



בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני חודש תשרי ♦ ועוד

ובעה"י יכלכל

שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון טו

שנה ד' ♦ תשרי תשפ"ב

ניו יורק

‘Avkat Rochel’

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses,
and treatises on Biblical and Talmudic law gathered from
scholars of Judaism in the Spanish-Oriental rite.



**2021 ♦ תשפ"ב
כל הזכויות שמורות**

**Yearly Subscription: \$36
מחיר מנזי לשנה: \$36**

Please make checks payable to:

**“Hazon Ovadia”
110 Vine St.
Lakewood, NJ 08701**

**1 (310) 254-7790
mechonavkatrochel@gmail.com**

חברי המערכת:

**יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦ חיים אריאל נפתלי
יעקב דג'מל ♦ מנחם עובדיה**

**הגליון הבא יצא לקראת
ימי חנוכה הבעל"ט כסלו ה'תשפ"ב
ויתמקד בענייני חנוכה והלכות עכו"ם ואביזרייהו.**

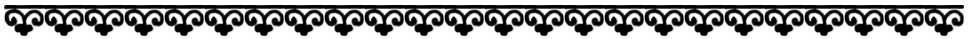
**נא לשלוח חידו"ת לא יאוחר מר"ח כסלו.
ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים**

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב



תוכן העניינים



פתח הבית א

בית נבאת

תולדות מהר"ר יהודה משה ישועה פתייה זצוק"ל ה

קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא ט
המקובל האלקי, כמהר"ר יהודה פתייה זצוק"ל

בית מועד

תפלות ראש השנה - מתוך שמחה או מתוך בכי וצער כה
הרב עמנואל מולקנדוב, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

בענין מצות שמיעה ותקיעה בשופר כט
הבה"ח דוד מזרחי נ"י, ישיבת נועם התלמוד, ליקווד

בענין חובת התשובה על עבירות שעבר בקטנות לז
הרב שאול סימן טוב, מו"ץ ועורך ספרי 'תורת חכם ברוך', ליקווד

בענין פסל היוצא מן הסוכה נא
הרב אברהם ישעיהו כהן, מח"ס משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד

בענין הוצאה ביום טוב סג
הרב יוסף חיים אליעזר, מח"ס יוסיף חן וחבר בית מדרש גבוה, ליקווד

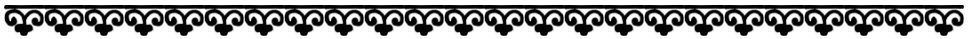
שיטת הגר"ע יוסף זצ"ל ובנו בעל ילקוט יוסף ברחיצה ביום טוב עג
הרב מנחם מענדל אייברמסאן, בעמח"ס ספר בני אברהם, ליקווד

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב



תוכן העניינים



בענין בגדי יום טוב וחול המועד והמסתעף פא

הרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו, ירושלים ת"ו

כיבוי נר הגז ביו"ט פז

הרב נחום קייסמן, חבר בית מדרש גבוה, ליקווד

בדין רכישת מוצרים באתר בחוה"מ לאחר המועד, והפעלת עסק בחוה צא

הרב אוהד שלום ישי, חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו

שו"ת שונות בדיני צרכי רבים במועד קג

הרב ישי יצחק שרגא, מח"ס תורת העובר ורב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה - ירושלים ת"ו

בית יוסף

הכנות הנצרכות להכשיר גוף האדם לתפילה קכג

הרב רפאל משה ישראל פנחסי, ראש כולל מדרש דוד ומו"ץ מנין אברכים ספרדי, ליקווד

המוסיף מים חמים בתרמוס אם כשרים לנטילת ידיים קלג

הרב שמואל פרץ, מח"ס ארחץ בנקיון כפי ועוד, רב ומו"ץ עי"ת מקסיקו

בענין בורר במיני פילטרים ומסנני קפה ומים קלז

הרב מרדכי לבהר, מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

בענין כובש כבשים בשבת קמא

הרב יעקב רחימי, ראש מכון משנה ברורה 'תפארת', ליקווד

בענין אכילת גבינה אחר בשר קמה

הרב מנשה ראזק, חבר בית מדרש גבוה, ליקווד

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב



תוכן העניינים



בענין קריאת תהלים לשם רפואה וכיו"ב קנה

הרב שי טחן, מח"ס שף ויתבי, וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

תשובה בענין גט מעושה קסג

הרב שמואל יהודה לייב לאנדעסמאן, אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק

בענין שמות לה"ק ולעז לענין אות ה"א שבסופם קסט

הרב אפרים אמינוב, חבר בד"ץ שע"י כולל אבן העזר למעשה, ליקווד

בדין שביעית אם היא אפקעתא דמלכא והנפ"מ לדינא קפג

הרב אליהו פורת טהרני, רה"י ברכי יוסף ובעמח"ס אלופינו מסובלים, בני ברק

בגדרי מחוסר אמנה קפה

הרב אליעזר כהן, ראש כולל חושן משפט, קליוולאנד-ליקווד

בענין הוציא הוצאות על פיו קפט

הרב יעקב יהושע סעמאטיצקי, מח"ס תגיד ליעקב, ראש כולל הרבנים ודומ"ץ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

בית תלמוד

בענין גדיש שלא לוקט תחתיו ודין ספק לקט רג

הרב יהודה אריאל עובדיה, רב מנין אברכים ספרדי וחבר בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

שביתת בהמתו - אם הוא דין בגברא או בחפצא רט

הרב מיכאל עובדיה, חבר בית מדרש גבוה, ליקווד

חידושים, הערות ורמזים בענייני קידוש החודש ריג

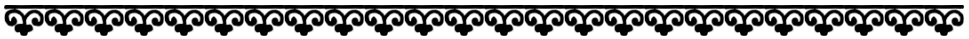
הרב איתמר שאול עובדיה, חבר בית מדרש גבוה, ליקווד

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב



תוכן העניינים



בענין מצות ראייה רכא

הרב יצחק אזולאי, חבר כולל היכל שמואל, ברוקלין

באיסור לא תדרוש שלומם, ומעשה דוד המלך ומלך עמון רכג

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי, חבר בית מדרש גבוה, ליקווד

בענין נאמנות דערכאות רכט

הרב אשר שנוורמאן, כולל אוהבי תורה, ריבערדייל נ.י.

בדין אנא הא קאמינא רלה

הרב יחיאל שולמן, ראש כולל חו"מ ברכת-נתן, בני-ברק

מגיד מישרים

קצת מדרכי הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל רמה

נרשמו ע"י בנו, הרב אלחנן שרבאני, ראש מכון 'יחי ראובן' להוצאת כתביו

מעשי קודש מהנהגותיו של הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל בימים הנוראים רנא

נרשמו ע"י בנו, הרב אלחנן שרבאני, ראש מכון 'יחי ראובן' להוצאת כתביו

שיחת חיזוק לקראת הימים הנוראים רסג

הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל, באדיבות מכון 'יחי ראובן', ירושלים ת"ו

בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת ערה

[א] תגובה למאמר הג"ר שי שלום קבסה שליט"א בגליון יד, בענין פטור שמירה בבעלים | הרב

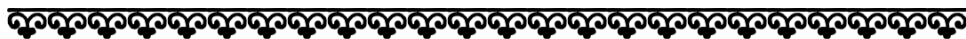
בנימין אלון [ב] תגובה למאמר הג"ר שמעון תברכיכאן שליט"א בגליון יד, בדין בל תשחית |

הרב משה שלמה פנחסי [ג] תגובה למאמר הג"ר עמנואל מולוקנדוב שליט"א בגליון יד, האם

מותר להשתמש במעשר כספים למצוות | הרב יוסף אביטבול [ד] עוד תגובה למאמר הנ"ל | הרב



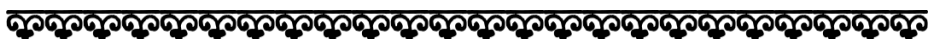
תוכן העניינים



אלחנן פרינץ [ה] נספח לגליון יד, בענין שימוש במים חמים ביו"ט בדוד מים בלא מיכל (tankless water heater) | הרב מרדכי לבהר [ו] בענין טלטול הלולב בליל יו"ט של סוכות | הרב יצחק טופיק [ז] בענין בשר שבין השינים אחר שש שעות אם בלעו | חליפת מכתבים בין הראשל"צ הרה"ג ר' יצחק יוסף שליט"א והרב יצחק נאבארו [ח] תשובת הראשל"צ הרה"ג ר' יצחק יוסף שליט"א [ט] בענין אכילת פת עכו"ם בחול המועד | הרב מרדכי הלוי פטרפוינד [י] בענין בקשת צרכיו בחול המועד | הרב יוסף ליברמן [יא] קצת הערות על ספר 'כתר צדיק', למקובל האלקי, מוהר"ר יהודה פתייה זצוק"ל | הרב איתמר שאול עובדיה



פתח הבית



ישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא, מלך רם ונישא יושב על כסא, דעני לעניי מחי ומסי, על כל הטוב אשר גמלנו, וגם דל'ה דל'ה לנו, ויתן לנו את האר'ש הזאת אר'ש נחלי מים, עינות ותהומות יוצאים מטל השמים, זה יצא ראשונה לתקופת השנה ה'ן קרבה, זהב סגור ומסוגר ה'ן יוצא וה'ן בא, הגליון החמשה-עשר של קובץ 'אבקת רוכל' הנהדר, פרי עץ הדר, היו"ל לקראת חודש תשרי ה'תשפ"ב הבעל"ט, אתיא ט'ו ט'ו קולן של סובר'ים, לשון של זהורית הוי מתאבק באבק סופרי'ם, ובספר חיים ברכה ושלום ספרן של צדיקים, נקבצו מכל מדינות המלך הקרובים והרחוקים, אמרו לפני מלכ'י רבנן משנ'ה טובה ומתוקה, מארי גמרא מחריפי דנהרא עלו לפרקא, להחזיר העטרה ליושנה, שנה זו וכל שנה ושנה, תחל שנה וברכותיה.

עלה עליהם בתרועה, במדור 'בית נכאת' יתד תקועה, ארון האלקים יושב בתוך היריעה, קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא, מאת המקובל האלקי, כמהר"ר יהודה פתייה וצוק"ל, בעל המחבר ספר "בית לחם יהודה", ותולדותיהן של צדיקים מקצת שבחו, כי רב כחו, משכימים לפתחו, וחונים נכחו, וערבה לה' מנחת יהודה, על הר אשר כבוד לך זורח.

ובית מועד לכל חי, במדור 'בית מועד', והיה שם בך לעד, בענייני חודש תשרי, יו"ט וחול המועד, מאמר מאת הבה"ח דוד מזרחי נ"י, בענין מצות שמיעה ותקיעה בשופר, מה נעמו אמרי שפ'ר, וכתוב זאת זכרון בספר, וסימנ'א בפייהם מאמר מאת הג"ר שאול סימן טוב שליט"א, עורך ספרי 'תורת חכם ברוך', ליקווד יע"א, בענין חובת התשובה על עבירות שעבר בקטנותו, ועוד מאמרים יקרים מאת יושבי על מדין, יודעי דת ודין, הג"ר יצחק טופיק שליט"א, מח"ס עמודי שש ועוד ור"י באר יהודה הגדולה מעיה"ק ירושת"ו, הג"ר אברהם ישעיהו כהן שליט"א, מח"ס משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד יע"א, הג"ר יוסף חיים אליעזר שליט"א, מח"ס יוסיף חן, ליקווד יע"א, ועוד רבים ועצומים, דרשו בנחלת אל להסתפח.

ואחר תאסף, וימצא גביע הכסף, במדור 'בית יוסף', שם דרכו המורים קס'תם כדרכה של תורה, להורות את העם איזוהי דרך ישרה, פסקי דינים, שואלים ועונים, זאת תורת העולה, בענין הכשרת הגוף לתפילה, מאת הג"ר רפאל משה ישראל פנחסי שליט"א, ומשובץ שם בעטרת, תשובה מראש מכון משנה ברורה תפארת, הרב יעקב רחימי שליט"א, אשר הדר הוא לשכון כבוד בעי"ת ליקווד כמקדמת דנא, ועל כולנה הגאונים הדיין המפורסם הג"ר שמואל י"ל לאנדעסמאן שליט"א, אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק, הג"ר שמואל פרץ שליט"א, מח"ס ארחץ בנקיון כפי, מקסיקו יע"א, ועוד גאונים מובהקים דפקיע שמיהו, אשרי עין ראתה כל אלה, עין רואה ולב שמח.

קובץ אבקת ריכל

תשרי תשפ"ב

בית צדיקים יעמוד, במדור 'בית תלמוד', ל'ו תתאוה ול'ו תחמוד, ויברך ה' את בית עובד, כי לא ינוח שב"ט אחים גם יחד הר"ר יהודה אריאל, והר"ר מיכאל, והר"ר איתמר שאול עובדיה, כולם חברו אל עמק העיון הבהיר, שנים ממשפחה ואחד מעיר, עט סופר מהיר, ושם רמז ה'ן מספר, ועוד פלפולים ופנינים יקרים במרחבי התלמוד מאת הרב יצחק אזולאי שליט"א, והג"ר חיים אריאל נפתלי שליט"א ועוד בעלי תריסין, עמוד והתבונן להמשח.

ואתה בן אדם, מה לך נרדם, שובה ישראל עד ה' אלקיך, קחו עמכם דברים, במדור 'מגיד מישרים', כי מראש צורים שלח לנו ידידנו הג"ר אלחנן שרבאני שליט"א, ראש מכון 'ויחי ראובן' מירושלים עיה"ק, רשימות ומעשי קודש מאהלי צדיקים, הענק בענקים, מו"ר הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל, מגזע תרשישים משרידי דור דעה, ורשימת שיחת מוסר שמסר הגאון זצ"ל לפתוח שערי תשובה, הוי כל צמא לכו למים, כי המצוה הזאת לא רחוקה היא ולא בשמים, **אנא זכור נא ביום הוכה**.

ומקום שבעלי תשובה עומדין, במדור 'בדק הבית' להשיב כדת וכדין, מכתבים, הערות ודברי תורה מחודדין, מהג"ר מרדכי לבהר שליט"א, מח"ס מגן אבות, לוס אנג'לס, והג"ר אלחנן פרינץ שליט"א, מח"ס אבני דרך, ירושלים עיה"ק, והג"ר בנימין אלון שליט"א, ר"מ ומגיד שיעור באטלאנטא ג'ורג'יא, הגהות ע"ס כתר צדיק למהר"י פתייה זצוק"ל מאת נינו הר"ר איתמר ש. עובדיה שליט"א, ועוד כהנה וכהנה. וכמאז הרוצה לשלוח תגובות על המאמרים בגליון הנוכחי או על כת קודמין, נא לשלוח תשובה מאהבה, ורב שלום בניך, **ע"ט שערי רצון להפתח**.

ובכן צדיקים יראו וישמחו, וישירים יעלו, בקשתנו שטוחה קמי רבנן ותלמידהון לשלוח לנו מנועם אמריהם לכרך הבא שיצא בעזה"י ובישועותו לקראת ימי החנוכה הבעל"ט, בפרט בענייני חנוכה והלכות עכו"ם ואביזריהו, הרוצה לשלוח מאמר למערכת בעניינים אלו או בשאר עניינים, מתבקש לשלוח עד ר"ח כסלו ה'תשפ"ב. ונזכה להדליק נרות בחצרות בית ה', והרשעה כולה בעשן כעשן תכלה, כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ, ואמור לציון בא זמן הישועה, **ינון ואליה אני שולח**.

עין במד בוכה, עת עמדנו להביא את הקובץ הנוכחי לבית הדפוס, ושמועה שמענו ותרגו בטננו, ונעצב אל לבנו על בא השמש בצהריים, ה"ה הרבנית שולמית עדינה פנחסי ע"ה, המדוכאת ביסורין, שנפטרה בקיצור ימים ושנים, אשת חבר להגה"צ מוה"ר אליהו פנחסי זצ"ל, ואמו של יבלחט"א הג"ר רפאל משה ישראל פנחסי, אוי מה היה לנו, מי יתן לנו תמורתה. יה"ר שתליץ יושר בעד בני משפחתה, וינוחמו מן השמים, ויזכו לראות בנחמת ציון וירושלים, ובילע המוות לנצח ולא יוסיפו לדאבה עוד.

בברכת כתיבה וחתומה טובה,

חברי המערכת



בית נכאֵת





תולדות מהר"ר יהודה משה ישועה פתייה זצוק"ל



קצרה היריעה מהכיל גדולות שבחי המקובל האלקי, מוהר"ר יהודה פתייה זצוק"ל, ובפרט כעת שאנו נחוצים לדפוס, אך מכל מקום נביא כאן קצת רשימות מן המובא בספרי התולדות, בס' קץ הימין למוהר"ר יהושע משה זצ"ל (תולדות חכמי בבל, ירושלים תשכ"ז), ומשמעתי ממרת סבתי, הגב' שמחה עובדיה-פתיה ע"ה, בתו של ח"ר שאול פתייה זצ"ל בן מוהרי"פ זצ"ל.

מוהרי"פ נולד בבבל ב' שבט התרי"ט (1859), להוריו מהר"ר משה פתייה ואשתו הרבנית חנה לבית נאווי, נינת מוהר"ר ראובן דוד נאווי זצ"ל, אבד מקודש בגדאד, תלמיד מוהר"ר משה חיים זלה"ה, סבו של מרן הבן איש חי. שמעתי שעוד בילדותו, בהיותו כבן תשע, היה הולך לשיעורי מרן הרי"ח טוב, והיה חזר בדמעות שעל אף שמבין את חלקי הפשט והדרוש שבשיעורי הבן איש חי, בתורת הסוד אינו מבין מאומה. אביו, שהיה מקובל בפני עצמו, ישב ולמדו עד שבגיל י"ב אמר לו שכבר למדו את אשר יכל.

הנער עלה ונתעלה, והתחנך בבית המדרש לרבנים 'בית זילכה'. מסופר כי בגיל שבע-עשרה הוזמן לעלות כשליח ציבור במדרש בית זלכה, וקמו עוררין על גילו הצעיר, ומיד גער בהם רבו מהר"ר עבדאללה סומך זצוק"ל, ואמר להם, על מי אתם מעוררים? על חכם יהודה? יורה יורה ידין ידין, הרי הוא מוסמך להוראה ואין לערער עליו.

היה מתלמידי הבן איש חי ומורו המובהק מוהר"ר שמעון אגסי זלה"ה ומגדולי המקובלים בדורו. בין תלמידיו הידועים היו מהר"ר סלמאן מוצפי זלה"ה, ומוהר"ר ששון מזרחי זלה"ה, בעמח"ס באתי לגני. חיבוריו נחשבים לחיבורי יסוד על חכמת הקבלה, וביניהם פירוש 'יין הרקח' על האדרא רבה ואדרא זוטא, ספרו הגדול 'בית לחם יהודה', ביאור גדול על עץ חיים למהר"ח ז"ל, וספר 'מתוק לנפש' על סבא דמשפטים. גם חיבר ספר 'מנחת יהודה' - הרוחות מספרות' על התורה וענין החלומות ופתרון ותיקון הנשמות. כמו"כ חיבר את התפילה 'זכות רחל', שהדפיס בקונטרס 'אסירי התקוה' ובו סדר מפורט לעריכת תפילות עם שבעה כורתי ברית וי"ג מדוד ל'עצות צרה שלא תבוא'. בנו ח"ר שאול פתייה זצ"ל, שעסק בהוצאת ספריו אף הוציא את ספר 'כתר צדיק' ליקוט דרושים מרבתי ע"ה^[א]. היה עוסק בהרבה מעשי חסד ועורך תפילות על הצלת כלל ישראל, בפרט בפרוס השואה האיומה.

מוה"ר מרדכי אליהו זצ"ל היה מספר פעמים רבות (ונדפס בהקדמה לס' יין הרקח) שבשנת תרמ"ד, כשהוא בן 25 שנה בלבד, החל מוהרי"ף לכתוב את חיבורו על האדרא רבה. ב"ט אלול תרנ"א סיים את פירושו בכתב יד והיה ספון בידו, מתוך ענווה יתירה שהייתה בו לא רצה להדפיסו, אע"פ שאביו זצ"ל דחק בו לעשות כן. בכסלו תרס"ו התחיל לכתוב את הפירוש על האדרא זוטא בירושלים וסיימו בשנת תרס"ח. הספר הודפס במהדורה ראשונה בבגדד בשנת תרס"ט.

אך משום מעשה שהיה 'הוכרח' להדפיס את ספרו. בשנת תרס"ה נפטר מו"ר אביו ומוהרי"ף עלה לארץ ע"מ להשתקע בה, אך בשנת תרס"ו הרגיש לא טוב ונסע בחזרה לחו"ל ושם סיים את פירושו לאדרא זוטא. בירושלים היה גאון ומקובל אדיר, בעל רוח הקודש ה"ה מוהר"ר אברהם עדס (ענתבי) זצוק"ל (עיין עליו ועל קדושתו בספר "פרי עץ הגן" למקובל האלוקי רבי יעקב קצין זצ"ל). בשנת תרס"ה כשעלה לארץ הגאון הרב יהודה פתייה, החליט לבקר כמה רבנים וביניהם מרא דארעא דישראל הרבנים הגאון מהר"א עדס זצ"ל. אלא שהרב אברהם עדס הקדים אותו ובא לבקרו בביתו. אמר לו מוהרי"ף למהר"א עדס: "למה הטרחת את עצמך לבוא אלי, הלא אני חשבתי לבוא לבקר אותך?" אמר לו מהרא"ע "דבר סתר לי אליך". אמר לו: "יש לך פירוש על אדרא רבה והוא בכתב יד? וכן יש בדעתך לחבר פירוש על אדרא זוטא, למה לא הדפסת אותו עד היום?" ענה לו הגאון המחבר: "מנין כבודו יודע את הסוד הכמוס עמדי? הרי פירוש זה בכתב עלי מלפני כעשרים שנה, ושום אדם לא יודע עליו ולא גליתיו לשום אדם ורק מור אבי יודע עליו".

הגאון מהר"א עדס התחמק מלתת לו תשובה. אמר לו הגאון המחבר: "אחזתיו ולא ארפנו, תגיד לי מנין לך? מי גילה לך רז זה?" רק אחרי שלחץ עליו אמר לו הגאון הרב עדס ש"התנא הקדוש רבי שמעון בר יוחאי זיע"א נגלה אלי בחלום, ואמר לי: עתיד לעלות לארץ ישראל רב גדול מבבל, מקובל עצום אשר חיבר פירוש על האדרא רבה והוא בכתב יד, ומהענווה הגדולה שלו לא הדפיסו. תגיד לו, שאני רוצה שידפיס אותו, ותשפיע עליו שידפיס אותו. ואם חסר לו כסף תן לו כסף לזה!" וכך הוה כמו שהדבר ידוע ומפורסם באותו הדור בין כל הרבנים והחכמים.

שלוש פעמים עלה לירושלים: בשנת התרס"ה, התרפ"ג והתרצ"ד. בפעם האחרונה השתקע בירושלים עיה"ק ובה גלב"ע ביום ז"ך אב ה"תש"ב, ומנוחתו כבוד בהר הזיתים.

נכתבו ע"י נינג, יהודה אריאל עובדיה ס"ט

[א] קצת הערות על ספר 'כתר צדיק' ע"י נינג הרב איתמר שאול עובדיה שליט"א, מובאות בסוף גליון זה, במדור 'בדק הבית'.



קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא

מאת המקובל האלקי, כמהר"ר יהודה פתייה זצוק"ל

בעל המחבר ספר "בית לחם יהודה", פירוש על ע"ח



בשנת תרנ"ט ליצירה בעודי בעיר מולדתי בבל יע"א, הייתי לומד ביחד עם ח"ר לשמעון אהרן אבא בר אבא ז"ל,^[א] בהיותו עוסק לחבר ספר בני אהרן על שער הגלגולים, ובהיותי לומד עמו שער הגלגולים, כתבתי לעצמי שאלה אחת בענין התשובה, והיא אם התשובה היא מועלת לאדם לכפר ולקנח את העונות והחטאים מכל וכל לגמרי, או אינה מועלת ח"ו כלל, אלא צריך להתגלגל בדצח"מ או להכנס בגיהנם, ואז מתכפר לו, ואי אפשר בלאו הכי, ולא מצאתי איזה רב, לא בבבל יע"א, ולא בירושל"ו, להשיב לי איזה תשובה על שאלתי, וגם עד עתה שהיא שנת ת"ש ליצירה השאלה כחידה בלא פתרון, ומי שמגלה עמיקתא ומסתר אשאלה ממנו שיפקח עיני שכלי בשאלות אלו ליישבם על האמת, וכמ"ש דוד המלך ע"ה, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ויהי נועם וגו'.

שאלה, הנה בשער הגלגולים (הקדמה כ"א) כתב רז"ל, דע כי התשובה היא באימא, והגלגול הוא באבא, ולכן כל מי שחטא אם יעשה תשובה או אימא עילאה הנקראת תשובה, יש בידה לתקן פגם האדם ובזה יספיק, אבל אם לא עשה תשובה, אז צריך שיתגלגל בגלגול לתקן עונו, וזה ע"י אבא וכו', ושם האריך והרחיב גם בענין ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי מתיא בן חרש דורש, וכתב כי החוטא אם יש בו נרנ"ח מד' עולמות אבי"ע הוא פוגם בחטאו בד' עולמות אבי"ע, וגם בשמו הגדול בד' אותיותיו ממש, וז"ס ד' חילוקי כפרה, ותשובה לד' מיני חטאות הנזכרים, נמצא כי בד' אותיות הוי"ה וד' מיני תשובה וכפרות, חוזרים לתקן ד' אותיות הוי"ה וכו' וכו', עד סוף דבריו דמסיק, שאם עבר על חילול ה' שהמיתה ממרקה הכפרה לגמרי יעוש"ב.

והעולה מכל הקדמה הזו מפורש יוצא בהדיא שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, כי אפילו עבר על חילול ה' שפגם באצילות ח"ו, הנה על ידי התשובה עם היסורים ויוה"כ ומיתה נעקר הכל, כמ"ש הרז"ל בהקדמה הלזו, ואין צריך להתגלגל לתקן עונו, וכ"כ לקמן בסוף הקדמה כ"ב, שאחר שביאר אופני הגלגולים סיים שם: וכל זה אם לא עשה תשובה יעו"ש, וכ"כ בשער רה"ק (ד"ז ע"א) ככוונת התענית וז"ל: כי אם עסק בתורה ובמצות ולא חטא, או אפילו אם חטא אלא שחזר בתשובה, הנה בעת פטירתו מעלה נשמתו ונדבק בהשי"ת כמש"ה

[ב] מוה"ר שמעון אגסי זצ"ל, בעמח"ס בני אהרן ועוד

ח קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא

מהר"ר יהודה פתייה צוק"ל

ואתם הדבקים וכו' כגון שתיקן גם הפגם על ידי יחודים, ואם ח"ו עשה להיפך, הנה אחר פטירתו יתגלגל בדצח"מ וכו' יעו"ש, וכ"כ בשער הקדושה (ח"ב שער ז'): וכל אלו אם לא עשה תשובה ומת, נדון בניהם וכו'.

אמנם בער אנכי מאיש ולא בית אדם לי, שהרי מכמה מקומות מדברי הרב ז"ל עצמו נראה להיפך, שאין התשובה מועילה ח"ו [ולפטור השב מעונש הגלגול], ונביאם אחת לאחת, והם אלו:

ראשונה, י"ל מאדה"ר שהרי אעפ"י שעשה תשובה גדולה וטפח על פניו, וגם לקה בנשירת אברים, ונטרד מגן עדן, ונתקלל בט"ל קללות, וישב במי גיחון עד צוארו במים ק"ל שנים עד שנעשה בשרו חלודים חלודים, ונידון במיתה החמורה, ועכ"ז נתגלגל אח"כ באבות ע"ה ובדוד הע"ה, כמ"ש רז"ל (סוף בראשית רבה) יעו"ש (והיינו לתיקון הפגם).

שנית, היא עשרת השבטים ז"ל שאפיל נתחרטו על מכירת יוסף, והלכו לחפש אותו במצרים, וגם אמרו אשמים אנחנו על אבינו, וגם סבלו יסורים כמו ענין המרגלים, ונתנם במשמר ג' ימים, ומציאת צרור כספיהם, וכמה פעמים חרד לבם, ובפרט במציאת הגביע, וסוף כל סוף נטלו מחילה מיוסף ונפלו לפניו ואמרו הננו לך לעבדים, וגם יוסף מחל להם, ואעפ"י כן לא נמלטו מן הגלגול, ונתגלגלו ביו"ד הרוגי מלכות, כמ"ש רז"ל בע"ח (שט"ל דרוש ג) יעו"ש, (והיינו לתיקון הפגם).

שלישי, יש להקשות מאהרן הכהן ע"ה, שהיה צדיק גמור ונכנס לפני ולפנים, וענני כבוד היו באים בזכותו, ולפי שבזמן העגל לא מסר עצמו להריגה, עם שסבל אח"כ כמה מיני יסורין, ומתו בניו בחייו, ובאו עליו כמה יוה"כ, וכמה קרבנות הקריב בעדו ובעד ביתו, ובפרט שארז"ל על פסוק קח לך עגל, שיבוא עגל ויכפר כל מעשה העגל, וגם בודאי נתחרט על מעשה העגל ועשה תשובה מעולה, כמ"ש בספר ראשית חכמה (בשער התשובה פ"ז) וז"ל, וכן אמרו בתנא דבי אליהו בילקוט פרשת כי תשא, יודע היה אהרן בעצמו שבא דבר גדול לישראל על ידו, עמד וקשר חבל ברזל על מתניו והיה מחזר בכל מחנות ישראל, מי שאינו יודע תפלה למדו תפלה, ומי שאינו יודע ק"ש למדו ק"ש, ומי שאינו בקי בגופה של תורה הכניסו בגופה של תורה וכו' יעו"ש. נמצא כי אהרן עשה תשובה מעולה בלי ספק, כי נביא היה, והיה יודע דברים בשורשן, וסבל גם כן צער מיתה, ועכ"ז מצינו ראינו שנתגלגל אח"כ בכמה גלגולים, עד שנתגלגל אחר זמן באוריה הכהן מקרית יערים, ונהרג על ידי יהויקים המלך, ואז נמחלה לו ההריגה שנתחייב במעשה העגל, כמ"ש רז"ל בסוף הקדמה ל"ג (דל"ו ע"ב) יעו"ש, ובסה"ל (דס"ה ע"ג וע"ד) יעו"ש, (והיינו לתיקון הפגם).

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

רביעית, נדב ואביהוא יוכיחו, כי אעפ"י שהיו צדיקים גמורים וידועי מקום הם, ומשה אמר לאהרן הם גדולים ממני וממך, וקבלו עונש הקטרת שנשרפו, עכ"ז נתגלגלו כמה גלגולים, כמ"ש רז"ל בהקדמה ל"ב, יעו"ש.

חמישית, והוא כי כתב הרב לקמן בהקדמה כ"ג (דכ"ד סע"ב) וז"ל, ואמנם מי שלא הרשיע כל כך, כי עדיין לא ניתן בו נשמה מן הקליפות, אין תיקונם מפח נפש, ועל ידי התשובה יכולים להתקן, וכאשר יתגלגלו בעוה"ז ויקבלו עונשם, יהיו כירבעם בן נבט וחבריו שאין להם חלק לעוה"ב וכו' יעו"ש, נמצא שאעפ"י שעשו תשובה, ועבר עליהם כמה יוה"כ יסבלו יסורין, כי כמעט שאין לך אדם בעולם שאין לו יסורין, כי אפילו נהפך חלוק נקרא יסורין, כמ"ש רז"ל וכ"כ מהרח"ו ז"ל בשער הקדושה (סוף ח"ב), וגם סבלו צער מיתה, ועכ"ז אומר הרב ז"ל, כאשר יתגלגלו ויקבלו עונשם וכו', משמע שלא הועילה תשובתם למלטם מעונש הגלגולים רח"ל.

ששית, והוא כי בהדיא כתב הרב בליקוטי תורה (באיוב סימן א' דכ"ט רע"א) וז"ל, והנה התשובה אינה מועילה שלא יצטרך להתגלגל ולתקן כל מה שחטא, כי הפגם צריך עכ"פ לתקנו ולקנחו, ולכן הוצרך קרח ואשתו להתגלגל וכו', יעו"ש.

שביעית, והוא יותר תמיהה גדולה מה שמצינו בהרב המגיד ז"ל שבא לידו עון נדה בשוגג ונכרת בדמי ימיו, כי חסרו משנותיו ע"ד שנים, (ואעפ"י שאינו עונש כרת על השוגג, י"ל שהצדיקים נחשב להם שוגג כמו מזיד), ועכ"ז נתגלגל אח"כ כמה גלגולים, עד שנתגלגל במהרח"ו ז"ל, כמ"ש בהקדמה ל"ח (דף נו"ן ע"א), ונמצא שאעפ"י שנענש בכרת וסבל יסורין וצער מיתה, וכמה יוה"כ עברו עליו, ובודאי שג"כ עשה תשובה, ולא נמלט מהגלגולים.

שמינית, גדולה מזו מצינו ראינו בענין בניהו בן יהוידע ז"ל, מפני שהרג את יואב, אעפ"י שבדין הרגו, עכ"ז לא נמלט מהגלגול, ונתגלגל יואב ביואש המלך, ובניהו נתגלגל בזכריה בן יהוידע, והרג יואש לזכריה, ואעפ"י שנהרג לא היה די בזה, אלא לפי שהטיח דברים נגד ישראל, ואמר למה אתם עוברים את מצות ה', לא הספיקה המיתה למחוק הטחת הדברים, והוצרך להתגלגל אח"כ בשמיעה הגר, והטיחו דברים כנגדו, וא"ל ייזולו בני עממיא וכו', כמ"ש רז"ל בהקדמה ל"ו (דע"ה ע"א ודע"ז ע"א) יעו"ש.

תשעית, והוא ממ"ש הרב ז"ל בהקדמה ל"ו (ד"מ סע"א) ובהקדמה ל"ח (דע"ט ע"ב), בענין רבי יוחנן בן זכאי ורבי עקיבא, לפי שהיו שניהם מ' שנה בימי בחרותם עמי הארץ, ובהכרח היה להם איזה חטאת נעורים, לכן לסיבה זו הוצרכו להתגלגל אח"כ בכל הגלגולים הנזכרים, יעו"ש. הרי שאעפ"י שהיו צדיקים גמורים ועסקו בתורה ובמצות, וסבלו כמה יסורין, וגם בודאי עשו תשובה, וסבלו צער מיתה, לא הועילה התשובה כלום ח"ו, והוצרכו להתגלגל,

קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא

מהר"ר יהודה פתייה צוק"ל

ובפרט רבי עקיבא ע"ה, שסרקו את בשרו וכו', ועלה במחשבה, לא הועיל כלום לחטאת נעורים.

עשירית, והוא כי כתב הרז"ל בהקדמה ל"ו (ד"מ ע"ב), והובא גם כן בהקדמה ל"ח (דנ"ד ע"ב), כי ג' טעו בקץ, יעקב אע"ה כשקרא לבניו ונעלם ממנו הקץ, ורבי עקיבא שטעה בבן כזיבא, ושמואל הנביא שטעה באליאב, ואמר אך נגד ה' משיחו, ולכן שלשתם נתגלגלו כדי לתקן טעות זה, יעו"ש. הרי שגם הטעות קטן כזה, ובפרט יעקב אבינו ע"ה כי לא טעה כלל, רק שנעלם ממנו הקץ בהכרח, עכ"ז הוצרך להתגלגל, ולא הועילו היסורין ותשובה ומיתה.

י"א, והוא כי הנה כתב הרז"ל בשער מאמרי רז"ל במסכת סנהדרין (שעל דף צ' ע"א, והוא שם בד"ח ע"א), כי יצאת בת קול ואמרה אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העוה"ב, וכ"כ שם על בניהו בן יהוידע, שא"ל בת קול שמובטח לו שהוא בן עוה"ב יעו"ש, וכמו כן כתב בסה"ל ישעיה (דקל"ט רע"א) יעו"ש, וכמו כן אמרינן במסכת חגיגה (ד"ד ע"ב), על ריב"ז שהוא ותלמידיו ותלמידי תלמידיו, מזומנים לכת שלישית וכו', ועכ"ז שלשתם לא נצלו מהגלגול, כמו שכתבנו לעיל משם הרז"ל, הרי גם בהבטחה של בת קול שמוזמן לחיי העוה"ב לא ינצל האדם מהגלגול, ומסתמא כמו כן נמי היה ברבי אלעזר בן דורדייא, כי אעפ"י שיצאה בת קול וא"ל ר"א בן דורדייא מזומן לחיי העוה"ב, כמ"ש בפ"ק דע"ז (ד"ז), עכ"ז לא ניצול מהגלגול, גם שמאי הזקן ע"ה בשביל שלא קבל הגרים על ידי קפדנותו הוצרך להתגלגל בבן עזאי שהיה בורא נשמות לגרים, כמ"ש הרז"ל בהקדמה ל"ד (דל"ז ע"א) יעו"ש, ולא הועילה תשובתו ביה"כ וקרבנות ויסורין וצער מיתה, ועוד יש כמה וכמה מגולגלים כאלו, עצמו מספר, כגון ישמעאל שעשה תשובה, ואעפ"כ נתגלגל בחמורו של רבי פנחס בן יאיר, וכן דור המבול קבלו עונשם, ונתגלגלו בדור הפלגה וכו' וכו', באופן דמכל מקומות אלו נראה דאם עבר אדם איזה עבירה אפילו קלה שבקלות, ועשה סגופים ותעניות ומצוות ומע"ט ותלמוד תורה וסבל כמה יסורין וצער מיתה, ואפילו מיתת הב"ד כמ"ש בסה"ל (דע"ד), עכ"ז עון עצמו אינו נמחק, עד שיענש בגיהנם אם אינו ת"ח, או עד שיתגלגל אם הוא ת"ח, ויתקן אותו, וא"כ הוא היפך מהקדמות הנז"ל שכתב שהתשובה מועלת אפילו לחילול ה' וגם הוא היפך כל הש"ס והיפך ממ"ש הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה.

והנה על הקושיא ראשונה אפשר לומר, כי בודאי התשובה מועלת מאוד מאוד, וגם אדה"ר נתכפר לו עונו ונתקבל בתשובה, רק לפי שהפגם שלו היה גדול מאד מאד [לפי שהוא חטא א' בענין מלחמת עמלק, הגה"ה בכת"י הגהמ"ח], לכך לא היה כח בתשובה להסיר הזוהמה ההיא שנדבקה בו, ולפיכך הוצרך לאותה מיתה ולכמה גלגולים להסיר הזוהמה ולברר חלקי מלבושי הנרנח"י שלו שנפלו בקליפות, וכמ"ש רז"ל בהקדמה כ"ג (דכ"ד ע"א), וז"ל: ודע כי כל החטאים והעונות שחוטא האדם בפני עצמו, זולת מה שחטא אדה"ר, ודאי הוא שהאדם

ממשיך עליו קליפה וזוהמה הנחש כפי ערך חטאו, האמנם הכל תלוי בתשובת האדם, כי על ידי התשובה יכול לדחות מעליו הזוהמה ההיא שנדבקה בו על ידי חטאתיו, אפילו אם הם חטאים גדולים, אבל הזוהמה והקליפה שנדבקה בכל הנשמות כאשר חטא אדה"ר, אינו תלוי בתשובה, ומוכרח הוא למות ואח"כ יתקן הפגם ההוא על ידי המיתה, ואעפ"י שהקב"ה קבל גם תשובת אדה"ר ונתכפר לו עונו (ולא ידעתי במה קבל תשובתו, מאחר שהמיתו כמו שהתרה בו, וגם מה שלא היה בתנאי האכילה הוסיף לקנוס אותו, שהטרידו מן הגן, וא"ל ארורה האדמה וכו' בעצבון וכו', וקוץ ודרדר וכו', בזעת אפיך וכו', וכי זו היא קבלת התשובה, להוסיף לו עונש שלא היה בתנאי האכילה), עכ"ז הזוהמה שנדבקה בו כשחטא לא הוסר ונפרד ממנו אלא אחר המיתה, וטעם הדבר הוא לפי שחטאו של אדם היה גדול עד מאד מכמה סיבות אין מקום לביאורם, עכ"ל יעו"ש. וכמו כן נמי כתב בספר גלגולים ישן (ד"מ ע"ב) וז"ל: אך החטא של אדה"ר הוא חטא גדול מאוד מאוד מכמה סיבות שאין כאן מקום ביאורם, ולכן אפילו בתשובה לא סגי, פירוש, בוודאי שהעון נתכפר בינו למקום, כי בוודאי שהשי"ת קבל תשובת אדה"ר כנודע, אמנם ענין אותה הזוהמה והקליפה שנדבקה בו אי אפשר להסירה מן האדם, כי אם אחר המות וכו', יעו"ש.

וב"ת בשלמא מה שהוצרך אדה"ר למות ניחא, שהוא כדי להסיר הזוהמה, אך למה שהוצרך להתגלגל קשה, שהרי השי"ת כבר קבל תשובתו כמ"ש הרז"ל. אפשר לומר כי הואיל והפגם שעשה בחטאו לא נתקן על ידי התשובה, לכן הוצרך להתגלגל עד שיתקן הפגם השייך לחלקי הנר"ן שלו, ולא עדיף הוא מאדם שבא חדש לעולם, שגם הוא צריך להתגלגל עד שיברר כל חלקי הנר"ן שלו שנפלו בקליפות, אעפ"י שלא חטא כלל, כמבואר בריש הקדמה ב' (ד"ג ע"א), ובהקדמה ז' (ד"י ע"א), יעו"ש.

ועל קושיא השנית יש לתרץ, כתב מהרח"ו ז"ל בסוף ח"ב משער הקדושה, כי עיקר התשובה היא כגון שבאה לידו אותה העבירה עצמה שחטא בה ולא עשאה פעם ושתים, כגון באותה אשה ובאותו פרק וזמן וכיוצא בו ובאותו מקום הא' וכיוצא בו יעו"ש, והכא בשבטים לא אירע לידם עבירה אחרת כיוצא בזה ונמנעו ממנה, ולכן אינה תשובה. אך לפירוש זה קשה ממה שנכתוב בסמוך משם מדרש הנעלם של רות, ששם כתב הרז"ל שהשבטים עשו תשובה, יעו"ש.

ואפשר לתרץ בענין אחר, והוא כי כתב רז"ל בע"ח (שט"ל דרוש א' במ"ק), שבזמן בית שני גברו העונות מאוד מאוד וכו', עד שהוצרך השי"ת לתקן העולם וזה היה על ידי עשרה הרוגי מלכות, כי הנה הי"ב שבטים הם שורש לכל הנשמות כולם, ואלו העשרה הרוגי מלכות הם השבטים וכו', יעו"ש, נמצא מה שנצרכו י' הרוגי מלכות הריגה, לא היה בשביל יוסף, רק בשביל תיקון העולם. אבל גם על זה קשה, דבשלמא מה שנהרגו היה בשביל תיקון העולם, אך על עיקר ביאתם בגלגול למה הוצרכו להתגלגל אם לא בשביל יוסף. ואעפ"י שבשעה"פ

יב קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא

מהר"ר יהודה פתייה צוק"ל

(דל"ז ע"ב ודנ"ג רע"ג) כתב שהם היו בסוד עיבור ולא גלגול ממש יועש"ה, וא"כ לא קשה מידי, מ"מ בהדיא אמר בשער מאמרי רשב"י על מדרש רות (דס"ב ע"ג), כי סיבת מיתת עשרה הרוגי מלכות היה לשני סיבות, אם בעון מכירת יוסף, ואם לברור פסולת מתוך אוכל יעו"ש, וכ"כ בסה"ל (דס"ט רע"ב) יעו"ש.

ואפשר לתרץ כמ"ש הרב ש"ש נר"ו¹ בשער מאמרי רו"ל על מדרש הנעלם על רות (דס"ב) וז"ל: רבי יודאי הוה קאים קמי דרבי עזריא בר סימאי, א"ל צדיקים דאזדמן להו מובא מאינן כריתות דאורייתא ותשבתי בתשובה ומיתו, מיתה מכפרת עליהו או לא, א"ל אין, ולזמנין דאתענשו בההוא עלמא ואתכפר להון, חמא אנפוי ירוקין, א"ל אימא וכו', כפי הרהורין רטישין דבלבך, א"ל סוד ה' ליראיו, עשרה סבי קטולי מלכות אתענשו על מכירת יוסף, א"ל פנחס הוא אליהו וכו', ופירש הרו"ל שם וז"ל: הכוונה כי רבי יודאי ע"ה בהיותו מחשב בענין עשרה הרוגי מלכות, היה סובר דכיון שהוצרכו השבטים שעברו על וגונב איש ומכרו (אעפ"י שלא ניתנה התורה עדיין), אין מועיל לו התשובה (להצילו אפילו מגלגול העונש), וצריך להתגלגל בהכרח לתקן מה שעוית וימות כדמיון המיתה שהיו חייבים, שהרי וגונב איש ומכרו ממחייבי מיתות ב"ד הוא, והיה מסופק אם גם בכריתות כן, והצדיק שעבר עליו בעת זקנותו ושב בתשובה ומת, לא תועיל לו צדקתו ותשובתו להיות מיתתו כפרה ויצטרך לבוא בגלגול, וזמ"ש מיתה מכפרת עליהו או לא, ואעפ"י ששינינו עבר על כריתות ומיתות ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין, מ"מ כגון שלא היו לו יסורין מבעיית ליה אם מיתה ותשובה מכפרין ולא יצטרכו לגלגול או לא, והשיב לו ר"ע בר סימאי, שהמיתה מכפרת עליהו ולא יצטרכו לגלגולים, אמנם פעמים שלא עשו הצדיקים תשובה כהוגן לא תספיק להם המיתה לכפר, עד שיקבלו קצת עונש אחר המות, ולא יצטרכו לגלגול, וזמ"ש ולזמנין דאתענשו וכו', וראה ר"ע את ר"י שפניו ירוקין, כי היה מצטער בענין מיתת עשרה הרוגי מלכות, אף אם היו ראויים להתגלגל לסיבת מכירת יוסף (לתיקון הפגם), מ"מ לא היה ראוי להמסר ביד הקלי', (שזה מורה שנתגלגלו בשביל העונש ולא מפני הפגם), ור"ע הבין כוונתו, וא"ל שידבר בפיו וא"ל עשרה סבי קטולי מלכותא אתענשו על מכירת יוסף, לומר שאיך אפשר שבעון מכירת יוסף יושלטו בהם הקלי' ח"ו, א"ל ר"ע פנחס הוא אליהו, הכוונה לומר כי סיבת עשרה הרוגי מלכות היה לשתי סיבות. אם בעון מכירת יוסף, ואם לברור פסולת מתוך אוכל וכו', יעו"ש.

וכתב הרב שמן ששון נר"ו (שם בדע"ח סע"ג) וז"ל: וצריך להבין מאי כהוגן ושלא כהוגן, עי' שער הכוונות דרוש א' דר"ה דשם כתב הרו"ל שכל המתענה (ג"פ) [ד"פ] בכל שנה בד' זמני התקופה ג' ימים רצופים, בכל פעם מהם, מכפרים לו את כל עונותיו שחטא כל ימיו, וסיים שם אבל אינו מספיק זה רק לבטל מעליו מה שנגזר עליו לבוא בעוה"ז לסיבת עונותיו, אבל עונש עוה"ב אינו נמחל בזה, אמנם צריך לתיקונים אחרים כאשר ביארנו בספרינו אלה,

[ג] ספר שמן ששון לר' ששון נ' משה, נדפס בירושלים ה'תרכ"ט

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

עכ"ל, והן הן התיקונים הנזכרים בשער רוה"ק על כל עון ועון כמה מיני תעניות, מספר ימים הצריך לכל אחד ואחד, יעו"ש, והשבטים אפשר שעשו תשובה וידידי דברים, ולא התענו ימים מספר הצריך להם ולזה נתגלגלו וכו' יעו"ש, א"נ י"ל כי השבטים הם היו כוללים כל נשמות ישראל כמ"ש רז"ל בענין אדה"ר, ולכן הוצרכו להתגלגל, עכ"ל.

וזה דוחק, יען כי ממדרש רות הנזכר משמע שמשוה ר"י את חייבי מיתות כולם כמו השבטים עצמם, דקאמר הרז"ל א"כ נראה שמי שנתחייב מיתת ב"ד כגון השבטים אין מועיל לו התשובה וכו', משמע דקא פשיט שאר בני אדם המחוייבים מיתת ב"ד מן השבטים עצמם, ולפי תירוץ זה [של הר' ש"ש] מאי קא פשיט, דשאני שבטים [ש]הם כוללים כל הנשמות של ישראל, א"נ י"ל כי עשרת השבטים אפילו חזרו בתשובה כתיקון הרז"ל, מ"מ לא סבלו יסורין בשביל מכירת יוסף, אלא בשביל דברים אחרים, כמו צער אביהם וכיוצא, ולזה הוצרכו להתגלגל, וכן משמע ממדרש רות הנזכר, דקאמר הרז"ל ואעפ"י ששנינו וכו', נראה דס"ל להרב ז"ל דלא פליג ר"י על רבי מתיא בן חרש (ודלא כמ"ש הש"ש נר"ו דפליגי, יעו"ש) בשום אופן, וגם חייבי מיתות פשיטא ליה דמתגלגלין, היינו שלא קבלו יסורין דומיא דחייבי כריתות דקאי בהו, רק נסתפקו בחייבי כריתות שלא סבלו יסורין, רק שעשו תשובה ומתו אם יספיק המיתה במקום היסורים הואיל ועונם הוא קל מיהא ממיתת ב"ד, שאינו אלא כרת, או דיילמא לא די במיתה אלא צריך יסורין ממש, ופשיט ליה שכרת הוא קל, ודי בצער המיתה בלחוד, אבל מחוייבי מיתת ב"ד ולא קבלו יסורין עדיין כדקאי קאי וצריך להתגלגל, ובהקדמה כ"ג הנזכר מיירי בכגון שקבל גם יסורין ולכך אין צריך להתגלגל. עוד י"ל כי השבטים לא הוצרכו להתגלגל כלל אלא מסיבת עון ישראל נכנס השטן לג"ע וחטפם, כמ"ש בסה"ל (דף קנ"ו ע"א).

ועל הקושיא השלישית אפ"ל דכיון דכל עיקר ביאת אהרן הכהן ע"ה הוא לתקן חטא אדה"ר, כמ"ש רז"ל בהקדמה ל"ג (בריש דל"ו ע"ב) יעו"ש, ולא תקן כלום, לכן הוא יותר חמור, והוא כענין מ"ש מהרח"ו ז"ל בהקדמה ל"ח (דנו"ן רע"א) וז"ל: וכיון שבא לידי עון הנזכר עצמו, אעפ"י שהוא דם בתולים ואינו כ"כ עון ובפרט שהיה בשוגג, עכ"ז כיון שכל עיקר ביאתי בעולם היתה לכך ולא תקנתי, לכך אין לי אלא ע"ד שנים אלו, יעו"ש. נמצא כי יש הפרש גדול בין מי שעיקר ביאתו על אותו הדבר עצמו ונכשל בו, ובין אדם אחר. א"נ, כי אעפ"י שנמחל לאהרן הע"ה עצמו על מה שלא מסר עצמו להריגה, מ"מ עון אדה"ר עצמו שבא אהרן לתקנו במאי אתקן ליה, להכי הוצרך אהרן לחזור ולתקנו.

גם על הקושיא הד' מענין נדב ואביהוא אפ"ל שהנה כבר כתב רז"ל לעיל בהקדמה י"ד, וכמו כן כתב נמי בשער הליקוטם (מלכים ב' ס' ב') וז"ל: דע כי אעפ"י שאנו אומרים כי נדב ואביהוא נתגלגלו כל אותם הפעמים, עכ"ז ראוי שתדע שאינם הבחינה הראשונה עצמה שלהם, רק דע כי נדב ואביהו הם שורש אחד של נשמה גדולה, וכמה פרטי נשמות תלויים בה,

יד קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא

מהר"ר יהודה פתייה צוק"ל

ואמנם בכל גלגול היו נתקנים ניצוצות וחלקים רבים מהם, ואותם הניצוצות שלא נתקנו הם היו שרצה אלישע ליטלם, כי אותם אשר נתקנו כבר אינם הולכים כן מדחי אל דחי, אלא עולים במדרגה הראויה וכו', יעו"ש.

ועל קושיא החמישית והששית, אפ"ל והוא כי כתב הרב לעיל בהקדמה ד' (ד"ו סע"ב). כי כל עון ועון שיש לאדם שלא נתכפרו לו על יד יסורין בחייו, וגם לא נכנס לגיהנם לקבל עונשו עליהם, צריך גלגול אחד לכל עון מהם כדי לתקנו. ולכן מתגלגל הוא גלגולים רבים כדי לכפר עונותיו, משא"כ ברשע שנכנס לגיהנם, ומתמרקין שם כל עונותיו ביחד ואין לו צורך לחזור בגלגולים וכו', יעו"ש.

וביאור דבריו ז"ל הם מובנים מאד, דהיינו שצריך לסבול יסורין כפי שיעור עונותיו, ואם סבל יסורים פחות מהראוי לעונותיו, ולא הספיק לגמור היסורין עד שנפטר (או שהתענה כמ"ש לעיל מלשון דרוש א' דר"ה), ועי"ז נדחו היסורים מעליו, אז מוכרח להשאר לו מן העונות ההם שמורים לעוה"ב, וצריך לחזור בגלגולים אחרים על אותן עונות שלא נתכפרו לו על ידי יסורין, ולכן מה שכתב ז"ל בקושיא ה' וו' שאפילו חזר בתשובה עכ"ז חוזר לבוא בגלגול, מיירי שלא סבל יסורין בכדי כל עונותיו, ובהקדמה דידן מיירי שכבר סבל יסורין על אותו עון עצמו.

ועוד אפשר לומר כמ"ש רז"ל בספר עולת תמיד בענין המפלה (ד"ס ע"ב), וז"ל הרשע גמור שנתחרט ועזב לגמרי, ימחול לו הקב"ה וכו' (בין שהיתה התשובה מאהבה, בין מיראת העונש, העון נעקר כלא היה, כ"כ בשער הקדושה סוף ח"ב), ואם אחר שישוב ויעזוב כנזכר ירבה לעשות מצות רבות, אך בתנאי שיהיו בדחילו ורחימו שלא על מנת לקבל פרס, אז זוכה למלכות דאצילות וכו', ונ"ב צמח, שאם הוא על מנת לקבל פרס, גם יפרעו לו הראוי על ראשו עכ"ל יעו"ש, ועי"ע בזהר נשא (דקכ"ג סע"ב).

וא"כ לפי"ז אפשר לומר כי מה שכתבתי בקושיא חמישית וששית שצריך להתגלגל, היינו כגון שעסק במצות על מנת לקבל פרס, א"נ י"ל כי בקושיות ה' וו' מיירי ברשע שבכלל עונותיו היה ענין איסור אשת איש, וכבר כתב בזהר תזריע (דע"ד ע"ב), שהשוכב עם אשת איש אפילו עשה תשובה גמורה לא ינצל מדינה של גיהנם, כי לא ינקת כל הנוגע בה, והכי נמי אמרינן במשנה חגיגה (דף ט'), ר"ש בן מנסיא אומר איזה מעוות לא יוכל לתקן זה הבא על העררה והוליד ממנה ממזר וכו' ופי', רש"י ז"ל, אין עונותיו נמחקים על ידי התשובה יעו"ש. א"נ י"ל כי בקושיות הנזכרים מיירי באדם ששב בתשובה מחמת שבאו עליו יסורין, שתשובה הנזכרת אינה עוקרת העון לגמרי, ועדיין נקרא בעל מום, כמ"ש מהרח"ו ז"ל לבסוף ח"ב משער הקדושה, יעו"ש.

תירוצ קושיא השביעית נכתוב אותה בסוף בס"ד.

גם על קושיא השמינית, שהיא בענין בניהו בן יהוידע הכהן שהרג ליואב, תירוצה הוא מבואר בדברי רז"ל עצמו בשער הפסוקים פרשת חיי שרה על פסוק ויאמר בא ברוך ה' וכו' (ד"ד ע"ד) וז"ל שם: דע כי יואש הוא גלגול של יואב בן צרויה שנהרג על ידי בניהו בן יהוידע, שהוא זכריהו כנזכר, ויהוידע אביו רצה לתקן ענין זה, והציל ליואש מיד עתליהו והחיהו (שהוא היפך מה שנהרג בגלגול ראשון על ידי בניהו), ואח"כ המליכו, ועכ"ז לא נתקן הדבר, לפי שאעפ"י שבדין הרגו בניהו ליואב במצות המלך שלמה, עכ"ז הנה יואב היה ראש הסנהדרין כמ"ש חז"ל, והיה שר צבא מחנה דוד הנקרא מחנה אלקים כנודע, והיה אדם גדול בישראל וכמ"ש חז"ל (סנהדרין מ"ט) שביתו של יואב היתה פתוחה כמדבר לעוברים ושבים, וכתב ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו ויואב על הצבא, ולא היה יכול דוד לעשות משפט וצדקה אלא בעזרת יואב, כמ"ש חז"ל. וגם ענוש לצדיק לא טוב, ומכ"ש לאדם גדול כזה, וארז"ל על דאטפת אטפוך, ולכן הרגו יואש לזכריהו, כי יואש הוא עצמו יואב, אלא שנתחלפה אות ש' בא"ת ב"ש, וזכריהו הוא בניהו כנזכר. גם נתחבר עם זה, כי עמד זכריהו ממעל לעם וחרף וגדף את כללות ישראל, וא"ל למה אתם עוברים את מצות ה' וכו' כי עזבתם את ה' וכו', והנה אביו בן רחבעם שהיה מלך בן מלך וחרף את ישראל על שעשו את העגלים של ירבעם נענש כמ"ש ויגפהו ה' וימות, אעפ"י שהיה בדין, וכן מרע"ה שחרף ואמר שמעו נא המורים, ואמר עוד מעט וסקלוני, נענש על זה כמ"ש חז"ל, וכן ישעיה ששקול כמשה על שאמר ובתוך עם טמא שפתים, נהרג על ידי מנשה על ידי אותה מיתה רעה משונה כנודע. ולכן נהרג זכריהו על ידי יואש המלך. ויען שחרף את ישראל כאמור אח"כ נתגלגל בשמיעה ואבטליון שהיו גרים מבני בניו של סנחריב, והכהן ההוא אשר בימיהם חרפם, וא"ל ייזולון בני עממיא לשלם במוצאי יוה"כ כנודע, ובוה נתכפר להם מה שאמרו באותו גלגול למה אתם עוברים את מצות ה', כי גם נתחרפו הם על שהיו גוים עע"ז, אמנם רוחו נתגלגל בשמיעה שהיה נשיא, ונפשו נתגלגלה באבטליון שהיה אב"ד כנודע עכ"ל, יעו"ש. נמצא כי קושיא זו היא עצמה נתקשה לרז"ל בשער הפסוקים הנז"ל ותרצה.

וא"ת, והלא באמת כי גם בזה עדיין הקושיא במקומה עומדת, כי הנה אעפ"י שתרצת כי ההריגה הנזכרת היתה כפי הדין, ועכ"ז ראוי להתגלגל עליה ולקבל עונש ח"ו מסיבות שאמר הרב ז"ל, מ"מ למה לא הועילה התשובה ויוה"כ וקרבות שהקריב ויסורים והמיתה להצילו מעונש האמור, אפשר לומר כי ענין בניהו ויואב הוא היה דבר שבין אדם לחבירו, ומה מועלת התשובה בדברים אלו, כמ"ש חז"ל שאפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שירצה את חבירו, וכן מדוקדק מדברי רז"ל שבשער הפסוקים הנזכר, שענין בניהו ויואב הם היו דברים שבין אדם לחבירו, שהרי כתב: ויהוידע אביו רצה לתקן ענין זה והציל ליואש וכו', ואם הם דברים שבין אדם למקום, מה יועיל אם מרצה את יואש, שמכל מקום חיוב שמים שעל בניהו עדיין לא זו ממקומו, ואיך תיסק אדעתיה של יהוידע שיתוקן העון במה שמרצה

טז קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא

מהר"ר יהודה פתייה צוק"ל

את יואש. אמנם יש לדחות דקדוק זה, והיא עצמה דקאמר רז"ל ועכ"ז לא נתקן, והוא מטעם הנ"ל, כי חיוב שמים שעל בניהו עדיין לא זו ממקומו.

א"כ י"ל דאפילו אי תימא שענין בניהו ויואב לא מקרי בין אדם לחבירו יען כי היה חייב בדין, ומה שהוצרך להתגלגל הוא מסיבת חיוב שמים, אמנם גם ענוש לצדיק וכו', ושאר הטעמים שכתב רז"ל, מ"מ אפשר לומר כי בניהו ע"ה לא עלה על לבו לעשות תשובה על זה, ולכן הוצרך להתגלגל. ואעפ"י שהתשובה מועלת לכפר את כל עונותיו של אדם אפילו הנשכחות ממנו לגמרי, וכמו שנראה מלשון שער הקדושה סוף ח"ב, שכתב שם מהרח"ו ז"ל בסדר הודיו של התשובה וז"ל, יר"מ ה' או"א שתכפר לי על כל פשעי ותמחול לי על כל עונותיו ותסלח לי על כל חטאתי שחטאתי ושפשעתי לפניך מיום שנברא העולם ועד עכשיו, בין בגלגולים אחרים, בין באיסורי תורה בין באיסורי דברי סופרים ותקנותיהם והנהגותיהם וסיגיהם וכו' יעו"ש, שנוסח זה משמע שגם עון שחטא בגלגול אחר, או בעת בריאת העולם, יהיה נמחל על ידי הודיו עם התשובה, אפשר לומר דשאני התם דמגו דאי מדכרו ליה אותו עון היה שב גם עליו, משו"ה מועיל אפילו אינו זוכרו עכשיו כלל, אבל הכא בנ"ד, דאפילו אי מדכר ליה לא מסיק אדעתיה שזה יהיה נחשב לעון אשר חטא, כי עפ"י הדין היה מחוייב יואב הריגה, משו"ה לא הועיל התשובה הסתמית לזה. ובתירוץ זה ניחא נמי גם קושיא העשירית, וגם מה שקשה משמאי הזקן ע"ה.

גם על קושיא הי"א אפשר לומר, והוא כי הנה כתב הרב ז"ל בהקדמה כ"ד וז"ל, הכת השלישית הגדולה משני כתות הנזכרים, ועל אלו נאמר מזומן לחיי העוה"ב, והענין הוא כי זה מדבר לעוה"ב העיקרי שאינו אחר פטירת האדם, אלא מדבר לעת"ל, שאז כתוב והיה אור הלבנה כאור החמה. והענין הוא כי אז יחזרו או"א פעם אחרת לעלות בסוד עיבור בתוך א"א, כמו שהיה בעת בריאת העולם וכו', ולכן מי שהיה אז כדאי והגון לעלות בסוד מ"ן למעלה בא"א לעורר הזווג העליון שבא"א לצורף עיבור המוחין של או"א, עליו נאמר מזומן לחיי העוה"ב וכו', יעו"ש, נמצא כי מזומן לחיי העוה"ב אינו כפשוטו לומר שאין עליו שום דין וחשבון, וכ"ש גלגול, אלא הוא כאדם המזומן לסעודה שאין עליו שום טורח כלל, וכמו שבאמת כן כתבו התוס' במסכת כתובות (דק"ג ע"ב) בשם רבי מאיר, דכל היכא שנאמר מזומן לחיי העוה"ב היינו בלא דין ויסורין, עכ"ל יעו"ש, זה אינו, כי אין הקב"ה ותרן, אלא כוונת מזומן לחיי העוה"ב הוא כמ"ש רז"ל שיזכה להעלות מ"ן לצורך א"א, אבל אנה"נ אם יש בידו עון אשר חטא, צריך תחילה לתקנו ולהתגלגל כמה גלגולים אם צריך לכך וסוף כל סוף יהיה מזומן לעוה"ב. ובזה יתבאר ג"כ מ"ש במסכת כתובות (דקי"א ע"א), א"ר ירמיה בר אבא א"ר יוחנן, כל המהלך ד"א בא"י מובטח לו שהוא בן עוה"ב וכו', שלפי פשוטו קשה, שאם הוא רשע גמור איך מובטח לו שהוא בן עוה"ב, ועוד כי בזה יהיה יד לפושעים לעשות כל מה

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

שלבם חפץ הואיל והם מובטחים שהם בני עוה"ב. אמנם לפי האמור נחא שזכות א"י אהניא להו שלאחר שיתקנו כראוי יהיו ראויים לעורר מ"ן דאו"א הנקראים עוה"ב.

וראיה קצת לפירוש זה, ממ"ש רז"ל במסכת עירובין (דנ"ד ע"ב), בענין רבי פרידא, שיצאת בת קול ואמרה נחא לך דליתוספו לך ת' שנים, או שיזכו את ודראך לעלמא דאתי, אמר דנזכי אנא ודראי לעלמא דאתי וכו', וכתב רבינו ז"ל בשער מאמרי רז"ל על מס' הנזכרת וז"ל: פלא עצום שלא מצינו שכר גדול כזה אפילו למרע"ה, על כל שבחיו העצומים שיזכו כל הדור ההוא שלו, שאין דור פחות מס"ר לעוה"ב, וכבר אמרו בסנהדרין דור המדבר אין לו חלק לעוה"ב, והם דורו של משה. אבל סוד הענין כמו שהודעתך כי כל הנשמות מתחלקות לס"ר שרשים מחולפים ומ"ז, ובכל שורש ושורש יש ס"ר ניצוצות נשמות, והנה כל הניצוצות שהם בשורש של נשמה רבי פרידא הם נקראים בני דורו, אעפ"י שאין כולם נמצאים יחד עמו בזמן אחד, אלא מיום בריאת הנשמות עד לעת"ל כל אחד יתגלגל בזמן הראוי לו עד שנשלם להתתקן, והנה בקצת שרשים יארע שאיזה ניצוץ נשמה פרטית תלך לאיבוד, שנשארת בתכלית סיום הצירוף והזיקוק בסיגים אחרונים, ואינה יכולה להצרף מרוב דקותה וריבוי הסיגים, שעליה נאמר ויצאו וראו בפגרי האנשים וכו', ולכן הבטיחו השי"ת שבכל ניצוצי הנשמות שבשורש רבי פרידא, כולם יתוקנו על ידי הגלגולים ולא ישאר אפילו אחד מהם שיאבד ח"ו, וזה בזכותו, כי אם השורש טוב כל ענפין נתקנים, עכ"ל יעו"ש. הרי בהדיא כתב הרז"ל שאעפ"י שהבטיחו הקב"ה לרבי פרידא שיזכה הוא ודורו לעה"ב, היינו סוף כל סוף עד שיתוקנו כל צרכם, אבל לא שיהיו זוכים לעוה"ב אפילו הם רשעים.

והנה, על קושיית הרב במגיד ז"ל, לכאורה נראה לתרץ כמ"ש רז"ל בשה"פ פרשת שמות (דנ"ז ע"א) על אנשי סדום שנתגלגלו בדור מצרים ושם קבלו עונשם בעבודת פרך של חומר ולבנים, וסיים שם וז"ל: ואעפ"י שקבלו עונשם בגלות מצרים, היו צריכים בקום עשה לחזור ולקיים המצות ההם אשר עברו עליהם, ולכן הוכרחו לתקנם ולקיימם טרם נתינת התורה בהר סיני וכו', וניתן להם פרשת משפטים, שכל דיני גזלה וגניבה נכתבים בה וכו' יעו"ש"ב, נמצא שאעפ"י שנתקן האדם בתשובה מן העבירות שבידו, או קבל עונש עליהם, אין די לו בזה, אלא צריך לעשות מצות היפך מעשה הפגם ההוא, כי התיקון הוא צריך בבחינת סור מרע ועשה טוב, וכמ"ש חז"ל עשה חבילות של עונות יעשה כנגדם חבילות של מצות, ובודאי אין דברי חז"ל הנזכרים אמורים אלא במי שכבר עשה תשובה, ואפי"ה אמרו יעשה כנגדם חבילות של מצות, שאם לא עשה תשובה עליו נאמר ולרשע וכו', והוא פוגם בזה יותר, כי מעשה התורה והמצות שעושה בעודו רשע לוקחים אותם הסט"א, וכמ"ש רז"ל בסה"ל תהילים (ס"ו נו"ן) על פסוק הנזכר יעו"ש, וכן נמי אמר בזוה"ק פרשם פנחס (דרי"ז ע"א), וזה יכתוב ידו, מהכא ואוליפנא בדרגא דתב בר נש לקב"ה לההוא אמר אצטריך לתקנא נפשיה, אינון תבו בברית קדישא דאקרי שמש, בגין כך דינא דילהון איהו נגד השמש ולא באתר אחרא, מכאן דלא אצטריך בר נש לתקנא נפשיה אלא בההוא אתר דחב לגביה, ומאן דלא יעביד הכי לים

יח קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא

מהר"ר יהודה פתייה צוק"ל

ליה תקנמא לעלמין כדקה יאות, עכ"ל יעו"ש. והנה לשון הזוהר שסיים ומאן דלא יעביד הכי לית ליה תקנתא כדקא יאות, הוא מובן מאד לומר כי אעפ"י שחוזר בתשובה ואינו חוזר למעשיו הראשונים, אם לא תקן נפשו במקום שחטא בו, דהיינו שעשה מצות המסוגלים למקום שחטא בו, היפך מה שפגם בו בתחילה, אין לו תיקון בתשובה שעשה כראוי, נמצא כי ראוי שיעשה גם מצות היפך מעשיו הראשונים. וכן כתב בגליון הזוהר שם וז"ל: יתקן במקום שחטא בו, והוא ענין תשובת המשקל ותשובת הגדר, עכ"ל יעו"ש. וכן מבואר ביחזקאל (ל"ג) ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה. נמצא כי לא די בתשובה לחדד אלא צריך גם קיום המצות. ובזה יתורץ קושייא הנזכרת, אעפ"י שאותו צדיק נכרת, מ"מ לא עשה מצות היפך אותו עון ששגג בו, ולכך הוצרך להתגלגל, זהו מה שנראה לכאורה.

אמנם, אחר העיון היטב יש לדחות כל הראיות הנז"ל, והוא דאין הכי נמי דלכתחלה על צד היותר טוב ראוי לבעל תשובה לעשות מצות היפך אותו חטא שחטא בו כדי להיות תשובה מעולה כדקא יאות, אבל מאן לימא לן אם לא עשה רק תשובה בלחוד שיצטרך להתגלגל מפני קיום המצות של היפך העבירות, כי כל ראיות הנזכרים אינם אמורים אלא על זמן שעדיין חי, ולא קאי כלל על חזרת הגלגול. ואדרבא היפך מזה מצאנו ראינו ברו"ל במדרש הנעלם של רות שהעתקנו לשונו לעיל בתירוץ קושייא השנית, שאם עשה תשובה ומת אפילו תשובה שלא כהוגן, אינו צריך להתגלגל יעו"ש. והכי מבואר בהדיא בספר עולת תמיד ובשער הקדושה, שהעתקנו דבריו לעיל בתירוץ קושיא הששית שאפילו לא עשה שום מצוה אח"כ אין צריך להתגלגל. ועוד ראינו גדולה לזה ממ"ש הרו"ל בשער הגלגולים (ד' נו"ן ע"א), על הרב המגיד ז"ל עצמו וז"ל: גם כן אירע דבר אחד אל הרב המגיד משנה אשר גם עליה נתגלגל, אעפ"י שעיקר גילגולו היה לסיבת עון הנדה כנו"ל, והוא שפעם אחת בא לידו דין אשת איש והתירה להנשא וטעה בדין, וא"ל הרב ז"ל כי גם אני טעיתי קרוב לזה, כי בהיותי בחור בא לפני מורי מהר"ם אלשיך נר"ו דין אחד של אשת איש, והיינו נושאים ונותנים יחד בדין זה, ואמרתי לו שדעתי נוטה להתירה, ואמר גם הוא שלזה דעתי נוטה והתירה, ויען אשר לא עיינת היטב בדין ההוא טעיתי בו, וא"ל כי לא נזדמן אז הדין לפניך אלא לתקן עון ההוא, ואז אילולי שעיינתי בו לא הייתי טועה והייתי מתקן מה שעבר, ושעל כן עתיד לחזור ולבוא דין אחר כיוצא בו לידי, שישאל ממני חכם אחד סברתי בדין ההוא, ואשיב לו האמת, ובזה יתוקן עון הנזכר וכו', יעו"ש.

נמצא שאף עפ"י שהתיר הרב מ"מ ז"ל אשת איש לשוק, וראוי להתגלגל, כי לא גריעא מיעקב אע"ה ור"ע ושמואל שטעו כמ"ש לעיל בקושייא יו"ד, ואפ"ה נתגלגלו יעו"ש, אפ"ה קאמר הרב שעיקר גלגולו היה מסיבת עון הנדה, ואי עיקר שצריך לעשות מצות היפך אותו חטא של נדה ומתגלגל על זה, א"כ שראוי שעיקר הגלגול יהיה על סיבת אשת איש, כי הוא יותר חמור ואגב יהיה מתגלגל גם לסיבת תיקון המצות.

לכן מוכרחים אנן לדחוק נפשין ולתרץ, כי אולי היה ביד הרב מ"מ ז"ל עון חיוב כרת אחר, או מגלגול הקודם לו, מלבד אותו עון של נדה ונכרת על אותו עון הראשון, ונתגלגל אח"כ לתקן עון נדה הנזכר, ועי' סה"ל דע"ד ע"א, שחוטא חייב ב' מיתות, ועי' עוד שם דמ"ה על ענין יו"ד הרוגי מלכות, ממ"ש משמע נמי הכי, ולכן לא היה ראוי מהרח"ו ז"ל לחיות רק ע"ד שנים כנזכר, ואח"כ גם הוא יפטר, כמ"ש בדף נו"ן הנזכר, שזה מקרי כרת, כי גם בגלגול זה לא תקן, כי לא פירש מאשתו בראותה דם בתולים, ולכן כאשר התענה על עון דם בתולים הנזכר, נתבטלה הגזירה תהלה לאל יתברך.

כלל העולה מדברינו הוא זה, כי השב בתשובה צריך כמה תנאים והם אלו, אחד צריך שישוב או מיראה או מאהבה, ולא ישוב מחמת היסורים שבאו עליו, שנית שיעשה תיקן על כל עון ועון אותם תיקוני העונות שכתב הרז"ל בשרוה"ק, ג' שאחר שישוב בתשובה, יעסוק בתורה ובמצות שלא על מנת לקבל פרס, רביעי שאם הוא עון שבין אדם לחבירו צריך שירצה את חבירו עד שימחול לו, ואם קיים ארבעה תנאים אלו מובטח לו שהעון נעקר לגמרי, רק אם הוא עון שצריך לבוא עליו יוה"כ, צריך לבוא עליו גם יוה"כ, ואז מובטח לו שלא יחזור בגלגול עוד מסיבת אותו עון עצמו, אבל אם עשה שאר עבירות ולא שב עליהם, הנה הוא מוכרח להתגלגל מסיבת שאר עונות ולא מסיבת אותו עון. ובכל דברי הרז"ל שהעתקנו בתחלת דברינו, הנראים מהם שבעל תשובה אינו מתגלגל וניצול מכל עונש והעון נעקר לגמרי, התם מיירי כגון שקיים ד' תנאים הללו.

גם בעל תשובה צריך לפקוח עיני שכלו ולדקדק, שאולי בעת חטאו היה העולם חציו זכאי וחציו חייב, והכריע את כל העולם כולו לכף חובה, או אם חטא בשבת ויו"ט שאז פגמו גדול מאוד מאוד, כי פוגם בכללות העולמות, ולא במקום אחיות נפשו לבד, כמ"ש רז"ל במאמרי רז"ל במסכת פסחים יעוש"ב, ולכן צריך תשובה מעולה מאוד מאוד, או אולי יש בו נפש גם מעולם האצילות שעולה פגמו עד שם, ואפילו אין בו עכשיו, אולי בגלגולים שקדמו אליו היה להם נפש דאצילות, ולכן אפילו עכשיו אין בו, הוא פוגם למעלה כאילו יש בו גם נפש דאצילות, כמ"ש רז"ל לעיל ד"ט ע"א סוף הקדמה וא"ו יעוש"ב, גם אם הוא חטא במזיד להכעיס את בוראו כענין אמון שבא על אמו, אפילו חזר בתשובה שלימה עדיין יש עליו עונש, כמ"ש הרב בסוף הקדמה דידן, שעונשין לו כשגגות יעוש"ב.

והתכם השלם כמהר"ר ח"ר יעקב בן ח"ר יוסף חיים נר"ו, תירץ לכל הקושיות בחדא מחתא, ואמר כי הנה כתב הרז"ל לעיל בריש הקדמה כ"א, כי כל עון ועון הוא פוגם באבר אחד מאברי הנפש וכו' יעוש"ב, והנה כי בודאי הוא שגם שאר אברים אפילו שלא נפגמו ממש, מ"מ יהיה להם איזה החשכה וגרעון מחמת הפגם ההוא, יען כי הם פרצוף אחד, ועי' כללות כל אברי הנפש נעשה החטא ההוא, ואם לא חזר בתשובה, מוכרח הוא שכל חלקי אברי הנפש שהיו בו בזמן החטא ההוא שיחזרו בגלגול, או יענשו בגיהנם עונש הראוי להם, יען שגם הם

כ קונטרס בענין התשובה אם מועלת לנקות החטא לגמרי או לא

מהר"ר יהודה פתייה צוק"ל

נחשבו כפגם האבר ההוא, וגם באמצעות כולם נעשה אותו חטא, אמנם על ידי התשובה שיעשה האדם, אז שאר חלקי הנפש שאין תלוי בהם הפגם ההוא רק שהוחשכו, תועיל להם אותה תשובה שלא יענשו בגיהנם או יתגלגלו, אך אותו אבר הפרטי שבו תלוי הפגם ממש, אין מועיל לו שום תשובה שבעולם, אלא צריך להתגלגל אז יענש בגיהנם ועי"ז יתוקן, ובוה יתורץ כל דברי רז"ל שנראים כסותרים זה את זה, כי כאן מדבר בשאר אברי הנפש שתועיל להם התשובה, וכאן מדבר באותו אבר, הפרטי שפגם בו, שאין מועיל לו שום תשובה, ולכן מוכרח הוא להתגלגל, עכ"ל נר"ו.

והנה מ"ש חכם הנזכר נר"ו, כי שאר חלקי אברי הנפש שנחשכו, גם הם סובלים עונש עם אותו אבר הפגום, הוא היפך ממ"ש רז"ל בהקדמה י"א די"ג ע"ב, שכתב שם כי עיקר התיקון והפגם הוא במקום אחיות נפשו שהוא ניצוץ הפרטי, אמנם גם בכל הניצוצות שהם קרוביו הוא מתקן או פוגם וכו', כי הנה כל העקב הזה נקרא ניצוץ נשמה אחת גדולה וכו', אבל פשוט שעיקר העונש והשכר אינו אלא לניצוץ הפרטי ההוא וכו' יעוש"ב, נמצא אעפ"י שהפגם מחשיך שאר ניצוצי שורשי נפשו, מ"מ אין עונש אלא אליו בלבד. ודוחק לומר דשאני התם משום שהניצוצות של שורשו לא היו נכללים עמו והחטא נעשה גם על ידם, דאי שאני א"כ גם אמאי פוגם בשאר ניצוצות של שורשו, והרי אינם נכללים עמו.

ועוד קשה לפירושו ממ"ש רז"ל בהקדמה ג' ד"ה ע"א וז"ל, ונמצא כי הניצוץ שלא נתקן כלל על ידי קיום המצוה המתייחסת לו, או שעבר עבירה מאותם שאין לו תחיה, הוא המתגלגל בגוף השני ונקרא על שמו, והניצוצות שנתקנו במצות אלא שנפגמו בעבירה קלה באים בעיבור הנזכר, אעפ"י שהוא ג"כ גלגול, אך הניצוצות שלא נפגמו בעבירה אחר שנתקנו במצות אינם באים כלל, זולתי על ידי עיבור בחיים, וגם זה אינו אלא עם יזכה, עכ"ל יעו"ש, ובודאי הכא מיירי בדלא עשה תשובה על אותו עון שחטא, שאם עשה תשובה למה אינו קם בזמן התחיה, ואפי"ה קאמר שדווקא אם שאר ניצוצות נפגמו בעבירה קלה, דהיינו שלא עשו מאותם עבירות שאין גופם קם בתחיה"מ הם באים עמו, אבל ניצוצות שלא נפגמו, והם נתקנו ממש בשאר מצות, אעפ"י שלא חזר בתשובה אינם מתגלגלים עמו כלל. ואין לומר דשאני התם משום דהתם מיירי בנשמה אחת הכוללת כמה ניצוצות, אבל דברי החכם הנזכר הי"ו, מיירי על אברים של נשמה שאינה אלא ניצוץ אחד פרטי, וכענין שכתב מהרח"ו ז"ל בהקדמה י"א די"ד ע"ב ד"ה אמר הכותב חיים יעוש"ב, דא"כ איך יתיישב מה שסיים החכם הנזכר נר"ו, שאם חזר בחשובה אז אין בא בגלגול רק חלק של אותו אבר לבד, שהרי כתב הרז"ל שם, כי הואיל ואינם נפש אחת גמורה, צריכים גם הם להמצא גם הם בגוף השני יעוש"ב.

אחר זמן האיר ה' את עיני, ומצאתי הקדמה אחת בתחלת שער הכוונות, המדברת בענין צרות המשיח, ושם מפורש יוצא בהדיא כי החוטא הוא מתחייב שני דברים, אחד ראוי

להיענש על אשר עבר צוויי יתברך שמו, והשני על אשר גרם פגם בחטאו אשר חטא וראוי לתקנו, ועי' רש"י ז"ל בשיר השירים פרק ה' פסוק ז' בנמשל שכתב בקשתיהו ולא מצאתיהו וכו', ואם תאמר והלא ירמיה עומד ומתנבא בימי יהויקים וצדקיהו שובו אלי ואשובה אליכם, לא לבטל את הגזירה, אלא להקל הפורעניות ולהכין מלכותם בשובם מן הגולה וכו'. והנה התשובה שעושה האדם אפילו עם היסורין, אינה מועלת להצילו רק מהעונש שלא יענש בחרב ורעב ומיתה משונה וכיוצא, ולכן אם לא עשה תשובה ולא נענש בחרב וכו', צריך להתגלגל לגלגל אחד מפני העונש לבד, כדי לנקות את נשמתו מן הזוהמה, כמ"ש לעיל ד"ג סע"ב, ואח"כ יתגלגל כמה גלגולים עד שיתקן הפגם עצמו שפגם בעולם העליון, ואם עשה תשובה... מגלגול הראשון של העונש, ואז הוא מתגלגל מפני תיקון הפגם לבד יעו"ש, וכ"כ בלק"ת איוב סי' א' הבאנו דבריו לעיל, יעו"ש.

גם דע כי התשובה המצלת מגלגול העונש, היינו תשובה שתיקן הרב ז"ל לכל עון ועון כו"כ תעניות כנזכר בשער רוח"ק, אך אם לא עשה תשובה כתיקון הרב ז"ל הנה אעפ"י שאינו חוזר בגלגול לצורן העונש, מ"מ יענש קצת בגיהנם, כנזכר בשער הכוונות בסוף דרוש עשרת ימי תשובה יעו"ש, ובשער מאמ"ר על מדרש רות, שכתב שם שאם לא עשו תשובה כהוגן (ופירש הרב ש"ש נר"ו, ואמרו כהוגן היינו תיקון הרב שזכר בשער רוח"ק יעו"ש), לא תספיק להם המיתה לכפר עד שיקבלו קצת עונש בגיהנם אחר המות ולא יצטרכו לגלגול (כלומר בשביל העונש, רק יתגלגל בשביל תיקון הפגם), יעו"ש. וכן משמע משער הכוונות דרוש ז' דלילה שכתב שם, כי תיקוני העבירות שכתבם בשער רוח"ק, אינם מועילים רק לנקות לו ממנו שלא יכנס לגיהנם, אבל עדיין צריך לתקן הפגם, והוא על ידי כוונות ק"ש שעל המטה, יעו"ש. נמצא כי לא תועיל התשובה רק להצילו מעונש גיהנם או הגילגול הראוי לצורך העונש, אבל הפגם לא נתקן על ידי התשובה וצריך להתגלגל, או לכונן ביחודים כמו ק"ש, ושאר יחודים המסוגלים לחטאו, ובזה ינצל גם מגלגול תיקון הפגם, וא"כ מ"ש הרז"ל בהקדמה כ"א הנז"ל, כי אימא עילאה הנקראת תשובה, יש בידה לתקן פגם האדם וכו', היינו פגם מהנשמה עצמה, שלא תצטרך להתכבס מכתמיה על ידי העונש, או על ידי יחודים נמי, ואז יתוקן הפגם ממש, אבל בלא יחודים לא סגי, ובהכי יתורץ כל מה שהקשנו לעיל, וזה אמת ויציב לפי ענ"ד.

והנה גם אם החוטא עשה תשובה כפי תקנת הרב ז"ל, עכ"ז אם הוא חטא במל"ת לא ימלט מהעונש לגמרי עד שיבוא עליו גם יוה"כ, וכן הענין בד' חלוקי כפרה, שאם עבר על כריתות ומיתות ב"ד, תשובה של תקנת הרב ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין, ואם רצה להנצל גם מהיסורין של העוה"ז יתענה בעשרת ימי תשובה או ג' ימים רצופים הם ולילותיהם וכו' או ג"פ [ד"פ] בד' תקופות, כנזכר בשער הכוונות בדרוש ר"ה, ובזה ינצל גם מהיסורין.



בית מועד





תפלות ראש השנה – מתוך שמחה או מתוך בבי וצער

הרב עמנואל מולקנדוב

כולל עטרת שלמה, פתח תקוה



יגשו אז ידברו בדינו בבית דין של מעלה, ונפשו מרגשת ועל כן באה אליו הבכיה, ע"ש.

וב"כ בספר מחברת הקודש לר' נתן שפירא (דף ק"ו ע"ב) בשם האר"י ז"ל, וז"ל, גם נהג לבכות בר"ה וכו' גם אמר שמי 'שמעצמו' מתעורר בבכיה בימים אלו בידוע שדיינין ליה אז בב"ד שלמעלה ונפשו מרגשת בזה ומתעורר 'מאליו' הבכי, ע"ש. ומפורש כדפירשנו בדעת האר"י. וכן מפורש בזה (פרשת אמור דף צ"ה ע"א), אמר רבי יהודה כלהו מועדין מקראי קדש קרינן בהו, אבל נפקי ראש השנה ויומא דכפורא דלא אשתכח בהוא חדוותא דהא אינון דינא הוו, ע"ש. ובפרשת פינחס (דף רל"א ע"א), ויהי היום יומא דאית ביה צער ודא הוא ראש השנה וכו', ע"ש. ומבואר כנ"ל שכיון שיש דין הוא יום צער. ובזה תרומה (קס"ה ע"ב) ולית דמעה אלא מגו צערא ועציבו וכו', ע"ש.

ובאמת שכך המנהג של הספרדים לעורר בכיה ועצב, וכפי שרואים בפינוי הספרדים כמו דוה לבב אני נצב 'ונעצב', ואתעטף

ידועים דברי מהרח"ו בשעה"כ [והובא בכה"ח בסי' תקפב אות ס'], שכתב בזה"ל, היה נוהג מורי ז"ל לבכות הרבה בתפלת ר"ה אפילו שהוא יו"ט, ומכ"ש בתפלת יוה"כ והיה אומר כי מי שאין בכיה נופלת עליו בימים אלו הוא הוראה שאין נשמתו הגונה ושלמימה, ע"כ. ומדכתב 'היה נוהג' מבואר שעורר עצמו לבכי ולא שהבכיה נופלת עליו דמאי מנהגא שייך בהכי. ועוד דהא כתב מיד לאחר מכן כי האדם 'הנופלת עליו' בכיה רבה בימים אלו בתפלה הוא הוראה שנדון באותה שעה למעלה אם ביום א' ואם ביום ב', ע"כ.

ומבואר דלעיל לא מיירי בנופלת עליו בכיה אלא שצריך לעורר עצמו לבכי, ומי שאין בכיה נופלת עליו אף שעורר עצמו היא הוראה שאין נשמתו שלימה והגונה. כך נראה ברור בכוונתו. וכן מצאתי להדיא בחמדת ימים חדש אלול פ"ז שכתב בזה"ל, ואמר הרב ז"ל כי מי שדרכו לבכות ולבו רך בשאר הימים^[א] ואינו בוכה בתפילות הימים האלה הוא הוראה כי אין נשמתו טובה ושלמימה, וגם אמר כי מי שבוכה אז 'מעצמו' ומתעורר בבכיה גדולה בידוע כי בעת ההיא

[א] מבואר מדבריו שמי שהבכיה קשה עליו גם בשאר ימות השנה לא נאמרו עליו דברים אלו שאין נשמתו הגונה.

תפלות ראש השנה – מתוך שמחה או מתוך בבי וצער

הרב עמנואל מוליקנדוב

'בצרת', נחלי דמעותי מעי הרתיחו, ועוד. הוא בכלל הימים טובים שאדם צריך להיות וכפי שרואים גם מנגוני התפלה של הימים הנוראים שהם מעוררים לבכי, וכפי שכבר כתב החמדת ימים וז"ל, ומזה נתפשט המנהג שמאריכים בימים אלה בנגונים בכל התפלה לעורר לבות בנ"א ע"י קול של החיון לבכות בתפלתם, כי השעה צריכה לכך להכניע לב הצבור כנגן המנגן בקול מר נגש ונענה ע"ש.^[1] וכ"כ הכה"ח שם שהמנהג לבכות בתפלות ר"ה כדעת רבינו האר"י, ע"ש.

וכמו כן הרס"ג, ורה"ג, והרמב"ם, לא גרסו בתפלת ר"ה 'מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון' וכן עוד גאונים כמובא בטור בסי' תקפב, ופסק כן השו"ע שאין לומר כן. וביאר הב"ח דלשון זה משמעו שנתנית ראש השנה ויום הכפורים היא לשמחה ולששון כשאר חגים ומועדים וזמנים, וזה ודאי אינו אלא לדון לברואי עולם ניתנו, ולשוב בתשובה לכך אין אומרים אותו, ע"ש. ומאידך ר"ה נקרא בכלל המועדים ויש בו מצות ושמחת בחגך כנ"ל.

אולם מצאנו בדברי האחרונים יישוב לזה.^[2] דהנה בספר סדר היום כתב בזה"ל, וילך לבהכ"נ וכו' ומתפלל 'ומתחנן' לפני א-לוהיו תכלה שנה וקללותיה תחל שנה וברכותיה וכו', ובצאתו מבהכ"נ ילך לביתו וישמח לבו ויבטח בהש"ת, ויבקש בלב שלם ובנפש חפצה, וירחק ממנו כל יגון ואנחה שלא ליתן פתחון פה למקטרג וכו', וכן כתוב בדברי קבלה קדוש היום לא-לוהינו וכו'. וכך הם דברי הרחיד"א במורה באצבע סי' ט' אות

אלא שלכאורה זה גופא טעמא בעי, והרי כתוב לכו אכלו משמנים וכו', וכפי שכתב מהרח"ו בפירושו לזוהר פרשת פינחס (דף רל"א ע"א) [המובא בספר אור החמה שם] שנראה זר לומר וידוי בר"ה כי אדרבה ציוה עזרא אכלו משמנים וכו', ואסור לערבב הקטגורים כי אז יתעוררו המקטרגים, ע"ש.

וסתירה זו מצאנו לכאורה גם בדברי הרמב"ם שכתב בפה"מ בסוף ר"ה, שאין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי תפלה והכנעה לפני ה' ויראה ממנו וניסה אליו ותשובה ותחנה ובקשת מחילה, ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשיש, ע"ש. אולם מדברי הרמב"ם עצמו בהלכות יו"ט (פ"ו הי"ז) מבואר שר"ה

[ב] ובשו"ת יח"ד ח"ב (סי' סט) כתב וז"ל, ואדרבה ראוי לומר התפלה בנעימה ובשמחה. וכן נהגו בכל תפוצות ישראל שהשליח צבור מתפלל בראש השנה בניגון ובנעימה מיוחדת לכבוד החג, אלא שהקדיש והקדושה נאמרים בניגון הסליחות והפיוטים של הימים הנוראים, ע"ש. ודבריו צ"ע, דאדרבה הניגון של הימים הנוראים אינם של שמחה כניגון החגים אלא ניגון של עצב, וראיה מהפיוטים שמשלבים אותם בניגון התפלה עצמה וכפי שכתב החמדת ימים הנ"ל, שזה ראייה שהמטרה היא לעורר לבכי.

[ג] ועמד בזה במקצת הר"ה דוד יוסף שליט"א בספרו תורת המועדים עמ' מב, ע"ש.

וכו', והקפיד [הגר"א] לפעמים לנגן הקדיש שאחר מוסף לכבוד יו"ט, ע"כ. ובשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' סט) כתב דלא פליגי האר"י והגר"א, אלא האר"י מיירי שמתעורר מעצמו לבכיה, והגר"א כונתו שאין לעורר עצמו לבכי, ע"ש. אולם לפי הנ"ל אין זה נכון, דהאר"י מיירי שמעורר עצמו לבכי, ודעתו שכך צריך לעשות וכפי שביארנו לעיל. והגר"א פליג כדרכו על רבינו האר"י בהרבה מקומות, שרבינו האר"י ס"ל שיש לבכות בר"ה והגר"א ס"ל שאין לבכות. וכן הבין הכה"ח שם שהביא את דברי האר"י והגר"א וכתב שהמנהג כדברי האר"י, ע"ש, ומבואר דס"ל בדמחלוקת שנויה ואנן נהגין כדברי רבינו האר"י.

ובאמת שהדברים מוכרחים, שהרי בתוספת מעשה רב (אות נח), איתא בזה"ל, ואדמו"ר שמח למאוד בעת תקיעת שופר כי אמר שצריך להיות ברוב שמחה וחדוה כדוגמת המדינה שממליכים מלך ומעטרים אותו, כן אנחנו בתקיעת שופר ממליכים לקב"ה בכל עולמות שאנחנו עמו. ע"כ. ומבואר שהגר"א נקט לעיקר שטעם תקיעת השופר הוא להמליך את הקב"ה ולכן צריך לשמוח בשעה זו. וזה מתאים גם למה שמובא לעיל שהגר"א ניגן בקדיש של מוסף כביו"ט. אולם הראשונים, בעיקר בספרד, וכן המקובלים לא הזכירו כלל טעם זה של המלכת הקב"ה בתקיעת השופר, רק הרמב"ם כתב שהטעם הוא לומר עורו עורו ישנים משנתכם. והרמב"ן כתב הטעם להפוך מדת הדין למדת

רנ, יתפלל ערבית של ר"ה בבכיה ובכוונה גדולה מאוד דואג ובוטח. ובאות רנא, יבוא שמח לביתו ויעשה סדר הנהוג וכו'. ובאות רנט [בתפלת שחרית], שוב בתפלה יתעורר מאוד מאוד לומר בלב נשבר ותחנונה ובכיה. ובאות רסא, יתאמץ במוסף הנשגב והנורא בבכיה ובכוונה שלימה וכו', ע"ש.

הרי שהם כתבו את ב' ההנהגות, גם לבכות וגם לשמוח, ובודאי שלא נעלם מכולם הפסוק המפורש אכלו משמנים וכו' כי חדות ה' וכו'. אלא שהקדמונים הנ"ל חילקו בין התפלה לבין עצם היום: עצם היום הוא יום מועד ויש בו שמחה, ולכן בביתו צריך לאכול ולשתות ולשמוח ולא להראות עצב, אבל בשעת התפלה כיון שזהו יום הדין אין להראות שמחה כשהאדם מתפלל על דינו של כל השנה, וצריך להראות הכנעה ועצב ואף בכי ולא לומר הלל וכו', ואין סתירה בין הדברים.

ובאמת שאין יתכן שאדם יתפלל אתה זוכר מעשה עולם וכו', מי למות ומי לחיים וכו', ויתפלל זאת בשמחה כמו תפלת המועדים. האם תקנו הפייטנים שיחו לאמי כי ששונה פנה וכו', כדי שהאדם יאמר זאת בשמחה ורק אם נופלת עליו בכיה יבכה? הרי פיוט זה וחבריו נועדו לרגש את האדם ולגרום לו להרגיש צער ושברון ובכי על עוצם היום ופחד ממנו!

אמנם בספר מעשה רב (אות רז), כתב שאין לבכות בר"ה כמבואר בעזרא אל תבכו

הרחמים. וכן נקטו המקובלים וכן רבינו
האר"י. המלכת הקב"ה בר"ה, אלא הכל מדברים על
יום הדין והפיכתו לרחמים ע"י תקיעת

השופר, וחזרה בתשובה כאשר יראה
המעין.^{יז}

וע"כ נראה שהעיקר לספרדים הוא להתפלל
תפלות ר"ה בהכנעה ובבכיה, ולאחר התפלה
יבא לביתו בלב שמח שהתקבלה תפלתו
ויקיים מצות ושמחת בחגך.

וא"כ יש מחלוקת מהותית בעיקר ר"ה האם
עיקרו יום המלכת הקב"ה, וכך נקט הגר"א,
וכך נוקטים חכמי האשכנזים שמרבים לדבר
על ענין זה בר"ה, וכן הוא בפיוטיהם הרבים
הנאמרים בר"ה. אולם אצל חכמי הספרדים
והמקובלים כמעט ולא נמצא זכר לענין

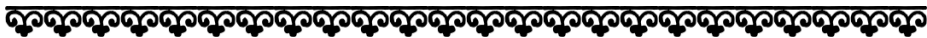
[ד] ויש להדגיש שכמובן הא והא איתא, דהא אנו אומרים מלכויות זכרונות ושופרות, ובגמ' איתא אמרו לפני
מלכויות כדי שתמליכוני עליכם. ובמשנה איתא בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון. אלא שכנראה נחלקו
מהו עיקרו של יום, ודוק.



בענין מצות שמיעה ותקיעה בשופר

הבה"ח דוד מזרחי נ"י

שיבת נועם התלמוד, ליקווד



שמיטה ויובל פ"י ה"י) "מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל."

והרא"ש הביא ראייה שהמצוה היא שמיעה: "כדתנן (כז:): התוקע לתוך הבור וכו' ופעמים שהתוקע בעצמו לא יצא כגון שהיה עומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור ותקע. ר"ל, שלקמן במשנה מבואר שהתוקע לבור לא יצאו אותן העומדים תוך הבור, משום ששמעו קול מעוררב ולא קול שופר. אבל מזה עצמו יש לדחות, דרך אחרים לא יצאו משום שלא תקעו, אבל התוקע עצמו יצא משום תקיעתו. וע"ז הביא ראייה מגמ' שם (כח:), דמבואר שם דגם התוקע עצמו פעמים שלא יצא וכגון שראשו חוץ לבור ותקע תוך הבור שלא שמע הקול, לא יצא, אף שהוא עצמו תקע. וע"ז ב"י שם.

וצ"ע מה יענה ר"ת לראיית הרא"ש, הרי מדין התוקע לתוך הבור מוכח שהמצוה היא השמיעה. וע"ז לקמן.

הוכחות האחרונים שהמצוה הוא גם השמיעה

אבל לכא' אינו כ"כ פשוט לומר שלפי הרמב"ם המצוה היא רק השמיעה. שהרי הקשה השאג"א (סי' ו'), דאיך אפשר לומר שהחיוב הוא שמיעה לבד, הרי במשנה לקמן

שתי דעות בראשונים האם לברך על התקיעה או על השמיעה

כתב הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' י'): "ר"ת כתב שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצוותה. וראב"ה הביא הירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול שופר ושהחיינו ואח"כ תוקעין. וכ"כ בה"ג, הא דמברכים לשמוע בקול שופר ולא מברכים לתקוע בשופר או על תקיעת שופר כמו על מקרא מגילה משום דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר."

הרי שנחלקו הראשונים מה היא ברכת שופר, לר"ת היא על תקיעת שופר, ולהראב"ה היא לשמוע קול שופר. ופשטות נחלקו בעיקר מצות שופר, דר"ת ס"ל המצוה היא מעשה התקיעה, ולהראב"ה המצוה היא השמיעה. והב"י (ריש סי' תקפה) הביא שהסמ"ג ס"ל כר"ת. אבל הטור ושו"ע (שם) פסקו דמברכין לשמוע קול שופר, וכ"כ הרמב"ם (הל' שופר פ"ג ה"י): "ומברך בא"ה אמ"ו אקב"ו לשמוע קול שופר". ולכא' הרמב"ם א"ש לשיטתו שלמד שמצות שופר היא השמיעה, שכתב לעיל (פ"א ה"א, וכ"כ בספד"מ עשה קע) "מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בר"ה". וזה בניגוד לתקיעה של יובל, שכתב הרמב"ם (הל'

בענין מצות שמיעה ותקיעה בשופר

הבה"ח דוד מזרחי נ"י

ותקע לי. ואי כהנ"ל, אה"נ צריך שהתוקע יכוון לשם מצוה, אבל למה צריך שיכוון להוציא השומע, הרי עכ"פ שמע תקיעה של מצוה. ומזה הוכיח העמק ברכה (שופר אות ב') שהמצוה היא השמיעה ותקיעה ביחד, וממילא צריך כוונה להוציא כיון שצריך להוציא ע"י תקיעתו.

והוסיף העמק ברכה לבאר מה המקור שיש כאן שני דינים: דהנה בתקיעות דר"ה לשון המצוה היא "יום תרועה יהיה לכם", דבעיקר משמע שמיעה, שיהיה אצלו יום תרועה ולא דוקא ע"י מעשה תרועה. אבל ביובל כתיב "ותקעתם תרועה" דמשמע מצות תקיעה. ולכן, כיון שהגמ' למדה דיני יובל ור"ה זמ"ז בג"ש, א"כ י"ל שלומדין ליתן האמור של זה בזה, ויש בשניהם מצות תקיעה ושמיעה. וממילא, הגם שבשניהם יש שני החיובים, אפ"ה נקט הרמב"ם בהל' שופר לשון שמיעה ובהל' יובל לשון תקיעה, שהרי דרך הרמב"ם לבאר כל מצוה ע"פ לשון המקרא איך שנאמר בתורה. ובזה מתורץ קושיית הרא"ם (מובא בלח"מ ריש הל' שופר) שהקשה למה לא כתב הרמב"ם גבי יובל מצות שמיעה, הרי הרמב"ם כתב (הל' יובל פ"י הי"א) דכל תקיעות יובל שוין לתקיעות ר"ה בדינם, וא"כ כמו שר"ה צריך שמיעה, ה"ה יובל. אבל לפי הנ"ל א"ש, דבאמת גם יובל צריך שמיעה רק הרמב"ם כתב מה שהתורה אמר גביה להדיא.

אם המצוה היא התקיעה איך יוצא השומע

(לב:) איתא דהשומע מן המתעסק לא יצא. ואי כל המצוה היא השמיעה, א"כ מאי נפק"מ אם התוקע הוא מתעסק, הרי שמע קול שופר. ועוד הקשה השאג"א, וכן הקשה מהר"ם נ' חביב בס' יום תרועה (כט.), דתנן שם דחשו"ק אין מוציאין אחרים ידי חובתן בתקיעתן, משום דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן. ואי כל המצוה הוא השמיעה, א"כ מאי נפק"מ ששמע מחשו"ק, הרי למעשה שמע קול שופר, וא"צ שהחשו"ק יוציאווהו ידי חובתו כיון שאין המצוה מעשה התקיעה. ומזה הוכיחו השאג"א ויום תרועה שהמצוה אינה רק שמיעה אלא שמיעה ותקיעה ביחד.

אמנם כבר תירצו כל האחרונים (לבוש סי' תקפט ס"א, ישועות יעקב סי' תקפה סק"א, שפת אמת כט., אבני נזר או"ח ח"ב סי' תמב, שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' פה, חזו"א או"ח סי' כט סק"ד) לקושיות אלו, די"ל דבאמת כל המצוה היא השמיעה. ואפ"ה צריך לשמוע התקיעה ממי שהוא בר חיובא, אבל לא משום שצריך שיוציאוהו, אלא שצריך שיהיה לו תורת תקיעה של מצוה. שרק יוצא מצות שמיעה אי שמע תקיעה של מצוה, ואי התוקע ל"ה בר חיובא א"כ הוי כשומע קול בעלמא. דאף שהמצוה היא השמיעה מ"מ צריך שישמע קול שופר, וזה רק אי הוי תקיעה של מצוה, ולכן צריך שהתוקע יכוון לקיים מצוה וגם שיהיה בר חיובא.

אבל עדיין צ"ע מגמ' לקמן לגי, דאיתא התם "אמר ליה ר' זירא לשמעיה איכוון

יוצאין בסוכה אחד. וא"כ הרי גילה הקרא דגבי שופר יכול לעשות שליח כיון שרק ע"י שליחות כ"א יכול לצאת בשופר אחד.^[א] עכ"ד. ויל"ד מה כוונת גילוי הקרא. וי"ל שהפסוק מלמדנו שאינה נחשבת כלל מצוה שבגופו, שחיוב תקיעה אינו כמו שאר מצות שהוא חיוב על גוף האדם לעשותו, אלא הוא חיוב שיתקיים אצלו דין תקיעה, וממילא אי"ז נחשב מצוה שבגופו ומהני שליחות, ודו"ק.

והנה, הקשה היום תרועה על עצמו, דאיך אפשר לומר שהמצוה היא התקיעה, הרי הגמ' (כט.) אמרה דחצי עבד וחצי בן חורין אינו יכול לתקוע לעצמו דאית צד עבדות ומוציא צד ב"ח, ואפ"ה אחר יכול לתקוע בעבורו. ואי המצוה היא תקיעה ואחר מוציאו ע"י שליחות, א"כ נימא כל שהוא אינו יכול לעשות, שליח לא מצי משווי. ובאמת מזה הוכיח הישועות יעקב שהמצוה היא רק שמיעה ולא תקיעה.

אמנם לכאור' זה רק קשה לפי"ד היום תרועה. אבל לפי השאג"א שהוא מדין שומע כעונה, א"כ לכאור' לק"מ, דעל דין שומע כעונה לא נאמר כלל דין כל שהוא א"י לעשות שליח לא מצי משווי. וגם הוכיח

והנה, לפי הנ"ל שהמצוה היא התקיעה, יש לדון איך מהני תקיעת התוקע להוציא השומע. השאג"א נקט שהוא מדין שומע כעונה (שפשטות הוא דין חדש שאינו מדין שליחות) אבל היום תרועה נקט שהוא מדין שליחות, שמהני תקיעת התוקע כאילו השומע עצמו תקע.

ויש להקשות על הצד שהוא מדין שומע כעונה, שהרי רק שייך שומע כעונה על דיבור, אבל איך שייך לומר דין שומע כעונה כאן, שהרי החיוב הוא לעשות מעשה תקיעה ולא דיבור, ועל מעשים לא שייך דין שומע כעונה. וכן הקשה בהר צבי. וצ"ל שבאמת מצות תקיעה אינה לעשות מעשה תקיעה, אלא היא חיוב השמעת קול שדינו כדיבור, ומעשה התקיעה הוא האופן שהוא משמיע קול. וממילא כמו שעל דיבור שייך שומע כעונה, ה"ה על השמעת קול של תקיעה.^[א]

אבל על הצד שליחות הקשה היום תרועה, דאיך שייך שליחות על תקיעה, הרי היא מצוה שבגופו דלא שייך בה שליחות, וכמו לולב ותפילין דלא שייך בהו שליחות (וכמש"כ התוס' רי"ד קידושין מב.). ותי' דהרי בקרא כתיב יום תרועה יהיה לכם, ומשמע מזה שכל ישראל יוצאין בשופר אחד, וכמו דדרשינן (סוכה כז:) שכל ישראל

[א] וראיתי שכן תי' הגה"צ ר' דן סג"ל שליט"א בקונטרס התקיעות (ס' ו' עמ' ג').

[ב] ודרשה זו הביא ג"כ הלבוש (ס' תקפה ס"ב), שכתב "דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה, שילפינן בגמ' מקרא שכל ישראל יוצאין בתקיעה אחת, וזה א"א אלא בשמיעה." עי' הר צבי מה שהגיה בדבריו. אמנם חלוק הוא מהיום תרועה, דלהיום תרועה הפסוק מגלה דמהני שליחות אף על התקיעה, ולהלבוש הפסוק מגלה שהמצוה היא רק שמיעה.

שניהם הוי חלקים של המצוה אפ"ה תיקנו לברך על השמיעה כיון שזה עיקר התכלית.^[ג]

השאג"א דעל שומע כעונה ל"א כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ע"ש.

דברי שו"ת הרמב"ם דס"ל שהמצוה היא רק שמיעה

אמנם כל הדברים הנ"ל נסתרו מדברי השו"ת הרמב"ם. דהנה בשו"ת הרמב"ם (סי' נא במהדורת פאר הדור) נשאל "מהו החילוק בין לשמוע קול שופר ובין על תקיעת שופר". והשיב "החילוק גדול ביניהם, כי המצוה המיוחדת אינה התקיעה, אלא בשמיעה סגי, דאם היתה המצוה התקיעה, היה צריך כאו"א לתקוע לעצמו, כמו שחייב כ"א בלולב וסוכה, וא"כ ודאי השומע שלא תקע לא יצא ידי חובתו, וכן התוקע שלא שמע לא יצא ידי חובתו, וכן התוקע שלא שמע יצא ידי חובתו אפי' סתם אזניו, בשביל שתקע, ואין הדין כך, כי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכמו שהסוכה המצוה היא הישיבה ולא העשייה, ובלולב הנטילה ולא באוגדן, כך זו שהמצוה היא השמיעה, וכשהוא תוקע אני יוצא ידי חובתי במה שאני שומע, ולכן צריך לברך לשמוע קול שופר, כמו שמברכין לישיב בסוכה ולא לעשות סוכה." ותשובה זו מובאת בסגנון אחר בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' ח').

הרי שכתב הרמב"ם להדיא שהמצוה היא דוקא השמיעה ולא התקיעה. והוכיח כן משום דאי המצוה יהיה התקיעה לא יוכל

אמנם גם אם הוא מדין שליחות תי' ההר צבי, דהנה צ"ב למה יש חסרון של אתי צד עבדות ומוציא צד ב"ח, הרי בכל מצות ל"א שחצי עבד חצי ב"ח א"י להוציא את עצמו, אלא אמרי' שכל צד מוציא את עצמו. אלא הביאור הוא, דאף שבמעשה תקיעה יוצא לגמרי, אבל בהשמיעה יש חסרון ששומע קול מעורב עם קול של צד עבדות, וזה לא מהני (וכן ביאר האבני נזר שם). ולכן, זה רק חסרון בהשמיעה אבל בתקיעה שפיר יכול לצאת את עצמו. וממילא, אם אחר תוקע בעבורו שפיר יוצא התקיעה מדין שליחות כיון שמצד התקיעה יכול הוא להוציא את עצמו, ובשמיעה א"צ שליחות.

ועדיין מוטל עלינו לבאר לפי הני אחרונים דס"ל שהמצוה היא השמיעה והתקיעה ביחד, א"כ למה כתב הרמב"ם שמברך על השמיעה ולא על התקיעה, הרי שניהם חלקים שוין של המצוה. וי"ל ע"פ דברי הריטב"א (לד). שכתב "דהכא שמיעת השופר היא עיקר המצוה, וכוונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה וגם שיכוון לרצות למדת הדין ביום זה ולפיכך תיקנו הנוסח בשמיעה." הרי שביאר לנו הריטב"א שעיקר התכלית הוא השמיעה. ולכן י"ל דאפ"ת

[ג] והנה ממה שהביא הריטב"א סברא זו אין להוכיח דס"ל שיש ב' חלקים להמצוה, ד"ל דס"ל שהמצוה היא רק שמיעה, וכוונתו להוכיח שהמצוה היא השמיעה מסברא זו. אמנם יש להוכיח מדבריו שכתב "דהכא שמיעת השופר היא עיקר המצוה," ומשמע שהתקיעה היא ג"כ חלק מהמצוה.

שנחלקו למה שופר גזול כשר, לר"י מדרשה של יום תרועה יהיה לכם, ולר"א משום שבקולו הוא יוצא. וי"ל שנחלקו בזה, ר"י ס"ל המצוה היא התקיעה, ולכן יוצא הוא בעצם השופר, ולכן הו"ל להיות בו חסרון של מה"ב, אבל לר"א המצוה היא רק השמיעה ולא התקיעה כלל, ולכן כל הקיום הוא ע"י קול ואין בקול דין גזול. והרמב"ם הביא טעמו של ר"א, אבל הראב"ד הביא טעמו של ר"י. עכ"פ ברמב"ם רואין דס"ל שהמצוה היא רק שמיעה ולכן אין בו דין גזול. וכן הוכיח היום תרועה שם. והראב"ד לכאור' ס"ל שהמצוה היא התקיעה.

לצאת ע"י תקיעת אחר. ומוכח שהרמב"ם ס"ל דלא שייך שליחות משום דהוי מצוה שבגופו, וזה כוונתו במה שדימה לסוכה ולולב דכמו דהתם הויא מצוה שבגופו ולא מהני שליחות, כן כאן הויא מצוה שבגופו. וגם מבואר דס"ל לא יועיל שומע כעונה, והטעם י"ל שהוא משום דס"ל החיוב הוא מעשה תקיעה ולא השמעת קול, ולכן לא שייך בו שומע כעונה. [או י"ל דס"ל על השמעת קול ל"א שומע כעונה דל"ה כדיבור, ודו"ק.]

דברי הרמב"ם גבי שופר הגזול

ועוד יש להוכיח ששיטת הרמב"ם היא שהמצוה היא רק שמיעה ולא תקיעה. שהרי כתב הרמב"ם (הל' שופר פ"א ה"ג), "שופר הגזול תקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזול." הרי שביאר דאין בשופר דין מצוה הבאה בעבירה משום שהמצוה היא הקול. והשיג עליו הראב"ד: "א"א ואפי' יהיה בו דין גזול יום תרועה יהיה לכם מ"מ הכי איתא בירושלמי."

אמנם לכאור' יש לדחות, דכל ראייה זו היא לפי דעת היום תרועה, דהא דיוצא ע"י תקיעת אחר הוא מדין שליחות, וממילא אי המצוה היתה תקיעה היה שייך מצוה הבאה בעבירה גם בהשומע, דכיון שמעשה זה נעשה בעבירה, א"כ חל בתורת מעשה עבירה ואינו יכול להיות גם מעשה מצוה, וכלשון הירושלמי (חלה פ"א ה"ה) "אין עבירה מצוה". וממילא, ע"י שליחות מעשה זו מיוחס אליו, והוי מעשה עבירה שאינו יכול להיות מצוה. אבל לפי"ד השאג"א שהוא מדין שומע כעונה, א"כ י"ל דדין שומע כעונה אינו שיש לו אותו מעשה שעשה הראשון, אלא הוי כאילו השומע עשה מעשה זו בעצמו. ואה"נ אי שמע מהמתעסק או מחשו"ק לא יצא, דצורת הקול הוי קול שאינו של מצוה, ולכן לא יועיל דין שומע כעונה. אבל במצוה הבאה בעבירה אינו דין בצורת הקול אלא בקיום המצוה, שאין

יש להוכיח ששיטת הרמב"ם היא שהמצוה היא רק שמיעה ולא תקיעה. שהרי כתב הרמב"ם (הל' שופר פ"א ה"ג), "שופר הגזול תקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזול." הרי שביאר דאין בשופר דין מצוה הבאה בעבירה משום שהמצוה היא הקול. והשיג עליו הראב"ד: "א"א ואפי' יהיה בו דין גזול יום תרועה יהיה לכם מ"מ הכי איתא בירושלמי."

ומקור דברי שניהם הוא מדברי הירושלמי (סוכה פ"ג ה"א): "מה בין שופר ומה בין לולב (דבלולב פסול גזול ובשופר כשר גזול), א"ר יוסה בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם לא משל איסור הנייה ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מ"מ, א"ר אלעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא." הרי

ולכן אין בו משום מצוה הבאה בעבירה כיון שאין המצוה ע"י עשיית מעשה לחפצא. ולכן גם אם המצוה היא התקיעה עצמה אפ"ה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה כיון שבעשיית המצוה עצמה אין בה משום גזל. וראיתי שכע"ז תי' הגר"י צדקה ז"ל בספר קול יהודה (שיעור ז').

דברי הגר"ח בביאור למה צריך כוונת התוקע להוציא

עכ"פ מבואר מדברי שו"ת הרמב"ם דס"ל שהמצוה היא רק השמיעה ולא התקיעה. וא"כ הדק"ל דברי הגמ' שאמר ר"ז איכותן ותקע לי, למה צריך כוונה להוציא. וביאר הגר"ח (גר"ח עה"ש ר"ה) בב' אופנים: "א' דאף דקיום המצוה היא השמיעה, מ"מ מעשה המצוה היא התקיעה ולפיכך בעינן כוונת שומע ומשמיע, מפני שהתקיעה היא גם חלק מן המצוה כמו השמיעה." הרי שביאר הגר"ח שהתקיעה היא המעשה מצוה והשמיעה היא קיום המצוה.^[ד]

אמנם צ"ע, שהרי הרמב"ם כתב שאא"ל שהתקיעה היא המצוה משום דלא שייך בו שליחות. וא"כ לפי הגר"ח עדיין צריך שליחות על מעשה התקיעה, ואיך שייך זה הרי הוא מצוה שבגופו. וצ"ל בא' מב' אופנים: א' דס"ל להגר"ח דהחסרון של שליחות למצוה שבגופו הוא רק על קיום מצוה ולא על מעשה מצוה, וזה צ"ע רב. ב'

העושה יכול לקיים מצוה בזה כיון שיש לו כבר דין עבירה, אבל העבירה אינו משנה החפצא של הקול אלא הוא דין פסול לגבי התוקע עצמו. וממילא אה"נ התוקע עשה מעשה עבירה, אבל מעשה של השומע אינו נחשב מעשה עבירה כיון שהוא לא גזל השופר. וממילא א"ש דאף אם יש מצוה בהתקיעה אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה, כיון שהשומע יוצא מדין שומע כעונה.

אמנם זה רק א"ש לפי"ד המהרי"ק (חידושי ופירושי המהרי"ק על הרמב"ם), שמשמע מדבריו שלמד דרך השומע קיים המצוה בשופר הגזול, שכתב "כי השומע איננו נוגע בשופר ואינו מגביהו אלא ששומע הקול, אבל התוקע מגביהו ונוגע בו." אבל המגיד משנה שם למד שגם התוקע יצא, וא"כ לכאור' אא"ל כהנ"ל, דלגבי התוקע בודאי מצוה הבאה בעבירה היא.

אבל יישב לי מר דודי הגר"ר יוסף צרור שליט"א באופ"א. שהרי אפ"ת יש מצוה במעשה התקיעה, מ"מ גם התוקע בעצמו בעצם מעשה התקיעה שלו, אין בו משום מצוה הבאה בעבירה. שהרי בעבור מעשה התקיעה א"צ להגביה השופר, ויכול לצאת בו גם אם הוא מונח בקרקע ויתקע בתוכו. ולכן, אין המצוה בעשיית מעשה להחפצא של השופר, אלא השמעת קול ע"י החפצא,

[ד] ובספר משאת לוי (מהגר"י רודרמאן, עמ' קז) הביא תי' זה מהגר"ח, והוסיף שהגר"י סלנטר היה מכריז שיכוונו בשמיעה וגם במעשה התקיעה לצאת ידי המצוה, דאין התקיעה רק היכ"ת דשמיעה, אלא חלק מהמצוה ויוצאים התקיעה מדין שליחות. ע"ש מש"כ לבאר דבריו.

הנ"ל למה אין חסרון של שליחות במצוה שבגופו.

והנה לפי"ד הגר"ח יש לדון מה יהיה הדין בברכה. דהנה, לפי מהלך א' שהתקיעה היא מעשה המצוה, א"כ לפי דבריו מבואר שמברכים על קיום מצוה ולא על מעשה מצוה. שהרי התקיעה היא המעשה מצוה ואפ"ה מברכין על השמיעה. ואי"ז מתאים למה שאמרו רבותינו בית בריסק במקו"א: שהרי שמעתי ממור"ר הגרי"מ פלאצקער שליט"א בשם הגרי"ד זצ"ל, שמברכין על מעשה מצוה ולא על קיום מצוה, והוכיח כן מהא דהמוהל מברך שהוא שליח האב אף שהאב יש לו הקיום מצוה, משום שהמוהל עושה מעשה המצוה. וכן מובא בשם הגרי"ד בגבורת יצחק (פורים סי' מא), ע"ש. וכ"כ הגרי"ז בחידושי הגר"ח והגרי"ז (מכתבי הגרא"מ גינזבורג, עמ' קד). וא"כ לפי דבריהם היה לנו לברך על התקיעה.

אבל לפי מהלך השני א"ש, שאף שפעולת המצוה היא התקיעה, מ"מ עצם מעשה המצוה היא השמיעה ולכן מברכים על השמיעה.

ולר"ת שמברכין על התקיעה י"ל בג' אופנים: א' דס"ל שכל המצוה היא רק התקיעה ולא שמיעה כלל. ב'- ס"ל שיש ב' חלקים שוין להמצוה, תקיעה ושמיעה, ותיקנו הברכה על המעשה תקיעה. ג'- דס"ל כהגר"ח שמעשה המצוה היא התקיעה וקיום

דס"ל להגר"ח דא"צ שליחות כלל על מעשה מצוה, ואי הראשון עשה מעשה מצוה א"צ שמעשה המצוה יתייחס להשומע, אלא אם יש להשומע כוונה להוציא הרי יש כאן שליחות על עצם קיום המצוה, וזה מהני גם אם אין המעשה מצוה מיוחדת להמשלח. אמנם סברא זו צ"ע הרבה, דבשלמא במעשה מצוה שייך שליחות שהמעשה יתייחס להמשלח. אבל בקיום מצוה צ"ע מה ענין שליחות יש. ועוצ"ע שהרי הקיום מצוה הוא שמיעה ולזה א"צ שליחות שהרי שומע מעצמו, ורק צריך שליחות להתקיעה, וזה הוי המעשה מצוה, וצ"ע.

ועוד תי' הגר"ח: "ב' דבלא כוונת המשמיע אז מעשה התקיעה אינו חל לגביה, וליכא כאן מעשה מצוה כלל, והוי השומע בכלל מתעסק, דאינו עושה כלום." ודבר זה צ"ע מה הפירוש שלא חל לגביה.

ועי' זכרון שמואל (סי' יח אות ב'), וירח למועדים (סי' טו אות יא) שביארו, דשמיעה אינה נחשבת מעשה אלא מידי דממילא,^[1] ולכן אם ירצה לצאת רק ע"י שמיעתו לבד לא יועיל. וכמו מתעסק שהוא חסרון בהתורת עשייה, כמו"כ כאן הוי חסרון בעשייתו אם לא עשה מעשה אלא שמיעה לבד, ואינו מועיל להיות נחשב עושה במצות שופר. ולכן צריך לשליחות על התקיעה, שע"ז נחשב שהוא עשה הפעולה שממנו יצא השמיעה, וממילא שמיעתו ל"ה דבר דממילא. עכ"ד. אמנם עדיין צ"ע קושיא

[1] והביאו ש"כ הרא"ש בנדרים (עב: ד"ה והא).

בענין מצות שמיעה ותקיעה בשופר

הבה"ח דוד מזרחי נ"י

אמנם כבר הקשינו על הגר"ח שהרי פשטות ברכה היא על מעשה מצוה, ועוד שהרי א"כ למה שייך שליחות. ואין לומר כמהלך שני של הגר"ח, שהרי אי התקיעה היא רק היכ"ת שהשמיעה תתייחס אליו א"כ בודאי לא שייך לברך ע"ז, ולא יועיל אפי' בתורת בדיעבד כיון שאינו חלק מהמצוה כלל. ורק היה שייך לומר תי' הנ"ל לפי מהלך ראשון כיון שהתקיעה היא עכ"פ חלק מן המצוה.

ולכאן צ"ל שהב"ח והמג"א לא קאי בשיטת הרמב"ם כלל, וס"ל שיש ב' חלקים שוין להמצוה דהיינו תקיעה ושמיעה, וכמו שנקטו האחרונים למעלה. וחז"ל תיקנו הברכה על השמיעה כיון שזו העיקר, וכמש"כ הריטב"א הנ"ל. ולכן אף שתיקנו הברכה על השמיעה משום שזו העיקר, אפ"ה אם בירך על התקיעה ג"כ יצא כיון שזו ג"כ חלק מהמצוה. אבל להרמב"ם שהתקיעה אינה אלא כדי שתתייחס השמיעה אליו (לפי"ד הגר"ח במהלך שני), א"כ לכאן אי בירך על התקיעה לא יצא.

המצוה היא השמיעה, ומברכים על מעשה המצוה. ולפי מהלך ב' וג' א"כ מיושבת קושיית הרא"ש מתוקע לתוך הבור שלא יצא, שהרי גם ר"ת מסכים שחלק מהמצוה היא השמיעה רק דס"ל שתיקנו הברכה על חלק התקיעה.

דברי האחרונים שאם בירך על התקיעה יצא בדיעבד

אמנם עדיין עלינו ליישב, שהרי כתבו האחרונים (ב"ח ריש סי' תקפה, מג"א שם סק"ב), שאף שלהלכה יש לברך לשמוע קול שופר, אפ"ה אם בירך לתקוע שופר יצא. וצ"ב למה מהני, הרי הא דמברכין לשמוע הוא משום דסבירא לן שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וא"כ למה אם בירך על התקיעה יצא הרי לא בירך על מצות שופר כלל. וכן באמת הקשה הפר"ח שם (סק"ב), וחלק עליהם. וביאר הירח למועדים שם (אות טו) דעפ"ד הגר"ח במהלך ראשון א"ש, דאה"נ עיקר המצוה היא השמיעה, אבל עכ"פ התקיעה היא חלק מהמצוה ולכן יכולין לברך עליה כיון שהיא עכ"פ המעשה מצוה.



בענין חובת התשובה על עבירות שעבר בקטנותו

הרב שאול סימן טוב

מור"ץ ועורך ספרי 'תורת חכם ברוך', ליקווד



דלא ליספו ליה בידים כדי שלא להרגילו בעבירות וכשיגדל יבקש לימודו, ושכן מוכח ברא"ש בפרק החובל (סי' ט) שכתב דקטן שהזיק פטור מפילו לכשיהיה גדול ומשום דלאו בר עונשין הוא, וילפינן התם מי שאינו במשפטים אינו במצות וחוקים.

וכן יש להביא עוד כהנה וכהנה מדוכתין סגיאין בתלמודין דקטן לאו בר עונשין הוא, כדאיתא בכתובות (מ:): דקטנה לאו בת עונשין היא, וכן בסנהדרין (סח:): דלא אשכחן בשום דוכתי דענש הכתוב לקטן, וכן בנדה (מד:): בת שלש שנים ויום אחד ובא עליה אחד מכל העריות שבתורה מומתין עליה והיא פטורה, וכעין זה בהמשך שם (מה:): לגבי קטן, וכן הוא בסנהדרין (נה:), ועוד. וכן בתמורה (ג:): לענין כל שאינו בבל ימיר, וכן בקידושין (סג סוף ע"ב) וברש"י שם (ד"ה אבל לא למכות), דקטן קודם שהביא שתי שערות אינו נענש על שום עבירה, ועיין עוד רמב"ם הלכות אישות (פ"ב הכ"ג), ואיסורי ביאה (פ"א הי"ג), ועיין עוד שם (פ"ג הי"ז) והשגת הראב"ד שם ובפ"ט משגגות (ה"ב) וראב"ד שם ונושאי כלים. וכן ברש"י עירובין (ל:): ד"ה שמעריבין לגדול.

לקראת הימים הנוראים, ימי תשובה וחיפוש המעשים, עמדתי ואתבונן בחובת התשובה על עבירות שעבר אדם בקטנותו, אי בעי סליחה וכפרה או שניתנו להעלמה כיון שנעשו בבלי דעה, ואם יש חילוק בין עבירות שעבר קודם שהגיע לעשרים שנה דלאו בר עונשים הוא לשמים, או דלא שנא כיון דמצווה ועומד הוא.

דעת תרומת הדשן וסיעתו דלא בעי תשובה וכפרה

הנה ענין זה שורשו פתוח בהגהות הרמ"א סי' שמג בשם פסקי מהרא"י (סי' סב) ז"ל: 'וקטן שהכה את אביו או עבר שאר עבירות בקטנותו, אף על פי שאין צריך תשובה כשיגדל, מכל מקום טוב לו שיקבל על עצמו איזה דבר לתשובה ולכפרה אף על פי שעבר קודם שנעשה בר עונשים'. ובתרומת הדשן שם ביאר דאין צריך כפרה לפי שקטן אינו בר עונשין ואפילו שעה אחת קודם שהביא שתי שערות כדמוכח ביבמות (לג:), וכן מוכח מהא דאמרין בהמשך שם (קיד:): דקטן שאוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, ואפילו בקטן שהגיע לחינוך^[א] כדמוכח שם על פי תוספות שאנץ בפרק בתרא דיומא (פב. ד"ה בן שמונה), ולא אסר הכתוב אלא

[א] אין זה מוסכם לפי תוספות בשבת קכא.

אם צריך לקבל עליו תשובה מחמת התקלה

ולכן טוב הוא שיכניע את לבו ויתודה על מה שעשה בקטנותו כדי שלא יבקש יצרו את לימודו, עכת"ד.

אמנם אף שאין הקטן מוזהר על המצוות ולא בר עונשין הוא, מכל מקום מסיק מהרא"י בשם הגהות אשרי בבא קמא שם (בשם אור זרוע) שאם הזיק חייב לשלם, וכן נמי דייקי תלמודא בכמה דוכתי דסימן רע הוא לקטן שנעשו מכשולות תחת ידו, ולכן נראה שטוב שיקבל איזה כפרה.

ומעין דוגמא לדבריו איתא בשבת (קנו:): לגבי רבי נחמן בר יצחק דאמר ליה אימיה כסי רישין כי הכי דליהוי עלך אימתא דשמיא, כי היה בו טבע של גנב ורצתה להכניע את יצרו הרע הטבוע בו. ועיין בספר חסידים שם שהביא ראה ממה שמצינו בשבת (נו:): שאף שאמרו כל האומר יאשיהו חטא אינו אלא טועה, מכל מקום החזיר כל הממון שחייב אחרים בדין שדן מבין שמונה עד שמונה עשרה.

וכעין זה כתב הב"ח בסוף הסימן שם: 'גם בעבירות שבין אדם למקום אין עליו עונש לאחר שהגדיל אלא שאני קורא עליו (משלי יט, ב) 'גם בלא דעת נפש לא טוב', דאף על פי דקטן שעבר עבירה בלא דעת, היא לא טוב לנפש, כי המשיך עליה טומאה מצד הרע, על כן טוב לו כשיגדל לשוב בתשובה מעצמו על כל מה שעבר הן בדברים שבינו ובין המקום הן בדברים שבינו ובין חבריו'.

וכן מבואר בביאור הגר"א שם (סק"ט וסק"י) שאין צריך תשובה מדאינו מחויב להפרישו, אך מכל מקום טוב לו שיקבל איזה דבר לתשובה כמו שמצינו בשבת שם. וכן הביא מהא דבבא קמא (צח:): דכפייה רפרם לרב אשי ששרף שטר חברו בקטנותו לשלם דמי שטרא מעליא, הרי שהכריחו לשלם על מה שעשה בקטנותו.^[ב]

וכן כתב בשו"ת רדב"ז (סי' ב' אלפים שיד) דקטן פטור מן הדין, ומה שכתב בה"ג (צ"ל בהג"א) לא הסכימו עמו שאר הפוסקים, ומכל מקום משמע דאפילו בה"ג (צ"ל בהג"א כנ"ל) לא אמרה אלא בנוקי ממון שלא יהא חברו נפסד, אבל בעבירות שבין אדם למקום מודה הוא שאינו צריך תשובה, דאין מעשה קטן כלום. אלא דשם מביא בשם ספר חסידים (סי' תרצב) שצריך להתוודות כשיגדיל על מה שעשה בקטנותו, ויהיב טעמא למלתייה, משום דסימן הוא לקטן שעושה עבירות שהשטן מרקד בין קרניו,

וכן הביא מהא דאיתא בסנהדרין (נה:): בת ג' שנים ויום אחד אם בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה, מומתין על ידה והיא פטורה, וכיון דמזידה היא תקלה נמי איכא, ורחמנא הוא דחס עליה, הרי דגם קטן העובר עבירה יש בו תקלה.

[ב] אך עיקר ענין זה שנוי במחלוקת, ועיין מה שכתבו בזה הב"ח וט"ז ומאמר מרדכי ופתח הדביר, ועוד, וראה חו"מ סי' שמט סעיף ג, והגה"ה על הראש פרק החובל סי' ט ובפלפולא חריפתא שם, ואכ"מ.

אגרות משה (יורה דעה חלק ב סי' י) בדעת הרמב"ם, עיין שם.

וכן נראה פשוט ממאי דאיתא בבבא קמא (מ.) דלמאן דאמר כופרא כפרה, יתמי לאו בני כפרה נינהו, וכתב הרמב"ם (פ"י מהלכות נזקי ממון ה"ו) דאין האפוטרופין משלמין את הכופר, שהכופר כפרה הוא, והקטנים או החרשים והשוטים אינן בני חיוב כדי שיהיו צריכין כפרה, עכ"ל.

ובכן כתב הרב פתח הדביר דבהכרח כונת הרדב"ז דדוקא בההוא עניינא דבא על שפחה חרופה בעי כפרה משום דאיכא היקישא וכל היכא דאיכא היקישא לחומרא מקשינן ולא לקולא.

בגדר התקלה ואם שייך בקטן איסור לאו מן התורה

חנה בעיקר גדר התקלה עיין בשו"ת רבי עקיבא איגר תניינא (סי' קלד) דמה שאמרו שהתורה חסה על הקטן, רצונם לומר, דהתורה חסה עליו ולא רמי עליו מצות חיובים כלל, והא דאמרינן תקלה איכא, היינו דמכל מקום כיון דעושה בשאט נפשו ענין שבגדלותו יהיה עבירה, מקרי תקלה. והדבר צריך ביאור ותלמוד.

וכן נראה מלשון רש"י בחולין (קיד: ד"ה הרי הוא) דקטן לאו בר עבירה הוא, שכן כתב לענין איסור אכילת בשר בחלב בזה"ל: 'בין שבא בעבירה ובין שלא בא בעבירה כגון על ידי קטן' וכו'. וכן אומרים בסליחות:

וראה עוד יומא (פב:) בההיא עוברת שהריחה מאכל ביום הכפורים ולא קבל העובר את הלחש, קרי עליה רבי חנינא 'זורו רשעים מרחם' (תהלים נח, ד) ונפק מיניה שבתאי אצר פירי. אך אפשר דשם הכונה על דרך שכתב הרדב"ז דיש בו טבע רע ולא שנחשב רשע מרחם, וצ"ע.

סתירה בדברי הרדב"ז מדין קטן הבא על שפחה חרופה

אך עיקר דברי הרדב"ז צריך עיון ממה שכתב הוא עצמו בחלק ו (סי' ב אלפים צד) בדעת הרמב"ם (פ"ג מהלכות איסורי ביאה הי"ז) דקטן בן תשע שנים ויום אחד מביא קרבן על בעילת שפחה חרופה, והשיג עליו הראב"ד משום דלא מצינו קטן בר עונשים, וקרבן זה מן העונשים הוא, וכתב הרדב"ז בזה"ל: 'דעת רבינו שאין הקרבנות לעונש אלא לכפרה וקטן נמי כפרה בעי, וכל היכא דאיכא היקישא לחומרא מקשינן ולא לקולא, הילכך כי היכי דאיהי דגדולה חייבת מלקות אף הבא עליה חייב קרבן אף על גב דקטן הוא'. וכתב עליו הרב פתח הדביר (סי' שמג ס"ק יא) 'ולפי זה תורה יוצאה דקטן חייב בקרבן מדינא כשיגדיל לכפרה על בעילת איסור שבעל בקטנותו, וזה נראה היפך תשובת מהרא"י ז"ל שפטרו מתשובה וכפרה על עבירה שעשה בעודו קטן... ותו קשה טובא מדידה אדידיה' וכו'.

ועיין שם שכתב להוכיח דאף הרמב"ם מודה דבעלמא אין קטן בר עונשים וכפרה ורק היכא דגלי קרא, וכן כתב בפשיטות בשו"ת

בענין חובת התשובה על עבירות שעבר בקטנותו

הרב שאול סימן טוב

וראה בשו"ת נודע ביהודה תניינא (אורח חיים סי' א) שהקשה מאי שנא דלענין תפילין קטן לא מקרי בר קשירה ולענין זביחה מקרי בר זביחה, דכיון דאף דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, מכל מקום אביו מחויב מטעם חינוך, לכן מקרי בר זביחה, וממילא הוא הדין תפילין מקרי בר קשירה בשהגיע לחינוך. אך שוב דחאו, דשמא מה שאסור להאכילו בידים הוא איסור תורה ולכן מקרי בר זביחה, עיין שם שהאריך. (ובכתב סופר יבמות תמה עליו מדברי רש"י ביומא עח: ד"ה אינשי, דלמספי בידים הוי איסור תורה. ועיין שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סי' ט.) ובהגהות ברוך טעם שם הביא דברי הש"ך ופרי מגדים וסיעתם ביורה דעה שם כדי לחלק בין תפילין לשחיטה, דיש לומר דקטן מוזהר על הלאוין ולא על העשין. ועיין שו"ת כתב סופר (אורח חיים סי' א וסי' ט).

אכן כתב בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק א סי' ג) דקטן אף שאין עליו איסורים, אינו משום דאין הדבר איסור לגביה כמו לעכו"ם, דאם לקטן עד הגדלות הוא כלא ניתנה לו התורה איך יתחייב במצות כשיגדל בלא שום קבלת תורה ומצות עליו, אלא ודאי דכיון שהוא בן ישראל, בהכרח הוא בכלל קבלה זו, וממילא הוו האיסורים בשם איסורים גם לקטן, אלא שמדיני התורה הוא

'עשה למען תינקות של בית רבן שלא חטאו'.

אכן בודאי מדאורייתא קטנים פטורים מכל מצות עשה האמורות בתורה כמפורש בגמרא חגיגה (ב; ג.) ובעוד הרבה מקומות בש"ס, דחרש שוטה וקטן לאו בני מצות נינהו, אלא דנחלקו האחרונים אם הקטן מוזהר על הלאוין. ועיין להרב תבואות שור (סי' א ס"ק מט) שכתב להוכיח דקטן בר זביחה הוא משום דשייך בלאו דנבלה, ותו מדאמרינן בסנהדרין דקטן וקטנה מזידים לעבירה איסורא הוא. וכדבריו כתב הש"ך ביורה דעה שם (ס"ק כז) להשיג על מה שכתב הלבוש דקטן לאו בר זביחה הוא, שבודאי הקטן מצווה על השחיטה שהרי אסור לו לאכול בלא שחיטה, דהא אסור להאכילו בידים, ועל פי דבריו כתב לצדד הרב פרי מגדים בפתיחתו הכוללת (חלק ב אות ג) דקטן מוזהר על הלאוין, וכן בראש יוסף ברכות (מח:): נקט בפשיטות בדעת רש"י דקטן מוזהר בעצם על לאו דלא תסור, אלא שחכמים לא חייבוהו במצות רק הטילו על אביו לחנכו^[1], וכיו"ב כתבו בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סי' רסט), ובשו"ת מהר"ם בריסק חלק א (סי' קמב) דקטן מוזהר על לאו דלא תסור, ועיין עוד בפתיחה כוללת שם (סוף אות כט) בדעת הרמב"ם.

[ג] ובוה נדחה מה שכתב בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ב סי' ח) לדחוק בדעת הפרי מגדים בפתיחה הכוללת דקטן הוא בכלל קבלת האיסורים אבל לא לקיימם במעשה, כמבואר בהמשך הסמוך, שאם כן צריך עיון מדוע קטן מקרי מחויב בדבר בדברנן אילו חייבוהו במצות, הרי מעיקרא אין הם בכלל המצוות לקיימן למעשה, וצ"ע.

דאמר דחס רחמנא עליה מלענשו למה יניחוהו בתחלה לעבור עבירה, אבל למאן דאמר דלא עבר כלל.

ואכן מה שהביא ראייה מהא דיבמות, כבר קדמו הרב תרומת הדשן שכתב להוכיח משם דאפילו שעה אחת קודם שהביא שתי שערות לאו בר עונשין ואזהרה הוא. ומה שרצה לתלות בפלוגתא דקטן אוכל נבלות, גם זה אינו מוכרח לפי מה שכתב בתרומת הדשן שהוא מטעם אתי למסרך. אך לפי מה שכתב הרב תבואות שור והש"ך להוכיח משם דקטן מוזהר על השחיטה משמע שנקטו במושלם דאסור לספות איסור לקטן משום שמוזהר עליו. אך צריך עיון לדידהו אמאי אין אנו מצווים להפרישם. [ועיין שו"ת חתם סופר דהוקשה לו על התרומת הדשן דלמה לו לדרוש טעמא דקרא. ויש לעיין בגדר הדבר למאן דאמר דאין איסור ספיייה בידיים אלא בדבר שהגדול עצמו מוזהר בו, וכדעת הרב אמונת שמואל ומהר"ם שיק הובא בשו"ת בנין ציון (סי' קיח) על פי מה שאמרו בנזיר דרב הונא הניח לחובה אשתו להקיף את בניו הקטנים, ומשום דאשה אינה מוזהרת אהקפת הראש, וכן צדד הרב חקרי לב [אורח חיים סי' סח].]

ובעיקר הראייה מהא דיבמות, עיין בקהלות יעקב שם שכתב לדחות דיש לומר דאף על פי דקטנים בכלל אזהרת איסורין, מכל מקום כיון שאינם בדין עונשין שפיר יכול איסור השני לחול על הראשון, שהרי כתב הרב פרי מגדים בפתיחה כוללת לדיני פסח (סוף חלק

שעד שיתגדל מותר באיסורים, והוא כעין חמץ שאסור רק בפסח, ואיסורי מלאכה שאסורים רק בשבת. ולכן ניחא מה שמצינו דקטן אית ליה שכר במצות (לשיטתו שם סי' ח) מה שאין כן עכו"ם (עיין בבא קמא לח), דעכו"ם ליתנהו בכלל קבלת התורה.

ובזה כתב לפרש ענין התקלה בקטן, דהא מיהא איסורא קעביד כיון שהוא בכלל קבלת התורה, אלא שהתורה חסה להתירו באיסורים. ושם העיר מלשון רש"י בעירובין (ל.) דמשמע שעונש ואיסור תלויים זה בזה, וכיון שאינו בר עונשים גם אינו בר איסור, וניחא בפשיטות לשון 'חס עליה' שבסנהדרין, שכיון שחס עליו מלעונשו הוכרח גם שלא לאסור כלל עליו, דאם היה נאסר גם היה נענש. ואין ברור לי כעת אם הוא ראייה לסתור או שבא להחזיק את דבריו הנ"ל, ואתה תחזה. ועיין עוד קהלות יעקב יבמות (סי' לא).

ועיין בשו"ת משכנות יעקב (אבן העזר סי' מז) שהביא ראייה דקטן אינו מוזהר על הלאוין מהא דיבמות (לג.) בפלוגתא דאיסור בת אחת, וכגון זר ששימש בשבת ואייתי שתי שערות בשבת דהוי להו זרות ושבת בהדי הדדי, ע"כ, ואם איתא דקטן מוזהר על הלאוין, הרי נמצא דלאו דורות קדים, אלא דהוקשה לו מסוגיא דסנהדרין שם דמשמע דעל כל פנים איסורא קעביד דהא הבהמה נסקלת על ידו אלא דפטריה רחמנא מעונשים, ובכן כתב לתלותו במחלוקת דקטן אוכל נבלות אם מצווים להפרישו, דלמאן

שום חיוב, אבל באיסורי תורה יש חילוק, כי אלה שהם במעשה אבל אינם באכילה ובבעילה אין הקטן בן חיוב כלל ומטעם דלא אתי לכלל דעת והוא כמי שעושה שלא בכונה, אבל בלאו שאין בו מעשה, או שחייב עליו גם בלא כונה כמו בחלבים ועריות שחייב עליהם משום שנהנה, אזי גם הקטן מוזהר עליהם, שהרי גם הם מבני ישראל המה, אלא דרחמנא פטריה מעונש מטעם אונס.

ובזה מיושב מה שמצינו לענין זרות ושבת דהוי איסור בת אחת, כיון דהוי לאו שיש בו מעשה, וכן שאר הסוגיות מיושבות בזה, כמו שהארץ שם. ואין להקשות דאם כן מדוע בעינן ילפותא מדם ושרצים ונבילה דאסור לספות איסור לקטן מאחר ששייך איסורים אף בקטן, דתיפוק ליה משום לפני עור, דיש לומר דלא שייך לפני עור רק כשמכשיל את חברו, וכאן אינו מכשילו כיון דאנוס הוא ורחמנא פטריה.

ומה שמבואר בעירובין דמהני עירוב ביום הכפורים משום דחזי לקטן, היינו משום דקטן אינו מוזהר על מצות עינוי, כי לא שייך בו כפרה, דלכפרה צריכים דעת, וכמבואר בש"ס באכל חלב ונשתטה דהקרבן נדחה. ומטעם זה אף מותר להאכיל קטנים ביום הכפורים אף דאסור לספות להם איסור בידים, כיון שאינם מצווים במצות עינוי כלל.

אך בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק א סי' ג) כבר שדא נרגא בזה שכתב דאינו

השני) דהא דקיימא לן אין איסור חל על איסור היינו דוקא לענין עונשין, אבל לענין איסורא חל השני, עיין שם בנפקא מינה. אך בהמשך שם עשה מחלוקת בזה, עיין שם. אך הא מיהא שמענו דשייך גביה איסור בלא עונש, ועל דרך שכתב הרב אגרות משה שם.

אם קטן חייב בז' מצות בני נח

ראה בחלקת יואב (סי' א) שיצא לדון בדבר חדש, דיש לומר דקטן מוזהר על ז' מצות דבני נח, והוא על פי מה שכתב הרב חתם סופר (יורה דעה סי' קפד) דשיעור י"ג שנים לגדלות הוא מכלל שיעורין דהוה הלכה למשה מסיני, וכיון דבני נח לאו בכלל שיעורין על כן חייבים מזמן שבאים לכלל בר הבנה ודעת, ומאחר דניתנה תורה לישראל להתקדש ולא להקל כמו שפירש רש"י בסנהדרין (נט. ד"ה לזה ולזה), ולכן שפיר קאמר הש"ס דקטן הבא על הבהמה דאיכא תקלה כיון דאסור גם לבני נח. וכעין זה כתב הרב אור שמח (איסורי ביאה פ"ג ה"ב), ועיין שו"ת נאות יעקב שפירא (סי' טז אות יא) ושו"ת עין יצחק חלק א (אורח חיים סי' כג).

אך שוב הדר ביה על פי מה שפסק הרמ"א בסי' שמג על פי תרומת הדשן דקטן שהכה את אביו אין צריך תשובה לכשיגדל, וגם גוף דברי החתם סופר נתון לערעור ופקפוק, דיש לומר דגם בן נח לא אתי לכלל דעת עד שיהיה בן י"ג שנה, עיין שם, ואכ"מ.

ובסוף מסיק דיש ג' חילוקים בדבר, דלענין חיוב מצות עשה, הדבר פשוט דאין על קטן

איסורים, לפי הסברא הנ"ל אסור גם להכשילו, אבל לסברת הרב חלקת יואב אין ראייה, דאפשר דשפיר חשיב בכלל איסורים ומכל מקום רשאי להכשילו כיון דאינו בכלל עונשים. וראה באגרות משה שם שמוכיח מסוגיא דהתם דודאי קטן אינו בכלל איסורים.

אמנם באמת גם בלאו הכי קשה, דהא אמרינן בפרק כל כתיבי (שם קכא.) שקטן הבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה, דאסור לקטן לעשות על דעת אביו, ובהכרח מיירי באופן שאינו עובר איסור דאורייתא. ואכן עיין בתוספות שם דמוקמו לה באופן שאינו עושה עקירה והנחה, וכן כתבו עוד כמה ראשונים, ואם כן לכאורה אין משם ראייה לנידון דידן, כי האם אמרו והם אמרו כדי להנצל מאיסור שבת, וצ"ע. (וראה בהמשך אם קטן מוזהר באיסורים מדרבנן.)

מדוע אין אנו מצווים להפריש קטן מאיסורים למאן דאמר דהוי בכלל איסורים

לאחר כל הדברות, תמיהא מילתא טובא למאן דמפרש דקטן בכלל איסורין רק דפטריה רחמנא מעונשין, דאם כן מדוע באמת אין אנו מצווים להפרישו מאיסור, וכמו שהוכיח מזה התרומת הדשן דאכן אין הקטן בכלל איסורי תורה מאחר שאין אנו מצווים להפרישו. אכן ראה למהרש"ך בשו"ת בנין שלמה (יורה דעה סי' לג) שכתב להוכיח דקטן מצווה על כל המצות והאזהרות שבתורה כמו גדול ממש, רק דרחמנא פטריה מעונשים, ומה דאין אנו מצווים להפרישו,

עובר עליו בלפני עור, דהא אף באופן שאינו נענש והוי אונס גמור יש בו משום לפני עור, כמפורש ברש"י על הפסוק (במדבר ל, טז) 'ואם הפר יפר אותם אחרי שמעו' דהיינו לאחר שקיים לה 'ונשא עונה' שהוא נכנס תחתיה לעונשין אף שהיא לא ידעה שכבר קיים הנדר ואין כאן הפרה, וכן מפורש בחולין, דכותים חשידי אלפני עור כיון דמפרשים 'לא תתן מכשול' כפשוטו ולא על איסורים, ושם מיירי באופן דלא ידע העובר שהוא נבלה או טבל וחמץ, ואף על פי כן הוא בכלל לפני עור. ושם כתב בפשיטות דאפילו אם יאנוס את חברו לעבור איסור שיש בו פיקוח נפש, גם בכהאי גוונא איכא משום לפני עור, כיון שנעשה איסור על ידו, ומשום שיש בכלל לפני עור גם איסור בין אדם למקום, עיין שם באורך.

וראה בפרי מגדים משבצות זהב סי' שמג (סק"א) שנקט בפשיטות שהמאנס את חברו באיסור עובר בלפני עור. ועיין עוד בזה במנחת חינוך (מצוה רסג אות לו ובמצוה תקעב אות ה), ובשדי חמד (כללים מערכת הוי"ו כלל כו אות לה) ובמלא הרועים (קא"נ השני אות כז), ובשו"ת אש דת (אורח חיים סי' ח).

ונפקא מינה בזה אם יש להביא ראייה מהא דריש פרק מי שהחשיך (שבת קנג.), דאם ליכא עכו"ם מניח כיסו על הקטן, וצ"ע דהא מכשילו באיסור שבת, ואם איתא דקטן ליתא בכלל איסורים ועונשים אתי שפיר, דהא אינו מכשילו בכלום, אבל אם איתא בכלל

הבן, וכן כתבו במגילה (יט: ד"ה ורבי), ובחגיגה (ב. ד"ה איזהו), וכן כתבו בתוספות הרא"ש ברכות (מח.), ובתוספות ר"י שירליאון שם, וברבינו ירוחם (נתיב א חלק א). [אך עיין תוספות עירובין (צו: סוד"ה דלמא), וראש השנה (לג: סוד"ה הא), דמשמע איפכא, שכתבו דקטן מברך ברכת המזון לגדול אף על פי שהוא פטור.] ועיין פרי מגדים בפתיחה כוללת (חלק ג אות כח). וראה עוד במשמרת חיים חלק א (עניני שבת אות יג), ובשו"ת שבילי ציון חלק ב (סי' ז אות עג-עד, וראה עוד שם בסי' א בעניני דיני דרבנן). ועיין בקובץ שיעורים חלק ב (קונטרס דברי סופרים סי' א אות כא והלאה) שביאר שיש כח ביד חכמים לחייב את הקטנים מפני שכל מה שציוו חכמים אנו יודעים שהוא רצון ה', וכל באי עולם מצווים ועומדים לעשות רצונו ית' מתחילת ברייתם דכל פעל ה' למענהו, והניף ידו שנית בקצירת האומ"ר בקובץ הערות (סי' ח אות טו). ועיין בלחם משנה סוף הלכות מלכים (פ"י ה"ט) דמשמע שאפשר להזהיר גם בני נח מדרבנן, וממילא כל שכן קטן ישראל, וכן כתב בשו"ת דברי יציב חלק א (אורח חיים סי' נד), אך ראה במנחת חינוך (סוף מצוה כז) שתמה על סברת הלחם משנה. ואכן מבואר ברמב"ם הלכות נחלות (פ"ו ה"י) שאין העכו"ם מחויב לעמוד בתקנת חכמים. ועיין עוד בזה בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' רצה, ד"ה וכיון), ובשערי יושר (שער א פרק ז), ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי חלק ב (סי' יח, ד"ה ובאמת), ובחידושי רבי ראובן סוכה (סי' ב אות ג), ובשו"ת מנחת שלמה

יש לומר משום דכל עיקר טעם חיוב להפרישו הוא מדין ערבות כדאיתא בסוטה (לז: דכל ישראל ערבים זה לזה, אבל אקטנים לא מצינו ערבות, ומה שגדול מוציא קטן הוא משום מצות חינוך המוטל על האב (ולכאורה אם כן רק אביו מוציא, וכבר כתבנו בזה במק"א, ואכמ"ל). ובאמת היה לו להוכיח יותר דאין קטן בכלל ערבות כיון דדין ערבות ילפינן מהקללות דכתיב (ויקרא כו, לז) 'ושלש איש באחיו, איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה, וכדאיתא בשבועות (לט:), וכיון דקטנים לאו בכלל עונשים אינם בכלל ערבות.

וראה עוד בשו"ת חקרי לב (אורח חיים סי' מח דף פב ע"ג) שהביא ברייתא דסוטה שם דמנתה בערבות ת"ר אלף וג' אלפים וק"ן איש שכל אחד נעשה ערב על כל אחד, ומספר בני ישראל זה היה מבין כ' שנה ומעלה כדכתיב בפרשת במדבר, וקשה הרי מבין י"ג שנה ישנו בעונשים, אלא משמע דכיון שאינם בדין עונש שמים ליתנהו בכלל ערבות, ועיין מה שהאריך בזה הרב חייא רב"ה בשו"ת ציפחת בדבש (סי' ד). וממילא כל שכן קטן דאינו בכלל עונשים אינו גם בכלל ערבות, וגם אין בו משום לפני עור.

אם קטן מזהיר מדרבנן

כבר הארכנו במקום אחד במחלוקת הראשונים אם קטן מחויב במצות מדרבנן, ואציין בקצרה כי אמנם התוספות בברכות (מח: ד"ה עד שיאכל) חולקים על דעת רש"י שם, וסבירא להו שהחובה מוטלת על

נמי מיענשו, דההוא ינוקא דנוהו על שהיה מקשה לרבו ומביישו, והביאו בשו"ת חכם צבי (סי' נ) כדי להוכיח דגם בקטן שייך חרדת הדין, וציין שם לספר חסד לאברהם (מעין ה נהר ג) שיש דין אפילו לקטנים. [אך מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' טל) כתב שבלאו הכי איכא משום חרדת הדין בקטנים שמתים בקטנותם שעל הרוב הם נשמות מגולגלות ובאו לתקן נשמתם לסבול צער לידה ומיתה, והשתא ודאי איכא אימה וחרדת הדין דהני קטנים הם גדולים שכבר מתו בגודלם, והביא שכן ראה בספר בית לחם יהודה (סי' שסג)].

ועיין בספר חסידים (מקיצי נרדמים סי' ריז) דקטן חריף מענישים, וראיה משמואל שהיה חייב מיתה על שהורה הלכה לפני רבו, והובא בשו"ת בית דוד (סי' קו), עיין שם. וסמך לדבריו ממה שכתב רב ניסים גאון בהקדמת הש"ס, וז"ל: 'והאין יתכן לעונשן על דבר שלא נתחייבו בו ולא ניתן להם... כל המצוות שהן תלויות בסברה ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבין בהן מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדור דורים'. וידוע מה שכתב מהר"ו בשער הגלגולים (דף נב ע"א) שאמר לו האר"י ז"ל כי בהיותו קטן קילל פעם אחת את אמו, ולכן צוה אותו להתענות שלשה ימים רצופים לילה ויום ולכוין בהם כפי התיקון המובא שם.

וגדולה מזו כתב הרב נודע ביהודה תניינא (סי' קסד) דלא מסתבר שלא יהיה שום עונש

חלק ב (סי' נג, וסי' עט) שכתבו טעמים אחרים.

ולענין דינא, הנה כתב בשו"ת חקרי לב (אורח חיים סי' מז) דדעת רוב הפוסקים כרש"י, אך בשו"ת כתב סופר (אורח חיים סי' צט) כתב דרוב ככל הראשונים סבירא להו כתוספות, וצ"ע בדבריו, שהרי מהאמור למעלה מבואר יוצא שרובם ככולם תפסו כשיטת רש"י ודעימיה, והלא המה הסמ"ג, הרמב"ן, הרא"ש, הריטב"א, המאירי, הרב טוביה מווינא, המרדכי, ותרומת הדשן, וכן משמע דעת הטור בכמה דוכתי כמו שיבואר להלן, ואפשר שכן דעת הר"ן, ואף התוספות בעירובין וראש השנה משמע כדברי רש"י, ועיין מחצית השקל סי' רפב (סק"ו) שביאר כן בדעתם, וכבר העירו על הכתב סופר מדברי מקצת הראשונים הנ"ל בשו"ת יביע אומר חלק ג (אורח חיים סי' כח אות כז), ובשו"ת בצל החכמה חלק א (סי' לז אות ג), עיין שם. וכן כתב לדינא בפתח הדביר סי' ריט (סק"ו) על פי דברי החקרי לב שמבואר שהעיקר כדעת הרמב"ן דחייב חינוך ליתיה בבן כי אם על האב לבדו, ובזה כתב לתמוה על הרב מור וקציעה שם דמשמע מדבריו דקטנים חייבים, ואף הוא עצמו כתב בסי' רכה דקטן לאו בר חיובא הוא, עיין שם. וכן משמע דעת מרן כמו שהארכנו שם, ואכמ"ל.

עונשים לקטן ואם שייך בו חרדת הדין

הנה מדברי מהרא"י משמע דעונשים ואיסורים תלויים זה בזה. ואכן מצינו בזה (פרשת שלח דף קעב ע"ב), דלפעמים קטנים

שמים על האדם קודם עשרים שנה, ונמצא עולם הפקר וירצח את רעהו כשלא יהיו שם עדים, וינאף ויעשה כל תועבות השם, אלא הכונה שבעולם הזה אין הקב"ה עונשו בחייו קודם עשרים שנה, אבל אחר מיתתו כל מעשה אדם כל ימי חייו, משהגיע לכלל דעת אפילו לעונת הפעוטות כשכבר יודע שהיא עבירה, צריך לסבול כפי מעשיו (עיי"ש מה שכתב לתרץ ממהיא דשבת פט), אך הגביל הדבר רק לקטן שהגיע על כל פנים לכלל דעת, אבל קטן בן שנה שנתיים וכדומה, לא שייך בו שום עונש כלל.

וראה בריב"א על התורה (פרשת וישב) שהוקשה לו על מה שנענשו ער ועונן אף שהיו בני ח' כדאיתא בסדר עולם, ותרץ בשם ר"י החסיד דאין הדבר תלוי אלא בדעת ובמחשבה, כי יש פחות מ"ג שנה ערום בדעת לרעה או לטובה. וכעין זה איתא בהדר זקנים שם. וראה עוד ברא"ש על התורה שם ועוד. ועיין סוטה (מט), ודו"ק.

וכבר יצא לדון בזה מוהר"ר גרשון ממיץ בעל עבודת הגרשוני, הובאו דבריו בתשובת רבי דוד אופנהיים הנדפסת בסוף שו"ת חות יאיר (נדפס עתה גם בשו"ת נשאל דוד יורה דעה סי' כז, עיין שם דף קלד ע"ב), והובא גם בשו"ת חכם צבי (סי' מז), בדפחות מבן כ' ליכא חרדת הדין משום דליכא עונש שמים, וכן הסכים לדינא הרב כנסת יחזקאל (סי' מד), וכתב 'פסק הגאון מהר"ג, טב הורה בלי פקפק'.

אך ראה בשדי חמד (פאת השדה מערכת אבילות סי' ג ד"ה ומ"ש) שהביא את מה שכתב בפתחי תשובה יורה דעה סי' שסג (סק"ז) בשם הרבנים הנ"ל דבקטן ליכא משום חרדת הדין, ותמה עליו שנעלם מעין קדשו דברי הרב נודע ביהודה הנ"ל. והוסיף שם בשם הגאון נחמן חסיד אבדק"ק איסטפאניס שציין לו במכתב לעיין בבכור שור לסנהדרין (מז): שהעלה דבקטן ליכא חרדת הדין, והוסיף הרב הנ"ל וכתב דכפי הנראה הנודע ביהודה בסי' קסד לא ראה דבריו, שאם ראה היה מביאם, כי חביבים עליו דברי התבואות שור. וכתב עלה הרב שדי חמד, ולדעתי אף אם היה רואה דבריו לא היה מבטל דעתו מפני זה, כי הרואה דברי הרב בכור שור יראה שלא כתב שום הכרח לזה, ובמלתא דתלי בסברא יפה כח הרב נודע ביהודה לחלוק על שקדמוהו. אך שם הביא בשם שו"ת תפארת יוסף (ריש סי' לח) ומאיר נתיבים (סו"ס סז) דלא חיישו לחרדת הדין בקטן, וברם אף הרב מאיר נתיבים לא כתב כן אלא לגבי נפל, ואפשר שגם הרב נודע ביהודה מסכים לזה כי עדיין לא הגיע לכלל דעת, אלא שהחמיר אף בזה משום מה שכתבו המקובלים שיש גלגול נשמות. וכדבריו כתב גם מוהריט"ץ בחידושו לאיזהו נשך (דף יב ע"ד), הביאם הרב יד שאול ביורה דעה רסג (אות ג).

ובתשובת הרד"א שם יצא לדון כנגד המקילים מהא דאיתא בבבא בתרא (קנה). 'קטן מאימתי מוכר בנכסי אביו, רבא אמר רב נחמן בן י"ח שנה, ורב הונא בר חיננא אר"נ

הדין גדולה מניוול לפי שעה (ועיין בזה בשו"ת תפארת צבי סי' ס), ושם כתב להליץ בעד גיסו הרד"א, דמה שכתבו הפוסקים טעם דחרדת הדין, אין זה טעם כעיקר אלא סניף בעלמא ולכן לא ירד רבי עקיבא לאסור מהך טעמא, אבל לפי דעת מוה"ר גרשון שנקט טעם זה כעיקר, שפיר הקשה עליו מסוגיא דבבא בתרא. אלא שבכל זאת כתב לחלק דהתם שאני לפי שאינו מפנה המת אלא בודקו במקומו ולכן ליכא משום חרדת הדין, מה שאין כן בעובדא של הרב עבודת הגרשוני הוצרכן לפנות את המת.

אלא דצריך עיון מהא דאיתא במסכת שמחות (פ"ד הי"ב) 'מעשה בתינוק אחד שכתב נכסיו לאחרים... והיו בני משפחתו מערערים ואומרים יבדק, ובאו ושאלו לחכמים ואמרו, אל יבדק, מאחר שנסתם הגולל אין מזיון את המת ממקומו'. וראה עוד מה שכתבו לישב בספר כנסת יחזקאל שם, ובשו"ת יוסף אומץ (סי' טל). ועיין עוד בשו"ת שרידי אש חלק ב (סי' קכה אות ח).

אם יש ללמוד מהקהל דיש שכר ועונש לקטנים

והנה מה שכתבו הפוסקים דהעובר עבירה בקטנותו סימן רע לו, כעין הדבר הזה מצינו לאידך גיסא גם לענין מצוות, כדאמרינן בחגיגה (ג.), וכן הוא באדר"נ יח, ב) הקהל את העם וגו', וטף למה באין, כדי ליתן שכר למביאייהו, וצריך עיון מאי שכר איכא, הרי אין הקטנים מבינים כלום ואינם מקיימים בזה שום מצוה, אלא משמע שמועיל להרגילו לתורה ומצות כשיגדל אף שאינו מבין כלום.

בן עשרים שנה, מתיב רבי זירא מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת, ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתתו, ובאו ושאלו את רבי עקיבא מהו לבדוק, אמר ליה אי אתם רשאים לניוול... בשלמא למאן דאמר בן י"ח שנה היינו דקאמו ואמרו ליה מהו לבדוק, אלא אי אמרת מבן כ' כי בדקו ליה מאי הוי, והא תנן בן כ' שלא הביא ב' שערות יביא ראייה וכו', ע"כ, ויש להקשות אמאי לא מקשה הש"ס הכי: 'בשלמא למאן דאמר בן י"ח היינו דקאמר רבי עקיבא אי אתם רשאים לניוול, כי משום חרדת הדין ליכא בפחות מבן עשרים, אבל למאן דאמר בן עשרים, מאי איריא משום ניוול תיפוק ליה משום חרדת הדין, אלא על כרחך אין חילוק, ושניהם בסגנון אחד ובמחתא חדא מחתינהו. וסיים עליו: 'זהו נפלאתי בסבך הקרדומות קרדון לאכול מפריו ולשבוע מטובו לטעום מעץ עושה פרי להבין דברי אמ"ו ז"ל'.

ודבריו קשים להולמם, כי לדידיה מי ניחא, הרי לכולי עלמא אסור להעלות המת משום חרדת הדין, ולא נחלקו אלא אי שייך הך טעמא קודם עשרים, ולהרד"א גם קודם עשרים שייך הך טעמא, ואם כן למה אמר רבי עקיבא משום ניוול המת תיפוק ליה משום החרדה. וכבר כתב להשיב עליו בשו"ת חכם צבי (סי' מז) וביאר דרבי עקיבא עדיפא מינה נקט, דניוול גדול מחרדה, עיין שם. אך בשו"ת שבות יעקב חלק ב (סי' קג) דחה סברת החכם צבי כי דוקא בחיים אמרינן דבזיונא עדיפא ולא במתים דודאי חרדת

וראה באור החיים שם (פסוק יג): "בניהם אשר לא ידעו ישמעו" וגו', חלוקה זו כנגד הטף שהזכיר בפסוק הקהל, אמר הטעם הגם שלא הגיעו עדיין ללמוד אף על פי כן 'ישמעו' ולמדו ליראה את השם', פירוש לחנכם ליראה את ה', ולזה לא אמר כדרך שאמר בפסוק הקהל 'ילמדו ויראו' שהם שני דברים, אלא 'ולמדו ליראה', פירוש שבזה ילמדו יראת שמים, ואומרו כל הימים כי כשהקטנים מתחנכים מתחלתם ליראה יתסד בהם יראת ה' כל ימיהם. ורבותינו ז"ל אמרו (שם) וז"ל, והטף למה, ליתן שכר למביאייהם ע"כ, ואולי שנותנים טעם לקטני קטנים שאינם מבינים דבר שגם הם נכללים בכלל הטף שאמר הכתוב, ומה שנתן הכתוב טעם 'ישמעו ולמדו' הוא לבניהן אשר יתחילו הבן. הרי מדבריו משמע שאין תועלת בהבאת הקטני קטנים זולת לתת שכר למביאייהם. ועיין מנחת חינוך (מצוה תריב אות ד) שכל נולד שכלו לו חדשיו חייב במצוה זו, ואכמ"ל יותר.^[ד]

ואיתא במסכת סופרים (פרק יח ה"ו) 'ביום שהושיבו רבי אלעזר בן עזריה בישיבה, פתח ואמר: 'אתם נצבים היום כלכם, טפכם נשכים'... טף למה בא כדי ליתן שכר למביאייהן, מכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבא לבתי כנסיות כדי ליתן שכר למביאהן,

וכעין זה מצינו ברבי יהושע בן חנניא דקרו עליו 'אשרי יולדתו' (אבות ב, ח), ואמרו בירושלמי יבמות (פ"א ה"ו) שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית המדרש כדי שידבקו אזניו בדברי תורה, הרי שהמצות והעבירות עצמן משפיעות על הקטן אף שאינו עושה כלום, ומשמע אפילו קטני קטנים שאינם מבינים כלום, וכל שכן כשכבר יש להם הבנה קצת, שאז ודאי נמשכים אחר המעשים, וכדכתיב 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו'. ועיין משך חכמה שם.

וכתב הרמב"ן (דברים לא, יב): 'ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו - הם הטף, כי ישמעו וישאלו, והאבות ירגילום ויחנכו אותם, כי אין הטף הזה יונקי שדים, אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך, וזה טעם ולמדו ליראה - בעתיד, כי למעלה אמר ולמדו ויראו. אבל רבותינו אמרו, האנשים ללמוד והנשים לשמוע, והטף למה בא, ליתן שכר למביאייהם'. הרי פשיטא ליה דלפי דעת רבותינו ז"ל אפילו בקטני קטנים איירי, ומשמע דגם עליהם מקבל שכר על שילמדו לירא בעתיד, כי ידבק בהם טבע טוב. וכן מבואר במכילתא בא (פרשה טז) 'וכי טף זה יודע להבין בין טוב לרע?'

[ד] ועיין מהרש"א חגיגה שם. וכעין זה פירש הרב גור אריה שם (פסוק יב), דפשיטא ליה דמיירי בקטן שיש בו דעת דוקא, אך מכל מקום מקשה הגמרא טף למה באו, כי אף שהאב מצווה ללמד בנו תורה, הרי אין סברא שיהא מחויב ללמדו דוקא בחג הסוכות של שמיטה, כי הרי יכול ללמדו כל השנה, אלא באים כדי לתת שכר למביאייהם, שאף שאין מצוה בדידהו שיבואו דוקא בחג הסוכות, מכל מקום צוה להביאם כדי לתת שכר למביאייהם שהם שייכים במצוה. וצ"ע כוונתו.

מאימתי זוכה לעולם הבא, תנא משום רבי מאיר, משעה שיאמר אמן, ובודאי משום דסבירא ליה דצריך זכות מצוה. אך אינו מוכרח לכאורה, דאם כן מאי איריא דנקט רבי מאיר עניית 'אמן', דהא אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעולם הזה ולעולם הבא כדאמר רבי נתן בתמורה (מד.). וראה בחידושי אגדות למהר"ל בסנהדרין שם, שביאר באופן אחר. ועיין עוד מהר"ל תפארת ישראל (פרק נח), נצח ישראל (פרק יא), ובנתיב התשובה (פרק ב). ובשו"ת חקרי לב כתב דקטן יש לו שכר במצות כאינו מצווה ועושה.

וראב בשו"ת רב פעלים שם דלא שייך מצות בקטן כיון שעדיין אין הנפש שלמה עם מלבושה שעל ידיהן אפשר לברר ולתקן, וכמו כן אינו פוגם במעשים רעים ושום חטא למעלה, לכן אין מגיע הפגם מצד מעשיו בשרשו שבקדושה למעלה. ושם כתב דבר נפלא, דאף שעדיין לא בא לו מוחין דגדלות כי אם עד י"ג שנה ויום א', עם כל זה עוסק הוא בכל ימי קטנותו מזמן כלות שני היניקה עד י"ג שנים לתקן הכלים של המוחין דגדלות כדי שיכנסו בהם אחר י"ג שנה, ונמצא דבקטנותו מקבל הארה מועטת מן המוחין דגדלות העתידין לבא, ועל כן מכח אותו ההארה צריך להזהר במצות עשה ולא תעשה, אך הואיל והיא רק הנאה מועטת לכן אין לו עונש בפועל אם יעבור. ועל פי הדברים האלה כתב לבאר דברי הרמ"א וספר חסידים הנ"ל, דאף שאינו נענש מכל מקום צריך תיקון, כי אף שאינו עושה פגם

והן לקבל שכר, ומשמע דאף הקטנות בנות שכר נינהו, ועיין שם בפירוש נחלת אריאל דאם למביאיהם יש שכר כל שכן הן עצמן. ויש לעיין בזה, שהרי ידוע שאחד הטעמים שמברך האב 'ברוך שפטרני' הוא משום שנפטר מעונש עבירות הבן המגיע לו על שלא חנכו כראוי, וכשם שיתכן שהאב נענש על עבירות הקטן אף שאין הקטן עצמו נענש, אפשר שגם נותנים שכר לאב על מצות הבן אף שאין הקטן עצמו מקבל עליהן שכר, ויל"ע.

ובנחלת יעקב שם ביאר דאף שאין קטנים בני שכר ועונש, מכל מקום על כרחם יכנס יראה בלבבם בגדלותם ועל ידי זה יקבלו שכר, כלומר כשיקיימו מצות בגדלותם. אך צריך עיון בדבריו ממה שאמרו בשבת (קיט:) שעל הבל פיהן של תינוקות של בית רבן העולם קיים שאינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא, הרי אף שאינם בני חטא הרי כל העולם כולו עומד בזכותם, וכל שכן שיש להם שכר. ועיין בשו"ת רב פעלים חלק א (סוד ישרים סי' ג) שכבר כתב להוכיח משם דמעשה הטוב של הקטן יש בו תועלת גדולה.

וכבר כתב לתמוה עליו בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ב סי' ח) והוסיף שכן ודאי המצות שעושים חביבות טובא לפני הקב"ה, ואיך יאמר שהקב"ה יקפח שכרם. ובכן כתב לפרש דברי הנחלת יעקב דקאי על קטני קטנים שאינם מבינים כלום, ומכל מקום הוקשה לו מהא דאמרינן בסנהדרין (קי:) קטן

בענין חובת התשובה על עבירות שעבר בקטנותו

הרב שאול סימן טוב

ביהודה דלא מסתבר שלא יהיה שום עונש שמים על האדם קודם עשרים שנה. וראה בארחות חיים ספינקא (סי' שמג אות ח) שהביא בשם הרב מאורי אור (חלק בן גון דף קנו ע"א) להביא חיזוק לדבר מן התורה, כי הניא אביה אותה וה' יסלח לה, ובהפרת אביה היא נערה שאינה בת עשרים לעונש בית דין של מעלה וצריכה סליחה, עכ"ד. ויש לעיין בזה, דנהי דלאו בת עונשים היא בדין שמים, הרי היא מצווה ועושה וגם חייבת בעונשי בית דין בשאר עבירות, ועיין שו"ת צפחת בדבש (סי' ד) שהאריך היריעה בדין פחות מבין עשרים שעבר עבירה שחייבים על זדונה כרת אם חיים להביא חטאת.

וראה עוד מה שרשום אצלי בענין: שו"ת חכם צבי (סי' מט), שו"ת חוות יאיר (סי' קסו), שו"ת נודע ביהודה תניינא (סי' קסד), שו"ת חתם סופר יורה דעה (סי' קנה ד"ה ולפענ"ד) ליקוטי הערות שם (אות ז), כלי חמדה ופרדס יוסף חיי שרה. שד"ח כללים (מערכת אל"ף אות יט), משכנות יעקב (אה"ע סי' מז), אור שמח (איסור"ב פ"ד ה"ב), חלקת יואב (או"ח סי' א) בשם מהרי"ק (שורש קסז), שו"ת בית יעקב (סי' ג), שו"ת שבות יעקב חלק א (סי' קעז) חלק ב (סי' קג), תפארת יוסף (סי' לח), מאיר נתיבים (סוף סי' סז), כלי יקר דברים (לא, יב), שו"ת רעק"א (סוף סי' קמז).

בקטנותו כפגם הגדולים מכל מקום מחשיך הכלים. ומטעם זה אמר האר"י ז"ל למהרח"ו שיעשה תיקון על שקלל את אמו בקטנותו.

וכן הביא שם מספר אגדת אליהו שהביא שמועה מחד צורבא מרבנן שראה כתוב שהתינוק כשיונק משדי אמו ומכה על הדד בידו אפילו על זה עונשין לעתיד. אמנם כתב שם שהוא חידוש גדול, ואפשר שהוא בגדר וסביביו נשערה מאד, והיינו לאחר שנענש על הצדיק על החמורות מעלים אותו ומענישים אותו על דקדוקי מצות שהם כחוט השערה בסוד וסביביו נשערה מאד. ושם האריך לבאר כי לא כל אדם שוה בזה, יש המקבל יותר מהארת מוחין דגדלות בקטנותו ויש פחות ויש שמקבלים אותם בשלמותו, ואפשר שמטעם זה נענש שמואל הנביא בהיותו קטן, עיין שם.

וראה גנזי חיים פאלאג"י בקונטרס תשובה מחיים (אות כח) בשם מעם לועז יתרו (דף רטז ע"א) שפילו עבר על כיבוד אב ואם בקטנותו עם כל זה כשיגדיל יתענה ויתן צדקה ויבקש מהם מחילה. והביא עוד בשם מהר"א כהנא בשבט מוסר (פרק יט) שכל שכן אם ביזה אותם יתענה ושק ואפר יציע.

עבירות שעבר מי"ג שנה עד עשרים

לענין עבירות שעבר מי"ג שנה עד עשרים, כבר הבאנו לעיל מה שכתב הרב נודע



בענין פסל היוצא מן הסוכה

הרב אברהם ישעיהו כהן

מח"ס משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד



ענף א

שיטת רש"י

מצלתה, ורבי אושעיא מפרש בסכך פסול פחות מג' בסוכה קטנה.

(א) **איתא** בסוכה (יט.) תנא פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, מאי פסל היוצא מן הסוכה אמר עולא קנים היוצאים לאחורי סוכה, והא בעינן שלש דפנות בדאיכא והא בעינן הכשר סוכה בדאיכא והא בעינן צללה מרובה מחמתה בדאיכא אי הכי מאי למימרא מהו דתימא הואיל ולגוואי עבידי ולבראי לא עבידי אימא לא קמ"ל, רבה ורב יוסף אמרי תרווייהו הכא בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה ומשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו מהו דתימא הא לית בה הכשר סוכה קמ"ל, רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לסוכה שרובה צללה מרובה מחמתה ומעוטה חמתה מרובה מצלתה מהו דתימא תפסל בהך פורתא קא משמע לן ומאי יוצא יוצא מהכשר סוכה, רבי אושעיא אמר לא נצרכה אלא לסכך פסול פחות משלשה בסוכה קטנה ומאי יוצא יוצא מתורת סוכה וכו' ע"כ.

(ב) **והנה** לפי פירושו של עולא הגמ' מפרש רבותא דדינא דפסל היוצא, דמהו דתימא הואיל ולגוואי עבידי ולבראי לא עבידי אימא לא קמ"ל, ונחלקו רש"י ותוס' באיזה חלק מן הסוכה קאי, דרש"י פי' דבדופן קמיירי, וז"ל דופן אמצעי זה לא לכך נעשה וגם שבצדדין תחלתן לשם סוכה [הפנימית] נעשו, אלא שהכניס דופן אמצעי לתוכן [אחר] שראה שהיתה דייה בכך עכ"ל, אבל התוס' פירשו דבסכך קמיירי, וז"ל ונראה דאקנים היוצאים לאחורי סוכה קאי עכ"ל, וכתבו התוס' שיש ספרים דגרסי בהדיא הני קנים וכו'.

אכן מצינו בראשונים גירסא מפורשת כדרכו של רש"י, דרבינו חננאל כתב וז"ל מהו דתימא הני דפנות הואיל ולגוואי עבידי לבראי לא עבידי פסולה קמ"ל וכו' עכ"ל, וכע"ז גרס בפסקי הרי"ד וז"ל מהו דתימא הואיל והני מחיצות לגואי הוא דעבידן לבראי לא עבידי אימא לא הויא סוכה קמ"ל עכ"ל, ויתכן דרש"י גרס נמי כוותייהו, ושור' בתוס' רבינו פרץ שכתב אמנם דהכי גרס רש"י.

הרי מבואר בגמ' ארבעה פירושים בדין פסל היוצא מן הסוכה, עולא מפרש בקנים היוצאים לאחורי הסוכה, רבה ורב יוסף מפרשים בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה, רבי יוחנן מפרש במיעוט חמתה מרובה

דהנה איתא בגמ' לעיל (ד.) היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה ויש בה הכשר סוכה כשרה ע"כ, ופירש"י שם וז"ל כשרה, כל הסוכה שיש לה ג' דפנות, והאי הכשר סוכה אפילו מן האיצטבא והלאה דמנינן חללה מראש האיצטבא ומעלה ונמצא דופן אמצעי כולו כשר ודפנות הצדדים ברחב האיצטבא הוכשרו בה הרי כאן סוכה קטנה כשרה, ואמרינן לקמן פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, ומפרשין ליה אם יש הכשר סוכה ביחד ועוד יש בסוכה משם והלאה פסל היינו סכך העשוי בפסולת גורן ויקב שזהו דרכן ליעשות ויוצא מהכשר סוכה שאין לו הכשר דפנות נידון כסוכה, הלכך כל הסוכה כמות שהיא גדולה כשרה עכ"ל.

הרי כתב רש"י בהדיא דפסולא דלמעלה מכ' אמה פסולא דדופן היא, ואמנם הדבר מובן מאד אליבא דרבא בריש מכילתין (ב.) דטעם הפסול הוא משום דלמעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע, ופירש"י שם וז"ל למעלה מעשרים, צריך לעשות יסודותיה ומחיצותיה קבועין שלא תפול עכ"ל, הרי מבואר דפסולא דלמעלה מכ' אמה פסולא דדופן היא [אולם עי' בהשגות הראב"ד על הרי"ף בריש מכילתין ובשער הציון סי' תרלג סק"ה, וקצאתי בזה], משא"כ אליבא דרבה דהוא מטעם שלטא בה עינא ואליבא דרב ששת דהוא מטעם צל סוכה פשיטא דבסכך תליא מילתא.

אלא דתוס' הקשו על רש"י דאי בדופן קמירי הא ממתני' דאכסדרה (לעיל יז.) כבר שמעינן לה, כדאיתא בהדיא בגמ' שם חצר המוקפת אכסדרה דמחיצות לאו לאכסדרה עבידי וכו'.

אכן כבר תי' הריטב"א כאן וז"ל, והא קמ"ל דאע"ג דהני דפנות לסוכה דפנים עבידן מעיקרא ולא [לסוכה] זו מיתכשרא בהו, וכי תימא הא נמי פשיטא דהא חצר המוקפת אכסדרה וכו' דמחיצות לאו לסוכה עבידן וכשרה, י"ל שאני התם שהם מחיצות של בנין קבע ודעתו בהו אכל מילי אבל במחיצות סוכה שהם עראי הוה ס"ד דלא מהני אי עבידן לסוכה אחריתי קמ"ל עכ"ל.

ונראה מדברי הריטב"א דאף לקושטא דמילתא בנדו"ד מחיצות לאו לבראי עבידן ומ"מ כשרה, והיינו דס"ד דבעינן מחיצות עבידן לסוכה וקמ"ל דלא בעינן לה, משא"כ בההיא דאכסדרה יתכן לפרש דקמ"ל דמכיון דמחיצות דבית נינהו חשיבי שפיר עבידן לסוכה, ומשו"ה בעינן דינא דידן אף בתר דתנינן מתני' דאכסדרה, כן נראה בבי' דברי הריטב"א.

(ג) **אולם** נראה דלדעת רש"י גופיה ליכא לפרושי הכי, ואם נבא ליישב קושיית התוס' על פירש"י כפי דרכו של הריטב"א הנה נצטרך לפרש את הדברים באו"א, וכמו שיבואר.

דכה"ג חשיב עבידי לבראי, לפי"ז נמי ליכא מקור לדין זה.]

ומוכרח דרש"י מפרש דחידושא דפסל היוצא (אליבא דעולא) הוא דאף דבעינן דפנות דעבידי לבראי [ואף דכה"ג לא חשיב עבידי לבראי] מ"מ כשרה, מחמת דינא דפסל היוצא מן הסוכה.

וכיון שכן הרי פשיטא דלא שמעינן הך חידושא ממתני' דאכסדרה, דהלא התם לא מיירי בדופן שנעשה לסוכה כלל אלא נעשה לבית לחוד, אלא דכי כן הא גופא קשיא, דהא חזינן מהתם דלא צריך כלל דופן נעשה לסוכה, וא"כ אמאי בעינן כאן לדין חדש דפסל היוצא תיפוק ליה משום דלא בעינן עבידי לבראי כלל, כדמוכח מההיא דאכסדרה.

(ד) **אכן** לזה י"ל כעיקר חילוקו של הריטב"א דשאני מחיצת בית דדעתו בהו אכל מילי משא"כ דופן סוכה שהוא עראי, אלא דהריטב"א מפרש דקמ"ל כאן דלא בעינן מחיצות דעבידי לסוכה, אבל לדעת רש"י יש לפרש דקמ"ל דאף דבעלמא בעינן אמנם מחיצות עבידי לסוכה הכא לא בעינן להו משום דכשרה מדין פסל היוצא.

ואמנם הריטב"א לטעמיה אזיל, דלעיל ד. בההיא דאיצטבא חולק על רש"י וס"ל דרק על האיצטבא כשרה ולא יתר הסוכה, משום דלשיטתו הרי לא נאמר כאן כלל הכשר סוכה בלי דפנות הראויות, אבל רש"י מפרש

אולם יש לעיין במה שהביא רש"י מסוגיין דפסל היוצא, שכתב רש"י בהדיא דחזינן בסוגיין דסוכה שיש לה סכך כשר וחסר הכשר דפנות כשרה מטעם פסל היוצא, ולכא' קשיא טובא היכן מצא כן בסוגיין [ושו"ר בראשון לציון שם שנתקשה בזה], דהנה אליבא דר' יוחנן ור' אושעיא פשיטא דליכא חסרון כלל בדפנות אלא בסכך [אי משום דחמתה מרובה מצלתה אי משום דישנו סכך פסול, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה].

ואף אליבא דרבה ורב יוסף דמיירי בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה ומשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו הא ליכא חסרון בדופן, דפירש"י וז"ל קמ"ל, דמן סוכה הוא והוי כשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח וכו' וכשרה עכ"ל, הרי מפורש ברש"י דלקושטא דמילתא ליכא שום חסרון בדופן שהרי הוא ניהו דינא דשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, וכיון שכן צ"ע היכן מצא רש"י בסוגיין דין פסל היוצא מן הסוכה דאית בה סכך וחסר בדופן.

ובע"כ דכוונת רש"י לאוקימתא דעולא דמיירי בקנים היוצאים לאחורי הסוכה, והשתא אי נימא כדעת הריטב"א דעולא מפרש חידושא דפסל היוצא דלא בעינן דפנות דעבידי לבראי, א"כ אין כאן שום מקור להכשר סוכה בלא דפנות דהאיכא דפנות כשרות לגמרי. [וכן אם נאמר דבעינן דפנות דעבידי לבראי אבל החידוש הוא

בענין פסל היוצא מן הסוכה

הרב אברהם ישעיהו כהן

שכן אמאי קתני לה בלישנא דפסל היוצא, ועיין [ועי' לקמן באות י"ג מה שהבאנו פלוגתא דהגר"ח והחזו"א בכיוצא בזה אליבא דרבי אושעיא, וקצאתי בזה].

ענף ב

שיטת הר"ח והרי"ף והרמב"ם

(ה) **הנה** הרי"ף השמיט כל הסוגיא דפסל היוצא, וכתב עלה הבעל המאור (ט.) וז"ל והא דתניא פסל היוצא מן הסוכה נדון כסוכה לא הזכירה הרי"ף ז"ל ואעפ"כ הלכה היא, ופירשוה בגמ' ארבעה פירושים וככולהו נקטינן דלא פליגי אהדדי ולית לן לדחויי חד מינייהו וכו' עכ"ל, ובודאי טעמא בעי אמאי השמיט הרי"ף הסוגיא.

ובריטב"א בד"ה רבה ורב יוסף וכו' כתב וז"ל, וכן הלכתא ככל הני לישני דלא פליגי אהדדי כלל בעיקר דינא ולא הביאם הרי"ף לפי שאינן נוהגין עכ"ל, ונראה כוונתו דלא שכיח, וכמו שמצינו בכמה דוכתי במס' עירובין שהשמיט הרי"ף סוגיות דלא שכיח, אך יש לעיין בזה דלכא' ההיא דמיעוט חמתה מרובה מצלתה שפיר שכיח, וכן ההיא דסכך פסול פחות מג' שכיח והרי הביא הרי"ף דיני סכך פסול, ובכן יש לעיין אי איכא לאשכוחי טעמא אחרינא בהשמטת הרי"ף.

(ו) **והנה** הרמב"ם בפ"ד הל"ג הביא אוקימתא דרבה ורב יוסף, וז"ל קנים היוצאים מסכך הסוכה לפני הסוכה ודופן אחת נמשכת עמהן הרי הן כסוכה עכ"ל,

דחידושא דפסל הוא דכשרה אף בלי דפנות הראויות וכש"נ.

והנה כ"ז כתבנו עפ"י דברי רש"י גופיה ד., אבל הרא"ש לעיל בסי' ג' פי' דכוונת רש"י לאוקימתא דרבה ורב יוסף דקנים היוצאים לפניו מן הסוכה, ומפרש הרא"ש דקמ"ל דאף דליכא דופן מ"מ הסוכה כשרה, ע"ש בדבריו, ונראה דהרא"ש הוצרך לכך משום דאיהו מפרש כאן בתוספותיו כשיטת התוס' דעולא לא קאי אדופן אלא אסכך, ומשו"ה לא שייך לפרש בההיא דאיצטבא דילפינן מעולא דהא עולא לא מיירי בחסרון דופן כלל, מיהו רש"י גופיה מפרש ברבה ורב יוסף דהו"ל כשתים כהלכתן ושלישית טפח כאשר הבאנו לשונו לעיל באות ג', ולפי"ז ליכא לאיכוחי מידי מדידהו דהא לדידהו שפיר איכא דופן, אלא ע"כ כוונת רש"י לעולא ואזיל לטעמיה דאיכא חסרון דופן כדכתיבנא.

נמצינו למדים דנחלקו רש"י והריטב"א בבי' החידוש דפסל היוצא אליבא דעולא, דלפי רש"י קמ"ל דאע"ג דבעינן מחיצות עבידי לסוכה מ"מ כשרה מטעם פסל היוצא דמכיון דעיקר הסוכה כשרה גם הפסל היוצא ממנה [על אף שיש דופן בינייהו] כשרה אף דלית ביה דפנות כשרות, ולפי הריטב"א קמ"ל דלא בעינן מחיצות עבידי לסוכה.

ולכא' פשטא דהגמ' ודאי מורה כרש"י, דאילו להריטב"א אין כאן חידוש דפסל היוצא אלא חידוש בגדרי דופן סוכה, וכיון

והדרא קושיא לדוכתה אמאי השמיט הרמב"ם פירושא דעולא דקנים היוצאים לאחורי הסוכה.

(ז) **ונראה** לבאר שיטת הרמב"ם עפ"י הר"ח שהבאנו לעיל באות ב', שגרס בגמ' באוקימתא דעולא דמיירי בדופן הסוכה ולא בסכך וכדרכו של רש"י ודלא כתוס', ומסתבר דגם הרמב"ם גרס ומפרש כוותיה [כאשר כתב במגיד מישרים ריש פרשת ויקהל וז"ל, ומידע תנדע דכל דבעי הרמב"ם על הרוב אינון קושטא בגין דאיהו אדבק גרסאי קדמונאי כגון רבינו חננאל ורבינו האי דגרסתהון בריא וכו' עכ"ל, וע"ע בבי' הגר"א אה"ע (סי' כז סק"ז), ובשער הציון (סי' שטז ס"ק מז), ובביה"ל סי' שנב ס"א בד"ה דרבים וכו'] ותיקשי להו קושיית התוס' הנ"ל ממתני' דאכסדרה.

וי"ל בזה כמש"כ בערוך לנר ליישב דמה בכך דשמעינן לה ממתני' הלא גם הברייתא מצי' לחדש אותו חידוש כדמצינו בכל הש"ס, שהרי בין המשנה בין הברייתא דברי התנאים נינהו עכ"ד, נמצא לפי"ז דאליבא דעולא ליכא שום חידוש בדין פסל היוצא דלא שמעינן כבר ממתני' דאכסדרה.

ולפי"ז א"ש השמטת הרמב"ם בפשיטות, דבפ"ה הל"ד כתב הרמב"ם וז"ל כיצד בית שנפחת באמצעו וסיכך על מקום הפחת וכן חצר המוקפת אכסדרה שסיכך עליה וכן סוכה גדולה שהקיפה בדבר שאין מסככין בו בצד הדפנות מלמעלה אם יש משפת הסכך

ובפ"ה הל"ג הביא אוקימתא דרבי אושעיא, וז"ל אם יש בסכך פסול שלשה טפחים במקום אחד בין באמצע בין מן הצד הרי זו פסולה עכ"ל [וע"ע מזה לקמן באות י"א], ובפ"ה הל"כ הביא אוקימתא דרב יוחנן, וז"ל היה רוב הסכך צלתו מרובה מחמתו ומיעוטו חמתו מרובה מצלתו הואיל וצילת הכל מרובה מחמת הכל כשרה עכ"ל.

הרי שהרמב"ם הביא פי' רבה ורב חסדא ופי' רב יוחנן ופי' רבי אושעיא, אבל השמיט אוקימתא דעולא דקנים היוצאים לאחורי הסוכה, ובכסף משנה בפ"ד הל"ג כתב דהרמב"ם לא הוצרך להביאו מכיון דהוא כ"ש מההיא דרבה ורב יוסף, אך לא איתפרש לן היכי הוה כ"ש, דלכא' היה נראה דמסתבר טפי להכשיר קנים היוצאים לפניו מן הסוכה יותר מקנים היוצאים לאחורי הסוכה, דהלא בקנים היוצאים לאחורי הסוכה איכא דופן המפסיק בין עיקר הסוכה לפסל, ובאמת לכא' היה נראה דלאו פסל הוא אלא סוכה אחרת לגמרי, וכיון שכן ודאי חידוש גדול הוא דאף כה"ג חשיב פסל היוצא וכשרה, ועיין.

וביותר קשה מה שהקשו בחסדי דוד על התוספתא פ"א ה"ב ובהליכות עולם (הועתק בספר הליקוטין ברמב"ם מהדו' פרנקל), דהרי מפורש בגמ' דיש כאן חידוש מיוחד, דמהו דתימא הואיל ולגוואי עבידי ולבראי לא עבידי אימא לא קמ"ל, והיאך משתמע הך חידושא מההיא דרבה ורב יוסף דלא מיירי בכה"ג כלל, ובכן צ"ע בתי' הכ"מ

בענין פסל היוצא מן הסוכה

הרב אברהם ישעיהו כהן

שיעור רוחב הסוכה כשרה עכ"ל, וסתימת לשונו דלא הזכיר כאן חידוש ביתר הסוכה שחוק מן האיצטבא (כמו שהזכיר רש"י), מורה דרך על האיצטבא כשרה ודלא כשיטת רש"י, וכבר דיין כן בראשון לציון הנ"ל באות ג', והיינו משום דהרמב"ם מפרש אליבא דעולא דלא הוי חידוש בדין פסל היוצא, אלא הוא ניהו דינא דמתני' דלא אמרינן לבראי לא עבידי [אולם רבינו מנוח שם כתב דדעת הרמב"ם נראה כרש"י דכל הסוכה כשרה, ועיין].

(ח) **ועפ"י** דרך זה יש לפרש גם שיטת הר"ף, אלא די"ל דאיהו ס"ל דכל הארבעה פירושים פליגי אהדדי, ודלא כמש"כ הבעל המאור והריטב"א, ובאמת לכא' ה"נ מסתברא שהרי כל אחד חידוש הוא ומאחר דהברייתא מיירי רק בחדא מינייהו מנ"ל למימר דכולהו איתנהו.

והשתא אם נימא כדכתיבנא לדעת הרמב"ם דההיא דעולא הוא ניהו דינא דמתני' לכא' פשוט דקיי"ל כעולא, וכיון שכן הרי לא קיי"ל כשלשה פירושים האחרים, ואין כאן שום השמטה ברי"ף דהרי"ף לעיל (ח:): הביא מתני' דאכסדרה, והוא ממש כשיטת הרמב"ם לגבי שיטת עולא אלא דנחלקו הרי"ף והרמב"ם אם הפירושים חולקים אהדדי, וכש"נ.

(ט) **אולם** לכא' תי' הערול"נ הוא כ"כ פשוט עד שהיא תמיה עצומה על התוס' מאי מקשים על רש"י, וי"ל דקושיית התוס' היא

הכשר ולכותל ארבע אמות פסולה פחות מיכן רואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה וכו' עכ"ל, הרי שהעתיק הרמב"ם מתני' דאכסדרה, וכיון דליכא שום חידוש בדין פסל אליבא דעולא דלא שמעינן ממתני' אין שום צורך להביאו, ואין כאן שום השמטה.

ובאמת כה"ג מצינו בטור באופן הפוך, דבסי' תרלא ס"ז כתב וז"ל וכן הקנים הבולטין מן הסכך לצד הפרוץ ודופן אחד נמשך עמהם כשרה וכו' עכ"ל, הרי שהביא כאן דינא דפסל אליבא דעולא, ואילו בסי' תרלב בדיני דופן עקומה השמיט גוונא דאכסדרה, וכבר עמד ע"ז הב"ח שם באות ג' וע"ש מש"כ בזה.

וי"ל בפשיטות דסמך הטור על מה שהביא אוקימתא דעולא בסי' תרלא מכיון דתרווייהו חדא נינהו, אלא דבשלמא דעת הטור א"ש משום דהא דידן עדיף, כסברת הריטב"א הנ"ל [וגם מטעם דסי' תרלא קודם לסי' תרלב], אבל דעת הרמב"ם מוכרח דלא כהריטב"א מדהביא ההיא דאכסדרה ולא ההיא דעולא, אכן לפי משנ"ת דעת הרמב"ם א"ש דאין ה"נ אין כאן שום חידוש יותר מההיא דאכסדרה אלא תרווייהו חדא נינהו, וכמש"כ הערוך לגר, וזה דלא כפירש"י דהוא דין אחר מאכסדרה.

ונראה דהרמב"ם אזיל לטעמיה בזה דבפ"ד הלי"ד כתב וז"ל בנה איצטבה בה כנגד דופן האמצעית על פני כולה אם יש באיצטבה

(כמש"כ מהר"י חאגיז), אלא אדרבה מה שנשאר אחר שקיצרו הברייתות למשנה שלנו נקרא תוספתא.

ובספר הכריתות ח"ה (ש"ג אות עג) כתב וז"ל, כל תנא תוספתא היא שנתוספה על המשנה, לפיכך אינה כתובה בלשון תניא ולא בלשון תנו רבנן עכ"ל, ואף דמשמע כפי' העץ חיים הרי כתב בהגהה שם וז"ל, כלומר שיור המשנה לא כמו שמוכן מתחילת הדעת עכ"ל, וגם החיד"א שם כתב דהספר הכריתות ר"ל כמו ספר הקנה.

ולפי"ז קמה וגם נצבה תי' הערול"נ ודרכנו בדעת הרי"ף והרמב"ם, דשפיר שייך לאשכוחי תוספתא דמחדש מה דתנין במתני', משום דרבי קיצר דין פסל היוצא מן הסוכה השנוי כבר בתוספתא, ורמז אלי' במתני' דאכסדרה.

(יא) **הנה** לעיל באות ו' הבאנו דהרמב"ם בפ"ה הלי"ג הביא אוקימתא דרבי אושעיא, שכתב שם וז"ל אם יש בסכך פסול שלשה טפחים במקום אחד בין באמצע בין מן הצד הרי זו פסולה עכ"ל, וכ"כ בכ"מ לעיל בפ"ד הל"ג בדבריהם אלו מעתיק הרמב"ם דינא דרבי אושעיא.

אולם יש לעיין בזה, דהנה איתא בסוגיין רבי אושעיא אמר לא נצרכה אלא לסכך פסול פחות משלשה בסוכה קטנה ומאי יוצא יוצא מתורת סוכה, מתקיף לה רב הושעיא לא יהא אלא אויר ואויר פחות משלשה

משום דשאני תוספתא משאר ברייתא בזה גופא, כאשר כתב מהר"י חאגיז בהקדמה לפי' עץ חיים על משניות, [והובא בקיצור כללי התלמוד בתחילת הש"ס] וז"ל, ואחר שחוברו משניות ששה סדרים ראה רבי חייא תלמידו של רבי שהיו דברי המשנה סתומים וחזיר התוספתא וענינה תוספות על המשנה וגילוי טעמה וכו' עכ"ל.

ולפי"ז שפיר מקשים התוס' דלכא' אינו מובן שיוסיפו בתוספתא מילתא דכבר שמעינן לה מהמשנה עצמה, [ויש להוסיף דאף שהוסיפו גם דינים אחרים בתוספתא מ"מ אלו הובאו בגמ' בלשון תנו רבנן, והנך שהם תוספת על המשנה הובאו בלשון תנא והרי דינא דידן הובא בלשון תנא וא"כ ש"מ דהוא תוספת על המשנה], ושפיר מקשים התוס' על רש"י, והשתא תיקשי לן דרכנו בדעת הרי"ף והרמב"ם.

(י) **אכן** יש ליישב דרכו של הערול"נ ומשנ"ת בדעת הרי"ף והרמב"ם לפי מש"כ בספר הקנה (עמוד פא) [והביאו הרב חיד"א בספר יעיר און מערכת מ' סוף אות לט], דמימות משה עד הלל הזקן היו ת"ר סדרי משניות וזהו הנקרא בגמ' משנה ראשונה, ואח"כ קיצרום לששה סדרי משנה ורבי קיצרם יותר למשניות שלנו, וכתב דסדרי משנה שמימות משה רבינו נקראים ברייתא כי הם חוץ למשנה, וסדרי משנה של הלל נקראים תוספתא כי היא תוספת על המשנה עכ"ד, הרי מבואר בדבריו דאין הכוונה בשם תוספתא שניתוסף על המשניות אח"כ

בענין פסל היוצא מן הסוכה

הרב אברהם ישעיהו כהן

דאם אמנם מיעטו משלשה כל הסוכה כשרה וישנים תחתיו, ובכן צ"ע בהשמטת הרמב"ם לדינא דאין ישנים תחתיו בין לפירש"י בין לפי' התוס', [ואי ס"ל כדעת רש"י הרי השמיט עיקר דינא דפסל היוצא אליבא דרבי אושעיא, ודלא כמש"כ בכ"מ].

(יב) **וכבר** עמד על השמטת הרמב"ם בחי' הגר"ח בפ"ה הל"ט וכו', וכתב ליישב בהקדם דלכא' מצינו סתירת הסוגיות בבי' הכשרא דאור פחות משלשה טפחים, דבגמ' (יח.) פליגי רב אחא ורבינא כשיש הפסק אור באמצע הסכך אי אמרינן לבוד באמצע, הרי מבואר דלולא לבוד אף אור פחות מג' פוסל את הסוכה, וכבר דייק כן בתשו' רעק"א (סי' יב בשולי המכתב, והועתק בחידושי למכילתין יז.) וכמו שנביא לקמן בסמוך בס"ד, אבל מאידך גיסא מסוגיין (יט.) דקאמר הגמ' לא יהא אלא אור ואור פחות משלשה מי פסיל, הרי מוכרח דלאו מטעם לבוד הוא דהא לא שייך לבוד בסכך פסול, והרי הגמ' מדמה סכך פסול פחות משלשה לאור פחות משלשה, אלא ע"כ דכך ניתן מסיני שיעור פסולי סכך ואור כמו שאר שיעורין דהלכתא גמירי להו.

ותי' הגר"ח דלעולם עיקר דינא דפסולי סכך הוא מטעם שיעור הלכה למשה מסיני, אלא דאיכא נידון אחר דאף היכא דליכא פסול מצד הסכך אכתי איכא הפסק בסוכה, ולא מצטרפי הדפנות שבצד אחד להסכך שבצד השני ולא נתקיים דין דפנות סוכה דשתים

טפחים בסוכה קטנה מי פסיל, אמר ליה רבי אבא זה מצטרף וישנים תחתיו וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו וכו' ע"כ, הרי מפורש בגמ' דעיקר הכשרא דסוכה קטנה בסכך פסול פחות משלשה טפחים לאו חידושא הוא דהא גם באור כשרה, אלא חידושא דפסל היוצא הוא דישנים תחתיו.

והנה נחלקו רש"י ותוס' בבי' דברי רבי אבא, דרש"י מפרש דבאור אין ישנים תחתיו ובסכך פסול ישנים תחתיו ותוס' מפרשים להיפך דבסכך פסול אין ישנים תחתיו ובאור ישנים תחתיו, והיינו דלרש"י חידושא דפסל היוצא הוא דבסכך פסול אף ישנים תחתיו, ולתוס' החידוש הוא דסכך פסול מצטרף לסוכה אף דאין ישנים תחתיו, יעו"ש בדבריהם.

והשתא יש לעיין מהו דעת הרמב"ם בהך מילתא, והנה אם נימא דס"ל כדעת רש"י א"כ הרי עיקר חסר מן הספר, שהרי לא הזכיר הרמב"ם בההיא דסכך פסול דישנים תחתיו והרי זהו עיקר דינא דפסל היוצא וכנ"ל, אלא מאי נימא כדעת התוס' דאין ישנים תחתיו ומ"מ יש כאן חידוש דפסל היוצא דמצטרף להכשיר הסוכה, הנה לפי"ז יתיישבו דברי הרמב"ם בהך דינא דסכך פסול דאין כאן שום השמטה, אבל א"כ הו"ל להרמב"ם למימר דבאור אין ישנים תחתיו, והרי לא כתב הרמב"ם כן אלא כתב בפ"ה הל"כ וו"ל, אם היה אור שלשה טפחים בין באמצע בין מן הצד הרי זו פסולה עד שימעטנו משלשה וכו' עכ"ל, ומשמע להדיא

הפסולין מצטרפין לפסול ואי לא אמרינן לבוד הרי האויר פוסל, כן הקשו האחרונים.

כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ולהכי בעינן לבוד כדי לחבר את הכל להיות אחד.

אכן לפי הגר"ח דעיקר הכשרא דאויר פחות מג' טפחים לאו מטעם לבוד הוא אלא מטעם שיעור פסולא דאויר, וכל מה דבעינן לבוד אינו אלא מטעמא אחרינא דצירוף דפנות לסכך, י"ל דהא פשיטא להתוס' דלא מיפסלא מטעם אויר, דאפילו לא נימא לבוד מ"מ לית כאן שיעור פסולא דאויר, ובאמת מבואר להדיא בלשון התוס' דלא אתיין לפסול מטעם אויר דהא פשיטא דלית ביה שיעורא דפסול, אלא דנסתפקו התוס' דשמא מיפסלא מטעם סכך פסול משום דשמא אמרינן לבוד להחמיר (בכה"ג מיהת), ואף דפשיטא דאמרינן לבוד כאן משום דאל"ה איכא הפסק בין הדפנות להסכך ס"ל לתוס' דשמא יש לחלק בין הנושאים דלא אמרינן לבוד אלא לענין צירוף דפנות וסכך בלבד אבל לא לענין הכשר ופסול הסכך, מכיון דשני נושאים שונים נינהו כמו שביאר הגר"ח.

(יג) **אולם** בעיקר פי' הגר"ח בגמ' דהא דקאמר זה מצטרף וישנים תחתיו וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו, אין הכוונה כפשוטו דאין ישנים תחתיו אלא ר"ל דלולא דינא דפסול היוצא אין ישנים תחתיו, אבל לקושטא דמילתא דאיכא דינא דפסול שפיר ישנים תחתיו, הקשה עליו החזו"א וז"ל לא מצינו כיו"ב בגמ' שיאמרו וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו על כונת חילוק הגיוני, והדין המוכרז אינו אמת עכ"ל [ומעניין דמצינו בענייננו

וכתב הגר"ח דכ"ז לענין עיקר הכשרא דסוכה דבזה בעינן הנך תרי דינים, אבל לענין שינה תחתיו סגי בכל אחד מהם, בין דינא דשיעורים דפחות מג' לית ביה פסול בין דינא דלבוד, ונמצא דבאויר ישנים תחתיו מטעם לבוד ובסכך פסול ישנים תחתיו מטעם פסל היוצא מן הסוכה, וקושיית הגמ' היא רק אמאי בעינן דינא דפסל תיפוק ליה משום דלא יהא אלא אויר, ולזה משני דלענין הכשרא דסוכה אין ה"נ אבל לענין שינה תחתיו בעינן דינא דפסל, ולפי"ז נמצא דבין באויר בין בסכך פסול ישנים תחתיו ואין כאן שום השמטה בדברי הרמב"ם, ע"ש בדברי הגר"ח.

והנה לפי דברי הגר"ח יש מקום ליישב מה שהקשו רעק"א שם והערוך לנר והשפת אמת על התוס' (יז. בד"ה אילו איכא וכו'), דהתוס' נסתפקו היכא דאיכא ב' טפחים סכך פסול ועוד ב' טפחים סכך פסול ואויר פחות מג' טפחים מפסיק ביניהם, אם הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה, והקשו האחרונים דלכא' אי אפשר להכשיר את הסוכה, דאם לא נימא דהפסולין מצטרפין א"כ הרי האויר פוסל, דאף דהוא פחות מג' טפחים אבל הרי מסוגיא הנ"ל דלבוד באמצע מוכרח דהא דאויר פחות מג' אינו פוסל הוא רק מטעם לבוד וכיון דבכה"ג לא אמרינן לבוד היאך אפשר להכשיר את הסוכה, דממה נפשך פסול דאי אמרינן לבוד הרי

בענין פסל היוצא מן הסוכה

הרב אברהם ישעיהו כהן

(יד) **ונראה** בדברי רבינו חננאל בסוגיין מבואר דרך אחרת ועפ"י דבריו תתישב השמטת הרמב"ם בטו"ד, וז"ל הר"ח רב אושעיא אמר לא נצרכא אלא לסכך פסול פחות מג' בסוכה קטנה וכו', ודחי רבא אמר פחות מג' מצטרף וישנין תחתיו כדקיי"ל כלבוד דמי אבל סכך פסול מצטרף לד' אמות מן הצד ואין ישנין תחתיו כדתנן נתן עליה נסר שרחב ד' טפחים כשרה ובלבד שלא ישן תחתיו וכו' עכ"ל.

הנה מפורש בדברי הר"ח כפי' התוס' דבאור ישנים תחתיו וכל הנידון בגמ' הוא בסכך פסול, אלא דהר"ח מפרש דהא דאין ישנים תחת סכך פסול לא מיירי בסכך פסול פחות מד' טפחים באמצע אלא בסכך פסול פחות מד' אמות מן הצד והיינו בגוונא דאמרינן דופן עקומה, והנידון בין ההו"א להמסקנא הוא בטעמא דהך דינא, דהו"א דטעמא דאין ישנים תחת דופן עקומה הוא משום דאין ישנים תחת סכך פסול בכל גווני בין באמצע בין מן הצד (וכדעת התוס' למסקנא), וקמ"ל דלאו מהאי טעמא הוא אלא דין מיוחד דדופן עקומה הוא, דמכיון דדין דופן ליה לית ביה הכשרא דסכך לישון תחתיו.

ועפ"י ליכא שום השמטה בדברי הרמב"ם, דבאור שפיר השמיט ההיא דאין ישנים תחתיו משום דס"ל כהר"ח (וכתוס') דאמנם ישנים תחתיו, ובסכך פסול באמצע שהוא דינא דפסל היוצא לא הזכיר דאין ישנים תחתיו משום דגם בזה ישנים תחתיו כמבואר

מחלוקת הפוכה בין הגר"ח והחזו"א לענין פי' דברי הגמ' דלא כפשטם, דהגר"ח מפרש דין פסל היוצא אף אליבא דרבי אושעיא דיש סוכה כשרה ועי"ז נתכשר גם מקום הנטפל לסוכה כמו אליבא דשאר אמוראי, אבל החזו"א טען עליו דלפי רבי אושעיא אינו כן וז"ל אין כאן פסל היוצא מן הסוכה, אלא התנא שנה ברמזו דלפעמים סכך היוצא מתורת סוכה ר"ל שהוא סכך פסול נידון כסוכה וכו', ואין בזה זכות הכשר אלא מה שהוא מועט בשיעורו ולא זולת זה, ולכן אמרו בגמ' ומאי יוצא יוצא מתורת סוכה דאי אפשר לפרש דיש לו זכות הכשר מפני שהוא נטפל לסוכה כשרה כמו שפירשו עולא ורור"י, וא"כ אם הדין נותן שאין ישנין תחתיו אין כאן מי שישנה את דינו, ואין כאן ענין פסל היוצא מן הסוכה הנאמר לעולא ורבה ור"י עכ"ל].

ובעיקר הא דנקט הגר"ח דאף אחר דבאור פחות מג' ליכא פסול בסכך (מפני שהוא פחות מכשיעור) אכתי מיפסלא הסוכה מחמת הפסק בין הדפנות לסכך, יש לעיין דלכא' י"ל דמכיון דכל הדפנות מחוברות להדדי אמאי לא אמרינן דעי"ז מצטרפות כל הדפנות לכל הסכך, ומג"ל דבעינן לצרף את הדפנות לכל הסכך שלא ע"י הדפנות [ואם כי עיקר היסוד דבסוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך מפורש בתוס' (לעיל ד: בסוף ד"ה פחות משלשה וכו', ובשבת ז: בד"ה ואם חקק וכו') ובעוד ראשונים, מ"מ אין זה מוכיח דבנדו"ד לא חשיב מחיצות סמוכות לסכך, ופשוט], ועיין.

נזכר דין דופן עקומה בדברי הרמב"ם עד לקמן הלי"ד, ואמנם בספר המכתם (יד:) הביא שיש שפירשו בדעת הרמב"ם דבכל גווני מיירי ולא דוקא מן הצד, וכעיקר פירושו במתני' כ"כ רבינו יהונתן (יד.), ואף רבינו אברהם בן הרמב"ם בברכת אברהם (סי' כה) נסתפק בבי' דברי הרמב"ם, ואכ"מ להאריך בזה.

אכן יש להביא מקור אחר בדברי הרמב"ם דאין ישנים תחת דופן עקומה, דנראה דכך יוצא ממילא מתוך דבריו בפ"ה הלי"ד שכתב וז"ל אם יש משפת הסכך הכשר ולכותל ארבע אמות פסולה פחות מיכן רואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה ודבר זה הלכה למשה מסיני עכ"ל, והשתא מאחר דנחשב ככותל ולא כסכך פשיטא דאין ישנים תחתיו, וא"ש שיטת הרמב"ם בהאי ענינא כשיטת רבינו חננאל.

בר"ח, ורק בסכך פסול מן הצד דאמרינן ביה דופן עקומה בזה לבד אין ישנים תחתיו, וכבר כתב כעיקר פי' זה בספר נתן פריו לעיל (יז.).

אלא שיש לעיין היכן כתב הרמב"ם דאין ישנים תחת דופן עקומה, והנה לפי' המ"מ ורבינו מנוח בדברי הרמב"ם פ"ה הל"ז הדבר מפורש להדיא בדברי הרמב"ם שם שכתב וז"ל נתן עליה נסר אחד שיש ברחבו ארבעה טפחים כשרה ואין ישנים תחתיו והישן תחתיו לא יצא ידי חובתו עכ"ל, ופי' המ"מ ורבינו מנוח דמיירי מן הצד דשיעורו ארבע אמות מחמת דופן עקומה, ואמנם הוא ניהו מה שהביא הר"ח בסוגיין כמקור דאין ישנים תחת דופן עקומה.

מיהו עיקר פי' המ"מ ורבינו מנוח לא ברירא כ"כ, שהרי לא הזכיר הרמב"ם כלל שהניח הנסר מן הצד וגם עדיין לא



בענין הוצאה ביום טוב

הרב יוסף חיים אליעזר

מח"ס יוסף חן וחבר בית מדרש גבוה, ליקווד



מותר לעשות מוגמר (בשמים על האש לגמר את הכלים ואת הבגדים, רש"י) ביום טוב, דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אמר ליה עליך אמר קרא "אך אשר יאכל לכל נפש" דבר השוה לכל נפש, אמר ליה רב אחא ברי דרבא לרב אשי אלא מעתה נזדמן לו צבי ביום טוב הואיל ואינו שוה לכל נפש ה"נ דאסור למשחטיה, אמר ליה אנא דבר הצורך לכל נפש קאמינא, צבי צריך לכל נפש הוא. ע"כ.

וכתב רש"י (ד"ה עליך) וז"ל, עליך אמר קרא לכל נפש דבר השוה לכל נפש. מותר, ובעילה שוה לכל, אבל מוגמר אינו אלא למפונקים, עכ"ל. לכן, כדי שתהיה שום מלאכת יום טוב מותרת צריך שיהיה דבר השוה לכל נפש.^[א]

ביאור דבר השוה לכל נפש

ויש לדון אם אפשר להחשיב חיתולים של תינוק לדבר השוה לכל נפש. ולכאורה יהיה תלוי בביאור 'דבר השוה לכל נפש'. דכפשוטו נראה דהביאור הוא אם רוב העולם עוסקים במעשה הזה. דאם רוב העולם

שאלה: ההולך לסעוד ביום טוב ראשון סמוך לליל יום טוב שני בבית הוריו וכדומה, האם מותר ליטול עמו חיתולים לצורך תינוק, או שמא יהיה אסור משום דאין החיתולים דבר השוה לכל נפש. ואם ת"ל דמותר, האם מותר להחזיר את שאר החיתולים שלא השתמש בהם, אם יש לו מספיק חיתולים בביתו.

תשובה: תנן במתני' (ביצה דף יב.) בית שמאי אומרים אין מוציאין לא את הקטן וכו' ובית הלל מתירין. ומבואר בגמ' (שם) דטעם ההיתר הוא משום דמתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש.^[א]

צריך שתהיה המלאכה שוה לכל נפש

והנה, אחד מהתנאים במלאכות יום טוב הוא שצריך שתהיה המלאכה 'שוה לכל נפש', כדאיתא בגמ' (כתובות דף ז.), רב פפא משמיה דרבא אמר ביום טוב שרי (לבועול בעילת מצוה) בשבת אסור (דעל ידי הבעילה מוציא דם), אמר ליה רב פפי לרב פפא מאי דעתך מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אלא מעתה

[א] ועיין בבית יוסף ריש סי' תצה הטעם.

[ב] ובדעת הרמב"ם אפשר דסובר דאין צריך דבר השוה לכל נפש, אבל להלכה קי"ל להחמיר בזה.

בענין הוצאה ביום טוב

הרב יסף חיים אליעזר

עוסקים בזה המעשה מותר, ואם לאו אסור. וכן באמת ביארו כמה אחרונים.

ולכאורה, יש לומר דלענין הוצאת החיתולים תהיה נ"מ בין הפירוש. דלפי הביאור הראשון יהיה אסור, ולפי שאר הביאורים יהיו חיתולים בגדר דבר השוה לכל נפש. ולפי זה היה מקום להחמיר בהוצאת החיתולים כיון דהרבה אחרונים כתבו כהביאור הראשון. ומטעם זה אסרו כמה פוסקים לעשן ביום טוב [וכמובן דכ"ז הוא חוץ ממה שדנו הפוסקים לענין עישון בחול].

טעם היתר הוצאת בגדים שלא בדרך לבישה ביום טוב

אלא שבענייננו לכאורה פשוט וברור שיהיה מותר לכולי עלמא כמו שמותר להוציא בגד, וכמו שיתבאר. דהנה, אף שרוב העולם אינם יכולים ללבוש איזה בגד מסויים (דאיש אינו לובש בגד אשה, וגם הרבה בגדים אינם כפי מידתו) מ"מ קי"ל להלכה דמותר להוציא בגדים. וכפשוטו הטעם דמותר הוא כמו שמותר לבשל איזה מאכל אף שודאי אין מאכל מסויים שרוב אנשים אוכלים, אפילו הכי מותר כיון ד"מאכל" הוא דבר השוה לכל נפש.

ונראה פשוט דהוא הדין דיהיה מותר להוציא החיתולים דהרי הם בגדר בגדים. ולכן, כמו שמותר להוציא בגד אף על פי שרוב העולם לא שייכים באותו בגד, ה"ה לענין חיתולים.

אולם, כמה אחרונים חלקו על זה וסוברים ד"דבר השוה לכל נפש" אינו תלוי אם רוב העולם עוסקים במעשה מסויים, אלא תלוי אם רוב העולם עוסקים בענין מסויים. וכמו שכתב הכתב סופר (חאו"ח סי' סו) וז"ל, ונראה לי דלא אזלינן אם דבר זה בעצמו נצרך ושוה לכל אלא על תכלית הענין, לכן כל דבר שהוא לרפואה ולבריאות תכלית הדבר שוה לכל נפש, כי כל אחד מבקש רפואה לעצמו ונהנה ברפואה אלא שיש סמים שונים המרפאים ומברין הגוף וכו', משא"כ רחיצה שהוא לתענוג ויש שאינו נהנה מרחיצה כלל דומה למוגמר וכו', עכ"ל.

וכעין זה ראיתי בספר יום טוב כהלכתו בשם הגרש"ק (ספר החיים סי' תקיא), שכתב דכיון דאם היו במצב הזה היו ג"כ עושים כן, נקרא אותו מעשה דבר השוה לכל נפש.^[א]

גם בספר מור וקציעה בסי' תקיא (הו"ד בספר הל' יום טוב עמ' קמז) לא כתב כפירוש הראשון, אלא כתב דענין דבר השוה לכל נפש הוא רק לאפוקי דבר שהוא של מפונקים בלבד. אבל דבר שאינו מעשה מפונקים, אפילו אם רוב העולם אינם עושים כן, נקרא דבר השוה לכל נפש.

[א] ותהיה נ"מ בין הכתב סופר והגרש"ק בענין רפואה מסויימת שרוב העולם אין עושים אפילו אם יהיו במצב הזה. דלפי הכתב סופר, יהיה מותר כיון דענין הבריאות הוא דבר השוה לכל נפש. אבל לפי הגרש"ק, אסור, כיון דהרוב לא יעסקו בזה אפילו אם היו נמצאים באותו מצב (וכמש"כ בספר יום טוב כהלכתו).

והביא דנחלקו בזה הראשונים. וסיים וז"ל, ולענין הלכה כיון שהרב המגיד סובר שדעת הר"ף כדעת הרמב"ם ורש"י [שאין איסור דאורייתא בהוצאה שלא לצורך כלל], וגם הר"ן כתב שדברי הר"ף מטין כדברי רש"י, וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הר"ף רבו אמרה, הכי נקטינן. ומשמע דלדברי הכל אסור להוציא דבר שאין בו צורך מצוה ולא צורך הדיוט ביזמו כלל, אלא דלשיטת האחרונים אסור מדאורייתא ולשיטת הרמב"ם אינו אסור אלא מדרבנן וכן נראה שהוא דעת רש"י, אלא שמלשון הר"ן נראה דלרש"י נמי מדרבנן לא מיתסר, עכ"ל.

ובשו"ע (סי' תקיח סעי' א) כתב וז"ל, מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך כגון קטן ולולב וספר תורה וכלים, הגה, הצריכים לו קצת וכו' אבל אבנים וכיוצא בהן אסור וכו', עכ"ל.

ומתחילה היה נראה דדעת מרן בבית יוסף לאסור על כל פנים מדרבנן. דכל הנידון היה רק אם האיסור דאורייתא או דרבנן. ואף שסיים בסוף "אלא שמלשון הר"ן נראה דלרש"י נמי מדרבנן לא מיתסר", זה רק לרווחא דמילתא, שלא לאסור מדאורייתא, אבל לא לפסוק להתיר לגמרי.

מיהו, המעיין שם יראה דיש הרבה מקום לומר דדעתו להתיר לגמרי. דכיון דמבואר שם דשיטת הרמב"ם היא כשיטת רש"י, וגם

ויש להוסיף, דאף על פי שכשיוצא קודם שקיעה לבית הוריו וכדו' ודאי אינו צריך ד' או ה' חיתולים, ומוציאם רק לצורך הלילה, מ"מ כיון דצריך אחד קודם הלילה (דאפשר שיעשה הקטן צרכיו מיד), הרי מותר להוציא השאר מדין ריבוי בשיעורים וכדאיתא בשולחן ערוך סי' תקג (סעי' א וסעי' ב), ע"ש.

אם מותר להחזיר החיתולים כשחזר הביתה

ועדיין יש לדון בענין החזרת החיתולים בליל יום טוב שני. דודאי אם אין לו חיתולים בביתו (וכמו ששכיח כשאינו חוזר לישון בביתו אלא לשאר משפחה), מותר להחזיר החיתולים דזה נקרא צורך יום טוב. אבל מה שיש לדון הוא אם יש לו מספיק חיתולים בביתו ומחזיר החיתולים לביתו לצורך אחר המועד אם יש להקל לעשות כן.^[ד]

בדעת מרן אם הוצאה הותרה גם כשאין צורך כלל

בבית יוסף (ריש סי' תקיח) דן מרן אם הוצאה שלא לצורך כלל אסורה מדאורייתא או רק מדרבנן. כלומר, דהא דאמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, כתבו כמה ראשונים דמכל מקום צריך שיהיה בהוצאה זו קצת צורך יום טוב. ועל זה דן, האם ה"צורך קצת' הוא דין דאורייתא, או רק דצריך צורך קצת מדרבנן, אבל מדאורייתא אפילו צורך קצת אין צריך.

[ד] ואם יש לו הליכה ארוכה שאפשר שיצטרך החיתולים בדרך יהיה מותר, אלא שבדרך כלל אין מחליפים החיתולים בדרך, וכ"ש אם ההליכה אינה ארוכה והוא נקי, וודאי שלא יחליף החיתולים ויהיה שייך נידוד.

לענין הוצאה, דאס יש איסור הוצאה צריך להוציאם מהעגלה כדי שלא להעביר ד' אמות ברשות הרבים.^[ה] וכיון דגם אין איסור הוצאה, ממילא יהיה מותר להחזירם לביתו.

והנה, אף שודאי הספרדים יכולים לסמוך על זה, מכל מקום יש לציין דיש פוסקים המחמירים גם בדעת מרן.

דעיין בביאור הלכה (שם) שהאריך בענין זה של הוצאה שלא לצורך כלל. ובתוך דבריו דן בדעת מרן וכתב וז"ל, והנה, המחבר סתם כשיטת רש"י, משום דהרי"ף והרמב"ם עומדים בשיטתיה. ומסתימת לשונו (בשו"ע) שכתב 'וכלים' ולא חילק בין לצורך לשלא לצורך ולא הוציא מכלל רק אבנים משמע דסתם להתירא, אפילו לכתחילה בשלא לצורך, וכמו שמצדד הר"ן לבעלי שיטה זו וכו', אלא דקשה לפי זה מה שמביא המחבר בסעיף ב דאסור להוציא לצורך נכרי, וזהו דוקא להנהו דסבירא להו דעל כל פנים מדרבנן אסור, דלמאן דשרי אפילו לכתחילה בשלא לצורך הוא הדין דלצורך נכרי שרי, וכמו שכתב בבית יוסף בעצמו לעיל סי' תקיב בשם הרב המגיד, אם לא דנימא דהמחבר בעצמו סובר דלנכרי גרע טפי וכו', ודוחק הוא שהרי לא הביא בבית יוסף שום חולק אסברת הרב המגיד. ועל כן נראה יותר דגם להמחבר אסור על כל פנים מדרבנן אפילו בכלים היכא שהוא שלא לצורך כלל וכו', עכ"ל.

שיטת הרי"ף היא כשיטת הרמב"ם, ממילא כשהביא דברי הר"ן לבאר ששיטת רש"י היא דמותר לגמרי, הסכים לדעתו. שהרי כתב "אלא שמלשון הר"ן וכו'", משמע שחזר בו ממה שהבין מתחילה בדעת רש"י. וכיון דשיטות הרמב"ם והרי"ף תלויות בשיטת רש"י, גם הם ס"ל להקל ומותר לגמרי להוציא שלא לצורך כלל. ומה שאסר להוציא אבנים, היינו רק מדין מוקצה וכמו שביאר הר"ן בדעת רש"י. וכן ביאר הגר"א (שם) דעת מרן. ואף שהרמ"א כתב שמותר דוקא כשיש צורך ולא כתב בשם י"א, אין זה ראייה דכן דרכו של הרמ"א לפרש דבריו בדברי מרן, אף שמפורש בבית יוסף דאין זו דעת מרן. וכ"כ להקל מעיקר הדין בספר ילקוט יוסף (עמ' תקל) ובספר הליכות עולם (ח"ב עמ' ח), ע"ש. וכן פסק בשו"ת אור לציון (ח"ג עמ' ריב), וע"ע בספר הלכה שלימה (הל' יום טוב סי' ט) שהאריך בנידון זה. ולפ"ז מותר להחזיר החיתולים דלא גרע מאין צורך כלל דלפי מרן מותר.

רק צריך שלא יהיה בזה איסור הכנה. ועל כל פנים ודאי אם לא הוציא כל החיתולים מהעגלה ורק נטל מה שצריך, אין איסור הכנה להשאיר מה שיהיה שם מקודם. ונראה דגם אם הוציא את כל השקית ורוצה להחזיר מה שהוציא לא שייך הכנה, כיון דזו הדרך הרגילה להחזיר מה שמוציא, כמו שנוהגים להתיר להחזיר דבר למקרה אף שאפשר להחזירו לאחר שבת. רק שאין זה מועיל

[ה] כלומר, דהכנה אינה אסורה אם עושה שרגיל לעשות בימות החול, וכגון להחזיר השתיה למקרה וכדומה. אבל לענין הוצאה, אם אסור להוציא שלא לצורך כלל, צריך להוציא הדברים מהעגלה.

דחנה, כתב השולחן ערוך בסי' תקו (סעיף ז) וז"ל, אם יש לאדם הרבה פת נקיה אינו אופה פת אחרת אלא אם כן יש לו בני בית שרגיל להאכילם פת הדראה וכו', עכ"ל. מבואר, שאסור לאפות פת אם יש לו כבר פת הרבה.

וכן הביאו האחרונים מספר מלאכת יום טוב (אות קנח) לענין הוצאה. דכתב שם דמי שיש לו קמח הנצרך ליום טוב, אסור להביא עוד קמח דרך רשות הרבים אף אם ישתמש בקמח זה. דכיון דאין צריך לאותה מלאכה, אסור בכל אופן.

מיהו, ממה שכתב החזון איש בהערותיו על מס' פסחים (סי' קכד דף מו: ד"ה תוד"ה רבה) על דברי התוס', לא משמע כן. וז"ל, שאין היתר אוכל נפש מפני הצורך לאכול והרי מותר לבשל קדירה לאכילה אף שיש לו קדירה אחרת לאכילה ומותר לו לשירי הראשון לחול ולבשל אחרת, ואף בשקדירה הראשונה נמי נתבשלה ביום טוב מותר אם בשעה שבשלה היה דעתו לאכלה ביום טוב אלא דחיישינן להערמה ושלא יעשה כן בתחילה, אבל אם הראשונה נתבשלה בחול ודאי מותר וכו', עכ"ל.

מכאן נראה שדעתו לחלק בין אם בישל התבשיל הראשון ביום טוב או קודם יום טוב. דאם בישלו קודם יום טוב מותר אפילו לכתחילה, דאין זה נראה כהערמה במה שיש לו אותו מאכל בביתו שמונח שם מאתמול. ורק אם אחר שעשה הראשון ביום טוב, ושוב

גם בספר שולחן גבוה (סק"ב) כתב שהרמ"א מפרש דעת מרן, וגם לפי מרן אסור. וכן פסק הבא"ח (פ' במדבר סק"ט) לאסור כשאין צורך כלל. וע"ע בכה"ח (שם סק"ו) שהביא מש"כ המאמ"ר שמרן בבית יוסף ספוקי מספקא אם מותר לגמרי או שיש איסור דרבנן, ולכן לא החליט הדבר בבית יוסף. גם בהליכות עולם (שם) והילקוט יוסף (שם), הגם שכתבו שמותר מעיקר הדין (וכמש"כ לעיל) כתבו להחמיר עכ"פ לכתחילה כל שאין בו צורך לבו ביום כלל. ומה גם דבחזון עובדיה (הל' יו"ט עמ' עו אות לו) כתב להחמיר יותר שכתב "הוצאה מרשות היחיד וכו' אבל צריך שיהיה קצת צורך בדבר". ונראה שחזר בו קצת ממה שהקל לגמרי בהליכות עולם.

לבן, בעניננו שאין בזה הפסד ממון כ"כ אם ישאיר כמה חיתולים שם (ובפרט אם יכול להשתמש בהם בפעם הבאה, או ליטלם במוצאי יום טוב), אף שודאי מותר מעיקר הדין, יש מקום להחמיר שלא לסמוך על זה לבד, כיון דהפוסקים כתבו להחמיר בדעת מרן, ובפרט אם בנקל יכול לעשות איזה עצה וכדלהלן.

אם מותר להחזיר החיתולים על מנת להשתמש בהם

ויש לדון בעצה להחזיר החיתולים על מנת להשתמש בהם (או לכה"פ בא' מהם והשאר יהיה מותר משום ריבוי בשיעורים), דאפשר דעל ידי זה נחשב צורך יום טוב.

בענין הוצאה ביום טוב

הרב יוסף חיים אליעזר

שוב מצאתי בס"ד בספר ארחות רבנו שכתב "כשלקחתי הביתה את המגבת (שנפילתי עליה כורעים) אמר לי מו"ר זצוק"ל (הגאון הרב סטייפלער שכפשוטו נהג כהחזון איש) וכו' רציתי להשאירה בכולל אמר לי מו"ר קחנה הבית והשתמש בה". ולכאורה לפי לשון זה של התלמיד הקרוב נראה שלא שאלו אם צריך לאותה מגבת. וע"כ כמו שכתבנו דבזה סגי לפי החזון איש.

ובהיותי בזה ראיתי בספר חוט שני בהל' יום טוב (עמ' מה), שכתב לבאר דדעת החזון איש היא דגם כשנעשה קודם יום טוב אסור עכ"פ מדרבנן. ולפי דבריו אין להקל בנידון דידן גם לפי החזון איש. ואף דלכ' לא משמע כן בדברי החזון איש, קשה להקל נגד החוט שני בביאור דעת החזון איש. ובפרט דאפילו את"ל דדעת החזון איש להקל, מ"מ כבר כתבנו דיש חולקים וסוברים דאין נ"מ.

אם יש להתיר על ידי ריבוי בשיעורים

ויש לדון אם שייך להביא ביחד עם החיתולים איזה דבר אחר שהוא לצורך יום טוב, דריבוי בשיעורים מותר ביום טוב. דכתב השולחן ערוך בסי' תקג (סעיף ב) "ממלא נחתום חבית של מים מע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד". וכתב הרמ"א "אבל צריך להשים הכל אצל האש בפעם אחת, אבל אסור להוסיף אם כבר החבית אצל האש דטירחא שלא לצורך הוא".

והנה, ממה שביאר הרמ"א "אבל צריך להשים הכל אצל האש בפעם אחת" משמע

עושה אותו דבר פעם ב', רק אז נראה כהערמה, שהרי כתב "ואף בשקדירה הראשונה נמי נתבשלה ביום טוב מותר אם בשעה שבשלה היה דעתו לאכלה ביום טוב אלא דחיישינן להערמה ושלא יעשה כן בתחילה, אבל אם הראשונה נתבשלה בחול ודאי מותר".

ולפי זה, צריך לפרש דברי השולחן ערוך דמיירי דוקא כשעשה הפת הראשון ביום טוב, אבל אם באמת עשאו קודם יום טוב, יהיה מותר לאפות את הפת כיון דבענין זה לא שייך הערמה. וכן ביאר בספר ל' יום קודם החג (עמ' שלב). וזה דלא כהמ"ב שמבואר מדבריו שם (ס"ק לו) לאסור בין אם נאפה ביו"ט ובין אם נאפה קודם יו"ט, וכמ"ש בספר הנ"ל.

ועל פי זה נראה דתהיה נ"מ בעניננו. דלפי המ"ב והמלאכת יום טוב יהיה אסור אף אם ישתמש בחיתולים כשיגיע לביתו, דכיון דאין צריך לאותה מלאכה, אסור. אולם, לפי החזון איש לכ' יהיה מותר, כיון דכל החשש הערמה בשולחן ערוך הוא דוקא באופן שנאפה הפת ביום טוב, אבל אם נאפה קודם יום טוב לא שייך הערמה, והוא הדין בנידון דידן יהיה דינו כנאפה קודם יום טוב, דמה שיש לו עוד חיתולים בארון שלו, הוא קודם יום טוב. לכן, אם יוציאם כדי להשתמש בחיתולים אלו ביום טוב, לא נראה כהערמה, כנלע"ד.

שהוא לצורך מועד אם לא הוציא חיתולים מהעגלה, דזה בגדר חד טירחא.

מיהו, שוב ראיתי שגם כשמניח כולם בתוך העגלה מותר, דלענין ריבוי בשיעורין אין מעשה כזה נחשב לכמה טירחות.

אם היתר ריבוי בשיעורים הוא דוקא אם ריבה מאותו חפץ

אלא שיש לדון לאסור לכולי עלמא מטעם אחר, ואף כשעושה הכל בטירחא אחת. דכתב הר"ן (ביצה דף ט:) וז"ל, שכיון שאמרה תורה "אך אשר יאכל לכל נפש" לא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרך אליו בלבד, ומשום הכי ריבוי בשיעורא כל היכא דלא מפיש בטרחא שרי וכו', ע"כ. וממה שכתב 'לא הוצרכה לשקול ולדקדק' משמע קצת דההיתר של ריבוי בשיעורים הוא דוקא כשמרבה מאותו מין, דאז לא חייבה התורה לדקדק בשיעורו. אבל להוסיף ממין אחר לגמרי, לא. אלא שמאידך גיסא אפשר לדקדק להיפך ממה שכתב דריבוי בשיעורין מותר 'כל היכא דלא מפיש בטרחא'. ויש לעיין עוד בזה בשיטתו. (ועיין עוד בספר עושה שלום עמ' תקנ"ג מה שכתב בשיטת הר"ן).

אמנם, נראה מהפוסקים דאף בחפץ אחר שיין ההיתר של ריבוי בשיעורים, רק שנחלקו הפוסקים אם צריך שיהיה אותו חפץ ראוי להוצאה מצד עצמו, וכמו שיתבאר.

דטעם ההיתר הוא משום דעושה כל המלאכה בחד טירחא. כלומר, דאף אם באמת טרח יותר קודם שהניח הקדירה על האש, דהיינו, שמילא הקדירה במים בכמה טירחות, מ"מ כיון דהמלאכה של מעשה הבישול היתה על ידי חד טירחא כשהניח הקדירה על האש בפעם אחת, הרי זה מותר. וכ"כ השולחן גבוה בדעת המ"מ שכתב (הו"ד בכה"ח שם ס"ק לא) "וכתב הרשב"א ובלבד שיתן את הכל קודם שהניח החבית על גבי האש. משמע שקודם שהניחה על גבי האש יכול ליתן בה מים פעמים שלש". וכן דעת הגר"ז (סק"ד).

אמנם, כמה אחרונים כתבו שאין זה כוונת הרמ"א, ואסור לטרוח אפילו קודם המלאכה. והביאם הכה"ח (שם) וז"ל, פירוש דוקא כשהחבית מלאה כבר מערב יום טוב (ר"ל ולהניחה על האש ביום טוב) או שממלאה בבת אחת מן הבור וכיוצא, אבל לשאוב דלי אחר דלי לצורך מחר, ודאי אסור משום טירחא. פרי חדש וכו'. והביא שכ"כ בספר בגדי ישע, וחמד משה (סק"ג), הגהות רע"א והמ"ב (ס"ק יד).

ונראה דנידו"ד, אם מותר להחזיר חיתולים עם עוד איזה חפץ שהוא לצורך יום טוב, תלוי במחלוקת האחרונים הוזה. דלפי המהלך הא', כל שעושה המלאכה בחד טירחא, אף אם יש טירחא יתירא קודם לכן יהיה מותר, אם כן הוא הדין כאן שכל ההוצאה היא בחד טירחא. ולפי החולקים, יהיה אסור. מיהו, לכולי עלמא יהיה מותר להוסיף עוד חפץ

בענין הוצאה ביום טוב

הרב יוסף חיים אליעזר

ומתחילה רציתי לומר דאף שאסר הגר"מ בהוצאת המפתחות יש לחלק בין המפתחות לחיתולים. דמה שאסר להוציא שאר המפתחות שאינם לצורך יום טוב, היינו משום דאין להם שום תשמיש ביום טוב, אבל החיתולים שאפשר להשתמש בהם ביום טוב יהיה מותר על ידי ריבוי בשיעורים עם עוד איזה חפץ שצריך ליום טוב.

מיהו, המעיין בדבריו יראה דלפי דבריו גם בענינו שמוציא חיתולים אגב דבר הנצרך ביום טוב יהיה אסור. דהן אמת דהחיתולים אינם דומים ממש למפתחות דמכל מקום החיתולים ראויים ביום טוב (לא כמו המפתחות דאינם ראויים כלל ביום טוב), מכל מקום ממה שהבאנו מסוף דבריו משמע דכל שאסור להוציא מצד עצמו, אסור להוציא גם על ידי ריבוי בשיעורים. ורק סיגריות דמותר להוציא כל אחד מצד עצמו, רק שרוצה להוציא יותר מהצורך, דוקא באופן זה יהיה שייך ההיתר של ריבוי בשיעורים. ויוצא, שלפי דבריו צריך דוקא שיהא אותו החפץ ראוי גם כן מצד עצמו.

אמנם, לענין הלכה יש שכתבו להתיר גם בחפץ שאסור להוציא מצד עצמו. דכן באמת סובר השש"כ (שם) שהתיר להוציא אותן המפתחות שאינם לצורך יום טוב על ידי אותם שהן לצורך יום טוב, (אלא שעיין שם שלא התיר לגמרי רק אם היה שם קודם יום טוב). וכן כתב להתיר בעל המ"ב בספרו מחנה ישראל (פל"א סעי' ב), שכתב להתיר להוציא חפצים שאינם צרכי יום טוב, אגב

מחלוקת הפוסקים אם צריך שיהיה החפץ ראוי להוציא מצד עצמו

הנה, בשו"ת אגרות משה חלק ב (סי' קג) כתב דמותר להוציא הרבה סיגריות בבת אחת, אף שודאי אינו רוצה להשתמש בכולם ביום טוב, דזה נחשב ריבוי בשיעורים שמותר ביום טוב. ועיין בשש"כ (פרק יט סעי' ו) שהביא מש"כ האגר"מ שם וכתב וז"ל, ולפי זה הוא הדין המוציא מפתח לר"ה וכו', דמותר לו להוציאו גם אם הוא נמצא בצורך יחד עם מפתחות אחרים אשר אין בהם צורך ביום טוב וכו', עכ"ל.

אולם, בחלק ח (סי' לה) כתב האגר"מ דאינו דומה. וז"ל, הנה החילוק הוא פשוט, דהסיגריות כל אחד מהם הוא ראוי לו בהזמן שלא יהיה בביתו ושייך לו כולו בעצם, ונמצא שהוא מוציא ונושא רק דבר הצריך לו. וכל הנידון הוא רק משום שלא יצטרך לכולו, שהוא ריבוי בשיעורים בחד טירחא שזה מותר ביום טוב וכו'. אבל במפתחות שאותן המפתחות שלא יצטרך להו הוא דבר מיותר ממש שלא שייך לו כלל בהליכה זו, הרי הוא מוציא ונושא דבר שלא שייך לו כלל וכו', דלא שייך להתיר הוצאת איסור בשביל שעושה אז גם היתר, דמהיכא תיתי תעדיף ההיתר על האיסור. ואף בבישול מסתבר שרק דברים הראויין לבשלם לאדם מותרת למלאות כל הקדרה, אבל להניח בקדירה דבר שאינו ראוי אלא לבהמה אף אחר שתתבשל, תהא אסורה מאחר דלבהמה אסור לבשל, עכ"ל.

שכן חיתולים ששייך להוצאה רק שיש לו מספיק חיתולים דיהיה מותר על ידי ריבוי בשיעורים.

שאר החפצים שהם צרכי יום טוב (אלא שעיינן שם שכתב רק בדרך אפשר וגם כתב דעדיף להוציאם על ידי גוי).

סיכום להלכה

ומכל זה נלע"ד דלהוציא החיתולים למקום שסועד שם ודאי מותר. וגם אין צריך לדקדק, אלא יכול להביא בלי גבול. מיהו, לענין חזרה יש לשים בתוך השקית של החיתולים (או בתחתית העגלה שמונחים שם החיתולים) דבר שהוא צריך להחזיר, ובזה יש להתיר על ידי ריבוי בשיעורים. ומה טוב אם ישתמש באותם החיתולים אם יכול, אבל מעיקר הדין אין צריך, דיש לצרף דעת כמה פוסקים דאפילו צורך קטן אין צריך.

גם ראיתי לרבינו עובדיה יוסף זצ"ל שכתב בחזו"ע (הל' יום טוב עמ' עו-עח), להתיר להוציא תרופות דוקא אגב טישו וכדומה. משמע דדעתו היא שאף שאסור להוציא תרופות (דאינן שוה לכל נפש) מותר אגב חפץ אחר הנצרך משום דגם זה בכלל ריבוי בשיעורים. ואף שיש לחלק דהתרופות הם לכה"פ צורך יום טוב משא"כ החיתולים, לענ"ד נראה דאדרבה, אם מותר להוציא התרופות שאינם דבר השוה לכל נפש ולא שייך להתיר של הוצאה ואעפ"כ התיר, כל



שיטת הגר"ע יוסף זצ"ל ברחיצה ביום טוב

הרב מנחם מענדל אייברמסאן

בעמח"ס ספר בני אברהם, ליקווד



שיטת הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל

דברי החזון עובדיה

והנה בחזון עובדיה (שבת חלק ו עמוד פז) כתב בזה"ל: מים שהוחמו בשבת על ידי דוד שמש, אפילו אם פתחו הברז בשבת להשתמש במים חמים לרחיצת כלים וכיוצא בזה, שהדבר מותר וכמו שביארנו בחזון עובדיה שבת חלק ד עמוד תה והלאה, ונכנסו לתוך הדוד מים צוננים, ונתחממו שם בשבת, מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו, שהואיל והוחמו בהיתר, דינם כמים שהוחמו מערב שבת שמותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו, עכ"ל.

איתא בשלחן ערוך (סימן שכו סעיף ג) "אמת המים שהיא חמה אסור להמשיך מתוכה אפילו מערב שבת סילון של צונן ופי הסילון יוצא חוץ לאמה ומימיו נשפכים לעוקא שבקרקע, ואם המשיכו אסורים אפילו המים שנכנסו מערב שבת". ובמגן אברהם (שם ס"ק ד) כתב דהוי כמטמין בדבר המוסיף הבל, ודוקא אם ממשיך בצונן דרך סילון המוקף מכל צד, אבל אם המשיך מערב שבת צוננים לתוך חמין שיתערבו יחד שרי [כשיטת תוספות שבת לח, ב ודלא כרש"י].

ובהערה שם כתב דאף שגם בחמין שהוחמו בשבת דרך היתר אסור לרחוץ פניו ידיו ורגליו, כמו שכתב המגן אברהם (סימן שכו ס"ק ו), מכל מקום הכא עדיפא, כיון שלא נעשה מעשה בשבת, כמו שכתב הגרעק"א שהואיל לעיל. ואף כאן שהמים הצוננים שנתחממו בשבת על ידי המים החמים שבדוד שמש באו מאליהן לתוך החמין, והוא לא עשה מעשה בהם כלל, יש להתיר רחיצת פניו ידיו ורגליו. וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק יד הערה יג), שאף אם הוציא מים מדוד השמש בשבת, ונכנסו מים צוננים לתוך המים החמים שבתוכו, ונתחממו בשבת, לא חשיב כנעשה

והגאון רעק"א בהגהות על המגן אברהם הסביר דאין בזה איסור מדין בישול, שהרי המלאכה התחילה מערב שבת כההיא דפותקים מים לגינה (שלחן ערוך סימן רנב). אלא שהקשה הגרעק"א, דהמגן אברהם לקמן (ס"ק ו) כתב שאסור לרחוץ אפילו מקצת הגוף בחמין שהוחמו בשבת בדרך היתר, ולכן גם בנידון דידן הרי המים צוננים הוחמו בשבת, הגם שהיה בדרך היתר צריכים להיאסר ברחיצה. ותירץ וז"ל, צריך לומר דהכא עדיפא כיון דלא נעשה מעשה בשבת כלל, עכ"ל. ויוצא מדבריו, דכל שהוחם בשבת מאליו הוי ליה כהוחם לכל הפחות מערב שבת ושרי לרחוץ פניו ידיו ורגליו.

ושוב נתקשה (והעתיק מס' חזון עובדיה יום טוב עמוד מב) דעל ידי פתיחת הברז של המים החמים, נכנסים מים צוננים לתוך המים החמים ומתבשלים, אין להחמיר בזה ביום טוב, שמכיון שלדעת הרמב"ם (פרק א הלכה טז) אין איסור לחמם מים ביום טוב לרחיצת כל גופו אלא משום גזירת מרחץ, הוי ליה דבר שאינו מתכוין לבישול, ורק דהוי פסיק רישיה, וכיון דלא איכפת ליה בבישול המים הוי ליה פסיק רישיה בדרבנן דלא ניהא ליה דשרי אף להתו' דפליגי על הערוך כמו שכתב בתו' (שבת קג.). ואף שלתו' (ביצה כא:) והרשב"א והריטב"א (שבת לב:) איסור זה מן התורה דלא הוי הנאת מידי דשוה לכל נפש, מכל מקום יש לנו כמה ספיקות להקל. ועוד יש לצרף דעת הפוסקים שהובאו בחזון עובדיה (שבת חלק ד עמוד תה) דכניסת המים הקרים לדוד הוי גרמא, מחמת הסרת המונע בעד המים להכנס, וכמו שכתב ביביע אומר (חלק ד סימן לד) באורך.

ושם בעמוד שעג ד"ה ונראה, כתב שהוא הדין במים שהוחמו על ידי שעון שבת, דחשיב הוחמו בהיתר, ומותר לרחוץ בהם ביום טוב באמבטיה פרטית, אחר שהמים שנכנסו לדוד הוחמו מאליהם כמו שכתב הגרעק"א, הובא לעיל.

יוצא מדברי הילקוט יוסף, דלבני ספרד, מותר לרחוץ כל גופו ביום טוב באמבטיה פרטית, שהרי המים הצוננים שמתבשלים בדוד כשמוציאים את המים חמים נחשבים לנתבשלו מערב יום טוב, ולדעת השלחן

בשבת, כיון שנעשה רק בדרך פסיק רישיה, ובלא כוונה.

דברי הילקוט יוסף

ותבט עיני בילקוט יוסף הלכות יום טוב (מהדורה חדשה עמוד שעא) שפסק בזה"ל, מים שהוחמו ביום טוב בדוד שמש, מותר להתרחץ בהם כל גופו ביום טוב בבית, דחשיבי כמים שהוחמו מערב יום טוב, וגם ביום טוב שאחר השבת, או להיפך, מותר לרחוץ במים חמים אלו, ואין לאסור בזה מטעם הכנה שהשבת הכינה ליום טוב. ואמנם כל זה דוקא באמבטיא פרטית, שהיא מחוץ למרחץ, אבל בבית המרחץ אפילו פניו ידיו ורגליו אסור לרחוץ גם במים שהוחמו על ידי דוד שמש. ומים שהוחמו ביום טוב על ידי שעון שבת שהוכן מערב יום טוב, חשיב כמים שהוחמו בהיתר, ומותר לרחוץ בהם ביום טוב באמבטיא פרטית, עכ"ל.

וביאר דבריו שם בהערה, דמים שהוחמו בדוד שמש חשיבי כמים שהוחמו מערב יום טוב, דהא הוחמו מאליהם ולא על ידי מעשה אדם. וציין לדברי אביו בהליכות עולם (חלק ד פרשת תצוה עמוד רח), והיינו מה שכתבנו לעיל על פי הגרעק"א, דכיון שלא נעשה מעשה לחמם המים, הוי ליה כהוחמו מערב יום טוב, שלדעת השלחן ערוך (סימן תקיא סעיף ב) מותר לרחוץ בהן כל גופו. וכן ביאר בילקוט יוסף שם בהמשך דבריו. ובסוף דיבור המתחיל וכן כתב, כתב דלאו דוקא בדוד שמש, אלא הוא הדין לבוילר שעובד על גז, עיין שם.

ודבריו צריכין ביאור רב, שהרי בעמוד שעב סוף ד"ה וכן כתב, אחר שביאר היטב שאין שום איסור להשתמש עם המים צוננים שהוחמו בתוך הדוד ביום טוב, משום שמים אלו נחשבים שהוחמו מערב יום טוב על פי דברי הגרעק"א, ולכן כתב אביו בחזון עובדיה (הלכות יום טוב עמוד מא) להתיר לרחוץ כל גופו בדוד שמש ביום טוב, אבל האמת היא שלא דוקא דוד שמש, אלא הוא הדין בבוילר חשמלי, דמאי שנא. ותימה, שמיד אחר כך בעמוד שעב שהבאנו לעיל, הילקוט יוסף מדייק מדברי אביו בחזון עובדיה (שם עמוד קנז) שאסור לרחוץ כל גופו בבוילר, רק בדוד שמש.

ועוד יש להעיר, דאם תמצי לומר שדעת הילקוט יוסף להתיר לרחוץ כל גופו ביום טוב אף בבוילר חשמלי, אמאי לא כתב כן בהדיא למעלה בפסקי ההלכה בעמוד שעב, ורק כתב להתיר דוד שמש. וכמו כן אמאי כתב בחזון עובדיה (הלכות יום טוב עמוד מא) להתיר רחיצה ביום טוב בדוד שמש, ורק ביום טוב שני של גלויות (עמוד קנז) הוסיף שהוא הדין בבוילר חשמלי, הוי ליה להתיר אף ביום טוב ראשון (עמוד מא) בבוילר חשמלי, וצריך עיון מהי דעת החזון עובדיה ובנו הילקוט יוסף, אם מותר להתקלח כל גופו במים חמים במי שיש רק בוילר חשמלי בביתו.

ושוב ראיתי בקונטרס אבני יקר שמסיק להקל להתקלח בחמין אף בבוילר, והביא סוף דבריו בזה"ל, ועל אף שראיתי מערערים

ערוך (תקיא סעיף ב) מותר לרחוץ כל גופו במים אלו. וכמו כן לבני אשכנז, מותר לרחוץ כל גופו אבר אבר, שהרי לדעת הרמ"א (שם) מים שהוחמו מערב יום טוב מותר לרחוץ בהן כל גופו אבר אבר. ואין איסור במה שמתבשרים המים הצוננים שנכנסים לדוד, אף כשאינו משתמש עמהם, דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה כמו שכתבנו לעיל.

סתירה בדבריו

אמנם יש להעיר בדבריו מיניה וביה, שהרי מיד אחר כך בד"ה והנה בספר חזון עובדיה, הביא הילקוט יוסף מדברי אביו בהלכות יום טוב (עמוד קנז) שכתב, דמותר לרחוץ כל גופו ביום טוב שני של גלויות, במים שהוחמו ביום ראשון על ידי בוילר חשמלי, באמבטיה פרטית שבביתו.

וכתב בילקוט יוסף בזה"ל, ויש לדון אם דין זה רק בלילה, או גם ביום. והנה אם הבוילר החשמלי דולק גם ביום טוב השני, והמים הוחמו על ידי זה, אסור להתקלח ביום טוב שני. אולם אם הבוילר היה דלוק על ידי שעון שבת רק ביום טוב ראשון, ואחר כך כבה על ידי השעון, ואין הוא פועל ביום שני, בזה נתבאר שם שמותר להתקלח בביתו, ואף ביום מותר להתקלח. ואם הוחם על ידי דוד שמש, בזה מותר אף ביום טוב ראשון לרחוץ כל גופו, וכמבואר שם בחזון עובדיה (עמוד מא) וכל שכן ביום שני, עכ"ל.

טוב מותר להתרחץ בביתו במים חמים מדוד שמש. [שאלתי שוב מכיון שפרסמו בשם רבנים שמותר.] תשובה, מי שמיקל יש לו על מי לסמוך. ובעמוד שצב שאל בזה"ל, בחזון עובדיה יום טוב כתב רבנו שמותר להתרחץ ביום טוב במים חמים מדוד שמש, ויש ויכוח מה כוונת רבנו. תשובה, אם היו מים חמים מערב יום טוב, מותר. ואמרתי ששאלתי שהתחממו ביום טוב. ולא זכיתי לתשובה.

ובאמת ראיתי מאמר מבנו הגר"מ יוסף שליט"א (ספר זכרון זכור לאברהם עמוד תשל"ב) שהביא ששלח אביו זצ"ל כתב יד תשובה להגר"ר גדעון בן משה שליט"א, שאין מקום להתיר להתרחץ או להשתטף במים שהוחם ביום טוב בדוד שמש, ורק במים שהוחמו מערב יום טוב, יש מקום להקל. וזה מתאים למה שהשיב במעין אומר, וזה היתה אחר שנתפשט ספר חזון עובדיה בעולם. ומכל זה ראינו ששיטת הגר"ע יוסף זצ"ל אינה ברורה, וכנראה שלמעשה לא ניחא ליה להתיר רחיצה כל גופו במים שהוחמו ביום טוב בדוד שמש, וכל שכן בבוילר.

וכבר הזכרנו לעיל שאף בדברי בנו בילקוט יוסף יש סתירה אם להתיר לרחוץ כל גופו בבוילר, הגם שהבאנו לעיל שבעל פה השיב להתיר.

מקום עיון בשיטת החזון עובדיה וילקוט יוסף

ובאמת יש מקום לדון בעיקר דברי החזון עובדיה וילקוט יוסף, שהרי הם כתבו להתיר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בשבת במים צוננים

על ההיתר לרחוץ כל גופו ביום טוב במים חמים בבוילר חשמלי, אני על משמרתי אעמודה, ובפרט אחר שהסכים עמדי מו"ר הראשון לציון הגאון הגדול רבי יצחק יוסף שליט"א (כן השיב לי בעל פה ביום כ' לאייר התשע"ד), ע"כ. ושוב הביא מכתב מהגאון ר' אליהו כהן שליט"א, וכתב בתוך דבריו וז"ל, הנה לא אכלה את עטי מלהביע את התפעלותי מתשובתו המאירה והנפלאה בענין רחיצה ביום טוב במים שהוחמו בבוילר, וכל דבריו נאמנו מאוד איישר חייליה לאורייתא, ובפרט שכן מפורש בשלחן ערוך, וכמו שכן הסכים עמו מו"ר הראש"ל שליט"א, ועדויתי זאת נאמנה כי בלמדנו אצלו בישיבת 'חזון עובדיה', זכורני שכן היה מורה ובא להתיר להתקלח במים חמים. עכ"ל.

מה היתה דעת הגר"ע יוסף זצ"ל למעשה

ושוב ראיתי בשו"ת מעין אומר (חלק ב סימן יג, טז, כז, וסד), שלמעשה אינו פשוט שהגר"ע יוסף זצ"ל התיר לרחוץ כל גופו במים חמים בדוד שמש, וכל שכן לא בבוילר. דשם הביא בעמוד שנו ששאל להגר"ע זצ"ל בזה"ל, האם מותר להתרחץ ביום טוב בתוך ביתו במים חמים של דוד שמש. תשובה, מים שהוחמו לפני יום טוב מותר, ושהוחמו ביום טוב בדוד שמש אסור. ושוב בעמוד שס הביא ששאל בזה"ל, האם מותר להתרחץ במים של דוד שמש ביום טוב. תשובה, יש לי תשובה בזה, צריך לעיין. ואמרתי לרבנו שזכורני שאמר לי שאסור. וענה מו"ר זצ"ל, נכון. ושוב בעמוד שסט, שאל בזה"ל, האם ביום

ולפי דבריהם, אין צריך לחדש כמו שכתב הגרעק"א שמים שהוחמו מאליהם דינם כמים שהוחמו מערב שבת ומותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו, אלא אף מותר לרחוץ כל גופו, שהרי איירינן בחמי טבריה שבקרקע, ובזה לא גזרו חכמים משום גזירת מרחצאות. וכיון שכל דברי הגרעק"א נתחדשו רק מחמת קושיא בדברי המגן אברהם, אבל אחר שראינו לתירוצם של השלחן ערוך הרב והערוך השלחן שהוא נראה תירוץ יותר פשוט, לפי זה נפל היסוד ונפל הבנין, ונשארה סברת הגרעק"א בקושייתו דבכל ענין כל שהוחם בשבת אסור אפילו כשהוחם מאליו.

וכן יש לדייק מהשלחן ערוך הרב והערוך השלחן, דלא אשכחו היתר רחיצה אלא משום חמי טבריא בקרקע, אבל בלאו הכי לא מצאו היתר רחיצה, ופשוט אף לא לפניו ידיו ורגליו, והטעם משום דהוחמו הצוננים מהחמין בשבת, ואף על גב שהוחמו בהיתר ומאליהן, ושמע מינה דסבירא להו כסברת הגרעק"א בקושייתו דגם בכהאי גוונא אסור כיון דהוחמו בשבת ועל אף שהוחמו מאליהן. וכן כתב בעטרת שלמה (זעפראני, שבת סימן כב).

ראשונים שלא ס"ל כהגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל

ובאמת בשו"ת להורות נתן (חלק י סימן מב ס"ק ג) הביא מהריטב"א (שבת לח:): והרשב"א (שם לט:): שמבואר מדבריהם דאף מים שהוחמו מאליהן אסור להשתמש עמהם בשבת, ולא כסברת הגרעק"א. וגם בתוספות

שנכנסים בדוד שמש, או כל גופו ביום טוב, שהרי כל המים הוחמו מאליהם על פי הגרעק"א, והו"ל כהוחמו מערב שבת ויום טוב.

דהנה כבר הבאנו בתחילת דברינו שהגרעק"א דייק מהמגן אברהם שכל האיסור לרחוץ במים שהוחמו בסילון בשבת הוא משום שמטמין הסילון לתוך המים, אבל אילו לא עשה כן, אין איסור להשתמש במים אלו. והקשה הגרעק"א, הרי המגן אברהם עצמו כתב דיש איסור להשתמש במים שהוחמו בשבת בהיתר. וע"כ חידש הגרעק"א, דכיון שלא נעשה בהם מעשה כלל, אלא הם הוחמו מאליהם, ה"ה לכל הפחות כמים שהוחמו מערב שבת שמותר להשתמש בהם.

דברי השלחן ערוך הרב וערוך השלחן

אכן זו לשון השלחן ערוך הרב (סימן שכו סעיף ג), וכל זה כשגוף הסילון מוקף מכל צד ופיו יוצא חוץ לאמה, אבל אם הוא שופך הצונן לתוך האמה, אין זה נקרא הטמנה כלל, שהצונן מתערב הוא בחמין ולא נטמן בו, לפיכך מותר להמשיך הצונן מבעוד יום לשם והוא נמשך לשם והולך כל השבת כולה, ואין בו משום בישול כיון שהתחיל מבעוד יום הוא נגמר מאליו בשבת, כמו שנתבאר בסימן רנד, ומותר גם לרחוץ אפילו כל גופו ביחד באמה זו כמו בשאר חמי טבריה, עכ"ל. וכן כתב בערוך השלחן (סימן שכו סעיף ה).

דאף מים שנמשכו מאליהם אסורים ברחיצה. וכל זה שלא כדברי המגן אברהם והגרעק"א, שלמדו בדעת התו' שבאופן שאין איסור הטמנה, מותר לרחוץ במים אלו, ומדברי הריטב"א והרשב"א מבואר שלא כדבריהם, וצריך עיון.

פוסקי זמנינו שלא ס"ל כהחזון עובדיה וילקוט יוסף

ויתירה מכך, מה שלמדו החזון עובדיה וילקוט יוסף [והשמירת שבת כהלכתה] מדברי הגרעק"א דאף מים צוננים שהוחמו בדוד דינם כהוחמו מאליהם, אינו דבר מוסכם כלל וכלל. דבספר שבת שלמה (עמוד תז) הביא מהגרש"א מילר שליט"א, דאף על גב דבפתיחת הברז אינו מתכוין שיכנסו מים לדוד ויתחממו, מכל מקום כל המים שנכנסים לדוד חשיב כהוחמו 'על ידי מעשה', דסוף סוף הוחמו על ידי מעשה פתיחת הברז. וכן כתב בעל קנין תורה בהלכה, הובא בספר אוצרות השבת (עמוד תקד) בזה"ל, לענ"ד דנכון דמצד הלכה, כגון לענין בישול וכדומה, יש לדון אי פתיחת הברז אינה מיחשב כפסיק רישיה או כגרמא וכו', מכל מקום שלא יהיו בגדר הוחמו בשבת - לא עשה מעשה כלל, בעינן דומיא דחמי טבריה שהוזכר במגן אברהם (ס"ק ד) וכדדייק ברעק"א בלשונו לא נעשה מעשה בשבת כלל, עכ"ל. ושוב ראיתי שכן כתב הגר"י זילברשטיין שליט"א (אוצרות השבת עמוד תקיא).

ישנים (שבת לט:) מבואר של כדברי הגרעק"א, וז"ל, ומהר"ם מפרש דחמין שהוחמו מערב שבת, היינו שנסתלקו מעל האור מבעוד יום, ושהוחמו בשבת, היינו נמי שהוחמו מבעוד יום כל צרכן, אך מתחממים והולכים גם בשבת דומיא דאנשי טבריא וכו', עכ"ל.

ובאמת כן נראה מדברי התו' (לח: ד"ה מעשה) ותו' הרא"ש (שם) שכתבו דאין שום איסור בהבאת הסילון בחמי טבריא מבעוד יום כדתניא לעיל פרק קמא וכו', אבל הרחיצה בשבת אסורה דגורנין שמא יערבם בשבת וגורנין נמי אטו תולדות האור, ואף על גב דגזירה לגזירה היא, חשיבא כחדא גזירה. ושוב כתבו התו' (שם) דמדברי רב חסדא (לט:) משמע שעברו אנשי טבריא על איסור הטמנה, ואם כן אי אפשר לפרש כדפרש"י שהיו מתערבין הצוננין בחמין דאין זה דומה כלל להטמנה, ולכן פירשו תו' שהמים לא היה מתערבין בחמין כי היו מוקפין מחיצות מכל צד, והיו מתחממין הצוננין שבסילון מחמת חמי טבריא, ומובן מעתא שדומה להטמנה, שהמים הצוננין היו נטמנין בתוך החמין.

ויש לומר דהתו' לא חזרו בהם ממה שכתבו בתחילת דבריהם שאסור לרחוץ במים שהוחמו מאליהם, אלא באו לפרש דכיון שמבואר בגמרא שהיה מצב של הטמנה, הוצרכו לפרש דאיירי במוקף מחיצות מכל צד. על כל פנים יוצא מדברי תו' ותו' הרא"ש, שגם כן מפרשים כשאר ראשונים,

וז"ל, ידוע שרובא דאינשי מעצמן בלא הוראה אין מתקלחין בשבת, ולא ידוע אם הוא מטעם שברוב השנה הא מתקלחין במים חמין מהמקלחת, שלבד איסור רחיצה בחמין אפילו מהוחמו מערב שבת כל גופו כדאיתא בשבת דף לט, הרי מים החמין שבכל בתי ערים הגדולות שבמדינתנו אמעריקא, הם חמין שהוחמו בשבת שאסורין ברחיצה ובשתיה אף שהוחמו מעצמן כדתנן בסילון שעשו אנשי טבריא בדף לח, עכ"ל. [ואף שלא ביאר היכן מצא בסוגיא דאנשי טבריא שמים שהוחמו מעצמן הו"ל כהוחמו מערב שבת, אפשר שדעתו כאחת הדרכים שכתבנו לעיל.]

תמצית דברינו

היוצא מכל דברינו, ראשית, דכל דברי הגרעק"א הם חידוש שאינו מוסכם כלל בשאר האחרונים, ואף ישנם ראשונים שמפורש שלא כדבריו. שנית, מאוד מחודש לומר שלפי הגרעק"א אף מים צוננים שהוחמו כשנכנסו להדוד הו"ל כהוחמו מאליהם, והרבה פוסקי זמנינו לא ס"ל כן. [ויש לי בכת"י עוד אריכות דברים בענין הדרך הנכונה להתרחץ ביו"ט, הערות והארות על דברינו אלו יתקבלו בברכה.]

וכן כתב בשו"ת אבני ישפה (חלק ג סימן נה עמוד ק) מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, וז"ל, וגאון אחד (הגרי"ש אלישיב זצ"ל) הכריע שכוונת הגרעק"א שגם בלי שום מעשה כלל נקרא הוחם מערב שבת, כיון שאין כאן מעשה ליחסו לשבת עצמה, אבל בדוד חשמל שפועל על ידי שעון כיון שיש על כל פנים מעשה שנעשה בשבת בזה דינו כהוחם בשבת, עכ"ל.

וכמו כן ראיתי בתשובות והנהגות (חלק ב סימן רא) שדן בענין שעון שבת לחמם המקוה בשבת, וכתב וז"ל, והאמת אגיד שלע"ד גם הגרעק"א לא התיר כשפועל שעון בשבת שיש כאן בשבת גופא מעשה לחמם, וכחאי גוונא נקרא הוחמו בשבת דאסור גם בהוחם דרך היתר וכמו שבת הגרעק"א שם מהמגן אברהם (ס"ק ו), ודבריו רק כשהתחיל המים לצאת מערב שבת ויוצאת מאליו שאין כאן מעשה בשבת, עכ"ל.

וכן ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ב פרק לה סעיף א) שכתב שמים שהוחמו בדוד שמש הוי ליה כהוחם בשבת, עיין שם. ועיין עוד באריכות בספר נר לציון (הלכות יום טוב, מעמוד רמה והלאה).

ועולה על כולנה הם דברים מפורשים באגרות משה (או"ח חלק ד סימן עה ס"ק א)



בענין בגדי יום טוב וחול המועד והמסתעף

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו, ירושלים



בגדי יום טוב נאים משל שבת

החג להג"ר אריה גוטמן (עמ' כב) ע"ש. וע"ע בס' ימי שמחה הנדמ"ח (סי' מה) מש"כ בדין לבישת בגדים נאים ביו"ט ע"ש.

ובס' בגדי שבת (עמ' ס') נשאל מרן הגר"ח קניבסקי, במש"כ המשנ"ב (סי' רסב) הנ"ל מהאריז"ל, דטוב שלא ילבש בשבת מה שלבש בחול, אם ג"כ ביו"ט לא ילבש מה שלבש בחול, והשיב מרן שלא כתוב, ומסתמא יש ענין לא ללבוש מה שלבש בחול דלא גרע משבת ע"ש. ועי' בס' בגדי שבת (פי"ז) דלא מבואר אם בגדי יו"ט יותר נאים משבת אם הוי חיוב או מעלה, ובעמ' סא השיב הגר"ח במה שהרמב"ם לא הזכיר שיהיו בגדי יו"ט יותר נאים משבת, שלא נזכר בגמ' ע"ש. ובשו"ע או"ח (סי' תרצה ס"ב) כתב הרמ"א, יש נהגו ללבוש בגדי שבת ויום טוב בפורים וכן נכון, ומקורו מהמהרי"ל ע"ש. הרי שהרמ"א כתב ללבוש בפורים בגדי שבת ויו"ט, וצ"ע הא בגדי יו"ט צריכים להיות יותר משל שבת, א"כ בפורים מה ילבש בגדי שבת או יו"ט. ולכא' י"ל כיון שאין לך ימי שמחה גדולים מימי הפורים, שפיר ילבש בגדי יו"ט, דטעם שיהא בגדים נאים ביו"ט משום שהם ימי שמחה, א"כ כ"ש בפורים שהם ימי שמחה ביותר, ילבש בגדי יו"ט דוקא ולא של שבת.

(א) **והנה** בשו"ע או"ח (סי' תקכט ס"א) כ', ובגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת. וכתב המג"א (סק"ד), משום דחייב בשמחה, ומטעם זה נהגו להרבות במיני מאכלים יותר משבת ע"ש. וכ"כ במשנ"ב (שם ס"ק יב) בטעם שבגדי יו"ט היו יותר טובים משבת, משום דחייב בשמחה, וזהו בכלל שמחה ע"ש. ומקור הדברים שבגדי יו"ט יהיו יותר משל שבת ציין הבאר הגולה שם, שזהו מדברי הגהות מיימוני (פ"ו מיו"ט הט"ז), ומדברי הירושלמי קידושין (פ"א ה"ה).

ובשו"ע או"ח (סי' תעא ס"ג) כתב הרמ"א, ומצוה לרחוץ ולגלח בעיו"ט וללבוש בגדים נאים כמו בשבת ע"ש. ולכא' צ"ע, הא ביו"ט כתב השו"ע שיהיו בגדים יותר נאים משל שבת, והרמ"א כתב כמו בשבת, ועמד בזה הברכי יוסף (סי' תעא ס"ה שם), וכתב דהא דכתב הרמ"א ובגדים נאים כמו בשבת, פירוש לרחוץ ולגלח וללבוש בשבת, אף הבגדים יהיו יותר נאים של יו"ט משל שבת כמב' בס' תקכט, וכתב הברכ"י וכן נהגו בגלילותינו המכבדים שבתות ויו"ט, להיות להם בגדים נאים מיוחדים ליו"ט ע"ש. ובספרו מחזיק ברכה (סי' תעא שם). ועי' מש"כ לתרץ עוד בסתירה זו בס' תורת ליל

הרי שדין שמחת יו"ט הוי בכל ימי המועד, א"כ יצטרך ללבוש בגדי יו"ט בחוה"מ, וכתב החוט שני שם דכיון שקיום מצות ושמחת בחגך אפשר לקיימו בכמה וכמה אופנים כמו בשר ויין וקניית בגדים צבעונים לנשים, א"כ ביו"ט שהוא מקרא קודש האסור במלאכה פשיטא שהיום מחייב ללבוש בגדים נאים, כמו שיום השבת מחייב שיהא לבוש בבגדים נאים, ומשום חיוב שמחת יו"ט צריך שיהיו בגדים נאים יותר משל שבת. אבל בחוה"מ שמותר במלאכה האסורה ביו"ט, לא חייבו שהשמחה תתקיים דווקא ע"י בגדי יו"ט, מפני שאין אלו ימי יו"ט, וסגי בבגדים יותר טובים מבגדי חול, והשמחה תתקיים בדברים אחרים כמו בשר ויין ע"ש. ועי' במה שתירץ עוד בזה בס' מרפסין איגרי הגר"א ל שטיינמן וצ"ל (עמ' נד), ובס' ויאמר שמואל (סי' לב או"ב) ע"ש, ועי' בס' מראה דבר ח"ד (סי' ל'). ובס' שלמי תודה סוכות (סי' עז אות ב') תירץ הך קושיא דאפשר בחוה"מ שאין בו דין כבוד רק דין שמחה סגי שיהיו בגדיו יותר טובים משל חול, ורק ביו"ט דאית ביה תרתי גם דין כבוד וגם דין שמחה צריך שיהא בגדיו יותר נאים משל שבת ע"ש. ובס' ענינו של יום מועדים ח"א (עמ' טז) תירץ, דימי חוה"מ אינם באותה דרגת שמחה של יו"ט, שמותר לספור ת"ח בפניו, מה"ט לא בעינן כסות נקיה כיו"ט, רק יותר מימי החול. והביא ממרן הגר"ח קניבסקי שהמנהג גם בחוה"מ בבגדי יו"ט ע"ש, ומש"כ בקובץ אורייתא ח"ח (עמ' קמז). ובס' דולה ומשקה (עמ' רד) נשאל מרן על לבישת פראק

ואולם בדרכי משה שם הביא מהמהרי"ל דבפורים ילבש בגדי שבת, ולא כתב של יו"ט ע"ש. וברמ"א הזכיר בהדיא בגדי שבת ויו"ט שילבש בפורים, ונראה מהרמ"א שבגדי שבת ויו"ט שווים, וצ"ע. ומצאתי שעמד בזה בס' מתורת ימי הפורים להג"ר אריה גוטמן (סי' מא) ע"ש, ועי' מש"כ בס' ברכת רפאל להג"ר רפאל רובינשטיין פסח (סי' פו) ע"ש, ובקובץ עז ואורה ח"ז (עמ' קטו), ובס' תספרו חמישים יום (פי"ד סע' יא).

ואולם י"ל דנהי שימי הפורים הם ימי שמחה ביותר, מ"מ כיון שיש בהם רק דין שמחה סגי לבישת בגדי שבת, ואילו ביו"ט שנוהג בהם גם דין שמחה וגם דין כבוד וכו"ל, בעי שיהיו בגדים יותר נאים משל שבת, ובפורים שאין נוהג דין כבוד אלא שמחה סגי בבגדי שבת, וא"צ בגדי יו"ט.

בגדי חול המועד כשבת או כיו"ט

(ב) **והנה** המשנה ברורה (סי' תקל בשעה"צ סק"ד), כ' דבגדי חול המועד אינו מחויב כיו"ט עצמו רק שיהיו יותר מימי החול, משום דמקרא קודש של חוה"מ קל ממקרא קודש דיו"ט, דאף שאסור במלאכה בחוה"מ אפ"ה מקילינן בדבר האבד ע"ש. ובס' חוט שני למרן הגר"נ קרליץ שבת ח"א (עמ' שיא) הקשה דכיון שיש חיוב שמחה בחוה"מ, יתחייב ללבוש בחוה"מ בגדי יו"ט, דהא הטעם שצריך שבגדי יו"ט יהיו יותר משל שבת הוא מדין שמחה דחייב אף בחוה"מ וכמב' ברמב"ם פ"ו מיו"ט הי"ז, וכדתנן בסוכה רפ"ד ההלל והשמחה ח' ימים ע"ש.

שמחה מ"מ אי"ז כדרגת שמחה דיו"ט וסגי בלבישת בגדי שבת, והפרמ"ג ס"ל כיון שחווה"מ ימי שמחה בעי ללבוש בגדי יו"ט כיו"ט ממש.

ובס' ברכת רפאל פסח (סי' פו) כתב די"ל שחלוק יו"ט מחווה"מ, שבחווה"מ נהי שנוהג שמחה אין דין של כבוד ועונג, ולהכי ביו"ט שנוהג גם דין שמחה וגם דין כבוד בעי שיהיו בגדים נאים יותר משל שבת, ובחווה"מ שנוהג רק דין שמחה סגי בבגדי שבת, שג"ז מביאו לידי שמחה ע"ש, ובס' תורת ליל החג (עמ' כא) כע"ז ע"ש, ומש"כ בזה בס' תורת המועד (עמ' תרפב ותשמז). ואכן בס' חול המועד כהלכתו (פ"א אות ב') כ' דכיון דבגדי יו"ט בעי שיהיו נאים יותר משל שבת זהו משום דין שמחת יו"ט, ושמחה נוהג בחווה"מ, א"כ דין חווה"מ בלבישת בגדים כשל יו"ט, ובס' פירות האילן (סי' תקל עמ' ה') כתב ע"ד, שודאי לא ניתן לומר דבגדים שייכים רק לשמחה, שבגמ' שבת (קיג) הנ"ל, וכבדתו שלא יהא מלבושך בשבת כשל חול. וכ"פ הרמב"ם (פ"ל משבת ה"ג). ומכבוד שבת שילבש כסות נקיה, ולא מצינו שבגדים שייך לשמחה, ורק ביו"ט שנוסף שמחה בעי שיהיו בגדים יותר נאים משל שבת, ובחווה"מ שאין בו דין כבוד ועונג ורק דין שמחה אין טעם שיהיו בגדים חשובים משל שבת ע"ש, וע"ע במש"כ בזה בקובץ אורייתא הג"ר עמיהוד לוינ ח"ח (עמ' קמו), ומש"כ יד"נ הגר"א דבורקס בקובץ אליבא דהלכתא צ"ד (עמ' מב), ובספרו שבילי ההלכה (עמ' ח'), וע"ע בקובץ אליבא דהלכתא צ"ה (עמ' כזו).

בחווה"מ שהוא בגד יו"ט, והשיב יש נוהגין כן ע"ש.

ושאלתי להגר"א נבנצאל, בחווה"מ אם ילבש בגדי שבת או בגדי יו"ט הנאים משבת, והשיב של שבת. ועמש"כ בזה ידידי הגר"מ חליוה בס' ענפי משה (חווה"מ ס"ב), והו"ד בקובץ אליבא דהלכתא צ"ה (עמ' קכח) ע"ש. ובמג"א (סי' תקל סק"א) כתב בזה"ל, כתב התניא חייב לכבדו [בחווה"מ] במאכל ובמשתה ובכסות כשאר יו"ט, ומהרי"ל לבש הקט"א ומטרו"ן של שבת, ובמשנה רפ"ד דסוכה אומרין ההלל והשמחה ח' ימים וכו', עכ"ל. ובשו"ת נהרות איתן להגר"א רובין ח"א (סי' מד) הקשה ממש"כ המג"א (סי' תקסט סק"ד) הנ"ל, דטעם שבגדי יו"ט היו יותר טובים משבת משום דחייב בשמחת יו"ט, א"כ בחווה"מ שהביא המג"א מהתניא שצריך לכבדו בכסות כשאר יו"ט, א"כ צריך ללבוש בחווה"מ בגדי יו"ט ולא בגדי שבת, ומ"ט לבש המהרי"ל בחווה"מ בגדי שבת ולא בגדים המיוחדים ליו"ט. ואכן הפרמ"ג באשל אברהם (סו"ס תקל שם), כתב להגיה במהרי"ל שלבש בגדי יו"ט בחווה"מ, ולא בגדי שבת.

ואולם המשנ"ב (סי' תקל סק"א) העתיק מדברי המג"א דהמהרי"ל לבש בחווה"מ בגדי שבת, ולא שינה כמש"כ הפרמ"ג, שצ"ל בגדי יו"ט. הרי שפליגי אם צריך ללבוש בחווה"מ בגדי שבת, או דוקא בגדי יו"ט. ויעו"ש בנהרות איתן מאי דביאר בהך פלוגתא, ולהנ"ל י"ל דפליגי, דאף שימי חווה"מ ימי

בענין בגדי יום טוב וחול המועד והמסתעף

הרב מתתיהו גבאי

התניא רבתי, דחוה"מ חייב לכבדו באכילה ושתיה וכסות נקיה כשאר ימים טובים, דס"ל דגם בחוה"מ איכא לדין כבוד כמו יו"ט. וכתב הזכרונ"ש, דלפי"ז יהא חייב לכתחילה ללבוש בגדי שבת, והשעה"צ (סי' תקל סק"ד) הוכיח מדברי המג"א (סי' תרסד), דמשמע שרק בהושענא רבה לובשים בגדי שבת, אבל בחוה"מ אין לובשים בגדי שבת. וי"ל דהא דאינו לובש בגדי שבת בחוה"מ היינו משום כבוד שבת, כדי שיהא כבוד שבת ניכר יותר מחוה"מ. והקשה הזכרונ"ש דלפי"ז קשה איך לבש המהרי"ל הקט"א של שבת בחוה"מ, ואפשר דמ"מ היה היכר בין שבת לחוה"מ ביתר בגדיו ע"ש, ובס' פירות האילן הל' חוה"מ עמ' ה' מש"כ ע"ד המג"א (סי' תרסד) הנ"ל, שרק בהו"ר לובשים בגדי שבת ע"ש.

אשה בלבישת בגדי יום טוב

(ג) ויש להסתפק לענין לבישת בגדי יו"ט לאשה לפמ"ש בתשו' רעק"א (ס"א) דאשה אינה חייבת בכבוד יו"ט, דכבוד יו"ט הוי מ"ע שהזמן גרמא שאשה פטורה ע"ש, א"כ כיון שפטורה מכבוד יו"ט ליכא בה דינא דכבדהו בכסות נקיה ושלא יהא מלבושך של חול כשל שבת. ובשלמא בשבת י"ל שאשה חייבת בכבוד שבת כאיש, דכל דיני שבת שוה לאיש ולאשה.

ואכן בס' תורת חיים (סופר סי' רסב סק"ו) כ' דאשה חייבת במלבושי שבת, והוכיח ממדרש (רות רבה פרשה ה' יב), שנעמי אמרה לרות שתלבש בגדי שבת ע"ש. ומש"כ

ואכן בחיי אדם (כלל קו סוף ס"א) כ' שבחוה"מ לובשים בגדי שבת, וכן בס' נימוקי או"ח ממונקאטש (סי' תקל או"ג) כ' שבחוה"מ לובשין בגדי שבת, וכן נראה בדברי האשל אברהם מבוטשאטש (סי' תקנא ד"ה אין מחליפין), שהמנהג היה ללבוש בחוה"מ בגדי שבת ולא בגדי יו"ט. וביאר בס' משמרת המועדות ח"ב (סי' תקכט עמ' תשטו), די"ל שבחוה"מ סגי ללבוש בגדי שבת, אף שודאי איכא חיוב שמחה בחולו של מועד, די"ל דהיות וחזינן שהתירה תורה כמה מלאכות בחוה"מ, וכן דבר האבד מותר בו, ע"כ יש לחלק במהות השמחה דמדרגת השמחה אינה שוה, היות ששובת יותר ממלאכה מביום שאין שביתתו כ"כ, יעו"ש, ובקובץ עז ואורה ח"ז (עמ' קיג) מש"כ בזה, ובקובץ אליבא דהלכתא גיליון צ"ד (עמ' קסג, קסד, קסה) יעו"ש, ובס' הלכה סדורה (סי' תקכט סע' מח).

ושו"מ בס' משנת יעקב להגר"י רוזנטל זצ"ל (פ"ו מיו"ט הכ"ב) דכתב ג"כ לתרץ דהחילוק בין חוה"מ ליו"ט, שביו"ט איכא גם לדין כבוד וגם דין שמחה, ואילו בחוה"מ דאין דין כבוד וכמש"כ הרעק"א בשו"ת השמטות (ס"א), וכ"כ המשנ"ב (סי' תקל סק"ד), ורק דין שמחה, גם כשלוש בגדי חוה"מ בא לידי שמחה ע"ש, ובס' כאיל תערוג מועדים (עמ' ר') יעו"ש.

והלום ראיתי לרבינו מרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בס' זכרון שמואל (סי' לב אות ב') שהביא להמג"א (סי' תקל סק"א) בשם

לבישת בגדי שבת ביו"ט בר"ה ויוה"כ

(ד) ויש לדון אם ביום הכיפורים בעי בגדים נאים כשל יום טוב או כשל שבת, ובגמ' שבת (קט) אמרי' על יוה"כ לקדוש ה' מכבוד, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה, וכ"פ השו"ע או"ח (סי' תרי ס"ד), הרי שגם ביוה"כ איכא לדין כבוד, ומש"ה צריך לכבוד בכסות נקיה. אולם הרמב"ם בהל' שביתת עשור, השמיט הק דינא שביוה"כ צריך לכבוד בכסות נקיה, ועמד בזה האדרת"ל בס' בני בנימין (פ"ו מיו"ט הי"ז) ע"ש. וכתב בשו"ת אז נדברו ח"ח (סי' עא), דע"כ ס"ל להרמב"ם דביוה"כ ל"ש דינא דכבוד ע"ש, ובמש"כ בזה נפק"מ בבית מתתיהו ח"ב (סי' יז אות ב') ע"ש. וא"כ להרמב"ם דליכא דין כבוד ביוה"כ, ולכך השמיט דביוה"כ צריך לכבוד בכסות נקיה ומשום דליכא דין כבוד, א"כ גם ליכא לדין וכבדתו שלא יהא מלבושך של חול כשל שבת, דהרמב"ם (פ"ל משבת ה"ג) הנ"ל כתב, ומכבוד שבת שילבש כסות נקיה ולא יהא מלבושך של חול כשל שבת, א"כ שהוי מדין כבוד שבת, ביוה"כ דליכא דין כבוד דכסות נקיה, ממילא ליכא לדין דלבישת בגדי שבת שלא יהא מלבושך כשל חול, וצ"ע. ועמש"כ בס' סדר משנה (פ"ג משביתת עשור ה"י), מ"ט השמיט הרמב"ם ביוה"כ כבדהו בכסות נקיה ע"ש. ובספרי מועדי הגר"ח ח"א (תשו' תס) השיב מרן בטעם שהשמיט הרמב"ם ביוה"כ כבדהו בכסות נקיה, לא גרע מכל שבת ויו"ט ע"ש. ועפ"י ד"ה ה"ה נוהג כבוד ביוה"כ כיו"ט, ודלא כהאז נדברו הנ"ל, ועי' בס' בינת שערים (ש"ד ס"א).

להוכיח כן בס' הליכות השבת (עמ' קכ הערה עא) יעו"ש. א"כ י"ל שדוקא בשבת שחייבת האשה בכבוד שבת, ממילא חייבת בלבישת בגדי שבת מדין כבוד, אולם ביו"ט שפטורה מכבוד יו"ט דהוי מ"ע שהז"ג מנ"ל דאיכא דין דלבישת בגדי שבת ויו"ט במועד. וכיו"ב הקשה בס' זכרון שמואל לרבינו מרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (סו"ס לב) דאשה ביו"ט תהא פטורה מהדלקת נר יו"ט, כיון שפטורה מכבוד יו"ט שהוי מ"ע שהז"ג, ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב (סד אות יא) ע"ש, ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' רד ע"ש.

א"כ יסוד לבישת בגדי שבת בשבת זהו משום כבוד שבת וכמש"כ בס' פירות האילן הנ"ל, וכן ביו"ט משום כבוד יו"ט, אשה שפטורה מכבוד יו"ט לא יהא בה חיוב בלבישת בגדי יו"ט במועד. ואמנם י"ל למש"כ בשו"ת שאילת שמואל או"ח (סי' יא) שאשה חייבת מצד עצמה בשמחת יו"ט, וכ"כ הגר"ר יחזקאל אברמסקי זצ"ל חגיגה (פ"א ה"ה), א"כ משום שמחת יו"ט תהא בעי האשה ללבוש בגדי יו"ט, אולם הרעק"א ס"א הנ"ל שם כ' דאשה פטורה משמחת יו"ט שהוי מ"ע שהז"ג.

ואמנם י"ל למש"כ האורחות חיים הנ"ל בטעם לבישת בגדי שבת כדי שיזכור שהוא יום קדוש דאסור בעשיית מלאכה, וכ"כ הק' טעמא בכל בו ריש הל' שבת (סי' לא) ע"ש, א"כ להך טעמא זהו שייך ג"כ לאשה ביו"ט שתזכור שהוא יו"ט ואסור בעשיית מלאכה שאינה לצורך אוכ"נ.

בענין בגדי יום טוב וחול המועד והמסתעף

הרב מתתיהו גבאי

יש שאינם לובשים אף בימי ר"ה בגדי יו"ט כלבישת פראק, שהם ימי דין וחרדה. ואולם בספרי מועדי הגר"ח ח"ב (תשו' תמו) השיב ע"ז הגר"ח קניבסקי לא שמענו ע"ש. ובס' ימי הרחמים בשם הגר"נ קרליץ דאף בר"ה ילבש פראק כיו"ט ע"ש, ובס' שערי ימים נוראים להגר"י טשזנר (עמ' צו). וא"כ ביוה"כ שהוא יום דין יהא סגי בבגדי שבת, וא"צ בגדי יו"ט.

ושו"ר בס' משנת יעקב (פ"ו מיו"ט הכ"ב), דכתב על ימי ר"ה אם נאמר דאין בזה דין שמחה רק דין כבוד, צריך שיהיו הבגדים כבגדי שבת ולא כבגדי יו"ט, והביא להשאג"א שהוכיח דגם בר"ה יש דין שמחה. וכתב המשנת יעקב לענין יוה"כ דבודאי אין בו דין שמחה, מי שאין לובש בגדים לבנים צריך ללבוש בגדי שבת ולא בגדי יו"ט כיון שאין בו דין שמחה, ודין כבוד יש בו יעו"ש. ואישתמיט ליה דבל' השע"ת הנ"ל מבואר שגם ביוה"כ נוהג דין שמחה. ועמש"כ בזה בס' ימי שמחה הנדמ"ח ובס' תספרו חמישים יום (פי"ד ס"ה) ע"ש.

ואולם י"ל שיהא בעי ללבוש ביוה"כ בגדי שבת או יו"ט, כיון שנוהג ביוה"כ דין שמחה וכמבו' בשערי תשובה (ש"ד אות ח') ע"ש, ובמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב (סי' יג אות ו') מראי מקומות בזה, אם יש דין שמחה ביוה"כ, א"כ אם יש דין שמחה ביוה"כ יהא בעי ללבוש בגדים נאים משום שמחה, ומה"ט ביו"ט בעי ללבוש בגדים יותר נאים משבת ומשום שמחת יו"ט. וכתב בס' שבילי ההלכה (עמ' ז'), דבשבת די"ל שאין בו דין שמחה אלא כבוד בעי ללבוש בגדי שבת יותר מימות החול. וביו"ט שיש דין שמחה וגם דין כבוד, מש"ה בעי שיהא בגדים יותר נאים משל שבת ע"ש. וא"כ ביוה"כ להרמב"ם דליכא דין כבוד, אלא דין שמחה, יהא סגי בלבישת בגדי שבת, וא"צ בגדי יו"ט, וצ"ע.

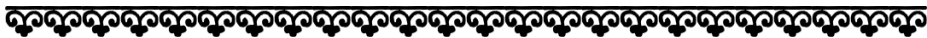
ואולם י"ל עוד בימי יוה"כ ואף בימי ר"ה, כיון שהם ימי יראה ופחד וכמש"כ הרמב"ם (פ"ג מחנוכה), ואינם ימי שמחה יתירה, ומה"ט אין אומרים הלל בר"ה ע"ש, ולהכי



כיבוי נר הגז ביו"ט

הרב נחום קייסמן

חבר בית מדרש גבוה, לימוד



יביע אומר ח"א סי' לא). [וברמ"א מביא מהמרדכי שגם בדבריו מבואר כיסודו של הרא"ש, בנוגע למקרה שביתו ישרף ולא יהא לו מקום לאכול סעודתו דמותר לכבות, ומבואר בדבריו שלא רק לצורך עצם האוכל מותר לכבות בכה"ג, אלא אף בשביל שיהא לו בית לאכול שם. ויש דעה שמיקלת גם לענין בית לדור בו, דס"ל שגם כלפי זה אמרינן שבכה"ג שאין לו עצה אחרת חשיב הצורך עצמו ולא רק מכשירין, אבל כבר דייק המשנ"ב שהרמ"א לא מביא דעה זו, ורק מביא היכא שלא יהא לו מקום לאכול, ע"ש].

הנה בסוגיא בביצה (כב.) מבואר שלדינא אסור לכבות הנר כדי שלא ישרוף הבית או הקדירה [ויש דעה בראשונים שבקדירה גם חכמים דר"ח מודים, אבל לדינא לא קי"ל הכין] וכן נפסק בשו"ע ריש סימן תקיד. וברא"ש מחדש דבכה"ג שהמאכל שבקדירה ישרף אם ישאר על אש זו, ואין לו אש אחרת להניח הקדירה עליה, זה נחשב כאוכל נפש עצמו [לא רק מכשירין], ולכן מותר [היינו דגם חכמים מודים דכל מחלוקתם היא רק היכא שאינו אלא מכשירין, לא כן בכה"ג שכמדובר נחשב כאוכל נפש עצמו]. ואמנם בשו"ע לא הובא חידוש זה של הרא"ש, אבל הרמ"א (שם) מביאו לדינא.^[א]

וכלפי גוף חידושו של הרא"ש להתיר כיבוי הנר, הנה הרא"ש רק מתיר היכא שאם ישאיר את הקדירה על האש הזו תשרף, וגם מתיר רק היכא שאין לו רק נר אחר. וכלפי הנקודה השניה, במ"א סי' תקיד (סק"ב), כ'

ואמנם דעת מרן המחבר נראה שלא סובר כחידושו של הרא"ש, רק בכל גוני אוסר כיבוי נר ביו"ט, וכנראה שגם הפוסקים הספרדים צירפו את שיטת הרא"ש לדינא (ע')

[א] ועצם היסוד חוזר ונשנה ברא"ש פ"ד לגבי גריפת תנורים שלנו, דהגם שכרוך בכיבוי, אעפ"כ היכא שא"א לאפות בלעדי זה מותר דנחשב אוכל נפש. והובא כן להלכה בשו"ע סי' תקז. ולכאורה יש להעיר למה גם לגבי כיבוי שלא ישרף קדירתו לא מביאו מרן.

וכלפי עצם הדבר שכ' ברא"ש, לפמשנת ברא"ש רואים את היסוד הזה בב' מקומות, הן בסוגיא בדף כב והם בדף לג לגבי גריפת תנורים שלנו. ויש לציין לעוד מקום שרואים את היסוד הזה, והיינו בדברי הרא"ש על הגמ' לב., מוחטין פתילה כו', והרא"ש שם מבאר שהגם שיש בזה משום כיבוי, מ"מ כמו שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כמ"כ מותר לכבות משום אונ"ג. ולכאורה גם שם מה שהותר כיבוי הוא ע"פ היסוד הנ"ל, דהיכא שא"א בלעדי חשיב כמו אונ"ג ולא רק מכשירין. ויש להעיר, למה הרא"ש בדף כב לא הביא ראיה לדבריו מהגמ' של מוחטין [ואולי מש"כ הרא"ש בב' המקומות הנ"ל אין זה בתורת חידוש והיה פשיטא ליה כל כך עד שלא הוצרך להוכיחו כלל, וילע"ע].

הרב נחום קייסמן

חדש, ולכאורה זהו דלא כהמ"א. רק שיש שטוענים, ומייחסים טענה זו להגרמ"פ זצ"ל, שאולי באש שלנו יותר קל ומשום שיש סברא לומר שכיבוי גז לא דמי למסתפק משמן שבנר, וחשיב רק גרמא שיש מקילין ביו"ט, וכמש"כ הרמ"א סי' תקיד. אבל כבר הרבה טרחו ליישב חידוש זה, וכפשוטו אינו כן^[3], וא"כ אכתי לא כ"כ ניחא מה שנוהגין להקטין האש.

וראיתי מובא בשם הגריש"א זצ"ל שהואיל ותנורים שלנו אין בהם פתילה, לכן הכיבוי שלהם הוי רק מדרבנן, דאין כאן צריכה לגופה כמו באש שיש ע"י כיבוי גחלת. אבל לא הבנתי, דהרי סו"ס איסור דרבנן יש, וע"כ שכל שיש לו עצה הוי רק מכשירין, וכשיטת המ"א, צ"ל הדין שאסור לכבות הנר של גז. ועוד יש להעיר טובא, דכל הדיון להתיר הקטנת האש הוא רק היכא שהמאכל ישרף או יתקלקל אילו משאיר אותו על אש גבוהה, ודבר זה יתכן בהכנת המאכל מתחילה, אבל כשיש קדירה של מרק שמוכנה לפני יו"ט ועכשיו רק בא לחמם ע"ג האש, בדרך כלל לא יצויר שיתקלקל, ורק צריך להיזהר להניח הזמן הראוי לפני שרוצה לאכול (וגם לערבבו וכו'), ובכה"ג לכאורה אין מקום להתיר כיבוי כלל [אא"כ נימא שאין בכיבוי גז משום מלאכת כיבוי כלל וכנ"ל].

עוד יותר, דאפילו אם אין לו נר אחר דלוק כבר, כל שיש לו אפשרות להדליק נר אחר אסור לכבות את זה. ודברי המ"א מבוארים היטב, משום דכל היסוד של הרא"ש שבכה"ג שאין לו נר אחר גם חכמים מודים שמותר לכבותו, היינו משום שבכה"ג שאין לו אפשרות שלא תשרף קדירתו חשיב כאוכל נפש עצמו, לא רק מכשירין, וא"כ מסתבר שזהו דוקא היכא שאין לו שום אפשרות אחרת להציל הקדירה, אבל עד כמה שיש לו איזושהי אפשרות שהיא, גם אם היא כרוכה בהדלקת נר אחר, חזרנו למש"כ בגמ' שכיבוי נר שלא תשרף קדירתו הוי רק מכשירין שלדינא קי"ל שאסור.

ובאמת, בלשון הרמ"א לא כ' כלשון הרא"ש שסתם וכתב 'אין לו אש אחר', רק כ' 'א"א להציל או לבשל הקדירה בענין אחר וכו', ולכאורה מדויק כמ"א. וראיתי שהגרמ"פ פיינשטיין זצ"ל באגרותיו (או"ח ח"ד סי' קג) חלק על המ"א, ולדינא כ' שהיכא שאין לו אש אחרת, גם אם יש אפשרות להדליק נר חדש, מותר לכבות הנר הזה. וכפי שנתבאר, דעת המ"א מובנת היטב [ואפשר לומר שכל שכמות שהוא אין לו עצה אחרת שפיר הוי בכלל החידוש של הרא"ש שנחשב אוכל נפש עצמו ולא רק מכשירין].

והנה, כמדומני שהמנהג הוא להקל להקטין את האש גם היכא שיש אפשרות להדליק נר

[3] עכ"פ לדעת תוס' דחשיב כיבוי בידים היינו משום שבשעה שמסתפק השלהבת מונמכת, וכן הוא גם באש גז, ולכאורה גם הסברו של הרא"ש במסתפק משמן שבנר דחשיב כיבוי בידים קיים גם באש של גז.

תיקון המאכל', וכנר' הסברא היא שרק אז הוא שאפשר להחשיב את מעשה הכיבוי למעשה אוכל נפש ולא רק מכשירין, אבל לפני שעת תיקון המאכל אסור. ואף שבעיקר ראייתו של המ"א יש לדון טובא,¹ עכ"פ לדינא נר' במ"א שגם היכא שיש היתר לכבות נר שלא ישרוף קדירתו, כל ההיתר הוא דוקא בשעת תיקון המאכל [ואולי כל שעומד לבשל עליו מיד], לא כן כשאינו שעת תיקון המאכל. וא"כ, אם משהו רוצה להנמיך את האש כדי לבשל עליו לאחר זמן, או למחרת בבוקר, יהיה אסור לו לכבות מעכשיו.

ועל עצם הגבלתו של המ"א יש להעיר טובא, דהרי הרמ"א כתב שהיכא שבינו ישרף, ולא יהא לו בית אחר לאכול בו, יש לסמוך על ההיתר של הרא"ש, והרי לא משמע שזהו דוקא היכא שישרף בשעה שבא לאכול בתוכו. והדברים צע"ע לדינא.

העולה מן האמור, דהיכא שיש אפשרות להדליק עוד אש וכפי האופנים הנ"ל, האף אמנם שדעת האג"מ להקל בדבר, אבל מ"מ המ"א מחמיר, וכמו שביארנו לעיל בטוב טעם. רק יש להוסיף דיתכן שבאופן פרקטי, כהיום תמיד אין אפשרות להדליק עוד אש, דהרי בזמנינו רובם ככולם של כירות גז יש להם 'מתחיל אלקטרוני', באופן שגם לסובב את הכפתור לפתוח את ברו הגז לא פשוט להתירא. וא"כ עד כמה שמישהו רוצה לחוש שפעולה זו כרוכה במלאכה האסורה [איסור חשמל, יהיה מה שיהיה], נמצא שבפועל אין לו אפשרות להדליק אש באופן היתר, וא"כ אם אמנם המאכל על האש הגבוהה יתקלקל אז מותר לו להקטין האש, וכמשנ"ת.

ועוד הערה שצריך לשים לב אליה, שבמ"א סי' תקז נראה שנוקט שכל ההיתר של הרא"ש לכבות נר היכא שאין לו נר אחר לבשל בו, זהו דוקא היכא שעושהו 'בשעת

[ג] דהרי ראייתו מהרמ"א סי' תקב לגבי הנחת כלי ע"ג נר היכא שיכבה צ"ע, דהרי שם לכאורה כל הצד להתירו הוא רק מדין בשרא אגומרי, והיינו דהרי שם לא מגיעה לו שום תועלת מהכיבוי עצמו, וכל הצד היתר הוא מדין בשרא אגומרי, שמשם רואים דהיכא שאגב הפעולה שצריך לעשות עבור אוכל נפש נעשית גם המלאכה ההיא מותר הגם שאותה מלאכה אינה נצרכת לאוכל נפש, וא"כ גם אם אמנם ברמ"א שם רואים דהואיל ואינו נעשה בשעת תיקון מאכל אסור, אולי זהו דוקא לגבי החידוש של בשרא אגומרי, אבל לגבי מש"כ הרא"ש שהיכא שאין אפשרות אחרת לאפות בו שנחשב אוכל נפש עצמו, ולא רק מכשירין, מהיכ"ת שהוא דוקא כשעושהו בשעת תיקון המאכל.



בדין רכישת מוצרים באתר בחוה"מ לאחר המועד

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו



המועד, וכ"כ הגר"א והכף החיים. אבל הרמ"א הכריע כהרב המגיד שלא אסרו אלא סחורה, או דברים שדרכן להמכר בפרהסיא כגון בתים עבדים ובהמות. וכן נראה דעת מרן, שדוקא בתים עבדים ובהמות אסור לרכוש שלא לצורך המועד משום דאושא מלתא, אבל שאר מוצרים מותר לרכוש אותם בצנעא. וע' במאור ישראל.

(ג) **בריא"ז** כ' לקנות מגוים בחול המועד שמותר משום שלהציל התירו, ואף שבביאור הלכה פקפק על התוספתא דלא שייך להציל אלא מטעם ערכאות, מ"מ כיון שהשיטה מובאת בבית יוסף יש לומר דחזי לאצטרופי.

(ד) **עוד** יש לומר כיון שלא נגמר הקנין בהזמנה באתר, דמדינא מטלטלין נקנין בהגבהה וחז"ל עקרו קנין כסף, הלכך כיון דלא נגמר המקח יש לומר שאינו בכלל גזרת מקח ומכר, וכעין סברא זו כ' במשנה הלכות להתיר רכישת כרטיס הגרלה בחוה"מ, שכיון שזה הימור ואסמכתא לא קניא אינו בכלל גזרת מקח וממכר, וכ"ש בנד"ד שרק הזמין והמקח לא חל משום דהוי סיטומתא בדיבור והוי מנהג גרוע כמ"ש הרא"ש.

(א) **חז"ל** אסרו סחורה בחול המועד דהיינו לקנות כדי למכור. ברם, לגבי רכישת מוצרים שלא לצורך המועד אלא לאחר המועד, המגיד משנה מתיר ותוס' אוסרים, דנחלקו אם דוקא סחורה אסור או גם רכישה שלא לצורך המועד. מרן הב"י (סי' תקלט) הביא את דעת התוספות ואת המ"מ באחרונה והרמ"א הכריע כהמגיד משנה. המגן אברהם דייק שהטור אוסר ממה שכ' הטור שרק מותר לקנות יין לצורך שתייתו אבל יותר אסור. אבל למש"כ הב"ח שהטעם משום שהיין שאין לצורך שתיה הוא לצורך סחורה אין ראייה. המג"א הביא עוד ראייה ממש"כ הטור בשם הרמב"ן שבשיירא מותר לקנות לצורכו, ומשמע שלא לצורך המועד אסור, אבל האחרונים תמחו עליו דכוונת הרמב"ן לצורך אחר המועד. ונראה דדעת הרא"ש כהמ"מ דדוקא סחורה אסור שהרי בסוף סימן תקלט הביא מש"כ רבינו תם המתיר להלוות לגוים בריבית משום שדוקא סחורה שהיא טרחא משום שטרוד לקנות בזול ולמכור ביוקר, משא"כ להלוות לנכרי בריבית היא שמחה ואינה טרחא. ומשמע דרכישה אינה בכלל גזרת סחורה.

(ב) **במשנה** ברורה בשם המגן אברהם מחמיר שאין לרכוש מוצרים אלא לצורך

אילן רש"י מתיר בשינוי והרמב"ם אוסר אפילו בשינוי. הכף החיים הכריע להתיר ע"י נכרי, ובמקום הפסד גדול יכול לסמוך על דעת הסתם החולקים על הרמב"ם שמותר על ידי ישראל בשינוי.

(ב) **נקודת** המחלוקת בין רש"י והרמב"ם לכאורה נראה, שבכל שדה ידוע שיש עכברים המפסידים חלק מהפירות ולכן בשדה אילן משתלם להשקיע לצוד את העכברים דהיזק העכברים הוא דבר האבד, לפיכך מותר לצודן להציל הפירות. אבל בשדה הלבן אין ההשקעה שווה את הנזק, כי מה שיוציא על הוצאות הצידה לכסות את אכילת העכברים אינו בהכרח שיכסה את הוצאותיו' והוי השקעה לריק. כגון אם העכברים בדרך כלל אוכלים שיעור מנה והשקעת הצידה עולה קצת פחות ממנה אין ההשקעה משתלמת לצודן, וכיון שכל בעל שדה הלבן יודע מראש שלא משתלם כ"כ להוציא הוצאות לצוד עכברים ואינו בכלל דבר האבד.

לכן רש"י סובר דהוי ספק דבר האבד משום דלא מפסיד כולי האי, כי לא תמיד שווה להשקיע כדי למנוע הפסדים קטנים, ומ"מ התירו בשינוי כיון שבדרך כלל אם יצוד יתכן שיכסה הוצאותיו ויחסוך את ההפסד הברור. והרמב"ם אוסר משום דהוי טרחא מרובה יחסית למה שחוסך, כלפי קדושת חוה"מ אין ההשקעה שווה לטרוח בחוה"מ כדי לחסוך כמה גרגירים, ואין הדבר מוגדר כ"דבר האבד", דהתייאש מראש על כמות זו

(ה) **לכן** יש כמה צירופים להקל להזמין מוצרים באתר בחוה"מ: א. חדא, דליכא טרחא ולא אסרו חז"ל ט"ל מלאכות בחוה"מ, כמו שהוכיח החזו"א מסוגיא דמרביצין דבטרחא תלוי. ב. יש אומרים דדוקא סחורה בכלל האיסור דהיינו לקנות כדי למכור. אבל אין רכישת מוצר לצורכו בכלל האיסור, ואפילו למ"ד דרכישה גם אסור י"ל דדוקא כשנגמר המקח אבל הזמנת מוצר אינו בכלל הגזירה וכיון שהחפץ לא נכנס לרשותו אלא לאחר המועד לא נקנה המטלטלין. ואפילו את"ל שגם זה אסור יש לומר כהריא"ז דרכישה מנכרי לא גזרו משום דהתירו להציל. ולכן כיון דהרמ"א התיר יש לומר דבנד"ד אפילו המג"א שהחמיר יודה, בפרט שהאיסור מדרבנן ויכול לכתחלה לסמוך על הרמ"א והמגיד משנה. לפיכך יש להקל להזמין מוצר דרך האתר בצנעא מנכרי מפני כמה צירופין, בפרט שרוב עמודי ההוראה נוטים להקל, וכן נראה דעת הש"ע.

השקעות והעסקת פועלים בחול המועד כדי לכסות הוצאות קבועות של העסק

(א) **מרן** (תקלז סע' יג) כ' שמותר לצוד עכברים העלולים להזיק שדה אילן, ולגבי עכברים המזיקים שדה לבן הביא מרן בשיטת הסתם את רש"י ורוב הראשונים שאין לצוד אלא בשינוי, ואח"כ מרן הביא את הרמב"ם בדעת י"א, הסובר שאין לצוד אפילו בשינוי עכברים המזיקים את שדה הלבן. דבמועד קטן (ו:) מבואר שחז"ל התירו לצוד עכברים בשדה אילן או שדה הסמוך לאילן ללא שינוי. אבל בשדה לבן שאינו סמוך לשדה

שבשורה התחתונה לא יפסיד את מה שהשקיע, בכה"ג נראה מהפוסקים שא"ז בכלל דבר האבד, כיון שהפועל אינו מציל את גוף דבר האבד. וכ"כ בברכי יוסף (סי' תקלז) בשם שו"ת מהר"ם פרוביצל (סי' נח), וכן כתב בזרע אמת (ח"ג סי' נו) שזה ברור.

וכ"כ בבית הלוי (ח"ג סי' א אות ח) ובשערי תשובה (או"ח סי' תקלז סק"א), דאין היתר למפעל לעבוד בחוה"מ מחמת הפסד שגר הפועלים. והטעם משום שדבר האבד הוא באופן שהמלאכה תפסד ולא באופן שיחסוך את ההוצאות על ידי ריוח ממקום אחר. דבש"ס מבואר שדבר האבד הוא כגון מי שהפך יינו דבכה"ג התירו לעשות מלאכה בחבית כדי להציל את היין. אבל מי שיש לו כרם וצריך להוציא הוצאות על שמירת הכרם, לא התירו לו לבצור כדי לכסות את הוצאות הכרם. והטעם משום שכיון דגוף הכרם אינו אבד אלא כיסו אבד אין זה בכלל דבר האבד. עכת"ד. נמצאנו למדים שאין ההיתר של דבר האבד מבוסס על כך שבמקום הפסד מרובה התירו מלאכת חוה"מ אלא הוא רק היתר להציל דבר שלא יאבד, והיינו רק להציל את הגוף, אבל לא לכסות את השקעתו או הוצאותיו, דחז"ל לא דאגו על הריוח אלא על גוף הנכס שלא יאבד.

(ה) **ולכא' קשיא** על הפוסקים האלו מהגמ' סנהדרין (כו.), שחז"ל התירו לזרוע בשביעית משום ארנונא. דלכא' כוונת הגמ' שמשום שיצטרך לשלם ארנונה על חנם, נחשב דבר האבד והתירו לזרוע בשביעית כדי לכסות

מחמת עכברים. ואדרבה לחסוך גרגירים על חשבון קדושת החג הוא ביזוי המועד.

(ג) **לכאורה** משמע מהכה"ח שבאופן שההשקעה סבירה, כגון בשדה אילן, מותר להעסיק ישראל לצוד עכברים כדי למנוע הפסדים משדה האילן, דכל שלבסוף מציל את השקעתו התירו לבעלים להעסיק פועל ישראלי כיון שהישראלי משיב את אבדת חבירו. ויראה שהפועל רשאי ליטול שכרו משלם על זה משום שאם חז"ל ימנעו אותו מליטול שכר, המעסיק לא ימצא פועלים שמוכנים לעבוד בחנם, ולכן חז"ל התירו בשופי לפועל ליטול שכר על דבר האבד.

ברם בבית יוסף מבואר שלא התירו לו כדי להציל את פירות האילן, רק התירו לצוד האישות משום החשש שיחריבו את האילנות. ולפ"ז אם רק יזיקו לפירות נראה ממרן שא"ז בכלל דבר האבד אלא מניעת ריוח. ולפ"ז אין היתר להשקיע כדי לכסות את ההוצאות שהשקיעו באילן באופן שגוף האילן לא יאבד. וא"כ אפי' אם השקיע מעות להשקות אילנו, והוציא הוצאות כדי שיגדלו פירותיו, כיון שהאילן לא יפגע בחוה"מ לא התירו לו לצוד העכברים אף שכל יגיעו יהיה לריק משום שהאישות תאכל את פירותיו.

(ד) **לפ"ז** כשרצון הבעלים להעסיק את הפועל משום שהמעסיק כבר הוציא הוצאות ורצון הבעלים לנצל את השקעתו בימי חוה"מ כדי לפרוס את הוצאותיו, ולכן

(ז) **ולענ"ד**, דוקא באבל התירו במקום הפסד לכסות הוצאותיו בכה"ג דליכא חילול ה' או ביזוי המועד וליכא בזה ברכה כמו שביעית וחוה"מ, אלא אתרע מזלו. אבל שביעית כיון דכתיב וצויתי את ברכתי וכן חוה"מ דבכלל ולו עלי דרשו חז"ל אמונה יתירה, י"ל דהחמירו. לא מבעיא למ"ד דחוה"מ מדאו' ושביעית מדרבנן, אלא אפי' למ"ד דחוה"מ מדרבנן, מ"מ הטעם שכיסוי הוצאות אינו דבר האבד משום שהכל קצוב מראש, וכמו כל מי שאינו עובד בשבת או יו"ט שאינו חסר כל, אלא הקב"ה מביא לו יותר ברכה וריוח ומכסה ההוצאות, שנא' ולו עלי, ומסתמא גם חוה"מ כלול בזה והבוטח בה' חסד יסובבנו.

(ח) **מ"מ** לגבי סחורה דקיל ממלאכת חוה"מ, התירו בחוה"מ גם במקום הפסד. ונראה משום שבסחורה איב"ז כ"כ ביזוי המועד כמו להעסיק פועלים במפעל וכדו'. לכן הט"ז בסימן תקלט, כ' בשם המהרש"ל שחנויות שיש להם מס ארנונא וכדומה מותרים למכור סחורה בחוה"מ, כיון דסחורה בחוה"מ אינו אלא גזרה יש להתיר כדי לכסות את הוצאות המס. ומ"מ לא התיר הט"ז מלאכות בחוה"מ משום דבר האבד, רק גזרת מקח וממכר בחוה"מ שהותר לצורך המועד. ונמצא שיש לחלק בין מלאכה דרבנן שרק התירו בדבר האבד לבין גזירה דרבנן שהתירו גם במקום הפסד מרובה.

(ט) **ומקור** הט"ז טהור מהכלבו המובא בב"י, גבי תגר שבכל יום קונה ומוכר

את הוצאות הארנונא. וא"כ הכא נמי יש להתיר למפעל להמשיך לעבוד בחוה"מ לכסות את הוצאות הפועלים והשכירות וכיו"ב, דשביעית דומיא דחוה"מ.

ויש לתרץ, חדא שבשביעית הקילו משום שהוצאה שנתית גורמת לפשיטת רגל וגוף העסק יפסד, משא"כ שבוע א' של חוה"מ. ועוד, שהמעין ברמב"ם יראה שמבואר שדוקא מחמת ארנונא לא גזרו רבנן משום כבוד ושלוש מלכות, כמש"כ הרמב"ם שרק התירו לזרוע שייעור הנצרך לחיילי המלך ואין ההיתר משום דבר האבד. ולפיכך מדלא מצינו היתר כיסוי הוצאות בהל' חוה"מ משום דבר האבד, משמע שהעיקר באחרונים דכיסוי הוצאות אינו בכלל דבר האבד. ועוד דשביעית בזה"ז מדרבנן. תדע, דכמה ראשונים למדו מהא דהתירו לזרוע משום ארנונא דאיסור שביעית בזה"ז אינו מדינא.

(ו) **ברם**, בהלכות אבלות מצינו באחרונים היתר להעסיק פועלים כדי לכסות הוצאותיו. עיין בדברי מלכיאל (ח"ב סי' ק) שהוכיח ממו"ק (יא:) שכיון שפרתו אוכלת מותר לחרוש כדי לכסות את הוצאות תחזוקת בהמתו, ולכאו' ה"ה כשיש לו משרתים בעסקו שמשלם להם שכירות קבועה, רשאי להמשיך את עסקו כדי לשלם למשרתיו. והק' על עצמו שהרי חמרין וגמלין אסור לאבל לעבוד, ודחק עצמו שהוצאות חמר וגמל מועטות או שמייירי כשרועין במרעה.

בפניך. ואי"ז רק השתדלות שלא נצטוונו להשתדל בה בחוה"מ אלא לשבות ולהאמין בבורא עולם.

(יב) **חילוק** זה למדתי ממ"ש רבינו אליהו בקשי דורון זצ"ל (שו"ת בנין אב ח"ד סי' סה, ע"ש), לחלק בין בריא שחושש שבעתיד יבא לידי סכנה, לבין חולה שחושש שמצבו ידרדר ויבוא לידי סכנה, ממש"כ מרן הב"י בשם רבינו ירוחם שכל שאין הריעותא בפניך אין להתיר חילול שבת לבריא, מחמת החשש שיבא בעתיד לידי סכנה. אבל בחולה שאי"ב סכנה והרופאים חוששים שאם יצום ביה"כ יבא לידי סכנה, מותר לאכול עתה כדי למנוע עצמו מלהכנס לסכנה. ולכן הרב פסק שאשה בריאה וחוששת שתבא לידי חולי אסורה לסרס אבריה כדי למנוע סכנה עתידית, שלא הותר לעבור על איסור עתה כשהיא עדיין בריאה מחשש עתידי של פקו"נ. לכן אשה שיש לה כרומוזומים תורשתיים עם סיכון למחלת השחלת, כיון שעתה היא בריאה אסורה לכרות את השחלת דאין חובה לבריא להישמר מסכנה שאינה לפניו, ויש לסמוך בתמימות ובבטחון בהקב"ה שלא יארע דבר, דלא הגבילו את חיי האדם ואסרו ללכת במדבר משום סכנת חיות רעות וכדו', אלא התירו לסמוך על רוב, ומה שאינו יודע ואינו יכול לדעת יש לו לבטוח בה' ולסמוך על רחמי שמים. ולכן כל עוד שבריא אלא שיש חשש אולי הוא נגוע אי"צ לחוש ויכול לסמוך על הרוב שאינו נגוע במחלה. עכ"ד. לכן בנד"ד י"ל דכל עסק נחשב כעסק בריא, ועליו לבטוח

סחורתו, א"כ כל יום הוא דבר האבד ורשאי לקנות ולמכור באותו יום, כי אם לא יקנה וימכור בימים אלו לא יוכל להרויח אח"כ וכל יום כשיירא שאינה מצויה, ולא דמי לחנוני שיש לו סחורה קצובה ואם לא ימכור היום ימכור מחר, ולכן אינו רשאי לעבוד בחוה"מ דאין ימים אלו דבר האבד אלא דמי ליום השוק.

(י) **וכן** במחצה"ש התיר להשאיר חנות פתוחה בחוה"מ שלא יברחו לו הקונים הרגילים ולא ישובו אחר החג, והוי ספק דבר האבד שיפסיד את לקוחותיו, כמו שהתירו להלוות מעות במועד שמא יפסיד את הלווה אם יצטרך לחכות אחר החג. ומ"מ אין ללמוד ממכירת סחורה דקיל לפעולות הכרוכות בט"ל מלאכות בפרהסיא.

(יא) **ברם**, ראיתי כמה פוסקים שדנו ק"ו, אם להציל כמה לקוחות התירו לעבוד כ"ש להציל את כל העסק יש להתיר להשאיר את עסקו פתוח, שלא יצטרך לעתיד לפשוט רגל מפני ריבוי הוצאותיו במשך ימי המועד. אבל למש"כ לענ"ד לקל וחומר הזה יש פירכא, דדיו דהתירו להציל את הלוקח שלפניך שלא יאבד וילך לחנות אחרת, כגון אם בא אליו לווה דהתירו להלוות לו פן יפסיד הזדמנות זו שלא תחזור וה"ה דבר אבד, דומיא דנדון הכלבו גבי תגר. אבל אין ללמוד מכאן שאפשר להשאיר עסק פתוח בתקוה שהעסק יגיב פירות ויכסה את ההוצאות ולא יבא לידי הפסד רב, דלא דמי, כיון שאין זו הצלה ישירה ואין הדבר אבוד

(יד) **ובחזו"ע** הביא ראייה לדבריו להתיר, מספר המכתם שמתיר להשכיר בהמתו בחוה"מ דדבר האבד שתהא אוכלת ואינה עושה. ע"כ. ונראה כוונתו דכיון שהבעה"ב צריך להוציא הוצאות להאכיל את בהמתו לפיכך רשאי להעסיק את הבהמה ולשוכרה, כדי לכסות את ההוצאות ע"י הריוח שמרויח בהשכרתו.

ובמחכ"ת לענ"ד אין לדמות בהמה לישראל בפרט דדיני חוה"מ העקורים, שהרי הבהמה לא הוזהרה לשמור על החג אבל הפועלים הוזהרו ולמה נתיר להם לעבוד כדי לכסות את הפסד בעה"ב, בפרט שעסק הוא דבר בפרהסיא ואוושא מלתא להעסיק פועלי ישראל בחוה"מ. אבל שכירות בהמתו אפי' בשבת למ"ד דשכירות ממכר לגמרי שרי. לכן אין ללמוד ממה שהתירו משא ומתן או להשכיר בהמתו כדי לכסות הוצאותיו משום דבר האבד, שגם מותר לעשות מלאכות או להשכיר פועלים ישראלים לעשות מלאכות בחוה"מ שהרי מלאכה בחוה"מ לכמה ראשונים מדאורי' ולכ"ע כעין דאורי', דיש לחלק בין גזרה דרבנן למלאכה דרבנן.

(טו) **ועכ"פ** יש מקום להתיר כמ"ש הכה"ח לחלק בין פועל נכרי לפועל ישראל הצד אישות בשדה לבן, דלא הותר לפועל ישראל לצוד אישות משום שאין השדה הלבן אבד מחמת האישות, אבל מ"מ מחמת הפסדו של בעל השדה התירו לבעל השדה לשכור נכרי במקום הפסד מרובה. דאפילו המהר"פ התיר בפועל שאין לו מה יאכל. ולכן במקום

בה' שעסקו לא יאבד מחמת שצריך לשובת שבע בחוה"מ דההפסד אינו לפניו. ודוקא שדה אילן הסמוך לשדה לבן כיון שהעכברים מצויים להשחית את האילן נחשבת השדה בסכנה שיפסד הגוף, ולכן התירו לצוד את העכברים והאישות אף שהדבר ספק כדי להציל את הדבר האבד.

(יג) **ברם** בילקו"י (עמ' תתעב) וכן בחזו"ע (הל' יו"ט) פסקו שכיון שבעל העסק מפסיד את שכר הפועלים מסתבר שזה דבר האבד, ולכן רשאי להעסיק את הפועלים במלאכתם אלא שישתדלו לעסוק בצנעא. ע"כ. ולפ"ז, היום שזכויות הפועלים לקבל משכורת חודשית בין אם יגיעו לעבודה או לא כי כך תקנת ההסתדרות והשלטונות שפועלים מקבלים משכורת שבועית או חודשית, נמצא דכל מעסיק רשאי להעסיק את פועליו בחוה"מ. ולמדו כן ממה שהתיר בדברי מלכאל גבי אבל.

ונלע"ד דרוב הפוסקים חולקים, וס"ל לחלק בין היתר דבר האבד באבל לבין חוה"מ, דדבר האבד באבלות בא בפתע והמעסיק לא חישבן את ההוצאה הזו מראש, אבל כל מעסיק בשעה שמשקיע יודע מראש שלא יוכל להרויח בימי חוה"מ, ולכן צריך לחשב כראוי כמה שווה להשקיע כדי שיכסה את הוצאותיו בלי לעבוד בחוה"מ. זכר לדבר ממש"כ הרמב"ם שאסור להשקיע בחוה"מ לצוד אישות בשדה הלבן משום שזה חלק מהוצאות ההשקעה.

שהפועלים אינם מוכנים לשבות בחוה"מ בחנם רשאי להעסיקם בחוה"מ, והסיק שהחזו"א חולק על מהר"ם פרובניצאל ולפיכך המעסיק רשאי לפתוח את עסקו בחוה"מ לכסות את הוצאות משכורת פועליו.

(יח) **ברם**, המעיין שם יראה שמקור המעשה בפאר הדור הוא מהראב"ד הג"ר משה שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים (ח"ד סי' שא), שם הביא את מעשה החזו"א והעיר עליו, שלכא' הוא נגד מהר"ם פרובניצאל, אלא שהראב"ד הסיק שאינו דומה נדון המהרמ"פ לנידון החזו"א. בנידון החזו"א המעסיק כבר שילם להם דמי חופשה וע"פ חוקי הממשלה הפועלים דורשים תשלום נוסף בחוה"מ, ולכן הסיק החזו"א שכיון שעתה צריך להוציא מכיסו הוצאה לשלם לפועלים נחשב דבר האבד, ורשאי להעסיק אותם במועד. אבל בנדון המהרמ"פ אין כאן הוצאה חדשה אלא היא ההשקעה שכל בעל עסק יודע מראש שצריך לשלם לפועליו על זמני השבתה כגון שבת ומועדים.

וארחיב בכוונת הגר"מ שטרנבוך שליט"א כי החילוק דק. בנידון מהרמ"פ התשלום אינו על החופש אלא תשלום חודשי, וכמו שאין מעבידים בשבת וביו"ט ועדיין משלם משכורת חודשית. בזה פוסקים שאין להם לעבוד בחוה"מ ועדיין יקבלו את אותו תשלום חודשי. ואין לטעון שאם יעבוד יותר בחג יכסה את הוצאות הפועלים, דבלא"ה

הפמ"ר יש להקל להשכיר פועל נכרי, דבכה"ג חסכון הוי בכלל דבר האבד. אבל אין היתר לפועל ישראלי לעבוד כדי להציל את המעסיק מההפסד כי היה למעסיק לחשב מראש שימי חוה"מ הם בכלל ההוצאות הכרוכות בתחזוקת העסק. ברם בילקו"י הביא בשם האגר"מ שהתיר גם בפועלים יהודים, ע"כ, דס"ל דבכל אופן שהתירו לבעה"ב משום דבר האבד, אם אינו מוצא פועלים נכרים רשאי להעסיק ישראלים.

(טז) **בספר** פאר הדור מובא שהחזון איש השתדל ופעל הרבה לסגירת בתי חרושת וחנויות לכל המועד. ופעם אמר בעל מפעל א' שלא רצה לסגור את החנות בטענה שכל הרווחים מחוה"מ יהיו קודש לבניית מוסד חינוכי לבני תורה, והחזו"א עמד על תביעתו שיסגור את המפעל שכך תקנת חז"ל.

(יז) **עוד** מובא בספר פאר הדור (חלק ד עמ' רח) שנשאל החזו"א בא' שהציע לפועלים בבית חרושת שיקחו חופשה שנתית בתשלום בחוה"מ אבל הפועלים לא הסכימו לקחת את החופשה אלא בקיץ, ולא היו מוכנים לשבות בחוה"מ ללא תשלום, ושאל בעל המפעל את החזו"א שאם ישבית את המפעל בחוה"מ יצטרך לשלם לפועלים דמי עבודה ללא תמורה, והשיבו החזו"א שאין הפועלים זכאים לדרוש פעמיים חופש בשכר ולכן נחשב לדבר האבד, ומותר להעבידם אף בחוה"מ. ואעפ"כ, כדאי להתפשר שלא יעבדו בחוה"מ ויקדש שם שמים. ע"כ. ובילקו"י דייק משם שדעת החזו"א שבאופן

כבר הוציא הוצאות אלו ודרכו להוציא הוצאות אלו באופן חודשי. שבוע, ואינם נקבעים ע"פ רצון הפועל איך ומתי לשבות.

(כ) **לכן** בנדון החזו"א הואיל והמעסיק היה מוכן לסגור בחוה"מ ולשלם את המשכורות החדשיות בניסן ותשרי, המעסיק עשה כהלכה. אלא שהפועלים רצו שבנוסף יקבלו גם שבועיים חופש בקיץ בתשלום, ולפ"ז הם מכריחים את המעסיק להוציא הוצאות נוספות, בכה"ג ס"ל החזו"א דכיון דמעיקר הדין פועל שכבר נטל שבועיים חופש בקיץ צריך לשבות בחוה"מ ללא תשלום, עכשיו שדורש תשלום על שבתו במועד הפסד זה למעסיק נחשב דבר האבד, ורשאי להעביד אותם לכסות הוצאות אלו.

ונמצא שהחזו"א סובר שמעיקר הדין אין הפועלים זכאים לשבועיים חופש מתי שהם רוצים, רק יכולים לקחת חופש בשכר בימים שהתורה קבעה כגון שבת ומועד. לכן פועל שכופה את המעסיק לשלם לו משכורת מחמת חופשתו בקיץ מטעם החוק יוצר הוצאה נוספת ורשאי המעסיק למנוע הוצאה זו אפילו בחוה"מ. וכיון שהוצאה זו אינה חלק מהתקציב אלא פתאומית נחשבת כדבר האבד.

(כא) **אבל** הילקו"י לא שמיע ליה בחילוק דק זה, דסו"ס בנדון החזו"א המעסיק צריך לשלם בחוה"מ כנדון המהרמ"ף, בין אם יעבדו בין אם לא יעבדו. ומה בכך שהגורם לזה הוא משום שכך קצב להם מעצמו או אם כך קצבו להם חוקי המדינה, סו"ס בלא"ה

(יט) **ביטוי** זה בשפת העסקים נקרא "sunk cost" דהיינו הוצאה שכבר הושקעה. לכן סובר מהרמ"פ שלא נחשב דבר האבד אלא בניסן ותשרי מקבלים את אותה משכורת, והכל קצוב מתשרי עד תשרי, וכמו שאין מפסידים כשסוגרים בשבת ויו"ט ה"ה בחוה"מ, ותבא ברכה בשאר ימים של ריוח שיכסה את ההוצאה החודשית שנאמר ולו עלי וגו'. כל מעסיק חייב להשקיע בפועלים אלא ששוקל שמשתלם להשקיע בהוצאות הפועלים בתקוה שבמשך זמן ההשקעה ההכנסות יכסו את ההשקעה, וכמו שהמשקיע מחשבן שזמן ההכנסה אינו כולל את הלילות ושבתות, כמו"כ צריך לחשב שאין ימי המועד עולים לעונת ההכנסות. ולמשל אם צריך לשכור חנות בחמישים אלף שקל לשנה, כמו שידוע מראש שימי החול חוץ משבת עולים לעונת ההכנסה כמו"כ אין ימי המועד עולים לעונת ההכנסה ופורס את הוצאתיו כראוי.

ולכן סבר החזו"א שהוצאת חופשת הפועלים בחוה"מ כשבת, דכמו שמשלמים לפועל כל שבוע אף שאינו עובד בשבת ואין הפועל יכול להחליף את הזכאות לקבל תשלום בשבת ולהחליפו ליום אחר, כך להחזו"א זכאות הפועל למשכורתו בחוה"מ אף ששובת בחוה"מ כשבת דמי. וימי חופשה שמתחייב המעסיק לשלם לפועל ע"פ החוק שוה לזכאות תשלום הפועל ששובת בכל סוף

לפיכך סובר מהרמ"פ שאין היתר להמשיך את העסק בחוה"מ מחמת כיסוי הוצאות של תשלום פועל, אלא יש להגדיר את התשלום החודשי כהשקעה בפועלים לשלם להם באופן חודשי כדבר סביר, ע"כ מה שאינו מנצל את השקעתו להעסיקם בכל יום לא נחשב כדבר האבד, ולפיכך אינו רשאי להעסיקם במועד. אבל כשנוצרות הוצאות מעבר להשקעה הסבירה, העסק במצב סיכון ובוזו מתיר החזו"א משום דבר האבד, ולא מוכרע שחולק לגמרי על מהרמ"פ.

(כד) **עוד** נראה שבנדון החזו"א המעסיק רצה לשבות והפועלים רצו לנצל אותו, ולכן כיון שמעיקר הדין היה לפועלים לשבות בחוה"מ ולקבל את המשכורת החודשית, והם רצו לקבל חופש בתשלום גם בקיץ בכה"ג חשש החזו"א ששאר המפעלים לא יוכלו לעמוד בזה, ורצה לחנך אותם שיקחו את ימי החופשה בחוה"מ ולא בימים אחרים, והתיר לבעל המפעל שיצטרכו לעבוד בחוה"מ מפני דבר האבד בתקוה שלהבא יטלו את ימי החופשה בתשלום במועדים ולא בקיץ. ואין זה ראייה שהחזו"א חולק על מהר"ם פרובינציאל כי היה שם שיקול אחר.

(כה) **וע"ע** בס' מועדים וזמנים (שם) שהלוקח ימי חופשה בקיץ ולא בחוה"מ אסור לעבוד בחוה"מ משום שמכוון מלאכתו דאסור מן הדין. ופועל שמבקש חופש מהמעסיק בחוה"מ ללא תשלום ובעה"ב מסרב וחושש הפועל שיפטרו אותו מותר

צריך לשלם ואין במה שהמעסיק מונע את ההוצאה אלא מכסה את ההוצאה ע"י שמעביד אותם. דסו"ס טענת הברכ"י שדבר האבד הוא דוקא כשמציל הדבר אבל לא כשמכסה את הוצאותיו ממקום אחר, ובנדון החזו"א אינו מציל הגוף כשמעסיקם בחוה"מ אלא מכסה את הוצאותיו.

(כב) **אבל** לפמ"ש הראב"ד הגרמ"ש שליט"א לחלק הדבר ברור, שבאופן שבלא"ה צריך לשלם להם דמי חופשה נחשב הדבר כהוצאה אבודה ואינו דבר האבד, ובכה"ג אין יכול להעסיקם לכסות את השקעתו. אבל באופן שצריך לשלם רק מחמת ששובתים באופן פתאומי הדבר נחשב כדבר האבד דבכה"ג התשלום נחשב כהוצאה מיותרת שמסכן את העסק, ולכן כדי להציל את גוף העסק מהוצאה זו מותר להעסיקם בחוה"מ.

(כג) **נמצאנו** למדים דכל הוצאה שיודע מראש צריך לשקול הוצאה זו כחלק מהתקציב ולחשב שלא יוכל לכסות הוצאה זו בחוה"מ, ואינו כלול בהיתר של דבר האבד אלא צריך לבטוח שריוח והצלה יבוא ממקום אחר, אף שבדרך הטבע נראה שמסכן את עסקו. תדע דכל בריא רשאי לקחת סיכון להמשיך את אורח חייו שנאמר ואליו נושא את נפשו, וכמו"כ כל עסק צריך לקחת סיכון כשמשקיע או מוציא הוצאות ועדיין העסק נחשב כעסק בריא ואינו במצב של סכנת גוף העסק ולכן אין לו את היתר של דבר האבד.

הרב אוהד שלום ישי

וקיבל והיה לו להתנות. ע"כ. ולפ"ז בנד"ד, אם המעסיק יודע שהפועל הזה מאלה ששובתים בחוה"מ, אף שמנהג עירו להעסיק פועלים בחוה"מ אין יכול לנכות משכר הפועל שאין מופיע בחוה"מ כי יש לומר שעל דעת כן שכרו.

(כט) **בחיי** אדם כ' שאין לשכור פועלים נכרים בחוה"מ בזול, אף אם יודע שאם ישכור אותם לאחר המועד יעלו יותר כסף, משום שאי"ז נחשב כדבר האבד כיון שהוא רק חוסך כסף. והביאו במשנ"ב ללא חולק.

(ל) **ובהערות** איש מצליח תמה שהרי מותר לקנות סחורה בזול במועד אם יודע שמחיר הסחורה יתייקר לאחר המועד, דנחשב דבר האבד, ואין לחלק בין שכירות פועלים למקח וממכר דבפועלים נכרים מיירי. ונראה החילוק משום ששכירות פועלים נחשב כדבר בפרהסיא וזילא מלתא, אבל מקח וממכר נחשב כדבר שנעשה בצנעה, ולכן במקום חסכון היתירו לקנות בצנעה. ומ"מ יודה החי"א שמוסד ציבורי כהקדש רשאי לשכור פועלים יותר זולים בחוה"מ לחסוך כסף מהא שמתרומת הלשכה היו שוכרים פועלים לצאת על הכלאים במועד משום שהפועלים במועד זולים יותר.

(לא) **ואסיים** בדברי מורינו ורבינו, עטרת ראשינו, חבל על דאבדין, איש האשכולות, סיני ועוקר הרים, מזכה הרבים, הראשון לציון רבינו אליהו בקשי דורון זכר צדיק לברכה, שהבאתי לעיל בס"ק יג במש"כ

לפועל להמשיך לעבוד בחוה"מ משום שאיבוד פרנסתו נחשב כדבר האבד.

(כו) **ומ"מ** יש ללמוד מהחזו"א שאין לפטר או להעניש פועל המסרב לעבוד בחוה"מ, בפרט שהמנהג היום שיש לפועלים זכויות אדם ודת. וכ"ש לפמ"ש הגר"ח פלאג"י שיש חילול ה' שיאמרו הגוים שישראל עובדים במועד שלהם, ודומה למש"כ המג"א גבי בניית ביהכנס' בשבת בקבלנות שאסור משום חילול ה'.

(כז) **ומ"מ** נראה לי שאם סיכמו שיעבוד בחוה"מ או מאוחר בע"ש, אין השוכר יכול לטעון משטה דשכירות נקנה בדיבור ולפי הש"ס יכול לעבוד בשעות אלו, ואפי' בחוה"מ כיון שפעמים הותר לפועל לעבוד כגון בדבר האבד או כשאין לו מה יאכל, לכן אין יכול להשטות, דאין כאן סברא של שכשם שהשטית גם אני משטה דהמשכיר סובר שאין לפועל מה לאכול או שהעבודה תהיה כרוכה בדבר האבד וכדו', מפני שבלא"ה צריך לשלם לו. אבל אם הפועל טוען שהעיקר כהמהר"ם פרובינציאל ומסרב לעבוד בחוה"מ כי אין לו היתר לעבוד כדי לכסות את הוצאות המעסיק, בכה"ג נראה שהמעסיק רשאי לנכות ממשכורתו בימים שלא מופיע.

(כח) **וראיתי** שכ' באגר"מ (חו"מ ח"א סי' עו) ובפ"ת (חו"מ סי' שלא) בשם החוות יאיר, דבאופן שידוע מראש שהמעסיק אינו מתנהג לפי המנהג יש לומר שהפועל ידע

(ד) **התירו** משא ומתן כדי לכסות הוצאותיו, אבל לא התירו לעבוד או לשכור פועלים כדי לכסות הוצאותיו (ברכ"י).

(ה) **לפיכך** אסור לבצור כרם כדי לכסות הוצאותיו על שמירת הכרם או לשכור פועלים לזה, אבל מותר להשכיר בהמה שאוכלת כדי לכסות את הוצאות האכילה (כה"ח).

(ו) **מותר** להשאיר עסק פתוח למכור ללקוח בחוה"מ, כדי שלא יפסיד לקוחות שלא יחזרו אחר המועד (מחצה"ש).

(ז) **יש** מי שמתיר להעסיק פועלים בצנעא בחוה"מ, אף שעושים מלאכה כדי למנוע שיפסד עסקו לגמרי (חזו"ע).

(ח) **שעות** פעולה הם לפי מנהג המדינה, ומבואר דמדין הש"ס מחוייב לעבוד עד סמוך לשקיעה.

(ט) **י"א** שהמשכיר יכול לנכות מהמשכורת של פועל, אם אינו עוסק בחול המועד ויש חולקים.

(י) **המעסיק** רשאי לכופף את פועליו לקחת את החופש המגיע להם ע"פ חוק בימי חוה"מ בזמן שמשבית את עסקו.

(יא) **הלוקח** ימי חופשה בקיץ ולא בחוה"מ אסור לעבוד בחוה"מ, משום שמכוון מלאכתו דאסור מן הדין.

בספרו בבנין אב, שלא ניתן היתר פקוח נפש לבריא מחמת החשש שבעתיד יבא לידי סכנה כיון שאין הסכנה בפנינו כמ"ש בבית יוסף, שהנסים שבכל יום עמנו בבריאיות של אדם ע"י רופא כל בשר ומפליא לעשות הם בדברים המופלאים מאתנו והסמויים מן העין, ופלא חיות האדם הוא בגדר הטבע שהטביע הקב"ה בבריאה, ומה שאין דרכו של אדם לשמור מותר לעשות מתוך אמונה ובטחון (בנין אב ח"ד סי' סה, ע"ש), ולפ"ז י"ל דה"ה שאין לפועל שיש לו עתה מה לאכול לעבוד בחוה"מ מכיון שעתה אינו במצב סיכון כלכלי, וגם אין לו לפחד שיפטר המעסיק כשאין הסכנה בפניו, והבוטח בה' חסד יסובבנו והשלך על ה' יהבך והוא יכלכלך.

דינים העולים

(א) **לפני** שפותח עסק יש לחשב מראש שבשבת, יו"ט וחוה"מ העסק ישבות, ולכן כיסוי ההוצאות יהיה משאר ימי החול.

(ב) **לפיכך** אין להעסיק פועלים יהודים שיש להם מה לאכול כדי לכסות את הוצאותיו, ואין זה בכלל דבר האבד, כיון שיועד מראש בשעת ההשקעה שכיסוי הוצאות אלו יבוא משאר הימים, כי הכל קצוב מתשרי עד תשרי.

(ג) **מותר** לאבל להשאיר עסקו פתוח כדי לכסות הוצאותיו משום דבר האבד, כיון שהאבל אינו חייב לחשב מראש שיפסיד שבוע עבודה מחמת האבל (דברי מלכיאל ח"ב סי' ק).

(יב) **אין** הפועלים זכאים לדרוש פעמיים חופש בשכר, ולכן נחשב הדבר כדבר האבד ומותר להעבידם אף בחולו של מועד. ואע"פ כן, כדאי להתפשר שלא יעבדו בחוה"מ ויקדש במעשהו שם שמים.

(יג) **אין** לפטר פועל המסרב לעבוד מאוחר בערב שבת, או שמסרב לעבוד בחול המועד.



שו"ת שונות בדיני צרכי רבים במועד

הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס תורת העובר ורב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה - ירושלים ת"ו



[א]

ספסלים במועד לצורך המתפללים כיון שיש בזה צורך הגוף, ולכא"ה ה"ה בנ"ד.

ובאמת שד' המשנ"ב בפרט זה המה בנויים ע"ד הרשב"א המובא בב"י, וכך משמעות דבריו שם, אבל המעיין בד' הרשב"א במקורם (שו"ת הרשב"א ח"ד סי' שכו), יראה שמה שאסר לבנות ביכהנ"ס כיון שאפשר להם להתקבץ ולהתפלל במקום אחר, וכמו שהתפללו עד עכשיו ימשיכו להתפלל במועד, ומשמע שאם אכן אין להם אפשרות להתפלל במקו"א, יש להתיר להם לבנות במועד כיון דהוי צורך הגוף (שש"כ פס"ח הערה ל'). ומעשה שנשרף בית הכנסת וקירותיו הושחרו, והתיר החזו"א לסייד את קירות בית הכנסת במועד (חו"ש עמ' רמב). וכנראה שסבר החזו"א שבכה"ג גם להרשב"א מותר כיון שהיו רגילים להתפלל בו קודם.

ולפ"ז נראה דבביכהנ"ס שהתקלקלה בו התאורה, כיון שהציבור היו רגילים להתפלל בביכהנ"ס הנוכחי, ולילך למקו"א יש בזה צער הגוף לרגילים להתפלל בו, שיש להתיר לתקן את התאורה אפי' ע"י מעשה אומן, ואם זה ביהמ"ד שיש בו חשש של ביטול תורה דרבים, יש שהתירו בכה"ג משום דהוי כעין דבר האבד (עי' כה"ח ס"ק י'). ומלבד

שאלה: בית הכנסת שהתקלקלה בו התאורה, וא"א לתקנה רק ע"י מעשה אומן, האם מותר.

תשובה: מבואר ברמ"א (ס"א) שאין מתירין בצרכי רבים מעשה אומן אפי' לצורך מצוה, רק דבר שהוא צורך הגוף, ויש להסתפק אם תאורה בבית הכנסת הוא בכלל צרכי הגוף. דהנה מבואר ברמ"א שם שלכן אין היתר לבנות בית הכנסת, משום שאין בזה צורך הגוף. וכ' במ"ב (ס"ק ו') שכל זה אפי' אם אין להם מקום אחר להתפלל בעשרה, ג"כ אסור, כיון שאין בזה צורך לגוף האדם. וביאר בשעה"צ (ס"ק ז') שכן מוכח ברשב"א המובא בב"י, שהוא מקור דין זה. ולפ"ז נראה, דה"ה אם נתקלקלה התאורה שאסור לתקנה במועד, ואף אם אין הם היכן להתפלל, כיון שאין בזה צורך הגוף.

אמנם צריך להבין את ד' המ"ב, דאם אכן אין להם מקום להתפלל בו כראוי, מדוע אין זה בכלל צרכי הגוף, ובודאי שיש לציבור צורך הגוף להתפלל במקום מרווח ומסודר כראוי, מבלי לסבול מקור וחום, או מצפיפות, וכבר כ' האחרונים להתיר להתקין

בחוה"מ להקים את הבימה ולחבר את הפרקים, רק כשזה מעשה הדיוט. ע"ש. ואע"ג דבנין הבימה הוא צרכי רבים, צריך לומר דאין בזה צורך הגוף, אלא רק צורך מצוה.

זאת יתכן שעצם הצורך בחשמל לא ימלט שיש בו צורך הגוף. ועי' בס' חיכו ממתקים (עמוד רכד). ובשו"ת באר משה ח"ז (סי' נח).

[ב]

ולפ"ז אין היתר לבנות במה בחוה"מ לצורך מצוה, כל שאין בזה צורך הגוף, ואפי' לצורך שמיעת דברי תורה מאדם גדול, ולא גרע מבנין ביהכנ"ס, שאסור בחוה"מ. [וע"ע במאסף אורייתא ח"ח עמ' קלז].

שאלה: בחול המועד פסח התשע"ח התקיימה בשכונת רמות בירושלים מעמד הקבלת פני רבו להגר"ח קניבסקי שליט"א, ויש להסתפק באם לא הספיקו להכין את הבמה עליה יעמדו הרבנים וראשי הישיבות, האם מותר להכין את הבמה בחוה"מ.

אמנם יתכן לצדד להקל בזה, דהנה מבואר ברמ"א (ס"א) שאין היתר לבנות בית הכנסת, משום שאין בזה צורך הגוף. וכ' במ"ב (ס"ק ו') שכל זה אפי' אם אין להם מקום אחר להתפלל בעשרה, ג"כ אסור, כיון שאין בזה צורך לגוף האדם. וביאר בשעה"צ (ס"ק ז') שכן מוכח ברשב"א המובא בב"י, שהוא מקור דין זה.

תשובה: אין לבנות את הבמה במועד, אלא יש להכין את הבמה קודם המועד. וכ"ש שאין היתר לבנות במה ע"י מעשה אומן לצורך שמחת בית השואבה, ואם זה לצורך הקפות שניות שבמוצאי שמחת תורה, הדבר חמור יותר כיון שיש בזה איסור של הכנה מהמועד לצורך חול.

אבל כבר נתבאר לעיל שהמעין בד' הרשב"א במקורם (שו"ת הרשב"א ח"ד סי' שכו) יראה שמה שאסר לבנות ביהכנ"ס כיון שאפשר להם להתקבץ ולהתפלל במקום אחר, וכמו שהתפללו עד עכשיו ימשיכו להתפלל במועד, ומשמע שאם אכן אין להם אפשרות להתפלל במקו"א, יש להתיר להם לבנות במועד. ולפ"ז יתכן לצדד, דאם לא בנו את הבמה קודם המועד, וכעת אם לא יבנו במה, יתבטל מעמד ההקבלת פני רבו לגמרי, דיח לצדד להתיר, כיון שיש בזה

ביאורים: הנה בניית במה שיעמדו עליה הרבה אנשים היא מעשה אומן, שדורש אחריות רבה. ומצאנו בתוס' סוטה (מא.) שכתבו לענין בנין בימה של עץ לצורך קיום מצות הקהל: ונראה דהיו בונים הבימה מערב יו"ט בנין של פרקים, ובחוה"מ לא היו עושין שום בנין, אלא מקימין אותה ומחברין הפרקין יחד. וסיימו התוס': ונראה דאם לא בנו אותה מערב יו"ט, אסור לבנות בחוה"מ.

ובשו"ת אגרות משה ח"ח (יו"ד סי' סה אות י') ביאר בד' התוס' דמה שהותר

תועלת לרבים, שאין בזה את ההיתר של צרכי רבים, כיון שהסוחר טובתו הוא דורש, ואם נתיר מסחר פרטי לצורך הרבים מדין צרכי רבים, א"כ כל חנות תיחשב לצורכי רבים. וכ' שם, שלפ"ז אין היתר לתקן במעשה אומן דברים הנצרכים בבתי מלון. ע"ש. ואפשר דדברי הגריש"א מיוסדים על דברי הלח"מ הנ"ל, אף שדבריו לא הועתקו להלכה באחרונים.

והיה מקום להביא ראיה לד' הגרי"ש, ממש"כ הב"י (סי' תקמה הובא במג"א שם ס"ק יז) בשם הריב"ש, דכל דבר המזדמן תדיר אף על פי שבכל פעם ופעם הוא דבר פרטי, בכלל צרכי רבים הוא, ולכן מותר לדון דיני ממונות וכו', והטעם: "מפני שצורך הרבים הוא להעמיד המשפט ולנהוג בדברים הללו". ע"כ. ומשמע שרק דבר שהוא מסור לב"ד, ומוטל על הב"ד של העיר הוא בכלל צרכי רבים ולא דבר ששייך לאדם פרטי. ויש לדחות, דמה שהוצרך הריב"ש לחדש טעם זה שצריך "להעמיד המשפט", כיון שנדון זה אינו ממש בגדר צרכי רבים, שהרי אין רבים באים בעצמם בבת אחת לבית הדין, ורק שיש הרבה יחידים שבודאי יצטרכו את הב"ד, ויש כאן "הרבה יחידים", ובזה חידש הריב"ש שמותר במועד מפני שצריך להעמיד המשפט, אבל במקום שרבים צריכים לו בבת אחת, דוגמת בור ששותים ממנו מים, הרי זה בגדר צרכי רבים ואף בשל יחיד יש להתיר.

עוד היה אפשר לסייע ד' הגרי"ש, דהנה כל מקח וממכר אסור כל שאינו לצורך המועד,

צורך רוחני גדול, וכיון שלא מצאנו דבר ברור בזה בפוסקים למעשה צ"ע אם להתיר.

[ג]

שאלה: בית מלון השייך לאדם פרטי, ונתקלקלה הבריכה, ודרוש תיקון ע"י מעשה אומן, האם מותר לתקן את הבריכה לצורך הנופשים במועד.

תשובה: לכאורה היה פשוט להתיר לתקן את הבריכה אף ע"י אומן כיון דהוי צרכי רבים. אמנם יש לדון, כיון שהמלון שייך ליחיד, ויתכן שההיתר של צרכי רבים הוא רק בדבר ששייך לרבים. ועי' בלח"מ (פ"ז מיו"ט ה"י) שכ' בדעת הראב"ד, דמה שהתירו צרכי רבים, דתרתני בעינן, גם שהרבים צריכין להם, וגם שיהיו של רבים, אבל לא התירו צרכי רבים בשל יחיד. אמנם ע"ש שנראה מדבריו נראה שהבין דלהרמב"ם מותר בכל אופן שיש בזה צרכי רבים. ובס' קרן אורה (מו"ק ד: כ') לדקדק מלשון הגמ' שם בטעם ההיתר לחפור נהר במועד, "כיון דשתו מיניה רבים כרבים דמי", דמשמע דהנהר אינו של רבים הוא אלא כיון דהרבים נהנים ממנו כרבים דמי, ואפי' אם הוא של יחיד. ועכ"פ למעשה דברי הלח"מ בדעת הראב"ד שאין עושין צרכי רבים ששייכים ליחיד לא הובאו בפוסקים.

ודעת הגריש"א (ס' הלכות חב"ח עמ' קטז), שדבר מסחרי השייך ליחיד, אף שיש בו

ועוד אחרונים. מ"מ יש ללמוד מזה שרחיצה של פינוק אין להתיר עבודה מעשה הדיוט בשל יחיד, ולפ"ז ה"ה דבשל רבים אין להתיר מעשה אומן, ואין להתיר לתקן את הברכה בחוה"מ.

ומ"מ נראה, דאם ע"י הקלקול בברכה, אורחי המלון יתבעו ממנו פיצויים נכבדים בטענה שלא היו משלמים ממון רב למלון שאין בו בריכה, וע"פ המקובל יצטרך לפצותם ולהפסיד ממון, דאין לך דבר האבד גדול מזה, ומותר לתקן את הברכה בשביל למנוע תביעות מאורחי המלון.

ואגב יש לעורר עמש"כ הגאון הראש"ל שליט"א בס' ילקוט יוסף הנדמ"ח ריש הלכות חוה"מ, שהביא בשם מרנן הגר"צ אבא שאול והגרי"ש אלישיב זצוקללה"ה, שנשאלו אם מותר לעשות מלאכת הדיוט שלא לצורך המועד. ודוגמא לדבר במי שרוצה לשלוח מייל או לטלפן לחבירו שלא לצורך המועד אם מותר. והשיבו רבותינו הנ"ל, לאסור. והילקוט יוסף תמה יקרא, דלא שמענו ולא ראינו לאסור בזה. ע"ש שהאריך.

ואנא דאמרי, הנה מדברי מרן הבית יוסף מוכח בכמה מקומות לאסור בזה, דהנה כ' בשו"ע (סי' תקמ"ב): מותר ליטול גבשושית שבבית. ע"כ. והוא מעשה הדיוט גמור. ובמ"ב (ס"ק ז') כ': שלא יתקל בם, ומותר ליטול אפי' כדרכו, דאע"ג דמלאכה גמורה היא, ובשבת חייב ע"ז משום בונה,

[וכמ"ש בס' תקלט], והנה אי נימא דצרכי רבים בשל יחיד מותר, א"כ יש להתיר לפתוח את כל החנויות המסחר שמשרות את הציבור, מדין צרכי רבים. וע"כ דכיון שזה של יחיד אסור. כן הוכיח בס' מעדני אשר (סי' קנז). ויש לדחות, דאה"נ במקום שזה צורך המועד מותר לפתוח את החנויות בצנעא, אבל סתם חנות אסור לפתוח במועד כי גם על הקונה יש איסור לקנות במועד כל שאינו צורך המועד, ואסור לרבים לרכוש רהיטים וכדומה במועד, ומה יועיל כאן ההיתר של צרכי רבים. ואה"נ דבר הנצרך לרבים לצורך המועד מותר לפתוח במועד, וכמ"ש בשו"ע (תקלט ס"י).

ומ"מ נראה, שגם לדברי המתירים צרכי רבים בשל יחיד, בנ"ד אין להתיר, דנראה דמרחץ בברכה אינו בגדר צרכי הגוף בשביל להתיר מעשה אומן בחוה"מ. דהנה במ"ב (תקמד ס"ק ה') כ', שמותר לתקן מרחץ לצורך רבים כיון שיש בזה צער הגוף אם לא ירחוץ, והוסיף בשעה"צ (ס"ק ו') שמוכח ברשב"א דלצורך יחיד אסור לתקן לו מרחצו, ואפי' במעשה הדיוט, דיחיד אפשר לו בלא מרחץ. ע"כ. ואף שלכא' מרחץ הוא צורך הגוף דשרי במעשה הדיוט, סבר המשנ"ב דבזמנם לא היה בזה צורך כ"כ, שלא היו רגילים ברחיצה, ואין זה אלא פינוק, ואין להתיר אפי' מעשה הדיוט.

ואמנם הגרשז"א (שש"כ פס"ו הערה ריז) מצדד שהיום שרגילים ברחיצה יש להתיר אפי' בשל יחיד, וכ"כ בחוט שני (עמ' רד),

[ד]

שאלה: נהג הסעות שברשותו רכב גדול, ובחזה"מ מנהגו להסיע משפחות וקבוצות גדולות לטייל, וכעת נתקלקל רכבו, ודרוש תיקון במעשה אומן האם מותר הדבר.

ולכא'ו מה שהתירו צרכי רבים זה רק דברים הנצרכים לתיקון המדינה, וכגון: מתקנין את הדרכים ואת הרחובות וקלקולי המים (תקמד ס"א).

ולכא'ו יש ללמוד מזה שרק דברים נצרכים לתיקון המדינה יש להתיר, וכן דברים המוטלים על הב"ד לעשותם, או שמטרתם להעמיד המשפט, אבל אוטובוס של יחיד, יתכן שאינו בכלל כל זה, ויתכן שאינו בכלל תיקון המדינה, כיון באפשרותו לנוח בביתו ולא לעבוד כלל. וא"כ אף שחפץ לעבוד, מ"מ אין זה בכלל תיקון המדינה.

אמנם מצאנו סוג נוסף של היתר בצרכי רבים, שמותר לכתוב שטרי קידושין וגיטין, ופסקי דינין, וביארו הראשונים טעם ההיתר משום שכל דבר המזדמן תדיר אע"פ שבכל פעם ופעם הוא דבר פרטי, כצרכי רבים חשיבא (מ"ב תקמה ס"ק כ'). ונראה שרכב הסעות הוא בכלל זה, שהוא צריך תדיר לרבים, ומותר לתקנו במעשה אומן.

[ה]

שאלה: האם מותר לתקן מעלית בבנין מגורים במעשה אומן.

"ולצורך המועד בעלמא אינו שרי כ"א בשינוי", אפ"ה מתירינן כדרכו, משום דנטיילת גבשושית לית בה טורח (ב"י).

ולכא'ו מבואר מדבריו דגם מעשה הדיוט שאין בו טורח, אפ"ה מותר רק שהוא לצורך המועד, אבל בלא"ה אין להתיר מלאכת הדיוט, אף בלא טירחא.

וכן מבואר עוד בדברי מרן הב"י (סו"ס תקמז): כתבו הגהות מימון (פ"ח מהל' יום טוב אות ט) גבי המלקט עצים מתוך שדהו, וכו', מכאן כתב הר"ם, דאין לתלוש עשבים ועפר במועד בבית הקברות כמו שנוהגים לעשות בחול. וכן פסק בשו"ע (סי"ב). וכ' המ"ב (ס"ק כה): בא"ר כתב דזה מיירי שליקטן לצורך ביה"ק אבל מה שתולשין אחר קבורת המת זכר לתחיה שרי, ובספר מאמר מרדכי מפקפק ע"ז וכתב דפשטיות השו"ע אינו כן וכן המנהג שלא לתלוש בחזה"מ. ע"כ.

אתה הראת לדעת שאין הדבר פשוט, ובדעת מרן יש ב' מקומות שנראה שאוסר בזה, וע"ע בב"י (סי' תקמה ס"ד) שהחמיר בכתיבה והתיר רק הדיוט לצורך המועד. והיתה העלמה דיש בנדון זה אריכות גדולה בדברי הראשונים והאחרונים, ומצאתי כעת בס' מעדני אשר להגר"א לונצר (סי' יח יט) שהאריך בזה ולא הניח זווית ופינה. ושדעת הרבה מגדולי הראשונים והאחרונים להחמיר בזה. ודו"ק.

ולקצת ראייה לזה, דהנה כ' השו"ע (תקמה ב') דציבור שאין להם ס"ת מותר לכותבו במועד, דצורך המועד הוא, וקשה, הא אינו צורך הגוף, ומאי שנא מבנין ביהכנ"ס שאסור, ובביאור הגר"א כ', דלד' הרשב"א אסור לכתוב ס"ת כיון שאינו צורך הגוף, ואם נאמר שמרן השו"ע סובר את הדין של הרשב"א, א"כ קשה למה מותר לכתוב ס"ת, [עי' באה"ל ד"ה דצורך המועד]. ולכאור' אם נאמר שמרן אינו סובר להלכה את החידוש של הרשב"א, א"כ מובן מדוע התיר לכתוב ס"ת במועד אף שאינו צורך הגוף. ואין זה מוכרח, כי יש לתרץ דבס"ת מדובר שאין להם ס"ת, אבל בביהכנ"ס מדובר שיש להם ביהכנ"ס אחר [וכמשנ"ת לעיל], ואין הכרח שד' מרן סותרים. ולכן הרמ"א שסובר בודאי שצריך צורך הגוף לא הגיה ע"ד השו"ע בדין ס"ת. אכן בד' הגר"א חזינן שאין ב' הלכות אלו מתאימות.

כמו"כ מבואר בתרה"ד (ח"א סי' פה) שמינוי ש"צ או מנהיג ע"י כתב אסור, משום דהוי מעשה אומן, ואף שהוא צרכי רבים, כיון שאינו לצורך המועד. והובא בב"י (סי' תקמה). ובפשטות אין בזה צורך הגוף. ואף אם נאמר שש"צ הוא צורך הגוף להתענג בשמיעתו, אבל מינוי רב אינו בכלל זה [ועפ"מ ג תקמה מש"ז ב']. וכמו"כ ההיתרים שנתבארו בשו"ע (תקמה ה') אינם בכלל צרכי הגוף ממש. ועי' גם בנ"א (כלל קו אות ב') שהוכיח מהריב"ש שאינו סובר את החומרא של צורך הגוף, והעיר שם שגם ברא"ש לא נזכר פרט זה.

תשובה: דעת הגרשו"א שמותר לתקן את המעלית דהוי בכלל צרכי רבים, ודעת השבט הלוי דאין לתקנו רק אם בבנין זה ישנם זקנים או חלושי כח (חוהמ"כ פ"ח הי"ז). ובס' חו"ש (עמ' רכב) כ', מי שעושה שמחה בביתו ונתקלקלה המעלית במועד ויש בתיקונו מעשה אומן, לפני כעשרים שנה היה פשוט שעולים ברגליים. ע"כ. ונמצא שאינו מסכים להקל בזה.

ונראה מדברי הפוסקים שנסתפקו בגדר צרכי הגוף, האם מעלית הוא ממש בגדר צרכי הגוף, או שהוא קרוב יותר לגדר פינוק ומותרות, ולכן השבט הלוי לא התיר רק לזקנים ותשושי כח שאצלם זה צרכי הגוף בודאי. ויתכן לומר, דכל ספק שיש לנו אם הוא בכלל צרכי הגוף, שיש לדון להקל, הנה בב"י הביא ד' הרשב"א שחידש פרט זה דבצרכי רבים מותר רק אם זה צורך הגוף, ובשו"ע השמיטו, ורק הרמ"א העתיק ד' הרשב"א להלכה, ונמשכו אחריו כל האחרונים.

ויש להסתפק אם דעת השו"ע מסכמת לדעת הרשב"א להלכה, ויתכן דכיון שחידוש זה לא נזכר בשאר דברי הראשונים כלל וכלל, משו"ה השמיטו מהשו"ע, וכבר כ' בעלי הכללים, דפעמים ומה שהשמיט השו"ע דין שהובא בב"י, מפני שאינו מסכים לו להלכה מכמה טעמים, עימש"כ החיד"א במחבר"ר (יור"ד סי' מז סק"ד), ועוד.

בכלל צורך הגוף. ומ"מ יתכן לבאר טעם המנהג להתיר, כיון שהשו"ע סובר שצורך גדול וחיוני הוא בכלל צורך הגוף, וכנ"ל, ושמחת המועד בכלל זה, ובפרט שמצאנו כבר שבזמן חז"ל היו נוהגין בשמחה גדולה עם כלי שיר, וברור שלנגן בכלי שיר יש בזה מעשה אומן. אלא שכהיום מלבד האומנות שיש בעצם הניגון, יש מעשה אומן בהתקנת הכלים וכינונם, עם מגברי הקול ושאר הכלים, בפרט במקומות גדולים, שיש שם ציבור רחב.

ויתכן עוד, דהשמחה והריקודים שיש בארועים אלו, זה ג"כ בכלל צורך הגוף, דברור שמלבד ההנאה הרוחנית שיש בזה, יש גם הנאה גופנית. ואף שברור הדבר דלא כל 'הנאה גופנית' היא בכלל צורך הגוף, מ"מ נראה דהוי בכל צורך הגוף. וראיה לזה, דהנה בפמ"ג (סי' תקמה מ"ז אות ב') כ' לצדד להקל להזמין ש"ץ במועד מדין צרכי רבים, וכ' דהוי צורך הגוף. ודו"ק.

ובס' חוט שני (עמ' קצד) כ', ושמעתי סברא, דמה שאסרו מלאכת אומן במלאכת חול המועד, היינו דוקא דע"י המלאכת אומן הוא יוצר איזה דבר חדש שלא היה קודם, אבל בדבר שאין בו יצירה חדשה, וכגון להוליך מכונית ממקום למקום, אין זה אלא מעשה הדיוט שמותר במועד. עכ"ד. וכ"כ סברא זו בס' שלמי תודה בשם מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל.

ומשום כך נראה דיש לבאר בא' משני אופנים:

(א) **דמרן** השו"ע אינו סובר להלכה את דברי הרשב"א שבצרכי רבים צריך רק בצורך הגוף. וקצת ראיה לדרך זו, ממה שהרשב"א החשיב את צרכי הגוף רק דחופים מאוד שיש בהם נזק, וכגון: מרחצאות שלא יבאו לידי שחין. ע"ש. אבל סתם דבר הנצרך לרבים, אסור. והשו"ע שהתיר לתקן ס"ת וכיו"ב אינו סובר להלכה ד' הרשב"א.

(ב) **שיתכן** והשו"ע סובר את ד' הרשב"א להלכה, שמותר צרכי הגוף בדוקא, אבל סובר השו"ע דכל שיש בזה צורך גדול וחיוני זה בכלל צרכי רבים. ולכן מותר לכתוב גם שטרי גיטין וקידושין, ולמנות ש"צ ומנהיג, שיש בזה צורך גדול.

ומכל זה נראה דבמקום שיש צורך גדול, וספק אם זה בכלל צרכי הגוף, ויש מי שמתיר בהדיא, שהמיקל יש לו ע"מ שיסמוך. ועי' בס' הלכות חג בחג (עמ' קי).

[ז]

שאלה: נהגו ישראל קדושים בכל המקומות לערוך מנהג "שמחת בית השואבה" במועד, ע"י תזמורת עם כלי נגינה. ודרוש מעשה אומן בשביל להתאים ולכוון בדיוק את מערכת ההגברה לכל מקום כפי נתוני האקוסטיקה שלו. על מה סמכו להתיר.

תשובה: הגם שצרכי רבים מותר במועד, מ"מ כבר נתבאר שההיתר הוא רק בדבר שיש בו צורך הגוף, והצורך למוזיקה אינו

למזכרת. כיון שההקלטה של האירוע אינה אלא מעשה הדיוט, ואף שאינו לצורך המועד, מ"מ הוי כדבר האבד, וכעין מה שכ' האחרונים להתיר לצלם במצלמה בחוה"מ אירועים שונים, כיון שאם לא יצלמו כעת לא יהיה להם מזכרת אחרת, והוי כדבר האבד.

ולפי דבריו יש להתיר לעשות אירועים גדולים כשמחת בית השואבה, אף שהמנגנים צריכים לעשות מלאכה במלאכת אומן, מ"מ יש להתיר כיון שאין כאן יצירה חדשה, שלא היה קודם, ואין זה בכלל מה שאסרו חז"ל מלאכת אומן.

אמנם מסתבר שגם לפי דבריו, מותר לנגנים להקליט את האירוע ולשמרו



המתנמנם באמצע לימודו אם ילמד חוץ לסוכה, והמסתעף^[*]

הרב יצחק טופיק

מח"ס עמודי שש על הש"ס, שו"ת תהלות יצחק וספר שבע יפול צדיק
ראש ישיבת באר יהודה הגדולה, ירושלים ת"ו



ראיתי כן בהדיא בשו"ת הרשב"א חלק ז' סימן רצ"ו וזה לשונו הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום תימה איך יפטרו מסוכה שהיא מצוה מן התורה בשביל הליכת רשות י"ל שהכתוב קבעו במקום שאדם דר דכתיב בסוכות תשבו, תשבו כעין תדורו ובדרך אין דירה אף בלילה, וכיון שהוא דר כעין תדורו קרינא ביה עכ"ל והרי שהרשב"א קרי בחיל וכותב בהדיא שגם ההולכין לטיול והנאות בעלמא פטורין מן הסוכה וזהו גם כוונת התוס' בסוכה (כו.) בד"ה הולכי דרכים וכן משמע בהדיא מלשונם שם (כה.) בד"ה שלוחי מצוה שחילקו בין שלוחי מצוה שאף שהולכים רק ביום מ"מ פטורים אף בלילה להולכים לדבר הרשות שפטורים דוקא ביום וכ"כ בפשיטות האור לציון בח"ד פ"ל שאלה ח'. ולפי"ז גם הנוסעים באוטובוס משכונה לשכונה ורוצים לישן באוטובוס רשאים בככל השנה שנרדמים באוטובוס ולא בבית.

וגדולה מזו כתב בשו"ת מהר"ח אור זרוע בסי' קצ"ו שלרבנן בסוכה (כו.). שחלקו על ר"א דסבר די"ד סעודות חייב לאכול בסוכות

באדם שמצוי הרבה שמתנמנם באמצע לימודו, ובסוכות רוצה ללמוד בביהמ"ד כי קשה לו ללמוד בסוכה, האם יש להקל בזה אף שמסתמא ירדם מעט וישן חוץ לסוכה. ובגדר מצטער הפטור מן הסוכה אם הוא דוקא בשיש לו צער בסוכה גופה או גם בשיש לו צער בהליכתו לסוכה. ושאר דיני מצטער.

בתחילה יש להקדים דין הולכי דרכים הפטורים מסוכה דהיינו אפילו בהולכים לטיול בעלמא ולא דוקא בהולכים לצרכי מסחר ושאר צורך וכיוצא וכמו שהארכנו בזה בעמודי שש בסוכה (כו.) וכתבנו בזה דלא כאגרות משה והיחזה דעת שס"ל דמדנקט רש"י בהולכי דרכים שהטעם הוא משום כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך סחורה דמשמע מזה שרק לצורך מסחר שרי ושם כתבנו לדחות ד"ז כי רש"י אורחא דמילתא נקט מדלא נקט בלשון פסק בעצם דין של הולכי דרכים שה"מ לסחורה ומה"ט כתבו הפוסקים שרש"י מפרש ואינו פוסק ולכך אין להוכיח מלשונו עש"ב. וכעת

[*] כשגגה מלפני השליט הוכנס מאמר זה חוץ למקומו בסמוך ונראה למאמרים על סוכות, ועמכם הסליחה. המערכת.

קִיב המתנמנם באמצע לימודו אם ילמד חוץ לסוכה, והמסתעף

הרב יצחק טופק

סברא זו במשנה הלכות מהדו"ת ח"ה סי' קצ"ד שגם זה בכלל תשבו כעין תדורו שכן דרכו לפעמים בכל ימות השנה.

והא דשינת עראי חייבת בסוכה היינו כשמתחי' עולה על מיטתו או יושב על ספה וכורסה וכדו' כדי לישן מעט דבזה אומרים לו שילך וישן בסוכה אבל כשנמצא במקום ותקפתו שינה פטור מיהו השפת אמת בסוכה (כו.) הקשה בהא דאמר ר"א שהטעם שאין ישנין עראי חוץ לסוכה גזרה שמא ירדם דאמאי לא אמר בפשיטות שאכילת עראי אדם אוכל לפעמים בחצר חוץ מביתו אבל שינת עראי אין דרך בנ"א לישן בחצר ומדלא יהיב ה"ט משמע דגם בשינה דרך לישן עראי בחצר וא"כ מאי משני שמא ירדם ומה בכך וכתב ואפשר דכשירדם איכא משום מראית העין דהרואים אותו נרדם יסברו שנתכוין לשינת קבע, והיינו דמדרבנן מיהא כל שנת עראי חייב בסוכה, אלא שי"ל שכוין שכל דבריו משום גזרה שיסברו שמתכוין לשינת קבע א"כ ה"מ בישן ע"ג מיטתו כמה רגעים ובזה יסברו שנתכוין לשם קבע אבל בנ"ד שניכר שהוא לשם עראי גם השפת אמת יודה. מיהו הבן איש חי בפרשת האזינו ס"ח כתב שמי שרואה שחבירו מתנמנם באמצע קס"ת בביהכנ"ס וכיוצא צריך לעורר אותו וזהו סתירה גמורה לדברינו. מיהו יש לדחות דהבא"ח איירי באדם רגיל שאינו רגיל להתנמנם בביהכנ"ס ותמיד ישן בביתו ורק קרה מקרה אשר לא טהור שגנדם באמצע קס"ת ובזה אה"נ מדינא חייב לישן בסוכה דוקא ולכך חייבים להעירו אבל אנן

וסברי תשבו כעין תדורו מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי א"כ לפי"ז האדם הרגיל כל ימות השנה פעמים רבות לאכול חוץ לביתו גם בסוכה לא ינהוג אלא מנהג דירתו. והוסיף דרב חסדא ורבה בר ר"ה דגנו ארקתא דנהרא משום דשלוחי מצוה הוו ולא אמרו טע"ז, לפי שהם לא היו רגילים לעשות כן כל ימות השנה שלא היו ישנים אלא בביתם אבל אדם וכו' עכ"ל ולפי"ז בזמנם שלא היה מזגן ואנשים היו רגילים לישן על הגג ובמרפסת וכיוצא מרוב חום רשאים גם בסוכות לעשות כן בימים החמים במיוחד וכדמוכח בע"ז דף ג' שגם חום מקרי מצטער וכ"מ ברש"י בסוכה (כה:): ד"ה צערא דממילא וכ"ה בירושלמי פ"ב דסוכה ה"י, והכל מהך טעמא דכעין תדורו אמר רחמנא וגם את ביתו רגיל לעזוב כן, ובסוכה צריך לעשות רק מה שהיה עושה כל השנה בביתו.

ומעתה בנידון השאלה בסוג אדם שכמעט ולא יבצר שאינו נרדם בשעת לימודו ואינו יכול לימנע מכך י"ל דה"נ דכי היכי שבכל השנה עוזב את ביתו ומתנמנם בביהמ"ד על הגמרא ופעמים שבכוונה תחילה מוריד ראשו על הסטנדר במשך חצי שעה לישן שיש כאלה שמטבעם עייפים ופעמים רבות קורה להם כן ה"נ בסוכות יפטרו מהסוכה מטעם דכעין תדורו אמר רחמנא וכל חיוב הסוכה זהו רק במקום לישן בבית דבמקום לישן בבית צריך לישן בסוכה אבל בכל גווני שהאדם לא ישן בביתו אלא בדרכים או בלימוד וכיוצא ה"נ יפטר מסוכה וכן מצאתי

ואגב, מבואר בכה"ח הנ"ל בשם הגר"ז שאם מתעורר כשעלה עמה"ש ורוצה להמשיך לישן חייב לילך לסוכה וכ"מ בכל הראשונים בסוגיא שם שאם התעורר וגם עלה עמה"ש לכו"ע חייב בסוכה וזה מצוי שאדם בבוקר מרגע שמתעורר פעם ראשונה עד שקם לגמרי מתנמנם ונרדם ומתעורר שוב ושוב כו"כ פעמים נים ולא נים תיר ולא תיר ונמצא שישן לכתח' בביתו ללא שום היתר וחייב מיד כשמתעורר בפעם ראשונה לקום מיד לסוכה כדי שלא להכשל בשינה חוץ לסוכה ודלא כחזון עובדיה סוכות בסוף דיני שינה בסוכה עמ' ר"ז שהיקל בזה בזמנינו שרגילים רוב העולם לישן לאחר עמה"ש שמה"ט נשתנה הדין כיון שעדיין זקוק לשינה עי"ש ואין בזה שום טעם וסברא. ומ"ש מגוף ההלכה שכתב שם שהישן ביום בביתו ופסקו הגשמים ונתעורר מעצמו ורוצה להמשיך לישן שצריך לישן בסוכה מאחר שפסקו הגשמים.

ומדברי הר"ן דלעיל דס"ל שכשתקפתו שינה א"צ להעירו דהו"ל מצטער מוכח מזה שגדר של מצטער אינו דוקא כשיש לו צער בסוכה גופה אלא כשיש לו צער גדול לילך לסוכה מקרי נמי מצטער וכיו"ב מוכח בתה"ד

איירי' באותם מועטים שבכל עת נרדמים בעל כרחם בשעת לימודם ואין בידם למנוע כל זה דבזה יתכן להקל מהטעם שנתבאר.

ובלאו הכי דברי הבא"ח הנ"ל לכאורה נסתרים מלשון הר"ן בסוף פ"ב דסוכה שכתב אם תקפתו שינה משמע ודאי דפטור משום^[א] מצטער עכ"ל והיינו דא"צ להעיר אותו כדי שילך לסוכה דבזה הוא מצטער שפטור מהסוכה אלא שי"ל שהיינו בתקפתו שינה דוקא והיינו שישן שינה עמוקה שיש לו קושי מאוד לקום [ועכצ"ל כן דאל"כ הר"ן סותר למה שכתב שם לעיל מיניה ממש שבשינה יתכן שכל שעלה עמה"ש חייבים להעירו, אא"כ נימא דאה"נ הר"ן שוב חזר בו] וגם רבינו מנוח בפ"ו מסוכה ה"י ס"ל שלדעת הרמב"ם בירדו גשמים ונכנס לביתו לישן אף שנכנס בהיתר, כשעלה עמה"ש חייבים להעיר אותו ופליג בהדיא על הר"ן וא"כ הבא"ח החמיר כשיטתו ואף שלדינא קי"ל שם שאין מעירין אותו וכמובא בכה"ח סי' תרל"ט אות פ"ז יתכן דהיינו משום שנכנס בהיתר אבל בנידון הבא"ח שישן באיסור יתכן שאותם פוסקים מודו שצריכים להעירו ודלא כהר"ן.

[א] ודברי הר"ן הללו סותרים לכא' לדברי הגרש"ז אויערבך בהליכות שלמה עמ' קס"ו שס"ל שא"צ להקיץ את הישן מחוץ לסוכה כי ישן פטור מהסוכה דישן פטור מהמצות וכל מה שחייבה התורה זהו כשהולך לישון שישן בסוכה. ולדבריו מדוע הוצרך הר"ן לטעם שמצטער דבלאה"נ כל ישר פטור מהמצות וכ"מ משאר הראשונים והאחרונים שנביא בסמוך לגבי נכנס לביתו מפני הגשמים ועלה עמה"ש שנחלקו אם חייבים להעיר אותו. מיהו מהר"ן והנך ראשונים יש לדחות דאינהו איירי בהלך מתח' לישון בביתו רק זה היה בהיתר ולזה אמר' ליה שבעמה"ש פקע ההיתר ומחייבין ליה על מה שהלך בכונה תחי' ולכך הר"ן שפטר הוצרך לדין מצטער אבל הגרש"ז איירי בנרדם לאונסו ובע"כ. גם הבא"ח לא סותר לדבריו דהבא"ח איירי במתנמנם שאין זה ישן ממש הפטור מן המצות.

קיד המתנמנם באמצע לימודו אם ילמד חוץ לסוכה, והמסתעף

הרב יצחק טופק

אלא כשהוא מצטער בעת הישיבה גופה וכגון מפני הגשמים וריח אבל כשאין הצער בסוכה גופה אלא בזה שצריך לילך לסוכה כה"ג אין פטור של מצטער וטעם הפטור בנכנס לביתו משום שכמו שאם שירדו גשמים בביתו ויצא לאכול במקום אחר אינו מפסיק באמצע סעודתו אף שיכול לשוב לביתו ה"נ הכא דכעין תדורו אמר רחמנא ושוב הביא לתה"ד דלעיל ותמה על דבריו וגם הביא מהר"ן הנ"ל ודחה בזה"ל ואולי דה"ק כיון שמצטער אינו רגיל בכך לשוב לביתו כשישן חוץ לביתו ולכן לא הוי תשבו כעין תדורו וכו' עי"ש וכ"ז לא כתוב בר"ן וגם הביכורי יעקב סיים ועדיין צריך עיון ושוב ציין לדבריו בסי' תר"מ סק"ג. ובאמת ששם קצת חזר בו וכתב כלפי מש"כ הרמ"א בשם התה"ד הנ"ל שאם יש טורח גדול בדבר א"צ לילך לסוכה חבירו ועי"ז כתב הבכור"י שאין לפטור מטע"ז כשא"י לעשות סוכה בביתו ולילך לסוכה חבירו יש לו דרך גדול, דדוקא כשעשה סוכה כהוגן ועתה כבתה נרו ויש לו טורח ליקח כל חפציו לחבירו פטור משום מצטער [וזהו נגד דבריו בבכור"י הנ"ל ואולי כאן רק בא לבאר דברי התה"ד] אבל לעשות סוכה אינו פטור משום מצטער דאל"כ כל אדם יפטר מסוכה דהא יש טורח בעשייתה אע"כ דלא מקרי מצטער אלא כשמצטער בעת ישיבתה בה וכו' עכ"ל.

ולעצם קושייתו דנפטור כל אדם מדין מצטער י"ל אף לסכרת הר"ן והתה"ד לעיל דסברי שמצטער מקרי גם בדרך לילך לסוכה וגם בטורח שלפני הגעתה דמ"מ י"ל כתי

סו"ס צ"ג ובפסקים וכתבים סו"ס קנ"ח שכתב שאם כבה הנר בסוכה ומתבייש לילך לסוכה חבירו לאכול שם חשיב צער משום דאין ערב לאדם אלא בשלו והביא ראיה לזה ודחאה ושוב סיים דאם אפשר לו בלי טורח גמור לבוא לסוכה חבירו ולאכול שם אין לו להקל ומדלא סיים ללא בושא וחוסר נוחיות אלא כתב ללא טורח משמע שאם יש לו טירחא גדולה לילך לסוכה חבירו דמעיקרא עשה סוכה מתחת לביתו או במרפסת ובגוזזטרא וכשכבה הנר יש לו טורח לילך למקום אחר פטור ומוכח שגדר של מצטער זהו לאו דוקא כשיש לו טורח בסוכה גופה אלא גם בדרך הילוכה. ומעתה בנידון השאלה דלעיל ה"נ אין לומר שבכל עת שרוצה לישן ילך לביתו לשכב בסוכה כיון שמקרי מצטער שהרי אם בכל עת שחפץ לנמנם מעט נצריכו לילך לבית הלא כשיקום ממקומו לילך לביתו תילך ממנו השינה ולא ירצה לישן שוב וכשישוב לבית מדרשו ללמוד וישב וילמד שוב תתקוף עליו השינה ואם גם בפעם הזאת יצטרך לקום לביתו שוב תידד שנתו ונמצא בטל מהתורה ומהסוכה ולא עלתה בידו לא תורה ולא סוכה ואין לך מצטער גדול מזה ולכך מסתברא להתיר לו ללמוד בבית המדרש ולנמנם ולישן מעט בביהמ"ד.

אלא שהביכורי יעקב בסי' תרל"ט ס"ק ל"ד גבי מש"ש השו"ע שכשירדו גשמים באמצע סעודתו והלך לביתו שאין מחייבין אותו לחזור לסוכה עד שיגמור סעודתו, כתב שאין זה מטעם מצטער דלא מצינו מצטער שפטור

שמצטער היינו דוקא שהסוכה מצערותו, דכ"ז אינו הכרח די"ל דכוונת רש"י כמו שכתבנו בעמודי שש שם שרש"י בא לאפוקי משיש לו צער דאתי מעלמא וכסוגיא שם (כה:). והטעם שהיה ה"א לפוטרו מסוכה עמג"א בסי' תר"מ סק"י ובט"ז שם סק"ז.

והנה גם בלבוש סי' תר"מ ס"ד מוכח דלא כביכור"י שכתב שכשיש צנה גדולה אף מי שיש לו כרים וכסתות אין כל אדם יכול לטרוח בכל לילה להביאם שם ולמחר לפנותם ואין לך מצטער גדול מזה והובא גם בביה"ל בד"ה מפני הרוח ומוכח דגם עצם ההליכה והבאה מקרי מצטער מיהו קצת יש לדחות דהתם יש לו צער בסוכה גופה מפני הצינה ואף שיש לזה פתרון ע"י טורח לזה אמרי' שלא אטרחוהו לכזה פיתרון אבל עצם הפטור הוא מחמת שיש לו כעת צער בסוכה מיהו מלשון הלבוש ל"מ כן אלא כפשוטו דטורח כה"ג לא הטריחוהו. ואף שבסוכה קטנה שאין מקום גם לאכילה וגם לשינה וצריך בכל יום להכניס ולהוציא מיטתו יש ג"כ טורח י"ל שטורח כל דהו ודאי מטרחינן ליה דגם בבניית הסוכה יש טורח וזהו חיוב התורה ועוד דגם בשינה יכול לישן ע"ג השולחן וכיוצא או מעיקרא לאכול ע"ג המטה דסוף סוף דירת עראי בעי' רק ניה"ל לאדם לעשות לעצמו יותר נוחיות ושמחה.

ובמגן אברהם סי' תרל"ט ס"ק י"ג ג"כ כתב כעין דברי הלבוש לגבי לימוד בסוכה אם צריך ספרים הרבה וטורח לו להעלותם לסוכה דלכא' משמע בסוכה דף כ"ו שאין

הבכור"י וכלשון השו"ע בסעיף ד' שגם במצטער בעצם הסוכה מפני הרוח והזבובים והפרעושים שכ"ז דוקא בשבא לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחי' במקום ריח ורוח ולומר מצטער אני. וא"כ ה"נ מעיקרא אין לו לפטור עצמו מלעשות סוכה מחמת שהוא מצטער ונפ"מ לזקן או נכה שקשה לו לירד מדרגות או לעלות ויש לו סוכה רק למטה או בגג דלא נפטרנו מעיקרא מכח מצטער דהו"ל להכין סוכה בביתו ע"י שיבנה מרפסת או שישכור דירה אחרת או בית מלון שיש להם סוכה בדירה גופה וכמשנ"ב בס"ק כ"ד ובכה"ח שם אות ל"ח. אבל אי מעיקרא עשה סוכתו בביתו כהוגן וגם יש לו סוכה למטה לצורך האורחין ושאר בני המשפחה ובאמצע החג אירעה אונס בסוכתו שבביתו שא"י לישן שם לא נחייבנו לירד למטה לסוכה כשהוא זקן ונכה כיון שיש לו צער וטירחא בהליכתה וגם בזה מקרי מצטער להר"ן והתה"ד. ואף שבאור לציון ח"ד פרק ל' שאלה ו' החמירו בזקן בכל גוונא ונמשכו אחר הבכור"י לכא' יש להקל כדעת הר"ן והתה"ד דלעיל ויתכן שהגר"צ ס"ל להחמיר בזקן רק בגוונא שכתבנו שמערב החג אין לו סוכה בדירתו ותמיד הורגל לעשות למטה וכעת נחלש.

ואין להוכיח כהבכור"י מלשון רש"י בסוכה (כו.) לגבי מצטער שכתב שהסוכה מצערותו ולומר שרש"י בא לאפוקי מהר"ן והתה"ד שגם אם יש לו צער וטורח בכניסה ובהכנה לסוכה מקרי מצטער ולזה כתב רש"י

קטז המתנמנם באמצע לימודו אם ילמד חוץ לסוכה, והמסתעף

הרב יצחק טופק

הסוכה מסברא היה נראה שכ"ז כשאין לו שום אפשרות לעשות סוכה אחרת וכגון שגם אם יעשה עוד סוכה יהיה שם ריח ויתושין וכדו' אבל אם יוכל לעשות במקום ששם לא יהיה לו את אותו צער בודאי שנחייבו לעשות סוכה אחרת אלא שכ"ז אינו אב"א סברא ואב"א גמרא, אב"א סברא דכיון דאם אין לו סוכה בביתו חייב לשכור בית אחר או לילך לבית מלון וכיוצא וכמו שהבאנו לעיל מהמשנ"ב וכה"ח, לא יתכן היכי תמצי שאינו יכול לעשות סוכה בבנין אחר או בשכונה אחרת שלא יהיה את אותו צער ובודאי שלא מסתבר לומר שכל דין זה דמצטער פטור הוא רק בשבת ויו"ט שאין לו שום אפשרות אחרת ואב"א גמרא דהלא השו"ע חילק בין אם ידע מצער זה מעיו"ט שבוה לא נפטר מהסוכה דהיה לו לעשות סוכה שלא במקום הצער לבין אם אירע לו הצער באמצע החג ואם איתא הלא אין החילוק בין עיו"ט לחג גופיה אלא שבין בעיו"ט ובין באמצע החג אם יש לו אפשרות לעשות סוכה אחרת חייב לעשות ואם אין לו פטור אע"כ שכשנעשה לו הצער באמצע החג אה"נ יכול ליכנס לביתו. והגם שיש לדחות ב' ראיות אלו ולומר שמש"כ בשו"ע שאם מתחיל ידע שיהיה לו צער בסוכה ועשה ע"ד כן שלא נפטר שר"ל שחייב בינתיים לישב באותה סוכה עד שיעשה סוכה אחרת [מיהו להרמ"א שם שבכה"ג לא יוצא יד"ח ע"כ מר"ן בא רק להזהיר לכתחיל או לומר שבכה"ג חייב לילך לסוכה אחרת] ומשא"כ אם לא ידע מצער זה ופתאום נעשה לו צער בסוכה אף שאה"נ חייב לעשות סוכה אחרת אך עכ"פ בינתיים

מטריחין אותו וכוונתו להא דפריך על שומרי גנות ופרדסים דאמאי רשאין לישן חוץ לסוכה שיעשו סוכה במקום הגנות והפרדסים ות' אב"י תשבו כעין תדורו ופרש"י והר"ן שאינו יכול להביא לסוכה את כל ביתו עם מיטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו עי"ש ומוכח שלא אטרחוהו לכל זה ומקרי ג"כ מצטער ואף שרבא שם פליג על אב"י כבר כתבו שם התוס' שגם רבא מודה דבעי' תשבו כעין תדורו ורק סברת רבא כמו שביארנו בעמודי שש שם שכיון שבלא"ה ישן שם על מטה בעלמא בלא מצעות וכלים נאים אה"נ שיעשה כך סוכה סביבו ורק סברת אב"י כל שא"י לעשות כביתו פטור ובוה לא קי"ל כאב"י אבל על עצם סברתו אין מחלוקת מיהו הריטב"א שם לא פירש כפרש"י ואולי ס"ל כבכור"י דכה"ג לא מקרי מצטער אלא בשהצער בסוכה גופה או שטעמו כפי שביארנו את סברת רבא. ועל כל פנים לאחר דברי הר"ן והתה"ד ושאר האחרונים דלעיל יש להקל בנידון השאלה דידן לישן ולנמנם בביהמ"ד. ומ"מ מפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה ובפרט במצות סוכה שהחמירו בה טובא ואפילו בשינת עראי ובכל עת שיושב בסוכה מקיים מ"ע ולכך מסתברא שאדם כזה טוב שילמד במקום שיש סוכה וישב בסוכה וילמוד ונמצא זה וזה בידו אא"כ נמצא במקום שאם יהיה בסוכה יפסיד הרבה מלימודו ויתבטל עי"ז מהתורה שהרוצה להקל כפי שכתבנו יש לו על מה לסמוך.

ובעיקר מה שכתב השו"ע לגבי מצטער מפני הרוח והריח והיתושין שפטור מן

הקרים בזמנם שפטרום מסוכה מחמת הקור ששם כל הארץ היתה קרה ואין לו להיכן לילך משא"כ בנ"ד. וכן כשסובל מטבעו מאוד מחום כל דהו אם נחייבו לעשות מזגן בסוכה כשיודע מערב החג שיהיה לו צער בכל זה ובאמת ראייה להחמיר מאבל שחייב בסוכה ואף שהסוכה גורמת לו להצטער יותר וכמש"כ המג"א בסק"י דמ"מ אבעי ליה ליתובי דעתיה ולעשות טצדקי שלא יהיה בגדר מצטער וה"נ כל מצטער שיש לו זבובים וריח בודאי שאם יכול לסלקם ע"י ריסוס וכדו' שחייב ומ"מ להלבוש לעיל שא"צ להביא כרים וכסתות כשיש טורח רב בודאי שה"ה נמי למזגן הנ"ל שלא יצטרך וכן לפי מה שהבאנו מרש"י בסוכה (כו.). שא"צ לטרוח להביא כלי ביתו לגינות ופרדסים ה"ה וכ"ש שלא נחייבו לעבור דירה לעיר אחרת.

ובעמודי שש בסוכה (כו.). הוספנו עוד גדר למצטער שזהו רק כשהיה עוזב את ביתו אף כשהוא עייף הרבה ולא בסתם שמפנק עצמו לישן ומה"ט לא פטרו הפוסקים כשא"י לישן בפישוט ידים ורגלים עי"ש וכעת ראיתי בהליכות שלמה הנ"ל עמ' קס"ח שתי' בע"א להך דפישוט ידים ורגלים דכיון דגזה"כ דסגי בסוכה של ז' על ז' ע"כ גזה"כ שסוג צער כזה לא מקרי צער כדי לפוטרו דמאיך גיסא בעי דירת עראי וקטנה ובודאי שבכל סוכה יש לאדם קצת צער וחוסר מנוחה כמו בבית וסוג מצטער כזה לא פטרה התורה.

אם רוצה לאכול א"צ לאכול בסוכה ולעולם בכל גוונא חייב בסוכה אחרת מ"מ לא אשתמיט בשום פוסק לומר שחייב לעשות סוכה אחרת ומשמעות הפוסקים שפטור לגמרי והכי סוגיין דעלמא.

ובטעם הדבר מצאתי ראיתי לההליכות שלמה עמ' קע"א בדרך הלכה שבתחי' רצה לומר שמעיקרא לא חייבה התורה לעשות ב' סוכות ולא חייבה התורה אלא בסוכה א' וכשיש לו צער נפטר אלא שהק' ע"ז דא"כ אמאי כשאין לו טורח ובושה חייב לילך לסוכת חבירו ועוד הק' מדוע כשיש לו צינה וקור לא חייבוהו להביא תנור להתחמם ולפטור את אותו צער שיש לו ולכך כתב באופן אחר דלאחר שהוא כעת מצטער בסוכה שוב נפטר לגמרי ואינו חייב לחפש טצדקי היאך להתחייב ממש דכיון שמעיקרא עשה סוכה ראויה וטובה ושוב אודא לה כיון שנפטר נפטר ודמות ראייה לזה מסי' תרי"ד לגבי יולדת כל ל' יום שמותרת בנעילות הסנדל ולא הצריכה לילך כמה שפחות או לפחות לנעול מנעלי גומי ובד וע"כ שלאחר שהותרה הותרה וה"נ הכא עי"ש.

ומסתפקנא באדם זקן שסובל מקור ויודע מערב סוכות שיהיה לו קר בסוכה והוא גר במקומות שיש קצת קור בלילות כירושלים וצפת וכדו' דלכאו' נחייבו בערב החג לשכור דירה בבני ברק או בדרום במקומות החמים ולעשות שם סוכה ככל חיובי העשין שצריך לפזר ממונו ולטרוח כדי לקיימם ועביה"ל בסו"ס תרנ"ו באריכות. דלא דמי לארצות

קִיחַ המתנמנם באמצע לימודו אם ילמד חוץ לסוכה, והמסתעף

הרב יצחק טופיק

ונסיים בדברי החיד"א בספרו ראש דוד פרשת בהר והובאו בתורת החיד"א פרשת אמור אות נ"א שהטעם שהתורה פטרה מצטער ממצות סוכה ואילו בשאר מצוות אף מצטער פטור וכמו שהארכנו בתהילת יצחק ח"א חיו"ד סימן י"ד עי"ש והיינו משום שכל מצות סוכה היא להראות שאנו בנים ולא עבדים ומטע"ז לא עושים זכר למן והבאר כי גם האדון לעבדו חייב לזונו אך הענני כבוד זהו מראה על שאנו בניו בני רחומיו של הקב"ה וכשאב מבקש מבנו דבר ורואה שהוא מצטער בזה וקשה לו לקיים ציווי זה מיד פוטרו משא"כ באדון ועבד עי"ש באריכות שיישב בזה עוד כו"כ קושיות.

דינים העולים:

(א) מצטער הפטור מסוכה זהו רק בסוג צער שנעשה מעצם חג הסוכות אבל אם נעשה הצער מערב סוכות וידע מצער זה לא מקרי מצטער הפטור וממילא זקן או נכה שקשה להם לעלות או לירד לסוכה אם ידעו על כך מערב סוכות אין לפוטרו מהסוכה דחייבים לעשות סוכה בקומת דירתם או לשכור דירה ומלון שיש בהם סוכה באותה קומה שלהם אבל אם עשו סוכה הראויה להם בערב סוכות ופתאום אירע להם אונס באותה סוכה או שאדם נעשה נכה בעצם הסוכות ח"ו אה"נ פטור לעלות ולירד דגדר מצטער אינו דוקא בסוכה גופה אלא גם כשיש לו טורח לעלות ולירד לסוכה.

(ב) גדר מצטער זהו כשגם היה עוזב את ביתו מחמת צער זה כשעייף מאוד ורוצה

ודע שגדר מצטער הפטור מהסוכה וכגון שרוצה לפטור את עצמו כשיש חוס במיוחד וכמו שהבאנו לעיל מסוגיא דע"ז דף ג' או כשיש קור רב ורוחות חזקות וכיוצא, הגדר הוא כל שהיה עוזב את ביתו והולך לישן במקום אחר מרוב צער דבזה גם יכול לעזוב את סוכתו כי גם מצטער הוא מטעם תשבו כעין תדורו וכמש"כ התוס' בסוכה (כו.) והמרדכי שם שהובא בב"י סי' תר"מ. וכ"כ המרדכי הנ"ל שזהו הגדר של מצטער שהיה עוזב את דירתו והובא בב"י הנ"ל.

ודרך אגב דברים תמוהים ראיתי באור לציון ח"ד פרק כ"ט שאלה ג' עמ' קפ"ג ובמנחת שלמה ח"ב [הוצאת מכון אוצרות שלמה] ס' נ"ח אות ל"ח בסוגריים דכל מה שיש ענין להחמיר שלא לשתות אפי' מים חוץ לסוכה וכדאיתא בשו"ע כ"ז דוקא כשיכול בנקל ליכנס לסוכה ולשתות אבל אם נמצא בריחוק מקום מהסוכה והוא צמא למים או באסיפה גדולה ומביאים לו לאכול ולשתות ונמנע בגלל הסוכה יש כאן ביטול שמחת יו"ט וגם יש פה גדר של מצטער שפטור מן הסוכה עי"ש וכ"ז נסתר מירושלמי מפורש בפ"ב ה"ה שהובא במג"א סי' תר"מ ס"ק ט"ז בסופו שרב הונא היה הולך בדרך והיה צמא ולא רצה לשתות עד שנכנס לסוכה עכ"ל והובא בכה"ח אות פ"א והוא ב' קולות מים והולך בדרך ובהדיא דלא כאור לציון ומנחת שלמה שו"ר בספר שלמי מועד עמ' ק"י הערה 44 שהרב אביגדור נבנצל העיר להגרש"ז מהירושלמי הנ"ל וחזר בו.

אפשרות ללמוד בסוכה כי ע"ז לא יוכל ללמוד כהוגן יכול להקל בדיעבד לישון בביהמ"ד אף שהוא חוץ לסוכה ומ"מ יש להחמיר וללמוד בכה"ג בסוכה דוקא כדי שישן בתוך הסוכה.

(ה) הרואה את חבירו שמתנמנם בביהכנ"ס ובביהמ"ד ואינו מסוג מה שכתבנו לפני"כ יש לחוש לשיטת רבינו מנוח ולחומרת הבא"ח בספיקא דאורי' ולהעירו משנתו.

(ו) כשירדו גשמים בלילה ונכנס לישן בביתו מיד כשמתעורר לאחר עמה"ש בפעם הא' חייב לקום ולהכניס מיטתו לסוכה ולהמשיך לישן שם עד שיקום לגמרי ויש להזהר שלא לנמנם בביתו בזמן זה ולא מקרי מצטער כה"ג ורק כשישן ונרדם ממש א"צ להעיר אותו.

(ז) החומרא שלא לשתות מים חוץ לסוכה זהו גם באדם שהסוכה רחוקה ממנו והוא צמא למים דטוב לו להחמיר ולהמתין עד שיגיע לסוכה.

לישן ולאפוקי בהולך לישון לפינוק ותענוג בעלמא. וה"מ בדבר שדרך בנ"א להצטער ולא יוכל כל אדם לומר מצטער אני וכמש"כ הרמ"א בסי' תר"מ ס"ד. ואף כשיש חום הרבה כתמוז וקשה לו לישן בסוכה מרוב חום וכגון בשעות הצהרים פטור מהסוכה ואין לחייבו לעשות מזגן בסוכה, מערב סוכות וכן הסובל מקור בסוכה אין לחייבו מערב סוכות לשכור דירה בדרום וכיוצא במקום שחם יותר.

(ג) היוצאים לטיולים בחוה"מ יכולים לאכול ולישון חוץ לסוכה אם אין להם סוכה במקומם ואף שהולכים לטיול של רשות מבואר בתשובת הרשב"א שפטורים ולפי"ז גם הנוסעים באוטובוס משכונה לשכונה ונרדמים שם אין בזה שום חשש. ומ"מ לכתח' אין להניח הסוכה ולצאת לטיולים בחוה"מ ולהפסיד מצוה יקרה זו וכמו שהתריע ע"ז האור לציון.

(ד) אדם שבכל עת שלומד מתנמנם מעט באמצע הלימוד או שלאחר שעה ושעתיים חייב להוריד ראשו ולישן מעט ואין לו



בית יוסף





הכנות הנצרכות להכשיר גוף האדם לתפילה

הרב רפאל משה ישראל פנחסי

ראש כולל מדרש דוד ומו"ץ מנין אברכים ספרדי, ליקווד



דין הנצרך לנקביו

הוא דוקא אם אינו יכול להעמיד את עצמו עד פרסה, האם כאשר אדם מרגיש בעצמו שיכול הוא להעמיד את עצמו עד פרסה תו שרינן ליה אף לכתחילה להתפלל, או אף בכה"ג אין לו להתפלל לכתחילה, ורק אם התפלל לא מיקרי תפילתו תועבה כדי שיהיה מחויב לחזור ולהתפלל, ואף אמנם מדברי הסוגיא במה שאמר ר"ז דאם יכול לשהות בעצמו תפילתו תפילה, משמע דכן הוא דוקא לענין בדיעבד, אך לא נראים הם כן פני הדברים מגי' הרי"ף בסוגיא דאיהו גרס (דף יד.) אר"ז ואיתימא ר"י ל"ש אלא שאינו יכול לעמוד על עצמו, אבל אם יכול לעמוד על עצמו מותר, הרי ממש"כ 'מותר' מבואר דכן שרי ליה למיעבד אף לכתחילה, אמנם רבינו יונה (ד"ה אבל) כבר דייק כן מדברי הרי"ף והשיג עליו דלא כן הוא ועיקר הגירסא היא כמש"כ הרמב"ם, ואם יכול להעמיד בעצמו תפילתו תפילה, והיינו דבדיעבד קא עביד, ואינו צריך לחזור ולהתפלל, אך לענין דינא ודאי הוא לכתחילה אף מי שמרגיש שיכול הוא לעמוד בעצמו על נקביו עד פרסה יפנה לצרכיו ואח"כ יתפלל, וכדברי רבינו יונה כן הסכימו הראשונים וכמש"כ הרא"ש (פ"ג סי' כד) והטור, ואף הרשב"א בתשו' (ח"א סי' קלא) דנראית גרסתו כגי' הרי"ף, מ"מ פסק כן רק

(א) **איתא** בברכות (דף כג.) ת"ר הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל תפילתו תועבה, אמר ר"ז ואיתימא ר"י ל"ש אלא שאינו יכול לשהות בעצמו, אבל אם יכול לשהות בעצמו תפילתו תפילה, ועד כמה, אמר ר"ש עד פרסה, והטעם שהנצרך לנקביו אסור הוא בתפילה קא מפרש לה התם ר"ש בר נחמני דהוא משום שנאמר 'הכון לקראת אלוקיך ישראל' (עמוס ד, יב), ור' יונתן דריש לה מדכתיב 'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלוקים' (קהלת ד, יז) ומפרש לה ר"א ואיתימא ר"ח בר פפא שמור נקביך בשעה שאתה עומד לפני תפילה, ובמשנ"ב (סק"א) פ"י שכך אומר הקב"ה לאדם שישמור עצמו מנקביו כשעומד בתפילה, הרי לפנינו מבואר מדברי הגמ' האיסור שיש לאדם להתפלל כאשר הוא נצרך לנקביו, ולא זו בלבד שאמרו חז"ל שיש איסור בדבר, אלא אמרו על אותו אדם שתפילתו היא תועבה, ומשמע דאם התפלל כשהוא היה צריך לפנות לנקביו לא עלתה לו תפילה, והכי הוא פסק הרמב"ם (פ"ד מתפילה ה"י) וז"ל: וכל הצריך לנקביו והתפלל תפילתו תועבה, וחזור ומתפלל אחר שיעשה צרכיו, וכ"פ הטשו"ע (ס"א), אלא שיש לדון בהא דר' זביד ורב ששת קא מתני דכל ההיא איסורא

לענין דיעבד דאינו צריך לחזור ולהתפלל כשיכול להעמיד עצמו. הגדולים דתפילתו תועבה. לבין הנצרך לצרכיו

דעת הפוסקים דאפי' אם הוצרך להטיל מי רגלים והתפלל תפילתו תועבה

דעת הפוסקים שיש לחלק בין צרכים גדולים לקטנים

(ג) **אכן** הא"ר (סק"ב) מלבד מה שהקשה דמפשטא דסוגיא שאמרו הנצרך לנקביו סתמא ומשמע בין גדולים ובין קטנים, הלא כך מבואר ברשב"א בתשו' (ח"א סי' קלא) שזיווג דברי הבריות גם יחד לקודם התפילה יש לו לבדוק עצמו, כההיא דתניא בברכות (דף כג.) דאל יתפלל אם היה צריך לנקביו, ואכן אם בדק עצמו ושוב נתעורר לו תאוה לא יפסיק ואפי' מים שותתין על ברכיו כההיא דתניא לעיל מינה (דף כב.), דמי שהיו מים שותתין על ברכיו לא יפסיק וממתין עד שיכלו וכו', הרי דהשווה את דין נקביו הקטנים לגדולים גם יחד, וכ"כ בשו"ת הרמ"א (סי' צח) להדיא שהשיב לשואלו דבר בענין מי שיש לו חולי שאינו יכול לעצור עצמו מטפטוף מי רגלים, דאע"פ שהיה נראה לאסור עליו להתפלל ממה שאמרו דמי שהיה נצרך לנקביו והתפלל תפילתו תועבה, מ"מ הכא י"ל דאי פטרת ליה מתפילה משום זה החולי לא יוכל להתפלל לעולם, משו"ה יש להתיר לו וכמו שביאר שם הרמ"א, הרי להדיא דאף איהו פי' לההיא דינא דתפילתו תועבה אף לגבי הטלת מי רגלים ודלא כמש"כ המג"א, ולכך מסיק הא"ר בתימה על המג"א דאשתמטיה מינה הני גדולים, וכן הוא עיקר לדינא דאפי' אם נצרך הוא להטיל מי רגלים תפילתו תועבה, וכ"כ הדרך החיים (דיני תפילת שמו"ע סט"ו), ובר מין דין הק' הא"ר על ההיא דמייטי המג"א מינה ראייה

(ב) **אחר** שביארנו דאדם הנצרך לנקביו עליו לנקות עצמו קודם התפילה ואם הוצרך ולא היה יכול לעמוד עצמו עד שיעור פרסה תפילתו תועבה, יש לבאר האם כן הוא הדין בכל אופן שנצרך לפנות גופו, או שיש לחלק בין אם נצרך לגדולים או קטנים, והנה המג"א (סק"א) הוכיח מזה דפליגי רב המנונא ורב חסדא בברכות (דף כב.), באדם שבאמצע תפילתו התחילו מי רגליו שותתין על ברכיו, שעליו להמתין עד שיכלו ויחזור לתפילתו, ונח' לאיזה מקום חזור חד אמר למקום שפסק וחד אמר לראש התפילה, ומוקמינן לה פלוגתייהו כשלא שהה כדי לגמור כל התפילה, אבל בשהה כדי לגמור כולה כו"ע מודו דחזור לראש, ומפרש לפלוגתייהו דמר סבר גברא דחוי הוא מלהתפלל כיון שהיה צריך לנקביו ומשו"ה אין תפילתו תפילה וחזור לראש, ומר סבר גברא מחזי חזי הוא ואע"פ שלא היה יכול להמתין עד שייסיים תפילתו, ומשו"ה תפילתו וקיי"ל (סי' עח) כמאן דס"ל דחזור למקום שפסק והיינו שתפילתו תפילה, ומעתה כ' המג"א דמוכח מהכא דלענין מי רגלים אע"פ שלא היה יכול להעמיד עצמו כלל מ"מ תפילתו תפילה, ואי הכי הרי מבואר מסוגיא זו דאע"פ שהוצרך לנקביו אין תפילתו תועבה, וע"כ דהטעם הוא משום דאיכא לפלוגי בין הנצרך למי רגלים

משאיר אותה בגופו שולטים בו אותם כוחות ח"ו.

פסק ההלכה

(ה) **מתחילה** הבוא נביא את דבריו של הכהן הגדול דבחיבור המשנ"ב שלו (סק"ב), הזכיר את ב' השיטות די"א דוקא לגדולים ויש חולקין, ובבאה"ל (ד"ה צריך) כ' דאין בידינו כח להכריע במח' זו, ומלבד מה שמצינו לא"ר וסייעתו שהחמירו בדבר כוותיהו ס"ל למוהר"י עייאש בלחם יהודה (הל' תפילה פ"ד ה"י), דמסתימת חז"ל בדין זה משמע שאין לחלק בין צרכיו הגדולים לקטנים, ובבא"ח (פר' משפטים ס"ב) כ' דהעיקר בזה הוא לקולא בדין זה ורק אם הוצרך לצרכיו הגדולים ומנע עצמו מהם והתפלל תפילתו תועבה ועליו לחזור ולהתפלל, ואילו לקטנים א"צ לחזור ולהתפלל, והאול"צ (שם) מכח הספיקא דדינא שיש בזה, אם היה נצרך לקטנים קודם התפילה ואם היתה תפילתו תועבה, יחזור ויתפלל שוב וקודם התפילה יתנה דאם מחויב הוא לחזור הרי עושה הוא כדין, ואי לאו תהא זו תפילת נדבה, ואילו דעתו של מרן הראשל"צ זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"ט סי' קח אות נא), כדעתו של המג"א וסייעתו דא"צ לחזור, וכ"נ מדברי הכה"ח (אות ד) דאחר שהביא דברי המחמירים סיים בדבריהם של הפוסקים שכ' דאם היה צריך להטיל מי רגלים א"צ לחזור ותפילתו אינה תועבה.

גוף מקי עדיף על תפילה בציבור

(ו) **ובמה** שפסק השו"ע שלכתחילה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו אם גופו נקי, והיינו

דלא אמרו תפילתו תועבה על מי שהוצרך להטיל מי רגלים, מסוגיית הגמ' גבי מי שהיו מים שותתים על ברכיו, לא דק בזה דהלא התם מיירי דלא היה צריך לנקביו קודם התפילה, ומשו"ה הותר לו לחזור למקום שפסק, אך לעולם מי שהיה צריך להטיל מי רגלים קודם התפילה והתפלל תפילתו תועבה. ואת דברי הא"ר חיו"ק ובר"ך גאון עוזנו החיד"א (מחבר"ר סק"ב), והשיג על המאמר (סק"א) דאזל כל בתר איפכא והקשה והוכיח והביא ראיה לדברי המג"א וכ"פ הח"א (כלל ג ס"ה), ואילו החיד"א עמד בשלו ודחה דברי המאמר"ר וכ' דאין כאן ראיו"ת אין כאן הוכחות ואין כאן קושיו"ת, והעיקר הוא דבכל גווני מיקרי תפילתו תועבה.

טעם המחלוקת

(ד) **ולענין** דינא תכף לפסיק"ה ביאור"ה, ומשם באר"ה נצא לרעו"ת ולראו"ת בדברי הפוסקים הלא הם בספרתם מהו פסק ההלכה בדין זה, דהנה באול"צ (פ"ז תשו"ט), ביאר טעמי המחלוקת בזה דפליגי האם טעם האיסור להתפלל כשנצרך לנקביו הוא מפני שהדבר טורדו או מפני שגופו משוקץ ודומה למתפלל כנגד צואה, ואי נימא כהטעם הראשון שהוא משום טירדא, א"כ אין לחלק בין צרכים גדולים לקטנים, אולם אי נימא שהטעם הוא משום שגופו משוקץ, א"כ י"ל דדוקא בגדולים שהתפלה כנגדם אסורה מהתורה כשנצרך לנקביו תפלתו תועבה, ומעין מש"כ הבן איש חי (הקדמה לפר' ויצא) שעל פי הסוד חשוב מאוד לנקות את הגוף מהפסולת לפני התפלה, מפני שכוחות הטומאה שורים על הפסולת וכאשר הוא

גוף נקי בלימוד תורה

(ח) **הרמ"א** פסק דכי היכי דלענין תפילה אסור לאדם להתפלל כשהוא צריך לנקביו ה"ה לענין לימוד התורה, שאם גופו משוקץ אסור הוא בלימוד. וביאר המשנ"ב (סק"ז) דכל מה שאסר הרמ"א בדברי תורה כשגופו משוקץ היינו כשאנו יכול להעמיד עצמו עד פרסה, אבל ביותר מזה מותר בלימוד, וכן היא דעת הבא"ח (פר' ויצא ס"א) שכ' דנכון להפסיק אף באמצע הלימוד אם הוא צריך לנקביו, וכ' שיש לעשות כן בין בגדולים שעובר הוא על איסור של 'בל תשקצו', ובין בקטנים שמלבד האיסור הרי יש בזה סכנה שיכול הדבר לגרום לעקרות, ומי שלא מפסיק באמצע הרי זו שטות גמורה, ונעשית לו אותה מצוה 'מצוה הבאה בעבירה', וכ"פ הכה"ח (ס"ג אות מח) שהביא את דברי הבא"ח הנ"ל, וכ"נ מדברי ההליו"ע. אמנם באול"צ (פ"ו תשו' טו בביאו' ד"ה ועוד) כ' דמאחר שביארנו ב' טעמים באיסור התפילה כשהוא צריך לנקביו או משום 'טירדה' או משום 'גוף משוקץ', נראה עוד לומר דההיא דינא דלימוד התורה כשהוא צריך לנקביו מתלי תלי דהני טעמי, דאי נימא דהטעם הוא משום טירדה וכמש"כ הרמב"ם (פ"ד מתפילה ה"י), א"כ לענין לימוד תורה אין בזה איסור שהרי אין איסור ללמוד תורה כשהאדם הוא טרוד, ואילו אי נימא דהטעם הוא משום שגופו משוקץ וכמש"כ ההגהות מיימוני (פ"ד מתפילה אות ח) הרי שאף בלימוד התורה יש איסור ללמוד כשגופו משוקץ, וא"כ הרמ"א שפסק בזה איסור ע"כ איהו ס"ל דטעם האיסור בתפילה הוא כהג"מ משום גוף משוקץ, וא"כ שפיר אסור איהו כן אף לענין

אפי' אם יכול הוא להעמיד את עצמו שיעור פרסה, מ"מ לא יתפלל כשאין גופו נקי, וכמש"כ הבא"ח (שם) שהתפילה קדושה גדולה מאוד והיא מהדברים העומדים ברומו של עולם, ולפיכך צריך להזהר לאומרה בגוף נקי, כ' המשנ"ב (סק"ה) בשם הא"ר (שם) והדרך החיים (שם), שיעשה כן אפי' אם ע"י שימתין לנקות את גופו יפסיד תפילה בציבור, דתפילה ביחיד כשיש לו גוף נקי עדיפה טפי, ואף אמנם דהחיד"א (קשר גודל ס"ז אות לג), פסק דאם יכול להעמיד את עצמו עד שיעור פרסה לא יפסיד תפילה בציבור מחמת זה [ובהל"ע (עמ' קסה) העיר וכ' דאפש"ל דיש ט"ס בדברי החיד"א דהלא איהו ציין לכך שכ"כ בפתח עינים, והמעין שם יראה שלא כ' דין זה אלא לענין מי שיפסיד זמן תפילה ולא למי שיפסיד תפילה בציבור], וכ"נ שהסכים הכה"ח (אות ו ד"ה וכתב), מ"מ הבא"ח (שם) ובשו"ת יבי"א (שם) והאול"צ (שם) הסכימו כולם דכל כי ההיא גוונא עדיף טפי שיתפלל בגוף נקי ואפי' ביחיד.

זמן תפילה וגוף נקי, איזה עדיף

(ז) **ואם** עי"ז שיבדוק עצמו יפסיד ויעבור זמן תפילה, כ' המשנ"ב (שם) בשם המג"א (שם) וש"א, שכיון שהוא משער בעצמו שיוכל להעמיד עצמו בשיעור של שעה וחומש אין לו להפסיד זמן תפילה בכה"ג, וכ"פ הכה"ח (שם) ובשו"ת יבי"א (שם), ואכן הבא"ח (שם) רוח אחרת עמו בדין זה וכ' דאף באופן זה שיפסיד זמן תפילה אין לו להעמיד עצמו אלא יפנה תחילה, ואם יפסיד משום זה זמן תפילה.

ליטול ידיו יעבור זמן תפילה א"צ לקנח ידיו במידי דמנקי, אבל בלא"ה עליו ליטול ידיו קודם התפילה, ודין זה אין בו חילוק בין תפילת שחרית לכל שאר התפילות [מלבד מש"כ הרמב"ם דבתפילת שחרית צריך לרחוץ פניו ידיו ורגליו, ע"ש], ואף אמנם דהתוס' בברכות (שם ד"ה אמאן), ועוד כמה ראשונים כ', דהגי' בגמ' היא דר"ח לייט אמאן דמהדר אמיא בין לתפילה ובין לק"ש, וא"כ לדבריהם אין חיוב ליטול ידים קודם התפילה, מ"מ הב"י הכריע דהעיקר הוא כשי' הרי"ף והרמב"ם ועוד ראשונים, וכ"פ בשו"ע (ס"ד) דצריך לחזור אחר מים קודם התפילה ע"פ השיעור האמור לפניו ולאחריו, ורק אם עד ששיג מים יראה שיעבור זמן תפילה ינקה ידיו במידי דמנקי, וכ' המשנ"ב (סקי"ג) דדין זה הוא אף לענין תפילת מנחה וערבית וכמבואר לקמן (סי' רלג ס"ב), ומעתה אחר שביארנו את עיקר הדין של חיוב נטילת ידים קודם התפילה, עלינו לבאר שלשה פרטי דינים בזה; א. אלו ידים חייבות בנטילה. ב. אם יפסיד תפילה בציבור בשביל נטילת ידים. ג. האם בדיעבד מי שלא נטל לא יצא יד"ח תפילה כמבואר ברמב"ם.

אלו ידים חייבות בנטילה, ומתי צריך לחזור אחר מים לנטילה

(י) **רבינו** אבי העזרי בס' הראב"ה שלו עמ"ס ברכות (ח"א סי' נא), הביא ב' שיטות בעיקר חיוב נטילת ידים לתפילה וכתב וז"ל: וקיי"ל דמי שאין לו מים לרחוץ ידיו יקנח ידיו בצרור או בקיסם וכו', ונ"ל דה"מ שלא הסיח דעתו, אלא שנתלכלכו בטיט, ויש שאמרו רק שלא יהיו מלוכלכים, והיסח דעת לא שייך אלא באכילה, אבל לק"ש ולתפלה

לימוד התורה, וכך צריכים לנהוג בני אשכנז, אך אנן בני ספרד דבתר הוראותיו של הרמב"ם אזלינן, וכמש"כ מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב וסי' קמ) שקהילות ספרד נוהגות ע"פ הרמב"ם וקיבלוהו עליהם לרבן, וא"כ יכולים הם להקל אף בדין זה, וכמש"כ הגאון חקרי לב (מהדו"ב חו"מ ס"ד) דכל מקום שאין ראייה מדברי השו"ע האריך לנהוג נקטינן כדעת הרמב"ם.

נטילת ידים קודם התפילה

(ט) **איתא** בברכות (דף טו.) בתר דיליף לה ר"י דינא דנט"י קודם התפילה מהא דכתיב 'ארחץ בנקיון כפי' (תהלים כו, ו), מייתי לה הא דאמר רבינא לרבא שראה צורבא מדרבנן שבא ממערבא ואמר דמי שאין לו מים לרחוץ ידיו, יכול לנקות ידיו בכל מידי דמנקי, וא"ל רבא דשפיר קאמר דהלא בפסוק לא נאמר ארחץ 'במים' כפי, אלא ארחץ 'בנקיון' כפי, ומשו"ה סגי ליה רחיצה בכל מידי דמנקי, והדר קאמר דר"ח לייט אמאן דמהדר אמיא לק"ש, מחשש שיעבור זמנה שיש לה זמן קבוע, אבל לתפילה דכל היום זמנה הוא צריך לחזור אחר מים לפניו עד פרסה ולאחריו עד מיל, נמצאנו למדים מדברי הסוגיא דנטילת מים קודם התפילה היא מחיובי התפילה, וכדברי רש"י וגירסתו בגמ' ס"ל נמי לרי"ף (דף ח.), והרמב"ם (פ"ד מתפילה ה"א), דאחד מחמשה דברים המעכבים את התפילה הוא נטילת ידים, וכ' האחרונים דנמצא דלדברי הרמב"ם החיוב הוא חיוב גמור עד כדי כך שאם התפלל בלא נטילת ידים אפי' בדיעבד לא יצא יד"ח תפילה [ועוד נאריך בזה להלן], וביאר הרמב"ם דרק באופן שכדי לילך אחר מים

סתירה בדברי השו"ע בחיוב לחזור אחר מי הנטילה

(יא) **אלא** שיש להעיר ע"ד השו"ע דאי נימא דס"ל דדין היסח הדעת חמור הוא לענין נטילה, א"כ משום מה לא הזכיר בדין היסח הדעת (ס"ה) דעליו לחזור אחר מים עד פרסה מלפניו ומיל לאחריו, וכמש"כ בדין מי שלא רחץ ידיו שחרית (ס"ד), ותו קשה דאף אי נימא דהכא סמך על מה שביאר כבר תחילה דכל שצריך הוא ליטול ידיו עליו לחזור כאמור, מ"מ מ"ה נענ"ה ומ"ה נאמ"ר על מה שפסק השו"ע להלן בהל' מנחה (סי' רלג ס"ב) דאם יש לו מים צריך ליטול ידיו כדי להתפלל, אע"פ שאינו יודע להם שום לכלוך, ולא יברך, ואם אין לו מים מזומנים א"צ ליטול, הרי לפנינו מבואר מדברי השו"ע דעל אף שצריך ליטול ידיו, מ"מ א"צ לחזור אחר מים כשאינו יודע להם לכלוך אע"פ שהסיח דעתו מן הנטילה הקודמת, ואכן הט"ז להלן (שם סק"ב) מכח קושיא זו כ' דמשנה אחרונה עיקר, והיינו דהשו"ע הכריע לפסוק כדברי התוס' [ברכות (שם), פסחים (דף מו. ד"ה ולתפלה), חולין (דף קכב: ד"ה לגבל)], וכל מש"כ בהל' תפילה (סי' צב ס"ד) דיש לו לחזור אחר מים כ"כ בשי' הרי"ף וליה לא ס"ל כן ומשנה אחרונה עיקר.

חילוק המאמ"ר בין ידיו מלוכלכות להיסח הדעת

(יב) **והמאמ"ר** להלן (סי' רלג סק"ה) השיג ע"ד הט"ז, דאם הוא רואה סתירה בדברי השו"ע ממה שפסק בהל' תפילה (סי' צב ס"ד), למה שפסק בהל' תפילת מנחה (סי' רלג ס"ב), מפני מה לא הוקשה לו דהשו"ע

לא, ע"כ. הרי לפנינו ב' שיטות שהזכיר הראב"ה: לשי' הראשונה - כל שהסיח דעתו מנטילת הידים חייב שוב ליטול ידיו קודם התפילה. לשיטה השניה - אין היסח הדעת פוסל בתפילה, ואף אם הסיח דעתו א"צ ליטול ידו כל שידיו עדיין נקיות, ורק אם הם מלוכלכות עליו לנקותם, ולשי' הראשונה שהביא הראב"ה הסכימו להלכה רבים מרבתינו הראשונים [מרדכי (רמז מה), הגה"מ (פ"ד אות ב) ועוד], והב"י הביא דאף כן היא דעת הרמב"ם דמוכח ממה שהשווה בהל' ברכות (פ"ו ה"ב) את דין נט"י לתפילה לדין נט"י לסעודה, ועוד שכ' דחיוב הנטילה הוא בכל התפילות ומשמע דאפי' אם אינו יודע להם שום לכלוך מ"מ צריך הוא ליטול ידיו, והיינו משום דס"ל לרמב"ם דהיסח הדעת היא סיבה מספיקה לחייב נט"י לתפילה, ואף אמנם דהטור אחר שהביא את ב' השי' של הראב"ה, כ' דהרא"ש ס"ל דקינוח ידים מהני לתפילה בין אם ידיו מלוכלכות ובין אם הסיח דעתו, והב"י הביא את דברי הר"ן בפסחים (דף כה. מדה"ר) דס"ל כשי' המקילה של הראב"ה, אלא שהכריע הב"י דנראה עיקר מאחר שהרמב"ם והראב"ה מסכימים הם לדין שהיסח הדעת מצריך נטילה לתפילה, ואע"פ שאינו יודע להם שום לכלוך הכי נקטינן, וזהו מה שפסק בשו"ע דאע"ג דכל אדם נוטל את ידיו שחרית וא"כ הרי אין ידיו מלוכלכות, מ"מ אם הסיח דעתו והיינו שהפליג ושהה הרבה בין הנטילה לתפילה [והמשנ"ב (סקכ"ג) כ' דכ"ש הוא בין תפילת שחרית למנחה] צריך ליטול אם יש לו מים.

נגיעה במקומות המטונפים וכיו"ב, הרי שחל עליו חיוב ליטול ידיו ואף לחזור אחר המים לפניו עד פרסה ולאחריו עד מיל, ואם אינו יודע על ידיו שהם מלוכלכות ממקומות המטונפים וכל כיו"ב, אלא שהסיח דעתו מהנטיילה הקודמת להם, ושכיח הדבר במאוד בתפילת מנחה וערבית, ואף בשחרית אפשר להיות כך כגון שעושה הוא הפסק גדול קודם התפילה, ושייך הדבר אף כשיש לו סדר לימוד קודם התפילה, ואף אם השגיח שלא ליגע במקומות המכוסים, מ"מ אפשרי שיסיח דעתו מהנטיילה, וא"כ אף עליו ליטול ידים אם יש לו מים בנמצא, וכפי שמצוי כיום בבתי כנסיות הרי שכ"א מחוייב ליטול ידיו קודם התפילה.

הערה ע"ד השו"ע אם יפסיד זמן תפילה בשביל נטילת ידים

(יג) **השתא** דאיייתנן להכי דפעמים שאדם צריך לחזור אחר מים לנט"י, יש לדון באם יודע הוא שעד שימצא מים יעבור זמן תפילה אפ"ה יחזור אחריהם, או דכל כה"ג אינו צריך לחזור אחר המים ויוכל לנקות עצמו במידי דמנקי, והנה מקור דברי השו"ע דצריך לחזור אחר מים כשידיו מלוכלכות הוא ע"פ גירסת הרי"ף והרמב"ם, ולדידהו אפי' אם מתירא שיעבור זמן תפילה ימתין ליטול ידיו, וכל מה שאמרו בסוגיא דינקה עצמו במידי דמנקי היינו לענין ק"ש, אך לתפילה בכל אופן עליו ליטול ידיו, ורק אליבא דתוס' דגרסו בסוגיא דר"ח לייט אף אמאן דמהדר אמאי לתפילה, עליו לנקות במידי דמנקי אם יפסיד זמן תפילה, ובט"ז (סק"א) נשאר בצ"ע ע"ד השו"ע מכח קושיא זו, דנמצא הוא תופס החבל בב' צדדיו,

בהל' תפילה סותר עצמו מיניה וביה, דמתחילה פסק (ס"ד) שיש לו לחזור אחר מים ובלבד שלא יעבור זמן תפילה, ומיד בסמוך לו פסק (ס"ה) דא"צ לחזור אחר מים ורק אם יש לו יטול ובלא"ה א"צ, וזהו ממש מה שפסק בהל' תפלת מנחה כמבואר, וע"כ דצ"ל דדברי השו"ע עולים הם בקנ"ה אח"ד כפתו"ר ופר"ח, והיינו דהשו"ע ס"ל דכל מה שיש להחמיר לחזור אחר מים לנט"י קודם התפילה הני מילי היכא דידו מטונפות והיינו במי שלא נטל ידיו עדיין לשחרית שאז ידיו מטונפות ומלכלכות ורוח רעה שורה עליהן, ולשם כך צריך הוא לחזור אחר מים לפניו ולאחריו קודם התפילה, משא"כ מי שכבר נטל ידיו שחרית ואין ידיו מלוכלכות עוד ורק הסיח הוא את דעתו מהנטיילה הראשונה, משום כך אינו צריך לחזור אחר המים לפניו ולאחריו אלא אם יש לו יטול ואם אין לו מים מזומנים א"צ ליטול, ומעתה א"ש דברי השו"ע כמין חומר דאיהו ס"ל לחלק בין אם הנטיילה נצרכת לו כיון שידיו מלוכלכות דכל כה"ג צריך לחזור אחר מים באתרין (ס"ד), אך אם אין ידיו מלוכלכות ורק צריך ליטול משום היסח הדעת מהנטיילה הקודמת אם יש לו מים בנמצא יטול ואם לאו אינו צריך לחזור אחריהם, וכמו שפסק באתרין (ס"ה) ובהל' תפילת מנחה (סי' רלג ס"ב), וכ"כ הבאה"ל (ס"ה ד"ה ואם) דכל שטינף ידיו קודם מנחה לדעת השו"ע אין די לו שינקה ידיו במידי דמנקי, אלא עליו לחזור אחר מים כדי ליטול ידיו.

נמצא מבואר יוצא דמתלי תלי חיוב הנטיילה וחזרה אחר המים במצב נקיות ידיו, דאם ידיו מלכלכות ואפי' ממלמולי זיעה של

ולכא למימר דתפס השו"ע חומרא בתרומיהו, דהלא לשי' הרי"ף אסור להתפלל עד שימצא מים, וא"כ אדרבה אי תפיס בכולה כהרי"ף איכא חומרא [וע"ע בפמ"ג].

ישוב המאמר בדברי השו"ע שעשה פשרה בפסק ההלכה

(יד) **המאמר** (סק"ג) כ' לתרץ דהשו"ע לא פסק לגמרי כדברי הרי"ף והרמב"ם אלא עשה בהלכה זו כעין פשרה, ובעיקר דין חיוב נטילה פסק שיש להחמיר כהרמב"ם ולחזור אחר מים אפי' עד פרסה, אלא בדמקום שהוא יפסיד זמן תפילה מכח זה, פסק כדברי התוס' דעדיף שינקה ידיו במידי דמנקי ולא יפסיד זמן תפילה.

אם יפסיד תפילה בציבור בשביל ליטול ידיו

(טו) **ב'** המשנ"ב (סק"כ) בשם הב"ח דאל לו להפסיד התפילה בציבור, ואפי' אם יש לו שהות להתפלל אח"כ, אלא ינקה ידיו במידי דמנקי, אכן לולא דבריהם לכאורה יש לדון בזה דהלא השו"ע לא כ"כ אלא לענין אדם שיפסיד זמן תפילה, וי"ל דאם רק יפסיד תפילה בציבור כיון דחיובי מחייב השו"ע לחזור אחר המים מעיקר הדין כדברי הרמב"ם מנא לן להקל, ושוב מצאתי בבני ציון (סק"ו) שכ' לדייק כן, והוסיף די"ל דכל חומרת הב"ח היא דוקא לשי' דס"ל דבעיקר הדין קי"ל כדברי התוס', וכיון שכן לדידיה אין טעם להחמיר ולהפסיד תפילה בציבור, ודו"ק.

אם בדיעבד יצא יד"ח כשלא נטל ידיו

(טז) **הנה** אחרי הביא אותנו אלוקים עד הלום אסיים נידון זה במה שעלה ונסתפק הפמ"ג (א"א סק"ג), לדברי הרמב"ם (פ"ד ה"א) שכ' ומנה את נטילת ידים בתוך החמשה דברים המעכבים את התפילה, ומינה משמע דאפי' בדיעבד אינו יוצא יד"ח ועליו לחזור ולהתפלל, וצ"ע לדינא, ובבאה"ל (ס"ד ד"ה צריך) כ' מתחילה דאם אנו דנים על סתם ידים שאף עליהן לשי' הרמב"ם הרי צריך ליטול אותם, מ"מ בזה יש לסמוך ע"מ שכ' הבי' בשם הר"ן בפסחים (דף כה. מדה"ר ד"ה דלמא) דסתם ידים כשרות הם לתפילה, וא"כ י"ל סב"ל וכ"ש שלא לחזור ולהתפלל מתחילה, ובר מין דין י"ל דאין עיקר דברי הרמב"ם פשוטים בדין זה לחיוב חזרה, שהרי בשאר הד' דברים שמנה הרמב"ם שהם מעכבים את התפילה: א. כיסוי ערוה. ב. טהרת מקום התפילה. ג. דברים החופזים אותו. ד. כונת הלב. ועוד כ' הרמב"ם ופי' בהם שאם עבר על א' מהם עליו לחזור ולהתפלל, ואילו בדינא דידן לא כתב הרמב"ם דבדיעבד המתפלל בידים מזהמות חוזר ומתפלל, ע"כ נראה דאף לרמב"ם אם היו ידיו מלוכלכות אע"פ שלכתחילה אינו רשאי להתפלל עד שינקה אותם, מ"מ אם התפלל בדיעבד תפילתו תפילה וא"צ לחזור ולהתפלל.

אם צריך כלי לנטילה קודם התפילה

(יז) **השו"ע** (ס"ה) כ' דאם רחץ ידיו שחרית והסיח דעתו צריך שוב ליטול ידיו, ומינה משמע דאם לא הסיח דעתו מאותה נטילה

המים פסולים. ב. שיהיה בהם שיעור רביעית. ג. שיהיו המים בתוך כלי. ד. שיבואו מכח גברא. הרי דאיהו ס"ל דנט"י לתפילה יש לה את כל דיני הנט"י לסעודה, ומש"ה כ' באול"צ (שם) דאם יש לו כלי לפניו טוב שיטול בכלי כדי לצאת יד"ח שי' הרמב"ם.

אם צריך ניגוב לנטילה קודם התפילה

(יח) **ולענין** אם צריך ניגוב אחר הנטילת ידיים לתפילה כ' בשכנה"ג (הגה"ט סק"ג) בשם שו"ת ברכת אברהם (למוהר"א טריוויש [שנת תש"י], ריש ח"ג דף מא ע"ב), דאין הניגוב מעכב כמו שהוא מעכב לנט"י לאכילה, וכ"פ המשנ"ב (סקי"ד) והכה"ח (אות יד) ועוד, נמצא דהכי הוא הלכתא דאין הניגוב מעכב ורשאי להתפלל בלא שינגב את ידיו.

סגי לו בנטילה ההיא אף לתפילה, והנה בנטילה של שחרית פסק השו"ע (ס"ד ס"ז) בשם תשובת הרשב"א (ח"א סי' קצא) ועוד ראשונים, שטוב להקפיד בנטילת ידיים של שחרית בכל הדברים המעכבים בנטילת ידיים לסעודה, וכ' הרמ"א דאינו מעכב לא כלי ולא כח גברא ולא שאר דברים המעכבים בנטילת ידיים לסעודה, א"כ מעתה כד ניהדר אנפין לנידון דידן הרי דס"ל לשו"ע דיכול לסמוך על נטילת ידיו של שחרית אף לתפילה, ומכאן הוכיח האול"צ (ח"ב פמ"ה סכ"ד) דא"צ נטילה בכלי עבור נט"י לתפילה, אלא שכ' דלפי דברי הרמב"ם שהשווה את נט"י של התפילה לנט"י לסעודה, שהרי כ' (פ"ו מברכות ה"ב) דכל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לק"ש ובין לתפילה מברך בתחילה על נט"י, ואחר שביאר פרטי הנטילה כ' עוד (ה"ו) כל הנוטל ידיו צריך להזהר בד' דברים: א. שלא יהיו



המוסיף מים חמים בתרמוס אם כשרים לנטילת ידיים הרב שמואל פרץ

מח"ס ארחץ בנקיון כפי ועוד, רב ומר"ץ ע"ת מקסיקו



מן הכמות רק כדי שיחזיקו המים את החום
הוא ממלא את התרמוס עד סופו.

ועתה בא בשאלתו אם מותר לו להשתמש
במים שנשארו בתרמוס לצורך נט"י כי כתב
המ"ב דמים שנתן מהם מידות וכן בכלים
שיש בהם שנתות פסולין לנטילה.

ומעתה מים אלו שנשארו בתרמוס שעיקר
המטרה שלשמה הניח אותם בתרמוס לא היו
לשם שתיה, אלא כדי להחזיק את החום של
המים שמשמש בהם בשבת, נימא שיהיה
דינם כמים שעשו בהן מלאכה.

ולענ"ד אינו דומה כלל דודאי יש לחלק,
דהתם בכלים שיש בהם שנתות כשהוא נותן
בהם מים הרי תכלית שפיכת המים לכלי זה
דוקא הוא כדי שידע כמות המים או משקלם,
משא"כ בנדו"ד המים שהוא מכניס לתוך
התרמוס אין מטרתם למדידה או למשקל
אלא בשביל שימור החום, שהרי זה תכליתו
של התרמוס ואילו עיקרם של המים הוא
לשם שתייתם, וע"כ המים שמוסיף בשביל
לשמור על החום, ודאי לא חשיבי למים
שנעשתה בהם מלאכה.

המוסיף מים חמים בתרמוס, דהיינו שצריך
לכוס אחת ומוסיף כמה כוסות כדי שישתמר
החום ליותר זמן, אין זה חשיב מלאכה במים
ולכו"ע שרי.

וכבר נכתב בספרנו ארחץ בנקיון כפי על
סימן קס, סי' צב, שאפי' אם מערב מים חמים
עם קרים כדי לחממם או לקררם לא חשיב
מלאכה, וכ"ש בכה"ג שרק משמר את חום
המים דאין לחוש בזה למלאכה אפי'
להפוסלים במשמר.

ואפי' כשמוסיף מים חמים על מים קרים
ואינו חפץ כלל במים החמים, אלא ישפוך
אח"כ את הנותר והוא נותן אותם בכדי
לחמם את הקרים, בכ"ז אין נפסלים המים
ולא הוי מלאכה, מאחר שהוא דרך תערובת.

מקורות:

ראיתי בספר היכל הוראה -
בראנדסדארפער (ח"ד הוראה יט) שכתב:
נשאלתי מאחד שדרכו בע"ש להכין מים
חמים לשתייה בשבת, ואחר שהוא מרתיח את
המים בע"ש הוא ממלא בהם את התרמוס
כדי שישמרו על חומם, והנה בדרך כלל הוא
אינו זקוק לכל המים שבתרמוס ודי לו ברבע

בהם המלאכה, שהרי הוא שותה מכל המים המעורבים, ממילא אין כאן מלאכה שהרי אותם מים העושים המלאכה הוא שותה אותם, וזה ודאי דמאחר שאין כאן ברירה איזה הם העושים המלאכה א"א לנו לומר דהמים הנשארים הם שעשו המלאכה למפרע, שהרי דברבן קי"ל יש ברירה לקולא, וכאן הוי אין ברירה לקולא [וכמ"ש הגרעק"א בחי' לעירובין לח. (ד"ה ועדיין צורך לבאר), ע"ש. ועי' בספרי הקטן על סימן קס, ס' סד, בדין השותפים שגם דעת השאגת אריה כן היא], וא"כ אמרינן אין ברירה וממילא אין ידוע איזה מים עשו מלאכה ואין לפסול כולם, ואין לומר דכולם עשו מלאכה שהרי לא רצה שהמים ששותה יחממו את השאר אלא השאר יחממו את המים ששותה. ואין לומר דעכ"פ הרוב עשו מלאכה ויבטלו מיעוט הכשרים ברוב, שהרי מאחר שהכל אחד לא שייך על המים שם שופכים. ויש להוסיף הכלל ספק נט"י לקולא. [וראיתי בספר קובץ יסודות וחקירות (עמ' 108) שכתב: בביאור הדעה שאין ברירה נחלקו הראשונים האם הדין לא חל כלל או שחל ספק, לדוגמא האומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה מעכשיו, האם התרומה לא חלה כלל או שהיא חלה אלא שהיא בעורבת בחולין ולא נוכל לברר מה התרומה ומה החולין. וא"כ להראשונים דלא חל כלל אין טעם לפסול שלא חל על מים אלו שם מלאכה, וגם להראשונים דסברי דחל והוא מעורב י"ל דכאן עדיף טפי דמאחר שרוצה לשתות מים הללו ממילא לא נעשו שופכין כלל ודוק. וע"ש שציין שגם החזו"א דמאי טז ו' ד"ה ומיהו, כתב

[לא זכיתי להבין דבריו, ואם כוונתו לומר דכאן אינו שוקל ומודד שפיר ניחא, אבל אם כוונתו לדבר אחר כפי שנראה מאריכות דבריו, לא זכיתי להבינם שהרי סו"ס הוא שופך מים במיוחד בשביל לשמור על החום].

וממשיך שם: וכ"ז לחידודא אך באמת אין אנו צריכים לכל זה כי הדבר פשוט שרק מים שעשו פעולה אסור להשתמש בהן לנט"י, אבל מים שלא עשו עמם שום פעולה אלא רק שמרו המים האחרים כדי שלא יתקררו אין זה נקרא מלאכה כהמ"ב סק"ט, אם היה היין צונן ונתן למים כדי שלא יתחממו כשרים וה"ה אם נתן דגים שלא ימותו דכל זה לא מיקרי מלאכה דאין המים פועלים בהם רק ששומרים אותו.

וכן בנידו"ד שהמים העודפים שיש בתרמוס אין פעולתם לחמם את שאר המים אלא לשמור על חום המים שלא יתקררו, ודאי לא נחשב שנעשו בהם מלאכה והם כשרים לנט"י, וכן הוריתי הלכה למעשה שמותר לו ליטול במים שנשארו בתרמוס. עכ"ל.

ולא זכיתי להבין מדוע התעלם מדעת החזו"א ודעימיה שהזכרנו לעיל דגם המשמר את המצב הקיים הוי מלאכה הפוסלת, ומדוע לא להחמיר לכתחילה כדעת החזו"א. ויש עוד פוסקים שפסקו כוותיה כפי שהוזכר לעיל.

ובלע"ד להקל בדבר מטעם אחר דמאחר שאין כאן מחיצה המבדלת, איזה הם המים העושים את המלאכה, ואיזה מים נעשית

והסברא בזה דלא שייך בזה שם שופכים אלא מתקן המים, דמאחר שחפץ במים לשימוש בהם א"א לומר שנהפכו לשופכים אלא הוא מתקנם, ואע"פ שבשופך בושם לתוך המים פליגי המג"א והשל"ה, ולפי המג"א והמ"ב ודאי שרי, אבל גם לפי השל"ה נראה שכל מה שהחמיר הוא בבושם שנתן לתוך המים, אבל במערב מים חמים עם קרים ודאי שלא עלתה על דעתו לפסול כלל, דהוא תערובת גרידתא ואין על זה שם מלאכה ואפי' שיתכוין למלאכה אין נפסלים המים בכך. כן נראה פשוט וכבר נכתב בספרנו על או"ח סימן קס סימן צב בענין תערובת מים חמים עם קרים. ע"ש.

והנה יש לחלק דכאן אנחנו מדברים שאין הוא חפץ בתוספת המים כלל, רק כדי לחמם משא"כ כשמערב מים חמים עם קרים וחפץ בשניהם בכ"ז כל שמתערבים המים ביחד אין לומר דנפסדו ונעשו שופכים, דמאחר שמתערבים אינו בא אלא להעלות ולתקן המים ואין חשובים כשופכים כלל כן נראה פשוט.

ויש להוסיף דכאן יש סברת הואיל ומקלעי ליה אורחים, והיינו שאם יצטרך להשתמש בכל המים ודאי שיעשה זה וא"כ אין כאן חלק ברור לשפיקה. אבל אליבא דאמת אפי' אם בודאי ישפכם אין כאן שם מלאכה מאחר שהוא בתערובת, ודמי שמוזג יין במים שאין כאן שם מלאכה אלא תיקון ושבח למים וליין. [סברת המזיגה מר' יצחק אשכנזי שיח'].]

שבמקרה שהברירה לחומרא נפסוק בדאורייתא יש ברירה כדי להחמיר. ולכאורה ה"ה בדרבנן להיפך ושם הביא שהיש"ש (הובא בחזו"א) פליג וס"ל שאינו מדין ספק ואפ"ה בדיני דרבנן הקילו לסמוך על ברירה. וא"כ גם לדבריו כשהקולא היא לומר שאין ברירה נאמר שאין ברירה].

ועוד י"ל כסברת הגר"מ פיינשטיין ז"ל, ביו"ט דמרבא בשיעורין מותר היינו כגון חבילת סיגריות שאע"פ שאינו צריך אלא לאחת מותר לטלטל את כולם, משום דכל אחד ראוי להשתמש בו, ולא דמי למפתחות שרק אחד מהם ראוי לשימוש ולכן אסור להוציא את כולם לרה"ר. וכעין זה י"ל כאן דמאחר שכל המים ראויים לשתיה ואפשר שישתה אחד מהם, לא חשיבי שבטלים ו שנעשו בהם מלאכה כלפי השאר מאחר שכולם ראויים לשתיה.

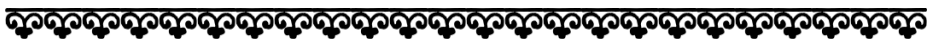
ואחר ההתבוננות ראיתי שדברי ההיכל הוראה קשים מנשוא, שלפי דבריו אם ישפוך מים חמים לתוך מים קרים כדי לחממם או להיפך, שפיר יפסלו שהרי כל מה שהקיל הוא משום שהוא משמר ולא מתקן וא"כ בכה"ג יפסלו. אתמהא. וכי המערב מים חמים בקרים יפסלו, והרי מעשים בכל יום שבימות החורף הקרים שופכים מים חמים לתוך הקרים כדי לחממם וליטול על ידם, וכן להיפך מי שיש לו מים חמים שופך לתוכם מים קרים כדי שלא ישרפו ידיו וכי יפסלו המים.



בענין בורר במיני פילטרים ומסנני קפה ומים

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל ליכ"ק, לוס אנג'לס



המים, ומקבלים המים טעם היין, מותר. וצ"ע בזה.

ובלבד (סי' שיט ס"ג) כתב וז"ל, יכול ליתן עליה מים בשבת כדי שיחזרו צלולים מן הקמחים ויזוב המים שבהם, שאין בנתינת מים משום בורר שהמים צלולים הם ואין בהם דבר שצריכין לברר מהם, ואפ' אם יש בהם קיסמין או קשין אין זה בורר, הואיל ויכולין לשתותן בלאו הכי, שאין בבורר משום מלאכה אלא בדבר שרוצה לתקן אותו לאכילה או לשתות ע"י ברירה זו, וכאן אין בו תיקון לשתייה דבלאו הכי יכולין לשתות. ע"כ. והנה בפרמ"ג (משב"ז שם ס"ק י) גם נתקשה בסוגיא זו, ודייק מדברי הלבוש הנ"ל דהכוונה שרוצה בשמרים שלא יהיו עם קמחים, והוי ליה בורר פסולת מפסולת.

אמנם המ"ב (ס' שיט ס"ק לג) כתב, והטעם בזה שאין בנתינת מים משום בורר, שהמים שהוא נותן צלולים הם, ואין בהם דבר שצריך לברר מהם. וציין לדברי הלבוש. וכנראה מדברי המ"ב שלא הביא כדברי הפרמ"ג למה אין איסור בורר מצד השמרים שבורר פסולת מפסולת. והמ"ב לא דיבר בזה, ורק איירי מצד בורר במים, אבל צ"ע למה אין בורר מצד שהשמרים נתערבו במים.

עוררו רבים, שמסנני המים (water filters) המצויים בזמנינו יש בהם משום חשש בורר דאורייתא ע"י נפה וכברה, שהרי במיני מערכות שונות אם לא שנכנסים המים לתוך הפילטר אינם ראויים לשתיה, וע"י שפותח הברז, נבררים המים ונעשים ראויים לשתיה, ואדרבה מכיון לזה שיהיו המים מסוננים. ויש לברר הדברים, ואגב נלמד למיני מכשירים שונים המכניסים קפה קלוי בשבת ויו"ט.

תנן במס' שבת (קלט:) נותנין מים ע"ג שמרים בשביל שיצולו, ובגמ' מבואר שאע"פ שהיין עכור, אם שותין אותן בשמריהן, מותר. ופ' רש"י שאין כאן תיקון דבלאו הכי משתתי.

והנה, לא מבואר בהדיא סיבת ההיתר לתת מים צלולים לתוך המשמרת. דנהי דמצד עצם המים אם יש בהם קיסמין, מותר משום דמישתתי בהכי, צ"ע למה אין בו משום בורר כשמתערבים המים עם השמרים בעצמם ויוצאים, הרי אינו רוצה את השמרים.

והנה, בפסקי הרי"ד (שם) כתב שלאחר שעיקר היין שבשמרים כבר נסתנן מהם, נשאר קצת יין בשמרים שאינו יורד, ועל ידי שמלחחים אותם במים, נמשך היין אחר

ולפ"ז יוצא דגם אם מוציא שקית תה מכוס מים ומחזיקו שתצאנה טיפות מים יהיה אסור, דוה שוב לא נקרא תחילת הפעולה אלא פעולה שניה. וכ"כ בספר שש"כ (פ"ג סעיף עד ובהערות אות קצב).

וראיתי בספר בחשק משה (דף קז) שקיבלתי לאחרונה חידו"ת מהג"ר קלמן שווארץ שליט"א, שהעיר ע"ד למה יהיה אסור כה"ג, והרי במ"ב הנ"ל (ס"ק לג) אין שום רמז לאסור פעם שהמים תוך המסננת, אלא הכל מותר כיון שאין תיקון ברירה. אלא שציין מהכה"ח (ס"ק קיג) ומהמנח"י (ח"ד ס' צט אות ב') דאסור לנענע השקית תה או הט"י מהכלי ומשמע כהשש"כ. וצ"ע. ולפי הנ"ל הדברים אתי שפיר שהרי עיקר ההיתר של המ"ב לא קאי אלא על המים למה אין בו משום בורר, אבל לא על מה שהשמרים מתערבים עם המים. וזה י"ל דמותר מפני שזה נחשב תחילת הפעולה, אבל כל פעולה אח"כ המיוחדת לברירה, אסור.

מסנני קפה למיניהם

והנה, יוצא לפ"ז דכל פעולה שמים נכנסים אע"פ שיש מעשה ברירה בינתיים, מדינא דגמ' שריא. ועפ"ז יש לדון בכמה מכשירים לעשיית קפה קלוי אם מותרים בשבת:

(א) **מה** שנקרא בהמון "פרינצ' פריס" (French Press), ומעשהו שיש בו קנקן שמעריבים בו קפה קלוי יחד עם מים חמים ומתערבים בו יפה, וכמות שהוא קשה לשתותו מאחר שחלקיקי הקפה מעורבים

והנה, בחזו"א (ס' נג) עמד בזה וכתב וז"ל, ואע"ג דהמים מתערבים עם השמרים וחוזרין ומסתננים, כיון דנתן צלולים לית לן בה וכמ"ש במ"ב שם ס"ק לג בשם הלבוש, ומשמע שהבין דדברי המ"ב בשם הלבוש שמיישב גם מה שאין בורר מצד שהשמרים מתערבים עם היין, שהרי המים צלולים הן. ועדיין צ"ב למה מותר מצד שהמים מתערבים עם השמרים. ולכא' היתרו של הלבוש שהמים צלולים הן רק היתר מצד המים העכורין שמסתננים ולא היתר ממה שהמים העכורין מסתננים.

וראיתי בספר שולחן שלמה [תורת מרן הגרש"ז זצ"ל] שעמד בזה (בס' שיט ס"ק כב), וכתב לדון מתחלה דאולי אין המים מתערבים ומוציאים מהשמרים אלא מקבלים טעם היין, ואותה כמות של מים שנכנסים יוצאים, ושוב הדר ביה וכתב דלא משמע כן בשו"ע, וע"כ ביאר דמה שאינו חשוב כבורר, הוא מפני דמתחשבים עם תחלת הפעולה, והואיל ונותן צלולים שרי, דומיא דמה שנותן קדירה על האש, אע"פ שאח"כ מתאדה והוי כצלי אחר בישול דיש אוסרים, מ"מ מותר דאזלינן בתר תחילת הפעולה.

והנה, לפי דברי מרן הגרש"ז זצ"ל הסיבה שאין בו ברירה גם במה שנברר מהשמרים הוא מפני שחשיב כתחילת פעולה. ולפ"ז יוצא דאם המים מעורבים עם השמרים ומנענע את המשמרת כדי שיצאו המים, יעבור על איסור בורר, שזוהי תחלת הפעולה, וזה נקרא בורר.

משמרת מנייר ומניחים הקפה הקלוי בתוכו ועליו שופכים מים חמים ונברר ע"י הקפה מהחלקיקים, וזה לכא' מותר כדינא דמתני', וכן נפסק בשו"ע ס' שיט סעיף ט.

מסנני מים למיניהם

ומעתה נבוא למכשלה הגדולה אשר כבר יצאו עליו עוררין בא"י, אבל בארצות הברית כנראה לא מודעים אליה די הצורך, והיינו כל מיני מסנני המים. ויש להבחין בין כמה מיני מסננים מים:

(א) **מסנני מים המצויים** לרוב הם המסננים העשויים מפלסטיק הנקרא Mesh Filters ובאלו לכא' אין איסור בשימוש בשבת, שבזה קיים היתרו של המ"ב דהמים הנכנסים ראויים לשתייה, ואין כאן תיקון.^[א]

(ב) **ברם**, מצוי בימינו סוגי מסננים שיש בתוכם חתיכת פחם, Carbon Filters, ובהם יש שני סוגים, רובם יש בהם גוש פחם ויש שעשויים מחלקיקי פחם.

והנה כשהמים מתערבים עם הפחם, יש לדון שמים אלו תו לא מישתתי בהכי, וכשפותח את ברז המים, שוב בורר את המים העכורים האלו ויש בו חשש בורר דאורייתא.

ולא מישתתי לרוב בני אדם הכי. וע"כ יש עליו מלמעלה משמרת עגולה שדוחפים למטה לברר החלקיקים ובוזה רק הקפה נברר. ולכא' על פניו יש בו מעשה ברירה דאורייתא, שהרי הוא דוחף את המשמרת בידים, ותחלת הפעולה חשיבא שפיר לברירה.

אך לכא' יש להתיר הדחיפה במשמרת בכה"ג שימתין עד שינוחו חלקיקי הקפה למטה ואז כשדוחף המשמרת, בורר הקפה שראוי לשתות כך עם קפה שגם ראוי לשתות כך, וכששופך הקפה, והמשמרת מעכבת הפסולת, כל שלא דוחף עד למטה, נשאר למטה קפה עם חלקיקי קפה. וכמדומני שכ"ד הגר"ש מילר שליט"א.

אלא שמאחר שקשה להורות לציבור שיהיה לו מכשיר שרק אסור לדחות המשמרת עד חציו ולא עד למטה, וקשה מאד להשיג ע"ז, יש שהציעו לתקן אותו מיוחד לשבת להניח למטה מנגנון שיעצור המשמרת מלרדת עד למטה ואז יחשב ככלי המיוחד לשבת שא"א להכשל בו.^[א]

(ב) **אכן** יש עוד אופן להכין קפה קלוי ע"י משמרת העשויה מפלסטיק ומניחים בה כמין

[א] והנה כרגע אזכיר מה שיש שרוצים להקל לתקן מכשיר קפה אוטומטי שיכין קפה בבוקר, בלא פעולת אדם. והנה, בדין זילתא דשבתא ע' ברמ"א או"ח ס' רנב ס"ה ובמנח"י (ח"ד ס' כו). והדבר מסור לגדולי הדור. ושאלתי קמיה מרן הגר"ד פיינשטיין זצ"ל ויבלחט"א הגר"ש קמינצקי שליט"א והגר"ש מילר שליט"א, ופה אחד אמרו שמכשיר כזה יש בו זילתא דשבתא ואין להשתמש בו [למרות שלא אכחד ששמעתי פוסקים שמתירים].

[ב] והנה במי שהוא איסטניס ואינו רוצה לשתות מים כה"ג, כבר כתב הפרמ"ג והובא בביה"ל ס' שיט דלדידיה אסור. ובקובץ תשובות (ח"א ס' לו) פסק מרן הגריש"א זצ"ל להחמיר בדברי הביה"ל הנ"ל לגבי מים שאינו שותה מחמת שאינם מסוננים. אולם מעולם לא הבנתי איך שייך ברירה בדבר שהפסולת אינה ניכרת, ואיך חשיב כה"ג דומיא דמשכן. ולכא' כל שאינו ניכר מה שנברר, לאו דומיא דברירה היא. שוב מצאתי שהזכיר סברא כע"ז בספר חוט שני (ח"ב ס' כה ס"ק יג) וששתי.

כדורים קטנים כגרגרי עדשה הנקראים "Silifos Anti Scaling" שמטרתם למנוע את התקשות המים, ובהם, נהי שאינם פוגמים את המים, אבל נחשבים שפיר מעורבים, ואין מי שישתה את המים כך, ודומה למים שיש בתוכם מיני אבנים קטנים, ולכא' בזה גם שייך חשש בורר דאורייתא, וצ"ע.

וכבר עוררו רבים בארץ ישראל על בעיה זו, וגם על המכשירים שלכא' יש בהם הכשר של שבת, כ"ז רק לגבי בישול המים בשבת והחשמל (ולגבי מים חמים יש לדעת שאין בעיה מצד בורר, שבמתקנים לא מתערבים מים חדשים). אבל משום בורר, רבים מן המכשירים לא מערבים מים חדשים ולא פתרו את הבעיה. אך כמדומה שבארה"ב רבים לא מודעים לבעיה זו, וצ"ע.

ואינו דומה למסנני מים שמעל הצינור בכיור או בריט"א (Brita) ששם המים אינם נאגרים לתוך המשמרת אלא עוברים, ושייך סברת המשנה שמים נכנסים ומים יוצאים. משא"כ כאן שמתעכבת כמות ניכרת של מים (התלויה בגודל הפילטר).

אמנם יש סוגים של מסננים שיש בהם גושים קטנים הנקראים "Premium Catalytic Activated Carbon". ובהם, ודאי שיש בזה חשש דאורייתא של בורר, שהרי המים מעורבים לגמרי עם חלקיקי פחם אלו, וכשפותח את הברז ומתכוון לברור, וגם מתעכבת בו כמות מים שם, וכשפותח הברז לכא' יש בו חשש דאורייתא.^[א]

ועוד ראיתי, וכפי שכבר העיר הגר"י רובין שליט"א (שם) שגם בגושי פחם, יש סוגים שגם מניחים בתוך החלל של הגוש פחם

[א] והעיר בזה הג"ר יצחק הכהן רובין שליט"א במאמר הנדפס בקובץ היכלא (תשע"ח דף רי"ז). ושם דן שגם בגושי פחם יש חשש שמתקבץ המים סביב נייר לפני שיוצא וגם בזה יש בעיה של בורר. (ואין לומר שכה"ג הוי כתחלת המעשה, דהרי מתקבץ המים ובפתיחת הברז מחדש יוצא שוב). ועכ"פ בסוגים שראיתי בארה"ב לא ראיתי כן, וצ"ע.



בענין כובש כבשים בשבת

הרב יעקב רחימי

ראש מכון משנה ברורה 'תפארת', ליקווד



המקומות בירקות שאין עליהם רוטב. ומספקא ליה אם דבר זה מותר בשבת או לא.

ולכאורה נראה דיש מקום להתיר, משום שכל האיסור הוא מדרבנן דדמי לעיבוד או ככובש כבשים, וי"ל ששונה זמננו מזמנם, כי פעם היו רוב העולם כובשים בבתיהם כבשים ועיבוד אוכלין להרבה זמן, כמו שנוהגים היום במפעלים וכיו"ב, ועושים כמות גדולה. ולכן היתה סיבה לאסור משום דדמי לעיבוד, דהיינו גזרת חז"ל שאסור למלוח ירקות שדרכם למולחם לזמן מרובה, וגזרו מפני שזה נראה ומזכיר לנו את העיבוד בעורות שזו מלאכה ידועה, שהמלח מוציא את הדם וכו'.

ובאמת כך מבואר בלשון מרן (שם סעיף א) שכתב, "אין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשים משום דדמי לעיבוד, אבל יכול לעשות מעט לתת לתוך התבשיל", ולכאורה מה החילוק בין מעט שמותר להרבה שאסור. אלא הסיבה פשוטה, דבכמות מרובה יש חשש ש"דומה לעיבוד", אבל כמות מועטת אינה דומה לעיבוד, אף על פי שבשניהם עושה אותו מעשה, שזורה מלח במים ומערבב.

בגמ' שבת (קח:) מבואר שאסור למלוח צנן בשבת. ונחלקו הראשונים בטעם האיסור. רש"י כתב שהטעם הוא משום שטבע המלח לעבד את הצנן ונעשה קשה והוי תיקון. והרמב"ם (פכ"ב מהל' שבת ה"י), כתב שהטעם הוא משום שנראה ככובש כבשים בשבת, והכובש אסור משום מבשל. ועכ"פ בין לרש"י ובין להרמב"ם, אסור מדרבנן. וכמו שכתב במשנה ברורה (סימן שכא ס"ק א).

ומרן השו"ע (סימן שכא סע' ג-ד) פסק שאסור למלוח ארבע או חמש חתיכות צנן בשבת, שנראה ככובש כבשים והכובש אסור מפני שהוא כמבשל, ע"כ. ולכאורה נראה שמרן הולך כפי שיטת הרמב"ם בזה, וצריך לבאר דעתו, אולם עוד חזון למועד בעז"ה. וכעת רצוני לעסוק בשאלה ששאל ידידי הרב יצחק בנג'ו נר"ו, אברך חשוב ומומחה בתחום הכשרות.

הנה מצוי אצל כמה וכמה קייטרינג (caterers), שלפני שמניחים ירקות חתוכים לפני האורחים בשבת, כגון מלפפונים וכדו', שופכים רוטב של סלט (salad dressing) על כל הקערה או על המגש שעליו מונחים הירקות, וגם מנסים לזרות מלח על כל

חומץ וגם מינים אחרים, לא דמי לעיבוד, וכ"ש אם שופכין שם שמן תיכף", ע"ש.

הרי מוכח להדיא שיש להתיר משום "דאין מניחין אותו כלל להזיע", וההוכחה לזה היא "ששופכין חומץ וגם מינים אחרים", ולכן יהיה מותר.

והואיל וכך גם לגבי נידון דידן, הרי אותו אדם שופך רוטב סלט על הירקות גם כן, ופעולה זו מוכיחה לנו שפיזור המלח מיד אח"כ לא נעשה כדי שהירק יזיע אלא לטעם בעלמא.

ואם תאמר שיש כמה וכמה חלקים בירקות שהרוטב לא נגע בהם אבל המלח כן יפוזר עליהם באותו מקום ריק מרוטב, ואולי זה חשיב עיבוד אוכלין, זה אי אפשר לומר, שלא מסתבר שכל ההיתר בנתינת שמן או שאר דברים שמבואר בפוסקים אף על פי שפיזור מלח על אותם ירקות, הוא רק אם ממש שמים על כל חתיכה וחתיכה במלואה, דהיינו שכל הירק ממש מתובל יחד עם השמן, ואם לאו זה דמי לעיבוד. הרי זה פשוט שגם אם יש מקומות שהמלח יגיע עליהם והשמן או החומץ לא יגיעו עליהם באותו מקום ממש, זה עדיין מותר, משום שהופקע איסור "דמי לעיבוד" מיד כשנותנים שמן, וכשהדרך היא לתת שאר תבלינים וחומץ.

ועיין בחזון עובדיה (שבת-חלק ד עמ' תנו. לזית חן אות ס), שמרן הראש"ל זצ"ל התיר לפזר מלח לתוך סלט שיש בו רוב עגבניות,

וממילא י"ל גם בנדו"ד, הרי כולם יודעים שלא עושים כלל להרבה זמן, אלא אוכלים תיכף ומיד, ופיזור המלח הוא רק לטעם בעלמא, ולא כדי להוציא את טעם הירק דרך המלח ולשמרו. ואף על פי שבסע' ג-ד לכאורה משמע להדיא שגם לצורך לאלתר אסור למלוח כמה חתיכות של צנון ביחד, ורק לטבול או למלוח אחד אחד שרי, כמו שכתב מרן, אדרבה משם ראייה להתיר לזמננו, משום שאפשר לומר שבימי מרן מסתבר מאוד שהרבה מהם היו מעבדים כמות מרובה בבתיהם וכו', ולכן אסור למלוח ביחד משום דדמי לעיבוד, משא"כ לטבול אחד אחד מותר, אף על פי שמלח ממש מפוזר על הירק, כי האיסור הוא לא עצם מליחת הירק, אלא הדימיון לעיבוד, ולכן אסור כמה חתיכות, אבל חתיכה אחת מותר דלא דמי לעיבוד.

ולכן נאמר גם בימינו, כמעט שלא רואים אנשים שעושים עיבוד אוכלין בכמות מרובה להרבה זמן, שנאמר דדמי לעיבוד עורות, וגם אפשר לומר שכל נתינת מלח היא לטעם בעלמא ולא להזיע ולהוציא את טעם הירק לחוץ.

ויש לי ראייה לזה מהמשנה ברורה (שם ס"ק יד) שכתב, "ומנהגנו שחותכין בשבת צנון דק דק, ונותנין אותו בקערה ומולחין אותו ושופכין עליו חומץ ואוכלין אותו, ולכאורה הא דמי זה להרבה חתיכות שאסור מדינא, אפילו אם אוכל מיד.... ונראה דכיון דאין מניחין אותו כלל להזיע אלא שופכין שם

וכן המנהג להקל בזה, ורבים מכינים פרוסות מלפפון ומפזרים עליהם מעט מלח, וסומכים על כך שאין רגילות לכבוש מלפפונים, אלא כשהם שלמים. ולכן אין בדבר איסור כשהם חתוכים. ועוד, שכאשר עושה כן לצורך הסעודה, נראה הדבר שאינו מתכוון לכבוש כבשים ממש. וטוב שיעשה כן סמוך לסעודה. ובפרט אם מפזר עליהם גם מעט שמן, ובאופן כזה מוכח מתוך מעשיו שאינו מתכוון למלוח את הירקות על מנת לכובשם.

שהדרך היא לא למלוח אותם ולכן מותר לכתחילה, אף על פי שיש קצת מלפפונים חתוכים דק דק בפנים גם כן, והמלח לכאורה יתפזר על המלפפונים, עדיין מותר, באופן כזה אין לחוש. ע"ש. ועיין בשש"כ (פרק יא הערה ו), שרמז למה שכתבנו. ושאלתי את הג"ר שמואל פעלדער שליט"א על זה, ופסק שמותר.

מסקנה:

כשנותן רוטב ועליו גם מלח, מותר, אמנם רק בכמות הנצרכת לאותה סעודה לא יותר.



בענין אכילת גבינה אחר בשר

הרב מנשה ראזק

חבר בית מדרש גבוה, לימוד



וחלב, ומאי נפקא מינא אם התחיל לאכול בשר או חלב.

עוד איתא בגמ' (שם קד:), תנא אגרא חמוה דר' אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן (פי' רש"י ד"ה באפיקורן, דרך הפקר שאינו נזהר בהן, וכדמפרש), הוא תני לה והוא אמר לה בלא נטילת ידים ובלא קינוח הפה. ע"כ. והיינו שלא גזרו חכמים לאכול עוף וגבינה בדרך הפקר, והוא שאינו צריך לקנח פיו וליטול ידיו בין עוף וגבינה, ומותר לו לאכול אותם בזה אחר זה בלי שום הפסק. והא דאיתא לקמן אכל בשר אסור לאכול גבינה, בבשר בהמה דוקא קמירי, אבל בשר עוף שאני. וגם זה נבאר לקמן בעז"ה יתברך, מה החילוק בין בשר עוף ובשר בהמה.

הגמ' מביאה מעשה רב, ר' יצחק בריה דרב משרשיא איקלע לביה רב אשי, אייתו ליה גבינה אכל אייתו ליה בשרא אכל ולא משא ידיה, אמרי ליה והא תאני אגרא חמוה דרב אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, עוף וגבינה אין בשר וגבינה לא, אמר להו הני מילי בליליא אבל ביממא הא חזינא. ע"כ. והקשו התוס' (ד"ה עוף וגבינה), תימה דהיכי פריך מגבינה אחר בשר אבשר אחר גבינה דרב יצחק גבינה ואח"כ בשר אכיל ולא דמי

(א) יש איסור מן התורה לבשל ולאכול בשר בחלב וליהנות ממנו, כדכתיב שלש פעמים בתורה (שמות כג, יט, שם לד, כו, דברים יד, כא), לא תבשל גדי בחלב אמו, ודרשו רבותינו ז"ל (חולין קטו:) אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בשול, ע"ש. וגזרו רבותינו ז"ל (שם קד:), קז:) שלא לאכול בשר בחלב ביחד אפי' כשלא בישלם בתבשיל א', ואפי' לאכול אותם בזה אחר זה אסרו חכמים, וכדאיתא בגמ' (שם קה:), גופא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, אמר ליה ר' אחא בר יוסף לרב חסדא בשר שבין השינים מהו, קרי עליה (במדבר יא, לג) הבשר עודנו בין שיניהם, אמר מר עוקבא אנא להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד (גירסת הב"ח כ"י) השתא, ואילו אנא להא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחרייתא אכילנא. ע"כ. והגזירה היתה דוקא שלא לאכול גבינה מיד אחרי אכילת בשר, אבל לאכול גבינה מיד אחר בשר מותר. ובעז"ה יתברך נבאר טעם הדבר, שהרי לכאור' אין לחלק בין אם קודם אכל בשר או גבינה שהרי התורה אסרה התערובת של בשר

על ר' יצחק בריה דרב משרשיא אכן קושיא היא, דדוקא עוף נאכל אחר גבינה בלי קינוח הפה ונטילת הידים, אבל בשר בהמה לא, ומה שהקשו התוס' שוב אינו קשה. ועי' בחידושי הרמב"ן (ד"ה עוף וגבינה) והריטב"א (ד"ה והוא תני לי') שהקשו על דברי הרמב"ם דלא יכול להיות שהתנא יכתוב על אסור מותר, שהרי מלשון הברייתא משמע שאכל עוף תחלה, ע"ש, ועי' בראש יוסף שהשיב דברי הרמב"ם, ע"ש. ואכמ"ל.

ונראה לישב בס"ד, ע"פ הגמ' להלן (קה:), אמצעיים רשות, אמר רב נחמן לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל אבל בין תבשיל לגבינה חובה. ע"כ. וע"ש בדברי התוס' (ד"ה לא שנו) שהביאו מחלוקת הרשב"ם ור"ת, ע"ש. וע"ע בדברי בעל המאור (לו:), ע"ש. ועי' במה שכתב הרי"ף שביאר שר' נחמן לא דק משום שלא בא לומר אותה הלכה, אלא בא לחדש בענין מים אמצעיים, ע"ש. ובזה יש לפרש דברי הרמב"ם שלמד בהאי ברייתא נמי דעוף וגבינה לאו דוקא, דאגרא לא בא לחדש באותו ענין אלא שהם נאכלין באפיקורן, והרמב"ם לשיטתיה אזיל דאסר אכילת גבינה אחרי אכילת עוף משום האי מימרא דרב חסדא, וכן כתב הראש יוסף, ונבאר עוד לקמן בעזה"י, אבל התוס' והרמב"ן והריטב"א למדו שאחר שאכל עוף מותר לאכול גבינה, והא דר' חסדא בבשר בהמה דוקא קמייירי, ולכן היה להם קשה לומר דהא דאגרא לאו דוקא.

כדאמר בסמוך. ע"כ. וכן הקשה הרא"ש (פרק ח ס' ה), דהכי פריך מבריתא דאגרא, הא הברייתא מיירי באכל עוף ואז רצה לאכול גבינה, אבל ר' יצחק אכל גבינה קודם ואז רצה לאכול בשר, ע"ש.

והנה פסק הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות (פ"ט הכ"ח), מי שאכל בשר בתחלה, בין בשר בהמה בין בשר עוף, לא יאכל אחריו חלב עד שיששה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת. ע"כ. והרי הרמב"ם פוסק שאחרי כל מין בשר אסור לאכול גבינה מיד אחריו, ואפי' בשר עוף. ולדבריו לא קשה מידי, דהא דאיתא בברייתא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, לאו דוקא, ובאמת מיירי במי שאכל גבינה קודם, דאם אכל בשר עוף קודם צריך לשהות כדי סעודה אחרית, ולא כלשון הברייתא דמשמע שקודם אכל עוף ומותר לו לאכול גבינה מיד אחריו, וכן פסק הרמב"ם (הל' כו - כז) להדיא, מי שאכל גבינה או חלב תחלה מותר לאכול אחריו בשר מיד, וצריך שידיח ידיו ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר וכו', בד"א בבשר בהמה או חיה, אבל אם אכל בשר עוף אחר שאכל הגבינה או החלב, אינו צריך לא קנוח הפה ולא נטילת ידים. ע"כ. [עי' בדברי הראב"ד (דף לו: בדפי הרי"ף) שהשיג על דברי הבעל המאור משום האי קושיא, וכתב דשמעת מינה דהא דתני עוף וגבינה, עוף בתר גבינה קאמר, אבל גבינה בתר עוף ודאי אסור.]

והנה, הרמב"ם למד דברייתא דאגרא מיירי במי שאכל גבינה ואז רצה לאכול עוף, וכמ"ש, ומה שדייקן מאותו ברייתא והקשו

והעולם נהגו שלא לאכול גבינה אחר בשר כלל, ואפילו בשר עוף.^[א] ע"כ. וכן כתבו שאר הראשונים הנ"ל. ונמצא שאין התוס' והרמב"ם חולקים למעשה, אלא שהתוס' כתבו שאין לאכול גבינה אחר אכילת בשר עוף משום מנהג, אבל מדברי הרמב"ם משמע שכן עיקר הלכה.

והתוס' הביאו דברי ר"ת (גם נמצא בספר הישר חלק החידושים סי' תעב), והבה"ג (הל' ברכות סוף פרק ו), שלמדו שמי שאכל בשר, ואפי' בשר בהמה, מותר לו לאכול גבינה, אפי' אם לא המתין כלום, אלא שצריך לקנח פיו וליטול ידיו, והא דמר עוקבא שהיה ממתין עד סעודה אחרית, היה משום שלא קנח פיו ולא נטל ידיו, או משום שהחמיר על עצמו. וכל זה הוא בין אכילת בשר בהמה לאכילת גבינה, אבל אם אכל בשר עוף ואחר כך רצה לאכול גבינה, אינו צריך אפי' לקנח פיו וליטול ידיו, שהרי תנא אגרא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, והיינו כמשמעו אם אכל עוף יכול לאכול גבינה באפיקורן, שאינו צריך לקנח פיו וליטול ידיו. והיא שיטה שלישית במח' הראשונים, שהוסיפו באכילת בשר בהמה שהתירו לאכול אחריו

אבל מקושיית התוס' שהקשו על מעשה זה, משמע שלמדו שהאוכל בשר עוף מותר לאכול גבינה מיד אחריו, ואפי' בלי קינוח הפה ונטילת הידים, ולכן היה להם קשה. ותי' התוס', וז"ל, דהכי פריך דברייתא דאגרא משמע עוף וגבינה נאכלין באפיקורן בלי נטילת ידים ובלא קינוח הפה, אבל שאר בשר בעי נטילה וקינוח הפה, והיכי דמי אי בשר תחלה, אפילו בנטילה וקינוח לא סגי עד סעודה אחרית, כדאמר בסמוך, אלא לאו אגבינה תחלה. והא דנקט הכא בשר וגבינה, לא דק, אלא גבינה ובשר לא, ואגב דמזכיר בברייתא עוף תחלה, נקט נמי הכא בשר תחלה, וברייתא נקט עוף תחלה דאפי' עוף תחלה נאכל באפיקורן. עכ"ל. ומבואר דאם אכל עוף תחלה מותר לאכול גבינה, ואפי' בלי קינוח הפה ונטילת הידים [ודלא כשיטת הרמב"ם]. ולכן הצריכו לתרץ דיש לדייק מהאי ברייתא לגבי מי שאכל גבינה ועכשיו רוצה לאכול בשר, אע"פ דהברייתא איירי במי שאכל בשר עוף קודם, שזה מפורש בגמ' דאסור לאכול גבינה תיכף ומיד, ולכן מי שאכל גבינה קודם, ועכשיו רוצה לאכול בשר בהמה, אסור, אא"כ קינח פיו ונטל ידיו במים. וכן פסקו הרמב"ם והריטב"א והרא"ש, ועוד כמה ראשונים. אלא שכתבו התוס',

[א] וכתבו התוס', ואע"ג דתני אגרא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן דמשמע עוף תחילה, דילמא משום דסבר בשר עוף בחלב לאו דאורייתא, ולא קיימא לן הכי. ע"כ. והיינו שסברו התוס' דטעם עוף וגבינה נאכלין באפיקורן היינו משום שבשר עוף לא מיקרי בשר אלא מדרבנן, וכתבו דלא קיימא לן הכי, ומשום הכי נהגו העולם לא לאכול גבינה מיד אחר בשר עוף, והיינו לשיטתם שסברו דבשר עוף מיקרי בשר מן התורה, שהרי כתבו לקמן (ק"ג. ד"ה בשר בהמה טהורה) שהחכמים חולקים על דברי ר' עקיבא וסוברים דבשר עוף אסור מן התורה, ע"ש, והלכה כר' עקיבא מחבירו ולא מחביריו. ונמצא דברייתא דאגרא הוא כדברי ר' עקיבא, והלכה היא אבל לא למעשה, ואע"פ דלא תני חיה היינו משום דבשר עוף שכיח, וכ"כ הרא"ש. אבל הרמב"ם חולק גם על זה, עי' בהל' מאכלות אסורות (פ"ט ה"ד), שכתב להדיא שבשר עוף אינו אסור אלא מדרבנן, והוא סבר כשאר הראשונים, עי' בהרי"ף והרא"ש (פ"ח סי' נא), ע"ש, שאין החכמים חולקים על דברי ר' עקיבא, ואין כאן מח' ר' עקיבא וחביריו, והלכה כר' עקיבא. ונמצא שלדעת הרמב"ם י"ל דאגרא סבר כר' עקיבא, והברייתא הוא להלכה.

ולזה הסכים הרמב"ם שטעם הגזירה היא משום גדר וסייג לדברי תורה להרחיק האדם מאכילת בשר בחלב, אלא שהחמיר הרמב"ם ואסר גם בשר עוף, ומקורו מדברי ר' חסדא שהבאנו לעיל, שמי שאכל בשר אסור לאכול גבינה, ונקט בשר בלשון סתם לכלול גם בשר עוף, וכן כתב הראש יוסף (דף קד: ד"ה בא"ד והעולם נהגו) שלדעת הרמב"ם י"ל דר' חסדא דיבר בכל מיני בשר, ואפי' בשר עוף. ע"כ.

אבל ר"ת והבה"ג למדו שכל גזירת חז"ל היתה משום שחששו שמא יהיה בשר בין שיניו, וכדאיתא בגמ' דר' חסדא קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם, ולכן גזרו שיקנח פיו ויטול ידיו להסיר המכשול ושלא יהיה שום ממשות של בשר בפיו, אבל אחרי שעשה כן אין שום ענין לשהות שום זמן, אפי' שעה אחת, וגם לאכול גבינה אחר בשר באותה סעודה מותר, אחרי שקנח פיו ונטל ידיו, שהרי כתבו דהא דמר עוקבא לא נהג כן משום שלא קנח פיו ונטל ידיו או משום חומרא שהחמיר על עצמו, אבל להלכה אם עשה כן אין שום חשש, ומדבריהם נמי משמע שאם לא קנח פיו ונטל ידיו ורק שהה כדי שהות שבין סעודה לסעודה, בכהאי גוונא נמי מותר לו לאכול גבינה, שהרי כתבו בטעם ראשון דמר עוקבא לא נהג כן משום שלא קנח פיו ונטל ידיו, אלא ששהה הזמן שבין סעודה לסעודה, ובהא סגי.

גבינה בלי שום הפסק של זמן, ורק שצריך לקנח פיו וליטול ידיו.

ויש לבאר סברת המח', שהרי מדברי התוס' משמע שמה שאסרו חכמים אכילת גבינה אחר בשר, היינו משום גדר וסייג בדברי תורה, להרחיק האדם מאיסור תורה ולשים רוח בין עדר ובין עדר, משום שאיסור בשר בחלב איסור חמור הוא, וכן משמע מלשון המאירי בהקדמתו להאי פירקא, שכתב וז"ל, (החלק) השני, בגדרים שאדם צריך לעשות בענין בשר בחלב דרך הרחקה שלא יבא לידי אכילה. עכ"ל. ומשמע כדברינו, שהוא משום שחששו חכמים שמא יבא לאכול אותם ביחד, וכמו שמצינו בענין העלאת בשר וגבינה על שולחן א'. ושמחתי כשראיתי דברי מרן הב"י (או"ח ריש סי' קעג) שכתב כן בדברי התוספות, ע"ש. ולכן י"ל שדוקא בבשר בהמה גזרו שלא לאכול אותם בזה אחר זה, אבל בבשר עוף לא גזרו כלל משום שבשר עוף בחלב אינו אסור מדאורייתא, ולא חששו שאם יאכל עוף וגבינה באפיקורן שיבא לבשל ולאכול בשר בהמה בחלב, ועוד אפשר לומר דהוה גזירה לגזירה, שהרי בשר עוף בחלב הוא משום גזירה, וכמו שכתב רש"י לעיל (קד. ד"ה אכילה גופא גזירה), ע"ש, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה שלא יאכלם בזה אחר זה. וכעין זה מצינו בגמ' לעיל (קד.) לגבי העלאה שהקשה ר' יוסף שאין לאסור העלאת בשר עוף ביחד עם הגבינה דהוה גזירה לגזירה, ואביי דחה דבריו, ע"ש, אבל הכא לא שייך דחיית אביי.

(ב) **ובענין** אכילת גבינה אחר בשר חיה נחלקו הראשונים, שהרי במשנה לקמן (ק"ג).

והנה ר"ת בדרכו הולך, שהרי הוא סובר דגזירת חז"ל היתה משום ממשות, וכמ"ש, וא"כ בשר עוף שאינו נדבק, מותר לאכול אותו אחר גבינה בדרך הפקר, אבל בשר בהמה וחיה, אע"פ שבשר חיה אינה אסורה אלא מדרבנן, אבל שניהם נדבקים ובו תדבק, ולכן גזרו חכמינו ז"ל שלא לאכלם אחר גבינה בדרך הפקר, וצריך לקנח פיו וליטול ידיו. אבל התוס' והרא"ש שסוברים שטעם הגזירה היתה משום גדר וסייג לדברי תורה, סוברים דכשם שלא גזרו בבשר עוף לא גזרו בבשר חיה, דשניהם מדרבנן, והא דתני אגרא עוף וגבינה ולא תני חיה וגבינה, טעמו משום דבשר עוף שכיח, אבל אה"נ דכולל נמי בשר חיה. ועכשיו דברי הרמב"ם קשים יותר, שהרי כבר ביארנו שהרמב"ם סובר כטעם התוס' שגזירת חז"ל היתה משום גדר לדברי תורה, וא"כ למה פסק דבשר חיה הוא כבשר בהמה, ואם אכל גבינה צריך לקנח פיו קודם שיאכל בשר חיה.

והביא מרן הכס"מ דברי הר"ן (לו). מדה"ר סוף ד"ה עוף וגבינה נאכלין באפיקורן) שתי' האי קושיא והשיב דברי הרמב"ם על קנו, וכתב וז"ל, ואפשר שטעמו ז"ל לפי שבשר החיה דומה לבהמה. עכ"ל. וע"פ דברינו יש לבאר דבשר חיה דומה לבשר בהמה וחששו חכמים שמא יבא לאכול בשר בחלב ממש, משא"כ בבשר עוף, והא דתני אגרא עוף וגבינה, דוקא קאמר. וכן פסק מרן בשו"ע (יו"ד סי' פט סעי' ב), ע"ש. וכתב עליו הפרי חדש (ס"ק יד) בפ"י ראשון, כיון שבשרה דומה לשל בהמה, החמירו בה. ע"כ. והוא כדברי הר"ן, וכמ"ש. ובפ"י שני כתב, א"נ

סבר ר' עקיבא דבשר חיה ועוף שניהם אינם אסורים לבשרם בחלב מדאורייתא, אלא שרבותינו גזרו ביה. ועי' בדברי התוס' (שם ד"ה בשר בהמה) שלמדו שחכמים חלקו על דברי ר' עקיבא, והלכה כר' עקיבא מחביריו ולא מחביריו, אבל הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות (פ"ט ה"ד), חולק על דברי התוס' ופסק כדברי ר' עקיבא, וכ"כ הרא"ש (פ"ח סי' נא) בדברי הר"ף, והוסיף דצ"ל דס"ל להרי"ף דאין מח' בין חכמים ור' עקיבא, והלכה כר' עקיבא מחביריו, ע"ש. (ובהערה א הארכת קצת יותר, ע"ש), ולפי דברינו הנ"ל לכאור' הדין של בשר חיה הוא כדין בשר עוף, ואם רוצה לאכול גבינה אחר שאכל בשר חיה, לפי התוס' מעיקר הלכה מותר אלא שהעולם נהגו לאסור, אבל הרמב"ם אוסר מעיקר הדין. ואם אכל גבינה ועכשיו רוצה לאכול בשר חיה, לדברי התוס' אינו צריך לקנח פיו וליטול ידיו, ולכאור' גם הרמב"ם יסכים לזה שהרי תני אגרא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, ודין בשר חיה כדין בשר עוף. וא"כ קשה למה תני אגרא בבשר עוף דוקא, ולא הזכיר בשר חיה בכלל, ועוד הרי הרמב"ם פסק להדיא (שם הכ"ו - כז), לגבי קינוח ונטילה דדין בשר חיה הוא כדין בשר בהמה, ובשניהם אם אכל גבינה ואז רצה לאכול א' מהם צריך קינוח ונטילה, ומדבריו משמע דהא דתני אגרא עוף וגבינה היתה בדוקא ובא למעט בשר חיה, וקשה דאי לא גזרו בהאי מהיכא תיתי דגזרו בהאי.

וכתבו התוס', דנקט עוף משום דשכיח, והוא הדין חיה. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (שם סי' ה), ע"ש. והתוס' הביאו מר"ת שכתב דדוקא עוף שאינו נדבק בידים ושינים וחניכיים.

דעוץ אינו נדבק בידים ושיניים וחניכים, דומיא דחיה. ע"כ. והוא כדברי ר"ת.

ס"ל שהיה שוהה שהות שבין סעודה לסעודה. ופי' רש"י (אסור לאכול גבינה), משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה, ומאריך בטעמו. ע"כ. והנה רש"י בא לומר ב' טעמים בדבר, הראשון הוא שבשר מוציא שומן שנדבק בפה, ולכא' סגי בקינוח הפה שבוה מסיר השומן שבפיו, ורש"י הוסיף טעם שני שהוא מאריך בטעמו, ולכן צריך להמתין שהות שבין סעודה לסעודה. ומדברי רש"י נמי משמע שאף אם שהה הזמן וכדין, אם אחרי כן מצא חתיכת בשר בין שיניו, צריך להסירו, וכן כתב הטור (יו"ד ריש סי' פט) והשלטי הגיבורים (ריש פרק ח), ע"ש, וע"ע בפרי מגדים (משבצות זהב סק"א) שגם הביא שיטת רש"י, ע"ש, וי"ל שרש"י למד כן מהגמ' לקמן שר' אחא בר יוסף שאל לר' חסדא, בשר שבין השיניים מהו, והשיב לו ר' חסדא, קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם, ע"ש, ורש"י למד דשאלת ר' אחא בר יוסף היתה במי שכבר שהה הזמן שבין סעודה לסעודה, והשיב לו ר' חסדא דמיקרי בשר וצריך להסירו.

והקשה עליו הראש יוסף (קד: ד"ה גמ' תנא אגרא בא"ד וראיתי להפרי חדש), צ"ע דע"כ לא כתב ר"ת דבר זה אלא לשיטתיה דאגרא בעוץ והדר גבינה, בזה יש לחלק בין עוץ לחיה, משא"כ להר"מ וכפסק הש"ע דגבינה ואח"כ עוץ אין צריך נטילת ידיים וקינוח הפה, א"כ מאי שנא חיה מעוץ, וכי נדבקת אחר אכילה, שאכל גבינה ואח"כ חיה מאי איכפת לן, וצ"ע. ע"כ. ודפח"ח, שהרי הרמב"ם ומרן דיברו במי שאכל גבינה קודם ואז רצה לאכול בשר, ובזה לא שייך שום גזירה לקנח פיו וליטול ידיו כדי להסיר ממשות הבשר, שהרי עדיין לא אכל בשר, ולא שייך האי טעם לדבריהם כלל. וכתב הראש יוסף, שוב מצאתי בהגהות דרישה (סי' פט סק"א), שכתב על מה שכתב ר"ת לחלק בין חיה לעוץ דלא שייך זה לשיטת הר"מ ז"ל, והוא פשוט כפי מה שכתבתי. ע"כ.

אבל הרמב"ם (פ"ט מהל' מאכ"א הכ"ח) כתב וז"ל, מי שאכל בשר בתחלה, בין בשר בהמה בין בשר עוף, לא יאכל אחריו חלב עד שיששה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות, מפני הבשר של בין השיניים שאינו סר בקינוח. ע"כ. ומדבריו משמע שלא למד כטעם רש"י, שכתב שהוא משום הבשר שעודנו בין שיניו, אבל אם שהה שש שעות מותר לו לאכול גבינה ולשתות חלב, ואפילו אם עדיין יש בשר בין שיניו, לאחר ששהה שש שעות לא מיקרי

ובזה מיושב הא דפסק הרמב"ם דדין בשר חיה הוא כדין בשר בהמה לגבי קינוח ונטילה, דדין בשר חיה הוא משום שדומה לבשר בהמה, וחששו חז"ל שמא ישכח ולא ישים לב שזה בשר חיה וזה בשר בהמה, ויבא לאכול בשר בהמה מיד אחר שאכל גבינה ויבא לאכול בשר בחלב ממש.

(ג) **בענין** שהות בין אכילת בשר ואכילת גבינה, כבר הבאנו הגמ' דר' חסדא ס"ל שאם אכל בשר אסור לאכול גבינה, ומר עוקבא

שם אמר ליה ר' אחא בר יוסף) ששם הביא דבריהם, ע"ש.

ותי' המהר"ם, הא דקאמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא בשר שבין השיניים מהו, לאו בלשון בעיא קאמר ליה אלא בלשון קושיא וסתירה לדבריו, ר"ל הא אינו חשוב עוד בשר, וקרי עליה רב חסדא לתרץ דבריו הבשר עודנו בין שיניהם, ש"מ דמיקרי בשר. ע"כ. והיינו שלא בא לשאול כדרך שאלת רב, אלא שמה ששמע מר' חסדא היה לו קשה שסבר שבשר שבין השיניים לא קרי ליה בשר כלל, ולמה אסר ר' חסדא לאכול גבינה אחר בשר, ור' חסדא תי' דשפיר קרי ליה בשר, וכן כתוב בתורה הבשר עודנו בין שיניהם. ומצאתי במלא הרועים (מובא בילקוט מפרשים, ד"ה בשר שבין השיניים מהו), שתי' ע"פ דברי הטור והשלטי גיבורים שהבאנו, וז"ל להר"מ לועס לתינוק אף שאינו אוכל צריך לשהות, דמ"מ נשאר בשר בין שיניו. וז"ש בשר בין השינים, ר"ל שלא אכל כלל רק שהוא בין שיניו ע"י שלעס לתינוק, אי חשוב בשר, וע"ז פשט לו מבשר עודנו בין שיניהם דחשוב בשר, ולועס לתינוק צריך לשהות כדעת הר"מ. עכ"ל. ושני תי' אלו הם כדברינו, שכבר ביארנו לפי הרמב"ם דשאלת ר' אחא בר יוסף היתה במי שהוא בתוך שש שעות מהזמן שאכל בשר, ולפי המהר"ם היה לו קשה משום דסבר שאינו נקרא בשר כלל, ולפי המלא הרועים היה שואל עוד שאלה שר' חסדא עוד לא דיבר בו, שר' חסדא דיבר במי שאכל הבשר, אבל מה אם לא אכל אלא לעסו לתינוק שרק יש לו חתיכות קטנות של בשר בין שיניו.

בשר, וכ"כ הטור (שם) והשלטי גיבורים (שם) והפרי מגדים (שם), וכתב הפרישה (סק"ב) דהוא משום שאחר שש שעות הבשר כבר מעוכל, ע"ש, וכ"כ המאירי, וכ"כ הט"ז (סק"א), ע"ש. וי"ל לפי הרמב"ם דשאלת ר' אחא בר יוסף היתה במי שמצא בשר בין שיניו תוך שש שעות מאכילתו, דאז מיקרי בשר, וכמו שהשיב לו ר' חסדא, אבל אחרי ו' שעות לא מיקרי בשר כלל.

וכתבו הטור והשלטי גיבורים עוד נפק"מ בין שיטת רש"י והרמב"ם, אם רק לעס בשר וכגון שלעסו לתינוק, ולא בלע החתיכה של בשר, לפי רש"י כיון שלא אכלו אינו מוציא טעם, אבל לפי הרמב"ם כיון שלעסו הרי הוא נדבק בין שיניו וצריך להמתין שש שעות. ופסק הטור, וטוב לאחוז בחומרי שני טעמים. ע"כ. וכ"כ השלטי הגיבורים, ע"ש, וכן פסק מרן בשו"ע (שם סע' א), ועי' בהט"ז (סק"א) ששם ביאר, ע"ש.

והקשו המהרש"ל בים של שלמה (סי' ט ד"ה כתב הטור), והמהר"ם (ד"ה בשר שבין השיניים), והפרי חדש (שם סק"ב) בדברי הרמב"ם, שהגמ' מביאה האי מימרא דר' חסדא דאכל בשר אסור לאכול גבינה, ואחרי זה מביאה הא דשאל ר' אחא בר יוסף לר' חסדא בענין בשר שבין השיניים, ולפי הרמב"ם שאלת ר' אחא בר יוסף היתה במי שעדיין לא עברו שש שעות מזמן שאכל בשר, וא"כ מה היתה שאלתו, הא ר' חסדא כבר אמר דאכל בשר אסור לאכול גבינה, ולדעת הרמב"ם טעמו משום הבשר שבין שיניו, והוא פשוט שר' חסדא ישיב לו דמיקרי בשר. ועי' בהראש יוסף (ד"ה עוד

אבל אין לומר שמרן למד דברי הרמב"ם כן, והרי כתב הגר"א (סק"ג) שהוא משום שמרן החמיר כשני הדעות, וכדברי הטור, ע"ש, וכ"כ הט"ז (סק"א), ע"ש. ולכן פסק מרן שצריך להסירו משום שהחמיר כדעת רש"י, ולא משום שלמד כן בדברי הרמב"ם.

ואם מצא בשר בין שיניו תוך שש שעות מזמן שאכל בשר, כתב הר"ן (לו: מדה"ר ד"ה אמר רב חסדא בא"ד ומ"מ נראין הדברים), וז"ל, נראין הדברים שמי שאכל בשר ושהה קצת ואח"כ מצא בשר בין שיניו, שאינו צריך שהייה כדי סעודה מאותו זמן שנטל הבשר משם, אלא מאכילה ראשונה חשבינן ליה לזמן שהייה, ומיהו קנוח הפה מיהת משמע דבעינן. עכ"ל. ומדבריו משמע שלדעת רש"י אם מצא בשר בין שיניו אחר ששהה שש שעות, צריך להסירו אבל אינו צריך לשהות עוד, אלא מסיר הבשר ומקנח פיו ואוכל גבינה, וכן פסק הרמ"א (שם), ע"ש.

ויש לבאר דבריו ע"פ מה שכתבנו לעיל, שמה שגזרו רבותינו שצריך להפסיק בין בשר וחלב, הוא משום גדר וסייג לדברי תורה, ואם הפסיק כדין אינו צריך לעשות שום דבר ומותר לו לאכול גבינה מיד, אך מי שמצא חתיכת בשר בין שיניו, אפי' לפי רש"י שצריך להסירו משום דמיקרי בשר, אך לא קרי ליה אכילת בשר, ולא גזרו ביה חכמים, אכן צריך קנוח הפה משום שיש שם ממשות של בשר. ויש להביא סמך לזה ממה שכתב הרמ"א (שם), דמנהג במדינות אשכנז היה להמתין אחר אכילת בשר שעה אחת ואוכלין

והפרי חדש תי', וז"ל, ולכן נראה שהרב כתב שצריך שש שעות מפני הבשר שבין השינים שאינו סר בקינוח, כלומר שלא התירו חכמים בחטיטה בשינים משום דלמא לא יחטט יפה יפה, ולפיכך נתנו חכמים שיעור שש שעות, דמסתמא מה שנשאר בין השינים יוצא לחוץ מעט מעט ומסירו, ואחר שיעור זה לא חיישינן שנשאר בשר בשינים, ואת"ל שנשאר לא חיישינן שיצא חוצה לפיו בעוד שאוכל גבינה, אבל אם מצא בשר בין השינים, אף לאחר שש שעות, משמע ודאי דבשר הוי וצריך להסירו אף לדעת הרמב"ם, וכבר פסק המחבר להחמיר בכל זה, ועיקר. ע"כ. ודברי הפרי חדש הם כנגד דברי הטור, שכבר הבאנו דברי הטור שאחר שש שעות אם מצא בשר בין שיניו אינו צריך להסירו, ולדברי הפרי חדש צריך להסירו, וכן כתב שם להדיא, דלא מסתבר דבשר שבין השינים מתעכלת בשש שעות. ע"כ.

ושו"מ דברי הרשב"א בחידושו (ד"ה הא דאמרי' כמה ישהה בין בשר וגבינה), שהביא שיטת העיטור שסובר כדברי הרמב"ם שתוך שש שעות אין הבשר שבין השינים מתעכלים, ולכן צריך לשהות שש שעות, אך כתב שאחר שש שעות אם חושש שיש לו בשר בין שיניו צריך להוציאה, ע"ש, והוא כדברי הפרי חדש. וגם מה שכתב שכבר פסק מרן המחבר להחמיר, הוא ע"פ דברי מרן בשו"ע (שם סע' א) שמרן פסק וז"ל אכל בשר, אפילו של חיה ועוף, לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות, ואפילו אם שהה כשיעור אם יש בשר בין השינים צריך להסירו, והלועס לתינוק צריך להמתין. ע"כ.

להחמיר, ומקורו הוא מהזוהר (פרשת משפטים), ע"ש. ואפשר לומר שמה שכתב מרן הוא שמי שרוצה להחמיר על עצמו, טוב ונכון הוא, אבל אין להורות לעשות כן, שהרי כבר כתב מרן הגרע"י בשו"ת יביע אומר (ח"ו חלק יו"ד סי' ז אות ג) שמי שרוצה לנהוג לחומרא כנגד הש"ס, יעשה כן בצנעה ובדאי שלא יורה לאחרים לעשות כן, ובשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' נח) כתב מרן, שאם יש מח' הש"ס והזוהר הולכים כדברי הש"ס, והביא כן מכמה אחרונים, כדרכו, ובתוכם הרדב"ז ר' חיים פלאג"י ועוד מגדולי הפוסקים, ע"ש, וכתב שכן הוא דעת מרן הב"י (או"ח סי' כה וקמא), ע"ש. והרי איתא בש"ס עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, וכן פסק הרמב"ם, וכמ"ש. וגם שמרן לא הזכיר בשו"ע שום חומרא לקנח וליטול בין גבינה ועוף.

סוף דבר הכל נשמע שכל א' יאחזו במנהגו ולא ישנה ממסורת אבותיו, ואם נהג להחמיר, יש לו לעשות כן אך לא יורה כן לאחרים, ואם רוצה לשנות ממנהגו, אם חשב שכן הוא ההלכה אין צריך שום התרה, וכמ"ש מרן הגרע"י בשו"ת יחיה דעת (שם) בענין אכילת בשר אחר גבינה קשה, ע"ש, ורק אם ידע שהוא עושה כן דרך חומרא וחסידות ימשיך במנהגו ותע"ב, ומנהג ישראל תורה, והאוחז בדרכי אבותיו לא יראה רע, שכך היא דרכה של תורה, וה' ישמרנו ויחיהו, ויראה כל טוב ויבאו עליו כל הברכות הכתובות בתורת משה והנביאים והכתובים, עד ביאת גואל צדק בב"א.

אח"כ גבינה, מיהו צריכים לברך ג"כ ברכת המזון דאז הוה כסעודה אחרת, ע"ש, והיינו שצריך להפסיק בין סעודת בשר וסעודת חלב, ובשר שבין שיניו לא חיישינן לזה, וגם שהוסיף שם הרמ"א, שאם לא בירך ברכה"מ, אף אם שהה שעה וכמנהגם, אינו יכול לאכול גבינה, ע"ש, והוא משום שהוא תוך סעודת בשר וצריך להפסיק בינו ובין סעודת חלב, וכמ"ש.

(ד) **ולענין** הלכה, כבר פשט המנהג בכל תפוצות ישראל שהאוכל כל מיני בשר צריך לשהות קודם שיאכל גבינה, רק שיש כמה מנהגים בענין כמות הזמן שצריך לשהות, ומנהג ישראל תורה. וכן מרן פסק בשו"ע (שם), וכמ"ש ע"ש. ואם שהה ואח"כ מצא חתיכת בשר בין שיניו, צריך להסירו, אבל אינו צריך לשהות עוד דקה. ואם אכל גבינה קודם, מרן פסק (שם סע' ב) שאם רוצה לאכול בשר עוף אינו צריך לא לשהות ולא לעשות שום דבר, ויכול לאכול עוף מיד, אבל אם רוצה לאכול בשר בהמה או חיה צריך הוא לקנח פיו וליטול ידיו, אך אם הוא ביום די בעיון ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם, ע"ש, והוא ע"פ דברי ר' יצחק שחלק בין יום ובין לילה. וראיתי בכף החיים (ס"ק מה), שכתב שנכון להחמיר גם בבשר עוף ולקנח פיו, והביא כן מהזבחי צדק (אות כו) והבן איש חי (שנה שניה פרשת שלח אות יד), ע"ש.

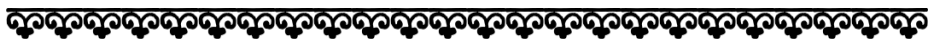
והנה הבן איש חי הביא ממרן הב"י (או"ח סו"ס קעג) שמסיק שאף בבשר עוף טוב ונכון



בענין קריאת תהלים לשם רפואה וכיו"ב

הרב שי טחן

מח"ס שף ויתב, וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין



קריאת תהלים לשם רפואת החולה

מדברי תורה דאסור, למי שרק רוצה לעתיד להגן על עצמו מן המזיקים, דשרי.

ופסק הרמב"ם (פי"א מהל' ע"ז הי"ב) 'הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה, וכן הקורא על התינוק שלא יבעת, והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן, לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים, אלא שהן בכלל הכופרים בתורה, שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות, שנאמר ויהיו חיים לנפשך (משלי ג כב), ע"כ. והטעם שאין לכוון שהקריאה עצמה תרפאהו, כתב הט"ז (יו"ד סי' קעט סק"ח) שדברי תורה לא ניתנו לרפואת הגוף אלא לרפואת הנפש.

והנה, הקשו פוסקים רבים איך מצאנו ידינו ורגלינו במנהגם של ישראל שקוראים תהלים עבור החולים, מאחר דאיתא בגמ' הנ"ל שאסור להתרפאות בדברי תורה, וברמב"ם (שם) מפורש שאמירת תהלים היא בכלל האיסור, ועוד שקרא לעושה כן 'כופר בתורה', רח"ל.

מאידך, מצאנו מאמרי רבותינו המתירים להשתמש בדברי תורה לשם רפואה, וכמו המובא במכילתא דרבי ישמעאל (בשלח,

(א) **יש** האוסרים לקרוא תהלים לרפואת חולים כסגולה שיועילו לרפואתם, אלא יכוון הקורא שזכות הלימוד של הפרקים או ההתעלות הרוחנית מהקריאה יועילו להשיג מבוקשו. אולם למעשה מנהג העולם לסמוך על דעת החיד"א ועוד כמה מרבתינו הראשונים לקרוא לרפואת חולים או לקרוא בסתם ללא שום כוונה, ותעלה הקריאה למה שכוון דוד המלך ע"ה.

דבר זה נידוש רבות בדברי רבותינו ונביאם כאן, ונאריך מעט על מנת ללמוד את הדרך הסלולה העולה בית-אל. יסוד דבר זה נלמד מדברי הגמרא (שבועות טו:), רבי יהושע בן לוי אמר להו להני קראי וגאני, היכי עביד הכי, והאמר ר' יהושע בן לוי אסור להתרפאות בדברי תורה, ותירצה הגמ', להגן שאני. פי' רש"י, להני קראי, שיר של פגעים, וגני, כשהוא הולך לישן בלילה. וכוונת הגמ' שאדם החושש מן המזיקים שפוגעים בבני אדם, יקרא פרקי תהלים הנקראים 'שיר של פגעים' להצילו, וכגון פרק 'יושב בסתר עליון'. וע"ז הקשתה הגמ' ממימרת ריב"ל דאסור להתרפאות בדברי תורה, ותירצה הגמ' שיש חילוק בין אדם הרוצה להתרפאות

וז"ל: "שנמנענו מלעשות השבעות על שום עניין. וזה העניין הוא שיאמר אדם דברים, ויאמר לבני אדם שאותם הדברים יועילו או יזיקו לאחד מכל העניינים, ועל זה נאמר 'לא ימצא בך וגו' וחובר חבר' (דברים יח, י-יא).

ואולי בני תקשה עלי בהא דגרסינן בשבועות בפרק ידיעות הטומאה (טו:) שיר של פגעים בכינורות ובנבלים ואומר 'ישב בסתר עליון' עד 'כי אתה יי מחסי' (תהלים צא, א-ט) ואומר 'ה' מה רבו צרי' עד 'לה' הישועה' (תהלים ג, ב-ט) ופירוש 'פגעים' כלומר שאמירת אלו המזמורים תועיל לשמור מן הנזיקין. ואמרו בברכות רבי יהושע בן לוי מסדר להו להני קראי וגני. ואין הדבר חלילה דומה לעניין חובר חבר שזכרנו, וכבר אמרו זכרונם לברכה על זה (שבועות שם) אסור להתרפאות בדברי תורה.

אבל הזכירו לומר מזמורים אלו שיש בהם דברים יעוררו נפש היודע אותם לחסות בשם יתברך ולהשים כל מבטחו ולקבוע בלבבו יראתו ולסמוך על חסדו וטובו, ומתוך התעוררות על זה יהיה נשמר בלי ספק מכל נזק. וזהו שהשיבו בגמרא בעניין זה דקא פריך התם, והיכי עביד רבי יהושע כן, והאמר רבי יהושע, אסור להתרפאות בדברי תורה. ואמרו להגן שאני. כלומר, לא אסרה תורה שיאמר אדם דברי תורה לעורר נפשו לטובה, כדי שיגן עליו אותו הזכות לשמרו". עכ"ל ס' החינוך.

וכעין זה כתב גם המהרש"א (שבת סז). וז"ל: "קצת קשה מההיא דחש בראשו יעסוק

ויסע פרשה א): "ומה ת"ל כי אני ה' רופאך, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, אמור להם לישראל דברי תורה שנתתי לכם רפואה הם לכם, חיים הם לכם, שנאמר כִּי חַיִּים הֵם לְמַצְאֵיהֶם וְלִכְלֹ בָּשָׂרוֹ מֵרַפָּא (משלי ד, כב), ואומר רפאות תהי לְשֶׁךְ וְשָׁקִי לְעִצְמוֹתֶיךָ (שם ג, ח)".

וכן בגמרא (עירובין נד.): "אמר רבי יהושע בן לוי: המהלך בדרך ואין עמו לוייה, יעסוק בתורה, שנאמר כי לוית חן הם. חש בראשו, יעסוק בתורה, שנאמר כי לוית חן הם לראשך. חש בגרונו, יעסוק בתורה, שנאמר וענקים לגרגרתיך. חש במעיו, יעסוק בתורה, שנאמר רפאות תהי לְשֶׁךְ. חש בעצמותיו, יעסוק בתורה, שנאמר ושקוי לְעִצְמוֹתֶיךָ. חש בכל גופו, יעסוק בתורה, שנאמר ולכל בשרו מרפא. אמר רב יהודה ברבי חייא: בא וראה, שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, אדם נותן סם לחבירו, לזה יפה ולזה קשה. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, נתן תורה לישראל, סם חיים לכל גופו, שנאמר ולכל בשרו מרפא". ועוד מאמרים רבים מעין אלו.

ומצאנו כמה דרכים ליישב זאת:

בספר החינוך (מצוה תקיב), התיר אם קריאתו באה לעורר נפשו לבטוח בה' ולקבוע בלבבו יראתו ולסמוך על חסדו וטובו, ולכן אין להחשיב קריאתו זו כמתרפא בדברי תורה אלא הקריאה באה לעורר נפשו והתעוררות זו בכוחה לרפאותו, שע"י התעוררות זו יהיה נשמר בלי ספק מכל נזק

ובמאירי במס' שבועות (שם) כתב לישב אחרת, וז"ל: 'אסור להתרפאות בדברי תורה. ומה שאמרו (בשבת סז). האי אשתא צמירתא נימא: וירא אליו מלאך ה' מתוך הסנה, י"מ שסכנה שאני. ולי נראה שאין זה אלא כעין תפלה והבטחה שתבא לו ישועה מתוך גודל הצרות, כמו שידוע במשל הסנה שהוא רמז לאומה השפלה שהיתה שם בוערת באש צרות המלך ההוא ואיננה כלה בידו, הא כל שאומר דרך לחש אסור ואף שם תירצוה בפנים אחרים, ומכל מקום בהא שקורא מזמורים ופסוקים כדי שתגין עליו זכות קריאתם לינצל מן הצרות, הרי זה מותר', עכ"ד. ונראה שרצונו לחלק בין האומר בדרך לחש שאסור כשם שאסרו הפוסקים דלעיל ובין זה שקורא דרך תפלה ובטוח הוא בישועתו.

החיד"א (בפתח עינים שבועות טו) הביא בשם הריטב"א שאין איסור אלא בדאיכא מכה, אבל כשאין לו מכה אף שיש לו מיחוש או קדחת הם בכלל להגן ומותר. וכן דעת רבינו ישעיה הזקן ונכדו ריא"ז שהביא בשלטי גיבורים (פ"ק דברכות), וז"ל: 'וכן אם יש עליו קדחת מותר ללחוש ולהתרפאות בדברי תורה, הואיל ואין בו מכה'.

למעשה נראה שמנהג העולם להקל כדברי החיד"א לקרוא תהלים לרפואת חולים, ולפי זה אם אדם נפצע ל"ע יהא חשוב כאדם שיש לו מכה שאין לקרוא תהלים לרפואתו. עוד נראה ללמד זכות על רוב ככל העולם שקוראים תהלים ואין להם שום כוונה מיוחדת, ואכן רשאי הקורא לכוון בפשטות

בתורה כו', חש בכל גופו כו' שנא' ולכל בשרו מרפא, הא אמרי' דאסור להתרפאות בד"ת, ולפי דרכנו קצת ניחא, דוודאי אם האדם לומד משום רפואת הנפש שהיא התורה וממילא יתרפא גוף החולה ברפואת הנפש שרי, ולא אסרו להתרפאות בדברי תורה אלא בלוחש על המכה ולא נתכוון לרפואת הנפש כלל, וכן משמע בפ' חלק דלא אסור אלא בלוחש לרפואת הגוף לבד אבל בלימוד לרפואת הנפש מועיל לרפואת הגוף ממילא. ע"כ. וע' להלן בדברי התו"ח.

בספר תורת חיים (שבועות טו:), אחר שהקשה סתירה בדברי רבי יהושע בן לוי, דבגמ' הנ"ל (שם) אסר ריב"ל ריפוי בדברי תורה, ובעירובין (נד). אמר החש בראשו יעסוק בתורה, תירץ שהאיסור נאמר רק כשקורא פסוקים דרך סגולה ולחש, דזה אסור כיוון שעושה מדברי התורה רפואת הגוף ואינם אלא רפואת הנפש, אולם בגמ' ד"החש בראשו' איירי שלומד ע"מ לקיים מצוות תלמוד תורה, ומכוון בדעתו שזכות התורה יועיל לו לרפואתו מחליו לכך שפיר דמי, דזכות התורה הוא אחד מן הזכויות שהאדם אוכל מפירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. וכבר הקדימו בתירוצו זה המהרש"א (חידושי אגדות, שבת סז). הנ"ל.

עוד תירוצ' לזה ראה במאירי (שבת סז:), שכתב שהאיסור לא נאמר אלא רק כשעיקר רפואתו מן התורה ואינו עוסק ברפואה אחרת מלבדה, ולכן אדם שעוסק ברפואות טבעיות וכגון שהוא מטופל ע"י רופאים ותרופות רשאים לומר תהלים לרפואתו.

להגן שלא יחלה מותר להגן בד"ת. והוסיף שמתעם זה קוראים ק"ש על מטתו להגן עליו בלילה.

וכן נפסק בש"ע (או"ח סי' רלט ס"א) שיש לומר 'יושב בסתר עליון' לפני שינתו, והמשנ"ב (סק"ט) הסביר הטעם שזה להגן שלא יבואו עליו דברים רעים.

והמהרש"א (עירובין נד.) הוסיף להקל גם אם האדם מרגיש שהחולי ממשמש ובא, וכתב שהאיסור להתרפאות בדברי תורה נאמר רק אם כבר חולה אבל אם לא חלה נחשב זה כקריאה על מנת להגן. וז"ל: 'דהכא לא בחלה ראשו כבר קאמר אלא בחש בראשו שלא יבא לידי חולי ממש, ולאגוני בעלמא בד"ת שרי כדאמרינן התם. וזוהי יתיישב הא דחש בראשו יעסוק בתורה, והרי אמרו בנדרים דחולי ראש הדבור קשה לו, אלא ע"כ דהכא לא איירי בחלה ממש כבר בראשו אלא דחש קצת בראשו ועדיין לא חלה ונפל למטה, כדמשמע פ' במה מדליקין דאמרינן התם חש בראשו יהי דומה כו' עלה למטה ונפל יהי כו' דהיינו חלה ממש. ועד"ז י"ל הא דכתיב כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, הכי פרושו והיה אם שמוע תשמע וגו' לעסוק בתורה, כל המחלה דהיינו חולי ממש שהיה במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך את המיחוש שלא תבא לידי חולי ממש ע"י עסק התורה. עכ"ל המהרש"א.

בסתם ללא כוונה מיוחדת אלא למה שכיוון דוד המלך ע"ה כשכתבם, וכן הביא בספר בתורתו יהגה (ח"ב עמוד תסג) בשם הבית דוד (או"ח עמוד קטו ד"ה מסוד). ומצאנו כן במקומות מספר, שעדיף שלא לכוון כוונה מסוימת ולהסתמך על פשטות ההלכה.

רשאי לקרוא תהלים בכוונה שיועילו לבריא שלא יזקק, וגם אם אדם התחיל לחלות רשאי לקרוא עבורו

(ב) **בגמרא** שבועות (טו:) שאל רבי יהושע בן לוי את הקוראים שיר של פגעים לפני שינתם, איך מותר לעשות כן, והרי אמר ר' יהושע בן לוי שאסור להתרפאות בדברי תורה, ותירצה הגמרא שלהגן שאני ומותר.

וכן כתב הרמב"ם (פי"א מהל' ע"ז הלכה יב): 'הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה, וכן הקורא על התינוק שלא יבעת, והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שישן - לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים, אלא שהן בכלל הכופרים בתורה, שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות, שנאמר, ויהיו חיים לנפשך (משלי ג, כב). אבל הבריא, שקרא פסוקין ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתו וינצל מצרות ומנזקים, הרי זה מותר'.

והטעם שאין לכוון שהקריאה עצמה תרפאהו, כתב הט"ז (סי' קעט סק"ח) שדברי תורה לא ניתנו לרפואת הגוף אלא לרפואת הנפש, מה שא"כ בבריא שאין צריך אלא

נראה שדבר זה שאין לאדם להתפלל שלא יחלה מקורו מדברי הגמ' (ר"ה טז.) ששאלה הגמ' כמאן מצליגן האידנא אקצירי ואמריעי, כרבי יוסי (פירוש, רבי יוסי הוא שסובר שיש להתפלל על החולים ועל תשושי הכח, כיון שהוא סובר שאדם נידון בכל יום). והקשו התוס' (ד"ה כמאן) וכי לא מתפללים על החולים לשיטת רבנן הסוברים שאדם נידון בר"ה, והרי בגמ' (שבת יב:) אמרינן הנכנס לבקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל. ותיירץ ר"ת 'דמתי יחלו נגזר מתי יתרפאו לא נגזר', כלומר לדעת רבנן אפשר להתפלל על החולים שיבראו, אבל אין להתפלל על הבריאים שלא יחלו, כיון שנגזר מן השמים מתי יחלו בני אדם, ולכן אין להתפלל עבור זה דהוי כעין תפילת שוא. אולם מתי יתרפאו לא נגזר ולכן מועילה תפלה על זה.

וראה מה שהקשה החיד"א (פתח עינים שבת יב:) מהא דאמרינן (ע"ז נה.) 'יסורין בשעה שמשגרין אותן על האדם משיביעין אותן שלא תלכו אלא ביום פלוני ולא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני'. וחזינן מהא שגם מתי יתרפאו נגזר משמים, וראה חילוק בין סוגי היסורין.

ויש להקשות עוד מהא דאמרה הגמ' (שבת לב.) 'אמר ר' יצחק בריה דרב יהודה לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר'.

והנה הגרי"ש אלישיב בספר הערות למסכת שבת (שם) עמד על קושיא זו, וז"ל: 'תוס'

רשאי לקרוא תהלים למען חולה מסוכן וכן פצוה ואין בו משום מתרפא בדברי תורה

(ג) **אף** שלמדנו שאין להתרפאות בדברי תורה, ולכן אין לאדם לקרוא תהלים עבור חולה, אולם עבור חולה שיש בו סכנה מותר לומר תהלים כמו שהוכיחו הראשונים (תוס' שבועות טז: ד"ה אסור וברי"ף סנהדרין כ. מדה"ר ובריטב"א שבועות טז:) מהא דשנינו בגמרא דשבת (סז:). לאשתא צמירתא לימא וירא מלאך ה' אליו וגו', וכתבו שגמ' זו עוסקת בחולה מסוכן ולכן שרי. וכן פסק הרמב"ם (פרק יא מהל' ע"ז הלכה יא): 'מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת כדי ליישב דעתו ולחזק לבו, אף על פי שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו'. ע"כ.

והנה דבר זה שלא יקרא שזכות הקריאה תועיל לחולה נאמר רק בקריאת תהלים, אבל בתפלה עבור החולה הדינים הפוכים, שאדרבא הנה דין זה שלא יקרא תהלים עבור החולה, אבל בלהתפלל עבור הבריא שלא יחלה מותר, מצאנו היפך בעניני תפלה, ששם אדרבא ראוי להתפלל על חולה שיבריא ברפאנו, אבל לא יתפלל על הבריא שלא יחלה. ונסביר הדברים ב"ה יתברך.

בהלכות תפלה כתב מרן הש"ע: 'היה לו חולה או שהיה הוא חולה מבקש רחמים בברכת רפאנו, אבל אינו רשאי לבקש רחמים בברכה מהאמצעיות על העתיד שלא יחלה, אולם רשאי הוא לבקש על העתיד בברכת שומע תפילה' (ש"ע או"ח סי' קיט ס"א ומשנ"ב סק"א).

לשאול אמאי תקנו רק תפלה שנתרפא, דלמה לא תקנו תפילה לפני כן שלא נחלה, וכדארז"ל (שבת לב.) אמר ר' יצחק בריה דרב יהודה לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר כו'. ולכאורה צ"ב טובא. והשיב מרן שליט"א: רפואה מעיקרא נמי משמע (ע"כ).

והיינו דבכלל בקשת רפאינו זה ג"כ בקשה שלא יחלה ולא רק בקשה שאם כבר נחלה שיתרפא. והשתא לכאורה צ"ב, דהא בתוס' הנ"ל נתבאר דברכת רפאנו היא תפלה רק על מי שנחלה כבר שהוא יתרפא, ואי"ז תפלה שלא יחלה, ולכא' צ"ב בדברי מרן שליט"א. (ומתחילה חשבנו ליישב דתשובת מרן שליט"א דוקא לתי' בתרא דהתוס' ולא לתי' ר"ת, אבל לכא' אין ליישב כן, כי לכא' אין לומר שתי' שני דהתוס' לא סבר כתי' ראשון, והיינו שתי' שני פליג על תי' ראשון וסובר דברפאינו כלול גם בקשה שלא יחלו (וכתשובת מרן שליט"א), כי לכא' הכרח התי' השני לומר דלא כתי' ראשון הוא כי תי' שני סובר דגם מתי יתרפאו נגזר בר"ה, וכיון שכן, לכא' אין ליישב דתשו' מרן שליט"א קאי רק לתי' בתרא, כי גם תי' בתרא סובר כתי' קמא שאין כלול ברפאינו גם שלא יחלה). תשובה: שניהם אמת. ע"כ.

ובהערות כתבו כך: 'בביאור תשובת מרן שליט"א כתב לן חכ"א לבאר כך ובזה"ל: תוס' לא אומר שרפאינו היינו חולים שיתרפאו, תוס' רק אומר שעל שיתרפאו מצלינן גם לרבנן, והכוונה דלעולם שפיר אפשר לומר שרפאינו כולל חולים שיתרפאו ושלא יחלו, אבל כיון שזה גם חולים

תירצו דודאי הגזר דין הוי בר"ה ויוהכ"פ אי יחלה או לא יחלה, אך אין בגז"ד החלטה אם יתרפא ומתי יתרפא, וע"ז מצלינן בכל יום שאם ח"ו נגזר בגזר דין שיחלה, שהקב"ה יעזור שיתרפא, ויתרפא מיד באותו יום, עיי"ש.

ולפ"ז אתי שפיר דודאי יתפלל אדם קודם הגז"ד שלא יחלה, ולעולם אין הכוונה בכל יום, אלא ישתדל תמיד להתפלל כן, אך תפלתנו בכל יום כבר לא שייך לזה, אלא שייכת התפלה שירפאנו ה' ונרפא. והגמ' דילן פסקה כר"י ותפילתנו בשמו"ע כפי הלכה כרבנן דרפאנו וכו'. ואכן נפסק בהלכה דהמתפלל בשמו"ע בברכת רפאינו תפלה שלא יחלה הוי הפסק בברכה, דאין זה מה שנתקן בברכה זו, ובשמע קולינו יכול להתפלל כן לכאורה שנתקנה על הרפואה לאחר גזר דין, עכ"ל ההערות.

וגם הגריעב"ץ (הגהותיו למס' ר"ה טז). הובא בהליכות שלמה להגרש"ז אויערבך זצ"ל תפלה פ"ח הערה יט) הביא שאע"ג דאמרינן במסכת ע"ז (נה.) 'ונאמנים בשבועתן', אבל לא נגזר שלא יתרפאו קודם זה ע"י בקשת רחמים, דתפלה ודאי מהניא לאקדומי רפואה.

ואחר החיפוש מצאתי גם בספר עבודת אהרון (עמ' כז) ששאל את מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי שאלה, ונלמד ממנה לענייננו בס"ד, והעתק דבריו: 'שאלנו את מרן שליט"א (הודפס בתשובות הגר"ח ח"ב) בזה"ל: שמו"ע רפאינו ה' ונרפא כו'. יש

לשאל על מזונותיו בברכת שומע תפלה להורות שהוא בוטח בו ית' אשר בידו מזון לכל חי, ע"ד תפלת רב ייבא סבא בכל יום קודם אכילתו כנו' בפ' בשלח (דף סב ע"ב) עכ"ל. וכ"כ שם בנוסח התפלה (דף נ"א ע"ג פרע"ח שער העמידה פ' יט), ומשמע דאפילו הוא עשיר צריך לשאול על מזונו כדי להורות שהוא בוטח בו ית'. וכ"כ מ"א (סק"א), א"ר (או' א'), סידור ב"ע (או' ג'). ובברכ"י (או' ב') כתב בשם גורי האר"י ז"ל שיתפלל במחשבתו על הפרנסה בברכת השנים וישאל מזונותיו בפירוש בשמע קולנו, והב"ד הש"ץ (דף קכ"ח ע"ג) זכ"ל (או' ת') והיינו כשאומר ברכך עלינו את השנה הזאת יתפלל במחשבתו שיתן לו השי"ת פרנסה טובה, וכן בקיץ כשאומר ברכינו וכו' ואח"כ בש"ת שואל בפירוש. גם החיי אדם (כלל כד אות יט, הובא במשנ"ב סי' קכב סק"ח) כתב דברכה זו כוללת ולכן יכול להתפלל בה כל מה שצריך, ושם הוסיף את אשר למדנו לעיל שרק בברכת שומע תפלה יכול להתפלל שלא יחלה, אבל לא בברכת רפאנו.

שיתרפאו, לא איכפת לן לבקש בזה על הבריאים שלא יחלו, כי מה שלא מבקשים לרבנן שלא יחלו זה רק אם מבקשים את זה לבד, אבל אם כלול ברפאינו גם שלא יחלו, לא איכפת לן, דמה בכך שכבר נגזר, הרי הקב"ה יכול להפר את הגזירה, כמו שתשובה ומעשים טובים מהני אפילו אחרי שנגזר דמהני לבטל הגזירה, אבל כל זה כשמבקש ברפאינו שכלול בזה משיתרפאו, בזה לא איכפת לן שיבקש גם שלא יחלו, ומשא"כ כשמבקשין אמריעי וכאן מבקשים רק על שלא יחלו, כזה דבר יש קפידא על בקשה כזו אליבא דרבנן, כי כיון שכבר נגזר, לא היינו מבקשים שלא יהיה הגזירה בצורה מפורשת על כשאנו מפרשים שאנו מבקשים רק על ביטול הגזירה לבד, ולכן לעולם אליבא דאמת הכל בכלל, רפאינו החולים ושלא יחלו, וזה לא קשיא על רבנן, אבל כשמצלינן בפרטיות על שלא יחלו זה לא אליבא דרבנן, עכ"ל החכ"א בביאור תשובת מרן שליט"א.

אולם אכתי יש להקשות מה יועיל התפלה בשומע תפלה. ויתכן ששם אדם יכול לשפוך נפשו על כל אשר ירצה, כדברי שער הכוונות (דרוש ו' דעמידה, מובא בכף החיים סי' קיט ס"ג) ז"ל: 'בשומע תפלה ראוי

וכשמתפלל על החולה יוסיף בקשתו בסוף הברכה, לפני החתימה (שלחן הטהור ס"ג).



תשובה בענין גט מעושה הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק



ללא שייכות להאיומים, האח מצד עצמו רוצה באמת שהבעל יתן גט פיטורין לאשתו. וכדי להשפיע עליו, בדעת האח להציע לו סכום ממון חשוב שיתרצה לגרש, ובנוסף להסביר לו שסירובו לגרש גורם לחשש נסיון רציחה על הבעל, בדומה למה שמאיימים על כל אנשי המשפחה.

האח שאל אותי אם על פי ההלכה מותר לו לעשות כן, והיינו שאם יצליח במזימתו לא יהא בזה משום גט מעושה שהוא פסול. והשבתי, שיהא נזהר מאד שלא להגיד להבעל שמאיימים לרצחו, ורק להגיד לו את זה שמאיימים לרצוח את האח והאחות ואת אמם.

האח עשה כדברי, דהיינו שנפגש עם הבעל בליווי שומר ראש מזויין שלו, והציע ליתן לו על אתר סך של רבע מליון דאלער במומונים אם יגרש את אשתו תיכף ומיד. ובנוסף לזה, הסביר לו את האידימות על האם ועל עליו (האח), והשומר ראש שהיה נוכח בשעת ההתדברות חשף בכוונה את נשקו כדי שהבעל יבין וירגיש במחשבתו כי האידימות הללו נגד אחיו ואמו הם אמיתיים. (ולמעשה, הבעל לא נכנע לבקשתו ודחה אותו לגמרי.)

בנדון בעל שממאן לגרש את אשתו שנפרדה ממנו כבר שבע שנים. בצעירותו נפגע מחו בתאונה, וזה גרם להשפיע על דרך עיבוד מחשבותיו שחורג מדרך אופן המחשבה של שאר בני אדם. ודוגמא לתוצאה של מצב זה, לפני שבועיים הפגינו לפני בית אמו, שהוא גר אצלה, קבוצה שנמנית על יותר ממאה וחמשים איש, ובמקום לירד למרתף ולהסתתר שם עד יעבור זעם ויתפזרו האנשים, פתח החלון לפני כל עם ועדה וצילם האנשים המפגינים וצועקים. (ואף שמכח מה שמטרידים לו לגרש אפשר להבחין ירידה במצבו, מכל מקום כפי שהנני מכיר אותו לא נפקע מדין פקח, ויכול לגרש וגיסו גט.)

לבעל יש אחים ואחיות, ומזמן לזמן קורה שעוזרי האשה, שחושדים שביד קרובי המשפחה להשפיע על הבעל, מאיימים עליהם, ובעיקר על האח והאחות שהם אנשים אמידים, שאם הבעל לא יתן גט ירצחו אותם, ומזמן לזמן קרוב קורה, שמאיימים לשרוף ביתם. ומחמת אידימות אלו, שכר האח מסביב לשעון שומרי ראש חמושים.

ואין הגט מעושה כלל". וגם מצינו לבן דורו, המהרשד"ם (חו"מ סי' פח), שהביא לשיטת התשב"ץ כמלתא דסתמא. (ומה שכתוב שם הרשב"א, טעות סופר הוא.)

וביאור הוראתי שפעולות אלו של האח אין בהן משום חשש גט מעושה, הוא על פי דלהלן.

(א) **הנה**, מצינו מחלוקת הראשונים כשכפאו לאחרים כדי שהבעל יגרש, אם זה נחשב לכפיה על הבעל. יעויין בשו"ת תשב"ץ ח"א (סי' א), שכתב שענין עישוי שייך דוקא כשכופים בגופו של אותו האדם בעצמו שיגרש, ושלכן "אפילו הוציאו להריגה לבנו, שרחמיו עליו, אם הוא לא יגרש אשתו, וגרשה להציל בנו ... אין זה הגט מעושה כלל". והעיר שם מדברי המשנה (נדרים דף כז.): "ב"הדירו חבירו שיאכל אצלו, וחלה ... בנו, הרי אלו נדרי אונסין", ותירץ: דנחשב מספיק "אונס לענין למפטריה משום דאונס רחמנא פטריה ... אבל לענין גט מעושה אינו ענין, שאין כל הנאנס נקרא מעושה, ואפילו נאנס מפני שהיו מכין וחובטין בנו יחידו אשר אהב. והרוצה להחמיר עליו הראיה".^[א]

(ב) **ועיין** בשו"ת מבי"ט ח"ב (סי' קלח) שמביא את דברי התשב"ץ, וכתב על זה: "והיא סברא נכונה. כי אונס אחרים לא מיקרי אונס לגבי ידיה, כי יש כמה אנשים אינם מקפידים ולא מצטערים על צער קרוביהם, ואינם רוצים להפסיד ממון עליהם, ולא לבטל רצונם מפניהם, והרוצים מרצונם הם עושים. וזה שגירש אשתו להציל את קרובו או אפילו בנו, מדעתו ורצונו עשה,

(ג) **אולם**, מצינו לבנו של התשב"ץ, בתשובת רשב"ש (סי' שלט) שחולק על אביו, והביא מתשובת הרשב"א המיוחסת (סי' רעג), שנתבאר שם שגם כשאונסים לאחיו או אחותו נחשב כמו שאונסים אותו, אלא שהרשב"ש מסופק בגדר הקורבה, אם הוא שבעה קרובי שאר שהכהן מטמא אליהם או שהוא כולל כל פסולי עדות. ומדברי תשובת הריב"ש (סי' קכז), שכתב בנדוניה: "שאף אם נאמר שהאונס הנעשה לאב הוא כמו אם נעשה לבן", אין ראיה למה שסובר אם אונסים אחיו או אחותו שהוא יתן גט, שהרי שפיר יכולים לחלק מסברא שהקורבה מבן לאביו הוא גדול ונשרש ומורגש בטבעו הרבה יותר מזה שלאחיו ושל אחותו. ועוד, שאפילו במקרה שאונסים להאב לא החליט הריב"ש שבודאי נחשב כמו שאונסים להבן.

(ד) **ועיין** בבית יוסף (סי' קלד) שהביא לדברי התשב"ץ, וכתב עליו: "ומה שכתב שאפילו הוציאו בנו להריגה אם לא יגרש אין זה גט מעושה, תמיהני עליו, האין יעלה על הדעת שממון^[ב] יהא חמור מחיי בנו". ומלשון "תמיהני" שכתב הבית יוסף היה נראה שסובר שלמעשה אין לסמוך בזה על דברי התשב"ץ.

[א] גם בר"ן (שם בד"ה הרי) מודגש נקודה זו בנוגע לנדרים, שפירש שם: "לפי שלא עלה על דעתו לאסור נכסיו על חבירו אם לא יאכל עמו אלא כשיוכל לבא בלא אונס כלל ולא יבא, אבל כל שנאנס קצת, כגון שחלה בנו ... דלאו אדעתא דהכי אדריה".

[ב] כי התשב"ץ, בקטע שלפניו, צידד דאונס ממון הוי אונס.

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

קסה

אוסרין מכלל שדעתו נוטה עם המתירין". ולפי זה, אפילו לדעת אותם מחברים שכוונת הרמ"א היא שאנסו את האב כדי שהבן יגרש, הרי למעשה מתיר הרמ"א בכל ציור. וכל שכן הוא לפי מה שפירשתי דכל חומרת הרמ"א הוא דוקא כשאנסו את הבן כדי שיגרש האב, אבל כשאנסו את האב כדי שיגרש הבן, וכפי מה שדנים בנדון דידן, בזה לא סבר הרמ"א כלל דיש מקום להחמיר.

(ח) **ועם** כל זה, עיין בפתחי תשובה (שם ס"ק יב), בשם תשובת משכנות יעקב (סי' לח), שהחמיר בזה ושהביא כן [חוץ מתשובת הרשב"א והרשב"ש הנ"ל], מהגהות מרדכי (פ"ו דגיטין) ותשובת רבי בצלאל אשכנזי (סי' טז). ובאמת, כן נמצא לעוד כמה פוסקים שמחמירים בדבר, וביניהם: המהריב"ל (ח"ב סי' עז), והבית מאיר (סי' קלד סוף סע' א), והערוך השלחן (שם סע' כד). ומאחר שכן, אולי אין לסמוך לכתחילה בנדון דידן על הכרעת הרמ"א שמקיל מעיקר הדין.

(ט) **ונראה**, דבנדון דידן יש לצרף מה שביחד עם זה האח הציע ליתן להבעל סכום ממון חשוב אם יגרש תיכף את אשתו. והן, נכון שמצינו לכמה הראשונים [ביניהם: הריטב"א בחידושי לקידושין (דף נ. בד"ה והא), הר"י בן הרא"ש בשו"ת זכרון יהודה (סי' עג), והריב"ש (סי' קכז)] שסוברים דכשנתנו לבעל ממון בזמן שכפו אותו לגרש לא מהני, וכן פסק הרמ"א בסי' קלד (סע' ח'); דאף דבמכר אמרינן דתליוהו וזבין זביניה זביני מטעם דאגב זוזי ואנסיה גמר ומקני (בבא בתרא דף מז:; וחז"מ סי' רה

(ה) **והנה**, לפני זה העתיק הבית יוסף עוד מדברי התשב"ץ, שכתב: "שאפילו היו חובטין לאב עד שיגרש בנו לא מיקרי עישוי, שאפילו היה בנו שרחמי האב על הבן (סוטה מט. ועיין סנהדרין ריש עב:) לא מיקרי עישוי". ובגוף תשובת תשב"ץ סיים בזה: "וכל שכן דכפית אביו שאינה עישוי לבן, שאין רחמי הבן על האב, ומחתרת תוכיח". ועל כן, מדהזכיר הבית יוסף בתחלה סברא לחלק בין כשאונסים לאב שיגרש הבן ובין כשאונסים הבן שיגרש האב, ואחר כך מתמה דוקא לכשאונסים לבן שיגרש האב, שמע מינה דבאופן השני, דאונסים לאב שיגרש הבן, סבירא ליה בזה שלא נחשב עישוי.

(ו) **ולע"ד** שכן הבין הרמ"א גם כן, שכתב (שם סע' ד'): "יש אומרים דלא מקרי אונס אלא מה שאונסין לאדם עצמו, אבל אם אונסין לאחר עד שיגרש חברו, אפילו אב על בנו או להיפך, לא מקרי אונס. ויש מחמירין באב על בנו". ומדמדלא סיים הרמ"א "ויש מחמירין בשניהם" או אפילו סתם "ויש מחמירים", אלא "ויש מחמירים באב על בנו, נראה דהרמ"א סובר דרק בזה, "באב על בנו", יש מקום להחמיר. ופירושו של "אב על בנו" הוא 'דינו' של אונס בנוגע להאב שהוא עצמו יגרש כשאנסו את בנו, ולא 'מעשה' של אונס שעושים להאב כדי שבנו יגרש. וראיתי למחברים שהבינו ברמ"א, שכופים לאב כדי שיגרש הבן. ולע"ד דזה אינו כוונת הרמ"א.

(ז) **והנה**, עיין בתשובת חות יאיר (סי' קפה), שכתב: "דזה כלל גדול בידינו" דשכותב הרמ"א "ויש מחמירין ולא כתב ויש

תשובה בענין גט מעושה

הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן

סעי' א'), אף על פי כן בגט לא אמרינן כן. ועיקר טעמם הוא, דאין דמים לאשה, והיינו שאפילו יתנו לו כל ממון שבעולם לא יגרשנה.

(י) **ומכל** מקום, מצינו לכמה ראשונים [ביניהם: הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' מ), רבינו ישעיה המובא בר"י אור זרוע (סי' תשנ"ד), הר"ח אור זרוע (סי' ככו), הרשב"ש (סי' שלט)] שסוברים שגם בגט אמרינן אגב זוזי ואונסיה גמר ומגרש. ומאחר שכן, יש לצרף שטה זו עם שיטת התשב"ץ (ועל כל פנים עם שיטת הבית יוסף) דבנדון דידן אינו נחשב אונס. וכעין דבר זה מבואר בשו"ת מהר"י בן לב (שם בסופה), שכתב: "ומה שלבי חושב ודעתי גומר, דהיכא דליכא אלא חדא לטיבותא, או שנתנו לו מעות כדי לגרש או שהאונס לא היה בעצמו של המגרש, אית לן לדון ולהחמיר ולמימר דהגט הוי מעושה, אבל היכא דאיכא תרתי לטיבותא, שנתנו לו מעות כדי לגרש והאונס לא היה בעצמו של המגרש אלא באביו או בבנו או באחים, איכא פנים להחמיר ואיכא פנים להקל".

(יב) **ואף** שבנדון דידן לא נתברר בבית דין שהיא אינה מורדת, שהרי מחמת סירובו לבא לבית דין הרי מעולם לא עמד בדיון עמה כדי לאפשר לבית דין לשמוע הטענות והמענות ביניהם ולפסוק עליהם מדין בית דין, מכל מקום זהו ברור לכל העולם שבמציאות היא כבר נפרדה מבעלה שבע שנים ושהיא אינה חורת לו לעולם. וממילא גם בזה יש לומר דלא שייך הטעם שאשתו שוה לו מכל ממון שבעולם, שהרי אין לו, וגם בודאי לא יהיה לו, אשה זו לאשתו, וממילא בזה אמרינן דאגב אונסיה וזוזי גמר ומגרש.^[א]

(יג) **ועוד** נלע"ד להכשיר לכתחלה בנדון דידן מטעם אחר לגמרי, והוא מיוסד על מה שדנו הראשונים והפוסקים אם איום והפחדה נחשב למעשה אונס. והסכמת הראשונים [ביניהם: רב האי גאון בספר המקח (שער לא), הרשב"א (בתשובות ח"א סי' תתפג, ח"ב סי' כה, רעו, רחצ), והתשב"ץ (סי' א'')] דאפילו לא התחילו במעשה האונס להכותו או ליקח את ממונו, אלא רק איימו עליו להכותו או ליקח את ממונו, והוא יודע שיש בידם לעשות, גם כן נחשב לאונס. וכן פסק

(יא) **ועוד** נלע"ד, דבנדון דידן שידוע לכל אחד שהיא לא תחזור לבעלה בשום אופן, יתכשר אפילו להאוסרים בכפאוהו וגם נתנו לו מעות. והוא על פי מה שכתב בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' לה) בנדוניה: ד"כיון שהרויח ממון על ידי הגט ודאי גמר ומגרש, וכמו שכתב הרשב"א בתשובה. והא דכתב הריב"ש בתשובה בסי' קכו אין דמים לאשה,

[ג] וכוה העיר רבי שלמה קלוגער בקונטרס תיקון עולם (תקון ג' תשובה א').

להרגן השכם להרגו ... ואפילו מי שאינו רגיל בכך, 'אילו הכרנו בו שהוא רוצה לעשות' ... הרי הוא כאילו ידענו בבירור שיעשה, ואף על ספק זה נהרג". הרי דהדבר תלוי בהכרת המצב, והיינו אפילו כשיש לספק אם מגזים יש לנקוט שאינו מגזים, הרי מכל מקום כשיש להניח שהלה באמת לא יוציא איומו לפועל, אמרינן דבודאי מגזים.

(טז) **והנה**, זה ברור שכמו שגדר אונס ורצון מצד המאיים תלוי הן במציאות של האיום, וכמו שכתבו כל הראשונים בהפחדה "שיש בידו לעשות", והן במציאות של המאיים, דלא אמרינן בו באותו מקרה "עבד איניש דגזים ולא עבד", כן הוא הדבר גם מצד המגרש שמפחידים אותו, שגדר אונס מצד המגרש היינו שתהא מציאות כזאת שהדבר נחשב להלכה לאונס, וגם שבדעת המגרש יהא הדבר נחשב לאונס.

(יז) **ויוצא** מזה, דלא מבעיא כשהוא אינו מודע ממצב האונס כלל, ולמשל אם אשתו הטמינה בני אדם להכות את בעלה אם לא ירצה לגרשנה, ובשעה שהיא מבקשת הגט מבעלה אינו ידוע לו כלל שיש אנשים בחדר השני שעומדים הכן להכותו, והוא מעצמו מתרצה לבקשתה ומגרשה, הרי בודאי לא תעלה על הדעת שיש כאן דררא דאונס הפוסל, שהרי מצד המגרש לא היה קיים מצב של אונס אפילו בכח. אלא הוא הדין כשיש מצב של אונס בכח, וגם הוא עצמו יודע מזה, רק שאנו יודעים בודאי ובברור שמכח הילוך מחשבתו העקומה והרטושה אין

המחבר בחו"מ (סי' רה סע' ז'), דהפחדה נחשב לאונס.

(יד) **והנה**, הרמ"א שם הביא דיש חולקים וסבירא להו דהפחדה לאו כלום הוא, דתלינן בהגזמה, והוא שיטת המהרי"ק (שורש קפג), ומקורו מגמרא שבועות (דף מו.) ד"עבד איניש דגזים ולא עבד",^[ד] וכתב היטב שם (ס"ק יג) בשם מקור ברוך, שזה תלוי בהמצב, [דאם הוא גבר אלים ומוחזק בכך ויש כח בידו לעשות לא אמרינן דגזים], וכבר קדמו בשו"ת בית יוסף (דיני קידושין סי' ג' בד"ה והצד הב'). ומסתבר דאין מי שיחלוק על זה, ושדבר זה הוא אמת לכל השיטות, וממילא לא נחשב לאונס. ואפילו במי שיש בידו לעשות, אם על כל זה ברור בודאי בדעת מי שמאיימים עליו שהמאיים לא יוציא איומו מכח אל הפועל, נחשב הדבר רק להגזמה ואין חוששים לה.

(טו) **ולע"ד** דדבר זה נתבאר מתוך דברי תשובת הרשב"א (ח"א סי' קפא), שנשאל ב"הא דאמרינן בהגוזל בתרא בההוא דבעי אחוויי תיבנא דחבריה. ואתי לקמיה דרב ואמר ליה לא תחוי ואמר מחוינא ומחוינא. והוה יתיב רב כהנא קמיה דרב ושמטיה לקועיה ... וקשיא לך וכי בשביל שאמר כן יהרג, והלא ספק היה אם היה עושה כן אם לאו, ואיך יהרג מספק. ודילמא גזים ולא עבד"; ועל זה תירץ: "המסור כנחש והקודם להרגו זכה. ומה שאמרת היאך הורגין אותו מספק, אם רגיל לעשות כן כל שאומר לעשות כאילו עשה. והרי הוא בכלל הבא

[ד] והתוס' (שם בד"ה עבד) פירשו בשם הרוקח ד"דוקא בסתם אדם אבל במוחזק לכך לא. וכן נראה".

ודאי מצב סכנה לפניו, ויגרש מיד. מה שאין כן מי שהילוך מחשבתו הוא עקום ורטוש שמחמת זה אינו עומד על חומר הדבר שלפניו, הרי לא ירגיש שיש לפניו מצב אונס, ואם למעשה הוא מחליט לגרש, הרי נחשב שגירש ברצון. וכן הוא בנדון דידן, שהלא עם כל מה שהוגד להבעל בפגישתו עם אחיו, הרי הבעל לא נכנע לבקשתו ודחה אותו לגמרי. נמצא, שאם לבסוף יחליט הבעל ליתן גט לאשתו, הוא לא יתן אותו מחמת איומים אלו, שהרי לדעתו אין בהם כלום, וממילא ודאי שגירש מרצונו. [וכל זה כמובן אם לא יאיימו עליו איומים נוספים אחרים.]

הוא עומד על חומר הדבר שלפניו, זה גורם שבנוגע לו בעצמו אין כאן אונס בפועל, ועל כן איש כזה כשמחליט לגרש גם זה לרצון יחשב.

(יח) וזה הוא ממש נדון דידן, שהרי סתם בן אדם שהילוך מחשבתו הוא כשאר בני אדם, אפילו אם הוא נמצא במצב שאינו רוצה לגרש את אשתו מחמת שקשור אליה בעבותות האהבה, אבל מצד השני היא יצאה ממנו כבר שבע שנים, ובא אחיו הקרוב אליו ומציע ליתן לו רבע מליון דאלער אם יגרש על אתר, וביחד עם זה אחיו מראה לו בתיאור הרגשיי שבסירובו לגרש נוצר סכנה לשלום אמו ואחיו, בודאי יבין שיש ספק או



בענין שמות לה"ק ולעז לענין אות ה"א בסופם

הרב אפרים אמינוב

חבר בד"ץ שע"י כולל אבן העזר למעשה, ליקווד



דכל כינוי שהוא לשון הקודש כותבין בה"א וכל כינוי שאינו לשון הקודש כותבין באל"ף. עד כאן לשונו של מרן ז"ל. ועצם דברי הקונדרסין הנ"ל, תשובה מוצעת היא שהובאה בספר שמות לרבינו שמחה הכהן ז"ל (שמות נשים טיסלווא) בזה"ל, ואני ההדיוט מצאתי מכ"י זקני מהר"ר חיים בכמהר"ר שמחה ז"ל דהעתיק תשובה אחת למהרי"א ז"ל, וז"ל, אהובי מהר"ר טעביל יצ"ו אשר דקדקת אחרי במה שכתבתי טעסלבא באלף ובדעתך היה לכתוב בה"א כמו שהעתיק בערפורט שכל שם שיש להסתפק בסוף הברתן שיש לכתוב בה"א, דע לך שבכוונה ובדעת צייתי לכתוב כי כן נראה עיקר הואיל והשם הוא מלשון לעז ולא מלשון הקודש דמודינא דכל שמות דנמצא כמותן בלשון עברית כותבין בה"א כגון חומה דביתהו דאביי, חובה דביתהו דרב הונא, דאלו השמות לשון עברית, והמים להם חומה, וירדפם עד חובה, אבל דביתהו דר"נ נכתב בכל הגמרות באל"ף דשם ילתא אינו לשון עברית כולה נכתבו הברתן באל"ף סוף, רב פפא, אחא, הונא, חסדא, גנינא, תחליפא, ורבים כמותם, תדע דחילוק עיקר הוא דהרי רב אדא בר אהבה, אדא נכתב באל"ף ואהבה נכתב בה"א והיינו משום דאהבה לשון עברית ואדא לשון ארמית,

נתתי אל לבי לדרוש ולחקור בדברי מרן ז"ל בשו"ע (אה"ע סי' קכט סל"ד), אשר הדת ניתנה דשם שהוא לשון הקודש כותבים באות ה"א בסופו, ואילו בשמות לעז באות אל"ף בסופו, וסימנך רב אד"א בר אהב"ה, וכמו שכתב מרן ז"ל שם, אלא דהיות וראיתי דיש כמה חילוקים וחולקים בדיון זה אשר נתפזרו בדברי רבותינו ז"ל במקומות שונים, אמרתי ארד"ה נא וארא"ה לעומק"א של הלכה, ואעבור פרשתא דא ואתני, ואולי ירווח לי. וממנו ית' אשאל מענה לשון, והוא ברחמיו המרובים יציילני משגיאות וטעויות, וזה החלי.

(א) כתב מרן ז"ל בבית יוסף (אה"ע סי' קכט בסופו) בשם הקונדרסין וז"ל, ולענין שמות הנשים כתוב בקונדרסין (סי' י סע"י טז) שיש לכתוב בילא בגט באל"ף, וכן כל שם שאינו לשון הקודש אבל כשהוא לשון הקודש כותבין בה"א כמו חומה דביתהו דאביי או זוכה (חובה דביתהו דרב הונא במסכת נדה), שהשם הוא לשון הקודש אבל כשאנו לשון הקודש כגון ילתא, אבא, אדא, חסדא, כולם באל"ף, וראיה רב אדא בר אהבה אדא שאינו לשון הקודש כותבין באל"ף, ואהבה שהוא לשון הקודש בה"א עכ"ל. ונראה דמכאן נלמוד לכינויי האנשים

מוהריב"ל ח"ג (סימן ט') כתב דיראה לו דיותר נכון לכתוב ה"א בסוף תיבה, עכ"ל.

ונחלקו הגאון מהרח"ש והגר"ש וילייסיד ז"ל בביאור דיחוי מרן ז"ל את דברי הקונדרסים, דהנה כתב בשו"ת מהרח"ש הנ"ל בשם הרב שמואל וילייסיד ז"ל, דדעת מרן ז"ל דדוקא שמות דמצינו בתורה הוא דאמרינן דצריך לחתום בה"א אבל תיבות אחרות הגם דמצינן בתורה, מ"מ אין משפטם בה"א בסוף דלאו שמות נינהו, וכתב דזהו ביאור דיחוי של מרן ז"ל, דהרי מצינו רבה ורבא, כלומר דאע"פ דידוע מרן ז"ל דמצינו תיבת רבה בקרא, מ"מ לאו שם הוא ולא על זה דיבר הקונדרסין לדעתו. והגאון מהרח"ש ז"ל השיג עליו שם בתשובתו, דהרי לפי דבריו הי' לו למרן לתמוה על ראיית הקונדרסין, דהרי הביא רא' מרב אדא בר אהבה, ולא מצינו בקרא שם דאהבה, והן אמת דהוא תיבה בקרא, אבל לדעת הר"ש וילייסיד ז"ל רק שמות הוא דקפדינן בהכי ולא בתיבות שמצינו בקרא וכתב לבאר קצת בדעת הר"ש בזה"ל, שכפי דברי כ"ת צריך לומר שמה שלא השיג הרב בית יוסף ודחה אותה סברא ממלת אהבה הוא, שאף שאהבה אף שאינו שם איש במקרא מ"מ הוא שם דבר חיבה נקרא בשם אהבה כמו חומה או חובה שהוא שם מקום, אבל רבה אינו לא שם מקום ולא שם דבר, כמו כי רבה רעת האדם, שרבה אינו שם אלא שהרעה נתרבה, וכן משפטך תהום רבה, שמלת רבה אינו שם תהום ולא שם דבר אלא שהוא גדול ורבה. עכ"ל. דהיינו לדעת הר"ש וילייסיד ז"ל בדעת מרן דוקא שמות דמצינו בקרא הוא

ושאר לשונם שאינם לשון הקודש כולם נקראו לעז חוץ מלשון הקודש כדפירש"י (תהלים קיד) בבית יעקב מעם לועז וכו', וגם רוב השמות שבמגילת אסתר נכתבו בסוף הברת האל"ף, ביזתא, חרבונא, בגתא וכו' ועשרת בני המן, והיינו משום דבלשון פרסי ומדי נכתבו וכו' עכ"ל. והובאה קצת בדברי הרב גט פשוט (סי' קכט ס"ק קלה) ע"ש.

ועל מה שהביא רא' מרב אדא בר אהבה, כתב מרן ז"ל לדחות דבריו בזה"ל, אבל יש לדחות כל זה מדאשכחן שם רבה ורבא ששניהם לשון בבלי, ואחד כתוב באל"ף ואחד כתוב בה"א אלמא דכל שאינו לשון הקודש בין אם כתוב אל"ף בין אם כתוב ה"א שפיר דמי עכ"ל. ואף דנראה מדברי מרן ז"ל שדחה דברי הקונדרסין, מ"מ קבעם להלכה בשולחנו הטהור (סעיף לד), וכמו שכבר כתב כן הרב החבי"ב ז"ל בכנה"ג (אה"ע סי' קכט הגהב"י ריז) וז"ל, אבל הרב המחבר ז"ל אע"פ שבכאן כתב שיש לדחות דברי הקונטרס, בתשובה סי' א' מדיני גיטין כתב דכיון דנמצא כתוב כן בשם הקונטרס, כן ראוי לעשות, עכ"ד. אלא דעצם דחייתו צ"ע וכמו שכבר העיר בזה בשו"ת מהרח"ש (ח"ד סי' ג') והילך לשוננו, ולי הדיוט אחר המחילה יראה דלאו דחיה היא, דרבה ג"כ לשון הקדש הוא כדכתיב כל מעינות תהום רבה [בראשית ז, יא], וכן זעקת סדום ועמורה כי רבה [שם יח, כ], וכן משפטך תהום רבה [תהלים לו, ז], רבה אמונתך [איכה ג, כג], וכן רבים. אמנם מ"מ אין מזה השגה, דנראה דאין זה לעיכובא רק שיש לכתוב כן. והרב

וצ"ע ממה שנתבאר מהנ"ל, ועוד זאת ראיתי דכבר העיר בדבריו הגאון בעל שדי חמד (מערכת גט סי' לד סק"ט בסופו) דדבריו סתרי אהדדי, דהרי בשם אהבה כתב הרב ברכת המים בה"א אע"פ שאינו שם בתורה, וסיים ולא ידעתי מה בין אהבה לחנינה ע"ש.

אמנם ראיתי דלאו כו"ע מודו לזה לדעת מרן ז"ל בשם הקונדרסים לכתוב אל"ף על שמות לעז, דהנה בשו"ת משפט וצדקה ביעקב להגאון ר' יעקב אבן צור ז"ל (ח"א סי' יז אות ד'), כתב דמנהגם הי' לכתוב ה"א על שם לעז ואל"ף על שם ערבי, ומבואר שם דלא ס"ל הא דמרן ז"ל, והילך לשונו שם, ולענין אם סופה באל"ף דונא או בה"א דונה, הן אמת שהקדמונים ז"ל כל שם שהוא בלשון ערבי היו כותבים אותו באל"ף, אכן כל שם שהוא בלשון לעז היו כותבין אותו בה"א, כגון אורה בואינה, אזי בואינה, אורובידה, ריינה, ביליידה, פלומבה, רוזה, זולת כשיש יו"ד בסוף התיבה ואחרי' נח נעלם אז כותבין באל"ף שלא להשתמש בשם י"ה כגון איסטריילא גראסיא פאדואיניא לידיסייא ודומיהן, זה היה מנהגם הקדמונים ז"ל, ומורי הרב המובהק מהר"ר מנחם סרירו ז"ל היה עדין מחזיק במנהג הקדמונים ז"ל, אכן מורי הרב המובהק מוהר"ר וידאל הצרפתי ז"ל הנהיג לכתוב ביליידא ריינא אורא בואינא באל"ף ושלא לחלק כלל בין לשון ערבי ללשון לעז ללשון תרגום בזה, ושלא לחלק ג"כ בין כשיש שם י"ה בסוף או לא, אלא לעולם באל"ף ואין לכתוב ה"א לבסוף אלא בשמות שהם מלה"ק דוקא כגון רבקה שרה לאה חנה וכדומה, וטעמו מהא דכתב מרן באבן העזר קצט לד, ואף שהביא

דקפדינן דיהא בסופן ה"א, וה"ה תיבת שהוא מורה על איזה דבר כמו אהבה וחיבה וכדומה.

והמהרש"ש ז"ל חולק עליו בביאורו, וכתב לבאר באופן אחר בזה"ל, אלא על כרחיך שדעת אלו הגדולים שכל שם שנמצא אותו מלא בפסוק בה"א כותבין אותו בה"א, אף שאינו שם במקרא כיון שהמלה נכתב בה"א, וא"כ מזה ליכא קושיא מדרבה כיון שאותה מלא נכתבה בתורת בה"א, ואם כוונת הרב בית יוסף זלה"ה שלא נתחווירו בעיניו דברי הקונטריסין מסברא, א"כ אעיקרא דמילתא הול"ל שלא נתחווירו בעיניו דברי הקונטריסין, וליכא ראייה מרב אדא בר אהבה דשאני אהבה שהוא שם דבר, ומה לו להקשות מרבה אחר שאין דעת הקונטריסין לחלק בין שם הנמצא במקרא למלה. עכ"ל. ועדיין צל"ע בכונתו, אלא דהא שמעינן מדבריו, דדעת הקונטריסין היא דאף תיבות שמצינו בקרא אף שהם אינם שמות, מ"מ אם נכתב בה"א, צריך לכתוב בה"א, ולא מיבעיא שמות. וכ"כ להדיא בטיב גיטין (שמות אנשים חנינה סקי"א). וכ"כ באהלי שם (שמות נשים אות ח' סקי"ז).

וראה ראיתי מה שכתב בספר ברכת המים (דף מא עמוד א' בשם חנינה), דאחר שהביא בשם מצאתי כתוב דצריך לכתחילה לכותבו בה"א כיון שהוא מלשון הקדש, כתב להשיג בזה"ל, מ"מ לא נהירא דלא מצינו שהיא שם במקרא ואע"פ שבפ' חלק א"ר חנינא דשמו של משיח הוא חנינא שנא' אשר לא אתן חנינה, אינו אלא אסמכתא בעלמא דהרי ר' חנינא עצמו נכתוב בכל מקום באל"ף, עכ"ל.

יודה בארצות המערב וכמו שנתבאר לעיל, וצ"ע.

ובענין דברים הללו ראיתי בשו"ת איש מצליח (חאה"ע סי' לב), דנשאל שם מהרב ר' אפרים שלם אנקאווה ז"ל מעיר וג"דא שהיא במארוקו [כך כתוב שם], לענין שמות נשים "נאזיה, וזאזיה" דכתבם בה"א לבסוף, והרב השואל תמה דהי' להם לכתוב באל"ף כמו משפט שמות הלעז, וכתב שם הרב איש מצליח ז"ל בזה"ל, מה שהעיר על מה שכתבנו השמות נאזיה וזאזיה, שניהם בה"א לבסוף, ומני"ר החליט שהוא שגיאה, והש"ג ישי"ג מדברי מרן (סי' קכט סל"ד) דכל שם שאינו בלה"ק כותבין באל"ף ע"ש, וכן בכל מכתבו זה כתב שני השמות הנז' באל"ף, דע שאין הדבר כן, ואלו שלח לנו הגט כתובים בו השמות הנז' באל"ף היינו מחזירים אותו, וזו פשוטה לפני' ומן המפורסמות דשמות ערבי צריכים דוקא לכתוב בה"א לבסוף כמו בלה"ק, וכמ"ש מהריק"ש בערך לחם (שם סי' קכט) והג"פ (שם ס"ק קלה) וכל הספרים מלאים מזה, [ועיין בסי' הקודם]. ואפילו אם כבר נכתב הגט בטעות באל"ף במקום ה"א בשמות ערבי, אין ליתנו לכתחילה אם לא במקום עיגון או שעה"ד, וכמבואר בשד"ח (סי' לא אות ב') בשם כמה פוסקים ע"ש, ושמות הנ"ל, נאזיה, וזאזיה, שניהם הם שמות ערבי כידוע אצלנו במקומינו, כי נאזיה פירושו כמו לשון שמירה וכמ"ש מעכ"ת עצמו, וזאזיה הוא קיצור משם עזיזה שפירושו יקרה, ומחסרין העי"ן ומחריבין הזי"ן עכ"ל. וכנראה דהרב השואל הי' דעתו כמו שכתבנו בשם רבני המערב דסברי מרן

בשם יש מי שאומר מ"מ לא הביא על סברא זו שום חולק, וגם מורי מהר"ם סרירו הנז"ל עם היות שהיה מחזיק במנהג הקדמונים, היה רואה שהיינו כותבין באל"ף עפ"י מורי מהר"ר וידאל הנז"ל והיה שותק.

והנה לקושטא דמילתא מנהג הקדמונים עיקר, יען כבר נהגו אבותינו ואנחנו אחריהם לכתוב תמיד בלשון לעז ה"א לבסוף בכל השמות, והפעלי' והמלות זולת אחר היו"ד כותבין אל"ף, שלא להשתמש בשם י"ה כנו"ל וכו', ולא תקשי לך מהא דכתב מרן כדלעיל, דמרן היה בארץ תוגרמה ובא"י, ושם נהגו לכתוב על הרוב אל"ף בסוף התיבה בלשון לעז גם במילות ובפעלים כמו שיראה הרואה בספרי שו"ת של הפוסקים באיזה עדויות ושטרות המובאות שם ללועזות בלעז, ולכן הסכים מרן לסברת יש מי שאומר הנז', אכן בגלילות אלו שנהגו לכתוב ה"א בסוף תיבה בשם פועל ומלה כנו"ל, גם מרן יודה דשפיר דמי לכתוב ה"א גם בשמות הנשים בגט וכמנהג קדמונו ז"ל. עכ"ל. וע"ע בשושנים לדוד (דיני גט סי' יג ויד), שהאריך בזה דמנהג המערב הי' בזה דלא כדעת מרן ז"ל ע"ש. והובאה כל זה בשו"ת תבואות שמ"ש (אה"ע סי' טו) ע"ש.

ולא זכיתי להבין מה שכתב בספר תורות אמת (סי' קכט סל"ד), דכתב שם לתמוה על הרב היעב"ץ הנ"ל בשו"ת משפט וצדקה ביעקב על דלא הביא דברי מרן ז"ל, והרבה לתמוה איך הניח דעת מרן ז"ל, ותמוה טובא דהמעייין בדברי הרב היעב"ץ הנ"ל יראה להדיא דהביא דברי מרן ז"ל, וכתב דגם מרן

לעז דיש להקל טפי, וכתב שם בזה"ל, הרי דסבר מהריב"ל דיותר נכון לכתוב ה"א בסוף התיבה ואע"ג דלא קי"ל כוותי' דמהריב"ל אלא כתיבין שמות שהם בלשון לעז בא' בסוף תיבה, מ"מ אם שינה הסופר וכתב ה"א יש להקל אע"פ שאינו מקום עיגון רק שיש טורח לכתוב אחר. עכ"ל. וגם בספרו עזרת נשים (שמות אנשים רבה רבא) צירף דעת המהריב"ל הנ"ל, ע"ש. ויעויין בכנה"ג (אד"ע סי' קכט הגהות ב"י ריב) דכתב שם לתמוה בדעת המהרח"ש בזה"ל, שם שבתולה וגרסיוזה, מתוך מה שהעתיק מהרח"ש ז"ל בתשובה (סי' י') בה"א נראה שכותב בה"א בסוף, ואני תמי' שהרב המחבר ז"ל כתב בשם הקונטרסין דכל שם שאינו מלשון הקודש כותבין באלף לבסוף, ואע"פ שהרב המחבר כתב שיש לדחות ראית הקונטרסין, לא מפני זה אומר הרב ז"ל שיש לכתוב בה"א אלא באיזה שכותב שפיר דמי, ויותר טוב לכתוב באל"ף מבה"א, ועוד שהרב מהרח"ש ז"ל בתשובה (סי' ג'), הקשה על הרב המחבר ז"ל במה שדחה ראית הקונטרסים אינה דחי', ועוד שהרב המחבר ז"ל עצמו שדחה ראית הקונטרסין בתשובה סי"א מדיני גיטין דף סה ע"א, כתב דכין דנמצא כתוב בן בשם הקונטרס כן ראוי לעשות, ואולי מפני שמצא למהריב"ל ז"ל בס"ג (סי' ט') שכתב שיותר נכון לכתוב ה"א בסוף תיבה, כתב כן עכ"ל, והגאון שדי חמד (מערכת גט סי' לד אות טו) כתב מכאן דדעת מהרח"ש ז"ל כדעת מהריב"ל, וקצת צ"ע דלא כתב כן הכנה"ג ז"ל אלא בדרך אולי כדי ליישב תמיהתו עליו, וצ"ע האידנא.

דבשמות ערבי היו כותבים באל"ף בסוף וכמו שנתבאר לעיל מדברי הרב היעב"ץ ז"ל. והרב איש מצליח ז"ל רמז לזה בסוף תשובתו בשם הוראה דבית דין ע"ש. ועדיין צ"ע.

וגם אני ראיתי דהרב הגדול מהר"י בן לב ז"ל לא סב"ל כדעת הקונדרסין הנ"ל, דהנה בשו"ת מהריב"ל (חלק ג' סי' ט) כתב בזה"ל, ועוד שאל השואל אם נכתוב פלומה בהא או בא', איברא דקצת נוהגים לכתוב השם הלועז באלף ומביאים ראיה מרב אדא בר אהבה שבלשון לועז באלף באחרונה, וכן כתב בתשובות אשכנזית, ויש שדוחי' זאת הראיה דהרי בלשון בבלי אשכחנן רבה ורבא ושמעינן מינ' דאין קפידה בדבר, ובעקיבא בן יוסף יש אומרים שכותבים עקיבא באלף ויש אומרים שכותבים עקיבה בהא, לפי שנמצא במדרש אור זרוע לצדיק סופי תיבות עקיבה בהא, ולי נראה דאין כל הלשוניות של לועז שוות, ואין להביא ראיה מן התרגום ללשון הלועז כי התרגום יש לו להדמות עם לשוננו הקדוש, ובלשון של הספרדים הגוים ובמקום תנועת הפתח כותבים אלף ואפילו בסוף תיבה, אמנם מה שהוא נוהג בין הספרדים היהודים כשכותבים לשון לועז ספרדי באותיות עבריות, כותבים ה"א בסוף תיבה ואלף באמצע תיבה, ומה שיראה לי יותר נכון לכתוב ה"א בסוף תיבה. עכ"ל.

והגאון מהרח"ש ז"ל (הנ"ל) הביא דברי מהריב"ל הנ"ל כחולק על הקונדרסין דיותר טוב לכתוב בה"א בסוף. וכתב הרב גט פשוט ז"ל (סי' קכט ס"ק קלה), לצרף דעת המהריב"ל הנ"ל באופן דכתב ה"א על שם

(ב) **ובעיקר** האי דינא כתבו רבותינו ז"ל דבשמות של לשון ערבי דינו כמו לה"ק דצריך לכותבם בה"א בסוף, וכמו שכתב הרב עז"ן ז"ל (שמות נשים אפנדרה) וז"ל, ומשפט כתיבת שם אפנדרה היה כתוב בקונטרס שמות באלף בסוף תיבה, והסופר המובהק הר"י קאלדירון שהיה לפני הראנ"ח כתב דצ"ל בהא כיון דשם יוני הוא, ולענ"ד יראה לתת טעם לזה משום דחזינן דלשון יוני הותר לכתוב בו ס"ת כדתנן פ"ק דמגילה, אלמא דלשון יוני יש לו דמות ע"ד לה"ק, וכן לשון ערבי הוא קרוב ללשון הקודש, וכתבו האחרונים דכותבין הא בסוף תיבה וכו', איברא דאני ראיתי חומש אחד שנדפס בו מצד אחד לעז ספרדי ומצד אחד לעז יוני, וכל התיבות והשמות דהם בלעז יוני מסיימים באלף ולא בהא, וכל התיבות והשמות דהם בלעז ספרדי מסיימים בהא ולא באלף, ובראותי החומש הזה תמהתי כי סותר הכלל שבידנו בשמות גיטין, ואין ספק דאין משגיחין על דפוס החומש הזה, כי הכלל שבידנו מפי סופרים ומפי ספרים דשמות לשון יוני המצויים לנו מבני רומנייא מסיימים בהא ולא באלף, וכן שמות לשון ערבי דב' שמות הללו הם ע"ד לה"ק, אמנם לשון התרגום לשון ספרד ולשון אשכנז וכן כל הלשונות מסיימים באלף ולא בהא, וכן ראיתי שנהגו כמה גדולים ויתד היא שלא תמוט וכו', עכ"ל. וכ"כ בגט פשוט (קכט ס"ק קלה) ועוד בכמה מקומות. וכ"כ עוד בעזרת נשים (שמות נשים בילא) ע"ש. וכ"כ המהריק"ש בערך לחם (סי' קכט שם), דשמות בלשון ערבי דינם שוה ללה"ק דבסופם בה"א.

ולך נא וראה מה שכתב הרב עז"ן ז"ל (שמות נשים אפנדרה) בזה"ל, ודע דבקונטרס השמות שכתבו הסופרים טופסי גיטין שנכתבו לפני רבני קושטא יע"א יש בלבול גדול בזה, דיש שמות אפילו שהן בלשון לעז וספרד, כותבין בה"א, ויש שמות אפילו שהם בלשון יון מבני רומנייא כותבין באל"ף, וכבר תמה מהרי"ט על זה בשם אפנדרא ובשם אורה בואינה, גם הרב המחבר בס' שמות תמה על זה בכמה דוכתי, ובשם פירלא האריך בענין זה, והנכון לענ"ד דאין לתמוה על זה משום דידוע דהסופרים לקטו השמות מאשר כתבו וסדרו הרבנים ב"ד מעשה שהיה בזמנם, בית דין אחר בית דין, ומי ששנה זו לא שנה זו דהשמות הספרדים הכתובים בהא בסוף תיבה הם מיוסדים על פי הוראת הריב"ל ח"ג סי' יוד, דיותר נכון לכתוב הא בסוף תיבה, והשמות הכתובים באלף אף שהם מבני רומנייא הם מיוסדים ע"פ הקונדרס ומרן בס"י קכט סל"ד דלשון לעז וכל הלשונות כותבין באלף בסוף תיבה חוץ מלשון הקודש דכותבין בהא וכו' עכ"ל, וכ"כ בספרו גט פשוט (קכט ס"ק קלה) [אלא דיש להעיר קצת דלא הזכיר שם דעת מרן ז"ל כמו שהזכיר כאן, דס"ל דאף בלשון יון וערבי אין חותמים בה"א, וצ"ע]. ומבואר מדבריו דהיו קהלות שנהגו כדעת המהריב"ל, ועוד מתבאר מדבריו דדעת מרן ז"ל מבואר דאף בלשון ערבי ויוני, אין לכתוב ה"א בסוף כ"א באל"ף, דדוקא לשון הקודש הוא דחותם בה"א ולא לשון אחר, ולהלן נעיין בדין דלשון ערבי בעזהשי"ת. וע"ע שו"ת יחיה דעת חזן (ח"ג בכללי כתיבת שמות).

הלעז אפילו שמות של ערבי או של יון כל שאינן שמות הקודש כותבין אל"ף בסוף עכ"ל. ובטיב גיטין (שם ס"ק יד) כתב דכן היא דעת ספר שמות ע"ש. ומה שכתב הגאון בעל שדי חמד בשו"ת אור לי (סי' עה בהשמטות לדף פב) דגם דעת הרב טיב גיטין לכותבם בה"א, לא נתברר לי מהיכן משמע כן, וצ"ע.

ולא זכיתי להבין בזה דעת רבינו הב"ש ז"ל, דהנה ממה שכתבנו מתבאר להדיא דס"ל דגם שמות דהם מלשון ערבי צריך לכותבם באל"ף בסוף, ואילו מה שכתב בשמות נשים (זהרה) מתבאר להיפך מזה, דהנה כתב שם בזה"ל, זהרה זכרה ותליא במבטא וכותבין כאשר היא נקראת, עכ"ל, וכתב הרב טיב גיטין (אות ד') והילך לשונו, עיין בספר שמות בשם מהרי"ט שהוא מלה ערבית, והוא שם פרח היוצא מאילנות ויש קורין לה זכרה, ואולי שהוא זהרה אלא שנתחלף ה"א בחי"ת כמו שמחליפים חי"ת בה"א וכו' עכ"ל, ומשמע מזה דגם דעת הרב ב"ש ז"ל דבשמות ערבי יש לכתוב בה"א, ולכאור' יסתור משנתו ח"ו. וכמו כן יש להעיר בדעת רבינו הב"ש ז"ל בדין שמות מלשון ערבי ממה שכתב בשמות נשים (אות נ' נגמה), דכתב רבינו הב"ש באות ה"א בסופו, וצ"ע.

ושוב ראיתי באהלי שם (שמות נשים נגמה סק"א) דהעיר בזה והילך לשונו, הנה שם מולכיירא ושאר שמות שם כתבם הב"ש באל"ף בסוף, וכתב שם הטיב גיטין כי בקונטרס מהרי"ט ז"ל כתובים בה"א לפי שהם לקוחים מלשון ערב שמשפט כתיבתם בה"א, והב"ש מעתיק באל"ף מפני שהולכים

וכתב עוד בעזרת נשים (שמות אנשים ציון) בזה"ל, עוד תמה בס' שמות על מ"ש וינטירה בה"א לבסוף, ודע דהאמת הוא דנתפשט המנהג דשמות לשון הקודש כותבין בהא בסוף תיבה, ובמשון תרגום ולעז כותבין באלף כמו שהוכיחו מר' אדא בר אהבה וכו', ומיהו כתבו האחרונים דשמות שהן בלשון ערבי דכותבין בהא בסוף תיבה דהערבי ע"ד לשון הקודש וכו', וכלל העולה דכל שמות תרגום ולעז ספרד ואשכנז כותבין באלף, ושמות לשון הקודש כותבין בהא, וכן שמות רומניא ושמות ערבי, משום דבעלי הלשון הורגלו לכתוב השמות הללו בה"א בסוף תיבה בדוקא, זה נראה לי שהוא אמיתתן של דברים ודו"ק. עכ"ל, ויש לעיין לפי סברא זו דכתב הרב עז"ן ז"ל דכן הורגלו לכתוב, אם יהני זה גם ללשונות לעז דהיינו אם הרגילו לכתוב בה"א גם ללשונות של לעז אם ישתנה.

והרב בית שמואל (בשמות נשים אורכודופולא) כתב בזה"ל, אל"ף בסוף דקי"ל כל שמות של לעז כותבין אל"ף בסוף, ומה שנמצא לפעמים בה"א משום דיש דסבירא להו השמות שהם לשון יון או ערבי דינם כמו שמות הקודש וכותבין בה"א, ועיקר הוא כמו שכתב בתשובת מהרי"א ובספר שמות הביא באות טי"ת דוקא שמות הקודש כותבין בה"א ולא שמות יון וערבי, וכן מורה לשון השולחן ערוך בס' קכט, עכ"ל, וכן כתב בדעת מרן ז"ל בספר עזרת נשים (שהבאנו לעיל שמות נשים אפנדרה), אלא דצ"ע דלא כתב כן בספרו גט פשוט (סי' קכט ס"ק קלה). וכ"כ להלכה הרב ב"ש בכלליו (אות טז) דגם לשון ערבי נכלל בשאר לשונות לעז, והילך לשונו, וכל שמות

דבשמות ערבי דינן לכתוב בה"א, והאריך שם להוכיח דבשמות לשון ערבי כיון דקרוב הוא ללה"ק דינן לכותבם בה"א.

ולא זכיתי לירד לסוף דעתו בזה, דהרי הי' לו לתמוה בדברי הרב ב"ש מיני' ובי', ואין כאן שום תמי' על הרב הפרד"ס מדברי הב"ש. וצל"ע גדול בזה. וראיתי בספרו הבהיר שדי חמד (מערכת גט סי' לד סקט"ו) דהאריך בנדון זה, ולא הביא דברי הב"ש הנ"ל בשמות נשים זהרה, אלא דשם כתב בדעת הב"ש היפך ממה שכתב בשו"ת אור לי, ונסתייע מדברי הב"ש שהבאנו לעיל בשמות נשים (ארכודפולא) וגם ממה שכתב בכלליו. וצע"ג.

(ג) **ועתה** נחזי אנן בענין מה שכתבו רבוטינו ז"ל דאף שם לעז דדינו לכותבם באל"ף בסוף [לדעת מרן ז"ל ודעימי'], אם יצא משם קודש, דגם על שם הלעז צריך להיות ה"א בסופו, דהנה כתב בלבוש (בסדר שמות אות ס') בזה"ל, סילקא, סאייה, ואין צריך לכתוב המכונה או דמתקריא סאייה, עכ"ל. וכתב הרב ב"ש (סי' קכט סק"ג) בזה"ל, כינוי הבא משם קודש כגון סאייה שבא משם שרה, כותבים ה"א בסוף, כן נשמע מדברי הלבוש, וכ"כ בספר שמות, וט"ז, ויתבאר היטב בסדר שמות, עכ"ל. וכ"כ הרב ב"ש (בשמות נשים אות ס') על שם סאייה בזה"ל, סאייה בה"א וכתב בדמשק אליעזר הטעם משום דיוצא משרה, דיש בני אדם שאין יכולים לדבר הרי"ש ומדברים במקומו יו"ד, לכן כותבים ה"א בסוף כיון דיוצא משם קודש, וכן שם ריסה מרבקה,

אחר משפט הכתיבה במקום הנתינה וכל שהוא שם לעז כותבין באל"ף, והנה לפי זה לכאור' צ"ע קצת אמאי העתיק כאן שם נגמה בה"א, ואולי יש לומר כי השמות ההם אין להם פירוש בלשון ערב אלא ששם בלעז שלהם מנהגם לכתוב בה"א, ולכן במדינתנו יש לכתבם כמנהג כתב לעז במדינתנו אבל שם נגמה שיש לו בלשון ערב פירוש כוכבים לכן יש לכתבו כמו שהוא בא ממקורו, עכ"ל. ולפי"ז מיושב קצת דעת רבינו הב"ש דרק בשמות ערבי דיש להם פירוש הוא דכותבין ה"א, אבל שם שאין לו פירוש, כותבים באל"ף. ולפי"ז גם שם זהרה מפשטו בה"א דהרי בטיב גיטין הביא דפירושו פרח היוצא מן האילן, ולא אכחד דקבלתי תשובה מאת אחד מגדולי המסדרים הגר"ש יהודה ליב לאנדעסמאן שליט"א, דהעירי לו בסתירת דברי הב"ש בזה, והוא כתב להשיג על דברי הרב אהלי שם (שם), ויישב דברי הב"ש באופן, ואין כאן מקומו. וע"ע באהלי שם (שמות נשים אות ע' ס"ק ב) ודוק.

ואל זה אביט למה שכתב בשו"ת אור לי להגאון בעל שדי חמד ז"ל (סי' עה אות נא) דכתב שם לתמוה על הרב פרד"ס בספרו אות היא לעולם, דהאריך לתמוה על שכתבו לונא ומיקראדא בה"א ולא באל"ף, ותמה שם דהרי מה לי לשון לעז ומי לי לשון ערבי, כל הלשונות נכללו בכלל זה דכלל לנו מרן ז"ל, וא"כ מן הדין הוא לכתוב באל"ף על כולם, אלו תוכן דברי הרב הפרד"ס ז"ל, והגאון בעל שדי חמד תמה על תמיהתו בשו"ת אור לי הנ"ל, ושם הביא לתמוה עליו מדברי הרב ב"ש הנ"ל בשמות נשים [זהרה] דחזינן מזה

שם קטנות הוא ששמה חנה ולפי זה צריך למכתב חנה, ואם הוקבע לה זה השם בגדלותה טוב לכתוב חנה דמתקריא חנולא, ולפי ששם קטנות זה אינו אלא בלשון רומאניא היה ראוי לכתוב ה"א לבסוף כמשפט לשונם כמו שם מלכה וכתבוה בה"א לבסוף, אבל בשם דקטנות משמות הספרד כגון ריינול"א רוזולא אע"פ שהיא מליצה יונית, עיקר השם ספרדי וכותבין באל"ף בסופה, ע"כ לשון הרב מוהרר"י מטראני ז"ל, ע"כ.

וכתב עליו רבינו שמחה ז"ל בזה"ל, אמר שמחה עיין לקמן באות סמך בשם סאייה, דמנה משמע דכל שם שיוצא מלשון הקדש משפטו בה"א בסוף ע"ש, ולפי"ז משפט חנולה בה"א בסופה גם בלא טעם ששם קטנות זה הוא לשון רומאניא, אפילו יהא שם קטנות דלשון ספרד אחר דעיקר השם לשון הקדש משפטו בה"א לבסוף, וה"ה בשם שרולא [לכאו' צ"ל ה"א] רבקולה שמחולה אחר דכולן שמות הנמצאים במקרא הן משפטן בה"א לבסוף, ועיין בתשובת הרב מוהרר"י מטראני ז"ל ח"ב (א"ה סי' מא) וכו', אמנם משמע דלהרב ז"ל לא ס"ל כן הכי דאם שם קטנות הזה היה מלשון ספרד הגם דעיקר השם בלשון הקדש משפטו היה באל"ף וכו' עכ"ל. באופן דלדעת רבינו שמחה ז"ל, דעת המהרי"ט ז"ל היא דלא כמו שנתבאר מדברי הרב לבוש והב"ש שהביאו וכמו שהבאנו לעיל.

וחזי הוית דבעצם דברי המהרי"ט ז"ל לא כל אפין שוין בהבנת דבריו כדברי הרב ספר שמות, דהרב גט פשוט ז"ל השיג על הבנת

ט"ז, עכ"ל. וכ"כ עוד (בסדר שמות נשים אות ה') על שם חנה, והילך לשונו, הנה כינוי לחנה, ויש לכתוב בה"א סדר מהר"ם, והטעם הוא כיון שיוצא משם הקודש, דינו כמו שם הקודש כמו שכתב בלבוש בשם סאייה וכו', וכן כתב בלבוש שם הנלא הוא קיצור השם מחנה, ואין צריך לכתוב שם שניהם אלא כותבים חנה, מיהו מה שכתב בלבוש הנלא באל"ף צריך לומר שלא בדקדוק כתב כן, עכ"ל. וכ"כ עוד (שמות אנשים אות א') על שם אדא בזה"ל, אדא, כתב הב"י כל שם שאינו מלשון הקודש כותבין אל"ף בסוף וסימנך וכו' וכינוי הבא משם הקודש כותבין ג"כ ה"א בסופו, ספר שמות וט"ז, עכ"ל [וקצת צ"ע דלא ציין לדברי הרב לבוש הנ"ל]. וכ"כ עוד (שמות נשים אות ש') על שם שארקה דצריך להיות בה"א. וכן כתב להדיא בכללי (אות טו) בזה"ל, מיהו הא דקי"ל שמות הקודש כותבין ה"א בסוף ושם חול אל"ף בסוף, אם הוא כינוי היוצא משם הקודש דינו כשם הקודש לענין זה וכותבים ה"א בסוף כגון סאייה משרה, עכ"ל. וגם אני ראיתי בספר שמות (שמות נשים סאייה) דהביא דברי הלבוש הנ"ל, וכתב לבאר בשם הרב דמשק אליעזר והילך לשונו, ואפשר שסברתו משום שיצא משרש שרה לכן יש לכתוב ה"א בסוף ע"כ.

אמנם ראיתי דלא כו"ע מודו לזה דשם לעז דהוא בא מלשון הקודש, דצריך לכתוב בה"א בסופו, דהנה בספר שמות (שמות נשים חנולא) הביא דברי המהרי"ט ז"ל, ודייק משם הרהמ"ח ז"ל דלא ס"ל להמהרי"ט ז"ל האי דינא, דהנה כתב שם בזה"ל, חנולא, כתב הרב מוהר"י מטראני ז"ל וז"ל, חנולא

סתירה במהרי"ט דהא בשמות אנשים בשם שבתי כתב שם בסוף דבריו וז"ל, וכן מצינו בנשים שנקראות שבתייא והיו"ד והאל"ף לכינוי כו', והנראה לפי עניות דעתי בדעת המהרי"ט דלא קשיין דבריו אהדדי, כי מצד הסברא יש לחלק בענין שם דקטנות הנלוה לעיקר השם, שאם עיקר השם הוא בלשון הקודש ונלוה אליו תנועה המורה על הקטנות הרי התנועה הזאת היא חול, ואין לה יחס עם השם אשר יסודתו בהררי קדש דהוה לי' מין בשאינו מינו וחוצץ, ולכן צריכין לכתוב התנועה הזאת כלשון המדינה ככתבה, וזהו שאמר המהרי"ט דבאשה ששמה חנה וקורין חנולא על שם הקטנות והיה סברא לומר לכתבו באל"ף, כמנהג הספרדים שכותבין בשם הלעז אל"ף בסוף [כי אף שמשפט לשון הקודש בה"א, הרי התנועה הנוספת לשם קטנות שבלעז אין לה יחס עם השם שבלשון הקדש] מ"מ מאחר ששם הקטנות זה אין אלא בלשון רומאניי שנוהגין לכתוב בה"א, לכן גם להספרדים כותבין אותו בה"א כפי מחצבתו, אבל בשם ריינולא שעיקר השם ספרדי והוא לשון חול כותבין אותו באל"ף כמשפט עיקר השם, דמאחר שעיקר השם עם תוספתו שוים המה באיכותם ומין במינו אינו חוצץ שדינן נופו בתר עיקר זהו הנראה לע"ד בדעתו של מהרי"ט על פי דרכו של הרב בעל ספר שמות ז"ל, עכ"ל.

אלא דצריך עיון בדעת הרב טיב גיטין ז"ל, דהנה כתב בספר שמות (נשים אות מ' מילכה) והילך לשונו, וכתב עוד אבל יש להסתפק שמא מילכה אינו שם בלשון קודש

ספר שמות הנ"ל בדבריו, דהנה כתב הרב גט פשוט (סי' קכט ס"ק קלו) בזה"ל, ודברי הרב תמוהים בעיני, דאדדייקת מריש דברי מהרי"ט, תידוק מסוף דברי מהרי"ט דהעלה דכותבין ריינולא ורוזולא באל"ף אע"פ שהיא מליצה יונת, מ"מ כיון דעיקר השם ספרדי הולכים אחר עיקר מדות השם, א"כ דכוותה נמי בכל קיצור שם היוצא מלשון הקדש אע"ג דאותו קיצור שם הוא דומה ללעז כותבין אותו בה"א בסוף תיבה כמדת עיקר השם, וא"ת ס"ס דברי מהרי"ט קשו אהדדי דלאו רישי' סיפי' וכו' עכ"ל. ואחר שהאריך לבאר דברי המהרי"ט שם העלה בדעתו בזה"ל, באופן דדעת מהרי"ט ז"ל הוא דכל קיצור שם קטנות או שם געגוע או שם שררה וכיוצא מאחד מן השמות, אין משגיחין על לשון המליצה אלא הולכים אחר עיקר מדות השם, אם הוא נגזר משם לשון הקדש כותבין בה"א ואם הוא נגזר מתרגום או לעז אשכנזי וספרד כותבין באל"ף עכ"ל. וכן כתב בספרו עזרת נשים (שמות נשים אסתר אסתרלה) ע"ש. ומתבאר מדבריו דגם אם אין אות ה"א בשם הקודש, דצריך לכתוב ה"א על כינוי הלעז דהרי אסתרולה כתב שם בה"א ועיין לקמן.

וראיתי באהלי שם (כלל י' ס"ק לא), דכתב שם להשיג על דברי הרב גט פשוט ז"ל בביאורו דעת המהרי"ט, דאחר שהביא דברי הגט פשוט הנ"ל כתב בזה"ל, עיין שם שנדחק בזה מאד וסיום דבריו דלדעת מהרי"ט כל קיצור שם קטנות הולכים אחר עיקר מדת השם, ואם הוא משם לשון הקדש כותבין בה"א, ע"ש, ולפי דבריו יהי' בזה

אמנם יעוין בטיב גיטין (שמות נשים אות מ' סק"ג) דכתב בזה"ל, ומ"מ נראה דאף אם ידוע שם העריסה מיכל וקורין מיכלה, יש לכתוב מיכל המכונה מיכלה, דגם בזה אין הנקודות שוות, דמיכל הכ"ף בפת"ח ומיכלה הכ"ף בשו"א, ומ"מ צ"ע דהא שרה שארקה הרי"ש בשו"א ואפ"ה קרו ל' נקודות שוות, ומ"מ נראה בזה שיש לומר גם כן דמה שנקראת מיכל נגזר משם מחלה צריך לכתוב הכינוי כמו שכתבתי לעיל עכ"ל. וראיתי באהלי שם (שמות נשים אות מ' סק"ה) דהעיר בזה בדבריו בזה"ל, וצ"ע לענ"ד אף אם נאמר שנכתוב גם את הכינוי למה נאמר לכתוב בה"א ואמאי לא נכתוב מיכל המכונה מיכלא באל"ף, והרי הטיב גיטין בעצמו ס"ל דאם בעיקר השם אין ה"א בסוף אין כותבין רק אל"ף כמו בשם לעז וכו', עכ"ל, וע"ש שחולק לדינא על הרב טיב גיטין בזה, וכתב דיש לכתוב מיכלא באל"ף אם לא ידידוע דשם עריסה הי' מחלה, דאז יש לכתוב מיכלה בה"א ע"ש, ודעת הרב טיב גיטין צ"ע.

וגם אני ראיתי בספר מלאכת חרש (בשו"ת בסוף הספר דף מא אות ט' ט' והלאה) דכתב לתמוה בזה על דעת הרב טיב גיטין דס"ל דדוקא אם יש אות ה"א בשם הקדש הוא דנחתנין לכלל זה אבל אם אין אות ה"א, כותבין באל"ף, והילך לשונו, אולם אחר העיון דברי הט"ג תמוהין, חדא דמסתימת דברי הב"ש וכל האחרונים שכתבו דכינוי היוצא משם קודש דינו כשם הקודש לכתוב בה"א, ולא חלקו כלל בין שם הקודש שיש בו ה"א או שאין בו ה"א, נראה מזה שדעתם שאין לחלק בזה, דכל כי האי מלתא לא הוי

וצריך לכתוב בקו"ף ובאל"ף לבסוף, מילק"א עד כאן לשונו, ולעד"ן דאין להסתפק בזה דמילק"א בקו"ף ובאל"ף שם גויה היא דנקראת כן, ולכן מסתמא על שם בנות צלפחד נקראו הני נשי דידן דצדקניות הן וכו', עוד כתב בעל דמשק אליעזר וז"ל, וכן יש להסתפק בשם מיכלה אמי הצנועה והחסידה ז"ל אם שמה בלשון הקדש מלשון מיכל בת שאול ובה"א נוספת או אינו שם מלשון הקודש וכיון דזכר מקרי גם כן מיכל כמ"ש לעיל בשם יחיאל, לכן הוסיפו לאשה אל"ף בסופה וצ"ע, או שמא נגזר משם מחלה וכמו רחל רעכלי"ן וצ"ע, ובתשו' משאת בנימן איתא בהדיא מילכה בה"א בסוף ובכ"ף וכו', מיהו לכו"ע מילכה מלכה מיכלה מחלה בה"א לבסוף עכ"ד דמשק אליעזר, ע"כ.

וכתב הרב טיב גיטין ז"ל בשמות נשים (אות ה' ס"ק יח על שם היסא) בזה"ל, אם ידוע שם העריסה רבקה, יש לכתוב רבקה המכונה ריסה, ויש לכתוב ריסה בה"א לבסוף הואיל ובא משם רבקה, עכ"ל, וכן כתב עוד בשמות נשים (אות ש' סק"ב) בזה"ל, נראה לכתוב ראחציא באל"ף דכאן אין להקפיד על ה"א, שאין אות ה"א בשם הקודש שלה, וכל עצמו של השם הוא שם החול, עכ"ל. אשר נתבאר מזה דדעתו בשמות לעז שבאין משמות לה"ק דצריך לחתום בה"א כיון דבא משם קודש אשר גם שם סיים באות ה"א. וכן נראה דעת הרב ישועות יעקב אשר הובאה בפתחי תשובה (שמות נשים אות מ' מיילא) ע"ש.

לכתוב שלמה המכונה שלומקא, עכ"ל, והרב אהלי שם (כלל י' ס"ק לא) כתב להעיר בזה דהרי כיון דיש בשם שלמה אות ה"א, הוה ל' להעיר דיש לכתוב שלומקה עם אות ה"א ולא אלף וכמו שארקה וכו' ע"ש.

וראיתי בגט מסודר (סי' טז סעיף כא) דכתב לבאר בזה והילך לשונו, בשם לעז שראוי לבא באל"ף בסוף משום שמסיים בתנועה הדומה לסגול, כותבין אם הוא נגזר משם קודש ה' במקום א', לכן כותבין ריבה בה' משום שנגזר מרבקה, חנלה בה' משום שנגזר מחנה, שארקה וכן שארציה בה' משום שנגזר משרה, אבל הא שכותבין בשם לעז שנגזר משם קודש ה' במקום א' זה דוקא אם השם הקודש חותם בה', אבל אם שם הקודש אינו חותם בה' כותבין בשם הלעז שנגזר ממנו א' בסוף כמו בכל שם לעז, לכן כותבין מעסא בא' בסוף אע"פ שנגזר ממרים, אברמקא אע"פ שנגזר אברהם, ע"כ. וכתב שם בפשר דבר (אות מב) לבאר הא דכותבין ה"א על שם לעז הבא משם קודש דדוקא אם התנועה של שם הקודש מסתיים בקמץ, והילך לשונו, היינו בה"א קמוצה, בה"א הבא להורות על תנועת קמץ אבל לא בה"א הבאה להורות על סגול או חולם, לכן כותבין מאשקא באל"ף בסוף ולא מאשקה בה"א בסוף אע"פ שנגזר ממשו משום שמשו אינו חותם בה"א קמוצה, וכן כותבין שלומקא בא' ולא בה' בסוף אע"פ שנגזר משלמה, משום שה' של שלמה אינה באה להורות על הקמץ, עכ"ל. וכ"כ עוד שם (בחקר דבר אות ל'). [ואגב יש להעיר על דבריו שקבע הלכה למעשה דעת הרב טיב גיטין, והרי לעיל

להו לסתומי אלא לפרושי, ועוד ראי' ברורה שדעתם דאין לחלק בזה ממ"ש הב"ש בש"נ אות ב' גבי שם בוליסא, שכתב הב"ש וז"ל והקשה עליו בס"ש ממ"נ אם לשון הקודש הוא מלשון ירח בול ולגעגע נקראת בוליסא, א"כ היה לו לכתוב ה"א בסוף וכו' עכ"ל, הרי דגם כינוי בוליסה היוצא מלשון ירח בול שאין ה"א בשם העצם, מ"מ צריך לכתוב בה"א מאחר שיוצא משם הקדש, ועוד יש להביא ראייה ממש"כ הב"ש בש"נ אות א' וז"ל סתירה משמעות שנגזר מאסתר לכן הורה הרב רמ"א וכו' ש"מ וכו' לכן אם היא נקראת סתירה יש לכתוב סתירה בתי"ו וה"א בסוף עכ"ל הב"ש, והלא באסתר ג"כ אין אות ה' ואעפ"כ כתב לכתוב שם סתירה שהוא כינוי היוצא משם אסתר בה"א לבסוף וכו', עכ"ל, וע"ש שהוכיח כן מדברי מהר"מ בן חביב בספרו עזרת נשים גבי אסתרולה, ואיסתארופולא ע"ש. וכן כתב להוכיח מדברי הרב עז"ן בשו"ת חיים ושלום (ח"ב דף קך על שם אסתר) ע"ש. והרב גט מסודר ז"ל העיר דגם הרב אהלי שם סותר דבריו בדין זה, עיין בשמות נשים (אות ח' חווקה בחקר דבר א') דהרב אהלי שם כתבו באל"ף והגט מסודר העיר דדבריו סתרי אהדדי, דהרי קבע במקומות הרבה הלכה כדעת הרב טיב גיטין דאם בא משם לה"ק ויש בו אות ה"א דכותבין בה"א על שם הלעז ע"ש.

ולך נא וראה מה שכתבו עוד כלל בענין זה, דהנה כתב רבינו הב"ש (שמות אנשים ש') בזה"ל, וכתב מהרש"ל דאין צריך לכתוב שלמה המכונה שלומקא, ובט"ז כתב שלומקא יש לו שם קודש שלום לכן צריך

מיבעיא בשם שיש בו אות ה' כשרה רבקה מלכה, דודאי יש לכתוב המליצה של השם בה"א, מלכונה וכיוצא אלא אפילו בשם שאין בו אות ה"א יש לכתוב אסתרולה בה"א. עכ"ל, ע"ש היטב.

באופן דעלה בידנו בעזרת השם יתברך כמה כללים שונים בדין זה, דהנה בעיקר הכלל שכלל לנו מרן ז"ל דרך שמות לה"ק הוא דכותבים באות ה' ולא שמות לעז, נחלקו רבותינו ז"ל אם בעינן דיהי' שמות בלשון הקדש ולא מלים שונים, ועוד נתבאר דנחלקו רבותינו ז"ל בדין דשמות מלשון ערבי, אם נכללו הם בהאי כללא דכליל לן מרן ז"ל, ובכלל יש דחלקו על כלל זה של מרן ז"ל בשם הקונדרסין וכמו שנתבאר כל זה לעיל, וגם נחלקו רבותינו בשמות לעז דיוצאים משם קודש, דיש דסברי דבכל גוויי כותבין בה"א בסופם אע"פ דעל שם הקודש אין שם אות ה"א, ויש דסברי לאידך גיסא דאף אם יש אות ה"א בשם הקודש, דאין כותבים על שם הלעז אות ה"א, ויש דסברי דאם יש אות ה' בשם הקודש, אז על השם לעז היוצא ממנו כותבים ה"א גם כן, אבל אם אין בשם הקודש אות ה"א, כותבין אל"ף על שם הלעז. והרב גט מסודר ז"ל צמצם דעת זו, דרך בכה"ג דבשם קודש אות ה"א היא בתנועת קמץ הוא דכותבין על הלעז היוצא ממנו אות ה"א, אבל לא אם אות הה"א שבשם קודש היא תנועת סגול וכדומה. ועדיין יש להאריך בדין זה ולחקור אם כתבו אל"ף על שם הקודש או להיפך אם כתבו ה"א על שם מלשונות הלעז, מה הדין אלא דכאן עמד הקולמוס, ועוד חזון למועד.

הבאנו דהעירו בדברי הרב טיב גיטין מדברי הרב ב"ש עיין לעיל].

והא קמן לדעת הרב גט מסודר ז"ל, דאף להנך רבנותא ז"ל דסברי דשם לעז היוצא משם קודש, דיש לכתוב ה"א אם יש ה"א בשם הקודש, היינו דוקא אם השם קודש מסיים בתנועה קמץ, כמו רבקה ושרה, אבל משה ושלמה, אף דהם מסיימים בה"א, אין כותבים בשמות הלעז היוצאים מהם אלא אל"ף. ומשמע לפק"ד דדעת הרב אהלי שם אינו כן, אלא דהוא ז"ל ס"ל דבכל אופן יש לכתוב בה"א, אף אם מסיים בסגול וכדומה.

והגאון בעל שדי חמד ז"ל (מערכת גט סי' לד סק"י) האריך בכלל זה, ושם משמע דעתו כדעת הנך רבנותא ז"ל דסברי דאף אם אין בשם לשון הקדש אות ה"א, אעפ"כ יש לכתוב ה"א בשם הלעז היוצא משם הקודש דכתב שם בתוך דבריו בזה"ל, והנה במ"ש לעיל ע"ד רא"ם בשם "רחמאנוזא" דטפי עדיף לכתוב בה"א, הנה אמת דלפי דעת הט"ג דדוקא כשיש אות ה"א בשם הקודש הוא דצ"ל בה"א אבל כשאין אות ה"א בשם הקודש י"ל באל"ף, א"כ רחמנוזא דאין אות ה"א בשם רחמנות י"ל באל"ף, אך אני עני נמשכתי בזה אחר מ"ש הרבנים מים שאל ובית אהרן הנז"ל שכתבו בשם כמה פוסקים לכתוב אסתרולה אף דאין בשם הקודש אות ה"א, וכיון דטפי עדיף לכתוב בה"א אית לן למינקט כוותיהו עכ"ל. ושם (סקי"ב) הביא בשם מרן חיד"א ז"ל בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות מז) דנהגו בעי"ק ירושת"ו לכתוב שבתיה ושבטולה בה"א בסוף ושכן כתב שם בדף מ' ע"א בשם מלכונה דלא

וצור ישראל יאיר עינינו באור תורתו, ונזכה
לכוין שמעתתא אליבא דהלכתא, אכי"ר.



בדין שביעית אם היא אפקעתא דמלכא והנפק"מ לדינא

הרב אליהו פורת טהרני

רה"י ברכי יוסף ובעמח"ס אלופינו מסובלים, בני ברק



כלומר אפי' אם הגיעו לעונת הנדרים שהפקרן הפקר מ"מ אינן בני מצוה להפקיר מה"ת), אם פירותיהם הפקר בשביעית. (ב) אם לקח אחד מהשדה ללא רשותו, אם גזל הוא בידו או לא.

והחזו"א ע"ה צידד כדברי המבי"ט והמהרי"ט והביא ראיות לזה. ונטה קו לומר שכל דברי מרן הב"י בפירות נוכרים – נאמרו. וכן פסק מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצ"ל].

ועוד נפק"מ גדולה בדין חיוב תרו"מ, כתב הב"י שחייב בתרו"מ אם בעליו אינו מפקירם. [וגם למבי"ט ולחזו"א כל מה שיש כאן פטור מתרו"מ הוא מכיון שיש דין הפקר, אלא דס"ל שההפקר הוא ממילא ורחמנא אפקריה אפקעתא דמלכא].

אך הנה יש אומרים, שפטור תרו"מ זה דין בזמן, וכל שנת השמיטה אין חיוב תרו"מ מכל פירות שגדלו בה. וב' ראיות יש לו, (א) מהמכילתא (שמות כג, יא) דדרשינן התם: "ויתרם תאכל חית השדה" למה נאמר. לפי שהוא אומר, עשר תעשר. שומע אני אף פירות שביעית. כשהוא אומר לך ולעבדך ולאמתך, הקיש אדם לבהמה. מה בהמה

מצוה מה"ת שבעל הקרקע יפקיר את פירות שדהו שנאמר: "והשביעית תשמטנה ונטשתה".

וראה ברמב"ן (ויקרא כה, ה) וז"ל: וכן מן התורה שלא יהא אדם שומר שדהו ונועל בפני עניים בשביעית ואפילו רוצה להפקיר אותן בשעת לקיטה, אלא יהא השדה כל השנה מזומן ומופקר לעניים. כך שנו במכילתא (משפטים כ יא) "ואכלו אביוני עמך" וכי מפני מה אמרה תורה לא שיאכלו אותה עניים, הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים, תלמוד לומר "והשביעית תשמטנה ונטשתה", מגיד שהוא פורץ בה פרצות, אלא שגדרו חכמים מפני תקון עולם והגדר שגדרו חכמים שלא יפרצו פרצות בשדה ובכרם אבל לא שיהא הוא משמר שדהו ומכניס הפירות לעבור על דברי תורה, עכ"ל.

ודעת הב"י (אבקת רוכל סי' כד) שאם לא הפקיר הפירות אינם הפקר. ואילו המבי"ט ומהרי"ט נחלקו ואמרו רחמנא אפקעיה מיניה, ואין צריך לו. (יעו' מנ"ח מצוה פד ובאו"ש פ"ג מהל' שמיטה ה"ז שדנו בזה).

ויש בנידון זה כמה נפק"מ. (א) גבי יתומים קטנים שאינם בני-מצוה להפקיר (א"ה,

קפד בדין שביעית אם היא אפקעתא דמלכא והנפק"מ לדינא

הרב אליהו פורת טהרני

אוכלת מהראוי לה בשביעית, שלא מעושר. אף אדם אוכל מן הראוי לו בשביעית שלא מעושר, ע"כ. משמע שזה דין בשנה השביעית. (ב) וכמעט להדיא בספרי (דברים כו, יח) איתא "...יצאה שנת שביעית שאינה חייבת במעשר".

דעת הב"י שזה דין בגברא להפקיר פירותיו, וא"כ יתכן שגם פירות שלא גדלו ברשותו מועיל ההפקר ידידה וממילא פטורים המה מתרו"מ. וגם יש מקום לומר שאף בפירות גוי יש בהם קדושה ואכמ"ל. (א"ה, ויעוי' היטב בכ"ז בחזו"א שם).

ובדין פירות נכרי שנגמרו יד ישראל הנ"ל, הנה הרמ"א שם כתב שיפריש מעשר עני במקום מעשר שני כדין עמון ומואב [משום תקנה לעניי א"י, אבל בכל מפרישים מע"ש כשאר כל השנים], ומקו"ד מהב"י שם.

אבל האחרונים כתבו דנהגו לחומרא, להפריש שני המעשרות מע"ש ומע"ע. כ"כ האדר"ת בשם חמיו הגר"ש מסלנט.

אך במנחת שלמה ח"א (סי' לז) דעתו שאין חובה להפריש מעשר עני, שהרי אנו באים מכח הגוי - שהיה פטור, ולא מצינו שאמרו חכמים שנוהג מעשר עני בשביעית, ועל כן אל נשנה אלא ניתן מעשר שני. (אלא דיותר נכון להתנות על המעשר אם הוא של מע"ש או מע"ע, יעוי"ש ותו"נ).

ונפק"מ לדינא, בפירות חו"ל שנגמרו מלאכתם בא"י - בשנת השבע - אזי ג"כ יהיו פטורים. אע"פ שאין כאן אפקעתא דמלכא שהרי פירות אלו לא גדלו בשדה שנוהג בה דין שביעית. וכן כתב בספר אפקי ים ח"ב (סי' כה). (א"ה, וכן עי' בחזו"א שביעית סי' ט' ס"ק יח).

אבל להלכה כתב הרמ"א יו"ד הל' תרו"מ (סי' שלא סע' יט), וי"א אם עובד כוכבים מכר פירות בשביעית לישראל וגמר מלאכתו ביד ישראל חייבים בתרומה ומעשר. ומקור דבריו הוא בב"י שם ע"ש. וכן כתבו להלכה בספר פאה"ש (פכ"ג, יב). ובחזו"א (שם).

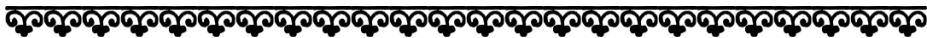
אכן יפריש תרו"מ אבל לא יברך. שיש לחוש לשיטת האפקי ים הנ"ל, שכל הפירות בשנת השביעית פטורים מתרו"מ. ועוד הרי



בגדרי מחוסר אמנה

הרב אליעזר כהן

ראש כולל חושן משפט, קליוולאנד-ליקווד



בדין מחוסר אמנה במתנה מועטת ולא בא לעולם ביאור דעת רש"י והשו"ע בזה

ספר נחפה בכסף תשובה מגאון מפורש שהוא איסור דאורייתא, וכן הוא בעיטור הלכות שלישות ממון מ"ד, גם מצאתי כן בפירוש הרע"ב סוף שביעית ע"ש. עכ"פ מבואר דעת כמה ראשונים דאיסור גמור הוא מה"ת.

שאלה: הבטיח לתת מתנה מועטת ורוצה לחזור מהבטחתו, אם יש איסור בזה או רק שאין רוח חכמים נוחה הימנו, ואם הבטיח למוהל שימול בנו לכשיוולד.

ונראה דדעת הסמ"ע דגם דעת המחבר והרמב"ם כן, ודקדק כן מלשון הרמב"ם הנו"נ בדברים ראוי לו לעמוד בדיבורו, דהנה בגמרא איתא הנו"נ בדברים לא קנה ותו לא מידי, ומזה דקדק הסמ"ע שהוא גם ענין איסור, וא"כ יש מקום להחמיר בזה, אלא דמ"מ קשה כנ"ל הא בגמרא לא קאי למסקנא. ובאמת מפרש"י בד"ה משום הכי, מבואר דטעם מתנה אינו מקרא דהין צדק אלא ממה שכתוב שארית ישראל גו', ואפשר דבאמת דעת רש"י דלמסקנא הדרינן מקרא דהין וקקו' הרמב"ן והרא"ש אבל ממש"כ רש"י בכתובות מבואר דקאי גם למסקנא, וא"כ אינו מובן מה הוצרך רש"י לקרא דשארית הא מקרא דהין מספיק לאסור.

תשובה: לכאורה ד"ו תלוי במסקנת הסוגיא דב"מ (דף מט.) אם עיקר הדין דמחוסר אמנה הוא רק משום סמיכות דעת או, והיא שיטת הרי"ף והרמב"ן ועוד ראשונים, דלא קאי קרא דהין צדק למסקנא מדמקשינן לר"י שהתיר במתנה מרובה, ואי מקרא הוה לן לאסור גם במתנה מרובה, עיין ברמב"ן ורא"ש שכתבו דמה"ט חזרה הגמרא, ולמסקנא לא קאי קרא דהין צדק אלא שלא יהיה א' בפה וא' בלב. ואולם בסמ"ע לסימן רד (סקי"ב) מבואר דטעם המחבר (שהוא לשון הרמב"ם) באיסור מחוסר אמנה הוא מקרא דהין צדק, וא"כ לדעת הסמ"ע הוא דין דאורייתא ויש איסור גמור בזה, אלא דלכאורה קשה הא לא קאי קרא למסקנא, וכמו שראיתי להגרעק"א בגליון לכתובות (מו.) שנתקשה על מה שפרש"י דפריעת בע"ח מצוה מקרא דהין צדק דחייב להצדיק דבריו ע"ש, ועוד דא"כ גם במתנה מרובה יש לאסור וכמו שהקשה הרמב"ן שם. שו"ר בשם

והנראה מוכח בעזה"י דדעת רש"י דקרא דהין צדק לא קאי אלא במקח וממכר, ולא במתנה שאין מדרגת סמיכות דעת דמתנה דומה לסמיכו"ד במכר, וכמבואר בהדיא בר"ח דסמיכו"ד דמקח הוי סמיכו"ד טפי

איסור בעלמא כעין מי שפרע, אלא הוא מדיני מקח וממכר שצריך לוודות דיבורו ולאמתם, ושפיר דומה יותר לקנין מעות מלדין איסור בעלמא. ורק דלדעת רש"י אין פלוגתא רב ור"י רק בחד תרעא דבזה פליג ע"ד המאור, וס"ל דבתרי תרעי פליגי (ואם מודה רב בחד תרעא עיין פנ"י ורעק"א דפליגי בזה).

וראיתי בשו"ת מהרי"ק (סימן עו), שכתב בדין מחו"א דמוהל הרגיל למול בן של חבירו יש לו זכות במילה אף שלא הבטיחו חבירו למול בבן הזה, והוכיח דין זה מדברי רש"י לגיטין והמרדכי דמכירי כהונה נחשב כזכיה וקנין כדין מתנה מועטת דהוי כקנין ע"י דהוי מחו"א אם חוזר ע"ש. וביאורה דודאי אינו קנין גמור דהרי מצינו דמהני חזרה ורק דלא חיישינן לחזרה מטעם מחו"א ולהכי מפריש עליו תרומה כמבואר בסוגיא דב"מ שם, ועיין קצה"ח לסיומן רד (סק"ג) שנתקשה בזה, ותיריך דזכיה מן ההפך לא צריך קנין ממש, וכבר נתקשו על דבריו ז"ל, דא"כ איך מועיל חזרת בה"ב שם בב"מ, והאחרונים פירשו מטעם הנ"ל שהוא כבר ממון השבט אלא דצריך לדון של איזה לוי הוא. ואולם ג"ז צ"ע ממש"כ התוספות לכתובות (דף קב.) דמבואר בהדיא דגם במתנה לישראל הוי כעין קנין מדין מחו"א ע"ש, וזה באמת מבואר מדברי המהרי"ק דגם לענין מילה הוא כך, ואף יותר מזה חזינו מדברי המהרי"ק ז"ל דאף היכא שלא הבטיחו בהדיא מ"מ כיון דרגיל בכך יש לו זכות גמור וכ"ש בהבטיחו ע"ש.

ממתנה, וכן מוכח נמי מדברי המחנ"א סוף הלכות שלו"ש בדעת רש"י ע"ש, ולפרש"י הוא נלמד מקרא דהין צדק דהין ואיפה ענין מקח הוא, והוא מחוקי המסחר שיהיה אמונה בין הסוחרים, ולכן פרש"י דבמתנה הוא מקרא דשארית ישראל גו', וכלשון רש"י שיש לו לסמוך, דר"ל דאף שאינו מקו"מ מ"מ יש מספיק מקום לסמיכו"ד להחשב מחו"א אם יחזור. ובאופן דבמתנה ליכא לשיטת רש"י דין איסור אלא יש עוולת בחזרה, משא"כ במקח הוא כעין מצות עשה שיעמוד בדיבורו.

וביאורה ד בעזה"י דלדעת רש"י ז"ל עיקר דין הין צדק הוא ענין לדיני ממונות, דהנה מצד עצם הדין שקר ודאי שאין בזה שום שקר כיון שבשעת אמירתו באמת נתכוין לקנותו, דבזה ודאי גם ר"י מודה, אלא דנתחדש מקרא דהין צדק שיש חיוב לוודות שההבטחה שהבטיח אכן יתקיים לבסוף כיון שישנו גם מקבל הסומך עליו. ונפק"מ אם אמר בינו לבין עצמו דודאי לפרש"י לא עבר כלל על שום איסור דהין צדק. ועיין במה שכתב בבעל המאור ז"ל שהוכיח דליכא דין מחו"א בתרי תרעי מהא דדף עד ע"ב, דלר"ש דמעות קונות מ"מ בתרי תרעי לא קאי אלא באבל ע"ש, וא"כ גם מחוסר אמנה ישתנה בתרי תרעי דלא גרע ממועות לר"ש ע"ש, והקשה חכ"א שליט"א והא שפיל לסיפיה דהנ"ל דאיתא דמ"מ קאי באבל כו', וא"כ גם במחוסר אמנה יש לדמותו לדין מי שפרע ולא לדין מעות קונות, שאם מצד הדמיון ודאי שדומה יותר למי שפרע. אלא ע"כ מוכח מזה דבאמת דין מחו"א אינו דין

ליכא שום איסור וגם אין דין דאין רוח חכמים כו' כיון שלא הבטיח זה לשום אחד, וכן נראה דגם בלא בא לעולם כיון דלא יתכן בזה דרכי מקו"מ ליכא איסור דאורייתא, ויש לדון רק אם יש עכ"פ ענין דאין רוח חכמים כו', ומסתבר דגם זה ליכא דאי"ז סמיכו"ד גמור. ויש גם חומרא בזה גופא דבדבר שהוא מקו"מ אז מלבד זה דאין רוח חכמים כו', יש גם איסור דאורייתא או עכ"פ סמיכות הקרא דצריך לעמוד בדיבורו. ולמש"נ בדעת הסמ"ע זהו ג"כ דעת הרמב"ם והשו"ע אליבא דהלכתא. ומיהו כ"ז במקח אבל במתנה אפשר דליכא שום איסור דאורייתא לשיטתם רק ענין דאין רוח חכמים כו' וכנ"ל. (אחר כתבי כל הנ"ל מצאתי בהדיא במהרי"ץ חיות, דדעת רש"י דקרא דהין צדק הוא ענין למקו"מ ע"ש ענינו, ת"ל שזכיתי לכיון לזה בעזה"י ויתעלה).

ומוכח מזה ג"כ כנ"ל בעזה"י, דעיקר דין מחו"א אינו ענין איסור בלבד, אלא איסור האמור מצד דיני מקח וממכר או מצד שיש מקבל מתנה שצריך לאמת דבריו כדי שיגיע למקבל מה שסמך עליו (וכמבואר במהרי"ק דתרתני בעינן) וצריך לשתי צדדים, משא"כ באומר בינו לבין עצמו ליכא דין זה. דמזה הטעם לא קשה קושיית המלחמות על פרש"י דגם מתנה מרובה, דדעת רש"י דעיקר האיסור הוא מצד שיש נותן ומקבל וכיון דבין הנותן ובין המקבל לא סמכו דעתם לכן ליכא גם איסור כמבואר ד"ז במחנ"א סוף שלו"ש שם. דאילו לדעת הרמב"ן עיקר דין הין צדק הוא כעין איסור שקר והוא דין נפרד מענין סמיכו"ד, ובכן נתקשה דגם היכא שהוא מתנה מרובה דליכא סמיכו"ד מ"מ הא יש איסור.

ועפ"ד עולה דלפרש"י יש כאן קולא וחומרא, קולא בלא אמר לשום אדם, דאז



בענין הוציא הוצאות על פיו

הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי

מח"ס תגיד ליעקב, ראש כולל הרבנים ודומ"ץ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד



חייב להעמיד לו דמי קנקנים אבל לא דמי יין, דהתם היה מתכוין ליהנות בתשמישן, זה נראה דעת המחבר וצ"ע, עכ"ל. [ועי' בט"ז שכ' ליישב את דברי הר"מ, שדעת הר"מ הוא שבשידוכין, מעשה ההיזק הוא בזה שמבטלת השידוך, דבדיבורא איתעביד מעשה, ודומה יותר למזיק, ואין ההיזק במה שהסכימה לינשא לו וגרמה לו שיוציא הוצאות כזרונ גינה. ע"ש. ויש להעיר בדברי הה"מ שכתב שבסוגיא דזרעוני גינה הוציא ההוצאות כדי להרויח וכו', שלכאורה קשה לומר שהכונה במה שכ' 'כדי להרויח' היא כפשוטו, שהרי בדברי התוספתא שהביא בהמשך דבריו, דמיירי שקנה קנקנים כדי לשמר את היין, לא שייך לומר ששם קנה את הקנקנים כדי להרויח, שהרי שם מיירי שהיה לו כבר יין ורק רצה לשמרם, ומה שייך לומר בזה שעשה כן כדי להרויח, וצ"ע בביאור דבריו, ולפי מה שיתבאר לקמן יתבאר דבריו, בע"ה.]

והנה, המתבונן בדברי הה"מ יראה שביאור דבריו צע"ג, דלכא' אם מה דכ' הר"מ דחייבים בהוצאות הסעודה וכו' הוא מדינא דגרמי כמבואר בביאור הגר"א בס"י נ' (ס"ק ט) ע"ש, א"כ לכא' מה שייך לחלק במה שהוציא הוצאות אם כונתו היתה כדי

כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' זכיה ומתנה הכ"ד) וז"ל, הורו רבותי שאם היה מנהג המדינה שיעשה כל אדם סעודה ויאכיל לריעיו או יחלק מעות לשמשין ולחזונין וכיוצא בהן, ועשה כדרך שעושין כל העם וחזרה בה משלמת הכל, שהרי גרמה לו לאבד ממון, וכל הגורם לאבד ממון חבירו משלם, והוא שיהיו לו עדים כמה הוציא שאין זה נשבע ונוטל, עכ"ל.

ובהשגת הראב"ד א"א, איני משוה עם רבותיו בזה, וזאת הגרמה דומה לזרעוני גנה ולא צמחו שאינו משלם לו ההוצאה, וכללו של דבר אבוד ממון שבעל הממון עושה אותו אף על פי שגרם לו זה פטור, עכ"ל.

ויעויין במגיד משנה והובאו דבריו גם בב"ב באבן העזר (ס' ג), שכתב לתרץ את דברי הר"מ מהסוגיא דזרעוני גינה וז"ל, ויש לתרץ שאינו דומה לזריעה ששם היה מוציא בהן הוצאות כדי להרויח בהן, ולפיכך אינו בדין שישלם זה מה שהוציא כדי להרויח, אבל כאן לא היתה כונתו להשתכר בדבר, אלא להתנהג במנהג העיר, וכיון שהוא נסמך עליה והיא חזרה בה בדין הוא שתשלם, וכ"נ שאינו דומה למה ששינינו בתוספתא הלוקח קנקנים מחבירו ונמצאו פטסאות ונשתברו

כתב ואם המוכר ידע שהיה בו מום חייב אף בהוצאה שהוציא הלוקח להוליכו למקום פלוני משום דינא דגרמי, אבל אם לא היה המוכר מכיר במום אז ההוצאה שצריך להוציא עליו להביאו משעה שנגלה המום הוא על המוכר, כיון דלצורך המוכר הוא ואין הלוקח חייב אלא בטרחה בעלמא אבל בהוצאה דהולכה אלוך הוא. עכ"ל ע"ש.

והנה, יעוין בב"ח ובדרישה שם שכ', דמסתימת דברי הטור שכ' 'והרמ"ה כתב' אחרי שהביא את דברי הרמב"ם, משמע דהרמ"ה ס"ל דמה דפטרו בסוגיא דזרעוני גינה מיירי דוקא בלא ידע המוכר דזרעוני גינה אינם טובים לזריעה מלבד מה שלא ידע שאינם ראויים לשום דבר אחר חוץ מזריעה, כיון דבידע המוכר שהזרעוני גינה אינם טובים גם לזריעה, המוכר יהיה חייב אף בדמי ההוצאות כרשב"ג שם בסוגיא, בא לחלוק על הרמב"ם. ומבואר מדבריהם דדעת הרמב"ם היא דמה דפטרו בזרעוני גינה בדמי ההוצאות הוא אף בידע המוכר, וכדעת התוס' שם בריש המוכר פירות (צב. ד"ה המוכר פירות בסוף הדיבור), ע"ש.

ורק דבדרישה כתב דמדברי השו"ע בסעי' כא שהביא את דברי הרמ"ה בתוך דברי הרמב"ם, משמע דס"ל להמחבר דהרמב"ם לא פליג על הרמ"ה, וגם דעת הרמב"ם לחלק כדעת הרמ"ה בין ידע המוכר ללא ידע המוכר [וצ"ע מה דהקשינו שמסתימת דברי הרמב"ם לא משמע כן].

להרויח, או שכונתו היה כדי לעשות כפי מנהג המקום, הרי אם שייך לומר דבמה שהאיש הוציא הוצאות מחמתו מחשב לגרמי, א"כ מה לנו אם ההוצאות היו להרויח או מצד מנהג המקום הרי סוף סוף ההוצאות שהוציא היה מחמת הגורם, ובכל אופן היה מן הדין לחייבו מדינא דגרמי. ובאמת שכבר תמהו על הרב המגיד הב"ח ועוד אחרונים ע"ש, וצ"ע.

עוד צ"ע בדברי הב"י שהביא את תירוצו הה"מ לתרץ את דברי הרמב"ם ונראה מדבריו שהסכים לתירוצו זה, מהמבואר בדבריו בסוגיא דזרעוני גינה, דהנה יעוין בטור חו"מ בסי' רלב שהביא את הדין דזרעוני גינה וכו' וז"ל, המוכר לחבירו זרעוני גינה וזרען ולא צמחו חייב באחריותו, ודוקא זרעוני גינה שאינן עומדים אלא לזריעה אבל שאר דברים לא, ואח"כ הביא את דברי הרמב"ם וז"ל, וכתב הרמב"ם ז"ל, מכאן אתה למד שהלוקח מקח מחברו ומודיעו שמוליכו למדינה פלונית למכרו שם, ואחר שהוליכו שם מצא בו מום, אינו יכול לומר לו החזר לי מקחי כאן, אלא מחזיר לו הדמים והמוכר מטפל בו להביאו או למכרו שם, ואפילו אם נגנב או נאבד אחר שהודיעו הרי הוא ברשות המוכר, אבל אם לא הודיעו שרוצה להוליכו שם והוליכו שם ומצא בו שם מום הרי הוא ברשות הלוקח עד שיחזיר המקח במומו למוכר, הלוקח מקח ונמצא בו מום ואבד או נגנב אח"כ הרי הוא ברשות לוקח, ואם התליע או נפסד מחמת המום הרי הוא ברשות המוכר, היה לו להודיעו למוכר ולא הודיעו הרי הוא ברשות לוקח, והרמ"ה ז"ל

להזיק מן הדין יש לחייבה, ובזרעוני גינה שהגרמי הוא אין כונתו להזיק מן הדין הוא שיהיה פטור, וצ"ע על הב"י שהביא את תי' הה"מ על קו' הראב"ד, שלדבריו לק"מ, וצ"ע.

עוד צ"ע, דלהמבואר לעיל, בהכרח דהא שמחייבים בשידוכים הוא מדין גרמי בכונתו להזיק, וצ"ע שאשה שהסכימה לינשא לאחד, ואח"כ חזרה בה מאיזה סיבה שתהיה, אין כונתה בחזרתה מהנישואין להפסידו ממון, ואין שייך לומר שתחשב לכונתה להזיק, וצ"ע.

והנראה, דיעוין ברמ"א חו"מ (סי' יד) בשם המרדכי פ' זה בורר, שמי שאמר לחבירו שילכו לדון במקום א', ואמר לו לך ואני אבוא אחריו, והלך, והב' לא הלך אחריו, צריך לשלם לזה שהלך כל יציאותיו, ע"ש [וכן יעו' רמ"א חו"מ סי' ר' באמר למוכר לפתוח לו חבית יין, וחזר בו, שצריך לקבל אחריות, ובנתי' שם ס"ק יג, כ' שיש ללמוד משם לדין זה, ע"ש]. ובאחרונים שם דנו בביאור החיוב, דיש שלמדו שהחיוב הוא מדינא דגרמי, ולדבריהם צ"ל דאם מה שלא בא אחריו הוא מצד שהוא שוגג, יש לפטרו כמו בכל גרמי שפטור בשוגג. ויעו' בשו"ת רמ"א (סס"י יב) שה"ד המרדכי, ומשמע מדבריו דלהמרדכי אפי' נאנס ולא בא חייב, ולכאור' אם המחייב הוא מצד גרמי היה צריך לפטרו באונס, וכ"ש להרמ"א בסס"י שפו שה"ד הריצב"א דס"ל דגרמי הוא מצד קנס, וכ"מ בדבריו בסי' שפח ס"ב דגרמי הוא מצד קנס, שהרי הביא את הי"א שבמת המוסר אין היורשים חייבים לשלם ההזיק שנעשה

והנה, לכאור' ביאור דברי הרמ"ה והרמב"ם לדעת השו"ע לחלק בין היכא ידיע המוכר להיכא בלא ידיע המוכר, מבואר שם בביאור הגר"א (ס"ק לה) שהוא משום דאין חיוב דינא דגרמי באין כונתו להזיק, ע"ש, ולכן בידע המוכר הרי כונתו להזיק ולכן חייב אף בדמי ההוצאה, ובלא ידיע המוכר הרי אין כונתו להזיק ולכן פטור מדמי ההוצאה [ויש לציין שידוע שדעת המחבר הוא דחיוב גרמי הוא מדינא ואינו קנס, כמב' בש"ך סי' שפו סק"א, ע"ש].

והנה, להמבואר דלהשו"ע החיוב דזרעוני גינה הוא רק בידע המוכר דרך אז הוי כונתו להזיק, ודד"ג חייבים רק בכונתו להזיק, צ"ל דהא דחייב הרמב"ם את הכלה בשמחת השידוכין עבור הסעודה, הוא כיון שמעשיה מוגדרים כגרמי בכונתו להזיק, דאל"כ מן הדין היתה צריכה להיפטור אף אם יש מציאות של מעשה המחייב בעלמא בגרמי, כיון דבכל גרמי באין כונתו להזיק פטורים, א"כ בהכרח הדין בשידוכין מוגדר ככונתו להזיק. א"כ צ"ע למה הביא השו"ע את תי' הה"מ על דברי הר"מ לחלק בין הא דשידוכין להא דזרעוני גינה, שהוא מצד שזרעוני גינה הוי כנטל על מנת להרוויח וכו', הרי לדעת השו"ע דס"ל כהרמ"ה שהסוגיא דזרעוני גינה מיירי בלא ידיע המוכר, אזי קושיא מעיקרא ליתא, דלמשנ"ת הרי בהכרח הא דמחייבים בשידוכין הוא מצד שהמעשה גרמי שם נחשב דכוונתו להזיק, ובזרעוני גינה להרמב"ם לשיטת השו"ע מיירי בלא ידיע המוכר, שלפ"ז מעשה הגרמי המיוחס אליו הוא כמעשה גרמי שאין כונתו להזיק, ובאמת, בשידוכין שהגרמי בו הוא בכונתו

ולכאו' מבואר בדבריו שכ' דכל היכא שא' שלח אחר או אמר לאחר להוציא ממון הרי הוא נעשה ערב לאותו הממון, דלכאו' פשוט דגם הדין דלך ואני אבוא אחרך הוא מדין ערבות, דמהיכ"ת לחלק ביניהם. ולפ"ז מבואר שפיר דבלך ואני אבוא אחרך הדין הוא שחייבים אפי' בנאנס או בשוגג, כיון דחיובו מדין ערבות לא מהני בזה הפטורים שפוטרים בגרמי, הן להרמ"א שהוא מצד קנס, והן להחולקים דס"ל שהוא מדינא ורק פטרו באינו מתכוון להזיק, דהרי כל הפטורים של שוגג או אינו מתכוין שייכים רק בדינא דגרמי או מזיק, אבל הכא מדין ערבות קאטינא עליה, ובזה תמיד יתחייב לשלם מה דנתחייב, דכאן הערבות המחייבת היא שבמה ששלח את חברו להוציא ממון הרי הוא לוקח אחריות על הדבר שלא יגרם לו נזק, והתחייבות זו לכא' קיימת בכל מצב, ודו"ק. [ואין לחלק דבשאלה שתמיד שואל מתחייב כשלוקח חפץ חברו אם א"ל שישלח ביד חברו בשביל שאלה הר"ז כאומר לו ואחייב אני לך, משא"כ כאן, דראשית כל מהיכ"ת לומר שקיבל אחריות כבר מהתחלת השליחות, ועוד דמסתימת ד' הר"ן משמע דכל אימת שהוציא הוצאות ע"פ יש לחייבו מדין ערבות, ודו"ק.]

וכד' הר"ן מצאנו גם באמרי בינה (דיינים סי' כא סק"ב) שכ"כ לבאר דעת הרמ"ה הנ"ל דבורעוני גינה אם הודיעו חייב לשלם דמי ההוצאה, וכ' וז"ל, וצ"ל בדעת הטור ורמ"ה כיון דהודיע לו שלצורך זה קונה להוליכו למקום פלוני, או בורעוני גנה כיון דידע דלצורך זריעה קונה, הוי כעושה בשליחותו

במסירה שהוא מדינא גרמי, דדד"ג הוא קנס ולא קנסו בנו אחריו, ואם לד' הרמ"א יש צד גדול לומר שגרמי חיובו מצד קנס, הרי בודאי שבנאנס היה צ"ל פטור [וכן יעוין במנחת פתים שה"ד החו"י בדין לך ואני אבוא אחרך שחייב אפי' בשוגג].

ולכאו' מוכח מכ"ז דאין החיוב בלך ואני אבוא אחרך מדינא דגרמי, אלא המחייב הוא כמבו' בר"ן (ב"מ צח:) וז"ל, שלחה לי ביד עבדך ביד שלוחך ושלחה לו ומתה חייב, וא"ת ובמה נתחייב, דאפי' למ"ד שליח שעשאו בעדים הוי שליח, ה"מ בעדים כדאמרינן דלהכי טרח ואוקמיה בסהדי כי היכי דלוקמי ברשותיה, והכא ליכא סהדי אלא דאמר למשאל לשדורי ליה בדיהו, וכי תימא כיון דאמר למשאל כשליח שעשאו בעדים דמי, תינח לר' חסדא דאמר הוי שליח לרבה דאמר לא הוי שליח מא"ל, וי"ל דהכא לאו מדין שליחות הוא אלא מדין ערב, שכיון שא"ל להוציא פרתו מרשותו ושלחה ביד עבדו נתחייב מדין ערב, ככל מוציא ממון מרשותו של חברו נתחייב לו חברו כדין ערב, והכי מוכח בפ"ק דקדושין, עכ"ל. וע"ש שהביא עוד ראיה לדבר.

ועי' בנתה"מ סי' שמ סקי"א שהביא דבריו בביאור השו"ע ביתר ביאור שכ' וז"ל, והר"ן תירץ דהכא מטעם ערב חייב, דהוי כאילו אמר לו תן מנה לפלוני ואתחייב לך, דכל מי שמוציא ממון מרשותו על פי חברו נתחייב לו חברו כדין ערב, ע"ש.

מדינא דגרמי, ורק מש"כ הרמב"ם שהורו רבותיו שחייבים לאו מדינא דגרמי הוא אלא מדין ערבות, דכיון שהמנהג הוא שכשגומרים שידוך עושים סעודה ומביאים חזנים וכו', הרי במה שאומרת לו שמסכימה להינשא היא אומרת לו לערוך סעודת שידוך, וכמי שאומרת לו לך ואני אבוא אחרך, ונמצא שכשהיא חוזרת בה תהיה מחויבת מאותו דין, שהרי כמו שלא באה, בההיא דלך ואני אבוא אחרך, ולכן ס"ל להרמב"ם לחיוביה [ויש להרחיב בזה קצת דהכונה היא דבזה שהיא אומרת לו שהיא מוכנה להינשא לו ה"ה כאומרת לו שעל אחריתה יכול לעשות סעודת שידוכין, והוה ממש כלך ואני אבוא אחרך].

וע"ז הק' הראב"ד דא"כ גם בזרעוני גינה, אף שבלא ידע המוכר אין לחייבו מדינא דגרמי, אבל למה א"א לחייבו מדין ערבות, שלכא' בזה שנותן לו את אותם זרעוני גינה אחרי שביקש ממנו זרעוני גינה שאין מה לעשות איתם רק לשותלם, א"כ מה שנותן לו הזרעונים למה לא נאמר שיתחייב ג"כ מדין ערבות על ההוצאות שהוציא על סמך מה שנתן לו. וע"ז תי' הה"מ וז"ל, ויש לתרץ שאינו דומה לזריעה ששם היה מוציא בהן הוצאות כדי להרויח בהן, ולפיכך אינו בדין שישלם זה מה שהוציא כדי להרויח, אבל כאן לא היתה כוונתו להשתכר בדבר, אלא להתנהג במנהג העיר, וכיון שהוא נסמך עליה והיא חזרה בה בדין הוא שתשלם, עכ"ל. ולדברינו ביאור דבריו הם כפשוטם, דכוונתו לחלק בין זרעוני גינה לבין סעודת שידוכין, מצד דין ערבות, היות ואף אם נאמר שאף בזרעונים י"ל דמה שהוציא היה

והוי כמו בהא דאם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, וכ' הראשונים כמבואר במרדכי פרק הגזול ובריטב"א ב"מ פא"נ (דע"ג) דבההיא הנאה דסמך עליו נתחייבו זה לזה מה שמפסיד עפ"י עיין שם, ובריטב"א מובא ב"י (סי' צו) דיכול לחייב א"ע בגרמא, וכאן נמי אף דלא התחייב כיון דעשה בשליחותו חייב לשלם הואיל דעשה ע"פ, ומ"מ דעת ר"י וראב"ד ורמב"ן ורשב"א לא כן הוא ע"ש, עכ"ל. ומבואר בדבריו דאין החיוב בזרעוני גינה מכח גרמי אלא מדין ערבות, דכל היכא שא' הוציא הוצאות בשליחות ע"פ דיבורו של חברו אזי זה שע"פ הוציאו הממון מתחייב לשלם מדין ערב על ההוצאות, וכדלעיל מד' הר"ן, ודו"ק, וע' להלן בס"ד.

ולפמשנ"ת נראה דהגורם הפסד לחבירו ע"י שהוציא הוצאות ע"פ שייך לחייבו מדין ערבות, אפשר ליישב א"ד הר"ב והשו"ע בב' דרכים, דהנה כבר דננו לעיל בסוגיית הגמ' דזרעוני גינה אי מיירי בידע המוכר או לא. והנה, על הצד דדעת הרמב"ם היא דסוגיית זרעוני גינה מיירי בלא ידע המוכר, וכמו שבאמת מבואר בפשטות במחבר, י"ל דלהנ"ל שבכל הוציא הוצאות ע"פ יש חיוב מצד ערבות, יכול להיות שאה"נ דמה שפטרו בזרעוני גינה הוא מכיון דאין כוונתו להזיק, וכמבו' בב' הגר"א שם, ואה"נ די"ל דדעת הרמב"ם היא דגם בההיא דהסכימה להינשא והוציא הוצאות לסעודת השידוך, גם הוה כאין כוונתו להזיק ומדינא דגרמי באמת מן הדין היתה פטורה, וממילא לא קשה קושייתנו למה לא תי' כן המחבר, דבאמת י"ל דלהמחבר היה פטור גם בסעודת שידוכין

הר"ן דבאמירה שא"ל להוציא ממון ה"ה כלוקח ע"ע אחריות על הממון שהוציא, אבל בזרעוני גינה מה שהוציא הממון לא היה רק בגרמותו, א"כ אף דאה"נ דמצד הגרמי שבו היה מקום לדון שיתחייב, אבל מדין ערבות לא יעלה על הדעת שיתחייב בממון שמעולם לא דיבר בו כלום, ובמה ואיך יתחייב באותו ממון, שהרי אם מדין ערבות הוא צריך שיתחייב כערב, ובמה שאדם גורם הפסד לחבירו עדיין אין הוא מחייב עצמו לשלם, וכמו שלא מצינו שכל מזיק כאש וכדו' יתחייב מדין ערב [דאל"כ אף בטמון יתחייב, דדל מהכא חיוב אש, עדיין יש מקום לחייבו מדין ערבות, דבזה ששלח האש כאילו נטל אחריות על ההיזק, וכהנה שייך עוד דוגמאות], דהרי להתחייב בערבות צריך שיחייב עצמו, וכסוגיא דאם אוביר וכו' 'אשלם' במיטבא, אבל בסוגיא דזרעוני גינה אין שם דיבור על ההוצאות כלל, וא"כ אף אם נאמר דבהוציא הוצאות ע"פ יש בזה מן התחייבות כיון ששלחו להוציא ההוצאות ודבר בענין ההוצאות וכמ"ש הר"ן, אבל הבו דלא לסיף עלה דאף בגורם להוצאות שמעולם לא דיבר עם חבירו בענין ההוצאות איך יחשב כאילו התחייב בהוצאות, וצ"ע.

ונ"ל דאה"נ דדעת השו"ע הוא דחלוק דין דזרעוני גינה מדין לך ואני אבוא אחריו, ובאמת שהרמ"ה דחייב בזרעוני גינה בידע המוכר הוא מדינא דגרמי כפשטות דבריו, והשו"ע שסתם בריש דבריו כהרמב"ם פליג על הרמ"ה, וכמש"כ הב"ח והדרישה דסתימת ד' הטור דהרמ"ה פליג על הרמב"ם, ועכ"ז

על פיו [ובאמת שמצד גרמי לא היה מקום לחלק ביניהם], עדיין קשה לומר שא' הנותן לב' זרעונים שיחייב עצמו מדין ערבות על דבר שעושה להנאתו, אבל בסעודת שידוכין שזוהי הדרך שגומרים שידוך, ואינו מצד הנאה ידידה אלא מצד השידוך שהוא ענין של שניהם, בדין הוא לחייבה מדין ערבות. והמשיך המגיד וכו' שלכן גם במכר קנקנים ונמצא פסטאות יפטר, דמצד ערבות יש את אותה הסברא שלא מסתבר שיחייב עצמו בערבות בדבר שאין לו מזה שום רווח. ומדויק היטב לשון המגיד שכ' 'וכיון שהוא נסמך עליה והיא חזרה בה בדין הוא שתשלם', ולא כ' מדין גרמי וכדומ', רק מצד שנסמך עליה בזה די שבדין היא תשלם, ודו"ק.

עוד אולי אפשר לומר בדרך מחודש' עפמשנ"ת דיש מחייב מצד ערבות, דאולי אף אם נאמר דהרמב"ם ס"ל דסוגיא דזרעוני גינה מיירי אף בידע המוכר וכסתימת דברי הטור דהרמב"ם פליג על הרמ"ה וכמב' בדרישה ובב"ח שם ע"ש, והוא דהנה הבאנו לעיל את ד' האמר"ב שבי' גם את דעת הרמ"ה שהוא גם מדין ערבות, ע"ש.

ובאמת, ד' האמר"ב בביאור ד' הרמ"ה בהא דזרעוני גינה צ"ע, דאף אם נאמר דבלך ואני אבוא אחריו חיובו מדין ערבות, כמב' להדיא בד' הר"ן, אבל לכא' כ"ז שייך רק בכגון מה דאיירי ביה הר"ן שאמר השואל למשאיל לשלוח את החפץ השאול ביד השליח, או בלך ואני אבוא אחריו, ששם הוציא הוצאות ע"פ, ובזה אפשר לומר כמ"ש

שהיה לו לחוש לכך. ולכן באמת מן הדין הוא דלהרמ"ה יתחייב אף בלא ידע המוכר שהלוקח מוליכו למקום פלוני.

משא"כ להמחבר שלא כ' שחייבים בידע שיש מום במקח אלא בהודיעו שלוקחו למקום פלוני, הרי בהכרח שחלק על הרמ"ה דס"ל שהחייב הוא מצד גרמי, דא"כ היה צריך להתחייב אף בלא הודיעו וכמו שכבר כתבנו בדעת הרמ"ה, אלא מוכח דלהמחבר החיוב הוא מצד דהודיעו, ולהמב' לעיל א"ש ב' דעת המחבר, דלמשנ"ת דבלך ואני אבוא אחריו או בשלח ביד שליח יש חיוב מצד ערבות, שפיר אפשר לומר שגם בהודיעו שהולך למקום פלוני יש אותו מחייב, שהרי בזה שאומר לו במפורש שהוא צריך את הדבר להוליך את החפץ למקום פלוני, ודיבר ע"כ במפורש עם המוכר, והוא נותן לו את החפץ ע"מ כן הר"ז כאומר לו לך וכו' או שלח ביד שליח, שיהיה מחויב מדין ערבות. ונמצא עוד דגם השו"ע לא פליג על הטור דס"ל דהרמ"ה פליג על הרמב"ם וכמש"כ הדרישה והב"ח, כיון דגם להשו"ע נמצא דהרמ"ה פליג על הרמב"ם, ודו"ק. [ועי' באבני חושן בסי' רט מש"כ, ותמצא שם דברים כעין דברינו בדיוק דברי המחבר.]

והא דחייבים בהודיעו רק בידע שיש מום במקח הוא מכיון שבלא ידע שיש מום במקח קשה, הרי הספק של המום הוא ספק שווה לקונה ולמוכר, ומהיכ"ת שהמוכר יתחייב לקונה בדבר שהוא ספק לשניהם, שלכא' במה שהקונה קונה חפץ במצב שהוא ספק אין סיבה שהמוכר יקח יותר סיכון מהקונה

חייב בידע המוכר שיש מום במקח, והודיעו שהוא לוקחו למקום אחר מדין ערבות.

דהנה, המעיין בשו"ע בסי' רלב סע' כא שהביא דין ידע המוכר שיש מום במקח ה"ה חייב אף בדמי ההוצאה, יראה ששינה בסדר הדברים מדרך הטור שהביא א"ד הרמ"ה, דהטור הביא הדין דבידע המוכר חייב לשלם דמי ההוצאה, אחרי שהביא את דברי הרמב"ם במכר חפץ לחבירו, הן באופן שהודיעו שלוקח החפץ למקום אחר, והן בלא הודיעו שלוקח החפץ למקום, ומשמע דהדין דבידע המוכר שיש מום בחפץ חייב בדמי ההוצאה, הוא הן בידע שמוליכו למקום אחר והן בלא הודיעו שלוקחו למקום אחר. ומאידך המעיין בשו"ע בסעי' כא יראה ששינה מד' הטור, והביא הדין דבידע המוכר שיש מום במקח שחייב בדמי ההוצאות של הדרך, מיד אחר שכ' הדין דהודיעו שלוקחו למקום אחר, קודם שהביא להדין דלא הודיעו שלוקח החפץ למקום פלוני. ומשמע מד' השו"ע דהדין דחייב לשלם דמי ההוצאה הוא רק בהודיעו שלוקחו למקום פלוני.

ובביאור החילוק בין הרמ"ה לד' השו"ע, נראה דלהרמ"ה החיוב בידע המוכר שיש מום במקח הוא מדינא דגרמי, כמ"ש הרמ"ה להדיא והביאו הטור, ולכן אין לחלק בנוגע לדמי ההוצאה בידע שיש מום במקח, בין אם הודיע הלוקח למוכר שלוקח החפץ כדי להוליכו למקום פלוני או לא הודיעו, כיון דאם המחייב הוא מצד גרמי הרי שאין לפוטרו רק בשוגג, וא"כ מה שלא ידע המוכר שהלוקח יקח את החפץ למקום פלוני עדיין אינו עושה את המוכר לשוגג, דודאי

הסכימה לשידוך ה"ה כמי שלקחה אחריות גם על הוצאות הסעודה שהיא תוצאה של השידוך, וא"כ גם בזרעוני גינה שברור שאין מה לעשות עם הזרעוני גינה מלבד לשתול אותם, ודאי שלקח אחריות על הדבר, וא"כ מן הדין גם בזרעוני גינה הו"ל להתחייב מצד ערבות, וע"ז תירץ הה"מ שחלוק דין זרעונים מדין שידוכין, דבשידוכין שכך המנהג לעשות מחמת השידוך ודאי שהסכמה לשידוך היינו הסכמה שיעשה סעודת שידוכין, וממילא מחייבת עצמה מדין ערבות לסעודת השידוכין, משא"כ בזרעוני גינה שההוצאה שעושה היא להנאתו, אזי אף דאה"נ שאין לקונה מה לעשות עם הזרעונים מלבד לשתול אותם ע"י הוצאות ממון, אבל ק' לומר דלכן מונח במכירתו שהמוכר מתחייב בהוצאות שהוציא, כיון שהוא דבר שהוא להנאתו וכו', ומהיכ"ת שיתחייב ע"כ, אבל אמר במפורש בשעת מעשה שלוקח את הזרעונים לשתול אותם ואחר אמירה זו נתן לו הזרעונים ה"ה כלוקח אחריות על מה שדיברו ביניהם, ורק אז יתחייב מדין ערבות. ודברי הה"מ מיושבים להפליא [ואין להק' דלמאי נפק"מ אם אמר במפורש שהולך להוציא ההוצאות, סו"ס אף בלא אמר כו"ע ידעי דלזה קונה הזרעונים, כיון דאם מצד ערבות קאתינא צריך שיתחייב בדבר כמשנ"ת, וא"כ רק באופן שדיבר ע"כ במפורש שיך לומר דכשנתן לו לאחר מכן את מה שהקונה ביקש בשביל מה שביקש, אזי הוי כמי שהתחייב לקונה שהוא נוטל אחריות בשביל ההוצאה שדיבר ע"כ, ודו"ק].

ויתחייב על דמי ההוצאות, אבל זה ברור שכשקונה קונה חפץ ממוכר הוא קונה אותו רק על דעת שגם אצל המוכר הוא לא יותר ממצב של ספק, ועל דעת כן הוא מוכן לנסות ולהוציא מעות, ובזה שהמוכר מוכר חפץ לקונה ה"ה גם כאומר לו שיוכל להוציא מעות על צד ספק כיון שהחפץ לא נמצא במצב גרוע יותר ממצב ספק, נמצא, דאם החפץ היה אצל המוכר במציאות שברור שיש בו מום, ה"ה כמי שהמוכר אומר לקונה להוציא מעות על חנם, אחרי שהוא סומך עליו שהוא לא לחנם, ובמציאות כזאת יהיה שייך שיהיה חיוב מצד ערבות, ודו"ק. [ויש לציין דלהמבואר צ"ל דגם במכר זרעוני גינה ודיברו במפורש שהוא הולך לזורען, ונתן לו הזרעונים בשביל כך, יהיה חייב, כיון דאם דיברו במפורש ע"כ ונתן לו את הזרעונים אח"כ הר"ז כהתחייב ע"כ, דלכאו' אין מקום לחלק בזה.]

ולהמבואר נמצא שאף אם נאמר שדעת הרמב"ם ושו"ע היא שגם בזרעוני גינה פטורים מצד גרמי, כדעת הדרישה והב"ח, עדיין יש מקום לומר דבידע שיש מום במקח יתחייבו מדין ערבות כמב' בשו"ע שהוא רק בהודיעו, וא"כ אפשר לומר כמש"כ לעיל, דבאמת כל מה שחייבו המחבר והרמב"ם בסעודת שידוכין הוא גם מצד הדין דערבות כמשנ"ת, רק דבסעודת השידוכין מב' ברמב"ם שהחיוב ערבות הוא אף בלא דיבר ע"כ במפורש, וע"ז הק' הראב"ד דאם יש חיוב ערבות אף בלא דיבר במפורש הרי לכאו' הוא מצד שזה שכיון שזה דבר ברור שבשידוכין עושים סעודה, וא"כ ברגע שהיא

והנה, לדברינו דכל הוציא הוצאות ע"פ יש מקום לחייב מדין דערבות, יל"ע בדברי הרא"ש ש' לחייב מדינא דגרמי דלכא' הי"ל לחייבו מדין ערבות, שלכא' המחייב דערבות עדיף מהמחייב מדינא דגרמי, דמצד ערבות אפשר לחייב גם שלא בכוונה או בשוגג, משא"כ אם המחייב הוא מדינא דגרמי אזי בשלא מתכוון צריך להיות פטור, ואף דלד' הרא"ש גרמי בשוגג חייב, כמבו' בש"ך (סי' שפו סק"א), אבל בגרמי שלא בכוונה מהיכ"ת לומר דפליג על הרמב"ם דס"ל דאף דגרמי בשוגג חייב אבל בשלא בכוונה פטור.

והאמת היא דיכול להיות שהמחבר שסתם וכתב דחייב ולא כתב שהוא מדינא דגרמי, ופליג אדברי הרא"ש שהחוב הוא דוקא מדינא דגרמי, ולשיטתו יכול להיות דהמחייב הוא מצד ערבות כנ"ל. ובאמת שהמעין בבי' הגר"א יראה שבריש דבריו כתב שמקור דברי השו"ע הוא מד' הרא"ש הנ"ל, ובליקוט אח"כ ציין למקור הדברים את דברי התוספתא, שהו' במחבר סי' שלה ס"ג שמי ששכר א' להביא תפוחים ומת לא יאמר לו טול מה שהבאת בשכרך, ששם החוב הוא מדין שכירות פועלים, בלא שייכות למחייב דדינא דגרמי, עיי"ש. והנה, אף ד' הגר"א צ"ע מהא דהמחבר בסי' שלג כתב שחייבים דווקא בדבר שאם לא יקחנו יפסיד, שלכא' מבואר מזה כמבו' בנתיבות (שם ס"ק טו) שבהכרח שבסעי' זה לא מיירי בחיוב מצד שכירות פועלים כמבו' בגר"א ע"ש, אבל מ"מ מהמבו' בד' הגר"א שבאמת יש מקום לומר שמש"כ המחבר שחייבים הוא דלא כמבו' בד' הרא"ש, יש מקום לומר כדברינו

נמצא דד' השו"ע מיושבים, כיון דמה דחייבו בסעודת השידוכין לאו מדין גרמי הוא אלא מדין ערבות, ולכן אין דבריו סותרים למה שפסק בחו"מ סי' רלב, ועכ"ז הביא לדברי הה"מ, כיון דהגידון בסוגיא דשידוכין אינו מדין דגרמי אלא מדין ערבות שבוה אין את התנאי דכוונותו להזיק, וכן מבו' היטב ד' הה"מ כמו שביארנו, ודו"ק.

והנפק"מ בין ב' הביאורים שכתבנו הוא בידע שיש מום במקח אבל הקונה לא הודיע למוכר שהוא מוליכו למקום אחר, דאם החוב מדין גרמי יש מקום לחייבו [ולכא' די בכך שיש לו צד שהוא יוליכו למקום אחר שלא יהיה כשוגג בגרמי], אבל אם החוב מדין ערבות מבואר בשו"ע דצריך שידיעו, ודו"ק.

אלא דיש לעיי' מהמבו' בשו"ע סי' שלג (סעי' ח') וז"ל, אמר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך ועשאו האומן ואח"כ אינו רוצה לקחנו, והוא דבר שאם לא יקחנו מיד יפסיד חייב, ע"כ. ומקורו מהרא"ש (כלל קד סי' ו) ש' וז"ל, ילמדנו רבינו, ראובן הלך לאומן וא"ל עשה לי כך וכך הלילה ואקחנו למחר, והוא עשה אותו דבר, ולמחר הלך לו וא"ל טול הפעולה שאמרת לי לעשות, שאם לא תטלנו תפסיד, וראובן א"ל כבר לקחתיה מאחר, תשובה, על מעשה האומן חייב המצוה לפרוע לאומן כל הפסדו משום דינא דגרמי, מידי דהוה אהלכו חמרין ולא מצאו תבואה, פועלים ומצאו שדה לחה נותן להם שכרם משלם (ב"מ עו:), שעל ידו הפסידו מלאכת היום, הכא נמי ע"פ דבורו הפסיד, נאם אשר בן ה"ר יחיאל זצ"ל, עכ"ל.

דלענין ערבות ודאי מיקרי שליחות מעשה], משא"כ באומר לו שישלח ביד העבד כנעני של המשלח שידו כיד הבע"ב אי"ז נקרא שיצא כלל מרשותו, וצ"ע.

אבל האמת שיש מקום לומר שאף אם נאמר דהרא"ש לא פליג על יסוד הדברים שכ' לעיל, עכ"ז דעתו שבאמר לאומן המחייב הוא דווקא מדינא דגרמי ולא מדין ערבות, דהנה, ידועה מחלוקת הראשונים בזרזק מנה לים ואחייב לך, אם יש בזה חיוב ערבות, שדעת הרא"ש בקידושין סי' יג, הו"ד בטור אהע"ז סס"י ל' ע"ש, שבתן כיכר לפלוני ואקדש אני לך אינה מקודשת דלשיטתו לא שייך דין ערבות רק כשמקבל המעות הוא בר זכיה, שאז אפשר לומר שה"ה כמי שקיבל את המעות בשביל הערב [ולענין חש"ו עי' בנתי' שסתר דבריו בסי' קכ וסי' קכא ושם ע"ש, וצ"ע]. וא"כ אפשר לומר דאה"נ דבאופן שהוציא הוצאות לחזנים או לזריעה וכדו' שבאופנים אלו יש בן דעת שקיבל המעות אכן שייך שיחול בזה דין ערבות, אבל באומן שעשה מלאכה ובא לתבוע מעות על הזמן שהוציא, אפשר דהוה כזרזק דינר לים לדעת הרא"ש, כיון שאין כאן מי שיזכה במעות לערב, וק' לומר דהאומן הוי כזוכה במעות לבעה"ב, כיון דאף לדעת המבי"ט שהו' בפ"ת (סי' ר') שמוכר יכול לעשות קנין לקונה בחפץ שמוכר לו [וע"ש בפ"ת סק"ח שהביא שהמשפ"ש פליג עליה, ובאמת שד' המבי"ט צע"ג מהמבו' במשנה עירובין, ונפסק באו"ח סי' שסו ס"ט ע"ש, דבעירוב חצירות צריך ליזכות ע"י אחר, וצ"ע]. אבל כאן הרי לא עושה אפי'

שהחייב הוא מצד ערבות וכנ"ל בדעת המחבר.

רק דלפ"ז יוצא דהרא"ש שכ' שהמחייב הוא מצד גרמי פליג על כל משנ"ת, שיש צד לחייב בהוציא הוצאות ע"פ מצד ערבות, דלזה נמצא דלהרא"ש א"א לחייב בהוציא הוצאות ע"פ רק מדינא דגרמי, וזה צ"ע מהמבו' סי' שמ באומר שלח ביד בני וכו' שחייב, והק' הראשונים שם היאך נעשה שליח לשואל לחייבו, והלא השואל לא דיבר איתם, והבאנו לעיל שהר"ן תי' שבהכרח שהמחייב הוא מצד ערבות כמו כל מוציא הוצאות ע"פ אחר דמתחייב מדין ערבות, ולכא' אם הרא"ש פליג על יסוד זה א"כ דברי הגמ' שם צ"ע. ואף דהיה מקום לומר דהרא"ש יסבור כהתי' הראשון של הר"ן דהוי כאילו א"ל אמור בשמי שיביאה לי ובזה נעשה שלוחו, אבל תי' זה צ"ע מהמבו' שם דרק באמר השואל למשאל שישלח לו עם העבד כנעני שלו הדין הוא שפטור דיד עבד כיד רבו, ולכא' לתי' הראשון של הר"ן הרי אף בלא הטענה דיד עבד כיד רבו, הדין היה צריך להיות שהוא פטור דהלא אין שליחות לעכו"ם [ויל"ע אם שליחות כזו הוי כשליחות מעשה, וא"כ יהיה תלוי במחלוקת הרעק"א באו"ח סי' תמו ומג"א שם והנתי' בסי' קפב, ע"ש], משא"כ אם הוא מדין ערבות אפשר לומר שבנותן לכל עכו"ם ה"ה באמת מתחייב מדין ערבות, לדברי הנתי' סי' קכ דאף בנתן לחש"ו מתחייב מדין ערבות [ולד' הנתיבות סי' קכא וסי' שמ שבנתינה לחש"ו לא מתחייב מדין ערבות צ"ע, ואולי לענין עכו"ם לכו"ע יש מקום לומר דמהני

שישחוט פרתו ואם תמצא טרפה הוא ישלם לו כו"כ, שכ' הרא"ש דבנמצא טרפה פטור מלשלם, והק' הב"י וז"ל, וקשה לי אמאי לא יתחייב מדין ערבות, וע"ש בקצה"ח (ס"ק ד') ובנתי' שם שכ' דהרא"ש לשיטתו דס"ל דבורוק מנה לים אין חיוב ערבות, ע"ש, עכ"פ מד' הב"י שהק' כן ע"ד הרא"ש מבואר דס"ל דבורוק מנה לים חייב מדין ערבות, וכן מב' בנתי' סי' שטו (סק"ב) בדעת המחבר [ובדעת הרמ"א שהביא את מח' הראשונים בחו"מ סי' שפ ואהע"ז סי' ל', לכאו' נחלקו הח"מ והב"ש שם בסי' ל' איך הכריע להלכה, ע"ש סו"ס ל' שכ' ויש להחמיר, דהב"ש כתב דהכונה היא דהרמ"א הכריע שבאמת להלכה איב"ז ערבות, אבל מ"מ יש להחמיר בדבר משום חומר אשת איש, וכ"כ שם האבנ"מ בדעת הב"ש, ומאידך דעת הח"מ דהכונה ביש להחמיר הוא שלא יהיו קידושי ודאי ע"ש, דמשמע דבעיקר הדין דעת הרמ"א כהמחבר, ויש לזה סימוכין מהא דלא פליג עליה בחו"מ סי' מ' וסי' שטו הנ"ל]. עכ"פ לדעת המחבר שנקט דורות מנה לים יש בזה חיוב ערבות, מב' היטב מה דהביא לפי דברינו א"ד התוספתא, דלשיטתו אף דהוי כזרוק מנה לים, מ"מ בזרוק מנה לים חייב מדין ערבות, ולכן הוקשה לו שגם בציור של התוספתא יתחייב מדין ערבות, ודו"ק.

וע"פ מה שכתבנו מיושב היטב מה שהק' בשו"ת רעק"א (סי' קלד) וז"ל, ונ"ל דמזה ראי' למש"כ הסמ"ע (סס"י לט ס"ק מו) במלוה שאמר ללוה עשה לך שט"ח ואלוה לך, ואח"כ חזר המלוה דצריך לשלם להלוה דמי שכר סופר שהוציא מחמת גרמי, ולכאורה נראה דתליא במח' הרמב"ם

מעשה קנין שאפשר לומר שעושה את המעשה קנין בשביל לחייב את בעה"ב בערבות, כיון שכל מה שעושה הוא רק הפעולה בחפץ, וא"כ בהכרח שהמחייב בגוונא דאומן שבא לחייבו על המלאכה שעשה אינו יכול לחייבו רק מדינא דגרמי.

ואף אם נאמר ששייך לחייבו גם בזה מדין ערבות, אבל המעיין בדברי הרא"ש יראה שכ' שחייב גם על מה שהפסיד שלא לקח מלאכה אחרת באותו היום, ועל זה ודאי שלא שייך לחייב מדין ערבות. ומיושב לפי"ז למה כתב הרא"ש לחייבו מדינא דגרמי ולא מדין ערבות, ודו"ק.

ויש להעיר דהמחבר שהביא א"ד הה"מ שהביא א"ד התוספתא בקנה קנקנים וכו' ונשברו דפטור על היין, והק' דלהרמב"ם היה מקום לחייבו. וכתבנו לעיל בב' דבריו שהה"א היתה שיהיה מחוייב מדין ערבות, שה"ה כא"ל הכנס היין ואני אשלם, ולכאו' הא הוה כזרוק מנה לים, שהבאנו לעיל שנח' הראשונים בזה אם יש חיוב ערבות, ע"ש, וצ"ע להדעות דורות מנה לים איב"ז חיוב ערבות. והיה מקום לומר שאין ראיה ממה שהביא הב"י א"ד התוספתא, שלדעתו זרוק מנה לים יש בו חיוב ערבות, דאולי רק לרווחא מילתא הביא א"ד התוספ', וכוונת הב"י והה"מ היא רק לומר שגם לפי הצד שזרוק מנה לים יש בו משום ערבות, במעשה דקנקנים פטור כמו שבי'.

אבל האמת שהמעין בדברי השו"ע בסי' מ' שכ' דהודאה הוה כערבות, וכן בב"י סי' רז שהקשה על ד' הרא"ש שבאמר לחבירו

בענין הוציא הוצאות על פיו

הרב יעקב יהושע סעמאיאניצקי

אין לחלק אם אמר לו במפורש או לא, כיון שבין אם אמר במפורש ובין אם לאו המעשה נעשה באשמתו ובגרמתו בצורה שווה. ובודאי שאין כוונת הרעק"א לומר שכוונת הרא"ש הוא שזה כנעשה בשליחותו, כמו שכבר הוכיח הנתי"ש שם סי' שלג (ס"ק טו) הו"ד לעיל, דא"כ היה צריך להיות חייב גם באופן שלא הלך להפסיד באם לא יקחנו מיד, ויל"ע בדבריו.

ולדברינו, דהנידון ברמב"ם הוא מצד המחייב של ערבות ולא מצד גרמי, אולי אפשר לומר דמיושבים היטב ד' הרא"ש, כיון שיכול להיות שדעת הרא"ש היא כדעת הראב"ד שאין לחייב מצד ערבות בסעודת שידוכין, וס"ל דגם מצד גרמי א"א לחייב שם דהוה כגרמי שלא בכוונה, דמה תעשה עכשיו שאין רצונה להינשא לו, ונישואין הוא דבר שצריך לרצות בו כל הזמן, ולכן גם להראב"ד והרמב"ם לא היה צד לחייב מצד גרמי רק מצד המחייב של ערבות דמתחייב אף בשלא בכוונה, ומאיך באמר לו לבנות בשבילו דבר ואח"כ אינו רוצה לקחת את הדבר, בזה כ' הרא"ש לחייב מצד גרמי דודאי הוה ככוונתו להזיק, ודו"ק.

ולהלכה, בשו"ע ורמ"א לא הובא רק דעת הרמב"ם, רק הב"ש (סק"ו) הביא א"ד הראב"ד, וכן מד' הרעק"א שהבאנו לעיל משמע דחשש לדעת הראב"ד, אשר ע"כ נראה דבודאי שיש להתפשר בזה מהיות טוב, וצ"ע.

והראב"ד (פ"ו מנחלות הכ"ד) דבחזרה היא ס"ל להרמב"ם דצריכים לשלם מה שהוציא לשמשים ולחזונים מדין גרמי, והראב"ד בהשגות חולק דא"צ לשלם לו ההוצאות, א"כ לכאורה דינא דהרא"ש וז"ל הוא לשיטת הרמב"ם והוי ספיקא דדינא.

אמנם, באמת יפה הקשה הראב"ד מזרעוני גינה, ותירץ הה"מ לחלק דבזרעונים הוציא כדי להרוויח אבל בחזרה לא היה הוצאות להשתכר אלא להתנהג כמנהג המדינה, אם כן לכאורה יקשה ההיא דהרא"ש דגם להרמב"ם יח' בזה פטור, דהא באומן עשה כדי להרויח, ויקשה להרא"ש קושיית הראב"ד מזרעונים, ולזה נראה לי דוקא בזרעונים, וכן בחזרה היא דלא אמרה לו להוציא לשמשים וכדומה, רק דממילא כן הוא, וכן בזרעונים לא אמר המוכר שיוציא ויזרע, ובזה ס"ל להראב"ד דא"צ להחזיר ההוצאה והרמב"ם סבירא לי' דבלא עשה ההוצאה להשתכר חייב לשלם, אבל בהרא"ש ובסמ"ע הנ"ל דאמר להאומן שיעשה כלי, ומלוה אמר שיעשה שטר ועל פיו עשה כן חייב לשלם הוצאותיו, וזהו לכ"ע, ואם כן אם בנדון דידן הי' כזה שאמר לו הבא הפירות לכאן ואקנה ממך צריך לשלם לו ההוצאות.

ועדיין דברי הרעק"א צ"ע, דאם המחייב הוא מצד גרמי והוא מצד שהמעשה נעשה בגרמתו, מהיכ"ת לחלק אם זה מצד דנאמר לו במפורש לעשות את הדבר או לא, הרי ביחס למה שהמעשה נעשה בגרמתו לכאור'



בית תלמוד





בענין גדיש שלא לוקט תחתיו ודין ספק לקט

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב ממין אברכים ספרדי וחבר בית הוועד לענייני משפט, ליקווד



משא"כ אם פזרה הרוח דרך אוסרים לפי האומד כמה היא ראויה לעשות.

וכפ"י הר"ש והר"ב במתניתין ע"פ הירושלמי, כל הנוגעות בארץ לעניים, דקנסוהו רבנן לפי שהגדיש על גב הלפט, ואפילו הגדיש חטים על גבי לקט של שעורים הוי כל הנוגע מן החטים בארץ לעניים. וכ"פ הרמב"ם פ"ד ממתנ"ע ה"ז, ע"ש. וע' בהמשך הירושלמי דאבעיא להו בשוגג, הגדיש חטין ע"ג שעורין ועוד כיו"ב, עד היכן מגיע כחו של קנס זה, ע"ש וברמב"ם.

(א) **במשנה** פאה (ה, א) גדיש שלא לוקט תחתיו, כל הנוגע בארץ הרי הוא של עניים, הרוח שפזרה את העמרים אומדים אותה כמה לקט היא ראויה לעשות ונותן לעניים, רשב"ג אומר נותן לעניים בכדי נפילה. ע"כ. הרי כאן ב' דינים, א', אם נפל לקט והגדיש עליו בעל הבית, ומעורבין חיטי לקט עם חיטי בעה"ב, הדין הוא שכל הנוגע בארץ ה"ה של עניים, ב', אם לא הגדיש עליו בעה"ב אלא הרוח פזרה את העמרים מעצמה ונתכסה הלפט, אומדים כמה לקט ראויה לעשות ונותנים לעניים, ובמקרה כזה לא אומרים שכל הנוגע בארץ ה"ה של עניים.

(ב) **ויש** להעיר, דאיך היה מוכח לר' יוחנן דהיינו משום קנס, אולי שאני התם שפזרה הרוח לגמרי את העומרים, וא"כ אנחנו לא נדע כלל מה הוא הלפט לכך אומדין, משא"כ בגדיש שלא לוקט תחתיו שברור לנו שכל מה שנוגע בארץ מעורב בלקט ודאי, ומה שאינו נוגע בארץ לא בא לבית הספק, וע"כ י"ל שמחשיבים את כל התבואה המסופקת ללקט ולא אומדין.

והק' בירושלמי (שם) הכא את אמר אומדי אותה כמה לקט היא ראויה לעשות ונותן לעניים, וכא את אמר כל הנוגעת בארץ הרי היא של עניים (פירוש, מאי שנא בסיפא, הרוח שפזר את העמרים דאת אמר אומדין אותה כמה לקט וכו', ומ"ש ברישא דכל הנוגעות בארץ ה"ה של עניים, ואמאי, ויתן להם ג"כ כאן לפי האומד. פני משה). ומתרץ הירושלמי, רבי אבהו בשם ר' יוחנן, קנס קנסו בו שגדש על גבי ליקטן של עניים. ע"כ. דהיינו דהיכא שהוא עצמו הגדיש על הלפט אסרינן טפי את כל הנוגע בארץ

אלא דיש לדייק ממשנה ב', 'שבולת של לקט שנתערבה בגדיש מעשר שבולת אחת ונותן לו', דדווקא שם איירי בנתערבה,

בענין גדיש שלא לוקט תחתיו ודין ספק לקט

הרב יהודה אריאל עובדיה

[והא מיהא פשיטא דאם הגדיש חטין ע"ג לקט של שעורין וכיו"ב, כמובא באיבעיות בירושלמי, כל האיסור הוא רק מתורת קנס, דהרי לא באו לבית הספק, אולם יש להסתפק בשהגדיש חטין ע"ג חטין ויש ספק אמיתי.]

(ג) **הנה**, לעניין הפטור ממעשרות אי' עוד בירושלמי (שם) וז"ל, א"ל ר' יוסי, שמענו שהוא פטור מן המעשרות דברי הכל (בין ב"ש ובין ב"ה דפליגי בהפקר לעניים - יא"ע) משום קנס, שהפקר ב"ד הפקר, ע"כ. ונתחבטו בזה המפרשים במשנה ובירו' איך מועיל הפקר ב"ד רק לעניים אם אין על כזה הפקר שם הפקר בעלמא [ובמקו"א הארכנו בס"ד].

ולפ"ד הנ"ל היה מקום לחלק מדותינו ולומר דאח"כ, דלגבי הדין המחודש בירושלמי דמחמת הקנס אפילו חטין שנתערבו בשעורין ה"ה של עניים, אף דאין שום צד ספק לקט, אז מוכרחים אנו לחדש דהפקר ב"ד הפקר עד כדי פטור גמור ממעשרות. אמנם חטין וחיטין שישנו ספק אמיתי בכל הנוגע בארץ, אף דשייך היה לומר סברת אומדין לולי הקנס למעט את כל הנוגע בארץ מידי דין לקט, מ"מ השתא דל"א אומדין אולי כאו"א מן השיבולים בכלל ספק לקט ולכן פטורות ממעשרות, ול"צ סברא מחודשת דהפקר ב"ד הפקר. [וכבר הקשו בזה האחרונים דלכאורה סותרת משנה זו לדין שבולת שנתערבה בלקט, ששם חייב במעשרות, ועיי' תוי"ט ותוס' חדשים,

ולחכי נקט התנא לשון 'נתערבה', אבל בסיפא דמשנה א' רוח שפיזרה כו' איירי בשנתפזרו העומרים ע"ג הלקט ולא נתערבו כולם וע"ז, ומיירי באופן דומה לרישא שם דהלקט הוא ודאי רק מהנוגעים בארץ. וכן מדויק מלשון הר"ב (ד"ה הרוח שפיזרה כו') שכתב 'ע"ג הלקט', וכן דייק הרב משנה ראשונה מלשונו, שנקט כן לאפוקי נתפזר הכל התבואה עם הלקט, כנ"ל ע"ש. [וע' תוי"ט (ד"ה נותן לעניים) ומה שהק' רש"ש על דבריו.]

ולפ"ז קושיית הירושלמי היא דנימא אומדין, ואפי' מתוך אותן הנוגעים בארץ שיש להסתפק בהם משום לקט ממש, והרי קי"ל ספק לקט לקט, מ"מ הואיל ויש לבעה"ב בעלות ודאי על הרבה מן התבואה הנוגעת בארץ אי אפשר לבטל את חלקו, הלכך אומדין ונותנים לעני רק כפי מה שהיתה ראויה לעשות. וע"כ הסיק ר' יוחנן שמה שנותן את כל מה שנוגע בארץ בגדיש שלא לוקט תחתיו היינו משום קנס, ולא מלתא דספק לקט לקט.

אלא דיש להסתפק להנ"ל, האם אחר שקנסו חכמים בכה"ג, כל הנוגע בארץ אסור מתורת קנס חכמים, א"ד, הואיל ויש לקנסו השאירו על כל הנוגע בארץ דין ספק לקט לקט ולא הקילו לאמוד. או אפשר לומר בסגנון קצת אחר דהקנס הוא גופא שדין 'ספק לקט לקט' במקומו מונח ואין לאמוד את הראויה לעשות למעט ע"י דין ספק לקט לקט. והנפ"מ תהיה אם איסור התבואה מדין ספק לקט לקט או מדין קנס, וכמשי"ת בס"ד.

מה שלא ראו לקנוס בשאר ספק, משום דספק לקט לקט.

וע"ע בבועז ביאור נפלא בשם אביו, וע"ע מ"ר מ"ב - ויתבאר להלן בס"ד.]

(ה) **אמנם** לענ"ד, להמתבאר לעיל אי"צ לכל זה, די"ל דהרמב"ם ס"ל דודאי אותן שיבולים הנוגעים בארץ דיש להסתפק בהן שהן מן הלקט פטורות מן המעשר מדין ספק לקט - אפי' בלא דין הפקר ב"ד הפקר, רק דבמגדיש חז"טין ע"ג לקט שעורין וכיו"ב בהנך גונוי דליכא לספוקי, לזה צריך לטעמא דקנס ולטעמא דפטור הפקר ב"ד הפקר.

ומדוייק גם מה שנקט הרמב"ם דין שוגג וחז"טין ע"ג שעורין וכו' אחרי טעם ספק לקט, דטעם ספק לקט לקט קאי רק על ספק אמיתי דכל הנוגעות בארץ, [אף דהיה שייך לאמוד, וגם זה בכלל הקנס, כנ"ל] ושאר האופנים שאינם מדין ספק כלל רק מטעם קנס נקט על בסמוך למש"כ דקנס הוא שקנסו חכמים. [ואולי אפשר להעמיס כן אף בדעת הרדב"ז, שכתב שמה שקנסו אפי' היכא דאין ספק היינו אטו היכא שיש ספק, הרי שכשיש ספק ממש אף בלא קנס ה"ה של עניים, וע"ע שם בלשונו 'ואפי' היכא דליכא ספק כלל פטור מן המעשרות כו', ע"ש].

(ו) **אמנם** לחדש כן ברמב"ם צריך סימוכין, בפרט שלפ"ז נצטרך לומר שהירושלמי שדן אם פטור ממעשרות יכוין רק על הקנסות דליכא לאיסתפוקי בהו משום לקט, כמו הגדיש חז"טין ע"ג לקט של שעורין, ולא על האופן הפשוט במשנה דאיכא ספק, וחידוש הוא, ומסתפינא למימר כן מדנפשאי. עד שמצאתי את שאהבה נפשי, בס' מראה הפנים על הירושלמי שגם ביאר כן, והאריך

(ד) **וע"פ** האמור מדוייקים היטב דברי הרמב"ם פ"ד ממתנ"ע הלכה ו' שכתב וז"ל, לקט שנפל לארץ ולא לקטוהו עניים, ובא בעה"ב והגדיש את הקציר שלו על הארץ כו', וכל השיבולים הנוגעות בארץ כולן לעניים מפני שאין אנו יודעים איזו היא מהם שהיתה לקט וספק מתנות עניים לעניים, שנא' תעזוב, הנח לפניהם משלך. ע"כ. ובהלכה ז' המשיך הרמב"ם ואמר, ולמה אין אומדין אותה ויתן לעניים מה שראויה לעשות לקט, מפני שעבר והגדיש על הלקט קנסוהו, ואפי' היה שוגג כו', עכ"ל ע"ש.

וכבר תמה עליו הרדב"ז וז"ל, לא ידענא אמאי כתב האי טעמא (דספק לקט לקט, סוף ה"ו - יא"ע), והלא אפילו שאין בדבר ספק כגון שהיה הלקט שעורים והגדיש חטים קנסו כו', ע"ש. וכן הקשו גם במעדני ארץ (להגרש"ז אוירבאך זצ"ל) וביכורי ארץ (להגרא"י טוקר זצ"ל).

והרדב"ז תירץ, דהרמב"ם טעמא יהיב אמאי קנסו כולי האי, הואיל וספק מתנ"ע לעניים לפיכך קנסו אפי' היכא דליכא ספיקא משום היכא דאיכא ספיקא, עכ"ל. והגרש"ז א כתב לפרש או דספק לקט קאי אדלעיל הלכה ה' רוח שפיזרה כו', או כתב דטעמא בעי מה שקנסו כאן יותר ממי שהגדיש ע"ג שבולים של חבירו דאז ודאי אומדין כו' ולכן כתב הרמב"ם דין ספק לקט. וזה אפשר להבליע גם בנעימת תי' הרדב"ז, דמאי טעמא ראו להחמיר ולקנוס יותר כאן

בענין גדיש שלא לוקט תחתיו ודין ספק לקט

הרב יהודה אריאל עובדיה

חלק מהתבואה אלא שחל על התבואה הנזכרת 'שם לקט', המפקיע אותה ממעשרות ומלווה בעוד דינים, ודין צדקהו משלך דספק לקט לקט אינו רק שלא ינהגו בזה כללי המוציא מחבירו עליו הרוואה וכיו"ב, אלא כמו ספק איסור שינהג בחפצא של התבואה 'תורת לקט' [ואולי בזה גופא יהיה תלוי ספיקו של הגר"ח"ק]. וע' להלן בס"ד.

(ח) **עוד** רגע אחד אדבר, בענין ספק לקט לקט אם פטור ממעשרות. הנה, מה שנקט המראה פנים, וכן מדויק מהרדב"ז, דספק לקט פטור ממעשרות, אינו מוסכם באחרונים [וברמב"ם ביד ובפיה"מ לא הזכיר כלום מעניין הפטור מעשרות]. ע' תו"ט שכתב בהא דהרוח שפזורה 'ונותן לעניים בתורת לקט ופטור מן המעשרות שמן הספק נותנים לעניים וספק לקט לקט לכו"ע', עכ"ל.

ובתוס' חדשים חלק עליו והקשה וכי מה בין זה לבין שיבולת של לקט שנתערבה בגדיש שצריך לעשר. גם ביכין כתב 'נ"ל פשוט דעכ"פ צריך לנהוג בה כמשנה ב' לעשר'. ולהתו"ח והיכין שחייבו במעשרות צריך לדחוק דבירושלמי מה שפטר ממעשרות היינו רק בהגדיש על הלפט משום שקנסו אותו והפקר ב"ד הפקר, אבל בשאר גוונים חייב במעשרות.

אלא דזה לכא' תמוה מכמה אנפי: ראשית כל, למה יטרחו ב"ד לתקנו לעניין מעשרות כשנקנס, ובאופן שפזירתו הרוח או נתערבה שיבולת שהוא אנוס יתחייב במעשרות. ובשלמא אם נפרש את הפטור בהפקר ב"ד

להראות דקושיית אומדין היא רק על מה שנוגע בארץ ופטור מעשרות בכה"ג מדין ספק לקט, ואף ביאר כן בדעת הרמב"ם, וברוך שכוונתי לדעת קדושים. עוד ראיתי שכן כתב הרמ"ז הובא בתוא"ש ומתקיף ליה הגאון של"ד שלא הבין דבריו, ואולי עפ"ז יש ביאור לדבריו, ע"ש. וכע"ז ג"כ בס' ביכורי ארץ [ע"ש ובמש"כ ליישב את לשון הרמב"ם שם בהלכה ה' לענין הרוח שפזורה את העומרים 'מפני שהוא אנוס'].

(ז) **ועיין** בבועז במשנה ב' שחקר למה לא יוכל לתת את דמי השיבולת לעני, ות' דאה"נ דיכול, רק איירי בשאינו רוצה להטריח, אמנם מרן הגר"ח"ק שליט"א בדרך אמונה בביאה"ל דחה את דבריו וכתב דמסתבר שלא יוכל לתת דמים. ולכאור' אפשר לומר דתלוי בהנ"ל בגדר הקנס בלא לוקט תחתיו, אם הקנס הוא רק שלא יפסידו העניים ואף יקבלו יותר דמעתה כל הנוגע בארץ הר"ז לקט ואין אומדין כמה ראויה לעשות, יש צד לומר שיוכל לשלם. אולם, אם הקנס הוא ע"ד משנ"ת דהכל בכלל דין ספק לקט לקט, א"כ יש לומר דאינו יכול לתת דמיו דמעתה דין התבואה כדין לקט לכל ענייניה, וא"א 'לפדות' לקט.

וע' שם מה שתמה מרן הגר"ח"ק שליט"א מה דבכלל חשוב לפי הרמב"ם ספק לקט, הרי כך שיערו חז"ל שנושר ד' קבין לכור, אמנם העלה דאולי בכל אופן צריכים אנו לדין ס' לקט לקט לעניין פטור מעשרות על הקנס, והשאר בצ"ע, ע"ש. ולהמתבאר אפשר לומר דדין לקט אינו רק שמחוייב לתת לעניים

דין קנס ורק אח"כ נסתפק בשוגג וחיטין ע"ג שעורין וכו'. ומ"מ עדיין קשה מאוד לומר שחלוקים דין הרוח שפזרה וגדיש שלא לוקט כו' וברמב"ם והמפרשים סתמו. ועוד דלפ"ז יצא שהרוח שפזרה לחומרא דחייב במעשרות [שו"ר בדרך אמונה פ"ד ממתנ"ע ס"ק ס"א שכלל כל דין גדיש לא לוקט הפקר ב"ד, ולטעמיה בביאור הקנס, שלא כד' המרא"פ הנ"ל]. וא"כ הדרא קושיית הת"ח על התוי"ט מ"ש רוח שפזרה משיבולת שנתערבה דמ"ב.

(ט) **ובבועז** תי' בשם אביו דדין ספק לקט שפטור מן המעשרות הוא דוקא כשמוספק כמה לקט יש וצריך להצדיקו משלו ע"י אומד דעת, אבל אם ידוע שיש רק שכולת א' כמו במשנה ב', ואין הנתניה מחמת ספק בשיעור הלקט אז ודאי חייב במעשרות. וכ"כ בחזו"א (סי' ז' ס"ק ח'), הביאו הגר"ח ק שליט"א בדרי"א. וצריך לי עיון, אנה עני"א, מה שהביא הגר"ח ק שליט"א את דברי החזו"א בפשיטות לחלק בין ידוע שיעורו לאין ידוע שיעורו, ולעיל מיניה בביאה"ל על הלכה ו' (ד"ה לקט שנפל על הארץ) תפס על המ"ר שהיה לחשוב אותו אומד של כשעת הנפילה לודאי.

וע' תפא"י וחזו"א דמבואר שאינו אומד בתורת ודאי רק בתורת ספק. ולשון התפא"י קצת צ"ב דז"ל, אינו ידוע שיעור הלקט, וצריך הוא לאמוד, נמצא דהפרשת הלקט הזה אינו תלוי מפעולת הנשירה בשעת הקצירה אלא בדידי' כו', עכ"ל ע"ש. ומשמע שהאומד ביד בעה"ב, אף שכבר קבעו חז"ל שיעור ד' קבין לכור, ומשמע דהאומד הוא

הפקר כפטור דממילא, דהיינו שא"א לקונסו מבלי שיפטר ממעשרות שפיר (ובמקו"א הארכנו בגדר הפטור בס"ד), אבל אם נימא שתקנו החכמים את הקנס באופן מיוחד שייפטר מן המעשרות קשה דא"כ נמצא חוטא נשכר.

שנית, דאם איתא שיש חילוק כ"כ ברור בין הגדיש לבין הרוח שפזרה, איך לא אישתימסיה בראשונים שיחלקו כן, עיי' ר"ש ורמב"ם, וכן בר"ב לא פירשו כלום. והרמב"ם לא הזכיר כלום מעניין מעשרות, ולא מסתבר שישתוק מזה אם היא נפ"מ כ"כ גדולה בין הלכה ה' להלכה ו'. ובפרט למה שנתבאר דבאופן שיש ספק אמיתי, משמע מהרדב"ז והמראה פנים ועוד אחרונים דאין צורך בדין הפקר ב"ד לפוטרו ממעשרות דהוא פטור ועומד מדין ס' לקט, וא"כ לא חילקה המשנה בעניין מעשרות המשתנה בין חיטין ע"ג חיטין לבין חיטין ע"ג שעורין, אתמהא.

ועוד, דהרע"ב בחדא מחתא מחתינהו 'ואפי' הגדיש חיטין ע"ג שעורין ה"ה של עניים כו'. ואפי' תימא דהרע"ב רק דיבר על דין ה"ה של עניים, ששוה בשניהם, ואה"נ דלגבי פטור מעשרות ישתנה הדין, אמנם הר"ש להדיא לא חילק ביניהם אפי' לעניין פטור מעשרות שכ' בזה"ל 'ואפי' הגדיש חיטין ע"ג שעורין פטור מן המעשרות'.

ונצטרך לומר דהשתא דקנסוהו, גם על הספק לקט אתינן מדין קנס, ומעתה הוא הפקר ופטור אף בחיטין ע"ג חיטין. ובאמת כן משמע מלשון הירושלמי, שקודם חידש

בענין גדיש שלא לוקט תחתיו ודין ספק לקט

הרב יהודה אריאל עובדיה

משום שכך עושה השדה וכד' הגר"ק, ואולי תלוי במח' ת"ק ור"ג, וכעת צ"ע.

ידוע, רק כתב לשון שאינו יכול לפרוע חובו מטבליים, וכוונתו צל"ע. וע' תוא"ש שהביא משם מ"ח דאף התוי"ט לא נתכוין דפטור לגמרי ממעשרות, רק דהואיל וידוע היכן מעורב הלקט יכול בגדיש מיניה וביה. וצ"ע.

ובמ"ר גם נתנבא בסגנון דומה לדברי הבועז, לחלק בין השיעור ידוע לאין השיעור



שביתת בהמתו - אם הוא דין בגברא או בחפצא

הרב מיכאל עובדיה

חבר בית מדרש גבוה, לימוד



חקירה אם הוא איסור גברא או איסור חפצא

הריב"ש רק מסתפק בדבר להתיר. ומכאן
מבוא לומר שהוא איסור גברא כנ"ל.

אם אינו יודע שבהמתו עושה מלאכה

ועיין עוד בב"י א"ח (סי' רמו) שכ' על שם
הרוקח ז"ל דהמוסר בהמה לעכו"ם בחנם
ואינו יודע אם עושה בה מלאכה בשבת,
שרי, אא"כ רואה שעושה מלאכה בשבת,
דאז צריך למחות (וכ' ב"י שמבואר משאר
ראשונים לאיסור). והנה, אם הוא איסור
חפצא לכאור' מאי מהני זה שאינו יודע אם
עושה מלאכה, הלא מוטל עליו שלא תעשה
בהמתו מלאכה בשבת. א"ו דס"ל שהוא
איסור גברא, ולכן יש לדון דאם אינו יודע
אם נעשית המלאכה אפשר דשרי.

**יסוד הגרש"ש דלענין דין בחפצא די
בקנן פירות, והבין כאן שהוא דין בחפצא**

וכן הבין הגר"ש שקופ זצ"ל, דאם הוא
איסור חפצא על הבהמה, א"כ אין נפק"מ
במה שאינו יודע אם עושה מלאכה או לאו,
וצריך למנוע שלא תבוא הבהמה לידי
מלאכה. דהנה במשנה ברורה (רמו ס"ק יב)
כ' משם התו"ש, דאם קנה בהמה מנכרי או
מכר לנכרי במשיכה או בכסף לחוד אזלינן
לחומרא מחמת ספיקא דדינא לענין שביתת
בהמתו. וכ' ע"ז בשערי יושר שכ' בשערי

בדין שביתת בהמתו יש לחקור אם הוא
איסור גברא או איסור חפצא. איסור גברא
פירושו שכשם שאדם מצווה שלא לעשות
מלאכה בעצמו, כך מצווה שלא לעשות
מלאכה ע"י בהמתו. ואיסור חפצא פירושו,
שכשם שחייב אדם בשביתה, כך חל חיוב
שביתה גם על בהמתו.

**בהמה שיש לישראל בשותפות עם נכרי,
תלייה בהנ"ל**

איכא נדון בפוסקים אם בהמה שיש
לישראל בשותפות עם עכו"ם, אי שייכא בה
שביתת בהמתו (ע' שד"ח ח"ה ד"ח סי' פג).
ואפש' דתלוי בחקירה הנ"ל, דאם הוא איסור
גברא אצל הבעלים, אם כן יש לומר שאף
שיש לו שותף גוי מ"מ הרי מוזהר הוא על
שביתה בכל אופן. משא"כ אם הוא איסור
בחפצא, א"כ אפש' דלא חל על הבהמה
האיסור של שביתה כיון שאינה לגמרי של
הישראל. וכ"כ הבנין שלמה (סי' טז, הביאו
בשד"ח שם), דלא שייך לפטור בהמת
שותפין כיון שהחיוב שביתה על הישראל
וחייב בכל אופן. ע"ש. וכמעט פה אחד
סוברים הראשונים דשותף נכרי אינו פוטר
מאיסור שביתת בהמתו (ע' שד"ח דאפי'

בהמתו א"כ אמאי לא מהני צורך אוכל נפש גבי ידיד', כיון דהוי מלאכה ידיד'.

ביאור דאפי' הוא איסור גברא, אבל המלאכה נקבעת כלפי הבהמה

ודבר זה ראיתי במשנתו של הגר"ר אברהם עהרנטרייט שליט"א (אבן ישראל [הכנה לדפוס]), שכ' ביאור אחר בדברי הגר"א מחמת סתירה בדברי מרן אבי עזרי. כי הנה ידועים דברי המקור"ח (בהגה' שבסו"ס על ש"ע סי' רסו) שצידד להתיר נשיאת משא ע"י ב' בהמות משום שנים שעשאוה, משום כל שבחבירו פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחילה. ושאג על זה באבי עזרי (הל' שבת) דכיון דאיסור מחמר ושביתת בהמתו אדידי' רמיא אם כן לא יועיל מה שמוסיף ע"י ב' בהמות, ואפי' מאה, כיון שהכל מלאכה דילי'. ע"ש. וכנראה מדברי מרן אבי עזרי שאיסור שביתת בהמתו הוא דין בגברא. ואולם בהל' יו"ט סמך על דברי הגר"א הנ"ל דלכאורה טעמא טעים לה משום דין בחפצא, וכנ"ל. וביאר הגר"א עהרנטרייט שליט"א, דאיסור שביתת בהמתו באמת הוא איסור גברא, אלא דמ"מ המלאכה נקבעת אצל הבהמה, אם היא מלאכה או לא. והיתר צורך אוכל נפש הוא היתר בעצם המלאכה בעשייתה. וכיון דלא שייך צורך אצל הבהמה ממילא ליכא היתר במלאכה דמתעבדא על ידה. וחזר הדין דהוי מלאכה גבי ידיד'. ופטורא דשנים שעשו מלאכה יחד הוא היתר בגברא, דהוי מלאכה בחפצא, רק דלגבי הגברא ליכא חיוב. וכיון שכן אפי' אלף בקר לא יועילו.

ישר (ש"ה רפ"ט), דכיון דהיא מח' רש"י ור"ת אי כסף קונה או משיכה (בכורות ג:, קדושין יד:), א"כ מאן דתפס תפס. ואפי' שיכולים לתפוס זמ"ז מ"מ כ"ז שהוא תח"י הרי יכול להשתמש בו לגמרי. ומחמת זה היה עולה ובא שיהא נחשב שלו מדינא לענין שביתת בהמתו. וייסד לו פינה מן הגמ' ע"ז (טו:) דשקלינן וטרינן אי שאלה ושכירות קניא לענין שביתת בהמה, וכן לענין אכילת תרומה של בהמת כהן, וכן לענין איסור הכנסת ע"ז לבית ישראל. והקש' הגרש"ש דמאי ס"ד דיהני קנין פירות, ולמה שאלו דוקא בהני תלת. ועל זה תירץ דכל אימת שהוא דין בחפצא סגי בקנין פירות. דקנין הגוף הוא רק היכא שהוא דין על הבעלים (כגון יום או יומים בהכאת עבד, ולענין הבאת בכורים), אז הקנין נקבע אצל הבעלים אם הוא שלו לגמרי או לא. אבל היכא שהוא דין בחפצא אז סגי בקנין פירות שקובע היכן החפצא נמצא עכשיו. ולכן אי שכירות ושאלה קניא אז סגי בזה, דרק צריך לחדש דין על החפצא. ולכן הוקשה לו דין הת"ש הנ"ל, דמ"מ כיון דתפס הוי קנין לענין החפצא דבהמתו. ע"ש.

דעת הגר"א שיש איסור ש"ב ביו"ט, וביאורו דאין היתר אוכל נפש

ומביאור הגר"א (או"ח סי' תצה) היה נראה לכאורה שגם הוא סבור דהוא איסור חפצא, דאית לי' שביתת בהמתו ב"ט, וכ' דאין היתר צורך אוכל נפש, כיון דגבי בהמה לא שייך צורך. ומשמע דהוא איסור חפצא גבי הבהמה ולכן לא שייך צורך, דאם איתא דהוי איסור גברא שלא יעשה מלאכה ע"י

מחשבת. ובס"פ הפרה (ב"ק נד:) קאמר להנחה הקשתיו ולא לדבר אחר, משמע דעכ"פ לענין שביתה הוקש עבד לבהמה. וכיון שכן הכא נמי כיון דאיכא מחשבת האדון היא מלאכת מחשבת. ע"ש. נמצא שהצמ"ד הבין דשביתה בהמתו הוי איסור גברא, עד כדי כך דמחשבתו משויא לה מלאכת מחשבת.

מיהו להנ"ל יש ליישב, דהטעם שחייב כאשר בהמתו עושה מלאכה בשבת אפי' בלא ידיעה היינו משום דגבי בהמה לא שייך היתר מתעסק ומלאכת מחשבת. וע"כ נמדד לפי מה שהיא מלאכה. וכיון דהוי מלאכה גבי הבהמה שוב הוי מלאכה גבי ידי' וחייב משום שביתה בהמתו. ואילו בעבד דשייך בו בעצם מתעסק וכו', ממילא הכל תלוי באופן המלאכה גבי העבד אי היא מלאכה או לא. ואם הוא מתעסק שאינו יודע שקוצץ מחובר, ולא הוי מלאכת מחשבת, א"כ גם גבי הבעלים ליכא מלאכת מחשבת. ואינה מלאכה כלל.

יישוב לקושיית הצמ"ד על הגרע"א בענין שביתה עבדו

ועפ"ד הגאון הנ"ל יש לבוא לכלל ישוב במה שהעיר הצמח דוד על זקנו הגרע"א. דהנה מפרסמא מילתא דהגרע"א בתשו' (סי' ח') שהקשה אמאי בעינן לדרשה דמלאכת מחשבת, תיפוק ל' משום מתעסק. ותרין לה בחדתי, דמה שפטור עליו משום מתעסק אכתי חשיב מלאכה בשוגג. משא"כ פטורה דמלאכת מחשבת, דאפי' אינו מעשה עבירה כלל. ונפק"מ לענין שביתה עבדו, דאם רואה שעבדו אומר לחתוך תלוש, והוא יודע שהוא מחובר, אזי אם הפטור הוא משום מתעסק אז חייב להפרישו משום שביתה עבדו כיון דהוי מעשה עבירה עכ"פ. משא"כ לטעם מלאכת מחשבת דאזי ליכא מעשה עבירה כלל, ואינו עובר על שביתה עבדו.

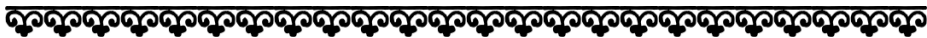
והעיר על זה בצמ"ד (או' כא), דהלא גבי שביתה בהמתו כהאי גוונא ודאי דחשיבא מלאכה, אפי' שאינה יודעת כלל ממעשה שבת, כיון דמחשבה ידי' משויא לה מלאכת



חדושים, הערות ורמזים בענייני קידוש החודש

הרב איתמר שאול עובדיה

חבר בית מדרש גבוה, לימוד



הוא לקיבוץ הירח והשמש בהלכום האמצעי לא במקומם האמיתי כמו שהודענו לפיכך עשו יום קביעה ויום דחיה כדי לפגוע ביום הקבוץ האמיתי. ע"כ הנצ"ל. ובהשגות הראב"ד ז"ל א"א מפני שהמחבר הזה מתגדר מאד ומתפאר בחכמה הזאת והוא בעיניו שהגיע לתכליתה ואני איני מאנשיה כי גם רבותי לא הגיעו אליה, על כן לא נכנסתי בדבריו לבדוק אחריו כו'.

ויש לשאול על מה כיון הראב"ד ז"ל באמרו שהרמב"ם ז"ל התפאר שהגיע לתכלית חכמה זו. ואולי כוונתו לדברי הרמב"ם בכמה הלכות בפרק יא (הל' ב') וז"ל ואנשים חכמים גדולים נשתבשו בהן כו', ויש מי שמדקדק הרבה ולא פגע בדרך הנכונה בחשבון ראיית הירח אלא צלל במים אדירים והעלה חרס בידו... (אמצע הל' ג') שאלו הדרכים דרכים רחוקים ועמוקים הן, והוא סוד העיבור שהיו החכמים הגדולים יודעים אותו... (הל' ה') שמא יתבונן חכם כו', ויעלה על דעתו שנתעלם ממנו דבר זה ולא ידענו כו' אף יעלה זה על דעתו כו'.

וכמדו' שאחד מבני החבורה שי' ציין לפרק יז (הל' כג) שכ' הרמב"ם ז"ל, "וכבר ראית מן המעשים האלו כמה חשבונות יש בו וכמה

כאן המקום להכיר תודה לראש החבורה הרב ש.י. הרשפלד נר"ו, שהאיר לנו פנים, פני חמה ופני לבנה בלימוד עניינים אלה, ותשואות חן לו.

(א) **כתב** הרמב"ם ז"ל (קדוש החודש א, ג), "הלבנה נסתרת כו' ואינה נראית כו' כמו יום אחד קודם שתדבק בשמש בסוף החודש וכמו יום אחד אחר שתדבק בשמש ותראה במערב בערב. ע"כ הנצ"ל. בענין דביקות הירח בשמש, נראה לבאר, דהירח אינו נדבק בשמש ממש, וכן מבואר מדברי הפירוש על הרמב"ם (שם) וז"ל, בא"ד, והוא עת קיבוצם אין נראה מאור הירח כלום, לפי שפניה המאירים למעלה כלפי השמש ופניה האפלים למטה, ע"כ. הרי שפניה מאירים, ואם היתה דבקה ממש לא היו מאירים פניה. ויתכן שלשון 'תדבק בשמש' שכ' הרמב"ם היא לשון השגה, כמו וירדף אחריו דרך שבעת ימים וידבק אותו (בראשית לא, כג), וכמו פן תדבקני הרעה (שם יט, יח). וזהו שא' תדבק בשמש, שבסוף החודש הלבנה רודפת אחרי החמה להשיגה, וכשתדבק בה לא תראה.

(ב) **כתב** הרמב"ם ז"ל בענין קביעות יום ראש השנה (ז, ז), "ומפני מה אין קובעין בחשבון זה בימי אד"ו, לפי שהחשבון הזה

והנה, קצת קשה להבין, מה כוונת הרמב"ם בתיבת 'נלוז'. ובלמדי במס' נדה נוכחתי לראות בעליל דברי רז"ל שד"ת עניים במקום זה ועשירים במקו"א. דתוס' בנדה (סא: ד"ה שוע טווי ונוז, בא"ד) כתבו (לשיטת ר"ת) וז"ל, ופירוש נוז היינו שזור כדאיתא במשניות (כלאים ט, ח) נוז נלוז ומליו הוא לאביו שבשמים, אצטו"ש הוא בלע"ז, לשון עקש^[1] ופתלתול כו'. ע"ש. נמצא מדברי תוס' דנלוז הוא פתלתול כפתיל. ובוה אשכחנא פתירין בס"ד, דמעגל הירח לא רק נוטה מעל גלגל השמש, אלא נלוז, שאם תצייר את מעגל הירח כלפי מעגל השמש יראה כאלו הוא נפתל עליו, שנכנס ויוצא לפנים ולאחור, ואילו מעגל השמש במקומו עומד. ונמצא שדברי הרמב"ם ודברי התוס' משלימים זה לזה, בס"ד.^[2] (וע' לקמן במש"כ על פרק יז הל' כג).

(ד) **כתב** הרמב"ם ז"ל (יא, ה) "שמא יתבונן חכם מחכמי האומות או מחכמי ישראל שלמדו חכמת יון בדרכים אלו, שאני מחשב בהן לראיית הירח ויראה קירוב מעט במקצת הדרכים. ויעלה על דעתו שנתעלם ממנו דבר זה ולא ידענו שיש באותה הדרך קירוב, אל יעלה זה על דעתו אלא כל דבר שלא דקדקנו בו מפני שידענו בעיקרי הגימטריאות

תוספות וכמה גירועין אחר שיגענו הרבה עד שהמצינו דרכים קרובים שאין בחשבונם עומק גדול, שהירח עקלקלות גדולות יש במעגלותיו. ע"כ.^[3] ונראה לציין עוד לדברי הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות (ולא ידוע לי אם הפירוש היה לעיני הראב"ד ז"ל), במס' ראש השנה (ב, ו) תוך דבריו וז"ל, וסיבות אלו השינויים כולם וידעתם לא יתאמתו אלא במינים רבים מן החכמות במופתים וחכמת התכונה כו', ואין שום אדם שיבין שיעור מה שאמרנו ושהועלנו בזה המאמר המועט שקדם, לא במה שאני עתיד לומר באותו חבור שאחבר,^[4] אלא אדם בעל אמונה ודעת וחריצות וזריזות בידיעות האמיתיות, ומי שאינו מטעה עצמו, ובתנאי שהוגע עצמו ועמל שנים רבות בחכמות הפרדסיות עד שלקח מהם מנה יפה לעצמו. ואם לאו, יהיו דברי בידו מחיד ביד כסיל, ע"כ.^[5]

(ג) **פרק** י' הלכה יז – מפני שהירח נלוז מעט במעגלו. ע"כ. בפשטות הכוונה שאינו ממש במעגל השמש שלא נוטה לצפון או לדרום, וכלשון הפירוש (שם בא"ד) שכוכב הירח נלוז במעגלו לצפון או לדרום. ע"ש.

[א] ובביאור דבריו, ביאר החברותא הרב א.ה. נ"י, דר"ל ראית כמה גרועין ותוספות יש בו אפילו אחרי שכבר קרבנו את החשבונות, כש"כ אם לא היינו עושים כן ודאי שהיו בו יותר ויותר גרועין ותוספות.

[ב] משוכיז לעיל דבריו הנ"ל וז"ל, ועוד אבאר לך בחיבור מיוחד ענין זה העיבור שהוא בדינו כו'. ונראה שכוונתו למה שכתב באורך בהל' קדוש החודש.

[ג] ואח"כ (משנה ח') כתב וז"ל, זהו מן הנמנע דתכלית כו' ואין מאמין המניעות זה אלא אדם עם הארץ טפש בתכלית הטפשות לא ירגיש כו' אלא כמו שירגיש השור והחמור כו'. ע"ש.

[ד] דרך אגב, תיבת 'הוא' לכאורה אינה לו' שאצטו"ש הוא נלוז בלע"ז, אלא תוס' מתרגמים את המילים 'נלוז הוא', 'אצטו"ש הוא'. וק"ל.

[ה] ובמקו"א כתבתי רמזים בענין השייכות בין ציצית לקדוש לבנה, ולהנ"ל יתחזק הקשר.

וכתב עוד (טז, ז) "אם מצאת הירח עם הראש או הזנב במעלה אחת וחלק אחד תדע שאין הירח נוטה לא לצפון השמש ולא לדרומה, ואם ראית מקום הירח לפני מקום הראש והוא הולך כנגד הזנב, תדע שהירח נוטה לצפון השמש, ואם היה הירח לפני מקום הזנב והרי הוא הולך כנגד הראש, תדע שהירח נוטה לדרום השמש. ע"כ.

דהיינו שהירח עולה למעלה בתחילת הראש עד שמגיע לאמצעו, שהוא העליון ביותר, ואז מתחיל לרדת למטה עד שמגיע אל הזנב, ומשם יורד עוד עד שמגיע לתחתית הזנב באמצעו, ומתחיל לעלות עד שמגיע שוב אל הראש, וחוזר חלילה.

ובדברים אלו יתבארו בס"ד פסוקי פרשת כי תבא, שנא' (דברים כח, יג) ונתנך ה' לראש ולא לזנב, והיית רק למעלה ולא תהיה למטה וגו'. דיש לשאול מכיון שא' לראש ולא לזנב אם כן היינו סיפא דלא תהיה למטה. אך להנ"ל יובן, דהראש עצמו יש בו תנועה למעלה ותנועה למטה, וזהו שא', ראשית כל, והיית לראש, ולא עוד אלא שאף בראש זה תהיה רק למעלה ולא למטה. וק"ל.^[1]

(ו) **פרק** יז הל' כג – "שהירח עקלקלות גדולות יש במעגלותיו. ולפיכך אמרו חכמים שמש ידע מבואו ירח לא ידע מבואו, ואמרו חכמים פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה (ר"ה כה.), כמו שתראה מחשבונות אלו

בראיות ברורות שאין דבר זה מפסיד הראיה ואין חוששין לו, לפיכך לא דקדקנו בו. ע"כ.

וחשבתי דהיינו דאמרי אינשי בענין אלו מצדיקי הרבים (ככוכבים), שהם עוסקים בקירוב רחוקים, ומדוע נקרא דוקא קירוב, ולא שם אחר. אך הענין, דמי שרחוק מתורה ומצוות פעמים שאי אפשר לדקדק עליו שיעשה הכל כשורה (ובפרט בראשית דרכו, שיש לו הרבה התנגדות מבית ומחוץ, וגם לא הורגל בשמירת המצוות, ושמא יחזור לסורו ח"ו). לכן צריך להתנהג בקירוב, שאם הוא קיים המצוה בערך או בדיעבד אין מקפידין עליו כ"כ, עד אשר ישוב והיה כאחד מאחיו, ומדקדק על קלה כבחמורה (והכל לפי העניין כמובן).

(ה) **כתב** הרמב"ם ז"ל (טז, א) "העגולה שסובבת בה הירח תמיד, היא נוטה מעל העגולה שסובבת בה השמש תמיד, חציה נוטה לצפון וחציה נוטה לדרום, ושתי נקודות יש בה זו כנגד זו שבהן פוגעות שתי העגולות זו בזו, לפיכך כשיהיה הירח באחת משתייהן, נמצא סובב בעגולה של שמש כנגד השמש בשוה, ואם יצא הירח מאחת משתי הנקודות נמצא מהלך לצפון השמש או לדרומה, הנקודה שממנה יתחיל הירח לנטות לצפון השמש היא הנקראת ראש, והנקודה שממנה יתחיל הירח לנטות לדרום השמש היא הנקראת זנב וכו', ע"כ.

[1] ואף בקללה רח"ל נאמר שם (פס' מג-מד), הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה. כו'. הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב. ויתבארו הפסוקים כנ"ל. והיפך הסדר דתחי' אף שיהיה בראש, מכ"מ ירד מטה, ואח"כ יהיה לזנב ולא לראש, וה' הטוב יכפר בעדנו וחפץ בברכה.

תנן התם כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת כו'. ממאי דקשקשת לבושא הוא דכתיב ושרין קשקשים הוא לבוש, ולכתוב רחמנא קשקשת ולא לכתוב סנפיר א"ר אבהו וכן תנא דבי רי"ש יגדיל תורה ויאדיר. ע"כ.

והתוס' שם כתבו וז"ל, יגדיל תורה ויאדיר, הרבה אמר לנו טעמים לידע מהו קשקשת. ע"כ. וביאור דבריהם לכא' כמו שראיתי בס' תורה תמימה בפרשת שמיני (יא, ט אות לב) וז"ל, ר"ל דרך התורה לכתוב לשון יותר מבורר כדי להגדילה ולהאדירה שלא ישאר שום ספק וחקירה בזה. ע"כ.

ומעתה מובן היטב מש"כ הרמב"ם ז"ל. שהרי הוא לא כתב דאין תועלת כלל בראיית ערי מזרח ומערב, ורק כתב שלהם אין תועלת בראיה זו. אבל יש תועלת לבית דין לדעת זאת, דע"י זה לא תשאר להם חקירה וספק בראיה הנכונה. וזהו שדייק בלשונו ולא אמר שאין שום תועלת בכתובת הדברים. רק שלבני מזרח ומערב אין תועלת בזה. וק"ל.

(ח) **תוך** כדי למדי בחבורה בס"ד הלכות קדוש החודש להרמב"ם ז"ל, מצאתי כמה רמזים נפלאים לחלק מההלכות, ואמרתי תחילה להציע את הענינים ברשימה ואז להראות איה הם נרמזים בפס'.

(א) חישוב המולדות ממולד בהר"ד (ראה רמב"ם פ"ו הל' ח', ובפירוש שם)

שפעמים תוסיף ופעמים תגרע עד שתצא קשת הראיה, ופעמים תהיה קשת הראיה ארוכה ופעמים קצרה כמו שביארנו. ע"כ.

נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שהביא מאמרי רז"ל אלו והזכיר קשת הראיה אצלם, שמבואר של ירח פירושו שקיעתו של הירח, כשם שמבואר השמש הוא שקיעת השמש. ומאוד נעים לפרש שמש ידע מבואר, מקום שקיעתו איה כי הוא שוקע ביושר בלי עקלקלות. משא"כ ירח לא ידע מבואר. כי כל יום שוקע במקום אחר, לעומת מעגל השמש.^[1] ולפי זה גם פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה, ר"ל פעמים שוקע בארוכה פעמים שוקע בקצרה.

ובאותו ענין, בתפילת יוצר של שבת אומרים מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה. וע"פ דברי רז"ל אלו יובן, שהחמה יוצאת ממקומה ר"ל הקבוע, כי שמש ידע מבואר, אך הלבנה ממכון שבתה, כי לא ידעה מבואר ושובתת לפי שעה במקום אחד, ובכל יום המקום מתחלף.

(ז) **כתב** הרמב"ם ז"ל (יח, טז) "ודברים אלו שביארנו בערי מזרח ומערב אינן אלא להגיד כל משפטי הראיה להגדיל תורה ולהאדירה, לא שיהיו בני מזרח או בני מערב סומכין על ראיית הירח או תועיל להם כלום. ע"כ.

והנה, אם אין תועלת בזה להלכה במה יגדיל תורה ויאדיר. דלכא' זו אינה תורה אלא חכמת חשבון בעלמא. אך באמת לק"מ. ואקדים בס"ד דברי הגמ' חולין (סו:) וז"ל

[ז] וראה מש"כ הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שלו, מס' ראש השנה (ו, ח).

מעוברות כשתוסיף ג' ו' ח' כו' נמצא ע"ח,
וס"ת ה' בכ"ח ג' י"ג, כחדשי שנה מעוברת
(ועוד בה הוסיף החברותא הרב א.ה. נ"י
דנרמז ה' חדשים חסרים בה וח' שלמים,
והוא כדוגמת הה' שהיא נקובה וחסרה
לעומת הח' שלא תחסר כל בה).

(ט) **בכ"ח** ג' ל' מרמז שר"ח יהיה ביום ל'
מר"ח שעבר. ואמצע תיבות ה' ב"כח
(אותיות ה' ו' מהשם ואות כ' מבכח) ג'
ל"א, רומז שיוכל להיות ביום ל"א מחדש
שעבר (ונכלל בזה רמז דין ה', שימי חדשי
הלבנה כ"ט או ל', וע' לקמן).

(ג, ז) במחזור י"ט שנים פשוטות ומעוברות
תמצא רל"ה חדשים. והנה ס"ת קו"ל ה'
בהד"ר ג' רל"ה. והם גם ראשי תיבות פסוק
החדש ה"זה ל"כם ר"אש. ובאותו פס'
ר"אשון ה"וא ל"כם, שבו נצטוו על קידוש
החדש. והוא גם ר"ת לה"ר, רמז לדברי
המפרש (א, א) שכתב שהקב"ה הראה למשה
בסיני במראה הנבואה דמות הלבנה וזהו
שפס' הנ"ל ר"ת לה"ר. [אמנם מוריני
הגרח"ק שליט"א בבאור ההלכה שם הקשה
ע"ז, ע"ש.] ורל"ה הוא גם כן מנין סימן י'
נ"א ר"ד, שהוא מנין תוספת שנת חמה על
שנת לבנה פשוטה, שעבור זה כל הרעש
לעבר השנה. וק"ל.

עוד יש לרמזו בס"ד דס"ת קו"ל ה' בכ"ח
קו"ל ה' בהד"ר, ג' רע"ח, ובג' עבו"ר, ובג'
או"ר הגנוז^[1], ובזה זכינו להבין (בדרך רמז)

(ב) ישנם י"ב חדשים בשנה פשוטה וי"ג
במעוברת (ו, ד)

(ג) במחזור של י"ט שנים יש רל"ה חדשים
(ו, י)

(ד) השנים שמעברים סימנן גו"ח, י"א, י"ד,
י"ז, י"ט, והפשוטות אבדהוט"י, י"ב, י"ג,
ט"ו, ט"ז, י"ח (ו, יא).

(ה) ימי חודש הלבנה כ"ט או ל' (ח, ב)

(ו) ר"ח יהיה יום ל' מר"ח שעבר או ל"א (ח, ב)

(ז) תוספת שנת החמה על שנת לבנה פשוטה
י' ימים כ"א שעות ר"ד חלקים (ו, ד)

(ח) מחזור תקופות החמה כ"ח שנים (ט, ד)

(ט) ימי שנת לבנה פשוטה שנ"ד (ו, ד)

ובס"ד הרמ"ז יצא על האר"ש בפס' קול ה'
בכח קול ה' בהדר. ופס' שלפניו השתחוו לה'
בהדרת קודש. דהיינו (א', ט') בהדר"ת קד"ש
אותיות בהר"ד תקדש. ובהד"ר אותיות
בהר"ד. וקול ה' בכח קול ה' ג' שנ"ד ימי
שנת לבנה, וכתוב בתריה בהד"ר, שתתחיל
לחשב מולדות השנים ממולד בהר"ד. [וגם
נרמז הפלא ופלא, שבהר"ד הוא בחינת בכח,
כי מולד בהרד לא היה ולא נברא, רק בכח
היד שיברא ובפועל לא היה. והוא רק נקודת
חישוב החדשים, וזהו קול ה' בכח קול ה'
בהד"ר. וגם נרמז דקול ה' בכח קול ה' ג'
אחד פחות משנה, כי שנת בהק"ד היא
היחידה שהיתה בחסרות רובה ככולה. וק"ל.]

(ב, ד) ר"ת קו"ל ה' בכ"ח ג' קי"ב, סכום
מנין השנים הפשוטות, כשתוסיף א' ב' ד' ה'
כו' יהיה קי"ב. ור"ת ה' בכ"ח ג' י"ב, מניין
החדשים בשנה פשוטה. ולעומת זאת ס"ת
קו"ל ה' בכ"ח קו"ל ה' ג' ע"ח, כמנין שנים

[ח] וברמז מישך שייכי אהדדי, דכשם שאדה"ר היה רואה מסוף העולם ועד סופו באור הגנוז, ג' רע"ח, כן
העוב"ר במעי אמו ג' רע"ח. ואיזהו חכם, המעבר שנים, כד"א כי היא חכמתכ"ס, חשוב תקופות ומזלות (גו"ח י"א
י"ד י"ז י"ט ג' החכמ"ה) הרואה את הגולד, אתו עמו מולדות הלבנה.

מבקשים אנו לעבר את השנה כו' גזר את עמנו והוא אומר להם מה שדעתכם אני עמכם. באותה שעה יצא אור מבית המדרש (כצ"ל) ובא לפנייהם והיו יודעים שנתרצה להם האלקים כו'. ע"ש. [והנה שם לא מדובר בנתמטעט, אך נראה מפשטות הלשון שהיה זה גם בנתמטעט].

וקודם כל, חיל ורעדה יאחזון לראות גדול קדושת ומעלת הסנהדרין שאף שנתמטעט יודעים ששכינה עמהם לעבר השנים. ולענין הרמז זהו קול ה' בכח, קול ה' בהדר. קול ה' מרמז על ספר התורה שהוא דבר ה', וגם על שראש הישיבה מזכיר את השם, זהו קול ה', בכח, מרמז שפורשים כפיהם כלפי מעלה, כי כ"ח גי' פעמיים י"ד, וזהו בכ"ח, בשתי ידיים. קול ה' בהדר, מרמז שקול ה' מהדר להו לזקנים שנאמר בהם והדר"ת, ומשיב להם, בכ"ח, כאמרם ז"ל צווחת ואומרת. ויתכן ביתר שאת שהזקנים מזכירים את ה', לרמז שאין להם רשות לעבר שהרי נתמטעט, ולעומתם הבת קול מתנשאת ואומרת לא כי אלא החודש הזה לכם. וא"כ זהו קול ה' בכח, בפרישת ידיים כנ"ל, שמבקשים מאת ה' לעשות, קול ה' בהדר, שמהדר ומחזיר את הרשות לזקנים הדורי פנים שהמה יעברו את השנה. ואולי גם ענין האור הנ"ל נרמז בתיבת הדר, אם נפרשו שהוא מלשון זיו והוד, כי האור מזהיר לפנייהם לו' שהקב"ה מסכים על ידם. ועכ"פ כבר נרמז לעיל שעבור שנים יש לו שייכות לאור הגנוז, ואולי לכן הקב"ה מזהיר עליהם אור, לרמז לבחי' זו.

מדוע בחרו בשנים גו"ח י"א י"ד י"ז י"ט (ולא גי"ט או אופן אחר), דגו"ח גי' טוב, י"א י"ד גי' כ"ה, י"ז י"ט גי' ל"ו, וכל זה רמז נפלא לאור הגנוז, הוא האור כי טוב (גו"ח) שהוא תיבה כ"ה בתורה (י"א י"ד), ושימש ל"ו שעות לפני שנגזו (י"ז י"ט). ועיין באורך בבני יששכר מאמרי כסלו בענין זה דברים עמוקים ומתוקים.

ובטעם שנרמזו כל אלה בפס' קול ה' בכח כו'. דלכאו' מאי שייאטיה לקדוש החודש. ראשית כל, מעניין שהוא פרק כ"ט, כמנין ימי חודש הלבנה (וגם ארז"ל דברכת הלבנה כקבלת פני שכינה. וא"כ פרק זה שאו' אותו ישראל קדושים בקבלת שבת קבלת פני שכינה א"ש דגם רומז על קדוש הלבנה). אמנם, מצאתי דבר נפלא בהשגחה פרטית בפדר"א (פרק ח') וז"ל, בשלשה מעברין, ר' אליעזר אומר בעשרה כו', ואם נתמטעט מביאין ספר תורה ופורשין אותו לפנייהם, ונעשין כמין גורן עגולה, ויושבין גדול לפי גדלו וקטן לפי קטנו, ונותנין פניהן למטה לארץ ופורשין את כפיהן לאביהם שבשמים. וראש הישיבה מזכיר את השם ושומעים בת קול שצווחת ואומרת בלשון הזה 'ויאמר אל משה ואל אהרן לאמר, החדש הזה לכם כו', ואשריהם העומדין במקום ההוא בשעה ההיא, שנא' אשרי העם יודעי תרועה ב' באור פניך יהלכון, באור פניו של הקב"ה הם מהלכין. ע"כ.

וא"כ כ"ז נרמז ובהקדם מה שציין הרד"ל ז"ל בפירושו (אות נה) לשמות רבה פט"ו (כ) וז"ל המדרש, בחצי הלילה אומרים לאב ב"ד

ומצאתי רמז לדבר. שפרק ד' הל' ב' כתב הרמב"ם ז"ל (ע"פ הגמ' סנהדרין יא:) וז"ל, על שלשה סימנין מעברין את השנה, על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן. ע"כ.

והנה ר"ת א"ביב, ת'קופה, פ'ירות ה'אילן הן אתפ"ה, שהוא סימן התוספת של שנות החמה על שנות הלבנה במחסור של י"ט שנים. ור"ל אף על פי שמעברין השנים מחמת אלו הדברים בכ"ז תהיה תוספת זו. א"נ או שמעברין כפי ראות עיניהם על ג' סימנים הנ"ל שר"ת אתפ"ה או ע"פ החשבון ויותר להם אתפ"ה (ע' רמב"ם ה, א).

יה"ר שגם אנו נזכה לאור באור החיים ובאור התורה ונזכה לאור הגנוז לאורו של משיח, במהרה בימינו, אמן.

אחרי כתבי כל זאת בס"ד, ראיתי כי אגב שטפא נשמט כל האי עד שפון טמון ברמז שנתחדש בלימוד זה, ואמרתי לא אמנע טוב מבעליו:

כתב הרמב"ם ז"ל (ו, י) "כל י"ט שנה שיהיו מהן ז' שנים מעוברות וי"ב פשוטות נקרא מחזור כו', שבזמן שאתה מקבץ מנין ימי י"ב שנה פשוטות וז' מעוברות כו' תמצא הכל תשע עשרה שנה משני החמה כו', ולא ישאר ממנין ימי החמה בכל י"ט שנה חוץ משעה אחת ותפ"ה חלקים. סימן להם אתפ"ה. ע"כ.



בענין מצות ראיה

הרב יצחק אזולאי

חבר כולל היכל שמואל, ברוקלין



לע"נ יצחק בן שושנה

ויש לומר דהרמב"ם סובר כתוס' ריש חגיגה דהבבלי חולק על הירושלמי ואין לומדים מהקהל, ולפי הבבלי לא קיים העשה דראיית פנים בלי הבאת קרבן, וכך לומד הטורי אבן ריש חגיגה, וכן לומד הערוך השולחן בדעת הרמב"ם.

(ב) **כתב** השפת אמת "ובטו"א הקשה מכאן עמ"ש הרמב"ם דמי שנראה בעזרה ולא הביא קרבן לא דיו שעבר בל"ת וכו', ונראה לו דוחק לחלק בין הני דחייבין בקרבן, או דפטורין, אבל לידידי לאו דוחק היא דהרי טעם רמב"ם היא דלא מצינו מצוה שיהי' עבירה וכו'", עיין שם.

דהיינו דלדעת השפת אמת, אף לפי הירושלמי דשתי מצוות נפרדות הן, מ"מ כיון דכשבא בלי קרבן יש עבירה ממילא אינו מקיים העשה, ונמצא לפ"ז דהרמב"ם אתי שפיר אפילו כהירושלמי. ומ"מ לשון הרמב"ם כאן משמע דמצות ראיה היינו עם קרבן, וכן משמע מדברי הרמב"ם בספר המצות, ודלא כהשפת אמת. ומ"מ ברמזים משמע כהשפ"א, וכ"מ בפתיחה לספר יד החזקה, וצ"ע.

ובאמת דיש להקשות כאן מה יענה הטורי אבן על קושיית השפת אמת, דאיך יכול

(א) **כתב** הרמב"ם (ריש הל' חגיגה) "הראיה האמורה בתורה הוא שיראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה, ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא שעבר על מצות לא תעשה, שנ' לא יראו פני ריקם, ואינו לוקה על לאו זה שהרי לא עשה מעשה".

ועיין במשנה ריש חגיגה "הכל חייבין הראייה חוץ מחרש שוטה וקטן, וטומטום ואנדרגנס נשים ועבדים שאינן משוחררין וכו'". וכתב עלה הירושלמי וז"ל "מתני' בראיית קרבן אבל בראיית פנים אפי' קטן חייב מן הדא הקהל את העם וכו'". נמצא לפי הירושלמי שראיית פנים וקרבן תרתי גינהו, ואם ראה פנים ריקם בלא קרבן ראיה, מצות ראיית פנים מיהו קיים, שהרי לפי דברי הירושלמי יש שמחוייבים בראיית פנים ואין מחוייבים בקרבן דתרתי גינהו ואפשר להא בלא הא. א"כ אפילו מאן דמחוייב בקרבן אם עבר וראה פנים בלא קרבן אע"ג דעבר בל"ת דלא יראו פני ריקם מ"ע מיהו קיים. וזה דלא כמו הרמב"ם הנ"ל.

ואפשר שבדברי הרמב"ם יש לדייק במה שכתב שם דאין לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה, דאין הלאו דוקא בהביאה למקדש, דאי הלאו הביאה למקדש בלי קרבן אז שפיר הוי יש בו מעשה, מ"מ מתחילת דבריו שכתב "ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה וכו', שעבר על מצות לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם," משמע דאין עובר על הלאו רק אם בא למקדש, וצ"ב א"כ למה הוי לאו שאין בו מעשה. ולכאורה יש לומר דאף דאין הלאו דלא יראו פני ריקם אלא כאשר בא למקדש, מ"מ אין זה חלק של העבירה אלא תנאי בזמן עבירת הלאו, כנלע"ד.

ולכאורה הדברים פשוטים דאין עובר הלאו אלא אם כן בא למקדש, דקרא כתיב "ולא יראו פני ריקם" דדוקא ע"י ראייה עובר. מ"מ אפשר שיש לחקור בזה, דיעו' בסמ"ג (ל"ת שס) שכתב "שלא לעלות לחג בלא קרבן שנאמר וכו', ומי שלא הביא עולת ראייה ביום טוב ראשון וגם לא הביאה בתשלומין ביטל מצות עשה וכו', ועובר על מצות לא תעשה." ומדויק קצת דעובר על הלא תעשה אפילו לא בא. ומ"מ מתחילת לשונו משמע דלא עובר, וזה אפשר שקאי בלשון הפסוק, וצ"ע.

להיות לפי הירושלמי דקיים העשה הא הוי מצוה הבאה בעבירה. ובפשטות יתכן לתרץ דאין כאן מצוה הבאה בעבירה אלא היכא דמחמת דעשה המצוה יש עבירה, אבל כאן אפילו לא בא למקדש עובר על הלאו דלא יראו פני ריקם, ואפשר דסובר השפת אמת דאין עובר הלאו דלא יראו פני ריקם רק אם בא בלא קרבן, אבל אם לא בא כלל אין עבירה.

ולכאורה יש ג' מהלכין בדעת הרמב"ם: א. השפת אמת, דאף אם הראיה וקרבן אינם תלויים זה בזה לא קיים העשה משום מצוה הבאה בעבירה. ב. הטורי אבן, דאכן הראיה והקרבן תלויים זה בזה לפי הבבלי. ג. ובנוסח אחר לכאורה אפשר לומר דהעשה היינו בהבאת קרבן, ואפשר שזו גם כוונת הטורי אבן.

אחר כך מצאתי באפיקי ים (סימן ב' אות ט') עוד מהלך לתרץ בדעת הטורי אבן דלא סובר דיש מצוה הבאה בעבירה, וז"ל "ומסתברא לי דלא שייך בכה"ג מצוה הבאה בעבירה דאין המצוה באה מחמת העבירה, רק להיפך דהעבירה נולדה מקיום המצוה, ומצוה הבאה בעבירה שמענו אבל לא עבירה הבאה במצוה וכו'", ע"ש. ולפ"ז אפשר לומר דאף הטורי אבן סובר דאין עובר על הלאו אלא אם כן בא.



באיסור לא תדרוש שלומם, ומעשה דוד המלך ומלך עמון

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

חבר בית מדרש גבוה, לימוד



לע"נ אבי מרי אברהם שאול בן שולמית (סלמה) הלוי

תנצ"ב.

(א) והנה כתיב פר' כי תצא (פ') כג פס'

ד-ז), לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור
עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם. על
דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך
בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם
בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך. ולא
אבה ה' אלקיך לשמע אל בלעם ויהפך ה'
אלקיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה'
אלקיך. לא תדרש שלום וטבתם כל ימך
לעולם. ופירש הרמב"ן (פסוק ה), והנראה
אלי כי הכתוב הרחיק שני האחים האלה
שהיו גמולי חסד מאברהם, שהציל אביהם
ואמם מן החרב והשבי (בראשית יד טז),
ובזכותו שלחם השם מתוך ההפכה (שם יט
כט). והיו חייבין לעשות טובה עם ישראל,
והם עשו עמהם רעה. האחד שכר עליו בלעם
בן בעור והם המואבים, והאחד לא קדם אותו
בלחם ובמים כאשר קרבו למולו, וכו', וכן
להלן פס' ז כתב, ועל דרך הפשט טעם לא
תדרוש שלוםם וטבתם, כאומר אע"פ שהם
בני משפחתכם ואברהם אביכם אהב את
אביהם כאח לו יונק שדי אמו, לא תהיו אתם
לו כאחים דורשי שלום וטובה, כי הם הפרו
ברית אחוה ותהיה מופרת לעולם. עכ"ל.
הנה שבעבור שלא הכירו טובה לישראל,
הרחיקם הקב"ה מעלינו לבל נתקרב לעושי
עולה.

בדוד המלך ע"ה הוה עובדא דכתיב
בשמואל ב' (פ"י פס' א-ב) ויהי אחרי כן
וימת מלך בני עמון וימלך חנון בנו תחתיו.
ויאמר דוד אעשה חסד עם חנון בן נחש
כאשר עשה אביו עמדי חסד וישלח דוד
לנחמו ביד עבדיו אל אביו ויבאו עבדי דוד
ארץ בני עמון. ויאמרו שרי בני עמון אל
חנון אדניהם המכבד דוד את אביך בעיניך כי
שלח לך מנחמים הלוא בעבור חקור את
העיר ולרגלה ולהפכה שלח דוד את עבדיו
אליך. ופי' רש"י (פסוק ב), ומהו החסד,
כשה' דוד בורח מפני שאול באו אליו אביו
ואמו ואחיו (שמואל א' כב ד) וינחם את פני
מלך מואב, ויאמר לו ישב נא אבי ואמי עמך
והרגם, חוץ מאחד מהם שברח ונמלט לארץ
בני עמון אצל נחש, במדרש רבי תנחומא
בוירא אליו. עכ"ל. ולכן רצה דוד המלך ע"ה
לנחמו על מיתת אביו. וכתב עוד, המכבד
דוד את אביך בעיניך, הנראה בעיניך שדוד
מכבד את אביך, הם מוזהרים ולא תדרוש
שלוםם והוא ידרוש שלומך. ע"כ. ובאמת
שיש לשאול מה היתה בדעתו של דוד
כששלח לנחם את מלך עמון, ומדוע לא
חשש בזה משום לא תדרוש שלוםם וטבתם.

רכד באיסור לא תדרוש שלומם, ומעשה דוד המלך ומלך עמון

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

שופטים עשה י"ג (מצוה תקכז), ובעמון ומואב נמנענו מהתנהג עמהם במנהג זה, ועל זה נאמר, לא תדרוש שלומם וטובתם וגו'. וכן אמרו בספרי, מכלל שנאמר (שם כ', י'), כי תקרב אל עיר להלחם עליה וגו', יכול אף כאן, תלמוד לומר לא תדרוש שלומם. עכ"ל. וכתב עוד, ואיסור זה היה נוהג בזכרים שהם בני מלחמה בזמן שהיו ישראל על אדמתן שהיו נלחמים עם עמון ומואב שהם באיסור זה מהשלים עמהם. ע"כ. וכתב עליו הרב מנחת חינוך (אות א), והנה הרהמ"ח מביא דברי הספרי דכתיב וקראת אליה כו' יכול אף כאן ת"ל כו' וסיים הרהמ"ח ואיסור זה בזכרים שהם בני מלחמה כו', נראה מדבריו דלאו זה רק במלחמה דאסור לקרות לשלום ע"כ ל"ש זה בנקבות. ע"כ. ועל פי האמור יש לומר שדוד המלך ע"ה הכי ס"ל דלא שייך לאו זה אלא במלחמה. וע"ע להלן בס"ד מה שיש לדחות בזה ומבואר במנח"ח.

(ב) ועוד בה בסגנון אחר ע"פ מ"ש הגה"מ (מלכים פ"א) בשם בספר יראים וז"ל, כתב רא"ם בד"א בדרישת שלום אבל תשלומי שלום מותר, כגון אם עשו עמך חסד מותר לפקדם לשלום, שנאמר וימת מלך בני עמון וגו', ויאמר דוד אעשה חסד עם חנון כאשר עשה אביו עמדי חסד וישלח דוד לנחמו וכן ס"ה משמו ע"כ. והרי זה כמבואר, שדוד המלך ע"ה עשה תשלומי טובה ומותר. והא לך לשון היראים (סימן רנ) לא תדרש שלומם וטובתם. צוה הב"ה בפ' כי תצא שלא ידרשו שלום עמון ומואב הזכרים שנאמר לא יבא עמוני ומואבי בקהל. ותנן ביבמות בהערל (עו:): עמוני ומואבי אסורין ואיסורין

ומצוה זו כתבה הרמב"ם בספר המצות (ל"ת נו) וז"ל, שהזהירנו מהשלים עם עמון ומואב לעולם. וזה שהאל יתעלה כבר צונו (ס"פ שופטי) כשנבא להלחם על עיר שנשאל מאנשיה השלום קודם המלחמה ושנבקש מהם שישלימו עמנו, ואם ימסרו העיר בידינו אסור להלחם בהם ולהרגם, כמו שבארנו במצות קצ ממצ"ע, חוץ מעמון ומואב שלא נתנהג עמהם המנהג הזה, אבל הזהירנו האל ית' מקרוא להם לשלום ומלבקש מהם להשלים. והוא אמרו יתעלה (תצא כג ז) לא תדרוש שלומם וטובתם. ולשון ספרי מכלל שנאמר כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום, יכול אף כאן תלמוד לומר לא תדרוש שלומם, מכלל שנאמר בטוב לו לא תוננו (עי' ל"ת רנה) יכול אף כאן, תלמוד לומר וטובתם כל ימך לעולם. עכ"ל. ובהל' מלכים (פ"ו ה"ו) כתב, עמון ומואב אין שולחין להם לשלום שנאמר לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימך, אמרו חכמים לפי שנאמר וקראת אליה לשלום יכול עמון ומואב כן, תלמוד לומר לא תדרוש שלומם וטובתם, לפי שנאמר עמך ישב בקרבך בטוב לו לא תוננו יכול עמון ומואב כן, תלמוד לומר וטובתם, ואף על פי שאין שואלים בשלומם אם השלימו מעצמם תחלה מקבלין אותן. עכ"ל.

ומשמע שאין לאו זה אלא בשעת מלחמה, וכן לכאורה משמע מספר החינוך (מצוה תקסב), וז"ל שנמנענו מהשלים עם עמון ומואב עד עולם. והענין הזה הוא שהאל ציונו כשנצור על המדינות שנשאל מהם השלום קודם המלחמה וכמו שכתבתי בסדר

וראיתי להרב גופי הלכות (הל' מלכים פ"ו ה"ו) שכתב שכונת מרן להקשות מהא דאמרו ז"ל, לפי שנאמר בטוב לו לא תוננו יכול עמון ומואב כן, ת"ל וטובתם, הרי של מואב אתה יכול שלא לשלם להם טובתם ותוכל להונותם אפי' שגמלו לך טובה. עכ"ל. אך קשה דהלא היראים עצמו הביא לשון מדרש זה, וכן הביאו גם הסמ"ג הנו"ל. לכן לא יראה לומר שלזה כיון מרן ז"ל. וכן ראיתי שהקשה הרב קרבן אשה (מלכים פ"ו ה"ו) על הרב גופי הלכות. ע"ש. שוב ראיתי למרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' צב אות א), שכן הקשה על הרב גופי הלכות. ע"ש.

(ג) **ומראש** ראיתי למרן החיד"א בספרו חמת אנך (שמאל ב פ"י פ"ב) שכתב על דברי מרן הכ"מ, וז"ל כונת מרן דבמדרש ריש פ' פנחס אמרו וז"ל, את מוצא במי שבא עליהם במדת רחמים לסוף בא לידי ביוון ומלחמות איזה זה דוד, ויאמר דוד אעשה חסד עם חנון, א"ל הקדוש ברוך הוא אתה תעבור על דברי אני כתבתי לא תדרוש שלומם ואתה עושה עמם גמילות חסד וכו'. ע"ש, וזה הפך מהר"א ממיץ ז"ל וזה כונת מרן ז"ל, וכ"כ הרב דת ודין פ' שלח ע"ש. ואני בעניי מוסיף שאע"ג דאין למדין ממדרש, בדבר שאינו הפך הש"ס למדין, וכמ"ש רבינו תם ז"ל בספר הישר כ"י באורך, ורבינו מהר"א ממיץ תלמיד ר"ת. ובפרט דהכא המדרש מגיד מה שאמר הקדוש ברוך הוא לדוד וזה קשט אמרי אמת. וכן יש לתמוה על הסמ"ג והגהות מיימניות שהביאו דברי רבינו אליעזר ממיץ ז"ל, וכן ק' על הרב מהרימ"ט ז"ל בדברותיו (פ' ויחי דרוש ראשון) שהביא דברי מהר"א ממיץ ולא העיר

איסור עולם זכרים אבל נקבותיהם מותרות מיד. וטעמא מפרש בגמרא דמפרשינהו קרא על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, איש דרכו לקדם ואין אשה דרכה לקדם אפי' לקראת נשים דכל כבודה בת מלך פנימה (עז.). וכל האסורים לבא בקהל אמרה תורה לא תדרוש שלומם. בתשלומים שזה אינו נקרא דרישת שלום, וראיה מדוד דכתיב וימת מלך בני עמון וגו', וכתיב ויאמר דוד אעשה חסד עם חנון כאשר עשה אביו עמי וישלח דוד לנחמו וגו'. ובספרי תניא מכלל שנאמר בטוב לו לא תוננו יכול אף אלו כן, ת"ל לא תדרש שלומם וטובתם כל ימך לעולם ולעולמי עולמים. עכ"ל. וכן הביאו הסמ"ג (ל"ת רכה), כתוב בעמון ומואב (דברים כג, ז) לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימך לעולם, לפי שבשאר מלחמות כתיב וקראת אליה לשלום יכול אף אילו כן תלמוד לומר לא תדרוש שלומם, ואע"פ שאין שואלין בשלומם השלימו מעצמן תחילה מקבלין אותן (ע"פ רמב"ם מלכים פ"ו הל' ו), ובספרי (שם תצא פיסקא מא) תניא מכלל שנאמר (דברים כג, יז) בטוב לו לא תוננו יכול אף אילו כן תלמוד לומר וטובתם, אמנם אומר הרב רבי אליעזר ממיץ (יראים סי' רנ), במה דברים אמורים בדרישת שלום אבל תשלומי שלום מותר, כגון אם עשו עמך חסד מותר לפקדם לשלום שנאמר וגו'. עכ"ל. נמצא שלא יש כאן איסור, כיון שהוא תשלומי שלום, ונלמד מאדונינו דוד המלך ע"ה.

אבל מרן הכ"מ אחר הביאו את דברי הגה"מ, כתב ויש לתמוה על זה שאמרו חז"ל במדרש [שלא כהוגן עשה דוד בזה]. עכ"ל.

רכו באיסור לא תדרוש שלומם, ומעשה דוד המלך ומלך עמון

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

אפילו מה שכת' ע"פ ספר יראים, הקשו עליו האחרונים כנ"ל. [מיהו אפשר דוד המלך ע"ה הוה ס"ד הכי].

(ד) **וחמותי** ראיתי באור שמח (הל' מלכים פ"ו ה"ו), שכתב ליישב קושיית מרן הכ"מ, דודאי אם עשה עמו בעצמו חסד מותר, רק שם עשה אביו עמו חסד, ובזה היתה סברת דוד דגם אם אביו עשה חסד מותר לשלם לו, ובזה אין הדבר כן, אבל בעשה עמו חסד מותר. עכ"ד. אלא שראיתי איפכא להמלבי"ם שמואל ב (פ"י פס"ב) וז"ל, אעשה חסד. ישראל מוזהרים שלא לדרוש בשלום עמון ומואב, אמנם כבר כתב בהגמ"י (פ"ו מה' מלכים) בשם הרא"ם שלדרוש שלום אדם שעשה לו טובה להחזיר לו טובה מותר, ודוד לא דרש שלום נחש בחייו שבוה היה מוכרח שמלאכיו יבואו שמה דרך כריתת ברית עם האומה בכללה וזה אסור, רק עתה שמת נחש מצא מקום לזה לשלוח מנחמים שבוה אינו כורת ברית רק מנחמהו שבוה מכבד את אביו המת, ויש לו היתר ע"ז אחר שהוא דרך השבת טובה, שעז"א אעשה חסד: כאשר עשה אביו עמדי חסד וישלח כו' לנחמו כו' אל אביו. לא בעבור עצמו. ובכ"ז אמרו חז"ל (במ"ר כא, ה) במדרש רבה שדוד נענש ע"ז. עכ"ל.

אך קשה לי על דבריו תרתי, חדא דלפי זה שדוד עשה כדעת היראים, אם כן יפה עשה דוד ששלח לנחמו אחר מיתת אביו, ומדוע נענש על כך. ועוד דכיון שנענש דוד ע"ז,

עליו. וכן קשה עמ"ש בס' החסידים סי' תרסה. עכ"ל. ודברי רבינו תם מצאתים בשו"ת ספר הישר שת"י (סימן מה אות ג, ועע"ש אות ה). וראיתי שציינו לדפוס ישן (סימן תריט, תרכ). ע"ש.^[א]

ומכאן הוכיח הרב מנחת חינוך (מצוה תקסב), שלא זוהי הלא בל ענין ולא דוקא מלחמה וז"ל, וע' בכ"מ כאן שכתב בשם הגמ"י דדוקא דרישת שלום אבל תשלומי שלום שרי וכו', שכן מצינו בדוד המע"ה וכו', ומבואר דל"ד מלחמה הכלל דאסור לשאול לכ"א לשלום, וכל ישראל מוזהרים כמו שם ששלח דוד לנחמו ולא התיר רק מפני החסד שעשה נחש עם דוד וכו'. וע' בכ"מ שתמה על הגמ"י מהמדרש רבה במדבר (פרשה כא אות ה), שמבואר דדוד חטא בזה דשלח לנחם את חנון, אמר הקדוש ברוך הוא אני אמרתי לא תדרוש שלומם כו' ואתה עברת על דברי. על כל פנים האיסור הוא תמיד דכל אחד מישראל אסור לדרוש בשלומם כ"א מאישי ב' אומות הנ"ל, דמעשה דוד לא הי' מלחמה וז"ב. ומסיים הר"מ אבל אם הם השלימו תחלה מקבלים אותם ולא נרשם מוצא ד"ז, אך הוא סברת עצמו מלשון הספרי, דרק קריאת שלום לפתוח אסור אבל אם השלימו מותר. והנה גם בר"מ אינו מבואר להדיא בלא מלחמה, אבל הדברים כמ"ש כמו שמבואר במדרש רבה הנ"ל. עכ"ל. ובזה נדחו ב' התירוצים ליישב מעשה דוד המלך ע"ה, שמוכח שאף בלא עת מלחמה אסור לדרוש שלומם וטובתם, וכן

[א] ובענין דאין למדין מן ממדרש שכתב מרן החיד"א דהיינו דוקא בדבר שאינו היפך הש"ס, כ"כ גם בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' צב אות א), וכ"כ מרן רבינו עובדיה יוסף זצ"ל, בשו"ת יביע אומר ח"א חיד"ד (סימן ד אות ה). ע"ש. וע"ע בשו"ת עטרת פז ח"א חו"מ (סי' אות ח). ע"ש.

אסור לעשות עמהם איזה חסד, כמו מעשה דודור שניחם אבליים בכלל גמילות חסדים הוא, ע' בר"מ פי"ד מהלכות אבל כל הנחשבים שם בכלל ג"ח, כגון ביקור חולים ולויית אורחים כו' ע"ש הרבה דברים שחשב בכלל ג"ח, אסור לעשות עם שני אומות הנ"ל, ועוברים בלאו דלא תדרוש כו'. עכ"ל. ומובן לשון הפסוק ויאמר דוד אעשה חסד וגו', ואף חסד בכלל האיסור, והיינו כדאמרן לעיל, אות א' דסבר דוד המלך ע"ה שלא זו במלחמה נאמר, וכן דוקא שאילת שלום הוא דאסור, אלא מהמדרש מוכח דכולהו בכלל האיסור. ועי"ל שאין אבלות לנכרים.

(ו) **וחזי** הוית למרן החיד"א שהקשה על הרב ספר חסידים (סימן תרסה) דמשמע דס"ל כהיראים, וז"ל הס"ח אין מדה רעה כמו כפוי טובה, אפי' כנגד הבהמה אמרה תורה אל תהי כפוי טובה שנ' (שמות כב ל) ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו, לפי שכלב עזר שהזאבים לא הביאו הבהמה ביער, הרי נשאר לך החלב והעור לכך אל תהי' כפוי טובה ותן לו הטריפה. כתיב לא תדרוש שלומם וטובתם וגו', ודוד דרש שלום חנון בן נחש מפני אביו. עכ"ל. ובספר מדבר קדמות למרן החיד"א (מע' כ אות טו), כתב וז"ל, ואפשר לישב קצת דברי ס' חסידים שכונתו להביא ראיה מס"ד דדוד הע"ה, שסבר שכדי שלא להיות כפוי טובה מותר לדרוש, וכל כך היה חמור בעיניו ענין כפוי טובה עד שנכנס בזה לחלק דתשלומי שלום מותר, והגם דמן השמים פשטו ליה איפכא, נקוט מיהא מה היה חמור בעיניו ענין כפוי טובה והוא דוחק. עכ"ל. ומה שסיים והוא דוחק, ראיתי בספר ברית עולם

אם כן הדרא קושיא לדוכתא על דברי היראים. ונראה שהמלבי"ם עצמו הוקשה לו כן, ולכך כתב וז"ל, וי"ל שדייק זה במ"ש ויבואו עבדי דוד ארץ בני עמון, שעכ"פ היו נראים כבאים אל הארץ בכללה לדרוש שלומם, וזה אסור, הגם שעקר השליחות היה לנחם את חנון, ולכן בד"ה (שם יט, ב) פי' ויבואו אל חנון לנחמו. עכ"ל. הרי שבעיקר השליחות יפה עשה דוד, אלא שהתוצאה היתה נראית כבא לדרוש שלום כל הארץ, ואסור. אלא שיש לדחות דהיינו דוקא מפני שבא לנחם בנו, לכן נענש על כך, כיון שהיה נראה שבאו לדרוש שלום הארץ בכללות. אבל אילו היה שולח להחזיר טובה לאביו נחש מלך עמון, אף אם היה נראה כבאים לדרוש שלום הארץ כולה לא היה נענש על כך, וכמ"ש באור שמח. והטעם נראה מפני דאמרו שרי עמון לחנון, אם לאביך לא בא, אליך בא לנחם, כמ"ש המלבים להלן פסוק ג, ואילו היה דוד שולח לאביו לא היה מקום לטעות. ולדברי האור שמח אתי שפיר, ולא קשה על היראים.

(ה) **ועוד** בה אמרתי ליישב מעשה דוד המלך ע"ה, שהרי שלח לנחם את מלך עמון על מות אביו, ובניחום אבליים לא שואלים בשלומם כמבואר ביו"ד (סי' שפה), אפי' עד יב חדש על אב ואם, ע"ש. ואם כן דוד ששלח לנחם, אין בזה משום שאילת שלום. אלא דלפ"ז קשה דשוב אין מקום לומר כדברי היראים, כיון שלא היתה כאן שאילת שלום כלל. ושוב ראיתי להרב מנחת חינוך (מצוה תקסב אות א), אחרי שהוכיח מהמדרש שאיסור זה אפילו שלא בשעת מלחמה, כתב וז"ל ולכאורה ל"ד שלום רק

רכח באיסור לא תדרוש שלומם, ומעשה דוד המלך ומלך עמון

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

בצאתנו ממצרים, וכתב הרמב"ן הרחיק שני האחים האלה שהיו גמולי חסד מאברהם, שהציל אביהם ואמם מן החרב והשבי, ובזכותו שלחם השם מתוך ההפכה, והיו חייבין לעשות טובה עם ישראל, והם עשו עמהם רעה. ע"ש. ועל כי עשו נבלה זו, הרחיקם הקב"ה מעלינו, ועל כן בודאי שאינן ראויים לטובה אפילו כדומם.

(ח) **ובישוב** דעת ספר יראים כתב מרן החיד"א בדברים אחדים (דרוש לא, ד"ה ודרך זו אלך), וז"ל ואפשר ליישב דסובר הר"א ממיץ דכי היכי וכו', גם הכא במדרש זה דתשלומי שלום הוא על דרך זה, דהגם דהוא מותר לפום דינא מכל מקום לא היה נאה לדוד המלך ע"ה, ולעולם לדינא תשלומי שלום מותר, אלא דדוד המלך ע"ה כי קדוש הוא הקב"ה מדקדק עם חסידיו וכו' עכ"ל. ואתי שפיר בס"ד. ויש לפלפל בזה בענין אין שליח לדבר עבירה. מ"מ כתב הרדב"ז (הל' מלכים פ"ו ה"ו), וכבר בא סנחריב ובלבל את העולם. ע"כ.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שאזכה לישב באהלה של תורה כל ימי חיי עמו"ש, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ויהיה זה בסימנא טבא, ונזכה כולנו לשנה טובה ומבורכת בכל מילי דמיטב, כתיבה וחתימה טובה, ושנשמע ונתבשר בשורות טובות ישועות ונחמות, ונזכה בביאת גואל צדק משיח בן דוד במהרה בימינו אמן כן יהי רצון.

(הנדפ"מ) להחיד"א על ספר חסידים (סי' תרסה), שהביאו המהדירים השמטה מקונטרס תורת השלמים (סי' כא) שסיים, "וכן כתבתי במדבר קדמות ודוק היטיב".

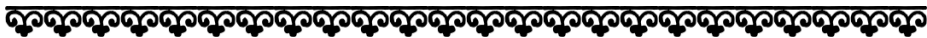
(ז) **ועל** פי האמור אמרתי ליישב מעשה דוד המלך ע"ה בדרך אחרת קצת, במה שהקב"ה צוה למשה שאהרן יביא ג' מכות ראשונות במצרים, מפני שהיאור והאדמה הצילו את משה והיה לו להכיר טובה, אע"פ שהיאור והאדמה דוממים הם ועוד שלא עשו דבר בפועל אלא כפי 'טבעם', ואמרו רבותינו מפני שענין הכרת הטוב הוא עבור המכיר טובה שידע שעליו חוב כלפי המטיב אליו, ומזה ילמד פי כמה וכמה להכיר טובה להקב"ה וכו' כנודע. ולכן דוד המלך ע"ה רצה בשביל עצמו להכיר טובה כדי שלא יהיה חסר במידותיו, וכיון שהיה לו זה הדבר כחוב דרמיא עליה להטיב חזרה למטיבו על כן עשה כך, והיה בדעתו דכיון שלעצמו הוא עושה ולא עבור מלך עמון דשרי. ולכן המתין דוד עד מות מלך עמון ורצה לנחם בנו, דאילו היה שולח טובה לנחש מלך עמון, היה רואה נחש בכך טובה שלכאורה היה חייב אליו, והיה שמח בכך ולא היה מבין כונת דוד המלך שכיון לעצמו ולא למלך עמון. אבל עתה שהמתין, הרי חנון בנו לא ראה בכך חוב שהיה חייב לו דוד, ואין כאן אלא הכרת הטוב מצד דוד שעושה לצורך עצמו, והו"א דשרי בכה"ג. קמ"ל דאסור, שהרי התורה נתנה טעם לאיסור זה מפני שלא קידמו אותנו בלחם ובמים



נאמנות דערכאות

הרב אשר שנורמאן

כולל אוהבי תורה ריבערדייל נ. י



שעכו"ם שאינם שקרנים כשרים. ויש לבאר שלפום ריהטא משמע שרבינו יקר אומר את אותו הדבר שספר החכמה אומר, וא"כ מה בא להוסיף. ועוד יש לעמוד מה היא השקו"ט שמשה ואהרן יהיו כשרים.

והנראה לומר בעז"ת, דהנה יש להסתפק בגדר פסול עכו"ם, האם הוא משום שהם גזלנים והו"ל כפסול הגוף, או דילמא משום שיש חשש משקר והוא פסול בהגדה. וי"ל דרבינו יקר סובר שפסול עכו"ם הוא משום שהם גזלנים והו"ל פסול הגוף, וע"כ היה קשה לו דכשם שעכו"ם הוא פסול הגוף ואפילו הכי בערכאות נאמנים, א"כ משה ואהרן שהוא פסול הגוף ג"כ הו"ל להיות נאמנים. על זה תי' דכשעכו"ם לא מרעי נפשיהו נאמנים, א"כ פסולם אינו פסול הגוף, אבל משה ואהרן הוא פסול הגוף. אולם ספר החכמה סובר בקושייתו דמשה ואהרן אינם נאמנים משום שהם קרובים וחשודים לשקר, ועל זה תי' דפסול קורבה אינו משום חשש משקר אלא פסול חדש, ועכו"ם אינם נאמנים משום דחשידי לשקר לכן בערכאות דאינם משקרים, נאמנים. דהיינו דפסול קורבה הוא פסול הגוף אבל פסול חשש משקר אינו פסול הגוף אלא

שנינו בגיטין (י:), קא פסיק ותני לא שנא מכר ל"ש מתנה, בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה ושטרא ראיא בעלמא הוא דאי לא יהיב זוזי קמייהו לא הווי מרעי נפשיהו וכתבין ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני לאו בהאי שטרא והאי שטרא חספא בעלמא הוא' ע"ש.

כתב הגהות האשר"י (סי' י) וז"ל, וא"ת א"ה משה ואהרן אמאי לא מהימני הא ודאי לא מרעי נפשיהו. וי"ל דעובדי כוכבים אינם פסולים מן התורה אלא מטעם שהם גזלנים והני ידיעין בהן דלא מרעי נפשיהו מהימני, מספר החכמה. מורי רבינו יקר היה אומר דעובדי כוכבים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות כדאמר הכא. אבל משה ואהרן פסולים מן התורה מטעם קורבא. ולא נהירא לי להכשיר עובד כוכבים לעדות כיון שאינו בכלל אחיך ולא עדיף מעבד. והכא נראה שתקנת חכמים הוא שתקנו בשטרות העולים בערכאות של עכו"ם שיהיו כשרים לפי שהעובדי כוכבים מקפידים על השטרות שבערכאותיהם אם נפסלים. מרדכי, עכ"ל.

ומבואר מדברי ספר החכמה שפסול עכו"ם הוא משום שהם גזלנים ורבינו יקר סובר

פסול בעדות, ובערכאות ליכא פסול כיון שאינו משקר.^[א]

ומבואר מדבריהם דפסול עכו"ם בודאי הוא פסול, אלא שחכמים האמינום והכשירו עדותם בשטרי מלווה ומכר במקום שהדבר נעשה בפניהם הוא אמת ומקוים, אבל בדבר שהקנין נגמר על ידם לא האמינום חכמים.

אכן עדיין יש לבאר במאי פליגי המרדכי דפסול עכו"ם הוא משום שאינו אחיך עם שאר ראשונים דפסול עכו"ם הוא משום חשש משקר או גזלן. וי"ל דהמרדכי סובר דפסול עכו"ם הוא פסול הגוף משום אחיך, לכן אפילו כשלא מרע נפשיהו אינו נאמן, אבל רבינו יקר וספר החכמה סברי דעכו"ם אינו פסול הגוף אלא פסול להעיד. עכשיו שהוא פסול רק בהגדתו משום מה פסול, רבינו יקר סובר משום חשש משקר והספר החכמה סובר משום גזלן.

אמנם עדיין יש לבאר אם בערכאות ליכא חשש משקר, או יודעים שאינו גזלן כיון

[א] כתב הגרש ירחים וז"ל, והק' הפנ"י לפרש"י שפירש בסמוך לאו בני כריתות דכתיב וכתב ונתן, וא"כ י"ל דמתנה כשר בערכאות משום דלא שייך חן וכתב ונתן. ות"י בא"ד, אלא דאנן אמרינן דלא אלימא עדותן לאפקועי ממון ישראל, לכן אמרינן במתנה חספא בעלמא הוא, והשתא ודאי אי הוה שייכי בתורת גיטין וקידושין, א"כ הוה מהני קידושין שלהם לחייב גם הישראל מיתה, וא"כ היו כשרים גם לגיטין דישראלים, אבל השתא דלאו בני כריתות ניהו א"כ לא אשכחן עדותן מועלת לענין זה, ולהכי לא מהני לענין גיטין וקידושין דלא אלים עדותן שלא מצינו שיועיל לענין זה וכו', עכ"ל. וצ"ע במה שנקט 'דאנן אמרינן דלא אלימא עדותן לאפקועי ממון ישראל', דמשמע שיש להם נאמנות, אך מלבד מה שיש דין נאמנות יש עוד דין של הפקעת ממון ישראל, שלזה אין להם שום כח. וכדי לתרץ יש להקדים את דברי ר' שמעון שהסביר דמהות 'עדות' אינה דהעדים באים לב"ד להגיד 'אינפורמציה' לדיינים, וע"פ האינפורמציה הדיינים יודעים שהלוה חייב למלווה מנה ופוסקים דחייב. אלא אדרבה, מהות העדות היא חיתוך הדין, דהעדים חותכים הדין ומחייבים על פיהם בפני הדיינים שהלוה חייב למלווה מנה. עכ"ד. א"כ בדברי הגרש ירחים, בכל דבר שאין אנו צריכים אלא לנאמנות הם נאמנים משום דלא מרעי נפשיהו וקושטא קאמרי, אבל כאן הם באים לאפקועי ממון ישראל ולחתוך הדין ואין לעכו"ם כח לעשות זה.

(ד"ה אע"פ וכו'), שכתבו שהוא תקנתא דרבנן שהכשירו בערכאות בשטרי ראייה, ע"ש. אולם בדעת הרמב"ם נראה שהוא מעיקר הדין, מאחר שאף בעלמא יש לדיין לדון בדיני ממונות ע"פ אומד דעתו ואף להוציא ממון אם הוא אומד גלוי לכל, א"כ זהו מה שהמשנה אמרה כל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם כשרים, היינו שהמשנה אמרה שבערכאות יש אומד לכל שהן לא משקרי ויש לדון ע"פ. ובאמת, אע"פ שמשנה ואהרן אף שפסולים לעדות, מטעם עדות אין לדון על פיהם, אבל מ"מ אם יבואו ויעידו נדון ע"פ דבריהם מטעם אומד הדעת שיהיה להדיין ע"פ דבריהם, ואין חילוק בין ערכאות למשה ואהרן, אלא שבערכאות אמרה המשנה שזהו אומד לדון ע"פ עדותן, ובמשה ואהרן תלוי בכל דיין ודיין, ואם יש דיין שיאמר שאין לו אומד שאומרים אמת יש לו רשות לזה. ואילו הרבה אנשים כמו משה ואהרן אפשר שיהיה במשנה דין כזה שבכל אלו אנשים יש אומד לדון ע"פ דבריהם, אבל כיון שכבר אינן, ממלא תליא בכל דיין ודיין לדון ע"פ אנשים שיש לו אומד שהם אומרים האמת, אבל בערכאות לעולם יש אומד כזה וגלוי לכל ודין ע"פ דבריהם. ומתורץ שפיר קושית הגאשר"י הנ"ל ודו"ק, עכ"ל. ומבואר מדבריו דנאמנות של עכו"ם הוא כיון שיש אומד דעת של הדיין לכן נאמנים.

ובין לדברי האבי עזרי ובין לדברי הקצות החושן, מובן למה אע"פ דליכא חשש משקר עדיין מדאורייתא אינם נאמנים, כיון דעכו"ם מופקע מקנין שטר (כדברי הקצות), או שיש לו רק אומדנא (כדברי האבי עזרי), לכן לא

ומבואר מדבריו דקושיית הגמ' היא דכיון דעכו"ם נפקע מתורת שטר א"כ למה מהני בשטר מתנה. דהיינו דאע"פ שעכו"ם נאמן להעיד כשלא מרעי נפשיהו, אבל להעיד בשטר בעי לאשוויי שטרא ואין לעכו"ם כח לאשוויי שטרא.

אמנם עדיין יש לפלפל דאם עכו"ם נפקע מתורת שטר א"כ למה מהני עכו"ם בשטר ראייה הא לאו בני שטרא נינהו. ותי' ר' שמואל וז"ל, דדוקא גבי שטר קנין אמרינן דלאו בני שטרא נינהו מטעמא דההוא קרא בישראל כתיב, אבל שטר ראייה לאו מהתם ילפינן לה, עכ"ל.

אכן האבי עזרי (מהדו"ק גירושין יג, כט) הק' על דברי הקצוה"ח וז"ל, צ"ע טובא, שהרי בשטר מתנה שטר כזה שיש בו הראיה שנתן לו אם מסר לו בתורת קנין הוא קונה, וזהו שטר קנין, ומאחר שלענין הראיה שבו מועיל אף עכו"ם מדוע לא יקנה בזה השטר, והלא אין צריך שיהא נכתב לשם קנין. ובשלמא בגיטין וקידושין שהוא רק שטר המגרש והמקדש, ואין הגט ראייה על הגירושין רק אם גירשה בגט זה וע"כ שפיר יש שם האי דינא דלאו בני כריתות הן, כיון שאינו בתורת גו"ק. משא"כ שטר קנין של שדה, אם הוא שטר ראייה ממילא מהני לקנין, וכיון שאף עכו"ם כשרים לעדות, וישנן בתורת ראייה ממילא בדין שיועיל עדותן אף לקנין, ומוכח מזה שעכו"ם פסולין לעדות מן התורה. ושוב יקשה אם הכשירוהו לראיה מהטעם דלא מרעי נפשיהו, א"כ אף משה ואהרן יוכשרו לעדות מה"ט דקים לן בהו דלא משקרי. ועיין בתוס' גיטין ד"ט

הלוואה היא משום שעכשיו אינו יכול לומר פרעתי. ויש לבאר, דלכאורה כל הסיבה שאינו יכול לומר פרעתי הוא משום שיש לו ראייה ולמה משום זה נעשה כשטר מכר ולא לראיה.

וי"ל ע"פ דברי הגר"ח (סטנסיל) שכתב בא"ד וז"ל, ולפי סברא הפשוטה אדרבה צ"ל משום דאינו נאמן לטעון פרעתי, משום הכי מוכרח הוא לפרוע לפני עדים, ומהרמב"ם משמע דבמלוה בשטר מתחדש דינא דצריך לפרוע לפני עדים ומש"ה הוא דאינו נאמן לטעון פרעתי. וביאור הדין כמו דאם אמר אל תפרעני אלא בעדים או אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני, אינו נאמן לטעון פרעתי שלא בפניהם, דאע"ג דהפרעון עצמו פירעון הוא אף כשלא קיים התנאי בו, דאם הביא עדים שפרע פטור הוא, רק דכ"ז שלא הביא עדים אינו נאמן לטעון פרעתי, ואיכא נאמנות של המלוה לומר שלא פרע וזה משום דזכות ונאמנות בדיני ממונות הם, וזכותי ממון ניהו, ומתנה המלוה שיהיו זכותי ממון אלו לו, דהיינו שהנאמנות על הפרעון המלוה תהיה שלו, וכן גם במלוה בשטר סובר הרמב"ם דמזכותי ממון דמלוה בשטר הוא שיהא נאמן לומר שלא נפרע עדיין. ומדינים וזכותים דמלוה בשטר הוא דצריך לפרועו בעדים ואין נאמן הלווה לומר פרעתי כשאינו מביא עדים על הפרעון, וזהו שכתב לפיכך אינו נאמן. והא שאתא בגמ', שטרך בידי מאי בעי, היינו דאין לו זו הזכות, אלא כל זמן שהשטר בידו הוא, וכ"ז אפשר דשייך גם בשטר שיש עליו עדי מסירה בלבד, דהאי הלוואה מלוה בשטר הוא.

סגי מדאורייתא לפעול קנין, אבל לראיה בעלמא סגי.

כתבו התוס' (ד"ה חספא) וז"ל, ואור"י דכי היכי דפסלי' בגט אף בעדי מסירה ושמות מובהקים משום דלמא אתי למיסמך עלייהו בלא עדי מסירה ישראל, הכי נמי פסלינן בשטר מתנה ולא תיקנו חכמים להאמינם אלא בשטרי מלווה ומכר שהן לראיה ואין נעשה על פי עדותן שום קנין וכו', עכ"ל. מבואר מדבריו שהנאמנות של עכו"ם הוא רק מדרבנן וסגי רק לראיה כשטר הלוואה ומכר.

אכן כתב הרמב"ם (מו"ל כז, א) וז"ל, וכן שטרי הודאות ומתנות ופשרות ומחילות שהן בעדים שלהן אע"פ שיש בהן כל הדברים שמנינו הרי הן כחרס. והורו רבותי שאפילו שטרי חוב שלהן שנתנו המעות בפניהם פסולין ולא הכשירו אלא שטרי מקח, ואין אני מודה בזה, ע"ש. וביאר המ"מ וז"ל, ונחלקו רבינו ז"ל ורבותי שטרי הלוואה מה יהא דינן לפי שלא נזכרו בסוגיא זו ודעת רבותי להשוותן לשטרי מתנה והטעם שלהם הוא מפני שאע"פ שהוא מקבל מעות וברי לנו שקבלן דלא מרעי נפשייהו מ"מ אם לא מחמת השטר היתה מלווה זו מלווה ע"פ שהיה נאמן לומר עליה פרעתי וכיון שכן האי שטרא חספא בעלמא הוא ואינו דומה למכר לפי שהמוכר שדהו בעדים הרי הוא כמוכר בשטר לכל דבר ואנן סהדי דאי לאו דיהיב וזוי קמייהו לא מרעי נפשייהו וכו', עכ"ל. מבואר מדברי המ"מ בדעת רבותי שהסיבה שעכו"ם לא מהימני לחתום בשטרי

מבואר מדבריו דע"י מלוה בשטר יש תנאי וזכות ממון שהמלוה נאמן על הפירעון ואין הלוה יכול לומר שכבר פרע. לכן בדברי הרב המגיד הסיבה שעכו"ם אינם יכולים לחתום בשטר הלואה הוא כיון דמשוו ליה לשטרא, ועכשיו יש בהאי הלואה זכות ממון למלוה על נאמנות הפירעון, א"כ ע"י העכו"ם משתנה האי מלוה ולכן אינם יכולים לחתום.

ויש לו למלוה זכות ממון לזו הנאמנות ושיהיה צריך לפורעו בעדים, רק דהכא ליכא תפיסת שטר, ואין שייך שטרך בידי מאי בעי, אבל הדין דצריך לפורעו בעדים שייך שפיר. ובזה יתבאר ג"כ מה דבכת"י נאמן לטעון פרעתי אף דאיכא בירור דשבמ"ב דמ"מ הא לאו מלוה בשטר הוא, ואין בזה הזכות ממון וזכות דצריך לפורעו בעדים וכו', עכ"ל.



בדין אנא הא קאימנא

הרב יחיאל שולמן

ראש כולל חו"מ ברכת-נתן, בני-ברק



ביאור קושית התוס' (דף עט. ד"ה אלא)

(דף עו: ד"ה אין) האונס פוטר מלהתחייב מדינא דגרמי].

וגם ס"ל להתוס' דאע"פ שאין אפשרות לעשות המלאכה (מחמת האונס שאירע) אומר הפועל אנא הא קאימנא, (ודלא כשיטת רבנו יואל, מובא להלן אות ב'). ולכן הקשו התוס' מאי שנא ספינה סתם ויין זה, דמכח טענת אנא הא קאימנא חייב בעל היין לשלם לבעל הספינה כל שכרו.

אם משלם גם עבור חצי הדרך שלא הלך

(ב) **והתוס'** שם בתחילת דבריהם כתבו וז"ל, וכו' אפי' לא נתן יש לו לתת כל השכירות, שהרי קנה המשכיר כל השכירות במשיכת השוכר את הספינה כיון שמזומן המשכיר לקיים תנאו, או אפי' בלא משיכה כיון שמשכיר יכול לקיים תנאו ושוכר אינו יכול לקיים א"כ מזלו גרם, והוי כחזור בו ויתן לו מחצי הדרך שלא הלך כפועל בטל. ובהמשך הקושיא (הנ"ל) כתבו וז"ל, והכא נמי על כרחך פריך שיתן אפי' שכר חצי הדרך שלא הלך מדניחא ליה הא דקתני אם נתן לא יטול דמשמע אם נתן כל שכרו לא יטול כלל.

(א) **בגמ'** ב"מ (דף עט.) מבואר שכאשר המשכיר [הפועל] טוען הב לי ההוא חמרא ואנא מייתניא ספינתא, (אנא הא קאימנא), זכאי הוא לקבל את התשלום, ובתוס' (שם ד"ה אלא) הקשו וז"ל, וקשה דאמאי יתן לו כלל מחצי הדרך שלא הלך אפי' כפועל בטל כיון שאירעו אונס, הא אמרי' לעיל (דף עז.). היכא דהשוכר אנוס דאתא מיטרא ואין צריך להשקותה, דהוי פסידא דפועלים. ומשמע לעיל דכל אונס שאירע לבעה"ב שלא היה לו לידע יותר מן הפועלים הוי פסידא דפועלים, וכו'. [ועי' ברא"ש סי' יא שכתב וז"ל, דהא לעיל משמע דכל אונסא שאירע לבעה"ב שלא היה לו לידע יותר מן הפועלים פסידא דפועלים, גבי האי מאן דאגר אגרי לדוולא ופסק נהרא בפלגא דיומא וכו'].]

לפי פשטות לשון התוס', מה שכתבו דמשמע שהבעה"ב פטור בכל אונס, אין זה מהגמ' 'דאתא מיטרא' (וכנר' דמשום הכי ס"ל לרעק"א דתוס' ס"ל כדברי הנמוק"י, הובא להלן אות ה'), מיהו אולי כונת תוס' דהכי משמע בכל הגמ' (דף עז.) שם, ובזה יתורץ מה שהקשה רעק"א. - [לשי' התוס'

**שכר את הספינה, או שבעל הספינה פועל
אצל, דינא דתרוה"ד**

(ג) **הובא** לעיל שהתוס' כתבו ב' דרכים, אם חיובו מדין שוכר את הספינה או חיובו מדין השוכר את הפועל. (יל"ע אם לא הוכרע אצלם, או"ד שבאו להוסיף שגם אם לא משך את הספינה). [בתוס' הזכירו פועל בטל רק כלפי ספן, ואילו במהר"ם (מובא במרדכי סי' שמג) איתא פועל בטל גם בשכירות בית].

והנה מבואר בדברי תרוה"ד (תשו' שיח) שפועל הנשכר להוביל קורות ע"י סוס של הפועל, מקבל תשלום מורכב עבור הפעולה ועבור שכירות הסוס, והובא בהגהת הרמ"א (סי' רכו' סל"ג) וע"ש ביאור הגר"א (אות נ'). - [והעירוני דמחנ"א (גזילה סי' יא) חולק].

ולכאורה קשה מהגמ' (דף מח.) דע"י שמשך כלי תספורת אין יכול הפועל לחזור בו, (כן היא שיטת הרבה ראשונים וכן פסק הש"ך סי' שלג סק"ב), ולהתרוה"ד שמשכיר את כלי-המלאכה אמאי חלה התחייבות גם על הפועל, ויש לדחות שכשרוצה הפועל להתחייב מהני משיכת כלי-המלאכה. [ומש"כ התרוה"ד לכ' כונתו שהתשלום עבור השימוש בסוס אבל לא עשה קנין שכירות בסוס]. - (ועי' נתה"מ סי' שלג סק"א).

והנה במג"א (סי' רסו סק"א) בדין שביתת בהמתו, כתב וז"ל, וכו' אבל אם שכר העכו"ם שיוליכנו למקום פלוני, א"כ לא שכר החמור דהרי העכו"ם חייב במזונות ובאחריות החמור ולא שכר דוקא חמור זה

[ובעיקר הדין נקטו הכי גם הרי"ף והרמב"ם שכתבו בפירוש שנותן לו גם שכר חצי הדרך שלא הלך, ובביאור שיטתם עי' להלן. ועי' עוד בתשו' מיימו' משפטים (סי' כז) שכתב הר"ש וז"ל, וכו' מצינו בספינה סתם ויין זה דפ"ה וישלם הכל אפי' דלאחר טביעה וכו'].
ובספר כוס-הישועות (דף עט:) כתב שיש לדקדק איך הוכיחו התוס' מדמשמע שאם נתן כל שכרו לא יטול כלל, הרי התוס' להלן (דף עט: ד"ה אי') בדין ספינה זו ויין זה כתבו וז"ל, כיון שנתן לו שכרו נתרצה שיהא שלו לאלתר אע"ג דאינה משתלמת אלא לבסוף, לדעת כן נותנו שיהא שלו לאלתר אם לא ישאר בו.

ושמעת'י לתרץ דאכן לולא דברי הריב"ן לא הוה מהני סברא דנתרצה ליתן כיון שיטען קח לי יין אחר, דכיון דאפי' בספינה סתם כל פטורו רק מטעם אונס א"כ (בין בספינה סתם ובין בספינה זו), יטען קח לי יין אחר. אבל לאחר שחידש הריב"ן דכיון שאבדה ספינתו ליכא פטור אונס, מהני בספינה זו נתרצה ליתן כיון שאין לו פטור אונס. (ויעוי' מש"כ הש"ך שכל מאי דאמרין (עי' רמב"ן) דמצאה קפידא מקום לנוח, זהו דוקא באבדה ספינתו דאינו מחוייב לטרוח להביא ספינה אחרת). עכ"ד.

וצל"ע, כיון שהתוס' (דף עט.) לא הזכירו הך טענה דקח לי יין אחר. וגם אין מובן לי אמאי הוזכרו דברי הש"ך דלכ' גם לו"ד הש"ך יש לתרץ כן.

דמים גם עבור השימוש בסוס כמוש"כ התרוה"ד (שם), אמנם בקצוה"ח (שם) נקט שאינו משלם עבור מניעת השימוש בחמורים ע"ש. [והראוני ביש"ש ב"ק (פרק החובל סי' יא) שכתב וז"ל, ונר' דלא שיימינן שום שבת אלא דמלאכה, אבל שבת שהיה יכול להסתחר ולהרויח לא שיימינן, דמי יודע אם הצליח ואין זה פסיקא].

עוד אפ"ל דמוכח מכאן דתרוה"ד איירי דוקא בכגון סוס, אבל כשמשלם עבור הובלת יין בספינה (דמיא הוא דקא ממטי לה), התשלום הוא רק עבור הפעולה. ועי' להלן (אות ו'). [ולפי הדרך הא' שכתבו התוס' וז"ל, אפי' לא נתן יש לו לתת כל השכירות, שהרי קנה המשכיר כל השכירות במשיכת השוכר את הספינה כיון שמזומן המשכיר לקיים תנאו, וכו']. ובהמשך דבריהם הקשו שיפטר מטעם אונס, ודימו לדין אונס דפועלים. צ"ל דאע"פ שנתחייב דמי שכירות מטלטלין וקיבל על עצמו לשלם בספינה סתם ויין זה גם על חצי הדרך שלא הלך, מ"מ דימו התוס' לשכירות פועלים לענין הא דפטור במקום אונס].

(ד) **רבנו** יואל וסיעתו (מובא באו"ז סי' רמג ובמרדכי סי' שמו ושנו), ס"ל דדוקא בכגון בעל הספינה (שהיין אינו בעולם) מניעת המלאכה אינה מיוחסת לו, ולכן אומר בעל הספינה אנא הא קאימנא, אבל באתא מיטרא או פסק מיטרא לא מצי למימר אנא הא קאימנא, כיון שהשדה בעולם ומניעת המלאכה אינה מיוחסת לבעה"ב יותר מלפועל. - ולכן לשי' רבנו יואל לא קשיא קושית התוס' (דשאני יין משדה, שהשדה

מן העכו"ם, א"כ פשיטא דאינו מצווה על שביתתו.

ולכאורה אינו במשמע שהמג"א חולק על דברי התרוה"ד הנ"ל, אלא נר' בכונתו דליכא דין שביתת בהמתו באופן זה (שכלי-המלאכה אינו באחריותו ולא שכר דוקא כלי זה). מיהו לכאורה י"ל דבשאר כלי-אומנות (קרדום וכדו') לא חשיב ששוכר גם את הכלי, דלא דמי לסוס שמוכיל את כליו (או קורותיו וכדו') של בעה"ב [די"ל דדוקא בכה"ג קאמר התרוה"ד ששוכר את הסוס].

והנה, במחנ"א (גזילה סי' יא), ובקצוה"ח (סי' שלג סק"ב וע"ש), כתבו לבאר דברי התוס' (דף עו: ד"ה אין) דבעה"ב שחזר בו חייב מדין גרמי, דשאני ממבטל כיסו של חברו, כיון שבפועלים איכא דין שבת ובעה"ב עביד גרמי דשבת.

והתוס' כאן (דף עט. ד"ה אלא, בדרך הב') כתבו וז"ל, או אפי' בלא משיכה כיון שמשכיר יכול לקיים תנאו ושוכר אינו יכול לקיים א"כ מזלו גרם, והוי כחוזר בו ויתן לו מחצי הדרך שלא הלך כפועל בטל. [עכ"ל]. והעירוני דהא בפשוטו כונת התוס' שמשלם לו מדינא דגרמי (כשי' התוס' דף עו: הנ"ל), ותיקשי דלדברי תרוה"ד (שם) חלק מהתשלום הוא עבור השימוש בספינה, והא ליכא דין שבת לגבי הספינה (דדין שבת הוי רק באדם).

והנה, יל"ע אם דין שבת מחייב גם עבור מה שהיה יכול הפועל להשתכר באמצעות השימוש בסוס שלו, אע"פ שדרכו ליטול

הואיל ואניס ישרים מלאכתו לכשיבריא, ואע"פ שמפסיד.

והסמ"ע (סי' שלה סק"ז) בשם ב"י ודרכ"מ מביא דברי הרשב"א בתשו' (ח"ו סי' רכד), שכתב במת בעה"ב אע"פ שהוא אנוס מקבל הפועל כל שכרו לפי המדובר מראש, ולכ' אתיא כשי' ר' יואל (וכן נקט במחנ"א שכירות סי' ח'), והקשה רעק"א (לשו"ע על סמ"ע שם) דהא בסי' שלד ס"ד מבואר דלא קי"ל כר' יואל, ועוד דאפי' בספינה כתב הרמ"א (סי' שיא ס"ג) דיש אומרים שנותן לו רק עבור חצי הדרך שכבר הלך (והיא שיטת הריב"ם והרא"ש). - ובחלקת בנימין כתב ליישב דהא דקי"ל כדברי תשו' הרשב"א אין זה מטעם אנא הא קאימנא. (לכ' משמע בדברי הרשב"א דקנין מהני לגבי אנוס).

בדברי רעק"א עפ"י שיטת הר"ן והנמוק"י

(ה) **בחי' רעק"א** נר' שביאר מש"כ התוס' משמע לעיל דכל אנוס שאירע לבעה"ב שלא היה לו לידע יותר מן הפועלים הוי פסידא דפועלים עכ"ל, שאין כונתם לגמ' דאתא מיטרא. ולכן נקט שהמקור לדבריהם הוא כמוש"כ הנמוק"י (וכן הוא בחי' הר"ן) דילפינן לה מברייא דאנוס דפועל, וז"ל הנמוק"י (דף עז. ד"ה פסידא), דאתא מטרא הוי פשיעות דתרווייהו והו"ל לפועלים להתנות ומזלם גרם, וכן נמי בדלא הוי פשיעה דחד מינייהו' מדתניא בפועל ששמע בחצי היום וכו' נוטל לפי מה שעשה.

ועפ"י זה הוקשה לרעק"א, הא האי פועל ששמע בחצי היום וכו' אינו אומר אנא הא

ישנה בעולם והיין אינו בעולם). [אבל אין לפרש שי' רבנו יואל דתליא במה שהשדה צריכה למלאכה, דוהי סיבה לחיוב ולא לפטור. גם אין לומר דרבנו יואל פליג אמשמעות שגם באנוס גמור (וצ"ע הסברא), דא"כ מאי שנא חלה התינוק ממת התינוק].

ועפ"י זה ס"ל לרבנו יואל במת התלמיד ואינו בעולם, שאומר המלמד אנא הא קאימנא ומחוייב האב לשלם לו, אבל בחלה התלמיד (שישנו בעולם אע"פ שאינו יכול ללמוד מחמת חוליו) אין המלמד אומר אנא הא קאימנא, וכתב דכיון דהאב אנוס יש לו למלמד להשלים ואפי' אם מפסיד שאינו מוצא תינוקות אחרים ללמד.

ולכאורה פשוט בכונתו דאינו מחוייב כפשוטו דהא שכיר הוא ואין חיובו מתפשט מעבר לזמן, אלא דכדי לקבל מלוא שכרו חייב להשלים. ואין לומר דהוי כדבר האבד דמאי סברא שחולי התלמיד היא סיבה להטיל האחריות על המלמד. ואולי הלשון לאו דוקא והכונה שכדי לקבל שכרו צריך להשלים. ויל"ע, ועי' להלן בשם רבנו גרשום. ובכנה"ג (סי' שלד הגב"י אות לג) נר' להדיא שלא היו לפניו דברי ר' יואל במקורם.

ומוכיח ר' יואל שיש לו למלמד להשלים, מהא דתניא (דף עז.) בשמע הפועל בחצי היום וכו', ואוקימנא בדבר האבד ואע"פ שבעה"ב מפסיד (דאי משכח כי לא אניס נמי חוזר כדמוכח לעיל בברייא), והכא נמי

(בברייתא דהשוכר את הפועל ולחצי היום שמע וכו') וז"ל, נותן לו שכרו כלומר לאותו חשבון כפי מה שהתנה לו כלומר אם היה שכרו דינר נותן לו דינר. עכ"ל. ויל"ע אם כונתו שמקבל כל שכר יומו, וא"כ ליתא לראיית הר"ן. (ואולי אפ"ל דמסברא ידעינן לה).

בתשו' מהר"ם (ד"פ צ', הובא ב"י סי' שלג מחו' ח), כתב דאונס גמור פסידא דבעה"ב, (וזהו לכ' דלא כתוס' דף עט. וצ"ע).

שיטת ריב"ן מטעם שהפסיד ספינתו

(ו) **ובתוס'** איתא ב' דרכים ליישב קושייתם הנ"ל, שי' ריב"ן דשאני בדף עט. שהמשכיר הפסיד את ספינתו, ושי' ריב"ם שאכן אינו זכאי לקבל התשלום עבור חצי הדרך השני. וסברת הריב"ן טעונה ביאור. ועי' חזו"א (ב"ק סי' כג ס"ק יב פיסקה ב'). וצ"ל מצד משמעות הלשון, וגם תליא במה שכתבתי לעיל (סוף אות ג').

והש"ך (סי' שיא סק"ב) פסק כריב"ן. והדרישה (סק"ב), והש"ך (שם), מפרשים שהרי"ף והרמב"ם ס"ל כהריב"ן. [ועי' בדרישה שם שהוכיח דהכי דעת הב"י מהא דפסק (סי' שי ס"ג), דבאין הנהר ראוי להתגדל פסידא דבעל הבהמה, וצ"ב אם אין כונת הדרישה לאפוקי משיטת רבנו יואל, ועי' חזו"א מש"כ הש"ך בשם המ"מ]. (ועי' חזו"א ב"ק סי' כג סק"כ).

והמחנ"א (שכירות סי' ה') מפרש שהרי"ף והרמב"ם ס"ל כשי' רבנו יואל. ובאבהא"ז (פ"ה משכירות ה"א) כתב לבאר שי' הרי"ף

קאימנא, וא"כ אין מקור לומר דבמקום אונס פסידא דפועלים אפי' אם אומר הפועל אנא הא קאימנא, דבאתא מיטרא פסידא דפועלים משום דהוי פשיעה דתרוייהו והו"ל להתנות ואינו יכול לומר מזלך גרם, וא"כ מה הוקשה לתוס' הנ"ל בספינה סתם ויין זה אמאי נוטל מחצי הדרך שלא הלק, [ואע"פ שהר"ן והנמוק"י כתבו בלשון כללית ולא חילקו בזה]. (ופשוט דכונת רעק"א שגם כשלא היו אונס, מ"מ אם לא סיירא הבעה"ב מאורתא, האחריות עליו, וצ"ל דדבר זה מטיל על בעה"ב אחריות יותר ממה דהו"ל לפועל להתנות).

עוד הקשה הרעק"א על הנמוק"י דמאי ראיא מפועל שנאנס דבעה"ב אומר אנא הא קאימנא, להיכא שהאונס בשדהו של בעה"ב ואינו יכול לומר אנא הא קאימנא ולכן י"ל דמזלו גרם, ובפסק נהרא אין האונס בשל בעה"ב רק הפועל אינו יכול למצוא מים להשקות. (עי' סברת מחנ"א שכירות סי' ד' לחלק בין מזלו גרם להו"ל להתנות).

והעיר רעק"א דכשבעה"ב יכול להשקות למחר א"א לומר מזלו גרם (אלא מזל דפועלים), ודחה דכלפי מה ששכר את הפועלים מזלו גרם שצריך לשכור שוב. עוד כתב ליישב דשאני בספינה שמשך אותה והוה קנין משיכה.

ויתכן שגם הריטב"א (דף עו:), שכתב בכללות דבאתא מטרא לא הו"ל לפועלים למידע דלא חזיא לריפקא [באתא מטרא]. איירי גם כשירידת המטר היא בגדר אונס. ויל"ע. וכן צ"ל לפי"ד הר' יהונתן שכתב

שהרמב"ן (דף עו:): ביאר שיטתו דבעה"ב חייב מטעם קנין דתחילת מלאכה].

נותרה ליתן

(ז) **הקשו** התוס' (דף עט: ד"ה אי) אמאי בספינה זו ויין זה, אם נתן כל השכירות אמאי לא יטול שכר חצי הדרך שלא הלך, וכי בשביל שהמשכיר מוחזק ירויה, ועוד דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. ותירצו דנתרצה ולדעת כן נותנו שיהא שלו לאלתר אם לא ישאר בו.

ובביאור הגר"א (סי' שלד אות ה') כתב שנחלקו מהר"ם והרא"ש בטעמא דאונס פסידא דפועלים, למהר"ם משום דהו"ל להתנות ולהרא"ש והמרדכי משום המע"ה, ובתרוה"ד (תשו' שכט) כתב כמהר"ם. ולטעמא דהרא"ש אם שילם מראש אינו צריך להשיב.

ומוסיף הגר"א דהרמ"א (כמשמעות לשונו סי' שלד סוף ס"א), ס"ל דאע"פ ששילם מראש צריך הפועל (וכן משכיר הבית) להשיב, וחילק מנתרצה ליתן דספינה, אבל מהר"ם ס"ל דדמי לספינה. וע"ש בתרוה"ד (והובא בש"ך סי' שלד סק"ב) דס"ל שנתרצה ליתן לא תליא בהפסד הספינה. ועי' שבו"י (הובא בפ"ת סי' שי סק"א) שנחלק על חו"י מכח לשון הרא"ש. ועי' משמעות לשון תרוה"ד שם. [ויעיין בסמ"ע סי' שי סק"ב].

ספינה זו ויין סתם

(ח) **בגמ'** (דף עט.), אילימא בספינה זו ויין סתם, אם נתן אמאי לא יטול, נימא ליה הב

והרמב"ם דלא דמי הדין הכא בשכר ספינה סתם לפועלים בנאנס בעה"ב, דהתם אין לבעה"ב קנין בפועל כעין קנין שכירות (ואע"פ שאמרו יד פועל כיד בעה"ב כל דלא הדר ביה), אבל בשוכר ספינה סתם (אע"פ שטבעה הספינה), כיון דאיכא קנין שכירות גמור חייב לשלם גם עבור חצי הדרך שלא הלך.

והנה יש להקשות דהא ריב"ן בפשוטו אזיל בש"י התוס' (דף עו: ד"ה אין) דהלכו משום גרמי, והחילוק שייסד נאמר לגבי דינא דגרמי (וצ"ב אם חכמים הרחיבו החיוב, או מעיקר דין גרמי), אבל לדידן דפסקינן כהרמב"ן וכהרא"ש דבהלכו איתא לתרי דיני דבר האבד וקנין דתחילת מלאכה, (והחילוק ביניהם דתליא בתחילת מלאכה ואם אתמול היו יכולים להשכיר עצמם), והשוכר את הספינה יל"ד מצד דבר האבד או מצד קנין דתחילת מלאכה.

וא"כ אף אם נימא דגם לדידן קשיא קושית התוס' וממילא איתא לסברת התירוצ' דריב"ן, (העירוני דסברתו דתליא אם נכלל בכונתם דבעה"ב והפועל ויל"ע), אבל מאן יימר דהסברא נכונה גם לענין קנין דתחילת מלאכה, ובפרט להרא"ש דהגמ' (דף עז.). מיירי משום דינא דגרמי.

אמנם י"ל דפשיטא לרבותינו הפוסקים, שיש להעתיק הסברא וללמוד מדבר האבד לקנין דתחילת מלאכה. [מה שכתבתי הוא לפי משמעות התוס', אבל ריב"ן עצמו אפשר דס"ל כרש"י (דף עו: ד"ה אין להן), כפי

וביאור דבריו לכ', דהתחייבות ההדדית היא אך ורק ספינה זו ויין זה (לפי המדובר ביניהם) ללא שינוי, אבל אם קבענו שחייב להוביל את יינו, חייב בעל הספינה להוביל גם יין אחר כיון דהוי כמדת סדום אם יסרב, אבל כשדנין על עצם החיוב אזלינן לפי מה שנתחייב לו בעצם.

ועי' סמ"ע ושו"ך (ריש סי' שיא) שנחלקו בפירוש דברי הרמב"ן. ובפ"ת (שם) כתב, שהמל"מ וקצוה"ח מסכימים לדברי הש"ך, דדין ספינה זו ויין סתם דוקא בטבעה ספינה.

שיטת הריב"ם והרא"ש

(ט) **והריב"ם** והרא"ש מתרצים (על קושית התוס' בע"א בספינה סתם ויין זה), דא"נ לא יתן אלא עבור חצי הדרך שכבר הלך, ומיהו אם כבר נתן כל דמי השכירות לא יטול אפי' עבור חצי הדרך שלא הלך כיון שהוא מוחזק ומזומן לקיים תנאו. (ומשמעות לשונם דאין זה מטעם דנתרצה ליתן, וכן נר' בסמ"ע סי' שיא סק"ה).

ובהמשך תוס' בשם הריב"ם, ומשני ביין זה וספינה זו דמאן דתפיס לא מפקינן מיניה דהמוחזק יאמר לחבירו כיון שאינך יכול לקיים תנאך מזלך גרם המע"ה. [בתוס' נר' שלא יטול אפי' עבור חצי הדרך שלא הלך, וכ"ה בשו"ע (סי' שיא ס"ד), ובשטמ"ק כתב דדוקא עבור חצי הדרך שלא הלך לא יטול].

ובספינה סתם ויין סתם דחולקין, מספקא לריב"ם אם חולקין כל השכירות או חולקין דוקא שכר חצי הדרך שהלך ונותן רביעית.

לי ספינתא דאנא מייתינא חמרא, אלא בספינה סתם ויין זה, אם לא נתן אמאי לא יתן, נימא ליה הב לי ההוא חמרא ואנא מייתינא ספינתא. אמר רב פפא לא משכחת לה אלא בספינה זו ויין זה, אבל בספינה סתם ויין סתם חולקין (וברש"י, הב לי ההוא ספינתא גופא).

נראה מתוך הסוגיא דלולא הסברות שנתבארו בגמ', יש כאן התחייבות מצד בעל היין אבל לא סגי בה כדי שיתבע בעל הספינה ממון מבעל היין, ומאידך אם כבר נתן בעל היין אינו יכול לתבוע מבעל הספינה. וכמו שנתבאר בסוגיא דבספינה זו ויין סתם לא היה צריך להשיב מצד עצמו, אלא מכח הסברא דהב לי ספינתא, ומאידך בספינה סתם ויין זה לא היה יכול לתבוע מצד עצמו, אלא מכח הסברא דאנא מייתינא ספינתא.

ועפ"י זה אפ"ל דהך סברא דהב לי ההוא חמרא, אין בכחה מצד עצמה להוציא ממון, אלא מכיון שמצד העיסקה שביניהם יש התחייבות דסגי בה כדי שלא יוכל בעל היין לתבוע מבעל הספינה ממון שכבר נתן לו, מכרעת הך סברא דהב לי ההוא חמרא שיוכל בעל הספינה להוציא ממון מבעל היין.

ובחי' הרמב"ן (דף עט:): כתב וז"ל, והא דאמר ליה הב לי חמרא, לאו למימרא דמעיקרא לא מצי לשנויי ליה חמרא, אלא דהתם כיון דליכא קפידא במילתא מה לי האי חמרא מה לי אחרינא, אבל כיון שטבע ויש לו ריוח בקפידא מצא מקום לתבוע תנאו.

ספינה סתם ויין סתם

וזה"ל, פירוש ועד שישלים חבירו תנאו יהיה

פטור זה, כלומר אם בעל הספינה קיבל כל
השכר והביא ספינה, וזה אינו מביא יין אינו
נותן לו כלום וכן בהיפך. וכן כתב הרמב"ן
וכו'.

(י) רש"י ד"ה חולקין. אם קבל יחזיר החצי
ואם לא נתן יתן החצי שהרי ביד שניהם
להשלים, ואם יעכב הנתבע מליתן החצי
יעשה תנאו. והמגיד-משנה (פ"ה ה"ג) כתב



מגיד מישרים





קצת מדרכי הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

נרשמו ע"י בנו, הרב אלחנן שרבאני

ראש מכון 'יחי ראובן' להוצאת כתביו



תשובתו מאירה, אינני מבין מה מקום לשאלה, הרי מי שלומד תורה, מרגיש הוא בשמחה עצומה, איך אפשר שלא להיות שמח, זה הרי הדבר הטבעי ביותר בעולם להיות שרוי בשמחת התורה, בכל עת וכל שעה, מכוח לימוד התורה.

דומה הדבר שעדיין יש מקום לשאלה, נייתי ונחזי אנן האם כל לומדי התורה שרויים תדיר בשמחה? אם הדבר הכי טבעי בעולם הוא לשמוח מכוח לימוד התורה, מדוע אם כן אין היא נחלת כלל לומדי התורה?

אבל האמת שאין מקום לשאלה, אבא עצמו היה חוזר על הדברים הלך ושוב בכל שיחה ובכל הזדמנות, כשלומדים תורה אנו בעצם נפגשים עם הקדוש ברוך הוא, אביי ורבא, הרמב"ם והרשב"א, אינם לימוד תורה גרידא, לא מבעיא שהלימוד הוא לא תכנית לימודים כשאר החכמות חלילה, שהרי זהו לימוד התורה הקדושה, אך עדיין אין זה מספיק, כשלומדים תורה צריך לדעת שאנו עוסקים בדבר ה', אנו בעצם מדבקים עצמינו בנותן התורה, עכ"ד.

ברגשי גיל וחרדת קודש ניגשנו אל המלאכה, להעלות דרכי הנהגותיו של מור אבינו וזכרו לחיי העולם הבא, בימים נשגבים אלו ימי הדין ראש השנה ויום הכיפורים. אמת מה נהדר היה המראה הגדול הזה בו נדמה היה לאלו שזכו לראות דרכי הנהגתו המיוחדת והנפלאה בגשתו לעמוד ולהמליך על עצמו ועל סובביו את הקדוש ברוך הוא, בקבלת עול מלכות שמים מתוך אהבה אין קץ לה' יתברך.

דרכו של אבא בעבודת ה' מופלאה הייתה, יחיד במינו היה ואולי גם בדורו בתביעתו מעצמו ומאחרים לעבוד עבודה שלמה ותמה, מתוך יראת ה' טהורה, ומתוך כוונה לשמה, ומאידך תבע וקיים בעצמו לעבוד עבודה זו מתוך שמחה עצומה. שמחתו בעבודת ה' לא שמחה חיצונית הייתה, אלא שמחה הפורצת מתוך מעמקי הלב והנשמה, על שברוך אלוקינו שבראנו לכבודו והבדלנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת. כל הבאים בשעריו נסחפו מיד אחרי ברגשי אש קודש והתעוררות עצומה להתקרב לבורא עולם.

תמיד היה שגור על לשונו, כששאלוהו שמחה זו מהיכן יסודה, ואיך ייתכן להיות כל כך שמח במהמורות החיים? ותמיד גם הייתה

איך אפשר לחבר שתי קצוות הופכיים להיות לאחדים? מצד אחד להיות שמחים, ומאידך אותה השמחה ממש צריכה להיות ברעדה. קיום הדבר הוא בבחינת נעלם לרוב עובדי ה' החפצים בשלמות באמת, איך אפשר לתפוס את החבל בשתי הקצוות, איך אפשר לגיל ולשוש ברעדה?

אבל האמת שהן היראה והן הרעדה צריכים להיות חופפים כאחת, והמתקרב אל בוראו בלב טהור ירגיש רעדה אמתית מפחד גאונו של הקדוש ברוך הוא, ומאידך שמחה עצומה על הזכייה להיות תחת חסותו והנהגתו, כבן הנסמך על אביו, ואוהבו כנפשו.

אלא מאי, בדרך כלל עבודת ה' אצל הבחורים הצעירים נעשית בצורה חיצונית וכפויה ולא מתוך הכרה פנימית ואמתית, וכשזה כך אזי הכול הוא בעצם לא טבעי, הכול הוא מכוח ההבנה שכך צריך להתנהג, וכך צריך לעשות, ובשל כך הצעירים יותר, כופים על עצמם צורת עבודה, וכשצריכים להנהיג את עצמינו בצורה מסוימת, הרבה יותר קל לבחור בעבודת ה' ביראה לבדה ללא שמחה, כי באמת באופן זה גם היראה היא לא כל כך טבעית, וגם השמחה היא לא טבעית, והרבה יותר קשה להיות בשמחה לא טבעית מאשר ביראה לא טבעית, ולכן אנו רואים בדרך כלל אצל צעירי הצורבים עובדי ה' הרוצים באמת לעבדו, שהעיקר הבולט אצלם היא היראה ולא השמחה.^[א]

וכשיש חיבור בין הלומד לקדוש ברוך הוא על ידי התורה הקדושה, הנפש מתרוממת ושמחה, השמחה עולה מאליה, ופורצת את כל גבולות החומר של העולם הזה. בעולם יש הרבה מפריעים, יש קשיים בפרנסה, לפעמים יש מחלות וייסורים, אבל כאמור, הלומד תורה הוא לא שייך לעולם החומר, הוא מזדכך ועולה, ונפשו נכספת בלתי לה' לבדו, ובמקום של השלמות והטהרה, אין גבולות וטרדה, יש רק נפש חפצה ומרוממת על כל ברכה ותהילה.

אם בכל ימות השנה היה עומד אבא לפני מלכו של עולם, ומשרתו מתוך שמחה עצומה, מה שראינו בעינינו בתקופת הימים הנוראים ימי ראש השנה ויום הכיפורים, היה מפעים שבעתיים, ופרשה שלמה בפני עצמה היא ההנהגה המיוחדת שהייתה לו בימים אלו. הדרת קודש הייתה מאירה את פניו, תפילתו זכה, יראת הרוממות שבו הייתה מאירה לכל סובביו. כל הליכותיו קודש, כובד ראש וחרדת הדין מחד, ושמחה עצומה מאידך.

להבין קושט דברי אמת סוגיא זו, היא הליכותיו בקודש בימים קדושים אלו, מוכרחים אנו להקדים בקצרה על צורת עבודת ה' בכללות שהייתה אצל אבא.

חידה נעלמה היא בקרב עובדי ה' קיום הפסוק, "עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה", לכן תמותה רגיל נראים הדברים סותרים,

[א] יש בנותן טעם להביא כאן מה שכתב היערות דבש בהבדלים בין יראה נכונה ליראה שמקורה לא בעבודת ה'. וז"ל בדרוש ד' "אמנם יש עוד מופת אחר, כי אם יעלה בלב איש פחד ומורא מבשר ודם, דרך משל שאנשי מלחמה יתרגוהו ויתמיד ויעמיק זה העניין במחשבתו, לא יהיו ימים מועטים שיחלה בחולי שהוא מרה שחורה, ובחדרי

ועדיין קשים הדברים להשגה, אולי אפשר להבין בשכל שאכן כך היא הצורה אצל עובדי ה' השלמים, אבל עדיין כוחות הרגש של האדם ממאנים לקבלה. הדברים נתפסים יותר כמשל, אבל הלב לא יכול לדמיין את הנמשל. שונה הדבר למי שאכן זכה לראות את הנמשל למול עיניו, באותו הרגע סרים כל התמיהות, הנעלם הגדול הופך להיות פשוט וברור, באשר הדברים מציאותיים לעין הרואה, ואין הוא זקוק לשום הסבר ומשל, הנמשל ברור כשמש, ומאיר לארץ ולדרים עליה.

חבלים נפלו לנו בנעימים שזכינו בעין בשר לראות עין בעין את דמותו של אבא שזכה להשיג דעת עליון, וכל כולו היה חיבור לקדוש ברוך הוא, עבדו את ה' בשמחה וגילו ברעדה. והיה הנמשל למציאות מול עיננו, כל רואהו יעידון על תחושת הרוממות בעבודת ה' שספגו ממנו, לא בחינם יראתו ושמחתו הדביקו מאות ואלפים, באשר אין שמחה זו הייתה שמחה רגעית ומוגבלת למציאות החומר, אלא שמחה נצחית הנובעת

מאידך ולהבדיל, ישנם גם מיני אנשים שלקחו על עצמם לחזק את עניין השמחה בעבודת ה'. וכמו ששמענו מאבא, מכיוון שאין שמחתם מתוך הכרה אמתית וחיבור לבורא יתברך, אם כן כל שמחתם היא חוכא ואטלולא, ואנו רואים בעינינו סוגי קופצי רחובות אשר כביכול שמחים בעבודת ה', אבל באמת שהם ריקניים ופוחזים ללא שייכות אמתית לקדוש ברוך הוא.^[א]

לא כן הדבר אצל עובדי ה' לשמה שזכו להגיע להכרה פנימית ואמתית, ומבשרם חזו אלוה, אין היראה אצלם לעבודה, אלא מציאות חיותם, וכמו כן אין השמחה אצלם לעבודה שצריך להשיגה, אלא מציאותם היא כזו באשר כבר זכו והגיעו להשיג דעת עליון, וששים ושמחים הם לעשות באימה רצון קונם, וממילא כל הנהגתם היא טבעית לחלוטין, יראה ושמחה משמשים יחדיו ללא שום עבודה חיצונית, ובוודאי שאין שום סתירה בין הדברים, אלא מציאות שאי אפשר לזוז ממנה.

משכבו יחרד ויילפת אף כי הדלת סגור, ויאמר הנה באים הנה לתופסו ולמרחוק ינוס מקול ציפור, ורדף אותו קול עלה נדף. וכל יום יתגבר העניין עד שימות פתאום, פתאום הייתה מכתו. ולעומת זה אם יקבע איש בלבו מורא שמים ויצויר במחשבתו רוממות קדושת שמו ונורא הוא, וגדולת עולמים שברא, אשר אנחנו אפילו כנקודה קטנה אינם נחשבים לנגד עולמות שברא, הלא יתמלא חלחלה ורתת מלפני ה', וכל יום ויום יוסיף להתגבר ביראה כי יותר שמתחיל ביראת השם, יותר יוסיף ליירא את השם כי אין קץ לגדולתו. ובכל זה לא יחלה ולא יגיע במדרגת מרה שחורה, או שום בלבול בדעתו וכדומה. אדרבה יהיה כלו מחמדים ואהוב ומיושב בדעתו, וזה כי ביראה כזו בחר הנפש וזהו טבעו של אדם ולכן נוצר. ועל דבר זה נכרת ברית טבע הבריא, ולכן הטבע מסייעתו, מה שאין כן ביראה של שטות שאין הטבע הוסד לכך, אם כן עושה דבר נגד טבעו ולכן יצר לו וייחלש כוחו. וזהו מאמר הפסוק יראת ה' לא תחליש רק תוסיף ימים, ואדרבה תחזיק גופו ותוסיף לו בריאות, אבל שנות רשעים אשר יראתם כסלתם בהבלי עולם, ופחד ילדי זמן, הם מקצרים שנות רשעים ויגורעו בלא עתם, ומוזה נלמד לעשות ולהתדבק בנחלת ה' כנ"ל. עכ"ל.

[ב] כשהיה מור"א מדבר על השמחה בעבודת ה' היה מרבה לתאר את השמחה הנובעת מתוך טהרת הלב, ופעם הוסיף המחשה ואמר, תבדקו ותראו כמה נפילות של מחלת הדיכאון ישנם אצל קופצי הרחובות, באשר אין לשמחתם שייכות לשמחה אמתית של עבודת ה', אלא רק הצגה בעלמא.

כפשוטו, להתעלות בעבודת ה' ולנצל את האפשרות המיוחדת להתקרב אליו, שהרי עכשיו הוא קרוב אלינו, וכבר ידוע המשל שהביא רבינו יונה בתחילת ספרו שערי תשובה לכת של לסטים שחתרו מחתרת וכו'.

אמת מה נהדר היה המראה הגדול הזה לראות את עבודת ה' של אבא בימים אלו, הוא היה תובע מעצמו ומסביבתו בקיצוניות עוד ועוד עבודת ה' לשמה בטהרה, עוד ועוד לימוד תורה בהתמדה ושקידה. תביעתו הייתה ללא פשרות, שיחותיו חוצבי להבות קודש, היה הוא חוזר ואומר, "אנו בנים של מלך, אנו לא סתם יצורי אנוש בעולם, ואם לא נעבוד את הקדוש ברוך הוא באמת הלא כבהמות נדמינו, שהרי מותר האדם מן הבהמה אין כי הכול הבל, לבד הנשמה הטהורה שעתידיה לתן דין וחשבון לפני כיסא כבודך. תזכרו מה שאני אומר לכם היה הוא זועק, לולי החשבון של הנשמה ועבודת ה' היינו חלילה ממש כבהמות, אבל אם אנו עושים חשבון בכל דבר ודבר, מכוונים דעתנו ורצוננו לכבוד ה' יתברך, הכול בחשבון מדוקדק, אז יש לנו יתרון מהבהמות". עכ"ד.

ואחר כל זאת, שמחתו הטהורה שהייתה בקרבו במשך כל השנה, פרצה ועלתה ביתר שאת ויתר עוז בימים קדושים אלו, לא פלא כלל הדבר שתפילתו הייתה מתוך חרדת קודש, עם נהרה של שמחה על פניו, עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה לא היה מושג בלתי מושג, אלא מציאות הכי ברורה והכי פשוטה, שהרי כך היא המידה למי שעובד את ה' לשמה בטהרה, ממילא משיג הוא

מעמקי הנפש של טהרה בעבודת ה', ועל כן יכלה היא להתפשט ללא גבול ומידה.

וכאמור כל זה הוא נגיעה בקצות דרכיו של אבא במשך כל ימות השנה, אבל בימים הנוראים היה הוא עולה מדרגה אחר מדרגה וסוחף אתו את כל הבאים בשעריו, אם זה תלמידיו שומעי לקחו בשיעורים כסדרן, אם זה מאות בחורים ואברכים אשר התקבצו ובאו לשמוע לקח אמרתי, ואם זה האורחים הרבים אשר סעדו על שלחנו בשבתות חודש אלול, סעודות ראש השנה, ובסעודה מפסקת לפני יום הכיפורים.

בימים אלו של ראש השנה הייתה הנהגתו של אבא מיוחדת במינה ומפליאה כל רואה, ובעצמו אמר פעם, הלא כל השנה אנו כוספים ומשתוקקים לקרבת הבורא יתברך, מנסים אנו בכל דרך להשיג עוד עליה ועוד עליה, התורה הקדושה היא מושג חיינו, ורק דרכה אפשר להתחבר לקדושת נותן התורה, וכאשר כל השנה אנו משתוקקים לזאת הקרבה, ומנסים לתפוס בידינו עוד לימוד ועוד סוגיא, עוד דקדוק בהלכה ועוד תוספת יראה, כמה אנו צריכים לשמוח על עשרת הימים הללו שעליהן נאמר בגמרא "דרשו ה' בהימצאו קראוהו בהיותו קרוב", עכ"ד.

אשר על כן מפני שהקדוש ברוך הוא מעצמו מתקרב אלינו, ממילא ההגדרה ממש הפוכה ממה שחושבים העולם, לא בגלל האפשרות לעשות תשובה יש קירבה לה', אלא בגלל שיש קירבה לה' יש הזדמנות לעשות תשובה, ולכן צריך לדרוש את ה'

כל עבודתו הגדולה בימים אלו, ועם כל התמדתו המפורסמת בתורה הקדושה משובש חייו, עלה והתעלה הוא במעלות רמות גם בהרגשת הזולת, ובמחשבה בכל רגע להיטיב לאחר בהרגשות עדינות, אשר יחדיו יצרו את דמותו המופלאה והנדירה. ובאמת יותר ממה שכתוב כאן חרוט על לוח ליבנו, ועוד חזון למועד להעלות דברי תורתו ואמרי מוסריו לזיכוי הרבים לשם שמים, כאשר חפץ הוא בחיי חיותו.

חיבור אמתי לבורא יתברך, חיבור אשר גורם לנשמה להידבק במקורה, וממילא גורם לשמחה, וכדכתיב "שובע שמחות את פניך, נעימות בימינך נצח".

דבר נשגב עולה מבינות כל הדברים שרשמנו כאן לזיכרון, והיא עבודת בין האדם לחברו שאבא השתדל בה במלא עוזו, ידועים הדברים כמה הקפיד וחש בהרגשות הזולת, כמה נתן מעצמו לאחרים בחיי חיותו, באשר עבודת ה' כוללת היא גם להיטיב לכלל. עם



מעשי קודש מהנהגותיו של הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

בימים הנוראים

נרשמו ע"י בנו, הרב אלחנן שרבאני

ראש מכון 'יחי ראובן' להוצאת כתביו



שנה אחת כשהוא לא הרגיש טוב לפני ראש השנה, החלטנו ביננו האחים שלפחות בלילה השני לא נזמין אף בחור לבית, כדי שזמן הסעודה יתקצר, ואבא יוכל לנוח כדבעי. בלילה השני כשחזרנו מבית הכנסת, אמרנו לו שאפשר מיד להתחיל ולא צריך לחכות לבחורים, מדוע אין בחורים הוא שאל, אמרנו לו שחשבנו להקל מעליו בגלל מצב בריאותו, ובלילה זה לא הזמנו בחורים כלל.

אבא היה מזועזע כפשוטו, איך אפשר שאנו נאכל כאן לבד ויש בחורים מסכנים שאין להם בית לאכול, השבנו לו שבלאו הכי רוב הבחורים אוכלים בישיבות, ואם כן אין זה נקרא שאין להם מקום לאכול, הוא ענה לנו בחומרה, אבל אנו צריכים לעשות כמה שיותר חסד, איך ייתכן שאנו נאכל לבד כשאנו יכולים להועיל לעוד מישהו.

לא ידענו מה לעשות, בשעה כזו כבר אי אפשר להזמין אף אחד. אבא קרא לאחד הבנים ואמר לו אני מבקש ממך תלך לרחוב שערי תורה, שם יש ישיבה של בני חוץ לארץ, ישיבת מקדש מלך, כשתיגמר שם התפילה תדפוק על הבמה ותכריז שכל מי שרוצה לבוא לאכול בבית שיש שם אוכל מאוד טעים, יכול לבא. כשראה אבא שהוא

(א) **שנה** אחת כשחזרנו לבית אחרי התפילה בליל ראש השנה, כשהיינו באמצע הדרך, הוא אמר לי תראה יש בשכונה זוג זקנים מבוגרים, שבניהם מתגוררים בחוץ לארץ, בדרך כלל הם נוסעים לילדים או שהילדים באים אליהם, בשנה זו נודע לי שהם נמצאים בביתם לבד, אני רוצה להיכנס לביתם לאחל להם חתימה טובה, אמרתי לו שהדבר יגרום לסיבוב גדול מאוד היות והם גרים בקצה השני של השכונה ואין זה בדרכנו. הוא אמר, תראה היום זה יום הדין, שווה לנו לחטוף עוד כמה זכויות למרות העיכוב והטרחה. כדבריו עשינו וכשנכנסנו לביתם, שמחתם הייתה כל כך גדולה, עד ששניהם התחילו לבכות מהתרגשות, ללא יכולת להוציא מילה מהפה. אבא ביקש מאתנו לשיר כמה שירים של ראש השנה כדי להכניס לביתם אווירה של חג לתוך הבית, וכך עשינו. לא היה גבול לשמחתם, והם כל הזמן מחו את דמעותיהם מהתרגשות.

(ב) **בבל** ראש השנה היו מגיעים לביתו עשרות בחורים לאכול על שולחנו, הוא היה מבקש מאתנו להדר ולחפש בחורים שיש מצווה גדולה שיאכלו בבית, כגון מי שאין לו משפחה, או בחור יתום, וכדו', העיקר שנזכה לעשות את המצווה הכי מושלמת.

רנב מעשי קודש מהנחגותיו של הגר' ראובן שרבאני צוק"ל

נרשמו ע"י בנן, הרב אלחנן שרבאני

(ג) **שוב** מעשה ביום ראש השנה לאחר סיום התפילה ראינו אותו מדבר מחוץ לבית הכנסת עם יהודי מבוגר מתושבי השכונה, כשהתקרבנו לעברו שמענו את תוכן שיחתם, אדם זה היה לו בן גרוש בביתו, בזמן הגירושין כפי הנראה, משפחת האישה גרמו להם לעגמת נפש גדולה, בהוצאת שם רע וכדו' והם היו מאד שבורים מכך.

אבא עמד ושכנע אותו למחול להם מחילה גמורה, ואותו אדם לא הסכים למחול בשום אופן, הוא היה אומר בכאב, הם עשו לנו את כל הרע בעולם, הם גרמו לנו כאב ללא עוול בכפינו אני לא ימחל להם לעולם על מה שעשו לנו, אבא לא הרפה ממנו ואמר לו תראה כל שנה ביום זה אני מנסה לשכנע אותך שתמחל להם, אין לי עניין אישי בזה, אני אוהב כל יהודי כמו שאני אוהב אותך, אבל השנה החלטתי שאני לא יעזוב אותך עד שתמחל מחילה גמורה, אסור שמחמתך ייגרם שיש חטא בעולם, ואם אתה מתעקש, סוף סוף לא נמחל להם בגללך, תן דעתך לכבוד הקב"ה שיהיו פחות חטאים בעולם, ולבד מזה אם אתה תשבור מידותיך ותמחל להם בלב שלם, כמה תגדל מעלתך, מי שמעביר על מידותיו דרגתו עצומה ותפילותיו מתקבלות, תבין כמה אתה יכול להשיג ברגע אחד, לאחר הפצרות רבות, הסכים אותו האיש ועמד ואמר שהוא מוחל להם מחילה גמורה ללא שום טינה והקפדה בלב.

לא היה קץ לשמחתו של אבא שהצליח לגרום לכך, באמר, לא חבל, יהודים אלו

קצת מתבייש לעשות כן מחמת שהוא לא מכיר שם אף אחד, הוא אמר לו, כשעושים מצוות לא צריך להתבייש מאף אחד, ואני מבקש ממך לחזור עם כמה שיותר בחורים.

ואכן הוא הזדרז לעשות כמצוותו והגיע בדיוק בסוף התפילה. וכך הוא סיפר, לא הייתה לי ברירה התגברתי על הבושה והכרזתי בקול רם את בקשתו של אבי. אף אחד לא ניגש אלי, ונשארתי עומד ליד הבימה לבדי. כנראה שבחור אחד ריחם עלי ושאל אותי אם הוא יכול לבא עם עוד חבר, אמרתי לו בוודאי, ואם תוכל תביא עוד חבר, ואז הוא שאל באמת אפשר שלושה, אמרתי לו תעשה לי טובה תביא כמה שיותר בחורים אני לא יכול לחזור הביתה בלי בחורים, תביאו כמה שיותר, גם עשרה אינו מספיק לי, אבא שלי לא יכול לשבת בשולחן בלי הידור בהכנסת אורחים.

הוא הלך והסתודד עם כמה חברים, ואחר כמה דקות היו שטים עשרה בחורים, כבר לא היה נעים להם להביא עוד, אמרתי להם אתם רוצים לעשות חסד בראש השנה, תביאו עוד בחורים רק כך אבי יהיה שמח. לבסוף הגעתי לבית עם ארבע עשרה בחורים, ולאושרו של אבא לא היה קץ. ע"כ.

הם היו קבוצה של בחורים מפנמה, ועד היום מתקשרים כמה מהם אלינו ואומרים שאותו ראש השנה נתן להם הדרכה לכל החיים, איך צריך להיראות בית של תורה והכנסת אורחים.

התחנות עלה לאוטובוס כומר נוצרי, נפנה חכם אפרים לאבא ואמר לו, אל תביט בפניו של רשע זה, כי יש ממנו טומאה גדולה, מגודל טומאתו אני יודע שהיום עשה עבירה חמורה.

(ו) **באותה** שנה שנפטר חכם אפרים, חלה שבת מיד לאחר ראש השנה, ובבית הכנסת פורת יוסף בשכונת קטמון בקשו מזקננו ח"ר יוסף חיים שרבאני להתפלל בפתיחת ההיכל לרפואתו של חכם אפרים, וכך סיפר אבא, אבי לא הסכים להתפלל בשום אופן, הגבאי הפציר בו לעשות מי שברך, והוא אמר לו, אם אתה רוצה תעשה אתה אני לא עושה, והיה הדבר תמוה בעיני כולם, ואני בתור נער צעיר התביישתי שאבי אינו רוצה להתפלל על חכם אפרים, שאלתי את אבי מדוע באמת מסרב הוא להתפלל, והוא אמר לי שלפי הרגשותי כבר נפטר חכם אפרים ואין על מה להתפלל. לאחר שעה קלה נכנס שליח לבית הכנסת והודיע על פטירתו של חכם אפרים, וראיתי בחוש את גדולת מור אבי שידע את אשר קרה מכוח תורתו.

(ז) **עוד** הוסיף אבא לספר על דרשותיו חוצבות הלהבות של חכם אפרים ואיך השיב רבים מעוון במתק שפתיו, ובפרט בימים אלו ימי התשובה. פעם אחת לאחר שעורר את הציבור לתשובה ותיקן העוונות ניגש אליו זקן אחד וביקש ממנו שיסדר לו תיקון לעבירות שבידו, ואכן חכם אפרים ערך לו סדר תשובה מפורט לפי עניינו.

לאחר זמן רצה הזקן כביכול לרצות את חכם אפרים שיזכרהו לטובה, כי לא היה

לפי דעתו של הלה ציערו אותו מאד, אם אכן הוא צודק בטענותיו כלפיהם, אז יש להם חטאים בראש השנה, לפחות נשתדל שיהיו נקיים וזכים לפני הקדוש ברוך הוא.

עם כל זה הדגיש אבא שאין לנו לחשוב לרגע שום דבר רע על המשפחה השנייה, כי לכל צד יש צד שני, ובוודאי אי אפשר לשפוט רק לפי שמיעת צד אחד.

(ד) **שנה** אחת כשכבר קשתה עליו ההליכה, והיה נתמך בצד אחד, עם אחד מבניו, התחיל להתקדם בחזרה לבית לאחר התפילה ביום ראש השנה, לאחר שהתקדמו מעט כברת דרך, ביקש ממנו לחזור חזרה לבית הכנסת, וסיבתו הייתה מכיוון שבזמן שיצא מבניין בית הכנסת שם לב שיש אישה אחת שממתינה לו בצד בשביל להתברך. מחמת ההמולה שהייתה סביבו לא הצליחה לגשת לכיוונו, והוא כבר המשיך בדרכו. אותה אישה הייתה מבוגרת אשר חייה לא קלים מרוב צרות וייסורים, איך ייתכן שאשאר אותה כך בראש השנה, אמר אבא, אחזור ואתן לה ברכה בכדי לעודד את רוחה. למרות הקושי בהליכה חזר לאחוריו כברת דרך, וברכה במאור פנים, כי היה בעיניו חשוב מאד ענייני בין אדם לחברו ובפרט בראש השנה.

(ה) **זמן** פטירתו של הרב חסידא קדישא ופרישא חכם אפרים כהן היה יום לאחר ראש השנה, בימים הללו היה אבא מספר לנו הרבה מהנהגותיו וקדושתו של חכם אפרים, הוא היה אומר לנו שפעם נסע באוטובוס עם חכם אפרים והוא נער צעיר לימים, באחד

רנד מעשי קודש מהנהגותיו של הג"ר ראובן שרבאני צוק"ל

נרשמו ע"י בנן הרב אלחנן שרבאני

את נשמתו, אך המלאך אמר לחכם אפרים לא באתי בשבילך אלא בשביל פנחס סגלוב, וכך היה, כי בדיוק נפטר הרב סגלוב.

בישיבה היה כביכול שמחה, כי היה מובן מזה שעדיין לא הגיע זמנו של חכם אפרים להיפטר מן העולם ובעזרת ה' יחזור בריא לביתו. אך כשסיפרו את המעשה לראש הישיבה חכם עזרא עטייה הוא היה מאד בצער והפטיר, כי "לא יראני האדם וחי", אם הוא ראה את המלאך חוששני שגם עליו נגזרה הגזירה. ובאמת לאחר זמן מה נפטר גם חכם אפרים זכרו של צדיק לברכה לחיי העולם הבא.

אבא היה מספר כל זאת בהתפעלות גדולה על גדולתם וחכמתם של חכמי הישיבה.^[א]

(ט) **מעשה** היה באברך שהגיע לביתו של אבא בערב יום הכיפורים בבוקרו של יום, ושאלתו בפיו, לאחיו יש ישיבה גדולה בעיר אחרת, וברגע האחרון שליח הציבור שהיה אמור להיות בישיבה נאנס והודיע שלא יוכל להגיע, ועתה מבקש ממנו אחיו טובה, שיבוא אליו לישיבה להיות שליח ציבור, מאחר ואין לו מישוה אחר שהוא יכול למצוא ברגע האחרון.

נעים לו שעוונותיו גלויות לפניו, ואמר לו שרוצה הוא לקנות לו גלימה חדשה על שטרך למענו, חכם אפרים שבקדושתו לא היה יכול לסבול חנופה זו, אמר לו וכי אתה רוצה שבכל פעם שאתעטף בגלימה אני ייזכר בעוונות שלך? אבא הוסיף לספר שכשהיה מספר להם חכם יהודה צדקה מעשה זה על רבי אפרים היה מוסיף, תראו איזה דקירה הוא דקר אותו בחכמתו, והכל בכדי שלא יחשוב שאם נותן מתנה לחכם יישכח עוונו, והכל תלוי בתשובה אמתית ושלמה.

(ח) **עוד** הוסיף אבא לספר על זמן פטירתו של חכם אפרים, שהיה מאושפז בבית החולים, ובאותו הזמן במיטה לידו שכב הרב פנחס סגלוב, אדם זה היה מחסידי גור שהשתתף בהפגנות השבת שהיו באותה התקופה. השוטרים שפיזרו את ההפגנה היכוהו מכה עצומה על ראשו במבוט שבידם, וממש רצחוהו בידיים. הוא לא נפטר בשעת ההכאה אלא איזה זמן לאחר מכן, וכאמור מיטתו הייתה סמוכה למיטתו של חכם אפרים בבית החולים.

בישיבה היו מתפללים לרפואתו של חכם אפרים, ויום אחד סיפרו הרבנים שהיו אצל חכם אפרים, ששמעו ממנו שראה בעיניו את מלאך המוות בא לחדרו, ופחד שבא ליטול

[א] מעשה זה עם כל פרטיו קיבל מו"א מאביו חכם יוסף שרבאני וכן מראש הישיבה חכם יהודה צדקה. לאחר פטירתו של מו"א שאלתי את ראש ישיבת פורת יוסף חכם שלום נר"ו בנו של חכם אפרים כהן, האם גם הוא קיבל שמועה זו גם בכל עניין פטירתו של אביו. והשיב לי שלא שמע כלום מדבר זה, אבל הוסיף ואמר "בוודאי שדברים בגו, מאחר וכמה ימים לפני שנפטר אבי, התחיל לצוות אותי על ענייני כספים שברשותו, ואמר לו כסף זה שייך לצדקה, וכסף זה שייך לפלוגי וכו', ואחר כך שאלתי אותו מדוע תדבר כך בענייני צוואות, והלא תהיה בעזרת ה' בריא וחזק, והשיב לי אבי בזה הלשון, - ראיתי את מלאך המוות יושב על רגלי". עכ"ד.

אני נמצא בצער איום ונורא, ואף אחד לא יכול לנחם אותי חוץ ממך, כשאני מדבר אתך אני מקבל תנחומים, אבא התחיל לדבר אתו דברי עידוד וחיוזוק, כאשר לפתע אומר לו אותו ידיד, בעצם אין תועלת בשיחתנו כי בוודאי עוד מעט קט צריך כבר לצאת לבית הכנסת, ולא נספיק לדבר כלום בזמן כל כך קצר.

אבא אמר לו, אל תדאג אהובי, אני ידבר אתך עד הזמן האחרון של תוספת יום הכיפורים, וכך היה. באותה שנה כבר לא היה אפשר לקחת את הרכב לבית הכנסת, ובכיסא גלגלים עדיין הוא לא השתמש, וכך נאלץ הוא ללכת ברגל שעה ארוכה, ובדרך כשרצה לומר לבנו שזכה לעשות דבר גדול בבין אדם לחברו, אמר ברוך ה' זכיתי לחזק יהודי שבור, וגם אם נפסיד אמירת כל נדרי בבית הכנסת לא אצטער מזה כלל.

(יא) **שנה** אחת באמצע הסעודה המפסקת התקשר אברך אחד לבית וביקש להעביר לאבא שמות של בני זוג לתפילה, הוא סיפר שבבוקרו של יום היו לו חמישה שקלים בכיסו, לא היה לו שום אפשרות לקנות אוכל לסעודה המפסקת, המוכר במכולת השכונתית הודיע לו שהוא כבר לא יכול לקנות בהקפה עד שיפרע את חובו, הוא התקדם לכיוון המכולת ואמר לעצמו שמא אמצא מישהו בדרך שיסכים להלוות לי כסף, הוא הלך עד המכולת והנה המוכר יוצא אליו ואומר לו אתה יכול לקנות מה שאתה רוצה, המוכר סיפר לו שיום לפני כן באו אליו זוג אנשים מעיר אחרת ובקשו ממנו לשלם חוב של אברך בן תורה שמצבו דחוק, ובקשו מהמוכר

הספק שלו היה האם ראוי הוא שיעזור לאחריו וזה יהיה על חשבון אשתו שתישאר לבד ביום הכיפורים, אבא השיב לו שאם אשתו לא מסכימה בוודאי שאין לו ללכת, אבל אם אשתו מסכימה למרות שזה מאד קשה לה, מכל מקום כדאי להסביר לה ששווה להרוויח מצווה כל כך גדולה לבוא לעזרת אח בשעת מצוקה אמתית ולקיים מבשרך אל תתעלם, וכדאי לה מאוד הדבר לזכות במצווה כל כך גדולה ביום כיפור.

הוסיף ושאל, אני רגיל להתפלל בישיבה שלי במקום מגורי ואני חושש שאני יפסיד את כל העלייה הרוחנית שלי ביום זה אם אתפלל במקום אחר, אבא ענה לו בחומרה מתפלל אני עליך, איך תהיה מסוגל בכלל לכוון בתפילה כשאחיד נמצא בכזאת מצוקה, אחיד במצב של לחץ, אין לו שליח ציבור, ואתה תשב לך בנחת בישיבתך ותתעלה בתפילה, הלזה עלייה ייקרא? הלא ראוי שלא תהיה לך מנוחה כשאתה יודע שאחיד בצער ומבוכה. כשאח צריך עזרה עושים כל מה שאפשר לעזור!

(י) **בערב** יום הכיפורים בזמן הסעודה מפסקת לא היה הטלפון מפסיק לצלצל בביתו, אנשים שונים מקרוב ומרחוק רצו להתברך בחתימה טובה, שנה אחת באמצע השיחה הוא נכנס לחדר ודיבר עם מישהו שעה ארוכה, היה זה אחד מידידיו משכבר הימים, באותה שנה נפטרה עליו אשתו בפתאומיות, והוא נהיה לאלמן בגיל צעיר יחסית. הוא התקשר ממש בערב החג לדבר עם אבא, כולו היה ממרר בבכי, והוא אמר לאבא, אני לא מסוגל לצאת לבית הכנסת,

רנו מעשי קודש מהנחגותיו של הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

נרשמו ע"י בנן, הרב אלחנן שרבאני

התקשה ביותר בהליכה, ואיחר להגיע לבית הכנסת. כשנכנס השתדל למהר ככל יכולתו להגיע למקומו, לפתע קם אחד מהזקנים שהתפללו שם, הוא לא ראה את אבא כבר הרבה זמן, הוא לא מצא מקום וזמן אחר לדבר עם אבא אלא עכשיו, הוא עצר את אבא והחל לדרוש בשלומו, ואבא עם כל החופזה שהיה בה כדי להתחיל כל נדרי, עצר כאילו העולם עמד מלכת, והשיב לשאלותיו בסבלנות גדולה, כאילו יש לו את כל הזמן שבעולם ולא ניסה לרמוז לו אפילו ברמז קל שזו לא השעה והמקום, וכי הוא ממחר כי בעוד רגע קט מתחילים כל נדרי, כי כך הייתה דרכו ללכת עם כל איש כדרכו, ולכבדו בכבוד הראוי לו.

(יג) **בבית** הכנסת החיד"א בו היה מתפלל היו שני ארונות קודש, הגבאים היו מוכרים את הספר הראשון כספר כל נדרי במחיר מאד גבוה, ואת שאר הספרים מאותו ארון וכן מהארון השני במחיר הרבה יותר נמוך משום שאינם ספרי כל נדרי. בכל השנים היה נהוג שמי שקנה את ספר כל נדרי היה מכבד בו את רב בית הכנסת חכם מנצור בן שמעון, ולאחר שנפטר חכם מנצור היו מכבדים את השליח ציבור אחיו של אבא, ה"ה חכם שמואל שרבאני זצ"ל, כך נמשך הנוהג במשך שנים רבות.

כאמור בבית הכנסת יש שני ארונות קודש, ודעתו של אבא הייתה שהספר הראשון שיוצא מהארון השני הוא בעצם גם ספר כל נדרי ושווה במעלתו ממש לספר כל נדרי של הארון הראשון. בכל שנה היה אחד מהבנים

שיבחר מי שהוא חושב שהכי מתאים, ורק הם מבקשים שאותו אברך שחובו ייפרע יתפלל עליהם שיזכו גם הם לפרנסה בשפע. המוכר מיד חשב על אותו אברך, וכשראה אותו בערב יום כיפור אמר לו תכנס ותקנה מה שאתה צריך.

אותו אברך שקיבל את השמות של בני הזוג האלמוניים ורצה להכיר להם טובה, בקשתו הייתה שאבא יתפלל עליהם בשעת נעילה שיזכו לפרנסה טובה.

ניגשתי לאבא, סיפרתי לו את הסיפור ומסרתי לו את השמות לברכה, אבא הסתכל בפתק, ואמר לי מיד, תראה אני מכיר את השמות הללו, זה בני זוג שהיו פעם אמידים ועכשיו יש להם קשיים בפרנסה, הם באו אלי לא מזמן בכדי להתברך להצלחה בפרנסה, ואלו הם בדיוק אותם שמות שמסרו לי הם בעצמם לתפילה.

אבא מאד התפעל מכך שאותם אנשים על אף שמצבם הכלכלי מאד קשה, בכל אופן עשו מצווה כל כך גדולה לתת סכום כסף נכבד למישהו שהם אינם בכלל מכירים. מיד הוא אמר לי, תחפש את מספר הטלפון שלהם, ותגיד להם שאמרתי שבטוחני שקרובה ישועתם לבא, המצווה שהם עשו בכזה הידור תעמוד להם לזכות בפרנסה טובה, כי הקדוש ברוך הוא משלם מידה כנגד מידה.

(יב) **כידוע** בשנים האחרונות הייתה ההליכה קשה מאד לאבא, שנה אחת הוא

מה שכתוב שלא ישלים שנתו, זה רק כשקרה כן ללא שום סיבה, אבל כשהחלום הוא מתוך מחשבה מקדימה הרי יש סיבה למקרה לזה ולא על זה נאמר הדבר. הכול כמבואר במשנה ברורה.

הוא אמר לו אני יודע גם שחלק מהחרדה שלך נובעת מזה שאתה מרגיש כביכול שהקב"ה אינו חפץ בך ובתשובתך, אבל תדע לך שאתה רצוי ואהוב לפניו, ועכשיו זה שעת ניסיון, ואם תשוב לתפילתך בתשובה גמורה ובשמחה, אז תדע כי אדרבא גדלה מעלתך, ואינך דחוי מלפניו אלא רצוי ואהוב.

ולבסוף אמר לו גם שיש לו קבלה מרבתי שבוזמנינו רוב ככל המקרים שקורים בעניין זה, אין לזה שייכות למה שכתוב שלא ישלים שנתו, כי הרבה סיבות יש לדבר, ולפעמים רק מהלחץ והחרדה שיש לפני השינה מדבר זה יכול לקרא כן. לא זו הוא מלעודד את אותו הבחור עד שראה שאכן לחצו ירד, וחזרה שלוותו. רק לאחר מכן מיהר לבית הכנסת להספיק את התפילה.

(טו) **שנה** אחת במוצאי יום הכיפורים התקשרה אישה אחת שתדיר הייתה שואלת שאלות עד גבול ההטרדה, מחמת ריבוי הטלפונים שלה כבר אנו הכרנו את קולה וידענו במי מדובר, כשלקח אבא את הטלפון התחילה האישה לשאול את שאלותיה, ואבא שאל אותה במחילה אני לא יודע מי מדברת איתי, ואז אמרה לו את שמה. אחד מהאחים שאל את אבא לאחר השיחה, וכי אינך יודע מי זאת האישה, וכי לא זיהית את קולה?

קונה את הספר הראשון של הארון השני, והיה זה במחיר נמוך בגלל שבבית הכנסת לא מכרו אותו בתורת ספר כל נדרי אלא בתור ספר רביעי או חמישי.

כך היה אבא עומד ליד הארון השני ומוציא את הספר ואומר אתו כל נדרי וברכת שהחיינו בלחש, ממש כמו ספר כל נדרי רגיל. שנה אחת מי שקנה את ספר כל נדרי שבארון הראשון לא כיבד את אחיו של אבא בהוצאת ואחיות הספר, והיה זה שנה ראשונה שאחיו לא קיבל ספר כל נדרי. אבא ניגש לפתוח את הארון השני והתחיל להתפלל לפני הוצאת הספר, מראהו היה ככהן גדול ביום הכיפורים, אשרי מי שזכה לחזות בפניו באותם רגעים.

תוך כדי הדבקות הגדולה הזאת שהיה נמצא באותה שעה, לפתע הוא הסתובב אלינו ואמר, תקראו לחכם שמואל תגידו לו שאני לא מוציא את הספר תורה, אלא אני רוצה שהוא יוציא את הספר, אבא עם כל הדבקות הגדולה בקדוש ברוך הוא לא הסיח דעתו מכבודו של השני, מבהיל.

(יד) **התפילה** ביום הכיפורים בבית הכנסת החיד"א הייתה מתחילה בשעה שש בבוקר, שנה אחת בשעה רבע לשש בבוקר דפק בחור על דלת ביתו, וסיפר לו את אשר קרהו חלום רע אשר נאמר על זה שידאג כל השנה, [עייין שו"ע תרט"ו ס"ב] והוא בפחד וחרדה. כשאבא ראה מצבו שהוא ממש בחיל ורעדה, לא דחקו בזמן לומר לו שהוא ממהר לתפילה, אלא ישב אתו זמן רב להרגיעו והסביר לו שאין לו ממה לחשוש מאחר וכל

רנח מעשי קודש מהנהגותיו של הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

נרשמו ע"י בנן, הרב אלחנן שרבאני

עם כל הנתונים הללו נכנסתי לחכם בן ציון וחכם יהודה צדקה ופרסתי בפניהם את כל הפרשה, חכם יהודה ביקש לבדוק עוד נתונים, ולדבר בעצמו עם כמה אנשים, חכם בן ציון הוסיף לחקור ולדרוש, ואחר כמה ימים ראו גם הם שנבלה נעשתה בישראל, העלילו עליה שפלה על אדם כשר אשר לא פעל כל עוולה.

חכם יהודה וחכם בן ציון אמרו לי שהם יתנו את כל הגב לאותו תלמיד חכם שהוציאו עליו שם רע בחינם.

באותו הזמן אותו מגיד שיעור עדיין לא היה כלל מודע לכל הרעש שמתנהל אודותיו מאחורי גבו, הוא גם לא ידע כלל שחכם יהודה צדקה וחכם בן ציון כבר הכריעו את הכף לטובתו. לאחר כמה ימים בבואי לביתי המתין לי אותו תלמיד חכם ליד ביתי, ורק כשראה אותי פרץ בבכי ואמר לי חכם ראובן באתי אליך כי היום הוא יום שואה בעבורי, נודע לי זה עתה שמעלילים עלי עלילות אשר לא כדת, ואני אנה אני בא, ראש הישיבה אמר לי היום שאיני יכול להישאר בתפקידי בגלל חרושת שמועות שמסתובבת אודותי, באמת הכול שקר וכזב, ואין לי מי שיאמין לי, כך היא דרכה של שמועה, תמיד מוצאת היא מקום לנוח אצל אלה שנח להם בה.

להפתעתו של אותו תלמיד חכם אמרתי לו אין לך שום מקום לדאגה, חכם יהודה וחכם בן ציון כבר שמעו על כל העניין הם ביררו הכל ועומדים מאחוריק לכל דבר

הרי כבר כולנו כאן בבית מכירים את קולה מריבוי הטלפונים שלה! אבא השיב לו ואמר, תאמין לי שכל פעם שאני מדבר עם אישה בטלפון, אני מכוון דרכי לשם יחוד קודשא בריך הוא ומצייר שם הויה מול עיני, ובאמת שאין אני שם לב לקול המדברת, ואיך יכולתי לזהות את קולה.

(טז) **שנה** אחת בדרכו חזרה מהתפילה לבית בעיצומו של יום הכיפורים, בין תפילת מוסף לתפילת מנחה, דיבר עם בניו דברי התעוררות ומוסר, לפתע נפנה ואמר אני רוצה לספר לכם סיפור שקרה איתי בשביל שתלמדו איך צריך להתנהג בעבודת ה'. ואלו היו דבריו, לפני שנים רבות הייתה ישיבה בבני ברק שאחד מהרבנים שם נחשד במעשה אשר לא יעשה, כמה הורים ואנשי צוות מהישיבה פנו אלי וסיפרו לי את הדברים בכדי שאלך לחכם יהודה צדקה וחכם בן ציון, שיוורו לסלק מהישיבה לאלתר את אותו הרב. תוך כדי ששמעתי את העניין מכמה כיוונים התחלתי להריח שמשוה לא בסדר בסיפור הזה, שמתי לב שלכמה גורמים יש ענין מיוחד שאותו רב יסולק בבושת פנים, וזה העלה את חשדי שאולי הכל עלילה שיש דברים בגו מאינטרסים שונים. הייתי צעיר וכוחי נמרץ וללא קושי התחלתי לבדוק בתוך הישיבה את אמיתות השמועה, לא לקח הרבה זמן עד שהתמונה הייתה ברורה, הכול היה עלילה אחת מתחילה ועד סוף על אדם כשר שלא עשה מאומה, מלחמה פנימית בין כמה הורים לאותו רב הובילה אותם לשים לו עלילות דברים אשר לא כדת.

היה בזה ממש בושה גדולה, ולא הבנתי מה כלל רוצים ממני, אני הוא זה שהפכתי את כל העולם בשביל להוכיח צדקתו של אותו תלמיד חכם ועכשיו מפנים את החיצים אלי, מה גם שהרעיון שאני רוצה לקבל את תפקידו של אותו אדם היה מוזר מאד, מה לי ולישיבה בבני ברק כשאני מתגורר בירושלים, אבל כך היו הדברים והסתובבה השמועה.

תוך כדי הדברים הלכו כמה מהם לאביו של אותו תלמיד חכם ואמרו לו תדע לך חכם ראובן שרבאני עושה לבנך מעשה שלא יעשה, בשביל תפקיד שהוא רוצה לעצמו הוא מנסה לנשל את בנך מתפקידו, תוך כדי הוצאת שם רע עליו.

אביו שהיה תלמיד חכם מפורסם פגש אותי באותו הזמן והוכיח אותי בחומרה על מעשה אשר לא יעשה, ואמר לי כמה הוא מזועזע ממה שאני רוצה לעשות לבנו, ומה לי לרדוף אותו ומה רע עשה לי שכן אני נוהג אתו, גם באשתי היה מי שנוף ואמר לה כמה גרועים מעשי בעלך שרודף הוא אנשים בחינם כדי לרשת את תפקידם.

אני ידעתי שברגע אחד יכולתי להזים את השמועה ולספר לאביו את כל עניין הפרשה, אבל גם ידעתי שאצטרך לספר שמועה רעה שהייתה על בנו ובכך תהיה לבנו בושה גדולה, גם מעצם השמועה וגם ממה שיתגלה שיש לו כל כך שונאים בעבודתו שלא אכפת להם להוציא עליו שם כזה רע, משום כך בחרתי לשתוק ולא לומר מאומה, ועד היום

ועניין. סיפרתי לו על כל הפרשה מתחילתה, והוא הודה לי במילים נרגשות על שהצלתי אותו ממש מלעז של שקר. אמרתי לו שיגיד לראש הישיבה שבה הוא מלמד שיכנס לחכם יהודה צדקה והוא כבר יטפל בעניין.

באותו היום גם אני הייתי אצל חכם יהודה והנה בא אליו אחד מהיוזמים של אותה עליה, ובצדקותו כביכול שטח את טענותיו שצריך להזדרז לסלק את אותו ר"מ מהישיבה, חכם יהודה שהיה כבר מעורב לפרטי פרטים בעניין גער בו בחומרה, וממש גירשו מביתו, זו לא הייתה דרכו של חכם יהודה והיה זה מן הפעמים היחידות שיצא מגדרו וממש צעק בחומרה על אדם שבא לפניו, היה בזה משום להציל עשוק מיד עושו.

הלה יצא בבושת פנים מביתו של ראש הישיבה, ולאחר כמה ימים אכן שקט העניין כשראש הישיבה שם קיבל הוראה מחכם יהודה לא לגעת באותו תלמיד חכם לרעה.

אבל כאן מתחיל הסיפור שלי הוסיף אבא ואמר, כדרכם של שמועות הגיעו הדברים לאזניהם של קרובי משפחתו של אותו הר"מ הנחשד, מתוך סקרנות טבעית הם רצו לדעת מה קרה לקרובם, ועל מה ולמה יש שמועה שרוצים לסלקו מהישיבה, אחד מהקרובים טען ששמע שחכם ראובן שרבאני חשק במשרתו של אותו ר"מ והוא הוא זה שמוביל מערכה לסלקו מהישיבה בכדי שתפקידו יוצע לו.

רס מעשי קודש מהנחגותיו של הג"ר ראובן שרבאני צוק"ל

נרשמו ע"י בנן, הרב אלחנן שרבאני

התפילה. כשנכנס אבא לבית הכנסת ראה את דודו המקובל האלהי חכם שאול שרבאני יושב בזווית אחת, ואביו יושב בזווית שניה. באותו הזמן היה דודו חכם שאול מאד חולה, הוא סבל מאד מסוכר גבוה, וכמעט לא ראה בעיניו. בגלל מחלת הסוכר נאלץ הוא לצאת לשירותים כל חמש דקות לערך, אבא ראה את הדוד יושב לבדו, ואין איתו אחד מבניו לעזור.

אבא סיפר לנו ואמר, יכולתי להעלים עיני ולהמשיך בדרכי להתפלל בנחת עם מור אבי, והיה לי פיתוי גדול מאד לעשות כן, להתפלל עם אבי ביום כיפור זה היה דבר נעלה ועצום, תפילתו הייתה בכוונה גדולה, ורציתי להתפלל קרוב אליו ולספוג יראת שמים. מאידך ידעתי שאם אני יושב ליד אבי יישאר דודי לבד כל התפילה, ואין מי שיעזור לו בכל מה שצריך.

הרהרתי לרגע והחלטתי, יש פה נושא של בין אדם למקום מצד אחד, שהתפילה תהיה עצומה וטובה, ומצד שני בין אדם לחברו. החלטתי לאחר קצת מחשבה שבין אדם לחברו עדיף מבין אדם למקום, והלכתי לשבת ליד דודי.

ובאמת תפילתי באותו יום הכיפורים הייתה אחת למעלה ושבע למטה, רוב הזמן שימשתי אותו נאמנה, הפסדתי את החזרה, ותפילה שבחש התפללתי בחפז, אבל עם זאת שתפילתי הייתה כביכול גרועה מכל מקום הייתי בשמחה גדולה, רגע אחד לא חשבתי שהפסדתי את התפילה, הבנתי

חושבים משפחת אותו תלמיד חכם שאני הוא זה שרדפתי את קרובם עד חורמה.

דיברתי על זה עם אמא והחלטנו ביחד שהעיקר הוא העולם הבא, לא נתפתה ונציל את עצמינו בזה שיתגלה קלונו של משהו אחר, היה זה ניסיון גדול של שתינו, ויצאנו בו מנצחים את הבלי העולם הזה בשביל להרוויח חיי עולם הבא.

אבא פנה אלינו ואמר, אני מספר לכם את זה דווקא ביום כיפור כי אני רוצה ללמד אתכם פרק בהנהגה, שווה להפסיד כביכול בעולם הזה, שיחשבו שאתה אשם, יחשבו שאתה איש רע מעללים, אבל להרוויח בזה כבודו של יהודי יקר, שברוך השם עד היום ממשיך להרביץ תורה בתלמידים באותה ישיבה. עכ"ד.

באמת שהדברים קשים להבנה, המושגים הם של דורות אחרים, מושגים של ערכים שלא כל כך מוכרים לנו בדורנו זה, אבל כך הם פני הדברים, לאבא היה סולם ערכים משלו, והוא חי גבוה מעל גבוה בזהירות עצומה במה שנוגע לענייני בין אדם לחברו, תורתו שלמה הייתה, והוא זכה ללמוד על מנת לעשות, לא רק בתיאוריה אלא הלכה למעשה בדקויות של הרגשת נשיאה בעול עם חברו, והמלכת חברו עליו.

(יז) **יש** בנותן טעם להביא כאן עוד סיפור שהיה גם ביום הכיפורים, אבא כבר היה אברך עם שבעה ילדים, ביום הכיפורים היה בבית אביו בקטמון והלך להתפלל איתו את

לזכות לעשירות, וכך תהיה לנו רווחה כל הימים. כדרכו של יצר הרע כבר התחלתי לחשוב על ישיבות שאקים ואוכל לתמוך בהם, על עזרה לכל מי שצריך, אם השעה עכשיו עת רצון, אבקש כבר דבר גדול שיפתור הרבה בעיות.

שוב הרהרתי ואמרתי לעצמי האתה הוא ראובן שרבאני שלומד תורה? האם זה אתה שנקרא תלמיד חכם? מי שלומד תורה חושב על דברים גשמיים? לבקש כסף? איך יכול להיות דבר כזה?

מיד אמרתי לו, אני רוצה שכבודו יברכני שכל בני יהיו תלמידי חכמים ויראי שמים, ואז הוא אמר לי, קיבלת.

אבא היה מספר לנו סיפור זה ואומר, אני רוצה שתלמדו מה הם הערכים האמתיים, מה צריך אדם לשאוף בכל מאודו ובכל נפשו, שבניו יהיו גדולי תורה ויראי שמים! ואז היה מוסיף ואומר, אני רוצה שתדעו שאם חלילה אחד מבני לא יהיה גדול תורה וירא שמיים לא שווה לי כל החיים, עדיף לי למות מאשר שבני לא יהיה תלמיד חכם, עכ"ד.

והדברים מהדהדים באזנו כי דבריו נאמרו מתוך האמת הטהורה שהייתה נר לרגליו, ומדרכיו למדנו מהו סולם הערכים האמתי שצריכים לשאוף אליו.

יהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה, ומדבריו יזוכו הרבים, כרצונו הטהור בחיי חיותו עלי אדמות.

שיהודי צריך להתנהג כפי רצון ה' ולא כפי מה שיש לו חשק לעשות, הייתי בשמחה גדולה שזכיתי לעשות רצון ה'. את תקיעת השופר בצאת הצום גם הפסדתי כי לא הייתי בבית הכנסת אלא בחוץ, ומישהו אחר תקע לנו לאחר התפילה.

בסוף התענית והתפילה נפרדתי מדודי מתוך ברכת תזכו לשנים רבות, ובאתי לצאת לדרכי, ואז קרא לי חכם שאול ואמר לי, אני רוצה להודות לך באופן מיוחד על כל מה שעשית למעני ביום הזה, ואז הוסיף ואמר, יש בכוחי לברכך ברכה אחת שאני יבטיח לך בהבטחה שתקיים במלואה, אבל, ברכה אחת היא לי, ואין בכוחי יותר מזה, תבקש מה שאתה רוצה ותקבל, אבל רק דבר אחד.

ידעתי על כוחו הגדול של דודי, הוא היה אחד מחכמי ירושלים שזכו ללמוד תורה לשמה, מקובל עליין שכל מעשיו בסתר, ותפילותיו וברכותיו עושים רושם.

התחלתי לחשוב מה לבקש ממנו, וכך תיאר לנו אבא את ספקותיו באותם רגעים, היו לי שבעה ילדים וגרתי בדירה של שתיים וחצי חדרים, כבר חשבנו מזמן שצריך דירה יותר גדולה, אבל לא היה לנו אפשרות לחשוב על פתרון, הפרנסה הייתה גרועה וחיינו בקושי מתמיד ללא אגורה שחוקה, חשבתי הנה באה הישועה, אני יבקש ממנו שאוכל לקנות דירה מרווחת וגדולה, ובזה תבוא הרווחה.

אחר כך חשבתי אם כבר אני מבקש ממנו דבר כזה יותר כדאי שאני אבקש ברכה



שיחת חיזוק לקראת הימים הנוראים

הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

באדיבות מכון 'יוחי ראובן', ירושלים ת"ו



להזדרז לעשות תשובה

זכאי, הבעיה שהמרחק בין הרצון הפנימי והמחשבה שרוצים להשתפר, לביצוע המעשה בפועל הוא רחוק כרחוק מזרח ממערב.

החסד באפשרות לעשות תשובה

הקדוש ברוך הוא מרחם עלינו, הוא נותן לנו רשות לחזור בתשובה, הפרטים של הלכות תשובה לא כל כך קלים, יש עזיבת החטא ויש וידוי כמו שכתוב ברמב"ם, אנחנו חושבים לעצמנו שתשובה זה דבר קשה ולכן מתרצים את עצמנו שאנחנו טובים, והכל ילך חלק בדיון. אבל שימו לב, שאנחנו לא מספיק מעריכים את הדבר הגדול הזה. אם נעריך את החסד הזה אז יכנס בנו חשק לעשות תשובה, התשובה היא מחסדי ה' הנפלאים עמנו, זה ממש מנפלאות הבורא, שכל אנוש לא מבין איך זה, אדם גנב, חוזר בתשובה, הכתם נמחק. שמעתם פעם בעולם על בית משפט שמוחק את החטא של העבריין בגלל שהוא מתחרט על מה שעשה, אבל הקדוש ברוך הוא מקבל שבים המתחרטים, זה חסד עצום שאנו לא מספיק מעריכים אותו, החטא נמחק ממש כלא היה, אבל מתי הכתם נמחק, רק כאשר ההחלטה היא באמת ובתמים, והתשובה שלמה עד כיסא הכבוד.

בחורים חביבים, אנו נמצאים כעת בזמן מכריע, זמן שאדם צריך לחשב את עצמו ואת דרכיו. האדם, בגלל שהוא נמצא בשגרת חיים, אינו שם לב כלל למה שנעשה לו, ולדוגמא, אחד שישן וקם, בכלל שם לב לנס שנעשה לו, למה? כי אצל האדם ההרגל נהפך לטבע, הוא חושב שכך זה דרכו של עולם, כך המצב לדאבוננו. אנו נכנסים עכשיו לקראת ימי הדין, לדאבוננו לא בהכנה מספקת, אני זוכר כשהייתי עוד בחור בבית ובישיבת פורת יוסף, איזה חרדה שהיה מחמת יום הדין הקרב ובא, אין לתאר. אבל היום כבר מכניסים את הכל בהרגל. אין אנו מתבוננים מה קורה אתנו, ומה יעלה בגורלנו.

אנו במצב של הכרעה, אם לחיות או למות חס ושלום, אבל האדם מתוך שיש לו אהבה עצמית, הוא תמיד חושב שהוא מצוין. והוא בוודאי בסדר, ולא יהיה לו בעיות בשמים, בדמיונו הוא חושב שרק השני אשם בכל דבר ורק השני צריך לפחד, אבל הוא עם חליפה נקיה. אבל הדבר אינו כן, האדם צריך לזכור כל רגע ורגע מה שאומרים חז"ל שלעולם יראה אדם עצמו חצוי וחצוי חייב, וכל רגע ורגע צריך להשתדל להיות

שיחת חיזוק לקראת הימים הנוראים

הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

להיחשב לירא שמים, שהרי כתוב שאין הוא והקב"ה יכולים לדור בכפיפה אחת, ואם כן זה לכל הצדדים גם מצד הקב"ה וגם מצד הגאה, ולכן פשוט שהגאה אינו יכול להיות ירא שמים אמתי.

להיזהר שלא יגרם חטא על ידינו

על הגאה לחזור בתשובה, ההחלטה לחזרה בתשובה צריכה להיות חזקה והחלטית, שורש הגאווה גורם לדברים מכוערים בנפש של האדם. שימו לב, אסור לנו לשכוח שעבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר. יש בני אדם שנפגעים מחברם ואף שחברו מבקש ממנו סליחה, בליבו פנימה אינו סולח, זה שורש גאווה. צריכים לדעת את האחריות שמונחת בזה שאינו סולח למי שפגע בו, כי בגללו המצער שציער אותו מגיע ליום הכיפורים עם בגדים מלוכלכים, שהנפגע הגאה יחשוב על זה, איך בן אדם יכול לעמוד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה עם בגדים צואים כאלה, זה הרי עזות מצח שאין כדוגמתה לבא כך ליום הכיפורים, לכן האחריות מוטלת על שניהם הן על הפוגע והן על הנפגע, על הפוגע לרצות את חברו, ועל הנפגע לדעת למחול ולסלוח ולא לעמוד בגאוותו בלי להתרצות.

ידוע שעשרה הרוגי מלוכה נהרגו לכפרת עוון מכירת יוסף, ולפי החשבון יוצא ששנים מהאחים לא היו כלל במכירה, ויוסף ודאי לא שייך לחטא זה, ואם כן מדוע יש עשרה הרוגים והלא רק תשעה חטאו, ובהכרח מה שרואים כאן שאחד מעשרת ההרוגים הוא כנגד יוסף ויש שכתבו שהיה זה רבי עקיבא,

הגאווה מונעת מאדם לעשות תשובה יש עוד דבר שמונע מאדם לעשות תשובה, וזה המידה המכוערת של הגאווה. יש בני אדם גאוותנים שהם פשוט לא מקבלים מוסר, למה? כי הוא חושב שהוא מבין ושהוא בסדר, אם תבחנו את זה תראו שכל זה נובע מתוך גאווה. אדם גאה זה משהו נורא, הגאווה שלו מונעת ממנו את החזרה בתשובה, הוא יכול להפסיד את כל חייו.

תתבוננו מה היה עם ירבעם בן נבט, הוא היה ראש הסנהדרין, כל תלמידי החכמים היו לפניו כעשבי השדה, וסופו היה שעבד עבודה זרה, חטא והחטיא את הרבים, אמר לו הקדוש ברוך הוא חזור בך ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן. אבל ירבעם מתוך גאוותו שואל שאלות, הוא שמע שהקב"ה הקדים אותו לבן ישי ובכל אופן הוא שואל מי בראש, זה משנה לו, הוא רוצה שזה יודגש, זה מזעזע מדובר פה על עולם הבא וגם שם הוא רוצה להתגאות, נורא ואיום.

הגאווה מוציאה את האדם מדעתו, הגאה הוא טיפש ממש. הגאים אף פעם לא יראי אלוהים, זה תרתי דסתרי, ואם תראו אדם גאה אפשר לדעת בוודאות שאין לו יראת שמים, על אף שהוא עושה עצמו לירא ה'. ובאמת זה כלול במה שאמרו חז"ל על הגאה שהקדוש ברוך הוא אומר עליו אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת, ובפשטות הכוונה שהקב"ה לא משרה עליו את שכינתו. אבל המתבונן יראה שהכול אחד והיינו שהגאה הוא עצמו גם לא יכול להכניס את עצמו תחת הקדוש ברוך הוא ואין הוא יכול

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב

רסה

תראו מה קרה אצל חנה ופנינה, לחנה אין ילדים, ולפנינה יש ילדים, חנה הולכת להתפלל שתזכה בבן, שיהיה מישהו שיגיד עליה קדיש, מרוב צער היא לא יכולה לאכול, כך כתוב שם [שמואל א א ד] "ותבכה ולא תאכל" המדרש אומר [עין רש"י שם] שפנינה הייתה מרגיזה אותה ואומרת לה מתי תלכי להביא את בנך מבית הספר? היא ציערה אותה בדיבורים מעין אלו, והנה הגמרא בבא בתרא [ט"ז ע"א] מגלה שפנינה התכוונה לטוב היא רצתה שגם לחנה יהיו ילדים, אמר רבי לוי שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו, אבל זה מעשה טוב על ידי צער.

ועכשיו נראה מה היו התוצאות, כתוב בפסוק [שמואל א ב ה] ורבת בנים אומללה, ודרשו חז"ל [מדרש שמואל פרשה ה] פסוק זה על פנינה, והכוונה שחנה הייתה מולידה בנים ופנינה הייתה קוברת את בניה, כמו שכתוב במדרש רבי נחמיה אומר היו לפנינה עשרה בנים הייתה חנה יולדת אחד ופנינה קוברת שנים, חנה יולדת שנים ופנינה קוברת ארבעה, שלשה והיא קוברת ששה, ארבעה והיא קוברת שמונה, כיוון שעיברה חמישי באתה פנינה והשתטחה לרגליה, אמרה לה בבקשה ממך התפללי על שנים ויחיו והתפללה עליהן. מי שקורא את המדרש הוא מזדעזע, וכל זה למה? בגלל שפנינה ציערה את חנה, ואפילו שהתכוונה לשם שמים. ויותר מזה, הרי באמת מה שפנינה עשתה הצליח, שהרי בגלל הצער חנה התפללה ואז נולדו לה ילדים, זאת אומרת שכל מה שהיא זכתה בבנים זה בזכות פנינה שהצליחה לגרום לה להתפלל, זה נורא נוראות! בכל

ואף על פי שיוסף לא היה שותף במכירה, מכל מקום מכיוון שכל העניין התגלגל ממנו ועל ידו, גם לו נחשב הדבר לחטא.

זה דבר מזעזע, אדם לא חוטא כלל, אבל יש לו חטא בגלל שמחמתו נהיה חטא לאחרים.

אותו דבר רואים גם אצל רבי יוסי דמן יוקרת [תענית כ"ד ע"א], שראה אדם שמסתכל על בתו, ושאל אותו למעשיו ואמר לו אם איני יכול לשאתה לאשה לפחות אסתכל בה, הלך רבי יוסי דמן יוקרת לביתו ואמר לה אם מישהו מצטער בגלל שלא יכול לשאת אותך, שובי לעפרך וכן היה. ובמהרש"א שם הוסיף שלא רק בגלל הצער שאינו יכול לשאתה הקפיד רבי יוסי, אלא גם בגלל שסוף סוף אדם חטא מחמתה. זה ממש מבהיל את הרעיון, הרי ביתו של רבי יוסי לא חטאה בכלום ובכל אופן הוא אמר לה שובי לעפרך בגלל שבגללה אנשים חטאו.

ולכן, צריך לדעת ולהזהר שאם יש אדם שהוא נחשב לחוטא בגלל חברו, וכמו שדיברנו, בצורה שחברו אינו מוחל לו על פגיעתו שפגע בו, הרי נמצא שבגללו הוא נחשב לבעל חטא ויתכן שיהיה עליו הקפדה גדולה בשמים שבגללו נגרם חטא בעולם, זה מזעזע.

הזהירות בפגיעה בחברו

מצד שני, גם החוטא בעצמו שפגע בחברו צריך להיות בחרדה גדולה, ודעו לכם מי שמצער את חברו הקדוש ברוך הוא נוקם בו,

שיחת חיזוק לקראת הימים הנוראים

הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

מעשיה, מדוע אם כן אצל פנינה לא היה כך? רואים כאן רעיון מבהיל, כשאדם פועל עבירה לשם שמים בעניינים של בין אדם לחברו אז הקדוש ברוך הוא לא מוותר אפילו שכוונתו לשם שמים, כי כביכול הוא לא יכול למחול על הצער של הנפגע, ואין לו שייכות לזה. מה שאין כן כשאדם פועל עבירה לשם שמים בעניינים של בין אדם למקום, אז כיוון שזה לשם שמים, הקדוש ברוך הוא לא מקפיד על זה, ואדרבא גם מברך הוא את פועל העבירה.

יעל היא אשת איש, היא נבעלת לסיסרא, ואף על פי כן אין לה שום עונש מכיוון שעשתה לשם שמים. פנינה עושה גם לשם שמים, אבל עונשה חמור מאד. ולמה? מכיוון שזה בעניינים שבין אדם לחברו, ושם אין שום מחילה וכפרה. נורא ואיום! רואים מכאן את המשקל של הדברים, את החומר העצום שיש בפגמים של בין אדם לחברו.

החטא פוגם באבר שנעשה

הזכרנו את מעשה חנה ופנינה ואפשר ללמוד משם עוד דבר גדול, יש גם נקודה לראות מה התפללה חנה, חז"ל אומרים שהתפללה כל מה שבראת לא בראת דבר אחד לבטלה, עיניים לראות, אזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידיים לעשות בהם מלאכה, רגליים להלך בהם דדים להניק בהם, דדים להללו שנתת לי בי למה? לא להניק בהן? תן לי בן ואניק בהן.

זאת אומרת שכל אבר ואבר באדם נברא לשם איזה תכלית מסוימת, ואם חס ושלום

אופן היא נענשה בעונשים איומים מתו לה שמונה בנים.

מי שמצער ואפילו לשם שמים מקבל עונשים חמורים, אני אומר לכם את זה כדי שיהיה לנו קצת מושג מה המשמעות לצער את החבר.

האדם לא צריך להיות רע לב, לא להיות מה שנקרא "אגואיסט", כמה אנחנו צריכים לשבת להתחיל לחשוב ולהתבונן, כמה פעמים ציערנו את החברים.

עבירה לשם שמים בבין אדם למקום ובבין אדם לחברו

יש עוד נקודה עצומה שצריך להתבונן כאן, הזכרנו את חומרת ההקפדה בבין אדם לחברו, אפילו כשמתכוון לשם שמים, עכשיו תראו איך ההנהגה כשאדם עושה עבירה לשם שמים בעניינים של בין אדם למקום. הפסוק אומר [שופטים ה כ"ד] "מנשים באוהל תבורך יעל" והגמרא אומרת על מעשה יעל [נזיר כ"ג ע"ב], גדולה עבירה לשמה ממצווה שאינה לשמה. שימו לב, יש כאן שתי נשים, שתיהם פעלו ועשו עבירות לשם שמים, יעל מקבלת שכר על פועלה, ונאמר עליה מנשים באוהל תבורך, הכתוב שוקל אותה כמו האימהות הקדושות. ואילו פנינה גם פעלה עבירה לשם שמים, והיא מקבלת עונשים חמורים מאד, היא קוברת את רוב בניה. וכאן השאלה נשאלת, מה ההבדל שתיהם עשו עבירה לשם שמים, ואם הקדוש ברוך הוא אצל יעל קיבל זאת, ולא נענשה על כך, אדרבא היא מבורכת על

בדברים שיכולים לקרא כל יום, לפעמים אדם מבטל את חברו מללמוד, כמה זה גרוע, מי שגורם שהשני לא ילמד כמעט ואין לו כפרה, אי אפשר להחזיר את הזמן הזה, זה ממש מעוות לא יכול לתקון, לכן צריך לשמור על ניקיון כפיים, תעריכו את עצמכם וממילא תבינו את הפגם שיוצא מדברים לא טובים.

לא להתיימש - לראות את הטוב

אסור לחשוב רק על הפגמים והעברות צריך תמיד להסתכל על הטוב שה' נתן לנו, ואז נלמד בשמחה, לא להיכנס למתח, לא להיכנס לייאוש, כל אחד יהיה תמיד שמח במה שיש לו, יש בחור שלא הבין קצת את השיעור, ויוצא מהשיעור מדוכא כאילו חרב עליו עולמו, מה קרה? הרי שמעת דברי אלוהים חיים, תשמח. אחר כך ה' יעזור ותבין. השכר של המצוות נמדד על ידי השמחה וההתלהבות שיש לאדם בעשיית המצווה.

חכם יהודה צדקה היה שואל, אנו אומרים אנו עמלים ומקבלים שכר, הם עמלים ואינם מקבלים שכר, יש כאן שאלה גדולה, הם עמלים ואינם מקבלים שכר? והאי אנו רואים כמה הם משתכרים, הם עמלים בעבודתם ויש להם שכר רב, אז למה אומרים שהם עמלים ואינם מקבלים שכר? אבל פירש בזה חכם יהודה, שההבדל הוא מתי שעמלים בעבודה, והעבודה לא יצאה כמו שצריך. ולדוגמא, אם נזמין נגר שיבנה ארונות, אבל הוא לא הצליח, והכול יצא עקום, האם מישור ישלם לו? להיפך יוציאו אותו בנזיפה על זה שהוא נכשל. אבל בעמלי תורה זה לא

פוגמים באבר הזה, האבר נעשה בעל מום ומבחינה רוחנית האבר מת באותו הרגע. בכל אבר ואבר שיש באדם צריך האדם לעשות בו מצוות, והדברים לא רחוקים מאתנו בכלל, כתוב בפסוק כי קרוב אליך הדבר מאד בפך ובלבך לעשותו, איך מגיעים להשגות רוחניות? אומר התרגום, שביאור ענין קרוב הנזכר בפסוק הכוונה בבית המדרש, בפך הכוונה שתורה לומדים בפה ולא במחשבה, ואחרי שתלמד בוודאי שיהיה לך החלטה של לעשותו, ההחלטה צריכה להיות בפה ובלב ביחד ואז יוכל להגיע לבחינת לעשותו, כי אדם שמקבל החלטה רק לרגע הוא רשע, מי שמקבל באמת בפיו ובלבבו, סופו שיהיה בגדר לעשותו.

תלמידים יקרים, אנו יצורי חומר שנמצאים עלי אדמות, אין איש צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, וכמה שאדם יותר גדול ויותר רוחני אם הוא חוטא הפגם שלו למעלה יותר גדול, ויותר קשה, משה רבנו לא נכנס לארץ ישראל, למה? על דבר פעוט וקטן, בסך הכול אמר שמעו נא המורים, הקדוש ברוך הוא מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. אנו שזכינו להיות מהעם הנבחר, זכינו ללמוד את התורה הקדושה, אנו שזכינו לקבל את ה-"כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו", אנו הגענו ברוך ה' למצבים הכי טובים, לפחות שלא נבגוד בעצמנו.

לכן, כל אחד ואחד צריך להתבונן בדרכיו, כל אחד מכיר את עצמו טוב טוב, כל אחד יודע מה הוא פוגם לאחרים, תתבוננו

שיחת חיזוק לקראת הימים הנוראים

הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

מו"א פירש בזה דבר נפלא, ספרי מתים אלו הם באמת ספרים של אנשים שכבר מתו ועברו מן העולם, אבל גם להם יש דין בראש השנה, והדין הזה הוא על הפעולות שיוצאים ממעשיהם שעשו עוד כשהיו בחיים. לפעמים אדם עושה פעולה בחייו, אבל תוצאות של זה הם גם לאחר מותו, וכן להיפך במצוות, יש להם המשך ותוצאות גם לאחר שהסתלק מן העולם. זה נקרא פרי מצווה ופרי עבירה, הדין הוא לא רק על מצוות ועבירות אלא גם על פירותיהם שנולדו מהם.

ולכן ספרי מתים נפתחים לפניו ביום הדין, לדון את המתים על פרי המצוות ופרי העבירות שלהם. אם יש פירות למצוות נקבע להם תוספת שכר, ואם להפך נקבע להם תוספת עונש.

זה מזעזע, אדם יכול למות מלפני שנים רבות, דנים אותו בשמים על מעשיו בעולם הזה, הוא מקבל את העונש, ואחר כך בראש השנה קוראים לו עוד הפעם לדין, לראות מה הפועל היוצא מהמעשים שלו. גם על זה יש דין.

פרי מצווה ופרי עבירה

תראו לאדם יש אחריות לחינוך של הילדים שלו, אם הוא לא דאג לחנך אותם כמו שצריך, ובגללו הם בעלי עבירות, אז אחר כך גם לאחר פטירתו, דנים אותו ומענישים אותו על העבירות של בניו.

לבן צריך לתת את הדעת מראש בכל מעשה ומעשה שאדם עושה, מה יכול להיות

כך, אפילו אם הם לא הצליחו להבין את הסוגיא, הקדוש ברוך הוא נותן להם שכר עצום, השכר על לימוד התורה לא נקבע מהתוצאות של הלימוד, הוא נקבע בגלל עצם הלימוד, ישתבח שמו, תראו איזה חסדים הקדוש ברוך הוא עושה אתנו.

אנחנו צריכים להיות יראים מה' אך גם מאושרים על הזכויות והחסדים שהוא עושה אתנו. ברוך ה' זכינו ללמוד תורה, הקדוש ברוך הוא נותן לנו את כל הטוב שבעולם, נשמח בזה ונתחזק ביראת ה' טהורה, ונצא זכאים בדין.

ספרי חיים ומתים לפניך נפתחים

אנחנו אומרים בתפילה בפיט ה' שמעתי שמעך יראתי ספרי חיים ומתים לפניך נפתחים, וזה כמו שהגמרא בערכין [י' ע"ב] אומרת, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכיפורים אמר להן אפשר מלך יושב על כיסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה. מור אבי הגאון רבי יוסף חיים שרבאני היה תמיד אומר, יש כאן שאלה, בשלמא ספרי חיים אנו מבינים מדוע הם נפתחים, צריכים לדון אותם על מעשיהם, אבל ספרי מתים מה יש צורך בהם, והלא כבר נפטרו מן העולם. ואין לומר שספרי מתים הכוונה לאנשים החיים עמנו היום ונגזר עליהם למות, שאם כן היה צריך לקרא לזה ספרי מיתה, ולא ספרי מתים.

ולכן הם נותנים להם דברים לעשות, וזה נורא ואיום, אסור להיות חלשים, צריך להיות חזקים, אנחנו לא מתנדנדים כמו עלה ברוח, צריך להיות גם אוהבים את הילדים לאין סוף ולהראות להם את זה, ומצד שני גם להיות חזקים.

עכשיו נתאר לעצמנו אבא שנתן לילדים שלו דברים לעשות, הוא לא יכול לעמוד בלחץ שלהם, הוא מאפשר להם לראות במחשב סרטים, הוא אומר לעצמו זה רק דברים של חרדים, אפילו שלכתחילה לא הייתי מסכים, אבל כבר אין לו כוח להתמודד עם הבקשות של הילד ועם הלחץ שהוא מפעיל עליו. לפעמים זה גם נהיה פתרון טוב שיהיה שקט בית, ההורים יכולים לנוח בצהריים יש שעה של שקט, אז ההורים נכנעים ונותנים לילדים.

עכשיו האבא פתח פתח לילדים שלו, והם מתרגלים לזה ואחרי זה רוצים עוד ועוד, ובסופו מי ישורנו, ואם מגיעים לעבירות אז קול דמי אחיך נדרשים, זה פירות של חנוך קלוקל, והאבא ייתבע על זה.

כמה צריך זהירות!

עכשיו נחזור למה שפתחנו, האבא רוצה לחזור בתשובה על פרי העבירה, מה עכשיו הוא יכול לעשות שום דבר לא בשליטה שלו, הילד שלו כבר לא בשליטתו, איך אפשר לחזור בתשובה על דבר כזה.

התשובה לזה באמת קשה, וזה מזכיר את מה שכתב הבן איש חי באחד מתשובותיו, על אדם שלימד את חברו לעשות עבירה

התוצאות מזה, איזה תולדות יהיה ממעשיו, סוף מעשה במחשבה תחילה, שלא נעשה מעשים כלאחר יד, הכול צריך להיות בחשבון מדוקדק.

לפעמים בחור נכנס לבית המדרש, הוא מתחיל לדבר עם חברו במקום ללמוד, הוא לא רק מבטל את עצמו, אלא גם את חברו, לפעמים נגרם מזה רפיון לכל הסביבה, והכל זה בגלל בחור אחד שלא למד בתחילת הסדר, אשמו תלוי בראשו. יש חשבון לכל דבר, וצריך לחשוב טוב לפני כל מעשה, מה יהיו התוצאות שלו, שלא נהיה מופתעים אחרי זה בדין.

אבל כאן יש שאלה, אם אדם רוצה באמת לשוב בתשובה על פרי העבירה, הוא לא חינוך את בנו בדרך נכונה, בגללו הם נכשלו בעבירות, כמו שאתם יודעים, בחינוך צריך לתת לילד גבולות, אסור להסכים לכל דבר שהילד רוצה, אם נותנים לו כל דבר שיש לו חשק, לבסוף הוא יגדל בצורה עקומה, לא נעים לומר את המילה הזו, אבל צריכים לדעת, הוא יגדל "פרא אדם". תמיד אני אומר לכם אפילו שאתם צעירים ולא מבינים את זה עדיין, אבל תדעו לכל החיים, מצד אחד צריך לתת לילדים חום ואהבה לאין סוף, ומצד שני חייבים אבל חייבים גם לתת להם גבולות. אם אנו נותנים חום ואהבה יש אפשרות גם לתת גבולות, כי הילד אף פעם לא יחשוב שלא אוהבים אותו גם כשלא מסכימים לבקשות שלו.

הרבה פעמים ההורים אין להם כוח וסבלנות להתמודד עם דרישות של הילדים,

שיחת חיזוק לקראת הימים הנוראים

הג"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

צריכה להגיע עד כיסא הכבוד עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכיסלה עוד, ומכאן המקור של הרמב"ם למה שכתב.

וזה ביאור הפסוק, ושבת עד ה' אלוקיך, אם תשוב אתה באמת תשובה שמגיעה עד כיסא הכבוד, אז תזכה לסוף הפסוק "אתה ובניך" גם הבנים יחזרו בתשובה. אבל צריך שהתשובה תהיה בכל לבבך ובכל נפשך.

כשעושים תשובה כזאת, אז זוכים שלא רק אתה חוזר בתשובה אלא גם בניך, ואז נזכה להינצל מפרי העבירה של הטעויות בחינוך.

דינא קשיא ודינא רפיא

כתוב בשער הכוונות [דרושי ראש השנה בהקדמה] בשם האר"י שהיה אומר כי יש בני אדם שנידונים ביום ראשון ואז זה זמן של דינא קשיא, ויש כאלה שנידונים ביום השני שהוא דינא רפיא, ומי שרוצה הקדוש ברוך הוא לרחם עליהם הוא דן אותם ביום השני.

וכאן יש שאלה גדולה, וכי משוא פנים יש לפניו? מדוע יש אנשים מיוחדים שה' רוצה לרחם עליהם ודן אותם ביום השני? ואיך נקבע הדבר? וגם, האנשים שדנו אותם ביום הראשון יגידו שהדין לא צודק, כי אם היו דנים אותם ביום השני, הם היו יוצאים זכאים בדין.

אבל תדעו לכם שהכול זה מידה כנגד מידה, המהות של היום השני הוא דינא רפיא, והכוונה בזה, שנכנסים בדין עם האדם

מסוימת, ורצה תשובה למעשיו, והבן איש חי כתב שם שאין לו מה להגיד לו, עכשיו חברו הוא בעל עבירה ואי אפשר להחזיר את הדבר לאחור, והוא הסיק שם שבאמת אין לו תשובה, זה נורא נוראות.

מצאנו דבר כזה בזה"ק שאדם שבא על נוכרייה ונולדו לו ילדים ממנה, אין כפרה לעונו, רק אם הבנים האלו ימותו תהיה לו כפרה, אבל כל זמן שהם בחיים, אין מה לעשות, מציאות העבירה נשארת לנצח.

אבל יש לי דבר מעורר להגיד לכם על זה, כתוב בפסוק [ניצבים ל ב] "ושבת עד אלהיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום, אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך", צריך להבין את הפסוק מה השייכות להגיד לאדם ושבת אתה ובניך, ומה הוא יכול לעשות עם הבנים שלו כדי שישבו בתשובה? והרי אינם תלויים בו? וקשה לומר שמדובר שם בהבטחה שהתורה מודיעה שיהיה כך וכך, כי שם מדובר שאחרי שיבואו כל הרעות אם נעשה תשובה אז הקדוש ברוך הוא ישוב וירחם עלינו וכמו שכתוב אחר כך, ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך, ואם כן זה לא הבטחה אלא תנאי שאם נשוב בתשובה אז ושב ה' אלוקיך, אבל הפירוש בזה, שיש כאן גם תנאי וגם הבטחה, יש כאן מציאות שתקרה אם נחזור באמת בתשובה אמתית, אם יבוא האבא ויחזור בתשובה אמתית הוא יקבל שכר שגם בניו יחזרו בתשובה, אבל בשביל זה צריך שהתשובה תהיה כמו שכתוב בפסוק, ושבת עד ה' אלוקיך, מה זה עד ה' אלוקיך, זה מה שכתב הרמב"ם שהתשובה

למי שפגע בנו, נשתדל לדאוג שגם לשני יהיה טוב, ואז גם הקדוש ברוך הוא ירחם עלינו ונצא זכאים בדין.

נזכור בימים אלו לפני יום הדין מה היא עיקרה של התשובה, שזה חרטה על העבר וקבלה אמיתית לעתיד לא לחזור על העבירה לעולם.

ויקויים בנו, השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם. אכי"ר.

לפנים משורת הדין, נותנים לו עוד אפשרויות, זה הכוונה שהדין רפוי, ולכן מה שעושים הוא שמתבוננים בדרכו של האדם, האם בחיים שלו הרגילים, הוא עומד על דעתו בכל דבר? האם הוא מוותר ומעביר על מידותיו? ואם רואים שהוא מתנהג בצורה של העברת המידות, אז גם אתו מתנהגים כך, ודנים אותו ביום השני.

לכן, נתבונן בדרכנו נחיה בחשבון ובדקדוק, נוותר לחברנו, נעביר על מידותינו, נמחל



בדק הבית





בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת



[א]

תגובה למאמר הג"ר שי שלום קבסה שליט"א בגליון יד, בענין פטור שמירה בבעלים

הרב בנימין אלון, ר"מ ומגיד שיעור בישיבת אור ישראל, אטלאנטא ג'ורג'יא

לכבוד הר' הגאון ר' שי שלום קבסה שליט"א, מח"ס ביכורי שי.

אחדשה"ט, הנני מודה לך על מה שכתבת בקובץ 'אבקת רוכל' גליון יד בענין פטור שמירה בבעלים, ומאד נהנתי מהדברים שנכתבו בטוב טעם ודעת. ובפרט שלא תמיד יש לי הזדמנות לדבר בלימוד עם ת"ח מופלגים כמותו, וע"י העיון במה שכ' הרגשתי כאילו אני בכותלי בית המדרש עם פלפול חברים, והרגשתי תשוקה עזה לדבר עם כבודו בלימוד. ולכן אציע כאן כמה הערות שהיו לי במה שכתבת, אולי כבודו יוכל לעזור לי להבין כמה דברים שכתבת.

כת"ר הביא את דברי הקובץ שיעורים ליישב דעת הרמב"ם (פ"ב מהל' שאלה ופקדון ה"ח), שכ' לגבי השואל ששאל מן השותפין ונשאל לו אחד מהן, הר"ז ספק אם היא שאלה בבעלים או לאו ופטור מספק, אבל אם פשע חייב. וק' דכיון דהוי ספק איך אפשר לחייבו מספק. ות' ר' אלחנן שבכל מקום שישנו לסיבת חיוב בודאי, אלא דספק שמא יש כנגדה סיבה הפוטרת, בזה אמרי' אין ספק פטור מוציא מידי ודאי חיוב. (וכעין מה שיש לחלק בין 'איני יודע אם נתחייבתי' לבין 'איני יודע אם פרעתיך'). והנה האחרונים דנו בגדר הפטור של שמירה בבעלים, שהש"ך (סימן ס"ו) כ' דבשמירה בבעלים יש פטור בעצם השמירה והוי כאיניש דעלמא. ואילו הנתיבות (רצא ס"ק לד) כ' שלעולם חייב לשמור ורק פטור מתשלומין. וכבודו כ' שהקובץ שיעורים הבין כדעת הנתיבות שהפטור של שמירה בבעלים הוא רק לגבי התשלומין, ולכן בודאי יש כאן סיבה לחייב אותו ורק דאיכא ספק אם יש פטור מצד שמירה בבעלים, וע"ז הוי כאיני יודע אם פרעתיך, דאילו לפי הש"ך הצד חיוב אינה ברירה לן שיש כאן סיבת חיוב, שהרי על הצד שיש כאן פטור שמירה בבעלים אינו שומר כלל. ע"כ תוכן הדברים.

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

ולכאנ' דברים נכונים הם, אמנם לפ"ז לא הבנתי מה מקום יש לחלק בין גו"א ופשיעה, הרי הרמב"ם רק כ' לגבי פשיעה שהוא כמזיק שצריך לשלם אבל על הגו"א פטור, ואם נפרש הרמ' כהנתיבות שגם לגבי שמירה בבעלים חייב לשמור ורק שפטור מתשלומין כו', א"כ נימא שגם לענין גו"א הרי איכא סיבת חיוב בתורת ודאי, שהרי סוכ"ס יש לו דין שומר ורק איכא ספק אם הוא פטור מתשלומין מדין שמירה בבעלים, וה"נ אין ספק פטור מוציא מידי ודאי חיוב.

ועוד ק' לי, שהרי מה שכ' הרמב"ם שהפושע מקרי מזיק, כנראה שזה רק לענין שומר, דהיינו ששומר שפשע בשמירתו מקרי מזיק, אבל בשאר כ"א שפשע בחפץ של חברו לא מקרי מזיק. (וכמדומני שראיתי את זה באחרונים וכעת אינני זוכר איפה). ובזה יובן מה שהרמ' ס' ששמירה בבעלים מועילה אף לגבי פשיעה, דהגע עמצך האם יעלה על הדעת שהרמב"ם יסבור שהפטור שמירה בבעלים יפטור מי שהזיק את חברו. וע' במשנה למלך פ"ב מהל' שכירות ה"ג שכ' להדיא בדעת הרמ' שהמזיק בבעלים חייב. ולכן היה נ' שע"כ צ"ל שצורת הדברים הם כך, שהרמ' ס' כהש"ך שהדין שמירה בבעלים אינו רק פטור מתשלומין, אלא שאין לו דין שומר כלל, וממלא כיון שאינו שומר ליכא דין 'מזיק' על מה שפשע, ושפיר מהני הפטור של שמירה בבעלים גם על הפשיעה. אבל אם נימא שהרמ' נוקט כהנתיבות שיש לו דין שומר ורק פטור מתשלומין, א"כ הדר דינא שהפושע חשיב כמזיק, ואינו מובן כלל איך יועיל הדין שמירה בבעלים לפטור מדין מזיק.

ואסיים במה שהתחלתי, שבאמת נהנתי מדבריך הנעימים ביותר, שפתים ישק כפשוטו. ואם כבודו יכול לפנות קצת זמן לפתור לי את מבוכתי אודה לו מאד ע"ז.

בכבוד רב,
בנימין אלון
אטלאנטא

[ב]

תגובה למאמר הג"ר שמעון תברכינאן בגליון יד, בדין בל תשחית

הרב משה שלמה פנחס, בעמח"ס חייטני נפשי

לכבוד קובץ אבקת רוכל,

ראיתי מה שכתבתם בחלק יד' בדין בל תשחית בשם הרב שמעון תברכינאן שליט"א שכתב להקשות על דברי הרב בא"ח בספרו תורה לשמה (אור"ח סי' עו) לאותם שמניחים ב' פתילות בנר בכל לילה, בל תשחית אם ישאר כך אלא יוריד פתילה אחת ע"ש. וכתב להקשות עליו דאין בל תשחית בשב ואל תעשה עובר, ועיין במנח"י (שם) עכת"ד.

והן אמת שמדברי הרמב"ם משמע מאבד מאכלות דרך השחתה, אבל לא בדרך השחתה בשב ואל תעשה כמו שציין המנח"י הנ"ל. מ"מ קשה מדברי הש"ע (סי' קע סע' ה), שהזורקין חטים

וכו' צריכים לכבד אותם משום שלא ידרכו עליהם. וכ"ה במשנ"ב ס"ק יא, דיש להרים אוכלים המונחים על הארץ, ומדברי המשנ"ב הנ"ל מוכח דאף שלא הבאת האוכלים לשם, מ"מ צריך להרים, אם כן ה"ה בנר שדולק סתם ללא צורך אף שלא הדלקת צריך לכבות וק"ו במקום שאתה הדלקת צריך לכבות כדי לא להפסיד את השמן. דבזה שדולק כבר הוי בזבז, משא"כ באוכלים שמשאיר אותם כך.

ופשוט דמה שכתב הרמב"ם דרך השחתה אין כונתו שמגיע לידי ביזוי אוכלים דוקא, ואם יכול היה שלא דרך השחתה ובזיון מותר. זה אינו דא"כ אף להדליק בסתם את השמן שאינו דרך בזיון והאם הרמב"ם יתיר דהא אינו עושה בזיון. פשיטא שכונת הרמב"ם דרך השחתה הינו כליון המאכל ללא צורך, זהו דרך השחתה משא"כ שעושה לצורך. ואם כן אף שבאוכל העומד בצדדי הדרכים צריך להרים כדי שלא יתבזה המאכל כן, אף שזה בשוא"ת במיוחד שהוא לא הניח זה. ה"ה בדין מאבד אוכלים אף בשוא"ת אם זה דבר שודאי מתכלה ומתבזבז הוי בכלל כמאבד בידים. וכן ראיתי בפסקי תשובות סי' קע הערה 14, החילוק הנ"ל. דאף המנח"י לא התיר אלא כשמניח את האוכל ולא ודאי מאבדם, אלא שאינו מטפל בהם כראוי שלא מניח אותם במקרה, ובהמשך השמן מתרקבים וכו'. היות ואני לא חייב לטפל בהם ואיני משאיר אותם בדרכים. משא"כ הכא מה שהתירו לו רק ליהנות מהאור ואח"כ צריך לכבות.

והגע עצמך מי שפותח את הברז כדי ליטול ידיים האם מותר לו להשאיר את הברז דולף, ובכך מתבזבז המים, הרי שבפתילה שכתב הבא"ח הוי חד דינא שאם אינו צריך וסתם מתכלה לגמרי אין להתיר, ובמיוחד שהוא פותח ומדליק את הנר. אבל לענין מעשה גם מי שלא פתח, אם רואה ברז דולף וכדו' צריך לכבות אותו. היות וזה נעשה ע"י מי שפתח בצורה של כלוי, משא"כ בלחם להשאירו כך, שכך דרך העולם.

[וראיתי בכה"ח קעא ס"ק ז, כתב וצריך ליזהר מלהניח אוכלים ומשקין תחת השלחן משם דנכנסים שם החיצונים. ע"כ. מבואר שהוא לא הביא את החיצונים אלא הם באים לבד. ועוד לא הוי בזיון אוכלים אלא כלוי מאכלים, ואעפ"כ אסור. ולפ"ז נראה דאף מי שרואה כן צריך להסירו משם, אף בשוא"ת, מ"מ היות ואינם ראויים לאכילה וכן במי שנתן אוכל לבהמות טמאות אף שהוא לא הביא את האוכל לשם ורואה שבאים לאוכלם דינא הכי, ולא גרע מרואה את ממון חברו שהולך לאיבוד שצריך להצילו א"כ ק"ו הכי.]

לכן פשוט דמי שהדליק האור או פתח את הברז של המים, בגמר השימוש צריך לסגור, דלא להוי בל תשחית, כדברי התורה שהיא לשמה כן עיקר למעשה.

משה שלמה מנחסי

בעמ"ס חיתני נפשי

[ג]

תגובה למאמר הג'ר עמנואל מולוקנדוב שליט"א בגליון יד, האם מותר להשתמש במעשר כספים למצוות הרב יוסף אביטבול, מח"ס שערי יוסף ושאל

כ"ה תמוז תשפ"א

לכבוד מערכת הקובץ אבקת רוכל, ראיתי הקובץ אבקת רוכל לחודשים תמוז אב, ובמאמרו של הגאון רבי עמנואל מולוקנדוב שליט"א, כולל עטרת שלמה פתח תקוה, דן האם מותר להשתמש בכספי מעשר לעשיית מצוה, וכתב שהוא מחלוקת בין חכמי אשכנז לחכמי ספרד כהרמב"ם והשו"ע, שבדרישה ועוד אחרונים כתבו להביא את דברי המהר"ם מינץ שכתב שמותר לקנות צרכי מצוה מכספי מעשר יעו"ש, אבל ברמב"ם מבואר שהוא שיעור ממצות צדקה וכמו שכתב בהלכות מתנות עניים (פרק ז ה"ה) וז"ל, בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן הבוחר ואחד מעשרה בנכסיו בינוני פחות מכאן עין רעה עכ"ד. והעתיקו בשו"ע יו"ד (סימן רמט ס"א), וכיון שכן הרי הוא מחלוקת הפוסקים בדין ובגדרי מעשר כספים.

ואמנם בשו"ת חת"ס (חיו"ד סימן רלא), כתב שיש לחלק בין מצווה שהאדם מחוייב לעשות גם אם אין לו כספי מעשר, אזי אינו יכול להשתמש לצורך מצווה זו במעות מעשר, לבין מצווה שאין האדם מחוייב לקימה ואם לא היו לא מעות לא היה מבעה כלל אז ניתן לעשותה מכספי מעשר יעו"ש, וכ"כ בבאר הגולה (סימן רמט סק"ה) וז"ל: שבלאו הכי מחוייב על כל פנים לעשות מצוה זו ורוצה לפטור ממנה במעשר אינו רשאי, אבל אי רוצה לעשות בו מצוה שאינו כבר מחוייב רשאי עכ"ד. וכן כתב לדינא בשו"ת נשמת חיים סימן קז. יעו"ש, ואמנם בשו"ת פני יהושע (ח"א או"ח סימן ב) כתב להקל לקחת מכסף מעשר גם לדבר שבחובה יעו"ש.

ואולם נראה, דהנה ביסוד דין וחיויב מעשר כספים שאינו אלא מנהג כמו שהארכנו בקונטרס שיח יוסף (חלק ו עמ' יא), דהנה כיון דדין מעשר כספים הוא רק מנהג, וכמו שכתב הב"ח (סו"ס שלא), שאין זה חיוב אלא הוא מנהג קדום מאבותינו אברהם יצחק ויעקב שראוי לנהוג כן, וכן הסכימו רוב הפוסקים. וכ"כ בשו"ת בית דינו של שלמה (סימן א), ובשו"ת חות יאיר (סימן רכד), ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן פה), ובשו"ת שאילת יעבץ (סימן א), ובשו"ת פני יהושע (ח"א או"ח סימן ב), ובשו"ת מגיני שלמה (סימן ב), ובמשנת חכמים (הל' יסודי התורה ה"ד סק"ב), ובשו"ת תשובה מאהבה (או"ח סימן פז), בית מאיר (סו"ס שלא), ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רלא), ובפתחי תשובה (סימן שלא ס"ק יב). וכן בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סימן שלא), ובשו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סימן לו), ובשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן עו), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן לד), ובדרך אמונה (פ"ז ס"ק כ"ז), וכן מנהג בני ספרד דהוי רק מנהג,

וע"ע בזה בשו"ת יחו"ד ח"ג, ובעוד דוכתי, וכיון שכן נראה דשפיר שכן אפשר לתתו אף למצוה לדינא.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול
מח"ס שערי יוסף ושא"ס

[7]

תגובה למאמר הג"ר עמנואל מולוקנדוב שליט"א בגליון יד, האם מותר להשתמש במעשר כספים למצוות
הרב אלחנן פרינץ, מח"ס שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים

בס"ד, אב התשפ"א

לכבוד הקובץ היקר והחשוב אבקת רוכל, שלום וברכה.

קבלתי מיידי היקר, מזכה הרבים, הרה"ג גמליאל רבינוביץ את הגליון האחרון (יד) שהוצאתם, ואשריכם שהנכם מרבים תורה ומפיצים אותה ברבים. ביקש לי הרה"ג גמליאל שליט"א לשלוח הארה על הקובץ, ואין מסרבין לגדול. והנני שולח גרגיר קצר, אף שהרבה הייתי רוצה להאריך, אך הזמן אינו מאפשר.

בעמוד זה ואילך דן הרב מולוקנדוב שליט"א בדין עשיית מצות במעשר כספים והעלה להחמיר. ויל"ע מעט בזה. אף שמהגמרא משמע שכספי מעשר מיועדים רק לעניים, וכן משמע ברמב"ם בהלכות מתנות עניים (ז, ה) ע"ש (עיין שולחן-ערוך יורה-דעה רמט, א), פסק הש"ך (רמט, סק"י) שניתן להשתמש בכספי המעשר לכל מצוה כשאין לו כסף אחר לקיים אותה, וכן איתא בט"ז (רמט, סק"א) בשם המהרש"ל והדרישה. וכן הובא דהכי דעת רבינו מנחם מריזבורג (הובא בדרישה, בט"ז ובש"ך) שכתב "אני רגיל להורות לבני אדם כל מצוה שתבוא לידו, כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכיוצא בהן... אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה, יכול לקנות מן המעשר". וז"ל הדרישה: "אשר שאלת לקנות ספרים מן המעשר כך אני רגיל להורות לבני אדם כל מצוה שתבוא לידו, כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכיוצא בהן וכן לקנות ספרים ללמוד בהן ולהשאלין לאחרים ללמוד בהן אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה יכול לקנות מן המעשר". וכן ראיתי שפסק בשו"ת דברי שלום (ז, סב) שאם התנה להשתמש במעות מעשר גם לשאר מצוות שפיר דמי.

אולם מדברי הרמ"א (רמט, א) משמע להחמיר דהרי כתב "ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים". ועיין בבאר הגולה (רמט, סק"ה) שביאר דאין מחלוקת "שבלאו הכי מחויב על כל פנים לעשות מצוה זו ורוצה

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

לפטור ממנה במעשר אינו רשאי, אבל אי רוצה לעשות בו מצוה שאינו כבר מחויב רשאי" (ועיין ברעק"א דיכול לתת מכספי מעשר רק כשיעור מה שמוסיף, אך לא את מה שרצה לתת). וע"ע בזה בשו"ת מהר"ם שיק (יורה-דעה רל) ובספר זורע צדקות (פרק ז). וע"ע בדברינו בשו"ת אבני דרך (ז, קמח).

אלא שצריך להיזהר בעניין זה, וכפי שכתב בערוך השלחן (רמט, י) כתב: "דאם כן נתיר לו לקנות תפילין ממעות מעשר וטלית ושאחרים יתפללו גם כן בהן, וכן נתיר לו לקנות שופר ואתרוג וסוכה ממעשר ושאחרים ישתמשו ג"כ בהם. ועוד, דאם אפילו נתיר לו לקנות ספרים ממעות מעשר, מ"מ הרי הוא כאחר והלא יכולים לומר לו אין רצוננו שתשהה הספרים אצלך, אלא יהיו בבהמ"ד וכל הרוצה ילמוד בם. ועל כן ראוי להתרחק את עצמו מהיתר זה".

ואכן בשו"ת חתם סופר (יורה-דעה רלא, הובא בבאר הגולה) ביאר שבמצוה שהאדם מחויב לעשות גם אם אין לו כספי מעשר הוא אינו יכול להשתמש לצורך מצוה זו במעות מעשר. אולם מצוה שאין האדם מחויב לקיימה (ואם לא ישתמש במעות, לא יקיים המצווה), רשאי לעשותה מכספי מעשר, וכן כתבו בשו"ת נשמת חיים (קז) ובשו"ת משנת יוסף (ח, לג). וע"ע בזה בדברי הש"ך (יורה-דעה רמט, סק"ג) במה שהביא את המהרש"ל והדרישה בשם תשובת מהר"ם, דאם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה מצוה, יכול לקנות מכספי מעשר (אולם כאמור החת"ס מסייג זאת, רק למצוה שאינו מחויב לקיימה). וע"ע בשו"ת שבות יעקב (ב, פו), שו"ת תשובה מאהבה (א, פז), שו"ת שבט סופר (יורה-דעה פד) ובשו"ת דעת סופר (יורה-דעה פ).

בספר מנחת צבי (ג, ד) התיר לקנות בכספי מעשר מצות, ונימק זאת כיוון דמצות מעשר הוי מנהג. ועיין בדבריו דביאר שגם הרמ"א יודה שבזמן הזה מותר לקנות מצות מכספי מעשר. ויש שהצריכו דבתחילת הפרשתו למעשר יאמר דהפרשתו היא לא רק לעניים אלא לכל מצוה. ובוודאי דאם התנה מראש דיכול להשתמש בכספי המעשר גם לשאר מצות, וכן האריך לבאר בשו"ת לבושי מרדכי (יורה-דעה תנינא קטז). וכ"כ במשנת יוסף (ח, לג). ועיין בשו"ת ערוגת הבושם (יורה-דעה רכ) דהתיר להשתמש בכספי מעשר לצורך נסיעה להקבלת פני רבו (ולקיים את המצוה להדבק בתלמידי חכמים, עיין רמב"ם הלכות דעות ו).

בספר אהבת חסד (לח"ח יט) ובשו"ת ציץ אליעזר (ט, א) העלו שניתן לקיים אף שאר מצות ממעשר כספים, אך זהו דווקא מצות שהן רשות עליו. וע"ע בשו"ת יחיה דעת (ג, עו), בשו"ת עולת יצחק (ב, רו), בספר צדקה ומשפט ובספר חבל נחלתו (ב, לו). וע"ע בשו"ת אבני דרך (ט, קל. י, קיה-קלט).

בחבורת קול תורה (לט עמוד פט) נשאל הגרש"ז אויערבאך האם מותר לפרוע תרומה לבית הכנסת או למקוה מכספי מעשר והשיב: "אם כך היה דעתו מלכתחילה מותר ואם לא יש מחלוקת ונהגו להקל". ומשמע דאם נוהגים רבים להקל להשתמש בכספי המעשר למצות - שרי, וכן ראיתי שהעלה הגר"נ קרליץ בספר אורח צדקה (עמוד שסט), וזו לשונו: "אמנם כתבו הפוסקים שצריך להתנות כאשר מקבל ע"ע מצות מעשר שיכול להשתמש עמהם לדברי מצוה, מ"מ מאחר והיום המנהג להקל בדבר, לכן שפיר אף מי שלא התנה, בדיעבד יכול להקל לתת מכספי מעשר לדברי מצוה דכל הנותן על דעת המנהג נותן, והמנהג להקל בזה אלא שודאי עדיף לכתחילה להתנות מראש", וכן הובאו דבריו בספר הלכות צדקה (עמוד קנז).

בברכת התורה,

אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים

[ה]

נספח לגליון יד

בענין שימוש במים חמים ביו"ט בדוד מים בלא מיכל

(Tankless Water Heater)

הרב מרדכי לבהר, מח"ס מגן אבות, וראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

כ"ה תמוז ה'תשפ"א

(א) **אודות** מה שכתבנו לדון אם פתיחת ברו ביו"ט חשיב גרמא, וכתבנו ע"פ מש"כ מו"ר הגר"ש מילר שליט"א, דפתיחת ברו יש לדונה כגרמא ע"פ פירושו של היד רמ"ה, דאם הם לא המים הראשונים חשיב כגרמא. ולכא' יש להעיר שהרי מיד בפתיחת הברו, המים שליד המד-מים מפעילו ולמה חשיב כגרמא. ואולי במציאות אינו משנה את המספרים מיד, והוי עכ"פ ספק. אמנם לפום ריהטא לגבי פתיחת הברו ביו"ט שמפעיל את האש ע"י החיישן (Sensor). לכא' אין בזה את ההיתר של גרמא, גם לדברי היד רמ"ה שמים השניים חשיב ככח שני, מ"מ כאן הכח הראשון של המים כבר מפעיל החיישנים, ואין בו את ההיתר של גרמא.

(ב) **עוד** יש להעיר, שכתבנו דבאופן שיש משאבה משחזרת-מים (Recirculating pump) והמים כבר מופעלים, יש לדון דאם כבר נדלקת המערכת ע"י שפותח עוד מים, אינו עושה שום איסור בפתיחת המים החמים בברו שהרי המים כבר מופעלים. וא"כ כשפותח המים, הוי לכה"פ ספק איסור אם המים כבר מופעלים. ואם יודע בבידור שהמערכת נדלקת, אין איסור נוסף לפתוח את המים שוב.

ברם, לאחר בירור נוסף, ובדיקות, עולה שהכל תלוי במכשירים. ובמערכות היותר משוכללות, כבר מותקנת בתוך המערכת משאבה משחזרת-מים (Recirculating pump), ואפ' כשהמים כבר מופעלים [ובדקנו בשני ברוזים מים חמים פתוחים], עדיין יש הפעלה נוספת. וכפי הבירור שנעשה, כשפותח את המים, יש חיישן ששולח מסר ללוח הבקרה (Control Panel) שמפעיל את המאוורר שמזרים יותר גז לתוך המערכת החימום. נמצא דעכ"פ במערכות מסויימות [ובדקתי במערכת Navian] - מיד בפתיחת המים, אפ' כשכבר מופעל המאוורר - המערכת עדיין שולחת פקודות, והרי הוא מפעיל את המערכת, ונמצא שנכנס לשאלות של ייצור חשמל ביו"ט. ואין היתר אם המערכת כבר עובדת.

אגב, שמעתי לאחרונה שגם בבוילר הרגיל, במערכות החדשות, הפיילוט נדלק כל פעם שנפתחים המים החמים ושוב אין היתר ברור ביו"ט אפ"כ יתקין שעון שבת ולעורר באתי.

[9]

בענין טלטול הלולב בליל יו"ט של סוכות

הרב יצחק טופיק, ראש ישיבת באר יהודה הגדולה, ומח"ס עמודי שש על הש"ס, שו"ת תהילת יצחק וספר שבע יפול צדיק, ירושלים ת"ו

בענין טלטול הלולב בליל יו"ט של סוכות אי הוי מוקצה מחמת שאין זה זמן נטילתו והוי מוקצה מחמת גופו.

בסוכה (מב:) בר"פ לולב וערבה תנינן במתני' לולב וערבה ששה ושבעה שאינן דוחין שבת כשלא חל שבת ביו"ט הא' ופריך שם בגמ' אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת ומשני אמר רבה גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי וילמדנו וכתבו שם התוס' בזה"ל אע"ג דחזי למצוה שייך ביה איסור מוקצה לטלטול מחמת דאין עשוי כלי והיינו דהוקשה לתוס' לס"ד שרוצה הגמ' להתיר נטילת לולב בשבת מה הלשון טלטול בעלמא דמשמע שיש כאן איסור של טלטול מוקצה ורק לצורך מצוה שרי וכ"מ מלישנא דקאמר ולידחי שבת דמשמע שבאים לדחות איסור ולזה הוקשה לתוס' איזה מוקצה שייך כאן דנהי דסתם לולב וערבה בשבת וביו"ט לא חזו למידי והוו מוקצים מחמת גופן, מ"מ כשקיימי למצוה לא מקרו מוקצין מחמת גופן שהרי עומדים למצוה ולא הוו מוקצה כלל וא"כ מה הלשון טלטול בעלמא הוא ולידחי ולזה תירצו התוס' שמצוה לא משויא ליה לכלי דגדר של כלי הוא כשמשמש את האדם דוקא אבל כל שאינו משמש את האדם לא מקרי כלי וכעין שביארנו בתהילת יצחק ח"א סי' י"ז בטעם האיסור לטלטל בשבת משחקים ותמונות יקרי ערך שאינם עומדים לצור ע"פ צלוחיתו דאף שיש לאדם שימוש בהם שנהנה לשחק במשחקים ולהסתכל בתמונות מ"מ אינם משמשים את האדם גופיה וכלשון השבולי הלקט בסי' קכ"א דמחשבת השחוק שחישב לשחק בו לא משוי ליה כלי, ומשום דהגדר של כלי הוא כל שהוא משמש את האדם.

והוסיפו התוס' להביא ב' ראיות לדין זה, חדא מהא דאמר' במנחות (צו.) לא סידור קנים ולא נטילתם דוחה את השבת אלא נכנס מע"ש ושומטו ונותנו לארכו של שולחן אלמא חשיב להו מוקצה אע"ג דחזי ללחם והיינו דהו פשוטי כלי מתכות ולא מקרו כלי ולכך הו מוקצה מחמת גופן דאין בהם שום שימוש מלבד מצותן ומוכח שהמצוה לא משויא להו כלי ועוד הוכיחו כן מסוגיא דיבמות (לג:) גבי זר ששימש במקדש בשבת דנחלקו שם ר"ח וב"ק אי מחייב תרתי גם משום שבת וגם משום זרות ופריך באיזה מלאכה איירי אי בקבלת והולכת הדם בשבת טלטול בעלמא הוא והיינו שטלטול הדם יש בו איסור מוקצה דהוי מוקצה מחמת גופו הגם שיש בו צורך מצוה ומוכח דהמצוה לא משויא ליה כלי, מיהו דחו התוס' דמיבמות שם אין כ"כ ראייה כיון דמיירי בזר שאין לו שום מצוה בזה, עד כאן דבריהם.

ועל פי יסוד זה כתבו התוס' בסוכה ריש דף מ"ז דהטעם דבחו"ל לא הצריכו ליטול לולב בשמיני ספק שביעי כמו שהצריכו בסוכה משום שהוא יו"ט ומוקצה לטלטול ומינכרא מילתא שנוהג בו מנהג חול אבל סוכה פעמים שסוכתו עריבה עליו ואוכל בה אפי' ביו"ט עכ"ל ומוכח מכ"י דלהתוס' כל טלטול ארבעת המינים הוא טלטול מוקצה ורק לצורך מצוה ביטלו איסור זה של מוקצה דדבריהם. מיהו הריטב"א והר"ן שם כתבו חילוק אחר בין סוכה ללולב לגבי שמיני עצרת דרק בסוכה דהוי דאורי' בשביעי החמירו משא"כ לולב הוא רק דרבנן.

ובערך השולחן סי' תרנ"ב סק"א בסופו כתב שאם ביום השביעי לא נטל לולב כל היום ונזכר בביה"ש של ליל ח' ה"ז לא יטול דשמא הוי לילה ואיכא איסור טלטול ביום ח' וסיים ועמ"ש סימן תרס"ח והוא בסק"ג שהביא הפלוגתא הנ"ל מדוע לא תיקנו ליטול לולב בשמיני דהר"ן והאורחות חיים והכלבו והבית דוד כתבו שהוא משום דהוי ספיקא דרבנן אך הראב"ד והתוס' והרא"ש כתבו שהוא משום איסור טלטול וע"ע בזה בשו"ג סי' תרס"ח סק"ב בסופו.

ויש לתמוה בזה על מהר"ם בן חביב בספרו כפות תמרים בסוכה שם (מב:) שכתב על דברי התוס' דלעיל שכתבו שמצוה לא משויא ליה כלי שמזה יש להוכיח לגבי מחלוקת מהרלב"ח והב"י בר"ס ש"ח אם תפילין בשבת הו מוקצים או לא דהתם נמי עומדים למצוה ואין בהם שימוש אחר וכתב הכפ"ת בזה"ל ומדברי התוס' דידן יש לי ראייה לדברי הרלב"ח דאדרבה המצוה היא סעד להיתר הטלטול ואין המצוה גורמת איסור טלטול עכ"ל ודבריו נפלאו ממני טובא דאדרבה כל דברי התוס' להוכיח איפכא שהגם שיש בו צורך מצוה אכתי יש כאן איסור מוקצה ורק לצורך מצוה התירוהו אך כשאין כאן מקום מצוה ממש אסור והיאך הוכיח מדבריהם היפך מכוונתם ואי לאו דמסתפינא ה"א דנפלה ט"ס בלשונו וכל כוונתו לכתוב היפך ממה שכתב ובאמת שגם הערוך לנר שם כתב שהוא ט"ס בכפ"ת וכוונתו להוכיח נגד הרלב"ח כי הרלב"ח אוסר עי"ש וכיון שע"כ יש שם ט"ס, נימא איפכא דכוונתו להיפך דיש ראייה להרלב"ח דאדרבה המצוה גורמת לאיסור טלטול ואין היא סעד להיתר הטלטול. אלא שדברי

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

הערוך לנר תמוהים דאדרבה הרלב"ח כתב שהמצוה היא לסיבת ההיתר והסיק שם כן להיתירא.

וכזאת וכזאת יש לתמוה על דברי הערוך לנר שם שכתב לדחות את דברי הכפ"ת שהוכיח מהתוס' להתיר התפילין ולזה דחה הערוך לנר דתפילין הלא אסור להניחם בשבת ואינם עומדים למצוה בו ביום ולכן אסורים לטלטלם בשבת ועד כאן לא התירו התוס' אלא בלולב שמצותו נוהגת ביו"ט ורק שס"ד לאסור ליטלו משום דליכא כלי ואסור משום טלטול ולזה כתבו התוס' שפיר שיש סברא שיהיה מותר בטלטול כיון שראוי למצוה היום א"כ המצוה חשיב ליה כלי עכ"ד וכעין זה ממש כתב גם השפת אמת שם ולא ידעתי איה איפה מצאו הערוך לנר והשפ"א בתוס' שהמצוה משויא ליה כלי דאדרבה כל כוונת התוס' בהיפך הגמור להוכיח מהנך ג' ראיות שהמצוה לא משויא ליה כלי ורביע עליה איסורא דמוקצה ורק המצוה דוחה את איסור טלטול המוקצה כשמקיים המצוה בפועל.

אלא שלפ"ז איכא למידק על התוס' ממשנה ערוכה בסו"פ לולב הגזול (מב.) מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת ובגמ' פריך פשיטא ומשני מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא אימא לא תקבל קמ"ל ופרש"י קמ"ל כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל עכ"ל ונראה בעליל מלשון רש"י זה דפליג על התוס' וס"ל שהמצוה שפיר משויא ליה לכלי ועכ"פ יקשה להתוס' דהוי מוקצה גמור היאך מקבלת אשה ונוטלת מוקצה זה שלא לצורך מצוה.

ובשלמא לגבי האנשים שלוקחים הלולב מבתיהם לביהכנ"ס ושוב מחזירים אותו לביתן וכן בבית מטלטלין אותו ממקום למקום שמיד בהגיעתן מביהכנ"ס מניחים אותו על השולחן ושוב נוטלים אותו למקומו, הנה בכל זה י"ל דלאחר שהמצוה דחתה לאיסור הטלטול והותר טלטול זה לצורך המצוה כיון שהותר הותר לגמרי וכעין שכתב הרב פעלים בח"ג סי' י"ח לגבי סכין של מילה בשבת שאף לאחר המילה התירו הרמב"ן ורבינו ירוחם לטלטלו אף שהיו מוקצה מחמת חסרון כיס דכיון דאשתרי לצורך המילה אשתרי לגמרי והוכיח כן הרב פעלים מסוגיא דביצה (יח:) דהתיר רבא לטמא לטבול ביוה"כ הואיל ואשתרי בשבת דמחזי כמיקר אשתרי נמי ביוה"כ ופריך ומי אית (כצ"ל בר"פ שם) ליה לרבא הואיל והתנן וכו' ומשני הדר ביה רבא מההיא עי"ש ומה שהרב פעלים לא הביא עוד מסוגיא דיבמות (ז: ח.) שאמרי' הואיל ואשתרי אשתרי גבי מצורע שחל שמיני שלו בע"פ ונעשה בעל קרי דהואיל והותר לצערותו להכניס בהונות ידיו לעזרה אף שהוא עשה שי"ב כרת הותר נמי לקריו ומזה ילפי' התם דכי היכי דהותר איסור אשת אח במקום יבום ה"נ אי הויה נמי אחות אשתו עי"ש, משום שכל זה ל"ד לנידון הרב פעלים דיבמות שם אנב שהותר איסור א' הותר נמי איסור ב' בשעת היתר האיסור הא' גופיה משא"כ בנידון הר"פ ובנידון דידן איירינן לאחר זמן ההיתר אי אמרי' דכיון שהיה זמן של היתר והותר שוב נמשך התירו גם לאחר מכן.

ובאמת שהנחפה בכסף בסימן ג' יצא לדון בחולה שאין בו סכנה שהתירו לגוי להכין לו קפה ושוב נעשה בריא אי מותר לו לשותו ובודף י"א ע"ג הוכיח לאסור משמואל בקידושין (כא:): שאסר כהן בפי"ת בביאה שניה דהויה גיורת ורק ביאה ראשונה התירה תורה נגד יצה"ר וכן מוכח בחגיגה (כו.) שהתירו לחבר לפתוח חביתו ולמכור ברגל לפי שכולן טהורים ברגל אך לאחר הרגל לא יגמור לדעת חכמים שם וכן ברפ"ח דתרומות באשה שאכלה תרומה ובאו ואמרו לה מת בעליך וכן עבד של כהן לר' יהושע חייבים לפלוט מה שבפיהם ולא אמרי' שכיון שהתחיל בהיתר יגמור וכן ביבמות (סא.) כהן הדיוט שאירס אלמנה ונתמנה להיות כה"ג אי לאו קרא יתירא לא יכנוס ושוב הביא בדף י"ב ע"א שם מספר בית שלמה למהר"ש חסון שבכל הנך בתחי' היה היתר גמור ושוב בא איסור ובזה לא נימא דכיון דהותר הותר דמעולם לא הותר ורק בההיא דחולין (יז.) שמעיקרא הותר להם בשר נחירה ושוב נאסר דבזה מספק"ל אי חזר להיתר הא' עש"ב וזהו דלא כרב פעלים הנ"ל.

מיהו נ"ד שאני כיון שהכל הוא לצורך המצוה ובפרט שכתב הרמ"א בסימן תרנ"ב ס"א שהמדקדק יאחזו הלולב כשנכנס מביתו לביהכנ"ס וגם בשעת התפילה וכן יחזירו לביתו כדי לחבב המצות וכ"ז מסוגיא דסוכה סוף דף מ"א וגדולה מזו מצינו לגבי שופר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור שהותר רק לצורך גופו ומקומו ואפ"ה כתבו הפוסקים שמותר לטלטלו בר"ה לאחר התקיעות שהרי כל היום ראוי לתקוע שהרי מחנכין בו התינוקות וכמובא בכה"ח סי' תקצ"ו אות ז'. כ"ש בנ"ד דהגם דמוקצה מחמת גופו חמיר מכלי שמלאכתו לאיסור מ"מ הלא לצורך מצוה התירו איסור זה והכל הוי כהכשר מצוה.

שוב מצאתי הדבר מפורש בתוספתא סוף פ"ב דסוכה, רי"ס אומר יו"ט הראשון של חג כיון שיצא בו ידי חובתו אסור לטלטלו וכתב שם המנחת יצחק דר"ל דכיון דיצא יד"ח והצניעו במקומו דגלי דעתיה דתו לא בעי ליטלו היום לחיוב מצוה ובשיירי המנחה שם כתב שכ"ה עוד בירושלמי פ"ג דסוכה הי"א שכשהניחו בארץ אסור לטלטלו. והדרכי משה בר"ס תרנ"ב והמג"א בסו"ס תרנ"א הביאו ירושלמי זה והקשו ע"ז הלא אין מוקצה לחצי שבת.

והחסדי דוד בתוספתא שם כתב לתרץ דהא דאין מוקצה לחצי שבת היינו כשהותר ונאסר וכגון שהניחו מעות ע"ג שולחן בשבת ושוב הותר כשהוסרו המעות ובזה שרי כיון שסוף סוף כעת הוא היתר אבל אם כעת הוא מוקצה בפועל מה"ת להתיר וכן כתב שם הבגדי ישע להקשות על קושית המג"א ועי"ש בבגדי ישע שלכך ציין הרמ"א לסימן ש"י ששם מבואר חילוק זה וע"כ ב"ז בשולחנו של אברהם בסי' תרנ"א. ועכ"פ גם השש"א שם סיים שכ"ז אחר שהניחו להצניעו אבל אם הניחו ע"ג קרקע ביהכנ"ס לא הוי מוקצה דעדיין דעתו לפנותו משם וכיו"ב כתב החס"ד הנ"ל בתחילתו דודאי מיד אחר שהצניעו במקומו דגלי דעתיה דתו לא בעי ליטלו בידו היום לחיוב מצוה, מעתה הו"ל מוקצה עכ"ל והרי זה כמבואר. ולפי כ"ז פשיטא ופשיטא הוא שבליל יו"ט הוי מוקצה גמור דהשתא אין זה זמן מצוה כלל והוא ברור.

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

והשתא לאחר כל הדברים האלה תתעצם עלינו הקושיא דלעיל ממשנה ערוכה דסוכה (מב.) דמקבלת האשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת ופרש"י דכיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל. ולפמשנ"ת כ"ז לא א"ש דלאשה גופה ודאי היא מוקצה דלא עדיפא מלאיש לאחר שהניחו וגלי דעתיה דאינו רוצה בחיוב מצוה זו דכ"ש שלנשים שאין עליהם שום חיוב דלא נתיר להם איסור טלטול זה של מוקצה.

וכדי ליישב קושיא זו יש להקדים את קושית האו"ז שהובא בהגהות אשר"י שם על דברי רש"י הנ"ל וזה לשונו מכאן יש ללמוד דאסור לנשים לברך על כל מ"ע שהזמ"ג דאי יכולין לברך מאי איריא דראוי לאנשים תיפוק ליה דראוי לה לעצמה ליטול ולברך אבל ר"ת מתיר להן לברך ומפרש כאן בע"א ונראין דברי רש"י עכ"ל ובאור זרוע סימן שי"ד הוסיף מיהו רש"י שפי' כך לטעמיה שהוא אוסר להם לברך כדפרישית בהלכות ר"ה אבל ר"ת דמתיר להם לברך, הוא יפרש דאשה לאו בת חיובא היא ואסורה לטלטלו שלא לצורך קמ"ל, כיון שהרשות בידה ליטול ולברך עליו הו"ל תורת כלי עליו לגבי דידה עכ"ל וכ"כ הב"ח בסו"ס תרנ"ד דלר"ת דמתיר לברך מפרש כפשוטו קמ"ל כיון דראוי לה לעצמה ליטול ולברך אין בו משום איסור טלטול עכ"ל וא"כ התוס' שסברי שהוי מוקצה יפרשו לשיטתם דכי היכי דלאנשים אין איסור מוקצה כל עוד שלא הסיחו דעת ממנו ה"נ לנשים שהרי לגבי מצות לולב וחיוב המצוה אין חילוק בין אנשים לנשים.

ואין להקשות על דברי האו"ז הנ"ל דמה נפ"מ אם הנשים מותרות לברך או לא הלא עכ"פ לכו"ע יש להם מצוה ליטול הלולב ושכרן כמי שאינו מצווה ועושה ורק הדיון אם יכולות לברך או לא וא"כ היאך כתב שרש"י לשיטתו שס"ל שאסור לברך, דלק"מ דשיטת רש"י בעירובין (צו.) בד"ה ולא מיחו בה חכמים דלרבי יהודה שפטר נשים מלסמוך דדריש בני ישראל וסמך בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות (בע"ב שם) אם האשה סמכה עוברת על בל תוסיף וכן כל מצות שהזמ"ג והתוס' שם בד"ה מיכל חלקו על שיטת רש"י וע"ע תוס' בר"ה (לג.) וזהו כוונת האו"ז דרש"י לשיטתו שס"ל שלנשים אין שום מצוה כלל ליטול לולב ואף אסורים בזה וממילא אין להתיר להם אלא מחמת האנשים.

ומעתה ע"כ רש"י פליג על כל מה שכתבנו לעיל לשיטת התוס' שהרי לרש"י אף לנשים שלא מקיימות בזה שום מצוה לא הוי מוקצה, דלרש"י ע"כ כל דבר שעומד למצוה אין עליו שום איסור מוקצה כלל דכל מוקצה מחמת גופו זהו כשאין עומד לשום דבר אבל כאן כשעומד למצוה אין עליו שם מוקצה כלל וממילא לאנשים מותר ליטול אף לאחר שהניחוהו ע"ג קרקע ואין מקיימים המצוה כלל דאין ע"ז שום מוקצה וההיא דתוספתא צ"ל דס"ל דהוא רק שיטת ר"ס ופליגי רבנן עליה וכמו שרצה לומר החסדי דוד בתוספתא שם עי"ש ומ"מ גם לרש"י יתכן שבלייל סוכות שאף אדם לא מקיים בזה מצוה דאסור לכולם ליטול דבליילה ודאי הוי מוקצה מחמת גופו.

ובשער המלך פ"ז מלולב הלכה כ"ה כתב להוכיח משיטת רש"י הנ"ל לגבי יו"ט שכל שלאחד הדבר אסור וחבירו נוהג בו היתר וכגון עישון ביו"ט שרי אף לאוסר לטלטלו ולא הוי לגביו מוקצה כיון שלחבירו שרי והוסיף שכל ראה זו היא רק לשיטת רש"י הנ"ל אבל להתוס' דלעיל שגם הנשים מקיימות מצוה זו אין להוכיח כלום. ועמש"כ בזה לעיל בסו"ס ח' לגבי טלטול תרופות וכדורים בשבת דחזו לחולים אי הוי מוקצין לבריאים.

ובהא סליקנא דבליל יו"ט אסור לטלטל הלולב ומיניו ממקומו כיון דהוי מוקצה מחמת גופו וכן ביו"ט גופיה לאחר שגמר מלהשתמש בו והניחו במקומו אסור ליטלן שוב כדי להראותו לאחר או כשמסתפק בדבר הלכה ורוצה לבודקו וכיוצא וכפסק הד"מ והמג"א, ומן התימה על המשנ"ב שלא העתיק את דבריהם להלכה. מיהו באתרוג שמעיקר הדין מותר להריח בו וכמבואר במאמ"ר בסי' תרנ"ג ורק מחמת המחלוקת אי מברכין עליו יש לימנע מלהריח וכמבואר שם בשו"ע, לכך ודאי שלא הוי מוקצה ורק הדס שאסור להריח בו כמבואר שם בשו"ע דמי ללולב לאסור.

[ז]

בענין בשר שבין השינים אחר שש שעות אם בלעו

חליפת מכתבים בין הראשלי"צ הרה"ג ר' יצחק יוסף שליט"א, והרב יצחק נאבאר, כולל בני לוי, ברוקלי

ג' כסלו תשפ"א

לכבוד מרן הראשלי"צ הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א,

אחרי דרישת שלום כבוד תורתו הרמה בטוב ובנעימים, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים, יאריך ימים על ממלכתו לאורך ימים ושנים, אכ"ר.

ב"ה, בלמדנו פה, עיר ברוקלין יצ"ו, בכולל 'בני לוי' שע"י הג"ר בועז ברדע שליט"א, נסתפקנו בכמה עניינים, ורצינו להעלותם לפני כתר"ה לפשוט את ספיקותינו.

בשו"ע יו"ד (סי' פט ס"א) איתא 'ואם יש בשר בין השיניים צריך להסירו', וכתב הרמ"א על זה 'מצא בשר אח"כ בין השיניים ומסירו, צריך להדיח פיו קודם שיאכל גבינה'. וכתב שם הש"ך (ס"ק ג) בשם הר"ן דאי"צ להמתין שש שעות מאותו זמן שמסירו אלא מאכילה. וראיתי בספרו של הדר"ג שליט"א ילקוט יוסף על סי' זה (ח"ג איסור והיתר עמ' שעו) שמביא שאם אדם בולע את החתיכה שמצא בין שיניו צריך להמתין ו' שעות, ומביא שם הדר"ג שליט"א שכך נוטה דעת ההפלאה, אלא שכתב שאין העולם נזהרים בזה. ונסתפקנו מה ראוי לנהוג, ואם כוונת הדר"ג שליט"א שאפשר לסמוך על מנהג העולם או דלאו שפיר עבדי, ובפרט לפי מש"כ המהרש"ל דכל שיש בו ריח תורה יקפיד על ו' שעות שלימות בין בשר לחלב.

המצפה לתשובתו הרמתה בכליון עינים, וחותרם בכל חותמי ברכות,

הצעיר באלפי ישראל

יצחק בכמוה"ר דוד נאבארו ס"ט

פה ברוקלין יצ"ו

[ח]

תשובת הראשל"צ הרה"ג ר' יצחק יוסף שליט"א

לכבוד האברך היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת הרב יצחק דוד נאבארו נ"י
שלום וברכה,

לשאלתו אודות מי שאכל בשר ואחר שעתיים נשאר לו בשר בין השיניים והוציאו, ואכל
שנית, האם צריך לחכות שוב שש שעות.

הנה מבואר בספר ילקוט יוסף הלכות בשר בחלב (עמ' שע"ג), דאף אם עברו ו' שעות ומצא
בשר בין השיניים צריך להסירו קודם שאוכל מאכלי חלב, אך אין לו לבלוע הבשר, ובהערה
(עמ' שע"ו) נתבאר, שאין לו לבלוע החתיכה שבין שיניו, משום דאז יצטרך להמתין ו' שעות,
דלפי טעם רש"י והרא"ש אין הבשר שבין השיניים מתרקב וממילא אם בולעו צריך להמתין ו'
שעות, דלא חילקו חכמים בין מעט לבין מרובה. וכן נוטה דעת ההפלאה. ומקורו מדברי הר"ן
בפרק כל הבשר, שכתב, שמי שאכל בשר ושהה קצת, ואח"כ מצא בשר בין שיניו שאינו צריך
שהיה כדי סעודה מאותו זמן שנטל הבשר משם, אלא מאכילה ראשונה. עכ"ל. ומפשטות
לשונו שכתב נטל, משמע שנטל והוציאו, ופשטות נטילה פירושו שהוציאו בידים ולא בלעו,
שאם כוונתו גם אם בלעו יאמר הר"ן חידוש יותר גדול, שאפי' בלעו אחר זמן אין צריך
להמתין אלא מאכילה ראשונה.

ומ"מ כל זה לכתחלה לחוש לדעה הזאת שיצטרך לחכות ו' שעות משעת הבליעה, אבל
בדיעבד אם בלעו אה"נ לא יצטרך ו' שעות, שהרי גם ההפלאה סיים שהעולם אינם נוהרים
בזה, ויתכן שהטעם שיש בזה ס"ס, וגם הוא שיעור מועט שאין עליו שם אכילה, וכמו שפסק
מרן מלכא אאמו"ר זצוק"ל הובאו דבריו בחוברת בית הלל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון

הרב הראשי לישראל

[ט]

בענין אכילת פת עכו"ם בחול המועד

הרב מרדכי הלוי פטרפרינד, מח"ס נתיבות הוראה, ירושלים

לכבוד הרה"ג המופלג בתורה ובהוראה הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים,

שלום וברכה

בדבר הספק החדש שעוררתם, האם בחול המועד צריך להחמיר שלא לאכול פת פלטר של גוי כמו בשבת ויו"ט, או שלענין זה נידון חול המועד כימות החול, אכתוב את הנלענ"ד.

(א) **הנה** יסוד הענין מבואר ברמ"א (רמב סע' א), דנוהגים ללוש כדי שיעור חלה בבית לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויו"ט, והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות. והמג"א (סק"ד) הביא מהדרכי משה שכתב סמך לזה מהטור (סי' תרג) שיש לאכול חולין בטהרה בז' ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ, וקשה דהלא ט' ימים הם, אלא על כרחך דביו"ט בלא"ה אוכלים בטהרה, ולכן הזהירו על ז' ימים בלבד. וע"ש במג"א מה שביאר בזה לענין שבת.

וכתב המג"א דלפי זה, דהטעם שנוהגים לאפות חלות לשבת הוא כדי שיהיה לו פת כשר ולא פת עכו"ם, א"כ כל השבת יש לאכול פת ישראל ולא פת אחר. ועע"ש כל דבריו. וע"ע במחצית השקל וביד אפרים מה שביארו בדברי המג"א. וכן פסק המשנ"ב (רמב סק"ו), דאפילו הנוהגים לאכול פת פלטר של גוי בימות החול, מ"מ בשבת ויו"ט נכון ליהזר שלא לאכול כי אם מפת ישראל מפני כבוד השבת ויו"ט. וכתב השעה"צ דמהאי טעמא אפילו בתוך הסעודה נכון ליהזר בזה. [וכל זה דלא כהא"ר (סוס"י רמב) שחלק על המג"א, ע"ש, וע"ע בברכ"י (רמב סע' ב').]

(ב) **ומבואר** בפוסקים שדין זה שיש להזהר מלאכול בשבת ויו"ט פת עכו"ם, הוא מדיני כבוד השבת ויו"ט. דמה שנוהגים בהם קדושה וטהרה יותר הרי זה מכבד את אותם הימים. וע"ש ביד אפרים על המג"א מש"כ בזה.

(ג) **ולכאורה** לפי זה אזי גם בחול המועד איכא להאי ענינא. שהרי גם את חול המועד צריך לכבד, וכדאיתא במכילתא (בא פר' ט') "וביום הראשון מקרא קודש, קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה. אין לי אלא יו"ט הראשון ואחרון שהם קרויים מקרא קודש, חולו של מועד מנין, ת"ל אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש". והובאו הדברים במג"א ובמשנ"ב (תקל סק"א), שחייב לכבד חולו של מועד במאכל ובמשתה וכסות נקייה שלא ינהג בהן מנהג חול. ועע"ש במשנ"ב שמהרי"ל לבש הקט"א של שבת. והוסיף המשנ"ב דאף שאין חיוב לאכול פת דוקא בחול המועד, ורק אסור להתענות, מ"מ לכתחילה מצוה לקבוע סעודה

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

על הפת, אחת בלילה ואחת ביום, דכיון דמצוה לכבדו באכילה ושתייה, עיקר אכילה הוא לחם.

ובכיון שעיקר הענין שלא לאכול פת עכו"ם בשבת ויו"ט הוא מדיני כבוד היום, ומבואר שגם את חול המועד צריך לכבד במאכל ובמשתה וכו', א"כ בפשטות גם בחול המועד יש להמנע מלאכול פת עכו"ם.

(ד) **ואף** שבשעה"צ (תקל סק"ד) האריך להוכיח מהרמב"ם ועוד שלמרות שצריך לכבד את חול המועד מ"מ אין חיובו גדול כל כך כמו ביו"ט. וצריך אמנם לכבדו יותר מימות החול, אך לא לדמותו לגמרי ליו"ט. [ודלא כמו שהביא המג"א מהתניא רבתי]. וע"ע בדברי הגר"ש ריזובסקי בזכרון שמואל (סי' לב סק"א) מה שייסד דדין מקרא קודש שנאמר בחול המועד עיקרו הוא להבדילו מחול. מ"מ לענין נידון דידן של פת עכו"ם, יותר נראה לדמות את חול המועד לשבת ויו"ט ולא לימות החול. [ואפשר שדוקא בדברים שיש בהם כמה דרגות אזי יש מקום להבחין בין ימות החול לחול המועד ובין חול המועד ליום טוב. וכגון לענין כסות, שבגדי חוה"מ יהיו יותר משל חול ופחות משל יו"ט. וכן לענין אכילה, שבחוה"מ יש מצוה לקבוע סעודתו על פת, ודלא כבימות החול, אך מ"מ אין זה חיוב גמור כמו ביו"ט. אבל לענינינו, שהשאלה היא אם יש לכבד את חוה"מ בניהוג קדושה וטהרה, מסתבר שכך צריך לעשות, ולא לאכול בו פת עכו"ם כמו ביו"ט. סו"ס גם את חול המועד צריך לכבד במאכל ובמשתה שלא ינהג בהן מנהג חול. וכדאיתא במכילתא הנ"ל ובפוסקים. והמשנ"ב השווה אותם עכ"פ לענין המצוה לאכול פת, וא"כ י"ל שגם מין הפת נכלל בזה].

ואפשר להוסיף שמצאנו בפוסקים עוד עניני כבוד הנהוגים בחול המועד כביום טוב, כגון מה שהובא במעשה רב (אות קעד) שמכבדים את המועדות בכסות נקייה ובאכילה ושתייה קרוב ליום טוב גמור, ושהקפיד על הנהג בו מנהג חול כמו האומרים במוצאי יום טוב לחול המועד גוט וואך. ועי' בערוה"ש (תקל סע' ד') שהמנהג שהמפה תהיה מונחת על השולחן כל ימי חול המועד כביום טוב.

(ה) **ואין** לדקדק מדברי הפוסקים שהזכירו להזהר מפת עכו"ם בשבת וביו"ט, שחול המועד אינו בכלל זה. זה אינו. דבפשטות גם חול המועד נכלל בשם יו"ט. ומצאנו כעין זה גם בהא דכל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה עד ראש השנה חוץ ממה שמוציא בשבת ויו"ט, דאף חול המועד בכלל יו"ט לענין זה, וכמש"כ המשנ"ב (תיט סק"א), ולמרות שבגמ' נזכר רק הוצאת שבת ויו"ט.

(ו) **העולה** מהדברים להלכה ולא למעשה, דמה שכתבו הפוסקים שנכון להזהר שלא לאכול בשבת וביו"ט פת עכו"ם, קאי גם על חול המועד, דאף אותו צריך לכבד בכך.

ומפורסמים דברי הגר"ח [הובאו בהגדה של פסח מבית לוי (עמ' רעה אות ח')] שקדושת חול המועד שוה ממש לקדושת יו"ט, אלא דיש היתר מיוחד לעשות מלאכה, אבל אין זאת אומרת שאין לחול המועד קדושת היום אף לענין מלאכה, ועל כן יש להזהר מאד מלהקל בקדושתם. [ויש להעיר עוד בחומרת הענין של כבוד חול המועד, דכבר כתב רש"י (אבות פ"ג מי"א, והובא משמו בשבלי הלקט הל' חוה"מ ריש סי' רכ) דמש"כ דהמבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא, היינו שעושה בהן מלאכה או שנוהג בהן מנהג חול באכילה ושתייה, שאין נוהג בהן כבוד כראוי, וע"ש שנכלל בדבר ה' בזה, שנוהג בהם מנהג בזיון. וכ"כ החיי אדם (כלל קו סע' א') דהמבזה את המועדות ר"ל שאינו מכבדו במאכל ומשתה וכסות נקיה].

בברכה מרובה,

מרדכי הלוי פטרפרוינד

[*]

בענין בקשת צרכיו בחול המועד

הרב יוסף ליברמן, ראש ישיבת "כולל שומרי החומות" ורב דקהל סדיגורא ירושלים ת"ן, מח"ס "משנת יוסף, ירושלים ת"ו"

שוכט"ס לכבוד הרה"ג החריף ובקי, מו"ה מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס 'בית מתתיהו'.

אחדשה"ט, בדבר השאלה שהעלית במכתבך, מ"ט לא מצינו בחוה"מ איסור בקשת צרכיו כמו בשבת ויו"ט שכתב בשו"ע (סי' רפח, ט) שאסור לזעוק ולהתחנן ולבקש רחמים בשבת ויו"ט.

והארכת לדון בגדר האיסור לבקש צרכיו בשבת, דבנימוק"י (ב"ב צא) מבואר דהאיסור הוא משום שיש דין שמחה בשבת, וע"י הבקשות ושאלת צרכיו יחסר בשמחה בשבת. אבל ברשב"א (שבת קיג), משמע שטעם האיסור הוא משום "ודבר דבר" שלא יהא דיבורך בשבת כדיבורך של חול, וכ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (סי' סד). ולכאורה הרי זה תלוי בפלוגתא הנ"ל, דלטעם הנמוק"י שלא יבוא לידי צער בשבת, א"כ ה"ה שאסור לבקש צרכיו בחוה"מ כדי שלא יבוא לידי צער, שחולו של מועד נקראין מועד וחייבין בשמחה, כמש"כ הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הכ"ב). אבל לטעם הרשב"א שלא יהא דיבורך בשבת כדיבורך של חול, א"כ בחוה"מ שלא נאמר בו "ודבר דבר" מותר לבקש צרכיו אף שנוהג בו שמחה וכבוד.

דיני חוה"מ תלויים בדעת חכמים כבמשנ"ב (ריש הל' חוה"מ), והם לא אסרו בקשת צרכיו בחוה"מ, וא"כ גם לטעם דשמחה, יש מדרגות בשמחה, ואין שמחת חוה"מ כשמחת השבת, ולא אסרו בו בקשת צרכיו.

דושה"ט בברכה...

[יא]

**קצת הערות על ספר 'כתר צדיק'
למקובל האלקי, מוהר"ר יהודה פתייה זצוק"ל
הרב איתמר שאול עובדיה, נין המחבר, בית מדרש גבוה, ליקוד**

לכבוד המערכת הנכבדה הי"ו,

אז אמרתי הנה באתי במגילה, הערות בספר 'כתר צדיק' עה"ת למו"ז הגה"ק ר' יאודה פתייה ע"ה, אשר בעזה"י יוצא לאור במהדורה חדשה בתקופה זו. והמה בעיקר דברים שכתבתי על הגליון לפני כמה שנים. יה"ר שזכות המחבר תעמוד לנו ולכל אנשי ביתנו ולכל ישראל, אמן.

פרשת בראשית

(אות ד) וז"ש עם לבן גרתי ותר"ג מצוות שמרתי, ולא למדתי ממעשיו הרעים, כלו' שלא תאמר ראיתי את מעשה לבן הרשע ועשיתי היפך מעשיו ועי"ז גרם שתרי"ג מצוות שמרתי, אלא ותר"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים כו'. ועפ"ז תתורץ נמי קושיא שמקשין, דאם תרי"ג מצוות שמרתי, פשיטא דלא למדתי ממעשיו הרעים, דאם כן לא שמרתי תרי"ג מצוות. אך להנ"ל יובן, דמה ששמרתי תרי"ג מצוות לא היה ע"י לימוד ממעשיו הרעים. וזהו שאמר 'ולא למדתי' דייקא, ולא 'ולא עשיתי', וק"ל.

פרשת נח

(אות א) הנה כל זמן שלא הוציא בשפתיו דברי כעסו לבו כאש בוער, אך אם בשעת כעסו מפליג בדברים ואומר אהרוג ואשמיד ואאבד וכיוצא בדברים אלו, עי"כ תשכך חמתו כאילו כבר עשהו, וזהו וינחם ה' על הרעה במה שדבר לעשות לעמו, כי הטיל כעסו ע"י הדיבור כו'. לכאור' ק' איך שייך זאת אצל הקב"ה, כי לא אדם הוא. אך אולי י"ל דברחמיו וברוב חסדיו הנהיג בהם מנהג דרך ארץ, שאף בכעסו עשה כמנהג בני אדם. [ואולי יש לרמוז זאת בפס' 'כי כאשר ייסר איש את בנו וכו', 'איש' דייקא, שאצל בני איש שייכת בחינה זו, וק"ל.]

(אות ד) נמצא מה שלא הוליד הוא מצד צדקותו, שממה נפשך יצטער אותו צדיק, וז"ש ונח מצא חן בעיני ה' ומתוך צדקותו אלה דווקא תולדות נח, שכבש את מעיינו שלא יוליד. ועפ"ז י"ל אלה ת"ולדות נ"ח נ"ח וגו', גי' ת"ק, שהוליד רק כשהיה בן ת"ק שנה, ומה טעם, מפני שהיה 'איש צדיק וגו'. וק"ל.

(אות ח) אמנם הנה כל צדקת נח ותמימות לא היה צדקות קנייני רק שהיה משולל מהעון שאין לו לא מצות ולא עוונות, כי לא שם פניו להישייר את בני דורו להשיבם מדרכם הרעה כו'. אמנם לעיל אות ג' הובא בשם הוזה"ק שכן הוכיחם, וז"ל, איהו אתרי בהו כל יומא ולא

קבילו מיניה, וקיים בנפשיה קרא ואתה כי הזהרת רשע כו' ואתה את נפשך הצלת כו', ע"ש. ויל"ע בזה.

שם. ר"ל אם הם לא יבואו אליו מהראוי שהוא יחזר עליהם כאשר עשה שמואל, כי גם במשה אם היו מתעכבים מלבוא אליו גם הוא היה עושה כשמואל כו'. ועפ"ז א"ש גם דברי רש"י ז"ל בחומש, ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום. ע"כ נקט אברהם, שאף הוא היה מחזר אצל בני דורו להחזירם בתשובה, כשמואל. כמו שכ' הרמב"ם ז"ל סוף פרק א' מהלכות עבדו, ע"ש.

שם. ונח היה בצלוחית. צ"ל כצלוחית.

(אות ט) לגביה. צ"ל לגבי, וכן לקמיה. וכת'. צ"ל וכת' (וכי תימא).

(אות י) כי מלאה הארץ חמס מפניהם, הנה מלת מפניהם צ"ב. אולי יש לומר שהיו גונבים ע"י שמן אפרסמון שהיו מריחים אותו באפם, כאנשי סדום [ואיתא בספח"ק שאנשי סדום הם גלגול דור המבול], וא"כ זהו 'חמס מפניהם', ע"י אפם, כי הרחת פניהם ענתה במ. וכולי האי באולי.

(אות יא) היה החמס כו', גם מהדיינים עצמם, וז"ש מפניהם. ונ"ל בס"ד מפניהם גי' 'מעניניהם', הם הדיינים עיני העדה. ואולי זה חלק מכוונת המליצה 'טול קורה מבין עיניך', לשון נופל על לשון.

(אות יב) כדי שלא תוציא הארץ כו'. לכאו' צ"ב, דכאן אין צורך להשחית את תבואת הארץ שלא יהנו ממנה, דבין כך ובין כך המה האנשים נשחיתים ע"י מי המבול ולא יאכלו ממנה, וצ"ע.

(אות יג) עשה לך תיבת עצי גופר, קנים תעשה את התיבה כו'. במדרש מה קן זה מטהר את המצורע כך התיבה מטהרת אותך, והדבר צריך באור, דמה היה קשה למדרש שהוציא תיבת קנים מפשרטה כו'. לפי פשוטו נראה לו' דהו"ל בקיצור 'עשה לך תיבת כו' קנים תעשה', ומדוע אמר 'את התיבה', ולכן דרש קנים תעשה עם וע"י התיבה.

(אות יד) למה הטריחו ית' לנח לעשות תיבה ולא הצילו ע"י נס כו'. נמצינו למדין אם יש עמו רשעים אע"פ שהקב"ה עושה לו נס מ"מ נזוק מעט. ולזה צוה הקב"ה לנח לעשות תיבה ולא יעשה לו נס כדי שלא יזק כלל. ועפ"ז יתכן לתרץ הקושיא (לעיל אות יד) מדוע הוצרך לעשות קנים ולא שם את כל החיות בחדר אחד. ולהנ"ל יובן, דלהיות כל החיות בחדר אחד

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"ב

צריך נס שלא ישחיתו ולא ירעו, והלא היו שם רשעים, המה העורב והכלב, ויתכן שיזוקו. לכן אמר לעשות קנים, להבדיל בין החיה לחיה. וק"ל.

(אות טז) וישאר אך נוח כו' י"ל דהא קי"ל דאכין ורקין מיעוטא הם והכא מה בא למעט, ואפ"ל כמ"ש בזוהר ע"פ אלה תולדות נוח נוח וכו' וז"ל נוח לעילא נוח לתתא, כלו' טוב לשמים וטוב לבריות, וא"כ הא תינח קודם המבול שהיה העולם בקיומו כו"ף וז"ש הכא וימח את כל היקום מעל פני האדמה כו' ואז אין שום בריה למטה, לזה וישאר אך נוח שהוא נוח לעילא כו'. צ"ע דעכ"פ יש את כל אשר עמו בתיבה, ואמאי לא נקרא ע"י שהוא נח להם נח לתתא. ובשלמא על משפחתו אפשר לו' דלא נקרא מחמת זה נח לתתא, דפשיטא שינהג כך עם משפחתו (וגם זה חידוש לו' כן). אך על בהמה וחיה מה נתרץ. אא"כ נאמר דנוח לבריות אינו תלוי בנוח לחיה ובהמה, אלא לבני אדם דוקא.

שם. ועוד שמעתי שכשם שנזכר עשה תיבה כך אדם אחר עשה נמי עשה תיבה אבל נטבע, וז"ש אך נח, ברם, אותו אדם שעשה תיבה ג"כ כמו נח הוא נטבע. ונ"ל בס"ד א"ך נ"ח ואש"ר את'ו בתיבה, ס"ת עה"כ גי' ל"א אח"ר, ר"ל לא האחר שעשה כמוהו. ובא הרמז בסופי תיבות, לרמוז שלא כן עלה בסופו של אותו אחר ובסוף תיבתו. וק"ל.

(אות יט) זהו שאמר ותיפי במאוד מאוד, ברבוי האכלוסין, ועי"כ, ותצלחי למלוכה. ונ"ל בס"ד במא"ד מא"ד ותצלחי למלוכה, ס"ת עה"כ בגי' דוי"ד, ובא הרמז בס"ת דע"י רבוי האוכלוסין שנקרא מאוד כנ"ך סוף סוף בן דוד בא. ונכתב מלא יו"ד, כמו שביאר מרן הרי"ח טוב זיע"א בס' רב פעלים שלעתיד לבא יהיה דויד מלא יו"ד.

פרשת לך לך

(אות ו) מה בריכה זו מטהרת את הטמאים, אף אתה מטהר את הטמאים לאביהם שבשמים. נ"ל בס"ד דיש בנותן טעם להביא את לשון הזוה"ק (וירא קב:) וז"ל, תא חזי, אילנא נטע אברהם כו', ובההוא אילנא הוה ידע מאן דאתאחיד ביה בקב"ה ומאן דאתאחיד בעבו"ז, מאן דאתאחיד בקב"ה אילנא הוה פריש ענפוי וחפי על רישיה ועביד עליה צלא יאה. ומאן דאתאחיד בסטרא דעבודה זרה ההוא אילנא ידע אברהם ואזהיר ליה ולא אעדי מתמן עד מקבל ליה אילנא, מאן דאיהו מסאב לא מקבל ליה, כדין ידע אברהם ומדכי לון במיא, ומעינא דמיא הוה תחות ההוא אילנא ומאן דצריך טבילה מיד מיין סלקין לגביה, ואילנא אסתלקין ענפוי כדין ידע אברהם דאיהו מסאבא ובעי טבילה מיד, ואם לאו מיא נגיבן, כדין ידע דבעי לאסתאבא ולאסתמרא שבעה יומין, ע"כ.

הראת לדעת כי אברהם אבינו ע"ה היתה לו בריכה ממש, שבה היה מטביל את הטמאים. וגם ע"י האילן היה יודע מי צריך להתאחז בקב"ה והיה מזהירו על כך. וגם האילן נקרא בריכה, מלשון המבריק בגפנים. וק"ל.

שם. וביאור רז"ל מה בריכה זו מטהרת כו', כל' אם נפלה נדה בהם באונס עלתה לה טבילה אף אתה כו'. וי"ל שנכלל בזה גם דהא המברך בלה"ק יצא אפי' אינו יודע מאי קאמר, ודומיא דבריכה שמהרת אפי' שלא לדעת. וק"ל.

(אות יב) כי אחרי מותו ממירים אותו רע בטוב.

(א) **ובזה** י"ל יתמו חטאים מן הארץ, היא ארץ ישראל, שיתמו ע"י שיתפנו מקבריהם. וכן המשך הפסוק, ורשעים עוד אינם, דמיותר דהא כיון שיתמו ודאי ורשעים עוד אינם, דמיותר, דהא כיון שיתמו ודאי ורשעים עוד אינם. אך להלן יובן דרשעים עוד אינם שם, אך צדיקים הנה הנם שהובאו מארצות אחרות.

(ב) **ועפ"ז** י"ל דברים נעימים במה ששמעתי, דתלמידי אותו האיש ימש"ו, טענו שקם לתחיה שבדקו בקברו ולא מצאוהו שם, עפ"ל. ועפ"ה הנ"ל נפלא, דלא ראינו אינה ראייה, דתוכו זרק אל ארץ אחרת, כי לא יכלה אר"י לסובלו. וכד"א ואתה השלכת מקברך כנצ"ר נתעב. רמז לאותו האיש. ומה שלא נמצא צדיק קבור במקומו וכמעשה הנ"ל, פשוט, כי מי הוא זה שירצה להקבר בקבורת חמור זה, מקום רמה ותולעה. וק"ל. [וע"ע בהערה ד' להלן].

(ג) **אפשר** להקשות, מדוע ראשו של עשו קבור במכפלה ולא הורק מכלי אל כלי. וי"ל ע"פ מה שבאר רבינו הגדול הגר"א קוטלר ז"ל (כפי ששמעתי ממור"ר הגר"ד ווכטפויגל שליט"א) שראשו של עשו היה כשל האבות.

(ד) **עוד** יש לחקור בדברי ס' זכות הרבים הנ"ל, מדוע הוצרך יעקב אע"ה לקנות חלקו של עשו במערת המכפלה. הלא כאשר ימות עשיו, אפילו אם יקבר שם, ועוד מעט ואין רשע ונכנס צדיק יעקב אבינו תחתיו. ונ"ל בס"ד לתרץ בכמה אופנים: (א) חשש שמא יגרום החטא ולא יזכה לתמורה זו. (ב) חשש לכמה מקטרגים שיכולים לעמוד עד שיגיע לכך (וזה כעין התירוצ הראשון). (ג) שמא ישוב עשיו בתשובה ואז לא יזכה יעקב להחליף עמו. (ד) היה עניו ולא סבר שיזכה לכך. (ה) חשש שלא יוחלף בעשיו כי אם ברשע אחר שנקבר חוץ למערת המכפלה. (ו) חליפין אלו רק אם היה יעקב נקבר בחו"ל וחשש שמא יקבר בארץ מעיקרא, וא"כ אין מקום להחליף. (ז) אם היה נקבר בחו"ל תחילה ורק אח"כ עובר לארץ היה מפסיד רגע של קבורה במכפלה (א"נ באר"י). (ח) לא רצה שהאבות הקדושים הקבורים שם יצטרכו לסבול אפי' רגע אחד שיהיה עשיו קבור לצדם. (ט) אולי חליפין אלו לא היו קודם שנתקדשה

הארץ ע"י כיבוש בנ"י. י) אם היה נקבר שם עשוי, שוב לא היה רוצה יעקב הצדיק לשוב לשבת בארץ ליקבר במקומו, וכמו שכתבנו לעיל הערה ב' בענין אותו האיש (ורמז לכך יש"ע אותיות עש"ו, שר"י). זכינו בס"ד לעשרה תירוצים לשאלה זו, וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא.

פרשת וירא

(אות י) נדמה לפניו מלאך רפאל לפר שלישי חשוב ומשובח. וי"ל דוקא מלאך רפאל, שהוא אותיות פ"ר א"ל, א"נ מלשון אילי הארץ לשון חזק. וזהו שכ' לפר כו' חשוב ומשובח.

שם. חמאה חלב ובן הבקר אשר עשה, ע"י שמות ספר יצירה שאין אסור לאכלו בחלב. א) נראה שבא לבאר מדוע כפל באמרו אשר עשה והרי כבר אמר לעשות אותו. לכן אמר שדוקא את זה, אשר עשה ביצירה, הגיש להם בחלב, דאין אסור אלא בזה, ולא את האחרים. ב) ואע"ג דאיתא שהיתה טענה על המלאכים שאכלו בב"ח בביתו של אברהם, ולכא' הדבר מותר, ומה פשעם. ודוחק לו' שהם לא ידעו שנעשה בס' יצירה. והנראה לו' בזה בס"ד, ע"פ מה שהתעוררתי, דלמה נוצחו המלאכים דוקא בענין זה של בב"ח. והנראה לבאר דהלומד הלכות בשר בחלב יראה כמה חומרות החמירו בנ"י על עצמם בדיני בשר בחלב הרבה יותר על דיני התורה, בין מדרבנן בין ממנהג, ואכמ"ל בדוגמאות. והטעם נראה, בעיקר, מפני שהאדם עלול לטעות ובפרט בבשר וחלב אשר לא בדילי אינשי מינייהו בכל יום, וא"כ שמא פן ואולי יכשלו. לכן החמירו בחמרים חמרים של הלכות. והנה, כל זה שייך דוקא בבני אדם, אבל המלאכים שאינם עלולים לטעות אינם צריכים לכך, ואינם צריכים לגדרים של מראית עין וכל כיו"ב. ולכן אכלו בשר בחלב בביתו של אברהם. וזו היתה הטענה, דהתורה צריכה להנתן דוקא למי שיש לו חומר (ויצ"ה"ר כטענת מרע"ה), כי עי"ז תתרבה התורה לאין ערוך ואין שיעור, ע"י שיוסיפו בני האדם עליה גדרים וסייגים לכבוד ולתפארת, וק"ל (וע' בהערה הבאה). ג) ועפ"ז יש לבאר, שהרי אמרו רז"ל שלא הביא לפניהם פת מפני שהיה אוכל חוליו בטהרה. וקשה, וכי היה אוכל בשר בחלב, שכן הביא לפניהם. אך להנ"ל א"ש, דבשר זה בחלב כן היה אוכל. [ולפי מש"כ בהערה הקודמת אין לו' כן, דאברהם אע"ה באשר הוא אדם יש לו להזהר לא לאכול אפי' בשר דספר היצירה בחלב. אך יש לו' דהרי מעולם לא הניח הבשר עם החלב יחד, והוא יכל לאכול מכל אחד מהם לבדו, רק המה המלאכים אכלים יחד, וזו היתה התביעה.] ד) במש"כ שאין אסור לאכלו בחלב כיון שלא היה מתולדת אב ואם. מקופיא הנה נראה לו' דהמקור לזה מדברי ר"י הגלילי (חולין קטז.), יצא עוף שאין לו חלב אם. ע"כ. א"כ הכא נמי יצא זה שאין לו חלב אם. אך צ"ע דמשמע שתלוי בתולדת אב ואם ולא בחלב אם בלבד.

(אות יא) והלא מצינו כי ארבעה מתו בעטיו של נחש, שהם היו צדיקים גמורים ואינם ראויים למות, אלא שמתו מסיבת חטא אדה"ר. וז"ש וכי יהיה באיש חטא משפט מות, והומת. אבל

אם ימצא שאין בו חטא משפט מות, ואפי' הכי והומת, הרי זה ותלית אותו על עץ כו', מכח חטא אדה"ר שאכל מעץ הדעת. שמעתי את דברי האריז"ל הנ"ל בנוסח קצת שונה, דחטא מלשון חסרון כמו אני ושלמה בני חטאים, וחטא משפט מות ר"ל חסרון משפט מות, דלא נתחייב במשפט מות כי לא חטא. וק"ל

פרשת תולדות

(אות יג) ויזד עד הסוף. וזהו בכה להולך, זה עשו. ונ"ל בס"ד בכ"ה אותיות ב"ך ה', דרוח הקודש צווחת אתה עשיו ב"ך ה' עבירות ולכן בכו. וק"ל.

(אות כב) הקושייא מבוארת, וכי מאחר שראה שהקול קול יעקב, והקול הוא העיקר, א"כ איך לא הכירו, כי על הקול יש לסמוך יותר מעל המשוש, ואפ"ל שהיה עשו ירא שמא יבוא יעקב במרמה ויטול הברכה, לכן עשה סימן עם אביו וא"ל מסתמא כשיבוא יעקב ליטול הברכות הסברא נותנת שישנה את קולו כמו קולי כו', אני אעשה קולי כקול יעקב. יל"ע מדוע יעשה קולו כקול יעקב דוקא, והדבר קרוב אל ההפסד, שאם יעקב לא ישנה את קולו א"כ הסימן האחד נפסד, והיה לו לשנות את קולו לקול אחר לגמרי, ובכך נשכר שאם יעקב לא ישנה את קולו, ודאי אינו עשיו, ואפי' והיה משנה בכ"ז מן הסתם ישנה לקול עשיו ולא לקול אחר. ובפשטות יש לתרץ דמה' יצא הדבר, כדי שיעקב יקח את הברכות. אך יש להוסיף עוד, דסבר, שמן הסתם ישנה את קולו לקול עשיו, ואם לאו ישנהו לקול אחר, אבל לא סבר כלל שלא ישנה את קולו בשום אופן. ולכן זה הכי קרוב לשכר, דלא מסתבר כלל שישמע קולו בבואו כדרכו. וק"ל.

פרשת וישלח

(אות כא) שנגש עתה לכרוע [עוד] כריעה שמינית כנגד עשו עצמו לכרות את ראשו, וכראות עשיו כו' וירץ עשו לקראתו ויחבקהו כו' שלא הניח לו לכרוע עוד. ולענ"ד יש להוסיף דזהו שאמרו בכל לבו נשקו, כי אם היה יעקב משתחוה עוד פעם אחת היה עשיו מת. לכן אמר עשיו אין עצה כי אם לאהב אותו בכל לבי באמת, שע"ז כמים הפנים כו' גם יעקב יאהבני, ולא ירצה שאמות [וכמעשה שהיה בזה], לכן נשקו בכל לבו באמת. וק"ל.

עד כאן לעת עתה, יהא רעוא דיתקבלון מלין אלין לעילא ולתתא, ומזכה לתורה ולאהבתה, אמן.