודאי בדהשתא קא מתפס, לכך אין ראוי להיות דינו רק כדין בה"ש, ולכך כמו דגוף בה"ש מותר לצורך מצוה כן ה"נ בקבלו שבת מבעוד יום מותר בו לצורך מצוה [וכן גוף תוספת שבת כיון דאינו עיקר שבת רק דהתורה אמרה שחייב האדם להוסיף על השבת, תוספת זה הוי כאילו היה משל האדם, לכך נקרא דבר הנדור ולכך המקבל שבת הוי כמתפס בו ודו"ק], נמצא צדקו דברי הגאון מליסא ז"ל כנלענ"ד בזה ודו"ק, עכ"ל.

**ובעיקר** דברי החכמת שלמה לכאורה יש להעיר בזה, דאפילו נימא כדברי הט"ז דקבלת שבת היא מדין נדר, ובאמת כך כתב הלבוש בסימן רס"ג ס"ק י"ז, אבל לכאורה זהו מדין נדרי מצוה שמקבל על עצמו לנהוג האיסורים של שבת,

ולכאורה הוא איסור וחיוב על הגברא גרידא, אבל לכאורה בודאי אין כאן שום נדר שחל בחפצא, והר"ן בשבועות בדף כ' כתב בסוגיא דמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו, דאף השומע חבירו דאישתבע דלא ליכול הדין בשרא, ואמר הוא ואני כמותך, לא אמר כלום, משום דלא שייך ענין התפסה אלא היכא דאיכא חלות דין בהחפצא, ובשבועה דליכא איסור אחפצא לא שייך התפסה. וא"כ לכאורה בנידו"ד בקבלת שבת אפילו הם היו מדין נדר לא היו רק דינים אגברא, וא"כ לכאורה לא שייך בזה כל הך סוגיא דבעיקרו קא מתפיס או בדהשתא קא מתפיס, כיון דאין זה נדר בהחפצא שיהיה שייכא ביה בכלל דין התפסה וצ"ע [ובאמת יעויין בד' הרא"ש לקמן בדף ח' ע"א בד"ה נדר גדול נדר לאלקי ישראל, "לאו היינו נדר ממש, דלא איקרי נדר אלא שמתפיס בדבר הנדור, אלא מחשבינן ליה כאילו נדר צדקה וכו', ע"ש].

**והנראה** לומר בזה, דהנה איתא בגמ' בדף י"ב ע"א איזהו איסור האמור בתורה, אמר הריני שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו כיום שמת בו רבו וכו', ע"כ. הרי מבואר דשייכא התפסה בעצם היום, ולכאורה י"ל ע"כ, דקבלת תענית הוא רק חיוב אגברא וא"כ מה שייכא בזה בכלל חלות דין של התפסה בנדרים, וצ"ב בזה.

**והמבואר** מזה, דבתענית מלבד דהוי חיוב דחל הגברא לצום באותו היום, איכא ג"כ חלות דין על עצם היום דהיום הוא "יום תענית", ולא מיבעיא בתענית ציבור כן אלא אף בתענית יחיד הו"ל לדידיה "יום תענית". וא"כ י"ל דהתפסה אינה בחיוב של הגברא אלא ההתפסה היא ביום התענית עצמו, שאומר יום זה יהיה כיום שמת בו אביו שהיה יום תענית. ומדויק לפי"ז לשון הברייתא, "הרי עלי שלא לאכול בשר כיום שמת בו אביו", דהיינו התפסה בעצם היום והיום הוא החפצא דהוי התפסה חפצא בחפצא. ועל דרך זה נראה לבאר בד' החכמת שלמה, דהדין התפסה בנדר של קבלת שבת הוא, דכיון דאיכא חפצא של יום השבת, דשבת לא הוי רק חיובים ואיסורים על הגברא אלא דאיכא חפצא של יום השבת. והדין נדר של קבלת שבת - הוא קבלה לקבל עליו הך חפצא של יום השבת, וזהו החלות דין של תוספת שבת, דחיל עליו הך חפצא של יום השבת עם כל הקדושת שבת. ולפי"ז נמצא דשפיר שייכא כאן דין התפסה - כיון דיש כאן חלות דין נדר בעצם היום והוי התפסה בעצם היום, דהיום הוא החפצא והוי התפסת חפצא בחפצא. ובזה שפיר כתב החכמת שלמה לדמות להך סוגיא דבעיקרו קא מתפיס או בהתירא קא מתפיס, כיון דהו"ל חלות שחל בהיום, שע"י קבלתו נהיה עצם יום החול ליום שבת, ושפיר בעינן להגיע לדין התפסה כיון שעושה חלות בגוף היום. ודמי לנדרים דבעינן דין התפסה לאסור את המותר, וכמ"ש הר"ן דא"א לאסור את המותר בלא דין התפסה.

**הרב משה אלשין**

## דף טז, ב

### סתירה בדעת הרא"ש בענין נדר ושבועה לבטל את המצוה

**גמ'** (נדרים טז, ב), מנין שאין נשבעין לעבור על המצות, ת"ל לא יחל דברו, דברו לא יחל, אבל מיחל הוא לחפצי שמים. מאי שנא נדר דכתיב איש כי ידור לד' לא יחל דברו, שבועה נמי הא כתיב או השבע שבועה לד' לא יחל דברו. הא דאמר הנאת סוכה עלי, הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה.

**ויש** להסתפק אליבא דמסקנא, אם תלוי בהסברא, דהיכא דאוסר הסוכה עליו חל, והיכא דאוסר עצמו אינו חל, ואינו תלוי אם הוא נדר או שבועה, או"ד למסקנת הגמרא נאמר ריבוי דלד' בנדר ולא בשבועה, ואינו תלוי אם אוסר החפץ עליו או אוסר עצמו על החפץ.

**והנה תוס'** (בסוגיין, ובשבועות כה, א) והרא"ש (פ"ג דשבועות סימן י) הקשו, דמשכחת לה שבועה לבטל את המצוה באומר הרי זה עלי בשבועה, ע"ש. ומבואר מדבריהם דאף דהוא שבועה, ולא נדר, מ"מ מאחר דאינו אוסר עצמו, אלא אוסר החפץ, חל לבטל את המצוה, ובע"כ מזה דאינו תלוי אם הוא נדר או שבועה, אלא תלוי אם אוסר החפץ או לא.

**וכן** נראה להוכיח מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ח אות טז) שכתב דהיכא דלא ידע בשעת שבועתו שהיא לבטל את המצוה, חלה השבועה, ודימה זה לדינו של הירושלמי דבאסר מצה כל השנה עליו חלה לאסור מצה בליל פסח. וביאור דבריו, עפ"י מה שכתב בפירושו לסוגיין דסברת אביי הוא דבאוסר עצמו נראה כמבטל את המצוה [ובשטמ"ק מבואר יותר דהוא משום דנראה כמבעט במצוה, ע"ש], ולכן היכא דאינו מזכיר את המצוה בפרט, או שאינו יודע שהוא לבטל את המצוה, חלה השבועה, דבכה"ג אינו נראה כמבטל את המצוה. ומוכח מזה דריבוי דלד' אינו הלכה בנדר דוקא, אלא כל היכא שאינו אוסר עצמו להדיא מלעשות המצוה, נתרבה דחל לבטל את המצוה, ואף בשבועה.

**וקשיא**, דהנה בגמרא לעיל ח. מקשינן על מימרא דרב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה. והקשה הרא"ש בפירושו, דהא מרבינן דנדרים חלין על דבר מצוה, ות"י דהיינו דוקא נדרי איסור, אבל בנדרי מצוה ליכא ריבוי, וגמרינן להו משבועה דאינה חלה על דבר מצוה, ע"ש. ונראה מבואר להדיא מזה דהוא גזה"כ בנדרים דחלים על דבר מצוה, ולא בשבועות, דהרי בנדר לקיים את המצוה אינו אוסר המצוה עליו, ולא שייכא כלל סברת אביי, ואפ"ה ס"ל

להרא"ש בקושייתו דנתרבה מלד', ובתירוצו כ' דלד' לא נאמר על נדרי מצוה, ובע"כ דהריבוי הוא דנדרים חלים על דבר מצוה, ואף כשאינו אוסר החפץ על עצמו. וקשיא, דזה סותר לדבריו בשבועות ובתשובה הנ"ל, וצ"ע.

## הרב אברהם אייזענשטיין

### שבועות

דף יט, ב

### סתירה בר"י מיגאש האם שיעור כזית הוא משום הלשון או לא

**איתא** במשנה בשבועות (יט, ב), דחכמים אמרו לרבי עקיבא דלא מצינו אוכל כל שהו שהוא חייב. וביאר הר"י מיגאש (כא, ב ד"ה מתני') וז"ל, פירוש, שהרי כל איסורין שבתורה האוכל אותן אינו חייב עד שיאכל מהן כזית, וזה כיון שנשבע על הככר זה שלא יאכלנה, נעשית עליו אסורה, וכיון שכן אמאי מתחייב עליה בכל שהוא, עכ"ל. הרי מבואר בדברי הר"י מיגאש דהטעם דהוא אסור רק בכזית לפי רבנן אינו משום דעתו, או משמעות לשונו, רק דכיון דנעשה אסורה עליו אינו אסור אלא בכזית ככל איסורי תורה.

**ויש** להעיר על זה, דהר"י מיגאש בדף כב, ב ד"ה בעי רבא, ביאר השאלה של רבא בשבועה שלא אוכל עפר אם הוא חייב על משהו או רק על כזית, וביאר הר"י מיגאש וז"ל, כיון דאמר שלא אוכל דעתיה אכזית, לפי שלשון אכילה אינה פחות מכזית וכו', עכ"ל. הרי דהכא לומד הר"י מיגאש דבלשון אכילה דעתו היא רק לאסור כזית, וא"כ למה הוצרך לומר לעיל דהוא אסור בכזית משום דאי אפשר לאסור בפחות מכזית, הא מבואר כאן דכשהוא אומר אכילה דעתו היא רק לאסור על עצמו כזית. ואף דזה לא קשה מה דבעפר בעי טעם אחר, דאפשר דלא שייך איסור אכילה על עפר, ומשום הסברה שאמר בדף כא, ב לא יהא כזית בעפר, אך למה שם הוצרך להסברה של כיון דאסרו על עצמו הוי כשאר איסורי תורה דאיסורם בכזית, הא כיון דאמר אכילה לא אסר על עצמו אלא כזית. וצ"ע.

## הרב יעקב ניומאן

## דף כ, ב

### ביאור שיטת רש"י בענין אסור עלי כיכר זה

**בשבועות** דף כ, א איתא, "ת"ר מבטא שבועה איסור שבועה איסור איסור אם אתה אומר איסור שבועה חייב ואם לאו פטור. ופרכי' אם אתה אומר איסור שבועה והא אמרת איסור שבועה הוא. אבר אביי ה"ק, מבטא שבועה איסור מיתפיס בשבועה, איסור איסור אם אתה אומר מיתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי חייב ואם לאו פטור". ופירשו התוס' שאיסור הכתוב בפרשה אינו שבועה שיאסר עצמו בלשון איסור. אלא במתפיס בשבועה הכתוב מדבר, שנשבע על הככר וחזר ואמר על ככר אחר הרי עלי שלא אוכל ככר זה כזה, והברייתא הכי קאמר אם אתה אומר מיתפיס בשבועה כלומר שהתפיסו בככר שנשבע עליו הוי שבועה, ואם לא התפיסו בככר אחר אלא אמר ככר זה אסור עלי אין זה לשון שבועה ופטור, ע"כ דברי התוס'.

**הרי** דלפי תוס' הברייתא באה לחלק בין מבטא לאיסור, שמבטא חשיב כלשון שבועה, משא"כ באיסור דאינו לשון שבועה, ומש"ה אם אמר אסור עלי ככר זו אינו שבועה, ודוקא אם התפיס בככר שנשבע עליו הוא דהוי שבועה.

**אבל** ברש"י מבואר דגם אסור עלי ככר זו הוי לשון שבועה, אלא שדינו תלוי בדין מתפיס בשבועה, דאף דליכא לספוקי אם חייל לענין איסורין דלזה ודאי גלי קרא דאסרה איסור על נפשה בשבועה, מ"מ לענין קרבן ומלקות מספקא לן אם הוי שבועה. ולכאורה דברי רש"י צריכים ביאור, דאם אסור עלי ככר זו הוי לשון שבועה לעצמו, אמאי דינו תלוי בדין המתפיס, ואם אינו לשון שבועה ראוי שלא יחלו כלל עד שיתפיסנו ממש בככר שנשבע עליו וצ"ע.

**ונראה** לבאר שיטת רש"י, דהנה שיטת הרמב"ם הוא דעל שבועה בלי שם אין חיוב קרבן, ויש להעיר על זה מדברי אביי שאם אמר זה כזה חייב עלי קרבן אף שלא הזכיר שם שמים, וצ"ל שס"ל לרמב"ם שע"י ההתפסה מעביר הוא את כל המעשה שבועה שהיה על הככר הראשון לככר השני וזה חידוש. ונראה דרש"י סבר דהתפסה בשבועה אינו מעביר את המעשה שבועה שהיה על הככר הראשון לככר השני, דהתפסה מועילה רק לגבי עצם האיסור שיש בככר הראשון, וממילא כיון דלא נעשה אסור ע"י מעשה השבועה שהרי אין בכח ההתפסה להעביר את מעשה השבועה מהראשון לשני, על כן מספקא לן דאולי אינו חייב עליו קרבן.

**והצד** דחייב עליו קרבן הוא מפני די"ל דהתפסת איסור שבועה גופי' הוי מעשה שבועה, ולא שמדין התפסה עובר המעשה שבועה מהככר הא' לשני. ולפי

זה א"ש מה שתלה רש"י את דינו של אסור עלי ככר זה במתפס בשבועה, משום שכמו שמתפס בשבועה הוי התפסת אסור שבועה בלי מעשה שבועה, ה"נ אסור עלי ככר זו הוי עשיית אסור שבועה בלי מעשה שבועה ושווה דינו למתפס. [ועיין שעורי ר' מיכל פינשטיין זצ"ל].

## הרב משה קיימין

### דף כב, א

#### האם שייך התפסה מדבר שאסור לאדם אחד שיאסר לאדם אחר

**יש** לחקור אם שייך התפסה מדבר שנאסר ליום מיוחד או אדם מיוחד או הנאה מיוחדת, אם יכול להתפס ממנו לענין אחר, למשל אם יש בשר שנאסר לאדם אחד, האם אדם אחר יכול לומר דלחם זה יהא לי כמו דהבשר הזה הוי לפלוני.

**ומתחילה** רציתי לומר דדבר זה מבואר בתוס' בשבועות דף כב, א ד"ה אבל בקונמות, דהקשו תוס' שם דאיך שייך דקונמות אסורין בכל שהו, והא האיסור שלהם אינו אלא משום דהוי כהקדש, והקדש גופא אינו אסור אלא בפרוטה, עכ"ד. הרי דמשמע מתוס' דכיון דהאיסור דהוא עושה בא מהקדש אי אפשר לו לאסור יותר מהקדש, ואם הקדש אינו אסור אלא בפרוטה כן יהיה בהאיסור דהוא מתפס מהקדש. וא"כ גם בנידון דידן, אם התפס מדבר דאינו אסור אלא לאדם אחד לא יוכל להתפס ממנו לאדם אחר. [ואף דהגם דהקשו תוס', אבל זה הדין דהוא יכול לאסור גם משהו אף דבא מדבר דרק אסור בפרוטה, לכאורה צ"ל דאין לך בו אלא חידושו, ורק מוכח דלגבי השיעור הוא לא מצומצם להגדרים של מקור האיסור. ובאמת יש מקום לחלק לצד שני, דתוס' רק מקשו מצד השיעור, אבל בנוגע לסוג האיסור כל מה דהוא אוסר יהיה כענינו, אבל נראה דלא שגא, ותוס' לומדים דהנתפס משועבד לגדרי הדבר דמתפס ממנו].

**ושוב** התבוננתי דאין משם ראייה לנידון דידן, דמה דאמרי תוס' דכיון דהוא רק אסור משום דהוי כהקדש לא היה לו להיות אסור אלא בפרוטה, אינו מוכח דכוונת תוס' הוא דהדבר דמתפסין עליו משועבד למה דנתפס ממנו, רק דכיון דהאיסור דהוא עושה הוי איסור הקדש, מקשים תוס' דאיסור הקדש אינו שייך לפחות מפרוטה, אבל אילו היה שייך איסור על הקדש בפחות מפרוטה, א"כ אף אם הדבר דהתפס ממנו היה רק אסור בפרוטה, אבל כיון דבאיסור קדושה שייך פחות מזה לא היו מקשים תוס', וא"כ עדיין אין ראייה מתוס' דיהא משועבד בפרטיות להדבר דמתפסין ממנו.

**ובאופן** זה יש לדחות מה ששמעתי עוד בענין זה, דשמעתי מגאון אחד דרצה לפשוט השאלה שלנו, אם יכול להתפיס מדבר דאסור לאדם אחד לאיש אחר, מהתוס' רי"ד בנדרים דף יב, א, דביאר התוס' רי"ד דאפשר להתפיס רק מדבר דנאסר לכל העולם, ולא מדבר דאסור רק לאיזה בני אדם. והקשה התוס' רי"ד על עצמו מהברייתא דאיזהו איסור האמור בתורה, דהוא אומר דהרי עלי שלא אוכל בשר כיום שמת בו אביו, והקשה דהא יום שמת בו אביו אינו אסור אלא לו לבדו, ותי' דכיון דהאיסור על יום שמת בו אביו בא מקונם, דאסרו על עצמו בקונם, ממילא הוא יכול להתפיס בו דבר אחר, עכ"ד התוס' רי"ד. ומשמע מזה דאם אדם מתפיס מדבר דנתפס בדבר אחר, דההתפסה הוי בהדבר הראשון. ואמר הגאון הנ"ל, דא"כ אם שמעון אוסר על עצמו בשר ומתפיס מככר שנאסר לראובן, לפי התוס' רי"ד יהא תלוי, דאם התפיס הככר הראשון לכתחילה בקרבן, א"כ כיון דההתפסה הוי בהקרבן ומזה יכול לאסור על שמעון ממילא הוא מועיל, ואם לא בא מקרבן לא, אבל בלא החידוש של התוס' רי"ד, היה צ"ל דהתפסה הוי רק ממה דמתפיס ממנו, ואם הוא אסור רק לאדם אחד לא יוכל ליקח ממנו איסור לאדם אחר.

**אבל** על דרך הנ"ל י"ל דאין זה כוונת התוס' רי"ד דאם מתפיס מדבר דאיסורו בא מדבר אחר דעיקר ההתפסה הוי בהאוסר הראשון, רק דהתוס' רי"ד אומר דכיון דהאיסור שיש בככר זה איסורו בא מאיסור קרבן, א"כ אף דלהתפסה בעי דבר דנאסר לכל העולם, אבל זה רק לסוג האיסור, והכא כיון דהאיסור בא מקרבן הרי דסוג האיסור שיש כאן הוא איסור לכל העולם, וא"כ אין ראייה דההתפסה הוא מהדבר הראשון, ודנוכל להתפיס מדבר דאסור לאדם אחד לדבר שני שיאסר לאדם אחר.

**אבל** נראה דכיון דחזינא מהתוס' רי"ד וגם בתוס' בשבועות כב, א כפי איך שלמדנו בו, דכדי לעשות התפסה בעי רק סוג האיסור שיכול לאסור הדבר השני, א"כ למה לא נוכל להתפיס מדבר שאסור לאדם אחד שיאסר דבר אחר על אדם אחר, כיון דהוא שייך לאותו סוג איסור. רק דמצאתי בהר"ן בנדרים טז, ב ד"ה הא דאמר, דמבואר דהוא יכול לאסור על עצמו צרור לזריקה בקונם, אף דאסרו בקונם, ובהאיסור של הקדש אין שום איסור לנגיעה או זריקה, ומשמע מהר"ן דלא בעי אפילו סוג האיסור בדבר דמתפיסין ממנו, [עכ"פ בנוגע איזה תשמישין נאסרן], וצ"ע.

**ובעיקר** השאלה אם אפשר להתפיס מדבר דאסור לאדם אחד, לדבר אחר שיאסר לאדם אחר, עיין בספר זאת ליעקב מהגאון ר' שמואל יעקב בורנשטיין, ריש נדרים בענין התפסה, דנוטה לומר דלא יוכל לעשות התפסה כזה, ועיין בכתבי שיעורי ר' שמואל רוזבסקי (שיצא עתה לאור) על נדרים דף יד, א דנקט לדבר פשוט דהתפסה כזו מועילה.

**הרב יעקב ניומאן**

## הערה על שיטת הרמב"ם בדין מפרש כבריה

**איתא** בגמרא בשבועות (כב, א), אמר רבא מחלוקת בסתם, אבל במפרש דברי הכל בכל שהו, מאי טעמא מפרש נמי כבריה דמי. ופירש רש"י (כא, ב ד"ה מפרש נמי), דכיון דאחשביה דאסריה עליה הוי כבריה בשאר איסורין, עכ"ל. ועיין ברמב"ם פרק ד' מהלכות שבועות הלכה א' דכתב דהציוור של מפרש הוא דאמר על דבר מיוחד דלא יאכלנו, ולא סתם דאסור על עצמו אכילת משהו. ועיין שם בכסף משנה דמשמע דהוא לומד דהרמב"ם חולק על רש"י, וסובר דרק בכי האי גוונא דפירש מהו אוסר אפשר לאסור על עצמו פחות מכזית.

**וא"כ** יש לתמוה, איך יפרנס הרמב"ם הגמרא להלן, דקונמות הם בכל שהו כיון דלא מזכיר שמא דאכילה, והא מה דאמר רב פפא שם דקונמות הם בכל שהו לכאורה הוא בכל אופן, אף אם לא פירש להדיא מה הוא אוסר, וא"כ איך אמר רב פפא דהוא כמפרש, אם מפרש הוא רק כשפירש מהו אוסר, וצ"ע.

**הרב יעקב ניומאן**

## הערה על תוס' בנוגע לשיעור קונמות כיון דמקור האיסור הוא מהקדש

**עיין** תוס' בשבועות (כב, א ד"ה אבל בקונמות), דהקשו דאיך נאמר דהשיעור של קונמות הוא כל שהו, הא איסורין בא מהקדש, והקדש בעצמו אינו אסור אלא בפרוטה. וצ"ע על דברי תוס' דמשמע מתוס' דרק קשה להם כיון דהשיעור הוא כלשהו אבל אילו בעי כזית לא היה קשה, דהא החידוש של רב פפא הוא דלא בעי כזית ולא דלא בעי פרוטה. [ואין לומר דאי בעי כזית אז אין ראייה דאין בו פרוטה, דזה דוחק].

**ושמעתי** בי מדרשא לתרין, דאם בעי כזית אז לא קשה, אף דהקדש בעי פרוטה ולא די בכזית, אבל אילו בעי פרוטה א"כ עכ"פ אינו חייב על כלשהו, וכל מה דמקשה תוס' הוא רק דלא יהא בלא שיעור, אבל אם יש שיעור אף דהוא חייב על פחות מפרוטה, אין זה נחשב ליותר חמור מהקדש.

**אבל** לא הבנתי התי' הזה, דהא מה דהיה צריך כזית לולי רב פפא זה לא היה מדין שיעור, רק דמה דחידש רב פפא הוא רק דכיון דלא אמר אכילה דעתו על כלשהו, ואם לא היה נאמר החידוש של רב פפא, אז היה צריך כזית משום דהוא רק אוסר על עצמו כזית, אבל לא היה בגדר שיעור, וא"כ עדיין קשה דמה חידש רב פפא בזה דדעתו לאסור על עצמו פחות מכזית, דרק עכשיו הקשו תוס' דהוא יותר חמור מהקדש, וצ"ע.

**הרב יעקב ניומאן**



## בענין קונמות בכל שהוא

**איתא** בגמ' שבועות (כב, א), אמר רב פפא, מחלוקת בשבועות, אבל בקונמות דברי הכל בכל שהוא. מאי טעמא, קונמות נמי כיון דלא קא מדכר שמא דאכילה כדמפרש דמי. מיתבי, שני קונמות מצטרפין שתי שבועות אין מצטרפות, ר' מאיר אומר קונמות כשבועות, ואי סלקא דעתך חייב בכל שהוא למה לי לצרף, ע"כ.

**ולכאורה** קשה שהרי באומר קונם חפץ זה עלי אסורה בהנאה, וכיון דאיכא שיעור פרוטה בהנאה (כמש"כ רע"א בתשובות סימן קצ), משכחת לן צירוף אפילו בשני קונמות, היכא שנהנה מכל אחד מהם בפחות משיעור הנאה שמצטרפין יחד לשיעור, וצ"ע.

**אמנם** בחידושי הגר"ח (הלכות מעילה ח, א) הביא ראיה דיסוד איסור מעילה הוא מדין גזל הקדש ולא מדין איסור הנאה גרידא, מדאצטרכינן שיעור של פרוטה. ולכאורה לפי דברי רע"א שכתב דכל איסורי הנאה שבתורה אית להו שיעור של פרוטה, ליכא ראיה, דשייך להיות איסור מעילה מדין הנאה, ואעפ"כ שיעוריה בפרוטה. והמבואר מדברי הגר"ח דליכא שיעור בהנאה, ולפיכך הביא רא' דאיסור מעילה הוא מדין גזל הקדש.

**לפי"ז** י"ל דזהו קו' הגמ' דלמה לי לצרף שני קונמות אם חייב בכל שהוא, דאפילו איסור הנאה הוא בכל שהוא. אבל עדיין קשה, שכתוב בגמ' דטעמא דרב פפא הוא משום דלא קא מדכר שמא דאכילה, ולכאורה הא אפילו אם מדכר שמא דאכילה יהא אסור באכילת כל שהוא מדין הנאת גרונו, וצ"ע.

**הרב יצחק קליין והרב גבריאל רובג**

## דף כב, ב

### הערות בענין שתיה בכלל אכילה לגבי שבועה

**א** מתני' (שבועות כב, ב), שבועה שלא אוכל ואכל ושתה אינו חייב אלא אחת. ופירש"י וז"ל, אע"ג דשתיה בכלל שבועה של אכילה, כדאמר בגמ', אינו חייב אלא אחת, דהוה ליה כאכל ואכל בהעלם אחד, עכ"ל.

**ומדברי** רש"י משמע דאפי' אי שתיה ה' בכלל שבועתו, מ"מ ה' שייך שיתחייב עלה שתים אם לא נחשב כאכל ואכל בהעלם אחד.

**וצ"ע** על זה בתרתי, חדא דאפילו לא ה' שתייה נחשב כאכילה, ונשבע שבועה אחת על שניהם, אם אכל ושתה לא ה' חייב אלא אחת, דהא חיובו הוא על ביטול שבועתו, והוא ביטל רק שבועה אחת ע"י אכילתו ושתיתו.

**ועוד** קשה, הוטעם דחשב כאילו נשבע על שתייה ג"כ הוא משום דשתייה היא בכלל אכילה. ומאותו טעם עצמו חשיב אכל ושתה כמו אכל ואכל, וא"כ צ"ע האיך ה' שייך שיתחייב שתים עבור אכילה ושתייה, ומאי קמ"ל מתני'.

**ב**] והנה בגמ' איתא, אמר רב חייא בר אבין אמר שמואל, שבועה שלא אוכל, ושתה, חייב. איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא, איבעית אימא סברא, דאמרי ליה אינשי לחבריה נטעום מידי, ועיילי ואכלו ושתו, ואיבעית אימא קרא וכו'. והקשו התוס' (ד"ה איבעית אימא קרא), דמאחר דמסברא ידעינן דשתייה בכלל אכילה, אמאי בעינן קרא. ות' דאין הסברא פשוטה כל כך, ובעינן הפסוק להשמיענו הסברא. ומדברי תוס' מבואר דהפסוק משמיע לנו אותה סברא דשתייה בכלל אכילה היא.

**אולם** הרמב"ן הביא בשם הבה"ג דהוקשה לו כעין התוס', דמאחר דקרא קאמר שתייה בכלל אכילה סברא למה לי, ות' דאע"ג דבלשון תורה שתייה בכלל אכילה אין זה מספיק לנדרים, דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם. וכן כתב הרשב"א. ועי' בגבורת ארי (ימא עו, ב) שחשב כמה דינים לבד מנדרים דתלויים בהאי כללא של שתייה בכלל אכילה [ועיי"ש בסוגיא ביומא]. נמצא דבהא דאמרינן שתיה בכלל אכילה נאמר בה תרתין, א' דשתיה הוי אופן של אכילה באיסור תורה. ב' דהנודר מאכילה דעתו אשתייה ג"כ.

**ג**] ועיין במחנה אפרים (שבועות סימן ט) שהביא דעת הריב"ש, דהנשבע על ב' פעולות [שיעשם או שלא יעשם] חשיבא ב' שבועות וצריך להתיר כל אחד בפני עצמו, אע"פ שנשבע על שניהם בדיבור א'.

**ונראה** פשוט דדין זה דחשיב ב' שבועות אינו מצד כוונתו, שמכוין לשתי שבועות, אלא הוי דין בעצם דב' פעולות לא שייכי להיות כלולים בשבועה א'. ונמצא לפי"ז דהא שנשבע שלא יאכל ואכל ושתה אינו חייב אלא א', אע"ג שבשבועתו הוי שבועה גם על שתיה, היינו משום ששתייה הוי בכלל אכילה בעצם ול"ח ב' פעולות כלל.

**ד**] ומיושב לפי"ז חידוש המשנה לפי רש"י, דמתני' קמ"ל דנשבע שלא יאכל ואכל ושתה אינו חייב אלא אחת משום דשתיה ואכילה חד פעולה הם, וסד"א דאם נשבע שלא יאכל חייב על השתייה משום שכונתו ה' שלא יאכל ושלא ישתה, אבל לעולם הויין ב' פעולות נפרדות ויחשב ב' שבועות [וכסברת הריב"ש], וא"כ אכל ושתה חייב שתים. קמ"ל מתני' דשתיה היא פעולה אחת עם אכילה ונחשבת שבועה אחת, ולכך אינו חייב אלא אחת.

**ה**] שוב ראיתי בספר מעייני יהושע לבאר כדברינו בשם ספר חמדת שלמה בדברי הרמב"ם עיי"ש.

**ו** אולם עדיין אין לשון רש"י מיושב כ"כ, דהול"ל דהוה ליה כנשבע על אכילה ועל אכילה, דעצם השבועה הוי על פעולה אחת וחשיבא חד, ולא הו"ל כנשבע על ב' פעולות דחשיבא ב' שבועות, ומלשון רש"י דהוה ליה כאכל ואכל בהעלם אחד משמע דעיקר הסיבה דחייב א' הוא משום דמעשה שתייתו חשיבא כאכילה ג"כ, ולא משום דהשבועה חשיב שבועה אחת. וצ"ב, דאם חשיבא שבועה אחת אמאי ס"ד דיתחייב שתים משום דאכילה ושתייה שני מעשים הם, והלא מ"מ אינו עובר אלא שבועה אחת.

**ז** ועיין עוד ברמב"ם שבועות (פרק ב הלכה ו) שכתב וז"ל, שבועה שלא אוכל ושלא אשתה ואכל ושתה חייב שתים, שהשתייה בכלל אכילה, והואיל ופרט ואמר שלא אשתה גילה דעתו שלא כלל השתייה בכלל האכילה ונמצא כנשבע על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, ולפיכך חייב שתים, עכ"ל. פי' דהא דחייב שתים בשלא אוכל ושלא אשתה הוא משום שרצה לישבע ב' שבועות, שהרי ה' יכול לומר שלא אוכל בלבד וה' שתייה בכלל, ומדקאמר שלא אוכל ושלא אשתה ש"מ דעושה ב' שבועות.

**וקשה** דמשמע דרק מפני זה חשיב ב' שבועות וחייב שתים, אבל אילו שתייה לא ה' בכלל אכילה ה' נחשב שבועה אחת ולא ה' חייב אלא אחת, וצ"ע, דהא ביארו האחרונים בדעת הרמב"ם לעיל בהל' ג' דסובר כריב"ש דב' פעולות חשיבי ב' שבועות, וא"כ אם שתייה לא ה' בכלל אכילה כל שכן שאכילה ושתייה הוי ב' שבועות שהם שתי פעולות חלוקות.

**ועוד** קשה, שהרי בגמ' מבואר דהא דחייב שתים אם אמר שלא אוכל ושלא אשתה הוא לכו"ע, דרק הקשו ממתני' למ"ד שתיה בכלל אכילה הא אין איסור חל על איסור, ולא הקשו למ"ד שתיה לאו בכלל אכילה אמאי חייב שתים הא הוי שבועה אחת. ומבו' דהא דחשיב ב' שבועות הוא אפי' למ"ד שתיה לאו בכלל אכילה וצ"ע. וכע"ז הקשה הגרעק"א על המחנ"א (מובא הכא בחי' הגרעק"א).

**הרב אברהם טוביה ברנדר**

## כד, ב

### בענין קונמות בכל שהוא

**איתא** בגמ' שבועות (כד, ב), אמר רב פפא מחלוקת בשבועות אבל בקונמות דברי הכל בכל שהוא, מאי טעמא קונמות נמי כיון דלא קא מדבר שמא דאכילה כדמפרש דמי. ומקשינן בגמ', מיתבי שני קונמות מצטרפין שתי שבועות אין מצטרפות, ר"מ אומר קונמות כשבועות, ואי ס"ד חייב בכל שהוא למה לי לצרף,

ע"כ. ולכאורה קשה שהרי באומר קונם חפץ זה עלי אסור בהנאה, וכיון דאיכא שיעור פרוטה בהנאה (כמ"ה רע"א בתשובות סימן קצ), משכחת לן צירוף אפילו בשני קונמות, היכא שנהנה מכל אחד מהם בפחות משיעור הנאה שמצטרפין יחד לשיעור, וצ"ע"א.

**אמנם** בחידושי הגר"ח (הלכות מעילה ח, א) הביא ראי', דיסוד אסור מעילה הוא מדין גזל הקדש ולא מדין אסור הנאה גרידא מדאצטרכינן שיעור של פרוטה. לכאורה לפי דברי רע"א דכתב דכל איסורי הנאה שבתורה אית להו שיעור של פרוטה ליכא ראייה, דשייך להיות אסור מעילה מדין הנאה ואעפ"כ שיעוריה בפרוטה, והמבואר מדברי הגר"ח דליכא שיעור בהנאה, ולפיכך הביא ראי' דאיסור ומעילה הוא מדין גזל הקדש.

**לפי"ז** י"ל דזהו קו' הגמ' דלמה לי לצרף שני קונמות אם חייב בכל שהוא, דאפילו איסור הנאה הוא בכל שהוא. אבל עדיין קשה, שכתוב בגמ' דטעמא דרב פפא הוא משום דלא קא מדכר שמא דאכילה, והא אפילו אם מדכר שמא דאכילה יהא אסור באכילת כל שהוא מדין הנאת גרונו.

**ובאמת** שהביא הרשב"א בעירובין (ל, א ד"ה חסורי מחסרא) מהראב"ד דבקונם כיכר זה עלי, דעתו של הנודר לאסור רק אכילה ולא הנאה. והביא ראי' מסוגיין וז"ל, מדאמרינן בשבועות אמר ר' פפא מחלוקת בשבועה אבל בקונמות כיון דלא מפרש שמא דאכילה כבריה דמי ובכל שהוא, ואותבינן עלה ושקלינן וטרינן בה, ואי ס"ד דאף בהנאה אסירי באכילת כל שהוא מיבעיא ע"כ.

**ולכאו'** מפורש כמו שכתבנו, דאפי' אי לא מיכרך שמא דאכילה יהא אסור בכל שהוא מדין הנאת גרונו. וע"ז הוכיח הראב"ד שדעתו של הנודר הוא לאסור רק אכילה ולא הנאה. אולם הראשונים שם חולקים על הראב"ד וסברי דדעתו של הנודר הוא לאסור אכילה והנאה. ולפי"ז צ"ע הראי' שהביא הראב"ד מסוגיין וכמו שהק' לעיל.

## הרב יצחק קליין והרב גבריאל רובג

**א.** במאירי ריש פרק אין המודר (בד"ה ולבאר דינים אלו) כתב וז"ל, וצריך שתדע שהנאה זו שאסורה במודר הנאה פירושה אף בפחות משהו פרוטה, ויש מפקפקין בשאר איסורי הנאה אם איסור הנאתם אף בפחות משו"פ אם לאו ולא הוכרעה בידם ע"כ. ולפי"ז לא ק' מידי, דרק באיסורי הנאה אפשר דיש בו שיעור, אבל בקונמות כו"ע מודו דאיסורו בכל שהוא, וצ"ב בהחילוק.

## דף כו, ב

### בענין בל תאחר בלב

**ע"י** ריטב"א (שבועות כו, ב) דתרומה וקדשים הוו שתי כתובים הבאין כאחד דחלים בלב, וכתב וז"ל, ונראים דברים דגבי צדקה לא מחייב בבל תאחר עד שיוציא מפיו, כדכתיב בהדיא מוצא שפתיך תשמור וכו', ע"כ. הרי דעת הריטב"א דאע"ג דמתרבי דמהני בלב מ"מ ליתיה בבל תאחר דוקא בפה. והנה לכאורה מבואר מהריטב"א כמש"כ מרן הגר"ז דאע"ג דנתרבה דמהני בלב, מ"מ עדיין קיים עשייה בפה דלבטא בשפתים, ע"י ברכת שמואל קידושין ס' א' דאי נימא דמאחר דנתרבה דמהני בלב ליתיה לכל דינא דלבטא, א"כ מאי עדיפות דפיו לענין בל תאחר.

**אמנם** יש להעיר אמאי נאיד הריטב"א מהקדש להשמיע הך רבותא דבלב ליכא בל תאחר, ונקט צדקה, הרי גם בהקדש הו"מ לאשמועינן הך רבותא. וע"י בר"י קורקוס פ"ד מעשה קרבנות דבאמת כתב כן, דבהקדש היכא דחל בלב ליכא לבל תאחר. וצ"ע דעת הריטב"א דנאיד מהקדשות ונקט צדקה.

**ואולי** יש לפרש דעיינ ביונת אלם (סימן יב) שכתב דחלוק בל תאחר דצדקה מההקדשות, דבצדקה דלא נעשה בזה ממון עניים וליתיה לדינא דאמירה לגבוה אלא התפסת שם גרידא, וכמש"כ מרן הגר"ח, א"כ בל תאחר דידיה אינו אלא משום לתא דנדרים, וכמש"כ הרמב"ם פ"ח ממתנות עניים דצדקה בכלל נדרים ולפיכך איתיה בבל תאחר, משא"כ הקדשות בל תאחר דידיה משום ממון הקדש ע"ש. ולפי"ז מבואר היטב דברי הריטב"א, דרק בצדקה דבל תאחר דידיה משום לתא דנדר בזה חלוק דבלב אין נדר דידיה בבל תאחר, משא"כ הקדשות דנעשה ממון גבוה בזה אפילו בלב איכא בל תאחר, דסכ"ס נעשה בזה ממון גבוה.

**הרב אברהם בירנבוים**

## עירובין

## דף ח, ב

### בדין דבוקה ועל גבי מבוי, בלחי וקורה

[א] בעירובין ה, ב, בחידושי הרשב"א בד"ה בעינא קורה על גבי מבוי וליכא, מסתברא דדוקא קורה אבל לחי לא בעינן ממש שיהא במבוי, שהרי לחי המושך עם דפנו

של מבוי וכו' אע"פ שהלחי אינו בתוך חלל המבוי מתיר הוא, וכן נראה מבחוץ ושוה מבפנים, ונראה לחלק משום שהקורה שהיא למעלה כל שאינה עומדת ממש לפנים מחלל המבוי אינה נכרת שתהא להכשיר את המבוי, אבל לחי שהוא למטה ונראה להדיא כל שהוא סמוך למבוי ניכר הוא שהוא משום לחי ובא להתיר, וראיתי מקצת מרבותינו הצרפתים ז"ל שכתבו דאף לחי בעי ע"ג מבוי כקורה, וא"א להעמיד דבריהם וכמו שכתבתי, עכ"ל.

**וצ"ע**, דהנה ברשב"א להלן י, א בד"ה וש"מ אסור להשתמש וכו' מוקים לי' להך דינא דלחי המושך עם דפנו של מבוי, דאיירי כשהכותל דכנגדו מושך ג"כ כמו שהלחי מושך, ועי"ז הוי כבתוך ג' מחיצות, ומותר למ"ד דבין הלחיים מותר עי"ש, וא"כ אמאי ס"ל בדף ח דלא חשיב הלחי בתוך המבוי ממש, הא עד סוף הלחי הוי מוקף בג' מחיצות, כיון שיש כותל כנגדו.

**ב** ונראה בזה, דבאמת א"א למידן בהך לחי המושך עם דפנו של מבוי כמחיצה שלישית וגם בלחי על פני רוח רביעית בחדא מחתא, דא"כ להוי כמו עובי מחיצה השלישית שבכל מבוי דל"מ כלחי, אלא דדיינין ליה בתרי אנפי, ומצד אחד, הוי כמחיצה שלישית על מקום הלחי, ומצד שני יש לדון בי' דין לחי על תוך המבוי, דנראית מבחוץ כלחי כלפי עובי הכותל של המבוי דרחבה מניה.

**ולפי"ז** כל כמה דאנו באין לדון בו תורת לחי כלפי תוך המבוי, הרי אי אפשר למידן בי' דהוי' תוך המחיצות, וזהו שהקשה הרשב"א דלא חשיבא על גבי מבוי, דבעיקר קביעות השם לחי שבה, בעינן למידן דהוי' כבחוץ למחיצות המבוי, ודו"ק.

**ג** ומעתה נראה, דד"ז תלוי בעיקר גדר דינא דעל גבי מבוי, דאם נפרש דכל דל"ח ע"ג מבוי אין עליו שם לחי וקורה כלל, שפיר י"ל כהנ"ל, דבעיקר קביעות שם הלחי, בעינן למידן דאינו בתוך המחיצות, אך י"ל דגם כשאינו ע"ג, הא מיהת שייכת להמבוי ושפיר חלה בי' שם לחי, וכל עיקר דינא דע"ג מבוי, היינו בדין סתימת הלחי ברוח רביעית דבעינן שיהי' סותם מעל גבי המבוי ולא רק בדבוקה וסמוך לה, ועל הך צד יל"ד, דכיון דסוכ"ס גם מקום הלחי חלה בי' מעלת ג' מחיצות ע"י דאיכא דופן הארוך מכנגד, סגי בזה שיחשב הלחי כסותם בתוך המבוי, ולא איכפ"ל כלל במה דעיקר קביעות שם לחי דידי' הוא כלפי תוך המבוי בלבד. וי"ל דזהו באמת שי' רבותינו הצרפתים, שלא יקשה עליהם קושיות הרשב"א מנראה מבחוץ ולחי המושך.

**ד** והנה בריש דף ט, א הק' הראשונים ע"ז דמבו' דל"מ דין חבוט ביותר מג' טפחים גבי קורה ע"ג מבוי, וכתבו התוס' דיותר מג"ט לא חשיב ע"ג מבוי כיון דביותר מג' לא הוי היכר, והביאו ראי' מדין משוכה דל"מ אף ג"ט ולא לבוד למיחשבי' כע"ג מבוי, יעו"ש. ואולם הרשב"א כ' בנו"א, דל"ח ע"ג מבוי, ולא הביא הך ראי' ממשוכה.

ולמש"נ א"ש, די"ל דלהרשב"א בכל קורה שאינה ע"ג מבוי וכגון במשוכה לא שייך כלל למידן ב' שם קורה, ולכן פשיטא דל"ש ע"ז דין לבוד, כיון דאין כאן דין קורה כלל שנדייני' עי' לבוד בהדי' המבוי, ורק בתלוי' על גבי מבוי, י"ל דהא מיהת בתוך ג' טפחים שייכא להמבוי כדי שנימא חבוט ולבוד שתתקיים בה דין קורה ע"ג מבוי, אך דעת התוס' דגם אי ל"ח ע"ג מבוי מ"מ אית בה שם קורה, ורק בעינן ע"ג מבוי לעיקר דין תיקון וסתימת מבוי. וע"כ קשי' להו דגם במשוכה נימא לבוד, דגם קודם דין לבוד אית בה שם קורה, ורק משום חסרון דעל גבי מחייב גם הכירא מע"ג מבוי הוא ל"מ לבוד, ודו"ק.

**ה** אמנם דלפי כ"ז יש להקשות בדברי המהרש"א ט, ב בתוד"ה ולרשב"ג, שהק' דכה"ג דהלחי בולט חוץ למבוי לרה"ד, דתהי' בו חסרון שאינה דבוקה למבוי, ולמ"ד דמתיר מחודו בחיצון לא תהני להתיר בתוך המבוי כלל [עה"צ דכנגד הלחי אסור משום ג' מחיצות], ותירץ דל"ש חסרון דבוקה בלחי כבקורה, דהלחי דבוקה להכותל לגמרי משא"כ קורה דאינה דבוקה מן הצד להכתלים, יעו"ש. וצ"ב במה שלא הק' מדין ע"ג מבוי, ורק מדין דבוקה.

**ולכא' נר'** בדבע"ג מבוי כבר תירצו הראשונים דל"ש בלחי כיון דגם באינה בתוך המבוי ממש ניכרת עם המבוי, וגם דכן מוכח מסוגי' הגמ' בלחי הנר' מבחוץ ובלחי המושך כמש"כ הראשונים. אך ס"ל דכ"ז לא מהני' לישב מה דליכא חסרון דבוקה בלחי.

**וביאור ד'** י"ל דחסרון ע"ג הוא בעיקר השם לחי, ולזה מהני' מה שנראית מן המבוי אף בסמוך לה, אבל חסרון דבוקה הוא בדין סתימת הלחי עצמה, ול"מ לזה מה דנראית מן המבוי, ודו"ק.

**אכן** לפי המבו' בשי' רבותינו הצרפתים וכן נר' מדברי התו' עצמן ט, א וכמש"נ, נמצא דגם דין על גבי היינו בדין תיקון וסתימת הלחי, ולא מיבעי דליכא ראי' מלחי המושך ונר' מבחוץ דשא"ה דהוי' בתוך ג' מחיצות עי' דיש דופן ארוך כנגדו, הרי גם אינו מובן תי' הראשונים לפי"ז, דמה מועיל זה דנראית מן המבוי לישב בה, דאין בו חסרון בעיקר דין הסתימה, דבעינן שיהי' סותם בתוך המבוי ממש, וכנ"ל.

**ו** עוד קשה, דיעויין היטב בתוד"ה מניח (ח, ב) שדנו אם איכא חסרון דבוקה כשדבוק מצד אחד ולא מצד שני, וכתבו מסברא דבעינן משני הצדדים, עיי"ש, ואם נימא דחסרון דבוקה הוא בסתימת הקורה, א"כ אינו מובן מאי קס"ד דסגי בדבוק מצד אחד, ומשמע דדבוקה הוי' חסרון בעיקר השם לחי וקורה, וס"ד דע"י דדבוקה מצד אחד סגי שיהי' שייך למבוי, ולפי"ז תי' הראשונים בלחי מועיל לגבי חסרון

דבוקה טפי מלענין חסרון ע"ג מבוי, ולא סוף דבר דקשה ע"ז שלא הק' המהרש"א גם מדין ע"ג מבוי, אלא דאדרבה לא הו"ל לאקשוויי מדבוקה כלל, ורק מכח דין על גבי בלבד הוא דהו"ל להקשות, וצ"ע בכ"ז.

## הרב יעקב מרדכי שמעלצער

### דף מב, א

#### בענין שבת בבקעה והקיפוהו מחיצה

**גמ'** (עירובין מב, א), אמר רב נחמן אמר שמואל, שבת בבקעה והקיפוהו נכרים מחיצה בשבת, מהלך אלפים אמה ומטלטל בכולה ע"י זריקה, ורב הונא אמר מהלך אלפים ומטלטל בד"א. ומסקי' דפליגי בטלטול אי אסיר במקום האסור להלך גזירה שמא ימשך אחר חפצו, וממילא הו"ל כולו פרוץ למקום האסור לו, ומבואר דבהא כו"ע מודו דאינו מהלך אלא אלפים. וע"ז פרש"י בד"ה מהלך בה אלפים וז"ל, דלא מהני ליה הנך מחיצות להיותה לו כארבע אמות, דכי אמרינן כל הבית כולו כארבע אמות היכא דשבת באויר מחיצות מבעוד יום, אבל הכא דבשעת שבייתה לא הוו מחיצות, לא, ואפילו לרבן גמליאל, דאמר בהוציאווהו נכרים ונתנוהו בדיר או בסהר, דאף על גב דלא שבת באויר מחיצות נעשית לו כארבע אמות ומהלך את כולה, התם הוא דמי שהוציאווהו נכרים אין לו אלא ארבע אמות הקילו חכמים אצלו להיות לו היקף מחיצות כארבע אמות, אבל הקונה שבייתה, שיש לו אלפים אמה לא הקילו חכמים אצלו להיות לו היקף מחיצות כארבע אמות, אלא אם כן שבת באויר, עכ"ל. ומוכיח רש"י כן מהא דר"ה וחיית ב"ר תלמידי דרב נינהו וסברי הלכתא כר"ג ומ"מ בהא מודו, וכן ממתני' דלקמן דאפי' כלתה סוף מדתו באמצע מערה אינו מהלך בכולה, עיי"ש.

**והנה** בתוס' הביאו דבירושלמי מוקי הא דשמואל כר' יהושע ודלא כר"ג, ודלא כפרש"י דאתיא אליבא דר"ג נמי, אמנם בריטב"א כתב דהירושלמי הוא סייעתא לרש"י, ומפרש דמסקנת הירושלמי הוא דאתיא גם כר"ג. ויעוין בקרבן נתנאל שביאר דפליגי בפירושא דהירושלמי, דז"ל הירושלמי, הוון בעיין מימר מה פליגין אליבא דר"י ור"ע אבל אליבא דר"ג וראב"ע לא פליגין, ואפי' כר"ג וראב"ע פליגין, קל הוא מי שקנה שבייתה ממי שלא קנה לו שבייתה, עכ"ל. והתוס' מפרשי כולה בל' קושיא, דמק' דא"א לפרושי דאתיא כר"ג, דאטו נימא דקל הוא השובת בבקעה שקנה לו שבייתה ממי שלא קנה לו שבייתה, והיינו דאף דלית ביה מעליותא דשבת באויר המחיצות, מ"מ עכ"פ מי גרע ממאן דלית ליה כלל שבייתה דמהלך בכולה, אמנם הריטב"א מפרשה בל' שינויא, דקל הוא מי שקנה שבייתה ממי שלא קנה שבייתה, וכיון שקל דיש לו שבייתה אלפים לא מקילין אצלו עוד בדין שבייתה



דיר וסהר, משא"כ בהוציאוהו דלאו קל הוא דלית ליה שביתה, הקילו אצלו ליתן לו שביתת דיר וסהר להלך בכולה. ויש לבאר יסוד מחלקותן.

**והנראה,** דהנה בריטב"א מביא דברי רש"י באו"א קצת, דלא הקילו אלא בזה שהוציאוהו שנעקרה שביתתו הראשונה, ועל כן הקילו עליו לתת לו תורת שביתה בכאן, משא"כ בזה ששביתתו הראשונה קיימת אין לו אלא דין שביתה שלו. ולפי"ד משמע דלא תליא רק בזה שיש לו הילוך אלפים ומשא"כ בהוציאוהו, אלא בזה ששביתתו קיימת, ומשום דיסוד דין דיר וסהר הוא דהקילו לתת לו דין שביתה בהן וזהו דנותנת לו דין הילוך בכולה כד"א, ועל כן לא הקילו אלא במי שנעקרה שביתתו ולא במי ששביתתו הראשונה קיימת. ולפי"ד שפיר מתפרש הירושלמי דקל הוא מי שקנה שביתה, כיון שמכח קילותא דידיה שיש לו שביתה לא הקילו לתת לו עוד שביתת דיר וסהר, משא"כ לפי דברי רש"י דלא תליא בשביתה אלא בזה דיכול להלך יותר מד"א, א"כ לא מתפרש שפיר לשון הירוש' דהקולא הוא משום שיש לו שביתה, ועל כן מפרשי לה בל' קושיא, דודאי זה שיש לו שביתה לא גרע ממי שאין לו שביתה כלל.

**והנה** במאירי מחלק באו"א ומפ' פירוש אחר בהירושלמי עפ"י דרכו, וז"ל, אף ר"ג מודה בזו שלא אמרה אלא בהוציאוהו, וכן שאעפ"י שלא שבת באויר מחיצות אלו מ"מ שבת באויר מחיצות, אבל זה ששבת לרצונו וכן שבשעת קניית שביתה לא שבת באויר מחיצות כלל, אין לו אלא תחומו, והוא שאמרו עליה בתלמוד המערב קל הוא מי שקנה שביתה ממי שלא קנה שביתה, עכ"ל. ושוב מביא שם בשם י"מ הא דפרש"י דלא הקלו אצלו. והנר' מבואר בדבריו, דהא דשבת והוציאוהו משביתתו באונס עדיף מדינא לענין קניית שביתת דיר וסהר מן השובת בבקעה והקיפוהו, ומשמע דדין הילוך בכולה בדיר וסהר הוא דין קניית שביתה, וכמבואר גם בריטב"א, ולזה מחדש דבעי' דיהא לו דין זכייה לשביתה זו. והיינו דדין שביתתו ששבת ביה"ש אהני לזכות בקניית שביתה כאן, ואף דשביתה אחרת היא, מ"מ אהני זאת דקנה שביתה והוציאוהו ליתן לו להשובת זכות קניית שביתה כאן במקומו לקנות דין שביתה במחיצות, משא"כ בשובת בבקעה ששבת בה לרצונו, א"כ לא ניתן לו עוד דין זכיית שביתה במחיצה אלא כל דין שביתתו מתקיימת בבקעה, ומפרש גם דעדיפא הא דשבת שביתתו דביה"ש באויר מחיצות לתת לו דין שביתת מחיצות בכאן. ומשמע דהמאירי מפרש הירושלמי להיפך, דקל הוא מי שקנה שביתה, היינו השובת והוציאוהו דקנה שביתה ונעקרה שביתתו, ועל כן הוא דאהני שביתתו דביה"ש לקנות בכאן, ממי שלא קנה שביתה דהיינו השובת בבקעה דאין לו דין שביתה, דתהני ליה לקנות שביתה במחיצה, ודוק.

## דף מג, א

## קושיא בדברי הרשב"א ז"ל אי קני שביתה בשבת

**בעירובין** (מג, א) מבואר דאי יש תחומין למעלה מעשרה, אם ה' הספינה חוץ לתחום כשקידש היום שוב אסור לירד מן הספינה בשבת כשהגיעה ליבשה. והק' הרשב"א ז"ל, דהא ספינה מינד ניידיא ואמרינן לקמן (מו, א) דמים בעבים לא קנו שביתה משום דניידי, וכדתניא נהרות המושכין ומעינות הנובעין הרי הן כרגלי הממלא וכו', ות' הרשב"א דמיירי הכא כגון שהספינה היתה עומדת כל ביה"ש, עי"ש.

**ולכאורה** יש ללמוד מדברי הריטב"א ז"ל תירוץ אחר לקושיית הרשב"א ז"ל, והוא ממה שכתב הריטב"א לקמן בדף מה; שהק' הריטב"א מאי שנא ישן לרבנן דלא קנה שביתה כשנעור בשבת, מהבאים בספינה שהיו למעלה מ' ביה"ש וירדו למטה בשבת שקנו שביתה, ות' הריטב"א דשאני התם בספינה שהיו בביה"ש למעלה מ' מקום שאינו ראוי לשביתה, אבל כאן בישן שהי' במקום הראוי לשביתה אלא שמצד הגברא לא ה' הוא ראוי לקנות שביתה, לכן כיון שלא קנה שביתה ביה"ש שוב לא יקנה בשבת, ע"ש. והביאור הוא כמ"ש בחי' המאירי לעיל בדף מא: דכשהי' בביה"ש במקום הראוי לשביתה ולא קנה שוב אינו חוזר ונעור כח הקנין שביתה, אבל כשהי' במקום שאינו ראוי לשביתה ביה"ש, ובא לו למקום הראוי בשבת, מתחדש אז כח הקנין שביתה ע"ש.

**ולכאורה** לפי"ד הריטב"א לא קשיא קושיית הרשב"א ז"ל, דאיברא אלו שהיו בספינה ביה"ש לא קנו שביתה, אבל כיון דקאי השתא דיש תחומין למעלה מ' לכן הרי מצד המקום הרי הוא מקום הראוי לקנין שביתה, רק כיון דניידא לא קנו, וזה הוא בריעותא מצד הגברא, ודמי לישן שהי' במקום הראוי לקנין שביתה אלא שהוא לא ה' ראוי, וא"כ כשהגיעה הספינה ליבשה ועמדה שוב לא יקנו שביתה בשבת, שאין כח השביתה חוזר ונעור, כיון שביה"ש היו במקום הראוי לשביתה רק שהוא לא ה' ראוי משום דניידא, וכיון שלא קנו שביתה עכשיו בשבת כשהגיעה הספינה ליבשה, אסור לירד להם וכמ"ש הרמב"ן ז"ל, שאין להם אלא ד' אמות ואסור לירד מן הספינה, ולק"מ קוש' הרשב"א.

**ובזה** יתיישב מה שהעירו על לשון הריטב"א ז"ל לקמן דף מב: וז"ל, מתני' פעם א' לא נכנסו לנמל עד שחשיכה אמרו לו לרב וכו', ולפום פיסקא דלעיל דוקא במהלכת ברקק כדאמרינן, הא לאו הכי לעולם מותרין לירד ע"כ. ומשמע אפילו כשהספינה מהלכת וניידא. וקשה, דאף אי היתה למטה מ' לא קנו שביתה דניידא,

ומדוע הוה אסירא במהלכת ברקק. ולהנ"ל א"ש, דהן אמת שלא קנו שביתה מביה"ש, אבל אפ"ה כיון שהי' במקום הראוי לשביתה ביה"ש אלא שהוא לא הי' ראוי, שוב לא יקנו שביתה בשבת, וא"כ אסור להם לירד מן הספינה וכנ"ל.

**אבל** לכאורה קשה, דלפי הנראה בי' הרשב"א אזיל ומודה לדברי הריטב"א בדף מה: הנז', שהרי בחידושיו בדף מה: כתב להקשות מאי שנא ישן דקיי"ל כרבנן שלא יזוז ממקומו, מגשמים דהרי הם כרגלי כל אדם. ותירץ וז"ל, דשאני התם דכיון שהוא במקום הראוי לקנות שביתה והוא אינו ראוי לקנות שביתה שוב אינו קונה, וכיון שאינו קונה אף הוא אינו נגרר אחר אחרים שהוא לדעתו הוא עומד, אבל במים כיון שאינו ביה"ש במקום הראוי וכו' הרי הם נגררים וכו' עכ"ל. נראה דס"ל כהריטב"א הנ"ל והמאירי, וא"כ צ"ע מאי קשיא ליה לעיל בדף מ"ב, ובכלל צריך להבין כוונת הרשב"א במה שסיים והוא לדעתו הוא עומד, וצ"ב.

**ולכאורה** צ"ל דכוונתו לומר, דבאמת אף באדם נמי שייך להיות נגרר אבל צריך דעתו לזה ביה"ש, דהא הוא לדעתו הוא עומד, משא"כ במים דלאו בני דעה נינהו אף בלי דעת נגררים אחר במוצאן, ועי' בחי' הר"ן ז"ל, וזהו כוונת הרשב"א, דשאני ישן שהוא אדם וצריך דעת בביה"ש להיות נגרר והוא לא הי' לו דעת ביה"ש, אבל מים דלאו בני דעה נינהו א"צ דעת ביה"ש להיות נגררים ולכן נגררים הן אחר המוצאן, ולפי"ז לא יסבור הרשב"א כחילוקו של הריטב"א הנ"ל, וצ"ע.

## הרב יצחק אשכנזי

### דף מג, ב

#### קושיא בדברי הרמב"ן ז"ל בדין תחומין למעלה מעשרה

**א**] בעירובין דף מג. בעי רב חנניא, יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה, ומוקי לה בגמרא דנפ"מ בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה, אי נמי דקאזיל בקפיצה לישנא אחרנא בספינה מאי. ופירש"י בקפיצה בשם מי הי' הילוך או לא. ועי' בחי' הרמב"ן ז"ל שאם אין תחומין למעלה מי' מותר לצאת חוץ לתחום כל שהוא למעלה מי' א"נ בקפיצה, וה"ה דנפ"מ להולך בספינה בים למעלה מי', עכת"ד וע"ש.

**וצ"ע** ממש"כ הרמב"ן לקמן וז"ל, מפני שהליכתן בספינה בים בין למעלה בין למטה ודאי מותרת היא וכו', ואין אני קורא בזה אל יצא איש ממקומו כיון שהלך ג' פרסאות ברגליו שהרי הלוך הספינה אינו קרוי הלוך כלל, ותמה על עצמך הוא יושב ברה"י שלו שהספינה רה"י וכו' ואתה חושש לו משום מהלך ג' פרסאות, איהו

מינח נייחא וספינה הוא דקא מסגיא, וחצר מהלכת היא ולא אדם מהלך כלל, עכ"ל. ודברי הרמב"ן לכאורה סתרי אהדדי, דבתחילת הסוגיא פירש דשאלת הגמ' היא אם מותר לצאת מתחום שבת כשהוא למעלה מ' וכגון ע"ג עמוד או בקפיצה או בספינה. והכא מבואר דאפי' למטה מ' מותר לצאת בספינה דאינו קרוי הילוך כלל. ובשלמא לשארי ראשונים שפירשו שאלת הגמ' דנפ"מ אי קני שביתה למעלה מ' ניחא, דאע"פ דבספינה לא מיקרי הילוך, אבל מ"מ כיון שהוא למעלה מ' לא קני שביתה, אבל להרמב"ן שפי' הנפ"מ אי מותר לצאת מתחומו קשה, וצ"ע.

**ב**] וגם עד"ז יש להקשות בנפ"מ דקפיצה, שפירש"י ע"י שם, ומבואר בדברי מהרח"ו ז"ל בשער מאמרי רז"ל (דף מ"ד בדפו"ח) דשני מיני קפיצות יש, א' שנדמה לאדם כעין ענן אחד ורוכב עליו ומוליכו למקום שהוא רוצה, והוא הנקרא הנוקבא דסט"א, ויש עוד ענין קפיצה ב' שהאדם בעצמו הוא הולך ומתדמה לו כאילו הוא גבה קומתו מאד ונתארכו רגליו דבר נפלא עד שפסיעותיו מתרחבים מאד מאד, והוא בעצמו הולך ורץ ברגליו והארץ נקפצת לפניו, ויהיו אז פסיעותו מיל אחד או שנים כפי המצטרך וזה הנקרא דכורא דסט"א, עיי"ש דברים נפלאים. והנה בענינו ודאי לא מיירי באותה קפיצה שהוא הולך ברגליו ופסיעותיו מתרחבים דא"כ אין זה למעלה מ', אלא ע"כ מיירי באותה קפיצה שנדמה לו הענן והוא רוכב עליו והענן הוא למעלה מ', אבל א"כ קשה דכיון שהוא אינו מהלך ברגליו אלא רוכב ע"ג הענן, א"כ לית בזה איסורא כלל ואפי' למטה מ', וכמ"ש הרמב"ן שהוא אינו מהלך ברגליו, וצ"ע.

**ועוד** קשה דמייתי הגמרא ראי' מאליהו, והוא ה' עושה הקפיצה דדכורא, וכמבואר בברכות דף ד: שה' קופץ ברגליו ולא ה' רוכב ע"ג ענן, וא"כ איהו לא הוי למעלה מ' כלל, ומאי שייטי' לקפיצה דלמעלה מ' ולביעא דתחומין למעלה מ', וצ"ע.

**הרב יצחק אשכנזי**

## דף סד, א

### בענין אמירת "שמועה זו נאה"

**בעירובין** סד. אמר ר"נ לא מעליא הא שמעתא וכו', א"ל רבא מאי טעמא אמר מר הכי, האמר ר' אחא בר חנינא מאי דכתיב (משלי כט, ג) ורועה זונות יאבד הון, כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה. א"ל הדרי בי. [ועיי"ש במהרש"א שכתב דאפילו לו' שמועה זו נאה בלבד אסור דמשמע מיניה שיש שמועות אחרות שאינם נאים. וכ"כ הט"ז ג"כ בספרו דברי דוד ריש פר' קרח עיי"ש].

**וקשה** דבשבת י: איתא רב חסדא הוה נקיט בידיה תרתי מתנתא דתורא, אמר כל מאן דאתי ואמר לי שמעעתא חדתא משמיה דרב יהיבנא ליה ניהליה. א"ל רבא בר מחסיא, הרי אמר רב הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו שנא' וכו', יהבה ניהליה, אמר חביבין עלך שמעתתא דרב כולי האי, א"ל אין, א"ל היינו דאמר רב מילתא אלבישייהו יקירא [פי' רש"י "מעיל דמיו יקרים למי שרגיל ללבושו, כלו' לפי שאתה תלמידו של רב ורגיל בשמועותיו אתה מחזר אחריהם"], א"ל אמר רב הכי, **בתרייתא עדיפא לי מקמייתא** וכו', עכ"ד הגמ'.

**וצ"ע** היכי קאמר הרי שבתרייתא עדיפא לי מקמייתא, הרי אין לו שמעתתא זו נאה יותר מזו.

**ונראה** בס"ד דדווקא כשאומר על גוף הדברים דשמעתתא זו נאה ושמעתתא זו אינו נאה הוא דאסור, דמאבד כבודה של תורה, אבל באומר **שלידי** שמעתתא זו יפה, היינו שמדבר על עצמו ולא על גוף דברי התורה. אין בזה חסרון בכבוד התורה, שאינו אלא כאומר שבשמעתתא זו **אני** מרגיש היופי יותר משמעתיא זו, אבל עצם הדברי תורה כולם שווה לטובה.

**הרב יששכר דב היילפרין**

## סוגיות הש"ס

### שבת דף קכא, א

#### הערה בענין חיוב ישראל בשביתת נכרי וקטן

**לשון** המשנה (שבת קכא, א), נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה מפני שאין שבייתתן עליהן, אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששבייתתן עליהן.

**מפשטות** המשנה נראה שיש חילוק בין קטן לנכרי לגבי עצם דין חיובנו בשביתתם, שבקטן אנו מצווין עליו שלא יעשה מלאכה בשבת ומשונה אם בא לכבות צריכים למחות בידו, משא"כ בנכרי שאין ישראל מצווה לראות שלא יעשה נכרי מלאכה בשבת, לכך א"צ למחות בידו.

**הנהגה** הגמ' רוצה להוכיח ממשנתנו שקטן אוכל נבילות ב"ד מצווין עליו להפרישו, ודוחה הגמ' אמר שמואל הכא בקטן העושה על דעת אביו. ופירשו הראשונים שכיון שעושה על דעת אביו הרי הוא כאילו מצווהו. ושוב מקשה הגמ' דכוותה גבי

נכרי בעושה על דעת ישראל מי שרי. ומתרץ נכרי לדעתיה דנפשיה עבד, ופירש"י ואפי' יודע שנוח לו לישראל הוא להנאת עצמו מכיין שיודע שלא יפסיד. [אבל קטן שאין לו שיקול הדעת ואינו עושה אלא מפני שמכיר דאבוה נחא ליה בהכי, אדעתיה דאבוה מיקרי - ר"ן].

**והעולה** ממסקנת הגמרא הוא, שאין החילוק בין קטן לנכרי בעצם דין חיובנו בשביתתם, שהרי אם הקטן לא היה עושה על דעת אביו לא היינו מחוייבים למחות בידו, דקיי"ל קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, ואם הנכרי היה עושה באמת על דעת ישראל היינו צריכים למחות בו, ומה שמחולקים בדינם הוא רק מחמת החילוק בכוונתם, שלגבי קטן אמרינן שכוונתו באמת בשביל אביו וצריכים למחות בידו, אבל נכרי כוונתו לטובת עצמו ולכן א"צ למחות בו. [ואף שיתכן שיש חילוק ביניהם בנוגע לחומר האיסור, שבקטן יש צד שהוא איסור דאורייתא בעושה על דעת אביו (עכ"פ בבנו - עיין שעה"צ סי' שלד ס"ק נד), ובנכרי אף אם היה עושה באמת לדעת ישראל היה רק איסור דרבנן, מ"מ כיון שעכ"פ היה איסור בשניהם נמצא שאין החילוק למעשה אלא בכוונתם].

**ולפי"ז** קשה לשון המשנה שנותנת טעם להיתר הנכרי מפני שאין שביתתו עליהן, ולאיסור הקטן מפני שביתתו עליהן, והרי למסקנת הגמרא אין החילוק בחיוב שביתתן על ישראל אלא החילוק הוא בכוונתם אם עושים בשביל ישראל או בשביל עצמם, וצ"ע.

## הרב חיים שמעון הלוי לעווי

### ב"מ דף יב, ב - טז, ב

#### בסוגיא דריעותא דנפילה

**א** [בהא דמבואר במתני' דשטר הנמצא לא יחזיר כפי חששיהן וגדריהם, לכ' יש לומר דכ"ז לענין השטר דהשטר איתרע הן מצד שחסר בשטרך בידי מאי בעי, וכדאיתא בח' הרשב"א יב:, והן מצד שכיון שנפל איתרע דאילו ה' כשר ה' נזהר בו, וכדאיתא רש"י סוף העמוד שם, עכ"פ כ"ז לענין דאין להכשיר ולהחזיק השטר, וממילא אין להוכיח מהשטר שיש כאן חוב קיים או שהשטר כשר לגבות מזמן הכתוב בו, אבל אילו ה' לנו הוכחה וחזקה שְׁדִי בו לחייב הלוא מלבד ההוכחה של השטר, אז שפיר ה' גובין בו, דאין ריעותא חל אלא כלפי השטר.

**ואפשר** דיש לדון דכך הוא יסוד של הראב"ד בהשגות פי"ד מלוה, שהיכן דיש חוב תוך זמנו שפיר גובין, והטעם לכ' כנ"ל דאז גובין לאו מטעם כח השטר, אלא מהא דאין אדם פורע תוך זמנו, וזה לא הורע, רק השטר גופא הורע.

**ועד"ז** י"ל בביאר שיטת תוס' יז. דהיכ דיש מעשה ב"ד, והטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, אף באופן שיש ריעותא ממה דשטר כתובה נפל מ"מ גובין הכתובה מצד מעשה ב"ד רק דלא מחזירין השטר [ועיין לקמן בהגדרה דלא יחזיר השטר].

**אולם** מצד השני שיטת הרמב"ם מבואר דאין גובין השטר אף תוך זמנו היכא דאין השטר בידו, וכן מבואר שיטת הרמב"ם בט"ז הל' אישות לענין כתובה, דבמקום דכותבין כתובה ואין השטר כתובה בידו אין גובין אפי' עיקר כתובה, וזה כשיטת הר"ף שלמסקנא דינא דר' יוחנן הוא דוקא במקום שאין כותבין כתובה, והטעם לכ' כמש"כ הראשונים בסוגיין, דכיון דהיה לה הכתובה ואין הכתובה בידה איתרע טענתה, ע' דבריהם. ומבואר מכל זה דאף באופן שהי' בדין לגבות כגון תוך זמנו או מצד תנאי ב"ד, מ"מ ע"י ריעותא דאבד שטרו א"א לגבות. וכפשוטו הטעם דבע"כ מטיל ספיקא בגוף החוב דצריך לחוש דפרוע.

**ולכ'** עד"ז כפשוטו מבואר מתוך סוגיא טז: - יז. בענין הוחזק כפרן, דאף שדינו למי שהוחזק כפרן לאותו ממון אינו נאמן לטעון פרעתי [וזוה או מצד שאין לו שום זכות טענה, או מצד הסתמא שלא יפרע בכה"ג בלי עדים, כדאיתא בשו"ת הרשב"א, וכבר הרחיב בזה שער המשפט סי' עט ס"ק ג'], ומ"מ ע"י ריעותא דנפילה א"א לגבות חובו - ע' היטב שו"ט בגמ' שם טז: "ומשום דהוחזק כפרן תו לא פרע כלל", ושם בתוס' ביאר משום דנפל ואיתרע ע"ש, וכפשוטו היינו אפי' לענין הגביית חוב ולא רק דמשום זה אינו מחזיר השטר, וכדמבואר מהא דשיטמ"ק שם הק' מגמ' דאירכס כתובה דכלת', דשבתאי בר' מרינס ומ"מ גבו האיציטלא משום שהוחזק כפרן, והק' השיטה והא איתרע טענתה שאבד כתובתה, ובהדיא שנקט דמכיון שאיתרע שטרא חיישינן לפרעון וא"א לגבות החוב. וע"ע קצות ס"ה ה' ונתביות שם ס"ק י"ב שדנו בקושיא זו, ובהדיא דכולם נקטו דאיתרע גוף החוב וחיישינן לפרעון.

**והנה** ע' ריטב"א סוף יז. כשכתב יסוד, דע"י ריעותא ונפילה אין גובין אף במעשה ב"ד, וכתב כמו שט"ח הנמצא בשוק אפי' תוך זמנו, ובתורי"ד דימה להא דריעותא דנפילה מועיל בהוחזק כפרן. וע"ע רשב"א טז: בהוחזק כפרן כיון דשטר נפל ואיתרע חיישינן וכדחיישינן לשטר תוך זמנו, והבן דכל ציורים אלו יש צד השווה דתביעה לאו מצד השטר.

**ב** ולכ' בכל אופנים הנ"ל דיש חוב תוך זמנו או הוחזק כפרן וה"ה כשיש תנאי ב"ד, שיש בעצם כח לגבות אף בלי שטרא ביד המלוה, א"כ אף אם חסר שטרך בידי מה בעי אצל המלוה לכ' עדיין יכול לגבות, דאין זכות גבי' נובע מצד השטר, רק היכא דיש טענת ריעותא והוא כהוכחה דמחייבין לחוש שפרוע אז מטיל ספיקא ובעינן לחוש שהחוב פרוע.

**וכדברים** אלו מבואר בגרע"ק בשו"ת ח"ב סי' כג שנקט בסברא כמש"כ, וכתב נפק"מ לדינא דאף שהלכה דירוש הנפקד לא יחזיר שטר הנמצא ברשות מורישו, דלא ידעינן אי מלוה הפקיד או לווה הפקיד, מ"מ אי הוי חוב תוך זמנו שפיר יכול לגבות, דדוקא ריעותא אין גובין משא"כ הכא שאין שום ריעותא להוכחה לחוש לפרעון רק דחסר הוכחת המלוה בשטרך בידי, א"כ הכא דהוא תוך זמנו שפיר חיישינן.

**אולם** ע"ש שמסיק דמצא חובה לעצמו מתוך דברי ש"ע שם סי' ס"ה סעיף ה' לענין דנוניא של האשה הנמצא ביד יורש, ושם לעיל בש"ך ס"ק ט' מבואר דלא ה' מחזירים הכתובות אא"כ המנהג להחזיר [שדרכה של האשה להפקיד כתובתה], ומבואר שאף שהוא תוך זמנו מדמה שטר ביד יורש הנפקד לשטר שאיתרע בנפילה. וע"ש בגרע"א שנשאר בצ"ע. ובעזה"י עפ"י מה שנבאר נ' מקום ליישב קצת, דאף בזה אין גובין.

**ג.** והנה בדעת תוס' יז. דאף במקום שכותבין כתובה ואין הכתובה בידו מ"מ גובין כתובה, ואין הבעל נאמן לומר פרעני דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, לכ' ה' מקום לבאר כמו שצדדנו ס"ק א' דדעתנו באמת דכל ריעותא דנפילה הוא רק כלפי השטר ואינו מרעה עצם החוב היכא דתביעתו אינו מיוסד על השטר - ולפ"ז נצטרך לומר דדעת תוס' כדעת הראב"ד, דאף טוען חוב תוך זמנו גובין אף כששטר נפל [ואולי לענין הוחזק כפרן נאמר דכל דינו לענין חזרת השטר ושלא כמו שדייקנו בשטמ"ק]. אולם באבני מילואים סי' ק' ביאר שיטתו באופן אחר [ושם בשו"ע הובא שני דיעות בזה, דעת תוס' ודעת הרמב"ם], זה לשונו בביאור שיטת תוס', ולענ"ד נראה טעמא דהך מילתא, אע"ג דבכל דוכתא אמרינן כיון דנפל איתרע ואפי' תוך זמנו כמבואר בטוש"ע חו"מ סי' ס"ה, והיינו לפי מש"כ בשו"ע שם סעיף טז דהמחזיר שטר שמן הדין לא ה' לו להחזיר גובין בו, והוא דעת הרמב"ם, וא"כ כיון דתנאי כתובה כמאן דנקט שטרא דמי והרי שטרו בידו, משו"ה אע"ג דאיתרע ע"י נפילה כיון דהשטר ביד המלוה מוקמינן לי' בחזקתיה. ואפי' לדעת החולקים שם וס"ל דאין גובין בו, היינו אם כבר נודע מן הנפילה והחזירו למלוה שלא כדין כו', אבל אם מצאו המלוה קודם שנודע שנפל ודאי השטר בחזקתו כו' כו' עכ"ל, וקצרת קצת.

**והנה** מבואר דדעתנו דבאמת כשיש ריעותא בשטר יש פקפוק על עצם החוב, וכדמבואר מהא דאין גובין אף חוב תוך זמנו, ורק היכא דשטרו בידו כמו מעשה ב"ד דיש עליו תורת "שטר" וע"י השטר מחזיק החוב, בזה אמרינן דהחוב בחזקתו וא"א לארועי, לכן שפיר גובין ואף בנפל.

**וממש** כסיגנון האבנ"מ מכוון שער משפט סי' מ"א בביאור שיטת הראב"ד דחוב תוך זמנו גובין ולא איתרע בנפילת שטר, וכתב הש"ך שם דכוונת הראב"ד



להשיג על הרמב"ם באופן שיש עדים חוץ מהשטר שנפל ואיתרע, וע"ז כתב שער משפט דדברי הש"ך לכ' אינן מובנים, דמה חילוק יש אם העדים לפנינו ואומרים שהוא תוך זמנו או כשהשטר לפנינו ואנו רואים בו שהוא תוך זמנו, הלא השטר אינו נפסל מחמת שנפל אלא משום דחיישינן לפרעון, וא"כ כיון שמבואר בו שהוא תוך זמנו למה לא יגבה בו [וע"ש בקצות שנתקשה בזה].

**ולזה** מסיק שער משפט "אך לאחר העיון סברת הש"ך לא נפלאה היא והיא סברא נכונה מאוד, כיון דמבואר בסי' ס"ה ס"ב דהיכא דהמלוה בעצמו מצאו להשטר גובה בו והוכיח הב"ח שם כן מש"ס ערוכה גבי שנים אדוקין בשטר (ב"מ ז, א) דגובה מחצה אלמא אף דהשטר נפל מ"מ כיון שהוא מצאו בעצמו גובה בו, והיינו משום דדוקא כשהשטר בא ליד אחר ואין זכותו בידו אין מחזירין אותו לו משום כיון דנפל איתרע ולא מגבינן ביה, אבל היכא שמצאו בעצמו כיון דזכותו בידו ובא לידו בהיתר מוקמינן ליה בחזקתו ולא פסלינן ליה משום ריעותא דנפילה, וא"כ כשיש עדים שהלוה לו והוא בתוך זמנו נהי נמי דכיון שנפל השטר איתרע ליה היינו גוף השטר איתרע אבל מ"מ לא מרעינן מחמת הנפילה החזקה דתוך זמנו כיון דזכותו בידו הוא, דהא אף בלא שטר יכול הוא לגבות בעידי הלואה לבד שאומרים שהוא תוך זמנו" וכו', עכ"ל. ועי"ש עוד שצ"י למש"כ בסי' ס"ה ס"ק א' שביאר בארוכה כוונת תוס' ז'. לענין טוען אחר מעשה ב"ד, דאף שנפל השטר לא איתרע החוב כיון דמעשה ב"ד כמאן דנפק שטרא לא איתרע.

**והנה** באבי עזרי פ"ד הי"ג בסוף דבריו הביא דברי אבנ"מ הנ"ל דביאר תוס' ז'. דכיון דכמאן דנקט שטרו בידו לא איתרע, וע"ז כתב "ואינו מובן, א"כ בכל תוך זמנו ג"כ יש לו ראי' זו שאין אדם פורע תוך זמנו ואמאי לא יגבה, וכאן בכתובה ג"כ הפירוש כמאן דנקט שטרא בידו היינו שא"צ השטר, ובמה עדיף זה מכל תוך זמנו וצע"ג בעיני".

**וכבר** כתבנו דלכ' הביאור בדעת האבנ"מ דודאי ע"י שהשטר איתרע איתרע גם החוב ולא רק שחסר ראי' השטר, ומשו"ה גם תוך זמנו אינו יכול לגבות ואף היכא דיש עדות חוץ לשטר דלהרמב"ם אינו יכול לגבות, ובקצות סי' מ"א הק' על דברי הש"ך שליכא מעלה מה שיש עדות חוץ לשטר, היינו משום שסובר דדוקא כשהמלוה נקט השטר בידו לא איתרע דשטר בידו כמחזיק החוב בידו, משא"כ עדות על תוך זמנו לאו תורת שטר עליו אלא הוכחה וחזקה דלא פרע, ובזה פליג שער משפט, שלמד מתוך דברי הש"ך דגם בזה חשיב זכותו בידו ולא איתרע. [ולכ' יש מקום עיון, דלפ"ז גם בענין הוחזק כפרן דמבלעדי השטר אינו נאמן לומר פרעתי, א"כ להוי זכותו בידו ולא ליתרע ע"י נפילת השטר וצל"ע].

**ד** והנה אבנ"מ ושער משפט ביארו דיסוד לתוס' דסוברים שמעשה ב"ד לא איתרע ע"י ששטרו נפל דמכיון דכמאן דנקט שטרא בידו לא גרע מהוחזר שטר לבעלים

דלא איתרע בנפילה. ועד"ז ביאר שער משפט דינו של הראב"ד כשיש עדים חוץ לשטר והוא חוב תוך זמנו. ולכ' יש לתמוה דמרא דהאי חידושא דכשהוחזר השטר למלוה גובין בו ואף שהי' שטר שנמצא בשוק, הוא שיטת הרמב"ם דאף בהוחזר באיסור גובין בו כמש"כ סוף גזילה ואבידה, וא"כ למה חולק הרמב"ם על הנך תרי דינים, וכמו שהבאתי לעיל ס"ק א' דדעת הרמב"ם פט"ז אישות כשאין השטר יוצאת מתח"י במקום שכותבין כתובה א"א לגבות מכח תנאי ב"ד, משום שאיתרע עי"ז שאין השטר בידה כמש"כ הראשונים, וכן דעתו בפ"ד מלוה לענין תוך זמנו ואף שכשיש עדים על הלואה בנפרד מהשטר מ"מ איתרע ואין גובין, ובכ"ז תיקשי הלא להרמב"ם כל היכא דשטרו ביד המלוה לא איכפת לן אם השטר נפל ואפי' הוחזר באיסור, וכבר הרגיש בקושיא זו אבי עזרי פ"ד הי"ג מלוה ולוה.

**והנה** בעצם הביאור בשיטת הרמב"ם סוף גזילה ואבידה "כל השטרות הנמצאות שדינן שלא יחזיר, אם החזיר הרי אלו כשרים וגובין בהן, ואין מוציאין אותו מתחת יד בעליהן והרי הם בחזקתן ואין חוששין להם". וכתב ח' הרשב"א יב: דמקורו של הרמב"ם שדייק מדברי המשנה שם מצא שט"ח כו' "לא יחזיר" דה"מ לכתחילה, הא אם החזירו מוחזר. ושמעתי לפרש בשם הגר"ב דדעתו דעל ספיקא בשטר שנפל היינו דוקא לענין חזרת השטר ומדין השבת אבידה דא"א להחזיר כ"ז שיש איזה ספק ממי נפל [או שיש פיקפוק פסול], אולם לענין גוף החוב באמת לא איתרע כלל ומשו"ה אם כבר הוחזר שפיר גובין [וכעין זה ראיתי באבן האזל פ"ד מלוה בשיטת תוס' לענין שטר כתובה פסול שנאבד הכתובה גובין משום תנאי ב"ד, ומ"מ לא יחזיר השטר אי יש איזה הפסד להבעל, משום דהמוצא שטר כדי לעשות השבה בעי לחוש לפרעון לידע ודאי ששטר כתובה שלו].

**אמנם** כבר נתבאר מכל דברינו דא"א לפרש כן בדעת הרמב"ם, דכבר הוכחנו מהא דשיטת הרמב"ם שא"א לגבות משום התנאי ב"ד, וכן לענין תוך זמנו, דהביא דריעותא חל בגוף החוב ולא רק שיש דיקדוק בשטר, ולכן אין להחזיר וממילא חסר בתורת שטר ביד מלוה. ובאמת ראיתי בחידושי מו"ר הגר"נ צ"ל אות תקלה ששמע ממורו ורבו הגר"ד צ"ל דאין הנפילה עושה ספק גמור רק ריעותא וחששא בעלמא, ולא סגי להוציא שטר מחזקתו, אלא דעיקר כח גביה של שטר הוא רק כשהוא ביד המלוה ובחזקתו, וכיון שמצא את השטר בשוק ומספק"ל ממי נפל, אינו יכול לגבות בו מספק כיון שאינו בחזקתו של מלוה, ולזה מועיל ריעותא בנפילה דנחוש לאותו חששות שלא יחזור למלוה כדי שיהא השטר בחזקתו ויגבה בו, אמנם אם הוחזר שפיר נעשה השטר בחזקתו עע"ש.

**ואף** דמבואר מדבריו דאינו רק דין לא יחזיר מצד השבת אבידה, אלא דכל זמן דלאו ביד המלוה באמת אין השטר בחזקתו, והדין הוא שלא יחזיר כדי שיעשה

בחזקת המלוה, אמנם עדיין קושיתנו במקומה עומדת דלכ' כ"ז אם גובין מצד השטר, משא"כ אי גובין מצד תנאי ב"ד או תוך זמנו דל"צ את השטר למה לא יגבה ומה לי שהשטר איתרע.

**ה**] ונראה לקושיא זו נתכוין הש"ך סי' מא' ס"ק י"ט, אחר שביאר בטוב טעם דעת הראב"ד דהיכא דיש עדים חוץ לשטר והוי הלואה תוך זמנו לא איתרע בנפילת השטר, הוסיף לבאר שיטת הרמב"ם ובעה"ת העומד בשיטתו, דשפיר איתרע בנפילה וכמו שאעתיק דבריו לקמן - וצ"ת למה צריך ביאורים בהרמב"ם, דלכ' י"ל מדליכא שטר בידו ואיתרע בנפילה א"כ יש הוכחה וסיבה לחוש שהחוב פרוע, וכמו שצידדנו לעיל ס"ק י"א לבאר שיטת הרמב"ם. אמנם נראה דזה הי' פשוט להש"ך דריעותא חל בשטר ואינו הוכחה וספיקא גמור לחייב לחוש שהחוב פרוע, ובפרט לפמש"כ הרמב"ם דאם הוחזר השטר בחזקתו, וגם בזה דתוך זמנו י"ל דזכותו בידו וכמו שביאר בזה שער משפט.

**ולזה** כתב הש"ך בזה הלשון, וצ"ל לסברתם דאע"ג דבלא שטר אינו נאמן לומר פרעתי תוך זמנו, הכא גרע, כיון שהעדים עשו שטר, נמצא שעיקר ההלואה היתה על השטר, וכיון שנפל איתרע לה ההלואה גופה, והלכך אפילו העדים קיימים נאמן לומר פרעתי, עכ"ל. והנה גלה לנו הש"ך יסוד גדול, דהיכא דנעשה החוב בשטר עיקר זכות גביית החוב ע"י שטר, והיכא דהשטר איתרע ממילא איתרע גם החוב, דהחוב תלוי בשטר ודו"ק.

**ונראה** דזהו גם שיטת הרמב"ם והראשונים בענין תנאי ב"ד, דאה"נ דתנאי ב"ד יש לו חשיבות של שטר בידו, אבל היכא דכתב כתובה א"כ מעמיד שהחוב יהא תלוי בשטר כתובה. ונתעוררתי דכן הוא לשון המלחמות בזה, שכתב בזה הלשון, דבמקום שאין כותבין כו' ודאי הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום כו', אבל במקום שכותבין הואיל ולא הוציאה כתובה נאמן כו', דהא איתרע לי' חזקת מעשה ב"ד **שהרי עיקר שיעבודה בשטר** ואינו בידה, ורגלים לדבר שפרעה, עכ"ל לענייננו. ועכ"פ אף דמשמע דעדיין חשוב כמעשה ב"ד דהוא כשטר, אבל התורת שטר נשלמת עם הכתובה שנכתב על השיעבוד, ומשו"ה שפיר איתרע ע"ז שהשטר אינו בידה.

**ועפ"י** דברינו נ' דיותר מובן מש"כ הרא"ש (סי' מד), דאף בשיטה זו הסוברת דכשאיין הכתובה בידה שפיר נאמן לומר פרעתי, אך כ"ז במקום דכותבין כתובה, אבל במקום שאין כותבין כתובה אף אי כתב הבעל כתובה אינו נאמן לומר פרעתי אף כשאין הכתובה בידה, דכיון דבאותו מקום נהגו שלא לכתוב איהו דאפסיד אנפשיה שכתב לה ולא ישתנה הדין בכך, וצ"ב. ולהנ"ל נראה דהביאור, דבאותו מקום נקבע שזכות כתובה ע"י תנאי ב"ד, ולא ישתנה הדין ע"י שכתב לה שיהא החוב תלוי דוקא ע"י ששטר כתובה בידה, ודו"ק.

**ו** והנה נראה דעפ"י דברינו יפתח לנו פתח ליישב קצת קושית הגרע"א שהבאנו לעיל ס"ק ב', על מה דמשמע בשו"ע ומבואר בש"ך דבמצא שטר ברשות מורישו ואינו יודע אם המלוה הפקיד או הלוה הפקיד, א"א לגבות החוב אף בחוב תוך זמנו, ובזה נתקשה הגרע"א למה א"א לגבות ע"י החזקה דאין אדם פורע תוך זמנו. אולם כ"ז אם נבין דיסוד דריעותא דנפילה דיש הוכחה ומחייב לחוש שהוא פרוע המתנגד לחזקה שאינו פורע תוך זמנו, ולכן הק' דבציור זה דיורש ליכא שום מחייב לומר שהוא פרוע, רק דחסר ראי' דשטרך בידי, וא"כ יחזור חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו למקומו. אולם לפי מה שהבאתי מהש"ך דעיקר יסוד שיטת הרמב"ם הוא דמשום שכתב שטר "עיקר הלוואה היתה על השטר", ולכן כיון שהורע השטר ממילא איתרע גם החוב [ואף שהוא תוך זמנו], א"כ י"ל דגם בציור זה של יורש, אף דליכא הוכחה דפרוע, אבל זה גרידא דהשטר נמצא במצב של ספק דאפשר הלוה מחזיקו ע"י הנפקד והוי ספק ביד המלוה וספק ביד הלוה ופקע כל חזקת השטר, ממילא איתרע החוב ואף שהוא תוך זמנו. ודו"ק.

**וזהו** עיקר יסוד הרמב"ם, דעיקר תורת ריעותא שהשטר שאינו ביד מלוה חל בי' ספיקות, וכששטר חזר למלוה חזר להיות בחזקתו. ועכ"פ כשלאו בחזקתו ואיתרע הורע גם החוב וכמש"כ. ואפשר למצוא סמוכין דהגרע"א הבין באופן אחר ממה שנדפס מהגרע"א (במהדורת שבתי פרנקל סוף גזילה ואבידה מאותיות דרע"א ס' ג), שהשואל הוכיח מהא דתפיסת המלוה השטר מועילה להעמיד שטר בחזקתו ולסלק ריעותא דנפילה, דבע"כ "ריעותא דנפילה לא הוי ריעותא כ"כ", וא"כ הק' דלכ' אף בנמצא שובר אף שחל איזה פקפוק מכח ריעותא בנפילה דאולי שובר פסול לכן לא מחזירין למלוה, אבל מ"מ האיך גובין החוב. ע"ש דנר' דהגרע"א מסכים לסברתו, ואין כאן ענינו לדיון בגוף הנידון שם, אך עצם ההגדרה דלא הוי ריעותא כ"כ מהא דאם הוחזר השטר בחזקתו, לכ' זה כשבאנו לדון מדין הוכחה וראי', דאין נאמר דיש ראי' מדנפל שהוא פרוע ואח"כ אם הוחזר נעשה בחזקתו, אבל אם נבין דכח השטר בטל משום ריעותא, י"ל כ"ז כשאינו ביד מלוה, וכן שובר הנמצא י"ל דבטל כח השובר כשאיתרע ושפיר יתכן שגובין החוב, וכשיטת בית שמואל וחלקת מחוקק אהע"ז ס' קי'. ועוד צריך העמקה.

## הרב אברהם דיקשטיין

### ב"מ דף מז, א

### הערה בענין חליפין

**יש** לעיין בענין חליפין, דקי"ל (ב"מ מז, א) שצריך דבר מסוים לאפוקי חצי רמון וחצי אגוז דאינו נעשה חליפין, ובפירש"י (מה, ב) כ' דמטבע אינו נעשה חליפין משום

דהו"ל דבר שאינו מסוים [משום דדעתיה אצורתא, וצורתא עבידא דבטלה]. והנה בריש מרובה (בבא קמא סג, א) כ' התוס' דדבר שאינו מסוים אין בו כפל, הכוונה לאפוקי חצי רמון וחצי אגוז, דאינו חייב כפל כמו דבר מסוים דאמרין בחליפין דאינו נעשה חליפין. ולפ"ז יש לעיין, אם א' גנב מטבע, וכי אינו חייב כפל בשביל הצורה דעבידא דבטלה, הלא בהדיא כתיב (שמות כב, ו) "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וְגַב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמְצָא הַגֵּנֵב יִשְׁלַם שְׁנַיִם" [וע' בריטב"א שפירש דחצי כלי הו"ל דבר המסוים, אולם בתוס' (מז, א ד"ה לאפוקי) לא משמע כן]. אולם נ' דלק"מ, דהא דהצורה הו"ל דבר שאינו מבוים כשדנין אותו כדבר נפרד בפנ"ע, אבל כסף שיש בו צורה ודאי דבר א' הוא, והו"ל דבר המסוים, וזה פשוט, וא"צ לכתוב.

### הרב ישראל עהרטריא

## ב"מ דף מז, ב

### הערה בדעת הריטב"א האם ס"ל כסמ"ע או כט"ז בגדרי קנין

כ' הריטב"א (ב"מ מז, ב הוב"ד בשטמ"ק) לר' יוחנן דס"ל מעות קונות, מתנת מטלטלין במה יקנה. והק' המפרשים דמאי קשה, שיתן פרוטה בעד הקנין, והוכיחו מזה שהריטב"א ס"ל כדעת הסמ"ע שהכסף הוא כסף פרעון, ועיין.

והנה עי' בגמ' להלן (סו, א) על המשנה דמשכן לו בית וכו' שדה וא"ל אם אי אתה נותן וכו', אמר ר' יוחנן וכו' לאחר מתן מעות אינו קונה אלא כנגד מעותיו, ע"כ. והק' הראשונים לאחר מתן מעות במה יקנה, ותנ' הריטב"א שיתן פרוטה כדי לקנות הקרקע. והעיר בס' אילת השחר, דעכצ"ל שהפרוטה אינה בכלל הלואה, דא"כ אין זה לאחר מתן מעות, דהא פרוטה זו בכלל ההלואה הוא, וא"כ בעכצ"ל שנתן הפרוטה רק כדי לקנות הקרקע ואפ"ה קנה, ומוכח מזה שהריטב"א ס"ל כדעת הט"ז דאפילו כסף כדי לקנות ואינו לפרעון קונה, וצ"ע בסתירת דברי הריטב"א, דבפ' הזהב מוכח מדבריו דס"ל כדעת הסמ"ע וצ"ע ק.

**ואולי** י"ל דיש לחלק בין כסף כדי לקנות מטלטלין, דילפינן מהא שדרך הקנינים בכסף דהיינו כסף פרעון, ובין כסף כדי לקנות קרקע דילפינן משדות בכסף קנו, והיינו דאפילו בכסף כדי לקנות קנה. ולפ"ז א"ש דברי הריטב"א, דבפ' הזהב מיירי במטלטלין שצריך כסף פרעון, והא דדף ס"ו מיירי לקנות קרקע דבהא א"ש אפילו בכסף קנין, וצ"ע בכ"ז.

### הרב ישראל עהרטריא

## ב"ב קכג, ב

## בשיטת ר' יונה במכירי כהונה

**ב"ב** (קכג, ב). מכירי כהונה. בעיקר הדין דמכירי כהונה יש כמה מהלכים בראשונים [רשב"ם ותוס' כאן ורש"י גיטין ל, ב]. אולם בר' יונה כאן כתב מהלך חדש דמועיל משום דעשו שאינו זוכה כזוכה וכד' ר' יוסי. ולכאורה ד' תמוהין מאד דבגמ' גיטין (ל, ב). מפורש דאינו מטעם זה, עיי"ש על המשנה דהמלוה מעות וכו' דמקשה הגמ' ואע"ג דלא אתנו לידיה, ומתרץ רב במכירי כהונה, ועולא מתרץ הא מני ר' יוסי היא דאמר עשו שאינו זוכה כזוכה. ומפרש שם בגמ' דרב לא רצה לתרץ כעולא משום ד"כחידידה לא מוקמינן", וצע"ג.

הרב משה מצגר

## ב"ב קכח, ב

## חידוש בענין "הילך"

**ב"ב** (קכח, ב), תוד"ה הלכתא. וא"ת והא קיימ"ל דהילך פטור וכו', וי"ל דל"ח שטר הילך אלא שטר דגבי ביה ממשעבדי עכ"ל. נסתפקתי בדין "הילך" דקיימ"ל דפטור משבועה, מה יהיה הדין אם אמר הנתבע "הילך" [באופן שעדיין חייב הנתבע באחריותן] וקודם שנטל התובע את המעות נאבדו. מי נימא דכיון דבשעת הודאתו היה פטור שוב לא יתחייב, או דלמא כיון דעכשיו נתבטל הפטור שוב נתחייב בשבועה.

**ולכאורה** הדבר מפורש בתוס' דידן, שכתבו דל"ח שטר הילך אלא בשטר דגבי ביה ממשעבדי, ואע"ג דכאן בשעת הודאתו קודם שבאו העדים היה גובה ממשעבדי, אלא ע"כ דכיון דעכשיו שבאו עדים אינו גובה שוב נתחייב בשבועה.

הרב משה מצגר

## ב"ב דף קלג, ב

בענין שי' הרשב"ם במחלוקת שמאי ויונתן בן עוזיאל בהעברת נחלה **ב"ב** (קלג, ב), ת"ר מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין כשורה, עמד וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל, מה עשה יונתן בן עוזיאל מכר שלישי והקדיש שלישי והחזיר לבניו שלישי, בא עליו שמאי במקלו ותרמילו, אמר לו שמאי אם אתה יכול להוציא

מה שמכרתי ומה שהקדשתי אתה יכול להוציא מה שהחזרתי, אם לאו אי אתה יכול להוציא מה שהחזרתי, אמר הטיח עלי בן עוזיאל וכו'. הנה בסוגיא זו האריך הרשב"ם, ודבריו נראין כסותרים זה את זה, דלכאורה עיקר המחלוקת בין שמאי ליונתן הוא אם נאמר דכאילו פירש הנותן ע"מ שלא יהנו בניו מנכסיו, וכמו שכתב רשב"ם (בתחילת דבריו בד"ה במקלו), וא"כ צ"ע למה חזר שמאי כשהבין שיונתן מכר והקדיש שלישי, וכמש"כ רשב"ם (בסוד"ה הנ"ל) דשמאי לא הוה דייק מעיקרא אמכירה ואהקדש דמכר והקדיש יונתן, והא כיון דיש תנאי שלא יחזיר אין שום נפק"מ במה שמכר בתחילה, דלכאורה נתבטלה המתנה מעיקרא, וגם מכירתו והקדשו יתבטל. וברשב"ם (ד"ה והקדיש) ביאר וז"ל ואיכא למימר דלהכי מכר והקדיש מעיקרא כדי להודיע שמה שמחזיר לבניו משלו הוא מחזיר, כדאהדר ליה לשמאי כדלקמן, עכ"ל. ולכאורה אינו מובן כוונתו במה שכתב דמשלו הוא מחזיר, וגם מש"כ דזהו מה שהשיב לו יונתן תמוה דהא יונתן השיב לו דליכא שום התנאה, וצ"ע. וכבר נתקשו כל המפרשים בדבריו, עי' בשיעורי ר' שמואל שהאריך להקשות ונשאר בקושיא. ויש להוסיף עוד קושיא אחת, דצ"ב במה פליגי שמאי ויונתן, דדוחק לאמר דפליגי אם יש אומדנא או לא, דמ"ש מהא דתניא (לעיל קלב, א) הרי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת וכו' עיי"ש, וצ"ע.

**ולכאורה** נראה דיש לבאר היטב כוונת הרשב"ם בעזה"י, והוא דעיקר מחלוק' שמאי ויונתן הוא כמש"כ הרשב"ם (ד"ה והקדיש) דטענת יונתן שמה שמחזיר לבניו משלו הוא מחזיר, כלומר דשמאי הבין דאף דיונתן קנה כל הנכסים [ואין דעתו לסלק עצמו שלא יקנה כלל] מ"מ כוונתו במה שהחזיר הנכסים להיורשים **לחלוק** על המוריש כלומר שאינו רוצה להנות מהנכסים דראוי הדבר שיהיה להיורשים [וכדתנן במתני' שאין רוח חכמים נוחה הימנו]. ולזה טען שמאי דאסור לחלוק על המוריש וכיון דדעת המוריש היה שיהנה יונתן ולא תחזור להיורשין, מצוה לקיים דברי המת וכמש"כ הרשב"ם [ועי' רש"ש]. ועי"ז השיב יונתן דאין כוונתו שהנאת הנכסים יהיו להיורשין ולא לעצמו, אלא אדרבה זהו גופא ההנאה שלו שילכו הנכסים להיורשין וכמו שבשליש רוצה לימכר ובשליש רוצה להקדיש ה"נ בשליש רוצה להחזיר להיורשין. וזהו כוונתו במש"כ "משלו הוא מחזיר". וזה נלמד במה שמכר והקדיש בתחילה שמראה בזה שכל כוונתו לעשות מה שרוצה מכל הנכסים ולכן חזר שמאי. וזהו גם כוונת הרשב"ם שכתב דסתמא יהיב ליה לעשות בה כרצונו, ומ"מ אם היה המוריש מפרש להדיא דאין לו ליתן לבניו אז היינו אומרים דאסור ליתן להם אע"ג דזהו רצון יונתן, אבל כיון דלא פירש ורק אומדין דעתו אין אומרים אלא דאין ליתן הנאת הנכסים להיורשים.

**והנה** לכאורה י"ל דזהו גופא מה שאמר יונתן דאם אתה יכול להוציא וכו', כלומר דכמו שהמכירה הוא רצוני ה"נ החזרה הוא רצוני. אולם הרשב"ם לא פירש

כן [ולא ידעתי למה], אלא פירש דזהו ראי' לכל הנ"ל, דיונתן מפרש דבמתנת בית חורון נתחדש יסוד דאין מתנה לחצאין<sup>א</sup>, ואם נימא דא"י להחזיר לבניו אינו מתנה כלל. ועפ"י הנ"ל דבר נראה פשוט דכ"ז הוא רק יונתן לשיטתו דחזרתו הוא הנאת עצמו, אבל לשמאי דחשב דהחזרה הוא להנאת היתומים בודאי יכול הנותן לעכב, ואי"ז ענין למתנה לחצאין בכלל דלא שייך ליחשב מתנה לחצאין אא"כ מעכב בהנאת המקבל ופשוט. והדברים שמחים בעזה"י. וע"ע בשו"ת אבני נזר (אהע"ז סימן תה-ה) מה שכתב בכל זה.

**והנה** כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה אות רל) דבתנאי לא חשיב קיום התנאי עד שיקיים כולו אפילו בדבר שאינו נפסד בחלוקה, כגון מי שנתן לחבירו עשר שולחנות על מנת להחזיר והחזיר חמש לא קנה כלל, דאין הנותן רוצה ליתן כי אם כשיתקיים כולו. ועיי"ש שהוכיח כן מסוגיין דשמאי היה יכול ליבטל גם המכירה וההקדש, וכתב דכן משמע ברשב"ם (סוד"ה במקלו) שכתב דשמאי לא הוה דייק מעיקרא אמכירה ואהקדש דמכר והקדיש יונתן. וכוונתו צ"ב, ועכ"פ להנ"ל דכוונת הרשב"ם דמדמכר והקדיש ש"מ שעיקר כוונתו היתה להנאת עצמו (וכמבואר בד"ה והקדיש וכנ"ל), לכאורה ליכא שום ראי' לדין זה.

## הרב משה מצגר

### ב"ב דף קלו, ב

#### בענין גר שמכר שדהו לפירות ושוב מת למ"ד דקנין פירות כקנין הגוף

**נחלקו** ר' יוחנן וריש לקיש (בבא בתרא קלו, ב) אם קנין פירות כקנין הגוף, דדעת ר' יוחנן דקנין פירות הם כקנין הגוף ודעת ר"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף. וקיימ"ל כר"ל דק"פ לאו כקנין הגוף כדאי' ביבמות (לו, א) ובשו"ע (ח"מ רנז-ה). ועיי"ש בקצות (סק"ג) שחידש דהיינו רק במוכר לפירות אבל אם מוכר קרקעו לזמן מסויים או בזמן שהיובל נוהג אז קיימ"ל כר' יוחנן<sup>ב</sup>.

**והנה** מבואר בסוגיין דלר' יוחנן באומר נכסי לך ואחריו לפלוני ואחריו לפלוני אם מת שני יחזרו נכסים ליורשי ראשון, והיינו דכיון דיש לו קנין פירות דהוא כקנין

**א.** ודלא כהבנת שמאי דבמעשה דבית חורון עיקר הטעם משום תנאי וזהו מחלוקת נוספת ביניהם.

**ב.** וכבר תמהו עליו שהרמב"ם (בימורים ד-ז) כתב להדיא דגם בזה קיימ"ל כריש לקיש.



הגוף, כל שאין לנכסים שום מקום [כיון דנתבטל הסדר] חוזרים מאליהו אצל מי שיש לו קנין פירות. ולכאורה לפי"ז יהיה הדין בגר שאין לו יורשים שמכר שדהו לפירות או לזמן מסויים ובאמצע מת הגר, תשאר הקרקע לגמרי אצל הלוקח בלי שום קנין.

**אולם** נראה דאינו כן, דהנה כתב הרשב"ם (ד"ה יחזרו) דאע"ג דהמוכר שדהו לפירות לא קנה בעל הפירות את הגוף וכו', ונראה דכוונתו להא דא' בגמ' (קלז, ב) דאפילו רשב"ג לא קאמר [דהראשון יכול למוכרו] אלא לאחר אבל לעצמו לא, ופי' רשב"ם (ד"ה אפילו) דמודה רשב"ג דלא אקנייה לך אלא פירות. ומבואר דבאומר אחר כך לעצמי אין לו קנין הגוף כ"כ, וכן מפורש בקצות החושן (רמא-ד), ולזה ס"ל לרשב"ם דה"ה בהא דחוזר לו ממילא בדלית אחר היינו רק באומר אחר כך לפלוני ולא באומר אחר כך לעצמי. ולכן בגוונא הנ"ל שמת הגר לכאורה יהיה הגוף הפקר.

**הרב משה מצגר**

## חולין דף י, ב

### בענין הבירור של חזקה

**עיין** בית יעקב (כתובות יד, ב בתוד"ה אלמנת עיסה וכו') וז"ל, ולתרץ נראה, בשלמא בראיה מדברת או מעוברת אמרינן מחמת חזקה דידה דהבועל כשר הוה והחזקה **מברר הספק** וממילא גם הבת כשירה וכו', משא"כ באשה שנישאת לספק חלל שהוא עכשיו לפנינו, לא שייך לומר דמחמת חזקה דאשה נתברר דהאיש אינו ספק חלל, דודאי הוא עדיין ספק חלל ואסור בתרומה, עכ"ל. והנה מבואר מדבריו דאף דחזקה הוי בירור על הספק, מ"מ בגוונא דיסוד הספק הוא באדם אחר, כגון באשה שניסת לספק חלל, לא אמרינן דהחזקה של האשה מועילה לברר הספק חלל. ולכאורה צ"ע על זה ממה שכתב בנתיבות סימן ל"ד ס"ק ט"ז וז"ל, ולפענ"ד נראה דלא קשה, דשאני התם בטהרות דשני החזקות חזקות המבררות הן, ו**מצטרפין לברר שנחסר מקודם** עכ"ל, ומפורש בדבריו דחזקת טומאה של הגברא מועילה לברר הספק בהמקוה ולומר שנחסר מקודם, וצ"ב מאי שנא ודו"ק.

**הרב יצחק לונדיסקי**

## חולין דף סח, א

### בענין אבר היוצא

**עיין** משנה חולין (סח, א), "הוציא את ראשו אע"פ שהחזירו הרי זה כילוד". והנה נחלקו הלבוש והתבואת שור בטעמא דמתנן' למה לא מהני ליה שחיטת אמו.

עין לבוש סימן י"ד ס"ק א' וז"ל, לא התירה התורה דבר שנמצא בבהמה אלא מה שנמצא בבהמה ומעולם לא יצא לחוץ, כדילפינן לקמן מבשר בשדה טריפה, אבל אם פעם אחת היה בחוץ, כגון בהמה אחת המקשה ללדת והוציא העובר את ראשו והחזירו הרי הוא כולו כילוד, ואם שחט אח"כ האם קודם שתלד אינו נותר בשחיטת אמו, עכ"ל. הרי דסובר הלבוש דהא דביצא ראשו לא מהניא ליה שחיטת אמו אינו משום דכיון דהוי כילוד לכן אינו שייך כלל לאמו ולא מיקרי "בבהמה" [דמשם ילפינן הא דעובר נותר בשחיטת אמו], רק יסודו הוא דכיון דיצא לחוץ נאסר מהא דילפינן "ובשר בשדה טריפה" דאבר שיצא ממעי האם שוב אינו נותר בשחיטת האם. והנה כדאי לעורר, דלפום ריהטא צ"ע על הלבוש, דבשלמא הראש שיצא ממעי אמו שפיר נאסר מטעם אבר היוצא, אולם שאר הבהמה שמעולם לא יצאה לחוץ, אף דאמרינן דחשיב כילוד ע"י דיצא ראשו, מ"מ הלא לא יצא לחוץ ולמה נאסר משום אבר היוצא. ובע"כ צ"ל בזה דהלבוש סובר דכל היכא דיצא ראשו בחוץ, ע"י יציאת ראשו הוי כל הבהמה כילוד, דאם יצא כ"כ דראשו הוא בחוץ חשבינן כאילו כל הבהמה היא בחוץ ושוב נאסרה כל הבהמה משום יוצא ודו"ק.

**אולם** עין תבו"ש סימן י"ד דמתמיה על הלבוש וחולק עליו וז"ל, אמנם עיקר הטעם הוא דכיון שנולדה, הוא בהמה לעצמה ואינה נגררת מעתה אחר אמה, עכ"ל. הרי דלפי התבו"ש הא דלא מהניא לה שחיטת אמו הוא משום דאינו שייך עוד לאמה כלל ואינו חשיב בבהמה.

**והנה** עין סוגית הגמרא לקמן (סט, א), ופירש"י בד"ה ותיבעי לך קדשים קלים וז"ל, כגון עובר שלמים שהוציא את ידו בירושלים והחזירה והכניסוה לעזרה ושחטוה, ותיבעי לך אליבא דמ"ד יש לידה לאיברים ולא מהניא חזרה, מי מהניא ליה חומה דלא ליהוי בשר בשדה, דהא חומת העיר הויא מחיצה לקדשים קלים, עכ"ל. והנה בשלמא לפי הלבוש דיסוד החסרון של ילוד הוא משום דיצא חוץ להמחיצה, א"ש למה ע"י המיגו לא נאסר היד, כיון דשוב לא חשיב כאילו יצא מהמחיצה, אולם לפי התבו"ש דיסוד החסרון של ילוד הוא משום דדבר הילוד הוא כדבר לעצמו ואינו שייך להאם ולא חשיב בבהמה, א"כ צ"ע מה איכפת לן אם ע"י המיגו לא חשיב כאילו לא יצא מהמחיצה, סו"ס הרי היד הוא דבר לעצמו ואינו יכול להיות נותר בשחיטת אמו וצ"ע.

**והנראה** בזה, דבע"כ צריכין לומר דאף להתבו"ש אין הביאור דדבר הילוד הוא דבר דמצד עצמותו אינו חשיב במעי אמו, רק יסוד דינו הוא דהוי חסרון בהחזרה למעי אמו, היינו דדבר הילוד שיצא חוץ למחיצת אמו, אז אף דחוזר, שוב לא תועיל חזרתו להחשיבו כאילו הוא במעי אמו וחשיב בהמה בפני עצמה, אולם כל זמן דלא יצא חוץ למחיצת אמו כלל, אז אף דהוי כילוד מ"מ שפיר חשיב דהוי בבהמה ואינו

כדבר בפני עצמו. וא"כ מיושב קושייתנו הנ"ל, דע"י המיגו אמרינן דחשיב כאילו לא יצא ממחיצתו, ונמצא דאין האבר צריך לחזרה כלל ולכן חשיב בבהמה ודו"ק.

**והנה** אם כנים דברינו הנ"ל תיקשי מאוד על התבו"ש עיקר דינא דמתני' ד"הוציא ראשו אע"פ דהחזירו ה"ה כילוד" ונאסר כל הבהמה, וכתב התבו"ש דהיינו טעמא משום דדבר הילוד הוא כדבר בפני עצמו ואינו חשיב בבהמה, א"כ לפי מה שהוכחנו דהוא רק חסרון בחזרה אבל אבר שמעולם לא יצא לחוץ, מודה ביה התבו"ש דניתר בשחיטת אמו דאינו חשיב כבהמה לעצמו, א"כ צ"ע דנהי דהראש דיצא לחוץ אסור, אבל למה אוסרין שאר הבהמה שמעולם לא יצא לחוץ וצ"ע.

**והנראה** בזה עפ"י מה שכתבנו לעיל בביאור דברי הלבוש, דכל היכא דראשו הוא בחוץ הרי זה כאילו כל הבהמה יצא לחוץ ונאסר כולו משום אבר היוצא, א"כ אף התבו"ש מודה ליסוד זה, ונמצא דכל הבהמה יצא לחוץ, ולכן שפיר שייך לומר דשוב לא מהני חזרתו להחשיבו בבהמה, והוי כבהמה בפני עצמו דאינו ניתר בשחיטת אמו ודו"ק.

**הרב יצחק לונדיסקי**



# אליבא דהלכתא

הרה"ג רבי יצחק קוזלוביץ שליט"א\*

## או"ח סימן כה בענין סח בין תפילה ותפילה וברכה שאינה צריכה

**[א] איתא** במנחות (לו, א), אמר רב חסדא, סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך. סח אין לא סח לא, והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דר' יוחנן, על תפילה של יד אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, על תפילין של ראש אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין. אביי ורבא דאמרי תרווייהו, לא סח מברך אחת סח מברך שתים, ע"כ. ועי' ברש"י ותוס' דפליגי בכוונת אביי ורבא, רש"י ס"ל דאם לא סח בין תפילה לתפילה אינו מברך אלא ברכה א' לשתייהן [דהיינו ברכת להניח], ואם שח ביניהם מברך להניח על של יד, ועל מצות תפילין על של ראש, ותוס' ס"ל דאם לא סח מברך להניח על של יד, ועל של ראש מברך על מצות תפילין, ואם סח ביניהם מברך להניח על של יד,

ועל של ראש חוזר ומברך להניח וגם לברך על מצות תפילין.

**עוד** איתא בגמ', תנא סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, ע"כ. ובזה ג"כ פליגי רש"י ותוס' בכוונת הברייתא, תוס' (בד"ה סח) פי' דהעבירה היא משום שעבר על ברכה שאינה צריכה, דע"י השיחה הוצרך לחזור ולברך להניח על של ראש, וכדחזינן בכה"ג ביוה"כ דאיתא בסוטה (מ, ב) דהטעם דקורא פרשת ובעשור בעל פה ולא מספר תורה היינו כדי שלא יצטרך לברך ברכת התורה עוד הפעם, ולכן חוזר מעורכי המלחמה משום דבירך ברכה שאינה צריכה, ורש"י ס"ל דהא דאיתא בברייתא דסח בין תפילה לתפילה עבירה היא, היינו דוקא אם לא בירך על

\* דברי תורה אלו לעילוי נשמת אאמו"ר הרב אליהו בן הרב נטע געציל זצ"ל - יום היארצייט כ"ט סיון.

צריכה נלמד מהמשנה בסוטה (מ, ב), דאיתא שם דהכהן גדול קורא פרושת אחרי מות ופרשת אך בעשור, ופרשת ובעשור קורא על פה. ואיתא בגמ' דהטעם דלא קרא הכה"ג פרושת ובעשור מספר תורה, הוא לפי שפרשת אחרי מות (ויקרא טז) ופרשת אך בעשור (ויקרא כג) הן סמוכות זל"ז, אבל פ' ובעשור הוא במדבר כ"ט, ולכן צריכין ליקח ס"ת אחרת, ויצטרך הכה"ג לברך ברכת התורה שנית, ואין מברכין ברכה שאינה צריכה. וז"ל המחבר (או"ח סימן רטו סעיף ד), כל המברך ברכה שא"צ הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כשנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן, עכ"ל. ועי' במג"א שם סק"ו וז"ל, וכתב השל"ה, דבשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה, יכול להניחם עד אחר הסעודה כדי לברך עליהם ברכה אחרונה, דבשבת מותר לגרום ברכה כדי להשלים מאה ברכות, עכ"ל. ועי' בהגהות רעק"א שם שהביא בשם האבן העזר (סימן ריב - והובא בשע"ת סימן ריב) דס"ל דהא שקיי"ל דאסור לברך ברכה שא"צ היינו דוקא דומיא דקריאת כהן גדול, דאסור לו לברך פעם שנית אותה ברכה שכבר בירך, אבל אם רוצה לברך ברכה אחרת מה שלא בירך, אין בזה משום ברכה שאינה צריכה, ולכן מותר לאכול הפירות אחר הסעודה אפילו בחול (דלא כהשל"ה), לפי שהברכה אחרונה שמברך על הפירות אינו נחשב לברכה שא"צ, דאע"ג דהיה יכול לפטור עצמו מהברכה אחרונה ע"י שיאכלנו תוך הסעודה ויברך ברכת המזון, אין זה

מצות תפילין על השל ראש, וסמך על ברכת להניח דשל יד, (וכן פרש"י בסוטה מ, ב ובברכות ס, ב). ועי' בתוס' ד"ה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה וז"ל, מתוך פ"י הקונטרס משמע דאם סח ובירך שרי וליכא איסורא, אלא אדרבא מצוה ושכר ברכה, עכ"ל.

**והנה** יש להקשות על שיטת רש"י, למה לא נחית רש"י לפי התוס' דהטעם דעבירה היא בידו הוא משום דעבר על ברכה שאינה צריכה, כדאיתא בסוטה מ ע"ב. ועו"ק דמנא להו לתוס' דלרש"י אדרבא יש לו מצוה ושכר ברכה, דלכאורה משמע דתוס' פירשו ברש"י דלא עבר כלל על ברכה שאינה צריכה, ולכאורה אינו כן, דהא אם סח אחר של יד, מברך על מצות על של ראש. ועו"ק, דהא פשוט לשון ר' יוחנן משמע דמותר לכתחילה לברך להניח על של יד ולברך על מצות על של ראש, ולרש"י לא מיירי אלא אם עבר וסח ביניהם. עוד הק' המעיו"ט (סימן יד אות מ), דבברכות (ס, ב) איתא סדר ברכות השחר, וקתני התם כי מעטף בציצית לימא וצונו להתעטף בציצית, כי מנח תפילין אדרעיה לימא וצונו להניח תפילין, ארישיה לימא וצונו על מצות תפילין, ע"כ בגמ', והק' המעיו"ט על רש"י דלא מסתברא לומר דהגמ' מיירי כשעבר ושח, וכן הק' בתוס' שאנץ (סוטה מד, ב).

**ואפשר** שיש ליישב שיטת רש"י, דהנה בתוס' בסוגיין איתא דהא דקיי"ל דאסור לברך ברכה שאינה

(להמלבי"ם) בהל' תפילין (סימן כה סעיף ה), והנני מעתיק קצת מלשונו, וז"ל, אמנם י"ל שרש"י הולך בזה לשיטתו, שעל מה שכתב במנחות לו. סח בין תפילה לתפילה עבירה הוא בידו וחוזר עליו מעורכי המלחמה, פרש"י דהיינו דוקא בלא בירך על של ראש, וכתבו התוס' שם דמשמע דאם סח ובירך שרי וליכא איסורא אלא אדרבא מצוה ושכר ברכה, וממילא לרש"י שפיר לפי מימרא דר' יוחנן מיירי בשח דוקא כיון דמצוה לשיח בנתיים ולברך ב' ברכות וכו'. וצ"ל דס"ל לרש"י שמה שאסור לגרום ברכה שא"צ הוא דוקא כמשברך אותה ברכה בעצמה שלא לצורך, כמו מה שאיתא בסוטה ונתיי ס"ת אחרינא ונקריה, ותי' בגמ' משום דגורם ברכה שא"צ, אבל כאן שתקנו על של ראש ברכה מיוחדת על מצות תפילין, ס"ל לרש"י דאף שיכול לפוטרה בברכת להניח, מצוה להפסיק ולשיח כדי שיוכל לברך עליו ברכה הראויה לו כיון שהיא ברכה מיוחדת וכו', עכ"ל, [עיי"ש באורך שתלה שאלה זו בפלוגתא דר' יהודה ורבנן - ולא הביא האבן העוזר]. ובזה מיישב הארצה"ח גם קושית המרדכי על רש"י, שהק' דאיך מצינו שחכמים תקנו ברכה מיוחדת [על מצות תפילין] לפושעים ועוברים על דברי חכמים לשיח בנתיים, ותי' הארצה"ח דרש"י ס"ל דמצוה להפסיק כדי שיברך על מצות תפילין.

**והנה** המחבר (בסימן כה סעיף ה) פסק כרש"י ודעימיה דמברך ברכה א'

נחשב לברכה שא"צ במה שלא פטרו. וכן פסק השו"ע הרב בסימן רט"ו (סעיף ד וה) וז"ל, לפיכך אם הביאו לו פירות בתוך הסעודה, טוב יותר להניחם לאחר ברכה"ז כדי שיברך אחריהם ברכתם האחרונה המיוחדת להם, ולא יפטרם בברכה"ז שאינה מיוחדת להם ואינה פוטרם אלא משום שהם נחשבים מכלל הסעודה, עכ"ל, ובסידורו (הל' ברכת הנהנין פרק ג הלכה יד) כתב שיעשה כן ממדת החסידות.

**והנה** לפי סברת האבן העוזר י"ל דרש"י ותוס' בסוגיין אזלי לשיטתייהו, דתוס' ס"ל דאם שח בין תפילה לתפילה דצריך לברך להניח תפילין פעם שנית, לכן ס"ל לתוס' דהוי ברכה שא"צ וחוזר מעורכי המלחמה, משא"כ לרש"י דס"ל דאם שח בין תפילה לתפילה מברך ברכת על מצות תפילין, אבל אינו חוזר ומברך ברכת להניח תפילין, ולכן אין זה נחשב לברכה שא"צ, ולכן שפיר י"ל דאדרבה יש לו להפסיק בין תפילה לתפילה כדי שיברך על של ראש ברכת על מצות תפילין, דזהו ברכתו דתפילין של ראש, וכדאיתא בשו"ע הרב לעיל, דטוב יותר שיברך ברכה מיוחדת לו ולא יפטור ע"י ברכה שאינה מיוחדת לו, ולכן שפיר כתבו התוס' דלרש"י דאם שח ובירך ליכא איסורא דברכה שא"צ, ואדרבא יש לו מצוה ושכר ברכה, ומיושבות כל הקושיות הנ"ל על רש"י.

**שוב** הראוני שכמעט כל הנ"ל איתא להדיא בארצות החיים

חוזר מעורכי המלחמה אם יברך אח"כ. אולם בנזר הקודש כתב, דהטעם דס"ל לרש"י דחוזר מעורכי המלחמה הוא משום שעשה ב' לגריעותא, דהא שח בין תפילה לתפילה וגם לא בירך על מצות תפילין על השל ראש. אבל לפי מה שכתבנו לעיל מהארצה"ח, אדרבא מצוה קעביד במה ששח בין תפילה לתפילה, ואין העבירה אלא במה שלא בירך לפני השל ראש. אלא דלכאורה קשה דלמה לא קתני סתמא, דהעושה מצוה בלי ברכה, עבירה היא וחוזר מעורכי המלחמה. ומצאתי קושיא זו בשו"ת בנין שלמה הנ"ל (ח"ב סימן ד), ותירץ דקמ"ל דלא תימא דאין העבירה כ"כ חזק, הואיל וכבר בירך להניח תפילין, קמ"ל דהוי כלא בירך כלל וחוזר מעורכי המלחמה.

לב' התפילין, ובסעיף ט' פסק דאסור להפסיק בדיבור בין תפילה של יד לתפילה של ראש, ולפי הנ"ל אין זה שיטת רש"י דס"ל דמצוה להפסיק ביניהם, אלא דס"ל להמחבר כשיטת הרמב"ם דפסק כרש"י (בהל' תפילין פ"ד ה"ה), ובהלכה ו' פסק הרמב"ם דאסור לשיח בין תפילה לתפילה. ולהרמב"ם והמחבר לכאורה קשה קושית המרדכי הנ"ל, דאיך מצינו שחכמים יתקנו ברכה מיוחדת לפושעים ועוברים. ועו"ק מהגמ' ברכות (ס, ב), דבסדר הברכות דברכת השחר איתא דמברך על של יד וגם על של ראש, דמשמע שזהו לכתחילה, ועי' בארצה"ח דהאריך בזה. שוב מצאתי בשו"ת בנין שלמה (ח"ב סימן ד) שכתב ג"כ דלרש"י מצוה לשיח בין תפילה לתפילה.

**ג] לעיל** הבאנו מה שהביא המג"א בשם השל"ה הקדוש דמותר בשבת להניח הפירות שבתוך הסעודה, ולאכלם אחר הסעודה כדי לקיים מאה ברכות. ובמג"א הק' מהא דלא קרא הכה"ג פרשת ובעשור משום דהוי ברכה שא"צ, אע"ג דביוה"כ היה חסר לו מאה ברכות. ועי' בשו"ת בנין שלמה (סימן כ) שהביא תירוץ מהראב"ד מווילנא, דהמשנה למלך ריש הל' מעשה הקרבנות הביא בשם הרמב"ן (על ספר המצוות שורש יב) שכל העבודות כגון יציקות ובלילות וכו' היו מברכין קודם לכן, ונמצא דהכה"ג היה מברך ביוה"כ קרוב למאתים ברכות, ולכן הוי ברכה שא"צ.

**ב] והנה** רש"י מפרש הא דתניא סח בין תפילה ותפילה עבירה היא בידו, היינו דוקא אם לא בירך ברכת על מצות תפילין על השל ראש, ולכאורה מרש"י חזינן דס"ל דיח אסור לעשות מצוה בלי ברכה במקום שתיקנו חז"ל לברך על המצוה, ועל עבירה כזאת חוזרין מעורכי המלחמה. יתור מזה מצינו בפר"ח (סוף סימן סו - והובא שיטתו במ"ב סימן סו ס"ק מב), שכתב דאם נזדמן לו תפילין בין גאולה לתפילה שיניח התפילין ויברך עליו, וחולק על המחבר שפסק שיניח התפילין בלי ברכה ויברך אחר שהתפלל שמונה עשרה, דס"ל להפר"ח דאסור לעשות מצוה בלי ברכה אפילו אם יברך אח"כ [ואפשר דאינו

## הרב שאול כ"ץ

### או"ח סימן תנא

## אי מועיל הכשר לכלי זכוכית בשאר ימות השנה

דמיא לשאר כלים דמועלת ביה הגעלה, והחמד משה (סקט"ז) כתב דהעיקר כדעת הט"ז בזה, וכ"כ ביד יהודה (סימן סט סקפ"א סד"ה וכן הוא) ע"ש.

**אמנם** מדברי המ"ב (סקקג"ה) מבואר דלא הקיל בדיעבד רק בכה"ג שרוב תשמישו הוא בצונן וכיוצ"ב, דבזה כבר פסק (סקמ"ז, סקמ"ט) דיש להקל בדיעבד, אמנם כשרוב תשמישו בחמין לא הקיל אפי' דיעבד רק אי עשה הגעלה וכדעת המ"א, אולם בהפסד מרובה כתב להקל כשאינו בן יומו, שהרי יש בזה צירוף נוסף דעת הפוסקים (סימן תמו ס"י) דנותן טעם לפגם מותר בפסח.

**וכן** פסק מרן באג"מ (או"ח ח"ה סימן לב) וז"ל, ורק שבחמץ בפסח מחמירין, והט"ז מתיר בדיעבד, עיין שם בס"ק ל', איברא דיש להחמיר אף בדיעבד בתשמישו בחמין כהמ"א, עיין במ"ב (ס"ק קנה) ובשער הציון עכ"ד.

**ב** האם שאר איסורים דכוותיה **אמנם** מה שיש לדון בזה, אי מה שהחמיר הרמ"א היתה רק בנוגע חמץ מצד חומרא דחמץ, כדמצינו

א] דעת המחבר והרמ"א בדין כלי זכוכית בנוגע לפסח

הנה דעת המחבר (סימן תנא סכ"ו) דכלי זכוכית אפי' השתמש בהם בחמין אי"צ הכשר שהרי אינם בולעים, ומקורו מדברי התוס' (ע"ז דף לג, ב ד"ה קוניא), רא"ש (פסחים ס"ח), ובטעמם ביאר הראב"ה משום דשיע ולא בלע וכדאמרינן בפסחים (דף עד, ב) לגבי לב.

**אולם** הרמ"א כתב ויש מחמירין ואומרים דכלי זכוכית אפי' הגעלה לא מהני להו, וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו, ומקורו מדברי הגהות מיימוני (פ"ה הכ"ה), וביאר במרדכי משום דתחילתן ברייתן מן החול, וכ"כ הט"ז (סק"ל) משום דמיא לכלי חרס, וביאר הגר"א (סקפ"ה) משום דתחילתן ברייתן מן החול ע"ש.

**והוסיף** הט"ז דמ"מ פשוט שבדיעבד אין איסור כלל, אמנם המ"א (סקמ"ט) כתב דבדיעבד אי הגעיל אותו מהני ע"ש, וטעמו משום דבגוונא שעשה הגעלה יש צירוף דעת הראשונים [ריטב"א (פסחים דף ל, ב ד"ה ליעבד), או"ז (הלכות פסח סימן רנז)] דס"ל דכלי זכוכית



אי מועיל הכשר לכלי זכוכית בשאר ימות השנה | או"ח סימן תנא \_ קמג

אחרונים שנקטו לדבר פשוט לאסור וכמו שיתבאר.

ג] סתימת דברי הרמ"א מורין להחמיר בזה

**והנה** מקור דברי הרמ"א הם מהאגור, ומדבריו (סימן תשל"ו) היה מקום לדייק דרק לגבי פסח החמיר וז"ל, כתב הרשב"א בתשובותיו דכלי זכוכית אינן בולעין דחלקין הן, עכ"ל, ואני המחבר ראיתי נוהגים חכמי צרפת ואשכנז שלא להשתמש בהן כל ימי פסח כי חושבים אותם לכלי חרס, עכ"ד. משמע דרק לגבי פסח נהגו כן, אמנם י"ל דל"ד נקט אלא דבר בהווה, [שהיה יותר שכיח הכשר כלים בנוגע פסח ומה"ט קבע השו"ע כן בהלכות פסח], וכן משמע מדברי הד"מ (שם סק"י"ט) כשהעתיק דבריו שינה קצת מלשונו וז"ל, כתב באגור (סימן תשל"ו) דכן המנהג שלא להגעיל שום כלי זכוכית, וכן המנהג שלא להשתמש בשום כלי זכוכית הישנים אפילו ע"י הגעלה, עכ"ד, הרי שלא רק לגבי פסח העתיק כן אלא כתב זאת בסתמא.

**ובן** יש לדייק ממש"כ המחבר (יו"ד סימן קכ"א ס"ג) דיני הגעלה וליבון הלא הם כתובים בהלכות פסח, וכתב הש"ך (סק"ז) סימן תנ"א וסימן תנ"ב ע"ש, ואי היה איזה חילוק ביניהם היה מן הראוי להזכירו, ומשמע דכולם שוין בזה, [וכבר הרגיש כעין זה בשדי חמד (ח"ז עמוד 873 אות כט) דדיני איסור והיתר נלמדים מפסח ע"ש].

בכ"מ בהלכות פסח דמחמירין לגבי פסח יותר משאר איסור והיתר [עיינן סימן תמז, סימן תסז], והטעם לזה י"ל להיות דאיסורו יותר חמור חששו לשיטות המחמירין בזה, [וכעין מה דמצינו בדברי הגר"א (סק"ח) ומקור חיים (סק"ז) דמשום חומרא דחמץ חוששין להשיטות דאוסרין בכלי שני], או היות דאיסורו במשהו חוששין דאולי סו"ס משהו נשאר [וכבר הזכיר סברא זו בשו"ת טוב טעם ודעת (מ"ג ח"ב סימן כ"ה), וזהו כעין מש"כ הפר"ח בביאור הא דכלי שני אוסר בחמץ], או דלגבי פסח יותר חמור היות דגם כלי שאינו בן יומו אוסר מצד דנותן טעם לפגם אסור [וכמש"כ הרמ"א (סימן תמז ס"י)], או דלמא גם לגבי שאר איסורים דכוותיה דאינה מועלת הכשר וצ"ע.

**והנה** מרגלא בפומא דאינשי דבשאר ימות השנה קי"ל דכלי זכוכית אינו בולע, ויש מקילין אפי' לכתחילה להשתמש בה לבשר וגם לחלב, ועכ"פ בדיעבד ודאי דאינן אוסרין אפי' בלי הכשר, ובאמת כן מבואר מדברי כמה אחרונים שנקטו כן וכמו שיתבאר בהמשך הדברים.

**אמנם** נראה דבאמת אינו פשוט להקל בזה, ואי יש בזה איזה מנהג קדמון לא באתי ח"ו לפקפק על מנהגי ישראל, אמנם אי לדין יש תשובה, שהרי כל המקורות שהביאו להקל אינן מוכרחים ולהיפך יתכן שהוא ראיה לאיסור, וגם מבואר מדברי הרבה גדולי

ד' אי יש ראייה לדיון זה מדברי הכנסת הגדולה

והנה עיין בכנסת הגדולה (יו"ד סימן קכא בהגהות הטור אות כה) וז"ל, מרן הב"י הסכים לסברת הרשב"א סימן תל"ג דאפי' נשתמש בהם בחמין אי"צ הכשר, וכן פסק שם בשו"ע, וכן נהגו בקושטאנדינא ובכל מקומות הספרדים ששמענו שמעם, אבל בס' המפה והב"ח כתבו שנהגו במדינותיהם שלא להשתמש בכלי זכוכית ע"כ וגם מהספרדים ראיתי מהדרים נוהרים בזה, ומיהו דוקא לענין פסח אבל לענין שאר איסורין המנהג שלא לחוש כלל, עכ"ד, הרי מפורש שחילק בזה בין פסח לשאר איסורים, ומכאן הביאו הרבה אחרונים מקור לחלק בין פסח לשאר ימות השנה.

**אמנם** ראיתי בשדי חמד (ח"ו עמוד 873 אות כט) שכתב דמה שמחלק הכנה"ג בין חמץ לשאר איסורים הוא רק לספרדים, שזה שהמהדרין מחמירים בזכוכית הוא רק בחמץ, אבל לאשכנזים שהולכים ביד רמ"א, יש לאסור בזכוכית גם בשאר איסורים, שהרי ודאי דאינו מעיד על מנהג אשכנזים שהרי טעמם לחוש דנחשבת ברייתו מן החול והו"ל ככלי חרס וא"כ איך יכולים לחלק בזה, ועל מנהג המהדרין י"ל כן אף שאין טעם לזה מ"מ כן ראה נוהגין, משא"כ מנהג אשכנזים שאין אתנו יודע מנהגם

ובמקומות שיש חילוק ביניהם באמת נזכר להדיא כן בדברי הפוסקים בשו"ע, ולמשל בנוגע הכשרו דמחבת פסק המחבר (סימן תנא ס"א) דמועלת הגעלה, אולם ביו"ד (סימן קכא ס"ד) כתב דבעי ליבון הגם דבפסח מועלת הגעלה, ונהטעם דבפסח יש צירוף של היתרא בלע].

**והגם** דמצינו בדברי הרמ"א (ס"ד) לגבי חצובה דבעי ליבון, וביאר המ"ב (סקל"ד) דאינו אלא חומרא לגבי פסח, סו"ס דין חצובה הועתק רק בדברי הרמ"א, אמנם דין זכוכית דאי"צ הגעלה שהביא המחבר, והרמ"א חלק עליו, משמע דאין חילוק בין פסח לשאר איסורים ודו"ק.

**וכן** נראה לדייק מסתימת דברי המ"ב שסתם הדברים ולא ביאר דהוא רק חומרא לגבי חמץ, ולגבי חצובה (ס"ד) ביאר (סקל"ד) דהוא רק חומרא לגבי חמץ, ויש להוסיף בזה, דלמש"כ המ"ב (סקקנ"ה) להחמיר כדעת המ"א גם דיעבד, מסתברא דגם בשאר איסורים דכוותיה, ודו"ק.

**ובקיצור** כ"ז שאין לנו ראייה לחלק בין חמץ לשאר איסורים, פשוט הדברים מורין דדברי הרמ"א קאי גם בשאר איסורים ודו"ק.

## אי מועיל הכשר לכלי זכוכית בשאר ימות השנה | או"ח סימן תנא \_ קמה

ואפאו, כיון דאינו בולע כלל כמש"כ הבית לחם יהודה (סימן קכא סק"י) דדוקא לגבי פסח מחמירין אבל בשאר איסורים המנהג שאין לחוש לזה, וכ"כ הכנסת הגדולה ע"ש, הרי שהבין ג"כ בכוונת הכנסת הגדולה כן, וכן הביא מדברי הבית לחם יהודה.

**ג** עיין בשו"ת נשמת חיים [מהגר"ח ברלין (או"ח סימן קכח, עמוד ע"ר)] וז"ל, והנה לכתחילה בוודאי יש להחמיר בכלל האיסורין, אבל המנהג להקל בכלל האיסורין, ולהחמיר רק בחמץ משום חומרא דחמץ, וכבר כתב בכנסת הגדולה ובמנחת יעקב על מש"כ להקל ביין נסך, דה"ה בכלל האיסורין דומין בזה ליין נסך, ולא החמירו רק בחמץ, ומ"מ לבעל נפש יש להחמיר גם בכל האיסורין, עכ"ד.

**ג** עיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן צד בא"ד) וז"ל, אבל נראה דבנ"ד דלגבי שאר איסורין אין חשש בכלי זכוכית גם בנשתמשו בחמין, כמ"ש במש"ז סוס"י תנ"א בשם כנה"ג וכ"פ במנ"י כלל פ"ה וחידושי רע"א סוס"י תנ"א ואין חשש בזה אלא לענין פסח, עכ"ד.

**הרי** מפורש מדברי כל האחרונים הנ"ל שהבינו בכוונת הכנסת הגדולה דר"ל דהמנהג היה להקל בשאר איסורים גם לדעת הרמ"א.

כי אם מפי כתבם אשר נכתב בספר, וכיון שהם כתבו שהמנהג ביניהם להחמיר אף שכתבו הדין בפסח הוא הדין כל האיסורין, ובדיני הגעלה שאר איסורין למדין מפסח.

**אמנם** הביא מש"כ בשו"ת קהל יהודה, שהביא דברי הכנסת הגדולה, דאף לדעת הרמ"א דוקא לגבי חמץ בפסח אבל לשאר איסורין המנהג שלא לחוש כלל, ועיין בש"ך בהלכות יין נסך ע"ש, והיינו מה שהביא המ"א, וסיים שם בשדי חמד והבוחר יבחר ע"ש, הרי דדעתו דפשוט דאין מה לחלק בזה.

**אמנם** מצאתי עוד אחרונים דמבואר דהבינו בכוונת הכנסת הגדולה כדעת הקהל יהודה דכוונתו לדעת הרמ"א, חדא עיין בפמ"ג (מש"ז סוף הסימן ד"ה כלי זכוכית) וז"ל, ובכנסת הגדולה בהגהות הטור כאן אות כ"ה בחמץ מחמירין ולא בשאר איסורין יעו"ש, וא"כ צ"ע דיעבד בהפסד מרובה ושמשו ע"י כבישה או חמין וכו' עכ"ד, הרי מפורש שהבין בדבריו גם לדעת הרמ"א, ועפ"ז צידד להקל גם בפסח בהפסד מרובה [וכמו שהעתיק השער הציון (סק"ר), וע"ע בדברי הפמ"ג (סימן קה מש"ז סק"א), הובא באות ה' מש"כ בזה לדינא].

**ג** עיין בחמודי דניאל (בשר בחלב אות מה) שדן בטמנו כלי זכוכית פלעשי"ל עם י"ש וחמאה בככר לחם

וכ"פ במנ"י כלל פ"ה וחידושי רע"א סוסי' תנ"א ואין חשש בזה אלא לענין פסח עכ"ד.

**גב** עיין בדברי מרן האג"מ (או"ח ח"ה סימן לב) במש"כ וז"ל, דיש כמה טעמים להקל, חדא דמעצם הדין הא הלכה כהמחבר בסי' תנ"א סעי' כ"ו שכלי זכוכית לא בלעי, דלכן בשאר איסורין מקילין כדאיתא בחידושי רעק"א באו"ח שם ורק שבחמץ בפסח מחמירין, והט"ז מתיר בדיעבד, עיין שם בס"ק ל', איברא דיש להחמיר אף בדיעבד בתשמישו בחמין כהמג"א, עיין במ"ב (ס"ק קנה) ובשער הציון, עכ"פ יותר מספק לא הוי עכ"ד.

**והמתבאר** מדבריהם שהבינו דכוונת רעק"א היתה להקל בזה למעשה בשאר איסורים, והגם שפשטות דברי המ"א הוא דלא כזה, לכאור' כוונתם לפרש שרעק"א מציין דמדברי המנחת יעקב מבואר דעומק כוונת המ"א היתה מצד חומרא דחמץ.

**ויש** להוסיף קצת סמך לזה [וכבר הרגיש בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן פו אות ד)] דהמ"א כתב דבדיעבד מותר ע"י הגעלה, ואי קאי גם בשאר איסורים פשוט דהוי כן שהרי ע"כ איירי שאינו בן יומו שהרי אין מגעילין כלי בן יומו, וע"כ איירי בחמץ בפסח דנותן טעם לפגם אסור ודו"ק.<sup>2</sup>

[ה] אי יש ראייה לדיון זה מדברי המנחת יעקב

**והנה** עיין במ"א (סקמ"ט) שכתב, דאם עמד בו חמץ מע"ל דינו כתשמיש בחמין, ומש"כ באותן שמשמין בהן יין שרף לקיום, ואין לדמותו ליין נסך עיין ביו"ד סימן קל"ה ס"ח [היינו דבמכניס לקיום אין בעיה לגבי כלי זכוכית] דכמה קולות הקילו ביין נסך משא"כ בחמץ, עכ"ד, הרי דחילק בין יין נסך לחמץ, וממש"כ דכמה קולות הקילו ביין נסך מורה דעיקר הנקודה הוא דביין נסך הקילו מצד כמה קולות שם, אשר לפי"ז שאר איסורים דמיא לחמץ בזה.

**אמנם** המנחת יעקב (כלל פ"ה סק"ב) [מצויין בהגהות רעק"א] ג"כ העיר הסתירה בזה, וכתב דאולי יש לחלק בין חומרא דחמץ ליי"ג וצ"ע ע"ש, ומדבריו משמע דכאן מחמירין מצד חומרא דחמץ, אשר לפי"ז שאר איסורים כיי"ג, וזה לכאור' היתה כוונת רעק"א לציין דבריו דמבואר דלא כהמ"א.

**ומדברי** המנחת יעקב אלו הביאו מגדולי אחרונים מקור להקל גם בשאר איסורים, יעויין בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן צד בא"ד) וז"ל, אבל נראה דבנ"ד דלגבי שאר איסורין אין חשש בכלי זכוכית גם בנשתמשו בחמין, כמ"ש במש"ז סוסי' תנ"א בשם כנה"ג

ב. וע"ע בשו"ת זרע אמת (יו"ד סימן מ"ג) מש"כ וז"ל נשאלתי בקנקנים של זכוכית הנקנים מעכו"ם שהכניסו בהם סתם יינם לקיום אם צריכים הכשר, תשובה לכאורה היה נלע"ד

מא"ח תנא סכ"ו דהחמיר שם בזכוכית ותי' חומרא דחמץ יע"ש, ועמ"א שם ויש לעיין בזה עכ"ד, ולכאור' כוונתו להקשות נמי כהנ"ל, דמדברי המ"א מתבאר דלא כדבריו, [וע"ע בדברי הפמ"ג (סימן סט סקפ"ב ד"ה תשובה) במש"כ וז"ל, עיין ת"ח כלל פ"ה ובמ"י אות י"ב בזכוכית לכ"ע אין אוסר ובחמץ החמירו עכ"ד].

**שנית,** אפי' תימא דכוונת המנחת יעקב היתה לפרש כן בכוונת המ"א, סו"ס לכאור' כ"ד המ"א היתה רק לגבי צונן במכניסו לקיום ובזה הוא דיש לדון כנ"ל אי הכוונה משום חומרא דחמץ או קולא דיין נסך, אמנם לא מצינו שהקיל לגבי חמין ממש, דזה פשוט דבחמין יותר חמור, כדמוכרח מיניה בדברי המחבר שכתב ואפי' נשתמש בהם בחמין, וגם לגבי כבוש מצינו בסכ"ב כמה קולות באופן הכשרו וע"ע.

**ושורש** הדברים מסוגית הגמ' דפסחים (דף ל, ב) במאני דקוניא דאמרינן התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, והקשה

**אמנם** יש לתמוה ע"ד כמה קושיות, חדא דמהיכי תיתי לפרש כן בכוונת רעק"א היפך פשוט דברי המ"א, ואולי רק הביא מראה מקום דמהמנחת יעקב מבואר דלא כהמ"א בזה, [ונ"מ בנוגע צירוף], אמנם להכריח דפסק כן למעשה צ"ע, גם המנחת יעקב לא כתב בפשיטות כן אלא דכתב וצ"ע, הרי דלא פשיטא ליה חילוק זה.

**וביותר** יעויין בהגהות רעק"א [ע"ד התורת חטאת החדש (סוף ח"א עמוד תרעט) בהגהות על המנחת יעקב] שכתב וז"ל, נ"ב במג"א (סימן תנא אות מט) כתב בהיפך, דכמה קולות הקילו ביין נסך משמע דוקא ביין נסך הקילו אבל לא בעלמא, עכ"ל, הרי מפורש שנקט דהמ"א הוא דלא כהמנחת יעקב, וע"כ דגם דבריו כאן מתפרשין רק לציין דברי המנחת יעקב בזה, דלא כהמ"א, וצ"ע.

**וגם** יעויין בפמ"ג (סימן קה מש"ז סק"א סד"ה ואם בכלי) וז"ל, ובכלל פ"ה אות י"ב כתב בזכוכית אין בולע בכבוש דביי"נ בסימן קל"ה נמי פסק כן, והקשה

---

שצריכים מלוי ועירווי כיון שיש מחלוקת אם כלי זכוכית בלעי או לא, דהש"ע (סימן תנא סכ"ו) פסק כמ"ד שא"צ הכשר, והרמ"א הגיה ויש מחמירים דאפי' הגעלה לא מהני להו וכן המנהג, אבל בראותי ביו"ד (סי' קלה ס"ח) שגם שם פסק הש"ע, דכלי זכוכית שהכניסו בהן יין לקיום אינם צריכים שום הכשר, משום דשיעי ולא בלעי, ולא הגיה הרמ"א כלום ע"ז, נראה דמודה שא"צ שום הכשר, ועל כרחיך לומר דדוקא לענין פסח חשש הרמ"א לד' המחמירים אע"ג דמיעוטא ניהו משום חומרא דחמץ, אבל בסתם יינם דקיל והרבה קולות הקילו בו הסכים לד' הש"ע שא"צ שום הכשר, וכן נראה כוונת המג"א ס"ס תנא עכת"ד, הרי שאחז את החבל משני צדדים, והיינו דמסוף דבריו משמע דהוא קולא לגבי יין נסך דמורה דשאר איסורים דמיא לחמץ, אולם מריש דבריו משמע דהוא חומרא לגבי חמץ וצ"ע בעומק כוונתו.

מפורש בדבריו דגם לגבי שאר איסורים החמיר בזה, וכמו שיתבאר.

**דהנה** עיין בדברי המחבר (או"ח סימן פז ס"א) מש"כ גרף של רעי של מ"ר של חרס או של עץ צריך להרחיק מהם כמו מצואה, אבל אם הן של מתכת או של זכוכית או של חרס מצופה מותר אם הם רחוצים יפה.

**ומה** שכתב המחבר להקל בזכוכית, ביאר הט"ז (סק"ב) משום דזכוכית לא בלע, וכתב ונראה דלמאי דכתב הרמ"א (סימן תנא) די"א דלא מהני אפי' הגעלה לכלי זכוכית ה"ה שיש להחמיר כאן, דחד טעמא הוא כיון שזכוכית בלע כחרס ע"ש, הרי מפורש בדבריו דדברי הרמ"א הם ל"ד לגבי חמץ, אלא ה"ה בשאר איסורים.

**אמנם** לכאור' ממה שלא השיג הרמ"א ע"ד המחבר היה מורה דדעתו להקל בזה, ויעו"ש בפמ"ג מש"כ דבאמת גם מתכת בולע ע"י כבוש כדמצינו (סימן קה), אלא דכיון דאין בולע הרבה לא דיינין ליה כצואה וכבית הכסא וא"כ גם זכוכית דכוותיה, ואע"ג דבסימן תנ"א נפסק דלא מהני הגעלה [היינו אפי' לגבי כבוש] הא לגבי יין נסך הקילו ועיין בא"ר ע"ש, והיינו כחילוקן דהמנחת יעקב, [אמנם אין ראייה מזה לגבי חם וכו"ל].

**וראיתי** כמה אחרונים שג"כ חלקו ע"ד הט"ז [מצויין מקצתם בדברי השער הציון סק"ז], ומתבאר ג"כ

מהא דמקילין לגבי יין נסך, וכ"ת די"נ דרבנן חמץ דאורייתא הא כל דתקון כעין דאורייתא תקון, ותידך דא"ל זה תשמעו ע"י צונן וזה ע"י חמין ע"ש, [ולדעת כמה ראשונים הגמ' גופא דן בכלי זכוכית].

**גם** הפמ"ג הנ"ל סיים שם והמקיל בהפסד מרובה לא הפסיד ע"ש, הרי דלמעשה אינו מקיל בזה בשאר איסורים רק בהפסד מרובה, אשר לפי"ז מבואר דהגם שהעתיק דברי הכנסת הגדולה כהנ"ל, אין כוונתו לפסוק בדבריו למעשה.

**גם** עיין בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן קמא) מש"כ דדברי הפמ"ג קאי בכה"ג שנכבש שם איסור, ובנוגע לשימש בהם חמין לא גילה דעתו בזה, וצידד דגם בזה יש להקל במקום הפסד מרובה ע"ש, [והבאנו דבריו בסמוך]. והא מיהת נקט דעצם דברי הפמ"ג קאי לגבי צונן ויש לדון דבחמין הוא אחרת, וגם כ"ז היה רק בדיעבד במקום הפסד מרובה, אמנם להגעיל לכתחילה מבואר להדיא דלא היה מקיל.

[ו] בדברי המ"ז סימן פ"ז שהחמיר לגבי גרף של זכוכית ובדברי האחרונים שחלקו ע"ד הנה הט"ז כאמור כתב, דהגם דלכתחילה יש להחמיר כדעת הרמ"א מ"מ בדיעבד מותר בלי הכשר, הרי רואים דסמך ע"ד המחבר לגבי דיעבד, וא"כ היה מקום לדון דגם מה שהחמיר לכתחילה, היה רק לגבי חמץ ולא בשאר איסורים, אמנם באמת

## אי מועיל הכשר לכלי זכוכית בשאר ימות השנה | או"ח סימן תנא \_ קמט

יראה דלא חלקו מצד דדברי הרמ"א הוא רק חומרא לגבי חמץ ע"ש.

דלא חלקו מצד דדברי הרמ"א הוא רק חומרא לגבי חמץ.

**ובן** עיין בערוך השלחן (ס"ב) וז"ל, תמיהני מה ענין זל"ז, והרי עינינו רואות שהם נקיים גם מכלי מתכות כשרוחצין אותן, וא"כ איזה איסור שייך בכאן, ובהגעלה טעמא אחרינא הוא דאמרינן דבליעת האיסור אינה מפלטת וגם בזה רבו החולקים כמבואר שם אבל לגבי זוהמא הא חזינן דלית לה, עכ"ד, [וכ"ז לשיטתו המובא בסוף אות הבא בדברי הרמ"א הם גם בשאר איסורים].

**חדא** עיין בישועת יעקב (סק"א סו"ד) מש"כ וז"ל, אני תמה דהרי בכ"ח גלייזירט דעת הפוסקים הנ"ל דאינו בכלל גרף של רעי, וזו בוודאי חשוב כמו כ"ח לענין בליעת איסור, א"ו דלענין גרף של רעי כיון דיכול להדיחו והיא שוע אין בזה חשש גרף כנ"ל, עכ"ד, הרי מפורש דהוא רק סברא שם.

**ויינו"ש** במ"ב (סק"ד) וז"ל, הט"ז מפפק בזה אבל רוב האחרונים וכמעט כולם מסכימים להקל, והטעם דבכל אלו ס"ל דאין בולעין ואפילו אם בולעין אין בליעתן מרובה ע"כ אין דין בה"כ עליהם עכ"ד, וע"ע בדבריו בביאור הלכה (ד"ה אבל), הרי דלא פשיטא ליה להקל משום דרק בחמץ אינו בולע, וזה משווה עם דבריו בהלכות פסח שלא כתב ע"ד הרמ"א דהוא רק חומרא לגבי פסח.

**ובן** עיין ביד יהודה (סימן סט סקפ"א ד"ה עוד ראיתי, עמוד קמ) שתמה ע"ד הט"ז, דמה יענה בחרס המצופה שכתב המחבר דזה מותר ובזה פסקינן (סימן תנא סכ"ג) דדינו ככלי חרס, ואעפ"כ זה דוקא בחמין, ולא עוד אלא דגם במכניסו לקיום פסק הטור והמחבר (סימן קלה ס"ו, ס"ח) דבולע, מ"מ כיון דעכ"פ עדיף הוא בבליעת צונן אף מעץ לכן מותר שם דמסתמא אינו משהה בו המ"ר לקיום, ורק בחרס ועץ דרכיך כיון שהמ"ר באו לתוכו חמין קצת וגם יש בהם חריפות בולע ונעשה מזוהם, אבל כלי חרס מצופה כיון דקשה לבלוע בצונן אינו בולע בזה כלל, ואף אי בולע מעט דמעט אינו נעשה מזוהם ממנו א"כ מכ"ש כלי זכוכית דכוותיה עכת"ד, הרי דעיקר השגתו מצד דע"כ שם חלוק משום דבעי שיהא מזוהם, אמנם מצד מה שדימה הט"ז זה לשאר דברים לא השיג ע"ד כלל, הרי דדעתו נמי דשאר איסורים דכוותיה.

**אולם** יעויין בא"ר (סימן פז אות ב) שבאמת חלק ע"ד הט"ז מה"ט וז"ל, כתב הט"ז למ"ש רמ"א בסי' תנ"א דלא מהני הגעלה לכלי זכוכית הוא הדין שיש להחמיר כאן, כיון שיש אומרים שזכוכית גרע מחרס ע"כ, ולא נהירא דהא כתב איהו גופיה דבדיעבד שרי רק לכתחלה מחמירי, והיינו דווקא בחומרא דחמץ עכ"ד, [מצויין בשער הציון (שם סק"ז)].

**וגם** עיין בברכי יוסף (סק"ב) שג"כ האריך לחלוק ע"ד הט"ז, והמעייין בדבריו

מפורש דגם בשאר איסורים ס"ל להרמ"א להחמיר בזה.

**ועיין** בשו"ת מהר"י שטייף (סימן פח ד"ה ואם אותו) שדן בכבד שנכבש בכלי זכוכית יותר מכ"ד שעות, והביא דברי הרמ"א שהחמיר בזה ורק לגבי יי"נ מקילין, והפמ"ג (סימן קה מש"ז סק"א) צידד להקל בהפסד מרובה, ובשו"ת מהר"ם שיק כתב די"ל שאינו בולע רק כדי קליפה דהא ל"ש ביה בישול [שא"א ליתן הכלי זכוכית על האש] כ"א ע"י עירווי וכדי קליפה הוא מועט ומסתמא יש ס' נגדו, וא"כ בכבוש בו כבדא יש להקל עכ"פ ע"י הגעלה בעירווי, עכת"ד. הרי דדעתו ג"כ דבשאר איסורים דכוותיה.<sup>ג</sup>

**וכן** עיין בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא ג' ח"ב סימן כה) שג"כ נקט דגם בשאר איסורים כלי זכוכית אסור, אלא שחידש דהא דכלי זכוכית בולע אינו אלא מעט ומש"ה בחמץ בפסח ודאי דיש בכחו לאסור מצד משהו, אמנם בשאר איסורים בדיעבד בעצם מותר משום דיכולים לנקוט דיש ס' מה שנפלט, אולם מ"מ לכתחילה אסור להשתמש בו שהרי לא מקילין בהיתרא דמשתמש בשפע שכתב המחבר סימן צ"ט, אמנם אחרי י"ב חודש שיש צירוף

הרי מפורש דהבין דזה שהקיל הט"ז בדיעבד הוא מצד דאינו אלא חומרא לגבי חמץ, אמנם מדברי הט"ז לכאור' מתבאר דלא כדבריו, וגם אפי' לפי"ד משמע דמודה דלדעת המ"א דרק אחרי הגעלה יש להקל א"כ מסתברא דגם בשאר איסורים דכוותיה, וא"כ למה שהחמיר המ"ב כשיטתו ודאי דיש להחמיר בזה, אמנם האג"מ (או"ח ח"ה סימן ל"ב) הגם שהחמיר כדעת המ"א מ"מ הקיל בשאר ימות השנה וכנ"ל.

[ז] דברי כמה גדולי האחרונים שהחמירו להדיא לגבי כלי זכוכית גם בנוגע שאר ימות השנה

**גם** מצאתי מבואר מדברי כמה גדולי האחרונים דדעתם היתה להחמיר גם בכלי זכוכית, יעויין בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן קמא) שדן במי שקנה כלי זכוכית מעו"כ שיש חשש שמא שימש בו איסור, שכתב דהיכא דנודע שהשתמש בו בחמין אסור להשתמש בהם אפי' ע"י הגעלה, אלא בדיעבד אי השתמש בהו בלי הגעלה יש להקל במקום הפסד מרובה [וכמו שכתב הפמ"ג (סימן קה מש"ז סק"א) בנוגע כבוש ה"ה לגבי חמין י"ל כן], אמנם אי הוי רק חשש שמא השתמש בה בחמין יש להקל ע"י הגעלה מעירווי כלי ראשון עכת"ד, הרי

ג. אולם יעו"ש שהוסיף דהיום עשו מין כלי זכוכית שיכולים להניח ע"ג האש ואינו נפקע ונראה דאותם הכלי מהני בהו הגעלה דכבולעו כך פולטו, ואפשר שבאותו מין שרואים שהאש אינו מזיקו אינו בכלל כלי זכוכית ומהני בו הגעלה ע"ש.



## אי מועיל הכשר לכלי זכוכית בשאר ימות השנה | או"ח סימן תנא \_ קנא

וכיוצא בהם לא תיהני להו הדחה דשמא עמד שם האיסור מעל"ע, מ"מ לא חיישינן לה דמשקאות של איסור אינו מצוי כלל זולת יין, ולקמן סי' קל"ה יתבאר דכלי זכוכית אינם נאסרים ע"י בליעת יין לפי שהם חלקים ואינם בולעים, וכן המנהג הפשוט לקנות כל מיני כלי זכוכית ישנים מן הכותים ומשפשפין היטב ומדיחין אותם במים ומטבילין, עכ"ד.

**ומבואר** דרק לגבי כלי זכוכית שהדרך להשתמש בה בצונן וכל החשש של משקה איסור הוא של יין נסך הקיל בזה, הרי להדיא דבשאר איסורים היה מחמיר בזה, וזה להדיא כדעת המ"א הנ"ל דכמה קולות הקילו ביי"נ לאפוקי שאר איסורים.

**ויותר** מפורש כן מהמשך דבריו (ס"ג) שכתב וז"ל, ושמענו שיש שמשמין בורית בצלוחית ומתיכין שם הבורית ע"י קצת חמין ועושים זה לסיכה קודם גילוח השיער ואח"כ מדיחים אותם היטב ושותים בהן חמין, ויש מגמגמים דאין להשתמש בצלוחית כאלו אמנם אין ממש בזה, דלבד דקפדי אנקיותא כדאיתא בגמ' ומסתמא יש להם צלוחית מיוחדת על זה, אך לבד זה הא אינו משהה הבורית מעת לעת בהזכוכית, ואפילו משהה מעת לעת

דעת החכם צבי כתב דאולי יש להקל בזה עכת"ד.

**וכעין** זה מבואר בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא א ח"ב סימן צא ד"ה בשנת ט"ז בא"ד) וז"ל, אמנם לפע"ד נראה דיש לצרף כאן דהפורצילאהן טוב הוי כזכוכית דשיע ולא בלע, אף דאנן מחמירי' גם בכלי זכוכית ועיין בסי' תנ"א מכל מקום עכ"פ בליעתו מועטת חשבי' לה ומותר בדיעבד עכ"ד.

**וכן** בשו"ת בית היוצר (יו"ד סימן ל) [דן בהשאלה שדן ביה השואל ומשיב] ומבואר דעתו שם להחמיר ג"כ בכלי זכוכית בשאר איסורים, אלא דבעוד צירופים הקיל בזה ע"ש.

**וכן** עיין בשבילי דוד (יו"ד סימן קכא אות ו) וז"ל, ולענין כלי זכוכית באו"ח סימן תנ"א סכ"ו דעת הרמ"א להתמיר, והנה בכל השנה שותין חלב חם בכלי זכוכית ע"י עירוי ששופכין לתוכו מכלי ראשון ואח"כ אין לשמש בו בשר חם, אבל נוהגין לשתות בו בסעודה שאוכלין בשר דליכא קפידא בזה דזה צונן וגם אין ביחד עם בשר עכ"ד, הרי מפורש דדעתו גם בשאר איסורים דכוותיה.

**וכן** עיין בדברי הערוך השלחן (יו"ד סימן קכא ס"ב) וז"ל, ולפי"ז בלוקח [מעו"כ] בקבוקים גדולים כמו פלעשער

---

ד. עיקר דבריו בזה דליכא שם רק בליעה מועטת צ"ע דלא משמע כן מדברי הראשונים [הגהות מיימיני והמרדכי] שדימו כלי זכוכית לכלי חרס היות דברייתן מן החול, ובכלי חרס מבואר בראשונים בפסחים (דף ל, ב) דהטעם דא"א להגעיל אותו היא מצד דבליעתן מרובה וצ"ע.

הלכה למעשה, ואפילו כוסות של זכוכית ששותין בהם י"ש כיון שאין התשמיש אלא לשעה קלה לית לן בה, אבל הבקבוקים של זכוכית שמכניסים בהם י"ש אין אנו מתירים בעירו, דכיון שמכניסין בהם לקיום ועומד בהם הרבה ימים והוא חריף מאד לא דמי ליינ נסך עכ"ד.

**ג** עיין בשו"ת שלמת חיים (סימן תיז) שהשואל [שהוא הרב שלמה סובל זצ"ל בעל המחבר שלמת יוסף] האריך לדון אי מותר להשתמש בכלי זכוכית שהשתמשו בו לחלב אח"כ לבשר, והמעייין בכ"ד יראה דבעצם נקט דברי הרמ"א גם בשאר איסורים אלא דצייד להקל שם בכמה צירופים היות דאין בליעתן רק מעט [וכדברי האחרונים הנ"ל], והשיב לו פשיטא דלכתחילה יזהר בזה לייחד בפ"ע אפי' בכלי זכוכית אם משתמשים בו דרך עירו ע"ש.

**ג** עיין בשו"ת יד הלוי (יו"ד סימן לב) [להרב יצחק דב במברגר זצ"ל] שנשאל בדין כלי זכוכית שנשתמש בו חלב ע"י עירו, וכתב דוודאי לכתחילה יש להחמיר, אמנם בדיעבד אם נשתמש בו בשר פשיטא דשרי כיון דעכ"פ אינו אוסר יותר מכדי קליפה דאית ביה ס'

בתוכה אינה נאסרת דאין לך נותן טעם לפגם יותר מבורית, ואף שאסרו חכמים קדירה שאינה בת יומא אף שהיא נותן טעם לפגם, זהו מפני שבעת הבליעה היה לשבח אבל בבליעת פגם לא נאסרה, עכ"ד.

**הרי** מפורש נמי שלא הקיל בזה רק מצד דקפדי אנקיותא, וגם אינו משהה שם מע"ל שתהוי כבוש, וגם אפי' הוי כן הרי הוא נותן טעם לפגם ול"ש לדון ביה קדירה שאינה בת יומא שהרי נכנס לפגם, ו"א"כ מתבאר דגם לגבי כבוש שהוא דיון של צונן לא היה מקיל.

**וכן** מתבאר להדיא מדבריו (סימן תנא ס"ג) וז"ל, ורבינו הרמ"א חולק בזה וז"ל ויש מחמירים ואומרים דכלי זכוכית אפילו הגעלה לא מהני להו וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו עכ"ל, והטעם דכיון דברייתן מחול דינם ככלי חרס, ולפ"ז גם עירו אינו מועיל דעירו לא עדיף מהגעלה, ונראה דזה אינו אלא כשהשתמשו בהם בחמין דאלו בצונן למה ביין נסך לא החמיר ביו"ד שם, ולפ"ז וודאי דכל כלי שתייה מזכוכית מהני עירו ג' ימים, דאלו שמשמשין בחמין לא נכנס בהם חמין ואף אם אולי נכנס באקראי לית לן בה, וכן אנו מורין

ה. וצ"ל דל"ד למש"כ הרמ"א (סימן ק"ג ס"ב) דגם בכה"ג שהאיסור נותן טעם לפגם בהתבטל והמאכל מותר מ"מ הכלי אסור, דשאני הכא דבכ"ד נותן טעם לפגם ול"ש גזירת האיסור והיתר שאולי יבשל בה אח"כ דבר שיתן בה טעם לשבח, אמנם אי נימא דטעם הרמ"א היא מצד גזירת אינו בן יומו יש לדון בזה עיין בדברי הגר"א (שם סק"ה).

## אי מועיל הכשר לכלי זכוכית בשאר ימות השנה | או"ח סימן תנא \_ קנג

בהגעלה למאן דמחמיר בהו אבל העיקר כדברי המקיל עכ"ד, ומשמע שדעתו מעיקר הדין כדעת המחבר וא"כ אין הכרח מדבריו שם בשו"ת וצ"ע.

ח] בדברי הפוסקים מהדור שעבר  
הנה מדברי גדולי הפוסקים מהדור שעבר נראה שהיתה בזה ג' שיטות איך לנהוג כן למעשה, יעויין באמת ליעקב (סימן תנא סכ"ו מפי השמועה) וז"ל, לדינא ודאי יש להחמיר שלא להגעיל כלי זכוכית, ובאמת מה שהעולם סוברים דבאיסור והיתר נקטינן בזכוכית דינו בולע הוא נובע ממה שהיו נוהגין בדורות הקודמים להשתמש בכוסות של זכוכית בין לסעודות בשר ובין לסעודות חלב ע"י שטיפה בעלמא ביניהם, והטעם שהקילו היה משום דכוסות של זכוכית בזמנם היו חלושים ולא היו נותנים לתוכן חמין כלל, אשר ע"כ לא היו חשש בליעה, וממילא הקילו, ומזה נובע בטעות הדעה שבשאר איסורין אין המנהג להחמיר בזכוכית אפי' בחמין עכ"ל, הרי דדעתו מפורש להחמיר גם בשאר איסורים דינו מועלת הגעלה.<sup>1</sup>

נגדו וכו' ע"ש, והא מיהת מבואר דנקט דזה ודאי בולע.

**אמנם** יעויין בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן סז) שדן בדין פרצליין וכתב וז"ל, ואגב הואיל דאתו לידן אימא בהו מילתא אחריתא לקולא, כמדומני שמעתיא מאבא מארי הגאון ז"ל דאע"ג דברייתן מן החול לאו ככלי חרס דמו לאתסורי מבליעת איסור, דאידי דשיעי לא בלעי דומיא דכלי זכוכית דלא בלעי מה"ט כדאי"ב בא"ח הל' פסח, עמ"ש שם בחי' בס"ד, ומן הדין בשטיפה בעלמא סגי להו, אלא דנהוג עלמא להשתמש בחדשים משום חומרא דפסח וכו' עכ"ד, הרי מפורש מדבריו דחומרת הרמ"א היתה רק לגבי פסח ודו"ק.

**אמנם** באמת מדבריו אין הכרח גמור, דעיין בדבריו במו"ק (סימן תנ"א ד"ה וראיתי) שכתב וז"ל, וראיתי מי שכתב שכלי זכוכית נתרם בהגעלה, ונ"ל הבל דל"ד לכלי חרס דלא פקעי בהכי, משא"כ כלי זכוכית פקעי וחייס עליהו, בוודאי לית להו תקנתא

---

1. אמנם כבר הזכרנו מדברי כמה אחרונים שמבואר שנתנו שם ועכ"פ דרך עירוי ולא ע"ג האש ממש, וכן מתבאר מדברי המ"ב בשער הציון (סקקצ"ו), וצ"ל דעיקר תשמין לא היתה כן ודו"ק. ז. וכן אמר מו"ר הרב פעלדער שליט"א דכן שמע מהגאון הרב בעלסקי זצ"ל שהיה עובדא שבישלו בקדירה pyrex ביצה שנמצא בה דם, ושאל ר' יעקב זצ"ל, והשיב דצריך לזרוק הקדירה דזכוכית הו"ל כמו כלי חרס וכמו שפסק הרמ"א בהלכות פסח, וזה שאומרים העולם דרך לגבי פסח ולא בשאר איסורים הוא טעות, ומקור הטעות הוא ממה שידעו שמשתמשים בכוסות זכוכית לבשר וגם לחלב וחשבו דע"כ אינו אלא חומרא לגבי פסח, אבל כמובן זה טעות וטעם המנהג היתה וכו' [הכל כמו שהבאנו בפנים מדבריו באמת ליעקב עכת"ד].

ועכ"פ מצד כל אלו צירופים הקיל עכ"פ בדיעבד בשאר איסורים להגעיל עכת"ד.

**הרי** דהקיל בדיעבד להגעיל אותו אי נעשה טרף, אמנם לכתחילה להשתמש בה לבשר חם ואח"כ לחלב חם ודאי אסור.

**וגם** משמע מדבריו דרק בנעשה כלי חלבי או בשרי טרף הוא דיש להקל משום דיש בזה הפסד, משא"כ אי נעשה כלי פרווה בשרי או חלבי ודאי דא"א להקל, שהרי אי"ז הפסד שהרי יכול להשתמש בו שפיר לצורך חלבי או בשרי, ודמאי למש"כ בטעם שלא הקילו לגבי פסח משום דיכול להשתמש בה לצורך חמץ, הגם דאי"ז כוונתו שהרי רוצה שיהא לו כלי זה לפסח ע"כ אי"ז חשיב הפסד כ"כ, וה"נ דכוותיה.

**וכעין** זה ראיתי בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן מה) וז"ל, חדא דאף בכלי זכוכית לדעת הרמ"א סימן תנ"א וכפי' המג"א שם בס"ק מ"ט אם תשמישו בחמין או על ידי כבוש אסור בלי הגעלה, ועי' פמ"ג שם, ואף בשאר איסורין, רק לענין יין נסך מקילינן בזכוכית, ואגב אעורר שזה טעות שכמה נשים נוהגות שמשימין ביצים שנמצא בהם חשש דם לתוך כלי זכוכית עד

**אמנם** עיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן פו) שהקיל ע"י הגעלה לגבי שאר איסורים, וטעמו, חדא הרי פשטות דברי הרמ"א שכתב ויש מחמירין מורין דאינו אלא דין לכתחילה, וכמש"כ הט"ז דבדיעבד מותר גם בלי הגעלה, ודלא כדעת הרמ"א דבעי הגעלה, וגם י"ל דדברי הרמ"א קאי רק לגבי חמץ בפסח, חדא דכן משמע מדברי הרמ"א שכתב דאחר הגעלה מהני בדיעבד [וכנ"ל אות ה'], שניה דכ"כ הכנסת הגדולה וכמו שפי' הפמ"ג את דבריו, והוסיף דע"כ הוי כן דלמה מקילין דיעבד ע"כ משום הפסד אוכלים וא"כ לגבי שאר השנה גם הפסד הכלי דכוותיה, [דבשלמא אי קאי לגבי פסח יכול להשתמש בה לשאר השנה], וגם דעת המנחת יעקב (כלל פה סק"ד) בשם חכמי וויניציא דבכלי חרס מועלת הגעלה כשאינו בן יומו, והגם דלא קי"ל כן, מ"מ כבר כתב בד"ת (ריש סימן קכב) דבעוד צירופים יש להקל, וגם מהר"ם שיק (יו"ד סימן קיג) צירף שיטתם לגבי כלי פורצילין, וגם הביא מש"כ בס' ירושת פליטה להקל להגעיל עפ"י סברת הריטב"א והאו"ז דמועלת הגעלה, וגם להריטב"א י"ל דבאלו שמבשלים בה ע"ג האש ל"ש חשש זה, ואין רחוק לומר דזה גופא היה מנהג הרמ"א,

---

עוד אמר מו"ר הנ"ל ששאל בעל השבט הלוי זצ"ל בזה, והשיב דאנו בני אשכנז צריכין להחמיר גם בנוגע שאר ימות השנה, ושאל מהו מבשר לחלב [דהיתרא בלע] והשיב דגם בזה יש לאסור, אמנם לגבי צונן יש להקל עכת"ד, [וע"ע בדבריו בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן מ"ג סימן קכ"א ס"ב)].

## אי מועיל הכשר לכלי זכוכית בשאר ימות השנה | או"ח סימן תנא \_ קנה

ע"ש, והמעייין בדבריו יראה שהביא כמה וכמה צירופים להקל בחמץ אחרי י"ב חודש, אמנם לגבי שאר איסורים משמע שהיה מקיל בשופי, [וכן מבואר מדבריו (יו"ד ח"א סימן מג), וכן ידוע דזה היתה שיטתו.

**וכן** מתבאר לכאור' מדברי המנחת שלמה (תנינא ב-ג סימן נ ד"ה הנה בדין) וז"ל, הנה בדין שיניים תותבות שאוכלים בהם כל השנה חמץ, ראיתי שרוב בני אדם נוהגין להגעילן קודם הפסח, ורק יש שמסתפקים בשטיפה ושפשוף יפה, ונותנין טעם לדבריהם מפני שהשיניים הלבנות שעושים בזמננו הן שיע ולא בלע כמו זכוכית, ואף דגם בזכוכית מחמירים אנו מאד לענין פסח שלא להשתמש בהם כלל גם על ידי הגעלה, מכל מקום ככהאי גוונא שהוא שעת הדחק מפני שהשיניים מתקלקלות מחמת ההגעלה הוה ליה כשאר איסורין ולא מחמירין בהו כולי האי עכ"ד, הרי מפורש מדבריו דבשאר איסורים מקילין להגעיל.

### ט) סיכום ב"ד בזה

**א)** הנה בדין הכשרו דכלי זכוכית מצינו ג' שיטות בדברי הראשונים בזה, דעת התוס' והרא"ש והר"ן ורבינו ירוחם והרשב"א והראב"י דכלי זכוכית שיע ולא בלעי כלל, ודעת הגהות מיימוני והמרדכי בשם רבינו יחיאל והאגור דבלעי וגם אינה מועלת ביה הגעלה וכדין כלי חרס, וכן פסק בתרומת הדשן, ודעת האו"ז דבעי הגעלה ומהני ביה, וכן פי' הב"ח בדעת הטור, ודעת

שמזדמן שאלת חכם, אם נשתהה בשם יותר מכ"ד שעות נאסר הכלי מטעם כבוש, והעולם אין נוהרין מחסרון ידיעה עכ"ד, משמע נמי דהגם דוודאי בולע מ"מ להגעיל אותו יש להקל, הגם שאינו מובן דבריו מה שדימה להמ"א שדן בדיעבד לגבי התבשיל ולא לגבי עצם הכלי, ואולי ס"ל דהיינו הך וכדברי המנחת יצחק וכנ"ל.

**וכן** עיין בשו"ת שרידי אש (ח"א סימן לו, סימן עו) שנקט דיש בזה מח' בין המ"א והכנסת הגדולה אי יש להקל בשאר איסורים לדעת הרמ"א, ועפ"ז כתב דיש להקל בבשר בחלב כהמחבר ולהתיר ע"י עירוי, משא"כ בחמץ בפסח יש להחמיר ולא להתיר אפי' ע"י הגעלה ע"ש.

**אולם** עיין בשו"ת אנ"מ (או"ח ח"ה סימן לב) שדן לגבי שימוש בכלי זכוכית בפסח אחרי י"ב חודש וכתב שם דיש בזה כמה טעמים להקל, חדא דמעצם הדין הא הלכה כהמחבר (סימן תנא סכ"ו) שכלי זכוכית לא בלעי, דלכן בשאר איסורין מקילין כדאיתא בחידושי רעק"א באו"ח שם [היינו מה שהביא מהמנחת יעקב, וכבר תמהנו ע"ד בזה], ורק שבחמץ בפסח מחמירין, והט"ז מתיר בדיעבד, עיי"ש בס"ק ל'. איברא דיש להחמיר אף בדיעבד בתשמישו בחמין כהמג"א, עיין במ"ב (ס"ק קנ"ה) ובשער הציון, עכ"פ יותר מספק לא הוי, ועוד שרוב תשמיש כלי זכוכית הוא בצונן, ואם היו חמין היו רק בכלי שני דע"י חמין ממש פקעי וכו'.

המ"ב שלא כתב דרך לגבי פסח הוי כן וכמש"כ לגבי חצובה, וכן המחבר (סימן קכא ס"ג) כתב דדיני הגעלה וליבון כתובים בסימן תנ"א ולא משמע די ש בזה חילוק, [אות ב].

**הכנסת** הגדולה כתב דהרמ"א החמיר בזה, וכן נהגו מקצת ספרדים, ומיהו דוקא לגבי פסח ולא בשאר ימות השנה ע"ש, והשדי חמד (ח"ז עמוד 873 אות כ"ט) פי' בדבריו כלפי המנהג של בני ספרד משא"כ לדברי הרמ"א פשוט דאין חילוק, אמנם כמה אחרונים [שו"ת קהל יהודא, פמ"ג (מש"ז סוף סימן תנא ד"ה כלי זכויות), חמודי דניאל (בשר בחלב אות מה), שו"ת נשמת חיים (או"ח סימן קכח), שו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן צד)] הבינו בדבריו דמקיל גם בדעת הרמ"א, וכ"כ בחמודי דניאל (שם) לדינא וכן הוא בבית לחם יהודה (סימן קכא סק"י), [אות ד].

**המ"א** (סקכ"ט) כתב להחמיר גם בכבוש, וכתב דל"ד למש"כ המחבר (יו"ד סימן קלה ס"ח) להקל ביי"נ בכלי זכויות גם במכניסו לקיום דהרי כמה קולות הקילו ביי"נ, הרי דרך ביי"נ הקיל, והמנחת יעקב (כלל פה סק"ב) כתב דאולי כאן מצד חומרא דחמץ החמירו, ורעק"א ציין את דבריו, ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן צד בא"ד) ואג"מ (או"ח ח"ה סימן לב) הביאו דברי רעק"א ומ"י בזה להקל בשאר ימות השנה.

**אמנם** דבריהם תמוהין דגם המנחת יעקב הניח בצ"ע, וגם מפורש במ"א דלא כזה, וגם רעק"א בהגהות

הריטב"א בשם הרא"ה מעיקר הדין כן אלא מצד חיים לא מהני בהו הגעלה.

**המחבר** (סימן תנא סכ"ו) פסק להקל בזה אפי' לגבי פסח דלא בלעי, אמנם הרמ"א פסק להחמיר בזה דלא מהני ביה הגעלה, ודעת הט"ז (סק"ל) דמ"מ בדיעבד אי השתמש בהו מועלת, והסכים לדבריו בזה החמד משה (סקט"ז) והיד יהודה (סימן סט סקפ"א סד"ה וכן הוא), אמנם דעת המ"א (סקכ"ט) דגם דיעבד א"א להקל בזה ורק אי עשה הגעלה, וכן פסק מרן אג"מ (או"ח ח"ה סימן לב), אמנם בכה"ג שאינו בן יומו והפסד מרובה הקיל המ"ב, ובכה"ג שרוב תשמישו בצונן שיש צירוף דעת המחבר הקיל בדיעבד אפי' בלי הגעלה, [אות א].

**ב** הנה דברי הרמ"א קאי בפסח ויש דיון גדול בדברי האחרונים אי גם בשאר איסורים דכוותיה, או דנימא דרך לגבי פסח החמיר בזה, והסברא להחמיר רק לגבי פסח אי מצד חומרא דפסח חשש לשיטת האוסרין, אי מצד דליכא ביה בליעות יותר ממהו ומש"ה רק לגבי פסח החמיר בה, או משום דבפסח גם אינו בן יומו אסור, ונביא בקיצור דברי האחרונים בזה, [אות ב].

**הנה** מקור דברי הרמ"א הוא מהאגור (סימן תשל"ו) [וכדמפורש בד"מ (אות יט)] ושם מפורש דקאי לגבי פסח, אמנם הד"מ (שם) השמיט חלק זה ואולי בדוקא להורות דל"ד בחמץ, וכן הוא פשוט דברי הרמ"א שלא חילק כן, וכן

## אי מועיל הכשר לכלי זכוכית בשאר ימות השנה | או"ח סימן תנא \_ קנז

החמיר בהיתוך זכוכית ע"ג כלי חרס, וגם הפמ"ג שתמה עליו דמצינו דביי"נ הקילו וא"כ ה"נ דכוותיה, לא רואים דהקיל רק לגבי כבוש וכנ"ל, וכן המ"ב הביא דבריהם ע"ש, [אות ו'].

**ועכ"פ** י"ל דזה היתה דעת הרמ"א שלא חלק ע"ד המחבר בזה, ולהיפך, כ"ד האחרונים הנ"ל שלא הקילו רק מצד סברות אלו מורה דס"ל דדברי הרמ"א קאי גם לגבי שאר איסורים, אמנם בא"ר (שם אות ב) השיג ע"ד הט"ז דהיות דהט"ז הקיל בדיעבד א"כ מסתברא דדברי הרמ"א הם מצד חומרא דחמץ, אולם מדברי הט"ז מוכרח דלא כזה, וגם לפי"ד יוצא דהמ"א שהחמיר בזה גם דיעבד מתבאר דהוא בשאר איסורים וכן פסק המ"ב, אמנם האג"מ (או"ח ח"ה סימן לב) הגם שפסק כדעת המ"א בזה הקיל בשאר איסורים, [אות ו'].

**ד**) וגם מצאתי מבואר בכמה גדולי אחרונים דמבואר להדיא שהחמירו גם בשאר איסורים, עיין בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן קמ"א) בקונה כלי זכוכית מעו"כ שהקיל בלא נודע שהשתמש בה בחמין ע"י הגעלה, אמנם בנודע לא רצה להקל גם ע"י הגעלה, וגם בשו"ת מהר"י שטייף (סימן פח ד"ה ואם אותו) הביא כשורש דבריו בזה, וגם בשו"ת טוב טעם ודעת (מ"ג ח"ב סימן כה) נקט דבשאר איסורים דכוותיה, אלא שחידש דאינו אלא מעט ומש"ה אינו אוסר בדיעבד, ומ"מ לכתחילה אסור

ע"ד מנחת יעקב תמה ע"ד מדברי המ"א, וגם הפמ"ג (סימן קה מש"ז סק"א סד"ה ואם בכלי) תמה ע"ד מדברי המ"א, וגם בכלל כ"ד הוא רק לגבי כבוש ולא לגבי חמין, והפמ"ג שם הסיק להקל במקום הפסד מרובה, מבואר דבלי"ז לא היה מקיל, וגם י"ל דרק בכבוש הקיל, וכבר כתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן קמא) דבנוגע חמין לא גילה דעתו בזה, אלא דהוא צידד להקל בדיעבד בהפסד מרובה גם לגבי חמין, [אות ו'].

**ג**) הנה כבר הזכרנו דדעת הט"ז להקל בדיעבד גם לגבי חמץ בפסח, אמנם דעת המ"א להחמיר גם דיעבד וכן היא דעת המ"ב, ויתכן לומר דלדעת הט"ז הוא רק חומרא לגבי חמץ ומש"ה הקיל בדיעבד, אמנם עיין בדברי המחבר (סימן פז ס"א) שהקיל בגרף של רעי שנעשה מזכוכית, והט"ז (שם סק"ב) כתב דהמחבר לשיטתו משא"כ להרמ"א שהחמיר לגבי כלי זכוכית צריכין להחמיר גם בזה, הרי מפורש בדבריו דגם בשאר איסורים דכוותיה, [אות ו'].

**וגם** מהרמ"א שלא חלק ע"ד המחבר אין הכרח שחולק ע"ד בזה, שהרי כבר תמהו האחרונים [ישועות יעקב (סק"א סו"ד), ברכי יוסף (סק"ב), יד יהודה (סימן סט סקפ"א ד"ה עוד ראיתי, עמוד קמ), ערוך השלחן (ס"ב)] דא"א לדמות שתי הסוגיות, שהרי כאן הדיון מצד מאוס ומטונף ובזה י"ל דבכלי זכוכית לא הוי כן, והראיה דהמחבר הקיל גם בציפוי ע"ג כלי חרס הגם דבסימן תנ"א (סכ"ג)

השמועה דאי"צ להכשיר, וכנראה דכן היתה דעת רש"י וכדמבואר מדבריו בשו"ת מנחת שלמה תנינא סימן נ ד"ה וברין ע"ש.

**ה) ולסכם כל השיטות בקיצור אי דבריו הרמ"א הם רק לגבי פסח או גם בנוגע שאר ימות השנה:**

**יש** כמה אחרונים שמבואר שהבינו בדעתו שהוא רק לגבי פסח, א] הכנסת הגדולה כתב דרק לגבי פסח ולא בשאר ימות השנה, וכמה אחרונים [שו"ת קהל יהודא, פמ"ג, חמודי דניאל, שו"ת נשמת חיים, שו"ת מהרש"ם] הבינו דבריו גם לדעת הרמ"א, אמנם דעת השדי חמד דלא קאי רק למנהג הספרדים, ב] וכן מבואר להדיא מדברי החמודי דניאל ובית לחם יהודה דס"ל כן לדינא, ג] המנחת יעקב ורעק"א לדעת האג"מ ומהרש"ם [ופסקו כן מה"ט, והארכנו לתמוה עליהם דאין ראייה לכאור], ד] הא"ר הביין כן בדעת הט"ז שהקיל דיעבד, [אשר לפי"ז להמ"א א"א להקל], ה] כנראה דעת מהרש"ם אג"מ ומנחת שלמה, ו] דעת המנחת יצחק להקל עכ"פ ע"י הגעלה, וכן משמע בחלקת יעקב ושרידי אש.

**האחרונים** דמבואר דדעת הרמ"א הוא גם בשאר איסורים,

א] מדברי המ"א דרק לגבי י"ג הקיל בכבוש, וכן מבואר מרעק"א והפמ"ג שהבינו כן בדעתו, והפמ"ג לא הקיל גם בכבוש רק במקום הפסד ולגבי חמין אינו מבואר דעתו בזה, ב] דעת הט"ז

להשתמש בה מצד אין מבטלין, ואחרי י"ב חדשים אולי יש להקל בצירוף דעת החכם צבי, וגם בשואל ומשיב (מ"א ח"ב סימן צא ד"ה בשנת ט"ז) מתבאר דהחמיר בזה אלא דבדיעבד הקיל היות דבליעה מועטת, וכן בשו"ת בית היוצר (יו"ד סימן ל) הקיל בכלי זכוכית בשאר איסורים בצירוף שאר צדדים, וגם בשבילי לרוד (יו"ד סימן קכא אות ו) מבואר דעתו להחמיר בזה, אלא דבנוגע לצונן הקיל, וכן מפורש בדברי הערוך השלחן בכ"מ (יו"ד סימן קכא ס"ב, ס"ג, סימן תנא ס"ג) ולא הקיל רק ביי"ג בצונן להמעייין היטב בדבריו, וגם מדברי השו"ת שלמת חיים (סימן תיו) מתבאר דדעתו להחמיר בזה, וכן בשו"ת יד הלוי (יו"ד סימן לב) צידד להקל בדיעבד אי היה רק עירווי שהרי יש ס' נגדו ע"ש, אמנם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן סז) הביא מאביו החכם צבי להקל בזה ע"ש, אמנם מדבריו במו"ק מורה שמעיקר הדין פסק כדעת המחבר וא"כ אין מוכרח, [אות ז].

**ולדינא** דעת האמת ליעקב דגם בשאר איסורין אינו מועיל הגעלה,

וכן היא דעת השבט הלוי, אמנם דעת המנחת יצחק (ח"א סימן פו) דמועלת הגעלה בשאר איסורים, אולם גם לפי"ד נראה דלהכשיר קדירה פרווה שנעשה בשרי או חלבי א"א דדמיא לפסח דאינו הפסד כ"כ, וכן מבואר בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן מה) דבלי הגעלה ודאי דא"א להקל, וכן משמע מדברי שו"ת שרידי אש (ח"א סימן לו, סימן עו), ודעת מרן האג"מ (ח"ה סימן לב) וכן ידוע מפי



מותרת אלא דלכתחילה אסור להשתמש בה דנראה כאילו נאסר בחלב,<sup>א</sup> והגם דדעת הרמ"א (שם ס"ו) והש"ך (סקכ"ז) דהקדירה בעי הכשר מעיקר הדין, כבר כתבו בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סימן נז) והחזון איש (סימן יז סק"ה, סק"ו) דהעיקר לדינא הוא כהט"ז. שנית, דהו"ל כנ"ט בנ"ט. שלישית, דהו"ל כמשתמש בשפע, ודעת הבינת אדם (סקנ"ח) ומשמרת שלום (סימן צו ש"ד סק"א) דיש להקל בעובדא הנ"ל דאי"צ להגעיל אלא דימתין עד שהוא אינו בן יומו, ועכ"פ בכה"ג ודאי דיש להקל להגעיל גם כלי זכוכית.<sup>ט</sup>

**ב** שנית, בנזרקה איזה טיפה חלבי או בשרי ע"ג קדירה של מין האחר [כשלא היתה חמה] וכ"ש ע"ג kettle, הרי ידוע דעת הד"מ [הובא בש"ך (סימן צג סק"ו)] דטיפה אחת כח חמימותה פוסק ואינו ככלי ראשון, והש"ך (שם) חולק ע"ד, והחוות דעת (חידושים סק"ו) הביא השתי דעות בזה ולא הכריע, והחכמת אדם (כלל מו ס"ה) כתב להקל כדעת הרמ"א במקום הפסד [כגון בכלי חרס שא"א להגעיל], וא"כ ודאי בכה"ג יש להקל להגעילו.

סימן פ"ז מפורש דגם בשאר איסורים, וכן מתבאר מכל האחרונים [ישועת יעקב, יד יהודה, ברכי יוסף, ערוך השלחן] שחלקו ע"ד שם, [ג] מפורש כן בדברי כמה גדולי אחרונים, שו"ת מהר"ם שיק, שו"ת מהר"י שטייף, שו"ת טוב טעם ודעת, שו"ת שואל ומשיב, שו"ת בית היוצר, שבילי לדוד, ערוך השלחן, שו"ת יד הלוי, שו"ת חלקת יעקב, שלמת חיים, אמת ליעקב, שבט הלוי.

**יא** מה שנוגע לדינא בזה

**ועפ"י** הנ"ל נראה דוודאי פשטות הדברים מורין דבשימוש בחמין אין מועיל הגעלה לדעת הרמ"א גם בשאר ימות השנה, אמנם כשיש עוד צירוף נראה דיש להקל להגעילו [שהרי בזה כבר פסק המ"א דבדיעבד גם בפסח מועלת], ונכתוב כמה מההכ"ת השכיחים בזה.

**א** חדא אי נזרקה איזה טיפה חלבי או בשרי בצד kettle של pyrex שמבשלים בו ע"ג האש, נראה דיש להקל להגעיל אותו, חדא, דבכה"ג שנפלה כנגד הרוטב דעת הט"ז (סימן צב סק"ז, סק"ט) דמעיקר הדין הקדירה

---

ח. ודרך כלל כן הוא המציאות באלו כלים שהוא כנגד הרוטב, ואפי' בכה"ג שאינו מלאה דנמצא דהו"ל שלא כנגד הרוטב, הלא לעולם יש להם כיסוי דממילא כולה הו"ל כנגד הרוטב וכמש"כ הפר"ח (סימן צ"ב סקכ"ג) וחוות דעת (חידושים סקכ"ב) ועוד אחרונים.

ט. ואין לומר דעל הצד דכלי זכוכית הוא ככלי חרס אולי גרע טפי והקדירה נאסרה, דיעו"ש בפמ"ג (סימן צ"ב ש"ד סק"ח) דאין לחלק בכל הלכותיו בין כלי חרס למתכות ע"ש, וכ"כ במנחת יעקב (כלל נ"ו סק"א) ולבוש (ס"ה) ע"ש.

היה יד סולדת בו וכיוצא"ב ודאי דיש להקל להגעילו.

**ובשעת** הדחק נראה דגם באופן שלכא שום צירופים, למשל בישל בקדירה בשרית חלב ממש, נראה דיש להקל להגעילו ג' פעמים ולסמוך ע"ד העיטור [המובא בטור סימן קכ"א] דבכל כלי חרס מועלת הגעלת ג' פעמים, והגם דלא קי"ל כדבריו בדבר שיש לו עיקר מהתורה [וכדמבואר מדברי המחבר (סימן קיג סט"ז), מ"מ מדברי האחרונים [רעק"א (קמא סימן מט סד"ה ולענין), חת"ס (יר"ד סימן צה), עין יצחק (יר"ד סימן יג אות א), ערוך השלחן (סימן קכא סכ"ז), אג"מ (יר"ד ח"ג סימן יג סו"ד וכיון, סימן כו), מקראי קודש (פסח ח"א סימן פ אות ז)] מתבאר דסומכים ע"ד במקום שאר צירופים, וה"ג דכוותיה.

**וב"ז** בנוגע שימוש בחמין, אולם בנוגע להשתמש בה צונן היינו כלי זכוכית בשרי לשתות בו חלב או להיפך, ודאי דיש להקל, דבדרך עראי קי"ל (סימן קכא ס"ה, סימן צא ס"ג) דמותר, [ורק בכלי חרס יש דיון בזה], וגם באופן קבע נראה דיש להקל בזה אחרי שרצו היטב בצירוף כל הנ"ל, [וכן שמעתי דכן היו נוהגין כאן בישיבה בשנים הקדמוניות].

**ג** שלישית בכה"ג שבנפלה דבר גוש ע"ג כלי זכוכית, למשל נפלה חתיכת פיצה על קערה בשרית הנעשית מ-corele או חתיכת בשר נפלה ע"ג קערה חלבית הנעשית ממין זה יש להקל להגעילו אותו, שהרי עיקר דין דבר גוש במח' שנויה, דדעת היש"ש (חולין פ"ז סימן ע"א) הובא דבריו בש"ך (יר"ד סימן קה סק"ח) דדינו ככלי ראשון, אמנם מדברי הרמ"א (יר"ד סימן צד ס"ז) מתבאר דס"ל דגם בדבר גוש יש התירא דכלי שני, וכן פסק הגר"א (סימן קה סקי"ז), והחתם סופר [הובא דבריו בפתחי תשובה (סימן צד סק"ז)] כתב להקל במקום הפסד מרובה ובשם רבו בעת הצורך ע"ש, ועכ"פ בכה"ג ודאי דיש לצרף לכל הנ"ל להגעילו אותו.

**ד** רביעית, בכה"ג שנטל מרק בשרי מכלי ראשון ע"י מצקת [ladel] ושפך לתוך כלי זכוכית יש להקל להגעילו, שהרי במצקת יש ספק אי דינו ככלי ראשון או ככלי שני [עיין בדברי הט"ז (סימן צב סק"ל)], וגם בכה"ג ששהה בתוכו אינו ודאי ככלי ראשון ע"ש, וא"כ נמצא דהו"ל כספק עירווי כלי ראשון או עירווי כלי שני ובזה ודאי דיש להקל להגעילו אותו בכה"ג.

**ה** חמישית, בכה"ג דהו"ל ספק אי האוכל שהניח ע"ג הכלי זכוכית



## הרב שמחה בונם לונדינסקי

# קונטרס בענין זמרה בימות השנה וכימי בין המצרים (או"ח סימן תקס)

### ראשי פרקים

**פרק א - זמרה בשאר ימות השנה:** א. שיטות דאסור רק בבית המשתה. ב. שיטות דאסור בפה רק על היין ובכלי בכל ענין. ג. שיטות דאסור גם בפה אף בלא משתה. ד. דעת המחבר הרמ"א ופוסקי זמנינו. ה. אם יש לסמוך להקל משום שהוא בעצבות.

**פרק ב - שמיעת נגינה ושירה מוקלטים:** א. דעות המתירים. ב. דעות האוסרים. ג. זמרה בפה שהוקלטה בקלטות.

**פרק ג - זמרה בימי בין המצרים:** א. מקור האיסור. ב. זמרת כלי שיר בקלטות. ג. זמרה בפה שהוקלטה בקלטות ד. שמיעת חזנות בהקלטה. ה. שירה בפה לשם שמחה. ו. רדיו שבין החדשות ודברי מסחר משמיעים שירים. ז. שירים שקטים או מנגינות קלאסיות. ח. מי שפרנסתו לזמר בכלי שיר. ט. ללמד נגינה. י. שמיעת ניגונים בכדי ללמוד. יא. שמיעת שירים בשעת התעמלות. יב. קטנים.



### פרק א

#### זמרה בשאר ימות השנה

##### א. שיטות דאסור רק בבית המשתה

**איתא** בגמ' גיטין (דף ז, א) שלחו לי למר עוקבא, זמרא מנא לן דאסיר. שרטט וכתב להו "אל תשמח ישראל אל גיל בעמים". ולישלח להו מהכא "בשיר לא ישתו יין ימר שכר לשותיו", אי מההוא הו"א ה"מ זמרא דמנא [פרש"י בכינור], אבל דפומא שרי, קמ"ל, ע"כ. רש"י כתב על שאלת הגמ', זמרא מנא לן דאסור וז"ל, זמרא לשורר בבית המשתאות, עכ"ל. והיינו דכל האיסור לנגן ולשיר לא נאמר אלא בבית המשתאות, אבל נגינה ושירה בעלמא אינם אסורים.

**ותוס'** (שם ד"ה זמרא) הסכימו עם פרש"י, והביאו ראיות לדבריו וז"ל, זמרא מנלן דאסור. פי' בקונטרס לשורר בבית המשתאות. וכן משמע מדקאמר ולישלח

ל' מהכא בשיר לא ישתו יין. ופ"ב דסוטה תנן משבטלה סנהדרין בטל שיר בבית המשתאות, שנאמר בשיר לא ישתו יין, עכ"ל.

**וכ"כ** בארחות חיים (הל' תשעה באב אות יד) בשם הגאונים ז"ל, דאינו אסור אלא בבית המשתה. וכ"כ בתוס' הרא"ש וחי'דושי הר"ן (שם בגיטין). וכ"כ בתוס' רי"ד ז"ל, שלח ל' למר עוקבא זמרא מנלן דאסור, פ' לשורר ולזמר בבית המשתאות, עכ"ל.

### **ב. שיטות דאסור בפה רק על היין ובכלי בכל ענין**

**כתב** הרמב"ם (פרק ה מהל' תענית הלכה יד) ז"ל, וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר, וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן, ואסור לשומען מפני החורבן, ואפי' שירה בפה על היין אסורה, שנאמר בשיר לא ישתו יין, עכ"ל. הרי מבואר מהרמב"ם דיש ב' דינים: א. איסור לנגן בכלי שיר, וזה אסור בכל מקום. ב. איסור שירה בפה, וזהו רק על היין. וזהו מש"כ הטור (סי' תקס) ז"ל, מלשון הרמב"ם ז"ל משמע דבכלי אסור לשמוע בכל ענין, ובפה דוקא על היין, עכ"ל.

### **ג. שיטות דאסור גם בפה אף בלא משתה**

**בשו"ת** הרמב"ם (סי' שע) נשאל אם מותר לשמוע משירי הערביים, וכן הזמר בכלל. וכתב דיש להחמיר בכל זה, ואסור הן בנגינה בכלים והן שירה בפה, הן על היין והן שלא על היין. וז"ל, ידוע כי עצמות הזמר ושל כלי השיר הכל אסור, ואף אם לא יחובר עליהם דבור כלל, כמו שאמרו אודנא דשמעא זמרא תעקר. וכבר באר התלמוד שאין חילוק בשמיעת הזמר בין שמזמרים בפה או שמנגנים בכלי שיר, או שהוא ניגון בעלמא, חוץ מן התפלה וכו'. ואם הוא זה במקום ששותין יין, יש איסור רביעי, וזו אמרו יתעלה והי' כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם, עכ"ל. ומבואר כי גם שלא בבית המשתה יש איסור נגינה ושירה, אלא שאם הוא בבית המשתה אז נוסף עוד איסור.

**וכ"כ** הטור (סי' תקס) ז"ל, הרמב"ם ביאר בתשובת שאלה דאפי' בפה אסור אף בלא משתה, עכ"ל.

### **ד. דעת המחבר הרמ"א ופוסקי זמנינו**

**דעת המחבר:** כתב בשו"ע (סי' תקס סעיף ג) ז"ל, וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם, ואסור לשמעם מפני החורבן, ואפי' שיר בפה על היין אסורה וכו', עכ"ל. הרי דנקט כשי' הרמב"ם ביד החזקה. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קסו ד"ה היצא מזה) דקיי"ל כוותי'.

**היינו** דשירה בפה אסורה דוקא על היין, אבל שירה בכלי זמר אסורה אפי' בלי יין.

**דעת הרמ"א:** כתב הרמ"א ז"ל, וי"א דוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר, או בבית המשתה, עכ"ל. ומבואר דבלא אחד מאלו ב' התנאים: א. בית המשתה, ב. דרך רגילות, מותר לשיר בפה ואף לנגן בכלי שיר. ונמצא דס"ל כשי' רש"י דכל דהאיסור הוא רק בבית המשתה.

**היינו** דשירה בפה ובכלי זמר שוים, ושניהם אסורים דוקא כשרגיל בכך, או בעת המשתה.

**ובשו"ת** שבט הלוי (ח"ו סי' סט) כתב דיש לנקוט עיקר לדינא כשי' הרמ"א הנ"ל. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' לג). וכן הובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ בית אהרן וישראל ס"ד, ריש עמוד קטז ק"ח. וכ"כ לי הגר"צ קוק שליט"א בדעת הגרי"ש זצ"ל) הגר"ח קניבסקי שליט"א (נתיבות ההלכה חלק מד עמוד 115) והגר"ש דבליצקי שליט"א (הו"ד שם עמוד 415).

**דעת הב"ח ודעימי':** הב"ח (סוף סי' תקס) כתב להוכיח כשי' הרמב"ם בשו"ת, דאפי' בלא משתה היין שירה בפה אסורה, ואפי' אם אינו בדרך רגילות. והיינו דכל שירה אסורה בין בפה ובין בכלי שיר, ואפי' כשאינו רגיל בכך ובלא יין.

**ובס' תורת חיים** (סופר, סי' תקס סק"ו) כתב דכן משמע מדברי המג"א (סק"ט), שתמה על המחבר למה סתם כהרמב"ם במשנה תורה, ולא כהרמב"ם בתשובה, והביא בקצרה כל דברי הב"ח. וכן במאמר מרדכי (סק"ב) נקט בפשיטות כי כך היא דעת המג"א לדינא.

**וכ"כ** בבאר שבע (סוטה דף מח, א) ז"ל, ולי נראה דאסור בכל ענין, מדאמר רב הונא בסמוך זמרא דגרדאי אסור, עכ"ל. וכתב בשל"ה (מס' תעניות פרק נר מצוה אות יד) ז"ל, אף שהטור סי' תק"ס כתב משם התוס' וכו', מ"מ כל הפוסקים סתמו דבריהם, משמע דס"ל בכל ענין אסור, וכן מסתבר דלא גרע מהא זמרא דגרדאי דאסור, עכ"ל. וכ"כ המהר"ל (בס' נצח ישראל פכ"ג).

**וכן** משמע בחיי אדם (כלל קלז סעיף ג) שכתב ז"ל, וכן גזרו שלא לשמוע שום כלי שיר, ואפי' שיר בפה, וכל מיני שמחה אסור. ואסור למלאות פיו שחוק בעוה"ז, והמזמרים בשעת מלאכתן אסור, ואם ידוע שלא ישמעו "מוטב שיהי' וכו'", עכ"ל. הרי מסתימת לשונו משמע דס"ל כשי' הב"ח דאסור בכל ענין. וכ"כ בקיצור שו"ע (סי' קכו סעיף ג) שלחן העזר (ה"ב סי' ט סק"ח) ר' חיים ברלין (בן הנצי"ב, שו"ת נשמת חיים יו"ד סי' קמא אות טז) שו"ת דברי ישראל (וועלק, ח"ב אה"ע סי' כא) שו"ת דברי יציב (או"ח סי' רמו) שו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סא), ועוד.

**ועי'** במ"ב (סקי"ג) שהביא דברי הב"ח. וכתב בס' לבושה של תורה (ח"ב סי' עט אות כח) בפשיטות דכן הוא דעת המ"ב. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קסו, יו"ד ח"ב סי' קיא) כתב דראוי לבעל נפש להחמיר בזה.

**מנהג העולם:** הבאנו לעיל מכמה פוסקי זמנינו שמתירים כשי' הרמ"א. וכ"כ בשו"ת כפי אהרן (סי' נב ד"ה ואם כבר) וז"ל, ואם כבר נהגו באיזה מקומות היתר לזמן ולנגן בכלי שיר וכדומה כל השנה, וכנראה שסמכו עצמם על דעת הי"א שברמ"א שלא גזרו רק למי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה, עכ"ל.

**אך** יש לדעת שבזמנינו שנתרבו הכלים והדרכים להאזין לשירה ונגינה, צריך לנקוט בזהירות יתירה שלא ישמעו השירים בקביעות או בתדירות עד כדי שיהא זה דרך רגילות.

### ה. אם יש לסמוך להקל משום שהוא בעצבות

**דעת המהרש"ג:** כתב בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכה) וז"ל, קבלתי מכתבו לשאול חו"ד ע"ד אשר יש לו וויכוח עם חבירו בענין מה שנוהגין בכמה מקומות על סעודות חתונה או ברית מילה שמעמידין כלי הנקראת פאנאגרף, והכלי עצמה מנגן פסוקים ומזמורים, וחברו טוען שיש בזה איסור מצד מה שמבואר במג"א סי' תק"ס בשם מהרי"ל דעשאוני בניך ככנור, ולכן הוא מונע מללכת על שום שמחה שהוא חושש שיעמדו שם כלי זו וכו'. ולולא כבודו של מעכ"ת לא הייתי משיב על שאלה כזו, משום דאין זה דומה לשאלה בהל' שבת ויו"ט או בנבלות וטריפות או בשעטנז וריבית דבדברים אלו אם היא אסורה, אסורה לכל, ואם הוא מותרת, היא מותרת לכל, אבל שאלה שמעכ"ת שואל נשתנה לפי המקום והזמן ולפי האדם, והרבה פעמים יש בה איסור גדול מאוד, והרבה פעמים היא מותרת לגמרי ואפשר מצוה יש בה וכו'. באמת מבואר בס' שער הקדושה למוהר"ח ז"ל דיש ד' מדות אשר הם כמעט כל היסוד של עבודת השי"ת, ויסוד כל התורה. ואחד מהם הוא עצבות, וכן אחד מהם הוא השיחה בטילה, ונראה בחוש שהעצבות הוא מדה רעה מאוד [שהרי יסוד של עצבות הוא שהוא בכעס על השי"ת שמנהג ח"ו עולמו שלא כדן שאינו נותן לו כפי רצונו], ומביא לידי כמה עבירות. ואפי' העצבות על העבירות לא טוב הוא וכו', ויוכל להביא אפי' לידי מאבד עצמו לדעת, וכמו ששמעתי וגם כמעט ראיתי בעיני. וא"כ מי שהוא עלול בטבעו לבוא לידי עצבות ח"ו, בודאי אין עליו חטא אם שומע קול פאנאגראף [טעי"פ] להפיג צערו. ולעומת זה גם שיחה בטילה הוא מהד' מדות הרעות, ואדם שהוא עלול לשיחה בטילה, שהוא בטבע אינו בעל עצבות, בודאי יש עליו איסור אם שומע קול פאנאגראף וכו', עכ"ל.

**וע"ש** שמסיק זו"ל, ועכ"ז למעשה נ"ל יותר דברי הת"ח שמביא מעכ"ת שדעתו למנוע מליך למקומות כאלו שמנגנים שם ע"י פאנאגראף, עכ"ל.

**ובשו"ת** שבט הלוי (ח"ו סי' טט) הביא דבריו, והוסיף זו"ל, ומיהו עכ"פ אלו השומעים הכלי שיר וכו', או למי ששומע לפקח עצבונו שי"ל שבגדר מצוה הוא, כאשר כבר כ' הגאון מהרש"ג ח"ב סי' קנ"ה, ופשיטא דאין זה נותן היתר ללמוד כלי שיר ולהחזיק סתם ע"מ לשורר סתם, עכ"ל.

**ובס' אום** אני חומה (ח"ב סי' רמב) הביא דבריו, והוסיף זו"ל, נראה דתליא בהא דיש להסתפק בגדר כלי שיר דאסור לשורר בהם, אי הוי איסור עצמי דהוא זכר לחורבן וכו', והוא גם כשאין בו תוספת שמחה, או איסורו הוא משום תוספת שמחה, ואחר חורבן הבית הגבילו דאסור לשמוח שמחה כזו. ואי נימא כצד השני ניחא, דהשתא דהוא לאפוגי צערא וכיו"ב אינו גורם לתוספת שמחה. ואפשר דהוא ביאור דעת הרמב"ם דס"ל דעל היין אסור אף שלא בכלי שיר, וכשאינו על היין רק בכלי שיר, משום דעל היין דאיכא בלא"ה שמחה, בתוספת שמחה מעט דשירה בפה הוי שמחה שלמה אסירא אחר החורבן, משא"כ שלא על היין הוי השמחה בשלמותה רק ע"י כלי שיר, עכ"ל.

**דעת היד יצחק:** כתב בשו"ת יד יצחק (ח"ג סי' שכב) זו"ל, אודות שאלתו שאיש קצין א' סובל חולי הנקרא נערועז ר"ל, ולקח לו כלי זמר שקורין פאנאגראף והי' כנגן המנגן בזה הקל חליו ותהי לו לרפואה, ועתה שואל אם מותר לו לומר לאחד ממשרתיו בעש"ק שבש"ק ינגו לו על כלי זמר הזה בפרט שבש"ק קשה עליו חליו הנ"ל, יען שאינו טרוד בעסקיו וכו', עכ"ל. וע"ש שדן בזה מצד איסור שבת, אבל מצד איסור בחול פשוט לו דמותר.

**ולכאו' אין זה ראי' לדברי המהרש"ג,** דהרי מיירי כאן בציור שהוא חולה ממש. ועוד דהיד יצחק לא התיר האיסור של עשאוני בניך ככנור.

**דעת פוסקי זמנינו:** בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ל שאלה ג) כתב שמי שחולה, וכן מי שסובל מעצבות או מחוסר מנוחת הנפש, והוא דבר מצוי, וביותר אצל זקנים, שרשאי להקל לכתחילה לשמוע נגינות מכלי שיר במשך השנה, ע"ש.

**ובשו"ת** אז נדברו (ח"ח סי' נח אות ב) כתב זו"ל, ומה ששואל אם מותר לשיר שלא יפול בעצבות, הנה לחזור על פסוקי בטחון זה בודאי שבכוחם לגרש העצבות. ומה שנוגע לדינא מסתבר דמותר דהלא העצבות היא אם כל חטאת. אבל זה יכול לגרום לשבור תקנת חז"ל, וצריכים לדעת טוב המציאות, לכן יש להתיישב עם מורה הוראה מקומית, עכ"ל.

**וכתב** במנחת אשר (שם) דבזמן הזה הוי בכלל "עת לעשות לה", דאם לא יזמרו פסוקים, יזמרו חלילה שירי נכרים ושירים חילוניים, שיש בהם שחוק והוללות ממש, ואף גרוע מזה, והמקילים בזה יש להם על מה שיסמוכו, עכ"ל. ועי' גם בשו"ת ההורות נתן (שם סי' מו) שכתב לימוד זכות שלא למחות בזה להמוני העם, ע"ש.

**ובס'** אום אני חומה (ח"ב סי' רמב) כתב וז"ל, אמינא מעין היתר הנ"ל [דהמהרש"ג] באופן אחר, ע"פ מש"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קסו בסופו) דלישנא דהרמ"א "וכן לצורך מצוה כגון בבית חתן וכלה הכל שרי", משמע דבכל דבר מצוה שרי בכלי שיר. ולפי"ז י"ל דהאידינא דהוא שלא לבוא לכלל כעס ולחינוך הבנים וכו', הוי בכלל מצוה ולהכי שרי, עכ"ל.

**ועי'** בס' לבושה של תורה (סי' עט אות לא) שכתב וז"ל, ס"ל לכמה גדולי הפוסקים דכמו שמותר שירה בפה, או אפי' בכלי לצורך מצוה, כמו"כ יש להתיר איסור זה לצורך רפואה, וכהיום אחרי הצרות הנוראות שעברו על רבבות אלפי ישראל, העצבים של הציבור, שהם בניהם או בני בניהם של אלו שסבלו יסורי מוות, מתוחים מאוד, ויש צורך גדול להתיר שמיעת זמר, לכל הפחות שלא על היין וכו', עכ"ל.

**וגם** בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סי' רמו) נשאל אם מותר להיות בבית כלי גראמפון עבור הנשים שישתעשעו בו להרחיק עצבנותם ובידידותם בשעה שבעליהם מחוץ לביתם והן לבדם. והאריך בזה, וסיים וז"ל, אם הוא לרפואה, בטח דלא חמיר מרחיצה בתשעה באב, שלא החמירו בו, ואף ביה"כ רק רחיצה של תענוג, הגם שיש לחלק דהכא הרפואה התענוג, אבל מ"מ י"ל דאפי' בכמה שבתי שבת הקילו בחלה כל גופו וכו', עכ"ל.

**ובס'** שלחן הלוי (פט"ז שאלה ב) כתב וז"ל, אם יש והאדם נצרך קצת למוזיקה כדי לשמח את עצמו, כי העולם מלא במכאובים, יש הרבה צרות בכלל ישראל ולפעמים נצרך לאדם קצת עידוד, כמו שאלישע כשנאבד לו כוחו להתנבא, אמר "ועתה קחו לי מנגן" (מלכים ב' ג' טו), על כן יש להתיר זאת בזהירות ובהתאפקות, אבל אם הוא רגיל בכך אז זה בכלל "אל תשמח ישראל על גיל כעמים", וכאשר המוזיקה מנגנת ללא הפסק, ובחלק גדול של היום הוא עסוק רק בשמיעת מוזיקה, או מי שקם בבוקר והולך לישון עם מוזיקה הרי הוא עובר על "אל תשמח ישראל אל גיל כעמים" והרי זה אסור. ולמעשה אין לשמוע יותר מהנצרך, אם זה באמת כוננתו, עכ"ל.

**ובשו"ת** בית אבי (ח"ד סוף סי' ל) כתב וז"ל, לשמוע שירות ותפילות מחזנים חרדים לדבר ה' המעוררים אהבת תורה ויראת שמים, יש מקום להקל לזקנים וזקנות, בכוונה לעודדם ולהביאם לידי מצב רוח מרומם, אבל סתם לנגן ולזמר, הרי זה מושב לצים, עכ"ל.



## פרק ב שמיעת נגינה ושירה מוקלטים

### א. דעות המתירים

**כתב** בשו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' סב אות ב) וז"ל, ויש עוד סברא גדולה להתיר, כיון דבשעת הגזירה לאסור הזמרא מטעם אבלות לא ה' עדיין הרדיו, לא חל הגזירה על הרדיו, וכהאי דב"י (סי' יג) מובא במג"א ומחצית השקל (סוף סי' שא) וז"ל, כיון דבימיהם דה' גנאי לא אסרו חכמים, אע"פ שבימינו ליכא גנאי, מ"מ לא נגזור ונתחדש גזירה חדשה ונשאר בהיתרו, ואין זה דומה למין כלי זמר שיתחדש אע"פ שלא ה' בשעת הגזירה דודאי אסור משום דהגזירה היתה כל מיני כלי זמר, והסברא נותנת דאף כלי זמר שיתחדשו בכלל, אבל הרדיו שאינו רואים כלל המנגן ובא ממרחק רב ע"פ חדשות הטבע מיקרי פנים חדשות ואינו בכלל הגזירה, ואף שהיא רק סברא בעלמא ומי שרוצה להתעקש יכול לדחותה, מ"מ סניף יש, עכ"ל.

### ב. דעות האוסרים

**בשו"ת** אגרות משה (או"ח ח"א סי' קסו) לאחר שדן באריכות בהלכות אלו, סיים הדברים וכתב וז"ל, כי ע"י הרדיא אם נשמע זמרא דפומא מותר ואם בכלי זמר אסור, עכ"ל. ועי' עוד (יו"ד ח"ב סי' קמב) דנקט ג"כ דאין הבדל בין שמיעת כלי זמר באופן רגיל, לבין שמיעתם כשהם מוקלטים, ונדחק הרבה במה שנהגו בזה היתר ולא חיששו לאיסור. ועי' עוד בשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' קמט) ובשו"ת פאת שדך (סי' צט) שהחמירו ג"כ בזה.

**והובא** בס' אל גיל כעמים (עמוד לב ד"ה ובתשובה) וז"ל, על השאלה בענין מה שיש תקנה בפעיה"ק שלא לנגן בכלי שיר על שמחת חתונה אם מותר בתיבה המזמרת שקורין "גראמעפאן". השיב מרן הגרי"ח זוננפלד ז"ל, ודאי גם זה בכלל, ע"כ. והעיד הגה"צ רבי מרדכי הומינר ז"ל, יליד ירושלים, שנשאל רב האי גאון ארי דבי עילאי מרן רבי יהושע לייב דיסקין זצוק"ל, לענין כלי הנקרא פניגראף, והשיב שדינם ככלי שיר גמור, עכ"ל. וכן הובא בשו"ת שלמת חיים (סי' תצד).

**וכ"כ** בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' לג אות ב) וז"ל, לדעתי יש חילוק בזה, והוא אם השירה והזימרה ששומעים מהם המה שירה וזימרה דפומא, זאת אומרת, מה שאנשים השמיעו את תוכם משירת וזימרת פיהם, אזי דינם כשירה וזימרה דפומא דמותר, ואם השירה והזימרה היא מכלי שירה שניגנו והקליטו אל תוכם אזי דינם אז כזמר בכלי, עכ"ל.

**וכ"כ** בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' נח אות ג) וז"ל, אודות המכשירים של זמנינו כמו הרדיו, הטייפ-רקורד וכו', אם דינם ככלי או כשירה בפה, גם זה פשוט דמה שנקלט משירה בפה דינה כשירה בפה, ומה שנקלט מכלי זמר המצוי ברדיו, דינו ככלי שיר, עכ"ל.

**ובקובץ** בית אהרן וישראל (קובץ ס"ד סוף עמוד קטו) הביא דהגרי"ש אלישיב זצ"ל אמר שבטייפרקודער יש לנו היום יותר שכלולים, ויכול להיות שזה הוי חמור טפי מכלי שיר, ע"ש. וכן הגרב"צ קוק שליט"א שאל להגרי"ש אלישיב זצ"ל האם יש הבדל לשי' הרמב"ם בין שמיעת מוזיקה מטייפ, לבין שמיעה מכלי שיר ממש. והשיב וז"ל, לשי' הרמב"ם הכל אסור, הכלי שיר הטוב ביותר בזמן הרמב"ם לא הגיע לטייפ שיש אצלנו... אנחנו סומכים על הרמ"א שמתיר, עכ"ל.

**ובשו"ת** באר שרים (ח"ב סי' רכו אות ג) כתב וז"ל, מה שחידש [החלקת יעקב] שם בסברא של פנים חדשות, כי הרדיו ודומיהן לא ה' בעת הגזירה, וכן שהקול בא מרחוק וכו', הרגיש בעצמו שם החלקת יעקב שסברא קלושה היא, עכ"ל.

**ובשו"ת** חיי הלוי (ח"ב סי' מ סוף אות ה) דחה סברא זו, ומציין כי החלקת יעקב עצמו הרגיש דיש לדחות סברתו, ונקט כי כך הוא העיקר כפי דחיית הסברא.

**והגרי"י** פישר זצ"ל (הליכות אבן ישראל עמוד שפח סעיף ב) פסק דשמיעת דברי שיר מקלטות ע"י טיי"פ וכדומה, דינם ככלי זמר שאסרו חז"ל לשמוע למי שרגיל בהם. ובהערות שם כתב והוא אפי' שלא על היין.

**והובא** בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה תפלה פי"ג הערה עא) דלבני תורה המדקדים במצוות ראוי לחוש בזה אפי' לענין קלטות, שירים, שלא להפעילם, אם לא בשמחה של מצוה, עכ"ד.

**וכן** בשו"ת דברי יציב (ח"ב סי' רמו אות ד) האריך בזה הרבה, וסיים וז"ל, בחיי אדם מסתם סתים לה לאסור בסי' קל"ז סעיף ג', וכן נראה מהא"ר שם סק"י, וא"כ יש בדבר הרבה חששות, שאולי הוא כלי זמר אשר להרמב"ם והמתבר אסור תמיד. ואפי' שזה בפה, הרי להתשובה שברמב"ם וב"ח ושל"ה והמג"א נמי נראה שחשש לה. והחיי אדם פסק כן, ג"כ אסור. ובפרט שאם הוא בבית, הרי רגיל בו טובא, ולפמ"ש להפמ"ג אסור אליבא דכו"ע, ומכ"ש בזה הזמן דהחורבן ניכר רח"ל, מה שלא ה' מזמן החורבן בית מקדשינו, ולהוציא מלבן של צדוקים, יש להחמיר ביתר שאת בכל ענינים, עכ"ל.

### ג. זמרה בפה שהוקלטה בקלטות

**דעות האוסרים:** כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' נז אות ב) וז"ל, ואשר שאלת בענין שמיעת שיר הפאטאפאן אם זה נאסר מטעם כלי שיר וכו'. הנה ספק שלך

כמדומני בפאטאפאן שקולט שירי פה ואינו כלי שיר לחדש זמר ע"י ההשתמשות בכלי זה, ואינו אלא מכפיל שירי פה שמותרים שלא על היין, זה כנראה ספק שלך. איברא מדכתב הרמב"ם (פרק ה מתענית הלכה יד) וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר, וכל מיני זמר, וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשומען מפני החורבן, ואפי' שירה בפה על היין וכו'. הנה מסיפא דסיפא מוכח דרק שירה בפה יצא מכלל האיסור אם אינו על היין, א"כ מה זה שכתב עוד ברישא וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר, אלא דהרמב"ם סגר עלינו את השער ואסור כל משמיע קול שיר שבעולם אפי' אינו כלי שיר מיוחד לכך, ואע"פ דכלי הנ"ל לא הי' בימיהם אבל נכנס לפי דעתו בגדר "כל משמיע קול של שיר", עכ"ל. ועי' גם בח"ו (ריש סי' סט) ובח"ח (סי' קכז אות ב).

**ובחוט** שני (שבת ח"ד עמוד שעט) כתב לענין מנהגי אבילות בימי הספירה וז"ל, טיפ המשמיע שירה בפה אף בלא תזמורת, כיון שזה מתוך טיפ, דינו ככלי ואסור, כיון שהכלי משמיע את השירה יש בזה יותר צורה של שמחה, עכ"ד.

**וגם** בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סי' רמו אות א) נסתפק בזה וז"ל, ונסתפקתי בהך גראמאפון אם דינו כשיר בפה, שהוא משמיע רק דברי החזנים שזמרו בו בע"פ או כיון שהוא ע"י כלי, דינו ככנור ושאר מיני כלי זמר, שהוא בכלל גזירה של בשיר, ע"ש.

**וגם** בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' נ"ח אות ג) כתב כי שוב עיין דאין הכרח דהקלטות של שירה בפה, דינו כפה ולא ככלי, אלא י"ל דכל שהשמיעה היא ע"י כלי, אזי אפי' שירה בפה, דינה כשירה בכלי.

**דעות דס"ל דתלוי כיצד הוקלטה השירה בפה בקלטות:** בקובץ בית אהרן וישראל (קובץ ס"ד עמוד קיז סוף ד"ה ובס' רבבות) הביא דהגרי"ש אלישיב זצ"ל דחה את סברת האוסרים שמיעת הקלטה של שירה בפה, ואמר דאין הבדל כלל בין אם השירה בפה מושמעת מהאדם עצמו, או ע"י הקלטה, לעולם דינה כשירה בפה ומותר. ויל"ע בזה, דהרי הובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הערות למס' גיטין דף ז', א ד"ה אבל דפומא) להפך וז"ל, ולענין מכשיר הנקרא "טייפ", נראה דאפי' כששומעין בו שירה של "פה" נדון כמו "כלי", עכ"ל.

**ושאלתי** זאת להגר"ב קוק שליט"א והשיב דלא פליגי, דיש ב' מיני קלטות, כאן בקלטת שירה רגילה, וכאן בקלטת סטריאו המשפרת את הקולות. והביא לי מה ששאל להגרי"ש זצ"ל דהאם מותר לזמר ברמקול, דהרי רמקול פועל בדיוק כמו קלטת, שאין זה הקול המקורי אלא המכשיר קולט את הקול ומייצר ממנו קול חדש, ואם אסור לשמוע קלטת של שירה כך צריך לאסור לשיר ברמקול. והשיב

הגרי"ש זצ"ל דבקלטת משתפר הקול, משא"כ רמקול, עכ"ד. וכן ס"ל להגר"י בעלסקי זצ"ל (הבאנו דבריו לקמן בענין זמרה בימי בין המצרים).

**דעות דס"ל דמותר:** בעל המנחת איש כתב דהגר"י שפירא זצ"ל (ראש כולל חזו"א) פסק דזמרה בפה שנקלט בקלטות מותר לגמרי. ושאלתי אותו האם חלוק באיזה אופן נקלט, והשיב וז"ל, כל קול שירה מותר, ואין שום חילוקים, הפעולות שעושים בקול וכדומה אינו מן הענין, עכ"ל.

**וכן השיב הגר"ד פיינשטיין שליט"א,** דבכל קול מותר.

**וכ"כ** בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' לג אות ב, הובא לשונו לעיל), ששירה בפה שהוקלטה בטי"פ, מותר.

**ועי'** מה שהארכנו עוד בעניני זמרה בשאר ימות השנה בקונטרס על עניני זכר למקדש.

## פרק ג

### זמרה בימי בין המצרים

#### א. מקור האיסור

**כתב** במג"א (סי' תקנא סק"י) וז"ל, ונ"ל דאסור לעשות ריקודין ומחולות מי"ז בתמוז ואילך, עכ"ל. וכ"כ במ"ב (סקט"ז) וכל הפוסקים. ולא הוזכר כלל בשו"ע ובנושאי כלים האיסור לשמוע זמרה, מלבד הפמ"ג שכתב (א"א סק"י) דישאל שפרנסתו כלי זמר אצל עכו"ם בבית המשתה, יראה דכדי פרנסתו שרי. ומבואר מדבריו שמי שאין פרנסתו בכך אסור בשמיעת כלי זמר, אך צ"ב אמאי השו"ע לא הביא דין זה.

**וכן** העיר בשו"ת כפי אהרן (סי' נב, ד"ה הנה ראשונה) וז"ל, גבי בין המצרים אינו מבואר בשו"ע או"ח סי' תקנ"א שיהא אסור לזמר ולנגן בכלי שיר והלא דבר הוא, ופשיטא דאסיר כלי שיר וכו', וכן בימי בין המצרים, ולמה לא הביאו בטור שו"ע דין זה, עכ"ל.

**מקורו מהאיסור כל השנה:** כתב בשו"ת כפי אהרן (שם) וז"ל, ונלפע"ד ברור ופשוט דהוא משום שכבר פסק השו"ע באו"ח סי' תק"ס סעיף ג' וז"ל, וכן גזרו (היינו משחרב בית המקדש) שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיע קול של זמר לשמח בהם [הג"ה וי"א דוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה - אפי' מי שאינו רגיל בהם מג"א], ואסור

לשומעם מפני החורבן וכו', וכיון שפסק השו"ע בזה דאסור לזמר ולנגן בכלי שיר וכל משמיע קול של שיר לשמח בהם כל השנה משחרב ביהמ"ק חוץ מבית חתן וכלה דמצוה היא לשמוח חתן וכלה היינו בשעת החופה והחתונה וכו', וכן פסק בשו"ע או"ח תקנ"א דאין עושין נישואין מר"ח אב, ולהרמ"א שם מי"ז בתמוז ואילך, ממילא נשמע דאסור לזמר בכלי שיר וכדומה, כיון דכל השנה ג"כ אסור כלי שיר וכדומה חוץ מבית חתונה ואבל אסור בסעודת חתונה, וכן בימי המצרים אין נושאים נשים וזולת נושאים גם בכל השנה אסור בכלי שיר וזמר וכדומה, מש"ה לא הוצרך השו"ע להביא דין איסור כלי זמר בימי המצרים וכו', עכ"ל.

**ויל"ע** בזה, דזה מיושב רק לפי השו"ע והב"ח שאסרו לשמוע כלי זמר גם בשאר ימות השנה אפי' שלא על היין, אבל לפי שי' הרמ"א (שם) שסובר שדוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה אסור, אבל מי שאינו רגיל בכך מותר, א"כ מנין שאסור לשמוע כלי זמר בבין המצרים למי שאינו רגיל בכך.

**מקורו מדין איסור ריקודין ומחולות:** כתב באשל אברהם (סוף סי' תקנב) וז"ל, כלי זמר וכו', אם יש בהם צד שמחה אסור כל בין המצרים, וכמו שכתוב (מג"א סי' תקנא סק"י) גבי שידוכין שברקודין ומחולות אסור וכו', עכ"ל.

**וכתב** בערוך השלחן (סי' תצג סעיף ב) בדינים הנוהגים בימי ספירת העומר וז"ל, ומותר לעשות סעודה אך לא בריקודין ומחולות, וכ"ש שאסור לזמר בכלי זמר, עכ"ל. הרי דס"ל דאיסור כלי שיר הוא מק"ו מאיסור ריקודים ומחולות.

**וגם** בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קי" סק"ב) כתב וז"ל, ולדעתי הוי איסור כלי זמר, בכלל מה דאיתא במג"א (סי' תצ" סק"א) דכתב דאסור לעשות ריקודין ומחולות בימי הספירה, ואף דלא הזכיר כלי זמר, מ"מ כלי זמר הי' כ"ש, דהוי שמחה יתירה מריקודין ומחולות וכו', עכ"ל.

**וכ"כ** בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' לג סק"ב) וז"ל, ולדעתי מכיון שבבין המצרים אסור גם בריקודין ומחולות, א"כ אסור אפי' אם השירה והזימרה הוא ממה שהקליטו משירה וכו', עכ"ל.

**נפק"מ בטעמים הנ"ל:** ואפ"ל נפק"מ בזה, דאי נימא שאסרו זאת ממה שפסק השו"ע (סי' תקס) לאסור, א"כ המיקל לסמוך על הרמ"א למי שאינו רגיל בכך, א"א למחות בו, שהוא יכול לסמוך על הרמ"א, אבל אי נימא דזה נלמד בק"ו מריקודין ומחולות, א"כ כשם שהמג"א המ"ב וגדולי הפוסקים אסרו ריקודין

ומחולות בימים אלו, א"כ כ"ש כלי זמר. וכן משמע מהפמ"ג הנ"ל שאסור גם כלי זמרא.

**ועוד** נפק"מ יהי' לגבי שמיעת כלי זמר בשירי רגש שאינם מעוררים לריקוד ומחול, דאי נימא דאסרו זאת ממה שפסקו השו"ע והב"ח לאסור בשאר ימות השנה, א"כ גם שירי רגש בכלל, אבל אי נימא דאסרו זאת בק"ו מריקודין ומחולות, א"כ אין לנו ללמוד בק"ו מסברא אלא בשירים וכלי זמר המעוררים לריקודים ומחולות, אבל לא בשירי רגש.

**אין לו מקור רק דזהו המנהג:** באשרי האיש (פס"ה סעיף כ) הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל וז"ל, ובאמת הרבה העירו דמה ענין ניגונים לריקודים ומחולות, ואמר רבינו שאכן אין לזה מקור, אלא שכל השנה המנהג להתיר ובספירה המנהג לאסור, עכ"ל.

**ולכא'ו** כוונתו שהמנהג לאסור הוא כי בימים אלו מחמירים כהשו"ע והב"ח, דאם לא כן, אז גם בבין המצרים האיסור הוא רק מצד המנהג, וזה אינו. דבבין המצרים משמע מדברי הפוסקים שהאיסור הוא מדינא, ובהכרח שהכוונה שבימים אלו המנהג לאסור כהשו"ע והב"ח שאז זה אסור מדינא, אך לכא'ו לשי' הרמ"א גם בימים אלו לכא'ו יהי' מותר, ועדיין צ"ע.

### ב. זמרת כלי שיר בקלטות

**הבאנו** לעיל דרוב רובן הפוסקים ס"ל דבשאר ימות השנה אסור לשמוע שירים מוקלטים. ולפי"ז כ"ש בימי בין המצרים הרי אסור לשמוע זמרה בקלטות. וכן נקטו כל הפוסקים.

### ג. זמרה בפה שהוקלט בקלטות

**דעות האוסרים:** הבאנו לעיל דגם בשאר ימות השנה כמה פוסקים ס"ל דאסור. ויש כמה פוסקים דס"ל דתלוי איך הוקלט השיר בקלטות, וכן השיב הגר"י בעלסקי זצ"ל. ועי' מש"כ בשו"ת שלחן הלוי (פי"ג אות ו).

**והגר"ש** קמנצקי שליט"א אמר דלא מסתבר כ"כ להחשיבו כזמרא דמנא ממש, דכפשוטו ענין זמרא דמנא הוא כך שהזמרא הנעשה ע"י כלי יש בו

---

א. אמנם אין מוכח דס"ל דהוא ק"ו מריקודין ומחולות, די"ל דכיון דאסרו הרי לא התירו גם דברי הרמ"א.

מעליותא מיוחדת במה שיש לו מהות אחרת לגמרי מזמרא דפומא, שלכן אין כ"כ סברא להחמיר בזמרא דפומא שהוקלט בקלטת להחשיבו יותר מקול השיר של האדם עצמו.

**אך** מ"מ אין להתיר שמיעת זמרא דפומא שהוקלט בקלטת בימי בין המצרים, דהנה עיקר איסור דכלי זמר בימי בין המצרים אינו משום לתא ד"כלי שיר" דוקא, אלא האיסור הוא לשמוח ע"י שירה שהוא שמחה טפי, וזהו שאסרו ריקודין ומחולות שאין בהם שייכות לכלי זמר דוקא משום דמעוררין שמחה טפי ע"י ריקודין ומחולות ושירה, ולכן ודאי שיש להמנע גם מזמרא דפומא שנקלט בקלטת, כי בדרך כלל שמיעת זמר בקלטת נערך באופן שיש בהם איזה מעליותא מסתם שירה שמשוררים בני אדם בפיהם, וי"ל שזה נכלל באיסור ריקודין ומחולות דימי בין המצרים, ובפרט אם הוא באופן שכל תכלית הזמר הוא להדמות לקול כלי שיר, שבזה בודאי הוי שירה של שמחה ויש לאסור, ולאחרונה נפרץ מאוד שמיעת קלטות הללו בימי בין המצרים, והמקשיב לקלטות הללו בימי בין המצרים אין רוח חכמים נוחה הימנו, עכ"ד.

#### ד. שמיעת חזנות בהקלטה

**הובא** בשם הגר"ע אויערבאך שליט"א (קונטרס בין המצרים להגר"מ סנדר שליט"א) שמותר לשמוע בהקלטה של חזנות, אף אם יש בו קצת ליוי עם כלי שיר, כיון שאין עיקרו זמרה, וכ"ש לשמוע מפי חזן עצמו בלא שום שירה, דהחזנות אינו דבר של שמחה אלא דבר של עונג, ולא מצינו שנאסור עונג באלו הימים. וכ"כ בשו"ת ויברך דוד (ה"א סי' ס"ה).

**אך** הובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל (אשרי האיש פס"ה סעיף כ) דבכלל האיסור הוא גם חזנות.

**והגרש"ז** אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה פי"ד הערה ה) פסק דאין הדבר ברור לאיסור, מ"מ נכון להמנע בימים אלו מזה, וכדאי הוא בית אלקינו להתאבל עליו גם בכגון דא.

**שירה בפה לשם שמחה:** הובא בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (שמעתתא דמשה, שמועות סי' תקנא סק"ט, ובהערה שם) שאין לשיר בפה בסעודה המותרת בימי בין המצרים, אם השירה גורמת שמחה יתירה. וכעין זה הורה הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה פי"ד סעיף ג-ד, ודבר הלכה שם סק"ה). וגם הגר"י דרזי (בנתיבות ההלכה חלק מד עמוד 445) הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דבימי בין המצרים נהגו כהב"ח דגם שירה בפה אסור.

**אך** בשדי חמד (ח"ה מערכת בין המצרים סי' א אות י) מבואר דעתו להקל.

## ו. רדיו שבין החדשות ודברי מסחר משמיעים שירים

**כתב** בשו"ת שבט הלוי (ה"ו סי' סט) וז"ל, וראיתי בספר שערים מצוינים בהלכה המסונף לס' קצשו"ע סי' קכו, ד' שכ' דהראדיו ששומעין חדשות ודברי מסחר, ובין דבר לדבר משמיע גם שירים על כלי שיר וא"א לצמצם, י"ל דאזלינן בתר רוב תשמישו, והעיקר והרוב נעשה למסחר וכו' ודומה למש"כ השו"ע או"ח סי' תנ"א ס"ו דאזלינן בתר רוב תשמישו וכו' ע"כ. ודברים תמוהים כתב, דאין הכלי קובע אלא השמיעה קובעת, דאסור לשמוע, כמש"כ הרמב"ם, ומה לי אם הכלי אין רובו לכך. ומה דא"א לצמצם זה יתכן דאז אינו מכוון לאיסור הנ"ל, ומה דהביא מאו"ח סי' תנ"א מהכשר כלים דאזלינן בתר רוב תשמישו, על דאי' זו לא צריך להשיב כלל, עכ"ל.

## ז. שירים שקטים או מנגינות קלאסיות (classical)

**דעות הפוסקים המקילים:** הובא בשם הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל (הו"ד בקונטרס בין המצרים להגר"מ סגור תשע"ד) דשירים המכונים "שירים שקטים או מנגינות קלאסיות" מותר בכלי זמר אף בימי בין המצרים. והביא ראי' מהמשנה בכלים (פט"ו מ"ו) גבי הארוס, שת"ק אומר שהוא בכלל הטמאים, ורבי יהודה אומר הארוס טמא מושב, מפני שהאלית יושבת עליו. ופי' הרע"ב וז"ל, כלומר המקוננת ומיללת יושבת עליו, לפי שרגילין לספוד ולקונן ע"י ניגון של אותו כלי, עכ"ל. והביא עוד ראי' להתיר מחלילים שמנגנים לקונן אצל המת, כמבואר במשנה בב"מ (פרק ו' משנה א). וכן השיב הגר"ע אויערבאך שליט"א.

**דעות הפוסקים המחמירים:** הגר"ש אלישיב זצ"ל (הלכות והנהגות עמוד 6) והגר"מ הלבפשטאם זצ"ל (קונטרס בין המצרים שם) פסקו לאסור גם שירים אלו, דסו"ס יש בהן נעימות והנפש באה על סיפוקה מהם, ולכן יש לאסור אף מנגינות של עצב ותוגה. וכן פסק הגר"ח קניבסקי שליט"א (הו"ד שם).

## ח. מי שפרנסתו לזמר בכלי שיר

**כתב** בפמ"ג (סי' תקנא א"א סק"י) וז"ל, וישראל שפרנסתו כלי זמר אצל אינו ישראל בבית משתאות, יראה כדי פרנסה שרי ודאי, עכ"ל. והו"ד בביאור הלכה (סעיף ב'ד"ה ממעטים) ובקיצור שו"ע (סי' קכב סעיף א).

**וכתב** בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שסח ד"ה אבל, וד"ה לכאוי), דהטעם שהתיר הפמ"ג הוא משום דטריד בעבידת'.

## ט. ללמד נגינה

**בשו"ת** מהר"ם שיק (יו"ד סי' שסח) נוטה לומר שהלומד נגינה שרי בכל אופן אפי' אם אינו נוגע לו לפרנסתו. אך שוב הביא דברי הפמ"ג (סי' תקנא א"א סק"י)



שלא התיר לישראל לזמר כלי זמר אצל גוים בין המצרים, ולא התיר אלא משום שפרנסתם בכך, הרי דבלא"ה אין היתר, עכת"ד.

**ואמר** הגר"ש קמנצקי שליט"א דאין ראוי לאסור ממה שהתיר הפמ"ג רק היכא דאיכא צורך פרנסה, דהתם מיירי שמנגן בבית המשתה, ובכה"ג אע"ג דטריד בעבידתו, הא סו"ס הוא מנגן בצורה המשמחת וא"א שאין לו שמחה בניגוניו, וק' לומר בזה שאינו מכין כלל להנאה, ולכן הוצרך הפמ"ג להתיר מכח דין דבר האבד, דבדבר האבד שרינן אפ"י משא ומתן של שמחה כמפורש בט"ז (ריש סי' תקנא סוף סק"א) א"ר (סק"ב) פמ"ג (משב"ז סק"א, א"א סוף סק"ז) שער הצינן (אות יב), משא"כ הלומד אומנות המוזיק, הרי אינו מנגן בצורה המשמחת כידוע, אלא מנגן לאט לאט, וגם מה שמנגן הוא פסקי פסקי באופן שמפסיק הרבה באמצע, שלכן אין בו שמחה, ובזה י"ל דגם הפמ"ג מודה דשרי גם בלי טעמא דדבר האבד ופסידא, דלית ב' שמחה וליכא טעם לאסור, עכ"ד.

**ועי'** בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' פז) שלא התיר אלא כשלומד לנגן משום פרנסה, אבל הלומד להנאתו אסור, דגם זה הוא ענין של שמחה, ע"ש. ומדהוצרך האגרות משה לפרש שהטעם לאסור כשלומד להנאה הוא משום דשמחה הוא לו, ולא כתב סתמא דכשלומד להנאה לית כאן התירא דדבר האבד ופסידא, משמע דגם בלא"ה שרי משום שהלומד לצורך פרנסה אין בו ענין שמחה. ונפק"מ לפי"ז בהיכי תמצא שאינו לפרנסה ולא להנאה, כגון שלומד נגינה כדי לנגן בשביל אחרים בחנם, דליכא הפסד אבל גם אינו להנאתו, דבזה נראה דמודה האגרות משה דשרי, דהא אינו להנאה וא"כ לית ב' משום שמחה. ובשו"ע סי' תקס"ס סעיף ג' פסק וז"ל, וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם וכו', ואפ"י שיר בפה על היין אסורה ע"כ, ובסוטה מח ע"א שרינן זמרא דנגדי ודבקר, כי השירה היא כדי שלא יתעצלו במלאכתם, והובא במג"א (סק"ט) ומ"ב (סקי"ג), ומבואר דכל שאינו דרך שמחה שרי אף בלי טעמא דהפסד ודבר האבד, ולכא' נידון דידן דומה להתם.

**ב.** כתב במנחת איש וז"ל, ועיקר ההיתר ללמד נגינה לצורך פרנסה הוא כמש"כ מהמבואר בביאור הלכה שם סעיף ב' מדברי הפמ"ג דמותר ליהודי לנגן לגויים בבית המשתה לצורך פרנסה, וההיתר הוא עבור עצמו, ולפי"ז ממילא יהא מותר לתלמידים ללמוד נגינה כאשר המורה מלמדם לצורך פרנסתו, דאל"כ מה הועיל שנתיר למורה ללמד את הנגינה אם לתלמידים יהא אסור ללמוד אותה, ואין לומר דלא התירו לצורך פרנסה אלא לפי שהשומעים הם גויים, כי עיקר ההיתר ה' מחמת פרנסתו של המורה והיינו דלא חשיב לצורך שמחה, וא"כ אין חילוק בזה. ועוד דעיקר דברי הפוסקים שם הוא בנגינה לצורך ריקודין ומחולות, ובזה י"ל שלצורך פרנסה

**י. שמיעת ניגונים בכדי ללמוד**

**פסק הגר"ש קמנצקי שליט"א** דשמיעת ניגונים בכדי ללמוד לנגן אסור, דכיון שמקשיב לשירים המשמחים יש בו שמחה ואסור, ולא איכפת לן במה שהוא לצורך לימוד, ורק עצם מה שמנגן דרך לימוד מותר משום דאין בו שמחה, עכ"ד.

**יא. שמיעת שירים בשעת התעמלות**

**יש** מקומות שבאים בני אדם לעשות התעמלות וכדומה, ומקובל להשמיע שירים ומנגינות. וכתב הגר"י פ"ש זצ"ל (הליכות אבן ישראל עמוד שצ סעיף יג) דאסור זאת גם בשאר ימות השנה.

גם היו מחמירים אילו ה' להשמעה לפני יהודים, אבל כאשר גם התלמידים אינם אלא לומדים נגינה כדרך לימודם ולא למטרת השמחה עתה, אין לחלק בין התירו של המורה להיתרם, ממילא מותר להם ללמוד ממנו. ואמנם מר"ח ואילך כתב בביאור הלכה שם דמדברי הדה"ח מוכח להחמיר בזה, ולכן אע"פ שנראה דהתם כל הנגינה היתה לצורך ריקודים ומחולות ויש לאסור טפי, מ"מ כבר נהגו בזה כאיסור שלא לנגן כלל מר"ח ואילך ואפי' לצורך פרנסה, ולפיכך לכל הפחות מר"ח יש להחמיר בזה יותר, עכ"ל.

וכתבתי להמחבר הנ"ל דלענ"ד אין זה ראי', דהרי הפמ"ג לא מיירי שמלמד אחרים, רק שמזמר בבית משתאות שלהם, ולכן לא נעשה איסור לא לדיד' ולא להעכו"ם, אבל היכא שמלמד אחרים מנא ל' כלל להתיר, והא לא מצינו דכל דבר הותר לצורך פרנסה. ואפי' אם נימא שיש היתר משום פרנסה, מ"מ יש לחלק טובא אם מלמד אחרים ישראלים שיש להם שמחה בזה דלא הותר לו ללמד אחרים משום דעובר אלפני עור, או דסתם מזמר בבית משתאות של גוים, וא"כ אין ראי' מדברי הפמ"ג כלל להתיר בצידור הנ"ל.

והשיב ז"ל, עיקר ההיתר ללמד נגינה לצורך פרנסה הוא כמש"כ מהמבואר בביאור הלכה שם סעיף ב' מדברי הפמ"ג דמותר ליהודי לנגן לגויים בבית המשתה לצורך פרנסה, וההיתר הוא עבור עצמו, ולפי"ז ממילא היא מותרת לתלמידים ללמוד נגינה כאשר המורה מלמדם לצורך פרנסתו, דאל"כ מה הועיל שנתיר למורה ללמד את הנגינה אם לתלמידים יהא אסור ללמוד אותה, ואין לומר דלא התירו לצורך פרנסה אלא לפי שהשומעים הם גויים, כי עיקר ההיתר בישראל המנגן לגויים משום פרנסה אין זה קולא דלצורך פרנסה אלא היינו דלא חשיב לצורך שמחה כלפי המנגן, אע"פ שאופן הנגינה היא נגינה של שמחה, שהרי מנגן כעת ריקודים ומחולות שלהם. וא"כ כאשר מלמד נגינה את התלמידים אין חילוק בזה, כי שניהם אין מטרתם אלא לצורך לימוד ולא לצורך שמחה. ואמנם מר"ח ואילך כתב בביאור הלכה שם דמדברי הדרך החיים מוכח להחמיר בזה, ולכן אע"פ שנראה דהתם כל הנגינה היתה לצורך ריקודים ומחולות ויש לאסור טפי, מ"מ כבר נהגו בזה כאיסור שלא לנגן כלל מר"ח ואילך ואפי' לצורך פרנסה, ולפיכך לכל הפחות מר"ח יש להחמיר בזה יותר, אלא שבמקרים רבים אופי הנגינה הנלמדת אינה בצורה של שירים שלמים וכדומה המביאים לידי שמחה אלא רק באופן של קטעי תוים בודדים וכדומה, והשמעות קול שונות שאין בהן צורת שמחה כלל. ובזה ה' נראה להתיר גם אחרי ראש חודש, אבל מ"מ נהגו להחמיר בזה יותר, וכדאי הוא בית אלקינו לקבל בזה חומרא טפי בכל שמיעת כלי זמר עכ"פ מראש חודש ואפי' במה שלא שייך בטעם האיסור, עכ"ל.

**אך** הגרש"ז אולמאן שליט"א (בס' ישועות דניאל שו"ע סי' תקנא אות כא) פסק שלהשמיע מוזיקה קצבית במקום שיש התעמלות, כיון דאין בזאת משום שמחה, אלא לשפר את יכולת ההתעמלות והכושר, יש להתיר בזה אפי' בט' הימים. אך בענין המוזיקה שמשמיעים שם בריקוד איירובי יש להחמיר.

**וכ"כ** בס' משיב נבונים (ח"ג סי' עט) גבי מי שהוא בשנת האבילות על אביו או על אמו, דמותר לו לילך למקום שעושים התעמלות לצורך רפואה לקול זמרה, אם אין כוונתו אלא לזרז את עצמו.

### יב. קטנים

**כתב** בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' כא אות ד) שיש להחמיר בשמיעת מוזיקא בזמרא דמנא גם לקטנים שהגיעו לחינוך, מאחר שאבילות דרבים היא. ועי' עוד שכתב (יו"ד ח"א סי' רכד עמוד תנה) דעל אף שאין חינוך באבילות, מ"מ בתשעה באב שהוא אבילות דרבים, מצאנו כמה דברים שמחמירים בו יותר מאבילות דקרובים. ולכן נראה לאסור מדין חינוך בדיני תשעה באב ובדיני בין המצרים לקטנים שהגיעו לחינוך.

**וכתב** בס' חוט שני (שבת ח"ב עמוד שכה) שאסור לשיר שירים בבין המצרים אף בגני ילדים, ודוקא שיר המביא לידי שמחה, אבל סתם שירים מותר. ומשמע שגם בילדים שלא הגיעו לחינוך יש להחמיר.<sup>ג</sup>



---

ג. אך לגבי ספירת העומר כתב (ח"ד עמוד שעט) שגננת שמנגנת בגן א"א לאסור, דהקטנים לא הגיעו לחינוך, והיא עצמה אין לה שמחה אלא שעושה מלאכתה. ולכאור' יש לחלק בין דיני בין המצרים שחמור טפי מספירת העומר.

## או"ח סימן תקכז

### בענין הערמה במלאכת אוכל נפש ביום טוב

**א** איתא בשו"ע בהלכות יום טוב (סימן תקכז סעיף כא), אם נזכר שלא עירב קודם סעודת שחרית, יבשל הרבה בקדרה אחת ויותר לשבת. הגה: והוא הדין שיוכל לילך מבעוד יום לחדר ונר דלוק ומחפש איזה דבר, ויניחנו דולק עד הלילה, עכ"ל. ומשמע דאע"ג שלא היה בדעתו לחפש אותו, מ"מ יכול להערים לחפש איזה דבר להשתמש בו ולהניחו דולק.

**וצ"ע** מאי שנא מהא דקימ"ל (סימן תקג) שלאחר אכילה אסור להערים ולבשל קדירה מלאה בשר ולומר 'אוכל ממנה כזית', דהוי הערמה, ואם כן יש לאסור אף הדלקת הנר בהערמת חיפוש, וצ"ע.

**וע"כ** צ"ל דבהדלקת הנר לא שייך איסור הערמה. לא מבעיא למאן דמתיר להערים קודם אכילה ולבשל קדירה מלאה ע"מ לאכול ממנה כזית (ע"י מג"א סימן תקג סעיף ב), והטעם משום דלא מינכר הערמתו וכמבואר במשנה ברורה (שם ס"ק יב), ואם כן הוא הדין בהדלקת הנר לא מינכר הערמתו.

**ואפילו** למאן דאוסר הערמה בכל אופן, יש לומר דהיינו דווקא במרבה בשיעורים, דלא מועיל מה שאוכל קצת ביום טוב, משום דעיקר הבישול נעשה בשביל מחור, אבל במשתמש בכל המלאכה היום, כגון מי שמוציא חפץ לרשות הרבים ומערים להשתמש בו ביום טוב, אע"ג שעיקר הוצאה נעשית לצורך מחור, מ"מ כיון שמשתמש בכל המלאכה ביום טוב, מותר, וה"ה במדליק נר, הרי משתמש בכל המלאכה, ולכן מותר להערים<sup>א</sup>.

**[וגדולה]** מזו מצינו בבית יוסף (ריש סימן תקג) בדעת הסמ"ק, ששחיטה מותרת בהערמה ואפילו לאחר אכילה, כיון שא"א לכזית בשר בלא שחיטה. אלא דבזה לא קימ"ל הכי וכמש"כ הרמ"א (סימן תקג סעיף א), והיינו משום דעכ"פ מרבה בשיעורים, אבל בהדלקת הנר והוצאה לרה"ר י"ל דלכו"ע מותר].

**והג"ר** שלמה מילר שליט"א ציין ע"ז לדברי המאירי (פסחים מו, ב), דאם אכל המאכל שבישל לצורך חול אינו לוקה.

---

א. אלא דיש לפקפק שאף הדלקת נר שנשאר דלוק יותר ממה שצריך מקרי מרבה בשיעורים. ועיין בשו"ת ציין אליעזר (ח"ח סימן טו אות ז) שהביא פלוגתת אחרונים בזה.

**ומי** שקשה לו ללבוש הטלית בחזרתו מביהכ"נ, ורוצה להביאו בידו לביתו ויערים ללבושו שם כמה דקות [ולא די בלבישה כל שהיא - עיין ערוך השולחן (סוף סימן תקג) שכתב שבהערמה המותרת, דבר פשוט הוא שדרך טעימה אינו מועיל, אלא צריך לאכול מעט כדרך אכילה. וכן מבואר מהא דאמרין "כדי שיאכל ממנו כזית", הרי דבעינן שיעורא דכזית (עיין הגהות חשק שלמה ביצה כה, א). וה"ה במוציא לרשות הרבים פשוט שצריך להשתמש בו כדרך המשתמשים], לכאורה תלוי בהנ"ל, דאי נימא דתלוי אי מינכר הערמתו, לכאורה בכה"ג מינכר שמערים, שאין הדרך כלל ללבוש טלית של מצוה באמצע היום, אבל אם נאמר דאין איסור הערמה כל שמשתמש בגוף המלאכה, אם כן גם בכה"ג מותר. וכן שמעתי מהגר"ש מילר להתיר.

**[ויש** להעיר, שאם באמת מותר להערים בהוצאה וכנ"ל, אם כן מאי טעמא התירו להחזיר המחזורים כשירא שמא יגנובו ומשום התירו סופו משום תחילתו (עיין סימן תקיח במשנה ברורה ס"ק ו), הרי אפילו יאסר להחזירו לא מימנעו מלהביאו, שהרי יכול להחזירו ע"מ לומר בו שירות ותשבחות [עיין שם בשער הציון (ס"ק יג), וצ"ע].

**ב]** ולפי האמור לכאורה יש להתיר להחם חבית מלאה מים אפילו לאחר אכילה כל שמערים לשתות ממנה ביו"ט, דהא שתיה אין לה קבע, וקודם אכילה כלאחר אכילה דמי ולא מינכר ההערמה. [וכן משמע מסתימת שו"ע הרב סימן תקג ס"ק ד].

**אלא** דמלשון המג"א (סימן תקג ס"ק ד) שכתב דגם במים מותר להערים **קודם האכילה**, משמע להדיא דלאחר האכילה אסור, וצ"ע.

**ויעויין** בשו"ת נודע ביהודה (או"ח תנינא סימן כה) שדן להחם חבית מלא מים לצורך טבילת נשים בלילה ע"י שישתה היהודי מאותם המים תבשיל של קעפע, וז"ל, "ואמנם מעלתו התיר ע"י לשתות מהם קאפע, ודימה זה למה שהתיר הכל בו הביאו הרמ"א (בסימן תקיא סעיף ב) להרבות בשביל תינוק. הנה שם לא מיירי בהערמה אלא כשבאמת צריך לבשל או להדיח, וא"כ אם בעל המרחץ שמה באמת היה רוצה לשתות קאפע אין כאן הערמה, ויפה כתב מעלתו שקאפע לא שייך לדין קודם האכילה או אח"כ, וכל שעתא זימנא הוא להרגילים בכך. אבל אם זה האיש לא עלה על דעתו לשתות עתה קאפע אלא שמעלתו הורה לו. א"כ הערמה הוא".

**הרי** שאע"ג שכתב שאין זמן קבוע לשתיה מ"מ קא אסר משום הערמה, ולכאורה צ"ל שדעתו כדעת המחמירים (מגן אברהם סימן תקג ס"ק ב ובמשנה ברורה ס"ק ז) שהערמה אסור אפילו קודם אכילה ולכך אסור, אבל לפי המנהג להקל ה"ה שמותר בכה"ג וצ"ע.

**ובשו"ת רע"א** (קמא סימן יז) כתב ג"כ בענין להחם מים בשביל הטבילה, "ומ"מ נראה לי להתיר בענין שימלא תחילה היורה במים קרים ואח"כ יבעיר הנכרי העצים תחת היורה, והישראלי יקח מהמים לשתות מהם בעשיית קאפע, דבזה מדינא מותר כדין ממלא נחתום חבית של מים אע"פ שאי"צ אלא לקיתון אחד".

**ונראה** מדבריו דס"ל שמעיקר הדין מותר בכה"ג גם לישראל, אלא שהחמיר לעשותו ע"י נכרי, ולכאורה צ"ל ג"כ כנ"ל שחשש לדיעות המחמירים בהערמה אפילו קודם אכילה, ועדיין צ"ע.

**ג** יש להסתפק בהא דמבואר (סימן תקיד סעיף א בהגה"ה) דאסור לכבות הבקעת כדי שלא יתעשן הבית. אבל מותר לכבות כדי שלא ישרף תבשילו [כשאינו יכול לעשות אש במק"א], האם מותר להערים, והיינו באופן שהבית מתעשן האם מותר לו לבשל ע"ג האש תבשיל שיקדיח [וכגון אגוזים] ועי"ז יצטרך לכבות רוב האש, או דילמא כיון שעיקר כוונתו בשביל שלא יתעשן הבית, אסור, ועיין.

**הרב יששכר דב היילפרין**

## או"ח סימן תקנד

### תשעה באב - בגדר תקנת יום עשירי באב

**א** איתא באו"ח (סימן תקנד סעיף יט), אם חל תשעה באב בשבת מותר בכולן אפי' בתשעה"מ, וברמ"א, ויש אוסרין בתשעה"מ וכן נוהגין. ע"כ, ובטעם המחבר דמותר אפי' דברים שבצנעא בחל בשבת, יעוין ברא"ש סוף תענית דת"ב יש בו קולא דהוי אבילות ישנה, עי"ש, ובשו"ת הרשב"א ח"א סימן תק"כ הוסיף סברא, דבת"ב שנדחה ליום ראשון, אי"ז כדין נדחה ומדין תשלומין, כ"א דכה"ג מעיקרא תקנוהו בעשירי וכדאיתא בתענית כט, א, דאמר ר' יוחנן דאלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתי אלא בעשירי מפני שרובו של היכל נשרף בו, עי"ש.

**והנה** בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תכו) יצא לידון בקטן שנתגדל ביום עשירי באב, וכה"ג דנדחית, אם מחויב להתענות, וכ' לתלות במח' הנ"ל אם כשחל בשבת, קבעוהו לכתחילה בעשירי ויתחייב, או דאינו אלא דין תשלומין ליום תשיעי, וכיון שהי' אז קטן אינו מחויב להתענות. ומסיק דכיון דאנו נוהגין כהרמ"א, ע"כ דדין יום עשירי בכה"ג הוא מדין תשלומין, וקטן שנתגדל אינו מחויב להתענות.

**[והנה]** ידוע להעיר, דלפי' מש"כ במנחת חינוך במצוה ש"א, דעיקר קביעות הצומות מדברי קבלה, נקבעו בהחודש ככתוב בקראי צום הרביעי וגו', ורק מדברין

תקנוהו ביום מסוים שבחודש, וכן מטו בשם הגרי"ז, א"כ פשיטא דכה"ג קטן יתחייב להתענות, ומ"מ אכתי יש להסתפק לגבי חומרות דת"ב, שתקנוהו רבנן ביום ט', אם הקטן מחויב בהם ביום י' היכא נדחית, (ועי' בביאור הגר"א בסימן תק"ן דמפרש כל נידון הגמ' במגילה ה, ב אם יש דין דחיה כלל בת"ב, לגבי חומרות דת"ב בלבד, ולא גבי דין התענית עצמה), וק"ל].

**יש** לדון דלפמש"כ במשנה ברורה שם, בשם המג"א דבמקום מצוה יש לסמוך על המחבר, ונמצא דכל מה דאנו נוהגין כהרמ"א אינו מעיקר הדין, דהכ"נ יש לחשוש לשי' המחבר גבי קטן שנתגדל ביום י', ושיהי' מחויב להתענות. ויעויין עוד בשו"ת באר משה (חלק ח סימן כ) שהוכיח מהמהרי"ל דגם אליבא דהרמ"א י"ל דתקנוהו מעיקרא בעשירי, יעושה.

**ב** אמנם לענ"ד יש להוכיח דגם המחבר ס"ל דיום עשירי הוא בגדר תשלומין ולית לי' סברת שו"ת הרשב"א דקבעוהו מעיקרא כשחל בשבת, [מלבד הוכחת המהרש"ם (ח"ג סימן שסג) ממה דפסק המחבר (בסימן תקנט סעיף ט) דבעל ברית אינו מתענה בנדחה, וכבר דן בראיה זו בשו"ת כת"ס (או"ח סימן קא) ועי' בבאר משה הנ"ל. דהנה יעוין להלן בסימן תקסח סעיף ט גבי יום שמת בו אביו, דאם אירע בשבת או בר"ח ידחה למחר, וכ' הרמ"א דאין נוהגין כן אלא אין מתענין כלל. ויעו"ש בבי' הגר"א שכ' דמקור הרמ"א, ממגילה ה, ב דרבי ביקש לעקור תשעה באב, ומוקמינן בת"ב שחל בשבת, דהואיל ונדחה ידחה, הרי דאין דוחים תענית למחרת. וצע"ג, דהא רבנן לא הודו לו בזה, וס"ל דאף ת"ב נדחית למחרת, וכדקי"ל הכי, וכמו שכתב דמקור דברי המחבר ממגילה דף ה', והיינו דמאחרין וכו', ושפיר שייך תשלומין ודחיה בתעניות. ואין מייתי הגר"א משיטת רבי לדברי הרמ"א.

**ונראה** בזה, דס"ל אליבא דהרמ"א, דסברת רבי עיקר הוא דאין תענית נדחית למחרת, וכ"מ דפליגי רבנן עלי' אינו אלא בתשעה באב, ומשום דגם יום עשירי שייך להחורבן ע"י דרובו נשרף בו, וע"כ בעשרה באב בלבד הוא דס"ל דשייך תשלומין אף ביום י' [אף אם הוי בגדר תשלומין], דהא מיהת גם יום עשירי שייך להחורבן, משא"כ ביום שמת בו אביו דאין יום ראשון שייך כלל ליום שמת בו אביו, ול"ש בו דין צום ותשלומין כלל, ואפי' לרבנן.

**ולפי"ז** צ"ל דהמחבר דס"ל דביום שמת בו אביו שייך תשלומין, ע"כ פליג על הנ"ל, וס"ל דטעמא דרבנן דבת"ב מתענין ביום עשירי, אינו מסוים לת"ב ומשום חומרת יום עשירי כנ"ל, אלא דכללא הוא בכל התעניות דשייכא ב' תשלומין, ושפיר יש ללמוד מיני' אף ליום שמת בו אביו, ודו"ק. ולפי"ז לא מיבעי' דשמעין לי' להמחבר דגדר דין דחיה ביום עשירי הוא בדין תשלומין ולא בכך קבועהו מעיקרא

[ודלא כשו"ת הרשב"א], אלא דמוכח דהמחבר מיקל טפי בסברת יום העשירי, מלהרמ"א, דלהרמ"א עכ"פ מהני' זה דנשרף רובו לחייבו בתשלומין טפי משאר תעניות, משא"כ להמחבר דאינו מחלק בין דין דחיית ת"ב לשאר תעניות.

**[ואין]** להקשות להרמ"א ממה דקי"ל דשאר צומות דנידחין, די"ל דשא"ה דעיקר קביעותם בחודש הוא, כהמנ"ח וכהגרי"ז, משא"כ ביום שמת בו אביו, וק"ל].

**[ג]** אלא דלפי' המבואר דהרמ"א מחמיר בסברת יום העשירי טפי מלהמחבר, צ"ע קצת, מה דמשמע להיפך מזה בסימן תקנ"ח, דכתב המחבר דכיון דנשרף עם שקעה"ח ביום עשירי, משום כך מנהג כשר הוא שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בליל עשירי ויום עשירי, וברמ"א, ויש מחמירין עד חצות היום ולא יותר, ומשמע דבמנהגי יום עשירי (היכא דאינה נדחית) המחבר מחמיר טפי מהרמ"א, וצ"ע בזה.

**הרב יעקב מרדכי שמעלצער**

## יו"ד סימן קטו

### בענין שימוש חוזר בדברים המחמיצים שהשתמשו בהם תחילה באיסור

**לכבוד מו"ר שר התורה שליט"א, שלום וברכה,**

**בשעת** לימודנו ביו"ד סימן קט"ו, למדנו דברי הב"י בסוף הסימן בענין החמצת חלב ישראל בחלב חמוץ של עכו"ם, שדימה אותו לדינא דרבינו ירוחם בשם בעל העיטור בדין החמצה בשאור שעבר עליו הפסח שמותר אחר ג' תערובות [העברות]. ובשעת הלימוד נתעורר אצלנו כמה שאלות ובאתי לשאול חוות דעתך בהם.

**ואלו הם:**

**[א]** דברים המחמיצים שאין שימושם לא ביין ולא בחלב [וגם לא בחמץ].

**ושאלתי** בזה היא בב' מינים:

**(א)** מה שנקרא קומבוצ'ה (פטריית התה או באנגלית kombucha), ואופן עשייתו הוא שמבשלים תה שחור (black tea) ונותנים בו סוכר [וכן יש שנותנים בו שאר מיני ממותקים טבעיים לבד מדבש, כגון סוכר טבעי או סירופ מייפל (maple syrup) וכדו'] ומצננים עד 70°F בערך, ונותנים בו מה שנקרא SCOBY שנעשה מכמה מיני בקטריות (bacteria) ושמרים (yeasts) ביחד, ועל שם זה נקרא SCOBY



(= symbiotic colony of bacteria & yeast), כלומר מארג סימביוטי של שמרים ובקטריות. ומראיתו כמו עוגיה (pancake) בצבע חום הנוטה ללבן. ואח"כ מעמידו לערך שבוע במעלה בין 68°F - 80°F ומתרבים החיידקים לרבבות ולמליונים בתוך המשקה ונעשה חמוץ מאד. ואח"כ מסירים ה"SCOBY" וניתן להשתמש בו פעם אחר פעם, ובכל פעם מתרבה ה"SCOBY" ואפשר לחלקו ולחמץ בו פעם אחרת.

**וכעין** הקומפּוֹצ'ה יש מה שקוראים "דזון" (jun) אלא שאופן עשייתו הוא מתה ירוק עם דבש, וצבע ה"SCOBY" הוא לבן הנוטה לצהוב. וגם כאן יכולים לייבשו כנ"ל.

**וגם** יכולים לייבשו לשמרו, ואחר שנתייבש לגמרי אחר ג' וד' ימים בטפרטורת חדר רגילה, ונעשה קשה כעץ, יכולים לשמרו במקרר במעלה פחות מ 38°F עד כ 12 או 18 חדשים.

**והשאלה** בזה היא, האם מותר להשתמש ב"SCOBY" הנלקח מעכו"ם לעשות הקומפּוֹצ'ה או ה"דזון" בביתו. דהיינו, האם יש כאן שום חשש דאיסור משום כליהם, א"נ משום שיש לחוש שנתערבו בו מדברים האסורים כגון דבר טמא או נו"ט או בב"ח. והאם צריך בזה ג' העמדות. ואם צריך לכך, מהו אופן עשיית הג' העמדות. וגם אי מהני אם ייבשו ה"SCOBY" ל"ב חודש קודם השימוש. ואם צריך, אי מהני להניחו במקרר ל"ב חדשים, (ועי' בהערה) א.

**ב)** מה שנקרא "קפיר מים" (water kefir), ואופן עשייתו הוא שממסים סוכר [או שאר מיני ממתקים טבעיים לבד מדבש, כגון סוכר טבעי או סירופ מייפל (maple syrup) וכדו'] במים חמים מינרליים [או מים מסוננים מאד כגון אוסמוזה הפוכה (reverse osmosis), ומשימים שם גם מעט מלח-ים או מולאסה (דבשה או באנגלית molasses)], ומצננים המים עד 70°F ונותנים בו "SCOBY" ממין אחר שתוארו שונה

**א.** דהא דאיתא בע"ז (לד, א) דחרצנים וזגים [וכן שמרים] של י"נ שנתייבשו מותרים לאחר י"ב חודש. יש לדון, אם ייבשם לגמרי בתנור או בחמה עד שנעשו קשה כעץ, ואח"כ הניחם במקרר. אם נחשבים ליבשים לאחר י"ב חודש, או דלמא ייבוש י"ב חודש אינו מועיל אלא כשמונחים במעלה הרגילה.

ומהא דעדיין פועלים השמרים בכל כחם כיון שהיו מונחים במקרר, היה נראה לומר דלא מהני. אבל אם נאמר כן, מה יעשו במקומות בעולם שהם קרים כל ימות השנה, (משום שהם בקצה הצפון והדרום וכדו') ושם המעלה הרגילה היינו מעלה הרגילה במקרר בינינו, ושם ודאי מהני ייבוש י"ב חודש [כל זמן שנתייבש לגמרי ונעשה קשה כעץ], ואם כן גם אם הניחם במקרר [כמובן לאחר שנתייבשו כעץ] נחשיבנו לייבוש י"ב חודש, ובפרט שהמקרר יכול לסייע ביבוש כמו שראינו בתהליך ליופיליזציה (ייבוש בהקפאה או באנגלית freeze dry).

מהא דלעיל, ומראהו כעין ברוקולי (broccoli) או כרובית (cauliflower) או [לפעמים] כאבנים קטנים, בצבע חום צה. ומשימים בו ה"SCOBY" ליום או ימים במעלה בין 65°F - 78°F ונעשה חמוץ קצת. ואחר כל העמדה ננגדל ונתרבה ה"SCOBY" כנ"ל.

**וגם** כאן השאלה כנ"ל האם מותר להשתמש ב"SCOBY" מעכו"ם וכנ"ל. וכמו לעיל יוכל לייבשם ולשמרם במקרר כנ"ל עד 18 חדשים, אבל אין כח כ"כ ב"מי הקפיר" להחמיץ עוד מים בלי ה"SCOBY" עצמו.

**ב** ויש עוד מין חמוץ הנעשה **מחלב** ונקראת "קפיר חלב" (milk kefir ומראית שמריהם (ה"סקובי" שלהם) דומה לאלו של "קפיר מים", אלא של חלב מראיהם לבן מאד כמו חלב, אבל באמת הם שונים אלו מאלו, שאין ביכולת ה"SCOBY" של "קפיר מים" להעמיד בהם חלב [כ"כ]. ואופן עשייתו הוא שמשמים השמרים בתוך חלב לבערך יום במעלה בין 68°F - 76°F, וחושבים שמאכל זה מבריא מאד מאחר שנתרבו בחלב מיליונים וביליונים חיידקים מהרבה מינים [לבד ממה שנתרבו בתוך ה"SCOBY"], ומועילים לעיכול בפרט ולבריאות הגוף בכלל. ואחר כל העמדה ננגדל ונתרבה השמרים כנ"ל. **וצריך להדגיש**, שברובא דרובא של ההעמדות אין מוסיפים שמרים כלל, רק השמרים המקוריים רק גדילים יותר, ואם משברים ופוחתים השמרים אז כ"א מתרבית בפני עצמו.

**וכמו** לעיל יכולים לייבשם ולשמרם במקרר עד 18 חדשים ופעמים יותר, וכ"קפיר מים" הנ"ל אין כח בחלב החמוץ כ"כ לחמיץ בו חלב אחר, אלא במקצת.

**ובנוגע** להשתמש בSCOBY הנ"ל הנלקח מעכו"ם. לכאורה בהשקפה הראשונה יש לאסרו, משום הב"י הנ"ל והחקרי לב יו"ד סימן קל"ט שהאריך בדין החמצת חלב ישראל ביוגורט של עכו"ם, והעיר שם תוך דבריו שהשמרים של ה"מעד" [שדן בהם המגן אברהם (סימן תמ"ב ס"ק ט)] באמת הם אותם השמרים עצמם הנלקחים מהשכר, שהם יורדים למטה בכל פעם ומסלקם ומחמיצים בהם ה"מעד" החדש, וממילא אין כאן שום צד היתר. וכן הכא, כיון שבכל העמדה והעמדה משתמשים באותם השמרים (הSCOBY שבא מחלב עכו"ם, כולם נחשבים כהעמדה הראשונה, ואין כאן העמדה שנייה כלל, ובכל פעם מחמיץ בחלב עכו"ם).

**ועתה**, כיון ששמעתי שמצוי בין פשוטי העם להשתמש בSCOBY של קפיר חלב [וגם שאר ה"סקובים" הנ"ל] שלקחם ישיר מעכו"ם, וסוברים שעושים הכל

---

**ב.** אמר העורך: יש לציין שהרב וייטמן במאמר הנ"ל כתב שאין אפשרות לייצר מחדש את הקפיר מחומרם כשרים, כי לא ידוע לנו דרך יצורו, וכל הקפיר שנמצא היום הוא תולדה ותולדה תולדה של החומר הראשון שמסתמא הוא מחלב עכו"ם.

בהיתר, ורובם אף לא העלו על דעתם כלל שיש כאן שום שאלה להלכה, רצוני למצוא אופן של היתר לעשות הקפיר הנ"ל [וכן שאר המשקים הנ"ל]. וכן הרבה מהם אוכלים מה SCOPY הנוסף בכל פעם [ואע"פ שלכאורה אין בו טעם טוב כלל, ועי' ב"המעין" שיובא להלן (באות ד) שזהו א' מהטעמים להתיר החיידקים משום שאין להם טעם (טוב) כשלעצמם], שחושבים שזהו דבר המבריא. ורצוני לדעת אם כל זה מותר, ורצוני לפרסם הדבר אם הוא מותר או אסור, ואם הוא בגדר לכתחילה או בדיעבד, ואם יש לבני תורה להחמיר בו.

**ואחר** העיון, נ"ל דאפשר להמציא אופן להתיר.

**(א)** דאם הנחת דברים יבשים לגמרי [וקשים כעץ] במקרה ל"ב חודש נידון כיבשים לאחר י"ב חודש (ועי' בהערה 1), יש עצה פשוטה, לייבשם תחילה, ואחר ג' וד' ימים כשהם יבשים לגמרי יניחם במקרה ולאחר י"ב חודש ישתמש בהם. [ואפשר דיש לצרף לזה הזבחי צדק באות ל"ז המובא בכף החיים, דאפשר שיש צד להתיר כשמניחו בכיס עד שילכו כל צחצוחי חלב שבו ונעשה קשה, בצירוף פסק החקרי לב דפ"א מהני להתיר ע"ש, ואפשר עוד לצרף שיטת החיד"א בשיורי ברכה ובפרט מה שהביא מס' פרח מטה אהרן שמנהג סלוניקי הוא שמשימין היאגורטי [של

ג. דאע"ג דגבי העמדה אמרינן 'אין חלב טמא עומד', מי אמרינן הכי גבי החמצה. לדוגמא, דנו האחרונים בהיתר ובאופן השתמשות היאגורט של עכו"ם לחמץ חלב ישראל לעשותו היאגורט. ועינינו רואות שבהעמדה נפרש האוכל מן הצלול, אבל בחימוץ ע"י יאגרט אף שע"י ההחמצה נעשה קצת עב, אינו נקרש ונפרש האוכל מן הצלול לגמרי. וממילא יש לדון אם דינם שוה אי לאו.

ואפשר יש לומר, דפעולת העמדה היינו שהמעמיד עצמו פועל על גוף הדבר, לדוגמא שהאנזים (enzyme) שבקיבה פועל בחלק מהחלב להפריש האוכל מהצלול ואח"כ הולך לחלק אחר ושוב עושה הפעולה ההוא וכן הלאה עד שנעשה כל החלב לגבינה. משא"כ פעולת החימוץ הוא תוצאה מהתרבות שמרים [או חיידקים] חדשים בתוך הדבר הנתחמץ, ומשום הכי יש לדונו כעיסה שנתחמץ משאור שלא נתערב בה כלל [עי' בירושלמי ובגר"א שבהערה להלן], דמכיון שהניח השאור בצידה, נתגדלו ונתרבו השמרים בתוך העיסה וחימצה, ונמצא שלא פעלו השמרים והחיידקים הראשונים אלא מעט, ועיקר תועלתם הוא להרבות ולהפרות [מחדש] בתוכו.

ועוד דאין פעולת החימוץ ישר על הדבר הנתחמץ, אלא השמרים וחיידקים 'אוכלים' ממנו ומשאירין אחריהן 'פרש' וברוב הפעמים אותו ה'פרש' הוא הדבר הנרצה בפעולת החימוץ. לדוגמא כשמשימין שמרים בעיסה, 'אוכלים' הסוכר והקמח 'ומפרישים' גז CO<sub>2</sub> ואותו הגז הופך העיסה ממצה לחמץ, א"נ גבי חלב כיון שמה 'שמפרישים' החיידקים דבר חמוץ והוא המשנה טעם החלב, וכן פועל בו להפריש קצת להפריש האוכל מהצלול ונעשה מהחלב יוגורט וכדו'. [וממילא אפילו תימא דמעמיד חשיב כנותן טעם, אפשר דמחמץ אינו, א"נ להיפך].

עכו"ם] בשקין של פשתן ומדיחין אותנו עד שילכו כל צחצוחי חלב, וזהו הדרך מה שעושים קודם שמייבשין אלו ה"סקובים" של קפיר].

**ושוב** מצאתי דבר מפורש בדברי הפרי מגדים בסימן ק"ג בש"ד ס"ק ב', שחלב נעשה יבש לגמרי הרבה זמן קודם בשר, שדן שם בהיתר כחל יבש וכתב וז"ל, ובסימן צ' כחל התם אף שאין יבש כעץ שרי **דהחלב נתייבש**, עכ"ל. מדבריו נשמע, דחלב נתייבש ונעשה יבש כעץ הרבה זמן קודם לבשר, וממילא הכא אפשר לומר דמותר אפילו לא ייבשו לי"ב חודש, ע"מ שנתייבשו לגמרי.

**ב** עוד צד להתיר, לפי מה שנראה סברתו של הגר"י בעלסקי זצ"ל (בשו"ת שולחן הלוי פרק יב סימן טו) שהתיר ליקח שכר שעורים ממפעל של יהודי שאינו שומר תורה שנעשה לאחר הפסח, אע"פ שמחמיצים השכר החדש בשמרי שכר שעבר עליו הפסח, כיון שהוא לאחר ז' וח' פעמים, [ושם לא האריך בטעמו], ולכאורה טעמו הוא משום שרבה ההיתר על האיסור ושוב ה"ל זה וזה גורם. ועי' בעטרת זקנים (בסימן תמב שם) דס"ל כע"ז להתיר להשהותו עד אחר הפסח, אבל לא התיר עכ"ז לשתותו בפסח. ואפשר שיש כאן צד היתר על דרך זה. אם לא שיש לחלק בין האיסורים, או יש חילוק בין המציאות. ועי' בדגול מרבבה על הט"ז הנ"ל (ס"ס קטו) דמשמע דיש להקל גבי חלב עכו"ם יותר מבחמץ.

**אבל** עי' בערוך השולחן (סימן תמב סע' כב - כג) דמשמע מדבריו דכל שעיקרו מהאיסור לא מהני בזה להתיר ע"י זה וזה גורם, דהוא ס"ל שם דאפי' מי דבש הד' והה' אסורים ואין להתירם משום זה וזה גורם אף שנתרבו השמרים, משום שכל עיקר כח החמצה של ההיתר בא מכח האיסור. אא"כ צריך לחלק בין איסור חמץ לאיסור חלב עכו"ם כהדג"מ.

**ג** אי לא אמרינן חנ"נ בדבר המחמץ, יש עצה לעשות העמדה אחר העמדה עד שיתרבה השמרים פי ס' בשמרים החדשים של היתר. והוא לאחר ו' וז' פעמים

---

**ד.** דהא דדבר המחמץ אוסר, יש לדון בו האם גם אומרים דחתיכה נעשה נבילה, דאולי חשבינן ליה כאילו עדיין הוא בעין כיון שפעולתו ניכר, א"ד כיון שאינו נותן טעם, דהא כבר בטלוא בס', כמו כן אינו עושה חנ"נ. וכע"ז יש להסתפק, אפילו אם יש שם פחות מס', אלא שלא נתן טעם משום שסילק השמרים המחמיצים קודם כ"ד שעות. ומדפסק הט"ז בס"ק י"ד כדעת הב"י נר' דאינו נ"נ ולא רק משום דהב"י ס"ל כדעת רבינו אפרים. וכ"נ דעת היד יהודה סימן צ"ב פ' הארוך סוף ס"ק י"ז, דמחמץ אינו אוסר אלא לפי חשבון. אולם, ראיתי בשו"ת מהר"ם לובלין סימן קכ"א שכ' בפירוש דמחמץ אוסר מדין נתינת טעם ולטעמא עבידא, וממילא כ"ז שנותן בו טעם אינו בטל אפי' יש יותר משישים נגדו, וממילא

שיתרבה פי שנים. [אבל להערוך השולחן הנ"ל אפשר דס"ל דזה לא מהני להתיר (ועי' בהערה)].

**אולם**, לפי מה שנתברר המציאות בקפיר חלב [ושונה משאר המינים], שאין כאן הוספה של שמרים חדשים, אלא רק השמרים המקוריים גדלים עד שמשברים אותם, לכאורה אין הנידון מחנ"נ כלל אלא נידון של התרבות האיסור, וצ"ב.

**ד)** ואפשר יש לצרף לכל זה מה שהעיד הרב זאב וייטמן בשם מרן הרה"ג ר"ש אלישיב זצוק"ל (בקובץ "המעין" תשרי תשע"ג [נג, א] גליון 203) שמעיקר הדין אין דנים בקרקע המזון שגידל בהן חיידקים, שעצם מהותם מותר ואין מה שגדל עליה נחשב למעמיד ע"ש [ומובא שם גם טעמים אחרים להיתר זה]. ולפ"ז אפשר לצדד שאע"פ שלא נראה לעין שגידולו השמרים כ"כ בכל העמדה והעמדה, אבל ודאי נתברו החיידקים פי כמה עד שכשעבר כ"ד שעות מסתמא נתרבו כבר לכשלישים או כארבעים דורות מהראשונות שהניח שם [ואפשר אפי' יותר מחמישים דורות שכל דור ודור נתרבה במשך ב' או ג' פעמים בשעה], ובכל דור נתרבה פי שנים מדור הקודם, שכל חיידק נחלק לב' והב' נעשו ד' וכן להלן, עד שאחר ל' דורות כל א' מהראשונים נעשו ליתר מאלף מיליונים חיידקים! ולאחר נ' דורות יותר מ1,000,000,000,000,000!

**ולפ"ז** אי משגיחים בגידול החיידקים לבד ואין משגיחים בקרקע המזון שגדילים עליו, היא מותר מעיקר הדין רק אחר העמדות מועטים, ואם יעמידנו פעם אחר פעם עד שיתבטל ברוב, ויפריש מעט ממנו להעמיד שוב, ויש כאן תלייה דאיסורא ברובא איכא. ואפשר שיש להתירו אף לכתחילה, א"נ לאחר שעשה כל זה ג' פעמים [אע"פ שהשמרים הראשונים עדיין לא נתבטלו בששים עד שיעשה כן ו' וז' פעמים].

**[ואפשר]** לפי דברים אלו, נוכל להתיר אכילת ה"קפיר" אפילו בפעם הראשון<sup>47</sup>, ובלבד שייסן SCOBY היטיב קודם כ"ד שעות ולא יאכלנו, כיון שכל גידול החיידקים שגדלו בתוך החלב, נתגדלו רק על חלב ישראל].

כיון דמחמץ אוסר משום נתינת טעם מסתבר לומר ג"כ שנעשה נבילה. ובאמת כן נראה מדרך אמונה להגר"ח קניבסקי שליט"א (תרומות פט"ו ה"ו) וז"ל בציון ההלכה אות נ"ג, וי"ל כיון שהשאור החמיצה וכבר נאסרה נעשית כולה חתיכה דאיסורא ושוב לא תותר כשמסיר את השאור, וכמו מעמיד גבינות בעור קיבה אסורה, דאע"ג דהסיר אח"כ עור הקיבה נשארה באיסורה עכ"ל, ומשמע דאפילו אי לא נתערב המחמץ ס"ל דנ"נ.

**ה.** דלכאורה יש לדון, דהא דדבר המחמץ אינו בטל, האם הוא דוקא **כשנתערב** המחמץ בתוך הנתחמץ, אבל אם רק מונחת אצלו, או אפילו בתוכו ואח"כ מסלקו, אינו אוסר. או דלמא בין

ה) אם ישחוק ה־SCOPY עד שאין שום דבר נראה לעין ואח"כ יעמיד בו חלב כשיעור ס', ואחר העמדה שוב נתקבצו החיידקים יחד ונעשו ל־SCOPY חדש, לכאורה לפי דעת הגריש"א זצ"ל יהי מותר להשתמש בו לחמץ חלב אחר, משום שכבר בטלו כל החלב עכו"ם וה־SCOPY החדש נתגדל כולו על חלב ישראל.

**ואפי'** לא תימא הכי, אם יעשה כן שוב ב"פ אחרים שרי, דלכאורה ה"ל ממש כמו שהתירו הבי"ה והט"ז הנ"ל, ובודאי יתירנו.

כך ובין כך, כיון שפעולת החימוץ ניכר בדבר הנתחמץ אוסרו. וכגון דא מצינו בסימן תמ"ב סע' ה' (בהל' פסח) שהביא שם המ"א ס"ק ט' דין המחמץ מי דבש "מעד" בשמרים שמחמץ בהם ה"מעד" כבר ד' וה' פעמים, ושמרים הראשונים לקחום מתחתית הגיגית מהחמצת שכר שעורים, ודנו כחמץ גמור ואסרו אפילו להשהותו בפסח. ויש מהאחרונים שפקפקו בזה, אבל עיין בחקרי לב יו"ד סימן קל"ט שהאריך בדין החמצת חלב ישראל ביאגורט של עכו"ם, והעיר שם תוך דבריו שהשמרים האלו (של ה"מעד") באמת הם אותם השמרים עצמם הנלקח מהשכר, שהם יורדים למטה בכל פעם ומסלקם ומחמיצים בהם ה"מעד" החדש, וממילא אין כאן שום צד היתר. הרי, אע"פ שמסלקים השמרים עדיין נשאר באיסורו, ואסור להשהותו בפסח.

[אמנם עיין בעטרת זקנים שם שג"כ עומד בזה והוא המציא היתר להשהותו לאחר הפסח, משום שאחר כל פעם שמחמיצים בהם נתרבים השמרים, ולאחר ד' וה' פעמים נוכל לומר דזה וזה גורם. ]ולעומת זאת, כתב הערוך השולחן בסע' כ"ב - כ"ג דהכא כיון שכל כח השמרים החדשים באו מחמץ, לא אמרינן היתר של זה וזה גורם והכל נחשב כאלו הועמד באיסור גופיה אף שודאי נתרבו השמרים, ע"ש]. וראיתי בשו"ת שולחן הלוי להגרי" בעלסקי זצ"ל פ' י"ב סימן ט"ו שהתיר ליקח שכר שעורים ממפעל של יהודי שאינו שומר תורה שנעשה לאחר הפסח, אע"פ שמחמיצים השכר החדש בשמרי שכר שעבר עליו הפסח, כיון שהוא לאחר ז' וה' פעמים, ולא האריך בטעמו. ומזה תראה, דודאי ס"ל דמחמץ אינו נ"נ].

אבל ראיתי בדרך אמונה הנ"ל (בפנים) שלומד בדעת הרמב"ם שאם נתן שאור של תרומה בצד העיסה, ולא נתערב בו, והחמיצה, ואח"כ סלקו השאור, שאוסר העיסה. ומבאר שם הטעם משום שנעשה כולו איסור. ומבואר מדבריו דודאי כח המחמץ אוסר, אפילו אם אינו מעורב בדבר הנתחמץ כלל. אבל יעויין בירושלמי (עלה פ"ב הל' ג'), שהוא מקור דברי הרמב"ם, דרוב המפרשים שם פירשו דמיידי שנתערב השאור בעיסה וחמיצה, ואח"כ הגביה שהפריש ממנו שיעור השאור שנפל משום גזל השבט, ושוב נתבטל, וממילא נלמד מזה דאם רק הניחוהו אצלה ולא נתערב בה וחמיצה, אינו אוסר. [ובדרך אמונה לא נחית לפרש הרמב"ם כן, דמוכיח דס"ל להרמב"ם ידיעה בלבד פועלת הביטול, וא"צ הגבהה אלא משו' גזל השבט ולא משום ביטול ע"ש]. וע"ש הטיב בפ' מהר"י קורקוס על הרמב"ם ובפ' הגר"א על הירושלמי [וע"ע בפני משה שם]. וא"כ לפי מה שנראה הבנת הגריש"א זצ"ל יהא מותר להעמיד חלב ב"סקובי" כזה, אלא שצריך שלא יתן בחלב שום טעם, ולפיכך אם יסננו קודם כ"ד שעות, אין כאן טעם ורק כח החימוץ נשאר בו, דהיינו גידול חיידקים חדשים, ויתיר אפילו החלב הראשון.

**ובזה** פניתי למעכת"ה שליט"א לשאול חוות דעתך בכל הנ"ל, ונא תשיבני מילתא בטעמא עם נימוקי דינים, וכל דבר על מקומו יבא לשלום. ויהי רצון שהקב"ה יתן לנו עינים לראות ואזנים לשמוע ולב להבין את דברי תורתו הקדושה.

**הרב יוסף סילווער**



## תגובות

### בענין חיוב תלמוד תורה ועונש ביטולה - לצורך פרנסה וכדומה - למי שיכול לעשות כרשב"י

לכבוד מערכת הקובץ החשוב "אם תעירו"

בגליון האחרון (יג) עמודים קמ"א - קמ"ז, האריך הרה"ג ר' יששכר דוב קמינסקי שליט"א לבאר בגדרי חיוב תלמוד תורה וקביעות עתים לתורה, וביסס דבריו על דברי הגרי"ז על התורה (פרשת חיי שרה) בביאור דברי ר' ישמעאל ורשב"י (ברכות לה, ב), ותו"ד הגרי"ז הוא, דקיי"ל לדינא דר' ישמעאל דמותר לבטל תורה בשביל פרנסה, ואין שום חיוב לשום אדם להתנהג כרשב"י, אלא איכא רשות בעלמא למי שרוצה לעשות כרשב"י, עיי"ש.

הנה עיקרי הדברים שכתב הגרי"ז מבוארים בנפש החיים (ש"א פ"ה) בהרחבה, אמנם מה דמשמע מדברי הגרי"ז דלדינא אין שום חיוב לעשות כרשב"י והוי רשות בעלמא למי שרוצה, יש לציין ל' הנפש החיים שכתב באו"א, ותו"ד הוא דלכלל ההמון נקטינן כר' ישמעאל, ואח"כ כתב וז"ל: אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו יתברך שמו, ודאי **שחובה מוטלת עליו שלא לפרש אף זמן מועט וכו' לעסק פרנסה חס ושלו**ם וכדעת רשב"י, עכ"ל. ומפורש דלמי שראוי לעסוק בתורה באופן זה חשוב אצלו **חיוב גמור** לעשות כן. [וברור מתוכן דברי הנפש החיים דאין הכוונה למי שאין לו שום צורך פרנסה משום שיש לו ממון הרבה, אלא הכוונה למי שמסוגל לזה, עיי"ש ופשוט].

ולגוף הדברים, יש לציין לדברי הגרי"ז (הל' ת"ת פ"ג קו"א ד"ה והשתא) שהאריך בדבר עיי"ש, ואם כי פירש מחלוקת דר' ישמעאל ורשב"י קצת באו"א מהגרי"ז, לענין נידון הנ"ל נקט לדינא כהגרי"ז, עיי"ש, ועיין עוד בשו"ת אג"מ (יור"ד ד' סימן לו) בהרחבה על פי דרכם של הגרי"ז והגרי"ז. אמנם יש לציין דמ"מ כתב האג"מ (שם סק"י), דלבני הישיבות יש "חיוב" לראות שיתקיים ענין זה של קיום מצות התורה כראוי, ואשר זהו שורש האיסור ללמוד שום לימודי חול בישיבות הק' [וכמו שכתב בתשובה (ח"ג סימן פב) הכוונה בזה, עיי"ש היטב].

עוד הביא הרה"ג הנ"ל (שם עמוד קמג) דברי המחבר (יור"ד סימן רמו ס"א) שכתב דכל אחד צריך לקבוע עתים לתורה, והביא מש"כ בביאור הגרי"א (שם) דהיינו בבבל



אומנות. והעיר הרה"ג הנ"ל, דמשמע מדברי הגר"א דאם תורתו אומנתו מחמירין עליו יותר ועונשין אותו אם ביטל תורה כלל. והקשה, דכיון דאין לשום אדם חיוב לעשות יותר מקביעות עתים, "אף אם נשא אחד לבו ללמוד תמיד מה שייך שיענש על זה". ומשו"ה היסב דברי הגר"א לפרשן באו"א לגמרי, עיי"ש.

הנה עיין שו"ת אג"מ (שם סק"ה) דמשמע ג"כ דכיון דליכא חוב גמור לקיים המצוה כראוי ליכא עונש על אי קיומה כראוי עיי"ש. אמנם בשו"ע הגר"ז (שם ס"ג) שכתב שגם לפי"ד דליכא חיוב בדבר, מ"מ איכא עונש מדין שמים על זה, ועיין בקו"א (שם) שהרחיב הדברים בזה, דמי שלפי תכונתו ראוי לקיים המצוה כראוי ולא עשה כן שייך שיענש על זה ג"כ, עיי"ש הכל. וכמובן דלפי מש"כ הנפש החיים דלמי שראוי לזה הוי חוב גמור לק"מ, ובוודאי שייך עונש על זה, ואתי דברי הגר"א שפיר בפשיטות.

### הרב חיים צבי הכהן גארעליק

#### בדין מי שצריך להתפלל תפילת תשלומין אחר מעריב ולספור ספירת העומר איזה מהן קודם

בגליון האחרון בעמוד קצ"ג, דן ידידי היקר הרה"ג המופלג ר' שמואל ישעי' יפה שליט"א, במי שטעה בתפילת מעריב בימי העומר, באופן שצריך להתפלל תפילת תשלומין וגם לספור ספירת העומר, איזה מהן קודם, ומעיקרא נקט דצריך להתפלל תחילה, אמנם למעשה מסיק דיספור קודם תפילת התשלומין, וביאר הטעם וז"ל: קיי"ל להלכה שיפסיק בין תפילה להתשלומין כדי הילוך ד' אמות [נ]ע"י אמירת אשרי או כדומה וכו', אז אפשר לית לן בה אם יספור ספירה וכו', עכ"ל. דיברתי עוד בזה עם ידידי הנ"ל שליט"א, ושאלתי אותו מהו כוונת "וכדומה" שכתב, וציין לי עוד מה שמובא בפוסקים (סימן קח) דיש לו לומר תחנן קודם תפילת התשלומין.

והנה בעיקר דינא דהפסק קודם תפילת תשלומין עיין במ"ב (סימן קח ס"ק יא) שכתב וז"ל: שלא יפסיק לכתחילה ביניהם בשום דבר, ואפילו בלימוד אסור, כי תפילת השלמה צריכה להיות בעוד שעוסק בתפילה החיובית וכו', עכ"ל. ושורש הדברים הוא משום דמבואר בראשונים דתפילת תשלומין צריך להיות "בעודו מתפלל", ונקטו האחרונים דהיינו סמוך ממש לתפילה דמעיקרא, ועיין עוד במ"ב (שם סקט"ז) שהרחיב הדיבור בזה על פי האחרונים, וז"ל: יש מאחרונים שכתבו שר"ל דלא תקנו חז"ל תפלת השלמה רק בעודנו עוסק בתפילתו העיקרית אחר ששהא כדי הלוך ד"א או אשרי בינתים, אבל הרבה אחרונים הסכימו דאף דלכתחילה בודאי צריך לזהר בזה להתפלל תפלת השלמה תיכף אחר תפילה החיובית, אבל בדיעבד אינו מעכב רק אם עבר זמן תפלה וכו', כ"ז העתקתי מן האחרונים לדינא, אמנם

לכתחילה יותר נכון בכל זה שאם לא התפלל תיכף תפלת השלמה אחר התפילה החיובית יתפלל אותה בתורת נדבה, דהיינו שיתנה ויאמר אם אני חייב הרי זו לחובתי ואם לאו הרי היא נדבה וכן הסכים הפמ"ג, עכ"ל.

והמבואר מכל הנ"ל, דלכו"ע צריכים לחוש לכתחילה דצריך עודו מתפלל ממש, בלי שום הפסק, ומשו"ה אסור להפסיק בשום דבר קודם שיתפלל תפילת התשלומין. ועיין עוד בחי"א (כלל כז ס"ה) שכתב "יזהר מאד שתכף לאחר שסיים תפילת החוב בעוד שעוסק בתפילתו יתפלל התשלומין", והוא מטעם הנ"ל. ולפי"ז ספירת העומר שכו"ע מודו דאינו שייך להתפילה כלל [ומה שאנו אומרים אותו קודם עלינו הוא משום תמימות כמפורש בפוסקים (סימן תצג)], הוי הפסק גמור, וא"כ לכאורה אין שום היתר להכניסו בין התפילות, ודמי ללימוד בין התפילות שאסור לעשות כן לכתחילה, ואפילו בשהי' פורתא.

ומה שדימה ידידי הנ"ל להא דצריך להפסיק ד' אמות וכמבואר בשו"ע (סימן קה) על פי הגמ' (ברכות ל, ב), אינו שייך לענינו כלל, דכיון דטעמא דהאי דינא הוא משום שצריך "שתתחונן דעתו עליו", והיינו דצריך ליישב דעתו קודם התפילה, א"כ אין כאן "הפסק" כלל, כיון דמכין עצמו להתפילה שלאח"כ ומישך שייכי לתפילת התשלומין. וכיון שכן, לא שייך לומר דכיון דהפסיק יפסיק עוד קצת, כיון דמה ששהה ד' אמות אינו הפסק כלל, ועדיין חשיב עודו מתפלל, ופשוט.

ומה שציין להא דאומרים גם תחנן, הנה עיין במ"ב (שם סק"י) שכתב וז"ל: ומ"מ נ"ל דחזרת ש"ץ של תפילה החיובית מותר לשמוע קודם דזה מיקרי עדיין עוסק בתפילה וכו', עכ"ל. ואח"כ בס"ק י"ב כתב לגבי תחנן וז"ל: "דאין להפסיק בין הי"ח לתחנן", עכ"ל. ועיין במחצה"ש (סק"ד) שביאר יותר וז"ל: דיש להסמך תחנן לתפילה ששייכה לה ואין להפסיק בין התפילה לתחנן, עכ"ל, והיינו כנ"ל, וכן הוא בל"ח וא"ר שציין בשער הציון (שם ס"ק יח), ועיין בלחם חמודות (פ"ד סק"ה) שהביא דברי הרשב"א דצריך להסמך תפילת תשלומין לתפילה דמעיקרא, וכתב הל"ח דמ"מ יאמר תחנן משום ד"רצונו [דהרשב"א] לומר שאם הניח "עסק התפילה".

הרי בהדיא, דתחנן דמיא למש"כ המ"ב לגבי חזרת הש"ץ, דלא חשיב הפסק משום דחשיב שעודו עוסק בתפילה החיובית, ולא דמיא כלל לספירת העומר שאינו שייך להתפילה כלל [ומה שאנו אומרים אותו קודם עלינו הוא משום תמימות כמפורש בפוסקים (סימן תצג)], והוי הפסק גמור.

ועיין עוד במ"ב (ס"ק יא) שציין לעיין במש"כ לעיל (סימן מז ס"ז) [בביאור הלכה] בשם האו"ז. והיינו מש"כ לעיל לגבי הדין שצריך ללמוד מיד אחר התפילה כדי לצאת ברכת התורה ע"י אהבה רבה. - וכתב שם, דבאו"ז כתב ד"כל עניני תפילה וכו' אין

זה הפסק", וכתב על זה הביאור הלכה וז"ל: מיהו נראה דדוקא אם לא הפסיק בדיבור, אבל אם הפסיק בדיבור שלא מענינו גם להאור"ז יחזור ויברך, עכ"ל, ועיי"ש עוד במ"ב (ס"ק יט).

והגע בעצמך, אם אחד יכוון לפטור ברכת התורה - במעריב - ע"י ברכת אהבת עולם, שצריך ללמוד מיד אחר התפילה, היעלה על הדעת שיספור ספירת העומר קודם שילמוד, אדרבה נראה ברור דהוי הפסק גמור גם לפי האור"ז הנ"ל, כיון דאין זה מעסק התפילה כלל [וכנ"ל], וצריך לחזור ולברך ברכת התורה כמו שאר הפסק בדיבור. וכל שכן לגבי נידון דהכא דאסור להפסיק בעד ספירת העומר, ולא דמיא לתחנון כלל.

ולענין מה שמובא בפוסקים לענין אשרי, דיברתי עם ידידי שליט"א הנ"ל וביאר לי כוונתו בזה, לדברי המ"ב (שם סק"ג), דמשמע דהא דיכול לומר אשרי קודם התשלומין אינו רק בשביל שצריך להתפלל מתוך דברי תורה אלא גם בלא"ה הואיל וכבר יאמר אשרי אח"כ יאמרנה קודם.

אמנם הנה ז"ל המ"ב: יאמר אשרי, כדי לעמוד גם בתפילת תשלומין מתוך דברי תנחומין של תורה וכנ"ל בסימן צ"ג, וגם דהא בלא"ה יהיה צ"ל אשרי קודם למנצח ובא לציון, יאמרנה עכשיו ולא יאמר אח"כ וכו', עכ"ל [ומקורו בביאור הגר"א כמו שציין שם]. הנה מפורש דרק אשרי יאמר ולא למנצח, והטעם ברור, דאשרי שייך להתפילה של אח"כ כיון דאומרה כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תנחומין, משא"כ למנצח.

ומש"כ הגר"א והמ"ב, דהטעם הוא משום דבלא"ה יאמר אח"כ, אין שום משמעות דזהו טעם לעצמו, אדרבה לכא' הכוונה להיפוך. והיינו, דלולי זה דיאמרה בלא"ה, הי' מקום לומר דלא די בסברת "כדי לעמוד" להתיר ההפסק, אלא הי' לנו להחמיר שגם הפסק זה לא יעשה כיון דיש להזהר מאד שלא להפסיק כלל וכנ"ל, ובזה קאמרו הגר"א והמ"ב, דכיון דצריך לאומרה אח"כ מצד תפילה הראשונה, נמצא דבלא"ה לא חשיב הפסק כ"כ דמישך שייכי לתפילה דמעיקרא, ובזה נוכל לצרף עוד מה דהוי גם הכנה לתפילה דהתשלומין, ודו"ק.

ועיין עוד בביאור הגר"א ומ"ב שם, דהרמ"א הוסיף דגם אם משלים מנחה בערבית יאמר אשרי אע"ג דשם אין חשבון הנ"ל, וביאר הגר"א הטעם "אע"פ שאין צריך לומר אשרי עכשיו מכל מקום יאמר לתשלומין שחסר אשרי במנחה", והיינו, דלכא' בכה"ג הי' לנו לומר דחשיב הפסק כיון דחסר חשבון דלעיל, ובזה כתב הרמ"א דמ"מ לא חשיב הפסק מטעם אחר, ומשום דהוי חלק מהתשלומין.

סוף דבר, נראה פשוט, דכיון דאסור להפסיק בשום דבר, דאין היתר לספור ספירה בין ב' התפילות שלא שייך להתפילה כלל. ומה שהביא (בגליון הנ"ל בסו"ד) ששמע

בשם גאון אחד שליט"א שהורה לספור באמצע, טעון בדיקה, ואולי יש לו חשבון אחר וצ"ע, ולאחר שדיברתי בזה עם ידידי הנ"ל שליט"א הסכים עמי דלכא' אסור להפסיק, וכמו שנקט מעיקרא, ורשמתי להעיר למעיין.

כבוד רב ותודה על הקובץ,

**הרב חיים צבי הכהן גארעליק**

## בענין העמדת עריסת תינוק המתקפלת

לכבוד הקובץ החשוב "אם תעירו",

בגליון י' [כסלו תשע"ז] כתבתי לעורר בענין העמדת עריסת תינוק המתקפלת [PACK N PLAY] בשבת, וכתבתי דלכאורה יש לאסור עפ"י ד' התוס' (שבת מו, א ד"ה דחוליות) שכתבו דמה שנחלקו ב"ש וב"ה (ביצה כב, א) אם זוקפין את המנורה ביו"ט איירי כגון שהחוליות מחוברין יחד ואינם מתפרקים, ופעמים מטין אותן ופעמים זוקפין אותן. ומבואר דאע"פ דהוא מחובר ודרכו לזקוף ולפרק אסור לב"ש דיש בנין בכלים, וכ"ש בעריסה הנ"ל כשמחזיק מ' סאה דחשיב כקרקע [כמש"כ הרמ"א ריש סימן שיד] דיהיה אסור. וגם יהיה מוקצה כשאינו בני.

אולם עכשיו הראה לי ידידי הרה"ג ר' אהרן זאב גנסקי שליט"א מש"כ בחי' תוס' ר"י הזקן (שבת שם) שיצא לאור מקרוב ושם כתב [לאחר שהביא דברי התוס' הנ"ל] וד"ל, אבל זה היה תימה קצת מאי טעמא דבית שמאי דאסרי התם דהיינו כמו פותח ונועל דלת וכי בזה הוא אסרי בית שמאי. מיהו טפי מיחזי כבונה התם גבי מנורה דשמא יש שום אומנות לזוקפו, עכ"ל. והנה מש"כ דשמא יש שום אומנות פשוט דאין כוונתו דרק האומנין יודעין לזוקפו דהא כן היה דרך המנורה לעשות כסדר, אלא לכאורה כוונתו דאינו דבר פשוט ביותר ושייך למצוא בני אדם שאינן יכולים לעשותו. עכ"פ יצא לנו לפי"ז דבעריסה הנ"ל בגוונא דאין בו שום אומנות כלל וכל אדם יכול לעשותו אין רא' מתוס' הנ"ל לאסור, די"ל דכשם שמותר לב"ש בבנין בכלים, ה"ה דמותר לדין בבנין מ' סאה דחשיב כקרקע.

ולמעשה כ"ז לענין להעמיד החלק העיקר שמחובר זה עם זה, אבל עדיין יש לדון לענין רצפת העריסה שאינו מחובר, ואף דאינו נותנו אלא באופן רפוי מ"מ י"ל דאסור וצ"ע, [עי' רש"י עירובין קב: ד"ה של בור, פמ"ג אשל אברהם שיג-יא, שש"כ פכ"ג הערה קמו' (מהדורה חדשה)].

ואסיים דכ"ז לענין תוס' הנ"ל, אבל כבר כתבו דאולי הוא אסור מטעם אחר, לא מיבעיה לשי' הגר"ז (שטו-יג) ודעימיה דההיתר של "עביד וקאי" לא שייך באהל

העשוי לצל, אלא אפילו לשי' המ"ב (שטו-כז, ובביאור הלכה שם ס"ז ד"ה טפח) דההיתר של עביד וקאי הוא בכל אהל, מ"מ הרי המ"ב עצמו נסתפק בביאור הלכה (שם סעיף ה' ד"ה כסא) דאולי כשמחזקת מ' סאה ליכא היתר של עביד וקאי.

החותם בכבוד התורה,

**הרב משה מצגר**

## י' תגובות על הגליון הקודם

### קושיית הקרן אורה

[א] בגליון י"ג עמוד ע"ו אות ג', הבאתי קושיית הקרן אורה על הא דכתבו התוס' במס' נדרים (דף ב' ע"א, ד"ה כל כנויי וכו') דהנודר באחד מג' כנויים של המשנה קונם קונח וקונם חל הנדר אע"פ שאינו מבין, דאיך חל הנדר אם אינו מבין שאוסר איזה דבר בנדר והא בעינן פיו ולבו שוים. ועיי"ש מה שכתבתי בס"ד ליישב.

ויש לציין לדברי התוס' יו"ט למס' נזיר (פ"א מ"א), שכבר קדמו בקושיא זו, והניח בקושיא.

### בענין אמירת "כל חמירא וחמיעא"

[ב] א. בגליון י"ג עמוד ע"ו-ע"ז אות ג', הבאתי מה ששמעתי מהג"ר נחום ברגמן ז"ל בשם הגרי"ז ז"ל, שבאמירת כל חמירא וחמיעא וכו' לא סגי אם מבין עיקר כוונת הדברים שמבטל חמצו אלא שצריך להבין הפירוש של כל תיבה ותיבה בפנ"ע. ולכן צריך לידע שהתרגום באידיש לכל חמירא וחמיעא וכו' הוא אלע זויערטעג און אלע חמץ וכו', ולא כמו שנדפס בסידורים להיפוך אלע חמץ און אלע זויערטעג וכו'. ועיי"ש שביארתי הדברים דזהו רק משום דכל חמירא וכו' הוא בלשון ארמית, אבל בלשון הקודש סגי אם מבין עיקר כוונת הדברים אף שאינו מבין הפירוש של כל תיבה ותיבה בפנ"ע.

ויש להוסיף, דעיין ברמ"א (או"ח סימן תלד סעיף ב) שכתב שיאמר הביטול בלשון שמבין. ובמשנה ברורה (ס"ק ט) כתב בשם כמה אחרונים בזה"ל, ואם אמר עם הארץ בלשון הקודש, אם יודע לפחות ענין הביטול שיודע שמפקיר חמצו יצא בדיעבד, אבל אם אינו מבין כלל וסובר שאומר איזה תחנה לא יצא אפילו בדיעבד, עכ"ל. ומדויק בדבריו, דדוקא בלשון הקודש סגי אם יודע לפחות ענין הביטול אף שאינו מבין הלשון, אבל בשאר לשונות [כמו ארמית] צריך להבין הלשון ממש. והיינו כמו שהבאתי מהגרי"ז ז"ל.

אך אפשר שמה שכתב המשנ"ב לשון הקודש, כוונתו ללשון ארמית, וכמו שכתב בס"ק י' לגבי מה שכתב הרמ"א דאם אומר בלשון הקודש כל חמירא כולל חמץ ושאור, דלאו דוקא לשון הקודש אלא לשון ארמית. וא"כ מבואר מהמשנ"ב דלא כהגרי"ז ז"ל, דגם בלשון ארמית סגי אם יודע ענין הביטול אף שאינו מבין הלשון ממש, וצ"ע.

**ב.** ובעיקר דברי הגרי"ז ז"ל דפירוש כל חמירא וחמיעא וכו' הוא אלע זויערטעג און אלע חמץ וכו', יש להעיר, שהמשנ"ב שם (ס"ק ט) כתב בזה"ל, אללען חמץ אדער זויער טייג וכו', עכ"ל. ומשמע שפירש דחמירא הוא חמץ וחמיעא הוא זויערטעג, ודלא כהגרי"ז ז"ל.

ואפשר יש ליישב, דבאמת ברמ"א (שם) כתב בזה"ל, ואם אמרו בלשון הקודש כל חמירא כולל חמץ ושאור, עכ"ל. ולכן אפשר שהמשנ"ב אזיל לפי הנוסח של הרמ"א שאומר רק כל חמירא ולא כל חמירא וחמיעא, ולנוסח זה לשון חמירא כולל הן חמץ והן שאור כמש"כ הרמ"א, ולכן תירגם המשנ"ב אללען חמץ אדער זויער טייג, אבל לעולם לפי הנוסח של כל חמירא וחמיעא וכו' היה המשנ"ב מתרגם אלע זויערטעג און אלע חמץ וכו' וכדברי הגרי"ז ז"ל.

**ג.** ועדיין יש להעיר על דברי הגרי"ז ז"ל, דמאחר שמבואר ברמ"א דתיבת חמירא כוללת הן חמץ והן שאור, מה בכך אם יפרש כל חמירא וחמיעא אלע חמץ און אלע זויערטעג, דאף שלפי תרגום אונקלוס חמירא היינו שאור וחמיעא היינו חמץ והוא מפרש להיפוך, מ"מ בתיבת חמירא נכללת הן חמץ והן שאור.

וצ"ל, דאף דתיבת חמירא כוללת הן חמץ והן שאור, מ"מ מאחר שהוסיף לומר תיבת וחמיעא הרי מפקיע מפירוש תיבת חמירא שאור דאל"כ בשביל מה הוסיף תיבת חמיעא, וממילא מוכח מדבריו דחמירא היינו חמץ וחמיעא היינו שאור, ועל זה אמר הגרי"ז ז"ל דכיון דבתרגום אונקלוס מצינו להיפוך דחמירא היינו שאור וחמיעא היינו חמץ נמצא שחסר לו הבנה בפירוש המילים, ודוק.

### ביאור דברי תוס' במעלת ג' לשונות של כינויים

ג] בגליון י"ג עמוד ע"ז, הבאתי דברי התוס' במס' נזיר (דף ב' ע"א, ד"ה נזיר וכו') שכתבו בזה"ל, וי"ל דאה"נ דגם בשאר לשונות אם מכירם ומבינם ומתכוין לקבל עליו נזירות הוי נזיר, אבל מהני לישני דמתניתין כי אמר נזרו באחד מן שלש לשונות הללו חייל עליה נזירות נמי כי אין מתכוין משום דדמי טפי ללשון תורה מלשונות אחרים, עכ"ל. וביארתי בכוונת התוס', דבשאר לשונות בעינן ג' מדרגות של כוונה, א' להתכוין לקבל נזירות, ב' להכיר שבאמירת לשון זה תחול עליו נזירות, ג' להבין הפירוש של כל תיבה ותיבה בפני עצמה, משא"כ בג' לשונות של המשנה חייל

נזירות עליו אפילו אם חסר לו המדרגה השלישית הנ"ל דהיינו שאינו מבין התרגום של כל תיבה ותיבה בפנ"ע, ורק צריך שתי המדרגות הראשונות שמתכוין לקבל נזירות ומכיר שבאמירה זו תחול עליו נזירות. אלא שהערתי, דלפי"ז לא אתי שפיר כ"כ מה שכתבו התוס' דבג' לשונות אלו חייל הנזירות אפילו כי אין מתכוין, דלדבריני הול"ל דחייל הנזירות אפילו כי אין מבין, שהרי לדבריני באמת מתכוין למיחל נזירות אלא שאינו מבין הפירוש של כל תיבה ותיבה בפנ"ע.

וכעת ראיתי בהגהות יעב"ץ שהגיה בתוס' דצ"ל אפילו כי אין מכירים. וע"ע במרומי שדה שהגיה דצ"ל כי אין מבין. ולפי דבריהם אתי שפיר מה שביארתי בכוונת התוס', דבג' לשונות של המשנה אף שצריך לכוון למיחל נזירות וגם להכיר שבאמירה זו תחול נזירות, מ"מ א"צ להבין הפירוש של כל תיבה ותיבה בנפרד.

[ד] בגליון י"ג עמוד צ"ב-צ"ג, ראיתי שנתקשה ר' משה יוסף שמעלצער נ"י בהבנת דברי התוס' במס' נדרים (דף ב' ע"א, ד"ה כל כנויי וכו') ובמס' נזיר (דף ב' ע"א, ד"ה נזיר וכו'), שכתבו דתנא דמתני' נקט דוקא ג' לשונות של כינויים כיון דבאלו חל הנדר או הנזירות אפילו אם אינו מבין הלשון, משא"כ בשאר לשונות דרק חל אם מבינים הלשון. וביאר כוונת התוס' במס' נדרים באופן שעדיין קשה מדברי התוס' במס' נזיר, והניח בקושיא.

ויש לציין לגליון הנ"ל עמוד ע"ה-ע"ז שביארתי היטב דברי התוס' במס' נדרים וגם במס' נזיר הנ"ל בעזהשי"ת. ומפאת אהבת הקיצור לא אכפול ואשנה הדברים כאן, יעושה"ה בדבריני. וע"ע בדבריני כאן לעיל תגובה ב' וג', מה שהוספתי לדבריני שם.

### בל תאחר בנזירות

[ה] בגליון י"ג עמוד צ"ג-צ"ד, הביא ר' אברהם טוביה ברנדר נ"י דברי הקרן אורה שפירש בכוונת הר"ן למס' נדרים (דף ג' ע"ב, ד"ה בל תאחר דנזירות וכו'), דדוקא באמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר עובר בבל תאחר מיד כיון דמפרשינן דבריו כאילו התנה שיהיה נזיר בענין שלא יהיה חשש בדבר שישלים נזירותו, אבל היכא שאמר הרי עלי לקבל נזירות אינו עובר בבל תאחר עד ג' רגלים. אבל הרא"ש כתב דעובר בבל תאחר כיון דחיישינן למיתה ולא משום דהוי כאילו מתנה לקבל נזירות מיד, ומה"ט כתב "הר"ן" דאינו עובר בב"ת אלא לאחר ג' רגלים.

והעיר הרב הנ"ל נ"י, דהר"ן לקמן (דף סג ע"א, ד"ה קונם יין וכו') כתב שאם אמר קונם יין עלי לשנה מחוייב לקבל עליו האיסור בשנה זו ולא לאחרה לשנה אחרת דאל"כ יעבור בבל תאחר, והרי לפי דברי הקר"א כאן בדעת הר"ן עצמו, באופן שלא

קיבל עליו להתחיל מיד אינו עובר בבל תאחר עד ג' רגלים, קשה דבתחילת שנה האחרת עדיין לא עברו עליו ג' רגלים, ולמה יעבור בב"ת.

ונראה דלא קשה מידי, שהר"ן שם לא נחית כלל לפרש מתי עובר בבל תאחר, וכל כוונתו לומר דהיכא שקיבל על עצמו איסור יין לשנה אחת [דהיינו שנה שלימה מיום ליום, כמבואר במשנה דף ס' ע"א] צריך שיתחיל הנדר מעכשיו ולא ימתין לשנה אחרת, אבל לעולם יתכן שאינו עובר בב"ת אם קיבל האיסור לשנה אחת לפני שעברו ג' רגלים.

עוד העיר הרב הנ"ל נ"י, שהר"ן לקמן (דף ד' ע"א, ד"ה כגון שנזר והוא בבית הקברות) גבי נזר והוא בבית הקברות, כתב שצריך לצאת מיד ולקבל עליו נזירות וכי לא נפיק קם ליה בב"ת, הרי מבואר שעובר בב"ת מיד ולא בג' רגלים אע"פ שלא התנה לקבל נזירות מיד.

וגם זה נראה דיש ליישב, דכבר כתב הר"ן כאן דהיכא שאמר הרי עליו להיות נזיר חלה נזירות מיד כיון שאינו מחוסר מעשה. ולכן באופן שקיבל נזירות בבית הקברות, מאחר שקיבל הנזירות היה בדין לחול מיד כיון דאינו מחוסר מעשה, ורק יש עיכוב שהוא בבית הקברות, לכן עכ"פ עובר בב"ת מיד. וכוונת הקר"א שיש עוד ב' אופנים אחרים מזה, א' אם מתנה להדיא שיקבל מיד, דאז עובר בב"ת מיד אם אינו מקבל הנזירות, ב' אם מתנה לקבל בעתיד ואינו מתנה שיקבל מיד, דאז אם אינו מקבל בג' רגלים עובר בב"ת. אבל לעולם היכא שקיבל ממש לנהוג נזירות, חלה הנזירות מיד ושוב אינו עובר בב"ת, ואם יש עיכוב צדדי עובר בב"ת מיד כיון שכבר קיבל הנזירות, ודוק.

אגב, מש"כ הרב הנ"ל, ומה"ט כתב "הר"ן" דאינו עובר בב"ת וכו', ט"ס היא, וצ"ל ומה"ט כתב "הרא"ש" דאינו עובר בב"ת וכו'.

### בענין בל יחל בנזירות

[ו] בגליון י"ג עמוד צ"ד-צ"ה, הביא ר' יעקב ניומאן נ"י, דבמס' נדרים (דף ג' ע"ב) איתא, בל יחל דנזירות היכי משכחת לה, ובספר שלמי נדרים פירש בכוונת השי"ט מ"עפ"י דברי המהרי"ט (שו"ת ח"א סימן מד) דקבלת נזירות היא קבלה על קדושת נזיר והאיסורים הם איסורים הבאים ממילא מן התורה, ולכן שאלה הגמ' באופן דעבר על נזירותו איך עובר בב"י הא לא אסר על עצמו להדיא איסורי נזיר ואין כאן חילול דבריו. ובתירוץ הגמ' נקטה כדעת מהר"י באסאן ז"ל, דקבלת נזירות היא כאוסר פיו לין שערו לתגלחת וגופו לטומאה, וכיון שמקבל ע"ע איסורים אלו שפיר עובר בב"י.

והעיר הרב הנ"ל נ"י, שהחת"ס בחידושיו כאן כתב לפרש מש"כ הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קנז) שמי שאינו מביא קרבנו בג' רגלים עובר בב"י, דכיון שיועד



שהתורה מחייבתו להביא קרבנו בג' רגלים, לכן כשמקבל להביא קרבן מכוון לחייב עצמו לפי גדרי התורה, וממילא איכא ב"י אם אינו מביאו בג' רגלים. וא"כ גם למהרי"ט יש לפרש כן הא דהנזיר עובר בב"י, דכיון שידוע שהתורה תאסור עליו ג' מינים הרי מכוון בעצמו לאסורם, ושפיר איכא גם נדר ועובר בב"י. ולמה לא נחית לזה בעל שלמי נדרים.

יש להעיר בזה כמה הערות, חדא, עיקר פירושו של הרב הנ"ל נ"י בהא דנזיר עובר בב"י לפי המהרי"ט עפ"י דברי החת"ס, כבר קדמו בקהלות יעקב כאן (סימן ה), יעו"ש.

ועוד, זה פשוט דדברי השלמי נדרים הם רק ע"ד הפלפול ולא ע"ד הפשט, דיהיה איך שיהיה בביאור הא דנזיר עובר בב"י לפי המהרי"ט, סוף כל סוף הרי עובר בבל חל, וא"כ הביאור יכול להיות התירוץ של הגמ'. ועיין בסמוך.

וצ"ל דכוונת השלמי נדרים דמאחר דלפי המהרי"ט אינו פשוט כ"כ הא דנזיר עובר בב"י, יש לפרש דזוהי גופא שאלת הגמ' לפי החולקים על המהרי"ט, ותירוצה של הגמ' הוא ראיה לשיטתם. אבל לעולם לפי המהרי"ט עצמו א"א לפרש כן בשו"ט של הגמ'.

עוד יש לציין לדברי המפרש כאן בד"ה קם ליה בבל ישתה, שכתב בזה"ל, וליכא לא יחל דברו, עכ"ל. ומשמע שג"כ מפרש שאלת הגמ' כהשיט"מ, ולפי השלמי נדרים יל"פ עפ"י המהרי"ט, וכנ"ל.

עוד יש להעיר, דלא ידעתי למה נקט השלמי נדרים דתירוץ הגמ' הוא דגדר נזירות כהמהר"י באסאן ז"ל דקבלת נזירות הויה כאוסר פיו לין וכו', ולא נקט כאחת מן השיטות האחרות כמו המהריב"ל דקבלת נזירות היא איסור חפצא, או כפשטות דברי התוס' במס' שבועות (דף כה ע"א, ד"ה חומר וכו') שהוא איסור גברא, וכבר הובאו השיטות בזה בדברי השלמי נדרים עצמו לעיל (דף ב' ע"ב, על רא"ש ד"ה לאפוקי וכו').

ובעיקר הקושיא איך שייך ב"י בעובר על נזירותו לפי המהרי"ט, נראה לי שיש בזה ג' מהלכים. א', מהלך הקהלות יעקב עפ"י דברי החת"ס הנ"ל, דכיון שידוע שהתורה תאסור עליו ג' מינים, ממילא מקבל ע"ע איסורים אלו, ונמצא דאיכא ג"כ משום נדר. ב', מהלך האבני נזר (י"ד סימן ש' אות ג'-ה'), דעל כל היוצא מדבריו עובר בב"י, ולכן אף שאיסורי נזיר למהרי"ט הם איסורי תורה, מ"מ כיון שיצאו מדבריו עובר עליהם משום ב"י. ג', דקדקתי מדברי האבני מילואים מהלך שלישי, דהנה כתב האבנ"מ (שו"ת סימן ט"ו) בזה"ל, ומהרי"ט שם האריך וכו', ואמנם איסור בל יחל אינו בשביל מעשה התגלחת והטומאה או שתיית היין, שהרי לא קיבל עליו בנדר איסורים אלו, אלא כיון שהתורה גזרה על תואר נזיר להשמר מכל אלה, והוא כבר קיבל ע"ע

להיות נזיר, וכשעובר על אחת מהנה הוא עובר על תורת הנזיר ומחלל דבריו שנדר בנזיר, עכ"ל. ולענ"ד חזינן מדבריו מהלך חדש, דאף שרק אמר שמקבל להיות קדוש, מ"מ מאחר שהתורה אסרה על הנזיר ג' מינים, הרי מבואר דג' מינים אלו סתירות הן להנהגת קדושה, והוא הרי קיבל על עצמו לנהוג כקדוש, נמצא שאם שותה יין וכו' עובר במישור על קבלתו שאמר שיתנהג בקדושה, ודוק. והארכתי מאד בחידושי בענינים אלו, ואכמ"ל.

עכ"פ לפי כל אחד מהג' מהלכים הנ"ל להא דנזיר עובר בב"י לפי המהרי"ט, יש לפרש דזהו גופא תי' הגמ' לפי מה שפירשו השי"מ והמפרש בכוונת השאלה, ולא צריכין למידחק דתי' הגמ' גופא כאחת מהשיטות החולקות על המהרי"ט.

### דברי הגר"א בחיוב תלמוד תורה בהרהור

[ז בגליון י"ג עמוד קמ"ז, העיר ר' משה אלשיך נ"י על דברי הגר"א בביאורו לשו"ע (או"ח סימן מז) שהביא הפסוק של והגית בו יום ולילה כראיה שיש מצות לימוד התורה גם בהרהור, ואמאי לא הביא הפסוק של ושמתם את דברי אלה וגו' שכתב היראים (מצוה תיד) דמפסוק זה ילפינן שיש מצוה להרהר בתורה. וכתב לתרץ, דבבית יוסף (או"ח סימן תלב) כתב דלא תקנו ברכה על ביטול חמץ כיון דאין מברכים על דברים שבלב, [ובאמת כבר כתב כן הטור (סימן תלו)]. וכדי להתאים דברי הגר"א הנ"ל לדברי הב"י, צ"ל דדוקא היכא דעיקר המצוה הוא בלב כמו ביטול חמץ ליכא ברכה, אבל מצות והגית אינה בעיקר בלב, משא"כ מצות ושמתם עיקרה בלב היא. והוכיח כן מהא דמברכים על הפרשת תרומה, והא לפי הב"י למה מברכים והא הפרשת תרומה יכולה להיות גם במחשבה, וצ"ל דכיון דאין עיקר המצוה של הפרשת תרומה במחשבה בזה לא שייך הכלל של הב"י, יעו"ש בדבריו.

ויש להעיר בדבריו, חדא, וכי גברא אגברא קא רמית כדפריך במס' עירובין (דף פב ע"א, ועוד כמה דוכתי), והא זהו חידושו של היראים לפרש הפסוק של ושמתם וגו' להורות לנו מצות ת"ת בהרהור, ולא מצינו כן בשאר ראשונים, ואי"ז פשוטו של מקרא. ולכן אין להקשות כלל על הגר"א למה לא הביא פסוק ושמתם וגו', משא"כ פסוק של והגית וגו' מפשוטו של מקרא חזינן [עכ"פ לדעת הגר"א] שיש מצות ת"ת בהרהור.

ועוד, מהיכי תיתי שדברי הגר"א צריכים להתאים עם תירוץ הנ"ל של הב"י לגבי הא דליכא ברכה על ביטול חמץ ואשר ממילא לבנות ממנו יסוד בהבנת דברי הב"י וגם תירוץ לקושינו על הגר"א, והא בב"י שם תי' הקושיא בא"א ג"כ עיי"ש, ואפשר שדעת הגר"א שתי' השני של הב"י שם הוא העיקר.

אך זה יש ליישב, דעיין בשו"ע (סימן תלו סעי' ב') שכתב שאם שכח ולא בדק ביטל כשיגיע הפסח ולא יברך על הביטול. וכתב ע"ז בביאור הגר"א, וז"ל, עיין מ"א וכ"כ הטור, עכ"ל. וכוונתו לדברי המג"א שם (ס"ק יג) שאין מברכים על ביטול חמץ כיון דאין מברכים על דברים שבלב. וכ"ה בטור שם. ומדלא הביא הגר"א תי' אחר, משמע דס"ל דתי' זה עיקר.

ועוד, לא ידעתי אמאי נקט הרב הנ"ל נ"י לדבר פשוט שמפסוק של והגית חזינן שיש לקיים מצות ת"ת ג"כ בהרהור ולא רק בדיבור, ואילו מפסוק של ושמתם חזינן שרק יש לקיים בהרהור, והא בשניהם כתיב לשון של הרהור, והגית היינו הרהור כדביאר הגר"א שם דהגיון בלב, וגם ושמתם היינו הרהור דהא כתיב על לבבכם, ואמאי פשיטא ליה יותר בזה מבזה.

ועוד, דסו"ס הן והגית והן ושמתם שניהם חלקים של מצוה אחת של ת"ת הם, ואינן מצוות נפרדות כל אחת בפנ"ע, ולכן אפילו אם נימא דושתתם היינו דוקא בהרהור, הא סו"ס פסוק זה רק מגלה על עיקר מצות ת"ת שהיא אינה בדיבור דוקא אלא גם בהרהור, ולכן גם לגבי פסוק זה לא שייך הכלל של הב"י הנ"ל, ודוק.

ועוד, מש"כ הרב הנ"ל נ"י להוכיח כיסודו מהא דמברכים על הפרשת תרומה אף שיש לתרום במחשבה, כבר הקשה הג"ר ישעי' פיק ד"ל קושיא זו על הב"י, דאיך כתב דאין מברכים על דברים שבלב כמו ביטול חמץ והא מברכים על הפרשת תרומה שהיא במחשבה, ודבריו מובאים בשו"ת רעק"א מהדו"ק (סימן כ"ט) במכתב מדודו הג"ר וואלף ז"ל. וע"ע שם במה שהשיב הגרעק"א (סימן ל) בסוף התשובה. ומדלא תירצו גאונים הנ"ל כתירוצו של הרב הנ"ל נ"י, מוכח דלא ס"ל כן. ויש לפלפל בזה טובא, ואכמ"ל.

אגב, יש להעיר שהגאונים הנ"ל ייחסו כלל זה להב"י (סימן תלב), והא באמת כבר כתב כן הטור (סימן תלו).

### בענין ברכת התורה בניעור בלילה

ח] בגליון י"ג עמוד קמ"ח-קמ"ט, הבאתי מכמה פוסקים דהניעור כל הלילה ובעלות השחר יש לו ספק חיוב ברכת התורה שא"צ להפסיק מלימודו ויכול להמשיך ללמוד אפילו בפה, ודלא כמו שכתב בספר קובץ הלכות על הל' ספירת העומר וחג השבועות (פרק יא סעי' כג) שילמוד רק בהרהור, יעו"ש בדברינו.

ויש להוסיף, דעיין במשנה ברורה (סימן מז ס"ק כח) שלאחר שהביא מחלוקת הפוסקים אם הניעור כל הלילה מברך ברכת התורה בבקר, כתב בזה"ל, וספק ברכות להקל, אך אם אפשר לו יראה לשמוע בה"ת מאחר ויאמר לו שיכוין להוציאו

בהברכות והוא יכוין לצאת ויענה אמן ויאמר אח"כ איזה פסוקים וכו' או יכוין לצאת בברכת אהבה רבה וילמוד תיכף מעט אחר שיסיים תפלתו, עכ"ל. ומבואר דס"ל להמשנ"ב שמעיקר הדין יש לסמוך על ספק ברכות להקל ולהמשיך ללמוד, ומהא דלא הזכיר להקפיד שלא ימשיך ללמוד בפה מבואר דדעתו שיכול ללמוד גם בפה.

### עוד בענין הנ"ל

ט] בגליון י"ג עמוד קנ"ו, הביא הג"ר יצחק קוזלוביץ שליט"א מה שפסק המשנ"ב (סימן מז ס"ק כח), דמאחר דנחלקו הפוסקים במי שניעור כל הלילה אם יברך ברכת התורה לכן ספק ברכות להקל, אך אם אפשר לו ישמע הברכות מאחר. ותמה ע"ז הרב הנ"ל שליט"א, דהא רוב בנין ומנין של הפוסקים סברי דבכה"ג יש לברך ברכה"ת, ולמה נקט המשנ"ב שזהו ספק ברכות.

ולענ"ד נראה ששתי תשובות בדבר.

א', דדעת הגר"א דבכה"ג אין לברך, וכדהביא בשער הציון שם (אות כד).

ועיין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א (סימן יח) שכתב, וז"ל, הגר"א הוא בתראה והסכימו עליו כל העולם שהוא גדול טובא וראוי להכריע וא"כ הלכה כבתראה, עכ"ל. וע"ע בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ה (סימן כד) שכתב, וז"ל, והסכימו כל חכמי דורו שהוא [הגר"א] גדול ביותר מכל חכמי דורו שהיו גדולי תורה מאד, ושהגר"א הוא גדול ביותר גם מהרבה דורות שלפניו, וראוי לחלוק אף על חכמי וגדולי ישראל מכמה דורות שלפניו. וכל תלמידיו שהיו גדולי הדור ההוא, הסכימו שהגר"א ראוי גם לחלוק כאחד מן רבותינו הראשונים, שלכן מכיוון שהוא בתרא, יש להורות הלכה כמותו. והתחילו לנוהג כמותו בכל דבר אף שהיה נגד המנהג, עכ"ל. וע"ע בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד (סימן מח) שכתב, וז"ל, אף שלדינא נוטה יותר כהגר"א והוא בתרא ורב גובריה, עכ"ל.

וחזינן מכל זה שמרן בעל האג"מ ז"ל נקט שהסכימו כל חכמי דור הגר"א שהגר"א הוא גדול ביותר גם מדורות שלפניו וראוי לחלוק כאחד מהראשונים, וגם שהוא בתראה, ולכן יש להורות הלכה כמותו.

ויש לציין לדברי המשנה ברורה עצמו בהקדמתו לספר משנ"ב שכתב, וז"ל, ובמקום שראיתי דעות בין שני אחרונים גופא באיזה דבר לא הייתי עצל בדבר מלחפש וכו', ובפרט בביאור הגר"א ז"ל שהוא אורן של ישראל ויתד שהכל תלוי בו וכדאי להכריע הדבר, עכ"ל.

הרי שכתב מרן בעל המשנ"ב ז"ל עצמו שביאור הגר"א הוא יתד שהכל תלוי בו וכדאי להכריע בדבר.

ואשר על כן, אין כאן שום תימה שנקט המשנ"ב דאף שדעת רוב הפוסקים שהניעור כל הלילה יכול לברך ברכה"ת מ"מ הוא ספק ברכות להקל, שהרי מצד שני יש דעת מקצת הפוסקים שאין לברך וביניהם דעת הגר"א והוא גדול ביותר ובתראה, לכן עכ"פ לא יצאנו מהכלל של ספק ברכות להקל.

ב', עיין בספר שדי חמד מערכת ברכות (סימן יח אות ד) שהביא דעת כמה פוסקים דאמרינן ספק ברכות להקל אפילו באופן שרוב הפוסקים סוברים שיש לברך, יעו"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סימן טז אות ז), מה שהביא בזה עוד.

ולפי"ז אין תימה שנקט המשנ"ב דאף דרוב פוסקים סוברים דהניעור כל הלילה יכול לברך ברכה"ת מ"מ הוא ספק ברכות להקל, דיתכן דס"ל להמשנ"ב כדעת הסוברים דגם בכה"ג אמרינן ספק ברכות להקל.

### בענין פתיחת בקבוקים

[י בגליון י"ג עמוד קס"ד-קפ"ד, האריך הרב שמחה בונים לונדינסקי שליט"א בענין פתיחת בקבוקים בשבת ויו"ט. וראיתי בעמוד קע"ח וק"פ שהביא מבעל שו"ת רבבות אפרים מה ששמע ממרן הג"ר משה פיינשטיין ז"ל בענין זה.

ולא ידעתי למה לא הביא כלל מהתשובה הארוכה שכתב מרן הגרמ"פ ז"ל בעצמו באגרות משה (או"ח ח"א, סימן קכב), שהאריך שם בענינים אלו הן לגבי שבת והן לגבי יו"ט.

### הרב אריה ליב פארעצקי

#### בברכת הקרענבערי

בגליון העבר בירר לן ר' יהודה שושנה את טיב מציאות צורת גידולי הקרענבערי, ובא כיהודה ועוד לקרא לדברי הג"ר ישראל בעלסקי זצ"ל לברר שאין להם שום צורת עץ אלא צורת vine, וכדבריו כן הוא.

אמנם אע"פ שסברתו סברא ישרה שאין שייך לברך בפה"ע על דבר שאינו מעץ, לענ"ד אינו נראה כן שהרי חכמינו ז"ל הם שקבעו לנו מה נקרא עץ ומה לא נקרא עץ, וזהו דבר פשוט בכל הפוסקים דאם הענפים נשארים בחורף ומוציא אח"כ פירות מאותן הענפים נקרא עץ. וז"ל הקיצור שו"ע "על פירות הגדלים באילן מברכין בפה"ע ועל פירות הגדלים באדמה, והם כל מיני כו' מברכין בפה"א. ולא נקרא אילן אלא זה שהענפים שלו נשארים גם בחורף ומוציא אח"כ עלים מן הענפים, ואפילו הם דקין כגבעולי פשתן". עכ"ל. וכיון שאילן הקרענבערי הוא מסוג זה [וגם ראיתי מקורות שקורין לאילן זה סוג evergreen], בלי שום ספק שברכתו בפה"ע.

ודיברתי בזה עם כמה מורי הוראה בעירנו, ואמרו שאין לסברא זו שום תוקף בהלכה, ותמהו מי גילה לו רז זה.

הנה עיי' בנשמת אדם כלל נ"א אות ז' בארוכה, אמנם זאת אנקוט דהנה ודאי לא יאמר ולא יקרא שום אדם לקש שהוא עצים, ואעפ"כ מצינו בברכות (מ, א) דלר"י חיטה מין אילן הוא, דתניא אילן שאכל אדם הראשון חיטה היה, וקראו הכתוב (בראשית ג, ג) "מפרי העץ", ואצל רחב כתיב (יהושע ב, ו) "ותטמנם בפשתי העץ". ועיי"ש שביאר שהם קונין השם עץ רק לאחר שנתקשו לאחר קציצה. עכ"פ כשהם קשין נקראין עצים, אע"פ שלא יקרא להם אדם עץ מעולם. וחזינן דאין צריך להיות thickly waddy לקביעת ברכת בפה"ע.

ועיין בהלכות ברכות להר"ר באנדער (דף 394), שמבאר דאע"פ שנקרא עץ ברכתו בפה"א כיון שגדל תוך 9 inches בגבהו. וכתב כן ע"פ הח"א כלל נ"א סימן ט' הובא במ"ב סימן ר"ג סק"ג וז"ל, ופירות שגדילים על אילנות קטנות, אף שגבהן פחות מג' טפחים דעת המ"א ועוד כמה אחרונים לברך עליהם בפה"ע, אך העולם נוהגין לברך בפה"א, ואפשר טעמם דלא חשיבי כ"כ פרי, עכ"ל המ"ב. ועיין באגרו"מ ח"א סימן פ"ה וז"ל וגם על יאגדש השחורים שבמדינותינו, אף שהמ"ב כתב שהעולם נוהגין לברך בפה"א, וכן איתא בח"א, לא היה מנהג זה בכל העולם, דבהרבה מקומות וכן בסביבותינו היו מברכין בפה"ע כהמג"א, לכן במקום שלא ידוע המנהג יש לברך בפה"ע, וכן כשיש ספק אם גדילים על אילנות פחותין מג"ט או גבוהין יש לברך בכ"מ בפה"ע, עכ"ל. ומביא שם הר"ר באנדער מהגרש"ז אויערבאך שאמר לו ג"כ דפרי חמוציות הוי עץ, ורק כיון שגובהו פחות מג"ט מברכין בפה"א.

הרי לפנינו דגדולי הפוסקים ר' משה ור' שלמה זלמן סבירא להו דהוי עץ, וא"כ לפי מה שביאר לן ר' שלמה האבערפעלד שליט"א בטוב טעם ודעת דלא איכפת לן בזה שהם פחות מג"ט, עיי"ש בגליון י"א בדבריו הנפלאים, אין כל ספק דשפיר יש לברך בפה"ע.

י"שר כח על הגליונות החשובים,

ביקרא דאורייתא

**הרב יצחק שפיצער**

### בענין פתיחת בקבוקים בשבת

בענין פתיחת בקבוקים בשבת, ראיתי בגליון הקודם מהרה"ג ר' שמחה בונים לונדינסקי שליט"א, שהק' על המתירים לפותחם בשבת ובתוכם הגר"י פ"שר זצ"ל

בעל אבן ישראל, דנהי דאין בפתיחתם משום בונה כלי, מ"מ יאסר משום מכה בפטיש. והביא מהציץ אליעזר (חלק יד סימן מה) דהוא ג"כ התיר לפותחם בשבת, ומתו"ד המובאים שם מבואר ג"כ סברא להתיר משום מכה בפטיש, דכתב דהוא רק מסיר מונע של הבקבוק להגיע למה שבתוכו, ודימהו לחותלות.

ונראה לומר דמכה בפטיש צריך להיעשות על כלי ולעשותו לכלי על ידי מעשהו, והני בקבוקים חותלות הוי, ובמעשה כל דהו לא נעשו כלים חשובים ששייך בהם איסור מכה בפטיש. וכעין מש"כ המנחת שלמה (ח"ב סימן יג) להתיר הרכבת מזרק בשבת, משום שאין רגילים להרכיב את המזרק אלא בסמוך לשימוש ומיד לאחר השימוש משליכים אותו, וכתב דלכן מסתבר שאין לראות את ההרכבה כמעשה יצירה חשוב של כלי, אלא כשימוש חד פעמי שאין לו תואר של בנין כלי או מכה בפטיש. ולכן בנידוננו ג"כ יש לומר הסברא הנ"ל על הבקבוק. ונהי דאין זורקים אותו מיד, מ"מ זורקים אותו כשנגמר שימוש.

ודיברתי עם מורי ורבי הגאון הרב יהודה פישר שליט"א, והוא א"ל דכוונתו היתה לכעין סברתנו הנ"ל, במה שהשיב להרה"ג ש. ב. לונדינסקי שליט"א כששאלו אמאי לא יאסר משום מכה בפטיש, והשיב לו דכיון דהוא מעשה כל דהו אין בו משום מכה בפטיש, דע"י מעשה כל דהו לא נהפך החותלות דהיינו הבקבוק לכלי ששייך בו מכה בפטיש.

**הרב אברהם זבולון הלוי גינזבערג**

### **הערות בענין ברכת התורה**

**לכבוד הגאון רבי אליהו מרדכי יאנאווסקי שליט"א, וכל המערכת החשובה של אם תעירו,**

מאוד נהינתי לראות דברים המאירין ומשמחים בהירים כספירים, ורשמתי איזה הערות בלי עיון כל הצורך כדלהלן.

[א] על דבר מש"כ הרב משה אולשין שליט"א בעמ' קמ"ז, שהעיר ע"ד הגר"א דהביא מקרא מדברי קבלה דוהגית, ואמאי לא הביא מקרא בתורה וכדברי היראים מושמתם וכו' על לבבכם, וצ"ע, ע"ש. ותמהתי על תמיהתך, דמי ראה ושמע כזאת לתמוה על דברי הגר"א מחד שיטה ממוני המצוות, שלא נזכר כדברי היראים ברמב"ם סמ"ג סמ"ק ותשב"ץ וכו'. ועוד וכי יוכל הגר"א להקשות מזה על ש' השו"ע, אטו נימא דהשו"ע משועבד לכל ש' יחדאה, עד כדי שנוכל להקשות ולפלוג על השו"ע, אתמהה. [ואגב דמעיקר דהך קרא דושמתם, אינו מוכח דמקיימא בהרהור, דדלמא הוי קיום ושמתם הדברים על לבבו דוקא ע"י ת"ת בפה, דע"ז משים על לבו הדברים, וביראים חידש דזה שייך ג"כ בלב ע"ש].

ומש"כ ליישב, עפי"ד הב"י לענין ביטול חמץ דאין מברכין דעיקרה בלב, וא"כ אין מברכין על מצוה בלב, ולפ"ז כתב כת"ר די"ל דס"ל להגר"א דבת"ת לא דמי, דאין עיקר המצוה בלב, ומה"ט ס"ל דיכול לברך על הרהור בד"ת, ומקרא דושמתם דכל כולה שייך רק בלב ליכא לברך משום הך קרא, ושפיר פריך רק מקרא דזהגית, אף א"נ כנ"ל דלא פליג הגר"א ע"ד הב"י הנ"ל, וראי' מברכה על הפרשת תרומה דמהני מחשבה, דאין עיקרו בלב, אי"ז בכלל מצוה שבלב דאין לברך עלה, עכת"ד מעכת"ר.

הנה בעיקר הקושיא, יעוי' בדברי הגר"א בעצמו בסימן ח' באו"ח שהאריך בכללי הברכות, ובתו"ד כתב דלא תקנו ברכה על מצוה דלית בי' מעשה יעו"ש, ומזה תקשי דברי הגר"א לשיטתו דמברכין על הרהור בד"ת, וצע"ג, [וע"ש בדמשק אליעזר]. וע"ז א"ש מש"כ כת"ר ליישב, וכמו שהבאת ראי' מברכת הפרשת תרומה. ובאמת בזה צריך לציין לתשובת הגרעק"א בסימן כ"ט בא"ד מהג"ר בנימין וואלף איגר שהביא מהג"ר ישעי' פיק שהק' ע"ד הב"י הנז"ל מברכה בהפרשת תרומה אע"ג דניטלת במחשבה וצ"ע. ע"ש. וע"ש מש"כ ליישב בב' אופנים, וע"ע מש"כ הגרע"א ע"ז אח"כ בסימן ל' בסו"ד. [וע"ע בספר אשר לשלמה ח"ג סי"ח מש"כ מחמיו הקהלות יעקב בדברי הגר"א הנ"ל. ומש"כ הגרש"ק זצ"ל בדברי הגרע"א הנ"ל ע"ש, ודוק].

ובעיקר הענין נר' פשוט, דאי נימא דברכה"ת הוי מה"ת, כדמבו' ברמב"ן בספה"מ מ"ע ט"ו מהנשכחות, וכ"כ הקרי"ס בש"י הרמב"ם בפיי"ב מהל' תפלה [ודלא כהשאג"א בסימן כ"ד, וע"ע במשכנ"י סימן ס"ג באו"ח ובש"א], לפ"ז נר' דברכה מדאו' לק"מ, מהא דכתבו הראשונים והב"י והגר"א דאין לברך על מצוה דלית בי' מעשה, דכל זה מכללי תקנת הברכות ולא בברכות מה"ת, ולפ"ז א"ש דברי הגר"א כמין חומרא, [אי נימא דס"ל להגר"א דברכה"ת הוי מדאו']. ולפ"ז יש להוסיף דמברכת הפרשת תרומה ג"כ יש ליישב, דאף דניטלת במחשבה מ"מ שייך לברוכי עלה, וה"ט ע"פ הנ"ל, דאיכא צד דברכת הפרשת תרומה הוי מדאו', עי' בדברי הרמב"ן בשורש שמיני בספה"מ בסו"ד דהא דאמרו ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו, אם לא בירך אינו לוקה וה"ט דהוי שלילה ע"ש, ומבו' לכאורה דס"ל דהוי ברכה מה"ת, ואכמ"ל. ועכ"פ לפ"ז א"ש. וע"ע היטב להא דמצאתי בזה ציורים נפלאים באהל משה סימן קכ"ה בא"ד בזה, ותמצא רוב נחת.

[ב] ובמש"כ אח"כ הרב פארעצקי נ"י בסק"ב (עמ' קמט), במחכ"ת לכאורה לא צדק בקושייתו ע"ד הגר"ח זצ"ל. דהרי גם הגר"ח זצ"ל מודה להרמב"ם טושו"ע

א. וכ"מ כסברא זו בתו"ד דבר אברהם סי' ט"ז סק"ו בא"ד, ע"ש ודוק.



דמברכין ברכה"ת בכל יום, וזה קודם לברכה"ת ולומד מיד אחריו, כמבו' להדיא בדברי הרמב"ם. ורק בדברי הגר"ח שהביא הרב פארצעקי, נתחדש דליכא איסור לימוד התורה בלי ברכה"ת רק שביטל בזה לחיוב ברכה, אבל אי"ז כהנאה דנאסר עד דאיברך, וא"כ מאי חזינן בדברי השו"ע סימן מ"ו ס"ט, ע"ש, ופשוט דגם להנ"ל צריך לברך קודם ת"ת, ולק"מ.

ואדרבה, דידוע דברי הגר"ח זצ"ל שהביא מרן הגרי"ז זצ"ל בספרו בהל' ברכות, דברכה"ת אינה על מצות ת"ת, כ"א דתורה עצמה טעונה ברכה יעו"ש, ועי' מש"כ הגרא"מ שך זצ"ל במכתב תשובה להגר"מ גיפטער זצ"ל [נדפס בשלמי יוסף עמ"ס ברכות עמ' ה'], ומבו' דניחא לי' דמתאים דברי הגר"ח זצ"ל שהביא מרן זצ"ל, דהחפצא של תורה טעונה ברכה, אף להנך שיטות דפליגי אם צריך ברכה"ת קודם אמירות סליחות ותחנונים ע"ש, והיינו דהך שי' דס"ל דא"צ, ה"ט, דס"ל שעיי"ז שאומר הנך קראי לשם סליחות ותחנונים מפקיע מיני' מהא דהוי חפצא של תורה, וממילא א"צ ע"ז ברכה"ת ע"ש, ודוק. ועכ"פ השיטה דס"ל לברך קודם לכן, א"ש עם דברי הגר"ח זצ"ל כפשוטו, דעל חפצא של תורה בעי לברוכי, ועכ"פ לא מיירי הכא בענין איסור לימוד התורה קודם ברכה, רק אם ע"ז איכא דין וחפצא של תורה דצריך לברך, ופשוט.

ועי' במכתבו של הגרש"ז אוירבאך להגרצ"פ פראנק זצ"ל במנח"ש (סימן צא סוף ח"א ממהדו"ק), שהביא שהבין מתוך דברי הגרצ"פ זצ"ל דס"ל דאיכא איסור ללמוד קודם ברכה"ת כמו שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, והברכה מעכבת ולא חשיב מצוה ע"ש, וע"ז כתב הגרש"ז לחלוק ע"ש. וכן ראיתי דכ"ה ג"כ דעת הגר"ר יוסף שלום אלישיב זצ"ל, דבמקום דא"א לברך ברכה"ת, ליכא איסור לימוד התורה בלא ברכות התורה, אדרבה יעסוק בתורה, ויקיים מ"ע של לימוד התורה ע"ש, כ"ה בקובץ תשובות ח"א סימן ט', וכך בשיעוריו עמ"ס ברכות נדפס בישורון, וכן בהערות ע"ש. וע"ש דהוכיח מדברי הפמ"ג בסימן נ"ב הובא במ"ב סימן מ"ז, דבמכוון באהבה רבה שלא לצאת ברכה"ת יוכל אח"כ לברך ברכה"ת, ומ"מ מוכח דלקרות ק"ש מותר אע"ג דלא בירך ברכה"ת יעו"ש. ומדברי הב"י בסימן מ"ז בת"י ג' מבו' דלק"ש א"צ ברכה"ת ג"כ ע"ש, וי"ל דבקורא לשם ק"ש א"צ ברכה"ת, וכ"כ בא"ד הגריש"א זצ"ל ע"ש, וא"כ פשיטא דיל"פ כנ"ל לענין תחנונים. וכן ראיתי שהגרי"ד הלוי סאלאוויצ'יק זצ"ל בשיעוריו עמ"ס פאה נדפס בישורון חלק ח', ג"כ אמר כסברא ה"ל לע"נ ק"ש דאינו ללימוד התורה אלא לק"ש, ומה"ט לא מהני לברכה"ת (ע"ש בעמ' ש). וע"ע בקונטרס חנוכה ומגילה בסימן ד' (בענין מגילה), בהגה"ה לענין מבטלין ת"ת למקרא מגילה, שהביא ממרן הגרי"ז זצ"ל כיסוד הנ"ל, וע"ש משה"ק בענין ק"ש, ודוק. ועי' היטב בקו' הגרא"ו זצ"ל בדבר אברהם ח"א סימן ט"ז, בכל"ז, עש"ה.

ועי' היטב בהקד' הגר"ח מולאזין לספד"צ בתו"ד דשי' הגר"א בשו"ע דנאסר קודם ברכה"ת, יעו"ש בלישנא דהגר"ח שם, ודוק. אמנם לקושטא דמילתא, ידוע עובדא עם הגר"ח זצ"ל שהלך להוציא באשמורת הבקר - באמצע הלילה כמדומני שהי' בחוה"מ סוכות, ואכמ"ל, ומוכח מיני' דסבר הגר"ח זצ"ל דאסור לדבר בד"ת קודם ברכה"ת. והדברים בגבורת יצחק מאסופות הגר"ח בסימן ד' ע"ש, וע"כ אינם מדויקים.

[ג] אגב יש לציין דבגליון ז' של אם תעירו משנה שעברה, העיר הגר"א אברהם בירנבאום שליט"א, לדעת התוהרא"ש בברכות ט"ו דאי ברכה הוי מה"ת הוי מעכב המצוה ע"ש, א"כ להרמב"ם דברכה"ת מה"ת א"כ בלא בירך ברכה"ת בדין דלא יצא ת"ת. וכתבת דידוע לתרץ עפ"ד הגר"ח זצ"ל דאין הברכה על המצוה דטעונה ברכה אלא על החפצא של תורה [מה"ת], ואח"כ הבאת עפ"ד הפמ"ג בסימן תרפ"ה דבלא בירך על פרשת זכור לא יצא ידי"ח פרשת זכור, דאם ברכה"ת מה"ת א"כ מעכב ע"ש, ולפ"ז כתבת דלדידי' אם ברכה"ת מה"ת א"כ בלומד בלי ברכה"ת בדין דלא יצא, ויל"ע, עכ"ד.

וצריך לציין לזה לדברי הדבר אברהם בסימן ט"ז שהביא קו' זו מהגרא"ו זצ"ל, רבו של אביך, וגם עיקר התירוץ שהבאת לתלות עפ"ד הגר"ח זצ"ל, ע"ש דצידד כם הגרא"ו זצ"ל ודחאו, עש"ה, ובמש"כ ע"ז הדב"א באריכות. ומה שנדפס להרמב"ם דברכה"ת מה"ת, אינו יודע אם יש ט"ס ור"ל הרמב"ן, או דכוונתו להרמב"ם גופי'.

[ד] בדבר מש"כ הגר"י ארליך שליט"א דלא כהאבי עזרי, דאי נימא דברכה"ת מה"ת א"כ לא מצינו ענין ברכה"צ מה"ת וכו' ע"כ. באמת דד"ז קשה טובא, אבל קושיא זאת לא קשה רק על האבי עזרי, דהא שי' הרמב"ן בספה"מ היא דברכה"ת מה"ת, ואעפ"כ דברי הרמב"ן בש"ס בריש ברכות מבוארים להדיא דס"ל דברכה"ת הוי ברכת המצות, ומה"ט צריך להיות עובר לעשיתן ככל המצות יעו"ש"ה, וכ"נ ג"כ מדברי הרמב"ן בנדה דף נ"א ב' יע"ש, [ובתשו' המיוחסות לרמב"ן בסימן ר"ב בא"ד ג"כ מבו' הכי], ומכל"ז נתקשיתי טובא דהא דס"ל להרמב"ן דברכה"ת מה"ת, וא"כ היאך חשיב לי' לברכת המצוות, [עי' לישנא דהרמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"ב וג'], וצע"ג. ועי' בישורון ח"י עמ' שצ"ד במכתב האבי עזרי להגר"מ גיפטער זצ"ל, שהביא ראי' מתוס' ברה"ל"ג והרא"ש בקידושין דמבו' דברכה"ת הוי ברכה"צ ע"ש, והוסיף דאע"ג דהוי מה"ת וכו' ע"ש, ודוק.

[ה] ומש"כ הגאון הנ"ל שליט"א עוד בא"ד דאין כונת הגר"ח דאי"ז כלל ברכת המצות, והוכיח כן מדאיכא כמה שיטות דלאו ס"ל כן ע"ש, לא הבנתי בזה שום סרך ורמז קושיא, ואבקש נא לבאר מאי חזי בזה לענין דעת הגר"ח זצ"ל.

ומש"כ דמפורש בביאור הגר"א דהוי ברכה על המצוה ומה"ט הקשה הגר"א דמ"ט אין לברך על הרהור. וצע"ג דעת הרב הנ"ל שליט"א, דהרי דברי הגר"א מבואר מיני' ובי' בדבריו בשו"ע בס"מ מ"ז כמה פעמים דס"ל כן דהוי ברכה על המצוה, ומה"ט גופא הקשה הגר"א ע"ד המחבר דס"ל דנשים מברכות, ותמה הגר"א ע"ז דזה א"א אא"כ ס"ל דבמעשהז"ג נשים מברכות, ושי' המחבר אינו כן וצע"ג. עש"ה בדברי הגר"א בסעיף י"ד, וכל זה מטעמא דס"ל להגר"א דזהו ברכת המצוות. וע"ז הביא מרן הגרי"ז זצ"ל לדברי הגר"ח זצ"ל לחלוק ע"ז, וביאר באופ"א דאי"ז ברכה על המצוה ע"ש, והדברים מפורשים כד מעיינין בפנים, וסרה קושיא זו לגמרי. והמשך דברי הרב הנ"ל מבו' דלא למד כן בדעת הגר"א, וצ"ע.

ומשה"ק עפ"ד הב"ח דנתקשה באיזה מצוה מצינו ב' ברכות ולכן פ"י הב"ח דהראשון הוי ברכהמ"צ, והביא הרב שליט"א הנ"ל דכ"כ החי"א, באמת זכה בזה לכוון להשגת הראב"ד ע"ד הבעה"מ בפ"ק דברכות עש"ה, ובאמת נר' די"ל דברי הבעה"מ עפ"ד הגר"ח זצ"ל דאי"ז ברכהמ"צ יעו"ש, ודי ברמיזא. ואגב דכבר ידוע שהגרי"ז זצ"ל עצמו הסכים לג"א שליט"א נפק"מ בין לשי' הגר"א דהוי ברכהמ"צ ובין להגר"ח זצ"ל ע"ש. ובעיקר הדברים, הרי אפשר לציין לדברי הרמב"ם בתשו' סימן ט"ו [ובמקצת דפוסים בסימן ט'] , ונזכר הך תשו' בכס"מ רפ"י מהל' ס"ת ובב"י, לענין לברך על קריאה"ת בספר פסול, והשיב הרמב"ם דקריאה"ת המצוה היא הקריאה, ועצמה של קריאה היא המצוה שעלי' אנו מברכין וכו', הא למדת שהגרי"ז בתורה היא המצוה שעלי' מברכין עש"ה, ומלישנא דהרמב"ם מבו' דס"ל דברכה"ת היא על המצוה, וצ"ע. ובזה נר' ראי' וסיוע לומר כדברי הגרי"ז זצ"ל שאומרים בשיעורי זבחים דף ל', ונדפס בישורון בשיעוריו עמ"ס פאה, [והובא קצת בגליון זה של אם תעירו בדברי הגר"י אולשין שליט"א ע"ש], דבי' לדברי התורה"ש בברכות דף ט"ו דאי הוי ברכות מדאו' הוא מעכב במצוה ע"ש, והקשה הגרי"ז זצ"ל דברכה"ת דהוי מה"ת והרמב"ן מנאה למ"ע ט"ו, א"כ היה צריך להיות דהברכה מעכב להמצוה. ובי' דלפ"ד הגר"ח זצ"ל דאין ברכה זו על המצוה, א"כ לא שייך בזה דברי התורה"ש. והוסיף מרן הגרי"ז דאפילו אי נימא דברכה"ת הוי ברכה על עצם החפצא של תורה ואינה ברכהמ"צ, מ"מ לא גרע משאר מצוות שיש ברכה על קיום המצוה, ועכצ"ל דבברכה זו שמברך על התורה יוצא בזה גם כן לברכהמ"צ. והא דפוטרת בזה ג"כ לדין ברכהמ"צ ככל מצוה דאיכא חיוב ברכהמ"צ, זהו כבר מדרבנן, ומה"ט אינו מעכב את המצוה בלא בירך. ובנו הגרי"ד הלוי זצ"ל הי' מדמה זה למש"כ הרא"ש בברכות בשם רב עמרם גאון דמי שקורא ק"ש בלא ברכותי', דמברך אקבו' לקרוא ק"ש ע"ש, והא דאינו מברך ברכהמ"צ זו בכל יום מלבד ברכות ק"ש, ועכצ"ל דבברכת ק"ש יוצא גם ברכה זו, וא"כ הה"נ בברכה"ת, וזה כבר הוי מדרבנן, עכת"ד בנד"ד. [ועי' בספר פי כהן שער ב' סימן כג עמ"ס ברכות שציידד כן, והקשה ע"ז ממש"כ

העמק ברכה דברי הגר"ח זצ"ל היו אמורים ליישב קו' הטו"א במגילה דף כ"א בהא דאי' דאפילו אשה עולה למנין שבעה ע"ש. והק' הטו"א דהא צריך להוציא הרבים ידי"ח [שאר הקרואים], ואשה דאינה חייבת בת"ת וברכות' לא תוכל להוציא למחוייבין בדבר וצ"ע. וע"ז הביא העמק ברכה דתירץ הגר"ח זצ"ל כדבריו בספרו של הגרי"ז זצ"ל ע"ש. ובספר הנ"ל רצה להוכיח דע"כ ליכא בזה קיום לברכה"ת ג"כ לדעת הגר"ח זצ"ל, דא"כ אינו מתורץ קו' הטו"א, דבע"כ הברכהמ"צ הוו נשים אינן מחוייבות ע"ש. ונר' פשוט דזה לק"מ, דכיון דמוציאות עיקר הברכה ושייכות להוציא בברכה זו שהיא על החפצא של תורה, א"כ יוצאין האנשים גם לדין ברכהמ"צ דאית בי', ופשוט]. ועכ"פ לפ"ז יש ליישב דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל דמשמע דברכה זו על המצוה, ודוק.

1] בדבר מש"כ הרה"י הגר"י אולשין שליט"א, דבי' עפ"ד האגלי טל בהקדמתו דמבו' ע"פ הגמ' בסוטה דבכל מצוה איכא חלק בהמצוה בלימוד ובללמוד הלכותי' ע"ש, ועפ"ז תי' הרה"י שליט"א לקו' הבה"ל לשי' הבי' דהיאך נשים מברכות ברכה"ת והא פטורות מת"ת, ולהנ"ל י"ל דזהו מחויב לימוד מלתא דהדברים של לימוד הנאמר במצוות דידהו, ותורת מצוה עלה, והוי ברכהמ"צ. ולא הבנתי בזה כ"כ דמבו' דאי"ז מדין ת"ת, וליכא ע"ז שם זכות תורה, וא"כ מאי שייך ע"ז ברכה"ת על חלק המצוה של שמירת וזכירת שבת וכדו', וצ"ב. ועי' בהקדמת החמד"י תלמיד האבנ"ז, וע"ש מש"כ בשם רבו מסאכאטשאו, והרי זהו האגלי טל בעצמו, דבנשים דליכא ת"ת, אפילו בחלק הלימוד מלתא דהמצות ול"ת שחייבות בהן, לא שייך בהו, עש"ה שהביא מסוטה ל"ז עש"ה, ועכ"פ בדעת האגלי טל עצמו ודאי אין לפרש כן.

ומש"כ הרה"י שליט"א בשם הגרד"ל שליט"א נ"מ בסומא אם מברך ברכה"ת, לדעת הגר"ח זצ"ל יברך משא"כ לדברי הרה"י עפ"י האגלי טל לא יברך ע"ש. צ"ב מש"כ כן לתלות ד"ז, דוקא אי ס"ל דסומא חייב בל"ת ולא במ"ע, דלכאורה אפילו להך שיטה דגם פטורים ממצוות ל"ת, ודאי פשוט שאינם מופקעים מחפצא דת"ת, ומאי שייאטי' לזה דהם חייבין בל"ת, [כל"ז רק פטור ממצוות, אבל מפורש בכ"מ דעכ"פ הוו אינן מצווה ועושה] אבל עכ"פ שייכין לתורה.

ומש"כ דמשא"כ לדברי הרה"י שליט"א דהברכה בנשים מצד חלק המצוה של ללמוד, א"כ סומא דלית להו מ"ע א"כ ליכא גם לחלק הלימוד ופטורין מה"ט מברכה"ת. וצ"ב דבסוטה מבו' דהך ד' בריתות נכרתו על כל מצוה ומצוה, והיינו בין במ"ע ובין במל"ת, ע"ש במהרש"א, וכ"כ מרן הגרי"ז בפר' ואתחנן עש"ה, וא"כ חלק הלימוד בל"ת הוי חלק מהל"ת ופשוט דיתחייבו בזה סומין כמו עצם הל"ת, ולא הבנתי בדבריו אם אזיל הרה"י שליט"א מהגרד"ל שליט"א, דהנך בריתות ליכא בל"ת, וז"א כדמבו' בגמ' ומהרש"א ודברי הגרי"ז זצ"ל, או מאיזה טעם חשיב לזה ג"כ לעשה, וצ"ע.

שוב התבוננתי בדלמא נפל בזה ט"ס, וז"ל באופ"א דנ"מ זו שייך להנך דס"ל דסומא פטור בין ממ"ע ובין מל"ת, דלהגר"ח זצ"ל מ"מ מברך ברכה"ת דפשיטא דשייכי בהו בחפצא של תורה, משא"כ לדברי הרה"י שליט"א דברכה"ת מלתא דחלק הלימוד דבכל מצוה בין מ"ע ובין מל"ת, מ"מ בסומא אם פטור מתרווייהו, א"כ א"א להו ברכה"ת.

ובעיקר הדבר קשה טובא, דבלא"ה אי"ז תלוי בדברי הרה"י שליט"א, דאיך שנימא לדעות החולקין על ב"י הגר"ח זצ"ל, וכגון להגר"א דהוי ברכה על המצוה, וסומא דפטור ממצות א"כ פטור ג"כ מברכה"ת, וצ"ב. ועי' היטב בשו"ת כדב"ז ח"ג סימן תנ"ה, מה דמבו' מתו"ד בזה ודו"ק.

[ז] ומש"כ הרה"י שליט"א אח"כ באות ט' בשם האבי עזרי, ובסוף אות י' הק' ע"ז מדברי הגר"א בשו"ע דצ"ע לפ"ד האבי עזרי, הנה עי' באבי עזרי שם בפ"א מת"ת הי"ד מש"כ בדבריו גופא ליישב דברי הגר"א הנ"ל, וזה ממנהדו"ק.

החותם למען כבוד התורה קיומה ושמירתה, בברכה"ת

**הרב בנימין שמעלצער**

## בענין התחדשות מעמד הר סיני בכל שנה

לכבוד המערכת

הנה ראיתי בקונטרס אם תעירו שיצא לאור לקראת חג השבועות מאמר נכבד מאוד מהגר"ר י.א. בוסעל שליט"א, ושם כתב להוכיח מכמה מקומות בחז"ל דמעמד הר סיני חוזר ונתחדש בכל שנה ושנה עיי"ש, והנה תוך דבריו הביא דברי הגמ' שבת דף קכט: דאסור להקיז דם בכל עיו"ט משום עיו"ט דעצרת, ועיו"ט דעצרת גופיה אסור משום דבאותה שנה נפיק ביה זיקא ושמיה טבוה, ואם לא היו מקבלים התורה היה הורג אותן, וכן קי"ל להלכה. והקשה הרב הנ"ל דאף דבאותו שנה דיצא הזיקא היה יום סכנה מ"מ למה נאסרה הקזה לדורות, והוכיח הנ"ל מזה דבע"כ צ"ל דבכל שנה ושנה נתחדש עוד פעם המעמד של מתן תורה, ולכן בכל שנה ושנה חוזר ובא אותו זיקא והוי סכנה.

והנה אף דפשוט וברור דבכל שנה ושנה חוזר ונתחדש המעמד של מתן תורה וכמו שהוכיח הרב הנ"ל בטו"ט ודעת, ומ"מ מה דחידש דבכל שנה ושנה יוצא אותו זיקא דשמו טבוה אינו נראה כלל, דהרי כיון שקיבלנו תורה פעם אחת שוב אין לנו האפשרות לחזור מזה, ולעולם אנחנו מושבעין ועומדים מהר סיני, וכן מפורש בגמרא שבועות דף לט. "אין לי אלא אותם העומדין בהר סיני דורות הבאים וגרים העתידים

להתגייר מנ"ל, ת"ל ואת אשר איננו פה [ועיי"ש במהרש"א וז"ל, לענין שבועה דהר סיני מייתי לה הכא, ולגבי גרים קאמר פ' חבית, אע"ג דאינהו לא הוי מזלייהו הוי, אבל דורות הבאים מישראל לא הוי צריך למימר הכי אלא דנשמותיהם הטהורין היו שם כשהשבעם, עכ"ל]. וא"כ לאיזה תכלית יוצא הזיקא. ויותר היה נראה לומר דטעם האיסור הוא דכיון דבאותה שנה יצא הזיקא והיה אותו היום יום סכנה, שוב חל לדורות דאותו יום הוא יום סכנה לדורות, וכן מדויק קצת בדבר השו"ע הרב והמשנ"ב סוף סימן תס"ח [ובאמת לפי דבריו, צ"ע קצת מהא דלא מצינו בשום מקום דיש חובה על כל יחיד ויחיד בכל עיו"ט שבועות לגמור ולהסכים בלבו לעשות ולקיים התורה], ודו"ק.

ובעיקר הענין דהמעמד של מתן תורה חוזר ונתחדש בכל שנה, נראה להביא עוד ראיה חזקה לזה מדברי היסוד ושורש העבודה שער הצאן פרק י' וז"ל, ובעת קריאת ס"ת ביום ראשון וכו' ויכוון כאילו עומד עתה אצל הר סיני ושומע הדברות מפי הקב"ה וברוך שמו ומפי ציר נאמן ביתו משה עבד ה', ודי בהערה זו, עכ"ל. והנה לכאורה נראה דאם לא היה המעמד חוזר וניעור בכל שנה לא היה שייך כוונה זו כלל, דאין ענין לכוון על דבר שאינו נעשה כלל, ובע"כ דהמעמד חוזר וניעור בכל שנה, ודו"ק.

## הרב יצחק לונדיסקי

### בענין בל תאחר במילה ופסח, וענינים דליתא בתשלומין

לכבוד המערכת

ראיתי מה שכתב ידידי ר' יעקב רזנברג בגליון הקודם (גליון יג דף צז בדפי הספר), בנוגע לסתירה בדברי הירושלמי אם שייך בל תאחר על דבר דאין לו תשלומין, דמצד אחד כתב הירושלמי דלא שייך בל תאחר על מילה כיון דליתא בתשלומין, ומצד שני בקרבן פסח מבואר בהירושלמי דיש בל תאחר, והוא עובר מיד, הא חזינא דשייך בל תאחר אף דלא שייך תשלומין.

וכתב שם שני תירוצים, חדא דאם נאמר דהקרבת שלמים הוא מעיקר דיני הקרבה של הקרבן, דבזמנו הוא פסח ושלא בזמנו הוא שלמים, א"כ יחשב ליש לו תשלומין. ושנית כתב, דבעצם הפסח יש לו תשלומין לשנה הבאה, ורק דאז לא יוכל להקריבו דיהא עברה שנתו, וזה עיכוב צדדי, ולא נחשב מחמת זה אין לו תשלומין, עד כאן תוכן דבריו הנחמדים. ויש לי כמה הערות והוספות על דבריו.

[א] על הת"י הראשון שכתב שם דכיון דהוא מעיקר ההקרבה וקדושה של הקרבן שיקרב שלמים שלא בזמנו, ממילא לא נחשב לאין לו תשלומין, לא הבנתי הת"י

הזה, דאם נחשב די ש' לו תשלומין מחמת זה דיקרב שלמים אחר פסח, א"כ למה אמר הירושלמי דהבל תאחר שלו הוא מיד. ומסתמא כוונתו היתה דעיקר דינו הוא ליקרב משום פסח, ומשום זה זמנו לב"ת הוא מיד, [וכמו שנקט שם בלשוננו, מאחר שדינו ליקרב מיד, עובר עליו מיד בבל תאחר], רק כיון דלמעשה יוכל להקריבו שלמים אחר כך וגם זה מאותו קדושה הוא, נחשב דעדיין יש לו תשלומין.

אבל לא הבנתי סברא זו כראוי, דכיון דבנוגע לזמן שהוא עובר בב"ת, מה דהוא צריך להקריבו לפסח גורם דזמנו הוא מיד, הרי דחייבו ואיסורו הוא מה דהוא מאחר ההקרבה הזו, וזה אין לו תשלומין.

ובאמת יש להעיר כן גם על הת' השני דביאר ר' יעקב שם, דהטעם שלא נחשב אינו בתשלומין הוא משום דאין זה מדין הקרבן ונחשב לדבר צדדי, דגם על זה יש להעיר, דאם דאין אנו דנים על מה דבפועל לא יוכל לעשות תשלומין משום דאין זה מצד הקרבן, והוא רק עיכוב צדדי, דאין הקרבנו כשרה אלא בי"ד בניסן, וממילא בשנה הבאה יהיה עברה שנתו, א"כ למה אמר הירושלמי דהבל תאחר שלו הוא מיד, הא אין זמנו בעצם מיד, ורק דלא יוכל להביאו בפועל אלא בי"ד. אלא דעל אותו תי' לא קשה כל כך, כיון דלא נחשב יש לו תשלומין משום שום דבר דיוכל לעשות בפועל, ורק נחשב יש לו תשלומין, משום דהשם אין לו תשלומין צריך להיות בעצם שם הקרבן, אבל זמנו נקבע על מה דיוכל לקיים בפועל. וממילא לא קשה כל כך, מה דזמנו הוא מיד, ועדיין לא הוי בגדר אין לו תשלומין. אבל על הת' הראשון של ר' יעקב, קשה, דהא הוא נחשב יש לו תשלומין משום דבר אחר ממה דגורם שיעבור על בל תאחר.

אמנם עיקר הסברא שכתב שם ר' יעקב בתירוצו הראשון, מצאתי בספר חוקת הפסח על הלכות קרבן פסח (פרק א הלכה ב) דכתב ממש אותה סברא, אלא דלא איירי שם בסברת יש לו תשלומין, ורק לומד דבעי קרבן דשייך לו ג' רגלים, וכתב שם דאם הדין מותר פסח ופסח הוו חדא קדושה א"כ שייך בל תאחר, כיון דשייך ג' רגלים לקדושה הזו, ואף על פי כן כתב דהב"ת הוא מיד כיון דלמעשה הוא צריך להביאו מיד, ואם דמותר פסח הוא קדושה אחרת, א"כ מה דשייך ג' רגלים לא שייך לקרבן פסח, ורק דאחר פסח נעקר ממנו הדין פסח וחל עליו דין שלמים, וממילא לא שייך לפסח. ועיין שם שביאר דמשום זה לא הביא הרמב"ם ב"ת בקרבן פסח, וצ"ע גם עליו כמו שהקשינו.

[ב] ועוד יש להעיר על דברי ר' יעקב, דהוא ביאר דכיון דנוכל להקריבו לשלמים זה גורם דנחשב יש לו תשלומין, וזה צ"ע, דהא בגמרא בר"ה (שם ה, א) איתא, ופסח בר מקריב ברגלים הוא וכו' ואי לא אקרביה אידחי ליה, הרי דמשמע מן הגמרא דהכא אם הוא אינו מקריבו לפסח יפסל הקרבן. ואין לדחות דכוונת הגמרא הוא רק דנדחה מהקרבת פסח אבל עדיין נוכל להקריבו לשלמים כמו מותר פסח, דהא

המהרש"א בעמוד ב' על תוס' ד"ה אלו, כתב להדיא דכוונת הגמרא הכא הוא דיפסל הקרבן לגמרי.

והביאור במה דנפסל הקרבן לגמרי ולא נוכל להקריבו לשלמים, הוא על פי הסוגיא בפסחים (צו, ב), דפסח דהיה ראוי ליקרב לפסח בערב פסח ולא קרב נדחה מליקרב שלמים, ועיין רש"י שם (צח, א ד"ה הא קבעתו חצות) וכן מדויק ברש"י בכל הש"ס, דבכל מקום שנאמר דמותר פסח קרב שלמים, כתב רש"י אם היה נאבד, וא"כ צ"ע, דאילו היה הפסח נאבד בחצות, דאז הדין היה שהוא קרב שלמים שלא בזמנו, מועיל דיחשב יש לו תשלומין, והרי למעשה לא יוכל לעשות תשלומין על קרבן זה כיון דהיה חזי בחצות ונדחה. ובשלמא על תירוצו השני של ר' יעקב, יש לומר דמה דנדחה אינו אלא מהקרבן שלמים, אבל לפסח ביסודו היה שייך ליקרב, רק דלשנה הבאה יהיה עברה שנתה, וא"כ לא נקרא אין לו תשלומין, [או דמה שהוא נדחה בכלל אינו גורם שיחשב דאין לו תשלומין בעצם], אבל תירוצו הראשון קשה דהא לא נוכל להקריבו שלמים דהא נדחה.

אלא דבאמת עיין בהירושלמי שם בר"ה (פרק א הלכה א) שציין אליו ר' יעקב דאיתא שם דיש בל תאחר על פסח מיד בערב פסח, עיין שם עוד דדן הירושלמי שם מה החידוש בזה דהבל תאחר שלו הוא מיד, וכתב הירושלמי דכיון דמותר פסח קרב שלמים, היה הו"א דהבל תאחר לא יהיה אלא בג' רגלים. הרי להדיא מבואר בירושלמי דאף דהפסח הזה יהיה נדחה ולא נוכל להקריבו שלמים כיון דהיה חזי בערב פסח, אבל כיון דאילו היה אבוד אז היינו יכולים להקריבו שלמים, היה הו"א דהבל תאחר שלו יהיה בג' רגלים, [אף דזה צ"ע אך היה בל תאחר בג' רגלים אם אין ביכולתו להקריבו אז]. אבל הא מיהא מבואר, דמה דאילו היה אבוד בערב פסח היה חזי להקרבן שלמים, מועיל לגבי הבל תאחר שלו אף באופן דלא נאבד בפועל וממילא לא יוכל להקריבו לשלמים.

וא"כ אפשר דיש לומר מה דכתב ר' יעקב דהטעם דלמד הירושלמי דשייך בל תאחר בפסח אף דלא יוכל לעשות תשלומין אם לא יקריבו בערב פסח, הוא משום דביסודו היה שייך ליקרב שלמים אילו היה אבוד, וממילא לא נקרא אין לו תשלומין. [ואף דזה באמת הת' השני שכתב ר' יעקב שם, דנקרא איתא בתשלומין מחמת דביסודו היה שייך להקרבה, אבל אפשר דזה עדיף, דביסודו היה שייך להקרבה גם בפועל אילו נאבד, רק דכיון דלמעשה לא נאבד נדחה, אבל להת' השני בפועל לא היה שייך להשלימו בכלל רק דזה נחשב כעייכוב צדדי].

ואפשר דלפי זה מיושב קצת מה שהקשינו לעיל על דברי ר' יעקב, דממ"נ אם נחשב יש לו תשלומין משום זה, למה לא יחשב בהקרבן שלמים בנוגע דהבל תאחר לא יהיה מיד. ולפי מה שחידשנו כאן לבאר דברי ר' יעקב על פי הירושלמי, י"ל דאף



דהקרבת השלמים מועילה שלא יחשב אין לו תשלומין, אבל כיון דבפועל לא יוכל להקריבו דיהיה נדחה, זמנו לעולם הוי מיד. אלא דעדיין צ"ע בזה, איך נחלק בין זמנו, והשם יש לו תשלומין.

[ג] שמעתי מקשים על דברי ר' יעקב, דמה הקושיא דפסח נקרא אין לו תשלומין, והא יש לו תשלומין בפסח שני. אבל זה לא קשה עליו, דהא זה החידוש של הבבלי והירושלמי דפסח זמנו קביעא ליה, ואם לא קרב בזמנו נדחה, ואו דהבל תאחר הוא מיד, או דאין לו בכלל בל תאחר, ור' יעקב רק הקשה דכיון דמבואר דזמנו הוא רק מיד, א"כ יחשב אין לו תשלומין, ולמה למעשה לא נחשב דיש לו עוד זמן של פסח שני. על זה י"ל דאפשר דבגוונא דהיה הבעלים ראוי להקריבו בראשון אינו יכול להביא פסח שני, ורק מי שהיה טמא או בדרך רחוקה יכול להביא פסח שני, או אפשר דאם הקרבן פסח חזי להקרבה בחצות נדחה לגמרי וגם מהקרבת פסח נדחה, דלא כמו שצידדנו לעיל, אבל מ"מ אין זה קושיא על ר' יעקב, רק על הגמרא. [אף דאפשר דיש מהלכים בגמרא דלא קשה אליבייהו, לפי הפשטות כך מבואר בגמרא].

[ד] המבואר משני התירוצים של ר' יעקב, דהוא לומד דהבל תאחר דדן עליה הירושלמי לגבי קרבן פסח, הוא על הקרבן, ולא על המצוה והחיוב של הבאת קרבן פסח בערב פסח, דעל זה אין לומר דאיתא בתשלומין על ידי הקרבת שלמים, וגם אין לומר דאיתא בתשלומין לשנה הבאה, דהא הבל תאחר היה על החיוב של השנה הזו.

ולא ידעתי מאין נטל ההנחה הזו, והא יש לומר בפשוטו דהירושלמי איירי בבל תאחר על החיוב להביא קרבן פסח, דהא בודאי מצינו בל תאחר כזה, למשל חטאת דהברייתא בר"ה (ו, א) אמרה שיש בל תאחר, ומשמע גם הבל תאחר של אמר ולא אפריש, ובחטאת היינו מצד חיובו הקרבן, ולא עצם הקרבן, דהא לא הפרישו ולא נדר עליו, ולמה לא נאמר גם בפסח דהנידון הוא על החיוב פסח. אלא דבאמת מוכח כדבריו, דהא כבר הבאנו דהירושלמי שם אמר דההו"א שלא יהא בל תאחר מיד, ויהא רק בג' רגלים, הוא משום דאילו היה אבוד היה קרב שלמים דיש לו ג' רגלים, ואם דאיירי בבל תאחר על החיוב קרבן פסח, מה דאילו היה אבוד היה קרב שלמים אינו סברא בכלל, דהבל תאחר לא יהא מיד. והסברא למה לא דיבר הירושלמי אלא בבל תאחר של הקרבן פסח ולא על החיוב, אפשר דזה משום קושיית ר' יעקב, דזה הא ליתא בתשלומין.

[ה] כתב ר' יעקב תוך דבריו, דהטורי אבן למד דקושיית הגמרא בר"ה דף ה. הוא דליתא בתשלומין ולא שייך בל תאחר, וכתב ר' יעקב דהרשב"א יהא מוכח ללמוד כן, דהוא למד דאין בל תאחר בכלל אלא בג' רגלים, וממילא אינו יכול ללמוד כתוס' דהקושיא היא שיהא בל תאחר מיד. וחשבתי דבאמת אין הרשב"א מוכרח ללמוד כן, דהוא ילמוד דקושיית הגמרא היא דכיון דלא שייך בל תאחר בג' רגלים דאז אינו

זמן הקרבה, ממילא לא שייך בל תאחר, ולא דאין לו תשלומין רק דאין בכלל דין להקריבו בג' רגלים. אבל בר"ן לכאורה יהא מוכח ללמוד כן, דהר"ן בר"ה למד דיש דברים בברייתא שם דף ד. דהבל תאחר שלהם הוא מיד, והברייתא רק אומרת דאין דבר שנמנה שם דעכ"פ בג' רגלים לא יהא בל תאחר, וא"כ לפי הר"ן מאי מקשה הגמרא על פסח, הא יש בברייתא שם דברים דהבל תאחר שלהם הוא מיד. וע"כ ילמוד הגמרא כהטורי אבן, דהגמרא מקשה דכיון דאין לו תשלומין לא שייך בל תאחר. אבל מה אעשה דהא הטורי אבן בעצמו שם בר"ה ביאר הגמרא על פי הר"ן שלא על פי דבריו שם, וכנראה דאף מהר"ן אינו מוכח כאותו מהלך.

[ו] ר' יעקב הביא הירושלמי דאמר דלא שייך בל תאחר במילה משום דליתא בתשלומין. ונתקשיתי, דלפי זה היה צריך להיות בל תאחר במילה שלא בזמנה, דהיינו דאין הכי נמי לא שייך בל תאחר שלא יאחר מיום ח' דזה אין לו תשלומין, אבל אם לא מל ביום ח' ועכשיו הוא כבר יום ט' למה לא יהא לו בל תאחר, דהא עכשיו כבר איתא בתשלומין, דהא אם לא מל ביום ט' צריך למול אחר כך.

ואפשר יש לומר בזה, דגם על מילה שלא בזמנה יש הסברא של הירושלמי דליתא בתשלומין, דהא נתקשיתי לפי דברי הירושלמי דשייך בל תאחר על ענין כמו ברית מילה, א"כ יש עוד הרבה ציורים דהיה אפשר לדון עליהם בל תאחר, למשל דלא יאחר להשים ציצית על בגד של ד' כנפות, ודלא יאחר לקבוע מזוזה, או מעקה. והתי' למה לא שייך בל תאחר על כל אלו, הוא לכאורה על פי הסברא של הירושלמי, דמידי דליתא בתשלומין אינו בבל תאחר, ואף דכל אלו הדברים אם לא עשאן מיד הוא חייב לעשותם אחר כך, אבל כל אלו הדברים הוא באמת חייב לעשותם כל רגע, וכל רגע הוא צריך קיומם, וא"כ מה דאם לא עשהו מיד הוא חייב לעשותו אחר כך אין זה תשלומין על מה דלא עשהו קודם לכן, והוא אינו אותו דבר בכלל, רק דכמו דהיה חייב בציצית או מזוזה אתמול גם היום מחייב במזוזה, אבל מה דהחסיר בזה דלא היה מזוזה אתמול אי אפשר להשלים, וא"כ יש הסברא של הירושלמי דליתא בתשלומין. [ורק דיש לדון עדיין על כמה ענינים, כמו מצוות כתיבת ספר תורה או יבום או פרו רבו או פדיון הבן, אם הם בגדר זה או דעליהם עדיין קשה דיעבור בבל תאחר].

וא"כ יש לומר דכן הוא במילה, דאין הגדר של מילה דהוא דבר דבעי לעשות פעם אחת, רק דכל רגע הוא צריך המילה, [ובפרט להראב"ד ריש הלכות מילה, דיש כרת כל יום שלא מל ולא רק אם מת בלא מילה], וא"כ גם מילה שלא בזמנה הוי ליתא בתשלומין. אלא דא"כ קשה על הפני משה, דהוא ביאר הירושלמי דמילה של יום ח' הוא מה דנקרא ליתא בתשלומין, דמה שיעשהו אחר כך לא יהא לו המעלה של יום ח'. אלא דעל זה יש לומר דאפשר דסברא זו דדבר דבעי קיומו כל רגע דלא שייך עליו בל תאחר, זה היה פשוט להירושלמי, דשם לא שייך איחור רק בעי קיום,

וכל הנידון היה כלשון הירושלמי דיהא בל תאחר על מילה בזמנה דזה אינו קיום של כל רגע, רק דיש מעלה מיוחדת של מילה בזמנה, וגם דמילה בזמנה אינו דין דכל רגע צריך המילה רק דבעי למול ביום ח', ושם הוא בגדר זמן, [אלא דיש להקדימו משום זריזין מקדימין למצוות], ולא דמי למילה שלא בזמנה דכל רגע חייב למול וכל רגע בעי הקיום של המילה, ועל זה אמר הירושלמי דאף מילה בזמנה נחשב אין לו תשלומין, דאם לא יעשהו ביום ח' נחסר המעלה של מילה בזמנה. [שוב מצאתי עיקר הסברא דמילה שלא בזמנה נחשב אין לו תשלומין דהוא צריך לה כל רגע, באור שמח פרק ז' מהלכות נזירות הלכה יד', ועיין שם שביאר בזה דגם נזיר עולם אם טימא עצמו אינו עובר בל תאחר דהוא ליתא בתשלומין, ועיין שם עוד דביאר דרק במילה היה הו"א שיהא בל תאחר, דבעי לבל תאחר מידי דקדושה, וא"כ בכל הציוורים שהבאנו ממ"נ לא היה שייך בל תאחר].

[ז] ואם זה נכון יש ליישב עוד קושיא, דעיין בגמרא בר"ה ו. דהביאה ריבוי דיש בל תאחר על צדקה, ומשמעות כל הסוגיא היא דרק אם נדר בצדקה יש בל תאחר, וכן מפורש ברמב"ם (פרק ח מהלכות מתנות עניים הלכה א) וז"ל, הצדקה היא בכלל הנדרים לפיכך האומר הרי עלי סלע וכו' ואם איחר חייב בלא תאחר, עכ"ל, הרי דחייב בבל תאחר רק באופן דהיה נדר, ולמה רק כשיש נדר הלא גם בלא נדר יש חיוב גמור לתת צדקה כמו שביאר הרמב"ם שם ריש פרק ז'. ובל תאחר הא אינו רק לעניני נדרים, דהא מצינו בל תאחר בלקט שכחה ופאה.

וחשבתי דלפי היסוד של הירושלמי הזה יש ליישב זה, דהא החיוב צדקה בלא נדר הוא משום כפי הצורך של העני, כמו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו, וא"כ אם יש לעני צורך לצדקה, א"כ זה ליתא בתשלומין, דאם יאחר הרי לא נתן לו מה דהיה צריך אז. ואף אם יתן לו אחר כך, אתה רק נותן לו מה דהוא צריך אז, אבל לא השלמת מה דהיה חסר לו מתחילה, וא"כ לא שייך בל תאחר למצוות צדקה דהרי ליתא בתשלומין, ורק כשיש נדר דאז הוא חייב לא רק משום צורך העני אלא דהנדר מחייבו, וחיובו מצד הנדר איתא בתשלומין]. [ואף דמה דקיימי עניים גורם

**ב.** אבל שוב מצאתי דהחפץ חיים הניח דיהא בל תאחר על צדקה גם בלא נדר, דעיין בשער הציון סימן תרלט' ס"ק סז', שכתב במ"ב דאם יורדים גשמים בליל ראשון של סוכות יש לו להמתין עד חצות כדי שיוכל לברך לישב בסוכה, וכתב שם בשער הציון דאם הוא מצטער אינו צריך להמתין, והוסיף החפץ חיים דאם יש לו אורחים דהווי עניים א"כ הם אינם מחוייבים לצאת ידי כל השיטות, וא"כ הוא אסור להמתין, ואם הוא ממתין יש בזה חשש בל תאחר, כדאיתא בר"ה דף ד ע"א, עכ"ד עיי"ש. הרי מבואר מהח"ח דהוא סובר דיש בל תאחר על צדקה גם באופן דאין שם נדר, דאיזה נדר עשה כשהזמין האורחים, [ודרך אגב, מבואר גם כן דשייך בל

דזמן הנדר הוא מיד, אבל עדיין י"ל דחויבו מצד נדרו איתא בתשלומין, וכבר עמד בזה ר' אהרן (נדרים סימן ו אות ג), איך הקיימי עניים מצורף לנדרו לגרום דאף מצד הנדר חויבו הוא מיד]. ועיקר הסברא דצדקה אם הוא מאחרו אינו בגדר תשלומין לחויבו, ורק דאם הוא מאחרו הוא מקיים הצדקה של אז, כבר איתא בחידושי ר' ראובן (נדרים סימן ד אות ב ד"ה יש לתרץ).

ח] מה דאמרתי בנוגע למילה מצאתי בדברי ביאור הגר"א דמשמע דלא כדברינו, דהמחבר ביו"ד ריש סימן רסא' כתב דאם לא מל חייב כרת, וכתב הרמ"א דבכל יום עוברים בעונשים אלו, ועיין בביאור הגר"א שם ס"ק ב' דהביא המקור ממה דאיתא בר"ה ו: דאחר ג' רגלים עוברים בכל תאחר בכל יום, ומדמה הגאון דכן הוא לגבי מילה, עכ"ד. והשתא נחזי אנן, אם הגדר של מילה הוא כמו שהבאנו מהאור שמח, דכל רגע הוא צריך הקיום של המילה, א"כ לא צריך הגר"א להביא ראייה מבל תאחר, דהוא עובר כל רגע על מה דלא מל, ואטו מי שלא קבע מזוזה, האם צריך ראייה דהוא עובר בכל יום, והיה משמע מן הגאון דהוא למד דהגדר הוא רק דבעי לעשות חד מעשה מילה, רק דאסור לאחרו. [אם לא שנדחוק דדברי הגר"א שם הוא רק לענין הכרת, דאף דצריך הקיום של המילה כל רגע אבל הכרת בא רק על מה דלא מל בכלל, וצ"ע].

ט] עיקר היסוד של הירושלמי דלא שייך בל תאחר על דבר דליתא בתשלומין, דייקו העולם מתוס' בסוגיין (נדרים ד, א ד"ה משום בל תאחר דתגלחת), דכתבו תוס' שם דקצת משמע דאם לא גילח אחר שלשים יום דעדיין יגלח מזה דאיכא עליו בל תאחר, ולכאורה כוונת תוס' היא על פי אותו ירושלמי, דאם לא היה שייך לעשותו אחר כך הוי ליתא בתשלומין ולא היה שייך בל תאחר. [רק דיש להעיר על זה, דדייק הקרן אורה מתוס' שבדיבור שאחר זה דבל תאחר של קרבנות נזירות הוא מיד, ולכאורה הסברא בזה היא משום דבעי הקיום של יום הבאת קרבנותיו, ועיין ביונת אלם סימן ד' דזה נחשב ליתא בתשלומין, וא"כ למה יש בל תאחר עליו].

י] כשהקשה ר' יעקב הסתירה בדברי הירושלמי, הביא דכן הקשה הגר"ח ק על הירושלמי, וממילא כתב דאין ללמוד כהפני משה, וממילא הביא הביאור של קרבן העדה, דמה דאומר הירושלמי דלא שייך בל תאחר במילה, הוא משום דרק יש בל

---

תאחר אפילו לכמה רגעים או שעות]. ועיין בספר מועדים וזמנים (חלק ח על חלק א סימן יג) דהביא דברי הדבר אברהם דאמר דאין צריך לחוש לבל תאחר כיון דהוא רק מזמין האורחים אדעתא דנפשיה, אבל ביאר המועדים וזמנים דהסברא של הח"ח הוא דכיון דהעניינים רעבים אפילו בלא שום הזמנה ובלא שום נדר הוא עובר בבל תאחר, הרי דהח"ח סובר דיש חשש בל תאחר בצדקה אף בלא שום נדר. אבל עדיין הדיוק במקומו עומד, דמכל הסוגיא ומהרמב"ם משמע שאין בל תאחר אלא במקום שיש נדר.

תאחר כשהוא משלם או נותן דבר, ולא על סתם מעשים. [וא"כ רוב הדברים שהקשינו מהם לא קשה, מלבד פדיון הבן דעל זה היה שייך בל תאחר, דהא זה הוא נתינה ותשלומין].

ונתקשיתי על זה, דהא בודאי שייך בל תאחר גם בדברים דליתא בתשלומין, ועיין בר"ן על דף סג. בהמשנה שם דהביא דשייך בל תאחר על נדרי איסור, ואף אם נאמר דאין הר"ן משועבד לאותו ירושלמי, דיש לו ראייה מהבבלי נגד זה, אבל הלא הגמרא בדף ג. הביאה ברייתא דיש בל תאחר בנזירות, ושם הלא אינו משלם כלום רק דיש בל תאחר על קיום הנזירות. ואפשר שצריך לדחוק דהירושלמי ילמוד אותו ברייתא על פי התי' האחרון של הגמרא, דהוא בל תאחר של הקרבנות וזה הוא ענין של תשלומין. אלא דיש לומר עוד, דיתכן דמה דאמר הירושלמי דצריך מידי דנתינה ותשלומין היינו רק על דבר שאינו נדר, דעל נדר מה דצריך לקיים הנדר זה בעצמו הוא כמו תשלומין, והגדר של הירושלמי הוא רק לענינים כמו לקט שכחה ופאה דאינם בכלל נדר.

ועל עיקר הקושיא שהקשינו דקיום נזירות אינו בגדר תשלומין, כבר הקשו העולם כעין זה על הרמב"ן בספר המצוות (עשה צד), דכתב הרמב"ן שם דהגדר של מוצא שפתיך תשמור הוא ענין של תשלומין לגבוה או של מצוה, וביאר דעל אלו נאמר בל תאחר, ומשמע דבל תאחר הוא רק על ענין של תשלומין. וכבר שמעתי מהראש הישיבה ר' דוד שוסטאל, דעמד על זה בשיעור כללי.

י"שר כחו לר' יעקב רוזנברג על שפתח הענין. ובהוקרה רבה להמערכת.

## הרב יעקב ניומאן

### בענין הזמן של בל תאחר כשלא קיבל על עצמו לקיים הנדר מיד

לכבוד המערכת

בגליון אם תעירו הקודם (גליון יג דף צג), העיר ידידי ר' אברהם טוביה הכהן ברנדר, דבר"ן בסוגיא דנדריים (ג, ב) משמע דמה דהוא עובר בבל תאחר מיד כשאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, הוא רק משום דהקבלה היתה שיהיה באופן דלא יהא חשש שלא יקיימו, אבל לולי זה לא היה עובר בבל תאחר אלא אחר ג' רגלים. והקשה ר' אברהם טוביה הכהן, דהא הר"ן בדף סג ע"א כתב דאם אמר קונם יין עלי לשנה, דהוא מחויב לקבל האיסור באותו שנה ולא לאחורו לשנה אחרת משום בל תאחר, והעיר דהא שם לא היתה הקבלה שתהיה באופן שלא יוכל לקיימו, ואף על פי כן מבואר בר"ן דהבל תאחר הוא מיד, והוכיח כן ר' אברהם טוביה הכהן, מזה דבתחילת השנה האחרת לא עברו ג' רגלים, ואף על פי כן הוא עובר בבל תאחר.

אבל לכאורה עיין שם בר"ן דכתב דאיירי דהוא נודר בתחילת השנה, וא"כ אם הוא ממתין עד השנה הבא, כבר עברו ג' רגלים, והוא מבואר שם דלא צריך לקיים הנדר מר"ה עד ר"ה, אלא איזה יב' חדש שרוצה, [וכן מוכח דהא כתב הר"ן דחודש העיבור אינו בכלל, אף דהוא עומד בתחילת השנה, וכן כתב הרשב"א במפורש]. והר"ן כתב דאם לא קיימו באותו שנה הוא משלים לשנה הבא, ועל זה כתב הר"ן דהוא אסור משום בל תאחר, ומתחילת שנה זו עד שנה הבא, יש ג' רגלים, והזמן דעובר על בל תאחר הוא לכאורה פסח דאז נשלם ג' רגלים, ואין הכי נמי אם התחיל השנה קודם לכן לא עבר בבל תאחר, ומוכח דהר"ן שם אינו לומד דהבל תאחר הוא מיד, דהא דברי הר"ן שם הם מהרשב"א, והרשב"א סובר דלעולם אין שום בל תאחר אלא בג' רגלים, וע"כ דהכונה שם הוא דרק עובר בג' רגלים. [ואין הכי נמי דגם אינו מפורש דהבל תאחר שם הוא בג' רגלים, ואין להקשות משם למה שכתב הר"ן בר"ה דבל תאחר של דברים דאינם תלויים במקדש הוי מיד, אלא דאין שום הכרע ממה שכתב שם].

ואודות מה שהעיר שם מהר"ן בסוגיין דכתב בנזר והוא בבית הקברות דהבל תאחר הוא מיד, וגם שם הא לא היה נכלל בהקבלה שלו להיות נזיר מיד, כבר עמד בזה רע"א, ולמד דאותו ר"ן הוא על פי שיטתו בר"ה דבדברים שאינם תלויים במקדש הבל תאחר שלהם הוא מיד, ונשאר רע"א בצ"ע, דהא לעיל אמר דהוא ג' רגלים גם בנזירות לולי קבלתו, ונזירות הא אינה תלויה במקדש. אלא דעל ההנחה הזו דבנזר בבית הקברות לפי שיטת הר"ן הכא לא היה לו לעבור בבל תאחר אלא בג' רגלים, כבר נאמר בעולם הישיבות [עיין בחידושי ר' נפתלי], דמאותו ר"ן לא קשה, דכיון דקיבל על עצמו נזירות אף דהוא בבית הקברות הוא חייב להתחיל מיד, ורק לעיל דרק אמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, אבל לא קיבל נזירות ממש, רק שם הוא חייב מיד משום נדרו. ועל עיקר קושיית רע"א דהר"ן בר"ה למד דאם אינו תלוי במקדש הבל תאחר הוא מיד, עיין במשנת רבי אהרן (סימן ו אות א).

ובתחלת דבריו שם העיר ר' אברהם טוביה הכהן, דהקן אורה כתב דהטעם דהרא"ש סובר דהבל תאחר הוא רק בג' רגלים הוא משום דמה דהוא חייב לקבל מיד הוא רק משום חשש שמא ימות ולא מצד קבלתו, והעיר הרב הנ"ל דהא תוס' נמי סוברים דהוא רק משום חשש שמא ימות, ואעפ"כ תוס' סוברים דהבל תאחר הוא מיד, וזה באמת הערה נכונה. ורק יש להוסיף, דלפי תוס' דמשום חשש שמא ימות הבל תאחר הוא מיד, א"כ בכל הקרבנות נמי הבל תאחר היה צריך להיות מיד, דהא גם בהם יש חשש שמא ימות, ותוס' לא כתבו החילוק של הרא"ש דהכא הוא שמא ימות דזמן מרובה, וצ"ע.

**הרב יעקב ניומאן**