קובץ
משנת התורה

יו"ל ע"י תלמידי

ישיבת "משנת התורה" – אונגוואר

לרגל שמחת נישואי נכדו

כ"ק מרן עט"ר אדמו"ר שליט"א

בן למורינו מרא דאתרא שליט"א

עימוד: תשבץ 02-5870442

תוכן

מכתב כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

משנת אבות

הגה"ק רבי חיים יוסף דוב כהנא העללער זצוקל"ה מקראסנא חותנו של מרן הבית שערים זיע"א

הדרן למס' פאה – לנעוץ סופה לתחלתה ..... ז

מרן הגה"ק רבי בנציון בלום זצוק"ל הי"ד גאב"ד סארוואש ואויפאלו בעל 'אות ציון' ו'שיבת ציון'

לנעוץ מסכת קידושין סופו בתחלתו ..... ט

הגאון רבי יוסף אדלר זצוק"ל אב"ד טורדא

חלופי מכתבים עם כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ..... י

הגה"ק ר' אהרן זינגר זצוק"ל ראב"ד מאטערסדורף בעל תפארת אהרן

חידושים בריש מסכת קידושין ..... יח

הגה"ק ר' יוסף פרסבורגר זצוק"ל ראב"ד מאטערסדורף בעל תפארת יוסף

בסוגיא דשלוחו של אדם כמותו ..... כא

הגה"צ רבי ישראל טויסיג זצוק"ל ממאטערסדורף בעל בית ישראל

בעניני נישואין ..... לא

כ"ק אדמו"ר ממטרסדורף שליט"א ירושלים ת"ו

בעניני נישואין ..... לז

הגה"ק ר' חיים דון–יחיא זצוק"ל אב"ד דריסא

הכופר בפקדון מפני שחבירו שאלו ממנו ולא רצה לביישו ..... מו

משנת השמחה

כ"ק מרן אדמו"ר מצאנז קלויזנבורג זצוק"ל

ברכת מזל טוב ..... נג

כ"ק מרן אדמו"ר מצאנז קלויזנבורג זצוק"ל

ברכת מזל טוב להולדת מורנו הרב שליט"א ..... נה

מרן בעל ה'קהילות יעקב' זצוק"ל

ברכת מז"ט לבר–מצוה של מורינו הרב שליט"א ..... נו

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

בהא דבן י"ח לחופה ..... נז

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א
במה ששוברין כלי זכוכית דוקא תחת החופה ..... נט
מורינו מרא דאתרא שליט"א
פרפראות בעניני נישואין ..... ס
הרב שלמה גולדהבר שליט"א ירושלים ת"ו
הרי את מקודשת לי ..... סב
הגאון ר' יחיאל גולדהבר שליט"א ראש כולל 'דגל ירושלים' ומח"ס 'מנהגי הקהילות'
סדר ההכנה לחופה למנהג שבע הקהילות ..... סז
הגאון ר' יוסף ירוחם פישל הגר ראש כולל סאווראן בן כ"ק אדמו"ר מסאווראן שליט"א ירושלים ת"ו
עת מצוא ..... עח
הגאון ר' ישכר דוב הגר ראש כולל "אור אברהם" בן כ"ק אדמו"ר מסאווראן שליט"א ירושלים ת"ו
אור הגנוז ..... פד
משנת התלמוד
ראש ישיבתנו מורינו המרא דאתרא שליט"א
שיעור כללי בסוגיא דידות ..... פט
ראש ישיבתנו מורינו המרא דאתרא שליט"א
שיעור כללי בסוגיא דידות ..... צד
הגאון ר' עמרם קליין שליט"א דומ"ץ דקהלה קדושה אונגוואר ברוקלין ניו יורק
אגריפס המלך אם עברו על איסור עשה דמקרב אחיך ..... צח
החתן הרב שמואל אליהו קליין הי"ו
בעניין חליפי סודר בקידושין ..... קד
הגאון ר' יצחק מרדכי וינר ר"מ ומשגיח רוחני דישיבתנו
בדין הנשבע והנודר לבטל את המצוה ..... קו
הגאון ר' יעקב גוטשטיין ר"מ בישיבתנו
בדין מלקות במדיר את חברו ..... קיא
הגאון ר' יצחק זולדן ר"מ בישיבתנו
בלשונות המסופקים בספק ממון או ספק איסור ..... קטו
הרה"ג ר' אברהם יעקב ברגמן ר"מ בישיבתנו
בענין המדיר חברו ואכל המודר ..... קכב

הרה"ג ר' פלטיאל פישל רבינוביץ ר"מ בישיבתנו
בהא דנדרים מיקרי דבר שיש לו מתירין ..... קכו
הרה"ג ר' אברהם שלומוביץ ר"מ בישיבתנו
בענין התרת נדרים ..... קכט
הרה"ג ר' חנניה בלומנפלד ר"מ בישיבתנו
ביאור שי' הראשונים בידים שאין מוכיחות בגט ..... קלו
הבה"ח חיים מאיר אובלוקוש הי"ו
בדין יד לבית הכסא ..... קלח
הבה"ח אברהם בטלמן הי"ו
בסוגיא דידות בפאה ובצדקה ..... קמ
הבה"ח אברהם בלאק הי"ו
בדין יד לפרוטה דקידושין ..... קמג
הבה"ח שלמה בריזל הי"ו
בענין נזירות חל על הנזירות ..... קמד
הבה"ח גרשון מרדכי גוטדינר הי"ו
בשיטות הראשונים בידים לקידושין ..... קמו
הבה"ח שלמה גוטפרב הי"ו
בענין ידים בקידושין ..... קמח
הבה"ח שלמה גוטשטיין הי"ו
בענין ידים שאין מוכיחות בגט ..... קנא
הבה"ח חיים דוד גולומב הי"ו
בענין ידים שאין מוכיחות וסתם נדרים ..... קנג
הבה"ח אליהו אברהם גינזבורג הי"ו
בדין שאלה בתרומה ..... קנו
הבה"ח זושא גלדציילר הי"ו
בסוגיא דיש יד לקידושין ולצדקה ..... קס
הבה"ח יוחנן גלויברמן הי"ו
יסוד דין נדרים ..... קסב
הבה"ח שניאור זלמן דייטש הי"ו
בדברי הר"ן ריש המסכת ..... קסד

הבה"ח יוסף ויזל הי"ו
יד בפאה ..... קסז
הבה"ח יוסף ויינר הי"ו
בדין יד לצדקה ..... קסח
הבה"ח ישראל זאב וינר הי"ו
בענין שם בשבועה ..... קע
הבה"ח יצחק וירצברגר הי"ו
בדין הנודר לצדקה ..... קעד
הבה"ח אלימלך זולדן הי"ו
בסוגית יש יד לקידושין ..... קעה
הבה"ח אליהו צבי חשין הי"ו
ביאור פלוגתא דרבוותא בדבר זה עלי כקרבן אי חשיב כעיקר הנדר או
כהתפסה ..... קעח
הבה"ח ישראל טויסיג הי"ו
בענין ידות כעיקר ..... קפא
הבה"ח צבי אלימלך טויסיג הי"ו
בענין חטאת נדבה ..... קפב
הבה"ח נפתלי אברהם טשינגל הי"ו
בדין צדקה כהקדש ..... קפד
הבה"ח ברוך יעקובסון הי"ו
בדין כינויין ..... קפה
הבה"ח שמחה בונים כהנא הי"ו
בענין ידות נדרים ..... קפט
הבה"ח יהודה לופיאן הי"ו
היתר החכם בנדרי אשה שהקים בעלה ..... קצב
הבה"ח יחיאל יהושע לור הי"ו
בענין נשבעין לקיים את המצוה ..... קצה
הבה"ח שמחה בונם ליכטנשטיין הי"ו
בענין נשבעין לקיים את המצוה ..... קצט

הבה"ח שמעון מאורר הי"ו
בענין יש יד לפאה ע"י נדר או ע"י התפסה.....הא
הבה"ח א. י. מושקוביץ הי"ו
בדין יד לקידושין.....הב
הבה"ח שלמה בנימין מרמורשטיין הי"ו
בענין אין שליחות לקטן.....הד
הבה"ח חיים יעקב סנדרס הי"ו
בענין נדרי שגגות.....הז
הבה"ח שמואל פיינשטיין הי"ו
בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה .....היב
הבה"ח שמואל פינקוס הי"ו
בגדר עיקר הנדר .....היד
הבה"ח משה פרידמן הי"ו
בדין כינויי נדרים .....היח
הבה"ח מאיר פרקוביץ הי"ו
בגנות מדת הכעס .....הכא
הבה"ח מרדכי חנא צוקרמן הי"ו
בדין הנשבע לקיים את המצוה.....הכד
הבה"ח נטע צינווירט הי"ו
הערות בגמ' נדרים.....הכט
הבה"ח חיים מרדכי קאפ הי"ו
בענין התפסה בנדר .....הל
הבה"ח משה אליהו קגן הי"ו
בענין שומע הזכרת השם לבטלה.....הלב
הבה"ח יחיאל קפלן הי"ו
כונה ורצון בנדרים .....הלג
הבה"ח שלמה זלמן קרויזר הי"ו
גדרי דין ידות בקידושין ובצדקה .....הלה
הבה"ח נחמן יוסף קרול הי"ו
יד בגיטין .....הלט

הבה"ח דוב בער רבינוביץ הי"ו
אי ילפינן במה מצינו פאה וצדקה מנדרים ..... המ
הבה"ח אהרן יהודה רובין הי"ו
נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר ..... המב
הבה"ח נחמן רוזנר הי"ו
בדין בל יחל בנדרים ובנזירות ..... רמו
הבה"ח אפרים שטיינר הי"ו
בסוגיא דיש יד לפאה וצדקה..... רנ
הבה"ח שמואל שטרנפלד הי"ו
בסוגיא דבל תאחר בנזירות ..... רנב
הבה"ח חיים מאיר שעפערד הי"ו
יש יד לקידושין ..... הנו
משנת ההלכה
כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א
כתובה ששכחו לכתוב וקנינא ..... רסג
כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א
כמה חייב האב לתת לנדוניא לבן או לבת ובדבר הנוטלים מצדקה לקנות בתים
לבניהם ..... ער
כ"ק אדמו"ר מסאווראן שליט"א ירושלים ת"ו
בדין 'תליית תמונה והצעת שטיחים ומצעות בשבת' והמסתעף ..... רעג
מורינו מרא דאתרא שליט"א
קידושין שנמצאו בהם פסול וקידשוה שוב במעות שבידה, ואי העדים צריכים להכיר
את המתקדשת ..... רצ
מורינו מרא דאתרא שליט"א
איגרת לבנו החתן שליט"א בענין לדידי שוה לי בדבר שאינו שוה פרוטה ..... רצג
הגאון ר' משה קליין שליט"א ראש כולל 'משנה הלכות' ומח"ס כרתי ופלתי המבואר ירושלים ת"ו
כמה דינים באיסור כניסתם של כהנים לבית הרפואה (בית חולים) ..... רצו
הרה"ג ר' אפרים מ. שבדרון ר"מ בישיבתנו
נר חנוכה חיובן ומקום הדלקתן לבני הישיבות ..... שה

הרה"ג ר' אברהם מרדכי אלתר נכד כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ירושלים ת"ו

בענין עושה קנין מערש"ק שיחול בשבת והמסתעף ..... שט

משנת החינוך

הרב ישראל פינחס טירנואר ירושלים ת"ו

משנת הלימוד ..... שבג

כ"ק גאב"ד מאקאווא שליט"א

בענין לימוד התורה ..... שכו

ראש ישיבתנו מורינו המרא דאתרא שליט"א

לקט מתוך מאמרים ושיחות שנאמרו בישיבה ..... שמא

הגאון ר' יהושע וינברג חתנא דבי נשיאה רא"י לצעירים בית אברהם סלונים

בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין ..... שמח

הגאון ר' יעקב גוטשטיין ר"מ בישיבתנו

יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ ..... שנז

הגאון ר' יצחק מרדכי וינר ר"מ ומשגיח רוחני דישיבתנו

יסוד החכמה – לבקש את ה' ..... שנט

בס"ד

מנשה הקטן

אברק"ק אונגוואר וד"מ דישיבת "בית שערים"

ברוקלין נ.י.

ג' לסדר ויברכהו ויאמר תשס"ז לפ"ק
ברוקלין נ.י. יצו"א

לכבוד ידידי חביבי, ה"ה **ראשי ומנהלי ישיבתינו הקדושה שליט"א, והתלמידים החביבים** שיחיו.

שלום וברכה

שמחתי מאד שאתם ב"ה עוסקים בתורה יומם ולילה, והנכם ב"ה עולים מעלה מעלה במעלות התורה עד שבעז"ה תגיעו לרום המעלות, בבחינת אם יאמר עלו לשמים עלה נעלה, ואני מקוה ומתפלל בעדכם שתזכו להיות מגדולי התורה והיראה.

כן שמח לבי לשמוע שעלה בלבבכם להוציא לאור קונטרס חידושי תורה '**משנת התורה**' לכבוד אפריון נכדי היקר בנש"ק הרב **שמואל אלידו** שליט"א אשר נזכה לחוג אי"ה ביום ז' כסלו הבעל"ט, ויה"ר שיהא בשעטומ"צ, והנני מעתיר שתזכו גם אתם להגיע לזמן שמחתכם מתוך הצלחה כאמרם ז"ל לעולם ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה.

והנני מברך את המשתתפים בשמחתינו ברוב הצלחה וברכה, ויתקיים בנו עוד ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה.

ידידכם המתפלל בעדכם שתזכו ללמוד תורה לשמה ותתברכו
בברכת ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ, ההותם בלב ונפש

מנשה הקטן

בס"ד

בשער המשנה

ברון שיר ושבח לא-ל בורא עולם הננו עומדים בפתח קובץ זה אשר בשם הנכבד "משנת התורה" יקרא.

ברוך שהחיינו וקיימנו לעת שמחה גדולה זו בבית כ"ק מרן עט"ר אדמו"ר שליט"א, בנשואי נכדו החשוב שליט"א, בן לבנו הגדול מורינו הרב מרא דאתרא שליט"א, עב"ג בת הרה"ג ר' יחיאל גולהבר שליט"א ראש הכולל שע"י דגל ירושלים ומחבר ספר 'מנהגי הקהילות' חתן כ"ק הגה"צ רבי בונם יואל טוסיג האדמו"ר ממטרסדורף שליט"א.

ידועים ומפורסמים דברי רבותינו גדולי וצדיקי הדורות בגודל מעלת ימי שמחה, ובפרט שמחת נישואין אצל כל איש מישראל, וביותר במעלת שמחת בית צדיקים. ואף אנו בקובץ זה העתקנו מקצת מדבריהם הקדושים, ובעת גדולה זו של הודאה ושבח לה', נודה ונהלל על כל הטוב אשר גמל את ישיבתנו הקדושה.

נודה לה' בכל לבב ונהללו על הצלחת הישיבה בכל הענינים, נשבחו ונפארו על זכות גדולה זו שהעניק לנו בחסדו מקום תורה מופלא זה, המטפח ומעלה את כל באי שעריו בתורה, בעבודת ה', במידות טובות, ובחסידות. נרוממו בהודאה על הטובה שהעניק לנו מאוצר מתנת חינם לחסות בצל כנפי חד מגדולי דורינו ה"ה רבינו כ"ק אדמו"ר שליט"א המדריכנו בדרך עולה בית א-ל ומשפיע מרוחו הגדולה עלינו בכל עת.

ובעת הודאה נשלח ברכת הדיוט קדם רבינו הגדול שליט"א ברכת מזל טוב מעומקא דליבא, וברכת חיים ושלום יוסיפו לו, 'ימים על ימי מלך יוסיף' אבוהון די בשמיא למען יוכל להנחותינו הדרך בה ישכון אור מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ולישא בעדינו רינה ותפלה ויזכה לראות כל צאצאיו ובניו - אלו התלמידים הולכים בדרך הישר, עולים ומתעלים מעלה מעלה, עדי ביאת ינון בהרה בימינו אמן.

ברכת מזל טוב מתוך רגשי לב הומים שלוחה למורינו הגאון הגדול רבי דוד שלמה קליין שליט"א רבה של קהילת אונגוואר פעיה"ק ירושלים ת"ו העומד בראש ישיבתינו הקדושה, ונושא עולה על שכמו להראות לנו הדרך העולה, הדרך הסלולה, ומוסר נפשו לכאו"א למען יגדל ויפרח בכרם בית ישראל. הוא המלאך המכה על קדקודינו ואומר גדל ובזכותו הגענו עד הלום.

ברכתינו הנאמנה שגורה בזאת: יהא רעוא שיזכה להאריך ימים על ממלכתו, רוב אושר ועושר יהיו מנת חלקו, וברכת ה׳ תלווהו לראות רוב נחת מבניו ותלמידיו מתוך הרחבה והרחבת הדעת, ואך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו לשבת במנוחה בבית ה׳ לאורך ימים.

בהזדמנות זו נעלה על נס את צוות רמ״י הישיבה הרבנים הגאונים שליט״א המוסרים נפשם וכל אשר להם לכל יחיד ויחיד מבני הישיבה במסירות נפלאה ונאמנה, ומתוך אהבה רבה משקיעים מעל ומעבר לחנכינו במעלות רמות ונשגבות, להעמיק חקר ולעמול בתורתינו הקדושה בעיון האמיתי, ובבקיאות נרחבת. ולגדלינו במידות טובות ובחסידות, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתינו באהבה. יזכו לראותינו עולים ומתעלים כאוות נפשם הטהורה מתוך נחת רב מכל צאצאיהם, ותלמידיהם כל הימים.

❀❀❀

קובץ זה המוגש לפניכם הורתו ולידתו בסייעתא דשמיא מופלאה, נתעוררנו להדפסת הקובץ עקב ריבוי ההערות והארות שנתעוררו בין כתלי הישיבה בלומדינו מסכת נדרים, ומאז הוחלט בינינו - בהסכמת מורינו הרב שליט״א, להדפיס קובץ חידו״ת, השקיעו תלמידי הישיבה כל כוחותיהם בכתיבת מאמרים וחידו״ת בהאי מסכתא, ונתרבה העיון בליבון ובירור דברי הגמ׳ ורבותינו הראשונים והאחרונים מפרשי המסכת מתוך דיבוק חברים ופלפול התלמידים שהם מיסודי קנין התורה. וב״ה עלתה בידינו לדלות מרגניתא טבא, פנינים יקרות בדפים הראשונים של המסכת שנלמדו בסדר העיון בתקופה הקצרה מאז ר״ח אלול עד עתה.

ומצאנו הזדמנות נפלאה בעת השמחה בבית כ״ק מרן אדמו״ר שליט״א ובנו הגדול מורינו מרא דאתרא שליט״א, להביע רגשותינו ההומים ברב תודות כלפיהם במתנתא דאורייתא להרוותם נחת רוח לראות פרי בעמלם, תלמידיהם נותנים פירות ומעלים אותם על הכתב לקיים ״כתוב זאת זכרון בספר״.

ובצירוף לזאת ביקשנו מכ״ק מרן אדמו״ר שליט״א וממרא דאתרא שליט״א, ובנו החתן שליט״א, וכן מכל צוות רמ״י הישיבה, והמחותנים ובני המשפחה לעטר את הקובץ מפרי כרמם. וזכינו לחידו״ת מופלאים בתלמוד, בהלכה ובאגדה, בעניני נישואין ובשאר ענינים, פרי הילולים לשם ולתפארת.

וזכינו אף לעטרו בגנוזות מאבות המשפחה אשר לא שזפתם עדיין עין הדפוס, ונתקיים בנו ״עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם״.

עתירתנו קמי מרן ואבוהון די בשמיא: יהא רעוא שנזכה להוסיף ולעלות מעלה מעלה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה, והאר עיניו בתורתך, ודבק ליבנו במצוותיך ויחד לבבינו לאהבה וליראה את שמך למען לא נבוש ולא נכלם לעולם ועד. ובמהרה נזכה לקבל פני משיח צדקינו ומלכינו בראשינו אמן.

ר״ח כסלו תשס״ז, פה קרית אונגוואר בעיה״ק ירושלים תובב״א ביקרא דאורייתא מערכת הקובץ

משנת אבות

קובץ
משנת
התורה

הגה"ק רבי חיים יוסף דוב כהנא העללער זצוקל"ה
מקראסנא
חותנו של מרן הבית שערים זיע"א
מרן הגה"ק ר' חיד"ה מקראסנא זי"ע, בנו של הגאון מו"ה יחיאל זצוק"ל אבד"ק סאלקא, בנו של מרן בעל קונטרס הספיקות זצוק"ל מגזע הגאון בעל תוספות יום טוב זצ"ל.
בהיותו בן ח"י שנה עיטרו הגאון בעל מראה יחזקאל בעטרת "מורנו", ויען שהיה רב המדינה בזיבענבירגען הרשהו לסדר קידושין בישוב קראסנא וכל הגליל ובלעדו לא ירום איש את ידו. הגחיד"ה נפטר יום ד' כ"ט אדר שני תרנ"א. חידו"ת אלו נמצאים בגנזי נכדו כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. תודתינו נתונה לחדב"נ הרב הגאון ר' צבי האגר שליט"א שבאדיבותו נמסרו הדברים לדפוס.

הדרן למס' פאה - לנעוץ סופה לתחלתה

סוף מסכת פאה משנה ח'-וט' מי שיש לו מאתים

זוז הרי זה לא יטול לקט שכחה ופאה וכו' ע"כ. לכאורה קשה מאי טעמא לא אמרינן הרי זה גוזל את העניים כמו לעיל פרק ה' גבי או שהוא מסייע את אחד מהן ללקוט וכו', וכמו בפרק שביעי מ"ג גבי המניח את הכלכלה תחת הגפן בשעה שהוא בוצר יע"ש, ומכ"ש זה שנוטל מה שהוא של עניים אחרים. (וחוץ לדרכינו אמרתי מה שמביא שם בפ"ה ובפ"ז מפסוק אל תסג גבול עולם - ובירושלמי ר"י ור' יוסף חד אמר עולי מצרים וחד אמר אלו שירדו מנכסיהון וקראוהו עולין בלשון סגי נהור - דהנה צריך לדקדק במאי פליגי, ונ"ל דלכאורה קשה אי אמרינן דקאי על עולי מצרים מה בא להשמיענו הלא מקרא מלא הוא בתורה לא תשיג גבול ריעך, וצ"ל דמן הפסוק לא תשיג וגו' ריעך היינו דוקא ישראל כמותו כמו בכל מקום שנאמר ריעך היינו בתורה ומצוה, אך לא הערב רב שעלו עמהם ובא הכתוב הזה להשמיעינו עולי מצרים ובזה נכלל גם הערב רב. ואידך סבר יען בתורה לא איירי רק מהשגת גבול קרקע כידוע ולזאת אמר וע"ז נאמר אל תשיג היינו אפי' באופן הזה).

ועוד קשה דמשמע דרק העני שיש לו מאתים

מוזהר אך הבעה"ב אם רצה ליתן אפי' לזה רשאי, וקשה דהא עובר על לפני עור וגו', וצ"ל דהבעל הבית נותן בדרך זה יען אינו יודע ממעותיו של חבירו, נותן הפיאה על זה האופן ממ"נ אם העני צריך ליטול אז נותן בריוח פיאה, ואי לאו נותן בדרך מתנה, ומעתה לא קשה קושיות הנ"ל, אך זה אינו דאם נותן בדרך מתנה נחסר השיעור ששים דחייב ליתן, אך זה תלי' בפלוגתא שהביא הירושלמי ריש פרקין על אלו דברים שאין להם שיעור חד אמר אין שיעור למעלה אבל למטה יש לו וחד אמר לא למעלה ולא למטה, ומעתה אם

אין לו שיעור למעלה יכול ליתן יותר משישים ועד ששים הוא בתורת פיאה והשאר מתנה ודו"ק.

ואי לזאת אמרינן שפיר הדרן עלך פ' מאימתי מה כתוב בי' מי שיש לו הרי זה לא יטול וקשה מ"ט לא אמרינן דגוזל עניים וכקושי' הנ"ל, וצ"ל דאין לו שיעור למעלה ונותן היתר בתורת מתנה ואין כאן גזל, והיינו הדרן עלך ר"ל אימתי הדרן עלך כמ"ש הדור נאה פ' מאימתי וסליקא לך מסכת פיאה מה דאמרינן ואלו דברים שאין להם שיעור ואתי' כמ"ד אין להם שיעור למעלה ודו"ק כי הוא נכון - הגם כי קצרתי.

מרן הגה"ק רבי בנציון בלום זצוק"ל הי"ד

גאב"ד סארוואש ואויפאלו

בעל 'אות ציון' ו'שיבת ציון'

בנו של מרן רבינו בעל "בית שערים" זי"ע. קיבל תורה מאביו ומהגאון בעל "שבט סופר" מפרעשבורג. בצעירותו נתמנה לרבה של עיר סארוואש, שם הרביץ תורה והעמיד הדת על תלה, וכעבור שנים רבות נבחר למלא מקום אביו הק' ברבנות אויפאלו.
בשנת תש"ד, כאשר חרב האשמדאי הורמה על יהדות הונגריה, הוגלה יחד עם כל בני עירו והגיע לגעטא בעיר בודאפעסט. ממחסור באוכל ותרופות נחלה שם ונפטר הי"ד.
כרכים מלאים חידו"ת בכל המקצועות, רשם בחייו. מן החלק הקטן שנשאר קיימים כמאתיים תשובות וחידושים בכתי"ק, בגנזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. בשנת תשס"ג יצא לאור ממנו ספר "אות ציון", כללים ושרשים בהלכה, מסודר לפי ערכין בסדר אות א'.

לנעוץ מסכת קידושין סופו בתחלתו

קיימו האבות כל התורה כולה

הנה בשלהי קידושין איתא קיים אברהם אבינו כל התורה עד שלא נתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי, ובריש מכילתין איתא האשה נקנית בשלשה דרכים בכסף ובשטר ובביאה. ונלע"ד לקשרם בג' דרכים, וזה יצא ראשונה ע"ד דרוש ואקדים פירוש מהר"א בן חיים (הראנ"ח) בספר הנותן אמרי שפר עה"פ ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ויקח העבד את רבקה וילך ויל"ד שקראו בפסוק אחד תוכ"ד בשמות מוחלפין איש ועבד, ופי' על פי גמרא כתובות מ"ח לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לחופה הלך האב עם שלוחי הבעל הרי היא ברשות האב מסרה האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל, ומעתה כל זמן שרבקה היתה ברשות האב עם היות אליעזר עבד אברהם מ"מ אצלה ל"ה עבד, אמנם אחרי שנכנס ברשות הבעל היה אליעזר עבד אצלה אחרי היותו עבד בעלה שהרי נתן אאע"ה את הכל ליצחק, ע"כ אמר ותקם רבקה ונערותיה כי בהיות נערות רבקה ומניקתה עמה באופן שהיו שלוחי האב עמה כי אמנם היו נערותי' בכ"ז היו של לבן בהיותה אז קטנה ותלכנה אחרי האיש, אמנם אח"כ מסרו נערות רבקה שהיו שלוחי האב את רבקה לאליעזר ולקח אותה והלך לו וכיון שמסרו שלוחי האב ונכנסה לרשות הבעל היה אליעזר עבד אצלה, ולז"א אח"כ ויקח העבד את רבקה וילך ע"כ. ואני ביארתי את הקודש בזה מקרא קודש שרבקה שאלה מי זה האיש ההולך לקראתינו וגו' דלכאורה לא חלו הקידושין של אליעזר השליח שהרי אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה ויצחק עדיין לא ראה אותה דהרי לדעת הרבה מגדולי אחרונים

גם בדרבנן אמרינן אי עביד לא מהני, ועיין סמ"ע סימן ר"ח, וכיון שלא חלו הקידושין ל"ה אסורה עדיין לילך בפרוע ראש, אך כאשר אמר לה אליעזר כי האיש ההולך לקראתם הוא אדוני וחששה שראה אותה ואז חלו הקידושין ואסורה בפרוע ראש ולכן ותקח הצעיף ותתכס. ועכ"פ יוצא לנו מזה שקידושין של יצחק היה ע"י שליח ששלח אברהם אבינו את אליעזר לקדש לו אשה.

והנה בריש מכילתין מקשה הגמרא אהא דקתני האשה נקנית וליתני האיש קונה ומשני אי תני קונה הוה אמינא בע"כ להכי תני האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא, והקשו תוס' ואע"ג דתני האיש מקדש דמשמע בע"כ ותירצו אחרונים עפ"י קושית פנ"י כתובות דף פ"ה ונובי"ק סימן ס"ד ובתנינא סימן ע' דלמה מהני קידושין ע"י שליח הא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים כמו במגביה מציאה לחבירו דל"ק מה"ט לר"נ פ"ק דב"מ, ותי' הנוב"י דזה לא מקרי חב לאחרים שהרי אין אשה מתקדשת אלא מדעתה ורצונה והיא אינה מתרצית אלא לזה האיש דוקא ואין כאן חב לאחרים ע"ש. ובאמת מבואר כן ברשב"א קידושין ס"ה ע"ב גבי המקדש בע"א דקאמר התם לא קמחייב לאחרינא וכו' ע"ש, ולפי"ז א"ש דדוקא בהאשה נקנית אי תני האיש קונה הוה אמינא בע"כ אבל בהאיש מקדש דקתני בו ובשלוחו ומוכח דמהני שליחות בקידושין ליכא למיטעי שהוא בע"כ, ועל כרחך דמדעתה מקדש דאל"כ האיך מהני שליח הא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ועיין בספר אור חדש. ובהכי ניחא ג"כ גבי רבקה שנתקדשה ע"י שליח ול"ה תופס לבעל חוב במה שחב לאחרים שהרי היא ל"ה מתרצית רק ליצחק כמ"ש התלכי עם האיש הזה ותאמר אלך, ולפי"ז א"ש דמסיים קיים אברהם אבינו כל התורה ותקשי האיך עשה שליח לקדש אשה ליצחק הא הוי תופס לבע"ח ועכ"ח דכיון שהיא היתה מתרצית ליצחק דוקא ל"ש תופס לבע"ח, וממילא א"ש דקתני האשה נקנית ולא האיש קונה כדקתני האיש מקדש דהתם ליכא למיטעי בבעכ"ח משא"כ בהאיש קונה דהו"א בעכ"ח וכדמשני הגמרא וא"ש.

וע"ד חידוד נ"ל דהמקנה שלהי קידושין הקשה אהא דקיים אברהם אבינו כל התורה דא"כ איך לקח מצרית ראשונה ושניה אסורה מן התורה, ותירץ על פי שיטת הרמב"ם הל' י"ב מאיסורי ביאה דבחייבי לאוין דוקא בקידש ובעל לוקה ואיכא למימר דאינו אסור מה"ת, ועי' פמ"ג או"ח סי' קכ"ח וא"כ אברהם שלקח את הגר לפלגש והרי כתב הרמב"ן פרשת תולדות דפלגש היא בלא קידושין ובלא קידושין אין מצרית אסורה מה"ת ולכן היתה מותרת במקום מצוה שכבר צוה ה' אותו כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה. ועיין תשו' מהר"מ שיק או"ח סימן קמ"ה שכ"כ מדנפשיה. ואני מוסיף דאפילו לאחר מיתת שרה דכתיב ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה זו הגר נמי מותרת דהואיל ואישתרי אישתרי עיין חולין י"ז או משום מצוה דולערב אל תנח ידך.

והנה בגמרא קידושין ג' פריך מנינא למעוטי מאי ומשני למעוטי חופה ולר"ה דאמר חופה

קונה מק"ו למעוטי חליפין, ולכאורה קשה לשמואל דס"ל יבמות נ"ז אין חופה לפסולות א"כ ק"ו דר"ה דיליף מיניה שם דף ה' דחופה קונה פריכא הוא דמה לכסף שקונה בפסולות תאמר חופה שאף אם קונה אינה קונה בפסולות כי קושית תוס' יבמות שם, וממילא עכ"ח חופה אינו קונה ול"צ מנינא למעוטי. אמנם נראה דעיין מהרי"ט ח"א סימן ס"ט שצידד לומר דאף דאשה נקנית בביאה מכל מקום ביאת איסור לא קני דאמרינן כל מקום דאמר רחמנא לא תעשה אי עביד לא מהני, והא דאמרינן קידושין ס"ח דילפינן מכי תהיינה לאיש דקידושין תופסין בחיי"ל היינו דוקא קידושי כסף אבל קידושי ביאה לא, וכ"מ בר"ן פ"ק דקידושין גבי איבעיא אי תחילת ביאה קונה אי סוף ביאה דביאת איסור בדין הוא שלא תקנה כדאמרינן פ' ד' אחין גבי מאמר דיבמה מאמר דהתירא קני מאמר דאיסורא לא קני ע"ש. ולפי"ז מיושב קושית הנ"ל דכי פרכית מה לכסף שקונה בפסולות משא"כ חופה נימא ביאה יוכיח דנמי אינו קונה בפסולות וקונה בכשרות אף אני אביא חופה שאף שאינו קונה בפסולות קונה בכשרות.

אלא שמהרי"ט שם דחה עפ"י סברתו הידוע גבי שוחט בשבת דכל שלא נתקן האיסור אם נימא אי עביד לא מהני אז לא אמרינן אי עביד לא מהני, וה"נ בקידושין ע"י ביאת איסור גם אי נימא אי עביד לא מהני לא מיתקן האיסור בכך ממילא לא אמרינן אי עביד לא מהני ומהני הקידושין ועיין שעה"מ ס"ג מגירושין הי"ט ובקונטרס חופת חתנים סעיף ט' וטעה"מ שם, אך י"ל דזה תליא דודאי לשיטת הראב"ד פי"ז מא"ב דבכל חיי"ל שלוקין עליהם הוא אפילו אינו דרך אישות ואפילו אם אין קידושין תופסין נמי עובר וא"כ אפילו אמרינן אי עביד לא מהני לא מיתקן האיסור שפיר לא אמרינן אי עביד לא מהני וכסברת מהרי"ט אבל לדעת הרמב"ם שם שזכרנו לעיל דאינו לוקה אלא דרך אישות דהיינו בקידש ובעל א"כ אי אמרינן בקדשה בביאה אי עביד לא מהני שפיר מיתקן האיסור דאמרינן דלא מהני הקידושין וממילא לא עביד איסור בביאה שפיר אמרינן אי עביד לא מהני ולא מהני הקידושין, ושפיר י"ל כתירוץ הנ"ל, וממילא שפיר הו"א דחופה קונה וצריך למיתני מנינא למעוטי חופה.

ולפי"ז א"ש דקתני בשלהי מסכת קיים אברהם אבינו כל התורה וקשה דאיך לקח מצרית, וצ"ל כתירוץ המקנה ומהרמ"ש שהיתה פלגש שהיא בלא קידושין ובזה ליכא איסור מה"ת, וא"כ מוכח כדעת הרמב"ם דאין איסור אלא בקידש ובעל, ושפיר קתני בריש מסכת האשה נקנית בג' דברים ומנינא למיעוטי חופה. והנה יצא לו להרמב"ם דין זה דבעינן קדש ובעל בחייבי לאוין מגמרא דפרק עשרה יוחסין דע"ח דפ' כרבא לגבי אביי דס"ל בעל לוקה לא בעל אינו לוקה אפילו אחד מ"ט לא יקח משום לא יחלל ע"ש היטב בגמרא ובמ"מ פי"ז מא"ב ע"ש. וזהו דמסיים הדרן עלך עשרה יוחסין ותמצא מבואר כדברי הרמב"ם ובזה ממילא וסליקא לה מסכת קידושין דבזה

א"ש הן שלהי והן תחילת מסכת כנ"ל ודו"ק היטב.

ועוד בה שלישיה, ע"ד אגדה עפ"י המבואר בספה"ק דהאבות קיימו כל התורה עד שלא נתנה ולכאורה האיך ידעו מצות התורה קודם קבלת התורה, אך הדבר מובן ממה שאנו רואין תינוק יונק משדי אמו והוא עדיין העדר הבנה וחסר דעה ומאין בא לו הבנה זו לדעת לינק אך מדרך הטבע למשוך אליו דבר שהוא צריך, וכמו כן תרי"ג מצות רמ"ח מ"ע כנגד אבריו של אדם ושס"ה ל"ת כנגד שס"ה גידין וכל אבר ואבר אומר לו עשה מצוה כדאמרינן מכות כ"ג סע"ב וברש"י שם, וכשהנשמה בגופו של אדם כל אבר חושק למ"ע השייך לאותו אבר וכל גיד חושק לקיום הל"ת השייך לו, לזאת אברהם אבינו ע"ה והאבות שהיו נשמותיהם טהורות ומזוככות היה כל אבר וכל גיד מקיים בטבע מ"ע ול"ת השייך לכל אבר וגיד, וידוע מ"ש הקדוש ר' רמ"מ מרימנוב זי"ע וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו, דיען שבאמת ל"ה מצוה לשחוט את בנו לא היה בשום אבר וגיד של אברהם אבינו ע"ה חשק לשחוט את בנו ולכן היה צריך שליחות יד ר"ל בקישוי וחוזק. והנה במתן תורה פסקה זוהמתן של ישראל וגופם נזדכך ונטהר והיו יכולים לקיים התורה מאליהם מדעתם בטבע ולמה היה צריך לקבלת התורה וכמ"ש בהגדה ש"פ אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו דלפי שפסקה זוהמתן ונזדככו היה ביכולתם ואפשרותם לקיים המצות בטבע וכנ"ל, אך אלו היו מקיימין התורה מאליהן ולא מפני גזירת המלך ית' ל"ה התקשרות וחיבור בין ישראל לאביהם שבשמים וממילא ל"ה שום התחייבות זה לזה, אבל ע"י קבלת התורה נתקשרו ישראל לאביהם שבשמים, וקוב"ה ואורייתא וישראל חד וכמ"ש וארשתיך לי לעולם, והקב"ה קנה אותנו כמ"ש בפרקי אבות חמשה קנינים קנה לו הקב"ה וכו' ישראל קנין אחד וכו' ועי"כ נתחייבו זל"ז.

והנה איתא בספרים דהקב"ה נקרא בעל וכלשון זוה"ק לאוקמא בעלה מעפרא, וישראל נקראו כלה, והם בבחי' אשה כנסת ישראל כלה קרואה בנעימה וכמ"ש הנביא וארשתיך לי לעולם, ונאמר עוד קרא כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלקיך, ולכן הקב"ה חייב במזונותינו כמו הבעל שחייב במזונות אשתו. ואיתא בבעה"ט פרשת יתרו בפ' ואביא אתכם אלי מה אשה נקנית בכסף ושטר וביאה אף ישראל כן, בכסף זו ביזת מצרים, בשטר זו התורה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה א"ת מורשה אלא מאורסה, בביאה שנאמר ואפרוש כנפי עליך וגו' ואבא בברית א' ולכן אמר הושע ג"פ וארשתיך, וגם כתיב ואביא בגי' בביאה ע"כ. וז"ש קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא נתנה והיינו בטבע כנ"ל וא"כ למה היה צריך לקבלת התורה כיון דבמעמד הר סיני פסקה זוהמתן לז"א דהאשה היינו כנסת ישראל נקנית, נקנית דוקא לבעלה דא קוב"ה בג' דברים כנ"ל ויהיה לנו התקשרות גמור להתחייב בכל חיובים זל"ז. ויש לפרש בזה לשון הגמרא בתחילת המסכת וליתני האיש קונה, דאיש זה הקב"ה כדאיתא

במדרש שנאמר ה' איש מלחמה, ומשני דאי תני האיש קונה הוא אמינא בע"כ דהיינו ע"י כפיית ההר, ובאמת כפיית ההר היה רק עבור הערב רב כמ"ש ש"ך עה"ת בפסוק ויוצא את העם לקראת האלקים ויתייצבו בתחתית ההר דהעם הוא הערב רב, ולז"א האשה נקנית, דהיינו כנסת ישראל דמדעתה אין וכו' שהיה קבלת התורה בדעת ורצון טוב והבן.

צילום כתב יד קדשו

הגאון רבי יוסף אדלר זצוק"ל

אב"ד טורדא

נולד בעיר נייטרא ח"י כסלו תרמ"ד, למד אצל הרב דוד פרידמן אב"ד צעהלים, הרב משה כ"ץ אב"ד נייטרא, בעל השבט סופר מפרעשבורג, והרב שלמה זלמן ברוייער אב"ד פארנקפורט. משנת תרס"ט עזר לחותנו הגדול הרב בן ציון וועזעל (מגדולי חסידי וויזניץ) בניהול הרבנות בעיר טורדא. אח"כ נתמנה לאב"ד שעסבורג ברומניה. אחרי פטירת חותנו מילא את מקומו ברבנות טורדא וגם כיהן כנשיא לשכת הרבנים בטרנסילווניה. בשנות המלחמה ולאחריה עסק רבות בהתרת עגונות ופעל לטובת היהדות. היה מראשי מועצת גדולי התורה ברומניה, ולאח"כ בארץ ישראל. נפטר בן צ"ג ביום י"ב אדר תשל"ז. מכתב זה מתוך תכריך חילופי מכתבים עם יבדלחט"א כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

חלופי מכתבים עם כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

יום ט"ו בסיון שנת תשכ"ו לפ"ק פה ירושלים עיה"ק איעע"ם

לכבוד ידיד נפשי וידיד עליון הרב הגאון הגדול נוטה שכמו לסבול עול תורה והוראה חריף ובקי טובא יורד לעומקה של הלכה ברורה חובר חבורי טהרה עמוד התורה והעבודה רודף צדקה וחסד כקש"ת הרב מנשה קליין שליט"א.

הנה עוד לפני ימי הפסח קבלתי מכתבו הקצר עם ההמחאה ואתי הסליחה שלא השבתי עד הנה אבל לא כימים הראשונים הימים האלה בעוה"ר הרבה חלים ויסורים סבבוני ולבי עלי דוי שלא הי' יסורים של אהבה כי גרמו ביטול תורה וד' הטוב יכפר ועתה מזה איזה ימים אני מרגיש ב"ה שמצבי הוטב חסד ד' כי לא תמנו ולא כלו רחמיו אני אחיש ולא אתמהמה להגיש לפני כה"ג שליט"א ראשית לכל את מנחת תודתי כי העלה זכרוני לטובה.

וכדי שלא אבא ביאה ריקנית אציג הנה איזה דברים קצרים לפי מסת כחי ולבי אומר לי שכונתי בעהי"ת לאמת לאמתו.

הנה במס' קידושין דף ל"א ע"א בתוס' ד"ה כבד איתא בירושלמי דורש מהונך כמו מחוננך משמע שהקפיד הקב"ה על כאו"א יותר מכבודו שבכבודו הוא אומר כבד את ה' מהונך דהיינו מחוננך דמשמע ממה שחננך כלומר אם יש לו ממון חייב ואם לאו פטור ובכבוד אב נאמר כבד את אביך וכו'.

המהרש"א שם ז"ל ולולי דברי התוס' הי' נראה לפרש שהעדיפו המקום דמחוננך משמע דלא ביקש אלא א"כ נתן לך הקב"ה תן לו וכו'.

ודבריו נראין כחדה סתומה דהא מה שאמר המהרש"א היינו ממש דברי התוס' ומה חידש לומר ולולי דברי התוס'.

ונראה שט"ס קטן גרמה האי ההבנות כי המהרש"א חולק על פי' התוס' דדרשי תיבת מהונך כמו מחוננך על פי הירושלמי ובאמת בירושלמי לא מצאתי דרשה כזו וגם אין שום צורך לדרוש כך דמתיבת מהונך גופא משתמע בבהירות גמורה דרק אם יש לו הון חייב הא בלא"ה פטור וזה כונת המהרש"א דמהונך גופא משמע דלא ביקש אלא אם נתן לך והמדפיס החליף תיבת מהונך למחוננך. [ע"ע בספר חידושי משנה עמ"ס קידושין (למרן גאב"ד אונגוואר שליט"א) שם בענין זה].

❀❀❀

במס' חולין דף מ"ו ע"א בתוס' ד"ה ואמרי לה קרמא תתאה וז"ל כלומר עם עילאה דאי תתאה גרידא הא פסקינן בסמוך דבעינן תרווייהו וא"כ לא הוי לי' לא כרב ולא כשמואל עכ"ל וכל רואה ישתומם הא רב ושמואל לא פליגי ותרווייהו אמרי מלתא חדא ועי"ש במהר"ם מלובלין שהדחיק עצמו יותר מדאי לפרש דברי התוס' הללו ולענ"ד גם כאן גרמו המדפיסים שערורי' דבתוס' הי' כתוב לא כר' ולא כ"ש והמדפיס השלים התיבות ובכן נולד כרב וכשמואל אבל האמת הוא שהתוס' התכונו לומר לא כלשון ראשון (כ"ר) ולא כלשון שני (כ"ש) והדבר פשוט שכונתם היתה לומר שלא הוי לא כלשון ראשון שבש"ס דרב ושמואל ור' אסי דאמרי קרמא עילאה ולא כאמרי לה הלשון השניי' בגמרא קרמא תתאה והדברים כפשוטן וברורים.

❀❀❀

בתחלת מס' מכות הקשה הגמ' כיצד אין העדים נעשין זוממין מיבעי לי' ותי' דמשנתנו מקושרת עם סוף מס' סנהדרין ושם איתא דבת כהן יצאה חוץ מגדר שאר דין זוממין ועלה תני הכא דאיכא גם דין זוממין אחרים שיצאו חוץ לגדרן עי"ש אבל עדיין קשה קושית הגמ' הוי לי' לשנות כיצד אין העדים נעשים זוממין. ולענ"ד דכונת התנא דמתניתן לסלק מעליו קושית התוס' שם בד"ה הראשון שהקשו איך תקיים עדותן כיון שלא נוכל לקיים בהם כאשר זמם לעשות לאחיו הוי לה עדות שא"א יכול להזימה ותירצו מכיון שלקו דין עדות שאתה יכול להזימה קרא ליה יע"ש ועתה נאמר דלכן שינה התנא את לשונו ואומר כיצד העדים נעשים זוממין לומר לך כיון שלוקין יש בהן דין עדים זוממין דע"י המלקות באמת נעשו זוממין.

ולפי תירוצם השני של התוס' עולה ג"כ שפיר מה ששנו חכמים בלשון המשנה כיצד העדים נעשים זוממין אף דא"א לקיים בהם כאשר זמם מ"מ כאן אין אנו צריכין לזה כאשר הסבירו התוס' היטב ברוך שבחר בהם ובמשנתם שע"י דקדוקם והיפך לשונם נתיישבה קושית התוס'.

❀❀❀

במס' חולין דף מ"ט ע"א אמר ר' יוחנן למה נקראה שמה ריאה מפני שמאירה את העינים.

ולכאורה אינו מובן למה לא שאל ר' יוחנן על כל שאר אברי הגוף למה נקרא שמו וושט, גרגרת, כבד, לב וכדומה. ונראה דבאמת מתחלה לא נקראה שמו ריאה רק נשתנה שמה ולכן שאל ר' יוחנן למה נקראה עכשיו שמה ריאה ולא נקראה בשמה הקדומה וראי' לזה ממשנה ה' פרק ה' במס' ב"ב דאיתא שם מכר את הכבד לא מכר את הקנה וכך נקראה הריאה מתחלה משום שהסמפונות שלה הם עיקר חיותה ותכליתה ולכן שאל ר' יוחנן למה נקראה עכשיו ריאה מה ראוי ליתן לה שם זה ותי' מפני שמאירה את העינים.

כאן אתן שביתה לקולמסי כי קרבו שעות הצהרים וצריך לעשות הכנות לקבלת שבת מלכתא.

דשה"ט אך כל הימים הנני בידידות עוז מכבדו כערכו בקדש,

הגה"ק ר' אהרן זיינגר זצוק"ל
ראב"ד מאטערסדורף
בעל תפארת אהרן

חידושים בריש מסכת קידושין

האשה נקנית וכו', תוס' ד"ה האשה, הכא תני בה"א וכו'. אולי י"ל דרבינו הקדוש רמז לן הא דאמרינן לקמן דף י"ב ע"ב רב מנגיד על דמקדש בלא שידוכי, וא"כ צריכה כל אשה להיות מיוחדת לאיש טרם קידושין והיינו דנקט בה"א הידיעה. ועוד נ"ל דאולי רמז לן הא דאמרינן לקמן דף נ"א לרבא דס"ל קידושין שאין מסורין לביאה לא הוי קידושין, דלדידיה אם אמר לאב בתך מקודשת ולא יחדה בפירוש רק אמר סתמא בתך מקודשת לי לא תפסו קידושין בשום אשה, והיינו דרמז לן האשה שצריכה להיות מיוחדת בשעת קידושין, ואפי' לאביי דס"ל וכן קיי"ל להלכתא דהוי קידושין מ"מ י"ל כיון דנקט במתניתין גם קדושי שטר, וא"כ לא מבעי לפי מה דחידש לן בעל פני יהושע בחדושיו למסכת גיטין דף ט' ע"ש בכל קניני שטר לא תפס הקנין אם אינו מבורר הקנין רק כתב סתמא בשטר שדה שלך תהי' קנויה לי ולא יחד השדה, הגם בקנין כסף קיי"ל דקנה רק המוכר נותן ללוקח הגרועה, אבל גבי שטר דנפקא לן מן ואקח ספר המקנה בעינן שיהי' מבורר ומיוחד על מה נתפס הקנין, א"כ פשיטא דקדושי אשה לא גרע מזה, אלא אף אם לא נימא כשיטת הרב פ"י מ"מ גבי קידושין עכ"פ דקיי"ל לקמן דף ט' ע"ב דבעינן לשמה כמו גבי גט, וגבי גט בעינן שתהי' מבורר על מי נכתב הגט כמבואר בר"פ כל הגט עיין בתוס' אפי' מאן דס"ל דאמרינן ברירה גבי גט דבעינן לשמה לא מקרי לשמה, א"כ גם גבי קידושי שטר נמי בעינן שתהי' מיוחד בשביל אשה מיוחדת.

ועוד אני מסתפק טובא לפי מה דקיי"ל קדושין בלא עדים אינם קידושין, אם אחד קידש בפני עדים ולא גילה לעדים מי היא המקודשת והעדים אינן מכירין אותה כלל להעיד עליה בפני בי"ד שנתקדשה אם תופסין בה קדושין כלל, וצריך עיון וחיפוש בספרים אם בכה"ג תפסו בה קידושין וא"כ אם נניח כן נקט האשה להורות לן על זאת. [הגהות המלבה"ד, וזה לפי מה שכתב לעיל הי' מתורץ שפיר קושית התוס' ריש מס' כתובות תוד"ה בתולה, הא דלא נקט הבתולה נשאת כדקתני האשה נקנית ע"ש, משום דהתם דאיירי בנשואין הרי מכיר אותה בודאי היטב משעת האירוסין, משו"ה לא צריך התנא למיתני בה"א הידיעה דבודאי ע"כ בכה"ג איירינן. ודו"ק]. ואולי דרבותינו בעלי תוס' אסקו אדעתייהו אחד מהתרוצים הנ"ל ולכך כתבו דהא גבי יבמה וכו',

דגבי יבמה לא שייך למימר כן כמובן.

בגמ' מעיקרא תני לישנא דאורייתא ולבסוף תני לישנא דרבנן. נלע"ד לפרש בהסבר הדברים

יותר ,דהנה לכאורה לישנא דקנין דקתני איננו מובן קצת דלענין מאי קנה הבעל האשה בתחילת קדושין הלא כל זמן שהיא ארוסה איננה קנוי' לו לשום דבר רק דמגרע כח האב בשקידשה לענין הפרת נדרים דיוצאת מרשות האב וצריכה נמי שותפות הבעל בהפרת נדריה אך הבעל אינו קונה אותה לשום דבר זולת לענין תרומה גבי כהן מה דלא שייך בכל הנשים ולא שייך לשנות בו לשון קנין המורה בכל מקום על מה דזכה בו שום זכות עיין ברמב"ן על התורה בפ' לך לך על ברוך אברהם לאל עליון קונה שמים וארץ בסוף דבריו שם ע"ש. אלא דמזה היה נראה ראיה לשיטת הרמב"ם בר"פ הל' אישות אשר סובר לפי הבנת הראב"ד בדבריו דכל ביאת פנויה אסורה מדאורייתא מצד לאו דלא תהיה קדשה והרב המגיד סמך דבריו שם משום הא דאמרינן בכ"מ חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ע"ש, וא"כ לפ"ז נראה לומר דראוי לשנות בו לשון קנין דאף ארוס לגבי ארוסתו אכתי איננו בחיוב בשאר כסות ועונה, מ"מ מעיקרא הוי עליו התיכה דאיסורא לבעול אותה והשתא ע"י קנינו פקע לאו דלא תהי' קדשה ורשאי להבעל לו והכל יודעין כלה למה נכנסת, והיינו דנקט נקנית דע"י הקדושין נקנית דהיינו דזכה ע"י הקדושין ורשאי השתא להיות בועל אותה ע"י רצונה ועכ"פ זכה בה מה דלא הוי בה מקודם קדושין.

ובזה מיושב היטב מה דהתפלאו בה הראשונים על מה דמשנינן אי תני קונה הו"א אפי' בע"כ האיך היה הו"א לומר כן וכי בנות ישראל הפקר נינהו ועוד וכי מצינו קנין בע"כ, וכן הקשו התוס' לקמן ד"ה אי תני קונה וכו', ואע"ג דלקמן תני האיש מקדש וכו'. ולפי הנ"ל אתי שפיר דמעולם לא היה הו"א על עיקר הקנין שיהי' בע"כ דזה נגד השכל כאשר באמת כן תמהו וכי מצינו קנין בע"כ, אלא דבזה היה הו"א אם קונה אותה ע"י נתינת רצונה לקידושין בכסף ובשטר וביאה שוב היה הו"א שיש עליה החיוב דעונתה לא יגרע זה לזה דכמו שהבעל משועבד לאשה כן האשה משועבדת לבעל כמבואר בכמה מקומות בש"ס ויהיה השיעבוד מתחיל משעת אירוסין מדין דאורייתא, קמ"ל דלא דקידושין הוי רק הכנה לנשואין וע"י הנשואין השעבוד הזה נגמר וקדושין כל כמה דהוי ארוסה רק מותרת לו לבעול ונסתלקה ממנה איסורא דהיה רכיב עליה מקודם לשיטת הרמב"ם כנ"ל וזאת קנה וזכה בה, אבל עכ"ז בעינן רצונה לתת לזה להיות נבעלת לו מה דמקודם טרם הקדושין אף ע"י נתינת רצונה לו היתה אגודה מכח גזירת הכתוב והיתה אסורה לו, וזאת כונת התרצן אי תני קונה הו"א בע"כ דהיינו שהיה הו"א דבשעת אירוסין משועבדת לו כמובן.

ולפ"ז ממילא מיושב קושית התוס' אחר שאסיק לפרש מה דהתחלתי בה להסביר הדברים יותר מה דאמרינן מעיקרא תני לישנא דאורייתא וכו', דלפי הנ"ל מיושב היטב דהא השתא אסרו החכמים כל הארוסות להבעל להארוס אחר קדושין דכל כלה בלא ברכה דהיינו חופה, עיין באה"ע סימן נ"ה ס"ק א', אסורה לבעלה כנדה, וא"כ באמת כל קדושין הוי רק פעולת איסור דשויה לגבי כ"ע כהקדש אבל הארוס אינו קונה

אותה לשום דבר, והשתא אפי' לגבי תרומה גבי כהן אינו מועיל בה קנינו דאינה רשאית לאכול עד שתכנס לחופה א"כ לא מקרי שוב קנין רק קדושין, והינו דקתני מעיקרא דהיינו מדאורייתא והוי שייך בה לשון קנין ונקט לישנא דאורייתא אבל לבסוף נקט לישנא רבנן דהשתא הוי רק פעולת איסור כהקדש לגבי כ"ע. וא"כ לענין קדושין דהיינו לעיקר קדושין ליכא ה"א שיהי' קונה בע"כ כמובן וקיצרתי בזה כי מובן ממילא ולפענ"ד נכונים הדברים מאוד. ובזה יש ליישב נמי הא דנקט האשה נקנית בה"א הידיעה להורות לן אף בפלגש דמיוחדת לו אפי' הכא בעי קנין לאפוקי משיטת המפרשים דפלגש מותרת להדיוט מדאורייתא לביאה קמ"ל דלא אמרינן כן.

הגה"ק ר' יוסף פרסבורגר זצוק"ל
ראב"ד מטערסדורף
בעל תפארת יוסף

בסוגיא דשלוחו של אדם כמותו

מה שחנני ה' בסוגיא דשלוחו של אדם כמותו.

קידושין דף מ"א ע"א הטור באה"ע סי' ל"ה פסק דאם לא מכירה אסור לקדש אשה ע"י שליח ובמכירה לא כתב דהוי מצוה, ובסי' ל"ו גבי דידה כתב דאם אינה מכירו הוי מצוה. והקשה ב"י אמאי לא כתב גבי איש המקדש דבמכירה הוי מצוה, ונראה לענ"ד הכי, דהנה התוס' הקשו אמאי קאמר הש"ס דר"י קאי אסיפא, הא איכא לאוקמי מלתא דר"י גם ארישא במכירה, ונראה לענ"ד ליישב דהנה לכאורה יש לדקדק אמאי הביא הש"ס רק הני תרתי היינו מחריך רישא ומלח שיבוטא ממ"נ אם רצה הש"ס להביא טובא אמאי לא מייתי ג"כ שאר אמוראי דהביא הש"ס בשבת קי"ט ע"א, ואם לא רצה להביא טובא היה לו להביא רק אחת או מלח שיבוטא או מחריך רישא או חד מאידך דהתם ואמאי נקט הני תרתי דוקא, ונראה לענ"ד דהנה י"ל ב' סברות על האמוראים שעשו בעצמם לכבוד שבת, חדא דמצוה להתעסק גופו במצות שבת, או י"ל דאם מתעסק במאכל דשבת עושה לו חיבת מצות ומשמח בכל היום על המאכל שאוכל בשבת, והנה שאר אמוראי דהתם דלא עסקו במאכל ע"כ ס"ל סברא ראשונה, אבל הנך דעסקו במאכל י"ל דסברו סברא שניה, והנה סברא ראשונה ל"ל לענין קידושי אשה, דהנה אמרואי דהתם לא עשו כל צרכי שבת אלא קצת מצרכי שבת עשו בגופם, לפי"ז גבי קידושין אפילו אם מקדש ע"י שליח נשארו לו עוד דברים שהם לצרכי חופה ונשואין שיכול להתעסק בהם בעצמו, אבל סברא שניה דעשו משום חיבת מצוה גם גבי קידושין איכא למימר אם אינו מכירה האיך יהי' לו חיבה לאשתו אם אינו מכירה מקודם משו"ה הוי מצוה שיקדש בעצמו, לפי"ז מעיקרא סבר הש"ס דמצוה בו יותר מבשלוחו דהיינו אם אינו מכירה הוי חיבת מצוה שיהיה מקדשה בעצמו שיהיה מכירה, ואהא מייתי הני תרתי דעסקו במאכל לעשות חיבת מצוה, אבל במכירה ליכא כלום, דסברא ראשונה ליכא למימר כדכתבתי, וסברא שניה נמי ליכא למימר דהא כיון דמכירה יש לו חיבה אליה ולמה יקדשה בעצמו, ואח"כ קאמר הש"ס דאם אינו מכירה איסור נמי איכא, ובמכירה ליכא כלום, וכי אתמר דר"י אסיפא גבי דידה דליכא איסור, אלא אם אינה מכירו איכא מצוה שיהיה לה תיבת מצוה, וראיה נמי איכא, דהנה לכאורה יש לדקדק אמאי קאמר הש"ס איכא דאמרי בהא איסורא נמי אית בה, משמע בהא ממש שאמרנו דאכא מצוה איכא נמי איסור, וקשה הא מצוה איכא בין במכירה בין באינו מכירה, ואיסור איכא רק באינו מכירה, אלא ודאי כדכתבתי דמצוה נמי איכא באין מכירה דוקא, ולפי"ז מיושבת קו' התוס'

דר"י קאי דוקא אסיפא ולא ארישא, ושפיר ניחא דברי הטור ודו"ק.

הפנ"י הקשה למה צריך קרא דהיא עושה שליח, הא בכל התורה השוה אשה לאיש, ונראה לענ"ד דלא קשה דהא איכא למפרך מה לאיש שיכול לגרשה בע"כ אבל האשה אינה יכולה לכופו, אבל קשה לפי"ז למה צריך ההיקש נילף קידושין מגירושין מאשה דהיא אינה יכולה לכופו ואפי"ה יכולה לעשות שליח.

הנה ע"ז י"ל ב' תירוצים, חדא דבאמת שליח ילפינן מאשה, והש"ס קאי רק על שליח עושה שליח, דזה לא מצינו באשה וגם רוב הפוסקים ס"ל דמילי לא ממסרי לשליח, ועוד י"ל דגם שליח לא מצינן למילף מאשה, דאיכא למפרך מה לגירושין דמצד אחד דהיינו מצד הבעל איכא בע"כ, משו"ה הוי קיל וגם היא עושה שליח, אבל גבי קידושין בעינן דעת משני צדדין, והנה התירוץ הראשון בורכא הוא, דהא בפירוש קאמר הש"ס מה יציאה משוי שליח וכו', אלמא דאשליח קאי הש"ס, אבל מיושב דקדוק בגמרא, דלכאורה יש לדקדק למה צריך הש"ס לפרש על מה קאי ההיקש, לימא סתם מקיש הויה ליציאה וממילא ידעינן דשליחות ילפינן מהיקש, אבל לפי הנ"ל ניחא דאילו אמר הש"ס סתם הייתי אומר התירוץ הראשון דקאי על שליח עושה שליח, אבל הש"ס רצה להורות התירוץ השני, משו"ה מפרש מה יציאה משוי שליח וכו'.

אבל קשה לענ"ד לפי האמת קו' פנ"י למה לי קרא על האשה, הא כיון דאיכא היקש לקידושין מצינן למילף דאשה עושה שליח מקידושין דהוי מדעת שניהם, ונראה לענ"ד לפי האמת לא צריך קרא להאשה וה' דושלחה אתי לשליח עושה שליח ושלחה בתרא אתי למשלחה ואינה חוזרת. לפי"ז מיושבת קו' התוס' דהכא דריש הברייתא מושלחה בתרא שליח עושה שליח משום דלא ידעינן עדיין מהיקש ולא מצינן למילף אשה מקידושין וצריך ה' שושלחה דהיא עושה שליח ומושלחה בתרא שליח עושה שליח, ומשלחה ואינה חוזרת באמת לא דרשינן, אבל הש"ס דיבמות קאי לפי האמת דידעינן ההיקש ולא צריך קרא על האשה ומשו"ה דרשינן מושלחה בתרא משלחה ואינה חוזרת ודו"ק.

תוס' ד"ה ושלחה, הקשה מהרש"א וכי לא ידעו התוס' דמושלחה דרשינן ב' דרשות, ונראה לענ"ד הכי, דהנה לכאורה קשה למה להו לתוס' האי והכי משמע, וכי בלא זה לא קשה קו' התוס', ואם רוצים רק להסביר דברי הגמ' דיבמות, א"כ שם הוא מקומו ולא כאן, לכן נראה לענ"ד דבשלמא אם דרשינן מיתור הקרא נוכל לדרוש ב' דרשות דכיון דיכול לדרוש מושלח דהוא עושה שליח למה לי ה' אלא ודאי לדרשא דהיא עושה שליח, אבל אם דרשינן ממשמעות דמשלחה ואינה חוזרת, דהיינו מושלח לא משמע אבל מושלחה משמע דקאי על האשה שמשלחה ואינה חוזרת, לפי"ז איכא רק למדרש חד דרשא, וזהו שכתבו התוס' דהכי משמע דהיינו ממשמעות דרשינן משלחה ואינה חוזרת, א"כ ליכא למדרש ב' דרשות, ועל זה תירצו התוס' דמייתור דרשינן וממילא איכא למדרש ב' דרשות.

עיין מהרש"א דהקשה על הר' אלי' מזרחי, ונראה לענ"ד דלא קשה, דהנה מהרש"א הקשה על התוס' הא לר' יהושע בן קרחה נמי מוכח רק שותפות, דהא איכא למימר דבכל חבורה שחט אחד מבני חבורה, ותירץ בדוחק דאיכא למימר נמי דאחד שחט לכל החבורות, לפי"ז י"ל דהש"ס קאמר הניחא לר' יהושע ב"ק, היינו משום דאכתי לא ידעינן מדרשא דאיש שה לבית אבות אמרינן כתירוץ של מהרש"א ואי אפשר להקשות על ר"י ב"ק, אבל מאחר דידעינן דרשא דאיש שה לבית אבות דרשינן דאם אינו ענין וכו' גם לר"י ב"ק ולא אמרינן כדוחק של מהרש"א, אלא גם אליבא דר"י ב"ק אמרינן אם אינו ענין וכו', וראי' מדברי התוס' דהקשו נילף מפרו של אהרן, וקשה לכאורה דהא מפרו של אהרן איכא למחלף רק שותפות, דהנה באהרן כתיב וכפר בעדו ובעד ביתו ובודאי היה לביתו שותפות עמו [עיין יומא דף נ'] משו"ה הוה אמינא דאחד מבניו יכול לשחוט, משו"ה קפיד קרא דוקא באהרן, אבל בעלמא ליכא קפידא ויכול לשחוט מבני חבורה איזה שירצה. לפי"ז קשה מאי מקשו התוס', הא עדיף לן ריב"ק, דהא לדידיה מוכח שליחות אפילו בלא שותפות, אבל לפי הנ"ל ניחא, דהא לפי האמת גם לריב"ק מוכח רק שליחות בשותפות, אלא דדריש מאם אינו ענין, משו"ה שפיר הקשה נילף שליחות בשותפות מפרו של אהרן, ומושחטו אפילו בלא שותפות באם אינו ענין, ואיש שה לבית אבות איש זוכה ולא קטן, לפי"ז מיושב אמאי לא הקשו התוס' מיד על המקשן דהקשה על חבורה שאבד פסחה וכו', מנלן אמאי לא יליף מפרו של אהרן, אבל לפי הנ"ל ניחא דאילו הקשו על המקשן הו"א דעל התרצן לא קשה משום דעדיף לן ריב"ק דמוכח מיניה שליחות אפילו בלא שותפות, אבל התוס' רצו לנו לרמוז דגם מריב"ק מוכח רק שליחות בשותפות, משו"ה הקשו אמאי יליף מריב"ק נילף מפרו של אהרן דגם מריב"ק מוכח רק בשותפות, לפי"ז מיושבת קו' מהרש"א דהקשה אמאי לא מייתי מיד מתניתין דאמר לו רבו, ולפי הנ"ל ניחא דאילו הביאו מתניתין דאמר לו רבו ה"א דהקשה מנלן רק על שליחות בלי שותפות אבל בשותפות אינו שואל משום דיליף מפרו של אהרן, אבל לפי התירוץ של התוס' אפילו בשותפות לא מוכח מפרו של אהרן, משו"ה הביא חבורה שאבד פסחה להורות דאפילו בשותפות שואל מנ"ל ודו"ק.

האחרונים הקשו מאי מקשי הש"ס בקידושין מנ"ל, אמאי לא יליף שליחות בקידושין מאליעזר עבד אברהם דרבקה היתה בת ג' ואין לה יד לקבל קדושיה וצריך אביה או אחיה לקבל קדושיה, וע"כ צ"ל דאליעזר קדשה, וא"כ מוכח דיכול לקדש ע"י שליח, וכ"ת האיך קדשה אליעזר הא יצחק לא הכירה וא"כ עבר על אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה, על זה י"ל דאליעזר קדשה על תנאי אם יצחק ירצה, ונראה לתרץ דהנה הנוב"י הקשה האיך יכול לקדש ע"י שליח הא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ולשיטת התוס' אפילו בעשאו שליח לא קנה, ותירץ דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, והקשו עליו האחרונים א"כ יכול להיות שליח לקדש דוקא מי שיכול לקדש את האשה גם לעצמו אבל דרך משל כהן לקדש גרושה בשביל ישראל לא יכול

להיות שליח, או קרוב של האשה אינו יכול להיות שליח לקדש קרובה בשביל איש אחר משום דלא אפשר למימר מיגו דזכי וכו', וזה לא מצינו דאינו יכול להיות שליח, ומשו"ה תירצו האחרונים דבקידושין לא שייך לומר תופס לבע"ח משום דקידושין מדעתה היא מתקדשת, והיא אמרה דאינו מתרצה לאחר כי אם לזה, לפי"ז מיושבת הקו' הנ"ל, דאי ילפינן מאליעזר עבד אברהם יהיה קשה לנו קו' הנוב"י דהוי תופס לבע"ח והוינן אמרינן התירוץ של נוב"י מיגו דזכי לנפשיה וכו' דהא אליעזר היה יכול לקדשה לנפשו, אבל שליח דאינו יכול לקדשה לנפשו כמו כהן בגרושה או קרוב של אשה, באמת אינו יכול להיות שליח, אבל קים להו לרבנן לפי האמת דאפילו מאן דלא יכול לקדשה לנפשיה ג"כ יכול להיות שליח, משו"ה מקשי הש"ס בקידושין מנ"ל גם על אופן זה, ומשו"ה ילפינן מגירושין, דבגירושין ודאי יכול להיות שליח, וא"כ גם גבי קידושין כן, לפי"ז מיושב דקדוק בגמ', דלכאורה קשה כיון דקאמר הש"ס ויצאה והיתה מקיש הויה ליציאה, ממילא ידעינן דההיקש קאי למילף קידושין מגירושין לשליחות, ולמה צריך לפרש להדיא מה יציאה משוי שליח אף הויה נמי וכו', ולפי הנ"ל ניחא, דלכאורה היה קשה מאי מקשי קידושין מנ"ל, למה לא יליף מאליעזר עבד אברהם, ומכח קושיא זו הוי אמרינן דכוונת המקשן ודאי היתה. בקידושין מנ"ל דשליח עושה שליח, דשליח ראשון ילפינן מאליעזר עבד אברהם, אבל לפי הנ"ל מוכח דאף שליחות ראשונה לא מוכח מאליעזר, וצריך למילף מגירושין, משו"ה אילו אמר רק מקיש הויה ליציאה הוינן אמרינן דקאי רק על שליח עושה שליח, אבל הגמ' רוצה להודיע לנו דגם על שליחות ראשונה צריך ההיקש, משו"ה מפרש להדיא מה יציאה משוי שליח וכו' להודיענו דגם שליחות ילפינן מגירושין, עוד נראה לומר על הדקדוק הנ"ל, דלכאורה קשה מאי מקשי בקידושין מנ"ל הא איכא למילף קידושין מגירושין דידה, וצ"ל דלא מוכח מגירושין דידה דהוי בהו עכ"פ צד בע"כ שהוא מגרשה בעל כרחה אבל בקידושין בעינן מדעת שניהם משו"ה צריך להיקש, לפי"ז אילו אמר רק מקיש הויה ליציאה הייתי אומר דקאי רק על שליח עושה שליח דלשליחות ראשונה לא צריך היקש דאפשר למילף מגירושין דידה, אבל הש"ס רוצה לרמוז לנו דגם שליחות צריך למילף מהיקש משום דמגירושין דידה אפילו שליחות לא מוכח משום דהוי בהו צד בע"כ, משו"ה קאמר בפירוש מה יציאה משוי שליח להודיע דאף שליח ילפינן מהיקש.

עוד נראה מכח הדקדוק הנ"ל להביא ראי' לשיטת הקדוש מרדו"ש שהביא במרדכי כאן רפ"ב וגם הביאו הרמ"א אה"ע סי' ל"ה ס"ק ו' דבקידושין אפילו שליח של האיש לא מצי מצוי שליח, ומחלק בשלמא בגירושין יכול לגרש בע"כ דנתן גט שהוא מעשה גמור ביד שליח ולא הוי מילי משו"ה יכול לעשות השליח עוד שליח, אבל בקידושין אפילו נתן כסף קידושין בידו הוי מילי משום דקידושין מדעתה הן ואינו יכול לקדש בודאי משו"ה לא הוי מעשה גמור והוי רק כמו מילי, והקשה עליו הב"ח הא ילפינן ויצאה והיתה ואין היקש למחצה ומנ"ל לחדש מסברא דבר חדש, ולפי הנ"ל הוכיח

הקדוש מרדו"ש שיטתו מסוגיא דידן דקאמר בפירוש מה יציאה משוי שליח להורות דדוקא לשליח ראשון ילפינן מהיקש אבל לשליח עושה שליח לא ילפינן מהיקש. ועוד יש כמה ראיות מהסוגיא לשיטה הנ"ל, דהנה בספר אור חדש הביא ראי' ממתניתין דקתני בו ובשלוחו אמאי לא קתני בו ובשליח, מאי שלוחו דקאמרה מתניתין, אבל ודאי למעט דוקא ע"י שלוחו אבל לא ע"י שליח שלוחו, ולי נראה להביא עוד ראי' משום דלא קתני במתניתין ובשליח שלוחו, ועוד דבכל מסכת קידושין לא מצינו בגמ' מימרא או ברייתא דמיירי משליח עושה שליח, ובמסכת גיטין מצינו כמה פעמים דשליח עושה שליח, ועוד נראה ראיה ברורה דהתוס' ג"כ סברי כשיטה הנ"ל, דהנה התוס' הקשו לקמן למה צריך היקש דויצאה והיתה גילף קידושין מגירושין ותרומה, ותירצו דבלא"ה צריך היקש לדרשות אחרות, ואמאי לא תירצו בפשוט דההיקש צריך לשליח עושה שליח, אלא ודאי גם תוס' סבירי להו כשיטה הנ"ל דבקידושין לא אמרינן שליח עושה שליח, עוד נראה ראי' דמאי מקשי הש"ס גם אתם למה לי, דלמא צריך לשע"ש, אלא ע"כ דהש"ס אינו רוצה לומר בשאר מילי שע"ש, וגם קשה מאי קאמר הש"ס לר' יונתן דילפינן שליחות בקדשים אפילו אינו שותף מאם אינו ענין, דלמא הורה לנו הפסוק הב' דבשותף אפילו שע"ש ולעולם באינו שותף לא מוכח דאמרינן שליחות, אלא ודאי דהש"ס אינו רוצה לומר שע"ש בשאר מילי אלא בגירושין דידיה דאמרה תורה בפירוש, וכ"ת אכתי קשה קו' הב"ח, ונראה לענ"ד דהתורה אמרה ויצאה והיתה, מי אומר לנו דהתורה הקישה קידושין לגירושין דידיה דגם שע"ש, דלמא לגירושין דידה, דהא ויצאה והיתה גבי דידה איירי, ובדידה לכ"ע אפילו בגירושין אין שע"ש, דגבי דידה ודאי מילי הוי, אדרבה מגירושין דידיה יכול לפרוך דישנן בע"כ אע"ג דעל היקש לא פרכינן, אבל אם יכול להקיש לדבר דלית ליה פירכא כמו לגירושין דידה ולדבר דאית ליה פירכא כמו לגירושין דידיה עדיף להקיש לדבר דלית ליה פירכא, כמו דמצינו בתוס' גיטין דף מ"ב ע"ב ד"ה ומשמע, דכתבו אע"ג דג"ש מופנה ולא פרכינן, מ"מ אם אית לן היקש שבקינן ג"ש מופנה וילפינן מהיקש.

לפי"ז מיושבין דברי הרא"ש דהרא"ש יליף שליחות דקידושין מגירושין וקדשים ולא הביא היקש דיצאה והיתה, והקשה הקרבן נתנאל אמאי לא הביא ההיקש לומר דשע"ש, אבל אם סבר הרא"ש כשיטת הקדוש מרדו"ש הנ"ל לא קשה קו' הקרבן נתנאל. אבל עוד נראה לי דאין צ"ל דהרא"ש סבירא ליה כשיטה הנ"ל, דהנה לכאורה קשה אמאי מקשי גם אתם למה לי, דלמא צריך לשליח עושה שליח דלא מצינן למילף מגירושין וקדשים דהא בקדשים לא כתיב שע"ש, ונראה דבקדשים כתיב שע"ש, דבשלמא בשאר קראי דמרבינן מהם שליחות לא כתיב הלשון דהשליח הוא כמותו, אבל גבי קדשים לר' יהושע בן קרחה קאמר הקרא דכל ישראל שוחטים והלא רק השליח שוחט והכתוב אומר דכולם שוחטים אלא ודאי אם השליח שוחט מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שוחטים בעצמם, אלמא דהשליח כמותו ממש, וכיון דהוא כמותו ממש, א"כ השליח נמי

יכול לעשות שליח, וכיון שכן הוא מקדשים ומגירושין מוכח דגם שע"ש, ושפיר הקשה הש"ס גם אתם למה, וכוונתי בעז"ה בזה לדעת המקנה, ולפי"ז מיושבת קו' קרבן נתנאל על הרא"ש דשפיר יליף הרא"ש מגירושין וקדשים דגם שע"ש ולא צריך להיקש דיצאה והיתה, לפי"ז י"ל דמן התוס' הנ"ל ליכא ראיה לשיטת הקדוש מרדו"ש כמו שכתבתי לעיל, דבאמת על קושייתם דנילף מגירושין ותרומה שפיר מצי למימר דצריך ויצאה והיתה לשע"ש, אבל אם מתרצין כן אכתי קשה דנילף קידושין מגירושין וקדשים, והיה מוכח אפילו שע"ש, משו"ה מתרצין דההיקש צריך לדרשות אחרות וליכא ראיה לקדוש מרדו"ש.

לפי"ז מיושבין דברי הרי"ף דיליף הכל מקדשים מדר' יהושע בן קרחה, והקשה הר"ן אמאי לא הביא גם דרשא דגירושין דהא על דרשא דקדשים לחודה פרכינן מה לקדשים שכן רוב מעשיהם ע"י שליח, אבל לפי הנ"ל ניחא דהנה הרי"ף לא היתה כוונתו למילף שליחות מקדשים דהא אין דרכו של הרי"ף רק להביא הדין אבל לא הפסוקים שמהם יליף הש"ס אלא א"כ מחדש בה דבר חדש, לפי"ז שליחות כבר הביא ממתניתין האיש מקדש בו ובשלוחו אלמא דיכול לעשות שליח, ועל זה לבד אינו רוצה להביא פסוק מנ"ל דין זה, דאין זה דרכו של הרי"ף, אלא כוונתו לומר מהיכא ילפינן דשלוחו הוא כמותו ממש דגם שע"ש, ועל זה שפיר הביא מר"י בן קרחה דאמר מנין ששלוחו של אדם כמותו מושחטו וכו' וכיון דילפינן משאר פסוקים שליחות רק דלא ידעינן אם כמותו ממש או לאו, בזה מצינן למילף מקדשים לחוד, ועל זה לא שייך פירכא מה לקדשים שכן רוב מעשיהם ע"י שליח, דפירכא זו שייכת רק על עיקר ענין השליחות, אבל כיון דידעינן עיקר שליחות ממקום אחר, רק פרטי ההלכה אם כמותו או לאו, בזה לא שייך דלדק אם רוב מעשיה ע"י שליח או לאו, וזו כונת הרי"ף דבראשונה הביא המשנה בו ובשלוחו, אבל אכתי לא ידעינן אם שע"ש, דמויצאה והיתה לא ידעינן, דדלמא מקשינן לגירושין דידה, ואף אם ידעינן גבי קידושין עדיין לא ידעינן בכל התורה כולה שע"ש, על זה כתב הרי"ף מנין ששלוחו של אדם כמותו שיהיה בכל התורה שע"ש ויליף מקדשים, ועל זה דכמותו לא שייך למיפרך דרוב מעשיהם ע"י שליח.

לפי"ז מיושב עוד דקדוק בגמ', דהקשה השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא, אמאי לא הקשה בפשיטות בו פשיטא דאפילו לא קתני במתניתין שלוחו נמי בו פשיטא, ולפי הנ"ל ניחא דלכאורה לא קשה קו' הש"ס דלמא קתני בו ללמוד דשלוחו דומיא דבו מה הוא גופא מצי משוי שליח אף שליח נמי עושה שליח דהיינו דכמותו ממש הוא, אלא דקו' הגמ' הכי הוא, אם שלוחו כמותו ממש הוא מכש"כ בו וא"כ למה לא קתני במתניתין שע"ש וממילא הוי בו מכש"כ, לפי"ז קשה אם ילפינן מקדשים שע"ש למה צריך ושלחה על שע"ש, ונראה דהברייתא דיליף שע"ש מושלחה מציא סברה כר' יונתן דיליף שליח באם אינו ענין, ולדידיה לא כתיב בפסוק דשלוחו כמותו ממש וממילא לא כתיב בקדשים דשע"ש, אבל לר"י בן קרחה כתיב בקדשים כמותו ממש וממילא נוכל

למילף מקדשים דשע"ש, וא"כ למה לי ושלחה, אלא ודאי למשלחה ואינה חוזרת.

לפי"ז מיושבת ג"כ קו' התוס', דהנה שם ביבמות פליגי ר' ינאי ור' ישמעאל, ר' ינאי יליף משלחה ואינה חוזרת מונתן בידה משום דר' ינאי ס"ל כר' יונתן וצריך ושלחה לשע"ש, אבל ר' ישמעאל ס"ל כר"י בן קרחה ויליף שע"ש מקדשים, משו"ה נשאר ושלחה ללמוד משלחה ואינה חוזרת.

לפי"ז מיושבות עוד כמה קו' חמורות בסוגיא, דהנה התוס' הקשו אמאי לא יליף שליחות מפרו של אהרן, ומקשן העולם אמאי לא הקשו התוס' קו' זו על המקשן ואמאי הקשו על התרצן, ולענ"ד קשה עוד יותר, דאדרבה על התרצן לא קשה מידי, חדא דניחא ליה טפי למילף מושחטו אותו דהוא בפ' בא והוי קודם לפ' אחרי, ועוד מפרו של אהרן לא מוכח דשליח הוא כמותו ומושחטו מוכח דהוי כמותו ממש, ועוד הא מפרו של אהרן מוכח רק שליחות בשותפות ור"י בן קרחה רוצה למילף אפילו בלא שותפות כמו כתבו התוס' לקמן, אלא על המקשן לחוד דהקשה מנ"ל יש להקשות קו' התוס' דנילף מפרו של אהרן ואמאי העמידו קושייתם על התרצן. ונראה לענ"ד דלעולם קו' התוס' קאי רק על המקשן, אלא דעל המקשן לחוד לא קשה, אלא מהתרצן נודע דיש להקשות על המקשן, דהנה מהרש"א הקשה על התוס' דאדרבה מפרו של אהרן מוכח דאין שליחות בקדשים, ותירץ מהרש"א דלאין שליחות לא צריך קרא דזו סברא חיצונה היא אלא ודאי מוכח מפרו של אהרן דיש שליחות, והקשה המקנה דהא ניחא לפי מאי דס"ד, אבל לפי האמת דידעינן מקרבן פסח דיש שליחות האיך ילפינן מקרבן פסח דבכל קדשים יש שליחות, דלמא הורתה לן התורה בפרו של אהרן דלא נילף כל הקדשים מפסח דיש שליחות אלא מפרו של אהרן נילף דאין שליחות, ונראה לענ"ד ליישב דלא מצינן למילף מפרו של אהרן דאין שליחות דהא כל העבודות היו שם ע"י אהרן עצמו, משא"כ בשאר קרבנות דרוב מעשיהם ע"י שליח כמו גבי פסח יכול להיות דגם השחיטה כשרה ע"י שליח, ואילו היתה כוונת התורה דבכל הקדשים אין שליח היה צריך לומר זאת באחד משאר קרבנות ולא בפרו של אהרן, לפי"ז לא יכלו התוס' להקשות על המקשן דנילף מפרו של אהרן, דהא לכאורה קשה מאי מקשי המקשן דחבורה שאבד מנ"ל והא שם שותפות הוא, וגבי שותפות ע"כ מוכח מקרבן פסח דיכול לעשות שליח, וכי לא ידע מפסוק דקרבן פסח דהתורה צותה דחבורה יעשו קרבן פסח ושנים אין שוחטין זבח אחד וע"כ אחד שוחט לכל חבורה א"כ מאי שואל על חבורה שאבד פסחה הא שותפות ע"כ מוכח בקרא, ונראה דאיפכא הוא דהואיל דידע מקרבן פסח משו"ה הקשה מנ"ל דאי לא ידע מקרבן פסח היה מוכח מפרו של אהרן דיש שליחות דעל אין שליחות לא צריך קרא כדכתב מהרש"א, אבל מאחר דידע מקרבן פסח איכא למימר דיליף מפרו של אהרן דבשאר קרבנות אין שליחות משו"ה הקשה מנ"ל לילף מקרבן פסח בכל הקדשים יש שליחות נילף מפרו של אהרן דבשאר קדשים אין שליחות, א"כ לא קשה על המקשן קו' התוס', והנה אם כונת המקשן

היתה כן א"כ מאי משני דיליף כל קדשים מר"י בן קרחה, אדרבה נילף מפרו של אהרן דאין שליחות אלא ודאי מפרו של אהרן לא מצינן למילף דאין שליחות כמו שכתבתי למעלה, דאילו היתה כוונת התורה מילף בכל הקדשים דאין שליחות היתה התורה צריכה לכתוב דאין שליחות באחד משאר קרבנות ולא בפרו של אהרן דכל מעשה דידיה ע"י בעלים, וכיון שכן הוא ג"כ כוונת המקשן לא היתה דנילף מפרו של אהרן דאין שליחות, א"כ קשה על המקשן מאי מקשי מנ"ל אמאי לא יליף מפרו של אהרן דיש שליחות, אלמא מהתרצן מוכח כוונת המקשן, ושפיר העמידו התוס' הקושיא בדברי התרצן ומהתרצן יש לדקדק דקשה על המקשן.

ונראה לענ"ד ליישב קו' התוס' דלעולם כוונת המקשן היא דידע מקרבן פסח, דע"כ ידע מפסוק, וא"כ האיך שואל על חבורה שאבד פסחה הא בשותפות ע"כ מוכח מקרא, אלא ודאי כוונת המקשן היא דהואיל דידע מקרבן פסח א"כ מוכח מפרו של אהרן דאין שליחות, משו"ה הקשה בכל התורה כולה שליחות בקדשים מנ"ל, וכ"ת א"כ מאי משני יליף מר"י בן קרחה, דהתרצן מחדש לו זאת דמפרו של אהרן לא יכול למילף דאין שליחות דא"כ היה לו לכתוב זאת גבי אחד משאר קרבנות, וכ"ת א"כ אמאי יליף שליחות מושחטו נילף מפרו של אהרן, ז"א חדא דבפסוק דושחטו הוא קודם לפסוק דפרו של אהרן, ועוד משם מוכח דשליח כמותו ממש, ועוד דמפרו של אהרן מוכח רק בשותפות ומושחטו מוכח אפילו אינו בשותפות. אבל על זה קשה עדיין אם מפרו של אהרן מוכח דיש שליח בשותפות רק ר"י בן קרחה ניחא ליה טפי למילף מושחטו, א"כ קשה עדיין מאי מקשי הש"ס על ר' יונתן, דלמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוויה הא בשותפות מוכח נמי מפרו של אהרן וא"כ תרי קראי לשותפות למה לי ומצינן למילף באם אינו ענין אפילו שליחות שאין בה שותפות, לכן נראה לענ"ד ליישב קו' התוס' בענין אחר, דהנה יש לומר סברא דאם מוכח מקרא דושחטו דשלוחו כמותו ממש א"כ אמרינן גבי פסח אפילו שע"ש וא"כ לאו סברא היא דהתורה מחלקת כ"כ דבפסח אפילו שליח עושה שליח וגבי שאר קדשים ליכא שליחות כלל, אלא ודאי אם גבי פסח הוי כמותו ממש ושע"ש בודאי לא ילפינן מפרו של אהרן דבשאר קדשים אינו עושה שליח כלל דזה נגד הסברא הוא, וכיון שכן מוכח גבי פרו של אהרן דבשותפות יש שליחות, וא"כ תרי קראי למה לי לשותפות, משו"ה הוכיח שפיר ר"י בן קרחה מושחטו אפילו שליחות שאין בה שותפות ושפיר היתה כוונת המקשן דהקשה מנ"ל לומר כיון דידעינן מפסח דבשותפות יש שליחות נילף מפרו של אהרן דאין שליחות, אבל התרצן מתרץ שפיר דנפקא ליה מר"י בן קרחה דהוא מוכיח מקרא דשלוחו כמותו ממש, א"כ לא מצינן למילף מפרו של אהרן דאין שליחות אלא יש שליחות וא"כ מוכח מתרי קראי שליחות אפילו שלא בשותפות, וזה ניחא לר"י בן קרחה, אבל לר' יונתן דושחטו כל עדת ישראל הורה לנו דכל ישראל יוצאים בפסח אחד לא מוכח דשלוחו כמותו ממש א"כ מצינן למילף מפרו של אהרן דאין שליחות בשאר קדשים, וגם גבי פסח מוכח

רק בשותפות אבל לא שלא בשותפות, ושפיר הקשה הש"ס שאני התם דאית ליה שותפות בגוויה, ומיושבת קו' התוס' לקמן אמאי לא הקשה ג"כ לר"י בן קרחה, שאני התם דאית ליה שותפות בגוויה, ומיושבת נמי קו' מהרש"א דהקשה אמאי הביא המקשן מתניתין דחבורה שאבד פסחה אמאי לא הביא מתניתין הרי שאמר לו רבו וכו'. אבל לפי הנ"ל ניחא דאילו הביא מתניתין הרי שאמר לו רבו וכו' הוי אמרינן דהמקשן הקשה רק מנ"ל שלא בשותפות אבל בשותפות לא הקשה ואינו שואל דהא ע"כ מוכח שליחות בשותפות מקרבן פסח, משו"ה הורה לנו המקשן דאפילו בשותפות אינו יודע מנ"ל בכל התורה דהא בפסח חזינן דעושה שליח ובפרו של אהרן חזינן דאין שליחות מכש"כ דלא ידע שלא בשותפות ודו"ק.

ראיתי בספר אור חדש דהקשה על הגמ' מנחות דף י"ט דהקשה שם הש"ס אי מה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים תלמוד לומר גבי פרו של אהרן דהוא שחט משמע בשאר קדשים לא צריך שחיטה בבעלים, ונראה מגמ' שם דיליף שליחות בקדשים מפרו של אהרן, וקשה ב' קושיות חדא אמאי לא יליף הש"ס שם שליחות בקדשים מדר"י בן קרחה כמו כאן, ועוד האיך מוכיח מפרו של אהרן הא התוס' כתבו כאן דמפרו של אהרן מוכח דוקא דומיא דפרו של אהרן דהיינו חטאת, ונראה לענ"ד דלא קשה מידי, דהנה זה אמת דמדר"י בן קרחה מוכח שליחות גבי פסח ומינה מצינן למילף לכל קדשים דיש שליחות, והיינו אם ליכא קרא דמורה לן להיפך, אבל אם איכא קרא להיפך דמוכח מיניה דבשאר קדשים בעינן בעלים לא ילפינן מקרבן פסח לשאר קדשים. והנה בקרבן פסח ליכא סמיכה, אבל בקרבנות דאית בהו סמיכה נוכל למילף שחיטה מסמיכה בהיקש דמה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים, ושפיר הקשה הש"ס שם אי מה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים, ודוקא גבי קרבן פסח דליכא סמיכה אמר התורה דיש שליחות אבל בקרבנות דאיכא סמיכה בעינן שחיטה בבעלים, ועל זה מוכיח שפיר דזה ליכא למימר דשחיטה דומיא דסמיכה, דא"כ למה בפרו של אהרן צריך קרא דשחיטה בבעלים, הא צריך ג"כ סמיכה, אלא ודאי דבשאר קרבנות אע"ג דצריכין סמיכה אפ"ה אין צריכין בעלים, ונהי דמוכח משם דוקא גבי חטאת, מ"מ מוכח דלא מקשינן שחיטה לסמיכה, וא"כ ילפינן בכל התורה כולה דבכל הקדשים יש שליחות מדר"י בן קרחה. האחרונים הקשו מאי בעי הש"ס בנדרים דף ל"ה ע"ב אי כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא, הא ע"כ הוו שלוחי דרחמנא דאי שלוחי דידן האיך מקרייבן בעד נכרי דאמרינן נודרין נדרים ונדבות כישראל, וגם הפנ"י הקשה מאי פריך הש"ס דידן מה לקדשים שרוב מעשיהם ע"י שליח הא ע"כ לאו מטעם שליחות הוא דהאיך מקריבין לנכרי, ונראה לענ"ד דאם נכרי נודר קרבן, הקרבן הוא של גבוה כמו קיץ המזבח, אבל גבי ישראל הקרבן הוא של בעלים ומקריבין אותו בעדו, רק דהו"א דאם נכרי נודר איזה דבר אין מקבלין ממנו מתנה למזבח, קמ"ל קרא דמקבלין מהם, משא"כ בפושעי ישראל דבאמת אין מקבלים מהם, ונראה דזה מרומז בהש"ס דקאמר מקבלים נדרים ונדבות מנכרים ולא קאמר דמקריבין נדרים ונדבות

לנכרים, אלא ודאי אין מקריבין לנכרי אלא מקריבין לגבוה כעין קיץ המזבח, תדע דאם מתנדב מומר מעות לקיץ המזבח בודאי לא מקבלינן מיניה אע"ג דאין צריך להקריב לשם בעלים כמו שאר נדרים ונדבות דשינוי בעלים פוסל בהם, אלמא אע"ג דאין מקריבין על שמו ולא נעשה הכהן שלוחו, מ"מ כיון דמומר הוא לא מקבלינן מיניה, ודכוותיה גבי נכרי מקבלינן, אבל לא להקריב על שמו, א"כ לא שייך שליחות גביה.

הגה"צ רבי ישראל טויסיג זצוק"ל
ממאטערסדורף
בעל בית ישראל

בעניני נישואין

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלם יוצאות וכו' וחולות בכרמים. ומה היו אומרות? בחור, שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך וכו' (משנה סוף תענית).

מקשים העולם: איך יתכן שדוקא ביום הכפורים הקדוש והנורא, שהוא יום הדין ובו יחתמון: מי יחיה ומי ימות, יתעסקו ישראל קדושים בשידוכים.

ואמרתי לפרש, על פי דברי ספר ישמח משה, שהשטן מקטרג על הבחורים שאינם עוסקים בקיומו של עולם, שיש להתנהג עמהם במדת הדין [עיין להלן, דף רנט ע"ב]. לפיכך קבעו חכמים לעסוק בשידוכין ביום הדין, שלא ליתן פתחון פה למקטרג.

והיינו דאיתא בגמרא (דף ל ע"ב): בשלמא יום הכפורים, עוסקים בו בשידוכין, משום דאית ביה סליחה ומחילה, על ידי שהקדים הקב"ה מדת רחמים ושתפה למדת הדין, וכדי שלא לתת פתחון פה לשטן שיקטרג על הבחורים שאינם עוסקים בקיומו של עולם. ואפשר לומר, שזהו הטעם שבימים נוראים מדקדקים לחזור אחר ש"ץ שיהא נשוי (ש"ע אורח חיים, סימן תקפא, סעיף א).

והנה בעל תפארת ישראל (סוף מסכת תענית) נותן טעם ל"מנהג ישראל לשיר את האשמנו ביו"כ, והרי קינה מבע"ל? אמנם הוא לרמז שכולם נתהפכו לזכיות, וראוי לשורר עליהם כעל זכיות".

ובזה אפשר לתת טעם למנהגנו לשמוח בשמחת חתן וכלה ביום נישואיהם. דהנה כבר אמרתי טעם שמוחלין לחתן ביום חופתו על כל עוונותיו, על פי דברי ישמח משה הנ"ל, מכיוון שביום חופתו נעשה החתן שותף להקב"ה בקיום העולם, לכן מתנהג הקב"ה אתו ברחמים ומוחל לו. וכבר אמרו חז"ל (קידושין, דף כט סוף ע"ב), שמי שלא נשא אשה, כל ימיו בהרהור עבירה. ועוד אמרו חז"ל (שבועות, דף לט סוף ע"א): שכל ישראל ערבים זה בזה. נמצא שאנחנו נענשים בגללו, אבל ביום חופתו שמוחלים לו על כל עוונותיו הרי הם נהפכים לזכיות, ולכן ראוי לנו להשתתף בשמחתו ולשיר בקול רנה.

אמרו חז"ל: הנושא אשה, הקב"ה מוחל לו עוונותיו (ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג).

ונראה לפרש, על פי מה שנכתוב להלן (דף רנה ע"ב), שהשרוי בלא אשה שרוי בלא תורה, וממילא חסר לו התבלין ליצר הרע ואין לו במה לכבוש את יצרו, לפיכך מוחל לו הקב"ה על כל עוונתיו שחטא לפני נישואיו. אבל משעת נישואין ואילך שיכול אדם לזכות לתורה, שוב אינו יכול לטעון שיצרו התגבר עליו שהרי יש לו תבלין לכבוש את יצרו על ידי עסק התורה.

אך צ"ע, כי לפי זה יוצא שהנושא אשה שניה אין הקב"ה מוחל עוונותיו, שהרי כבר היה לו תבלין של תורה בנישואיו הראשונים, ובאמת אי אפשר לומר כן, שהרי מצינו אצל עשו שלקח את מחלת על נשיו לו לאשה ומשם ילפינן שהנושא אשה מוחלין לו על כל עוונותיו, אם כן משמע שגם בנישואין שניים נמחלים עוונותיו של אדם, ולאו דוקא בנישואין הראשונים.

❀❀❀

בשעת כתיבת התנאים נוהגים לשבור קערה של חרס, ובשעת החופה שוברים כוס של זכוכית. ומבואר בספרים, שנהגו כן לעשות זכר לחורבן בית מקדשנו ותפארתנו. ואמרתי להסביר את המנהג, כי בחטאינו הרב מקדש, וקודש שישא אשה אין אדם נמלט מהרהורים רעים המביאים לידי חטא הידוע המאריך גלותנו, כמבואר בספרים. וכל מי שירא וחרד לדבר ה', הרי הוא שב מחטאיו ביום חופתו ומקבל על עצמו מכאן ואלך להתנהג בקדושה ובטהרה; ואז מוחלים לו על כל עוונותיו ונהפך לאיש אחר ונעשה כבריה חדשה.

והנה על כלי זכוכית אמרינן במסכת שבת (דף טז ע"א): "כיון דכי נשתברו יש להם תקנה, שוינהו ככלי מתכות". לפיכך שובר החתן ביום חופתו כוס של זכוכית – לומר: כשם שנשתבר הכוס ויש לו תקנה, כי משברי הזכוכית עושים כלים חדשים, כן אני שובר את יצרי ומתחרט על כל חטאי שחטאתי עד היום הזה, והריני מקבל על עצמי להעשות כבריה חדשה ולהתנהג מכאן ואילך בקדושה ובטהרה.

אבל בשעת כתיבת התנאים, אף על פי שמקבל על עצמו גם אז לשבור יצרו ולבטל כל חטאיו כחרס הנשבר, עדיין לא נעשה כבריה חדשה; לפיכך שוברים קערה של חרס – כי משברי החרס אין עושים כלים חדשים.

והנה כתבו התוספות (לברכות, דף לא ראש ע"א): מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין. וכתב בספר מגיד תעלומה (דפוס ירושלם דף רלה ראש ע"א): זכוכית נקראת בלשון הקודש: צנצנת, בגימטריא ה פעמים קול – חמשה קולות שמקיימין בשמחת חתן, וזוכין לחמשה קולות של תורה [עיין ברכות דף ו' ע"ב]. עכ"ל הרה"ק ר' צבי אלימלך מדינוב זצ"ל בספרו מגיד תעלומה (והובא בטעמי המנהגים, עניני אישות, סימן תתקעז).

ולפי מה שכתבתי יבואר היטב, כי מי שמקבל על עצמו בשעת הנישואין להתנהג בקדושה ובטהרה וליעשות כבריה חדשה, כמו שעושים משברי זכוכית כלים חדשים, יזכה לקיום הנבואה: עוד ישמע וגו' בערי יהודה ובחצות ירושלם וגו' קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה, קול

אמרים הודו א ת ה' צבאות כי טוב ה' כי לעולם חסדו (ירמי' לג י-יא); ויזכה לתורה שניתנה בחמשה קולות.

❀❀❀

אמר רב יהודה אמר רב: ארבעים יום קודם יציאת הולד בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני (סוטה ע"א).

יש לדקדק, הלא אפשר להכריז על כך ביום שנולד, ולמה יוצאת הבת קול קודם יצירת הולד?

ושמעתי לפרש, דהנה אמרו חז"ל: שלשה שותפין הן באדם: הקב"ה, ואביו, ואמו (קידושין ל סוף ע"ב). ואם ימתינו בהכרזה עד ליום הולדת הבן, שמא יבואו אביו ואמו לחוות דעתם אף הם בענין בת זוגו. ולכן מקדימה בת קול ומכרזת ארבעים יום קודם יצירת הולד, בטרם יעלה על דעת הוריו לחשוב על "שידוך". ורק הקב"ה בעצמו קובע מי תהיה בת זוגו.

❀❀❀

ראיתי בספר טעמי המנהגים (ירושלים תשיז, עמ' תיב) זה לשונו: ובספר אגרא דכלה (בשלח) כתב, דצנצנת בגימטריא חמשה פעמים קול, שבירך בהם הקב"ה את ישראל בעת החיתון במתן תורה, ואז כביכול נתחייב החתן לזונה ולפרנסה. ומזאת נתהווה המנהג ישראל לשבור צנצנת בשעת החופה לזכר החורבן, שהיתה אז פרנסתינו מידו הפתוחה בלי שום מונע, וכהיום בעוה"ר נתצמצם. עכ"ל.

ולי נראה, שלכן לוקחים תחת החופה צנצנת העולה בגימטריא חמשה פעמים קול, דהנה איתא ביבמות (סב ע"ב): אמר רבי תנחום אמר רבי חנילאי: כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה וכו'. במערבא אמרי: בלא תורה. ויש לפרש על פי המובא בספרים כי אין האדם יכול לכוין לאמיתה של תורה אלא לאחר נישואיו, כשהוא לומד תורה בטהרה. והיינו דאמרי במערבא: כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא תורה, רצו לומר, כי התורה שאדם לומד קודם הנישואין אינה נקראת תורה, כי לא יוכל לירד לעומקה של הלכה ולהבינה על בוריה אלא לאחר שישא אשה. לפיכך לוקחים צנצנת שהיא בגימטריא חמשה פעמים קול, לרמוז, שעל ידי הנישואין יזכה ללמוד בטהרה את התורה שניתנה בחמשה קולות.

והיינו טעמא ששוברים את הצנצנת בשעת החופה לזכר החורבן, כדי לעורר את החתן שישים על לבו סיבת חורבנו של בית המקדש, היינו ביטול תורה, כדברי הנביא: מי האיש החכם ויבן את זאת וגו' על מה אבדה הארץ וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורתי (ירמי' ט יא-יב). וכן מבואר באור החיים פרשת תצוה, שאריכת הגלות היא מפני ביטול תורה. ועל ידי הנישואין מקבל עליו החתן ללמוד תורה בטהרה ולתקן את החטא שגרם לחורבן בית המקדש.

ואפשר שזהו פירוש הגמרא: א"ר חלבו אמר רב הונא: כל הנהנה מסעודת חתן ואינו

משמחו עובר בחמשה קולות וכו' ואם משמחו מה שכרו אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שניתנה בחמשה קולות (ברכות ו ע"ב).

דהנה הנושא אשה אין שמחתו שלימה, שעדיין אינו יודע מה טיבה של אשה זו, שמא תעכבנו מלימוד התורה אשר קיבל על עצמו בשעת שבירת הצנצנת מתחת לחופה. לפיכך באים האנשים לנחמו ולשמחו באמרם אליו: דע כי האשה הבאה אל תוך ביתך אשה צדקנית היא ולא תגרום לך ביטול תורה. על כן אמרו חז"ל שהמשמח את החתן כנ"ל יזכה גם הוא לתורה שניתנה בחמשה קולות.

וזהו שאמר רב נחמן בר יצחק: כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים (שם), כי הירא וחרד לדבר ה' בשעה שהוא בא לישא אשה הרי הוא חושש שמא תמנענו מלימוד התורה ויעכב את הגאולה, ובאים אוהביו ואומרים לו: אל תדאג, שכן אנו מכירים באשה זו שבת טובים היא ותסייע בידך לישב על התורה ועל העבודה ולקרב קץ הישועה. ונחשב להם הדבר כאילו בנו אחת מחורבות ירושלים.

הא תינח מנישואין ואילך, שזוכה ללמוד תורה בטהרה, על כן משברים צנצנת של זכוכית, אבל בשעת אירוסין, שעדיין אינו יכול ללמוד תורה בטהרה, לוקחים קערה של חרס ושוברים אותה זכר לחורבן.

ועל פי מאמרו של רבי יהושע בן לוי הנ"ל, שהמשמח את החתן זוכה לתורה, אמרתי לתת טעם למנהג שנהגו בה עיה"ק ירושלים לכבד בעליה לתורה את כל הבאים להתפלל עם החתן בשבת שלפני חתונתו.

עוד יש לומר, שלכן לוקחים תחת החופה צנצנת דוקא, לרמוז לצנצנת המן אשר ציוה ה' להניחה למשמרת, כמו שכתוב בתורה: ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר מן והנח אתו לפני ה' למשמרת לדרתיכם (שמות טז לג). פירש רש"י: בימי ירמיהו. כשהיה ירמיהו מוכיחם: למה אין אתם עוסקים בתורה, והם אומרים: נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה, מהיכן נתפרנס? הוציא להם צנצנת המן, אמר להם: הדור אתם ראו דבר ה' (ירמי' ב לא), שמעו לא נאמר, אלא ראו, בזה נתפרנסו אבותיכם. הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו. והנה הבא לישא אשה ומתחייב לפרנסה הרי הוא דואג ושואל: מאין יבוא עזרי, מהיכן אתפרנס ואפרנס את אשתי ואת בני ביתי? לפיכך לוקחים צנצנת תחת החופה, לרמוז לו שאינו צריך לדאוג לפרנסה, כי מי שהכין מזון לאבותינו במדבר הוא יפרנס את בניהם אחריהם, אם ישבו על התורה ועל העבודה.

❀❀❀

כתב בספר טעמי המנהגים (עניני אישות, סימת תתקעג) בשם חופת חתנים: טעם דאין מברכין שהחיינו על קדושי האשה, משום דאין מברכין זמן אלא על מצוה שעשייתה היא גמר מלאכתה ונשלמה המצוה, כנטילת לולב וכו' [עיין

רמב"ם, הלכות ברכות, פרק יא הלכה ח]; אבל הכא, עיקר המצוה הוא פריה ורביה. עכ"ל.

ובהערה הביא מתוך הלכות קטנות (חלק א, סימן ז): נמצא בכתבי הר"י בוטון ז"ל, שהנושא אשה יכול לומר שהחיינו. וכששאלו את פי הרב אור שרגא ז"ל, אמר: היה לו לשאול, אם יאמר דיין האמת. עכ"ל.

והנה תחילה חשבתי שאין כאן אלא מילתא דבדיחותא, אבל התבוננתי וראיתי כי דבריו עמוקים. דאמרינן במסכת ברכות (דף ח ע"א): במערבא כי נסיב אינש אתתא, אמרי ליה הכי: מצא או מוצא? מצא – דכתיב: מצא אשה מצא טוב, ויפק רצון מה' (משלי יח כב), מוצא – דכתיב: ומוצא אני מר ממות את האשה (קהלת ז כו).

והנה כאשר יקנה אדם כלים חדשים, הרי הוא יודע מה שהוא קונה ושמחתו שלימה; וכן כאשר יאכל אדם פרי חדש, הרי הוא יודע מה שהוא אוכל ושמחתו שלימה – אבל כאשר ישא אדם אשה, אין הוא יודע מה שהוא לוקח, אם מקח טוב לקח לעצמו או להיפך; וכאשר יצא חתן מחופתו, אין שמחתו שלימה – שעדיין אינו יודע אם מצא או מוצא – לפיכך אינו יכול לברך שהחיינו, כי אולי יצטרך לברך ברוך דיין האמת.

ובה אמרתי לפרש את הנוסח בברכת חתנים: מהרה ה' אלקינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחופתם. כי בזמן הזה כאשר יצא חתן מחופתו – אין שמחתו שלימה, כנ"ל; אבל לעתיד תהיה השמחה שלימה ויצהלו חתנים מחופתם.

❀❀❀

אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדם ומרקד לפני הכלה ואומר: כלה נאה וחסודה. רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת (כתובות דף יז ע"א).

נראה לי להסביר מנהגו של רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדם דוקא, על פי המבואר במדרש (ויקרא רבה ל יב), שארבעת המינים שאנו נוטלים בחג רומזים לארבע כתות של בני אדם:

אתרוג – נגד בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים, **לולב** – נגד בני אדם שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים, **הדס** – נגד בני אדם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה, **ערבה** – נגד בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים.

והנה שנינו במסכת סוטה (פ"ג מ"ד): רבי אליעזר אומר: כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות. והכי קיימא לן בשו"ע יו"ד (סימן רמו סעיף ו) שאסור ללמד את האשה תורה; ואין לה אלא לעסוק במצוות ובמעשים טובים שהיא חייבת בהם, ולהשתדל שבעלה יקבע עתים לתורה וכן לחנך את בניה שיעסקו בתורה.

לפיכך היה רבי יהודה נוטל בד של הדם ומרקד לפני הכלה ואומר: כלה נאה וחסודה! –

לרמוז לה: מה הדם יש בו ריח ואין בו טעם, כך בת ישראל יש בה מעשים טובים ואין בה תורה. וכך נאה לה וכך יאה לה!

והא דרב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת, יש לפרש על פי מה ששנינו באבות (פ"א מ"ב): הוא היה אומר: על שלשה דברים העולם עומד: על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. ובא לרמוז לה, שכלה נאה וחסודה צריכה לדאוג לקיום העולם בהשתדלה שבעלה יקבע עתים לתורה ובגדלה את בניה לתורה; ובעבודה וגמילות חסדים.

❀❀❀

נהגו להפסיק את דרשת החתן על ידי שמתחילים לשיר מזמור רננו צדיקים (תהלים לג).

ושמעתי מפי גיסי הגאון ר' אהרן פרעסבורגער, אב"ד דק"ק באניהאד, הי"ד, דהיינו טעמא שאין נותנים לחתן לגמור דרשתו, כדי שלא לבייש את מי שאינו יכול לדרוש; ויש לחשוש, שמא עם הארץ הוא החתן – ואם כן, אין כאן סעודת מצוה אלא סעודת הרשות. והנה מבואר ברמ"א, הלכות חנוכה (סימן תרע, סעיף ב): ויש אומרים, שיש קצת מצוה ברבוי הסעודות – משום דבאותן הימים היה חנוכת המזבח (מהר"א מפראג). ונוהגין לומר זמירות ושבחות בסעודות שמרבים בהם, ואז הוי סעודת מצוה (מנהגים). עכ"ל הרמ"א. והעיר במגן אברהם (ס"ק ד): והוא הדין בנישואי בת תלמיד חכם לעם הארץ, אם אומרים שירות ותשבחות הוי סעודת מצוה (מרדכי, פרק ד דפסחים). עכ"ל. לפיכך מתחילים לשיר מזמור רננו צדיקים, שעל ידי כך הוי סעודת מצוה.

כ"ק אדמו"ר ממטרסדורף שליט"א
ירושלים ת"ו

בעניני נישואין

קיצור שו"ע סימן קמה סעיף כה: "מצות חכמים שישיא אדם בניו ובנותיו סמוך לפרקן וכו'".

שמעתי מהרב יוסף דוד אייזנבך שליט"א ששמע בשם האדמו"ר רבי שלמה גולדמן זי"ע מזוויל, שכאשר נכח פעם במסיבת אירוסין אמר: הנה נוסח התנאים נהוג לכתוב על שני המחותנים: העומד מצד בנו החתן, והעומד מצד בתו הכלה, ולכאורה מדוע בחרו דוקא הלשון העומד מצד? אלא פירושו של דבר כך הוא, עיקר המחותן הוא אבינו שבשמים, אבל שאר המחותנים צריכים להרגיש שהם רק כעומדים בצד, ועליהם לבטוח בהשי"ת שימלא משאלות לבם לטובה ובנקל.

ובענין זה עיין בספר "טעמי המנהגים" (דף תיט) שכתב בשם הרה"ק רבי שלמה מקארלין זי"ע, מי שזוכה לעשות איזה שמחה של מצוה, כגון ברית מילה, או נשואין לבניו וכדומה, אז פותחין לו כל היכלות וממלאין כל משאלותיו ולהשיג כל השגות, ואותו איש אשר יצער אותו ביום זה, וע"י זה משך ידו אפילו רק רגע אחד מכל אותן ההיכלות העליונים, יש לו עון גדול, עכ"ד.

ובשם הספה"ק "אור לשמים" (פ' תולדות) כתב: שמעתי מכבוד אדמו"ר הרב ממעזביז, כאשר אדם עושה איזה נישואין לבניו, משם באה לו פרנסה, ומצאתי רמז לזה בהפסוק ויעש להם משתה, דהיינו שעושה חתונה לבניו, ויאכלו וישתו באה לו פרנסה וכל טוב עכ"ל.

ובשם האדמו"ר מאלעסק זצ"ל כתב שאמר בשם הצדיקים שכאשר האדם עושה איזה נישואין לבניו נפתח לו שער חדש, ומי שיש לו שכל עושה לעצמו ג"כ מלבוש חדש, עיי"ש. [ועיין תפארת בנים ח"א עמוד תמד].

ובענין אם החיוב להשיא בניו ובנותיו הוא מן התורה או מדרבנן, עיין ספר "עקבי חיים" מהגאון ר' חיים יעקב קלפהולץ זצ"ל, [סימן מד] מה שמפלפל זה עם האדמו"ר מסאטמר זי"ע.

ברכת ארוסין בחתן חרש ובמנהגי ישראל בסידור קידושין

סימן קמ"ז סעיף ג' "וחופה קורין מה שאחר כך פורסין יריעה על גבי כלונסאות, ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם, ומברכין ברכות ארוסין ונשואין".

סיפר לי הר"ר ברוך שפיגלמן ז"ל מעשה באיש אחד שרצה להשיא את בנו שהיה חרש ואלם ל"ע, והכלה היתה גם כן חרשת כמוהו, ורצה לכבד בסידור קידושין את הגאון ר' יעקב יצחק ווכטפוגל זצ"ל, אך הוא סירב בכך רק אמר

לו: דע לך שיש דרכים שונות בענין הברכה ותדאג לקחחת רב הבקי בזה היטב, על כן הלך וכיבד בסידור קידושין את הגאון ר' פנחס עפשטיין זצ"ל, ואמנם בעת סידור הקידושין דילג איזה ברכה, והמספר לא זכר איזה ברכה ושאלני איזה ברכה צריך לדלג?

והשבתי לו שמסתמא לא אמר את ברכת אירוסין, והוא ע"פ דברי הנודע ביהודה (מהד"ת חיו"ד סימן א הובא בפתחי תשובה אה"ע סימן לד) וז"ל: וידע מעלתו שגם בנישואי חרש אני מסופק בברכות כי ברכת אירוסין על החתן לברך, והרמב"ם בתשובה כתב דאם אחר מברך הוי ברכה לבטלה, רק החתן בעצמו יברך, והנה מנהג ישראל אינו כן והמסדר קידושין מברך, וכתב הב"ש שהוא מטעם שלא לבייש את עם הארץ שאינו יודע לברך, ועכ"פ עיקר הברכה להוציא את החתן, וכיון שהוא חרש שאינו שומע, אינו יוצא בברכה זו ואיך יברך המסדר?

ואם היה מקום לומר שגם הכלה שייכא בברכת אירוסין ומוציא המסדר את הכלה, אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה ואפ"ה מקרי נישואין כמבואר ביבמות בפרק חרש במשנה, ב' אחין חרשין נשואין לשתי אחיות חרשות יעו"ש, הרי שקורא זה נישואין, עכ"ל.

אמנם בספר "ליקוטי מהרי"ח" (ח"ג סדר נישואין, ד"ה ברכת אירוסין) רצה לומר דלפי דברי הט"ז ביו"ד סימן א ס"ק י"ז (וכן כתב הרא"ש כתובות ז) שכתב: דברכת אירוסין קאי על איסור עריות שאסר לכל ישראל ולכן הרב מברך אע"פ שהחתן מארס עיי"ש, א"כ אפשר גם בזה יש מקום לברך, עכ"ד. ואמנם כבר קדמו כיוצא בזה הגאון רבי שלמה מסקאלא זצ"ל בשו"ת "בית שלמה" (האהע"ז סימן פא) אך למעשה כתב בעצמו שרק כשהמתקדשת פקחת יכול לברך ברכת אירוסין בלא פקפוק, משא"כ בנדון דידן בחרש שנשא חרשת משמע מדבריו וכן מדברי שאר האחרונים – שחוששין לדברי הנודע ביהודה, ולא כדאי לברך ברכת אירוסין. [ועיין שערים המצוינים בהלכה שציין כמה מ"מ בנידון, ובאוצר הפוסקים חלק יב].

סיפר לי הרב אברהם דוב ליטמנוביץ שליט"א שאביו סיפר שכאשר התכונן לחתונתו היה רוצה לכבד את ראש הישיבה שלו בסידור קידושין, אבל הצד השני שהיו מבית חסידי רצו שהאדמו"ר שלהם יסדר הקידושין בטענה שזה שייך לצד הכלה, ואמר אז אביו שמדברי הנודע ביהודה שהבאנו לעיל שכתב שעל פי הדין היה החתן עצמו צריך לברך ורק כדי שלא לבייש את עם הארץ עושים שליח להרב המסדר קידושין, א"כ מוכח שמצד הדין יש עדיפות לצד החתן לבחור ברב המסדר קידושין לעומת צד הכלה.

והעירני חתני הרב ברוך כץ שליט"א שבסברא זו כתב ג"כ בשו"ת "חלקת יעקב" (חלק שני סימן קטו) אולם כתב שלדברי הט"ז והרא"ש שהזכרנו לעיל דברכת אירוסין הוא שבח והודיה ושייכת לכל ישראל יש מקום לומר דאין עדיפות יותר להחתן מהכלה, אמנם שוב כתב דעפ"י מה

שכתב בשו"ת פרי השדה (ח"ג סימן קסג) ליישב דברי הנוב"י הנ"ל שנטה מדברי רא"ש והט"ז שכתבו שהברכה הוא שבח והודי' לכל ישראל? ותורף דבריו: דאף להרא"ש לא נתקנה הברכה רק כשאחד מישראל עושה מצות נישואין, אבל בחרש וחרשת הוי כאחד עומד בחוץ על השוק, ומברך הברכה, א"כ גם לשיטתם הברכה תלויה במי שעושין המצוה, א"כ העיקר בזה הוא הבעל, עיי"ש.

ברם הגאון רבי יונתן שטייף זצ"ל בספרו (שו"ת מהר"י שטייף סימן קלב) כתב שבמקום שהמנהג שצד הכלה בוחר במסדר הקידושין ילכו לפי המנהג, וזה לשונו: בעלמא היה המנהג שצד הכלה מכבדים מי שיסדר הקידושין. אמנם מסברא צריך בעל אבידה לחזור אחר אבידתו ועיקר הקידושין הוא החתן שהוא מקדש הכלה ואין הכלה מתקדשת לו, וראיה שאם אמרה היא הריני מתקדשת לך אין זה קידושין, א"כ מסברא היה שייך לומר שהחתן יכבד מי שיסדר הקידושין וכמדומה שהרבנים מליטא שהמה כאן נוהגים כן. אמנם בספר שולחן העזר כתב בהיפוך דשייך להרב של מקום הכלה מטעם זה.

וכמדומה שהמנהג שייך להרב דמתא ששם היא החופה כידוע שהוא מתקנת ר"ת, עיין בספר שולחן העזר (ח"ב סימן ו דף ח"י, ושם דף כ) כתב דמנהג מעהרען לשלם רחש רק מהנדוניא של הכלה ולא ממה שאבי החתן נוהג ליתן לבנו, וא"כ יש לומר דגם סידור הקידושין שייך להרב של אבי הכלה ובמקום שאין רב יכבד אבי הכלה למי שיחפוץ.

אמנם שכר הכתובה משלם החתן עיין אה"ע סימן סו, ובספר "שולחן העזר"דף מח כתב דלכבד הברכות שייך לצד הכלה דווקא, וכתב דמנהגינו עפ"י מהרי"ק דז' ברכות נותן מצד החתן. ובספר "עצי ארזים" כתב משפט הקדימה לצד החתן ששה ברכות הראשונות, וברכה אחרונה לצד הכלה, וכן מנהגנו.

ולענין סעודת הנשואין כתב שם דף סז שנוהגים שאבי הכלה עושה הסעודה ובשו"ע אה"ע בסימן סד ויו"ד סימן שמב מוכח שאבי החתן עושה הסעודה, ומצינו בש"ס סעודת אירוסין בבית חמיו מוכח שאבי הכלה עשה סעודת אירוסין ועכשיו שהאירוסין והנשואין המה יחד עושה אבי הכלה הסעודה וכ"כ ב"שבילי דוד".

לזה נראה שנהרא ונהרא ופשטי' ויש לילך בזה אחר מנהג המקום ואם אין מנהג קבוע נראה דיש לתפוס מנהג הקדום ששייך לצד הכלה ויעשו פשרה שהברכות יכבד החתן ועכ"פ ששה הברכות הראשונות יכבד צד החתן למי שהוא רוצה וברכה אחרונה יכבד אבי הכלה. עכ"ד.

ואמנם המנהג הנפוץ בסביבתנו היה שהחתונה התקיימה במקום מגורי הכלה וצד הכלה כיבדו בסידור קידושין את המרא דאתרא שלהם.

ובקשר לזה עיין בספר "פסקי תשובה" (סימן קצד בהגהות) שמביא בשם השפת אמת הטעם שהכלה עושה סעודת נישואין ולא החתן, הא איתא כל הנהנה מסעודת חתן וכו' הרי דהסעודה שייך לחתן ולא להכלה?

ואמר בלשון קדשו: טאקי דעריבער מזאל נישט עובר זיין בחמשה קולות. [כדי שלא יעברו ח"ו על חמשה קולות לכן עושה הכלה הסעודה].

וכיוצא בזה משמע מדברי הספה"ק "מאיר עיני חכמים" מהרה"ק רבי מאיר מקראסטשוב זי"ע (תלמידו של בעל "אור המאיר" מזיטאמיר) (עמוד רפג) וז"ל: בעזהש"י אבאר מנהגן של ישראל הקדושים שעושין קודם החתונה חתן מאל, וקודם בוא החתן סמוך לעיר שהכלה שם שולחת הכלה לנגדו אנשים ונשים ובחורים ובתולות כולם מלובשים בגדי שבת ויו"ט לקבל פניו ולהביאו לעיר בכבוד גדול, ובבואר בתוך העיר נוסעים ומסובבים עם החתן סביב השוק. ובוודאי כל מנהגן של ישראל נתייסדו עפ"י סודות כמוסין. והנה לכאורה עתה המנהג שהכלה מכינה סעודה על החתונה. והחתן בא אליה והוא היפך מהגמרא. דאיתא במס' כתובות (י ע"א) וקדושין (מה ע"ב) כמה פעמים חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. וכן מכמה מקומות משמע שדרכן היה שהחתן עושה סעודת החתונה ומביא הכלה אליו. וכן במס' ברכות (דף ו ע"ב) איתא כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו וכו', משמע שהחתן היה עושה הסעודה ולמה עתה המנהג הוא בהיפוך שהכלה עושה הסעודה והחתן בא אליה.

אך להבין זה לפי הנראה נראה לפע"ד שנתייסד המנהג זה לדוגמת גאולה העתידה במהרה בימינו, והוא על פי מה דאיתא בזוהר ויקרא (דף ו' ע"א) ר' אחא הוה אזיל באורחא והוה עמיה ר' יהודה עד דהווי אזלי אמר ר"י הא דתנינן בתולת ישראל בתולה דא יתברכא מן שבע דאיקרי בת שבע וכו' יעו"ש. תא חזי בכלהו גלותא דגלו ישראל לכלהו שוי זימנא וקיצא ובכלהו הוי ישראל תייבין להקב"ה ובתולת ישראל הוה תבת לאתרהא וכו' והשתא בגלותא דא בתראה לאו היכ דהא היא לא תיתוב הכי כזמנין אחרנין, והא קרא אוכח דכתיב (עמוס ה ב) נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל. נפלה ולא אוסיף להקימה אין כתיב, משל למלכא דרגיז על מטרוניתא ואשדי לה מהיכליה לזמנין ידוע, כד הוה מטי ההוא זימנא מיד מטרוניתא הוה אעלת ותבת קמי מלכא, וכן זימנא חד ותרין ותלת זימנין. לזימנא בתרייתא אתרחקת מהיכלא דמלכא ואשדי לה מלכא מהיכלא לזימנא רחיקא, אמר מלכא האי זימנא לאו הוא כשאר זימנין דהיא תיתי קמאי הכי, אלא אנא איזיל עם כל בני היכלי ואתבע עלה. כד מטי לגבה חמא לה דהוית שכיבא לעפרא מאן חמא יקירא דמטרוניתא בההוא זימנא, ובעותין דמלכא לקבלה עד דאחיד לה מלכא בידוי ואוקים לה ואתיא להיכליה ואומי לה דלא תתפריש מיניה לעלמין ולא תתרחיק מיניה. כך קוב"ה כל זמנין דכנסת ישראל בגלותא, כד הוה מטי זימנא היא אתיאת והדרת קמי מלכא. והשתא בגלותא דא לאו היכי אלא קוב"ה יוחיד בידהא ומוקים לה ויתפיים בהדה ויתיב לה להיכליה, ות"ח דהכי הוא דהא כתיב נפלה לא תוסיף קום, ועל דא כתיב (שם ט, יא) ביום ההוא אקים את סכת דוד הנופלת. היא לא תוסיף קום כזמנין אחרנין, אבל אני אקים את סכת דוד הנופלת, מאן סכת דוד דא בתולת ישראל. הנופלת כמה דכתיב נפלה,

ודא היא יקרא דבתולת ישראל ותושבחתא דיליה וכו' כגוונא דא בכל אינן זימנין איהי אתיאת לגבי דמלכא וקמת קמיה הה"ד (מלכים א' א, כח) ותבוא לפני המלך ותעמוד לפני המלך, אבל בזימנא דא לאו הכי, אלא מלכא ייתי לגבה ויתפיים בהדה ואתי לקבלה הה"ד (זכריה ט ט) הנה מלכך יבוא לך ודאי ולא את לגביה יבא לך לפייסא לך וכו' ולאזדווגא עמך זווגא דעלמין כד"א (הושע ח כב) וארשתיך לי באמונה, עכ"ל יעו"ש.

ואפשר לומר שאנו מרמזין בזה שנוהגין לעשות הסעודה אצל הכלה, וההתן בא אל הכלה. שאנו מרמזין בזה לגאולה העתידה ב"ב שבתולת ישראל לא תוסיף קום. כזמנין אחרין דהוה עאלת ותבת קמי מלכא, אלא האי זימנא לאו הוא כשאר זמנין, אלא אנא איזל עם כל בני היכלא ואתבע עלה, עכ"ד.

בצוואת ר"י החסיד על ב' חופות לב' אחים

סימן קמה סעיף כו: "אסור לעשות שתי חופות לשני אחים או לשתי אחיות ביום אחד, משום דאין מערבין שמחה בשמחה. ויש אומרים דאפילו בשבוע אחת אין לעשותן, וראיה מיעקב אבינו דכתיב מלא שבוע זאת".

כאשר למדנו סעיף זה, הסתפקתי בנדון זה, מהו הדין באדם שיש לו שני בנים, אחד בארץ ישראל ואחד בחוץ לארץ, ורוצה לקבוע חופות שניהם באותו יום, כל אחד במקומו, האם זה נכנס בכלל דאין מערבין שמחה בשמחה? ולכאורה מדברי היש אומרים שלדעתם אפילו בשבוע אחד אין לעשותן ומביאים ראיה מיעקב אבינו, והרי שם היו שתיהן בעיר אחת, ומשמע דאם הם בשני מקומות אין חשש, וצ"ע.

והעירני חתני הרב יחיאל גולדהבר שליט"א לעיין ב"אוצר הפוסקים" (כרך יז) דמובא בשם שו"ת זכרון יהודה (ח"ב סימן קצא) שנסתפק בזה. ובספר "גנזי יוסף" מהגאון רבי יוסף שוורץ זצ"ל מגרויסוורדיין (סימן כו אות י) העיר על דברי הפנים יפות (פ' מסעי) שכתב מדכתיב ותהיינה בנות צלפחד וגו' שכולם נשאו ביום אחד עיי"ש. ותמוה הרי אין לעשות חופת שתי אחיות ביום אחד, וקל וחומר בה' אחיות? אולם אפשר לומר דוקא כשהחופה במקום אחד, אבל אם עושין בשתי מקומות אין חשש עכ"ד. וכן בספר "משנת אברהם" כתב דכפי משמעות הצוואה של רבי יהודה החסיד, אין קפידא כשנושאין בשני מקומות, דאזהרה זו משום עין הרע היא, עיי"ש.

עוד ראיתי ב"אוצר הפוסקים" (שם, עמוד ט) דלדעת ספר "יד אפרים" (על צוואת ריה"ח) האיסור לעשות שתי חופות ביום אחד, הוא דוקא לשתי אחיות לא לשני אחים, דבספר חסידים כתב ב' חתנים, משמע דוקא אחיות. ואמנם בפרי מגדים (או"ח סימן תקמו משבצות זהב ס"ק א') מסתפק בזה, דבטורי זהב (שם סק"א) כתב: אך מב' אחיות כתב בס"ח דאין לעשות ביום אחד עכ"ל, ועל זה העיר הפרי מגדים, אפשר הוא הדין ב' אחים כה"ג, וצ"ע.

ברם במרדכי (מועד קטן סימן תתמג) כתב בפירוש: נהגו הראשונים שלא לעשות נשואי שתי בנות או שני אחים או אח ואחות ביחד עיי"ש. והוא כדעת בעל הקיצור שו"ע כאן דאסר ג"כ בב' אחים, וכן משמעות רוב הפוסקים.

שבירת כוס זכוכית בחופה

נוהגין פה בירושלים לאחר נתינת טבעת הקידושין שובר החתן כוס של זכוכית, ומובא מנהג זה ברמ"א (אבן העזר סימן סה סעיף ג) ובשדי חמד (מערכת זיין אות י"ב ד"ה זכר לחורבן), דכיון נוהגין אשכנזים וספרדים לשבור תיכף אחר ברכת אירוסין, ובשלחן העזר (ח"ב דף מ"ט ע"ב ודף נ"א ע"א) כתב דכן מנהג אשכנזים בירושלים ועוד מקומות, ובדף קל"ז ע"א כתב שכן מנהג פולין, ואח"כ לוקחין כוס של כסף ואומרין עליו ז' ברכות. והיה לי פליאה שראיתי שהגאון רבי יוחנן סופר שליט"א מערלוי אמר ז' ברכות על כוס של זכוכית, ואחר הז' ברכות שבר החתן הכוס מה שהיו אומרים עליו הז' ברכות, ושאלתי את הגאון אודות מנהגו זה, בפרט שאני יודע בבירור שגם הגאון בעל דעת סופר זצ"ל נהג עצמו כמנהג ירושלים?

השיב לי: שכך היה נהוג בכל מדינת אונגרין.

והמקור הוא מדברי הרמ"א (שם) וז"ל: ויש מקומות שנהגו לשבר כוס אחר ז' ברכות, וזהו מנהג נוהג במדינות אלו שהחתן שובר הכלי שמברכין עליו ברכת אירוסין, וכל מקום לפי מנהגו עכ"ל הרמ"א, ומובא מנהג זה באחרונים בשלחן העזר שם, ועיין בשו"ת לבושי מרדכי (אבה"ע סימן מ"ט) שכתב ג"כ שהמנהג לשבור הכוס אחר ברכת הנישואין.

והנה בפרי מגדים או"ח (סימן תק"ס במש"ז ס"ק ד') כתב, שמדקדוק לשונו של דברי רמ"א הנ"ל משמע שהיו לוקחים שני כוסות אחד לברכת אירוסין ושני לברכת נשואין, ומלמדינו שצריך לשבר הכוס שבירכו עליו ברכת אירוסין וכו', ולמעשה מסיים הפמ"ג שראה ששברו אחר ז' ברכות כוס מיוחד שלא בירכו עליו עיי"ש, ובשו"ת מהר"ם מינץ (סימן ק"ט) כתב הטעם ששוברין כוס של ברכת אירוסין, ולא כוס של נשואין שמברכין עליו על גמר הנשואין ואמרו עליו והתקין לו ממנו בנין ע"ע לכן אין לשברו, שמורה ח"ו על שבירת הענין וסימנא מילתא היא עיי"ש, ועיין בפרמ"ג עוד טעם למה אין שוברין של נישואין, אבל במנהגי חב"ד (עמוד ע"ו) כתוב ששוברים הכוס שבירכו עליו ז' ברכות עיי"ש, אבל לא מבואר שם אם כוס זה בירכו עליו גם ברכת אירוסין.

ולתועלת הענין אביא כאן תשובת הגאון רבי יוחנן סופר שליט"א מערלוי שהזכרתי, מה שכתב אלי בענין זה.

יום ב' י' שבט תשנ"ג
שוכ"ט לכבוד ידי"ע וידי"נ
הרב הג' הצדיק פאר מקדושים
כקש"ת רבי בונם יואל טויסיג שליט"א
האדמו"ר ממטרסדורף פעיה"ק תובב"א.
אחדשת"ה ברגשי כבוד וידידות

ביום אתמול היה כאן בישיבתנו אצל הברית של בנו של הרב בנש"ק מו"ה חיים מרדכי לייפער נ"י, בנו של כה"ג שליט"א, ואמר לי שהיה כהד"ג שליט"א נוכח אצל חופה שאני בעניי הייתי המסדר קידושין, והוריתי לשבר הכוס אחרי גמר ז' ברכות, ותמה הדגנ"י היות שהי' נוכח בחתונה שש"ב מרן הגאון אבדק"ק פ"ב זצ"ל בעל שו"ת דעת סופר היה המסדר קידושין, ושברו אז הכוס אחרי גמר ברכת אירוסין לפני קריאת הכתובה – זת"ד בנו נ"י. ואמרתי להסיר תמיהת הדגנ"י ולהודיעו, כי הנני נוהג כאשר היה המנהג במדינת אונגרין, הן בעיר מולדתי ערלוי יע"א, וכן בשאר קהלות וכן בק"ק ב' פעסט יע"א, ומנהג זה יסודתו בהררי קודש שכ"כ הב"י אה"ע (סי' ס"ה) בשם הכל בו ולא הזכיר כלל מנהג אחר, וכ"כ בהגהות רמ"א שם (ס"ג) בשם הכל בו, וכ"כ הפמ"ג או"ח (סי' תק"ס) משב"ז (אות ד') וז"ל: ומנהגינו לשבור זכוכית אחר כל ז' ברכות [ושנה ושילש כן שם], לכן הנני מחזיק במנהגינו, וכבר כתבתי בתשו' ונדפס בס' יומין דחנוכה (סי' מ"א) שגם בארה"ק יש לנו להחזיק במנהגינו שהם מיוסדים על פסקי הרמ"א, כש"כ בנ"ד שגם הב"י כתב כן – ובני הגאון מו"ה יעקב נ"י העירני שבס' נישואין כהלכתן כ' שכמנהג קהלות הונגריא הנ"ל נוהגים גם הספרדים, וכן מנהג חב"ד.

ברם מה שאמר הדגנ"י אודות ש"ב הגאון בעל דעת סופר אבדק"ק פ"ב זצ"ל לא אוכל לענות לו, היות שלא שמעתי מפ"ק שום דבר בנדון זה, ונדמה לי שלא שת לבו כלל להורות האיך יעשו, ושברו הכוס אחר ברכת אירוסין בלא שאלת פ"ק, ומה שנעשה כבר אין להשיב, ולכן לא אמר להם דבר.

ובזה הנני חותם בכל חותמי ברכות.

ידידו עוז דושת"ה

וכדי לשעשע באהובים אכתוב מענין לענין הערה קטנה. המקור להמנהג לשבר כוס אצל החופה, מהא דאיתא בגמ' ברכות (ל"א ע"א) דמר בריה דרבינא ורב אשי עבדו הילולא לבריה, חזינהו לרבנן דהוי קבדחי טובא, אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי [ואולי ד' מאות זוז, לאו דוקא, אלא ר"ל דמים יקרים, (וכעין שכתב הרשב"ם פסחים (קי"ט ע"א) על מה דאיתא שם משא שלוש מאות, וכתב עוד, וכן כל ג' מאות שבש"ס לאו דוקא, וכ"כ התוס' יומא (נ"ז ע"ב ד"ה ונברור), מנחות (ק"ז ע"ב ד"ה כבש) לענין ד' זוזי). ומצינו במקומות רבות בש"ס דנקטו ד' מאות זוזי – הנה בגליון הש"ס שלי ציינתי כמה מקומות בש"ס דמוזכר ד' מאות זוז – וידידי המו"מ בתו"י מהו' חיים ישעי' שטרן נ"י כיבד אותי זה עתה בס' מגדים חדשים עמ"ס ברכות, וראיתי שם (בדף כ' ע"א) ציין הרבה מקומות בש"ס היכא דנקטו ד' מאות זוז ויש להוסיף עוד, שבת דף פ' ע"ב,

תענית דף כ"ד ע"א], וכסא דזוגיתא חיורתא ותברי קמייהו, כ"כ התוד"ה איתי עיי"ש, ובספר שערי סופר לדודי הג"ר עקיבא סופר ז"ל (סי' י"ד) העיר, למה לא פריך הש"ס הא עבר על בל תשחית, כעין שהקשו בקידושין (ל"ב ע"א) על רב הונא, וניחא לי' כיון דלדעתו של מר בריה דרבינא יש צורך בדבר ליכא משום ב"ת, וציין להפרמ"ג (סי' תק"ס) במשב"ז (סק"ד) שכתב נמי כן, וע"ע ע"ז (י"א ע"א ותוד"ה עוקרין).

והנה במס' תמיד (כ"ח ע"א) מובא מתני' מדות (פ"א מ"ב), דאם איש הר הבית מצא איש מאנשי המשמר שהיה ישן, חובטו במקלו ורשות היה לו לשרוף את כסותו, וכתב בפי' הרא"ש שם וכן במס' מדות (פ"א מ"ב) דאין כאן משום בל תשחית דהפקר בי"ד היה הפקר – ובשו"ת מהר"י אסאד (חיו"ד סי' קס"ד) הוכיח מכאן דס"ל להרא"ש דבהפקר ליכא משום בל תשחית, ולא כהרמב"ם ר"ן והתוס' דסברי דגם בהפקר איכא משום ב"ת, [וע"ע שו"ת נובי"ת יו"ד (סי' י')].

ולכאורה מסתבר דגם בשל הפקר איכא משום ב"ת כיון דכל אחד מצי לזכות בו ולהנות ממנו, ומצינו לר"נ ולר"ח ב"מ (י' ע"א) דסברי דבאבידה [דהוי הפקר] המגבי' לחבירו לא קנה, משום דהוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ועיין ריטב"א ע"ז (נ"ג ע"ב) שכתב דגם במידי דהפקר אין אדם יכול לאסור, דגם בהפקר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולא מסתבר לענ"ד שהרא"ש יהא חולק ע"ז ויסבור דבהפקר ליכא משום בל תשחית.

ולולי דמסתפינא הוי אמינא בס"ד, דשאני התם דהפקר בי"ד היה במכוון למטרה זו לשרוף כסותו של איש המשמר שישן, ובכה"ג אמר הרא"ש דאין כאן משום ב"ת. ויש להוסיף עוד, דלעולם גם הרא"ש סובר דהיכא דאיכא צורך [כגון הא דמס' ע"ז (י"א ע"א) לית בה משום ב"ת, מ"מ לא הותר להשחית לצורך מצוה וכדומה אלא את שלו ולא את של חבירו, ולכן כדי שלא תקשה האיך הותר להשחית ולשרוף כסות חבירו לצורך מצוה, הוצרך הרא"ש לתרץ דהפקר בי"ד הפקר, וכמו שהותר לצורך מצוה להשחית את שלו, הכי נמי הותר לשרוף כסותו של הישן שבי"ד הפקירוהו, ויש לפלפל בזה ואכמ"ל.

הנה במתני' שם איתא, והם אומרים מה קול בעזרה קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין שישן לו על משמרתו – ובגמרא תמיד (שם) סיים אשריהם לראשונים שאפילו על אונס שינה עושין דין – וזה לנו מוסר השכל הלא כל בנ"י צריכים לעמוד על משמרת הקודש לעבודת הבורא ית"ש, וכדכתיב (ישעי' ס"ב, ו' ז'), על חומתיך ירושלים הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו המזכירים את ה' אל דמי לכך וכו' ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ. עכ"ד.

נוהגין היום שהחתן שובר הכוס ע"י דריכה ברגלו הימנית, והעירני חתני הרב יחיאל גולדהבר שליט"א שפעם היה המנהג לזרוק אותו על הקיר, כמש"כ במהרי"ל מנהגים (הל' נשואין עמוד קכ"ו)

וז"ל: והרב החזיק בידו הכוס ואח"כ נתן את הכוס ביד החתן והפך החתן את פניו לאחוריו ועמד נגד צפון וזרק את הכוס אל הכותל לישבר עכ"ל. כלומר שלפני השבירת הכוס עמד החתן פניו לדרום ונמצא אחוריו לצפון, ואח"כ בעת שבירתו הפך החתן פניו נגד צד צפון, וזרקו על הקיר, ולא כמו שנהוג כיום ששוברו ברגלו.

הגה"ק ר' חיים דון-יחיא זצוק"ל

אב"ד דריסא

ר' חיים דון יחיא נולד בשנת ת"ר לאביו הגאון רבי שבתי אב"ד דריסא מתלמידי ה"צמח צדק" מליובאוויטש, נצר לשושלת רבנים מאות בשנים. השם דון-יחיא הוענק כאשר נגזר על אזרחי רוסיה לקבוע לעצמם שם משפחה, והוקבע לפי מגילת יוחסין מורשת דורות בהתייחסם למשפחה המפוארה דון יחיא בספרד.

רבי חיים כיהן כרב בהודישיץ (פלך מהילוב), וויזין (פלך קובנה), ושקלוב, ובסוף ימיו מילא מקום אביו בדריסא. כל חייו עסק במסירות נפש בתורה ובעבודה. ידו היתה רבה בחסידות ובדרוש, מאמריו החסידיים הוציאו לו מוניטין בכל הסביבה. מפורסם היה גם כן במדותיו התרומיות, כל נכסיו ביזבז להציל צעירים עבריים מעבודת הצבא. רבי חיים נפטר בשנת תרע"ג. השאיר אחריו הרבה חידו"ת במקצועות הש"ס והשו"ע, ודרושי חסידות רבים מרבותיו אדמור"י חב"ד וקאפוסט, וממנו. הכת"י מונח בידי נכדו הגאון ר' שלמה ניימן שליט"א.

נמסר ע"י חדב"נ הגאון רבי צבי האגער שליט"א.

הכופר בפקדון מפני שחבירו שאלו ממנו ולא רצה לביישו

נשאלתי מידיד נפשי המופלג מו"ה יהושע הכהן,

ראובן המפקיד אצל חבירו שמעון בעדים וכפר הנפקד, ועדים מעידים שאמר להם הנפקד כי הוא בבית חבירו לוי וההיא שעתא דכפר הוה בבית חבירו לוי, אם הוחזק כפרן.

תשובה. מתוך שאלה זו יתבאר לי דברי הש"ך חו"מ סימן ע"ה ס"ק י"ז, ותחילה יש לדון האם דוקא צריכים שהעדים בעצמם יראו דבר החפץ המופקד, או שדי אפילו בהודאת בעל דין (רק באופן שלא יהיה טענת השבעה והשטאה), ולכאורה רחוק לומר שלא יוכל לומר איזה טעם לאשתמוטי היינו כי לא היה לו אז פנאי ליקח מחבירו מאיזה הטעם הכמוס כי בודאי כל זמן שנוכל לתרץ המוחזק בחזקת כשרות שלא להוציאו מחזקתו בודאי אם אפשר לתלות אפי' בדרך רחוק המציאות תלינן, וכל זה מבואר בפוסקים.

וא"כ נידון שאלתו כיון דהעדים בעצמן לא ראו

החפץ נוכל לתרץ ע"כ אמר להד"ם כי לא היה רצון חבירו לוי לידע שמחזיק חפץ חבירו בהלואה או בשאלה, (כי באמת כל המפקיד על דעת הנפקד הוא מפקיד ולא על דעת חבירו, וא"כ אם נאמר שבזדון נתן לחבירו א"כ תיכף ומיד הוי שולח יד ומשנה מדעת בעלים, אלא שאלתו מיירי דחבירו לוי לקח שלא בידיעתו ע"כ כפר כדי שלא להוציא לעז על חבירו בגזלנא על דרך ניחא ליה לחבר וכו'), אלא שהב"י על הטור בסי' ע"ה כתב

מפורש וז"ל ועי"ל דבטענו מעות וראו מעות בידו מיירי והיינו לומר שהודה בפניהם שיש בידו חמשים פקדון של פלוני וכעין תשובת הרא"ש שאכתוב בסמוך עכ"ל (וכוונתו כאוקימתת הש"ך בס"ק י"ז), א"כ הלא רואין אנו מפורש דס"ל דגם בהודאתו די לנו לחשבו כאילו הוחזק כפרן, ואינן צריכין בדוקא שעדים יראו הפקדון, ודי לנו מלחקור עוד בזה.

עוד יש לדון מה דפסקו בסי' צ"ב שהעדים יאמרו

שבידו ראו, או בביתו היינו ידו וביתו הוא רשותו, וא"כ אפילו בבית חבירו ג"כ נקרא בידו, או דוקא בידו ובביתו דוקא אבל בבית חבירו שייך לומר אשתמוטי וכו'. והנה מגמרא ב"ק דף ק"ה ע"ב על הא דפריך רמי בר חמא לדברי רב ששת משעת כפירה דנעשה עליה גזלן, למה לי שבועת הפקדון וכו' בלא שבועה נמי מיפסיל ליה משעת כפירה ומשנינן דקאי באגם וכו' עיי"ש, א"כ הגם דבאגם גופא הוא רשותו מ"מ כיון דאינה בביתו ובידו ממש יוכל להשתמט וכו' ומדמי לה הגמרא להלואה, וא"כ לא גרע בית חבירו מאגם שבודאי יוכל לומר אשתמוטי וכו', כן נראה לכאורה.

אלא דהנ"י בלשונו הזהב לא כן בדא דכתב וז"ל,

דליכא למימר דילמא משתמט אלא באגם דלא ידע אם נאבדה [כלומר ושמא נאבדה] וירא להודות עכ"ל, משמע דוקא באגם, אבל בבית חבירו דדבר ברור הוא לא שייך אשתמוטי.

ולעיין בזה אמרתי אעבר פרשתא דא ואעיין בדברי

קדשו של הש"ך, הנה תחילה תפס הנתיבות עליו דסותר דברי עצמו דכתב לעיל דאפילו הוא בבית הנפקד בעצמו שייך אשתמוטי מפני שמותר להוציאן, וא"כ כשהם בבית ראובן שייך ג"כ אשתמוטי משום דאפשר שצריך לגבות כדי להוציאן, (פי' כוונתו כמו שהביא בשער משפט סי' ע"ה ס"ק ג' משם אסיפת זקנים דאפשר דיש לו הלואה דחוקה, אשר מוכרח לשלם לזמנו, ע"כ כפר כעת כדי שהמעות שלוה לחבירו יגבה וישלם חוב אחר שיש לו יותר הכרח מחוב זה שלוה לו לטובתו). ולכאורה קושיא אלימתא הוא, ותירץ בתרי גוונא, חדא כמו שפירש הסמ"ע בסי' רצ"ב ס"ק ט"ו כיון דלא קשרן מותר להשתמש בהם, אבל בנתן לו כדי להוציאן לטובתו דלא שייך טעם זה אסור להשתמש בהם עכ"ל, פי' לפירושו היינו עד"מ ראובן נתן ולוה לשמעון סך מעות שירויח בהם לטובתו, פי' לטובתו של ראובן, וא"כ אין לשמעון רשות להלוות ללוי בלתי אם יגיע לראובן הנותן המלוה בשביל זה תועלת, וא"כ כיון דבעת שתבע ראובן המקבל משמעון הגם דאם היה תחת יד שמעון אז לא הוחזק כפרן במה שאמר להד"ם דאפשר הגם דמונח בידו תחת ידו במזומן מ"מ אפשר צריך לסלק חובו קודם והכרחו שמזאת יגיע ג"כ תועלת לראובן הנותן והמפקיד, אבל כיון שהוא שמעון לוה ללוי א"כ הרי הוא כאילו מונח בלא תועלת לראובן א"כ לא יוכל להשתמט, כן כוונת הנתיבות.

וזה לא נייח לי, חדא דכמו דאמרינן אם לא דעביד

ליה נייח נפשא לא נתן לו מתנה, כן גם כאן אפשר שיש לו איזה תועלת בהלואה בענין משא ומתן, (והגם דזהו חשש ריבית ז"א דלא אסרינן אלא אם אמר דוקא אני לוה לך רק בכדי שתלוה

לי לזמן אחר ביותר), ועוד מי לא מיירי דהמעות כבר מגיעים ללוי, זהו אמת דזהו עצם המעות של הנותן ראובן אלא דכבר מגיע משמעון ללוה מלוה קדומה וסילק זאת המעות ומאי נ"מ האם מונח תחת ידו יוכל להשתמט מפני שיש לו מלוה דחוקה או אם אפשר כבר נתן ללוי או אפשר נתן לו בתורת משכון או בגוונא אחריתי דכבר כתבנו דכל זמן שנוכל לתרץ שלא להוציא מחזקת כשרות מתרצינן וכן מבואר יותר בתשובת מהר"ם מלובלין עיי"ש.

עוד תירץ דכשהם בביתו שאני דכיון דמותר להוציאן קנאן והרי הן כשלו, משא"כ כשכבר נתנן ליד ראובן על אחריות של הנותן הוי כאילו החזירו לנותן, וכיון שחוזר בו הנותן קודם שגבאן (שמעון המקבל) אסור לו שוב לגבות ממנו לצרכו עכ"ל.

ולכאורה זה אינו אלא דברי נביאות לומר שכוונת הש"ך מיירי שהמקבל נתן ללוי על אחריות הנותן, ולכאורה הוא על אחריותו, וכעת אי אפשר לי לתרץ דברי קדשו של הנתיבות.

אלא לענ"ד דהנה הד"מ בסי' צ"ב סק"ד כתב נגד תשו' הרא"ש בכלל צ"ד בהא דכתב אבל אם אמר שהפקיד בידו מעות או שוה כסף שאינו חפץ מבורר הוחזק כפרן אע"פ שלא העידו עדים שהיו בידו בשעת כפירה, וכתב הד"מ דכבר כתב תשו' זו לעיל סי' ע"ה, וצ"ע דלפי הנראה איפכא מסתברא הרי גבי מלוה לא פסול מאחר שנתן להוצאה, ותפס עליו ההגהות דו"פ, והוא רחום יכפר בעדו שלא המתין מלהשיג על רבו מובהק רבינו הרמ"א ז"ל ובודאי לא נעלם מאדונינו הרמ"א סברתו דכתיב דהלואה דניתן לטובת הלוה וצריך להחזירו ליד המלוה בזמן שירצה המלוה ומשו"ה שייך גביה לומר דמשתמיט הלוה וכפר עיי"ש, משא"כ בפקדון כזה דהמעשה הוא שניתן להוציא לטובת המפקיד להשביח לו וכדאיתא שם בתשובה לא היה לו לכפור אלא לומר כו"כ יש לך בידי והוצאתיו לטובת המפקיד וכשיבוא זמן הגבייה אחזיר לידו הקרן והשכר, וזה ברור שם בתשובה עיי"ש.

ובודאי סברתו לא נעלם מרבינו הגדול הרמ"א ז"ל רק ראוי שנדע שיש שלש חלוקות בזה, (א) פקדון חפץ מבורר, ובזה אין שום תועלת להנפקד, ואין לו רשות למשכן ולהניח למקום אחר וגם לא יוכל לדחות בזמן אחר רק תיכף ומיד בעת שדורש המפקיד מחויב להחזיר לו, וע"ז בא דין דרב ששת דמשעת כפירה הוחזק כפרן, אלא דצריכין שיהיה דוקא בביתו ובידו ולא ברשותו שיש להסתפק באיזו סברא אפילו רחוקה כי אז בדוקא יצטרך לישבע, וגם בדברי הנ"י אפשר להעמים.

חלוקה שניה, הלואה לתועלת הלוה המקבל, זאת יוכל לעולם לכפור ולא הוחזק כפרן כי אם בשבועה מפני שיש בזה כמה אשתמוטי, מלוה ישינה וכמה ענינים, הגם דיש בזה גריעותא שלא יוכל לדחות לו לזמן אחר יען שהוא לתועלתו וכיון דהגיע הזמן מחויב לקיים פריעת בע"ח מצוה.

חלוקה שלישית, הלואה לתועלת הנותן שישביח הלוה מעות המלוה גם לתועלתו, בזה יש

מעליותא שאין לזה זמן כמו הלואה לתועלת המקבל דכיון שיש להנותן המלוה תועלת בשכרו א"כ יוכל לומר ולהשתמיט אמתין עוד זמן מה, וא"כ הרא"ש והרמ"א פליגא בזה, דהרא"ש ס"ל כיון דאין דוחק לו המלוה ע"פ זמן לסלק לו למה לו לומר להד"ם אם לא היה ברצונו לכפור היה לו לומר האמת דאין לו כעת, דבשלמא בפקדון דאם לא ימצאנו באגם חייב בשבועה רוצה להפטר מהשבועה, וכן בהלואה לתועלתו כיון דתיכף ומיד אם מודה יחייבוהו ב"ד אבל כאן למה ליה לומר להד"ם בלתי תועלת כן ס"ל הרא"ש, וע"ז אמר רמ"א הן אמת דיש לו זמן אבל מצד אחר יש לו להחזיק בחזקת כשרות מפני קל וחומר, ומה בפקדון שאין לו רשות להשתמש בו כלל ומ"מ המציא הגמ' אשתמוטי וכו' הגם דראו העדים הפקדון באגם מכש"כ כאן דיש לו רשות להוציא א"כ הוי ליה מלוה, ולומר שאין לו כעת עד שישיג זה אינו רוצה וכמו דביאר הש"ך סברת הד"מ בטוב טעם.

קצרן של דברים מה שפליג הש"ך על הסמ"ע הוא הוא הדבר ממש שפליג הרמ"א, וסברת הרמ"א והש"ך ברורה למבין.

ורק שהש"ך המליץ בעד הרא"ש ובפרט בעד הסמ"ע דכהנא מסייע כהנא דדברי הרא"ש אמורים שיש עדות שמעות אלו מונחים ביד חבירו בתוך הזמן או שיש לו שטר על זה, וא"כ בזה אזיל כל הסברות דמה שייך אשתמוטי, יתן להנותן את השטר שקיבל מחבירו ודי בזה, וא"כ כשכפר דמי כמו אם אמרו העדים שבזאת השעה ראו בידו.

וממוצא דברינו נשמע שם"ל להש"ך דמה דתירץ לנו הגמרא בב"ק דבאגם אשתמוטי הוא דלא כדמשמע לכאורה מהנ"י, אלא אפילו בבית חבירו שייך אשתמוטי בפקדון היינו חפץ, אבל מעות כיון דיש שטר מחבירו גרע בזה מפקדון, ובזה אתי שפיר דברי הש"ך ולא שייך להקשות מה שהקשה הנתיבות הלא לעיל כתב דאפילו הם בביתו וכו' הלא הש"ך רמז קושית הנתיבות במלות קצרות לעיל ס"ק י"ד או כעין תשובת הרא"ש וכמ"ש בס"ק י"ז, היינו דלא כתב הש"ך דאפילו הם בידו יוכל לומר אשתמוטי אלא בהלואה שהוא לתועלת הלוה ואין לזה זמן רק תיכף ומיד כשיודה הלוה מחויב לסלק ע"כ אינו רוצה להודות ומשתמיט נפשו, אלא בנתן המלוה לתועלתו כיון דיוכל הלוה לומר הן אמת המעות הוא אצלי רק שצריך עוד שיהיה תחת ידי על איזה זמן ולא היה לו לומר להד"מ ע"כ בעת שכפר הוחזק כפרן, ורק דהש"ך פליג על מה שסבירא להם דאפילו לא ראוהו עתה בידו ע"כ אמר דאם לא ראוהו עתה בידו לא הוחזק כפרן עתה במה שאינו רוצה לומר דהוציאן, אבל בודאי אם ראוהו עתה בידו בעת שכפר הוחזק כפרן, כיון דמונח תחת ידו במזומן לא היה ליה לאשתמיט, ולא אמר הש"ך לעיל דאפילו אם הוא תחת ידו לא הוחזק כפרן אלא בהלואה שהוא לתועלת הלוה בלבד, דכיון דלהוצאה ניתנה משתמיט.

ע"כ אתי שפיר דברי הש"ך בטעמן דלומד בכוונת הרא"ש דכיון שהם ביד חבירו א"כ אמאי הוחזק כפרן, הלא הוא כמו הוציאן, בשלמא אם

ראו עתה בידו וכו', ע"כ ביאר לנו שהיה בתוך הזמן וכו'. בקיצור דלעיל מיירי הש"ך בסתם הלואה, דשם אפילו ראו העדים בעת שכפר לו לא הוחזק כפרן וכו', ובהלואה לתועלת ניתן דווקא אם ראו בעת שכפר אבל תחילה שייך אשתמוטי, וכשהוא ביד חבירו מודה הש"ך דאפילו ראו תחילה קודם שכפר ג"כ הוחזק כפרן.

אבל נידון השאלה בוודאי לא הוחזק כפרן כיון דשייך אשתמוטי דבחישנא כו'.

סליק

משנת השמחה

קובץ משנת התורה

כ"ק מרן אדמו"ר מצאנז קלויזנבורג זצוק"ל

ברכת מזל טוב

ב"ה

לכבוד ידידי ידיד נפשי הרב הגאון המפורסם מו"מ בתורה וביראה טהורה, תל תלפיות, מו... וכו' וכו' כש"ת **מוה"ר מנשה קליין שליט"א** נ"ו.

אחדשה"ט, הכרטיס חתונה קבלתי, ואין בפי די להודות להשם הטוב על גודל חסדו וטובו שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה שהנחך ה' בדרך הטוב למצוא זווגך ענבי הגפן בענבי הגפן ממשפחת גאוני הדור ויחוס קדום, ואני תפלה להשי"ת אלקי אבותי הקדושים זי"ע ועכ"י שתהא לבנין עדי עד ולכבוד ותפארת לתורתינו הקדושה אשר נוצר תאנה יאכל פריה ותעשה פירות לדור ישרים יבורך ולהמשיך כח התורה, ובאהבתה תשגה תמיד לישב במנוחה ובשלוה בד' אמות של הלכה לנחת רוח לנותן התורה, ולהבחו"ר [=ולהתברך בבני חיי ומזוני רויחז אכיה"ר.

דורן דרשה אי"ה מיד אל יד כשאזכה בשבוע הבעל"ט לבוא לשלום ולברכה לאה"ק ויחדיו נתעלסה באהבים מתוך שמחה דקדושה בעהשי"ת.

כ"ד ידידך החפץ בגדולתך ועלייתך למעלה מעלה בקודש, המצפה להרמת קרן התורה וישראל בנחמת ציון וירושלים

יקותיאל יהודה הלברשטאם

צילום כתב יד קדשו

ב"ה

ועד שארית הפליטה לארץ ישראל
VAAD SHEARITH HAPLETAH FOR ERETZ ISRAEL
131 LEE AVENUE BROOKLYN 11, N. Y.
EVERGREEN 4-0116

כ"ק מרן **אדמו"ר מצאנז קלויזנבורג** זצוק"ל

ברכת מזל טוב להולדת מורנו הרב שליט"א

ב"ה, קרית צאנז, כ"ט כסלו תשכ"ו

שפעת שלום וברכה וכט"ס למע"כ ידידנו הנכבד מאוד נעלה, הרב הגאון המו"מ, צמ"ס חו"ב וכו', **מוה"ר מנשה קליין שליט"א**.

אחדשה"ט בהוקרה כמשפט, הננו בזה להודיעו אשר המברק בבשו"ט להולדת הבן בשטומ"צ נתקבל לנכון לידי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ברוב שמחה, ובזה מעביר כ"ק שליט"א את ברכתו מזלא טבא וגדיא יאי, ויזכה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו בעתו ובזמנו, ולגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט מתוך רוב נחת והרחבה עד עולם אכיה"ר.

הכו"ח בפקודת כ"ק מרן שליט"א, ברגשי כבוד ויקר

הק' שמשון שמעי'

[מכאן ואילך בכתי"ק]

סימן טוב ומזל טוב. בימי השמחה חנוכה, שלדעת כמה פוסקים הוא ג"כ בשמחה (ראה שו"ת דברי יציב או"ח סי' רפ"ג), ואור צדיקים ישמח (משלי י"ג ט') והקב"ה ראה ושמח (חגיגה י"ב ע"א) כמחז"ל ועדיין עושין אותה בשמחה על מילה (שבת ק"ל ע"א).

ואפשר שלזה נגד היונים שגזרו על המילה וחנוכה שמונה כמ"ש בראשונים (ארחות חיים הל' חנוכה אות ב'), לזה ג"כ נוהג שמחה. ויומשך שמחות לישב באהל תורה משמחי לב, ולהכניסו לבריתו של אברהם אבינו בעתו ובזמנו ולגדלו (בתכרו"ח) לתורה לחופה ומעש"ט אכיה"ר.

כ"ד ידידך הד"ש שמח בשמחתך ומצפה לכ"ט

יקותיאל יהודה הלברשטאם

מרן בעל ה׳קהילות יעקב׳ זצוק״ל

ברכת מז״ט לבר-מצוה של מורינו הרב שליט״א

בעה״י יום א׳ פר׳ וישב

וחסד ה׳ ״מעולם ועד עולם על יראיו״ לפ״ק {תשל״ט}

לפא״מ כבוד ידי״נ הגאון הגדול המפורסם

מאבירי משיבי טעם ודעת לשואלין ודורשין בדבר הלכה וכו׳

מוהג״ר מנשה קליין שליט״א

אחדש״כ הדר״ג שליט״א בכל הכבוד,

הננו מן המודיעים קבלת פא״מ כבוד גאונו שליט״א, והנני העני גם אני משתתף בשמחת הבר מצוה של הבן יקיר ברא כרע״א דאבוה״א בשמו יקראהו דוד שלמה שיחי׳ לאוי״ט, ובכל לבי אברכהו גם אני שיזכה ללמוד תורה לשמה ויאורו עיניו באור התורה ויעלה מעלה מעלה בתורה וביראת ה׳ טהורה עומדת לעד, ויהי׳ לגפן אדרת לגאון ולתפארת עד כי יגדל דוד שלמה להיות כאחד הגדולים בתורת ה׳ תמימה עומדת לעד לשמחת לבב הוריו ומוריו ומוקירי הדר״ג ובתוכם גם אני השפל המצפה לרחמי שמים ולגאולה שלמה בב״א.

יעקב ישראל קניבסקי

נחלשתי בעוה״ר וקשה לי מאוד להעתיקו והנני שולחו עם מחיקות וביני שיטין, גם במכתב בסוף חורף שעבר ששלחתי הי׳ בסופו איזו שורות מקולקלות ע״י מחקים וביני שיטין ואותיות קטנות ומקולקלות, וראיתי שלא נאה לשלוח כתבא כזו וקרעתי משם איזו שורות אח״כ נחמתי שאולי איני דרך כבוד לשלוח נייר קרוע וכעין שפי׳ הירושלמי דאין לשלוח מתנה חצי אתרוג ואת כבוד הדר״ג הסליחה.

יעקב ישראל קניבסקי

כדי שלא תהא ביאה ריקנית בלא ד״ת, אכתוב הערה אחת אשר עדיין צל״ע. וכו׳...

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

בהא דבן י"ח לחופה

בדרך פקודיך מצוה א' אות כ' תמה דמנ"ל לחז"ל דהתחלת חיוב מצות פ"ו הוא בהתחלת שנת י"ח כמ"ש באבות פ"ה משנה כ"א בן י"ח לחופה, ומה נשתנה מצוה זו מכל המצות שבתורה דחיובם מבן י"ג, וכתב דנפ"ל מיוסף שהי' בן שבע עשרה שנה בעת שנאבד מאביו ולמה לא השיאו אביו אשה והוא מן המצות המוטלת על האב להשיא אשה לבנו, ומאברהם שלא השיא ליצחק לא קשה כי לא הי' לו בת זוג עד היות רבקה בת ג' שנים, וגם מיצחק שלא השיא ליעקב ג"כ מטעם הנ"ל כי לא הי' לו בת זוג בא"י והוצרך יעקב בעצמו להרחיק נדוד בשליחות אביו, אבל מיעקב שלא השיא ליוסף קשה ע"כ דאין החיוב מדאורייתא עד התחלת שנת י"ח ע"ש.

ודבריו ז"ל צ"ע דאם כתירוצו שיעקב לא הי' לו בת זוג בא"י והוצרך לחזור אחריה הרי תירוץ זה נמי ליוסף שלא הי' בת זוגו בארץ ישראל אלא במצרים ולא הי' יכול יעקב להשיאו, ולא מבעיא למ"ד במדרש דאסנת בת דינה היתה ונתנו לה טס ושלחוה (ילקו"ש וישלח, מדרש אגדה מקץ ד"ה צפנת פענח), א"כ לא הי' יכול להשיאו קודם שלא הי' בת זוגו בא"י, גם למ"ד דתאומות נולדו עם השבטים מבואר במדרש דעם יוסף לא נולדה תאומה וכבר הארכתי בזה, ולמ"ד כנעניות נשאו השבטים ודאי שלא רצה יעקב אבינו להשיא את יוסף כנענית, וא"כ אין ראי' כלל ממה שלא השיאו עד בן י"ז לבד כי אין ראי' מיוסף.

ואדרבה תקשה ליה ז"ל דאם באנו ללמוד מאבות אדלמדו מיוסף נלמוד מיהודה שהשיא את בניו ער ואונן קודם י"ג, וגם שאר השבטים כנראה שנשאו קודם.

אבל בעיקר הדבר מה שנראה בזה, דהנה במשנה דאבות שם נראה מפורש דאזלו בשיטת המ"ד דלעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ ישא אשה, ואמר שם בן חמש שנים למקרא וכו' בן י"ג למצות בן חמש עשרה לתלמוד ונתנו לכל לימוד חמש שנים וא"כ ע"כ צריך קודם ללמוד תורה ואח"כ לישא אשה, והנה נתן שם חמש שנים לכל לימוד משום דאיתא בחולין (כ"ד ע"א) כל תלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו חמש שנים שוב אינו רואה עיי"ש וברע"ב שם, וא"כ הי' לו ליתן גם לתלמוד חמש שנים, והיינו עד שנת העשרים, אלא דמ"מ לאו כל תלמיד שוה הוא בלימודו ויש מצליח יותר ויש שאינו מצליח כ"כ ותלוי הכל לפי חריפות התלמיד.

ומעתה אני אומר דלפי זה חלקו החכמים הזמנים לענין נשואי אשה מתחילת

י״ח ועד סוף י״ח ועד בן עשרים שכופין, עי׳ קדושין כ״ט ע״ב ונפסקה בשו״ע א״ע סי׳ א׳ ס״ג, ולכאורה במאי תלוי שינוי זמנים אלו, ולפי מה שפירשתי אתי שפיר מאד, דיש תלמיד חריף שבב׳ שנים זוכה לתלמוד א״כ כבר מתחלת י״ז ראוי לינשא, ורוב תלמידים זוכים בג׳ שנים ולכן ההלכה בי״ח, אבל החלשים אינם זוכים עד חמש שנים ולכן עד עשרים אין כופין דלמא עדיין לא למד, אבל מעשרים ולמעלה כופין דכיון שלא ראה סימן ברכה בלימודו שוב לא יראה, ובזה אתי שפיר מה דבן עזאי אמר נפשי חשקה בתורה ופסק הרמב״ם דכל מי שהוא כבן עזאי פטור מלישא אלא שאין בדורינו ראוי לכך, ולפמ״ש אתי שפיר מאד כיון דדחינן לישא אשה מפני לימוד התורה עד י״ח א״כ מי שנפשו חשקה בתורה נדחה מצוה זו לעולם, והבן כי זה נכון בס״ד.

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

במה ששוברין כלי זכוכית דוקא תחת החופה

בספר שערי רחמים מנהגי הגר"א הביא בשם הגאון ר' חיים מוואלאזין זצ"ל בשם הגר"א ז"ל הטעם למה בשעת שידוכין שוברין כלי חרס דוקא ותחת החופה כלי זכוכית מפני שיותר טוב לגרש אשה ע"י גט שהתירה התורה אבל לא לבטל השידוכין, ואמר הגר"א ז"ל שמטעם זה שוברין בעת התנאים כלי חרס שכיון שנשבר אין לו תקנה כך אין תקנה למי שמבטל השידוכין ובחופה שוברין כלי זכוכית שיש לו תקנה אע"פ שנשבר כמו"כ יש תקנה בנשואין לבטלו ע"י גט.

ולולי דבה"ק הי' נראה לי עוד טעם בזה לפי מה שאמרו בגמ' ב"ק ס"ט ע"א כרם רבעי היו מציינין אותו בקוזוות אדמה, סימנא כי אדמה, מה אדמה איכא הנאה מינה אף האי נמי כי מפרקא שרי לאיתהנויי מינה, ושל ערלה בחרסית, סימנא כחרסית, מה חרסית שאין הנאה מינה אף האי דלית ביה הנאה מיניה, ועיין תוס' שם נראה דכבר בזמן הגמ' נתנו סימנא לדבר שאסור ליהנות ממנה כחרסית, וא"כ י"ל דמזה הטעם שוברים כלי חרס להראות שלאחר השידוכין עדיין אסורה עליו בהנאה, וסימנא כחרסית, מה חרסית שאין הנאה מינה אף הכלה אין לו הנאה מינה ולכן שוברין החרס, ואולי קבלנו המנהג מימים קדמונים שגם קדשו את הכלה בשעת שדוכין וקיי"ל כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה וכדי שלא יטעו ח"ו שלאחר השידוכין כבר מותרת שוברין כלי חרס שאין לו בה הנאה כחרס, וזה לפענ"ד נכון.

ובזה יש להבין מה שהביא הד"מ או"ח סי' תק"ס ולכן נהגו לברך ברכת אירוסין על כוס של חרס ע"כ, והנה צריך ביאור לטעם משום אבילות לחודי' למה דוקא כלי חרס ועיין בב"י שם ולמה בברכת אירוסין דוקא, ולפי הטעם שכתבתי אתי שפיר.

ועיין פמ"ג במשבצות או"ח סי' תק"ס סק"ד מה שהאריך בזה ומה שהביא בשם המהרי"ט ז"ל הביאו בספר צפנת פענח פ' דברים כוס אירוסין משברים ורמז כמו זכוכית שנשבר יש תקנה ולוקחין כוס זכוכית שלם לברכת נישואין א"כ לא חרס דנשבר אין תקנה עכ"ל, ומשמע קצת כדברי הגר"א וע"ש מה שהאריך וגם לפמ"ש אתי שפיר הכל בס"ד.

מורינו מרא דאתרא שליט"א

פרפראות בעניני נישואין

הטעם שאין טועמים כלום כשהולכים לשידוכין כי גדולה לגימה שמקרבת את הלבבות, ובכדי שלא יושפעו מחמת קירבת לבבות זו, שעלולה להביאם לנטיה מן האת, ושלא יוכלו לבחון הדברים בשיקול דעת נקי. ע"כ נמנעים מלגימה. ומהאי טעמא גופא - שגדולה לגימה שמקרבת - שותין אח"כ לחיים לקירוב הדעת.

הקב"ה יושב ומזווג זיווגים נראה לבאר עפ"י מאמר חז"ל אין מזווגין לאדם אלא לפי מעשיו. כמרומז בפסוק עזר כנגדו היינו שאם יזכה שתהיה עזר תלוי בו שהוא כנגדה. וא"כ צריך הקבלה בכל שעה ושעה לכוון את הזיווג שלא יהיה לאחד צער מחמת עוונותיו של השני. ושלא יסבול פורענות ועונש שנגזר על אחד מהם, שהרי לשני אין סיבה לסבול זאת. ורק הקב"ה יודע לכוון את חייהם שלא יסבול אחד עבור השני, כענין טוב לצדיק טוב לשכינו. ולכן הקב"ה יושב כל ימי חייהם ומזווג הזיווג שלהם שלא יפרד, ושלא יעברו את המדה האחד מחמת השני. כי לא סגי במה שזיווגם מ' יום קודם יצירתם. אלא צריך בכל שעה לשמור על זיווגם שישארו שווים בדרגתם.

קשה פרנסתו של אדם כקריעת ים סוף, קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף. הנה בתשובות הרא"ש כתב הטעם דאסור לישא אשה קטלנית, כי מזלה גורם שלא יהיה לו פרנסה, כיון שנגזר עליה שלא יבא לה. ועל פי זה יש לבאר דפרנסתו וזיווגו חדא מילתא היא, כי הפרנסה תלויה באשה, כדאי' בתוס' בכתובות ובעירובין. ומזלה נמי גורם כדאיתא בב"מ אוקירו לנשייכו כי היכי דתתערו. וגם אם זיווגו מוכן כבר מ' יום קודם יצירתו, יתכן שעל הפרנסה יש קטרוגים **כקריעת ים סוף**, וכדי לזכות לזיווגו עם הפרנסה המוכנת לה צריך לעבור בחי' קריעת ים סוף מטעם הפרנסה.

האי עלמא כבי הילולא דמיא דהנה מבואר בסוטה דאיש ואשה זכו שכינה שרויה ביניהם. ואם לא אש אוכלתן. כי כאשר זכו יש באיש אות יו"ד משם הק', ואם זכו גורמים לי-ה שישרה ביניהם. והנה על הפסוק כי יד על כס י-ה וגו' דרשו חז"ל אין השם שלם ואין הכסא שלם, ורק הוא דומה לבי הילולא שיש בו שם י-ה. אבל לעתיד לבוא, עלמא דאתי לא יהיה דומה לבי הילולא כי ימחה זרעו של עמלק ויהיה הכסא שלם והשם שלם. והבן.

בת ת"ח לת"ח - ענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל (פסחים מט.) לבאר על מה ראו לדמות לענבי הגפן. דהנה איתא ביבמות

ענבים כל זמן ש"נוגעים" בהם "דובבות". ומרומז בזה למי שאומר מתי "יגיעו" מעשי למעשי אבותי יגיעו מלשון "נגיעה" שהולך בדרכי אבות, והוא מקושר אליהם, ולומד תורתם שעי"ז שפתותיהם "דובבות" בקבר. ובזה דומין בת ת"ח לת"ח לענבי הגפן, כי הת"ח ובת ת"ח המה ההולכים בדרכי אבות, המה הנוגעים במעשי אבותיהם, ובהם מתקיים כל זמן שנוגעין - יגיעו מעשי, שהם מדובבות את האבות. וע"כ מברכים בזה הלשון את החו"כ שיזכו שיהיו הפירות היוצאים מהם דומים לשרשם, שיהיו מדובבות את האבות.

המגיד מראשית אחרית הוא יתן שם טוב ושארית (נוסח שטר התנאים). צ"ב הלשון "שם טוב ושארית" מה שייכים לתנאים. והנה רש"י פירש על הפסוק בקהלת (פ"ז ח) טוב אחרית דבר מראשיתו, טוב אחרית דבר אם נתכוונו בו לטוב מראשיתו. דהיינו שאם סוף המעשה הוא טוב הרי זו הוכחה על ראשיתו שהיתה כראוי. והראשית של נישואין הוא הכונה לשם שמים כדאיתא הנושא אשה לשם שמים לבסוף יוצאין ממנו בנים שמושיעין את ישראל.

וזה אנו מתפללים להשי"ת שהוא יודע העתידות - המגיד מראשית אחרית, שיתן לנו "שם טוב" שיווכח שהכוונה היתה לשם שמים ע"י ה"שארית" הם הבנים, שהבנים יוכיחו על הכוונה מעיקרא שהיתה לשם שמים.

הרב **שלמה גולדהבר** שליט"א
ירושלים ת"ו

הרי את מקודשת לי

בטור ושו"ע (אבן העזר סימן כז ס"ד); "אמר לה 'הרי את מקודשת' ולא אמר 'לי', אינו כלום" ע"כ.

מבואר, עיקר הדיבור המייחד את האשה לאיש הוא בתיבת **"לי"**, שבה מתבטא קישורה וייחודה של כלה זו לחתן זה. ובהעדר תיבת **"לי"**, אף כי עצם ענין הקידושין מבואר בדיבורו, אבל נחסר החיבור והקישור המיוחד שבין זו הכלה לזה החתן דייקא ודוק.

ונוכל להעלות מכאן יסוד מופלא, להבנת כמה פסוקים ודקדוקים בתוה"ק. שהתבאר עיקר נקודת החיבור מתבטאת ומתייחדת בתיבת **"לי"**.

א. אחר חטא העגל אמר השי"ת למשה רבינו ע"ה (שמות לב, י); "ועתה הניחה **לי**, ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול". ובגמ' פ"ק דברכות (ברכות דף לב ע"א); "אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו, ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם".

ובהאמור נראה כאשר אמרו ז"ל בעניינו של אותו מעשה (שבת דף פח ע"ב); "אמר עולא עלובה כלה מזנה בתוך חופתה, אמר רב מרי ברה דבת שמואל מאי קרא (שיר א, יב) 'עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו. אמר רב, ועדיין חביבותא היא גבן, דכתיב 'נתן' ולא כתב הסריח" ע"כ.

והיינו, כאשר בעת מעמד הנשגב קידש השי"ת את כנסת ישראל כלה, בייחוד וקישור נפלא, ובקשרי קידושין כידוע. כאר כבר במצרים הודיע אותם זאת (שמות ו, ז) "ולקחתי אתכם **לי** לעם, והייתי לכם לאלקים", היינו שאתם תהיו מיוחדים **"לי"** לשמי, ככלה זו המיוחדת וקשורה לחתן זה, ואני אהיה לכם בייחוד לאלקים. וכן במתן תורה מדגיש הכתוב תמיד את הדגשת ה"לי", שהוא מורה על הייחוד המיוחד לו ית' בלבד. - "והייתם **לי** סגלה, ואתם תהיו **לי** ממלכת כהנים" (שמות יט, ה). חוזר ומדגיש החיבור והייחוד של כלה זו בלבד לחתן זה בלבד.

ולפיכך באותו המעשה כאשר עזבו במקצת אותו **"לי"** המיוחד, ועל האחר אמרו "אלה וגו'" (שם לב, ד), הנה נפגם הקישור והייחוד המיוחד שהיתה כנסת ישראל כלה מתחילה **"לי"** בלבד, ועד שהמלך במסיבו וכו'. - אך מכל מקום לא נפסק לגמרי קישור מיוחד זה, ועדיין יש חביבותא גבן דכתיב 'נתן' לא

הסריח, שרומז שלא ניתק לגמרי קישור מיוחד זה.

ועל כך ביקש עתה השי"ת ממשה, "ועתה הניחה **לי**", תניח ותוותר על קישור מיוחד הנכרת בתיבת "**לי**", שכל שהשפעת קישור זו קיימת הוא בבלתי אפשרי לכלם, שהרי עדיין הוא מחוייב להתקשרות מיוחדת זו עימהם, וכשיניח לביטול זו ההתקשרות חלילה אז שוב יוכל להוציא עצמו מהתקשרותם.

אך מרע"ה רעיא מהימנא תפסו להקב"ה בשתי ידיו, ולא הניח ולא הסכים בשום אופן לנתק זו ההתקשרות אף לא לרגע אחד, ובזה הוחיל פני ה' אלקיו לחזק ולהדק זה הקשר של קיימא לעולמי עד.

ב. בפרשת בלק (במדבר כב, ו) "ועתה לכה נא ארה **לי** את העם הזה". המפרשים נתקשו מאד ביישוב תיבת "**לי**", שיותר נכון היה לו לומר 'עבורי, או שלא יאמרה כלל כאשר הקשה שם הרא"ש ז"ל בפירושו; "וא"ת למה אמר **לי**, קבה לי ארה לי, וכי לא היה מספיק שיאמר ארה את העם הזה או קבה" עכ"ל. ועי"ש במה שתירץ לפי דרכו. [ועי"ע שם בתרגום בן עוזיאל, אבן עזרא, ואוהחה"ק ועוד].

ובהנ"ל ניחא, שרמז לו בלק לבלעם, שבשביל לקללם מוכרח הוא מתחילה לנתק מוסרות קישורים המיוחד בעבותות אהבה אליו ית', המרומז בתיבת "**לי**", כאשר הוא ית' מעיד בתורתו הקדושה (ויקרא כה, נה); "כי **לי** בני ישראל", מיוחדים ומקושרים לי בלבד, ובכדי לשלוט בהם המארה, צריך מתחילה "ארה **לי**, קבה **לי**", אותו '**לי**' המיוחד תערערו, ובכך תוכל במזימתך. [וכדחזנן שאכן ניסה אח"כ בלעם, אף כי לא הצליח לנתק זה הקשר המיוחד, מכל מקום הכשילם בבנות מואב, לרופף מעט קישור זה המיוחד].

ג. אותיות ראשונות ואחרונות מתיבת "**ישראל**", הם "**לי**", והאמצעיות הם "ראש". רומז, שיכולים ישראל להיות 'ראש' רק בכח "לי", הוא קישורם המיוחד והמאוגד בו ית"ש, שזהו כל כוחם המיוחד והנשגב. כאשר רמז שלמה המע"ה בשיר השירים (ו, ג) "אני לדודי ודודי **לי**".

ד. בתפילת אברהם אבינו ע"ה (בראשית טו, ג) "ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע". והלשון מוקשה שהי' לו לומר "הן לא נתתה לי זרע", ולמה הקדים תיבת לי, שע"פ הדקדוק אין להקדימה. וכבר נעמד בזה באוהחה"ק עי"ש.

אך בהאמור נראה, עיקר בקשתו של אאע"ה על הזרע, היא בעבור הקישור המיוחד של השי"ת עם בניו בחיריו, והיינו שאמר "הן לי לא נתתה זרע", שיהיה המשך וקיום לקישור ה"לי" המבואר. - והיינו שפירש רש"י ז"ל; "ומה תועלת בכל אשר תתן לי", כלומר, אף אם עמי עדיין קיים ומחובר קישור ה"לי", אבל

אם אינו נצחי לדורות עולם הרי שקישור ה"לי" פגום בהעמדתו, ומה תועלת בקישור זה שתתן "לי".

ה. בפרשת תולדות במחלוקת שבין עשיו ליעקב על הבכורה, נאמר (בראשית כה, לב); "ויאמר עשיו הנה אנכי הולך למות, ולמה זה לי בכורה". כלומר, הבכורה יש בה חיזוק יותר מיוחד בקישור ה"לי", כאשר נאמר בהם (שמות יג, ב) "קדש לי כל בכור", שיהיו מקודשים ומיוחדים יותר לי לשמי, ותהי' התקשרותו ית' עמהם ביתר שאת ועוז. וכן נאמר בלויים שנתנו תחתיהם, (במדבר ג, יב) "ואני הנה לקחתי את הלוים מתוך בני ישראל תחת כל בכור כו' והיו לי הלוים. כי לי כל בכור כו' הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'". ושם (ח, טז); "כי נתונים נתונים המה לי מתוך בני ישראל תחת פטרת כל רחם בכור כל מבני ישראל לקחתי אתם לי. כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אתם לי".

- מדגיש הכתוב חזור והדגש, שהבכורים הללו והלויים שאו אחריהם תחתם, קשורים הם ומיוחדים ביותר "לי", מתוך כלל בני ישראל נתעלה ונתחזק קישורם המיוחד לו ית' בכל לב ונפש, והם הם היושבים תמיד בבית המלך ועובדים ומשרתים לפניו ית' באהבה, ואינם עוסקים בשום דבר אחר כי אם בחיבור זה שנתונים לו ית' במיוחד.

ועל כך אמר עשיו "למה זה לי בכורה", מה צריך אני להכניס ראשי, בקישור המיוחד והנעלה של "לי", הנוסף שיש בקישור הבכורה.
- אך יעאע"ה לעומתו חפץ מאוד בקישור נעלה ונשגב זה, ולפיכך אמר לו; "השבעה לי כיום", תשבע על כך שהנך מוותר על כל קישור ה"לי" המיוחד שבבכורה.

והיינו שהתפלל יעאע"ה (בראשית כח, כא) "ושבתי בשלום אל בית אבי, והיה ה' לי לאלהים", לי במיוחד, בקישור בכורה המיוחד שמתקשר השי"ת עם הבכורים והלוויים, כאשר נעזב עשיו לגמרי מקישור זה, ונשאר רק יעקב דבוק בו בכל לב.

שהשמחה במעונו

הנוסח שתקנו חכמים לומר בשמחת חתן וכלה "שהשמחה במעונו". (כתובות דף ח ע"א) עי"ש ובמפרשים.

הנה אמרו ז"ל (חגיגה דף יב ע"ב) ששבעה רקיעים יש למעלה, "ואלו הן, וילון, רקיע, שחקים, זבול, **מעון**, מכון, ערבות" עי"ש. ולהבין למה השיאו ענין השמחה דוקא בלשון "מעונו", ולא במכונו או ברקיעו וכיוצא.

והאומנם אף כי אין לנו עסק בנסתרות, מן הראוי להזכיר מה שהביא ברבינו

בחיי (שמות כה, יח) וזה"ל; "קצת מחכמי הקבלה אמרו, כי יש למעלה מערבות רקיע שמיני, ששמו מעון ושם נהרי שמחה, ולכך אנו אומרים שהשמחה במעונו" עכ"ל עי"ש.

איתא בזוה"ק (ח"א דף קצג ע"א) מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. - הבה נתבונן בבית המלכות שבמלכותא דארעא, הנה מדורים מדורים רבים בארמון המלוכה, אולמות וחדרים וחדרי חדרים רחבי ידיים. כאשר כל הנהגת המלוכה נעשית בארמון המלך, יש לו אולמות לכינוסי השרים, ומכון לשבת המשפט, וכן ע"ז הדרך כל מדורי השרים והעבדים והיועצים וכו'.

אך מדור אחד יש בארמון נבדל מכל שאר האולמות, והוא "מעונו" הפרטי של המלך, שם לא יבואו ולא יתקרבו כל עבדיו ושריו ויועציו, כי לשם יפרוש המלך לפוש ולחיות חייו וחיי משפחתו הקרובים הפרטים כידוע.

ובזה נבוא אל המכוון אף בכאן, כל אלו השבעה רקיעים שפירשו בגמרא תפקידם המיוחד בכל רקיע ורקיע השפעה הנצרכת לזה העולם וכל הנהגת המלכות. אבל למעלה מכל אותם רקיעים, ישנו "מעון" מיוחד, הוא מעונו ית' הפרטי שם יושב על כסא כבודו בשמחתו הגדולה בייחוד קוב"ה ושכינתיה.

ובעת נעלה כזו, כאשר בונים אנו למטה מעונם הפרטי של חתן וכלה לאויוש"ט, נעשה מייחוד זה שמחה גדולה מאוד למעלה ומגעת עד אימא עילאה קדישתא, והשמחה הגדולה נחגגת "במעונו", הפרטי שלמעלה מכל שבע הרקיעים.

וכן מבקשים אנו בעתותי הרצון (דברים כו, טו); "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל". כלומר, שיגיעו רחמיך עלינו עד מעון קדשך למעלה ברום שמים, ומשם יושפע עלינו שפעת חסדך הגדול. - וכן הוא אומר (תהילים סח, ו); "אבי יתומים ודין אלמנות אלקים במעון קדשו". כלומר, על צערם ודאגתם של היתומים והאלמנות מטפל בהם השי"ת ממעון קדשו הפרטי, לרוב חשיבותם לפניו ית', ואינו מניחם לשום מדור אחר של אחד השרים או המלאכים המשרתים לפניו בקודש.

וכן אנו מוצאים בעת שמחתם הגדולה של ישראל בבנין בית המקדש הכללי של ישראל קדושים (דברי הימים ב ל, כו); "ותהי שמחה גדולה בירושלים, כי מימי שלמה בן דוד מלך ישראל לא כזאת בירושלים. ויקומו הכהנים הלוים ויברכו את העם וישמע בקולם, ותבוא תפלתם למעון קדשו לשמים". - והיינו שמרוב השמחה הגדולה שבבנין בית ישראל, היתה שמחה גדולה כל כך בירושלים שהגיעה עד "מעון קדשו" גבוה מעל גבוה, למעלה מכל שבעת הרקיעים אוכיה"ר.

חדר ייחוד

מנהג ישן בישראל זה כמה דורות, שתברך הכלה את החתן בחדר ייחוד; "יהי רצון שנזכה לחיות יחדיו רבות בשנים, ויעלה הזיווג יפה וכו'". - וכתבו שבאם אין הכלה יודעת זאת, על החתן ללמדה ולשים ברכתו בפיה.

לאור זה המנהג נוכל להבין סיום חתימת הקדושה תמיד; "ובדברי קדשך כתוב לאמר (תהלים קמו, י), ימלך ה' לעולם. אלקיך ציון לדור ודור הללויה". ונתקשיתי בזה תמיד, מה ענין זה הפסוק לקדושה. הלא ענין הקדושה כשמה כן היא, להקדישו יתברך בעליונים ובתחתונים, וכן הוא מבואר בנוסחתה. ומה ענינו של זה הכתוב המדבר בהמשכת המלכות לעולם אל הקדושה.

ברם ידוע שעת הקדושה היא עת הייחוד, של קוב"ה עם כנסת ישראל כלה נעימה, ומנשיקות פיהו יריק עלימו בעת אמירתם קדוש קדוש קדוש וכו' בחיבור פא"פ. כאשר מרומז בטור אורח חיים (סימן קכה) "כי אין לי הנאה בעולם כאותה שעה, שעיניהם נשואות בעיני ועיני בעיניהם" עכ"ל עי"ש.

ולפיכך בעת הייחוד מנהגם של ישראל לברך הכלה את החתן על המשך ייחודם זה לאוויש"ט, והיינו שמסיימים בברכה זו "ימלוך ה' לעולם וכו' לדור ודור". ולא תפסק מלכותו מאיתנו לנצח. - והיינו שמוסיפים; "

הגאון ר׳ **יחיאל גולדהבר** שליט״א
ראש כולל ׳דגל ירושלים׳
ומח״ס ׳מנהגי הקהילות׳

בחשיבות המנהגים ומעלתם ובפרט בחשיבות שיחסו להם גדולי אשכנז, הארכתי בספרי מנהגי הקהילות, ואין כאן המקום לפורטם. הבאתי כאן אך ב׳ מנהגים בעניני נישואין מאשר איתי בכתובים, לכבוד חתונת בתי הכלה שתחי׳ עב״ג החתן המהולל בתשבחות הרב שמואל אליהו קליין הי״ו בן למחותני הגרד״ש שליט״א רב ואב״ד קרית אונגוואר, ונכד כ״ק אדמו״ר מאוגוואר שליט״א, ומכאן יראה הקורא עד כמה החשיבו כל פרט ופרט במנהגים בכל העניינים, ובפרט ביום גדול זה - יום הנישואין, עליו האריכו רבותינו בגודל יקרתו, עד שכל פרט קטן מקורו קדוש בתשובות רבותינו הראשונים.

סדר ההכנה לחופה למנהג שבע הקהילות

א. בכל יום שהתקיימה חופה בעיר, היה השמש יוצא לרחובות העיר בשעה 11 והכריז: ״אלע לייט קומען צום באדעקן״[1] האווירה ביום החופה היתה ביראה ואימה וברצינות יתר.

ב. כל התושבים היו לובשים בגדי שבת לכבוד החתונה.

ג. הנשים הקרובות לכלה הלכו להביא את הרבנית - אשת הרב לחופה [2]. ובינתיים הכין השמש את ה״שטוהל״ [=כורסה] לכלה. הנשים הוליכו את הכלה למקומה על ה״שטהול׳ [3], אז התקבצו ידידותיה וסתרו את שער ראשה [4]. ובאותה שעה חילקו שם נרות למשתתפות. בשעת ה״באדעקן״ [5] הדליקו את הנרות, עד שנתמלא הבית כולו אורה. והנשים עמדו מאחורי הכלה בחצי גורן.

ד. כאשר עמד הכל נכון על מקומו, יצאו המחותנים וקראו לרב מרא דאתרא כדי לכבדו במנהג ה״הבאדעקן׳ [6], ובאותה עת ניגנו הכלי-זמר שירים [7] מלאים יראה ומעוררי לב [8].

ה. כאשר הגיע הרב קיבל כל הקהל את פניו, הרב לקח תיכף את הדעקטוך וכיסה את פני הכלה בנוכחות החתן והמחותנים [9] א).

אח״כ בירך אותה בברכת כהנים (ללא נשיאת כפים) ב) [10]. ולאחר מכן בירכו אותה כל הנוכחים בברכת: ״אחותינו את היי לאלפי רבבה״ ג) [11]. אח״כ פנו הרב ושאר הגברים משם, והרבנית הידקה וסדרה את הטוך.

ו. בהמשך התחילו הכלי-זמר לנגן שיר ׳מארש׳. אז הכריז השמש: ״צום חתן פיהרן״ ד).

ז. קבלת פנים

התהלוכה מעריכת הבדעקן עד בית ההורים היתה כך[12]: החתן הלך ראשונה

עומד באמצע, משני צידיו עומדים אחיו וגיסיו, ולאחריהם כל המשתתפים, ורק לאחוריהם הולכות הנשים, ואחר כולם ליוו ה׳כלי-זמר. בבואם לבית הורי החתן מצאו בית מלא אורה ושמחה, שלחן ערוך מלא מגדים.

החתן התיישב בראש השלחן, ולידו מונחים ה׳קיטל׳ על כסא אחד, ועל כסא השני מונח ה׳שבת קאפל׳ [=כיפה של שבת]. הכלי-זמר ניגנו וכל העולם שר ביחד. זה נמשך עד שעה 12:30 לערך.

אח״כ יצא השמש כדי לקרוא לחברי הקהלה לבוא ולהתפלל תפלת מנחה בשעה 1:00.

שני המחותנים הלבישו לחתן את הקיטל על בגדיו שלבש כבר[13], ואת ההייבל לראשו. לפני יציאתו מהבית הזכירו לחתן לקחת טבעת-הנישואין, ולקחו בידו.[ה]

הערות

1. עריכת כיסוי פני הכלה, יש לעשותו במעמד קהל אנשים. כן כתב בדרישה, ומוסיף שעיקר המצוה ה"ה הכנסת הכלה לחופה, נמצא מה שהולכים בזמנינו כל הקהל עם החתן או עם אביו בשחרית לכסות לחופה, ע"ד מש"כ ה'מרדכי' שאחרי שחרית מתחילה הכנסת הכלה לחופה _ דרישה אה"ע סימן סה ס"ק א, יו"ד סימן שסא, הביאו ט"ז אה"ע סימן סה ס"ק ב עי"ש.

מנהג הקריאה היתה נהוגה גם מקהילה העתיקה 'וורמייזא', כפי שמפורט בספר מנהגם שהשמש קרא בראש כל חוצות: "די כלה ולעכטי גין" _ מנהגי וורמיישא עמוד רט.

וראה עדות בן נכר על קהילת פיורדא שבגרמניה משנת רמ"ג! שמש העיר עובר בחוצות ומזמין בקול רם: צום פלעכטן A. Wurfel Historicht Nacricht von der judengemeinde im dem Hofmarckt Furth. פרנקפורט 1754, עמוד 134.

2. וכן נהגו בקהילת וורמייזא: ואז הרבנית אשת הרב בא[ה] ראשונה לבית הכלה ומתחיל[ה] במצוה זו לקלעה _ מנהגי וורמיישא עמוד כט. וכן נהגו בקהילת אמשטרדם - סדר הנהגת ביהכנ"ס דק"ק אמ"ד, תע"ו, סימן א'.

3. כסא מיוחד לכלה הוא מנהג עתיק יומין עוד מתקופת חז"ל, ונזכר כבר במשנה לענין דיני טומאת מדרס [מסכות עדיות פ"א משנה יא, כלים פרק כב משנה ד]: כסא של כלה שנטלו חפוייו, נחלקו ב"ש וב"ה. וכך תיאורו: מושבו היה מסגרת שעליה מונחים כשלשה פסים, משני צדיה היו מחוברים לוחות הגבוהות יותר מגובה המושב, שעל ראשיהם היתה הכלה מניחה את ידיה, ומאחוריו היה מחובר לוח גבוה שעליו היתה משעינה את גבה _ פירוש הראב"ד לכלים. ובגמרא כתובות דף קי ע"א, מבואר שדרכן היה להושיבה "אבי כורסייא" פרש"י אפריון. מגמ' זו הביאו ראשוני אשכנז סמך: "ראיה למנהגינו להושיב[ה] על קתדראות" _ תשב"ץ דיני חתן סימן תסה; אגודה יבמות שם.

אופן עמידת הנשים סביב הכלה, הוזכר בספר 'מטעמים החדש': מושיבין הכלה על הכסא באמצע הבית, ונשים סביבה, הכלי זמר והבדחן מזמרין בניגון עצוב. וראה עוד 'שלחן העזר ח"ב דף יח סוף טו"ב.

פ. ווגגרוב מתארת את חתונת אחותה בשנת תר"ח, ומזכירה את חויותיה והרגשותיה בזמן קליעת השער – Memoiren einer Grossmutter, כרך 1(1908) עמוד 178.

י. זיזמאר מוסיף כמה קוים: "האמהות והסבתות עמדו מסביב הכלה ב"הבדלות" דולקות, המקלעות פרועות, אחרות גוזזות לגמרי, כלי-זמר נגנו "אבאזעצנס" –ניגון עצב, הבדחן השמיע דברי מוסר, בכיות ויללות לא היו פחות מכפי יוה"כ לתפלת 'ונתנה תוקף' – 'פנקס וילנא' עמוד 874.

גם א. דרויאנוב מספר: קודם החופה מושיבים (באזעצט מען) את הכלה, הנשים הסובבות אותה מטפלות בקליעת שערותיה, הבדחן משמיע לה דברי מוסר על גורלה וחובותיה לעתיד, והכלי-זמר מנגנים. – רשומות א, תרע"ח, עמוד 360.

מעניין שאצל יהודי הודו נהגו כעין זה, אלא שאצלם הגיע החתן רכוב על סוס, וסביבו להקת מריעיו ובידיהם אבוקות והבדלות, וכה מוליכים אותו לבית הכלה. בביתה יושבת הכלה על כסא מיוחד וסביבותיה רעותיה יושבות במעגל וכו' _ הובא בכת"ע 'קול מחזיקי הדת' ד' בכסלו תרמ"ט.

טקס הקליעה וגודל מעמדה מוזכר עוד אצל: י. טרונק 'פולין זכרונות און בילדער' נ.י. תש"ד, עמוד 171; א. גוטלובר 'זכרונות מימי נעורי', עמוד 31.

4. ה'כלה פלעכטין' סתירת שערות הכלה הוא מנהג אשכנז עתיק יומין. כפי שכתב מהרי"ל [הל' נישואין]: מה שהכלות הבתולות פרועות ראשן וסותרין קליעת שערן, מפני שצריכין לטהרה חפיפת הראש - ומטעם זה חברותיה סועדות עמה בשחר מאכלי חלב ודגים, שאין חוצצין בין השנים. והמנהג שגם שאר הבתולות פורעות ראשן וסותרות קליעתן, כדי לחפות עליה לצניעות, שאין לגלות שמיוחדת היא לטהרה. עיין רבינו אפרים מבונא בתוך 'סדר ארוסין ונשואין' ב"ב תש"ן, עמוד נו.

גם במדינת מרוקו נהגו כך, כפי שמעיד רבי יוסף בן נעים: "מנהג שקודם ימים מועטים מהחופה, באים נשים קרובות לחתן ושכנותיו ומיועדיהם לבית הכלה בקול המון חוגג ... וקולעין שערות הכלה. ובמלאת שבעה ימים אחר החופה,

מביאים ילדים קטנים מבית הספר ומתירים השערות ... והיום ההוא קורין אותו בלשון ערבי ליל"ת אוכט"א, כלומר ליל להתיר הקשרים. וכן נהגו כעי"ז בקהילות לוב _ זבולון בוארון 'מנהגי חתונה בקהילות לוב' נתניה תשנ"ה, עמוד 12.
רבי אברהם אליעזר הירשאוויץ מקאוונא, נותן טעם למנהג סתירת השערות, וקליעתן מחדש, עי"ש, 'אוצר כל מנהגי ישרון' מהדו' ד, עמוד 28. וכל זה הוא דברים בטלים.
רבי מאיר מקארסטשוב מבאר על פי סוד, מנהג זה של קליעת שערות הכלה – 'מאיר עיני חכמים', מאמר סוד נישואין.

5. מנהג הדלקת נרות וריבוי הנרות בעת המאיין [=החופה הראשונה שהיו עושים באשכנז בבוקר אחרי תפילת שחרית]. והחתונה מוזכר כבר בספרי ראשוני אשכנז.

רבי אליעזר מוורמיישא בעל הרוקח, מביא רמז לריבוי הנרות ממתן תורה, שנאמר בו "ויהי קולות וברקים". בתשב"ץ [סימן תסח] כתב: מה שזורקים נרות דולקות רמז למתן תורה, וסיים: **נקוט האי כללא בידך, כל המנהגים של חתן ושל כלה אנו למדים ממתן תורה, שה' היה מראה עצמו כחתן נגד כלה, שהם ישראל.** [ראה במאמר אאמו"ר שליט"א "הרי את מקודשת לי" לעיל בקובץ זה].
הדלקת הנרות מוזכרת בהרבה מראשוני אשכנז, לדוגמא: מהרי"ל הלכות נישואין עמוד תסד; שו"ת מהר"ם מינץ סימן קט [עמוד תקלד].
גם רבי אברהם מקאליש בעל 'מגן אברהם' הזכיר דרך אגב את נרות אלו. בשו"ע נפסק שנרות שהודלקו לכבוד מתים, אין מברכים עליהם ברכת 'בורא מאור האש', והטעם שאינו עשוי להאיר. הוסיף המג"א: והוא הדין נר של חתנים. וטעמו שהבדעקן והחופה היו מבעוד יום, לכן אינם עשויים להאיר, אלא לכבוד [להעיר ממנהג קראקא "ליווי החתן עם לפידים" _ ספר קראקא עמוד 143].
לגבי מספר הנרות, נמצא גם בכתבי הראשונים, כמה אזכורים על כך

רבי נתן בעל הערוך בערך 'לפיד' מזכיר **עשר** לפידים. ואילו בארחות חיים [הל' קידושין עמוד 67] מזכיר שמדליקים ארבע נרות.
רמז ואסמכתא לריבוי נרות בעת נשואין, מצאו הראשונים בגמרא. בשעתו גזרו הרומיים שבתולה הנשאת תבעל להגמון תחילה [ירושלמי כתובות פ"א ה"ה] ולכן נאלצו להעלים את דבר קיומה של שמחת נישואים, ואם היו רואים נרות רבים בבית, סימן היה להם שמתקיימת שם שמחת נישואין [ר"ן לסנהדרין לב ע"ב] וכאילו הנר צועק: "משתה שם משתה שם". במאטרסדורף חילקו את הנרות גם לנאספים, ולא רק לשושבינים, וכן כתב רבי משה מת מפרעמישל: "יש מקומות נוהגים שכל השייכים לנשואין, נושאים נרות הרבה לפני החתן".

6. כן הוא מנהג אשכנז, ויבואר להלן.

שיטות רבות מצאנו בכתבי הראשונים במהות החופה.י"א שהיא הכנסה למקום מיוחד כעין אפריון. דעת הרמב"ם: הכנסה לביתו. דעת הרבה ראשוני אשכנז פריסת סודר או טלית על החו"כ.
שיטה נוספת היא: פריסת הינומא.
מקור הדבר שכיסוי ראשה היא החופה, נמצא בתוס' למס' יומא יג ע"ב, שביארו דברי הירושלמי שם: בתולה משיצאה בהינומא, כבר הוי חופה שלה.
והוא על פי המשנה בכתובות [טו:] אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים.וכתב רש"י שכך היו נוהגין להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה, ובגמ' [יז:] איתא שני פירושים ל'הינומא': תנורא דאסי, פרש"י כמין חופה של הדם עגולה. פירוש שני: קריתא דמנמנה בה כלתא, פרש"י: צעיף על ראשה משורבב על עינה, כמו שעושין במקומינו, ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין, ולכן נקרא הינומא על שם תנומה.
ביאור פעולת הנישואין ע"י ההינומא, שהרי כך היו הבתולות יוצאות מבית אביהן לבית החתונה.
מנהג פולין: לערוך את כיסוי פני הכלה כחופה, כזכר לחופת שחרית - שהיתה נהוגה בתקופת הגאונים, לערוך שתי חופות אחת בבוקר והשניה בערב - ואת היריעה הפרוסה על כלונסאות, היתה חופת ערבית.

על מי מוטל לפרום ההינומא:

הב"ח [ריש סימן סא] כתב כיון שהוא מעשה חופה צריך החתן בעצמו לפרום, ולכן כשהרב והחשובים הולכים לכסות, צריך שהחתן יאחז את ההינומא עמהם.
אולם בדרישה [ריש סימן סה] פירש לאו דוקא החתן, אלא ה"ה אביו.וכ"כ ביו"ד סי' שמה, שסא.

ואולי אפשר-לומר, ששני סוגי כיסוי יש. א] כיסוי פניה משום צניעות [ראה עוד חת"ם פ' חיי שרה; רבי יעקב צבי מעקלנבורג מקניגסברג, 'הכתב והקבלה' פ' וירא עה"פ [כ, טז] כסות עינים], ודי לנו שהכלה בעצמה מתכסה. ב] מנהג כיסוי ראשה –משום חופה, שהחתן מכסה אותה.

מנהג רוב הקהלות היה **שכיבדו להרב בכיסוי הינומא**, והחתן אינו משתתף כלל בהכיסוי [כן כתב רבי יחזקאל לנדא מפראג, דגול-מרבבה ליו"ד ראש סימן שמב], הביאו גם תלמידו רבי אליעזר פלעקלס שו"ת תשובה מאהבה סוף ח"ג, הלכות אבילות סי' שמב. וכן מעיד רבי שלמה גנצפריד מאונגוואר, על מנהג מדינתו, **שחשובי העיר פורסים הסדר** [קצור שו"ע סימן מז סעיף ג] וכן מעידים: סידור 'דרך החיים' סדר ברכת ארוסין; 'שבט שמעון' מטירנויא, חלק בית המשתה דף נ' ע"ב; שלחן העזר ח"ב דף כו; שו"ת דברי ישראל חלק אה"ע סוף סימן כב; אוצר דינים ומנהגים (אייזנשטיין) ערך חתונה, עמוד 145.

מצאנו רישומים מפורשים של כמה קהלות בישראל שרק הרב כיסה את פני הכלה: ק' חוסט [תולדות מהר"ם שיק, עמוד טו] קהלת האשכנזים בירושלים [מכתבו של רבי דוד שפירא, שולחן העזר, ח"ב השמטות, דף קכח]. ערים אושפיצן וקשאנוב [שמעתי מהרבנית רייזיל נחמן, בתו של רבי שאול דוד אנגלנדר מאושפיצן].

עדות מקהילת קיוב שהבאדעקן ערכו בשחרית "וכמה פעמים בא החתן על הכיסוי" - שו"ת 'בית אברהם' לרבי אברהם אב"ד קיוב, סדילקוב תקצ"ז, סי' כא.

מאידך היו קהלות שבהן החתן כיסה. הב"ח מעיד שבמדינת רוסיא כיסה החתן. בעל ה'נודע ביהודה' מעיד **שבכל מדינת וואהלין** נוהגים שהחתן מכסה. בערוך השלחן [נה, טז] כתב כן כמנהג פשוט: החתן מכסה אותה.

ולהעיר משבחי הבעש"ט [מהדורת מינץ, עמוד מח] משם משמע שכן היה המנהג אצל הבעש"ט. וכן כתב בפשיטות רבי מאיר אב"ד קארסטשוב תלמידו של בעל 'אור המאיר': מנהג כל ישראל שמסרקין השערות ומכסין כל הראש ופניה, והוא ממש סוד וכו', ואח"כ בא **החתן ונוטל הדעקטוך** שהוא מנהג שעושים מפרוכת שהוא מלבוש של אימא שמכסה על זו"נ ומכסה אותה [מאיר עיני חכמים סוד נישואין, סוד בדעקניש].

ונראה שכן היה נהוג בווילנא בתקופת הגר"א כפי שמספר רבי בן ציון אלפס [בתולדות הגר"א שלו, בראש ספר 'אבן שלמה' שתרגם לאידיש, דף מז ע"א] על אחד מתלמידיו שנתעוור בימי נעוריו. שמחתו של הגר"א ביום הכנסת תלמידו לחופה היתה מרובה, והיא הגיעה לשיאה לפני העמדת החופה, כאשר השושבינין הובילו **את החתן לכסות את הכלה בהינומא, כמנהג ישראל.** באותה שעה פני אליו הגר"א: "חז"ל אמרו אסור לקדש אשה עד שיראנה" ומשהשלים את דבריו פקח החתן העוור את עיניו.

כיסוי הינומא:

מקורו מדברי המשנה בכתובות דף טו ע"א אומרת שבתולה יוצאת בהינומא, ולדעת רבי יוחנן [שם יז:] היינו "קריתא דמנמנמה כלתה" ומפרש רש"י: צעיף על ראשה משורבב על עיניה, כמו שעושין במקומינו, ופעמים שמנמנמה בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין, ולכן נקרא הינומא על שם תנומה. מדבריו משמע שהכלה היתה לובשת את ההינומא לא רק בשעת הברכה אלא זמן רב, עד שלפעמים היתה מנמנמת בתוכה.

במהרי"ל מפורש שכבר בבוקר הכלה מלובשת הינומא על פניה. וכן בתוס' יומא יג ע"ב ד"ה ולחדא כתוב: בתולה משיצתה בהינומא הויא חופה שלה, וזה היו רגילין לעשות ביום! וכן משמע מספר האסופות: שנימק טעם לכיסוי ראש הכלה **ביום שמכניסין אותה** לחופה [הובא בסדר אירוסין ונישואין, ב"ב תש"ן, עמוד מה] משמע שהיתה מכוסה כל היום.

על החתונה הגדולה שבז'עליכוב, התעורר דיון בין המגיד מקוז'ניץ לבין החוזה מלובלין, אם החתן צריך ללכת עם השושבינים לכסות את פני הכלה. המגיד מקוז'ניץ טען שרבקה אמנו כסתה פניה עם החתן. לעומתו טען ה'חוזה' שתמר כסתה פניה בלי נוכחות יהודה ['נהר שלום' לרבי מאיר מפורסיוו, דף עו טו"ד]

בשו"ת נחמת יוסף (תאומים) סימן פא **הביא** שני המנהגים. ואסיים בתשובת רבי משה קליין רו"כ אונגוואר - דוד החתן - שהאריך להטעים מנהג זה שהרב מכסה ולא החתן בעצמו - קובץ 'בית אהרן וישראל' גליון ה' [סיון תשנ"ז עמ' סא] וראה שם תגובת הגאון הגדול רבי שמואל הלוי וואזנר שליט"א. וע"ע שו"ת 'משנה הלכות' ממחותני כ"ק גאב"ד אונגוואר שליט"א מהדו"ת חלק ד' סי' לה.

מצאנו טעם לכיסוי משום צניעות, משום הרהורי עבירה.

רבי גרשון ב"ר יעקב מבונא הטעים: כדי להציל כל אדם מהרהורי עבירה ועונש. ועוד הוסיף לשאול על טעם זה, א"כ תחשוש כל שבעת ימי המשתה, ומתרץ: חכמים לא דברו אלא ביום כניסתה שהכל מתקבצים שם ומסתכלים ביופיה והיא עדיין בתולה, אבל אח"כ לא הקפידו עליה אלא כמו שאר הבעולות, וראיה לדבר שאין עושין כן לאלמנות כנוסות, שאין מכסין פניהן אלא בשעת הברכה, לפי שמתביישת כשעומדות בין הקהל [דבריו הובאו בספר האסופות הנ"ל].

גם מלשון מהרי"ל מפורש שהטעם הוא משום צניעות בתארו את סדר החופה אחרי המאיין: הכלה חזרה וחברותיה עמה, לביתה בליווי כלי-זמר, ובביתה "היתה מלובשת סרגנו למעלה מכל בגדיה, והינומא היתה **משום צניעות** ולא משום חופה". ועיין בספר 'מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג' עמוד 82.

וכ"כ מרן החת"ס: טעם למנהגן של ישראל המבואר בספרים לכסות פני הכלה וכו' נ"ל וכו' שכיון שמותר להסתכל במלבושיה שעליה, ובקליעת שערה, אולי יבואו ח"ו להסתכל בפניה, לכן נהגו לכסות פניה - חת"ס עה"ת בראשית דף צה ע"ב.

הרשב"א מתאר מנהג "בנות ישראל **הצנועות**" שהן מכסות פניהן בשעת קידושין [שו"ת הרשב"א: הובא בארח"ח הל' קידושין סימן יג והביאו ברמ"א סימן סה.

עוד על טעמי הצניעות ראה מהר"ז בינגא, פסחים, עמוד רכב.

7. שירי 'כלה-לידער' ששרו לכבוד הכלה הם עתיקים ביותר. נדפסו לראשונה בספר 'מצות נשים' ונציה שנת שמ"ח, או בספר 'איין כלה ליד' מהגאון מהור"ר יעקב אולמא, נדפסו בסוף ספר מנהגים, וינציה שנ"ג.

קרוב לאותו זמן, בשנת שנ"ה לערך, נאספו שלשה שירי-כלה באוסף שירי-עם של אייזיק וואלך מווירמיישא, הדפיסם פ. רוזנברג בטרנסקריפציה לועזית ב 'צייטשריפט פור דער יודען אין דויטשלאנד', כרך 2, עמודים 291-289.

בשנת תל"ו מצאנו בפראג אוסף נוסף של שירי כלה, חוברו ע"י רבי נח אברהם אשר זעליג בן חזקיהו, ממשפחת אלט-שול מפראג, הוא הדפיסו בשם 'איין היפשר זמר פר חתן אונ' כלה, בניגון הלב שוורץ הלב ויש'.

כעבור כמה שנים הודפס בפראנקפורט 'איין שין ניי כלה ליד בניגון גוט שבת גוט שבת' [יוסף טירר פפד"מ תס]. מאותה תקופה, פורסמו שני שירי קליעה – מ. וואלדברג ב'צייטשריפט' הנ"ל כרך ג, עמודים 82-78. אלא הוא מקשר שם בטעות את קליעת השערות עם גזיזתן.

עדי ראיה זר מספרים על הטקס כי בשעת הקליעה, היו חברות הכלה והנשים שרות שירים יהודיים [באידיש] שתכנם מצוות נשים, חובות אשה נשואה כלפי בעלה ובחיי הנשואין בכלל, כל הנשים היו נוכחות במעמד הקליעה ומזמרות שיר ארוך בניגון עצוב וכולן בוכות, והכלה עולה על כולן בבכיה [P. Kirchner `Judisches Ceremoniel` Nurnberg 1724, p.178; Grienbaum `Judischdeutsche Chrestomathie` Leipzig 1882, p 344. האחרון מוסיף שכהיום נתבטל, כמו כמה מנהגים אחרים, אך נשתמר עוד בישובים פה ושם.]

על מהות ה'כלה לידר' ותכנם, כבר הגיב מחבר ספר המוסר לנשים, משה הענוכש, בהטעימו שמצוה אמנם לשיר לפני הכלה, אבל לא יחברו ולא ימלאו את השירים בדברי לעג, עזות ונבול-פה.: "און עש איז איין גראשי מצוה דש מן זינגט פויר דער כלה צימליך אונ ליפילך ניט מיט האכין געשריי, און ניט פר לושט אודר בויברייא וועגן, אזו זול מן מכין כלה לידר, און ניט גישפויט, אודר עזותקייט, אדרק שענטליכע ווארט" _ ברנט שפיגל, האנוי שפ"ו, פרק לד.

גם ב'ערוך השלחן' סימן נה סעיף י, הזכיר את מנהג זה: בעת כיסוי ההינומא מזמרין לפני הכלה בכלי-זמר.

8. ניגון מעורר תשובה:

י. שודט מתאר בפרוטרוט את סוגי הניגון בחתונה יהודית שהתקיימה בפפד"מ: "סמוך לחתונה היו נוהגים בעירות הקטנות לנגן לפני החתן מן זמר ערב לאוזן. ואם אפשר בביצועה של תזמורת מנגנים שהוזמנה לכך. תחילה היו מנגנים לפניו את הנעימה הרצינית של 'כל נדרי', אחריה ניגנו נעימות קלות וערבות, ולשמוע צליליהן היו מוליכים את החתן אל ביתה של הכלה, כאן היו תחילה משמיעים **נעימה רצינית** – קוריוזים היהודים ח"ב פרק כה עמוד צ.

רבי יהודה זלוטניק מגומבין, בתארו מנהגי חתונה בפולין וליטא מזכיר בין השאר: לפני החופה מעורר הבדחן את הכלה ואח"כ את החתן לתשובה, וזה נקרא בעזינגען, החתן על פי רוב, מכסה את עיניו בשעה כזו – 'רשומות' א, עמוד 357, סעיף 46.

בטעמי המנהגים סעיף תתקנה הביא מספר 'שארית ישראל' טעם המנהג שבוכים לפני החופה וכו' והוא שעל ידי הבכיות מעלין את הקליפות.

את הבכיות בעת קליעות השערות רמז רבי נפתלי הורוויץ מרופשיץ, שהיא כאותה בחינה של הסרת הקשרים של הלולב ביום הו"ר "...נוטלין הקשר מהלולב ע"ד הכלה שיוצאת בהינומא וראשה פרועה, **ואז המנהג לבכות**, ואח"כ עושין

סעודת חתונה, וזהו בחינת שמיני עצרת" - 'זרע קודש' לקוטים לסוכות, ד"ה ויושע. ולא רק שדרש כן, אלא פעל כך למעשה בעת אמירת תורה זו, וכפי שכותב רבי חיים אלעזר שפירא ממונקאטש: בהו"ר בעת שהסיר [הרופשיצר] את טבעות מהלולב פתח ואמר "לאמיר אויפלעכטין די כלה" [=בואו ונפריד קליעות הכלה], ואז כל העם שומעים דברים נוראים כאלו יוצא מפיו בקדושה וטהרה, נפלו כולם בבכיות וזעקות גדולות והתעוררות שאין לשער ['שער יששכר', תשרי, מאמר 'ישע רב' סעיף יב. כעין זה סיפר רבי אברהם שמחה הורוויץ מבארנוב על זקנו הראפשיצר –'מגדיל ישועות מלכו' ירושלם תשט"ו, דף לט].

רבי מאיר רבה של קארסטשוב, תלמידו של בעל 'אור המאיר' מז'יטומר, מסביר על פי סוד: מה שנוהגות ישראל קדושים שקודם הבאדעקניש הנשים בוכות, ותיכף ומיד אח"כ שמחים [ות], ובזה סוד כמוס ['מאיר עיני חכמים' מאמר סוד נישואין.]

רבי יוסף גרינוולד אב"ד פאפא מעיד מתקופת אביו [רבי יעקב יחזקיה אב"ד צעהלים]: ואני זוכר בימי חורפי כשהייתי עם אבותי ורבותי אצל חופה, ראיתי שהיה נופל אימה ופחד והתעוררות תשובה _ מכתבו נדפס בספר טהרת יו"ט חלק ט.

9. מקור לברכת חתן וכלה מצאנו לראשונה בפרקי דרבי אליעזר שהשווה ברכת החזן להחו"כ לזה שבירך השי"ת את אדם-הראשון, ועוד: "אמר הקב"ה למלאכי השרת בואו ונגמול חסד לאדם-הראשון ולעזרו, וכו' והיו מלאכי השרת כמו שושבינים המשמרים את החופות וכו' כחזן מה דרכו של חזן עומד ומברך לכלה בתוך חופתה, כך עמד הקב"ה וברך לאדם ולעזרו שנאמר 'ויברך אותם אלהים' [פרקי דר"א פרק יב] בפרקי דר"א חזר על כך גם אצל לבן ורבקה: "וענו לבן ובתואל ואמרו הואיל ויצא הדבר מפי הגבורה אין אנו יכולין לעכב שנאמר ויען לבן ובתואל וגו', השכים בבוקר וראה המלך עמד וממתין בחוץ, אמר להם אל תאחרו אותי וגו' וכחזן שהוא עומד ומברך את הכלה בחופתה כך עמדו וברכו את רבקה [פרקי דר"א פרק טז].

הרלב"ג מצא סמך מן הכתובים לברכת החתן, בזה שבועז קרא לעשרה אנשים בנישואיו עם רות (רות רבה ד, ב) ואלו דבריו: להודיע כי בדבר הנשואין ראוי שיהיו עשרה אנשים. ולזה סיפר שכבר לקח בועז י' אנשים וכו' והוצרכו שם להשלים הנשואים בפניהם להיות שם פרסום. ובחר בזקנים כדי שיתברך מברכתם כי לפי הנראה היה נהוג לברך את החתן בעת הסכמתו לישא אשה, והוא מבואר שברכת הזקנים היא יותר נשמעת אל ה' יתברך שנשמעה תפלתם. ונתברך בועז בברכתם כי ממנה יצא לו הזרע אשר יבנה את בית ישראל ויעמידם בשלם שבעניינים בעזרת ה' יתברך, כמו שיעדו הנביאים מדבר מלך המשיח, אשר יצא דוד מרות.

ואכן כך נהגו עד הדורות האחרונים, לדוגמא הועד על: מנהג מרבני ירושלים שלפני החופה האבות מוליכים את החתן אל בית הרבנים והצדיקים לקבל מהם ברכתם [שדי חמד מערכת חו"כ, סעיף כב].

רבי יצחק ויים ראב"ד ווערבוי מספר סיפור נורא בנוגע לקדושת רבי מאיר א"ש מאונוואר 'בעל 'אמרי אש'.

כשעמד רבי דוד פיגל'ס תחת חופתו, ברך אותו רבי מאיר והיות שר"מ היה בטבעו בעל בכי, ירדו דמעותיו על כובעו של רבי דוד. אחרי פטירת ה'אמרי אש' נסע רבי דוד אל רבי שלום רוקח מבעלז וביקש ממנו שיברכו, ענה רבי שלום: כבר התברכת מאת אדם גדול! ['אלף כתב' סעיף תשמט].

רבי פנחס שפירא מקוריץ בירך את המסתופפים בצלו בליל שמיני עצרת. והתבטא: כי בלילה הזה [שמע] הוא כניסה לחופה, ז"א ונו"ק, וקודם החופה הדרך לברך ['אמרי פנחס' שמיני עצרת, סעיף תרמט].

על רבי אברהם יהודה הכהן אב"ד בערגסאז בעל 'קול אריה' מסופר: כשהשיא את בנותיו בירך אותן תחת החופה [תולדות קול אריה, מהדורת נ.י. תשל"ו, חלק הוספות, עמוד ל.]

10. ברכת כהנים ע"י ישראל:

שנינו בגמרא כתובות דף כד ע"ב: ישראל הנושא כפיו ומברך ברכת כהנים, עובר בעשה. פירש רש"י: שנאמר 'כה תברכו את בני ישראל' אתם ולא זרים, ולאו הבא בכלל עשה, עשה. האחרונים הקשו, הלא מעשים בכל יום שאבות מברכים לבניהם וגדולי ישראל מברכים ליחידים וגם לרבים בברכת כהנים [לשון שו"ת מהרי"א אסאד, סימן מא, וכן הקשה הנוב"י מהדורא קמא, סימן ה: בא"ח פר' ראה סעיף יז [שהזקנים מברכים כך את בחור ה'בר-מצוה].

כמה יישובים נאמרו בדבר. א] האיסור דוקא בברכה בשם ומלכות [מג"א ראש סימן קכח, וכבר קדמו בספר האשכול, הלכות ברכות הנהנין, סי' טו, וראה שו"ת שפתי כהנים לרבי שבתי רפפורט אב"ד פינטשוב, סי' טז]. ב] האיסור הוא דוקא בנשיאות כפים [ב"ח ראש סימן קכח, מהר"י אסאד שם]. ג] אם אינו מכוון לקיים מצוה, מותר [מהר"י אסאד שם; שו"ת כת"ם חלק או"ח סימן יד; שו"ת דעת סופר סימן יד [שנשאל ע"י רבי שמואל מאיר הולנדר מטשרנוביץ, על שיש רבנים

המברכים את הכלה ברכת כהנים "עם נשיאת כפים", והשיב הרב מפרשבורג: על פי דברי סבו הכת"ס, היכא שאין מכוונים לשם מצוה, שפיר דמי]. ד] האיסור הוא דוקא ב'שם המפורש' כפי שביטאו בבית המקדש [שו"ת מהר"י טראני, ח"א סי' קכט, הובא במנחת חינוך מצוה שעח; פני יהושע כתובות שם; שו"ת רבי טיאה ווייל, חיו"ד סי' פח-צ; ישועות יעקב לאה"ע סימן ג; וראה מהר"י אסאד שם, ד"ה איברא. [בשו"ת 'קרן לדוד' סימן כג ס"ק ב, חוכך על זה]]. ה] דוקא בזמן תפלה, ובמנין אסור לברך, משא"כ ביחידי, ושלא בזמן תפלה, מותר [שו"ת מתת ידו, מהדו"ת, סי' יח; שו"ת צרי לנפש יפה, סי' ג ס"ק ב]. כעין זה כתב רבי אהרן עפשטיין רבה האחרון [?] של פראג שגם הנוב"י יודה שברכת הורים ומורים אין כל חשש, שזה רצון הקב"ה שישראל יהיו אוהבים זה את זה ויברכו זה לזה בשם השם, ואף בפסוקי ברכת-כהנים, ורק בעולה לדוכן יש איסור. [בשו"ת מהר"י אסאד הנ"ל חולק על סברא זו, כמו כן בשו"ת פני מבין, ח"א סימן כה נתיב ג, מסתפק בזה].

והנה בחילוק השני, שהאיסור הוא דוקא בנשיאת כפים, היו אלו שהחמירו על-עצמם, ובירכו רק ביד אחת. וכן מספר רבי ברוך עפשטיין על הגר"א מווילנא: ושמעתי מאיש אמונים שהגר"א מווילנא בירך את הגאון רבי יחזקאל לנדא, מו"צ בווילנא **בשעת חופתו** והניח ידו אחת על ראשו, ושאלוהו על ככה, והשיב [הגר"א] שלא מצינו ברכה בשתי ידים רק לכהנים במקדש ['תורה תמימה' לפרשת נשא [פרק ו פסוק כג. וראה עוד מש"כ בספרו 'מקור ברוך' עמוד תמח. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה לרבי שלמה לוין, ח"א סי' סז]. דברי הרב עפשטיין יש להשוות עם מסורת אחרת שכתב רבי בן ציון אלפס [ווילנא-ירושלים. בספרו 'מעשה אלפס' ירושלים תש"א, עמוד ט] שעוד הכיר את המו"צ רבי יחזקאל מוילנא [נפטר בשנת תרל"א בן צ"א שנה]: כאשר נעשה חתן הביא אותו מחותנו בשבת לפני הגר"א שיברך אותו, הגר"א ישב אז בסעודה שניה של שבת ואכל את הקוגל. החתן היה אז מלובש בשטריימל, ורצה הגאון להניח ידיו על ראש החתן לברכו. נסוג החתן לאחוריו, שלא ישמן הגאון את השטריימל, והניח הגר"א ידו **האחת על השטריימל וברכו**. והאריך ימים ולמד עד יומו האחרון ללא משקפיים. רבי יחזקאל הצטער כל ימיו על קטנות המוח שלו שהוקיר את השטריימל יותר מידו של הגר"א.

ובדברי רבי ברוך עפשטיין, יש לציין שבספרו 'תוספת ברכה' [נשא שם, עמוד 30] מזכיר זאת שוב, וכותב שנראה לו בכוונת הגר"א שבהנחת שתי ידים על ראש המתברך יש בזה איסור עשה. ומסיים, אבל כמדומני שהרבה חכמים וצדיקים אינם נזהרים בזה, ובברכותיהם מניחים שתי ידים על ראש המתברך.

ואכן מצאנו לרבים וגם שלמים שבירכו בשתי ידיהם, וכבר מצאנו עדות על בעל תה"ד, כי במוצאי שבת אחר הבדלה בירך בשתי ידיו: "...**ואחר כך באו בניו ומברך אותם בשתי ידיו על ראשם**". רבי יצחק לאמפרונטי בספרו פחד יצחק [מערכה ברכה, דף נד טו"ג] מדגיש: "ראיתי מדקדקים שלא לברך לתלמידיהם בשתי ידים, ואומרים שכן עושין כדי שלא לקשור חסד בדין. אמנם אני נהגתי **לברך הנשוי אשה בשתי ידים**, בעדו ובעד אשתו, ולפנויים ביד אחת. אמנם לבחורים לומדי תורה ברכתי ג"כ בשתי ידים, כי התורה סיוע במקום אשה, כך מצאתי. והנני רואה **מנהג טוב לברך החכמים את הקהל ואבות לבנים עם שתי ידים**, איבעית אימא קרא [ויקרא ט]: וישא אהרן את ידיו את העם ויברכם. ואי בעית אימא סברא, כדי שימין ישתכלל בשמאל, כמו שכתבו המקובלים, וכן בעל 'ראשית חכמה' [שער היראה פרק ד]. הרי מבואר שטוב ויפה לברך בשתי ידים להכניע הדין וכן מנהגינו על דרך הסוד, כשאנו מתפללים שמונה עשרה לכוף הימין על השמאל.

בעל 'יוסף אומץ' מצדד אף הוא לברך בשתי ידים: "ואף כי אין לי עסק בנסתרות, מכל מקום נראה לי שטוב לברך בעשר אצבעותיו לרמז נסתר. ועוד שהמברך רק בידו אחת נראה שעינו צרה בברכה וראיה מפורשת ממשה רבינו שסמך ליהושע בשתי ידיו ועשאו כלי מלא גדוש בחכמה' **ומנהגי לומר בשעת הברכה פסוקים של ברכת כהנים, ומצאתי אח"כ בספר המוסר כמנהגי.**

נכדו בעל 'נוהג כצאן יוסף' [הלכות שבת סעיף כג] מעיר על דברי זקנו: מנא לי להביא ראיה ממשה, שמא נביא ראיה מדברות ה' דכתיב 'וסמכת את ידך עליו, ידו אחת משמע. בהמשך דבריו מביא ששמע בשם "מהור"ר חיים מוכיח בקהלת טארני" [?] שצריך לברך ביד אחת כמו שעשה יעקב 'שכל את ידו'. צא ולמד מיעקב שברכם רק ביד אחת, ולא בשתי ידיו בזה אחר זה.

את הראיה ממשה רבינו מציין רבי יעקב עמדין, ומוסיף שאכן כך נהג אביו –החכם צבי-, עוד ראיה הוסיף מברכת המלאכים בליל שבת המניחים ב' ידיהם ומברכים. ומסיים לא כחסרי דעת שחושבים שיש קפידא לברך דוקא ביד אחת, וסוד הידיים לברך גדול [סידור היעב"ץ, סעודת ראשונה של שבת, בית מ"ד, סעיף ז. שו"ת שאילת יעבץ, ח"ב סימן קכה,

עבור תלמידו רבי יעקב כהן. השואל כותב כך: הספר ח"ה [=חמדת ימים] רצונו הוא כבודו להשאר אצלו עד אשר יעיין בו היטיב. ואני לא מצאתי בו דבר תימה זולת ענין ס"ע, וגם ענין הברכה לבנים שהוא מדקדק ומקפיד דוקא ביד אחת! ואדמ"ו גזר אומר בבית התפלה שלו דוקא בשתי ידים. ונתן טעם לדבריו בנגלה ובנסתר. סיון תקכ"ג, רבי יעקב כהן מהנובר.]

בשו"ת קרן לדוד תמה על דברי היעב"ץ: הלא מפורש בשער הכוונות שהאריז"ל בירך ביד אחת דוקא [אמר העורך: בכתבי האר"י אין שום איזכור בנידון זה. בכמה מהסידורים עם כוונות, מופיע ענין זה, אולם מקורו לא ממרח"ו].

וראה עוד נפש כל חי לרבי חיים פאלאג'י, מערכת ב' סעיף לא.

רבי פנחס קצנלבויגן אב"ד בוסקוביץ, חלם שחמיו זקנו –רבי גבריאל עשקלעם אב"ד ניקלשבורג ורב המדינה ורבי נפתלי כ"ץ אב"ד פוזן בעל סמיכת חכמים בירכו אותו ע"י **שימת שתי ידיהם על ראשי** [יש מנחילין, עמוד עח]

ברכת כהנים:

רבי שלמה ארדיט מחכמי איזמיר, בביאורו לנוסח ברכת החופה, מפרש את המלים: 'משמח חתן עם **הכלה'**. שתיבת 'הכלה' גימטריה שישים, לרמוז שעל ידי הזיווג זוכה שהשכינה תשרה ביניהם, ויזכו להתברך מפי הקב"ה ברכת כהנים שבהם שישים אותיות כמו שאמרו חז"ל, וגם ס"ת מ"ה, רמז לשכינה וכו'. ומסיים: ולכן נראה לי מהיות טוב בשעה שאדם משליך הטלית ע"ג החתן שיאמר על ראשיהם כל ברכת כהנים וכו' וכך נהגתי אני הצעיר ['חינא וחסדא' ח"א דף קלח ע"א].

רבי יצחק ויים מווערבוי מספר על-עצמו, בכל פעם שבירך את הזולת, בירכו בברכת כהנים, בס' אותיותיה עם כל הברכות המפורשות היוצאות מפסוקים אלו: בש"ם מדרש וזוהר. ומוסיף לספר: בהיותו בשבת פרשת שמיני שנת תרס"ט, אצל רבי ישכר דב רוקח מבעלז, אמר ד"ת על הפסוק 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם'. ובסוף הד"ת סיפר על אביו -רבי יהושע מבעלז- שאכן כך נהג גם הוא לברך [אלף כתב סעיף תרמד].

11. ברכת 'אחותינו':

מנהג אשכנז שבעת כיסוי ההינומא מברכין את הכלה בברכת 'אחותינו וכו' '.

לראשונה מצאנו כך בשם "הזקן הישיש הרב ר' לייב מבראסלוב" (השפאלער זיידע), שאמר שינהגו כך לאמר פסוק זה, בשעת פריסת הדעקטוך על ראש הכלה 'מאיר עיני חכמים', סוף מאמר סוד נישואין. וסיים: על כן נכון מאוד לפי עניות דעתי, ויש בו סוד גדול.

וכ"כ בספרי האחרונים: תורת משה תנינא, פרשת חיי שרה; סידור דרך החיים, סדר ברכת אירוסין; קצור שלחן ערוך סימן קמז סעיף ג. דרכי נועם פרק שד סעיף ג "המנהג במדינות אלו בנשואי בתולה שחשובי העיר פורסין סודר על ראש בכלה ומברכים אותה ואומרים לה: אחותינו את היי לאלפי רבבה".

רבי יעקב יחזקיה מצעהלים-פאפא, מביא אסמכתא לברך בפסוק זה, בדיוק המלה ויברכו "את" רבקה ויאמרו לה אחותינו וגו', ו"את" בא לרבות על כל הדורות הבאים שיברכו את הכלה בברכה זו ['ויגד יעקב' עה"ת,]. בספר נחלה לישראל עמוד נח, כתב שמצא מקור למנהג זה בספר תניא רבתי סימן צא אולם שם כתוב: טעם שמברכים את החתן ואת הכלה קודם החופה, שנאמר 'ויברך אותם אלקים'!.

מן האחרונים שנגעו בזה, למה בחרו לברך דוקא בברכה של רשע כמו לבן?

בתורת משה הנ"ל נגע בקושי זה, והמסביר בהקדם: שיעקב ועשו היו שני הפכים, והואיל רבקה היתה צדקת בת רשע, לכן היתה מולידה אחד צדיק ואחד רשע. ולכן הרשע אמר בברכתו 'אחותינו', כלומר חלק האחוה שלנו, שהוא חלקו של עשו, זה יהיה ל'אלפי רבבה'. ולכך אמרו חז"ל שהיתה רבקה עקרה, שלא תעשה ברכתם פירות, עד שיתפלל יצחק עליה. ולכן נוהגים לברך את הכלה בברכה זו כדי להפוך ברכתו לברכתנו, אנו אומרים 'אחותינו' –חלק שלנו שהוא חלק של יעקב, זה יהיה לאלפי רבבה.

רבי פייביל פלויט - אב"ד שוראן מגדולי תלמידי החת"ם אכן תמה על כך: הלא חז"ל מסרו על יצחק אבינו שהתפלל: שלא יאמרו מברכתו של אותו רשע נתעברה! "ומטעם זה תמוה בעיני **שנהגו רבותינו לומר פסוק זה בעת יתנו הצעיף על הכלה.** [על כן] נהגתי לומר אחריו [הפסוק] 'לא תהיה משכלה ועקרה, את מספר ימיך אמלא" ['לקוטי חבר בן חיים' ח"ה, א, דף לז טו"א.]

רבי ישראל חיים פרידמן מראחוב תירץ בדרך אפשר: הרי גבי רבקה בשעה שנמסרה לשלוחו של יצחק בירכו אותה, ג"כ כאן בכיסוי ההינומא מוסר האב את בתו להחתן, לכן מברכין אותה בברכה זו [לקוטי מהרי"ח]

ע"ע בספר אגדות מהרז"צ מישקולץ תרצ"ח, טז ע"ב.

12. קבלת פנים:

לפנים בישראל היה נהוג שהמחותנים ואוהביו ורעיו של החתן וסתם אוהדים של החתן וכלה התכנסו אצל החתן זמן מה לפני ההליכה לחופה, הסיבו אתו בנעימים מתוך שירה וזמרה, ואם החתן ת"ח היה דורש בענינא דיומא. מכאן הובילו אותו כולם בשמחה רבה ובכבוד מלכים אל מקום החופה.

רמז לכך אנו מוצאים בגמרא מסכת מגילה [כט ע"א]: מבטלין תלמוד-תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. פרש"י ללוות מבית אביה לחופתה. אך מנהגינו שמלווים את החתן. וכבר כתב כך ה'פרישה' וכ"כ בספר יוסף אומץ, פרק הכנסת כלה, שהשמש היה קורא ברחובות העיר שיבואו אל החופה, והוסיף שמנהג הקדום על פי ותיקין, שהולכים בקהל עם לבית החתן והולכין אחריו לחופה הוא מתוקן ומקובל וטוב, ולא שאחר שהחתן וכלה המה בחצר בית הכנסת יבואו [העם] לחופה, עכ"ל.

כעין-זה במהרי"ל הל' נישואין

במדרש תלפיות ענף חו"כ, סעיף ח כתב: בכמה דברים החתן דומה למלך, אחד מהם: מה שהמלך כולם מבקרים אותו ומכבדים ושואלים בשלומו, אף החתן כן. ומהאי טעמא מושיבים את החתן בראש הקרואים.

מתוך אוסף רב של תיאורי 'קבלת פנים' שתוארו בקהלות ישראל, אצטט מאחת מהן. והוא מקהלת מאלט שבמדינת ליטא: חתונה במאלטש היא מהאירועים החשובים ביותר. כולם שמחים עם שמחת המשפחה.

החופה העמידו בחצר בית-המדרש, חתן וכלה היו מלווים ע"י כל חברי הקהלה, מקטון עד גדול. ליוו אותם מביתם עד בהמ"ד. לא משנה באיזה מצב הדרך היתה, אפילו עם הדרכים היו מלאות בשלג ובוץ, אף אחד לא מנע בעדו מלהשתתף בשמחת חו"כ. בולטים במיוחד היו בעלי כלי-זמר שרוממו את הקהל [מתוך ספר זכרון מקהלת מאלטש, בואנוס איירס, תשי"ח, עמוד 482. שם ממשיך בתיאור חתונה עשירה, שמות הכלי"ז, ופירוט השירים ועוד].

13.הלבשת הקיטל לחתן:

שהמחותנים מלבישים את החתן, מופיע אצל רבי יעקב מליסא בסידורו 'דרך החיים'; קצור שו"ע סימן קמז סעיף ד. טעם הדבר: כדי להזכירו את יום המיתה שגם את המתים מלבישים. וכ"כ בטעמי המנהגים, סעיף תתקנח בשם רבי יעקב עמדין, וג"ל שלא דק, שהרי בכל ספרי היעב"ץ המצויים לא מובא דבר זה.

טעם אחר: משום שהחתן דומה למלך, ומלך, עבדיו משמשים אותו – ['מטעמים' ערך חתן וכלה; 'עדות לישראל' עמוד נד.

טעם נוסף כתבו על פי דברי המדרש עה"פ 'ויביאה אל האדם' מלמד שעשה הקב"ה שושבינות לאדם-הראשון, וקשטה בכ"ד קישוטין [ויביאה חסר יו"ד בגי' כ"ד], נרמז בזה שמנהג השושבינים להלביש את החתן [שלחן העזר סימן ז סעיף ד ס"ק א]

קיטל:

לבישת הקיטל מופיע, כבר אצל הקדמונים.

רבי יצחק גיאות כותב על פי דברי הגמרא [שבת קיד ע"א]: אל תקברוני לא בלבנים וכו' שמא אהיה כחתן בין אבלים. דבריו הובאו ב'תורת האדם' לרמב"ן בענין הספד.

מפורש יותר מצאנו אצל רבי אשר מלוניל ואלו דבריו: **ונועלין לו** [לחתן] **מנעלים לבנים ומעטפין אותו בטלית לבנה,** כדי לקיים בו 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים'.

דברי ר"א מלוניל לקוחים מספר 'מלמד התלמידים' [לרבי יעקב ב"ר אבא מרי בן אנטולי. דבריו הובאו הרבה בארח"ח] פרשת מקץ ד"ה בו בדרך זה: "ולפי שהבחורים לא ימלטו ממין החטא הזה וכו', ולפיכך הנהיגו לעשות כבוד גדול להחתן, כאילו ימליכו אותו, וזה לפי שיבוש ויכלם מעצמו, ויחשוב עצמו כאילו להפך לאיש אחר, והעיר אותו ע"ז הנהיגוהו לצאת במנעלים לבנים כדי שיתעורר להפוך שחרית עורו ויסור רגליו מרע, וכמ"כ ילבישוהו טלית לבנה, להעיר על המדות טובות הנמשלות בבגדים לבנים. מצורף אל זה כאילו חונכים אותו מעתה במצות.

הרי לנו טעם אחד והוא, סמל למחילת עונותיו. ואכן כך מפורש אצל רבי משה מת מפרמישלא, והוא מטעימו על-פי מאמר חז"ל, שלחתן מוחלים לו עונותיו.

טעם נוסף הובא בספרי האחרונים והוא: כדי להזכירו מנהג אבילות.

- מופיע אצל מהר"ם מינץ בבואו לפרש ולפרט את כל סדרי החופה והנהגת חו"כ, הביא גם מנהג לבישת בגדי אבילות "מטרון" לחתן כדי להזכירו מנהג אבילות. ויש לעיין במנהגי וורמיישא עמוד כא, הע' 7

האחרונים הקפידו מאוד על לבישת ה'קיטל', ועמדו על המשמר נגד המשנים ממנהג ישראל, ראה: שו"ת מהר"ם שיק, חלק אה"ע סימן פח: שפסק שאין לסדר קידושין למסרב ללבישת ה'קיטל'; שו"ת תבואות השדה, ח"ו בסופו החלק, סי' ב; 'לבושי מרדכי' תנינא אה"ע סימן מז; אפרקסתא דענא, סימן קע.
תיאור רחב כתב רבי יהודה זלוטניק מגומבין: מנהג פשוט [בפולין וליטא] שמלבישים את החתן קיטל, ומסיים: בא ועמוד על אפיה של אומה זו! עמים אחרים לובשים בקבר בגדי-חתונה והיהודי לובש לחותנה בגדי קבר – 'רשומות' א, תרע"א, עמוד 357, סעיף 47.
ואכן מהר"ם שיק נהג כן למעשה כפי המבואר בתולדותיו, שם הובא מעשה נורא, על חתן קל-דעת שמיאן להתנהג כמנהג ישראל, ולא רצה ללבוש קיטל בחופתו, והקהל לא רצה לגשת לחופה. כשמהר"ם שיק התעניין למה לא ניגשים לחופה, ענו לו שזאת בגין עיקשותו של החתן, באומרו שבתקופת תמוז קשה עליו להוסיף מלבוש על בגדיו. עמד מהר"ם שיק מכסאו והתבטא: אנו הולכים הביתה. ונחזור בשעה שמלבישים את הקיטל .. אז כבר מספיק קר! החתן התחצף, ואמר אמסור את דיני לערכאות! פני מהר"ם שיק התלבנו ומסר מהר"ם שיק דברים מבהילים מאת רבו החת"ם: עובדא הוי אצלו שחתן לא רצה ללבוש ה'קיטל', התבטא החת"ם: כשהחתן אינו רוצה ללבוש ה'קיטל', לא יעברו כמה ימים, וילבישו לו את ה'קיטל', ואכן כך היה! המשיך מהר"ם שיק בדבריו הקשים: אם יכריחו אותי, אזי אני גם יכריח על הזולת! תיכף לבש החתן את ה'קיטל' והלכו לחופה. החתן לא נח, וגם בעת סיבוב ההקפות התבטא החתן בלשון שאלה: עוד כמה זמן זה יקח לנו? ויהי כשמוע מהר"ם שיק דברי צחוק אלו, אמר להשמש שעל כוס היין א"צ לברך! ואכן החתן הלז מת תוך שנה ראשונה – 'דרכי משה החדש' תולדות מהר"ם שיק, עמוד טו.
מנהג לבישת לבנים לכלה: יסודו במנהג אשכנז- ראה מנהגי וורמיישא, עמוד כג, הע' 12; וכ"כ בשלחן העזר ח"ב דף כז. כיסוי פני הכלה, הוא כדי לכסות פניהם בשעת קידושין, ולכן אין צריך שהחתן יכסה. כן כתב הט"ז [סימן סה ס"ק ב] שהרבה פעמים מכסים את פני הכלה ללא נוכחות החתן. הט"ז חולק על דברי חמיו –הב"ח [סימן סא] שכתב שכיסוי הראש, לפי דעת תוס' הוי חופת בתולה, ולכן נוהגים במדינת רוסיא שלא לילך לכסות ראש הכלה ללא החתן עמהם ושהחתן יחזיק **בכיסוי עם הרב והחשובים** לכסות ראשה, ע"כ תו"ד

א. גרונוולד עמודים 459-458. וכעין זה ב'מנהגי אייזנשטאט' עמוד 55; 'מנהגי לאקנבאך' עמוד 59. שם כתוב גם: הכלה יושבת בבאדעקן-שטוהל וחברותיה סביבה, ושגור בפיהן מי שזכתה לשבת על ידה ולנגוע בשמלתה, זכות וסגולה למצוא בן זוג.

לגבי זמן סתירת השערות כתב כן דודי הגאון האדיר מבאניהאד הי"ד, וזה לשונו: בכמה מקומות בגליל העליון, אויבער לאנד, אינם סותרין להכלה השערות רק מגלין, דהיינו שיוצאה בראשה פרוע כבתולה ולא כאשת איש. ופה באניהאד נמי הכי הוא. וכמה הצנועין עושין והולין כבר בשייטעל להחופה, כדי שלא תהיה ראשה מגולה לאחר החופה, דהוי כבר אשת איש. ובאמת במאטטערסדארף עיר מולדתי היו סותרין את שערה כמו בגליל התחתון וכמו שראוי לעשות על פי ההלכה.

ב. בית ישראל סעיף קעט; מנהגי אייזנשטאט עמוד 55.

ג. ר' שמואל הירש; מנהגי א"ש שם.

ד. גרונוולד שם.

ה. גרונוולד עמ' 851 'מנהגי לאקנבאך' עמוד 59, וכן נהגו בצעהלים.

הגאון ר׳ **יוסף ירוחם פישל הגר**
ראש כולל סאווראן
בן כ״ק אדמו״ר מסאווראן שליט״א
ירושלים ת״ו

עת מצוא

א

על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא, רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו (תהלים לב ו). ודרשו בו חכמינו ז״ל (ברכות ח.) ׳לעת מצוא׳ זו אשה. במערבא אמרי כי נסיב איניש איתתא - ׳מצא׳ או ׳מוצא׳. ׳מצא׳, דכתיב (משלי יח כב) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה׳. ׳מוצא׳, דכתיב (קהלת ז כו) ומוצא אני מר ממות את האשה.

הנראה לומר בביאור מאמר זה. דמצינו לחכמינו ז״ל (קידושין ב:) שהגדירו את ענין שידוכי האיש והאשה כ׳השבת האבידה אל חיק אובדה׳. וכך אמרו: דרכו של איש לחזור אחר אשה, ואין דרכה של אשה לחזור אחר איש. משל, לאדם שאבדה לו אבידה, מי חוזר על מי, בעל האבידה מחזר על אבידתו. לפי זה יש להבין, אמאי הגדיר הכתוב את ׳קשר השידוכין׳ בגדר ׳מציאה׳, והלא אין זו אלא השבת ׳אבידה׳ לבעליה.

❀❀❀

אלא זאת, דשני ההגדרות הללו תואמות ומשלימות זו את זו, ומשניהם גם יחד תתבהר תמונת מצב האישות בכללותו, כפי שראוהו חכמינו ז״ל.

שכן רואים אנו, שטבע האדם להתענג על ׳מציאה׳ שזה עתה הומצאה לידו, ומשתעשע בה משך זמן מה, הכל לפי ערך החפץ, עד אשר היא מאבדת את חינה, ואין עוד בידה להעלוץ את לבו של מוצאה. ומעתה איבדה את ערכה הייחודי, ונחשבת אך כפריט מסויים בין יתר פריטי רכושו, ומהווה חלק ממספר הכולל כל קניני אדוניה. - מציאה זו לשעתה היא, ומלכותה לשעתה.

אך ביגיעת האדם למוצאה, בתורו אחרי ׳מציאות׳ האבודות מבעליהן, בחטטו בגנזים בחיפוש אחר חיפוש, תלויה המשכיות כח עליצותה והארכת ימי חייה הייחודיים בעיני מוצאה. כפי שאמרו חכמינו ז״ל (עי׳ מגילה ו:) יגעת ומצאת תאמין, שכפי היגיעה - כך היא ערכה של דבר-המציאה, שכן היגיעה מארכת את ערך חפצת-המציאה, ומעניקה לה תואר ׳מציאה׳ למשך זמן, שהרי ׳לפום צערא אגרא׳ (אבות סוף פרק ה).

היגיעה מחוללת, איפוא, באדם תשוקה לדבר הנכסף, וככל שהיגיעה רבה, כך הולך ומתעצם כח זה, וזמן התפוגגותו נמשך והולך לאיטו, עד אשר נמוג ופג קסמו. - ובכל זאת, ככל שתהיה היגיעה עצומה, מגיעה שעת הפגת הקסם.

❀❀❀

ומה יעשה האדם הרוצה להמשיך בכך, ומבקש לרענן את הדבר שהוא נכסף לכסוף אליו. באו חכמינו ז"ל, והוסיפו ליגיעה והמציאה את האמונה - יגעת ומצאת 'תאמין'.

עומק המכוון בזה הוא, כי אמנם למען קריאת שם 'מציאה המשכית' על פריט שנמצא ברחובה של עיר והוכנס לרשות מוצאה, דהיינו הקרבת דבר הנכסף אל הכוסף, דרושה יגיעה מסויימת, וככל שתרבה היגיעה - חשיבות ה'מציאה' תתעלה.

אלא שלא די בכך, שכן כל עוד תלוי הדבר בכוחותיו האנושיים של האדם ויגיעתו, מחד, ובחפץ זה השרוי בעולם הכלה ונפסד, מאידך, הרי שכוחות אלו וחפץ זה מוגבלים המה, ולמרות כל היגיעה - סופם כליון. על כך משמשת ה'אמונה' העל-שכל-אנושי בכח הטמון והלא-נגלה בחפץ הנכסף, ומעניקה תמיכה מוצדקת אין-סופית למעמד ה'מציאה' בין כל יתר קניני האדם, ומבססת את תוארו זה על עמדו ומקומו האמיתי, כך שתמיד יכונה החפץ בשם 'מציאה'.

והרי 'אמת ואמונה בחד דרגא' (עי' זוהר ג קצח:), וכבר שנינו במשנת הרה"ק מקוריץ זי"ע (אמרי פנחס פרשת קדושים ד"ה לא תגנובו) כי מי שאינו משקר - אין נגנב ממנו שום דבר. ו'קושטא קאי' (שבת קד.). כך המאמין בחי עולמים וזורע - עץ חייו יתן פריו בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח.

ב

הסברם של דברים אלו כך הם. העולם הזה על כל הנמצא בו - איננו נצחי, ופושט צורה ולובש צורה שונה, וכל שאיננו בר קיימא - מאבד חינו בבוא עתו. שכאשר עולה בדעת אנשי ההבל לשנות אופנה מסוימת, בריהוט וכדומה, הרי שעל ידי פרסומת כלשהי שמעניקים לדבר הרצוי בפניהם, מווסתים המה את דעת הקהל המתהפך משעה לשעה, ומעתה, הפריט שעד הנה היה ליפה ביותר, הופך להיות מיושן ובלתי נסבל, ודינו נחרץ להזרק אל מחוץ לכתלי הבית "המתקדם".

וכשייעצר האדם ממרוצת הרגלו ויתבונן בכך, יראה את תהפוכותיו הנובעים מאפסיותו ומחלק הכָלָה שבו, או אז יבזה את חלק רע זה שבקרבו, ויתעלה מעל למציאות הרגעית והחולפת אל עבר מציאות הנצח, ועולמו יראה בחייו עלי אדמות.

❀❀❀

- מציאות זו הינה מציאות נעלמת מעינים בשרניות, ונגלית במלוא הדרה ובעוצם כוחה הנצחי בפני עינים שכליות-רוחניות, על

כי יונקת כוחה מהנקודה הפנימית המושפעת מחי החיים הקב"ה.

וכבר אמר זקה"ק מליזענסק זי"ע (אור אלימלך אות קמ), שהאדם יכול לפרנס את עצמו, אפילו אם לא יהיה לו למכור רק קסמין, היינו עצים דקים. רק שהסחורה לא תהיה נמאסת בעיניו, דכשהסחורה נמאסת - זהו סימן ללא טוהר, ע"כ.

בדומה לזה, מצינו לסב"ק הבעל שם הק' זי"ע (דברי ישראל פרשת בהר), שאמר, שבגודל בטחונו השלם היה יכול להאכיל ולזון לכל העולם, רק שאין לו קפילא [-נחתום], ע"כ. היינו, איש זולתו שיטעים בפי הבריות טעם עליון הנמצא בכל הנקרה בפניהם. והרי כלל שנה לנו רבי (הובא בתולדות יעקב יוסף פרשת יתרו אות ו): "כי בכל מקום שאני תופס ואוחז בקצה וחלק מחלק האחדות, הרי אני תופס כולו". נמצא, יכול האדם להיות ניזון מכלדהוא שלפניו, אלא שלכך עליו לסמל את היעוד הנבואי (ישעיה יא ה): והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו.

❀❀❀

לכן, כאשר רואה האדם לנגד עיניו את הגשם שבחפץ הנכסף, גשמיות זו בת חילוף ותמורה היא, ועתידה להימוג ברוח הזמן. כך גם בקשר לפריט המדובר היא ה'מציאה' אשר התגלגלה ובאה לרכושו של האדם, בעוד שברגעים הראשונים שמח הוא לקראתה ומשתעשע ביפיה, הרי שככל שערכה מוגבל בתפקידיה, ניצול תפקידיה מהווה גם ניצול ערכה עד תומה, ושוב אין בה מן הקסם ולא כלום.

אך כאשר 'מציאה' זו עטופה בצעיף האמונה, שמאמין בעליה בכוחותיה הכמוסים והנעלמים, אשר הם מחיים אותה, אינה מאבדת את תפקידיה וערכה, באשר וכח אלוקי המחיה אותה אמנם נצחי הוא, והזמן שחלף מעת הימצאה אינו נמדד כלל ביחס לזמן הנצחי שבכוחה לתפקד. זאת ועוד, שתפקידיה הם כה מרובים, שאין בכח הזמן המוגבל להכיל את כולם, וככל שהזמן יחלוף - תפקידיה עדיין קיימים ולא מוצו כלל וכלל.

עד כאן חלקו של המשל!

ג

הוא הדבר לגבי נישואי האדם עם בת זוגו. הרי שכל עוד היא חדשה בביתו, הריהו שש ושמח. אולם ככל שעובר-חולף הזמן, ההרגל נעשה כ'טבע שני' לו, והחיים נעשים אפורים, עד שהשיגרה משתלטת על הבית כולו, ונמצא חסר הנהו כח העליצות שמוענקת לו במציאת 'מציאה'. וכשאמרו חכמינו ז"ל (יבמות סב:) כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה וכו', הרי שבכוחם של חיי הנישואין להעלות את לב האדם, כל עוד חיים אלו נמשכים, ולא רק בתקופת הראשית. ואם כן מה יעשה האדם ואמנם תתקיים השמחה באהלו בתדירות?

על כך ניתנה לאדם האפשרות להאחז בכוחה של האמונה - המארכת ימי ה'מציאה' לעולם. והוא, שיאמין האדם בכח הרוחני והנעלם שבחיים אלו. דהיינו, שבל יהנה מהחיים הגופניים ההולכים ונפסדים, שככל שינהג כך יבזבז את אוצרותיו הכמוסים של ה'תא המשפחתי'. אלא כי ישאב חיותו מכח הבנין המשותף והיצירה המשותפת, שעלתה בחלקם בחסד ה' שעליהם, אשר שיתפם כביכול אתו-עמו, כמאמרם ז"ל (קידושין ל:), שכוחה של 'חלק ה' עמו' זה אינה נפסדת לעולם.

וכשם ששנינו במשנת זקה"ק מזלוטשוב זי"ע (אוהב ישראל ריש פרשת נח) כי בכוחה של אמונה - להמשיך. כאומרו "אמונה מלשון (אסתר ב ז) ויהי אומן את הדסה, והוא לשון 'המשכה וגידול', כי באמונה יש כח זה שעל ידי האמונה יומשך הדבר הזה ממקורו ויבוא. היינו על ידי שהוא מאמין בהש"י ובוטח בו באמונה שלימה על שום איזה דבר, אז נמשך הדבר ההוא ובא בשלימות". כך גם 'ממשיך' ומאריך את חיי ה'מציאה'.

❀❀❀

הוא דאמרי במערבי - מצא או מוצא. מצא, דכתיב 'מצא אשה מצא טוב'. דהיינו, אם מציאתו היא זו ה'אשה', ללא כל גינונים נספחים, כי אז 'מצא טוב'. שכן בעוד וכוחה היא ה'קבלה', הרי שבכח האמונה ממשיך לה הימנו את כח ה'משפיע', וביכלתה 'להעניק' לו כח ה'מציאה' שתפיק הימנה עדי עד. היא כח ה'התחדשות' המתמדת שתשרור בביתם לעולם. זהו שאמר הכתוב מצא 'טוב', לשון זכר המשפיע, ולא אמר מצא 'טובה', לשון נקבה המקבלת, שכן בבחינה מסויימת האשה המקבלת - כח 'מציאתה' 'טוב' הוא, בהענקה.

מוצא, דכתיב 'ומוצא אני מר ממות את האשה', כי תיבת 'את' נדרשת בפי חכמינו ז"ל (בבא קמא מא:) כמי ש'טפל לבשרו', רמז יש בכך לדברים הטפלים ונספחים לעצמיות ה'מציאה', ודינם ככל 'יותרת' אשר כ'נטול דמי' (עי' חולין נח:), כך כל הטפל לאשה - מר ממות. שכן כשם שה'מות' מסמל את הכליון וההפסד, כך גם בחייו של זה המתבוסס בדברים הטפלים יחול הכליון וההפסד, ותיפסק הימנו שמחת ה'מציאה', עד שניתן יהיה להצביע עליו כמי שדומה וחזרה זו להיות אבודה הימנו חלילה.

❀❀❀

נמצא, ש'עונת הנישואין' אינה 'פסגת האושר' בחיי הזוג הנישא, כי אם 'זריעת האושר'. ומינה, שתקופת 'ערב הנישואין' היא עונת ניכוש השדה מעשבים רעים והכשרתו לזריעה, וזוהי יגיעת הזריעה והמציאה.

וכאמור, תקופה זו עליה להיות חדורה ב'אמונה', על דרך מאמרם ז"ל (שבת לא.) אמונה - זו סדר זרעים, שמאמין בחי עולמים וזורע. שכן 'זריעת האושר' עליה להיות חדורה באמונה ביכולת ה'מציאה'

להיות 'הווה' תמידי. ועל כן עליו לגשת לתקופת בראשית זו ב'חכמה', מתוך ראיית 'הנולד' (עי' אבות ד א), ולא ראיית 'הילוד כבר', שכן עדיין הדרך ארוכה לפניו. ורק בכוחה של אמונה יהפוך בה ויהפוך בה וימצא דכוליה בה.

ד

זהו שדרשו חכמינו ז"ל (בראשית רבה נח א) על הפסוק (בראשית כג א) ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה. בת עשרים כבת שבע לנוי, בת מאה כבת עשרים שנה לחטא.

דיש להבין, האיך הפליגה התורה הק' בשבח יפיה, דמה מעלה היא זו, ולא עוד אלא שהשוותה למעלת 'בת ק' כבת כ' לחטא', והביאו ב' מעלות אלו אהדדי.

ובהקדם דברי העבודת ישראל (פרשת ויצא ד"ה ורחל היתה), כי כשנמצא בתורה תהלת רחל ביפיה, ממילא מודעת שהיתה צדקנית. כי חלילה לא דיברה תורה במתים לשבח, שקר החן והבל היופי, עיי"ש. ואם כן הכי נמי כאשר שבחה התורה הק' מעלת יפיה של שרה אמנו ע"ה, הרי שזה יופי אלוקי.

וכלשון קדשו של זקה"ק מליזענסק זי"ע (נועם אלימלך פרשת קדושים ד"ה אל תפנו), שבכל אבר או תנועה שאדם עושה בה מצוה או דבר קדושה, אז הנשמה שורה באבר ההוא. וכשהנשמה שורה באותו האבר - אז האבר מתנועע מכוחה, ומחמת זה נראית התנועה בחוץ. ובשביל זה התנועות של הצדיקים מתוקים וטובים לרואיהן, כי מכח הנשמה היא התנועה, והנשמה היא חלק אלוה ממעל אשר כל הטוב בו, ע"כ.

ועל כן אמרו בת עשרים כבת שבע לנוי, שיפיה היה אלוקי, והראיה לכך, שכן היה נצחי ולא בר-חילוף. בעוד כל יופי גשמי חולף והולך לו בחלוף העיתים ומתיישן, לא כן ביופי אלוקי, כמוה ככוחה של ה'אמונה' היונקת מנצחיות אין סוף.

הוא שאמר הכתוב (משלי לא ל) שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היה תתהלל. כי החן והיופי החיצוני הנהו שקר והבל, שכן לכל בא עת שזה עובר וכלה מן העולם, וכ'שקר שאין לו רגלים' וכהבל ורעות רוח הוא. אולם אשה יראת ה' היא תתהלל - ביפיה האלוקי הנצחי.

❀❀❀

ובהתרחק האדם מנקודה ההתחלתית של 'זריעת אושרו', בחלוף הימים והשנים מעת בואם בברית הנישואין, שלא השכילו עד כה לנטוע גרעיני אושרם מתוך אמונה בחי עולמים ב"ה, בל יאמרו לנפשם נואש חלילה, שכן מועלת תפלה "לעת מצוא".

לפי זה אפשר להבין את שנראה לכאורה כסתירה, שבמקום אחד מצינו (מועד קטן

יח:), שבכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, מאידך מצינו (סוטה ב.) שארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני.

ובהקדם המובא בצעטיל קטן (אות טז), דהאדם לא נברא בעולם רק לשבר את הטבע וכו', כגון מי שנולד בטבע של עקשנות, ישבר את טבעו מ' יום רצופים לעשות דוקא להיפך ממה שיעלה במחשבתו, ע"כ. (ועי' בבאר משה פרשת נח ד"ה או יאמר ויהי מקץ, בענין מ' יום).

לכן נראה דכל יום בחיי האדם משמש כ'עת מצוא', ובד בבד כמ' יום קודם היצירה - שיכול להתחיל ביום זה דייקא לשבר את הטבע, ולהתעלות על כנפי רוח האמונה בה' אלקים חיים.

מעתה, 'על זאת יתפלל כל חסיד אליו ית' לעת מצוא - זו אשה', שחיי הנישואין שלו יהיו בתמידיות 'עת מצוא', ושה'מציאה' תמלוך בביתו בתמידיות מכח היגיעה בהשרשת אמונת השי"ת באוירה של ביתו. ו'בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים' (משלי כד ג-ד).

הגאון ר׳ **ישכר דוב הגר**
ראש כולל "אור אברהם"
בן כ"ק אדמו"ר מסאוראן שליט"א
ירושלים ת"ו

אור הגנוז

אמרינן במסכת שבת (דף כא:) מאי חנוכה, דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה.

לעינינו עומד הנס הגדול הזה, נס השמן שבמנורה, שהאיר לנו חשכת הגלות הארוך, ויהיה לנס עומד לעין כל כי ה׳ אתנו והוא לנו לעזרינו ברוב רחמיו וחסדיו עד כי יבא שילה בב"א.

הנה ידוע קושית ה"בית יוסף" (טור או"ח סי׳ תר"ע) על סוגית הגמ׳ האמורה, דאם היה בשמן שבפך להדליק יום אחד, הרי אין כאן נס ביום הראשון, והנה הוא רק בשבעת הימים האחרים. ויש אף להבין מאי האי ד"לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים", היה מקום לקבוע יום טוב מיד בסיום שמונת הימים, אחר הוודענו לגודל חסדיו ב"ה אתנו בנס שעשה עמנו, כי אז נקבע ונקבל עלינו לעשות ימים אלו לימים טובים לשנה אחרת ולדורות עולם, ומה טעם שלא קבעו זאת עד הגיעו ימים אלו בשנה האחרת, ועוד דיוקים שכבר דשו בהם רבים וכן שלמים בהלכות ואגדות חנוכה. ואענה אף אני בזה חלקי בעזהשי"ת.

כי הנה נר חנוכה הוא ענין גילוי האור הגנוז שנגנז במאמר ית׳ בבריאת העולם, כדמצינו בחז"ל (חגיגה יב.) אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגנזו מהן, ולמי גנזו לצדיקים לעתיד לבא. ובבני יששכר (מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ב׳ אות ח) האריך להוכיח בראיות ברורות ששורש נס חנוכה היה מאור נעלה זה, ובימים אלו חוזר האור ונעור ומתגלה. ודבריו מבוססים על דברי הרוקח (סימן רכה) כי חז"ל תקנו להדליק בימים אלו נרות כנגד אור זה ששימש ל"ו שעות, כמבואר בירושלמי (ברכות ח, ה). כך גם הביא דברי הרה"ק מהר"ל מפראג זי"ע בספרו נר מצוה, ואת דברי הרה"ק רבי פנחס מקוריץ זי"ע. ומסיים (שם אות כא) בזה"ל:

הנה העדתי לך שלשה עדים נאמנים, אשר הארת אור חנוכה הוא מבחינת אור הגנוז.

הראוי להבין ענין "אור הגנוז" המתגלה דווקא בחנוכה. ונקדים להבין מהותו של ענין צמצום - גניזת - אור זה, כמבואר ברמזי דברים לכק"ז הרה"ק מסאוראן זצוקללה"ה (פ' בראשית ד"ה ויברא) עפ"י המובא בזוה"ק (ח"ג דף קיז.) דבשעתא דברא קוב"ה לאדם הוה נהוריה נהיר מסייפי עלמא עד סייפי עלמא, כיון דסרח לא הוה מסתכל אלא במילי דגופיה. דהצדיק האמיתי הוא זה דלא דלא אסתכל לגופיה, היינו שבידו להתרומם מעל צרכי גופו ודאגת עצמו, ואין לנגד עיניו כי אם טובת וצרכי עם ישראל להשפיע להם כל טוב. וזה היה אור הראשון בבריאה בו היה אדם צופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, שלא היה לפניו טובת עצמו כלל, מכיון שסרח שוב לא אסתכל אלא במילי דגופיה, שראה רק את עצמו וצרכיו הוא.

נמצא שדרך התיקון בגילוי אור הגנוז, הוא גם כן בענין זה, היינו שלא ליהנות כלל ממנו, כי אז בידו להנאות לאחרים בלי שיור וגבול. לכן אמרו רבותינו ז"ל (שבת דף כב.) דאסור להשתמש לאור נרות חנוכה ואין לנו אלא לראותם בלבד, כי ענינם של נרות אלו הם כאמור גילוי אור הגנוז לכן אין להנות מהם, כי כל עצמו של התוצאה מהקלקול והגניזה היה זה שאסתכל במילי דגופיה, וכערך אי ההנאה במילי דגופיה בה במדה גורם להבקעת האור וזריחתו מסוף העולם ועד סופו, הלא הוא אורו של משיח.

ובדרך זה אף מוטעם ענין נר חנוכה מניחו בפתח ביתו מבחוץ (שו"ע או"ח סי' תרע"א סעיף ה), והוא כדי להפיץ אורו בלי שום הגבלת בית וכותליו התוחמים בעדו. ולבל ישייך לעצמו הנאה כלשהיא מזה, - כי אז מעכב בעד שפע האור שעל ידו, במדה מסויימת, לפרוץ ולשכון על כל.

וכדאית התגלות נעלית זו בימים אלו כדי לפיים דעתו של אהרן הכהן. דכאשר נחנך המשכן חלשה דעתו של אהרן הכהן על שלא היה בחנוכה זו לא הוא ולא שבטו, ואמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות (מדרש אגדה הובא ברש"י במדבר ח, ב), וכתב עלה הרמב"ן שהכוונה לנרות של חנוכת חשמונאי שהיא קיימת אף לאחר חורבן בגלותינו. ולכאורה יפלא דמאי פיוס הוא הדלקת נרות חנוכה שקיימים לעולם, ענין אור הגנוז הוא, א"כ אין לך להפיס דעתו של אהרן הכהן מנרות קודש אלו שיאירו ויבהיקו את האור הגדול שלעתיד - הוא אור שבעת הימים שיתגלה כבראשונה במהרה בימינו.

אף זאת נשכיל בינה בענין ההידור שמצינו בנרות אלו, מה שלא מצינו בכל המצוות כולם. דהגם שיש חיוב הידור מצוה בכל המצות וילפינן לה מזה אלי ואנוהו (שבת דף

קלג:) הרי בנוסף לכך מצינו כאן תקנה מיוחדת של הוספה בנרות בהידור והידור מן ההידור, והוא תקנה על ה"אדם" שיהדר אחר המצות כדפירש רש"י, לבד מחיוב היפוי ב"נרות המצוה", שמהאי טעמא גם בנר חנוכה טוב שיהיו גדולים אם הם עשויים משעוה (מג"א או"ח סי' תרע"ב ס"ק ג). כי כל עצמו של החג והעלת הנרות ענינם לגלות האור הגנוז, על כן באורים כבדו ה' (ישעיה כד, טו), ויש להרבות ולהוסיף באור, וכדברי בית הלל - מלשון בהלו נרו (איוב כט, ג) - שיהא מוסיף והולך.

ובזה אפשר להבין הא דכתב השאילתות (פ' וישלח שאילתא כו) דמאן דאמר נר חנוכה משמאל, קא סבר כי היכי דלהוי מזוזה בימין ונר חנוכה משמאל, קא סבר כי היכי דלהוי מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל ובעל הבית בטלית מצויצת ביניהן, ותמהו המפרשים דהא לילה לאו זמן ציצית הוא, משום דדרשינן הפסוק וראיתם אותו (במדבר טו, לט) פרט לכסות לילה (שבת דף כז:), ומה לטלית מצויצת בהדלקת הנרות, שהוא זמן לילה. ולדברינו יבוא על נכון, דהא כיון דלילות אלו ענינם לגלות אור הגנוז דלעתיד, לפי זה יש ויש מקום לטלית המצויצת כי אז לילה כיום יאיר, ויקוים בו "וראיתם אותו".

ובכך ארווח לן הא דמזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, והוא עפ"י דברי התוספות (חגיגה דף יב. ד"ה מסוף) דשיעורו של "מסוף העולם ועד סופו" הוא מהלך ת"ק שנה, שנאמר שדי שאמר די שלא להרחיב יותר, שנאמר אני אל שדי פרה ורבה, אני שאמרתי די לעולם, ותימא מנא לך הא שיש ת"ק שנה ולא יותר ולא פחות, ויש לומר דנפקא לן מן שד"י, בשד"י יש ג' אותיות שי"ן דל"ת יו"ד, קח י"נ ל"ת ו"ד הנעלם מן שד"י ויעלה ת"ק וכו', עכ"ל התוס'.

ולדבריהם ז"ל נמצא שבשם שד"י שבמזוזה טמון האור הנעלם, אור הגנוז, שבו צפה אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו, לכן מניחים נר חנוכה משמאל אל מול פני המזוזה בכדי לגלות את האור הנעלם שבמזוזה ולהאירו באור הבהיר שבעתיים, הוא אור העתיד להתגלות בב"א.

ועל זה אנו מתחננים (בתפלת "יהי רצון" שקודם הדלקת הנרות) "באורך נראה אור", כי שנו לנו חז"ל (נדרים דף ח:) דלעתיד לבוא יוציא הקב"ה חמה מנרתיקה ויהיו הצדיקים מתרפאים בה והרשעים נידונים בה. ומובא בספרי קודש דטעמא משום דהצדיקים שכבר בעלמא הדין בעוד חיים חיותם עלי אדמות זכו במדה מסויימת לגילוי אור הגנוז אזי בהופיע עליהם נהרא עילאה בימות המשיח יהיו רגילים ביה מאז ויתרפאו בה, משא"כ הרשעים לא יוכלו לסבול האור הגדול ויהא זה בעוכרם. ובימים קדושים אלו אשר כל איש ישראל זוכה לאור הגנוז שיתגלה אליו נעשה בכך מוכשר לקבל לעתיד האור הנעלה בריבוי, ולכן אנו בתפלה שבאור זה - של נרות קודש הללו - נראה אור לעתיד.

משנת התלמוד

קובץ משנת התורה

ראש ישיבתנו
מורינו המרא דאתרא שליט"א

שיעור כללי בסוגיא דידות

יום ד' פרשת לך לך תשס"ז

א

נדרים ז' ע"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, וביאר הר"ן בד"ה בעי וז"ל אפילו ביד מוכיח נמי קמיבעיא ליה מי אמרינן נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא גמרינן במה מצינו מנדרים, או אין יד ואפילו מוכיח, דנדרים שאני דחמירי דאפילו בדבורא בעלמא חיילי משא"כ קידושין שהן צריכין איזה מעשה כסף או שטר או ביאה עכ"ל. וכוונת דבריו ז"ל דלפי הצד דיש יד אתי למימר לן דכיון דגילתה התורה במקום אחד דהיינו נדרים דמועיל תורת 'יד' [ואם ננקוט דגם שם אינו מוכח אינו מועיל ה"ה בקידושין שלא יועיל] הודיענו התורה דידות נחשבים בכל מקום כעיקר הדיבור וממילא גם בקידושין כך, אמנם י"ל לצד אחר דליכא ידות בקידושין דאין הכי נמי דבנדרים מהני יד היינו רק התם הוא דמהני כיון דחמירי טפי דבדבורא בעלמא חיילי, כלומר נדרים חידשה התורה דין ידות לחומרא, דאפילו ידות שהוא לשון מגומגם, אבל כיון שהנדרים חמורים ובדיבור בעלמא כבר נאסר ונתפס בנדר אם כן דין מיוחד הוא לנדרים שמחמירין בו דאפילו לא אמר הלשון כתיקינו נמי מחמירין בו, משא"כ בקידושין שצריך מעשה, א"כ י"ל דהתם לא דיברה התורה דמהני דיני 'יד'.

ולכאורה יש לתמוה בדבר, דהנה קידושין עיקרם הוא המעשה ומה שאנו צריכין להדיבור הוא רק לגמור ולהשלים את המעשה דעיקר הקידושין הוא המעשה ובדיבורא לחוד בוודאי לא חל קידושין, ואדרבה המעשה הוא הקידושין והדיבור בא רק להוכיח כוונתו, ואם כן נדרים חמורים טפי מקידושין דבנדרים אפילו רק דיבור כבר פועל המעשה, ומצד הסברא היה לנו לומר דאם בנדרים שהעיקר הוא הדיבור וכל חלות האיסור הוא הדיבור, ואפ"ה אם לא אמר הדיבור רק בחלקו כבר אמרינן שנחשב לנו כאילו אמר הכל וחל איסור הנדר וכמו שביאר הרא"ש בריש פירקין (ב' ע"א ד"ה האומר) 'הנך ידות אינו גומר דבריו לפרש הנדר אלא התחלה בעלמא ומתוכן ניכר שדעתו לידור ומחשבינן ליה כאילו גמר דבריו', הרי דחצי מעשה (של הדיבור)כבר נחשב

למעשה גמור, כל שכן קידושין שעשה את כל המעשה רק שחסר בתיקון הלשון של הדיבור, שאינו עושה את החלות, א"כ בודאי שיד יהני.

ב

ובאמת קשה יותר דהרי בקידושין הדין דאם היו עסוקין באותו הענין מקודשת, וכמו שאמרו בקידושין (דף ו' ע"א) היה מדבר עם האשה על עסקי קידושיה ונתן לה קידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו, וא"ר יהודה אמר שמואל והוא שעסוקין באותו ענין, וכן אמר ר"א א"ר אושיעא והוא שעסוקין באותו ענין, ואביי מסביר שם דהיינו מענין לענין באותו ענין עי"ש, הרי לנו להדיא דאע"פ שלא אמר לה לשון קידושין מ"מ כיון דמוכח ממעשיו דכוונתו לקידושין מהני אומדנא זו לעשות הקידושין, ומוכרח לומר דהמעשה הוא הקידושין ולא הדיבור.

ג

ויותר מזה ראינו דאפילו אינו עסוק באותו ענין דקידושין כלל חוששין לקידושין, דאמרינן (קידושין דף נ' ע"ב) איתמר רב הונא אמר חוששין לסבלונות וכן אמר רבה חוששין לסבלונות, ופירש"י (ד"ה חוששין) מי ששידך באשה ונתרצה, וקדם ושלח סבלונות בעדים, חוששין שמא קידושין הם ע"כ, הרי דלדעת רש"י אפילו אם עבר זמן מאז ששידך עמה ושלח לה, בלי דיבורים בכלל, סבלונות, יש מקום לומר שהקדושין חלים, ומוכח דהמעשה נתינה היא שגורמת לקידושין לחול ולא הדיבור, ואפילו להתו' שם החולקים דחסר לו עסוקין באותו הענין, מ"מ גם לדעתם כל העסוקים בא להודיע על כוונתו והסכמתו לקידושין, א"כ החלות של הקידושין אינם תלויים בהדיבור כלל, ועי' ברמ"א אבהע"ז (סי' מ"ה ס"א) מה שהאריך בשיטות האלו.

ד

והנה כבר עמדו האחרונים בעיקר סוגיא זו, דמה איבעיא לן אי יד מהני לקידושין, דהא כיון דמהני עסוקין באותו ענין הרי לן דאומדנא מועיל לקידושין, וכיון שכך מאי נפ"מ ידות, אפילו בלי הדיבור יחולו הקידושין מטעם אומדנא, ועי' באבני מילואים (סי' ל"ה ס"ק ט') שכתב דמה דמועיל אומדנא הוא רק כשהיה מעשה ודיבור כלדהו ועסוקים באותו ענין, ולכאורה רק בכה"ג דהוי הרבה יותר מ'יד' דעלמא אז מהני אומדנא משא"כ בגוונא דילן דהנתינה לא מוכח כלום כיון דלא שדיך ולא עסיק עמה באותו ענין, והדיבור הוא אינו יותר מיד דבכה"ג מספקינן, וכעי"ז כתב התורת גיטין (סי' קמ"א ס"ו). ובעיקר הקושיא כבר עמדו בזה האחרונים הגר"ח והחזו"א ועוד, עיין בברכ"ש ריש מסכת קידושין בארוכה (סי' א'. ועי"ש בסי' ו). והחזו"א (חו"מ סי' ל"ח או' ז') כתב דבקדושין בעינן רצון גמור ומוחלט לשם קידושין וכל האומר בלשון יד גילה בזה דעתו שהחלטתו אינה החלטה מוחלטת ודעתו אינה מבוררת ומסכמת לקידושין עי"ש. ויל"ע בזה דלמה לא יהא היד לכה"פ כמו מי שעסוק באותו ענין, או כמו השולח סבלונות, דאף דמצד גילוי דעתו וכוונת החלטתו אין כאן דבר ברור, מ"מ המעשה

הוא היוצר את הקידושין, כיון שיש כאן סברא חזקה ואומדנא המוכחת דרצונו קידושין, א"כ לא צריך לשון המוכח החלטה ברורה, ואנו יודעין לדון בזה לבד שכוונתו לקידושין וצ"ע.

ה

ולבאר בזה נוסיף בזה דכבר כתבו האחרונים ז"ל הטורי אבן (חגיגה דף י') והאור שמח (סוף הל' נדרים, ועי' אחיעזר יו"ד סי' כ"ד) ועוד להקשות על איבעית הגמ' אי יש יד להקדש, דלכאורה מהיכי תיתי דיהא בכלל דין יד בהקדש דהא קיי"ל דמקדישין במחשבה דילפינן מכל נדיב לב עולות דהקדש חל במחשבה וא"כ כל עיקר ההקדש כבר חל בלי דיבורו כלל כיון שגמר בדעתו כן וא"כ הדיבור אינו אלא בירור עבור אחרים אבל חלות ההקדש כבר נעשה מיד בגמירת והסכמת הלב א"כ כ"ש דמה שאמר בלשון יד לא יבטל את ההקדש שחל כבר ממילא, וכעי"ז הקשו אחרונים על ספיקת הגמ' אי יש יד לצדקה דהלא צדקה חל גם בגמירת הלב וצ"ע (ועי' להגרעק"א בגליוהש"ס לקמן דף ז' ע"א), והטו"א (שם) כתב לחדש דאה"נ דבכל מקום מחשבה לבד כבר גורמת להקדש מכל מקום היכא שגילה דעתו שרצונו להקדיש בדיבור פה א"כ עקר את ההקדש שבא ע"י החלטת לבו ואינו הקדש עד שיוציא הדבר בשפתיו, ובכה"ג אם הוציא רק חצי דבר דהיינו יד להקדש נסתפקו אי גם בזה איכא דינא דהקדש או לא עי"ש.

הרי דגם בהקדש לולי זאת שהפקיע עצמו מהקדש הלב והעתיק עצמו להקדש הדיבור היה ההקדש חל בלי הדיבור ועכ"פ בכל מקום כשיש דיבור אחר שנמר ההקדש בלב מהני הדיבור עבור אחרים ועבור גילוי כוונתו אבל אינו עושה חלות ההקדש, והוא הדין היה לנו להבין גם בקידושין דכיון דחלות הקידושין נעשו כבר על ידי הנתינה רק שהתורה הצריכה דיבור כדי שיהא כוונתו ידוע והסכמתה להתקדש וליאסר בקרובות ועל כל העולם אבל אין זה עיקר הקידושין, א"כ מאי איכפת לן שהדיבור אינו מבורר דיו והלשון מקולקל מ"מ הדיבור מגלה ומוכיח כוונתו.

ו

ובגדר 'ידות' נחלקו הראשונים ז"ל, דמדברי הרא"ש שהזכרנו (ריש פירקין ב' ע"א) מוכח דידות הם גמר דבריו, דהיינו דאפילו אם מחשבתו וכוונתו ידועים לנו מ"מ כיון דחסר דיבור כדי לעשות חלות הנדר כדקי"ל גמר בלבו אינו נדר עד שיוציא בשפתיו, ולזה דיבור כלדהו אפילו פגום נמי מהני לן שיחשב כדיבור גמור וזהו תורת יד, וא"כ עיקר הנדר נעשה ע"י הדיבור, מיהו דעת הרמב"ן והריטב"א בקידושין דף נ' ע"א דעיקר חלות הנדר הוא ע"י החלטת הלב, והמחשבה כבר עושה החלות, והדיבור דבעינן הוא רק לגלות מחשבתו ובגילוי כל שהוא סגי, וז"ל הריטב"א 'דכיון דנזיר עובר לפניו ואמר אהא הרי הוא כאומר אהא כזה ואלו הן ידות שרבתה אותן התורה שכל זמן שיש הוכחה על מה שנדר שיהא כנדר גמור' עכ"ל, הרי דלמד דעיקר חלות הנדר הוא בלב רק שצריך להוציא בשפתיו כדי להוכיח גמירת

דעתו, ועי' ברשב"א שם שנחלק בזה עם היראים עי"ש.

ולפי דעת הריטב"א והרמב"ן דהיד אינו יותר מגלוי מחשבה והידות מועילים, הרי הדברים ק"ו, בקידושין שהיה מעשה גמור של נתינת קידושין, והדיבור אינו אלא לגלות הסכמתו וכוונת לבו, בוודאי דיועיל יד לקידושין.

ז

ויש לומר דיש לחלק בין יד דנדר ליד דקידושין, דנדרים דעיקר הנדר הוא בדיבור פה ולו יהא שכבר גמר בלבו נדר בהחלטה גמורה לא יועיל כלום כיון שחסר ב'לבטא בשפתים' שצריך שיוציא בפיו והדיבור הוא חלק עיקרי מהחלות, והדיבור מעכב את חלות הנדר, אבל בקידושין אין הדיבור חלק מהחלות והוא רק לבירור הדבר, וא"כ י"ל דבדרים דהנדר עיקרו הוא רק דיבור א"כ סגי לן במה שאומר אפילו חצי דבר דהיינו לשון מגומגם וחל בתורת יד, דזהו חידוש התורה דגם זה עושה חלות, ומחמירין בנדרים דגם אם אין הדבר מבורר מ"מ הדיבור כבר התפיס את האיסור של נדר, וגילתה התורה דלא רק דיבור גמור אלא אפילו חצי דיבור כדילפינן מנזירות, משא"כ בקידושין שאין הדיבור חלק מהחלות אלא שבא לבירור הדבר, ואפשר דהיו הקידושין חלים מעיקר הדין גם בלי הדיבור, רק כיון שהצרכנו לקידושין דיבור שמטרתו בירור, ובלי הבירור הזה אין הקידושין תופסין, דהיינו שהדיבור מעכב את חלות הקידושין שבא מכח הנתינה, א"כ מסתבר שהצריכו דיבור ברור באופן שלא יהא כל ספק במחשבתו ולא יהא אפשר לתלות שום צד וספק בהקידושין, וממילא לשון מגומגם אינו נותן לנו בירור וכל שהדיבור בא לבירור, ולבסוף לא נתברר, אין כאן שום חלות של קידושין, ומה שחידשה תורה בנדרים הוא רק כיון שהדיבור הוא חלק מהחלות דבכה"ג די לן בכל סוג של דיבור משא"כ כשבא לשם בירור א"כ כל שלא נתברר הדבר הוי כמי שאין כאן דיבור כלל ודו"ק.

וזה יש לראות בלשון הר"ן ז"ל שכתב, 'דנדרים שאני דחמירי דאפילו בדיבורא בעלמא חיילי', דהיינו שחלות הנדר הוא מדין דיבור והחמירה בו התורה שבכל אופן של דיבור מחשבינן לה נדר כיון שזה עיקר גורם חלות הנדר, 'משא"כ בקידושין שהן צריכין איזה מעשה כסף או שטר או ביאה' וא"כ המעשה גורם לחלות הקידושין וכל הדיבור אינו אלא לבירורא, דבכה"ג אין ידות כאלו מועילים כלום דהלא סוף סוף הבירור לא נתברר לנו.

ח

ודעת הרמב"ם (פ"ד מאישות ה"ב) בסוגית הגמ' הוא דלא כהבנת הר"ן והשאר ראשונים, וכך ביאר כוונת האיבעיא, המקדש את האשה ונתן הקידושין מדעתה ביד חבירתה, ואמר לחבירתה ואת, הרי זו שקבלה הקידושין מקודשת מספק שמא לא נתכוין אלא לראות מה בלבה עי"ש. והנה הגר"א באבעה"ז (סי' ל"ו ס"ק י"ב) כתב להוכיח כשיטת הרמב"ם דלפי דעת הר"ן שנתן לאשה המתקדשת פרוטה עבור חבירתה ועליה אמר ואת ומסתפקין אם כוונתו לקדש

אותה, ועל כרחין לומר דמיירי שהבירתה עשתה להמקודשת ודאי שליח לקבלה, דבכי האי גוונא הוי ידים מוכיחות שכוונתה לשם קידושין וא"כ מאי ספק יש בדבר בכלל עי"ש. ולכאורה צ"ב מאי הראיה דהלא הר"ן כתב להדיא דאפילו בידים מוכיחות אנו מסתפקין אי מהני ידות או לא. וכונת הר"ן כפי שביארנו דמאי יועיל לן מה שמוכח הא אגן בעינן דבר מבורר שלא יהא שום צד להטיל ספק בדבריו וכל שזה עדיין בגדר יד, מ"מ מ'יד' לא נפקא והבירור לא נתברר ולכן סברא שלא יועיל כך בקידושין, אך לרבינו הרמב"ם י"ל דס"ל דיד מוכיח הוי בירור גמור דהדיבור שהוא מוכיח הוא כמו וודאית וחזקה כמו אומדנא וכדאמרן לעיל.

ראש ישיבתנו

מורינו המרא דאתרא שליט"א

שיעור כללי בסוגיא דידות

יום ד' פרשת חיי שרה תשס"ז

א. דף ז' ע"א ר"ן ד"ה ולענין הלכה, הביא דעת רבותיו רבותינו הרמב"ן והרשב"א דבספק יד לצדקה אזלינן לחומרא כיון דהוא איבעיא דלא איפשטא והלא קיי"ל בכל ספק איסורא לחומרא, והר"ן ז"ל חולק על דבריהם ודעתו דספק צדקה הוא ספיקא דממונא ככל ספק מתנ"ע דאזלינן לקולא, והביא כמה הוכחות מסוגיא דחולין לגבי בכורה ועוד ראיות כמבואר שם.

ובהשקפה ראשונה נראה דפליגי בגוף דין הצדקה אי נחשב כאיסורא או כממונא דהרי תרווייהו אית בהו לכאורה, והביאור דהספק שנולד לגבי מעות עניים אי הוי כמו כל איסורי נדר שצריך לקיים מחמת הספק וככל ספיקא דאיסורא, או שהדין של צדקה הוא כמו כל עניני ממון דעלמא שספיקא לקולא, ואין מוציאין הממון מי שמוחזק,

ב. ולכאורה יש להקשות קושיא אלימתא דהרי הר"ן גם יודה שיש כאן גדר איסורא כדי שלא יכשל בענין נדר דאי יש ידות לצדקה א"כ מחויב לקיים מצד דיבורו שלא יעבור באיסור, ונהי שאין העניים יכולים להוציא ממנו הממון מ"מ איהו מצד חשש איסור בעי להציל נפשו וליתן לצדקה גם כשאמר רק לשון יד, ואה"נ דלגבי העניים איכא כאן רק גדר ממון וספיקא לקולא שהם אינם יכולים להוציא מידו, מ"מ בנוגע להנודר הוא מצד עצמו חייב לעשות כל מצדקי שלא יעבור איסורא כמו בכל ספק איסור של תורה, וכן כתב מהרי"ט בתשובותיו (ח"ב יו"ד סי' כ"ה) דמצד בפיך זה צדקה מחייב לצאת ידי חובתו ולקיים נדרו כדי לא לעבור על איסור, והמחנ"א (הל' נדרים סי' ח') כתב להדיא דגם להר"ן יהיה חייב לקיים דבריו משום נדר עי"ש, וא"כ קשיא טובא על דברי הר"ן דמאי מייתי ראיות מהנך סוגיות דמתנות עניים שהם ממונא ולקולא הא התם איירינן בספקות של ממון לחוד שאינו נכנס לאיסורא כלל משא"כ הכא איכא לתא דנדרים ובזה מודה גם הר"ן דעליו להציל עצמו מאיסור, ובכה"ג לכאורה לכו"ע ספיקא דאיסורא הוא ולחומרא.

ג. ואנן מצינו כי האי גוונא בספק בכורה דאע"פ שפטור מצד המוציא מחבירו עליו הראיה מכל מקום כתבו הפוסקים דראוי שהאב יחוש לפדות את בנו מחמת החיוב של פדיון הבן, וה"ה בצדקה דאף דמצד ספק פטור ליתן לעניים מדין המע"ה מכל מקום הוא צריך לחוש מחשש איסור, ולמה הדבר דומה לנודר לחבירו ליתן לו מתנה, או שבלי לשון נדר הסכים והתחייב וקיבל על עצמו ליתן

לחבירו איזה דבר רק שנאמר הדיבור בלשון של ספק, ואפילו עשה קנין בכדי שהדיבור יחייב, רק מאחר והלשון היה לשון שיש להטיל בו ספק על ההתחייבות אין השני יכול להוציא הממון בדייני, כיון שאפשר להטיל ספק על זכותו בממון, מכל מקום לגבי הנודר ידות נדרים כנדרים וחייב ליזהר שלא יכשל בעון נדרים, וכן התחייב צריך לקיים דיבורו משום מוצא שפתיך תשמור וכמו שצריך ליזהר ולהחמיר בכל ספק של גזל או איסור דמדבר שקר תרחק וככל ספיקא דאורייתא לחומרא.

ד. והנה הר"ן לקמן דף ל' הוכיח מתוך הסוגיא דהתם דאמירה לצדקה הוי כמסירה לגבוה ואפילו אם אמר יהא סלע זו לצדקה לאחר שלשים יום דלא מצי הדר ביה דאמירה לגבוה כמסירה גמורה להדיוט, והביא דהרשב"א חולק בזה לגבי לאחר ל' דרק אחר ל' נעשה צדקה, ומשמע דהאומר סלע זו לצדקה עכשיו מודה גם הרשב"א דאמירה לצדקה כמסירה לעניים. והרעק"א בתשו' (קמא סימן קמ"ד) האריך לבאר שיטות הר"ן והרשב"א והביא סתירות בדבריהם בכמה דוכתי, והנה בהקדש אמרינן דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט איתא בירושלמי פ"ק קידושין הטעם ד'לה' הארץ ומלואה' והביאור בזה דכל היכא דאיתא ביה גזא דרחמנא איתה, ומיד שהקדיש הדבר כבר נסתלק הבעלות שלו וזכה בו ההקדש, ולכאורה איך שייך טעם זה בעניים דאיזה אופן של קנין יש להם בדבר, ובשלמא לקט התורה זכתה להם והוא ממון עניים מיד עם נשירתו, אבל צדקה שהאמירה גורם את הצדקה איך נעשה הדבר ממון של עניים באמירה לחוד, ותו מי הוא ואיפוא הוא הרשות של העניים שיזכו בו כל זמן שהוא בידי הבעלים, ובאמת דבהקדש איכא עוד טעם דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, והוא טעם הרא"ש דכיון דנדר להקדש וחייב לקיים דבריו נעשה כמי שכבר מסר החפץ ההקדש כיון דהוא חייב ליתנו. וכבר דנו הפוסקים דבזה יהא תלוי אם יהא אפשר לחזור מהקדשו תוך כדי דיבור או לא, דאם הוא מטעם לה' הארץ ומלואה וכיון שסילק את בעלותו נכנס החפץ מיד לרשות הקדש וכמסירה להדיוט שכבר אינו יכול לחזור, וכמו בהפקר אחר דאתי לרשות זוכה דקיי"ל דתו אינו יכול לחזור בו, משא"כ אם הטעם הוא מחמת דין נדר א"כ שפיר יכול לחזור בעצמו כיון דבאמת עדיין לא נכנס הדבר לרשות הקדש, ואם כן כ"ש בצדקה. אבל בספק הקדש אף על גב דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט הוא מ"מ אם יש ספק אין מוציאין מידו, ואפילו הכי איהו צריך לקיים הקדשו.

ד. רק דאפשר דגם בצדקה איכא גדר איסורא על החפצא כמו בהקדש ונכנס עי"ז לידי עניים ונחשב עי"ז ממון עניים תיכף עם האנמירה, דהאומר בלשון יהא סלע זו לצדקה דאפשר שחל על המעות שם צדקה, ואין לומר דזה רק חיוב על האומר להפריש לצדקה, אלא שנתפסו מיד המעות בצדקה, וראיה לדבר מלשון הגמרא שנסתפקו אי יש יד לצדקה, ובסוגיין מבארים היכי דמי **אי דאמר הדין זוזא לצדקה והדין נמי, ההוא צדקה עצמה היא**, ומשמע דרוצה להתפים הזוז השני שיהא כראשון, דהיינו דהראשון הוא זוז דצדקה והשני יהיה נתפס בצדקה כהראשון, ואם הוא מתפים בצדקה הראשונה על כרחין שהצדקה

הראשונה נתפס במטבע ככל דבר הנדור שנודרין בו, הרי לן להדיא שהצדקה נכנס מיד לרשות העניים ונתפס כמו בהקדש, ועי' בעונג יו"ט סי' קי"ז ד"ה תדע מה שדן בראיה זו. ומיהו יש לכאורה לדחות ולומר 'והדין נמי' דקאמר כוונתו לחייב עצמו להפריש זוז השני לצדקה כמו שחייב את עצמו על הראשון ולא שהדבר נתפס והוקצה כמטבע של צדקה, ובאמת דעת המהרי"ט ז"ל דדוקא באומר מטבע זו לעני פלוני צדקה שהדבר מבורר ומסוים וכבר יש לו תובעין דרק אז חל התפסה על המעות אבל בלא"ה אולי לא, ואין הכרע מסוגיא דילן דכוונת הגמ' שיהא צדקה בהתפסה.

ה. והנה המחנה אפרים (הלכות צדקה סימן ב')

חקר בזה הרבה אי בצדקה אמרינן כמסירה לגבוה, ובתו"ד שם כתב לבאר פלוגתת הר"ן ורבותיו בספק זה, וביאר הדבר כך דדעת הר"ן בזה דאמירה לצדקה כמסירה גמורה להדיוט דמי וא"כ מיד עם האמירה כבר קיים נדרו, שנמסרו הצדקה לידיהם ולרשותם, והשתא שמחזיק אצלו מעותיהם הוא כבר רק דינא דממונא ואזלינן לקולא, ולפי"ז אין שום צד של איסורא ביד לצדקה ולכן ספיקו להקל, אבל דעת רבותיו של הר"ן דבאמירתו לחוד לא זכו העניים עדיין כלום אלא שעליו מוטל חיוב והתחייבות להפריש וליתן לצדקה, וא"כ כשיש ספק בכוונת דיבוריו והוציא הדבר בלשון של יד הרי זה ענין איסורא ולא ממונא, דדהשאלה כלפי הנודר ולא כלפי זכות העניים בממון.

ו. ולכאורה צ"ב דנמצא לפי"ז חידוש דין דבכל דיבור של הקדש שנמסר לגבוה, או נדר שנעשה מיד הקנין אינו יכול יותר לעבור באיסור, וצ"ע בזה מכמה ראיות לכאורה שעוברין עדיין איסור נדר או הקדש אחר האמירה אם לא קיים בסוף. ואין להקשות דאם כן למה עוברים בהקדשות ובצדקה בבל תאחר דהרי נחשב הדבר כבר כנמסר לרשות הקדש ועניים, דאין זה דומה דהתם רצון התורה הקרבת הקרבנות והגעת הממון לידי העניים, ועל איחור בהשתמשות המעות והקרבן ע"ז בא איסור בל תאחר, ואפילו אם זה כבר לא נחשב שלו, ומבואר להדיא בסוגיא דר"ה דבין אמר הרי זו קרבן ובין הרי עלי קרבן בשניהם איכא ב"ת, הרי להדיא דלא איחור ההפרשה האיסור אלא איחור ההבאה והנתינה בפועל.

ז. רק דצ"ע דאם עיכב אצלו את המעות דאה"נ מצד העניים אין להם טענה אבל איהו מצדו חוזר אאיסור של עובר על נדרו. וי"ל דזה גופא בא לומר דכיון דהעיקר הוא ממון ואפילו שיש בזה צד איסור וכמו שיש בכל ממון צד גזל מ"מ מיקרי ממון ה"ה הכא.

והוסיף בזה הגרי"מ וינר שליט"א דממנ"פ דלפי הצד דהממון הוא של העני הרי הדיבור כבר גרם לו לקיום הנדר ואין לו צד איסור, ולפי הצד שפטור ליתן הא בוודאי שאין איסור בדיבורו, ודו"ק

ח. [והנה אין להקשות כיון דעיקר הצדקה נוגע לנדרים דהיינו שהחיוב ליתן צדקה בא מחמת נדר ליתן צדקה א"כ מאי מספקא לן כלל אי יש

יד לצדקה או לא, הא עכ"פ מצד הנדר איכא ידות, ובשלמא בקידושין שאין לה שייכות לנדר ומהות איסור שונה, וכן הקשה אחד התלמידים שיחי', די"ל שיהיה נפ"מ בלשון ההתחיבות לצדקה, דעדיין יכול שלא להתחייב באופן של נדר רק התחייבות לצדקה כמו כל התחייבות דעלמא, ולא יהא נוגע לאיסור נדר. אלא דאי קשיא הא קשיא, בהקדש, דהוא ג"כ מדין נדר, ובאמת דגם בהפקר לדעת הרמב"ם שהוא מדין נדר נמי יש להקשות כן מה הספק בסוגיין אי איכא יד או לא, הא עכ"פ מצד הנדר קי"ל דאיכא ידות, וא"כ מאי מספקא לן בכלל בידות דילהו, והנה הפוסקים לגבי הפקר כתבו דבזה יהא תלוי אם יכול לחזור בו, ועי' ביו"ד סי' רנ"ט ברמ"א ובש"ך שם ס"ק י"ט, ועי' בטור חו"מ סי' רע"ג ובפרישה שם, ובשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי סי' ט"ו עי"ש.]

הגאון ר' עמרם קליין שליט"א
דומ"ץ דקהלה קדושה אונגוואר
ברוקלין ניו יורק

אגריפס המלך אם עברו על איסור עשה דמקרב אחיך

החיים והשלום, להאי אוצר בלום, ענף עץ עבות,
מחבר ספרי זרע אבות, משנתו ארוך,
בדברי ברוך, לוים לשירם ולזמרם, ראש הכולל
בית שערים, ידידי הרב הגאון ר' אהרון אליעזר
ליפא הלוי זילברמאנן שליט"א

כ"ת הביא קושית הבן איש חי (בספרו בן יהוידע)
למה לא מביא הגמ' בסוטה מ"א באיסור שהחניפו לאגריפס המלך מטעם הפסוק שעברו על מקרב אחיך רק מהפסוק לא תוכל לתת עליך איש נכרי. והרי מקרב אחיך הוא עשה ובעידן דרותחא ענשינן אעשה כדאי' במנחות (מ"א). ובפרט דכאן הוא יותר גרוע דהרי עובר אעשה בכל שעה וכמו שכ' מי שאינו רוצה לעשות סוכה ומכין אותו וכו' וכן בעידן דריתחא דכאן עובר בכל שעה אעשה ועיין בראש"ש מו"ק (פ"ג סימן פ').

וכ"ת רצה לתרץ דאולי היות שאין מצוה למנות
מלך וממילא הו"ל כמצוה שאינו חיובית וכדאי' בתוס' ערכין ב' ע"ב לחלק דוקא במצוה כמו טליתות שכולם נהגו לילך בד' כנפות והיא פוטר עצמו אבל במקום שלא נהגו לילך בטלית ד' כנפות לא מענשינן אמונע ממצות ציצת אפי' דהוי מצו"ע וכן היא בראש"ש הנ"ל, ועיין בב"י או"ח בסי' כ"ד.

ומצאתי נמי כחילוק הנ"ל בפתחי תשובה יורה
דעה סימן רצ"ב ס"ק א' ועי' בספר משנת חכמים ריש הל' יסוה"ת צפנת פענח שם אות ה' שכ' דכמו שאמרו בציצית דליכא עונש כ"א בעידן ריתחא ה"ה בזה אם רואה קן ואינו נזקק לשלח את האם מענשי לי' בעת ריתחא אבל ליכא עונש כמו בעובר על מ"ע המוטל עליו דמ"ע היינו אם לקח האם והבנים ע"ש:

ועיין בביאור הלכה סי' קכ"ח דהפוטר עצמו
ממצוה קודם זמן חיובו ע"ז נאמר ויראת מא' עיי"ש. מ"מ לא נאמר דנענש. ועיין בשו"ת שיבת ציון סי' ב' שכתב דלתיא באשלי רברבי אי עשה חמור מל"ת או ל"ת חמור. ובשו"ת מהרש"ם (חלק א' סימן ר"ט ד"ה ומה שנסתפק וכו' במי שמתענה בחוהמ"ס אי חייב לברך ליב בסוכה) האריך בענין להכנים עצמו בחיוב המצות ולבסוף כתב ומצאתי במד"ר פ' צו פ"ט גדול שלום שכל המצות כתיב בהו כי תראה כי תפגע כי יקרא אם באה מצוה לידך אתה זקוק לעשותה ואם לאו אי אתה זקוק לעשותה ברם הכא בקש שלום ורדפהו בקש למקומך ורדפהו למק"א עכ"ל. ומבואר

דבשאר מצות ליכא חיוב בזה. ועיין בשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' ל"ה אריכות נאה בזה על החיוב להכנים עצמו בחיובי המצות, ואין עת האסף פה.

הארכתי מזה כי הי' לנו מדובר מענין זה.

אמנם כאן הוא יותר גרוע לכאו' כשכבר בא למצוה לידו דהיינו שום תשים עליך מלך אז מחויב כבר בעשה של מקרב אחיך וגו' וכשעובר הו"ל כמו לוקח אם על הבנים דהוא ג"כ רק עשה קיומית וכחילוק כ"ת הנ"ל אמנם כאשר לוקח האם על הבנים יותר גרוע וכדברי המשנת חכמים הנ"ל,

[בדרך אגב נציין דברי הפני יהושע מסכת שבת דף נ"ה ע"א הנוגע לפרשתינו ובזה נתיישב לי היטב מה שאמר הכתוב [בראשית יט, טו] וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט לאמר קום קח את אשתך וגו' פן תספה בעון העיר והקשה במדרש הרי מלאכי רחמים היו שנפטרו מאברהם לאחר שש שעות והמתינו חצי היום וכל הלילה לעשות רע א"כ מפני מה אמר ויאיצו כו' ע"ש במדרש. ולמאי דפרישית אתי שפיר דבאמת לוט לא היה ראוי להענישו בעון העיר ע"י שלא מיחה בהם דאכתי לא הוי אלא מצות עשה ואין עונשין אלא בעידן ריתחא וההיא שעתא לא הוי עידן ריתחא אבל לאחר שעלה השחר שהוא קרוב להנץ החמה שהוא עידן ריתחא שמלכי מזרח ומערב משתחוים לה כדאיתא בברכות [ז' ע"א] ומכ"ש בסדום דאשכחן שהיה עובדים לחמה כדאיתא במדרש לכך מיהרו המלאכים ויאיצו בו ואמרו לו מהר קח את אשתך פן תספה בעון העיר על שלא מחית בהם כשיגיע עידן ריתחא בצאת השמש והיינו דכתיב השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה, כן נראה לי ודו"ק:]

ולענ"ד הי' נראה לחלק בין מצוה דכתוב שכר או חיבוב יתירה על המצוה משאר מצות עשה כגון ציצית דמציל מעבירה וקולה כנגד תרי"ג והוכחה דמביא ובה לעולם עיין ערכין ט"ו ושליח הקן והארכת ימים (הגם דבגמ' עושה ק"ו לשאר מצות מ"מ כאן מפורש חיבוב יתירה) וכן עלי' לארץ ישראל דתליא בה הרבה מצוה וכמבואר (בסוטה י"ג) שרצה משה רבינו ליכנס לקיים בה מצות התלויות בארץ. ועי' שו"ת אבנ"ז (יו"ד תנ"ד) דאם אינו עולה לארץ ישראל בלי שום סבה וכי"ב שע"ז גם מענשינן בעידן דריתחא, ומצינו חילוק כזה דמצוה שמתן שכרה בצדה אין בי"ד כופין ע"ז. משא"כ בשאר מצות עשה דלא מצינו שכר מיוחד לזה או דאין תלוי בה מצות אחרות, אפי' דהוה חיוב מ"מ לא מענשינן עלי' כנלענ"ד אבל זה דבר חדש וצריך להביא ראי' לזה. ומצאתי בשו"ת משנה הלכות ח"ג סימן ל"ה שהביא ועיין בשו"ת מראה יחזקאל סי' נ"ד ומהר"ם שי"ק יו"ד סי' ר"ג שמחלקין דוקא לענין ציצית אמרו מענישין אם אינו מהדר עליהם דיש בהם סגולה יתירה. וברוך שכוונתי וכבר נתארכו הדברים בזה.

אמנם הביא מכ"ק אאמו"ר שליט"א שהיות שאחר שכבר מנוי מלך כבר יש חיוב אח"כ למנות מלך וכדאי' ברמב"ם ספר המצות מ"ע כ' וקע"ג הל' מלכים פ"א וכדכתבו חכמינו זכרונם לברכה שהוא א' מהג' דברים שנצטוו בכניסתן לארץ ועיין

שם הסדר. וזה פשוט. וא"כ הו"ל כבר ככל מצוה חיובית וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

והנה מתחילה נבאר קצת בעזה"י גדרי האיסור של לא תוכל לתת עליך איש נכרי וגדר מצוה ואיסור הבא מעשה של מקרב אחיך תשים עליך וגו' הרמב"ם בספר המצוות (מצות לא תעשה שם"ב) וז"ל אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד. ובביאור אמרו (קה"ר רפ"ז וכעי"ז יומא ע"ב ב) כתר מלכות זכה בו דוד. וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד. וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לעניין מלכות נכרי קרינן ביה כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה. וזה מבואר אין ספק בו. ועיין בספר החינוך מצוה תצ"ז בסופו ואל תהרהר בני אחרי דברי לומר ואיך יחשוב אבי זאת המצוה מן הנוהגות לדורות, והלא משנמשח דוד המלך נסתלקה זאת המצוה מישראל שלא יהיה להם למנות עוד מלך, כי דוד וזרעו נשיאים עליהם לעד עד כי יבא שילה שיהיה מזרעו מלך לעולם במהרה בימינו. שענין המצוה אינו למנות מלך חדש לבד, אבל מענינה הוא כל מה שזכרנו, למנות מלך חדש אם תהיה סיבה שנצטרך לו, וגם כן להעמיד המלוכה ביד היורש, ולתת מוראו עלינו ונתנהג עמו בכל דבר כמצוה וכתורה הידועה, וזה באמת נוהג הוא לעולם. עכ"ד.

ולפי זה לגבי אגריפס הי' איסור של לא תוכל לתת עליך איש נכרי אפי' לשי' רש"י ורשב"ם המובא לקמן שהי' אמו מישראל עיי"ש מ"מ נכרי מיקרי ומיושב ג"כ קושיא הנ"ל דלגבי מקרב אחיך נוכל לומר דמיקרי אחיך וכמו שנבאר לקמן.

ועיינתי בפירוש המשנה להרמב"ם מסכת סוטה פרק ז' משנה ו' בא"ד ואגריפס היה מקהל גרים ולא היתה לו אם מישראל ואסור למנותו כלל, לאמרו יתעלה שום תשים עליך, מקרב אחיך, ובא בקבלה כל שימות אתה משים לא יהוו אלא מקרב אחיך, ולא אמרו לו אחינו אתה אלא משום שלום מלכות, ואמרו באותה שעה נתחייבו שונאיהן של ישראל כליה מפני שהחניפו לו לאגריפס. עכ"ד שם עיי"ש, ולפי זה נקטי הרמב"ם האיסור דמקרב אחיך וצ"ע.

ונדייק בל' הרמב"ם במ"ש ולא היתה לו אם מישראל ואסור למנותו כלל, מה רצונו לומר כלל ולענ"ד עפ"י מה שכתב בערוך לנר (יבמות מ"ה ע"ב) ובזה י"ל מה שהקשה הלח"מ (בפ"א מהל' מלכים ה"ג) על הרמב"ם שהשמיט הך דין דאין מעמידין מלך אלא מן המשיאין לכהונה, ולפ"ז י"ל כיון דמוכח מכוונת התוס' דלא מחלקינן בין מלך לדיין ושאר שימות דאל"כ עיקר קושייתם מעיקרא ליתא וכן נראה בפי' מדברי הרמב"ם (שם) וכו' עיי"ש. (ועיין בדברינו לקמן מהמאירי דזה דאמרינן דאין מעמידין וכו' הוא רק מדרבנן ולא פסול דאוריתא) אמנם כאשר נבאר בסמוך שי' הרבה ראשונים דיש נפ"מ בן מלך לשאר משימות דבשאר משימות אם אמו מישראל מותר לשומו משא"כ מלך ומשו"ה הביא הרמב"ם הל' אין למנותו כלל דהיות דלא אביו ולא אמו

מישראל א"כ אין למנותו כלל לשום משימה אפי' לדון וכי"ב וזה נכלל בפסוק מקרב אחיך, לכל הדעות והבן.

ומצאתי במדרש תנאים לדברים (פרק י"ז פסוק ט"ו) מעשה באגריפס שמשחוהו ישראל מלך עליהן וכיון שהגיע מוצאי שביעית לקרות המלך בספר תורה עמד הוא וקרא ושבחוהו חכמים וכיון שהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי זלגו עיניו דמעות ענו ואמרו לו אל תירא אגריפס אחינו אתה אחינו מאותה שעה נחתם גזר דין על אבותינו לגלות מפני שחינפו, מיכן אמרו אין מעמידין מלך מקהל גרים אפלו אחר כמה דורות עד שתהא אמו מישראל אין לי אלא מלך מנ' לרבות שר צבא שר חמשים או עשרה אפלו הממונה על אמת המים ת"ל מקרב אח' תש' על' כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך: ע"כ הרי משמע קצת מדברי המדרש דיש נפ"מ בין מלך לשאר משימות, דהמלך ילפינן מקרא דלא תוכל לתת וגו' אבל שאר משימות ילפינן מקרב אחיך תשים עליך מלך.

והנה בתוספות (פסחים דף ק"ז ע"ב) אפי' אגריפס המלך, פי' רשב"ם מלך כשר ומבני חשמונאי היה ולא דק דבסוטה (דף מ"א.) אמרי' כשהגיע למקרב אחיך תשים עליך מלך זלגו עיניו דמעות. ומצאתי במאירי (סוטה ל"ב) בא"ד והמלך עומד וכו' ומ"מ גדולי הרבנים מפרשים שאמו מישראל היתה ועל סמך זה אמרו לו אחינו אתה אלא שקשה לפירוש זה היאך נתחייבו כלייה בכך והרי כשר היה וכמו שאמרו בפ' החולץ כל שאמו מישראל מקרב אחיך קרינא ביה ואף על פי שבתוספתא אמרו אין מעמידין מלך אלא מן המשיאים לכהונה ההיא מדרבנן ומשום כבוד ישראל אבל מן התורה כשר גמור הוא ואיסור סופרים אינו מחייב כלייה ולא עוד אלא שהם כתבו אף על פי שאמו מישראל היתה עבד היה ואין ראוי למלכות ואם היתה אמו מישראל הרי גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אלא ודאי משום שלום מלכות אמרו לו אחינו אתה ויש מפרשים כשיטתנו שלא היתה אמו מישראל אלא מעבד ומשפחה היה בא שהרי הורודום עבד היה ושפחה נשא שהרי תשובה עשה כמו שהוזכר בראשון של בתרא ובת ישראל אסורה לו והיאך יהא נושא באיסור אלא שפחה נשא וכל זרעו כדין עבדים והוא שאמרו באחרון של קדושין ע' ב' כל דאמר מבית חשמונאי קא אתינא עבדא הוא ואמרו לו אחינו אתה מפני שהעבד חייב באותן המצות שהנשים חייבות בהן ומ"מ פסול היה למלכות עכ"ד המאירי. ומצאתי כשי' המאירי בתוס' יבמות דף מ"ה ד"ה כיון דאמו וכו' עיי"ש ממש כדבריו.

ולפי שי' המאירי דהיא כשי' התוס' דגם אמו לא היתה מישראל באגריפס רק שפחה, אמנם לשי' הרשב"ם (והוא שי' רש"י ג"כ) אמו מישראל היתה, ובאמת כי במדרש תנאים הנ"ל משמע דאמו של אגריפס לא היתה מישראל וכנ"ל,

אמנם מצאתי בחידושי הריטב"א מסכת קידושין דף י"ד ע"א ואומר מורי רבינו ז"ל דבכל מקום שהצריכו אביו ואמו מישראל אביו דוקא ואמו לאו דוקא, דכיון דאביו מישראל בהכי סגי

ליה שהכל הולך אחר הזכר, וראיה לדבר דהא מלך צריך שיהא אביו ואמו מישראל כדמוכח בסוטה (מ"א א') מדאמרינן גבי אגריפס כיון שהגיעו ללא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא זלגו עיניו דמעות ואמרו לו אגריפס המלך אל תירא אחינו אתה, ופרש"י ז"ל לפי שהיתה אמו מישראל, ואעפ"כ אמרו שם שנתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה לפי שהחניפו לו לאגריפס, וטעמא דמילתא משום דשאר משימות דנפקי לן מדכתיב מקרב אחיך סגי לן באמו מישראל, אבל מלך דכתיב ביה טפי לא תוכל לתת עליך איש נכרי (וצ"ע) אשר לא אחיך אתא לרבויי עד שיהא אביו ואמו מישראל, דקרא ודאי במלך כתיב, ומשום דכתיב איש נכרי קרא יתירא דרשינן שאר משימות וסגי לן באמו מישראל דתו לא הוי נכרי ומקרב אחיך קרינא ביה, ומקרב אחיך דנקטינן בכל דוכתא לאו דוקא דמאיש נכרי דמיותר דרשינן שאר משימות, אלא דנקטינן רישא דקרא כדו, והשתא דאתינן להכי דבעינן במלך שיהא אביו ואמו מישראל ואשכחן ברחבעם בן שלמה דהוה אמו גיורת ואפילו הכי מלך על פי הדיבור אשמועינן דאביו דוקא ואמו לאו דוקא. עכ"ד. ועיין ברמב"ן (יבמות מ"ה ע"ב) כיון דאמו ישראל וכו' והביא כמה שי' ויש שם הוכחה כדברי הריטב"א. עכ"פ היוצא לנו מזה דבמלך דוקא אביו מישראל בעינן והטעם דכתיב בקרא ב' פעמים אחיך דקאי על אביו ואמו ועכ"ז מצינו שרחבעם מלך עפ"י הדבור א"כ אביו מישאל דייקא אבל בענין מקרב אחיך דקאי אשאר משימות בעינן רק אמו מישראל

אמנם ברשב"א (יבמות דף ק"ב ע"א) דאצל מלך כתיב לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך כלל, וגם מקרב אחיך וכו' והיות שכתיב ב' פעמים אחיך בעינן אביו ואמו מישראל ומשו"ה זלגו עיניו של אגריפס דמעות עיי"ש הרי דמלך צריך להיות אביו ואמו מישראל משא"כ בשאר משימות לא בעי כל כך עיי"ש בדברי הרשב"א.

היוצא מזה דלשי' הריטב"א וכן משמע ברמב"ן מלך צריך להיות רק אביו מישראל ולהרשב"א בעינן אביו ואמו מישראל משא"כ שאר משימות דמספיק דאמו מישראל משום דילפינן מקרא דמקרב אחיך אבל במלך עיקר הילפותא הוא מקרא דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך תרי אחיך כתיב. וא"כ הקרא דמקרב אחיך לא הפריע כל כך להמלך אגריפס וגם בזה שאמרו אחינו אתה ג"כ אינו מנגד להקרא דמקרב אחיך, דאחיך כל שהוא ג"כ אחיו הוא, וולהרשב"א נימא כשי' רש"י דאמו מישראל היתה, ולא עבר על מקרב אחיך, אבל הקרא דלא תוכל דמיירי רק במלך על זה שזלגו עיניו דמעות ובזה עברו שחינפו לו וק"ל .

אמנם לשי' המדרש והתוס' והמאירי דאביו ואמו נכרים היו נשאר העיון למה נקט הגמ' דוקא לא תוכל לתת וכו' ולא מקרא דמקרב אחיך וכדמשמע מדברי הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל שהרי עברו על ב' המקראות.

וראיתי בשו"ת חתם סופר חלק א (או"ח) סימן י"ב וז"ל ובזה כתבתי בגליון ש"ס שלי בסוטה מ"א ע"ב בתוס' ד"ה אותו, במה שנתקשה

הרב בס' באר שבע ובמעיין חכמה איך הומלך רחבעם בן שלמה ולא היתה אמו מישראל שהיתה נעמה העמונית ואפילו נתגיירה בצדק מ"מ הא בעי' ממובחר שבאחיך. והיה נלע"ד דוקא תחלת השימה נצטוינו שיהי' ממובחר שבאחיך והיינו שום תשים עליך מלך מקרב אחיך, וע"ד משל אנחנו שמנו עלינו דוד מלך ישראל ממובחר שבאחינו ואין בו דופי ושוב זכה הוא וכל בניו אחריו עד סוף הדורות ובלבד שימלאו מקום אבותיהם, ושוב אע"ג שאותו הבן אינו ממובחר שבאחיך שאין אמו מישראל לא מצינו שהוזהר הוא שלא לשמש בכתר מלכות אך עלינו האזהרה שלא נשימהו עלינו והרי לא שמנוהו כי ירושה היא לו משימה הראשונה והבן זה עכ"ד. שו"מ בס' מצות המלך (מצוה תצ"ח) במשנ"ה שהביא שי' זו משו"ת נודע ביהודה (קמא חו"מ סי' א). ולפי זה הרי אגריפס המלך הי' לו המלוכה מירושת הורדוס, וכדאי' ברש"י וברע"ב שם מזרעו של הורדוס היה, הגם דהורדוס לא הי' מקרב אחיך מ"מ על זרעו אין בזה איסור של מקרב אחיך אבל על איסור חנופה של איסור לא תוכל לתת עליך איש נכרי שאמרו לו אחינו אתה נשאר, ולפלא דלכאו' מדברי הריטב"א והרמב"ן משמע דלא כהחת"ס דכל ההוכחה הי' שאבשלום ורחבעם מלכו משמע דאין חיוב שיהי' במלך אמו מישראל ולשי' הנוב"י והחת"ס הרי הי' להם המלוכה בירושה ולא צריך להיות דוקא זרע מיוחס, ואולי יש לחלק דהנוב"י והחת"ס מיירי במי שמינוהו מתחילה בכשרות אז אפי' בזרעו אחריו אינם מיוחסים מ"מ אין בזה משום איסור לא תוכל לתת או מקרב אחיך אמנם כאן באגריפס שהי' מזרע הורדוס והמשימה הראשונה היתה באיסור וכאן באוחזין מעשי אבותיהן בידיהן נשאר האיסור כבתחילה והבן

החתן הרב שמואל אליהו קליין הי"ו

בעניין חליפי סודר בקידושין

בגמ' קידושין ג' דאין מקדשין אשה בחליפין, כיון דחליפין איתנהו בפחות שוה פרוטה ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא, ובתוס' פירשו בשם ר"ת דס"ד דחליפין מטעם כסף וכמו שכסף קונה באשה כך חליפין, קמ"ל דכיון דחליפין מהני בפחות משו"פ הרי דאינם ככסף, וממילא לא מהני בקידושין, כיון דכסף בלבד מהני בקידושין ולא קנין אחר שלא מפורש בתורה שמועיל בקידושין.

ובמושכל ראשון היה נראה דכונתו לומר דסד"א דחליפין מהני מדין כסף וקמ"ל דחליפין אינם מדין כסף אלא הוי קנין אחר.

אכן צ"ע בזה דהנה בגיטין דף ל"ט ע"ב נחלקו הראשונים אם מועיל חליפין לשחרור עבד כנעני, דשיטת התוס' שם דמהני בחליפין, אכן שיטת הר"ח והובא ברא"ש שם דחליפין לא מהני ושורש הפלוגתא הוא אם חליפין מדין כסף או לאו, דאי הוי מדין כסף א"כ כמו דכסף מועיל לשחרור כך חלופין מהני, אבל אי חליפין לאו מדין כסף א"כ לא מהני, דמה שלא מפורש בתורה שמועיל לשחרור לא מהני, והנה בטור יו"ד סי' רס"ז הובא ששיטת ר"ת שחליפין מהני לשחרור ומעתה תיקרשו דר"ת סותר את עצמו, דאם ס"ל שמהני לשחרור הרי שסובר דחליפין מטעם כסף והאיך פירש ר"ת שלא מהני לקידושין כי חליפין לאו מדין כסף. וכבר עמד בזה בקרבן נתנאל בגיטין שם. וביותר קשה שהרי בתוס' במכילתין דף ח' ע"א ג"כ פשיטא להו שמהני חליפין לשחרור עבד כנעני והרי בסברי דהוא מטעם כסף, והאיך פירשו דלא מהני לקידושין כיון שהוא לא מדין כסף.

הנראה לבאר בזה דהנה כתב ברשב"א בשו"ת ח"ד תשובה רב דחליפין לאו מדין כסף, והוכיח זאת מהא דאיתא בגמ' דף ח' דממעטינן מהפסוק "מכסף מקנתו" שעבד עברי לא נקנה בחליפין, והרי דחליפין לאו מדין כסף, דאם הוא מדין כסף האיך ממעטינן חליפין מכסף.

אכן נראה דגם אם חליפין מטעם כסף אולם הרי חזינן ששמותיהם חלוקים, וגם דיניהם חלוקים שהרי חליפין איתניהו בפחות משוה פרוטה משא"כ כסף, ומאידך מצינו חומרא בחליפין, דמטבע אינו נקנה בחליפין ולמד מ"ד גם פירי לא עבדי חליפין, משא"כ בכסף דכסף ושוה כסף מועיל, וכבר נודע לבאר בזה דמה דאמרינן דחליפין מטעם כסף הוא רק שבשניהם יסוד הקנין הוא שבכסף ובסודר קונה את תמורתו וזה רק בשקוצצים שתמורת הכסף והסודר יקנה המקח, אכן החילוק ביניהם הוא מהו הכסף, דבקנין כסף הכסף הוא "השווי" שנותן, וגם כשנותן חפץ הוא נותן בתורת "שיווי" כיון שהקציצה היא עבור השיווי שנותן.

משא"כ בחליפין שהכסף הוא "החפץ" שנותן וגם הקציצה היא עבור "החפץ" ולא עבור

שוויו, ולכך בחליפין לא מהני מטבע כיון שהוא לא חפץ, וכמו"כ פירי לא עבדי חליפין לחד מ"ד, דבעינן חפץ חשוב שע"כ בקנין כסף דכל ששוה כסף מהני כי בעבור השיווי ליכא נפק"מ אם זהו פירי או כלי וכמו"כ מטבע ודאי מהני לקנין כסף.

ומאידך לענין פחות משו"פ בקנין כסף לא מהני כיון שבעינן שווי של שו"פ אכן בחליפין דבעינן חפץ אין נפק"מ כמה שוה אלא דבעינן שהיהא חפץ חשוב, דו"ק.

ומעתה יבואר היטב הא דממעטינן מכסף מקנתו שלא יקנו עבד עברי בחליפין אף אם חליפין ממעם כסף משום דממעטינן מכסף דלא בכל מידי שיסוד קנינו הוא קנין כסף מהני אלא דבעינן שיהיה הקנין בשיווי דכתיב כסף, ולא בחפץ ולכן לא מהני חליפין שקנינו הוא בחפץ ולא בשווי.

וכן מיושב להנ"ל שיטת ר"ת דבאמת ס"ל דחליפין מטעם כסף אכן בקידושין לא מהני משום דבקידושין ילפינן משדה עפרון דכתיב ביה כסף ונלמד דבעינן שהקנין יהיה בשיווי ולא בחפץ וכמשנ"ת לענין עבד עברי ורק בשחרור עבד כנעני מהני חליפין משום דבגיטין ל"ט ע"ב ילפינן דמהני בשחרור קנין כסף מ"והפדה" ולכן מהני בזה כל דבר שהוא תמורה שהוא בכלל הדיון וכיון דחליפין יסודו מדין קניין כסף ותמורה לכך מהני לשחרור.

ויעויין בתוס' כאן שכתבו שגם למ"ד דס"ל דמהני חליפין לקידושין בעינן שיהא שו"פ דכתי' כסף ול"ה כמו כל חליפין שמהני בפחות משוה פרוטה והביאור הוא דכיון דכתיב היה כסף הרי שיש בקידושין דין מייסד שיהא בכסף וכמשנ"ת לעיל אלא דבס"ד ס"ל שגם חליפין מועיל בקידושין ומה דכתיב כסף לא מתפרש דבעינן שהקנין הוא ע"י חפץ ולא בשיווי, אלא בעינן כך שלחפץ שעל ידו נעשה הקנין יש שם כסף אין כסף בפחות מפרוטה ולכן בחליפין בעינן שוב פרוטה, אכן קמ"ל דמכסף ילפינן שהקנין לא נעשה בו ע"י שיווי של החפץ והבן.

הגאון ר' יצחק מרדכי וינר
ר"מ ומשגיח רוחני דישיבתנו

בדין הנשבע והנודר לבטל את המצוה

א. מתני' (דף ט"ז ע"ב) וחומר בנדרים מבשבועות

כיצד אמר קונם סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח בנדרים אסור בשבועות מותר שאין נשבעין לעבור על המצוות. ואמרי' בגמ' עלה (ע"ב) רב כהנא מתני' אמר רב גידל אמר רב ורב טביומי מתני אמר רב גידל אמר שמואל מנין שאין נשבעין לעבור על המצוות ת"ל לא יחל דברו דברו לא יחל אבל מיחל הוא לחפצי שמים. מאי שנא נדר דכתיב איש כי ידור נדר לה' לא יחל דברו שבועה נמי הא כתיב או השבע שבועה לה' לא יחל דברו. אמר אביי הא דאמר הנאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה. ופי' הר"ן דבנדר דרשינן לה' לא יחל דברו דאף אי יש בנדרו בטול מצות השם לא יחל דברו, ומקשה הגמ' אמאי לא דרשינן הכי גבי שבועה ומתרצינן דסברא הוא דלה' לא קאי אשבועה אלא אנדר כיון דבנדר חלות דבריו הם על החפצא דהיינו סוכה מצה לולב וכדו', וכיון שהם אינם מצווים בכלום סברא הוא דיחול נדרו, משא"כ בשבועה דחלות דבריו על עצמו הם דלאו כל הימנו להפקיע עצמו ממצות סוכה שהוא מצווה בה, ולהכי לא דרשינן בה לה' אלא איפכא דמיחל הוא לחפצי שמים.

והנה מריש דברי הגמ' יש להוכיח לכאורה דמסברא אפשר להשבע ולידור לעבור על המצוות דבעי פסוק מיוחד ללמד דאין נשבעין, והיינו טעמא דכשנשבע שלא לישב בסוכה הרי כשישב בסוכה יבטל שבועתו בידים וכן במצה ובתפילין, משא"כ כשלא ישב בסוכה ולא יניח תפילין אינו מבטל את המצוה בידים וא"כ שב ואל תעשה עדיף ומסברא סד"א דיקיים שבועתו, ולהכי קאתי קרא לאשמועינן דאין נשבעין לעבור על המצוות. אמנם הדברים צ"ע ממסקנא דגמ' דאמרי' דנדר חל מכיון דעל החפצא הוא ואינו מבטל את המצוה בנדרו בפירוש משא"כ שבועה דאגברא קאי וגברא הרי מחויב ועומד הוא ולאו כל הימנו להפקיע עצמו מכך, וא"כ מוכח דמסברא אין שבועתו חלה ודלא כדמשמע מריש דברי הגמ'. עוד יל"ע בתירוץ הגמ' דאי סברא הוא שוב למאי בעי קרא דמיחל הוא חפצי שמים ומאי האי דפי' הר"ן דמשום סברא זו דריש קרא באופן אחר דלה' לא קאי אשבועה. והנה יעויין במאירי שאכן כתב דסברא היא וז"ל: ואין בדבר זה שום חידוש אלא הטעם שביארנו כלומר שאין הדבר צריך למקראות שהסברא נותנת כן כו', עיי"ש. אולם דבריו צ"ע שהרי חזינן להלן בגמ' דילפותא גמורה היא דבעי קרא למיפטריה מקרבן ובעי קרא למיפטריה מלאו.

ב. ויעוין הכא בדברי הרמב"ם בפי' המשניות שביאר הדברים באופן אחר וז"ל: ואמרו בנדרים אסור, לפי שהוא אסר גוף הדבר שלא

יתקיים המצוה אלא בהיותו דבר מותר כגון שיאסר סוכה זו עליו שחזרה ישיבתה עבירה שיהיה ענינו בה כמו מי שלא ימצא בליל הפסח אלא מצה שהיא אסורה עליו באכילה כגון שתהיה טבל או הקדש שאסור עליו אכילתן לפי שהוא מצוה הבאה בעבירה, וזאת היא הסברא בהיות הנדרים חלים על כל דבר שיחייב איסור גוף זה הדבר בטול מצות עשה. והיינו דכיון שלאחר שיחול נדרו הוי הדבר עבירה כמצה של הקדש שאסור לאכלה א"א להתירה לא מחמת שהאיסור בא עפ"י דבריו דשוב איסור בעצם הדבר הוא. ולכאורה יל"ע בדבריו שלא ביאר אלא הא דלאחר שחל הנדר אסור לו לאכול המצה הזאת או לישב בסוכה הזו שנדר עליהם אולם עדיין לא ביאר כלל שורש הא דחל נדרו אע"פ שלבטל את המצוה הוא, דאע"ג שלאחר שיחול הנדר שוב הוי מצוה הבאה בעבירה מ"מ איך חל הוא מתחילה לבטל את המצוה.

והנראה בביאור דבריו דהנה בנודר על החפצא לבטל את המצוה איכא למימר ב' סברות הפוכות דמחד גיסא אפ"ל דסברא היא שיחול נדרו כיון שאינו נודר אלא על החפצא והחפצא אינה חייבת במצוות ולכך אינו מבטל את המצוה בדברי הנדר, אולם מאידך גיסא י"ל דסברא היא שלא יחול נדרו, דאע"פ שהחפצא אינה מחויבת בכלום אולם הוא עצמו הרי מחויב במצוה ובכך שהוא נודר הרי הוא מבטל את האופן בו יוכל לקיימה, ומכיון שאופן זה הוא היחיד בו יוכל לקיים את המצוה הרי בדבריו מבטל הוא את המצוה. ומדברי הגמרא דבעי פסוק לדרוש שהנודר לבטל את המצוה חל נדרו דקאמר מ"ש נדר דכתיב איש כי ידור נדר לה' לא יחל דברו מוכח דס"ל דמסברא לא היה הנדר חל והיינו משום דס"ל דאף זה בכלל מבטל את המצוה הוא. ובדרשת הפסוק דאע"פ שלה' הוא לא יחל נדרו קאמרה הגמ' דמסברא הוא ددרשינן ליה אנדר ולכאורה יפלא שהרי ס"ל דבכלל מבטל הוא את המצוה. ובזה ביאר לן הרמב"ם דהשתא ס"ל להגמ' דאע"פ דמצד הסברות הנ"ל סברא הוא שלא יחול נדרו דחשיב מבטל את המצוה, אולם י"ל הכא סברא מחודשת דכיון דנודר על החפצא הוא הרי אינו מבטל את המצוה כלל אלא מפקיע עצמו שלא תחול עליו, דכיון שנדר על החפץ הוי כמצה של הקדש שחזר קיום המצוה בחפץ זה עליו איסור, וא"כ לא נתחייב כלל בקיום המצוה בחפץ זה, ולהכי לא חשיב מבטל את המצוה בנדרו. ומשו"ה חל נדרו בתחילה שלאו לבטל את המצוה הוא שאף בבוא העת בה יצטרך לקיים את המצוה לא יהא חשוב מבטלה שאז לא יתחייב בה. ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שאכן בזה שביאר דמצוה הבאה בעבירה היא נתבאר מה שחל הנדר בתחילה. ומ"מ עדיין בעי לדרשת הפסוק דבלא"ה הו"א דאף בהכי חשיב מבטל את המצוה ואע"פ שמפקיע עצמו שלא תחול עליו. ולפי"ז מיושב נמי הא דהקשו בהיפוך הסברות בגמ' להו"א ולמסקנא, וכן הא דהקשו דאי סברא היא למאי בעי קרא. וביאור דברי הגמ' וסברותיה כך הם לפ"ז, דבפשטות ס"ל דהנודר והנשבע לבטל את המצוות ולעבור עליהן דבריו חלין דסברא היא דשב ואל תעשה עדיף ולכך בשיקיים דברי השבועה והנדר יעבור על המצוות בשב ואל

תעשה ועדיפי משיעבור על דברי השבועה ויקיים את המצוות דנמצא עבר על שבועתו בקום ועשה, ולהכי כיון דתנן דשבועה אינה חלה הקשה הגמ' מנין שאין נשבעין לעבור על המצוות, ודריש מדכתיב לא יחל דברו דדברו לא יחל אבל מיחל הוא לחפצי שמים ולהכי לא חלה. והק' דא"כ לידרוש ה"נ גבי נדר ולא ליחול, דכשם דמוכחי קראי דשבועה אינה חלה כנגד דברי התורה נדרו נמי חשיב נגד דברי התורה, דבכך שנדר הפקיע את עצמו מקיום המצוה דשוב לא יוכל לקיימה וא"כ לא יחול, וקאמרה הגמ' דנדר חל משום דדריש קרא כי ידור נדר לה' לא יחל דברו דאע"פ שלה' הוא לא יחל דברו, ומק' דא"כ קרא בשבועה נמי לדרוש הכי, וקאמר אביי הא דאמר הנאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה, והיינו דבשבועה דאגברא קאי הרי גברא מחוייב הוא ולאו כל כמיניה להפקיע עצמו מחובה זו המוטלת עליו ע"י שבועתו, משא"כ נדר דאחפצא קאי אינו מבטל את המצוה כלל דחפצא זו השתא אינה כלום דכשאוסרה בדיבורו על עצמו אינו מבטל דברי התורה שאינו אלא מטיל איסור עליה ולאחמ"כ בבוא עת החיוב לקיים את המצוה הרי אף מצד דין התורה לא יהא חייב לקיים מצותו בחפץ זה כשם שאינו מחויב לקיים מצות אכילת מצה במצה של הקדש, ולהכי דריש קרא דחשיב דברו דאע"פ דלה' הוא לא יחל דברו דדברו הוא שהרי אינו נודר לבטל את המצוה. אמנם בלא הפסוק הוי חשיב הא נמי מבטל את המצוה אלא קרא קא גלי דדברו חשיב.

ג. ואמנם כ"ז הוא בדברי הרמב"ם שפי' דברי הגמ' דמהני בנדר משום דהוי מצוה הבאה בעבירה אולם לדברי הר"ן שפי' דסברא הוא – שכתב בזה"ל: סברא הוא דלה' לא קאי אשבועה אלא אכי ידור נדר משום דנדר בדין הוא שיחול על דבר מצוה לפי שהוא אוסר על עצמו הנאת סוכה שלשון נדר כך הוא ואין מאכילין את האדם דבר האסור לו, אבל לשון שבועה היינו שלא אשב בסוכה ולא כל הימנו להפקיע עצמו ממצות סוכה שהוא מצווה בה. – הרי דס"ל לגמ' השתא דמסברא אין חלה שבועה לבטל את המצוה ומאי האי דשינוי הסברא מריש דברי הגמ' דבעי פסוק לחדש דאין נשבעין לעבור על המצוות. ועוד אי סברא היא מאי בעי להפסוק, וכדהקשה לעיל.

והנראה בזה דלדעת הר"ן נמי הרי כיון דילפינן דאין נשבעין לעבור על המצוות מוכח דכל המדבר דברים שלא כדין התורה דבריו בטלים ולהכי הקשה הגמ' דנדר נמי לא ליחול אלא דרשינן מהא דכתיב לה' לא יחל דברו דאע"פ דלה' הוא איכא איסור בל יחל וא"כ לידרוש גבי שבועה נמי כה"ג. ותירץ אביי דהא בשאמר הנאת סוכה עלי ואינו אוסר על עצמו אלא החפצא ומשו"ה בדין הוא שיחול ואע"פ דנמצא ע"פ נדרו שלא יוכל לקיים מצוה זו שהוא מחויב בה הרי עכשיו כשאוסר החפץ עליו אינו מבטל בזה את המצוה דכשיתחייב בהמצוה שוב לא תחייבנו התורה לקיימה בחפץ זה, והרמב"ם שהרחיק יותר ס"ל דאז לא יתחייב כלל בקיום המצוה דאז יהא קיומה נגד התורה שהרי מצוה הבאה בעבירה היא, אולם

הר"ן ס"ל דאע"פ שיתחייב אז הרי לא יפקיע את עצמו מדין התורה שהרי אינו יכול לקיים את המצוה בהחפץ מכיון שאסור הוא כבר מלפני זמן החיוב. משא"כ בשבועה דאמר שלא אהנה מן הסוכה שכשיגיע זמן החיוב אז נמי שבועתו נגד התורה היא שהרי אף השתא חיובא רמיא עלייהו לקיים מצות התורה ומפקיע הוא עצמו שלא יוכל לקיימו ע"י שבועתו. ובוודאי עדיין צריכין אנו לגילויי דקרא דחל נדרו דאל"ה הו"א שאף הא חשיב לבטל את המצוה שהרי גורם הוא בדבריו שלא יוכל לקיים את המצוה.

ולפי"ז מבוארים דברי המאירי שהובאו לעיל דאי"צ הכא קרא כלל דסברא הוא דדינא הכי הוי. דהא ודאי שלא פי' כן המאירי על הא דבשבועה אינו חל דלהא פשיטא דבעי קרא וכדאמרו בגמ' דבעי תרי קראי חד ללאו וחד לקרבן דמשניהם פטור. אלא שפי' המאירי כן על הא דנדר חל, דלפי הנ"ל מובן דאפשר להבין כן מסברא דנדר לא חשיב לבטל את המצוה. אולם עדיין יקשה הא דנשתנה הסברא מהו"א למסקנא. וצ"ל דכיון דדרשינן הכא מהפסוק דלא יחל דברו ודאי מוכח דא"א להשבע נגד התורה אלא דנדר סברא הוא שאינו נגד דין התורה.

ד. ולפי מאי דמסיק בגמ' נמצא דבשאמר ישיבת סוכה עלי אסור בישיבתה אע"פ שעי"ז יתבטל מקיום מצות הישיבה בסוכה. והקשה הרשב"א הכא דליתי עשה דסוכה ולידחי ל"ת דלא יחל דברו דהרי קיי"ל עשה דוחה לא תעשה, ותי' דנדרים עשה ולא תעשה אית בהו דאיכא עשה דכל היוצא מפיו יעשה ואין עשה דסוכה יכול לדחות לא תעשה ועשה. ולכאורה עיקר קושיתו צ"ע דהרי דרשינן מדכתיב לה' לא יחל דברו דהנדר חל לעבור על המצוות וא"כ מאי שייך לומר הכא עשה דוחה ל"ת. ודאי שאני הכא דגלי קרא דהנדר יחול דשוב א"א שידחה אותו עשה דעלמא וכן תמהו החת"ם הכא ובשעה"מ (פ"ג מהל' נדרים ה"ו) והנוב"י (תנינא יו"ד סי' נ"ג ד"ה ומה שהק').

ולפי מה שנתבאר לעיל בדברי הרמב"ם והר"ן י"ל בביאור דעת הרשב"א שהרי כל מה שהנדר חל לעבור על המצוות אינו אלא משום דכיון שנדר על החפצא לפני זמן חיוב המצוה תו אינו נודר כנגד התורה דאף התורה לא תחייבנו עכשיו בעשיית המצוה, וא"כ השתא כיון דכללא הוא בכל התורה דעשה דוחה ל"ת הרי עכשיו שידחה הל"ת דלא יחל דברו את העשה דסוכה שוב הוי נגד התורה ותו לא הוי כל תוקף לנדרו. ואין לומר דלא חשיב הא נגד התורה משום דהתורה עצמה קאמרה דהכא ידחה הל"ת את העשה דאדרבה מכיון דבכל התורה הוי עשה דוחה ל"ת א"כ הכא דידחה הנדר דיליה את העשה נמצא דנגד התורה דיבר ותו לא יחול נדרו כלל, ולהכי הק' הרשב"א דנימא דליתי עשה דסוכה וידחה ל"ת דלא יחל, דבשלמא אי היה בכל התורה כולה הכי דל"ת דוחה עשה ניחא דאף הכא יהא כן, אבל השתא דיהא נמצא שחידוש מיוחד הוא בנדר שיהא דוחה את העשה הרי שוב מדבר הוא נגד דברי התורה בנדרו.

והנה בהא דעשה דוחה לא תעשה הביא האו"ש (בפ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ז) את דברי השאגת אריה (סי' צ"ו) שהאריך להוכיח דלא כהרמב"ם שפסק שם בזה"ל: אין אדם יוצא יד"ח באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברהמ"ז יוצא בו יד"ח וכל שאין מברכין עליו ברהמ"ז אין יוצא בו יד"ח. והק' עליו השאג"א דליתי עשה דמצה ולידחי ל"ת אלו שעל מצה זו. אמנם האו"ש פליג עליה וכתב להצדיק דעת הרמב"ם מכח מה שחידש לחלק בדינא דעשה דוחה ל"ת דלא אמרו עשה דוחה ל"ת אלא בשהאיסור מחמת לאו בעלמא הוא וכגון הא דנדחה לאו דשבירת עצם מחמת עשה דאכילת בשר קרבן פסח דמכיון דאיסור לאו בעלמא הוא דועצם לא תשברו נדחה הוא מפני עשה, ולהכי לאחר ששבר את העצם מותר באכילת המוח שבו משא"כ כשיש לו מצה האסורה באכילה כגון טבל הרי אף אם ידחה הלאו מפני העשה עדיין אין עצם הטבל נשתנה שחפצא של איסור הוא מ"מ ושוב א"א לקיים בו מ"ע דאכילת מצה, ועיי"ש שהאריך להוכיח כן מסברא ובראיות.

ויעוין בנימוקי יוסף הכא שביאר דברי הגמ' כמש"כ הרמב"ם בפיה"מ וז"ל: בנדרים אסור לפי שהנדרים חלין על דבר מצוה דנדרים איסור חפצא הם ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו שלא אמרה תורה לעשות מצוה באיסורי הנאה. והוסיף לבאר עפי"ז קושית הרשב"א בזה"ל: ולפיכך ליכא למימר בהא דליתי עשה דמצוה ולידחי ל"ת דנדרים. וביאור דבריו לכאורה נראה דהיינו סברת האו"ש דלפי שנדרים הם איסור חפצא בעצם ולא לאו בעלמא לא שייך למימר בהו עשה דוחה ל"ת דאע"פ שהלאו נדחה הרי עצם הדבר הוא האסור. ולפי"ז נמצאו דברי הרמב"ם בפיה"מ הכא מותאמים עם דברי הרמב"ם בהל' חו"מ שעליהם קאי האו"ש. אולם ממה שהק' הרשב"א דלא כתירוץ הנימוקי יוסף מוכח לכאורה דס"ל דשייך לומר עשה דוחה ל"ת אף באיסור חפצא, ונמצא דפלוגתת השאג"א והאו"ש פלוגתת הראשונים היא. וכן מוכח במאירי דס"ל כשיטת השאג"א דבפי' הגמ' כתב כדברי הרמב"ם דכיון דהוי לאחמ"כ מצוה הבאה בעבירה חל הנדר מתחילה, ומ"מ הק' דליתי עשה דמצוה ולידחי ל"ת דלא יחל דברו וכפי שהקשה הרשב"א.

הגאון ר' יעקב גוטשטיין שליט"א
ר"מ בישיבתנו

בדין מלקות במדיר את חברו

א. בגמ' דף ט"ו ע"א תנן שאת נהנית לי עד הפסח אם תלכי לבית אביך עד החג הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו עד הפסח, הלכה לפני הפסח אסורה לא הלכה לא א"ר אבא הלכה לפני הפסח אסורה ולוקה לא הלכה אסורא בעלמא. וכתב הר"ן הלכה אסורה בהנאתו ולוקה, כלומר לוקה היא אבל הוא אינו לוקה שהרי לא עשה שום איסור אלא שהדירה, ואפשר דתנא נמי הא אשמועינן אגב אורחיה דעלה רכיבא איסורא אבל לא עליו כלל, אבל הרמב"ם ז"ל כתב לוקה הוא שהדירה אם ההנה אותה אבל היא אינה לוקה דכיון דלא נדרה כלל לא שייך בה לא יחל דברו. וליתא דודאי הוא אינו לוקה מדאמרינן לקמן בפרק אין בין המודר גבי יש מעילה בקונמות א"ל רב אחא בד"א לרב אשי ככרי עליך ונתנה לו במתנה מי מעל למעול נותן הא לא אסירא עליה אלמא אין האוסר עובר כלל והמודר נמי ודאי עבר דאע"ג דכתוב לא יחל דברו לא יחל אדבור קאמר.

עוד הקשה הר"ן על שיטת הרמב"ם מהא דאמרו בפרק יוצא דופן (נדה דף מ"ו ע"ב): לפי שמצינו שהשוה הכתוב את הקטן לגדול לזדון שבועה לאיסור ולבל יחל. ופירשו התם שהשוו את הקטן לגדול לאיסור בל יחל וכגון שהקדיש הקטן ואכלו אחרים דלוקין על הקדשו משום בל יחל, אלמא דמודר לוקה אע"ג דלא אמר מידי. וכ"כ הרשב"א כאן להקשות על דעת הרמב"ם. וכתב עוד שהרמב"ם ס"ל הכי משום דכתיב לא יחל דברו ומשמע שהוא עצמו לא יחלל דיבורו, אמנם לשיטתו כתב די"ל דלא יחלל אדם אחר דיבורו של מדיר קאמר.

ומקור דברי הרמב"ם אלו הוא בפרק י' מהל' נדרים הי"ב, וז"ל שם: מי שהדיר את אשתו במרחשון ואמר לה שאין את נהנית לי מכאן ועד הפסח אם תלכי לבית אביך מהיום ועד סוכות הרי זו אסורה ליהנות לו מיד גזירה שמא תלך, ואם הלכה לפני הפסח והרי הוא מהנה אותה לפני הפסח הרי זה לוקה. הרי דס"ל להרמב"ם שאין היא לוקה כלל אלא שאם ההנה אותה הרי הוא לוקה. ובפ"ה ה"א כתב בזה"ל: ראובן שאמר לשמעון הריני עליך חרם או הרי אתה אסור בהנייתי נאסר על שמעון שיהנה בראובן ואם עבר ונהנה אינו לוקה שהרי לא אמר שמעון כלום, ומותר לראובן ליהנות בשמעון שהרי לא אסר עצמו בהנייתו. הרי לנו בהא נמי דס"ל שאין המודר לוקה משום שלא אמר כלום.

ב. והנה בישוב קושית הר"ן על הרמב"ם מהא דאמרי' לקמן דהמדיר אינו מועל משום דלא אסירא עליה כתבו הלח"מ והאו"ש שם וכ"כ

המחנ"א (סי' ל"ה) דשאני דין מעילה דבהו איירי התם, מעיקר לאו דבל יחל. דעיקר לאו דבל יחל לעולם על המדיר הוא שהרי הוא הוציא את הדיבור מפיו וקרא קאמר לא יחל דברו והיינו דעליה חיובא רמיא שלא יפר את דבר הנדר ולא יהנה את המודר מנכסיו שהדירו מהם דאיסור הנדר עליו הוא חל, והמודר אסור בנכסים אלו משום הכח שנתנה תורה להמדיר לאסור את נכסיו אבל אינו בבל יחל ואינו לוקה, אבל מ"מ דין מעילה לא שייך בהו דמעילה אינה אלא במי שאסור בהנאת ההשתמשות בחפץ דכשמשתמש בו הרי הוא מועל וא"כ הנודר שאינו אסור בהשתמשות בחפץ זה לא שייך ביה מעילה. וזהו מה שאמרה הגמ' שם למעול נותן הא לא אסירא עליה דהיינו דמכיון שאינו אסור עליו באכילה וכדו' תו לא שייך ביה מעילה. והנה בישוב קושיא זו לכאורה יל"ע בדבריהם הרבה איך יתכן שיהא איסור בל יחל חל על המדיר עצמו והרי כל הנדרים איסור חפצא הם שאסר בהחפצא כרצונו וא"כ הרי המדיר אין לו בהחפצא שום איסור ואיך שייך ביה בל יחל.

ורבינו אברהם מן ההר כתב בחידושיו הכא בשם רש"י כפי פי' הר"ן וז"ל: פירוש רבינו שלמה ולוקה היא אם נהנית הואיל והלכה שהרי עשה נכסיו עליה הקדש ואדם אוסר נכסיו על חבירו והוה כאילו הוא נדרה ועוברת משום לא יחל דברה אבל איהו לא לקי דלא עבר מידי. ולכאורה צע"ג בדבריו דמאי בל יחל דברה איכא ואיך הוה כאילו נדרה היא.

ג. והנראה בביאור עיקר מחלוקת הרמב"ם והר"ן הוא בהקדם דברי הגר"ח בסטנסיל בריש מכילתין שהקשה איך שייך להדיר את חבירו מנכסיו וכי בעלים הוא על חבירו להדירו ולהטיל עליו איסורים, והביא לכך הגר"ח דרשה גמורה מדברי הספרי דמרבינן למדיר את חבירו מדכתיב ככל היוצא מפיו יעשה. וכבר תמהני עליו לעיל בריש מכילתין מאי קושיא היא זו וכי את חבירו הוא מדיר והרי אינו אלא מטיל איסור בנכסיו שלא יוכל פלוני להנות מהם שהרי נדר אחפצא קאי והחפצא דידיה הוא ומצי מטיל עליה איסורים כפי רצונו. ונראה לומר בביאור דבריו דס"ל דכל המדיר את חבירו מנכסיו אע"פ שחל הנדר על החפצא חוזר הוא על הגברא המודר ממנו דלזה איצטריך קרא דכל היוצא מפיו יעשה כדדריש בספרי דהיינו משום דחזר איסורו אגברא המודר בו דמכיון שנתנה התורה כח להמדיר לאסור את חפציו על המודר הרי המודר אסור בהשתמשות בהם עכשיו, והיינו דהמדיר את חבירו מנכסיו איסורא איכא בהחפצא והיא המחייבתו למודר שלא להשתמש בו. וע"פ דברים אלו תתבאר מחלוקת הרמב"ם והר"ן, דהרמב"ם ס"ל דאיסור איכא בהחפצא בין כלפי המדיר ובין כלפי המודר דהמדיר מכיון שנדר הרי חיובא רמיא עליה שלא יחלל דיבורו דכתיב לא יחל דברו היינו דברי עצמו שלא יהנה את המודר, והמודר אף הוא אסור בהשתמשות מכיון דנתנה התורה כח לבעל החפץ להדירו ע"י שאוסר עליו את החפץ אולם אבל יחל לא עבר שהרי לאו דיבורו דידיה הוא וכדברי הרשב"א בדעת הרמב"ם. אולם הר"ן ס"ל

דכשנתנה לו תורה את הבעלות להדיר את חבירו מחפציו חוזר חיובו של נדר על המודר, והוא ביאור הלאו דלא יחל דברו שלא יחלל אדם אחר את הנדר וכדברי הרשב"א בפי' שיטה זו, ולהכי כשעבר המודר וחלל את הנדר הרי הוא לוקה. וזהו ביאור דברי רבינו אברהם מן ההר דהוי כאילו היא נדרה ולוקה משום לא יחל דברה דהיינו משום דחזר הנדר עליה מכח הבעלות שנתנה לו התורה להדירה.

ולפי"ז מבואר הא דהקשה על דברי האחרונים בפי' דעת הרמב"ם דאיכא איסור בל יחל על המדיר עצמו, דאיך יתכן לומר כן והרי נדרים איסור חפצא הם, ולפי הנ"ל דבריהם מבוארים דאכן בהחפצא עצמה איכא איסור על המדיר וכמש"כ לעיל דמכיון שהדיר את חבירו בחפצא זו הרי הנדר החפצא קאי אף כלפי דידיה ולאו דבל יחל דברו עליה קאי, אולם אעפ"כ איסור מעילה לא שייך בהו. ובזה יש לפרש לכאורה מה שהק' הר"ן דא"כ למעול מדיר שהרי איסור חפצא הוא עליה, וא"כ שייך בהו מעילה שהרי אף הוא איסורו בהחפצא הוא. ובזה פי' הלח"מ דהרמב"ם ס"ל דהא דבעלמא איכא מעילה בקונמות היינו משום דקונמות קדושה אות בהו דהרי איכא מ"ד דאין מעילה בקונמות, וא"כ אף למאן דס"ל יש מעילה מסתייה דנאמר כן במקום דאית בהו איסור משום קדושה עליה כי הקדש אבל במקום שאינו אסור עליו כהקדש אלא אסור בפעולה מסוימת כי הכא דאסור להנות בו את חבירו בזה ליכא מעילה, ומשו"ה הוא דאמרו הא לא אסורה עליה. ועי' בלח"מ ומדויק הוא בדבריו ודלא כבמחנ"א ואו"ש, עיי"ש.

ולפי דברינו אלו יתורץ עוד הא דהק' הר"ן על הרמב"ם מהא דאמרי' בפרק יוצא דופן שהשוה הכתוב את הקטן לגדול לזדון שבועה לאיסור ולבל יחל דפירשו התם דהיינו שהגדולים לוקין על מה שהקדיש הקטן דמוכח שהמודר לוקה, דהרי התם איירי בנדרי הקדש שנדר והקדיש חפץ מסוים, ובזה ליכא למימר שאין הנדר אלא למדיר שהרי כל העולם נאסרין בהשתמשות החפץ ע"י נדרו ולהכי לוקין אף הגדולים שעברו על נדרו, משא"כ בשאר נדרים שהאיסור בהם למדיר בלבד הוא ולהכי אין המודר לוקה שהרי לא חילל דיבורו שהוא לא נדר הכא כלל. אמנם יש להעיר דבפשטות תירצו האחרונים קושיא זו דהא דלוקין התם היינו משום שעברו על ההקדש ולאו משום נדר כלל, וכ"כ האו"ש והגרעק"א. וכן מוכח מדברי הרמב"ם עצמו בסה"מ (ל"ת קל"ג) שכתב אלאו דכל זר לא יאכל קודש דלוקין אחרים על הקדישו והוא אמרם בנדה דהקדש הוא ואכלו אחרים ר' יוחנן ור"ש בן לקיש דאמרי תרוויהו לוקין.

ד. ובאור שמח שם הקשה לדברי הר"ן מהא דאמרו בתוספתא (פ"ב הל"ז) דהמודר הנאה ומת מותר לעשות לו ארון ותכריכים דאין הנאה למתים. דלכאורה יקשה מאי הוצרך להא דאין הנאה למתים אפי' יש להם הנאה הרי במתים חפשי מן המצוות וא"כ יהא מותר להנותו, ובשלמא לדעת הרמב"ם הרי אי יש הנאה למתים יהא אסור להמדיר לעשות לו ארון ותכריכים

שהרי אסור להמדיר להנות את המודר אבל לדעת הר"ן דליכא איסור על המדיר הרי אף אי יש הנאה למתים יהא מותר ומאי הוצרך להא דאין הנאה להם. וכסברא זו כתב הגר"ש אייגר בתשובותיו (יו"ד סי' מ"ב) אולם כתב דמיד חזר בו מכך דהרי אף לפ"ד הרמב"ם אינו מיושב דאף להרמב"ם דהמדיר עובר אין איסורו אלא משום דמאכיל את המודר דבר האסור לו אבל כשאינו אסור להמודר תו ליכא שום איסור להמדיר להנותו. וא"כ שוב יקשה בין להרמב"ם בין להר"ן מאי איצטריך התוספתא להא דאין הנאה למתים. וכן דחה בחזון יחזקאל על התוספתא שם את דברי האור שמח מדעת עצמו. אולם לפמש"כ לעיל הרי דעת הרמב"ם מבוארת דאיסור איכא דהחפצא אף להמדיר שלא יהנה את המודר וא"כ אע"פ שאין המודר אסור בכך הרי כ"ז שהוא נהנה אסור המדיר להנותו ולכך איצטריך לטעמא דאין הנאה למתים דכיון שאינו נהנה כלל תו אינו אסור.

ה. כתב הרמב"ם (בפ"ט מהל' קרבן פסח ה"ז):

המאכיל כזית מן הפסח בין מפסח שני למומר לע"ז או לגר תושב או לשכיר ה"ז עובר בל"ת ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות. וביאר הכסף משנה שם דאיסורו הוא מדכתיב כל בן נכר לא יאכל בו תושב ושכיר לא יאכל בו וס"ל להרמב"ם דלישראל מזהיר קרא שלא יאכילו אותם דעכו"ם לא חיישי למה דמזהיר קרא אלא מכיון דלא כתיב בקרא בהדיא הכי אין לוקין על כך. אולם החינוך (מצוה י"ד) כתב דהא דאין לוקין בזה הוא משום דהוי לאו שאין בו מעשה. [ועי' במנחת חינוך שם שהאריך בביאור פלוגתת הראשונים אי לאו זה על המאכיל קאי או על האוכל הוא, ודברי הכס"מ הנ"ל דחה שהרי מצינו כמה אזהרות בתורה שנכתבו לעכו"ם, עיי"ש]. והק' הגרעק"א בהגהותיו על הרמב"ם שם דאי טעמא הוא דהוי לאו שאין בו מעשה דהיינו דחשיב מה שמהנהו כלית ביה מעשה מכיון שאין הוא אוכל אלא נותן להעכו"ם ה"נ הכא שמהנה המדיר את המודר לא לילקי שהרי הוא אינו עושה מעשה ההנאה. והנה לכאורה דברי החינוך עצמם צ"ע דהרי האיסור של הישראל הוא שלא יאכיל את העכו"ם וא"כ כיון שנתן להעכו"ם לאכול הרי עשה בכאן מעשה איסור שאסרתו תורה ליתן ואמאי חשיב לאו שאין בו מעשה. וצ"ל דהחינוך ס"ל דמכיון שאין התורה אוסרת מעשה הנתינה לעכו"ם אלא משום אכילתו דאיסור איכא שלא יאכל העכו"ם מקרבן הפסח להכי כ"ז שאין העכו"ם אוכל עדיין לא נעשה מעשה האיסור ומשו"ה חשיב לגבי הישראל כלאו שאין בו מעשה ואינו לוקה. ולפי"ז יש לתרץ מה שהק' שם הגרעק"א עפמש"כ לעיל דלהרמב"ם איסורו של המדיר הוא בנתינת הדבר למודר לחודייהו ואע"פ שאין המודר אסור בו וכמו שנתבאר לעיל שעצם הנתינה לו היא האסורה על המדיר מכיון שנדר הוא עליו ואיסור בהחפצא שלא יהנה אותו, וא"כ הכא שאני שעובר ולוקה דחשיב יש בו מעשה מכיון שעצם הנתינה היא האסורה לו ומכיון שעבר על איסור זה בנתינתו הרי הוא לוקה, ודלא כבקרבן פסח שאיסורו של הישראל הוא משום אכילת העכו"ם דבזה אינו לוקה דתו חשיב אין אין בו מעשה.

הגאון ר' יצחק זולדן שליט"א
ר"מ בישיבתנו

בלשונות המסופקים בספק ממון או ספק איסור

במס' נדרים דף ו' בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא ומבאר הר"ן דהאיבעי' הוא אפי' בידים מוכיחות וצדדי האיבעי' הוא מי גמרינן לה דמהני ידות מנדרים במ"מ ומהני כמו בנדרים או אין יד ואפילו במוכיח דשאני נדרים דבדיבורא בעלמא חיילי משא"כ בקידושין שהן צריכים איזה מעשה נתינת הכסף או השטר וסלקא לה בגמ' בתיקו ותו בעי בגמ' אי יש יד לפאה או יש יד לצדקה וסלקא לה להנך איבעי' בתיקו.

וכתב הר"ן להלן בדף ז' ע"א דלענין הלכה נקטינן לחומרא לענין קידושין כיון דבעיין לא איפשיטא הו"ל ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא והנה בספר תורת גיטין הוקשה דמאי בעי בגמ' אי יש יד לקידושין והלא סוגיא ערוכה הוא בקידושין דף ו' ע"א הי' מדבר עם האשה על עסקי גיטין וקידושין ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש ר"י אומר דיו ור' יהודא אומר צריך לפרש ואמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי הרי דבקידושין לא בעי אמירה כלל א"כ כשנתן לאשה ב' פרוטות וא"ל הרי את מקודשת ולאידך אמר לה ואת ולא אמר ואת נמי דבכה"ג מיירי סוגיין מאי בעי בגמ' כלל ומאי טעמא שלא תתקדש ותירץ דבאופן שמדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה היא היא האמירה ולכך בעי כשאמר ואת ואת ולא אמר נמי אי יש יד לקידושין או לא והנה בשאר איבעיות דיש יד לפאה או יש יד לצדקה דסלקא נמי בתיקו נחלקו בזה רבוותא רבותינו הראשונים ודעת הרשב"א והרמב"ן דאזלינן נמי בהו לחומרא הואיל דהוי ספיקא דאיסורא וקימ"ל דאזלינן לחומר והר"ן תמה עליהם בתלת שהרי משנה ערוכה בחולין קלד' דהוי ספיקא דממונא ואזלינן בתר המוחזק דהממע"ה וכן הוכיח מחורי הנמלים שלולא הטעם שהקמה הוי בחזקת חיוב הי' דינו הממע"ה הרי דבספק ממון עניים אזלינן בתר המוחזק ולא הוי ספיקא דאיסורא עוד הוכיח מנחתומים דספק ממון עניים הוי ספק ממון ולא ספיקא דאיסורא וע"כ ס"ל להר"ן דבהנך איבעי הוי ספיקא דממונא ואזלינן בהו לקולא והנה במחנה אפרים הלכות צדקה סי' ח' מבאר במאי פליגי הרשב"א והרמב"ן והר"ן דבאומר סלע זו לצדקה האם זכו בהו מיד העניים מדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ומיד זכו בהם העניים או דעדיין לא זכו בהם העניים כ"ז שלא הגיע ליד העניים אלא יש עליו חיוב מצד נדר למוסרם לעניים וביאר המחנ"א דבשאלה זו נחלקו דלדעת הרשב"א והרמב"ן שכל עוד שלא הגיע הסלע לעניים עדיין לא זכו בהם ועדיין מחיוב בנדר ליתנו להעניים וכשיש ספק בלשונו הרי"ז ספק איסור ואזלינן בזה לחומרא וצריך ליתנו מספק לעניים ואילו לדעת הרמב"ן והרשב"א שזכו בהם

העניים באמירתו וכאשר נסתפק באמירתו על הסלע הוא ספק ממון ולא ספק איסור כי על הצד שזכו בו העניים אין כאן חיוב נדר וכל הספק אם זה של הבעלים או של העניים שכבר זכו בהם ואזלינן בזה לקולא כמו כל ספק ממון דהממע"ה והנה בקונטרס הספיקות בסי' א' אות ט' הביא את קושית המהרי"ט שתמה אהא דקימ"ל ספיקא דממונא אזלינן לקולא הלא כל ספק ממון יש בו ג"כ ספק איסור והו"ל למיזל לחומרא ותי' הקוה"ס דהיות ומצד דין ממון קימ"ל המע"ה הרי מצד דין הממוני הוא של המוחזק מצד וודאי ואין כאן ספק כלל ושוב מצד דין איסור גזל אין כאן שהרי כל דין האיסור בא מכח דין הממון ומאחר שמצד דין ממון נפסק שזה שייך להמוחזק דהממע"ה הרי זכה בו המחוזק מתורת ודאי וממילא אין עליו אף איסור גזל אלא דלפי"ז יוקשה מה שהקשו האחרונים הגרש"ש דאיך כתב הרשב"א דלכך אזלינן לחומרא בספק צדקה היות ובכל ספק ממון רכיב עלי' נמי איסור דבל יחל ומכח האיסור דרכיב עלי' חייב למוסרו לעניים וזה אינו לפי מה שביאר בקוה"ס הנ"ל היות ומצד הממון זכה בו המוחזק מתורת ודאי אין כאן בל יחל מדין ודאי והנה הש"ך ביו"ד סי' רנ"ט ס"ק י"ד הקשה קושיא אלימתא שהרי לעיל בסי' רנח' סעי' א' נקטינן כתב המחבר וז"ל 'המתפים בצדקה הרי"ז כמתפים בנדר כיצד הי' סלע של צדקה מונח לפניו ואמר על אחר הרי זה כזה הרי"ז צדקה' ע"כ הרי דבספק ממון עניים הוי כספיקא דאיסורא ואזלינן לחומרא ואילו בסי' רנ"ט סעי' ה' כתב רבינו הרמ"א וז"ל 'אבל מי שהקדיש דבר בלשון המסופקים בו ומת אין לידע כוונתו נקראים היורשים מוחזקים וההקדש שבא להוציא מהם עליו הראיה וכ"ז שאינו מביא ראיה נהכסים בחזקת היורשים' עכ"ל. הרי שספק ממון זה הוי ספק ממון ואזלינן לקולא והממע"ה וכי מה בין זה לזה והנה הנתיה"מ חו"מ סי' ר"נ ס"ק ב' כתב דיש לחלק בין אם אמר אתן מנה לצדקה או תנו מנה לצדקה דעדיין חסר לקיים הוא מטעם נדר ואין היורשים חייבים לקיים הנדר אבל אם אמר מנה זו לצדקה שהתפים הדבר גופי'ה לצדקה ודאי שחל דאפילו שי' נדרו לצדקה עי"ש ולכ' הי' מקום ליישב בניד"ד דהכא מיירי ביורשים ולכך אין הם חייבים לקיים הנדר אלא דתי' זה קשה להולמו שהרי בשו"ע סתם ולא פירש דמיירי בנדר בסתם דליכא חלות על החפצה ומיירי נמי בנדר בסתם או באופן שנדר על מעות מסוימים ושוב חוזר וניעור מאי אלימי ויש האי דינא מהאי דינא ובגליון מהרש"א להגר"ש איגר מביא קושי' מדברי הרשב"א דנראים כסותרים את עצמו דלגבי לשונות המסופקין ס"ל להרשב"א דאזלינן לחומרא דהוי ספיקא דאיסורא ולגבי שכיב מרע שהקדיש נכסיו בסי' רנ"ט ס"ל להרשב"א דהוי ספיקא דממונא עי"ש ומקום אתנו מאי דהאתא משמי' דהרה"ק מקוזניץ זי"ע בספרו עבודת ישראל לבאר דעת הרשב"א הנזכרים דלא יהיו כסותרים זא"ז דמבואר בחולין קלד ע"א דבגמ' שם מקשה אדברי מתני' דתנן התם גר שנתגייר והיתה לו פרה נשחטה עד שלא נתגייר פטור משנתגייר חייב ספק פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה ובגמ' שם מקשה מדתנן במס' פאה חורי הנמלים שבתוך הקמה הרי אלו של בעה"ב

ושלאחר הקוצרים העליונים של עניים והתחתונים של בעה"ב ר"מ אומר הכל לעניים שספק לקט לקט עי"ש דאמר ר"ש בן לקיש מאי דכתיב עני ורש עי"ש אלא צדק משלך ותן לו ומשני אמר רבא פרה בחזקת פטורה קיימה בחזקת חיוב קיימא ומפרש הרה"ק הנ"ל דיתכן דכוונת הרשב"א דאין כאן ספק איסור מצד עצמו דהיינו מטעם ספק ממון עניים לחומרא מצד דין ספק איסור אזלינן לחומרא אלא מצד צדק משלך ותן לו מהאי טעמא אזלינן לחומרא ואע"ג דמלישנא דגמ' הו"ל משמע דדין צדק משלך ותן לו שייך רק באופן דאיכא חזקת חיוב וכאן איכא חזקת פטור שהרי אינו חייב ליתן יותר צדקה ממה שנתן וכן בפאה שהרי מחיוב ליתן מעט צדקה וכן מחיוב ליתן שיעור פאה שחייבו חכמים והוי כמו לקט דנקט בגמ' שהוי חזקת חיוב שהרי מחיוב ליתן מה שנושר לעני וכשמסתפק אם גם מעט זה הוא לקט נחשב כחזקת חיוב א"כ ה"ה בנידון דידן ומיושב בזה הקושיא על הרשב"א דגבי ש"מ שהקדיש נכסיו שמיירי בסי' של"ד ליכא חזקת חיוב וממילא ל"א עני ורש הצדיקו צדק משלך ותן לו ומעתה נתנה ראש ונשובה לראשונה ולפי"ז כנים דברי השו"ע ולא סתרי אהדדי דלכך בלשונות המסופקים פוסק השו"ע לקולא היות שאין לו חיוב כלל להקדיש מיקרי שפיר בחזקת פטור ולא שייך גבייהו צדק משלך ותן לו משא"כ בסי' רנ"ח גבי כספי צדקה שסוכ"ם יש מצוה של נתינת צדקה וממילא חשיב שפיר בחזקת חיוב א"כ שייך טעמא דתן משלך ואם כנים דברינו יש ליישב קושית הר"ן על שי' הרמב"ן והרשב"א הנזכרים בראש דברינו מחורי נמלים אמאי קאמר בגמ' דטעמא משום דאיכא חזקת חיוב ולהכי ס"ל לר"מ הכל לעניים כנ"ל מטעם ספק ממון עניים לחומרא ולהנזכר אתי שפיר בסברת הרשב"א דמחמת שיש חזקת חיוב מהאי טעמא אזלינן לחומרא אבל לא מטעם שהוי ספק דאיסור אלא מטעם צדק משלך ותן לו.

עניני שמחת חתן וכלה

א) ישיש עליך אלקיך כמשוש "חתן על כלה"

גימ' תרי"ג כמנין תרי"ג מצוות שבתורה רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות ל"ת וכמנין רמ"ח אברים שבאדם ושס"ה גידים שתכלית ועיקר ענין הנשואין הוא להמליך על רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו עול מלכות שמים ועול שמירת התורה והמצוות (החתם סופר).

ב) איש ואשה זכו שכינה שרויה ביניהם ואם לאו אש אוכלתן (מס' דף) ויל"פ עפי"ד חז"ל בגמ' מס' ב"ב דף דהעוה"ז נברא באות ה'. ועוה"ב נברא באות י' ולכן נמצא אות ה' באשה ואות י' באיש להורות בא שמתפקיד האיש לדאוג עניני עוה"ב תורה ומצוות ומעש"ט ואילו מתפקיד האשה לדאוג לעניני

עוה"ז ולא ח"ו לשנות תפקידם דאז חסר הי' באיש וה' באשה ונשאר רק אש וזהו אש אוכלתן (שפת אמת).

ג) ובאופן אחר על הנ"ל עפי"ד הגמ' במס' פסחים דף ק"ט שזוגות הוא דבר המזיק ביותר ח"ו והכי אי' במס' ב"מ פ"ד אצל רבה בר נחמני ולכן כאשר נושא אשה הרי"ז זוגות איש ואשה וח"ו יכול לבוא לידי היזק ולכן כאשר זכו בתורה ומעש"ט אזי שכינה שרויה ביניהם ואין כאן בית מיחוש כי השכינה עמהם ואין כאן זוגות (ספרים).

ד) בשמחת נשואין מברכים הקהל את החו"כ בברכה שהזיווג יעלה יפה והרה"ק מרופשיץ זי"ע הי' רגיל לומר מילתא דעבידי לטעמא על נוסח ברכה זו דהנה יחוד שמות הק' "הוי" ו"אדני" גימ' שלהם הוא צ"א ולעתיד לבוא בב"א נאמר ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד יהי' הצירוף "יהיה" עם ה' "אדני" והגימט' שלהם הוא "צ"ה" כמספר יפה וזהו הכוונה שהזיווג יעלה יפה הכוונה היחוד העליון יהי' כמנין יפה לרמז לחו"כ ביום שמחת לבם שיתנו לבם ביום מחילת העוון לבקש על יחוד העתיד שיבוא במהרה בימינו (הרה"ק מרופשיץ זי"ע).

ה) בורא עולם בקנין השלם זה הבנין (מזמירות למוצש"ק) י"ל בדרך רמז לענין שמחת חו"כ דהנה קנין רומז לתוה"ק כמש"נ ה' קנני ראשית דרכו (משלי) ומבקשים מהשי"ת בורא עולם בקנין שבית זה שעומד להיבנות יהי' בקנין ע"ד במתי התורה והיראה ועי"ז יושלם הבנין (קדושת ציון).

ו) אי' בחו"ל מס' ענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל י"ל עפי"ד הגמ' במס' מנחות דף פ"ו ע"ב מנין היו מביאים את היין לנסכים אין מביאים מן הדליות אלא מן רגליות וברש"י שלא היו מביאים יין מכרמים המוצלות ע"ג כלונסאות אלא מגפנים ששוכבים ע"ג קרקע סמוך לארץ שזה יין משובח והרמז בזה שכמו ביין משובח הוא דוקא מה שנמוך יותר הוא משובח יותר כך שחו"כ לא יגביה להם זע"ז דאין זה משובח (ספרים).

ז) חתן ביום חופתו מוחלין לו כל עוונותיו (מס' דף) ועי' רש"י סוף פר' וישלח וי"ל בדרך רמז דאותיות החיצוניות של תיבת חופה הם ח"ה ואותיות הפנימיות הם אותיות ו'ה' וכאשר נכפיל ח"ה שהוא גימ' י"ג פעמים ו"ה בגימ' "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" כאשר מקבלים עליהם חו"כ עול מלכות שמים באהבה אזי בודאי מוחלין להם כל עונותיהם (הרה"ק מרופשיץ זי"ע).

ח) בגמ' קידושין (דף) אי' המקדש את האשה ע"מ שאני צדיק גמור אפילו הוא רשע גמור מקודשת שמא הרהר בתשובה והכי פסק הר"מ פ"ד מהלכות אישות ה"ה ויש להקשות דלפי"ז אמאי פסולים לעדות רשעים נימא דשמא הרהרו בתשובה וי"ל דכאשר אדם מקדש אשה ע"מ שאני צדיק גמור ופתח

בעצמו פתח לתשובה אמרינן שמא הרהר בתשובה משא"כ בפסולי עדות שלא פתחו בעצמם פתח לתשובה ל"א שמא הרהרו בתשובה (שו"ת מהר"ם פאדווה).

ט) במס' תענית דף כ"ד כלה שעיניה יפות אין כל גופה צריך בדיקה הרמז בזה דהנה אמרו חז"ל ב"מ פ"ד אשה עיניה צרה באורחים ואשה אשר עיניה יפות אינה צרת עין באורחים אזי סימן מובהק ששאר מידות טובות יש בה ולכן אין כל גופה צריך בדיקה (כלי יקר פר' חיי שרה).

י) נקי יהי' לביתו חז"ל (מס') הפליגו מאוד במעלת הנושא אשה לא לשם ממון וכו' אלא לשם שמים והנה דרשו חז"ל מס' פסחים דף כ"א ע"ב עה"פ בעל השור נקי כאדם האומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בו הנאה של כלום ה"נ הכא נקי יהי' לביתו ביתו זה אשתו עי' מס' יומא דף ב' ע"א וכל כוונתו וכל מטרתו יהי' לש"ש ולא לשם ממון וכו' (חידושי הרי"ם).

יא) כי יקח איש אשה (פר' כי תצא) במס' קידושין ב' ע"ב אי' מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא נאמר כי תקח אשה מפני שדרכו של איש לחזר אחר אשה ואין דרכה של אשה לחזר אחר איש. וי"ל דידוע שיש ויכוח בין כנס"י והקב"ה כנס"י אומרים השבינו ה' אליך ונשובה והקב"ה אומר שובו אלי ואשובה אליכם וזה מה שרמזו חז"ל במתק לשונם דרכו של איש הכוונה להקב"ה כמש"נ ה' איש מלחמה לחזר אחר אשה אחרי כנס"י, ואין דרכו של אשה כנס"י לחזר אחר אשה אחרי כנס"י דהיינו שיקוים הפסוק השיבנו ה' אליך ונשובה ולא ימתין עד שנתעורר בתשובה אלא עוד קודם לכן ישוב אלינו ברחמיו שנית ויגאלינו בקרוב (ספרים).

יב) כי יהי' נער בתולה מארוסה לאיש ומצאה איש וגו' (פר' כי תצא) נקט לשון זכר כי תפשה מעשה נער ושינתה אורח נשים לשבת בירכתי ביתה וכל כבודה בת מלך פנימה (החיד"א).

יג) בנוסח שטר התנאים המגיד מראשית אחרית הוא יתן שם טוב ושארית לאלה דברי התנאים והברית וכו' ויל"פ הכוונה המגיד מראשית אחרית עפי"ד רש"י פר' מטות עה"פ לחנוך משפחת החנוכי דהוסיף הקרא ה' מתחילה וי' בסוף ע"ד שנאמר שבטי י-ה עדות לישראל ששם י-ה' מעיד שכשרים הם עי"ש ברש"י ובאוה"ח הק' הקשה ע"ז א"כ למה קדמה אות ה' לאות י' שלא כסדרן שהרי בשם ה' י' קודם לה' וי"ל עפי"ד חז"ל כי בי-ה ה' צור עולמים דעוה"ז נברא באות ה' ועוה"ב באות ו' ומבאר בזה השפת אמת מאמר חז"ל איש ואשה זכו שכינה שרויה ביניהם דהוסיף ה' באשה י' באיש לרמז דבעניני עוה"ב על האיש לדאוג ללמדו וללמד בניו בתוה"ק ולא לדאוג לעניני עוה"ז ורק האשה תדאג לעניני עוה"ז וזה"כ המגיד מראשית דאות ה' י' צריך

להיות ראשונה אבל אחרית ונכתב דסוף לרמז כנ"ל להיות כסדרן שהבעל ידאג לעניני עוה"ב ואז ממילא יתן שם טוב ושארית ואלה הם דברי התנאים והברית. (ספרים)

יד) עוד בנוסח התנאים פלוני העומד מצד בנו החתן ופלוני העומד מצד בתו הכלה השפת אמת מבאר הלשון העומד מצד דעליו לדעת שהוא אינו אלא עומד מהצד והקב"ה שהוא מזווג זיווגים הוא פועל ועושה שענין השידוכין יגמר בכי טוב (שפת אמת).

טו) במס' יבמות דף ס"ג אי' במערבא כי הוי נסיב איתתא א"ל מצא ע"ש הקרא מצא אשה מצא טוב (משלי י"ח) או מוצאו ע"ש הפסוק מוצא אני את האשה מר ממות (קהלת ז') ואמר הגרע"א כי הגימ' של "איש" הוא "שיא" וגימ' של אשה הוא "שו" כאשר האשה מתבטלת לבעלה ומחשיבה אותו בדרגה גבוהה ממנה אזי מצא טוב ושורר ביניהם אהבה ואחוה ושלום וריעות אבל מוצא אני את "האשה" שהגימ' הוא שי"א כמו איש כאשר מחשיבה עצמה בדרגה שוה לבעלה, אזי מר ממוות וכיוצא בזה ביאר הגרע"א במתק לשונו מה שנוהגים העולם כאשר החתן בוצע המוציא חוטפים המוציא לרמז שחוטפים מוצא אני את האשה מר ממות וישאר רק מצא אשה מצא טוב.

טז) עוד על הנ"ל חז"ל אמרו ג' דברים באים בהיסח הדעת וחד מהנך הוא מציאה כאשר מסיח דעתו ומקיים מצא אשה אשה דהיינו בהיסח הדעת, אזי מצא טוב אין טוב אלא תורה ואז זוכה להתעלות במעלות התורה אבל כאשר מוצא שמחשבתו הוא תמיד בענני עוה"ז ותורתו עראי אזי ח"ו מקיום סיפא דקרא (ספרים).

יז) ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק וגו' ותקח את הצעיף ותתכס בסיפור זה לימדה תורה ד"א ומדת צניעות שמדרך אשה כשרה לבוש מארוסה ולא תתראה עוד אליו עד שתנשא לו (הרד"ק).

יח) עוד על פסוק הנ"ל צעיף נוט' עמך ישראל צריכים פרנסה ותחולף נוט' ע"י מדת צניעות זוכים לפרנסה בריוח ולהרבות כבוד שמים (דברי יחזקאל בשם הרבי ר' מנדלי מרימינוב).

יט) במס' פסחים דף מ"ה אמרו חז"ל המשיא בתו לע"ה כאילו כפתה לפני הארי ויל"פ בזה דברי חז"ל במס' כתובות דף את בתי נתתי לאיש אסרה הזה שרי לה (מכאן למדו חז"ל הפה שאסר הוא הפה שהתיר) ויל"פ את בתי נתתי לאיש מאן דהו ולא איש מבורר בקרא אסרה מלשון אסור כפתה לפני ארי "הזה" כאשר האיש מבורר בקרא ומיוחד עובד ה' שרי לה מלשון היתירה מכבלו מאסרה (ילקוט הגרשוני).

כ) ויעש להם משתה ויאכלו וישתו (פר' ויצא) נרמז בזה כאשר אדם עושה שמחת נשואין

לבניו אזי נשפע שפע רב בכל העולמות וירד שפע ממעל לבעלי השמחה וזהו הרמז ויעש להם משתה אזי משפיע להם ויאכלו וישתו פרנסה ושפע רב (הרה"ק מאפטא).

כא) מאשר שמינה לחמו פירש היהודי הקדוש זי"ע מצינו ג' ענינים שהקב"ה זיוגם יחד איש ואשה וש"ק שאמר הקב"ה כנס"י יהי' בת זוגך וגוף ונשמה שהקב"ה זיוגם יחד ונרמזו כולם במקרא קודש זה מאשר האותיות הבאים אחר אותיות "אשר" א-ב ש-ת ר-ש והם אותיות שבת רמז כנס"י בת זוגו של שבת. שמנה אותיות נשמה וזהו הזווג השני נשמה וגוף לחמו מלשון כי אם הלחם (פר' וישב) שהקב"ה זיווגם יחדו והיו לבשר אחד וזהו הרמז במס' כתובות דף י"ז רב שמואל ב"ר יצחק מרקד אתלת כי בזיווג איש ואשה לשם שמים נשלמו ג' ענינים הנ"ל.

כב) ותכס בצעיף ותתעלף (פר' וישב) צעיף נוט' עמך ישראל צריכים פרנסה ותתעלף נוט' למה פניך תסתיר תשכח עניניו ולחצינו (תהלים) ע"י מדת הצניעות זוכים לפרנסה בריוח ולהינצל מכל צרה וצוקה ולהתגלות כבוד שמים (ספרי חסידות).

הרה"ג ר' אברהם יעקב ברגמן
ר"מ בישיבתנו

בענין המדיר חברו ואכל המודר

א. גמ' ט"ו ע"א, תנן שאת נהנית לי עד הפסח אם תלכי לבית אביך עד החג הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו עד הפסח, הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו לא הלכה לא, א"ר אבא הלכה לפני הפסח אסורה ולוקה, לא הלכה אסורה בעלמא ע"כ.

ואיתא שם בר"ן ד"ה הלכה וז"ל: כלומר לוקה היא אבל הוא אינו לוקה שהרי לא עשה שום איסור אלא שהדירה ואפשר דתנא נמי הא אשמועינן אגב אורחא דעלה רכיבא איסורא אבל לא עליו עכ"ל. ודעת הרמב"ם בזה – מביאו הר"ן – שהוא לוקה, וז"ל: (בפי' מ"ה נדרים הי"ג) מי שהדיר את אשתו במר חשון, ואמר לה, שאין את נהנית לי, עד החג אם תלכי לבית אביך עד הפסח אסורה ליהנות מיד, ואם הלכה לפני הפסח, ונמצא מהנה אותה, הרי זה לוקה, ואסורה בהנייתו עד החג, ומותרת לילך לבית אביה משהגיע הפסח, עכ"ל.

והקשה עליו הר"ן מהא דאמרי' לקמן דף ל"ה, אמר לי' רב אחא ברי' דרב איקא לרב אשי ככרי עליך ונתנה לי במתנה מי מעל למעול נותן הא לא אסירא עלי' אלמא אין האוסר עובר כלל, והמודר נמי ודאי עבר, דאע"ג דכתיב לא יחל דברו, לא יחל אדבור קאמר, וראי' לדבר מדאמרי' בפרק יוצא דופן לפי שמצינו שהשוה הכתוב את הקטן לגדול, לזדון שבועה לאיסור ולבל יחל, ומפרש התם לאיסור בל יחל קאמר וכגון שהקדישו הוא, ואכלו אחרים שהאחרים לוקין על הקדשו משום בל יחל, אלמא מודר לוקה, אע"ג דלא אמר מידי הלכך הכא כי אמרי' ולוקה אאשה קאי, עכ"ל.

ב. מבואר מהנ"ל דבאיסור מלקות פליגי הר"ן והרמב"ם, לדעת הר"ן המודר לוקה, (אלא אפשר שגם המדיר עובר איסור משום לפני עור), ולדעת הרמב"ם דוקא המדיר לוקה, אבל המודר אינו לוקה, אבל נראה דמ"מ ודאי איסור חל על המודר ליהנות מנכסי המדיר, דהרי זהו חידוש התורה שאדם יכול לאסור על חבירו מנכסיו והיינו שיהא אסור ליהנות מהמדיר, אע"פ שהוא לא דיבר כלום, אלא לגבי מלקות אז יש לדין ולומר שכיון שלא דיבר אינו לוקה, אבל במה שמובא לקמן מדברי הירושלמי משמע שהמודר מותר לגמרי וכן מבואר בנמו"י דלהרמב"ם רק המדיר לוקה ולא המודר, וז"ל דאם נהנית ממנו למפרע קודם הפסח עבר בבל יחל דברו, הבעל, לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב שהאוסר על חברו הוא שחייב בלאו ולא הנאסר, עכ"ל. וכן מפרש הט"ז סי' רכ ס"ק כ'. דעת הרמב"ם אולם יעויין בכסף משנה

פי"א הי"ג וז"ל: וי"ל שדעת רבינו לומר שהיא פשיטא שלוקה ולא איצטריך למימר אלא אתא לאשמעינן שאם הוא ההנה אותם בידים גם הוא לוקה ואע"ג דבעלמא המאכיל איסור לחבירו אינו לוקה שאני האי שהוא המדיר הוא המיחל דברו עכ"ל.

מבואר מדבריו ז"ל של הרמב"ם האשה פשיטא דלוקה, אבל לפי מה שהבאנו דברי הראשונים הנ"ל וכן דעת הט"ז דלהרמב"ם דוקא הבעל לוקה ולא האשה.

וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם דהאשה אינה לוקה, וז"ל: (בפ"ה מה' נדרים ה"א) ראובן שאמר לשמעון הריני עליך חרם או הרי אתה אסור בהנייתי נאסר על שמעון שיהנה בראובן, ואם עבר ונהנה. אינו לוקה שהרי לא אמר שמעון כלו, עכ"ל. מבואר מדבריו ז"ל שהמודר אינו לוקה.

ועוד יש לדקדק מדברי הרמב"ם דאם הדיר אחד את חבירו בהנאה, דוקא אם ההנה אותו המדיר אז לוקה המדיר, והמודר אינו לוקה, אבל אם המודר אוכל בעצמו, אין כאן כלל חיוב מלקות, דהמדיר אינו לוקה, משום שלא ההנה אותו כמ"ש הרמב"ם בפ"י הי"ג עי"ש ומובא לעיל, והמודר אינו לוקה שהרי לא דבר, ולכן בפ"י, שמדבר הרמב"ם לגבי מלקות דמדיר, הזכיר שם אם ההנה אותו, ובפ"ה שאין חיוב מלקות, לא הזכיר אם ההנה אותו, דאז איירי שנהנה לבד, ואין לוקין.

והנה טעמא דדעת הר"ן, מבואר בדברי הר"ן הנ"ל, דלא יחל דברו דכתיב בקרא, היינו שלא יחולל הדבור, וא"כ אע"פ שהמודר לא דבר כלום, אלא חברו הדירו מ"מ אם עבר על הנדר המודר לוקה, שזהו דין הכתוב, שהדבור – שחידש הכתוב - שחל, לא יחולל, והמחלל הדיבור עובר על לאו דבל יחל דברו והיינו דוקא למי ששייך הדבור, כלומר להמודר, שחברו הדירו ואסור לו להנות מחברו עלי' קאי הדיבור, שלא יהנה, אולם דעת הרמב"ם צריך להבין מדוע המדיר לוקה, והלא על עצמו לא קאי האיסור. וכן צריך להבין מה יתורץ להרמב"ם קושיות הר"ן.

ועיין לקמן דף מ"ה ע"ב, מתני', השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר, ר"א בן יעקב אומר, זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו, ע"כ. ואיתא שם בגמ' (מ"ו ע"א) איבעא להו בנדרו פליגי הדירו זה את זה מאי, מי אמרי' בנדרו הוא דפליגי, אבל בהדירו זה את זה מודו לי' רבנן לראב"י דכי אנוסין דמו, או דלמא אפילו בהדירו זה את זה פליגי רבנן, ע"כ, ומפרש שם הר"ן כלומר דילמא כולהו ס"ל דיש ברירה ומדינא אפילו בנדרו שרי אלא דרבנן סברי קנסינן להו וראב"י סבר, דלא קנסינן אבל בהדירו דלא שייך קנסא שרי מדינא דיש ברירה, וכו' או דלמא בהדירו נמי פליגי רבנן עכ"ל, ופליגי בדין ברירה, אי יש ברירה, או אין ברירה.

וקאמר התם בגמ' ת"ש הי' אחד מהן מודר הנאה מחברו כלומר דקתני במתני' הי' אחד מהן מודר הנאה מחברו לא יכנס לחצר ופליגי רבנן, אלמא אפי' בהדירו פליגי ומשני תני נדור הנאה מחבירו, כלומר, ואיירי, בנדרו זה מזה הכי נמי

מסתברא דקתני סיפא וכופין את הנודר למכור את חלקו, אי אמרת בשלמא דנדר הוא היינו דקתני כופין אלא אי אמרת דאדרי' אמאי כופין אותו הא מינם אנים, ע"כ.

ופי' הר"ן וז"ל: אי אמרת בשלמא דנדר הוא היינו כופין, לפי שהוא גרם לעצמו, אלא אי אמרת דלא נדר הוא אלא חבירו הדירו אמאי כופין הא מינם אנים, ואם תאמר ולימא לי' לעולם בהדירו חברו עסקי' וכי קתני כופין את הנודר, את המדיר קאמר, יש לומר, דלא סבירא לן שיהא בדין, לכוף אדם למכור את שלו מפני שאסר נכסיו על חברו, אבל לנודר עצמו ראוי לכוף, דמה הנאה יש לו לאסור על עצמו נכסיו של חברו ואיכא למיחש שמא יכשל עכ"ל. ונראה לפרש בביאור קצת דברי הר"ן, והנה מבואר לעיל בדברי הר"ן שהובא לעיל, דאם נאמר דס"ל לרבנן, דיש ברירה א"כ הא דכופין את הנודר דהוה קנס שאנו קונסין אותו שכיון שהדיר חברו, צריך למכור את חלקו, ויוצא מדברי הר"ן אלו, דאם הדיר ראובן את שמעון שותפו בשדה, שלא יהנה מנכסיו, וא"כ. המדיר אין יכולין לכופו, משום שס"ל לגמ' שאין בדין לכוף אדם למכור את שלו מפני שאסר נכסיו על חבירו, כלומר, שאין יכולים לקנוס אדם בזה, דנראה, שהרי זה הכח נתנה לו התורה, שהאדם הוא בעה"ב על חפציו, ובזה יוכל לאסור את חפציו על חבירו ולכן אין ראוי לכוף את האדם למכור את נכסיו, אע"פ שחברו יכול ליכשל בזה שיכנס לשדה, ולמודר ג"כ אין כופין כדאמרי' בגמ' הא מינם אנים, וכמו שמפרש ביותר, הרע"ב במתני', וז"ל: ואי אמרת כן כל שותף ידיר את חברו שלא יהנה ממנו כדי שיכופו אותו למכור לו חלקו, עכ"ל, ואלא היכי שהדיר את עצמו מנכסי חברו, התם כ' הר"ן שכופין את הנודר וזהו דין דגמ' כאן, וה"ט דכיון דאין כאן סברא של בעה"ב על נכסיו, אלא אדרבה, יש לטעון, מה הנאה יש לו לאסור על עצמו נכסיו, ואיכא למיחש שמא יכשל אז כופין אותו.

ומביא הר"ן שהרמב"ם חולק עליו, וז"ל: ויש לתמוה על הרב רבינו משה בר מיימון ז"ל שכתב דלמדיר הוא שכופין, שאעפ שזהו דרך הירושלמי אין זה דרך הגמ' שלנו עכ"ל. הרי שהרמב"ם חולק וס"ל דמ"מ ראוי לכוף המדיר, ולכאורה הרי יש לדייק על הרמב"ם מה שכתב הר"ן שאין ראוי לכוף נכסי חברו בעבור שהדיר את חבירו.

אבל במה שהובא לעיל במחלוקת הר"ן והרמב"ם אתי שפיר דלהר"ן אין המדיר לוקה, אלא המודר אם נכנס, ולכן למדיר אין כופין, א. משום שאין לוקה, ב. משום שאין ראוי לכוף נכסי חברו בעבור שהדירו, ולמודר אין כופין דאנים כנ"ל אבל להרמב"ם דס"ל דהמדיר לוקה, אם ההנה למודר, וא"כ ה"נ אע"פ שאין ראוי לכוף נכסי חברו, מ"מ כיון שאם יהנה המודר באופן שהמדיר יהנה אותו, יעבור המדיר על לאו דבל יחל ולוקה, דחיישינן שמא יכשל, ולכן כופין אותו, וס"ל להרמב"ם דמשום האי טעמא דשמא יכשל לחודי' ג"כ כופין, ולא כהר"ן שס"ל דצריך ג"כ לטעם דאין לו הנאה שאסר, שאין לו שום בעלות על החפץ כנ"ל, אלא ס"ל שאע"פ שיש לו הנאה

שאסר, בזה שהוא בעה"ב על החפץ, מ"מ כופין אותן משום שמא יכשל.

והשתא במה שרצה הר"ן לתלות דברי הרמב"ם בהירושלמי נוכל לתרץ ג"כ קושיות הר"ן לעיל דף ט"ו ע"א על דברי הרמב"ם וז"ל הירושלמי ס"פ קונם יין: אמר רבי יוסי הדא אמרה, ההן דמשבע לחברי' לא ייכול, ההן אוכל וההן עבר, עכ"ל. ומפרש קרבן העדה, זאת אומרת, מי שמשביע חבירו שלא יאכל, חברו מותר לאכול והמדיר עובר, עכ"ל.

הרי דפליגי בדין דמלקות, הירושלמי והבבלי, והיינו דהירושלמי ס"ל דהמדיר לוקה, והבבלי ס"ל דהמודר לוקה, כמו שהוכיח הר"ן מדברי הבבלי, ונראה, במה דהרמב"ם פוסק כהירושלמי משום שס"ל דפי' הקרא דלא יחל דברו, קאי האדם שדבר שלא יחלל הדבור שדבר, וא"כ אע"פ שהוא לא אסר על עצמו מ"מ כיון שהוא דבר, ובמה שהאכיל חברו חילל דיבורו, שהרי אמר שחברו לא יהנה והוא נתן לו להנות, ולכן לוקה, אבל אם חברו נהנה בעצמו, הרי שהמדיר לא חלל הדבור, שהרי כתיב לא יחל דברו, היינו שלא יחלל המדיר דיבורו, ובזה שהמודר בעצמו נהנה לא חלל המדיר הדיבור ולכן פוסק כהירושלמי שהמדיר לוקה, והבן, אבל הר"ן שמפרש הפסוק דאדיבור קאי כנ"ל ולכן פוסק כהבבלי, וא"כ הקושיות שהר"ן מקשה לא קשה על הרמב"ם מפני שהוא פוסק כהירושלמי ודו"ק.

ונשאר עוד לבאר, במה שפסק הרמב"ם בהלכות מעילה (פ"ד ה"י), דאם אחד הדיר את חבירו ונתן לו במתנה מעל המודר, ע"כ, נמצא דפוסק כהבבלי, דהמודר עובר ולא המדיר, והנראה לחלק, דבנדרים כתיב לא יחל דבור, פירוש, שחל על המדיר, אבל במעילה דאם אחד הקדיש, ואחר מעל ודאי מי שמעל הוא עובר והטעם מפני שהחיוב הוא על המוציא מרשות לרשות.

הרה"ג ר' פלטיאל פישל רבינוביץ
ר"מ בישיבתנו

בהא דנדרים מיקרי דבר שיש לו מתירין

כתב הרמב"ם פ"ה מהלכות נדרים הי"ב נתערב יין זה שאסרו על עצמו ביין אחר אפילו טיפה בחבית נאסר הכל מפני שיש לו להשאל על נדרו נעשה כדבר שיש לו מתירין שאינו בטל במינו.

מקור דין זה הוא בגמ' נדרים נ"ט ע"א אמר ר' אבא שאני קונמות הואיל ואי בעי מתשיל עלייהו הוו להו כדבר שיש לו מתירין ואין בטיל ברוב והגמ' מקשה מתרומה ומתרץ קונמות מצוה לאיתשולי עליהן.

והנה יש לעיין דבדף נ"ח ע"א איתא כל דבר שיש לו מתירין כגון טבל ומעשר שני והקדש וחדש, ופירש הר"ן דטבל יש לו מתירין שיכול להפריש ממקום אחר ומעשר שני והקדש יש להם היתר בפדייה, ואם כן למה צריך בנדרים לטעם דמצוה לאתשולי הרי בידו לישאל על נדרו כמו שבידו לפדות מעשר שני. ואפשר אולי לתרץ דבאמת הרי נדרים לאו בידו ממש כי הוא נצרך לחכם שיתירו, ואף דאין לבוא בטענת מי יימר דמזדקק ליה חכם דהרי סגיא ליה בג' הדיוטות כדאיתא בשבת מ"ו ע"ב לגבי נשאלין לנדרים של צורך השבת בשבת, ולגבי ג' הדיוטות אין לומר מי יימר כשאין איסור בדבר כדאיתא בתוס' שם, אך בכל זאת לאו בידו ממש הוא, ולכן נצרכה הגמ' לטעם דמצוה לאתשולי, דמשום מצוה בקל ימצא חכם שיתירנו או לכל הפחות ג' הדיוטות. ויש להמתיק דבר זה בדברי הר"ן שכתב בד"ה אלא קונמות מצוה וכיון שכן כאילו אתשיל עלייהו דמי, מה שלא כתב כן גבי מע"ש והקדש שכאילו כבר נפדו, אלא על כרחך כנ"ל שרק גבי נדרים נצרך לזה הטעם. ובזה גם ניחא מאי שנא תרומה ממעשר והקדש, ולפי דברינו אתי שפיר דגבי תרומה לאו בידו ממש כמעשר והקדש וגם אין מצוה לאתשולי ודו"ק.

ולפי זה אפשר לחדש ולומר באם אמר קונם פירות אלו עלי אם לא אלמוד ולא אקיים מצוה פלונית ונתערב בפירות אחרים, בכהאי גוונא לא הוי דבר שיש לו מתירין, מכיון שאין כאן מצוה לאתשולי, דוגמת מה דאיתא בדף ס' ע"א קונם יין שאני טועם היום אינו אסור אלא עד שתחשך ובגמ' אמר ר' ירמיה לכשתחשך צריך שאלה לחכם, ובטעם הדבר איתא שם ב' טעמים דרב יוסף אמר גזירה היום משום יום אחד ורבינא אמר משום דר' נתן דכל הנודר כאילו בנה במה וכו', וכתב הר"ן שם ע"ב בד"ה כמאן אזלא דדוקא בדאיכא ב' הטעמים יחד צריך שאלה לחכם, וסיים שם הלכך אם היה נדר מצוה כגון ללמוד ולקיים מצוה אינו צריך שאלה, הרי דבנדרי מצוה אין דינו של ר' נתן דכל הנודר וכו' וממילא אין מצוה

לאתשולי וא"כ בכגון דא לא מיקרי דבר שיש לו מתירין.

עוד יש לחקור במדיר את חבירו פירות אלו קונם עליך. האם מיקרי דבר שיש לו מתירין, דכיון דמצוה לאיתשולי עליה יש לסמוך על המדיר שישאל על נדרו, או דילמא כיון דלאו בידו כלל דהרי הוא אינו יכול לישאל עליו לא מיקרי דבר שיש לו מתירין. והיה נראה לי לפשוט דבר זה מדברי השו"ע יו"ד סי' ק"ב ס"ב וז"ל יש מי שאומר (ועיין בש"ך סק"ז שתמה למה כתב המחבר בשם י"א כשהם דברי הרשב"א ואין חולק עליו) שלא אמרו דבר שיש לו מתירין אלא כשהמתיר עתיד לבא על כל פנים או אם המתיר בידו לעשותו בלא הפסד אבל דבר שאינו בידו ואינו ודאי שיבא המתיר אינו בדין דבר שיש לו מתירין עכ"ל. הרי ברור מדברי השו"ע דצריך דוקא בידו לאתשולי. ושוב מצאתי בשו"ת רע"א בסוף סי' ס"ה שכתב כן להדיא בשם המהרי"ט באחד שהדיר חבירו מנכסיו ונתערב דבטל ברוב כיון דאין ביד המודר למשאל עליו, ונדרים לא הוי דשיל"מ רק לנודר עצמו, והביא כן גם מהלחם משנה ושכן דייקא לישנא דהשלחן ערוך סי' רט"ז סעיף י' ע"כ, (כוונתו על מה שכתב שם המחבר נתערב יין זה שאסרו על עצמו וכו' ודו"ק) וב"ה שכיונתי לדעתם הגדולה.

אך באם אסר פירות אלו עליו ועל חברו בהא יש לדון האם מיקרי דבר שיש לו מתירין או לא, דאם ננקוט כפשיטות דברי הר"ן דכיון דמצוה לאתשולי כאילו איתשיל עלייהו דמי, א"כ אף שנאמר שרק לגבי המדיר שייך לומר כאילו אתשיל כיון שהוא בידו מ"מ מדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו יחשב כאילו ניתר כל הנדר ושפיר הוי דבר שיש לו מתירין אף לגבי חבירו, אך יש לומר לאידך גיסא דלא אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו רק בהותר הנדר בפועל ולא בכאילו, וא"כ לא מיקרי לגבי חבירו דבר שיש לו מתירין, ולא עוד אלא גם לגבי המדיר עצמו לא מיקרי דבר שיש לו מתירין עפ"י דברי הרמ"א בסוף סימן ק"ב לגבי המבשל בשבת במזיד דאסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצ"ש מיד, כתב שם דלא מיקרי דבר שיש לו מתירין לאחרים כיון דלאחד לא הוי דשיל"מ, וא"כ בנידון דידן כיון דלגבי המודר לא מיקרי דשיל"מ ה"ה דלגבי המדיר לא מיקרי דשיל"מ ויהיה בטל בששים. אבל המג"א באו"ח סימן שי"ח סק"ב חולק על הרמ"א וסובר להיפך דכיון דעל האחרים חל שם דשיל"מ אף להמבשל עצמו לא בטיל וה"ה לנידון דידן וצ"ע.

ובעיקר דינא דאמרינן דנדרים הוי בידו לאיתשולי יש להקשות למה הוי בידו הרי צריך למצוא פתח להתיר נדרו ומה יעשה אם לא ימצאו פתח, ובשלמא למ"ד פותחין בחרטה הוי בידו ממש כיון שבידו להתחרט אבל למ"ד אין פותחין בחרטה מאי איכא למימר. ואולי צריך לומר דאכן הא דפסקינן דנדרים מיקרי דשיל"מ הוא למאי דנקטינן דפותחין בחרטה אבל למ"ד אין פותחין בחרטה לא מיקרי דשיל"מ וצ"ב.

והנה בשו"ע סי' ק"ב הנ"ל כתב המחבר אם המתיר בידו לעשותו בלא הפסד ע"כ, אבל אם יש לו הפסד לא נקרא דשיל"מ וכמ"ש בס"ג

בכלי שנאסר בבליעת איסור לא הוי דשיל"מ כיון דצריך להוציא הוצאות להגעילו, ואף שהש"ך משיג על זה ודעתו להחמיר, היינו דוקא בהפסד מועט אבל בהפסד מרובה יודה גם בזה. ולפי זה יש לעיין טובא באם נדר עצמו מפירות אלו וקנם עצמו בכך וכך מעות אם יתיר את נדרו, דבכגון דא י"ל דלא מיקרי דשיל"מ כי אם יתיר את נדרו יהיה לו הפסד מזה, או אפשר לומר דכיון דמצוה רמיא עליה לאיתשולי נדריה שוב נכנס בגדר דשיל"מ וצ"ע.

ועיין בפתחי תשובה סק"י שהביא מתשובות חות יאיר מי שנדר מחבית יין ונשבע שלא יתיר נדרו ונתערבו שיורי קנקנן בחבית אחר דודאי הוי דשיל"מ שהרי יכול להתיר תחלה השבועה ואח"כ הנדר, והביא שם חולקים עליו דכיון דבשבועה אין מצוה לאתשולי אם כן לא נקרא דבידו למיתשל על הנדר ושוב לא הוי דשיל"מ.

וכד דיינינן בהאי סוגיא ראיתי להרידב"ז בפירוש לירושלמי פ"ו ה"ד בסוגיא דנדרים הוי דשיל"מ הביא את דברי הט"ז בסי' שכ"ג סק"ו דלפיכך תרומה לא הוי דשיל"מ ובנדרים הוי דשיל"מ משום דמצוה לאתשולי עליה ולמה לן למצוה הלא כיון דיכול לשאול מה נפקא מינה, אלא דבנדרים כיון דיש מצוה לישאל על עיקר הנדר על כן הוי דשיל"מ משא"כ תרומה ליכא מצוה לישאל רק משום התערובות הוא רוצה לישאל לא הוי דשיל"מ, ועפ"ז חידש הט"ז דאף בנדרים רק ברוצה לישאל על עיקר הנדר מיקרי דשיל"מ אבל אם אינו רוצה לישאל רק משום התערובת לא הוי דשיל"מ. (וע"ש ברידב"ז שע"פ דברי הט"ז ביאר את דברי הירושלמי באופן נפלא, אחר שהוקשה לו על לשון הירושלמי ולא הבין את פירוש המפרשים שם).

והנה בתשובות רע"א סי' ס"ה (הביאו הפ"ת סק"ד) נשאל באחד שאמר קונם עלי אכילת בשר נבילה זו ונתערבה בשארי חתיכות אם נימא דבטלה החתיכה מכאן דאיסור נבילה לא הוי דשיל"מ. או דנימא דאיסור נדר כיון דהוי דשיל"מ לא בטל. ודן בזה דמשום פלוגתא אם נדר חל על דבר איסור ספיקו לחומרא, ושוב פקפק בזה דיש להתיר דבכגון דא אין לומר דמצוה לאתשולי על נדרו דהא צריך לקיים את נדרו מצד איסור נבילה ואדרבה אי אפשר לאתשולי דהא נדר לדבר מצוה א"כ לא הוי כלל דשיל"מ. ונסתפק שוב אם נימא דמ"מ כיון דהשתא פקע איסור נבילה ע"י ביטול יש מצוה לאתשולי והוי דשיל"מ או כיון דלא מיקרי דשיל"מ רק מכח הביטול ממילא נתבטל בכולו ומותר ונשאר בצ"ע.

ולפי חידושו של הט"ז הנ"ל דאם אינו רוצה לישאל על הנדר רק משום התערובת לא הוי דשיל"מ, שפיר איכא למיפשט ספיקו של הרע"א, דכיון דאינו רוצה לישאל על עיקר הנדר וגם אינו יכול לישאל עליו בגלל איסור נבילה כנ"ל, א"כ אינו רוצה לישאל על הנדר רק אחרי שנתערב בחתיכות אחרות שאז נתבטל איסור נבילה וא"כ לא שייך בזה דין דבר שיש לו מתירין ודו"ק.

הרה"ג ר' אברהם שלומוביץ
ר"מ בישיבתנו

בענין התרת נדרים

בגמ' דף ס"ד עמ' א' ר' אליעזר אומר פותחים לאדם בכבוד אביו ואמו וחכמים אוסרים אמר ר' צדוק עד שפותחים לו בכבוד אביו ואמו יפתחו לו בכבוד המקום, אמרו לו אם כן אין נדרים. ובר"ן – כלומר, אפי' ר' אלעזר מודה לרבנן דבכבוד המקום אין פותחים דאם איתא דפותחין אין נדרים. ובטעם הדבר נחלקו אמוראים בגמ' אביי אומר שאין אדם מעיז לומר שלא היה נמנע בשביל כך ויאמר שהיה נמנע אעפ"י שאינו אמת, ונמצא אין נדרים ניתרים יפה, שאין הנדר ניתר מעיקרו. ורבא אומר שאם כן אין נדרים נשאלים לחכם, שהרי פתח זה ראוי לכל הנדרים וכל אחד יפתח פתח זה לעצמו בלא לילך לחכם.

והנה בלשון המשנה שכתב אין פותחים לו משמע שאין החכם יכול לפתוח לו אבל אם יבוא מעצמו לבקש התרת הנדר יוכל להתיר הנדר שהלא אז לא שייך לומר את טעמו של אביי (שטעם זה הוא הנפסק בכל הראשונים) שאמר שאין אדם חצוף לענות ולומר שלא מפריע לו כבוד המקום וכל זה שייך רק שפותחים לו שאין מעיז לענות את האמת. וכמדויק בלשון המשנה "אין פותחים לו". וכן כתב הט"ז (רכ"ח סק' יד) "אבל אם בא אדם אחד ואמר בעצמו אני מבקש שתתירו נדרי משום שהתברר לי עכשיו שיש עבירה בנודר נדר הוי פתח טוב ומועיל דאין שייך שהוא אינו חצוף לומר שלא נמנע דמיגו דאי בעי שתיק לגמרי".

וכן כתב ברמב"ם (הלכות שבועות פרק ו' הלכה י"ב) אין פותחים בנולד וכו' אבל אם ניחם הוא מעצמו מפני הנולד ונהפכה דעתו מתירים לו, וכן כל כיוצא בזה. ובראב"ד כתב אמר אברהם נולד שאמר אין פותחים בו וכו' ודווקא בשאין באים לו מדרך חרטה שאינו מתחרט אלא מפני ענין שאינו יוצא לו כרצונו מפני הנדר ואומר לו אילו היית יודע שיקרה לך מקרה זה בנדרך היית נודר בזה וכו'. אבל כשבא מדרך חרטה אין כאן לדקדק שהרי הוא עוקרו מעיקרו שאומר כעם היה בליבי או עצבות באותה שעה ועכשיו עבר ממני ונתרציתי ואני מתחרט על אותו הכעס".

העולה מדברי הראב"ד שישנו חלוק גדול בין פתח לחרטה שאפי' אם נאמר שבפתח א"א לפתוח בנולד ובכבוד המקום וכד' אבל כשהוא בא בדרך חרטה הרי הוא עוקר הנדר מעיקרו ואין לדקדק באיזה לשון מתחרט.

ואכן בחילוק בין התרה ע"י פתח להתרה ע"י חרטה מצינו בגמ' דף כ"ב עמ' ב' דרב סחורה נדר ורצה להתיר נדרו דווקא ע"י פתח ולא ע"י חרטה. ומבאר שם הר"ן שאותו נדר היה דבר מצוה כגון שנדר להתענות זמן ידוע והתענה

מקצת אותו זמן ואילו היה מתחרט על עיקר הנדר היה מאבד שכר תעניותיו שהתענה כיוון שהיה תוהה על הראשונות לפיכך לא היה מתחרט.

והיוצא מדברי הר"ן דבחרטה מתחרט על קיום הנדר בפועל ולא על עצם עשיית הנדר. ולכאורה צריך באור שהלא חרטה משמעותה כמו פתח שמתחרט על עשית הנדר והנה בדף כ"א עמ' ב' על דברי הגמ' אין חכם רשאי להתיר אלא ד' נדרים הללו קסבר אין פותחים בחרטה – מבאר הר"ן החילוק בין פתח לנדר. והיינו טעמא דעדיף פתח מחרטה לפי שכל נדר שניתר בפתח הרי הנודר אומר שאפי' בתחילה כשנדר אילו היה נותן אל ליבו אותו פתח לא היה נודר ונמצא נדרו בטעות. אבל נדר שניתר בחרטה אינו מוצא עם עצמו שום ענין שאילו היה נותנו אל ליבו מתחילה לא היה נודר אלא שהוא אומר עכשיו מתוך הכעס ומפני מהירות נדרתי ועכשיו אני מתחרט על שנדרתי מעולם.

ודברי הר"ן צריכים ביאור – מדוע עדיף פתח מחרטה והרי פתח נחשב כאילו מקח טעות דאמרינן שאחר שנודע לו הטעות יכול לקיים המקח אם יכול גם לבטלו. והיינו דיש כאן מקח אך אם ירצה יוכל לבטלו ולחזור בו. אבל חרטה, היינו שאומר שעשה שלא מתוך גמירות דעתו והיינו דמתחלת הנדר אין כאן מעשה גמור של נדר, אם כן צריך להיות עדיף חרטה מפתח, ומדוע אומר הר"ן שפתח עדיף הרי חרטה עדיפא דמתחילה לא גמר מלבו.

והנה מצינו פלוגתא דרב נחמן ורבן גמליאל דף ע"ז עמ' ב: שנחלקו האם מתירים הנדר מעומד או דאפשר מיושב נמי מבואר בגמ' דתליא אם פותחים בחרטה אם לא. דאם פותחים בחרטה לא צריכים עיונא כ"כ. מה שאין כן אם פותחים בפתח צריך עיוני. אמנם הבעל הלכות גדולות כתב טעם אחר לחלק, דאים אין פותחים בחרטה החכם הוא הוא זה שמתיר את הנדר והוי דין. ולכן בעינן דוקא מיושב, אבל אם פותחים בחרטה היינו שהנודר הוא חוקר ובענין רק הסכמת דחכם ואין זה דין מועיל מיושב. ולכאורה לפי הסבר הר"ן הרי פתח היא טעות א"כ מה בענין שחכם יתיר דאדרבא חרטה דלפי הר"ן זה התר לא כ"כ ברור, צריכים בו יותר להתרו של החכם.

וברמב"ן כתב בענין הלכתא כאמימר דנשאלין אפילו לגבי קרבן או מלקות הלכך בחרטה נמי פתחינן בנדרים ומאי שבועה אפילו בשם דהא ליכא מלקות אלא בהזכרת השם, והנה מה שהביא ראי' מזה דנשאלים לאלוקי ישראל מובן כיון דיש שם קרבן אבל מה הכנים לכאן ענין חרטה הרי אפשר לומר דהוא בפתח ולא בחרטה ומשמע מדבריו דלו היו צריכים פתח לא שייכא הלכתא דאמימר, וצ"ב.

והנה איכא פלוגתא בגמרא (שבועות דף כח) אי יכולים להשאל על שבועה רק כשנשאר עוד שיור כזית מהאיסור או אפילו רק לענין מלקות וקרבן, ומייתי ראיה בגמרא מהא דנזר שני נזירויות ומנה נזירות ראשונה והפריש עלי' קרבן ואח"כ נשאל עלי' עלתה לו שני' בראשונה הגם שכבר

גילה ומשני נזירות קא רמית מי גרם לשני' שלא תחול, ראשונה, ואינה. והנה לכאורה אין לזה ביאור עכ"פ איך נשאל על הראשונה כיון דלא נשתייר מדינא כלום, ובאור שמח מבאר דכיון דיש עליו חיוב למנות נזירות שני' ורק משום שמעכב חלות הראשונה את המינוי מקרי כאילו זה צורך ראשונה, עיי"ש הסבר דבריו, והנה דבריו תמוהים כמובן מה ענין הראשונה לגבי הסברא למה לא חלה שני' עכ"פ נזירות ראשונה כבר ליכא בה דינים, ואיך אפשר לישאל עליה, והנה גם הוא סותר דבריו מהר"ן לעיל דף י"ז דמקשה על הגמרא דמקשה על ר"ה מהך דינא דנזירות דמוקי לה בהריני נזיר היום ב' פעמים, והרי מצינו לרבא דאם נשאל על הראשונה חלה שני' ומאי קושיא לר"ה, והנה לפי ביאור האור שמח אין מקום לקושיא זו דהרי רק בנזירות משום דיש דין למנות כבר נזירות שני' מהני שאלה אבל לגבי דברי ר"ה דאין נזירות חלה על נזירות הרי ליכא חובת מנין עתה וממילא לא שייך לומר עלתה בראשונה, והנה הוא משתמש בדבריו לתרץ קושיית הר"ן ולכאורה בזה הוא מבטל תירוצו דא"כ למה הר"ן לא תירץ כך.

והנה כמו שמצינו בגמרא שמשמעות דנזירות אחרת משבועה, כך מבואר בחת"ס לעיל דף יז ע"א בשם הרלב"ח, שמסתפק בשבועה על שבועה ונשאל על הראשונה דחלה שני' האם בעבר קודם על האיסור יהא לו מלקות משום שני' או לא, וכן אם חייב קרבן או לא, ואף דמצינו להדיא בנזירות דעלתה לו שני' בראשונה לכל הדינים הנה מחלק בין נזירות לשבועה דנזירות דישנה בעולם משא"כ שבועה, ויש להבין מה ביאור איתא בעולם הרי אותה סיבה דיש בנזירות דלא חלה על נזירות הוא גם בשבועה דמחמת הראשונה לא חלה.

ובאותה תשובה הרלב"ח דן בעוד פרט בענין נשבע כמה פעמים על דבר אחד דלא חיילה אלא ראשונה אם הוא יכול להתיר אותם שלא חלו עדיין ואח"כ יתיר הראשונה, וכן דן בזה המחנ"א הל' שבועות סימן ז', והביא דברי הרמב"ם פ"ו הל' שבועות הי"ז, מי שנשבע על דבר ונשבע שלא יתיר שבועה זו וניחם הרי זה נשאל על השבועה האחרונה תחילה שנשבע שלא יתיר ואח"כ ישאל על הראשונה ע"כ, ואח"ז כתב, נשבע שלא ידבר עם פלוני ונשבע אח"כ שאם ישאל על שבועה זו ויתירה יהי' אסור לשתות יין לעולם וניחם הרי זה נשאל על השבועה הראשונה ומתירה ואח"כ ישאל על השני' שאין מתירין נדר או שבועה שעדיין לא חלו לפיכך אם הי' עומד בניסן ונשבע שלא יאכל בשר שלשים יום מר"ח אייר וניחם אינו נשאל עד שיכנס אייר ע"כ.

אולם להלן בהי"ז כתב אם נשבע כמה שבועות על דבר אחד אם נשאל על ראשונה חלה שני' וכן על שני' חלה שלישית ואם נשאל על השלישית בלבד חייב על ראשו' ושני' נשאל על השני' חייב על ראשונה ושלישית א"כ מפני מה אמרו אין שבועה חלה על שבועה שאם לא נשאל ואכלה אינו חייב אלא אחת. והרי זה סותר לדבריו דאין מתירין את השבועה עד שתחול. והנה מכח סתירה זו כתב הרלב"ח דגם קודם שהתירו

הראשונה חלו כל השבועות כיון דלכי משכח רווחא חיילי הוי זה כאילו קיימים, ועפי"ז החליט דבנשבע כמה שבועות יכול להתיר כולם בבת אחת.

ובמחנה אפרים גם חקר חקירה זו בסי' ז' מהל' שבועות אם יכולים להתיר כולם בב"א ורצה להביא ראי' מדברי הרמב"ם דיכולים להתיר שלישית לפני ראשונה, אולם דוחה דליכא דהרי אם התיר קודם השלישית ואח"כ ראשונה איגלאי מילתא דהתרת השלישית היתה אחר שכבר חלה, וסברא זו לא שייכא בהתיר כולם בבת אחת. והביא ראי' לזה מבעל שהקים ואח"כ הפר ונשאל על החיקם יעויי"ש, ולפי זה הרי ליכא כל דמיון להיא דהי"ג דשם הרי למעשה לא חלה השבועה השני' רק אחר שיתיר הראשונה ובעינן עוד פעולה כדי שתחול השני' אבל כאן זה אגלאי מילתא למפרע, ולענין בבת אחת אין כל ראי' מזה.

והנה אפשר לחקור בגדרא דחכם עוקר הנדר למפרע האם פירושו כפשוטו כאילו לא הי' כאן נדר כלל, או דרק מכאן ולהבא לכל הדינים הוי כאין כאן נדר אבל אין זה למפרע ממש, ואכן הרא"ש בפ"ו נדרים ס"ג הביא דברי הירושלמי לענין נדרים אי מקרי דבר שיש לו מתירין דקאמר שם דאם עוקרו למפרע הוי דבר שאין לו מתירין אבל אם עוקרו מכאן ולהבא הוא דבר שיש לו מתירין, וכמובן דמכאן ולהבא ג"כ אינו כפשוטו אלא דדנים בו לגבי הדינין מכאן ולהבא כאילו לא נדר, כן צריך לומר בביאור דברי הירושלמי דאל"כ איך שייך שתחול שבועה שני' או נזירות שני'. ונראה לומר דזהו תליא בפלוגתא דרבא ואמימר בשבועות, דאי נימא דחכם עוקר למפרע הוא כפשוטו כאילו לא נדר לא צריכים שום שיור דהרי בין כך הוי כנדר טעות מעיקרו, אלא בעינן עכ"פ התרה על מה שנוגע לנו למעשה, ולכן גם מלקות וקרבן נקראים נגיעה לגבי שיזקק החכם לזה, אבל לא בעינן שיורא באיסור, ואילו רבא סבר מכאן ולהבא הוא עוקרו והיינו דינים הנוגעים לנו מכאן ולהבא ולכן סבר בעינן שיורא בשבועה עצמה. מיהו בדברי הראב"ד בתמים דעים משמע דקרבן ומלקות מקרי שיורא לאמימר וא"כ גם לדבריו זה מכאן ולהבא אלא דזה ג"כ שיורא לגבי חיוב קרבן ומלקות אבל לגבי מזיד לחודא מבואר שם דאינו מתיר למפרע.

ולפי יסוד זה נראה דלו היינו דנים דעוקר למפרע כפשוטו לכו"ע לא בעינן שיורא בדין אלא כדי שיהי' לנו נגיעה לעקור את הנדר ויזדקק לזה החכם, אבל מעיקר הדין יכולים לעקור גם כשליכא שיורא כלל, ובזה יש להסביר הסוגיא דשבועות לענין נזירות, דאפשר לומר דעיקר תירוץ הגמרא הוא דחלוק גדרא דחכם עוקר הנדר למפרע בין נזירות לנדר ושבועה, דהנה נראה דטעמא לומר דחכם עוקר הנדר הוא רק מכאן ולהבא ולא למפרע הגם דיש לומר בזה טעות וכאילו לא נדר היינו משום דבנדרים עיקר חלות האיסור הוא מחמת הדיבור של נדר, ויתבאר עפי"ד התוס' בסנהדרין דנדר בלא גמר מהני משום דאין זה חייל על ידי הגברא אלא ע"י הדבור ובעינן רק גמר לומר הדבור, ולכן אי אפשר לעקור הנדר מעיקרו משום טעות כזה דאינו טעות גמור וכיון

דהדבור נעשה ברצון גמור לא שייך לעקור הנדר, ואשר ע"כ הוא רק גדרא דמכאן ולהבא הוא נעקר, והנה בסתירת דברי הרמב"ם שמצד אחד פסק סתם נדרים להחמיר ואילו בנזירות פסק סתמם להקל הגם דבגמרא מדמי אהדדי, אפ"ל עפי"ד מהר"מ מרוטנבורג לענין ידים שאין מוכיחות דמהני בנזירות ולא בנדרים ושבועות מכיון דחלוקים בעיקר דינם, דגבי נדר ושבועה סגי בדבור לעשות חלות הנדר ושבועה וכיון דחייל ע"י הדבור בעינן יד מוכיח ודבור ברור משא"כ בנזירות חייל ע"י הגברא אלא דצריך לבטא בשפתים מה שרוצה, ובזה סגי יד שאינו מוכיח, ולכן איכא דינא דסתם נדרים להחמיר ואילו סתם וספק נזירות להקל.

ועפי"ז נראה אשר גם בחכם עוקר הנדר הוא חלוק, דרק גבי נדרים דבעינן דגמיר על הדבור ולא על עצם החלות אי אפשר לעקור למפרע בשום אופן, דהרי גם כשלא גמיר הרצון מהני (דהרי אין זה טעות ממש אלא חסרון בגמר הרצון) אבל לענין נזירות בעינן דוקא גמר הרצון וא"כ בזה יש לומר דחכם עוקר הנדר הוא כפשוטו למפרע ממש, וזהו גם תירוץ הגמרא מי גרם לשני' שתחול ראשונה ואינה, היינו דבאמת אינה ממש ולכן לא צריכים שום שיורא אבל לגבי שבועה דאין זה אלא עקירה מכאן ולהבא הרי בעינן שיהא איזה שיורא, אבל בלאו הכי לא מהני, והנה גם בנזירות בעינן שיהא נוגע לנו והוא משום שאין החכם מזדקק בלי שום נגיעה אבל כבר לא בעינן נגיעה בעצם הנזירות דגם אם זה נוגע לגבי שני' שתחול יכולים לעקור למפרע הנזירות הראשונה.

ובזה מבוארים היטיב דברי הרלב"ח שהביא החת"ם אולם לא מטעמא שכתב החת"ם דנזירות חשיבא כמי שישנה בעולם, אלא הביאור דלגבי נזירות כיון דהוי עקירה למפרע כפשוטו הרי חייל שני' ויש עליו מלקות משום שני' אבל לגבי שבועה דאין זה אלא מכאן ולהבא לכן אף דנקטינן לגבי כל הדינים כאילו זה לא חל מעיקרו אבל כדי לפטור מהראשונה סגי בכך ואילו לגבי לחייב על השני' לא שייכא כיון דעכ"פ לא היתה אז חלה השני'. ונצטרך לומר דאפילו לדינא כמו אמימר דסגי לקרבן ומלקות להתיר שבועה סבר הרלב"ח כדברי הראב"ד בתמים דעים דגם לדבריו הוי מכאן ולהבא אלא דחשיב שיורא ולכן לגבי שבועה אין עקירה אלא מכאן ולהבא.

ועפי"ד אלו מבוארים גם דבריו בדברי הרמב"ם, דהרי אם יכול להתיר שלישית קודם ראשונה מוכח דיכולים להתיר אע"פ שעדיין לא חל הנדר, ולא שייך לדון כמו שכתבנו דהרי אח"כ אם יתיר ראשונה אגלאי מילתא דכבר חלה הראשונה וזה נקרא היתר אחר שכבר חל ולא דמי לשבועה שלא חלה קודם שיתיר ראשונה, דלהמבואר אינו כן כיון דבכל שבועה על שבועה כשהוא מתיר הראשונה זה רק מכאן ולהבא אבל לא למפרע, וא"כ זמן חלות השבועה הוא רק אח"כ וחזינן איפוא דיכולים להתיר שבועה הגם דלא חלה עוד, ממילא מבואר שפיר שיכולים להתיר כל השבועות בבת אחת.

כ"כ מבוארים דברי הר"ן לעיל מקושיית האור שמח שהקשה מה הביא דברי רבא לכאן

הרי בעינן שיורא ואילו כאן ליכא שיורא, דאף דקאמר רבא זאת בדיני שבועה משום שזה עקירה רק מכאן ולהבא ובלאו שיורא לא שייכא עקירה זו, אולם הרי דבריו לר"ה בהלכות נזירות קאי והתם הרי לא בעינן שיורא כלל, כיון דלמפרע הוא ולכן מקשה שפיר מה הקשה על ר"ה הרי הנזירות חלה ממש למפרע ולכן עלתה לו שני' בראשונה. כ"כ יש לבאר בזה דברי התוס' בגיטין דף ל"ג שהקשו איך יש מלקות בנזירות הרי הוי התראות ספק שמא ישאל על נזירותו ואינו מבואר למה הקשה כך רק על נזיר ולא על נדר ושבועה, אולם למבואר יש לומר דתינח לענין נדרים ושבועות כיון דמכאן ולהבא הוא, הרי הנדר קיים עד עתה ואית לי' חזקה שלא יתירוהו היינו שלא יבטל הדין מלקות, אבל גבי נזירות שזה ממש עקירה למפרע בזה דנו שפיר דהוי התראת ספק.

ולאור זה נראה לבאר דברי הר"ן בענין חרטה

ופתח בהקדם דברי הלבוש בזה שכתב בסימן רכ"ח ס"ז דברי הר"ן שאם מתחרט הוי תוהה על הראשונות אבל בפתח הוא מבטל נדרו מעיקרו על מה שמכאן ולהבא עכ"ל, והרי מפורש בדבריו דחרטה לא שייך לבטל הנדר מכאן ולהבא. ובעינן לעקור את הנדר מעיקרו, אבל לגבי פתח הוא היתר מכאן ולהבא, ולכאורה הן הן דברי בה"ג דאם פותחין בחרטה אין זה דין, והיינו שזה עקירת הנדר מעיקרו ואז אין החכם אלא כמסכים ופוסק שלא הי' כאן נדר, משא"כ בפתח שזה שבירת ועקירת הנדר רק מכאן ולהבא זה אינו יכול להיות ע"י הנודר עצמו דממ"נ או שנדר או שלא נדר, ובהכרח דזהו כחו של חכם להתוך הנדר מכאן ולהבא ולכן הוי זה דין, ובזה חלוק לגבי תוהה.

דהנה נראה דהר"ן נקט בדוקא נדר של תענית

ולא דבר אחר, דהצפנת פענח כתב בהל' תענית בביאור הא דאמרינן היושב בתענית נקרא חוטא ואילו הראשונים כתבו דזה נדרי מצוה, ומסביר דיש בזה חילוק דאם הוא מקבל עליו להיות יום זה יום תענית וממילא אסור באכילה ושתיה לשם נדרי מצוזה אבל כשיושב בתענית באופן שלא קיבל ע"ע לעשות יום תענית נקרא חוטא, וגם באב"מ מסביר שכשצם בלי קבלה לא הוי תענית ומביא דברי החו"י בתשובה דמקבל עליו כמה ימים להתענות ואם נשאל אח"כ הוי ברכת עננו ברכה לבטלה. עכ"פ לפי זה מבוארים שפיר דברי הר"ן דלגבי חרטה דזה נפעל ע"י הגברא והחכם אינו אלא כמסכים א"כ בטל הנדר מעיקרו ואז הוי זה תענית בלי קבלת יום תענית וממילא אין בזה נדרי מצוה, משא"כ כשזה ע"י פתח ובעינן חכם שהוא יתיר הנדר הרי זה רק מכאן ולהבא ממילא לא בטל הדין מצוה עד עתה. ואף שנתבאר דבנדרים ושבועות רק מכאן ולהבא הוא נעקר יש לומר לשיטת הר"ן מוכרח דבחרטה יש חידוש התורה שזה כן נעקר למפרע. וכמו שהבאנו מדברי הראב"ד דאף דלא מהני לפתוח בנולד מהני חרטה בנולד מכיוון שעוקר הנדר מעיקרו.

ובזה מבואר מה שכתב הר"ן דאין פותחין בחרטה

והיינו משום דחרטה בעינן שיהא נדר טעות

מעיקרו משום דלא גמר בליבו, ובזה כבר נתבאר דבנדרים ושבועות לא בעינן גמר בלבו וא"כ זה חידוש לומר דעוקרין למפרע, אבל ע"י פתח דזה מקח טעות וזה הרי איכא גם בנדרים ושבועות

ולכן זה יותר קל להתיר בזה נדרים.

נמצא לפי"ז דאם אין פותחין בחרטה היינו משום

דעקירת הנדר הוא רק מכאן ולהבא ולא למפרע ממש, וניחא בזה דברי הרמב"ן שהבאנו שהביא ראי' מהא דפותחין בחרטה לדין כאמימר דלא בעינן שיורא בהתרת שבועה, היינו דהרי הא דבעינן שיורא הוא משום דאמרינן עקירה מכאן ולהבא היא אבל אם הי' זה למפרע לא בעינן שיורא, ומפרש הרמב"ן לא כמו שכתב הראב"ד בתמים דעים דקרבן ומלקות הוי שיורא, אלא דבעינן רק מה שנוגע לנו כדי להזקק להתיר אבל ההיתר הוא למפרע וא"כ הרי מכאן ראי' לפותחין בחרטה דהרי נתבאר דמה דאין פותחין משום דבעינן לעקור הנדר ע"י לא גמיר דזה אינו חסרון בנדרים והוי חידושא אבל אי פותחין בהכרח שהוא למפרע דהחכם אינו אלא מסכים וע"כ לא צריך להיות מעומד ובישיבה ג"כ מהני א"כ מזה מוכח הלכתא כאמימר וכמו שנתבאר.

הרה"ג ר' חנניה בלומנפלד
ר"מ בישיבתנו

ביאור שי' הראשונים בידים שאין מוכיחות בגט

א

נדרים ה: - לגבי פלוגתא דאביי ורבא בידים שאין מוכיחות אם הוין ידים או לא – לימא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן קמיפלגי, דתנן גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם ר' יהודה אומר ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואיגרת שיבוקין (וגט פיטורין), דהיינו שבלי "ודין וכו'" לא מוכח את מי מגרש ובמה מגרש, לרבנן מהני משום דהוין ידים ולר"י לא מהני משום דלא הוין ידים.

אבן במסקנת הגמ': ורבא אמר אנא דאמרי אפילו לרבנן, היינו שלכו"ע ידים שאין מוכיחות לא הוין ידים, וע"כ לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידים מוכיחות אלא גבי גט דאין אדם מגרש את אשת חברו. אבל בעלמא מי שמעת להו.

והרשב"א – הובא בר"ן – סובר דלשון הגמ' אינו מדויק. דבגמ' משמע דבגט "לא בעינן" כלל ידים מוכיחות. וזה אינו, דהא בגמ' לא קאמר דלרבא לא בעינן בגט ידים מוכיחות, ובוודאי סובר רבא דגם בגט צריך ידים מוכיחות אלא דקסברי דהנך ידים בגט מוכיחות נינהו, משום דאין אדם מגרש את אשת חברו. והיינו שלשון זה "הרי את מותרת לכל אדם" בלא "ודין" ידים מוכיחות הן.

אבל הר"ן חולק עליו וסובר דודאי הלשון הרי את מותרת לכל אדם אינו ידים מוכיחות. לפי שהלשון אינו מוכיח שיהא הוא מגרשה. אלא שהענין מוכיח מצד עצמו שהוא מגרשה משום דאין אדם מגרש את אשת חברו, ולפיכך אע"פ שהלשון אינו מוכיח מהני, ואין לשבש הספרים. עכ"ל. דהיינו שבגט אין צריך ידים מוכיחות, וצריך ביאור מה שורש מחלוקתם אי הוין ידים אי לא.

ב

ויבואר בעה"י, דהנה יש לחקור מהו החסרון והגריעותא בידים שאינן מוכיחות, האם החסרון הוא בזה שלא מובנת כוונת הנודר או המקדש או המגרש. או שהחסרון הוא ב"דיבור", שלא שייך לקרוא לנוסח שאינו מובן – דיבור, ודיבור שאינו מושלם אין בכוחו להחיל חלות נדר או גירושין.

ונפקא מינה באופן שהכוונה ברורה, אך לא מצד הלשון. אלא מסיבה צדדית, לפי צד א' בוודאי הוין ידים מוכיחות, כי בסך הכל כוונתו ברורה, אך לפי הצד ב' מה מועיל לנו שהכוונה ברורה, הרי הדיבור עדיין פגום וידים שאינן מוכיחות הן.

ובזה יש לתלות מח' הראשונים. דהרשב"א סובר דהחסרון הוא מצד שלא מובן כוונתו, וא"כ הכא שכוונתו מובנת כי אין אדם מגרש אשת

חברו. אין את החסרון וידים מוכיחות הן. אך הר"ן סובר דהחסרון הוא בדיבור, והנוסח הרי את מותרת לכל אדם הוא לשון שאינה מבוררת כל צרכה. ולא שייך לקרוא לזה דיבור מושלם, ומה יושיענו אם הכל ברור כי אין אדם מגרש אשת חברו, הרי הנוסח הכתוב בגט אינו מושלם, וידים שאינן מוכיחות הן. אלא דבגט לא צריך ידים מוכיחות, כי העיקר נפעל ע"י המעשה ולא ע"י הדיבור.

ג

והנה בגיטין מב. האומר כל נכסי נתונין לפלוני ופלוני עבדי אף עצמם לא קנו. ומוקי לה בגמרא באומר חצי חצי, ופירש רש"י דבשטר האחד כתב חצי נכסי לך וכן בשני לחברו ולפיכך לא קנו דהוה ליה בכל אחד שחרר חציו והניח חציו וכו' דכיון דחצי נכסי כתב בכל חד דלמא חד פלגא כתב לתרוויהו ואיכא שיור. והיינו שלדעת רש"י החסרון בחצי חצי הוא דאיכא למיחש דלמא חד פלגא כתב לתרוייהו, אבל התוס' והר"ן ועוד ראשונים חולקים על רש"י וביארו דהחסרון בחצי חצי הוא משום דאין עבד משתחרר בשטר חבירו דהא כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו.

ועי' בגליון מהרש"א בסוגין. שכתב דהלשון הרי את מותרת לכל אדם, אם לא היה מועיל, היה דומה לסברת הר"ן בגיטין מב. דאף דוודאי לא כוון כ"א לחצי האחר – ודלא כרש"י שם – מ"מ כל שטר לעצמו אינו מוכיח דנפק מיניה כוליה, אלא משטר שני הוא מוכיח, ואין עבד משתחרר בשטר חברו עכת"ד. ודבריו צריכין ביאור מה ראה לדמות ידים שאינן מוכיחות בגט לחצי חצי דעבדים.

ועפ"י דברינו יובן, דהנה מכלל לאו אתה שומע הן. ומכלל מה שביארו הראשונים בחסרון של ידים שאינן מוכיחות אתה למד מה עיקר כוחו של שטר, דלהרשב"א שהחסרון הוא שאינו מבורר, נמצא שעיקר כוחו של שטר הוא בזה שהוא מברר ומפרש גמירות דעתו של הכותבו. ולהר"ן שהחסרון הוא בזה שחסר הלשון המושלם, נמצא שעיקר כוחו של שטר הוא שיש בו נוסח ברור מתוקן ומושלם המבטא את גמירות דעתו של כותבו.

וע"כ בבואם לבאר דברי הגמ' דמיירי בחצי חצי, רש"י סובר כהרשב"א דשטר צריך להיות מבורר. והחסרון בחצי חצי הוא שאינו מבורר כי איכא לסיפוקי דלמא חד פלגא כתב לתרוייהו[וחסר בו עיקר מהותו של השטר שבא לפרש הכוונה, כי הכוונה אינה מתפרשת. משא"כ הר"ן לשיטתו דעיקר כח השטר הוא בלשון המתוקן וע"כ פירש שהחסרון הוא בשטר גופא, דאין עבד משתחרר בשטר חברו דאפי' בבת אחת אינו. ואתי שפיר דרש"י כהרשב"א והר"ן בגיטין אזיל לשיטתו כהר"ן בסוגין. ודו"ק.

הבה"ח חיים מאיר אובלוקוש הי"ו

בדין יד לבית הכסא

בגמרא (דף ז ע"א); "בעי רבינא, יש יד לבית הכסא או לא. היכי דמי, אילימא דאמר 'הדין ביתא ליהוי בית הכסא והדין נמי', ההוא בית הכסא נמי הוה. אלא כגון דאמר 'והדין' ולא אמר 'נמי', מאי הדין דאמר והדין נמי בית הכסא, או דלמא מאי והדין לתשמישא בעלמא קאמר. מכלל דפשיטא ליה לרבינא דיש זימון לבית הכסא, והא מיבעיא ליה לרבינא, הזמינו לבית הכסא מהו, הזמינו לבית המרחץ מהו, זימון מועיל או אין זימון מועיל. רבינא חדא מגו חדא קמיבעיא ליה, זימון מועיל או אין זימון מועיל, אם תמצא לומר יש זימון יש יד או אין יד תיבעי ליה" ע"כ.

שאלה אחת שנתעוררתי להלכה למעשה מתוך לימודנו בסוגיא זו, כאשר היו שתי חדרים בבית, חדר אחד היה בית הכסא, וחדר השני היה לתשמישיו, ועתה רוצה לסתור הקיר שביניהם ולעשותו לחדר אחד גדול לתשמישא בלבד. אם מותר לקרוא קריאת שמע בחדר זה הגדול.

ומתחילה חשבתי להוכיח מסוגיית הש"ס (שבת דף כא ע"ב, מנחות דף לט ע"א ועוד) "מעלין בקודש ואין מורידין", והוא כללא רבא בכל דוכתא כידוע. ומשמע שאף דבר שלא היה מתחילה במדריגת הקדושה אפשר להעלותו אליה, מדין מעלין בקודש. ואם כן אף זה הבית הכסא שאנו רוצים להעלותו לקדושה ולהשתמש בו אף לקריאת שמע ודברים שבקדושה, נימא ביה דמעלין בקודש. וכעין זה קי"ל במס' מגילה (דף כו ע"ב) "מבי כנישתא לבי רבנן שרי, מבי רבנן לבי כנישתא אסור", והיינו שלהעלות בקודש הותר בכל דוכתי.

שוב תרתי אל ליבי, שאין זו סרך ראיה, דהתם במדריגות הקדושה עסקינן, וליכא ביה שום רוח טומאה המונעת ומנגדת הדבר שבקדושה, ובזה שפיר אמרינן אדרבה תתרבה הקדושה ותתוסף להיות מעלין בקודש תמיד. – אבל פשיטא דאין מזה שום ראיה לדידן שיש רוח טומאה בבית הכסא והוא נאסר ונסתם מכל דבר שבקדושה, שלא נוכל להוציאו מטומאתו מדין 'מעלין בקודש', שאין בו אלא דין העלאה בקדושה, ולא הפקעת טומאה כלל.

ואזרתי עוז בנפשי לקיים "ולא הביישן למד" (אבות פ"ב מ"ה), ושאלתי ההלכה, מאת כ"ק מרן רבינו שליט"א פוסק הדור והדרו. – ואף זכיתי לקבל תשובתו הרמה (בעל פה) וכך פסק לי:

מן הראוי לנתוץ ולסתור כל אותו החדר של בית הכסא, ושוב לבנותו מחדש לצורך חדר ההשתמשות הנצרכת. שבנתיצת וסתירת החדר פקע ובטיל שם בית הכסא ממנו ופרחה טומאתו, ושוב בית חדש בא לכאן ואין זה אותו החדר.

ושפיר יוכל לקרוא ק"ש בהידור ולכתחילה באותו בית מחודש. – אמנם באם אינו סותר כל החדר לגמרי, רק בשבירת קיר המבדיל אל החדר, ועקירת מושב הכסא, וצינורות המים וכיוצא בדבר, שהכנים בו הרבה שינוים. אין כאן בניית בית מחדש, ולא פקיעא לגמרי עדיין שם בית הכסא ממנו כראוי. ואף כי פנים חדשות באו לכאן מתוך כל אותם השינויים והחידושים. מכל מקום יסודו של בנין הוא אותו בית של בית הכסא, ומן הראוי שלא לקרות בו קריאת שמע ע"כ פסק כ"ק מרן רבינו שליט"א.

הבה"ח אברהם בטלמן הי"ו

בסוגיא דידות בפאה ובצדקה

א

בעי רב פפא (דף ו ע"ב) יש יד לפאה או אין יד לפאה. היכי דמי, אילימא דאמר הדין אוגיא ליהוי פאה והדין נמי, ההיא פיאה מעלייתא היא. כי קא מיבעיא ליה כגון דאמר והדין, ולא אמר נמי מאי". ולהלן (דף ז ע"א); "יש יד לצדקה או אין יד לצדקה, היכי דמי, אילימא דאמר הדין זוזא לצדקה והדין נמי, ההוא צדקה עצמה היא. אלא כגון דאמר הדין ולא אמר נמי, מאי הדין נמי צדקה קאמר, או דלמא מאי והדין לנפקותא בעלמא קאמר, ודבורא הוא דלא אסקיה" ע"כ.

המשנה למלך (פ"א מהל' מתנ"ע הל' טו) כתב בהני בעיות דמיירי שאמר "והדין" בתוך כדי דיבור, דכל הני התפסה נינהו, ובהתפסה בעינן תכ"ד. כמבואר בנזיר (דף כ ע"ב) "מי שאמר הריני נזיר, ושמע חבירו ואמר ואני, ואני, כולם נזירים. ומפרש בגמרא והוא שהתפיסו כולן בתוך כדי דיבור" עי"ש.

ובקרן אורה הקשה עליו שאם מטעם התפסה אתינן עלה, למה אמרינן בגמרא דהויא יד, הא בהתפסה הויא מעיקר הנדר ולא מדיני ידות. וכן בנזיר שהאומר 'ואני' בתוכ"ד עיקר נזירות הוא זה דהויא התפסה, שכתבו הראשונים בריש מכילתין שבהתפסה הוא מעיקר הדבר ולא צריכים להגיע לדין ידות. וכתב עוד שהוא דוחק להעמיד כל הני בעיות שאמר 'והדין' בתוך כדי דיבור עי"ש שהאריך.

ונראה לומר שאף אם נסכים כדעת המשל"מ דמדין התפסה איירי הכא, אכתי אינו מוכרח שכל התפסה מעיקר הנדר היא, וי"ל דשייכא התפסה שתהי' מדין יד בלבד. וכגון בגוונא דידן שאין התפסתו ברורה, דהא איכא לפרש במאמרו 'והדין' דלנפקותא בעלמא קאמר ודיבוריה הוא דלא אסקיה. אם כן נמצא שעצם ההתפסה כאן אינה בלשון ברור, ורק מדינא דידות חיילא. וכן בסוגיא דנזיר שאמר רק "ואני", י"ל נמי שהוא רק מדינא דידות, שהרי לא פירש להדיא "ואני כמוך", אלא אמר בסתמא ואני, ושמא כוונתו ואני לא, ורק מדינא דידות הנזירות חיילא נזירותיה שם. - ואין מזה שום סתירה על דברי המשנה למלך, שהוא רק מחדש שדין 'והדין' בפאה וצדקה, ודין 'ואני' שבנזיר צריכים להגיע לדין התפסה, דבלא"ה אין שום מקום לאסור בהם, שתיבת 'והדין' 'ואני' בלא דינא דהתפסה אין בהם שום משמעות. אבל אה"נ שבהתפסה דידהו מדין ידות נאסרו ולא מעיקר הנדר.

וכן הוא מפורש ברמב"ם דמדין התפסה איירי הני בעיות, שכתב (פ"ח מהל' מתנ"ע הל' ב); "המתפים בצדקה חייב כשאר הנדרים, כיצד אמר הרי סלע זו כזו הרי זו צדקה. המפריש סלע ואמר

הרי זו צדקה, ולקח סלע שנייה ואמר וזו, הרי שנייה צדקה ואע"פ שלא פירש" עכ"ל. – הרי שמוקים בעיא דידן בהתפסה בצדקה,וכדברי המשנה למלך בפ"א.

ובענין שהקשה הקרן אורה דלא משמע סוגיין שאמר 'והדין' בתכ"ד, לפי המבואר בסברת המשנה למלך נראה דהא בהא תליא לפי שמבואר כאן שאין כאן אלא ידות, וכמשנ"ת דהיינו משום שלא אמר אלא 'והדין', ולא אמר 'והדין נמי', וכן בנזיר לא אמר 'ואני כמוך'. אם כן י"ל דבאמת רק כשאמרם בתוך כדי דיבור, הו"ל יד דהתפסת פאה וצדקה ונזירות. אבל שלא בתכ"ד אין זה ידות כלל, שאינם קשורים למאמר הקודם.

אבל אם יתפים בעיקר הלשון לא מדין ידות, וכגון כשיאמר בנזיר "ואני כמוך", או בפאה וצדקה יאמר "והדין נמי". – בזה י"ל שבאמת אין צריך שיאמרם בתוך כדי דיבור.

אמנם ברמב"ם לא פסק כן, וז"ל (פ"ג ה"ג); "כיצד המתפים בנדרים חייב, שמע חבירו שנדר ואמר 'ואני כמותך', בתוך כדי דבור הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו. שמע השלישי זה שאמר ואני ואמר ואני, אפילו היו מאה וכל אחד מהן אומר ואני בתוך כדי דבורו של חבירו, הרי כולן אסורין" עכ"ל. – הרי לן להדיא שאפילו כשאומר 'ואני כמותך' שהוא נדר מעיקר הלשון ולא מדינא דידות כדמפורש בסוגין, אפילו הכי צריך לאמרו בתוך כדי דיבור דוקא.

אך יש לחלק בדין זה בין הנדרים לנזירות, שבנזירות כאשר אמר 'הריני נזיר' חלה נזירות על גופו, ונעשה הוא עצמו לנזיר, שקיבל תואר "נזיר" שהוא קדוש לאלקיו וכו'. ובזה שפיר מובן שאם יאמר אחר עליו "אני כמוך", אף שלא לאחר נדרו, אלא זמן הרבה אח"כ אומר לו בסתם "אני כמוך" הו"ל שפיר התפסה בנזירות, ושפיר התפים בדבר הנדור. שהרי הנזירות חופפת על ראשו של נזיר וקדושתו שוכנת עליו, ושייך להתפים בזה ולומר 'אני כמוך', שכמו שהוא נזיר במציאות כן יהי' הנודר להיות כמוהו שייתפס בו תואר הנזירות וקדושתו. – משא"כ בנדרים שאין בה שום חלות על הגברא כלל, ולא חלה בו שום קדושה ולא קיבל שום תואר, אם כן כשיאמר בסתם 'אני כמוך' אין בזה שום משמעות נדר. ורק אם אומרו בתוך כדי דיבור לנדר חבירו, שפיר מתפרשת כוונתו שאף אני נודר כמוך. [ועי' אור שמח שם].

ב

והנה להלכתא כתב הר"ן במסקנא דסוגיין וז"ל; "ולענין הלכה, בקדושין נקיטינן לחומרא דיש יד, דכיון דבעיין לא אפשיטא הוה ליה ספיקא דאורייתא ולחומרא. - ובפאה וצדקה כתב הרשב"א ז"ל נמי דאזלינן לחומרא כיון דסלקו בתיקו, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בהלכותיו דבעיין דצדקה לא אפשיטא בהדיא וסוגיין דיש יד לצדקה, וקיימא לן נמי דכל תיקו דאיסורא לחומרא. - ומאי דאמר ז"ל דסוגיין דיש יד לצדקה, היינו משום דקאמרינן אם תמצא לומר יש יד לצדקה. וזה אפשר הוא על דרך הרמב"ם ז"ל שפוסק בכל מקום כאם תמצא לומר. אבל במאי דקאמר דקיימא לן נמי דכל תיקו דאיסורא לחומרא, ונראה שהסכים גם כן לזה הרשב"א ז"ל, ותמהני עליהן

שהרי סוגיא מפורשת היא בסוף פרק הזרוע והלחיים (חולין דף קלד ע"א) שספק ממון עניים הרי הוא ספק ממון דאזלינן ביה לקולא לנתבע, וכו'. אלא ודאי ספיקא דממון עניים לא מקרי ספיקא דאיסורא אלא ספיקא דממונא ולקולא, ולפיכך איני מתחוור בדבריהם ז"ל בזה" עכ"ל.

וברמב"ם (פ"ב מהל' מתנ"ע הל' יג) כתב; "בעל השדה שהפריש פאה, ואמר 'הרי זו פאה וגם זו', או שאמר 'הרי זו פאה וזו', הרי שתיהן פאה" עכ"ל. ופירש הכסף משנה על אתר, מכיון דהויא בעיא דלא איפשטא הוי ספקא דאורייתא ולחומרא, וכדעת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל.

נמצאה לפנינו פלוגתא דרבוותא אי ספק ממון עניים הוי ספקא דאיסורא או ספקא דממונא.

ובמחנה אפרים הלכות צדקה (סימן ב) כתב לבאר האי פלוגתא, דהנה יש לחקור בדין הצדקה לעניים אם אמינא בה דאמירתו לצדקה כמסירתו להדיוט, ומיד כשאמר סלע זו לצדקה מיד נעשית כבר ממון עניים, וכל היכא דאיתיה בי גזא דעניים איתיה, וכמו בהקדש. או דלמא שבאמירת 'הרי זו' חל עליו חיוב בלבד לתת הסלע לצדקה, אבל עדיין אין זה אלא בדיני 'יורה דעה' של איסור והיתר שחל עליו חובה ליתן, אבל בדיני 'חושן משפט' כל שעדיין לא קנאה העני אינו שלו.

ובזה תליא פלוגתא דידן, שהרשב"א ודעימיה שסברו שהוא ספק איסורא, ס"ל דאין חובתו מדיני חושן משפט אלא אקרקפתא דגברא חיילא וכדינא דנדרים, שחוב מוטל על הגברא לשלם נדרו, אבל עדיין אין זה ממון עניים כלל, אלא ספקא דאיסורא בלבד. והר"ן ז"ל סבר כצד השני, שהוא כבר ממון העניים ואמירתו לצדקה כמסירתו לעניים וכבר זכו בה ולפיכך הו"ל שפיר ספקא דממונא ולקולא. ולפי דרכו כתב שם במנה אפרים ליישב ראייתו של הר"ן מסוגיא דחולין (דף קלד ע"א) עי"ש.

ולפי מה שביארנו באות הקדום, נראה שבשיטת הרמב"ם לא ייתכו דברי המחנה אפרים, שהרי הרמב"ם להדיא העמיד דין יד דצדקה בהתפסה שמתפיסה בסלע של צדקה, והנה אם לא חלה הצדקה על המטבע עצמה כלל כי אם חובה על הגברא בלבד, לא שייכא בזה שום ענין התפסה, דמה התפים סלע זו באותה מטבע, הרי לא חל בה באותה מטבע ולא מידי, רק אקרקפתא דגברא רוב"ץ חיוב הסלע לצדקה, ולא שייכא בזה שום התפסה. והרי זה דומיא דמתפים בשבועה אינו כמוציא שבועה מפיו, דלא שייכא התפסה בשבועה.

ואם כן על כרחך אם העמיד הרמב"ם דינא דהתפסה גם בצדקה, ע"כ דס"ל דהו"ל מיד ממון העניים, ובאמירתו לצדקה הויא כמסירתו לעניים, וא"כ אין זה אלא ספקא דממונא והו"ל למיזל לקולא, ומאי טעמא פסק הרמב"ם לחומרא בהני בעיין, ועל כרחך בשיטתו של הרמב"ם ז"ל נפלה דרכו של המחנה אפרים וצ"ע ביישוב שיטת הרמב"ם ז"ל.

הבה"ח אברהם בלאק הי"ו

בדין יד לפרוטה דקידושין

אי' בגמ' נדרים דף ו' ע"ב בעי ר"פ יש יד לקידושין
או לא וכו' כגון דאמר לה לאשה התקדשי לי ואמר לחברתה ואת מי אמרינן ואת, נמי והוי קידושין, או דילמא ואת חזאי ולא הוי קידושין ע"כ.

וביאר הר"ן דסוגייתנו איירי בנתן ב' פרוטות לרחל
וקידשה ואמר ללאה ואת דאז אפשר להסתפק ולומר דנתכוין לקדשה בפרוטה השניה אבל באם נתן ב' פרוטות לב' נשים וקידש את האחת ולחברתה אמר 'ואת' הו"ל קידושין ממילא.

והקשו הגר"ש שקאפ, דהא ניחא לגבי קידושין
יש להסתפק אי הוי קידושין דומין לנדרים ואית בהו ידות או דילמא דלא דמו וליכא בהן ידות. אולם לגבי הפרוטה הלא לכו"ע אין בקנינים דין ידות וודאי שגם לא במתנות וא"כ נהי דנאמר לגבי קידושין דהוי ידות וב'את' הוי מקודשת, הלא הפרוטה נמצאת אצל חברתה והיאך תזכה בה איהי, ובלא פרוטה וודאי דלא חלו הקידושין ומה נועיל בנידון דידן אם נאמר דהוי יד בקידושין.

ותי' שניהם דכיון שנאמר דאיכא יד בידושין יגרר
גם הכסף עמו ותזכה בו השניה. נימוקם עמם – דכיון דכל א' יודע דאין קידושין בלא כסף ובדיבור לבד הלא אין מתקדשין הרי בהכרח בדעתו ליתן הכסף לאשה השניה ומה גם שלא אמר לראשונה דתזכה בפרוטה השניה וא"כ כשם שהקידושין יתפסו בשניה ע"י יד כך גם הפרוטה תצטרף ותיתפס יחד עם הקידושין ותתקדש על ידה.

אמנם כל זה לא יקשה אלא להר"ן אבל לשיטת
הרמב"ם לא יקשה מידי, דהרמב"ם בהל' אישות פ"ד ה"ב כתב דנותן ב' הפרוטות לרחל ומקדש את לאה בכסף הנמצא בידי רחל ואומר לרחל 'ואת' והפרוטות הלא בידה הם וא"כ כל השאלה היא רק לענין הקידושין אי הוי בהו ידות או לאו. ותתקדש בפרוטה השניה הנמצאת בידה.

הבה"ח שלמה בריזל הי"ו

בענין נזירות חל על הנזירות

בגמרא (דף ג ע"א) "נזיר להזיר (במדבר ו) דריש ליה שהנזירות חל על הנזירות. ולמאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם נזירות חל על נזירות מנא ליה, נימא קרא ליזור מאי 'להזיר', שמעת מינה תרתי" ע"כ.

ופירש הר"ן; "נזירות חלה על הנזירות - כגון דאמר הריני נזיר היום הריני נזיר היום, לא אמרינן דלסגי ליה בשלשים יום, אלא צריך למנות שתי נזירות דהיינו ששים. ונפקא ליה מדכתיב 'נזיר להזיר', כלומר כשקיבל להיות נזיר אפשר לו להזיר עוד" עכ"ל.

והנה בדין מי שחייב בשתי נזירויות קי"ל במתניתין דריש פ"ג דנזיר (דף טז ע"א) "מי שנזר שתי נזירות, מגלח את הראשונה יום שלשים ואחד, ואת השניה יום ששים ואחד וכו'". וכן הוא ברמב"ם (פ"ג מהל' נזירות הל' יט); "האומר הריני נזיר אם אוכל ככר זו, הריני נזיר אם אוכלנה, הריני נזיר אם אוכלנה, ואכלה. הרי זה חייב בנזירות כמנין שאמר, ומונה אחת אחר אחת כל אחת מהן שלשים, ומגלח בסוף כל שלשים ומביא קרבנו עכ"ל.

והנה הוא הדין בנידון דידן שהתחייב בשתי נזירויות, שצריך למנות שלשים ולגלח על הראשונה ואחר כך להתחיל נזירותו השנית.

אך קשיא כאן קושיא אלימתא, והיא דהרמב"ם בפ"ח דנזירות הדגיש כמה פעמים שהתגלחת אינה מעכבת בהיתר הנזירות, ואינה אלא למצוה, ומכיון שהקריב קרבנותיו הותר לשתות יין ופגה נזירותו, עי"ש בהל' ה ובהל' ז. – ואם כן ניחזי אנן, מכיון שאמר ב"פ הריני נזיר היום, רובצים על כתפיו שתי חיובי נזירות שצריך לקיימם מיד, משום שנזירות חלה על נזירות. והנה תיכף שגמר נזירותו הראשונה והביא קרבנותיו, הרי פקעה לה נזירות הראשונה והלכה, ותיכף ומיד חלה עליו נזירות השנית, וכיצד יגלח לקיום מצות נזירותו הראשונה מכיון שאינה לעיכובא. – ותגלחת הנזיר בימי נזירותו יש בה עשה ול"ת כמבואר בר"מ פ"א דנזירות, ואם כן אין עשה דתגלחת על הנזירות הראשונה דוחה עשה ול"ת לאיסור תגלחת שבעת הנזירות השניה. [עי' מנחת חינוך מצוה שסח].

ואשר נראה ביישוב קושיא זו, עפ"י מאי דאמר מר זוטרא בריה דבר מרי (דף ד ע"א) בבל תאחר דנזיר, שהוא בל תאחר דקרבנותיו, "סלקא דעתך אמינא הואיל ואם אמר הריני נזיר אפילו מן חרצן הוי נזיר לכל, אימא לא ליעבור עליה משום בל תאחר קא משמע לן". והנה בנזיר מן החרצן שנעשה נזיר לכל, לכ' לא יעבור בבל יחל אלא מן החרצן, שמה שנעשה נזיר לכל אינו על פי דיבור פיו, אלא שהתורה היא שאמרה

שתתפשט נזירותו, ואינו מחלל דיבור פיו אלא בחרצן בלבד.

וכמו כן יש לומר באומר הריני נזיר היום הריני נזיר היום, שמצד דיבורו אולי לא התכוון אלא לאותם שלשים יום ולא לששים יום, אלא שהתורה אמרה שהנזירות חלה על הנזירות, וצריך להיות עוד שלשים יום נזיר. אבל בל יחל בתגלחת נפל מן הנזירות השנית וליכא בה לאו ודו"ק.

הבה"ח גרשון מרדכי גוטדינר הי"ו

בשיטות הראשונים בידים לקידושין

בגמ' מסכת נדרים דף ו' ע"ב בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא היכי דמי אי דאמר לאשה הרי את מקודשת ואמר לחברתה ואת נמי פשיטא היינו קידושין עצמן אלא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי וא"ל לחבירתה ואת מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחברתה ותפסי בה קידושין א"ד ואת חזאי א"ל לחברתה ולא תפסי בה קידושין בחברתה עכ"ל הגמ' ומבאר הר"ן ספיקת הגמ' וז"ל אפילו ביד מוכיח קמיבעיא לי' לגמ' מי אמרינן נהי דלא אתרבי לה ידות בהדיא גמרינן במה מצינו מנדרים או אין יד דנדרים שאני דאפילו בדיבורא בעלמא חיילי משא"כ בקידושין שהן צריכין מעשה כסף או שטר עכ"ל והנה דברי הר"ן כולו מוקשה וקשה להולמו בדברי הגמ'.

א. **אי** גמרינן במה מצינו מנדרים והרי קימ"ל דאין עונשין מן הדין וא"כ כשאשה זו תינשא לאחר הרי יש לה דין א"א ובמיתה קיימי לה ואיך נעניש אותה מחמת לימוד במ"מ ואף במ"מ אמרינן דאין עונשין כמש"כ הר"ן עצמו לעיל דף ד' ע"ב בד"ה תחתי וא"כ איך ניקום ונקטול איתתא מצד לימוד במ"מ וכמו"כ הקשה כך הגרע"א וע"ע בקובץ שעורים למס' קידושין דף ב' ע"א.

ב. ועוד קשה דדברי הר"ן איפכא מסתברא שבנדרים שהעיקר החולות הוא הדיבור א"כ כשהדיבור אינו דיבור שלם רק חצי דיבור לא יחול הנדר משא"כ קידושין שהעיקר הם הנתינה הכסף או השטר ולא הדיבור א"כ אף כשהדיבור אינו של רק יד לזה תיסגי ונראה לבאר דברי הר"ן עפי"ד האבני מילואים סי' כז' אות יא' שמבאר דברי הר"ן בדרך זו וממילא יוסרו כל הקמשונים והמכשולות דהנה בנדרים שדיבורו הוא כמעשה ואלים טובא ומשו"ה מהני בו ידים דהיינו שאוחז אותו במקצת דיבור חשוב הוא אבל בקידושין שדיבורו אינו כמעשה אלא צריך מעשה לקידושין כסף או שטר ואין דיבורו כמעשה מש"ה במיבעי לה יד אי מהני בה יד אפילו מוכיח דהיינו שאוחז מקצת דיבורו דאפשר כיון דאין דיבורו כמעשה בעינן כולה דיבורו ולא מקצתו עכ"ל . ובזה נראה ליישב מה שהקשה הר"ן אמאי לא יליף קידושין מגיטין דמהני בו יד עיי"ש בדבריו ומה שתירץ דשאני גט דאיכא דאיכא נתינת הגט לידה והוי טפי מיד ועיקר מוכיח הוי עי"ש ובדברי האבנ"מ מובן היטב דבריו הק' דהיות דבגט בעי מעשה מסתברא מילתא דכתיבת הגט עצמה שהוא המעשה ובמעשה סגי במקצתו ככולו ואע"ג דעדיין בעי מעשה נתינת הגט ולומר הרי את מגורשת מיהו הכתיבה שהוא מעשה בפני עצמו סגי בו יד משא"כ בקידושין שהדיבור הרי את מקודשת בעי כולו דיבור וכשהוא קלוש לא מהני והיוצא לנו מזה שעיקר הלימוד קידושין מנדרים הוא דהדיבור בנדרים הוא כהמעשה בקידושין ונלמד קידושין מנדרים שבקידושין האמירה הרי את מקודשת נחשב כמעשה ותו לא מידי וממילא יש לנו גילוי מילתא שהאמירה נחשב כמעשה

וממילא גמרינן רק שיד הוי קנין באשה ולא לומדים מזה לעונש וכעין זה כתב הפנ"י בריש קידושין ב' ע"א לענין לימוד שוה כסף ככסף עי"ש וקושי' שני' נמי אתי שפיר דהלימוד דנדרים הדיבור הם המעשה וסגי לה במקצת הדיבור אבל בקידושין הדיבור הוא רק מברר לנו שלשם מה ניתן לה והעיקר הוא הנתינת המעות ולכך סגי לן אפילו הבירור בא ע"י דיבור שאינו שלם ומהני ע"י יד. והנה דעת הר"מ שונה מדעת הר"ן דהר"מ בפ"ד מהלכות אישות ה"ב כתב דהאיבעי' הוא שנתן לה ב' פרוטות ואמר הרי פלונית ששלחה אותך מקודשת לי ואת הרי הראשונה מקודשת ודאית והשני' מקודשת מספק עי"ש וכ"כ בשו"ע סי' לו' סעי' ט' וכתב הביאור הגר"א שם אות יב' כב' וז"ל ופי' הר"מ נכון יותר דלפירושם צ"ל שחברתה עשתה שליח והוי ידים מוכיחות עכ"ל ודבריו סתומים ונראה לבאר כוונת קדשו של הגר"א שמפיו אנו חיים וממימיו אנו שותים בצמא דלדעת הר"ן שמיירי שנתן לאחת ב' פרוטות וא"ל הרי את מקודשת ולשני' אומר ואת והרי ע"כ צ"ל דלראשונה עשתה השני' שליח לקבל כסף קידושיה דאל"ה לא הוי מיבעי כלל ואין כאן שום בית מיחוש שתתקדש שהרי לא נעשית שליח לקבל קידושיה ומה"ת תתקדש ואי מיירי דעשתה אותה לשליח וגם הבעל עשה לראשונה שליח לקידושי השני' א"כ ודאי הוי ידים מוכיחות וע"כ מיאן הר"מ ללמוד כשיטת הר"ן ונראה עוד דלמעשה ליכא נפ"מ לדינא בין שיטת הר"מ והר"ן ורק נחלקו הני רבוואתא דלהר"מ מיירי סוגיין דרוצה לקדש את המשלחה ואילו לדעת הר"ן מיירי דרוצה לקדש את השליח ותדע לך שכך הוא שהשו"ע שם לא הביא להלכה רק את אופן שפי' הר"מ סוגיין ולא הביא פי' הר"ן בשם י"א ודו"ק.

הבה"ח שלמה גוטפרב הי"ו

בענין ידים בקידושין

בגמרא נדרים דף ו: בעי רב פפא יש יד לקידושין או אין יד לקידושין וכו'.

ובגמ' קידושין דף ה: מביא אמר שמואל בקידושין נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת הרי את מאורסת וכו' הרי זו מקודשת ומקשה הגמ' למימרא דסבר שמואל ידים שאינם מוכיחות הוה ידים והתניא האומר אהא הרי זו נזיר ואמר שמואל והוא שהי' נזיר עובר לפניו ותירץ הגמ' הב"ע כגון דאמר לי עכ"ל.

והנה הרא"ש בסימן א' מביא על דין של הגמ' לפני דין של שמואל נתן הוא ואמרה היא שאינה מקודשת הוא דוקא כשלא ה' מדבר עמה על עסקי קידושין אבל אם היה מדבר על עסקי קידושין אפילו נתן בשתיקה מהני אפילו לא אמר כלום וכי בשביל אמירה גרע. עכ"ל. ועל הרא"ש קשה דאח"כ בסוף סימן ב' מביא על דין של שמואל בלא אמר לי דאינה מקודשת למסקנא הוא דוקא אם לא הי' מדבר על עסקי קידושין דאילו הי' מדבר על עסקי קידושין ונתן לה כסף ואמר לה הרי את מקודשת ולא אמר לי מסתברא דמאי דאמר הרי את מקודשת קאי אמאי דדיבר מקודם והוה הוכרא טפי מנזיר עובר לפניו עכ"ל.

ולכ' קשה למה צריך הרא"ש להך סברא לומר כמו לעיל דאי מדבר על עסקי קידושין מהני אף בשתיקה והרמ"א סימן כ"ז מביא האומר הרי את נשואתי אפילו הי' מדבר עמה על עסקי קידושין אינה מקודשת ומקשה הבית שמואל אי מדבר על עסקי קידושין אפילו נתן בשתיקה מועיל וכי בשביל הדיבור יהי' גרוע והגמ' נדרים דף ו: בעי ר' פפא יש יד לקידושין או אין יד לקידושין ומסביר שם הר"ן ששאלת ר' פפא הי' אף במדבר עמה על עסקי קידושין ובעי מי מדמינן קידושין לנדרים במה מצינו כמו בנדרים שמהני יד כמו"כ בקידושין מהני יד או לא מדמינן דבנדרים דלא בעי מעשה לכך מהני כיון שדיבור לבד חל אבל בקידושין בעי מעשה של נתינה עי"ש ועל הר"ן קשה א' מה הי' הס"ד של הגמ' (לדמות קדושין לנדרים הלא לא דמי כלל כיון שבנדר) שבקדושין לא יהי' טוב ידים הלא הגמ' בנדרים ה: יליף מדכתיב כי יפלא נדר שצריך שיהי' מוציא בפה מלא על הנדר וכל זמן שלא הוציא בפה לא הוה נדר ועכשיו שחידשה תורה דין של יד מהני אפילו אם לא הוציא בפה לגמרי וזה שייך דוקא בנדר אבל בקידושין שאין לנו קרא שיהי' צריך להוציא בפה א"כ כיון שיש לנו חידוש התורה של יד איך נדמה לנדרים ועוד קשה על הר"ן דאי שאלת ר' פפא הי' במדבר עמה על עסקי קידושין אפילו נתן בשתיקה תהיני כדברי הרא"ש והב"ש דלא גרע מנתן בשתיקה.

וא"ל דהגמ' לקמן מט: מסיק דדברים שבלב אינם דברים ומקשה שם הר"ן ועוד ראשונים דאי דברים שבלב אינם דברים למה האומר אהא הר"ז

נזיר הלא דשא"ד ותירץ הר"ן דכיון שיש לנו גילו של דין ידים א"כ לא הוה דברים שבלב רק ממש דיבור והרשב"א בדף נ. מביא דדשבא"ד הוא דוקא אם סותר המחשבה את הדיבור אבל אם אינו סותר את הדיבור או שהמחשבה מפרש כונתו מה שהוציא בפה כן מהני ועל תירוץ הר"ן מקשה דגיליו דין ידים לא הוה כאילו הוציא בפה רק עדיין הוה שבלב עי"ש והנה על הר"ן קשה אך מהני בתרומה בלב ול"ל מקרא דונחשב לכם דא"כ נלמוד לכל התורה [ועיין ברשב"א שמקשה כך] וגבי לית לן קרא שמהני ידים והאחרונים מתרצים דלעולם תרומה מהני בלב מקרא דונחשב לכם אבל אין ללמוד לכל התורה כיוון שגבי הקדש כתיב כל נדיב לב יביאנה ולומדים משם שמהני הקדש בלב וה"ל תרומה והקדש ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים והרשב"א עם יסוד שלו מתרץ עוד קשיא על הא דאיתא בנדרים הרי עלי יין זה כיין נסך שיש לו ב' פירושים א' כיין המתנסך לבית המקדש שאז כן חל הנדר אבל אם הפי' יין המתנסך לע"ז לא חל הנדר כיוון שאסור לכולם ואיתא בגמ' דאם אמר אחר כך שכונתו הי' כיין המתנסך למזבח כן הוה נדר ומקשה הלא דשבא"ד ותירץ כנ"ל דכאן אינו סותר דבריו ובעצם דין של מדבר על עסקי קידושין שמהני הוא דבקידושין דבעי שיקדש בפני ב' עדים ולכך אם דיבר על עסקי קידושין ונתן לה מהני דיש לנו אומדנא דמוכח שלעצמו קידש והוה כאילו עדים ראו שקידש.

והנה בדין דשבא"ד ל"ל שהפי' שהמחשבה שבלב אינו החלטה סופי לכך לא מהני דא"כ למה בתרומה מהני ול"ל מדכתיב ונחשב לכם דלמה מהני הלא באמת אינו רוצה בכך אלא הפי' הוא דמחשבה שבלב אינו כ"כ אלים לחייבו באופן שסותר את מה שמוציא מהפה [כדעת הרשב"א] רק גבי נדרים דכתיב לבטאות שפתים וכן גבי קידושין שצריך שיקדש בעדים וע"כ מקשה שפיר הרשב"א דגבי תרומה כיון שכן הוה המחשבה סופי ואעפ"כ לא מהני למה בתרומה מהני ולכך תירץ כיון שאינו סותר הדיבור מהני וכן בקידושין אם אמר לה לשון המשתמע לקידושין מהני כיון שיש עדים לקידושין ולכך הרא"ש בסי' א' אומר הסברא שאפילו נתן בשתיקה מהני אבל הרא"ש בסי' ב' איירי בלא אמר לי דאז הלשון גרוע דשם ליכא לנו עדים לקידושין כיון ששייך לומר שלא לו רוצה לקדשה דבשלמא לשון המשתמע לקידושין או לד"א מהני בזה שמדבר על עסקי קידושין אבל אם לא אומר לו גרוע שלא משתמע לקידושין וכן מיושב בשו"ת הב"ש על הרמ"א דאם אומר הרי את נשואתי הלשון גרוע כיון שלא משמע לקידושין ויש חסרון בקידושין דאין עדים דבשלמא אם נתן בשתיקה מהני כיון שיש אומדנא שלקידושין נתן וכן הר"ן בנדרים שהס"ד לדמות קידושין לנדרים הוא לפי מסקנת הגמ' (דכמו שאני) דאיירי שאמר לאחרת ואת דשמא ואת חזאי דכמו בנדרים לא צריך שיוציא בפה ממש רק מהני אף בידים כאילו דיבר בפה א"כ לגבי

קידושין נמי אי ואת הוא לשון קידושין מהני כאילו הוציא בפה וכן קשיא ב' מיושב דכאן שמא גרע משתיקה כיון שיכול להשתמע לואת חזאי.

ולב' לפי הרשב"א למה בכל הלשונות של חרופתי וכו' שבעיא דלא אפשטא והוה ספק קידושין הלא כיון שלפי הרשב"א צריך עדים לקידושין כנ"ל וכאן ליכא והי' צריך להיות ודאי אינה מקודשת וא"ל דכמו באומר הרי עלי יין זה כיין נסך דכיון שיש לו ב' פירושים אם אמר שהי' כונתו למזבח מהני לרשב"א א"כ כאן נמי ואע"פ שלא ידעינן. מה הי' כונתו לא הוה דשב"ל כיון שהם שמעו לשון רק מסתפקים בו לכך אומרים להם לכו וברו בב"ד הלשון וכיון שב"ד נמי מסתפק הוה ספק קידושין. ע"כ.

הבה"ח שלמה גוטשטיין הי"ו

בענין ידים שאין מוכיחות בגט

א

גרסינן (נדרים דף ה ע"ב); איתמר, ידים שאין מוכיחות, אביי אמר הוויין ידים, ורבא אמר לא הוויין ידים וכו'. וקא פריך לימא בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן קמיפלגי, דתנן גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, רבי יהודה אומר ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין וגט פטורין ואיגרת שבוקין. אביי דאמר כרבנן, ורבא דאמר כרבי יהודה. ומשני, אמר לך אביי אנא דאמרי אפילו לרבי יהודה, עד כאן לא קאמר רבי יהודה בעינן ידים מוכיחות, אלא גבי גט דבעינן כריתות וליכא, אבל בעלמא מי שמעת ליה. ורבא אמר אנא דאמרי אפילו לרבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידים מוכיחות אלא גבי גט, דאין אדם מגרש אשת חבירו, אבל בעלמא מי שמעת להו" ע"כ.

וכתב הר"ן על אתר בזה"ל; "הרשב"א ז"ל שבש לשון זה, ואמר דלא דייק, דרבא לא קאמר דלא ליבעו רבנן ידים מוכיחות, אלא דקסברי דהנך ידים בגט מוכיחות נינהו משום דאין אדם מגרש אשת חבירו. ולי אתי שפיר, דודאי הידים בעצמן אינן מוכיחות, לפי שהלשון אינו מוכיח שיהא הוא מגרשה, אלא שהענין מוכיח מצד עצמו שהוא מגרשה, משום דאין אדם מגרש אשת חבירו. ולפיכך אע"פ שהלשון אינו מוכיח מהני. ואין לשבש הספרים" עכ"ל הצח.

לפנינו פלוגתא דרבוותא בהוכחה הבאה מהענין והמעשה שעושה, ולא מכח הלשון עצמו אי חשיבא כידיים מוכיחות או כידיים שאינן מוכיחות. ונבוא בעזהי"ת לבאר שורשה של האי פלוגתא מנין הוא עולה.

ב

והנראה כשנקדים לחקור בעצם החסרון של "ידים שאינן מוכיחות" דפליגי בהו אביי ורבא, במה הוא נעוץ. האם הוא חסרון בהבנה שלנו, שאין אנו ברורים בכוונתו, שמכיון שאין הידיים מוכיחות אין אנו קולטים רצונו המדוייק. או דלמא בדיבור עצמו הוא החסרון, שמכיון שאין הידיים מוכיחות הרי לא אמר ולא כלום, ודיבור שאינו מוכיח הוא כצפצוף בעלמא ולא אמר ולא כלום.

והנפקותא ביניהם פשוטה, כאשר תבוא ההוכחה מצד אחר לא מתוך הדיבור עצמו, אלא כשהמעשה והענין מוכיח על עצמו. שלפי הדרך הראשונה שאין עצם הדיבור נחסר, אלא ההבנה שנחסרת לנו. הרי מכיון שתהי' איזה הוכחה שהיא שעל ידה נודע כוונתו הברורה, אף אם לא תהי' ההוכחה מתוך הדיבור עצמו אלא מן הענין והמעשה, נמי סגי להחשיבו כידיים המוכיחות, שהרי נודעה כוונתו.

אבל אם החסרון בעצם הדיבור עצמו, שאינו נחשב דיבור בהוכחה בעלמא, עד שלא יהיה הדיבור מוכיח על עצמו, אם כן בהוכחה צדדית שמתוך הענין והמעשה כשאינה באה מתוך הדיבור גופא לא מהניא, ונשאר בגדר ידיים שאינן מוכיחות, ורק כאשר יוכיח הדיבור על עצמו, שתהי' הוכחה מתוך הדיבור גופא אז יקבל דין של ידיים המוכיחות, ובזה פליגי הרשב"א והר"ן ז"ל.

ג

ובשיטת הר"ן ז"ל יש לעמוד בלשון הגמרא; "עד כאן לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידיים מוכיחות אלא גבי גט", דמשמע לכאורא שבנדרים בכה"ג לא יועיל, אף כשתהי' ההוכחה מצד הענין והמעשה, דהא סוף סוף הידיים מצד עצמן הו"ל ידיים שאינן מוכיחות, ורק גבי גט מהני מטעם זה שהענין מוכיח כוונתו כנ"ל. [ואף כי יש להתווכח שאין כוונת הגמרא "אלא גבי גט", שרק בגירושין יש דין זה, אלא שהכא גבי גט יש הוכחה מן הענין, וה"ה נמי בנדרים בכה"ג שתהי' הוכחה מצד הענין עצמו יועיל ויהי' ידיים מוכיחות. – יותר נוטה לשון הגמרא "אלא גבי גט", שבנדרים בכה"ג לא יועיל וצ"ב].

אך נראה שחילוק גדול בין גיטין לנדרים בזה, שהרי הנדרים אין בהם שום מעשה, וכל עיקר חלות הנדר באה בדיבור פה בלבד, משא"כ הגיטין חלים בעיקר על ידי מעשה הגירושין, וכמ"ש הר"ן להלן ו ע"ב, והדיבור בהם אינו בא כי אם לגלות על המעשה מהו.

ובזה נוכל להעלות הנפ"מ בינייהו בזה הענין גופא שחקרנו בו, כאשר תבוא ההוכחה על הידות מצד הענין ולא מהדיבור עצמו, אם ייהפכו בהוכחה זו לידיים מוכיחות או בעינן להוכחה מתוך הדיבור גופא. – שבזה יש לחלק בין נדרים לגיטין, שבנדרים שעיקר בהם הוא הדיבור והוא הוא המביא כל חלות הנדר, לא יועיל בו הוכחה כי אם כאשר תוכיח שזה אמור בדיבור עצמו, אבל בהוכחה מן הענין על כוונתו, לא יועיל ולא מידי, מכיון שבדיבור לא נאמר זאת לא יוכל הנדר לחול.

משא"כ בגירושין שאין הדיבור מושך החלות, אלא הגירושין עצמם, והדיבור בא רק לגלות כוונת מעשה הגירושין, בזה גם הוכחה חיצונית תועיל, כאשר מן הדיבור ביחד עם הוכחת הענין נודענו כוונת מעשה הגירושין, שהרי המעשה מעשה הוא והוא המושך החלות ולא הדיבור, ואין כל תכלית הדיבור אלא לגלות מה הוא המעשה, ובזה לא איכפ"ל אם תצטרף אל הדיבור הוכחה חיצונה מתוך הענין ודוק ועי' כעין זה בחידושי הגרנ"ט.

הבה"ח חיים דוד גולומב הי"ו

בענין ידים שאין מוכיחות וסתם נדרים

בגמרא (דף ד ע"ב) "אמר שמואל, בכולן עד שיאמר שאני אוכל לך שאני טועם לך". ופירש הר"ן; "בכולן דהיינו מודרני מופרשני מרוחקני דמתני', עד שיאמר וכו'. כלומר דמתני' חדא קתני, ושאני אוכל אמודרני מופרשני קאי, דאי לאו הכי לא משמע איסור כלל, ואפי' יד שאינו מוכיח לא הוי" עכ"ל.

מבואר, דהשתא סבירא לן שאם אמר רק 'מודרני ממך' בלבד ולא סיים 'שאני אוכל לך', לא אמר ולא כלום ואף לא יד שאינו מוכיח. – אמנם למסקנת הגמרא להלן דף ה שלהי ע"א מפרש הר"ן (ד"ה אלא הכי אתמר) שחזרה הגמרא ממה שאמרו שאינו בגדר ידות כלל, וס"ל במסקנא דהו"ל "יד שאינו מוכיח", משום ספיקא דמודרני ממך לא ידעינן אם כוונתו לאיסור הנאה או דלא משתעינא בהדך, וכן עז"ה במופרשני כלפי משא ומתן, ובמרוחקני ליקום בד' אמותיו. ולפיכך מכיון שסבור שמואל ידים שאין מוכיחות לא הווין ידים, אם לא סיים 'שאני אוכל לך' לא נאסר ולא כלום ומותר בכל. – ולפירוש השני שבר"ן שם, בכה"ג נאסר גבי מודרני בדיבור, ובמופרשני במו"מ וכו' עי"ש. ובפירוש הרא"ש כתב כפירוש קמא דהר"ן, ועי' בפירוש רש"י ובתוס' דף ה שלהי ע"א.

ויש להקשות ביסודה של סוגיא ממשנה מפורשת להלן פרק שני (דף יח ע"ב); "סתם נדרים להחמיר, ופירושם להקל, כיצד וכו'". ופירש הר"ן שם; "סתם נדרים להחמיר - כלומר מי שנדר ויש לפרש לשונו להחמיר ולהקל, כל שלא פירש א' מהן למה נתכוין הולכין בסתמא להחמיר. ופירושן להקל - אם פירש אח"כ ואמר לכך נתכונתי סומכין על דבריו אע"פ שהוא מיקל" עכ"ל.

ואם כן אף בדידן כשאנו מסתפקים בכוונתו כשאמר 'מודרני ממך' ולא פירש לשונו ולא סיים 'שאני אוכל לך', אמאי לא נימא ביה דינא דסתם נדרים להחמיר וייאסר בהנאה מחבירו, ומדוע מתירים אותו בכל וצ"ע.

וליישב קושיא זו עלינו לברר טעמא של אותה סוגיא, ועל אלו יתדות תקעה אותה משנה הלכתה שסתם נדרים להחמיר. ומצאנו בזה שתי דרכים:

א. הרא"ש בפירושו שם כתב; "אע"ג דכשפירש דבריו אזלינן בתר פירושו, אם סתם אזלינן לחומרא. דסתם הנודר דעתו לאסור מדלא שתק" עכ"ל. – פירוש דבריו, דקי"ל בנדרים שיש בהם דין "הפלאה", שיהיו הנדרים מופלאים ומפורשים, ולפיכך כאשר סתם דבריו, הרי הם מופלאים לחומרא ולאיסור, שכן אם להתירא נתכוין היה לו לשתוק, ואנו רואים שהאדם תופס לשון נדר ואיסור שרוצה לאסור על עצמו מידי, וזו הראי' היא ההפלאה שנדרו שכוונתו לחומרא.

ב. בקרית ספר כתב טעמא דמתניתין, משום ספיקא דאורייתא לחומרא, שהנדרים מן התורה הם, וספקתנו בכוונתו הוא ספק של תורה שהולכים בו בכל מקום להחמיר.

והנפ"מ בין שתי הדרכים תהי' לענין מלקות בעובר על סתם נדרים, שלפי דרכו של הרא"ש ז"ל, שלא מחמת 'חומרא' הוא נאסר, אלא ליכא כאן ספיקא מעיקרו, דמדלא שתק הויא הוכחה מעליא. א"כ כשיעבר על נדרו ילקה משום בל יחל. וכן הוא להדיא בתוס' (דף יט ע"א ד"ה ור"ש) כלפי סתם נדרים להחמיר דמתניתין שיש בהם מלקות עי"ש.

אולם לדעת הקרית ספר שעדיין בספק הוא עומד, ורק משום חומרא דספיקא דאורייתא אסרנוהו מספק, א"כ פשיטא דהיינו דווקא לנהוג בו איסור, אבל לא נוכל להענישנו במלקות מספיקא.

והנה יש להבין דין השני במשנה הנ"ל "ופירושים להקל", שיכול הנודר לפרש כוונתו בנדרו להקל ולא להחמיר. ולכאו' תיקשי דהא הו"ל דברים שבלב, מכיון שבדיבור שבפיו מתפרש גם לחומרא, כיצד נאמן אחר כך לומר לכך נתכוונתי הא הו"ל דברים שבלב והי' לו לפרש שיחתו.

אך נראה בזה לפי מ"ש הר"ן בפרק שני דקידושין (דף כא ע"א מדפי הרי"ף) שיסוד דינא דדברים שבלב אינם דברים, היינו רק כשדיבורים שבלבו סותרים את מאמר פיו, אבל היכי שמאמר פיו מתפרש בתרי אנפי, ואין אנו יודעים בבירור למה כוונתו, נאמן לפרש דיבורו ולומר כך היה בלבי, ולא הוי דברים שבלב שהרי מפרש שהוא הוא דיבור פיו.

ועתה נתנה ראש ונשובה לסוגייתנו, ונראה שיישוב קושייתנו מסוגיא דידות על סוגיא דסתם נדרים, תליא בהאי פלוגתא דרבוותא. שלשיטת הרא"ש ז"ל נרא' דלא קשיא ולא כלום, שהוכחתו ממה דלא שתיק שייכא רק כששני צידי הספק הם אם לאסרו או להתירו, שכנגד הצד להתירו לגמרי שפיר הוכיח ממה שלא שתק, שאם רוצה להישאר בהתירו ולא אסר על עצמו כלום, למה זה פתח פיו בנדר בכלל. אבל בדידן הלא אין שני צירי הספק נעים בין איסור והיתר, שפשיטא לן שלאיסורא בא מדלא שתיק, אלא שאנו מסתפקים על איזה דבר נתכוין לומר 'מודרני', אם לדיבור, אכילה, או הנאה, וכן באינך. אם כן הו"ל ספק בתוך הנדר עצמו מה בא לאסור, ובהא ספיקא לא תועיל הוכחת העדר שתיקתו ולא כלום. - ובזאת הרי לא ס"ל להרא"ש סברת הקרית ספר דנימא ספיקא דאורייתא לחומרא, מטעם שרמזנו לעיל, דהא קי"ל דבעינן 'הפלאה' בנדרים שיהיו הדברים מופלאים ומפורשים, וס"ל שזה הספק שאנו מסתפקים בכוונתו אם אין בידינו שום הוכחה לפשוט ספקתינו, הרי שאין זה הפלאה בנדרים. ומשו"ה נמצא בסוגיא דידות דידן, שמחמת ספק מה בא לאסור על עצמו לא נאסר בשום דבר, שאין כאן הפלאה בנדרים.

האומנם לפי שיטתו של הקרית ספר, קמה קושייתנו וגם ניצבה בעוז, שמכיון דס"ל

שחסרון הבנתנו בכוונת הנודר, אין בו חסרון בדינא דהפלאה, שהרי הנודר יודע כוונתו, ורק אנו מסתפקים בכוונתו. ובמילא נכנס כאן הדין הכללי של ספיקא דאורייתא לחומרא. ואשר לפי זה יקשה בסוגיא דידות נמי, אמאי לא ניזל בהו לחומרא כדינא דסתם נדרים, ונאסרנו בהנאה גם כשלא פירש 'שאני אוכל לך', מדינא דסתם נדרים להחמיר.

והנראה ליישב בזה, שחלוקים שתי הסוגיות ביסודם, שבמשנה דלהלן דסתם נדרים להחמיר, אין המדובר שיש איזה חסרון בדיבורו, שהדיבור שהוציא מפיו מושלם הוא יפה, ורק כוונת הדיבור ופרשנות כוונתו היא הספק. וכגון במאי דאיירינן התם שאמר "הרי עלי כבשר מליח", שדברו ברור שכוונתו לאסור בשר מליח, והספק הוא ספק צדדי לגמרי שאינו קשור כלל לעצם הדיבור, ש'בשר מליח' שייך גם של קרבנות וגם של ע"ז, ואנו מסתפקים אם התפיסו בדבר הנדור או בדבר האסור. וכן הוא בשאר דינים שבמשנה שם בחרמים ומעשר וכו' עי"ש. – ובהנהו דווקא סבר הקרית ספר שיש לומר בהם ספיקא דאורייתא לחומרא, דשפיר נתקיים בהם דין ההפלאה שבנדרים.

ולא משום שהנודר יודע כוונתו ורק אנו מסתפקים בכוונתו כסברא הנ"ל, שבודאי כל שאין דבריו מפורשים גם לנו אין כאן הפלאה כלל. – אלא דיבור פיו מפורש הוא יפה מאוד, ואת מה כוונתו לאסור ולהתפיס אנו יודעים בבירור שאוסר עליו החפצא כבשר מליח, ורק אין אנו יודעים אם התפיסו בדבר הנדור או האסור, וזה ספק צדדי שאינו נוגע לדיבור עצמו.

משא"כ בסוגיא דידות, שם הדיבור עצמו אינו מופלא ואינו מפורש, וחסר בעצם ביטוי הנדר בפיו כראוי, ובזה אי לא ילפינן מקרא איסורא דידות, ושיהיו ידיים מוכיחות אין כאן שום יסוד של דיבור הנדר, ולא נוכל לבוא עליו משום ספיקא דאורייתא לחומרא, שהנדר כשחסר ההפלאה מופקע לגמרי מנדרים ודו"ק ועי' שלמי נדרים.

הבה"ח אליהו אברהם גינזבורג הי"ו

בדין שאלה בתרומה

א

בסוגיא דדבר שיש לו מתירים (דף נט ע"א) איתא;

"והרי תרומה דאי בעי מיתשיל עלה, ובטלי ברוב. דתנן סאה תרומה טמאה שנפלה לפחות ממאה חולין תרקב, הא למאה תעלה. אמרי, בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מיתשיל עלה".

מרן החתם סופר זצללה"ה בתשובה (חלק יו"ד סי' רנ"ג) הוכיח מסוגיא זו באשר נשאל שם בדין אם לברך על טבילת גר קטן שהטבילוהו על דעת בית דין, דקיימא לן שאם הגדיל יוכל למחות, ואם כן הויא ברכתו לבטלה, שהרי נתברר כשמחה שכל גירותו מתחילתה אינה גירות. {כאשר הוכיח שם בראיות ברורות, שבמחאתו לכשיגדיל אין כאן רק 'מיגז גייז' מכאן ולהבא, אלא עקר את גירותו למפרע} . או שמא נאמר שאין צריך לחוש למחאה, ומכיון דהשתא מתגייר יכול שפיר לברך, ולא לחוש שתעקר הגירות.

והוכיח בזה בזה"ל; "הגע עצמך, המפריש תרומה לא יברך, דלמא מתשיל עלה ונמצא בריך לבטלה. וכן לא יאכל אדם מן הכרי המתוקן עד שניתנו המתנות לבעליהם דלמא מתשיל עלה, ונמצא אכל טבלים למפרע. ועיין היטב במ"ש והאריך הט"ז (יו"ד סי' שכג) ומה שהשיב עליו בתשו' חו"י. - ואומר אני בטח אם יארע שאכל אחר מן הכרי ונתחרט על התרומה דמתשיל על התרומה ויהדר הכרי לטבלו, אין לחוש במה שאכלו טבלים. דבשעה שאכלו בהתירא קאכיל ולא היו צריכים לחוש למילתא חדתא. – והכי נמי בנידון דידן דכוותיה וכו'" עכ"ל עי"ש.

הרי דסבירא ליה לרבינו הגה"ק זי"ע דאין לחוש בתרומה שמא מיתשיל על תרומתו, ואזלינן בזה בתר רובא וחזקה, ושפיר יכול לברך על הפרשת תרומתו, ולאכול מן הכרי בהשקט ובבטח. והדברים מתבארים מתוך סוגיא דידן, אי חשיב כדשיל"מ ואי חיישינן דילמא מיתשיל.

ואשר הוכיח החת"ם סופר מסוגייתנו בתרומה לגר קטן שנטבל על דעת בי"ד שיוכל לברך, יש מקום לחלק ביניהם שהרי התרומה החליט הוא עצמו בדעתו עליה, ולפיכך לא חיישינן שמא יתחרט אחר שהחליט בדעתו שזו התרומה דבהא אזלינן בתר רובא וחזקה שאין אדם רגיל להתחרט מדבר שהוא בעצמו נתיישב והחליט בו. אבל בגר קטן שלא הטבילוהו אלא מדעתם של בית דין, אבל הוא עצמו מעולם לא נתן דעתו והסכמתו בדבר, הרי אין צריך לחזור ולהתחרט מדבר שכבר הסכים בו, אלא לתת הסכמתו הראשונה בדבר שמעולם לא הסכים עליו. ובזה בודאי איכא למיחש אם יסכים אם לא, כאשר מעולם לא ידענו דעתו והסכמתו. {ואמנם המעיין היטב בתשובתו הרמה של רבינו שם, יראה שלא מכח ראיה זו,

בנה את דינו שאפשר לברך בטבילת גר, שכן דין זה ממקומו הוא מוכרע כאשר הוכיח שם. ומתרומה רק בונה, שגם בדבר שיכול להשתנות ולהתהפך אנו מברכים עיש"ה ודו"ק}.

וכ"ק מרן רבינו שליט"א בספרו הגדול משנה הלכות (ח"א סי' ד) כתב להוכיח מדברי הרא"ש בסוגיא דידן בד"ה בתרומה ביד כהן דלא מצי למיתשל עלה. שפירש וז"ל; "כיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצות נתינה, תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מיניה ע"י שאלה. והרב ר' אליעזר ממיץ פירש, דלא מצי למיתשל עליה שהרי לא קרא הוא שם תרומה, משמע דאכהן קאי אבל ישראל שהפרישה מצי למיתשל עלה. וצ"ל לפירושו דאע"ג דיכול הישראל להחזירה לחולין הוי ליה דבר שאין לו מתירין, דלא שכיח כלל שישאל עליה, אבל כל זמן שהוא ביד ישראל זימנין דל"ל תבואה לאכול מתשל עלה ומתקן לה ואוכל לה" ע"כ. – והנראה על כרחך דלא חיישינן מה שאכל כבר שיעשה טבל למפרע, וכדעת החתם סופר, דאי חיישינן היאך קאמר זימנין דל"ל תבואה וכו' ואכיל לה, הא נעשה תבואתו טבל למפרע ועבר אאיסור טבל, אע"כ דלא חיישינן דאין כאן איסור, וזה לכאורה ראיה לשיטת חתם סופר ז"ל".

"**איברא** דלכאורה דברי החתם סופר צע"ג, שהרי הדרכי משה ביו"ד (סימן שכג) הביא תשובות מיימונית (סוף הלכות זרעים) דחלה שנתערבה בעיסה ואין ק"א לבטלה, טוב לישאל עליה דקי"ל יש שאלה להקדש. וסיים וג"ל דוקא כה"ג שעדיין העיסה קיים ויכול ליטול חלה אחרת, אבל אם כבר נאכל העיסה אי אפשר לישאל עליה דא"כ כבר אכל למפרע טבל נ"ל ע"כ. והש"ך (סק"ו) שם הביאו והוסיף מדיליה וז"ל ואע"ג דהשתא נמי כשלא ישאל עליה אכל למפרע חלה שאסורה לזרים, מ"מ כיון דלהרבה פוסקים בטלה ברוב שרי, אבל טבל אסור לכו"ע ע"כ. וכן כתב הלבוש ז"ל יו"ד הנ"ל דוקא אם לא אכל העיסה ישאל לחכם עי"ש. גם החו"י בתשובה סימן ק"ל כתב בפשיטות כהד"מ וכו'".

"**ומעתה** צ"ע אח"ם ז"ל דפשיטא ליה כ"כ שאפי' אכל כבר החולין עדיין מותר להשאיל ואין כאן משום איסור טבל ולא זכר השר שהד"מ והש"ך והלבוש והחו"י כולם פשיטא להו להיפך. ומדברי הרא"ש אין להקשות אד"מ ודעימיה, שהם יפרשו שהרא"ש מיירי כשלא אכל החולין רק נאבדו או שהם מסוגרים באופן שאין לו חולין והוא רוצה לאכול. וכן ראיתי באמת להרש"ש ז"ל שפירש בדברי הרא"ש. ועוד הקשה למה לא מוקי הש"ם בנדרים, בכה"ג דכבר אכל חולין דתו לא מצי מיתשיל. ופלא על רבינו הח"ם ז"ל שלא הרגיש בזה".

"**ולכאורה** עלה בדעתי ליישב דעת הח"ם ומצאתי לו חבר התוי"ט (פ"ג דגיטין מ"ה בד"ה ה"ז) שכתב לדעת הרמב"ם ז"ל, דאפי' כבר אכל הטבל מחוייב להפריש תרומות ומעשרות, ורצה להטות גם שיטת רש"י לדבריו ע"ש. וכוונתו דיש להפריש תרו"מ אף לאחר שאכל טבל ובזה יצא מידי איסור למפרע ע"ש. והי' אפשר לדחוק דדעת

רבינו הח"ם ג"כ במה שכתב דבשעה שאכל בהתירא קאכל ולא הי' צריך לחוש למילתא חדתא, כוונתו דמ"מ כשיהא לו תבואה אח"כ צריך לתקן הטבל שאכל כיון שבידו לתקן. ואף שמשמעות לשונו לא משמע הכי, מ"מ מחוייבים אנו למשכוני נפשן לישב דברי רבינו החת"ם וכו'".

ועוד האריך בענין זה שם רבינו שליט"א.

ב

וכד איירינן באיסור טבל מן העניין להביא מה שיש לחדש בעיקר איסור אכילת טבל, דבמסכת יבמות {דף פ"ו ע"א} איכא מחלוקת רש"י ותוס' מהו איסור אכילת טבל. דבגמ' איתא "מה תרומה טובלת אף מעשר ראשון נמי טובלת", ופירש רש"י "שכל זמן שלא הופרשה חייבין מיתה על אכילתו של טבל דהא מיתה כתיב ביה". ומשמע מדבריו שם דכל האיסור הוא משום התרומה שמעורבת בו. והקשו התוס' על דבריו דא"כ לא ליתסר טבל לכהן כיון דתרומה שריא ליה, ולכן פירשו וזה לשונם: ופירש ריב"ן משום דדרשינן בפרק הנשרפין {סנהדרין דף פ"ג ע"א} "ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו" בעתידים לתרום הכתוב מדבר ויליף חילול חילול מתרומה. נמצא דסבירא להו להתוס' דטבל אינו אסור משום שיש בו תרומה אלא שם חדש של טבל.

וביו"ד {סימן קכ"ז סעיף ג'} כתב הרמ"א: וכל היכא דאיתחזק דבר באיסור כגון טבל או חתיכת בשר שאינה מנוקרת אין העד נאמן עליו להתירו ואם היו בכאן שתי חתיכות אחת של איסור ואחת של היתר נאמן העד לומר זה היתר וזה איסור.

והקשה שם הט"ז {ס"ק ו'} וז"ל: ותמהתי על פה קדוש שאמר כן דדוקא בטבל וכיוצא בו שהיה אסור בודאי כולו לאכול קודם התיקון ולא היה שום היתר התיקון בכל הכרי בזה אמרינן כיון דאיתחזק איסורא בודאי אין עד אחד נאמן להוציאו מחזקתו להתירא אבל בשר שאינו מנוקר הא לא איתחזק הבשר לאיסור כלל אלא משום גידים או חלב שיש בו דבר זה ואסור מחמת ספק ודאי דומה למה שכתב אח"כ דאם היו כאן שתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור עד אחד נאמן לומר זהו של היתר. וזהו פשוט דאפילו היו ההיתר והאיסור מחוברים שייך דין זה והיינו ממש הדיו שזכרתי בבשר שאינו מנוקר דאסור מכח ספק שמא יפגע באיסור ומה שהוא מותר אחר התיקון היה מותר גם קודם התיקון אלא שלא היה מבורר ואין שייך כאן לומר דאיתחזק האיסור בודאי בהאי חתיכה.

והש"ך בנקודות הכסף מיישב דעת הרמ"א וחולק על הט"ז וז"ל: לק"מ דחתיכת בשר שאינה מנוקרת דמי לטבל דכי היכא דטבל קודם תיקונו כולו אסור ואח"כ כשמפריש ממנו המעשר הוא מותר ה"ה בחתיכה שאינה מנוקרת שקודם הניקור כולו אסור ואיתחזק איסורא בהאי חתיכה, ומה לי בזה שיש כאן ספק איסור סוף סוף איתחזק איסורא פעם אחת בודאי בהאי חתיכה משא"כ בב' חתיכות דמעולם לא איתחזק איסור ודאי

בהאי חתיכה, אלא כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה ספק איסורא הוא, ע"כ.

ולכאורה יש לומר דמחלוקת הט"ז והש"ך היא מחלוקת רש"י ותוס' ביבמות, דהתוס' ס"ל דחייב משום דאכל טבל ועצם הטבלהוא איסור, ורש"י ס"ל דחייב משום דאכל תרומה, ותרומה אסורה לישראל. ונמצא דדעת הט"ז כהתוס' ודעת הש"ך כשיטת רש"י.

הבה"ח זושא גלדציילר הי"ו

בסוגיא דיש יד לקידושין ולצדקה

בגמ' בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא ובגמ' היכי דמי אי דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לה לחברתה ואת נמי פשיטא היינו קידושין עצמן אלא כגון דאמר לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לה לחברתה ואת. מי אמרינן ואת נמי קאמר לחברתה ותפסו בה קידושין א"ד ואת חזאי אמר לה לחברתה ולא תפסו בה קידושין. והקשה בהר"ן וא"ת ומאי מספקא לן בקידושין ומ"ש מגיטין דיש יד לכו"ע וכו' וי"ל דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט לידה והוי טפי מיד ועיקר מוכיח מיקרי משא"כ בבעיין דלחדא הוא דיהיב שתי פרוטות ולחברתה לא יהיב ולא מידי עכ"ל.

ובדברי הר"ן תרי תמיהי מדכר דכרי אינשי, וקשה להולמו. א. מה שהקשו האחרונים והלא אי נילף קידושין מנדרים במה מצינו הרי יהי' כאן עונש כשהלכה וניסת לאחר משום דהו"ל אשת איש וקיימי במיתה וקיי"ל דאין עונשין מן הדין כמש"כ הר"ן גופא לעיל דף ד' ע"ב בד"ה תיתי. ב. מה שהקשה הגרע"א דא"כ מאי בעי בגמ' להלן בדף ז' ע"א אי יש יד לצדקה או לא מאי לא נילף במה מצינו צדקה מנדרים דתרוויהו חיילי בדבורי בעלמא ויש ליישב קושיא חדא בירך חברתה דבעיית הגמ' אי יש יד לקידושין או לא שכבר הקשו האחרונים דהרי בקידושין לא בעי כלל דיבור שהרי סוגיא מפורשת היא בקידושין דף ו הי' מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש ר' יוסי אומר דיו ורי"א צריך לפרש ואמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר"י והרי קיי"ל להלכה הרי דבקידושין לא בעי אמירה כלל א"כ מאי בעי בגמ' כלל והלא עיקר הלשון הוא רק לגלות שיש גמירות דעת וא"כ כאן שרוצה בודאי לקדשה וכל הספק אי הלשון הוא לשון טוב יגרע אתהמה.

ותיר"ץ הגר"ש שקופ דודאי כשאמר בלשון יד שיתכן שאינו מועיל ודאי מגרע שהרי אין כאן גמירות דעת שרוצה לקדשה דשמא את חזאי קאמר ואין כאן גמירות דעת שרוצה לקדשה דבשלמא כשנתן בשתיקה ואנו יודעים שרוצה לקדשה שפיר לא צריך לדיבור שלו ברם כאן שאמר לשון שמשתמע לתרי אנפין שמא אין כאן גמירות דעת שרוצה לקדשה ומש"ה בעי בגמ' אי מהני אי לא.

ולהאמור יש ליישב מה שהקשינו לעיל בעיקר הלימוד מהמה מצינו מנדרים אינו דיד מהני בקידושין כמו בנדרים אלא בקידושין ע"י שנותן לה הפרוטה עדיין אין לנו הוכחה ברורה שגמר בדעתו לקדשה אלא ע"י שאמר הרי את מקודשת לי הדבר מוכיח על מעשהו תחילה שלשם קידושין נתנה לה אבל אם הדיבור אינו

שלם הרי אין כאן לנו גמירות דעת שרצונו לקדשה משא"כ בנדרים דלא בעי מעשה רק דיבור וכשאמר דבור שאינו שלם כמו יד סגי בהכי ובהכי נקרא דיבור ומתורץ קושיא א' דהעונש לא בא מכח הלימד של המה מצניו אלא הלימוד הוא דבאופן שאמרו את זהו גמירות דעת שכוונתו לקדשה וממילא הרי היא מקודשת גמורה אשת איש גמורה וכפועל יוצא מזה ממילא תיענש כשנשאת לאח ומיושב נמי קושי' ב' דהרי לא דמי האיבעיות להדדי שהרי בצדקה האיבעי' הא אי מהני ידות דצדקה כלשון גמור לצדקה שהרי בצדקה בעי' עכ"פ אמירה ודיבור ובל"ה לא מהני משא"כ השאלה בקידושין אינו כן דאף דלא צריך דיבור גמור מ"מ ע"י הדיבור מוכיח לנו אי יש גמירות שעת לקדשה או לא ולפיכך בעי אי ע"י יד יש לנו גמירת דעת שכוונתו לקדשה או לא ובזה הי' ס"ד לדמות לנדרים דנדר בלשון של יד הוי גמירות דעת שרצה לנדור ובדרך זה יתכן ליישב קושית הגרע"א אמאי לא נילף צדקה מנדר דיש ידות וי"ל דשאני נדר שחל בדיבורא בעלמא והדיבור חמור כ"כ שע"י נעשית המעשה אבל בצדקה שאני שעיקר המצוה היא אינו האמירה סלע זו לעניים גרידא אלא עיקר המצוה היא נתינה לעני וממילא לא דמי צדקה לנדרים.

הבה"ח יוחנן גלויברמן הי"ו

יסוד דין נדרים

מתני' כל כינויי נדרים כנדרים. כתב הר"ן וז"ל: נדר הוא באחד משני ענינים אם נדרי הקדש שהוא לבדק הבית או למזבח ובענין זה אינו יכול להקדיש אלא מה שהוא שלו ואיסורו כולל כל אדם או נדרי איסור שאוסר על עצמו דברים המותרים ובענין זה יכול לאסור אפי' נכסי חבירו עליו ואין איסורו שוה לכל. ע"כ.

לכאו' דברי הר"ן אלו שפתח בפרטי החילוקים בין נדרי הקדש לנדרי איסור לכאורה צ"ע שהרי ליכא למימר שבא הר"ן בדבריו לפרט סוגי הנדרים השונים דהא לא פירט שאר סוגי נדרים כגון נדרי צדקה וכדו' אלא ב' אלו, ואף בב' סוגי נדרים אלו לא פירט כל דיניהם אלא ב' פרטים מסוימים, הא' דבנדרי הקדש בעי דוקא שיהא בעלים על החפץ ובנדרי איסור יכול כל אדם להקדיש דהיינו לנדור, והב' דבנדרי הקדש איסורו כולל כל אדם ובנדרי איסור אין איסורו שוה לכל. עוד יל"ע בדבריו במש"כ בנדרי איסור דהיינו שאוסר על עצמו דברים מותרים ואמאי לא פירט אף חלקם השני של נדרי איסור והוא שאוסר חפציו על אדם מסוים או על כל העולם שאף חלק זה בכל נדרי איסור הוא.

והנראה לומר בזה בהקדם ביאור יסוד דין נדרים דלכאורה יפלא איך אפשר שיאסור אדם חפץ מסויים במאמר פיו בעלמא ובכך יחול על חפץ המותר מדינא איסור השתמשות לאדם מסוים או לכל באי העולם או לעצמו כשאוסר חפצו אחרים על עצמו, הלא עצם החפץ מותר הוא והאירך תחול עליו איסור ההשתמשות, אלא ודאי דאין דין נדר איסור בעלמא שאוסר את החפץ בהשתמשות אלא דבכך שמדיר עצמו מחפץ מסויים הרי הוא מטיל קדושה מסוימת עליו וכדחזינן לקמן (דף ל"ה ע"א) דיש מעילה בקונם ואיסור בעלמא ודאי דליכא ביה מעילה אלא מוכח מכך דקדושה יש בו. ובזה מובנים דברי הר"ן דב' נדרים איכא שאיסורם מחמת קדושה נדרי הקדש ונדרי איסור אלא דקדושתם שונה זו מזו דנדרי הקדש קדושתם מעליא היא, ולכך איסורם כולל כל אדם ומשו"ה דוקא מה שהוא שלו מצי להקדיש משא"כ נדרי איסור שאין קדושתם אלא כלפי האדם המודר ומשו"ה יכול לאסור בענין זה אפי' נכסי חבירו כיון שאין קדושתם חמורה. ובזה מובן מה שלא הביא הר"ן סוגי נדרים אחרים וכן מה שלא כתב דינים אחרים בסוגי נדרים אלו שהרי אינו בא אלא לבאר ענין קדושתם, וכן מובן מה שלא כתב חלקם השני של נדרי איסור כיון שאין הם נוגעים לענין ביאור קדושה זו.

ובהא דכלל הר"ן נדרי בדק הבית בגדר נדרי הקדש יל"ע דלכאורה נדרי בדק הבית אינם משום איסור דין נדרים אלא משום דנכסי בדק הבית הם וכל הנכסים השייכים לבדק הבית דין מעילה יש להם, וכפי הידוע מש"כ הגר"ח בפרק

מרובה (סטנסיל) בהחילוק בין המקדיש למזבח למקדיש לבדק הבית דמקדיש למזבח אופן הקדישו הוא שמטיל קדושה על הקרבן ומקדישו למזבח ומחמת קדושה זו אסור לו להשתמש בבהמה זו ולאו דמקנה אותה להקדש, וכבמעשר שני דקסבר ר"מ דהוי ממון גבוה והתם ודאי דלאו בהקנאה נעשה לממון גבוה שהרי אינו מקנה משום אדם דהוי הוא עצמו מחויב לאכלו בקדושה ואינו נותנו לאף אדם אלא ודאי דקדושתן עושה אותן ממון גבוה, וכן הוא נמי בקדשי מזבח דמחמת קדושתן אסור להשתמש בהן ומשום קדושתן נעשין ממון גבוה ולאו בהקנאה, משא"כ בקדשי בדק הבית דמקנה הוא אותן לרשות הקדש ומכיון דשל הקדש הם יש בהם דין מעילה דכל הנכסים השייכים להקדש מועלין בהם, וא"כ דשל הקדש הם ע"י הקנאה צ"ע מאי דכלל אותן הר"ן בין נדרי הקדש שקדושתן מחמת הנדר עצמו הוא. והנראה לומר בזה דאף בדק הבית אינן כהקנאה בעלמא לאדם אחר ודוקא אמירת הנדר היא המקדישה אותן והנותנת בהם דין מעילה, דלאו משום דין בעלמא הוא דנכסים השייכין להקדש מועלין בהם אלא הא דמקדישן איש ישראל להקדש ובכך נעשין נכסי הקדש משום הא הוא דמועלין בהם. ויש להוכיח כן מהא דאמרינן במס' ב"ב (דף ע"ט ע"א) דנכסי הקדש מועלין בהן ולא במה שבתוכן [דהיינו שהמקדיש שדה ונפלו שם חפצים לאחמ"כ אינן נקנין להקדש כלל כן פי' הרשב"ם שם] אולם הרמב"ן התם כתב דהא דאין מועלין בהן היינו דדין מעילה ליכא בהם אולם נקנין הן להקדש וביאור דברי הרמב"ן לכאורה הוא דאע"פ דקונה הקדש ע"י חצר מ"מ דין מעילה אין בהם משום דמעילה דוקא ע"י נדר והקדש שאדם עושה באה, ומשו"ה כלל הר"ן הכא בדק הבית בין נדרי הקדש דאף בדק הבית קדושה יש בהם משום מאמר פיו. והנה הא דמצי אדם לאסור נכסי אחרים על עצמו אע"פ שמטיל קדושה עליהם ולאו דידיה הוא כבר נתבאר לעיל דהוא משום שאין קדושתם אלא כלפי עצמו והיינו דהאיסור בהחפצא שנודר עליה אינו אלא כלפי גברא ולא לכלל באי העולם ולכך הוא עצמו מצי אסר את החפצא כלפיו, והקשה הגר"ח דא"כ אמאי מצי האדם לאסור חפציו על אחרים והרי תורת נדר לאו כתורת הקדש הוא דבהקדש אוסר הוא את החפצא על כל העולם בכך שהוא מטיל עליה קדושה לה' וללא שום שייכות לגברא מסוים משא"כ בנדר דכל עיקר הנדר הוא שאוסר החפצא כלפי גברא זה וא"כ איך מצי לאסור חפציו על גברא שאינו ברשותו והרי הגברא חלק מסוים בהנדר הוא שמדירו מהחפצא ולאו ברשותו הוא להדירו. ותירץ הגר"ח דבספרי דרשו מקרא מיוחד לנדר באופן כזה שאוסר את החפצא. והנה בעיקר קושייתו יל"ע דהרי אפשר דאכן אדם אחר יכול לאסור את החפצא עליו אע"פ שאינה שלו מכיון דאיסורה אינו אלא כלפי עצמו אולם זה ודאי דחפצא השייכת לבעלים מצי הבעלים להתנות עליה כל מה שירצה ולהדיר ממנה את כל מי שירצה שהרי החפצא דידיה הוא ומצי מתנה עליה מה שירצה, וצ"ל דס"ל להגר"ח דכיון דחזינן דמצי אסר עליה אף מה שאינו שלו הרי מוכח דנדרים אינן משום דין בעלות כלל, ועדיין יל"ע בזה.

הבה"ח שניאור זלמן דייטש הי"ו

בדברי הר"ן ריש המסכת

א. כתב הר"ן ז"ל בפתיחת מסכתנו בהאי לישנא;

"נדר הוא באחד משני ענינים אם 'נדרי הקדש' שהוא מקדיש לבדק הבית או למזבח, ובענין זה אינו יכול להקדיש אלא מה שהוא שלו ואיסורו כולל כל אדם. או 'נדרי איסור' שאסר על עצמו דברים המותרים, ובענין זה יכול לאסור אפילו נכסי חבירו עליו ואין איסורו שוה לכל. ומס' זו היא בענין נדרי איסור, שמה ששנה כאן 'חרמים כחרמים', היינו משום שלשון 'חרם' כשם שהוא כולל חרמי בדק הבית כך הוא כולל נדרי איסור, כדתנן לקמן (דף מז ע"ב) הריני עליך חרם המודר אסור הרי את עלי חרם המדיר אסור. ומשום האי גוונא תנא חרמים הכא, דאילו חרמי בדק הבית לא שייכי בהאי מס' אלא בסדר קדשים" עכ"ל.

והרא"ש בפירושו והתוס' ז"ל פליגי, ומפרשים ענין 'חרמים' דמתניתין בחרמי גבוה עיין עליהם. – וצ"ב בשיטתם דשפיר עורר הר"ן דחרמי בדק הבית אין מקומם במסכתא זו אלא בסדר קדשים, ואמאי לא פירשוה בחרמי איסור, כאשר הוכיח הר"ן ז"ל ממשנה מפורשת להלן דף מ"ז ע"ב, דלשון חרם מהני גם לענין האיסור על עצמו וצ"ע. [אמנם יעויין בלשון התוס' בפירושם למתניתין דהתם, שכ' "וחרם הוי הקדש דסתם חרם לבדק הבית" עכ"ל עי"ש ודוק].

ובתוס' בע"ב ד"ה נדרים כתבו; "גבי חרמים נמי אסר חפצא על נפשיה, דגלי קרא 'אשר יחרים איש לה' מכל אשר לו' (ויקרא כז), משמע דהחפץ יהיה חרם". אמנם ברא"ש שם כתב; "דאיסור נדר הוא שמתפיסו בדבר הנדור ונאסר כמוהו, וכן חרמים כדמפרש במתניתין" עכ"ל. נראה שמפרש חרמים דמתניתין בהתפסה בחרמי גבוה ודוק.

ב. בגמרא בע"ב; "נדרים דמיתסר חפצא עליה כו', לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא", וביארו הראשונים שם הנפקא מינא אם הוא איסור חפצא או איסור גברא, שאם נדר בקונם בלשון שבועה או בשבועה בלשון נדר לא אמר כלום, וכן דעת התוס' שלהי ד"ה נדרים. אמנם דעת הרמב"ן שהביא הר"ן שם בשלהי דבריו דמהני מדין יד עי"ש.

תו יש לעיין בנפקותא נוספת שבין איסור חפצא דקונמות לאיסור גברא דשבועה, בדין תחיבת הכבר האסור לבית הבליעה. שאם האיסור חייל אחפצא, הא מצד החפץ לא נהנה באכילתו כלום, שלא הנאת החיך היתה כאן ולא הנאת גרון. [ובהנאת מעיו א"א לחייבו שכבר אינו בעולם באותה שעה, ורק לענין נזיקין כתבו התוס' בב"ק (דף כ ע"ב) שחייב בתשלומיו, לפי שסו"ם הזיק חבירו, אבל איסורא בחפצא שאינו בעולם לא שייכא]. - משא"כ בשבועה שמצד הגברא נובע האיסור, לא איכפ"ל במצב החפצא, אלא מצד הגברא כל שעבר על שבועתו ואכלו אף כי תחבו

ישיר לבית הבליעה יתחייב. [ועיין היטב סוגיא דחולין (דף קג ע"ב) בפלוגתא דר"י ור"ל אי הנאת גרונו אסרינן באיסורי אכילה או הנאת מעיו עיש"ה].

ג. עוד כתב הר"ן; "נדרי איסור הם באחד משלשה

דרכים, עיקר הנדר, וכנויו, וידות. - עיקר הנדר הוא, שיאמר דבר זה אסור עלי, ובין שהתפיסו בדבר אחר בין שלא התפיסו זהו נדר האמור בתורה, אלא דהיכא שהתפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור. וכדאמרינן בריש פרק שבועות שתים בתרא (שבועות דף כ ע"א) מאי טעמא דאמר קרא 'כי ידור נדר לה'' עד שידור בדבר הנדור. כלומר שאע"פ שנדר חל בלא התפסה, אפ"ה אם התפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור, וכמו שכתבתי שם בס"ד. הלכך היכא שהתפיס ואמר הרי ככר זה עלי כקרבן חייל נדריה ועיקר נדר הוא זה" עכ"ל.

והיינו דסבירא ליה שאף שכשלא התפיסו בדבר

הנדור, הו"ל מעיקר הנדר דאורייתא, אלא שיכול גם להתפיסו בדבר הנדור ואף הוא מעיקר הנדר, אבל אין ההתפסה מעכבת בעיקר הנדר, ובאומרו קונם ככר זו עלי, הו"ל עיקר נדר אף ללא שום התפסה.

וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל (פ"א מהל' נדרים

הל' א) וז"ל; "הנדר נחלק לשתי מחלוקות, החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו, כגון שיאמר פירות מדינה פלונית אסורין עלי כל שלשים יום כו' הרי זה נאסר בהן וכו', ועל זה נאמר בתורה 'לאסור אסר על נפשו שיאסור על עצמו דברים המותרים. וכן אם אמר הרי הן עלי איסר, הרי אלו אסורין וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי איסר" עכ"ל הזהב. – הרי שלא הזכיר בעיקרו של נדר מענין ההתפסה ולא כלום עיין משנה למלך שם.

אמנם דעת התוס' והרא"ש כאן דלא כהר"ן, אלא

"עיקר הנדר הוא כשמתפיס החפץ בדבר הנדור", ובתוס' הוסיפו; "כמו דאמר הרי עלי ככר זה כהקדש, ועל ככר אחר אומר יהא כזה זהו נדר" עי"ש. וצ"ב בטעמא שהזכירו כאן הקדשת הככר הראשון, שאינו מענין איסורו ול"ש למסכתנו, והרא"ש השמיטו, עי' שלמי נדרים.

והר"ן ז"ל סתר משנתו בשבועות (דף כ ע"ב) שם

כתב; "אבל עיקר הנדר מתפיס הוא וכו', ואע"פ שאם לא התפיסו חייל ההוא מדין יד הוא דמהני" עכ"ל. הרי שכתב שעיקר הנדר הוא בהתפסה דווקא וכשיטת תוס' והרא"ש, וללא התפסה הו"ל מדין יד בלבד וצ"ע.

ועוד יש לעורר סתירה הפוכה במשנת הר"ן ז"ל

ממה שכתב להלן (דף יד ע"א) וזה"ל; "אמר קרא כי ידור נדר וכו' עד שידור בדבר הנדור. נראה בעיני דהכי פירושו דסבירא להש"ס דלאשמועינן דמתפיס בדבר הנדור מיתסר לא צריך קרא, דכיון דאמר ככר זה עלי אסור הוי נדר, כי אמר נמי כקרבן - אסור קאמר, ולא גרע מידות. אלא ודאי קרא דכי ידור נדר, לאו לדבר הנדור אתא אלא למעוטי דבר האסור וכו'" עכ"ל. – שיגרת לשונו מורה בהיפוך, שההתפסה מדין ידות היא באה, ועיקרו של הנדר אינו בא בהתפסה

כלל, אלא שאומר ככל זה עלי אסור הוא הוי עיקר הנדר, ובקצה ההפוך מדבריו במס' שבועות. אך זאת יש ליישב, דהתם איירי בשלא אמר ככר

זה ייאסר עלי כקרבן, אלא אמר "כקרבן" בלבד, ולא פירש כוונתו בהתפסתו בקרבן, ואנו מפרשי דאסור קאמר, ולפיכך כתב בכה"ג דלא גריעא מידות, משום דכוונתו ברורה דלאיסורא נתכוין. אבל בדידן בריש מכילתין איירי, כשאמר ככר זה ייאסר עלי כקרבן, שכשהזכיר האיסור בפירוש פשיטא דהו"ל מעיקר הנדר, וא"צ בו לדין ידות.

איברא בלשון הר"ן בדידן מפורש לא כן, שסיים;

"היכא שהתפיס ואמר הרי ככר זה עלי כקרבן חייל נדריה ועיקר נדר הוא זה" עכ"ל. - הרי להדיא דאף כשלא הזכיר לשון איסור כלל, רק עצם ההתפסה בקרבן הו"ל מעיקר הנדר ולא מדינא דידות וצ"ע.

וצ"ל בכוונתו בדף יד לרווחא דמילתא דפשיטא

דאסור בהתפסה, וא"צ פסוק לזה, דלכה"פ "לא גרע מידות". אבל באמת ס"ל שהוא אף יותר מידות, ומעיקר נדר הוא זה כמ"ש כאן. ובפרט למסקנא דהתם שהפסוק קאי גם על ההתפסה בדבר הנדור, שבודאי הו"ל מעיקר הנדר ודוק.

אמנם כל זה ליישוב דבריו שלהלן, אבל אכתי

קשיא הסתירה שבמשנתו ממס' שבועות כנ"ל. – והנכון שראיתי בזה, הוא שהר"ן בשבועות שם לא איירי אלא בשיטת הרי"ף שם עי"ש, אבל איהו גופיה לא סבירא ליה כוותיה וכמ"ש כאן דאף בלא התפסה הו"ל מעיקר הנדר ולא מדינא דידות.

נכתב לעי"נ דודתי פרידא יהודית בת ר' אליעזר יחזקאל ע"ה, נלב"ע ט"ז תשרי תשס"ז

הבה"ח יוסף ויזל הי"ו

יד בפאה

כתב הר"ן (דף ו ע"ב) וז"ל; "בעי רב פפא יש יד לקדושין וכו'. אפי' ביד מוכיח קמיבעיא ליה, מי אמרינן נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא, גמרינן במה מצינו מנדרים. או אין יד ואפי' מוכיח, דנדרים שאני דחמירי, דאפי' בדבורא בעלמא חיילי. משא"כ בקדושין שהן צריכין איזה מעשה, כסף או שטר או ביאה" עכ"ל.

מדבריו למדנו צד הספק שלא יהי' יד בקידושין משום שהן צריכים מעשה כסף או שטר וכו'.

ולהלן בבעיא דרב פפא גבי פאה שפירשה הר"ן בדרך 'אם תמצא לומר' כתב שם בהאי לישנא; "בעי רב פפא יש יד לפאה וכו' – כלומר, אם תמצא לומר בקדושין אין יד, דלא איתקש לנדרים כלל, פאה דאיתקש מאי" עכ"ל.

וקשיא, שלפי מהלך ביאורו בסוגיא לא הי' צריך לחדש סברא זו דקידושין לא איתקש לנדרים ופאה איתקש, דמשמע מזה שרק מחמת הקישא דפאה לנדרים נוכל למילף בהו דין יד. ולכאורה לפי ביאורו בבעיא דקידושין אף ללא הקישא יכול לפרש, שהרי פאה אין בה מעשה, וחלה בדיבור פיו כמו נדרים, ואם כן היה יכול לפרש האם תמצי לומר מיניה וביה, דשאני קידושין שהן צריכים איזה מעשה ולא דמו לנדרים, אבל פאה שאין צריכה מעשה הרי היא כנדרים ושפיר איכא למימר דין יד בפאה באותו מה מצינו שהביא בבעיא דקידושין, ולמה הוצרך להוסיף ההיקש בבעיא דפאה וצ"ב.

ותירץ לי מו"ר הרה"ג ר'יעקב גוטשטיין שליט"א ר"מ דישבה"ק, דאכתי לא דמיא פאה לקידושין ואף כי תרווייהו בדיבור חיילי, יש מקום לפירכא בבמה מצינו. שהרי הפאה עיקר חובתו בה אינו חלה על פי דיבורו, אלא התורה שוויא עליה חובה, והוא רק צריך להחליט איזה עוגיא להוי פאה, ולא דיבור פיו מושך כל האיסור. משא"כ בנדרים שכל האיסור כולו מתחדש מכח דיבור פיו, וחמירי טפי מפאה שאין הדיבור בא אלא להחליט איזה עוגיא תהי' למה שחייבתו תורה הקדושה ודוק.

הבה"ח יוסף ויינר הי"ו

בדין יד לצדקה

גמרא (דף ז ע"א); "בעי רב פפא, יש יד לצדקה או אין יד לצדקה, היכי דמי אילימא דאמר הדין זוזא לצדקה והדין נמי, ההוא צדקה עצמה היא. אלא כגון דאמר הדין ולא אמר נמי מאי, הדין נמי צדקה קאמר, או דלמא מאי והדין לנפקותא בעלמא קאמר, ודבורא הוא דלא אסקיה. מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות דכתיב 'בפיך - זו צדקה' מה קרבנות יש להן יד אף צדקה יש לה יד. או דלמא לבל תאחר הוא דאיתקש".

הנה לכשנבוא לרדת לסוף דעתו וליבו של האי נודר, נראה פשוט שאין כוונת הבעיא להסתפק ברצון שבליבו, אם נתכוון הדין נמי לצדקה או לנפקותא בעלמא. שאם זהו הספק לא יועיל לזה כלל דינא דידות, ואף אי איתקש צדקה לקרבנות גם לדינא דידות, לא יועיל לן מאומה, שעדיין אין אנו מבינים אם רוצה לתתו לצדקה או להוציאו בנפקותא. - אלא כבר השריש לנו הר"ן ז"ל בפתיחתא דהאי סוגיא בבעיא דיד לקידושין ואף הדגישו בבעיא זו, דאיירי הכא ב"ידים מוכיחות", שרצון הלב של הנודר שפיר נודע ברור והוכח מתוך הידיים הללו מה הוא רצון הלב, ועל מה שבדעתו לומר לנו אין אנו מסתפקים כלל. – ורק כל בעיית הגמרא היא בדיני הדיבור בלבד, מכיון שהדיבור אינו ברור, רק יש בו יד המוכיחה, אם אפשר להחשיב יד מוכיחה זו כדיבור ממש, וכאילו אמר בפיו מה שהיד מוכיחה עליו. שזהו דין הידות שבנדרים, שאף שלא חל הנדר כי אם בדיבור, דינא דידות מלמדנו שביד המוכיח הו"ל כאילו אמר בפיו מפורש כל מה שאנו מבינים מתורת ידות.

ומהשתא יש להקשות טובא, אם כן מה שייכא כל שאלת הגמרא כלפי צדקה אם יש בה יד או לא. הא בצדקה קיימא לן מקרא ד"נדיב לב" (שמות לה), שאין צריך בה שום דיבור, ובגמר בלבו אף אם לא הוציא בשפתיו ולא כלום חיילא צדקתא. והכי קיימא לן להלכתא כמ שפסק הרמ"א בשו"ע יו"ד (סימן רנח סעי' יג); "אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה חייב לקיים מחשבתו ואין צריך אמירה, אלא דאם אמר היו כופין אותו לקיים. וי"א דאם לא הוציא בפיו אינו כלום (הרא"ש כלל י"ג). והעיקר כסברא הראשונה" עכ"ל.

אולם נראה דאמנם מועילה גם מחשבת לב לצדקה ואין הדיבור בה לעיכובא, מכל מקום היינו כשגומר בלבו ושותק בפיו לגמרי, שמכיון שלא הוציא שום דיבור מפיו, גלי דעתיה שלא יוסיף כלום יותר מן המחשבה שבלב, ובזה קיימא לן להלכתא שבגמירות דעת שבלב נתחייב לשלם הצדקה ללא שום דיבור. אבל כאשר מוציא דיבורים בשפתיו, ומגלה בפיו ממחשבות לבו, הרי מוכיח בזה שלא סמיך אדעתא דליביה אלא מפרש

להדיא בדיבור שבפיו מה הוא מתחייב, ובזה גורע מכח הרהור הלב, שדיבור שבפה מוכיח שאין בגמירות הדעת שבלב הסכמה גמורה בתכלית, רק רוצה לגמור הדבר באמרי פיו. ולפיכך בכהאי גוונא אין אנו יכולים לבוא עליו לחייבו מחמת הרהור שבליבו, אף שהרצון ברור לנו, כבר גילה דעתו שלא ברצון הלב הוא גומר דעתו להתחייב אלא בדיבור שבפיו. ושפיר שייכא בעיא דגמרא אם יש יד לצדקה, מכיון שדיבור פיו אינו דיבור ברור ומפורש, ובעינן לדינא דידות להחשיבו כדיבור המחייב.

הבה"ח ישראל זאב וינר הי"ו

בענין שם בשבועה

מתניתין ריש מכילתין (דף ב ע"א); "כל כינויי נדרים כנדרים כו' ושבועות כשבועות".

ובר"ן הביא פלוגתא רבתי, בדין שם בשבועה. וז"ל; "מהא שמעינן דשבועה לא בעיא שם, אלא כיון שאמר שבועה או שבותה שהיא כנויה שלא אוכל ככר זה אסור לאכלו, דמתני' בכה"ג עסקינן. דאי בשהזכיר את השם מאי איריא משום כנוי שבועה, תיפוק לי' משום הזכרת השם דאפילו בלא שבועה ובלא כנוי הוי שבועה. והראיה מדאמרינן בפ' אין מעמידין (ע"ז דף כח ע"א) לאלהי ישראל לא מגלינא וכדאי' התם. ולקמן נמי במכילתין (דף כב ע"ב) אמרי' מארי כולא לא טעימנא. ועוד דלמ"ד כנויין לשון שבדו הם להכי תקנו כנויין בשבועה כי היכי דלא לומר שבועה לה' כדמוכח בגמ', אלמא כל שהזכיר שבועה או כנויה אפי' בלא הזכרת השם מהני".

"**ואיכא** לאקשויי, מדאמרינן בפ' שבועת העדות (שבועות דף לה ע"ב) דשבועת העדות בעיא שם, וכדילפינן התם 'אלה אלה' מסוטה. תירץ ר"ת ז"ל, דהני מילי במושבע מפי אחרים, דהא מסוטה גמרינן לה שמושבעה מפי כהן, אבל במושבע מפי עצמו לא בעי' שם".

"ותמהני עליו פה קדוש איך אמר דבר זה, דהא אמרינן בס"פ שבועות שתים בתרא (שם דף כט ע"ב) דהמוציא 'אמן' אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, וילפי' לה מסוטה דכתיב (במדבר ה) 'ואמרה האשה אמן אמן', כלומר והויא כמושבעת מפי עצמה וכו'. ועוד הקשו עליו דהתם משמע דאפי' במושבע מפי אחרים לא בעי שם, דתנן התם וכו'. אלא עיקרן של דברים, דההיא דאמרינן דשבועת העדות בעיא שם ר' חנינא בר אידי היא דגמר 'אלה אלה' מסוטה, אבל רבנן לא בעו לא שם ולא כנוי וכדמוכחא מתני' וכו'. אלא שהראב"ד ז"ל אמר, דלענין מלקות אינו לוקה אלא בהזכרת השם, דבכולהו לאוי דשבועה שם כתיב בהו, 'לא תשא את שם ה'' (שמות כ, ז), 'לא תשבעו בשמי' (ויקרא יט, יב). אבל לענין איסורא בלא שם נמי איתא" ע"כ הצעת הסוגיא.

למדנו בסיכום דבריו ג' שיטות;

א. שיטת רבינו תם ז"ל, שיש חילוק בין מושבע מפי אחרים דבעיא שם, למושבע מפי עצמו דלא בעיא שם.

ב. שיטת הר"ן ז"ל, שגם המושבע מפי עצמו לא בעי שם.

ג. שיטת הראב"ד ז"ל, שלענין מלקות בעי שם, ולענין איסור אין צריך שם.

ונבוא אל הביאור בהאי פלוגתא בעזהי"ת.

ונתחיל על ראשון ראשון, שיטתו של רבינו תם ז"ל היא לכאורה כמילתא בלא טעמא,

מאי שנא שבועת המושבע מפי אחרים או מפי עצמו, ובפרט אחרי שהר"ן ז"ל הרבה לתמוה על פה קדשו, ממאי דקי"ל שהעונה אמן אחר השבועה כמוציא שבועה מפיו דמיא. א"כ מה לי מושבע מפי אחרים או מפי עצמו, תמיד הרי דינו כמוציא שבועה מפיו.

ובמהנה אפרים (הל' שבועות סימן ג) תירץ שיטת ר"ת וז"ל; "ולע"ד לא קשה מידי, דהעונה 'אמן' אחר שבועה הוי כמושבע מפי עצמו, מכל מקום לא אסר עצמו בלשון שבועה, ולשון זה לא חשיב שבועה אלא כשהוציאו אחר שבועה, ולכך בעינן שהמשביעו יזכיר את השם. לא כן כשאסר עצמו בלשון שבועה, דבלשון שבועה לחוד מצי לאסור אנפשיה" עכ"ל.

ודבריו צ"ב טובא, דממנ"פ אם כשאוסר עצמו בלשון שבועה סגי בלא הזכרת השם, משום לשון שבועה שהזכיר. אם כן מ"ש במושבע מפי אחרים, הלא בעניית אמן חשבינן ליה כמוציא מפיו עצמו אותה שבועה שהשביעוהו, והרי זה שהשביע אותו והוציא מפיו עצמו השבועה אינו צריך בה להזכרת השם, ולמה אם כן העונה אמן אחריה כן יצטרך להזכיר את השם וצ"ע ודוק.

ואם נוכל להעמים בכוונת המחנ"א את דברי החתם סופר, יתיישבו דבריו כהוגן. שהחתם סופר זצללה"ה כתב בביאור דברי הר"ן בזה"ל; "דעת ר"ת דמושבע מפי עצמו לא בעי שם, דדעתו אשבועה שבתורה שהיא בשם. משא"כ המשביע אחרים והמה עונים אמן, אע"ג דהעונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי, היינו במה שמאמן דבריו של זה ולא מחשבתו של זה. ונהי דזה אמר משביעך אני, ומסתמא מחשבתו אשבועה שבתורה שהיא בשם. - מכל מקום זה העונה אמן, אינו מאמן אלא מה שהוציא זה בשפתיו ולא מה שחשב בליבו" עכ"ל מרן החת"ם.

והיינו שסברת החתם סופר מחדשת, שאין שייך ענייה על מחשבה, ובהיות כל שבועתו חלה מכח ענייתו אמן, אין הענייה מתייחסת להאמן אלא את דברי חבירו ולכן צריך שיוציא השם בשפתיו, ובמחשבתו לא סגי. [וכבר נדברו בזה גדולי האחרונים אם שייך עניית 'אמן' על המחשבה, בבית הלוי ובחזו"א ועוד ואכ"מ].

ובזה נוכל להעמים בכוונת לשונו של המחנ"א; "ולשון זה [אמן] לא חשיב שבועה", היינו מטעמו של החת"ם שלא ענה האמן כי אם על דבר המשביעו ולא על מחשבתו.

וביאור דעת הר"ן ז"ל דפליג על רבינו תם ולא קיבל שום חילוק בין עונה אמן על שבועת אחרים או נשבע מפי עצמו. – על כרחך דלא סבירא ליה סברת החתם סופר, אלא מאמן בענייתו גם את מחשבת המשביעו, ועניתו 'אמן' מחשיבתו, כמו שהוא נשבע בעצמו כל השבועה. וכשם שבנשבע עצמו דיינו סמכנו על כך שדעתו על שבועה שבתורה שהיא בשם, כן ממש בעונה אמן נסמוך שבענייתו אמן דחשיב בה כהנשבע בעצמו, וסמיך ליה על שבועה שבתורה. [ועי' הגהות רא"מ מש"כ בזה].

ואולי יש לתלות זאת, בחקירה המפורסמת ביסוד "שומע כעונה", אם נחשב כעונה בעצמו מפיו מה ששומע. או שיוצא ידי חובתו בשמיעה, ומה שדימוהו "כעונה", כלפי הדין מתייחס, שיוצא ידי חובתו כמו העונה, אבל אין 'עונה' קאי על עצמו שהוא גופא 'כעונה', אלא הרי הוא דינו כעונה. וכיוצא בזה היא יסוד החקירה בעונה אמן אחר שבועה שדינו כמוציא שבועה מפיו, אם היינו משום שדינו להיות כחבירו המשביעו שהוציא השבועה מפיו, או שהדמיון למוציא שבועה מפיו, מתייחס אליו בעצמו שהוא נעשה כמוציא בעצמו שבועה מפיו, כמו שנחשב בשמיעה בעצמו כעונה כנ"ל.

ובזה יש לומר, שאם חשבינן ליה כנשבע בעצמו, שפיר אין שום מקום לחלק בין מושבע מפי אחרים לנשבע מפי עצמו, דהיינו גופא דינא דמושבע מפי אחרים שהוא כמי שנשבע בעצמו, וכל מה שנאמר במפי אחרים נאמר במפי עצמו. ואף אם ל"ש עניית אמן על מחשבה, הרי אותה סמיכות דעת יש לנו עליו בעצמו שמכיון שהוא נחשב מצד עצמו כמוציא השבועה מפיו, אף בו סמכינן דכוונתו על שבועת התורה. – משא"כ אם אין לו עצמו דין מוציא שבועה מפיו רק נתחייב מכח חבירו, בזה שפיר טען החת"ם שעניית האמן אינה יכולה להתייחס למחשבת חבירו. שהרי לצד זה אין אנו נוקטים בו כנשבע בעצמו, אלא נותנים בו דין השבועה מכח שבועת חבירו, ואין לנו בענייתו אלא על מה שהוציא חבירו בשפתיו בלבד ודוק.

ובביאור שיטת הראב"ד נתקשו המפרשים טובא, דממה נפשך אי חיילא השבועה בלא הזכרת השם, אם כן צריך שגם מלקות יתחייב עליה. ואם אין בה מלקות לפי שאינה שבועה, כיצד זה חל בה איסורא וצ"ב.

ואין לפרש כוונת הראב"ד ז"ל לאיסורא דרבנן בלבד, אבל איסורא דאורייתא באמת ליכא רק בהזכרת השם. – שהרי בשבועת העדות הביא הר"ן בשם הראב"ד, דבשבועת ביטוי לקרבן ובל יחל לא בעינן לא שם ולא כינוי, אבל לשעבר בעינן שם. וז"ל חדושי הר"ן (שבועות דף לה ע"ב); "אבל הראב"ד ז"ל סובר, דבעדות בעינן שם, משום דילפינן 'אלה אלה' מסוטה, ובפקדון נמי משום דגמרינן 'תחטא תחטא' מעדות, אבל בשבועת ביטוי לקרבן לא בעינן לא שם ולא כינוי, אי נמי לבל יחל. אבל לשעבר לענין מלקות בעינן שם כדכתיב לא תשבעו בשמי לשקר" עכ"ל. ומשמע שהנידון מדאורייתא הוא, דהא חייב עליה קרבן אף בלא שם ובלא כינוי, וכן לבל יחל. ועכ"ז רק למלקות על לשעבר הצריך הזכרת שם, אבל האיסור איסור תורה הוא וצ"ע. וכבר נדברו המחנה אפרים שם ובשלמי נדרים אם אין דברי הראב"ד סותרים בין מה שהביא הר"ן בשמו בשבועות למה שהביא כאן עי"ש. אבל עכ"פ זאת מוכח מבין בתרי דברי הראב"ד שם שכל חילוקים הללו מדאורייתא הם אמורים, וא"כ הדק"ל מ"ש מלקות מאיסורא דאורייתא וצ"ע.

ואם נוכל להסיע כוונת הראב"ד בחיוב המלקות, הוא למלקות דלא תשא את שם ה"א לשוא,

שכלול בהם גם מקרא השני שהזכיר לא תשבעו בשמי וגו'. – שבשניהם עיקר העונש על הזכרת שם שמים לבטלה מפיו הוא בא, ובזה מובן שלא ילקה משום לאוין הללו אלא בהזכרת השם. אבל עצם האיסור לקיים שבועתו דאורייתא הוא אף בלא הזכרת השם, ושייך נמי מלקות דבל יחל בשבועה זו. והראב"ד חילק רק כלפי מלקות דהזכרת שם שמים ודוק, ויש לעיין היטב בכל זה.

הבה"ח יצחק וירצברגר הי"ו

בדין הנודר לצדקה

הנודר מעות לצדקה ורוצה להשתמש במעות או להלוותן לאחרים האם נאמר שכל זמן שהעניים לא זכו בזה יהיה מותר לו להנות מהמעות או שמא צדקה כהקדש וכבר זכו בה עניים כהקדש דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט ויהי אסור להשתמש המעות.

וברמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"ח ה"ג כתב האומר הרי עלי צדקה חייב ליתנה לעניים מיד ואם איחר עובר בבל תאחר שהרי בידו ליתן מיד הואיל ועניים מצויין. אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים ואם התנה שלא יתן עד שימצא עניים אינו צריך להפריש. ע"כ.

חזינן מהרמב"ם דקודם כל יש מצווה שלא לעכב את הצדקה כדי שחלילה לא יעבור בבל תאחר, דהא עניים מצויים הם. ורק היכא דבאמת אין עניים קמן התם אמרינן דיכול להניח ובאם מתנה אין צריך גם להניח. וא"כ במקום דאיכא עניים וודאי אסור דהא איכא בל תאחר. ובמקום דליכא עניים והתנה וודאי מותר דהא לא הפריש. ויקשה רק במקום דליכא עניים והפריש אם מותר להתנות או לא. ויש להביא ראיה לכך מסעיף ה' שם ברמב"ם דאם היה לעניים הנאה בזה שהגבאי צדקה ילווה הכסף מותר להלוות הכסף מפני שהצדקה אינה כהקדש שאסור בו. ע"כ.

א"כ חזינן דבמקום שהגיע ליד גבאי וזכו עניים אעפ"כ מותר להלוותן במקום דעניים יהנו מכך דהא אינה כהקדש (ורק לענין חומרת הנדר הוי חמור כנדר של הקדש). אבל צריך שעניים יהנו מזה דהא זכו בה כבר. אבל במקום דלא מסרן ליד גבאי דלא זכו בה עניים ואינה נמי כהקדש יהיה מותר להנות ולהלוות לאחרים מכספי הצדקה. אמנם אחריות הממון עליו וגם כשימצא עניים יצטרך מיד ליתנם להם ולא ליעכב כדי שלא יעבור בבל תאחר.

הבה"ח אלימלך זולדן הי"ו

בסוגית יש יד לקידושין

גמרא (דף ו ע"ב) בעי רב פפא, יש יד לקידושין
או לא. היכי דמי, אילימא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי וכו'. אלא כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי, ואמר לחבירתה ואת, מי אמרינן 'ואת נמי' אמר לה לחברתה וכו'".

גירסת הר"ן ז"ל ופירושו; "דאמר לה לאשה הרי
את מקודשת לי ונתן לה שתי פרוטות, ואמר לחברתה ואת מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחברתה - וכי אמרה דניחא לה הויא מקודשת דחברתה קבלה בשליחותה, כדקי"ל בפ' האיש מקדש (קידושין דף נב ע"א) דאשה נעשית שליח לחברתה ואפילו במקום שנעשית לה צרה. אבל ליכא לפרושי בנותן פרוטה לזו ופרוטה לזו, דודאי משמע דכה"ג ליכא לספוקי כלל ב'ואת חזאי', ואפילו תמצא לומר אין יד לקידושין, קידושין עצמן הן" ע"כ.

ומבואר דעת הר"ן ז"ל, שהמדובר כשנתן לאחת
שתי פרוטות והספק הוא כלפי חברתה, שאם יש יד לקידושין מתקדשת חברתה בשליחותה של הראשונה, ואי אין יד אינה מקודשת.

נמצינו למדין מדברי הר"ן בתלתא; א) לגבי
המקבלת עצמה אין כלל ספק, רק כלפי חברתה. ב) לגבי חברתה, רק כי אמרה דניחא לה, ויש יד לקידושין מתקדשת. ג) אם נתן פרוטה לזו ופרוטה לזו, אין כאן בית מיחוש דלא הוי בכלל ידות כלל, ושתיהם מתקדשות בתורת ודאי.

אמנם הרמב"ם ז"ל פליג על הר"ן בפירושא
דסוגיא, וז"ל (פ"ד מהל' אישות הל' ב); "המקדש את האשה, ונתן קידושיה מדעתה ביד חברתה, ואמר לחברתה כשנתן הקידושין בידה 'ואת נמי', או 'וכן גם את' וכיוצא בזה, הרי שתיהן מקודשות. אבל אם נתן בידה ואמר לה 'ואת', הרי זו שקבלה הקידושין ספק מקודשת, 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" עכ"ל הזהב.

הרי שמבאר שאלת הגמרא בענין אחר לגמרי,
שעל המקבלת הוא הספק ולא על חברתה. ומה שאומר 'ואת' על המקבלת עצמה מתכוין, והספק הוא אם נתכוין ואת נמי מקודשת לי. או "ואת חזאי", היינו שנראה מה תאמרי בדבר זה.

ויש להבין במאי פליגי הני רבוותא ז"ל בפירושא
דסוגיין.

ומה שנראה בטעם שמיאן הר"ן לפרש כהרמב"ם
מכמה טעמים; א) לישנא דהגמרא; "דאמר לה לאשה 'הרי את מקודשת לי' ואמר לה

לחבירתה 'ואת'", ולפירוש הרמב"ם הי' צריך לומר לה, הרי חברתך מקודשת לי ואת. [ואם בכשאומר למתקדשת עצמה למה לא יתן לה רק לשלוחה, ודוחק לו לפצל בין אמירה לנתינה, שאומר למתקדשת ונותן לשלוחה]. ב) לישנא דגמרא; "או דלמא 'ואת חזאי' אמר , בפשוטו קאי יותר על האשה חזאי ותסתכלי הקידושין, ולא על עצמו חזאי ואראה מה בליבה.

ג) והוא העיקר, מדברי הר"ן עצמו בשלהי ד"ה מגו, שהקשה; "וא"ת ומאי קא מספקא ליה בקדושין, מאי שנא מגיטין דלכ"ע יש יד כדמוכח סוגיין דלעיל, ולא פליגי אלא ביד שאינו מוכיח. - י"ל דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט לידה הוי טפי מיד, ועיקר מוכיח מקרי, משא"כ בבעיין דלחדא הוא דיהב שתי פרוטות אבל לחברתה לא יהיב מידי" עכ"ל. הרי, שהכריח הר"ן מתוך ליבה של סוגיא דספיקא דקידושין ע"כ איירי בדליכא מעשה כלפי זו שאנו מסתפקים בה. ואילו לפי דרכו של הרמב"ם שעל המקבלת הוא הספק, הרי נתן הפרוטה בידה, ובדאיכא מעשה המוכיח הוכיח הר"ן מגיטין דליכא לאיסתפוקי כלל ובודאי מקודשת.

ובשיטת הרמב"ם בזה י"ל דס"ל כתירוץ התוס' בזה שתירצו; "ויש לומר דודאי בגיטין לא פליגי ביד, דהא לשונות גמורים כתובים בתוך הגט, וגם מגרש בלשון גירושין גמורין. ומה שהזכיר לעיל 'ידים' לאו דוקא, אלא כלומר פליגי ר' יהודה ורבנן אי בעינן דיבור מוכיח או לא" עכ"ל.

ובטעם שממאן הרמב"ם ז"ל בפירוש הר"ן יש לומר מחמת כמה קושיות; א) פירושו בעצם האסתפקתא אי ילפינן קידושין מנדרים במה מצינו, ואין מובן הצד הראשון למילפינהו מהדדי, הא שפיר הביא פירכא מעליא בהאי דרשה, דנדרים חמירי דאפילו בדיבורא בעלמא חיילי. ומכיון דאיכא פירכא הרי ליכא למילף הבמה מצינו, ומה הצד למימר דיש יד לקידושין. [וביישוב דעת הר"ן בקושיא זו ית' להלן].

ב) בגמרא מפרשא צדדי הספיקא בענין אחר לא כפירושו של הר"ן, אלא אם כוונתו ואת נמי או ואת חזאי, ולהר"ן עיקר הספק אי ילפינן לקידושין מנדרים. – [ובדעת הר"ן נראה בישוב קושיא זו, שרק אי לא ילפינן קידושין מנדרים ואין דין יד אז יש לחוש דואת חזאי קאמר משום שאין לסמוך אף על יד המוכיח. וכן מוכח לשונו בד"ה או דלמא]. ועי' בגליון שהקשה הגרע"א עוד על הר"ן מבעיא דיש יד לצדקה עי"ש.

והנה הרא"ש והתוס' ז"ל הלכו כאן בדרך שלישית, וז"ל הרא"ש בפירושו; "יש יד לקידושין, מי ילפינן מנדרים דנדרים לשון הקדש הן, שמתפים בדברים הנדורים, וקידושין נמי לשון הקדש כדאמרינן בקידושין (דף ב ע"ב) דלהכי קרי להו קידושין דאסר לה אכו"ע כהקדש, הלכך מהני בהו יד כנדרים. או דלמא קידושין ונדרים תרי מילי נינהו, וחידוש הוא בנדרים ולא ילפינן מינייהו" עכ"ל.

ובטעם שממאן הר"ן ז"ל בהאי פירושא נראה, שלפי פירושם כשאומר הרי את מאורסת

או מיוחדת וכיוצא לא ייתכן ספקא דרב פפא, שרק בלשון קידושין יש ענין הקדש דהיינו 'מקודשת' דאסר לה כהקדש. אבל בשאר לשונות אין בהם ענין הקדש. [ועי' תוס' קידושין דף ז ע"א שלהי ד"ה ונפשטו עייש"ה].

ואולי יש לשלב פירוש הרא"ש ז"ל בדרכו של הר"ן, ליישב צד הראשון דס"ל למילף במה מצינו אף דאיכא פירכא וכנ"ל. שלצד הראשון ס"ל שאין זה צד השווה הפשוט, אלא כדפירשו הרא"ש ותוס' דקידושין ונדרים חדא נינהו, דתרוויהו הו"ל מכח ההקדש. [ואולי ס"ל נמי, דהא דאמרינן בקידושין (דף ב ע"ב) דאסר לה אכו"ע כהקדש אינו רק בלישנא דקידושין, אלא זהו יסוד הקידושין, שהרי את מקודשת להיות לי, וגם בלשון מיוחדת או מאורסת להיות לי, ג"כ ביסודם אסר לה אכו"ע כהקדש. ודלא כשיטת התוס' בקידושין הנ"ל ודוק]. ועוד יש להאריך ולפלפל בזה, ועי' בחידושי הגר"ש שקאפ זצ"ל שהאריך בזה.

הבה"ח אליהו צבי חשין הי"ו

ביאור פלוגתא דרבוותא בדבר זה עלי כקרבן אי חשיב כעיקר הנדר או כהתפסה

א

עיקר הנדר הוא דווקא בהתפסה ובלא התפסה ידות הוא. או אף בלא התפסה אם מזכיר האיסור מפורש מעיקר הנדר הוא

ר"ן ריש מכילתין; "עיקר הנדר הוא, שיאמר דבר זה אסור עלי. ובין שהתפיסו בדבר אחר בין שלא התפיסו, זהו נדר האמור בתורה. אלא דהיכא שהתפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור, וכדאמרינן בריש פרק שבועות שתים בתרא (שבועות דף כ ע"ב) מאי טעמא דאמר קרא 'כי ידור נדר לה'', עד שידור בדבר הנדור. כלומר שאע"פ שנדר חל בלא התפסה, אפ"ה אם התפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור וכמו שכתבתי שם בס"ד. הלכך היכא שהתפיס ואמר 'הרי ככר זה עלי כקרבן' חייל נדריה, ועיקר נדר הוא זה" עכ"ל.

והרשב"א ז"ל פליג עליה וז"ל; "עיקר הנדר הוא שיתפיס דבר שאוסר על עצמו עכשיו בדבר הנדור ככר, כדאיתא בגמרין בפרקין (דף יב ע"א) ובשבועות (דף כ ע"ב), והלכך עיקר נדר הוא שיאמר הרי עלי ככר זה כקרבן".

וכ"כ בשיטה מקובצת בשם הרא"ם ז"ל; "עיקר נדר וכו' אומר דבר זה יאסר עלי כקרבן וכו'. אבל האומר נודר אני שלא אוכל ככר זה, אין זה עיקר נדר אלא ידות נדרים נינהו, דגלי אדעתיה דניחא ליה לאסור מן חברו או מן החפץ" עכ"ל.

והמאירי ז"ל הביא הפלוגתא ומסיק כדעת הר"ן, וז"ל; "אמר המאירי, צריך שתדע דרך הקדמה שהנדר שבנדרי איסור הוא שאוסר אי זה דבר על עצמו, כמו שנבאר בסוגיא. ולדעת גדולי הרבנים, עיקר הנדר הוא דרך התפסה בדבר שכבר היה חול ונתקדש, כגון שהיתה לפניו חתיכה של חולין והתיכה של בהמת קרבן, ואומר הרי עלי זו כזו או שיאמר הרי חתיכה זו עלי כקרבן, וכן הדין והענין אם התפיס אחר כן בזו שנאסרה עליו עכשיו, וכן לעולם זו אחר זו, כל שהוא מתפיס בדבר שאינו נאסר מתורת עצמו, אלא מתורת הקדש או קרבן או נדר. ולדעתם אלו אמר יאסר עלי ככר זה, או ככר זה עלי בנדר אין זה נדר גמור. אלא שהוא נכלל בדין הנדרים מחמת יד, ר"ל שהוא מידות הנדרים וכו'. ולמדנו מכל מקום שעיקר הנדר הוא על ידי התפסה וכו'. - ומכל מקום נראין הדברים כדעת מקצת רבותינו, והצרפתים הבאים אחריהם, שכתבו שהנדר הגמור אינו צריך התפסה וכו'. והגע עצמך אלו לא הוזכרו בתורה קרבנות והקדשות כלל, נתבטלה פרשת

נדרים בכך, לומר שאין לאדם במה שידור בדבר הנדור להתפים נדרו כנדר הראשון, אלא נדר הגמור הוא שאמר יאסר עלי ככר זה או ככר זה עלי בנדר או ככר זה עלי הקדש" עכ"ל.

ב

האומר דבר זה עלי "כקרבן" אם הוא נכלל בנדרי התפסה

עוד נחלקו הראשונים ז"ל בגדר "התפסה", שהר"ן ז"ל בסיום לשונו הנ"ל כתב; "שהתפים ואמר 'הרי ככר זה עלי כקרבן' חייל נדריה". נראה מדבריו שלא רק כשמשווה לדבר אחר הנדור שלפניו ואומר זה כזה הוא התפסה, אלא גם כשמזכיר להדיא בפיו, "כקרבן" הוי נמי התפסה, שהרי דימהו כקרבן. וכן מורים כל לשונות הראשונים הנ"ל, שאף בהזכירו במו פיו "כקרבן" הויא התפסה.

אולם הריטב"א ז"ל חידש כאן דבכה"ג לא מיקרי התפסה, וז"ל; "ובכה"ג שתולה איסור נדרו בהקדש לא חשיב מתפים בנדר. דלא חשיבא התפסה אלא כשאומר זה עלי כזה, אבל כשאומר איסור נדרו בפירוש או בידות שהוא כמפרש, אע"פ שתולה איסורו בדבר אחר שיהא כקרבן, אינו אלא כמפרש איסור נדרו. ואיסורא מנפשיה חיילא אככר זה ולא מחמת התפסתו של זה, וזה מבואר" עכ"ל. [אמנם אין לומר בדעתו שמשום העדר ההתפסה יירדו מדרגה וייעשו ידות, - אלא כל שפירש דיבורו להדיא, הוי עיקר הנדר אף בלא התפסה וכדעת הר"ן ודוק"ה בלשונו].

ונמצא לשיטתו אם מזכיר מפורש "כקרבן", הרי שיצא מגדר התפסה, והרי הוא מושך עליו האיסור מעצמו בלא כח ההתפסה.

והנה הרמב"ם בריש הל' נדרים (פ"א ה"א) כתב; "פירות מדינה פלונית אסורין עלי כל שלשים יום או לעולם, או מין פלוני מפירות העולם, או פירות אלו אסורין עלי כו' הרי זה נאסר בהן וכו'. וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי איסר".

ולהלן בהלכה ז באותו פרק; "האומר פירות אלו עלי קרבן, או שאמר הרי הם כקרבן, או שאמר לחבירו כל מה שאוכל עמך עלי קרבן או כקרבן, או הרי הן עלי קרבן. הרי אלו אסורין עליו, מפני שאפשר שידור אדם קרבן ויעשה בהמה שהיתה חול קרבן ותאסר" עכ"ל.

נראים הדברים שבכל אלו הכלילם הרמב"ם בכלל נדרי איסור הנאסרים מצד עצמם ללא שום התפסה. שכן לא הזכיר עדיין מענין ההתפסה ולא כלום. ומה שהזכיר "שאפשר שידור אדם קרבן ויעשה בהמה שהיתה חול קרבן ותאסר", לא שמתפים עתה נדרו באותו קרבן, אלא שכמו שיש בכוחו ואפשר לו לידור קרבן ולעשות מחול קרבן, כן בכוחו לאסור דבר המותר והאיסור נמשך מדיבורו עצמו כדינא דנדרים ואין צורך בזה לכח "התפסה".

ורק להלן בפרק ג מביא דינא דהתפסה, שאין מושך האיסור מכח דיבורו אלא מכח התפסתו. שבהלכה א שם כתב; "המתפים בשבועה פטור, ובנדרים חייב". ולהלן שם בהלכה

ג; "כיצד המתפים בנדרים חייב, שמע חבירו שנדר, ואמר ואני כמותך בתוך כדי דבור, הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו. "ובהלכה ד': וכן האומר הבשר הזה עלי אסור, וחזר ואמר אפילו אחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה, הרי הפת נתפשה ונאסרה" עכ"ל. – והיינו כשיטת הריטב"א שאם הזכיר בפיו כקרבן אינו צריך להגיע להתפים איסורו מדבר אחר שהרי פירשו בפיו. ודלא כהר"ן והעומדים בשיטתו בזה ודוק.

וביאור הפלוגתא בזה נראה שהוא, האם דין "התפסה" מתייחס לעצם הדיבור, או לחלות האיסור בלבד. שמצד חלות האיסור כאשר מזכיר במפורש שאוסר על עצמו הדבר כקרבן, אינו צריך להמשיכו לאיסורו משום מקום שהרי בפרשה דנדרים נתחדש שיכול אדם להמשיך איסור בדבר המותר, ואין צריך למשוך כח האיסור מדבר אחר. ורק כשלא הזכיר איסור כלל, רק דימה שתי חתיכות המותרת והנדורה, אז צריך לכח ההתפסה למשוך האיסור שבדבר הנדור אל הדבר המותר. ולשיטתם היינו עיקר חידושא דקרא ד"כי ידור" עד שידור בדבר הנדור, שיכול להמשיך עצם חלות האיסור מכח דבר אחר הנדור כבר שיתפוס איסורו גם בזה, וכעין דין התמורה שבקדשים.

והחולקים ס"ל שדין התפסה לדיבור הוא מתייחס, ולא לעצם החלות של האיסור, שכל שבדיבורו הוא מתפים וממשיל לדבר אחר הרי זו התפסה. ואדרבה לפי כמה שיטות בראשונים הוא בלבד עיקר הנדר כנ"ל, משום שהפסוק "כי ידור" בכה"ג איירי שמתפים דיבורו בקרבן הנדור. והיינו שההתפסה לצורת דיבור הנדר מתייחסת ולא לאופן חלות האיסור בחפצא.

ג

אם יש חילוק בין "קרבן" ל"כקרבן"

והנה בלשון המאירי מדוייק שמחלק בין אם אומר "קרבן" או "כקרבן", שההתפסה נחשבת רק אם יאמר "כקרבן", אבל כשאומר "ככר זה עלי הקדש" או 'קרבן' הרי שיצא מכלל התפסה.

ובהאמור מבוארים דבריו יפה, שמכיון שאנו מפרשים בהאי שיטתא ענין ההתפסה על צורת הדיבור אזלא ולא על חלות עצם האיסור. אם כן רק כשמדמה בלשונו בכ"ף הדמיון, ואומר "כקרבן", אז נמצא לשונו בהתפסה, שהרי פירש דיבורו בהתפסה שכשם שהקרבן אסור גם זה ייאסר עליו. אבל אם אמר בלא כ"ף הדמיון ס"ל שאין זו התפסה שהרי אמר שיהיה זה קרבן וקונם מצד עצמו לא מכח שום התפסה ודוק"ה. [ועיין לשון רש"י ז"ל בריש מכילתין שכתב "קרבן" בלא כ"ף הדמיון, וכתב שהוא מעיקר הנדר ולא מידות. אך לא פירש אם הוא בכלל התפסה או לא עי"ש ודוק].

הבה"ח ישראל טויסיג הי"ו

בענין ידות כעיקר

גמרא (דף ו ע"ב) בעי רב פפא, יש יד לקידושין
או לא. היכי דמי, אילימא דאמר לה לאשה
הרי את מקודשת לי וכו'. אלא כגון דאמר לה
לאשה הרי את מקודשת לי, ואמר לחבירתה ואת,
מי אמרינן 'ואת נמי' אמר לה לחברתה וכו'".

ופירש הר"ן ז"ל; "דאמר לה לאשה הרי את
מקודשת לי, ונתן לה שתי פרוטות. ואמר
לחבירתה וכו'. וכי אמרה דניחא לה הויא מקודשת
דחברתה קבלה בשליחותה, כדקי"ל בפ' האיש
מקדש (קידושין דף נב ע"א) דאשה נעשית שליח
לחברתה ואפילו במקום שנעשית לה צרה. אבל
ליכא לפרושי בנותן פרוטה לזו ופרוטה לזו, דודאי
משמע דכה"ג ליכא לספוקי כלל ב'ואת חזאי',
ואפילו תמצא לומר אין יד לקידושין, קידושין עצמן
הן" ע"כ.

ובגמרא קידושין (דף ה ע"ב); "אמר שמואל,
בקידושין נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר
לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת (ולא אמר
"לי") - הרי זו מקודשת". והקשו התם וכי סבר
שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים. פירוש
שהרי אמר "הרי את מקודשת" ולא קאמר למאן,
והו"ל ידים שאין מוכיחות.

וקשיא לפי דברי הר"ן שכיש מעשה ברור מצד
המקדש אל המתקדשת, שנותן פרוטה
בידה, אין בזה תורת ידות כלל, אלא היינו קידושין
עצמן. שמעשה נתינת הפרוטה לידה מוכיח עליה
שלקדשה נתכוין. אם כן התם נמי הלא איירי בנותן
לה כסף או שוה כסף מידו לידה, וא"כ מה איכפ"ל
שאין דיבורו מושלם שלא אמר "לי", תיפו"ל מצד
הוכחת מעשה נתינת הכסף מידו לידה והו"ל
עיקר הקידושין ולא ידות כלל.

ויש לומר לפי מאי דקי"ל דאשה נעשית שליח
לחברתה בקבלת הקידושין כמ"ש הר"ן, אם
כן יש לומר אף כשיש מעשה נתינת פרוטה לידה,
מכיון שלא דיבר כלל מזהות המתקדשת, ולא
הזכיר כי אם שהרי את מקודשת, יש מקום גדול
למיחש שלא התכוין אלא לעשותה שליח שתקבל
הפרוטה עבור חברתה ולא היא המתקדשת.

משא"כ בדידן שמדבר מזהות המתקדשת גם כן,
אלא שהוסיף עוד אחת ואמר גם
לחברתה 'ואת', באם נותן פרוטה לזו ופרוטה לזו,
אין מקום למיחש שנותן לשנית הפרוטה בשביל
שתעשה בה שליח לאשה שלישית שתתקדש.
שהרי אין לשון "ואת" יכול להתפרש אלא או
"ואת נמי" או "ואת חזאי", אבל זה בבלתי אפשרי
לפרש בדבריו שנתכוין ואת תהיי שליח לאשה
שלישית כמובן. ולפיכך שפיר בדידן בכה"ג נעשו
עיקר הקידושין. [מבוסס עפ"י חידושי מרן החתם
סופר זצללה"ה עיש"ה].

הבה"ח צבי אלימלך טויסיג הי"ו

בענין חטאת נדבה

ברייתא (דף ו ע"א); "הרי זו חטאת הרי זו אשם, אף על פי שהוא חייב חטאת ואשם לא אמר כלום. הרי זו חטאתי הרי זו אשמי, אם היה מחויב דבריו קיימין".

בפירוש המיוחס לרש"י כתב כאן חידוש גדול, שמעמיד כל חילוק הברייתא בין אם חייב חטאת או שאינו חייב, איירי רק באמר "הרי זו" שמתנדב זו הבהמה לחטאת, שבזה צריך שיהי' חייב חטאת, ושיפרש להדיא שזו לחטאתו. – אבל באומר "הרי עלי", אין צריך שיהי' חייב חטאת.

וזה לשונו (שלהי ד"ה דבריו קיימין); "שאם אמר 'הרי זו עלי חטאת', אע"ג דלא היה מחויב, הואיל ואמר 'עלי' דבריו קיימין" עכ"ל.

והיינו דסבירא ליה שכל הדין שאין החטאת באה נדבה, היינו שצריך שתבוא מחמת חיוב ולא מחמת נדבה, שאין היא מקרבנות הנדבה כעולה ושלמים ודומיהם, אלא על החובה בלבד היא באה. אבל אין צריך שתהי' דווקא לחובת חטאתו אשר חטא, וסגי אף בחובה שיחייב את עצמו בהתנדרו "הרי עלי", שבזה חלה חובה אקרקפתא דגברא, ושפיר הו"ל חטאת חובה ולא חטאת נדבה.

וכל המפרשים נזעקו בהאי חידושא רבא, עי' הגהות מהר"ב רנשבורג שהביא שכבר הרמ"ע מפאנו (סימן כו) נשאל על דברי רש"י הללו, שהוא נגד משנה מפורשת (מגילה פ"א, ובשקלים, וחולין דף ה ע"ב) "שאין החטאת נידר ונידב", הרי להדיא שאינו לא נידר (הרי עלי) ולא נידב (הרי זו). - והיינו משום שאינו יכול לבוא על כל חובה שהיא שחייב האדם את עצמו, כי הוא קרבן הבא לכפרת החטא בלבד, ולולא שחטא ונתחייב בו לא שייך כל עיקרו של קרבן, ואיך שייך להביא קרבן חטאת והוא לא חטא, ועל איזה חטא יכפר קרבנו בעדו וצע"ג. ומצוה גדולה ליישב דברי רש"י הללו.

ובשער המלך (פי"ב ממעשה"ק ה"א) תירץ, דהא דאמרינן שאין חטאת נידר ונידב, היינו דוקא להקרבה על גבי המזבח, שאי אפשר להקריבה כי אם על כפרת החטא, שללא החטא חסר יסודה של הקרבה כמבואר. אבל לחלות קדושת חטאת על הבהמה ס"ל לרש"י דשפיר תחול אף אם תבוא על כל חובה שהיא, גם על חובתו שהתחייב עצמו בה, שכל שהיא באה על איזו חובה שפיר חלה בה קדושת קרבן חטאת. ואמנם לא תוכל חטאת זו לעלות על גבי המזבח, אלא תהי' כחטאות המתות ותרעה עד שתסתאב ותמות, שרק להקרבת המזבח אינה ראויה בהעדר החטא הגורם הקרבתה, אבל עצם חלות קדושתה לאו בחטא דוקא תליא, אלא אף בכל חובה שהיא

יכולה קדושתה לחול, ותרעה עד שתסתאב ותלך למיתה.

ויש להקשות בזה מהא דתניא (תמורה דף טז ע"א); "תנו רבנן, רבי שמעון אומר חמש חטאות מתות, ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה וחטאת שכפרו בעליה וחטאת שעיברה שנתה". ואם איתא דאף חטאת שהתחייב על עצמו ללא שחטא תמות, איכא ששה חטאות מתות.

ותירץ בזה השעה"מ דהתם איירי בחטאות כאלו שמצד קדושתם שפיר ראויים להקרבה על גבי המזבח, ורק מצד הלכה למשה מסיני לא יעלו על גבי המזבח אלא מתות, אבל זו החטאת שאנו עוסקים בה לא הורידוה מהמזבח למיתה, אלא מיסודה למיתה אזלא, שלא חלה עליה קדושת מזבח כלל, לפי שמיסודה אינה רואיה להקרבה על גבי המזבח.

ובקהלות יעקב (סימן ז) הקשה על דרכו של השעה"מ, איך יתכן לומר שתחול לכתחילה קדושת הגוף להיות החטאת הולכת למיתה, [שהרי מקדושת חטאת עסקינן ולא מקדושת דמים בעלמא לבדק הבית, שאז אין בה שום חלות 'חטאת' דוקא]. והרי אין מפרישין לכתחילה קרבן שילך לאיבוד, ורק אם כבר קדוש ובדיעבד אי אפשר להקריבו אמינא שתלך למיתה, אבל אסור לכתחילה להביא קדשים למצב שהוא ברור מראש שיילכו למיתה עי"ש.

והקהלות יעקב חידש דרך חדש ביישוב דברי רש"י המחודשים הללו, דהא דאמרינן דאין חטאת נידר ונידב, היינו כשאין שום סיבה המחייבת חטאת, שכמו שנת' יסודה של קרבן החטאת על כפרת חטא היא באה, וזה כל יסוד הקרבן, ואם חסר היסוד נפל הבנין ולא שייך שום חטאת בעולם לא בנדר ולא בנדבה כשאינה באה על החטא. ברם, זאת יוכל להתחייב עצמו שהרי עליו להביא חטאת המכפרת על החטא, ולעת אשר יימצא או הוא או חבירו שיתחייבו באיזה חטאת על איזה חטא ח"ו, אז ישלם חובתו שהחייב להביא קרבן חטאת, ואה"נ ללא שיבוא לכפרת חטא אין זו חטאת כלל, אבל שייך להתחייב עצמו שפיר בעצם חובת הקרבן שמוטל על ראשו להביא חטאת שמנה, ובמציאות לא תתכן השלמת נדרו כי אם כשתבוא לכפרת איזה חטא.

הבה"ח נפתלי אברהם טשינגל הי"ו

בדין צדקה כהקדש

יש לדון בנודר חפץ לצדקה ונגנב או נאבד לו אותו החפץ, האם צריך ליתן חפץ אחר לצדקה במקומו דהיינו אחריותו עליו או אין אחריות החפץ עליו ויפטר מן הצדקה.

וברמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"ח ה"ד, וכן בשו"ע יו"ד סי' רנ"ז סעיף ג' אי' דהצדקה הרי היא ככל הנדרים ע"כ היינו דהנודר לצדקה כנודר לקדשים דמיא. וא"כ נדמי לה לקרבנות כמו בקרבנות באומר הרי עלי חייב באחריות הקרבן ובאומר הרי זו אין חייב באחריותה, כמו"כ גבי צדקה דאם אומר הרי חפץ זה לצדקה הרי זה מתחייב באחריותו.

ופשטות הדבר דכמו בחפצים כמו"כ במעות דאם מתחייב מעות לצדקה הו"ל כהרי עלי ואם נתחייב מטבע זו הו"ל כהרי זה.

אמנם במטבעות כ"ז שלא הגיע ליד גבאי אע"פ שאמר מטבע זו יכול להחליפו במטבע אחרת משא"כ משהגיע ליד גבאי אסור אפי' לגבאי הצדקה לפרטו אם לא לצורך עניים. כדאי' ברמב"ם שם ה"ד וז"ל אחד האומר סלע זו לצדקה או האומר הרי עלי סלע לצדקה והפרישו, אם רצה לשנותו באחר מותר ואם משהגיע ליד גבאי אסור לשנותו ואם רצו הגבאים לצרף המעות לעשותן דינרים אינם רשאים עכ"ל.

אבל לצורך עניים מותר אפי' להלוותן לאחרים כדאי' שם הלכה ה' מפני שהצדקה אינה כהקדש שאסור להנות בו.

א"כ אע"פ דעצם חומרת נדר לצדקה הוי ככל הנדרים ואפי' כנדרי הקדש, בכ"ז קדושה כהקדש אין בצדקה דהקדש אסור בהנאה ובצדקה מותר בהנאה.

הבה"ח ברוך יעקובסון הי"ו

בדין כינויין

דף י ע"א; "איתמר, כינויין - רבי יוחנן אמר לשון אומות הן, רבי שמעון בן לקיש אמר לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בו וכו'".

מפרש הרמב"ם (פ"א מהלכות נדרים הל' טז); "יש מקומות שאנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון, ומכנין על דבר בדבר אחר, הולכין שם אחר הכנוי. כיצד כל כנויי קרבן כקרבן, האומר הרי הן עלי קונם קונח קונז הרי אלו כנויין לקרבן. חרק חרף חרך, הרי אלו כנויין לחרם. וכן כל כיוצא בזה הולכין אחר לשון כלל העם באותו מקום ובאותו זמן" עכ"ל.

ובר"ד"ז שם נעמד בלשון רבינו הרמב"ם "הולכין אחר לשון כלל העם". שלא נתבאר בדברי רבינו אם פוסק כדברי ר' יוחנן שאמר לשון גויים הם, או כר"ל דאמר לשון שבדו להם חכמים. ומסתברא דלא שביק כר' יוחנן ופסק כר"ל. – אלא דקשיא לי' וכי מפני שהוא לשון גויים יהא כינוי לקרבן, אלא מפני שעלגי הקודש אינם יכולים להוציא הלשון כתיקונו, מוציאים אותו כלשון הגויים שנתערבו בהם. ואם כן הכל לפי המקום והזמן, ואפי' במקום שאין שם גויים או שאין להם לשון ידוע לקרבן, ויש עלגים שאינם יכולים לומר קרבן, ומכנים באחד מאלו השמות הולכים אחריהם, דקי"ל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם. ואפילו מי שהוא בקי בלשון ונודר באחד מאלו הלשונות הוי נדר, דכל כינויי נדרים כנדרים, ואין חילוק בין בקיאים לשאינם בקיאים, כיון שהוא לשון כלל העם ע"כ.

נמצא, הרמב"ם לא הזכיר כי אם "לשון עלגים", ולא פירש אי כר' יוחנן משום לשון אומות או כר"ל משום לשון שבדו חכמים. ולפי ביאור הרדב"ז בשיטתו שפוסק כר' יוחנן, מכל מקום לא הביא את דברי ר' יוחנן ממש, משום שאינו סובר שצריך "לשון אומות" דווקא, אלא שהוא מפרש טעם שבחרו העלגים בלשון זה שהוא מלשון האומות שנתערבו בהם.אבל באמת אף אם יאמר הכינויין בלשון עלגים בלבד שאין בה לשון אומות כלל, מכל מקום הכל לפי המקום והזמן, ומכיון שמכנים הם בלשונות הללו הו"ל שפיר נדר מעליא.

והנה בעצם פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש כתב הר"ן בריש מכילתין (דף ב ע"א) בזה"ל; "לר' יוחנן דאמר לשון נכרים הם, ודאי הנודר בהם כנודר בעיקר קרבן שהנדרים נאמרים הם בכל לשון. ואפי' לר"ל נמי דאמר שהם לשון שבדו להם חכמים, הרי הם ג"כ כנדר גמור מדאורייתא. שהרי כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה, ולא גרעה הסכמת חכמים ז"ל מהסכמתם הלכך הוו להו מדאורייתא וכו'" עכ"ל עי"ש שהוכיח כן מסוגיא דריש נזיר.

ונראה מקור האי דינא במסכת סוטה בריש פרק אלו נאמרין דתנן התם (סוטה דף לב ע"א) "אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וכו' ושבועת העדות ושבועת הפיקדון". ומפרש בגמרא (שם דף לג ע"א); "שבועת העדות, דכתיב (ויקרא ה) 'ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה', בכל לשון שהיא שומעת. שבועת הפקדון, אתיא 'תחטא תחטא' משבועת העדות".

וכתבו שם בתוס' (ד"ה אתיא); "נראה דהא גזירה שוה לאו דוקא נקט לה הכא, דהא מהיכא תיתי דנבעי בלשון קודש, אדרבה בלא גזירה שוה דתחטא תחטא הוה משמע טפי דבכל לשון וכו'" עכ"ל. ועי"ש רש"י ד"ה שבועת העדות מנלן וכו'.

נראה מדבריהם שבלא גזירה שווה מסברא פשוטה לא היינו למדין דין השבועה משבועת הר גריזים והר עיבל, ודין פשוט הוא שהשבועה נאמרת בכל לשון. [ורק בשבועת העדות בעינן קרא שנאמרת בכל לשון כמבואר שם בדבריהם בד"ה שבועת עיש"ה].

ואם כן הדין פשוט כמו כן גם בשבועת ביטוי, וכמו כן אף בנדרים מכיון שהסברא הפשוטה היא שנאמרת שבועה וכמו כן הנדר בכל לשון ולא רק בלשון הקודש. ולפיכך פשיטא דלר' יוחנן שהכינויין לשון נכרים הם, הרי שמעיקה"ד נאמרים הנדרים בכל לשון, והו"ל שפיר נדר מדאורייתא.

ובהמשך דברי הר"ן שם הקשה; "ואיכא למידק, לר"י דאמר לשון נכרים הם, מאי שנא דפריש הנך לישני דקונם קונח קונם טפי משאר לישני, לימא הנודר בכל לשון נדרו נדר. - והנכון שראיתי בזה הוא מה שפי' החכם הגדול ר' יהודה בר' חסדאי ז"ל דרבותא אשמעינן דלא מבעי בלשונות נכרים שהם לשונות גמורים שהנודר בהם נדרו נדר, שאפי' בלשונות שאינן גמורים כגון אלו דקונם קונח שהרי לשון הקודש הוא אלא שנשתבש, וסד"א שהנודר בהן לא יהא נדר כיון שאינן לשון גמור בפ"ע, קמ"ל דכיון שהנכרים מדברים בהם אע"פ שאינו מעיקר לשונם אלא משיבוש שהוא בידם, הרי הוא נדר גמור. וכ"ש שאר לשונות הנכרים, ויש הוכחה לפירוש זה בירושלמי. והיינו טעמא נמי דקרי להו 'כנויין', כלומר שהם מלשון נדר אלא שהוא מכונה, כמו המכנה שם לחבירו" ע"כ.

ויש לחקור באלו הלשונות שנפלו מלשון הקודש ונובעים משיבוש שבלשה"ק, אלא שהנכרים מדברים בהם ונעשה לשון אומות. אם אתינן עלייהו מדין לשון הקודש או מדין כל לשון. דיש להבין הרבותא דאשמעינן ר' יהודה בר' חסדאי ז"ל בתרי אנפי, או דקמ"ל שאף כי נשתבשו אלו הלשונות מלשון הקודש, מדין כינויים חזרו להיות כדין לשון הקודש, ומחמת לתא דלשון הקודש נאסרו. ומה שהוסיף שהנכרים מדברים בהם, הוא רק להחזיר השימוש בהם, שלא הוו כצפצוף תיבות בעלמא, אבל לא מחמת לשונם חייל אלא חזר להיות כלשון הקודש.

או דלמא מאחר ונשתבשו ליכא בהו דינא דלשוה"ק, אלא מחמת שהנכרים מדברים בהם, אתינן עלייהו מחמת לתא דלשון האומות,

ודיבור הנכרי באלו הלשונות הוא הוא הנותן בהם דין כינויין, מחמת שנאמרים בכל לשון כנ"ל מסוגיא דסוטה.

והנפקא מינא בחקירתנו זו, בדברי הרמב"ם שפתחנו בהם שכפי שדייק הרדב"ז בשיטתו ממה שהתעלם מלפסוק להדיא אם כר' יוחנן או כר"ל, שבאמת אין צריך לשון אומות דווקא, ואף אם אין שום אומה מדברת בלשון זה, ורק שפת עלגים היא שמדברים בשיבוש הלשון ונהוג העם בכינויי שיבוש הללו הו"ל נדר.

ונראה שדין זה ניחא רק לדרך הראשון שבחקירה, שמחמת לתא דלשון הקודש אתינן בכינויין, ושימוש האומות בהם אינו אלא לסימן ולא לסיבה, שמדברים בלשון הגויים שנתערבו בהם, אבל שפיר אין זה לעיכובא שיהיו הכינויין מלשון אומות, דהא מחמת לתא דלשון הקודש נאסרו.

אבל לפי צד השני, שבשיבושם נפלו מלשון הקודש ואי אפשר לבוא עליהם מחמת לשון זו לאחר ששיבשוהו ועילגוהו, ואם כן דיבור הנכרים בשיבושים אלו סיבה הוא ולא סימן, והיינו שנותן בהם שם כינויין, מחמת דינא דהנדרים נאמרים בכל לשון. אם כן צ"ע בפסקו של הרמב"ם והרדב"ז הנ"ל, בלשון עלגים שאינו לשון אומות מהיכי תיתי להכניסו בדין כינויים, ומאיזה לשון ניתי עליה וצ"ע.

והנה פשיטות לשון הר"ן ז"ל מוכיח כצד השני, שכתב "קמ"ל דכיון שהנכרים מדברים בהם, אע"פ שאינו מעיקר לשונם אלא משיבוש שהוא בידם, הרי הוא נדר גמור. וכ"ש שאר לשונות הנכרים". – ומשמע שמדין לשונות הנכרים אתינן עליה, ונקטא כסיבה ולא כסימן, וכלשונו "מכיון" שהנכרים מדברים בהם, היינו דאהני להו להיות כינויין ודוק.

איברא בדעת התוס' ריש מכילתין מוכח כצד הראשון שבחקירה, שכתבו ביישוב תמיהת הר"ן הנ"ל, למ"ד לשון נכרים אמאי נקט הני לישני, לימא בכל הלשונות שהם נודרים בלשונם יהא נדר. ותירצו; "ואומר ר"י, ודאי אם יהא כלשונם יהא נדר, אחרי שהם מבינים, והני דמתני' אפי' לא יבינו האי לשון הרי הוא נדר" עכ"ל.

הרי, שחילקו התוס' בין כינויין דמתניתין לשאר לשונות הנכרים, שבלשון אומות צריך להבין מה שאומר, ובלשונות דמתניתין אין צריך להבין, מכיון שאמר בלשון משנתנו הרי זה נדר.

והרשב"א ז"ל תמה טובא על דברי הר"י ז"ל, מנין המציא האי סכינא חריפא לחלק בין לישנא דמתניתין ללשון אומות, ממנ"פ אם צריך הנדר להבנת הלשון ה"ה בלישני דמתניתי' צריך להבין, ואם אין צריך שיבין מ"ט בשאר לשונות הצריך ההבנה. – וז"ל הרשב"א ז"ל; "ואיני יודע טעם לדבריהם, שאם נדר באחד משאר הלשונות ומתכוון לנדר, אע"פ שאינו מבין משמעות הלשון מכל מקום חל הנדר דפיו ולבו שוין. ואם אתה מצריכו להבין משמעות הלשון ממש, ולא קרינן פיו ולבו שוין עד שיבין משמעות הלשון ממש, אף בקונם וקונח לא יהא נדר, ומאי שנא הני".

והאומנם מחמת האי קושיא רבתי פליג הרשב"א

על הר"י, ומסיק; "ומסתברא דאין הפרש בין אלו לשאר הכינויין, אלא שאלו היו ידועין אצלם והכירום, וה"ה לכל השאר" עכ"ל. והיינו שמסיק שמכיון שפיו ולבו שוין לנדר ועל כך הוא מכוון אין שום צורך שיבין משמעות הלשון ממש, דבתר כוונת הנודר אזלינן ומכיון שנתכוין לנדור אף בשאר לשונות שאינם מבינם הויא נדר. **אך ביישוב שיטת התוספות, ע"כ צריכים אנו**

לומר כצד הראשון שבחקירתנו, שחילוק גדול יש בין לישני דמתניתין לשאר לשון האומות, וס"ל להתוס' החילוק ביסוד הבנת משמעות הלשון שאומר, דתליא בין לשון הקודש לשאר לשונות, שרק בלשון הקודש שהוא לשון אמיתי סגי גם ללא הבנת האומרו ומזכירו, שהרי התיבה שהוציא מפיו מצד האמת יש בה לשון נדר. משא"כ לשון האומות שאינה אלא הסכמת התושבים לצפצף כו"כ על כוונה זו, ואין בה משמעות של אמת לנדר. כאשר השריש לנו הר"ן ז"ל בפתיחת מסכתנו. ולפיכך בשאר לשונות רק הבנתו במשמעות הדבר היא זו שנותנת בה שם לשון, כי אין בה שום לשון מצד עצמה. משא"כ לשון הקודש, אף ללא הבנתו הוא לשון מצד עצמו ודוק.

ובזה הלכו התוס' כצד הראשון שבחקירתנו, שאלו

הלשונות דמתניתין נשארו אף לאחר שיבושם בכלל לשון הקודש, ולא מחמת לתא דלשון אומות אתינן עלייהו, אלא הרי הם בכלל לשון הקודש, אף כי נתשבשו, והיינו עיקר חידושא דכינויין. ולפיכך שפיר ניחא מה שחילקו שלשונות דמתניתין אף אם אינו מבין הו"ל נדר מעליא, אבל בשאר לשון אומות צריך שיבין משמעות הלשון שאומר ואם לא הבין אין כאן שום לשון כמבואר. וניחא קושיית הרשב"א בעזהי"ת. [ועי' ביאור הלכה ריש סימן ס"ב].

הבה"ח שמחה בונים כהנא הי"ו

בענין ידות נדרים

בגמ' נדרים ג' עמוד א' ומה נדרים עובר בבל יחל ובבל תאחר אף נזירות עובר בבל יחל ובל תאחר. הנה האבני מילואים תשובה כ"ב הביא מחלוקת האחרונים בגדר דין נזירות דעת המהרי"ט דחל עליו קדושת הגוף וממילא נאסר ביין ותגלחת, ודעת מהר"י בן לב דהוה איסור חפצא דהיינו דאוסר על עצמו תיגלחת שערו ושתיית יין ולכאורה בשלמא לשיטת המהרי"ט א"ש הטעם דבעינן להקישא דנזירות לנדרים לענין בעל יחל כיון שמעולם לא אסר על עצמו רק שקיבל עליו קדושת נזירות ונתחייב בדיני נזירות ולהכי ללא הקישא לא שייך בל יחל אבל לשיטת המהר"י בן לב דהיינו שאסר על עצמו תיגלחת שערו ושתית יין מה צריך הקשא כלל הרי גם בלא הקשא נדר גמור הוא.

ונראה דהנה בהר"ן דף ב': הביא דברי הרמב"ן דנדר בלשון שבועה מהני והר"ן חולק עליו דלא מהני והטעם להרמב"ן דמהני מדין יד וכנראה דפליגי מה נתחדש בדין יד דלהרמב"ן נתחדש דכל שמדבריו מוכח כוונתו לנדר סגי אף שאין בלשונו נדר ואם כן שפיר מהני נדר בלשון שבועה אמנם לדעת הר"ן לא נתחדש בדין יד אלא דאף שלא גמר דברו אנן גמרין דברו וכמבואר ברא"ש דף ב. אבל לעולם לשון נדר בעינן ולהכי לא מהני נדר בלשון שבועה.

ולפי זה יש לומר לדעת הר"ן דבעינן לשון נדר דווקא אם כן, אף דכוונתו באמרו הריני נזיר לאסור על עצמו שתית יין ותגלחת שערו מ"מ כיון שלא אומר בלשון נדר לא מהני וכדעת הר"ן ולפי זה צריך לומר דהמהר"י בן לב יסבור כהר"ן ולא כהרמב"ן ולהכי צריך ולהכי צריך ההיקש נזירות לנדרים יחל.

והנה הרמב"ם בספר המצות מצוה קנז כותב דהמחייב עצמו בקרבן ועבר ג' רגלים ולא הביא קרבן עובר בבל יחל ובבל תאחר והקשו עליו דמה שייך ובבל יחל הרי לא יתחייב כל בג' רגלים אלא שהתחייב בקרבן והתורה חייבתו להביאו קודם ג' רגלים אמנם הוא עצמו לא התחייב בזה כלל ומה שייך עבירות בל יחל כלל.

ולפי מה שכתבנו אם כן יש לומר לדעת הרמב"ן דאין צריך לשון שבועה אלא כל שמוכח כונתו לנדר סגי אם כן שפיר אתי דברי הרמב"ן דהוי כאילו נתחייב עצמו בזה וממילא עובר בבל יחל.

והנה לשון הרמב"ם פרק א' דנזירות בסוף דברו וזה לשונו וכן אסור להטמא למתים או לאכול דברים שאסורין הכתיב עליו מגפן היין כל ימי נזרו מוכח כשיטת המהרי"ט דהיה איסור גברא.

ולפי מה שכתבנו יש לומר דהרמב"ן לשיטתו דנדר בלשון שבועה מהני הוכרח לומר כשיטת המהרי"ט דאילו לשיטת מהר"י בן לב צריך עיון מה צריך הקיישא דנדרים לנזירות לענין בבל יחל ולהכי נקט כהמהרי"ט.

והנה בקידושין דף מט: בסוגיא דדברים שבלב הקשה הרשב"א דאיך מהני אהא כשהיה נזיר עובר לפניו הרי הוי ליה דברים שבלב וקיי"ל דדברים שבלב אינו דברים ומכח זה הוכיח דכל שאינו סותר לדיבור פיו ליכא חיסרון לדברים שבלב ועיין שו"ת אחיעזר יו"ד סימן י"ט אות ג' שהאריך בדבריו ואמנם הר"ן שם תירץ דכיון שמדין יד אתרבי על כן כל שהוציא מפיו אף שלא גומר דבריו מהני מדין יד.

מבואר מזה דשיטת הרשב"א כהרמב"ן דאין צריך לשון נדר ודין יד היינו דפיו ולבו שוין ועם כן שפיר הקשה אמנם הר"ן לשיטתו דיד היינו דגומרין דברו ונחשב לשון נדר ממש שפיר תירוץ דמדין יד ליכא חסרון בדברים שבלב.

ועיין ברשב"א דף ו דענין מוכיח מהני להשוותו יד דאף שאין כן לשון נדר סגי מדין יד מה שפיו ולבו שווין.

ולפי זה יש לדחות מה שכתבו אחרונים להניח דברי הרא"ש בקדושין סימן ב' כשיטת הברכת שמואל סימן א' דאם דבקידושין דעלמא לא צריך אמירה כדמכח בעסוקין באותו ענין מכל מקום היכא דכונתו לקדש בדיבור בעינן דיבור דווקא ממה שכתוב הרא"ש שם וזה לשונו... ועם היה מדבר עמה על עסקי קדושין לקדש לו דנותן לו כסף ואומר הרי את מקודשת ולא אומר לי מסתברא מה שמדבר עמה תחלה שתתקדש לו הוה הוכחה טפי מנזיר עובר לפניו עכ"ל.

ולכאורה דברו צריך עיון דמה חידוש כלל והרי כיון שעסוקין בענין קדושין אין צריך אמירה כלל ועל כרחך כשיטת הברכת שמואל דהיכא דמקדש על ידי אמירה דבעינן אמרה דווקא ועל זה כותב הרא"ש דמסתברא דכיון שעסוק באותו ענין הוא לי יד מוכיח ומונח טפי מנזיר עובר לפניו.

אמנם לפי מה שביארנו דשיטת הרא"ש בדין יד היינו אינו דגומרין דברו לפי זה מוכח דבענין לשון נדר דווקא וממילא ענין מוכיח לא מהני כלל מדין יד אם כן מה בזה דעסקין באותו ענין מכל מקום אינו אלא ענין מוכיח ולא מהני כלל מדין יד.

אלא נראה ביאור דברי הרא"ש כשיטת המהרי"ט הובא באבני מילואים סימן כ"ז סעיף קטן י"ד דאף דאינו מוכיח לא מהני מכל מקום כשאומר אהא והיה נזיר עובר לפניו שפיר דמהני. דהוא לשון מעליא אם כן הכי נמי יש לומר דאף דהרי את מקודשת בלא לי לא הוא לשון מעליא מכל מקום הכי דהוה עסוקין באותו ענין נחשב לשון מעליא.

והנה בגמרא דף ו' ע"ב בעיא רב פפא יש יד לקדושין וכו' ובקובץ שיעורים קדושין אות כ' ובברכת שמואל קדושין סימן א' הקשה דמה

בעינן בקדושין דין יד כלל והרי קיי"ל דבקדושין בעסוקין באותו ענין סגי ובאבני מילואים סימן ל"ה סעיף קטן ט' הוכיח דברי הברכת שמואל דכותב דגבי גירושין בלא דיברו של הבעל נמי מתגרשת מה שאין כן בקדושין דבלא דיברו אינו מתקדשת כלל מוכח דבעינן אמירה בקידושין.

ויש לדין בהוכחה זו דיש לומר דכונת הברכת שמואל דבגרושין דלא בענין דעתו ויכל לגרשו בעל כרחה אם כן לא בענין שידבר כלל כי גם אם איני יודעת דלשם גירושין מתכוין מהני מה, שאין כן בקדושין דבלא דעתו אינה מתקדשת צריך שיאמר כדי שתעדה דלשם קידושין מתכווין. ועיין בחידושי הגאון ר' שמעון שקופ זצ"ל בסוגיין ועיין עוד בתורת גיטין סימן קמ"א סעיף קטן ס"ו.

ובעיקר קושיית האחרונים נראה לתרץ דלעולם בקידושין באומדנא דמוכח סוגיא ולהכי מהני בעסוקין באותו ענין דמזה מוכח כוונתו דלשם קדושין מתכוין.

אמנם מה דמהני דיבור בקידושין אינו מיישב דמזה מוכח כונתו לשם קדושין אלא מדין דברים שבלב אינם דברים ועיין בנתיבות המשפט סימן כ"ה סעיף קטן א'.

ואם כן יש לומר לשיטת הר"ן דבעינן לשון נדר דווקא ובדין יד נתחדש דבעינן לשון נדר דווקא. אם כן שפיר אף דאין מוכח כוונתו דלשם הקדושין מתכוין מכל מקום מהני מדין לשון קדושין דדברים שבלב אינם דברים ולא בתר כוונתו אזלינן אלא בתר דיבור פיו.

הבה"ח יהודה לופיאן הי"ו

היתר החכם בנדרי אשה שהקים בעלה

בגמרא (דף ח ע"ב) "רבינא הוה לה נדרא לדביתהו, אתא לקמיה דרב אשי אמר ליה, בעל מהו שיעשה שליח לחרטת אשתו. אמר ליה, אי מכנפין אין, אי לא לא" ע"כ.

הקושיא המתעוררת מיד, מאי טעמא אתא רבינא לקמיה דרב אשי, הא בנדרא דדביתהו יש בכוחו להפר לה בתור בעלה, ואינו נצרך ליעשות שליח לחרטתה כלל וכלל. - והנה בקושיא זו תירצו רבותינו הראשונים ז"ל כמה תירוצים:

א. רש"י ז"ל כתב; "ואיהו לא הפר לה בו ביום ששמע" עכ"ל. היינו שביום שמעו בלבד יכול הבעל להפר, כדכתיב (במדבר ל, יג) "ואם הפר יפר אתם אישה ביום שמעו". ומכיון שלא הפר לה בו ביום, שוב אינו יכול להפר לה, ושפיר הוצרך ליעשות שליח לחרטתה שיתירנה החכם.

ב. הרא"ש והתוס' ז"ל הציעו שתי תשובות בשאלה זו, וז"ל התוס' (שמפרטים יותר דיבורם); "מיירי בנדרים שאין בהן 'עינוי נפש', לכך לא היה יכול להפר. אי נמי, כשקיים לה הנדר. מיהו למ"ד (לקמן דף סט ע"א) אין נשאלין על ההיקם, צריך לומר כפירוש ראשון. ועתה אשתו אמרה ליפתח בחרטה לנדרה, כדי שיאמרו לרב אשי" עכ"ל.

ג. הנימוקי יוסף (דף ב ע"א בדפי הרי"ף) הביא בתירוצו הראשון כתירוץ קמא דהתוס' והרא"ש, ובתירוצו השני כרש"י ז"ל. וז"ל; "היה צריך התרת חכם שלא היה מדברים שבינו לבינה ולא מנדרי עינוי נפש. או ששמע והחריש ביום שמעו" עכ"ל.

ד. ובחידושי המאירי הביא רק התירוץ הראשון; "שלא היה בעלה יכול להפר ביום שמעו, כגון שלא היה מנדרי עינוי נפש ולא מדברים שבינו לבינה" עכ"ל. - וכן הוא בשיטה מקובצת כאן דאיירי "כגון שלא היו בו עינוי נפש, דאלו בהיו בו ענוי נפש קיימא לן דהבעל מפר" ע"כ.

והנה הטעם שבחרו הראשונים ז"ל תירוציהם כל אחד לפי דרכו בענין אחר, ולא הלכו כולם בדרך אחת שווה, נראה שלפנינו מחלוקת גדולה בעיקרי הדינים אם שואלים על ההיקם ועל ההחרשה, וכאשר אבאר בעזהי"ת.

הנה התירוץ שהביאו הרא"ש ז"ל והתוס', דאיירי בשקיים לה בעלה נדרה. – כבר הרגישו התוס' עצמם, דהיינו דוקא למאן דאמר דנשאלים על ההיקם. דהיינו שאף לאחר שקיים בעלה נדרה, יכול החכם להתירה, אבל לא למ"ד אין נשאלין על ההיקם.

[וילה"ע שאין הדבר ברור בסוגיא דלהלן (דף סט ע"א) שבזה פליגי המ"ד שם אם נשאלין אצל חכם אחר היקם הבעל, עי"ש בפירושי

הראשונים לסוגיא דהתם ואכ"מ. ואמנם הרא"ש לא תלאו כלל בפלוגתא דאמוראי, ועי' במאירי שהובא להלן].

ודעת רש"י והנימוקי יוסף, נראה שבדוקא לא תירצו שהקים לה בעלה, רק שלא הפר לה ביום שמעו והחריש. ודווקא בכהאי גוונא ס"ל שיכול החכם להתירה מכיון שבעלה החריש ולא הקים את נדרה, אבל אילו הקים וקיים את נדרה בפועל פליגי על הרא"ש והתוס', וס"ל שאז שוב אין החכם יכול להתירה.

ודעת השטמ"ק והמאירי שלא הביאו אלא האי תירוצא, דלא איירי בנדרי עינוי נפש ולכן לא היה רבינא יכול להתירה, ולא הביאו התירוצים האחרים שקיים לה או שהחריש. נראה דסבירא להו שאפילו בשתיקת הבעל והחרשתו, גם כן לא יוכל תו החכם להתיר את נדרה, מכיון שבהחרשתו חלו נדריה עליה לעולם, וא"א לחכם להתירה וכ"ש אם קיימם בפועל.

[**וסברת** מחלוקת המאירי והשטמ"ק על רש"י והנמו"י, בדין ההחרשה. – נראה שנחלקו בחקירה הידועה בטעם שבהחריש לה קמו נדריה, אם חשיבא ההחרשה כהיקם בפועל, שכל שלא היפר בשלילה חשיבא החרשתו כהקמה בחיוב. וכשם שאין נשאלים לחכם על ההיקם כן אין נשאלים על ההחרשה. וכן מורה לשון הכתוב (במדבר ל, יב) "ושמע אישה והחריש לה, לא הניא אותה, וקמו כל נדריה וגו'", ואם קימתם נובעת רק מהעדר ההפרה לא הי' הכתוב צריך לומר כאן כלום, ויחריש מדין זה. ואין לו אלא לומר שיכול להפירם. ועל כרחך דהיינו דקאתי קרא לאשמעינן שבהחרשתו הרי הוא מקימם בפועל ודוק. - או דלמא אין בהחרשה היקם כלל, רק כלשון רש"י ז"ל הנ"ל "דאיהו לא הפר לה בו ביום ששמע", וכוונת הכתוב בתוצאה היא, שמכיון שלא הניא אותה ולא היפר ממילא קמו נדריה, אבל לא שתחשב החרשתו כהקמה. ולפיכך ס"ל לרש"י והנמו"י לחלק בזה, שרק על ההיקם אין נשאלין, שמכיון שהקימו קמו לעולם. אבל בהחרשה שלא עשה בנדרה ולא כלום לא הקימו ולא הפירו, שפיר נשאלין עליה אצל חכם].

איברא יש לציין שבדעת המאירי ז"ל אין הדבר ברור, שכן הוא עצמו הביא בהמשך דבריו כאן פלוגתא דרבוותא ז"ל בהאי דינא ממש. וז"ל; "ויראה שהדין כן [שהבעל מצטרף לשלשה ומתיר נדרי אשתו], בנדר שהיה להפרו ביום שמעו ולא היפר ועבר היום, או שקיים. - שאף על פי שאינו יכול עוד להפר, מכל מקום מותר הוא להזקק בהתירה מתורת חכם. וכל שכן שיש לה היתר בשאר חכמים. שאין קיומו עושה בנדרה, אלא שעושהו כנדר אלמנה וגרושה, אשר אין לה קצין שוטר ומושל להפר נדרה, אלא שחכם יכול להתירה. ויש חולקין לומר, שכל שקיים הוא את נדרה, אין לה היתר על ידי חכם, מטעם כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת. ואינו כלום כמו שביארנו בפרק השולח" עכ"ל.

נמצא לפי מאי דמסיק על דעת החולקין לומר שאין נשאלים לחכם אחר היקם שאינו

כלום, אם כן היה יכול להעמיד שמועתנו גם בנדרי עינוי נפש ובשהקים אותם בעצמו ביום שמעו, ולכן אינו יכול להפר, ונצרך להביא חרטתה אל החכם, וכתירוץ הרא"ש ז"ל בזה. – וכנראה לא אבה לעייל נפשיה בפלוגתא, אף דלא ס"ל כהחולקים, והעמיד בדרך השווה לכל, שלא היו נדרי עינוי נפש.

[וסברת המחלוקת נראה מבין בתרי לשונות הזהב של רבינו המאירי ז"ל כאן ובגיטין (דף פג ע"ב), אם כוונת דין התורה בממשלת בעלה עליה לענין נדרים, הפקיע ממנה חילוק דעתה לעצמה בנדרים, וכל נדרה מלכתחילה אינו תלוי אלא בדעתו של בעלה, והיינו דאמרינן שכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, ומכיון שבדעתו של בעלה קיים את נדרה שוב אי אפשר לה להישאל על זה הנדר. [ובגיטין שם כתב המאירי דלפי זה, אם גם הבעל מסכים ורוצה להישאל, שפיר יכולים עי"ש].

או כוונת התורה היא רק לזכות הבעל בנדרי אשתו, וכלשון המאירי שהוא לה "קצין שוטר ומושל להפר נדרה", אבל לא שעצם דעתה קשורה ותלויה בדעתו, שהיא נדרה כלשעצמה בדעתה. והוא רק כשוטר וקצין ברצונו להפר את נדרה. אבל אם אינו מיפר, אין אנו נצרכים להקמתו בפועל, שמכיון שסילק זכות הפרתו הויא לה ממילא כנדר אלמנה וגרושה שכל אשר אסרה על נפשה יקום עליה (שם י). ורק זה מונח בכוונת על דעת בעלה נודרת שיהי' לו זכות הפרה, אבל לא שעצם דעתה קשורה בדעתו. ושפיר אף אם החריש או הקים יכולה אחר כך לשאול החכם ודוק. וממבואות שורשי זו החקירה תלויה גם כן חקירה הנ"ל אם ההחרשה כהיקם בפועל חשיבא, שזה תלוי בחקירה זו, שאם כל דעתה בידו, הרי שמצידה הוא כנדר לחצאין וחסר דעתו שלו להשלמת נדרה, ובהחרשתו הוא מקימו בפועל. אבל אם אינו אלא שוטר להפר הנדר בלבד, אם שתק והחריש קם נדרה ממילא כאלמנה וגרושה וכנש"ת ודוק].

ולהלכה למעשה בהאי הלכתא נחלקו הדעות בזה בשו"ע יורה דעה (סימן רלד סעיף כג), וזה"ל; "בעל שקיים נדרי אשתו, והלכה לפני שלשה הדיוטות והתירו לה, מותר. הגה, וי"א דאין חכם או ג' הדיוטות יכולין להתיר אחר הקמה של בעל. (מהרי"ו (סי' ט"ו) ומרדכי פרק השולח בשם ר"י, והגהמ"ר דשבת בשם ר' יונתן). אבל אם לא הפר לה הבעל והחרש לה, יכול חכם או ג' הדיוטות להתיר (מהרי"ק שורש נ). וטוב להחמיר לענין אם קיים לה הבעל, שישאל הבעל על ההיקם (ויתיר) [ויפר] לה. ואם אינו ביום שמעו, יתיר ג"כ חכם או ג' הדיוטות (ת"ה סי' רע"ט). וכל זה לכתחילה לחוש לסברת המחמירים, אבל העיקר כסברא הראשונה דחכם או ג' הדיוטות מתירים אחר הקם הבעל כסברא הראשונה. (היא סברת הגהות מרדכי דשבועות ודשבת, ורשב"ם בשם ר"י ורא"ם ב"י בשם רשב"ץ ות"ה)" עכ"ל השו"ע שם.

הנה לפי המתבאר כבר נחלקו בהאי פלוגתא גדולי הראשונים ז"ל שלפנינו, ולא ציין עליהם הרמ"א זלה"ה. וסברות המחלוקת ושרשי יסודותיה, וכן סברת המהרי"ק לחלק בין הקם להחרשה, הכל נתבאר יפה בסימן זה בעזהי"ת.

הבה"ח יחיאל יהושע לור הי"ו

בענין נשבעין לקיים את המצוה

אמר רב גידל אמר רב (דף ח ע"א); מנין שנשבעין לקיים את המצוה, שנאמר (תהלים קיט, קו) 'נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך'. וקא פריך והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, ומסיק אלא הא קא משמע לן דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה.

שיטת הר"ן בביאור מהלך הסוגיא, וזה"ל; "מסתברא לי דהכי פירושא, דמעיקרא קס"ד דרב גידל אתא לאשמועינן ששבועה חלה על דבר מצוה כדבר הרשות, ומוכח לה מדכתיב נשבעתי ואקיימה. ומש"ה פריך והלא מושבע ועומד הוא, דהא מוכיחין בפרק שבועות שתים בתרא (שבועות דף כז ע"א) דהא דכתיב 'להרע או להיטיב' בדבר הרשות כתיב קרא ולא בדבר מצוה. וכי תימא ה"מ לקרבן, דלהרע או להיטיב גבי קרבן כתיבא (ויקרא ה, ד), אבל 'בל יחל' איכא אפילו בדבר מצוה. אם כן מאי נשבעתי ואקיימה, הכי הוה ליה למימר דנהי דאמעיטא מצוה מקרבן לא אמעיטא מבל יחל, כדחזינן התם בפרק שבועות שתים בתרא (שם כה ע"א) דמילתא דליתא בלאו והן, אי נמי בלהבא, דאמעיטא מקרבן מלהרע או להיטיב ולא אמעיטא ממלקות, ולהא לא צריך קרא, א"כ מאי קאמר שנאמר נשבעתי ואקיימה. - ומתרצינן אלא הא קמ"ל דשרי ליה לזרוזי נפשיה, כלומר ודאי לא איצטריך האי קרא לומר שהיא חלה לגבי בל יחל. אלא ה"ק מנין שדבר הגון הוא להישבע לקיים את המצוה, ואפי' כשרים שנמנעין משבועה נשבעין הן בכך. שנאמר נשבעתי ואקיימה, כלומר שהרי דוד היה עושה כן" עכ"ל.

נמצא לפי שיטת הר"ן דענין קרבן לא חיילא שבועה דלהרע או להטיב כתיב בה, אבל לענין מלקות דבל יחל שפיר אית בה גם בשבועה לקיים את המצוה, שכלפי מלקות לא נאמר דינא דלהרע או להטיב. וחידושיה דרב גידל אמר רב, ששבועה זו נשבעין אפילו הכשרים הנמנעים תמיד מן השבועה, שהרי דוד היה עושה כן. [וכן נראה לפירוש קמא בתוס'].

אמנם נראה דעת חבל ראשונים כאן החולקים בדבר וס"ל דלא חיילא שבועתא אף לא לענין מלקות, משום דאין שבועה חלה על שבועה. וז"ל הרא"ש בפירושו; "והלא מושבע ועומד הוא לקיים המצוה ואין שבועה חלה על שבועה וכו'. [מה שהוסיף מקרא דלהרע או להטיב, זו תוספת סברא. ובלעדיה קשיא לכ' מדין שבועה על שבועה ודוק]. אלא הא קמ"ל דשרי לזרוזי נפשיה, ולא הוי מזכיר שם שמים לבטלה אם נשבע בשם. ואם נשבע בלא שם נמי, סד"א דאסור כדי שלא יתרגל אדם בשבועות ויבוא לישבע גם על דברים אחרים" עכ"ל. וכעין זה הביאו התוס' בשם הר"ר אליעזר ממיץ ז"ל, שהקושיא משום דאין שבועה חלה על

שבועה עי"ש. וכן הוא בפירוש הריטב"א שעל הרי"ף (דף א שלהי ע"ב).

ולפום האי שיטתא שקושיית המקשן משום דאין שבועה חלה על שבועה, נראה פשוט שאם יעבור על שבועתו אין לוקה משום בל יחל כלל ודלא כהר"ן ז"ל, דהא לא חיילא שבועתא עליה. ומצד הזכרת השם לבטלה בשבועה נמי, היינו חידושיה דרב גידל שאין לוקה על זה דלא הוי שבועת שוא שרי לזרוזי נפשיה. – וכן הוא מפורש להדיא בשיטה מקובצת; "מנין שנשבעין לקיים את המצוה כגון לעשות לו סוכה ולולב. והלא מושבע ועומד מהר סיני, והוה ליה כמוציא שם שמים לבטלה. הא קא משמע לן דשרי ליה לזרוזי נפשיה, לזרז עצמו לעשות מצוה. ולעולם אי עבר ולא עבד אינו לוקה על אותה שבועה, דאין שבועה חלה על השבועה" עכ"ל.

והיינו, שנחלקו הראשונים כאן בנשבע לקיים את המצוה, אם חלה שבועתו או לא. שהר"ן סבירא ליה שמצד השבועה עצמה יש לה מקום לחול, וזה שהוא מושבע ועומד מהר סיני על קיום התורה בכללות, אין זה עושהו כשבועה על שבועה, שלא נשבע להדיא על דבר זה בפרטות, אלא על קיום המצוות בכללות. ושפיר חיילא השבועה מצד עצמה, אלא שכלפי הקרבן אינו יכול להתחייב בה משום שאינה שבועה להרע או להטיב. – והראשונים החולקים סברי שזו השבועה שהוא מושבע מהר סיני, שבועה גמורה לכל דבר וענין, ויש בה שבועה בפרטות לכל מצוה ומצוה, שנשבע כל אחד ואחד, ובמילא כשנשבע אדם לקיים את המצוה, הו"ל שבועה על שבועה שאינה חלה ולא כלום ודוק.

ואמנם חידש הקצות החושן בדעת הראשונים החולקים, שאף דהויא כשבועה על השבועה, מ"מ איסורא מיהא איכא לעבור על שבועתו, אף שאינו לוקה משום בל יחל. וז"ל (סימן עג ס"ק ה); "והנשבע לקיים מצות עשה השבועה והנדר חלין עליו למלקות אבל לא לקרבן, לפי שאינה בלאו והן ע"ש. ואע"ג דהרמב"ן שם חולק, וסבירא ליה דאינו חל לא לקרבן ולא למלקות. הנה מדברי הר"ן משמע דסבירא ליה כדעת בעה"מ. ע"ש בנדרים פ"ק גבי נשבעין לקיים המצוה, ע"ש שכתב נהי דמיעטה מקרבן מלהרע או להיטיב ממלקות לא מיעטה. - ועוד נראה דאפילו להרמב"ן דסבירא ליה דגם ממלקות אימעט משום דאינו בלאו והן, מודה דאיסורא מיהא איכא בעובר על השבועה, דאי ליכא שום איסור שבועה לקיים המצוה, איך אמר דוד 'נשבעתי ואקיימה', ומזה אמרו בש"ס דנשבעים לקיים המצוה כדי לזרוזי נפשיה, ומאי זירוז אית בשבועה כיון דהשבועה לא תוסיף כחה כלל, על כרחך צריך לומר דאיסור שבועה מיהא איכא, אלא דאימעיט ממלקות, לדעת הרמב"ן מלהרע או להיטיב ואינו בלאו והן, וכן משמע מדברי הטור י"ד (סימן רלו)" עכ"ל.

ועדיין צ"ב בדבריו בשיטת הרמב"ן ז"ל, שאם אין השבועה חלה על השבועה. או כמ"ש דיליפינן מלהרע או להטיב גם כלפי האיסור. אם כן מ"ט איסורא מיהא איכא. – ואמנם בלשון

הרא"ש בפירושו שהועתק לעיל ניחא זה, או מדאורייתא כשמזכיר את השם משום הזכרת ש"ש, או מדרבנן כשאנו מזכיר את השם כדי שלא יתרגל בנדרים.

ואמנם בחידושי המאירי לסוגיין מצאנו דרך מחודשת, והאריך מעט ביסודות הסוגיא וז"ל; "בשלישי של שבועות ביארנו, ששבועת שוא חלוקה על שני פנים, אחת שוא שיש עמו שקר ומפורסם לכל, כגון נשבע על אבן שהוא זהב או שיעלה לרקיע, והשנית שאין עמו שקר אלא שהיא חנם, כגון על אבן שהיא אבן וכו'. - אם נשבע לקיים מצות עשה בפרט, והיא מצוה שאין תוספת ראוי לבא במצוה מצד השבועה כגון שאטול לולב, **אין שבועת בטוי חלה עליו כלל. ואף שבועת שוא והזכרת שם שמים לבטלה אין כאן, אם הוא נשבע דרך זירוז והערה לעצמו אחר שקיימה. אלא שאם לא קיימה, לוקה עליה משום שבועת שוא.** ועל זו אמרו כאן, מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך. והיה בעל התלמוד מבין מדבריו שתהא שבועת בטוי חלה עליו למלקות במזיד ולקרבן בשוגג, והקשה והלא מושבע ועומד הוא. ותירץ לו הא קמל"ן דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה. כלומר לא שתהא שבועת בטוי חלה עליו, אלא שאין בזה שבועת חנם. וכל שהוא מקיימה לא עבר כלל, הא אם לא קיימה עבר על שבועת שוא, שזדונה במלקות ושגגתה בלא כלום. ושבועה זו יש צדדין שראוי לאדם להתעורר עליה ולעשותה, והוא כשרואה עצמו מתיאש ממנה כדי לזרז עצמו עליה" עכ"ל הצה.

נמצא שיטתו פרושה לפנינו כשמלה, שמצד שבועת ביטוי בודאי אין כאן כלל, שהרי מושבע ועומד הוא, ואין יכולה לחול. אבל מצד שבועת שוא אתינן הכי, והיינו חידושיה דרב גידל שאין איסור שבועת שוא בנשבע לקיים המצוה, אף שהוא מושבע ועומד, ולא הויא כנשבע על אבן שהיא אבן, דלזרוזי נפשיה שרי להישבע. - ובזה חידש עוד, שאם לבסוף לא יקיים שבועתו אז ילקה משום שבועת שוא, ואם יקיימנה לא יעבור מצד השבועה כלום.

ובזה החידוש האחרון שהוסיף המאירי יש להתעכב בו, שלכאורה מצד הסברא אין מובן היאך יתכן שבועת שוא התלויה בדבר מסויים, ורק לעתיד יתברר אם היתה לשווא או לא. הרי ממה נפשך אם בשעה שנשבע אמינא ליה דשרי ליה להישבע משום שבזה מזרז נפשיה, מ"ט אם נכשל לאחר זמן ולא עמד בשבועתו ילקה משום שבועת שוא, הא שפיר בשעה שנשבע זירז נפשיה בה והוא צ"ב.

ברם יש להוכיח כיסוד המאירי ז"ל ממה שכתב רבינו הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל בריש פ"ה דשבועות, וזה"ל; "כל מי שנשבע על אחרים שיעשו כך וכך או לא יעשו, אפילו היו בניו או אשתו, אינו חייב בשבועת בטוי. שהרי אין בידו לא לקיים ולא לבטל, ומכין אותו מכת מרדות שהרי אין בידו לקיים שבועה זו, ונמצא גורם לשבועת שוא. ולמה אינו לוקה משום שבועת שוא, שהרי אפשר לאותן אחרים שישמעו ממנו ותתקיים שבועתו, ונמצא כשמתרים בו בעת

שנשבע התראת ספק שאין לוקין עליה, אלא אם כן היה לאו שבו מפורש בתורה כמו שיתבאר בהלכות סנהדרין" עכ"ל.

הרי לפנינו דוגמת נידון שאנו דנים, שהאדם נשבע על אחרים שיעשו או שלא יעשו כך וכך, ופוסק הרמב"ם לענין "שבועת שוא" שביסודא דמילתא הדבר תלוי במה שיתברר לבסוף אם עשו אם לא, שאם עשאוהו נמצא שלא לשוא היתה שבועתו, ואם לא עשאוהו נמצא שנשבע לשוא. אלא שבכל שבועת שוא רגילה הו"ל התראת ספק אם יעשו אם לא וממילא אינו לוקה, אבל בשבועה על המצוה אין שום ספק שחייב לעשות. – ואם כן למדין אנו מכאן ביסודה של שבועת שווא, שיתכן שתתברר ותימצא למפרע שבועה של שוא אף כי בעת שנשבע לא היתה של שוא ודוק.

וביסוד המחלוקת שבין הר"ן ז"ל להרמב"ן והראשונים אם חלה השבועה לקיים את המצוה או לא חלה. – היה אפשר לומר דפליגי בפירושא דאידך מימרא דרב גידל להלן (דף טז ע"ב) דיליף מדרשה דאין נשבעין לבטל המצוה; "מנין שאין נשבעין לעבור על המצות, תלמוד לומר (במדבר ל, ג) 'לא יחל דברו', דברו לא יחל אבל מיחל הוא לחפצי שמים". – ופליגי רבוותא בפירוש האי דרשה, אם הכוונה שלמדנו מקרא, שכשבאה השבועה לחלל חפצי שמעם אין נשבעים 'לעבור' על המצוות, דגלי קרא שאי אפשר לשבועה לחלל חפצי שמים. ולפי זה כאשר באה השבועה בהיפוך, לקיים את המצוה ולקיים חפצי שמים שפיר חיילא השבועה. שמיסודה אין בה הפקעה משום היותה שבועה על מצוות, אלא שרק לחלל חפצי שמים למדנו שא"א אבל לקיים שפיר דמי.

והדעה החולקת מפרשים הדרשה, דגלי קרא דמיחל לחפצי שמים, שחפצי שמים מופקעים לגמרי מדיני הנדרים, שבהיותם חפצי שמים נתמעטו לגמרי מפרשה זו, ואין בהם שום שבועה, לא לבטל ולעבור על המצוה ולא לקיימה ודוק.

הבה"ח שמחה בונם ליכטנשטיין הי"ו

בענין נשבעין לקיים את המצוה

בנדרים דף ח' ע"א אמר רב גידל אמר רב מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך ופריך בגמ' והלא מושבע ועומד מהר סיני ומשני אלא הא קמ"ל דשרי לי' לאיניש לזרוזי נפשיה ומצינו ברבותינו הראשונים מחלוקת דעת הר"ן ובעל המאור במס' שבועות דף כ"ז דרב גידל אתא לאשמעינן דנשבע לקיים את המצוות אין בו חיוב קרבן משום דקימ"ל כרבנן דבעי בהן ולאו ובלהבא מקרא דנפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להטיב מיהו לאו דבל יחל אית בהו והרמב"ן והרא"ש בנדרים כתבו דאף על בל יחל לא עבר ור"ג קמ"ל דלא תימא דהוו מוציא ש"ש לבטלה אם נשבע בשם ואף בלא שם נמי ס"ד דאסור כדי שלא ירגיל א"ע בשבועות ויבוא להישבע על דברים אחרים קמ"ל דשרי לזרוזי נפשי' והנה ההפלאה בספרו פנים יפות פר' ויחי עה"פ ויאמר יעקב השבעה לי הקשה קושיא רבתי דאמאי יליף ר"ג מקרא דנביאים שנשבעים לקיים את המצוות אמאי לא יליף מקרא הו"ל ויאמר יעקב השבעה לי שהרי יוסף הי' מצווה ועומד לקיים מחמת מצוות כיבוד אב ואמרינן במס' קידושין דף ל"א מכבדו בחייו מכבדו במותו והכי קימ"ל ביו"ד סי' ר"מ סעיף ט' א"כ אמאי השביעו אלאע"כ דנשבעין לקיים את המצוות ותירץ הפנ"י שהרי למ"ש הגמ' הכא דחידוש דר"ג הוא דשרי לי לאיניש לזרוזי נפשי' א"כ לפני מתן תורה דלא הוי מושבע ועומד אין ראי' מיעקב אבינו שהרי עדיין לא היו מושבע ועומד ולכך מביא מקרא דדוד המלך נשבעתי ואקיימה וגו' ובזה מובן מה שדייקו המפרשים אמאי בקמא דר"ג מסיק נשבע ועומד מהר סיני ובאידך דינא דר"ג פריך והלא מושבע ועומד ולא מסיק מהר סיני אלא דחז"ל דייקו במתק לשונם כדי ליישב הנ"ל דלהכי הביא קרא דקבלה מדוד המלך ולא הביא דברי תורה מיעקב אבינו ודו"ק אלא דעדיין לא אתי שפיר דביו"ד סי' ר"ג סעיף ו' איתא האומר אשנה פרק זה וירא שמא יתרשל בדבר שרי ליה למנדר לזרוזי נפשיה וכן אם ירא שיתקפנו יצרו ויעבור על איזה מצוה ממצוות ל"ת או יתרשל מקיום מצות עשה מצוה להשבע ולנדור כדי לזרז עצמו הרי דנדר לזרז עצמו שרי רק באופן שמתיירא שמא יתרשל. וא"כ מה התירא יעאע"ה מאחר שכבר הבטיח לו יוסף אנכי אעשה כדבריך איך השביעו וכי חשד בו שלא יקיים דברו ויתרשל ח"ו ובישמח משה הקשה כן ותי' דלזרוזי נפשיה לקיים המצוות שרי אבל תירוצו דחוק כנ"ל וכי חשד ביוסף שיתרשל הרי דנדר לזרז עצמו שרי רק באופן שמתיירא שמא יתרשל, וברמב"ן על התורה מפרש דלכך השביעו יעקב ליוסף וכל עצם השבועה הי' נגד פרעה שלא יעכב בעדו מלקברו באר"י כמש"כ רש"י בפר' ויחי על הפסוק עלה

קבור את אביך כאשר השביעך וכתב רש"י ז"ל ואם לא השבועה לא הייתי מניחך אבל ירא לומר עבור על השבועה שלא יאמר א"כ אעבור על השבועה שנשבעתי לך שלא אגלה על לשה"ק שאני מכיר עודף על ע' לשון ע"ש ברש"י ולפי"ז ניחא דלא יליף הש"ם דנשבעים לקיים את המצוות מיעקב דמהתם ליכא ראיה דא"ל דלכך השביעו כי הי' מתיירא שמא לא יניחו פרעה להעלותו ולא משום דנשבעים לקיים את המצוות ולכך מייתי קרא דקבלה.

הבה"ח שמעון מאורר הי"ו

בענין יש יד לפאה ע"י נדר או ע"י התפסה

בגמ' נדרים ו' ע"ב. הגמ' שואלת יש יד לפאה או אין יד לפאה וכגון דאמר הדין אוגיא פאה "והדין".

ואפשר ליישב דהנה ברמב"ם פ"ב מהלכות מתנות עניים הלכה י"ג, מבואר שם ד"והדין" נעשה פאה ע"י התפסה.

והאחרונים מבארים את שאלת הגמ' האם "והדין" הכוונה שעושה את הפאה ע"י התפסה בפאה הקודמת שהפריש וכן שיטת המשנה למלך בפ"א מהלכות מתנות עניים. ושיטת הקרן אורה ושאר אחרונים, דאמירת והדין היא נדר בפני עצמו ואינה קשורה לפאה שהפריש לפני זה,

ומבואר שם ברדב"ז דמתנות עניים כיון שהוא מופרש רק לעניים, הוי כמו הקדש ויש על זה קדושה.

וכזה אפשר להסביר שני השיטות בגמ' למ"ד ש"הדין" הפאה משום נדר, שסובר שיש על בעל השדה חיוב מן התורה לעשות פאה ובעל הבית רק צריך להודיע, באיזה מקום הפאה נמצאת ולפי זה אין שום קדושה על הפאה, ולשיטת הסוררין ד"והדין" הפאה קדושה ע"י התפסה, לפי שיטתם בעל השדה קובע את הפאה והוא מיחל הפאה הקדושה של פיאה, וא"כ לפי זה שייך להסביר דשייך התפסה אף בפאה.

ויש להקשות לשיטות הסוררין דהיא ע"י התפסה, הרי מבואר בר"ן בריש המסכת דהתפסה שייך רק בנדר הנדור או בקרבן שהוא עצמו עשה הקדושה, אבל פאה אינה דבר שחלה קדושה עליה ואיך שייך התפסה.

הבה"ח אברהם יהושע מושקוביץ הי"ו

בדין יד לקידושין

בגמרא דף ו' ע"ב בעי רב פפא יש יד לקידושין
או לא. וכתב הר"ן דאפי' ביד מוכיח מיבעי.
וצדדי האבועיא אי אמרי' שלומדים קידושין
מנדרים במה מצינו, כשם שבנדר איכא ידות הכי
נמי בקידושין, או אמרינן דשאני נדרים דדוקא בהן
איכא יד מכיון דכל הנדר הוא ע"י דיבור בלבד
ולכן מועיל אפי' התחלת הדיבור, אבל קידושין
דבעי מעשה של כסף שטר או ביאה ולא סגי
בדיבור לבד ולכן אין מועיל יד.

ומבארת הגמ' דאם אמר לאשה הרי את מקודשת
לי ואמר לחברתה "ואת נמי" אין זה יד
אלא לשון קידושין ממש, אלא איירי שאמר
לחברתה "ואת" בלבד, ובזה אי איכא ידות אמרינן
שהתכוון ואת נמי, ואי ליכא ידות אמרי' שהתכוון
בזה "ואת חזאי", וביאר הר"ן דהיינו שנתן
לראשונה ב' פרוטות דהוי פרוטה אחת לקידושיה
ופרוטה אחת לחברתה שמקבלת לחברתה מדין
שליחות.

ומוסיף הר"ן דאם נתן פרוטה אחת לה ופרוטה
אחת לחברתה ודאי הוי קידושין אפי'
שאמר רק "ואת" דאי"ז ידים אלא קידושין עצמן
דברור שכוונתו לקידושין.

ומקשים האחרונים שהרי אמרי במסכת קידושין
(ו' ע"א) היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה
וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש דיו
כיון דעסוקין באותו ענין, וחזינן מכך דכיון שיש
אומדנא שנתכוין לשם קידושין הוי קידושין וא"צ
דיבור ברור, וא"כ מאי נסתפקה הגמ' כאן מדין
ידות והרי אין בזה דין דצריך דיבור.

ותירץ התורת גיטין דבאמת איכא דין דיבור
בקידושין ולכן נסתפקה הגמ' בדין ידות
אי הוי דיבור, והתם דעסוקין באותו ענין הוא
הדיבור של קידושין.

אמנם באמת דברי ה"תורת גיטין" שנויים במח'
דאכן דעת תוס' ר"י הזקן ועוד ראשונים
שם בקידושין היא דבעי אמירה בקידושין. אבל
הרשב"א והר"ן שם כתבו מפורש דהאמירה
בקידושין היא רק כדי לגלות מה הוא רוצה בנתינת
הכסף, אבל כשהדבר מובן מאליו אי"צ אמירה,
וא"כ שוב צ"ע לפי הרשב"א והר"ן מה נסתפקה
הגמ' כאן בדין יד, והלא אי"צ דיבור כלל. אכן
בברכת שמואל (עמ"ס קידושין סימן א' סק"א)
הביא בשם הגר"ח דאכן איכא דין קידושין ע"י
אומדנא אמנם מכיון שהוכיח שאין רצונו לקדש
ע"י האומדנא אלא ע"י דיבור שהרי אמר "ואת"
וא"כ דנה הגמ' האם חשיב דיבור או לא.

ברם לפי"ז צ"ע במה שכתב הר"ן דבנותן פרוטה
לזו ופרוטה לזו ואמר לה ואת ודאי הוי
קידושין, ולפי הנ"ל הרי הוכיח שרוצה לקדש
באמירתו ולא ע"י אומדנא דהרי אמר ואת, וא"כ

מאי מועיל מה שנתן לה פרוטה הרי צריך לדון על הדיבור אי הוי דיבור או לא שהרי הוכיח שרוצה לקדש ע"י דיבור.

אמנם לפ"ד הגר"ח י"ל דכיון שנתן פרוטה לחברתה הוכיח בזאת שרצונו לקדש את חברתה ע"י האומדנא ולא ע"י האמירה שהרי נתן במיוחד לה פרוטה ולכן שוב אין דנין על האמירה אי הוי דיבור טוב או לא שאין מקדשה בדיבור אלא באומדנא.

והנה בהמשך הגמ' אמרו יש יד לצדקה או אין יד לצדקה, היכי דמי וכו'. והקשו האחרונים [עי' קרן אורה ריש המסכת, ועוד] לפי מה שכתב הרמ"א (יו"ד סימן רנ"ח סעיף י"ג) לדעת אחת דצדקה חלה ע"י המחשבה, אע"פ שלא הוציא בשפתיו, א"כ מהי האיבעיא אי יש יד לצדקה או לא, והרי אפילו בלא דיבורו הוי צדקה ע"י מחשבה.

ותירץ הקרן אורה שם דכיון שהוכיח שרוצה לנדור לצדקה זו בפיו שהרי אמר "הדין זוזא לצדקה והדין" א"כ שוב לא חלה הצדקה במחשבת הלב, דב' דינים איכא בצדקה, האחת ע"י מחשבה והשניה ע"י דיבור, ובאופן שהחליט ליתנה במחשבה המחשבה מועלת, אבל באופן שרצה ליתנה ע"י דיבור שוב אין המחשבה מועלת [וכן תירץ הטורי אבן בחגיגה דף י' ע"א ויעוין באחרונים שדנו בזה הרבה]. והוא כעיסן דברי הגר"ח לענין קידושין.

ולפי"ז יש לדון באיבעיא דפאה דאמרו בגמ' בעי רב פפא יש יד לפאה או אין יד לפאה, היכי דמי אילמא דאמר הדין אוגיא להוי פאה והדין נמי ההיא פיאה מעלייתא היא, אלא דאמר והדין ולא אמר נמי מאי.

ויש שהוכיחו מכך שאין פאה חלה במחשבת הלב, שהרי דנה הגמרא שאם דיבור טוב הוא הוי פאה ואי לאו לא הוי פאה, וא"כ מוכרח שבמחשבתו לבד לא הוי פאה – ראה דרך אמונה להגר"ח קנייבסקי הלכות מתנות עניים פרק ב' הלכה י"ג בביאור ההלכה.

אמנם לפ"מ שנתבאר בשם הגר"ח לענין קידושין ובשם הקרן אורה לענין צדקה יש לומר ה"נ לגבי פיאה דבאמת שייך פאה ע"י מחשבה, אלא הכא כיון שגמר לתת ע"י דיבור לכן לא שייך ע"י מחשבה, ומשו"ה דנה הגמרא אי הוי דיבור טוב או לא.

הבה"ח שלמה בנימין מרמורשטיין הי"ו

בענין אין שליחות לקטן

בשו"ע או"ח סימן תרע"ה סעיף ג' מובא להלכה אשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה אבל אם הדליקו חרש שוטה וקטן לא עשה כלום ואע"פ שהניחו גדול ויש מי שאומר שקטן שהגיע לחינוך מותר עכ"ל.

מבואר דקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק במקום הגדול והגדול יצא ידי חובתו, דהמחבר בשו"ע מיירי בציור דלא כל אחד מבני הבית מדליק אלא אחד לכל בני הבית ומכל מקום כתב דקטן יכול להוציא את האחרים, והטעם בזה משום דנר חנוכה דרבנן וקטן ג"כ חייב בזה מדרבנן מדין חינוך ולכן מוציא את האחרים מבני הבית אפילו דשיטה זו סוברת כר' יוחנן במגילה דף י"ט ע"ב דקטן יכול לקרות את המגילה כיון שקריאת המגילה דרבנן והתם כנר חנוכה דחייב אף הוא הקטן במצוות דרבנן.

אבל קשה דהאיך יכול להוציא אחרים בהדלקתו הא לכאורה צריך שליחות להדלקה והרי אין שליחות לקטן, ובשלמא מגילה כל אחד שומע את המגילה ועושה המצווה לבדו ע"י שמיעה ובמילה יצא ידי חובתו רק הקטן מוציאם על ידי שמיעה אבל בנר חנוכה מיהו הקטן עושה את ההדלקה והרי יש מצות הדלקה וא"כ כשהקטן מדליק צריך לכאורה לעשות שליחות ואין שליחות לקטן.

ולכאורה יש לומר דהמחבר מיירי שהקטן הוא אחד מבני הבית ואם כן הוא ג"כ יוצא בהדלקה זו, וכיון שהוא עצמו יוצא ג"כ יכול להוציא את האחרים אע"פ שאינו בר שליחות.

וסברא זו מצאתי בתוס' בגיטין דף ס"ב ע"ב ד"ה ודילמא שאני התם בסוף דבריהם, לחד תירוצא כתבו דלמ"ד שה לבית אבות דאורייתא כיון שהקטן ג"כ מחויב בקרבן פסח, וגם מה שנתמעט בקידושין דף מ"ב ע"א איש זוכה ואין קטן זוכה משום דהסברא שם למ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא דילפינן משם.

עכ"פ מבואר דאם הקטן ג"כ מחויב בדבר הוא יכול לזכות אף את הגדולים ולכאורה הוא מהאי סברא דהוא ג"כ שייך בזה, וסברא כזו מצאתי גם בקידושין דף מ"ב ע"א דכשרצו ללמוד דיני שליחות מקרבן פסח דכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל ודחי' הגמ' דשאני קרבן פסח, דאית ליה שותפות בגוייהו, ומשמע מדברי רש"י דאמר דאית ליה שותפות דהא של כל הקהל הוא אבל שליח בעלמא לא, וחזינן דגם אי לא היה דין שליחות מכל מקום כשהוא שייך בגויה יכול לעשות אף לאחרים, ואכן מדברי המג"א ס"ק ד' נראה באמת דפירוש דברי המחבר דמיירי דאחד מבני הבית הדליקו וע"ז שכתב דאשה מדלקת נרות חנוכה פירוש בעד כל בני הבית היא מדלקת,

ולפי זה גם מובן מה שכתוב אחר כך דיש אומרים דקטן שהגיע לחינוך מותר להדליק הוא ג"כ מיירי דזה אחד מבני הבית.

אבל במ"ב ס"ק ט' כתב דאפילו איש יכול לשלוח אשתו בתור שליחה להדליק ולהוציא האחרים אשר עומדים שם, ומזה נראה דאף לאחרים יכולה להדליק, ואם מדליקה עבור בעלה הרי כבר מבואר בגמ' דאף אם אינו עומד שם יוצא דבגמ' שבת דף כ"ג מבואר דאכסנאי שמדליקים עליו בתוך ביתו אין צריך להשתתף בפרוטה והרי אין צריך לעמוד שם, ומזה נראה דדברי הסעיף מיירי אף להדליק נרות לאחרים, ולכאורה גם בקטן שהגיע לחינוך מיירי בכה"ג, ובכל זאת צ"ע דהא קטן לאו בר שליחות הוא.

ולכאורה יש לומר על פי דברי המהרש"א בגיטין דף ס"ה ע"א בתוד"ה יפדו, שהקשה שם למ"ד שסובר מופלא סמוך לאיש פירוש דנער דהגיע לעונת נדרים יכול לתרום ותרומתו תרומה, אם כן קשה האיך כתבו התוס' בגיטין דף ס"ד ע"ב ד"ה שאני, דקטן אינו יכול להיות שליח דילפינן מאתם גם אתם למעוטי קטן, וזה רק בדבר שאינו יכול לעשות לעצמו אבל זכיה כיון שזוכה לעצמו יכול גם כן לזכות לאחרים, דזה לא נתמעט מאתם גם אתם והא בתרומה עצמה יכול קטן לתרום בגלל שהוא מופלא סמוך לאיש, ומכל מקום אינו יכול להיות שליח,. ותירץ המהרש"א שאין הכי נמי מופלא סמוך לאיש יכול באמת ליעשות שליח ולפי זה יש לומר דקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק נר חנוכה ומיירי במופלא סמוך לאיש.

אבל תירוץ זה הוא דוחק דלא משמע רק דמירי מופלא סמוך לאיש, ויותר מזה דתירוץ זה שייך רק לפי הטעם שילפנין מאתם גם אתם שקטן אינו יכול ליעשות שליח. ולזה כשהוא מופלא סמוך לאיש שהוא בכל תרומת עצמו ממילא אז כבר יכול ליעשות שליח, אבל לפי מה שפירש רש"י בגיטין דף כ"ג ע"א שהטעם שקטן פסול להיות שליח הוא משום דבעינן איש דשליחות נפקא מויקחו לכם אי שה לבית אבות אחד לוקח לכולם, הרי דבעינן שיהיה איש ולא קטן ואם כן ילפינן מזה גם מופלא הסמוך לאיש שאינו יכול ליעשות שליח, אם כן ליתא לתירוץ הנ"ל, [ועי' קצוה"ח סימן קפ"ח ס"ק ג' שהקשה על דברי רש"י דף ע"א שכתב הטעם שקטן אינו עושה שליח דילפינן שליחות מתרומה דראוי לתרום והקשה דהא מופלא הסמוך לאיש יכול לתרום אם כן שיוכל ליעשות שליח, ובדברי המהרש"א הנ"ל באמת מבואר דאם ילפינן מאתם גם אתם יכול ליעשות ובפשוטו שגם יכול לעשות שליח].

ואפשר לומר באופן אחר על פי דברי התוס' בגיטין ס"ד ע"ב ד"ה שאני שכתבו שם ובית דין זוכה לאחרים והקשו דהא זכיה מטעם שליחות וכיון דשליחות ליתא בקטן דילפינן מאתם גם אתם, א"כ גם ליתא בזכיה, ותירץ שם דאין למעט קטן משליחות מקרא דתרומה אלא במילתא דליתיה כגון תרומה דליתי בתרומה דנפשי, אבל בזכיה כמו שזוכה לעצמו זוכה נמי לאחרים, וא"כ הכי נמי כאן כיון דקטן שהגיע לחינוך איתיה בנר

חנוכה דנפשיה הכי נמי יכול ליעשות שליח להדליק נרות חנוכה להוציא אחרים בהדלקתו.

אבן לפי המבואר לעיל דרש"י בגיטין חולק על דברי התוס' וסבר דקטן אינו יכול ליעשות שליח דילפינן מאיש הכתוב לגבי קרבן פסח, ואם כן לכאורה נתמעט מזה שקטן אינו יכול ליעשות שליח אבל בכל אופן אף בדברים שאיתיה בנפשיה, אבל דבר זה תלוי בשני תירוצים בתוס' במסכת גיטין ס"ד ע"ב ד"ה שאני דהקשו התוס', אמאי צריך למעט בקידושין מ"א איש זוכה ואין קטן זוכה דמהיכי תיתי שיוכל לזכות לאחרים הא אין שליחות לקטן, אבל באמת לדברי רש"י אינה קושיה כלל דבאמת מכאן ילפינן שאין קטן יכול ליעשות שליח, דאף על פי שאיתה בפסח דנפשיה שגם הוא מחויב דשה לבית אבות דאורייתא מכל מקום אינו יכול לזכות לאחרים, ולפי זה מבואר להדיא דמכאן ילפינן דאף בדבר שאיתיה בנפשיה אינו יכול ליעשות שליח ולהוציא אחרים דדרשא זו אתיא למ"ד שה לבית אבות דאורייתא.

ובתירוץ שני בתוס' כתבו דזה גופא קמ"ל דשה לבית אבות לאו דאורייתא ואינו יכול לזכות לא לעצמו ולא לאחרים, עכ"פ מבואר לתירוץ זה דהפסוק שה לבית אבות יכול להיות שרק בדבר דליתיה בנפשיה אינו יכול ליעשות שליח, אבל באיתיה נפשיה יכול ליעשות שליח ולהוציא אחרים וא"כ גם לרש"י יש לקיים תירוץ הנ"ל.

אולם נראה דיש ליישב ענין זה באופן אחר דבאמת יש לדון דבנר חנוכה אין צריך כלל לדיני שליחות, דהא מבואר בסוגיא בשבת דף כ"ג ע"א, דאורח באכסנייתו דאם מדליקין עליו בביתו אין צריך להדליק בעצמו, חזינן מזה דמצות נר חנוכה אינה חובת גברא אלא חובה על הבית וכיון שהדליקו עליו בביתו כבר יצא ידי חובת הדלקה, ואם כן יתכן דאם אחר הדליק בביתו כבר נתקיים מצות הדלקה רק צריך על כל פנים שיכוון וירצה לצאת בהדלקתן, אבל כל שרוצה לצאת בהדלקה אף שהוא עשה אותו שלא בשליחותו יתכן דיצא, וכן משמע בגמ' שבת דף כ"ג ע"א, דאמר רב זירא מריש כי הוינה ביה רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, ומהלשון דקא מדליקי עלי בגו ביתאי אינו נראה שעשה אותה שליח להדליק רק סמך שבודאי היא מדלקת וממילא יצא ידי הדלקה כיון שרוצה לצאת ידי חובתו בהדלקתה.

ולפי זה גם בקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק אף שאינו בר שליחות, ומכל מקום חרש שוטה וקטן אינם יכולים להדליק דצריך להיות הדלקה של בר חיובא.

הבה"ח חיים יעקב סנדרם הי"ו

בענין נדרי שגגות

בגמ' בדף כ"ה ע"ב ראה אותם אוכלין תאנים ואמר הרי עליכם קרבן ונמצאו אביו ואחיו והיו עמהם אחרים בש"א הן מותרים ומה שעמהם אסורים ובה"א אלו ואלו מותרים. והנה הר"ן מבאר הנפקותא בין רישא דבעינן שיאמר שהכתה וגנבה ובסיפא לא בעינן שיאמר כלום לגבי אביו ואחיו, דבסיפא הוא מוטעה בעיקר הנדר שלא היה בדעתו מעולם על אביו וכל שיש טעות בעיקר הנדר אין פיו ולבו שוים ובטל מעצמו, אבל בקונם אשתי נהנית לי בעי שיאמר שהכתה את בני אע"פ שהי' בדעתו בשביל כך כיון דאין טעות בעיקר הנדר שהרי להדיר את אשתו נתכוין ליכא טעות בעיקר הנדר. אמנם הריטב"א כאן כתב חילוק אחר דברישא אם לא יאמר הוי דברים שבלב ואינם דברים ואילו בסיפא אנן סהדי והוי דברים שבלבו ובלב כל אדם.

והנה מהרי"ט סימן כ"ז חיור"ד ח"ב עמד ותמה על הר"ן למד לא פירש כפשוטו דברישא הוי דברים שבלב ובסיפא בלב כל אדם. וכדברי הריטב"א, והביא שם דגם בדברי הרמב"ם משמע כריטב"א דבפ"ח מהלכות נדרים ה"ג כתב בטעמא דהכתה את בני דאינו נדר מפני שזה נדר טעות והוא בכלל נדרי שגגות שהם מותרים ואין זה כתולה נדרו בדבר ולא נתקיים הדבר, שהרי הסיבה שבגללה נדר לא היתה מצויה וטעות הוא, ובה"ד שם בענין כולכם והיו שם אביו ואחיו כתב אע"פ שלא פירש הסיבה שהדירן בגללה הרי זה כמו שפירש שהדבר מוכיח שלא אסר עליהן אלא שהי' בדעתו שהם זרים ע"כ ולהדיא החילוק משום דברים שבלב. והנה קושיית מהרי"ט על הר"ן צריכים לפרש בממ"נ אם סבר דבנדרים דברים שבלב הוי דברים מה איכא שאין זה בעיקר הנדר דהרי בממון כה"ג לא היו דברים הוי טעות, ואם גם בנדר לא הוי דברים הרי גם בעיקר הנדר אינם דברים.

ובשיטת הרמב"ם תמה הלח"מ בפ"ב נזירות וכן מהרי"ט שם בתשובה ממה שספק דמי שנזר על דעת שיביא קרבנות שיש לו בביתו ואח"כ ראה שנגנבו קודם שנזר מקרי נזירות בטעות והרי כאן אינו טעות בעיקר הנדר ואמאי הוי טעות, אולם כתב דהרמב"ם הרי לא סבר חילוק זה אלא משום דברים שבלב ותקשה הרי גם כן הוי דברים שבלב ומוקי לה בגוונא שזה מוכחי, ובסו"ד נשאר בתימא על הב"י סימן רל"ב דמשמע מדבריו דהרמב"ם ג"כ בעי טעות בעיקר הנדר שהביא דברי הר"ן על הרמב"ם, וכתב דזה אינו וגם כן בנזיר הרי אינו טעות בעיקר הנדר, וצ"ע איך הרכיב הב"י שני השיטות יחד. וגם הש"ך סימן רל"ב הביא דברי הר"ן על המחבר שהוא מעתיק לשון הרמב"ם משמע דצריכים שני הדברים יחד. והנה מהרי"ט הקשה מעוד כמה מקומות בנזירות סתירה בדברי הרמב"ם ויבואר להלן.

עוד מצינו מחלוקת הר"ן והריטב"א בענין נדרי אונסין דמדמי רבא להלן דין ממון לדין נדרים, ומסביר הר"ן דכיון דהטעם דנדרי אונסין משום אדעתא דהכי לא אתני הרי גם בממון הוא כך, אולם הריטב"א מבאר דגבי ממון סגי בסברא זו דאדעתא דהכי לא אתני ואלו גבי נדרים בעינן לצירוף האדם בשבועה פרט לאנוס, והיינו דהר"ן יסבור דמהני דברים שבלב אדעתא דהכי לא עשה בנדרים דהוי דבר דברים, ואילו הריטב"א יסבור דלא הני דברים ובענין לטעם האדם בשבועה, אבל אם כן למה בממון מהני בלי האדם בשבועה הרי התם ברור דלא הוי דברים. ע"כ בעי ברור איך מצטרפים שני הדברים יחד גם האדם בשבועה וגם אדעתא דהכי לא אתני. והנה הרמב"ם השמיט בכלל דינא דנדרי אונסין כשהוא אנוס על התנאי ולא הביא אלא אנוס על השבועה. והרדב"ז כתב דזה פשוט כדין כה"ת דיהרג ואל יעבור ומשמע דלאו מדין מתני הוא, אולם הכסף משנה כתב דהמקור הוא דמתני אך למה השמיט דינא דאירוסין בתנאי.

והנה מצינו בפסק הרמב"ם בנזירות דסבר כהר"ן דהחילוק הוא בין עיקר הנדר או לא, דהרמב"ם פסק בפ"א נזיר דאם נדר בנזיר ואמר לא הייתי יודע שאני אהא אסור ביין הרי זה מותר משום דזה כנדרי שגגות, אבל אם אמר לא הייתי יודע שנזיר אסור ביין הרי נזיר לכאורה משום דאם לא ידע דנזיר אסור בשאר דברים הרי הוא יעשה נזירות על דבר אחד ולא מקרי טעות בעיקר הנדר שעשה, אבל אם הוא חושב שזה לא יאסור אותו מקרי חסרון שאינו בעיקר הנדר דהרי ידע שנדר אוסר הכל רק חשב שלא יהא היתר ומשמע דסבר כהר"ן וא"כ סתרי דבריו אהדדי. והנה מכל הדברים הללו מוכרח דהרמב"ם סבר גם לסברת הר"ן, וכן יבואר דגם הר"ן בעי לצרף כדברי הרמב"ם אם דיש ביניהם מחלוקת אבל יובן איך הש"ך עם הב"י צירפו דברי הר"ן לרמב"ם.

והנראה בזה דהנה לפי מה שמשמע מדברי מהרי"ט וכן עוד אחרונים, הרי דסבר הר"ן דדברים שבלב גבי נדרים הוי דברים ולכן אינו יכול לומר בכולכם מטעם בלב כל אדם, ואילו בהכתה את בני מטעם דברים שבלב כיון דסבר דהוי דברים. אולם נראה לומר דודאי גם הר"ן יסבור דנדר דינו ככל התורה כולה דלא הוי דברים, אולם הוא מוכרח לומר גבי הכתה את בני משום דאינו בעיקר הנדר דאם זה בעיקר הנדר גם אי נימא אינם דברים לא יחול כלום, דהרי כה"ג הוי זה טעות בנדר ולא איזה פרט ותנאי צדדי, וכשאינו חפץ לאסור את האדם הזה רק אחר אף אם אינם דברים לא חל כאן נדר כלל, וא"כ הרי כונת הר"ן לומר דגבי עיקר הנדר הוי טעות ואפילו כשזה דברים שבלב לא מהני לחול הנדר, משא"כ כשזה לא בעיקר הנדר אז הדין דדברים שבלב אינם דברים וממילא לא בטל כלום, ואדרבה אם נפרש דברי הרמב"ם כפשוטו דהאי דכולכם הוא מחמת דברים שבלב כל אדם זה תמיהא רבתא אמאי צריכים לזה הרי הוי זה טעות בנדר ואטו הוי זה דבר שאין מאמינין לו הרי בנדר אין זה שייך א"כ גם הרמב"ם היה צריך להזכיר חלוק זה בעיקר הנדר הוי טעות ואילו באינו עיקר הנדר הוי דברים שבלב, ומה צריכים לומר משום

בלב כל אדם. והרי זה לא שייך לומר דבלי מוכחא לא מקרי זה טעות לאסור אביו כמובן.

ויש לבאר שיטת הרמב"ם בענין טעות בנדר ובזה נבין היטב מחלקותם, דהנה בפ"ב מהלכות שבועות הי"ז כתב הרמב"ם דחזרה תוך כדי דבור בשבועה הוי זה מחמת טעות, וכבר תמהו בזה למה לא כתב ככל התורה כולה דמהני חזרה תוכ"ד, ובפשוטו צריכים לומר דחילוק בנדרים דהחלות יכול להיות ע"י עצם דבור הנדר ולא ע"י הגברא וא"כ בכל תוכ"ד הוי חסרון וגמר ומקנה, וכמו שכתבו הראשונים דעד אחר כדי דיבור לא גמר להקנות, אבל בנדר בעינן רק גמר לומר הדבור וממילא ההכרח לפרש דלא מטעם חסרון גמר הרצון הוא, אולם א"כ אמאי איכא דין טעות בתוכ"ד ואדרבה היה צריך להיות הדין שלא יתבטל חזרת תוכ"ד, גם נדר טעות מבואר ברמב"ם סוף פ"ו ערכין לפי פרוש הרדב"ז דהגם שבטל ההקדש יכולים להתפים בזה קרבן אחד שמתפים בעיקר הקדש והרי ددין טעות בהקדש אינו כפשוטו וצ"ב.

וצריך לומר בזה עפי"מ דאיתא בתרומות המתכוין לומר מעשר ואמר תרומה עולה ואמר שלמים לא מהני משום דבעינן פיו ולבו שוים, ועי' בר"ש שזה נלמד מקרא דכתוב אחד אומר לבטא בשפתים וכתוב אחד אומר אשר ידבנו לבו והיינו דבעינן פיו ולבו שוים. והנה משמע דבלאו הך קרא הרי בגוונא כזו דאיתקיל מילוליה חייל מה שאמר הגם שלבו אינו רוצה, והרי דזה דין בנדרים דהדיבור עושה החלות מבלי דעת הבעלים, וע"ז בעינן קרא למעט, ויש לדון מה נאמר בהך קרא, האם נימא דגלי קרא דהגם שהכל חל ע"י הדבור אבל עכ"פ בעינן גם הסכמת הגברא לחלות, או נימא דרק איתקיל מילולי דאין הדבור אלא כמאיליו לא מהני, אבל בלאו הכי יועיל גם בלי הסכמתו.

והנה אי נימא דרק איתקיל מילולי נתמעט כאן הרי יוצא דליכא דינא דנדרי טעות כלל דהרי הדבר רוצה לומר אמנם נראה דאיכא טעם אחר אמאי לא מהני דהוא אנוס על החלות ולכן מתבטל החלות אם דבדבור אינו מתבטל ונמצא דאנוס של נדר אינו ככל דיני אנוס שזה מבטל המעשה הכללי אבל כאן זה רק מבטל החלות ואילו הדבור א"א לבטלו, ולכן כשיש התפסה מהני מדין התפסה בדבור וזה כונת הרדב"ז דמתפים בעיקר הנדר, כ"כ מבואר מה שכתב הרמב"ם דתוכ"ד הוא מדין אנוס והיינו כיון דאדם לא גמר בלבו עד אחר כ"ד נהי דהכא מצד עצם הנדר לא בעינן גמר דעתו, אבל יש דין אחר שהוא מבטל החלות ע"י האדם בשבועה פרט לאנוס.

ונראה לבאר בזה מחלוקות הר"ן והרמב"ם, דהנה הר"ן סבר דאחר דאיכא קרא אשר ידבנו לבו למדנו מכאן דבעינן הסכמת הגברא על החלות הגם שאין הוא עושה את החלות אלא חל ממילא, ולפי שיטתו מפרש דכל שרצה לאסור זרים ויצא חסרון פיו ולבו שוים לאסור אדם זה ואף דלא מצד חלות הנדר בעינן לה אבל גה"כ דבעינן הסכמתו, ולומר כאן דברים שבלב אינם דברים לא שייך כלל אפילו אם לא היה מוכיח כיון דהוי

טעות בעיקר הנדר, והרי אחד מדיני הנדר דבעינן הסכמתו, אולם הרמב"ם סבר דגם אחר הקרא לא בעינן הסכמתו לחלות הנדר אלא דיש דין האדם בשבועה שע"י שהוא אנוס זה מבטל חלות הנדר א"כ לא שייך לומר דבכולכם הוי טעות בעיקר הנדר דמה איכא דהוי טעות הנדר חל מצד עצמו, אלא צריכים לומר דע"י האדם בשבועה נתבטל החלות וזה כבר תליא בדין דברים שבלב דאם אינם דברים ליכא כאן האדם בשבועה פרט לאנוס, דהרי אנוס של נדרים אינו אנוס שחסר במעשה, אלא אנוס של ביטול א"כ צריכים דוקא שהדברים שבלב יהיו דברים, אבל אם אין להם דין דברים וכאילו לא חשב כלום לא מקרי אנוס. וא"כ זה איפוא דברי הרמב"ם דהכל תליא אם איכא דברים שבלב או לא אבל אם זה מעיקר הנדר או לא מעיקר הנדר אין משנה לנו כלום.

ומדייק מאד בלשון הרמב"ם דאין חילוק בין עיקר הנדר לאינו עיקר הנדר דזה טעות וזה לא דגם טעות בעיקר הנדר אינו אלא גדר של ביטול כמו דבר צדדי שמבטל, אלא החילוק הוא אם איכא דברים יש כאן האדם בשבועה אם ליכא דברים אין כאן אדם בשבועה, ורק לדברי הר"ן מתחלק עיקר הנדר ואינו עיקר משום דבעיקר הוי דין טעות ולא חילקו אם הוי דברים או לא, ואילו באינו עיקר הוי מחמת דברים שבלב ולכן בעי לפרש, ולפי זה יוצא דברישא דהכתה את בני אין מחלוקות בין הר"ן והרמב"ם ולדברי שניהם בעינן פירוש דאל"כ הוי זה דברים שבלב, ואין חלוקים אלא בכולכם, דלדברי הר"ן זה משום טעות בעיקר הנדר ולא חל כלל, ואילו לדברי הרמב"ם הוא מחמת דברים שבלב דמוכחי ולא מחמת טעות גרידא. ומה שסיים הרמב"ם דאין זה כתולה כונתו לומר דאין זה גדר כתולה בתנאי ולא נתקיים התנאי אלא מעיקרא יש כאן דין טעות שמבטל הנדר.

אמנם איכא גוונא שהרמב"ם מודה לדברי הר"ן דחלקו בין עיקר הנדר ולא עיקר הנדר והוא בנזירות מנדר של נדרים ושבועות דגבי נזירות דידים שאין מוכיחות הוי ידים היינו משום דהתם תליא בקבלת הגברא ע"י הדבור ולא חל רק ע"י הדבור, וא"כ הרי חלוק שפיר אם טעה בעיקר הנדר אין כאן נדר כלל ואפילו אם דברים שבלב אינם דברים הרי יש לו טעות ואין כן נזירות כלל, משא"כ אי הוי באינו עיקר ליכא כאן טעות וממילא בעינן מוכחי. וכן מיושב ההיא דטעות בקרבנות דהנה בסוגיא דבל תאחר מבואר דקבלת נזירות יש בה קבלה הבאה קרבנות, ואין זה פועל יוצא ממה שהוא נזיר ולפי"ז כשהוא נוזר על קרבנות אלו שיש לו בבית אם דליכא דין בנזירות דהוא מקבל דוקא קרבנות אלו אבל כיון דדעתו על אלו זה נקרא טעות בעיקר הנדר ולא בעינן בזה מוכיחי כלל. באופן שיוצא דדברי הר"ן בנדרים מתאימים עם דברי הרמב"ם בנזירות.

והנה כל זה ניחא להרמב"ם דאין שום חילוק בין עיקר הנדר ואינו עיקר הנדר ואינו עיקר בנדרים, אולם הב"י הוסיף נדבך בדברי הרמב"ם דגם לדידיה יש חילוק בין עיקר הנדר ואינו עיקר, ואף דגם בעיקר הנדר אינו אלא מדין האדם

בשבועה מ"מ חלוק, דיש לומר דלא בכל דבר נאמר האדם בשבועה דרק כשזה בעיקר הנדר איכא להך דינא אבל כשאין זה בעיקר הנדר אפילו יהיה דברים שמוכחי ג"כ לא יתבטל הנדר, ורק כשיש דבור מפורש שהכתה את בני הרי זה בעצם הדבור שאסור לזו שהכתה את בני וממילא זו שלא הכתה לאו בכללות הנדר היא, אבל בלאו הכי לא מהני כלל, נמצא דמה שכתב הרמב"ם בכולכם משום מוכחי הוא ג"כ אך ורק משום שזה בעיקר הנדר דיש דין האדם בשבועה ובלאו הכי לא, ובהכתה את בני משום דזה הדבור ולא בעינן להאדם בשבועה.

ודבר זה מסתייע ממה שהשמיט הרמב"ם אונס בקיום התנאי ולא כתב אלא אונס על הנדר עצמו, והיינו משום דלפי זה האדם בשבועה לא נאמר על תנאי אלא על עיקר הנדר, וכבר הארכתי לעיל מהיכן המקור לפסוק דלא כמתני. כ"כ יש לבאר בזה מחלוקת הר"ן והריטב"א בענין אדעתא דהכי לא אתני. דהנה הר"ן סבר דקרא גלי דהגם דהדבור הוא שפועל בחלות הנדר אבל בענין הסכמת האדם לזה וכל דיש אדעתא דהכי לא אתני ליכא הסכמה והרי זה כדין ממון ולא צריכים להזכיר האדם בשבועה, אמנם הרמב"ם אזיל בשיטתו דלא בעינן הסכמתו א"כ אדעתא דהכי לא אתני לא מהני רק בצירוף דין האדם בשבועה, ואעפ"כ השמיטו הרמב"ם הסבר דליכא דין האדם בשבועה רק דעיקר הנדר ולא בתנאי.

אולי יש לבאר בזה דברי הנתיבות בביאור דברי האגודה הביאו הרמ"א סימן ל"ב דאונס יום אחרון בנדר לא הוי אונס. ותמה הקצוה"ח מכמה דינים בממון משמע לא כן, והנתיבות סימן נ"ה כתב דיש לחלק בין נדר לשאר דברים ויש לומר דבנדר הרי אונס רק מדין האדם בשבועה פרט לאונס א"כ יש לומר דהך הוי אונס ביום אחרון משא"כ אי נימא דמדין אדעתא דהכי לא אתני דהוי כאילו אמר כן בתנאי הרי גם יום אחרון חשיב אונס.

הבה"ח שמואל פיינשטיין הי"ו

בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה

מתניתין שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה חולין ומשמשיהן פטורין ורש"י מסביר ששלוחי מצוה זה הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולקבל פני רבם ופטורין אף בשעת חניתן מקשה התוס' על רש"י ותימה אם יכולים לקיים שניהם אמאי פטורים וקושיתו עוד יותר על דברי רש"י שאומר אפילו בשעת חניתן מי אמר דציצית על גופו ותפילין בראשו מי מפטר בכך משאר מצוות ובפ' אין בין המודר נדרים דף ל"ג ע"ב גבי המודר הנאה דמחזיר לו אבידתו אע"פ דמהני לי פרוטה דרה יוסף משום דלא שכיחא ואי כל זמן שהאבידה בביתו איפשר מלמיתב ריפתא לעני א"כ שכיחא היא? אלא ודאי לא מיפטר אלא בשעה שעוסק בה, כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכו או בהמה שנותן לה מזונות דלא שכיחא שבאותה שעה יבא בדיוק עני לשאול ממנו וצריך לומר דהכא נמי איירי דכי האי גונא דאי מיטרדי ממצות קיום סוכה הוי מבטלי ממצות.

וא"כ לדברי הר"ן משמע שחולק על דברי התוס' שמבאר וכך לשונו ואיכא למידק אם יכולין לקיים שניהם אמאי פטורין דאטו מי שיש לו תפילין בראשו וציצית על גופא מי מפטר משאר מצות הא ודאי לא לפיכך נאמר דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים שניהם וההוא בנדרים לא מכוחא מידי דודאי שבשעה שהאבידה משומרת בתוך ביתו לא מפטר דעוסק במצוה אמרינן ולא מקים מצוה ומי שאבדה אצלו אע"פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה ובהיא שעתה ודאי פטור ולמיתב פרוטה לעני אע"פ שאפשר לקיים שניהם ולחזור לנערו אלא בהיא גונא לא שכיח והיינו טעמא דמפטר רחמנא חתן אע"ג דאפשר ליה ליתובי דעתיה ולקיים את שתיהם וכדכתיבנא ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אע"פ שאפשר, אבל הריטב"א הקשה למה לי קרא פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת? ויש לומר דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו ולעשות מצוה אחרת גדולה הימנו אין הרשות בידו סד"א איפטור הוא דמיפטר מיניה אבל אי בעי למשבק הא ולמעבד אידך הרשות בידו קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא צאלו עכשיו כדבר של רשות ואסור לו להניח מצותו מפני דבר של רשות.

ולעומת זה כותב השולחן ערוך בסי' ל"ח סעיף ג' הכותב תפילין ומזוזות הם ומי שעובד בכלל במלאכת שמים פטורים מתפלה ותפילין הם חייבים והטעם לזה הוא פשוט אומר הפרי מגדים משום דתפילין מצות גופו ודאוריתא הוא ותפלה זה רק דרבנן והבית יוסף שואל שהרי פסקו הראשונים שצריך להניח תפילין עם תפלה וק"ש וכאן הוא מניח תפילין בלי ק"ש ותירצו בגלל שיכול לקיים שניהם גם תפילין וגם ק"ש אזי חייב להתפלל עם התפילין והרמ"א מביא להלכה שמתי

הוא פטור מלעבור למצוה אחרת רק כשיהיה לו טורח גדול לעבור למצוה אחרת.

ובענין העוסק בתורה שמתי יהיה פטור מדין העוסק המצוה פטור מן המצוה זה מלמוד תורה מתי שהוא מלמד תשב"ר ויהיה הפרעה שהוא יצא ויהיה בטול תורה מרובה של התלמידים אני יהיה פטור מן מצוה אחרת אבל כתב במגן אברהם שיקרא פסוק ראשון של קריאת שמע והטעם אפשר להוסיף משום דאין הפסק גדול וקבלת עול מלכות שמים חובה וכן הוא העוסק בתורה אבל איזה לימוד תורה אפשר לומר רק כמו רבי שמעון בר יוחאי וחבריו ובאותו ענין העוסק בצרכי צבור כך הוא אותו דין של לומד תורה שיקרא פסוק ראשון של קריאת שמע אבל אינו חייב להפסיק ולהתפלל וכעת יובן דבריו של רש"י שאומר אפילו בשעת חניתן פטורים ג"כ אבל כהיום שמלמד ועסקן זה פרנסה אז צריך להתפלל.

והנה בקהילות יעקב יבואר בענין העוסק בתורה וזה הוא לשונו, הא דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו משום דחיוב עליו ואין דוחים זה את זה אבל למוד תורה ומצוה אחרת הנה מצד המצוה דרמי עליה שבשבילה מוכרח הוא לבטל תורה הרי אם נחיבו לעסוק במצוה בלמודו ממילא אין עליו שום חיוב ולמוד תורה על שעה זו לפי מה שנתברר דבזמן שאנוס לבטל מת"ת ליכא חיוב ת"ת מה שאין כן בשאר מצות שגם אם ידחו מפני האונס או מפני שעוסק שעוסק בלימוד תורה מכל מקום חיובא לא פקע ולכן מבטלים לימוד תורה בשביל מצוה אחרת דחיוב לימוד תורה אנו יכול לעשות פטור על המצוה אבל החיוב מצוה עושה פטור על מצות למוד תורה כמשנ"ת.

והנה באמת הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א בספרו מועדים וזמנים חלק א' סימן צ"ג מביא לתמוה להלכה לכאורה יוצא דעוסק בצרכי שמים יהא פטור מתפלה וקריאת שמע ואנו לא נוהגים כן וטעמא בעי, ומישב דאפשר דכיון דבשעת יציאתן אין בכוונתן להתעסק כל הזמן במצוה זו, שוב מחויבים להפסיק לצורך תפלה וקריאת שמע ואפשר אולי להוסיף הטעם מפני שבודאי אחד שעוסק בצרכי מצוה כגון בנית סוכה אפילו כשהזמן דוחק לגומרו מכל מקום הרי יפסיק לצרכי גופו כמו לאכול ולשאר צרכים ואם כן שוב אינו עוסק במצוה ממש רק כמו אבידה ששוטחה ועושה לצרכה שרק באופן הזה נפטר מצדקה כמבואר בראשונים שהזכרנו לעיל וכן בתוס' בבא מציעא דף כ"ט ע"א ד"ה שואל וכמו שאנו מפסיקין מדברי תורה לתפילה וקריאת שמע מפני שלמודונו אינו כרשב"י וחבריו הוא הדין עסוקינו בענין המצוה אם אינו מצוה ששקוע בו כל זמנו לא יפטר משאר המצות התלוים בו.

והנה הקובץ שעורים חלק ב' סימן לב חוקר בהא דילפינן מבשבתך שהעוסק במצוב פטור מן המצוה דאפשר שהדין תלוי אם הוא שבת של מצוה אבל אם אינו של מצוה אפילו אינו שבת דידך לא מיפטר ודוגמת זה איבעיא בגמ' גבי שתי הלחם דכתיב מארצכם פרט לחו"ל חטין שירדו בעבים מהו דלא הוי מארצכם וגם לא חו"ל ולפי"ז העוסק במצוה דרבנן לא מפטר ממצוה דאורייתא וכן העוסק בספק מצוה אינו פטור ממצוה ודאית.

הבה"ח שמואל פינקוס הי"ו

בגדר עיקר הנדר

נדרים דף ב' ע"א

כתב הר"ן בריש המסכת וז"ל: ומס' זו היא בענין נדרי איסור שמה ששנה כאן חרמים כחרמים היינו משום שלשון חרם כשם שהוא כולל חרמי בדק הבית כך הוא כולל נדרי איסור כדתנן לקמן הריני עליך חרם המודר אסור כו' ומשום האי גוונא תנא הכא חרמים דאילו חרמי בדק הבית לא שייכי בהא מס' אלא בסדר קדשים. עיין נימוקי יוסף הכא שכתב בחרמים דאיכא תרי גווני חרם חדא חרמי גבוה והב' חרמי איסור [וכמו שפירש הוא לכאורה בנדרים דמתני' בתרי גווני איירי, ויל"ע בזה]. והרא"ש הכא בפירושו כתב דתרי גווני חרמים נינהו חרמי גבוה וחרמי כהנים והיינו דלא כהר"ן כלל דלא איירי כלל בחרמי איסור, והריטב"א כתב כן בפירוש דודאי אין כוונת התנא לחרמי איסור שהרי קאמר כבר נדרים כנדרים אלא כוונתו לחרמי הקדש, עיי"ש.

בהמשך דברי הר"ן: ונדרי איסור הם באחד משלשה דרכים עיקר הנדר וכינויו וידות, עיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי ובין שהתפיסו בדבר אחר בין שלא התפיסו זהו נדר האמור בתורה אלא דהיכא שהתפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור וכדאמרינן בריש שבועות שתים בתרא מ"ט דאמר קרא כי ידור נדר לה' עד שידור בדבר הנדור כלומר שאע"פ שנדר חל בלא התפסה אפ"ה אם התפיסו על אחרים והרי תורת נדר לאו כתורת הקדש הוא דבהקדש אוסר הוא את החפצא על כל העולם בכך שהוא מטיל עליה קדושה לה' וללא שום שייכות לגברא מסוים, משא"כ בנדר דכל עיקר הנדר הוא שאוסר החפצא כלפי גברא זה וא"כ איך מצי לאסור חפציו על גברא שאינו ברשותו, והרי הגברא חלק מסויים בהנדר הוא שמדירו מהחפצא ולאו ברשותו הוא להדירו. ותירץ הגר"ח דבספרי דרשו מקרא מיוחד לנדר באופן כזה שאוסר את החפצא. והנה בעיקר קושייתו יל"ע דהרי אפשר דאכן אדם אחר יכול לאסור את החפצא עליו אע"פ שאינה שלו מכיון דאיסורה אינו אלא כלפי עצמו אולם זה ודאי דחפצא השייכת לבעלים מצי הבעלים להתנות עליה כל מה שירצה ולהדיר ממנה את כל מי שירצה שהרי החפצא דידיה הוא ומצי מתנה עליה מה שירצה, וצ"ל דס"ל להגר"ח דכיון דחזינן דמצי אסר עליה אף מה שאינו שלו הרי מוכח דנדרים אינן משום דין בעלות כלל, ועדיין יל"ע בזה.

עוד כתב הר"ן בהמשך דבריו וז"ל: ומס' זו היא בענין נדרי איסור שמה ששנה כאן חרמים כחרמים היינו משום שלשון חרם כשם שהוא כולל חרמי בדק הבית כך הוא כולל נדרי איסור כדתנן לקמן הריני עליך חרם המודר אסור כו' ומשום האי גוונא תנא הכא חרמים דאילו חרמי

בדק הבית לא שייכי בהא מס' אלא בסדר קדשים. עיין נימוקי יוסף הכא שכתב בחרמים דאיכא תרי גווני חרם חדא חרמי גבוה והב' חרמי איסור [וכמו שפירש הוא לכאורה בנדרים דמתני' בתרי גווני איירי, ויל"ע בזה]. והרא"ש הכא בפירושו כתב דתרי גווני חרמים נינהו חרמי גבוה וחרמי כהנים והיינו דלא כהר"ן כלל דלא איירי כלל בחרמי איסור, והריטב"א כתב כן בפירוש דודאי אין כוונת התנא לחרמי איסור שהרי קאמר כבר נדרים כנדרים אלא כוונתו לחרמי הקדש, עיי"ש.

בהמשך דברי הר"ן: ונדרי איסור הם באחד משלשה דרכים עיקר הנדר וכינויו וידות, עיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי ובין שהתפיסו בדבר אחר בין שלא התפיסו זהו נדר האמור בתורה אלא דהיכא שהתפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור וכדאמרינן בריש שבועות שתים בתרא מ"ט דאמר קרא כי ידור נדר לה' עד שידור בדבר הנדור, כלומר שאע"פ שנדר חל בלא התפסה אפ"ה אם התפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור וכמש"כ שם בס"ד הלכך היכא שהתפיס ואמר הרי ככר זה עלי כקרבן חייל נדריה ועיקר נדר הוא זה. ע"כ. לכאורה דברי הר"ן צ"ע חדא דאם כבר הוי נדר ללא התפסה לשום מאי נתקנה התפסה ועוד דאי נדר כבר במה שהתחיל אף ללא ההתפסה אמאי כשהתפיס בדבר האסור פטור ולא הוי נדר כלל, והרי לפני שהתפיס כלל כבר חל נדרו וכבר הקשה כן המל"מ (פ"א מהל' נדרים הל"ז) והביא התם בשם תשובת מהרלנ"ח דכתב להלכה באומר דבר זה אסור עלי כנבילה דנדר גמור הוא אע"פ שהתפיסו בנדר בדבר האסור שהרי תחילת דבריו לחודייהו נדר מעליא הוא ודל מהכא תיבת בנבילה אסור הוא בחפץ זה. והנראה בביאור דעת הר"ן דס"ל דעיקר הנדר ישנו בשני פנים, האחד בשאומר אסור עלי דבר זה ללא התפסה שאוסר הוא בפיו בפירוש על עצמו דבר זה, והאופן השני בתורת התפסה שהיא ענין המשכה וכמש"כ הר"ן במס' שבועות (ריש פרק שבועות שתים בתרא) בעיקר הנדר, דאיסור הקדושה נמשך ונתפס מהחפץ בו התפיס את נדרו וב' אופנים נפרדים הם בגדרי נדר, ועפ"ז מובנים דברי הר"ן שכתב דעיקר הנדר הוא בין שהתפיסו ובין שלא התפיסו בדבר אחר. ומש"כ דכשהתפיס בעי שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור אע"פ שנדר חל בלא התפסה היינו משום דאי נודר הוא באופן השני דהיינו בגדר המשכה בעי שיתפיס דוקא בדבר הנדור דבדבר האסור לא שייך המשכה. ולפי"ז מתורצת קושית המל"מ דיחול הנדר משום האיסור שלפני ההתפסה דזה אינו דכיון דגילה דעתו במה שהתפיס בדבר האסור דרצונו לנדור באופן הב' דהיינו בגדר המשכה תו לא מצי הנדר לחול משום האיסור עצמו אלא משום ההתפסה דוקא וכיון דההתפסה בדבר האסור הוא תו לא הוי נדרו נדר. ובזה מובנים נמי דברי הר"ן בסוף הדיבור "הלכך היכא שהתפיס ואמר הרי ככר זה עלי כקרבן חייל נדריה, ועיקר נדר הוא זה" דלכאורה דבריו תמוהים מאי 'הלכך' הוא, ולפי הנ"ל מובן דהיינו משום דקאמר דאיכא נדר ללא הזכרת האיסור אלא מטעם

המשכה א"כ אף כשאמר זה כזה או שאמר הרי ככר זה עלי כקרבן חייל נדריה ואף עיקר הנדר הוא זה דאופן אחר באיסור נדר הוא. והיינו דהרי איכא התפסה בנדר.

והנה הר"ן במס' שבועות (ר"פ שבועות שתים בתרא) כתב בשיטה אחרת [ופירשוה דכתב כן בשיטת הרי"ף שם] דנדר עיקרו הוא בהתפסה ואף שלא הזכיר איסור כלל אלא התפסה בעלמא כגון זה כזה נדר הוא מעיקר הדין, ואי אסר על עצמו בעלמא ללא התפסה אינו נדר אלא מדין יד דגומרין אנו דבריו שנתכוין להתפיס בקרבן ולכך הוי נדר. והסברא בזה פירש התם דבעלמא אין אדם יכול לאסור דבר המותר ולאו בכוחו הוא, אלא הא דמהני נדר הוא מדין המשכה דהיינו כשמתפיסו בדבר הנדור נמשך מקדושת הדבר ההוא להחפץ עליו הוא נודר עכשיו וכמשנת"ב לעיל דנדר ענין קדושה היא וקדושה זו נמשכת להחפץ המודר, וא"כ כשאוסר בעלמא ללא התפסה אין שייך שיחול נדרו מצד עצמו אלא הא דחל מדין יד הוא דגומרין אנו דבריו שנתכוין להתפיס בקרבן ונמשך על החפץ קדושת הקרבן, ולכך בשהתפיס בדבר האסור דגילה דעתו שאינו מתכוין להמשיך קדושת קרבן אלא מדבר האסור ומדבר האסור לא שייך להמשיך קדושה משו"ה לא חל נדרו כלל. ושיטת רש"י שם במס' שבועות באופן אחר היא ונחלקו בה הראשונים דהא ודאי שבאומר זה כזה לשיטת רש"י אינו נדר כלל אלא צריך לפרש איסורו, אלא דהר"ן שם וכמו"כ הרמב"ן שם כתבו דרש"י ס"ל דבהזכיר האיסור לחודיה סגי, והמאירי הכא פירש בשיטת רש"י דס"ל דבעי שניהם דהיינו שיפרש האיסור ושיתלהו בדבר הנדור. והנה לכאורה לפי ב' השיטות צ"ע בדברי רש"י דאי כשיטת הר"ן דרש"י ס"ל דהתפסה לחודה לא סגי ומפרש האיסור סגי וא"צ שיתפיסנו בדבר אחר א"כ לאיזה ענין נאמרה פרשת התפסה דממ"נ א"צ לכך, וכן הקשה בשיטמ"ק ריש פרק שני דמכילתין בשם רמב"י, ואי כשיטת המאירי דהתפסה לבדה לא סגי ואף מפרש האיסור לחודייהו לא סגי דבעי שיפרשנו ויתלהו בדבר הנדור, א"כ נהי דפרשת התפסה מובן דנאמרה לענין הא דלעולם בעי התפסה ובלא"ה לא הוי נדר, אולם יקשה דא"כ אמאי לא מהני התפסה לחודה דהרי מהא דבעי להתפסה מוכח דס"ל לתורת המשכה בנדר וא"כ תועיל אף המשכה לבדה.

והנראה לבאר בזה בהקדם דברי הריטב"א לקמן ריש פרק שני שכתב דהאומר דבר זה אסור עלי לחוד לא מיחייב אלא משום יד דגומרין דבריו שנתכוין שיהא אסור קרבן ולאו נדר מצד עצמו הוא, ולכך מתפיס בדבר האסור כיון דגילה דעתו שלא נתכוין להתפיס בקרבן אין נדרו חל כלל שהרי א"א לגמור דבריו וא"כ לא מהני אף מטעם יד, דלכאורה דבריו אלו סותרים למש"כ הכא ריש פרק א' דכשאומר הרי דבר זה אסור עלי אינו צריך לתלותו בדבר אחר ואף אם תולהו אינו אסור מצד ההתפסה שאינו אלא מפרש איך יהא האיסור אולם איסורא מדנפשי' חייל, והוא דלא כדבריו לעיל שבלא התפסה אינו מועיל אלא מטעם יד. וביאור דבריו צ"ל דודאי ס"ל להריטב"א דנדר מצד עצמו הוא ואיסורא מדנפשיה חייל

והוא משום דכשם שאמרה תורה דמצי אדם להקדיש קרבן כמו"כ מצי להקדישו לענין איסור לבד אלא דבעי שיפרש איסורו מה הוא ולכך צריך להתפיסו בדבר הנדור, ומשו"ה כתב הריטב"א דבשלא גמר לומר כקרבן חל משום יד והיינו לאו משום דכלל ידות הוא דלא גמר דבריו בעיקר הנדר וגומרין אנו דיבורו אלא דמפרשין דבריו דהוי כקרבן כיון שלא פירש הוא עצמו ולעולם איסורא מדנפשיה חייל. ולפי"ז י"ל בשיטת רש"י לפי פירוש המאירי דלעולם לא ס"ל לרש"י תורת המשכה כלל והא דבעי התפסה בנדר לאו משום המשכה הוא אלא משום דצריך לפרש דיבורו על האיסור מה הוא תוקפו ותוכנו ולכך בעי שיאמר כקרבן.

הבה"ח משה פרידמן הי"ו

בדין כינויי נדרים

משנה (ריש מכילתין) "כל כינויי נדרים כנדרים",

ובגמרא (לקמן דף י ע"א) פליגי בה ר' יוחנן וריש לקיש במקור הני כינויין, דלר' יוחנן כינויין לשון נכרים הם, ולר"ל לשון שבדו להם חכמים להיות נודרים בו עי"ש, והלכתא כר' יוחנן.

וברי"טב"א שעל הרי"ף כאן מבואר, דלר"ל שהם לשון שבדו להם חכמים, הוא "בכל מקום ובכל זמן", אבל לר' יוחנן דהלכתא כוותיה שהוא לשון אומות שמדברים בו, "אם באותו מקום בלבד נדר או נשבע בשמות אלו, הרי זה נדר או שבועה גמורה מן התורה. ובמקומות אחרים שאין נוהגין בכינויין אלו, לא הוי לא נדר ולא שבועה. אבל אם יש להם כינויים אחרים חייב בהם" עכ"ל.

והרמב"ם ז"ל כתב (פ"א מהלכות נדרים הל' טז);

"יש מקומות שאנשיהם עלגים, ומפסידין את הלשון, ומכנין על דבר בדבר אחר, הולכין שם אחר הכנוי. כיצד כל כנויי קרבן כקרבן, האומר הרי הן עלי קונם קונח קונז הרי אלו כנויין לקרבן, חרק חרף חרך הרי אלו כנויין לחרם. וכן כל כיוצא בזה הולכין אחר לשון כלל העם באותו מקום ובאותו זמן" עכ"ל.

הרי מפורש פוסק הרמב"ם כדעת הריטב"א,

דאזלינן בתר לשון כלל העם שבאותו המקום והזמן, ובמקומות אחרים שאין נוהגין אלו הכינויים לא מהני הני כינויין.

תו הוסיף הריטב"א שם, וכתב; "ומסתברא דלשון לע"ז וער"ב וכיוצא בו ככינויין חשיבי, ואסור בהם" עכ"ל. – ומשמעות לשונו שדימה לשונות הללו כדין הכינויין, שאף בהם יהי' אותו כלל שפירש לעיל מיניה שרק במקומותיהם חשיבי ככינויין, ובאותה אומה שבאותו מקום וזמן שפתם הם בלשון לע"ז וער"ב, חשיבי ככינויין ולא במקומות אחרים. אף שייאמרו בשפת לע"ז וער"ב ברורה.

ובנקודה זו אין נראה שמסכים עימו הרמב"ם ז"ל,

שהרי כתב (בפ"א הל' א); "בכל לשון שיאסור, הרי זה נאסר בהן". והיינו, שהנדרים נאמרים הם בכל לשון. ולא חילק כאן שייאמרו דווקא באותו מקום ובאותו זמן שמדברים באותו לשון, אלא בכל מקום שבעולם יכול לידור הנדרים בכל לשון. – ובהלכה ט"ז שהגביל הדין דוקא באותו מקום וזמן, הלא פירש שפתו דאיירי ב"מקומות שאנשיהם עלגים, ומפסידין את הלשון, ומכנין על דבר בדבר אחר", והוא שיבוש "לשון כלל העם". שבזה פוסק שאין כינויים הללו חלים אלא במקום וזמן שמשתמשים בהם, מאחר שאינם מעיקר הלשון, אלא שיבוש שפת עלגי העם, שבעת שמשתמשים בהם ידענו כוונתם, אבל בזמן אחר אין זו לשון כלל. - משא"כ בכינויין כאלו שהם מעיקר הלשונות ולא מלעגי הפסד הלשון, אלא מעיקר אותו לשון כגון בלשון לע"ז וער"ב, שפיר

הויא להו כינויין בכל מקום וזמן ודלא כהריטב"א ז"ל בזה. [ויעויין נא בבית יוסף בסימן ר"ו שביאר בכוונת הרמב"ם "בכל לשון שיאסור", היינו בכל הלשונות. ודלא כהטור שם שביאר בכוונת הרמב"ם "בכל לשון", לנדר שבלשון שבועה עי"ש].

נמצא הרמב"ם מסכים עם הריטב"א בחדא, ופליג עליה בחדא. שבכינויי הלשונות שאינם גמורים, מודה שאינם חלים אלא על מקומותיהם ובזמניהם. אבל בכינויי לשונות הגמורים פליג עליה וס"ל שבכל דוכתא חלים הם.

והנה בעצם כינויים מובא בשם הגרי"ז זצללה"ה, דהאי חידושא דמתניתין גבי כינויין, אינו אלא בנדרים ובנזירות שאין בהם דין "לשון", אלא ביטוי שפתיים בלבד, וכל שביטא נדרו או שבועתו בשפתיו נתחייב בה. ולפיכך אף שאין אלו הכינויים מעיקר הלשון מהני, שהרי ביטא אותם בשפתיו, ובכינויין הללו הו"ל בכלל דיבור וביטוי שפתיים. אבל במקום שאנו נצרכים לדין "לשון", לא מהני הני כינויים, שבהיותם כינויים אינם מעיקר לשון. וכגון בקריאת שמע שצריכה להיקרא בלשון, לא תועיל קריאתה בכינויים.

ובהאמור נראה כוונתו רק באלו הכינויים של משנתנו שכמו שביאר הרמב"ם בהם, נובעים משפת עלגים והפסד שיבוש לשון העם, ואינם מעיקר הלשון. אבל בכינויים כאלו שאינם אלא תרגום לשון אחר מקורי, ללא שום שיבוש והפסד שפיר יוכל להשתמש בהם גם במקומות שיש בהם דין לשון, דלשון אומות נמי לשון הוא.

איברא לפי דעת הריטב"א יש מקום לדון בזה, מכיון דס"ל שאף לשונות לע"ז גמורים, אינם מועילים אלא במקומם ובזמנם, נראה דקאתי עלייהו מצד כוונת לב הנודר, אבל לא מצד עצם הלשון שחשיב נדר כמו לשון קרבן ושבועה וחרם עצמן שבודאי מודה דמהני בכל המקומות. אבל לשון לע"ז אולי ס"ל דאינו לשון ממש, ולפיכך לא מועיל אלא במקומו. ולפי"ז אולי בק"ש לא יועיל לפי דעתו בלשון לע"ז ויש לפלפל בזה ודוק.

והנה בביאור הלכה (סימן סב ד"ה יכול) כתב בזה"ל; "ודע עוד דנ"ל בפשיטות, דאותן דברים הנאמרין בכל לשון [ק"ש תפילה וברהמ"ז ודומיהם], הוא דוקא אם אנשי אותו המדינה מדברין כך, אבל אם אנשי המדינה אינם יכולין לדבר זה הלשון ורק הוא ועוד איזה אנשים יחידים יודעים זה הלשון, זה לא נחשב לשון כלל למדינה זו שאינה מכרת בזו הלשון. דבשלמא לשה"ק הוא לשון מצד העצם, משא"כ שאר לשון איננו כ"א מצד הסכם המדינה, וכיון שאין אנשי המדינה זו מכירין בלשון זה לא נקרא לשון כלל. וראיה לדברי מקידושין ו' ע"א, האומר חרופתי ביהודא מקודשת שכן ביהודא קורין לארוסה חרופה, אבל בשארי מקומות אינה מקודשת, אף ששניהם כיונו לשם קידושין, וקדושין הוא בכל לשון, אעפ"כ כיון דאין לשון זה לשון קידושין באותו מקום הוי כאלו נתן כסף ולא אמר כלל דאינה מקודשת. וכן כתב הרא"ש ושו"ע דבעינן שיאמר לשון קידושין שבאותו מקום. [לבד דעת הרמב"ם דמחמיר בחרופתי]. וכעין זה מצאתי כתוב ג"כ בריטב"א

על האלפס של נדרים רפ"ק, דבכל לשון היינו הלשון שמדברים באותו מקום" עכ"ל.

ובנתיב דרכו היינו באמת הפלוגתא שבין הרמב"ם להריטב"א, שהרמב"ם לשיטתו שפיר מחמיר בחרופתי בכל מקום, שבלשונות הגמורים מחמיר גם בנדרים בכל לשונות הנכרים ובכל המקומות. ורק הריטב"א ס"ל דאינם לשונות אלא במקומותיהם.

אמנם מרן הגרי"ז זצללה"ה עשה בזה ג' חילוקי דינים; א) במקום שצריך "לשון", כק"ש ותפילה, לא מהני כינויים. ב) במקום דלא בעינן דיבור כלל, וסגי גם באומדנא דמוכח כגון בקנינים וכיוצא, מהני גם בכינויים [ובכל סוגי הכינויים]. ג) בנדרים דבעינן דיבור ולא לשון דסגי בביטוי שפתיים, חידשה משנתנו דמהני כינויים אף שאינם מעיקר הלשון ע"כ.

הבה"ח מאיר פרקוביץ הי"ו

בגנות מדת הכעס

א. גרסינן (דף כב ע"א) "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו. שנאמר (קהלת יא, י) 'והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך', ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר (משלי טז, ד) 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה'".

פירש הר"ן; "לפי שהכעס מביאו לכפור בעיקר, כדאמרינן בפרק רבי אליעזר דאורג (שבת דף קה ע"ב) דמשבר כליו בחמתו יהיה בעיניך כעובד עבודת כוכבים".

והרא"ש פירש; "כל מיני גיהנם שולטין בו, קשה לגופו כאילו היה נידון בכל מיני פורעניות בגיהנם. אי נמי מתוך כעסו בא לידי עבירה ומשליט עליו גיהנם" ע"כ.

וכתב בספר חסד נעורייך; "ועוד נגע אחד מצוי אצל כמה בני אדם, אשר מרוב התהפכות ובלבולי הזמן הם אינם מיושבים בדעתם, עד שכל נסיון קטן שמגיע לידם מקפידים הם ומתכעסים על כל מה שלא יעלה בידם, ולא ירגישו עד היכן מגיע פגם הכעס. עד כדי כך שאמרו בזוהר הקדוש (פרשת תצוה דף קפד ע"א) דעוקר מיניה נשמתא עילאה קדישא להשרות במקומו סט"א, והוא מורד במאריה, ואסור להתקרבא בהדיה וטרף נפשיה ואשרי באתריה אל זר ובעבודה זרה מטמא גופו בפנים ובחוץ.

ב. ולהלן בגמרא; "רב נחמן בר יצחק אמר, בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו, שנאמר (משלי כט, כב) ובעל חימה רב פשע". וגירסת הארחות צדיקים (שער י"ב שער הכעס) מוסיף בזה; "וענשו גדול מאד, שנאמר (משלי יט ,יט) גדל חמה נושא עונש".

ובחסד נעורייך מביא ראיה מהגמרא, שהפליגו בזה מאוד עד שאמרו כל הכועס בידוע שעוונותיו מרובים מזכיותיו, והכעס הוא סיבת הטמטום המוח, וגורם לשכחה, כמו שאמרו ז"ל שהכועס משכח לימודו, ומוסיף טפשות וכל מיני גיהנם שולטין בו וכו'. והנה טבע האדם אם יאמר לו חבירו דבר של גנאי יתרגז עליו, ובודאי אם יכנה אותו בשם בהמה יתרגז עליו ביותר, שאז מרגיש עצמו פחות מגדר אנושי. ואם כל כך מגונה בעיניך כינוי של בהמות, מדוע לא תגנה עצמך בעת שרוח שטותך גובר, ועלול אתה להפסיד ח"ו מעלת צורת אנושי מכל וכל, ונמשל כבהמה נדמה. וכשתתבונן בזה בודאי תהיה די תקיפות בידך להגביר השכל על מידות לבך, ולא ליתן מקום התגברות רוע המידות שבלב על השכל.

וכתב בארחות צדיקים (שם); "כשאדם שרוי בתענית, או כשהוא בשום צרה, אז הכעס מאד בלבו. לכן בזמנים האלו צריך ליזהר ביותר שלא יכעוס. השתיקה מבטלת הכעס, וגם קול

נמוך מבטל הכעס. לכן יראה האדם, כשכעסו מתגבר עליו, שישתוק, או ידבר בנחת ולא ירים קולו בכעסו, כי המגביה קולו בשעת כעסו, אז יתעורר הכעס, אבל קול נמוך והשתיקה משתיקים הכעס. וגם לא יראה בפניו של אדם שכועס עליו, אלא ידבר עמו בלא ראיית פניו, ואז יבריח הכעס מלבו" ע"כ.

ג. ובשבת קודש מבואר בחז"ל שעוד יותר גדול בה איסור הכעס, באשר בכעס הוא מדליק האש שבגופו. וכמ שכתב השלה"ק (מסכת שבת פרק נר מצוה אות לב); "עבירה כפולה היא מי שמראה כעס בשבת, וכבר נתנו סימנים 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת' (שמות לה, ג), והוא אש המחלוקת וחימום הכעס. ויהיה נזהר בזה בזהירות גדול מחצות ערב שבת ואילך, שהוא ל"א שעות, וזהו לא תבערו אש וגו'. וילך לבית הכנסת בשמחה ויתפלל באהבה ובדביקות, וכל שכן בקדושת שבת עצמו שיהיה באהבה רבה" עכלה"ק.

ובספר שערי קדושה (ח"א שער ב); "יסוד האש, ממנו נמשכת הגאוה הנקראת 'גסות הרוח', להיותו היסוד הקל וגבוה מכולם. ובכללה הכעס, כי מפני הגאוה מתכעס האדם כשאין עושים רצונו, ואילו היה שפל רוח ומכיר חסרונו לא היה מתכעס כלל, נמצא כי הגאוה והכעס מדה אחת".

הרי לך שבך הדבר תלוי, כי אם היית מכיר בשפלותך, לא היית מתחשב כל כך עם עצמך, מה עשה לי פלוני ולמה דיבר אלי אלמוני וכו' וכו', כמה פגם בכבודי, ואשר לפי מעלתי מצפה הייתי ליותר כבוד ושררה, וכן עז"ה כל חשבונות שווא ומדוחים שבלב האדם שכולם יסודם במידת הגאווה, ומביאים את האדם לידי כעס ותחרות.

ד. וכתב בראשית חכמה שמי שלבו נשבר בקרבו לא יכעס לעולם. וז"ל (שער הענוה פרק שני); "אין הכעס בא אלא מגובה הלב, שאם היה לבו נשבר ונדכה ודאי לא היה כועס ולא היה משיב על חרפתו. כמו שאנו אומרים בסוף תפלתינו באלהי נצור לשוני מרע ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה, וכן בכמה דברים בעונשי הכעס השוים לעונשי הגאוה, כמו שהכועס שוכח תלמודו וכו'".

וכן מכוח באיגרתו הידועה של הרמב"ן ז"ל לבנו, שהכעס והענווה תלויים זה בזה, שכתב; "תתנהג תמיד לדבר כל דבריך בנחת, לכל אדם ובכל עת, ובזה תנצל מן הכעס, שהיא מדה רעה להחטיא בני אדם. וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה, כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר הסר כעס מלבך, והעבר רעה מבשרך, ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר וגם רשע ליום רעה. וכאשר תנצל מן הכעס תעלה על לבך מדת הענוה שהיא מדה טובה מכל המדות טובות, שנאמר עקב ענוה יראת ה'".

סוף דבר כי שורש הכעס הוא למצוא תמיד החסרון בזולתו, ולא בעצמו, ולכן מלא ליבו תמיד טענות מענות. ויסוד הענווה היא בהיפוך לחשוב תמיד חסרונות עצמו ומעלות זולתו.

ה. בספרים הקדושים מבוארים כמה וכמה חסרונות שמפסיד האדם בכעסו, וכמה ענינים בזה, ונפרטם כאן בקצרה:

הנשמר מן הכעס, שונאיו אין שולטים בו.

א) על ידי הכעס הוא מתבזה.

ב) חכמתו ונבואתו מסתלקת ממנו.

ג) אפילו פוסקין לו גדולה מן השמים, מורידין אותו מגדולתו.

ד) הקב"ה אוהב למי שאינו כועס, ומעביר על מידותיו.

ה) הרתחן חייו אינם חיים.

ו) כל מיני גיהנם שולטים בו.

ז) תחתוניות שולטות בו.

ח) שכינה אינה חשובה כנגדו.

ט) משכח תלמודו.

י) מוסיף טפשות.

יא) עוונותיו מרובים מזכויותיו.

יב) סגולה לכעס – אכילת פת שחרית.

יג) כאשר אין מתלונן על הבריות מתייקר בעיני הבריות.

יד) על ידי שקר בא לכעס.

טו) המסתכל בפני שקרן יכול לבוא לידי כעס.

טז) מתוך הנאה הגשמית בא לכעס.

יז) על ידי כעס מוליד בנים שוטים.

יח) ע"י כעס מתקצרים ימיו.

יט) הכעסן בידוע שהוא אוהב הכבוד, ואף המצוות עושה לכבוד.

כ) השובר את כעסו יזכה לשם טוב.

כא) ביום שנשמר מכעס יזכה לישועה.

כב) על ידי צדקה מתבטל הכעס.

כג) מתוך הכעס מגיע לפחד.

כד) הכעס מזיק לריאות.

כה) הנזהר מלאו דלא תחמוד לא יגיע לידי כעס.

ולסיום נביא מדברי הארחות צדיקים בשלהי שער הכעס וז"ל; "ציוו חכמים להתרחק מן הכעס, עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו בדברים המכעיסים, עד שיעקור הכעס מלבו. וזוהי הדרך הטובה ודרך הצדיקים (שבת פח ע"ב) הם נעלבים ואינם עולבים, שומעים חרפתם ואינם משיבים, עושים מאהבה ושמחים בייסורים, ועליהם הכתוב אומר (שופטים ה, לא) ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" אמן וכן יהי רצון.

הבה"ח מרדכי חנא צוקרמן הי"ו

בדין הנשבע לקיים את המצוה

א.

בגמ' מסכת נדרים דף ח' ע"א ואמר רב גידל אמר רב מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה וכו'. פירש הר"ן דקס"ד דגמ' דשבועה חלה אף על דבר מצוה. ולהכי מקשה הגמ' והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, דהיינו דמשום כך הרי ליתא בלאו והן וממעטינן להו במס' שבועות {דף כ"ז ע"א} מלהרע או להיטיב, וכ"ת דהתם אינו אלא לענין קרבן אבל למלקות הוי שבועה א"כ להכי לא בעי קרא דנשבעתי ואקיימה. ותי' הגמ' דמימרא דרב גידל אינו כלל לענין תוקף השבועה אלא קמ"ל דדבר הגון הוא ואפי' כשרים שנמנעין מלהשבע בעלמא נשבעין הן בכך. והנה לכאורה יש להעיר בדבריו אמאי מקשה הגמ' משום להרע או להיטיב תיפוק ליה משום דאין שבועה חלה על שבועה שהרי מושבע ועומד מהר סיני הוא ושוב א"א שישבע עליה שנית וכפי קושית הגמ' להלן באשכים ואשנה. ועכ"פ דעת הר"ן חזינן דס"ל דאע"פ דמיעט קרא לנשבע לקיים את המצוה מקרבן דליתא בלאו והן אולם איסורא ומלקות איכא. אולם הרא"ש הכא בפירושו וכן התוס' כאן ס"ל דאף מלקות ואיסורא ליכא דכתב הרא"ש בפירוש תירוץ הגמ' דקמ"ל דשרי לזרוזי נפשיה ולא הוי מזכיר שם שמים לבטלה, ואי השבועה חלה לענין איסורא ומלקות הרי פשיטא דלא הוי מוציא ש"ש לבטלה, וכ"ה בדברי התוס' בפירוש תירוץ הגמ' דקמ"ל דלא מיתסר משום מוציא ש"ש לבטלה. וכן הוא דעת הרמב"ן וכמש"כ הגרעק"א בגליון הש"ס הכא מדברי הרמב"ן עה"ת פר' חוקת {צ"ל פר' מטות}, וכ"כ הרמב"ן במלחמות במסכת שבועות שם, וכ"ה דעת התוס' במס' שבועות שם – לפי ביאורו של הגרעק"א – ראה להלן. אמנם דעת בעל המאור במס' שבועות שם הוא כדעת הר"ן הכא דאע"ג דמעטיה קרא מלהרע או להיטיב דבעי שיהא בלאו והן היינו דוקא לקרבן אבל איסורא ומלקות איכא.

ב.

והנה לפ"ד הר"ן ובעל המאור מבואר הא דנשבע לזרוזי נפשיה דאע"ג דאינו חייב קרבן אי עבר על השבועה מ"מ הרי איכא איסורא ומיחייב מלקות, אולם לפ"ד התוס' הרא"ש והרמב"ן צ"ע מאי זירוז איכא בשבועתו והרי אף איסורא ליכא בשיעבור על שבועתו, ומשו"ה כתב הקצוה"ח {סי' ע"ג סק"ה} דאף לדעת הרמב"ן והנ"ל איסורא מ"מ איכא אלא דאימעוט אף ממלקות מהא דלהרע או להיטיב כיון שאינו בלאו והן. והנה בזה לכאורה דבריו צ"ע רב מלשון הרמב"ם במלחמות שם שכתב בזה"ל: ואילו בשבועות אינו כן שאפי' לקיים מצות עשה אינן חלות לא לקרבן

ולא למלקות דלא יחל דברו כתיב וחפצי שמים אינן בכלל למעוטינהו מלאו דשבועה שלא כדברי בעה"מ ז"ל ולא אמרו נשבעין לקיים את המצוה אלא לומר דלא מיקרי מוציא שם שמים לבטלה אלא זריז ונשכר הוי כו', עכ"ל. והיינו שפירש הרמב"ן דכשם דמיעטה הגמרא נשבע לבטל את המצוה מהא דכתיב לא יחל דברו דדרשו במכילתין {דף ט"ז ע"ב} דברו אינו מיחל אבל מיחל הוא לחפצי שמים, ה"נ נשבע לקיים את המצוה נתמעט מהאי קרא מכיון דאינו בכלל דברו אלא חפצי שמים, וא"כ צ"ע דברי הקצוה"ח דאף להרמב"ן איסורא מיהא איכא והרי נתמעטה שבועה זו מלאו דלא יחל דברו ומאי איסורא אית בהו, וכן הק' האפיקי ים.

ובאמרי בינה הק' מדברי הקצוה"ח עצמו בתשובות שבסוף אבני מלואים {סימן י"ב} שכתב שם לחלק בין הא דאין איסור חל על איסור להא דאין שבועה חלה על שבועה, דאין איסור חל על איסור היינו דמכיון דכבר אסור דבר זה מן התורה שוב אין לומר דאסרתו תורה שנית שהרי דבר האסור הוא כבר, משא"כ הא דאין שבועה חלה על שבועה דביאורו הוא דמכיון שכבר אסר על עצמו דבר זה בשבועה שוב לא שייך להשבע שנית שהרי כבר אסרו בשבועה ואינו אלא חוזר דבריו הראשונים ומשו"ה לאו כלום היא ואין בדיבורו ממש, ונפק"מ הוא באיסורא דאילו בב' איסורים אע"ג דאין איסור חל על איסור הרי במציאות עבר באכילת נבילה ביוהכ"פ על ב' האיסורים שהרי אכל נבילה ואכל ביוה"כ אלא דאין עונשין אותו אלא על האיסור הראשון דאין איסור נאסר פעם נוספת מן התורה וכנ"ל, משא"כ בשבועה דאמרינן אין שבועה חלה על שבועה ביאורו דאין השבועה כלום וכלא נשבע דמי שהרי לא הוסיף בשבועתו כלום. ולפי דבריו אלו באבנ"מ יקשה ביותר הא דכתב דאיסורא מיהא איכא אף להרמב"ן והרי ס"ל דהשבועה השניה לכלום היא חשובה ומאי שייך שיהא בה איסור לכל. {עוד יקשה על יסודו של האבנ"מ דשבועה בטלה לכלום מדברי הר"ן דאפי' מלקות איכא, ויל"ע בזה}.

ג.

והנה ביאור יסוד המחלוקת דהר"ן והתוס'

והרא"ש הכא כתב הגרעק"א במסכת שבועות באופן מחודש, והוא: דאמרו התם במתני' {דף כ"ז ע"א} נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל פטור, לקיים ולא קיים פטור שהיה בדין שיהא חייב כדברי ר"י בן בתירא, אמר ריב"ב מה הרשות שאינו מושבע עליו מהר סיני הרי הוא חייב עליו מצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני אינו דין שיהא חייב עליה, א"ל לא אם אמרת בשבועת הרשות שכן עשה בה לאו כהן תאמר בשבועת מצוה שלא עשה בה לאו כהן שאם נשבע לבטל ולא ביטל פטור. וכתבו התוס' שם {ד"ה לקיים} ולריב"א היה נראה לקיים גירסת הספרים דמודה ר' יהודה בנשבע שלא לאכול נבילה ואכל דפטור דאין איסור חל על איסור כו' ודוקא בלקיים המצות כגון לישב בסוכה או לאכול מצה מחייב ר' יהודה, וטעמא כדאמר בנדרים מנין שנשבעין לקיים המצות שנאמר נשבעתי ואקיימה וה"נ מחייב עליה קרבן. ולכאורה דברי התוס' שכ' דריב"ב מודה

בנשבע לקיים לאוין דאין איסור חל על איסור צ"ע דהרי ריב"ב ס"ל דדבר שהוא מושבע ועומד עליו מהר סיני טפי מסתבר דמהני שבועה לגבוה וא"כ ה"נ בנשבע לקיים ל"ת דב' איסורים חמיר טפי, ועוד צ"ע בהא דכתבו טעמא דריב"ב דהוא משום דדריש הא דכתיב נשבעתי ואקיימה ומאי צריך לכך דתיפוק ליה דמשום דלא דריש הא דלהרע או להיטיב הרי ליכא תו מיעוטי לנשבע לקיים את המצוה. והוכיח מהכי הגרעק"א {שם דף כ"ג ע"ב} דהתוס' ס"ל דמסברא היה אפשר לומר הא דאין איסור חל על איסור אף בנשבע לקיים עשה, והיינו משום דכיון דכבר מחויב הוא בעשה זה מה"ת שוב לא שייך שתחייבהו התורה שנית אלא דס"ל לריב"ב דכיון דכתיב נשבעתי ואקיימה חזינן דנשבעו על המצוות ואין בזה משום אין איסור חל על איסור, ורבנן דחלקו על ריב"ב ס"ל דלא דרשינן הכתוב הכי אלא רק דשרי לזרוזי נפשיה וכבמכילתין הכא. ובזה ביאר הא דס"ל להתוס' והרא"ש דליכא אף איסור לאו בנשבע לקיים את המצוה היינו משום דס"ל דאמרי' אאחע"א אף בעשה וכיון דלא דרשי פסוק נשבעתי ואקיימה אלא להא דשרי לזרוזי נפשיה משו"ה פטור לגמרי מכלום.

וסברת הר"ן דס"ל דאיסורא ומלקות איכא היינו משום דלדידיה לא אמרינן אאחע"א אלא בלאוין אבל בקיום עשה כיון שאינו אלא מוסיף לאו אעשה לא אמרינן אאחע"א ומשו"ה חייב מלקות ואינו פטור אלא מקרבן דכתיב בהו להרע או להיטיב והאי ליתא בלאו והן. והניח בזה הגרעק"א מקום לעיון מאי קמ"ל הפסוק דנשבעתי ואקיימה והרי קיי"ל דאאחע"א ואי אמרינן אאחע"א אף בעשה אמאי אפשר להשבע עליו, ועוד אי דרשינן מדכתיב נשבעתי ואקיימה דלא אמרינן הכא אאחע"א מאי שנא נשבע לקיים לאוין דאינה שבועה, ועוד אם אפשר לדרוש מהא דנשבעתי ואקיימה דלא אמרי' אאחע"א בהכי אמאי פליגי רבנן אריב"ב ולא דרשי הכי, וכן הק' הגרעק"א עצמו מהיכן פשיטא ליה להגמ' הכא דרבנן לא דרשי מהפסוק אלא דשרי לאיניש לזרוזי נפשיה דלמא אף הם ס"ל כריב"ב דנשבעין לקיים עשין וחיילה שבועתיה אף על מצוה. ותירץ הגרעק"א שם דהגמ' ס"ל דליכא למילף מדכתיב נשבעתי ואקיימה אלא או דהוי שבועה גמורה או דלא איירי כלל מדין שבועה אלא לזרוזי נפשיה דהכי משמע להו לשון נשבעתי, ולהכי כיון דרבנן ממעטי לנשבע לקיים את המצוה מקרבן דדרשי להרע או להיטיב שוב ליכא למילף מנשבעתי ואקיימה אלא דשרי לזרוזי נפשיה. ולכאורה דבריו צ"ע דאמאי נימא הכי דלמא נשבעתי היינו לענין דאיכא איסורא עליה וחיוב מלקות.

ד.

והנראה בביאור יסוד כל עיקר האי דינא דנשבע לקיים את המצוה הוא דלכאורה יקשה מהו תוכן שבועתו של הנשבע לקיים את המצוה והלא מושבע ועומד הוא מהר סיני ומה תועיל לו שבועתו הנוספת עכשיו. אלא ביאורו הוא דהאדם כאשר הוא נשבע מוסיף הוא חוב בנפשו לקיים את כל דברי התורה, והרגשתו מחייבתו

יותר לקיים מצוות התורה כאשר הוא נשבע, ולפי"ז לא שייך בהו כלל כללא דאין שבועה חלה על שבועה דהרי ביאור הא דאין שבועה חלה על שבועה הוא כדכתבנו לעיל דמכיון שכבר נשבע על דבר זה ומיחייב ביה בשבועה שוב אינו מוסיף כלום בשבועתו עכשיו, וא"כ הכא בנשבע לקיים את המצוה דכוונת שבועתו היא להוסיף על השבועה הקודמת שמושבע ועומד מהר סיני סברא הוא דאפשר לה שתחול דמקום יש לה לחול יותר מהשבועה הראשונה.

ובזה מובנת שיטת ריב"ב דס"ל דמשו"ה כיון דכתיב נשבעתי ואקיימה חזינן דאפשר להשבע על המצוה ופשיטא דמסיר הוא טענת אין שבועה חלה על שבועה שהרי לאו על השבועה הקודמת היא חלה אלא מוסיף חיוב הוא בנפשו יותר מן השבועה הקודמת ולהכי ס"ל דהוי שבועה גמורה עם כל דיניה ואף בקרבן חייב דלא דריש לאו והן. ורבנן דחלקו על ריב"ב ס"ל דדרשינן מדכתיב להרע או להיטיב דכל שאינו בלאו והן אינה שבועה ולהכי נשבע על המצוה אינה שבועה. והנה להלן בגמ' האומר אשכים ואשנה פרק זה כתב הר"ן בהא דמקשה הגמ' והא אין שבועה חלה על שבועה דהיינו דאינה חלה לקרבן ולכאורה יקשה הא דקרינן להו אינה חלה וצ"ל דס"ל להר"ן דכיון דאין מביאין עליה קרבן חסרון הוא בעצם השבועה דשבועה קלושה הוא ולהכי קרי להו אינה חלה, וא"כ ה"נ כיון דדרשי רבנן דאינו בלאו והן אינו חייב קרבן חזינן דנשבע לקיים מצוה הוי שבועה קלושה וכיון דשבועה קלושה היא שוב ליתא בה אף חיוב מלקות ולאו, דשוב איתא כבר להא דאין שבועה חלה על שבועה וכדלהלן, ולהכי דרשו קראי דנשבעתי ואקיימה רק דשרי לאיניש לזרוזי נפשיה.

ובסברת פסקם דחלקו על ריב"ב דקאמר דמוסיף הוא על השבועה הקודמת י"ל דס"ל דאע"פ דבנפשו לעצמו מוסיף חיוב הוא בעיניו אולם מכיון דבאמת לא נוסף שום חיוב עליו בשבועתו שהרי באמת מושבע ועומד הוא כבר מהר סיני הרי תו הוי שבועתו שבועה שאינה מחייבת יותר שהרי חיובו לקיים מצוות התורה מוטל עליו כבר. אולם מ"מ איסורא אית בהו דהרי יסוד חיובה של שבועה מקובלת אף בין אומות העולם וגם לפני מתן תורה מצאנו ענינה של שבועה בתורה, והיינו משום דדבר מוסכם הוא דשבועה מחייבת היא את האדם וכיון דחזינן דאף התורה נתנה תוקף לחיוב מקובל זה אע"פ דהכא ליכא עבירה על לאו דבל יחל שהרי שבועה קלושה היא מ"מ איסורא דשבועה עדיין אית בה. והיינו דלדעת רבנן הרי הא דקאמר שהשבועה לקיים את המצוה מוסיפה היא על השבועה הקודמת זה אינו דבאמת אין נוסף עליו שום חיוב, והוכחה לכך איכא מהא דאינו מיחייב קרבן על שבועה זו והיינו דהוי שבועה קלושה, ולהכי לא דרשי מדכתיב נשבעתי ואקיימה אלא דשרי לזרוזי נפשיה אמנם איסורא דשבועה עכ"פ איכא.

ה. ולפי הנ"ל מבואר הא דהקשה מאי מהני הפסוק דנשבעתי ואקיימה הרי קיי"ל דאאחע"א ואי

אמרי' הכי אף אעשה תו לא חלה שבועתיה, דכיון דמוסיף הוא חיוב בנפשו שוב לא הוי ביה חסרון דאאחע"א ואפשר למילף מקראי דנשבעתי ואקיימה דשבועה מעליתא היא. ומבואר נמי הא דפליגי רבנן אדריב"ב דס"ל דלא דרשינן נשבעתי ואקיימה הכי וכהנ"ל. וכמו"כ מבוארים דברי הגרעק"א דלא דרשינן מקראי דנשבעתי ואקיימה אלא או דשבועה גמורה היא או דלאו שבועה היא אלא דשרי לזרוזי נפשיה, דהיינו פירוש דבריו דאי קראי דנשבעתי וכו' אינו מסיר טענת אאחע"א שוב א"א למילף מיניה לענין קרבן בלבד דכיון דכבר איכא טענת אאחע"א מיחייב אף קרבן. וכמו"כ מבוארת עפ"ז קושית האפיקי ים על הקצוה"ח דלפ"ד הרמב"ן דממעטינן להו מבל יחל היכא כתיב איסורא, דלפי הנ"ל מבואר דתוקפה של שבועה אף בלא לאו דבל יחל הוא אלא מצד עצמה שבועה חמורה היא.

וכמו"כ מבוארת קושית האמרי בינה על הקצוה"ח מהא דכתב הוא עצמו בשו"ת דשבועה שניה בטלה היא לגמרי וא"כ מה שייך בה איסורא, והוא דהא דבטלה היא היינו בשאינה מוסיפה כלום על הקודמת לה שאינה מועילה כלל אבל בשמוסיפה על הקודמת שוב אינה בטלה ותו אפשר כבר שיהא בה איסורא אע"פ דלית בה לאו דבל יחל. ולפי המבואר בדברים אלו עדיין יקשה לן הא דהק' לעיל אמאי לא אמרינן הכי אף בנשבע לקיים לאוין דכיון דמוסיף חיוב בנפשו, הרי לדברי ריב"ב דס"ל דחשיב מוסיף על השבועה הקודמת בכך תהא שבועתו שבועה גמורה ויגלה הפסוק דנשבעתי אף ע"ז, והנראה בזה הוא ע"פ דברי התוס' הרא"ש במס' שבועות שם שביאר דברי רבנן וריב"ב התם באופן אחר וכתב בסוף דבריו בזה"ל: וריב"ב לא מחשיב להאי פירכא ואין זה יוכיח דכל מצות עשה שמוטלת על האדם לעשות דרך הוא שאדם נשבע לזרז את עצמו לקיים המצוה כדכתיב נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך והיינו נדרי זרוזין אבל אין דרך לישבע על מצוות ל"ת, עכ"ל. וביאור דבריו י"ל דהיינו שאין דרכו של עולם לנדור על קיום לאוין מכיון דגדרים וזרוזים מצויים יותר בקיום מ"ע. אולם לכאורה דבריו צ"ע ממש"כ הוא עצמו בפסקיו להלן (דף ט' ע"א) וז"ל שם: ומיהו אם מצוה דגופיה היא מיחייב בה ורמי עליה כגון הא דאמר אשנה פרק זה ואשנה מסכת זו.

הבה"ח נטע צינווירט הי"ו

הערות בגמ' נדרים

בגמ' בדף ז' ע"א: בעי רב פפא יש יד לצדקה ומפרש הגמ' הרי דמי אילימא דאמר הדין זוזא לצדקה והדין נמי ההוא צדקה עצמה היא אלא כגון דאמר והדין ולא אמר נמי מאי הדין נמי צדקה קאמר או דלמא והדין לנפקותא בעלמא קאמרודיבורא הוא דלא אסקיה ע"כ.

והר"ן ביאר ב' פירושים על האיבעיא זו א' בשם רבותיו, שאם תמצא לומר בפאה שיש יד זה בגלל שפאה חמור שזה דין דאורייתא מה שא"כ בצדקה שהתורה לא חייבה אותי במפורש לתת לצדקה מאי?! והר"נ אומר שפירוש זה אינו נראה לו כי ודאי בצדקה גם חייבים לתת מן התורה? לכן מפרש הר"ן שא"א לומר כאן את"ל 2ו האיבעיה האלו לא למדו זאת במקום אחד.

וכתב הר"ן להלכה בסוגיתנו וז"ל: אלא ודאי (צדקה) ספיקא דממון עניים לא מקרי ספיקא באיסורא אלא ספיקא בממונא ולקולא. ולכא' קשה: הרי הר"נ בעצמו אמר לעיל שצדקה נמי מחייב מן התורה ואיך אומר הר"נ שצדקה זה לא ספיקא באיסקא? וצ"ע .

❀❀❀

ומה שהקשה הר"ן על רבותיו אפשר ליישב לפי שיטת הרמב"ם בפ"ז מהל' מתנות עניים הל' א' וז"ל – "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני. אם הייתה יד הנותן משגת. שנאמר פתוח תפתח וגו'".

ולפי"ז דאתי שפיר האת"ל שרבותיו של הר"ן אמרו שאת"ל שיש יד לפאה כיוון דחמירא דבע"כ חייבתו רחמנא בעיקר פאה, לצדקה (שלשיטת הרמב"ם חייב רק אם ידו משגת אז אין זה בע"כ) מאי האם נאמר שבכל זאת יש יד אפילו שאינו חייב בע"כ, או שנאמר שדווקא פאה שחייב בע"כ יד יש משא"כ צדקה אין יד שלא חייב בע"כ.

ששאלה זו הוא הדרך את"ל יש יד לפאה דחמורה דבע"כ חייבא רחמנא בעיקר פאה לצדקה מאי והר"ן דוחה פירוש זה שהרי בעיקר צדקה נמי רחמנא חייבתו ולכך הי' הר"ן דהאיבעיה דפאה וצדקה אינו בדרך את"ל ולאו גבי הצדי תניא עי"ש בדבריהם ולהלכה מסיק הר"ן דאזלינן לקולא כיון דהוי ספק ממון עניים ולא מיקרי ספיקא דאיסורא אלא ספיקא דממונא ולקולא וקשה לי דהלא הר"ן בעצמו כתב לעיל דצדקה נמי חייהתו תורה בעיקר צדקה א"כ איך כתב הר"ן כאן שהוי ספיקא דממונא והרי אנו דנים כאן אם התחייב לצדקה או לא וזה ספק חיוב תורה והו"ל ספיקא דאיסורא דאזלינן בו לחומרא וצ"ע.

הבה"ח חיים מרדכי קאפ הי"ו

בענין התפסה בנדר

בשבועות (דף כ' ע"א) רבא אמר לעולם אימא לך וכו', אסריה דאיסור הטילו הכתוב בין נדר לשבועה הוציאו בלשון נדר, נדר. הוציאו בלשון שבועה, שבועה. היכן הטילו ואם בית אישה נדרה או אסרה איסור על נפשה בשבועה וגו' (ושם ע"ב) מ"ט אמר קרא איש כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור. חזינן מגמרא הדין דנדר מועיל בב' אפנים א. בדבר זה אסור עלי, ב. בקונם עלי ככר זה, ובאמת כ"כ הר"ן בריש מסכת נדרים וז"ל עיקר הנדר שיאמר דבר זה אסור עלי ובין התפיסו בדבר אחר ובין שלא התפיסו זהו נדר האמור בתורה, ע"כ.

אולם הר"ן בשבועות (דף כ' ע"א ע"ב) כתב שם וז"ל, דעיקר נדר האמור בתורה היינו שתלוי בדבר הנדר אבל בלא התפסה א"א שהוא ימסור את המותר אלא מפני שקודש עושה חליפין אף הוא יכל להתפיס איסורו בדבר המותר לו ולאחרים וזהו עיקר נדר והיינו דאמרי' איש כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור שעיקר נדר בהתפסה הוא ואע"פ שאם לא התפיסה חייל, מדין יד הוא דמהני שכשהוא אומר דבר זה אסור עלי אנו גומרין דבריו כקרבן, מ"מ עיקר נדר מתפיס הוא, ע"כ.

חזי' מהר"ן הנזכר שסובר, שעיקר הנדר הוא רק ע"י התפסה ודבר זה אסור עלי מועיל רק מטעם יד (ועי' בפרש"נ שכבר עמד על סתירת הר"ן מנדרי, על מסכת שבועות).

וצל"ד מהיכן לקח הר"ן לומר כן והרי מקרא מלא שדבר זה אסור עלי מועיל כהנ"ל, וכמו שדבר זה קונם עלי מועיל מטעם עיקר הנדר דכתיב איש כי ידור נדר ה"נ צריך להועיל מטעם עיקר הנדר דבר זה אסור עלי דכתיב ואם בית אישה וכו', ואין לתרץ. מגמרא מכילתין דף י"ד ע"א מנה"מ אמר קרא איש כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור וכתב שם הר"ן וז"ל מנה"מ דמתפיס בדבר האסור לא מתסר אמר קרא כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור. נראה בעיני דה"פ דסבירא לה להש"ס דלאשמועי' דמתפיס בדבר הנדור מיתסר לא צריך קרא דכיון דאמר ככר זה אסור עלי מיתסר, מטעם עיקר נדר כי אמר נמי קרבן מיתסר דלא גרע מידות אלא ודאי קרא דכי ידור נדר לאו לדבר הנדור אתא אלא למעוטי דבר האסור ע"כ, וא"כ מאותו לימוד למד הר"ן בשבועות דע"כ דבר זה אסור עלי מועיל מטעם יד דאלת"ה אלא דבר זה אסור עלי מועיל מטעם עיקר הנדר א"כ אמאי בעא קרא גבי התפסה דמועיל והלה אם דבר זה אסור עלי מועיל מטעם עיקר א"כ לא גרע התפסה מטעם יד אלא ע"כ שהא גופא בא הכתוב דאיש כי ידור נדר לגלות שאין ללמוד התפסה מטעם יד לדבר זה אסור

עלי אלא ההפך שהעיקר זה התפסה ודבר זה אסור עלי הוה יד להתפסה.

אבל זה אינו מחוור דשפיר י"ל שדבר זה אסור, עלי כן מועיל מטעם עיקר הנדר, ואיש כי ידור נדר בעינן למעט דבר האסור, וכדאמרי' מכילתין.

ולכן נראה לתרץ דהר"ן לקח דין זה מכח הסברא דאין מסתבר לומר שיועיל דבר זה אסור עלי גרידא. ומהיכן יש כח לאדם לאסור חפץ שהחפץ מצד עצמו אין בו שום פגם שפגמתו תורה וכי מכיון שפסק אדם אסור נאסר, בשלמא בנבילה האדם יכל לתת בבשר דין נבלה משום שהוא עושה השתנות במהות החפץ שבהשתנות זו מביא את הבשר למצב "שהתורה" אסרתה אבל בלא השתנות בחפץ האיך יאסר החפץ באמירה גרידא, ולכן מכח סברא הזאת פסק הר"ן שעיקר הנדר ע"י התפסה ודבר זה אסור עלי ג"כ מועיל באפ"ז מטעם יד, דאז לא נאסר החפץ מטעם אמירה גרידא אלא כמו שהר"ן בעצמו כתב אלא מפני שקודש עושה חליפין וכו' כנ"ל דהיינו שמעביר הקדושה מהחפץ הנדור לדבר המותר וזה בכח האדם כענין תמורה.

ואין להקשות דהרי מצינו שאדם יכל להקדיש חפצו לשמים ונאסר בלי השתנות בחפץ א"כ חזי' שהתורה כן נתנה כח באדם לאסור באיסור גרידא, דשאני הקדש שבאמירתו לא נאמר לגמרי שהוא אוסר החפץ אלא באמירתו מקנהו להקדש כענין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ואחר שהחפץ קנוי להקדש אמרה תורה שדבר שהוא ברשות המקום יש בו התעלות "והתורה" אסרתו אבל משא"כ בדבר זה אסור עלי שרוצה לאסור באיסור גרידא ברור שלא יכל.

וא"ת והרי מצינו בשבועה שאדם יכל לומר שבועה, שלא אוכל ככר זה ונאסר, וא"כ חזי' שיש כח לאדם לאסור בלי שום פעולה והשתנות מצד החפץ א"כ נימא ה"נ גבי נדר, וי"ל דבכל איסורי תורה יש ב' עניינים מהות האיסור ופעולת האיסור ולדוגמא: שעטנז מהות האיסור הוא בגד הארוג צמר ופשתים יחד, פעולת האיסור שאסור ללבשו, או נבילה מהות האיסור בהמה שנתנבלה דהיינו במה שמתה בלי שחיטה ופעולת האיסור שאסור לאכלו וכדו'.

והנה איסור נדר הוא איסור חפצא, ואיסור שבועה הוא איסור גברא איסור חפצא פי' שעושה החפצא מהות של איסור ועי"ז נגרם פעולת איסור וזה באמת לשון נדר קונם עלי ככר זה, ואיסור גברא פי' שאינו אוסר אלא הפעולה ואינו נוגע במהות החפץ וזה באמת לשון שבועה, שבועה שלא אוכל ככר זה דהיינו רק הפעולה וא"כ בנדר שרוצה לשנות מהות החפץ ועי"ז לאסור לא מסתבר שיש בכח האדם דהאיך יוכל לעשות החפץ חפצא דאיסורא מאחר שהחפץ אין בו שום פגם מצד עצמו, אבל משא"כ בשובעה שרוצה רק לאסור הפעולה בלי שום מגע עם החפץ זה ברור מסתבר שיש בכח האדם, וא"כ אין להקשות מידי משבועה לנדר, ואם תדקדק בדברי הר"ן בשבועות הנ"ל תראה דברי נכונים ואחר ביאור זה מונח זה בתוך דבריו ודו"ק.

הבה"ח משה אליהו קגן הי"ו

בענין שומע הזכרת השם לבטלה

בגמ' נדרים דף ז' ע"ב. אמר רב חנין אמר רב השומע הזכרת השם מפי חברו צריך לנדותו, ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי. מכיון שבכל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה, ועניות כמו מיתה שנאמר: "כי מתו כל האנשים". ולמדנו בברייתא, כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני דהיינו שבכל מקום שהחכמים מגדים לאדם עושים זאת כדי שיהיה עני ועניות חשובה כמיתה כמובא לעיל. אמר רבי אבא אני ישבתי אצל רב הונא והוא שמע שאיזה אשה שאמרה הזכרת השם לבטלה ונידה רב הונא אותה ומיד התירה, ושמעינן מהמעשה הנ"ל ג' דברים: א) שהשומע הזכרת השם (לבטלה) מפי חבירו צריך לנדותו, ב) שאם נידהו בפניו, אין מתירין לו אלא בפניו, ג) שאין צריך להיות הרבה זמן ממתי שנידהו עד שהתירוהו.

והקשה הר"ן בשם התוספות, מהא דאמרו דמנודה על דיני ממונות אפשר להתירו מיד, אבל מנודה על הפקרותא, צריך להמתין ל' יום, ואיירי התם במי שביזה ת"ח. וא"כ למה הכא בהזכרת השם אפשר להתיר מיד. ותירצו דהכא הוא רק לאיום ולכן סגי בכך אבל התם שהוא לעונש בעי ל' יום.

ומוסיף הר"ן דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דמחלוקת הסוגיות היא דהגמ' התם סברה דבעי ל' יום, והגמ' כאן סברה דאפשר להתיר מיד והם פסקו כגמרא דידן דלעולם אפשר להתיר.

ויעויין ברא"ש הכא (ד"ה ש"מ) שכתב ג"כ שמחלוקת הסוגיות היא.

אמנם ברמב"ם בהל' שבועות כתב שבנידוי דהזכרת השם לבטלה צריך הוא להתירו מיד ולא שמותר להתירו, וטעמו כיון שמצוי הוא עוון זה וא"א להודיע לכל העולם על כל מי שנידוהו בעוון זה, ונמצא שיהא מכשול לרבים. והקשה הלחם משנה ועוד אחרונים דא"כ למה כתב הרמב"ם שהיא מחלוקת הסוגיות ופסק הוא כסוגיא דידן,הרי דסוגיא דידן איכא סיבה מיוחדת למה צריך להתירו מיד.

והנה בתוס' הרא"ש תירץ על סתירת הסוגיות, דהכא איירי בהזכיר את השם לבטלה לפי תומו. ולפי"ז יש להקשות כמו שהקשה הלחם משנה על הרמב"ם למה כתב הרא"ש הכא דמחלוקת הסוגיות היא.

הבה"ח יחיאל קפלן הי"ו

כונה ורצון בנדרים

נדרים ב' ע"א האומר לחבירו מודרני ממך וכו'.

ובגמ' (עמוד ב') מפרש דהיינו ידות. והנה בפירוש הרא"ש וז"ל, וכל הנך ידות אינו גומר דבריו לפרש הנדר אלא התחלה בעלמא, ומתוכן ניכר שבדעתו לידור ומחשבינן ליה כאילו גמר דבריו, ובגמ' מפיק להו מקראי, ואע"ג דגמר בלבו לידור, אי לאו דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו לא הוי נדר, כדאמרינן בפ"ג דשבועות (כ"ו ע"ב) אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו.

והיינו דהוקשה להרא"ש למ"ל גזירת הכתוב דידות, תיפוק ליה דהיה בדעתו לידור, וע"ז תירץ דנדר לא חייל בלב דבעינן לבטא בשפתיים כדאמר שמואל. ומשמע בדבריו דאילו היה נדר חל בלב, לא היינו צריכים קרא לידות, ואע"פ דהכא הרי רצה לעשות הנדר בפיו, מ"מ היה חל ע"י מחשבת הלב. וזה דלא כמו שכתב הטורי אבן דאף במקום שחל בלב, מ"מ אם רצה להוציא בשפתיו לא מהני מה שבלבו ובעינן פיו דוקא.

ולפי"ז יקשה על הרא"ש הא דבעי לקמן (ז' ע"א) יש יד לצדקה או אין יד, והרי הרא"ש גופיה בפ"ק דתענית ס"ל דצדקה מהני בלב, (עי' ברמ"א ביורה דעה סי' רנ"ח סעיף י"ג דכן דעת הרא"ש, אף שיש חולקין ע"ז), וכיון שכן למה לי דין יד כלל, תיפו"ל דבלבו היה לצדקה. וכעי"ז הק' השטמ"ק שם בגמ'.

והנה ברמב"ם פ"ב משבועות הל' י' כ' וז"ל, מי שנתכוין לשבועה וגמר בלבו שלא יאכל היום וכו' ולא הוציאו בשפתיו, הרי זה מותר שנאמר לבטא בשפתיים וכו', ובהל' י"א וכן אם גמר בלבו להשבע וטעה והוציא בשפתיו דבר שלא היה בלבו, הרי זה מותר, כיצד המתכוין להשבע שלא יאכל אצל ראובן וכשבא להוציא שבועה נשבע שלא יאכל אצל שמעון, הרי זה מותר לאכול עם ראובן שהרי לא הוציאו בשפתיו, ועם שמעון שהרי לא היה בלבו, ע"כ. הרי מוכח בדברי הרמב"ם דהא דמותר לאכול עם ראובן היינו מהך דינא דבעינן ביטוי בשפתים בנדר ושבועה, והוא דומיא דגמר בלבו ולא הוציאו בשפתיו כלל שפסק בהל' י' שמותר, שהרי כתב הרמב"ם "וכן", ואע"ג דבנתכון לראובן ואמר שמעון הרי רצה להוציאו בשפתיו, מ"מ היה ראובן נאסר אילולא דינא דלבטא בשפתיים, הרי שוב חזינן דלא כטורי אבן הנ"ל.

אבן לפי"ז יקשה דהרמב"ם גופיה פסק בתרי דוכתי להדיא כיסוד הטורי אבן, והוא בפ"ד מתרומות הט"ז המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר וכו' לא אמר כלום עד שיהא פיו ולבו שוין, עכ"ל. ובשלמא מעשר לא חל שלא היה בלבו, אבל

תרומה תיחול שהרי תרומה מהני בלב, כמוש"כ הרמב"ם שם באותה הלכה גופא דמחשבה מהני בתרומה. אלא ע"כ צריך לומר דכיון שרצה להוציא בשפתיו לא מהני מה שבלבו, (וכמש"כ בתוס' בערכין ה' ע"א בד"ה אדם יודע וכו' עיי"ש בתי' השני). וכן בפ' י"ד ממעשה הקרבנות הלכה י"ב וז"ל אין הנודר ולא המתנדב חייב עד שיהא פיו ולבו שוין, כיצד המתכוין לומר הרי עלי עולה ואמר שלמים וכו' לא אמר כלום, ע"כ, והרי קרבנות הא מהניא בלבו כמו שכ' בהל' זו גופא מקרא דכל נדיב לב, וא"כ לכל הפחות תחול קדושת עולה, אלא מוכח כנ"ל דכיון שרצה להוציא בשפתיו תו לא מהני בלבו, וצ"ע סתירת הרמב"ם בהנך ג' הלכות.

וביאר הגר"ח שמואלביץ זצ"ל ממיר, עפ"י יסוד הגר"ח והאור שמח דחלוק בין דבר שיש בו חלות שחל ע"י כוונה, לבין דבר שאין בו חלות וכל הכוונה היא לדעת מה שנתכוין. דבדבר שיש חלות אף אי יעשה מעשה אם אין רצון אינו יכול לחול, ולכן במעשה קטן כגון קדושי קטן או מקח וממכר וכדו' דבעינן חלות במעשיו אף שיעשה במעשה לא יחול דחסר כאן רצון, דרצון של קטן אינו כלום, אבל דבר שאין צריך חלות הרי אי נדע כוונתו סגי.

ולפי"ז אתי שפיר כל הג' הלכות ברמב"ם ואינו סתירה, דהא דכתב בשבועות דנתכון לראובן ואמר שמעון לא נאסר עם ראובן משום דבנדר בעינן ביטוי שפתים דוקא, ולא משום דנתכוין להוציא בשפתיו, היינו דנדר אינו חלות וחל ע"י כונה ולא ע"י רצון, לא מעכב ביה מה שחישב להוציא בשפתיו, אבל בתרומה ובקרבן, דהתם הרי צריך חלות שיחול על מה שהפריש חלות תרומה והקדש עולה, התם בעינן רצון, וכיון דרצונו היה להוציא בשפתיו לא אמר כלום אף דבעיקר הדין מהני מחשבה בלבד. והיינו כמו שכתב הטורי אבן.

אשר לפי"ז אתי שפיר ג"כ הרא"ש בסוגיין, שכתב דבעינן גזיה"כ לידות משום דבעינן ביטוי בשפתים, ואילו גבי צדקה אף דפסק דמהני בלב מ"מ בעיא בגמ' אי יש יד לצדקה. והיינו דבנדר שאינו חלות לא איכפת לן שרצה להוציא בפיו דסגי ביה כוונה, וע"כ הוצרך לומר דלא מהני משום דבעינן ביטוי שפתיים, לא כן צדקה דהוא חלות חל על ידי רצון, בזה אף דמהני בלב מ"מ כיון שרצה להוציא בשפתיו לא חל ע"י לבו, ושפיר איבעיא לן אי יש יד לצדקה או לא.

ואף דצדקה ג"כ נדר הוא וא"כ תיסגי ביה כוונה גרידא, נראה דאינו כן, דאף דמעשה הצדקה הוי ע"י נדר, מ"מ החלות הוא חלות ממון עניים, כמוש"כ המחנה אפרים בשם הרבה ראשונים, לכן בעינן בצדקה רצון גמור.

הבה"ח שלמה זלמן קרויזר הי"ו

גדרי דין ידות בקידושין ובצדקה

גמרא (דף ו ע"ב) בעי רב פפא, יש יד לקידושין
או לא. היכי דמי, אילימא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי וכו'. אלא כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי, ואמר לה לחבירתה ואת, מי אמרינן וכו'".

ומפרש הר"ן ז"ל; "מי אמרינן נהי דלא אתרבו
להו ידות בהדיא, גמרינן 'במה מצינו' מנדרים. או אין יד ואפי' מוכיח, דנדרים שאני דחמירי דאפי' בדבורא בעלמא חיילי, משא"כ בקדושין שהן צריכין איזה מעשה כסף או שטר או ביאה" ע"כ.

ולהלן (דף ז ע"א) "יש יד לצדקה, או אין יד
לצדקה. היכי דמי, אילימא דאמר הדין זוזא לצדקה והדין נמי, ההוא צדקה עצמה היא. אלא כגון דאמר הדין ולא אמר נמי, מאי הדין נמי צדקה קאמר, או דלמא מאי והדין לנפקותא בעלמא קאמר ודבורא הוא דלא אסקיה".

והקשה הגאון רע"א זצללה"ה בגליון; "קשה לי,
הא הר"ן לעיל ד"ה בעי ר"פ כתב הא דמיבעי בקידושין ולא ילפינן במה מצינו מנדרים, דדלמא נדרים חמירי דאפילו בדיבורא בעלמא חיילא, משא"כ בקידושין. – אם כן מאי מספקא ליה הכא בצדקה, הא צדקה דמתפס בדיבור שפיר יש ללמוד מנדרים" עכ"ל קושיית הגאון זצ"ל. [והדבר ידוע שכאשר אין מניח קושייתו בצ"ע, הוא לרמוז לנו שישנם דרכים ליישב קושייתו. ועל כן נבוא אף אנו בעזה"י לטרוח בחיפוש שביל הזהב המיישב קושייתו העצומה].

והנה בעצם דברי הר"ן ז"ל הללו, בפירוש בעיא
דרב פפא ללמוד דין יד גם בקידושין במה מצינו מנדרים, יש לעיין טובא. דלכאורה שתי פרשיות שונות המה בתכלית, וכל עיקרו של לימוד הבמה מצינו להשוות דין נדרים לקידושין אינו מובן. שכן מה שהציג הר"ן כ"פירכא" לבמה מצינו וכצד שני בבעיא דרב פפא, לכאורה אין זה רק פירכא וכצד אחד, אלא זהו חילוק יסודי ומהותי בעצם ענייניהם. שכן מה שבנדרים חיילא בדיבור בעלמא, אין זה רק משום "דחמירי" יותר מקידושין, ושבקידושין צריכים "איזה" מעשה קנין. – אלא חילוק יסודי ומהותי הוא בעצם תורת נדרים וקידושין, שהנדרים באים בדיבור, וכך היא דרך חלות הנדר בדיבור שבפיו. משא"כ תורת קידושין אינה באה בדיבור כלל, ולא חיילא אלא במעשה קנין שיעשה האדם. והיא פרשה אחרת לגמרי מפרשיות הדיבור, וכיצד ניתן ללמוד זה מזה. – שכשם שמובן שלא נוכל ללמוד עצם מהות תורתם זה מזה, שלא נוכל ללמוד נדרים מקידושין שלא יחולו אלא במעשה, או בהיפך קידושין מנדרים שיחולו בדיבור בעלמא. משום דהיינו גופא דינא דידהו וזו כל הפרשה שנאמרה בהם, שזה חל בדיבור וזה במעשה. ואם כן כיצד אפשר ללמוד

דינים שנאמרו בדיבור, לדינים שנאמרו במעשה, הלא לא קרב זה אל זה כלל והינם שתי פרשיות שונות וצ"ע ודוק.

ואין לומר בכוונת הר"ן שלא נתכוון ללימוד גמור אלא גילוי מילתא, ונוציא מדין ידות האמור בנדרים גילוי מילתא בכל מקום שיש 'דיבור' מאיזה סיבה שהיא, שיהי' מועיל בו גם ידות. – ראשית הדבר בולט שאין זה נראה בכוונת הר"ן ז"ל, שהרי במידת במה מצינו קאתי למיגמרינהו, ובמידת בנין אב שהתורה נדרשת בה, ולא היה לו להשתמש במידה זו, אלא לומר שהוא גילוי מילתא בלבד. ותו, שאם כן לא שייכא פירכא שכ' הר"ן בצד השני דנדרים חמירי דחיילי בדיבור כו', שכידוע בגילוי מילתא בעלמא לא שייכא פירכא, ורק כשבאנו ללמוד דין חדש, במידה של זה בנה אב, אנו פורכים וסותרים בניינו בפירכא. אבל כשאין כאן אלא "גילוי מילתא" להורות מה הוא ענין דיבור, שאף בידות הוא נחשב כדיבור, לא שייכא ביה פירכא, שהרי לא ממנו הוא נלמד כידוע.

ואם כן הדרינן לקושיין, שאין מובן כוונת הר"ן ביסודה של האפשרות לבוא כאן במידת במה מצינו בתורת ידות בקידושין.

ואשר ייראה בעז"ה ביישוב האי קושיא, שממה שהציגו הר"ן סברא זו כצד שני בבעיא, וכפירכא על הבמה מצינו. מוכח מזה שבצד הראשון פילם דרכו בהאי הלכתא באופן אחר. והיינו שבצד הראשון סבירא ליה לחלק ולחתוך בין דין המעשה שיש בקידושין לדין הדיבור שיש בו, ואין לחברם ולעשותם כדבר אחד. אף כי שניהם לתוצאה אחת יהלכון שתהי' האשה מקודשת לאיש זה. מכל מקום חלות הקידושין משתי ענינים שונים היא באה. שבשביל שתהיה מקודשת הצריכה תורה שני גורמים, והם דיבור הקידושין, ומעשה הקידושין, והינם שני גורמים שונים הנצרכים בקידושין וכל אחד גורם בפנ"ע הצרך לקידושין, שמעשה בלא דיבור אינו מועיל ודיבור בלא מעשה אינו מועיל.

ולפיכך חילקם הר"ן בצד הראשון לשנים, שאין קשור הדיבור אל המעשה, וכלפי דין דיבור שיש בקידושין שפיר נוכל ללמוד במה מצינו מנדרים החלים בדיבור, שכשם שהנדר חל בדיבור, כן הקידושין יש בהם חלק חלות שעל ידי הדיבור, ומה שצריך גם מעשה בקידושין זה אינו גורע חלק החלות שבא על ידי הדיבור, ושפיר אפשר ללמוד דיבור מדיבור. והצד השני "פירכא" הוא דשאני קידושין שיש בהם גם מעשה, וסו"ס מצינו חומרא בנדרים שאין בקידושין שחלים בדיבור בעלמא, ובזה הויא פירכא לבמה מצינו ודוק.

והנה בשיטה מקובצת גבי יד לצדקה כתב בהאי לישנא; "קשיא לי גבי צדקה, אם בדעתו היה לצדקה, למה לא נחייבנו משום 'נדיב לב', דאמר בשבועות (דף כו ע"ב) גמר בלבו אף על פי שלא הוציא בשפתיו. ושמא 'גמר בלבו' פירושו שנתישב בלבו לעשות הצדקה ולא יתחרט, אבל כאן לא נתישב עליו לבו כל כך. הרא"ם ז"ל" עכ"ל.

הנה כל לומד יראה שאין תירוץ הרא"ם מבואר, ובעינן לפרושי בה מילתא בטעמא, מהיכי

תיתי ליה שכאן לא נתיישב לבו כל כך, מאי שנא האי גברא הנודר לצדקה מכל נודר אחר. אדרבה זה הרי הוציא בשפתיו ולא רק במחשבת לב, ולכאורה ההוצאה בשפתיים ובדיבור פה מלא, מורה תמיד על גמירות דעת תקיפה יותר, ולא בהיפך שאין ליבו מתרצה לאמרי פיו וצ"ב ודוק.

אך נראה ביאור תירוצו, שאמנם אם היה כאן 'גמירות לב' בלבד ללא שום התערבות דיבור, שפיר הויא חיילא נדר הצדקה דידיה, מחמת דינא ד'נדיב לב', שכשאין שום דיבור אין אנו הולכים אלא אחר גמירות לבו, ושפיר נוכל לחול הנדר מחמת דינא דנדיב ליבו, ובזה עדיפא שתיקותיה המלאה, שברורים אנו בחלות הנדר מדין נדיב לב בלבד. - לא כן הדבר כאשר מערב האדם מדיבורי פיו, והדיבור הרי אין בו שום דבר ברור כי אם ידות בעלמא, נמצינו כאן נבוכים בדעת הנודר, ממה רוצה שיחול נדרו מדיבור פיו או מרצון ליבו, שאם ברצון ליבו הוא תולה למה לו לדבר כלל, ואם בדיבור פיו תולה הרי לא אמר דבר ברור. ולפיכך מיבעיא לן אם יש יד לצדקה, לתרץ אמרי פיו אף כשהם בבחינת ידות בלבד. וזו עומק כוונת הרא"ם לחלק שברצון הלב בלבד עדיף טפי מרצון עם דיבור שאינו ברור שגרע בו יותר שעתה נבוכים אנו ואין יודעים אם נתיישב ליבו כל כך בנדרו, כמשנ"ת שלא רצון הלב ברור ולא הדיבור ברור ודוק.

נמצא לפי דרכו של הרא"ם, אם כנים אנו בביאורנו זה, שנקודת הספק בדין יד לצדקה היא, המבוכה בקביעת רצון האדם ודעתו הברורה, וכלשונו הצח "כאן לא נתישב עליו לבו כל כך", כלומר שאנו נבוכים לקבוע מה הוא רצון ליבו.

אמנם תחת בתרי הדברים, מבצבץ ועולה חילוק ברור בין צדקה לנדרים, שהנדר אינו חל בלא דיבור כלל וכלל, והצדקה אינה צריכה בשביל החלות לדיבור כלל, שאף בנדיבות לב חיילא, אלא שמתוך דיבורו נודע רצון ליבו, כאשר הוא ברור, וכאשר אינו ברור צריכים אנו לתרץ דיבורי פיו ולסדרם אל נכון.

והשתא דאתינן להכי תעלה ותתיישב קושיית הגרע"א שפתחנו בה, שבאמת גם בצדקה יש צד שלא נוכל למילף במה מצינו צדקה מנדרים, אף שאין בה מעשה, ופירכת הר"ן שבקידושין ל"ש בצדקה. מכל מקום לפי דרכנו האמורה עדיין תתכן בה 'יסודה' של פירכא. שבאמת צדקה ונדרים שתי פרשיות שונות המה בתכלית, ואילו היה דין דיבור דצדקה כדין דיבור של נדרים, שפיר הויא ילפינן דיבור מדיבור. [כמו שלמדנו בקידושין לצד א', שחילק דן הדיבור בקידושין בפני עצמו כנ"ל]. אבל מכיון שהצדקה חלה גם בגמירות לב, ואינה כנדרים שייצטרך בה לדין דיבור בשביל עצם החלות. אם כן נמצא שכאן הוא תורה אחרת לגמרי, לא שיביא הדיבור לחלות הדבר, אלא שיודיע ויגלה רצון שבלב. ואם כן שוב אינו דומיא דנדרים, ושפיר איכא פירכא למה מצינו, שלא נוכל ללמוד צדקה מנדרים, דשמא דין ידות לא נאמר אלא בחומרא דנדרים, דלא חיילא במחשבת הלב, אלא בדיבור דוקא, ולחלות הדיבור מועיל דינא דידות. אבל צדקה

דקילא שמועיל בה אף במחשבת הלב, וכל הדיבור אינו להביא עצם החלות אלא לגלות רצון הלב אולי לא יועיל בזה מדין ידות.

והצד הראשון הוא דסוף סוף יש כאן דיבור, ושפיר אפשר ללמוד דיבור דצדקה מדיבור דנדר, וכקושיית הגרע"א זצ"ל ודוק וא"ש.

הבה"ח נחמן יוסף קרול הי"ו

יד בגיטין

בסוגיא דיד לקידושין (דף דף ו ע"ב) כתב הר"ן (שלהי ד"ה מגו) וזה"ל; "וא"ת ומאי קא מספקא ליה בקדושין, מאי שנא מגיטין דלכ"ע יש יד כדמוכח סוגיין דלעיל, ולא פליגי אלא ביד שאינו מוכיח. - י"ל דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט לידה, הוי טפי מיד ועיקר מוכיח מקרי, משא"כ בבעיין דלחדא הוא דיהב שתי פרוטות אבל לחברתה לא יהיב מידי" עכ"ל.

והקשו בדבריו, דבשלמא במאי דילפינן בבנין אב קידושין מנדרים כמ"ש הר"ן בריש הסוגיא, שפיר קיימא לן דבפירכא כל דהו פרכינן לבמה מצינו. אבל לימוד קידושין מגירושין הוא מהקישא דויצאה והיתה, וקי"ל דאין משיבים על ההיקש, ואם כן מאי שייכא פירכא שהביא הר"ן דבגט איכא מעשה, הא אית לן בהו הקישא ולא שייך למיפרכיה.

ונראה שלפיכך הוסיף הר"ן ודייק בצחות לשונו הפז "הוי טפי מיד ועיקר מוכיח מקרי", וכוונתו שאין זה משום פירכא כענין שהפריך לעיל בין קידושין לנדרים דנדרים חמירי דלית בהו מעשה וכו' עי"ש. - אלא הוציא בסברתו על ענין ידות מגירושין, שלא מצינו שם כלל דינא דידות, משום שעיקר מוכיח מיקרי שם ולא ידות, ובמילא ליכא למילף מהתם דין ידות.

וכן מורה לשון התום', שהם הזכירו בקושייתם הקישא דויצאה והיתה, ותירצו בכה"ג. - וז"ל; "קשה, דלעיל אשכחן דפליגי ר' יהוד' ורבנן בידים שאין מוכיחות בגיטין, משמע לכו"ע יש יד לגיטין, והשתא מהיכא תיתי דיש יד לגיטין. ואפילו את"ל דגיטין וקידושין ילפי מהדדי משום 'ויצאה והיתה' דאיתקש יציאה להוייה, גם בקדושין איבעיא לן ולא איפשוט. - ויש לומר, דודאי בגיטין לא פליגי ביד, דהא לשונות גמורים כתובים בתוך הגט, וגם מגרש בלשון גירושין גמורין. ומה שהזכיר לעיל ידים לאו דוקא, אלא כלומר פליגי ר' יהודה ורבנן אי בעינן דיבור מוכיח או לא" עכ"ל ודוק. ועי"ש בהמשך דברי התום' בביאור סוגיא דלעיל לפי זה.

הבה"ח דוב בער רבינוביץ הי"ו

אי ילפינן במה מצינו פאה וצדקה מנדרים

בגמרא (דף ו ע"ב) איבעיא ליה לרב פפא אם יש יד לקידושין, לפאה, ולצדקה. – הנה כלפי קידושין פירש הר"ן ז"ל צדדי האיבעיא; "מי אמרינן נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא, גמרינן במה מצינו מנדרים. או אין יד ואפי' מוכיח, דנדרים שאני דחמירי דאפילו בדבורא בעלמא חיילי, משא"כ בקדושין שהן צריכין איזה מעשה כסף או שטר או ביאה" עכ"ל.

ונזדקה שאלה בבית המדרש, לפי זה מה מקום ספק איסתפקא ליה לרב פפא אחר כך גבי פאה, הרי הפאה אינה צריכה שום מעשה, שבדיבור פיו בלבד הדין אוגיא להוי פאה חיילא, והויא פאה דומיא דנדרים, ואף אם נימא דלא אתקש אלא לענין בל תאחר, תיפוק ליה בלימוד דבנין אב במה מצינו מנדרים, וכבר נדברו בה בני החבורה הרבה.

ויש לתרץ דאכתי חמירא נדרים מפאה אף כי תרווייהו בדיבור חיילי, שהדיבור של הפאה אינו עיקר המביא חלות החיוב, כי התורה היא שחייבתו בהפרשת פאה, ואין כח דיבורו אלא מגלה איזה ערוגה מביא לחיובו. משא"כ דיבור דנדרים חמירא שהוא הוא עיקר המביא כל חלות האיסור, שאין התורה מחייבתו לידור, אלא שאם נודר לא יחל דברו. ואם כן אי אפשר למילף ידות פאה מנדרים במה מצינו דאית בה פירכא כמבואר.

והנה הגאון רע"א זצלל"ה בגליונו (דף ז ע"א) הקשה קושיא זו על בעיא דצדקה, דכיון דצדקה מתפס בדיבור שפיר יש ללמוד צדקה מנדרים במה מצינו ואמאי מספקא ליה לרב פפא גבי צדקה עי"ש.

ויש לעמוד בסוד המתנת הגרע"א עם קושייתו זו עד בעיא דצדקה, ומאי טעמא לא הקדים להקשות קושייתו כבר בבעיא דפאה, שאף היא חיילא בדיבור פה ללא שום מעשה וצ"ע.

ונראה שזה תלוי בשני הדרכים שהביא הר"ן בפירוש בעיא דצדקה אחר פאה, אם הולכים הם בדרך "אם תמצא לומר", או שאינם קשורים בזה אחר זה. וז"ל; "פירוש, אם תמצא לומר דיש יד לפאה, כיון דחמירה דבעל כרחיה חייביה רחמנא בעיקר פאה, לצדקה מאי, כך פירשו רבותי. - ולא נראה לי, דהא בעיקר צדקה נמי בע"כ מחייב. וכי תימא לא מחייב בכולה, פאה נמי לא מחייב אלא בשעורא ולא שדה כולה. לכך נראה דהני תרתי בעיי לאו בהדדי איתמר ולא שייכי באם ת"ל" עכ"ל.

והשתא לפום שיטתייהו דרבותיו של הר"ן תתיישב יפה תמיהתנו על הגרע"א, דשפיר לא הקשה קושייתו בפאה, מחמת פירכא הנ"ל שהצבנו, שהנדרים אינם חובה, והאדם הוא מחייב עצמו בדיבור פיו ובהם חידשה תורה

חידושא דידות. אבל פאה שהתורה היא שמחייבתו שמא לא יהי' בהם דין ידות. וכמו שהפריך הר"ן גבי קידושין שבהיות שאין חלים מכח הדיבור רק מכח המעשה ליכא למילפנהו. [ומה שהשתמש כאן הר"ן בזו הסברא בהיפוך, שתהי' הפאה משום כך חמירא יותר מן הצדקה, מחמת דבע"כ חייביה רחמנא. אין זו סתירה שהפירכא יכולה היא שתאמר בשני צדדים הפוכים ודוק]. - אבל צדקה שאין בה חיוב מצד התורה והאדם הוא שמחייב את עצמו בה, שפיר הקשה הגרע"א שאם כן נוכל לחזור ללימוד הבמה מצינו שהתחיל הר"ן בו את סוגייתנו ונילף צדקה מנדרים במה מצינו.

אולם לפי שיטת הר"ן עצמו החולק עם רבותיו, וס"ל שצדקה נמי בע"כ מחייב, ואין שום חילוק בין צדקה לפאה, אם כן הדרא קושיין לדוכתין דעד שהקשה הגרע"א קושייתו בבעיא דצדקה, היה לו להקדים ולהקשות קושייתו בבעיא דפאה, שהרי אין ביניהם שום חילוק. דע"כ דס"ל שאין זו פירכא במה שהחיוב ביסודו נובע מחובת התורה ולא בדיבור פיו. ויהיה איך שיהיה הי' צריך להקשות כבר בבעיא דפאה וצ"ע.

הבה"ח אהרן יהודה רובין הי"ו

נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר

בירוד דעת התוספות והראשונים בהאי הלכתא וכיצד קיימא לן להלכתא

א

גמרא (דף ב ע"ב) איידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה, תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא ע"כ.

ובר"ן כתב וז"ל; "ומהא משמע, דאין שבועה בלשון נדר ולא נדר בלשון שבועה, הילכך כל שהחליף של זה בזה אין בדבריו כלום" עכ"ל. ותוכן דברי הר"ן ז"ל, שנדר בלשון שבועה וכן להיפך לא חל כלל. ומה שלכאורה משמע מהגמ' (לקמן דף י"ב ע"א, ושבועות דף כ"ב ע"א) שיש נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר ומהני, יש לומר שלשונות הגמרא לאו בדוקא נקיט להו, ובודאי מדובר שאמר את הלשונות המתאימות. – ושוב הוכיח מן הירושלמי דפליגי אמוראי בהאי דינא, ומשמע דקיימא לן כרבים. וכן היא דעת הר"ח והר"י מיג"ש והרשב"א.

אבל הרמב"ן סבירא ליה דמהני, אבל לא מעיקר דין נדר ושבועה, אלא מהני מדין יד הנדר ויד השבועה, כיון שפיו וליבו שוין לאסרו בנדר או בשבועה, ורק לשונו אינו מתוקן. וכוונת הגמרא בדידן לחלק שהנדר הוא למיתסר חפצא והשבועה היא לאסור נפשיה, איירי בדין עיקר הנדר ועיקר השבועה ולא מדין ידות שבעיקר לשונותיהם הם חלוקים, אבל מדין ידות שפיר מהני, עד כאן תוכן דברי הר"ן ז"ל.

אמנם אף כי כאן משמע לכאורא דעת הר"ן שהסכים כדעת הרבים כנגד היחיד, וכשיטת רוב הראשונים שהזכיר שאין מועיל נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר. – מכל מקום לקמן דף ד שלהי ע"ב כתב להדיא בדין האומר "קונם שאיני אוכל", אף שהזכיר 'קונם', כיון דאמר ליה בלשון שבועה דהיינו 'שאיני' דהוא מיסר נפשיה אחפצא, הוה ליה יד לנדר ולא נדר גמור. ונדר שאמרו בלשון שבועה נאסר משום יד וכדעת הרמב"ן ז"ל עי"ש.

והנה בתוספות כאן ד"ה נדרים נראה דסבירא להו כדעת הר"ן ז"ל דנדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר לא מהני, שכתבו בהאי לישנא; "וא"ת ומאי נפקא מינא אי אסר חפצא עילויה או איהו אחפצא, י"ל דלענין זה שאם היה אומר קונם שלא אוכל ככר זה לא אמר כלום, וכן אמר גבי שבועה להפך" עכ"ל. –

וכן מוכיחים דבריהם בד"ה גבי נזיר שכתבו; "תימה, גבי שבועות ליפרוך כי האי, ולימא כינוי שבועות כשבועות, כי האי דגבי נזיר דמהדר

ונקט כל כינוי נזירות כנזירות. וי"ל דכיון דלית ביה ידות לא חשו להזכירם" עכ"ל, ומוכח דס"ל דאין יד לשבועה, ואם כן אינם יכולים לסבור כהרמב"ן שהשבועה בלשון נדר הויא יד לשבועה.

אולם בתוס' לקמן דף ט"ז ע"ב ד"ה הא דאמר כתבו; "וטעם גדול יש בדבר, דבשבועות כיון דסתם שבועות קאסר נפשיה אחפצא ולא קאסר חפצא אנפשיה, א"כ אפילו כשאמר 'ישיבת סוכה עלי שבועה' אפ"ה מתרצינן שבועתיה וחזרה על נפשיה, והוי כאילו אמר 'שבועה שלא אשב בסוכה', והאי דאמר 'ישיבת סוכה עלי שבועה' לא משום דקאסר חפצא עליה, דבודאי בשבועות לא שייך בה, אלא יד שבועה הוי, ולעולם קאסר נפשיה מחפצא, ובנדרים לאידך גיסא" עכ"ל. – הרי שכתבו כאן איפוך דבריהם בדף ב, אלא יש יד לשבועה, ובשבועה הבאה בלשון נדר מתרצינן שבועתיה שכוונת ליבו לשבועה על נפשיה ולא לאסור חפצא עליה, ושפיר חלה שבועתו בכה"ג מדין יד השבועה ובנדרים בהיפך לאידך גיסא. ונמצאו דבריהם סותרים אלו את אלו וצ"ע.

ובשלמי נדרים כתב לתרץ בשם עומק ההלכה, לחלק בזה בין מושבע מפי עצמו למושבע מפי אחרים, והתוס' בסוגיין שכתבו שבשבועות לית ביה ידות, איירי במושבע מפי אחרים, כשבועת העדות והפיקדון ובאלו כתבו שאין יד לשבועה, שצריך שישביעוהו בעיקר לשון השבועה. אבל להלן בדף ט"ז איירי התוס' בנשבע שבועת ביטוי מפי עצמו, ובזה יש יד לשבועה, דנפקא לן מקרא (במדבר ל, ג) "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו וגו'" שיד השבועה כשבועה, כשם שיד הנדר כנדר, כדיליף להלן דף ג ע"א "לנדור נדר" (במדבר ו) שידות נדרים כנדרים ע"כ תו"ד עיש"ה.

ברם בתוספות שבועות דף כ"ה ע"א יצאו לחלק בדבר החדש בזה, שנדרים אינם אלא בענין דאסר חפצא על נפשיה, אבל שבועות שייכא בתרי הענינים בין שאסר חפצא על נפשיה ובין שאסר נפשיה אחפצא. ובזה פירשו הא דאמרינן התם "חומר בנדרים מבשבועות, שהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות, מה שאין כן בשבועות". ולכאורה גם בשבועות הרי יכולים לחול על דבר מצוה כגון שיאמר ישיבת סוכה עלי בשבועה, שחלה שבועתו, דהסוכה עצמה אינה מצווה על המצוה. אלא תירצו שבנדרים בכל ענין שחל על דבר הרשות חל על דבר מצוה, דהיינו כשאוסר חפץ על עצמו, אבל כשאוסר עצמו על החפץ אינו חל אפי' בדבר הרשות, כשאומר קונם גופו על החפץ, דקונם היינו כקרבן ולא שייך על עצמו. ונמצא בנדרים שבלשון שבועה לא חלו כלל לא בדבר רשות ולא בדבר מצוה, שאינם באים אלא בחפצא. – אבל בשבועה לא בכל ענייני שבועה חלה על דבר מצוה כדבר הרשות, דהיינו שכשאוסר עצמו על החפץ אינו חל בדבר מצוה, לפי שגופו משועבד לקיום המצוה. אבל בדבר הרשות חלה השבועה בכל גווני גם בלשון נדר וגם בלשון שבועה, שהשבועה תתכן בתרי גוונא גם באוסר נפשיה וג באוסר החפצא עיש"ה. ובתוס' הרא"ש שם ומהרש"א וידות נדרים שביארו יפה כוונת דברי התוס' העמוקים שם.

ומתוך דבריהם שם עולה נפקותא בין נדר לשבועה, שהנדר בלשון שבועה לא חל כלל, אבל השבועה בלשון הנדר חלה, [ומהני בפשיטות מעיקר דין שבועה ולא הזכירו שם שהוא מדין ידות, וכמו שכתבו כאן ריש העמוד שאין ידות לשבועה ויל"ע].

נמצינו אם כן עומדים בסתירה משולשת בדעת רבותינו בעלי התוס', לשיטתייהו בסוגיין אין כלל ידות לשבועות, ולא מהני לא נדר בלשון שבועה ולא שבועה בלשון נדר. – ואילו לפמ"ש להלן דף ט"ז עולה שיש יד לשבועה, ושבועה בלשון נדר חיילא ואסורה מדין ידות, וכן בנדר שבלשון שבועה. – ולדבריהם שבמס' שבועות עולה חילוק בין נדר בלשון שבועה שאינו חל לשבועה בלשון נדר דחיילא שפיר. ואם הם אותם בעלי התוס' בנדרים ובשבועות, הרי שעומדים אנו בסתירת התוס', ותירוץ השלמי נדרים לא יועיל לדבריהם שבשבועות וצ"ע.

ב

ובעיקר דבריהם במסכת שבועות שחידשו לחלק ביסודא דהלכתא בין נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר, צריך טעמא וביאור מאי שנא האי מהאי.

וכתב הב"ח (סימן רל"ט ס"ג) שבנדר כתיב (במדבר ל, ג) "כי ידור נדר", ודרשינן (להלן דף יג ע"א ודף יד ע"א) עד שידור בדבר הנדור, ולפיכך צריך שיאמר בלשון נדר דוקא שיאסור החפץ על עצמו בדבר הנדור, אבל כשיאמרנו בלשון שבועה, לא נדרו בדבר הנדר שהרי לא התפיסו להחפצא על נפשיה, אלא קאסר נפשיה אחפצא. משא"כ בשבועה דליכא האי דינא, וליכא קרא גבי שבועה שתחול בדווקא אגברא, שפיר יכולה לחול גם בלשון נדר.

ואמנם כלפי הסתירה שעוררנו בדברי התוס', כבר רמז הב"ח שם, שנחלקו בזה תירוצי התוס' בשבועות שם, עי"ש שהביאו התוס' שיטת רבינו אלחנן ורבינו תם ז"ל, ולשיטת רבינו תם ודאי דלא מהני לא בנדר בלשון שבועה ולא בשבועה בלשון נדר, ואם כן שיטת התוס' בדידן אזלא כשיטתיה של רבינו תם ז"ל.

שוב מצאתי סברת הב"ח ז"ל מפורשת בתוס' ישנים שמבאר טעם החילוק בין נדר לשבועה, מחמת דין ה"ל דדרשינן איש כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור, אלמא על החפצא הוא דרביע איסורא עי"ש.

ועתה נבוא בעזהי"ת לברר ההלכה למעשה בהאי פלוגתא דרבוותא, בשולחן ערוך (יורה דעה סימן רו ס"ה) פסק מרן המחבר בהאי לישנא; "הנודר שלא אוכל, או שאוכל עמך, אפילו יד לא הוי, דלשון זה לשון שבועה הוא ולא לשון נדר, אם לא שנדר לעשות מצוה. ומיהו כיון דהאידנא מרגלא בפומייהו דאינשי למינדר בהאי לישנא אין להקל, וצריך התרה כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. ויש מי שאומר דנדר שאמרו בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר מהני מדין ידות" עכ"ל.

נראית דעתו לפסוק כשיטת הר"ן בסוגייתנו והעומדים בשיטתו, שנדר בלשון שבועה

לא מהני, ורק מחמת חומרא שהאדינא מרגלא בפומייהו דאינישי בלשון זה אין ראוי להקל, כדי שלא ינהגו קלות ראש, אבל מעיקר דדינא סבירא ליה דלא חל הנדר בלשון זה. וכן מבואר בבית יוסף שם עי"ש. וכן הוא הכלל הידוע בצחות לשון מרן המחבר; "סתם ויש הלכה כסתם", ואם כן לא קים ליה כדעה השנית שהזכיר דמהני מדין ידות.

אמנם נראה שבדקדוק נקטי כאן דווקא בנדר שאמרו בלשון שבועה, ולא דיבר משבועה שבלשון הנדר. שבזה פסק להדיא להלן (סימן רלט סעי' יא); "שבועה שהוציאה בלשון נדר כגון שאמר אכילת ככר זה עלי שבועה, אסור" עכ"ל. – והרי שמחלק בין הדינים בזה. והיינו כשיטת התוס' בשבועות בתירוץ קמא. וסברת החילוק ביניהם כאשר הבאתי מדברי הב"ח המפורשים בתוס' ישנים הנ"ל, שבחומרה של שבועה ליכא ילפותא להקל כשנאמרה בלשון נדר והרי היא אסורה בכה"ג כמשנ"ת.

הבה"ח נחמן רוזנר הי"ו

בדין בל יחל בנדרים ובנזירות

א

גמרא (דף ג ע"ב); "בשלמא בל יחל דנדרים משכחת לה, כגון דאמר 'ככר זו אוכל' ולא אכלה, עובר משום בל יחל דברו".

והקשה הגרע"א בגלהש"ס; "וצ"ע דהא נדר בקום ועשה לא משכחת לה, דכל נדר הוא שאוסר חפץ עליו. ובנדר שלא אוכל ס"ל לכמה פוסקים דהוי יד, דכוונתו לאסור המאכל עליו, אבל לידור לעשות מעשה לא משכחת לה, וה' יאיר עיני" עכלה"ק.

וכן הוא להדיא בר"ן להלן דף ח ע"א (ד"ה והלא מושבע) שהנדר כיון שהוא מיתסר חפצא אנפשיה ליתיה לעולם באעשה" עכ"ל, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בריש פרשת מטות. ועיין בתוספות להלן דף ח ע"א ד"ה האומר אשנה פרק זה וכו' נדר גדול נדר לאלהי ישראל וכו', וכבר רמז לזה הגרע"א.

והרש"ש ז"ל תירץ כוונת הגמרא כשאמר קונם עלי ככר זו אם לא אוכל זו, ואכל לנדריה ברישא, דעתה מוכרח הוא לאכול את הככר דתנאי, שאם לא אכלה כבר עבר בבל יחל למפרע. וכענין שאמרו בקונם עיני בשינה היום אם אישן למחר. וכעי"ז כתב ליישב בעל הפורת יוסף עי"ש.

– אך בתירוצם קשה למה להגמרא להעמיד במקרה דחוק שכזה וצ"ע.

ובשטמ"ק הביא בשם רש"י וזה לשונו; "וכתב [בשיטה] הפירוש על דרך רש"י ז"ל וז"ל, 'ככר זה איני אוכל' ואכלה, עובר משום לא יחל דברו. דקא מבטל מה שהוציא בשפתיו אינו אוכל ואכיל" עכ"ל. ולגירסא זו ניחא שפיר, כמו שהדגיש הגרע"א להדיא דבכה"ג הו"ל ידות נדרים, שברירא כוונתו לאסור החפצא עליה, אף שאמרו בלשונו על הגברא 'שלא אוכל' כוונתו למיסר חפצא עליה ושפיר חל מדין ידות נדרים. וכ"ה לעיל מיניה בשטמ"ק; "כגון דאמר ככר זו עלי. שהוא אסור בה משום ידות נדרים".

ובשלמי נדרים הביא גירסא המבוססת על פי דפוסים ישנים; "כגון דאמר אכילת ככר זו עלי, ואכלה".

והנה הרמב"ן בריש פרשת מטות (במדבר ל, ג) כתב; "נראין הדברים שאפילו בדבר הרשות אם אמר נדר עלי שאוכל היום או שאוכל דבר זה אינו נדר, שאין הנדר על החפץ כלל אלא עליו שיעשהו, ולא הוזכרו נדרים בגמרא בקום ועשה כלל. ואע"פ שמצינו בנדרי גבוה הרי עלי עולה הרי עלי שלמים, שאמירתו לגבוה נתחייבו בו נכסיו כמסירתו להדיוט. - או שהוא חומר נוהג

בנדרי הקדש, מפני שיש בהן חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש. ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו, אבל בנדרי בטוי אין לנו, לפי שאין שם חפץ כלל לא בתחלה ולא בסוף" עכ"ל.

ויש לדון בנדרי מצוה אם יכולים לפי דרכו של הרמב"ן לחול בקום ועשה כמו בנדרי גבוה, או שמא דינם כנדרי הרשות דלא חיילי בקום ועשה. [ואולי תליא בב' תירוצי הרמב"ן ז"ל, שלתירוצו הראשון שמשום שכבר נתחייבו נכסיו וחשיב כמסירה חיילי, בנדרי מצוה לא נתחייבו נכסיו כלום. אבל לתירוץ השני שהוא משום שהוא חומר בנדרי הקודש, י"ל שאף משום שחמרת נדרי מצוה ליחול].

ואם נימא שדין נדרי מצוה כדין נדרי הקדש, נוכל שפיר להעמיד סוגיין בנדרי מצוה, וכגון שהכהן אומר על ככר של תרומה שיאכל ולא אכל וכיו"ב.

ברם מצאנו מחלוקת ראשונים, במי שלא מקיים נדרי מצוה אם עובר בבל יחל, שדעת הר"ן והרא"ש (לקמן דף ח ע"א) שנדרי מצוה נתרבו רק לענין המצות עשה דמוצא שפתיך תשמור (דברים כג), אבל אם לא קיים נדרו לא עבר על בל יחל ע"ש. ובשטמ"ק בשם הרי"ץ ז"ל כתב שם; "נדר גדול נדר. ואם לא קיימו עובר בבל יחל, דיד נדר הוא, ואף על גב דלא אמר עלי". וכ"כ הנמו"י שם שעובר בבל יחל על נדרי מצוה. וכן הוא דעת הרמב"ם בספר המצוות (לאוין קנז) כלפי נדרי צדקה שעובר בבל יחל ולוקה, וכ"כ לענין העשה הנ"ל (עשין צד).

ונמצא לפי אלו השיטות דאיכא בל יחל בנדרי מצוה נוכל להעמיד סוגיין בכבר של מצוה, והחולקים ייצטרכו להעמיד כתירוץ הרש"ש והאחרונים דאיירי בתנאי שאמר ככר זו עלי אם לא אוכל זו ואכל לנדריה ברישא.

ב

תו אמרינן בגמרא בסוגיין בהמשך השקלא וטריא; "אלא בל יחל דנזירות היכי משכחת לה, כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל קם ליה בבל יאכל, שתה קם ליה בבל ישתה. ומשני אמר רבא לעבור עליו בשנים" ע"כ.

והוקשה לו להר"ן ז"ל מעיקרא מאי קסבר המקשן שהקשה היכי משכח"ל, ומ"ט לא פירשה כרבא לעבור עליו בשנים, ובאיזה נקודה חלוקים הם המקשן והתרצן. ופירש הר"ן; "אלא בל יחל דנזירות היכי משכחת לה - כלומר היכי משכחת לה דאיכא 'בל יחל' לחודה, דקס"ד דכי היכי דבנדרים ליכא אלא חד לאו הכי נמי בנזירות, דאי לא לא שוו אהדדי. ועוד נראה בעיני, משום דאמרינן בפרק כל שעה (פסחים דף כד ע"א) דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמי' בלאו יתירי, וה"נ איכא לאוקומי היקשא לשאר מילי ולא לאפושי לאוי. ומפרקי, לעבור עליו בשנים. כלומר דכי אמרינן הכי בפרק כל שעה, הני מילי בדרשא דקראי, אבל הכא על כרחיך

הקישן הכתוב לכל מה שאפשר להקיש אותן" ע"כ. וכעין זה ביארו התוס' והרא"ש.

ובשטמ"ק הלך כאן בדרך מחודשת בביאורא דסוגיין וז"ל; "הפירוש על דרך רש"י ז"ל, ככר זה איני אוכל ואכלה עובר משום לא יחל דברו, דקא מבטל מה שהוציא בשפתיו אינו אוכל ואכיל. [- עד כאן נת' כבר באות הקודם]. אלא בל יאחר דנזיר היכי משכחת לה, כיון דאמר הריני נזיר כו'. דבשלמא גבי נדר מוציא בשפתיו לשון אכילה, דאין נדר אלא דאמר נדר שלא אוכל ככר זו, איכא בלא יחל דמיחל מוצא שפתיו. אלא גבי נזיר דלא איבעי ליה להוציא בשפתיו מידי אלא הריני נזיר לחוד, מאי ביטול שפתים איכא. - לעבור עליו בשתים, דכיון דקאכיל או קשתי קאי עליה באיסור בל יאכל או בל ישתה, ובל יחל נמי איכא ממילא" עכ"ל. – ודבריו נראים כסתומים, וצריכים פתרון ופירוש נאה.

והנראה לומר בזה, על פי פלוגתא הידועה בין המהרי"ט למהר"י באסאן (המבוארת בש"ות מהרי"ט ח"א סי' נג וסי' נד), ביסוד גדרי חלות הנזירות, שלמהרי"ט לא אסר הנזיר על עצמו את היין והתגלחת והטומאה, אלא באומרו "הריני נזיר", קיבל על עצמו תואר הנזירות בלבד, שהוא תואר של התנזרות והפרשה, ומצד הנודר אינו מכוין אלא להתקדשות זו ולא לפרטיה, והתורה אמרה דיני התקדשות זו שהם חלים ממילא, באיסור היין התגלחת והטומאה. דומיא דכהן שבחלות קדושת הכהונה עליו, נאסר ממילא בתוצאותיה שנפרטו באיסורי הכהונה. – אבל דעת הר"י באסון ז"ל כשאמר הריני נזיר התייחס בזה לעצם האיסורים עצמם, וכוונתו לפרטי האיסורים שציוותה תורה, והו"ל כאומר יאסר פי ליין וידי לנגיעה במת ושערי לתגלחת ורגלי להכנס לאוהל המת וכו'. [והאחרונים האריכו בהאי פלוגתא, עי' שו"ת אבני מילואים (ח"ב סימן כב), ובמנחת חינוך (מצוה שסח אות א), אחיעזר (ח"ג סי' פב), אפיקי ים (ח"א סי' לא) ועוד].

ובזה נבוא בארה בדברי השטמ"ק הנ"ל, שהמקשן סבר שמכיון דלא איבעי ליה להוציא בשפתיו מידי אלא "הריני נזיר" לחוד, ליכא שום ביטול שפתים בשתיית יין ותגלחת וכו', והיינו כדעת המהרי"ט שאין הנזיר אלא איסור גברא, שקיבל על עצמו קדושה ופרישות בלבד, ואין נדרו אוסר יין ותגלחת וכל אלו, שהם אינם אלא איסורי תורה למי שנתקדש בפרישה זו, ושפיר ליכא כאן שום ביטול שפתיים כלל. [וכן מוכחת דעת הרא"ש בפירושו לעיל (דף ב ע"ב שלהי ד"ה לאפוקי שבועה) וז"ל; "ונזיר אע"פ שנאסר ביין, אינו נאסר היין עליו אלא בגופו תלוי הנזירות שאומר הריני נזיר, וממילא נאסר ביין ובתגלחת ובטומאה" עכ"ל].

והתרצן שתירץ לעבור עליו בשתיים, "דכיון דקאכיל או קשתי בל יחל נמי איכא ממילא", היינו משום דס"ל כהר"י באסאן ז"ל דהיינו גופא איסור הנזיר, שהוא איסור חפצא והנודר אוסר על עצמו בשפתיו דברים הללו ממש, דהיינו פירושא דתיבת נזירות, שאין שותים יין ואין מטמא למתים וכו'.

וארווחנא בדרך זו ביאור פלוגתא נוספת שמצאנו כאן בראשונים ז"ל, שנחלקו בביאור שאלת המקשן "בל יחל דנזירות היכי משכחת לה", שדעת הר"ן שאין הקושיא אלא "היכי משכחת לה דאיכא 'בל יחל' לחודה, דקס"ד דכי היכי דבנדרים ליכא אלא חד לאו הכי נמי בנזירות, דאי לא לא שוו אהדדי", אבל בל יחל הבא ביחד עם בל יאכל בשתים משכח"ל שפיר גם לפי המקשן. וכן כתבו התוס' והרא"ש.

אמנם בפירוש המפרש המיוחס לרש"י כאן כתב; "קם ליה בבל ישתה וכו', וליכא בל יחל דברו" עכ"ל, וכן הוא בשטמ"ק הנ"ל על דרך השיטה שלרש"י ז"ל.

ויש לתלות פלוגתא דהני אשלי רברבי ביסודות האמורים, שהר"ן ודעימיה סוברים גם בדעת המקשן כהר"י באסון, שהנזירות איסור חפצא גמור, הוא שנדר באיבריו על איסורים אלו גופא, ושפיר יצאו משפתיו איסורים הללו ממש, ויש כאן ביטול שפתיים גם לפי המקשן, ורק הקשה אם משכח"ל בל יחד גרידא. אבל רש"י והשטמ"ק מעמידים דעת המקשן כסברת המהרי"ט ז"ל שאין איסורים הללו בכלל נדרו של הנזיר. – ועכ"פ בדעת התרצן כולם שווים כסברת המהר"י באסון כמשנ"ת. [וצ"ל בדעתו של המהרי"ט, שמסקנא תירץ רבא, דאע"פ שאין אלו אלא תוצאה מאיסור גברא דחייל עליה, והתורה היא שהמשיכה עליו איסורים הללו, ולא נדר בהם ישירות. מכל מקום מכיון שידע בעת נדרו שאלו הם תוצאות הנזירות שייכא ביה גם איסורא דבל יחל].

הבה"ח אפרים שטיינר הי"ו

בסוגיא דיש יד לפאה וצדקה

בגמ' (נדרים ו' ע"ב) בעי ר"פ יש יד לפאה או אין יד לפאה היכי דמי אילימא דאמר הדין אוגיא ליהוי פאה והדין נמי ההיא פיאה מעלייתא היא כי קא מבעיא ליה כגון דאמר והדין ולא אמר נמי כו' יש יד לצדקה או אין יד לצדקה כו' עכ"ד הגמ'.

א) ולכאו' יל"ע אמאי לא בעי בגמ' אי יש יד לתרומה בכה"ג דהדין כלכלה להוי תרומה והדין דגם תרומה איתקש לקרבנות לבל תאחר (בר"ה דף ה' ע"ב) ובקרן אורה כאן כ' לתרץ עפ"י דבריו הקודמים שס"ל דהאבעי' איירי שלא אמר והדין השני תוכ"ד של הראשון ומשו"ה כי דדוקא גבי פאה דיכול לעשות ב' פעמים פאה מסתפקינן אבל בתרומה דאין יכולים לעשות ב' פעמים תרומה לא משכחת אלא כשאמר והדין תוכ"ד דהוי בבת אחת והוי חדא הפרשה ובבת אחת לא קמבעיא דודאי הוי והדין לתרומה דמהני מדין התפסה כמו שכתב לעיל ורק לאחר כדי דיבור הוא דמבעי' וזה ל"ש בתרומה אמנם כ"ז אם נפרש דהאבעי' בסוגיין הוא כמו"ש הר"ן בשבועות דף ח' מדפי הרי"ף דהאבעי' היא בלא התפסה אלא מדין יד לנדר בפנ"ע אמנם לפי הרמב"ם דמפרש דכל האיבעיות כאן איירי בהתפסה כמוש"כ להדיא בפ"ח מהל' מתנות עניים ה"ב וז"ל המתפים בצדקה חייב כשאר הנדרים כיצד אמר הרי סלע זו כזו הרי זו צדקה המפריש סלע ואמר הרי זו צדקה ולקח סלע שניה ואמר זו הרי שניה צדקה ואע"פ שלא פירש עכ"ל הרי דהביא הר"מ האבעי' דיש יד לצדקה בגוונא דהתפסה וא"כ חזינן דמפרש דהאבעיות בסוגיין בהתפסה איירי וכ"כ המפרשים ולפי"ז ע"כ איירי סתוכ"ד דבהתפסה בעינן תוכ"ד כמבואר בנזיר דף כ"א וא"כ הדרא קושיין לדוכתא אמאי לא מסתפקת הגמ' גם בתרומה אי יש יד או לא ובס' דרך אמונה בבה"ל פ"ב ממתנות עניים הלי"ג ד"ה וזו כ' לתרץ דתרומה כיון דנטלת במחשבה פשיטא דמהני יד גריעה ממחשבה ואע"ג דהיכא דבדעתו להפריש בדיבור לא מהני מחשבה כמ"ש בתוספתא פ"ג ה"ב ובתוספתא דמע"ש פ"ד הט"ז שאני הכא דממ"נ מהני דהרי רצה לעשות ע"י היד ואם היד אינו כדיבור הוי כמחשבה עכ"ד.

ב) והנה עוד יל"ע בסוגיין דמה האבעי' בצדקה אי יש יד או לא להסוברים ביו"ד סס"י רנ"ח ובחו"מ סי' רי"ב ס"ח שאם חשב בלבו ליתן צדקה חייב ליתן א"כ מה בעי אם יש יד לצדקה מי גרע ממחשבה ותיפוק ליה דמהני משום מחשבה ומדברי החת"ס כאן בד"ה יש יד לפאה מבואר דלהני דסוברים מהני במחשבה איירי כאן שבלבו חשב להדיא שלא לעשות צדקה ולכן משום מחשבתו אינו מועיל והאיבעי' היא רק אי מהני משום יד והוי כאילו דיבר להדיא דיבור של צדקה ומשו"ה מוציא מידי מחשבתו משום דדברים שבלב לא הוי דברים או דלא הוי דיבור של צדקה ומשו"ה לא מהני מידי אמנם לכאו' הדברים צ"ב

דנסתר מדברי הריטב"א בריש מכילתין ד"ה כל כנויין וז"ל בסו"ד ואפ' ידים מוכיחות דהויין ידים היינו מן הסתם או שאמר שנתכוון באיסור כראוי אבל אם פי' שלא נתכוון לכך ה"ז מותר ולא חשיב דברים שבלב כו' עכ"ל הרי דמבואר להדיא דאי מהני משום ע"כ דחשב כך וא"כ הדרא קו' לדוכתא דאפ' אין יד תיפוק ליה משום דמחשבתו היה לצדקה ובדרך אמונה שם כ' ליישב ע"פ הביאור הגר"א בחו"מ שם סקכ"ב בשם הר"ן שכ' דלפי שיטת הגאונים לפסוק בכל מקום כאת"ל א"כ הסוגיא בפ"א דנדרים דאין היקש למחצה וצדקה כהקדש לכל מילי כו' עכ"ל עיי"ש ומבואר מדברי הגר"א דמה שפסקו הני רבוואתא דצדקה מהני במחשבה הוא משום דפסקינן דיש יד לצדקה כאת"ל משום דאין היקש למחצה ומשו"ה הוקש לכל מילי וא"כ לפי"ז בהאבעי' עצמה לפי הצד דיש יד לצדקה עדיין לא סברינן דמהני במחשבה ורק משום האת"ל דאמרי' בגמ' דמשום אין היקש למחצה הוא אמרינן דה"ה גם מחשבה מהני כהקדש אמנם מוכיח הד"א שם דלפי"ז מוכח מהר"מ דס"ל דצדקה לא מהני במחשבה מדפסק דמהני יד לצדקה ואי מחשבה מהני מה הוצרך לדין יד תיפוק ליה משום מחשבה וכן בפאה מוכח דל"מ מחשבה מדהביא הר"מ דין ידות בפאה ועוד יל"ע דאם דעת הגמ' לדמות צדקה לנדרי הקדש למה בעי אם יש יד לצדקה ליבעי אם נתחייב במחשבה כמו הקדש וכ"ש יד ושמא משום דבעי למימר דאפי' יד יל"מ וצ"ע עכ"ד ובהלכה י"ד ד"ה עד בבה"ל שם כ' ל"ת דבאמת פאה הראשונה מהני במחשבה והאבעי' דיש יד הוא על הפאה השניה דכיון דרוצה להוסיף בזה לא סגי במחשבה ובעינן דיבור וקריאת שם ואולי משום דכתיב תעזוב משמע דסגי בעזיבה ולכן בפעם הראשונה מהני מחשבה אבל בהוספת פאה לא סגי במחשבה א"כ לא מוכח מהר"מ דס"ל דלא מהני במחשבה עכ"ד ובאמת דלכאו' אדרבה מדברי הר"מ מוכח דס"ל דצדקה מהני במחשבה עפ"י דברי הגר"א הנ"ל דפי' דהני רבוואתא שס"ל דמהני במחשבה הוא משום דפסקו כאת"ל א"כ הכי הר"מ דרכו לפסוק כהאת"ל וכמו"ש הכ"מ כאן בפ"ב ממתנות עניים הי"ג וא"כ מוכח דפוסק דמהני במחשבה כיון דהוקש לצדקה הוקש לכל מילי ומה דהוכיח הד"א דמדהביא לדין יד ע"כ דלית ליה דמהני במחשבה יש ליישב כמוש"כ הוא עצמו בהי"ד וכמוש"כ לעיל בעונג יו"ט סי' קי"ז ד"ה ובזה כ' ליישב דהא דבעי' אי יש יד לצדקה ולא סגי במה שחשב במחשבתו ליתן משום דאיכא חילוק דאם הוי רק במחשבה מחויב הוא ליתן כמו באומר אתן אבל אין הסלע נתפס לצדקה כיון שאינו סלע מסוים אבל בוהדין כיון שאומר והדין נתפס בהאי סלע קדושה – דצדקה ליתנו לעניים והנ"מ להתפיס סלע אחר בזה דאם נתפס בו קדושה שפיר יכול להתפיס אחר בו מה שאין כן אם אין נתפס בו שום דבר לא שייך התפסה בו ומשו"ה בעי' אם יש בגוונא דוהדין לענין אם נתפס על ידי דיבורו שם צדקה בהסלע או לא דאפי' דמחויב ליתן משום מחשבתו מכל מקום אין הסלע נתפס בצדקה ודו"ק אמנם מדברי העונג יו"ט שם מבואר הלא ס"ל כהביאור הגר"א דשם שהרי כ' דבזה מתיישב הקו' דאמאי לא סגי

במחשבה ומה האבעי' דכיון דנ"מ להתפים אחרים איירי כאן דווקא בגוונא דיד והנדון אם יש יד או לא ולפי הגר"א הרי בהאבעי' עצמה לא סברינן דמהני במחשבה ורק בהאם תמצי לומר ולפי העונג יו"ט יוצא דהגמ' בהאבעי' כבר ידעה דמהני מחשבה ודו"ק.

הבה"ח שמואל שטרנפלד הי"ו

בסוגיא דבל תאחר בנזירות

א) איתא בגמ' נדרים דף ג' ע"ב אמר מר ומה נדרים עובר בבל יחל ובל תאחר, בשלמא בל יחל דנדרים משכחת לה כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה עובר משום בל יחל דברו, אלא בל יחל דנזירות היכי משכחת לה כיון דאמר הריני נזיר הוה לי' נזיר אכל קם ליה בבל יאכל שתה קם ליה בבל ישתה, אמר רבא לעבור עליו בשנים, בל תאחר דנזירות היכי משכחת לה כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר אכל קם ליה בבל יאכל, והגמ' מתרצת באומר לכשארצה אהא נזיר ופריך בגמ' ואי אמר לכשארצה ליכא בל תאחר, אמר רבא כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר דמן ההיא שעתא הוה לי' נזיר מידי דהוה האומר לאשתו הרי זו גיטך שעה אחת קודם מיתתי אסורה לאכול בתרמה מיד אלמא אמרינן כל שעתא ושעתא דילמא מיית, הכא נמי לאלתר הוי נזיר דאמרינן דילמא השתא מיית, פי' דהגמ' לעיל ע"א אומרת כיון דכתיב איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר מקיש נזירות לנדרים מה נדרים עובר בבל יחל ובל תאחר, והגמ' מפרש ואזיל חד חד קודם כל כיון דמקיש נזירות לנדרים לכאורה צריך להיות שלא יעבור רק על בל יחל לחוד והיכי משכחת לה הא כיון דאמר הריני נזיר אכל קם ליה גם על בל יאכל שתה קם ליה נמי על בל ישתה, ומתרץ הגמ' לעבור עליו בשנים פי' דלא בעינן שנזירות ונדרים יהיו ממש שוו אהדדי ז"א דנזירות עובר חוץ מבל יחל גם בל יאכל ובל ישתה, והקשה הגמ' האיך משכחת בלא תאחר בנזירות הא כיון דאמר הריני נזיר הוא הוי כבר נזיר ומה בל תאחר איכא, והגמ' רצה לתרץ באומר לכשארצה אהא נזיר ר"ל דאירי שאומר לכשארצה אהיה נזיר א"כ כל זמן שלא מקבל עליו נזירות עובר בבל תאחר דעדיין לא הוי נזיר דאמר לכשארצה. וע"ז הקשה הגמ' אדרבה כיון שאמר לכשארצה אהא נזיר אמאי עובר על בל תאחר הא לעולם לא חל עליו חיוב לקבל עליו להיות נזיר רק כשירצה ועדיין לא רוצה אמאי עובר על בל תאחר, ז"א המקשה לא הבין מה שתירץ התרצן, ובא רבא ומפרש שהתרצן הכי ר"ל (עי' בחידושי בתרא דהכי מפרש הגמ' ומש"ה לא קשה למה לא אמרו "אלא אמר רבא" עיי"ש) אמר רבא כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר דמן ההיא שעתא חיישינן שמא ימות והוא אמר שקודם מיתתו יהיה נזיר א"כ כל שעתא ושעתא חל עליו חיוב להיות נזיר ועובר על בל תאחר כל שעתא אם לא התחיל נזירתו, מידי דהוה אכהן האומר לאשתו הרי זו גיטך שעה אחת לפני מיתתי חיישינן כל שעתא ושעתא דילמא ימות וא"כ הוה עכשיו שעה אחת לפני מיתתו והגט חל הילכך אסורה לאכול בתומה מיד ה"נ צריכין לחוש דילמא ימות וצריך להתחיל נזירותו מיד ואם לא יתחיל עובר בבל תאחר.

ב) ועי' בפי' הרא"ש וז"ל לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר דמן ההוא שעתא הוה ליה נזיר. ולא שיהא אסור לשתות יין מיד כמו הדמיון שמביא מתרומה דהתם כל שעתא ושעתא אמרינן דילמא השתא מיית אבל הכא בכל כמה דלא אמר הריני נזיר לא חלה עליו נזירות אלא הכי מייתי מתרומה דכיון שאסורה בתרומה מיד משום חששא דשמא ימות ולא יקיים דבריו הילכך כיון דראוי לקבל עליו נזירות לאלתר אם ישהה נזירותיו ג' רגלים עובר בבל תאחר וכו'. ר"ל דמאי דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר עדיין לא הוה קבלה דא"כ חל עליו הנזירות מיד ואם אכל קם ליה בבל יאכל שתה קם ליה בבל ישתה ולא שייך בל תאחר אלא עכצ"ל דלא הוה קבלה רק דעכשיו חל עליו חיוב לקבל עליו נזירות מעכשיו עד מיתתו ואם יעבור ג' רגלים והוא עדיין לא קיבל עליו נזירות עובר בבל תאחר.

ג) עיי' גם בתוס' וז"ל הקשה הר"ר יוסף שהלך בארץ הצבי אמאי לא משכחת בל תאחר בנזירות דאמר הרי עלי לקבל נזירות לאחר ל' יום ואי מאחר עובר בבל תאחר ושמא היינו כשנויא דשנינן לא איפטר מן העולם עד שאהיה נזיר כלומר עד שאקבל נזירות עוי"ל דאי מאחר לשלם נדרו א"כ לאו היינו בל תאחר דנזיר כ"א בל תאחר דנדר שמאחר נדרו להיות נזיר עכ"ל. משמע משני תירוצים אלו שתוס' דאיכא מחלוקת ראשונים אי לא איפטר מן העולם כבר הוי הקבלה אבל עדיין לא חל עליו איסור נזירות עד שיתחיל למנות נזירות כל זמן שלא יתחיל למנות נזירותו או לא איפטר מן העולם עדיין לא הוי קבלה רק חוב עליו לקבל נזירות וכל זמן שלא מקבל עליו נזירות אינו חל דלפי תירוץ ראשון של תוס' הקבלה לא הוי באומרו לא איפטר מן העולם ועדיין צריך לקבל עליו נזירות וכן סובר הרא"ש , ולפי תירוץ השני הקבלה הוי עכשיו אבל עדיין צריך להתחיל למנות נזירותו, ועי' בגליון מהרש"א שהקשה לפי תירוץ השני של תוס' דמשום הכי לא משכחת בל תאחר דנזירות באומר הרי עלי לקבל נזירות אחר ל' יום משום שבאופן כזה הוי בל תאחר דנדרים ולא דנזירות, א"כ קשה הגמ' דתירץ כגון דאמר לא איפטר מן העולם, ז"א דאומר הרי עלי לקבל נזירות קודם שאפטר מן העולם גם בכה"ג הוי בל תאחר דנדרין ולא דנזירות ומה תירץ הגמ' יע"ש.

ולפי פירושנו הנ"ל לכאורה לא קשה קושיתו די"ל דתוס' סבר בתירוץ השני דמאי דאמר לא איפטר מן העולם קיבל עליו נזירות ועובר בבל תאחר כל זמן שלא יתחיל למנות נזירותו ושפיר הוא בל תאחר דנזירות, וכן איתא בקהלות יעקב ועוד אחרונים עיי"ש.

ד) והנה שיטת הרא"ש צריכה ביאור בשני נקודות,

א' קשה קושית תוס' על הרא"ש דאי באומרו לא איפטר מן העולם לא הוי רק התחייבות לקבל עליו נזירות אמאי עובר על בל תאחר דנזירות הא לא הוי רק בל תאחר בנדרים, ב' האיך חל הנדר הא נדר לא הוי באעשה כדאיתא בר"ן לקמן דף ח' ע"א דנדר הוי איסור חפצא ואי נדר באעשה כגון אוכל או לא לאכול הוי איסור גברא ולא הוי נדר.

ה) לבאר הנ"ל עיי' בחי' ר"ש שקאפ שמסביר לתוס' איזה קבלה יש כאן כשאומר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר דלא בעינן אח"כ כשרוצה להתחיל נזירותו שיקבל עליו נזירות דבמאי שאמר לא איפטר מן העולם הוי קבלה ומצד שני עדיין מותר ביין וטומאה ותגלחת ובכל דיני נזירות מה נפשך אי הוי עכשיו הקבלה אמאי לא בעינן שאח"כ יקבל עליו נזירות, ומסביר דלפי שיטת מהרי"ט סי' נ"ד דסובר דנזירות הוי התפסת קדושה בגופו שהוא מקדש עצמו וממילא אסרתו התורה בכל דיני נזירות ז"א דהוי איסור גברא וכן לפי שיטת מהר"י בן לב דסובר דנזירות הוי התפסת קדושה על החפצא ז"א דהוי איסור חפצא וכן לפי שיטת מהר"י באסאן דסובר דנזירות הוי התפסת קדושה על איבריו והוה כמו שאומר פי ליין רגלי לטומאה ושערי לתגלחת קשה להבין איך יפרשו דינא דלא איפטר מן העולם דזה וודאי א"א לומר שמקדיש ומתפים קדושה על גופו לנזירות בזמן שאינו מסוים למהרי"ט ומהר"י בן לב בכה"ג על היין ומהר"י באסאן על איבריו דממנ"פ מאי דאמר לא איפטר מן העולם כיון שלא אמר זמן מסוים מתי יהיה נזיר א"כ הוי אומר הרי עלי להיות נזיר בזמן מן הזמנים מעכשיו ועד מיתתי ז"א הרי עלי שיחול הקדושה באחד מן הזמנים מעכשיו עד מיתתי א"כ כיון דיש לחוש שימות כל שעה א"כ צריך הקדושה לחול מיד וא"כ אמאי מותר ביין ובתגלחת ובכל דיני נזירות,, אעכצ"ל דלא מהני דיבורו עכשיו שיחול הקדושה באחד מן הזמנים מעכשיו עד מיתתו רק אם ירצה שיחול הקדושה של נזירות יצטרך לקבל עליו נזירות א"כ אמאי עובר בבל תאחר אם לא יקבל עליו נזירות הא דיבורו שאמר לא איפטר מן העולם ז"א שמתפים בדיבורו קדושה על גופו או על היין או על אבריו לא מהני דמאיזה טעם יחול עליו חיוב לקבל עליו נזירות וא"ת דה"פ דבאומרו לא איפטר מן העולם מתפס קדושה על שעה שמתחיל למנות ימי נזירותו ועד התם מותר בכל דיני נזירות זה ודאי דוחק לומר משום דענין של קדושה הוא שינוי שנשתנה ויוצא מרשות הדיוט לרשות הקדש ואי בלא איפטר מן העולם הוי הקבלה והתפסה ע"כ עכשיו צריך שיחול השנוי הקדושה ויהא אסור מעכשיו ביין ובתגלחת ובכל דיני נזירות ואי באומרו לא איפטר מן העולם לא הוי התפסה א"כ מאיזה טעם יחול עליו חיוב לקבל עליו נזירות הא דיבורו לא הוי כלום דהא צריך קבלה חדשה עיי"ש היטב בדבריו, ומשום קושיא הנ"ל נטה ר"ש שקאפ לפרש פי' אחרת לגמרי ואומר דנזירות לא הוי ענין של קדושה ולא ענין של חלות רק ענין של פרישות ז"א שמקבל עליו להיות פרוש משאר בני אדם והתורה אסרה כל פרוש ביין בתגלחת וכל דיני נזירות (למהרי"ט וכן למהר"י בן לב ומהר"י באסאן כל אחד לשיטתו) א"כ עכשיו שאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר קיבל עליו עכשיו הנזירות באחד מן הזמנים מעכשיו עד מיתתו ז"א שקיבל עכשיו עליו להיות פרוש אבל כיון שעדיין לא הוחלט בהדיא מתי יתחיל פרישתו מותר בכל דיני נזירות עד שיחליט זמן מתי להתחיל פרישתו וכל זמן שלא יחליט למנות ימי פרישתו עובר בבל תאחר דנזירות ולאו דנדרים כיון שכבר קיבל עליו פרישתו ולא הוי רק נדר וכן פי' גם הקהלות יעקב סי' ג' והבן.

הבה"ח חיים מאיר שעפערד הי"ו

יש יד לקידושין

א

פלוגתת הר"ן והרא"ש אם קידושין ונדרים חדא נינהו דתרווייהו לשון הקדש או תרי דיני

גמרא (דף ו ע"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 בחברתה".

שיטת הר"ן בביאור ספיקא דרב פפא, אי ילפינן קידושין מנדרים במה מצינו, ויש יד לקידושין. או דליכא למילף מנדרים משום דנדרים חמיר טפי דבדיבורא בעלמא חיילי משא"כ בקידושין שצריכים מעשה נתינת כסף או שטר ע"כ תורף דבריו.

ומבואר דעתו, שהקידושין והנדרים תרי מילי נינהו, ואינם שייכים לאותה פרשה, אלא ספיקא דרב פפא הוא אי איכא למילף להו מתורת נדרים או לאו, והסברא למילפנהו משום דתרווייהו בדיבור חיילי.

ויש להקשות בשיטתו, ממ"ש הר"ן גופיה לעיל (דף ד ע"ב ד"ה למה לי) שאי אפשר ללמוד ידות נדרים מידות נזירות במה מצינו, משום דאין עונשין מן הדין וידות איתרבו להתחייב עליהם מלקות. ואם כן מ"ט מיבעיא ליה לרב פפא הכא למילף ידות קידושין במה מצינו מנדרים, הלא לא תוכל להיענש לכשתזנה מקידושין הללו משום דאין עונשים מן הדין וצ"ע.

ושיטת הרא"ש בפירושו כאן בבעיא דרב פפא, אם נימא דנדרים וקידושין חדא, משום דתרווייהו בלשון הקדש נאמרים. שנדרים לשון הקדש הם, שהרי מתפים בדבר הנדור, וכן קידושין לשון הקדש דאסר לה אכו"ע כהקדש (קידושין דף ב ע"ב), ואם כן תרווייהו בחדא פרשתא איתרבו. או דלמא תרי מילי נינהו ואין לך בהם אלא במקום שחידשה תורה בנדרים. ואי לאו הקישא דנזיר אף בנזירות לא הויא ילפינן. וכעין זה ביארו גם בתוספות כאן עיין עליהם.

נמצא לשיטה זו עיקר הבעיא, אי קידושין ונדרים בחדא פרשא הן, דתרווייהו בלשון הקדש, ואותו דין האמור בידות נדרים קאי במילא אף כלפי קידושין. או שמא תרי פרשיות נינהו ולא ילפא מהדדי. – ואמנם משמע לשיטתיהו לא אבו ללמוד בילפותא דמה מצינו קידושין מנדרים, מחמת טעמא הנ"ל דאין עונשין מן הדין. אלא סבירא להו דהיינו ממש כפרשא דנדרים משום דתרווייהו בלשון הקדש נאמרים ודין אחד להם.

ובשיטה זו יש להקשות מסוגיא דקידושין (דף ז ע"א) דאמר רבא חצייך מקודשת לי אינה מקודשת, 'אשה' אמר רחמנא ולא חצי אשה. ופריך ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא, וניפשטו לה קידושי בכולה, מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה וכו'. – ופירשו בתוס' שם (ד"ה ונפשטו) קושיא דמר זוטרא משום דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה, דאסר לה אכ"ע כהקדש, והיינו משום שהאדם עושה אותה כהקדש לפיכך יש להיות דינה כהקדש. אבל אם היה אומר מאורסת או חד מהנהו לישני דאמרינן התם (בדף ו ע"א) דמהני בקידושין, על זה לא היה מקשה ונפשטו קידושי בכולה עי"ש.

ונמצא לפי דבריהם הללו, שרק בלשון 'מקודשת' יש להיות דינה כהקדש אבל בלשון מיוחדת ומאורסת וכיוצא דלאו ממעם הקדש אתינן עלה, אין להיות דינה כהקדש. ואם כן נצטרך להעמיד כל בעיא דרב פפא בדין יד בקידושין בלשון 'מקודשת' בלבד. וזה נראה דוחק עי' קרן אורה וצ"ע.

ב

הראשונים חלקו כאן לשיטתם בריש מכילתין אם עיקר הנדר בא בלשון הקדש

ולבאר האי פלוגתא שבין הר"ן להרא"ש והתוס' בפירוש בעיא דרב פפא, נראה לומר דלשיטתייהו פליגי בריש מכילתין (דף ב ע"א). דהנה כתב שם הרא"ש בזה"ל; "עיקר נדר האמור בתורה הוא, שמתפיס החפץ בדבר הנאסר ע"י איסור פה, כגון קרבן או הקדש או שנשבע עליו, ובפ"ג דשבועות (דף כ א"ע) דריש ליה מקרא (במדבר ל) 'כי ידור נדר' עד שידור בדבר הנדור" עכ"ל. וכן כתבו שם התוס' שזהו עיקר הנדר כשאמר הרי עלי ככר זה כהקדש וכו' עי"ש. – נמצא לשיטתייהו עיקר פרשת נדרים בלשון הקדש אמורה, וכשמתפיס בדבר הנדור להקדש.

אמנם הר"ן בריש מכילתין פליג וכתב; "עיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי, ובין שהתפיסו בדבר אחר בין שלא התפיסו זהו נדר האמור בתורה, אלא דהיכא שהתפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור. וכדאמרינן כו' עד שידור בדבר הנדור, כלומר שאע"פ שנדר חל בלא התפסה, אפ"ה אם התפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור" עכ"ל. – נראה דעתו שאין עיקרו של נדר בלשון התפסה בהקדש דווקא, ובין שהתפיסו ובין שלא התפיסו תרווייהו מעיקר הנדר הם, ורק שכשמתפיסו צ"ל בדבר הנדור.

ולפי זה נראה שהר"ן לשיטתו לא היה יכול לפרש שדין אחד הוא לקידושין ולנדרים מחמת לשון הקדש שבשניהם, שהרי אין עיקרו של נדר בלשון הקדש דוקא כלל, וכל שאסרו על עצמו אף בלא התפסה בהקדש עיקר הנדר הוא. ולפיכך הוצרך להגיע ללימוד 'במה מצינו' קידושין מנדרים.

אבל הרא"ש והתוס' לשיטתייהו אזלי, שעיקרו של נדר בלשון התפסה בהקדש הוא בא, לפיכך שפיר פירשו שדין אחד הוא לקידושין

ולנדרים דתרווייהו בלשון הקדש הם באים. והיינו דמיבעיא ליה לרב פפא כלפי ידות כאשר אין הלשון הקדש ברור בהם כי אם בתורת ידות, אי נימא דאף בהא דינם שווה ויש ידות לקידושין כמו לנדרים. או שאין ללמוד קידושין מנדרים לכל מילי, ורק היכא דאיתמר איתמר שאין לך בו אלא חידושו.

ג

ויש להקשות בהאי בעיא דרב פפא, מסוגיא דקידושין (דף ו ע"א); "היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, רבי יוסי אומר דיו, ר' יהודה אומר צריך לפרש. אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעסוקין באותו ענין, וכן אמר ר"א א"ר אושעיא והוא שעסוקין באותו ענין. אמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי" ע"כ. – נמצא לענין קידושין אין חובת אמירה כלל, וסגי באומדנא דמוכח, ולפיכך כאשר עסוקים היו באותו ענין ונתן לה קידושיה ולא פירש הרי זו מקודשת אף בלא שום אמירה.

ואם כן צ"ע למה לנו להגיע לדין ידות בקידושין, ואם אין תורת ידות בקידושין לא תהי' מקודשת. ובפרט לפי מה שפירש הר"ן בסוגיין שכשאמר לחבירתה "ואת", הו"ל ידים מוכיחות לקידושין. ואם כן הרי לפנינו אומדנא דמוכח שבודאי כוונתו לקידושיה, ואם כן שוב אין אנו צריכים לדין אמירה כלל, ואף אם אין יד לקידושין מכיון שהוכח שכוונתו ברורה לקידושין תתקדש מדין עסוקים באותו ענין וצ"ע.

ובספר תורת גיטין (סימן קמו ס"ו) כתב להוכיח שבודאי איכא דין אמירה בקידושין, ואף באומדנא דמוכח טובא אינה מקודשת, עד שלא תהא אמירה הראויה לקידושין. וראייתו מדין "נתן הוא ואמרה היא" (קידושין דף ה ע"ב), שאינה מקודשת אף אם חזר ואמר הוא אחריה. והרי בכה"ג אין לך אומדנא גדולה מזו שהרי חזר ופירש להדיא. ומכל מקום מכיון שלא היתה נתינת הקידושין באמירה כדין לא מהני שום אומדנא, ומוכח שבלא אמירה ראויה בקידושין אינה מקודשת. וכן כתב הנתיבות (סימן רמ"ד סק"א) עי"ש.

ולשיטתייהו נראה לפרש דינא דעסוקין באותו ענין, דקי"ל דמהני בקידושין אף שלא היתה שום אמירה בעת נתינת הקידושין. – על פי שיטת הבעל המאור (עי' בעה"מ גיטין דף מ ע"א בדפי הרי"ף), שמפרש הא דאמרינן "היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה", היינו שאמר בין הדברים הללו שדיבר מעסקי קידושיה גם לשון הראוי לקידושין, וחידושא דרבי יוסי הוא, שאין צריך לאומרו ללשון הקידושין בעת הנתינה דווקא, שאף אם אמרו קודם ואח"כ בעת שעדיין עסוקין באותו ענין נתן קידושיה נמי מהני. אבל בלא אמירה כלל ודאי דלא מהני, וכדעת התורת גיטין.

ובאבני מילואים (סימן לה שלהי ס"ק ט) כתב; "בקידושין ודאי צריך שיאמר הרי זה קידושיך, אפי' בשטר אירוסין, וכמ"ש ב"ש (סי' קל"ו סק"א) לחלק בין גט לקידושין, משום דלשון

הגט הוא לשון הבעל, אבל בקידושין אפי' מקדש בשטר והו"ל כאלו הוא מדבר, מכל מקום אינו ניכר אם דעתה גם כן לקידושין ע"ש. וכיון דבקידושין האמירה מעכב, צריך שיאמר 'הרי את מקודשת' וכו' עכ"ל עי"ש. – נראה דעתו כהתורת גיטין והנתיבות, שאמירה בקידושין לעיכובא, ולפיכך שפיר ניחא בעיא דרב פפא בסוגיין אם יש יד לקידושין דהא בעינן אמירה דווקא.

אמנם דוחק לאוקמא לכל שיטות האחרונים הללו, סוגיא דעסוקים באותו ענין על פי שיטת בעה"מ הנ"ל דאיירי שהזכיר לשון קידושין בהדיא, שזו שיטתא יחידאי ורוב ראשונים שם פליגי וס"ל דאין צריך לשון קידושין בעסוקין באותו ענין. ואם כן הדק"ל לכל שיטות הללו שאמירה מעכבא בקידושין כיצד נתקדשה ללא שום אמריה הראויה לקידושין.

אך יעויין במ"ש הגרש"ש זצ"ל ליישב, דבאמת יש לומר דבאומדנא דמוכח לא סגי, וכדעת התו"ג והנתיבות. אלא אכתי אין זה מפריך שאין דין דיבור בקידושין. משום דבלישנא דגמרא להדיא "היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה", ומשמע שרק במדבר עימה איכא דין זה. - ובחידושי המאירי על אתר שם פירש; "היה מדבר עמה על עסקי קדושיה והיא מתרצית לו, ונתן לה בפני עדים בלא שום דבור בעולם, או בא עליה הרי זו מקדשת. ודבור שבעסקי קדושיה הוא במקום 'הרי את מקדשת לי' אחר שבשעת דבורו עמה על עסקי קדושיה נתרצית לו וכו'" עכ"ל. הרי להדיא שזה הדיבור שדיבר עימה על עסקי קידושיה הוא בא במקום דיבור דהרי את מקודשת לי. ועל כרחך מוכח מזה, שאין צריך דוקא אמירת לשון זה של הרי את מקודשת, ודלא כהאבני מילואים בזה שאמירת לשון זו לעיכובא. אמנם דיבור מיהא בעינן, ושפיר איבעיא לי' לרב פפא אם יש יד לקידושין וא"ש.

ובעיקרא דהלכתא אם אמירה בקידושין מעכבא, כבר נעמדו גדולי עולם והאריכו רבותינו האחרונים בזה, ובחזון איש (אעה"ז סימן ל"ח סק"ז) כתב שבאמת בעסוקין באותו ענין מהני לקידושין אף ללא שום דיבור, וסגי באומדנא דמוכח ודלא כהתו"ג, דשתיקה עדיפא.

וכן הביא בברכת שמואל (סימן א) בשם הגר"ח זצללה"ה, דעסוקין באוו ענין מהני מדין אומדנא דמוכח, ללא שום אמירה. אלא שזה בשתיקה מלשון הקידושין בדווקא, אבל אם ידבר בלשון קידושין גרע מידתו, שבזה גילה דעתו שרוצה לקדשה בלשון הקידושין שאומר בדווקא ולא לסמוך על אמודנא דמוכח דידהו. ולפיכך אם יקלקל דיבורו ולשונו, אף אם יהיו עסוקין באותו ענן או שיהי' אומדנא דמוכח טובא שנתכוונו לקידושין, מכל מקום שיבושא דלישניה פסיל את הקידושין. ובזה ניחא ראיית התו"ג מדין נתן הוא ואמרה היא, שמהאמירה הפסידו כח האומדנא, וכיון שאין אמירתם כדין נפסלו הקידושין.

וכן ניחא בזה סוגיא דידן, שמכיון שיש כאן דיבור ולא בשתיקה הם באים, עלינו לברר אם הוא דיבור הראוי לקידושין אם לאו, ולפיכך שפיר מיבעי ליה לרב פפא אם יש יד לקידושין, שאם אין דין ידות באומדנא דמוכח לא מהני ודוק.

משנת ההלכה

קובץ משנת התורה

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כתובה ששכחו לכתוב וקנינא

ה' לסדר אשר לא יספר מרוב התשמ"ו ברוקלין נוא יארק יצו"א

מע"כ ידי"נ הרב הגאון וו"ח כש"ת מהר"ש שפירא משגיח רוחני בישיבה הקדושה טלז, וויקליף אהייא.

אחדשכת"ר בידידות נאמנה, בדבר המקרה שבאמצע קריאת הכתובה ראו ששכחו לכתוב תיבת וקנינא, והורה הרב המסדר לכתבה אחר החופה ויחתמו העדים שנית למטה מחתימתם הראשונה, ונפשו בשאלתו אם העצה הנ"ל לכתוב לאחר החופה ולחתום שנית עולה ע"פ ההלכה, ומעכ"ת חשב לעשות באופן אחר דלמלאות החסרון כמו שהורה המסדר לא מהני כיון שלאחר חתימת העדים לא מהני מה שממלאים החסר, גם מה שיחתמו שנית למטה מחתימתן הראשונה נראה דלא מהני כיון דלא ניכר החתימה על מה קאי חתימתן, ולכן עצתו אמונה שיכתוב אחר חתימת העדים כזה שוב קנינא מן החתן הנ"ל וכו' ולגמור נוסח הכתובה ואח"כ לחתום שנית, ובעיקר הדבר אם חיסר תיבת וקנינא לא ידע אי נפסל בזה השטר.

והנה במה שסיים נפתח ברישא אי חסר תיבת וקנינא בכלל אי נפסלה בזה הכתובה, לכאורה היה אפשר דתלוי במחלוקת, בשו"ע חו"מ סי' מ"ד ס"א כתב צריך להחזיר מענינו של שטר בשיטה אחרונה (מפני שאין למדין משיטה אחרונה) מפני שאין העדים יכולין לצמצם שיחתמו מיד סמוך לכתב ויש לחוש שמא הניחו שם כדי שיטה וכתב המזייף שם מה שרצה, ואם לא החזיר אין השטר נפסל בכך וכו', וכתב הסמ"ע שם סק"א דמה שכותבין בסוף השטר וקנינו מפלוני לפלוני וכו' גם זה מיקרי חזרת השטר ואע"פ שעדיין לא נכתב למעלה אלא שאמר הלוה לעדים שיקנו מידו למלוה ולא כתב שם דכן עשו דקנו מיניה עד שכתוב קנינא מ"מ כיון דאין זה דבר חדש לגמרי גם כי מסתמא עשו העדים מה שביקש מהן ועל שם זה התחילו לכתוב השטר משו"ה הוא בכלל חזרת השטר עכ"ל, אמנם הש"ך שם סק"ב הביא מה שכתב הב"י בשם הגהמ"יי בסוף הל' מלוה דהא דאין למדין משיטה אחרונה כתב הרמב"ם דוקא דבר חדש או מה שסותר מה שלמעלה לגמרי אבל דבר שאינו סותר לגמרי מה שלמעלה כגון קנו ממני בכל לשון של זכות וכו' דלא ידעו אם נעשה הקנין דילמד סתום מן המפורש ואדרבה שיטה האחרונה עיקר דהיכא דעליון ותחתון סתרי אהדדי (כלומר ואפשר לקיימם) אזלינן בתר תחתון אפי' בשיטה אחרונה, והביא ראיות ע"ז, והש"ך השיג עליו דאין ראיות הגמי"י מוכרחות דקנינא מיניה לא הוי פירוש אלא

דבר חדש והאריך דדברי הגמי"י בשם הר"מ צ"ע, נמצא לכאורה דפליגי אם וקנינא הוא דבר חדש בשטר או לא דאם הוא דבר חדש א"כ אם לא כתבו הרי חסר וקנינא ופסול אבל אם הוא חזרת השטר א"כ אם חסר וקנינא לגמרי אינו פסול שהרי הוא רק חזרת השטר.

איברא דלכאורה בדידן הש"ך נמי מודה שאם חסר תיבת וקנינא נמי לא נפסלה הכתובה בכך שהרי נוסח השטר וכך אמר ר' אברהם חתן דנן אחריות שטר כתובתא דא ותוספתא דא קבלית עלי ועל ירתי בתראי להתפרע מכל שפר אגר נכסין וכו' כלהון יהון אחראין וערבאין לפרוע מנחון שטר כתובתא דא וכו' אפילו מן גלימא דעל כתפאי בחיים ובתר חיים מן יומא דנן ועד עלם ואחריות שטר כתובתא דא ותוספתא דא קבל עליו ר' אברהם חתן דנן כחומר כל שטרי כתובות דנהיגין בבנת ישראל העשויין כתקון חז"ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרא, והנה פשוט דקבלה זו מחייבת אותו ואם הי' מסיים בזה והכל שריר וקיים די, ומה שהוסיף וקנינא מן וכו' אפילו להש"ך הוי רק חזרת השטר, ובפרט אם היה מסיים במנא דכשר למקנא ביה שהיינו לומדים דקנה מיניה דאל"כ אין לו פירוש לשון במנא דכשר למיקני' ביה והוא דבר מיותר לגמרי, ואפילו נימא דהוא שיטה אחרונה האי מנא דכשר למיקני ביה ואין למדין משיטה אחרונה להש"ך שפליג על הגמי"י מ"מ גם הש"ך מודה היכא דסיים בסוף והכל שריר וקים שוב למדין משיטה אחרונה וכמ"ש שם להדיא וז"ל ואנן השתא דכתבינן במנא דכשר בשיטה אחרונה היינו משום דכתבינן שריר וקיים וכדלקמן ס"ט וכצ"ל לפמ"ש המרדכי והתוס' פרק ג"פ ד' קס"ג ע"ב וז"ל י"ל כיון שהורגלנו לכתוב שריר וקים יהא פסול אם לא נכתב כן לכך אנו למדין משיטה אחרונה ע"ש, ועיין היטב בתוס' ב"ב קס"ב ע"א ד"ה לפי מחלוקת ר"ת ור"י, והנה בש"ס פריך כמאן כתבינן האידנא במנא דכשר למיקנא ביה וכו' ומשני גילויא מילתא ולאפוקי מרב ששת ע"ש, ועיין מה שדייק הש"ך בזה, ועכ"פ בדידן היכא דשכח לכתוב וקנינא נמצא דבמנא דכשר למיקנא ביה מודה שפיר שהי' קנין, וא"כ לכו"ע היה כשר בלי תיבת וקנינא.

(ולמודעי אני צריך דבמקום שסומכין על כתובות הנדפסות ולא כותבין כתובה רק ממלאין החסרונות יש בזה להקל ולהחמיר, להקל דלא חיישינן אם הרחיקו העדות חתימתן שהרי ניכר הכתב שהוא דפוס וא"א לזייפו ולכתוב אחריו, אמנם לאידך גיסא אם חסר נמי אין ראי' כלל שהרי טופס השטר הוא ואינו ראי' שבכיון חסרו או הוסיפו, וצ"ע.)

אלא דאי נימא דבחסר וקנינא לא נפסל השטר בזה א"כ אם מלאו תיבת וקנינא במקום החסר שהטופס הוא ריק שם ומלאוהו לאחר החתימה נמי לכאורה לא נפסל השטר בזה, דכל שלא נפסל השטר בחסירתו לא נפסל אם נכתב בו לאחר חתימת העדים כיון דלא מכשיר ולא פוסל השטר והו"ל כדבר משופרא דשטרא דלא משגחינן ביה כלל וממילא לא מיחזי נמי כשיקרא מה שכתבוהו אח"כ, הגם דודאי לכתחילה לא

יעשה כן אבל בדיעבד אין לפסול, ויותר טוב למלאותו מלהניח כך בלי מילוי, ובפרט שהעדים שחתמו על שטר הזה נמצאים כאן והם קבלו הקנין ועסוקין עוד באותו ענין הגם שחתמו כבר, ולא דמי להא דחו"מ סי' מ"ד סי"א שטר שיש בו מחקים ושכחו העדים ולא קיימום דהתם איכא מחק שהוא פסול כשטר ופשוט.

וקצת יש להעיר עוד מחו"מ סי' ל"ט ס"א דהיכא דלא כתב אחריות אמרינן אחריות ט"ס הוא, ובסי' מ"ט ס"ב בהג"ה דה"ה בשאר טעות סופר דמוכח שטעה השטר כשר ואמרינן דטעה כמו דאמרינן אחריות ט"ס, וא"כ אפילו היה בא השטר לפנינו לאחר זמן רב שכבר מתו העדים מ"מ היינו אומרים שט"ס הוא דהכל יודעין דתחת החופה עושין קנין על הכתובה בכל תפוצות ישראל ואין לך ט"ס גדול ומפורסם לכל מזה שקנו מיד החתן, ולא דמי לשאר שטרות שלוין בינם לבין עצמם והמלוה ובפרט הלוה אינו רוצה בפרסומו אבל הכא רוצה ורוצה בפרסומו, וגם מילתא דמתעבדא בפני כל א"כ ודאי תלינן בטעות העדים, ואפילו לחכמת שלמה חו"מ שם שהצריך עיון קצת דין זה ע"ש מ"מ בדידן ודאי גם הוא מודה בזה דכה"ג אמרינן טעות העדים או המסדר קידושין היא ששכחו למלאותה כי הוא מילתא שכיחא, וכיון דלא נפסל השטר בחסרון תיבת וקנינא בין לטעם הראשון שאינו אלא חזרת השטר ובין לטעם השני א"כ ממילא הממלא לאחר שראה שחסר ושכח לכותבו נראה נמי דאינו פוסלו, וכבר הארכנו בענין זה לענין גט אשה ואין כאן מקומו להאריך.

עוד נלפענ"ד דבשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ס"ה פסק בכתובה שנכתב ביום ונחתם בלילה שלא יתיחד החתן עם הכלה עד שיכתוב לה כתובה אחרת, וכתב לחלק בין כתובות דדורות הראשונים שלא היו כתובין קנין בכתובה לדורות אחרונים שכותבין קנין בכתובה וכיון שכתב הכתובה ביום קודם שקבלו הקנין ביום וחתמו בלילה הו"ל שטר מוקדם ושיקרא הוא ומזוייף מתוכו ע"ש, ומיהו בשו"ת מהר"ם מינץ סי' ק"ט על נוסח הכתוכה אות ד' כתב וז"ל גם שמעתי שיש רבותי אפי' כשכותבים הכתובה במקום הנשואין וכותבין הכתובה קודם הברכה אין לגמור הכתובה לגמרי אלא צריך לשייר הכל שריר וקיים עד אחר הקנין שלקח החתן בשעת נשואין ואז אח"כ גומרים הכתובה אבל לכתוב כל הכתובה קודם הקנין וקודם שנעשה אשתו מחזי כשיקרא אך רובא דמינכרא לא חשו ע"ז, (וכ"כ במרדכי פ"ג דגיטין וז"ל גם העדים חותמין קודם הברכה ולא מיחזי כשיקרא כיון שעסוקים באותו ענין, ויש מקומות שאין העדים חותמין עד אחר הברכה שכבר נעשה הקנין לפניהם), ונ"ל הטעם משום דלפעמים יש תגרה שלא נעשה הברכה עד סמוך להכנסת שבת אשר בדוחק יש פנאי לחתום הכתובה קודם שבת, וכן יש מקומות שנהגו לעשות הברכה סמוך להכנסת שבת ומזה בא המנהג לכתוב כל הכתובות קודם הברכה ע"כ, ועיין רמ"א א"ע סי' ס"ו ובח"מ סק"ט ובבי"ש סק"ז ובשי למורא שם.

ועיין שו"ת רדב"ז ח"ד סי' קע"ד שכתב וז"ל אבל מה שיש להזהירם על מה שכותבין הכתובה

ביום וחותמין אותם בלילה או ביום של אחריו וקונין קנין בלילה הוי מוקדם ופסול דהא סהדי הוא דמפקי לקלא דגרסינן וכו', ואם כן בעינן שיהיו עסוקים באותו ענין עד שתכנס הלילה אבל אם אינם עסוקים באותו ענין הוי מוקדם וכו', ועל כן צריך להזהיר אותם שיכתבו זמן הכתובה היום של אחריו שהוא זמן הקנין ואז לא הוי מוקדם וכשר לכו"ע וכו', וכתב הר"ן ז"ל דעל כרחין לא פליגי רב ושמואל אלא בשאין שם קנין ביום אבל אם יש קנין מודו דקנין קלא אית ליה כדאמרינן בגט פשוט אי ידעיתו יומא דאקניתו ביה כתובו יומא דאקניתו ביה, ומכאן גם כן ראיה למה שכתבנו למעלה שהכל הולך אחר הקנין אם קנו ביום קלא אית ליה ומאותה שעה משתעבד ואעפ"י שלא חתמו כיון שכתבו סמכה דעתה לדעת כולי עלמא ואפילו שלא כתבו כיון שקנו יכול לבעול לדעת רוב הפוסקים, ואם לא קנו ביום אם עסוקים באותו ענין קונין וחותמים בלילה ואם לא היו עסוקין באותו ענין אין כותבין זמנו מיום הכתיבה אלא מיום החתימה שהוא זמן הקנין, וזה לשון התוספות ז"ל פרק המביא תניין ומה שנוהגין לכתוב הכתובה בערב שבת ולחותמה במוצאי שבת אין נכון לעשות כן משום תוספת דדילמא לית ליה קלא ומיהו היכא דקנו מיניה ליכא למיחש למידי וכו' עכ"ל.

והנה מבואר מיהו דבמקומות שכתבו הכתובה אפילו קודם קבלת קנין לגמרי נמי בדיעבד כשר ולא מיחזי כשיקרא כיון דעסוקים באותו ענין, ונראה לכאורה דהרדב"ז פליג על הרמ"ע הנ"ל, וא"כ כ"ש היכא דכתב הכתובה לאחר קבלת קנין ועשה הכל כנהוג רק ששכח לכתוב תיבת וקנינא שאינו מעכב בכה"ג, שהרי כאן החתימה היתה לאחר קבלת קנין ולכו"ע לא מיחזי כשיקרא רק שחיסר תיבת וקנינא בטעות כה"ג לכו"ע לא מעכב.

והנה התוס' גיטין דף י"ח ע"א ד"ה אף כתובה כתבו דהיכא דקנו מיניה ליכא למיחש מידי כדאמרינן בב"ב קע"ב אי ידעיתו יומא דאקניתו ביה וכו', וביאר בתוס' רי"ד דהא דתנן כל השטרות שנכתבו ביום ונחתמו בלילה פסולין לא אמרו אלא באותן השטרות שאין בהן קנין שעיקר קנינם תלוי בחתימתן, כגון שטרי מכר או שטרי מתנה שרוצה להקנות לו שדהו ע"י הגעת השטר ליד המקבל דקיי"ל קרקע נקנית בשטר ואעפ"י שאיחרה מסירת השטר ליד המקבל לזמן חתימתו אמרינן עדים בחתומיו זכין לו, וכן נמי בשטרי הלואות והודאות שאין בהן קנין שעיקר קניינם תלוי בחתימתן כגון שטרי מכר או שטרי מתנה שרוצה להקנות לו שדהו ע"י הגעת השטר ליד המקבל לזמן חתימתו אמרינן עדים בחתומיו זכין לו, וכן נמי בשטרי הלואות והודאות שאין בהם קנין אעפ"י שראו העדים ההלואה שהיתה בניסן או הודה בפניהם בניסן ואמר להם אתם עדי הרי הוה לי' מלוה על פה ולא טרפא ממשעבדי, ואם אמר לעדים תכתבו לי שטר למלוה אין כותבים מניסן אלא מאייר שאין הנכסים משתעבדים לטרוף הלקוחות בדבור פיו או בנתינת מעות אלא בחתימת העדים בשטר דמפקא ליה לקלא והלכך אין כותבין לו אלא מאייר כשעה שחותמין, ואם קדמה כתיבתו לחתימתו השטר פסול מפני שהוא

מוקדם וטורף שלא כדין, אבל שטרי אקנייתא שאין שעבודם תלוי בחתימת העדים אלא משעת קנין שאם הקנה ראובן מנכסיו לשמעון ע"י סודר בניסן ולא נכתב השטר עד אייר מניסן קנה שמעון הנכסים ואם מכרן ראובן אח"כ ללוי קודם שיגע שטר ליד שמעון אין מכירתו מכירה והשטר אינו אלא לראיה בעלמא וזמן השטר לאו מאייר כתבינן אלא מניסן הלכך אם קדמה כתיבתו לחתימה אין בכך כלום שהרי מניסן צריך לכתוב, וכן הדין במעשה ב"ד שאין שטר מוקדם פוסל כיון דהשעבוד והחיוב חל עליו מתנאי ב"ד וכל מעשה ב"ד חיוביה משום פסק דין הוא ואע"ג דלא איחתים הלכך אין שם הקדמה ונכתבים ביום ונחתמין בלילה.

והנה בכתובה נחלקו רב ושמואל רב ס"ל דכתובה נכתב ביום ונחתם בלילה פסול, ודוקא עסוקים באותו ענין כשר, וכתובתיה דר' חייא דנכתב ביום ונחתם בלילה דהוה רב התם ולא אמר להו ולא מידי משום דעסוקין באותו ענין הוו, ושמואל ס"ל דכתובה כמעשה ב"ד דמיא מה מעשה ב"ד נכתבין ביום ונחתמין בלילה אף כתובה נכתבת ביום ונחתמת בלילה, והאמנם פלוגתתם הוא דוקא בכתובות הקדמונים שלא נהגו לקבל קנין כלל אבל לפי מנהגינו שנהגו לקבל קנין בשעת כתובה משום תוספת דלאו תנאי ב"ד הוא לאחר קבלת קנין לכ"ע הקנין מהני כמו תנאי ב"ד, וא"כ לא מיבעיא להפוסקים כשמואל דכל כתובה תנאי ב"ד הוא אלא אפילו להסוברים כרב מ"מ לאחר קנין כו"ע מודי דשטר מוקדם לא פסול.

ובמה שכתבנו יצאנו עוד מידי חשש שלכאורה לא מצאנו ידינו ורגלינו בכל הכתובות הנהוגות בינינו שכותבים וחותמין הכתובה קודם החופה וקודם הברכות והקידושין שמקדש החתן ונמצא דבשעת כתיבת הכתובה עדיין ליכא שום התחייבות מצד החתן ואין זה אשתו שעדיין לא קידשה ובכתובה כתבו וחתמו העדים שכך אמר לה ר' אברהם להדא בתולתא הוי לי לאינתו כדת משה וישראל וכו' וצביאת מרת רחל והוית ליה לאנתו ודין נדוניא דהנעלת ליה מבי אבוה וכו', וכל זה שקר שאכתי לא אמר לה ר' אברהם הוי לי לאנתי והיא גם היא לא הכניסה כלום עדיין ולא קדשה עדיין, וא"כ הוי הכתובה שטר מוקדם ומיחזי כשיקרא ויותר מזה והעדים חתמו עליו, והגם שאח"כ קידש האשה הנ"ל מ"מ הו"ל שטר מוקדם, ובאמת זהו מה שהביא המהר"ם מינץ שהי' צריך לחתום ולגמור השטר לאחר הברכות ולאחר הקנין אבל העיד שרוב עולם לא נהגו כן, ועכשיו לא רק רוב אלא לא שמענו מי שיקפיד בכך, אבל לפי הנ"ל אתי שפיר דכיון שאנחנו עושים קנין קודם החופה והשטר לא הוי רק לראי' בעלמא אין פוסל בזה מוקדם ולכו"ע אתי שפיר.

וא"כ בדידן נמי, כיון דהשטר לא הוי אלא לראי' בעלמא הגם שחיסר תיבת וקנינא יכולין לכתבו אחר כך כל שהעדים ישנם כאן ואין צריך שוב שום תיקון.

והנה יצא לן מדברינו עוד לענין שכמה פעמים יארע כזה שכתבו הכתובה ביום ומחמת איזה סיבה נמשך הזמן ונתאחר החופה עד הלילה

ונמצאת הכתובה כתובה ביום המוקדם, וראיתי מקפידין ומרעישין עולמות לכתוב כתובה אחרת ולקבל קנין שנית מהחתן, והייתי פעם על חתונה שהיה שם הגר"י קמינצקי זצ"ל המסדר והי' שם רב אחד שהתרים כנגדו ובקושי עלתה בידי להשקיטו. אמנם באמת אין בזה שום טעם לעכב משום מוקדם, שהרי באמת כל הכתובות שאנן נוהגין מוקדמות הן וכמ"ש מהר"ם מינ"ץ, ועל כרחך שסומכין ע"ז שכל שקבלו קנין אין בכך כלום וכ"ש שכאן עסוקים באותו ענין רק שלא הספיקו לגמור, וא"כ גם בזה אין שום הקפדה על זה אם לא מי שנוהג תמיד לחתום אחר החופה משום חשש דלכתחילה של המהר"ם מינ"ץ, אבל לחזור ולכתוב לאחר השקיעה שטר אחר מוקדם קודם החופה ולחתום אין בזה שום טעם דמאי שנא מוקדם זה מזה.

ולנ"ד למדנו דהיכא דחסר תיבת וקנינא וכבר קנו מיד ההתן יכולין לכתבו אח"כ מטעמים שכתבנו, ואפילו שנדחוק בטעם אחד שכתבנו לעיל במחלוקת הסמ"ע והש"ך בענין וקנינא אם היא מחזרת השטר או לא, (די"ל מחלקותם דוקא בשטרות שהי' דרכם לומר לעדים קנו וכתבו, מ"מ טעם השני לכו"ע מהני שנכתב במנא דכשר למקני ביה שהוא קנין, וגם מטעמים הנ"ל, וכן ראיתי נהוג עלמא).

ומה שכתב מעכת"ר על העצה שהורה המורה הנ"ל לכתוב וקנינא ואח"כ לחתום העדים שנית וכת"ר מפקפק על עצה זו דחתימה שניה לא מהני דלא ניכר על מה קאי חתימה זו, ולפענ"ד יפה כיוון בזה דלפי הס"ד דהשטר פסול בלי וקנינא א"כ כיון שחתמו העדים על השטר ונפסל השטר א"כ הו"ל שטר פסול מיד לאחר החתימה ואין מועיל החתימה השני', וגם מי יאמר על מה חתמו שנית ואדרבה הדבר יעורר ספיקות אצל הרואה שחתמו העדים פעמיים מה שאין דרך לחתום ויחשבו או שהיו אינם בקיאים בכלל או שרצו להראות בזה שום אונס או פסול שלא יכלו לבררו, ומצינו כעין זה שהוסיפו לפעמים בכתב לרמז, וגם בגטי נשים אם נחתם בפסול אין אומרים לחתום שנית בכשרות וז"פ.

אלא דגם בעצת מעכת"ר שכתב אופן התיקון שיכתבו אחר חתימתן הראשונה "ושוב קנינא מן החתן הנ"ל וכו'" ולגמור הכתובה ואח"כ לחתום פעם שני', ולפענ"ד גם תקנה זו צ"ע שהרי באמת כבר ראיתי כמה פעמים שאם נמצא איזה מחק או חסרון בכתובה ומוסיפין או גורעין בה קודם חתימת העדים נוהגים לאשר בסוף שמחק זה ראינוה ואישרנוה וכו', אמנם לפענ"ד צ"ע שהרי קיי"ל דאין לאשר מחק וכיוצא בו אלא קודם שכתב שריר וקים אבל לאחר שכתב שריר וקים אין מאשרין וכיון דכתובות דידן כתב נכתב בו שריר וקים א"כ א"א שוב לאשר ולקיים לאחר אפילו קודם שחתמו העדים וכ"ש לאחר שחתמו העדים שאין היתר לקיים המחק או חסרון.

איברא דנראה דמה"ט שיכל מעכת"ר את ידיו וכתב שיכתבו לאחר חתימת העדים וקנינא ויגמרו כל נוסח הכתובה עד הסוף והו"ל נכתב שנית שריר וקים בסופו, שהרי המחבר חו"מ

סי' מ"ד ס"ט כתב האידנא נהוג לכתוב קיום מחקים ותלויות אחר וקנינא לפי שהורגלו עתה לכתוב בכל השטרות שריר וקים וכו' ואין לעדים לחתום אא"כ כתוב שריר וקים ואם כתוב תרי שריר וקים כשר, וא"כ לכאורה עצתו אמונה לכתוב שנית שריר וקים, מיהו באמת הרמ"א הביא מתשו' הרא"ש כלל ס"ח סי"ח דלכתחילה לא יעשה כך, והש"ך בס"ק כ"ג תמה הרבה והעלה בצ"ע, ועיין עוד סימן מ"ד ס"ט דיש פוסקים דתרי שריר וקיים לא כתבינן אפלו בשיטות שלפני שיטה אחרונה משום לא פלוג, א"כ לכאורה גם עצה זו אינה לכתחילה, אבל לפמ"ש אתי שפיר הכל בס"ד.

ובשלהי המכתב דברתי עם ידידי הרה"ג ר"א קאפלינסקי שליט"א ואמר לי שבדידיה הי' מעשה שהי' עד בכתובה ושכחו לכתוב וקנינא ואח"כ שאלו הענין להגאון האמיתי ר' משה פיינשטיין זצ"ל ואמר שכיון דכתובה הוא מעשה ב"ד א"צ לכתוב כתובה שני', והרב קאפלינסקי הקשה מתוספת כתובה, ושוב שמע מאחד שכעין שאלה זו נשאלה עוד מהגרמ"פ שליט"א ופסק לכתוב כתובה אחרת אבל לא ברור ליה אי הדבר שאמר השני הוא בר סמכא, ולפמ"ש נראה לכאורה דבריו הראשונים קיימין אלא שהטעם פה לאו משום מעשה ב"ד דבאמת ע"ז תקשה קושית מתוספת כתובה דהתוספת לא הוי בכלל מעשה ב"ד, ואולי ס"ל כיון דאנן לא כתבינן תום' מיוחד אלא כל הכתובות כולן כתובין בנוסח אחד מאה ומאה וא"כ הו"ל כבר כל הכתובות ס"ה מאתים בכלל מעשה ב"ד וא"כ לא צריך קנין מטעם ב"ד, וזה דלא כתשו' רמ"ע הנ"ל. עכ"פ גם הוא זצ"ל לא הרגיש דאנן כותבין ממילא במנא דכשר למיקנא ביה, וא"כ אתי שפיר הכל כנלע"ד.

אלו דברי ידידו דושה"ט ושכ"ת בידידות נאמנה ובלב ונפש,

מנשה הקטן

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כמה חייב האב לתת לנדוניא לבן או לבת ובדבר הנוטלים מצדקה לקנות בתים לבניהם

כ"ח לחדש שמרבין בו בשמחה התש"ם ברוקלין נוא יארק יצו"א

בדבר הולכי רגל לקבץ נדבות להשיא בניהם ובנותיהם ומצטערים הרבה, ולא זאת אלא שמבטיחים נדן גדול להחתן ומטריחים את הצבור ומטילים עול עליהם להשתתף בכסף גדול, והרבה פעמים לא היו עושים כן ואפי' לבניהם לא היו מטריחים כ"כ אלא מחמת כיסופא או דוחקא נותנים מה שנותנים, אי יש בזה משום דוחק את הצבור, וגם כמה חייב האב להצטער בשביל זה.

גרסינן בגמ' כתובות נ"ב ע"א אמר ר' יוחנן משום רשב"י מפני מה התקינו כתובת בנין דכרין כדי שיקפוץ אדם ויכתוב לבתו כבנו, ומי איכא מידי דרחמנא אמר ברא לירות ברתא לא תירות ואתו רבנן ומתקני דתירות, ברתא הא נמי דאורייתא היא דכתיב (ירמיה כ"ט ו') קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים, בשלמא בנים בידיה קיימי אלא בנתיה מי קיימן בידיה, הא קמ"ל דנלבשה וניכסה וניתיב לה מידי כי היכי דקפצי עלה ואתו נסבי לה, ועד כמה אביי ורבא דאמרי תרוייהו עד לעישור נכסי. ופרש"י בשלמא בנו בידו לבקש לו אשה שדרכו של איש לחזר על אש, אלא בתו מי בידו וכי דרך אשה לחזר על איש. ועיין בש"ע א"ע סי' נ"ח ס"א. והמבואר דחייב אדם ליתן לבתו נדוניא כי היכי דקפצי עלה.

והיכא דלית לו להאב אי חייב לחזור על הפתחים לקבץ צדקה ולהשיאה, הנה במשנה דפאה אמרו אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב ומנה ביניהו הכנסת כלה, וא"כ הכנסת כלה מצוה בפני עצמה היא, ואם אין לו מסתמא מצוה עליו לחזור על הפתחים ולהשיא את בתו, דכמו שחייב להכנים כלה שאינה שלו כ"ש שחייב להכנים את בתו ולהשיאה לאיש, וחייב ליתן לה די מחסורה.

אלא דצ"ע כמה מהחיוב חל על האב, וכן כמה מן החיוב חל על הציבור לקיים הכנסת כלה. והנה בכתובות ס"ז ע"א איתא המשיא את בתו וכו' והמשיא את היתומה לא יפחות לה מחמשים זוז וכו, ובגמ' בע"ב ת"ר יתום שבא לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו ואח"כ משיאין לו אשה שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו, די מחסורו זה הבית, אשר יחסר זה מטה ושלחן, לו זו אשה וכה"א אעשה לו עזר כנגדו, ת"ר די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו ע"כ.

ובספר חסידים סי' תתרמ"ג כתב וז"ל, שנים היו שהיו מבקשים מראובן את בתו, ואותם שנים ממשפחה אחת אחד הי' עני ואחד היה עשיר, אמר ראובן לחכם תן לי עצה טובה, אין לי כלום והנה שמעון עשיר ורוצה בתי וברצון הייתי נותן לו בתי, ואינו רוצה אלא א"כ אתן לו י' זקוקים, ולוי עני ושואל ממני מעט, שמא יהי' לי זה ואם לא יהיה לי אבקש מהקהל לסייעני, או אלך מעיר לעיר לקבץ הרבה כדי ליתן לשמעון ויקח בתי ויהיו עשירים, אמר לו חלילה לך לגזול את הבריות שהרי אמרה תורה (דברים ט"ו ח') די מחסורו אשר יחסר לו ולא לעשרו, מוטב שתתן בתך ללוי שמעט יקח ממך ולא תגזול בני אדם ע"כ.

והנה העלה הס"ח, דאב שבידו להשיא את בתו לעני בנדן קטן מה שיכול להסתדר משלו או אפילו מהציבור, והוא רוצה להשיאה לעשיר כדי שלאחר כן לא תחסר לה כל ויהי' להם עשירות או פרנסה בריוח לאחר החתונה, אלא שלזה צריך לקבץ כסף מאחרים להכנסת כלה, הגם שאינו לוקח לעצמו כלום וגם הוא משיא את בתו להגון לה, אמנם כיון שהי' לו שידוך אחר כזה שהי' ג"כ ראוי כמותו אלא שאין לו כסף, לאו כל כמיניה דאב ליקח העשיר ולקבץ נדבות בעולם מאנשים להכנסת כלה דכה"ג הו"ל גוזל הרבים.

והנה זה דבר חדש, אף שהאב מוחל הטירחא והצער שמצטער עצמו בהליכתו לקבץ להכנסת כלה, יש בזה גזל הבריות, שהרי בידו להשיא את בתו במעט שיש לו, ויליף לה מקרא די מחסורו אשר יחסר לו ואי אתה מחייב לעשרו, וכל שלוקח שלא כדין ממילא הרי הוא גוזל הבריות ח"ו.

ולמדנו עוד מזה, דהחיוב שיש על הציבור ליתן בית ליתום ולעני הוא רק בשכירות וכמ"ש בגמ' שוכרין לו בית, ולא לקנות לו בית, וא"כ ה"ה אב ההולך לקבץ נדבות כדי לקנות בית לבנו או לבתו כל שאפשר לו בלא"ה ה"ה גוזל את הרבים, וכן הדין לכל ההולך לקבץ כסף הרבים בשביל לקנות בית להכנסת כלה דאב לאו דוקא, דלקנות בית כבר הוא בכלל ולא לעשרו.

אלא דנראה לדייק עוד בלשון הס"ח, שנים היו שהיו מבקשים מראובן את בתו ואותם שנים ממשפחה אחת וכו', דלכאורה מאי איכפת לן אם הם ממשפחה אחת או משתי משפחות, ואם רצה לומר ששני הבחורים היו דומים בתורה ובחכמה או ביחוס, היל"ל ושניהם היו בחורים טובים וכיו"ב. אלא נראה דבא לדייק כיון דמצוה על האב להדר אחר משפחה חשובה ע"כ אם הי' אחד ממשפחה רמה וחשובה והשני ממשפחה פחותה אז ליכא שאלה, שהרי הטעם שאינו רוצה בהבחור הזה שהוא עני אינו מפני עניות שבו אלא מפני שאינו ממשפחה ההוגנת לו וכ"ש ח"ו מפסול משפחה, וחז"ל אמרו לעולם ידבק אדם בטובים שהרי אהרן נשא את אלישבע אחות נחשון ויצאו ממנה כה"ג (ב"ב ק"ט), ובכה"ג מותר לו לקבץ כדי שישיא את בתו לת"ח, וכמ"ש לעולם ימכור אדם אפי' קורות ביתו וישיא את בתו לת"ח, וכה"ג מסתמא לא די שמותר אלא מצוה גמי איכא לילך ולקבץ נדבות כי זה חיוב על האב, ואם היא חיוב על האב א"כ הוי חיוב על הציבור גמי, וזה נכנס

נמי בכלל החזקת ת"ח, וע"ש בס"ח סי' תתרמ"ד דמצוה להרבות ללומדי תורה, ובמק"ח שם בעה"ג מירושלמי הוריות פ"ג ה"ד אפי' כסות אשת חבר קודם לחיי ע"ה, ועיין ביו"ד סי' רנ"א ס"ט בהג"ה, ובפת"ש שם, ושבו"י ח"ב סי' קנ"ט, וע"כ התנה הס"ח ששנים ממשפחה ודרגא אחת.

והעולה לדידן דמי שיכול להשיא את בתו לבן תורה עני במעט כסף או שישיאנה לבן עשיר וצריך לאסוף הרבה כסף, או שיקח בן עשיר ויצטרך לחייב עצמו בקניית בית וכל כיו"ב, שאסור לו ללכת לקבץ מהציבור על שם הכנסת כלה, כי אין החיוב על העולם לעשרו ונמצא שגוזל את הרבים, אבל לאסוף בשביל להשיא בתו לת"ח מותר ומצוה לעוזרו דמצוה על כל ישראל בזה, והוא נכנס בכלל המצוה הגדול של הכנסת כלה שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעולם הבא.

כ"ק אדמו"ר מסאווראן שליט"א
ירושלים ת"ו

בדין 'תליית תמונה והצעת שטיחים ומצעות בשבת' והמסתעף

א

נתעוררתי ע"ד הצעת שטיחים ומצעות על רצפת הבית וכן תליית תמונה ע"ג מסמר הקבוע בקיר בשבת, והוא בשדעתו לבטלן במקום שהניחן שם לקובען. וצדדי השאלה הם: א', אי מיקרי שמוסיף על הבנין בשבת ואסור משום בונה. ב', מצד היופי שמשווים לקיר ולרצפת הבית ובכך שפנים חדשות באו לכאן, אפשר דמיקרי מעשה בגוף הקרקע [ויבואר באריכות להלן בענין מצעות]. ונקדים תחילה לענין תמונה אם מותר לתלותה כאמור [באופן שאין בזה משום מוקצה מחמת חסרון כיס], דאפשר כיון שהיא חפצא של גוי וערך חשוב לעצמה לא שייך לומר בה שבטלה לקיר. [אמנם בשטיחים ומצעות כפי שיתבאר להלן אות ג', אפשר דטפי שייך בהו לומר שבטלים לרצפת הבית, כיון שכל עניינן וחשיבותן הוא בכך לייפותה. לפי"ז לכאורה יש לחלק בין סוגי התמונות עצמן, דבגובְּלֶן – הוא שטיח עשוי צמר או משי רקום בצורה אמנותית עם תמונות צבעוניות ארוגות בו – וכיוצא בזה, אפשר דשווין לשטיחים ומצעות ואמרינן דבטלים לקיר ואסור משום בונה].

עי' מג"א או"ח סי' שט"ו סק"ב שכתב וז"ל: ונ"ל פשוט דמותר לתלות בשבת סדינים המצויירים לגוי אע"פ שקבועים שם כיון שאין עשויים שם למחיצה ע"כ. ובחזו"א שם סי' נ"ב סקי"ג, אחר שהעלה דהא דמותר לתלות פרוכת בשבת היינו משום שאין אנו קובעים אותה אלא מחליפין אותה בשבת, וכן בוילון דמותר היינו דווקא בשדרכו לתלותו ולסלקו, מיהו היכא שתולה להיות קבוע אין מקום לחלק בין תולה בפתח או בתולה על הדלת [ובכל ענין אסור] שהרי לא משום מחיצה אתינן עלה אלא משום בנין וכל שקובע הדבר הוי בנין. כתב וז"ל: מש"כ המ"א דמותר לתלות סדינים המצויירים ואפילו לקובעם, צ"ע אם קובעם לעולם הרי זה בונה, וצ"ל ג"כ בעשוי לתלותם ולהסירם או שתלאן רפוי שנוח להסירן וממילא דרכו להסירן ע"כ.

ולכאורה נראה מדברי החזו"א אלו, דבתמונה נמי כשקובעה חייב משום בונה. ואמנם כן נקטו בדעתו ז"ל גדולי מעתיקי שמועתו. ומפי ח"א שמעתי שהיה מסתפק בדבר, ואולי הוא מהטעם שכתבנו, דתמונה שהיא חפצא של גוי וערך חשוב לעצמה אפשר דלא אמרינן שבטלה לקיר ומותר. ולא דמי לסדינין המצויירין - דאסור להחזו"א בשקובעם - שכל ערכן הוא בכך ליפות את הבית [וכן עד"ז בוילון ופרוכת], והוא ע"ד שביארנו לעיל בשטיחים ומצעות. מיהו לפמש"כ לעיל באופן הב' [וכן העלינו במסקנא להלן אות ו' אות קטן ג' לענין מצעות] דביופי שמשווה לבית

מיקרי מעשה בגוף הקרקע, לכאורה אף שאינה בטלה לקיר נימא דאסור מטעם היופי דהוי כמעשה בגוף הקרקע, [וע"ש או"ק ו' שהבאנו סברא זאת].

ובשו"ע הרב שם סעיף ו' אחר שכתב, וכל זה [שהביא לעיל מיניה שם דמותר] במחיצת ארעי, אבל מחיצה קבועה אסורה בכל ענין אפילו אינה נעשית אלא לצניעות בעלמא, ואפילו להוסיף עליה תוספת קבוע אסור בכל ענין. כתב, ומ"מ מותר לתלות בשבת סדינין המצויירין לנוי אע"פ שקבועין שם כיון שאינן עשויין שם למחיצה ע"כ. 'ומ"מ' דנקט לכאורה פשוט דקאי אשלפני זה דאסור, 'מחיצה קבועה' ו'תוספת קבוע', דהיינו קביעות – של זמן קבוע, וע"ז כתב בסדינין המצויירין לנוי דמותר 'אע"פ שקבועין שם', שהוא לשון המג"א כמובא לעיל, והיינו נמי הכוונה לזמן של קבע, ודלא כהמשנ"ב דלהלן בסמוך שפירש הכוונה [בדברי המג"א אלו] 'שלא יהיו נזוזים ממקומם', שהרי לא קעסיק עדיין בשו"ע הרב שם בהיתר מחיצה מצד דנזוזים אלא בסעיף שאח"ז לענין וילון ע"ש. לפי"ז לכאורה נראה דעת שו"ע הרב דבתמונה נמי מותר לתלותה על הקיר בשבת אף בשקבעה למשך זמן קבוע.

ובמשנ"ב שם סק"ז כתב וז"ל: מותר לתלות סדינין המצויירין על הכותל לנוי, ואפילו לקבעם שלא יהיו נזוזים ממקומם ג"כ שרי, כיון שאין עשויין כלל למחיצה ע"כ. מדבריו אלו לכאורה היה מקום לומר דבתמונה נמי מותר כמו בסדינין המצויירין. מיהו אפשר דאין מכאן לענין תמונה כלל, שלא כתב המשנ"ב דינו בסדינין המצויירין אלא משום מחיצה באופן שהיא ארעי - שהוא דין השו"ע דקיימינן ביה - ולא נחית כלל לאיסור בונה בשביטלן דבזה אפשר דס"ל שחייב, וכמו שנקט החזו"א, ואינו דומה לתמונה דכל שאנו דנין בה היינו אי אסור לתלותה בשמבטלה לכותל - משום איסור בונה, דנמצא מוסיף על הבנין.

אמנם האמת יורה דרכו, דהמשנ"ב שכתב דמותר לתלות סדינין המצויירין על הכותל לנוי, מיירי נמי בשתלאן למשך זמן קבוע ואפ"ה מותר מהטעם דסיים 'כיון שאין עשויין כלל למחיצה'. שהרי קאי עמש"כ בס"ק הקודם בהא דמותר לתלות וילון לפני הפתח אע"פ שקבוע שם, ר"ל שאינו עשוי להסיר משם אלא תלוי שם תמיד, אפ"ה חשיב מחיצת ארעי כיון שהוא נע ונד ברוח מצויה וגם אינו מעכב לעוברים דרך שם, אבל לחברה למעלה ולמטה ומן הצדדים בענין שאין נזוז ממקומו אסור משום בנין דסתימת קבע הוא ע"כ. וע"ז כתב בהמשך דבריו בס"ק שלפנינו, דבסדינין המצויירין מותר לתלותן בשבת על הכותל לנוי - היינו נמי באופן האמור שקבען לזמן קבוע - ואפילו לקבעם שלא יהיו נזוזים ממקומם וכו' כיון שאין עשויין כלל למחיצה ע"כ. לפי"ז אמנם אפשר דלהמשנ"ב נמי מותר לתלות תמונה בשבת אף בשקבעה לשיעור קבוע, וכמש"כ בדעת

שו"ע הרב. [ועי' להלן אות ו' או"ק ו' מש"כ בדעתם ז"ל הטעם דאינו אסור בשקובעם משום בונה][א].

ב

מעתה נבוא לדון בעזהי"ת בענין מצעות [ובכך המסתעף ג"כ לענין תמונה שכתבנו], וזה החלי:

[א]. כתב הרמב"ם פ"ב מהל' זכיה ומתנה הל' ד', הצר צורה בנכסי הגר קנה והמציע מצעות בנכסי הגר קנה. וכתב המגיד משנה, מימרא כלשונה שם [ב"ב] דף נ"ג ע"ב, ופירושו הציע מצעות עליהן ושכב או ישב עליהן קנה לפי שנהנה גופו מגוף הקרקע, ואינו דומה לאכילת פירות שאינה חזקה דהתם לא נהנה מגוף הקרקע אלא מפירותיו. פירוש אחר, הציע מצעות שיפה הקרקע במצעתן וה"ז כציור וכיור וצר צורה שקונה בנכסי הגר לפי שמתקנו ומיפהו, וזה עיקר, ולזה הסכים אבן מיגש ז"ל ע"כ.

ועי' בתורת חיים ב"ב שם, דכן משמע מדברי הרמב"ם [דס"ל כהר"י מיגש], שכתב כאן גבי אהדדי הצר צורה בנכסי הגר קנה והמציע מצעות בנכסי הגר קנה, משמע דחד טעמא אית להו וכו' ע"כ. ואפשר עוד להוכיח שדעת הרמב"ם כן הוא, מדנקט סתם, ואי ס"ל דבעינן שישכב או ישב עליהן הו"ל לפרש. וכ"כ הרש"ש שם על דברי הרשב"ם בד"ה הציע מצעות, ושכב שם וכו', דברמב"ם משמע [כהר"י מיגש] דאף בלא שכיבה קנה וכו' ע"כ. וע"ע בהגהות מהריא"ז ענזיל לשו"ת אבני מילואים (שבסוף הספר) סי' כ"ה אות ב', ומובא להלן אות ו' או"ק ב', שהביא בנידונו פירוש הר"י מיגש ושהרמב"ם והמחבר (חו"מ סי' ער"ה סעיף ט"ו) ס"ל נמי הכי ע"ש. שוב ראיתי בשטמ"ק שם ד"ה אבל, שהביא משיטה לא נודע למי להוכיח כדעת הר"י מיגש מגוף דברי הגמ' שם ע"ד שהוכחנו בדעת הרמב"ם, שכתב וז"ל: המציע מצעות כו' פרשב"ם ז"ל ושכב בהם (כיון) שנהנה מגוף הקרקע, ולא מחוור לי שא"כ עיקר מילתא ליתא בגמ', אלא מסתברא לי, הציע מצעות בלבד מפני שמיפה הנכסים דומיא דסיוד וכיור וכו' ע"כ. וכן ביד רמ"ה שם אות רכ"ז עיין בדבריו שהעלה דבהצעה לבד קנה [אלא שלא הזכיר הטעם דייפוי הקרקע בהצעתו], וכתב באחד הטעמים לכך, דרב ששת [בעל המימרא דהמציע מצעות וכו' בגמ' שם] לא קאמרה והסב עליהן, ולא קפיד אלא אהצעת מצעות ותו לא עכ"ל. ועעו"ש בשטמ"ק דאחר שהביא משיטה לא נודע למי כנ"ל, כתב וז"ל: [שגם] מדברי הראב"ד שכתבנו לעיל נראה דבהצעת מצעות בלחוד קנה וכו'. ולעיל מיניה הביא מש"כ הראב"ד וז"ל: כללא בנכסי הגר

א. אגב, בעמדנו באריכות מאמרינו בהא דמצעות ותמונה אי הוי בביטולן משום בונה בשבת, אמרתי להוסיף בקצרה הנלענ"ד בענין סד בשבת, דלכאורה יש לחקור אי איכא בזה נמי משום בונה, לבד מאיסור צובע [וממרח] - שכן נמצא מוסיף בכך כלשהיא בעובי הקיר והתקרה, או נימא שאין זה דרך בנין להתחייב עליו בשבת, ודו"ק. ולא ראיתי בספרים שעמדו מזה ואכמ"ל.

שצריך תיקון הקרקע או אפילו יפוי כגון סיוד וכיור או הצעת מצעות וכו', והאריך עו"ש בזה. וכן בבית הבחירה להמאירי ב"ב שם, אחר שכתב דכשמצא פלטרין בנויים וכו' כל שעושה מעשה בכותלים אלו הרי הוא עושה בגוף הנכסים שהניח הגר, ולפיכך קנה אע"פ שאין כאן תקון אלא יפוי והשבעת עין [כגון סיוד וכיור]. כתב, אפילו לא עשה אלא הציע שם מצעות על דעת יפוי ועל דעת קניה קנה ע"כ.

[ב]. הנפק"מ לשני הפירושים בהה"מ – מלבד החילוק הפשוט כמבואר, אי בעינן שכב או ישב עליהן או דבהצעה לחוד סגי –. לפי' הר"י מיגש, צריך שיהיו המצעות דווקא באופן שמייפין את הקרקע. עוד זאת, לפי"מ שנבאר להלן בסמוך אות ג' דלהר"י מיגש צריך שיבטל המצעות לקרקע, נמצא דכרים וכסתות דלא מבטל להו, כדאיתא במסכת סוכה דף ג' ע"ב, לא מהני בזה. [ולמה שהעלינו להלן אות ו' או"ק ג' דאמנם א"צ בקנינים להר"י מיגש שיבטל המצעות לקרקע לשיעור קבע, לכאורה פשוט נמי דלא מהני בכרים וכסתות ואף שהן יפות, דכיון שאין עשויים ליפות הבית לא מיקרי יפוי לקנות בכך]. ולפי' הא', הוא הרשב"ם, דעניינו שיהנה גופו מהקרקע, נמצא דמהני אף אם אין המצעות יפות וכן בכרים וכסתות.

[ועי' אור החיים הק' חיי שרה פרשה כ"ג פסוק י"ט מש"כ דהיתה קנית השדה של אברהם מעפרון ככל משפטי הקנין, והביא בתו"ד דברי הה"מ, וכתב דלפי' הראשון של המגיד שכל שנהנה מגוף הארץ נקראת חזקה וכו', במציאות שלפנינו כיון שקבר בגוף הארץ את שרה אשתו חשוב שנהנה מגוף הארץ וקנאה וכו' עכלה"ק. ועעו"ש בזה].

ג

בגדר הקנין לפירוש הר"י מיגש. עי' שיטה מקובצת ב"ב שם שהביא מחידושי הרשב"א, דאחר שהביא פירוש הרשב"ם ותמה עליו ע"ש, כתב ויש מי שפי' [הר"י מיגש] הציע מצעות שיפה את הקרקע בהצעת מצעות קנה, וה"ז כסיוד וכיור וצר צורה שקונה בנכסי הגר וכו', ואנהר לן עיינין מדתנינן סכו הלבישו, כלומר האדון הלביש את העבד[ב], אלא שגם זה צריך לעיין, שלא אמרו סיוד

ב. עי' בלח"מ על הרמב"ם שם שהקשה על פירוש הר"י מיגש, דא"כ מאי ראיה מייתי בגמ' מעבד, דהתם בעבד הוי טעמא משום דהאדון הקונה נהנה ממנו בכל המלאכות שהזכיר בברייתא, אבל כאן אין שום הנאה לקונה בהצעת מצעות, אם לא שנאמר על צד הדוחק דכל הני מלאכות שהזכיר בברייתא דרחצו סכו והלבישו כו' הוא בין עבד לאדון בין אדון לעבד, והראיה מדפליג גבי הגבהה ואמר הגביה הוא לרב קנהו אבל אם הגביהו לו הרב לא, משמע דבשארי אפילו האדון לעבד מהני, וכ"כ הנמוקי ז"ל שם, דה"ה אם תקן האדון לעבד דקנה, וא"כ מהך מייתי ראיה שפיר, דיפוי האדון לעבד שהוא הדבר הנקנה הוי כמו הצעת מצעות ליפוי הקרקע הנקנה עכ"ל. ולמה שהבאנו בפנים מחידושי הרשב"א, הרי מפורש כן להדיא בדברי הר"י מיגש בהא דסכו הלבישו, דהיינו שהאדון הלביש את העבד ולק"מ.

ועי' בקרית מלך רב שם שכתב ליישב קושית הלח"מ באופן אחד, דאפשר לומר דכשהציע מצעות ויפה הקרקע בהצעתן יש לו הנאה בראייתו, דהנאה יש לו לאדם בכך וכו' ע"כ. ולכאורה מבואר מדברי הקמ"ר דס"ל בטעם חזקה זו להר"י מיגש שהוא משום שיש לו הנאה בראייתו – כמו בעבד, דהנאת האדון ממנו הוי זה הקנין –. ולקענ"ד יש להבין, דמה בראיית יופי זה לקנות על ידה ואין בכך דייקא בנכסים אלו, שכן יכול הוא ליהנות אותה הנאה בראיית יופי המצעות

וכיור אלא במיפה גוף הקרקע, אבל במציע מצעות אינו מיפה ומתקן כלל בגוף הקרקע עכ"ל.

ולולא דמיסתפינא היה נראה בדברי הר"י מיגש, דאף שאין בכך משום מעשה בגוף הקרקע, מ"מ כיון דפנים חדשות באו לכאן ע"י היופי ששיוו המצעות לקרקע, מדרכי חזקה הוא לקנות עי"ז בנכסי הגר, [עי' להלן אות ו' או"ק ה' שהבאנו סברא זאת]. והיותר נלענ"ד דאמנם כן מיקרי יופי זה ששיוו המצעות לקרקע מעשה ותיקון בגוף הקרקע ממש – ובכך אפשר נמי דפשוט שרואים אנו את המצעות עצמן אף הן כבטלין לקרקע ומוסיפין עליו, שכן אינו מהסברא לומר שיופי המצעות ייחשב כגוף הקרקע, והמצעות עצמן – נושאי היופי – נשארים כאילו תלושים ונפרדים מהקרקע – ומשו"ה הוא דהוי חזקה לקנות בכך.

[**אלא** דלפי"ז לכאורה יש להבין, שאף במכירה נימא להר"י מיגש דמהני הצעת מצעות לקנות בכך, דכאמור הרי זה כעושה מעשה בגוף הקרקע. וברמב"ם שם הל' ג' כתב, יש דברים רבים שאם החזיק בהם הלוקח לא קנה עדיין, ואם החזיק באחד מהן בנכסי הגר או בנכסי הפקר קנה, כיצד המוצא פלטרין גדולים בנויים בנכסי הגר או בנכסי הפקר וסייד בהם וכו' והמציע מצעות בנכסי הגר קנה וכו' ע"כ. [ועי' לעיל או"ק א' שהבאנו מדברי המפרשים דס"ל להרמב"ם כהר"י מיגש]. ומפורש בדבריו שדווקא בנכסי הגר קונה בהצעת מצעות ולא במכירה. ועי' בלח"מ שהקשה על הרמב"ם, דהא בגמ' ב"ב שם הביא ראיה מברייתא דעבד דאיירי במכירה למציע מצעות בנכסי הגר דקנה, וכיון דהראיה היא ממכירת עבד דהוי כקרקע א"כ היכי קאמר דבמכירה לא קנה ובגר קנה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא וכו'. והקשה עו"ש בזה וכתב, לכך נראה לפרש דהא דאמר הכא יש דברים שאם החזיק הלוקח לא קנה, היינו לענין חזקת ג' שנים, אבל לענין קנין דלאלתר קנה בכל אלו ע"ש. ועי' באבן האזל הל' זכיה ומתנה שם. ובשיטה מקובצת ב"ב שם, אחר שהביא מהראב"ד בטעם דמציע מצעות בנכסי הגר קנה דהיינו משום תיקון וייפוי הקרקע [וכהר"י מיגש, מובא לעיל או"ק א'], כתב בשמו לחלק בין נכסי הגר ללוקח, ודווקא בנכסי הגר דהפקר הם אמרינן שהתיקון והייפוי מועיל בהם, משא"כ בלוקח שאם אחר משביח הנכסים ואינו נהנה מהם אין בעה"ב מקפיד ע"כ, אין זה חזקה לקנות בכך ע"ש. ויש עוד להאריך בזה ואכ"מ].

לפי"ז איכא למישמע מהא הלכתא רבתא לשבת והוא, דאין להציע מצעות על רצפת הבית בשבת כשבדעתו לבטלן שישהו שם למשך זמן דמיקרי בכך קבע ואסור משום בונה. ולדעת הפמ"ג או"ח סי' שט"ו א"א סק"ב, היינו בביטול לח' ט' ימים דמיקרי בכך קבע לענין שבת ויו"ט. ועי' בתפארת ישראל כלכלת שבת מערכת בונה סי' ב' שהביאו להלכה. [ובעטרת חכמים או"ח

בהצעתן בנכסים שאינן שלו, ואינו דומה להא דעבד בגמ' שם, שהאדון הקונה נהנה מגוף העבד בכל המלאכות שהזכיר בברייתא, ולכן הוא דקנה.

סי' ו' כתב ע"ד הפמ"ג, דמדברי המג"א סי' שי"ג סק"ז ותה"ד סי' ס"ח ועוד לא נראה כן שיהיה בזמן מועט כזה דין קבע, ועעו"ש מש"כ בזה]. נמצא לדעת הפמ"ג כאמור דאסור להציע מצעות ע"ג קרקע בשבת כשבדעתו לבטלן שם לח' ט' ימים[ג]. ועי' להלן אות ו' מה שהבאנו לדון בזה מדברי נתיבות המשפט ואבני מלואים.

[הנשאר לנו לבאר בזה, מה הדין [לענין שבת ונכסי הגר] כשלא נתקיימה דעתו, כגון שבא אחר וסילק המצעות קודם סיום הזמן או שנמלך בעצמו וסילקן. והוא, דלכאורה יש לחקור ביסוד הא דהצעת מצעות ודעתו שישהו כאמור, אם היינו שרואים אנו את הפעולה כנגמרת עם ההצעה, והא דמשך הזמן שבדעתו אינו אלא 'תנאי' לקיום הפעולה, או נאמר דהוי זה ג"כ כאילו מעצם הפעולה שלא נגמרה עד לסיומו [של הזמן]. ונקדים תחילה במה שדנו הפוסקים בענין מלאכת זריעה בשבת.

עיין באגלי טל מלאכת זורע אות ב' לענין זריעה בשבת, שכתב דמאחר שהניחה בקרקע במקום הראוי שתצמח חייב מיד ואפילו חזר ולקטן קודם שצמחו. ובסק"ח שם, דהחיוב נגמר תיכף בשעת זריעה כיון שראוי שיקלוט והוא מתכוין לכך, והביא מספר מגן אבות שכתב, דכיון שזורע אדעתא שישרש וממילא ישרש הו"ל עכשיו זריעה הגורם השרשה חיובא דזריעה ע"ש. מבואר מדבריו שחייב מיד על הזריעה שזרע, ודווקא שהיה בדעתו תחילה שיצמחו, מיהו אם זרע אדעתא להגביה תיכף מן הקרקע פטור[ד]. אמנם מהר"ם בן חביב בספרו שו"ת קול גדול סי' ע"ה, כתב דהחיוב בזריעה הוא על ההשרשה, ואם לקט הזרע קודם שנשרש פטור, וחיובו בשבת כיון דמתכוין אדעתא דזריעה וסוף סוף נעשתה מחשבתו ונשרש בקרקע ע"ש. וכ"כ בחידושי הרש"ש מסכת שבת דע"ג ע"א בד"ה במשנה, דאם לקט הזרע קודם שנשרש נראה דפטור למפרע על מה שזרע כיון דלא נתקיימה מחשבתו, וד"ז יש ללמוד מאופה דאם רודהו קודם שנאפה פטור וכו' ע"כ. וכבר האריכו בזה האחרונים והדברים עתיקין.

מעתה, לדעת האגלי טל הן אמנם דתלוי במה שבדעתו שישרשו, ומ"מ אף אם נמלך שוב קודם ההשרשה והגביהו מן הקרקע חייב, מיהו במצעות שלפנינו אפשר דפטור בנמלך. והוא,

---

ג. להעיר, דאף שיש מקום לדון בענין השיעור שנקרא קבע בשבת, לא נקטנו בזה אלא דעת הפמ"ג.

ד. עי' במנחת חינוך מוסך השבת דיני זריעה, דאחר שכתב דעל הזריעה שזרע חייב אף בלא השריש ונקלט כלל, כגון שנתקלקל תיכף אחר הזריעה ע"י איזה סיבה או שתיכף הגביה מן הקרקע וכו', דהמלאכה היא הזריעה וחייב תיכף על הזריעה ע"ש. כתב, ונראה פשוט אפילו אם זרע אדעתא להגביה תיכף מן הקרקע ולא יצמח כלל, מ"מ מעשה הזריעה במקום צמיחה אסרה התורה וזה הו"ל מלאכה, א"כ הו"ל כבונה ע"מ לסתור או כותב ע"מ למחוק דוודאי חייב על המעשה, הכא נמי, כן נראה ברור עכ"ל.

ולכאורה יש להבין במה שדימה זריעה לבונה וכותב, דהתם הרי שנגמרה המלאכה עם עשייתה מיד ולכן הוא דחייב בע"מ לסתור ולמחוק, משא"כ בזריעה דסו"ס עניינה הוא ההשרשה דלאחר מכן - ואף שחייב על כך לחוד שוב כשהשריש. כבדבריו שם לעיל מיניה - נמצא דבזרע אדעתא להגביה תיכף מן הקרקע כאמור שלא עשה ולא כלום להתחייב על זה.

דהתם דווקא אמרינן הכי משום דבעצם הפעולה נגמרה מלאכת הזריעה שתיקרא כן להתחייב עליה. משא"כ במצעות דבהצעתן לחוד הרי אין לפנינו בזה בנין ולא כלום, וכל שמחשיבו להתחייב עליו משום בונה הוא דעתו שישהו למשך הזמן כאמור, אפשר דאה"נ אם נמלך שוב בעצמו או שבא אחר וסילקן דפטור, משום דאמרינן שלא נגמרה עדיין המלאכה עד לסיומו של זמן. [ובלא נמלך דחייב, משום דסו"ס נתקיימה מחשבתו]. והוא כעין שכתב מהר"ם בן חביב לשיטתו לענין זריעה כנ"ל. [ועד"ז יש לדון גם במצעות בנכסי הגר באופן שנמלך, אם זכה].

אמנם זאת, דלפי"מ שהנחנו לעיל מיניה שבביטול המצעות לשיעור קבע בשבת מיקרי בונה ואסור, לכאורה צ"ע במה שהעלינו לעיל אות א' בענין סדינין המצויירין דלשו"ע הרב והמשנ"ב מותר לתלותן בשבת אף בשקובען, דמאי שנא ממצעות דאסור. ועי' להלן אות ו' או"ק ו' מש"כ בישובו של זה.

[**אגב**, הביאור האמור בדברי הר"י מיגש דיופי ששיוו המצעות לקרקע הוי כמעשה בגוף הקרקע והיוצא מכך לענין שבת, הרציתי בשעתו לפני הגאון הגרש"ז אויערבך זצ"ל שהסכים ע"כ, ועדיין לא היה עמי הרחבת הדברים כבהמשך לפנינו].

ד

[**א**]. ולענין משך שהיית המצעות בנכסי הגר להר"י מיגש - דלפירוש הא', הוא הרשב"ם, מבואר דהיינו בהנאת שכיבה או ישיבה [אחת] – . לכאורה יש לחקור בזה אי צריך שישהו שיעור זמן שייקרא בכך בשום מקום קבע, או דבארעי נמי סגי. והנה היה מקום לומר דצריך שיעור קבע דווקא, וכבר מצינו בשבת, כמובא באות הקודם, דלהפמ"ג הוי ח' ט' ימים שיעור קבע להתחייב עליו משום בונה, וה"נ שיעורו בהכי הוא, וצריך שיהיה בדעתו שישהו המצעות בנכסי הגר לפחות ח' ט' ימים ובכך הוא דהוי חזקה לקנות על ידו.

[**ב**]. **אמנם** יש להבין, דלכאורה מה מועיל דעתו שישהו אלו המצעות למשך זמן כאמור ואינו בידו כלל, כיון שיד הכל שווים בנכסים אלו, שהפקר הם, ויכולים לבוא ולסלקן משם. [ואף שלכאורה יש לתמוה כן ביסוד הדין דמציע מצעות בלי ענין שהיית ח' ט' ימים נמי, כיון דשהייה מועטת ע"ג קרקע עכ"פ בעינן – דבמניחן וחוזר ומרימן מיד פשיטא שאין לפנינו בזה 'הצעה' כלל וכלא הניחן מידיו הוא. אמנם נראה דיש לחלק בזה, ודווקא בהא דבעינן שישהו המצעות ע"ג קרקע זמן מסויים והוא 'תנאי' לקיום החזקה, יש להקשות כנ"ל. משא"כ בהא דשהייה מועטת שאינה אלא דליקרי בכך 'הצעה', ואמרינן שרואין אנו אותה שהייה כחלק מעצם ההצעה, לא שייך להקשות בזה].

[**ג**]. **והיה** נראה לפי"ז לומר, דאמנם א"צ הכא שיהיה בדעתו דווקא לבטל המצעות ע"ג קרקע למשך שיעור קבע אלא דבארעי נמי סגי. והוא, דאף שתוספת ארעי בשבת קיימ"ל דמותר, מ"מ בתוספת ארעי על בנין קבע, דוגמת המצעות

שבעניננו, הרי מצינו דעת הסוברים דאסור, וה"נ דמהני לקנות בכך.

עי' ברכי יוסף או"ח סי' שט"ו אות א' שהביא מהגנת ורדים כלל ג' סי' כ"ו, בענין הנאמוסייא שנוהגין בארץ מצרים לישן בתוכה דאסור לנטותה ולפורסה ולקבצה בשבת, ולא מהני אם היא פרוסה טפח מבעוד יום, עכ"ל הברכ"י. ובגנת ורדים שם כתב עוד, דאין להתיר כשתהיה פרוסה מבעוד יום טפח, דלא התירו בכך אלא באהל ארעי דמוסיף על אהל ארעי שרי, אבל כשעיקר האהל הוא אהל קבוע שיש בו חיוב חטאת אין להתיר בו מוסיף אהל דיש גם בתוס' זה חיוב חטאת ויש להחמיר בה טובא וכו', ועעו"ש מה שהאריך בזה. ובברכ"י שם אחר שהביא עוד מהפרח שושן שכתב להתיר בזה [ומובא להלן בסמוך], כתב והן בעוון פשתה המספחת בארץ מצרים לפורסה ולקבצה בשבת אף כשאינה פרוסה כל עיקר מערב שבת ע"י עכו"ם, ויש מהם אף ע"י ישראל, ואשר נגע אלהים בלבו יזהר שתהיה לפחות פרוסה רוחב טפח מבע"י ובשבת יגמור נא ע"י עכו"ם וכו' ע"כ. ומבואר מדברי הברכ"י אלו שחשש לדעת הגנת ורדים לאסור.

וכ"כ בחיי אדם הלכות שבת כלל ל"ט סעיף ה' וז"ל: כשם שאסור לעשות בנין ארעי כך אסור להוסיף על בנין קבוע תוספת ארעי, ולכן החדרים שאין תשמישן תדיר כמו שיש בכפרים וקושר בו דלת וכשהוא יוצא שומטו ומשליכו לארץ ונשאר כך פתוח ימים הרבה, ולפעמים כשנועל נשאר כך נעול כמה ימים, וא"כ כשנועל בו בשבת דומה קצת שמוסיף על הבנין וכו' עכ"ל. וכ"כ בקיצור שו"ע סי' פ' סעיף ס"ז. ומדבריהם לכאורה מבואר דס"ל בתוספת ארעי על בנין קבוע דאסור – אך לא מדאורייתא כהגנת ורדים אלא מדרבנן, שכן השוו זאת לאהל ארעי בתחילה שאינו אסור אלא מדרבנן.

הנה כי כן לדעת הגנת ורדים דתוספת ארעי על בנין קבע בשבת אסור מדאורייתא - במצעות בנכסי הגר נמי סגי בשהיית ארעי לקנות על ידה. ואפשר דלדעת הני פוסקים דס"ל שאינו אסור אלא מדרבנן הכי נמי דמהני לקנות בכך. ולפי"ז לכאורה מיושב הא דהקשינו בזה לעיל מיניה (או"ק ב') - שכן בארעי והוא שיעור מועט אפשר שפיר דלא שייך כ"כ לומר שאין דעתו להשהות המצעות בידו כיון שיכול אחר לבוא ולסלקן משם.

מיהו חזינן בהא דתוספת ארעי על בנין קבוע בשבת אסור דלאו דכו"ע היא. עי' בברכ"י שם דאחר שהביא מהגנת ורדים כנ"ל, כתב דהרב פרח שושן כלל ג' סי' ד' התיר [בענין הנאמוסייא] כשהיא פרוסה טפח מבעוד יום [דתוספת ארעי על בנין קבוע בשבת מותר] ע"כ, ועעו"ש בפרח שושן מה שהאריך בזה. וכן במנחת שבת סי' פ' ס"ק ר"ט אחר שהביא מהח"א וקצש"ע כנ"ל, כתב דמדברי שו"ע הרב סי' שי"ג סוסעי' א' וח' לכאורה משמע דס"ל שתוספת ארעי על בנין קבע מותר ע"ש. ויש עוד להאריך בזה ואכ"מ.

[ד]. לכן נלענ"ד בדרך אפשר ליישב באופן אחר, דאמנם כן במצעות שלפנינו בנכסי הגר סגי

בביטול לשיעור ארעי, אך לא מטעמא דתוספת ארעי על בנין קבע כדכתיבנא אלא כדבעינן למימר לקמן. והוא, בהקדים לחקור בהא דבנין ארעי מותר בשבת, אם היינו דלא נקרא בזה בנין כלל, או משום מלאכת מחשבת הוא דחסר ביה לענין שבת. עי' ברשב"ם ב"ב דנ"ה ע"ב, דס"ל בחצי שיעור דמותר בשבת משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ובאבני נזר או"ח סי' קפ"ד קפ"ה כתב לענין קשר של קיימא בשבת, דהיינו טעמא נמי משום דבעינן מלאכת מחשבת. מיהו עי' בשפת אמת שבת דע"ד ע"א בהג"ה ותוצאות חיים (להגר"מ זעמבע) סי' ז' סק"א, שכתבו דהרמב"ם פ"א ממעילה ה"ז והמאירי שבת ג' ע"ב חולקים על הרשב"ם ע"ש. לפי"ז אם נאמר כדעת הסוברים דמשום שחסר מלאכת מחשבת הוא דמותר בהני בשבת, אפשר שאף ארעי דמותר בשבת משו"ה הוא דחסר ביה מלאכת מחשבת. ואי הכי הוי דבר, נמצא דבמצעות בנכסי הגר - שאינו לענין שבת - אפשר שפיר דסגי בהו אף במבטלן לפחות משיעור קבע והוא ארעי.

אלא שעדיין יש לתמוה, דאף אם נאמר דמיקרי בזה בנין, אפשר דהיינו דווקא שלפנינו בנין [או כעין בנין] אלא שחסר בו להיקרא קבע בשיעור זמנו וכיוצא באופני בנייתו, משא"כ במצעות בנכסי הגר שאין לפנינו בזה בנין ולא כלום, וכל שאנו דנין אינו אלא שע"י ביטולן לקרקע נימא דהוי כמוסיף על בנין קבע, לכאורה קצת תמוה לומר דמיקרי [תוספת] בנין אף בשיעור ארעי והוא מועט.

[ה]. הנלענ"ד בישוב הדברים והוא, דאפשר כהנחתנו תחילה בהא דמציע מצעות בנכסי הגר, דלהר"י מיגש שכתב הטעם מפני שיפה את הקרקע בהצעתו היינו שבכך הרי זה כעושה מעשה בגוף הקרקע, וצריך שיהיה בדעתו שישהו אלו המצעות ע"ג קרקע בשיעור זמן דמיקרי בכך בשום מקום קבע, ולדעת הפמ"ג לענין שבת שהוא לח' ט' ימים ה"נ כן הוא. והא דתמהנו (באו"ק ב') שאין זה בידו לקיים דעתו זו שישהו המצעות למשך הזמן כאמור, אחר שובי נחמתי דאמנם כן מיקרי שראוי להתקיים ע"י שישמור מכל משמר שלא יבוא אחר לסלקן, וכי יעשה לכך כל הטצדקאות - כדי שתהיה זו חזקה מועילה ויתקיימו הנכסים בידו. עוד זאת, דוודאי מיירי הכא להר"י מיגש בבית שבאין המצעות ליפותו - דבקרקע העומד לבנין או לחרישה לא שייך יפוי [מלשון נתה"מ בתשובה סוס"י קצ"ב. ועעו"ש בדבריו ומובא להלן אות ו'] - ובבית, הרי יכול מחזיק זה לדור בו ובכך כי יישמרו המצעות על ידו. ואולי יש לדון עוד בזה, דכיון שפשוט הדבר דיש לו הרשות לשים מצעותיו בנכסים אלו, דהפקר הם, אפשר דאה"נ שאסור לאחר לבוא ולסלקן משם - כדי שיזכה הוא בנכסים אלו ודו"ק.

ה

הלום ראיתי לרבינו גרשום ב"ב שם (בצד הגליון) שכתב, המציע מצעותיו של נכרי בנכסי הגר אע"ג דלא הוי לא נעל ולא גדר הוי חזקה וכו' ע"כ. ויש לעיין בדברי גאון, דלכאורה נראה כוונתו ב'של נכרי' דנקט שדווקא נכרי ולא של

עצמו, ואין זה מהסברא לומר כן, ואולי הוא ט"ס וצ"ל: ואפילו בשל נכרי. ולכאורה פשוט דמש"כ 'של נכרי' היינו בלא רשות הנכרי, דאל"ה פשיטא שהרי הוא כשלו. והנה בדברי גאון אין לנו להיכן דעתו נוטה בשני הפירושים במגיד משנה, ומעתה ניחזי אנן, דבשלמא אי ס"ל כפי' הא', הוא פירוש הרשב"ם, דהיינו דווקא בשכב או ישב עליהן והטעם משום שנהנה מגוף הקרקע, אפשר דאף שצריך בזה פעולת הצעת המצעות היינו משום דחזקה חשובה בעינן [עי' תוס' שם ד"ה המציע] אמנם עיקר הקנין משום שנהנה מגוף הקרקע הוא, אשר לכן אף במציע מצעות של אחר שלא ברשותו הוי חזקה לקנות בכך. מיהו לכאורה לא נראה דס"ל לגאון כפי' הרשב"ם מתרתי, א' שלא הזכיר בדבריו שכב או ישב אלא כתב סתם, והוא כמו שהבאנו לעיל אות ב' או"ק א' מהשיטה לא נודע למי שדייק עד"ז מהגמ' ע"ש, ב' דלפי' הרשב"ם ליכא רבותא כלל ב'של נכרי', דכיון שהעיקר בזה הוא הנאתו מהקרקע כאמור מה לי דידיה מה לי של נכרי. וע"כ דאזיל בשיטת הר"י מיגש שהוא משום שיפה את הקרקע בהצעתו, ושפיר נקט 'של נכרי' לאשמעינן דאף שאין המצעות שלו נחשב תיקון מעליא לקנות בכך. אמנם לפי"מ שהעלינו לעיל אות ג' ואות ד' או"ק ה' דלהר"י מיגש צריך שיבטל המצעות לקרקע למשך זמן שייקרא בכך קבוע לענין שבת, לכאורה צ"ע אם יכול לבטל מצעותיו של אחר בלי רשותו[ה].

ועי' בסמוך אות ו' או"ק ד' דלפי"מ שהעלינו שם יבואו ע"נ דברי רבינו גרשום.

ו

אחר שהארכנו בכל זאת, מעתה - כפי שציינו לעיל אות ג' - נבוא לדון בעזהי"ת במה שכתבו בזה נתיבות המשפט ואבני מלואים והנראה מדבריהם בענין, ולה' אוחילה כי יאיר עיני בתורתו.

[א]. הנה בתשובת נתיבות המשפט שבחו"מ סוס"י קצ"ב, בנידון אחד שקנה בית ישן לסותרו ולבנות במקומו חדש, וקודם שקיבלו בקנין סודר הלך הלוקח עפ"י ידיעת המוכר לסתור ולבנות הבית, ואחר שסתר שני הכתלים של בית החורף הגדול פינה מקומם והסיר העפרורית כדי

ה. עי' במג"א או"ח סי' ש"ט סק"ח, שכתב לענין שבת דאינו יכול לעשות בסים לדבר האסור חפץ של חבירו. ועי' בהגהות הגרעק"א או"ח סי' רנ"ג שכתב בהסבר הדבר, דכיון שבסים הוא מדין ביטול ויחוד החפץ להיות בסים להמוקצה א"י לבטל חפץ של אחר. והוא במש"כ שם להסתפק במי שנטל בשבת קדירת חבירו מהכירה ועודה בידו ולא היה דעתו להחזירה אי מותר בחזרה, דזה וודאי אם כבר הניחה ע"ג קרקע אסור להחזירה, דכל שאינו תלוי במחשבה רק במעשה לא שייך לכללא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אך בעודה בידו דמחשבתו שאינו רוצה להחזירה אוסרה בזה יש לומר דלאו כל כמיניה לאסור דבר שאינו שלו, ואין לדמותו למ"ש המג"א בסי' ש"ט סק"ח דא"י לעשות חפץ של חבירו בסים לדבר האסור, דשא"ה דבסים הוא מדין ביטול ויחוד החפץ להיות בסים להמוקצה ואיך יוכל לבטל לזה חפץ של אחר וכו' ע"ש.

לפי"ז לכאורה במצעות שבענייננו דצריך לבטלן ע"ג קרקע למשך שיעור קבע נימא נמי שאינו בידו לבטל חפץ של אחר. מיהו יש לחלק בזה, דהתם היינו משום דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והטעם שא"י לשנות מהותו של חפץ חבירו

להניח במקומם חדשים וכו׳, ועתה רוצה הלוקח לחזור בו, והמוכר טוען שהלוקח קנאה בחזקה בסתירת הכתלים ובפינוי מקומם, כמו בהסרת גבשושית שכתב הרמ״א סי׳ קצ״ב סעיף י״א וכו׳. אחר שהאריך בהא דסתירת הכתלים דלא הוי חזקה, כתב (בד״ה ונקיון), ונקיון העפר שנפל שם ג״כ לא הוי חזקה, דהא דזכי זיכיא בב״ב שם (נ״ד ע״א) דקנה, שכתב הרשב״ם (ד״ה האי מאן דזכי) דהיינו המכבד השדה מקסמין ועשבים, נראה דהיינו דווקא בקסמין ועשבין שהן מחוברים בגוף הקרקע ונתדבקו לקרקע באופן שהיה בשבת חייב על נקיון כיוצא בזה משום חורש, הוי כעושה מעשה בגוף הקרקע וקונה בחזקה זו - תדע דהא המרדכי (פרק חזקת הבתים סימן תקנ״ג) למד נטילת גבשושית משבת לקנין, אלמא דאינו קונה בחזקה רק בדבר שחייב בשבת, דאלת״ה היה לו לומר סתם דנטילת גבשושית לא גרע מזכי זיכיא וכו׳, ועעו״ש באריכות דבריו בזה.

ועי׳ בשו״ת אבני מלואים (שבסוף הספר) סי׳ כ״ה דכ״ח טור א׳, שכתב ע״ז בתשובה להנתה״מ בתוה״ד וז״ל: אמנם בפינוי העפר והצרורות דהו״ל כהסרת גבשושית בזה צריך לימוד אי הוי חזקה, דמ״ש כת״ר דצריך שתהיה חזקה באופן שיתחייב עליה בשבת, והאי דזכי זיכיא היינו דווקא בקסמין המחוברים בקרקע שמתחייב עליו בשבת, והביא ראיה מדברי המרדכי פ׳ חזקת שלמד הא דגבשושית משבת דחייב עלה משום בונה, ובזה הנדון שהיה דעתו לפנותו הו״ל כמפנה מטלטלין לצורך חרישה דאינו חייב משום חורש ובונה, וכל שאינו חייב בשבת לא הוי חזקה. לענ״ד אין צורך בחזקה שתהיה ע״י אחת מל״ט מלאכות שמוזהרין עליהן בשבת, אלא כל שהוא תיקון לקרקע הו״ל חזקה. תדע דהא נועל הוי חזקה, וכן מציע מצעות בנכסי הגר, פי׳ הר״י ן׳ מיגש דמיפה הקרקע ע״י המצעות ואפי׳ לא שכב עליה קנה, כמ״ש הרה״מ פ״ב מזכיה משמו ע״ש׳, ובהני ליכא משום חיוב שבת. והמרדכי גבי הסרת גבשושית שלא הביא ראיה מהך דזכי זיכיא, משום דהתם מיירי בשדה העומד לחרישה, והמרדכי מיירי בבית שצריך תיקון לבנין לכך מביא ראיה משבת דהו״ל בונה, ואה״נ אם מסיר קסמין ועצים ומיפה הקרקע לצורך בנין דהוי נמי חזקה כמו הסרת גבשושית, שאין אנו צריכין כאן למלאכה גמורה אלא לתיקון המועיל, וכיון שיש ראיה משבת דהסרת גבשושית הוי תיקון המועיל לבית הו״ל חזקה, וכמו כן בשדה העומד לחרישה ומסקל עצים ואבנים אפילו אינן מחוברין בקרקע הו״ל חזקה כיון שעושה תיקון

בלי רשותו, משא״כ בקנין שאינו משנה במהותו של החפץ ולא כלום, אפשר דבשל אחר נמי מהני. ואפשר עוד בזה, שדווקא בבסים לדבר האסור דכל עניינו הוא ה׳ביטול׳ ושוב האיסור ממילא בא, שפיר אמרינן שאינו בידו לבטל בשל אחר, משא״כ בהא דמצעות שעיקר ויסוד הקנין הוא ההצעה, אף אמנם דצריך שישהו ע״ג קרקע בשיעור הראוי, אפשר דלא מיקרי כ״כ ׳ביטול׳ לומר שאינו יכול לבטל בשל חבירו.

ו. והא דלא נקט האבנ״מ אלא פירוש הר״י מיגש, דאילו לפירוש הרשב״ם אף דבעינן נמי פעולת הצעת המצעות היינו מטעם דחזקה חשובה בעינן [עי׳ תוס׳ בסוגיין ד״ה המציע], מיהו עיקר הקנין וודאי דמשום שנהנה מגוף הקרקע דשכב או ישב עליהן הוא [עי׳ לעיל אות ה׳] ופשיטא שאין בזה שם מעשה כלל לחייב עליו משום מלאכה בשבת.

המועיל לשדה שיהיה ראוי לחרישה וכו' עכ"ל.
וע"ש מה שהאריך עוד בזה.
[מיהו אין להקשות על נתה"מ מהא דצייר וכייר
שקנה בנכסי הגר כשהיה כנגד הפתח אמה
על אמה ושלא כנגד הפתח צריך יותר [עי' חו"מ
סי' ער"ה סעיף י"ג ובסמ"ע סק"כ], ולענין שבת
מסתבר דבפחות מכך נמי חייב, [ולכאורה לבד
מאיסור צובע איכא בהא נמי משום בונה דחייב
בשבת בכלשהוא - עי' לעיל הערה א]. דאפשר
לומר שאמנם יסוד החזקה דציור וכיור בנכסי הגר
משו"ה הוא דבשבת הוי מלאכה, והא דבעינן
שיעור כנ"ל היינו משום דצריך יפוי הנראה לפנינו
ופחות מכך לא חשיב יפוי לקנות על ידו].
ולכאורה יש להבין בהא דהקשה האבנ"מ מנעל
דהוי חזקה אף שאין בזה חיוב שבת,
שהרי חזקה זו דנעל פשוט שגדרה משום בעלות
הוא - שמראה ומוכיח בכך בעלותו על המקום
שזוכה בו, אך אינה משום מלאכה כלל. ואינו
דומה לנידון הנתיבות, דיסוד החזקה הוא בפעולה
שעושה בקרקע - ולא הוראת בעלות כבנעל שהוא
זה כל עניינו, ויש עוד להאריך בזה.
[ב]. ומעתה נבוא למה שאנו דנין בו, והוא יסוד
הנחתנו לעיל בפירוש הר"י מיגש בהציע
מצעות שיפה את הקרקע בהצעתן, דהיינו שמיקרי
בכך מעשה בגוף הקרקע. דלכאורה יש להבין
לפי"ז במש"כ האבנ"מ דליכא במציע מצעות חיוב
שבת, שהרי אמנם יש בזה משום בונה כשמבטלן
לקרקע למשך זמן של קבע. וע"ש בנתה"מ
שהאריך להשיב בזה ע"ד האבנ"מ וחילק בין מציע
מצעות להסרת גבשושית [וכבר תמה ע"ז מהריא"ז
ענזיל בהגהותיו לאבנ"מ שם אות ב', שכתב וז"ל:
דעיקר הטענה שאנו עומדים עליהם עתה היא
במה שהחליט הרב [נתה"מ] נר"ו דכל קנין חזקה
צריך שתהיה מלאכה גמורה שחייבים עליה
בשבת, וע"ז השיגו מרן [האבנ"מ] ז"ל והוכיח
מהא דמציע מצעות לדעת הר"י ן' מיגש והרמב"ם
והמחבר וכו', וכן הוכיח מנעל דהוי חזקה אף
שאין כאן מלאכה כלל, ועל כל אלה לא השיב
הגאון נר"ו כלום ונכנס לדברים אחרים לחלק בין
מציע מצעות להסרת גבשושית, ומעולם לא עלה
על לב מרן ז"ל לדמות ענינים שאינם שוים וכו'
ע"ש] – ולא כתב [הנתה"מ] שלדעתו אה"נ
דאיכא חיוב שבת בביטול המצעות בשיעור קבע,
ומכאן שאף דעתו כן היא דאין בזה חיוב שבת
כלל. ומעתה כי סרה לכאורה הנחתנו האמורה
בדברי הר"י מיגש, אשר לפי"ז אף בשבת חייב
משום בונה בביטול המצעות לשיעור קבע, דלא
משמע כן מדברי גאוני ומצוקי ארץ נתיבות
המשפט ואבני מלואים.
[ג]. אמנם נלענ"ד דוודאי מוכרח הדבר דיפוי
הקרקע שע"י המצעות מיקרי מעשה בגוף
הקרקע [וכלשון הר"י מיגש דהוי כציור וכיור וצר
צורה] וממילא פשוט לגבי שבת דחייב, והא דנקטו
האבנ"מ [ונתה"מ] שאינו חייב בזה בשבת, משום
דס"ל דסוגית הגמ' בב"ב לא מיירי בביטול
המצעות לשיעור קבע מדלא נקטו כן להדיא,
ובאמת שכ"ה להדיא בדברי הסמ"ע (חו"מ סי'
ער"ה סקכ"ב) דלהר"י מיגש מיירי בדבר שאינו
של קיימא ע"ש, והיינו משום דבקנינים אין לנו
אלא דליהוי מעשה בגוף הקרקע אך א"צ בזה

שיעור קבע כלל. [אמנם הא וודאי דשיעור מסויים מיהא בעי שישהו המצעות ע"ג קרקע, דבלאו הכי אף אין לפנינו בזה 'הצעה' כלל [עי' לעיל אות ד' או"ק ב'], אך אפשר דשהייה מועטת סגי. ועעו"ש או"ק ד' שכתבנו דבקנינים דלא שייך בהו הא דמלאכת מחשבת כבשבת אפשר נמי דבארעי סגי]. - ולכן פשוט לאבנ"מ [ונתה"מ] דהן אמנם נעשה בזה מעשה בגוף הקרקע, מ"מ לענין שבת כיון שאינו של קיימא פטור, אך הא וודאי שאם יבטלנו בשבת באופן קבוע דחייב.

[ד]. ומעתה לפי"ז אף יבוא ע"ג הא דהקשינו לעיל אות ה' בדברי רבינו גרשום ב"ב שם שכתב המציע מצעותיו 'של נכרי' בנכסי הגר וכו' הוי חזקה, דלהר"י מיגש דצריך שיבטלן לקרקע למשך שיעור זמן קבוע, לכאורה איך יכול לבטל מצעותיו של אחר בלי רשותו. [וע"ש בהערה שהבאנו לחלק בין בסים לדבר האסור בחפץ של חבירו בשבת להמג"א, לדין קנינים]. ולפי"מ שהעלינו בזה דאמנם א"צ בקנינים שיעור ביטול קבע אתי שפיר דברי גאון, ו'של נכרי' דנקט לאשמעינן הא גופא, דאף שיסוד הקנין הוא התיקון בגוף הקרקע מיהא לא בעינן שיהא קבוע אלא דבארעי נמי סגי – ובשיעור מועט כזה לא שייך להיקרא 'ביטול' - ומשו"ה הוא דהוי חזקה ב'של נכרי' ג"כ.

[ה]. [ולכאורה אפשר לומר עוד בענין יפוי המצעות להר"י מיגש, דאמנם אין בזה כלל משום ביטול ומעשה בגוף הקרקע, אלא דביופי לחוד ששיוו המצעות לקרקע מגדרי חזקה הוא לקנות עי"ז בנכסים אלו ואף שנשארים והם חלק נפרד מהקרקע [עי' לעיל אות ג' שהבאנו סברא זאת], אשר לכן אף אין לנו שישהו המצעות שיעור קבע כיון דא"צ כלל שיבטלם להיותם בכך תוספת וחלק מהקרקע. [מיהו שיעור מועט וודאי בעינן שישהו המצעות ע"ג קרקע, כמש"כ באו"ק ג']. אמנם זאת, דאף שאין לנו מעתה לפי"ז בהא דנכסי הגר שנלמוד מכאן לענין שבת דהוי הצעת המצעות מעשה בגוף הקרקע, מ"מ מהסברא לומר דבביטולן לשיעור קבע מיקרי שפיר שמוסיף על הקרקע ואסור משום בונה]. - מיהו פשטות הדברים כפי שהארכנו בזה, וכן העלינו באו"ק ג', דלהר"י מיגש מיקרי יופי המצעות מעשה בגוף הקרקע.

[ו]. מעתה לענין תמונה שבתחילת מאמרינו לעיל אות א', אם מותר לתלותה ע"ג כותל בשבת בשדעתו שתשהה שם למשך זמן קבוע. - לפי"מ שהעלינו (באו"ק ג') דיופי המצעות בשקבען מיקרי לענין שבת ג"כ מעשה בגוף הקרקע, וכציור וכיור, לפי"ז בתמונה נמי לכאורה מיקרי מעשה בגוף הקרקע ואסור. וע"ש (אות א') מש"כ בדעת החזו"א שמסתפק בזה, דהיינו כיון שהיא חפצא של נוי וערך חשוב לעצמה אפשר דלא אמרינן שבטלה לקיר, ולהאמור עדיין יש לעיין בזה, דאף שאינה בטלה לקיר מ"מ כיון שבדעתו שתשאר שם באופן קבוע והרי הבית מתיפה בכך אפשר דשפיר חשיב יופי זה להתחייב עליו משום בונה, [וע"ש שהבאנו סברא זאת].

ובדעת שו"ע הרב והמשנ"ב שם שהתירו בסדינין המצויירין [ובתמונה] אף בשקבען, לכאורה יש לעיין בדבריהם בפשטות דאמאי אינו

אסור בזה משום בונה [וכקושית החזו"א]. ואפשר דטעמם היינו משום שאין זה דרך בנין להתחייב עליו מדאורייתא, ומש"כ 'שאינן עשויין למחיצה' היינו דבכך מותר אף מדרבנן. דבר זה מתורתו של ק"ז ה"ברוך טעם" זצ"ל למדנו, והוא בספרו "עטרת חכמים" חאו"ח סי' ו' דף ו' טור ד', במש"כ ע"ד המג"א שם סק"ב [לעיל מהא דסדינים המצויירים] בענין פרוכת לתלותה בשבת דשרי כיון שיש בלא"ה דלת לארון אינו תלוי אלא לצניעות [ומקורו מתה"ד סי' ס"ח], דמה בכך שאינו אלא לצניעות הרי הוא תולדה דבונה והבונה כ"ש חייב, אלא ודאי דאף שקבוע תדיר אין זה דרך בנין ואינה אסורה מדאורייתא, אלא דמשום הא לחודא עדיין ליתסר מדרבנן, לזה בא הטעם דבלא"ה איכא דלת לארון דבכך מותר אף מדרבנן. ועעו"ש שכתב, דאף בהנחת לבנים ע"ג הקרקע אי ליכא בהו שום חיבור בטיט לא יעלה על הדעת שיהיה ע"ז שם בנין מדאורייתא ע"כ. ואי הכי הוא, לכאורה מיושב נמי הא דלדעתם ז"ל לא מיחייב בזה משום היופי כאמור שהוא כמעשה בגוף הקרקע, שאין זה דרך בנין להתחייב עליו בשבת.

ואם כנים אנחנו בזה, אפשר דהא שהנחנו דיופי המצעות מיקרי להר"י מיגש מעשה בגוף הקרקע ולא אמרינן שאין דרך בנין בכך, יש לחלק בין מצעות לסדינין המצויירין, דהיינו דווקא במצעות שבהנחתן ע"ג קרקע אף הן כרצפת הבית לדרוך ולצעוד עליהן בשופי וכארעא סמיכתא הוא, משו"ה חשיב נמי היופי שבהן כמעשה בגוף הקרקע, משא"כ בסדינין המצויירין שאין בתלייתן על הקיר שהן כחלק ממנו אלא זאת שבאין לייפותו [וכ"ה בתמונה], לכן אמרינן שאין ביופי שבהן משום דרך בנין ומעשה בגוף הקרקע [ודי בזה להתיר אף מדרבנן, וא"צ טעם נוסף לכך כבסדינין עצמן ועוד שהבאנו].

ז

היו המצעות מוצעין למשך שיעור זמן של קבע,

האם מותר לסותרן בשבת [וכן בתמונה, לפי"מ שהבאנו בדעת החזו"א דאסור לתלותה על הקיר בשבת כשמבטלה לשיעור קבע - האם מותר באופן זה להורידה בשבת, ויתבאר מהא דמצעות שלפנינו בזה].

אחר שהעלינו בענין מציע מצעות בשבת בשיעור קבע דחייב משום בונה, מעתה נבוא לבאר בעזהי"ת אם אסור נמי לפרקן משום סתירת בנין. ונקדים תחילה בענין סתירת מחיצה המתרת בשבת.

עי' שמירת שבת כהלכתה ח"א פכ"ד סעיף ל"ח שכתב, כשם שאסור לעשות מחיצה מתרת כן אסור לפרקה בעודה משמשת כמחיצה מתרת, אך לאחר שאין עוד כל צורך בה ושוב אינה משמשת כמחיצה מתרת הרי מותר לפרקה ע"כ. ובהערה שם אות קל"ג הוסיף ע"ז וז"ל: כי רק העמדת המחיצה היא דאסורה מפני שמתרת, ולא פירוקה. שמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א וכו' עכ"ל. ועי' בשש"כ תיקונים ומלואים מאת הגאון זצ"ל, שכתב וז"ל: לפני 'שמעתי' להוסיף: שהרי לא חושב כלל על ביטול שם מחיצה וכו' ע"כ.

ולכאורה יש לומר דהיינו שאינו חושב אלא לסתור המחיצה ולא את ה'מתרת' המהווה את ה'מחיצה' שתיקרא כן לאיסור שבת, דלא שייך ענין דעתו בזה אלא בהקמתה שבאה להתיר ומחשבתו לכך אך לא בפירוקה. ואפשר דהיא זאת כוונתו ז"ל[ז]. אמנם יש לדון בזה, דלכאורה מה בכך שאינו חושב בסתירתו לביטול שם ה'מתרת', והרי סו"ס לפנינו עתה בזה 'מחיצה' שחל עליה שם זה לענין שבת ע"י מחשבתו תחילה בהקמתה להיתר, ונמצא סותר 'מחיצה' דאסור.

ולענ"ד היה נראה לומר באופן אחר והוא, דכיון שבעצם מעשה הסתירה [ואף סמוך לכך והוא בדעתו לסתור] שאינו חפץ שוב ב'מתרת' ובכך שחלפה הלכה לה, נמצא מעתה שסותר מחיצה שאינה מתרת ולכן הוא דמותר.

ומעתה אם כנים אנחנו בהנחה זו, אפשר דאף במצעות שבענינו אין בפירוקן משום סתירת בנין בשבת. והוא, דאף שביטלן מלפני השבת למשך שיעור קבע, מ"מ כיון שגילה דעתו בעצם סתירתן [ואף סמוך לכך כנ"ל] שאינו חפץ שוב ביופי זה ליפות בו את הבית ובכך שבטל מהן תורת 'בנין' ו'תוספת בנין', מעתה אין בפירוקן משום סתירת בנין בשבת.

[עוד זאת, דלכאורה יש במצעות מה שאין במחיצה המתרת, שכן במצעות כל תורת בנין שבהן אך ע"י ביטולן שבדעתו למשך שיעור קבע הוא, ובמחשבתו לסותרה מעתה אין לפנינו בזה בנין ולא כלום. משא"כ במחיצה המתרת כאמור, שעדיין מחיצה קיימת ועומדת לפנינו אך אמנם בלי ה'מתרת' עמה ודו"ק].

ועעו"ש בשש"כ תיקונים ומלואים מהגאון ז"ל, דאחר שכתב כנ"ל, ציין לעיין בשו"ע הרב סי' שע"ב סעיף כ"ב [והוא בענין גדיש של תבן שבין ב' חצרות דאסור ליתן מן התבן לתוך קופתו להאכיל לבהמתו, שכתב בתו"ד במוסגר וז"ל: ועוד שכיון שסמכו עליו למחיצה להתיר טלטול יש איסור בסתירתו מד"ס וכו' ומתוך שהוקצה בין השמשות מחמת איסור סתירה הוקצה לכל השבת ע"כ. דלכאורה משמע מיניה דס"ל שאין היתר כלל בסתירת מחיצה המתרת בשבת], וכתב וז"ל: התם מיירי ששמשה בין השמשות למחיצה המתרת שאז אסור לפרקה ולכן נעשה מוקצה לכל השבת, משא"כ במחיצה מבעוד יום לאמצע הלילה שפיר יכול גם בביה"ש לחזור ולפרק, ואע"ג דגם התם שפיר שרי בלי מחיצה משום טעמא דכיון שהותרה הותרה, מ"מ עדיין שם מחיצה עליה ואסור לפרקה, כמבואר שם בראשונים במס' עירובין עט, א. אך צ"ע דגם בשימשה בין השמשות למחיצה מתרת, מ"מ היה מותר להזיז קצת ולא היה ממש מוקצה ע"כ. ובספר מאור השבת בתשובת גאון ז"ל, מכתב י"א אות א', כתב דאסור לפרקה בעודה משמשת כמחיצה מתרת, ודבר זה סברא היא שאם עושה

ז. וכן משמע ממש"כ שם בסמוך אח"ז וז"ל: אך אם מכוין לביטולה בכדי להצטרף למנין צ"ע וכו' ע"כ. אגב, יש לעיין בכוונתו, דלכאורה הא דסותר כדי להצטרף למנין גדר בונה הוא זה ולא סותר וצ"ע.

מחיצה מתרת עבור צרכים של קטן דוודאי מותר לפרק ולטלטל גם בשבת אף אם המחיצה נשארה עד השבת [כיון דשוב אינה משמשת בשבת כ'מתרת'], והאמור בשו"ע הרב היינו על בהשמ"ש ואז הרי היתה ממש מחיצה מתרת ואסור משום מיגו דאיתקצאי ע"כ.

נמצא לדעת גאון במסקנת דבריו, דאסור לסתור מחיצה מתרת בעודה משמשת כ'מתרת', ואם שימשה לכך בבין השמשות אף דשוב אין עוד צורך בה אמרינן דנעשה מוקצה לכל השבת [לדעת שו"ע הרב]. מיהו לפימש"כ לעיל בטעם ההיתר שהוא משום דבעצם מעשה הסתירה אמרינן שחלפה הלכה לה ה'מתרת', אפשר דיש לחלק מהא דגדיש, ודווקא התם שאף בלי רצונו ב'מתרת' הרי מציאות קיימת של חילוק רשויות לפנינו בגדיש זה שבין ב' חצרות, לכן אמרינן דאסור לסותרו ומיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא. משא"כ במחיצה שעושה בבית בשביל צרכים וכיוצא, דבלי ה'מתרת' עמה אין לפנינו שתשמש המחיצה ולא כלום, אפשר שפיר דמותר לסותרה אף בעודה משמשת כמתרת, מטעם האמור דכיון שאינו חפץ שוב ב'מתרת' אמרינן דחלפה הלכה לה.

[**וכשנתלכלכו** המצעות ואין בהן ליפות, לכאורה הדבר פשוט שמותר להסירן ואין בזה משום סתירת בנין בשבת. ועי' בסמוך (אות ח') מש"כ עוד בענין הסרת מצעות מלוכלכים בשבת].

ח

היתה רצפת הבית מכוסה במצעות מלוכלכים, האם מותר להסירן בשבת כי תיראה הרצפה והיא יפה. בתשו' נתה"מ שבחו"מ סוס"י קצ"ב אחר שהאריך בנידונו, דנקיון העפר של בנין לא הוי חזקה לקנות בזה, כיון דבשבת נמי אינו חייב אלא דווקא בקסמין ועשבים שהן מחוברים בגוף הקרקע, והביא ראיה מהמרדכי פרק חזקת הבתים שלמד נטילת גבשושית משבת לקנין, אלמא דאינו קונה בחזקה רק בדבר שחייב בשבת [כמובא לעיל אות ו' או"ק א']. כתב, אבל ודאי דמפנה מטלטלין מהשדה לצורך חרישה לא נקרא עושה מעשה בגוף הקרקע, רק למציל ומפריש העיכוב מהקרקע, וכמגרש בהמה מהשדה כדי לחרוש, וגרע ממבריח ארי (ב"ק נח.) דלא קנה וכו' ע"כ. ושם אח"ז בתשובה להאבני מלואים [שחולק עליו], כתב עוד בד"ה ומה שהביא, דלענין קנין בעינן דבר שיש בו תיקון ארץ ממש ולא שיהיה נראה כמתקן ארץ, וכל מה שאינו נקרא תיקון הארץ לענין שבת לא מיקרי תיקון הקרקע לענין קנין, ושפיר הוצרך המרדכי להביא ראיה על הנוטל גבשושית משום דהוי בונה לענין שבת, וגם הוצרך למינקט גבשושית שהוא מחובר בקרקע ולא נקט סתם המסיר דבר המונח על הקרקע, אלא ודאי דהמסיר דבר המונח על הקרקע, או המגרש בהמות ואפילו אריות מהקרקע כדי שיהיה יכול לחרוש ולזרוע לא הוי חזקה, דזה לא הוי תיקון גוף הקרקע, דהקרקע מיתקן וקאי רק אריה הוא על הקרקע ומבריחו וכו' ע"כ.

הנה כי כן מדברי נתה"מ, לענין הסרת המצעות המלוכלכים בשבת נמי לכאורה פשוט שאין בכך משום בונה, הוא יופי הרצפה שנגלה ונראה ע"י כך, דאין זה אלא כארי על הקרקע ומבריחו.

[ומצד המצעות עצמן שנתבטלו לקרקע בשיעור קבע - עי' באות הקודם שהארכנו אם שייך בזה משום סתירת בנין בשבת].

מורינו מרא דאתרא שליט"א

קידושין שנמצאו בהם פסול וקידשוה שוב במעות שבידה, ואי העדים צריכים להכיר את המתקדשת.

יום ב' ראה תשמ"ז

שלומים אלף, ממגן האלף, יוסף עליכם ככם אלף, מהררי אלף, ומצדו יפול אלף, עדי והקטון יהיה לאלף, ידידי המשובח והמפואר, חדתי מלא עתיק, מו"ה שמואל שליט"א.

אחדשה"ט כמשפט,

אבא למלא אחר דבריך ששאלת בעובדא דהוי בקידושין שלאחר זמן מועט נתעורר ספק אצל אחד מהעדים שלא שמע אמירת הבעל ואמרו לו לחזור ולקדש ולומר שוב וייחדו שני העדים ולקחו ממנה הטבעת עבור מעשה קידושין השניים, ויש לחשוש שיהיה בקידושין הראשונים הקנאה גמורה של הטבעת, ואשה הרי אינה בקיאה בדיני הקנאה וממילא בעת שהחזירה את הטבעת אולי לא גמרה דעתה לשם קנין או שנתנה לו בתורת שאלה וכיו"ב. והשתא אפי' אי נימא דאדעתא דקידושין יהיב וכיון שנתבטלו הקידושין מעיקרא ממילא הוי נתינה בטעות שלא סמכה דעתו להקנות לה מ"מ יש כאן מיחוש לקידושין הראשונים דהא שניהם מודים. ואמר שם חכם אחד שמוטב ליקח טבעת אחרת.

אך בפשטות אף אם לא אמרה בפירוש שמקנה לו המעות שנתן קודם בתורת קידושין שמה נתינה דעי' רמ"א אבע"ז סי' כ"ז סוס"י ג' במקום דלא הוי קידושין צריך לחזור וליטול הכסף ממנה וליתן לה בתורת קידושין ע"כ, ועי' באבנ"מ סק"ט כיון דכל בסתמא לא לשם מתנה יהיב כמו"ש הר"ן והרשב"א מ"מ פקדון נמי לא הוי אלא הלוואה וכיון דניתן להוצאה אינה מקודשת עד שיחזור ויטול עי"ש, ובזה מיושב קו' הט"ז שכ' הבי"ש דבה' גיטין א"צ ליטול וליתן אלא אומר לה אך קידושין שאני כי הכסף ברשותה לשם הלוואה ולא נתן לה ולא מידי והבן, ועי' בח"ם סי' פ"ב ובפ"ת שם שהאריכו בזה, וא"כ בקדשה במעות צריך ליטול ממנה פרעון ההלוואה שלא יהיה מקדש במלווה משא"כ בטבעת דהתם ליכא טעמא דמלוה להוצאה ניתנה וממילא לא קנתה החפץ מעולם ואז א"צ אפי' הקנאה דדיליה נותנת לו, וגם בגדר הלוואה י"ל דממנ"פ אי זכתה בהלוואה הרי שהקנה לה לשם זה וא"כ מיד כשתובעין ממנה להחזירה בוודאי אדעתא דמה ששקלית ואין לחשוש בזה כל שחזרו המעות לידי הבעל והני מילי כשאינה מסרבת ליתן ולא לקחו מידה בכח דאל"ה היה מקום לחשש.

ומעיקר הדין נראה דאפי' אם לא נתכוונה בפירוש להקנות אלא סתמא יש לנו לומר שסמכה

דעתה בזה על מסדר הקידושין אדעתא דרבנן דאם צריכה להחזיר הנתינה שיהיה בתורת הנתינה או הלוואה כדין מה שאומרים לה, ועי' סי' כ"ח סעי' י"ט להדיא דאם אומר בפירוש שמכוין לשם קידושין מקודשת ואם לאו הוי ספק קידושין ויבואר להלן, ואף שי"ל שסמכה דעתה עם הנתינה שיחזירו לה תיכף את הטבעת וא"כ לא היה נתינתה נתינה מעליא ומה מועיל מה שסומכת על מסדר הקידושין דהא לא לגמרי סומכת כי בטוחה היא שיחזירו לה וממילא לא הקנתה לו בלב שלם כדין קנין גמור, אך ודאי סברה דהנתינה שנתן מקודם לאו מידי הויא ומסתמא לשם קידושין נטלו הימנה וכוונתה תמיד שיהיה החזרה באופן המועיל ביותר, ולכן בדיעבד יש מקום להקל, דאל"כ תמיד גם על עצם הקידושין נמי ניחוש דלא ידעה ולא בקיאה שצריכה לקנות א"ו דדעתה על כל מה שיורו לה, וה"ה לענין הטבעת.

והדברים מפורשים ברא"ש פ"ק דקידושין בסוגיא דמעמ"ל דהמקדש בטבעת שאולה והודיע למשאילו שע"מ לקדש בה לקחו מקודשת, דאגן סהדי שדעתו ליתנו בכל יפוי לשון שמועיל דאדעתא דהכי מוסרו לידו, אם לא יועיל לשון שאלה יתפוש בו לשון אחר שיועיל לקידושין, דכו"ע לאו דינא גמירי והיו סבורים שיועיל לשון שאלה ולעולם אומדין דעתו כיון שמסרן לקדש בו האשה שיועיל בלשון המועיל, ע"כ. ובטו"ז הל' ציצית סי' י"ד סק"ה רמי מדידה אדידיה בשאר דינים דמצריך שיאמר בפירוש לשון המועיל, ותי' דבקידושין פסול הגזילה הוא מצד הסברא דבעינן שיתן לה כסף וע"כ שפיר אמרינן דזה השואל לו טבעת לקדש בו נתכוון באופן המועיל משא"כ במקום דבעינן לכם עי"ש, וכ"מ בהל' לולב סי' תרכ"ח דאם נטל לולב חבירו בסתם בוודאי נתכוון ליתנו לו במעמ"ל ולא בשאלה בכדי לצאת יד"ח המצוה ואומדין דעתו לזה יעו"ש.

ועי' ב"ב ע"ו ע"ב באמר לו לך משוך וקני אי יכול גם לקנות במסירה ופליגי אי קפידא יש לו בקנין שדוקא כך יהיה עי"ש, וכיו"ב הסכימו הפוסקים הגרע"א קמא סי' ל"ז והמחנ"א הל' קנין משיכה סי' ד' וכן מבואר בטור סי' ר' ולהדיא בכ"מ פי"ז מהל' גזילה דאע"פ שאמר בקנין מסירה בעינא לקנות ולא מצי קני מחמת סיבה ובין כך עשה נמי קנין משיכה דכיון דעסיק במעשה קנין מהני ליה אע"ג שלא נתכוין עליה בפירוש דסתמא רוצה הוא קנין המועיל וזה שפיר מיקרי כוונה לקנין.

אך מה שהערת לי דאולי יש לצרף ספק שאמרו העדים שלא ראו ולא הכירו את המתקדשת כיון שהיתה מכוסה בהינומא וא"כ אין כאן קידושין למפרע ובזה יהיה עילה לביטול הקידושין של ספק וממילא לכו"ע לא קנתה הטבעת. הנה המבי"ט בתשו' ח"א סי' רכ"ו החמיר מאד בכל חסרון ידיעה והכרה בטיב האשה אם היא א"א או פנויה או שאינה מהעריות וכדומה, ובסופו הביא מ"ש הרשב"א ז"ל דאם לא ראתה המתקדשת את העדים כיון שהמעות בידה כפקדון צריך שיחזור ויאמר לה הרי את כו' כי בזה שייך גם שהיא תכיר העדים שייחדו וגם העדים שיכירו אותה,

ועי' שם סי' שכ"ח לחזק דבריו דכן הוא בבעל ובעדים, ובסי' של"א הקיל עוד דאם קידשה בלילה בענין שלא היה אור לראות מי המתקדשת אין כאן בית מיחוש לקידושין עי"ש באורך, אך באבנ"מ סי' ל"א סק"ד מבואר להדיא כיון שהדבר נעשה בפומבי והכל יודעין מי הכלה אין צריך שהעדים יכירו ויראו את פני הכלה יעו"ש באורך שזה גדר חזקה וידיעה ולא דין עדות, ואפשר דאף המבי"ט מודה בענין שראו אותה מקודם סמוך לקידושין באותו המקום או שידעו בבירור מיהו המתקדשת אע"פ שלא ראו אותה שוב בשעת מעשה הקידושין דבכה"ג אינו מעכב אך מדבריו אין הכרע.

ועי' ב"י חו"מ סימן ז' דאין צריך להזמין ולייחד עדים מקרב הקהל שיעידו על הקידושין דאם אתה אומר כן פסלתינהו לכולהו כתובות וקידושין שמעשים בכל יום שמקדשים בפני קרובים ורחוקים ואינם חוששים שמא הקרובים נתכוונו להעיד ותהא אף עדות הרחוקים בטלה דע"י מחשבה בלבד אינו נעשה עדות עי"ש [ועי' רמב"ן ב"ב דף קי"ד ורשב"ם שם] הרי דדין העדות בקידושין אינו אלא כשבאין להעיד וכל שלא היה בצנעא הוי קידושין כשרים.

(והנה ז"פ דאין זה ענין למ"ש בסדר גט למהר"י מינץ להחמיר בכל קידושין שעושים בלילה דהוי ספק קידושין דעי' שעה"מ ריש הל' גירושין בטעם הדבר דמקיש הויה ליציאה וא"כ מאי שיאטיה לכאן, ועי' בחכם לב אבע"ז סי' כ"ו או' ח' דאפי' אם ידליקו נרות צ"ע בגיטין אם מהני דזה גדר בי"ד שאין דנין בלילה והזמן גורם וה"ה לגבי קידושין מצד ההיקש, ושלהי גליון בחד מתשו' הגרעק"א יש מזה עוד ואיני יודע מקומו כעת) .

וא"כ אין מזה לדעת האבנ"מ ולפי מנהג העולם להקל בזה כדי לבטל הקידושין וממילא שפיר צריך לסמוך על מ"ש מקודם בשם הרא"ש ז"ל, וסמכה דעתה על מה שיורה לה מסדר החופה.

ואחתום בברכה נאמנה, משוכן מעונה, דו"ש בלונ"ח

מורינו מרא דאתרא שליט"א

איגרת לבנו החתן שליט"א
בענין לדידי שוה לי בדבר שאינו שוה פרוטה

י"ב טבת שנת "אהב ימים לראות טוב" לפ"ק

שוי"ר לבני היקר מחמד נפשי, השוקד על דלתי התורה יניק וחכים ה' שמואל אליהו נ"י בישיבה הק' יע"א.

אחדשה"ט,

שמחתי מאד להשתשע בדבריך הנעימים בענין הנלמד בישיבה ונהניתי מחשקך ושאיפותיך לגדול בתורה ובחכמה ויראת ה' טהורה, ואענה על השאלה כדי לעודדך ולחזק ידיך שיהיו דברי תורה נר לרגלך ובהם תהגה יומם ולילה כו'.

הנה בגמ' קידושין דף י"ב ע"א קדשה בתמרה אפילו עומד כור תמרים בדינר מקודשת חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, ומקשינן והא אנן תנן ב"ה אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה, לא קשיא הא בקידושי ודאי הא בקידושי ספק. ומשמע מכאן דאין הקידושין ודאי אלא לחומרא כיון דאפשר לעשות שהך תמרה תהא שוה פרוטה ע"י שתוביל אותה למקום שאין מצוי תמרים, ולפ"ז נפרש כך דבאמת קידש הבעל באופן שאין כאן כסף בכלל רק האשה יכולה לגרום להעלות את השוויות של התמרה על ידי "מדי" לכן י"ל דהוי קידושין לכל הפחות מספק.

והנה הזכרת דהר"ן דף ז' בסוגיא לדידי שוה לי נסתפק אי יכולה האשה לומר על דבר שאין שוה פרוטה לדידי שוה לי דאפשר דכיון דלא שוה מידי אינה יכולה לתת לה דין של כסף כיון שהוא דבר שאין לו חשיבות משא"כ כשהחפץ שוה פרוטה רק אצלו חשוב הוא יותר מאצל שאר בנ"א ושוה בעיניו כמה סלעים יותר מכדי שויין בזה אמרינן לדידי שוה לי.

ונסתפקת לפי ספיקת המל"מ (פ"ה מאישות ה"א) המקדש אשה חולנית בתרופות של איסורי הנאה אי מקודשת, דהא מצד הנותן לא היה נתינה של שוה פרוטה דהא איסורי הנאה נינהו אולם מצד האשה יש כאן פרוטה, וקוטב הספק אי אזלינן בתר המקדש שיתן ממונו פרוטה או בתר האשה שתקבל פרוטה או הנאת פרוטה, עי"ש שהביא מהרדב"ז בתשו' ח"ז סי' ל"ז דכיון שאינו יכול לסחור בהן אינו ממון לקדש בו את האשה (ויש סתירה מדברי הרדב"ז בתשו' שם סי' ל"ו שהעלה דאם זרק לה [וה"ה שלח לה] קידושין ולא היו שוין פרוטה ולא הספיקו להגיע לידה עד שנתייקרו ועמדו על פרוטה דמקודשת דבתר דידה אזלינן עי"ש במל"מ, ובריטב"א אלגאזי בכורות פ"ה אות נ"א דף נ' ע"א ד"ה איברא שיישב זאת), וחקרת אם הדבר אינו שוה לכל העולם רק להמקדש ולהאשה לשניהם שוה הדבר

יותר כגון שהדבר ירושה להם מאבותיהם דבאמת שוה להם ולכל בני משפחתם יותר מלכל העולם אי גם בהאי גוונא נסתפק המל"מ, וצדדי הספק הם דהרי מה שנסתפק הוא מחמת שאין מצד הנותן שוה פרוטה דמצדו אסור הדבר בהנאה ולא שייך בזה שוה לי אבל כאן הרי גם מצד הנותן יש לה שוה פרוטה כיון דלדידיה שוה ליה וגם לדידה שוה א"כ נעשה הדבר באמת שוה בעני שניהם שוה פרוטה אבל י"ל איפכא דכיון דכל העולם אינם רואים בזה את השוה פרוטה אינו קידושין גמורים. ועוד נסתפקת אי גם בכה"ג קיימים דברי הר"ן דאין לעשות מפחות שו"פ שוויות אפילו אם לדידהו שוה להו, דיש לומר דוקא אם זה כלפי האשה בלבד דהוא מקבלת פחות משו"פ ורוצים שיהא אצלה לבד חשיבות של שו"פ אבל אם היא מקבלת דבר שהוא יקר ערך גם בעיני הנותן הרי שהיה נתינה וקבלה השוה בעיניהם פרוטה וצ"ע.

והנראה דבספר בני אהובה (להגה"ק מהר"י איבשיץ זיע"א) פ"ה מאישות הל' א' רצה ליישב סתירת הרדב"ז דלעיל דיהיה נפק"מ טובא בין זרק לה קידושין שלא היו שוים אז פרוטה לנתן לה איסוה"ג, דבענין שזרק לה פחות משו"פ ואם תרצה עכשיו להחזירם לו [כגון אם נימא שאין הקידושין חלים] תתחייב להחזיר פרוטה שלמה א"כ הוה שעת קבלת המעות אצלה כאלו נתן לה עכשיו פרוטה כהלכתו משא"כ המקדש חולנית באיסורי הנאה אף דלדידה שוה לה שאינו צריכה עכשיו להוציא מעות אלו אבל אם תחזיר לו זאת גם עכשיו אינו אצלו שוה כסף כלל וא"כ במה מקדשה עיש"ה. הרי לן דאנן צריכים שיהיה אפשר להחשיב את השוויות בזמן קבלת הקידושין שיהיה שוה לשניהם כגון אם נימא שחוזר הקידושין תתחייב לשלם שוה פרוטה כפי שהדבר שוה בעיניו וממילא לשניהם איכא פרוטה זהו צד אחד.

ועי' קידושין דף ז' ע"ב בעי רבא שתי בנותיך לשני בני בפרוטה מהו בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא או דלמא בתר דידהו אזלינן והא ליכא תיקו. ולפי הנראה שזה היה ספקת הגמרא אי מסתכלין על המקדש שיהא חסר לו פרוטה ומקבל הקידושין שיבא לידו פרוטה, או דלמא אין זה מספיק מה שהוא הוציא ממונו פרוטה דאנן צריכין שיהא באמת לכל אחת מהמתקדשות פרוטה שלימה ואי לאו אין כאן תורת ליקוחין וקידושין אפילו אם נתרצתה ואמרה לדידי שוה לי, וכן העיר הרדב"ז. אך האבני מילואים סי' ל"א סקכ"ד הביא דשיטת התורי"ד בסוגיא מוכח דאזלינן בתר הנותן ועי"ש ראיות להיפך דבתר המקבל אזלינן עי"ש.

ב. בחידושי הרשב"א שבועות ל"ט ע"ב כתב דאם הוא מקדש בכלי שהוא פחות משוה פרוטה אע"ג דבענין פרוטה מ"מ כיון שהוא ראוי למלאכתו חשוב הוא כפרוטה וכיותר מפרוטה, והקצוה"ח סי' פ"ח סק"ג כתב שלא כרשב"א ונראה לו דודאי לא מהני לקידושין והביא ראיה מקידושין דף ג' דאמרינן דאשה אינה נקנית בחליפין כיון דאיתנהו בפחות משו"פ ולא מיקניא נפשה דזילא לה, והנה לעשות קנין חליפין בענין כלי, דפירי לא עבדי חליפין כמבואר בב"מ דף מ"ז

ע"א. והאבנ"מ הביא ראיה נוספת נגד הרשב"א מקידושין דף י"ב ע"ב ההוא גברא דקדיש בצפתא דאסא דאמרה ליה והא לית ביה שוה פרוטה וכו', והנה ציפתא דאסא הוא כלי, ואם נימא כהרשב"א דכל שיש לו שם כלי וראוי למלאכתו יש חשיבות של פרוטה אפילו אם במציאות הוא שוה פחות הו"ל למימר דצפתא דאסא שאני דאפילו אם אנו שוה פרוטה מכל מקום כלי הוא ובכלי אפילו בפחות משוה פרוטה נמי מתקדשת אלא מכאן ראיה נגד הרשב"א דאפילו בכלי בעינן שוה פרוטה, (ובזה י"ל דהר"ן הולך בשיטת הרשב"א ואינו מודה לראיות הקצות וס"ל דדוקא על מטבע שפחותה מפרוטה י"ל כן כיון דאין בה שווי לאף אחד בעולם ובמציאות אינו שוה פרוטה משא"כ על כלי דבעצם השויות שלה הוא באמת פרוטה מצד ההשתמשות).

ולפי הראיות הללו משמע דאפילו אם יהיה הכלי שוה בעיני שניהם כפרוטה וכסברת הרשב"א שהוא ראוי למלאכתו אפילו הכי לא שייך לומר סבר לדידי שוה לי .

ג. אך יותר נראה לפשוט ספיקתך מהגהת מל"מ [הו"ד בפ"ת סי' ל"א סק"א] שנסתפק אם קידש את האשה בחפץ של מצוה כגון אתרוג או ציצית דמצד עצמו אם ימכרנה לכל העולם שאינם חייבים במצוה אינו שוה פרוטה אבל לישראל הוא שוה הרבה יותר מפרוטה כיון דאפשר למעביד בהו מצוה אי הוי כפרוטה או לא. וזה ממש כדבריך דכיון דיש כמה אנשים בעולם שבאמת בעיניהם הדבר יקר ושוה להם יותר מפרוטה אין מסתכלים על השוויות האמיתי של החפץ רק האנשים שלהם שווה להם באמת יותר הם הקובעים, ומנא אמינא לה - רק מזה שאם יקדש את האשה באתרוג אחר סוכות כבר אפשר דאין האתרוג ראוי להיות שו"פ אלמא דהחשיבות שבעיניהם הוא הגורם להשווי.

ובאמת דעיקר דין שווה ממון תלוי בזה דהדבר נקבע ע"י מחיר שאנשים בשוק ישלמו עבורו וא"כ השויות נקבע ע"י מה שאפשר להרויח על ידו במשא ומתן, וא"כ אם הוא שוה לכמה האנשים וכבר שייך לקבל ע"ז סכום של פרוטה מיקרי שוה פרוטה.

ויש בספק זה אריכות בין הפוסקים בשו"ע שם ובאוה"פ, וממילא ספיקתך תלוי לפי השיטות דאזלינן בתר החפץ של מצוה מהו שוה באמת א"כ אף כאן אפילו אם הדבר בירושה אצלם ויקר בעיניהם מ"מ בפועל אינו שו"פ [ולדידי שוה לי הוא מפרוטה והלאה] אבל להשיטות דבשעת המצוה הרי שוה הדבר וגם יכולים אז לקבל סך של פרוטה ולדוגמא אם תרצה תוכל מיד למכרו לאחר הרוצה לקיים המצוה תמורת שו"פ הרי הדבר שוה פרוטה מחמת הסיבה וה"ה בירושה דהפרוטה נקבע ע"י שיש לה קונים. ועכ"פ ספק קידושין בוודאי איכא הכא.

ועתה בני לך בכחך זה חזק ואמץ, אל תערץ ואל תחת כי עמך ה' אלקיך בכל אשר תלך, והוי לגבור חיל לעשות חיילים בתורה ובמצות רק חזק אמץ.

יום ה' לסדר ולפרט "ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד" לפ"ק

אביך דו"ש בכל עת

הגאון ר' משה קליין שליט"א

ראש כולל 'משנה הלכות'
ומח"ם כרתי ופלתי המבואר
ירושלים ת"ו

כמה דינים באיסור כניסתם של כהנים לבית הרפואה (בית חולים)

למה מותר לכהנים ליכנס לבית שיש שם הרבה אנשים ואין חוששין שמא ימות אחד מהם ח"ו

א. מותר לכהן ליכנס לבנין שיש שם הרבה אנשים ואין לו לחשוש למיתה היינו שימות אחד מהם ונמצא דהכנים את עצמו למקום שיהיה עליו טומאה דאף על פי שסוף כל אדם למות, מכל מקום יש לכל אדם באשר הוא חזקת חיים שהיא חזקה דמעיקרא שיחיה ולכן לא חיישינן שמא מת. ומכל מקום קשה דהרי קי"ל שמא ימות חיישינן וכמו דאמרינן דמהאי טעמא לא יאמר כאשר רוצה לנדב קרבן עולה לה' עולה אלא עולה לה' דחיישינן שמא ימות לפני אמירתו עולה ונמצא דהוציא שם שמים לבטלה, וכן מבואר להדיא בגמ' גיטין (כח' ע"א) שמא ימות חיישינן.

וי"ל כמו שכתב המהר"ם שיק בתשו' דהאי חששא דשמא ימות הוא חששא דרבנן וראיה לזה הביא דמה"ת אין עוברין על נדרים ונדבות עד אחר ג' רגלים שרק כאשר עובר זמן רחוק כזה עוברין על בל תאחר, הרי דמה"ת לא חיישינן למיתה ומה שאמרו לחשוש חששא דרבנן הוא עיי"ש. אם כן הכ"ג בנידון דידן י"ל דכאן דהוי חששא דרבנן דמה"ת אין לחשוש לא החמירו חכמים על כהן שלא יהא אסור ליכנס למקום שיש רבים מהאי חששא דאם לא כן לא יהא להם חיים. ודרכיה דרכי נועם.

עוד יש לומר דהמקור לחלק בין שמא מת לשמא ימות דשמא מת לא חיישינן שמא ימות חיישינן הוא בגמ' גיטין הנ"ל והגאון הנודע ביהודה בתשו' יו"ד מהדו"ק (סי' נ"ה) הבין החילוק דאצל כל אדם אנו דנין בשני אופנים כאשר דנים על לשעבר אם כבר מת אמרינן שלא מת עדיין אבל כאשר דנין על לעתיד אם ימות אמרינן דבוודאי ימות, ומהאי טעמא הסביר למה חייב לפרוש מאשתו כאשר הגיע עונת הוסת הרי קיי"ל וסתות דרבנן וספק דרבנן לקולא אלא יש לומר דוסתות דרבנן היינו כאשר עבר הוסת ואנו דנין אם ראתה אשה זו כבר דם אבל על לעתיד לא אמרינן דהוי מדרבנן אלא מה"ת דדומה לחשש שמא ימות עכ"ד. והנה לפי הבנתו בפשטות דברי הגמ' יוצא דנתחזק השאלה למה מותר לכהן ליכנס למקום שיש הרבה אנשים טהרי יש לחשוש לשמא ימות אלא י"ל בהקדם מה שקשה לפי ביאורו של הנודע ביהודה למה מבואר שם במשנה גיטין בת ישראל

הנשואה לכהן ואין לה בנים ובעלה נסע לחו"ל מותרת לאכול בתרומה הרי יש לחוש שמא ימות התינוק כאשר אנו דנין אם אכלה תרומה למפרע בהיתר או לא אנו מקילין לומר שלא עברה על אכילת תרומה לפי שאמרינן שלא מת והיא עדיין אשת כהן. משא"כ כאשר דנין על לעתיד למה תהא מותרת ועל כרחך לפרש הפשט בגמ' דבאמת גם לשמא ימות לא חישינן לעולם, ורק כאשר אמר שגט זה תהא סמוך למיתתי אז אנו דנין על דבר שהוא לפני המיתה שהגט חל שעה לפני זה, לכן יוצא דאנו חייבין לדון על שמא ימות לזה חיישינן אבל לעולם כאשר דנין על עצם המיתה יש לזה דין של שמא מת, דאם לא תימא הכי נמצא דסותר את עצמו דכל פעם כשאנו דנין על האדם שמא מת אמרינן שמא ימות, ועל כרחך לפרש כמו שאמרנו ולפי זה אין לחוש לשמא מת ונמצא דיש היתר בשופי ליכנס לכהן למקום שיש הרבה אנשים ובפרט שיש לומר דאין לו לטומאה אלא מקומו ושעתו ואין איסור בטומאה אלא כאשר הטומאה מגיע (אף שיש מפלפלין על סברא זה מ"מ לצירופא יש לומר כן).

אי מותר לכהן ליכנס גם לבית שכבר שתו שם ג' אנשים והוחזק המקום לפורעניות ח"ו

ועוד יותר מזה יש לומר דמותר לו ליכנס גם למקום שיש שם ציבור גדול וכבר נסתלקו שם ג' אנשים, דלכאו' היה אפשר לומר דיהא אסור דהדבר דומה למאכל שהוחזק שיש בתוכו ג' תולעים אז יש חזקה (כמבואר בראב"ד הובא בר"ן חולין פ"ג ובשו"ע סי' פב') ואסור לאוכלו בלי בדיקה והכי נמי יש לו להיות זהיר, אבל זה אינו דהרי כבר כתב הים של שלמה (פ"ג דחולין סימן ק') דדבר שאתי מעלמא ולא מיניה קרהו לא אמרינן דהוחזק ג' פעמים ע"כ ולכן אין לומר דבית זה הוחזק לג' פעמים גורם ועיין מג"א (סי' תסז' ס"ק י"ב) ובמקור חיים (שם סק"ה) הוסיף שאין דנים חזקת שלושה פעמים אלא כשיש גורם המסתבר שמפני כך היה (כמו אשה קטלנית או מעינה או מזלה גורמת) אבל בדבר שנפל במקרה אין זה גורם המסתבר לומר שמפני כן קרה כמה פעמים שאין חזקה למקרים עיי"ש. וכן כתב בשו"ת בית שלמה יו"ד (סי' רי"ט) ובספרו ישרש יעקב על מסכת יבמות (ס"ד) ועיין בשו"ת תשורת שי (סימן תקנ"ט) בנידון דידן שכתב כן, ולכן ס"ת שנמצא בו ג' טעיות אין לקרות בו כמבואר ביו"ד (סי' רע"ט) דמקרה אחד הוא, אמנם ראיתי בספר חסידים (סי' תע"ח) שכתב מי שבנה בית מחדש ומתו בו ג' זה אחר זה לא יעכב יותר בבית זה עי"ש.

וכיון שבררנו דכהן מותר ליכנס לחדר שנמצא שם הרבה אנשים דאין חשש שמא ימות

דיש לבני אדם חזקת חיים ואפילו לזמן מרובה כמו שכתבו תוס' שם בגיטין. וכמו שכתב בספר נחלת שבעה (ח"ב סי' לט') דמותר לברך את החולה אע"פ דאינו נמצא לפנינו ואין זה ספק תפלת שוא דחזקת חיים יש לו עיי"ש. וכן פסק המחבר בסי' קמ"א (סעי' ח') ושם בסי' הנ"ל (סעי' י') וביו"ד (סי' שצ"ז ש"ך סק"ב).

למה סומכין על חזקת חיים הרי זה חזקה העשויה להשתנות

ועדיין יש לדון למה סומכין על חזקת חיים הרי חזקה העשויה להשתנות היא, וכתבו הפוסקים מהאי טעמא דאם יש ספק על קטנה אם הגיעה לכלל שנותיה היינו יב' שנה ויום אחד אין מעמידין אותה על חזקת קטנות שהיא ודאי קטנה לפי שחזקת קטנות עשויה להשתנות, ועיין בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' יא'). והתינח לפי הבנת השב שמעתתא (שער ג' מפרק י' והלאה) דס"ל חזקה העשויה להשתנות הוי חזקה, אבל לפי מהרי"ט הנ"ל עדיין צ"ב למה מותר לכהן לסמוך על חזקת חיים של אדם. וראיתי בשו"ת בית אפרים אבהע"ז (סי' קיא') שכתב שאף אם ישתנה ודאי אם אינו תלוי בזמן הרי זה חזקה ולכן חזקת חיים הוי חזקה שאינה תלויה בזמן ואינה דומה לחזקת קטנות ומזה הקשה על תשו' הר"ן (סי' סו') דמעין שהוחזק שיש בו ארבעים סאה ורגיל שמימיו מתמעטים לפעמים פחות מהשיעור וטבל בו אדם צריך לחזור ולטבול בו לפי שחזקתו הראשונה עשויה להשתנות ואינה מוציאה את הטמא שטבל בו מחזקתו ע"כ ומזה הוכיח המהרי"ט הנ"ל לכל חזקה העשויה להשתנות אבל לפי דברינו כיון שזמן שהמקוה מתמעט אינו ברור לנו הרי זה דומה לחזקת חיים.

ועוד י"ל דעשויה להשתנות שייך לומר כשהוא בחיים או בחפץ שהחפץ נשאר כבתחלה רק נשבר משא"כ אדם שכל מהותו הוא חיים אי אפשר לומר כאשר נפטר שהוא נשתנה לפי שכלב חי טוב מן האריה המת וכיון שמת אינו נחשב לכלום לא שייך לומר דנכלל בגדר עשויה להשתנות.

ועוד יש לומר לפי הפנ"י בגיטין שכתב דחזקת חיים אינו כמו חזקה דמעיקרא (כפשטות דברי רש"י שם בגיטין) אלא הוא חזקה הבאה מכוח רוב דרוב העולם בחזקת בריאים הם (ועיין תוס' פסחים מו' ע"ב) וחזקה הבאה מכוח רוב חזקה טובא הוא וי"ל דבחזקה כזה לא אמרינן דלא הוי חזקה גם בעשויה להשתנות (ועיין היטב בספר הארוך לש"ך סי' פא' ובשעה"מ הל' אישות פ"ג הי"ד דחזקה הבאה מכוח רוב חזקה טובה היא ועיין שו"ת ח"ם יו"ד (סי' ב') ומה"ט "התיר הח"ם לכהן שיהיה רופא" דאע"פ שיכול להיות לפעמים שימות, מ"מ כל זמן שלא מת מותר להתעסק אף בחולה דרובם לחיים אמן.

אי כהן מותר לו ליכנס בבית שיש גוסס

כהן שנמצא בבית שיש שם גוסס, כתב הרמ"א בשו"ע יו"ד (סי' שע' סע' א') דאם נמצא בבית שיש שם גוסס טוב להחמיר לצאת משם דאין לגוסס חזקת חיים לפי שרובן למיתה. והלבוש והב"ח והש"ך כתבו דאין זה מחומרא אלא מדינא אסור לו להיות שם דיש לו לאו דלא יחלל וחייב להיות זהיר שלא יתחלל קדושתו עיי"ש. אמנם החיי אדם (כלל לב' סעי' ט') כתב "דאם נמצא גוסס בבית הכנסת מותר לו לכהן לישא את כפיו" עיי"ש ובפשיטות נמשך אחר דברי הרמ"א דהוי רק חומרא ולכן במקום מצוה יש להקל ואפשר

שכוונתו גם דכיון שנמצא הגוסס בביהכנ"ס וישמע שאין עולין לדוכן יש לחוש לקירוב מיתתו דיטרוף דעתו עליו כהרבה דינים ביו"ד (סי' שלט) ואפשר שזהו גם כוונת הרמ"א שאינו חייב לצאת דמצד אחד אסור לקרב מיתתו ומצד שני יש לו לשמור על קדושת כהונה ולכן לכאו' יש סברא של שב ואל תעשה מ"מ טוב להחמיר שיצא, ומ"מ גם הרמ"א מודה דאסור ליכנס בבית שיש שם גוסס ורק אם נכנס כבר בהיתר אם חייב לצאת כתב דאין זה רק מחומרא (ונראה דגם הרמ"א מודה דהוי מדינא כאשר יש כמה גוססים בבית זה ורק כאשר יש גוסס אחד ס"ל דאין זה רק מחומרא) וכל זה בסתם בן אדם אמנם רופא שהתחיל להתעסק עם חולה גוסס חייב להציל גם חייו דכיון דמחללין שבת על הגוסס מטעם דאין הולכין בפיקוח הנפש אחר הרוב חייב להתעסק בו כל כמה שאפשר להציל חייו (ועיין תוס' ב"מ קיד' ע"ב ד"ה אמר). ובגוי ס"ל להקרן אורה נזיר (מג ע"א) דלכו"ע אין איסור לכהן להיות שם עיי"ש.

ועיין בתוס' ובראב"ש נזיר (ד' ע"ב).

ואין חילוק בין אם הגוסס הוא זקן או צעיר לימים

דגם בצעיר יש להחמיר כל שכן בזקן בן שמונים לפי השג"א בספרו גבורת ארי יומא (כה') דאין לו חזקת חיים עיי"ש.

כהן אי מותר ליכנס לבית החולים כדי לבקר חולה או למול תינוק

הנה כאשר יש בבית החולים ספק מת ויש שם

גוססין רח"ל יש לדון אי צריך לברר לפני כניסתו או אינו צריך לברר. והנה כתב בשו"ת תשורת שי (סי' תקנ"ט) דמותר לכהן לכנוס לבית החולים לבקר את החולה אע"פ שכמעט שלא ימצא שם אחד מישראל שנפטר שם מוטל באחד מהחדרים מ"מ יש להקל דבתר חזקת חיים אזלינן ורוב חולים לחיים אבל בתנאי שיברר אם אפשר לו לברר אם יש שם מת ולא לסמוך על חזקת חיים והסיבה שצריך לברר היא א. מטעם שכתב הרמב"ן (בגיטין) דסומכין על חזקת חיים לפי שאי אפשר לברר ואפילו באיסור דרבנן יש לברר (עיין פלתי ריש סימן קפ"ה) ובפרט כאשר יש מיעוט המצוי. ב. ויש ללמוד גם דצריך לברר ממה שכתב בשמלה חדשה (סי' ט"ז סעי' ה') מי שקנה בהמה ויודע שיש אם לבהמה זה שעומדת לשחיטה צריך לברר שלא יגיע לאיסור אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד הרי דאין סומכין על חזקת חי במקום שאפשר לברר ואין לסמוך על חזקה מגברא לגברא כמבואר בטו"ז יו"ד (סו"ס נז') עכ"ד. הרי דס"ל דאם אי אפשר לברר מותר לו ליכנס לבית החולים אע"פ דהוי מיעוט המצוי שכמעט כל יום יש מת מ"מ אין הבית חולים מוחזק למקום שיש בו מתים ולצורך מצוה מותר לו ליכנס.

ובשו"ת נפש חיה (יו"ד סי' צח' ובישועות מלכו יו"ד סי' ע') ס"ל להקל בסוף טומאה לצאת בטומאת גוי (ועיין מהרש"ם ח"ב סי' רלג' עיי"ש היטב)

ועוד הוסיפו הפוסקים דהוי ספק טומאה ברה"ר

שהוא טהור וכמו שכתב הח"ם יו"ד (סי' שלז') דאף דהספק הוא לגבי כהן אם הוא מוזהר

עליו לא אמרינן דהוי ספק איסור והולכים לחומרא כמו שכתב הצל"ח בברכות (יט ע"ב) דכיון דהתורה אפקיה בלשון טומאה יש לזה דין ספק טומאה והולכין לקולא ברה"ר עיי"ש (והראוני במרחשת סי' ב' אות סקי"ז דאע"פ שטהור הוא ברה"ר מכל מקום יש בו איסור).

ולפי זה י"ל דהוא הדין "דמותר לכהן להיות מוהל וליכנס לבית החולים לצורך ברית מילה" (ובפרט לאלו המהדרין לקחת כהן למוהל (ועיין בתשו' טוב טעם ודעת (ח"ג סי' ר"מ)) אף שיש לחלק דמצות ביקור חולים אין המצוה מתקיים על ידי אחר משא"כ מצות מילה אפשר להתקיים ע"י אחר

ובנוסף לזה כתבו מקצת האחרונים להתיר בבית חולים שנמצא במקום שרוב המתים שם גויים כגון בחו"ל דרוב פוסקים סוברים דאהל עכו"ם אינן מטמאים, ואף דמחמירין כמו שכתב הרמ"א בסי' שעב' (סע' ב'), מכל מקום כיון דאין זה אלא מטעם חומרא מותר למטמאות במקום מצוה דלא גרע ממה שנאמר שם (סעי' א'), וכל שכן כשאר הוא צריך לרפואה דעדיף ממצוה כמבואר במחצית השקל (סי' שלח' סק"א), ועיין בשו"ת אבנ"ז (סי' תפ"ח) דמקיל במקום מצוה לסמוך על הני פוסקים הסוברין דקברי עכו"ם אינם מטמאין באהל.

ומכל מקום בבתי חולים שבזמנינו שיש להם חתיכות שלימות ואברים של מתים בוודאי שיש לחוש כיון שאין זה ספק אלא ודאי טומאה דהנה התשורת ש"י לא התיר באופן כזה רק כאשר יש ספק מת לפנינו.

לבאר שיטת האוסרים שכהן יבקר חולה בבית החולים

הנה מבואר במס' בכורות (כט' ע"א) דמותר לכהן לילך דרך בית הפרס לדון ולהעיד ולהזות ולקדש מי חטאת. ובמס' שמחות (פ"ה הל' כה') התיר גם לצאת לחוץ לארץ לדיני ממונות ולדיני נפשות לקדש את החודש ולעבר את השנה ולהציל שדהו מנכרי בארץ ישראל, הובא בגמ' ע"ז (י"ג ע"א). וכן מבואר בעירובין (כו' ע"ב) דמערבין עירובי תחומין בבית הפרס והובא להלכה בשו"ע יו"ד (סי' שעה' סעי' א') ובאו"ח (סי' תט' סעי' א'), הרי דהתירו לצורך מצוה טומאה דרבנן ומזה יש ללמוד להתיר בכל מקום לכאורה. ואין הכי נמי בטומאה דאורייתא לא דחינן משום שטומאה הוי מ"ע ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה (ועיין בשו"ת בית שערים או"ח (סי' מה') דאע"פ דברכת כהנים יש בו ג' עשין אינו דוחה איסור טומאה של תורה עיי"ש היטב).

אבל קשה למה קיי"ל בר"ה (לב' ע"ב) דאין עולין להביא שופר בר"ה כשאין לו שופר אחר יבוא עשה של תקיעת שופר וידחה ל"ת של יו"ט, ותירוץ דיו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. וקשה הרי איסור לעלות לאילן הוי גזירה דרבנן שמא יתלוש או יחתוך זמורה ולמה לא ידחה עשה של תורה עשה ול"ת של דרבנן, הרי דלא דחינן אפי' מצוה חיובית עשה ול"ת דרבן

ואם כן למה כאן בטומאה דרבנן דחינן ל"ת ועשה דרבנן מפני מצוה, וי"ל שבאמת אין היתר על כל טומאה דרבנן רק טומאה של בית הפרס וטומאות חוץ לארץ דיותר קיל משאר דרבנן.

והראוני בשו"ת אגרות משה (יו"ד סי' רל' ענף ד') שדייק כן מלשון המחבר שבמקום אחד כותב טומאה דבריהם וכאן כותב רק טומאת בית הפרס או טומאת חו"ל עיי"ש ולפי זה נתיישב הקושיא מר"ה דבאמת אין עשה של תורה דוחה ל"ת ועשה של דבריהם.

ולפי זה יש לעיין בכהן אי מותר לו לצורך מצוה ליכנס למקום שיש שם אהל המת של גוי דהנה דעת הרמב"ם (פ"ג ה"ג), ויראים השלם (סי' כב'), נמק"י ב"מ (קיד' ע"ב) דאין הגוי מטמא באוהל. ולעומת זה דעת תוס' יבמות (סא' ע"א) בשם ר"י דגוי מטמא באהל, ולהלכה כתבו ביו"ד (סי' שעב' סעי' ב') לפי הרא"ש בתשו' (כלל ל' ס' א') שיש לחוש שמטמאין והמחמיר תבוא עליה ברכה עיין שם, ולפי זה יש לומר לדידן דאע"פ דנימא דאין טומאה דרבנן נדחית מפני מצוה היינו טומאה דרבנן אלימתא אבל טומאה קלישתא כמו בית הפרס התירו וכמו שמפורש בשו"ע, א"כ י"ל דטומאת אהל גוי שהוא רק חומרא גם יש להתיר ומותר לכהן ליכנס לבקר החולה בבית החולים וזה גם אם נצדד שזה מצוה דרבנן וכדעת הרמב"ם (פי"ד ה"א מהל' אבל) וכן דעת המאירי נדרים (מא' ע"ב) וכל שכן לפי דעת בה"ג במנין העשין (מצות עשה לו') דהוא מה"ת וכן דעת החרדים במצות התלויות בלב (אות לט') וריא"ז (פ"ד אות ב').

אמנם יש לדון לפי מה דמשמע מדברי אבות דרבי נתן (פרק מא' מ"א) ומס' שמחות (פ"ח) דאפשר לקיים מצוה זה ע"י שליח אפשר שיש להחמיר דאינו נדחה מטעם מצוה בו יותר משליחו ולפי זה אין מקום להחמיר וכל שכן לצורך רפואה עיין צמח צדק הראשון (סי' יג') ובמחצית השקל (סי' שלח'). [עוד שמעתי דמצות ביקור חולים דעת הרמב"ן דאינו מקיים רק אם מתפלל גם על החולה וכיון שעפ"י רוב אינם מתפללין אינם מקיימין מצוה, אבל אי משום הא יש לעיין עוד].

אמנם יש לומר כיון דהרמ"א כתב להחמיר ומי שאינו מחמיר פורש עצמו מן הציבור (כמו שכתב בעל התניא בשו"ע שלו לגבי דבר אחר) יש להחמיר דדינו כדין טומאה דרבנן שאין להכנים עצמו לזה ובפרט במצות ביקור חולים שאפשר לצאת ע"י שליח ובפרט במקום שיש הרבה יהודים יש להחמיר וגם שיש לחוש דאברים שנמצאים שם הם מהם ואף בחו"ל שרוב גויים מ"מ יש מיעוט המצוי יהודים יש להחמיר (והרי גם יהודי משומד מטמא באוהל) וכל שכן בארץ ישראל שרובן ישראל יש להחמיר בזה טובא וזה גם כן תלוי אם הטומאה בחדר אחד הוי טומאה מה"ת או מדרבנן דדעת הש"ך (סי' שעב' סק"א) וכן דעת החו"י בתשו' (סי' קצ"א) דדעת רוב הפוסקים כהש"ך. אמנם המג"ח (מצוה רסג' אות יג') מפלפל עליו וכן הכריע המג"א (סי' שיא' ס"ק י"ד ובסי' שמ"ג סק"ב) דהוי מה"ת וכן דעת הח"ם בתשו'

יו"ד (סי' ש"מ) והוסיף דלא עלה גם על דעת הש"ך לומר דהוא דרבנן עיי"ש.

ובזמנינו שרוב בתי חולים יש להם חדרים או מרתפים שמאחסנים שם חלקים מן המת

יש מקומות שהפרידו המקומות בשני דלתות כשהאחת נפתחת השניה נסגרת דאז הטומאה אינה עוברת וצריך לדקדק שלא יהיה שם נקב טפח במיזוג אויר וכדומה.

וגם יש מניחין שלט שמודיעים שיש עכשיו נפטר אלא אם נכנס כבר לביה"ח אינם מודיעים

ע"י רם קול שחייב הכהן לצאת, ואמרתי לרב בית החולים שיעשה כן, אבל הוא אמר לי שיש לחוש שיהיה שם כהנים שאינו שומר תורה ומצוות והוא ישמע ויעבור על זה נמצא שהוא מזיד, אבל זה אינו.

כהן אי מותר לו ליכנס לבית החולים כאשר אשתו צריכה ללדת

בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רי) דן אי יש לאסור לכהן ליכנס לבית החולים כאשר אשתו

צריכה ללדת ומסתפק בזה עיי"ש. והנה מהא דהתירו לנסוע בשבת עמה לבית החולים משום דיתובי דעתא הכ"נ יש להתיר והרי קיי"ל דגם ספק פיקו"נ דוחה כמו שכתב הח"ם יו"ד (סי' שלח') ודלא כדעת הבית יעקב הובא בפ"ת (סי' שע' סק"א).

ובכלל בעיקר הענין דאשת כהן מותר לה ללכת לבית החולים אע"פ שיודעת בודאי שיש

לה זכר כגון ע"י בדיקה והרי הוא כמכנים הכהן בבית החולים כבר דשו בה רבים דמותר, ואדרבא אין לה להחמיר על עצמה ללדת בבית גם אם רצונה בכך כיון שזה סכ"נ יש לעשות כל הפעולות הצריכות שתהיה כהוגן, חוץ אם היא ברור לה שיותר קל לה ללדת בבית עם יולדת אפשר שיש להקל לפי שיש כאלו שפוחדות ללדת בבית החולים משום סיבות שונות ומשונות.

אשת כהן שילדה זכר אי חייבין להוציאו

עיין בתשו' משנה הלכות הנ"ל שכתב דילד שנולד כמה שאפשר למהר להוציאו מבית החולים

יש להוציאו דאביו מוזהר להפרישו ע"כ והנה יש לבאר הדברים דבגמ' יבמות (קיד' ע"א) אמרינן אמור אל הכהנים ואמרת אליהם למה נאמר אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים שלא יטמאו אותו בידים עיי"ש. ובמג"א (סי' שמג' סקי"ב) דאסור לטמאות אפילו קטן שלא הגיע לחינוך וכן הכריע הרב התניא שם (סעי' ה') וי"ל לפי האחרונים שדנים אי יש חזקת חי לתינוק לפני שעבר עליו הל' יום (עיין דגול מרבבה יו"ד סי' ש"ה סעי' י', ח"ם יו"ד ס' רצ"ד, פת' שם סק"מ) ולפ"ז י"ל דאם אין לו חזקת חיים אין איסור לטמאותו, אבל הפמ"ג במשבצות זהב (בסק"א) כתב להדיא דאיסור זה נאמר אפילו בתינוק בן יומו עיי"ש ורק שיטה יחידאה יש הובא בשעה"צ (סק"ו) דס"ל דאין איסור לטומאתה לפני שהגיע לחינוך.

ואכתי יש לדון אי כניסתה לבית חולים מקרי שמביא אותו לידי טומאה כיון שהיא

נכנסת לשם לצורך עצמה ואי אפשר באופן אחר

מקרי שלא הביאה אותו וכן מפורש באליה רבה (סי' שיא' ס"ק י"ד) דמותרת להכנס לאהל המת כדי להוליד שם.

והיה אפשר לפלפל ולומר דהאשה מותרת לה לטמאות אותו בידים ולפי הגמ' במס' נזיר (נז' ע"א) דאשה המקפת פטורה משום דכתיב לא תקיפו אחד המקיף ואחד הניקף ונתמעט אשה גם מאיסור מקיף א"כ הכ"נ דכתיב בני אהרן ולא בנות אהרן י"ל סברת חז"ל דמי שישנו בהשחתה ישנו בבל תקיף ומי שאינו בהשחתה אינו בבל תקיף והיא אינה מצווה על הטומאה אינה מצווה שלא להביא התינוק לבית החולים, אבל בשו"ת עונג יו"ט יו"ד (סי' קטו') מחלק בין הקפה לאיסור טומאה עיי"ש. ועיין היטב בשו"ת כ"ס או"ח (סי' לה') ובשו"ת בית שערים או"ח (סי' קכה' – קכו').

ואין זה דומה לדברי חז"ל במס' שבת (צ ע"א) דאסרו ליתן חגב חי לקטן לשחק בו דלמא יאכל ליה וברש"י דהוי כספי ליה בידים וכמו שדייק בשו"ת התעוררות תשובה מגמ' זה דאע"פ שנתן לתינוק לשחק בו לא היתה איסור ורק אצלו יבוא האיסור מ"מ נקרא ספי ליה בידים עיי"ש מ"מ, שאני הכא דהאשה באה לבית החולים רק בשביל עצמה ולא בשביל התינוק משא"כ בשבת.

כהן שאינו שומר תורה ומצוות (עדיין) והוא מנתח אם מותר לעשות אצלו ניתוח

מי שיודע על מנתח שהוא כהן יהודי שאינו שומר תורה ומצוות והוא יכול לנתח יותר מאחרים אי יכול לעשות הניתוח אצלו או יש בזה משום לפנ"ע. יש להקל במקום פיקו"נ ויש להוסיף לצדד להקל כיון שהוא בא לבית החולים לאו דוקא בשבילו דהרי יש לו עוד עבודות.

יש שדנו להקל בכהני זמננו שהם טמאי מת

באחרונים דנו בדעת הראב"ד (בפ"ה מהל נזירות הל' ט"ו) דס"ל דאין איסור להוסיף טומאה על טומאה וכהני זמננו כולם טמאי מת נינהו, ויש שהסתמכו בזה לסניף לס"ם ויש שלא השתמשו בזה, וזה גם תלוי בהבנת דבריו דדעת המשנה למלך (פ"ג מהל' אבל ה"א) וכן הבין הנודע ביהודה בדגול מרבבה (סי' שע"ה) דאפילו איסור אין בו, אמנם הח"ם הביא בתשו' יו"ד (סי' שלח') דאסור מה"ת (ובמנ"ח (מצוה רסג' אות יג') ס"ל דאסור מדרבנן), ועיין שו"ת שאגת אריה החדשות (סי' יא') דאף בזה"ז שכולנו טמאי מתים עדיין הכהנים מוזהרים על הטומאה דאע"פ שבלא"ה הם טמאים מ"מ אסור להוסיף טומאה על טומאה דטומאתם היא טומאה ישנה ואם יחזור ויטמא הוא גורם לתוספות טומאה שהרי היא סותר את הימים הראשונים וצריך לחזור ולמנות שוב ז' ימים חדשים (ועיין שיירי קרבן (פ"ז דנזיר ה"א) שרוצה להתיר משום מצוה אפי' בטומאה של תורה מה"ט עיי"ש)

יש שדנו להקל דכהני זמננו הם כהני חזקה

עיין רא"ש כתובות (יז') שהביא שיטת הירושלמי (פ"ג דכלאיים ה"ט) שמותר לכהן ליטמא טומאה של תורה כדי ללמוד תורה ואף שגמ'

דילן פליג על זה יש סוברין לסמוך על זה בשעת הדחק ועיין קרבן נתנאל שם

ומקור האי דינא מבואר במס' נדה (ט' ע"ב) כדאי הוא רבי אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק עיי"ש והב"י באבהע"ז (סימן קמא') הביא בשם הרשב"ץ דבדרבנן במקום עיגון סמכינן על היחיד במקום רבים עיי"ש ועיין במשנה עדיות (פ"ק מ"ה) ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובים שאם יראה בית דין דברי היחיד יסמוך עליו ע"כ, והוא כדאמרן בשעת הדחק, ומהאי טעמא כתב הטורי זהב יו"ד (סי' רצ"ג סק"ד) דחדש בזה"ז בחו"ל יש להתיר משום שחייו של רוב בני אדם תלויים בשתיית שכר וחשיב כשעת הדחק ויש לסמוך על שיטת היחיד להקל עיי"ש, ועל זה הקשה הש"ך בנקודת הכסף דשאני חדש שהוא איסור תורה ועיין תשו' הרשב"א (סי' רנ"ג). ואין ללמוד מגמ' נדה ששאני התם דהוא איסור דרבנן, ובאמת האו"ז ס"ל להתיר חדש מהאי טעמא הרי דס"ל להתיר גם חדש שהוא איסור תורה מה"ט, ובאמת האו"ז לשיטתו דס"ל (בח"ב ס' שו') לגבי אתרוג היבש דיש לסמוך על רבי יהודה דס"ל דכשר בשעת הדחק עי"ש משמע דס"ל דאף באיסור תורה יש להתיר וסמוך על היחיד, וכן ס"ל להב"ח הובא בש"ך יו"ד (סי' רמ"ב בכללי הנהגות איסור והיתר) דגם באיסור תורה יש להקל, וכן כתב בתשו' רא"ם (ח"ב סי' ה') ובתומת ישרים (פ' ר"ט – רי"ב) ועליהם יקשה באמת קושית הש"ך הרי אחרי רבים להטות וכי הפסד ממון או שעת הדחק דוחה דין תורה דאזלינן בתר רוב עי"ש, (ודעת הבית אפרים הובא בשו"ת ח"ם ח"ב אבהע"ז ס' עא' וצמח צדק יו"ד ס' ריח' דמיעוט נגד הרוב בוודאי סמכינן אליבא דכו"ע עיי"ש). וכל שכן אי נימא כדעת הש"ך דהוי טומאה דרבנן דיש להקל, ועיין בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ג ס' כז') דס"ל להתיר עיי"ש והוא דחולי הגוף עדיף מהפסד ממון ואינו חייב להפסיד ממונו בשביל איסור דרבנן לפי דעת השבות יעקב (ח"ב סי' צח') ודלא כהב"ח בתשו' (סי'קכ"ט) ואפשר שהב"ח מודה בחולי הגוף.

אי יש בזה מוטב שיהיו שוגגין

בתשו' משנה הלכות כתב "דאין לצאת בתוקף נגד זה דאולי יש בזה משום הנח להם לישראל מוטב שיהו שוגגין וכמעט אין רוב הציבור יכול לעמוד בזה", ע"כ. והנה דעת תוס' שבת (נה' ע"א) דבספק חייבים למחות, וכן דעת הרי"ף והרא"ש ביצה (ל' ע"א), ועיין תשו' כ"ם (סי' נז'), אלא יש לומר דחושש שמא הוא דרבנן, ומ"מ בשיטה מקובצת (ל' ע"א) הביאו בשם מהר"ם רבו של הרא"ש דבדורותינו דמקילין בהרבה דברים ראוי לעשות סייג ואפי' בדרבנן מחינן עי"ש, ואפשר שבצירוף דרוב הציבור אינם יכולים לעמוד בזה יש להקל.

הרה"ג ר' **אפרים מ. שבדרון**
ר"מ בישיבתנו

נר חנוכה חיובן ומקום הדלקתן לבני הישיבות

גמרא שבת כ"ג אכסנאי חייב בנר חנוכה א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב הוי משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא בתר דנסבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקו בגו ביתאי.

ובטור סימן תרע"ז כתב בשם אביו הרא"ש ז"ל בן האוכל אצל אביו או אצל חברו ויש לו בית לשינה צריך להדליק בו שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא איכא חשדא אם אינו מדליק שאין העולם יודעין שאוכל במקום אחר

ובדרכי משה בשם תשובת הרשב"א דבזמן הזה ידליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב דבזמן הזה דאנו מדליקין בפנים לגמרי ליכא למיחש כלל לעוברים ושבים ואפשר דגם הרא"ש מודה דמדליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב.

ובשו"ע כתב המחבר דאכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו משתתף בפריטי ואם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו אע"פ שאינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שולחן בעה"ב וה"ה בן אצל אביו וכתב הרמ"א דבזה"ז שמדליקין בפנים ממש ידליק במקום שאוכל וכן נהגו.

ונסכם דברי הפוסקים לבחורי ישיבה דינם בנרות חנוכה והשאלות המסתעפים

א. בן אצל אביו וסמוך על שולחנו: המג"א ריש הסי' מביא בשם המהרש"ל דבחורים דסמוך על שולחן בעה"ב הוי בכלל בני ביתו וכ"ש בן אצל אביו וא"כ מדינא א"צ להדליק דנר חנוכה איש וביתו דהיינו דגדול הבית מדליק וכשיטת המחבר וכן כתב הפמ"ג דבן הסמוך על שולחן אביו הוי בכלל בני ביתו ועי' בבה"ל ובשעה"צ דלא כהפר"ח דנקט דבן אצל אביו חייב מדינא וכשאין לו בית ישתתף בפריטי וכדברי המאירי דמביא מחכמי התוספות דגם בן צריך להשתתף בפריטי וכ"ז מדינא וכשיטת המחבר מיהו כ"כ הרמ"א בסי' תרע"א די"א דכל אחד מהני הבית ידליק וכן המנהג הפשוט כדי לקיים שיטת המדרין דנר לכל אחד ואחד ולכן כל אחד מבני בית מדליק ואפי' קטן והגיע לחינוך.

ב. בחורים הלנים חוץ לביתם: דהיינו דנמצאים בפנמית הישיבה ומדינא אין יוצאים בהדלקה בבית הוריהם א"כ לדעת המחבר מדליק מחדר שיושן שם ולדעת הרמ"א צריך להדליק במקום שאוכל שם ובמ"ב סע"ק ט' כתב, דלדעת המחבר דמקום השינה הוא העיקר היינו משום דאיכא חשד אבל השתא דאנו מדליקין בפנים א"כ אין לנו דין חשד וא"כ מקום אכילה הוא העיקר וכן הורה החזו"א והגר"א קוטלר לתלמידיו שידליקו

במקום אכילתם דהיינו בחדר האוכל של הישיבה, מיהו גדולי הפוסקים הגרש"ז אוירבך המנחת יצחק והגר"מ פיינשטיין זצ"ל צדדו, דהשתא דאוכלים בחדר אוכל ביחד. ולכל אחד יש לו חדר לעצמו בפנימית הישיבה ועיקר שימושם שם וניכרת יותר הבעלות שלהם והוי כדירה א"כ מקום הדלקתם שם בחדריהם.

והיוצא מהוראת הפוסקים שהנכון להדליק הוא בחדרם בפנימית הישיבה אולם כבר סמכו בני הישיבה להדליק בחדר האוכל וכפו הוראת הגרש"ז אוירבך זצ"ל לתלמידיו א. משום סכנה דחשש שריפה ב. משום שאין חזקה לבחור בחדרו וכל שטח הישיבה הוא מקומו ג. לדעת כמה פוסקים כל עדיפות בחדרו הוא משום חשדא ביש לו בית מיוחד אבל עכשיו דהרבה נוהגים להדליק בפנים ליד הפתח וכמובא בפמ"ג דעדיף יותר, מלהדליק בחלון ודלא כהמג"א א"כ אין דין חשד וכמו שכתבנו לעיל, ואפי' היכא דפנימית הישיבה אינו באותו בנין שבו החדר אוכל, אולם הבחורים השוכרים דירה לעצמן הנכון הוא להדליק שם ולאכול בדירתם סעודה אחת ובשבט הלוי ח"ג סי' פ"ג כתב דבחורי הישיבה כיון דשוהים בישיבה כל היום ואפי' אין אוכלים שם אלא סעודה אחת א"כ שם הוי כביתם ולפ"ז היכא דדירתו הוא מרחק מה מהישיבה יש מקום להקל באופן הצריך. [וכדלהלן]

ג. בחורים השוהים בישיבה כל היום וחוזרים בלילה לבית הוריהם: לכאורה שורת הדין שידליקו בביתם, מיהו אם גרים בשכונה מרוחקת וכיון שעי"ז יגרם להם ביטול תורה כתבו הפוסקים בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל זצ"ל דרשאים להדליק בישיבה וטעמו עמו דכיון ששוהים כל שעות היום בישיבה חשיבי כמו שיש לי שני בתים ובפרט שאוכלין שם וכדעת הרמ"א דמקום אכילתן הוא העיקר וכפי הוראת החזו"א זצ"ל דאין לנו דין חשד וכ"ש בחורים דבבית הוריהם מדליקין ואין חשד במקום לינתו וכמו שכתבנו לעיל בשם השבט הלוי דמקום הישיבה דנמצא שם כל היום ואוכל שם הוי ביתו.

ד. בחורים הלנים בפנמית הישיבה והולכים לבית הוריהם ודעתם לחזור ללון בישיבה: לכאורה המקום העדיף להדליק בישיבה וכן מובא בהליכות שלמה שידליק בישיבה ואח"כ ילך לבית משפחתו, מיהו יש אומרים וכן פסק בספר חובת הדר דיכול גם להדליק בבית אביו כשרוצה להיות שם עם משפחתו וכמובא בבה"ל בסי' תרע"ז דדעת הפר"ח דאפי' נשוי ומשפחתו בבית חמיו דיכול להדליק שם אפי' שחוזר לביתו וכ"ש בחור שבית אביו הוי גם ביתו ובפרט שיאכל שם דהוי מקום אכילה.

ה. בחורים הנוסעים לרבותיהם או לבית קרוביהם: (ואינם קבועים שם) כששובת שם למשך השבת ומתארח אצל בעה"ב אפי' יש לו חדר פרטי אבל אינו משמש אלא לשינה מדליק במקום אכילה וכדין אכסנאי או דמשתתף בפריטי עם הבעה"ב וכשיושנים במקום שאין שם בעה"ב כמו הכנסת אורחים וכד' ומקום אכילה במקום אחר הנכון להדליק במקום אכילה כדין הרמ"א

ובמקום שא"א ידליק במקום שישן שם (אבל בודאי צריך ליזהר שלא ידליק במקום אחר דאין שם מקומו כלל ויוצא לפעמים ברכה לבטלה).

ובמוצ"ש אם דעתו לחזור מיד עדיף שיקדים לחזור וידליק במקומו בשם הגר"ש אוירבך זצ"ל שכל זמן שלא יצא לא נפקעה הקביעות ויכול לכתחילה להדליק שם ובלבד שישהה שם חצי שעה לאחר הדלקתו.

ובימי החול לכתחילה לא יצא לדרך קודם שידליק במקומו ובזמן מיהו בעת הדחק וצריך לצאת לדרכו בשו"ע סי' תרע"ב סעי' א' כתב דיש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק ועי' בשלמי מועד שכן צידד הגרש"א זצ"ל שידליק ויברך מפלג המנחה.

מיהו בשבט הלוי צידד שיש להעדיף ולהדליק מאוחר בלילה מלהדליק קודם השקיעה ועי' בחובת הדר שצידד דאנו דמדליקין בפנים א"כ עדיפות היא להדליק מאוחר בלילה ולא לפני השקיעה ויקפיד לכתחילה שיהא אנשים נעורים וכמבואר בהלכה בסוף סי' תרע"א.

ובדין הדלקת נר חנוכה בהיכל הישיבה: בסי' תרע"א סעי' ז' כתב המחבר דמדליקין ומברכין בביהכנ"ס משום פרסומי ניסא ואין אדם יוצא בנרות של ביהכנ"ס וצריך לחזור ולהדליק בביתו. ונוהגין להדליק בביהכנ"ס בין מנחה למעריב.

והטעם דמדליקין בביהכנ"ס כתב הב"י משום האורחים שאין להם בית ומביא עוד טעם בשם הכל בו כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול להשי"ת וקידוש שמו שמברכין אותו במקהלות, ובתשובת הריב"ש כתב המנהג הזה להדליק מנג ותיקין הוא ומשום פרסומי ניסא דכיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ שיד האומה תקיפה.

וכתבו הפוסקים דביהכנ"ס היינו דווקא מקום שמתפללין, ששם היה תקנתם וא"כ מקום לימוד ותפילה כישיבה וכד' שגם מתפללין היינו תקנתם וצריך להדליק שם ולברך עליו [ועי' דפוסקים דהיכא דהוא רק מקום לימוד לא יברכו שם].

וזמן הדלקה בביהכנ"ס: שם ברמ"א דהמנהג להדליק בין מנחה למעריב והטעם דאז הציבור נמצא והוי פרסום הנס ושם במ"ב דאפי' הנוהגין להדליק בכל יום בצה"כ, להדליק בבהכנ"ס נוהגים אחר מנחה בשעה שהעולם מקובצים וגם דלאחר מעריב אין נכון לעכב הציבור דצריך כל אחד למהר לילך לביתו.

ובמקומות שמתפללין מנחה גדולה וכנהוג בישיבות, ומתפללין ערבית מאוחר כתב בס' שלמי מועד בשם הגרש"א זצ"ל דמקום דמתפללין ערבית מאוחר או בישיבה דלאחר הדלקת הנר חוזרים הבחורים ללימודם ואח"כ מתפללין ערבית, ידליקו בזמן ויקפידו להכין נרות

עם שמן הרבה כדי שידליק עד תפילת ערבית וכמובא במג"א שם סע"ק י' דאיכא פירסומי ניסא כשבאים אח"כ.

ומ"מ יקפידו דבעת הדלקה יהיה עשרה אנשים

וכמובא בשע"ת ובבה"ל בשם היעב"ץ במו"ק דכתב דהיכא דליכא עשרה בביהכנ"ס אין לברך בעת הדלקה דכל תקנתם היה להדליק במקהלות ואין עדה פחות מעשרה, מיהו המג"א שם כתב בשם המהרי"ל שבער"ש הדליקו טרם בוא הקהל לביהכנ"ס והטעם דאיכא פירסום הנס כשבאין אח"כ כל הקהל ורואין הנרות דלוקין במנורה ולכן כשאין משיג עשרה וכו' בער"ש דהציבור מתאחרין אפשר להדליק ולברך בלא עשרה וכמו שכתב שם בבה"ל דהמדליק בברכה יש לו על מי לסמוך.

ובחור המדליק הנרות של הביהכנ"ס שבישיבה:

ברמ"א שם כתב ואין אדם יוצא בנרותשל ביהכנ"ס וצריך לחזור ולהדליק בביתו, והטעם דיש חיוב על כל אחד להדליק בביתו וע"ש בשעה"צ נ"ב דבהגהות הגאון ר' ברוך פ' מסתפק דאפשר דאם אורח מדליק בנרות ביהכנ"ס שא"צ לחזור ולהדליק באכסניא ולכן בחור המדליק הנרות נקטו הפוסקים דמדינא יוצא בזה הדלקה וכן הוא במנחת שלמה בשם הגשז"א זצ"ל דיוצא בזה והיינו הדלקה דכל מקום הישיבה שם ביתו ויש שכתבו דנכון שישתתף עם בחור אחר בפרוטה וישמע הברכות ממנו ויכון לצאת ידי חובתו.

הרה"ג ר' אברהם מרדכי אלתר
נכד כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א
ירושלים ת"ו

בענין עושה קנין מערש"ק שיחול בשבת והמסתעף

כלל א'

הסברות והטעמים לאיסור והיתר

א) בשו"ת רע"א (סי' קנ"ט) הביא בשם אחיו שני ספיקות, **א.** אי שרי לעשות קנין בערב שבת ולומר שיחול בשבת, **ב.** אם מותר לקיים תנאי של קנין בשבת, דהיינו שהתנה שדבר פלוני מוקנה לו אם יעשה כך וכך, נמצא שע"י קיום התנאי הוא מקיים את הקנין, והנה באבני נזר (סי' נ"א) ובהר צבי (סי' קכ"ו) שניהם הקשו על הספק הראשון, מאי שנא משאר מלאכות דהא בשאר מלאכות אף עם מתחיל המלאכה בערב שבת ואח"כ המלאכה נמשכת מאליה שרי, וא"כ למה יהא אסור לעשות קנין בערש"ק שיחול בשבת, ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קי"ז) באמת העלה להיתר ואחד ממטענותיו מכורח זה, דמאי שנא מנותן חיטים ברחים של מים שמותר ולחד דעה אסור רק משום אוושא מילתא, ולמה קנין יהא אסור.

ב) והנה מתחילה נבוא לדון בענין זה, דהיינו מה טעם יש לאסור בזה יותר משאר מלאכות שמותר להתחילן מערש"ק, ובאבני נזר (שם אות א') כתב ליישב דבכל המלאכות כיון שהתחיל לעשותם בערב שבת, מאיליהם הם הולכים ונעשים במשך השבת, ואף אם ימות האדם וכיוצ"ב המלאכות יעשו, משא"כ בקנין שתלוי במציאות האדם, שהרי אם ימכור לאחר בטל קנין הראשון, וכן אם ימות בטל הקנין, נמצא דבעצמיתו גורם להתהוות הקנין, ולכך חשוב בזה כעושה מעשה, ועיי' בשו"ת מהרש"ג (שם) שהביא כעי"ז בשם נכדו של בעל מים חיים, שכתב ג"כ כעי"ז דבקנין תלוי ברצונו עכשיו כי יכול עדיין לחזור בו, אמנם הקשה עליו המהרש"ג, דקימ"ל הירורים בו מותרים, וא"כ מה שתלוי עתה ברצונו אינו איסור, איברא דבאבני נזר נראה שהרגיש בזאת הקושיא, והוסיף דהוה כמימיר שאסור בשבת כיון דבדיבורו איתעביד מעשה, והכ"נ הואיל ומעשה הקנין נעשה מחמתו, חשיב עושה מעשה.

ג) אלא שעדיין הדברים צריכים ביאור, דבשלמא גבי מימיר אפשר לומר דדיבור מיחשב מעשה היכן שהוא נעשה על ידו, אך מחשבה מה"ת יחשב כעשית מעשה, ותו דאין המעשה נעשה ע"י המשבה, רק ע"י שאינו חוזר בו, ואינו צריך לכוון בכל עת שרוצה להקנין, ודי במה שאמר אתמול שהקנין יחול היום, ובזה נעשה הקנין מאיליו, אפי' לא יחשוב כלל בענין זה, וא"כ למה יאסר, ואיזה דבר יחשב כאן כעשיית מעשה.

ד) ועיי' בהר צבי שכתב דעל המקנה אין איסור באמת כי כל פעולתו נעשית מערב שבת, וככל שאר מלאכות דשרי בכה"ג, אלא דכל איסור מקח וממכר הוא משום לקונה אסור משום שאסור לו לזכות, והאיסור הוא בזכייה, ולכך נאסר אף בגוונא דהקנין נעשה בערב שבת שיחול בשבת, אמנם לא הבנתי דבריו, דסו"ס אף הקונה אינו עושה שום מעשה, ושובת בביתו כהמקנה, וכשם שיוצא מרשות המקנה עתה, כן נכנס לרשותו, ולמה על המקנה פשיטא ליה דכל המעשה נעשה בערב שבת, משא"כ על הקונה ס"ל דהאיסור על המעשה שעושה עתה, וכן חזר על דבריו בהר צבי או"ח ח"ב (סי' ס"א), דעל המקנה עיקר האיסור הוא מעשה הקנין משא"כ על הקונה עיקר האיסור הוא האיסור לזכות, וצ"ע כנ"ל, ועכ"פ האבני נזר בוודאי אינו מחלק בין המקנה לקונה, ויהא בזה נפק"מ במקנה לגוי, להאבני נזר יהא אסור, משא"כ להר צבי שרי.

ה) והנה במה שכתב ההר צבי עוד יש להעיר בזה טובא, דהנה בשו"ת משיב דבר להנצי"ב (ח"א סי' כ"ז אות ג') העלה שם דבמתנה רק הנותן עובר, אך המקבל אינו עובר, כי המקבל לא גרע ממוצא מציאה שמותר לזכות בה, [כדמשמע בשבת (קנג.) דדוקא לענין נתינה לנכרי נאסר לתת מציאה, אך עצם הזכיה שרי, עיי"ש] וכתב דבמקח וממכר האיסור על שניהם משום שהלוקח נותן מעות, משא"כ מתנה האיסור רק על הנותן, וא"כ בנידון דידן, דהלוקח אינו נותן מעות, כי הרי נתנם בערש"ק, וא"כ הוי כזוכה מההפקר, והרי ההר צבי ס"ל דכל האיסור הוא רק על הזוכה, וזה צ"ע ביחוד לפי דברי המשיב דבר.

ו) וכדי ליישב כ"ז נלענ"ד להקדים בזה, דהנה יש לעיין בכללות בכל מקח וממכר שנעשה בשבת, כי לכאו' יהא לו דין שנים שעשוהו שהרי נעשה ע"י קונה ומקנה, אמנם י"ל דהוי כשניהם אינם יכולים ששניהם חייבים כמבואר בשבת (צב:), אך יש להתבונן בזה דהנה אמרינן (שם צג.) דזה יכול וזה אינו יכול, היכול חייב כי עשה הכל, והאינו יכול פטור כי הוא לא עביד כלום, והנה המקנה בשבת הוא יכול, כי יכול להוציא החפץ מרשותו אף ללא קונה, אך הקונה אינו יכול לזכות ללא המקנה, וא"כ הוי המקנה יכול והקונה אינו יכול, ויתחייב רק המקנה, ובאמת ברמב"ם (סוף הלכות מכירה) מבואר שהמקנה יהא חייב, ולא נזכר חיוב על הקונה, ועיי' במקנה (קונטרס אחרון על אהע"ז סי' מ"ה ד"ה שם בהג"ה) שמבואר דלדעת המהרי"ק דהמקבל מתנה לבדו עובר, אך לא הנותן, וזה צ"ע כפל כפלים, למה יעבור המקבל, ומה עשה הלא הוא אינו יכול, ומוכח לכאו' כהמשיב דבר,שרק המקנה עובר, אלא שהמשיב דבר כתב כן רק גבי מתנה, ובמכר מחייב משום נתינת המעות, אך בנידון דידן דליכא נתינת מעות עתה, כי נתנם מערש"ק, א"כ יהא פטור גם לפי"ד.

ז) לכן נראה, דאין כאן מדיני שאר מלאכות, כי לא נאסר מקח וממכר מדין מלאכה, אלא טעמו מבואר ברש"י ביצה (לז. ד"ה משום מקח וממכר) דהאיסור דמקח וממכר הוא משום קרא דממצוא חפצך, או משום גזירה שיכתוב שטרי מכירה,

וא"כ א"ש, דבשלמא במלאכות יש לומר שנים שעשו, אך ממצוא חפצך אין בזה היתר דשנים שעשוהו, כיון דממצוא חפצך חמור, וכן להטעם השני, גזירה שמא יכתוב שטררות, משום הגזירה דלא שייך בזה היתר משום שנים שעשוהו, וכן מבואר באבני נזר (שם אות ד') שקשה לו הא מי שעושה קנין בערש"ק לשבת, הוי כשנים שעשו, כי יש בו כח אחד מערב שבת, וכח משבת, וכתב שם דעל כרחך ממצוא חפצך חמור יותר ואסור אפי' שנים שעשו, ולענ"ד הוא מוכרח, דאל"כ כל מקח וממכר [לאו דווקא הנעשה בערש"ק שיחול בשבת] הוא שנים שעשו. [ובכל זה נדחה ג"כ מה שכתב בשו"ת בית אבי (ח"א סי' מ"ד אות י') שהקשה על ספיקו של רע"א דהוה כשנים שעשו, ולא שת ליבו שקדמו באבני נזר הנ"ל וגם יישב האבני נזר את דברי רע"א, והאיך נחלוק על גדולי עולם.]

ח) וכיון דאתי דשאני מקח וממכר משאר מלאכות,

וליכא להפטור דשנים שעשו, יש לומר דהוא הדין גבי הדין בכל המלאכות, שאם התחילם בערש"ק, והם נמשכים לתוך שבת, ג"כ יהא אסור מטעם ממצוא חפצך, אמנם בדבר שאין גוף האדם גורם לכך, פשוט שאין לאסור אף משום ממצוא חפצך, אך בגוונא דהקנין מתחיל בערש"ק, וממשיך ומתקיים על עצמיותו של האדם, כמבואר באבני נזר, בזה נאסר אף שאינו עושה בפועל, דלא דמי לשאר מלאכות, וא"כ מבואר שפיר דאסור על הקונה ואף על המקנה, וכדברי האבני נזר, ודלא כחילוקו של ההר צבי דדוקא הקונה עובר בגוונא דהקנין היה בערב שבת.

ט) ונראה לי דיש להוכיח דממצוא חפצך הוא אוסר אף בכה"ג, דהנה בשבת (קנא.) ונפסק בשו"ע (או"ח סי' ש"ו) דאסור לאדם להחשיך על התחום להביא בהמתו שאינה יכולה לילך וכיוצ"ב כל דבר שאסור בשבת, וכן אסור לו לילך על פתח המדינה כדי להחשיך לילך למרחץ, והנה המחשיך על התחום אינו עושה מעשה אסור, כי הלא אינו יוצא חוץ לתחום, ובאמת אם רוצה להחשיך על התחום להביא בהמתו שיכולה לילך, מותר, ועטם האיסור הוא משום שכתיב ממצוא חפצך, וא"כ נמצא דרק כוונתו גורם האיסור, הרי לך דממצוא חפצך תלוי ברצונו, ועתה נאמר כן גם גבי קנין שנעשה בערב שבת ע"מ שיחול בשבת, דכיון שיש כאן מחשבה עתה, הרי זה נאסר משום ממצוא חפצך [ועיי' עוד הוכחה בסמוך אות י"ב].

י) והנה יש להתבונן בכ"ז לפי הטעם השני המבואר ברש"י דהאיסור הוא משום שמא יכתוב שטרות, וברשב"א מובא רק הטעם הזה משמע דס"ל הכי דוקא, והנה לכאו' אם הטעם משום גזירה דשטרי מכירה, א"כ אף בקנין שיגמר בשבת, יש לגזור גזירה זו, ואין מובן עצם הנידון, אמנם זה אינו כלל, דהא כיון שכל מעשיהם היו בערב שבת, ובשבת רק יש את חלות הקנין בעצמו בלא מעשיהם, אין לגזור כלל משום כתיבה, וא"כ אדרבא קשה איפכא, למה יהא אסור, ובשלמא בספק השני דרע"א בעושה מעשה שהקנין יחול בשבת, שפיר אתי שיהא אסור, שיש לגזור משום כתיבה כיון שעושה איזה מעשה, או דלמא כיון שעצם הקנין כבר היה אין לגזור משום כתיבה, אך באופן שבשבת לא נעשה כלום, תמוה למה

נגזור כלל, וע"כ צ"ל דהספק הוא אם הגזירה נגזרה על כל אופן של קנין, אף כשאין לגזור משום כתיבה, וגזירה חדה היא כל אופני קנין, או דלמא שהגזירה היא רק היכן שיש לחשוש לגזור משום כתיבה.

י"א) ובשו"ת בית שערים או"ח סי' רס"ד כתב שנסתפק בספיקו של רע"א, ואמרו לו שכן הוא ברע"א, ואין לו פנאי לעיין שם, [ופשט הספק מדין כל מי שיבוא לולבו עיי"ש ועיי' לקמן כלל ג' דיון ארוך בראיה זו], עוד כתב דרש"י כתב שני טעמים באיסור קנין, והם הטעמים שזכרנו לעיל, וכתב בפשיטות, דשני הטעמים אינם שייכים במקנה בערב שבת שיחול בשבת, דממצוא חפצך ודבר דבר לא שייך, כיון שאינו אומר כלום, ומשום שטרות ליכא למיגזר, כיון שעת ההקנאה הוא בחול, אין לחשוש שיבוא לכתוב בשבת, וזה היפך הגמור למה שכתבתי, אך גדולים המה החולקים, וצריך להבין גם דעתם, ע"כ נראה שיטתם כמו שכתבתי.

י"ב) ובאמת שיש לענ"ד להוכיח קצת דאף כשנעשית הפעולה בשבת, ע"י מעשיו מערב שבת, יש לאסור מדין ממצוא חפצך ודבר דבר, אף שסתם מלאכות שרי בכה"ג, דהנה מצינו בראש (ב"מ פ"ז סי' ו') שהביא דברי ר' סעדי'ה גאון, דס"ל דאסור לומר לגוי מערב שבת ויעשה בשבת, ומדמהו לדין דחסימה, ועיי"ש בראש ועוד ראשונים הובאו בנימוקי יוסף שם, שהקשו שיש לחלק בין הראיה שהביא מחסימה, עכ"פ הדין יכול להיות אמת, וכן נפסק בטוש"ע (או"ח סי' ש"ז) דאסור לומר לו מערב שבת שיעשה בשבת, והנה לכאו' מה שנא מכל מלאכות דשרי לעשותם מערב שבת, וע"כ מוכח דמה שאסור מצד ממצוא חפצך ודבר דבר חמור יותר לענין זה שאף שהותחל בערב שבת, כל שיש לפעולה שייכות איליו בשבת אסור, וא"כ הו"ה גבי קנין, כיון שהקנין נעשה בשבת, ע"י שהמוכר והקונה קיימים, אסור מצד ממצוא חפצך [אלא שמצאתי באבני נזר (סי' מ"ג אות ו') שכתב דאי משום ודבר דבר מותר לומר לגוי מערב שבת שיעשה בשבת, והאיסור הוא מצד שליחות, עיי"ש שכתב שיש שני טעמים, וצ"ע, ושו"ר דלא שמתי ליבי לדברי האבני נזר (סי' נ"א אות ח') שהביא ראיה מדין זה ממש עיי"ש].

י"ג) והנה כבר הבאתי לעיל דהבית שערים ס"ל דמותר לעשות קנין בערש"ק ע"מ שיחול רק בשבת, ודלא כרע"א, וכן פשיטא ליה למהרש"ג הנזכר לעיל, וחלקו בזה על רע"א ואבני נזר, ובאמת שמסתבר שלא ראו כלל שו"ת מהר"י ברונא (סי' קכ"א) הובא בהר צבי (שם), וב"ה בעת עסקי בסוגיא זו ממש, אינה האלו' לידי שו"ת מהר"י ברונא מירושת אבי זצ"ל ולא היה עד עתה תחת ידי, ועיינתי שם, ודן גבי פדיון הבן, ובתוך דבריו מבואר להדיא דבמקח וממכר איכא איסור לעשות קנין מערב שבת שיחול בשבת, ופשוט שהבית שערים ומהרש"ג ראו דבריו, וקרוב בעיני שאילולי היו רואים בוודאי לא היו חולקים [ועיי' שו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תס"ו) שמשמע שם ג"כ כדברי מהר"י ברונא].

כלל ב'

הראיות שהביאו האחרונים מכמה מקומות דמשמע דמותר לתרום תרו"מ מערב שבת שיחול שבת, ודן בטעמי איסור הגבהת תרו"מ בשבת.

א) ואחר שבירדנו עצם הדין, יש לעיי' בראיות שהובאו לכאן ולכאן, וכיון שהובאו ראיות להיתר ולאיסור, יש ליישב הסוגיות שלא יסתרו אלו את אלו, והנה נפתח בראיה שהביא בישרש יעקב (חי' ליבמות דף צג:), דאי' בגמ' (יבמות שם ע"א) דרבי ינאי היה לו ארים שהיה מביא לו פירות כל ערב שבת, ערב שבת אחד איחר ולא בא, נטל ר"י פירות מביתו ועישר על אותם פירות שיבואו בשבת, והקשו התוס' האיך עישר על שלא מן המוקף, וברמב"ן וריטב"א מבואר שם, דלא עישר בערב שבת, אלא עישר אימתי שיבואו הפירות לרשותו, אז יחול המעשר, והוכיח בישרש יעקב דשרי לעשר בערב שבת שיחול בשבת, וזה דלא כמהר"י ברונא ורע"א [וכן הקשה על רע"א זקיני רש"מ מוויערשוב בשו"ת רבי שאול משה סי' ס"ב בסופו].

ב) ובאמת שיש לעיי' בראיה זו, והנה מתחילה נסתפקתי על ספיקו של רע"א, באופן שעשה קנין שיקנה לו ביום שירדו גשמים, וירדו בשבת, ולכאו' בזה יש מקום לעיי' אי גם בזה יש להספק דרע"א, דיש לומר דדווקא כשעושה הקנין שיחול בשבת מצד הזמן, אז שייך לומר שאסור מטעמים הנזכרים, אך כשאמר ביום שירדו גשמים, בזה וודאי אין צד לאסור, כי לא כיוון דווקא ליום זה, והיה נראה לי מסברא להתיר בכה"ג, כי להחמיר בלאו הכי חידוש הוא, ודי לנו בחידושו, ואם כנים הדברים א"כ יש לומר דאף הא דיבמות שהארים לא בא עם הפירות , ואמר ר' ינאי שיחול בעת שיבואו, הרי היה אפשר שיבואו ביום ראשון, וכה"ג דלא נאסר, דהוה כתקנה ביום שירדו גשמים, וירדו בשבת, דבכה"ג שרי, דאין כאן פעולה המיוחדת ליום שבת, ואף שיש לחלק דכל מה שעשה התנאי היה כי חשש שיבואו בשבת, אך כיון שאין התנאי מחויב להיות בשבת, כה"ג שרי אף למהר"י ברונא ורע"א. [ושוב ראיתי ראיה ברורה לדין זה, מהא דפרק המפקיד (ב"מ לד.) בלישנא בתרא, דנעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני, הרי פרתי קנויה לך סמוך לגניבתה, ולכאו' הלא אפשר שתגנב בשבת, וא"כ האיך יאמר שיקנה סמוך לגניבתה, הא עובר איסור, ע"כ דבכה"ג ליכא איסור.]

ג) עוד הקשו מהא דעירובין (לא.) דעסקינן שם באומר כיכר זו היום חול ולמחר קודש, וכן גבי לגין שאומר שיהיו מעשר לכשתחשך, ומשמע דשרי לעשר מהיום שיחול למחר, ודלא כרע"א, וכן הוכיחו מעוד כמה מקומות דמשמע דמותר לתרום תרו"מ מערב שבת לשבת, והנה באמת שיש לעיין בכל הני ראיות, דהא תרומות ומעשרות נאסרו משום דדמיא למתקן, כמבואר במג"א סי' של"ט סק"ז ומדמה זה לבישול, ולפי"ז כל הקושיות מהא דמשמע דאפשר להפריש מערש"ק שיופרש בשבת, לא קשיא מידי, דהיכן שמעשה התיקון עושה מערש"ק ונתקן בשבת מאיליו, דמי לשאר מלאכות דשרי בכה"ג, ורק במקח וממכר יש לומר

דהאיסור הוא כללי משום ממצוא חפצך או משום גזירה דשטרי הדיטות כמו שביארנו בכלל הקודם (מאות ז' ואילך), אך היכן שלאו מכח גזירה קאתינן, אלא מכח דימוי למתקן, בזה אין לאסור לתקן מערב שבת שיתוקן בשבת, והוי ממש כלל המלאכות דשרי בכה"ג, ולק"מ, ובזה סרה הקושיא מלגין ומהראשונים ביבמות ומשאר המקומות דמשמע דמותר להפריש תרו"מ בכה"ג.

ד) ועוד נראה ליישב על דרך הנ"ל, דהיינו שכל איסור הפרשת תרו"מ הוא ממטעם מתקן, אלא דאפילו אי נימא דיש איסור לעשות המלאכה מערב שבת שתמשך בשבת, נראה דבזה גרע טפי, דבשלמא בתיקון שנעשה באמת בשבת, שייך לומר שאסור, אך כאן כיון שמפריש הפירות בערב שבת, ובשבת אין כאן יותר מאשר חלות שם תרומה, מלבד מה שהמלאכה מתחלת קודם כמ"ש, אפילו למתקן לא דמיא, כי החלק שנראה כתיקון באמת נעשה בערב שבת, דהיינו הן ההפרשה והן האמירה, וחלות תרומה אינו דומה לתיקון, כי אינו שום מעשה אלא שמא בעלמא ואפי' דיבור אין כאן כי הכל היה מאתמול.

ה) וב"ה וב"ש מצאתי ברמב"ם (פ"ט ממעשר ה"ט) שכתב שם גבי הא דשרי שם אפי' דיבור של הפרשה אם עשה תנאי על מערב שבת, וכתב שם ז"ל, וצריך לרחוש בשפתיו בשעה שמפריש זו אחר זו, ואינו כמתקן שהרי הקדים תנאו, עכ"ל, הרי לפניך בהדיא דכל שיש לו דיבור מערב שבת, תו לא מיחשב כמתקן אפילו באופן שרוחש בשפתיו בשבת, וא"כ כ"ש וק"ו בנידון דידן, שכלל אינו צריך לרחוש בשפתיו, כי כבר יחד מה יהא המעשר.

ו) אלא שראיתי שיש להקשות על דברים הללו, דהנה הטעם הנזכר דאיסור הפרשת תרו"מ הוא משום מתקן, המבואר במג"א, כן כתבו התוס' חגיגה (ה. ד"ה משום) וכ"כ ברמב"ם (פכ"ג משבת ה"ט), אך הרמב"ם חזר אח"כ (שם הלכה י"ד) וכתב דשני טעמים יש לאיסור הגבהת תרו"מ בשבת, הא' משום מתקן, והב' משום דהוי כמקדיש, והנה כל מה שכתבנו א"ש רק עם הטעם דהוי כמתקן, די"ל כיון שנעשה מערב שבת ליכא להאי טעמא, אבל לטעם השני שכתב הרמב"ם דהאיסור הוא משום דהוי כמקדיש, בזה לא ניחא דברינו, כי מקדיש איסורו משום מקח וממכר כמבואר בגמ' (ביצה שם) ונזכר בה"ה (שם הלכה י"ד), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דלפי דברי מהר"י ברונא ורע"א, מאי שנא תרו"מ דשרי מערב שבת שיחול בשבת, אף דכל האיסור מכח מקח וממכר הוא, ומקח וממכר אסור לשיטתם בכה"ג. וכן מצאתי באור שמח (פכ"ג מהלכות שבת הי"ב) בביאור דברי ירושלמי, שכתב דאי משום מתקן הוי שרי ככל שאר מלאכות, אך מטעם מקדיש עדיין אסור, וא"כ לשי' הרמב"ם קשה. [אמנם להתוס' ניחא כי פליגי לכאו' עם הרמב"ם כן משמע במנ"ח (מצוה רפ"א אות י') עיי"ש שמחלק בין הרמב"ם לתוס'].

ז) וכבדרך אגב יש להקדים להבין ולהבדיל עבור ניני תם חוקים להורותם, דהנה עצם דברי הרמב"ם מוקשים הם, וכי למה הוצרך שני טעמים

לאסור הגבהת תרו"מ בשבת, וכבר דיבר מזה הרב המגיד במקומו, ונאמרו בזה ע"י הגדולים כמה אופנים, עיי' בשו"ת מהרלב"ח (סי' ט"ז), כתב הטעם שהוצרך הרמב"ם לטעם נוסף, היינו לאסור ביו"ט, דליכא טעמא דמתקן לשיטת הרמב"ם, לכך הוצרך לטעמא דהוי כמקדיש, ועיי' צל"ח ביצה (יב: ד"ה משנה, לא אם אמרתם) שהאריך בזה, ועיי' בתוס' יוה"כ יומא פג:, ועיי' בית יצחק (סי' צ"ד אות ה') מש"כ בישוב שיטת הרמב"ם, ואין כאן המקום להאריך בזה.

ח) וכדי ליישב נראה להקדים דבאמת שיש לעיין במה שכתב הרמב"ם שהגבהת תרו"מ דומה למקדיש, דהא הטעם דמקדיש הוי כמקח וממכר משום אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט [כדאי' במשנ"ב (סי' של"ט ס"ק כ"ג) עיי"ש], ולכך הקדש נעשה כמקח וממכר, כי הוא ממש כמוציא מרושתו ומכנים לרשות אחרת, אך תרומה דומה פחות להעברה לרשות אחרת, כי עדיין לא נודע למי יתנו, ורק יש חיוב ליתנו לכהן, והוא ממון השבט, וזה אינו דומה למקח וממכר, ומה"ת לרבות טעם כזה שלא נתפרש.

ט) לכך היה נראה דמה שכתב הרמב"ם דהוי כמקדיש היינו רק היכא שהוא מגביה ומפריש בפועל את התרו"מ, דאז כיון שחל כאן שם תרומה, וגם מפרישו מרשותו, ומניחו במקום אחר, המעשה הזה אסור דדמיא להקדש שע"י אמירה נעשה כמונח ברשות אחרת, וזה ע"י אמירה ומעשה נעשה כמוציא מרשותו לרשות שבט כהונה, אך כ"ז דווקא בעושה, כי אמירה לבד אינה די להחשב כמסירתו בתרו"מ, ולפי"ז בנידון דידן דמיירי מהפרשה שהיתה מערב שבת, ורק החלות בשבת, הא לא דמיא למקדיש, כי אין כאן מסירתו להדיוט, ובזה מתיישבים מה שדחה האור שמח (הנזכ"ל באות ו') דברי הגרע"א, ששורשם במהר"י ברונא כנזכר.

י) עוד ישוב יש להוסיף בזה, והוא המבואר באבני נזר (סי' נ"א אות ד') דהטעם בהיא דעירובין (נזכ"ל אות ג') דשרי הפרשה מערש"ק שיחול בשבת, דכל האיסור מערש"ק לשבת הוא תמוה, כי הוה שנים שעשהו דהיינו הכח מערב שבת עם הפועל דשבת, כמו שזכרתי כבר בכלל הקודם, ואפ"ה נאסר משום ממצוא חפצך, וא"כ י"ל דהפרשת תרומה שהיא שבות גרידא מותר מפני דהוה כשנים שעשהו, עכ"ד, ובאמת שלפי"ד מיושב ג"כ הקו' הנזכרות משאר מקומות דמשמע דמותר להפריש תרו"מ, דשאני הני דמצות הם ושרי בכה"ג דהוה כשנים שעשו, אלא שיל"ע קצת דלפי"ז יש עצה להפריש בשבת, שיאמר בעוד שעה יהא זה תרומה, והוי שנים שעשו שמותר בכה"ג, אמנם צ"ל דאינו כשנים שעשו בכה"ג, כי דווקא שעושה מערב שבת, יש כאן כוח היתר מעורב עם האיסור, אך כשעושה בשבת לעוד זמן, כיון שהוא אדם אחד, אין כאן כח היתר מעורב כלל, כ"נ פשוט.

כלל ג'

ראית הבית שערים מהא דכל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה דחיות וישובים

לזה ובדין דבר שאין הבעלים מקפידים אם הוא הפקר או מתנה

א) בבית שערים (או"ח סי' רס"ד) הוכיח מהא דאי' בסוכה (מב:) גבי יו"ט של סוכות שחל בשבת, היו מניחין הלולבין בבית המקדש מערב שבת, והיו מלמדין אותם לומר כל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה, והנה מבואר במג"א (סי' ש"ו סקי"ד), דאסור ליתן מתנה בשבת מלבד מתנה ע"מ להחזיר, והא בבית המקדש ע"כ הלולב היה ניתן במתנה גמורה, כי לא היה יודע ליד מי בא, ואפ"ה מותר לומר מאמש שיקנה מי שיבוא לידו למחר, הרי יש לפשוט מזה ספיקו של רע"א דכל כה"ג שמקנה מערב שבת שרי.

ב) ובאמת שיש לעיין בגוף הראיה, דהא ספיקו של רע"א הוא בגוונא שעושה המעשה קנין בערב שבת, ובשבת חל מאיליו, אך בגוונא שעושה הקנין בשבת ממש, בוודאי דליכא צד להתיר, וא"כ הא דכל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה, קשה מאוד, שהרי עושה מעשה קנין בעת שבא לידו, ואיזה צד יש להתיר בזה, ומה שאמר מאתמול כל מי שמגיע לולבי וכו', אינו אלא רשות לעשות הקנין, אך עצם הקנין נעשה בשבת, ולכו"ע האיך שרי. [ועיי' שאג"א סי' צ"ב וצ"ג, דכל מי שמגיע לולבי לידו, היינו להבא, דלמפרע יש בו חיסרון דברירה עיי"ש.]

ג) והיה נראה לענ"ד דכל מי שמגיע לולבי לידו הוא מטעם הפקר, דהיינו שמפקיר לולבו עתה לכל מי שיגיע איליו הלולב, וראיה לזה מהא דאי' בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ב) על הא דכל מי שמגיע לולבי וכו', אמר דאתיא דלא כרבי דוסא שאמר שצריך להפקיר את כל מה שילקט שלא לרצונו, וחכמים אומרים שאין אנו עושים תקנה לרמאים, ומסקינן שם תמן על דעתו הוא מבקר, דהיינו בכל מי שמגיע לולבי לידו, לרצונו הוא מפקיר, משא"כ הא דר' דוסא על כרחו הוא מפקיר, עכ"פ מבואר בבירור דס"ל לירושלמי דמטעם הפקר אתינן, וא"כ אין כל ראיה לקנין מערב שבת שיעשה בשבת, שי"ל שהוא הפקר מערב שבת, ובשבת זוכה בה המגביה, והוה כמגביה מציאה אך ליכא כלל משום מקח וממכר. [בפרט לדברי ההר צבי דהיכא דליכא קונה כגון תרו"מ שרי מערב שבת לשבת, הכ"נ כיון שהוא רק מפקיר וליכא קונה עתה, שרי כה"ג אפי' בשבת.]

ד) והנה בשו"ת נודע ביהודה (קמא סי' נ"ט ותניינא סי' ע"ז) כתב לדון בדברי הרמב"ם הנזכרים בשו"ע אבן העזר (סי' כ"ח סעי' י"ז) שכל דבר שאין הבעלים מקפידים עליו, אם קידש בדבר זה הוי ספק קידושין, ותמה מנין מקור הרמב"ם לדין זה, והאריך, עכ"פ מבואר בין השיטין דכל דבר שאין הבעלים מקפידים עליו, יש לו דין הפקר, בתנאי שאין מקפידים לשום אדם בעולם, אפי' לא לשונא שלו, ובאבני מילואים (אהע"ז שם ס"ק מ"ט) העלה דכל דבר שאין הבעלים מקפידים עליו, אינו בתורת הפקר, אלא בתורת מתנה הוא למי שלוקחו, והביא דברי המשנה דכל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה, ושם הרי בוודאי מפקיד שגוי לא יקח הלולב, וא"כ על כרחך אינו מתורת הפקר שהרי יש מי שמפקיד כנגדו, אלא בתורת מתנה, וא"כ לדברי האבני מילואים מתורת

מתנה אתינן, וא"כ הדרא קושיא לדכותא שהרי כל הישוב מיוסד על הצד דעסקינן בהפקר. [ובהעירני הר"א קוביץ הי"ו דאם הלולבים היו מופקרים, היה ראוי שחצר המשכן תזכה בהם, ויותר לא יוכלו לקיים בהם מצות לולב, ועיי' קצוה"ח סי' ר' סק"א אם יש קנין חצר להקדש, גם יל"ע אי הוי חצר משתמרת וצ"ע.]

ה) אלא שבאמת דברי האבני מילואים צריכים עיון מדברי הירושלמי הנזכרים (באות ג') דמשמע להדיא דהא דכל מי שמגיע לולבי לידו מתורת הפקר הוא, ומה שהקשה האיך יהא הפקר הרי הוא מקפיד שלא יבוא לידי גוי, בפשטות אפ"ל דלא איכפת ליה אם יבוא ליד גוי, או לא ישאר כלל, דכיון שבא לידו לולב אחר, מה איכפת ליה מלולבו הראשון, ואף שאם באמת יקח גוי, יחסר לולב אחד, ויהא אחד שישאר בלא לולב והוא יקפיד, עכ"ז כל עוד שלא היה כמעשה הזה, וודאי כל אחד אינו מקפיד כלל, וא"כ מזה לא קשיא כלל, ושפיר יש לפרש מתני' מטעם הפקר, רק שצע"ק הלשון כל מי שמגיע וכו' הרי הוא במתנה, ולמה היה צריך כל האריכות הזו, והיה להם ללמדם להפקיר לולביהם, ומזה יש קצת משמעות דמטעם מתנה הוא, וע"כ יש ליתן טעם גם לשיטת האבני מילואים שהוי מטעם מתנה, אמאי מותר בזה לעשות קנין בשבת [ומה שבאמת לא לימדום להפקיר לולביהם עיי' בחידושי למס' סוכה מב:].

ו) ובאמת שהיה אפשר לדחות כל הקושיא, די"ל דכל אחד היה לו סימן בלולבו, והיה יודע מה הלולב שלו, רק מחמת ריבוי האנשים, לא היה יתכן שיגיעו במקדש בזמן אחד כל אחד ללולבו, ולכך הוצרכו להקנות במתנה, שכל אחד יקח את של חבירו, אך היה זה רק במתנה ע"מ להחזיר, כי במוצאי החג או למחרת, היה כל אחד לוקח לולבו בעת הפנאי, ורק מחמת הדחק לא היו יכולים למצוא כל אחד שלו, וא"כ כה"ג הא שרי, דמתנה ע"מ להחזיר לצורך מצוה שרי אפי' שהקנין בשבת, ואף שאין הוא הפשטות אך עכ"ז אין כל הכרח לומר להיפך.

ז) עוד נראה ליישב אפי' נימא דהוי מתנה ממש, די"ל ע"פ דברי האבני נזר הנזכרים לעיל (כלל ב' אות י') דכל שעושה מערב שבת לשבת, יש בו משום שנים שעשו, וכתב דלהכי גבי תרומה שרי, כיון שהוא מצוה וגם יש בו היתר דשנים שעשו לא גזרו בזה משום מקח וממכר, וא"כ יש לומר דהו"ה גבי כל מי שיבוא לולבי לידו, דכיון שחלק המקנה נעשה בערב שבת, יש בו היתר דשנים שעשו, וכיון שהוא צורך למצות לולב לא גזרו בו משום שבות דמקח וממכר.

ח) אמנם קצת יש לדחות זה, דהאבני נזר לא מיירי רק כשעושה עצם מעשה הקנין בערב שבת רק החלות היא בשבת, משא"כ כאן שכל המעשה נעשה בשבת רק ההיתר והרשות לעשות הקנין הוא ניתן מערב שבת, בזה י"ל דאינו כלל כשנים שעשו, כי הכל נעשה בשבת, אמנם לפי מה שהעלתי לעיל (כלל א' אות ו' ואילך) דלכאו' כל מקח וממכר הוא שנים שעשו, עיי"ש, וא"כ היה אפשר לומר דלכך מותר כאן כיון שהוא צורך מצוה ושנים שעשו, אף שהכל נעשה בשבת, שרי

מטעם שהוא מצוה, וכדברי האבני נזר ולאו מטעמיה כ"כ, אך גם זה אפשר לדחות דא"כ כל תרומה יהא מותר בשבת, ואולי לעשות היתר כזה לא רצו כיון דאיכא עצה אחרת, אך בלולב במקדש, דליכא עצה כי רק בשבת שחרית קונה כל אחד הלולב, לכך לא אסרו בזה [ואף שאיכא עצה בהפקר, יתכן שהרי יתכן שימצא לולב שלו, וא"כ עדיף שלא יפקיר שלא יצטרך לקנות מחדש, משא"כ כנותן במתנה, כל עוד לא זכה השני, אינו צריך לעשות קנין חדש בשלו].

ט) ובדרך אחרת יש לומר, דאף בשבת שרי להקנות הלולב, כיון דהוי במקדש, וקיימ"ל אין שבות במקדש, וא"כ מותר להקנות הלולב שהוא מצוה וקודש ובמקדש, וכמו דגוף מצות לולב נאסרה במדינה בשבת, ובמקדש מותר משום שאין שבות במקדש, וכן גבי שופר נאסר בשבת ובמקדש מותר, דאין שבות במקדש, וא"כ גבי קנין הלולב ג"כ כיון שהוא במקדש ולצורך מצות לולב, אין טעם לאסרו, וכמבואר בגוף התשובה דרע"א גבי מתקינים לו אשה אחרת, דהיה מותר מטעם שבות לולי היה עצה אחרת עיי"ש, [ועיי' בזה בעירובין (קג.) דלא התירו שבות דמקדש במדינה, וע"כ י"ל דרק במקדש היה מותר לעשות כן]. עוי"ל דהוה רק ספק שבות, דהא אפשר שמא בא לידו שלו ולא נעשה כאן שבות כלל, וא"כ ספק שבות התירו לצורך מצוה.

כלל ד'

בענין הראיה מפדיון הבן שמשמע דמותר לפדות מערב שבת לשבת ובדין אין פודים בשבת

א) והנה רע"א (בסי' קנ"ט) בתחילת דבריו הביא ראיה מדברי תרומת הדשן שכתב לגבי פדיון הבן שחל בשבת, שאין ליתן המעות מערב שבת לכהן שיחול הפדיון בשבת, כי לא יוכל לברך, כי הנתינה היא עתה, ובשבת אינו עושה כלום, ועתה לברך לא יוכל כי אינו עושה מאומה, והוכיח מזה רע"א דלולי הטעם שאינו יכול לברך היה מותר לעשות כה"ג, ומשמע דמותר לעשות קנין מערב שבת שיחול רק בשבת, ואח"כ כתב שצריך ראיה מהגמ', והוכיח מסוגיא דיומא איפכא, והעלה לאיסור, ולא ביאר הראיה מתרומת הדשן מה עימה, דאחר שהוכיח שאסור, קשיא על דברי תרומת הדשן, אמנם לענ"ד מוכח שצריך לחלק בין פדיון הבן למקח וממכר, דהרי במהר"י ברונא שזכרנו לעיל, אף דפשיטא ליה לענין מקח מסתפק לענין פדיון, וע"כ מוכח דאין ראיה ממקח וממכר לפדיון, ואף אם פדיון הבן שרי מקח וממכר אסור, וצריך ליתן טעם וסברא לחלק בין פדיון הבן למקח וממכר.

ב) ולכאו' נראה שאפשר לבאר בפשטות דשאני פדיון הבן דהוי חפצי מצוה, ולכך אין מזה ראיה לכל קנין, ואף שראית רע"א לאיסור היינו ג"כ מחפצי מצוה, שהרי סוגיא דיומא דמוכח שאסור, מיירי לענין שיהא לכה"ג בית ביוה"כ, אמנם יש לחלק בין ההיא דיומא לפדיון הבן, דבפדיון הבן המצוה תלויה בזמן בעיקר, משא"כ קידושין ביוה"כ אינם מצוה מצד עצם הקידושין, רק הקידושין הם גורמים שיהא לו בית, וזה אינו כ"כ בכלל חפצי מצוה, ולכך מקידושין יש להביא ראיה שאסור ומפדיון אין להביא ראיה, אמנם

שבתי לראות שלכאו' אפשר לדחות דברים אלו, שיש להביא ראיה מפדיון רק מצד הכהן המקבל את דמי הפדיון, שהרי הכהן אינו מצווה על פדיון ודמיא לקידושי כה"ג שהוא גורם שיהא לו בית, וגם הכהן גורם שיוכל לקיים המצוה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ג) והיה אפשר ליישב על דרך הנ"ל, דבאמת מה דשרי בפדיון הבן היינו משום דהוי חפצי מצוה, ומה שהוכיח רע"א מקידושי כה"ג, אף דגם הוי מצוה, י"ל דשאני התם דאפשר בענין אחר, וכמבואר ברע"א שם, וע"כ העדיפו לעשות באופן שלא יהא שבות, אך פדיון הבן שאין לו עצה אחרת, א"כ יכול לעשות באופן זה כיון דהוי חפצי מצוה, ועיי' בספר תניא רבתי (סי' צ"ח) שפדיון הבן עובר בעשה בכל יום שמתעכב, ועיי' תשו' מהרי"א (יו"ד סי' רס"א), וע"כ פשוט שראוי לעשות שיפדה ביום שלושים, ואין עצה לדחות ליום אחר כי עובר בעשה.

ד) אלא שאם יהא נכון לומר כן, א"כ צ"ע למה באמת אין עושים פדיון הבן בשבת, ועל כרחך כל האיסור משום דדמי למקח וממכר, ואין ההיתר דצורך מצוה כיון שאפשר לפדות למחר, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מאי שנא פדיה מערב שבת שיחול בשבת דהוי כמקח ומממכר דשרי, ופדיון ממש אסור, ויתכן שפדיון ממש יש בו ג"כ משום מוקצה, אמנם אפשר לפדות בכלי וכיוצ"ב שאין אלא האיסור של מקח וממכר, וא"כ ממ"נ או דמדמינן למקח וממכר ואסור בכל גווני, או דשרי מטעם מצוה אפי' לפדות בשבת עצמו.

ה) ואפשר דכשפודה מערב שבת שיחול בשבת אינו ניכר כ"כ, וכיון דאפשר כה"ג כל שאפשר לעשות באופן שיהא פחות נראה שעובר על השבות אין לפדות בשבת בפועל ורק באופן שיעשה המעשה מערב שבת שרי, ועוד יתכן ליישב דלעיל (כלל א' אות ה') הובא בשם משיב דבר, דבמתנה רק הנותן עובר, ובמקח וממכר גם הלוקח עובר כי נותן מעות, וא"כ אפשר דבפודה בשבת בפועל, שהכהן מקבל הפדיון בשבת, יש לומר דאסור כי הכהן מקבל והוא כנותן התינוק עתה לאביו, אף שאינו כן לענין הלכה כלל, כי התינוק אינו של הכהן, אך מצד הדמיון למקח וממכר כך הוא הנראה לעין, שהרי בזה דמיא למקח וממכר, ולכך אסור, אך כשקיבל המעות מאתמול, והוא כאילו נתן כבר התינוק מאתמול, הוי חלות הפדיון שהיא בשבת כמתנה, שרק הנותן עובר, והכהן אינו עובר, וכלפי הנותן הוי מצוה, שהוא מחויב בפדיון הבן, ומשני הישובים הללו הראשון נוח לי והשני קשה היימנו והבוחר יבחר.

ו) והנה כד עסקינא בהאי שמעתתא הוה קשיא לי בהאי דינא דאין פודין בשבת, דצ"ע למה אין פודין, הא הוי חוב, ומושבע מהר סיני, ובתשו' הרא"ש (כלל ח' סי' ט"ז) שמוזכר בהלכה בכמה מקומות שאם נשבע לפרוע ביום פלוני, ויצא שהוא שבת, מחויב לפרוע החוב לפחות ע"י משכון, וא"כ מאי שנא פדיון הבן שאסור לפרעו בשבת, ומידי עייני בזה מצאתי מפורש קושיתי בשו"ת יהודה יעלה (חלק א' יו"ד סימן רסח) שהקשה כן השואל שם הלא הוא בנו של מהר"י אסאד,

ותודה לא-ל שמצאתי דברים ברורים בזה, וכתב שם מהר"י אסאד על קושית בנו, יפה הקשית והצעתיה לפני ת"ח חרוצים דפה יחיו ושבחוה, ועיי"ש מה שרצו ת"ח הנ"ל לתרץ ודחה מהר"י את דבריהם.

ז) ולענ"ד אפשר לחלק בזה, דהנה האיסור לפדות בשבת הוא שבות, והאיך יעקרו חז"ל דין התורה שמחויב לפדות, ועל כרחך מטעם דבשב ואל תעשה יכולים חז"ל לעקור דבר תורה, וא"כ יש ליישב דלגבי פדיון הבן שאם לא יקיים המצוה עתה יקיימנה למחר, ולא תבטל השבועה שמושבע מהר סיני לגמרי, עקרו חז"ל המצוה משבת, ואמרו שב ואל תפדה, אך גבי נשבע לפרוע בשבת, שאם לא יפרע היום עבר השבועה, ומה שישלם למחר, אינו מקיים בזה השבועה, ופשוט שצריך קרבן על שעבר על שבועה, ע"כ לא העמידו חכמים שבות בכה"ג, וכמו דאמרינן בכמה מצות דלא עקרו חז"ל המצוה לגמרי רק היכא שנשאר לקיים המצוה כתיקונה בפעמים אחרות.

ח) ועתה א"ש ביותר דכ"ז כשרוצה לפדות בשבת בפועל, אך כשנותן המעות בערב שבת, ובשבת נעשה החלות מאיליו, א"כ הוא רק יושב ואינו עושה, ואדרבא בשביל לבטל הקנין צריך לקום ולעשות מעשה, ועתה כיון שיש עליו חיוב דאורייתא לקיים הפדיון הבן, וחיוב דרבנן שלא לעשות הפדיון, א"כ יישב ואל יעשה כלום, והקנין נעשה מאיליו, דכל תקנת חז"ל לעקור המצוה היתה רק לענין שישב ואל יעשה ומימלא לא יפדה, אך כשיש אופן שישב ואל יעשה והן יפדה מאיליו, האיך עקרו חז"ל כה"ג, ולכך היה מותר לפדות הבן בשבת לולי החיסרון מצד הברכות [ועיי' כדמיון זה בקצוה"ח סי' של"ג סק"ז].

העולה מכל זה

לכן נראה לדינא אף שאיני כדאי לזה, דעשית קנין מערב שבת לשבת הוא אסור מטעם מקח וממכר וראיות המתירים אינם מוכרחות וגדולי עולם העלו לאיסור, אך במקום שהוא לצורך מצוה שאי אפשר לקיים המצוה בענין אחר, שרי כה"ג כדמוכח מכמה דוכתי, [ואם הוא צורך גדול מאוד ואינו צורך מצוה יש לעשות שאלת חכם כי יש צדדים ואופנים להתיר, כי יש התרים אפי' למקח וממכר ממש, ועכ"פ יכול לשמש סניף להתיר כיון שיש המתירים והאיסור אינו מפורש בקדמונים,] אך בלא"ה אין מקום להקל נגד מהר"י ברונא ורע"א. אמנם אם עושה תנאי שיקנה ביום התנאי, אין לחשוש שמא יתקיים התנאי בשבת, דאין איסור אם יחול בשבת, כדמוכח מהמפקיד עיין בפנים.

משנת
החינוך

קובץ
משנת
התורה

הרב **ישראל פינחס טירנואר**
ירושלים ת"ו

משנת הלימוד

יסודות דרכי לימוד התורה * הדרך הנכונה בלימוד * עיון ובקיאות כיצד * הצלחה בתורה
מיוסדים על אדני פז - כתביו ומשנתו של רבינו הגדול כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

יראתו קודמת לחכמתו

לימוד התורה אינו כשאר החכמות אלא הוא מחייב יראת שמים וקדושה יתירה. וכך אמרו רז"ל - "אמר רבה בר רב הונא: כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים, דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצונות לא מסרו לו. בהי עייל? מכריז רבי ינאי: חבל על דלית ליה דרתא, ותרעא לדרתא עביד".

"**ביאור** הדברים דללימוד התורה בעי דווקא יראת שמים ותהא יראתו קודמת לחכמתו שאז חכמתו מתקיימת... ועל דרך שאמרו (אבות פ"ג כב) "כל שחכמתו מרבה ממעשיו למה הוא דומה לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרתו והפכתו על פניו וכו', אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו וכו' ע"ש. ומהאי טעמא כתב הרמב"ם (פ"ד מהת"ת) דאין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון במעשיו או לתם שמעשיו סתומים, אבל מי שהוא בן תרבות רעה אסור ללמדו תורה וע"ז אמרו זכה נעשה לו סם החיים לא זכה נעשה לו סם המוות".

לימוד התורה וידיעת התורה

שני חלקים במצוות לימוד התורה - האחד הוא לימוד לשמו, "והגית בו יומם ולילה" - מצוות לימוד התורה בכל עת ורגע. "כל א' מישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין אם הוא זקן גדול אפי' עני המחזיר על הפתחים אפי' בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה שנא' והגית בו יומם ולילה" (טור רמ"ו).

והשני - מצוות ידיעת התורה - אשר כל איש ישראל מחוייב לקנות לעצמו ידיעות בכל חלקי התורה עד שיגיע לבחינת "ושננתם שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר - אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, ובחיוב זה כלול גם החיוב לדעת לשאת ולתת במלחמתה של תורה.

חובת ידיעת התורה מדאורייתא

ונתחיל באחרון: הלכה מפורשת היא בשולחן ערוך לגרש"ז, וזהו סיכום של כל רבותינו הפוסקים: "... וגם ללמוד כל דברי חכמים שהסמיכום על מדרש הפסוקים שהן הגדות שנא' "כי אם שמור תשמרון את כל המצווה הזאת... על כל אדם לעצמו ללמוד כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה... וכל השוכח דבר אחד ממשנתו מחמת שלא חזר על לימודיו כראוי מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וגם עובר בלאו של תורה שנא' "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך" וגו'" (פ"א ופ"ב מהל' ת"ת).

הדרך לידיעת התורה

נפסק בגמרא (שבת סג.) "ליגמר איניש והדר ליסבר" - לעולם יש ללמוד קודם בבקיאות, וכפי' רש"י: "לגרוס שמעתיה מרביה ואף על גב דלא ידע לכולהו טעמיה", זהו סוד ההצלחה לקנות את היקף התורה ויסודותיה ורק לאחר מכן להתייגע בטעמיה ועומקה.

אמנם, כשיצאו וראו גדולי ישראל שכדי לזכות לידיעת התורה על כל היקפה דרושות שנים רבות, ואם רק אז יתפנה האדם לעסוק בלימוד בעיון יקשה עליו להסתגל לכך ואין מי שילמדנו כיצד צוללים לעומק הסוגיא בעיון נכון לאמיתה של תורה. פסקו שבד בבד עם לימוד הבקיאות יעסקו התלמידים בקניין דרך הלימוד מפי רבותיהם למען יידעו לאורך חייהם את סוד העיון.

אך שיגיעו הדברים לידי כך שלימוד העיון או מה שמכונה עיון יתפוס את רובו של היום, ושייתכן מצב בו יוצא בחור מהישיבה אחרי כ-7-8 שנות לימוד ולא ידע אפילו דף גמרא אחד בעל פה?! לזה לא פיללו ולא מיללו! מדוע נוצר מצב זה? לכך נותנים גדולי ישראל מספר הסברים, ראה את מילותיו החריפות של המהר"ל זיע"א שכבר בימיו השתרש סדר עדיפויות מעוקם זה: "הנה הבחורים רכי השנים אם היה בהם גירסא דינקותא, אין ספק כלל שהיו רגילים ויודעים כמה מסכתות קודם שיכנסו לחופה לישא נשים. ועתה אין להם מאומה בידם, והכל בשביל שלימודם תוספות, דבר שהוא הוספה, וכי לא יותר טוב שיקנה גוף התלמוד קדם, והכל בשביל שנדפסו התוס' אצל הגמרא, ואילו נדפסו הרא"ש ושאר חידושים שחברו האחרונים אצל הגמרא... וראה בפנים כל דברי קדשו בכאב עצום. (נתיבות עולם נתיב התורה פרק ה').

התוקע עצמו בעיון ואפילו אמיתי במקום מסויים, ואינו לומד בד בבד מסכתות נוספות, הרי הוא דומה ללומד חומש בראשית על כל פירושיו בעמקות ובהבנה, אך אינו לומד את שאר החומשים. אלו פנים יש ללימודו?!

וראה את דבריו החריפים של בעל ה"פלא יועץ" (ערך גרסא) - "כי אין ראוי לתלמיד חכם

שיוציא כל ימיו בעיון ופלפול וחידוד אלא יקבע עיתים בכל יום ללמוד בעיון כפי כוחו ש״ס ופוסקים ושאר היום יפנה ללמוד בקיאות ש״ס ופוסקים באופן שתהא ידו בכל, ויהיה בקי בכל הדינים, ומה גם שבמקום להוציא הזמן לעיין ולפלפל בדברי האחרונים לבנות ולנתוץ ולכתות עליהם במידי דלא נפ״מ לענין הלכה למעשה, יותר טוב שיתעסק באותן העיתים ללמוד בקיאות להבין ולהשכיל״.

בלא ידיעת התורה לא תתכן הבנת התורה

וכיצד יגיע לידיעת התורה כולה? זה ברור שהמנהג שהשתרש בדורות האחרונים בישיבות הקדושות, ללמוד כעשרה - חמשה עשר דפים לזמן, אינו נכון וראוי כלל וכלל. ולא רק שבכך הם מונעים מעצמם את היכולת להגיע לידיעת התורה, אלא שגם עיון ופלפול אליו הם מדמים שהגיעו, רחוקים הם ממנו מרחק רב מאוד. שכן מצינו דברים מפורשים בגמרא (סנהדרין מב.) - ״כי בתחבלות תעשה לך מלחמה. אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: במי אתה מוצא מלחמתה של תורה - במי שיש בידו חבילות של משנה, קרי רב יוסף אנפשיה: ורב תבואות בכח שור״. ופירש״י: ״מלחמתה של תורה - הוריותיה ולעמוד על בוריה ועל עיקרה, לא כאדם המפולפל ומחודד ובעל סברא ולא למד משניות וברייתות הרבה כי מהיכן יתגלה הסוד, אלא בבעל משניות הרבה שאם יצטרך לו טעם בכאן ילמדנו מתוך משנה אחרת, או אם יקשה לו דבר על דבר - יבין מתוך משניות הרבה שבידו: הא מני - פלוני היא ששמענוהו במקום אחר אומר כך״.

הרינו לנו דברים ברורים - לא יועיל לו לאדם כוחו בפלפול, חקירה ומחשבה, אם לא יהא בקיא בש״ס כולו. עיון שבא מתוך דריכה במקום אינו נחשב עיון. ואם יטען אדם - וכי איזו תועלת תצמח לי אם אלמד דברים הרבה ולא אבין כל דבר לעומקו, על כך עונה הגמרא - ״אמר רב כהנא כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא מאי קא משמע לן - דליגמר איניש, והדר ליסבר״. ופירש״י: דליגמר איניש - לגרוס שמעתא מרביה, ואף על גב דלא ידע לכולהו טעמיה. והדר ליסבר - טעמיה, דהא קשה ליה לרב כהנא ולא הוה ידע להאי טעמא, ותלמודיה הוה קים ליה מדהוה בר תמני סרי״ (שבת סג.). כלומר, עדיף אכן ללמוד הרבה ללא הבנה לעומק, ורק לאחר מכן להתיישב ולהבין טעמו של דבר. את הסיבה לכך ביתר עומק מצינו בדברי הגמרא (ע״ז יט.)- ״אמר רבא: לעולם ילמד אדם תורה ואח״כ יהגה, שנאמר: בתורת ה׳, והדר ובתורתו יהגה. ואמר רבא: לעולם ליגריס איניש, ואע״ג דמשכח ואע״ג דלא ידע מאי קאמר״. ופירש״י: ״ילמד אדם - מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו. ואח״כ יהגה - יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל והרב לא ימצא לו כל שעה

ועוד לאחר ששנה הרבה הוא מתיישב בתלמודו ומתרץ לעצמו דבר הקשה וה"נ אמרינן בהרואה (ברכות דף סג:) הסכת הס ואח"כ כתת ומייתינן להא דרבא התם".

את הכרחיותה של ידיעת התורה ונחיצותה

כאויר לנשימה, כלל אין צורך להסביר, הרי התורה כשמה היא מורת דרך ומדריכה בנתיבי החיים, וכיצד יידע להתנהג, אם יחסרו לו חלקים ממנה. ופשוט עד למאד שלעולם לא יוכל אדם לזכות לשכל התורה ולדרך הלימוד האמיתית אם לא יהא בקי בכל דברי חז"ל הקדושים שכן דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ורק מתוך השקפה כוללת ומקיפה ניתן להגיע להבנה נכונה ואמיתית. וכפי שאומר האדמו"ר מקלויזנבורג זיע"א: "אמנם בכדי לחדש חידושים ולירד במקצת לעומק כוונת חז"ל הקדושים, אי אפשר אא"כ ייגע וימית עצמו באהלה של תורה יומם ולילה, ובכל יום ילמוד כמה דפים גפ"ת וישננם לעצמו היטב בע"פ עד שיזכה לברך על המוגמר לסיים כל הש"ס אז יוכל לגלות צפונותיה ולחדש בה כראוי (שפע חיים ח"א).

לבסוף נקראת על שמו

ויותר מכך - הגמרא (ע"ז יט.) מבארת את הפסוק - "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה"- "אמר רבא בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו". מתי אכן נקראת התורה - תורת ה' ומתי נקראת תורתו?

ניתן לבאר על פי הגמ' (מכות י.) "ומי אוהב בהמון לא תבואה" - "למי נאה ללמד בהמון מי שכל תבואה שלו", רש"י: "שבקיא במקרא במשנה ובהלכות ובאגדות". וכן בכמה מקומות מפרשת הגמרא את מהותו של התלמיד חכם בכך שבקי הוא בכל חלקי התורה ויודע לענות בכל מקום שישאלוהו. הרי לנו יסוד נפלא - מתי נקראת התורה על שמו של לומדה, באיזו נקודה היא נקנית לו ונהפכת לחלק מפנימיותו? רק כשסיים ללמוד ולשנן את כולה ובקיאותו מתפרשת על כל חלקיה, שכן קניין חייב להיות בשלימות. ולא כאלו הסוברים שהלימוד החשוב ביותר הוא של המחדש חידושי תורה ורק הם שייכים ללומד, זוהי טעות גמורה, מה גם שהמחדש חידוש לפני שיודע את הש"ס, מי יאמר לו שאין חידושו נסתר מגמרא או תוס' מפורשים במקום פלוני?!

שלא יחסר כלי נשק נגד היצר

ומלבד זאת- כידוע, התורה משמשת כתבלין נגד

היצר הרע, וכל חלק ממנה מכוון כנגד חלק אחר של היצר. וממילא מי שחסר לו בידיעת התורה הרי חסר לו כלי נשק כדי להתמודד עם היצר.

בימי הנעורים מסוגל לקלוט דברים חדשים

בדרך זו על האדם לנקוט במיוחד בצעירותו,

כשהמוח והחושים רעננים ומוכשרים ביותר לקלוט דברים חדשים. וכמו שכתב הגר"א (משלי ו) "תכין בקיץ לחמה" - דהכוונה "שבימי

הנעורים צריך לאגור הרבה תורה ואח"כ ליסבור להבן כל דבר על בוריו, שאי אפשר להבין אף דבר אחד אם אינו יודע הרבה דברי תורה". ועוד כתב הגר"א. מתחילה צריך למלא כריסו מקרא משנה וגמרא בבלי ירושלמי תוספתא מכילתא ספרי ספרא וכל הברייתות ואח"כ לעסוק בפלפול חברים, וזהו הדרה של תורה, אבל המשנה סדר הלימוד שלומד תחילה האיך לפלפל ואינו יודע משנה אחת כצורתה יאבד גם מקצת התורה ששמע בנערותו (אבן שלמה ס"ק צ"א).

חזרה-חובה גמורה

ולכן חייבים לחזור שוב ושוב, ואלו שני היסודות להצלחה בלימוד - לגרוס הרבה ולחזור הרבה. כפי שמוכח ממקומות רבים בש"ס שדרך לימודם הייתה בחזרות רבות מאוד. וכמאמר"ל - "רבי חייא בר אבא לא טעים אומצא עד דמקרי לינוקא ומוספיה", ופירש"י - "מהדר לו מה שקרא אתמול ומלמדו עוד פסוק יותר". וחובת החזרה אינה מידת חסידות אלא חובה גמורה - "אבל השוכח מחמת התרשלות החזרה ומיעוט התמדה ענוש יענש מעונש ביטול תורה". (נוצר חסד פ"ג מ"ח).

חזרה כיצד?

אמנם, אופן החזרה צריך להיותר בצורה כזו שהאדם ילמד מעט ויחזור על שלמד, ולא ילמד הרבה ויחזור על הכל ביחד כי אז לא יתקיים בידיו מאומה. וכפי שאומרת הגמרא (ע"ז יט. ועיין רש"י שם) "אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא, מאי דכתיב: הון מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה? אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות מתמעט, ואם קובץ על יד ירבה".

פלפול של הבל

לדאבון לב התרגלו צעירי זמננו ללמוד את דברי הגמרא פעם או פעמיים, ואוד טרם השיג את עמקי צפונותיה, כבר ניגש הוא אל ספרי האחרונים ומתעסק בפלפולים וחקירות משעשעי נפש. כמה כואב הדבר - הרי את הגמרא עצמה טרם הבין, אם ישאלוהו האם הבנת מדוע הגמרא שואלת דווקא קושיא זו ולא אחרת? מהי ראייתה ממקום פלוני, ומדוע הוכרחה להגיע למסקנה זו בדווקא? הרי כלל לא יבין על מה מדובר. הוא כבר עסוק ב"חלות" ב"גדרים" וב"הבנות". ומה לך כי תבלבלו בקושיא פשוטה של הגמרא?

ומי מדבר בכלל על רש"י, רש"י הקדוש שבל תיבה ותיבה מלשונו הקדושה טמונים תילי תילים של רמזים המלמדים על שיטתו בהבנת הגמרא - אותו הוא קורא כעברי טייטש גרידא, והנה הוא רץ הלאה. הרי יש כאן "צווי דנים" ופשט מחודש של רעק"א, ואין זמן להתעכב על רש"י. וכי הגרעק"א ורבי חיים בריסקער לא התייגעו עד כלות הנפש בחזרות אין ספור על הבנת הסוגיא, ואתה כבר הבנת?!

זהו הרע במיעוטו שיא החיסרון הוא כשבחור כזה מחדש את חידושיו שלו בסוגיא... מדוע

סטודנט לרפואה שהספיק ללמוד רק על מערכת הלב אך לא על הריאות לא יעז לכתוב מחקר רפואי ובחור ישיבה, להבדיל, מרשה לעצמו לחדש יסודות, להמציא מגדלים פורחים באוויר לפני שיש בידו את כל יסודות הש"ס? וראה מילים כדורבנות היוצאות מפי הגר"ח מבריסק זיע"א: "אצלי אם מישהו אומר פלפול כל זמן שלא זוכר כל הש"ס עם רש"י הוא פלפול של הבל"!

ומעידים אנשי חינוך שזהו הגורם המפריע ביותר לצמיחתם של גדולי תורה, והסיבה העיקרית לכך שכה רבים אינם מוצאים סיפוק בלימוד, ולבסוף פונים למצוא אושר במקומות אחרים - שהרי לא כל אחד מוכשר ללימוד בעיון, ובוודאי לא לעסוק בעיון במשך רוב היום. ומאידך אין מה שישווה לסיפוק האדיר הערבות והמתיקות של רכישת עוד ועוד דפי גמרא, וכשהתלמיד עורך מאזן ומגלה כי בראשו מונחים כך וכך דפים ומסכתות, הדבר ידרבנו וימשכהו להמשיך להתמיד ולהגות בתורה ללא הפרעות, מי שמודע לכך שרק מתוך סיפוק ושמחה ניתן להגיע להישגים כלשהם יבין שזהו המתכון הבטוח לצמיחת גדולי תורה!

ואכן זו תמיהה גדולה, וכך מקשה רבינו שליט"א בלשונו הזהב - "ובדברי חז"ל אמרו תורה סם חיים לכל גופו (עירובין נ"ד) שנאמר רפאות תהי לשריך ושיקוי לעצמותיך ואמרו חז"ל תורה מגנא ומצלא (סוטה כ"א) ואמרו ז"ל תורה משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו (שלהי קדושין) ואמרו ז"ל העוסק בתורה בלילה מושך עליו חוט של חסד (חגיגה י"ב) ואמרו העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חפציו ונכסיו מצליחין (ע"ז י"ט) וכתיב אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד ואמרו כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה (פ' קנין תורה) ואמרו לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם (ב"מ קט"ז) ובתורה כתיב אם בחקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתם וגו' ואכלתם לחמכם לשובע וגו' ועוד ועוד כמה מברכות והיעדין שהבטיח אותנו הקב"ה ולמה אין מרגישין הבני תורה את כל זה והרמב"ם ז"ל כתב אין לך שמחה גדולה מהתרת ספיקות, ואדרבה רואים כמה מבני תורה נופלים בעצבות בלי שמחה כעץ יבש נפשו עליו עגומה במקום להיות משיבת נפש". אלא התשובה העגומה נעוצה בדברים לעיל.

השחתת מבחר הזמן

אין זו טענה חדשה, כבר בספר "ארחות צדיקים" (שער התורה) מצינו שמתרעם באריכות יתירה ובמלים חריפות מאוד נגד אלו שמבלים את ימיהם בפלפולים, וכך לא נותר בידיהם מאומה ממה שלומדים. ואלו הם מקצת מדבריו - "עיקר לימודם (של הראשונים) היה לחזור התלמוד לקיים ושננתם לבניך שיהא מחודדים בפיך ולא תגמגם (קדושין ל') וזה א"א בלי ריבוי חזרות, וריש לקיש חזר מ' פעם (תענית ח') וכן רב אשי (מגילה ז') דין שהוא קל מאד לזכור, ועכשיו אין שום אדם שיהיה חוזר דבר כזה יותר

משתי פעמים. וכל ל׳ יום היו חוזרים תלמודם וכו׳ ובדור הזה נשתכחה התורה מחמת שמחזיקים בפלפולים וכו׳ ומבלבלים זה את זה ומבטלים את רוב היום וכו׳״.

וכן כתב ביוסף אומץ הקדמון (ח״ב פרק התורה):

״כי כל אחד רוצה ללמוד תוספות וכל החידושים וחידושי חידושים קדם שידע התלמוד. א״כ איך יצליח כיון שעושים להיפך ממה שאמרו חכמי התלמוד, כי כל מה שנאמר בתלמוד הכל אמת ואין להוסיף עלי ואין לגרוע, וע״י טורח העיון ופלפול רבים פורשים מן הלימוד מרוב טורח הדקדוק שאומרים על פה, כי אומרים מה נוכל להבין סברות מבחוץ הלואי שהיינו יודעים מה שבתוך הספרים, ואם היו לומדים והיו בקיאים בתלמוד היו מתאוים ללמוד כי היה להם לב להבין בקל, והיו התלמידים מתרבים, אבל עתה מרוב טורח הפלפול נעשית ההלכה עליהם כמשא כבד ופורשים ממנה.

כל גדולי ישראל מכל הדורות כאבו את נושא סדרי הלימוד הבלתי נכונים והדבר מתבטא בחריפות יתרה באימרות קודשם. ״וראוי לקרות הוי אוי ואבוי על מבחר הזמן שמבלין בזה לפעמים עד רובו של יום שהיינו יכולים ללמוד וללמד כמה דפין מש״ס ומפוסקים״ (שו״ת חות יאיר סי׳ קכ״ד). ״סדור למודו טובה צפורן של ראשונים ויניח ספרי האחרונים ופלפולים עמוקים וחקירות שאינן צריכין לשעה וימלא כריסו כי הכל צריכין למארי חיטי״ (תשו׳ חת״ס חיו״ד סוס״י י״ד). אשר על כן ננסה ללקט ולהסביר מהו העיון האמיתי, ובעיקר עד כמה חשוב והכרחי לימוד הבקיאות.

העיון הוא עיקר התורה

ועתה, עת חזינו את חוסר ההגיון בעיון זה ואת חשיבותו של לימוד הבקיאות, נוכל להבין את תפקידו ומהותו של החלק השני בלימוד התורה והחשוב גם הוא לאין ערוך, הלא הוא העיון. כדברי האוה״ח הק׳: ״גם צריך להתיישב בכל פרט ופרט מהתורה עד שיעמוד על עיקרו כמצטרך בעומק ההלכה כי הוא זה עיקר התורה״ (פ׳ פנחס כ״ו כ״ג). וכן ב״בית אהרון״: ״ללמוד כל אחד צריך כמה שיכול, בעיקר בעיון בעמקות, לפני הכל צריך לעשות קביעות בגמ׳ ובתוס׳ בעיון ואח״כ דברים אחרים וגם אותם צריך ללמוד בעיון״.

כשחוזר ושונה מוצא בה טעמים חדשים

״**דהנה** כל החוכמות כששומע אדם איזה מושכל מחכם אחד ונתפש הדבר בשכלו שוב אין מן הצורך לו לחזור עליה כי לא יוסיף אומץ בה, משא״כ ד״ת אם שמע איזה שכל מרבו אם יחזור הוא על למודו במו פיו יתוסף בה אור ויתבונן בשכלו עוד איזה מושכל נולד מהשכל הראשון ששמע מרבו. וכן בכל פעם שחוזר על לימודו יתוסף בשכלו אור חדש, כי דברי תורה חיות הנה ומולידה בכל פעם אותות וטעמים חדשים מתוקים מדבש ונופת צופים, וזה שתקנו בנר מצוה הלזה הרמוז לתורה יוצאין בנר אי״ש

ובית״ו אחד מדליק בשביל כולם והמהדרין נר לכל אחד היינו כשהם מהדרי״ם וחוזרים על לימודם יתוסף אור לכל אחד בפני עצמו מוליד כל אחד שכליות חדשים ערבים ומתוקים לנפש ולגוף תתענג הנפש בתוספת אורה כמ״ש הרמב״ם מי שלא טעם טעם התרת הספיקות לא טעם טעם מתיקות מימיו״ (בני יששכר, מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ג׳ נר מצוה י״ט). ״אמר: לפני שחוזרים ארבע פעמים על העניין א״א להבין אותו על בוריו״ (תורת אבות - הס״ק הר״א מסלונים זצ״ל).

עלה בידינו שמהותו של העיון הוא חזרה.

ושננתם - עד שיהיו מחודדים בפיך. בכל פעם שלומד מתגלה ומתחדש מימד חדש ועומק נוסף בהבנת הגמ׳. עיקרו של העיון הוא לחשב ולעיין היטב מדוע נקטה הגמ׳ לשון זו דייקא, ומה הייתה כוונתה בכל שורה ושורה וכדאי׳ בשפת אמת (חנוכה תרמ״ז) ...פזה ענין היגיעה בתורה בכח הפה שניתן לבני ישראל, כענין שאמרו אין דומה שונה פרקו מאה פעמים כו׳, וזה כח תורה שבעל פה כשחוזר ושונה וחוזר ושונה מוצא בה טעמים חדשים״.

רש״י תוס׳ ומהרש״א

וכן בלימוד רש״י הק׳. לא לעבור ברפרוף בעלמא

כדרכם של הצעירים שאינם חפצים בעמל המביא לתענוג האמיתי, וברצונם לדלג ישר לפרפראות, אלא להתייגע בעומק כוונתו, ומה הביא אותו לפרש בדווקא כך ולא כך. ונקוט כלל זה בידך - המבחן האמיתי לישרות ההבנה, אם תוכל להתאים הבנתך בסוגיא לפירש״י ולתוס׳ ובמיוחד לדברי המהרש״א. וכדברי החזו״א על המהרש״א: ״והספר הקדוש הזה הוא מלא התעמלות בדברים מוכרעים ועמוקים ומרגיל את האדם בעיון נכון ועמוק, גם מועיל הדבר לזכרון לכל הסוגי׳ לפרטיה וכו׳, ומיום שעזבוה אבדו את ידיעת הפשט כולו, ויתרגלו בקלות העיון ובעזיבת הדעת דבר דבור על אופניו, ואין מי שיחזיר העטרה ליושנה (קובץ אגרות חזון איש ח״א אגרות א׳).

גדולי ישראל התיגעו שעות רבות

ולאחר שהבנת את דברי הגמ׳ ופירש״י היטב,

תלוי עיקר העיון בדברי התוס׳ והראשונים אשר אין חקר לעומקם (כלשון האמרי אמת) הראשונים כמלאכים דייקו בלשונם הטהורה וגדולי ישראל התייגעו שעות רבות עד שזכו להבין את דברי קודשם, והמצליח לעמוד על קצה סוף דעתם הרחבה זוכה לעושר רוחני אשר אין לתאר ואין לשער, וספרי האחרונים להשלמה יבואו.

שיהיה הכל על דרך ההלכה

וכן כתב בעל ה״בני יששכר״ - ״מצוה גדולה

לפלפל בגמ׳ תוס׳ ופוסקים רק שיהיה הכל על דרך הלכה ולא של הבל, והנה הגם שישגה ברואה ולא יכוון להלכה כיוון שכוונתו לשם שמיים קב״ה חדי בפלפולא״ (הוספות מהרצ״א מדינוב לס׳ סור מרע אות ק״ו).

מזה ומזה אל תנח ידך

והעיקר לדעת לשלב בין השניים בחכמה ובתבונה. - "אשרי מי שיבחר ויצא חובת ידי שניהם ונוהג כפי מה שראיתי נוהגין הרבה חכמים שלמים דהיינו שלומדים בכל יום תלמוד משני מסכתות, מסכת אחת לומדים בו הרבה במרוצה בלי עיון גדול, ואח"כ מסכת אחרת לומדים בה מעט ובעיון ובפלפול ובחידוד (של"ה הק' מסכת שבועות ד"ה ובסוף). וכפי שהעלינו שקודם בקיאות ולאחמ"כ עיון. סדר הלימוד הוא וודאי כפי שסידר רבינו הקדוש קודם הנחוץ ולאחמ"כ הפחות מצוי. "קודם ברכות שבת פסחים שהם סדר היום ברכה הצריכה לכל יום ואח"כ הלכות שבת שהם כהררים התלוים על חוט השערה ואח"כ פסחים שהם הל' פסח איסור כרת ויו"ט וסדר מועד ואח"כ נשים ואח"כ נזיקין ואח"כ קדשים טהרות ולא על חנם סדרו רבינו הקדוש על דרך זה משום דכל הקודם קודם" (משנה הלכות).

ואמנם אמר לי מורי ז"ל שהאדם שאינו קל העיון וצריך לטרוח מאד בעיון עד שיפיק מבוקשו אין ראוי לו שיתבטל מעסק התורה בשביל העיון ויותר טוב לו שיעסוק בדינים ובמאמרי ז"ל וכיוצא, אבל מי שהוא קל העיון ואינו צריך טורח רב צריך שיטריח שעה ושתים בכל יום בלבד בעיון ואח"כ יעסוק בתורה כנזכר בשאר היום אבל לא יתמיד כל היום בעיון. (הנהגות טובות מהגר"ח ויטאל זצוקלל"ה).

וכדאי ללמוד בכל יום כעמוד גמרא בעיון עם מפרשים. ולהקפיד מאוד לבל ילמד כל המפרשים יחד וכך לא ימצא את ידיו ורגליו, אלא רק לאחר שיבין אחד לעומקו, יוכל להמשיך לשני. וגם עליו יחזור פעמים רבות. וכך לאחר כמה שנים ירכוש לעצמו ידיעה ברוב הש"ס עם הראשונים.

פרי לימוד הש"ס-הלכה למעשה

לימוד ההלכה בימנו הוא בבחי' תורה מונחת בקרן זוית, מי הוא שיוכל להרים את ידו ורגלו מבלעדיה. ועם כל זאת מצינו בחורים רבים חריפים ובקיאים שבורותם בהלכה פשוט מדהימה וכיצד יתכן ללמוד תורה מבלי לדעת כיצד להתנהג בחיי היום יום אשר זוהי תכלית הלימוד, ואנו אין לנו אלא דברי חז"ל משחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, ואין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, ואל יפטור אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה, וכל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, ובסוטה כ"ב התנאים מבלי עולם שמורין הלכה מתוך משנתן. וכאשר תחזה בדברי גדולי ישראל דלהלן - "יש בעלי בתים נוהגים ללמוד בכל יום גפ"ת ולא שאר פוסקים... אבל לי נראה כי לא זאת המרגיע ולא בזאת יתהלל המתהלל כי אם בזאת יתהלל השכל ויודע בספרי פוסקים דיני תורה כגון האלפסי והמרדכי והרא"ש ודומיהם דזהו שורש ועיקר לתורתינו ואינם יוצאים כלל בלימוד גמרא פי' תוס'....(דרישה יו"ד רמ"ו ד"ה ור"ת)

וכתב רבי חיים מואלאזין (הקדמה לס׳ הגר״א לאו״ח): ״וזה כל פרי הלימוד הש״ס להוציא ממנו הלכה למעשה״. ובאתי להזכיר פה היות כי שמעתי שבזה״ז עיקר עיון הצעירים בסברות ולא בפשט ולא בירור השיטות (כל שיטה ושיטה איך יפרש הגמ׳ לפי שיטתו) ושתי אלה גם המה העיקר להלכה. (אג״ט בהקדמה).

וכן כתב רבי ישראל מסלנט (אור ישראל סימן כ״ז): תכלית המצוה של ידיעת התורה הוא לידע דיני התורה ומפשטי׳ על בוריין. שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום איך לשמור ולקיים את כל התורה והמצווה ... והנה בכל אשר ירבה להתחכם ולהתעצם במקצועות הא-ל בבקיאות ובחריפות כן יבין וישכיל יותר בידיעת משפטי התורה הלכה למעשה, ולחדש דינים מדעתו ולהכריע בין השיטות וסוף התכלית הוא להגיע למעלת ההוראה בבחינת נעלה להורות הוראה לעצמו ולאחרים וכמו שאמרו אם ישאלך אדם וכו׳.

כל זה אמור בתלמידי ישיבה ועל אחת כמה וכמה בבעלי בתים. וכפי שפסק הש״ך (רמו ה) -״כתב הדרישה יש בעלי בתים נוהגים ללמוד בכל יום גפ״ת ולא שאר פוסקים ומביאים ראיה מהא דאמרינן סוף נדה תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, אבל לי נראה שיש ללמוד ספרי הפוסקים דיני התורה כמו הרי״ף ומרדכי והרא״ש ודומיהן דזהו שורש ועיקר לתורתנו, ואינם יוצאים כלל בלימוד גמפ״ת, דהא דתנא דבי אליהו כו׳ כבר כתב רש״י שם השונה הלכות פירוש הלכות פסוקות. ומ״ש ר״ת כאן ש״ס בבלי בלול כו׳ קאי אמש״כ לפני זה אלימוד ט׳ שעות ביום דכיון שיש לו פנאי גדול ילמוד בש״ס אבל הנך בעלי בתים שאינם לומדים רק ג׳ או ד׳ שעות לא ילמדו בש״ס לחוד כנ״ל ע״כ״.

כל הלומד תורה לשמה

יש הטוענים שהלומד הלכה כדי לכהן ברבנות, אין זה לימוד לשמה. וזוהי טעות גמורה, שכן אדרבה דווקא כשיש מטרה שרוצה להשיגה זוהי הדרך הטובה ביותר להתקדם בלימוד. ועוד, שאם אכן יכהן ברבנות תהיה לו מכך פרנסה ולא יצטרך לעזוב את לימודו לשם כך. ובכלל לימוד לשם ידיעה להורות לישראל את הדרך אשר ילכו בה, זהו לימוד נשגב מאין כמוהו.

ידיעת כל חיובי המצוות

הדרך הראויה והנכונה ביותר ללימוד ההלכה היא על ידי לימוד גמרא עם פירש״י, רי״ף, רא״ש, ור״ן, ״כי הם כוללים ממש כל הש״ס ורוב ראשונים בקיצור ולהלכה על סדר קל ונעים״, ולאחר מכן - טור ב״י, ושו״ע עם מגן אברהם או משנה ברורה. וכמובן שיש להתחיל בחלק אורח חיים הנוגע לענייני היום יום - זוהי חובה גמורה ומוחלטת שאין לפקפק אחריה. שאם לא כן כיצד יידע אדם להתנהג על כל צעד ושעל ובמיוחד בהלכות שבת החמורות הנוגעות לאיסורי סקילה. וחלק יורה דעה נחוץ ללימוד מייד אחריו שגם בו תלויים רוב איסורי תורה החמורים.

בעניין לימוד חושן משפט הוא דבר גדול עד למאוד ובפרט בימינו שהתמעט כבוד התורה ואין רבים הבקיאים בד׳ חלקי שולחן ערוך. אמנם הסדר הוא כפי שכתבנו קודם בהלכות הנחוצות הלכה למעשה. ומי לנו גדול מרוב רבותינו הפוסקים ראשונים ואחרונים שכתבו את ספריהם רק על הלכות הנוגעות בזמן הזה. ובעניין זה איתא דברים כדרבנות בספר הקדמון והקדוש ״חובות הלבבות״ - ״ונשאל אחד מן החכמים על שאלה נכרית מענין דין הגרושין, והשיב את שואלו: אתה האיש השואל על מה שלא יזיקנו, אם לא ידענו, הידעת כל מה שאתה חייב לדעתו מן המצוות, אשר אינך רשאי להתעלם מהם ואין ראוי לך לפשוע בהם, עד שנפנית לחשוב בשאלות נכריות, אשר לא תקנה בידיעתן מעלה יתירה בתורתך ואמונתך, ולא תתקן בה מעוות במדות נפשך. והנה אני נשבע, כי מחמש ושלשים שנה אני מתעסק במה שצריך לי ממצוות תורתי, ואתה יודע רוב טרחי בעיון ורב הספרים אצלי, ולא פניתי לבי למה שפנית לבך לשאול עליו. והאריך להוכיחו ולביישו על זה״.

וראה בגמרא (ב״מ קיד:) שאמר רבה בר אבוה - ״בארבעה לא מצינא״ - ופירש״י - ״בגירסא דארבעה סדרין, כגון מועד נשים שהן נוהגות בזמן הזה כבזמן הבית, וקדשים נמי כדכתיב ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ואמרינן (מנחות קי, א): אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה בכל מקום - מעלה עליהן הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש״. מוכח מדברי רש״י שאין לו לאדם לעסוק בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה לפני שרכש לעצמו ידיעה מקיפה בהלכות הנוגעות בזמן הזה. אמנם נראה מדבריו שיש מקום ללמוד בסדר קדשים גם היום וצ״ע.

מי יודע כמה חיי?

ודע שרבים מתקשים מדוע איננו נוקטים בסדר הלימוד כפי שכתבה המשנה - ״בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד, בן שמונה עשרה לחופה״. הרי הדרך המסורה לנו מדור דור היא לימוד גמרא בשנים מוקדמות הרבה יותר? הסיבה לכך היא שאיננו פוסקים הלכה כאותה משנה אלא פוסקים כדברי התלמוד - ״לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד. מי יודע כמה חיי? לא צריכא - ליומי״ (קדושין ל.) וכפי שפירש תוס׳ שם - ״ור״ת פי׳ שאנו סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין (דף כד.) בבל בלולה במקרא במשנה ובגמרא, דגמרת בבל בלול מכולם״.

דברי ר״ת התקבלו להלכה וכן פסק הרמב״ם (ת״ת א יב) - ״כיצד היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב ובשלש בתורה שבעל פה ובשלש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר״. וראה מה שכתב הרמ״א (יו״ד רמו ד) - ״וי״א שבתלמוד בבלי שהוא בלול במקרא, במשנה וגמרא, אדם יוצא ידי חובתו בשביל הכל״.

אין תענוג גדול יותר מלימוד התורה

על המחנכים וראשי הישיבות לחנך ולהסביר לתלמידיהם שבלימוד התורה טמון האושר האמיתי, וגם כאן בעולם הזה אין תענוג גדול יותר. יש להחדיר לתלמיד את דברי הגמרא (ע"ז יט.) "אמר ר' אבדימי בר חמא: כל העוסק בתורה - הקב"ה עושה לו חפציו, שנאמר: כי אם בתורת ה' חפצו" - עד שיאמין בהם באמונה שלימה.

במידת הצורך יש להשתמש בדרכים המפורטים ב"שמונה פרקים לרמב"ם" כדי להאהיב את התורה ולהבטיח כבוד, פרסים, וכגון דא. את אלו שאינם מוכשרים לצמוח כגדולי תורה יש לחנך כך שידעו לאהוב תורה ולומדיה.

תורה שלמדתי באף

יסוד עיקרי ללימוד התורה הוא הפרישות וההינזרות מעידוני העולם הזה, כפי שמסרו לנו חז"ל במקומות רבים וכמאמר חז"ל הידוע "אמר ריש לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל" (שבת פג:). והנה מצינו דבר חידוש בדיוק דברי הרמב"ם (ת"ת ג יב) "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים, וכן אמר שלמה בחכמתו התרפית ביום צרה צר כחכה, ועוד אמר אף חכמתי עמדה לי חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי".

לראות הדברים יוצאים מפי הרב

הנה הוסיף הרמב"ם את המילים "באהלי החכמים", ובכך הדגיש חובה מאין כמוה, שכן התורה נקנית רק מפי חכם. ולא כאותם תלמידים המגיעים לישיבות ואינם מאזינים לשיעורים בחושבם שיכולים הם ללמוד ולחדש חידושים לבדם. וזה דבר שלא יתכן שכן כך טבע נותן התורה בתורה שתילמד מרב לתלמיד.

ולא רק זאת, היחס בין התלמיד לרבו אינו חלילה כיחס תלמיד אוניברסיטה לפרופסור המלמדו חכמות העולם. רב המלמד תורה דינו כאב רוחני ממש, ויש לתלמיד לירא ממנו ולכבדו, וזוהי הדרך היחידה לקנות תורה מפיו. קניין התורה אינו כשאר קנייני החכמות!

ובמיוחד יש להקפיד בצעירי הצאן שילמדו מפי הרב ממש ולא מהקלטה ושאר שכלולים שבזמננו. וכמעשה הידוע בגמרא (עירובין יג.) שרבי אמר שהוא מחודד יותר משום שראה את רבי מאיר מאחוריו ואילו היה רואה אותו מלפניו היה מחודד אף יותר. ועל כך מפרש המהרש"א "דבהסברת פנים הוה מחדדי טפי דיש להבין בקריצת עינים וברמיזת שפתים והיינו רואות את מוריך שמראה לו פנים טפי וק"ל". וכן כתב הרדב"ז (ג תעב) דברים נפלאים - "עוד אמרו בספרי החכמה כי בהיות האדם מתכוון

אל רבו ונותן אליו לבו תתקשר נפשו בנפשו ויחול עליו מהשפע אשר עליו ויהיה לו נפש יתירה וזה נקרא אצלם סוד העיבור בחיי שניהם וזה הוא שנאמר והיו עיניך רואות את מוריך וזהו והתיצבו שם עמך ואצלתי מן הרוח וכו׳ וכן התהלל רבינו הקדוש שאם היה רואה את פני רב היה מגיע למדרגה עליונה וכ״ש אם הרב מתכוין גם הוא וקרא זה אל זה להשפיע וזה לקבל ומש״ה אמר ר׳ יוסי לא מן הכל אדם זוכה ללמוד תורה ומכאן התירו שילך אדם למקום אחד ללמוד תורה אע״פ שאביו אומר לו שלא ילך ועובר מצות אביו שלא מן הכל אדם זוכה ללמוד תורה וזה הטעם בעצמו בתפלה כי בהביט האדם אל אוהביו או לקרוביו או לרבו או למי שדעתו נוחה תתעורר נפשו אל הכוונה השלימה ונתוסף עליו רוח ממרום וזה דבר שהשכל מורה עליו וההפך הפך״. וברור שאת כל המעלות העליונות האלו לא ניתן להשיג מתוך הקלטה או ספר. ובפוסקים מצינו שזו אף הלכה פסוקה לראות הדברים יוצאים מפי הרב.

דומה למלאך ה׳

ובמיוחד יש להשתדל לקנות דעת מרב או מלמד ירא שמים מרבים ותלמיד חכם מופלג, שכפי חשיבות הרב כך ישנה יותר סייעתא דשמייא לתלמיד. ומלמד יר״ש משפיע על תלמידיו חינוך ליראה וקדושה בכל הליכותיהם וכמאמרז״ל אם דומה הרב למלאך ה׳ צבקות יבקשו תורה מפיהו. במיוחד שמסורת תורתנו היא רב מפי רב עד למשה רבינו ע״ה. ואין כל אחד ראוי להיות חלק משרשרת הקודש.

ולא כאלו שלומדים מתוך עידון

ואלו הטוענים ששיטות העזר מקלות על התלמידים, אדרבה, התורה נקנית דווקא מתוך עמל ויגיעה, וכגודל הטורח בלימודה כך גודל השכר והידיעה. ואפילו ביגיעה מועטת כמו לטרוח בהבאת ספר נחשבת כמסייעת לקניין התורה, וכך כתב ה״לקט יושר״ (ח״ב ע׳ לט) בשם רבו בעל ״תרומת הדשן״ - ״וזכורני שאמר, אותם הבחורים העשירים המפונקים שעשו להם שולחנות כשיושבין במקומן הופכין השולחן לאי זה צד שירצו ועליו הרבה ספרים לא טוב הם עושים. אדרבה כשמבקש אחר הספר ובא לו בטורח גדול זכור באותו מעשה מה שרוצה ללמוד. כמדומה לי שמצאתי לו סמך בי״ד בסי׳ רמ״ו ולא כאלו שלומדין מתוך עידון וכו׳. כשמגיד לבחורים ההלכות לא היה מסיים בסוף הפרק, אלא הניח קודם הפרק מעט או אמר בפרק שני המשנה ומעט גמרא וגם אינו מניח בתיקו״.

כ"ק גאב"ד מאקאווא שליט"א

בענין לימוד התורה

שיחה שנמסרה בישיבתינו הקדושה, י"ג כסלו תשס"ו לפ"ק

בפרשתינו (וישלח) 'ואתה אמרת היטב איטיב עמך' שיעקב אע"ה אמרו לקב"ה. מפרשת תולדות עד פרשיות ויחי שמות מדובר על יעקב אע"ה בחיר שבאבות שאעפ"כ סבל כל כך, צרות רבות עברו עליו. כשלומדים זאת בתורה צריכים לדעת ולהתבונן שהאבות הק' גם עברו נסיונות, וכשח"ו קורים נסיונות ואין הכוונה דוקא לצרות ח"ו אלא גם לנסיונות מהיצר, ויש לו שברון לב על מצבו צריך להזהר שלא להגיע ליאוש ולדעת שהאבות גם עברו נסיונות והכינו לנו את הדרך עד ביאת המשיח.

יהודי צריך לשנן שהוא חלק מעם ה', ורצונו יתברך שנעשה נחת רוח לפניו בעשית רצונו וזוהי תכלית הבריאה, כמו שאומרים בתפילה כל יום ברוך הוא אלוקינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכינו, וכמו שכתוב (ישעיה מז) כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו וגו', ומה שמובא בנ"ך ואומרים זאת כל יום בתפילה זה אמור לכל יהודי ולא רק לזקני וגאוני הדור אלא גם לילד בחידר, וצריך לשנן זאת שבראנו לכבודו לקיים תורתו.

בלימוד התוה"ק חוץ ממצות לימוד עצמו. הוא גם מחנך כפשטות משמעות המילה תורה לשון מורה ומחנך שהתוה"ק מדריכה ומחנכת את האדם ומלמדינו לעשות רצונו, וכדאיתא בקדמונים שלכן נקראת חכמת האלוקות תורתו הק' מל' תורה, משא"כ שאת שבע החכמות נקראים ע"ש תוכנן, ולא כמו אדם שלומד לשחות שזורקים אותו למים עד שמוכרח לשחות מעצמו, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו הבדיל אותנו מהגויים ונותן לנו הכח להבדל מהם, כמו שאומרים בהבדלה המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים, כמ"ש ואבדיל אתכם מן העמים וגו', שהבדיל את היהודים מהגויים ללכת בדרך הנכונה.

יהודי הוא אחרת לגמרי כמובא בשל"ה מהקדמונים שגוף של יהודי כלפי חוץ לא נברא בשונה משל הגוי כדי שלא תנטל הבחירה והאמת היא שרמ"ח אברים ושס"ה גידים של יהודי שונה משל גוי. יהודי צריך בכל דרכיו להתנהג כיהודי, כאימרת הרה"ק רבי זושא מאניפולי זי"ע שיהודי שקם בבוקר ואינו רוקד משמחה על כך שזכה להיות יהודי חבל שקם, וכמו שהמג"א מסביר למה צריך בכל יום לברך מחדש שלא עשני גוי. מכיון שאם מתנהגים שלא כראוי זה בחינת גוי.

פגשתי באמריקה משפחות ותיקות עוד מלפני המלחמה שהחזיקו ביהדותם בנסיונות הקשים שהיו בשמירת שבת וכו׳, והיא נפלא איך שהחזיקו מעמד באותן התקופות בנסיונות הקשים, וסיפרו שנשארו כיהודים שלמים בזכות שהמלמד בחידר שהיה יהודי פשוט אבל ירא שמים וחרד לדבר ד׳ והשכיל לחנכם בשורש הטוב, היה כל יום מתחיל את הלימודים בהסבר הברכה שלא עשני גוי והחדיר שאת שאין הכוונה דוקא לגוי המתגולל באשפתות, אלא הכוונה גם לנשיא אמריקה שהנהיג מדינות רבות עם כבוד ושררה ובאותן התקופות הי׳ העם מלא גאווה ושחץ בהנשיאים שלהם והיה כעין ע״ז, שאף כגוי כמוהו זכינו שלא עשנו אלא יהודים עם ה׳, וזהו שאתה בחרתנו מכל העמים.

בחורים צריכים לדעת ולהחדיר לעצמם שהם לא כמו גוי מהרחוב הם זוכים להניח תפילין ולומר קריאת שמע כל יום ולברך את הקב״ה, מברכים בברכת המזון הזן את העולם כולו שהקב״ה זן ומפרנס וכשמברכים לאט ולא חוטפים רק פה ושם ומתחנכים ומתרגלים לכך זה אחרת לגמרי.

כשאומרים שלא עשני גוי צריך לחשוב שזוכים לשבת בבית המדרש מול הגמרא ולראות מג״ש וראשי ישיבות שמונחים בתורה שדורשים מעצמם, ושומעים מהם שיחות ופירושים בד״ת מה זה תורה מה זה אהבת תורה וזה משפיע במשך הזמן. כמו שאומרים כל לילה בתפילה כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה.

צריכים לדעת שבכל רגע ורגע בכל דבר במשך היום מתנהגים לפי התורה לפי השו״ע, היום כשנחלשו הדורות יש קצוש״ע ומשנה ברורה, כל תהלוכות חייו של יהודי צריכים להתאים עם השו״ע ולאו דוקא בהלכות שבת או באכילת בשר אלא בכל צעד ושעל, איך נוטלים ידים בבוקר, איזה יד קודם ימין או שמאל, איך לנעול המנעלים איזה מנעל קודם שמאל או ימין. וכשמונחים בזה יודעים שגם בדברים הקשים יש הלכות התורה, וכשמתווה דרכו ע״פ התורה נעשה עי״ז לאט לאט יותר ויותר מקודש.

עוד יש בלימוד התורה היינו תנ״ך משניות גמרא תנאים ואמוראים הק׳, ניתן לנו כח שמי שלומד את התוה״ק כמו שצריך מבלי להפסיק באמצע הלימוד זוכה לאט לאט עוד ועוד להתקדש ע״י קדושת התוה״ק קדושת אותיות התורה, זה כח התורה.

יעקב אע״ה היה רועה צאן וכן השבטים כמו שיוסף שלח לומר לפרעה רועי צאן היו עבדיך. ברבינו בחיי מסביר שרועה לא צריך להתעסק עם אנשים ולא מדבר לשון הרע ויש לו זמן לחשוב לעצמו בזמן ששומר ולא על חשבון השמירה, כמו שחז״ל לומדים איך צריכים לשמור בלי רמאות מיעקב אע״ה, ששמר בצורה הטובה ביותר ובכ״ז היה תפוס במחשבות איך לעבוד את בוראו.

כשלומדים תורה ואיננה מונחת בקרן זוית השי"ת עוזר, היו בחורים שחשבו שאין להם את הכלים את הראש המח, זה עצת היצר, בהסטוריה של כלל ישראל היו לומדי תורה בכל חלק וחלק מחלקי התורה, חלקם בחלק זה של התורה וחלקם בחלק אחר, מסופר על ת"ח גדולים מאוד שבימי ילדותם לא הי' נראים כבעלי כשרונות מיוחדים שאעפ"כ ע"י שהתמידו גדלו התורה, ע"י שהי' עז רצונם להתקדש בקדושת התורה.

כמו שחז"ל למדונו על ר"ע שגדל מעם הארץ לתנא גדול מגדולי התנאים ע"י שהתבונן במים שמטפטפים על סלע ולמד ק"ו בעצמו מהמים הרכים שע"י העקביות והתמדה חדרו אפילו סלע קשה, ומזה יש ללמוד לדחות את המחשבת היצר שדוקא לי יש יצה"ר גדול במיוחד, כי ע"י המים של תורה זה חודר גם לב אבן, וכשמתבוננים בזה זוכים להתעוררות כמו שזכה ר"ע.

כל א' צריך לדעת שיכול לזכות ע"י שמכבד את התורה כמובא במשנה באבות מכבדי אכבד, ויש אופנים לדעת שיוכל לזכות ע"י כבוד הספרים, וע"י שאינו מפסיק בדיבור באמצע לימודו, וכשמכבדים את התורה אז משמים מכבדים חזרה ונותנים השגות.

בעירנו קרית אתא ישנם יהודים שונים שלא זכו בימי צעירותם ללמוד בישיבות מחמת פגעי הזמן בעוה"ר, אבל כעת במחזור דף היומי הקודם אע"פ שהיו אחר יום עבודה קשה הם התיצבו לשיעור בעקשנות יום אחר יום, אחד ממשתפי השיעור כשסיים מסכתא קרא לבניו ונכדיו ועשה את הסיום הראשון והסביר להם שזה מסכתא הראשונה שזכה לסיים בחייו, והוא הי' המגיד שיעור שיחי' וכשסיים את הש"ס אסף את כל משתתפי השיעור ועשה קידוש גדול בשבת והיתה התעוררות גדולה מאד וודאי וקידוש שם שמים לאין שיעור ב"ה.

וכן בסיום המרכזי בעירנו שהגאון הגדול רבי אהרן לייב שטיינמן שליט"א טרח להגיע, השתתפו מאות יהודים וההתרגשות היתה גדולה שגם יהודים שלא זכו ללמוד גמרא בישיבות בימי צעירותם, שמשמים נתנו לבם לקבוע שיעורים בשיעור דף היומי, והצליחו ללמוד גם את המסכתות הקשות ביותר, וזכו לראשונה בחייהם לסיים ש"ס וזאת ע"י התמדה ורצינות וכידוע בחי' שכ' וקוביעם נפש.

רואים שבדורנו ירד רוח טהרה משמים שיש אפשרות ע"י רצון אמת להגיע להשגות, וצריך לבקש מהשי"ת בברכת התורה, באהבה רבה, ובברכת אתה חונן בשמו"ע, להתעורר ולשמוע מה שמוציא מפיו ומבקש אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה שאין הכוונה דוקא לגדול הדור או לבעל ראש טוב רק לכל אדם ואנוש חננו מאתך וכו' ואח"כ מבקשים השיבנו אבינו לתורתיך, וע"י שמבקשים שוב ושוב השי"ת עוזר ומסייע בידו.

❀❀❀

הרמב"ם זכה לחבר חיבור הלכה על כל התורה כולה ובהקדמה הוא כותב את כל

ההשתלשלות של התורה ממשרע"ה ועד סוף תקופת האמוראים, בכדי ללמדנו את המסורת שיש בעם ישראל במשך כל הדורות ומי היו מעתיקי השמועה ושלא נעשים לגדול בישראל אלא ע"י שמלמדים את אותה התורה שקבלנו ממשרע"ה ועד היום, אני מאמין שזאת התורה לא תהא מוחלפת.

וכביאור החיד"א מפני מה אומרים משה אמת ותורתו אמת הרי היו גם לפניו אדם הראשון, האבות הק', לפי המובא ברמב"ם בפי' המשניות גבי ברית מילה וגיד הנשה שאין הטעם לקיימם בגלל האבות הקדושים אברהם ויעקב, אלא מפני שמרע"ה צוה בזה את כלל ישראל תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב.

וממילא סדר הלימוד איך לומדים תורה זה השתלשלות ממשרע"ה. וכמו שפותח הרמב"ם את הל' ת"ת, ראשונה ילמד תורה ויקיים מצוות, שניה יכבד מלמדיה ויודעיה, משווה מצות לימוד התורה למצות כבוד התורה מלמדיה ויודעיה, יהודי שיודע את התורה צריכים לכבדו ולקום מפניו, מפני שיבה תקום, כמו במצות כיבוד אב ואם, ויהודי שמכבד לומדי תורה זה סימן שיש לו אהבת ה', ויגיע לו שכר גדול על כך שיזכה לכתרה של תורה.

בהמשך מסדר הרמב"ם עד מתי חייב ללמוד תורה, עד יום מותו שנאמר ולא יסורו מלבבך כל ימי חייך וכל זמן שלא יעסוק התורה הוא שוכח, ללימוד התורה אין גבול, ולא מספיק קביעת עתים לתורה, אלא כל בחור ימי בחרותו הם זמניו הטובים, המח צלול ופנוי מדאגות, שלומד ב"ה בישיבה מסודרת עם אוכל ולינה, שלא כמו בדורות הקודמים שהבחורים היו צריכים לאכול ימים אצל בעה"ב, כמה ביטול תורה ושברון לב היה מזה, צריכים להתפלל שלישיבה יהיה לכסות את ההוצאות וכן על ההורים שיהיה פרנסה, הזן את העולם כולו בטובו, וצריך לנצל את הזמנים האלו וללמוד בסדריה ובבין הסדרים וע"י כך אפשר לזכות לכתרה של תורה.

הרמב"ם אומר בהמשך שלשה כתרים הם וכו' כתר תורה עומד מונח ומוכן לכל, שמונח לכל א' וא' ומי שירצה יבא ויטול - לשמוע זאת טוב - הא למדת שכתר תורה וכו'. ממשיך הרמב"ם ואומר שאין לך מצוות בכל המצוות כולם כת"ת, שהרי זה כל יום ות"ת כנגד כולם כדאי' באלו דברים.

צריכים לדעת שלהגיע לתורה אפשר רק עם מדות טובות, אהבת רעים לא לשנא א' את השני, זה תנאי לתורה דרך ארץ קדמה לתורה, וכשאלת הגה"ק רבי חיים ויטאל [בספרו הק' שערי קדושה] מפני מה לא נכתב בתורה ענין המדות ולומדים זאת רק מפה ומשם, ובפירוש לא נכתב. ומסביר שאי אפשר להגיע לתורה ללא מדות טובות שזה חובה עוד לפני התורה, וע"כ דרך ארץ קדמה לתורה.

עוד חז"ל אומרים שהתורה נמשלה למים לשמן ולייין, כדכתיב בשיר השירים, ולא סתם דימו את התורה לזה, רק ללמדינו שהתורה הק' רצתה

שנלמד ונחשוב מה זה מים שמן יין, חז"ל לימדונו שממים לומדים ענין עניוות כמים שיורדים ממקום גבוה למקום נמוך, כך אדם שיש לו מידות טובות יכול להגיע להשגות בתורה ועדינות מהתורה, ואין נמצא בגסי הרוח אלא בשפל רוח והוי מתאבק בעפר רגלי חכמים.

ב"ה רואים כאן ישיבה מול העינים של גדול בישראל מרן שליט"א שמפעם לפעם ובעיקר בקיץ זוכים לראות ולשמוע גדול בישראל שזכה לגדול מהרבה לימוד תורה ולהגיע לדרגות, זה איננו דבר שצריך להאמין כי רואים את הספרים שהוציא שו"ת וחידושים המון ספרים.

וכשרואים גדול רואים עד היכן אפשר להגיע עם תשוקה ויגיעה, [ולאו דוקא בגלל ראש טוב וכד' אין לזה שום קשר], אלא רק ע"י יראת שמים ושמירה בקדושה, להיות שמור בקדושה הכוונה לשמור על העינים לשמוע על הפה לא לדבר מה שלא צריך לדבר, התורה לא תובעת בזה דברים גדולים אלא דבר שאומרים בכל יום לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם כפי מה שהאדם שומר על העינים והפה ואינו פוגע ומבייש ומכאיב בלשונו לשני, ולא דוקא לחבר הישיבה צריכים להזהר, אלא גם בבית ההורים האחים והאחיות. וכשזוכים להיות קצת בעל מידות זוכים לתורה הקדושה.

בחורים זוכים ב"ה ללמוד תורה בירושלים עיר הקדש דבר ה' מירושלים ה' יתברך יעזור שישבו וילמדו ויגדלו בתורה עוד דף גמרא עוד משנה כך גדלים, כמובא במדרש המשל עם הפקח ואינו פקח, שהגיעו לביהמ"ד וראו ת"ח עוסקים בתורה, השוטה אמר מי יכול ואיך יכולים ללמוד כל כך הרבה ומתיאש ולא לומד, הפקח אומר בואו ונתחיל ולומד משנה ועוד משנה, גמרא ועוד גמרא.

המדרש מביא על זה שלושה משלים, אחד המשלים הוא לאדם שמגיע לחדר ורואה ככר לחם תלוי בחבל, הבטלן אומר אני רעב וצריך את הלחם, אבל איך אפשר להגיע ללחם, ומתיאש במקום לנסות להביא כסא או סולם, הפקח אומר הרי הלחם לא צמח שם מישהו תלה אותו שם, ומביא כסא ושלחן או סולם עד שמגיע אל הלחם.

צריכים לדעת שאם לומדים חומש ועוברים על הפרשה וחוזרים עוד פעם וכן במשניות שלומדים משנה ועוד משנה וחוזרים ה' עוזר, וכן הדבר בגמ' ובהלכות, כך אפשר לאט לאט לבנות את בנין תורתו, כמאמר חז"ל בספר יצירה שאותיות התורה ואותיות התפילה הם כמו בבנין בונים עוד אבן ועוד אבן עד שנבנים הרבה קומות, כך כתוב בכל ספרי החסידות השי"ת יעזור שיזכו ללמוד.

יהודים צריכים הרבה ישועות, רפואות, פרנסות, שיתעורר הרבה שפע על יהודים, שמתפללים באמת ומבקשים מאת הבורא, ה' יעזור שנזכה כולנו יחד לכל טוב ולבשורות טובות. בזכות התוה"ק שכ' אין שמירה כתורה, ואין הגלויות מתכנסות אלא בזכות התורה אכי"ר.

ראש ישיבתנו

מורינו המרא דאתרא שליט"א

לקט מתוך מאמרים ושיחות שנאמרו בישיבה

מתוך פתיחת זמן קיץ תשס"ו

נהגו ישראל מימות רבותינו הקדמונים להתחיל הזמן בשיעור פתיחה. וצ"ב מה טיבה של פתיחה זו ועל מה אדניה הוטבעו, ולכאורה אדרבה מוטב היה להתחיל זמן חדש, שבאים התלמידים רעננים ובהתחדשות, בעמל ובעיון בעמקות התורה.

אך הנה קיי"ל לגבי כותבי סת"ם שעוסקין במלאכתם מלאכת הקודש כל היום שצריכין לכוון בהם לשמן לשם מצוה ולשם קדושה, אמנם מבואר בשו"ע (עי' שו"ע או"ח סי' ל"ב ס"ח, וסי' י"א ס"א) דסגי לומר בתחילת היום שכל מה שיעשה בעסק התפילין היום יהיה לשם מצות תפילין, ואין צריך בכל מעשה ומעשה ובכל כתיבה וכתיבה לומר מחדש שכוונתו לשמן, אלא די בגילוי דעת הראשונה דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, וכל מעשיו ממשיכין אחר החלטתו ומחשבתו הראשונה, וכן מצינו לגבי שחיטת קדשים כמבואר בריש מסכת זבחים, ובעוד כמה הלכות כמבואר במסכת שבת (דף ע"א). ועד"ז אפ"ל שהוא הדין כשנכנסים לזמן חדש וארוך ולמצב מתמשך, אז תיכף בעמדו בפתח הוא מברר את כוונתו ורצונו ומקבל על עצמו החלטה חזקה וגמורה היאך ובאיזה פנים הוא רוצה להעביר את הזמן וביטוי חזק זה הוא הקובע והכל הולך מעשיו בתר מחשבתו זו. וכפי שנרמז בפרשתנו 'בזאת יבא אהרן אל הקדש, ונשמע קולו בבואו אל הקדש', דהיינו שיהא ההכנה בבואו אל הקדש ובכח זה יבא אל הקדש פנימה.

אמרו רז"ל והתקן עצמך ללמוד תורה, י"ל הכוונה דלפני לימוד התורה צריך להכשיר האדם ולהתקין את עצמו שיהיה ראוי לתורה ורק באופן זה תתקיים בו התורה, וענין זה נעשה ע"י החלטת הלב גמורה וקבלה אמיתית שרצונו להיות בן תורה ומקושר בלב ונפש אל התורה ומן המחשבה בא לידי מעשה, ותמיד הדבר כן דבמחשבה ורצון הלב קל יותר להיות מושלם אבל עד שהדבר בא למעשה ולצאת לפועל נחלשים הדברים ע"י כל מיני מניעות והפרעות העומדים נגדו ומחמת הקשיים האלו אף הרצון נחלש, והאמת דבשעה שהוא מתקין את עצמו ואת לבו ומוחו ומחשבתו פנימה שלא ירצה שום רצון אחר חוץ מהתורה והעבודה ונגמר אצלו שזה עיקר שאיפתו וענינו בעולמו הדבר מועיל להצליח בכל דבריו ובכל צעדיו, ואף אם ח"ו לא יצא הדבר לפועל כמו הרצון הראשון מ"מ הכל על דעת ראשונה הוא

עושה ונחשב לו הדבר כאילו למד כל הזמן באותו ההחלטה וכענין שכתב רבינו יונה ז"ל באבות (פ"ג מ"ט) 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת' וז"ל: 'יש לשאול איך אפשר להיות מעשיו מרובין מחכמתו אם אינו יודע תורה ומצות .. שיקבל על עצמו לעשות כל הדברים אשר יגידו לו החכמים ולא יסיר מהן ימין ושמאל כאשר ידעם וע"פ התורה אשר יורו אותו ועל המשפט אשר יאמרו לו יעשה ומיד שקבלה זו יקבל על עצמו בלבב שלם ובנפש חפצה מעלה שכר כאילו קיבל עליו כל המצות'.

וזוהי מטרת פתיחת הזמן שמתייצבים ומודיעים לעצמנו וקבל עם שמטרתנו אחת היא להתעלות בתורה ויראה בדרך הצרופה ומעתירים תפלה שיוכלו להוציא המחשבה טובה מן הכח אל הפועל להגיע לתכלית של התורה והיראה ומידות טובות ונעלות, ואז נחשב בעיניו יתברך כמחשבה טובה שהקב"ה מצרפה למעשה, ובאמת מצליחין על ידי זה בסוף, וכעין זה איתא בתפלה כאשר עומדין להתפלל קודם יסדר שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, דהיינו הכנת הלב ותכנון כל התפלה, וכן מצינו במשרע"ה שתחלה אמר (דברים ג, כב) אתה החילות להראות את עבדך את גדלך וגו' ואח"כ התפלל אעברה נא ואראה, וסוף המעשה מצליח ע"י מחשבה תחלה.

❀❀❀

כעת אנו עומדים בימים שלאחר חג הפסח ימים המסוגלים לתורה כמבואר בשם מהר"ש אלקבץ דחודש אייר מסוגל לתורה, וכל עיקר ימי הספירה החל מפסח הם הכנה למ"ת, דבפסח זכינו לקבל ביום הראשון אור התורה והאמונה ואח"כ במהלך הספירה אנו קונים את כל הרכוש הגדול בקנין אחר קנין במדה אחר מידה, וע"ז אומרים 'כאשר זכינו לסדר אותו' בליל חג הפסח, שבליל התקדש החג יורד עלינו השפעה של כל ימי הספירה בב"א רק שאין אנו מסוגלים לקלוט הכל ולהשיגם מבקשים 'כן נזכה לעשותו' בפועל, במשך הימים הנעלים שבפרוס העצרת, וסגולת הימים מסייעת לכל אחד ואחד. וכשם שהימים הללו היו הכנה לאבותינו והפכו החומר לצורה כך הוא בכל דור ודור שהם ימים של זיכוך וסיוע מיוחד מהשמים להצליח, ובימים האלו ניקל להשליך מעליו כל עול דרך ארץ ולהיכנס לעול תורה, להצטמצם ולעמוד על נקודה אחת שהיא המתן תורה שבדור זה, וכעין זה כתב באור החחים הק' עה"פ וספרתם לכם (ויקרא כג, טו) 'והוא מאמר הכתוב וספרתם לכם, פירוש סיבת ספירה זו היא לסיבתכם ולטהרתכם כו', וכמשפט הזה יעשה באותו פרק עצמו מדי שנה בשנה'.

❀❀❀

איתא באבות (פ"ו מ"ב) כך היא דרכה של תורה

פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך אשריך בעוה"ז וטוב לך בעוה"ב. וכבר ביאר כ"ק מרן אאדמו"ר שליט"א עפ"י דברי רבינו הרמב"ם

בפיה"מ על מאמר בן הא הא לפום צערא אגרא (אבות פ"ה מכ"ג) 'לפי מה שמצטער בתורה יהיה שכרך ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמד בטורח עמל ויראה מן המלמד אבל קריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה ולא תועלת בה'. וא"כ הדברים אמורים כפשוטם. אמנם אפ"ל מהלך נוסף דמה שאמרו כך דרכה של תורה, היינו לא שצריך לצער עצמו ולהכריח את נפשו בסיגוף גדול יותר מיכלתו שע"י יפסיד החשק וההתלהבות ואז גם יפסיד את התורה ואהבתה, אלא אדרבה כך הוא דרכה של תורה, הדרך של לומד תורה, שאין לו צורך ביותר מפת במלח ואין לו חשק ליותר ממים במשורה ואינו שם לב לשינתו שתהיה עריבה אלא מסכים גם לעל הארץ תישן, כיון שכל שאר הענינים שבעולם הזה אינם נחשבים לו לכלום לגבי העיקר שבעיקרים שהוא התורה ואהבתה ובה שוגה תמיד, ולא מפריע לו שום קושי בדרכו לתורה כי בעיניו הכל הוא טפל שבטפלים, ואז באמת אשריך בעולם הזה דייקא, שש ושמח הוא בחלקו ובתורתו. ועפי"ז דק היטיב במאמרו אשריך בעולם הזה, שאין לך מאושר בעוה"ז כמי שפרוש בכל לבו מכל עניני עוה"ז (שהלא מי שיש לו מנה רוצה מאתים וכמשל המובא בחוה"ל). ובמיוחד הדברים אמורים לבחורי ישראל היושבים באהלה של תורה, שצריכים לחוש ולהרגיש שאין עולם חוץ מעולמה של תורה וארבע אמותיו של הישיבה, שם קצה העולם וקצהו, והפורש מן התורה כפורש מן החיים, וכל יתר הבריאה אין אצלו חשיבות כלל. וכענין המבואר מה שאומרים בברכת התורה בלשון 'לעסוק בדברי תורה', כדרך בעל אומנות שכל עמלו בעסקו ומחשבתו ולבו נתונים על אומנותו ואינו עושה דברים נוספים, וכשם שהבנאי עסוק כל ימיו בבנייתו והנגר בנגרותו וכיו"ב כך הלומד תורה יהא עסקו בתורה באופן שרק זה עסקו ואומנתו בעולמו ואינו עושה ומתעניין בדבר נוסף.

ובטוחני שכל העוסק בתורה על זה הדרך אור התורה יעזרהו לתקן מידות וליישר עקמימות שבו להתעדן ולהתרומם במעלות המידות דהלא מידות טובות הם עיקרי התורה, וכמו שביאר הרע"ב בטעם פתיחת מסכת אבות במתני' משה קיבל תורה ומסרה ליהושע, 'לומר לך שהמדות והמוסרים שבזו המסכתא לא בדו אותם חכמי המשנה מלבם אלא אף אלו נאמרו בסיני וממי משנגלה בסיני' ותורת המידות לא נגרעה מכל שאר חלקי התורה, וכולה מקשה אחת, עד דהא בלא הא לא סגיא, ולא זו בלבד אלא שקדמה לשאר חלקי התורה כמו שאמרו דרך ארץ קדמה לתורה וביאר מהרח"ו דזה קאי על כל עניני המדות שהם קודמים לתורה, ולכן העבודה וההתעלות בשלימות מידות היא הכנה אמיתית למתן תורה, מקבילה ללימוד התורה של תקופת ימי הספירה שעיקרם הכנה לקבלת התורה.

❀❀❀

קבלת התורה בכל יום

הטור א"ח (סוס"י קמ"א) הביא בשם הירושלמי דכשם שנתנה התורה ע"י סרסור משרע"ה, [שנאמר אנכי עומד בין ה' וביניכם] כך הקורא בתורה צריך שיהא אחר עומד אצלו, ועי"ש בפרישה. מהלכה זו משמע דכל עניני מתן תורה וצורת קבלת התורה ופרטי ואופני נתינתה נוהגים גם בימינו, וכעין זה מצינו עוד בירושלמי (הביאו הב"י סוס"י קל"ט) צריך הקורא לאחוז בתורה כאילו קבלה עכשיו מהר סיני שנאמר לקוח את ספר התורה הזה, עי"ש, וכיוצא בדבר מבואר דבשעת קריאת התורה שותקין העם ושומעין כל מילה מפי הקורא כאילו קבלין ליה האי שעתא מטורא דסיני (ב"י סי' קמ"א בשם הזהר ויקהל). מתוך כך אנו למדים שענין מתן תורה אינו דבר שהיה שייך פעם אחת בלבד כשקרבנו לפני הר סיני אלא הוא ענין המתקיים בכל יום ונמשכת ומתחדשת בכל שעה ושעה בזמן הלימוד, ובאותו שעה נפשו של אדם שומעת תורת חיים מפי הגבורה, ולכן תבעו מאתנו רז"ל להכין עצמנו למצב של קבה"ת בלימוד התורה שבכל יום ויום, באימה וביראה ברתת ובזיע, דכשם שאז זכינו לתורה בגילויים גדולים רק באופן כזה, כך בימינו נזכה לקבלת התורה ממש בזעיר אנפין.

וזה ביאור דרשת חז"ל היום הזה באו מדבר סיני, בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, וכבר נשאלה השאלה במה יראה האדם ההתחדשות ומה יביא אותו לכך, רק דבאמת ביום הזה דהיינו בכל יום יום יוצאת תורה מהר חורב ונמשך המצב של מתן תורה ללא הפסקה בבחינת 'קול גדול ולא יסף' ובכל שעה ושעה באמת מתחדשים לנו חידושי תורה והשפעות בתורה, רק אנו מצידנו צריכים להיות במצב של מתן תורה בפסיקת זוהמא, ומוכנים לקבלה בטהרה ובכיבוס ובהכנה כראוי כדי שנזכה לראות ולחוש זאת וא"כ אין זה שיהיו בעיניך כחדשים אלא שהם חדשים ממש, ועל זה כוונו רז"ל כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתנה למשה מסני, דהיינו שהחלק הזה שנתגלה היום בתורה הוא קבלת התורה החדשה של היום, שע"ז נאמר 'היום הזה באו נדבר סיני', והגדירו זאת 'כחדשים' לאלו שאינו ראוין להבין ולהרגיש את קבלת התורה שלו אותו היום.

❀❀❀

עוד יש לנו ענין נוסף במעמד קבלת התורה בהר סיני וגילויה מחדש בכל יום ויום, בהקדם רז"ל הידועים דתינוק במעי אמו נר דלוק על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו ומלמדין אותו כל התורה כולו וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה, וכבר עמדו על כך המפרשים אם עתיד הוא לשכח את התורה מפני מלמדין אותו את כולה, וידוע התירוץ (עי' בנ"י מאמרי חודש סיון) דע"י התורה שלמד בקדושה ובטהרה נחקק

הדבר בו, ואפילו אם שוכח את הכל מ״מ התורה קיימת בקרבו, ועי״ז זכה כבר להיות בן תורה, וממילא ניקל יותר להוציא את אור תורתו מהכח אל הפועל.

והנה אמרו ז״ל אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלה של תורה, דעל ידי מה שפוסק על עצמו להיות מחובשי בית המדרש, ׳חובש׳ מלשון חבוש בבית האסורים, דהיינו שמקבל על עצמו להיות כמו אותו החבוש שאינו יכול לצאת ולבא, וכך הוא יושב באהל התורה עד שנדמה בעיני אנשים כמת ועבר מן העולם, כיון שאין עין רואה אותו בחוץ, רק באופן כזה יכול להיות שהתורה תתקיים אצלו, וכעין זה אמרו חז״ל על ת״ח מוציא אסירים בכושרות ׳אסירים׳ אלו ת״ח, וכוונתם ז״ל הוא כמו שאמרנו שגוזר על עצמו כאילו נתחייב להיות בין האסירים ואין יוצא ואין בא, וגם גובר על רצונותיו ואוסר אותם, בתלמידי חכמים כאלו התורה מתקיימת.

❀❀❀

אהבת תורה – בפיך ובלבבך לעשותו

רבותינו ז״ל אמרו דברי תורה קשה לקנותן ככלי זהב וככלי פז ונח לאבדן ככלי זכוכית (חגיגה ט״ו ע״ב), וידוע דעל התורה נאמר ארוכה מארץ מדה רחבה מני ים (עי׳ עירובין כ״א ע״א), דהיינו שקשה מאד לקנות את התורה כולה. וצ״ב דהרי מקרא מלא דיבר הכתוב (דברים ל, יד) כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו וגו׳, הרי דהתורה קל ונח לקנותו ואין צריך לטרוח עליה ואיך אמרו ז״ל שקשה לקנותן. **ויש** לומר עפ״י דברי התנא דבי אליהו זוטא (פרק א׳) פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום ומצאני אדם אחד והיה מתלוצץ ומלעיג דברים ובא כנגדי, ואמרתי לו, בני, מה אתה משיב לאביך שבשמים ליום המשפט, אמר לי, רבי, יש לי דברים שאני משיב לאבי שבשמים ליום המשפט וכו׳, בינה ודעה לא נתנו לי מן השמים, אמרתי לו, בני, מה מלאכתך, אמר לי, צייד אני, אמרתי לו, בני, מי אמר לך שתביא פשתן ותאגידינו מצודות ותשליכנו לים ותעלה דגים מן הים, אמר לי, רבי, בזה בינה ודעה נתנו בי מן השמים, אמרתי לו, בני, ומה להשליך מצודות ולהעלות דגים מן הים ניתנו בך בינה ודעה, דברי תורה שכתוב בה, כי קרוב אליך הדבר מאד (דברים ל׳ י״ד) לא ניתנו בך בינה ודיעה, מיד היה מתאנח והיה מרים קולו והיה בוכה, ואמרתי לו וכו׳ עי״ש. ולכאורה קשה מהו התשובה שנתן לו שיש לו דעת לצוד חיות ועופות הרי הדבר פשוט דלימוד התורה אינו קל יותר מלצוד ציד ואיפוא ההשוואה, ובביאור הדבר כתב בפירוש רמתים צופים על התנדב״א

שם בשם הרה"ק מקאצק ז"ל דכוונתו היה מי נתן לך דעת ורצון ללמוד ציידות, רק דהאדם יודע שזה צורך קיום נפשו ולכן לומד אומנות כדי להחיות עצמו כיון שיודע שבלי זה לא יוכל לחיות ודבר זה גורם לו להטריח עצמו ולהתייגע עליה, אם כן אם היה יודע את החשיבות שיש בתורה שהפורש ממנה כפורש מן החיים והיה יודע שהדבר בנפשו, והנשמה תלויה בו, לא היה צריך יותר לשום התחזקות להשיג תורה, ומזה שאינו בן תורה מוכח שאינו יודע חשיבותה ולא זכה להבין ערכה של תורה, ובכח הדיבורים האלו בא להבנה שאין ערך לחיים בלי תורה, ומיד נתעורר והשתוקק גם הוא לתורה והתחיל בוכה ומתאנח על כך, וכיון שהדבר נוגע ללבו ולנפשו, כבר זכה מיד לתורה.

ולא זו בלבד שאין משיגים את התורה כשיש חסרון בהכרת ערכה אלא שאפילו אם זכה לתורה מאבדה ומגיע ר"ל לעונש ואבדון, וכדאמרו בגמ' נדרים (דף פ"א ע"א) דבר זה נשאל לחכמים, לנביאים, ולמלאכי השרת, מפני מה אבדה הארץ, דהיינו שהיה הדבר לפלא על מה הגיעו כל העונשים הקשים והמרים ואבדן ישראל מארצם והגלו בגליות רבות, ולא ידעו לפרשה, עד שבא הקב"ה ופירשה 'על עזבם את תורתי', ומקשינן הלא נאמר 'חוקים לא הלכו בם', ומתרצינן אלא על שלא ברכו בתורה תחלה עי"ש. ומזה משמע דאם היו מברכין בתורה תחלה אפילו אם היו עוזבים החוקים, דהיינו שלא היו הולכים בחוקי התורה, לא היו מגיעים לעונשים כבדים ומרים כאלו כמו העונש על החטא שלא ברכו בתורה בתחלה שזה הביא אותם לעונשים החמורים ביותר, וצ"ב בדבר, וכי ברכת התורה חמורה מתורה עצמה, רק הענין מתבאר עפ"י מ"ש הר"ן שם בשם רבינו יונה שהיו לומדים תורה רק שזלזלו בברכתה מתוך שלא היתה חשובה בעיניהם, וכך מפרש רש"י להדיא בב"מ (דף פ"ה) וז"ל 'בזה שלא ברכו גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה בעיניהם' עי"ש.

מכאן רואים יסוד נפלא דבכל המצות ובכל לימודי התורה, ככל שיהיו, אם אין יודעים להעריך את חין ערכה ולא מעריכים את חשיבות התורה, זה הגרוע והחמור מכל, ומי שאין מתנת התורה יקרה וחשובה בעיניו כדבר החשוב ביותר, הרי זה חמור יותר הרבה ממי שאינו עוסק בתורה כלל ולפחות יודע חשיבותה, והטעם בדבר דמי שיודע להחשיב את התורה ומבין שהיא ערך עליון, ובלעדה אין חיים, ישתוקק אליה כל ימיו וירגיש בחסרונה ולבסוף עוד יזכה לתורה, משא"כ מי שלומד תורה הרבה רק שחסרה לו הערכה לתורה, וכ"ש שח"ו מזלזל בה, שברבות הימים יזניח ח"ו את התורה לגמרי, וכיון שאין תשוקתו אל התורה כדבעי, יוכל לבא עי"ז ל'עזבם את תורתי'. וכבר כתב החינוך ז"ל אי אפשר לקיים התורה ומצותיה אלא אם כן אוהב אותה, דאוהבי התורה והמצות לא יבואו לפריקת עול, וכמו שאמרו בירושלמי עבוד מאהבה ועבוד מיראה שאין אוהב בועט, וכוונתם לומר דאהבת התורה ואהבת המצות שבקרבו

הם יביאו אותו להוסיף בתורה ומצות, ואחרי שמייקר ומחשיב ומכבד את התורה בסוף יהנה ממנה, משא"כ כשחסרה ההנאה והשמחה בעשיית המצוה וחסרה החשק ללמוד התורה, יכול ח"ו לבא לעזיבת התורה כיון שהדבר עליו לעול ולמשא.

וזהו הביאור כי קרוב אליך הדבר מאד שקאי על התורה, והודיענו הפסוק שקיום ולימוד התורה תלויה רק בנו, דבאמת קרוב הדבר אליך על ידי 'בפיך' דהיינו לימוד התורה גופא, ואיך משיגים זאת, על ידי 'בלבבך לעשותו' דאם לבו משתוקק להתורה ואוהב אותה כראוי ממילא התורה קרובה אליו, אבל ע"י שיהא חסרון באהבת 'לבו' אל התורה, ולא הכין את לבו לאהבתה, זה ירחיקו ח"ו מן התורה, וא"כ אז באמת קשה לקנותם ככלי זהב, אם אין לב האדם מלא אהבה לתורה, משא"כ כשבלבבך לעשותו א"כ יהא הדבר קרוב אליך מאד ממש, ובניקל ישיג התורה. ובזה מבואר מה שדרשו בעירובין (נ"ד ע"א)רבי יצחק אמר מהכא כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו. אימתי קרוב אליך [התורה ושיהא לסם חיים להאדם] בזמן שבפיך ובלבבך לעשותו.

❀❀❀

הגאון ר' **יהושע וינברג**
חתנא דבי נשיאה
רא"י לצעירים בית אברהם סלונים ירושלים ת"ו

בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין

מתוך שיחה לפני בני הישיבה

בגמ' בקידושין (ל:) איתא, ושמתם - סם תם, נמשלה תורה כסם חיים וכו'. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין, אם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו. דב"ז הוא חיזוק לכל איש ישראל, שגם כאשר הוא מתמודד עם נסיונות קשים והתגברות היצה"ר, עליו לדעת שהשי"ת הכין רפואה למכתו, ושיש לו דרך אמת ועצה נפלאה האיך להתגבר על הכל, ע"י שישקיע מחו ולבו בלימוד התורה בכל כחו ובלהב אש, ותורה מגני ומצלי. ולא מצאנו בדברי חז"ל עצה אחרת להתגבר על פיתויי היצה"ר אלא ע"י כח התורה, ואדרבה מצינו התם בגמ', דהקב"ה אמר לישראל, אם אין אתם עוסקים בתורה אתם נמסרים בידו, כלומר דבאמת אין לילוד אשה מצד עצמו את הכוחות הנפשיים בכדי להתגבר על היצה"ר, ואלמלא התורה הקדושה בודאי הוא נמסר ביד היצה"ר, וכמאה"כ לולא תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי, ורק שהתורה הקדושה היא המשפיעה בו עוז ותעצומות וקדושה עליונה.

ואמרו חז"ל במסכת סוכה (נב.) שבעה שמות ליצה"ר, הקב"ה קראו רע, משה קראו ערל, דוד קראו טמא, שלמה קראו שונא, ישעיהו קראו מכשול, יחזקאל קראו אבן, יואל קראו צפוני. יעו"ש. והנה ודאי שאי"ז רק חילוקי שמות בלחוד, אלא יש כאן משמעויות שונות בכוחו ופעולתו של היצר הרע, וכיון שאחז"ל בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין, הרי שהתורה היא תבלין ומרפא לכל סוגי תחלואי היצה"ר. ועלינו להתבונן במשמעות שבעה השמות הללו, ובבחי' דע את אויביך, וגם להבין ולהשכיל האיך התורה הקדושה היא הכח הנגדי לכל זאת, וע"ד מאחז"ל הפך בה והפך בה דכלא בה. וכדלהלן בעז"ה.

א. הקב"ה קראו רע שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו. הוא כח הרע ההרס והחורבן המקנן באדם, להשחית את עצמו ולהשחית אחרים, שאפי' דברים כאלה אשר הוא יודע בבירור שזה מהרס ומחריב אותו, אינו מסוגל לבלום את כח הרע שבו והוא עושה זאת, וכמו שאחז"ל יודעים רשעים שדרכם למיתה אלא שחלב על כסלם. וכן אמרו ז"ל, רשעים אפילו על פתחו של גהינום אינם חוזרים בתשובה. וכ"ש וק"ו במה שנוגע לאחרים, כל היצרים האפלים כלפי הזולת של קנאה ושנאה ורשעות, שכל זה הוא בכלל היצה"ר הנקרא רע. ודבר נפלא מצאנו באבות

רבי נתן (פט"ז מ"ג), דגדי או טלה כיון שהוא רואה את הבאר הוא חוזר לאחוריו ומתרחק מן הסכנה, אבל תינוק בעריסה מניח ידו ע"ג עקרב או נחש או גחלים וניזוק, מי גרם לו לכך, "לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו". ולכאו' לא מובן מה השייכות בין יצה"ר לבין להניח את היד ע"ג גחלים. אלא שהתנא מלמד אותנו יסוד גדול, שמהות כח הרע הוא כח הרס וחורבן והשחתה, וכשהוא תינוק בעריסה הרי"ז מתבטא בהושטת היד ע"ג גחלים, וכשהוא גדל הרי"ז באופנים אחרים קשים יותר של הרס עצמי והרס הזולת. **ולעומת** זה יש את התבלין שבתורה, כדברי חז"ל באבות (פ"ו מ"ג) עה"פ כי לקח טוב נתתי לכם תורתי על תעזובו, "אין טוב אלא תורה", כלומר שהתורה היא עצם הטוב, טוב מוחלט ללא כל תערובת של רע, והיא משפיעה את כח הטוב באדם ומעוררת ומחזקת את נקודות הטוב שבקרבו, את ה"עוד מעט ואין רשע". וביחוד כאשר יהודי עמל כ"כ בדברי תורה עד שהתורה נבלעת בדמיו, והיא עצם מעצמו ממש, אזי יש בקרבו כח טוב עליון שהוא כולו טוב והוא דוחה ומכניע לגמרי את הרע המושרש בו. וכבר אחז"ל תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר וכל בניך למודי ה', אל תקרי בניך אלא בוניך. כלומר שע"י כח לימוד התורה, מתרבה אצל האדם כח הבנין והשלום, הפך כח ההרס והחורבן. ואיתא בספה"ק בשם צדיקים, כי השורש פורה ראש ולענה - המביא בתוצאה לכל מיני יצרים אפלים והשחתה, הוא מה שמר לו לאדם בפנימיותו, שזהו הפירוש של "ראש ולענה" - עשבים מרים. וזהו ההגדרה של "לב רע", אבל כשטוב לו לאדם על הלב, אין היצרים האפלים מתעוררים, לא יצרי ההשחתה והחורבן ולא שאר כוחות רע, וזהו המדרגה של "לב טוב". והדרך לכך הוא ע"י לימוד התורה הקדושה, שהא מטיבה את הלב ונעשה טוב ומתוק בנשמה. ואיתא בשם חכמי המוסר, על מאחז"ל ת"ח מרבים שלום בעולם, דלכאו' הלא ת"ח לומד תורה יומם ולילה, ומתי יש לו להתעסק בלהרבות שלום, וביארו, דתלמיד חכם טוב לו על הלב, וממילא הוא סלחן וותרן ושופע אהבה נדבה, ובזה מתרבה השלום בעולם.

ב. משה קראו ערל שנאמר ומלתם את ערלת לבבכם. הוא אוטם הלב וכיסויו, שהיצה"ר נוטל מן האדם את כל ההרגשות הרוחניות, את האהבה וההשתוקקות והתענוג, והוא אוטם וסותם את לבו. ואפי' בזמנים ובמצבים שכל מהותם הוא שפיכת לב ותענוג ונפש שוקקה, הוא ג"כ כעץ יבש וערל לב. אם זה בעת העבודה שבלב זו תפלה, כשהוא בא לשפוך לבו ונפשו לפני אבינו אב הרחמן המרחם, או בעת היום הגדול והקדוש יום השבת נועם הנשמות, בתפילות של שבת, או בעת ששרים בצוותא ניגוני שבת הרוויים ערגה וגעגועים והשתפכות הנפש, גם אז הלב סגור ומסוגר, יובש וצחיחות ואטימות נוראה. וכתוצאה מכך כל הקשר שלו עם אבינו שבשמים מתרופף, שההתקשרות של יהודי לאלוקיו הוא ע"י הרגשי לב צמאון והשתוקקות, וכשלבו סגור, הריהו כמאה"כ "בפיו ובשפתיו כבדוני ולבם רחק ממני",

בפנימיותו אין נפשו קשורה בבוראה, ודא קשיא מכולא.

וכנגד זה נתן הקב"ה לבנ"י את התורה הקדושה שהיא משיבת נפש, כדאיתא בשפ"א בפירוש 'משיבת נפש' שהיא מעוררת מחדש את ההרגשים הנפשיים הרוחניים שבאדם ופותחת את סגור לבו. וכמאמר צדיקים עה"פ "הוא יפתח לבנו בתורתו" - שע"י עסק לימוד התורה הקב"ה פותח את סגור הלב, "וישם בלבנו אהבתו ויראתו" - שמכיון שנפתח הלב באים ליראת ה' ולאהבת ה' ולכל רגשי הקדש. וכן איתא בבית אברהם עה"פ יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי, שע"י שיהודי עמל בתורה בכל כוחו להכניע את ערפו הקשה, זוכה לתזל כטל אמרתי, שנפתחים מבועי לבבו בתפלה, כי התורה היא המפתח והקרדום להסיר אוטם הלב וכיסויו. ואיתא בפרי הארץ [פ' דברים] "ויאמין באמונה שלמה, שאחר היגיעה ועסק התורה ימצא מרגוע לנפשו לבא אל הקדש, ומכשיר אותו לחבת הקדש באהבה וחיבה, ויהיה בפיו כדבש למתוק". כלומר שהיגיעה ועסק התורה הם המכשירים את לבבו ונפשו להרגשות הרוחניים הטהורים, מתיקות רוחנית ואהבת ה'.

ג. דוד קראו טמא שנאמר לב טהור ברא לי אלקים, מכלל דאיכא טמא. הוא היצה"ר הרוצה להכשיל את האדם ולהשקיע את לבו במ"ט שערי טומאה ח"ו להורידו לשאול תחתית. וכמו שאחז"ל על הנזיר שבא מן הדרום, שפחז עליו יצרו וביקש לטרדו מן העולם. שזה עיקר התגברות היצר על האדם, לפגום את קדושתו העליונה, שלא ישמור את עיניו כראוי, ושלא לשמור את פיו ואזניו וכל אבריו, וכמאחז"ל עין רואה והלב חומד וכלי המעשה גומרים. ואמרינן בגמ', דבזמן שיהודי נולד ויוצא לאויר העולם, משביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע, ודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים ונשמה שנתן בך טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה מוטב, ואם לאו וכו'. ובדב"ז היצה"ר מתגבר מאוד, שיהודי לא יעמוד בשבועתו ולא ישמר את נפשו בטהרה.

וכאשר יהודי חפץ באמת להיות קדוש וטהור ולהנצל מכל פיתויי היצה"ר, אזי אין לנו שיור אלא התורה הזאת, המקודשת בכל מיני קדושות, והיא מציאות עצם של קדושה, וכדאי' בזוה"ק (פרשת קדושים פ:) "ואורייתא קדושה אתקרי, דכתיב כי קדוש אני ה', ודא אורייתא דהיא שמא קדישא עילאה. ועל דא, מאן דאשתדל בה אתדכי ולבתר אתקדש, דכתיב קדושים תהיו וכו', תהיו ודאי". וזהו הכח לגבור על היצה"ר שנקרא טמא, להמית עצמו על דברי תורה ולהתקדש על ידם בקדושתה העליונה. יש מציאות חיים של טומאת היצר ושל זוהמת העוה"ז, וזה פועל יוצא מרפיון ועזיבת לימוד התורה כראוי, אבל כששקועים בתורה יומם ולילה, כל חיי האדם הופכים להיות מציאות של קדושה, וכמאמרם ז"ל שת"ח גם בימות החול הוא בחינת שבת, כלומר שחייו הם קודש כמו שהשבת היא קודש, וע"ז נאמר "בורך שנתן תורה לעמו ישראל בקדושתו".

ד. שלמה קראו שונא שנאמר אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם תצא השקהו מים, כי גחלים אתה חותה על ראשו וה׳ ישלם לך, אל תיקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך. ומפרש רש״י, שאם יצרך הרע רעב ותאב לעבירה, האכילהו לחם - הטריחהו במלחמתה של תורה, שנאמר לכו לחמו בלחמי, ואם צמא השקהו במים - בדברי תורה שנאמר הוי כל צמא לכו למים, ועי״ז יהיה שלם יצרך עמך ויאהבך ולא ישיאך לחטוא ולאבד מן העולם. והיינו שהיצה״ר הוא השונא הגדול ביותר שיש לאדם - יותר מכל השונאים שבעולם, והוא רוצה תמיד להרוס את חייו ולאבדו מב׳ העולמות. וכמו שאחז״ל בקידושין (ל:) עה״פ צופה רשע לצדיק ומבקש המיתו, שזהו היצה״ר המבקש להמית את האדם. ואמרינן בב״ב (טז.) על היצה״ר, ״תנא, יורד ומתעה עולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה״, ומפרש רש״י שבתחילה הוא מטעה את הבריות לחטוא, ואח״כ עולה למעלה ומקטרג ומעורר ח״ו את חמת המלך ונוטל רשות להרוג את החוטא. ועוד מצינו בזה במדרש (בראשית רבה נ״ד א׳) דמביא בתחילה את הפסוק של אם רעב שונאך האכילהו לחם וכו׳, ושזה קאי על היצה״ר שיש להאכילו בלחמה של תורה, ואיתא התם: ״זה גדל עם אדם מנערותו ועד זקנותו, אם מצא בתוך שבעים [שנה] הוא מפילו, בתוך שמונים הוא מפילו. הוא שדוד אומר כל עצמותי תאמרנה ה׳ מי כמוך, מציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגוזלו, א״ר אחא, וכי יש גזלן גדול מזה״. כלומר שכח השנאה של היצה״ר לאדם הוא גדול כך כך, שגם אם שבעים או שמונים שנה שמר על עצמו שלא לחטוא, עדיין היצה״ר מנסה שוב ושוב להפילו ולאבד ממנו את כל מה שרכש במשך שנות חייו, [וכמו שמצינו אצל ר׳ יוחנן כ״ג, ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה ונעשה צדוקי], ואין לך שונא וגזלן גדול ממנו.

אבל התורה הקדושה, ידידות אמת יש בה לעמלים והשוקדים על דלתותיה באהבה, וכמאה״כ ״בהתהלך תנחה אותך, בשכבך תשמור עליך, והקיצות היא תשיחך״, ואמרו חז״ל באבות (פ״ו מ״ט) תנחה אותך בעוה״ז, תשמור עליך בקבר, תשיחך לעוה״ב, כלומר שהתורה היא כמו ידיד נאמן המנחה ושומר ומסייע, ולא רק בעוה״ז אלא אפי׳ לעוה״ב היא שומרת ומסייעת, וכדברי חז״ל הידועים, על מי שהיה כל ימיו לומד מסכת חגיגה, ולאחר פטירתו באה המסכת לחלוק לו כבוד גדול ולהובילו לג״ע. ובספה״ק פירשו ועמדו על הלשון שאנו אומרים בסיום מסכתא, ״לא נתנשי מנך ולא תתנשי מינן, לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי״, שזה על דרך שני ידידים הכורתים ברית שלא ישכחו אחד מהשני, ולא רק בעוה״ז אלא גם לעוה״ב. וכן אחז״ל עה״פ ״נפש עמל עמלה לו״, הוא עמל במקום זה והתורה עמלה לו במקום אחר, ומפרש רש״י שהתורה מתחננת לפני קונה שיגלה לאדם זה רזי תורה וטעמיה, והיינו שהתורה מתפללת ומתחננת עבורו כמו ידיד נאמן המתפלל בכל לב על חבירו. ולעומת היצה״ר שהוא שונא ומשטין ומקטרג, יש את

התורה הקדושה השומרת ברית אמונים וידידות בעלמא הדין ובעלמא דאתי.

אכן כדי שיהודי יזכה לבחי' זו, צריך שיהיה לימודו ג"כ באהבה ובהתקשרות נפשית אל התורה, וכמאה"כ "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי". והפליג בזה ספר הקנה דכותב, דגם מי שלמד ספרא וספרי וכולא תלמודא, הוא עדיין נקרא עם הארץ אצל חכם, ולא נקרא חכם אלא מי "שנפשו קשורה בנפשה של תורה". והיינו דכל זמן שאין התקשרות נפשית אל התורה, אף שהוא יודע את כל התורה כולה עדיין הוא בגדר עם הארץ, דמעלת תלמיד חכם הוא דוקא כשהוא קשור בכל לבו ונפשו אל התורה. ואיתא בשם צדיקים, שלתורה יש ג"כ בחי' נפש ונשמה, וכמאחז"ל אנכ"י נוטריקון א'נא נ'פשי כ'תבית י'הבית, וגדר תלמיד חכם הוא כשנקשרים הנפשות יחדיו נפש איש ישראל ונפשה של תורה, וזהו בחי' ידידות. ודברים נפלאים אנו מוצאים בזה בזוה"ק (פ' משפטים צט.) וז"ל: "הכי הוא מילתא דאורייתא, לא אתגליאת אלא לגבי רחימאה, ידעת אורייתא דההוא חכימא דלבא אסחר לתרע ביתא כל יומא, (כלומר שהתורה יודעת שחכם הלב סובב שער ביתה כל היום, דהיינו שהוא שוקד על דלתותיה ללמדה ולהבינה), מה עבדת, גליאת אנפהא לגביה מגו היכלא, וארמיזת ליה רמיזא, ומדי אהדרת לאתרא ואיטמרת, (כלומר היא מתגלית קצת אליו וחוזרת ומסתתרת), וכו', ומעוי ולביה ונפשיה אזיל אבתרה. (כלומר שע"י שהתורה נתגלית אליו לפרקים, נכספה וגם כלתה נפשו להשיג ולדבוק באור התורה), וע"ד אורייתא אתגליאת ואתכסיאת ואזלת ברחימו לגבי רחימהא לאתרעא בהדיא רחימו". (כלומר שהתורה מתגלית ומתכסית - והולכת באהבה אל אוהבה, הכל כדי לעורר את האהבה). ובזה התורה הקדושה היא הפך היצה"ר, שהוא שונאו של האדם בעוה"ז ובעוה"ב, ואילו התורה היא ידידות ואהבה ורחימו.

ה. ישעיהו קראו מכשול שנאמר סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי. והיינו שהיצה"ר מסמא את עיני האדם שלא ישיג את משמעות החטא ואת השלכותיו, וכן שלא יעמוד על מזימות היצר להורידו לשאול תחתית. וע"ד האיסור דלפני עור לא תתן מכשול, שמשמעותו כל נתינת עצה רעה, כן גם היצה"ר משתמש אף הוא במדה זו כדי לרכוש את האדם. וכמו שאחז"ל שהיצה"ר היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך ולבסוף אומר לו לך עבוד עבודה זרה, והיינו שהיצה"ר אינו מגלה טלפיו מיד בתחילה, וזאת כדי שהאדם יתפתה לשמוע לו, אלא הוא מורידו טיפין טיפין ממדרגתו, עוד ירידה קטנה ועוד נסיגה רוחנית, ותמיד זה נראה אצל האדם דבר של מה בכך, עד שהוא מוצא את עצמו לבסוף בשאול תחתית, כבוש לגמרי ביד יצרו רח"ל. וכמו"כ כאשר אדם עושה דבר עבירה, היצה"ר מקטין בעיניו את חומרת הדבר, שלא ישיג עד להיכן הדברים מגיעים, וממילא לא יתעורר כראוי לחזור בתשובה. וכמאמר הרה"ק מרוז'ין זיע"א, על אותו כפרי שרצה לגנוב חבל מבית המלך, ולא

הבין שהחבל מחזיק את הנברשת המפוארת שבתוך היכל המלך, וע״י שניתק וגנב את החבל, התנפצה מנורת האור לרסיסים והחשיך בבית המלך. עד״ז לפעמים יהודי יודע שהוא עושה שלא כהוגן, אבל זה נראה בעיניו דבר של מה בכך, והוא אינו משיג את הפגם והשבירה והחשכות שזה גורם בעולמות העליונים ואת הנזק הרוחני שזה גורם לו עצמו, את החשכות במוח ובלב, את סילוק אור הנשמה. וכמו שמסופר על הרה״ק ר׳ אלימלך מליזענסק זיע״א, שבא לפניו אדם חוטא וביקש דרך תשובה, ואמר לו שיאכל ויבריא את גופו מאוד, ואח״כ ישוב אליו, ועשה כן ובא לפניו, והתחיל הר״א זי״ע לבאר לו את המשמעות העמוקה והאמיתית של חטא, ואיזה פגם בנר״נ הוא גורם, ואת החשכות ומניעת השפע בעולמות העליונים וכו׳, ואח״כ הורה לו שיאמר אשמנו, וכיון שאמר את תיבת אשמנו מיד נתעלף, ועוררו אותו בקושי, וצוה עליו הר״א זי״ע שיבריא מחדש את גופו ביותר, ולאחמ״כ ביאר לו הר״א זי״ע ביתר עומק את משמעות הפגם וכו׳, והורה לו להמשיך את הוידוי, ואמר תיבת בגדנו ונתעלף שוב. וכך נמשך הדבר כמעט שנה, עד שסיים את כל הוידוי ונעשה בעל תשובה גמור. ובזה היצה״ר מתגבר במיוחד תמיד אצל בנ״א להקטין את משמעות החטא ולסמא את העינים.

אבל התורה הקדושה היא מאירת עינים ומחכימת פתי, וכדאיתא בזוה״ק עה״פ או הודע אליו חטאתו, מאן מודע ליה אורייתא קמנדע ליה, התורה מאירה את עיניו לראות באור הנכון את משמעות החטא ואת סכנת תחבולות היצה״ר. כי התורה היא החכמה העליונה ודעת ה׳, וכשיהודי עמל בדברי תורה והם נקלטים במחו ובדעתו, נלקט ונבלע בו חכמה עליונה, וזה מרומם ומגדיל את דעתו והבנתו ומאיר את עיניו, והוא מקבל את המבט הנכון ואת הראיה הנכונה. וע״ז איתא במדרש עה״פ כי מתוק האור וטוב לעיניים, ״כי מתוק אורה של תורה, וטוב לעיניים - אשרי מי שתלמודו מאיר לו כשמש״.

ועוד יש בחי׳ מכשול, כדבר מכשול העומד בדרך ואינו נותן לאדם להתקדם. כי דוקא בזמן שיהודי מתעורר ולוקח את עצמו לעבודת ה׳, היצה״ר מערים כל מיני מכשולים ומפלות ונפילות בכדי שיפול ברוחו וירפו ידיו ועי״ז תעצר ההתקדמות והעליה הרוחנית. ואמרו צדיקים עה״פ ״זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים״, שבזמן שכבר התחלתם לצאת ממצרים והחילותם לעלות בדרך העולה בית א-ל, אז עמד עליכם עמלק להכשילכם ולהחזירכם לסורכם. וכן איתא בשם הרה״ק ר׳ מנחם מנדל מפרמישלן זיע״א, על מאחז״ל אם ראית ת״ח שעבר עבירה אל תהרהר אחריו - שמא עשה תשובה, דהכונה בזה שעשה תשובה קודם החטא, ודוקא לכן עמד עליו היצה״ר בחוזק רב להכשילו בחטא. וזהו בחי׳ היצה״ר הקרוי מכשול, שכל התעוררות רוחנית תעצר לבסוף ולא יהיה לה קיום, וכל הקבלות וההחלטות הטובות שיהודי מקבל על עצמו, שיתנפצו ויעברו מן העולם - ולא נודע כי בא אל קרבנה.

ונפלאת היא התורה הקדושה שהיא נקראת "כלי חמדה" - כדאי' באבות (פ"ג), וכמבואר בספה"ק דברי שמואל שהיא כמו כלי לקבל ולשמור את האור ואת ההתעוררות הרוחנית, וכל מי שמכניס את ההתעוררות שלו בלימוד התורה בכל כוחו, יש לזה קיום ועמידה והוא זוכה ליציבות ולקביעות בעבודתו. ומביא דחסידים ואנשי מעשה היו לכן מקפידים ללמוד תורה מיד אחר התפלה ואחר שב"ק, כדי להכניס את האור שהשי"ת האיר והשפיע להם לתוך כלי שלם המשמר את האור ומקיימו, והוא התורה הקדושה שהיא כלי חמדה. ועוד איתא בדברי שמואל לבאר הטעם מפני מה קודם קבלת התורה נאמר בפרשה "ויהי קולות וברקים", ואילו אחרי קבלת התורה נאמר "ואת הקולות ואת הלפידים", דקודם שהיה לבנ"י את כח התורה, אזי כל הארה והתעוררות שהיו זוכים לה, היה זה כמו ברק החולף שאין לו קיום ויציבות, אבל אחרי קבלת התורה כשקבלו את כח קדושת התורה, הרי"ז כמו לפיד אש - אשר האור והאש נתפס בשמן ובפתילים ודולק הרבה, וכל התעוררות דקדושה והארה מן השמים יש לה קיום ועמידה. ואש לפניו תלך ותלהט סביב צריו, לבטל את כל המכשולים שהיצה"ר מערים לו בדרכו, ולעמוד איתן בעבודתו ית"ש.

ומובא בשם צדיקים, לבאר מה שאמרו בגמ' (שבת י.) דרבא חזיה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה, אמר מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. ולכאו' תמוה ביותר כיצד ניתן לומר על עבודת התפילה שהיא חיי שעה, בזמן שאחז"ל כי התפילה היא מהדברים העומדים ברומו של עולם, ואיתא בשו"ע (או"ח צ"ב) שחסידים ואנשי מעשה היו מתבודדים ומכוונים בתפילתם - עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה, מדרגה גבוהה כל כך שלא מצאנו כמותה בעניינים אחרים, וכיצד יתכן שקרא לתפילה חיי שעה. ומבארים, דיש ענייני עבודת ה' שהם בבחי' "אם אסק שמים", שיהודי מתרומם מאוד בעת תפילתו ושפיכת נפשו לפני ה', ואולם אח"כ כשחוזר למצבו הרגיל - אין לזה השפעה על חיי המעשה, כי ההתעלות בתפילה היא למעלה ממצבו ומעמדו, התרוממות ויציאה מהעולם שהוא חי בו. וזהו בחינת חיי שעה, התעלות לשעה שאינה קיימת בקביעות. אבל התורה הקדושה היא בבחי' "וחיי עולם נטע בתוכנו", היא השפעה רוחנית של קדושה שיש לה אחיזה תמידית באדם, שהיא מקדשת ומאירה אל תוך חיי האדם - ועי"ז מהותו ומציאות חייו משתנים לטובה, ויש לזה קיום כל הימים.

ו. יחזקאל קראו אבן שנאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. הנה יצה"ר דאבן קשה יותר מיצה"ר דערל, דערל לב היינו שלבו סגור ללא הרגשים רוחניים, אבל יש לו לכה"פ התעוררות רוחנית, ישנם עדיין דברים וזמנים המלהיבים ומעוררים אותו לעבודת ה', ורק שהלב סגור ואינו מרגיש רגשות קודש. משא"כ לב האבן כלל אינו מתעורר משום דבר, שבתות, ימים טובים, ספרי מוסר, תקופות מקודשות בשנה, מאומה אינו מזיז אותו

משאננותו ואדישותו הנוראה, "והאבן גדולה עפ"י הבאר", ודא קשיא מכולא, כי כל זמן שעדיין ניתן לעוררו ולהלהיבו לעבודת הא-ל - עדיין יש לו תקוה, אבל כאשר לבו לב אבן - וכאדם מת רח"ל שאינו שומע ואינו מגיב, הכיצד יצא מתרדמתו הרוחנית.

אכן השי"ת החושב מחשבות לבל ידח ממנו ידח, נתן עצה אף לאדם כזה, להרבות בלימוד התורה, וכמו שאחז"ל בסוכה (שם) אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד, אם אבן הוא נמוח אם ברזל הוא מתפוצץ, שהתורה הקדושה מעוררת את כוחות הקדושה הרדומים שבקרבו והוא מתעורר לחיים, וכמאמר בעל בית אברהם זי"ע על דברי חז"ל "אז ישיר משה - מכאן לתחיית המתים מן התורה", ש"מן התורה" - בכח קדושת התורה, הוא יזכה לבחי' תחיית המתים, להסיר לב האבן מקרבו ולעוררו בהתעוררות של קדושה ועבודת ה'. ואיתא בספה"ק, שהתורה היא אש, כמאה"כ הלא דברי כאש נאום ה', והיא מציתה אש קדש של התעוררות באדם, ומלהטת אותו בלהב אש קדש. ומצינו עוד בזה בספה"ק דברי שמואל, לבאר דברי חז"ל "אם ברזל הוא מתפוצץ", דהכוונה למחיצה של ברזל המפסקת בין יהודי לאביו שבשמים, שבכוח אש התורה הקדושה הוא מבטל כל המחיצות המבדילות. והיינו דשרש הדבר שיש לאדם לב אבן כזה שאינו מתעורר משום דבר, ושיכול לעבור עליו שבתות ומועדים ותקופות מקודשות בשנה ולא יהיה לזה כל השפעה רוחנית עליו, הרי"ז בהכרח מחמת שיש מחיצה גדולה של ברזל המפסקת בינו לבין קונו, ומחיצה זו אינה נותנת לשום דבר שבקדושה ונקודת אור לחדור ללבו. וכדי להבקיע את המחיצה, הדרך הוא ע"י "משכהו לביהמ"ד - אם אבן הוא נמוח ואם ברזל הוא מתפוצץ", שהתורה בוקעת את המחיצה המפסקת ומחברתו מחדש אל השי"ת, ועי"ז לב האבן נמוח ומתעורר לטוב ולקרבת אלקים. וכן איתא במכתבי הרה"ק בעל הפרי הארץ זיע"א, שאם יהודי רואה שנתגשם לבו כל כך, עד שאפי' ספרי מוסר אינם מועילים לו, יעסוק בתורה, והמאור שבה יחזירו למוטב.

ז. יואל קראו צפוני שנאמר ואת הצפוני ארחיק מעליכם וכו', זה יצה"ר שצפון ועומד בלבו של אדם. כלומר, התגברות היצה"ר במחשבות והרהורים רעים שהם צפונים ומכוסים ואין איש יודע מה שבלבו רק הקב"ה לבדו. ואיתא בספה"ק, עה"פ צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר, דאמרינן בתורת כהנים אין צו אלא זירוז, אר"ש ביותר צריך לזרז במקום שיש חסרון כיס, דחסרון כיס היינו הדברים המכוסים שאין איש רואה ויודע מהם, ואלו המחשבות האסורות וההרהורים הרעים רח"ל, שבזה היצה"ר מאוד מתגבר, דחטאים בפועל אדם מוגבל קצת בעשייתם מחמת בושה או מחמת יראה שמא יוודע הדבר לאחרים, אבל הרהורים רעים שהם דבר המכוסה מבני אדם אחרים, אין מה שימנע זאת בעדו, והיצה"ר מתגבר בזה ביותר להורידו שאולה. ולכך ע"ז

צריך זירוז ביותר, לעמוד בנסיונות ושלא להפקיר את המח והלב. ואמרו צדיקים, דהעצה לבטל את אש היצה"ר הבוער בלב, אשר קשה הרבה יותר לעוקרו מאשר מניעת החטא, כי מהחטאים בפועל יש היכולת להתגבר עליהם ע"י מלחמה עם יצרו, אבל במחשבות הרעות והרהורים רעים הלא מתעוררים הם אצלו אף בעל כרחו, הדרך הוא רק ע"י התורה הקדושה, כשלומד תורה בהתלהבות ובאש קודש, ובבחי' אש אוכלה אש. וע"ז אמר הכתוב "זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח", שאש התורה תאכל ותכלה את אש הטומאה, וקול ה' חוצב להבות אש, וע"י שלומד תורה באש ומאמין שבכוחה לכבות את אש היצה"ר, הרי"ז מצילו מכל הרהורים רעים. "כל הלילה עד הבקר", כמאמרם ז"ל שלא איברי הלילה אלא לגירסא, להגות בתורת ה' יומם ולילה, ולהאיר חשכת לילה שבלב ע"י אור התורה. וכבר אמרו חז"ל באבות דרבי נתן, דהמקבל עליו עול תורה מעבירים ממנו הרהורים רעים. וכן איתא ברמב"ם שאין מחשבות איסור מתגברים אלא בלב פנוי מן החכמה. אבל הלב שהוא ספוג בחכמת ואור התורה וקדושתה העליונה, אין בו אחיזה לרע, וע"כ לימוד התורה בעומק המחשבה וברגש הלב, הריהו מסלק את בחי' היצה"ר הנקרא צפוני, ויהודי זוכה לקדש את מחשבותיו ואת לבו ונפשו בקדושת התורה.

והשי"ת יזכינו לדבוק בלימוד התורה בכל לב ונפש ולהנצל עי"ז מכל פיתויי ותחלואי היצה"ר, ולזכות להלך בדרכי ה' ובדרכי עבודתו ית"ש, אמן כן יהי רצון אמן ואמן.

הגאון ר' **יעקב גוטשטיין**
ר"מ בישיבתנו

יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ[ח]

בעמדנו עתה במעמד פתיחת הזמן, מתאים מאד להביא מאמר חז"ל על הפסוק הסכת ושמע ישראל, עשו חבורות ועסקו בתורה. מאמר זה מלמדנו שההצלחה בעסק התורה תלויה בתנאי ש"עשו חבורות", רק ע"י שנעשים כאגודה אחת באהבה אפשר להצליח בתורה.

יצאנו מחודש תשרי, ירח האיתנים, דתקיפי במצוות, אנו עדיין תחת הרושם של שמחת תורה, אשר - כמובא מצדיקים - התכלית של ש"ת היא האחדות, בש"ת כולם רוקדים בעיגול, אין מי שחשוב יותר מאחרים, כולם שוים. כל אחד צריך להחזיק בשני יהודים, ומסיימים את התורה ב"לעיני כל ישראל", ורק אחרי ההתאחדות עם כל ישראל אפשר להתחיל את התורה מחדש.

וסימנא מילתא היא שמתחילים את זמן החורף בחודש חשוון. כי זה החודש מסוגל מאוד לבנות מחדש, כמובא בבני יששכר שבחודש חשוון בנין הבית הראשון, וחנוכתו היתה בתשרי, וגם הבית השלישי יושלם בחודש זה. כי סגולת החודש לבנות מחדש. אך מאידך גיסא מובא בבני יששכר שגם המרידה במלכות בית דוד ע"י שהמליכו עליהם את ירבעם בן נבט היתה בחודש חשוון, וכל הגזירות של השעבוד התחילו בחודש חשוון, והתיקון לזה הוא ע"י האחדות.

בוודאי כל אחד מתפלל הרבה בימים אלו שיזכה לברכה והצלחה בתורה. כי התפילה היא הסגולה העיקרית להצלחה, וכמסופר על הגאון ר' שלמה קלוגר זצוק"ל, שחיבר 375 ספרים כמנין "שלמה", בכל מקצועות התורה. והעידו עליו לפני זמן קבלת הקהל לשאלות בהלכה היה בוכה בדמעות שליש עם ספר התהילים, שלא יצא מכשול תחת ידו. אך על כל אחד לדעת שגם מי שמרבה בתפילות אינו יכול לזכות להצלחה בתורה אם לא ישתדל לעבוד על מידותיו. וכמו דאיתא בספרים הקדושים הטעם מפני מה אומרים פרקי אבות בשבתות שלפני שבועות, להורות שהמדות הטובות הם ההכנה והכלי לקבלת התורה. והדברים עולים בקנה אחד עם דברי המהר"ל, דדריש סמוכין מפני מה סמכו "עשה לך רב וקנה לך חבר" אצל "והוי דן את כל האדם לכף זכות", ללמדנו שאי אפשר ללמוד תורה אצל רב וחבר עד שתהא דן את כל האדם לכף זכות.

והרבה יש ללמוד מהמעשה המקובל בפי חסידים שסיפר הרוז'ינער זיע"א, שראה בגן עדן ארמון גדול ומפואר מאוד, והיה שם כתר יפה

ח. נאמר בהיכל הישיבה בפתיחת זמן החורף תשס"ז.

מאד. אבל הכתר היה מונח על השולחן. והסבירו לו שהצדיק הזה היה ראוי לכל השכר הגדול הזה, אך מפני שהיה קפדן גדול לא נתנו לו להניח את הכתר על ראשו, כי הפגם של המקפיד ומצער יהודי הוא חמור מאד, כפי שכותב הש"ך בביאור המשנה באבות חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, היינו שהאדם נברא בצלם אלוקים וכל הפוגע בו נחשב כפוגע בצלם אלקים.

ומאידך גיסא כמה גדולה מעלת המעביר על מדותיו, ומתנהג במדות טובות. כדאיתא בספר דברי שמואל (סלונים) בפרשת נח. כשמתעורר לאדם רצון לפגוע בחבירו הרי זה סימן מובהק ששורים עליו דינים. וכשמתגבר ואינו פוגע בו הרי זה המתקת הדינים. וכתב שם עוד שאפילו צדיק המושלם במעשיו, וכל כוונתו אך לשם שמים, אם הוא נח לבריות, נח לתחתונים יכול לפעול יותר בתפילתו ועבודתו. וכ"ק האדמו"ר מוהר"א מבעלז זצוק"ל היה חוזר בשם אביו מהרי"ד, שאדם שרוצה לפגוע בחברו ומתאפק נחשב לו הדבר כ"פ"ד תעניות", והוא בעצמו הוסיף על דברי אביו, שבזמנינו זה הרבה יותר מפ"ד תעניות. (יש בנותן טעם ללמוד עד כמה גדול כח דיבור של צדיק, שדרשן אחד דרש דבר זה בפני אנשים הרחוקים משמירת תורה ומצוות, ולאחר ב' חדשים התקשרה אליו אשה אחת ששמעה את דרשתו, ואמר לו: כבר חודשיים שאני לא פוגעת באף אחד).

אך השאלה היא במה יזכה נער את ארחו לשמור כדבריך. כל אחד רוצה להצליח בתורה, וכל אחד יודע שצריך לזה זהירות מופלגת במדות טובות. אך איך אפשר להגיע לזה, את הדרך לזה יש ללמוד מנח, נח היה - כמובא בזוהר הקדוש - נח לעליונים נח לתחתונים. וצדיקים סרסו את הכתוב ודרשוהו, כאשר אדם הוא נח לתחתונים, שמרגיש עצמו מתחת כולם, שהוא שפל בעיני עצמו, ואינו חשוב יותר מחבריו, הריהו זוכה לתורה ונעשה נח לעליונים.

כאשר בחור מגיע לישיבה בתחילת הזמן, מלא שאיפות ורצונות טובים, אך אם הוא רוצה שיהיו לו התנאים הכי טובים מכולם, מקום טוב, ומיטה טובה, והוא מסוגל לריב עם חבריו כדי להשיג הכל לעצמו, הריהו רחוק מסיעתא דשמיא. אך אם הוא בא לישיבה, והוא יודע שהוא חשוב כמו כולם, ולא מגיע לו את הכי טוב, והוא מעביר על מידותיו ומוותר, הריהו זוכה לסייעתא דשמיא מופלגת, וכפי שהבאנו את מאמר הדברי שמואל שמי שהוא נח לתחתונים יכול לפעול יותר בתפילתו, ומקבל מן השמים יותר ממה שמגיע לו.

יעזור השי"ת שנזכה לגדול בתורה ובעבודה, ונזכה להיות נח לעליונים ונח לתחתונים, כדי שנזכה לסייעתא דשמיא יותר מן המגיע לנו.

הגאון ר' **יצחק מרדכי וינר**
ר"מ ומשגיח רוחני דישיבתנו

יסוד החכמה - לבקש את ה'

בגמ' ברכות דף נה' ע"א: אמר רבי יוחנן אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנאמר יהיב חכמתא לחכימין ומנדעין ליודעי בינה.

ולכאורה קשה מאוד: מה יעשה האדם הרוצה לקנות חכמה, מנין לו החכמה הראשונה, והלא כל החכמה מיד הקב"ה היא ואין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה כבר, ומנין יקח חכמה זו.

והנה בהמשך הגמ' איתא: שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו א"ל אתון מהתם מתניתו לה אנן מהכא מתנינן לה דכתיב ובלב כל חכם לב נתתי חכמה. ובאמת תמוה לשון הפסוק "חכם לב", והרי כחמה משכנה במוח ומאי שייך לשון חכמה בלב. אלא רואים מדברי הפסוק אלה שיש חכמה שבלב, והיינו לב טוב, מידות טובות, חכמה שאין תכילתה לשם ידיעה אלא רצון להתעלות האדם והתעדנותו. וכדברי הרמב"ם (בפ"ה מהל' דעות ה"א): כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהן משאר העם, כך צריך שיהיה ניכר במעשיו. ומעתה תתורץ קושיתינו, מהיכן יקח זה השואף לחכמה את החכמה הראשונה, כי חכמה זו חכמת לב היא, שלבו יהא חכם במדות ובשאיפות וברצונות, ולחכם-לב כזה הקב"ה נותן חכמה. ואולי יש לכלול זאת בדברי ר' אבהו שאמר "אנן מהכא מתנינן לה" שבפסוק עצמו רשום מנין יקח את החכמה הראשונה.

ובאמת, מקרא מלא דבר הכתוב: ראשית חכמה - יראת ה'!

ומה נפלאו בזה דברי רבינו יונה בפירושו על מסכת אבות (פ"ד מ"א) על דברי בן זומא "איזהו חכם הלומד מכל אדם" וז"ל: אמרו חכמי האומות כי היודע כל החכמות אם אינו אוהב החכמה אינו חכם אלא טפש הוא, אחר שאינו אוהב החכמה כי היא הדעת, אך האוהב אותה ומתאוה אליה אע"פ שאינו יודע כלום הרי זה נקרא חכם, שעל כל פנים ישיג החכמה האמיתית".

הרי לנו שעיקר החכמה ומעלתה היא שירצה האדן להחכים, ורצונו זה הוא כבודו, שהוא יביאו להיות חכם אמיתי. ומי שיודע את החכמות אך איננו רוצה להיות חכם ואינו אוהב אותה ומתאוה אליה, איננו חכם אלא טיפש!

ובגמ' ברכות דף סג ע"ב אמרו: תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם ר' יהודה ור' יוסי ור' נחמיה ור"א בנו של ר"י הגלילי, פתחו

כולם בכבוד אכסניה ודרשו, פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש 'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה", והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל אמרה תורה והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד, ת"ח שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה עאכו"כ.

וביאר המהר"ל (נתיבות עולם נתיב התורה פרק י"א עמוד מח') דהיינו שפתחו כולם בכבוד אכסניא שיעריכו אלו המכניסים את תלמידי הישיבה לבתיהם ויכבדום ובזה שדרש בכבוד תורה ילמדו מכל בעלי האכסניה לכבדם.

ורואים אנו מכאן דבר נפלא, שרבי יהודה כאשר רצה להאדיר את שמם של התלמידים, איך האדיר אותם, ע"י שהוכיח שהם נקראים בתואר הנשגב והנעלה "מבקשי ה'", כי זהו השבח הגדול ביותר על האדם שהוא דורש ומבקש איך להתקרב אל הקב"ה.

וידועה העובדה שסיפר הגר"ח שמואלביץ זצ"ל שבימי בחרותו ביקר אצל דודו הגר"א יפהן בישיבת נובהרדוק ושאל אותו מיהו הבחור המובחר ביותר בישיבתו.

הצביע הגר"א על אחד הבחורים ואמר "זהו הלמדן הגדול ביותר בישיבה", אח"כ הראה על בחור אחר "זהו הבקי הגדול ביותר בישיבה", וכן פירט על כמה וכמה בחורים כל אחד בתחום ההצטיינות שלו.

לבסוף שאלו הגר"ח "ומיהו הבחור המצוין ביותר מכל בחורי הישיבה", הראה לו הגר"א יפהן על אחד הבחורים באומרו "הוא המצוין ביותר". פנה אליו הגר"ח בתמיהה רבתי "והלא עליו לא הראית מקודם כלל, לא בבקיאות, לא בלומדות, ולא בשאר המעלות שציינת". ענה לו הגר"א "בחור זה הינו ה'מבקש' הגדול ביותר בישיבה, והמבקש הגדול ביותר הוא המצוין ביותר, כי מדה טובה זו תביאו לכל שאר המעלות הרמות". ואכן הוכיחו הדברים את עצמן, בחור זה גדל והיה לאחד מגדולי הדור בלומדות, בבקיאות ובכל המעלות הטובות,

הלא הוא: הגרי"י קניבסקי זצ"ל בעל ה'קהלות יעקב'!

הוא הוא אשר אמרנו מדברי הגמרא בברכות, השבח הגדול ביותר לאדם הוא שהינו 'מבקש ה''. והשמחה הגדולה ביותר לאדם היא בהגיעו למדריגה נפלאה זו.

ומה מתקו דברי הכתוב "ישמח לב מבקשי ה'", כי האדם בבקשו את ה' שמח בעצם הבקשה. וכדברי המלבי"ם על הפסוק שם: "אם מפני שודאי ישיגו מבוקשם כי הוא נמצא למבקשיו, אם מצד שהבקשה בעצמה היא התכלית".

יעזור השי"ת שנזכה להיות מאלו המבקשים פניו תמיד ושמחים בכך.

שער
מזל טוב

ברכה לראש משביר

ברעותא וחדוותא דליבא בחרדת קודש ויראה עילאה
נשגר בזה כסא דברכתא
ברכת מזלא טבא וגדיא יאה קדם האי רעיא מהימנא
המאציל מהודו על ישיבתינו ומדריכינו באהבה
במשנת החינוך והרבצת התורה

כ"ק אדוננו מורינו ורבינו עטרת ראשינו שליט"א

ולברא כרעיה דאבוה איש האשכולות הנושא את הישיבה על לוח ליבו

מורינו מרא דאתרא שליט"א

לרגל שמחת הנישואין השרויה במעונם
עתירתינו קדם אבוהון די בשמיא:
ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמו דור ודור
שיזכה כ"ק אדמו"ר שליט"א בבריות גופא ונהורא מעליא להאריך ימים על ממלכתו, ונזכה להתבשם מאורו ולהסתופף בצלו ובצל מורינו מרא דאתרא שליט"א, שנוכל להמשיך להשקות צאן קדשים מים של תורה ועבודה עד ביאת גוא"צ בב"א.

צוות רמ"י הישיבה

הרב יצחק מרדכי וינר
הרב יעקב גוטשטיין
הרב יצחק זולדן
הרב אברהם יעקב ברגמן
הרב אלעזר לוי

הרב פישל רבינוביץ
הרב אפרים מאיר שבדרון
הרב אברהם שלומוביץ
הרב חנניה בלומנפלד
הרב שמעון שנייבלג

ימים על ימי מלך תוסיף

ישמח לבנו ותגל נפשנו

בעת קול רינה וישועה באהלי צדיקים

שמחת נישואי נכד עטרת ראשנו ותפארתנו

מפיו אנו חיים ומימיו אנו שותים

מאיר נתיבותינו ומיישר אורחותינו

ועיניו נשואות לעליתינו במעלות התורה והיראה

כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א

בן לבנו מורינו ורבינו ראש ישיבתינו המסור בכל ליבו ונפשו

להשקיע בנו תורה ויראה, ולהורותינו הדרך הסלולה העולה בית א-ל

מורינו המרא דאתרא שליט"א

ברכתינו-ברכת הדיוט-שגורה בפינו

יהא רעוא קדם אבוהון דבשמיא

שנהיה כלי מוכן לקבל האור השופע עלינו

ויזכו כ"ק אדמו"ר שליט"א, ומרא דאתרא שליט"א

לראות נטיעות שלהם כמותם, עולים במעלות התורה והיראה

עד ביאת משיח צדקינו אמן.

כעתירת וברכת תלמידי הישיבה

ניסים משה אברמוביץ
ישראל אברמוביץ
חיים מאיר אובלוקוש
אברהם בטלמן
אברהם בלאק
שלמה בריזל
שמואל אריה ברנדויין
משה ברנשטיין
גרשון מרדכי גוטדינר
שלמה גוטפרב
שלמה גוטשטיין
שמעון גולדברגר
מנחם אברהם גולדשיין
חיים דוד גולומב
אליהו אברהם גינזבורג
יקותיאל זושא גלדציילר
יוחנן גלויברמן
שניאור זלמן דייטש
שלמה הרבסט
שמואל דוד ווב
יוסף ויזל
יוסף ויינר
ישראל זאב וינר
יצחק וירצברגר
יוסף וסרשטיין

אלימלך זולדן
אליהו צבי חשין
צבי אלימלך טויסיג
ישראל טויסיג
יצחק טויסיג
שמואל טייטלבוים
נפתלי אברהם טשינגל
ברוך יעקובסון
שמחה בונם כהנא
יהודה לופיאן
יחיאל יהושע לור
ישעי' שמואל לייפער
שמחה ליכטנשטיין
שמעון מאורר
אברהם יהושע מושקוביץ
שלמה מרמורשטיין
פינחס סאמעט
ישראל סלוטניק
חיים יעקב סנדרס
נתן עקשטיין
שמואל פולק
שמואל פיינשטיין
שמואל פינקוס
משה פרידמן
אברהם אבא פרל

מאיר פרקוביץ
מרדכי חנא צוקרמן
נטע ציינוירט
חיים מרדכי קאפ
יחזקאל קאפ
משה אליהו קגן
חיים קוגלמן
יחיאל קפלן
שלמה זלמן קרויזר
נחמן יוסף קרול
יוסף קריבוס
דוב בער רבינוביץ
יצחק דוד רוב
יוסף רוב
אהרן יהודה רובין
נחמן רוזנר
יהודה רוטמן
שלמה שבדרון
אלימלך שור
אפרים שטיינר
שמואל שטרנפלד
משה שיינפלד
חיים מאיר שעפערד
חיים מאיר שפיצר

קריאת אונגוואר ומוסדותיה

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רמות ירושלים תובב"א

יפרח בימיו צדיק

בחרדת קדש ובהתרוממות רוח
הננו מעתירים ומתכבדים להגיש את ברכותינו הכנות והנאמנות
קדם רוענו הנאמן רבנו הגדול, גאון ישראל וקדושו, שר התורה, פוסק הדור

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ולמעכש"ת בנו הגה"צ מרא דאתרא שליט"א

לרגל השמחה במעונו

הברכה אחת היא לנו יהא רעוא קמיה דאבוהון דבשמיא,
שיזכה מרן שליט"א עם משפחתו הרוממה לבריות גופא ונהורא מעליא נפישא,
יאריך ימים על ממלכתו ממלכת הקודש ברוב עוז ותעצומות
להרים קרן התורה מתוך שפע והרחבת הדעת, ויורנו וילמדנו בינה,
ויושפע לנו ולכל קהל עדתנו שפע רב טוב ברכת שמים ממעל,
ושמחת עולם על ראשנו, ולאור תורתו הגדולה נלך עד ביאת גואל צדק, בב"א.

כעתירת וברכת

הנהלת המוסדות — **תושבי הקריה**

וועד בית המדרש הגדול — **הנהלת מקוה טהרה מרכזי..... ראשי הכוללים**

גבאי קרנות הגמחי"ם — **הנהלת מכון "משנה הלכות"**

מנחם מנדל פוקס

רב ור"מ קרית שומרי החומות, רמות

ומו"צ בהעדה החרדית

עיה"ק ירושלים תובב"א

ברכת מזלא טבא וגדיא יאה

שלוחה בזה אל מול פני המנורה הטהורה, גאון התורה וגדול היראה.
סיני ועוקר הרים, מאיר לארץ ולדרים.
עמוד ההוראה ויסוד העבודה, מגדולי פוסקי הדור לתפארה.
בנש"ק וטהורים מגזע תרשישים וארלים

ה"ה כ"ק מרן גאב"ד אונגוואר שליט"א

ולבנו הגדול והנערץ גדול בתורה, וביראת ד' טהורה.
חו"ב טובא צמ"ס חו"פ בקי בחדרי התורה ומרביצה לעדרים, עדרי צאן קדשים, תלמידים מקשיבים, בצמא דבריו שותים, בישיבה הק' הנפלאה "משנת התורה",
ה"ה ידי"נ הגאון הגדול המפורסם

רבי דוד שלמה קליין שליט"א

רב דקרית אונגוואר, רמות פעיה"ק תובב"א

לרגל שמחת נישואי נכדו-בנו בשעטו"מ
ויהא רעוא מן קדם אבוהון די בשמיא שיזכו לראות רוב נחת דקדושה מזוג זה ומכל יוצ"ח דורות ישרים מבורכים, בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות לשמה, וימשיכו בהרבצת התורה והיראה בקרב עם ישראל, ובישיבה הנפלאה והחשובה מתוך בריאות ונהורא מעליא בשיבה דשנים ורעננים וכט"ס.

כעתירת הכו"ח בלונ"ח

מנחם מנדל פוקס

יוחנן וינר
ראש ׳כולל להוראה׳-ברסלב
ירושלים ת"ו

ברכת מזל טוב נאמנה שלוחה בזאת מעומקא דליבא
קדם רום מעלת האי גברא רבא משיירי כנה"ג, עמוד ההוראה, על
ישראל הדרתו, על ישראל תפארתו,

כ"ק מרן גאב"ד אונגוואר שליט"א

ולכבוד ידי"נ בקי בחדרי תורה ומכמניה, לו עשר ידות במרחביה,
המשפיע מהודו על תלמידי הישיבה הק' "משנת התורה"
הגאון הגדול רבי דוד שלמה קליין שליט"א
רבה של קרית אונגוואר
לרגל שמחת נישואי נכדו-בנו בשעטומ"צ

ברכתי ועתירתי הנאמנה: יהא רעוא שיזכו לראות ולרוות רוב נחת
ותענוג מכל יוצ"ח ומבניהם אלו התלמידים, מתוך רוב אושר ועושר,
הרחבה והרחבת הדעת, אורך ימים ושנות חיים יוסיפו להם למען
יוכלו להוסיף ולהשפיע רוב טובה על כל תלמידיהם עדי נשמע קול
מבשר בב"א.

חותם בברכה נאמנה מול פני הקודש
יוחנן וינר

זאב פיינשטיין
ראש ישיבת
"עמלה של תורה"
ירושלים ת"ו

ברכת מזלא טבא

מעומקא דליבא שלוחה בזאת קדם המנורה הטהורה, שר התורה
והיראה, נזר תפארה, מאיר לארץ ולדרים עליה בתשובותיו המאירות

כ"ק מרן גאב"ד אונגוואר בעל 'משנה הלכות' שליט"א

ולבנו הגאון הגדול מעוז ומגדול, מרביץ תורה לרבים ומתמסר
לתלמידיו ברוב מסירות ואהבה

הגה"צ רבי דוד שלמה קליין שליט"א

ראש ישיבת "**משנת התורה**"-אוגוואר

יהא רעוא משמיא שיזכו לרוות רוב חפניים נחת דקדושה ממנו ומכל
יוצ"ח, תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם. ועוד רבות בשנים יזכו להרביץ
תורה ברבים מתוך אושר ועושר ורוב הרחבה והרחבת הדעת

כעתירת מוקירם ומעריצם

זאב פיינשטיין

מכון הרב פרנק
עיה"ק ירושלים ת"ו
ת. ד. 2172 י-ם

עוד ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים

בחרדת קודש וביראת הכבוד נשגר בזה סל מלא ברכות
קדם האי גאון וצדיק פאר הדור

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ולברא כרעיה דאבוה

הגה"צ רבי דוד שלמה קליין שליט"א

מרא דאתרא דשכונת 'אונגוואר' רמות פעיה"ק ירושלים ת"ו

לרגל השמחה השרויה במעונם בנישואי הנכד-הבן הי"ו

ברכתינו צרופה שיזכו להמשיך להרביץ תורה בישראל
ולהגדיל תורה ולהאדירה
מתוך שמחה והרחבת הדעת, אריכות ימים ושנים טובות עד
ביג"צ אמן.

שבתי דוב רוזנטל

קהל זכרון קדושים אונגוואר

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

5306 16th Avenue
Brooklyn, NY 11204

שמחו בה' וגילו צדיקים והרנינו כל ישרי לב

בגיל ורעדה נגיש כסא דברכתא קדם רבינו הגדול אשר בצילו אנו חוסים ומימיו אנו שותים, רוח אפינו ומאיר עינינו, שר התורה והיראה

הוד כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ולבנו יקירו הגאון הגדול סיני ועוקר הרים

מורינו מרא דאתרא שליט"א

לרגל השמחה השרויה במעון הקודש בשמחת נישואי הנכד-הבן

יהא רעוא שיזכה כ"ק מרן רבינו שליט"א, לרוות מלא חופניים תענוג ונחת דקדושה מכל יו"ח, מתוך רוב שמחה ואושר, בבריות גופא ונהורא מעליא לאורך ימים ושנות חיים דשנים ורעננים, עדי נזכה לקבל פני משיח צדקנו ומלכנו בראשינו בב"א

המברכים מול פני הקודש

דוד אריה פרידמאן
ראש הקהל
בשם הנהלת הקהילה

ישיבת בית שערים מכון משנה הלכות גדולות

כולל בית שערים אונגוואר

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

5302 16th AvenueBrooklyn, NY 11204

קול רנה וישועה באהלי צדיקים

בחרדת קודש נביע ברכת מזל טוב קדם רבינו רועינו עטרת ראשינו
ותפארתו,נר ישראל ,נזר הקודש, מאיר עינינו, מדריך נתיבותינו

הוד כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ולמעכש"ת בנו הגה"צ

מרא דאתרא דקרית אונגוואר שליט"א

לרגל השמחה במעונם בנישואי נכדו-בנו

יזכה כ"ק מרן רבינו שליט"א לרוות מהם ומכל יו"ח רוב נחת דקדושה לאורך
ימים ושנים טובות מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ואנו תפילה להשי"ת
ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמו דור ודור עד ביאת גואל צדק בב"א

המברכים מול פני הקודש

רבנן ותלמידיהון איגוד התלמידים

ראש הכולל

הרב אהרן אליעזר הלוי זילבערמאנן

טנא מלא ברכות

מעומקא דליבא ובקול ששון ושמחה
נשגר בזה ברגשי כבוד הוקרה והערצה רבה ברכת "מזלא טבא וגדיא יאה"
לכבוד האי גאון וצדיק

כ"ק מרן רבינו שליט"א

אוד מוצל מאש רשכבה"ג, בעמח"ס שו"ת משנה הלכות ועוד
והרבנית תליט"א
ולבנו יקירו, פרי עץ הדר, יין בן יין, שטעם הפרי ועצו שוין לטובה

הלא הוא מורינו מרא דאתרא שליט"א

רב אב"ד דק"ק אונגוואר-רמות ירושלים
וביתו תליט"א
לרגל השמחה הגדולה השרויה במעונם בשמחת נישואי הנכד הבן יקיר
עדיו לגאון ולתפארת המופלג בתויר"ש ובחסידות

הרב שמואל אליהו שליט"א

עב"ג הכלה החשובה והמהוללה מנב"ת תליט"א במזל טוב, ובשעטו"מ

בורא עולם בקנין השלם זה הבנין לתורה וגדולה ברוב אושר ועושר וכל
טוב ויעלה הזיווג יפה יפה לעדי עד ויזכה כ"ק רבינו שליט"א יחד עם
בנו הרב שליט"א וביתם לרוות מהם ומכל יו"ח רוב נחת דקדושה
כשאיפתם הטהורה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא

כעתירת השמחים בשמחתכם מעומק הלב
מאחלים ומייחלים לאושרם האמיתי באמת מול פני קודש הקדשים

יצחק מרדכי פאלוך
בהרה"ח ר' אברהם ז"ל
ומשפחתו

קול צהלה ורינה שפתינו אז תרננה

בשמחה ובצהלה נשגר ברכת מזל טוב קדם
מורנו ורבנו עטרת ראשנו ותפארתנו
מנורה הטהורה רוח אפינו ומאיר עינינו ציס"ע פוסק הדור

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ולבנו חביבו פרי עץ הדר סיני ועוקר הרים
העומד בראש הישיבה הקדושה " משנת התורה"
ומתמסר בכל נפשו לבנינו להעמידם בקרן אורה,
ומחנכם ומגדלם בתורה ועבודה וכל מידה נכונה

מרן ראש הישיבה שליט"א

לרגל השמחה הגדולה השרויה במעונם
בנישואי הנכד- הבן יקיר שליט"א
ויהי רצון שיזכו לרוות ממנו ומכל יוצ"ח רוב נחת דקדושה
מתוך בריות גופא ונהורא מעליא וכט"ס.
בהכרת הטוב מעומקא דליבא

צבי אריה געלדציילער

אנטווערפן יצ"ו

קול רינה וישועה באהלי צדיקים

ברעותא וחדוותא דליבא, בחרדת קודש ויראה עילאה,
ובקול צהלה ורינה שפתינו מרחשין,
ברכת מזלא טבא וגדיא יאה, קדם האי רעיא מהימנא
מפיו אנו חיים ומימיו אנו שותים,
נזר ראשינו ועטרת תפארתינו,

כ"ק גאב"ד אונגוואר שליט"א

ולבנו העומד לימינו לשרת בקודש,
פרי צדיק עץ חיים, אוצר כלי חמדה

הרב מרא דאתרא שליט"א

הפועל ללא ליאות להצלחת הישיבה הק'
לרגל השמחה בחצר הקודש בנישואי הנכד-הבן
בסימן טוב ובמזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ובהאי שעתא דחדוותא רבתי מצלאין אנו בחיי מרן מלכא,
צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה, יאריך השי"ת ימים על
ממלכתו
מתוך בריות גופא ונהורא מעליא

והברכה אחת היא למעלת כבוד הרב מרא דאתרא שליט"א,
יזכהו השי"ת עוד רבות בשנים לעמוד על משמרת הקודש
לימין כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, מתוך רוב ששון ושמחה
ונחת תמידי

כעתירת וברכת
נפתלי פאללאק
מונריאל קאנאדא

ברכות עד בלי די

בחרדת קודש בגילה ובשמחה מעומק הלב פנימה
את רגשותי וברכותי אביעה קדם עטרת ראשינו ותפארתינו
מאיר נתיבותינו

כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ולבנו העומד לימין קדשו

מורינו הרב שליט"א

לרגל שמחת נישואי הנכד-הבן
החתן המופלג מו"מ בתורה ויר"ש
הרב **שמואל אליהו** שליט"א

בעת משוש עידנא דחדוותא נישא בקשתינו ותפילתנו
יהי רצון שישאב רבינו מלא חפנים תענוג ונחת דקדושה
בבנין בית חדש זה ומכל יוצ"ח ותלמידיו
בבריות גופא ונהורא מעליא עד בגא"צ בב"א

בקידה אל פני הקודש

אברהם ווב

קייטרינג – טוב טעם

052-380-7492

ביראת הרוממות ובחרדת קודש נשגר בזה
צרור ברכות ואיחולים

קדם מרן אדמו"ר שליט"א

לרגל השמחה הגדולה השרויה במעונו
בנישואי הנכד הבחור החסיד המפואר
מגזע אראלים

הרב שמואל שליט"א

בן למורינו מרא דאתרא שליט"א

והברכה אחת היא שיזכו לרוות רוב נחת דקדושה
ויהא הבית הזה לתפארת גזע קודש בית אונגוואר
ולמעלה בקודש דורות ישרים ומבורכים וכל טוב
ברו"ג

כעתירת

אהרון יוסף למפל

בס"ד

עיר דוד - בניה ופתוח (1993) בע"מ

מתוך שירות ותשבחות אנו שולחים את ברכותינו הנאמנות
לכ"ק האדמו"ר שליט"א
לכבוד נישואיו של נכדו הרב שמואל אליהו ובח"ל
אנו תפילה להש"ית, ששמחה זו תוסיף לו נחת רוח ובריאות
טובה ויזכה להנות מבניו ובני בניו ולהרחיב חיי התורה
בירושלים, עיר הקודש.
ברכותינו החמות לרב הגאון הרב דוד שלמה קליין שליט"א, אב
החתן ברכת מזל טוב. שיזכה לראות את הבית החדש- דור
המשך לשלשלת תורה מפוארת.

מזל טוב

שמואל וינגוט · ראובן ירון · דביר

ירון · דוד צוקר