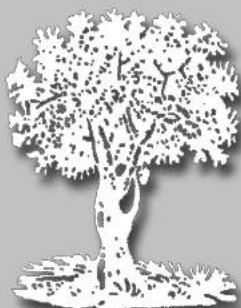


# קובץ עץ חיים



ע"ש רבינו  
מנחם מנדל חיים ז"ל

שנה ט"ו  
חוברת ב' [ל"ז]  
אלול תשפ"א

מפעל  
זכרון אשר צבי



## קובץ עץ חיים

נערך ע"י תלמידי וחסידיו באבוב 45

וי"ל ע"י מערכת בית צדיקים

ברוקלין ניו יארק יצ"ו



הרב אהרן מאיר מייזליש שליט"א

עורך ראשי

חברי מערכת

הרב חיים מאיר סגל שליט"א, בני ברק

הרב משה יצחק טעמפלער שליט"א, ירושלים

הרב משה נחמ' הכהן לעווטא שליט"א, וויליאמסבורג

הרב חיים אהרן אונגער שליט"א, וויליאמסבורג

הרב יצחק מאיר שטערנבוך שליט"א, ירושלים

הרב אהרן יצחק אייזנבערג שליט"א, בארא פארק



**שערי** הקובץ פתוחים לכל מאן דבעי ומבקש לפרסם פרי הגיוני לבו ומחשבתו חידושי תורה בהלכה ופולקל, מנהג אגדה ומילי דחסידותא.

**וזאת** למודעי! כי כל אחריות תוכן החידושים ומאמרים בהלכה המתפרסמים בקובצנו חלה על הכותבים בלבד ולא על המערכת, ועל דעת זה אנו מדפיסים אותם.

**המערכת** משאירה לעצמה הזכות לבחור ולהחליט על הופעת מאמר והדפסתו, לשנותו ולשפרו לצורך תיקון הלשון וכיוצא. הכותבים מתבקשים לכתוב בכתב ובסגנון ברור.

**כל** הזכויות שמורות למערכת, ואסור להדפיס שום מאמר או חלק ממנו או להעתיקו בכל אופן שהוא מבלי רשות המערכת.

**מועד** האחרון להעביר חידושים וכ"י עבור קובץ הבא הוא ט"ז כסלו תשפ"ב בעל"ט.

## התודה והברכה

להני גברי יקירי

על עמדם לימננו להגדיל תורה ולהאדירה

הרב מענדל לאנדא שליט"א, לונדון יצ"ו



מו"ה ישכר בעריש לעזער הי"ו



מו"ה יוסף שמואל לעמפל הי"ו



מו"ה מתת' דויטש הי"ו



ר' נתן נטע וואלמאטה נ"י

נכד רבינו מרן הדברי חיים ז"ע

לע"נ אביו ר' דוד ב"ר נתן נטע ע"ה

נלב"ע י"ד סיון

אמו מרת שפרה הינדא ב"ר יוסף ע"ה

נלב"ע ג' אדר



מו"ה דניאל כהן הי"ו



הרה"ג רבי ישראל יוסף מייזליש שליט"א

ראה"כ כולל להוראה טאטנאהם יצ"ו

ונכד כ"ק מרן רבינו מהר"ש זצ"ל



ישאו ברכה מאת ד'

ויתברכו בכל משאלות לבכם לטובה

מערכת קובץ עץ חיים

## KOVETZ EITZ CHAIM

A TORAH AND HALACHA JOURNAL

COMPILED AND PREPARED BY THE WORLDWIDE BOBOV - 45 INSTITUTIONS

ESTABLISHED BY THE LATE BOBOVER REBBES ZY"A

UNDER THE LEADERSHIP OF THE CURRENT GRAND REBBE OF BOBOV - 45 SHLIT"A

- Vol. 15 Issue 2 No. 36 Ellul 5781 -



מען לשיחוח מאמרים מכתבים והערות:

EITZ CHAIM INSTITUTE 1636 49<sup>TH</sup> STREET, BROOKLYN N.Y. 11204

TEL: (718) 851 0005 טל: FAX: (718) 425 8960 פקס:

EMAIL: KOVETZEITZCHAIM@GMAIL.COM

EDITOR-IN-CHIEF: RABBI AARON M. MEISELS

# זכרון אשר צבי

קובץ זה מוקדש

לזכר ולעילוי נשמת הרה"ח מו"ה ר' אשר צבי ע"ה

בן הרה"ח מו"ה ר' ברוך ז"ל

נלב"ע ל"ג בעומר תש"ל לפ"ק

ולעילוי נשמת זו' החשובה מרת אסתר ברכה ע"ה

בת הרב הגאון רבי יהושע העשיל הלוי זצ"ל הי"ד אב"ד טערצאל יצ"ו

נלב"ע ער"ח סיון תשע"ו לפ"ק

אשר שמם יוחק לזכרון עלי ע"ץ החיים

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח ע"י בנם הרבני הנגיד החסיד

מו"ה יעקב רייז הי"ו

פטרון קובץ עץ חיים

## עץ חיים היא למחזיקים בה

ידידנו החשוב רודף צדקה וחסד תומך תורה ולומדיה

הנה"ח מוה"ר אברהם פינחס

בערקאוויטש הי"ו

תומך קובץ עץ חיים

אשר נטה שכמו לכלכל הוצאות הדפוס

יתן ד' ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו

ויזכה להרבות פעלים לתורה ולתעודה כאוות נפשו הטוב

# הטיבה לה' לטובים ולישרים בלבותם

ידידינו הנגיד הנכבד החו"ב

מו"ה **מרדכי יהודה הלוי קליין שליט"א**

על השתתפותו בהוצאת הקובץ לכבוד עמלי תורה והוגי'

ידידינו האברך הנגיד זכה לתורה וגדולה כאחד

מו"ה **מרדכי צבי געטץ שליט"א**

העומד לימינו בעצה ובמעש בהוצאת הקובץ לאור עולם

ידידינו הנגיד הנכבד נודע בצדקת פורנו רחום ומוקיר רבנן ותלמידיהון

מו"ה **ראובן וואלף שליט"א**

על השתתפותו בהוצאת הקובץ לכבוד לומדי תורה והוגי'

ידידינו הרה"ג הנגיד המרבה פעלים לתורה ולתעודה

הרב **משה אהרן צבי וייס שליט"א**

שערמאן אוקס, קאליפורניא יצ"ו

לזכותו, ולזכות זוגתו מרת העניא רבקה

בנם שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי, ובתם חנה פערל

לעילוי נשמת אחד המיוחד בחבורה חריף ובקי בחדרי תורה

הרב **יוסף צבי ז"ל בן יבלחט"א מו"ה ישראל יעקב הי"ו קליין**

נלב"ע ה' ניסן תש"פ לפ"ק

כאיש האשכולות וחובב ספרים הי' מחבב ומעודד הוצאות הקובץ לאור עולם מיום הווסדה

הונצח ע"י ידידיו מוקירי זכרו

לזכר נשמת אדם היקר באנשים ירא ושלם עמוס במצוות ובמעש"ט

אדוק ומקושר לרבותה"ק מבאבוב זי"ע ודבוק בדרכיהם

הרה"ח מו"ה **חיים יחזקאל ע"ה בן מו"ה ישראל הלוי ע"ה רודזינסקי**

נלב"ע ג' ניסן תשע"ב לפ"ק

השכים והעריב לקבוע עתים בתורה

עסק במעשי צדקה וחסד בהצנע ובגלוי וידיו רב לו בהצלת נפשות מישראל

חינך והדריך בניו בדרכי התורה והחסידות וממשיכים בעוז בנתיבותיו הישרים

## מוזכרת נצח

לזכרון עולם יוחק נשמות הורי היקרים

מו"ה **אברהם דוב ע"ה בן מו"ה פרץ ז"ל נלב"ע ט' סיון תשע"א**

מרת **רבקה ע"ה בת מו"ה משה ז"ל נלב"ע כ"ג ניסן תשס"ט**

א"מ ע"ה הי' תלמיד להגאון רבי יוסף אלימלך כהנא זצ"ל הי"ד אב"ד ור"מ דק"ק אונגוואר יצ"ו

ונסמך להוראה ע"י הגאון רבי יהושע גרינוואלד זצ"ל אב"ד דק"ק חוסט יצ"ו

ישב כמה שנים על התורה ועל העבודה תחת צלו של הגה"ק מהר"א מבעלזא זצוק"ל

ולע"נ מרת **חיי ע"ה בת מו"ה אלכסנדר ע"ה נלב"ע י' שבט תשע"ה**

הונצח ע"י

**פרץ משה טרענק**



## תוכן הענינים

### שפתי ישנים

- הנחת תפילין בעת תפילת המנחה.....טו
- הגאון רבי שמואל יהודה קאצינעלנבויגן זצ"ל  
בעמח"ס י"ב דרשות מהר"י מינץ, ראב"ד ור"מ וויניציא יצ"ו
- בדין ס"ת שנמצאה כתוב בו 'כלת' חסר.....כ
- רבינו מנחם עזרי' מפאנו זצ"ל
- נספח: על התשובה והתייחסותה להרמ"ע זצ"ל
- כמה הערות בש"ס / בענין ספק עירב יין נסך / דרוש בענין שבירת הלוחות...נא
- הגאון רבי מאיר שיף זצ"ל  
מח"ס דרך אגיה בלב ים, ראב"ד פראנקפורט דמיין יצ"ו
- הגאון רבי ישעיה פיק-בערלין זצ"ל  
בעל מסורת הש"ס ועוד, אב"ד ברעסלוי יצ"ו
- הערות בהל' שבת.....סג
- הגאון רבי מיכאל בכרך זצ"ל  
ראב"ד דק"ק פראג יצ"ו

### חרוותא דשמעתתא

- פלפולא חריפתא מאת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א.....סט
- בסוגיא דשנים שעשאוהו
- בגדר דין אונס רחמנא פטריה.....עו
- הגאון רבי אליעזר הלוי דינר שליט"א  
אב"ד ק"ק "עדת ישראל", בני ברק יצ"ו
- קריאת שמע בשוכב על צדו (ברכות י"ג ע"ב).....פא
- הגאון רבי דוד פריץ שליט"א  
רב אב"ד ור"מ קהל שבת אחים, פאנאמא יצ"ו
- בסוגיא דאי אפשר וקמבין (פסחים כ"ו ע"א).....פו
- הרב אלי' חיים רוזין שליט"א  
ביהמ"ד דחסדי באבוב - 45, בית שמש יצ"ו
- עיונים ובירורים בהלכות שבת.....צג
- הרה"ג רבי בן ציון גליק שליט"א  
ראש חבורה בכולל באבוב - 45, מאנסי יצ"ו
- בענין אתרוג של טבל.....קג
- הרה"ג רבי מנחם שלו' פרוש שליט"א  
ביהמ"ד דחסדי באבוב - 45, מאנשעסטער יצ"ו

עיטוף בטלית ואכילה בסוכה כשאנו מכוין למצוה וכשהוי מהב"ע . . . . . קי  
הרה"ג רבי ישכר דוב רוזין שליט"א  
ראה"כ דכולל עיון הלכה דחסידי באבוב - 45, בני ברק יצ"ו

בדין כתיבה כדיבור דמי במצות התורה . . . . . קיד  
הרב נתן גאטליב שליט"א  
כולל סטאלין קארלין, ברוקלין יצ"ו

### ✻ בירורי הלכה ✻

תשובה להלכה מאת הגה"צ אב"ד דקהלתינו שליט"א . . . . . קבג  
בענין מקור איסור הושטה וקבלה מיד ליד באיסור ערוה  
חיוב ציצית בבקיטשע והאלאט שיש לו שסע ברובו מאחוריו וסתום בזיפער"ר . קבו  
הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער שליט"א  
קרית יואל, מאנרא יצ"ו

הגאון רבי חיים יוסף דוד ווייס שליט"א  
בעמח"ס שו"ת ויען דוד  
דומ"ץ דקהל יטב לב, אנטווערפן יצ"ו

הגאון רבי יוחנן סג"ל וואזנער שליט"א  
בעמח"ס שו"ת חיי הלוי, ראב"ד דחסידי סקווירא  
ודומ"ץ דקהל חסידי סקווירא, מאנטריאל יצ"ו

דיני סיגריה אלקטרונית - א. ברכת הנהנין ב. טבילת כלים . . . . . קמד  
הרב מרדכי קופ שליט"א  
מח"ס מים רבים, עיה"ק ירושלים ת"ו

דין הזכרת מעין המאורע בברכת הנהנין כשאכל מבעוד יום ומברך משהשיכה . . קנא  
הרה"ג רבי חנניה אלעזר ליפא פאלאטשעק שליט"א  
מור"ץ בבית הוראה טאהש, מאנסי יצ"ו

הגאון רבי יהודה משולם דוב פאלאטשעק שליט"א  
חבר הבר"ץ התאחדות הרבנים, אבדק"ק מגד יהודה, ברוקלין יצ"ו

בדין הכנת טיי בשבת האם יש בזה איסור לש . . . . . קסו  
הרב יהושע דוב ציטראן שליט"א  
כולל בית הוראה פלעטבוש, ברוקלין יצ"ו

בדין השתמשות בשבת בחיתולים לתינוקות, סכו"ם המשתנים צבעם, ובקבוקי שחר קעא  
הרב יצחק שנעעבאלג שליט"א  
כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

בדין "עלעקטריק באלב" אם מברכין עליו בורא מאורי האש . . . . . קפב  
הרב דוב בעריש קנאבלאך שליט"א  
כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

בדין פאה נכרית העשוי באופן שנראה כאילו השערות יוצאת מראש האשה . . . קפו  
 הרב יצחק מרדכי פריעדמאן שליט"א  
 כולל ספינקא, ברוקלין יצ"ו

שלח שליח להגיש תלונה וטעה הגוי ונתן יותר ממה שחייב, למי שייך טעות זה . רז  
 הרה"ג רבי משה דוד סנ"ל לנדא שליט"א  
 ראש הכולל דחסידי באבוב - 45, אנטווערפן יצ"ו

מחלל שבת בתפילה, קריאה בתורה ותקיעה בשופר . . . . . רמו  
 הרב צבי רייזמאן  
 בעמח"ס רץ כצבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

בענין הא ד'ברכת כהנים' צריכה להיות נאמרת ב'אהבה'. . . . . רמו  
 הרה"ג רבי יעקב יוסף ווינקלער שליט"א  
 בעמח"ס פנינת השבת, פנינת המקדש, ופנינת התפילין, לעיקווארד יצ"ו

אופני תשלומין לחולה שרוצה להשלים תפילותיו שחיסר בימי חליו \ ענין וגדר הזקיפה  
 לפני אמירת שם ה' בשמונה עשרה \ מקום הזקיפה בברכת מודים . . . . . רנה  
 הרה"ג רבי אהרן מאיר מייזליש שליט"א  
 ראש הכולל עץ חיים קיראלהאזא, ברוקלין יצ"ו

## עניני דיומא

אם מותר לפרוס 'תחת הסכך' סדין נאה של פלעסטיק [ניילון] לגוי ולהגן גם מפני  
 הגשמים . . . . . רסד

הרה"ג רבי שלמה אליעזר מנחם שפילמאן שליט"א  
 מבצר הכוללים תורה ויראה, קרית יואל מאנרא יצ"ו

הגאון רבי משה שמערגנבוך שליט"א  
 ראב"ד עיה"ק ירושלים ת"ו

הגאון רבי שמואל אליעזר שמערן שליט"א  
 רב מערב בני ברק יצ"ו

הגאון רבי חיים יוסף דוד ווייס שליט"א  
 בעמח"ס שו"ת ויען דוד  
 דומ"ץ דקהל יטב לב, אנטווערפן יצ"ו

הגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א  
 בעמח"ס שו"ת שבט הקהתי  
 דומ"ץ קהל מחזיקי הדת בעלזא, עיה"ק ירושלים ת"ו

בדין שנים שאחד מהם חולה קורונה ואין יכולים לישון בסוכה או בחדר אחד . . רפג  
 הרה"ג רבי דוד בריזל שליט"א  
 דומ"ץ בבי"ד יורה ומשפט, ובעמח"ס משפט המזיק ושא"ס  
 עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין הוצאת סורגים מעל סוכת חבירו ובענין טענת קים לי בפלוגתא באיסור והיתר . . . . .

הרה"ג רבי אוריאל יצחק הלוי שליט"א

מנ"ץ בית ההוראה אש חיים, כולל מורשה ודעת, בני ברק יצ"ו

הרב הראוי להיות בעל תוקע, והמקום הראוי לתקיעת שופר \ התוקע לחולים, כמה קולות יתקע . . . . .

הרה"ג רבי משה אהרן צבי ווייס שליט"א

מח"ס מצא טוב על מועדי השנה

רב דקהילת חב"ד שערמאן אוקס, קאליפורניא יצ"ו

חידושי ובידורי הלכות בעניני הימים הנוראים עם פסקי גדולי ההוראה . . . . .

הרב חיים מלין שליט"א

ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק יצ"ו

בדין שהחיינו בהדלת נרות של יום טוב ע"י נשים . . . . .

הרב שמעון רובין שליט"א

כולל קראקא, בני ברק יצ"ו

### ✽ אתרוג שבמקרא ✽

דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין אתרוגי מאראקא . . . . .

הגאון רבי יוסף יקותיאל אפרתי שליט"א

בעמח"ס ישא יוסף

ראש ביהמ"ד להלכה בהתישבות אמונת אי"ש, עיה"ק ירושלים ת"ו

כשרות אתרוגי מאראקא - עדות לחסרון הגרעינים מימי קדם הוא הוכחה לכשרותם - [תגובה למאמר שנתפרסם בחוברת ל'] . . . . .

הרב מנחם מענדל נאלדשטיין שליט"א

קרית יואל, מאנרא יצ"ו

בירור דין 'אתרוגי מים' בנוגע הגדרת גמר פרי - מראהו - שיעור גודלו . . . . .

הרב משה קומטקס שליט"א

חבר מערכת לוח ההלכות והמנהגים למנהגי אר"י ולמנהגי חו"ל

רמת שלמה, עיה"ק ירושלים ת"ו

בירור מסורת אתרוגי ארץ ישראל המקוריים - המכונים אתרוגי בריסק וחזו"א - [מאמר ב'] . . . . .

הרב אברהם יעקב ראזענפעלד שליט"א

כולל עיון דחסידי באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

### ✽ דבר השמיטה ✽

השקיה ממוחשבת המותקנת מערב שביעית . . . . .

הגאון רבי דב אהרון זלוניק שליט"א

מח"ס בדי הארון על שביעית ועוד

מראשי ישיבת מאור התלמוד, רחובות יצ"ו

כשרות וקניית הקֶלֶב בשביעית ..... תד  
הרב ישראל מאיר פלמן שליט"א  
כולל מדרש אליהו, אלעד יצ"ו

בענין רמישת קרקע בארץ ישראל לקיים מצות 'ושָׁבַתָּה הארץ' בשנת השמיטה תכט  
הרב משה יחיאל הרסקין שליט"א  
כולל נחלת משה, מודיעין יצ"ו

בענין ריסוס פרי האתרוג למניעת נפילת הפיטם בשנת השמיטה ..... תלד  
הרב שמואל יצחק ווייס שליט"א  
קרית ספר יצ"ו

ביסוד הרמב"ם בדיון "שלא תשתכח" בשביעית - ובגדר שמיטת כספים בעולם  
העסקי ..... תלו  
הגאון רבי אברהם יחיאל סג"ל דויטש שליט"א  
רב אב"ד מעלה אדומים יצ"ו

### מעין החיים

תחנונים של אחרי תפילת י"ח נאמרים מעומד או מיושב, וסדר אמירתם, לפי נוסח  
ספרד אשכנז וע"פ הארז"ל - מנהג כ"ק מרן רבינו מהר"ש זצ"ל בזה ..... תמא  
הגאון רבי ברוך חנה גרינפעלד שליט"א  
מור"ץ דהתאחדות קהלות החרדים  
ור"מ דקהל חסידי באבוב - 45, לונדון יצ"ו

ענינים נפלאים מכ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל הי"ד - שמסר תלמידו הגאון  
החסיד רבי אברהם ענגעלארד זצ"ל אב"ד דאברא ומרא דאתרא דקרית באבוב בארה"ק  
[מאמר ב'] ..... תנא  
הרב צבי אריה ריינהאלד שליט"א  
מנהל דמתיבתא ד'באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

### ציצים ופרחים

#### משיב חכמים

בירור שיטת הרה"צ בדיון עקר דירתו ואשתו ובניו ודעתו לחזור ..... תסה  
הרה"ג רבי דוד האפשטעמער שליט"א  
ר"מ בשיבת מיר, עיה"ק ירושלים ת"ו

עוד על לישני אחריני בפירוש רש"י בבא קמא ..... תצט  
הרב משה מיימון ס"ט שליט"א  
המכון למחקר תורני, דזשקסאן ניו דזשערזי יצ"ו

מענת הכותב: הרב אהרן גבאי שליט"א  
מח"ס רינת אהרן, אופקים יצ"ו

### ❧ בירורים בענינים שונים ❧

אם מותר לומר ברכה או דבר שבקדושה דרך תפלה מהגמרא | עצה המועילה ללמוד עם תינוק - הנהגה המיוחדת ליחידי סגולה . . . . . תקג

הרה"ג רבי ישראל פריעדמאן שליט"א

רב דק"ק קלויז טשארטקוב, מאנשעסטער יצ"ו

בירור מנהגים עתיקים באמירת כל נדרי, ובענין ברכה על התרת נדרים . . . . . תקיב

הרב חיים הכהן שווארץ שליט"א

מח"ס אקבו"ץ - על ברכת המצוות, ברוקלין יצ"ו

"על חמא שחמאנו לפניך ביראת ה' / ביצור תרע" . . . . . תקיז

הרה"ג רבי ישראל דנדרוביץ שליט"א

ראש בית המדרש באר האבות, מח"ס הנחמדים מזהב, ערד יצ"ו

על ההחלפה מ-י"ה ו-י"ו ל-ט"ז ו-ט"ו, והמסתעף . . . . . תקכח

הרב מרדכי שמואל (בהרצ"י) אדלשטיין שליט"א

בני ברק יצ"ו

אליהו רבא למושנה מסכת טהרות פ"ז מ"ו שנשמט בדפוסים . . . . . תקלו

הגאון רבי דוד אהרן סופר שליט"א

מו"ל חידושי ומאורות הגר"א ועוד

רב שכונת אגן האיילות - ק"ק ספרדים, עיה"ק ירושלים ת"ו

בית אביגדור - הגה"ק רבי אביגדור הלברשטאם מדוקלא זצ"ל . . . . . תקמד

הרב ישכר בעריש ווייס שליט"א

ברוקלין ניו יארק יצ"ו

### ❧ בית יוסף להבה ❧

טיפת דיו של מרן הבית יוסף ז"ל . . . . . תקנו

הרב ישעי' אשר זעליג מיללער שליט"א

מו"ל ומהדיר סדר הדורות החדש, מאנסי יצ"ו

בדק הבית ליוורה דעה מכתב ידי? . . . . . תקסב

הרב אריאל אפרים אהרנוב שליט"א

בני ברק יצ"ו

### ❧ במשנת החתם סופר ❧

בירור דעת בעל החתם סופר זצ"ל האם ניתן לברך ברכת "שהחיינו" אחת, על "מצוה" ועל "בגד חדש" . . . . . תקעז

הרה"ג רבי יעקב ווייס שליט"א

ר"מ בישיבת אהל שמעון מערלויא, עיה"ק ירושלים ת"ו

הרהורים בצל הקארונא - עיונים במשנת בעל החתם סופר זצ"ל . . . . . תקפב

הרב יהודה צבי חירש שליט"א

קרית יטב לב, בלומינגבורג יצ"ו

## ✧ הערות וחידושים ✧

דין הדר בארבעת המינים לשיטת הרמב"ם ..... תקצד

הרב אברהם גארדימער שליט"א

וואשינגטאן הייטס, ניו יארק יצ"ו

דבר שצריך הדחה האם מעכב ההדחה או לא

הרב שמואל שווייד שליט"א ..... תקצו

כולל ישיבת מיר, עיה"ק ירושלים ת"ו

בדברי התומים בענין חזקת ג' שנים בפירות שביעית ..... תר

הרה"ג רבי משה שניאור זלמן גאלדמאן שליט"א

ר"מ בישיבת נייפעסט, ברוקלין יצ"ו

בענין זמן בין השמשות דר' יוסי ובענין מוסיפין מחול' על הקודש ..... תרג

הרה"ג רבי בן ציון גליק שליט"א

ראש חבורה בכולל באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

בענין כתיבת ספר תורה ..... תרה

הרב שמעון דייטש שליט"א

כולל אברכים דחסידי באבוב - 45, מאנסי יצ"ו

## ✧ תמיהות וישובים ✧

הערה בדברי האוה"ח גבי הבהמות ששלח פרעה עם בני ישראל בשעת יציאת מצרים \ בהערת

היעב"ץ על ר' עקיבא שהיה מכה בבשרו אחר פטירת רבו - הרב אברהם יהודה שלומוביץ, ברוקלין

יצ"ו ✧ ביאור בספר דברי סופרים בדין המוכר סחורה במחיר היוקר כפי שהיא נמכרת במקום

אחר - הרב אברהם יהושע העשיל אונגער, מאנסי יצ"ו

## ✧ מכתבים למערכת ✧

זהירת הש"ץ באמירת מודים בקול רם - הרב צבי ארי' ריינהאלד, ברוקלין יצ"ו ✧ הערות במאמרו

של הגרא"א אהרונוב \ הערה בדברי הגר"י דנדרוביץ - הרב יהודה אריה מרקסון, ר"מ כולל גור,

בית שמש יצ"ו ✧ תגובה הכותב - הרב אריאל אפרים אהרונוב, בני ברק יצ"ו ✧ כשרות סוכה

המתנפחת כבאלון \ מקור לדבר אחד בספר יציל כל הספר \ אי כותל המערבי כותל העזרה או

כותל הבית \ שקר במקום שאינו נוגע ממונות \ לשקר ע"י כתב - הרב ש.מ. קאהן, אנטווערפן

יצ"ו ✧ תגובה למ"ש הכותב - הרב יהודה צבי ווייס, קרית יטב לב, בלומינגבורג יצ"ו ✧ בדברי

תשובת הרא"ם \ בדבר אמירת ההגדה בשבת הגדול \ בדבר מנהג שאין לומדים בע"ש שחל בו

ט"ב - הרב דוד אריה שליונגר, עיה"ק ירושלים ת"ו ✧ הערה בדברי ר"צ רייזמאן בענין מדבר

שקר תרחק - הרב יעקב הילל ליכטנשטיין, ברוקלין יצ"ו









שִׁפְתֵי

יְשָׁנִים





## הגאון רבי שמואל יהודה קאצינעלנבויגן זצ"ל

ראב"ד ור"פ וויניציא יצ"ו

בעמח"ס י"ב דרשות מהר"י מינץ, ושא"ס

## הנחת תפילין בעת תפילת המנחה

### מבוא:

#### תולדותיו של רבינו:

הגאון רבי שמואל יהודה קאצינעלנבויגן זצ"ל, נולד בשנת רפ"א, לאביו הגאון רבי מאיר קאצינעלנבויגן זצ"ל הידוע בשם "מהר"מ מפאדווא" ונקרא קאצינעלנבויגן על שם העיר במדינת אשכנז שבה נולד, והיה מענקי הרוח ומגדולי הדור בדורו דור דעה, דורו של הב"י והרמ"א. בתחלת ימיו הרביץ תורה בפאדובה, ומשם נבחר לכהן כחבר בועד הרבנים בוויניציאה, ואחרי פטירת הג"מ ר' זעלמלין סג"ל זצ"ל שהיה שם ראש הרבנים, ישב הוא על כסאו והיה ראש רבני וויניציאה למעלה משלשים שנה, בשנות שכי"ה-שנ"ז.

רבינו שמואל יהודה היה ידוע בכינויו "כמהר"ר שי"ק י"צ", כמו כן התפרסם בשם רבי יהודה מינץ, על שם משפחת אמו מרת חנה, שהיתה בתו של מוהר"ר אברהם הלוי מינץ, בן מוהר"ר יהודה הלוי מינץ בעל שו"ת מהר"י מינץ.

רבי שמואל יהודה היה איש סודם ובן בריתם של מרן הב"י והרמ"א ז"ל, והב"י הריץ אליו לוויניציאה כתביו וחבוריו, ורבינו הרמ"א ז"ל שהיה קרובו ושאר בשרו עמד אתו בקשרי מכתבים עם שאר בשרם מאור הגולה מוהר"ר שלמה לוריא זצ"ל המהרש"ל.

עשרות תשובות שהשיב להלכה פזורות בספריהם של רבני דורו, ובספריהם של תלמידיו הגדולים, וכמו כן חיבר שיטות על מסכתות הש"ס. בכל זאת ראה רבינו לנכון להקדים להדפיס את ספרו מהר"י מינץ, שהוא ליקט מתוך דרושים אשר השמיע בקהל עם ועדה בעיר וויניציאה, בה כיהן כראב"ד וריש מתיבתא, והם שנים עשר דרושים, והדפיסם לעת זקנתו בשם "שנים עשר דרושים". הרבה מתשובותיו נדפסו בספרי חכמי דורו. היה גם גדול מאוד בחכמת הקבלה ותורת הסוד.

עלה בסערה השמימה ביום ו' ניסן שנת שני"ז, והוא בן ע"ז שנים, ומנוחתו כבוד בעיר פאדוואה. אשתו מרת אביגיל, נפטרה לבית עולמה שלש שנים לפני רבינו בשנת שני"ד, ומנוחתה כבוד גם בעיר פאדוואה.

מיוצאי חלציו נמנו בנו רבי שאול, אותו שלח ללמוד לפולין, עד שהגיע לבריסק ונעשה שם מלך ליום אחד כידוע, ומאז קיבל את התואר השר ר' שאול וואהל. וכן היה לו בת שנישאה למוהר"ר אליהו בהגמה"ר אליעזר אשכנזי זצ"ל בעל "מעשי ד'", ובת שניה נישאה לבן דודה מוהר"ר יואל אשכנזי בכהר"ר משה קאצינעלנבויגן זצ"ל. רבינו הקדוש מרן בעל דברי חיים מצאנז זי"ע היה מתייחס אחר רבינו.

תשובה זו מרבינו המובא כאן לראשונה מכת"י עסוק בענין הנחת תפילין בשעת תפילת המנחה. ונמצא הכת"י בלונדון בריטיש לייברי add 26930. וכן נמצאת תשובה זאת בכת"י בודפסט 153. וכן בכת"י בהסה"ל י"ם 803904.

**התשובה** נכתבה לתלמידו להחכם רבי **אברהם מנחם פורטו כהן צדק** זצ"ל בעל **מנחה בלולה**, אשר נולד סמוך לשנת ר"פ, ולמד תורה אצל רבינו. רבי מנחם הדפיס בשנת שט"ז בסביוניטא חוברת קטנה בשם **צמנת פענח**, וכמו כן עסק בהגהת ספרים בוויניציאה בעיקר בספרי רבינו **יוסף קארו** ז"ל, והגיה את ספר בית יוסף על או"ח בשנת שכ"ד, את השולחן ערוך במהדורתו הראשונה בשנת שכ"ה, וכן את שני החלקים הראשונים של כסף משנה על הרמב"ם בשנים של"ג-של"ד. בשנת של"ד שימש כמרא דאתרא בקרימונא, ולאחר מכן בווינונא. ספרו הידוע הוא הספר **מנחה בלולה** על התורה (ווירנא שניד), ונשאר ממנו הרבה תשובות בכתב יד.

**שנת** פטירתו אינה ידועה, יש סוברים שנפטר בשנת שני"ז.

### נושא התשובה:

**וכיון** שרבינו דן כאן בארוכה ובנעימה מענין הנחת תפלין בשעת תפילת המנחה, מן הראוי להביא מה שכתבו גדולי קדמאי בענין זה, הנה הראשית חכמה (בשער הקדושה פרק ששי, והובא בתשובת רבינו) כתב ז"ל, ולכן ראוי הוא שכל תפלה תהיה בעטיפת ציצית ותפלין חוץ מתפלת ערבית, וכבר נתפשט המנהג בארץ ישראל ללבוש תפלין אף בתפלת המנחה, וכן ראוי לנהוג, מפני שסגולת התפלין להכניע החצונים כמבואר במאמר, וזה אחד מן הכונות שפירש רשב"י ע"ה בתקונים שצריך המכוון לכוון בשעת הנחת תפלין לכבוש עבד תחת רבו ושפחה תחת גבירתה.

**והוסיף** רבינו השל"ה הקדוש (ריש מס' חולין) אחר שהביא דברי הראשית חכמה, ז"ל, וכן נוהגין תפוצות ישראל בכל מלכות ישמעאל, על כן צריך ליזהר בזה, ועל כיוצא בזה הזהיר יהודה בן תימא (אבות פ"ה מ"ב) שיהיה עז כנמר, ויעיז פנים נגד המלעגים, ואל ימנע מלעשות המצוה, עכ"ל.

**וזה** לשון היוסף אומץ (תצ"א-תצ"ב), ואם אנו מקילין מלילך עם תפלין כל היום מפני שאנו מסיחין דעתנו, גם אין אנו יכולים לשמרם בנקיות, מ"מ בשעת תפלה צריך להיות נקי, ושלא יסיח דעתו, כמו בתפלת שחרית, אם כן למה תגרע תפלת מנחה לענין תפלין, לכן אל יבוש אדם מפני המלעגים, ויקיים מצוה גדולה ההיא ליחד שמו יתברך גם במנחה, וירויח עוד שתי ברכות ששכרם גדול, ובתענית יתמלאו על ידיהן מאה ברכות, וגם על ידי כן בעל כרחו קדוש יאמר לו בשאר מעשיו, כי עתה פניו יחורו אם ימצא בו שמץ דופי, מפני הבושה והמורא שילבינו העולם את פניו לומר עליו הוא מהנהו דחפו גונדי שעושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס, נמצא ששכר מצוה מצוה, לכן חזק ואמץ במצוה רבה כזאת, עכ"ל.



**לאהובי** ה"ה האלוף כמהר"ר מנחם פורטו יצ"ו כ"ן.

**מעשה** ידך אשר כוננת אחי בדבר הנחת תפלין בשעת תפלת המנחה קבלתי, וראיתי כי אחרי האריך מעניתו להביא ראיה שקדמוניו נהגו שלא להניחם כי אם בשחרית, ולחזק מנהגם במסמרות נטועים מרוב ענותנותיה נתלה בי, ועלי השליך יהבו להכריע בדבר הזה, ולא כן אנכי עמדי, ולא אשא ואסבול המשא הזה, כי כבר הוא ממני. האמנם מאשר יקרת בעיני נכבדת, אכתוב למעלתו שורותיו אלו בדרך משא ומתן ולא להלכה. ואתה ורעך אנשי מופת בני הישיבה יצ"ו יבחרו במוב בעיני מכ"ת.

**ראשית** דברי מעב"ת פיהו פתח בחכמה להביא ראיה, דאף בזמן התלמוד נהגו שלא להניח תפלין כי אם בשחרית, מהא דאמרינן (ברכות י"ד ע"ב) ע"א הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידיו ויניח תפלין ויקרא ק"ש ויתפלל. וזה אינו אלא בשחרית דאיכא ק"ש ותפלה ולא במנחה. ובשחרית כך דרכם של בני אדם לפנות בקומם ממטתם. וע"ז ודאי יש להשיב, דלעולם אפשר לומר דאף בשעת תפלת המנחה מצוה להניחם, אלא דבשחרית צריך להקדים ולהניחם קודם שיקרא ק"ש, וכדעולא (שם י"ד ע"ב) כל הקורא ק"ש בלא תפלין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. אי נמי לפי שעולה על הדעת דבשחרית במאי דמניח תפלין בשעת ק"ש יצא ידי מצוה ויוכל לחלוץ אותם תכף אחר ק"ש, קמ"ל דלא יחלוץ אותם עד לאחר התפלה, דצריך שיתפלל ותפלין בראשו כדדייק ר"י (תרי"ג שם ח' ע"א מדפי הר"ף ד"ה הרוצה) מהאי לישנא.

**והרא"ש** (הלכות קטנות הל' תפילין ס"י כ"ח) כתב, והאידנא שאין הגילין להניח תפלין אלא בשעת תפלה, בקל יכול אדם להוחר באותה שעה, הנה שלא הזכיר ק"ש, וכן הרמב"ם פ"ד מהלכות תפילין (ה"ב). אלא שיש למעלתו להשיב שסמך לו אמימרא דר"י, א"נ שעת תפלה במקום זה יכול הכל ואין הכוונה על שמונה עשרה, והוא הנכון.

**זמ"ה** שכתב כ"ת דרוב העולם דרכם לפנות בקומם ממטתם, מה שאין כן בשעת המנחה, אישיב למכ"ת ממה נפשה, היספיק לרוב העולם ממה שיפנו בשחרית על כל היום כלו, או לא יספיק להם, אם יספיק להם, א"כ מותרים הם להניח תפלין בשעת המנחה, ואם לא יספיק ויצטרכו להפנות עוד, הרי הם אסורים להתפלל עד שיבדקו עצמם, דהא בעצם וראשון אתפלה איתמר. דתניא פרק מי שמתו (ברכות כ"ג ע"א) הנצרך לנקביו אל יתפלל שנאמר הכון לקראת אלקיך ישראל, וכתוב שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים, ואמר רב אסי שמור נקבך בשאתה עומד לפני המקום. ומכאן יצא להם דצריך לבדוק עצמו קודם שיתפלל, ואין ספק דתפלת המנחה בכלל.

**ואפשר** דכוונת מעלתו לומר דרוב העולם אין בודקין עצמם אלא בשחרית, וצריכין היו לבדוק שנית קודם תפלת המנחה, אלא דמחמת טרדת עסקיהם אינם נוהרים בכך, ופשעו להתפלל מבלי שיבדקו את עצמם, והבו דלא נוסף עליהם שיניח תפלין. וגם בזה שערי תשובה לא ננעלו, דמתוך כך יוסיפו אומץ לטהרם ולנקות גופם בטהרם יתפללו, ושכרם כפול במה שיניחו תפלין ויתפללו בטהרה. ולכא למיחש להפחה כיון דצריך לבדוק את עצמו לתפלה כנ"ל. ע"כ יצאה נפשי להראות למ"כ דאין לה ראיה מהא דר' יוחנן דאמר יפנה ויטול ידיו ויניח תפלין ויקרא ק"ש ויתפלל, דלאו דווקא אתפלת שחרית אתמר כדאמרינן.

**מעתה** מה שכתב מעלתו דלא מצינו בפוסקים קמאי ובתראי זכרון הנחת תפלין בשעת תפלת המנחה, וכיון שלא הזכירו אותו, בפרט הפוסקים הכותבים חובת היום על

א. נראה דכוונת השואל היתה להוכיח מהלשון ויפנה, דרק בשחרית בעי להניח תפלין, דכיון דהיה הדרך בזמנם בדרך כלל ליפנות רק בקומם משינתם ובערב, כיון שלא היו מצויים בתי כסאות בתוך העיר, ע"כ מדנקט לשון ויפנה מוכח דמיירי בשחרית, אבל לא כוון כלל לומר דמי שצריך לפנות מותר להתפלל בלי לפנות, או שכיון שאינו עושה כדין ומתפלל שלא בנקיות לא ילבוש דתפילין, דאטו בעברייך קמייירי, ופשוט

כל איש אשר בשם ישראל יבונה, ש"מ דלא נהגו להניחם במנחה. יש לבעל דין להשיב שסמכו על מה שכתבו שינוח תפלן בשעת תפלה, וכל תפלה בעצמה, וכן טהרת נופו לברוך את עצמו כתבוהו בתפלת שחרית, ואין ספק דה"ה קודם תפלת המנחה.

**האמנם** בהא מודינא לך דבימי קדם וקדמאי דקדמאי לא הניחו תפלן בתפלת המנחה, ואעפ"י דאין לנו ראיה מברכת, ניכרים דברי האמת מהמנהג שנתפשט בכל תפוצות ישראל.

**והרמב"ם** (פ"ו מהל' תפילה ה"ד) כשירד למנות מאה ברכות שאדם מברך בכל יום, מונה שתי ברכות להניח תפלן, ואם היה חובה עלינו להתעטף בציצית ולהניח תפלן אף בתפלת המנחה, היה מזכיר אותם בלי ספק, כמו שמונה ברכות שתי סעודות. ויכולים אנו לתרץ דהרמב"ם נמשך אחר הדין דמצותן כל היום. אף הר"י מקוצי מונה גם הוא מאה ברכות, ואין דרכו לכתוב אלא דברים הנהוגים, ובזמנו נמנעו מלהניחן כל היום, וגם עליו יש לתרץ דבא לבאר מאה ברכות שאמרו בגמ' דחייב אדם בכל יום.

**ובמהרי"ל** הל' ט' באב הביא דיש להניח תפלן בשעת המנחה, ושם כתב דמהרי" סג"ל היה חולץ אותם מיד אחר קדושה למנחה, ומרכתב סדר חליצתן בתפלת המנחה דט' באב, ש"מ דבשאר ימות השנה לא נהגו בזמנו להניחם במנחה, וזה פשוט.

**ולדעתי** שמנהג זה קדום מאוד, מיום שפסקו מלהניחם כל היום. וע"כ אם החרדים אל דבר ה' ישימו לבם לפאר ליוצרים ולהחזיר העטרה ליושנה, אם לא בהנחת תפלן כל היום כמצותן, לפחות בשעת תפלה במנחה, איני רואה בזה שום הוצאת לעז על הראשונים, כי המניעה מלהניחן עד היום הוה לא היתה לדעתי בהסכמה מאתנו כשנמנו על ככה ברוב חכמי הדורות לגזור שלא יניחו תפלן בשעת המנחה, כי לא היה זה כי אם מרפיון ידי העם, ותוס' כתבו בפרק במה טומנין (שבת מ"ט ע"א ד"ה כלישטן וז"ל, ואין תימה על מה שמצוה זאת רפויה בדינו, שגם בימי חכמים היתה רפויה, כדתינא בפרק ר' אליעזר דמילה (שם ק"ל ע"א), רבי שמעון בן אלעזר אומר כל מצוה שלא מסרו ישראל עליה בשעת השמך כגון תפלן עדיין היא רפויה בידם<sup>2</sup>.

**וא"כ** אין בזה הוצאת לעז על הראשונים, ולא שנוי מנהג, הוה חוקא במה שאלו אוסרין ואלו מתירין, אלו מחייבין ואלו פוטרין, אלו מטמאין ואלו מטהרין, אבל בנדון שלנו כמוני כמודם מודים דעיקר מצותן בכל עת תפלה, ואין הפרש בין תפלת שחרית לתפלת מנחה בזה, אלא שהעם נמנעו מעצמם מלהניחם כי אם בשחרית. א"כ אם ישונו אלה להחזיק במצות תפלן כהלכה לא יפגמו בזה בכבוד הראשונים.

ב. עיין בשו"ת שלמי הלוי (סי' א') שהאריך בזה, דכן מצאנו בכמה ראשונים דמצות תפילין היה רפוי להן בזמניהם, ומביא מהרשב"א (שבת ק"ל ע"א) דמועטין שבישראל מניחין תפילין, ושכ"כ המאירי (ברכות דף י"ד ע"ב) דקצת חכמים נוהגין להניח תפילין רק בימים שבין ר"ה ליוה"כ, לאחר התשובה טבילה ווידוים, עיי"ש. וכן הביא דיתירה מזו מובא בכלבו (תשעה באב, סי' ס"ב), שעקב כך לא נהגו לשים אפר מקלה בראש חתן, כיון שאין נזהרין במצות תפילין, עיי"ש. ועיי"ש שהאריך בטעמי הדבר, שנעשה רפיון כזה בזמנם, ואיך החזירו העטרה ליושנה, עיי"ש.

והנה אעתיק לכל מ"ש בעל ספר ראשית חכמה בשער הקדושה (פרק ששי) וז"ל, ולכן ראוי הוא שכל תפלה תהיה בעמיפת ציצית ותפלין חוץ מתפלת ערבית, וכבר נתפשט המנהג בארץ ישראל ללבוש תפלין אף בתפלת המנחה, וכן ראוי לנהוג, מפני שסגולת התפלין להכניע החצונים כמבואר במאמר (נקרא), וזה אחד מן הכונות שפירש רשב"י ע"ה בתקונים שצריך המכוון לבוון בשעת הנחת תפלין לכבוש עבר תחת רבו ושפחה תחת גבירתה, עכ"ל.

**ולמעלתו** לדעת כי אני הרביתי לחקור ולדרוש אחר זה, והוגד לי מפי מגידי אמת, שגם בארץ ישראל לא נתפשט המנהג כי אם בין החכמים הזקנים אשר תורתן אומנתן, וקצת תלמידים נמשכים אחריהם, וכן נהג הגאון קארו בזקנותו.

**הנה** הראיתי לכ"ת כי יש ויש לצדד ולזכות מנהג החדש הזה. ועכ"ז לבי נוקפי בפרט לתקנת חק ומנהג הזה בין המון העם, כי לא מלבם יחזיקו מצוה זו, עד אשר נתנה שיוסיפו להוחר בטהרה ובנקיון, רק כי זה דרך בני אדם לאהוב חדושים. ויש לחוש פן ח"ו עם הזמן יתרשלו בהנחת תפלין בשחרית ויסמוכו על הנחתן בשעת מנחה. ולא אאריך עוד באלה, ואתה אחי המלך ביתר האלופים אשר שם כי עמכם תחסה חכמה ותסכימו כיד ה' הטובה עליכם וכו'.

אהו' הנאמן יהודה קצנאל'ינבוגין



## רבינו מנחם עזרי' מפאנו זצ"ל

## תשובה ופסק לאחד קדוש מדבר והוא פלאי\*

[קרוב לודאי שהוא רמ"ע מפאנו זכותו הגדול יעמוד לנו]

## על מי שהגיה בס"ת בפסוק כלות משה כלת חסר

שאלתך אשר שאלת כמ' יוסף מילי בכמ' בנימין שמואל יצ"ו מאסקולי כי אחד הגיה בס"ת שלו כלת משה\* חסר ואו ונפל מחלוקת ביניהם אם כלות משה מלא צריך לכתוב בס"ת או כלת חסר וא"ו.

דע כי המתחכם עשה שלא כהוגן להגיה בס"ת שלו ביום כלת חסר, דא"נ אשכח בכל חומש מרש"י ז"ל דכת' כלת משה כתיב, הוא מדרש רז"ל אין לסמוך עליו וגם לא לספרי הש"ס לתקן הספרים שלנו ולשנותם, כדאית' בתשו' להרמב"ן סי' רל"ב בהאי תיבה ממש דכלת, דכת' ז"ל ובספרים שלנו פילגשים ביד ואשימם ביד כלות בוא"ו קרנות" בוי הפך מזה שאמרו חכמים ואין אנו חוששי' לספרי הש"ס לתקן אותם ולשנותם, ע"כ. ואי אתלמודא לא סמכינן לתקן הספרים שלנו כ"ש דלא סמכי' אדברי רש"י ז"ל, דהרי לא נתכוון הרב ז"ל בפ' החומש לפסוק הלכה ודין אלא לדרוש הפסוק' ולישבן על בוריין, וזמנין טובא מפרש הפסוק' דלא כהלכת' לישב לשון הפסוק כדכת' מהר"ר אליה מורחי בפ' לרש"י ז"ל. והמתחכם אי אמילתיהו דדרש רש"י ז"ל סמך הא אמרו ולבני הפילגשים פילגשם כתיב, אמאי לא הגיה בס"ת שלו פילגשם, ומ"ש ליה הא מהא, כלחו בחדא מחתא הו"ל למיחתניהו, וכן ואשמם וקרנת.

תדע דע"כ אית' לן למימר דרש"י ז"ל לא אתא למימר דכלת מיבעי לן למיכתב באורייתא, דהא אשכחן דאידו גורס מסורת הספרים שלנו עקר ודחי מאמרי רז"ל בתלמודא מקמייהו, דהא במס' שבת פ' במה בהמה גבי בני עלי מעבירים, אמר רב הונא בריה דרב יהושע מעבירים כתיב, כת' ז"ל קשה בעיני שם החכם הגו' כאן ופעות גדול הוא ולא גרסי' להא מילתא דהא בספרים המוגהים כתיב מעבירים וגם במסורת הגדולה במקום שמנויים שם כל התיבות דלא כתי' בהם יוד וקריין ולא נמצא' זה והן מנויין עפ"י החשבון וילא נמצא

\* על התשובה, ויחוסה להרמ"ע ז"ל, ראה להלך במאמר הנספח.

א. במדבר ז א. ב. תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן ז"ל.

ג. בראשית כה ו.

ד. דברים א יג.

ה. ויקרא ה.

ו. נדה.

ז. לפנינו: נמנה.

ח. התיבות (ולא נמצא זה) ליתנהו לפנינו, וכבר אמרינהו מקודם.



זה, וכן במס' נדה<sup>2</sup> גבי האי דאמרי' בגמ' והנשא' כתי' כתי' רש"י ז"ל וז"ל לא ידענא מאי היא ונראה בעיני שהוא פי' משובש, ע"כ. אלמא משמע דלרש"י חשיב ליה מפי לסמוך על המסורה מעל מאמרי רז"ל דהא משבש להו מפני המסורה, ומילת' דרש"י ז"ל בכלת דרך דרש איתה כדאמרי'. וכן נוטין דברי התוספ' לומר דמסורת עקר ובתריה אולי', דהא כתבו בפ' במה בהמה גבי מעבירם, קשה דבספרים שלנו כתוב מעבירים מלא, ותרצו דתלמוד שלנו חולק על ספרים שלנו. ובפ' בנות כותים כתבו וז"ל תימא דבמסורת הוא מלא מיהו מצינו כי המסורת חולק על התלמוד, ע"כ. אלמא מדמתמיהים על דברי התלמוד מפני המסורת, ולא קאמרי לשנות ולתקן גרסת הספרים ולא המסורת, ש"מ מסורת עקר ואין לשנות ולתקן מפני מאמריהם ז"ל.

**ולייבא** למיפרך א"כ דלרש"י ז"ל מסורת עקר אמאי לא משבש כלת ופילגשם, דלאו חד טעמא הוא, דלא דמי מאי דאיתמר בתלמוד דרך משא ומתן דאיבעי להו לדיוקן במילתא, ממאי דאיתמר בפשיטות במדרש, דהא קי"ל דאין משיבין על הדרש.<sup>3</sup>

**וכבר** קדמני אחר<sup>2</sup> בהקדמת המקרא גדולה עם המסורת, ואכפל לאוכוחי דמסורת עקר מהני טעמי עיי"ש. והשתא א"נ בעי' למימר דתלמודא ומדרשי חז"ל פליגין על המסורת וספרי' שלנו כדברי התוס' דכתבינן לעיל, נקמ' דלרש"י והתוס' ז"ל המסורת עקר בדפרישית, הלכך פילגשים וכלות מלא יש לן למיכתב, דהא במסרה<sup>2</sup> כתי' פילגשים ב' מלאים הדין וע"י שעשנו סרים המלך שומר הפילגשים. ביום כלות כל לישנא מלא בר מן חד חסר והיה ככלות השומרים. ומעמא דמסתבר הוא, דהא המסורת עזרא וב"ד תקנהו ויסדרהו<sup>2</sup> דהם אנשי כה"ג וגדולים וחכמים היו, והן מנויין ע"פ חשבון כדכתי' רש"י פ' ב"ב<sup>2</sup>, וחזי לן למיסמך עלייהו מפי ממאי דאיתמר בתלמודא.

**וקרוב** להאי כתי' בתשו' הרמב"ן סי' רל"ב וביחוד בהאי תיבה דכלות משה דלא חשיב דברי תלמודא למידחי ספרים שלנו מקמיהו, וז"ל ואין אנו חוששי' לדברי התלמוד למידחי ולתקן הספרי' ולשנותם שכך אני מקובל ממך, ויש לי ראייה לקבלתי זאת מפ"ק דקידושין דבשני רב יהודה ורב יוסף לא הוו בקיאי בחסירות ויתירות, ומי שדרש פילגשם ואשם וקרנת וכלת יש לנו לומר כי מצא כן בספרים אבל אנו לא נחוש להם, ע"כ. עוד

2. לג.

י. ויקרא טו י.

יא. עי' לקמן בד"ה ושמעין, ואפשר דהיינו טעמא דאמרי ז"ל אין משיבין על הדרש כו'.

יב. כוונתו ליעקב בן חיים ן' אדוניהו, שסידר המסורות וערך המקרא גדולה, ויניציאה רפ"ה. ולפי שהוציא עצמו מן הכלל [כנודע מש"כ עליו בחזון בהקדמתו החרוזית למסורת המסורת: היה שמו בישראל לפניו נקרא יעקב התי נשמתו צרורה בצרור נקוב] מכנהו אחר, כמו שכינו חכמים לאלישע אחר. וכל זה הכניס דרך מליצה נאותה בלשונו שאמר וכבר קדמני אחר, ע"ד אמרם שמא יקדמנו אחר.

יג. במקומן, המסורה על הפילגשים ס"פ חיי, ועל כלות בפ' נשא, בשינויי לשון קלים.

יד. עי' להלן מהקדמת הרמב"ן ז"ל באורך.

טו. במה בהמה.

כת' ובספרים שלנו פילגשים ואשימם ביום כלות מלא בואו וכו' הפך ממה שאמרו חכמים ואין אנו חוששי' לספרי התלמוד<sup>ע"כ</sup>, אלמא הרמב"ן נמי דברי המסרה נקט לעיקר ולא דחין לה מקמי מאמריהם ו"ל. ומו"מ שמע' מינה בהדיא בנדון דידך דכלות בואו איבעי לן למיכת' בס"ת הפך ממה שאמרו ו"ל ולא כלת חסר, ומי שדרש כך אומר<sup>ר</sup> כי מצאו כן בספרים ואנו לא נחוש להם, ע"כ, אלמא מעיד' השואל והמשיב בש"ת הנ"ל דכך היה כתוב בכל ס"ת שלהם, ולא מבעיא להו כלל דודאי כלות מלא בואו כתבי' בס"ת וליכא מאן דפליג בהא, ושאלתו לאו בכלות הוה אלא בקרנות דנ"מ לענין דינא, וע"ז השיב המשיב דמתקני' המיעוט עפ"י הרוב, ולא כלות, כי היך ישיבהו למאי דלא מספקא ליה. ועוד דלא שייך לומר בכלות מיעוט ורוב, דהא כת' בספרים שלנו כתוב כלות בואו משמע דבכל ספרים היה כך כתוב ואפי' במיעוט ליכא כלת. ו"א"כ נקטי' דלדברי הש"ת נמי ודאי כלות בואו יש לכתוב בס"ת. ואם גאוני עולם לא שמו י"י אלא הוה פשיטא להו דכלות מלא כתבי', איך יקום בקרבנו נביא או חולם חלום להעזי מצחו לומר דכלת חסר כתבין, כי טובה צפרן של ראשונים מכריסן של האחרונים.

זו. שני הקטעים שהעתיק כאן הן מלשון השואל, והן נאמרים שם בהמשך אחד, הראשון אחר השני, דכאן ממשיך השואל במה שהביא מקודם, ואין אנו חוששים כו' שכך אני מקובל ממך כו'. נראה שסדר הדברים כך, דתחילה בא להניח היסוד דרך כלל, שאין חוששין לספרי התלמוד לתקן הספרים שלנו, ובתור הכי נחית לפרטי לאתווי סהדותיה על תיבה זו דכלות. ובאמת כבר התחיל התשובה בזה, וכאן בא לפרש יותר וחוזר גם על הראשונות.

יו. ר"ל אומר השואל שם, דהכי מסיק: ומי שדרש פילגשים ואשימם וכלת יש לנו לומר כי מצאו כן בספרים אבל אנו לא נחוש להם.

יח. דבריו שבכאן לכאורה צ"ע, דהא משמע מדבריו כמו כן דגם קרנת חסר בכל הספרים. (ועיי' במנחת שי שכ"ה באמת בכל הספרים ונסמך על זה הרבה). ויש לבאר דבריו דהנה באמת יש הרבה שהגיהו בדברי הרשב"א שם בזה ודאי מתקנין, במקום מתקנין המיעוט, ר"ל דהיכא דנפיק מניה דינא, כההיא דקרנת, מתקנין הספרים ע"פ דרשתם ז"ל ולא במיעוט ורוב תליא. וכן יש מפרשים כוונת הרשב"א דנקט דרוב הספרים נכתבו כדן, ולכך כתב דמתקנין המיעוט, היינו דנקטינן שהספרים שבהן כל השלש קרנת חסרין הן מיעוט, ויש לתקן (הארכתי בזה בס"ד בקונטרס משקל סופרים אשר עוד אתי בכתובים). וכל זה לא שייך אלא לענין קרנות שהצריך לתקן ע"פ הדרש דנפיק מניה דינא, הא לענין כלות אם הצריך לתקן המיעוט ע"כ נתברר שיש בזה שינוי בספרים ולא משמע כן מן השאלה. ויל"ע עוד בדבריו דהלוא הדבר מפורש בדברי הרשב"א שם, שכתב אבל בכל מה שבא בתלמוד דרך עיקר דין בקרנות קרנת וכו' בזה ודאי מתקנין המיעוט, ומאי מהסר ביה. (ואם כוונתו למש"כ הרשב"א אחר זה וכן בכל מקום ומקום אפילו בחסרות ויתרות מתקנין המיעוט ע"פ הרוב, איך יפרש כוונתו על קרנות וכבר פסק כן מקודם על קרנות, ופשוט וכוונתו שם להורות דרך כלל על כל מקום שימצא מחלוקת בין הספרים). ויראה לי שלא היתה תשובת הרמב"ן לפניו כשכתב את הדברים, והוצרך להכריח מתוך הענין ממה שבזכרוננו, מה שבדבריו מפורש.

יט. יש כאן רוח בכה"י, גם ניכר שחסר תיבה. זה מצוי בכה"י הרבה, גם בשאר תשובות, שהניח המעתיק ריוח, כנראה כשהיה מתקשה בקריאת תיבה או כמה תיבות. ואולי צ"ל ספק או ספיקא, כעין לשונו להלן ריש ד"ה ולדברי המתחכמים דשויו ספיקא כו'.

**ומשמע** דכן דעת הרמב"ם דכלות מלא כתבי' בס"ת דכת' בהל' ס"ת פ' בכתבו כל הפרשות פתוחות כת' ויהי ביום כלות משה בואו, וכת' שכן העתיק דבריו מספר ישן נושן שהיה בירושלים.

**ובהקדמות** פי' הרמב"ן על התורה כת' וז"ל עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כלה שמותיו של הב"ה, שהתיבות מתחלפות לשמות בענין אחר וכו' וכל התורה כן עד ומפני זה ס"ת שמעה בו באות א' במלא או בחסר פסול, כי זה הענין יחייב אותנו לפסול ס"ת שיחסר בו ואו א' ממלת אותם שבאו מהם י"ט מלאים בתורה, או שיכתוב הואו בא' משאר החסרים, וכן כיוצא בזה, אעפ"י שאינו מעלה ומוריד כפי העולה במחשבה, וזה הענין שהביא גדולי המקרא (ולשונת) [למנות] כל מלא וכל חסר בכל התורה והמקרא, ולחבר ספרים במסורת עד עזרא הסופר הנשיא<sup>א</sup> שנשתדל בזה, כמה שדרשו מפסוק ויקראו בס"ת אלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא, ונראה שהתורה כתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה בענין הזה שהוכרנו היה, שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות והיתה אפשר בקריאתה שתקרא ע"ד השמות ותקרא ע"ד קריאתנו בענין התורה והמצוה, ונתנה למרע"ה ע"ד חלוק קריאת המצות ונמסר לו ע"ה קריאתה בשמות, עכ"ל. ושמעין מינה תלת, חדא דס"ת שמעה בו באות אחת במלא וחסר ואפי' בואו א' דומיא דנדון דידן דכלות וכלת אותו ס"ת פסול. וש"מ דחבורי ספרי המסרה היו מגדולי חכמי המקרא עד עזרא הנביא והוא נשתדל בזה מאד, א"כ ספרי המסורת שבידינו מחוברים על יד (עזרא) [עזרא] קדש<sup>ב</sup>. ושמע מינה דהמסורת עיקר כיון דאיכפלו הני רבוותא דקודם עזרא<sup>ב</sup> וכן עזרא הנביא וב"ד לדיוק' בהאי מילתא דחסרין ויתרין, דמן השם הוא זה, מפני שכל התורה כלה שמותיו של הב"ה, וכל הנורע או מוסף מחריב את כל העולם כדאית' בעירובין<sup>ג</sup> ובסוטה<sup>ד</sup>, שנוע' ומוסף בשמותיו של הב"ה ולא יצא השם בתקנו. נמצינו למדין דמאן דמחסר ואו מכיום כלות משה, שעזרא וב"ד יסדו ומנו אותו בכלל המלאים, שמותיו של הב"ה פגום ומחסר, ויתחסרו ויתקצרו ימיו מתרין עלמין, כי את ה' בזה וימדוד לו ה' מדה כנגד מדה.

**והראיה** גדולה על כלן שאין עליה תשובה ויסכרו פי דוברי שקר, כי מרע"ה ז"ל מעיד על עצמו דכלות מלא בואו כת' בתורתו, דהא בפ' פנחס דף רנ"ד כת' הרעיא מהימנא הא כתבי' כלות מלא באורייתא ומאן ידיב (ף) [לון] רשות למיגרע מינה וכו' ואו' וכו'. והשתא מי הוא ערב לבו לגשת לחלוק על מרע"ה כקרה ועדתו, ולשי' דופי בדבריו, יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות הדוברים עתק בנאוה ובזו לומר דכלת חסר יש לנו לכתו'

ב. גם כאן הניח המעתיק ריות, כנראה לחזור לציין מקומו ברמב"ם. והוא בפ"ח.

בא. לפנינו: הנביא, וכן הזכיר כמה פעמים בהמשך התשובה.

בב. אולי צ"ל: קדוש ה'.

בג. מבואר שפירש מש"כ הרמב"ן וזה הענין שהביא גדולי המקרא בו' עד עזרא, היינו ממעלה למטה בסדר הדורות, שעסקו בזה מדורות הקודמים עד עזרא.

כד. יג.

כה. כ.

בס"ת, ודרשת רז"ל כוונה אחרת להם כדמשמע מתוך המאמר וכדבעי' למימר קמן ולא לחלוק על דברי הרעיא מהימנא כלל.

ולדברי המתחכמים דשוויזי' ספיקא במלת כלות, ונסתבכו בתשו' הרמב"ן דהשיב בתר רובא אולי, ועבדי סניגורן למילתייהו' למימר בהאי נמי אולי' בתר רובא, וכי מצאו בפסארו ובסניגאליה ברוב הס"ת כתובי' בהם כלת חסר, אמינא הרבה תשו' בדבר, חדא דלאו בתר ס"ת דב' או ג' מקומות אולי, וכ"ש במקומות שאינן עיירות גדולות של סופרים וחכמים, אבל צריך לראות הס"ת דכל גליל איטאליה ובמקומות אשר ישבו שם כסאות למשפט ומעולם היו אנשי שם כגון ויניציאה מנוכח ופירארה, אי בתר רוב בעו למיזל בהא, ולמינקט דברי התשו' לצדידין לסמוך עליה בהא, ולא על סהדותא דאסחיד דכלות בואו כתי' באוריית' ומאן דאמרי כלת כך היה כתוב בספריהם ונאנו לא נחוש להם. ולא חיישו לדברי הרמב"ם והרמב"ן בהקדמתו לפי' החומש הנקט מסורת עקר מטעמי דכת', ועוד שהוא תקנת עזרא הנביא, ולרש"י ותוס' דנקטו מסורת עקר כדהוכחנו לעיל, וגם לא יאמינו לדברי מרע"ה עצמו בס' הרעיא מהימנא.

ועוד כיון דאותם הס"ת דכתי' בהו כלת לא כתי' בהון פילגשם ואשמם וקרנת כפי דעת רז"ל אלא כפי המסורת, הלא ממילא משמע דפסולי' הם מ"נ, דאי דברי רז"ל נקט להו עקר הו"ל למיכת' בכלהו כדעת חז"ל חסר, ואי דברי המסורת ס"ל דהם עקר הו"ל למיכת' בכלהו כפי המסורת מלא, ומה"ש"י ארכביה אתרי ריכשי למכתב כלת כדבריהם וז"ל וכלהו אחריני כפי המסורת, הא ודאי תרתי דסתרן אהרדי ותברא היא. וליכא למימר בהא דעבד כמר עבד וכו' והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה כדאמרי' במס' ר"ה<sup>כ</sup>, דהא מסיימי עלה בגמ' התם מקולי' ב"ש ומקולי' ב"ה רשע מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה עליו הכתו' אומר הכסיל בחשך הולך אלא אי כב"ש בחמריהון ובקליהון אי כב"ה בקליהון ובחומריהון ע"כ, הכנ"מ מיבעי' להו למינקט בכלהו כהאי או כהאי, ועליהם אני קורא הכסיל בחשך הולך, ורשע נמי איקרי דהא הביא המרדכי בהל' ס"ת ס' שי"ב דהכי איתמר בעיחובין ובסוטה בני הזוהר במלאכתך שאם אתה מחסר או מיתר אות א' אתה מחריב את העולם כלו, ומעצמו מובן דאנן לא כתבינן בס"ת שלנו לפי דרשת רז"ל, ועדיהם יצדקו מפילגשם ואשמם וקרנת ואחרים, אלא בתר מסורת אולי' ואי ברובא דתיבות סמכי' כ"ע אמסרה למה לא תהיה כלת כא' מהם.

עוד הוסיפו סרה להחזיק ה"ך ס"ת בחזקת כשרות ובין דכתי' בהון כלות או כלת אין לחוש, וא"ו אאופתא<sup>כ</sup> קא חוינא בדבריהם, דאי אשאלה ותשובה קא סמכי' הא כת'

כו. דש"י.

כו. ע"פ שבועות ל: מנין לדיין שלא יעשה סניגורן לדבריו.

כח. ומה טעם. ואולי צ"ל ומ"ט, ומאי טעמא.

כט. יד:.

ל. ר"ל הך, העשרים. כן הביאו רמח"ש מורפורגו בתשובותיו, ראה בדברי המוצא סוף ענף ד'.

לא. ע"פ זבחים יט: וחולין טז. ועי"ש בפרש"י.

מתקנין המיעוט אחר הרוב דמקרא מלא דיבר הכתוב אחרי רבים להטות ושנינו במס' סופרים אמר ר"ל ג' ספרים נמצאו בעזרה וכו' בא' מצאו מעון אלקי קדם ובשנינו מצאו מעונה אלקי קדם, בא' מצאו זאמטי בני ישראל ובשני' מצאו נערי בני ישראל וכו' וקיימו שנים ובטלו א' ע"כ, והשת' היכי תיסק אדעתיה לקיומי תרויהו דע"כ חד מנייהו צריך לתקן ולבטל אי בעי למיזל בתר רובא, דהכי כתי' בשאלה מתקנין המיעוט, ובמס' סופרים כתי' ובטלו הא', ואי רובא דס"ת כתי' בהם כלת צריך לתקן ולבטל אותם שכתו' בהם כלות, ואי הס"ת שכתוב בהם כלות הן הרוב צריך לתקן ולבטל אותם דכתי' בהו כלת ואיך יתקיימו שני הפכים בנושא א', וחז"ל להם משאות שוא ומדוחים. ולמעמם נמי חובה עלינו לברר הדבר על כרחינו כי לא התגודדו כתי' לא תעשו אגודות אגודות מקצת כותבי' בדבריהם ו"ל ומקצת כמסרה, וכ"ש בתר"ל ס"ת למיעבד כהאי וכהאי ודאי דעושי' שלא כהוגן, ותורה אחת"ל תהיה לנו.

ומי זה מחשיך עצה במילין בבלי דעת דאין לדקדק, מכותלי דבריו ניכר דפחמי הוא ואינו מדקדק במצות, וכ"ש במילי דס"ת דהחמירו בו רז"ל לדקדק ובעיבודו ובשרטוטו ובכתיבתו בצורת פרשיות פתוחות וסתומות ובתנין, וכ"ש בחסירות ויתירות דהא אמ' לעיל דאית' בעירובין דהמחסר או מותר אות א' כאלו מחריב את כל העולם כלו, ולדבריהם בכדי תנינן בתלמודא ופסקו הפוסקי' בריש ס"ת, וחזרה תורתנו להיות (לחיות) כמגילה עפה, אוי לנפשם כי נמלו להם רעה, ועל אלו אני קורא ובויו יקלו המיקל במילי ס"ת בכל תקנונו, והאו' אין לחוש לא חש לקמחיה ולנפשיה ולא נחתו לעומקה של הלכה.

ובל מאי דכתבי' הם א"נ אמרי' דתלמודא ודרשות רז"ל פליגינן על המסרה וספרים שלנו בדברי התוס' ואחרים כדכתבי' לעיל, אבל לידי סבירא לי דלא נחלקו כלל, ומעולם רז"ל לא חלקו על המסרה דהיא תיקון עזרא הנביא ואנשי כנסת הגדולה, שכל דבריהם דברי קבלה ותורת אמת היתה בפיהם, והן מנויין ע"פ החשבון במספר ומפקד, ומאן הוא דילבש מדא לפלוגי עליהו, אלא מחזורתא דמילי דמסרה שלמים הם אתם, ומיליהו דרז"ל דרך דרש אתמר ורשאים ויכולי' רז"ל לדרוש כה"ג לגרוע ולהוסיף באוריית' ותיבות דאוריית' לאפוקי דינא ודרש כרעותהון, אבל לא בעו למימר דכך כתי' באוריית' אלא דעתם לומר דחשבי' לה כאלו כתי' כך בתורה, ודין גורעין ומוסיפין הוא א' מל"ב מדות שהתורה נדרשת בהם לר' אליעזר בר' יוסי הגלילי כדאית' בהליכות עולם, ופי' גורעין ומוסיפין הוא דאות כתובה בתורה שגורעי' אותה מתיבה זו ומוסיפי' אותה בתיבה אחרת ודורשי' הכתוב בכך, כי הא דאמרי' בפ' וי"ל גבי ונתתם את נחלתו לשארו דדרשי' הכי ונתתם את נחלת שארו לו מלמד שהבעל יורש את אשתו, כל' גורעי' ואו' דנחלתו ומוסיפי' על למד דלשארו ודורשי' כאלו הואו והלמד תיבה בפני עצמה לו, אבל אינו כתוב בתורה כך אלא דיינינן כאלו כתי' כך

לב. נדצ"ל ויחזו, כלשון הפסוק באיכה ב יד.

לג. אולי צ"ל בחד.

לד. רמח"ש מורפורגו בפסקיו העתיק ותורת אמת.

לה. יש נוחלין, קיא:

לאפוקי האי דינא. וכן בפ' הורב"ל גבי הקדש כתי' ויסף חמישית כסף ערכך עליו דכי שקלת ואו דיוסף ושדית ליה אחמיש' הו"ל חמישיתו. ובפ' הגזל קמא'ל נמי אמר' עירוב פרשיות כתוב כאן, פ' פסוק שהוא מפרשה אחרת ונכתב בכאן שאינו מקומו עוקרים אותו מוזה ונותנים אותו במקומו, גבי הא דאמר ר' יוחנן המוען מענת נגב בפקדון אינו חייב עד שיודה במקצת ופליגא דר' חייא בר יוסף דאמר עירוב פרשיות כתוב כאן דכי כתיב כי הוא זה (הגדה) [אלוה] הוא דכתיב, פ' האי קרא דאשר יאמר כי הוא זה דדרש' ליה למורה במקצת הו"ל למיכתביה בפ' אם כסף תלוה את עמי דהתם קאי כדמפרש מעמא התם ואלו הקד פרשה דפקדון בלא הודה במקצת נמי חייב, וזו דעת רש"י בעירוב פרשיות. אלמא חזינן דר"ל גרעי' פסוקי ואתו"ל מפרש' ומתיבה חדא ומוספי להו בפר' ותיבה אחרת לאוכוחי (שלייה) [מנייהו] דינא ודרשא דבעו לאוכוחי ולאפוקי, ולא למימרא דכך כתוב באורייתא ולשוניי גרסת המסורת והספרים שלנו, אלא אתו למימר דלענין דינא הוי כאלו נכתב כך. וכי תימא מינא להו לרבנן למידרש כה"ג כיון דלא כתיב הכי באוריית' איכא למימר דהדברים עתיקים מקובלים בידם מהלל"מ בתורה שבע"פ ולא דרשי הכי מדעתם ורצונם. וא"ת כיון שכן למה לא נכתב בתורה הדברים כתיקונן, הא אמרי ו"ל"ג נעו מעגלותיה לא תרע מטולטלי' הם וכו', ועוד כיון דאמר' כל התורה כלה שמותיו של הב"ה לא סגי למיכת' באנפא אחרינא וסוד ה' ליראיו, ומ"מ הדרשה תדרש כפי קבלת תורה שבע"פ ושבע' פנים לתורה.

**ולפום** האי שיטה אתי שפיר מאמר הרעיא מהימנא כי בשור' לצלמי (דאית') [דאית'] בפ' פנחס דף רנ"ד וז"ל וכמה מקראי מארי דמתני' אנון מרבי' וממעטי' כנון ריבה ומעט אופ הכי מרבי' אל תיקרי מה אלא מאה"פ אופ הכי אל תקרי ושנתם אלא ושלשתם" וכו' אופ הכי ביום כלות משה כלת דרש' ביה אין תימא דדרשי לון (פניה) [מניהו] כיצד מאלפא ביתא ולא מעצמן דאינון לית לון רשו למגרע ולא לאוספא הא כתו' כלות מלא באורייתא מאן ריבה לון רשו למגרע אות מינה דהיא ו' הא לא אית מלה דאתחלף באלפא ביתא אלא אילין תיבין חסרין דאינון מלאין ומלאין דאינון חסרין, ועל כל חידושין דיכלין למיעבד לקשטא כלה בתבשיט' דילה קב"ה מני למיעבד כמה דיימרן ולמיהוי מאמין לון הה"ד עפ"י התורה אשר יורוך, לאומן דחתך מאני לבושי' דמלכותא ועבד מינהו חתכאן סגיאן אינון ידיעי' אתרין דחסרין אלין חתיכאן או אילין דאשתארי' אינון מתקנין לון לבושין ושוין אינון חתיכות

לו. נד.

לו. קו.

לה. וְאֶתְּרִי, ואותיות.

לז. יכוון למדרש שהביא בעקידה פרשת שלח (אחר שהעיר הספיקות), ו"ל מאי דכתיב (משלי ה) אורח חיים פן תפסל נעו מעגלותיה לא תרע, מטולטלים הם שביליה של תורה, שאלמלא ידעו הבריות סדרה של תורה היו יודעים לרפאות את החולים ולהחיות את המתים. המציינים שם ציינו לתנחומא ר"פ עקב, דאיתא כהאי לישנא, אבל לאו אהאי מילתא איתאמרא ולאן היינו דמסיק עליה, וכמדומה שבספרי המדרשים שלפנינו לא נמצא.

ס. מנחות מג: וכפרש"י שם, מה ה' אלקיך, קרי ביה מאה, ועי"ש בתוס'.

מא. קידושין ל.

דאטוספאן באתר דמעט' וחתיכות דאינן מעט' מוסיפ' עליהו וכו' ע"כ. ולכי דייקנן בהאי מימרא אשכחן דמרבי' וממעט' דקאמר הרעיא מהימנא דעבדי מארי מתני' היינו המדה דגורעין ומוספין דל"ב מדות דר' יוסי, דגורעין ומוספין מרבי' וממעט' חדא מילתא היא, ואפי' באותיות מרבי' כדכת' בתר הכי אוק הכי מרבי' א"ת מה אלא מאה דמרבי' ומוסיפ' בה אלף, והיינו כדרדש' בפ' הוהב ויסק חמישיתו דואו דיוסף שדינן ליה אחמישית. והאי דקאמר אוק הכי ביום כלות משה כלת דרש' ביה הא כתיב כלות מלא באורייתא מאן יהיב לון רשותא למיזרע אות מינה דאיהו ואו', דהיינו גורעין דכתבי' לעיל דאית' בפ' י"ג נבי ונתתם את נחלתו לשארו דגורעין ואו דנחלתו ול' דלשארו ממקומם.

**ואיכא** לדיוקי עלה דהאי מימרא טובא, חדא דלא אמרנן אלא דמארי מתני' כמה מקראין מרבי' וממעט' לחוד, ובתר הכי אמר אוק הכי אלא תיקרי ושננתם אלא ושלשתם, והאי דרש לאו ריבוי ומיעוט מיקרי אלא חילוף דמחלפ' הננון דושננתם ללמד ושין דושלשתם, דלא קרינן ריבוי ומיעוט אלא הויבא דמוספ' אות בתיבה דלית בה אות אחרת במקומה, כמו אל תקרי מה אלא מאה דהמילה בת שתי אותיות ומוסיפ' בה אות שלישית, וכן ממעט' כגון ביום כלות דהמילה בת ד' אותיות וגורעין אות ועושין אותה בת שלש אותיות, כדאקשי' בתר הכי בגרעון הואו דכלות וז"ל הא לא אית מלה דאתחלף באלפא ביתא, ש"מ דהאי דרשא דושננתם חילוף קרי לה, ועוד אמאי הכנים דרשת החילוף דושננתם בין דרש' ריבוי דמאה למיעוט דכלת, (דרשת) [דרשות] דריבוי ומיעוט הו"ל למינקט בהדי הדדי, ועוד כדאית' לתרין קושיותיו משמע דלא נקטי אמאן דסליק מיניה ולא אמאן דפתח ביה, ועוד צ"ע מאי משני מאלפא ביתא כי סתומים וחתימים הדברים ולא ידע' מאי קאמר. הלכך נ"ל דה"ג כמה מקראי מארי דמתני' אינן מחליפ' ומרבי' וממעט' כגון רבה ומיעט אוק הכי א"ת ושננתם אלא ושלשתם, אוק הכי מרבי' א"ת מה אלא מאה, אוק הכי ביום כלות משה. והשתא מיתרצן כולו קושין ונקט אמאי דפתח ביה, ופריך אי תימא דדרש' לון מנהון<sup>22</sup> להחליף, ומשני לאו מנהון אלא כיצד מאלפא ביתא כל' מכה האלפא בית' מחליפ' האותיות שהם הכ"ג אלפא ביתא הכתובות בס"י<sup>23</sup>, והיינו כהא דאמ' במס' פסחים אך ביום הראשון אך ח"ץ וכדפי' רש"י ז"ל התם בחלוף אותיות דאלפא ביתא, ה"ג ושננתם הוי ושלשתם בחילוף אותיות הל' בנן והש' בנן, באלפא ביתא השלישית המתחלת א"ג ד"ת מחלפת הלמד בנן, ובאלפא ביתא דשנים עשר המתחלת אל כך מתחלפת הש' בנן, הרי ושננתם עושה ושלשתם. ולא מעצמן פי' ה"ק ולא מעצמן נמי גורעין ומוסיפין דאינן לית לון רשו למיזרע וכו' מאן יהיב לון רשות למיזרע, הא לא אית מלה דאתחלף באלפא ביתא כל' דלית הכא אות לתלות בה דרשאין להחליפה באחרת כתיבת ושננתם, ומשני דכל פירוש' דיכלי' למיעבד וקב"ה מני למיעבד כמה דיימרון ולמיהוי מאמין להון הה"ד עפ"י התורה וכו', כל' דכל פירושים ודרשותיהם עלינו לקבלם כי היא תורה שבע"פ, שכך קבלום הלל"מ או שדרשו

מכ. ר"ל מעצמם ומלבם.

מג. בספר יצירה, פ"ב מ"ד, ומסודרים שם בפירוש הר"מ בוטריל.

מכח המדות שהתור' נדרשת בהם, ושאר המאמר מוכן מעצמו. וכבר היה אפשר לדחוק נפשין ולפרש דרשת דושננתם ושלשתם ריבוי ומיעוט נמי קרינן ליה, דגורעין' גון ומוספי' בתר הכי למד בתיבה וגורעין' הנון האחרת מתיבת ושננתם ומוספי' בה שין, וכלהו בחדא מחתא מחתינהו, ומ"מ קשיא והתירוץ הראשון נראה עקר.

**ושמעו'** מהאי מימרא מילי טובא, חדא דכל מילי דדרשי רבנן לשנות התיבות ומשמעות התיבות כגון ושננתם לקרות אותה ושלשתם עבדינן הכי מכח האלפא ביתא הכתובות בס"י, ודלא כרש"י ז"ל דבעי לאפוקי מיתורא דקרא מכפל הנון מדלא כת' ושניתם ש"מ ושלשתם. וש"מ נמי דמה שמוספי' כגון אל תקרי מה אלא מאה, וכן ביום כלות לומר כלת וגורעין ואו, וכן ונשא כת' דאמר' בנדה ב'פ' בנות כותיים, ופילגשם ואשמם וקרנת דגורסי' פ"ד, כללה הם דרשות דדרשי מארי מתנ' פ"ה הכי ולא בעו רבנן ז"ל למימר דהכי כתיבי באוריית', אע"ג דלישנא דרבנן אמרי כלת כתיב קרנת כתיב ונשא כתיב, אלא ה"פ דיינינן כאלו כתיב הכי, תדע דהכי הוא ודאי דלישניה דרעיא מהימנא הכי דייקי דקתני ברישא אוף הכי ביום כלות משה כלת דרשי' ביה ע"כ, הרי דכת' כלת דרשי' ולא קאמר כלת כתיב, ובסיפא נמי קאמר וז"ל הא כתוב כלות מלא באוריית' מאן יהיב לון רשותא למיגרע אות מינה דהוא ואו כו' עד ומלאים דאינון חסרין ועל כל פירושין דיכלין למיעבד קב"ה מני למיעבד כמה דיימרון ולמיהו מאמין לון וכו' ע"כ, אלמא דרשת רז"ל דחסרין ואו דכלות דרש ופי' קרי ליה ולא דיש לכתוב כך בתורה, ועוד דמה נאמנות איצט' להון אי כתיב הכי באוריית'. וש"מ נמי דרז"ל לא אתו לפלוני ע"ד המסרה דהוא תקן עזרא הנביא ובית דינו אנשי כנסת הגדולה, ועל הספרים שלנו, כיון דכת' דדבריהם ז"ל דרך דרש ופי' איתמר, ויהיב הרעיא מהימנא מעמא למילתא דרשאין למידרש הכי וכפי הקבלה שבידם בתורה שבע"פ או מכח המדות שהתורה נדרשת בהם, ולפי המשל שהביא. ואפשר דהיינו מעמא דאמרי ז"ל אין משיבין על הדרש דאינון ז"ל ידעין אתרין דחסרין התיבות והאותיות וחלופיהון ושוויין אינון התיבות והאותיות דאתוספן באתר דמעשי' ודומיהם ואית להאמין לון ובהימנותא תליא מילתא. וש"מ דכיון דאמר' דדברי רז"ל דרשות והידושי' אינון א"כ המסרה עקר ועל פיה אנו חזין וכותבים כל ס"ת, שכל הפסוקים והתיבות והאותיות מנויין עפ"י החשבון במסרה מנביאים וחכמי דור דור ודרשו עד עזרא הנביא והוא יגע ומוצא און חקר ותקן אותם בדקדוק רב, ואין משנין המסרה מפני דרשות רז"ל.

**וש"כ** מיהא לענין בעיין דכלות מלא כתיב בתורה ומאמר רז"ל דאמרי כלת הוא דרש ופי' בדכתיבנא לעיל, והחולקים ע"ז ודאי שמין מינות נורקה בהם ואפיקורוסות, ונפש רשע

מר. נדצ"ל דגורעין.

מה. יש להרגיש בהזכרת מארי מתני', במאמר הרעיא מהימנא ובכל דבריו כאן, שבא להדגיש דבתורה שבע"פ הוא שאמרו כן. והיינו דאמר רעיא מהימנא וכמה מקראי מארי דמתני' אנון מרבי' וממועטי' כו'. (וזה כדברי רבינו חזקוני בהל' ת"ת פ"ב סוף סעיף א' שכתב: פירוש המקרא ודרשת ההגדות יחשבו בכלל שליש במשנה, ובלקרי' פ' ויקרא בביאור למאמר ולא תשובית פ"ה מפורש דהיינו ספרא וספרי וכו' ג).



אותה רע למיעבד קטגוריא ולדבר על ה' תועה, והם מאותם שאין להם חלק לעד<sup>1</sup> כי משה אמת ותורתו אמת והן בדאין, וחובה עלינו לכלות קוצים מן הכרם כרם ה' צבאות כתות הצבועים המתחכמים על ה' ונביאו לפסול את תורתו ולהחריב עולמו, וראוי להבדילם לרעה מכל שבטי ישראל.

ולפי שיטה זו מתרצין בלדו קושיין ולא צרכי להטעות מאמרי התלמו<sup>2</sup> כי מטעין להו רש"י וז"ל בפ' ב"ב ובפ' בנות כותיים, וגם לא איצט' לן למימר דתלמודא דידן פליג אמסרה בדברי התוס' בפ' הג"ל, וגם ליכא למיחש לדרשת קרנת כיון שב"ש וב"ה מודים בדבר ובכל מה שבא בתלמוד דרך עקר דין לתקן הספרים על פיהם כאשר חשש השואל בתשו' להרמב"ן ס"ס רלב, וליכא למידחק נמי כאשר נדחק השואל בתשו' הג"ל ולומר כי מי שדרש פילגשם ואשמם וכלת יש לומר שמצאו כן בספריהם אבל אנו לא נחוש להם ע"כ, מ"י דברי נביאות הם ולא מן השם הוא זה כי כל הס"ת שלהם ושלנו ע"פ המסרה נכתבו וכתבינן והדרש תדרש לפי רשותם וקבלתם.

ומעתה הואיל דאסיקנא דאליבא דכ"ע כלות בואו מלא צריך לכתוב בס"ת ומאמרי רז"ל דאמרי כלת דרך דרש ופי' אתמר לדעת הרעיא מהימנא, או מי שדרש כן יש לנו לו' דכך היה כתוב בספריהם ואנו לא נחוש להכי בדברי הש"ת להרמב"ן, נמצינו למדין דס"ת שכתוב בהם כלת חסר ואו הם פסולים דהא קי"ל לדעת רוב הפוסקי' דס"ת שחסר בו אות א' פסול, כדפסק הרמב"ם בהל' ס"ת פ"י וז"ל נמצאת למד שעשרים דברים הם שכל א' מהן פוסל ס"ת ואם נעשה בו א' מהם הרי הוא כחומש מן החומשים שמלמדים בהם התינוקות ואין בו קדושת ס"ת ואין קורין בו ברבים ואלו הן וכו' עד י"ב שחסר בו אפי' אות א' י"ג שהוסיף בו אות א' וכו', וכ"כ המ"ד סי' רע"ט וז"ל ס"ת שאינו מונה אסור להשהותו יותר מל' יום אלא יתקן או יגנו ואפי' קרא בו בדיעבד לא יצא כיון שהוא חסר או יתר אפי' אות א' וחוזר לראש הסדר ע"כ, וכת' עליו שלמי הגבורים בהל' ס"ת וז"ל והוא הולך לשיטת אביו שכת' בתשו' פ' דהקורא בס"ת שיש בו חסירות ויתירות או שום מעות דהוי ברכה לבטלה וחוזר וקורא בס"ת כשר. וכן דעת רי"ו דכתב בנתיב ב' חלק ב' וז"ל וס"ת שחסר אפי' אות א' ואפי' קוצו של יוד פסול וכ"כ הרשב"א וכו' עד ובודאי בחסרות ויתרות מיפסיל וכ"כ בתוס' פ"י ע"כ, וכ"כ מהריק"ו בשרש ס"ט בשם הרשב"א וז"ל גם הרשב"א פ"י מסברת עצמו הכריע דודאי פסול הוא אפי' בחסרון אות א' ושאין לברך על קריאתו כלל. וכן נוטין דברי מהריק"ו נמי דכת' וז"ל ועד"ה ס"ת שאין יוד האלף נוגעת אל עצמה וכן נקודת הפ' אינה

מו. יש כאן רווח בכה"ה, כנראה מחמת חסרון תיבה.

מו. כלל ג' סימן ח' (ועי"ע שם סי' י"א).

מח. לא מצאתי, ובמגילה ט. ד"ה בשלמא נראה דעתם להכשיר.

מפ. בתשובותיו ח"א סי' תרי"א, ובחידושו לגטין ס' ע"א, ועי"ש עוד, וע"ע בתשובתו בח"א סי' תפ"ז.

נוגעת לגנה נלע"ד שהם"ת פסול הוא בכך שהרי כן הסכימו הפוסק' האחרונים ולא מצינו שיחלקו עליהם בזה ע"כ, ומינה דלדידה כ"ש אי חסרה אות א' דפסול. והרי"ף נמי הביא בהלכותיו להאי מימרא דר' אמי דס"ת שאינו מוגה אסור להשהותו יותר מל' יום שנ' אל תשכן באהלך עולה משמע דהבי ס"ל כהרמב"ם והרא"ש. וכיון דכל הני רבואתא הרי"ף והרא"ש והרמב"ם נקמ' דהלכת' כוותיהו, כ"ש דאתוספו עליהו בתראי התוס' הרשב"א הטור רי"ו ומהריק"ו, וכ"פ הש"ע י"ד סי' רע"ט דס"ת שחסר או יתר אות א' פסול, וכבר כת' מהריק"ו בשרש נ"ב היכא דאיכא פלוגתא דרבנותא נהנו העולם כדברי הרי"ף כאשר היו דבריו דברי קבלה היכי שאין התוס' חלוקים עליו והבא התוס' קיימו בשיטתיה, ולית' לדברי האגור הבא בס' קצ"ה בספרו והנלים אליו א"ז<sup>2</sup> ומרדכי<sup>3</sup> ומהר"י מולנ"ד ומהר"ר ישראל<sup>4</sup> אשר הפריזו על מדותיהם לומר שאין להקפיד על חסירות ויתירות דהא רבים וגדולים בחכמה ובמנין פליגי עליהו ואחרי רבים להטות, ועוד דלדידהו מאמר ר' אמי בכדי איתמר ולא נ"מ ולא מידי ולמאי הלכת' איתמר. ומ"ש האגור בס' הנ"ל דכן דעת הרא"ש שלא להקפיד כדעת הא"ז בדותא היא ולא דק דדעת הרא"ש כדכתב' דפוסל (אחסר) (והחסר) והיתר.<sup>5</sup> וליתא נמי לש"ת הנמצאת להרמב"ם דמשמע דהוא נמי לא קפיד אחסירות ויתירות, מתרי טעמי, חדא שרוב חכמי דורו נחלקו עליו, ועוד דהוא גופיה הדר ביה בזקנותו בספרו כדבבאתי לעיל, וכ"כ מהריק"ו בשרש הנ"ל. ומאן דפוסל ס"ת אחסרות ויתירות פשיט' דס"ל נמי דהמבדק עליו הוי ברכה לבטלה ואין להרהר בזה כדכת' מהריק"ו<sup>6</sup>, וצריך להגיהו כדמעיד הרב הנ"ל בתשו' הנ"ל וז"ל ע"י היה מעשה שהגיהו כמה ס"ת אשר לא היו האותיות כתיקונם והיה שם מופת הדור מורי אבי ז"ל גם בקאולירי מזור היה מעשה ע"כ. ואם על האותיות שלא כתיקונן הצריכו להגיהן כ"ש בחסרות ויתירות שצריך להגיהן. ומאן דמשהי לס"ת שיש בו חסר או יתר, ומאי דעבר אדר' אמי ואקרא דכת' אל תשכן באהלך עולה, עבירה היא בידו ותיסרהו רעתו, וראוי למחות בידו ומכריון עליו ומפרסמין את הרשעי' מפני חלול ה' והשומע ישכון במח ושאנן כ"ר.



ג. כתובות רמז קפז.

נא. לפי הנראה חסר כאן [קיימי בחדא שיטה], או בדומה לזה.

נב. בשו"ת סי' תשמ [ב]. לא נמצא אלא במהדורת מכון ירושלים (ח"א עמוד תריח) ע"פ כתב יד אחד, עי"ש הערה כא. הובא גם באגור שם.

נג. מגלה פ"ב סי' תשצג.

נד. שו"ת החדשות סי' בג.

נה. תרומת הדשן ח"ב סי' ע'.

נו. עי' מזה בב"י או"ח סי' קמג. (ואפשר עוד שהאגור כוון לדברי הרא"ש בתוספותיו למגלה ט. ד"ה כגון יגר, ובתשובתו לא באר מה יחשב כטעות).

נז. גם זה שם בשרש סט.

ואלה דברי יו"ד זעירא, מלונדון הבירה

הוא המוצא הוא המוציא בעזר הממציא



א. על התשובה, ויחוסה למקובל האלקי רבינו מנחם עזריה מפאנו זצוק"ל

ב. על השואל

ג. על הזמן

ד. העומדים על הפרק

ה. על הדין ועל הנדון

ו. על כתב היד ועל העריכה

**א. על התשובה, ויחוסה למקובל האלקי**

**רבינו מנחם עזריה מפאנו זצוק"ל**

**לפנינו** תשובה להלכה ופסק למעשה, בענין דרשות חז"ל אשר לפי פשוטן נראים מתנגדים וסותרים לקבלתנו בכתיבת המקרא ולמה שנאמר על זה בספרי המסורות. השאלה נשאלה על תיבת כלות בפסוק ויהי ביום כלות משה, שאמרו במדרש כלת כתיב ובספרים שבידינו היא מלאה. הרב המשיב מקיף הענין היקף רב, ומאריך להעמיק במה שנאמר על זה בספרי הראשונים להוציא מהם דין אמת, ומחזה דעתו בביאור הדברים, ועוד מאריך בדברי הוזהר ברעיא מהימנא ומסתייע ממנו הרכה. בין הדברים במעלת המסרה חילים יגבר ונגד הסרים מדרכה נוראות ידבר. וכן דן על כשרות הספר שבא בו הדבר בשיבוש, ויקנא לאלקיו קנאה גדולה לכבוד התורה, ועוד.

**דא** עקא דבכתב היד אשר עמד לפני אין חתימה לתשובה זו, גם לא כותרת על אי"ש, ללמד לנו מי האיש החכם ויבן לנו את כל זאת ואשר דבר אליו פי ה' ויגידה, ומכל מקום מתוכן של דברים ניכר כי כותבן היה רב גדול ומופר בארץ איטליאה, וגם שהיה באמצע שנות השי"ן. וככל הנראה נכתב בין שנת שכ"ה לשנת שנו"ו, כמו שבארתי לקמן בענף ג', עי"ש עוד.

**גם** ר' משה חיים שבתי מורפורנו מאנקונה, שמביא קטעים מתשובה זו כדלקמן (ענף ד'), לא הוזהר ידיע ליה מי בעל דברים, וכך כתב: ודכוותא ראיתי בפסק כ"י שאצלי לא' קדוש מדבר והוא פלא, ומכאן לקחתי לתארה לאחד קדוש מדבר.

**ואמנם** מדת ההשתוות אשר מצאנו בין דברי הרב הפוסק הזה לדברי הרב הקדוש רמ"ע בחיבוריו המפורסמים, היא המכרעת וקובעת בקרוב לודאי אשר ממנו ומאתו יצאו הדברים.

**ראשון** לציון, אשר הרב המשיב (בסד"ה וכל מאי) כותב: וא"ת כיון שבן למה לא נכתב בתורה הדברים בתיקונן, הא אמרי ז"ל נעו מעגלותיה לא תדע מטולטל' הם וכו'. עכ"ל. ובמאמר אם כל חי ח"ב סי' ל"ד כותב: והנה ממה שהיו חווי"ן האלה שזכרנו שתיהן קמנות בעין שני הצאין פש לן וא"ו אחת שנעו מעגלותיה ושמענו בשם האר"י זצ"ל שצוה חב"ה ונתוספה בפסוק ויהי ביום כלות משה כו'. ואם שם באו רוב דבריו דרך הסוד והרמז, הא מיהת תלי ליה בהא דנעו מעגלותיה וכמו שהטיב לבאר המשיב שלפנינו, ולא מצאנוהו למחבר זולתו.

**ובמאה** קשיטה סי' ע"ב דבר מזה עוד באורך, ובסוף דבריו ז"ל: ומעתה ילמד סתום מן המפורש כגון מעבירים עם ה' דבני עלי מעבירים כתיב וכיוצא בו לא תימא שחלקו בעלי הנמ' עם ספרי המסורת אך העידו בנמ' על מקומות מיוחדים כי נעו מעגלותיה של תורה ואנחנו לא נדע. הנה גם כאן הזכיר על זה הך דנעו מעגלותיה. אבל יותר מכך, כי מה שכתב לא תימא שחלקו בעלי הנמ' עם ספרי המסורת, היא יסוד גדול שהעמיד ולימד המשיב שלפנינו, באורך וברוחב ובעומק, ובלשון דומה, וכה כתב: אבל לדידי סבירא לי דלא נחלקו כלל ומעולם רז"ל לא חלקו על המסרה (ד"ה וכל מאי). ועוד: וגם לא איצט' לן למימר דתלמודא דידן פליג אמסרה (ד"ה ולפי שיטה זו).

**ועוד** בה שלישיה, והיא המכרעת ביותר, כי רמ"ע ז"ל מעיד על עצמו והוא אשר יאמר כי הוא זה, שכתב במאמר שברי לוחות (י: בראשו) ז"ל: ובמקום אחר בארנו יפה הא דאמור רבנן גבי ויהי ביום כלות משה כלת כתיב כי לעולם צריך לכתוב בספר תורה כלות מלא ולא נאמרו דבריהם אלא לדרשא וכן מה שאמר הפלגשם כתיב לדרשא בעלמא אתמר וצריך לכתוב המלה ביו"ד הרבוי ורבים כן. עכ"ל. ולפי הנראה עתה זיכנו הי"ת, ולפינו כאן הנה מקום אתו, בו באר כל זה יפה, להלכה ולמעשה שכך יש לכתוב.

**גם** מדבריו אלה שהבאתי תמצא לפנינו דומה בדומה, ז"ל: וש"מ נמי דרז"ל לא אתו לפלוני ע"ד המסרה כו' דבריהם ז"ל דרך דרש ופי' איתמר (ד"ה ושמעי'). ועוד: כלות בואו מלא צריך לכתוב בס"ת ומאמרי רז"ל דאמרי כלת דרך דרש ופי' אתמר (ד"ה ומעתה).

**ובלשון** דומה כתבו רמ"ע ז"ל עוד במאמר הנפש ח"ז פ"ג, ז"ל: וכיוצא בו כלות משה שבפירוש אתמר בוזהר פעמים רבות שצריך לכתוב אותו מלא בוי", ולדרשא בעלמא אמרינן כלת כתיב.

**וכאן** המקום להביא עוד דבור אחד מתוך מאמר שברי לוחות (י:). שחזור על יסוד זה, ז"ל: ואל תתפתה להאמין בחכמי ישראל תנאים ואמוראים דלא דייקי בקראי ולא שנתחלפו ספרי המקרא בהמשך הדורות ח"ו לא תהא כזאת כי כבר העמדנוך על האמת ומינה לא תזוע. עכ"ל. והכל הולך אל מקום אחד, שמעולם לא נחלקו חז"ל על ספרי המסורות שבידינו היום, ולא היו ספריהם חלוקים על שלנו, ומה שדרשו מן החסר והמלא יש מקומות שאין כוונתם שכך נכתב בספר וכמו שמאריך כאן. והנה גם מן הפן

הזה שלא נתחלפו ספרי המקרא יפה פירשו המשיב שלפנינו, ז"ל: כי כל הס"ת שלהם ושלנו ע"פ המסרה נכתבו וכתבין והדרש תדרש בו' (סד"ה ולפי שיטה זו).

**ועי'** עוד להלן מה שהבאתי מדברי ר' שמואל משער אריה ז"ל, שכפי הנראה בא לחלוק על הנאמר בתשובה זו, בין דבריו שחולק על כמה מדברי רבו הרמ"ע ז"ל. וכמודומה שיש בזה סמך נוסף, ואם קלוש הוא, לומר שגם הדברים הללו משל רמ"ע הן, וכן אביא להלן מדברי ר' יחיאל מרבוט ז"ל שחולק על תשובה זו בתוך דבריו שחולק על פסק אחר המפורסם לרמ"ע ז"ל.

**(אחר)** שכתבתי כל זה ראיתי בהקדמה לשו"ת הרמ"ע ז"ל מתלמידו ר' יצחק ב"ר מרדכי מפולוניא, שהתחיל אמר יצחק בר מרדכי ז"ל איש פולניא מנעורי גרסה נפשי בו' עד ותשאני רוח ה' בגלילת איטליא ואשמעה אחד קדוש מדבר בו' ע"כ. הרי דעכ"פ יפה תאר זה שקשרתי לראשו).

**ויציין** עוד, כמה שכתב (בד"ה ולדברי המתחכמים): אבל צריך לדאות הס"ת דכל גליל איטאליה ובמקומות אשר ישבו שם כסאות למשפט ומעולם היו אנשי שם כגון ויניציאה מנובנה ופירארה בו'. דשלש עיירות אלו דנקט ישב בהן הרה"ק רמ"ע איזו תקופות.

**(ע"ז)** עניני מסרה אצל הרה"ק רמ"ע ז"ל, ראה עוד להלן הערה י' מה שהבאתי שהגיה העתק ס"ת. וראה עוד להלן בענף ה' עוד כמה תשובות שהשיב בעניני מסרות\*).

**ומהשתא** כמה אקדם ה' אכף לאלקי מרום שהקרה לפנינו האי מרגניתא דלית לה מימא של אומר הבא מן החדש מדבריו זצוק"ל, כי כמה גופי תורה ויסודות גדולות

א. וכאן אודיע צערי לרבים, כי בספר שער המסרה (לבעל מבוא המסרה. ווילנא תר"ל) בהקדמה שניה, בדעה החמישית שהביא על דבר מחברי המסרה והמסתעף, מביא מאמר ארוך ומתחיל דבריו כך, **החכם רבינו עזריא בפרק נט מספרו הידוע פשר דבר (והוא ר' מנחם עזריה מפאנו בו').** ואני בראותי דבריו בראשונה נבהלתי קצת ואשתומם כשעה חדא, כי שם כתב תוך הדברים שחכמי המסרה היו אחר עזרא, וזה דלא כדנקט המשיב שלפנינו בפ"י דברי הרמב"ן, עימש"כ בהערה כג. ברם אחר חקור דבר קורא אני עליו מי יודע פשר דבר, כי ספרו זה ה"ידוע" של רמ"ע הנקרא פשר דבר, לא נודע לנו מציאותו מעולם. ואמנם הוא האיש אשר נטע כרם וחללו בחרם שהביא דעות שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב היא הדעה החמישית אשר הוא יחסה להרה"ק רמ"ע, ולא זנב לאריות אלא זנב לשועלים קטנים מחבלים כרמים, כי הוא שאב דבריו מן הקדמת התרגום האשכנזי הידוע לשמצה בקיינו, כמו שכתב בסופו. ובאמת תחילת המאמר שהביא שם, נמצאת כלשונה בספר מאור עינים לר' עזריה מן האדומים, בחלק המכונה אמרי בינה פרק נט (ועוד לא ידעתי מה הביאו לכנותו פשר דבר). ולדברים אלו במאור עינים ציין הגריעב"ץ בבירת מגדל עוז ( בית מדרש, בסוף עליות הכתיבה) והסכים עמו, עיי"ש באורך. ובעל שער המסרה טעה בזה בשתיים, ראשונה במה שפירש כי ר' עזריא זה הוא הרה"ק רמ"ע, ואינו אלא מי שחכמי דורו חתמו על הכרזה לאסור ספרו, ונמנה ביניהם ר' ישמעאל חנינא וואלמונטו מפירארה רבו של הרה"ק רמ"ע. וכפי הנראה ידי הרה"ק וחמיו היו בזה לעורר על כך לרבני ויניציאה, כדמשמע ממכתבו של ר' אברהם מנחם הכהן פורטו מקרימונה שכתב אל הרה"ק (נדפס בספר וזאת ליהודה, תולדות הרה"ק, מדף ח:). ועוד טעה שהביא שם מאמר ארוך על שמו, ובמאור עינים לא נמצא אלא השורות הראשונות (וגם באלו השורות שגה קצת בהבנתן, ואכ"מ). ואילו רוב המאמר, כולל דברים הנ"ל על זמנם של חכמי המסרה, כנראה אינו

העמיד כאן. גם ראה ראינו הנה קנאתו הגדולה לכבוד התורה כאשר יראה הקורא וקוקין נדור ובעורין ראשא דנפקין מפומיה.

**אכתי** פש גבן לעיוני מאי מעמא לא נקבע פסק זה בדפוס בספר תשובותיו של רמ"ע ז"ל שנדפס בוויצ'יאה בשנת ש"ס, לפי מה שנראה שכבר נכתב קודם שנת שני"ו. ושמא מתוך שיצא כאן להאריך בדבר לבאר ולברר דעתו מכל פניות שאתה פונה, יצא מכלל תשובה להיותו כקונטרס בפני עצמו על ענין המסרות והמסתעף, ולא ראה מקומו בין התשובות.

**ואפשר** עוד דמתוך שהאריך כאן ביותר לא היה מן המוכן להדפיסו כמו שהוא, שהרי היה דרך הרב הק' לעשות מהדורות למאמריו, לתקן דקדוק הענינים ולשפר הלשון. ובאמת לפי קט שכלנו נראה שלא הגיע פסק זה לגדר מהדורא בתרא, כי באו בו קצת דברים כפולים ומשולשים שלא כדרך רמ"ע בחיבוריו שבידינו, והאריכות בכלל לאו דרכו. (ומכאן זה רבות נתלבטתי מעיקרא אם יתכן שהפסק הלז יצא מגלילי ידי קדשו של רמ"ע ז"ל, קודם ראיתי ההוכחות הנזכרות. דבאמת מיד כשראיתי פסק זה עלתה בלבי ההרגשה דמידו היתה זאת, אולי ממה שיוצא להשוות דברי המדרשים עם קבלתינו ע"פ המסרה ועם דברי הוזהר, והכל ע"פ הנמסר בתורת הנגלה מכת הלימוד דגורעין ומוסיפין ודורשין, וכמו שכתב בתשובה ק"ח דהבבלי והירושלמי והוזהר אמרו דבר אחד עיי"ש, ובצירוף סגנון הלשון והסדר, וכן מה שיוצא לחלוק על קמאי להסביר פנים חדשות במילתא ואין זה מדרך שאר חכמי דורו ומקומו, והרי ניכר מתוך הדברים שהמשיב היה מגדולי הרבנים הידועים. אבל מאידך היה רחוק בעיני מכת האריכות והכפלויות. אולם ראה מש"כ הגהיד"א בשה"ג מערכת ספרים בערכו של ספר כנפי יונה לרמ"ע ז"ל, שגם שם קרה בדומה לזה מהיותו כתיבה ראשונה של הרמ"ע זצוק"ל). ואחשוב שלכך היה פסק זה גנוז טמיר ונעלם עד הנה, כי לא הוציא הרב מתח"י דבר שאינו מתוקן (וגם מה שהגיע לידינו עתה, כפי הנראה מקורו מתוך הכתב אשר נשלח אל השואל). אבל זולת זה ידמה שאותו חוט של חסד אשר מברית מן הקצה אל הקצה בכל חיבוריו, והמיוחד לו בסגנון צחות לשון קדשו ובסדרו המופלא, הוא הוא העובר לפנינו גם בפסק הלז, וחיך יענם אוכל. והלא הרב סמך בזה על הרגשת בעלי שכל הרגילים בדבריו, כמו שכתב בסוף מאמר ימין ה' רוממה, על מי שהדפיס דבריו בשינוי: כי הוא הדפיס חוץ למקומו, ולא מלבנו, הדברים החמה לנו, ובחלוף קצת - ירגישו בו בעלי שכל הרגילים בשותא דידן, וכן לא יעשה.

**ולפי** דרכנו למדנו, ממה שהטיל עליו אשמה על מי שהדפיס דבריו חוץ למקומו, שאין לך דבר שאין לו מקום בחיבורי הרה"ק, ודקדק והקפיד על זה דאין לך אלא מקומו,

---

משל דעסויער (ובאמת מה שכתב ר' עזריה האדומי כבר הביא שם בדעה שניה מהגרעיב"ץ אשר כתב בדבריו וציין לו, אלא שמתוך שיחס לר' עזריה עוד כל המשך המאמר חמישיתו יוסף עליו). ומה לו בבית יראי ה' בקהל רופאים ינח. ומכאן כמה מיבעי לאזדהורי לקוטי בתר לקוטי. וכבר נכשל בזה חכ"א בקובץ אור ישראל מה, עמוד רכב, הערה 31, להביא משם מדברי המתרגם ע"ש הרה"ק רמ"ע.

וזה יסייע מה שכתבתי שלא ראה לקבוע פסק זה בספר תשובותיו כי אינו מקומו, ואולי מטעמי דאמרון.

**ועי'** עוד להלן בסוף ענף ה, על הדין ועל הגדון.

**ב.** על השואל

**המשיב** מתחיל דבריו: שאלתך אשר שאלת כמ' יוסף מילי בן כמ' בנימין שמואל יצ"ו מאסקולי. אולם נראה ברור שיש כאן טעות בהעתק שלפני, וצ"ל כמ' יוסף חילי, בחי"ת. כי יש לנו פרנסה ממקום אחר על ר' יוסף חילי בן ר' בנימין שמואל מאסקולי. ומאחר דשמו כשמו ושם אביו כשם אביו וגם שם עיר שוה, לא חיישינו לשני יוסף בן שמעון הדדים בעיר אחת. דהא אין בין מילי לחילי אלא קצה החוט שבין מ"ם לחי"ת, הדומים ביותר בכתיבה איטלקית, עד שהיה דרכם לנקד אותיות אלו כשכתבו אותן לרצונו על מספרי הגימטריא, ה, מ, כד' שידעו לקראן כהוגן (וכן היו מנקדין ב, ג, שידעו להבדיל ביניהם, ולפעמים ג' שלא ידמה לו"ו). ומתוך ששם מילי מצוי וידוע יותר בקרב בני איטליה טעה המעתיק בזה. ועוד אזכיר לקמן מקום אחר ששגה בכך זה המעתיק עצמו.

**ר'** יוסף חילי זה נמצא חתום בשו"ת מקור חיים לר' חיים פינצי ס' כ"ד, בהסכמה לפסק, בזה הלשון: כה דבר הצעיר תולעת ולא איש יוסף חילי יצ"ו בכ"מ בנימין שמואל ו"ל מאסקולי חותם פה אנקונה סדר וז' אתנו שנת שס"ג לפ"ק.

**חשוב** להזכיר כאן שהמסכים הראשון שם הוא רמ"ע מפאנו.

**עוד** נמצא, בתוך כרך תשובותיו של ר' נתנאל טרבוט ו"ל ממודינה, קונטרס אחד אשר תוכנו תשובה מאת ר' יוסף חילי עם כמה פסקים מסכימים, ושם חתם בכתב ידו: ממני ומאתי הצעיר תולעת ולא איש יוסף חילי יצ"ו בכ"מ בנימין שמואל ו"ל מאסקולי

**ב.** כ"י [Ginsburg 251]. אודות המחבר ר' חיים פינצי מפיסארו ואנקונה ראה מ"כ הרב אלי שטרן בקובץ חצי גבורים ח, מעמו' תשכח. אך במה שכתב שם דבכה"י לא נזכר שם מקור חיים, כנראה לא הרגיש בדף הקודם להתחלת התשובות שכתוב שם באמצעו באותיות גדולות, ש"ת מקור חיים כ"י. ולפי הנראה בתמונה שלפני, זה כתוב על פתק קטן שהודבק על הדף. וראה עוד בדברי הנ"ל בראש חיבור 'סימני ספר תהלות' מאת ר' יצחק פינצי, ירושלים, תשרי תשע"ה.

**ג.** המציניים פרטי כתב היד כותבים שספר מקור חיים מסתכם בכ"ג סימנים, והפסק הזה, שהוא באמת ס' כ"ד, חושבים כפסק בפני עצמו מאת ר' יהודה מפאנו, שנמצא באותו כרך, וכמו שכרוכים בו עוד הרבה כתבים. זה כתוצאה ממה שאחר סימן כ"ג נכנסו כמה דפים שאינם מן הספר, וגם אין הפסק משל ר' חיים פינצי המחבר. אבל באמת רשום עליו כ"ד, וגם נכתב באותו כתב וצורה של הספר, ולא כן הדפים שביניהם ולא הדפים האחרים הכרוכים עמו אחריו. גם סימן זה מסתיים בפסק מסכים של המחבר ר' חיים פנצי, אשר האריך בענין הגדון יותר משאר המסכימים, והוא אשר כותב שם מעל גבי כל הסכמה של מי הוא, ועל גבי הסכמתו שלו כתב: **הסכמתי הצעיר חיים פינצי לפסק הנ"ל** (ניכר שמקדם היה כתוב: הסכמת הגאון כמוהר"ר חיים פינצי יצ"ו לפסק הנ"ל, ומחק ושינה הלשון). ועולה מזה שהכניס פסק זה עם ההסכמות לחיבורו.

**ד.** כ"י בודאפשט קויפמאן [A156], [מן דף 97א].

**ה.** כי עיקר התשובה בכתב יד מעתיק, והבדל הכתב ניכר, וראה עוד בהע' הבאה.

מכתי' וחותרם פה ליפיאן יום ד' ב' סיטימ' יום א' מר"ח אלול שנת ישמ"ח לפ"ק סדר צדק צדק תרדוף למען תחיה וירשת את הארץ.

**והנה** בראש קונטרס זה כתב ר' אברהם שלמה יוסף גראציאנו ז"ל (הנדע בכינויו אי"ש ג"ר, שהיה מרבני מודינה, וכתב היד היה ברשותו) ז"ל: ניתנו לי הפסקים הללו במתנה מאת הגאון במהרר"ן מרבנו וצוק"ל אי"ש ג"ר אנכי בארץ. / פסק מהגאון כמוהר"ר נתנאל מרבנו וצוק"ל מ"ו, ומדרדו החכם השלם כמוהר"ר יוסף חילי וצ"ל מסינינאליא, משנת שג"ח לפ"ק ליצירה ומשנת שג"ט לפ"ק ליצירה. הנה מפורש כאן שר' יוסף חילי היה דודו של ר' נתנאל מרבנו, וזה מהיותו חתנו של ר' עזריאל מרבנו מאסקולי, שהיה מגדולי הרבנים בדורו, ובנו ר' בנימין היה אביו של ר' נתנאל. ר' אי"ש ג"ר, אשר גם זקנו ר' יוחנן גאליקו היה חתנו של ר' עזריאל, מפרש זאת בשני מקומות כדלקמן.

**בכרך** שו"ת ר' עזריאל מרבנו [כ"י ירושלם 8 101], דף ג': [19], בכתב ידו של ר' אי"ש ג"ר, כתב בראשו ז"ל: והנה אחריו, מעלת הגאון זקני, כמוהר"ר עזריאל מרבנו וצוק"ל הנ"ל, שלשה בנים בו' היינו כמ"ר בנימין מרבנו ז"ל, שהיה אביו של הרב המובהק ר' נתנאל מרבנו ז"ל מ"ו בו', והבן השלישי הקטן בו', הוא כמוהר"ר יחיאל מרבנו וצ"ל, פסקן גדול, מלכד שלש בנות נקבות, הלוא הן החשובה זקנתי מרת יינטיל"א, אשת זקני במהר"ר יוחנן בו' והכבודה מרת דולציט"א, אשת כמוהר"ר יוסף חילי וצ"ל מסינינאליא, והשלישית היתה אשתו של כמוהר"ר מהללאל ידידיה בו' וצ"ל מאסקולי נ"ע שדר בעיר פיסארו. ע"כ.

**ועוד**, בהגהותיו של ר' אי"ש ג"ר לשו"ע [כ"י קויפמן A106] יו"ד סי' שד"מ, בתוך הדברים שהארך על התאר גאון ושהיו קורין גאון לזקנו ר' עזריאל מרבנו, ז"ל: וכן היו קורין למעלת חתניו במהר"ר יוחנן בו' ולמהר"ר יוסף חילי נ"ע קרובי מעיר סינינאליא בשם חתניו של מעלת הגאון כמוהר"ר עזריאל מרבנו וצ"ל. (כל זה ועוד מובא במאמרו של י. גרין, משפחת מרבנו, סיני עט, בערכו של ר' עזריאל מאסקולי, מס' 47).

**עוד** מצאנו ר' יוסף חילי מוזכר עם שם אביו, בהעתק כתב הסמיכה אשר ניתן לו בשנת שג"ו. וזה נמצא בסוף הכרך של שו"ת מערבי נחל, לר' יחיאל מרבנו מפסארו ז"ל בנו השלישי של ר' עזריאל הנ"ל (כה"י נכתב בידי ר' אי"ש ג"ר, והוא בני" JTS 1355). ושם כתוב מעליו: כמוהר"ר יוסף חילי בן למנוח כמ"ר בנימין שמואל זל"ה. ומבואר שם שנשמך אז לכהן ברבנות בסינינאליא, וניתן לו הסמיכה מגיסו, ר' מהללאל ידידיה מאסקולי, חתנו השלישי של ר' עזריאל מרבנו, שהיה רב בסינינאליא ופיסארו.

ו. אחר כך באו שם כמה הסכמות, ואחר כך חתימה נוספת בכתב ידו של ר' יוסף חילי לקיים ההעתקה של הפסק עם ההסכמות, ז"ל: כל הפסק הנ"ל עם כל החתימות נעתקו היו' ... .. כמ' ישראל ברוך יצ"ו נכדי ותלמידיו ואולי ימצא בו איזה טעות סופר אמנם הפסק עם החתימות נשאר בידי ולא היה לי זמן להגיה' אותו .. נחוצ' והרץ על אם הדרך / כה דבר ש"ב וד"ש ... הצעתי תולעת ולא איש יוסף חילי יצ"ו חותם באהבה רבה ובחבה יתרה ... . ואחר כך בא פסק מסכים מאת ר' נתנאל מרבנו.



**עוד** נמצא חתום על כמה פסקים בלא שם אביו, וראיתי להוכיח הנה מה שמצאתי.  
**בש"ת** מקור חיים הנ"ל סי' י"ג משנת ש"מ: יפה דן הנאון הנ"ל וכן דעתי נוטה  
 יוסף חילי. פסק זה הובא בעיקרי הד"ט או"ח סי' ח' אות כ"א (שם נדפס שהוא  
 ממקור חיים סי' ג' וצ"ל י"ג).

**ושם** סי' ט"ז משנת שס"א: ואני הצעתי יוסף חילי יצ"ו מאסקולי גר פה סיניגליא  
 מסכים לכל הכתוב בזה. גם פסק זה הביא בעיקרי הד"מ, ביו"ד סי' ל"ד אות י"ז.

**ובספר** לקיטת יצחק לר' שבתי רוקקה [כ"י קויפמן 457] [דף 84ב] יש תשובה ממנו על  
 דבר אמירת קדיש ליתומים קטנים. וכבר נתפרסמה ע"י בניהו בספרו מבוא לספר  
 בנימין זאב עמוד רח. והוא משנת שפ"ג. (חוששני שטעות נזדקרה כאן בכח"י כי קודם תשובתו נמצא  
 שם תשובה על ענין זה מאת גיסו ר' מהללאל ידידיה מאסקולי והוא משנת שנ"ד. גם תשובת ר' מהללאל  
 פרסם בניהו שם).

**ושם** [דף 86] יש תשובה ממנו על מי שנדרוהו בחלום.

**ובקובץ** התשובות אשר מצאתי בו תשובה זו שלפנינו, יש בו בסי' ב' תשובה ארוכה  
 מאת ר' ידידיה גלאנטי משנת ש"ע, ואחריה כמה פסקים מסכימים, הראשון  
 מהם חתום: הצעתי יוסף מילי פה סיניגליא. וכנראה שגם כאן צ"ל חילי במקום מילי,  
 והוא הוא.

**שוב** ראיתי תמונה מן פסק זה בכ"י לוס אנג'לס (ראה להלן בענף ו. על כתב היד, ובהערה שם),  
 ושם אכן חתום חילי. והוא בכתב ידו ממש, שכן הפסק וההסכמות שאחריו כל  
 אחת בכתובה נפרדת ובלתי דומה כלל. (אחר כך בא שם פסק מסכים מאת ר' חיים פינצי, בכתב  
 ידו שיוצא מספרו מקור חיים).

**עוד** ראיתי כמה תמונות מדפים מכ"י לוס אנג'לס, ובהן טופסי חמשה מכתבים שכתב  
 אל ר' יוסף חילי גיסו ר' יחיאל טרבוט מפיסארו, כולם משנת ש"ן. ושם באחת  
 מהאגרות כותב אליו: וכבר הודעתך גיסי חיקר .. כמה פעמים שכל ב"ד וב"ד אביהם  
 של יתומים ומחוייבי' הם לבקש תועלתן ולהצילן מכל נזק והפסד. משמע שמאז שנת  
 ש"ן היה נמנה בין דיני ישראל במקומו, אף כי כנראה לא נסמך לרבנות עד שנת שנ"ו.

**ובפחד** יצחק ערך בית הכנסת מצאנו תשובה מאת ר' נתנאל טרבוט ממודינה, עם כמה  
 פסקים מסכימים, משנת שע"ד, ביניהם הסכמת רמ"ע, ואחת ההסכמות חתומה:

---

ו. וכולם בענין מחלוקת בין אלמנה וגיסה, בענין אפטרופסות על היתומות ועל דבר ביטול  
 שידוך. עוד יש שם מכתב שמפרט טענות האלמנה. על אותו ענין יש תשובות מאת ר' יחיאל  
 ומאת גיסו ר' מהללאל ידידיה בתוך שו"ת מערבי נחל, סימנים פט-צ'. גם בכרך תשובותיו של ר'  
 נתנאל טרבוט [דף 218-217] נמצאה תשובה מאת ר' יחיאל על זה (שם כתב עליו ר' אי"ש גיר שהיא  
 לר' יחיאל טרבוט ממציראטה, אביו של ר' עזריאל מאסקולי, אבל כפי המתברר מכל הנ"ל אינה אלא לבנו ר' יחיאל  
 מפיסארו).

זנב לאריות יוסף מילי מכתוב ע"י בנו רפאל. וכבר צדד בניהו (במבוא לספר בנימין זאב שם) לומר דהוא הוא ר' יוסף חילי. אמנם הוא הפך לומר כך אחר שמעיה שם לומר דהר"ר יוסף חילי היה חתנו של ר' נתנאל טרבוט, ומה יפה לראותו מסכים לפסק חותנו. ועוד דמתוך שהיה מכתוב ע"י בנו רפאל הבין דהוא סגי נהור, וכמו שכתב בתשובה שהדפים שם בענין קדיש יתום לקטנים. ולדידי הא והא ליתנהו, דהא לא היה חתנו של ר' נתנאל אלא של זקנו ר' עזריאל, כנ"ל. ומה שדקדק מדכתב מכתוב לאו כלום היא, כי מצוי הרבה שהפוסק חותם כמכתוב כשחתם על העתקה. (לפי זכרונות ראיית טיוטא של איזה פסק אשר מצוי בהעתקה אחרת עם חתימת הפוסק כמכתוב וחותם). ומ"מ מכיון שמצאנו ר' יוסף חילי מכהן ברבנות באותה תקופה, ואילו שם ר' יוסף מילי באותה תקופה כמדומה דלא יזכר ולא יפקד (אחר כמה שנים נמצא ר' יוסף בן ר' מאיר מילי), ור' יוסף חילי נמצא חתום בכמה מקומות עם כמה מן הרבנים החתומים שם, וגם כבר ראינו להדיא ששנו המעתיקים בשמו לכתוב מילי, ועל כל זה גם ידוע שהיה לו בן שנקרא ר' רפאל<sup>1</sup> וכאן מכתוב ע"י בנו רפאל, הרי חזקתו דגם אותה הסכמה שלו היא.

**ועוד** נמצא חתום משנת שס"א, בכ"י אוקספורד [Mich. ADD. 67] [דף 138א], לפי הפרטים הנמסרים על כתב היד.

**וכאן** המקום להזכיר כי כאמור השואל היה רב בסיניגאליי משנת שנו, וכפי הנראה ישב בה מקודם. הנה עיר זו נזכרת בתשובה שלפנינו שברקו בה הספרים ומצאו ברובם כלת חסר. וכן גיסו ר' מהללאל ידידיה היה רב בסיניגאליאה, ואח"כ בפסארו, אשר גם שם בדקו הספרים ומצאו כך. וכן גיסם ר' יחיאל טרבוט היה תקופה בפסארו. (וכולם נקראים על שם העיר אסקולי, מקום שיצאו משם כאשר גורשו היהודים ממדינת הפויבסט בשנת שכ"ט). וראה עוד להלן בענף ד.

### ג. על הזמן

זמן<sup>2</sup> כתיבת התשובה לא מופיע בכתב היד, כמו ששם המשיב לא נכתב בו, אבל רוב התשובות שבכה"י הן משנות השי"ן וראשית שנות התי"ו. מכל מקום יש לעמוד על זה, עם כי לא בצמצום מדוקדק, מתוך הדברים. וודאי לא נכתב קודם שנת שכה, היא שנת הדפסת השלחן ערוך לראשונה, שהרי המשיב מזכירו. ומאידך מתוך שאינו מזכיר את

ה. במערבי נחל אחר שהעתיק כתב הסמיכה שניתן לר' יוסף העתיק כתב חברות שניתן באותו פרק לבנו ר' רפאל. ויש ממנו ספר טל אורות בכתב יד ולוס אנג'לס 5.1 779, חבירו בשנת שנו<sup>3</sup>, וכתוב בו בשער: חבירו המחבר להפקת רצון הגאון אביו יצ"ו בהיותו בן כ"ב שנה, וב' שנים ומחצה נתעסק בחבור זה.

ט. כתבתי זאת טרם נתברר לי מי המשיב ומי השואל, ודוקא מתוך שנתברר זאת היה בידי קצה החוט לאחזו בו להמשיך לתור אחריהם. גם אחר שמצאנו כל הנ"ל על המשיב והשואל רואה אני חשיבות במה שמתבאר הנה, כי כל זמן היות זמנו תלוי ומרחף מן העולם ועד העולם נדחה כל סוגי ההוכחות בטענת תנאי שקלת מעלמא.

הספר אור תורה לר' מנחם די לונאנו, לא תתכן כתיבתה הרבה זמן משיצא הספר לאור עולם, בויניציאה בשנת שע"ח.

**מתוך** מה שהבאתי למעלה, יש לצמצם זמנה יותר, כי מתוך הלשון: שאלתך אשר שאלת כמ' יוסף (מילי) [חילי] בן כמ' בנימין שמואל יצ"ו מאסקולי, נראה שעוד היה אביו ר' בנימין שמואל בחיים. (ודוחק לומר שברכת יצ"ו חוזר לר' יוסף, כי אין זו דרכם. גם כי נראה מתוך הלשון שהעתיק כאן לשון השואל בחתימתו, והוא השואל מצאנו לו שחתם כלשון הזה ובסדר הזה בשתי תשובותיו שחתם עם שם אביו, כנ"ל, אלא ששם כתב יצ"ו אחר שמו שלו ואילו אחר שמו של אביו כתב ז"ל). ומצאנו בכתב הסמיכה שלו מחדש מנחם אב שנת שני, שכבר נכתב על אביו תאר המנוח וברכת ולה"ה. וא"כ תשובה זו נכתבה מקודם.

**ובענין** הבא הבאתי שכנראה היה עסק על גידון זה בין השנים של"ג-שמ"ב, ונראה שנכתב אז.

#### ד. העומדים על הפרק

**מתוך** דברי הרב המשיב מפורש יוצא שבשעתו נאמרו בזה כמה דעות, ונבדקו ספרי התורה בקצת מקומות. שכתב: ולדברי המתחכמים דשויו ספיקא במלת כלות בו' וכי מצאו בפסארו ובסינינאליה ברוב הס"ת כתובים בהם כלת חסר בו' (ד"ה ולדברי המתחכמים). עוד כתב: עוד הוסיפו סרה להחזיק הכ' ספרי ס"ת בחזקת כשרות ובין דכתיב בהו כלות או כלת אין לחוש. (ד"ה עוד הוסיפו). ועוד: ומי זה מחשיך עצה במלין בבלי דעת דאין לדקדק בו'. (ד"ה ומי זה). ועוד: וחובה עלינו לכלות קוצים מן החרם כרם ה' צנאות כתות הצבועים המתחכמים על ה' ונביאו לפסול את תורתו ולהחריב את עולמו בו'. (ד"ה וש"מ מיהא). אמנם כמה שבקשתי כמעט ולא מצאתי על זה דבר מרבני התקופה.

**אך** זאת מצאתי, בשו"ת מערכי נחל, לר' יחיאל מרבוט מפסארו, גיסו של השואל, כס' א' בתוך דבריו, ז"ל: ומיהו הני מילי כשהיתר או התוספת הוא פשוט שהוא כן ואין בדבר מחלוקת, אבל באותם התיבות שהם מחלוקת כגון ויהי ביום כלות משה [שאמרו רז"ל] כלת כתיב ואחרים זולתם כאשר ראיתי בעיני כמה ספרי תורות משונים זה מזה, וגם העתקות\* רבות יש מהם שתיבה זו מלאה ויש מהם שהיא חסרה, בזה

י. המוסגר לא ברור בתמונה מכתב היד.

יא. העתקות היינו חומשים שהיו עשויין כדמות ספר תורה בצורת הפרשיות והשירות, והיו מוחזקים כמדויקים להעתיק ולהגיה מהם ספרי תורה, כמו תיקוני סופרים שאצלנו. יש מאותה תקופה כמה העתקים כתבי יד, וגם העתקים מודפסים כמו העתק פירארה משנת שט"ו. (העתק פירארה מובא כמה פעמים במנחת שי, וכוונתו לחומש שנדפס בפירארה בשנת שט"ו, להיות העתק ספר תורה, ונדפס מתוך העתק ספר תורה כתב יד, כמו שכתב שם המדפיס, ר' בנימין שאול מן האדומים חזן דק"ק פירארה. ובכאן נמצא דבר מופלא להרה"ק מקאמאנע שכתב בהיכל הברכה

אני אומר שאין לפסול הספר בשום פנים משום דאנן לא בקיאינן בחסרות ויתירות, והכי איתא בפ"ק דקדושין דאפילו בשני דרב יהודה ורב יוסף לא הוו בקיאינן בחסרות ויתירות כל שכן אנן יתמי דיתמי בוי. וככל הנראה זה נכתב באותה תקופה שנכתבה התשובה שלפנינו.

**לפי** מה שהזכיר המשיב שלפנינו שמצאו בפסארו ברוב הספרים כלת חסר, היה נראה שר' יחיאל טרבוט ראה אלו הספרים בפסארו, מקום מושבו בין השנים שכ"ט-ש"ג. ומכל מקום בתשובתו מפורש שנכתבה במודינה, מקום שכיח משנת של"ג עד לערך שנת ש"מ-שנ"ב, אז עבר לפירארה"י. א"כ נראה דעובדא הוה באותן השנים.

(דברים ב' לג, ג' יא, לג כט) שהעתק פירארה הוא העתק עזרא הסופר, וסמך עליו לעשות אותיות גדולות באותן המקומות, וכנראה פירש כך משמעות השם העתק. ומ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו שכתב עליו המדפיס שמדפיס אותו ע"פ העתק ס"ת כתב יד מדויק מאד שנמצא אתם, הרי דגם כתב היד היה נקרא העתק, והכוונה כנ"ל. והה"ק בעל היכל הברכה גם הוא אצל מה טובו (במדבר כד ה) כתב שאין המ"ם רבתי, וזה דלא כמו שהביא במנחת שי מהעתק פירארה, ש"מ דגם לדידיה אינו העתק מדויק מספר עזרא עצמו בלא שום שגיאה. וכן היו קוראים העתק לספר תורה שהיה מוחזק כבודק ביותר והיו סומכים עליו להגיה ממנו, ראה בפחד יצחק ערך ספר בתשו' החתומה שב"א (ראה להלן) שכותב (בד"ה עיניך תחזינה), לענין החילוק של בעל באר עשק שהביא דרמ"ע הקיל בדבר כשנמצא טעות בג' ספרים זה אחר זה בשבת אחת, ז"ל ומיהו פה לוגו אין מקום לחלוקי שנהגים כשמוציאים טעות בספר אחד להוציא ספר אחר שיש להם מוגה ומוחזק בכשרות וקורין לו בשם העתק ותו לא מידי ומנהג נכון הוא. ע"כ. וכן ראיתי בתשו' כ"י מאת ר' חיים וולטירה (בטעם זקנים, לר' שבתי אלחנן מן הזקנים, חלק י"ד, כ"י נ"י [JTS Ms. 7057] [דף 221א]) לענין עובדא דהוה, במקום שהיו נוהגין כך שאם נמצא טעות בספר היו מוציאים הספר המוחזק, ופעם אחת מצאו גם בהעתק אותה טעות שבספר הראשון (על אותה עובדא ישנן עוד כמה תשובות בכתבי יד, אלא שהוא מוכיר שהספר השני היה בחזקת העתק). וכאן המקום להביא אשר רמ"ע ז"ל הגיה העתק ס"ת אחד, שכן בהעתק פירארה שהיה ברשות ר' אי"ש ג"ר, ונמצא היום בבית הספרים בירושלים, יש בו הרבה תיקונים והערות בפנים ובגליונותיו, וכתב שם בראשו ר' אי"ש ג"ר, ז"ל: העתק גדול מס"ת, דפוס פירארה, עם טופס כמה הגהות כתובות יד, שהעתקתי אני תו"א, מן העתק קטן אחר, דפוס סביניטא, שהשאל לי הזקן הנעלה כמר ורדימס פואה יצ"ו, בכמהה"ר אלחנן דוד יצ"ל (ג.ב. הוא היה גיסו של רמ"ע ז"ל והוא הנזכר בשם כמר"ר דוד חננאל בהקדמה לתשובותיו), מעיר רי"ו, כדי להעתיקן. אשר הגיה חכם אחד ההעתק קטן הנ"ל, בהגהות ההן, עם עיון וקדוק נמרץ, מראש ועד סוף, החמשה חומשי תורה, מכל מילי שאסף וקיבץ מתוך ההעתקים של ס"ת שהיו לו לפניו מוגהים במאד מאד, מהגאון מקובל חסיד וקדוש, כמוהר"ר מנחם עזריא מפאנו יצוק"ל, ומהחכם סופר ותיק כמה"ר מאיר מפרדובא ז"ל (יכוון לר' מאיר ב"ר אפרים הסופר והמדפיס ממנטובה. על הגליון ציין ר' אי"ש ג"ר שכמדומה לו שהוא הוא הסופר הזקן אשר אליו כתב רמ"ע ז"ל תשובותיו הנדפסות בסי' ל"ז-ל"ח. ובמק"א הארכתי אודותיו) בוי, ע"כ. אותה העתק סביניטא שהעתיק ממנו ר' אי"ש ג"ר ההגהות, ככל הנראה, נמצא פה בביבליאטעק הבריטי, והוא חומש קטן שנדפס בסביניטא בשנת ש"ח (אמנם שם העתק לא נזכר עליו, ושמן מתוך ההגהות והתיקונים שבו נעשה כהעתק), כי השוייתי כמה הגהות ותיקונים מגליונות שני העתקים אלה. אך בשניהם לא מצאתי מוזכר שמו של רמ"ע על איזו הגהה פרטית.

י. גרין, סיני עט עמ' קנג, שתשובותיו מן שמ"ג חתומות מפירארה. וכבר נמצא חתום בפירארה בערב יח"כ שמ"ג, בשו"ת מערבי נחל סי' רי"ד. ואגב אורחא; שם בסוף התשובה כותב אל השואל: למעני למעני תעשה על כל פנים, ותשתדל בכל עוז, להגיע אגרת זאת, ליד הנעלה כמה"ר

מן הענין להזכיר כאן עיקר הנדון בתשובת ר' יחיאל טרבוט. ז"ל בשאלה: מעשה שהיה כך היה, כאן מודינה, בבית הכנסת הגדולה, ביום שבת קדש, לאחר שקראו בתורה שבעה קורין, מצאו מעות בספר, מן הדברים הפוסלים ס"ת, ולהיות שעדיין לא השלימו הפרשה, צוה אחד מן המתמיהים להשלים הפרשה כאותו ספר עצמו הפסול בו. ובתשובתו חולק עליו בתוקף. והן אמנם לא ידיע לן מי הוא שצוה כן, ברם פסק זה - דבנמצא מעות אחר שכבר קראו שבעה לא יוציאו ספר אחר - היה מפורסם על שם רמ"ע מפאנו, וא"כ יתכן שזה קשור אליו, ושמו היה הוא עצמו או אחד מלמדיו.

מנחם עזריה יצ"ו מפאנו, בקריית ריי"ו, וזה אשר תעשה כבודך עליה, כסוי אחד מנייר חדש, ותכתוב בו ב' שורות לאלוף הנזכר, ולהודיעו שהאגרת הנזכרת, הובאת בידך, כדי להגיעה לידו בטח, ולא תגיד לו מי הוא, אך תחיש קל מהרה מעשיך הטובים והברורים, להגיעה בריי"ו עד מהרה קודם סוכות, ולי תעשה חסד גדול ועצום, ואנכי לא אשכחנו בו.

יג. בשו"ת באר עשק סי' כד הביא השואל וכן קא מבעיא לי אם קראו בספר הזה שבעה גברי יותר ובסוף הפ' נמצא בו אות חסר בו' אם היה מוציא ספר אחר או היה גומר הפ' באותו הסדר הקורא שהוא עצמו ושהוא יפסיר גם כן כמו ששמעתי שהנהיג גם הרמ"ע בימיו בו'. ובתוך התשובה כותב: האמת שגם אני שמעתי מפי דובר אמת שהרמ"ע עשה כמו שאמר כת"ר אך לא מצאתי מזה שום דבר בפסקיו ולא ידעתי גופא דעובדא היכי הוה בו', אבל אחר שמארין לתמוה על זה מביא: אחר כך מצאתי ראיתי שהביא מע' החכם מורי זצ"ל מנהג הרמ"ע מפאנו חותנו ולא נאמרו דבריו אלא כשנמצא ס' ראשון ושני ושלישי פסולים ומשום טורח צבור. ע"כ. ועי"ש עוד סי' ל"א. ועי"ש פחד יצחק ערך ספר מה שהביא מעפר יעקב כ"י פסק ח', תשובת רבני אנקונה ובראשם ר' יהושע פירמי ז"ל ובתו"ד כותב: ועי"ד זה ראיתי מעשה ונזכרתי הלכה שבק"ק ריגיי"ו (היא עירו של רמ"ע) עיר גדולה של חכמים בהיותי שמה אירע מעשה והיו נוהגים כן (שלא להוציא ספר אחר) ועל (פסול) ופני זה כתבתי למעלת מהר"ר (אבנין) (ארנ"ן) פואה זצוק"ל (ר' אליעזר נחמן פואה מריגיי, מחבר הספרים גרן ארנן ומדרש בחידוש, תלמיד רמ"ע ז"ל) והשיב לי שמעלת הרמ"ע מפאנו זצוק"ל היה נוהג בזה להקל ולא להחמיר ושלע"ה הק"ק שלו לשיטתיה אזיל. (עי"ש עוד בראש התשובה הדוכיז שיש בידו פסקים על מעשה שהיה בעיר מודינה והורה הרב שהיה צריך להוציא ספר אחר, וידמה שכוון לתשו' ר' יחיאל טרבוט). עוד הביא שם בפחד יצחק מעפר יעקב פסק ט' ז"ל: ומי גדול לנו מהרמ"ע זצוק"ל שמפי שלמים וכן רבים הוגד לי שכך הנהיג בק"ק ריגיי"ו, ובק"ק הלזה (היא עיר לונג מקומו של ר' נתנאל סגרי בעל עפר יעקב) בו' שמחתי באומרים לי שכבר הורה זקן שיצא לו שם בגדולים כמוהר"ר יצחק ברכיה מפאנו זצוק"ל במעשה כזה בקריאת המסיים לגמור הפרשה בס"ת הפסול בו'. והנה ר' יצחק ברכיה מפאנו שהזכיר כאן שהיה רב בלונג הוא חתנו (וכן אחותו) של רמ"ע ז"ל ומורו של הרב בעל באר עשק, ומעתה יש כאן עדויות מכחישות על רמ"ע ועל ר' יצחק ברכיה חתנו ותלמידו. ועי"ש עוד בפחד יצחק שהביא תשובה חתומה שב"א (הוא ר' שבת אלחנן מן הזקנים, מלונג שהיה רב בקסאלי) שהביא מגליון השו"ע של הר"ר סגרי עדויות הנ"ל מתשובות הנ"ל שבידו, ומסיק: ודלא כתשובת באר עשק סי' כ"ד ול"א עי"ש ואין דבריו כלום אצל הני גברי רברבי שהעידו להפך על הוראת הרמ"ע. ועי"ש (בד"ה ענין תחינה) וכבר כתבתי בתשובה ל"ה שאין דבריו כלום אצל הני אשלי רברבי שהעידו להפך משם הרמ"ע ז"ל. אבל אחר זה מביא תשובה נוספת ממנו, ושם ד"ה ואני אבוא אחריו נראה דנקט עיקר לדברי בעל באר עשק, ושהמעידים שרמ"ע הקיל בזה לא עמדו על דעתו דלא הקיל רק בצירוף מה שכבר היה זה ספר שלישי (לפ"ו גם האי עובדא שהביא בעפר יעקב מכמוהר"ר יצחק ברכיה שהקיל בזה הוא נמי בנמצאו טעויות בג' ספרים. ואני תמה בזה דאסטטית היא זו, ואולי יכחישה לגמרי דלא לא נאמרה אלא מפי השמועה. אבל היה אפשר לומר כלך לאיך גיסא דבבאר עשק לא מבואר שבכתבי רבו מפורש דרך מפני שהיה ספר שלישי הוא דאקיל, אלא דעובדא הכי היא דהויא,

**עוד** מצאתי באסופות ג עמוד רלו, שמביא שם מאיר בניהו, מדברי ר' שמואל משער אריה, מרבני מודינה, אשר למד מפי רמ"ע ונסמך על ידו להוראה, מחיבורו פסקי שמואל בקונטרס על עניני תפלין, שיוצא שם בכמה הערות בענינים המובאים ברעיא מהימנא, ובתוך הדברים כותב כך: עוד שם דף רנ"ד ... י"ד ויש מי שהורה מכאן שאם קורין בס"ת בבית הכנסת וכתוב שם בלתי שצריך להוציא אחר. ואני איני מודה בזה בו'. וכמדומה שכונתו לתשובה זו שלפנינו.

**ויזכר** הנה כי בעיקר דבריו שם יצא לחלוק על הנחת שני זוגות תפלין שהנהיג רמ"ע ז"ל. ובכלל יצא שם (מעמוד רלד) לומר שאין לתפוס כל הנאמר ברעיא מהימנא להלכה כפשוטו, ושאין ליחסו למשה רבינו כפשטיה, והאריך לומר שנתערבו בו דברים מחכמים מאוחרים. והתחיל כך: ואתה מעיין משכיל אל יבחלוד רעיוניך בראותך כתוב ברעיא מהימנא, שיחסוהו מקצת חכמי זמנינו למרע"ה בו'. והנה מתוך דברי הרב המשיב שלפנינו מפורש יוצא שתפס הדברים כפשטן, ז"ל: והראיה גדולה על כלן שאין עליה תשובה ויסברו פי דוברי שקר, כי מרע"ה ז"ל מעיד על עצמו דכחות מלא בואו כת' בתורתו, דהא בפ' פנחס דף רנ"ד כת' הרעיא מהימנא הא כת' כלות מלא באוריינתא בו' והשתא מי הוא ערב לבו לגשת לחלוק על מרע"ה בקרה ועדתו, ולשי' דופי בדבריו (ד"ה והראיה גדולה). ועוד: וגם לא יאמינו לדברי מרע"ה עצמו בס' הרעיא מהימנא (סד"ה ולדברי המתחכמים). ועוד: והם מאותם שאין להם חלק לעה"ב כי משה אמת ותורתו אמת והן בדאין, וחובה עלינו לכלות קוצים מן הכרם כרם ה' צבאות כתות הצבועים המתחכמים על ה' ונביאו לפסול את תורתו (ד"ה וש"מ מיהא). בעניי לא ידוע לי אם הדברים מפורשים במקום אחר בספרי רמ"ע ז"ל. ועכ"פ אחר שנראין הדברים שר"ש משער

ואפשר דבעל באר עשק מעצמו נקט שהוא דוקא כך מכח תמיהותיו אשר הקשה על הוראה זו. וא"כ אין כאן הכחשה מפורשת בעיקר העדויות (ואל תשיבני דהא טעמא יהיב משום טורח ציבור, כי בתשובת ר' שבתי אלחנן ובתשובת בר פלוגתיה שם עמדו על זה, ורש"א מצדד לתת טעם אחר דהוה כאילו אין שם ספר אחר, הרי דלא הוה פשיטא ליה שגם הטעם שהזכיר בבאר עשק מפורש בכתבי רבו). אך כמה מגדולי האחרונים קבלו דבריו כעדות על דעת רמ"ע להחמיר בזה, ע' שו"ת מנחת יעקב בסוף ספרו על התורת חטאת סי' י"ח, ובני חיי סו"ס רפב, ושו"ת חיים שאל להגאון חיד"א ח"ב סי' בא). הא מיהת כשמדובר בספר שלישי היה רמ"ע סומך על זה להקל בדבר משביעי ואילך.

מדי דברי בזה אעירה עוד, בענין אחת מן הטענות של החולקים שחייבו להוציא ספר אחר, שהיא משום חיוב הברכות על קר"ה בצבור, ולענ"ד אפשר דבזה רמ"ע לשיטתיה אויל בסוף תשובה נ"ט, ע"ש ודו"ק (כבר נודע שרבים תמחו על אותה תשובה, ובראשם בעל באר שבע בחידושי לסוטה).

ובענין זה יש להזכיר עוד, מדברי ר' אי"ש ג"ר, בהגהותיו לשו"ע או"ח, בסי' קמ"ג ובסי' רפ"ב, דהביא שכמהר"ר אהרן ברכיה ממודינה, הוא הגאון בעל מעבר יבק, שהיה מתלמידי הרמ"ע, הנדיג כן בבית הכנסת שלו שלא יוציאו ספר אחר בנמצא טעות אחר שקרא השביעי ג' פסוקים. יד. כך הדפיס בניהו, ומתוך הענין מובן שכאן מביא הקטע דמבואר שבאמת נכתב כלות מלא, והוא מה שהמשיב שלפנינו הביאו והאריך בביאורו.

אריה התייחס שם לפסק זה, אפשר שגם בזה התכוון לפסק זה, או שדעתו בזה היה ידוע לתלמידיו. ואיך שיהיה לדידן זה יסייע שאכן תשובה זו משל רמ"ע ז"ל.

**ולענין** כתיבת כלות ממשיך שם ר' שמואל משער אריה: ומעשה בא לידי שהיה בביתו ס"ת אחד ישן, והייתי בן ח"י שנה, ובא סופר אחד לחדש הכתיבה, ומצאנו שם בלת כתיב חסר, והיה רוצה לתקנו ולא רציתי בשביל הטעם הנז'. והיה נמצא שם מעלת הרב מרי ורבי כמהר"ר יצחק סלם ז"ל והראה אלי בבית יוסף ב"ד סימן רע"ה בשם הרשב"א ... ואמר הרב שנלך אחר המסרה ואחר הרוב. השיבותיו במחילה, דבר שאמרו רבותינו ורש"י כתבו סתם בפירושו, מי הוא שיתן לו לבו לתקנו שמא יקלקל לכן אין דעתי נוטה לשלוח יד בספר ... ומתוך דברי אלה, מצד ענוה, אמ' הרב שנשלח דבר זה לפני א' מן הרבנים שיכריע בינינו. וכן עשינו, ושלחתי אל מעלת מרי ורבי כמהר"ר מנחם רבא ז"ל והסכים לדברי. והודעתי הדבר אל מעלת הרב ר' יצחק סולם ז"ל, ונתרצה בדבר ... לדברי בניהו שם (עמוד קפח) זה יוצא בין השנים שמ"ח-שנ"ג.

**וכאן** יזכר עוד, כי אחר עבור כמאה וחמשים שנה משנכתב פסק הלך, היה לפני ר' משה חיים שבתי מורפורגו מרבני אנקונה, בנו של הגאון בעל שמש צדקה, שהעתיק ממנו<sup>12</sup> שני קטעים באחת מתשובותיו על כתיבת הוי"ו דשולם ר"פ פינחס.<sup>13</sup>

**ז"ף:** ודכוותא ראיתי בפסק כ"י שאצלי לא' קדוש מדבר והוא פלא, על ס"ת שכתוב בו כלות משה מלא בואו שכת' תוך דבריו וז"ל עוד הוסיפו סרה להחזיק העשרים ס"ת בחזקת כשרות ובין דכתיב בהון כלות או בלת אין לחוש ואו **אאופתא קא חזינא** בדבריהם דאי אשאלה ותשובה דהרמב"ן והרדב"ז הנ"ל ז"ל קא סמכי הא כתב מתקנין המיעוט אחר הרוב דמקרא מלא דבר הכתוב אחרי רבים לחמות ושנינו במס' סופרים אמר ר"ל ג' ספרים נמצאו וקיימו שנים ובטלו א' והשתא היכי תיסק אדעתיהו לקיומי תרוייהו דע"כ חד מינייהו צריך לתקן ולבטל אי בעי' למיזל בתר רובא דהכי כתבי בשו"ת הנ"ל מתקנין המיעוט ובמס' סופרים כתיב ובטלו א' ואי רובא דס"ת כתוב בהם בלת צריך לתקן ולבטל אותם שכתוב בהם כלות ואי הס"ת שכתוב בהם כלות הם הרוב צריך לתקן ולבטל אותם דכתיב בהם בלת ואיך יקויימו שני הפכים בנושא א' וחזו להם משאות שוא ומדוחים ולמעמם נמי חובה עלינו לברר הדבר על כרחינו כי לא תתגודדו כתיב לא תעשו אגודות אגודות מקצתם כתוב כך בדבריהם ז"ל

12. כנראה מתוך כתב יד זה שלפנינו, ראה להלן בפרק על כתב היד ועל העריכה.

13. רמח"ש מורפורגו כתב על זה כמה קונטרסים והרבה אגרות (עי' שו"ת בתי בהנהגת ח"ג סי' כא בסופו, ובשו"ת דבר משה ח"ג יו"ד סי' ח' מן ד"ה שוב אחרי. וע"ע בניהו, ארשת א, עמוד 224. גם אני הקטן הרצאתי לאור כמה מאגרותיו בקונטרס קטיעא בר שלום, טבת תשע"ו). המובא כאן נמצא פעמים בחיבורו שו"ת מעשה ידי משה, כתב יד בודפשט [קויפמן 19]. בח"א דף 38א, ובח"ג דף 13א-ב. ונמצא גם בטעם זקנים לאר"ח, כ"י סינסיניטי 677, ססי' קלז עמ' 224-225א.

ומקצתם במסרה וב"ש בתר ס"ת למיעבד כהאי וכהאי ודאי דעושים שלא כהוגן ותורת אמת" תהיה לנו עכ"ל.

**ועוד שם:**

**ולסברתם** נמי כמה שעשו עיקר ממה שכוניציאה פירארה ורוויגו מצאו רוב הס"ת בוי"ו שלימה, מלבד שזה אינו מעלה ולא מוריד כמש"ל, אמינא להו כמו שמצאתי בפסק כ"י הנז' וז"ל לאו בתר רובי ס"ת דב' או ג' מקומות אולי' בו' אבל צריך לראות הס"ת דכל גליל איטאליה ובמקומות אשר ישבו שם כסאות למשפט ומעולם היו אנשי שם עכ"ל.

ה. על הדין ועל הנדון

**בס"ד** חזי אנא יו"ד זעירא דיאות לאתויי פורתא ממאי דאיתמר אהאי תיבתא דכלת מפי ספרים וסופרים, ולאערא לעיוני דהרב המשיב אי הוא ניהו רבא דעמיה הרב הקדוש רמ"ע ז"ל.

**כבר** הבאתי מדברי הרב המשיב שמזכיר אשר בפסארו וסיניגאליאה נמצאו ברוב הספרים כלת חסר. ושכן כתב ר' יחיאל טרבוט שבעיניו ראה כמה ספרי תורה והעתקות חלוקים זה מזה. ושכן נמצא בספר תורה ישן שהיה ברשותו של ר' שמואל משער אריה. ונמצא דלאו טעות שנפלה בספר יחיד הוא, או שבא מתחכם יחידי והגיה ע"פ דברי רש"י, אלא היה נוסח מפורסם כך.

**וכבר** הרמ"ה ז"ל בספרו מסורת סיג לתורה, ערך כלה, מביא בזה פלוגתת הספרים והמסורות, וז"ל: ויהי כיום כלות משה פליגי ביה נוסחי ומסורת, אית נוסחי דכתיב כהון מלא וי"ו ומסרי עליהון כולהון מלאים בר מן א' חסר והיה ככלת השמרים, דמסר עליהון לית כותיה חסר. ואית נוסחי דכתיב כהון כיום כלת משה חסר וי"ו ומסרה עליהון בתרתין מסור' ובתרין דוכתאי תרין חסרים בלישנא ויהי כיום כלת משה והיה ככלת השמרים, ודרשא מסייע להון להדין נוסחא בתרא בו'. הנה רמ"ה לא הכריע בבירור, והזכיר סיוע למא"ד חסר (ומ"מ הוא עצמו כתבו בספרו מלא כעדות חכמי בורגוש שהביא באור תורה).

**גם** הרב בעל מנחת שי כתב עליו: וכן ראיתיו חס' במקצת ספרי' י"ח.

**ומציאנו** כי בסאלוניקי כבר נחלקו בזה בתוקף בשנת רפ"ב-רפ"ג, כאשר נתמנה ר' אברהם חסן להגיה הספרים, והוא היה מגיה ומוחק הוי"ו בפסוק זה, דלדעתו כך הכריע

יז. בתשובה: ותורה אחת. (חילוף מים ודיית).

יח. כ"ה בדפוסים הישנים וכ"י לונדון (כ"י אוקספורד לא ראיתי). ובמהדו' בצר נשתבש בהשמטת וי"ו ובפיסוק, בענין שנראה מתוכו כאילו דברי הריקאנטי הם שמביא במנחת שי.



רמ"ה ע"פ המסורות. והורידוהו על כך ממינויו. עי' אגרת הסופר אשר כתב למחרר"י מיאטאצק ולמהר"א מזרחי, ונרפס לראשונה בקבצי הסגולה נג-נו, ואחר כך בספונות יא מעמוד קפט, עם מבוא נרחב מאת מאיר בניהו, ושוב בפסקי הגאון מהר"ט סימן ט"ו.

**ישם** כותב ר' אברהם חסן: ומעתה אני מסדר ומבאר לפני אדוננו שאלותי כו', א. ויהי ביום כלות משה שנמצא אותו מלא ברוכס או בכלם כפי מה שראיתי של הספרים מהספרדיים מה שלא מצאתי בשום ספר מהאשכנזים לא ס"ת ולא חומש אלא חסר כדת וכהלכה.

**עו"ש** (בד"ה עם שהרמ"ה): וב"ש שכל קהלות הקדש מהאשכנזים יצ"ו אשר בשאלונקי ובכל ארץ מולדתם אשכנזי בכל הספרי תורה וחומשים שלהם נמצא אותו כלת משה חס'. וסעד ג"כ לזה כו' שהלוא דבר הוא שכל הדפוסים הטובים והחשובים הן מה שבאו מלישבונה שנעשו ודוקדקו ע"י חכם מופלא וחסיד שבדור הר"ר אליעזר זלה"ה, הן מה שבאו מאיטאליא ומן ביניזא ומן קונסטנטינה עיר ממלכת אדוננו נר"ו חדשים גם ישנים, הן חומשים הן כ"ד, בכלם כתוב כלת משה חס'.

**איני** מוצא טעם להרחיב כאן מענין אותו ויכוח שכבר מבואר היטב במקומו. ולא ראיתי אלא להביא ממנו העדויות על ריבוי הספרים ומנהגי קהלות המקיימין לכתוב כלת חסר, כדרשת הז"ל ולא קבלתנו עתה ע"פ הכרעת הרב בעל אור תורה ועוד.

**(וכך)** הודיע לי הרב יעקב משה שורקין שעסק בנוסחאות אשכנזי הישנות וכתב על זה כמה קונטרסים, שאכן בספרי אשכנזי הישנים נמצא כלת חסר, וכעדות ר' אברהם חסן. וכן נמצא בהרבה מספרי איטאליה הישנים בכ"י ובדפוסים ראשונים).

**ועל** זה סמך ר' יחיאל טרבוט שלא להחזיר הספר באמצע הקריאה אם נמצא בו כלת חסר, כיון שנמצא כך בהרבה ספרים. ומ"מ לא כתב אם יש להניחו כך או שצריך לתקנו. אמנם בדברי הרב המשיב מבואר שיש להחזיר הספר על זה, דבסופו כתב: ומעתה הואיל דאסיקנא דאליבא דכו"ע כלות בואו מלא צריך לכתוב בס"ת כו' נמצינו למדין דס"ת שכתוב בהם כלת חסר ואו הם פסולים כו', והאריך בזה בדין טעות שנמצא בספר, ומסיק: ומאן דפוסל ס"ת אחסרות ויתירות פשי' דס"ל נמי דהמברך עליו הוי ברכה לבטלה ואין להרהר בזה כו'.

**וכאן** יש לנו לעורר, כי יש בידינו שתי תשובות לרמ"ע ז"ל על ענין השינויים הידועים שבספרי תורה ובשתיקה פוסק שאין להגיה הספרים על זה. תשובה אחת נרפסה

י. על מהדורות לישבונה וקונסטנטינה שהזכיר ראה מש"כ בניהו בספונות יא, במבוא לאגרת פרק ב', עמ' קצד. בדפוס איטאליאה אפשר שכונן למחד' נאפולי רנ"א, בולוניא רנ"ב, ברישה רנ"ד ופיסארו רע"א (מחד' סונצינו רמ"ח לא ראיתי), ודפוס ביניזא היא ויניציאה כנראה מהדורות רע"ז-רע"ח.

בס"ם מסורת סיג לתורה לרמ"ה ז"ל, והיא על ענין כתיבת תיבת אהרן בפי' תצוה בפסוק וסמכו אהרן ובניו (שמות כט טו), שיש במסרה שהוא מלא וי"ו והרבה כותבים חסר, וכן קבלתנו היום. ושאל השואל<sup>ב</sup> מכמה רבנים והעתיק תשובותיהם. וז"ל: כתבתי שאלה זו לחכם הכולל המקובל הרב כמוהר"ר מנחם עזריה יצ"ו באימאליאה והשיב, על אודות החלוקה הנמצא בספרי' בפר' תצוה בפסוק ואת האיל מקצתם כתוב בהם אהרן חסר ובמקצתם מלא כבר כתבו התוס' שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות והרבה חילופים כיוצא בו נמצאו בהעתיקות שונות יצאו אלו ואלו מידי סופרים מומחין ואין בנו כח להכריע עד יבוא מורה צדק לפיכך דבר מוסכם הוא לחכמים אשר היו מלפנינו שכל הספרים הנכתבים על ידי בקיאים ולא ימצא בהם אלא מאלה החלופים המפורסמים שיש פנים לבאן ולכאן לא תנע בו יד דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני והכותב ס"ת לעצמו שהוא מצות עשה מן החמורות לא ידאג ע"ז אלא יעשה לו רב מן הסופרי' המוחזקים למומחין וכל שכן אם יהיה בעל תורה ורחמנא לבא בעי: ע"כ.

**והתשובה** השניה היא סימן ז' מן התשובות החדשות בסוף ספר תשובותיו של הרב (במהדור' החדשה שי"ל ע"י מכון ישמח לב), ואיננה תחומה מידי הרב אלא מאחד מתלמידיו ושמו מיכאל. ז"ל שם: שאלתי את מורי הרב נר"ו על אודות חלוקה הנופחא מויהי ימי נח לויחיו שהמסרה אומרת ג' ויהי וסי' חנוך למך נח ובס"ת כתוב ויהיו וכן נמצאו בספרי תורה רבים. והשיב הרב מ"ע נר"ו הנ"ל שמסורת בידו מפי חכמים וקנים וכן רבים שמניחים הספר תורה כמו שהוא וזה להיות שהרבה סופרים מובהקים וקדמונים כתבו בספריהם ויהיו ודלא בדברי המסרה וכן נמצאים הרבה ס"ת כתוב בהם ויהי והלכה למעשה באה לידינו ולא נפסל הס"ת בשביל כך כי אלו ואלו דברי אלקים חיים וכך תורה זקן שקנה חכמה הרב כמהר"ר יעקב דיאנה ז"ל שהעלה על ספר כל החלופים הנמצאים במסרה ואח"כ בדק הספרי תורות ואע"נ שלא היו כתובים בדברי המסרה הניחם בכשרותם ולא ראינו מי שחולק בזה כו'.

**ותשובה** שלישית נודמנה לידי היום בהשגחתו ית' עלינו, ועודה בכתובים<sup>בא</sup> בכתב יד רמ"ע ז"ל עצמו עם חתימתו מיום צום הרביעי השס"ה, והיא בכתב יד בודפשט

ב. כנראה הוא ר' מנחם ב"ר משה מוסקאטו שהעתיק כתב היד של מסורת סיג לתורה, אשר ממנו נדפס, עיי' דף עז עמ' ב' שכתב שהשלים כתיבתו בה' תשרי שנת שמ"ה. השאלה על אהרן כנראה שאל סמוך אחר שנת שנ"ח, שכן המשיב מקוסטאנטינה הזכיר ספר מנחת כהן שהדפיסו עתה, והוא נדפס בשנ"ח. אגב גררא יצוין הנה לדברי השאלה שם מה שכתב מענין כלות ופילגשים ודומיו.

בא. אחר שכתבתי זאת נודע לי שכבר נדפס בקובץ כרם שלמה, שנה ז' קונט' ג' (טבת תרש"ם), עמוד ט-י. ובמקום ששמתי נקודות העתיקו ואחר כיוצא בו שמעתי, וכן נראה בתמונה שהדפיסו שם שהיא יותר ברורה ממה שלפני (וכנראה שהיא מעובדת ומנוקדת), אבל במקום שהעתיקו שמעתי, כתוב ששמעתי.

[קויפמן A 151] [עמוד 11]. ושם כלל כמה ענינים בקיצור. התמונה שעמדה לפני לעת עתה לא ברורה דיה, אך עלה בידי בס"ד לקרוא מתוכה הענין השני, כלשון הזה: יש לנו ס"ת כתקון רבנו תם, ואחד .... .. ששמעתי שיש בפירדה' אלא שאינן שוי' לגמרי, ויש בזה אשר לנו פרשה שהיא פסוק א' בפרשת תצוה מן תמיד לתמיד. ויש לתמוה מה ראה כותב הס"ת שלכם לעשות פרשה זו בלבד דלא כהרמב"ם אם בכל שאר הספר עשה בדבריו, ואם כן הוא נראה לי שיפה עשה המתקן שיהא מקום זה גם הוא בלא פרשה כהרמב"ם. ע"כ. הרי יאחו צדיק דרכו כן גם לענין הפרשיות דאם היה עושה כל הספר לפי דעה אחרת היה לנו להניחו כך, והספרים העשויים כתקון רבנו תם נראה מדבריו שאין להורידן מקדושתן ולא להוציאן מחזקת כשרותן, וכמו שפסק הרמ"א ביו"ד סי' ער"ה ס"ב אם נמצא ס"ת שאינה כתובה לפי דבריו (של הרמב"ם) אין לפוסלה כי יש גדולים שיש להם סברות אחרות. ורק מאחר שבכל הספר נמשך אחר הרמב"ם יש לתקן הפרשה שאינה כתובה לפי דבריו. (ועי"ש בש"ך סק"ו שכתב כך, אבל רק במקום שאין שום פוסק ידוע חולק על הרמב"ם, ואין הזמן נותן לציין יותר).

**ולכאורה** בתשובה שלפנינו לא דרך בדרך זה אלא נקט דלא יועיל ריבוי הספרים, אלא צריך למנותם ולהכריע בדבר. עי' בדבריו בד"ה ולדברי המתחכמים. ובד"ה עוד הוסיפו סרה.

**אבל** יראה שאין כאן סתירה כלל, ואדרבה, דהלוא במש"כ ולדברי המתחכמים דשויו ספיקא במלת כלות, ונסתבכו בתשו' הרמב"ן דחשיב בתר רובא אולינן, ועבדי סניגרון למילתייהו למימר בהאי נמי אולי' בתר רובא, וכי מצאו בפסארו ובסיניגאליה ברוב הס"ת כתובים בהם בלת חסר כו'. יראה שלא באו להכריע כן ע"פ הרוב אלא לאשוויי ספיקא במילתא, ומה שכתב ועבדי סניגרון למילתייהו למימר בהאי נמי אולי' בתר רובא כו', היינו דרך ספק, כי גם הם לא סמכו לגמרי להכריע לפי הרוב של שני מקומות. וכדמשמע בדבריו בד"ה עוד הוסיפו סרה שהן הן אותן שהחזיקו העשרים ספרים בחזקת כשרות בין דכתיב בהו כלות מלא בין חסר. וכל זה מטעם הנ"ל דחשיב להו ספק וחילוק מפורסם, וכדברי ר' יחיאל מרבוט לענין הוצאת ספר אחר. (ומ"מ משמעות דבריו בד"ה ולדברי המתחכמים, דעכ"פ לענין לכתוב לכתחילה היו נוטים להמשך אחר הספרים שבמקומם, ואולי בצירוף הסמך מן המדרש). ובבואו לדחות דבריהם לא נחית לאדכורי הכא דגם לדעתו ישנן מקומות כאלה ולבאר מה בין זה לזה, אלא יצא לגופו של ענין לבטל מאי דשויו ספיקא במילתא, כדמשמע מדבריו. ומעמו משום דלא אולי' כלל בתר רוב ס"ת דב' או ג' מקומות, וכ"ש ממקומות שאינן עיירות גדולות של סופרים וחכמים<sup>22</sup>. ועוד שכבר העיד בתשו' הרמב"ן דכלות דהכא מלא, וכעדות המסרה (וכל רבותינו שסמכו על המסרות) וכדברי הרעיא מהימנא. והיינו דמכל

כב. ובעין מה שכתב בתשו' הנ"ל על אהרן, שהכותב ס"ת יעשה לו רב מן הסופרי' המוזקקים למומחין וכל שכן אם יהיה בעל תורה.

אלה הטעמים אין חוששין לאותן הספרים, ואף כי רבים הם במקומות, אף למעבד פלוגתא ולאחשוביה כחילוף מפורסם.

**ומש"כ** בד"ה עוד הוסיפו, דממנ"פ צריך לילך אחר הרוב, ושחובה עלינו לברר הדבר, כל זה היינו אחר דנקט שיש בזה קבלה מבוררת לכתוב כלות מלא. ונראה מזה, דכל שאינו חילוף מפורסם אין כח בנו לחדש ולעורר ספק, דהחילופים המפורסמים ידועים כבר, ובהם שפיר נימא דליכא למימני עליהו ספרי לאכרועי מילתא (עד שבא האדם הגדול הרב בעל אור תורה, שטרח והלך ממקום למקום וראה מה שמקובל בהרבה מדינות, וספרים ישנים ובדוקים, אשר ראה בגודל חכמתו לסמוך עליהם, והעלה מסקנתו בספרו, ועליו סמכו כל הבאים אחריו), דמר כי אתריה ומר כי אתריה (ועוד טעמים, ודחיקא לי שעתא טובא להאריך בדבר כי היום קצר ובעה"ב דוחק הוא ניהו רא"ם קרני נאות לקל קרנא משרוקיתא קרא בחיל למימר כלו מעשיכם כי לעשי המלאכה תתנהו ונפיץ על פני כל הארץ). אבל כשאנו מוצאים פלוגתא מחודשת ובלתי ידועה אין לנו לחדש ולעורר ספקי ותיוהי בדבר שאין החילוף ידוע בו אלא אדרבה עלינו המצוה הזאת למנות הספרים ולהכריע בדבר, כההיא דג' ספרים שנמצאו בעזרה ולא נניח שתעשה תורתנו כשתי תורות.

**ועוד** כי נראה מדבריו דלולא דברי המדרש היו החולקים מודים להמשך אחר המסרה המקובלת, כי בד"ה ועוד, בא בטענה שהספרים שכתוב בהם כלת חסר פסולים ממ"ג, דאי דברי רז"ל במדרשות עיקר הו"ל למכתב הכי הפילגשם ואשמש ושאר דבריהם ז"ל. הרי שלא ראה מקום לנוסח כלת חסר ע"פ קבלת סופרים, ומי שכותב כך אינו אלא דנקט לעיקר דברי המדרשים וע"כ אית ליה למתפס בכולהו כוותיהו. וכן יוצא מדבריו בסד"ה עוד הוסיפו סרה, שכתב ולמעמם נמי חובה עלינו לברר בו' לא תעשו אגודות אגודות מקצתם כותבים בדבריהם ז"ל ומקצתם כמסרה בו'.

**אעפ"כ** יתכן שאילו ראה דברי רמ"ה שהביא בזה פלוגתת הספרים ופלוגתת המסרות, ודברי ר' אברהם חסן שכ"ה בכל ספרי אשכנז, ועוד ריבוי ספרים, היתה דעתו מסכמת שגם כלות בכלל החילופים המפורסמים, וכדעת ר' יחיאל טרבוט. ומ"מ לענין הדין נסמך כאן הרבה עוד על עדות הרעיא מהימנא והמסרה אשר בידינו ותשו' הרמב"ן ועוד, והנהוג הפשוט והמקובל הלוא היה כפי עדותם. (ומי יודע אם לא עיקר דין חילוף מפורסם שקיבל מפי חכמים זקנים וכן רבים [כלשון התשובה על ויהיו ימי נח] ושהיה מוסכם לחכמים אשר מלפנינו [כלשונו בתשובה על אהרן] קיבל מפי חכמים רק אחר שכתב תשובה זו (ושמא מתוך העסק בנדון שלפנינו נתגלגלו הדברים שלמד מהם כך). דהלוא אחד מגדולי תלמידיו בעל מעבר יבק בספרו, בחלק שנקרא מנחת אהרן, רפ"ז, כתב עליו וכל ימיו שמש חכמים בעמידה ובישיבה). ואם כן יתכן דלכך לא נכלל בספר תשובותיו, דאהדר דינא מאיזה פרט או טענה והוכחה שכתב כאן, שנתחדש לו דבר מפי ספרים או מפי סופרים. וברוך היודע. (ומ"מ לא דחה לפסק הל' בשתי ידים, דהלוא ציין לו במאמר שבקי לוחות, וגם כי כנראה עוד התייחס לזה הר"ש משער אריה אחר עבור כמה שנים מאז נכתב).

## ו. על כתב היד ועל העריכה

**העתקתי** התשובה מכתב יד הביבליאטעק הבריטי מס' [Or. 9154]. כה"י כתוב בכתיבה איטלקית, בראש הכרך יש פירוש על מס' מו"ק<sup>22</sup> ואחריו פ' ר' יהודה ב"ר בנימין הרופא (ריבב"ן) עמ"ס שקלים. אחר זה יש בו קובץ של ע"א סימני תשובות, מחכמי איטליה ושאלוניקי.<sup>23</sup> תשובה זו היא האחרונה, סימן ע"א, והיא מתחלת ברף קס"ה ע"א, ונמשכת על פני שלשה דפים כתובים פנים ואחור [164-166].

**בראש** הכרך נרשם כבעלים [Morpurgo ancon] [מורפורגו אנקונה]. וכפי הנראה היה ברשותו של ר' משה חיים שבתי מורפורגו מרבני אנקונה, בנו של הגאון בעל שמש צדקה, שכן מצאתי לו שמעתיק מכתב היד מתוך תשובה זו שלפנינו, כמו שהבאתי למעלה סוף ענף ד. וכן מעתיק שם באותו קונטרס מתשובה אחרת שנמצאת בקובץ זה (ס' כג).

**יתר** על כך, מתוך צורות הכתב של כתב יד זה ושל כתב יד שו"ת 'מעשה ידי משה' של רמח"ש מורפורגו עצמו, נראה ברור שמדויק אותן הסופרים יצאו שניהם. ואמנם יש בשניהם כמה סוגי כתיבה, אבל רובן הן בשני כתבי יד, ואותן שתי הכתיבות מצויות בשני החיבורים. אכן במקום שיש הוספות ותיקונים בגליון ספר תשובותיו, לפי מה שראיתי הן לעולם בצורה אחת משתי אלו, ונראה מזה שכתב ידו של רמח"ש עצמו היא כתיבה זו (גם בקובץ התשובות שלפנינו יש לפעמים ציונים והערות בגליונותיו, והן לעולם בכתיבה זו, שכן כנראה היה הוא החכם בעל כתב היד שהשתמש בו). והנה התשובה שלפנינו כולה באה בכתיבה זו שהיא כנראה מעשה ידי משה.

**בכתב** היד מופיעה כל התשובה כגוש אחד ואינה מחולקת לקטעים כלל, ורק בין ענין לענין יש בו לפעמים סימן הפסיק הנקרא קומ"א. לא נסיתי לפסק דברי קדשו באותה צורה הגיונית הנהוגה היום, שהפסק מן הכתיבה עצמה, דאי אפשר לעשות כן בדברי הקדמונים שלא כתבו דבריהם ומשפטיהם על דרך זה, אלא רוח החיה באופני גלגולי דבריהם היא המוליכה את המשך הענין, כידוע. לכך לא פסקתי אלא לפי מה שהיה נראה לי צורך ותועלת למעיין ולמצייין, ואקוה שלא קלקלתי. וזאת זה לא שנית כלום וגם נמנעתי מלפענח ראשי תיבות, אף שלעתים יש בהם מעט צורך, כי לענ"ד בפרסום ראשון מכתב

בג. והוא הפירוש אשר נדפס (מכ"י אחר) בשם פירוש מסכת משקין לאחד מרבותינו הראשונים ז"ל, עם הערות ומבוא מאת מרדכי י"ל זק"ש, ירושלים תרצ"ט. המו"ל הציע שהוא אחת המהדורות של פירוש רש"י ז"ל אבל הצעתו לא נתקבלה.

כד. ביניהם הרבה תשובות לר' יוסף בן עזרא [בעל עצמות יוסף עמ"ס קדושין ושא"ס], אשר יצאו לאור ע"י יעקב שמואל שפיגל, מכתב יד זה ומכ"י לוס אנג'לס [Bx. 2/7,8 779], בספר תשובות ר' יוסף בן עזרא. במבוא שם, עמוד כה, כותב שפיגל: אם נבדוק את התשובות האיטלקיות שבכ"י

יד ישן הדרך הישרה להעתיק הכל כמו שהוא בלא שום שינוי. ואצ"ל כי כל הערותי באו אך ורק בשולי הגליון, זולת היכן שהיה נראה ברור שיש לתקן, שעשיתי כמקובל להניח התיקון בסוגרים מרובעות והנמחק בעגולות.

**ברוך** הממציא כל נמצא אשר מסר עולמו לשומרים והזמין לידינו הפסק הנורא הלז לאחד קדוש [לפי הנראה רמ"ע ז"ל], ונתן לנו כח לעשות חיל להכינו ולסדרו למסרו לציבור יפה יפה, כן אל ימשנו לנצח. וזכותו של הרה"ק רמ"ע ז"ל תעמוד לנו תמיד.



זה ניווכח, עד כמה שבדקתי, כי הן נמצאות גם בכ"י לוס אנג'לס. ועוד העלה שם שכ"י לוס-אנג'לס הוא המקור ממנו הועתק כ"י זה. עוד פרסם הנ"ל, מכתבי יד אלה ואחרים, כמה תשובות בענין ס"ת שדבקו היריעות בדבק, בקובץ סיני קמו. ברצותי לחפש בכ"י לוס-אנג'לס אחר תשובה זו ומבלתי היותו בהישג יד פניתי אל י"ש שפיגל שיחיה הנ"ל, הוא ביקש מאחד ממכריו לבדוק זאת, והוא חיפש ולא מצא שם תשובה זו. גם הרב אהרן אייזנבך מירושלם בדק עבורי ולא מצא, ועוד העירני לכמה ידיעות ממה שמצא בכתבי יד. אני מודה לכולם.

## הגאון רבי מאיר שיף זצ"ל

ראב"ד פראנקפורט דמיין יצ"ו

מח"ס דרך אניה בלב ים

כמה הערות בש"ס / בענין ספק עירב יין נסך  
דרוש בענין שבירת הלוחות

## מבוא:

**הגאון** רבי מאיר הכהן שיף זצ"ל ראב"ד פראנקפורט דמיין, הי' אחיו של הגאון המפורסם רבי דוד טעבלי הכהן שיף זצ"ל אב"ד לונדון בעל מח"ס לשון זהב, שניהם נולדו בעיר פראנקפורט דמיין, להוריהם הצדיקים, אביו רבי זלמן זצ"ל, ואמו מרת ריזכן ע"ה, שהיתה בת רבי אבלי זצ"ל פרנס הקהילה בלונדון.

**רבי** מאיר הכהן שיף חיבר הספרים הנפלאים 'דרך אניה בלב ים' על כמה מסכתות הש"ס, וכיהן כדומ"ץ ואח"כ כראב"ד בקהלתם פראנקפורט דמיין במשך כארבעים שנה, משנת תקכ"ח ועד שעלה לישיבה של מעלה בטי' באב שנת תקס"ח, והספידו מספד תמורדים בשער בת רבים הגה"ק בעל חתם סופר זי"ע וראה ההספד עליו בדרשות חת"ס לחי' טבת ח"א דף ע"ז ע"ב.

**אביו** רבי זלמן היה דור רביעי לרבי אורי פייבוש הכהן שיף זצ"ל, אחיו של הגאון רבי יעקב זצ"ל, שהיה אביו של הגאון המפורסם רבי מאיר שיף זצ"ל אבד"ק פולדא, בעל ה'מהר"ם שיף'.

**לא** בכדי זכו רבי זלמן וזוגתו הצדקנית לבנים גאונים וצדיקים אלו שפיארו את משפחת בית אבותם, שנודעה כמשפחת רבנים ופרנסים בק"ק פפד"מ מדורי דורות. וכפי שמעיד בנם רבי מאיר בהקדמתו לספרו דרך אניה בלב ים, וז"ל, "ידיענא ברור במר אבינו ואמנו מורתי זכרונם לברכה, שזה חשקם מכל לגדל בנים לתורה ויראה, ומרגלא בפימיה דמר אבי ז"ל, תמיד להדריך את בניי להיות מהם עיקר הבקשה מהשם יתברך באהבה רבה, ולשפוך כנהר דמענה, לבקש מעמקי לב לרחם עלינו וליטע בלבבינו אהבה ויראה להבין ולהשכיל לשמור ולעשות וגו', וכל מגמותיו הדרכותיו פניותיו היו לימין צדק, להעלות בנו ממדרגה למדרגה בחביבות התורה ולומדיה".

**הגאון** רבי מאיר זצ"ל השתדך עם משפחה רוממה, זוגתו מרת מטא ע"ה היתה בת רבי שלמה זינצהיים זצ"ל פרנס דק"ק ווינא, אחיהם של רבי לייב ורבי אייזיק זינצהיים זצ"ל מפראנקפורט דמיין ואחיו רבי דוד טעבלי הנ"ל היה חתנו של רבי אייזיק, דודו של רבי מאיר.

**נסתלק** לחיי העולם הבא תשעה באב שנת תקס"ח לפ"ק, תנצב"ה.

**רבי** מאיר הרבה במוהר ומתן של תורה עם הגאון הנודע רבי ישעיה פיק זצ"ל בעל מסורת הש"ס ועוד, וכן תשובות אלו שהובאו כאן לראשונה מכת"י, הם משא ומתן בין הגאונים הנ"ל, מתוך חיבור שו"ת כנסת חכמי ישראל (ראה להלן במבוא לתשובת הגר"י פיק זצ"ל).

## מהרב המופלג מהור"ר מאיר שיף מפרנקפורט-דמיין

ג"ה ד' תמוז תקמ"ו פראנקפורט-דמיין

**אבי** אבי רכב ישראל, ראש גולת אריאל, וצדקת פזרונו בתורתו כהררי אל ניהו, אדוני ש"ב אהובי, הרב המופלא, הנאון הגדול, מופת הדור, נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החוק, חסיד ועניו, חכמתו תאיר פניו, כבוד מוהר"ר ישעי' נרו יאיר, כאורו בהיר, זה איזה חדשים אורו עיני וכו', וענותנותו תרביני, ופתח לי פתח, אמרתי אבוא נא באיזה גרנים קטנים לשמוע מיניה דמר אשב נר"ו פירושו בהאי מלתא.

### תמיה בתוס' מס' יומא, ובר"ש מס' פרה

**(א)** קשה עלי להבין מה זה שכתבו תוס' במס' יומא דף מ"ג ע"ב ד"ה ולא פליג, ותמצו בזה"ל, ושמא המקשה לא שמיע ליה הברייטא, עכ"ל תוס', ולא יכולתי להבין, דאכתי על התמצו קושית תוס' במקומו עומדת, מהאי התוספתא במכשיר ר' יהודה בקמן, ולדברי מר דמשמע מוציא מיד משמע ה"ל לר' יהודה לפסול קמן להבאה. ועיינתי בר"ש מס' פרה שהביא נמי קושית תוס' בזה"ל, וקצת תימא מה נצרך לדקדק מזה, הא בהדיא תניא בתוספתא כו' ור"י מכשיר בקמן, עכ"ל הר"ש, וגם על לשון זה וקצת תימא מה נצרך לדקדק מזה כו', תמתיי לכאורה, הלוא הוא תימא חזקה לכאורה על התמצו כנ"ל.

### תמיה בתוס' מס' ביצה

**(ב)** במס' ביצה דף ז' ע"ב תוס' ד"ה לומר לך כו', וא"ת כו' אימא כביצה או כשיעור אחר כו', עכ"ל תוס', והנה מה שכתבו תוס' או כשיעור אחר, הוא לכאורה קשה אלימתא, דהיינו אימא כגורגרות, וכקושיית תוס' מס' יומא דף ע"ט ע"ב ד"ה לומר לך כו', ולזה הוצרך באמת רש"י ותוס' לתמצו מה שתירצו, ולהכי נקט ככותבת כו'. אמנם מ"ש תוס' כנ"ל אימא כביצה, קשה עלי מאוד להולמו, שזה וודאי אינו מתורץ בתי' דרש"י ותוס' הנ"ל, ועל בדרך צ"ל כן, שהלא זה הדבר שהוכיח ר' זביד במס' יומא בסוגיא הנ"ל ככותבת הגסה שאמרו חסידה מכביצה, ולתירוצו בש"ס שם ג"כ צ"ל עכ"פ ככותבת בפסח היינו כותבת סתמא הוא פחות מכביצה או דהוא כביצה, וחדא מינייהו נקט, ועיינתי בסוגיא שם ובתוס' הנ"ל ובמפרשי תוס' גם כן, והי' לי לתמיה ולדקדוק גדול, מה זה שכתבו תוס' במס' ביצה אימא כביצה כו', אשר הוא מפורש לכאורה נגד סוגיא במס' יומא הנ"ל.

### תמיה במ"ז בדין ספק עירוב יין נסך

**(ג)** הוא לכאורה לתמיה בעיני, מ"ש הט"ז ביו"ד סי' קכ"ג ס"ק ד' להשיג על הב"ח, וכתב בזה"ל, דאי משום חשש עירוב יין, היה אסור אף בהנאה, ומשנה מפורשת שם המוריים אסור בהנאה, ופירש רש"י משום תערובות יין, עכ"ל הט"ז. וקצרה דעתי להבין, דודאי פשוט דאיכא למימר כמ"ש הב"ח במאי דהוי ספק אם עירוב בו יין משלו דאסור רק באכילה ולא בהנאה, וכמו דאמר חזקיה במס' ע"ז דף ל"ח ע"ב בבבשים שדרבן לתת לתוכו יין, בידוע אסור בהנאה, ובספיקא מקילין לענין הנאה, ופסקינו כן להלכה כמ"ש הטור ושו"ע סי' קי"ז ע"ש, וא"כ פשוט הגם בנדרן דידן הנ"ל נמי איכא למימר הכי.



### תמיה בר"ש ומ"ז וש"ך בדין דמוריים אסור בהנאה

מה שהביא המ"ז ראייה ממשנה מפורשת דמוריים אסור בהנאה, תמהתי למאד, לבר מן דין דמוריים הוי בידוע, כדאיתא בסוגיא הנ"ל, שפירש רש"י שם ד"ה ומ"ש ממוריים, הרובא דעלמא שדי ביה חמרא והוי בידוע, וא"כ אין ראייה כלל לנדרון הנ"ל שספק אם עירב בו יין. אף גם לזאת נפלאתי, הלא במוריים נופא שרוצה המ"ז להביא ראייה מפורשת כנ"ל להשיג על הב"ה, פליגי באמת רבנן ומתירים המוריים בהנאה, ולזה תמהתי מאוד אות ז' הנ"ל.

**ובעין** זה דקרקתי ונפלאתי על הש"ך ביר"ד סי' קי"ז סק"ד ע"ש, שכתב בזה"ל, אע"ג שזמנים איסור במוריים מפני שמערבין בו יין כו', וסתם יין אסור בהנאה, י"ל שאין המוריים נמכר יותר בעבור היין, ועוד דיכול למוכרו חוץ מיין נסך שבו, עכ"ל הש"ך, וגם על זה יש לדקדק כנ"ל, מה זה שפלפל בדבר הנאה במוריים שיש בו יין, הלא בהדיא מתירין חכמים דר"מ מוריים בהנאה, וצל"ע טובא דברי המ"ז וש"ך הנ"ל.

**ומה** שמגדיל תמיהתי, היינו להיות שדברי הש"ך הנ"ל, המה ממש דברי הר"ש במס' שביעית פ"ז משנה ב' ע"ש, וגם עליו תמהתי כנ"ל, ומן הסתם אני תולה כי שגיתי מקוצר המשיג, בכך יודעינו מעלתו כבודו אש"ב הה"ג נר"י במכת"ב מה בדעתו הרמה על זה.

**ראייה להרשב"א במקור הלימוד דהקב"ה החזיק טובה למשה על שבירת הלוחות**  
והנהגה נא הואלתי לדבר ושמעתי שחיבור מר חיבור נפלא הנקרא 'מיני תרגומא', אשר הוא כמדרומה על התרגום יונתן ותרגום אונקלוס, כל אמנע מלהביא לו גם את זה מהשכ"ל בענ"ד, הוכחה גמורה לדבריו ותירוצו דרשב"א בחידושו על מס' ב"ב, על האי דרשא דדרשנין שם (יד ע"ג), אשר שברת, יישר כחך ששברת, והקשה הרשב"א מנ"ל למדרש כן ממילת אשר, ונקט הש"ס במס' תורות דף י"א, ותירץ, מדרשוני דגם שברי לוחות מונחת בארון, מסתמא שפיר נעבדי, דאין קמיטור נעשה סניגור, ע"כ הרשב"א.

**ומהרש"א** בח"א באחת מהסוגיות (יבמות ס"ב ע"א) שהביא דרשא הלוח, תירץ תירוץ אחר, דה"ל למיכתב ששברת, וגמרתי מסברא ומהוכחה כתירוץ דרשב"א הנ"ל, ודלא כתירוץ במהרש"א, אחרי רואי בתרגום יונתן פרשת כי תשא (שמות לד, א) שמתרגם על האי קרא אשר שברת כפשוטה די תברת, ובפרשת עקב (דברים י, ב) מתרגם יתשר חילק דתברת, והלא דבר הוא, אלא על כרחך זה הדבר שדברנו בתירוץ הרשב"א הנ"ל, ס"ל גם לתרגום יונתן הנ"ל, והך מילתא דגם שברי לוחות מונחות בארון ידוע דילפינן מסמיכות דקרא בפרשת עקב אשר שברת ושמתם בארון, ומשום כך בפרשת תשא דלא ידעינן עדיין מזה, ודאי אמרינן כקושיית רשב"א הנ"ל ומתרגמינן כפשוטו כנ"ל, משא"כ בפרשת עקב דחזוין דשברי לוחות מונחות בארון, דתרגם שפיר כדרשא דגמרא יישר ששברת וכתירוץ דרשב"א. אפסי אי אמרינן כתירוץ במהרש"א בח"א הנ"ל, דקדוק הנ"ל במ"ע אמאי לא תרגום המתרגם גם בפרשת תשא ופשוט.

**ואם** אמנם כי ידעתי מך ערכי, וכי כל הנ"ל דברי פשוטים המה, ומה אני לבוא בזה אל רבנן קשישי, השם יאריך ימיהם ושנותיהם, ובמה שהעליתי במצודתי דברי חריפא מאת

אשר למדתי מתלמידי קשות במעשה חידודים להעמיק הסוגיא וכו', ואצפה כעטלף לאורה לאור תשובתו, לראות מה ידובר בי, שלא יהיה גם את זה למר ולתורתו למורת.

ידידן ש"ב המוכן לשרתו בשירות כהונה, בכל עת ועונה.

הק' מאיר בלא"א במהור"ר זלמן שיף זצוקלה"ה



## הגאון רבי ישעיה פיק-בערלין זצ"ל

אב"ד ברעסלוי זצ"ל

בעל מסורת הש"ס ועוד

### מבוא:

**הגאון** המפורסם בכל קצוי תבל, שהעניק מלוא קומתו בהגותו הנפלאים על כל הש"ס, רבי ישעיה פיק-בערלין זצ"ל, נולד בשנת תע"ט לאביו הגאון המופלא רבי ליב מוכיח זצ"ל אב"ד פרעשבורג.

**מנעוריו** היה שקוד על התורה בהתמדה מופלגת, ובזכות כשרונותיו וזכרונותיו המדהים דרך כוכבו וכבש את מקומו בין גדולי הדור. את ראשית דרכו עשה במחיצת אביו הגאון זצ"ל, ולאחר מכן יצק מים על ידי הגאון הנודע רבי צבי הירש האלבערשטאט זצ"ל בעל העטרת צבי וכוס הישועות.

**לאחר** נשואיו לבתו של הגביר המפורסם רבי וואלף פיק מברעסלוי זצ"ל, שעל שמו אף כינה חתנו רבי ישעיה "פיק", ישב בביתו על התורה והעבודה יומם ולילה במשך רוב שנותיו, כשחתנו דואג לכל מחסורו.

**רבי** ישעיה אף התפרסם בענוותנות המופלגת ובמידותיו הנאצלות, ומעניין לציין פסקא אחת המצויה בהקדמתו לספרו על השאלות, שבה כותב בזה"ל, "מיום עמדי על דעתי חדלתי לקנטר בדברי תורה לשום בר אוריין, נזהרתי למאד שלא להתכבד בקלון חברי, ואדרבה שוקד אני בכל עת להפוך בזכות של לומדי תורה לשמה כל מה דאפשר וכו".

**את** רוב שנותיו עשה רבי ישעיה כאמור ביגיעה בתורה בישיבה בד' אמות של הלכה, ובכתיבת חיבוריו והגהותיו המצויינים בבקאות וחריפות מופלגים, ורק כהיותו כבן שבעים וחמש הסכים ליטול את כתב הרבנות, ועם פטירתו של הגאון ר' יוסף תאומים זצ"ל, עלה על כסאו ברבנות ברעסלוי, שם ישב כשש שנים עד לפטירתו בשנת תקנ"ט.

**חיבוריו** המפורסמים: מלבד הגהותיו על כל הש"ס, חיבר גם החיבור 'שאלת שלום' על השאלות, 'יש סדר למשנה' על המשניות, 'קשות מיושב' ישובים על מקומות שונות בקושיא בש"ס, 'אומר השכחה' דינים העולים מן הש"ס שלא הובאו בפוסקים, 'הפלאה שבערכי' על ספר הערוך, 'מיני תרגומא' על תרגום אונקלוס ותרגום יונתן, 'קטן שהגיע לחינוך' על ספר החינוך, וכמה ספרים שנדפסו עם הגהותיו, נ"ך, ספר יד מלאכי, ספר התשבי, ראשית חכמה, ועוד.

**גם** כתב הגהות וחיידושים על רוב ספרי היד החזקה להרמב"ם, וחלק מהגהותיו נדפסו במהדורות שונות של הרמב"ם, וחלקם הארי נדפסו מכת"י בקובצי מוריה (ע"י שנה תשיעית

גליון י"א י"ב אלול תשי"מ, שנה ט"ז גליון י"א י"ב מני"א תשמ"ט, ועוד), וכן בכמה מכרכי הרמב"ם הוצאת שבתי פרענקל.

**חליפת** המכתבים המתפרסמת כאן לראשונה מתוך ספר תשובותיו של הגאון רבי ישעיה פיק הנקרא שו"ת כנסת חכמי ישראל אשר בכת"י, בו נאספו מו"מ שהיו לו עם חכמי ישראל בדורו ביניהם גיסו בעל זכרון יוסף, בעל נודע ביהודה, רבי שאול מאמסטרדאם ואחיו רבי צבי הירש ברליון, רבי אלעזר קאליר בעל אור חדש, רבי רפאל הכהן מהאמבורג בעל ושב הכהן. ספר כנסת חכמי ישראל נזכר פעמים רבות בכתבי הגר"פ ראה למשל בספריו אומר השכחה עמ' ה' ג' י"א, קשות מיושב עמ' כ"ד, אולם לא נדפס מעולם וחלק ממנו נמצא כיום בספרי במאסקאווא, וצילומו במחלקה לצילומי כתבי יד שעל יד בית הספרים בירושלים. תודתנו נתונה להם על הרשות להדפיס את הדברים.



**אי חכמי הש"ס ידעו מכל התוספתות / באפר פרה איזה מניח  
קודם המים או האפר, ואי בעינן כלי חרס / דרוש בענין שבירת  
הלוחות / דרוש לחלק בין אהרן לאלעזר כלפי משה רבינו**



**תשובה להרב המופלג מהור"ר מאיר שיף מפראנקפורט-דמיין**

**מאיר** ומנהיג כר' מאיר ובר' נהוראי וכו' וכו', כמו חלב ודשן שבעה נפשי, וגיל גבעות עולם אפוישי אפשי, ביום קיבלתי מכתבו הרמה, מן ד' תמוז בהאי שתא, מלוי מליוה מהני מילי מעליותא דאיתמר בי מדרשו, בתורתו של ר' מאיר, או"ר בעד או"ר לקדשו, והשיגה ידי כדי גילתי את מפעלי ידיו תחלת אב, ע"י אנשי יריד פראנקפורט דארד, ובהיות כי אין הדבר נחוץ כל כך, להשיב מפני כבודו על הבי דואר, אמרתי התורה חסה על ממון של ישראל וכו' וכו', כהיום הזה דאיתרמי אנשים ההולכים לתו דרך לייפציג בסחורתם על היריד, אמרתי שלא לאחר, וקמתי שחר, ולהשיב שלום אל האיש אשר באהבתו אני בחר, שמחתי בתורתו, וזה אשר יצא ראשונה, בהעמק שאלה בתוס' יומא מג: ד"ה ולא פליג כו'.

**פלונתת הראשונים אי בעלי הש"ס ידעו כל התוספתות**

**הנה** מאהבי ש"ב הרב השל' נר"ו, הוקקתני להעתיק מקצת ממה שכתבתי בחיבורי 'תנא תוספתא' אשר שמתי לעומת מחברת על כל התוספתות הנמצאים אצלנו, וערכתי מילין בריש דברי על דרך הקדמה, בידיעה מתחלה במהות התוספתות אשר לא נתבארו ולא הובאו בתלמודא דילן.

**הנה** תוס' בחולין ל: בד"ה החליד וכו', לא הכריעו, והניחו הדבר כמעט בהן ולא ורפיא בידם אי ידעו בעל הש"ס מכל התוספתות או לא, אמנם הרא"ש שם ס' ו' כתב דהרמב"ם דמכשיר במעוט בתרא אם שהה וכו', סומך את עצמו על התוספתא, אע"ג דבגמרא

דילן נשאר בתיקו, ס"ל להרמב"ם שלא ידעו בעלי הש"ס מאותו תוספתא, ועל זה כתב הרא"ש חלק הסותר, דמסתבר דחקרו וחזרו לידע כל הספרים, וביירו אותם שהם בר סמכא, הולכך אין לסמוך על תוספתא זו, כיון שלא הביאה בש"ס למיפושט מניה, וזה תוכן דבריו של הרא"ש, והרוצה לעמוד עליו יע"ש מראש עד סוף. וכסברת הרמב"ם ממין דברי הרשב"ם בב"ב סג. ד"ה תנו חלק וכו', שכתב בזה"ל, אי נמי איכא למימר דלא הוה שמיע להו הק ברייתא, דאי הוה שמיע להו הוה מיתן לה בבית המדרש וכו', ע"ש.

**ודע** עוד, דו"ל הרא"ש פרק י"ה"ב סימן ה', איבעיא להו הרב אצל התלמיד מאי, ולא איפשיטא, ובתוספתא תניא, ההולך להקביל פני אביו או רבו או פני (מי שגדול ממנו, מעות, וצריך להיות) תלמידו וכו' כך איתא בפ"ד בתוספתא דיומא, ובהכי מובן כוונת הרא"ש, עובר בדרכו וכו', וכתב הר"ן גיאות דמשבשתא היא, מדלא הביא אותה הנמרא לפשוט האיבעיא, ואין עליה לסמוך וכו', הנה מבואר דדעת הר"ן גיאות דלא כהרמב"ם אלא כדעת הרא"ש בחולין שזכרתי.

**ואין** למידק על הרמב"ם בפ"ג מהל' שביתת עשור דין ו', שכתב, ההולך להקביל פני רבו וכו', משמע דהרב אצל תלמיד אסור, וכמ"ש הכ"מ שם דדעת הרמב"ם כדעת הר"ן גיאות, אע"ג דלשיטת הרמב"ם ה"ל לפסוק בתוספתא דשרי, ויש לומר דגרסת הרמב"ם בתוספתא היה לפניו כמו גרסת בעל העיטור, שכתב הרא"ש משמו, דגרס פני רבו, או פני תלמיד חכם גדול ממנו.

### ראיה חותכת להסוברים שלא הכירו כל התוספתות

**ולכאורה** סיעתא גמורה להרמב"ם ולהרשב"ם, ותיובתיה כלפי סנוואתיה בהר"ן גיאות והרא"ש, מסוגיא דע"ז ל., איבעי' להו יין מבושל יש בו משום גילוי, או אין בו משום גילוי, תא שמע, העיד ר' יעקב בר אידי על יין מבושל שאין בו משום גילוי, ואם איתא שראו כל מה שגשגית בתוספתא, יפלא למאוד דלא פשטוה בעלי הש"ס מתוספתא ערוכה פ"ד בתרומות, התורם והמעשר וכו', וכן ה' רבן שמעון בן גמליאל אומר, יין מבושל אין בו משום גילוי, ואין בו משום יין נסך, וזהא דהשיב ר' חייא שם בסוגיא לאמתיה, הרי אמרו יין מבושל אין בו משום גילוי, קרוב הדבר לומר הרי אמרו דקאמר כוונתו על רבן שמעון בן גמליאל שהוכירו בתוספתא, ולא מצינו מי שחולק עליו.

**ובשלמא** על ר' ינאי בר"י וחביריו ר' ישמעאל בן גירוד ורבנן דלא פשטוה מהתוספתא, שפיר י"ל דלא ידעו, וכן ריש לקיש דאמר משום ר' חייא י"ל על זה הדרך, אבל אסתמא דש"ס דפשיט מר' יעקב בר אידי, ואי אמרינן כסברת הרא"ש, קשיא למה לא פשיט מרבן שמעון בן גמליאל הגשגית בתוספתא. וואולי דניחא ליה לסתמא דש"ס למיפושט מעידותו של ר' יעקב בר אידי באשר, שהוא מעיד על זה, ואף שהדרך זו דחוק טובא, מכל מקום מרוב מגמתי לפרוק ולא למעון כתבתי זה, ואיננו אומר קבל דעתיו.

### עוד כמה ראיות להנ"ל

**ברכות** קח: הני י"ח כנגד מי, אמר ר' הלל בריה דרבן שמעון בן גמליאל, כנגד י"ח אוכרות שאמר דוד וכו', רב יוסף אמר, כנגד י"ח אוכרות שבק"ש, ר' תנחום אמר ר' יהושע

בן לוי כנגד י"ח חוליות וכו'. הנה, אפילו רב יוסף שהיה סיני, לא ידע דברברי ר' הלל בריה דרבן שמעון בן גמליאל תניא להדיא בתוספתא סוף פרק ג', שמנה עשרה שאמרו חכמים, כנגד י"ח אוזרות שבהבו לד' בני אלים. ותו כל מדה נכונה ה"ל לסתמא בש"ס עכ"פ לומר תניא כוותיא דר' הלל וכו', אבל להרמב"ם והרשב"ם נחא.

**שבת יב:** אמר רבא אפילו וכו', ואפילו עשרה בתים זו על גב זו, והיא שנויה בתוספתא, ולא מייתי הש"ס תניא נמי הכי, משמע כרמב"ם ורשב"ם.

### דאם נקמינן כנ"ל מיושב קו' הרשב"א

גם לדעת הרמב"ם והרשב"ם יתיישב קושית הרשב"א, שכתבו תוס' בשבת עט. ד"ה חזי וכו', כרב אשי תניא בתוספתא וכו', ולשאר אמוראי קשה לרשב"א. והנה ברור דלא קשיא על אביי ורבא גופיהו, דודאי שפיר י"ל כדמצינו שבת יט: עירובין יט: ר"פ ברייתא לא שמיע ליה, וכן בשאר דוכתא, וכ"כ תוס' ג"כ בב"מ קיד: ד"ה ה"ג וכו', במשניות אף של זרעים ומהרות היו שגורות להם, והא דקאמר בארבע לא מצינו, היינו בתוספתא.

**ומודבריו תוס' הללו,** וכ"כ עוד בחולין קי: ד"ה דתנן יע"ש, יש מקום עיון גדול למ"ש תוס' בע"ז ס., בתוך ד"ה גט: אמר רב פפא וכו', ומה שהקשה ר"ת דבכמה דוכתא וכו', אבל הבא דלמא ברייתא לא שמיע ליה לרב פפא וכו' יע"ש. ויש להפליא, הרי הק' דחבית שנקבה וכו', היא משנה בטבול יום פ"ב מ"ז, ובהחלט דרב פפא הוא ידע ליה, וא"כ דבריו ר"ת נכונים, והשגת תוס' צריכה לפנים, ואע"ג שיש קצת שינוי בין לשון המשנה, ובין כפי שהובא כאן בסוגיא, אין לדקדק בזה, כי בן דרך הש"ס לקצר ולדלג, כמ"ש תוס' סוכה ב., ובשאר דוכתא טובא, ונשאר דבר זה משמי בכמה מדרשים. גם לאחיו דמר וש"ב הגאון המפורסם מהר"ט כ"ז נר"ו אב"ד ור"מ בלונדן שאלתי עוצם תמיה זו, והשיב שלפי שעה גם בעיניו יפלא למאור, עד יקח מועד].

**והדע** שגם רב אשי דאמר כל דבריו בזה משמיה דנפשיה ממש, ולא מייתי הק' תוספתא, והל"ל כדתניא, ע"כ דלא הוה ידע מבריתא זו, ואשר על כן כל עיקר קושית הרשב"א איכא למימר דקאי אמסדרי הש"ס ולדעת הרא"ש והרי"ג דהוי ידעי מכל התוספתא, למה לא מקשה מהך תוספתא לשארי אמוראי, אבל לשיטת הרשב"ם והרמב"ם אודא קושית הרשב"א.

### מיישב קו' הרשב"א לחחולקים על הנ"ל

מיהו גם לשיטת הרא"ש והרי"ג נאות יש ליישב שפיר, דקים להו לבעלי הש"ס מהך תוספתא לאו דסמכה היא, והידים מוכיחות מאותה ברייתא שהביא הש"ס, דלא קאמר ר' יהודה כלל לישנא דמשמרו לבעל חוב, אלא מפני שצריך לו קאמר, וגם תרתי בר' יהודה למה לי ומהארכתי בזה עוד, וכאן אין מקום לקבל אר"ך].

### עוד כמה ראיות להסוברים שלא הכירו כל התוספתות

**ותוס' שבת קה. ד"ה והתניא פטור וכו',** אבל קשה דאי ברייתא היא וכו', נראה שספק להם, והנה לפנינו בתוספתא פרק י"ב תניא להדיא נתכוין לכתוב אות אחת ונעשו

בידו שנים אותיות, שתי אותיות ונעשו בידו אות אחת, הרי זה פטור, ומעתה ג"כ חל הקושיא שהקשו תוס', אמאי נקט נתבין לכתוב אות אחת וכו'.

**עירובין נ"א.** רבה ורב יוסף וכו', א"ל סמוך עליה, דתניא ר' יוסי אומר וכו', ולא היא, לא תני ליה בר' יוסי וכו' ומע' רש"י, והנה בתוספתא סוף פ"ג תניא להדיא, ר' יוסי אומר אם היו שנים אחד מכיר וכו', ראייה גדולה לשיטת הרשב"ם והרמב"ם.

**מיישב התמיה הראשונה מהשואל בתוס' מס' יומא ובר"ש מס' פרה**

**ואם** נבא העי"ר מכל אשר דברת בה בכל מסכתות ושיטות במלואם וטובם, הלא לא יספיקו כמה וכמה עלין די ניבם, בניו וסתר וישובם. אמנם אזכיר ההכרח מה שנוגע אל הענין, את אשר העליתי בפנים החיבור במקומו, בתוספתא פרק י"א דפרה, דתניא הכל כשרין להוות חוץ מחרש שוטה וקמן, ור' יהודה מכשיר בקמן, כתבת אמנם במשנה יו"ד פרק י"ב דפרה תנן הכל כשרין להוות חוץ מטומטום ואנדרוג' והאשה וכו', ומענין חרש ושוטה לא נזכר שם, וגם במשנה לא פסול אלא תינוק שאין בו דעת, ובתוספתא דהכא לא פסול אלא חרש שוטה וקמן, ותו, דמהכל כשרין להוות וכו', ולא נקט חוץ מאשה, מוכח דאשה כשרה, וקמן פסול להויה, והיינו דלא כתנא במשנה דמכשיר בקמן ופסול באשה, ומפרש טעמו ביומא מ"ג. דכתב איש ולא אשה טהור להכשיר את הקמן.

**הנה** מכל אלה וכוונתו בו כמה דתניא בתוספתא דפרה פ"ד, הכל כשרים לקדש חוץ מחרש שוטה וקמן, ור' יהודה מכשיר בקמן וכו', טומטום קדושו פסול, מפני שהוא ספק ערל, אנדרוג' קדושו כשר, ור' יהודה פסול, הארכתי בפנים החיבור של תנא תוספאה.

**גם** בנוסחת המשנה ותינוק שאין בו דעת, והגהת מהר"ש ז"ל שהזכירו הת"ט שגורם שיש בו, ובש"ס שלפני דפוס פראנקפורט דמיין, נדפס ביומא מ"ג. ותינוק שיש בו דעת, ושמהו מלת שיש בין שני חצאי לבנה, והעמידו על צידו נ"א שאין, ומהרש"א העיד שכן איתא בכל סדר המשנה יע"ש. ולבאורה כמה דמייתי בסוגיא, מיתבי הכל כשרין להוות וכו', אשה מסייעתו ומוה, ובשלמא לגרסא שיש בו דעת, הוכרח הש"ס לאתויי סיומא משום דהכל בבא אחת דאלקמי' קאי ועי' תי"ט, אכן לגרסא שאין בו, א"כ אשה מסייעתו הוה בבא אחריתא לגמרי, ואין לו שייכות כלל אדחבא, אלא אמה דתנן במשנה למטה בסמוך, לא ידענא לאיזה ענין מייתי הק' סיומא [ואינו אלא במקצתו ואת השאר הניח], והארכתי מזה בחיבורי תקוני כלי שר"ת בס"ד.

**וגם** בכל עריכות דברים בעמקות אשר כתב מארא דודי זקוני הת"ט ז"ל ערכת מילין, בצדק בה ילין, בחיבורי יש סבר למשנה, ואם אמרתי אספרה כמות שהן לא יספיקו כמה עלין, גם טרדותי המרובים כמה מנעוני, לחקור ולתור אחר כל הדברים הללו במקומותם למושבם, אך אל זה אביט מפני כבודו הרמה החביב לי למאוד הרב השלם נ"י אשר עמד במקום שראוי לעמוד, אעתיק מקצת ענין אשר כתבתי בתוך הדברים בזה"ל, ועל פי מסקנת הש"ס ביומא מ"ג: דאמר אביי כיון דאמר מר וכו' פליג, כלומר דהדבר מאליו נשמע דר' יהודה ודאי פליג וס"ל בהזאה דאשה כשרה וקמן פסול, דאיש ולא קמן טהור להכשיר אשה, דאל"כ לישתיק קרא מיניה כמבואר שם, נעלמה ממני פירושא בתוספתא דהכא דר' יהודה מכשיר בקמן להדיא.

ובזה לא יועיל מה שכתבתי בהקדמת החיבור דלא ידעו בעלי הש"ס את כל התוספות, שהרי עכ"פ קשיא הך תוספתא גופא, דגבי קידוש תניא בתוספתא גופא בפ"ד דר' יהודה מכשיר בקמן, ומסיים שם ג"כ דר' יהודה פוסל באשה לקדש ע"ש, והבא גבי הזאה איך אפשר דר' יהודה מכשיר, דא"כ לישתוק קרא מיניה, ובכן בכה"ג צא"ל לכא' דידע אביי לפי מה דאמר מר משמע מוציא מיד וכו', דהך תוספתא לאו דסמכא היא, ובוה יותרו כל הספיקות וקושיות שכתבתי למעלה.

והרי יודע דו"ש תוס' בסוגיא דיומא שם מג: ד"ה ולא פליג ר' יהודה, תימא הוא, דבתוספתא דפרה תניא בהדיא ר' יהודה מכשיר בקמן, ושמא המקשה לא שמיע ליה הברייתא, עכ"ל. שפיר כתבו דאי שמיע ליה להאי מקשה מהך תוספתא, ה"ל להקשות ממה דאיתמר בהדיא בתוספתא דר' יהודה מכשיר בקמן, ובסוגיין קאמר לר' יהודה איש ולא קמן, וכל עיקר התימא שכתבו תוס' אינו אלא ועל דרך שכתב הר"ש שאכתוב בסמוך דלמה ליה להמקשה לדקדק רק מדלא פליג, עדיפא ה"ל להקשות ממה דתניא להדיא בתוספתא, כי כל כמה דלא איתברר מפורש באותה תוספתא לאו מתרצתא היא, וודאי כל מדה נכונה דאוקמיה אחוקתיה דסמכא היא.

והנה הר"ש במשנה דפרה הנ"ל, אחר שהעתיק קצת סוגיא דיומא כתב בזה"ל, וקצת תימא מאי נצרך לדקדק מזה, הא בהדיא תניא בתוספתא וכו' ר' יהודה מכשיר בקמן, עכ"ל. מוונתו וכוונת תוס' עולים בקנה אחד, רק דלא רצה הר"ש לכתוב ותימה הוא וכמ"ש תו' בלשונם, משום דנראה לו דתימה גמורה ליכא, דקצת יל"ד עדיפא ליה להמקשה לדקדק מהמשנה השנונה בפי הכל, ובכמה מקומות מצינו דבחר טפי מה דנשמע מהמשנה.

ועוד י"ל, אע"ג דידע מתוספתא וקשיא קמן אקמן, מיהו המקשה חפץ להגדיל תורת קושיותו, גם אשה אאשה דבסוגיין קאמר דאשה לר' יהודה בשרה להוות, ומשנה דפוסל באשה ולא פליג ר' יהודה, מוכח דאשה פסול לר' יהודה.

עוד י"ל, דלא רצה להקשות מתוספתא, דיש לומר דהא דמכשיר בתוספתא היינו קמן שיש בו דעת דוקא, ובסוגיין דקאמר דלר' יהודה קמן פסול, היינו דוקא קמן שאין בו דעת ודארכתי בענין ההבדל הלזה ואין כאן מקום לקבל אר"ך, מפאת כל אלה השכיל הר"ש עשיר בדעת לכתוב וקצת תימא.

**מוכח דבאפר פרה מניח קודם המים ואח"כ האפר, ומקשה מזה על רש"י**

ובהיות כי אין הזמן פנוי עוד להתמהמה, להאריך עוד כמה, אמרתי עת בזה לסיימה, רק איזה נגזרים קמנים וחרותים על העמוד אשר עליה עמד בסוגיא הלזו על צידו, ציון נראה בכבודו, שלא יסרח דעתו וציינתי לעיל מ"ב.ו, ואין מיעוט אחר מיעוט וציינתי מגילה קג. ב"ק פו. ב"ב יד. סנהדרין טו. מו. פו. מכות ט: שבועות ז: מנחות ט: סו. חולין קלב.ו, מילתא דאתיא בקו' וציינתי פסחים יח: ושם נסמן, ולכבודו דמר ש"ב הה"ג נר"ו אצינה פה מה שציינתי על הצד בפסחים יח: לקמן עז: יומא מג. יבמות קב: קרושין ד: סוטה קט. ב"מ צד: סנהדרין מ: מא. זבחי' קג: חולין קיח.ו, ברש"י ד"ה לקדש, לתת מים על האפר בכלי חרש, כתבתי בתכ"ש מדבריו נראה דבתחילה נותן האפר ואח"כ המים ונע"י תוס' ד"ה הכל כשרין, הנה לא לבד שהוא נגד שתי סוגיות בסוטה מז: ובתמורה יב: אלא

שכח גם מה שעשתה ידו הגדולה בעצמו, דאחך ברייתא דהבא אשר הובאה מכבר בסוגיא דשבת קלג., כתב רש"י ז"ל, לקדש לתת אפר על המים, וכ"כ רש"י בותר ביאור בסוכה לג. ד"ה נפל משפופרת וכו', שהעפר נותן למעלה, כדילפינן בסוטה מים חיים אל כלי, שהמים נותנין תחלה וכו', וכ"כ ביבמות עב. ובקדושין נח: ד"ה להוות, וכ"כ עוד סנהדרין עג: ד"ה המקדש, נתינות אפר על המים קרי קידוש, כדתנן במס' פרה פ"ז (הרי קדש צ"ל) היה קדוש צף על פני המים, וכ"כ רש"י עוד בכורות קט. ד"ה לקדש, לערב אפר חמאת במים חיים ודברי רש"י ותו' בערכין ג. ד"ה לקדש וכו' צריכין קצת תיקון.

**ודברי המהרש"א** בסוטה מז: שכתב בפרש"י ביומא יש לקיים אלי ביאור דר"ש, מלבד הדחיקות גדול ברש"י, שבק דעת רבים וכותב בדעת יחיד, דלית הילכתא יותר תמורה, שאפילו ר"ש מודה דלמצוה לכתחילה בעי מים תחלה, כדמוכח מסוגיא, וכ"כ תוס' תמורה יב: ד"ה הא כיצד וכו' ע"ש.

### מג"ה בדברי רש"י עפ"י הנ"ל / אי בעינן כלי חרס כאפר פרה

**ואשר** על כן לולא דמסתפינא הו"א בהג"ה קלה כמות שהיא יתוקן הכל, ושכך צ"ל ברש"י ביומא, לקדש לתת על מים האפר, או אפשר דצ"ל לקדש לתת עפר על המים, והוי לישנא דרש"י ביומא מכון עם לשונו שכתב בשבת אך עינינא דברייתא שנאמרה בשבת ונשנית ביומא, והגם דדברי תוס' בד"ה הכל כשרין לקדש פירש רש"י וכו', סותרין להנה' זו, ברם ערוכה אתי עריכת דברים בחיבורי יש סדר למשנה פ"א דתמורה מ"ה, אהא דכתב התי"ט שם ונפלאותי הפלא ופלא וכו', ואחר כל הדברים עכ"פ זה שסיים רש"י הכא ביומא ד"ה לקדש וכו' בבלי חרש, לכאורה פליאה דלא נאמר כלי חרש אלא בסוטה ובמצורע, אבל בפרת חמאת כל הכלים שוין כמ"ש תוס' לעיל ביומא ב. וכן בחולין ט: ד"ה טומאה, וכ"כ עוד בסוכה לו. ד"ה נפל וכו', ואף ש"ל בדחיקות עפמ"ש התי"ט מ"ה פ"ה באהלות דמתני' נקט מלתיה דשכיחי ע"ש, מכל מקום קשה מאי בעו רש"י בזה ללא תועלת, וכן בכל שארי מקומות שזכרתי לעיל לא כתב רש"י כלום מענין כלי חר"ש, באותו עמוד בתוס' ד"ה אשה מסעדתו בפ"ב במס' פרה בתוספתא מפרש כיצד מסעדתו וכו', דע כי בתוספתא שלפנינו לא מצאתי.

### מישב התמיה השניה מהשואל בתוס' מס' ביצה

**ועל** שאלתו שאלת חכם השלם מעמיק בעומקא ורומה בהשכל וחכמה, בתוס' ביצה ג: ד"ה לומר לך וכו', הנה לא ידענא למה איננו חפץ לכוון דברי תוס' במ"ש אימא כביצה, רצונם לומר לרבא אמר רב יהודה בכותבת הגסה יתירה מכביצה, ונוכל אנו לומר אליביה דאיננו מחלק בין גסה לסתמא, וכמו שעלה ג"כ על דעת רב זביד, ואפילו הכי לא קשיא אימא כביצה או כגורגורות, [וא] מטעם שפירש"י דהלכתא גמירי לה, או מטעם שסיימו תוס' כראשבתן בעלמא גבי יה"כ, ומשום דמכח קושיא או כשיעור אחר [כלומר כגורגורת], צריכין אנו לפרש"י או למסקנת תוס', לפיכך כללו תוס' בקושיותם גם שיעור כביצה, כי תירוצן אחד עולה לתירווייהו, ואף אין צ"ל דחילוק יש בין גסה לסתמא וכדאמרן, ובדבר זה ייטב לש"כ הרב החרץ מופלא למען יסולק חומר הפליאה, באמרי יאה.



### מעיר על טעות המדפים בתוס' הנ"ל

וקצת מהכרח להודיע ז"ש תוס' ע"כ נראה פי' אחר וכו', מלת אחר קצת משולל הבנה, וכתבתי בתקוני כלי שרת, מהנראה צ"ל ע"כ נראה פי' ראשון וכו', וכוונתם פירוש ראשון שכתב רש"י, ועיני המעיין יראה כי כל דברי תוס' הללו לקוחין מלשון רש"י בשני פירושים שכתב, וטעות כזה איתרמי שהי' כתב פי' א', וטעה המדפים לדפוס במקום א' שכוונתם ראשון ונדפס אחר במלואה.

### עוד הג"ה בלשון הסוגיא ביומא הנ"ל

ודרך אנב גרר לא אחד בסוגיא דיומא, דקאמר לעולם אימא לך כותבת הגסה יתירה מכביצה, הא סתמא כביצה, ואי נמי כי הדדי נינהו וחדא מנייהו נקט, לכאורה צריך מוכן מה דקאמר ואי נמי וכו' וחדא מנייהו נקט, הלא גם תירוץ ראשון דקאמר סתמא כביצה, ג"כ צריכין לומר חדא מנייהו נקט, לכך כתבתי בתקוני כלי שרת, אולי צ"ל הא סתמא פחות מכביצה, וכן נראה מדברי תוס' ד"ה לומר לך וכו', ואפילו הכי מספקא ליה אי חמץ ככותבת הוי כביצה או לא וכו', ולא מצינו דמספקא אלא אם היה הגרסא לפנייהם על נכון כמו שכתבתי.

### למה שיבר משה את הלוחות ולא נזנן

**ואשר** חקרני ודורשי, בשאלתו השלישי, בדבר דאית ליה חיים, הש"ך והט"ז ועליהם דברי הר"ש בענין מוריים, מרוב מרדוטי וממיעוט המקום והזמן לפי שעה מבלי יכולת להתרצה ולפיים, עד אקח מועד בפני ת"ח כ"ב בס"ד.

**ועל** דבר סיומא באגדתא, יישר כחו שסיב"ר על הלוח כוונתו הרמה, לכיון דעת התרגום יונתן שלא הקדים לפרש בפרשת תשא די יתשר חילך, ותשואת חן לכבוד ש"ב הרב המופלא הגדול נר"ו, ואעשה כן גם אני, על דרך שנבלו ראשונים, לסיים בתר שמעתתא במילי דאגדתא בהך ענינא.

**בשבת** פ"ז ע"א, וביבמות ס"ב ע"א, דדריש משה ק"ו ושיבר את הלוחות יע"ש, לכאורה יפלא, נהי דמכח ק"ו שפיר עביד דלא ניתן להם הלוחות, וגם להחזירן למקומן אי אפשר, על דרך גמורי מיהב יחייב וכו' חולין ס' ע"א תענית ק"ה ע"א, היה לו לנזנן את הלוחות ולא יעבור בשבירתן במחיקת כמה שמות ואוכרות הקדושים דכתיב לא תעשון כן עי' מכות ק"ב ע"א, והיתר השבירה לא נדרש מקל וחומר.

**לבן** כתבתי בפירושי על מס' אבות דרבי נתן בפרק ב', דתניא שיבר את הלוחות וכו', והיה שמח שמחה גדולה וכו', וחזר לאחוריו וכו', נסתכל בהן וראה שפרח כתב מעליהן, אמר היאך אני נותן להם לישראל וכו' יע"ש. מעתה יתיישב היטב, דהותר לו לשבר, שכבר פרחו כל האותיות והאוכרות. אך אבתי לא ידענא למה היה שוברן, היה לו להנחין שלמות כדי לכתוב עליהן בכתב ידו, לפיכך קאמר הש"ס דדריש משה ק"ו שאינם כדאי לה.

**ובזה** יתיישב סוגיא פסחים פז, שלשה חזרו למטעתן וכו', כתב הלוחות דכתיב ואשברם לעיניכם, תנא לוחות נשברו ואותיות פורחות, הנה לכאורה כל עיקר דבחפץ להודיע אינו אלא באותיות פורחות וחזרו למטעתן, אכן לוחות נשברו זיל קרי בי רב הוא, דכתיב

להדיא כמה פעמים, ולאזה תועלת תנא לוחות נשברו, אמנם לפי מ"ש אתי שפיר, דמכת ששיבר מוכח דאותיות פורחת, דאי לאו הכי היכי הוה שרי לשברן, ועל כוונה זו אמר תנא לוחות נשברו, וקשיא היאך עבר על לא תעשון, אלא ע"כ אותיות פורחת וחזרו למטעתן.

הוכחת התרגום יונתן דמשה ואהרן היו יושבין ביחד בבית המדרש ולא אלעזר ומועין אשר ברך מעלת ש"ב הה"ג נר"ו, אציע לפניו מ"ש בעיני תרגומא בפרשת בהעלתך (במדבר ט, ו) ויהי אנשים וגו', תרגם יונתן וקריבו לקדם משה ולקדם אהרן, והיינו דס"ל בבית המדרש אחת היו יושבין, ברם בפרשת פנחס גבי בנות צלפחד (שם כו, ב) תרגם יונתן וקמו קדם משה בתר דקמא קדם אלעזר כהנא, הרי דס"ל סרום המקרא, והיא פליאה דאחו החבל בתרין ראשין, גם על רש"י בפירושו איכא למידק הכי.

ובכתבתי ישוב הגון בוודאי למאי דאמרינן סרום המקרא בעי טעמא, דהיא גופא קשיא למה שינה התורה ולא כתבן על הסדר, מיהו בפרשת פנחס וודאי דלא רצה לכתוב אלעזר קודם למשה ויהיה פגם כבוד למשה עי' ב"ב קיט: וזהו כוונת דורשיהו, כלומר ליתן טעם על הסירוס, משא"כ בפרשת בהעלתך דגבי אהרן ומשה מצינו בפרשת וארא (שמות ו, כ) הוא אהרן ומשה, ופירש רש"י יש מקומות שמקדים אהרן למשה, וזבפי' הרשב"ם בב"ב קב. ד"ה שקלות ה' וכו', כתב, כדדרשינן במגילה י"א הוא אהרן ומשה פעמים מקדים וכו', וכתבתי בתכ"ש דליתא הכי בכל הש"ס, אלא רק בתוספא בסוף סוף כריתות, וא"כ ליכא לפרש סירוס, אלא על כרחך דבבית המדרש אחת היו יושבין, והקיצור יספיק בלב מבין, דברי ש"ב השש באמרותיו חביבין, מקושר לטובתו מהרה לו מטיבין.



## הגאון רבי מיכאל בכרך זצ"ל

ראב"ד דק"ק פראג יצ"ו

## ב' תמיהות בהל' שבת

## תמיה בדברי המג"א דבנתייקרו השער לא יקנו דגים

**קוי** תולדות הגאון מוהר"ר **מיכאל בכרך** זצ"ל כתבנו בקובץ א', תדרשנו משם. הגאון זצ"ל כתב גם על צדי הגליון כמה הערות והוספות ושויבין בפנים בסימני חצאי ריבוע. באותן מקומות שיש סימני חצאי ריבוע להוספת תיבה אחת או שתיים הנם הוספת המגי' לצורך הבנה ושיפור הלשון במקום המצטרך.

**תודותינו** שלוחה בזה לידידנו היקר והחשוב מו"ה **פרץ משה טרענק** שיחי, שנהג בנו טובת עין ונתן לנו רשות להעתיק ההגהות מחיבור כת"י הגאון זצ"ל, המונח באוצרו הטוב. ברכות התורה יחולו על ראשו, ויתברך בכל משאלות לבו לטובה ולברכה.



**ס' רמ"ב מג"א ס"ק א'.** מביא בשם ספר צמח צדק אם מייקרין השער דגים נכון לתקן שלא יקנו, וראיה ממשנה סוף פ"א דכריתות. ראיה זו איני מבין, דהתם היינו מעמא שמא ימנעו הנשים העניות מלהביא קרבנם מחמת שנתייקרו ויבאו לאכול קדשים בטומאת הנוף, אבל הכא מאי חשש איסור איכא.

**ואין** לומר דהתם לפי שהורה שלא כדין תורה, משום הכי בעינן חוקא האי חששא דאיסורא, משא"כ הכא דאף אם לא יקנו דגים אין בו איסור. חדא, דהא איכא מצוה כבוד שבת, ולמה יתקנו למנוע ממצוה בלא טעם חשש איסור. ועוד, דהתם רשב"ג סובר דדינא הכי דאשה שיש עליה ה' לירות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, והשאר אין עליה חובה, דאל"כ לא היה מקיל בדבר בשביל האי חששא.

**האמנם** דרש"י כתב דהקיל בדבר משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, מ"מ נראה מלשונו דרשב"ג היה ליה שום דרשא מקרא דאין השאר עליה חובה, אך אי לאו משום האי חששא לא היה מקיל בדאורייתא לסמוך אהך דרשא, כיון דדרשינן מקרא נמי דחייבים כמ"ש רש"י.

**וקצת** משמע כן בפירושו המושג להרמב"ם (כריתות שם), שכתב והלכה כרשב"ג, דאי כפשוטו מאי הלכה, מנ"ל דפליגי חכמים עליה, אלא ודאי דלחכמים אין מבטלין דין תורה דאתרבי מקרא בשביל הך חששא, ורשב"ג דאית ליה נמי דרשא להקל הקיל בדבר, כדמשמע נכנס לב"ד ולימוד כו', ולא תני ותיקן או והורה, משמע דלימוד לב"ד הכי מקרא. אח"ז מצאתי כן בהשגות הראב"ד פ"א מהלכות מחוסרי כפרה [עיי"ש בכ"מ].

**ואע"ג** דהרמב"ם פסק כת"ק, אפשר דס"ל דאף בנתייקרו חייבין דלא מבטלין בשביל האי חששא מאי דאתרבי מקרא. ונראה דסובר בדכתיבנא דת"ק ורשב"ג פליגי, ומשום דרשב"ג היה דורש מקרא אחר דפטורה לפיכך הקיל, וחכמים דלית ליה האי דרשא אין

להקל, ופסק בחכמים. דאי אף רשב"ג לא הקיל רק משום עת לעשות מנ"ל דחכמים פלוגי עליה, והו"ל להביאו הא דרשב"ג. אלא ע"כ דס"ל להרמב"ם כמ"ש, וא"כ אין ראיה מהתם לבטל כבוד השבת בשביל ייקרת השער. דמה התם איכא למיחש לאיסורא לא פסקינן כרשב"ג, מכ"ש הכא דמאי איסור איכא. כן נראה לכאורה, באשר שאין ספר הצמח צדק מצוי אצלי כעת.

### תמיה בדין דמלוין ברבית לצורך סעודת שבת

**שם ס"ק ב.** לוי' ברבית לצורך סעודת שבת כו'. נראה פשוט דמיירי ברבית דרבנן, דאי רבית דאורייתא האך מתיירין איסור דאורייתא בשביל סעודת מצוה, ולא שייך בזה דעשה דוחה ל"ת, דבעידנא דמיעקף לאו לא מקיים עשה. ועוד דמלוה מאי מצוה קעביד. וזהאי מעשה דעובדיה אין ראיה, דפקוח נפש היה, שלא היה להם לבני הנביאים מה לאכול שהיו נתבאים. ועי' בי"ד ס' ק"ס סעי' כ"ב. ואי מיירי דלוה מכותי, אפילו בלא סעודת מצוה מותר.

**אמנם** גם ברבית דרבנן צ"ע, דלכאורה נראה דנמרא דידן פליג אירושלמי בהא, בפ' שואל דף קמ"ח ע"ב עלה דמתני וכן אשה שואלת מחברתה ככרות, אבל לא תאמר הלויני, ודייקינן עלה בגמ', בשבת הוא דאסור אבל בחול שפיר דמי, לימא מתניתין דלא כהלל, דתנן וכן היה הלל אומר לא תלוה אשה כבר לחברתה עד שתעשנה דמים, שמא יוקרו חטים וכו', ומשני אפילו תימא הלל, הא באתרא דקיין דמיה, הא באתרא דלא קיין דמיה, ע"כ. ואי אמרת דלצורך סעודת שבת מותר רבית דרבנן, מאי פריך, הא התם ודאי לצורך שבת מיירי דמותר לשאול, ואפילו הכי הלויני אסור, ודייקינן הא בחול כה"ג דהיינו לצורך שבת ודומיא דמתנא' שפיר דמי, דמאז בסאה רבית דרבנן הוא.

**וכן** מוכח יותר מדברי הרשב"א בחידושיו שם שכתב וז"ל, איכא למידק ל"ל למימר מדיוקא, לימא בהדיא שואל אדם מחבירו כדי יין ושמן, לימא מתנא' דלא כהלל, מרתנן וכן שואלת אשה מחברתה ככרות. וז"ל דמהני ליכא למשמע מידי, דדילמא כיון דהשאלני א"ל, ושאלה כל אימת דבעי תבע לה, לפי שעה לא חייש הלל, אבל הלואה סתם דל' יום, כבי הא חייש הלל שמא יוקרו חטים, וזו ראיה לדברי רש"י דס"ל דשאלה אין לה זמן, עכ"ל. ואי הוה סובר כהירושלמי אין מקום לקושייתו, דהא מתנא' לצורך שבת מיירי ומותר ברבית דרבנן. אלא ע"כ דלא ס"ל הכי, וצ"ע.





# חדוותא דשמעתתא



חידושי  
ופלפולי דאורייתא  
\*  
עניני דיומא

## מדור זה הוקדש

לזכר נשמת האי גברא רבה ויקרא  
מוה"ר אברהם משולם פייביש הכהן  
בן מוה"ר פנחס זעליג זצ"ל  
אב"ד ור"מ קול יהודה  
וויליאמסבורג ניו יארק יצ"ו

כאוד מוצל מאש מלחמת עולם השני'  
זכה והקים עולמות של תורה בדרך אבותיו הקדושים  
ובראשם זקינו הקדוש מופת הדור בעל הקול אריה זצ"ל

## נלב"ע ט"ו סיון תש"פ

נתגלב ע"י חבורת אמונת התורה  
לכבוד מורם ורבים

הרה"ג רבי יוסף ארי' הכהן שזוארץ שליט"א  
אב"ד אמונת התורה





## פלאפלא חריפתא

מאת כ"ק מרן אדמו"ר עמ"ר שלימ"א

בסוגיא דשנים שעשאווה (שבת צ"ב ע"ב)

נאמרה לפני תלמידי המתיבתא - קיין תשפ"א לפ"ק

בסברת רבי שמעון, דמביא שם הגמ' (דף צ"ג ע"א) מתני' במס' זבין וז"ל הגמרא הי' יושב על גבי המטה וארבע טליות תחת רגלי המטה טמאות מפני שאינה יכולה לעמוד על שלש, ור' שמעון מטהר. ופירש"י ז"ל (ד"ה שאינה), וז"ל, שאינה יכולה לעמוד על ג', וכיון דזה אינו יכול וזה אינו יכול כל אחד ואחד כולי מעשה עבד, וגבי מדרס הזב בעינן שינשא רובו עליו. ור' שמעון מטהר, ר' שמעון לטעמיה דאמר זה אינו יכול וזה אינו יכול נמי אינו אלא כמסייע ופטור, ע"כ. ומבואר מדבריו ביאור פלוגתא ר' יהודה ור' שמעון בענין זה אינו יכול וזה אינו יכול, דלר' יהודה אמר' דמסברא חיצונה חשבינן ל' לכל אחד כמאן דעבד כולה וחייב, ולר' שמעון גלי לן קרא דאף בכה"ג לא חשבינן להו אלא כמסייע ופטור.

**אמנם** התוס' (ד"ה ור"ש) נחלקו עליו, וז"ל, ור"ש מטהר, פי' בקונטרס דר"ש לטעמיה, דפטר זה אינו יכול וזה אינו יכול, [ואינו] נראה לרשב"א דשאני התם דגלי רחמנא דאיכא קרא לפטור, ונראה דטעמא משום דבעי שיהיה רוב הזב נישא על כל אחד, עכ"ל.

**ועומק** המחלוקת מתבאר מתו"ד המגיני שלמה, דלשיטת רש"י ז"ל נמצא שמחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בענין זה אינו יכול וזה אינו יכול הוא אי אמרינן הך סברא דחשבינן ל' לכל אחד כמאן

(א) תנן בפ' המצניע (שבת צ"ב ע"ב) הוציאווה שנים פטורין [פרש"י ז"ל, כדילפינן בעשותה, יחיד ולא שנים] לא יכול אחד להוציא, והוציאווה שנים חייבין [פרש"י ז"ל, וטעמו מפרש בגמ'] ור' שמעון פוטר, עכ"ל הגמרא.

**ובגמ'** מבואר דר' שמעון אית ל' תרי פסוקים לפטור בשנים שעשו מלאכה חד לזה יכול וזה יכול, וחד לזה אינו יכול וזה אינו יכול, הלכך לעולם פטור, אבל רבי יהודה לית ל' אלא חד פסוק, הלכך ממעט רק מה שיותר מסתבר לפטור והיינו זה יכול וזה יכול, אבל זה אינו יכול וזה אינו יכול, חייב.

**והסברא** לחלק ביניהם מצינו בראשונים ז"ל, דבזה אינו יכול וזה אינו יכול, כיון דבלעדי מעשיו לא הי' חבירו יכול לעשותו, אמרינן דכל אחד ואחד כולי מעשה עבדי, משא"כ בזה יכול וזה יכול הרי בכל אחד אמרינן כיון דבלעדי מעשיו הי' נעשה שפיר ע"י חבירו, הרי הוה רק מסייע. [עי' רש"י דף צ"ג בד"ה שאינה יכול לעמוד על ג' ובר"ה מפני שיכולה לעמוד על ג'].  
**ב)** ודבר זה מבואר בשיטת רבי יהודה

דס"ל דזה יכול וזה יכול פטורין, וזה אינו יכול וזה אינו יכול חייבין, אולם בשיטת רבי שמעון דס"ל דבזה אינו יכול וזה אינו יכול נמי פטורין, משום דאית ל' תרי דרשות, מצינו מחלוקת רש"י ותוס'

שנים חייבין על מלאכה אחת, ומאחר שהמלאכה נעשית ע"י ב' בני אדם, אף דחשבינן ל' לכל אחד כמאן דעביד כולה, מ"מ הרי אין כאן אלא מלאכה אחת אשר נעשו על ידיהם, וכיון שאין לחייב שניהם בזה שוב אמרינן דשניהם פטורין, דהי מינייהו מפקת. ונמצא דסברת הגזירת הכתוב הוא, שאי אפשר לחייב ב' בני אדם על מלאכה אחת, עיי"ש.

**והנלענ"ד** די"ל סברא בשיטת התוס', ונקדים דברי הבית מאיר הנודעים (אהע"ז סי' ה' סי"ד) שכתב, דאף לשיטת שמאי הזקן (קידושין מג.) שיש שליח לדבר עבירה, מ"מ אין דין שליחות בשבת, כי כתבו הראשונים (תוס' רי"ד קידושין מב:) בדבר שבגופו לא מהני שליחות, לפי שדין שליחות ניתנה רק לענין עשיית מעשה, אבל לא שיחשב גוף השליח כגוף המשלח, ולכן אם אמר לשלוחו הנח תפילין בעבורי, אע"ג דמעשה הנחת תפילין נחשב כאילו עשאו המשלח, מ"מ הרי לא הונחה על ידו, והתורה אמרה (דברים ו, ח) וקשרתם לאות על ירך.

**ומעתה**, בשלמא באיסור רציחה שייך שליחות לשיטת שמאי הזקן, דהרי מעשה הרציחה מצד עצמותה היא תועבה, וע"כ מכח דין שליחות נחשב כאילו המשלח עשה את התועבה, אבל באיסור מלאכת שבת ליכא שליחות, דהא האיסור אינו מעשה המלאכה אלא על מה שאין גופו שובת, תדע דהא פותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו (לעיל יח.), ולא הקפידה תורה על התהוות מלאכה בשבת אלא על שביתת גוף הישראלי, כדכתיב (שמות כג, יב, דברים ה, יד) למאן ינוח, ולכן אין שליחות במלאכת שבת כיון דהוי עבירה שבגוף והרי גופו שובת, עכתו"ד.

דעביד כולה או לא, מיהו לשיטת התוס' אף ר' שמעון מודה לסברא זו דבזה אינו יכול וזה אינו יכול כיון שבלעדי כל אחד מהם אי אפשר להעשות חשבינן לכל אחד מהם כעושה את כולה, ושבת שאני דגזה"כ הוא שהם פטורים.

**וכתב** המגיני שלמה לבאר למה לא נחית רש"י ז"ל לשיטת התוס', והלא סברא אלימתא הוא למימר דכיון דבלעדיו לא ה' נעשית המלאכה יש לחשוב אותו כמאן דעביד כולה, ובפרט דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וכיון שיש לקרב המחלוקת דמסברא שניהם מודים דבזה אינו יכול וזה אינו יכול הוי כמאן דעביד כולה, אלא דלשיטת ר' שמעון גזירת הכתוב הוא לפטרו, א"כ עדיפא למימר הכי, וצל"ד למה מיאן רש"י ז"ל בדרך זה. וכתב לפרש, דהרי לר' שמעון פטר הכתוב זה אינו יכול וזה אינו יכול מקרא דבעשותה דדוקא יחיד שעשאה חייב ולא שנים שעשאוה, וכיון דאימעט מבעשותה דקאי אמלאכה (כמש"כ התוס' לעיל ג. ד"ה בעשותה) שוב אין לפרש דגזה"כ הוא, דהא אי אמרינן מסברא חיצונה דכיון דבלעדי הוא לא היתה נעשית המלאכה הו"ל כמאן דעביד כולה אכתי קרינן ב' בעשותה דהו"ל יחיד שעשאה, אלא על כרחך דגלי לן קרא דסברא דמילתא הוי דמאחר דאיכא אחר העושה עמו לא הו"ל אלא מסייע, עכתו"ד.

**ג)** והשתא לפי שיטת התוס' דפירשו דגזה"כ הוא לענין שבת, צ"ב למה גזרה כן תורה שלענין שבת יהיו פטורים הגם שכל אחד מהם הוי כעושה את כולה.

**והביא** האגלי טל ריש מלאכת חורש (סק"א) דברי התוספתא (פ"י ה"ה) בטעם הפטור של שנים שעשאוה בזה אינו יכול וזה אינו יכול, משום שאין



(ד) ואם כנים דברינן בזה, יש לפרש באופן נוסף מדוע מיאן רש"י ז"ל בפירוש התוס', דהנה בריש שתא (בשיעור יום ג' פר' לך לך העעל"ט) הזכרנו דברי שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' ס"ט) ושו"ת קול אריה (חור"מ סי' קי"ט), אשר שניהם לדבר אחד נתכוונו, דאף לפי דברי הבית מאיר דלא שייך דין שליחות בשבת, מ"מ במלאכת הוצאה שפיר שייך דין שליחות, דהרי הוצאה מלאכה גרועה היא וגזוה"כ הוא לאוסרה, ועל כרחך דאין איסורה איסור שעל גופו, דהרי אפי' אם אדם עושה מעשה הוצאה, מ"מ לא מיקרי שגופו לא נח, מאחר שאינה מלאכה כ"כ, ועכצ"ל דבמלאכה זו לא הי' כוונת התורה לאסרה למען ינוח, רק התוה"ק אסרה מעשה הוצאה מכח שמעשה זו מתועב לעשותו ביום שב"ק, והבן. ובזה כתבו ליישב מה שנתקשה הבית מאיר על דברי עצמו ממה שפירש רש"י ז"ל ריש פ' מי שהחשיך (לקמן קנ"ג. ד"ה מ"ט), וז"ל, מאי טעמא שרו ל' למיתב לנכרי, והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת, ע"כ, דמבואר מזה דיש שליחות לשבת. אך להנ"ל מיושב היטב, דהרי התם איירינן במעביר ד' אמות ברה"ר דהוי מלאכת הוצאה, ובמלאכת הוצאה שפיר איכא דין שליחות, יעו"ש.

והנה הך ברייתא שנחלקו בה ר' יהודה ור' שמעון בדין זה אינו יכול וזה אינו יכול נשנית לענין מלאכת הוצאה, ולפי מה שמפורש בדברי רש"י ז"ל בפ' מי שהחשיך דבמלאכת הוצאה יש שליחות ולא שייך בזה יסודו של הבית מאיר, א"כ לשיטתו אי אפשר לפרש סברת הגזירת הכתוב לפטור משום שגופו שובת וכמשנ"ת, דהא במלאכת הוצאה הוי התועבה מעשה ההוצאה, ואי חשבינן ל' לכל אחד כמאן דעביד כולה הוי ל' גופו נח ופטור, ודו"ק.

ובספר ישועות יעקב (או"ח סי' שכ"ח סק"ד) הובא סברא זו לענין מסייע, ומיישב בזה קושיית הט"ז (שם סק"א) על הא דאמרינן בסוגיין מסייע אין בו ממש, והקשו התוס' (ד"ה אמר רב זביד) סתירה לזה, דבמס' ביצה (כה.) מבואר דמסייע יש בו ממש, והרי יש עוד גמרא מפורשת דמסייע יש בו ממש, דבמס' מכות (כ:) אמרינן לענין איסור הקפת ראש אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, ופריך משום מאי לוקה הניקף הא לאו מידי עביד, ומשני במסייע, ופירש ריב"ן (ד"ה מסייע) שמזמין השערות למקיף, הרי מבואר מזה דמסייע יש בו ממש. ובאמת כבר קדמו בקושיא זו בחידושי הריטב"א למס' מכות (שם).

ויצא הישועות יעקב לחלק בזה, דלכך אמרינן לענין שבת מסייע אין בו ממש, דהא תועבת מלאכת שבת הוא מה שעושה המלאכה ואין גופו נח, ומאחר שהאדם שובת מן מלאכת שבת שפיר אמרינן דפטור משום דמסייע אין בו ממש, משא"כ באיסור הקפת הראש תועבת האיסור הוא עצם ההקפה, תדע דהא הטילה תורה איסור על הניקף כמו על המקיף, ומשו"ה אמרינן דמסייע יש בו ממש, יעו"ש.

ובעין זה יש לפרש טעם הגזירת הכתוב לרבי שמעון בדין זה אינו יכול וזה אינו יכול לענין שבת, דאף דמסברא אמרינן דכיון שבלעדיו לא היתה נעשית המלאכה והו"ל כל אחד מהם כעושה את כולה, מ"מ הרי לא נעשית מלאכה שלימה בגופו, וכי היכי דלענין שליחות אמרינן דאף דמעשה המלאכה מתייחס אליו, עכ"ז אין שליחות בשבת מאחר דבפועל גופו שובת, הכא נמי אף שהמלאכה כולה מתייחסת אליו, מ"מ כיון שלא נעשית מלאכה שלימה בגופו הרי גופו נח ופטור, ודו"ק.

נמצא דהמלאכה מקושרת לכוונת אדם הפועל, וא"כ עשיית המלאכה עצמה אינה גורמת החיוב כי אם בכוונת מכויין מהפועל שצריך לאיזה תכלית הנמשך ממנה, והיינו דאסרה תורה פעולת האדם, אולם לדעת ר' יהודה דמשאצל"ג חייב אין המלאכה מקושרת לכוונת הפועל והחיוב הוא על עשיית המלאכה, וא"כ אסרה תורה את המלאכה גופא דהיינו הפועל יוצא. ולפ"ז מיושב שינוי הלשונות בין תנא דמתניתין להרמב"ם ז"ל, כי תנא דמתניתין אתיא בשיטתו דר' שמעון, וכמו שהוכיח שם הראש יוסף, ועל כן נקטן ע"ש הפועל, דתועבת המלאכה פעולת האדם, משא"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א מהל' שבת ה"ו) פסק כר' יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, וא"כ תועבת המלאכה הוא גוף המלאכה, ומשו"ה נקטן ע"ש הפעולה, עכתו"ד הנחמדים.

וביוון לזה הגאון רבי דוד שליססעל ז"ל ראב"ד מונקאטש בספרו גן דוד על ל"ט מלאכות, עפ"י דברי הבית מאיר הנזכרים דתועבת מלאכת שבת הוא עשיית גוף הישראלי המלאכה ולא התהוות המלאכה, כדכתיב למען ינוח, והיינו אליבא דר' שמעון דמשאצל"ג מותר, אבל אליבא דר' יהודה דמשאצל"ג אסור אין תועבת האיסור עשיית האדם, עי"ש.

ולחמבאו"ר נמצא, דלשיטת ר' שמעון אין שליחות בשבת, דהא התועבה הוא עשיית האדם בגופו, וע"ז לא שייך שליחות, נמצא דהרי גופו נח, משא"כ לר' יהודה יש שליחות בשבת, דהא תועבת האיסור הוא התהוות המלאכה והרי המלאכה מתייחסת אליו.

ולפי זה א"ש דברינו הנ"ל, דהתוס' סברי דטעמא דר' שמעון דזה אינו יכול

לחייבם, אלא עכצ"ל, דסברת התורה הוא דבזה אינו יכול וזה אינו יכול לא חשיב כל אחד כמי שעושה כל המלאכה, ודו"ק.

**ובדעת** התוס' דמפרש דבמלאכת שבת הוי גזה"כ, ואף דברייא איירי לענין מלאכת הוצאה, יתכן לומר דלא ס"ל למסקנא הא דהוצאה גרועה, וכמו שכתב בחידושי חתם סופר (לעיל ב.) שבעלי התוס' נחלקו בהא מילתא אי למסקנא קאי הך סברא דהוצאה מלאכה גרועה היא. והשתא, אי אמרת דמלאכת הוצאה לא הוי מלאכה גרועה, תו ליכא דין שליחות אף לענין הוצאה.

(ה) עוד י"ל בזה, להרחיב דברינו הנ"ל בשיטת התוס' ז"ל, דהנה הגאון ר' מרדכי בנעט זצ"ל בספרו מגן אבות על הל"ט מלאכות, כתב ליישב הא דנקט תנא דמתניתין (לקמן עג.) הל"ט מלאכות ע"ש האדם הפועל דהיינו הזורע והחורש וכו', ואילו הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהל' שבת ה"א) שינה מלשון המשנה ונקטן ע"ש הפעולה דהיינו החרישה והזריעה וכו', והלא דבר הוא.

**וכתב** לחדש, דהנה יש לחקור בהא דאסרה התורה מלאכת שבת, האם התועבה היא תוצאת מלאכה זו בשבת דהיינו הפועל יוצא של המלאכה, או דלמא התועבה היא עשיית הגברא מלאכה זו בשבת דהיינו הפעולה עצמה. והעלה דדבר זה תליא בפלוגתא ר' יהודה ור' שמעון בפרקין (כע"ב) לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה [לפרש"י (שם ד"ה ור"ש) היינו שאין צריך אלא לסלקה מעליו דברצונו לא באה לו ולא ה' צריך לה, ולפי' התוס' (שם צד. ד"ה ור"ש) היינו כשעושה מלאכה וא"צ לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר], דר' שמעון פוטר ור' יהודה מיחייב.

**ומפרש**, דלדעת ר' שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור

חורש (ס"ק), שיצא לחדש דהא דאמרינן לר' יהודה דזה אינו יכול וזה אינו יכול חשיב לגבי כל אחד כאילו עשאה כולה זהו דוקא כשדנין על העושה, אבל כשדנין על המלאכה הרי היא חשובה מורכבת מכח שניהם כאילו חצי המלאכה נעשית על ידי זה וחצי מלאכה נעשית ע"י זה. ולפי זה כתב לענין שחיטה, אם ישראל ועכו"ם אחזו בסכין ושחטו השחיטה פסולה, דמצינו בס' תבואות שור בהל' שחיטה (ס' ב' סק"ב) שיש מבוכה בין הפוסקים בדבר, אם מאחר שזה אינו יכול וזה אינו יכול חשוב כאילו הישראל שחט כולה וכשרה, או דחשיב שחיטת עכו"ם, וקי"ל (שם סעיף א') שחיטת עכו"ם פסולה. וכתב האגלי טל, דאע"ג דחשוב כאילו הישראל עשה כל מעשה השחיטה, הלא חשוב ג"כ כאילו העכו"ם עשה כולה, וכיון שכן אמרינן דהשחיטה מורכבת מכח שניהם, ושחיטת עכו"ם פסולה, עיי"ש.

ולפי זה יתפרש היטב דברי התוס', דהרי אפי' לפי שיטתם דאף לדעת ר' שמעון אמרינן בזה אינו יכול וזה אינו יכול דכל אחד הו"ל כמאן דעביד כולה, [אלא דבשבת גזרה תורה שיהיו פטורים], מ"מ זהו דוקא לגבי האדם העושה, ואם כן לענין זב דחפצא דטומאה מטמא את מה שרובו נישא עליו, והטומאה אינו מכח דבר הנושא אותו, א"כ הרי דנין על חפצא דטומאה, ולגבי הזב אמרינן שהוא נישא בין כולם, וכלשון התוס' דבעי שיהי' רוב הזב 'נישא' על כל אחד, ודקדקו למינקט בדבריהם לשון נפעל, וכוונתם דמשגחינן בדבר הנישא ולא בהנושא, וממילא כיון דאין רובו נישא על אחד הרי הן טהורין, ודו"ק היטב.

ומעתה נבוא לבאר מה שגזרה תורה שלענין שבת יהיו פטורים הגם

וזה אינו יכול פטור בשבת הוי גזה"כ, והסבר הדבר הוא כדברי הבית מאיר דגופו נח, ובהא דריבתה רחמנא קרא יתירה דמוקי לה לזה אינו יכול וזה אינו יכול דאפי' בכה"ג פטורין, הרי בזה גילתה לן קרא סברת הבית מאיר דבעינן שביתת הגוף, ולא איכפת לן בהא דחשיב כמאן דעביד כולה, והא דצריך קרא לזה הרי כבר ש"מ זה מקרא דלמען ינוח י"ל דבספר גן דוד [הנ"ל] כ' דמלמען ינוח לא מצינו רק לענין העשה, אבל עדיין יתכן דתועבת הל"ת הוא גם כשגופו שובת, עיי"ש. לזה גילתה קרא לפטור גם מקרבן, והבן.

ולפי"ד נאמר דרבי שמעון כיון דגילתא קרא דפטורין אפי' בזא"י וזא"י, והיינו מכח דגופו עדיין נח, מכאן יליף להא דמשאצל"ג פטור מפאת הא דגילתה קרא הכא, ואילו ר"י דלית לי' קרא יתירה ליכא הך גילוי הקרא, וע"כ משאצל"ג חייב, וד"ק היטב.

ו) באופן אחר יש לפרש דברי התוס' בהסבר גזירת הכתוב לענין שבת, ונקדים ליישב תמיהת השפת אמת, דמה שפירשו התוס' בדברי ר' שמעון שמטהר משום דבעי שיהי' רוב הזב נישא עליו אינו מובן, הא גם רש"י ז"ל ידע הלכה זו, אלא דמ"מ אי אמרת דבזה אינו יכול וזה אינו יכול חשבינן להו לכל אחד כמאן דעביד כולה מאחר שבעלדי הוא לא הי' האחר יכול לשאת אותו, א"כ שפיר מקרי רוב הזב נישא על כל אחד, ותלי הא בהא, וכמו שפירש"י ז"ל טעמו של ר' יהודה, וכיון שכן לדברי התוס' דאף ר' שמעון אית לי' סברא זו, ושאני שבת דגזה"כ הוא, א"כ בזב נמי מקרי רוב הזב נישא על כל אחד.

והנראה בביאור דבריהם, עפ"י שהעלה האגלי טל בתחלת מלאכת

שהיה במשכן, ונמצא מזה שגם בהפועל יוצא נצרך מלאכת מחשבת דהיינו מלאכת אומנות. ומעתה, בזה אינו יכול וזה אינו יכול אע"פ שלגבי פעולת המלאכה עשה כל אחד כולה, וכל אחד מהם עשה מלאכה שלימה, מכל מקום לגבי חפצא דמלאכה דהיינו הפועל יוצא יש לכל אחד מהם שותף בדבר, וממילא אין לכל אחד מלאכת מחשבת על כולה, שהרי חציה של הפועל יוצא לא נעשתה מחמתו.

**והנלע"ד** שנקודה זו אם מה שלכל אחד ליכא מלאכת מחשבת על חצי הפועל יוצא הוי חסרון בדבר, תלוי בחקירת האחרונים אם מלאכת מחשבת אינו אלא תנאי בהחיוב, או שהוא יסוד המלאכה ובלא"ה לא הוי מלאכה, וכ"מ באגלי טל הנ"ל שכתב דבלא מלאכת מחשבת אינה מלאכה כלל, ועי' תוצאות חיים (ס' ח' אות ג') שהאריך לבאר שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים עש"ה. ומעתה נראה לומר דהנה אי נימא דמלאכת מחשבת אינו כי אם תנאי בהחיוב, א"כ י"ל דאע"ג דכ"א מהם לא הפעיל מלאכת מחשבת על כולה, מ"מ מאחר שכ"א מהם עשה כולה וגם על חצי הפועל יוצא האחר יש מלאכת מחשבת מכח השותף סגי בהכי להתחייב עליה, מיהו אי נימא דמלאכת מחשבת משוי לה למלאכה, א"כ הרי לא עשה כל אחד מהם רק חצי מלאכה, דמה בכך שכ"א מהם עשה את כל הפעולה, הלא לענין מלאכת שבת תליא שם המלאכה בהפועל יוצא, וכיון שכן נמצא שכל אחד מהם לא עשה מלאכה שלימה אלא פעולה שלימה, ודו"ק היטב.

**ולפ"ז** מבואר היטב דברי התוס', דר' שמעון ס"ל דבכה"ת כולה אמרינן

שכל אחד מהם הוי כעושה את כולה, ותחלה נקדים דברי האגלי טל הנזכרים בשלימות, שמבאר טעם החיוב במלאכת חרישה אע"פ שהמלאכה נעשית ע"י אדם ובהמה יחדו והו"ל שנים שעשוהו, שהרי הבהמה אינה יכולה לחרוש בלעדי האדם האוחז במחרישה ודוחפו לארץ והוי כזה אינו יכול וזה אינו יכול שכל אחד מהם חייב דחשוב כאילו עשאה כולה, אמנם עכ"ז נצרך גילוי הקרא לחייב בזה, והוא משום דמסבירא היה פטור כיון שיש חסרון במלאכה הנעשית גם ע"י בהמה, דהרי הא דאמרינן דבזה אינו יכול וזה אינו יכול הו"ל כאילו כל אחד מהם עשה כולה היינו דוקא כלפי העושה את הפעולה אבל לא כלפי דבר הנפעלת וכנ"ל באריכות, ולכן כיון דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ועל חלק הנפעלת מכח הבהמה ליכא מלאכת מחשבת דהא בהמה אין לה דעת, אם כן לא הוי מלאכה לענין שבת, ונהי דמצד עשיית האדם יש לחייבו מאחר דהו"ל זה אינו יכול וזה אינו יכול ומקרי עושה את כולה, סו"ס הרי המלאכה הנפעלת אינה מלאכה שלימה מאחר שיש חסרון מלאכת מחשבת על חלק שנעשתה ע"י הבהמה, ולפיכך גלי לן קרא דמהני מחשבת האדם על מעשה הבהמה לאשווי מלאכת מחשבת, עכת"ד.

**ועל פי דבריו יש לומר עוד יותר**, שאפילו בב' בנ"א העושים מלאכה יחד וכ"א בלעדי חבירו אינו יכול לעשותה יש בזה חסרון מלאכת מחשבת מחמת שהפועל יוצא נחשבת מורכבת מכח שניהם, דהנה במלאכת מחשבת יש ב' פירושים וכמבואר ברש"י (ביצה יג: ד"ה אלא), א' שנצרך מחשבה לעשיית המלאכה, ב' שצריך להיות מלאכה חשובה, ושורש הדין בשניהם הוא ממה

**והסברנו** (בשיעור יום ה' פר' אמור העעל"ט) שיסוד המחלוקת הוא אם

מלאכת מחשבת אינו אלא תנאי בהחיוב או שהוא עיקר המלאכה, דר' שמעון ס"ל דמלאכת מחשבת הוא עיקר המלאכה, ועל כן במשאצ"ג שיש מחשבה על מעשה המלאכה ולא על מחשבת המלאכה הרי הוא כמי שנתכוין לדבר אחד ולא נתכוין למעשה המלאכה, וממילא כיון שלא נתכוין להמלאכה הרי יש בזה חסרון מלאכת מחשבת, משא"כ ר' יהודה ס"ל דמלאכת מחשבת הו"ל תנאי צדדי בהחיוב ובלא"ה יש לה שם מלאכה, ולכן כיון שנתכוין למעשה המלאכה שהוא עצם המלאכה אין כאן חסרון מלאכת מחשבת. ולענ"ד זהו הסבר נכונה במחלוקותם, ותלי"ת אשר מקום הניחו לי להתגדר בזה.

**ומעתה י"ל**, דשורש שיטת ר' שמעון הוא ממה שנאמר בעשותה, שהרי גילה הכתוב כאן לפטור בזה אינו יכול וזה אינו יכול, וקשה ע"ז הרי כל אחד מהם מקרי עושה את כולה, אלא ש"מ דמכח הפועל יוצא שלא נעשית כולה ע"י כל אחד מהם לא מקרי עושה את כולה, ועל כרחק מוכח מזה שמלאכת מחשבת הוא חסרון בעיקר המלאכה, ועל כן לא עשה כ"א מהם מלאכה שלימה וכמבואר לעיל, ומה"ט נמי פטרינן ליה למשאצ"ג, משא"כ ר' יהודה שאין לו מיעוט דבעשותה לזה אינו יכול וזה אינו יכול א"צ יסוד זה ולכן לא הוי מלאכת מחשבת אלא תנאי בעלמא, וממילא משאצ"ג חייב, ודו"ק היטב.

דזה אינו יכול וזה אינו יכול מקרי עושה את כולה, ולענין שבת שאני דגזירת הכתוב הוא שהם פטורים, ואל תתמה ע"ז ממה שמיעוט הכתוב דבעשותה מבואר שלא עשה את כולה וכדברי המגיני שלמה הנ"ל [באות ב] דמשה מ"אן רש"י ז"ל בדרך התוס', אולם לפי"ד שפיר יש להבין שיטת התוס', דהרי הא גופא גלי רחמנא דלענין שבת כיון דכל אחד מהם לא הפעיל כל המלאכה יש בזה חסרון משום מלאכת מחשבת וכמשנ"ת, וממילא אתי שפיר הא דלא מקרי עושה את כולה, ודו"ק.

(ז) ואם כנים דברינו בזה נמצא דר' יהודה ור' שמעון אזלי לשיטתייהו, דהנה נחלקו לקמן (בע"כ) לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה, דר' יהודה מחייב ור' שמעון פוטר, וטעמו של ר' שמעון שפוטר הוא משום דלא הוי מלאכת מחשבת כדאיתא במס' חגיגה (י:). ונתקשו המפרשים להבין למה מחייב ר' יהודה, הלא אף הוא מודה דבעינן מלאכת מחשבת (ע"י תוס' לעיל מא: ד"ה מיחס). ונראה מדברי הראשונים שזהו ציור ממוצע שיש לדון אם מקרי מלאכת מחשבת או לא, דבשלמא דבר שאינו מתכוין לא מקרי מלאכת מחשבת כיון דלא נתכוין כלל לפעולתו, אבל במשאצ"ג הרי חשב בדעתו לעשות מלאכה זו אלא שאין כוונתו למחשבת המלאכה, ר' יהודה ס"ל שאין זה חסרון מלאכת מחשבת דסגי בכוונה על מעשה המלאכה, ור' שמעון ס"ל דהוי חסרון מלאכת מחשבת כיון דאינו עושה המעשה במחשבת המלאכה.



## הרב אליעזר הלוי דינר

אב"ד ק"ק "עדת ישראל", בני ברק יצ"ו

### בגדר דין אונם רחמנא פטריה

גיטך אם לא אבוא תוך י"ב חודש ונאנס ולא בא, לא מיקרי שנתקיים התנאי, כיון שהיה אנוס, ומדאורייתא אינו גט. ומבואר שם ברש"י (ד"ה דמדאורייתא), דהוא מדין 'אונס רחמנא פטריה' כדילפינן מקרא ד'ולנערה לא תעשה דבר'.

**ובדעת** רב הונא החולק בגמ' נדרים שם על רבא, י"ל דס"ל דבאמת קטלא שאני, ומה שנדרי אונסים לא הוו נדר, היינו משום שמעיקרא כך דעתו דלא ליהווי נדר אם יהיה לו אונס. (וע"ש שם בר"ן ובפירוש הרא"ש בביאור דעת רב הונא).

**ב.** וכן מצינו נידון זה בגמ' בבא קמא (דף כ"ח:) דפרכינן לענין נזיקין באונס, 'אמאי, אנוס הוא, ואונס רחמנא פטריה, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר וכי תימא, ה"מ לענין קטלא, אבל לענין נזקין חייב, והתניא וכו'. ומבואר ג"כ דהגמ' דנה בזה האם הך דינא דאונס רחמנא פטריה הוא רק פטור ממיתה או נוגע גם לשאר דינים. (וע"ש בסוגיא קידושין נ. דאתיליד אונסא באורחא וברש"י שם).

**ג.** ואמנם גם אחרי הסוגיות הנ"ל דמבואר דהוא גם בשאר דינים, אכתי נשאר לן החקירה האם מיתה הוא נחשב מעשה, או דאין המעשה מיוחס אליו כלל.

**ד.** והנה מצינו מחלוקת בגמ' יבמות (דף נ"ו:) לענין אשת כהן שנאנסה, האם נחשבת 'זונה' ליאסר לכהונה. (ונחלקו בזה להלכה הרמב"ם והראב"ד בפ"א מאיסורי ביאה הלכה כ"ב, ובפ"ח מאיסורי ביאה הלכה ז'). ובפשוטו י"ל שנחלקו האם מעשה באונס מיקרי

יחקור בדין אונם רחמנא פטריה, וג' אופנים בזה, ונידון בזה מכמה סוגיות

**א.** הנה קיי"ל בכל דוכתא דאונס רחמנא פטריה. ויש לחקור בעיקר דין זה, האם הוא רק פטור מעונש, אך הוי מעשה עבירה, או דאינו נחשב מעשה עבירה כלל. ועוד יתכן באופן שלישי, דלא די שאינו נחשב עבירה כלל, אלא אף עצם המעשה אינו מיוחס אליו, וכמו גבי שוטה.

**והנה** מצאנו כמה מקורות לנידון זה, וכדלהלן. הנה גרסינן בגדרים (דף כ"ז.) ההוא גברא דאתפיס זכוותא בבי דינא ואמר אי לא אתינא עד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותאי, איתניס ולא אתא, אמר רב הונא בטיל זכוותיה, אמר ליה רבא אנוס הוא ואונס רחמנא פטריה, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, וכי תימא קטלא שאני, והתנן נדרי אונסין הדירו חבירו שיאכל אצלו, וחלה הוא או שחלה בנו, או שעיקבו נהר, הרי אלו נדרי אונסין, ע"כ.

**הרי** לן מנידון הגמ' 'וכי תימא קטלא שאני', דהגמ' מסופקת בנידון זה, האם ענין זה ד'אונס רחמנא פטריה' הוא רק פטור ממיתה, או דשייך ענין זה גם בשאר מילי, כגון לגבי ממון, דלא נחשב 'לא אתינא'. דרבא מוכיח מהמשנה שם דדין זה אינו דוקא לגבי קטלא אלא לכל מילי.

**ועיין** בכתובות (דף ג.) בסוגיא דטענת אונס בגיטין, דמבואר דהאומר הרי זה

לענין מצות צריכות כוונה, דהיכא דנהנה אי"צ כוונה. (ועי"ש כיצד ליישב לפי"ז הגמ' בר"ה דמדמי לה לדין מצות צריכות כוונה).

**אמנם** אכתי יש להבין דברי הרמב"ם, מדוע כפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא, הרי סו"ס הוי מעשה באונס, ומעשה באונס לא מיקרי מעשה כלל, (וכההיא דשור האיצטדין דפסק הרמב"ם הנ"ל דלא מיקרי נעבדה בה עבירה משום דהויא מעשה באונס).

ו. ונראה דיש לחלק בין מעשה באונס, לבין קיום מצוה באונס. וזה על פי דברי הרמב"ם בהלכות גירושין שכתב דלא שייך ענין 'אונס' בקיום מצוה, דאדם מישראל רוצה לעשות המצוות ורק שיצרו תוקפו וכאשר אונסים אותו כבר תשש יצרו ועשה לרצונו.

**דהנה** כתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות גירושין ה"ב) וז"ל: 'ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל, שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו - אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני - כבר גרש לרצונו, עכ"ל.

**ומעתה** י"ל דה"ה בכפאוהו לאכול מצה, לא שייך כאן ענין אונס, אלא דהוי כמו ברצונו. משא"כ במילי דרשות, שפיר י"ל דמעשה באונס לא

מעשה או דאין המעשה מיוחס אליו כלל, והוי כמו שנעשה מאליו.

**ובן** מצינו מחלוקת בגמ' עבודה זרה (דף נ"ד:) לענין בהמה שנעבדה בה עבודה זרה באונס, האם מיקריא 'נעבד' ואסורה לגבי מזבח או לא. דרבי זירא שם ס"ל דאף דבעבודה זרה יש חיוב יהרג ואל יעבור, מ"מ כיון דסו"ס היה באונס, אי"ז נחשב 'נעבד', ורבא חולק. וי"ל דנחלקו בנידון הנ"ל, האם המעשה מיוחס אליו או הוי כמו שנעשה מאליו. וע"ע בזה בשו"ת חמדת שלמה (סי' ל"ח). (ואמנם שאני התם דאיכא דין יהרג ואל יעבור ולא התחשבה תורה בטענת אונס, ואכמ"ל).

**ובן** מצינו מחלוקת בגמ' בבא קמא (דף מ:) לענין שור האיצטדין, שנגח והרג אדם באונס, דרב אמר דכשר לגבי מזבח משום דאנוס הוא ושמואל אומר פסול לגבי מזבח, משום דסו"ס נעבדה בו עבירה. (ופסק הרמב"ם פ"ד מאיסורי מזבח ה"ג כרב דכשר, 'משום שהיא כאנוסה'). ויתכן דנחלקו בנידון הנ"ל האם אונס לא מיקרי מעשה כלל וכמו שנעשה מאליו דמי.

#### ברין קיום מצוה באונס

ה. והנה גרסינן בראש השנה (דף כ"ח) כפאוהו פרסיים ואכל מצה, יצא. ועי"ש בגמ' דמבואר דתליא במחלוקת האם מצות צריכות כוונה או לא. והנה הרמב"ם (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ג) פסק דכפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא. והקשה בכסף משנה שם דהרי הרמב"ם גופיה פסק בפ"ב מהלכות שופר דמצות צריכות כוונה. ובכסף משנה (פ"ב מהלכות שופר) הביא מדברי הר"ן ליישב שיטת הרמב"ם, דשאני מידי דאכילה דאי"צ כוונה, וכמו שמצינו לגבי דין 'מתעסק' דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ה"ה

מיקרי מעשה ידיה כלל והוי כמו שנעשה מאליו.

**בדין ברכה על אכילה באונס, ומחלוקת האחרונים האם יש לחלק בין אונס לפיקוח נפש**

ז. כתב השו"ע או"ח (סימן ר"ד סעיף ט'): 'אכל מאכל או משקה של איסור מפני הסכנה, מברך עליו תחלה וסוף' עכ"ל. ועיי"ש בב"י ובנו"כ שהוא מחלוקת הראשונים האם האוכל דבר איסור משום פיקוח נפש צריך לברך עליו, ופסק השו"ע כהשיטות שצריך לברך. (ועי' בב"ח דמחלק בזה בין איסור חפצא כמו נבילה, לבין איסור גברא כמו אכילה ביוה"כ, עי"ש).

והנה ברמ"א לעיל מינה בסעיף ח' כתב 'אם אנסוהו לאכול או לשתות, אף על גב דהחייך נהנה ממנו אינו מברך עליו, הואיל ונאנס על כך', עכ"ל, ומקורו בבית יוסף בשם הרא"ה. והקשו האחרונים שם על הרמ"א מאי שנא מהא דסעיף ט' באוכל דבר איסור משום פיקוח נפש שפסק השו"ע שמברך עליו ולא השיג עליו הרמ"א. ולפיכך יש אחרונים שחולקים על פסק הרמ"א וסוברים שכשם שבפיקוח נפש צריך לברך כך גם באנסוהו לאכול דבר מאכל צריך לברך.

**אמנם** יש אחרונים שתירצו וחילקו בזה בין 'אונס', לבין 'פיקוח נפש', דבאונס אינו צריך לברך, משא"כ גבי פיקוח נפש, שאינו עושה הפעולה באונס אלא מדעתו וברצונו בשביל הצלת נפשות, זה מיקרי מעשה גמור והנאה גמורה וצריך לברך. (עי' בט"ז ובנו"כ על הרמ"א שם. ובמשנ"ב שהביא שיטת החולקים על הרמ"א, ושיטת הסוברים כהרמ"א דס"ל לחלק בין אונס לבין פיקוח נפש. ועי' רמב"ם פ"ה מיסורי התורה בחילוק בין אונס לפיקוח נפש, ואכ"מ).

**והנראה**, דעיקר הנידון האם האוכל באונס צריך לברך, י"ל דתליא בנידון דלעיל, האם מעשה באונס מיקרי מעשה, או דאינו נחשב מעשה כלל והוי כנעשה מאליו, ודו"ק.

ח. והנה במגן אברהם הקשה על פסק הרמ"א באנסוהו לאכול דאינו מברך, מהא דכפאוהו ואכל מצה יצא, כמבואר בגמ' ר"ה (דף כ"ה). בדעת חד מ"ד, וכן הוא בשו"ע או"ח תע"ה דכפאוהו ואכל מצה יצא, והטעם הואיל ונהנה, (כמש"כ הכס"מ בשם הר"ן, הו"ד לעיל), אלמא חשיבא הנאה אפילו באונס, עכ"ד המג"א.

והנה לפי דברינו דלעיל מיושב שפיר, דיש חילוק בין אכילה במידי דרשות לבין אכילה במידי דמצוה, דבמידי דמצוה לא מיקרי אונס, וכיסוד הרמב"ם בהלכות גירושין דע"י הכפיה כבר תשש יצרו ועשה לרצונו, ודו"ק.

**בדין אונס שינה**

ז. הנה יש לעיין בדין אונס שינה, האם מיקרי אונס, או דגרע מאנוס והוי כמו שוטה. (ועי' גיטין ע: לענין שולח גט לאשתו ונשתטה, דיש חילוק בין ישן לשוטה).

והנה מצינו לגבי מצות קריאת שמע, דישן אין דינו כאנוס, וכמבואר בגמ' ברכות (דף י"ג:) 'אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא, צערן, טפי לא תצערן'. וכ"ה ברמב"ם (פ"ב מהלכות קריאת שמע ה"א): 'היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו'.

ובן מצינו בסוכה (דף כ"ו.) דאין ישינים שינת ארעי חוץ לסוכה גזירה שמא ירדם, ופירש"י: 'שמא תחטפנו שינה וישן קבע'. הרי דאף שלא בא לישון חוץ



שוב, אלא דלגבי פטור אונס ופיקוח נפש, יל"ע האם הוי כמו שוטה שפטור לגמרי מן המצוה.

**ועי"ש** בעונג יו"ט שהאריך בזה, ועי"ש שרצה להוכיח מדברי הגמ' יבמות (דף ס"ד:) דרבי יוחנן התיר למול ביום הכיפורים שחל להיות בשבת תינוק שב' אחיו מתו מחמת מילה, ואמר ליה אביי חזי דקשרית איסורא וסכנתא, ופירש"י בד"ה איסורא וז"ל: 'איסורא וסכנתא, שאם חזקה בשני פעמים והשלישי ניתן לדחות ממנה, הויא מילה שלא בזמנה ואינה דוחה את השבת, וסכנתא, סכנת נפשות' עכ"ל. הרי שאם עושה דבר שאסור מחמת סכנת נפשות לא מיקרי מעשה מצוה כלל ועבר על איסור שבת.

**והעונג** יו"ט דחה הראיה מדברי רש"י, די"ל דכל דברי רש"י אמורים רק באם אכן ימות התינוק, ואז נמצא שאכן עבר על איסורא וסכנתא, דמעשה המצוה שגורם למיתה אינו מעשה מצוה, אך היכא שלבסוף לא מת התינוק, או בנידו"ד בחולה שאכל מצה ולא ניזוק מכך, בזה יתכן דמיקרי מעשה מצוה ויצא ידי חובה. ועוד כתב לדחות את הראיה מדברי רש"י, דלעולם י"ל דהווי מעשה מצוה, רק דמ"מ אינו דוחה שבת, דלא נתחדש דמילה דוחה שבת אלא כשהוא מצווה בפועל לעשות המילה, אך היכא דבפועל אסור לו למול מחמת חשש סכנה בזה אין המילה דוחה שבת.

**י"ב.** ואולם בעיקר נידון העונג יום טוב, נראה דתליא בצדדים שהבאנו לעיל בפתיחת דברינו בגדר פטור אונס, האם הוי רק פטור מעונש, או דלא הוי מעשה עבירה כלל. דאם הוא רק פטור מעונש ומיקרי מעשה עבירה, א"כ ה"נ מיקרי

לסוכה אלא נרדם מעצמו אינו נחשב אנוס ליפטר ממצות סוכה. (ולפי"ז נראה להישן בסוכה אין היתר להוציאו משם).

**י.** ויותר מזה מצינו ברמ"א ביו"ד (הלכות אבילות סימן שע"ב סעיף א'), לענין כהן שישן ומת שם מת בבית, דאף שהוא באונס גמור ולא ידע מכך כלל, מ"מ איכא דין אפרושי מאיסורא וחובה להקיצו. וז"ל הרמ"א שם: 'כהן שהוא ישן, ומת עמו באוהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא', עכ"ל.

**ומקור** הדברים משו"ת מהרי"ל (סימן ס"ה), המובא שם בש"ך וז"ל: 'צריכין להקיצו ולהגיד לו, דאפילו בלא שהייה קעבר הכהן, ואף על גב דלא ידע, מ"מ איסורא עביד בשוגג, ואף על גב דאינו עושה מעשה, איסורא איכא, ולאחריני דידיע - מצוה להפרישו', עכ"ל תשובת מהרי"ל סי' ס"ט, עכ"ל הש"ך. (ועי"ש בש"ך לענין איסורא דרבנן).

**הרי** לן להדיא דאף באונס גמור של שינה, מיקרי מעשה עבירה, וחובה להפרישו. (והנה נראה לחלק בזה בין היכא שהאיסור הוא המעשה, דבזה י"ל דמעשה באונס לא מיוחס אליו כלל, לבין היכא שהאיסור הוא המציאות שנשמא).

**בנידון העונג יום טוב באכל מצה בשעה שהיה מסובן האם מיקרי קיום מצוה**

**י"א.** הנה בשו"ת עונג יום טוב (או"ח סי' מ"א) דן בחולה שפטור מלאכול מצה בליל פסח מחמת פיקוח נפש, ועבר ואכל מצה, האם יצא ידי חובה, ונפק"מ באם אח"כ בהמשך הלילה חזר לבריאותו, האם צריך לאכול שוב. דלגבי שוטה מבואר להדיא בגמ' ר"ה (דף כ"ח.) דשוטה שאכל מצה והחלים, לא יצא ידי חובה במה שאכל כשהיה שוטה, וצריך לאכול

חכמים שמא יהיו פעמים שהאוכל מרור בלא חרוסת הוא בחשש סכנה, וא"כ גם אם יאכל ולבסוף לא יזיק לו, מ"מ לא יצא ידי חובה, שהרי היה פטור מכך משום פיקוח נפש ואונס. ולפיכך לגבי מצוה חששו חכמים וחייבו לאכול המרור עם חרוסת, ודו"ק.

**י"ד.** והנה גרסינן בבבא קמא (דף ס"א.) 'כל המוסר עצמו על דברי תורה אין אומרים הלכה בשמו'. וכתב המהרש"א בחידושי אגדות לבאר בזה וז"ל: 'דכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם ואלו שסמכו על הנס לילך במקום סכנת נפשות אין ראוי לעשות נס וגאולה על ידיהן', עכ"ל.

**אמנם** במהר"ל בחידושי אגדות (ס:) ביאר באופן אחר, וז"ל: 'זה שהוא מוסר עצמו לסכנה אין אדם רשאי למסור נפשו לסכנה ולכך אין אומרים דברי תורה משמו, כי כאשר מסר עצמו להעדר על דברי תורה הרי אין לו חיות והתורה היא החיות ולכך אין ראוי למי שנתן עצמו אל ההעדר לומר דבר תורה משמו, כי אין מתחבר אל התורה ההעדר', עכ"ל.

**ויתכן** לבאר ע"ד אפשר, דב' ביאורים הללו תליין בנידון הנ"ל דהעונג יום טוב, דלהצד דהעושה מצוה במקום סכנה לא מיקרי מעשה מצוה כלל, א"כ א"ש טפי טעם המהר"ל, דלפיכך אין אומרים דבר הלכה בשמו, דאין מתחבר אליו התורה, שהרי לא קיים מצוה כלל. אמנם לפי הצד שמיקרי מעשה מצוה ויצא ידי חובתו, א"כ ע"כ נצטרך לטעם המהרש"א דזהו טעם צדדי שאין ראוי לעשות נס על ידו כיון שסו"ס עבר על דין פיקוח נפש וסיכן עצמו. ודו"ק.

מחוייב בדבר וכשעבר וקיים מיקרי קיום מצוה, ויצא ידי חובתו. אך אם אונס לא מיקרי מעשה עבירה כלל, ה"נ לא מיקרי מחוייב במצוה כלל, וכשקיים המצוה לא מיקרי קיום מצוה כלל, וכשחזר לבריאותו צריך לקיים שוב. (ואמנם יש לחלק בזה בין אונס לפיקוח נפש, וכדלעיל בשם האחרונים לענין ברכה על אכילה באונס, שדעת הרמ"א לחלק בין אונס לפיקוח נפש, וה"נ י"ל דבפיקוח נפש הוי היתר צדדי של וחי בהם ואי"ז פטור על עיקר המצוה, ושפיר מיקרי קיום מצוה).

### ביאור כמה סוגיות לפי"ז

**י"ג.** והנה בפסחים (דף קט"ו:) אמרינן לגבי אכילת מרור דצריך לשקועיה בחרוסת משום קפא, והיינו משום חשש סכנת הארס שיש במרור. וכתב הרא"ש שם (פרק י' סימן כ"ה) בשם רבנו יונה דכל מה שחששו שסכנה זהו רק באכילה של מצוה, וז"ל הרא"ש: 'ותירץ ה"ר יונה ז"ל משום דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להיכירא בעלמא, ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ואינם חוששים לקפא, גם עתה נמי לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת, כמו שעושין בשאר ימות השנה, אבל טיבול שני שהוא של מצוה הזהירו חכמים שלא יהא בו חשש סכנה', עכ"ל. ויש להבין מה טעם לחלק בחשש סכנה בין אכילת מצוה לאכילת רשות.

**ונראה** דלפי הצד לעיל דהעושה מצוה במקום שיש בו חשש פיקוח נפש, לא יצא ידי חובה, א"כ יש להבין דבאמת בכל אכילת רשות אין חשש כ"כ לסכנה עד שיאסרו אכילת מרור בלא חרוסת, אלא דלענין קיום מצוה חששו



## הרב דוד פריץ

רב ואב"ד ור"מ ק"ק שבת אחים, פאנאמא יצ"ו

## קריאת שמע בשוכב על צדו (ברכות י"ג ע"ב)

לא אמרו והיכי אמרי הכא דשרי. ואיכא דאמרי דכי אמר מקרי אע"ג דמצלי אסיר זהו בהטיה כמו פרקדן בשוכב על קדקדו ומטה מעט אבל זה שמוטה על צדו לגמרי מותר. והנכון יותר לתרץ דכיון דחזינן דהיכא דאיכא טירחא שרי כדאמר דרבי יוחנן מצלי וקרי משום דהוה בעל בשר והוה ל' טירחא הכא נמי התירו לו בהטיה משום דהו"ל טירחא כיון שפשט את בגדיו לחזור וללבושן. עכ"ד.

**ופירושו** הא' הוא כרש"י ותוס' הנז'. ובתנ' הב' ס"ל דפ"י מצלי הוא מוטה על צדו לגמרי ובכה"ג דמוטה לגמרי דוקא ר' יוחנן או אדם שיש לו טירחא כפשט בגדיו שרי, אבל בלא זה אפי' מוטה על צדו לגמרי אסור ואין דרגה אמצעית של מוטה באמצע. ודו"ק. וכפי שהזכרנו לעיל הרא"ש (בברכות פ"ב ס"ד) ה"ד הגמ' בסתם, ובקיצור פסקי הרא"ש (לבעל הטורים) כתב, אסור לאדם לשכב על צדו ולקרות ק"ש אם אינו בעל בשר ועל גבו אסור לשכב אף בלא קר. עכ"ד. מבואר בדבריו שביאר "מצלי", על צדו, כפ"י הב' ברבינו יונה שאין סוג שכיבה אמצעי אלא או על הצד לגמרי שאז אסור אא"כ הוא בעל בשר או על גבו שאסור לגמרי.

**ובתב** הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ב ה"ב, כל אדם קורין כדרכן בין עומדין בין מהלכין בין שוכבין וכו' ואסור לקרות ק"ש והוא מוטר ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה אבל קורא

**בגמ'** ברכות (יג ב) א"ר יוסף פרקדן לא יקרא קריאת שמע מקרא הוא דלא ליקרי הא מיגנא שפיר דמי והא ריב"ל לייט אמאן דגני אפרקיד, אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי מקרא אע"ג דמצלי נמי אסור. והא ר' יוחנן מצלי וקרי שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה. (פירש"י, מיגנא, לישן. כי מצלי שפיר דמי כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי אבל מקרי ק"ש אפי' מצלי נמי אסור שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאווה). והביאו זאת להלכה הרי"ף והרא"ש.

**וכן** איתא בגמ' בנדה (יד א), ופרש"י שם ד"ה כי מצלי נמי אסור, אא"כ יושב או שוכב כולו על צדו. עכ"ל. לפ"ז יוצא דיש ג' דרגות, יש שוכב על צדו לגמרי דבזה שרי לגמרי. ויש שוכב על צדו אבל לא לגמרי שנוטה קצת לפרקדן, שבוזה שרי רק לבעל בשר אבל לא לאדם רגיל, ויש פרקדן גמור שאסור לקרות לגמרי. וכן פ' התוס' בנדה שם ד"ה ק"ש כי מצלי אסור, היינו כשהוא קצת אפרקיד אבל על צדו לגמרי שרי כדאמר בפ' מי שמתו (כד א) שנים שהן ישנים במטה זה הופך פניו לכאן וזה הופך פניו לכאן וקורין ק"ש, עכ"ל.

**ואילו** הר"ר יונה (ברכות דף ט א מדפי הרי"ף) כתב לגבי שנים ישנים הנז', ואיכא למידק דהיכי אמר מחזיר פניו וקורא והיאיך יכול לקרות ק"ש והוא שוכב מוטה על צדו דהא אמרינן (דף יג א) מקרי אע"ג דמצלי אסיר ומאי דאמר (בדף יא) מטין וקורין זהו מיושב אבל בהטיה בשכיבה

קצת לצדו ואז אסור אבל אם הוא על צדו ממש שרי.

**איברא**, כתבנו לעיל, שבקיצור פסקי הרא"ש בברכות פ"ב סי' ד, כתב להדיא אסור לאדם לשכב על צדו ולקרות ק"ש, וא"כ יש לנו לדחוק בדברי הטור שלא יסתור למש"כ בקיצור פסקי הרא"ש (ואע"ג דכתב בכנה"ג בכללי הפוסקים אות נ' שספר הטורים חובר אחר פסקי הרא"ש, מ"מ אפוא פלוגתא ל"ל). ועוד שבריש דבריו כתב קורא אותה מהלך עומד ויושב אבל לא כתב שוכב כמ"ש הרמב"ם והש"ע, משמע קצת דס"ל דסתם שוכב אסור.

**ועוד** אפשר להוכיח ממש"כ ואפי' אינו ממש על גביו אלא מוטה על צדו לא יקרא מפני שנראה כמקבל וכו' ואם הוא שמן וכו' ואינו יכול להתהפך על צדו מטה מעט וכו', ואם כפי' הדרישה והב"ח שכתבו "שאפי' אינו ממש" שאסור הוא בשוכב שנוטה קצת, הו"ל למימר "ואם הוא שמן ואינו יכול להתהפך שרי", ומדוע לו לחזור ולומר "אם הוא שמן מטה מעט על צדו וקורא", ע"כ שברישא לא איירי הטור במוטה מעט על צדו אלא בלגמרי על צדו וכתב שאסור, ושוב כתב ואם הוא שמן ואינו יכול להתהפך על צדו מטה מעט ושרי, אע"פ שלעיל אסרנו בשכיבה על העד כאן אנו מתירין במוטה מעט, וצ"ע.

**והב"י** אחר שהביא דברי רבינו יונה הוסיף, אבל הרמב"ם כתב כל אדם קורין וכו' (לשונו מועתק לעיל), נראה שדעתו לומר דכי אמרין מיקרי אע"ג דמצלי אסור היינו בפרקן המוטה מעט אבל מוטה על צדו לגמרי מותר לקרות את שמע וכסברת אית דאמרי שכתבו תלמידי ה"ר יונה וכן נראה מדברי רש"י

הוא והוא שוכב על צדו ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו או שהיה חולה נוטה מאט לצדו וקורא. כתב הראב"ד ז"ל יותר טוב אם ישכב וצריך לעשות כן אם יוכל, עכ"ל. וכתב הכס"מ ז"ל בשם הר"ר מנוח דמי שאינו בעל בשר או חולה אסור לקרות אלא מיושב כאדם העומד באימה ובוראה. והביא דברי הראב"ד וכתב, זאת הנוסחא וכו' ט"ס היא וא"א לישבה וצריך להגיה ישב במקום ישכב וכן מצאתי בספר כת"י, ואין בזה השגה לרבינו דאיהו ז"ל לא מיירי ביכול לישב. משמע שדעת מרן בכס"מ שהרמב"ם ס"ל כפי' ב' בקבינו יונה הרד"ו. וע"ע בלחם משנה שם. ובספר אליה זוטא כתב להדיא לבאר שיטת הרמב"ם כפי' ב' ברבינו יונה, ע"ש.

**והנה** הטור באו"ח סי' סג כתב, וקורא אותה בין מהלך בין יושב חוץ מפרקן, פי' ששוכב על גבו וכו' ואפי' אינו ממש על גביו אלא מוטה על צדו לא יקרא מפני שנראה כמקבל עול מלכות שמים דרך גאווה, ואם הוא שמן ובעל בשר ואינו יכול להתהפך על צדו או מפני אונס אחר מטה מעט על צדו וקורא. ע"כ. וכתב ב"י שנוטים דברי רבינו שאם שוכב על צדו לגמרי שרי וכי אמרו מיקרי אע"ג דמצלי היינו פרקן מוטה מעט, אבל לא ביאר בב"י מנין משמע. ובפרישה סק"ד כתב, אלא מוטה צדו לא יקרא פי' דמוטה על צדו היינו בפרקן אבל שוכב על צדו ממש קורא את שמע ומש"ה כתב ואם הוא בעל בשר ואינו יכול להתהפך על צדו משמע דלהפך על צדו שרי. וכ"כ להביא ראיה בב"ח ד"ה ומ"ש חוץ. ובאמת שכן משמע ממה שכתב ואפי' אינו ממש על גביו אלא מוטה על צדו, דמשמע שאינו ממש על גביו אלא נוטה

מוכח ממש"כ הב"י בה' עדות סי' למ"ד ומה שהקשה על הרמב"ם בדינים הללו כתבתי בביאורי ה' עדות וכן כתב כן הרב"י סי' לד וכו', וחתום הרמ"ז זלה"ה.

**והנראה** בזה כמ"ש הרמ"ז שהספר כס"מ הותחל עוד לפני הב"י, וגם הרב חיד"א צודק דכיון שהדפיסו בסוף ימיו הוסיף עליו במשך השנים, וע"כ בכמה מקומות כתבו האחרונים שהכס"מ הוא בתרא, מפני הדפוס, ודו"ק (ובמקום אחר אאריך בזה יותר בל"נ). עכ"פ לענינו הדבר תלוי ועומד.

**איברא** דנראה דהכס"מ סתם עצמו, דכתב שם בריש דבריו, לקרות ק"ש וכו' ר"פ היה קורא (יג ב) אמר רב יוסף פרקין לא יקרא ק"ש ופי' בגמ' אע"ג דמצלי כלומר אע"פ שהוא מוטה על צדו מעט אבל מוטה לגמרי על צדו מותר ופריך והא' ר' יוחנן מצלי וקרי שאני ר' יוחנן דבעל בשר היה כי מצלי שרי מפני שהוא מצטער לשכב על צדו ממילא משבע דה"ה לחולה, עכ"ל. הרי להדיא הכס"מ לא הבין ברמב"ם כר' יונה שלכתחילה אסור לשכב רק אם פשט בגדיו, אלא ביאר ברמב"ם שעל צדו לגמרי שרי, וא"כ כיצד אחר כמה שורות כותב הכס"מ, ואין בזה השגה לרבינו דאיהו לא מיירי ביכול לישב, דהיינו כפי' רבינו יונה שאם יכול לישב צריך לישב, וצ"ע.

**וראיתי** בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ה שכתב לבאר דהכס"מ הבין דהשגת הראב"ד על מי שהוא חולה או בעל בשר דבשוכב על צדו ממש חושב להתר פשוט כמ"ש בכס"מ שם ע"פ הרמב"ם לכן לפי שיטתו יפה כתב וכו'. עכ"ר. ועי' א"ר סי' סג סוף אות ב שכתב ולפ"ז כוונת הראב"ד שהחולה או בעל

וכו'. (וכבר כתבנו לעיל, שכ"כ להדיא רש"י ותוס' בנדה דף יד א.) ולעיל הבאנו לשון הכסף משנה שכתב שהרמב"ם לא מיירי ביכול לישב דבאמת אם יכול לישב צריך לישב, וא"כ איכא סתירה בהבנת דברי הרמב"ם בין הכס"מ לב"י, שבכס"מ משמע דס"ל כפי' הב' ברבינו יונה ואילו בב"י כתב שהרמב"ם סובר כפי' הא' דרבינו יונה, וצ"ע.

**ובעת** ראיתי שעמד בקושיא זו הפמ"ג סי' סג במש"ז סס"ק א וז"ל ועי' בכס"מ וכו' משמע דחזר ממה שכתב בב"י וסובר דר"מ נמי מיירי באי אפשר לעמוד קורא שוכב כר' יונה ועי' לח"מ וכו' (עיי' מש"כ בפריי ליר"ד בהנהגות או"ה (אות ט) שיש ספק איזה חיבר באחרונה הב"י או הכס"מ). וא"כ צדק הרב וכו'.

**איברא** דדבר זה נפתח בגדולים, דבשם הגדולים וע' ספרים בערך כס"מ, הביא מתשובת מהריק"ש כת"י שכס"מ חיברו מרן אחר ב"י ולכן השמיט איזה דבר שכתב בב"י, ושם כתב הרב חיד"א שאין סדר למשנה ופעמים כך ופעמים כך, וע"ע בשד"ח כללי הפוסקים סי' יג אות כט שהביא הרבה ספרים ואמ"א כלל, ועוד ראיתי בס' ויקרא אברהם (המובא שם) חלק אה"ע סי' יא שתופס לעיקר דברי הב"י שהם יותר עיקר להלכה, והוא דלא כשה"ג הנז' שכותב שיש דברים שראה הרב אחרי שכתב הב"י והשלימם בכס"מ, ועוד ראיתי להרמ"ז כמוהר"ר דוד צבאח זלה"ה בתשו' שהובאה בשו"ת פרדס רימונים חחו"מ סי' ב שהביא דברי הבאה"ג בחו"מ סי' רלב סעי' כא אות ה' שכתב שהכס"מ מאוחר יותר, וכתב אבל מצאנו להרב באר יעקב דף צט ב שכתב להפך שחיבור הכס"מ קדם לב"י, וכן

ולא כר"י. וכן ביאר הקושיא בפמ"ג מש"ז סק"א. וכן הקשה בדברי חמודות על הראש"ש בברכות פ"ב סי' ד אות טו, שאם כוונת רמ"א לבאר כך שיטת הרמב"ם דבריו סתומים ביותר.

**ונראה** לי לבאר דברי מור"ם, שאכן הוא מבאר דברי הרמב"ם דלא כרבינו יונה בביאורו השני, אבל אפי' לשיטת הרמב"ם כל מאי דשרי הוא אם כבר נמצא שוכב כאשר נזדמן לו לקרות ק"ש אולם לכתחילה גם הרמב"ם יסכים שאסור לשכב בכדי לקרות ק"ש בשכיבה, שהוא זלזול בק"ש, וא"כ אע"פ שהרמב"ם התיר לקרות ק"ש בשכיבה, והיינו מסקנת הש"ס בברכות יג ב, היינו לכתחילה למי ששוכב אולם יותר לכתחילה שלא ישכב ולא יכניס עצמו למצב זה, וזה דלח כרבינו יונה בפי' ב' דס"ל דשרי לקרות בשכיבה דוקא אם הפשיט בגדיו, שהוא טירחא מרובה אלא דעת הרמב"ם אפי' בלא זה שרי אולם פשיטא דלכתחילה לא ישכב בכדי לדלוז בק"ש. (ואע"פ שבד"מ לא הזכירה סכרא זו, מ"מ לענין דינא נראית היא, וע"ע להלן שיבאר המקור לזה בס"ד).

**ועפ"ז** א"ש הסתירה מהכס"מ לב"י, שבב"י כתב שהרמב"ם חולק על רבינו יונה בפרט זה ומכס"מ משמע שמסכים וכן הסתירה בכס"מ עצמו, ולק"מ שבב"י כתב שהרמב"ם חולק על רבינו יונה ומתיר לקרות ק"ש שוכב על צדו וכ"כ בכס"מ בריש דבריו ואכן כן הוא, ומש"כ בכס"מ בסו"ד, מדובר שלכתחילה לא ישכב בכדי לקרות בשכיבה ורק אם נמצא שוכב שרי. והם דברי הראב"ד שכתב הכס"מ שאינו חולק על הרמב"ם, ויותר טוב אם ישב וצריך לעשות כן אם יכול, דהיינו שיותר טוב

בשר אם יכולים לישב צריכים לישב, אבל לשכב על צדו שרי לכתחילה, ולפ"ז לא מובן מדוע הכס"מ כתב על נוסחאת הראב"ד הכתובה בספרים "ויותר טוב אם ישכב" שט"ס היא וא"א ליישבה, הרי אפשר להשאיר גירסא זו ולבאר שהחולה או בעל בשר יותר טוב אם ישכב על צדו ממש שאז שרי לכתחילה כישיבה, ומדוע לו לשבח הספרים בחנם, וע"כ שהכס"מ לא הבין ברמב"ם כהשבות יעקב, שלפ"ז הגירסא הקודמת יותר מדוייקת שבאמת יותר שייך לדרוש מחולה זה שישכב על צדו מאשר שישב, ועוד שלפ"ז אתו הראב"ר לא ראה ברמב"ם שכתב להדיא "ואינו יכול להתהפך על צדו", משמע להדיא דאינו יכול, וקשה לומר דעל צדו אינו יכול לישכב ואילו לישב יכול, רצ"ע.

**ובש"ע** סי' סג ס"א פסק, קורא אותה מהלך או עומד או שוכב או רוכב ע"ג בהמה או יושב אבל לא פרקון וכו' אבל קורא הוא שוכב על צדו. הגה מאחר שכבר שוכב ואיכא טרחא לעמוד ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו או שהיה חולה נוטה מעט לצדו וקורא. ע"כ. ובמג"א סק"א ציין על דברי מור"ם, פי' שטורח הוא לחזור וללבוש בגדיו, תלמידי רבינו יונה, וכ"כ בציונים לרמ"א שכתבו המדפיסים.

**וחקשה** הט"ז בסק"א על דברי מור"ם, תמוה הוא שהרמב"ם שהוא מריה דהאי דינא שזכר הש"ע סבירא לי' דאפי' לכתחילה מותר בשמטה לגמרי, וכמו שכתב ב"י דלא ס"ל להרמב"ם דדוקא ביש טרחא. ונראה לבאר דק"ל, דהרמ"א חולק על הש"ע והול"ל וי"א, ולא לבאר דברי הש"ע שפסק כהרמב"ם

הרמב"ם ישמה שהתיר דוקא כאשר נמצא שוכב וכדברי הכס"מ ז"ל. ומש"כ שם, שבעל הלבושים הרכיב שני הפירושים, אינו, שהרי כוונתו לבאר ברמב"ם שהיינו בדיעבד שנמצא שוכב ואין כוונתו לפסוק כר' יונה שדוקא הפשיט בגדיו, ורק אפשר לומר שחיבר לרמב"ם החילוק בין לכתחילה לדיעבד. והגם שלפי דברי הלחם חמודות נשארו קשים דברי מור"ם שאיך פי' מור"ם דברי הרמב"ם באופן כזה, ע"ש ודו"ק. וע"ע באלה זוטא מש"כ בדעת הרמב"ם. וכדברי הלבוש כ"כ לבאר דברי מור"ם בעטרת זקנים, וכן מצאתי שכתב ממש כדברי בספר אילה רבה סק"ג. וע"ע בפמ"ג א"א סק"א ודו"ק.

**ובפמ"ג** במש"ז סק"א אחר שתי' כדברינו שגם המתירים בשכיבה בצד היינו דלא לכתחילה, כתב, ומלשון הש"ע שהזכיר חמשה דרכים ואחד מהם יושב ורש"י הזכיר יושב וכו' והש"ע נקיט זה לומר כמו יושב לכתחילה ג"כ ה"ה שוכב נמי כן רשאי לכתחילה. ע"כ. ונראה דאינו מוכרח כ"כ בדעת מרן, דאיכא למימר דהא דנקט כל הדרכים, לומר דאיך שהוא נמצא ברגע שחל עליו לקרות ק"ש יכול, ובאמת כן הוא שאם באותו רגע נמצא שוכב יכול לקרות כך, וכבר אמרנו שאם נבאר שגם ב"י ס"ל האי לכתחילה נוכל לבאר על נכון דברי הכס"מ.

**ומש"כ** עוד שם בפמ"ג, גם הש"ע כפל הלשון אבל קורא כששוכב על צידו, הא כבר כתב שוכב, אלא לומר אף לכתחילה. ע"כ. ג"כ נראה דבא לאפוקי שיטת תלמיד ר' יונה שמפרשים ששוכב היינו פשט בגדיו וע"כ חזר לומר בכדי לפרט שאפי' לכתחילה שרי כשחל עליו

שימצא עצמו קורא ק"ש בשיבה מאשר בשכיבה, ובא לאפוקי דלא תאמר שאפי' לכתחילה אין שום הבדל אם קורא בשכיבה או בשיבה. וע"ע בכף החיים סק"ד שכתב לבאר כן אפי' בדעת הר"ר מנחם שכל מה שאסר היינו לכתחילה.

**ועפ"ז** תתיישב קצת יותר טוב הסתירה מהטור לקיצור פסקי הרא"ש, דאפשר לומר דכן ס"ל להטור כשיטת הרמב"ם, שלכתחילה אסור לשכב בשביל לקרות וזה מה שפסק בקיצור פסקי הרא"ש, ובטור כתב שמותר לקרות עומד מהלך וכו', היינו כאשר נמצא כך אבל לא לכתחילה לשכב בשביל לקרות וכמו שהתבאר.

**ובן יש** לבאר מש"כ בגמ' בברכות יא א ב"ה אומרים וכו' ומטין וקורין, ומשמע דלכתחילה שרי, כבר ביארו שהראשונים בכללם הרמב"ם בפי' המשנה פי' יטה עד שיהא נוטה להשען או להיות מיסב, ובדוקא נקטה כך המשנה ולא שוכבים וקורין, מפני שבשכיבה באמת לכתחילה אין לשכב ורק אם בדיעבד היה שוכב יכול לקרות וע"כ המשנה נקטה דוקא לשון נטיה זה.

**ושו"ר** שכדברי ממש בפי' דברי מור"ם, כתב הלבוש ששוכב חשיב טירחא כבדיאבד. ומ"ש במלבושי יו"ט שם אות א' שאין זה נכון דמי שהתיר התיר לגמרי שאינו נקרא דרך גאווה, נראה דאינו מוכרח כ"כ שאפשר דההיתר הוא דוקא אם נמצא אבל לא לשכב בכדי לקרות וכמו קורא עומד דסעי' ב', יע"ש ודו"ק.

**ומש"כ** בדברי חמודות על הרא"ש בברכות שם, שלפ"ז תמוה שלא נזכר כן בשום פוסק כהאי שיטה, נראה דכוונת הלבית שזה נכלל בדברי

החיוב בעודו שוכב. וע"ע שם בפמ"ג שהביא ראיה לפי' ופי' הלבוש מהגהת רמ"א דוקא ע"ז, ע"ש.

ולחלץ סי' רלט לענין ק"ש על המטה, כתב ב"י, ומיהו כבר כתבתי לדעת רש"י והרמב"ם ורבינו מותר לקרות ק"ש לכתחילה והוא מוטה על צדו לגמרי. ע"כ. והא דקאמר לכתחילה, היינו, לכתחילה כאשר הוא מוטה דהיינו שכאשר הוא מוטה שרי לכתחילה ולא צריך לישוב אבל אם הוא יושב לא ישכב לקרות. וע"ע בש"ע שם ובמור"ם בהגה שכתב, ועי' לעיל סי' סג אי מותר לקרות כשהוא שוכב, דהיינו ששם כבר הסביר החילוק.

ובכמ"ש שכן ס"ל למור"ם, באמת כן משמע ממה שבד"מ הארוך הביא דברי רבינו יונה, וסיכם דבריו הד"מ בדברי ב"י שכן ס"ל להתיר על צדו הרמב"ם רש"י והטור, ולא נראה שמור"ם, יחמיר כתי' אחד דר"י ודלא כרש"י והרמב"ם והטור. והמצאה זו אינה המצאה סתם, דיש לזה מקור בסי' סג ס"ב, לגבי מי שרוצה להחמיר ולעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד נקרא עברין, וכתב בב"י, דטעמו דאם ביום הוא עובר ע"ד ב"ה ונראה שעושה כדברי ב"ש שאמר בבקר יעמדו ואם בלילה הוא אף כדברי ב"ש לא עשה. ולפ"ז נראה

דה"ה אם היה יושב ורוצה לקרותה בשכיבה שאם לילה הוא עובר ע"ד ב"ה ואם יום הוא עבד דלא כמאן וע"כ גוערין בו, וא"כ אפשר דזהו מקור לרמ"א שכתב שלכתחילה אסור לשכב לקרות ק"ש בשכיבה.

וגם לפי מש"כ שם בד"מ סק"א, בשם הגהות מיימוני פ"ב אות ג, דמשמע דטוב יותר מיושב ממעומד (ע"ש, בשם ראבי"ה). וע"ש בחי' הגהות בטור בשם מהר"ח, דבישיבה יש יותר כוונה והתרכזות וכ"מ בפרישה סק"ו, ואפשר דזו כוונת ראבי"ה המובא בד"מ, שיש יותר כוונה בישיבה וע"כ מצוותה עדיפה בשכיבה, ולפ"ז נמי שפיר אפשר שזה מקור מור"ם לומר שלכתחילה אם הוא יושב לא ישכב לקרות ק"ש כיון שמצוותה בישיבה וכך יכול לכוין יותר. וק"ל. וע"ע בכף החיים סק"א. (וע"ע תוס' ברכות דף יג ב ד"ה על לבבך וכף החיים (סופר) סי' סג סק"י).

ע"כ הנראה לדינא, לחוש לדעת הכס"מ ומור"ם ולכתחילה לקרות ק"ש מיושב שכן יכול לכוין יותר ולהתרכז, אך אם נמצא כבר במטה ורוצה לקרות ק"ש מוטה על צדו לגמרי אע"פ שהוא בבגדיו שרי כדעת מרן והרמב"ה. ואם הוא חולה או בעל בשר אפי' מוטה קצת שרי, ועל גבו או על פניו פשיטא דאסור.





## הרב אלי חיים רוזין

ביהמ"ד דחסידו באטק - 45, בית שמש יצ"ו

### בסוגיא דאי אפשר וקמכוין (פסחים כ"ו ע"א)

**"איתמר**, הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת ורבא "הכניסה לרבקה ודשה, כשירה. כדי שתניק ותדוש, פסולה"<sup>1</sup>.

**הרי** שאף שהוא מוכרח לעשות את מעשה ההכנסה לרבקה כדי שתניק העגלה, מכל מקום כיון שהתכוין גם שתדוש – נפסלת, הגם שאין המעשה מיוחס אליו<sup>2</sup>. הרי לנו שאי אפשר ומכוין – אסור, דלא כאביי.

**ותירצה** הגמ', שבפרה ישנו לימוד מיוחד שהפסול אינו רק במעשה עבודה שיעבוד בה הבעלים בידים, אלא סגי במאי דניחא ליה, אף כשעבדה מעצמה. וכפי שביאר רב פפא את המשנה בפרה (פרק ב' משנה ד') "שכן עליה עוף, כשירה. עלה עליה זכר, פסולה", שבעליית זכר ניחא ליה לבעלים, משא"כ כששוכן עליה עוף – אין זה לרצונו. ויליף לה מקרא (דברים כא ג) – "אשר לא עובד בה", אי כתיב 'עבד' וקרינן 'עבד' – עד דעביד בה איהו. אי כתיב 'עובד' וקרינן 'עובד' – אפילו ממילא נמי. השתא דכתיב 'עבד'

דעת רבי יהודה בכולה תלמודא<sup>3</sup> שדבר שאין מתכוין – אסור, כי לא בכוונה תליא מילתא אלא במעשה<sup>4</sup>. ולעומת זה, במקום שאין מעשה האיסור מתייחס לאדם, כגון באופן שהוא מוכרח לעשותו – מותר.

#### א.

ונחלקו אביי ורבא באופן שאי אפשר שלא לעשות את המעשה, אך הוא כן מתכוין ליהנות ממעשה האיסור. אביי סובר שגם בכה"ג פוטר רבי יהודה כי לשיטתו הכל תלוי במעשה, והרי באופן כזה אין המעשה מיוחס אליו. ורבא סובר שאסור, כי כל מה שהלך ר"י בתר המעשה הוא רק לחומרא, שאף במקום שאין מחשבה, עדיין אסור מחמת מעשהו. אבל לקולא – כגון הכא שאין המעשה שלו כי הוא אנוס – לא פטר ר"י אף שאת המעשה היה עושה בכל אופן, כי הוא מתכוין ליהנות ממנו, ובזה לא פליג.

א. שבת מא: וש"נ.

ב. רש"י בפסחים (כה) ד"ה אביי בר' יהודה – דקסבר כיון דאסר רבי יהודה בדאפשר אע"ג דלא קא מיכוין שמע מינה לא חשבינן ליה כוונה אלא בדאפשר ולא אפשר תליא טעמא הלכך היכא דלא אפשר אע"ג דקא מיכוין לא איכפת ליה לרבי יהודה.

ג. המכניס עגלה למקום הדיש כדי שתניק מאמה הנמצאת שם כדי לדוש, ומחמת כן גם העגלה תדוש את התבואה. ודישה פוסלת בפרה אדומה מדכתיב "אשר לא עובד בה".

ד. הגמרא נקטה בפשיטות דכה"ג חשיב 'אי אפשר', ויש להרחיב בזה.

וקרינן 'עובד' – עובד דומיא דעבד, מה עבד דניחא ליה, אף עובד דניחא ליה<sup>ה</sup>.

ב.

ויש לתמוה על תירוץ הגמרא, שהרי משנה זו דעלה עליה זכר במחלוקת שנויה, דרבי יהודה פליג שם ואמר דאינה נפסלת בלי מעשה, כדתנן התם "שכן עליה עוף וכו' רבי יהודה אומר אם העלהו, פסולה. ואם מעצמו, כשירה".

והרי כאן בסוגייתנו, בשיטת רבי יהודה קאימנא, וכיון שהוא מצריך מעשה לפסול הפרה כנ"ל, איך תירצה הגמ' ע"פ דרשת ר"פ, הרי דבריו נאמרו רק לשיטת רבנן דסגי בלא מעשה, אבל רבי יהודה לית ליה האי דרשה ד'עובד דומיא דעבד', שהרי לא פסל אלא אם עשה המעשה בעצמו, והקושיא על אביי מפסול הפרה שדשה ברבקה דהוי אי אפשר ומכוין ופסולה – במקומה עומדת.

ג.

**להרחבת** היריעה יש לציין למסכת מכשירין (פרק ג' משניות ה-ז) שם נחלקו רבנן ורבי יהודה בענין הכשר פירות לטומאה, רבנן סברי דסגי ברצונו אף אם לא נתן את המים בעצמו, ורבי יהודה בעי מעשה. כדתנן התם "המוליך חטין לטחון וירד עליהן גשמים, אם שמח – בכי יותן. רבי יהודה אומר, א"א שלא לשמות. אלא, אם עמד. היו זיתיו נתונים

בג וירדו עליהן גשמים, אם שמח – בכי יותן. רי"א א"א שלא לשמות. אלא, אם פקק את הצנור או אם חלחל לתוכן. החמירין שהיו עוברים" וכו'.

**ובקידושין** נט: "שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי, וכדרב פפא. דרב פפא רמי, כתיב 'כי יתן' וקרינן 'כי יתן', הא כיצד – כי יתן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה". הרי לנו שתי מחלוקות בסגנון אחד, האם בעינן מעשה או דסגי במחשבה דניחא ליה. ובטעם שדי במחשבה דורש ר"פ בשתייהן את אותה דרשה – 'עובד דומיא דעבד', 'יותן דומיא דיתן', מקרא ומסורת.

ד.

**עיון** במפרשי המשנה בפרה מעלה שתי דרכים עיקריות באיזה אופן נחלקו ר"י ורבנן.

**לדעת** הר"ש (פרה פ"ב מ"א ד"ה פרה) לכו"ע די במחשבתו דניחא ליה ולא בעינן מעשה. אלא דר"י בעי שידע בשעת ההעלאה ואז יועיל הא דניחא ליה, וכמו שמצינו בהכשר פירות, דבעלמא ניחא ליה, ואפ"ה אם אינו יודע בשעת העלאה – לא הוכשרו, כדאיתא בב"מ (כב:). [וסמך דבריו על הספרי זוטא (חקת יט, ב) "רבי יהודה אומר עלה עליה זכר שלא לדעת הבעלים כשירה". וכן פירש הברטנורא]<sup>ה</sup>.

ה. רש"י ד"ה עובד – משמע ממילא, עבד משמע בידים.

ו. "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם" (ויקרא יא לח).

ז. "ת"ש עודהו הטל עליהן ושמח הר"ז בכי יותן, נגבו אע"פ ששמח אינן בכי יותן". ומקורו מתוספתא מכשירין פ"ג ה"א. וראה לקמן הערה י'.

ח. יעויין בר"ש משנה ד' ד"ה עלה אמאי עליית זכר חשיבא ניחא ליה, הא מפסיד הפרה בכך, וודאי לא ניחא ליה להפסיד דמיה המרובים בשביל רווח פורתא. ותירצו דהוי לגלגל החזור, דעד

**מאידך**, דעת התוס' בפסחים (כו: ד"ה עלה) היא דנחלקו האם צריך שיעשה מעשה כדי לפוסלה, או שדי במחשבה, וכפשוטו לשון המשנה "אם העלהו"<sup>ז</sup>.

**וכן** פירשו הגר"א, המשנה אחרונה והתפארת ישראל (ולגבי הספרי שהביא הר"ש – כתב הגר"א דהוא ט"ס ודברי חכמים היא. ובמשנ"א כתב דמתניתין פליגא על הברייתא<sup>ח</sup>. ועי' רש"ש שפירש הספרי ).

**נמצינו** למדין שלדעת הר"ש אין בתמיהתנו הנ"ל ממש, ודרשת ר"פ במקומה באה, שאף לדעת רבי יהודה, סגי במחשבה בלבד.

**אך** לדעת התוס' דכדי לפסול הפרה בעי ר"י מעשה ולא סגי ליה ברצון הבעלים, א"כ צ"ב אמאי בסוגיין דקאי בדעת רבי יהודה תירצה הגמ' ע"פ דרשת ר"פ, והרי היא לא נאמרה אלא לדעת

חכמים. וכיון דלאבבי גם באי אפשר ומכוין פטור, כי לא חשיב מעשה דיליה, מדוע א"כ נפסלת הפרה אם הכניסה לרבקה כדי שתינק ותדוש, הרי אי אפשר בעניין אחר וממילא לא חשיבא האי הכנסה ל'מעשה' דיליה.

ה.

**לביאור** הדברים נראה להקדים ולברר מקח הראשונים.

**בפשטות** שיטת התוס' היא שרבי יהודה לא דורש כלל את דרשת עובד דומיא דעבד, ולשיטתו פסול הפרה תלוי אך ורק במעשה. אך מצינו חידוש גדול באחרונים, ומדבריהם עולה שגם רבי יהודה דורש 'עובד דומיא דעבד'.

**דהנה** יש לחקור לדעת התוס' דרבי יהודה בעי מעשה, האם הוא

כמה שאינה נפסלת כיון דלא ניחא ליה להפסיד הפרה – שוב הוי ניחא ליה בעליית זכר. ועוד תירצו בדפרות דעלמא ניחא ליה. וכן תירץ בתורא"ש (ב"מ ל. ד"ה עלה) ועיין תוס' בפסחים (כו:) ובב"מ (ל.) שתירצו רק משום גלגלח<sup>ח</sup>.

ויש לפלפל לדעת הר"ש שבהני תרי טעמי נחלקו ר"י ורבנן. ר"י דבעי ידיעה בשעת העלאה סבר דהוי ניחא ליה משום גלגל החזור, דהא ליכא למיתלי בפרות דעלמא, שהרי בעינן שידע בעלייה זו דייקא, וכאן הרי לא ניח"ל. אלא רק משום דבכך תוכשר יחזור הגלגל דניחא ליה. אולם רבנן דלא בעו ידיעה בשעת העלאה וסגי בניחא ליה בעלמא, אינהו יכולים לסבור הטעם השני בדפרות דעלמא ניחא ליה – דהא אין צריך מחשבה כלפי עליה זו דווקא אלא מחשבת רצון באופן כללי.

ט. ע"פ דרכם ביארו את משנה א' שם, בה נחלקו ר"א וחכמים בפרה מעוברת, לר"א כשירה ולחכמים פסולה. והקשו הראשו' דהא כבר נפסלה בעליית זכר. ומכח קוש' זו העמידו המח' בכמה אופנים לשיטתם – א. אליבא דר"י דבעי מעשה. ב. אליבא דר"י דבעי ידיעה בשעת מעשה והכא איירי בלא ידע. והתוס' דסברי שר"י בעי מעשה, הסתפקו בדעת רבנן אי צריך ידיעה בשעת העלאה או דפליגי אף בזה ולא צריך אפילו ידיעה. עיי"ש בר"ש פ"ב מ"א ובתוס' בסוגיין (כו:) ד"ה עלה.

י. יעויין בתוספתא מכשירין (פ"ג ה"א) גבי הכשר פירות "העלן מפני הכנימה וירדו עליהן טל וגשמים אם שמח בכי יותן ור' יהודה אומר א"א שלא לשמוח אלא עוודהו טל וגשמים עליהן אם חישב עליהן ה"ז בכי יותן אם לאו אינן בכי יותן". הרי דלר"י לא בעינן מעשה אף בהכשר. ולפי"ז הא דאייתא בב"מ (כב.) דהכשר פירות דווקא בעודהו הטל עליהן – דעת ר"י היא, וזה לא שמענו אף בדברי הר"ש, שהרי בפירוש כתב דדין זה הוא לכו"ע (פרה פ"ב מ"א ד"ה פרה). ונראה דהתם מוכרחים אנו לומר דט"ס היא או דפליג אתלמוד דידן.

הפוסל את הפרה. וז"ל (פרה פ"ב יבן אות כ') – "ור"י לטעמיה דלא דריש 'יותן דומיא דיתן' גבי הכשר, ה"נ לא דריש 'עובד דומיא דעבד'. אלא בשניהן צריך שיעשה מעשה קצת להוכיח דניחא ליה".

**מאידך,** המשנה אחרונה כתב שדרשות ר"פ אתיין גם לדעת רבי יהודה, אלא דפליג אחכמים האם בעינן מעשה לגלות מחשבתו או לאו. וז"ל במסכת מכשירין גבי הכשר פירות (פרק ג' מ"ז ד"ה היו רגלים) – "והנלע"ד בזה דפליגי בהך דרשא 'יותן דומיא דיתן'. דלחכמים כל דניחא ליה הוי דומיא ד'יתן'. ולר"י בעי מעשה דומיא ד'יתן' – בידים. אלא דמהני 'יותן' דלא צריך נתינה בידיו. ומ"מ מעשה מיהא בעי". ובמסכת פרה (פ"ב מ"ד ד"ה אם העלהו) תלה את המחלוקת בפרה ומכשירין זו בזו.

**מעתה,** למהלך המשנ"א שרבי יהודה לא בעי 'מעשה' המיוחס לפועל, אלא פעולה שתגלה את מחשבתו, אתי שפיר השקו"ט של הגמרא. דהו"א דבעינן מעשה, ועל זה הביאה הגמ' את דרשת ר"פ שפסול פרה לא תלי במעשה אלא במחשבה. ולכן, הגם דבעלמא 'אי אפשר ומכוין' פטור, כי לא חשיב מעשה דיליה,

מדין 'מעשה הפוסל', שאם לא עשה מעשה בידים – אינה נפסלת. או דלמא, פסול הפרה מחמת המחשבה הוא, אלא דר"י בעי שתתגלה מחשבתו ע"י מעשה, ובלי מעשה לא הוי גילוי מספיק בשביל לפסול".

**ונפק"מ** במקום שגילה דעתו במעשה, אך מעשה זה לא מיוחס אליו. לצד דבעינן 'מעשה' לפסול – הרי לא הוא עשה את המעשה, ולא נפסלה. אך לצד שהמחשבה היא הפוסלת, והמעשה נצרך רק כדי לגלות על המחשבה שכליבו – סגי בזה כדי לפסול, שהרי נתגלתה דעתו ע"י מעשה אף שאין המעשה מיוחס אליו. חקירה זו תלויה בשאלה האם דרשת ר"פ נאמרה אף לדעת רבי יהודה וילפינן 'עובד דומיא דעבד' שמחשבת רצון הבעלים היא הפוסלת, אלא שר"י בעי מעשה בפועל כדי לגלות מחשבתו. או דלמא דרשת ר"פ אינה אלא לדעת חכמים, אבל ר"י לא דריש לה ומצריך מעשה ככתיבא דקרא – 'עבד', ונפסלת דווקא כשעושה מעשה בידים".

**בתפארת** ישראל כתב שרבי יהודה לא יליף לדרשת ר"פ, וכהבנה הפשוטה בתוס'. וממילא המעשה הוא

יא. וגם למהלך זה יש לחקור אם הוא מדינא שהגילוי יהיה ע"י מעשה דווקא, ובלא מעשה אף שמחשבתו לרצון – אין בכך לפסול, או דנימא דסבר ר"י שעד שיעשה מעשה לגלות מחשבתו – אין מחשבתו שלימה דיה כדי לפסול.

יב. לפי"ז עולה דרבי יהודה סבר יש אם למסורת (קידושין יח וש"ג).

יג. הנה בפלס לשונו נזכר מלומר דתלוי במעשה בלבד, וכתב רק 'שיעשה מעשה קצת להוכיח דנ"ל'. אך לא נתן מקור לדבריו אלו, וכיון דיליף 'עבד' גרידא, ולית ליה 'עובד דומיא דעבד' (ו'עובד' גרידא ודאי לא יליף, דא"כ אפילו מחשבתו לא בעינן כדאיתא בגמרא), א"כ מניין דהמעשה תלוי במחשבה, אי עביד בה איהו מיפסלא, ואי לאו – לא. וצ"ע.

יד. מדבריו נראה דהוא מדינא שתתגלה המחשבה ע"י מעשה דווקא, דהא יליף לה מקרא 'דומיא דיתן', דאין מסתבר לומר דקרא אתי ללמדנו שאין מחשבתו שלימה. ועיין לעיל הערה 11 שחקרנו בזה.

רבי יוחנן על דין 'העלום חש"ו' – "ל"ש אלא שלא היפך בהן" – לאחור שירד הטל עליהם מצד זה, כדי שיפול עליהם מצד אחר. רש"י, דאז תלינן שהעלאתם היתה מפני הכנימה ולא כדי ללחלח, אבל אם היפך בהן – הפירות טמאין, דבכה"ג תלינן שהעלם בשביל ללחלח הפירות."

**ובירושלמי** (תרומו' א א) ביארו מאי 'יש להם מעשה' דקאמר התנא במכשירין – "ואיזהו מעשה שלהן – רבי חונא אמר בתפוש בהן בטל". והביאווהו התוס' בסוגי' (חולין יב: ד"ה ותיבעי ליה מעשה) וביארו את דבריו בג' אופנים – א. העלאת הפירות היתה בשעה שירד הטל, והוי גילוי מחשבתם בכך שהעלו דווקא בזמן שירד טל ולא בזמן אחר (והבינו התוס' בפשטות שהוא דלא כרבי יוחנן בבבלי דבעי דווקא שיחפך בהן, ולא סגי בהעלאת בזמן הטל גרידא) ב. היינו 'היפך בהן' דקאמר רבי יוחנן. ג. איירי במעלה בשעת הטל, וכשפוסק הטל מורידן חזרה לבית.

**במפרשים** הובאו שנים מהפירושים. ראש וראשון למפרשי הירושלמי –

הכא שאני כי אין ה'מעשה' פוסל אלא המחשבה. ואף דבעי ר"י שתתגלה המחשבה ע"י מעשה, מכל מקום אינו אלא גילוי על המחשבה הפוסלת, וסגי לזה בכל פעולה אפילו אם אינה מתייחסת אליו, כגון באופן ש'אי אפשר בעניין אחר' כמו הכניסה לרבקה, שעושה מעשה אך המעשה לא מתייחס אליו.

ולחלן יבואר כיצד מתגלה מחשבתו בזה.

ו.

**בחולין** (יב: - יג.) מבואר שקטן אין לו מחשבה ויש לו מעשה<sup>12</sup>. ודנה הגמ' באופן שעושה מעשה שאינו מובהק דיו, האם אמרינן דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו או לאו<sup>13</sup>.

**והביאה** רא' דאמרינן בהו' מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו' מדתנן (מכשירין פ"ו מ"א) "המעלה פירותיו לגג מפני הכנימה וירד עליהם טל אינו בכי יותן. ואם נתכוין לכך הרי הן בכי יותן. העולם חרש שוטה וקטן – אע"פ שנתכוונו לכך אינן בכי יותן, מפני שיש להם מעשה ואין להם מחשבה". וקאמר

טו. "דתנן (כלים יז טו) האלון והרמון והאגוז שחקקום תינוקות למוד בהן עפר או שהתקינום לכף מאזנים טמאין מפני שיש להן מעשה ואין להן מחשבה". וברש"י, שיש להן מעשה – כגון זה שמעשיהן מוכיחין דלשם כלי נתכוונו וגם הם אומרים כן ויש כאן מעשה ומחשבה המורידים אותו לתורת כלי. ואין להן מחשבה – כגון מצא לקליפת אגוז כמו שהיה וחשיב עליה למוד או אפילו מדד בה אלא שלא עשה בה מעשה לשם כלי ואם כן דעת חשב עליהן טמאין במחשבה דתנן (כלים כה ט) כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה.

טז. דוגמת הגמ' היא בקרבן קדשי קדשים ששחיטתו בצפון, והבהמה עומדת בדרום והביאה הקטן לצפון ושחטה. האם תלינן שמחשבתו לק"ק ומשום כך הביאה לצפון, או דלמא מקום הוא דלא איתרמי ליה.

יז. הגמ' דוחה ראייה זו, ד"ל שהוא רק חומרא דרבנן לטמא הפירות אבל מדאורייתא לא הוי גילוי, וממילא במקום קולא דאורייתא כגון ק"ק שהובאו לצפון – לא הכשירו חכמים כי ל"א מחשבתו ניכרת מתו"מ לקולא.

וכך אכן היא מסקנת הגמ' דהוא חומרא דרבנן.

יח. ומשום דלא נחא לתוס' לאוקמי בפלוגתא, ע"כ הביאו את ב' הפירושים האחרים.

יש לפרש גם בסוגיין גבי הכניסה לרבקה בשביל שתינק ותדוש.

**דאע"פ** שיש לתלות את מעשה ההכנסה בצורך היניקה, מ"מ מהא דהכניסה דווקא בשעת הדיש ומחמת כן דשה אף היא עם אמה – סגי בזה להיות 'גילוי מחשבה ע"י מעשה', ותפסל אף לרבי יהודה המצריך מעשה לגלות מחשבה שבלבו.

ז.

**ונותר** בפנינו לברר את דרך התפא"י, דרבי יהודה לא יליף את דרשת ר"פ, וא"כ קשה איך הביאה הגמ' בסוגיין את דרשת ר"פ, הרי בדעת רבי יהודה אנו עומדים<sup>א</sup>.

**ומ"מ**, בפשטות נראה לומר, דסוגיין לדעת ר"י בדבר שאינו מתכוין אתיא, ויישבה הגמ' שיטתו בזה לכל הדעות, אף דאיהו גופיה פליג גבי עליית זכר. ואכן, לשיטתו דבעינן מעשה, ממילא לא קשה על אביי.

הלא הוא מהר"ש סירליאו - ביאר כהו"א של תוס', שאם החש"ו העלה את הפירות בשעת ירידת הטל – הר"ז גילוי על מחשבתו מכך שהעלה דווקא בזמן הזה, והוכשרו הפירות. ואילו הפני משה ביאר ש'תפוש' היינו שתופסים ומהפכים את הפירות, וכדברי רבי יוחנן בחולין.

**לענייננו**, אף לפירוש התוס' והפנ"מ יש לומר שבאמת גם העלאה בזמן הטל נחשבת 'מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו', אלא דלעניין קטן שאין לו מחשבה בעינן גילוי מובהק יותר, כגון שיהפך בפירות<sup>ב</sup>. אבל בגדול שיש לו מחשבה, במקום דבעינן מעשה שיגלה על מחשבתו - אפשר דסגי בגילוי כה"ג שמכוין מעשיו לזמן מסוים, ודי בזה לגלות על מחשבה שבלבו. וכש"כ למושכל ראשון דתוס' וכפי שפירש המהר"ש סירליאו, דאף בקטן הוי גילוי בכה"ג<sup>ב</sup>.

**עפ"י** יסוד זה, שמעשה שעושה בזמן מסוים דייקא הוי גילוי מחשבתו,



י. ובפרט למסקנת הגמ' דהוא רק חומרא דרבנן, י"ל דלא החמירו אלא באופן שמוכח ביותר.  
 ב. יתר על כן – בקטן יש ספק האם באמת כיון לכך או לא, ולכן במסקנת הגמ' הוא רק לחומרא. אבל בגדול אין ספק האם חשב, אלא דכדי לפסול בעינן שתתגלה מחשבתו.  
 ולא מיבעיא לצד הא' בחקירה שחקרנו לעיל הערה י"א, אלא אף לצד הב' שכלי מעשה אין מחשבתו שלימה – אינו דומה לקטן. שבקטן אין אנו יודעים אם חשב בכלל, ועל כן אנו מסתפקים האם יש במעשה זה להוכיח שחשב או לא. משא"כ בגדול – ודאי שחשב, אלא שאין מחשבתו גמורה עד שיעשה מעשה, ובמעשה כי האי שמכוין מעשיו לזמן מסוים – ודאי נשלמת מחשבתו.

בא. וכבר צויין לעיל הערה י"ג שהתפא"י עצמו נזהר מזה. ועיי"ש מה שהתקשינו בדבריו.

## הרב בן ציון גליק

ראש חברה - טלל באטב - 45, מאנסי יצ"ו

### ענינים ובירורים בהלכות שבת

קביעות סעודה אפי' סעודה שרגיל בה בחול מותר להתחיל ומבואר כן פרק ערבי פסחים וכו' יוסי ולקבוע סעודה שנהג בה בחול מצוה להמנע מט' שעות ולמעלה לפי שסבר רבינו דאע"ג דקימ"ל כר' יוסי היינו דוקא בלא קביעות סעודה" עכ"ל. וכתב הרב ב"י שנראה לו פירוש הרב המגיד וכן העתיק להלכה בשו"ע סעי' ב' ע"ש.

**פירוש** דברי הרב המגיד. שיש כאן ברמב"ם ג' חלוקות: א) סעודה ומשתה שאינו רגיל בה בימות החול כגון סעודת נשואין אסור מעיקר הדין כל היום: ב) אכילה ושתייה בלי סעודה אפילו אוכל כדי שבעו מותר כל היום מעיקר הדין, ואין בזה משום מצוה להימנע מט' שעות ולמעלה: ג) סעודה שרגיל בה בימות החול כגון פת שחרית, מעיקר הדין מותר כל היום, ומיהו מצוה להימנע מט' שעות ולמעלה:

**וממילא** מיושב הסתירה דר' יוסי דאמר הולך ואוכל מיירי מאכילה ושתייה בלי סעודה. וגמ' דגיטין מיירי מסעודה שאינה רגיל בימות החול כגון סעודת נשואין.

**[הערה:** קשה לי על מש"כ כאן במ"ב ס"ק ט"ו וז"ל, "אפילו וכו'".

היינו כמו "ואפילו". ור"ל דלא מבעיא בלי קביעות סעודה כלל, דזה ודאי מותר כל היום, ואפילו מצוה להימנע ג"כ ליכא. "ואפילו" בקביעות סעודה, כיון שאינו עושה סעודה רחבה, רק כמו

סימן רמ"ט - בענין איסור ומצוה למנוע אכילה בערש"ק

**בגמ'** ריש ערבי פסחים תנן "ר' יוסי אומר (בערש"ק ויו"ט) אוכל והולך עד שתחשך" והכי קי"ל. ובמס' גיטין תנן בברייתא "שתי משפחות היו בירושלים אחת קבעה סעודתא בשבת (בעידן בית המדרש) ואחת קבעה סעודתא בערש"ק ושתייהן נעקרו". והקשו הראשונים דלכאורה נראות סותרות זו את זו.

**וכתב** הרב המגיד על הרמב"ם פ"ל מהל' שבת הל' ד' ליישב הסתירה, ע"פ דעת הרמב"ם דז"ל (הרמב"ם) "אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד שבת ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך ואעפ"כ מכבוד שבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול", עכ"ל.

**ולבאורה** לשון הרמב"ם קשה מאוד. דבתחילה כתב לאסור סעודה ומשתה מפני כבוד שבת. ואח"כ כתב להתיר לאכול ולשתות כל היום עד שתחשך. ואח"כ כתב דקביעות סעודה ימנע אדם עצמו מן המנחה ולמעלה. (עי' בב"י פירוש הטור בדברי הרמב"ם. ובט"ז באריכות פירוש נפלא ברמב"ם ע"ש).

**וכתב** הרב המגיד וז"ל, "ונראה מלשון רבינו שסעודה ומשתה שאינו נוהג בימות החול אסור לעשות בערב שבת וכל היום בכלל האיסור והוכיח כן ממירא דגוטין ולאכול ולשתות בלא

שרגיל בה בחול, מותר כל היום מן הדין, אבל מצוה להימנע וכו' עכ"ל. ולכאורה המחבר העתיק כאן לשון ה"ה הנ"ל, והמשמעות בדבריו הוא, דמש"כ "אפילו וכו'", היינו אכילה ושתייה בלי סעודה כנ"ל. וצ"ע.

**עוד** כתב הרב המגיד בשם יש מפרשים (והובא בב"י סוף סעי' ב') לתרץ סתירה הנ"ל וז"ל, "אע"פ שמותר לאכול עד שתחשך ואפילו להתחיל נמי הנ"מ לצורך שעה אבל לעשות כן תמיד לא דמחזי כמזלזל בכבוד שבת" ע"ש.

**רצ"ל** היש מפרשים ס"ל שאין חילוק, בין סעודה שרגיל בה בימות החול, כגון פת שחרית, ובין סעודה שאינה רגיל בה בימות החול, כגון סעודת נשואין. וגם אין לחלק בין קודם ט' שעות, לבין אחר ט' שעות, ובין קודם חצות לבין אחר חצות. ועיקר החילוק הוא בין אקראי בעלמא לצורך שעה לבין קביעות ותמידיות. באקראי מותר אפילו סעודת נשואין, ואפילו אחר ט' שעות. ובקביעות ובתמידות אסור אפילו סעודה שרגיל בה בימות החול, ואפילו קודם חצות.

**בין** א"ס"ק ב' כתב הרב, דלהלכה לא נקטינן חילוק היש מפרשים וז"ל, "הרב ב"י העתיק דברי הרב המגיד בשם היש מפרשים דדוקא דרך מקרה שרי ובשו"ע השמיטו וכן הרמ"א וט"ז ומג"א לא הביאוהו וטעמם ונימוקם עמם שהמפרשים כתבו כן כדי לחלק בין סוגיא דערבי פסחים לגמ' דגיטין וכו' עכ"ל. רצ"ל כיון דהרב ב"י בשו"ע, ס"ל כפירוש הרב המגיד בהרמב"ם, ולדידה מיושב סתירת הסוגיות באופן אחר וכן"ל, תו לא איצטריך לחילוק הי"מ, ודו"ק.

**עוד** כתב הרב המגיד שם, דדעת הראב"ד דסעודה שרגיל בה בימות החול כגון פת שחרית, אע"פ שמותר מן הדין, מצוה למנוע משש שעות ולמעלה (ולא כהרמב"ם מט' שעות ולמעלה).

**ודע** דבביה"ל כתב לחדש וז"ל, "הא דאמרו מצוה למנוע מלקבוע סעודה שרגיל בה בימות החול) היינו לאכול פת כדי שביעה כרגילתו בחול, אבל מעט להשקיט רעבונו אינו בכלל קביעת סעודה לענין זה" עכ"ל. רצ"ל והוי בכלל אכילה ושתייה בלי סעודה דמותר כל היום, ואין בזה מצוה למנוע כלל ע"ש.

**ודע** דכל מה שכתבנו עד כאן. הוא רק אם יודע בנפשו שאפילו יאכל מה שהתירו לו לאכול כנ"ל, עכ"ז יהיה יוכל לאכול בלילה סעודת שבת לתיאבון. אבל אם משער בנפשו וגופו שאם יאכל אכילה כזה, שוב לא יוכל לאכול בלילה אלא אכילה גסה, בודאי שלא התירו לו לאכול והוא פשוט.

**ובן** מבואר במ"ב ס"ק י"ז וז"ל "ומ"מ נראה דבימות החורף בזמן שהימים קצרים מאוד מצוה להמנע מלקבוע סעודה הרגילה אפילו קודם ט' שעות כל שהוא משער בנפשו שעיד"ז לא יהיה תאב לאכול בלילה", עכ"ל.



פירות הנושרים לחלכה:

**א)** סעודה ומשתה שאינו רגיל בה בימות החול כגון סעודה החתונה וכדו' אסור מעיקר הדין כל היום ואפילו אם הוא באקראי בעלמא:

**ב)** אכילה ושתייה סתם בלי סעודה של פת אפילו אוכל כדי שבעו מותר



דבליל שבת כיון שמותר לו לאכול במשך היום, אם יאכל גם בלילה מזונות אחר קידוש, יש חשש ששוב לא יוכל לאכול סעודת ליל השבת לתיאבון.

**אבל** בסעודת שבת שחרית כיון שלא אכל עדיין כלום, אע"פ שיאכל מעט מזונות קודם הסעודה, עדיין יוכל לאכול הסעודה לתיאבון. ומ"מ פשוט שלא ימלא אז כריסו כ"כ הרבה עד שלא יוכל אח"כ לאכול הסעודה לתיאבון ע"ש.

**סימן ר"נ - בענין אכילת בשר ושתיית יין בשבת אי הוי חיוב או מצוה בעלמא במחבר סי' ר"נ סעי' ב' כתב וז"ל, "ירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו" עכ"ל. ובבאר הגולה מציין, דמקור המחבר מדברי הרמב"ם פ"ל מהל' שבת. הרמב"ם שם בהל' ז' כתב וז"ל, "איזהו עונג לתקן התבשיל וכו' הכל לפי ממונו של אדם וכל המרבה בהוצאות שבת ובתיקון המאכלים רבים וטובים הרי זה משובח" עכ"ל. ובהל' י' כתב וז"ל, "אכילת בשר ושתיית יין עונג הוא לה והוא שהיתה ידו משגת" עכ"ל.**

[הרמב"ם מדייק בלשונו הזהב וכתב, "עונג הוא לה", ולא כתב "עונג הוא לו". רצונו לומר שאין אכילת בשר ושתיית יין עונג להאדם, אלא להשבת קודש. שבזה שהאדם אוכל דברים שמתענג בהם, הרי הוא מענג בו את השבת, ולא את עצמו. וגם חז"ל אמרו "כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים", ולא אמרו "כל המענג את עצמו בשבת". ועי' בזה בהרבה ספרים הקדושים ובפרט בספר הקדוש באר מים חיים באריכות ע"ש ותמצא נחת].

**ובמור** בסי' רס"ב סעי' ג' כתב וז"ל, "ירבה בבשר ויין ומגדנות כפי

כל היום מעיקר הדין ואין בזה אפילו מצוה למנוע:

ג) פת מעט רק כדי להשקט רעונו ולא לאכול כדי שביעה ממש דינו כמו אכילה ושתייה סתם בלי סעודה של פת כנ"ל:

ד) סעודה שרגיל בה בימות החול כגון פת שחרית וכדו' מעיקר הדין מותר כל היום אפילו אם קובע כן סדר יומו לנהוג כן בתדירות. ומ"מ מצוה להימנע מט' שעות ולמעלה (הרמב"ם ושו"ע להלכה). ובימות החורף שהיום קצר מצוה למנוע קודם ט' שעות לפי מה שמשער בנפשו כמבואר במ"ב:

ה) באופן הנ"ל מצוה להימנע משש שעות ולמעלה (הראב"ד הובא בספר ערוך השלחן וכף החיים) וכן נהגו להחמיר בעל החזון איש זצ"ל ובעל הקהילות יעקב זצ"ל:



**בביה"ל** כתב וז"ל, "נהגו בעולם להקל בשחרית כדעת הד"מ ואוכלין מיני מזונות לאחר קידוש קודם הסעודה ועיין בשו"ע של הגר"ז שיישב המנהג וכתב שאין למחות ביד המקילין ומ"מ יש אנשי מעשה שמחמירין לעצמן במקום דאפשר וכו' ועכ"פ לכו"ע נכון להדר שלא למלא כרסו משארי האכילות קודם סעודת הפת" עכ"ל. רצ"ל שהתיר לאכול מזונות קודם סעודת שחרית. ולכאורה ה"ה קודם סעודת ליל שבת דמ"ש.

**ומנהג** ישראל לאכול מזונות דוקא בשחרית ולא בליל שבת. ומצאתי בשם ספר אשל אברהם מהרה"ק מבאטשוטש זי"ע שכתב סברא נכונה,

אימא מדברי קבלה, וכמבואר באריכות במ"ב ובשער הציון ריש הל' שבת סי' רמ"ב ע"ש. וכיון דלרוב בני אדם יש תענוג באכילת בשר ושתיית יין, א"כ אם הוא מכלל רוב בני אדם, חל עליו חיוב ממש לאכול בשר ולשתות יין, מצד חיוב מצות עונג שבת.

**אלא** שבזה אם אין ידו משגת, ולהרבות בממון הוי צער לו ולא עונג, או שמתענג יותר מתענית וכדו', אז אין לו חיוב בבשר ויין. אבל מי שאכילת בשר ושתיית יין הוא לו לעונג, ויש לו ממון כפי השגת ידו, חל עליו חיוב ממש משום עונג שבת באכילת בשר ושתיית יין.

**וראיתי** בשם ספר אדרת סי' רנ"ד שכתב, לענין ליל א' דיו"ט, דאע"ג דאין חיוב שמחה אלא ביום דוקא. מ"מ גם בלילה חייב לאכול בשר ולשתות יין. ע"פ מש"כ הרמב"ם בהל' יו"ט הל' ט"ז דביו"ט איכא חיוב עונג יו"ט כמו בשבת ע"ש. ומכאן חיוב עונג יו"ט, חל עליו חיוב באכילת בשר ושתיית יין ע"ש. והוא ממש כדברינו.

**ומש"ב** בשוע"ה סי' רנ"ב הנ"ל. הכי קאמר "ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת (מחמת חיוב שמחה). אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם עונג באכילת בשר יותר ממאכלים אחרים, ובשתיית יין יותר משתיית משקין אחרים, לכך יש להם (חיוב מן הדין) להרבות בבשר ויין, כפי יכלתם והשגת ידם" ע"כ.

**ומש"ב** במ"ב סי' קע"ד ס"ק ח', "דבמדינתנו אין שותין יין בתוך הסעודה אפילו בשבת". הוא ג"כ כדברינו, דכיון שאין החיוב רק מחמת עונג, ובמדינתהם לא היה היין מצוי, או שהיה היין ביוקר, ולא היה סיפק בידם

יכלתו" עכ"ל. ולפי הנראה יותר מסתבר, דמקור המחבר הוא מדברי הטור, דנקט לשונו ממש. ואיני יודע מה הכריחו לבעל באר הגולה לומר, שמקורו מדברי הרמב"ם. וצ"ע.

**ולעצם** הענין דבשר ויין בשבת אי הוי חיוב או מצוה בעלמא: הנה ראיתי בספרי המלקטים דזמנינו (פסקי תשובות, אוצר ההלכות) מש"כ בזה, ומשמעות דבריהם. דביו"ט שיש בו חיוב שמחה, יש חיוב באכילת בשר ושתיית יין משום שמחה. אבל בשבת שאין בו חיוב שמחה, אין חיוב באכילת בשר ושתיית יין כלל. רק שהאוכל בשר ושותה יין, מקיים בזה מצות עונג שבת ותו לא.

**ומביאין** סייעתא לדבריהם, ממש"כ בשוע"ה ריש סי' רמ"ב וז"ל, "ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת, אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם עונג באכילת בשר יותר ממאכלים אחרים, ובשתיית יין יותר משתיית משקין אחרים, לכך יש להם להרבות בבשר ויין, כפי יכלתם והשגת ידם" עכ"ל.

וגם מביאין סייעתא, ממש"כ במ"ב סי' קעד ס"ק ח' וז"ל, "ובמדינתנו אין רגילין לשתות יין בתוך הסעודה, אפילו בשבת" עכ"ל ע"ש.

ולפי הנראה אין הענין כן. אלא דביו"ט שיש בו חיוב שמחה, חייב לאכול בשר ולשתות יין מחמת חיוב שמחה. ואינו יכול לפטור את עצמו מחיוב זה, כשיש לו יותר עונג כשאנו אוכל ושותה, או כשאין ידו משגת, כיון דחל עליו חיוב שמחה באכילת בשר ושתיית יין.

**משא"כ** בשבת אע"פ שאין בו חיוב שמחה, מ"מ יש בו חיוב עונג שבת. איבעית אימא מה"ת, ואיבעית

מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין (אבל מחצות ואילך אסור בעשית מלאכה מן הדין). ובגמ' פריך "מאי איריא ערבי פסחים, אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי, דתניא העושה מלאכה בערבי שבתות וערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה לעולם".

ומשני "התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור, סמוך למנחה לא. הכא מחצות. אי נמי התם סימן ברכה הוא דלא חזי, אבל שמותי לא משמתינן ליה. הכא שמותי משמתינן ליה". ע"כ.

בטור הביא דעת המרדכי בשם הר"מ, דהכוונה ל"מנחה גדולה" משש ומחצה ולמעלה. ובב"י הביא דעת רש"י (ע"פ גירסת המורח), דהכוונה ל"מנחה קטנה" מתשע שעות ומחצה ולמעלה.

במחבר סעי' א' הביא ב' הדיעות, ואינו מכריע ביניהם, שכתב וז"ל, "העושה מלאכה בער"ש מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה יש מפרשים מנחה גדולה ויש מפרשים מנחה קטנה" עכ"ל.

במ"ז ס"ק א' כתב וז"ל, "ולענין הלכה, כיון דאין כאן איסור, אלא להיותו דאין בו סימן ברכה, הסומך על רש"י ודאי לא הפסיד הברכה" עכ"ל. וכ"כ המג"א ופרמ"ג. והובא להלכה בשו"ע ומ"ב ע"ש.

פלא הוא מה שכתב המ"ב בהל' סוכה סימן תרכ"ה ס"ק ב' וז"ל, "אחר יציאה מבית הכנסת יתחיל ויגמור כולה אם אפשר ואפילו הוא ערש"ק עד חצות ואחר זה י"ל דאסור (פרמ"ג)".

לקנותו. לכן נשתלשל המנהג במדינתם, שאין שותין יין בתוך הסעודה. אבל במדינתנו שיש לנו יין לרוב, ואינו כ"כ ביוקר, ודאי שיש חיוב באכילת בשר ושתית יין מן הדין מצד מצות עונג שבת, ודו"ק.

ועי' במג"א סי' תקנ"ב לענין סעודת המפסקת בשבת ערב ת"ב. על מש"כ במחבר, ד"מעלה על שלחנו כסעודת שלמה בשעתו באכילת בשר ושתית יין". וכתב המג"א וז"ל, "ואע"ג דאין חיוב באכילת בשר ושתית יין בשבת. מ"מ אם אינו אוכל בשר ושותה יין מחמת אבל אסור", עכ"ל.

בוונתו המג"א ג"כ כנ"ל, והכי קאמר אע"ג דאין חיוב לאכול בשר משום חיוב שמחה, רק משום חיוב עונג. והוקשה לו כיון דבערב ת"ב ודאי שאין לו לאדם תענוג באכילת בשר ושתית יין, א"כ למה אמרינן דמעלה על שלחנו בשר ויין.

ע"ז מתרץ, דכיון שזה שאינו רוצה בבשר ויין הוא מחמת אבילות, ואין אבילות בפהרסיא בשבת, לכן בדוקא מעלה על שלחנו בשר ויין. אבל בסתמא אם אין לו עונג אין לחייבו, ואם יש לו עונג חייב מן הדין, משום מצות עונג שבת, ודו"ק.

[ועי' בט"ז יור"ד סי' קצ"ח ס"ק כ"ה לענין טבילת נשים בליל שבת, שכתב להתיר לאשה באכילת בשר בסעודת שבת בליל טבילתה, כיון דאכילת בשר בשבת איכא משום מצוה ע"ש].

סימן רנ"א בענין איסור עשיית מלאכה בערש"ק

במס' פסחים נ. ריש פרק מקום שנהגו תנן במתני' "מקום שנהגו לעשות

קודם הלילה, חשבינן מצאת הכוכבים ולא משקיעת החמה, והוא לערך שעה ורביעי קודם שנתכסה השמש ע"ש.



#### פירות הנושרים לחלכה:

(א) מעיקר ההלכה (ט"ז מג"א שו"ע מ"ב) קימ"ל דאסור בעשית מלאכה מזמן מנחה קטנה ואילך דהיינו שתי שעות ומחצה זמניות קודם צאת הכוכבים:

(ב) כמה גדולי הפוסקים (ב"ח בשם מהרש"ל ולבוש ועוד) נקטו להחמיר כדעת המרדכי בשם הר"מ שלא לעשות מלאכה מזמן מנחה קטנה ואילך והמחמיר כוותיהו בודאי יראה ברכה במלאכתו:

(ג) בפרמ"ג מחמיר עוד יותר לאסור אפילו מחצות ואילך, וכן נקט המ"ב לענין בניית הסוכה בסי' תרכ"ה, וצ"ע:

סימן רצ"ד - בענין שכח להבדיל בתפלה ועשה מלאכה האם צריך לחזור ולהתפלל שאל"ה: שכח אתה חוננתנו בתפלה, ולא אמר ברוך המבדיל וכו' ועשה מלאכה גמורה, כגון אורג או כותב וכיוצא. או מלאכה שאינה גמורה, כגון הדלקת הנר וטלטול מוקצה. או מלאכה שאינה לצורך חול, כגון נסע בקא"ר מבית המדרש לביתו, קודם שהבדיל על הכוס. ונזכר מיד קודם שהבדיל על הכוס או אחר שכבר הבדיל על הכוס. האם צריך לחזור ולהתפלל או לא.

במור סימן רצ"ד סעיף א' כתב וז"ל, "ואם טעה גם בכוס, כגון שטעם קודם שהבדיל, צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה. ואע"ג דקימ"ל טעם מבדיל, פירוש שיכול להבדיל על כוס אחר שאכל. מ"מ כיון

עכ"ל. ובברכי יוסף שם מציין למש"כ הט"ז ומג"א כאן, דלענין הלכה סמכין על רש"י, להתיר במלאכה עד מנחה קטנה ע"ש.

והנה בפרמ"ג שם מציין לכאן סי' רנ"א וז"ל (פרמ"ג כאן) "והנה בשו"ע סתם, י"א מנחה גדולה, וי"א מנחה קטנה, ולא פירש אי סמוך שרי, וי"ל לתירוצי הב' התם לא משמתינן, י"ל לפי"ז סמוך אסור, דכל סמוך כזמנה דמי, ובהכרח לפסוק דתירוצי הב' וכו" עכ"ל. רצ"ל הדעיקר הוא כתירוצי הגמ' דמחלק בין משמתינן ליה לבין אינו רואה סימן ברכה. ולפי"ז אין חילוק בין ער"פ לערב שבת ויו"ט בזמנה כלל ובתרייהו אסור מחצות ואילך ע"ש.

אבל קשה דהא במ"ב כאן, אינו מעתיק כלל דברי הפרמ"ג, ואדרבה כתב בפירוש דמנחה גדולה, היינו משש שעות ומחצה ולמעלה, ולמה לענין בניית הסוכה שהוא לצורך מצוה, שם מצא מקום להחמיר כדברי הפרמ"ג, ולאסור לבנות אחר חצות.

ובאמת דהפרמ"ג בעצמו שם בסימן תרכ"ה, מסופק קצת אי בניית הסוכה מקרי דרך קביעות, דהא ברמ"א כאן כתב וז"ל, "ודוקא כשעושה המלאכה דרך קביעות" עכ"ל. ומ"מ נוטה לאיסור. ולמה בענין בניית הסוכה מחמיר המ"ב כהפרמ"ג, ואוסר לבנות אחר חצות. וצ"ע.

בספרים הק' בשם זזה"ק והאר"י הק' דאחר טבילה במקוה כבר שורה עליו קדושת השבת ואינו נכון לעשות עוד מלאכה ע"ש.

במ"ב להלן סימן רנ"ו מבואר דמנחה קטנה, דהיינו שתי שעות ומחצה

הנה בפרמ"ג במשבצות זהב ס"ק ב' מסתפק. בענין אם שכח להבדיל בתפלה, ואכל באיסור קודם הבדלה על הכוס, ואח"כ עבר והבדיל על הכוס, אם צריך לחזור ולהתפלל. ובביה"ל מביא בתחילה ספיקו של הפרמ"ג, ואח"כ מביא בשם דרך החיים שכתב, דאין חילוק בזה וחזור ומתפלל ע"ש. ומשמע דהכי נקיט ליה לדינא. וכ"מ בשוע"ה סעיף ג' ע"ש.

ובתב בקצוה"ש שבאופן הנ"ל, ששכח הבדלה בתפלה, ו"עשה מלאכה" באיסור. יש לומר שאם אח"כ עבר והבדיל על הכוס, שוב א"צ לחזור ולהתפלל, וכדעת הפרמ"ג, בצירוף דעת הביה"ל שמפקפק בגוף הדין דעשה מלאכה וכנ"ל, ודו"ק.



והנה בב"י סימן רצ"ט סעי' י' כתב וז"ל, "הרמב"ם והרא"ש מסכימים, שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה, עד שיאמר ברוך המבדיל וכו'". וסוגיין דעלמא דלא כוונתיהו, וכיון שהבדיל בתפלה, עושין מלאכה מיד וכו'. וכיון דמידי דרבנן הוא, שפיר דמי למינקיט כוונתיהו לקולא", עכ"ל.

עוד כתב בב"י שם, בשם רבינו ירוחם וז"ל, "כל זה מייירי במלאכה גמורה, כגון אורג או כותב וכיו"ב. אבל מלאכות שאינן מלאכות גמורות, כגון הדלקת הנר והוצאה מרשות לרשות וכדו', אינו צריך לכל זה" עכ"ל ע"ש. היינו דס"ל להרב בב"י, דרבינו ירוחם התייר לעשות מלאכות שאינן מלאכות גמורות, אע"ג דלא הבדיל בתפלה.

וב"מ בדרכי משה (בדעת רבינו ירוחם). שכתב וז"ל, "וכתב הכל בו, הני

שאכל באיסור, קרינן ביה טעה, וצריך לחזור ולהתפלל" עכ"ל.

ומקור הדברים בגמ' ברכות ל"ג. "בעא מיניה רב חסדא מרב ששת, טעה בזו ובזו מהו. אמר ליה טעה בזו ובזו, חוזר לראש". וכתב בב"י וז"ל, "ופירשו הרא"ש ורבינו יונה, כגון שאכל קודם שהבדיל" עכ"ל. פירוש "טעה בזו ובזו", רצ"ל טעה בהבדלה בתפלה, ששכח אתה חוננתנו. וטעה גם בהבדלה על הכוס, ששכח ואכל קודם שהבדיל על הכוס, חוזר לראש. והכי נפסק בשו"ע.

בחידושי הרשב"א על הש"ס כתב וז"ל, "ה"ה אם שכח ועשה מלאכה קודם הבדלה, חוזר לראש". וכ"כ בשמו בא"ר, ובחידושי רע"א, ובפרמ"ג במשבצות זהב ס"ק ב', ובשוע"ה סעיף ג' בסוגריים ע"ש.

בביה"ל כתב ע"ז, וז"ל "ובספר קובץ על הרמב"ם מפקפק בדין זה של הרשב"א, והיינו מפני שהרמב"ם לא הביא דין זה של הטור שו"ע כלל, ומשמע דלא מפרש כן את מה שאמר הגמ' דטעה בזו ובזו, כמו שמפרשים הרשב"א והרא"ש ורבינו יונה". ומסיק בביה"ל וז"ל "וע"כ לענין מלאכה עכ"פ, אין להחמיר בדיעבד לחזור ולהתפלל", עכ"ל.

אבל הכרעת שאר הפוסקים הוא, לחזור ולהתפלל כדעת הרשב"א. כ"ה בדרך החיים, ותהל"ד וקיצור שו"ע. ובספר קצוה"ש סי' צ"ג הערה ח' כתב, דכדי לחוש לפיקפוק הביה"ל, נכון שיכוין להתפלל לשם תפלת נדבה, ועי' סימן ק"ד אי שייך תפלת נדבה בזמה"ז, ע"ש.



טורח כלל, לא אסרו כלל. ואף שאין דבריהם עיקר וכו', מכל מקום הנשים שנהגו כך, אין צריך למחות בידן (רצ"ל אע"ג שעושות שלא כדין, דהדין הוא עם המג"א, ולא התיר רבינו ירוחם מלאכות שאינן מלאכות גמורות, אא"כ הבדיל בתפלה. מ"מ אין למחות בהם כיון שיש להם ע"מ שיסמכו, והוא דעת הב"י ודרכ"מ הנ"ל).

אבל אם הן עושות מלאכות גמורות, צריך למחות בידן. וכל זה לענין למחות בנשים, שאינן יודעות לומר המבדיל. אבל האנשים אסורים, אפילו בטילטול הנר וכיוצא בזה, קודם שיבדילו בתפלה, או שיאמרו המבדיל (ואף שיש למחות בהם, אפילו אם עושין מלאכות שאינן מלאכות גמורות) עכ"ל, ע"ש.

**בחדושי מהרש"ל** (מובא בסוף השו"ע), מגדיר גדר באופן אחר וז"ל, "מלאכה שאינה לצורך חול, מותר לעשות קודם שהבדיל" עכ"ל, ע"ש.

נחזור לשאלה הנ"ל, אם שכח להבדיל בתפלה ועשה מלאכה, אם עשה רק מלאכה שאינו מלאכה גמורה, י"ל כיון דמחדש בשו"ע, שאין למחות בנשים העושות מלאכות שאינן גמורות קודם הבדלה, כיון שיש להם על מה שיסמכו. ה"נ א"צ לחזור ולהתפלל, כיון שיש על מה שיסמכו. ובצירוף דעת הביה"ל, שמפקפק בעצם הדין דהרשב"א כנ"ל. אח"כ מצאתי שכן הובא בספרי הפוסקים בשם אחד מהאחרונים. עיין בדבריהם, ודו"ק.



פירות הנושרין לחלבה:

(א) שכח לומר אתה חוננתנו בתפלה, ולא אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול, ועשה מלאכות גמורות, כגון אורג וכותב

נשי ידין דאינן מבדילות בתפלה, צריכות לומר המבדיל בין קודש לחול קודם שיעשו מלאכה, וכן צריך ללמדן. וכ"כ המרדכי דאף אם שמע והתפלל שמנה עשרה, אם לא הבדיל בתפלה אסור בהדלקת הנר, עד שיבדיל על הכוס" עכ"ל.

וכתב עוד בד"מ שם וז"ל, "ומדברי המרדכי שכתבתי, משמע שלא מדברי רבינו ירוחם" עכ"ל. וע"כ צ"ל דס"ל כרבינו הב"י, דרבינו ירוחם התיר לעשות מלאכות שאינן מלאכות גמורות, אע"ג דלא הבדיל עדיין בתפלה.

**אבל** במג"א ס"ק י"ז חולק על זה. וס"ל דרבינו ירוחם לא מיירי אלא לאחר שהבדיל בתפלה, קודם שאמר ברוך המבדיל וכו', והיינו אליבא דהרמב"ם והרא"ש הנ"ל, דסברי דאע"ג דהבדיל בתפלה, אסור במלאכה עד שיבדיל על הכוס. בזה מחדש רבינו ירוחם, דמלאכה שאינן מלאכות גמורות מותר, אע"ג דלא אמר ברוך המבדיל וכו'. אבל קודם שהבדיל בתפלה, ודאי שאסור בכל המלאכות כולן.

**ובשו"ע** ה"ה סעיף י"ח כתב וז"ל, "אותן הנשים שאינן מתפללות ערבית, ואינן מבדילות בתפלה במוצאי שבת, יש ללמדן לומר ברוך המבדיל בין קודש לחול, קודם עשיית מלאכה לפני הבדלה שעל הכוס, ואם אינן יודעות לומר המבדיל, צריכות לשמוע מאחרים. ואם עושות קודם שמיעתן, אין למחות בידן. כי יש אומרים שלא אסרו אלא מלאכות גמורות, כגון כותב ואורג וחטיבת עצים וכיוצא בהם, אבל הדלקת הנר בעלמא והוצאה מרשות לרשות וטילטול ד' אמות ברה"ר שאין בהם

ואם אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול עי' בחידושי רע"א שם שכתב וז"ל, "ואם לא התפלל מעריב ואמר ברוך המבדיל, יש להסתפק אם יאמר רצה. ועי' מג"א לקמן סי' רס"ג ס"ק ל"ג (שמסופק בשאלה זו) עכ"ל.

ובן בשוע"ה סימן קפ"ח סעיף י"ז מביא ספיקו של המג"א, וכתב וז"ל, "ואם אמר המבדיל בין קודש לחול בלבד בלא כוס, יש להסתפק אם דינו כתפלת ערבית, ולפיכך שב ואל תעשה עדיף" עכ"ל ע"ש. וכ"כ בהגהות חתם סופר על השו"ע בפשיטות.



בספר קצות השלחן סימן צ"ד הערה ז' כתב שיש להסתפק, לפי דעת השוע"ה והחתם סופר הנזכר בסמוך, דאפילו אם אמר ברוך המבדיל וכו' באמצע של"ס, שוב אינו מזכיר רצה. א"כ דילמא ס"ל נמי, דחל עליו חובת הבדלה, ואסור לו להמשיך בסעודתו. ודלא כשער הציון הנ"ל.

וקשה לי על דבריו, חדא דבשוע"ה סעיף ה' כתב וז"ל, "המבדיל בתפלה, אסור להמשיך בסעודה, עד שיבדיל על הכוס" עכ"ל, ואילו היה ס"ל להרב, דה"ה באומר ברוך המבדיל וכו' הדין כן, הכי הו"ל לאשמעין, ואנא ידענא דכ"ש במבדיל בתפלה.

ועוד קשה דבמ"ב לעיל סי' רס"ג, מביא ספיקו של המג"א, לענין אמר ברוך המבדיל וכו', אם יכול אח"כ לומר רצה. והכא ס"ל (כשער הציון), דלא חשיבא הפסק. ש"מ דס"ל דאינו דומה זה לזה.

ומעם החילוק. דלענין שיחול עליו חובת הבדלה, אמרינן דבאמירת ברוך

וכיוצא, ונזכר קודם שעשה הבדלה על הכוס. צריך לחזור ולהתפלל:

(ב) שכח לומר אתה חוננתנו בתפלה, ולא אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול, ועשה מלאכות שאינן מלאכות גמורות, כגון הדלקת הנר וטילטול מוקצה וכיוצא, (או מלאכות שאינן לצורך חול, כגון נוסע עם קאר מבית המדרש לביתו). יש לצדד שא"צ לחזור ולהתפלל, אע"פ שנזכר קודם שהבדיל על הכוס:

(ג) שכח לומר אתה חוננתנו בתפלה, ולא אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול, ונזכר אחר שהבדיל על הכוס. א"צ לחזור ולהתפלל, אע"פ שעשה מלאכות גמורות:

סימן רצ"ט - בענין התפלל מעריב או אמר ברוך המבדיל וכו' באמצע של"ס

שאלה: מה הדין בתפלת מעריב, ואמירת ברוך המבדיל וכו', באמצע סעודת של"ס. לענין אם מותר להמשיך בסעודתו. ולענין אם מותר לו להזכיר אח"כ רצה בברכהמ"ז.

במג"א סימן רצ"ט ס"ק ב' כתב וז"ל, "אם התפלל מעריב באמצע של"ס, אסור לו לאכול עד שיבדיל, כיון דחל עליו חובת הבדלה" עכ"ל. ובשער הציון אות ח' כתב וז"ל, "עיי' בא"ר שכתב דאין זה מוכח, ועכ"פ במה שאמר בתוך הסעודה, תיבת ברוך המבדיל וכו', כדאי שיוכל להדליק נר וכדו', בודאי לא חל עליו חובת הבדלה, ומותר לגמור סעודתו" עכ"ל.

ולענין אם יכול לומר רצה בברכהמ"ז: אם התפלל מעריב כתב מג"א בסימן קפ"ח ס"ק י"ז בפירוש דאינו מזכיר וז"ל, "משמע (ממהרי"ל) דאם התפלל ערבית שוב אינו מזכיר רצה" עכ"ל.

המבדיל לחור, עדיין אינו חל עליו חובת הבדלה. אבל לענין שלא להזכיר רצה בברכהמ"ז, כיון שהוא סתירה לקדושת השבת, שפיר אמרינן דאמירת ברוך המבדיל, הוי ג"כ סתירה לקדושת השבת, ואינו אומר רצה. וצ"ע.



#### פירות הנושרין להלכה:

(א) התפלל מעריב באמצע של"ס, שוב אינו מזכיר רצה בברכהמ"ז:

(ב) וכן חל עליו חובת הבדלה, ואסור לו להמשיך בסעודתו עד שיבדיל על הכוס. (כ"כ במג"א והובא בשו"ע ומ"ב. ובשער הציון הביא בשם א"ר שכתוב על המג"א דאין זה מוכרח ע"ש):

(ג) אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול באמצע של"ס, נקטינן דשוב אינו מזכיר רצה בברכהמ"ז:

(ד) אבל אינו חל עליו חובת הבדלה, ומותר לו להמשיך בסעודתו. (בקצות השלחן הסתפק לפי דעת השו"ע, דילמא ס"ל דגם אסור לו להמשיך באכילתו. אבל אינו מוכרח וכמ"ש לעיל:



ואסיים בחידוש דין משו"ת באר משה: מי שעומד באמצע של"ס, ויש לו ברירה להתפלל מעריב בציבור, ואחר של"ס לא יהיה לו מנין, ויצטרך להתפלל ביחידות. עדיף שיתפלל עכשיו בציבור, אע"ג דשוב לא יוכל לומר רצה בברכהמ"ז ע"ש.





## הרב מנחם של' פרוש

ביהמ"ד דחסידו באטב - 45, מאנטשעסטער יע"י

### בענין אתרוג של טבל

רבה, ולכן על המוכר בבני ברק להפריש ולתקן האתרוג אשר בירושלים.

יברר שיטות הראשונים בגדר איסור טבל בפירות האילן

ב. והאמת דבדין טבל באתרוג נחלקו הראשונים אם הוא מן התורה או מדרבנן גרידא, דהרמב"ם בה' תרומות פרק ב' הלכה א' והלכה ו' ס"ל דכל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה, ומצות עשה להפריש ממנו ראשית לכהן, שנא' ראשית דגן תירוש ויצהר תתן לו, מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים, אף כל כיו"ב חייב בתרומות וכן במעשרות עכ"ד, ולפי זה גם אתרוג יהי חיובו מן התורה, אבל דעת הראב"ד בה' מעשר פרק א' הלכה ט' וז"ל שם על מ"ש הרמב"ם החרובין אינן חייבין במעשרות אלא מדבריהם, א"א אף לא שאר אילנות, חוץ מתירוש ויצהר, וכו' עכ"ל הנוגע לענינו, ואפילו בתירוש ויצהר יש פלוגתא, דלדעת התוס' ב"מ דף פ"ח ע"ב ד"ה כי קאמר אם אין כוונת בעה"ב לדרוך הענבים והזיתים לעשותן תירוש ויצהר, אלא לאוכלן כך, חייב לעשר הענבים והזיתים מן התורה בראיית פני הבית, אולם דעת הרמב"ן בפ' על התורה פ' ראה [פרק י"ד פסוק כ"ב] היא דדוקא יין ושמן חייב בתרו"מ מן התורה שהרי הכתוב אומר תירוש ויצהר, אבל ענבים

יספר עובדא שפסק החזו"א למוכר אתרוג טבל שצריך להפריש תרו"מ כליל יו"ט לתקנו למצוה

א. עובדא הוה במוכר אתרוגים מבני ברק שמכר אתרוג משופרא דשופרא מהודר לאברך ירושלמי, ובלייל יו"ט ראשון של חג נזכר שהאתרוג הוא טבל, ששכח לעשרו, ובא אל החזו"א לשאול כדת מה לעשות, והורה לו החזו"א ליטול אתרוג של טבל ולהפריש ממנו לתקן האתרוג שבירושלים, אע"פ שמבואר במתני' ביצה דף ל"ו ע"ב ולא מגביהין תרומה ומעשר ביו"ט משום שבות, ואם כן איך יעבור המוכר על שבות ביו"ט, מ"מ הוכיח החזו"א מסוגיא דעירובין דף ל"ב ע"ב בחבר שאמר לעם הארץ צא ולקט לך תאנים מתאנתי, דאוכל [העם הארץ] ואינו צריך לעשר, דרבי סבר מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף ואל יאכילו עמי הארץ טבלים, דניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואע"פ דפליג עלי' התם רבן שמעון בן גמליאל, מ"מ הרמב"ם בה' מעשר פרק י' הלכה י' פסק כרבי דחבר יפריש שלא מן המוקף להציל ע"ה מאיסור חמור של אכילת טבל, וס"ל להחזו"א דהוה"נ בעובדא דידן, שבות דהפרשת תרו"מ ביו"ט נחשב איסורא קלילא כלפי ביטול מצ"ע וברכה לבטלה בנטילת האתרוג של טבל שהוא איסורא

וזיתים אינם חייבים בתרומות ומעשרות אלא מדרבנן גרידא.

יברר שיטת הרמב"ן ודעימ' דאתרוג של  
טבל כשר

ג. והנה דין אתרוג של טבל לענין מצות נטילת ד' מינים לא הוזכר בש"ס, לא במשנה ולא בגמרא, [וד"ז באמת צב"ק אמאי לא], ורק מעין זה מצינו דפליגי במתני' לענין אתרוג של דמאי, דבסוכה דף ל"ד ע"ב אי' של דמאי, ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין, ובגמ' בדף ל"ה ע"ב מבאר טעמא דבית הלל שמכשירין משום דאי בעי מפקר להו לנכסי' והוה עני וחזי ל' השתא נמי חזי ל' דתנן מאכילין את העניים דמאי, עכ"ל. אמנם לענין טבל גמור נחלקו הראשונים, דהנה הרמב"ן, הובאו דבריו בר"ן על הרי"ף דף י"ז ע"א ד"ה של דמאי, ס"ל דאתרוג של טבל כשר לצאת בו יד"ח, דקרינא ב' לכם, כיון שיכול לסלק הכהן והלוי באתרוג דעלמא שיפריש על זה, וכי פסלי ב"ש של דמאי ארישא קאי דהיינו תרומה טמאה של דמאי, דלב"ש לא חזי למידי, ולב"ה כשם שמאכילין את העניים דמאי כן מאכילין אותם תרומה טמאה של דמאי עכ"ד, ועימ' הריטב"א בחידושיו לסוכה דף ל"ד ע"ב שכי' על דברי הרמב"ן "וזה נכון וברור" ע"ש.

והכפופות תמרים דף ל"ד ע"ב ד"ה של דמאי הק' דאיך יתכן להכשיר אתרוג של טבל גמור והלא אתרוג אסור באכילה ותי' ד"ל דס"ל להרמב"ן דמיגו דיכול להפריש ולהתירו באכילה חזי ל' השתא נמי חזי ל', אלא דחזר הכפופות והק' והלא אין מגביהין תרו"מ ביו"ט ועוד דהאתרוג של טבל הוה מוקצה, ולכן מצדד הוא דהרמב"ן לא התיר לכתחילה

דהלא האתרוג אסור בטלטול, אלא בא להכשיר בדיעבד ע"ש. והמהרש"ם בהגהותיו כתב ליישב באופן מיוחד דהרמב"ן כאן אזיל לשיטתו כמשנת"ל דחובת תרומת פירות חוץ מתירוש ויצהר אינו אלא מדרבנן, ולכן טבל פירות האילן דינו כמו חלת חו"ל דהוה מדרבנן, ואוכל והולך ואח"כ מפריש, ולכן אינו אסור באכילה כלל לשיטתו הנ"ל.

יברר שיטת הרמב"ם דאתרוג של טבל פסול  
ודן בדעת הרשב"א בזה

ד. הרמב"ם כתב בהדיא בה' לולב פרק ח' הלכה ב' דאתרוג של טבל פסול, אלא דנחלקו האחרונים מה דעתו לענין שאר הימים, דהכפופות בדף ל"ד ע"ב ד"ה ומיהו מתוך וכו' ס"ל דמכיון שהרמב"ם כתב להלן בהלכה ט' דאם הפסלנות הוא משום עבו"ז או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, בין ביום טוב ראשון, בין בשאר הימים, פסול, אם כן גם אתרוג של טבל נכלל בזה וגם בשאר הימים יהיה פסול, אבל האור שמח שם בהלכה ט' דעתו דהרמב"ם מכשיר אתרוג של טבל בשאר הימים כשיטת התוס' הנ"ל. והכפופות שם ביאר בטעם דס"ל בדעת הרמב"ם שפסל גם בשאר הימים, דס"ל דהיתר אכילה אינו נלמד מקרא דולקחתם לכם שנהג רק ביום ראשון, אלא משום דרחמנא קרי לאתרוג פרי עץ הדר, ואם אסור באכילה לא מיקרי פרי, וזה דין הנהגה בכל הימים. והנה באמת סברא זו מבוארת בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שכתב וז"ל עולה ותרומה טמאה הן מכלל דברים הטעונים שריפה וכו' ולפיכך הוא פסול שהרי אמר ה' פרי ואלה אינם ראויים לאכילה בשום פנים, עכ"ל. אלא שהעירו בזה האחרונים דפתח בחיוב שריפה וסיים באיסור אכילה

אין יוצאין בו, שכ' שאין יוצאין באתרוג של תרומה טמאה, משום דאי נמי מיתשיל עלה הרי הדרא האתרוג לטיבלא, ואין יוצאין באתרוג של טבל דהא לית ביה השתא היתר אכילה, ואי בעי מתשיל עלי' ומפריש עליו ממקום אחר ליכא למימר, דהא אין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט עכ"ד, אבל הפרי יצחק ח"ב סי' י"ט ס"ל דדעת הרשב"א במסקנא כהרמב"ן דבעצם יוצאין באתרוג של טבל, אך פסול דאתרוג של תרומה טמאה הוא משום דלא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל חזי לי' ע"ש.

ידון בשיטת התוס' דס"ל דאתרוג של טבל פסול משום חלק הכהן והלוי

ח. התוס' בסוכה דף ל"ה ע"א ד"ה לחם הק' דהרי פשיטא דבטבל גמור כו"ע מודו דאינו יכול לצאת יד"ח דלא חשיב לכם, וא"כ למה לן ילפותא דכל שאיסורו משום כל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, יצא מצה של טבל שאיסורו משום כל תאכל טבל, תיפוק לי' דילפינן לחם לחם מחלה שבעינן במצה לכם, וטבל אינו לכם, ותי' דלא דמי דהא דאין יכול לצאת באתרוג של טבל, דהוי כמו אתרוג דשותפין, שיש לכהן וללוי בו חלק וכו', אבל גבי מצה כשאכל כמה זיתים אם יש משלו כזית יצא [אם כל הפסול היה משום לכם, כיון דסו"ס אכל כזית משלון ע"ש, הרי דס"ל דאתרוג של טבל אין יוצאין בו משום דלא הוי לכם, ולפי זה עכ"פ בשאר הימים דלא בעינן לכם שפיר יוצא באתרוג של טבל.

ברם דברי התוס' דאתרוג של טבל נחשב כאתרוג של שותפין שיש לכהן וללוי חלק בו, צ"ב טובא, דפשיטא לן

דפקע מיני' שם פרי, ולמה לא סגי לן באיסור אכילה כדי שלא יהיה מיקרי פרי.

ובם' משנת רב על משניות סוכה להגאון בעל ברוך טעם זצ"ל פירש דאי לאו חיוב שריפה, לא מיקרי האתרוג אסור באכילה להפקיע מינה שם פרי, כיון דאפשר לבטל איסורו ברוב ולאוכלו, אלא אם יש חיוב שריפה, אסור לבטל האיסור כיון דרמיא עליה חיוב שריפה, ולכן שפיר נחשב אתרוג זה כאינו ראוי לאכילה "בשום פנים" ומדויק לשונו הזהב של הרמב"ם. אלא דלפ"ז ק"ק להבין אמאי אתרוג של טבל פסול, חדא דאין כאן חיוב שריפה, וא"כ מן התורה מותר לבטל איסורו ברוב, ועוד דבלאו הכי לא נחשב כאינו ראוי לאכילה בשום פנים, דהרי בידו להפריש תרו"מ ויהיה מותר באכילה, וצ"ע.

ובאמת בס' שו"ת בנין עולם או"ח סי' ל"ג כתב בדעת הרמב"ם דאתרוג של טבל, אע"ג שיותר ויכול להפריש תרומות ומעשרות, מ"מ כל זמן שלא הפריש לא הוי פרי, ולכאורה חילי' מהא דכתב הרמב"ם בה' לולב פרק ח' הלכה ב' פסול אתרוג של טבל בחדא מחתא עם פסול אתרוג של ערלה ושל תרומה טמאה ע"ש, ולפמשנ"ת עדיין צריך ביאור דתינח דמיקרי אסור באכילה, אלא מסתבר דלהפקיע מינה שם פרי צריך האיסור אכילה להיות אסור לעולם וכלשון הרמב"ם בפיהמ"ש שהובא לעיל "שהן אינם ראויים לאכילה בשום פנים" וכביאור הברוך טעם ודו"ק. וגם מתשובות הרשב"א ח"ד סי' ר"ב, הובאו דבריו בס' שער המלך ה' חמץ ומצה פ"ז ה"ח, לכאורה מבואר דס"ל דאתרוג של טבל

כחסר, והלא כל זמן שאין כאן חסרון ממש לא נחשב כחסר. ואולי י"ל דשאני התם באתרוג של שותפין, דאין חיוב עליהם להתחלק, לכן כל זמן שלא נתחלקו נחשב האתרוג שפיר כשלם, משא"כ בטבל הרי יש חיוב הפרשה ונתינה לכהן וללוי, ולכן אע"פ שעדיין לא הפריש חלקם של הכהן והלוי, נחשב כחסר כיון דרמיא עליה חובת התחלקות.

נו"נ בגדר אין שליחות לדבר עבירה ואם מפריש שלא מן המוקף הוה איסור

ו. בירושלים של מעלה התמנה הגה"צ רבי בן ציון יאדלער זצ"ל כמפקח על תרו"מ בשווקי ירושלים, ודרכו בקודש היה לילך לקנות טבלים בשווקים השונים, ולהפריש מפירות טבל שלו עבור כל הפירות טבל שנקנו ביודעים ובלא יודעים בשווקים, ואע"פ שהפרשתו היתה שלא מן המוקף, מ"מ כדאי היה לו לעבור על ענין זה כדי להציל בני ישראל מאכילת טבלים ממש, והגאבד"ק לובלין הגר"א קלאצקין זצ"ל הסכים לזה, ומקור מנהג זה בגמ' דעירובין דף ל"ב ע"ב הנ"ל, ובס' מועדים וזמנים חלק ה' סי' שמ"ו הקשה על זה קושיא חמורה, דהרי להפריש מפירותיו עבור פירות חבירו מהני על ידי זכיה, כי זכין לאדם שלא בפניו, ואם זכיה מטעם שליחות, והמפריש עובר על איסור הפרשה שלא מן המוקף, איך יהי זכיה זו, דהרי קיי"ל אין שליחות לדבר עבירה, ואיך תחול ההפרשה עבור פירות חבירו.

והנה המועד"ז ציין לפלוגתא בין הנודע ביהודה ומחו' הגר"י הורוויץ אבד"ק האמבורג בענין שליח להולכת גט שמסר הגט להאשה בעל כרחא, מה דין

במי שאכל טבל אינו נחשב כגזול מהכהן והלוי ואינו חייב בתשלומין לכהן וללוי, וא"כ מבואר דבעוד הפירות בטבלן אין לכהן וללוי חלק בהם, וא"כ איך כתבו התוס' דטבל לא נחשב לכם משום חלק הכהן והלוי. ולכן באמת כתב המנחת ברוך סי' צ"ו לצדד דשיטת התוס' אתיא למ"ד דמתנות שלא הורמו כהורמו דמיין, ונחשב כמעורב בו ממש חלקו של כהן ושל הלוי, אבל למ"ד דמתנות שלא הורמו כלא הורמו דמיין באמת אין כאן חלקם של כהן והלוי, אך שם שקו"ט בזה טובא ולא נחא לי' בהא ע"ש.

והגאבד"ק טשעבין זצ"ל בס' דובב מישרים ח"א במפתחות סי' א' מפרש דבאתרוג שיש בו חלק להכהן והלוי נחשב כחסר כל שהוא, כיון דרמיא עליה ליתן חלק לכהן וללוי, וקיי"ל דבעינן לקיחה תמה, לכן אין יוצאין בו מצות נטילת ארבעה מינים. וגם בעונג יו"ט סי' נ"א כתב כן דאתרוג של טבל פסול, משום דחלק הכהן והלוי שבו נחשב כחסר, ובעינן לקיחה תמה ע"ש.

אמנם יש להעיר על זה דבמסגרת זהב על משניות סוכה פ"ג על משנה ח' אות ב' כתב וז"ל יש להסתפק בב' שותפין באתרוג והאתרוג גדול כל כך עד שיש לכ"א שיעור אתרוג, דאולי אז י"ל דא"צ כל אחד ליתן חלקו לחבירו במתנה כמו שפסק בא"ח תרנ"ח ס"ז, ואפי' התנה הא' בפירוש שלא יהיה חלקו במתנה להשני, נמי יצא חבירו, דהרי בחלקו לבד נמי יצא, ולא מיקרי חסר מצד חלק חבירו, רק בחסר ממש עכ"ד, והוא מילתא דמסתברא, ואם כן צריך ביאור מש"כ הדובב מישרים דעל ידי שיש לכהן והלוי חלק בהאתרוג נחשב האתרוג

דן דהפרשה שלא מן המוקף הוה עכ"פ איסור ומכאן פלוגתא אם בעבירה בדרבנן אמרינן אשלד"ע

ז. אכן קשה על תי' המועד"ז הנ"ל, דהלא כד מעינינן בסוגיא דעירובין דף ל"ב ע"ב הנ"ל חזינן דהגמ' הגדירה פעולת הפרשה שלא מן המוקף כאיסורא קלילא, ואם כי הוה איסורא קלילא, ולא איסור חמור, אבל עכ"פ איסור הוה, ולא רק חסרון פרט מתנאי הפרשת תרו"מ, וא"כ לכאורה הדק"ל למה לא נימא אין שליחות לדבר עבירה כיון דעובר על הפרשה שלא מן המוקף דהוה עכ"פ איסורא קלילא. ועוד דבעובדא המובאת בראש דברינן שפסק החזו"א שעל המוכר להפריש שלא מן המוקף בליל יו"ט מאתרוג של טבל שלו על האתרוג אשר בירושלים להתירו מטבול, והלא כו"ע מודו דהפרשת תרו"מ ביו"ט היינו איסור שבות, ואם זכיה מטעם שליחות, הרי המפריש בודאי עובר על איסור בהפרשתו, וא"כ נימא אין שליחות לדבר עבירה.

**האומנם** שנחלקו האחרונים אם על ידי עבירה דרבנן נמי אמרינן אין שליחות לדבר עבירה, דדעת המהרי"ט ח"א סי' קט"ז דאם העבירה רק מדרבנן אין אומרים אין שליחות לדבר עבירה, ולפי זה בנידון דידן דאיסור הפרשת תרו"מ ביו"ט אינו אלא מדרבנן, לא שייך דינא דאין שליחות לדבר עבירה, ושפיר חלה ההפרשה והאתרוג בירושלים נותר מטבול. אבל המשגל"מ בה' רוצח פרק ב' הלכה ב' כתב דאף אם האיסור הוא דרבנן, בכל זאת אמרינן אין שליחות לדבר עבירה אם השליח עובר על עבירה דרבנן, ומוכיח כן מכמה

האשה, דהרי השליח עבר על חרם דרבינו גרשום מאוה"ג שתיקן לא לגרש אשה בע"כ, וא"כ עבר השליח עבירה, וחזר דינו להיות אין שליח לדבר עבירה, והנה דעת הגר"י אבד"ק האמבורג היה דדין אין שליח לגבר עבירה הוא רק שלא יתחייב המשלח על מעשה השליח, אבל המעשה שליחות בעצמו יש לו תוקף, ולכן מעשה הגירושין חל שפיר והאשה מגורשת, אבל הנובי" מהדורא קמא חאהע"ז סי' ע"ה כתב דהאשה אינה מגורשת, כי הא דאין שליחות לדבר עבירה ביאורו הוא דכל השליחות לא חלה כלל אם יש בו עבירה, ובכה"ג האשה אינה מגורשת כלל, כי המעשה בטל. ולפי הגר"י שפיר חל ההפרשה שלא מן המוקף, כי הא דאין שליחות לדבר עבירה אינו מפקיע חלות המעשה, אבל לפי הנובי" לכאורה לא תחול ההפרשה כי מעורב בו מעשה עבירה של הפרשה שלא מן המוקף.

**המועד"ז** מצדד לומר שהפרשה שלא מן המוקף אינו עבירה, ורק שאם מפריש שלא מן המוקף מחסר בהפרשה כזאת אחד מדיני הפרשת תרומה ומעשר, ואם כן המפריש שלא מן המוקף לא עבר על איסור שיגרום על ידי זה דין דאין שליח לדבר עבירה, ולכן שפיר עשה הגר"צ יאדלער זצ"ל שהפריש שלא מן המוקף להציל רבים מאכילת טבלים, ולא נחשב כשליח לדבר עבירה, כיון דהפרשה שלא מן המוקף הוא רק חסרון באחד מפרטותיה ודקדוקיה של הפרשת תרומה ומעשר, ולא הוה איסור כלל, עכ"ד המועד"ז.

להפעיל מינוי שליח נגד דיני התורה, ולכן אם ממנה שליח באופן שהשליחות היתה צריכה להתבצע נגד דיני התורה, לא חל מינוי כזה בכלל [בדומה לסברת דלא שייך תנאי כשמתנה על מה שכתוב בתורה], וזה דוקא אם מינה המשלח השליח בהדיא שיעבור על עבירה, אבל אם המינוי לא היה נגד דיני התורה, הרי המינוי שפיר חל, ורק השליח מדעת עצמו פעל נגד דיני התורה, ולכן אין אומרים בכה"ג דאין שליחות לדבר עבירה, ודו"ק.

**ברם** זה דלא הנוב"י והגר"י אבד"ק האמבורג הנ"ל, דהרי שניהם גם יחד כתבו דבשלח שליח לגרש את אשתו והשליח מדעת עצמו מסר לה את הגט בעל כרחו, יש בזה דינא דאין שליחות לדבר עבירה, אלא דנחלקו אם על ידי דינא דאין שלד"ע השליחות בטלה לגמרי או רק דלא מתייחס פעולת העבירה להמשלח וכמשנ"ת.

יבאר דע"פ היסוד הנ"ל ל"ש בזה  
אשלד"ע, ויצרד דאף לפי הנוב"י י"ל  
דהאיסור נדחה לגמרי

**ז.** ולפי משנת"ל מהמשנל"מ והקצוה"ח אם המזכה מפריש מדעת עצמו שלא מן המוקף או ביו"ט עבור חבריו שיש לו טבליים להצילו מאיסורא רבה, הרי לא ביקש חבריו ממנו בכלל שיעשה דבר זה באופן האסור, והשליח מדעת עצמו עשה הדבר באופן של עבירה, ולפי הנ"ל ל"ש בזה דינא דאין שליחות לדבר עבירה, ושפיר חלה ההפרשה וחבריו ניצול מאיסור טבל או מביטול מצ"ע וברכה לבטלה.

**ועוד** י"ל דאפילו לדעת הנוב"י דגם אם השליח בעצמו בחר להפעיל

דוכתי, ולשיטתו הדק"ל אין מהני הפרשת המוכר בליל יו"ט שלא מן המוקף עבור הקונה הירושלמי.

יבאר דאם לא ציוה להשליח לעבור  
עבירה דהמשנל"מ והקצוה"ח ס"ל דאין  
בוה משום אשלד"ע

ח. הרמב"ם בה' גניבה פרק ג' הלכה ו' כתב וז"ל עשה שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת, הרי הגנב חייב בתשלומי דו"ה, וכו', שהשוחט על ידי שליח חייב בתשלומין עכ"ל, והמשנל"מ שם מביא לשון הטור חו"מ סי' ש"ו סעיף י"ז שהביא לשון הרמב"ם בשינוי וז"ל עשה שליח לשחוט לו בשבת והשליח שחט בשבת חייב בד' וה' עכ"ל, והשיג על זה המשנל"מ, וכ' דלשון הרמב"ם מדוקדק, דדוקא בלא ציוה להשליח לשחוט בשבת, אלא דהשליח מדעת עצמו הלך ושחט בשבת, אז השליחות חלה והגנב המשלח חייב בדו"ה, אבל אם שלח את השליח לשחוט בשבת, לא חל השליחות, כי גזה"כ ד"או לרבות את השליח" פועל רק לענין העבירה דגניבה, אבל אם נתערב בו עוד עבירה אשר בו לא גזר הכתוב דיהני שליחות, באמת לא יהני השליחות כלל, ואין הגנב חייב בדו"ה, עכתו"ד.

**גם** הקצוה"ח סי' קפ"ב ס"ל כיסודו של המשנל"מ דרק אם ציוה להשליח לעבור עבירת במעשה שליחותו אמרינן דאין שליחות לדבר עבירה, אבל אם השליח פעל השליחות על ידי עבירה מדעת עצמו לא שייך ע"ז דינא דאין שליחות לדבר עבירה. ונראה להמתיק הסברא בזה על פי מש"כ כ"ק מרן הדברי חיים זי"ע בחידושו לב"מ דהא דאין שליח לדבר עבירה היינו שאי אפשר

דאין כאן איסור הפרשה שלא מן המוקף  
ושבות דהפרשה ביו"ט כלל, וא"כ אין  
כאן דינא דאין שליחות לדבר עבירה, כיון  
שאין כאן עבירה כלל. ודומה לזה מצינו  
באחרונים דבגוונא דעשה חמור דוחה  
עשה קל לא שייך בזה פסול דמצוה  
הבאה בעבירה ע"י עבירת העשה הקל,  
כיון דהדחייה של העשה הקל ע"י העשה  
החמור מפקיע מציאות העשה הקל לגמרי  
ואין כאן עשה הקל בכלל, ודו"ק.

השליחות באופן של עבירה יש בזה דינא  
דאין שליחות לדבר עבירה ולפי הנוב"י  
לא חל המעשה בכלל, מ"מ בנידון דידן  
לא יהיה בזה משום אשלד"ע, דכיון  
דחכמים אמרו בגמ' דעירובין הנ"ל דניחא  
ליה לחבר לעביד איסורא קלילא ולא  
ליעבד ע"ה איסורא רבה, מסתבר לומר  
דאיסורא רבה דוחה לאיסורא קלילא, ולא  
העמידו דבריהם שיהיה כאן איסורא  
קלילא בכלל, אלא הם אמרו והם אמרו



## הרב ישכר דוב רוזין

ראה"כ דכולל עין הלכה דחסידי באטב - 45

בני ברק יצ"ו

## עיטוף במלית ואכילה בסוכה כשאינו מכויין למצוה וכשהוי מהב"ע

אך במצוה ממין הב' הנעשית בעבירה וכגון האוכל בסוכה גזולה הנה הן אמת שבאכילתו בסוכה הגזולה לא נחשב לו שקיים מצוות סוכה אך גם לא ייחשב שעשה עבירה של ביטול מצוות עשה. ע"כ תוכן דברי המנחת חינוך.

ובספר אתון דאורייתא הביא דברי המנחת חינוך ומדבריו נראה שהבין כוונת המנחת חינוך שהמצוות עשה לאכול בסוכה אין ענינה 'מצווה חיובית' אלא ענינה על דרך השלילה וכעין מצוות 'לא תעשה' והיינו דהבין שעיקר כוונת התורה בציווי זה אינה מה שאוכל בסוכה [שאם זו היתה המטרה היתה התורה מצווה ומחייבת לאכזות כזית בסוכה בכל יום] אלא העיקר זה למנוע שלא יאכל חוץ לסוכה.

ובעיון בלשון המנחת חינוך נראה להדיא שלא זו כוונתו אלא וודאי רצון הקב"ה הוא בקיום מצוה זו של האכילה בסוכה רק שניתנה מצוה זו באופן ש'אפשר' לקיימה אך לא 'מחוייבין' לקיימה ובנוסף יש גם אופן ש'מבטל' את המצוה – כשאוכל חוץ לסוכה. נמצא שבמצוה זו ישנם ג' מצבים א', קיום המצוה. ב', לא מקיים המצוה וגם לא נחשב כמבטלה. ג', ביטול המצוה. האופן הא' זה כשאוכל בסוכה, האופן הב' זה כשלא אוכל כלל ואופן הג' זה כשאוכל חוץ לסוכה.

המנחת חינוך במצוה שכ"ה הביא קושיית תוספות בסוכה (דף ט' ע"א ד"ה 'ההוא') 'למה לי קרא למעוטי סוכה גזולה הא הוי מצוה הבאה בעבירה'. ותירץ המנחת חינוך שישנם ב' סוגי מצוות עשה, א' - מצוה שמחוייבין לעשותה ואינה תלויה במצב מסויים וכגון החיוב על נטילת לולב ותקיעת שופר. ב' - מצוה שאין מחוייבין לעשותה ורק אם רוצה לעשות דבר מסויים אזי מצווה עליו לקיים זאת באופן של מצוה וכגון המצוה לאכול בסוכה כל שבעה שהרי אינו מחוייב לאכול אלא אמרה התורה שאם אוכל - יהא זה בסוכה וכע"ז במצוות ציצית, הנה מי שאינו לובש בגד של ד' כנפות אינו מחוייב בציצית וגם אין עליו חיוב ללבוש בגד שיש לו ד' כנפות רק שיכול להביא עצמו לידי חיוב על ידי שילבש בגד של ד' כנפות.

והעושה מצוה הבאה בעבירה אינו נחשב שמקיים המצוה דכיון שנעשית על ידי עבירה אין זה עולה לרצון לפני הקב"ה דאין סניגור נעשה קטיגור וכמו כן אינן קטיגור (העבירה) נעשה סניגור (מצוה) ועל כן במצוה מסוג הא' הנעשית בעבירה וכגון התוקע בשופר בעבירה, הנה כיון שאין תקיעתו עולה לרצון ולא נחשבת לקיום מצוה, נמצא שעדיין לא קיים המוטל עליו וחייב לתקוע שוב ואם לא תקע שוב אזי ביטל מצוות עשה.



בקיום המצוה על ידי הגברא אך באכילה בסוכה ההגדרה היא שרצון ה' הוא בהתקיימות ה'מצב' שהאכילות בחג הסוכות הם בסוכה.

**ועל** כן באופן שנעשית המצוה בעבירה הנה בתקיעת שופר שהמכוון הוא שהגברא מקיים רצון ה' אזי כיון שעשאה בעבירה לא נחשב שעשה רצון ה' ולכן יחוייב לתקוע שוב בשופר. אך בסוכה שהמכוון הוא המציאות שהאכילות בחג הסוכות הם בסוכה הנה מציאות זו קיימת שהרי גם סוכה גזולה היא סוכה ורק דנימא שאי אפשר לייחס לגברא הזה את קיום רצון ה' ואכן אינו נחשב ש'הוא' עשה מצוה אך ודאי המציאות והמצב הם שהאכילות בחג הם בסוכה וזה נתקיים.

**והנה** בביאור הלכה בסימן ס' כתב חידוש גדול, שהלובש ד' כנפות עם ציצית ולא כיון לקיום המצוה, הרי הוא מבטל מצוות עשה דכיון שמצוות צריכות כוונה הרי נמצא שלבש ד' כנפות ולא קיים המצוה.

**ובמושבל** ראשון נראה לכל מתבונן שהביאור הלכה לא סבר כהמנחת חינוך אלא כהגרש"ש ודעימיה דאם כהמנחת חינוך, אם כן מה בכך שלא קיים מצוות ציצית אך סוף כל סוף נימא דכל זמן שאינו הולך ד' כנפות בלא ציצית אינו נחשב ש'מבטל' המ"ע רק שהוא – הגברא, אינו מקיים וכמו שביאר המנח"ח כשהוי מצוה הבאה בעבירה.

**ובמין** המצוה של תקיעת שופר וכדו' אין ג' מצבים אלא כל שאין מקיים המצוה הרי הוא מבטלה ועובר בכך באיסור של 'ביטול עשה'.

**וסבר** המנחת חינוך שכיון שצורת מצוות סוכה (וציצית) היא שיש בזה אופן שלא מתקיימת המצוה אך גם לא עובר איסור בכך, על כן באופן של מצוה הבאה בעבירה נימא שהגם שלא 'קיים' מצוות ה' אך גם לא נחשב כמבטל את המצוה דכיון שהתורה נתנה במצוה זו מציאות שבה אין לא קיום למצוה ולא ביטול אם כן מסתבר לומר ש'ביטול' המצוה זה רק במה שמפורש להדיא בתורה – שלא יאכל חוץ לסוכה אך באופן של מצוה הבאה בעבירה אין זה נחשב 'ביטול המצוה'.

**והנה** כמה אחרונים חלקו על המנחת חינוך ור' שמעון שקופ בשערי יושר שער ג' פי"ט הרחיב בביאור ענין זה וס"ל שמצוות סוכה ענינה חיוב – שבאופן שהוא יאכל, יאכל בסוכה. נמצא שבמצב שהאדם אוכל יש עליו 'חובה' לקיים 'מצוה' לאכול בסוכה ועל כן אדם זה שלא קיים מצוותו דהא נעשית בעבירה אזי הרי הוא כמו מי שלא קיים חובתו לתקוע בשופר כיון שתקע באופן של מצוה הבאה בעבירה.

**ולכאורה** יש לבאר גדר מחלוקתם שהמנחת חינוך סבר שיש חילוק בין מצוות סוכה וכדו' למצוות שופר וכדו'. שבתקיעת שופר רצון ה' הוא

א. היינו שאין צריך דוקא 'עשייה' של מצוה אמנם כיון שהגברא פועל את מצב המצוה אזי עשייתה היא מעשה מצוה ויקבל עליה שכר וכשהוי באופן של מהב"ע בטל ממעשהו שם של 'מעשה מצוה' אך מצב המצוה ודאי קיים, ואילו בשופר ענין המצוה היא עשיית 'מעשה' מצוה וכשהוי מהב"ע ובטל שם 'מעשה מצוה' מהתקיעה ממילא לא נתקיימה כלל המצוה.

בשופר או שתקע ולא כיוון. ב – שמקיים בעבירה ולכן אין לו 'מעשה מצווה'. וכיון שמצוות שופר וכדו' הוי חיוב על ה'גברא' שיקיים מצוות בוראו אזי אם אין לו 'מעשה מצווה' משום שעשה המצוה על ידי עבירה, הרי לא קיים מצוותו והוא מבטל מצוות עשה.

**ובמצוות** ציצית אזי באופן ב' שהוי מהב"ע אינו 'מבטל' מצוות בוראו אמנם באופן א' שאינו מכוין למצוה הרי הוא 'מבטל' ציווי בוראו וכדברי הביאור הלכה.

**אמנם** אפ"ל שחידוש הביאור הלכה נאמר במצוות ציצית ולא במצוות סוכה אלא האוכל בסוכה בלא כוונה לשם מצוה אינו נחשב 'מבטל' מצוות סוכה. והיינו שמלבד האמור לעיל שגם לפי הביאור הלכה יכולים לקיים שיטת המנחת חינוך שבמהב"ע בסוכה ובציצית לא נחשב 'מבטל' מצוות עשה, נאמר שגם באופן שאינו מכוין שנתבאר שנחשב 'מבטל' מצוות עשה, זה רק בציצית ולא בסוכה.

**כי** מה שנתבאר שכשאנו מכוין למצוה הוא מבטל חיוב המוטל עליו להטיל ציצית ולכוין למצוה זה אין שייך לומר בסוכה דאטו חייבנהו לאכול. וכיון שלא מחייבים אותו לאכול האיך נאמר שמחייבים אותו לכוין למצוה. ודווקא במצוה שיש 'חיוב' במציאות לפעולה מסוימת שייך לומר שבחיוב זה נכלל חיוב לכוין למצוה אך כשאין 'חיוב' לפעולה האיך יהא 'חיוב' לכוונה. אך בציצית שייך לומר זאת דהא כשהוא לבוש בד' כנפות הוא 'מחוייב' לקום ולעשות מעשה של הטלת ציצית ונכלל בחיוב זה לכוין למצוה בעת הטלת

אך אפשר לומר שהמנחת חינוך גם יכול לסבור כביאור הלכה. דהלובש ד' כנפות הרי הוא מצווה ומחוייב להטיל ציצית בכנפי הבגד וכיון שמצוות צריכות כוונה נמצא שחלק מהציווי הוא שיכוין למצוה וכיון שכך, אם הוא לא כיון הרי קיים רק חלק מהמוטל עליו – את חלק המעשה ולא את חלק הכוונה וכמי שקיים חצי מצוה ועל זה קאמר הביאור הלכה שזה נחשב מבטל מצוות עשה דכל שהקב"ה מחייבו לפעולה בין במעשה ובין במחשבה ולא קיימה, זהו מורד בדבר המלך במה שאינו מקיימו.

**ואין** זה כמו מהב"ע. שמצוה הבאה בעבירה באמת הא לא ניתן לומר שלא קיים את המוטל עליו ואינו 'מורד' בדבר המלך.

**ואמנם** בדיון מצוה הבאה בעבירה נתחדש שאין זה מקיים מצוותו אך אין זה באופן של 'חיסור' מהמצוה רק יש פה דין חיצוני שמפקיע 'שם מצוה' ממעשהו ועל זה אמר המנחת חינוך שלמרות שאין שם 'מצוה' לפעולתו ולכן לא יקבל שכר אך גם אין לומר שהוא 'מבטל' מצוות בוראו דאטו יש פה איזשהוא ציווי שהוא לא עשה. ואמנם בתקיעת שופר וכדו' אמרינן שהגם שעצם מה שהמצוה נעשית בעבירה אינו נחשב 'ביטול' המצוה אך מצד שאין לו את 'קיום' המצוה נחשב שחיסר מצוות שופר וזהו ביטול מצוות עשה, כי מצוות שופר היא מצווה שרוצה הקב"ה שתתקיים המצוה ולא רק שלא תבטל המצוה.

**ונמצא** שישנם ג' מינים של 'ביטול' מצוות עשה. א – באופן שלא מקיים המוטל עליו וכגון שלא תקע כלל

דעת הביאור הלכה שגם במצוות שרצון ה' בהתקיימות מצב וכמו בציצית

אך אם מחוייב בפעולה מסויימת (מחמת המצוה) אזי מחוייב גם בכוונת מצוה ואם לא כיון אזי הגם שאינו נחשב 'מבטל' מצוה כמו מי שלא תקע בשופר שהרי 'מצב' המצוה קיים אך עדיין הוא נחשב 'מבטל' מצוה משום שציווהו על פעולה ועל כוונה והוא ביטל את שנצטווה.

אך במצוות סוכה כיון שעולם לא נצטווה לפעולה של אכילה גם לא 'נצטווה' לכוונה על פעולה זו ולכן אינו נחשב 'מבטל' מצוה במה שלא כיווץ.

הציצית<sup>2</sup> ושממילא, אם לא כיון כוונה זו הרי ביטל ולא קיים מה שנצטווה.

**לסיכום:** דעת המנחת חינוך שמצוות סוכה וציצית אין מטרת המצווה בקיום מעשה מצווה ע"י הגברא רק התקיימות 'מצב' מסויים של ציצית בד' כנפות ושהאכילות נעשות בסוכה ודלא כבשופר וכדו' שהמטרה היא שהגברא יפעל פעולת המצווה.

על כן במהב"ע אינו מעכב בסוכה וציצית – כי עדיין המצב קיים ורק שהגברא אין נחשב לו 'פעולת מצוה'.



ג. ואמנם אם נאמר שמצוות ציצית אינה כמטרה שהגברא יקיים מצוה אלא שיתקיים ה'מצב' שבבגד ד' כנפות יש ציצית, אם כן יהיה מקום לומר שמה מקום יש לדרוש ממנו 'כוונה' למצוה. אך עדיין אפשר לומר דכיון שמכח רצון ה' במצב הזה הוא מחוייב ב'קום עשה' להטיל ציצית אזי בפועל זה מין מצוה שמטילה עליו ציווי מהקב"ה וכשיש ציווי של עשיה ישנו גם ציווי של כוונה בעת העשיה. אך בסוכה שאין שום 'ציווי וחיוב' לעשות פעולה מסויימת רק שיש רצון ה' במצב מסויים ללא שזה מביא לידי חיוב מסויים (וכשהוא מסייע למצב זה ע"י שאוכל בסוכה הוא מקיים מצוה אך לא בגדר חיוב של 'קום עשה') מסתבר לומר שכיון שאין ציווי על עשיה גם אין ציווי על כוונה במצוה (ואמנם אם לא יכווין לא יקיים מצוה ולא יקבל השכר דעל כל פנים כדי שיהא נחשב שהגברא קיים מצוה צריך כונה, אך עכ"פ לא נובל לומר שאם לא ביון הוא לא קיים פעולה שנצטווה בה דאטו ציווהו לאכול וכנ"ל).

ג. ואמנם לול"ד הביאור הלכה היה ניתן לומר שגם בציצית אין חיסרון הכוונה נחשב 'ביטול' מצוות עשה כי נימא שאכן מחוייב הוא להטיל ציצית אך אינו מחוייב שיהא זה באופן של 'מצוה' דעיקר המצוה היא התקיימות המטרה שיש ציצית בבגד ואם יש ציצית בבגד ללא שזה 'פעולת מצוה' מה בכך. וכן סבר הגרש"א במנחת שלמה. אך עכ"פ הביאור הלכה עצמו סבר שכל 'רצון ה' שמביא לידי חיוב פעולה, הרי"ז חיוב למצוה ויש בזה גם חיוב לכוונת קיום רצון ה'.

## הרב נתן גאטליב

כולל סטאלק קארלין, ברזקלין יע"ו

## בדין כתיבה כדיבור דמי במצות התורה

א"א לעשות ע"י כתיבה, דהא אם יכתוב ולא יאמר א"כ הו"לד ברים שבלב ואיך מברכים על הספירה. עוד רא' כותב בתוך דבריו, דבמתני' בתרומות (פ"א, מ"א) חמשה לא יתרומו, אילם וכו', ובתוספתא אי' שהטעם שאילם אינו תורם משום שאינו יכול לברך (הובא בתוס' מנחות נה.), ואם כתיבה כדיבור דמי א"כ למה אינו יכול לברך ע"י כתיבת הברכה, ע"כ דכתיבה לאו כד"ד. וא"כ ה"ה בספירת העומר דכתיבה לאו כדיבור, ולא יצא ע"י כתיבתו.

והגרעק"א (שם, סי' ל') מת' ראיתיו, דמה שהק' מדברי הבית יוסף סי' תל"ד, אינו קשה, דאף דבלב לא מהני מ"מ הכתיבה הוי כמעשה וכמו דיבור ואפשר לברך עליה, וה"ה בכל הברכות אם ס"ל כדיבור דמי. ועל הרא"י מתרומות מתרץ הגרעק"א דכיון דקיימא לן דכל הברכות צריך לכתחילה להשמיע לאזניו, א"כ שנה התנא דאילם לכתחילה לא יתרום, דאע"ג דכתיבה כד"ד, מ"מ זה רק כמוציא מפיו אבל לא כמשמיע לאזניו. עוד כתב הגרעק"א לתרץ, דהנה לכאור' אם נאמר כתיבה כד"ד א"כ איך מצינו ידים ורגלים סופרי סת"ם שכותבים שם הוי"ה, הא אסור לקרותו ככתיבתו בזמן הזה. וע"כ צ"ל דע"י היפך כוונה מועיל שלא תהא הכתיבה כדיבור, ומש"ה אינם כהוגים את השם. וא"כ באילם, אינו יכול לכתוב הברכה, דאז הו"ל כהוגה את השם (ואם יעשה היפך כוונה, א"כ לא יצא הברכה. אולם

בגמ' ברכות כ: נחלקו רבינא ורב חסדא אם הרהור כדיבור, וקיימא לן כר"ח דהרהור לאו כדיבור דמי, ע"י טור (אור"ח סי' ס"ב, ג'), וכן נקטו רוב האחרונים. ונסתפקו האחרונים בדברים אלו הצריכים דיבור, והרהור לאו כדיבור, האם כתיבה נחשבת כדיבור, ויסוד ההספק, דבכתיבה מביע כלפי חוץ את הטמון וחבוי בליבו ובמחשבתו, והו"ל ממש כתכלית ותועלת הדיבור, או לאו, דהיינו דבע"י דיבור דוקא, ולא יועיל שיביע רצונו ע"י אופן אחר.

וספק זה יש לדון בכמה וכמה מצוות, כגון קבלת שבועה ונדר, ונזירות, עדות, תלמוד תורה, נגעים (מה שהכחן צריך לומר שהור' או טמא), ספירת העומר, הוגה את ד', ברכות כגון הפרשת-תרומה וכדו', נודר דיבור אם מותר בכתב, לכתוב שם אביו ואמו, ועוד. ונבאר בס"ד השיטות היוצאים לנו מהפוסקים, והגדרים בזה.

בשו"ת ר' עקיבא איגר זצ"ל (מהדו"ק ח"א סי' כ"ט-ל"ב) הובא ארבע תשובות בחילופי מכתבים שהיה בין הגרעק"א לדודו הגאון ר' בנימין וואלף איגר זצ"ל, בענין מי שכתב בימי הספירה, היום כך וכך לעומר, האם יצא בזה ידי ספירת העומר. ר' בנימין וואלף זצ"ל הביא כמה ראיות דכתיבה לאו כדיבור, מהא דכתב הבית יוסף (אור"ח סי' תל"ב) דאין מברכים על ביטול חמץ דהו"ל מצוה שבלב, ואין מברכים על דברים שבלב, אע"פ שביטול החמץ מדאורייתא, ומוכח דספירת העומר

לחלק, דבמצות שא"א לקיים כי אם ע"י דיבור אז לא אמרין כתיבה כדיבור, אבל מצות אשר יש לקיימו בלי דיבור כלל ורק בהגיון, וחלק אחד מקיום המצוה הוא כדיבור, ומברכים על הדיבור, אז נאמר דגם בכתיבה מברכים כיון דנחשב כמעשה, אבל במצוות שבגופו דתליא רק במעשה לא נאמר דכדיבור דמי. ולפ"ז ה"ה בספה"ע דכל מצוותו כדיבור לא יועיל כתיבה כד"ד.

**ועל** ראייתו השני של החוות יאיר מתרץ השב יעקב דלאו ראי' היא, דאי לא מיעוטיה רחמנא מפיהם הו"א דבעדות מהני מפי כתבם, משום דעדות רק גילוי מילתא בעלמא הוא, ומה לנו אם נודע לבי"ד ע"י ההגדה או ע"י הכתיבה, לכך צריך קרא לאוריי דגוזה"כ הוא דבעי דוקא מפיהם ולא מפי כתבם, משא"כ בשאר מילי קיימא הסבורא דכתיבה לאו כד"ד. ועי' בט"ז סי' מ"ז דהביא ראי' מגמ' זו להיפך, דרחמנא גליא לן דכתיבה לאו כדיבור ומש"ה מפיהם דוקא ולא מפי כתבם. וכן הא דמברכים על כתיבת ת"ת משום דס"ל כרבינו יונה דרך אדם להוציא מה שכותב מפיו, ומש"ה בעי ברכה.

**והשב** יעקב מביא חבילות ראיות דהכותב שבועה על הכתב אינו כמוציא מפיו, ולא חשוב שבועה, משו"ת הרשד"ם (סי' פ"א) ומשו"ת הרא"ם (סי' ע"ב) ומשו"ת מבי"ט (סוף סי' ט') ובסמ"ע (סי' ע"ג, ס"ק י"ח) מביא משו"ת תרומת הדשן (סי' שכ"ו) שכתב, דאדם שכותב על השטר שנשבע, לא הוה שבועה, ומבו' דכתיבה לאו כד"ד. ועוד ראי' מהגמ' מגילה (יח:) "היה כתבה ומגיהה אם כיוון לבו יצא, היכי דמי, אי דקא מסדר פסוקא פסוקא וכתב לה, כי

הגרעק"א מרחח תי' זו, כיון דסו"ס שייך שיכתוב שם אד-נ, עיי"ש). וע"ע בתשובה ל"א, שהגאון הנ"ל הביא מש"כ רש"י בסנהדרין דאיסור הוגה את השם הוא רק בשם בן מ"ב אותיות, ועוד דבלשון עוגה דהוא לשון לעז אין איסור הוגה את השם כדק"ל באור"ח סי' ר"ו. עי' שם אריכות דבריהם וראיותיהם בזה. ומובא שם סי' כ"ט, מח' בין החוות יאיר (סי' קצ"ד) דס"ל דכתיבה כדיבור דמי, לשב יעקב (סי' מ"ט) דס"ל כתיבה לאו כד"ד, וראיותיהם עמהם.

**החוות** יאיר מביא ב' ראיות, מהא דקיימא לן באור"ח סי' מ"ז דהמהרהר בד"ת אי"צ ברכת התורה ואילו הכותב בדברי תורה צריך ברכת התורה, ע"כ דכתיבה כד"ד. ועוד ראי' מהא דדרשו חז"ל מהפסוק "על פי שני עדים יקום דבר", מפיהם - ולא מפי כתבם, מהא דבעי קרא למעוטא ע"כ דכתיבה כד"ד ומש"ה בעי קרא למעט. ומש"ה ה"ה בכותב הרינו נשבע, הו"ל כמוציא שבועה מפיו לכל הדינים.

**והשב** יעקב תי' ע"ז דאין לדמות נידון דידן לת"ת, דמצות עשה דת"ת נפקא לן מקרא דושננתם לבניך ומש"ה ממעטים הרהור דא"א ללמד לבניו ע"י הרהור, משא"כ בכתב דאפשר ללמד עי"ז לבניו, א"כ מקרי תלמוד תורה דהוא בכלל וושננתם לבניך. ויש להסמיק מש"כ הערוך השולחן (סי' מ"ז, ס"י) דעיקר קיום התורה הוא ע"י הכתיבה, ואילמלי כתיבה כבר נשתכחה תורה מישראל. וזקיני בשו"ת משנת בנימין (סי' נ"ט) בתוך דבריו מביא סברא נפלאה, דמצות לימוד התורה מקיים בעיון התורה בלי דיבור ובלי כתיבה, כדכתיב והגית בו יומם ולילה, ורק דע"ז א"א לברך דזה במחשבה לבד, וא"כ יש

זו דכתיבה לאו כד"ד, ע"כ תוכן דברי הגרעק"א. ולכאור' היה נראה לחלק בין מגילה לשאר מקומות, דבמגילה דאיכא דינא דפרסומא ניסא, א"כ י"ל דלא תסגי ב"דיבור" כזה שנעשה בלי פרסומא ניסא, וצ"ב.

[וראיתי באחרונים שמקשים על תירוצו של הגרעק"א הנ"ל, דס"ס אם נקטינן דכתיבה כד"ד, א"כ אמאי לא מקרי הכותב מתוך הכתב, כקורא מתוך הכתב, ומ"ש קריאה מתוך הכתב או כתיבה מתוך הכתב, כל דמנחא מגילה קמיה והוא רואה התיבות בתוכה, וקוראן או כתבן, יצא שפיר ידי חובת קריאה מתוך הכתב, ומה לי קרא בפיו מתוך כתב, מה לי כתב בידו מתוך הכתב, דמאחר דכתיבה כדיבור שוב אין לחלק בזה. ובקונטרס בית הלל הביא כ"ק אדמו"ר מטאלנא שליט"א בשם ת"ח אחד לחדש, שהגרעק"א הבין שיש לחלק בין כתיבה מתוך הכתב לקריאה מתוך הכתב, דבקריאה מתוך הכתב אין שום היסח הדעת בין ראיית הכתוב במגילה לבין הקריאה, וע"כ מצטרפת הקריאה לראייה, ויוצא, משא"כ הכותב מתוך הכתב, אזי פעולת הכתיבה מנתקת חוט המחשבה של הכותב, והוי כהפסק בין ראייתו ובין כתיבתו, שאע"פ שהוא כדיבור מ"מ עשה מעשה המפסיק ומבדיל בין פעולת הראייה לפעולת הכתיבה, וצ"ב רב בזה].

**ועכ"פ** היוצא מהנ"ל דהחוות יאיר ס"ל דכתיבה כדיבור לכל מילי אף לשבועה, ולשב יעקב כתיבה לאו כדיבור וכ"ש בשבועה בביטוי שפתיים בעינין, וכן נקט הט"ז, ור' בנימין וואלף איגר, ואילו הגרעק"א נסתפק בדבר זה. ונפ"מ להלכה במי שכתב בימי הספירה היום כך וכך

כיוון לכו מאי הוי, על פה הוא, ופרש"י דקא מסדר פסוקא ע"פ וכתב לה וקתני יצא ע"י קריאת אותו סידור, עכ"ל. ואם נאמר דכתיבה כדיבור, א"כ למ"ל לגמ' לומר דקא מסדר פסוקא דהיינו שקורא הפסוק ואח"כ כתבו, דיוצא בקריאה כזו, הלא הקריאה עצמו הוי דיבור אם מכוון לה, וע"כ דכתיבה לאו כד"ד ומש"ה קאמר הגמ' דלא יצא עד שיקרא הפסוק ואח"כ יכתוב.

**והגרעק"א** (שם, ס"י ל') מדחה ב' ראיות אלו, דמה שכתב התרומת הדשן אין לדמות כלל לנידון דידן, דהתרומת הדשן הנ"ל מיירי באחד שכתב "שנשבע", משא"כ כשכותב "הרינו נשבע" י"ל דמועיל, וכן כתב הגרעק"א בהגהותיו בשו"ע (אור"ח ס"י מ"ז בט"ז ס"ק ב'), וכך דחה בשו"ת שבות יעקב (ח"א ס"י קנ"ו). ואף שהביא השב יעקב ראיות מהרבה גדולי האחרונים דא"א לישבע בכתב, מ"מ אין זה ראי' לשאר מקומות, כיון דבשבועה יש דין של "ביטוי שפתיים", שצריך שיוציא משפתיו, ולזה לא מהני כתיבה כדיבור (ולכאור' ה"ה בנדר דכתי' מוצא שפתין תשמור). ועל הראי' ממגילה יח, דמשמע דיוצא דוקא ע"י שכתב הפסוק אחרי שקרא מתוך כתב, ולא סגי בדינא דכתיבה כד"ד, כתב הגרעק"א לדחות דאף אם נאמר דכתיבה כד"ד, מ"מ י"ל דשאני התם כיון דבעי' שיהא קריאתו דוקא מתוך הכתב ולא בע"פ, א"כ נהי דכתיבה הוי כקריאה, מ"מ הקריאה הוי רק כקורא בע"פ, דאף שמתחילה ראה כל פסוק בתוך הכתב המגילה והרהר בו, מ"מ בשעה שכתב הוין קורא בע"פ, והו"ל כמו אדם שרואה פסוק במגילה ומהרהר בו ואח"כ אמרו בע"פ דפשיטא שלא יצא, וה"ה נמי בכתיבה, ומש"ה אין ראי' מגמ'

אחד ואחד בשמיעה כמו בדיבור, ואמאי לא יצא בשמיעה. ונראה שכוונתו לומר כדברינו הנ"ל, דכמו דבלולב בעי' מעשה, ה"ה בספירת העומר בעי' "מעשה ספירה" כנטילת לולב, ומש"ה לא אמרינן בזה דינא דשומע כעונה, וכמשנ"ת לעיל.

**ולכאור** דין זה ביתר שאת, דלכאור קשה ס"ס אם כתיבה שכותב הו"ל כדיבור ממש, א"כ למה לא יחשב אף לספירה, הא הו"ל ממש כאדם שמוציא הדיבור מתוך פיו, נראה בהקדם מה שכתב הגרעק"א להק' למ"ד כתיבה כד"ד א"כ לא מצינו ידינו ורגלינו סופרי סת"ם שכותבים את השם, דאם כתיבה כד"ד, הו"ל כהוגה את השם ח"ו, ותי' הגרעק"א דאה"נ ויצטרכו לעשות "היפך כוונה" שלא יחשב כדיבור. ולכאורה דבר זה פלא, דאם כתיבה כדיבור א"כ איך יכול לחשב בכתיבתו שלא יחשב דיבור, הא ס"ס אומר את השם, דבשלמא בשומע כעונה דיוצא אף בלא מתכוון במצוות דרבנן, א"כ תועיל לו היפך כוונה שלא יצא מהעונה, אך כאן שנעשה כאומר ע"י מעשיו ממש, איך יהפך במחשבתו הדיבור.

והנראה לחדש בזה, דכתיבה כדיבור, אין הפירוש שהו"ל כדיבור ממש, אלא שיש לזה "דין דיבור", דאין סברא לומר שכל מה שכותב הו"ל כפיו שמדבר, אלא ודאי שהכוונה שלכתיבה יש "דין דיבור". ולפ"ז שפיר מת' הגרעק"א דכיון דכתיבה כד"ד זה רק דין דיבור, א"כ שייך לומר דהיכי דמהפך בכוונתו לא נתנו חז"ל דין זה, ולא הוי כהוגה השם. ונחזור לדין בספה"ע, שהקשנו דס"ס אם כתיבה כד"ד הו"ל גם ספירה, דהא דמי לאדם שמוציא ממש מפיו, ומה תי' הגרי"ז,

לעומר, דלחות יאיר יצא, ולשב יעקב ודעימיה, לא יצא, ויכול לברך שנית, ולגרעק"א מספק לא יברך. ועי' שו"ת מגן שאול סי' כ', עיי"ש.

והנה לכאורה נראה לומר דאף לאלו הסוברים דכתיבה כדיבור דמי אפי' לשבועה, מ"מ בספירת העומר מודי דבעי' דיבור דוקא, דהנה ידוע קו' הגרי"ז למה אין סופרים כל יום ב' דימים מספיקא דיומא, דהיינו שנאמר היום יום ב', ואח"כ נאמר היום יום א', מספיקא דיומא כדעבדינן ב' ימים יו"ט, וא"כ מ"ש בספירת העומר. ותי' דאין זו "ספירה" כשמסתפק בדיבורו איזה יום היום. והביאור בזה, דספה"ע אי"ז דין "אמירת" מספר היום אלא "מעשה ספירה", ומש"ה א"א לעשות ספיקא דיומא בזה. (ועי' נמי בט"ז שמסתפק אם שייך שומע כעונה בספה"ע, ולכאור כוונתו נמי ליסוד זה כדלהלן.) וא"כ י"ל דאף לשיטות דכתיבה כד"ד, מ"מ בספה"ע דיש דין "ספירה" לא יועיל הכתיבה שמועלת רק לדיבור ולא לספירה.

**ורא** לזה ממ"ש הביאור הלכה (סי' תפ"ט ד"ה ומצוה) פלוגתת האחרונים אם מהני שומע כעונה בספה"ע, והביא מש"כ החק יעקב (סי' תפ"ט) דאין אומרים בספה"ע שומע כעונה ומדמה ספה"ע ללולב, דאין אדם יוצא בלקיחת חבירו משום דכתיב ולקחתם ודרשינן בסוכה (מא:) שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, וא"כ ה"ה בספה"ע דכתיב וספרתם לכם. ותמהו האחרונים, דמאי מדמה ספה"ע ללולב, הא בלולב לא שייך דין שומע כעונה, וכיון דגלי לן קרא דלא סגי ביום הראשון בלולב של חבירו כמו בשאר ימים, מש"ה לא יצא ביום ראשון בלקיחת לולב של חבירו, אבל בספירה הרי הוי ספירה לכל

ולהנ"ל דזה רק "דין דיבור", מובן היטיב, דלכתיבה ניתנה רק "דין דיבור" ולא "דין ספירה", ודו"ק.

**והנה בשו"ת דברי חיים** (ליקוטים והשמטות מח"ב, סי' מ"ג) דמבאר דלכאור' למ"ד כתיבה כד"ד, א"כ איך תקנו חז"ל לעדים לפרש שם אבותיהם בגירושין כדאמרינן בגיטין, הא הו"ל כאומר שם אביו, וקיימ"ל יור"ד רמ"ב דאסור להזכיר שם אביו, וכן איך חתם הרמב"ם אני משה בן מימון, וכן הראב"ד - אני אברהם בן דוד, וכן הרמב"ן והרי"ף ור"ת ועוד גדולי עולם, הא הו"ל כמוציא שם אביו דאסור, עיי"ש שמתרץ דכיון שאינו מזכיר שם אביו אלא כדי שיכירו אותו ליכא בזה איסור כלל, וכדק"ל דמותו להזכיר שם אביו במקום הצורך, ע"כ תוכן דבריו. אבל לפי מש"כ לעיל י"ל דכיון דכתיבה כדיבור, אין הפירוש שהו"ל כאומר ממש בפיו, אלא זה דין דיבור, א"כ שפיר יש לחלק בין כיבוד אב ואם שכל האיסור משום חוסר כבוד אביו, וזה רק כשאומרו בפה, משא"כ כשכותבו דליכא חוסר כבוד אין איסור בזה כלל לכאורה. [ובזה מבואר שפיר מה שתי' לעיל לחלק במגילה משום פר"ג, דכיון דזה רק דין דיבור שפיר שייך לחלק בזה, משאר מקומות דבעינן דיבור ואמירה, ודו"ק].

**החיד"א** בברכי יוסף (סי' תפ"ט ס"ק י"ד) נמי דן דמי שכתב לחבירו בימי הספירה היום כך וכך לעומר אם יצא ידי חובתו בכתיבה זו, ומביא ראייה ממש"כ בשו"ע (יור"ד סי' רכ"א סעי' י') "מי שנשבע או נדר שלא ידבר עם חבירו יכול לכתוב לו כתב", אלמא כותב לאו כמדבר הוא והו"ל מהרהר, וקי"ל מהרהר לאו כדיבור דמי, וה"ה הכא בספה"ע דאינו כדיבור ולא יצא י"ח. אולם החיד"א בעצמו

מדחה ראייתו, דכיון דנדר תליא ברצונו, א"כ אפי' נימא דכותב כמדבר מ"מ רצונו וכוונתו לאסור לדבר אליו, וכשכותב על הספר ושולחו לחבירו, נעשה כאילו הספר נקרא מאליו, ויוצא שכתבתו בספר לא דיבר אליו ממש, ודק"ל בשו"ע דהמודר הנאה מחבירו, אם מדבר עם אחר וחבירו שומע, מותר, וא"כ אין ללמוד מנדר לנידון דידן. ועי' בחוות יאיר (סי' ט"ז) ובשו"ת מגן שאול (סי' כ') דכתבו בפשיטות דכיון דנדר תלוי בדעתו א"כ י"ל דלא היה בדעתו לאסור כדיבור כזה. (ולפמ"ש לעיל מובן הדבר היטיב דכיון דזה דין דיבור שייך כל החילוקים אלו, ופשוט).

**ונראה** לתרץ קו' החיד"א בהקדם מש"כ בספר משאת המלך להגאון ר' שמעון משה דיסקין זצ"ל שתמה על מה שהביא הט"ז והחוות יאיר ראיות לכאן ולכאן אי כתיבה כד"ד (כבר נתבאר לעיל), דלכאורה אינו מן הדומה כלל, דהנה בתוס' ביבמות (לא: ד"ה דחוז) הביאו ב' פירושים בהך דינא דמפיהם ולא מפי כתבם, דר"ת מפרש שזה בא למעט אילם שאינו יכול לדבר וכענין כל הראוי לבילה בילה מעכבת אותו, ורש"י בחומש מפרש דזה פרט "שלא ישלחו כתבם לבי"ד". והנה זה פשוט דלר"ת אין להביא כלל ראי' מהא דמיעטה קרא כתב דכתיבה כד"ד, דהא התורה רק מיעטה אילם שאינו יכול לדבר, ואדרבא מר"ת משמע דסתם אדם יכול בכתב, אלא ראיית האחרונים לשי' רש"י, אך תמה המשאת המלך, הלוא אף לפרש"י בחומש, אין המיעוט, אלא על מה שלא באים בעצמם ומשלחים עדותן לבי"ד בכתב, דזה לא מהני, אבל זה אינו שייך לכתיבה כד"ד, דאפי' לצד דכתיבה כד"ד היינו ש"מעשה הכתיבה" חשוב ונחשב כמעשה דיבור,



קצ"ד שהבאנו לעיל. ובשו"ת שבות יעקב (ח"א ס' קנ"ו) עמד בזה, אבל כתב דההלכה כתשובה בתראה דכתיבה כדיבור דמי. ובשו"ת חת"ס (יור"ד ס' רכ"ז) מביא החוות יאיר ודן שם בראיותיו, ומסיק, בזה"ל: ולענ"ד דברי החוות יאיר שרירין וקיימין במה שכתב דשבועה בכתב חל כמו שבועה בביטוי שפתיים, עכ"ל עיי"ש.

**אולם** בשו"ת זרע אמת (ח"ב ס' ק"ב) כתב להיפך על שיטת החוות יאיר, וז"ל: והתימה מהרב חוות יאיר דחשב חשבונות רבים וכו' ודבריו הם מן המתמיהין נגד כל הפוסקים ראשונים אחרונים, בנה לו דרך בעצמו, ובזה ביתא באורא, ואחרי הסליחה מכ"ת בפעם הזאת לא צייתנין ליה, להני כלל. דכיל לן בקבא רבא, עיי"ש. וע"ע בשבות יעקב (שם) שכתב דאפי' אילם יכול לישבע ע"יה רכנה בראש או ע"י כתיבה, וראיתו מהא דממעטינן סוטה אילמת שאינו שותה, מהא דכתיב ואמרה, ולא ממעטינן מהא דכתיב והשביעה הכהן, עיי"ש. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ג ס' אלף ל"א תר"ה) מאריך דהכותב שבועה אינו כשבועה מפיו, אולם סותר עצמו למש"כ בסי' תקפ"א, וז"ל: ולענין אותם האומרים שלא הוציאו שבועה מפיהם אלא שחתמו על שטר השבועה, איני רוצה להאריך, דתרעא כיון דרווח רווח, דאפי' לאותם שהוציאו שבועה מפיהם יש להם התרה וכ"ש לאלו, אבל לגבי דינא, דעתי היא שיש עליהם לקיים מה שחתמו, דהוי כאילו השביעוהו אחרים וענה אמן ולא גרע חתימתו מקיום השבועה, עכ"ל. וצע"ג דסותר ממש"כ בסי' אלף תר"ה.

**וראיתי** בקונטרס אגרתא דחדוותא (אות י"ג) שדן למ"ד דכתיבה כד"ד,

משא"כ כשמשלחים כתבם לבי"ד, אין כלל "מעשה כתיבה" בפני בי"ד, דהא אה"נ יתכן לפרש"י אם יבואו העדים לבי"ד ויחתמו שמה, באופן שהיה "מעשה הכתיבה" בבי"ד יתכן דמהני למ"ד כתיבה כד"ד, וא"כ אין ראיות מסוגיא דהתם, ע"כ תוכן דברי משאת המלך. וליסודו הנ"ל יש לתרץ קו' החיד"א שהק' מנודר דיבור מחבירו הו"ל להיות אסור בכתיבה למ"ד כדיבור דמי, ולהנ"ל י"ל דכיון דכתיבה כדיבור דמי הוא רק לענין זה דמעשה הכתיבה כמעשה דיבור, וא"כ כיון דבשעת כתיבתו לא היה שם, מותר, ודו"ק.

**הרמב"ם** הלכות טומאת צרעת (פ"ט, ה"ב) כתב, וז"ל: אע"פ שהכל כשרים לראות נגעים, הטומאה והטהרה תלוי' בכהן, כיצד כהן שאינו יודע לראות, החכם רואה ואומר לו אמור טמא והכהן אומר טמא, אמור טהור והכהן אומר טהור, הסגיר והוא מסגירו וכו' ואפי' היה הכהן קטן או שוטה, החכם אומר לו, והוא מחליט או פוטר או סוגר, עכ"ל. ולכאור' צ"ב למה השמיט הרמב"ם חרש וכתב רק קטן ושוטה, הא חרש שאינו שומע ומדבר נמי יכול לומר טהור או טמא, ע"י כתיבתו למ"ד כתיבה כד"ד, ולפום ריהטא נראה דס"ל להרמב"ם דכתיבה לאו כד"ד, וצ"ע בזה, די"ל דלעולם מועיל, והכא משום כל הראוי לבילה הוא, וע"י מנח"ח קס"ט, י"ב.

**והנה** יש לעורר דהחוות יאיר ס' ט"ז כתב בהיפך ממש"כ בסי' קצ"ד, דכתב שם בזה"ל: ולאחר נראה לומר דלעולם כתיבה לאו כדיבור יחשב בשום מקום, וכ"ש גבי נדר דכתי' ככל היוצא מפיו יעשה, דהיינו דוקא עקימת פיו, עכ"ל. ודברים אלו סותרים למש"כ בסי'

מהר"ש הלוי (סי' ה') ע"פ מש"כ הרמב"ם (עשה קס"א) דזה מצוה אחד והא בהא תליא, ומש"ה אם לא הזכיר הימים והשבועות יחד יכול אף למנות שוב בברכה. ולענין כשכתב או אפי' אמר הימים בראשי תיבות, כתב בשו"ת מהר"ש הלוי (שם) להביא רא"י דחשוב כמנין גמור, דהנה כתב הבית יוסף (אבה"ע סי' קכ"ו) "אם במקום שהיה לו לכתוב בשנים עשר לירח פלוני כתב, ב"ב לירח פלוני, כתב בהגהות מרדכי בגיטין בשם הרב מטראני דכשר הוא, שידוע לכל ד"ב הם שני עשר וכו', עכ"ל. וא"כ מבואר דאף בר"ת כל שמבואר לכל הו"ל כאילו אמר התאריך מפורש. אולם מדחה רא"י זו דשאני גט דאי"צ זמן מן התורה משא"כ ספה"ע דמן התורה איכא חיוב אמירת הזמן. ועי' בשו"ת יעב"ץ (סי' קל"ט) מביא משיירי כנה"ג דמהני, והיעב"ץ חולק עליו, עיי"ש. וע"ע מש"כ הביאור הלכה (תפ"ט ד"ה מונה) שמצטט דנחלקו בזה האחרונים, ומביא מהחוק יעקב, דכיון דבזמן הזה הספירה רק מדרבנן אין להחמיר בזה, ולא יספור בברכה.

**ועב"פ** לענין תוספת קיום כתב הגרש"ז בהליכות שלמה (הל' קר"ש וברכותיה, דבר הלכה ט"ז) דכשאינו יכול לדבר בפה ספה"ע וברהמ"ז יכתוב ותועיל לו עכ"פ לתוספת קיום. ועי' משנ"ב דרשו שהביא מעשה מהסטייפלער שהיה צריך לכתוב מכתב ודרכו היה לכתוב הספירה בריש העמוד, וקרא ספה"ע קודם לכן. ונפ"מ לאלו שנוהגים לכתוב בריש מכתבים היום למ"טמונים כמ"ש הגה"ק הרבי ר' מענדל מרימנוב זי"ע בספר מנחם ציון, עיי"ש.

אם יכתוב באופן שיתחיל מגמר האותיות, האם גם בזה יועיל, דהיינו שהשאלה אם כתיבה כדיבור הוא על כל אות שנכתב הוא כאילו דיבר, או דהמכוון בגמר הכתיבה הוה כדיבור ולפ"ז מועיל אף בכה"ג הנ"ל, רצ"ע.

**והנה** רבים נוהגים בשעת התפילה במקומות שאסור לדבר, כשצריכים לומר משהו, כותבים הדבר על חתיכת נייר, ולכאורה למ"ד כתיבה כדיבור לא הועילו כלום בכתיבתן, דס"ס כתיבה כדיבור. ועי' בתשובות והנהגות (ח"ב סי' מ') דכתב דלא הוי הפסק דמינו מחריב, שאינו מינו אינו מחריב, דלא חשיב הפסק, ורק באמצע שמונה עשרה וקר"ש אסור לכתוב מדין עשיית צרכיו אבל לא מדין הפסק דיבור, וצ"ע סברא זו דס"ס כתיבה כדיבור, וצ"ב, וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' פ"ח) שכתב להקל בזה, עיי"ש.

**והנה** יש לעיין אף למ"ד כתיבה כדיבור מ"מ הרי האומר ברכה או נוסח וכדו', צריך שיהגה התיבות מפיו באופן הנכון ובדיקדוק הנקודות כגון קמץ או סגול או פתח, ואם שינה ואמר קמץ במקום ציירי או הפוך, לא יצא, וא"כ הכותב את התיבות, אף שכותב התיבות והאוצות ככתיבתן מ"מ אינו הוגה את התיבה וא"כ איך יוצא בכתיבתו, ודוחק לומר דמירי שכותב אף הנקודות דאי"ז משמע מסתימת הפוסקים, ועי' בספר אור ליהודה על שו"ת הגרעק"א (סי' כ"ט-ל"ב, אות י') שעורר זה.

**ולענין** ספה"ע כציור שכתב או אפי' אמר הימים בלי השבועות, כתב בשו"ת





בִּירוּרִי

הַלְכָה



בִּירוּרִים בְּעֵינֵי שׁוֹנִים



בִּירוּרִים בְּעֵינֵי דִּיּוּמָא





## תשובה להלכה מאת הרב הגה"צ אב"ד דקהלתינו שליט"א בענין מקור איסור הושטת וקבלה מיד ליד באיסור ערוה

של אשה ונתכוין ליהנות ממנה כאלו נסתכל בבית התורף (פי' ערוה) שלה.

ב"ה. לכבוד הנגיד החשוב מוה"ר דוד ני"ו.

ג) שם סעי' ה' איתא, אסור להשתמש באשה כלל שמא יבא לידי הרהור עבירה, באיזה שמוש אמרו ברחיצת פניו ידיו ורגליו, אפילו ליצוק לו מים לרחיצה אפילו אינה נוגעת בו, והצעת המטה בפניו ומזיגת הכוס. הג"ה וי"א דה"ה באכילה עמה בקערה נמי אסור בכל ערוה כמו באשתו נדה (שו"ת בנימין זאב), ויש מקילין בכל אלו דלא אסרו דברים של חבה אלא באשתו נדה (שו"ת הרשב"א כו' וי"א דכל שאינו עושה דרך חבה רק כוונתו לשם שמים) (לעשות נח"ר לאבי' ולאמה וכה"ג, ב"ש נח"ל רש"י קדושין פד. ד"ה הכל, הכל לשם שמים ואין דעת' אחרי' לחיבת אישות רק לעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה)) מותר לכן נהגו להקל בדברים אלו (תוס' קדושין פב. ד"ה הכל).

ד) בב"י סוף הסימן ובר"מ (סק"א) העתיקו ל' הרשב"א יותר באריכות. וז"ל הד"מ, בבנימין זאב כתב דלא יאכל איש עם אשת איש בקערה א' משום דבר חביבה הוא עכ"ל, אבל בתש' הרשב"א משמע דאלו דברים של חביבה לא אסרו אלא באשתו נדה משום דלבו גס בה [ובקריבות מועט איכא למיחש להרגל עבירה, ב"י] אבל באשת איש או בשאר עריות [שאינן לבו גס בה] לא אסרו אלא בדברים המביאים לידי הרגל עבירה ולא דברים של חביבה כגון הושטת הכוס [אין בה משום הרגל עבירה למי שאין לבו גס בה] כו' ומדברי הטור שכתב

בנדון מה שדברנו שיש משרד שעובדים שם אנשים ונשים, ובסדר העבודה צריכים תמיד האנשים למסור דברים ליד הנשים או איפכא שלא לשם קירוב דעת, והאשה אינה רוצה לקבל דבר מיד האיש, והוא אינו מבין מהו האיסור מאחר שהוא שלא לשם קירוב, ושואל מהיכן דנתני.

אנשה להשיב לו מדברי חז"ל ושו"ע ופוסקים, ואקוה שיהיה לתועלת. ובדרך אגב נבאר האם יש חיוב או רצוי להוסיף עוד ענינים של צניעות בין פועלים אנשים ונשים יותר ממה שכתוב להדיא בשו"ע (כגון שלא לקרות הפועלים בשמם הפרטי).

א) איתא במס' עירובין (יח:) ת"ר המרצה (מנה) מעות לאשה מידו לידה או מידה לידו בשביל שיסתכל בה אפילו דומה למשה רבינו שקיבל תורה מהר סיני לא ינקה מדינה של גיהנם ועליו הכתוב אומר יד ליד לא ינקה רע לא ינקה מדינה של גיהנם. וכן אמרו בחולין (מד:) הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו.

ב) בשו"ע אבהע"ז (סי' כא סעי' א) איתא, צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד [לפי שנפשו של אדם מחמדתן לכן כתב מאוד מאוד, בית שמואל] ואסור כו' או להביט ביופיה [הרבינו יונה כתב דאסור מדאורייתא שנאמר ולא תתורו אחרי עיניכם והרמב"ם ס"ל דהוי מדרבנן, שם] כו' והמסתכל אפילו באצבע קטנה

המעין בלשון הרשב"א (כפי שהעתיקו הד"מ) רואה שכתב בטעם שאוסרין יותר באשתו נדה משום שלבו גס בה, ולפ"ז יש לדייק דגם בשאר ערוה אם לבו גס בה מודה הרשב"א שיש לאסור גם בדברים של חבה כמו באשתו נדה. וכן כתב בהדיא בהגהות ערך לחם למריק"ש (אה"ע סי' כ"א).

(ז) ולענין היתר אכילה מקערה אחת, באשה שאין לבו גס בה, עי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ר') דהיתר זה שייך רק בזמנם, שהיה הדרך לאכול מקערה אחת, אבל בזמנינו שאין דרך ב' אנשים לאכול מקערה אחת, אין לך הרגל דבר יותר מזה, ואסור לכו"ע.

(ח) ועוד יש לציין למש"כ בערוך השלחן (סי' כ"א סעי' ד') דאע"פ דמעיקר הדין שרי בדברים של חבה בסתם אשה שאין לבו גס בה, אולם הירא את דבר ד' יתרחק מזה, עיי"ש. וכן באפי זוטרי (שם סי' ק"י) כתב דטוב להתרחק מזה לקצה האחרון.

(ט) ובשל"ה הק' (שער האותיות ע' ע"א) הוכיח מהתוס' והגהות אשרי דעיקר ההלכה הוא כהאוסרים, אפילו באשה שאין לבו גס בה, עיי"ש. וכן נקטו לאיסור בשדי חמד (כללים מערכת ל' כלל קמ"א אות ד') הובא באלף המגן על המטה אפרים (סי' תרנ"א קונ"א אות י"ט).

(י) בסי' כב סעי' טו (בהל' יחוד) כתב המחבר, אין ממנין אפילו אדם נאמן וכשר להיות שומר בחצר שיש בו נשים אע"פ שהוא עומד בחוץ שאין אפטרופוס לעריות.

**מבל** הנ"ל יש ראי' מוכחת שאף שלא כתוב בהדיא בהלכה ענין זה, מ"מ אין אפטרופוס לעריות והרחק מן הכיעור. ובפרט שכל הפוסקים בזה"ז

דאסור בהושטת הכוס א"כ אפשר דאכילה בקערה א' נמי אסור, ונוהגים להקל עכ"ל ד"מ.

(ה) הב"ש בסק"ט כתב על שי' הרשב"א ויש מקילין, היינו באכילה בקערה א' או להושיט מידו לידה דאסור כשאשתו נדה מ"מ באשה אחרת לא חיישינן להרהור בכה"ג אבל רחיצת ידיים והצעת המטה ומזיגת הכוס לא פליג הרשב"א, עכ"ל.

והנה יש לדייק בדברי הב"ש שהזכיר הענין של הושטה מיד ליד, דהושטה מאן דכר שמי'. וכן יש לדייק בל' הד"מ דבת' בנימין זאב כתב לאסור באכילה בעקרה א' ובת' הרשב"א כתב כגון הושטת הכוס. ועוד למה כתב הרמ"א בל' רבים ויש מקילין בכל אלו הרי יש רק ענין א' של אכילה בקערה א' והול"ל ויש מקילין בזה.

**ומבל** הלין משמע דלפמ"ש הב"ש שהרשב"א לא פליג על המחבר

דאסור ורק על הוספת הרמ"א באכילה בקערה א' הוא דפליג, מזה למד דבעכצ"ל דגם הושטה בכלל מחלוקת זו.

**וסברת** המחלוקת הוא דבשו"ת בנימין זאב ס"ל דכל מה שאסור

באשתו נדה אסור בכל ערוה כי יש לחוש לכל עניני חיבה והרשב"א מחלק בין דברים המביאים לידי הרגל עבירה (כגון הענינים שכתב המחבר) לבין דברים של חיבה (אכילה בקערה א' והושטת הכוס או מיד ליד) דיש להקל. וכן משמע בסוף דברי הד"מ דמדמה הושטת הכוס לאכילה בקערה א' ודו"ק. ועי' בחכמת אדם (כלל קכ"ה סעי' ד').

(ו) היוצא לנו מזה דבענין של חבה יש מחלוקת הפוסקים דיש אוסרין ויש מתירין והרמ"א כתב דנוהגין להקל. אמנם

נקטו שבעה"ב עם פועליו או פועלים בין עצמם יש להם דין של לבו גס בה שגם הרשב"א מודה לאסור בכל עניני חיבה גם אם אין בו משום הרגל עבירה. ולכן מן הנכון להמנע מכל ענין שיש בו חשש שמביא לידי קירוב דעת או חבה אף שלא בכונה, וכ"ש שאם א' מהם אינו רוצה אין לכופה בזה. ובפרט בדורנו אלה בודאי דבר חשוב הוא להוסיף גדרים וסייגים גם על מה שכתוב להדיא בשו"ע, ובכל מקום עבודה יש לעיין בכובד ראש מה יש לתקן בעניני צניעות שהכל יתנהג עצהיו"ט.

**ועוד** נלענ"ד להוסיף, דלמה איתא בעירובין אפילו דומה למשה רבינו שקיבל תורה מהר סיני, דמה ענינו

לכאן, אלא שבא לרמוז שאף שמשה קיבל תורה מסיני והי' בבחי' מלאך וכל הכלל ישראל באותה מעמד פסקה זוהמתן והיו דומין למלאכים, אעפ"כ אמרו ז"ל דאין משם ראי' גם על לעתיד כי מי יודע מתי יהי' הרגע של הנסיון אצלו ויבא ח"ו להסתכל בה בכונה להנאה ולכן אסור לרצות מיד ליד.

**ובזה** הנני לברכו שיזכה לברכה והצלחה, המוסיף גדרים מוסיף שמירה מן השמים.

**באעה"ח** יום ה' לסדר הנני נותן לו את בריתי שלי, כ"א תמוז תשפ"א לפ"ק פה פארקסוויל נ.י.



## הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער

קרית יואל, מאנרא יע"ר

## חיוב ציצית בבעקיטשע וחאלאט שיש לו שמע ברובו מאחוריו וסתום בזיפע"ר

לאחרונה ראיתי פרסום מחנות בגדים שמוכרים בגד חאלא"ט מיוחד לזקנים שיושבים בכסא גלגלים, שיהיה יותר קל להם ללבושו ולהפשיטו, והוא שיש לו חתך מאחוריו עד סמוך לעורף ויש לו זיפע"ר (רוכסן) ברובו, ומלמטה יש חלק מיעוט שלעולם נשאר פתוח, ונתעורר השאלה אם אין הבגד הזה חייב בציצית מפני שיש לו ארבעה כנפות שנים מלפניו ושנים מלאחריו, או נאמר דכיון שבשעה שלבוש בה נסגר הזיפע"ר בדרך כלל א"כ הוי ליה כבגד שרובו סתום דפטור מציצית.

וכמו כן יש לעיין במי שיושב בכסא גלגלים ויש לו בגד טי"ש בעקיטש"ע שעשאו זיפע"ר באמצע הבגד מאחוריו לרוב אורך הבגד לפותחו בשעת הלבשה והפשיטה, ובשעה שלבוש בה הוא סגור, וחלק מיעוט של הבגד למטה לעולם נשאר פתוח רק בסוף אצל הכנפות הניחו סנע"פ לסוגרו בשעה שיושב, מהו הדין לגבי חיוב ציצית בהם, ואעלה עלי כתב ב"ה הצדדים לדין זה.

חיוב ציצית בבגד שלפניו פתוח כולו ומאחוריו יש לה שמע גדול

(א) כתב המחבר (או"ח סי' י" ס"ז), מלבושים שהם פתוחים מן הצדדין למטה ויש להם ארבעה כנפות לצד מטה ולמעלה הם סתומים, אם רובו סתום פטור ואם רובו פתוח חייב. ובב"י האריך לבאר שיטת הפוסקים בזה, ומביא שם דכן הוא דעת רבינו שמחה בהגהות מיימון (ציצית פ"ג אות ג') והר"ם מרוטנברק בספר כפתור ופרח (פ"ס) ושו"ת מהרי"ק (שורש קמ"ט), ומבאר שם בשם המהרי"ק דגם דעת שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תל"ד) הוא כן עיי"ש באריכות, ועיין בארצות החיים (סקל"ב) דכולי עלמא מודה בזה עיי"ש, וכן פסק בשו"ע הרב (סט"ז) ושאר גדולי אחרונים, א"כ בשאלתינו שיש

להבעקיטש"ע וחאלא"ט ארבע כנפות שנים מלפניו ושנים מלאחריו זה כנגד זה, ובצד שלפניו כולו פתוח ונסגר רק בכפתורים שאינו חיבור כמבואר בדין שעטנו דלהלן (אות י'), וגם בצד הסתום מאחוריו רובו פתוח שאינו תפור נראה דחייב בציצית.

ובאמת שאלה זו אינו שאלה חדשה, די ש בגד שנלבש בכמה חוגים אצל הרבנים ובני אדם חשובים ובני תורה ונקרא פרא"ק שיש לה שמע ברוב הבגד באמצע מאחוריו, ולפי דעת המחבר הנ"ל חייב לקבוע בה ציצית, וזה לשון המ"ב (סקל"ו), בימינו באותן הבגדים שנהגו מחדש לעשותן פתוח מאחריהם [והוא הבגד הנקרא קאפאט"ע] ומצוי הוא כמה פעמים שרובו פתוח כו', הרוצה לפטור



חייב בציצית הגם שהמיעוט סתום, ובפרט שכבר הביא הב"י מהמהרי"ק דמשום הכי כתב הרשב"א כגון גוּנִיל"א וקוּט"א, לומר דדוקא בכגון הני שהרוב סתום הוא דפטר, ועיי"ש בפנים במהרי"ק ביתר ביאור ובעוד ראה מדברי הרשב"א שכן הוא כונתו, א"כ הרי זה כמעט מפורש בדבריו דלא מיירי אלא ברובו סתום ורק באופן זה סובר דפטור מציצית, א"כ דעת הרשב"א הוא כשאר הפוסקים, ע"כ בשאלתינו שרובו פתוח נראה דחייב בציצית הגם שסתום קצת מלמעלה.

(ג) טעם שני ליישב המנהג כתב הערוה"ש, נ"ל דאפילו לרבינו הב"י כיון דבגדים שלנו פתוחים לגמרי מלפניהם, וכשיתפשט הבגד הארבע כנפות הם כולם מהקצוות העליונות והתחתונות שלפניו, ואלו פטורים מפני שלמעלה הוא עגול כידוע, ואלו הארבע כנפים שמלפניו ומלאחריו כשהוא לבוש הם באמצע הבגד בהתפשטותו, ונמצא דאין זה ארבע כנפות החייבים בציצית והוה כדין שנתבאר (לעיל ס"ה).

**ובונתו** שהמחבר (ס"ו) כתב אין כופלין את הטלית ומטילים ציצית על כנפיה כמו שהיא כפולה. הגה אבל צריך להטיל בארבע כנפיה הפשוטים, אלא א"כ תפרה כולה כו', הגה ויש אומרים דחייבין אפילו בלא תפירה, וטוב לעשות לה ציצית אבל לא לברך עליה עיי"ש, והערוה"ש ביאור שם כונת השני דעות דלכו"ע אינו מניח הציצית על כנפות הכפילות שהוא באמצע הבגד כשפושטו, רק הפלוגתא הוא אם יש להניחו בכנפות המופשטות עיי"ש באריכות, וע"כ סובר דבגד כמו פרא"ק שהארבע כנפות שיש להם הם בצירוף מה שהוא באמצע הבגד

עצמו מחייב לעשות שם עכ"פ קרן אחת מאותן ארבע כנפות עגולה ותפטר מן הציצית כו' עיי"ש, ובירוחן וילקט יוסף (שנה י"ג סי' קכ"ד) הרעיש שם חכם אחד בענין בגד בעקיטש"ע שיש לו מאחוריו חתוך (הנקרא שליט"ץ) שצריך לעגל הכנפות עיי"ש, ועיין גם בשו"ת לבושי מרדכי (ח"ד סי' קצ"ד סק"ב), א"כ נפשט בזה שאלתינו דאם רובו פתוח ויש לה ארבע כנפות מרובעים חייב בציצית.

(ב) אבל בערוך השלחן (סי"ח וסי"ט וס"כ) כתב, דמנהג העולם הוא בבגדים שהם כמו פרא"ק הנ"ל שלא להניח בו ציצית אפילו ברובו פתוחין, ורק המהדרים תופרים מאחוריהן, וכתב כמה טעמים ליישב המנהג וכולם נוגעים גם בשאלתינו, ע"כ אעתיק סדר דבריו ואכתוב מה שיש להעיר בהם ב"ה ואם יכולים לסמוך עליהם להלכה ולמעשה, טעם הראשון כתב דסומכים על פשטיות דברי הרשב"א הנ"ל דכל שמחוברין למעלה אין זה כסות של ארבע כנפות, [ז"ל הרשב"א שם, אין נקרא בגד של ארבע כנפות אלא בטליתות שכולן פתוחים והן הן יש להם ארבע כנפות, אבל הבגדים שתפורין ומחוברין למעלה כעין גוּנִיל"ה או קוּט"א אין אלו כסות של ארבע כנפות], דבאמת פירושו של המהרי"ק הנ"ל [דמיירי ברובו סתום] תמוה, דאם כונתו דוקא כשרובו סתום איך לא הזכיר העיקר עיי"ש, א"כ לדבריו גם בשאלתינו פטור מציצית לפי מנהג העולם כיון שלמעלה הוא סתום.

**אבל** גם אם נפרש שכן הוא דעת הרשב"א קשה לסמוך להקל על זה נגד דברי כל הפוסקים שלא פסקו כדעה זו, אלא כמו שכתב המחבר דברובו פתוח

מיחוש דכנף דידהו לאו כנף עכ"ל, [מקצתו הביאו המג"א בסק"י ב], הרי כתב מפורש דאלו שיש בהן בית יד כלומר שמלבישין היד שקורין ארבי"ל ודאי פטורים מציצת, וא"כ הסורדוטי"ן שלנו הרי יש להם בתי ידים. וסיבה זה מהני גם לנידון דידן לפטור הבעקישט"ע וחאלא"ט מלהניח בה ציצית כיון שיש לה בית זרוע.

**ברם** גם זה אינו סמך גדול לסמוך עליו שלא להניח בה ציצית, דבריו המג"א אינו מובא להלכה בשאר רוב גדולי אחרונים, ורוב רובן של אחרונים מחייבים בגד כזה בציצית כמבואר במ"ב (סקל"ו הנ"ל וביה"ל ד"ה רובו פתוח) ועוד שאר אחרונים, וכן מבואר משו"ת מחזה אליהו (ח"ב) דלהלן שלא השתמש בהיתר זה בשאלתו עיי"ש, ובמ"ב (סי' ט"ז סק"ד) הביא דכתב האר"י טלית קטן יותר טוב שלא יהיה בו בתי זרועות. ומבואר מזה ג"כ דאינו מדינא רק ענין טוב, אבל אם יש לו בתי זרועות מודה דחייב בציצית, א"כ קשה מטעם זה ללבושו בלי ציצית כלל.

ו) ועל דבריו יש אומרים הנ"ל כתב הערוה"ש בהמוקף, לדעת היש אומרים אין חיוב ציצית בבגד שלובש על גופו, אלא שמעטף גופו ומכסו ולכן כתיב כסותך ולא בגדך, וזהו רק בטליתים שלנו עיי"ש, א"כ יש לנו טעם רביעי לפטור בגד הנ"ל מציצית, דמלבוש הוא ואינו דבר שמתעטף ומתכסה בו, וגם בבעקישט"ע וחאלא"ט דידן שייך טעם זה דמלבוש הוא לפטור אותו מציצית, אבל כנראה ממה שהוא עצמו כתבו במוקף שלא בא ליישב המנהג בזה כיון שלא פסקינן כן להלכה, ורק כתב דלדעה הנ"ל

בהתפשטותו אינו חייב בציצית, ולפי זה ה"ה בהבעקישט"ע וחאלא"ט שבשאלתינו שכל השאלה הוא רק אודות הארבעה כנפות דלמטה אינו חייבים בציצית.

ד) אולם נראה דגם זה אינו די ליישב המנהג שאין מניחים בה ציצית, דבמ"ב (סק"ח) הביין דדעת הרמ"א הוא שיש להניח הציצית על כנפות הכפילות עיי"ש, א"כ עדיין יש לנו צד דחייב גם בזה, ונכון שהמ"ב (שעה"צ סק"ז) מסיק בשם כמה אחרונים דהעיקר הוא כדעת המחבר עיי"ש, מ"מ לכתחלה גם הוא חושש להדעה שהביא הרמ"א, ובפרט שגם דעת השו"ע הרב (סי"ג) ועוד שאר אחרונים בדעת הרמ"א הוא שיש להניחו במקום הכפילות עיי"ש, ובכלל יש לעיין בהדמיון לדין זה, דשם בכופל הבגד כשנתפשט אח"כ אין שם כנפות כלל והציצית מונחים באמצע הבגד ממש, משא"כ כאן בפרא"ק גם כשנתפשט הגם שהציצית הם באמצע מ"מ עדיין יש שם כנפות וצ"ע, עכ"פ גם מצד זה עדיין אין לנו פטור ברור מלהניח ציצית על בגד הפרא"ק או הבעקישט"ע וחאלא"ט שבשאלתינו.

ה) שוב כתב הערוה"ש טעם ג', עוד נ"ל היתר על פי מה שכתב בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (סי' רפ"ז), ואותן טליתות העשוין כמין קפרונ"ש שמעתי שזו היא טליתות של חסידי אשכנז ויש לו ארבע כנפים וכשפושט מעליו שוטחן ומתכסה בו, ויש אומרים דלא מקרי טליתות אלא כעין שלנו שעשוי להתעטף בו ולהתכסות כדכתיב כסותך ומברכין להתעטף, ואני נזהר מללבושן לאפוקי נפשי מספק, אבל אותו קוטו"ש שיש להן בית זרוע לא דמי כלל ואין כאן

**ח** חוץ מזה בספר העיטור (הלכות ציצית) כנראה מפרש כונה אחרת בדברי הספרי הנ"ל וזה לשונו, בה פרט למעפורת סודר שאין מתכסה ראשו ורובו, דבעינן כדי שיהיה הקטן מתכסה בו ראשו ורובו, כדגרסינן טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בו ארעי פטור, הגדול יוצא בה קבע חייבת. א"כ נראה לכאורה דטעם הפטור הוא מפני שאין בה שיעור הראוי לה ולא משום שצריך דוקא לכסות גם הראש, ועיין עוד בב"י בדיון מצנפת ומ"ב (ס"י ביה"ל ד"ה כיון) וצ"ע.

**עב"פ** עולה לנו מכל זה, הדבר מסתבר דאין טעמים אלו יסוד חזק לפטור שאלתינו מלקבוע בה ציצית, ורק בצירוף כולם היה מקום לבנות קצת מעמד להקל הגם שאינו נראה שזה היה כונת הערוך השלחן, ובכלל יש לעיין מהו באמת המנהג בזמנינו בבגד פרא"ק אצל רוב אנשים, אם אכן מקילים בה כמו שכתב הערוה"ש, וממילא נצטרך לומר שאולי סומכין על דבריו וע"כ גם בשאלתינו יש לצדד לסמוך על זה שפטור מציצית, או שבאמת עושין בה קרן אחת עגולה כמו שכתב המ"ב הנ"ל, או שרוב הציבור נוהגין שלא יהיה רובו פתוח ואין מקילין בה כלל וצ"ע.

**ט** ומה שכתב בשו"ע הרב (פסקי הסידור הלכות ציצית) בזה הלשון, כל איש ירא ה' וחפץ במצותיו לקיים מצות ציצית כל היום לדברי הכל, צריך ליזהר בטלית קטן שלנו להיות פתוח לגמרי משני צדדיו, ולא יחבר שם אפילו בקרסים ומכל שכן בתפירה אפילו מחציו ולמעלה, ואין צריך לומר שלא לעשות בתי זרועות. ומובא בקצות השלחן (ס"ו ו' ס"ג), אין לדייק מזה שדעתו לפטור בשאלתינו מציצית, אי

הוא פטור מציצית, ואפילו לצירוף בעלמא נראה מלשונו שלא סמך עליו.

**ז** ושוב כתב הערוה"ש עוד טעם שהוא האחרון לפטור אותו מציצית, דתניא בספרי (תצא פיסקא רל"ד) כסותך פרט למעפורת שאינו מכסה בה ראשו ורובו. והכונה דיש מעפורת שמעטפין בו הראש כדתנן בכלים (פכ"ט מ"א) ופירוש הרע"ב סודר שמעטפין בו הראש, ובשבת (ט' ע"ב) אמרו משיערה מעפרתו הימנו ופירוש רש"י סודרו הוא ראשון להפשטת בגדיו. משמע דהוא בגד העליון, ועכ"פ למדנו מן הספרי דכל שאינו מכסה בה ראשו ורובו פטור מציצית, ולפי זה הבגדים שלנו פטורים מטעם אחר שהרי אינו מכסה בה ראשו, וזהו כדעת הפוסקים שבלא כיסוי הראש אינו חייב בציצית כמו שכתבתי (ס"ח ס"ד), ושם הבאנו בשם הנמוקי יוסף שאינו כן אבל מזה הספרי משמע כן וצ"ע, מיהו לדעות אלו נתוסף עוד היתר על הבגדים שלנו. הרי לנו טעם חמישי לפטור מציצית, והיתר זה שייך גם בבעיקטש"ע וחאלא"ט דידן שאינו מכסה בה ראשו וע"כ אינו חייב בציצית.

**אבל** גם לדבריו נראה דאין להשתמש בהיתר זה רק בצירוף לשאר טעמים שכתב שם שלדעתו חזקים הם, כיון דלדינא אנו פוסקין דגם בלא כיסוי הראש חייב בציצית כמו שנוהגים בטלית קטן, ועיין לעיל (ס"ח ס"ג) ובב"י שם שהאריך מכמה ראשונים דאין קפידא לא בעיטוף ולא בכיסוי, והעיקר הוא כשיטת הנמוקי יוסף הנ"ל עיי"ש, א"כ לפי מה שבררנו דכל הטעמים שכתב אינם ברורים וחזקים די לסמוך עליהם שלא להניח בה ציצית, עדיין אין לנו היתר ברור לצרף לה סמך זה.

מחובר הבגד מאחוריו בזיפער<sup>ר</sup> יש מקום גדול לדון שדינו שונה מדין פרא"ק הנ"ל ופטור מציצית, והוא דיש לברר אם מה שמחובר מאחוריו רוב הבגד בזיפער<sup>ר</sup>, או אם מה שמחובר הבעקיטש"ע למטה על ידי סנע"פ נקרא שרוב הבגד סתום ופטור מציצית, או דאין זה נקרא חיבור כלל וחייב בציצית כיון שרובו אינו תפור, הנה המחבר (ס"ח) כתב, קאפ"ה שהיא פתוחה בענין שיש לה ארבע כנפות אם יקבעו בה אשטרינג"ה לעשותה כסתומה כדי לפוטרה מציצית, אינו מועיל תיקון זה אם לא תהיה קבועה מחצי ארכה ולמטה לכל הפחות כו'.

**וכתב** המג"א (סקי"ב) ולכן אין לעשות בטלית קטן קרסים למטה מהחגור דהוי כסתום [לבוש], ובתרומת הדשן (סי"ב) כתוב דקרסים לא חשיבי חיבור לענין כלאים, אם לא שנכפפין מאוד שאינו יכול להתירן אלא על ידי מעשה, ועיין ביו"ד (סי"ב ש' ס"ג). ושם העתיק הרמ"א דין התרומת הדשן בזה"ל, מותר לחבר בתי זרועות של צמר שיש בהם קשרים או קרסים בבתי נפש של פשתן שיש בו נקבים כו', הואיל והם רפויים ויכול להוציאן משם באצבעו ואינו צריך לקרוע הנקבים אף על פי שמניחן כך תמיד, אבל אם הם אדוקים כל כך שאי אפשר להוציאן משם בלתי קריעת הנקבים הוי חבור ואסור. ומבואר מהמג"א שאנו מדמין דין חיבור בציצית לדין חיבור בכלאים, וכדבריו כן פסקו בשו"ע הרב (סי"ז) ומ"ב (סקכ"ט), א"כ נראה דבשאלתינו שאין הזיפער<sup>ר</sup> צריך קריעה או מעשה כעין קריעה כדי לפותחן, אינו נקרא חיבור לגבי כלאים, וה"ה דחייב הבגד בציצית דנקרא שהוא רובו פתוח.

משום שאינו פתוח לגמרי משני הצדדים, אי משום שיש לה בתי זרועות, דפשוט שזה אינו, דכל כונתו הוא רק להחמיר ממדות חסידות שלא לעשות כן על בגד טלית קטן שלו כדי לצאת מצות ציצית לכל הדעות, אבל אם לבש בגד כזה נראה פשוט שיודה שצריך להניח עליו ציצית כיון שכן הוא עיקר דינא בשו"ע והפוסקים.

**ויש** להעתיק כאן דברי היערות דבש (ח"א דרוש ב') דכתב, בעו"ה אין איש שם על לבב תוקף מצות ציצית ורבו המתפרצים, ואילו לא לובשים ציצית הונח לי בביטול עשה, אבל עוברים על עשה כי כל בגדים שקורין רא"ק הוא עכשיו לאחריים פתוחים הרוב, וחייב בציצית לכולי עלמא והמפקפק בזה הוא טעות בידו ורוב עולם אינם נוהגים, ויש בו תיקון באיזה חוט של משי וכדומה לדבק הנפרדים באופן שלא יהא הרוב פתוח כאשר קבעתי כאן כו'. וחזר על זה עוד הפעם להלן (ח"ב דרוש ה') וזה לשונו, ולכן ח"ו להמנע עצמו מקיום מצוה ומכל שכן אם חייב במצוה ומבטלה בפועל, כאותם הלובשים בגדים שיש בהם הרוב פתוח ממול עורף, והם ארבע כנפות ואינם שמים בו ציצית שמבטלים מצות ציצית בפועל כאשר דרשתי כמה פעמים מזה. וכנראה מזה דזהו כבגד פרא"ק הנ"ל ועל זה הרעיש כמה פעמים בדרשותיו דאין שום היתר ללובשו בלי ציצית, ולכן גם בשאלתינו חייב בציצית.

**נגד** שהצדדים מחוברים בזיפער<sup>ר</sup> אם נקרא סתום או פתוח

(י) דין בגד המחובר בזיפער<sup>ר</sup> בשעטנז וציצית: אמנם היות דבשאלתינו

**י"א** וגם בשו"ת מחזה אליהו (ח"ב סי' א') לגבי חיוב ציצית בבגד סוועדע"ר שמחברין אותו בזיפע"ר מלפניו מלמטה למעלה, אחר שהביא דברי המג"א הנ"ל כתב, דבכל הפוסקים מבואר דדבר כמו זיפע"ר (רוכסן) שסוגר חלקי בגד בדרך עראי לאו כלום הוא לבטל הכנפות, דעשוי להפתח ולהסגר בקל בלי שום כפיפה של השיניים כלל, (דק נחלים זה בזה כדרך שכפתור נתלה בנקב) וודאי דאינו חיבור וכפתוח דמי עיי"ש, ומטעם זה נראה דכן הוא בחיבור על ידי סנע"פ שאינו נקרא חיבור, דגם זה נפתח בקל בלי קריעה ומעשה וע"כ חייב בעקיטש"ע דידן בציצית.

**י"ב** אולם לא היה זה משנתו האחרונה, דבמחזה אליהו (ח"ג סי' י"ט סק"ח וי"ט וי"ב) כתב דלענ"ד חיבור על ידי זיפע"ר יש להתיר [בשבת לגבי הוצאה], דעצם חיבור שני צדדי זיפע"ר זה לזה הוא חיבור חזק ואדוק עד מאוד, והמנסה לפתוח את הבגד על ידי שימוש בחוזקה את שני צידי הבגד זה מזה באמצע אורך הזיפע"ר אולי יצליח לקרוע את הזיפע"ר ממקומו אבל לא יצליח לפתוח אותו, היות שההידוק של שיני הזיפע"ר חזק מאוד (רק שבקל אפשר לפתוח את החיבור על ידי שפותחו מלמעלה), וכפתור שונה מאוד מזה שהכפתור יושב ברפיון בתוך הנקב ותמיד אין חיבור אמיתי בין הנקב והכפתור.

והגם שבתרומת הדשן ורמ"א הנ"ל מוזכר שבגלל שהכפתור נפתח בקל לכן אינו חיבור אפילו לשעטנו, [ולפי זה היה צריך לומר דגם בזיפע"ר הוא כן], נראה דאין זו הסיבה להא דכפתור אינו תופר, רק סימן שאין חיבור

ואין דיבוק בין הכפתור והמקום שהוכנס לשם מזה שהוא יוצא מהנקב בקל מחמת רפיונו, משא"כ בזיפע"ר בודאי יש חיבור אמיתי בין שני צדדי הזיפע"ר, רק הוא חיבור כזה שיש לו פתח שעל ידו אפשר לבטלו בקל והוא חיבור לכלאים, והגם שבספר מלבושי ישע (פ"ג הערה נ"ד) [כן הגירסא הנכונה] סבירא ליה דאינו חיבור גם לגבי שעטנו, לענ"ד הנכון בזה דלכלאים הוי חיבור גם אם אינו של קיימא והביא שם ראיות ליסוד זה, ובסנעפ"ס כתב נראה לכאורה דתלוי באיכות החיבור, דיש שמתחברים בחוזק וצריכים למשוך את שני הכדים בכח זה מזה בכדי להפרידם, וכל כהאי גוונא הוי כזיפע"ר דהוי חיבור לכלאים עיי"ש.

**י"ג** ולפי דברי המג"א פשוט דה"ה בציצית כן הוא, כיון שאנו לומדין דין חיבור בציצית מדין חיבור בכלאים, א"כ יש לנו עמוד גדול בשאלתינו שאין הבעקיטש"ע והחאלא"ט חייבים בציצית, כיון שרוב הבגד סתום בשעה שملובש בהם דרך בשעה שלובשן ופושטן הוא פותח הזיפע"ר, ונראה דזה סמך גדול להקל גם בשאלת המחזה אליהו (כח"ב) הנ"ל, רק דאז עדיין לא עלה בלבו לחלק בזה דזיפע"ר נקרא חיבור גמור, ע"כ הצטרך לחפש אחר טעמים אחרים אם יש להקל בה עיי"ש, ולענינו גם אם החיבור על ידי הסנע"פ אינו חיבור קבוע, מ"מ החיבור של הזיפע"ר הוא קבוע וקיימא ורובו סתום בשעה שלבוש בהם וע"כ פטור מציצית, והגם שהביא שם מי שחולק על זה בשעטנו, מ"מ בצירוף הטעמים של הערוה"ש הנ"ל ודאי נראה דבנידון דידן יש לסמוך להקל להלכה ולמעשה שלא להניח בה ציצית.

בכפתורים, ודאי נראה שאינו נקרא שסותם הבגד.

**מ"ו**) חיבור חזק שאינו לקיימא אם נקרא חיבור בציצית: ונתעוררתי להערה חשובה על ידי אחד מתלמידי המחזה אליהו זצ"ל דבריו (בח"ב) צריכים ביאור רחב, דאיזה תועלת יש אם עצם חיבור של זיפע"ר הוא חיבור אמיץ, הלא אפילו אם נאמר שחשובי חיבור מ"מ אין זה לקיימא שהלא פותחין וסוגרין אותו תדיר, ומכמה מקומות מבואר דחיבור ארעי לא מהני לגבי דיני ציצית, דבמחבר (סי' י"ג) איתא כפל קרנות טליתו וקשרם או תפרם ודומה כאילו קיצען ואין לה כנפות אעפ"כ לא נפטר. וביאור המ"ב (סק"ח) הטעם על פי הגמרא במנחות (ל"ז ע"ב) דאי לא מיבעי ליה הכנפים לפסוק ולישדיה, אלא ודאי דסופו להתיר את התפירה הלכך נחשב כאלו כבר התיר התפירות וחייבת בציצית. ולהלן (סי' כ"ג ס"ב) איתא, יש נוהגים לקשור שני ציציות שבשני כנפים זה עם זה כשנכנסים לבית הקברות ולא הועילו כלום בתקנתן. וכן הוא ביו"ד (סי' שס"ז ס"ה), וכתב המ"ב (סק"ד) הטעם שלא הועילו כלום, דאע"פ שקושרים זה על זה לא נתבטל מצות ציצית על ידי זה, דהא לאו קשר של קיימא הוא דדעתו להתיר את הקשר מיד בצאתו מבית הקברות, וכעין שכתב (בסי' י" ס"ג).

**ומבואר** משם דגם תפירה אם אינו לקיימא לא נקרא תפירה ולא נפטר מחיוב ציצית, א"כ ה"ה בבגד סוועדע"ר שפותחין וסוגרין אותו בזיפע"ר בכל יום, מה מהני אם חשיבי חיבור חזק הלא סוף סוף אינו לקיימא א"כ אין זה תמימה וחייב בציצית עכ"ד, וזה לכאורה

ויש להביא מדברי המחזה אליהו שם (ח"ב) עוד סמך לפוטורן מציצית, והוא דהבעקטש"ע והחאלא"ט הוא בגד שנעשה מחומר פאליעסט"ר, ויש דעות הסוברים דאין חייבין בציצית כלל אפילו הם נארגים מחוטי פאליעסט"ר, עיי"ש מה שהביא מהאגרות משה, [עיינן גם בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' ג' וד') ושו"ת עטרת משה (אר"ח סי' א')], ומסיק שם המחזה אליהו דהמיקל יש לו על מה לסמוך הגם שיותר נכון להחמיר עיי"ש, וע"כ בשאלתינו שמחובר בזיפע"ר ועל ידי זה רובו סתום ויש לנו עוד כמה צירופים שבדברי הערוה"ש כמבואר לעיל, נראה שיש לנו לעשות עוד סניף מזה שנעשה מחומר פאליעסט"ר ואינו מחויב להניח בה ציצית.

**י"ד**) חגורה על בגד אם נקרא שסותם הבגד: אולם הא דחוגר עצמו בחגורה על הבעקטש"ע וחאלא"ט זה לא מהני לומר שיהא נקרא שהוא סתום משם ולמעלה, ושלכן אם הוא הרוב מהבגד יהא נקרא שרובו סתום ופטור מציצית, דכבר הביא האליה רבה (סקי"א) מהכנסת הגדולה (הגב"י סק"ה) בשם ספר הזכרונות (זכרון ב' פ"ג) דחגורה וקרסים לא חשיב סתימה. וכן כתב בארצות החיים (סי' י" ס"ח) דאפילו חוגרם בחוזק לא נפטר על ידי כן מחיוב ציצית, ובהמאיר לארץ (שם סקל"ח) הביא ראיה לזה, ומסיק וכבר נהגו לחגור על הטלית קטן באין מוחה עיי"ש, והעתיקו במ"ב (ס"ח ביה"ל ד"ה משום), וכן פסק במחזה אליהו (ח"ב שם ענף ב') ושו"ת בית יצחק (דאנציג אר"ח סי' ל"ו) עיי"ש, א"כ לא מהני זה לפטור הבעקטש"ע והחאלא"ט מציצית, וכ"ש באופן שהחגורה מונח ברפוי על הבגד ואינו בחוזק כמו שמצוי בהני חגורות שסוגרין

דזה חשוב חיבור חזק כיון שעומד לפותחו בכל עת שלובשו.

י"ז) אמנם אחר העיון נראה דשיטת המחזה אליהו יש לו עמוד גדול בהלכה לסמוך עליו, ומסתמא לא אשתמיט ממנו כל זה ובפרט שהוא עצמו הביא שם (בסקכ"א) דין הנ"ל (דס"ג), דבכמה פוסקים מבואר שדעתם הוא דאם הוא חיבור הגון אין נפקא מינה בדיני ציצית אם הוא נעשה לקיימא דלא כשיטת הערוה"ש, דהנה בלבושי שרד כתב אשטרינג"ה הוא המחבר צדרי הבגד אחת אל אחת, ואינו קבוע אלא נוטלן ומחזירן. ומפורש בדבריו דאפילו באופן שאינו נעשה לקיום אם רובו סתום בסתימה גמורה מהני ופטור מציצית, וגם באשל אברהם (בוטשאטש ס"י) כתב וקרסים הצריכים מעשה לפותחם שהם כפופים, גם דעבידי לכך לפשוט ולכוף מ"מ משמע בתרומת הדשן דהוה ליה חיבור. ואולי יש לדייק כן גם מהמור וקציעה דכתב, אשטרינג"ה ר"ל לולאות. דכונתו הוא דגם לולאות שבדרך כלל קושרן ומתירן תמיד מ"מ מהני לפוטרו מציצית אם הוא למטה מחצי הבגד, ועיין גם בתשובה בסוף ספר מקראי קודש (פסקי הלכות לחברי הצלה), ונראה שכן היה גם דעת המחזה אליהו וע"כ לא עלה על לבו להחמיר בשאלתו מטעם זה.

ולפי זה ה"ה בזיפע"ר לפי משנה אחרונה של המחזה אליהו שחשיבי חיבור כקרסים הנכפפים, אזי אפילו אם הדרך לפותחו ולסוגרו בכל יום ויום מ"מ בשעה שנסגר נקרא חיבור ופטור מציצית כיון שהוא חיבור חזק, אלא שעדיין יל"ע בשיטת המ"ב (סקכ"ח), דהוא העתיק רק רישא דהלבושי שרד דמחבר צדרי הבגד

תמיה רבתי על המחזה אליהו, ואם כנים דברי חכם הנ"ל אז ה"ה בשאלתינו נפל כל ההיתר בבירא דאין תועלת במה שכתבתי דזיפע"ר חשיבי חיבור טוב, דמ"מ הזיפע"ר לאו לקיימא עומדת דפותחין וסוגרין אותו בכל פעם שלובשו א"כ הוי כרובו פתוח וחייב בציצית.

י"ז) ועוד יש לעיין ביסוד זה ממה שהבאתי לעיל מהמחבר (ס"ח), דקאפ"ה אם יקבעו בה אשטרינג"ה לעשותה כסתומה כדי לפוטרה מציצית, אינו מועיל תיקון זה אם לא תהיה קבועה מחצי ארכה ולמטה לכל הפחות כו'. ומבואר מזה דכרובו סתום אז מהני אשטרינג"ה לפוטרו מציצית, אבל לא ביאור המחבר תקפו של חיבור זה מהו, והנה בערוה"ש (סכ"א) כתב ונראה דהאשטרינג"ה הוא חיבור תמידי שמחבר צד אל צד לעולם, דאם זהו כלולאות בעלמא שקושרן ומתירן תמיד אין זה סתימה. ונראה מזה דאפילו אם הוא חיבור חזק צריך עוד תנאי כדי לפטרו מציצית והוא שהחיבור נעשה לקיימא, דאם לא כן דינו כפתוח לגמרי.

ולפי זה גם אם ננקוט שעצם חיבור על ידי זיפע"ר חשוב חיבור, מ"מ אם פותחים וסוגרים אותו תמידין כסדרן אין זה נקרא סתימה ולא מהני לפוטרו מציצית כמו שלא מהני באשטרינג"ה, א"כ פלא שלא ירד המחזה אליהו (ח"ב) שם לזה, דדעתו לחייב שם בציצית מחמת שמבאר שאין חיבור על ידי זיפע"ר חשיבי חיבור, הלא גם אם חיבור יקרא אינו חיבור על לעולם דפותחין אותו בכל יום א"כ אין זה סתימה וחייב בציצית, וה"ה בשאלתינו לא מהני מה שבארנו

באורים סק"ב דרך מדרבנן לא חשיבי תפירה עיי"ש], משא"כ בעושה מעשה שהוא כדרך העולם וכסדר השתמשות הבגד, שהדרך לחבר צדדי הבגד בהאשטרינג"א או בנידון דידן בזיפע"ר, ואין שם שום גילוי שלא יחפון בחבור הקצות באופן זה שהוא מתוקן, ואדרבה אנו סהדי דניחא ליה בחבור כי האי כדי להפטר מציצית, אז נקרא סתימה גמורה אם הוא חשיב חיבור חזק, ואינו תלוי כלל אם הוא לזמן רב או לא, ויפה כיון המחזה אליהו שלא החמיר מטעם זה כיון דבשעה שסתומין הוא חשיבי חיבור ורוצה בהן, והאחרונים כנראה לא ראו דברי המהרי"ק בפנים ועדיין צ"ב.

י"ז) וסמך לזה דאין חשש במה שאינו סתימה לזמן ארוך יש להביא גם מהב"י (ס"י), דהנה הב"י כתב יש לדקדק במלבושים שלנו שהם פתוחים מלפניהם מלמעלה למטה, שהרי יש להם ארבע כנפות שנים סמוך לצואר ושנים למטה סמוך לארץ למה אין מטילין בהם ציצית, ומיהו במלבושים שלמטה יש לדחוק ולומר 'דכיון שאנו חוגרים אותם הוו להו כסתומים משם ולמעלה', ודמי לקוט"א וגו' ונ"ל"א שכתבו הרשב"א ורבינו שמחה שהם פטורים כו'. ציין עליו בלבוש (ס"י) ומג"א (סקי"ג).

והנה חגורה הדרך שפותחין וסוגרין אותו בכל עת וזמן ואינו חיבור תמידי, ומ"מ חוות דעת הב"י דחשיבי חיבור הגון לפטור הבגד מציצית, וגם החולקים שהבאתי לעיל (אות י"ד) דסוברים שאינו חשיבי חיבור לא חלקו עליו מטעם שאינו נעשה לקיימא אלא מטעמים אחרים כמבואר בדבריהם, א"כ משמע דלכו"ע אם הוא חיבור חזק אין מתחשבין אם הוא

אחת אל אחת, והשמיט הסיפא דאינו קבוע אלא נוטלן ומחזירן, א"כ יש לדייק דאינו סובר בפרט זה כוונתה רק כהערה"ש וצ"ע, עכ"פ לדינא נראה דיש לנקוט כדברי הלבושי שרד ודעימיה שאינו תלוי בהזמן אם הוא לקיימא או לא, אלא בכל אופן שהוא חיבור חזק ואמין הוא פטור מציצית.

י"ח) ומה שבדינים הנ"ל (ס"י) ס"ג וס"ב כ"ג ס"ב) מבואר דאם נתחבר רק לזמן לא חשיב חיבור, נראה דשם יש טעם אחר לעיקר הדין וכבר העיר ביסוד זה המהרי"ק שם שהוא מקור להדין (דס"ח) הנ"ל, וז"ל וגם על עיקר סתימת האשטרינג"א האם תחשב סתימה או לא הרבה יש להרהר, אמנם מההוא דהאי מאן דחייטי לגלימיה אין להביא ראייה כאשר חשבת [שלא תחשב סתימה], דיש לדחות דשאני התם דאיכא גילוי מילתא לבטל התקון שעשה, כדאמר התם דאם איתא דלא מבעי ליה לפסקיה ולשדייה כו', אבל הכא אין שום גילוי שלא יחפון בחבור הקצות באופן זה שהוא מתוקן, ואדרבה אנו סהדי דניחא ליה בחבור כי האי כדי להפטר מציצית כו', בהיות ההלכה רופפת הלך אחר המנהג, ולפי דעתי כי בשכבר נהגו בה היתר בארצות איטלי"א כו'.

וביאור דבריו נראה, דהא שלא מהני בכפל הקרנות וקשרו או תפרו שיהא חשיבי לבטל הכנפות, עיקר הטעם הוא דכיון שלא עשה התיקון כדרך העולם לחתוך הכנף, ממילא גילה דעתו שבאמת אינו רוצה בביטול הכנפות כלל, ע"כ אמרינן שביטול בזה הקשירה והתפירה ואינו נחשב לכולם אפילו בשעה שעדיין נקשר ונתפר, [ועיין באפיקי מגינים



המחזה אליהו בסוועדע"ר אין חשש בזה, דהרי הוא כתב להקל גם לפי המשנה ראשונה שלו דהיה סובר דאין זיפע"ר חשיבי חיבור, ע"כ גם להצד דהוי חיבור אין חשש מחמת הרגעים משעה שלובשו עד שסוגרו דיש שם כל הצירופים שכתב שם, אבל בשאלתינו שבררנו דעיקר ההיתר הוא שזיפע"ר חשיבי חיבור, אז נתעורר השאלה דעדיין לובש כמה רגעים בגד בלי ציצית והיינו מתחלת הלבשה עד שסוגר הזיפע"ר ומבטל אז מצות עשה דציצית.

**ב"א**) ומריש חשבתי דאודות דין זה אין צריכים לחשוש כ"כ, דידוע שהרבה ראשונים הלכו בדרך אחרת לגמרי ודעתם דהמצוה מתחיל רק אחר שנתכסה בה, דבתוספות יבמות (צ' ע"ב ד"ה כולהו) כתב 'דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד אחר שנתעטף, דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר'. ועיי"ש בתוספות הרא"ש דהוסיף על זה, ומכאן הורה ריצב"א דאם נפסק לאדם אחד ציצית בשבת או ביו"ט יכול להתעטף בטליתו אפילו לכתחלה, 'משום דלא מיחייב עד לאחר שנתעטף', וא"כ דוקא בחול אסור ללובשו בלא ציצית 'שהוא מחוייב לעשות ציצית כשילבשו', אבל בשבת ויו"ט דאי אפשר לעשותו ובשעת עיטוף ליכא עבירה, גם אין עבירה שהוא מעוטף בו בלא ציצית כיון דאי אפשר לעשותו. ועיין באריכות בזה באחרונים (סי' י"ג ס"ג).

וזה"ל שו"ע הרב (סי' י"ג ס"ו), לא אמרה תורה לא תלבש בגד בלא ציצית אלא 'לאחר שילבשו מצות עשה להטיל בו ציצית'. וכבר העיר בספר חמד משה (סי' ח' סק"ב) על הבי"י ושאר אחרונים שלא הביאו שם כלל דעת הרמב"ם הנ"ל

לקיימא או לא וחשיבי חיבור, כן נראה לבאר דברי המחזה אליהו, וכן נראה דיש לסמוך על זה לדינא בשאלתינו בצירוף כל צירופים הנ"ל.

**ב**) אם יש חשש במה שלובש בגד בלי ציצית עד שעושה פעולה שלא יתחייב בציצית: וכשעיינתי בדברי ספר זכרונות הנ"ל מצאתי דיש לדון בנקודה חדשה בכל ענין זה, שמחמתו יש לומר דחייבים או להניח עליו ציצית, או לעשות איזה פעולה שלא יתחייב כלל בציצית כגון לעשות קרן אחת עגולה, דאחר שבריר שאין חגורה וקרסים חשיבה סתימה מעליא העיר בעוד חשש שיש שם, וז"ל ועוד דמיד שאדם לובש בגדיו עובר על המצוה אם אינם מצויצים כהלכתם, וזה שכתב הרמב"ם (הלכות ציצית פ"ג ה"י) אם יתכסה בכסות הראוי לציצית יטיל לה ציצית ואח"כ יתכסה בה, ואם נתכסה בה בלא ציצית הרי ביטל מצות עשה. וא"כ בעוד שאדם חוגר עצמו ועוסק להביא הקרסים בלולאות כבר עבר על המצוה כו' עיי"ש.

והערה זו יש להעיר גם בשאלתינו בבעקישת"ע וחאלא"ט, דאפילו אם ננקוט דזיפע"ר חשיבי חיבור מצד חוזקו ואין חשש מצד שאינו לקיימא, מ"מ עד שסותם הזיפע"ר ברובו של הבגד איכא ד' כנפות, ובאותו רגעים הלא הוא מבטל מצות עשה דציצית, א"כ לכאורה אין לו ללובשו כך אלא חייב להניח בה ציצית או לעשות איזה פעולה שלא יתחייב כלל בציצית, ולא מצינו לחלק בדעת הרמב"ם דאם דרכו של הבגד לחגור עליו חגורה וכדומה אין חשש במה שאין בו ציצית משעה שלובשו עד שעה שחוגרו, ובשאלת

כתב מג"א שם דהיינו מן תורה אבל מדרבנן אסור ללבושו בלי ציצית עיי"ש, ובמ"ב (סק"ג) פסק שם כהמג"א, וכן כתבו שאר גדולי אחרונים (בסי' י"ג) דאיכא איסור דרבנן ללבושו בלי ציצית, א"כ גם בשאלתינו עדיין איכא לדין איסור דרבנן במה שאין בו ציצית משעה שלובש הבגד עד שסוגר הזיפער.

**ב"ג**) אך כיון שעכ"פ הרווחני בזה שאין כאן שאלה דאורייתא, לכן נראה להיות שיש כמה פוסקים שסוברים דגם מדרבנן אין חשש בו כדיבואר להלן, ע"כ בצירוף שאר צירופים המובאים לעיל יש לסמוך בשאלתינו שלא לחשוש בזה, והוא דדעת העולת תמיד (סי' י"ג סק"ט) דגם מדרבנן מותר ללבושו בלי ציצית, ואין הכי נמי שהמג"א חולק עליו, אבל בתורת חיים (סי' י"ג סק"ט) כתב עליו דבאמת ממרדכי ומחבר אין שום הכרע, וגם הט"ז (סק"ה) הוא כשיטת העולת תמיד עיי"ש, וגם בארצות החיים (סק"ז) הביא שני דעות הנ"ל ולא הכריע בזה, ובנחר שלום (סק"א) חולק על המג"א וסובר דאין בו שום איסור דרבנן עיי"ש, ובחתם סופר (שבת קל"א ע"ב) כתב על המג"א, 'לא ידעתי מנא ליה להמציא הך איסור דרבנן ודברי עולת תמיד ברור מילל' כו' עיי"ש.

**ובמור** וקציעה (סי' י"ט) כתב על המג"א, דמדבריו נלמוד דבר חדש שצריך לפשוט הטלית שנפסקו ציציותיו, אע"פ שמתקנן מיד אינו רשאי להניחו עליו וזה לא שמענו, וכ"ש שאינו עובר עליו בעוד שהוא עסוק בתיקונו עיי"ש, ובשבילי דוד (כללי ברכות כלל א' פ"ב סק"ה וסי' י"ג וסי' י"ט) כתב ג"כ דשיטת התוספות והרא"ש הוא דאין בו איסור דרבנן ומותר לתקנו בעודו עליו, וגם בחמד משה (סי' י"ט סק"א)

עיי"ש, [ואכמ"ל בביאור דברי המחבר (סי' ח' סי"ז) שהעתיק רק חלק מלשון הרמב"ם הנ"ל].

**ומבואר** מדבריהם דמותר ללבוש בגד עם ארבע כנפות בלי ציצית, דכל החיוב של מצות ציצית מתחיל אח"כ כשכבר מלובש בו שצריך תיכף להניח עליו ציצית, ופשוט שאינו עובר עד גמר הנחת ציצית דהרי לא מצינו שיהא חייב להניחו קודם שילבשו, א"כ נראה דה"ה אם לובש בגד ועושה תיכף איזה פעולה שהדרך לעשותה לצורך הבגד שבזה לא יתחייב בה בציצית, ג"כ אינו עובר לדבריהם כלל על הרגעים מהלבישה עד עשיית פעולה הנ"ל כגון סגירת הקרסים וכדומה, דהרי תיכף כשמתחיל חיובו עושה פעולה שלא יתחייב בו, ומה נפקא מינה אם הפעולה הוא שמניח בה ציצית או שעושה איזה מעשה שעל ידו יפטר מציצית, ומדברי אחרונים נראה שההכרעה הוא כשיטת התוספות, א"כ אין להחמיר כאן מחמת החשש דספר הזכרונות דהוא הולך בדרכו של הרמב"ם.

**ב"ב**) אולם זה אינו דלא הועלני בזה עדיין לצאת לגמרי מידי חשש ביטול מצות ציצית, דבמג"א (סי' י"ט סק"א) כתב טלית מסתמא קובע בו ציצית עד שלא לובשו לכן אינו מברך על עשייתו, ואין הכי נמי אם היה לבוש ציצית ונפסקו לו והטיל בו ציצית אחרים מברך כו', מיהו יש לומר דמיד כשנפסק מחויב לפשטו ולתקנו. וזה שלא כדברינו הנ"ל שכתבתי דיכול להניח ציצית כשהבגד עליו, וכבר העיר שם כן במחצית השקל וכתב, דמהמג"א (סי' י"ג סק"ח) משמע דמותר ללבושו בלי ציצית, רק אחרי זה מצות עשה להטיל בו ציצית, מ"מ הא

פעם פתוח ופעם סגור, וע"כ יש לדון בכל שאלות הנ"ל.

**ב"ה**) והיה נראה לומר דהגם שבדרך כלל הסברא נותנת ליזל בתר הרוב, מ"מ כיון שסגנון הבגד הוא ללבושו בכל אופן הן פתוח הן סתום חייב הבגד בציצית דזה נקרא שמייוחד לשניהם, דהנה שיטת הרא"ש (הלכות קטנות הלכות ציצית סי' א') הוא דכסות המיוחד ליום חייב אפילו ללבושו בלילה, וכתב שם, ובספרי תניא אם היתה מיוחדת ליום ולילה חייבת בציצית. ודעתו מובא במחבר (סי' י"ח ס"א) בזה"ל, ולהרא"ש כסות המיוחד ללילה פטור אפילו ללבושו ביום, וכסות המיוחד ליום או ליום וללילה חייב אפילו ללבושו בלילה.

**והנה** מי שקנה בגד לימי החורף שזמן הלילה יותר ארוך מהיום, לא מצינו שיהא פטור מציצית כיון שהוא יותר מיוחד ללילה שהוא רוב הזמן, אלא על כרחך כיון שמייוחד לשניהם חייב בציצית, וז"ל ספר אשל אברהם (בוטשאטש שם), הרי קיימא לן דכסות המיוחד ליום וללילה חייב לכו"ע 'ולא חילקו כלל בין רוב זמן הלבישה אימת'. ומפורש כדברינו הנ"ל, א"כ נראה דבשאלת המחז"א בסוועדע"ר כיון שהוא מיוחד ללבושו גם ברובו פתוח חייב בציצית, והגם שלובשין אותו גם ברובו סתום ואולי זהו הרוב, מ"מ אין נפקא מינה בזה לדינא כיון דסוף סוף הוא מיוחד לשניהם.

**ב"ו**) ויותר מזה כתב שם הרא"ש, ועוד תניא התם רבי יהודה בן בבא אומר ביחוד בטלו חכמים כסות אשה מן הציצית אלא פעמים שמתכסה בה בעלה. [זה לשון הספרי, ביחוד בטלו חכמים את הרדיד של אשה מן הציצית,

מפקפק על דברי המג"א עיי"ש, ועיין עוד במנחת פתים (סי' י"ט) מה שהביא משו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ס"א) עיי"ש, ע"כ הגם שודאי יש להחמיר בזה בטלית קטן או גדול שלא ללבושו בלי ציצית, וכן אם מצא בו פסול יש לפושטו ולתקנו, מ"מ היות שאינו רק שאלה דרבנן ע"כ בבעקיש"ע וחאלא"ט שיש לנו עוד שאר צירופים הנ"ל שפטור מציצית, נראה ב"ה שיש לסמוך להקל ללבושו ולסגור תיכף הזיפע"ר ואין לחשוש שמבטל בשעה זו מצות ציצית.

**ב"ד**) דין משתמש בזיפע"ר שפעם פתוח ופעם סגור: ויש לעיין בשאלת המחזה אליהו (ח"ב) בסוועדע"ר, אם המציאות הוא דכמה פעמים הוא לבוש בה כשהזיפע"ר הוא סתום וכמה פעמים הוא לבוש בה כשהוא פתוח כמו שמצוי בסוועדע"ר שלובשין אותו כשקר קצת, האיך לדיינא האי דינא, אם אזלינן בתר רוב לבישתן דבלבוש רוב פעמים סתומין פטור וברוב פעמים פתוחין חייב, או כיון שמייוחד ללבושן הן פתוח הן סתום חייב בציצית ולא אזלינן בתר רוב, או שנאמר שרק בלבוש בה כשהוא פתוח חייב ולא כשהוא סתום, וכן מהו הדין באינו יודע איזה הרוב או במחצה על מחצה.

**ובשאלתינו** בבעקיש"ע וחאלא"ט בדרך כלל אין זה נוגע כ"כ, כיון שעיקר הזיפע"ר נעשה מאחוריו רק לצורך השעה שלובשו ופושטו, דבשעה שלבוש בה סוגרין אותו בכל פעם כדי שיהא נראה ככל שאר בעקיש"ע וחאלא"ט שאין לה שום שסע ולא יהא ניכר בה שום שינוי, וע"כ עיקר השאלה שייך רק בסוועדע"ר שהזיפע"ר הוא מלפניו ובה שייך שיהא הדרך ללבושו

הרמב"ם ולא אזלינן בתר עיקר הבגד, ע"כ עדיין צריכים אנו לשאר טעמים שדן בה המחזה אליהו בנידונו לפוטרו מציצת עיי"ש, ועדיין יל"ע בכל זה.

#### עצות שלא יתחייב הבגד בציצת

**ב"ח**) יעשה קרן אחת עגולה: ונחזור לשאלתינו שנתברר לן דיש צד גדול לסמוך להלכה שאין צריכים להניח ציצית על בעקישט"ע וחאלא"ט הנ"ל, כיון שרובו סתום בזיפע"ר בשעה שלבוש בה וביחד עם שאר צירופים שהבאנו מהערוה"ש ומחז"א, וגם אין חשש במה שפתוח הזיפע"ר בשעה שלבושו ופושטו, מ"מ מי שעדיין לבו נקפו בזה אי משום שחושש דזיפע"ר לא חשיב חיבור כמשנה ראשונה דהמחזה אליהו, אי משום שחושש שלא חשיב חיבור משום דלאו לקיימא הוא הגם בשעה שלבוש בה לעולם הוא סתום, אי משום שחושש על הזמן שבין הלבשה עד שסוגר הזיפע"ר דלובש בגד בלי ציצית, ואינו רוצה ללבוש בלי ציצית וגם להניח בה ציצית קשה לו, יש לו עצה פשוטה לצאת מידי ספיקא, והוא שיעשה כמו שכתב המ"ב הנ"ל, דיעשה קרן אחת עגולה וכמו שכתב המחבר (ס"ט) הכנפים צריך שיהיו מרובעות ולא שיהיו עגולות.

**והכונה** בזה הוא שיחתוך קצת מהכנף בצורה עגולה ואח"כ יכול גם לתופרו, משא"כ סתם לקפל הכנף בעיגול ולתופרו כך זה לא מהני, וכמו שכתב המחבר (סי' י"ג ס"ג) כפל קרנות טליתו וקשרם או תפרם ודומה כאילו קיצען ואין לה כנפות אעפ"כ לא נפטרה. והטעם דאי לא מיבעי ליה הכנפים לפסוק ולישדייה, וכן כתב המחזה אליהו (ח"ב הנ"ל סק"א) עיי"ש, ועצה זו הוא היותר טוב מכל

ולא חייבו בטלית אלא מפני שפעמים שבעלה מתכסה בה]. ומבואר מזה דהגם שעיקר הבגד הוא להאשה מ"מ כיון ד'פעמים' הבעל מתכסה בה חייב הבגד בציצית, ובקרן אורה (מנחות מ' ע"ב) כתב דמלשון הרא"ש נראה דלאו דרך עראי הוא אלא מיוחד גם לו עיי"ש, א"כ נפשט שאלתינו דאם הסדר ללבושו הן פתוח הן סתום אין נפקא מינה איזהו הרוב ולעולם חייב בציצית.

**ב"ז**) אלא שיש לומר דכל זה הוא לדעת הרא"ש הנ"ל, אבל לדעת הרמב"ם (הלכות ציצית פ"ג ה"ז) המובא במחבר שם הכל תלוי לפי המצב, דלדעתו כל מה שלבוש בלילה פטור אפילו הוא בגד המיוחד ליום, ומה שלבוש ביום חייב אפילו הוא בגד המיוחד רק ללילה, ובחמד משה (סי' י"ח ס"א) כתב דלדעתו ה"ה בגד המיוחדת לאשה אם יתכסה בה האיש חייב בציצית, ובמג"א (סי' י"ט סק"ב) ומ"ב (סק"ה) כתבו דלעתו אם עשה טלית לצורך תכריכין ולובשו לפעמים בחייו חייב בציצית עיי"ש, א"כ לכאורה גם בשאלתינו כן הוא דאם לובשו כשרובו סתום פטור מציצית ואם לובשו כשרובו פתוח חייב בציצית, ואין הולכין בזה לא בתר הרוב ולא בתר למה הוא מיוחד.

**ולדינא** כתבו האחרונים במחלוקת הרמב"ם והרא"ש, דמאחר שלא נתברר לנו הלכה כדברי מי יש להחמיר באיסורי תורה כחומרות שני הסברות, עיין שו"ע הרב (ס"ב) ומ"ב (סק"ב) עיי"ש, א"כ נראה דה"ה יש לנו להחמיר בכל שאלות הנ"ל שחייב בציצית, דבמיוחד לשניהם לעולם חייב לדעת הרא"ש ולא אזלינן בתר רוב, ובפתוח הזיפע"ר בשעה שלבושו חייב לדעת

השלחן איך לכוין את היקוף העיגול עיי"ש, וכנראה שכן דעת רוב אחרונים, ועיין עוד בספר גנוז חיים לבעל חדרי דעה (סי' י' ס"ט), א"כ גם בשאלתינו יעשה עיגול בשיעור זה ואז פטור מציצית.

(ל) אולם מה שכתבתי (אות כ"ח) דצריך לחתוך קצת מהבגד, באמת עדיין יש עצה בזה גם בלי חיתוך מהכנף כפי מה שכתב הביאור הלכה (ד"ה לא נפטר), דאם הכניס שפת הבגד לפנים ותפרו עד שאינו ניכר כלל הכפל למעלה כדרך שהחייטים עושים, נראה דלכו"ע מהני תפירה זו ולא שייך בזה הטעם דאי לא מיבעי וכו' כי כן דרך האומנים. אלא שבערוה"ש (ס"ח) כתב עליו דלעשות כן בעיגול ולפוטרו מציצית לא מהני לדעת התוספות (מנחות ל"ז ע"ב ד"ה האי), דלדבריהם הא דבעיגול לא מהני תפירה הטעם משום דלבטל ממצות ציצית לא מהני תפירה עיי"ש, א"כ לא מהני כאן עצה זו, ומה שכתב הערוה"ש הנ"ל (אות ב') דהמהדרים תופרים מאחוריהן, לכאורה כונתו שתופרין שני צדדי הבגד כדי שיהיה רובו סתום, ויל"ע לפי ביאורו בשיטת התוספות אם מהני לעשות כן, הרי כל כונתו הוא שלא לצורך הבגד רק כדי לבטלו מחיוב ציצית, א"כ האין מהני תפירה זו וצ"ע.

**ברם** אם כי נכון דבבגד חאלא"ט יש לעשות עצה זו, אבל בבעקיש"ש"ע קשה קצת להשתמש בעצה זו לחתכו ולעשותו עגולה, דהרי הסיבה שקבעו סנע"פ בסוף הבגד הוא כדי שיהיה סגור לגמרי כשיושב ויהיה מסודר עליו כהוגן ולא מרושל, ואם יעשהו בעיגול יהא קשה להשתמש בהסנע"פ, וכמובן שלעשות עגולה כנף הבעקיש"ש"ע מלפניו אינו בא בחשבון אצל בני אדם, דזה ניכר מאוד

העצות דלהלן, דבזה לכולי עלמא פטור מציצית אפילו מדרבנן.

**כ"ט** שיעור עיגול הבגד שאינו נקרא כנף: ושיעור העיגול שפטור מציצית תליא בפלוגתא, באשל אברהם (בוטשאטש ח"ב) כתב דסגי בעיגול כל דהו, ואין צריך שיהיה העגול בכל שיעור כנף, כן נהוג. והמ"ב (בביה"ל ד"ה ולא) מסופק עד כמה נקרא בשם עגולות, וכתב דאין סברא לומר דעל ידי משהו שיעגל חודו של הכנף תפטר שוב הבגד מציצית עיי"ש, ובאפיקי מגינים (סקכ"ד) כתב שיעשה בשפת הכנף עיגול של שלשה על שלשה אצבעות, ויחתוך מזה קרן המרובע שישאר רק העיגול עיי"ש, ובערוך השלחן (ס"ד וסכ"ב) כתב דצריך ג' טפחים כלומר שהמשך העיגול סביב יהיה שלשה טפחים עיי"ש.

**ובמור** וקציעה כתב, ונ"ל כל שאין העגול מתפשט בכדי שיעור הרחקה דציצית מן הכנף דהיינו ג' אצבעות, ר"ל כל זמן שהכנפים ניכרים במדידת שיעור זה לאורך ולרוחב אע"פ שמתעגלים קצות הכנפים אינו מעכב, אבל משנמשך יותר שוב אין אורך ורוחב ניכר בכנף מעתה ודאי נתבטלו כנפי הבגד. וכן פסק במחזה אליהו (ח"ב) הנ"ל דיחתוך מהפינה לשתי הרוחות שיעור שלשה אצבעות בצורה עגולה, ועיי"ש דלפי דעת החזו"א השיעור הוא שבע וחצי ס"מ, ולאילו שנוקטים שיעורו של הגר"ח נאה מודדים מפינת הבגד שש ס"מ עיי"ש, וכן כתב בקצות השלחן (סוף ח"א בהערות) משו"ת מהרי"ל דיסקין (בקנטרס תורת האהל) דיעגל משיעור הכנף דהיינו מן שלשה אצבעות עד שלשה אצבעות משני הצדדים, ועיי"ש בקצות

**ברם** זה אינו, דבמג"א (סי' י"ג סק"ח) הביא קושיא מאחיו דלמה שרינן ללבוש טלית פסול בשבת מפני כבוד הבריות, הלא יש תקנה שיתננו לאחר במתנה ויחזור וישאלנו לו ואז הוא פטור מציצית, וכתב ונ"ל דמ"מ חייב מדרבנן שנראה כשלו כמו שאמרו בטלית שאולה לאחר שלשים יום, וכ"ש הכא שבאמת הוא שלו. וביאור המח"ש סוף דבריו, וכל שכן הכא שבאמת הוא שלו עד עתה רק שעכשיו נתנו לאחר, איכא מראית עין אפילו תוך שלשים. הרי דבבגד שהיה באמת שלו רק נתנו לאחר ושואל אותו ממנו אח"כ חייב בציצית מדרבנן גם בתוך ל' יום, א"כ לא מהני כלום מה שבכל כ"ט יום חוזר ומקנהו ושואלו ממנו דעדיין חייב מדרבנן שנראית כשלו.

**אבל** בספר אמרי בינה (דיני אור"ח סוף סי' ח') חולק על המג"א וכתב, דמדברי רמב"ן ורשב"א (שבת קל"א) משמע דבכל אנפי פטור תוך ל' כשאינו שלו עיי"ש, א"כ לדבריו הוא עצה הגונה לעשות כן בכל כ"ט יום, אלא שגם לפי שיטתו הוא עצה שאינו דבר השווה לכל נפש וקשה לקיימו לסתם אינשי דעלמא, הן מצד הקנאה ונתינה לאחרים הן מצד שלא ישכח לעשות כן בכל כ"ט וכ"ט יום, ע"כ מובן שלא מצינו עצה זו בדברי הפוסקים.

**ל"ג** יעגל כנף אחד בשיעור כל שהוא: ולפי היסוד שלמדנו מהמחזה אליהו שיש לעשותו שאלה דרבנן, ואז יכולים לסמוך להקל על שיטות המתירים שאין חייבים בזה בציצית יש לנו עצה שנייה בזה, דכבר הבאתי העצה שיש לעגל אחד מהכנפות, ולדעת רוב אחרונים השיעור הוא ג' אצבעות מכל הצדדים, אלא שכתבתי דבשאלתינו בבעקיש"ע קשה

שנשתנה מצורתה הרגיל ולא ירצו לעשות כן, ובכלל לא כל אחד בידו לתפור בגדיו ולעשותו בעיגול, וע"כ אעתיק עוד כמה עצות לעשותו עכ"פ רק שאלה דרבנן ובזה ודאי שיש לסמוך להקל עם כל צירופים הנ"ל שלא להניח בה ציצית.

**ל"א** יקנה את הבגד לאדם אחר: עצה ראשונה יש ללמוד מדברי המחזה אליהו בנידון שלו בסוועדע"ר, והוא דכתב שם דיש להקנות את הבגד לאדם אחר שיהא שלו ושוב לשאול את הבגד ממנו על לעולם, ואז גם אם הבגד חייב בציצית הוא רק מדרבנן מדהוי בגד שאול כמבואר בשו"ע (סי' י"ד ס"ג), ובדרבנן יש להקל יותר על הדעות שהביא שם בשאלתו עיי"ש, ועיין גם בשו"ת התעוררת תשובה (תאור"ח סי' י" סק"ב), א"כ ה"ה בשאלתינו נראה דיש לעשות כן דיקנה הבעקיש"ע וחאלא"ט לאדם אחר בקנין הראוי, ואח"כ ישאול אותו ממנו דאז לא יתחייב מדאורייתא רק מדרבנן, ובזה יש לסמוך להקל כשיש לו זיפע"ר סתום בצירוף התירים הנ"ל דאין הבגד חייב בציצית.

**ל"ב** והיה מקום להוסיף דאולי יש לעשות מעצה זו פטור גמור, דהמחבר שם כתב השואל מחבירו טלית שאינה מצויצת פטור מלהטיל בה ציצית כל שלשים יום כו', אבל אחר שלשים יום חייב מדרבנן מפני שנראית כשלו. וראיתי בשם גאון אחד דהיה נהג בבגד פרא"ק שלו, שכל כ"ט יום היה שב ומקנה את הפרא"ק שלו לפלוני, ואחר מכן חוזר ושואל אותו ממנו, כך שלעולם היה פטור מציצית, א"כ ה"ה כאן יש לו להקנותו לאחרים בכל כ"ט יום ולשאול אותו ממנו ואז יהא פטור לגמרי מציצית.

א"כ ה"ה כאן יפקיר הבעקטש"ע והחאלא"ט והסוועדע"ר ואז לא יתחייב לקבוע בה ציצית, וגם אם נאמר שדינו כשאל אחר ל' יום כמו שדן בזה בהתעוררת תשובה שם הלא אינו חייב רק מדרבנן, ובזה יש לנו לסמוך על צירופים הנ"ל להקל.

ל"ה) ולדינא כבר נתבאר דיש צד גדול לסמוך בשאלתינו שאין צריכין לקבוע בה ציצית כלל, כיון שרוב הבגד סתום בזיפע"ר בשעה שלבוש בהם ובצירוף עוד כמה סניפים, מ"מ מי שלבו נקפו יש לו לעשות כנף אחד בעיגול, או לכל הפחות יש לעשות אחד משאר עצות הנ"ל כדי לעשותו רק שאלה דרבנן, אבל מי שלבוש הבעקטש"ע והחאלא"ט פעם פתוח ופעם סתום שנתבאר לעיל (אות כ"ד-כ"ז) דנראה שחייב בציצית, נראה שמוכרח לעשותו בעיגול שלשה אצבעות מכל צד ולא לסמוך על שאר עצות הנ"ל, דבשאר העצות עדיין יש בו חיוב דרבנן וקשה להקל בלי הצירוף שהזיפע"ר סתום בכל עת, משא"כ בעגולה לכו"ע פטור מציצית, וע"כ היה עדיף שהמוכרים יעשו לעולם כנף אחד עגולה כדי שלא יכשלו בה הקונים, כן נראה ב"ה.

העולה מכל הנ"ל, בעקטש"ע וחאלא"ט המיוחד להיושבים בכסא גלגלים שיש לו שסע מאחוריו רוב הבגד ויש לו זיפע"ר, יש צד גדול להקל דפטור מציצית אם הדרך ללבוש אותו כשמחובר בזיפע"ר שסותם רוב הבגד, ומי שלבו נקפו בזה יש לו לעשות כנף אחד בעיגול, ועיין בפנים עוד כמה עצות לזה.

קצת לעשות עצה זו דאז יהא קשה להשתמש בהסנע"פ, אבל באמת יש עצה גם בזה וכן בכל אופן שאינו יכול לעגלו כל כך, דהנה בקצות השלחן שם הביא מהמהרי"ל דיסקין הנ"ל דנשאל אי סגי בעיגול כל שהוא או צריך שיעור מסוים, והשיב דמדאורייתא בעיגול כל שהוא פטור, אבל מדרבנן אינו פטור עד שיעגל משיעור הכנף, דהיינו מן שלשה אצבעות עד שלשה אצבעות משני הצדדים. הרי דשיעור ג' אצבעות הוא רק דרבנן.

א"כ יש לנו לעשות כאן עיגול כל שהוא שבזה לא יהא קשה להניח אח"כ סנע"פ כמעט בסוף הכנף, וממילא כבר פטור מדאורייתא להניח בה ציצית, ונשאר לנו רק שאלה דרבנן ואז הרי יכולים לסמוך על כל הטעמים הנ"ל שאין חיוב ציצית בזה, ובפרט שיש לצרף דעת האשל אברהם הנ"ל דגם מדרבנן השיעור בכל שהוא, ולפי דבריו כן נהגו, א"כ ודאי שיכולים לסמוך על זה להקל שדי בעיגול כל שהוא בבעקטש"ע וחאלא"ט, וגם בשאלת המחזה אליהו בסוועדע"ר יש לעשות עצה זו.

ל"ד) יפקיר את הבגד: והנני להוסיף מה שיש לדון בזה בעצה שלישית הן בשאלתינו והן בשאלת המחז"א, והוא דיכולים להפקיר הבגד וללבושו, וכמו שכתב כעין זה במ"ב (סי' י"ג סקט"ו) בשם הארצות החיים באם נודע לו בבית הכנסת דאחד מציצותיו נפסקו עיי"ש, וכעין זה כתב בהתעוררת תשובה (הנ"ל סי' י') עצה זו לגבי שמיכה שיש בה ד' כנפות, ועיי"ש קצת כללי הפקר הנוגע לענין זה,



## הרב חיים יוסף דוד ווייס

בעמח"ס שו"ת ויען דוד

דוב"ץ דקהל יטב לב, אנטווערפן יב"ו

לכבוד האברך היקר חוב"ט מהר"ר יחיאל מיכל הכהן טרעגער נ"י.

אחדש"ה, ז"ל השאלה:

לאחרונה ראיתי בחנות בגדים שמוכרים בגד חאלא"ט מיוחד לזקנים שיושבים בכסא גלגלים, שיהיה יותר קל להם ללבושו ולהפשיטו, שיש לו חתך מאחוריו עד סמוך לעורף ויש לו זיפע"ר ברובו, ומלמטה יש חלק מיעוט שלעולם נשאר פתוח, ועשו לזה פרסום רב, ונתעורר השאלה אם אין הבגד הזה חייב בציצית מפני שיש לו ארבעה כנפות שנים מלפניו ושנים מלאחוריו, או נאמר דכיון שבשעה שלבוש בה נסגר הזיפע"ר בדרך כלל א"כ הוא ליה כבגד שרובו סתום דפטור מציצית, והיות שנוגע למעשה ע"כ אבקש מכתה"ג הרמה לענות לן להלכה ולמעשה לידע כדת מה לעשות.

א

תשובה: בשו"ת באר משה (ח"ג סימן פ"ח), ובשם שו"ת מהר"י שטייף (סימן ט"ו), כתב, דאין הזיפע"ר חיבור, ומותר לחבר הרוכסן בשבת, אף לכל ימי החורף, לכתחלה, וכן לסלקו בשבת, דדומה לסגור גג הסוכה.

ב

ובדרכי משה (סימן תרכ"ו אות א'), דמותר לסגור הגג בשבת, אף שיש לו צירין ע"כ ועיי"ש, ולפי זה לא יועיל הזיפע"ר לשנותו מד' כנפות, ולכן יעשה כנף עגול.

והנני דו"ש וכט"ס  
חיים יוסף דוד ווייס





## הרב יוחנן סג"ל וואזנער

ראב"ד דחסידי סקווירא

הדו"ץ דקהל חסידי סקווירא, מאנטריאל יצ"ו

**לכבוד ידידי הרה"ג הנפלא מו"ה ר' יחיאל מיכל הכהן טרעגער שליט"א.**

**אחדשה"מ** מכתבכם החשוב קבלתי לנכון בשאלת חכם, ומה ששאל מע"כ בבגד חאלאט שנעשה לזקנים שיושבים בכסא גלגלים (וילטשער) כדי שיהיה נוח ללבשו ולהפשיטו יש חתך מאחוריו עד סמוך לעורף, ויש לו זיפע"ר לסגור את רובו, ועכשיו השאלה אי חייב בציצית.

והנה ראיתי מה שהאריך מע"כ מדברי הפוסקים בזה, ומע"כ מצדד לומר דנקרא סתום ואין צריך ציצית, אכן לענ"ד נראה דיש לחוש דלא נקרא סתום כיון שהוא קל לפתחו, ומה שכתבו האחרונים בקרסים שנקרא חיבור, וכמש"כ במג"א (או"ח סי' י"ט ס"ק י"ב) יש לומר דזה אינו רק לחומרא שלא לעשות קרסים בטלית קטן שאולי דעי"ז יקרא סתום ויהא פטור מציצית, אבל לא לקולא לפוטרו מציצית.

**ובפרט** מש"כ שם בשם תרומת הדשן (סי' רצ"ז) דקרסים לא נחשב כחיבור רק אם נכפפים מאוד שאין יכול להתירם אלא ע"י מעשה, א"כ בנד"ד הגם שחיבור הזיפע"ר הוא חיבור חזק, כיון שיכולים לפותחו בקל, בוודאי יש לחוש לומר שזה לא נקרא חיבור, וע"כ יש לעשות כנף אחד עגולה, וכמו שנהגו לעשות בבגד הנקרא פרא"ק.

ותזכו להוסיף בתורה ועבודה מתוך נחת ושמחה, ונוכה בקרוב לביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

וע"ז באעה"ח ידידכם

בברכת כתיבה וחתימה טובה

יוסף סגל וואזנער



## הרב מרדכי קוט

מח"ס מים רבים, עידן"ק ירושלים ת"ו

## דיני סיגריה אלקטרונית - א. ברכת הנהנין ב. טבילת כלים

דעות הראשונים בדין מטעמת אינה טעונה ברכה / טעמא דמילתא דמטעמת אינה טעונה ברכה / פלוגתת הראשונים לפ"ז לענין חיוב ברכה"נ בהנאת גרונו בלא הנאת מעיו / דין הנאת גרונו לענין איסורי אכילה / דעות האחרונים דליכא חיוב ברכה"נ אלא בהנאת מעיו / דעות האחרונים דאיכא חיוב ברכה"נ בהנאת גרונו / ברכה על עישון סיגריות / ברכה על עישון סיגריות אלקטרוניות / חיוב טבילת סיגריה אלקטרונית\*

שכ"ד זקנו הרי"ד, דאף היכא שבולע המאכל אינו טעון ברכה, כיון שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא, וכ"כ רבינו מנחם (על הרמב"ם שם).

**אכן** דעת רוב הראשונים, שלא התירו לטעום התבשיל בלא ברכה, אלא היכא שחוזר ופולטו, אבל היכא שבולע המאכל הר"ז טעון ברכה אע"פ שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא. ורבים מגדולי הראשונים הביאו שכ"ד רבינו חננאל, וז"ל התוס' (ברכות שם ד"ה טועם), פירש ר"ח, שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה, אבל בולע לא אפי' בשאר תענית, ומשו"ה הפולט אינו צריך ברכה שאינו נהנה, עכ"ל, ומבו' דס"ל אף לענין ברכה, דכל היכא שבולע המאכל הר"ז טעון ברכה אף שאינו אלא לטעימה בעלמא, ולא אמרו מטעמת אינה טעונה ברכה אלא היכא שחוזר ופולטו. וכ"כ בפסקי ריא"ז (ברכות פ"ב הלכה ב' אות ה'), והביא שכ"ה בתשובות הגאונים.

דעות הראשונים בדין מטעמת אינה טעונה ברכה

גמ' ברכות (יד.), בעי מיניה אשיאן תנא דברי רבי אמי מרבי אמי, השרוי בתענית מהו שיטעום, אכילה ושתי' קביל עלי' והא ליכא, או דלמא הנאה קביל עלי' והא איכא, אמר לי' טועם ואין בכך כלום, תניא נמי הכי, מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום, עד כמה, רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעית, ע"כ. וכתב הטור (סימן רי'), דמפשטות דברי הגמ' נראה, דאף היכא שבולע המאכל אינו טעון ברכה, דעכ"פ אין כוונתו לשם אכילה אלא לטעימה בעלמא, וכן מבו' להדי' מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ב) שכ' בזה"ל, ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית, עכ"ל, ובהכרח מיירי שבולע המאכל, דאל"כ מאי הו"א שיחא חייב לברך לאחריה, דהא ליכא אכילה כשיעור ברכה אחרונה. ובפסקי ריא"ז (ברכות פ"ב הלכה ב' אות ה') הביא

ראשונה ב'סתם', וכללל דמילתא בדברי המחבר ד'סתם' ויש הלכה כסתם'. והמג"א (שם סק"ו) כ' דנראה עיקר כדעה שניה, והיינו כדעת רוב הראשונים הנ"ל, דהיכא שבולע המאכל איכא חיוב ברכה אף שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא, והמשנ"ב (שם סק"ט) כ', דאע"פ שהרבה אחרונים הסכימו להקל בזה כפסק הרמ"א, מכ"מ ראוי להחמיר בדברי המג"א, יעו"ש.

**טעמא דמילתא דמטעמת אינה טעונה ברכה ובמטעמא דמילתא דמטעמת אינה טעונה ברכה**, הנה לדעת הרמב"ם וסייעתו דמטעמת אינה טעונה ברכה אף היכא שבולע המאכל, בהכרח צ"ל שהקילו חכמים בכהא"ג, דכיון שאין כוונתו לאכילה ולהנאת המאכל אלא לטעימה בעלמא, אע"פ שנכנס המאכל לתוך מעיו ואיכא הנאת מעיו, מכ"מ אינו טעון ברכה, ומשו"ה לא התירו אלא בפחות מרביעית, דביותר מרביעית שוב אי"ז בגדר טעימה בעלמא אלא כאכילה גמורה.

**והנה היכא שבולע המאכל שלא לשם טעימה אלא לשם אכילה והנאת המאכל**, בודאי איכא חיוב ברכה אף בפחות מרביעית, וכמשנ"ת דאי"ז קולא אלא במטעמת, ויל"ד לפ"ז היכא שחוזר ופולט המאכל, אך עכ"פ כוונתו להנאת המאכל ולא לטעימה בעלמא, אי בכהא"ג איכא חיוב ברכה אע"ג דליכא הנאת מעיו. והנה לא מצינו ראיה ברורה מדברי הרמב"ם בזה, אך אפשר שיש להוכיח מסתימ"ד, שכ' בסתמא שלא התירו אלא עד רביעית, ומשמע דביותר מרביעית יש לאסור אף בחוזר ופולט, והיינו משום דביותר מרביעית שוב אי"ז טעימה

וב"ד רוב רבותינו הראשונים, ויש מהם שכתבו כן בסתמא, ויש מהם שהביאו דעת רבינו חננאל הנ"ל ונראה שהסכימו לדבריו, ע"י שבלי הלקט (סי' רעט), ראב"ד (השגות לבעה"מ, ברכות כז: מדפי הרי"ף), רא"ש (ברכות פ"ב סימן ר), סמ"ג (עשין כז ד"ה גרסי' בפרק כיצד), או"ז (ח"א סימן מה), אהל מועד (שער הברכות דרך א' נתיב ד'), ובס' האגודה (ברכות סי' לה), ועו"ר. וע"ע ספר האגור (סי' רצד) וטור (סימן רי) והגה"מ (על הרמב"ם שם) שהביאו דעת ר"ח דלא מיירי אלא בחוזר ופולט, וביארו דפליג ע"ד הרמב"ם הנ"ל דאף היכא שבולע המאכל אינו טעון ברכה, אך לא הכריעו בזה, [וע"ע ב"י (שם) בדעת הטור בזה].

**וכן מב' מדברי הרי"ף (תענית ד. מדפי הרי"ף)** לענין טעימה בתענית, וז"ל, תניא נמי הכי מטעמת אינה צריכה ברכה כו', ומפרשי רבנן, דצריך לאזהורי כי היכי דלא ליבלע כלום, עכ"ל, וכ"כ הרשב"א (ברכות שם ד"ה רב אמי) ועו"ר בשם רב האי גאון לענין תענית, וז"ל, רב אמי ורב אסי טעמי עד רביעתא, כתב רבינו האי גאון ז"ל, דאפי' בפעם אחת אם יודע בעצמו שיכול להעמיד עצמו שלא יבלע כלום, עכ"ל, ואפשר דהכי ס"ל אף לענין ברכה, ואינו מוכרח.

**והמחבר והרמ"א (רי' ב) נקטו עיקר כדעת הרמב"ם**, דמטעמת אינה טעונה ברכה אף היכא שבולע המאכל, וז"ל, הטועם את התבשיל אינו צריך לברך עד רביעית ואפי' אם הוא בולעו, וי"א שאם הוא בולעו טעון ברכה, ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט, ואז אפי' על הרבה אינו צריך ברכה, הגה"ה, וספק ברכות להקל, עכ"ל, [ואף בדעת המחבר מוכח דהכי ס"ל עיקר, שהרי הביא דעה

טעימה בעלמא, אך ביותר מרביעית הר"ז טעון ברכה אע"פ שחזור ופולטו, דכיון שאי"ז בגדר טעימה בעלמא הר"ז כאכילה גמורה, וחשיב כמכוון ליהנות ממאכל זה, ובכח"ג איכא חיוב ברכה אף היכא שחזור ופולטו. [והן אמנם אינו מוכרח, וכדלקמן בסמוך, אך עכ"פ להאופן הב' דכל היכא דליכא הנאת מעיו אינו טעון ברכה, בודאי יש להקל בזה אף ביותר מרביעית].

[ובדעת הרמב"ם לענין יותר מרביעית היכא שחזור ופולטו, הנה אם כנים דברינו הנ"ל בדעת הרמב"ם, דהיכא שכוונתו להנאת המאכל איכא חיוב ברכה אף בחזור ופולט, הרי דביותר מרביעית יהא טעון ברכה אף בחזור ופולט, שהרי יותר מרביעית שוב אי"ז בגדר טעימה בעלמא אלא כאכילה גמורה, [ואילו לא חשיב כאכילה גמורה, היה לנו להתיר ביותר מרביעית אף בבולע], באמת כ"כ רבינו מנוח (על הרמב"ם שם), וכן מב' בדברי הכס"מ (שם) בדעת הרמב"ם, יעו"ש. [ולפ"ז יש להביא ראי' מדברי רבינו מנוח והכס"מ, למשנ"ת לעיל בדעת הרמב"ם, דכל היכא דכוונתו לשם אכילה, איכא חיוב ברכה אף בחזור ופולט, ואע"ג דליכא הנאת מעיו, ודו"ק].

וניחא ל' האופנים הנ"ל בביאור"ד רבינו חננאל, הנה הרא"ש (שם) כתב בביאור דעת ר"ח בזה"ל, טועם ואין בכך כלום, פירש רב חננאל כגון שחזור ופולטו כו', ומיהו דווקא רביעית אבל טפי מרביעית חשיבא הנאה לענין תענית, ומיהו נראה דברכה לא צריך כיון שאינו נהנה בתוך מעיו, עכ"ל, ומב' להדי' דבחזור ופולטו אינו טעון ברכה אף ביותר מרביעית, [ולא נאמר בגמ' שיעור

בעלמא אלא אכילה גמורה, וא"כ אף בפחות מרביעית היכא שאין כוונתו לטעימה בעלמא אלא להנאת המאכל, הרי שיהא טעון ברכה אע"ג דליכא הנאת מעיו. [והן אמנם אינו מוכרח, אך עי' לקמן בהמשה"ד (ד"ה ובדעת הרמב"ם לענין) שיש להוכיח מדברי רבינו מנוח והכס"מ שהבינו כן בדעת הרמב"ם].

**ולדעת ר"ח וסייעתו**, שלא הקילו במטעמת שא"צ ברכה אלא בחזור ופולט, יש לפרש בתרי אנפי. א. כמשנ"ת לדעת הרמב"ם, דכיון שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא ולא להנאת המאכל ליכא חיוב ברכה, ולפ"ז בהכרח צ"ל, דבעלמא היכא שכוונתו להנאת המאכל, הר"ז טעון ברכה אף בחזור ופולט, ואע"ג דליכא הנאת מעיו. ב. דהיינו משום דעכ"פ אינו בולע המאכל וליכא הנאת מעיו, ולפ"ז ה"ה נמי אף היכא שכוונתו להנאת המאכל ולא לטעימה בעלמא, דעכ"פ ליכא חיוב ברכה"נ אלא בהנאת מעיו.

**ובפשטות י"ל דנפק"מ עוד בב' ביאורים** אלו בדעת הר"ח, אי בחזור ופולט שרי אף ביותר מרביעית, דאי נימא כהאופן הב' בביאור"ד ר"ח וסייעתו, דכל היכא שאינו בולע המאכל וליכא הנאת מעיו, אינו טעון ברכה, ואי"ז קולא שהקילו חכמים גבי מטעמת ומשום שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא, א"כ פשיטא דה"נ יש להקל בזה אף ביותר מרביעית, דאע"פ שאי"ז בגדר טעימה בעלמא מכ"מ הלא אינו בולע המאכל וליכא חיוב ברכה.

**אבן** להאופן הא' בדעת ר"ח וסייעתו, שלא התירו אלא משום שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא, י"ל שלא התירו אלא בפחות מרביעית דהוי בגדר

טען ברכה, דליכא חיוב ברכה"נ אלא היכא דאיכא הנאת מעיו, ואי"ז קולא שלא הקילו חכמים אלא היכא שאין כוונתו אלא לטעימה.

**מאידך,** בדברי הראב"ד מבו' להדי', דאע"ג דנקט' כפי' ר"ח שלא

אמרו מטעמת אינה טעונה ברכה אלא היכא שחזור ופולטו, מכ"מ אפ"ה היינו דווקא בפחות מרביעית, אך ברביעית איכא חיוב ברכה אף בחזור ופולטו. וז"ל הראב"ד, [יעו"ש דמירי לענין ברכה ראשונה בפחות מכשיעור], אלמא פחות מכשיעור לפניו מיהת בעי ברכה, וכן ממה שאמר (ברכות יד.) מטעמת אינה טעונה ברכה, והא מטעמת פחות מכשיעור הוא, [-וכמבר' בגמ' דהיינו עד רביעית], ומטעמת דלא בלע מידי הוא דלא בעי ברכה, הא אוכלת כי האי גוונא בעי ברכה, עכ"ל. והרי לן להדי' דאף בחזור ופולטו לא הקילו חכמים שאינו טען ברכה אלא בפחות מרביעית, ולפ"ז בהכרח צ"ל כהאופן הא' הנ"ל, שלא הקילו חכמים אלא משום שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא, [ומשו"ה יותר מרביעית הר"ז טען ברכה דתו ל"ח טעימה בעלמא], וכמשנ"ת דלהאופן הב' דהיינו משום דליכא הנאת מעיו, בודאי יש להקל בזה אף ביותר מרביעית.

**ובן** נראה מפשטו"ד האו"ז (שם), וז"ל, כגון שחזור ופולטו, דלא חשיבא הנאה מן הטעימה, וגם אין צריך ברכה, ולכך טעמי רבי אמי ורבי אסי עד כדי רביעית, עכ"ל, ואע"פ שבעיקר דבריו מייירי לענין טעימה בתענית, ולענין זה כ' דאע"פ שחזור ופולטו מכ"מ היינו דווקא עד כדי רביעית, מכ"מ בחדא מחתא הביא דין טעימה אף לענין ברכה, ונראה

רביעית אלא לענין טעימה בתענית], ומפשטות דברי הרא"ש נראה ג"כ דטעמא דמילתא כמשנ"ת, דיי"ז שהטועם את התבשיל ופולטו אינו טען ברכה, אי"ז קולא שהקילו חכמים מחמת שאינו מכוון להנאת המאכל אלא לטעימה בעלמא, אלא ה"ה כל היכא שחזור ופולטו וליכא הנאת מעיו, אינו טען ברכה, [ואי הוה נקט' דאי"ז קולא אלא בטעימה, הרי שהיה לנו להחמיר ביותר מרביעית אף בחזור ופולטו, דל"ה בגדר טעימה אלא פחות מרביעית, וכמשנ"ת בדעת הרמב"ם].

**וע"ע** תוס' (שם) שכ' בביאור דעת ר"ח, דהיכא שפולט המאכל אינו טען ברכה משום 'שאינו נהנה', ומדבריהם נראה נמי דאי"ז קולא שהקילו חכמים משום שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא, אלא כל היכא דליכא הנאת מעיו אינו טען ברכה, ולפ"ז ה"ג י"ל כדברי הרא"ש, דה"ה נמי אף ביותר מרביעית.

**ובן** מבו' בשבלי הלקט (שם) כהאופן הב' הנ"ל, דהיינו משום דליכא הנאת מעיו, וז"ל, ואשמעינן שמתעמת שאין בה אלא הנאת טעימה לחיך לבד בלא בליעה, כמו שנאמר (איוב יב, יא) וחיך אוכל יטעם לו, כיון דלא בלעת אינה טעונה ברכה, דלא חשיבה הנאתה כהנאת אכילה ושתייה, עכ"ל. ולפ"ז בהכרח צ"ל נמי, דס"ל להשבה"ל כדברי הרא"ש הנ"ל, דבחזור ופולטו שרי אף ביותר מרביעית, וכמשנ"ת שלהאופן הב' הנ"ל בהכרח צ"ל שיש להקל בזה אף ביותר מרביעית, ודו"ק.

**ובמשנ"ת,** אשר לביאור זה בדעת הר"ח וסייעתו, ה"ה נמי כל היכא שאינו בולע המאכל דאינו

ואכלת וברכת, ואכילה היינו הנאת מעיים  
כדברי הרא"ש ז"ל, עכ"ל.

**עוד** רגע אדברה, דהנה בס' אהל מועד  
(שער הברכות דרך א' נתיב ד') כ' בזה"ל,  
טועמת אינה צריכה ברכה אפי' לפניו,  
אא"כ היה שם כשיעור רביעית, אבל בזה  
השיעור מברכת, ונלענ"ד שהטעם משום  
שכל הנותן לפיו כשיעור הזה אי אפשר  
שלא יבלע מעט, עכ"ל, ובדבריו מבו' <sup>1</sup>  
טעם מחודש אמאי בטעימת רביעית איכא  
חיוב ברכה, דאי"ז משום דליכא שם  
'טעימה' עלה אלא בפחות מרביעית  
וכמשנ"ת, אלא משום דברביעית א"א  
שלא יבלע מעט. [ומצינו כע"ז אף בדברי  
הרשב"א (ברכות שם ד"ה רב אמי, בשם רב האי  
גאון) ועו"ר, לענין טעימה בתענית, ואפשר  
דה"נ לנידו"ד]. ומעתה, בנפול היסוד יפול  
הבנין, שהרי נתבאר בארוכה דאי נימא  
כהאופן הב' הנ"ל, ה"נ יש להקל אף  
ביותר מרביעית, דהא אי"ז קולא שלא  
הקילו חכמים אלא בטעימה בעלמא, אלא  
דין הוא בכל דוכתי דליכא חיוב ברכה  
בלא הנאת מעיו, ובדבריו מבו' דביותר  
מרביעית יש לאסור מטעמא אחרינא.  
[ומעתה לפ"ז י"ל נמי, דאף הראב"ד  
והאור"ז שכ' לאסור יותר מרביעית, היינו  
נמי מהא"ט, ואין להוכיח מדבריהם  
כהאופן הב' הנ"ל].

**אכן** נראה דאדרבה, דהנה בפשטות נראה  
שטעם זה אינו שייך אלא היכא  
שמכניס הרביעית לפיו בפעם אחת,  
משא"כ היכא שמכניס הרביעית לפיו בב'  
או ג' פעמים אין לחוש כ"כ שמא יבלע,  
[ובדברי הרשב"א (שם) מבו' לענין טעימה  
בתענית, דהיכא שיש לחוש שמא יבלע  
בפחות מרביעית, הרי דה"נ יש לאסור אף  
בזה, ואפשר דה"ה נמי לנידו"ד], ומעתה

דס"ל דשיעור רביעית קאי אף לענין  
ברכה, וחזינן דאף לדעת ר"ח וסייעתו  
שלא התירו טעימת התבשיל בלא ברכה  
אלא היכא שחזור ופולטו, מכ"מ היינו  
דווקא בפחות מרביעית דל"ח אלא  
טעימה בעלמא, ובהכרח צ"ל לדברי  
האור"ז כהאופן הא' הנ"ל, וכמשנ"ת  
בדברי הראב"ד.

**ומעתה** הרי לן לדעת הראב"ד והאור"ז,  
דהיכא שכוונתו להנאת המאכל  
איכא חיוב ברכה אף היכא שאינו בולע  
המאכל וליכא הנאת מעיו, ולא הקילו  
חכמים במטעמת דאינה טעונה ברכה אלא  
משום שאין כוונתו להנאת אכילה אלא  
לטעימה בעלמא.

**והמוש"ע** (רי, ב) נקטו עיקר כדברי  
הרא"ש, דהיכא שחזור  
ופולטו אינו טעון ברכה אף ביותר  
מרביעית, אך כמשנ"ת דאף להאופן הא'  
הנ"ל שפיר י"ל דלא אמרו שיעור רביעית  
אלא לענין טעימה בתענית, ואין להוכיח  
מדבריהם דס"ל כדברי הרא"ש, דליכא  
חיוב ברכה אלא היכא דאיכא הנאת מעיו.  
[ואגב אורחא יש להוסיף בזה, דמשנ"ת  
לעיל דעכ"פ בדעת הרמב"ם נראה טפי,  
דאף היכא שחזור ופולטו לא הקילו אלא  
בפחות מרביעית, באמת כן נראה להדי'  
מדברי המחבר, שכ' די"ז דשרי אף ביותר  
מרביעית, כהמשך להדעה הב' והיינו דעת  
ר"ח וסייעתו, ומבו' דלדעה קמייא והיינו  
דעת הרמב"ם אין להקל בכהא"ג, ודו"ק].  
אכן בדבריו בב' מבו' להדי' דס"ל כדברי  
הרא"ש, דליכא חיוב ברכה אלא היכא  
דאיכא הנאת מעיו, וז"ל, ולי נראה דברכה  
לא בטעימת חין תליא, אלא באכילה  
[ובהנאת מעיו] תליא, כדכתיב (דברים ח י)

**ומאידך**, לדעת רבינו חננאל וסייעתו נתבאר שנחלקו הראשונים בזה, אשר לדעת הרא"ש, אי"ז קולא מחמת שאי"ז אלא טעימה בעלמא, אלא דין הוא דליכא חיוב ברכה אלא היכא דאיכא הנאת מעיו, וכ"נ מדברי התוס' ושבה"ל, וכ"כ הב"י. אך לדעת הראב"ד והאור"ז בהכרח צ"ל, דאי"ז קולא אלא במטעמת, ומשום שאין כוונתו לאכילה אלא לטעימה בעלמא, משא"כ היכא שכוונתו להנאת המאכל איכא חיוב ברכה אף היכא דליכא אלא הנאת גרונו. והאחרונים נחלקו בדיו"ז הלכה למעשה, וכדלהלן בהמשה"ד.

דין הנאת גרונו לענין איסורי אכילה והנה לענין איסורי אכילה איפליגו ריו"ח ור"ל בחולין (קג:), אי אזלי בתר הנאת גרונו או בתר הנאת מעיו, והרמב"ם (פי"ד מהל' מאכ"א ה"ג) נקט עיקר כדעת ריו"ח דאזלי בתר הנאת גרונו, וז"ל, כזית שאמרנו חוץ משל בין השיניים, אבל מה של בין החניכיים מצטרף למה שבלע, שהרי נהנה גרונו מכזית, אפי' אכל כחצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב, שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור, עכ"ל.

[עוד מצינו בדברי האחרונים שהאריכו לדון בזה לענין איסור אכילה ביוהכ"פ, והתם איכא סברא למימר דשאני מכל איסורי אכילה שבתורה דאזלי בתר הנאת גרונו, דלענין אכילה ביוהכ"פ ביתובי דעתא תלי' מילתא, וי"ל שאין דעתו של אדם מתיישבת אלא היכא דאיכא הנאת מעיו, ונביא הדעות בקצרה. א. יש אומרים, דאף היכא דליכא אלא הנאת גרונו הר"ז חייב, וכשאר איסורי

נראה דאף לדעת האה"מ, היכא שטועם יותר מרביעית בב' או ג' פעמים, אינו צריך לברך אף לפניו, ושוב נראה כדעת הרא"ש דבחזור ופולט יש להקל אף ביותר מרביעית. [אכן אכתי אין להוכיח מדבריהם אי ס"ל בביאור דעת ר"ח כהאופן הא' הנ"ל או כהאופן הב', וכמשנ"ת דאף אי נימא דבחזור ופולט יש להקל אף ביותר מרביעית, י"ל דהיינו משום שעכ"פ אין כוונתו אלא לטעימת התבשיל, ולא נאמר שיעור רביעית אלא לענין טעימה בתענית].

**שוב** מצאתי כדברינו להדי' בדברי הרשב"ץ (בחי' לברכות שם, ד"ה ולענין ברכה), יעו"ש שכ' נמי כטעמי' דהאה"מ הנ"ל, והוסיף להדי' בזה"ל, ומה שנתנו שיעור עד רביעית היינו בפעם אחת, שעד אותו שיעור יכול אדם להעמיד עצמו שלא יבלע כלום, אבל בפעמים הרבה אפילו יותר מרביעית, בין בתענית בין לפטור מברכה' מותר, עכ"ל.

**פלוגתת הראשונים** לפ"ז לענין חיוב ברכה"נ בהנאת גרונו בלא הנאת מעיו

**ועלה** בדינו פלוגתת הראשונים לענין חיוב ברכה"נ היכא דאיכא הנאת גרונו בלא הנאת מעיו, אשר בדעת הרמב"ם דס"ל, דבמטעמת מיירי בין בחזור ופולט ובין בבלוע, ואעפ"כ לא התירו אלא פחות מרביעית דהוי בגדר טעימה, משא"כ יותר מרביעית שוב אי"ז בגדר טעימה בעלמא, נראה מסתימ"ד דס"ל דביותר מרביעית איכא חיוב ברכה אף שאינו בולע המאכל, ולפ"ז הרי לן דעת הרמב"ם דלענין חיוב ברכה"נ אזלי בתר הנאת גרונו.

(קסז, ו) שאין להפסיק בדיבור בין הברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך, וכתב השל"ה (שער האותיות אות ק' ערך קדושה, בהגה"ה) להוכיח מדינא דמטעמת אינה טעונה ברכה, דה"נ אין להפסיק בדיבור עד שיבלע המאכל, דהא חזינן שעיקר הברכה הרי היא על הנאת מעיו, ושוב כתב השל"ה שלמעשה אין לחזור ולברך מחמת הספק, ועי' מג"א (שם סקט"ז) ועולת תמיד (שם סק"א) שהביאו דברי השל"ה, [ויעז"ש במחצה"ש שביאר דברי המג"א]. ובדברי הא"ר (שם סק"ז) מבוי' נמי שיש להחמיר בזה, ואין להפסיק בדיבור קודם שיבלע המאכל, [וכ"כ הפמ"ג (שם א"א סקט"ז) בדעת הא"ר].

**אך עי' בגדי ישע (סי' קסז) ומגן גבורים (סי' קסז אלף המגן סק"ט) שכ' להקשות ע"ד השל"ה, דשאני התם גבי מטעמת שאינה טעונה ברכה לפי שאין כוונתו להנאת המאכל אלא לטעימה בעלמא, משא"כ הכא שכוונתו לאכילה, הרי שאף הטעימה והלעיסה קודם שיבלע המאכל טעונות ברכה, ומעתה שוב ל"ה הפסק היכא שהפסיק בדיבור אף קודם הבליעה. וכן עי' חיי"א (כלל מט ס"ד) שכ', דכל היכא שהתחיל בלעיסת המאכל, ואפי' אם מצץ ממנו מעט, שוב ל"ה הפסק אם הפסיק בדיבור אע"פ שעדיין לא בלע המאכל. והמשנ"ב (שם סק"ה), ובביאה"ל ד"ה ולא ישיח, ובשעה"צ סק"ל) הביא ב' הדעות בזה, והניח בצ"ע.**

והרי לן שנחלקו האחרונים בדי"ז, ובפולוגתת הראשונים הנ"ל, אשר נטיית דברי השל"ה והמג"א והע"ת והא"ר כמשנ"ת לעיל בדעת התוס' והרא"ש ושבה"ל והב"י, והבגדי ישע

אכילה שאסרה תורה, [אור שמח (פ"ב מהל' שביתת עשור ה"ד), שו"ת אחיעזר (ח"א סי' סא), כלי חמדה (פר' עקב סימן ג' אות ג'), שו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' קטט), שו"ת דובב מישרים (ח"א סי' מח)]. ב. יש אומרים, דאף היכא דליכא אלא הנאת מעיו הר"ז חייב, [מהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות, מצוה שטו אות ג'), עמק ברכה (עניני יוהכ"פ אות ב'), וכ"ה בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכד) ובשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' פח) בדעת החת"ס (שו"ת, אור"ח סי' קכו)]. ג. יש אומרים, דאינו חייב עד שיהא הנאת גרונו והנאת מעיו, [מנחת חינוך (מצוה שיג אות ב'), שו"ת כתב סופר (אור"ח סי' צו וסי' קיז), שו"ת אבני נזר (אור"ח סי' קכד), ובספרו אגלי טל (מלאכת טוחן אות סב סק"ב), שו"ת קול אריה (אור"ח סי' עד), שו"ת לחם שלמה (אור"ח סי' קט אות יא), וכ"ה בשו"ת בית שערים (אור"ח סי' רצט) ושו"ת אחיעזר (שם) ושו"ת מחזה אברהם (שם) בדעת החת"ס (שם)].

**ומעתה כתבו האחרונים לדון לענין ברכה"נ, אי בהנאת גרונו תלי' מילתא וכשאר איסורי תורה, או דלמא בהנאת מעיו תלי' מילתא, [דשפיר י"ל, דאע"ג דאיכא שם 'אכילה' אף היכא דליכא אלא הנאת גרונו, וכדחזינן מהא דקיי"ל הכי גבי איסורי אכילה, אך עכ"פ שפיר י"ל דשאני דין ברכה"נ, שאין עיקרו תלוי אלא בהנאה, וכדאמרי' בברכות (לה). דאסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, ומשו"ה י"ל דבעינן הנאת מעיו, או עכ"פ בעינן תרואה הנאת גרונו והנאת מעיו, וכדלקמן].**

**דעות האחרונים דליכא חיוב ברכה"נ אלא בהנאת מעיו**

**הנה נחלקו האחרונים לענין הפסק בין הברכה לאכילה, דהנה כ' המחבר**



והמג"ג והח"א ס"ל כדעת [הרמב"ם] הראב"ד והאו"ז דלעיל, ודו"ק.

**ובשו"ת** פנים מאירות (ח"ב סי' כז) האריך לנקוט, דליכא חיוב ברכה"נ אלא היכא דאיכא הנאת מעיו, וכל היכא שחוזר ופולט המאכל ליכא חיוב ברכה, ושאיני משאר איסורי אכילה דאיכא איסורין ועונשין אף בהנאת גרונו בלא הנאת מעיו, וייסד דבריו ע"ד הרא"ש הנ"ל, וכמשנ"ת דמדברי הרא"ש מבו' דליכא חיוב ברכה"נ אלא בהנאת מעיו. וז"ל הפנים מאירות, ובודאי לענין ברכה אחרונה, אם אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית שהקיא, אינו חייב לברך ברכה אחרונה, וע"כ דלא ילפינן אכילה דברכת הנהנין מאכילה דכתיב גבי איסורין, דהתם מחייב בהנאת גרונו והכא אכילה במעיים בעינן, וסמכוהו רבנן אקרא ואכלת ושבעת (דברים ה, ט), ש"מ דבעינן אכילה לכלל שביעה, ושביעה אינו אלא בכרס מלאה, ואם אוכל ופולט כל היום אינו בא לכלל שביעה, [ואף דסברא זו לא שייכא אלא בברכה"מ דאו' דכתיב בה שביעה, משא"כ בשאר ברכה"נ דרבנן, מכ"מ-] כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, דכזית ורביעית דחייבו לברך ברכה אחרונה דוקא על אכילת שבא לתוך מעיים דהוי כעין שביעה, אבל טועם ופולט אינו צריך לברך אפילו יותר מכדי רביעית, עכ"ל. ובסו"ד כ' עוד בקצרה בזה"ל, אלא ע"כ דאזלו בברכת הנהנין בטר הנאה המשיב את נפשו ומייתב דעתו כעין שביעה דאורייתא, עכ"ל.

**וב"ב** בשיירי כנה"ג (או"ח סי' תקסד הגב"י אות ג'), דליכא חיוב ברכה"נ אלא היכא דאיכא הנאת מעיו, ודלא כתשובת

אחיו הגאון ז"ל דלקמן בהמשה"ד. וע"ע לקמן בהמשה"ד לענין ברכה"ז, ודו"ק.

**דעות האחרונים דאיכא חיוב ברכה"נ בהנאת גרונו**

**מאידך**, בדברי כמה אחרונים מבו' להדי', דהיכא שכוונתו להנאת המאכל, שפיר איכא חיוב ברכה אף היכא דליכא אלא הנאת גרונו, ושאיני ממטעמת שאין כוונתו אלא לטעימה בעלמא ולא לשם אכילה והנאת המאכל, וכמשנ"ת בדעת [הרמב"ם] הראב"ד והאו"ז הנ"ל.

**וראשית** דבר יש להביא מקור נוסף מדברי הראשונים לדעה זו, דאף בהנאת גרונו איכא חיוב ברכה"נ אע"ג דליכא הנאת מעיו, [מלבד דברי הראב"ד והאו"ז הנ"ל], והוא מדברי הריב"ש (סי' רפח), דיעו"ש שנשאל אמאי לא התירו טעימה בשאר מאכ"א כשם שהתירו טעימה בתענית וטעימה בלא ברכה, ויעו"ש שהעלה השואל לומר דטעימה במאכ"א אסורה מה"ת כדין חצי שיעור, וכדילפי' לה (יומא עד.) מריבויא ד'כל חלב' (ויקרא ז, כג), והריב"ש השיב על דבריו, דאין לומר דטעימה אסורה מה"ת, דא"כ ה"נ לענין ברכה יש לנו לחייב ברכה אף בטעימה. וחזינן מדברי הריב"ש דחיוב ברכה"נ הרי הוא בהנאת גרונו וכאיסורי אכילה, דאי נימא דחיוב ברכה"נ אינו אלא על הנאת מעיו, ול"ד לשאר איסורים שבתורה דאיסורם בהנאת גרונו, א"כ אף אי טעימת מאכ"א אסורה מה"ת, מכ"מ אינו לנו לחייב ברכה"נ בטעימה, דהא עכ"פ ליכא הנאת מעיו, ובהכרח דס"ל להריב"ש דאף חיוב ברכה"נ אינו אלא על הנאת גרונו, ודו"ק, [ועי' נמי שו"ת שבט סופר (או"ח סימן כה ד"ה אלא לפמ"ש) ושו"ת ארץ צבי (פרומר, סימן כח)

בכהא"ג לא נהנה מהעוה"ז כלל, דלא עשה עבור הנאה כלל, ולכך א"צ ברכה אף ביותר [-מרביעית, לדעת הרא"ש הנ"ל] ואף בטועם ובולע [-לדעת הרמב"ם הנ"ל], כל שעושה לידע אם חסר מלח ואינו רוצה ליהנות, ל"ה בכלל התקנה, וזה ברור, ולפ"ז במתכוין ליהנות אחר הבישול אם הוא טוב ודאי חייב בברכה, עכ"ל, [נאע"פ שמתחילת דבריו שם נראה דהיינו דווקא ברביעית, אך בפחות מרביעית ליכא חיוב ברכה כל היכא שאינו בולע אע"פ שמכוון ליהנות, אך עכ"פ מסו"ד נראה דה"ה נמי בפחות מרביעית, ואף הסברא נותנת שאין לחלק בזה בין רביעית לפחות מרביעית, יעושה ודו"ק].

**וב"ב** בשו"ת דובב מישורים (ח"א סי' קכד ד"ה והנראה), וז"ל, והנראה לי, דהנה רש"י (ברכות שם ד"ה מהו שיטעם) פירש דתכלית הטעימה היא לדעת אם התבשיל צריך מלח או תבלין, א"כ לא היה כונתו להנאת עצמו היינו טעימת חיד, רק לדעת אם התבשיל צריך תיקון, ועל כן שפיר השיב לו טועם ואין בכך כלום, דאפילו אם נימא דגם הנאה קיבל עליו [-בתעניתו], מכ"מ הא תינח אם היה מכויץ להנאת עצמו, אבל כיון דכל שאלתך הוא מה שיטעום לצורך התבשיל, א"כ שפיר טועם ואין בכך כלום, והיינו משום דטועם לצורך התבשיל, וא"כ אינו מכויץ להנאת עצמו, ודבר שאינו מתכוין מותר וליכא איסור כללכו', וע"ז הביא הש"ס דמטעמת א"צ ברכה, וקשה מאי שנא מכל שאר ברכות הנהנין, כיון דמסקינן דחשיב הנאה, וע"כ משום דגם לענין ברכה בעינן כוונת אכילה שפיר א"צ לברך, עכ"ל.

שכ' בדעת הריב"ש, דחיוב ברכה"נ היינו על הנאת גרונו, ויסוד דבריהם כמשנ"ת].

**וכן** הביא בשיירי כנה"ג (או"ח סי' תקסז הגב"י אות ג' ד"ה ואי לדידי) מתשובת אחיו הגאון ז"ל, [והוא בשו"ת שדה יהושע (או"ח סימן ח')], וז"ל, ובשלמא אי אמרת דמסקנא דשינוי' דטועם ואין בכך כלום, הוא לומר דאע"ג דהנאה קביל עליהו אפ"ה טועם ואין בכך כלום, דאין הנאה במטעמת, שפיר סמ"ך ל' תניא נמי הכי מטעמת אינה צריכה ברכה, משום דלית ב"ה הנאה, ולכך אינו מברך כו', אבל אי אמרת דפירוש טועם ואין בכך כלום, כלומר אכילה ושתי' דווקא קביל עלי' אבל הנאה לא קביל עלי', ומינה דאי הו"א דהנאה קביל עלי' מטעמת אסורה מפני שיש בה הנאה, או יהא ספק במטעמת אם אסורה או לא, איך יסמוך לזה תניא נמי הכי מטעמת אינה צריכה, ואמאי כיון דיש בה הנאה, אמאי אין מברכין ככל שאר ברכות הנהנין, עכ"ל. אך כמשנ"ת דהשכנה"ג כתב לפקפק בדברי אחיו, ויעו"ש שהקיפו בחבילי קושיות, [דהא אף בטעימה כ"ש איכא הנאה בלחלוח גרונו, ועוד], ונקט עיקר דליכא חיוב ברכה אלא היכא דאיכא הנאת מעיו.

**וב"ה** להד"י בס' מרומי שדה להנצי"ב (ברכות מג: ד"ה מנין שמברכים), וז"ל, הא מיהא עיקר הטעם דמטעמת אין טעון ברכה הוא משום דאינו מכוון כו', משא"כ באוכל ולועס ופולט פשיטא דבעי ברוכי, עכ"ל.

**וב"ב** בשו"ת שואל ומשיב (מהר"ח חמישה סימן סא), וז"ל, והיינו שאינו טועם רק לדעת אם חסר מלח או תבלין, וא"כ

דלמא דומה לריח שצריך לברך, ק"ו כאן שגם הגוף נהנה ממנו, שהרבה שבעים ממנו כמו שאכל ושתה, עכ"ל, [וע"ע א"ר (רי"ג) ושו"ת מהר"י אסאד (או"ח סימן קנ) שהביאו דברי המג"א, והניחו ד"ז בספק]. ודברי המג"א צ"ב, מפני מה יש לנו להשוות עישון הטבק לברכת הריח, [שהרי אין כוונת המג"א לדון לחייב ברכה על הרחת הטבק, אלא על הכנסת עשן הטבק לפיו], ומש"כ המג"א שהרבה שבעים ממנו כאכילה ושת"י צ"ב, דהא עכ"פ לא מצינו שתקנו חכמים ברכה על דבר כע"ז, וצ"ע.

ובן בס' מור וקציעה להיעב"ץ (סו"ס רי) האריך לתמוה ע"ד המג"א, דהא עכ"פ אין בזה הנאת גרונו ולא הנאת מעיו, ומאיזה טעם יש לנו להצריכו ברכה, ואף אם יכניס העשן למעיו, מכ"מ הר"ז דבר שאין בו ממש, ומהיכ"ת שיש לברך עליו, ועוד, שהרי העישון הוא מר ואינו ערב לחיך אלא לאחר ההרגל בו, ומשו"ה הסיק בפשיטות שאין לברך על עישון הסיגריות. וכן הסכמת כל הפוסקים, עי' מעשה רוקח (על הרמב"ם, פ"א מהל' ברכות ה"ב ד"ה ואחרי), מטה יהודה (רי"ב), פמ"ג (שם א"א סק"ט), מאמ"ר (שם סק"ב), שערי תשובה (שם סק"ט), מגן גבורים (ס"י רי אלף המגן סק"ב), משנ"ב (שם סק"ז), וש"פ.

ועי' מחזיק ברכה (רי"ד) שכ', דהן אמנם מסתברא טובא, שאם היו בנ"א נוהגים דב"ז בימי חז"ל, היו חכמים מתקנים ברכה עליו, מכ"מ כיון שלא מצינו שתקנו ברכה על העישון, אין לנו לחדש דב"ז מעצמנו. וע"ע שו"ת כתב סופר (או"ח סי' כד) שהאריך לדון בזה אף לענין ברכה אחרונה, ושוב הביא הכת"ס,

עוד רגע אדברה, דאף לדעה זו דעיקר חיוב ברכה"נ היינו על הנאת גרונו, מכ"מ לענין ברכה"ז י"ל דליכא חיוב אלא היכא דאיכא אף הנאת מעיו, דהא כתיב (דברים ח') ואכלת ושבעת, ושביעה אינה אלא במעיים, וכ"כ במור וקציעה להיעב"ץ (סו"ס קצז) בדעת המג"א (קצז"ב), דלענין ברכה"ז בעינן הנאת גרונו והנאת מעיו, [אך היעב"ץ פקפק בדבריו, וס"ל דסגי בהנאת מעיו, ולדבריו כש"כ דבשאר ברכה"נ סגי בהנאת מעיו, ולא בעינן אף הנאת גרונו], וכ"כ במנח"ח (מצוה שיג אות ב') ובאמרי בינה (או"ח סימן טו) ובאפיקי ים (ח"ב ריש סימן א'), דלענין ברכה"ז בעינן תרוייהו, יעו"ש באורך. אך עי' שו"ת קול אליהו (או"ח סימן ט') ושו"ת מהרש"ג (או"ח סימן כ') שכ' אף לענין ברכה"ז, דעיקר חיוב הברכה היינו על הנאת גרונו, ולדבריהם כש"כ בשאר ברכה"נ שאין חיובם אלא על הנאת גרונו, [ובשו"ת קול אליהו (שם) כ', דמשו"ה אף היכא שהקיא הפת קודם שבירך ברכה"ז, אכתי יש לו לברך, דהא איכא הנאת גרונו, אך בשו"ת מהרש"ג (שם) כ' דבכהא"ג שהקיא אכילתו שוב אין לו לברך, שהרי זמן הברכה אינו אלא עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכיון שהקיא אכילתו הר"ז כנתעכל המזון].

#### ברכה על עישון סיגריות

המג"א (רי"ט) העלה להסתפק אי איכא חיוב ברכה על עישון סיגריות, וז"ל, וצ"ע באותם שנותנים עשן שקוראים טובא"ק לתוך השפופרת ומדליקים אותו ושואבים את העשן לתוך פיהם וחוזרים ופולטים אותו, צ"ע אי דמי לטועם ופולט שא"צ ברכה, או

והנה לענין איסורי אכילה ואיסורי הנאה, דעת ר"ה"פ דזיעה מילתא היא, ואסורה כמאכל או כמשקה עצמו. וכן מבו' בתשו' הרא"ש (כלל כ' סימן כו) לענין מחבת של חלב המונח בכירה תחת קדירה של בשר, דכיון שזיעת החלב עולה לקדירת הבשר, הרי זו אסורה, וכ"פ בתרוה"ד (פסקים וכתבים סי' קג) ובטוש"ע (י"ד צב, ח). ועוד מצינו בתשו' הריב"ש (סי' רנה) לענין יין נסך, והו"ד להלכה בדברי המחבר והרמ"א (י"ד קכג, כד), וז"ל, אגוא"ה ארדיינט"י של עובדי כוכבים, אסור בהנאה כיון עצמו, הגה"ה, ופירוש דבריו, יין שרוף שעושין מיין נסך, אע"פ שאינו רק זיעה מן הנסך, הרי הוא כאיסור עצמו, עכ"ל. ועוד מצינו בשו"ע (אור"ח תנא, טו), דכיסוי קדירה טעון הגעלה משום זיעת המאכל העולה אליו. והאחרונים האריכו לדון, אי האי דינא דזיעה אסורה היינו דווקא בזיעת משקין, או אף זיעת אוכלין אסורה כמאכל עצמו, ועוד האריכו האחרונים לדון בכמה וכמה פרט"ד בזה לענין איסורי אכילה ואיסורי הנאה. ועוד מצינו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' צב) שהאריך לדון בזה לענין הגעלת כלים, והיינו אי זיעת המאכל הרי היא כמאכל אף לענין פליטת איסור, או דלמא ל"ה כמאכל אלא לענין בליעת איסור, ואכמ"ל.

**אך** עכ"פ לא מצאתי בדברי הפוסקים, מהו דין זיעה לענין ברכה"נ, וכגון המטה ראשו מעל התבשיל והאדים העולים מן התבשיל נכנסים לתוך פיו, אם יש לו לברך עליהם או לא. אכן נראה פשוט דלענין ברכה אין אנו צריכים לכך, דעיקר החידוש בדברי הראשונים הנ"ל דזיעה מילתא, היינו שזיעת המאכל הרי

שהגאון מהר"ם בנעט נהג להחמיר, שלא לעשן הסיגריות בלא לברך שהכל על דבר אחר קודם לכן, דיש לחוש שמא העישון טעון ברכה, אך כמשנ"ת דלדעת שא"פ אין לחוש לזה.

### ברכה על עישון סיגריה אלקטרונית

**אכן** אכתי יל"ד לענין חיוב ברכה על עישון סיגריה אלקטרונית, והיינו ע"פ משנ"ת לעיל בארוכה, אשר לדעת הראב"ז והאו"ז והריב"ש, עיקר חיוב ברכה"נ היינו על הנאת גרונו, וכ"ד רבים מגדולי האחרונים, וכיון דעכ"פ יש בה בסיגריה אלקטרונית הנאת גרונו, שמא לדעה זו יהא חייב לברך עליה.

**ולבאר** הענין יש להקדים אופן פעילות סיגריה אלקטרונית, [כפי הבנתו], אשר בשונה מסיגריה רגילה העשוי מפירורי טבק, הרי שבסיגריה אלקטרונית מכניסים נוזלים בטעמים שונים למחסנית הנמצאת בתוך הסיגריה, והנוזל מתחמם ע"י גוף החימום הנמצא בתוך הסיגריה, וע"י השאיפה יוצא ממנו אדים, אשר חלקם מתפזרים באויר וחלקם נכנסים לתוך גוף האדם, כלומר לראות ולכלי הנשימה. ע"פ הברור שערכתי בקרב המעשנים סיגריות אלו, הרי שבשעת העישון מרגישים את טעם הנוזל בפה ובגרון. ומעתה יל"ד האם יש לברך על הרגשת טעם זה, וכדלהלן.

**דהנה** האדים היוצאים מחמת השאיפה בסיגריה ונכנסים לתוך גופו, הרי הם כזיעת משקין, שהרי הם מתאדים ויוצאים מחמת חימום הנוזל הנמצא בגוף הסיגריה, ומעתה יל"ד בדין זיעת משקין לענין ברכה.

**ושמעתי** בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א, שהורה לחייב ברכה בעישון סיגריה אלקטרונית. וכן ראיתי שעמד בזה בס' הלכות יום ביום (להגרמ"מ קארפ שליט"א, ח"ג עמ' ססד), וצידד נמי שיש להצריך ברכה על עישון סיגריה אלקטרונית, וז"ל, ולפ"ז נראה ברור, שמה שמצוי כהיום סיגריות אלקטרוניות שאין שם עשן ולא עשב מר, ונותנים שם מיני טעמים ומעשנים אותם באדים, דלכו"ע יש כאן הנאת הגוף בעצם, דצריך לברך עליו ברכת הנהנין כו', ועכ"פ יש לזהר שלא לעשן בהם בלא שיברך על דבר אחר שהכל כדי לפוטרו, עכ"ל. אכן כמשנ"ת שדי"ז תלוי ועומד באשלי רברבי הנ"ל, ביסוד חיוב ברכה"ג, אי היינו על הנאת גרונו או על הנאת מעיו, וכמשנ"ת, ומשו"ה נראה שראוי שלא לעשן אלא לאחר שבירך שהכל על מאכל אחר והיה בכוונתו לפטור אף את העישון. וצ"ע למעשה.

**ויש** מי שהעלה לומר, שאין לברך כלל על עישון סיגריות, ואפי' סיגריות אלקטרוניות, דהא בברכות (לה:) אמרי' דאין מברכים על שמן זית מפני שהוא מזיקו, ומעתה ה"נ אין לברך בין על סיגריות רגילות ובין על סיגריות אלקטרוניות, שהרי הם מזיקות למעשן. ואכמ"ל בפרטי דיני ברכה על מאכל המזיק, אך עכ"פ לפו"ר שפיר יש לחלק, דשאני התם דאיכא היזק באכילת שמן זה ממש, משא"כ הנזק הנגרם מעישון הסיגריות אינו אלא מעישון מצטבר ולאחר זמן ארוך, ושפיר י"ל דבכהא"ג בודאי יש לברך עליו, שוב מצאתי שכ"כ סברא זו בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן רס).

היא כמאכל עצמו, וזיעת המשקה הרי היא כמשקה עצמו, וכשם שהמאכל או המשקה אסורים באכילה או בהנאה, ה"ה נמי לענין הזיעה היוצאת ממנו, אך לענין ברכה, אף אי נימא דזיעת המאכל אינה כמאכל עצמו, מכ"מ מהיכ"ת שלא יהא צריך לברך ע"ז, שהרי בפשטות יש להחשיב האדים כדבר שיש בו ממש, ואי"ז כעשן בעלמא, [האדים גורמים ללחלוחית בסביבותיהם וכו'], והרי הוא נהנה מן העוה"ז והיאך נימא שאין לו לברך עליו, [והן אמנם עכ"פ בפשטות איכא נפק"מ לענין ברכה, היכא שהמאכל עצמו ברכתו בורא מיני מזונות וכיו"ב, דאי נימא שזיעת המאכל אינה כמאכל לענין ברכה, הרי שעל הזיעה אין לו לברך אלא שהכל נהיה בדברו, אך עכ"פ נראה בפשטות דבודאי איכא חיוב ברכה אף בזיעה, בין בזיעת אוכלין ובין בזיעת משקין].

**אבן** בנידו"ד, שהאדים אינם נכנסים למעיו אלא עוברים דרך גרונו לתוך כלי הנשימה, הרי שהדבר תלוי ועומד בפלוגתא דרבנותא הנ"ל, אשר לדעת הפוסקים הנ"ל דליכא חיוב ברכה אלא על הנאת מעיו, הרי שבפשטות אין לחייב ברכה על עישון סיגריה אלקטרונית, שהרי האדים אינם נכנסים למעיים אלא לראות ולכלי הנשימה, ולא מצינו שתקנו ברכה על הנאת כלי הנשימה וכו'. אך לדעת הפוסקים הנ"ל, דאיכא חיוב ברכה על הנאת גרונו, הרי שלפהנ"ל שהאדים הרי הם כזיעה וטעונים ברכה, הרי שיש לברך על עישון סיגריה אלקטרונית אע"פ שאין האדים נכנסים לתוך מעיו, דעכ"פ הרי יש בהם הנאת גרונו.

## חיוב טבילת סיגריה אלקטרונית

ומדי דברי בדין חיוב ברכה בעישון סיגריה אלקטרונית, עוד יל"ד טובא בזה לענין חיוב טבילת כלים בסיגריות אלו, וכדין כלים הניקחים מן העכו"ם דקיי"ל בע"ז (עה:) דטעונים טבילה, ולכא"ו כיון דזיעה הוי כאכילה, ולענין איסורי אכילה סגי במה שיש בזה הנאת גרונו כבנידו"ד, וכדעת ריו"ח (הולין קג:), הרי שלכו"ע יהא טעון טבילה, [ואי"ז כמשנ"ת לענין ברכה, דלדעת הפוסקים דבעינן הנאת מעיו ליכא חיוב ברכה, דלענין איסורי אכילה לכו"ע אזלי בתר הנאת גרונו, והא איכא].

והנה איני יודע המציאות די הצורך, ממה עשויים חלקי הסיגריה וכו', אך כפי הבנתי הרי שרוב סוגי הסיגריות המצויות מחולקות לד' חלקים, א. גוף החימום הפנימי העשוי ממתכת, ב. גוף החימום מוקף בחלק נוסף, אשר בדרכי הרי הוא עשוי מזכוכית [והוא מין הטעון טבילה], אך פעמים שאינו אלא מפלסטיק [דנקטי' שאינו טעון טבילה], ג. ה'פיה' העליונה שממנה שואף המעשן בפיו, ובדרכי הרי היא עשוי' ממתכת, ופעמים שאף היא אינה אלא מפלסטיק, ד. החלק התחתון שיש בתוכו בטריה הנטענת לחשמל, והוא עשוי מזכוכית או מפלסטיק, ובדרכי הרי הוא מתפרק מהחלק העליון והעיקרי. וישנו סוג נוסף של סיגריות אלקטרוניות קטנות במיוחד, אשר כולה כמקשה אחת ממתכת. ונבוא לדון בזה בס"ד, אלו מחלקי הסיגריה הנ"ל טעונים טבילה, [ובס"ד הארכתי טובא בדיני טבילת כלים בקונט' מים רבים (הל' טבילת כלים, טבת ה'תשפ"פ), ונביא כאן תמצית הדעות הנוגעות לנידו"ד, ובסוה"ד נציין המקורות בקונט' הנ"ל להרחבת הדברים].

לענין החלק הא', והיינו גוף החימום העשוי ממתכת, הנה בפשטות נראה שגוף החימום יש להחשיבו כ'מעמיד', ובדין כלי העשוי ממין שאינו טעון טבילה, אשר יש לו מעמיד ממתכת הטעון טבילה, נחלקו הראשונים אם יש בכח המעמיד לחייב טבילה בכלי זה או לא, [ולענין קבלת טומאה לכו"ע אזלי בתר מעמיד, וכרבנן דר' נחמיה (שבת נט: ס.)], אלא שנחלקו הראשונים אי ה"ה נמי לענין טבילת כלי הניקחים מן העכו"ם, אשר דעת התוס' (ע"ז עה: ד"ה והלכתא) והרא"ש (ע"ז פ"ה סימן לה) דלא אזלי בתר מעמיד לענין דיני טבילת כלי הניקחים מן העכו"ם, וחיוב הטבילה אינו תלוי אלא בחלק המשמש את המאכל, אך דעת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תרכא, הו"ד במדרכי ע"ז סי' תתנט, ועוד), דאף בדיני טבילת כלי הניקחים מן העכו"ם אזלי בתר מעמיד.

והחז"ר (יו"ד קכז), והשו"ע (יו"ד קכו) נקטו עיקר כדעת התוס' והרא"ש דלא אזלי בתר מעמיד, אך הטור (שם) הביא מדברי הסמ"ק (מצוה קצט) שיש מחמירים להטבילו בלא ברכה, והב"י (שם) כ' דהכי נקטי' להטבילו לחומרא בלא ברכה, והיינו לחוש לדעת מהר"ם מרוטנבורג דאזלי בתר מעמיד, וכן הסכמת שא"פ להחמיר בזה ולהטבילו בלא ברכה. אכן בלא"ה בנידו"ד יש להחמיר דבעי טבילה אפי' בברכה, שהרי לענין מעמיד מבפנים כתבו הרמ"א (שם ס"ז) והגר"א (שם סקי"ט), [גבי כלי עץ המתוקן ביתידות של ברזל מבפנים], דאף לדעת התוס' והרא"ש אזלי בתר המעמיד, דבכהא"ג חשיב טפי תשמיש סעודה, והכא נראה בפשטות שיש להחשיבו כמעמיד מבפנים, וכיון שהמעמיד ממתכת הרי שהכלי כולו טעון

טבילה, ודו"ק. [קונט' מים רבים (פ"ה סעיף טו-טז ובהערות)].

**ובאמת** מכיון שגוף החימום הרי הוא כמעמיד, ומחמת חלק זה הרי שהכלי כולו טעון טבילה, וכדלקמן, הרי שאין אנו צריכים להוסיף ולדון לענין שאר חלקי הסיגריות למיניהם האם טעונים טבילה או לא, אך להשלמת הענין נביא תמצית הדינים בזה.

**לענין** החלק ה' הנ"ל, היכא שהחלק המקיף את גוף החימום הרי הוא עשוי ממין הטעון טבילה, נראה דהיכא שה'פיה' הרי היא מפלסטיק, הרי שאין בחלק זה כדי לחייב טבילה אע"פ שהוא עשוי ממתכת או מזכוכית, והר"ז כדין כלי המורכב מב' מינים, דמבו' בדברי הרמ"א (יו"ד קכז) שדינו כדין החלק העיקרי שבו שהוא עושה עיקר המלאכה, ובנידוד' נראה שה'פיה' חשיבא כעיקר המלאכה לגבי החלק המקיף את גוף החימום, ולפיכך כל היכא שה'פיה' מפלסטיק, הרי שאין להצריכו טבילה מחמת החלק המקיף את גוף החימום העשוי ממתכת או מזכוכית, ודו"ק, [קונט' מים רבים (פ"ה ס"ב ובהערות)].

**ולענין** החלק הג' הנ"ל, היכא שה'פיה' עשויה ממתכת, הנה בודאי יש בזה כדי לחייב טבילה, וכן נראה לענין הסיגריות הקטנות העשויות כמקשה אחת ממתכת, ופשוט.

**ולענין** החלק הד' הנ"ל, הנה בפשטות נראה שדינו כדין חוט חשמל, ונתבאר (קונט' מים רבים פ"ג סכ"א ובהערות) שדין חוט חשמל כדין ידות הכלי, והיינו,

דהיכא שעיקר הכלי טעון טבילה, הרי שאף החוט המחובר את הכלי לחשמל טעון טבילה, [ויעו"ש שכן הורו הגר"ש אלישיב והגר"נ קרליץ], והיכא שעיקר הכלי אינו טעון טבילה, הרי שאף הוא אינו טבילה אע"פ שעשוי ממין הטעון טבילה. וה"נ נראה לנידוד', דאין בכח החלק התחתון שבו נמצאת הבטריה, כדי לחייב טבילה לסיגריה כולה, אך עכ"פ היכא שהסיגריה עצמה עשויה ממתכת וכמשנ"ת באופן שטעונה טבילה, הרי שיש להטביל אף את חלקה התחתון.

**ופ"ש** גבן לברורי, מאחר והמעמיד ממתכת וממחמ"ז הכלי טעון טבילה, יל"ד איזה מחלקי הסיגריה נחשבים ככלי אחד וטעונים טבילה מחמת המעמיד, ואיזה מהם לא חשיבי כחלק מאותו הכלי. ונראה שבדר"כ המציאות היא שאין מפרקים את חלקי הסיגריה זה מזה, [אלא מפעם לפעם לצורך החלפת נוזל וכיו"ב, אך אין מפרקים החלקים בין שאיפה לשאיפה וכו'], ובזה נתבאר (קונט' מים רבים הל' טביל"כ, פ"ג ס"ט ובהערות) דלדעת רוה"פ הרי הם ככלי אחד, ויש להטביל את הכלי על כל חלקיו, [ויעו"ש עוד (סעיף כ' ובהערות) לענין היכא שהדרך לפרק חלקי הכלי זמ"ז בקביעות].

**ולענין** אופן הטבילה, ע"י מש"כ בס"ד בקונט' הנ"ל (פרק יג סעיף יז ובהערות), דהיכא שמטבילו כשהוא מחובר בודאי שפיר דמי, כיון שאין הדרך לפרקו, וי"א דשפיר יכול להטבילו אף כשהוא מפורק, יעו"ש פרטי הדעות בזה.

**והנה** איני יודע המציאות האם הסיגריה מתקלקלת ע"י הטבילה במים,

וכבר הארכנו טובא בקונט' הנ"ל (פרק ה' מכ"מ הרי הוא חייב להטבילם, אך עכ"פ סעיף ל' ובהערות), דבפשטות נראה דאף יעו"ש (פרק ח') בארוכה כמה וכמה עצות כלים חשמליים המתקלקלים בטבילתם, לזה, ואכמ"ל.

### תמצית הענין

נחלקו הראשונים והאחרונים ביסוד חיוב ברכת הנהנין, האם עיקרו על הנאת גרונו או על הנאת מעיו, ובפשטות י"ל דנפק"מ לענין סיגריה אלקטרונית, דכיון דקיי"ל זיעה מילתא י"ל דה"ה נמי לענין ברכות הנהנין, וא"כ אי נקטי' דחיוב ברכת הנהנין הרי היא על הנאת גרונו, הרי שיש מקום לחייב ברכה על עישון סיגריה אלקטרונית, ואינו מוכרח, וצ"ע למעשה. ועוד נתבארו כמה וכמה אופנים בחיוב טבילת סיגריה אלקטרונית ובאופן טבילתה, וכמשנ"ת שפעמים שטעונה טבילה מעיקה"ד.





## הרב הנגיה אלעזר ליפא פאלאטשעק

מ"ץ בבית הוראה טאדש, מאנסי יצ"ו

דין הזכרת מעין המאורע בברכת הנהנין כשאכל מבעוד יום  
ומברך משחיבה

לכבוד ידידינו החשוב והנעלה, המו"מ חוב"ט ועסיק באורייתא תדירא, לן בעמקה של הלכה, ירא וחרד וכו' ה"ה הרה"ג מוהר"ר אברהם מרדכי הערשאפט שליט"א,

בדבר ההלכה שהציע לפנינו במילי דברכות בענין הזכרת שבת ויו"ט בברכה אחרונה דמעין שלש, במי שאכל מיני מזונות או פירות וכן שתיית יין סמוך לערב דמוצאי שבת ובשעה שמברך כבר החשיך עליו, האם צריך להזכיר מענינו של יום דשבת ויו"ט כמבואר בסימן ר"ה סעיף י"ב. ומקום הספק אם קובע הברכה שימשך בתר היום כמו בברכת המזון או לאו. ולא מצאת דבר ברור ומפורש בדברי הפוסקים בדין זה.

"לתשלומין" ושני התפילות הם תפילת ערבית ודינו להבדיל בראשונה והאריך יתפלל של שבת, אבל ברכת המזון אתי על סעודה שסעד בשבת וכו' ע"כ.

ולפי זה הוא הדין לענינינו בברכה אחת מעין שלש, היות שלא נקרא עבר זמנה כיון דאינה לתשלומין, בודאי יהיה הדין בזה שצריך להזכיר מעין המאורע של יום שבת ויו"ט ור"ח, וכאותו הזמן שנתחייב בהברכה.

ג) אבל יש מקום לחלק ולומר דלפי מה שכתב בסימן רצ"ט סעיף א'. בדין, היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו דאינו צריך להפסיק ואם היה יושב ושותה וחשכה לו צריך להפסיק וכו' ע"כ. והטעם מבואר שם כיון דשתייה לאו דבר חשוב הוא שתועיל קביעתו והתחלתו מבעוד יום. וכתב עוד שם בערוך השלחן סעיף ה' להוסיף וז"ל: שאין זה קביעות ואפילו אוכלים פירות ומגדנות, ונ"ל אפילו אוכלים מזונות אין זה קביעות דאם הוא

א) הנה במחבר סוף סימן קפ"ח סעיף י' כתב: היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון דאזלינן בתר התחלת הסעודה והוא הדין לראש חודש ופורים וחנוכה ע"כ. ומקורו מבואר בדברי בית יוסף, מדברי הגהות מימון פ"ב דמגילה. ובשו"ת מהרי"ל סימן נ"ו. וכ"כ באורחות חיים. דלעולם הולכין אחר התחלת הסעודה דבזמן האכילה אז נתחייב בברכה זו בכדי לברך אחריו.

ב) וחולקים בזה על מה שכתב בתשובות הרא"ש (כלל כ"ב סימן ו'). שסובר דהעיקר תלוי אם באותו הזמן "שמברך" הוא מחויב בהזכרה ולא אחר הזמן שנתחייב בה, והראיה שמביא הוא מדין תפילת תשלומין של מנחה יום השבת שמשלימו למוצאי שבת ודינו שמתפלל תפילה של חול, וכאותו הזמן שאז מתפלל בו. אבל במהרי"ל כתב ליישב תמיה זו וז"ל: דלא דמי דהתם תפילת מנחה "כבר עברה" ואינו מתפלל במוצאי שבת אלא

שחל עליו חיוב הברכה, וחלות חיוב הבדלה אינה מפסיק.

(ח) ולבד מזה גם ברכה הראשונה אינה נפסק על ידי עצם חיוב הבדלה כמבואר במשנה ברורה (שם בס"ק ז') דכשהיו עסוקים בשתיה ואמרו בואו ונבדיל דהוה כהיסח הדעת וצריכים לחזור ולברך אם רוצים לשתות [אף שאינם רשאים קודם הבדלה], וכתב על זה בשער הציון (ס"ק י"ד) אבל אם לא אמרו בואו ונבדיל, האיסור בלבד אין עושה הפסק והיסח הדעת, וכו' ע"כ. הרי דגם עצם הברכה והמשך השתיה נמשכת ולא נפסקה כלל, ודי בזה.

(ו) וכן מפורש יוצא מדברי הלבוש סעיף י' שכתב לבאר דברי השלחן ערוך, וזה לשונו: אוכל בשבת ומשכה סעודתו וכו' דבתר התחלת סעודה אזלינן ואז חייל עליו מיד לברך ולהזכיר שבת וכן בר"ח וחנוכה ופורים וכו' דאתי על סעודה שסעד בשבת ונמשך עד הנה וכו' ע"כ. [ונל"פ מש"כ בסו"ד: ונמשך עד הנה, דכונתו לומר שעדיין לא נתעכל המזון שאכל באותו הזמן שנתחייב וממילא צריך להזכיר במאורע של היום, דדוקא אז נמשך החיוב עד הנה, ודו"ק. וכן הביא בבאר היטב ס"ק ח'. בשם ההלכות קטנות ח"ב סימן מ"ו עיי"ש.]. וכן נתבאר בדברי השלחן ערוך הרב סעיף י"ז שכתב וז"ל: לפי שהכל הולך אחר התחלת הסעודה שאז חל עליו חיוב הזכרה מעין המאורע ולא נפקע ממנו חיוב זה ביציאת היום ע"כ. העולה מדבריהם דעיקר החיוב להזכיר מעין המאורע תלוי בזמן חלות החיוב של הברכה אחרונה, ועל כן בשבת ויו"ט ור"ח חייב בהזכרה זו אף אם מברך בלילה, דאזלינן בתר התחלת הסעודה,

קביעות היה להם ליטול ידיהם ולברך המוציא ומדלא עשו כן כן הוה אכילתם ארעי וצריכים להפסיק ע"כ. וכן כתב בקצות השלחן סימן צ"ד (בדה"ש סק"ג). וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ח סימן ל"ו מש"כ להכריע בזה עיי"ש. אם כן הוא הדין לענין הזכרת מעין המאורע נאמר כיון דחייב להפסיק בהבדלה נמצא דלאו המשך סעודה, ואפשר דגם המשך הברכה והזכרה נפסקה, ולפיכך אין להזכיר בזה מעין המאורע לאחר שתחשך.

(ד) אבל באמת זה אינו דבעצם סברת הפוסקים האלו שסברו בדין ההזכרה שהוא תלוי באותה זמן שנתחייב בהברכה, פשוט דכיון שאינה לשם תשלומין, לא איכפת לן אף שיש דבר צדדי המעכבו באיסור מלהמשיך באכילה, דהרי מה שיש עליו חיוב להפסיק בהבדלה אף שהוא מחמת שהאכילה אינה קבוע, אינה משנה לגרוע בעצם חלות גורם חיוב הברכה. ועוד דאף בהופסק באמצע הסעודה והתפלל מעריב וגם הבדיל בתפילתו, מעיקר הסברא באמת היה צריך עדיין להזכיר של שבת, לפי דעת הפוסקים האלו, כמו שמצינו במג"א סימן קפ"ח סקי"ז אחר שהביא דברי התשובת מהרי"ל, כתב לתמוה וז"ל: דלפי הטעם דאזלינן בתר התחלת הסעודה א"כ אפילו צלי ערבית הוה ליה להזכיר, וצריך לומר משום דמיחזי כתרתי דסתרי וכו' ע"כ. חזינן דהיכא שאין בו משום תרתי דסתרי לא איכפת לן בזה שיש עליו חיוב הבדלה, דהרי גם לאחר שהבדיל ממש הוי ליה להזכיר לולי החסרון דעושה בזה תרתי דסתרי, והטעם לפי שחויב ברכה אחרונה הוא על מה שאכל מבעוד יום, אם כן בודאי שחייב להזכיר כאותו הזמן

ושתה בשבת, מבואר להני גדולי הפוסקים דפשיטא להו דחייב להזכיר, ולא מצינו שום חולק בדבר.

**ז** תמצית היוצא לנו, דעל פי מה שהכריע בשו"ע כדעת הפוסקים דאזלינן בתר התחלת הסעודה והוא זמן חלות חיוב הברכה, ולדברי המגן אברהם סימן קפ"ח ס"ק י"ח. שכתב דאנו אין לנו אלא דברי הבית יוסף, ודחה בזה דעת השל"ה שפסק דרך בהימים שיש בהם משום מצוה להוסיף מחול על הקודש כשבת ויו"ט, דוקא אז יש חיוב להזכיר מעין המאורע, ולא בר"ח וחנוכה ופורים, דלפי דעת השו"ע אין חילוק בזה. וגם החילוק שהוזכר בתשובת רמ"א סימן קל"ב בין דבר שקובע סעודה לעצמה שנקראת סעודה חשובה, מה שאין כן לראש חודש וחנוכה, דאין בהם חיוב לקבוע סעודה, לכן בנמשכו סעודתן לא יהא מזכיר עוד. גם זה דחה שם במג"א, דלפי דברי המחבר שכתב בפירוש בין ראש חודש. וחנוכה. ופורים. מוכח שסובר דאין חילוק ביניהם, ואף בר"ח, וחנוכה, שאין בהם חיוב קביעת סעודה, נמי בתר התחלה אזלינן, ודין הזכרת מעין המאורע לעולם, כהיום שהתחיל ונתחייב באותה ברכה.

**ג** הרמ"א עצמו שם בסעיף י' לא הגיה בדברי המחבר, וכמו שכתב בדרכי משה שם (אות ט) ע"ד האורחות חיים, שזהו המקור לדברי המחבר שצריך להזכיר בכל אופן, וז"ל: וכן המנהג פשוט להזכירו ע"כ. הרי שהרמ"א עצמו הוסיכם דהמנהג אינו כדבריו שכתב בתשובה. וגם המעיין בהתשובה עצמו (בסימן קל"ב). יראה מדבריו שכתב שלא ראה מנהג לחלק, "ואנו נוהגין בכולן

ואינו תלוי כלל באיכות של קביעות הסעודה.

**ז** וכן יש להוכיח בדברי המאמר מרדכי סוף סימן קפ"ח שכתב וז"ל: ומכל מקום הדבר ברור דלכולי עלמא אין להזכיר של שבת ויו"ט בברכה אחרונה של יין של כוס ברכת המזון דלא שייך בזה לומר בתר התחלת סעודה אזלינן שאין זה ענין אליו דהא ברכה אחרונה אינה אלא על שתיית יין של ברכה וכשתה כבר יצא וכו' ע"כ. הרי דדוקא בכוס של ברכה דבעת השתיה וברכת בופה"ג כבר הוא לילה להכי כתב שאין להזכיר, אבל בשתיית היום אף בברכת מעין שלש צריך להזכיר.

**ח** וכן מפורש יוצא בדברי הקיצור שלחן ערוך סימן מ"ד סעיף י"ז. אחר שכתב דבהזכרה לעולם אזלינן אחר הזמן שהתחיל. העיר עליו בלחם הפנים וז"ל: אבל בברכה אחרונה שעל הכוס שהוא שותה לאחר ברכת המזון נראה לפענ"ד כיון שהוא שותה אותו כשהוא לילה לא יזכיר של שבת, [לאפוקי ממה ששמעתי מקצת בעלי התורה שאמרו להזכיר], שוב שמעתי שכן הורה גם אמ"ר הגאון מהר"ם א"ש ע"כ. הרי דאף במה ששותה בלילה היה לו מקום להסתפק דאולי צריך להזכיר בברכת המעין שלש כיון שעולה על כוס של ברכת המזון שהתחיל בסעודת שבת. ובאמת גם בזה מצאתי בספר שמירת שבת כהלכתו (חלק ב' עמוד רל"ח פרק נ"ט בהציון שם על סעיף ט"ו) לצדד כאותה דעה בשם המקצת בעלי תורה שצריך להזכיר מעין המאורע אף דשותה בלילה, ועיין שם בהערה אות נ"ו מה שהעיר עוד ע"ד הלה"פ יעו"ש. על כל פנים בנד"ד בברכה אחת מעין שלש בדבר שאכל

בכל זה, דודאי גם עתה מותר לברך בלי שם ומלכות ע"כ. ונלמד ממנו גם לענין הזכרת מעין המאורע, בברכת הנהנין, דלית ביה משום הזכרת שם, שצריך להזכיר אף לו יהא שאינו רק מספק.

**(יא)** ועוד יותר יש לומר בזה, דלפי מה שכתב המגן אברהם בסימן רע"א ס"ק י"ד וז"ל: ומספיקא בכל ענין צריך להזכיר דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך כמש"כ סוף סימן ק"ח ע"כ. וכונתו למה שכתב שם בסעיף י"ב לענין הזכרת מעין המאורע שלא בזמנו דלא הוי הפסק. והוא אף במקום שמזכיר עם הזכרת השם, כתב להזכיר אף שאינו רק מספק עיי"ש. ואף שהט"ז והרבה אחרונים חולקים בזה כמבואר בסימן ק"ח עיי"ש. מכל מקום כתב בביאור הלכה שם ד"ה הטועה, דמ"מ היכא שבא להשלים תפילה שנתחייב בה, כיון דתפילה זו בא להשלים תפילת יום שעבר, הסכימו האחרונים דלא הוי הפסק עיי"ש. אם כן קל וחומר לעניינינו לענין הזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלש, שאין בה משום הזכרת השם, שיש להזכיר אף אם אינו רק מספק, ודו"ק.

#### מסקנא לדינא

מי שאכל מיני מזונות או ששתה יין ופירות שברכתן מעין שלש מבעוד יום, ורוצה לברך עליהן משחשיכה, לעולם הולכין לענין הזכרת מעין המאורע אחר זמן האכילה, בין באכל בשבת ומבדק במוצאי שבת שצריך להזכיר בשל שבת, וכן ביו"ט, וראש חודש, אף שמבדק משחשיכה. והוא הדין בחל יו"ט בערב שבת שצריך להזכיר רק בשל יום טוב.

והנלענ"ד כתבתי, וצריך עיון מה שהעלה בשו"ת שבט הקהתי ח"ה סימן מ"ב עיי"ש. וכן העלה כדברינו אאמו"ר הגאון בעל מגד יהודה שליט"א, שזכיתי לקבל חוות דעתו בתשובה לדינא.

להזכירו" כשממשיך סעודתו, ואם ראית נוהגין בר"ח או חנוכה שלא להזכירו איכא למימר וכו' וסברא נכונה הוא, ע"כ. ומדבריו מוכח שאינו סותר המנהג. וכ"כ בלבוש סעיף י' להזכיר בכולן, ומסיק: וכן המנהג עיי"ש. ודו"ק.

**(י)** ובכן אין חילוק בין התחיל באכילת חול בערב שבת ונכנס שבת, וכן באכילת יו"ט שחל בערב שבת, דלעולם אזלינן בתר התחלת סעודה, כמו שכתב הרמ"א בסימן רע"א סעיף ו': וי"א דאינו מזכיר של שבת דאזלינן בתר התחלת הסעודה וכן עיקר ע"כ. וכן כתב המגן אברהם בסימן תי"ט ללמוד ממנו לר"ח שחל במוצאי שבת שאין להזכיר בו רק מהיום שהתחיל באכילה עיי"ש.

**ואין** לחלק דהזכרת מעין המאורע בברכת הנהנין קיל ומספק אין להזכיר, דהרי כיון שנפסק בשו"ע סימן ר"ח סעיף י"ב שצריך להזכיר. אדרבה יש לחייבו יותר כיון שאין בו משום הזכרת השם. וכמו שנתבאר בביאור הלכה סוף סימן קפ"ח ד"ה מזכירין, שכתב וז"ל: אכן לפי מה שכתבו וכו' דאפילו כשמברך מעוד יום אינו מזכיר בשם ומלכות, אין נפקא מינה



## הרב יהודה משולם דוב פאלאטשעק

אבדק"ק מגד יהודה, ברוקלין יצ"ו

והער הכר"ץ התאחדות הרבנים

חייל עליו מיד לברך ולהזכיר של שבת ור"ח וחנוכה וכו'. וכ"כ הרב (שם סי"ז) להדיא: שהכל הולך אחר התחלת הסעודה שאז חל עליו חיוב הזכרה מעין המאורע ולא נפקע ממנו חיוב זה ביציאת היום. (שהנכם מצינים בדבריכם).

הנה גם לענ"ד נראה כן, דמלבד דמסתמת הפוסקים שלא חילקו בזה וכתבו בפשיטות הטעם לזה דבתר התחלת הסעודה אזלינן, והכוונה דהזכרת מעין המאורע תלוי בעת חלות התחייבות להזכירו בברכה אחרונה ושינוי הזמן אינו משנה כלום, ולפי זה אינו תלוי כלל בדיני קביעות הסעודה שזה שייך דוקא בפת, דהרי לפי זה הו"ל להזכיר שיש עוד תנאי לזה מלבד הטעם דשינוי הזמן אינו מוציאו מידי חיוב ההזכרה. וכבר כתב הבית מאיר (אהע"ז סו' סי' ו') דטובה לנו סתימת הראשונים יותר מפירושן של אחרונים עיי"ש. וראיה לזה דהרי הרמ"א בתשובה (סי' קל"ב) הביא דיש נוהגים דבר"ח וחנוכה איכא למימר דאינו מזכיר מעין המאורע כשיצא היום דלא חשיבי סעודתייהו להיות נקרא קביעות לילך אחר תחילת הסעודה עיי"ש. אמנם להלכה לא קיי"ל כן כמ"ש בשו"ת רמ"א (שם) וכמ"ש השו"ע (שם) להדיא וכן נקטו כל האחרונים לדינא, וכן כתב הא"ר (שם): דנראה דאין לשנות מנהגינו שהעיד בשו"ת מהרי"ל סי' נ"ו והשו"ע שכתבו דמי שאכל בר"ח חנוכה ופורים ונמשכה עד הלילה דהולכים אחר תחילת הסעודה עיי"ש. [וזהו דלא כהשל"ה דהטעם הוא

עש"ק לסדר הנני נותן לו את בריתי שלום כ"כ תמוז תשפ"א לפ"ק.

לכבוד אהובי בני חביבי האי צורב העוסק בחוקי חורב בוקר וערב הרה"ג חנני' אלעזר ליפא שליט"א.

בדבר השאלה בענין מי שאוכל מזונות או שותה יין או אוכל פירות משבעת המינים בנעילת החג וכדומה, ומברך ברכה מעין שלש במוצאי החג אם יזכיר יום טוב בברכה אחרונה, דומיא למה דקיי"ל (סי' קפ"ח סי') לענין ברכת המזון במוצאי שבת ויו"ט וה"ה בחנוכה ופורים דמזכיר רצה ויעלה ויבא דאזלינן בתר תחלת הסעודה וה"ה בניד"ד.

ובשאלת חכם חצי תשובה הראית ראיות נכונות לזה בטוב טעם ודעת מדברי האחרונים דאין לחלק בזה בין קביעות סעודה בפת שמזה איירי המחבר בסי' קפ"ח לשתיית יין שאין בזה דין קביעות סעודה, דהעיקר תלוי בדין עת וזמן של האכילה שחייב לברך מעין המאורע, ולהכי כיון שאכל בזמן שאם היה מברך ברכה אחרונה יש להזכיר של שבת ויו"ט, ה"ה אם מברך לאחר שעבר הזמן כגון במוצאי שבת ויו"ט עדיין חל עליו להזכיר מעין המאורע של שבת ויו"ט, דעדיין נשאר עליו חיוב הזכרת מעין המאורע לאחר שינוי הזמן דומיא כמו שאם היה מברך בעת שהיה שבת, ושינוי הזמן אינו משנה כלום מלפוטרו להזכיר המעין המאורע דהולכין אחר התחלת הסעודה וכמו שכתב הלבוש (שם סי'): דבתר התחלת הסעודה אזלינן ואז

בתר תחלת הסעודה. והוסיף עוד ראי' לצרף ש' הפוסקים הסוברים בס' ר"ח דעצם הזכרת ברכת המאורע בברכת מעין ג' תלוי בפלוגתא. הרי דדוקא כששתה בלילה צירף שיטה זו, אבל אם שתה רק יין ביום פשיטא ליה דיש לברך מעין המאורע, דאל"כ הרי בלא"ה לא שייך סברא זו כאן, כיון דעל שתיית יין לחוד לא שייך כלל לומר דהולכין אחר תחלת הסעודה, דאין בזה דין קביעות ודוק.

**ובן** כתב בשו"ת לב חיים פאלאגי (ח"ב סי' ל"ה) בדין שמברך על כוס של ברכת המזון משחשיכה, דכיון שאומר ברכה מעין שלש לאחר שכבר השלים סעודתו וברך ברהמ"ז אין להזכיר של שבת עיי"ש. ועיי' בספר זכרינו לחיים (ח"ב ברכות אות י"ג) שהעיר על הלב חיים דמ"ש מהזכרת רצה בברכת המזון, ואפשר דשאני ברכהמ"ז מברכת מעין שלש הכוס וצ"ע עיי"ש. ולא הסביר טעמו בזה, ולכאורה היה אפשר לדייק קצת מזה שרצה באמת לחדש סברא זו לחלק בין ברכת המזון על קביעות הסעודה לבין ברכת מעין ג' שאין בזה דין קביעות. אלא דבאמת כבר בארנו שזה אינו וגם הוא בעצמו סיים על זה דצ"ע.

**אמנם** לפי דברי המאמר מרדכי האומר שפיר מיושבים הדברים, דאה"נ בברכת המזון משחשיכה מזכירים מעין המאורע מטעם שהולכים אחר התחלת הסעודה, מ"מ אם שתה הכוס בלילה אף דעצם שתיית הכוס שייך לברכת המזון ואם כן יש סברא לומר דזכיר מעין המאורע גם בברכת על הגפן שאחריו, זה אינו דכיון דסוכ"ס הרי ברכת על הגפן

מטעם תוספת מחול על הקודש כמ"ש המ"א שם סק"ח וכ"כ הרב (שם עיי"ש). אף דאין שום חיוב אכילת פת בחנוכה ור"ח. הרי להדיא דאינו תלוי כלל בדיני חיוב אכילת פת וקביעות, אלא דתלוי בדין הברכה של חיוב הזכרת מעין המאורע.

**ובן** נראה להדיא מדברי המאמר מרדכי (שם סק"כ) שכתב דהדבר ברור דלכו"ע אין להזכיר של שבת ויו"ט בברכה אחרונה של יין של כוס ברהמ"ז, "דלא שייך בזה לומר בתר התחלת הסעודה אזלינן, שאין זה ענין אליו, דהא ברכה אחרונה אינה אלא על שתיית יין של ברכה וכששתה כבר יצא". והוסיף עוד טעם אחר, דהרי הזכרת המאורע בברכת מעין שלש אינו דבר הכרחי כ"כ עיי' לקמן סי' ר"ח דין י"ב בב"י עיי"ש.

**ונראה** דמה שכתב "וכששתה כבר יצא היינו ששתה בעת שכבר יצא "השבת". וכוונתו מבוארת, דאם בירך על כוס של ברכת המזון משחשיכה [אפילו בירך ברהמ"ז ביום] אינו מזכיר מעין המאורע, אף דלכאורה היה אפשר לומר דכיון דברכת הכוס שייך לברכת המזון, והרי ברכת המזון היה עדיין ביום שאז הזכיר רצה, וא"כ ה"ה לענין ברכת מעין שלש לאחריו יש לומר דזכיר של שבת דומיא להדין שהולכין בתר תחלת הסעודה, ועל זה כתב בפשיטות, דזה אינו דכיון דהברכה אחרונה על הכוס קאי רק על ברכת שתיית היין [ואין לו שום שייכות על מה שאכל או שבירך ברהמ"ז בעוד יום], והרי שתה היין כשכבר יצא היום שבת ולהכי לא שייך לומר דאזלינן

הוא רק על שתיית היין, וכיון ששתה היין משחשיכה, לא שייך לומר דהולכין בזה אחר התחלת הסעודה להמשיך להזכיר מעין המאורע גם על הברכה אחרונה של יין ששתה בלילה.

**וב"ב** הקיצור שו"ע (סי' מ"ד סי"ז) בלחם הפנים בשם הגאון מהר"ם אש דאם שתה הכוס של ברכת המזון כשהוא לילה לא יזכיר של לילה, לאפוקי מקצת בעלי תורה שאמרו להזכיר. ולא ביאר טעמם. ולפי האמור נראה דכוונתם כיון דהכוס של ברכת המזון שייך לברכת המזון והרי בברכהמ"ז מזכיר מעין המאורע. [וכן העיר בשש"כ (סי' נ"ט סקנ"ו) דהרי ברכת היין והשתיה עצמה שייך לברהמ"ז של שבת, וכמו שמזכיר רצה בברהמ"ז ה"ג דיכול להזכיר של שבת בברכת מעין ג' עיי"ש]. אמנם לפי דברי המאמר מרדכי לק"מ.

**והמתבאר** מכל זה דמוכח מכל הפוסקים דרק משום ששתה הכוס בלילה לא יזכיר של שבת, אבל כששתה מבעוד יום ומברך משחשיכה יש להזכיר של שבת, אף דלא הוי סעודה רק שתיה גרידא אפ"ה אזלינן בתר ההתחלה. ודון מינה ואוקי לאתרוץ דהעיקר הוא זמן חיוב ההזכרה של מעין המאורע, ואינו תלוי כלל בדין קביעות סעודה.

**ועוד** יש להוסיף ממה שכתב בשו"ת גינת ורדים (סוף סי' כ"ח הובא בשע"ת סוסי' קפ"ח) דאין לברך ברכת שבע ברכות בליל ח' אף שהסעודה היה ביום שביעי קודם הלילה, כיון שכבר יצאו ז' ימי המשתה לגמרי וכו', ועד כאן לא אפליגו הפוסקים אי אזלינן בתר תחלת הסעודה כדאינא באו"ח סי' קפ"ח וכו' אלא לענין הזכרה בלבד שאין שם מטבע ברכה מחדש, אכן כשיש ברכה מחודש כה"ג חמיר טובא ולכו"ע לא יברך, ומ"מ שפיר יכול לומר בשעת ברכהמ"ז שהשמחה במעונו, כיון שאין כאן ברכה בשם ומלכות ואינו הפסק ברכה עיי"ש. וסברא זו שייך גם לענין הזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלש שאין בזה שום ברכה בשם ומלכות ואינה הפסק באמצע הברכה. וכמו שהבאת (אות י"א) להדיא כן מדברי המג"א (רע"א סקי"ד) והביאור הלכה (שם ד"ה הטועה). ואגב מדברי הגינת ורדים מבואר להדיא דאין לברך בליל ח' ברכת ז' ברכות אף כשחל בשבת. ודלא כמו שראיתי המורים להקל בזה, דאיכא בזה חשש ברכות לבטלה מדינא.

והנלענ"ד כתבתי

אביך הדושה"ט כלה"י באה"ר ובאה"ע יהודה משולם דוב פאלאטשעק



## הרב יהושע דוב ציטראן

כולל בית הוראה פלעטבוש, ברוקלין יצ"ו

## בענין הכנת טיי בשבת האם יש בזה איסור לש

ואז ישים בתוכו שקית טיי ולאחר שכבר פלט בה טעמו יוציאנה מהכוס, ושוב אח"כ יכול להוסיף עליה מים ורתחים כדי לחזור ולהרתיחה. ובאמת זה עצה טובה לצאת ידי כל הדיעות מאיסור בישול אבל מה עם איסור נתינת מים זהו גיבול. ועצה זו הרי א"א לעשותו בלי שקית שצריך להוציא הטיי קודם שיתן מים הרתחים. ועוד ועוד מצאתי בדברי הספרים המלקטים שהתירו להכין טיי עם שקית, זה בכה וזה בכה, זה בכלי שני וזה במים קרים, ועוררו על איסור בישול, בורר, צובע, ואפי' מלבן, ואיסור לש בקרן מונחת ולכן במקום שאין איש באתי לברר דינו בס"ד.

**אבאר** בקצרה דברי הפוסקים בענין נתינת מים זהו גיבול, ובאיזה אופנים התירו נתינת מים בדבר שהוא בר גיבול ובאינו בר גיבול. ואח"כ נדון בענין טיי האם גדרו כאינו בר גיבול ודינו.

**בגמ'** שבת דף קנ"ו נחלקו הדיעות בהגדרת דין לש דרבי ס"ל דנתינת מים זהו גיבול ור' יוסי ס"ל דאינו חייב עד שיגבול. ואף לדעת ר' יוסי יש בנתינת מים לבדו איסור דרבנן גזירה שמה יבא לגבול. ובכמה אופנים התירו נתינת מים לדעת ר' יוסי שזה איסור דרבנן.

**ונחלקן** הראשונים לדינא דעת רוב הראשונים הרי"ף הרא"ש והרמב"ם וכך סתם המחבר כר' יוסי ודעת ספר תרומה כרבי ומובא במחבר סעי' ט"ז בשם י"א דאסור ליתן משקה בשבת

**שאלה:** כשמכנים טיי ע"י שקית טיי (באופן שאין בו משום בישול) בהיות שהעלים מונחים ביחד, נדבקים העלים זה לזה באופן שנעשה גוש אחד ממש, האם זה אסור מדין נתינת מים זהו גיבול, והאם יש בזה חשש איסור דאורייתא.

**וצריך** להקדים דהשאלה נתעורר רק באופן שמכנים כהיום בתוך שקיקי טיי שרק אז נדבקים העלים לגוש אחד, אבל כשמכנים טיי בלי שקית הרי העלים שטים בתוך המים הרבים ואינם נדבקים זל"ז כלל וכמים עכורים הוא, ואינו אפי' בגדר בלילה רכה, והפוסקים שדנו בענין הכנת טיי בשבת היתה בלי שקית ואז אין שום שאלה והרי גם הפמ"ג התיר עלי טיי בכלי שלישי ולא היה שקיקי טיי בימיו כמובן.

**אבל** ראיתי בספרי כמה פוסקים בדורנו שדנו בענין הכנת טיי בשבת ואף אחד לא עורר האיסור להכינו בשקית טיי. ולהיפך ראיתי כגון בספר פסקי תשובות אחר שדן באיזה אופן מותר מדין בישול כתב "ולהניח שקיקי טיי במים צוננים רשאי לכתחילה אף שמקבל המים טעם וצבע" ולא דן בכלל על איסור לש ולענ"ד יתכן שהתיר כאן בפירוש איסור חמור. וכן ראיתי בספר נשמת שבת זו"ל, מהו לשום שקית טיי בכלי שני שאין היד סולדת בהם. תשובה: מותר. ובתוך הדברים כתב עצה להכין טיי חמה בשבת, לשפוך מים חמין לכוס ולהשהותו עד שיפשר קצת עד שאין היד סולדת בהם,



המים והאפר ומובן למה חייב בנתינת מים אף לדעת ר' יוסי.

**ולחלבה** נחלקו הראשונים גם בזה שי' הרמב"ם כרב יוסף ואף הקיל בלאו בר גיבול יותר, דאף אם גיבולו פטור, ואינו אסור לגבולו אלא מדרבנן גזירה שמא יבא לגבול דבר שהוא בר גיבול. ובנתינת מים לבדו אפי' איסור דרבנן ליכא, והמחבר בסי' שכ"א סעי' ד העתיק לשון הרמב"ם; אין מגבלין קמח קלי הרבה [שלפי הרמב"ם הוא לאו בר גיבול], שמא יבא ללוש קמח שאינו קלי [שהוא בר גיבול וכאמור איסורו מדאורי'] ומותר לגבול את הקלי מעט מעט [דהיינו ע"י שינוי התירו חכמים ללוש לאו בר גיבול ולא גזרו שמא יבא ללוש בבר גיבול] ולדברי הרמב"ם יוצא לנו חומרא באיסור נתינת מים בדבר שהוא בר גיבול דאף לר' יוסי שהוא איסור דרבנן דאף בשנוי לא התירו נתינת מים.

**אבל** שי' הראב"ד וכן פירשו התוס' וכן דעת רוב ראשונים לפסוק כרב יוסף לבלאו בר גיבול יש איסור דאורייתא אפי' בנתינת מים לבדו בין לרבי ובין לר' יוסי. ולדבריהם קמח קלי בר גיבול הוא ולכן התירו לר' יוסי בשינוי, שא"א להתיר נתינת מים לאינו בר גיבול אף לר' יוסי אפי' בשינוי. והפמ"ג כתב שהתירו מעט מעט גם בקמח שאינו קלי ואיה"נ שהגיבול איסור דאורייתא הוא וכבר ביארו האחרונים האין התירו איסור דאורייתא ע"י שינוי ואכמ"ל, ולא נקט קמח קלי אלא דקלי יכול לאכלו ע"י גיבול לבד ולכן מותר דלצורך היום הוא, משא"כ קמח שאינו קלי דא"א לאכלו קח בלא אפיה ע"כ אסור לגבולו דאינו לצורך היום.

בחדל משום לש. וכתב הד"מ שיש להחמיר כסברא אחרונה וכן נוהגין, וכן משמע ממג"א וט"ז וכ"כ בשוע"ה בסי' שכ"ד. דהיינו באופנים שהתירו איסור נתינת מים לדעת ר' יוסי כגון בשינוי דמעט מעט וכן במורסן שהתירו ליתן מים לצורך בע"ח אנו נוהגים להחמיר כרבי שיש בזה איסור דאורייתא.

**אבל** מצינו כמה אופנים שאנו סמכינן להקל כר' יוסי. הרמ"א התיר לתת מים בבליה רכה שאינו אסור אלא מדרבנן ובשינוי, וכשנותן המים יתן הרבה בבת אחת שתיכף יהיה בלילה רכה. הט"ז כתב להתיר בדבר שא"א להכינו מע"ש דיתקלקל טעמו דסמכינן לעיקר הילכתא כר' יוסי. ועוד היתר כתב במשנ"ב שכ"ד סקי"א וכתב החיי אדם דבשעת הדחק יש להתיר ע"י אינו יהודי שהאינו יהודי יתן המים בשבת והיהודי יגבול ע"י שנוי.

**ועוד** מבואר בגמ' דנחלקו אביי ורב יוסף בדברי ר' יוסי, דאביי סובר דהמחלוקת בין רבי ור' יוסי היינו דוקא בתערובת שהוא בר גיבול כגון קמח, אבל בתערובת שאינו בר גיבול כגון אפר כו"ע מודים שיש איסור דאורייתא בנתינת מים לבדו, ורב יוסף חולק בזה דאין שום נפק"מ ורבי ור' יוסי פליגי אף באינו בר גיבול. וסברת החילוק לפי אביי דבדבר שהוא בר גיבול הרי עיקר המלאכה הוא שהתערובת נעשה לעיסה ע"י לישא ונתינת המים אינו אלא כהכנה למלאכת הגיבול, משא"כ בדבר שאינו בר גיבול שגם לאחר שמערבו היטב אינה נעשה לעיסה אחת רק פירורים נדבקים ע"י המים, הרי שעיקר החיוב משום קיבוץ חלקי האפר זה לזה הנעשה ע"י התערובת

שהרי משנה מפורשת הוא, אבל מוץ שאינו בר גיבול הוא אסור להראב"ד.

**ובדברי** הט"ז בסי' שכ"ד משמע דס"ל דאפי' להפוסקים דלאו בר גיבול חמור טפי אעפ"כ מותר נתינת מים בלאו בר גיבול במקום צורך היום לבע"ח ודלא כהתוס' דמורסן בר גיבול הוא, וכבר הקשו עליו בתו"ש האיך התירו איסור דאורייתא שהרי הפוסקים המחמירים ס"ל דלכו"ע יש חיוב בנתינת מים ותי' בנשמ"א דס"ל להט"ז דאיה"נ לפי אביי חייב גם בנתינת מים אבל אנן נקטינן כשי' הראב"ד כדרך ממוצע דהיינו שאין אנו מקילים כשי' הרמב"ם להתיר לגמרי אינו בר גיבול אלא הרי הוא בדרגת בר גיבול דבנתינת מים יש איסור דרבנן לר"י וגבולו אסור מדאורייתא ולזה כוון בסו"ד דאנן קי"ל כדעת התוס' והראב"ד דהיינו לא כהרמב"ם. ולפי"ז מובן דברי הט"ז שהתיר ליתן מים בשבת בדבר שיתקלקל אם יעשנה לפני זה ולכאור' משמע שם שהתיר באינו בר גיבול. דבאמת קשה האיך התיר איסור דאורייתא של נתינת מים במקום שא"א לעשותו לפני השבת, אלא לשיטתו אזיל דאינו בר גיבול ובר גיבול שוים בדיניהם ונקטינן כבעל התרומה להחמיר בשניהם אבל במקום שאי אפשר סמכין אעיקר דדינא כר' יוסי ודו"ק.

**וב' המג"א** בסקי"ט ונ"ל דאסור להשתין על טיט משום גיבול, וביאור המחצה"ש דטיט בר גיבול הוא ואסור להשתין על טיט שחשש לדעת בעל התרומה לאסור נתינת מים מדאורייתא אף דלדעת ר' יוסי מותר. אבל הפמ"ג חולק על זה שהמג"א אסר גם לר' יוסי דיש איסור דרבנן של נתינת מים שלא יבא

**בגמ'** שבת ל"ב קיטמא שרי ופירש"י שהאפר לאו בר גיבול ולפיכך מותר לגבולו ביו"ט, אבל יש איסור מדבריהם לגבולו שמא יבא לגבול גם כבר גיבול. ובדף קנ"ה התירו נתינת מים למורסן אבל לא לגבולן וכ' ה"ה מובא בב"י שהטעם שהמורסן לאו בר גיבול הוא ולכך אפי' יגבול לא יהא בו חיוב דאו' אלא איסור מדבריהם ולכן התירו נתינת מים עליו וזהו שי' הרמב"ם.

**אבל** שי' התוס' והראב"ד דאדרבה מידי דלאו בר גיבול יש חיוב טפי, ולא אמרו אפר אינו בר גיבול, אלא שאינו מחוסר גיבול ובנתינת מים לבדו חייב. ומורסן בר גיבול הוא ונתינת מים עליו הוא רק איסור דרבנן לפי ר' יוסי והתירו במורסן משום שצריך להאכיל לבהמה ולעוף ולכן לא גזרו רבנן, (ולפי"ז כתב הט"ז גם בקמח יהיה מותר נתינת מים כשהוא צריך להאכיל לעופות ע"י שינוי כמו במורסן).

**באמור** שהמחבר סתם כשי' הרמב"ם בזה ולא הביא כלל דעת הראב"ד והתוס', וכן בשוע"ה לא מוזכר שי' הראב"ד וסיעתו (ואפשר שהביאו אבל חסר לנו חלק מדיני לישא בסי' שכ"א) אבל המג"א שכ"א סקי"ט הביא דברי הראב"ד לכאור' לדינא. וכן הביאו הט"ז בס"ק י"ב ובסי' שכ"ד סוסק"א כתב בפירוש דאנן קי"ל כדעת התוס' והראב"ד דלאו בר גיבול חמור טפי. ועי' ביה"ל ריש סי' שכ"ד דהיות דהרבה ראשונים ס"ל כאביי התוס' והראב"ד והרא"ש והר"ן והרשב"א ע"כ יש ליוזר מלתת המים בשבת במוץ לבע"ח שהוא לאו בר גיבול. ובמורסן ממ"נ מותר להרמב"ם אינו בר גיבול הוא ומותר, ולהראב"ד בר גיבול הוא ומותר,

**בבר** בארנו לעיל שבכל אופן אנו נוהגים כספר התרומה דנתינת מים איסור דאורייתא הוא בין בבר גיבול ובין בלאו בר גיבול, אבל כמה אופנים מצאנו שיש להקל לסמוך על שי' רוב הראשונים כר' יוסי. ולכאורה אי אמרינן דעלי טיי בר גיבול הוא אין להקל שהרי המחבר סתם כדעת הרמב"ם שאסר נתינת מים בבר גיבול אפי' בשינוי ולא מצאנו מי שיצא לפסוק נגד המחבר לקולא.

**ואי** נדון הטיי כאינו בר גיבול הרי יש לנו הראב"ד ורוב הראשונים שאיסור דאורייתא יש בנתינת מים אפי' לר' יוסי והמשנ"ב כתב להחמיר אפי' לבע"ח, וא"כ יש לנו ספיקא דאורייתא בנוסף לשי' בעל התרומה דס"ל דיש איסור דאורייתא בכל אופן. דהיינו אחר שבאנו להקל לדעת ר' יוסי עדיין יש לנו שי' הראב"ד דאפי' לר' יוסי אסור מדאורייתא.

**אבל** עדיין נשאר לנו שי' הט"ז דלר' יוסי יש איסור דרבנן בנתינת מים ואינו אסור מדאורייתא ולפי דבריו אף דקיי"ל כבעל התרומה, במקום שא"א להכינו לפני השבת שיתקלקל טעמו יכולים לסמוך על דעת ר' יוסי וא"כ כאן אם יברור לנו שעלי טיי לאו בר גיבול הוא וא"א להכינו קודם שבת אפשר לסמוך עליו ולעשותו בשבת. אבל לכאורה אין זה המציאות דשפיר יכולים להכינו קודם שבת, דהיינו להרטיב השקית קצת ולא יפוג טעמו. ואם ירצה המסמיך לסמוך על היתר הנ"ל וטענתו בפיו כי טעמו יתקלקל. עדיין יש לו שי' הראב"ד לפי פשוטו לאסור מדאורייתא המובא במג"א ובביה"ל לדינא. וכן יש לו הספק אפשר שנכנס בגדר בר גיבול האסור נתינת מים אפי' בשינוי.

לגבל. וכתב המשנ"ב בשם הבית מאיר להתיר מטעם דהוה פסיק רישא דלא ניח"ל ונראה לסמוך עליו במקום שאין הטיט שלו דאז בוודאי לא ניח"ל ע"כ. וכ"כ החזו"א דעל אף דאנו נקטינן כרבי, במקום הדחק יש להקל כר' יוסי וא"כ הוה פסיק"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן, דבעלמא קיי"ל פסיק"ר דלא ניח"ל אסור אף באיסור דרבנן, אבל במקום כבוד הבריות יש להקל. ולכא"ו כל אלו שחלקו על המג"א להתיר הוא דוקא בטיט שהוא בר גיבול אבל בחול הדק שלפי הראב"ד גם לר' יוסי יש בזה איסור תורה א"א להתיר אף בפסיק"ר דלא ניח"ל בשעת הדחק וכבוד הבריות. והפמ"ג נשאר בצ"ע בזה.

**נמצא** לדינא נתינת מים לבדו לרבי אסור מדאורייתא בין בבר גיבול בין באינו בר גיבול. ולר' יוסי בבר גיבול לפי דעת הראב"ד מותר ע"י שינוי דמעט מעט. ולפי דעת הרמב"ם וסתימת המחבר אסור מדרבנן ולא מצינו היתר בזה אפי' ע"י שינוי.

**ובדבר** שאינו בר גיבול לפי דעת הראב"ד אסור מדאורייתא בין לרבי בין לר"י וא"א להתירו אפי' ע"י שינוי ולא לצורך בע"ח, ולפי דעת הרמב"ם נתינת מים לבדו לר' יוסי מותר לגמרי. ודרך ג' ממוצעת בזה הוא שי' הט"ז והב"י, דאינו בר גיבול שוה בדינו לבר גיבול ולרבי חייב ולר' יוסי אסור מדבריהם.

**האם** עלי טיי בר גיבול הוא או לאו בר גיבול קשה מאד להגדירו שכאמור גם הראשונים נחלקו בקמח קלי וכן מורסן המזוכרים בגמרא האם הם בני גיבול או לא ולכן נדון על כל הצדדים והיודע האיך להגדיר המציאות ידון לעצמו.

ולא ברור לנו גדר הטיי. ולכן נלענ"ד  
שאסור להכין טיי כל זמן שאין בלילתה  
רכה דהיינו לשום הטיי עצמו לתוך הכוס  
בלי שקית ולשפוך הרבה מים עליו בבת  
אחת דאז מותר אפי' בלי שינוי. ולא באתי  
בזה להורות הלכה, רק לעורר לב  
הלומדים אם יתכן כדברי.

ובן אין להתירו מדין פסי"ר דלא ניה"ל  
שהרי המג"א אסר להשתין בטיט על  
אף היותו לא ניה"ל ואפי' החזו"א התירו  
דוקא במקום הדחק וכבוד הבריות דאז  
סמכינן להתיר איסור דרבנן דלא ניה"ל,  
ובהכנת טיי אין כאן כבוד ואי"כ דחק. וכן  
המתירים לא התירו באינו בר גיבול כנ"ל



## הרב יצחק שניעעבאלג

הלל אברכים דחסידי באטיב -45, מאנסי יע"ו

### בדין השתמשות בשבת בחיתולים לתינוקות מכ"ם המשתנים צבעם, ובקבוקי שחר

#### שאלה א'

יש לעיין מה הדין בהחיתולים השכיחים בזמנינו ברוב קאמפאניס, דהדרך שיש שם בתוך החיתול מין צבע שיכול להשתנות ע"י שנעשה רטוב בהשתנת הילד, ועי"ז יכיר אם הילד השתין וצריך להחליפו, והשאלה נתונה אם יש בכלל איסור צביעה בזה, ואת"ל דיש איסור צביעה, יש לעיין אם יש איסור ליתנו לתינוק מחמת איסור ספיה בידים, המבואר באו"ח סימן שמ"ג.

#### שאלה ב'

ועוד מצוי כהיום כף צבוע קטן, שמיוחד ליתן לתינוק מאכל חם, כשאנו רוצה שיהיה חם מאוד כדי שהתינוק לא יכוה, ולכן עשוי כף זה, שאם המאכל יהיה חם יותר מהחמימות שרגיל לתת לתינוק, משתנה צבעו, ועי"ז יודע דצריך לקרר המאכל, ויש לעיין אם מותר ליתן לתינוק מאכל עם כף זה.

#### שאלה ג'

ועוד מצוי בקבוקי שחר שכתוב עליו השם cold, אבל כשהוא במזג האויר הרגיל אינו ניכר הכתב, ואלא ע"י שנותן הבקבוק שחר להמקרר ונעשה השחר קר, אז נולד צבע על הכתב, ונראה לכל שכתוב עליו cold, וזהו לסימן שהשחר קר וטוב, והשאלה אם מותר להניחו להמקרר בשבת, וכן אם מותר להוציאו.

#### תשובה

#### ענין צביעה

א) והנה תחלה נגדיר מהו כותב ומהו צובע, דלכאורה יש לעיין למה אין כל הכותב חייב ג"כ משום צובע, וכן למה אין כל הצובע חייב משום כותב. ועיין קהילת יעקב (מסכת שבת סימן מ') דבכותב העיקר הוא האותיות, אלא לפי שא"א לכתוב באותיות גרידא הפורחות באויר, וא"כ מוכרח לעשותן על דבר ממשי כדי שיתקיימו האותיות, וע"כ הנייר עשוי לשמש האותיות, אבל העיקר

הוא גוף האותיות. משא"כ צביעה הוא, לצבוע דבר המקבל את הצבע, א"כ נמצא דהצבע משמש את הנייר ע"י שמייפהו. וכן מבואר בירושלמי, הצר צורה, הראשון חייב משום כותב, והשני משום צובע, ופירש הקרבן העדה, דהראשון היינו שעושה הציור באבר או בדיו, חייב משום כותב, והשני המעביר הצבע עליו על הציור חייב משום צובע. ולפי הקהלות יעקב דלעיל מוכן היטב, דהראשון עשה הציור, והנייר משמש להחזיק הציור עליו, ולכן הוא מלאכת

מאחר דעצם הדבר שהבשר צבוע בצבע זה יש בו תועלת להשוחט, אם כן הרי זה בכלל צביעה הוא וחייב<sup>א</sup>.

**והנה** לכאורה יש למצוא ראייה להיפוך מהא דעושין הפסק טהרה בשבת,

אע"ג דאפשר שהבגד יצבע, אעפ"כ אינו אסור משום צביעה, וע"כ דכיון דאינו ליפות הבגד אלא עשוי לראות אם יש דם או לא, ולכן אין איסור צביעה עליו. ועיין בספר מחזה אליהו (ח"א סימן ס"ה) ובשש"כ (פרק ל"ג הערה כ"ג), דאינו דומה, דבנדה אין הבודקת מעוניינת בצביעת הבגד, וכל חפצה ורצונה הוא לראות אם יש דם במקור, וע"י שיוצא דם על העד יכולה לראות אם יש דם, אבל אין רצונה לצבוע העד, דאין צביעת העד מוכיח שיש דם, אלא הלכלוך דם שעליו הוא מוכיח שיש דם בהמקור והרי הוא נדה<sup>ב</sup>, אבל בשוחט רצונו שיצטבע המקום השחיטה, אף דאינו ליפות אלא להיכר, אבל רצונו שיצטבע מקום זה. ולפי"ז בנידון דידן, בין על החיתולים, ובין על הכף, רצונם שיצטבעו החיתולים או הכף, אף דאינו

כותב, והשני מייפה הציור, א"כ הצבע משמש הנייר ע"י שצובע הציור שעליו, ולכן חייב עליו משום צובע. ולפי הנתבאר שאלה א' וב' הוא בנוגע צביעה, ושאלה ג' הוא בנוגע כתיבה.

**ובעצם** היה מקום לומר דצובע היינו דוקא באופן שמייפה הנייר, אבל אם עשוי להיכר להראות סימן ע"י הצבע, אפשר שאין זה בכלל צובע, אבל מצינו גמ' מפורשת במסכת שבת ע"ה ע"ב, שוחט משום מאי מחייב, רב אמר משום צובע וכו', ואמר רב דצריך לבאר הטעם בזה, כיון דדבר תימא הוא, ולא ליתי דרי בתראה וליחכו עליה, והטעם הוא דצובע נוחא ליה דליתווסא בית השחיטה בדמי, כי היכי דליחזיה אינשי וליתי ליזבני מינה, היינו שיראה שזו בשר טרי שנשחטה היום, ועי"ז ירצו לקחת בשר זה, עכתו"ד הגמ'.

**וא"כ** מוכח מזה דס"ל לרב דחייב משום צובע, אף שאין זה יופי לבית השחיטה שיהא צבעו צבוע בדם אדום, רק שהוא הוכחה על טריות הבשר, ומ"מ

א. הגם דלהלכה אנו פוסקין כשמואל דחייב משום נטילת נשמה ולא משום צובע, כבר כתב הפרמ"ג (סימן ש"כ א"א סקב"ה) דהטעם דהשוחט אינו מכוין לזה, ולכן אינו חייב על זה, אבל לכו"ע מודה דמצד מלאכת צביעה, הרי זה נכלל בצביעה.

ב. והנה שמעתי סברא ד"ל דאינו ראי' מהגמ' הנ"ל שוחט משום מאי מחייב, ד"ל דדוקא שם שרוצה שסמוך לבית השחיטה יהיה אדום, באדמימות זו שהוא סימן שנשחט היום וזה בשר טרי, ואז חייב משום צובע כיון שרוצה צבע אדום דוקא, ולא מועיל באם יצבע ירוק או שחור וכו', משא"כ כאן בהחיתולים, וכן בכף נשתנה צבעו לצבע שאינו רוצה דוקא צבע זה, ולכן אין ראי' משם דיש איסור צביעה גם באופן זה.

אבל מדברי המחזה אליהו ושש"כ שיתבאר לקמן, מוכח דלא סברי כן, וכן מדברי שאר אחרונים דדנו בענין ליתן קיסם לבדוק השתן וכדומה, ושם ג"כ אינו רוצה דוקא צבע מסוים, וע"כ דבכל ענין שהצבע מראה לנו דבר הוי בכלל מלאכת צביעה.

ב.

ג. הערת המערכת: ועוד יותר מזה י"ל, דהבדיקה בא רק לברר אם רואה דם, וברצונה דאדברא שלא ימצא בה דם, ואז תהיה טהורה, משא"כ בשחיטה שרוצה שיהא נראה טרי.

מייפה אלא עשוי לסימן, ולכן אסור משום צובע מה"ת.<sup>ד</sup>

**ועיין** שועה"ר בקו"א סימן ש"ב סק"א דהוכיח מהא דמפסיקין בטערה בשבת, דאם הבגד אין דרכה לצבוע מותר בשבת, ונבאר דבריו הקדושים, ואין שום סתירה מדבריו למה שבארנו עד עכשיו.

**דהנה** בסימן שכח סעיף מח מבואר דאסור להניח בגד על המכה שמוציא דם, כיון שהדם יצבע הבגד, אע"ג דאינו אלא מקלקל הבגד, אעפ"כ פטור אבל אסור, ולכן אסור להניחו על המכה, והביאור, דהבגד הוא דבר שהדרך לצבעו, דעושים בגדים בכל מיני צבעונים, ולכן אם מניח שם בגד, הרי הבגד נעשה צבוע ואסור. ולכן היה קשה להשועה"ר, דמוך הוא ג"כ בגד, ואם נותנין המוך לנדה וצבעו ע"י מה שמוציאה דם עליו, א"כ דומה לאיסור להניח בגד על המכה שמוציא דם. ועל זה מחדש השועה"ר, דאם היא מייחדת הבגד שבגד זו תהיה מוך לנדתה, א"כ לא איכפת לה מה שנעשה הבגד בגד אדום, כיון דהתקינה מוך זה שלא יהיה בגד שעשוי ללבוש, אלא מיוחד לנדתה, וא"כ אין לה שום נפק"מ אם בגד זה יהיה בגד אדום או לא, עד כאן מבואר בהשועה"ר.

**אבל** השועה"ר אינו דן בכלל על הנידון למה ליכא איסור צביעה כשנותן

המוך לאותו מקום כדי לראות אם יש דם ועי"ז רואה אם היא נדה, ולמה על זה ליכא משום צובע, דאח"כ במוך זה התקינה לנדה, וא"כ אין לו שום נפק"מ אם זה יהיה בגד אדום או לא, אבל מצד נדה עצמה שדם שלה צובע המוך, ועי"ז יש היכר אם האשה הזאת היא נדה, על זה לא דיבר כלום, וא"כ אינו ראוי דסבר דאין איסור צביעה באופן שאינו מייפה הבגד, דאינו מדבר מענין זה כלל, אלא י"ל דהסברא הוא כמו שבארנו בשם השש"כ ומחזה אליהו הנ"ל.<sup>ה</sup>

**ובל** זה בנוגע שאלה א' וב', אבל בשאלה ג', וודאי דליכא משום צובע, דהתכלית הוא הכתב שעליו, וא"כ פשוט דהאיסור הוא משום כתב.

#### כתב סתר

**ב)** והנה עוד יש לנו לדון אם יש כאן איסור תורה של צביעה, די"ל דבעצם יש כאן צבע, אלא דנסתר, וע"י הלכלוך של מ"ר או צואה נתגלה הצבע, ויש לדון אם יש איסור צביעה על זה. ובעצם, עיין בפרמ"ג סימן ש"מ סק"ג בענין הכותב על נייר עם חלב שלא נתבשל, דאז אין רישומו ניכר, ואח"כ כשמבשלו ניכר רישומו, וכתב שם הפרמ"ג, דאם נותן הכתב עם חלב שלא נתבשל סמוך לאש, ועי"ז יתגלה הכתב, אז יש כאן איסור

ד. בקהילות יעקב סימן מ' כתב סברא זה על מה דפסקין כשמואל דחייב משום נ"נ ולא משום צובע, וכתב דהשו"ט אינו מעוניין שהבשר יצבע אדום, אלא דהתכלית שיהיה מלובלך בדם, כמו בהפסק טהרה, וצ"ל דרב סבר דאינו כן, דרוצה שיצטבע מקום ההוא כדי שיהיה סימן שהבשר טרי.

ה. ובעצם על דברי השועה"ר דסבר דאין איסור צביעה כיון שהתקינה למוך, על זה חלק האבני נור בשו"ת סימן קעה, וס"ל דדוקא אם אין דרך של שום אדם להקפיד, אז אין בו משום ליבון וצביעה, אבל דבר שרק הוא אינו מקפיד מחמת שייחדו לזכר מסוים, יש בו איסור צביעה וליבון, אבל הקצוה"ש סימן קלו סק"א מקיים דברי השועה"ר.

אבל על מהות הצביעה כו"ע מודה דהוי איסור תורה.

**ולבן** כתבו האחרונים דיש איסור צביעה להשתזף תחת השמש, כדי שיראה הפנים והגוף אדום, דאע"ג דאינו נותן צבע ממש על הפנים, אבל כיון דעושה פעולה להוציא הצבע על הפנים הרי זה צובע.

#### גדר המתקיים

**ג)** ואחר שכבר בארנו דיש איסור צביעה מה"ת, יש לדון אם מקרי להתקיים או לא, דאם צובע בצבע שאינו מתקיים, אז הרי זה פטור אבל אסור, והנה בשאלה של הכף, פשוט דהוי אינו מתקיים, דאחר זמן מה של כמה דקות חוזר לצבעו הרגיל, אבל בהחיתולים נשאר הצבע כל זמן שהחיתול רטוב ממ"ר, ואם יש שם הרבה ממ"ר נשאר הצבע לזמן ארוך כיום או יומים וכו', ויש לדון אם מקרי צבע שאינו מתקיים או לא.

**והנה** במסכת שבת פרק הבונה, כתב שם המשנה, כל העושה מלאכה ומתקיימת בשבת חייב, ויש לדון אם מה שכתב המשנה בשבת קאי על המתקיימת, דהיינו שאם עושה מלאכה שמתקיים בשבת לבד חייב, או קאי על עושה מלאכה, היינו שאם האדם כתב ביום השבת כתב המתקיים חייב, אבל המשנה אינו מגדיר הגדר של כתב המתקיים, ועיין ברמב"ם (פרק ט' הי"ג) דמשמע דקאי על המתקיימת, וכן כתב בשעה"צ (סימן ש"ג סקס"ה) דלפי הרמב"ם אם כותב כתב המתקיים על יום השבת לבד חייב משום

משום כותב ואסור מדרבנן. והפרמ"ג כתבו בנוגע איסור כתיבה, וכתב השו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן ק"י) דה"ה בצבע, שאם יש שם הצביעה אלא דנסתם, אז אם מגלה הצבע שנסתם הוי איסור דרבנן, כיון דהצבע כבר היה בעולם<sup>1</sup>.

**ובאן** בנידון דידן יש לעיין אם הוא באופן זה, וכבר עורר כן בשו"ת שבה"ל הנ"ל בהשאלה שלו, דדומה לנידון דידן, דיש לעיין אם יש כאן הצבע אלא דנסתם, או דיש כאן רק סגולת הצבע שיוצא ע"י שנעשה רטוב או חם, ואז חייב משום צובע, אבל בעצם אין כאן צבע מקודם, וכן מסתבר דכן הוא המציאות בהשאלות דלעיל של החיתולים והכף, ולכן אינו דומה לנידון של הפרמ"ג, ויש לומר דהוי איסור תורה ויש לעיין בהמציאות.

**ובל** זה בנוגע שאלה א' וב', אבל בשאלה ג' פשוט דהוי רק דרבנן, דהכתב כבר כאן אלא שיוצא ע"י הקרירות של המקרר.

**ואין** לומר דדלמא ליכא איסור צביעה מה"ת, אלא כשנותן צבע חדש על בגד או נייר, אבל כשאינו נותן הצבע, אפילו דעושה פעולה שיצא הצבע מחדש, אינו חייב, זה אינו, דמבואר בסוף סימן ש"ג, דאסור לאשה לטוח בצק על פניה כדי שיראה פניה אדום, אפילו באינו נותן צבע חדשה על גופה, הגם דשם זהו רק איסור דרבנן, זהו משום דעל גוף אדם ליכא צביעה מה"ת, כיון דאינו מתקיים,

1. ובשו"ת מוחזק אליהו הנ"ל חולק על הפרמ"ג, והביא רא"י מירושלמי דהוי איסור תורה, ועיין בשו"ת קנין תורה (ח"ג סימן ל"א) ובשו"ת הר צבי, דמתרץ הקושיא מירושלמי על הפרמ"ג, וכן ההלכה כמו הפרמ"ג ושבה"ל וקנין תורה הנ"ל דהוא רק איסור דרבנן.



כותב, והקצוה"ש (סימן קמו עמוד לג בהערות שם) כתב דזו דבר רחוק, וצ"ל דמה שכתב בהמשנה בשבת קאי אעושה מלאכה, וכן כתב אפילו בדברי הרמב"ם, אף שזה דוחק גדול בדברי הרמב"ם<sup>1</sup>.

**ובשו"ת** מנחת יצחק (ח"ו סימן יג) מחמיר להחשיבו כמתקיים דהוי איסור תורה, אבל הגרש"ז ז"ל במנחת שלמה (סימן צא סק"א) מביא שיטת הרשב"א, וזה לשונו, הא דאמרינן דצ"ל מתקיים לענין חיוב שבת, לא בעינן שיכתוב דבר שיתקיים לעולם, אלא הכוונה דמקיימי קצת, באופן שדרכן של בנ"א לכתוב בהן דברים שאינן עשוין לקיימן לעולם, אלא זמן אחד כספר הזכרונות וכו', עכ"ל, ומביא שלפ"ז כתב ביה"ל בסימן ש"מ, דכלי עופרת כגון "פענסיל" דידן, דאינו מתקיים לעולם, חייב, כיון שזו קיים לזמן ארוך, דהדרך לכתוב כן, וא"כ מקרי זה כתב המתקיים, אבל על יום אחד סבר הרשב"א דלא מקרי להתקיים.

**ומובח** מהרשב"א דלמד בהמשנה דבשבת קאי על עושה מלאכה, וכן פרש"י על המשנה, דבשבת קאי על עושה מלאכה, וכן הביא השע"צ הנ"ל דברי רש"י, נמצא דיש בזה פלוגתא בראשונים, לפי המשנ"ב דעת הרמב"ם דבשבת קאי על גדר כתב המתקיים, דיום אחד מקרי מתקיים, ודעת הרשב"א ורש"י דבשבת קאי על עושה מלאכה, ואלא לזמן ארוך מקרי קיום, והמנחת יצחק חשש לשיטת

הרמב"ם דיום אחד הוא איסור תורה, והגרש"ז ז"ל במנחת שלמה שם חולק עליו, וסבר דיש להקל, דרק לזמן ארוך חייב כמו שיטת הרשב"א, עיי"ש.

**ונמצא** לפי"ז בהחיתולים, דאם רטוב הרבה נשאר הרבה פעמים הצבע ליום אחד, ולפי המנחת יצחק יש לחוש דהוי מתקיים, ולפי המנחת שלמה אין לחוש, אבל לכו"ע הוי איסור דרבנן.

**ובהכף** פשוט דהוי רק איסור דרבנן כמו שכתבתי לעיל, ולפי"ז באופן שמכוין לצבוע הכף ע"י שנותן מאכל חם, פשוט דהוי איסור דרבנן גמור, אבל באופן שאינו יודע דרגות החמימות, ונותן המאכל כדי ליתן לחינוק לאכול, ואלא רוצה שישתנה צבעו אם הוא חם ביותר, וא"כ אפילו הוא מכוין לזה, אבל זהו לכאורה רק ספק אם הכף יצבע, דאם אינו חם ביותר נשאר הצבע כדמעיקרא, וא"כ יש לעיין אם יש כאן איסור כיון דזהו אלא ספק אם הכף יצבע, ועיין בשו"ת שבה"ל הנ"ל דמקיל בספק, כיון דזהו רק איסור דרבנן, אבל שם מיירי בחולה שצריך לדעת אם יש חשש מחמת חולי, אבל אינו מוכרח דמתיר בכל אופן אפילו שלא מחמת חולי.

#### ספיקא דרבנן לכתחילה

**ועיין** פר"ח ביור"ד הל' תערוכת סימן ק"י בדיני ספק ספיקא סק"ד, דמביא הרא"ם בבאוריו לסמ"ג הל'

ו. ובעצם עיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן יג) דרצה לדייק מתחלה מהרמב"ם דקאי על גדר המתקיים, דהיינו דאם כתב כתב המתקיים על יום אחד חייב, אבל כתב דכיון דהמשנ"ב בסימן ש"מ הביא רק שיטת הרשב"א (יבואר להלן), ולא הביא הרמב"ם, ע"כ זהו ראי' דלא סבר כן, ושבת קאי על עושה מלאכה, אבל א"כ בתשובה אחרת כתב על המשנ"ב דתורה עניינם הם במקום אחד ועשירות במקום אחר, והמשנ"ב בשע"צ סימן ש"ג דייק כן מהרמב"ם דקאי על דבר המתקיים, ואה"נ בסימן ש"מ לא הביא עוה"פ דעת הרמב"ם.

אפילו יש ספק ספיקא שמא יש בו איסור, ולפי זה אין ראי' מהרשב"א דמותר דרגא א' של לכתחילה, דהיינו לגרום ולעשות מעשה של ספק ספיקא, כמו בטומטום להוציא טומטום אחר, דזה דומה לדרגא א' של לכתחילה, וכל מה שרואין מהרשב"א דדרגא ב' של לכתחילה מותר, דמזה מיירי הרשב"א, וא"כ אין מזה תורה לדברי הרא"ם.

**ובאמת** הפרמ"ג בכ"מ, וכן בדיני ספק ספיקא סוף סימן ק"י סק"ז, כתב דאין לעשות ספק ספיקא או ספיקא בדרבנן לכתחילה, דהוי כמבטל איסור לכתחילה, וכן כתב ג"כ בסימן צ"ט שפת"ד סק"ז, דכי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, היינו כשאירע כך, אבל לעשות מעשה ולעשות ספק דרבנן, בהא לא אמרינן לקולא, וכן כתב היד יהודא בדיני ספק ספיקא שלו סק"ע.

**וא"כ** לדינא יש להחמיר שלא להשתמש בהכף ולסמוך על ספיקא דרבנן כיון דעושהו בידים, ולפי רוב אחרונים לא התירו כן, וע"כ הא דהקיל השו"ת שבה"ל זהו רק בחולה דהוי כמו בדיעבד.

**ובל** זה בנוגע הכף, אבל בשאלה ג' בנתינת בקבוק שכר אל המקרר, יש לדון אם מקרי כותב כתב שאינו מתקיים [היינו מלבד שאר היתירים], דאה"נ אחר שיוציא השכר מהמקרר אז אחר כמה שעות כשינוח הקרירות ומזוג יהיה כמזוג האויר הרגיל אז ימחק מעצמו הכתב, אע"פ כן יש לדון שמא יהיה זה ככותב כתב המתקיים, כיון דבאופן זה שנותן השכר אל המקרר אם יניח השכר שם יתקיים הכתב לעולם, ורק מכיון שמוציאו משם לכן נמחק הכתב, וא"כ יש לעיין אם באופן זה מקרי כתב המתקיים, דאם

מגילה, דכי שרינן ספיקא דרבנן, וספק ספיקא על איסור תורה, דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה בין ספיקא דרבנן ובין ספק ספיקא על איסור תורה לחומרא, עכ"ל הרא"ם, והפר"ח חולק עליו, דספיקא דרבנן, וכן ספק ספיקא של איסור תורה, מותר לכתחילה. וכתב דכן מבואר בשו"ת הרשב"א (סימן תצ"ז).

**ובאמת** יש לעיין על דבריו, דלכאורה דברי הרא"ם הוא בנוגע הדין אם טומטום דהוא ספק זכר או נקיבה יכול להוציא טומטום אחר משום ספק ספיקא, ד"ל דטומטום זה שרוצה לצאת המגילה הוא נקיבה, וא"כ היא פטורה ממגילה, ואת"ל דהוא זכר, דלמא הטומטום שמוציאו הוא ג"כ זכר, והפר"ח שם בסק"י הביא בשמו של הרא"ם סברא אחד למה אינו יוצא, דהוי ספק ספיקא בתרי גופי, וספק ספיקא של תרי גופא אינו לקולא, [ועיין בהש"ך בדיני ספק ספיקא מן דין א' עד י"א דמבאר בארוכה סוגיית זון, ועכ"פ הוסיף שם עוד טעם, דאפילו הוי ספק ספיקא, אעפ"כ לא אמרינן דיכול לכתחילה לסמוך על זה, ולכן אסור לטומטום להוציא הטומטום האחר כיון דרק בדיעבד מותר.

**והפר"ח** הקשה עליו מהרשב"א סימן תצ"ז דמיירי בנוגע הגעלה, דאם יש ספק ספיקא אם יש איסור בהקדירה יש להקל, דאין צריך להגעיל, אע"פ דיכול להגעיל, ומזה הביא הפר"ח ראי' דספק ספיקא מותר לכתחילה, ויש לעיין בראי' זו, דבהגעלת כלים יש שני דרגות של לכתחילה, א] לעשות האיסור דהיינו לגרום הבליעה בהכלי, ב] דאם כבר נעשה הבליעה בהכלי, דאין צריך להגעילו ויכול להשתמש בהכלי לכתחילה

**עך** עכשיו דברנו בנוגע מהות האיסור ועכשיו נברר אם יש איסור ליתנו לתינוק מחמת איסור ספיה בידים.

#### ספיה בידים במתעסק

(ד) ויש לעיין בנוגע שאלה א' בענין החיתולים, אם יש איסור ספיה, כיון דהקטן אינו יודע שעושה דבר זה, וא"כ י"ל דפטור משום מתעסק, דהיינו דהחילוק בין אינו מכויץ ופסי"ר למתעסק הוא, דבשניהם אין הוא מכויץ לעשות מלאכה זו, אלא דבפס"ר הוא כשיודע שאם יעשה דבר זה ממילא נעשית גם דבר אחר אפילו אין מכויץ לזה, ואז אם אין ברור שיעשה הדבר הזה הוי אינו מתכוין ומותר, ואם ברור לו שיעשה הדבר הזה הרי זה פס"ר ואסור, אבל מתעסק הוא דאינו יודע שהדבר האחר יעשה בכלל, ולכן מי שמגרר ספסל ואינו יודע כלל שעושה חריץ, אז זהו מתעסק ופטור.

**ולפ"ז** כאן בחיתולים זהו ברור דהקטן אינו יודע כלל שעושה הצבע, אלא הוא עושה צרכיו וממילא נשתנה הצבע, ולכן זהו ברור דלקטן עצמו זהו מתעסק, והשאלה היא אלא אם אביו עובר כשנותן להתינוק דבר שהתינוק יהיה מתעסק.

**והנה** בכל מתעסק אע"ג דהמתעסק אינו עובר, מצינו מח' בין האחרונים, ומובא בשו"ת רע"א סימן ח' אם יש בזה איסור, דהגרע"א ז"ל בעצמו סבר דבשאר איסורים יש בזה חיוב מה"ת להפרישו, ובשבת כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולכן יש בזה רק חיוב דרבנן, והיינו בכל איסורים אפילו התורה פטרה המתעסק דאינו חייב חטאת, אבל אם

אינו עושה פעולה חדשה ישאר הכתב, אבל כיון דהדרך ליטלו משם בתוך יום השבת, כיון דנתנו להמקרה כדי שיהיה קר לליל שבת או ליום שבת, ובשעת נתינתו כוונתו להוציאו משם, א"כ יש לעיין אם זה מקרי כתב המתקיים או לא.

**ובעצם** זהו מחלוקת גדול בין האחרונים, דהמג"א סימן ש"מ מביא מהאגודה דמותר לכתוב במי פירות על עוגה, והפרמ"ג שם מסביר דהוי כתב שאינו מתקיים על דבר שאינו מתקיים ולכן מותר, וכתב הקצוה"ש דלכאורה עניינו רואות דעוגות מתקיימות זמן רב, וע"כ כיון דהדרך לאכלו בתוך ימים אחר אפיתן א"כ הוי העוגה דבר שאינו מתקיים, והאריך שם להוכיח כן, אבל המנחת חינוך במלאכת שבת בהזורע כתב, דהכותב כתב ע"מ לבטל הכתב הרי הוא חייב כמו כל הכותב ע"מ למחוק דחייב א"כ, לכאורה נידון דידן דמי לשאלה זו ותלוי במח' זו אם מקרי להתקיים.

**אבל** לכאורה נראה לומר דלכו"ע הוי אינו מתקיים, דכאן הכתב בעצמו כמו שהוא עתיד לימחק, אלא מחמת הקרירות של המקרה נשאר הכתב, וא"כ כשנוטל השכר מן המקרה הוא מבטל דבר הגורם להחזיק הכתב, ואין הוא מוחק עכשיו הכתב, דהכתב בעצמו מחוק, ואינו דומה להשאלה שפליגי הקצוה"ש והמנ"ח ועוד, דשם הכתב בעצמו עשוי להתקיים ואלא דעתו למחוק, וכאן בעצם הכתב אינו עומד להתקיים, אלא קיים מחמת המקום המחזיק הכתב, ודעתו ליטול מן המקום הזה, וא"כ י"ל דלכו"ע הוי אינו להתקיים.

דיש לומר דהוי רק גרמא, דהיינו שאינו צובע בידים אלא ע"י גרמא.

והנה בגמ' מבואר הגדר של גרמא, ומבואר בגמ' בבדקא דמיא דכח ראשון הוה בידים, וכח שני הוי רק גרמא, ופירושו דבידקא דמיא הוא דהמים נסמכין על האבן, ועי"ז אינם יכולים לרדת בחצר, כיון דהאבן מונח שם, וכשנוטל האבן ועי"ז המים יורדין ביחד עם נטילת האבן, אז המים הנסמכין על האבן שיצאו ביחד עם האבן הם המים הראשונים, דהוי כח ממש, והוי כעושהו בידים, משא"כ המים השניים הוי רק גרמא. [וצ"ע הגדר ממש מתי מקרי כח ראשון, ומתי מקרי כח שני].

ולפי"ז י"ל דכאן במי רגלים דומה לבידקא דמיא, דהטבע של מי רגלים הוא דהשתן נתמלא בבטנו, דהיינו שיש בבטנו כמו "באלון" ונתמלא המי רגלים שם, ואינו יכול לצאת כיון שיש שם כח שסותם פי האמה ע"י "המאסעל" שלו, וכשנתמלא מקום השתן אז פותח את פתחו של פי האמה ויוצא המ"ר, וא"כ כשפותח הפי האמה הוי כמו כח ראשון של בידקא דמים, ומ"ר השני הוי כמו גרמא, א"כ יש לעיין אם נצבע ע"י המ"ר ראשון לבד, או רק אחר שיצא גם המ"ר השני, אבל באמת י"ל דאפילו המ"ר השני שיוצא אחר שפותח את פי האמה מקרי ג"כ בידים, כיון שיוצא מגופו מקרי כל המ"ר כאילו עושהו בידים, ולכן מצד סברא זה אפשר דלא הוי גרמא.

**אבל** יש לעיין דהוי גרמא מצד אחר, דכיון דלא נשתנה הצבע מיד ממש, אפשר דהוי גרמא, דמתחילה מרטיב החיתול, ואח"כ כשהמ"ר נכנס בתוך

רואהו צריך לפרוש אותו, כיון שיש בזה איסור תורה, היינו דהמעשה בעצמו הוי איסור, אבל בשבת כיון דלא חשב לעשות את האיסור פטור מה"ת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל אסור מדרבנן ככל מלאכת מחשבת, ולכן אם רואה עבדו שרוצה לחתוך תלוש ובאמת זהו מחובר, הגם דעבדו הוי מתעסק כיון דאינו יודע דזה מחובר, אבל כיון דהבעה"ב יודע צריך להפרישו משום שביתת עבדו, אבל כיון דזהו איסור שבת אינו אלא איסור דרבנן. ומביא מהמקור חיים בהל' פסח. דסבר דאין שום איסור במתעסק. היינו דהמעשה בעצמו אינו מעשה עבירה אפילו בשאר איסורים. והנה לפי זה יש לעיין בקטן אם מותר ליתן לקטן איסור שהקטן יהיה מתעסק. והנה לפי המקור חיים דהמתעסק אין איסור כלל מסתבר דאין איסור ספיה בידים. כיון דהקטן אינו עושה שום איסור. אבל לפי הגרע"א דהקטן עושה איסור ופטור עליו, א"כ יש לעיין אם יש איסור ספיה על זה.

**אבל** אפשר לומר דלכו"ע יש איסור ספיה בידים בזה, דהא איסור לא תאכילום נוהג בכל גיל קטנים אפילו יום אחד, וזהו ברור דהם אינם יודעין כלל מה הן עושים, ואע"פ כן צוה התורה דאף על קטן כזה לא יתן איסור לתוך פיו, וה"ה שלא לעשות על ידו איסור, הגם דהוא אינו יודע מה הוא עושה, דזהו כוונת התורה, וא"כ כאן דאפילו קטן זה הוא מתעסק ואינו יודע כלל שעושה דבר זה, אפשר דזהו נכלל באיסור לא תאכילום.

גדר גרמא

(ה) והנה יש לעיין עוד בנוגע שאלה א' אם יש כאן איסור ספיה בידים, כיון

**ועב"פ** בנוגע שאלה ג' בנתינת בקבוק שכר לתוך המקרר, ג"כ דומה

לנידון זה, דהמקרר הוא דבר שעושה הצבע על הכתב ע"י הקרירות שיוצא מן המקרר, ומיד כשנותן השכר בהמקרר מתחיל הקרירות, ולאחר זמן כשיהיה קר וטוב נגמר הכתב, וא"כ דומה ממש לנידון זה, דלפי המג"א הרי זה גרמא, כיון דהוא אינו כותב אלא המקרר הוא כותבו, והוא אלא נותן הנפעל אל הדבר שעושה המלאכה, ולפי האבן העוזר והדגו"מ גם זה מקרי מעשה בידים, ומדברי המשנ"ב משמע דנקט מעיקר הדין כמו האבן העוזר ודגו"מ, דצריך להחמיר כדבריהם.

**ולמעשה** בנתינת הבקבוק לתוך המקרר יש תרי דרבנן, א] משום סברת

הפרמ"ג דהוי כתב סתו כמבואר לעיל, ב] דהוי כתב שאינו מתקיים כמו שנתבאר לעיל, וא"כ אם לא איכפת ליה הכתב, נמצא דהוי פסי"ר דלא איכפת ליה בתרי דרבנן, וזה אפילו אם ינקוט כמו האבן העוזר דלאו גרמא, וכ"ש לפי המג"א יש כאן עוד שבות דהוי רק גרמא, ולהלכה הרבה אחרונים מקילין בפסי"ר בתרי דרבנן במקום צורך שבת.

**ונמצא** דלכתחילה יש להחמיר ליתן הבקבוק לתוך המקרר מערב

שבת, כיון שיש כמה סתירות בדין זה, כגון מסימן של"ז דאסור לגרור ספסל אם הוי פסי"ר, הגם דהוי תרי דרבנן, מקלקל וכלאחר יד, ואמת שיש ליישבו דאין סתירה משם, אבל כמה אחרונים חולקין על היתר זה, כגון התהל"ד סימן ש"ד, וכן החזון איש סימן ס"א סק"א כתב, דהיתר זה אינו מוכרע ואין לו מקור בגמרא, עכ"ל, ולכן יש להחמיר לכתחילה, אבל אם שכח ליתנו מער"ש,

החיתול אז נשתנה צבעו, ויל"ע אם זה מקרי גרמא.

**וכל** זה בנוגע חיתולים, אבל בנוגע שאלה ג' ליתן בקבוק שכר

להמקרר יש בזה שאלה אחר אי מקרי גרמא, דהנה המג"א סימן רנ"ב כתב באופן שנותן חטין לריחיים שכבר פועל וסובב, כגון רחיים של מים והמסגרת של המים כבר פתוח, ונמצא דמעשה הטחינה ממילא נעשית, אלא הוא נותן החטין בהרחיים ועי"ז נטחן החטין שנתן, אבל הוא אינו סובב הרחיים אלא נתן החטין למקום שמקום זה טוחן החטין, אז המג"א סובר דהוי רק גרמא, ולכן אינו אלא איסור דרבנן, ופטור אבל אסור, אבל האבן העוזר והדגו"מ חולקין על המג"א וסוברין שיש בזה חיוב חטאת דהוי עשייה בידים ולא גרמא.

**והקשו** האחרונים ממג"א סוף סימן שכ"ח דכתב שם דאסור מה"ת

ליתן עלוקה [פירוש, בע"ח שמושך דם והוא רפואה ואסור משום מפרק] בשבת על מכה, משום דהוי איסור תורה של מפרק, אע"פ דאין הוא עושה הפעולה בעצמו, אלא נתן דבר שעושה הפעולה של מפרק, ואעפ"כ חייב, ולמה כאן אינו אלא גרמא. ותירצו האחרונים, וכן מבואר בשו"ת קרן לדוד סימן ק"ב, דהמג"א סבר דיש חילוק אם נותן דבר העושה המלאכה אל הנפעל, אז זה מקרי עשייה בידים וחייב, משא"כ כשנותן הנפעל אל הדבר שעושה המלאכה דזה לא מקרי עשייה בידים, והוי רק גרמא ופטור, וכתב שם דזהו בדיני שבת דהאיסור הוא על עשיית מלאכה, משא"כ בניזקין מבואר דאין חילוק דשם תלוי אם הוא גרם ההיזק, ועיי"ש עוד.

האותיות, דמותר ליתנו לקטן, אע"פ שיש חשש שיאכל וימחק הכתב שעל העוגה, ודוקא ליתן לתוך פיו אסור, והשועה"ר בסימן שמג מיישבו דבאופן שהחשש תלוי בעשיית הקטן שהקטן יעשה האיסור, אז אינו אסור אלא במאכל איסור, משא"כ במאכל היתר בזמן איסור, אין איסור ספיה בידים באופן זה.

**והתהלך** ויעוד הקשו מסימן ש"א דאסור ליתן לקטן בגד ללבוש אם יש עליו זגין שמשמיע קול, כיון דאסור ללבוש בשבת משום איסור השמעת קול, ומבואר שם דאסור משום איסור ספיה בידים, אפילו דזה תלוי בעשיית הקטן, וע"כ הם מקפקין בדברי השועה"ר.

**אבל** זהו ברור דהחילוק שכתב השועה"ר הוא באופן דאינו מוכרח לעשות האיסור, אלא יכול מעצמו לעשות האיסור, כגון בחגב חי טמא שאם רוצה הקטן יכול לאכלו, והחידוש הוא דגם זה אסור, ועל זה כתב השועה"ר דזהו דוקא באופן שזה בעצמו מאכל איסור, משא"כ מאכל היתר בזמן איסור, אבל השועה"ר מודה דבאופן שצוה להקטן לעשות איסור אכילה דהוי איסור ספיה בידים, דבשו"ע סימן רסו סעיף ו מבואר מחלוקת בין הרמ"א ומג"א אם מצווהו קודם שבת בזמן היתר שיעשה איסור בשבת, דהרמ"א סובר דאין איסור ספיה כיון שעכשיו הוא זמן היתר, והמג"א חולק שם ואוסר גם זה. אבל הרמ"א מודה דבאומר בשבת לעשות איסור אפילו לאחר זמן, דיש איסור ספיה בידים, דהוי כנותן לו מאכל איסור. וא"כ כאן פשוט דאין היתר של השועה"ר, דכיון דברור דהקטן ישתין על החיתול בשבת, ואינו תלוי ברצונו, וא"כ הוי כאומר לקטן לעשות איסור, דלכו"ע הוי איסור של ספיה בידים, ולפי המג"א

אז במקום צורך שבת, וכ"ש לשמחת שלום זכר או לקידוש וכו' יש להקל ליתנו להמקרה, ולסמוך על היתר זה של פסי"ר בתרי דרבנן, וכ"ש שיש סברת המג"א דהוי רק גרמא, וא"כ הוי שלשה דרבנן.

#### גדר בלאחר יד

(ו) ועוד יש לדון אם זה מקרי כלאחר יד, כיון דאינו צבעו בידים, או יש לומר דכיון דהדרך דדבר זה צובעים באופן זה, הגם דאינו בידים, הרי זה כדרכו.

**ולכאורה** יש לומר דשאלה זו תלוי בפלוגתא של הדגול מרבבה ושאר אחרונים בנוגע לאכול עוגה שכתוב עליו אותיות, דהדגו"מ סבר דמותר בין לשברו ובין לאכלו משום דהוי פסי"ר בתרי דרבנן, ואחד מן הסברות דהוי רק איסור דרבנן כתב הדגו"מ, משום דהוי כלאחר יד, דהדרך למחוק הכתב ביד ולא ע"י שבירה, אבל הקצוה"ש ואמרי דוד (מובא בילקוט מפרשים בפרוס הדרת קודש) חולקין עליו וסוברין דכיון דכן הוא הדרך למחוק האותיות שעל העוגה, ע"י שמחתכו או אכלו, א"כ הרי זה כדרכו והוי איסור תורה, דבאופן זה הרי זה כדרכו, וא"כ ה"ה בנידון דידן לפי הדגו"מ הרי זה כלאחר יד, ולפי הקצוה"ש וכו' הרי זה כמעשה בידים.

**ספיה בידים על איסור התלוי בעשיית קטן** (ז) ועוד יש לדון אם יש כאן איסור ספיה בידים, כיון שהאיסור תלוי בעשיית הקטן, דמצינו בזה סתירה, דמבואר בגמ' (שבת צ' ע"ב) דאסור ליתן חגב חי טמא לקטן לשחוק בו, שיש לחשוש שימות והקטן יאכל החגב, ומאידך גיסא בסימן ש"מ כתב המג"א על עוגה שכתוב עליה אותיות, דאסור לאכלו כיון שמחוק

בסימן רסו אסור אפילו ער"ש לומר לו לעשות איסור.

#### ספיה בידים על איסור דרבנן

ח) אבל כיון אינו אלא איסור דרבנן, או משום דזה אינו מתקיים, או משום דהקטן מתעסק, או משום גרמא, או משום כלאחר יד, ממילא מותר ליתנו לקטן, דידוע מחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א אם יש איסור ספיה בידים באיסור דרבנן, דהרמב"ם סבר דיש איסור ספיה בידים מדרבנן על איסור דרבנן, והרשב"א סבר דאין איסור ספיה בידים על איסור דרבנן, אלא יש איסור משום חשש דלמא אתי

למסרך, ולצרכו של קטן לא גזרו, ולפי"ז נמצא דבאיסור דרבנן לצרכו של קטן סבר הרשב"א דמותר, והרמב"ם אוסר, והשועה"ר נקט לדינא כמו הרשב"א אם צריך לכך, אבל המשנ"ב בסימן שמג מביא הרמב"ם דגם באיסור דרבנן יש איסור ספיה בידים, אמנם בב"ה"ל מביא שו"ת רע"א סימן ט"ו דמתיר לומר לקטן לטלטל סידור בכרמלית לצרכו של קטן, משמע דסבר כמו הרשב"א, וא"כ צ"ע היאך נקט המשנ"ב לדינא. והקצוה"ש כתב דיש לסמוך, אם אין אופן אחר, על הרשב"א דבאיסור דרבנן לצרכו של קטן אין איסור ספיה בידים.

**להלכה בשאלה א'**, מסתברא דיש להקל לגמרי, דיש בזה כמה שבותין, (א) דאפשר דהרי זה מתעסק, דלפי הגרע"א הרי זו איסור דרבנן, (ב) אינו מתקיים לדעת הרשב"א, וכן סברי כמה אחרונים הגרש"ז אויערבאך וצ"ל והקצוה"ש ועוד, (ג) מחלוקת אי הוי כלאחר"י, הדגו"מ נגד הקצוה"ש ואמרי דוד, (ד) דיש לעיין אי הוי גרמא.

**וביון שיש כאן רק איסור דרבנן משום אחד מהטעמים דלעיל, א"כ לפי הרשב"א אין כאן איסור, ובמקום צורך סמיכין על זה, וגם יש כאן היתר משום כבוד הבריות, דמתירין שבות משום כבוד הבריות כשא"א באופן אחר, ולכן אם אין לו דייפער אחר פשוט דמותר, ואם יש לו דייפער אחר יש לו מקום להחמיר ליקח האחר, כיון שאין כאן היתר, שלכו"ע הרי זו איסור דרבנן, אבל מעיקר הדין יש להקל כיון שיש כאן הרבה צירופים לקולא.**

**להלכה בשאלה ב'**, כבר כתבנו דכיון דזהו רק חד דרבנן משום אינו מתקיים, ע"כ אם ברור לו שהכף ישתנה צבעו, כגון דהמאכל חם ביותר, אז אסור אפילו אינו מכויין, דהוי פסי"ר על חד דרבנן, ואם ספק אם ישתנה צבעו, דהמאכל אינו חם כ"כ, אז אם יש לו כף אחר צריך ליקח כף אחר, ואם אין לו כף אחר יש לסמוך להקל ליקח כף זה משום ספק דרבנן, אבל עכ"פ לא יכוין שישתנה הצבע כשהוא חם, ויכוין שלא איכפת ליה אם ישתנה הצבע.

**להלכה בשאלה ג'**, כבר כתבנו דהגם דיש כאן פסי"ר בתרי דרבנן, אעפ"כ לכתחילה צריך להניחו מער"ש להמקרה, אבל אם שכח להניחו מער"ש, אז יש להתיר להניחו להמקרה בשבת אם זו צורך שבת, אבל להוציאו מן המקרה פשוט דמותר דהוי רק גרמא דמוציאו מן המקום שעושה וממילא נתבטל הכתב.



## הרב דוב בעריש קנאבלאך

טלל אברכים דחסידי באטב - 45, מאנסי י"ז

## בדין "עלעקטריק באלב" אם מברכין עליו בורא מאורי האש

**שאלה:** אם מותר לברך בהבדלה על העלעקטריק באלב בורא מאורי האש, אם דינו כמו נר.

**(א)** בעצם מבואר בשלחן ערוך בסימן רצ"ח סעיף ה', אין מברכין על הנר שלא שבת ממלאכת עבירה לאפוקי אור שהדליק לחולה שכיון שלא הדליק לעבירה מברכין עליו. אבל אם הדליקו עכו"ם בשבת כיון שאם היה מדליקו ישראל היה עובר, לא שבת ממלאכת עבירה מקרי.

**לכאורה** מה הדין בעלעקטריק באלב אם זה מקרי שבת. לכאורה אין בו חסרון משום שנדלק לפני שבת. אלא צ"ע אם מקושר לשבת זייגער ונדלק באמצע שבת וא"כ אפשר שהוא כמו עכו"ם שהדליק בשבת כיון שאם היה מדליקו ישראל היה עובר, לא שבת ממלאכת עבירה מקרי, אפשר ה"ה בנידון דידן יש חסרון משום שהוא אין רשאי להדליקו בשבת. ולכן צריך לכבותו לאחר שבת ושוב להדליקו, עיין באליה רבה אות י' דסבר דאפלו אם הדליק העכו"ם בשבת לחולה שאין בו סכנה אסור משום שהוא נקרא שלא שבת משום דישאל גופא אינו יכול להדליקו לצורך חולה כמבואר בסימן שכ"ח, וא"כ אפשר ה"ה בשבת זייגער כיון שהוא אינו יכול להדליקו בשבת.

**שו"ר** שכתב כן הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך ז"ל בספר מאורי האש פרק ה' בענין זה נר שהדליק בשבת ע"י שעון [שבת זייגער] אם מברכין עליו.

מקודם מביא הגמרא מס' ברכות דף נב ע"ב ת"ר אור ששבת מברכין עליו ושלא שבת אין מברכין אמר ר' נחמן בר יצחק מאי שבת ששבת מחמת מלאכת עבירה ובגמרא מבואר שאין מברכין על נר שהדליקו נכרי בשבת מפני שלא שבת ממלאכת עבירה. והנה זה ודאי דלגבי העכו"ם עצמו לא חשוב כלל עבירה ואדרבה מצוה. ואפלו הכי לא מיקרי שבת ממלאכת עבירה כיון דמלאכת ההדלקה שעשה העכו"ם אילו עשה ישראל לא היה שבת ממלאכת עבירה, א"כ ה"ה בנידון דידן שהודלק ע"י שבת זייגער לא מיקרי שבת כיון דמאי דקא עביד הכלי בשבת אם היה עושה כן ישראל היה עובר עליו לא מיקרי שבת ממלאכת עבירה עי"ש מה שדן באריכות.

**(ב)** צ"ע אם באלב זה הוא אש בכלל ואם יש בו דין אבוקה. לכאורה זה דומה לסעיף ט' גחלים הבווערות כל כך שאלו מכניס קיסם ביניהם הוא נדלק מברכין עליהן וא"כ צ"ע אם באלב זה אם מכניס לתוכן קיסם דולקת מאליה לכאורה דולקת וא"כ זה אש ושפיר יכול לברך עליו. עי' להלן דזה מחלוקת בין הגאון הגדול רש"ז אויערבאך ז"ל בעל מנחת שלמה להגאון הגדול בעל באר משה ז"ל אבד"ק דעברעצין.

**בשו"ת** באר משה חלק ו' סימן ס"ד אות כ"ח דן לגבי נר עלעקטריק אם זה נר ומביא דבשו"ת בית ישראל חלק א' ס' נ"ב מביא בשם הרה"ג ר' אברהם



זכרון יעקב סי' י"ד אות ב' ששמע מאחד שבעצמו ראה בבית הגאון בעל צפנת פענח שברכו ברכת מאורי האש על אור עלעקטריק ושתק ולא אמר להם מידי ש"מ דהודה לו, ונהניתי מאד לשמוע מעד נאמן שהגה"צ אדמו"ר מקלויזנבורג ז"ל כשהיה במחנת אשכנזים הארורין י"מ"ש וכן כשהיה מוטל על ערש דוי במוצאי שבת קודש פרשת מקץ שבת חנוכה שנת תשל"ט לפ"ק בירך בפני כל עם סביב מטתו ברכת מאורי האש על העלקטריק והיה לפלא בעיניהם אבל הדין עמו והלכה כן, וא"כ דינו של הגאון מראגאטשעו ז"ל בעל צפנת פענח לברך על נר עלעקטר בהבדלה שריר וקיים, עכ"ל. א"כ לפי דברי הבאר משה ובעל צפנת פענח שפיר נר עלעקטריק כמו גחלים הבערות ויש לו דין נר.

**דעת** הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך ז"ל בספרי מאורי האש דאין לברך על אור עלעקטרי משום דהבערה זה אין בו משום כליון לא חשוב הבערה ומאחר דאנן מברכין על אור במוצ"שק הוא לזכר לאור שהוציא אדם הראשין במוצ"ש ע"י ב' אבנים שהיקשן זה לזה ויצא מהן אור והיה אור דאית ביה כליון אולי שצריך גם אור שעליו מברכין יהיה הבערה דאית ביה כליון.

(ג) צריך לדון מפאת שלמעשה יש מחיצת זכויות על הבאלב.

**בסימן** רצ"ח סעיף טו בעצם מקורו בגמ' ירושלמי פרק ח' הלכה ר' וזה לשון הברייטא, היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה או נשתמש לאורה ולא ראה השלהבת אינו מברך עד שיראה השלהבת וישתמש לאורה או בתוך אספקלריא וזה

ישראל סלמין מחארקוב דהוא שמע מאיש שהגאון ר' יוסף ראזין זצ"ל בעל צפנת פענח סבר דשרי לברך על נר של עלקטריק בהבדלה משום דהוא אש אבל לא בערב שבת דהברכה היא להדליק נר וזה לא חשוב מדליק אם מביא עוד דבשו"ת בית יצחק יורה דעה סי' ק"כ דסבר שאין יוצאין נר חנוכה בעלקטריק. ונראה להוסיף דכאן אין אור של שמן דולק אלא מתכות שמתחמם ע"י כח עלעקטריק והמתכות כשהוא בתוך כלי זכיות חתום מאיר לעינים אבל באמת אין כאן שמן וגם אש לזהטת אין כאן רק שהוא נראה לעינים שדרך להדליק נר וכאן אין דולק אור מאיר אלא מתכות המאיר כשהוא מחומם הרבה ומה"ט נראה לי דאין לברך בורא מאורי האש על נר העלקטריק שאין זה אש המאיר אלא מתכות מחומם, עכ"ל.

**ומסיים** הבאר משה ז"ל ולכל דבריו אין קיום בהלכה מאחר דקיי"ל דהמדליק נר עלעקטריק בשבת חייב חטאת צריכין על כרכך להודות על האמת כדברי הבקיאים הגדולים אינשינערן במלאכת עלעקטער שאש ממש לפנינו רק אחיזים במתחות ואש לזהטת סביב המתכות, היינו אש עלעקטריק נורא לזהטת בכל כח ועוז סביב המתכות וההדלקה ע"י הכפתור הוי הדלקה גמורה ולא גורם, וכן בשו"ת נחלת שמעון סי' ט"ו העיד שהגאון ר' חיים מבריסק ז"ל היה מברך בורא מאורי האש על העלקטריק וכן בספר קונטרס פירות גינוסר סי' כ"א כתב ששמע שהגאון ר' חיים עוזר ז"ל בעל אחיעזר היה מהדר לברך בורא מאורי האש על העלקטריק כדי לאשר וללמוד שאור העלקטטר הוא אש גמור בלא פקפוק, ועיין בספר שו"ת

**אסור.** עיין באליה רבה אות כ"ו שכתב אספקלריא של זכויות מיקרי רואה שלהבת ושל ברזל לא כמו המג"א וכן אמר מוהר"א אזולר"א אות ח' יש אומרים דעשית צריך להוציא האור משם עד שיראה השלהבת ויש אומרים דבעשית הוא רואה את השלהבת ודי בזה.

**כתב בעל מאורי האש דודאי שאף לדעת הבית יוסף אין להקפיד מלברך על אור זכויות כי אם בכה"ג שאור עצמו היא בתוך הזכויות משא"כ אור שמקומו הוא גלוי אלא שהמברך רואה אותו בעד זכויות נראה וודאי דהוא חשוב ראייה גמורה ואף לדעת המשנה ברורה שהקפיד על אור שיהיה כעיקר ברייתו מ"מ היינו דווקא האור עצמו אבל מנלן לחדש חומרא זה דבעינן שגם ראייתו תהא בריאתו של אדם הראשון שלא היתה דרך זכויות.**

**(ד) יש לעיין הדין לגבי מוצאי יום כיפור אם יכול לברך על באלב העלעקטריק.** משום ביום כיפור צריך שיהא הנר דלוק מבעוד יום ושבת כל יום כיפור שלא היה יכולין להשתמש בו ועכשיו הותר וא"כ לכאורה יכול. אבל צריך להקפיד מה שדלוק באמצע יו"כ שלא יהיה על שבת זייגער משום שצריך יהיה דלוק כל היום כדי שיהיה אור ששבת עיין בפסקי תשובות דאמר דאין יוצאין משום דאיני בגדר נר ששבת משום כי זרם מתחדש כל שעה.

**בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' סימן ש"ב כתב בענין שאלה דכמה מתפללין לא היה להם במוצאי יום כיפור נר שהיה דלוק כל יום כיפור ויש דין שצריך לעשות הבדלה על נר זה. ופסק ואמר להם שבוער אצלם נר אלקטרי כל**

המקור לסעיף ט"ו נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך אספקלריא אין מברכין עליה וא"כ יהיה חסרון בבאלב משום שהוא מכוסה בזכוכית וכן כתב המשנה ברורה ס"ק ל"ז: אספקלריא אף על פי שהוא רואה את האור דרך האספקלריא מכל מקום לא מיקרי זה ראייה ממש לענין ברכת בורא מאורי האש דבעינן שיהיה האור מגולה.

**ועיין בבאור הלכה ד"ה או בתוך אספקלריא לענין בורא מאורי האש שתקנו חז"ל לברך על ברית האור לא תקנו אלא כשהאור הוא גלוי בלי כסוי ולא טמון וכעיקר ברייתו שהוא בגלוי וכן סבר בעל ארחות חיים הלכות הבדלה סימן י'. וכן כותב הבית יוסף דצריך להוציא האור מהזכויות קודם שמברך וכן סבר הדרכי משה הארוך וכן משמע משיטה מקובצת דסבירא ליה לאסור ועל כן נראה דאין להקל בזה.**

**אבל למעשה יש שיטת הרשב"א דסבר שאספקלריא של זכויות מקרי שפיר רואה השלהבת ומשתמש לאורה ופנס הוי אינו רואה השלהבת ולא משתמש לאורה דמיירי שיש לו מחיצת הברזל. אבל לכאורה קשה מן הירושלמי דכתב או בתוך אספקלריא דמשמע דאסור.**

**וי"ל לתרץ הרשב"א דהירושלמי מילי מילי קתני ולא קאי למעלה על מה שאסר אלא סמוך ל' אינו מברך עד שיראה השלהבת וישתמש לאורה ואה"נ דאספקלריא אם רואה יהיה מותר. ועיין במגן אברהם אות כ' סימן זה דסבר כרשב"א וא"כ לפי המגן אברהם יכולין להדליק באלב להבדלה כמו נר אפלו יש לו זכויות. אבל לפי המשנה ברורה יהיה**

אמנם אפלו בעלעקטריק באלב הנה דעת הביאור הלכה בסימן רצ"ח בנר מכוסה בעששית אין מברכין עליו לכן חייבין לחזור אחר נר ששבת להבדלה ואם אין לו לא יברך על נר עלקטריק.

**רואין** מזה דבעל תשובות הנהגות חולק על הג"ר שלמה זלמן אויערבאך ז"ל וסבר דיש חסרון בעלעקטריק משום זה הוא כמו עשיית דאסור.

יום כיפור ויכולין לברך עליו וחשבתי מפני הדחק לברך עליה ששמעתי מעדים נאמנים שהגאון ר' חיים עוזר ז"ל נהג במוצאי שבת גם לכתחילה לברך על אור עלעקטרי בורא מאורי האש וכן מעידים על הגאון ר' חיים בריסקער ז"ל שלעתים בירך מאורי האש אבל בפה משתמשים בפליריסנט ולדעתי בזה בודאי לא מועיל דאין כאן כלל אש אלא מזרם לבנים,

#### תמצית הדין:

**א.** דלכאורה באלב נקרא שלא שבת ע"י שבת זייגער לפי דעת הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך ז"ל.

**ב.** ולכאורה באלב הוא כדין אש מטעם שאם היה יטול קיסם ביניהם היה נדלק לפי דעת הגאון אבד"ק דעברעצין ז"ל וכן תשובות הנהגות וחולקים על ר' שלמה זלמן אויערבאך ז"ל.

**ג.** ולגבי הכיסוי של זכוכות שעל הבאלב יש מחלוקת: לפי המגן האברהם והרשב"א והאליה רבה יהיה מותר. ולפי הבית יוסף והמשנה ברורה יהיה חסרון מטעם זכוכות על הבאלב, ולפי דעת ר' שלמה זלמן אויערבאך ז"ל מודה המשנה ברורה ולא יהיה חסרון.



## הרב יצחק מרדכי פריעדמאן

טלל ספינקא, ברוקלין יצ"ו

### בירור הלכה בענין פאה נכרית העשוי באופן שנראה כאילו השערות יוצאת מראש האשה

**שאלה:** נשאלתי ע"י הרבה, מה נשתנה יום מיומיים, על מה שיצאו כל גדולי ההוראה מכל עדת ישראל לאסור בהחלט הפאה נכרית אשר מצאה מקומה בינינו, הנעשית באופן הנראה כאילו השערות יוצאות מראש האשה ממש, עד כדי כך, שאפילו נשים השובשים פאה נכרית, אינם יכולים להבחין בין פנוי' לנשואה השובשת פאה נכרית כזאת, הנראית לעין הרגיל כראש פרוע. ושאלתן בפיהם, מה נשתנו מסתם פאה נכרית שלבשו הרבה עד הלום.

**וביותר** שהרבה גדולי הוראה פסקו, שיש לפאה נכרית כזה, אותו דין של שער האשה עצמה, שאסור לומר דבר שבקדושה כנגדה, ודבר זה היתה נשמע להרבה כענין מוזר מאוד, בטענה בפיהם, דהלא למעשה שער האשה מכוסה, וא"כ למה דינה כערוה? וגם שואלים הרבה פרטי שאלות, איזהו סוג בדיוק אסור וכדו', ואם עושין כן או כן אם מהני וכדו'.

**ובידעי** שיש הרבה היושבים על המידן שבאים להם שאלות אלו, וגם דיש הרבה אברכים ירא ה' אשר קצת מבולבלים בנושא זה, ע"כ אמרתי, לבא בכתובים לבאר הענין מהחל עד כלה מה דינו דפאה נכרית זו, כדי שיהיה לתועלת לכל באי בית ה'. בתפילה שאזכר לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

**והנה,** כדי לבאר הענין על הנכון כדרכה של תורה, עלינו לבאר בהקדם כמה יסודות בענין כיסוי ראש לנשים נשואות בכלל, ופאה נכרית בפרט. ונבאר בהקדם מקור ויסוד החיוב דכיסוי ראש לאשה נשואה.

### ענף א' - חיוב כיסוי ראש לנשואה

ברורה (סי' ע"ה סק"י), שו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' ר"ח), דמכאן למידין, דפריעת ראש אסור מן התורה והוא דת משה וגזירת הכתוב ורצון התורה.

#### מעמא דקרא

ג. ובביאור הלימוד מבואר ברש"י (שם), "מדעבדינו לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה, מכלל דאסור. א"נ מדכתיב 'ופרע', מכלל

#### כיסוי ראש מן התורה

א. בגמרא (כתובות עב.), "ראשה פרוע דאורייתא היא, דכתיב (גבי סוטה) 'ופרע את ראש האשה', ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש", ע"כ הנצרך לנו כעת.

ב. וברש"י, מאירי, ר"ן (שם), רבינו ירוחם (נתיב כ"ג ח"ח), שו"ת רע"א (תנינא סי' ע"ט), ישועות יעקב (אה"ע סי' כ"א), ומשנה

ראש , ופי' דברי המחבר במה דכתב "אחת פנוי" עיין בהערה .

#### ריב שעירות' מכוסה

ו. בגמרא (שם), ד"ב קלתה בשוק", נפי אם האשה לובשת במקום רבים "קלתה", שהוא כעין סל אשר בעצם מכסות את שערותיה, אבל היות שעשי' כעין סל ויש שם נקבים קטנים – נראין עי"ז קצת שערות' תחתיו, הרי זה אסור משום "דת יהודית", והעוברת על כך יוצאת בלא כתובה כמבואר במשנה (שם).

ז. ובשו"ת תשורת שי (סי' ל"ה), וכדבריו כתב גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קצ"ט), דהוא הדין אם עיקר שערותיה מכוסין, ורק מעט מגולין, ג"כ אסור עכ"פ משום דת יהודית.

#### בחצר פרטי ובבית

ח. במקום דלא שכיחי רבים, כגון בחצר פרטי, או בתוך ביתה (פי', שלא בפני אחרים, ורק בני ביתה שכיחי שם כדלקמן אות ט'), הגם שאין בזה איסור דאורייתא הנלמדת מ'ופרע', כיון דקאי רק על מקום דשכיחי רבים כנ"ל. מ"מ נקטו הפוסקים , דאסור מדינא לילך פרוע ראש, אי משום דת יהודית ויוצאת בלי כתובה אי משום איסור המבואר בפוסקים (עיין בהערה), שנקטינן כדעת הסמ"ג (עשין מ"ח), טור (אה"ע סי' קט"ו), ב"ח (שם), בית שמואל (שם, סק"ט), ע"פ הרמב"ם (אישית פכ"ד י"ב ו"ג), וכן הוא בשו"ת חת"ס (סי' ל"ו), וכן מבואר למעשה בביאור הלכה (סי' ע"ה ד"ה מחוץ), דגם בתוך ביתה וחצירה אסור.

ט. ומ"מ מבואר ברי"ף, רשב"א, ועוד ראשונים (שם) ע"פ הירושלמי, דאפילו בחצר פרטי, מ"מ אם הוא מקום שרבים

דההוא שעתא לאו פרועה הות, שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, וכן עיקר, עכ"ד. וכן הוא בתוס' (שם) וז"ל, "פי', מדכת' ופרע אלמ' עד השתא לא הוה פרוע, אי נמי בסוטה שעושין כן כדי לנוולה אלמ' ניוול הוא לאשה לצאת בפריעת הראש", ע"כ.

**ברימב"א** (שם), "פירש רש"י ז"ל, מדכתיב ופרע מכלל דמעיקרא מכוסה היה, ועוד דכיון דאמרה תורה לפרוע ראשה כדי לנוולה, מכלל דפריעת הראש פריצות הוא באשה", ע"כ. וכן הוא בלבוש (אה"ע סי' כ"א), "שזהו פריצות לאשה, וגם יש בזה סוד ע"פ קבלה", ע"כ.

**ועי'** גם בשו"ת חסד לאברהם (להגר"א תאומים, תנינא אה"ע סי' פ"ז) דנקט דעיקר הטעם הוא כפי' ראשון דרש"י, וז"ל בא"ד, "אבל לפענ"ד שיש בזה איסור דאורייתא לפ"מ שפירש"י בכתובות (שם) וכו', וכיון דעיקר האיסור משום פריצות שהיא מתנאית לבני אדם וכו'". ובהמשך דבריו שם, "וכיון שכן שביארנו שפי' ראשון של רש"י ז"ל מוכרח בש"ס, וכו', עיי"ש.

#### במקום רבים

ד. והנה מקור הזה הנלמדת מ'ופרע', מבואר בגמ' (שם) דהוא רק במקום רבים, ופרוע לגמרי או עכ"פ רובה. כלומר דמדאורייתא אסור לאשה לצאת בפריעת ראש במקום דשכיחי רבים.

ה. וכן נפסק להלכה בטור ושו"ע (אה"ע סי' כ"א ס"ב), "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנוי' ואחת אשת איש". ובחלקת מחוקק (סק"ב) ובית שמואל (סק"ה), דבתולה מותר בפרועות

דטעם וגדר הדבר הוא, דמה שהוא ערוה גורם הרהור, וזה מטריד את האדם. פי', דמה שאסור לומר דבר שבקדושה במקום ערוה, הוא דערוה מביא האדם לידי הרהור, ובמקום הרהור אסור לומר דבר שבקדושה דמטריד.

### שער באשה ערוה

יד. והנה בגמרא (שם כד.) המפרט הדברים אשר נקראים ערוה איתא, "אמר שמואל וכו', שער באשה ערוה, שנא' שערך כעדר העזים." פי', דאפילו באשתו אסור לקראות קרי"ש כנגדה (וכ"ש דאסור לאחרים לראותה). ובביאור הלימוד משיר השירים לדיני ערוה אי' ברש"י (שם, ד"ה קולך ערב), "מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאווה היא." פי', היות דקרא דשיר השירים משבח את יופי האשה (בדרך משל אהבת קוב"ה לכנס"י) בדברים אלו, משבח לה שערותיה על יפיה, מכאן, שהשער גורם לידי תאווה והרהור אשר במצב כזה אסור לומר דבר שבקדושה כנגדה, כמבואר באורך לעיל.

זו. וכן נפסק להלכה בטור ושו"ע (או"ח סי' ע"ה ס"ב), "שיער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו. הגה, אפילו אשתו."

זו. נמצינו מכאן עוד מקור לכיסוי שערות נשואה מסוגיא הנ"ל, דמבאר מקרא דשערות אשה נשואה נקראת ערוה, ואסור לומר דבר שבקדושה כנגדה היות שמביא לידי הרהור. וכן צריכין לכסותן בפני אנשים כשאר מקומות ערוה המביאין לידי הרהור (עיין בהערה).

### מפי ספרים וסופרים בטעם המצוה

יז. אחר שביארנו יסוד החיוב דכיסוי ראש אשר הוא נלמדת מדכ' 'ופרע'

עוברים ושבים שם, יש חיוב דאורייתא לכסות שער.

### טפח באשה ערוה

י. עוד מצינו מקור מן התורה לענין כיסוי שער אשה, דהנה בגמ' (ברכות כד.) מבואר שיש איסור של 'ערוה' והיינו שאין לומר נגדה דברים שבקדוה משום דין ערוה וכדלהלן, "א"ר יצחק טפח באשה ערוה, למאי, אילימא לאסתכולי בה, והא א"ר ששת וכו', אלא באשתו ולקריאת שמע". ופרש"י, "אם טפח מגולה בה, לא יקרא קרי"ש כנגדה."

יא. ומבואר בהפוסקים (טור ושו"ע סי' צ' סעי' כ"ד; משנ"ב סי' צ' ס"ק פ"ב), דה"ה לתפילה ולכל דבר שבקדושה, שאסור לאמר כנגד ערוה.

### ולא יראה בך ערות דבר

יב. ובגמ' (שם כה:), דדין זה נלמדת מדכתיב (דברים כג, ט"ו) "כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך וכו', והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר וכו'". וביאור הלימוד מבואר בטטור"ד במשנ"ב (סי' ע"ה סק"ט), "מכאן למדו חכמים, שבכל מקום שה' אלקינו מתהלך עמנו, דהיינו כשאנו עוסקים בקריאת שמע ותפלה או בדברי תורה, צריך לזהר שלא יראה ה' בנו ערות דבר, דהיינו שלא יהיה דבר ערוה כנגד פניו של אדם הקורא או המתפלל כמלוא עיניו, כדמוכח בסימן ע"ט סעיף ב'. וכן, שלא יהיה אז ערום שעל ידי זה מתראה ערוה שלו, כלול גם כן במקרא הזה, "עכ"ל.

### דבר הגורם הרהור

יג. ומבואר בדברי הראשונים ואחרונים (רש"י שם כד.; רשב"א שם כג.; טש"ע ונו"כ סי' ע"ה; שו"ע הרב, משנ"ב, וערה"ש שם ועוד),

## ענף ב' – בין פנוי' לנשואה

**א.** ראיתי נכון להקדים לענף זה, דהגם שאפשר שאין ענף זה נוגע לעצם בירור הדברים דפאה נכרית דזמנינו, ויתכן שאפשר להסתפק בלי זה, מ"מ היות שידענו דיש הרבה שואלים בענין זה, וגם משום מילתא דנתחדשא בזה בס"ד, לא מנעתי מלכתבו. לכן, אם תרצה להמשיך בעיקר בירור הנוגע לענין פאה נכרית דזמנינו, אזי כלך לענף ג', מ"מ אם תרצה להרחיב בהבנת יסודות ענין דכיסוי ראש אזי בדרך המלך תלך בפקודי ה' ישרים המשמחים את הלב.

**ב.** הנה, אחר שבארנו כל הנ"ל, ישאל השואל, א"כ מהו בין פנוי' לנשואה, למה אסרה תורה פריעת ראש רק לנשואה ולא לפנוי'\*, וביותר דממה נפשך, אי הוה ערוה אזי מאי נפק"מ בין פנוי' לנשואה. ובאמת הרבה טעמים נאמרו בזה, ואכתב תרתי ותלתא טעמא הנראין מובנים ביותר לדעתינו העניי.

**איסור החמור יותר גורם גרוי יצר ביותר**  
**ג.** בשו"ת דברי יואל (סי' י') מבאר בתו"ד וז"ל, "יוכל להיות, שהי' להם עוד טעמים אחרים להחמיר יותר בנשואות וכו', וצ"ל דכיון שהאיסור חמור יותר, מתגבר יותר היצה"ר [א"ה, פי' דאיסור ערוה דא"א חמור ביותר], וכמ"ש הראשונים ז"ל בטעם שגדול המצווה ועושה, דבכל מה שמחויב יותר, יש יותר התגברות היצה"ר", עכת"ד<sup>2</sup>.

כמבואר לעיל, וכן דשער באשה ערוה כנ"ל, אעתיק כמה טעמים המבוארים בראשונים כמלאכים ובאחרונים הבאים אחריהם במטרת מצוה זו של כיסוי ראש נשואה כדלקמן.

**יח.** הטעם הראשון כבר הבאנו בריש דברינו מדברי הראשונים בכתובות על הגמרא ד'ופרע' - והוא, דניוול ופריצות הוא לאשה לצאת בגילוי ראש. וגם הבאנו לעיל עוד טעם, דשער אשה נשואה מביא לאיש הרואה אותה לידי הרהור.

**יט.** גם מצינו, דבושה הוא לנשואה לצאת פרוע ראש, כדאי' בגמרא (עירובין ק:), "עשר קללות נתקללה חוה וכו', כי אתא רב דימי אמר, עטופה כאבל". וברש"י, "בושה לצאת בראשה פרוע."

**כ.** משמע בדברי המגיד משנה (פכ"א מאיסורי ביאה ה"א) דנכלל באיסור ד'לא תקרבו', פי' שהוא נכלל בגדרי התרחקות מן העריות.

**כא.** מבואר בהפוסקים, דיש ענין שיהא היכר בין פנוי' לנשואה, כן הוא בשו"ת ויען יוסף (או"ח ח"א סי' מ"א), ושו"ת אגורך באהלך (עיין בהערה) (אה"ע סי' קי"ג), ועוד עי' מזה באוצה"פ (סי' כ"א ס"ב סק"ה) משמיה דהאפי זוטרי וז"ל, "דלפי האמת, ודאי דבר מגונה ללכת כן הנשואות כמו הבתולות וכו', כדי שיהיה הפרש בין בתולות לנשואות", ע"כ. וכן הוא גם בתשו' חוות יאיר סי' קצ"ו (מובא בפתחי תשובה אה"ע סי' כ"א סק"ב ד"ה ומ"ש).

**א.** פי', דאי הוה ענין של פריצות, מאי שנא בתולה מנשואה.

**ב.** ונראה בס"ד להסמיך לזה גמ' סנהדרין כו', בענין החשוד על העריות אי מותר לעדות אשה, ואי' שם, "אבל לעיולה לית לן בה, פשיטא, מהו דתימא מים גנובים ימתקו וגו', קמ"ל". וענין זה דמים גנובים וכו' הוא ממש כנ"ל, ודו"ק.

ראש להדי' באשת איש (פי', שלא נכתב האיסור בפירוש כשאר איסורי תורה, אלא ע"י גילוי הקרא מ'ופרע' כנ"ל), ורק שגלחה שישארו במנהגם הקודם שהי' להם עוד מקודם שקבלו התורה שנהגו שלא לצאת פרועת ראש לשוק.

#### מנהג התולדות מקדמת דנא

ז. והנה מנהג זה הי' גם באומות העולם, וכן מצינו בבני נח, דא' בגמ' (סנהדרין דף כ"ח.), מאימת התרתה באשת איש, משתפרע ראשה בשוק, ועיין ברש"י (שם). והנה באומות העולם וכן בבני ישראל קודם מתן תורה, לא היו להם ארוסה וכניסה לחופה להחשיבה אשת איש, ורק בעולת בעל, (וכמבאר בש"ס דסנהדרין שם), וכיון דחזינן דלא אמרה תורה רק שישארו במנהגם זה, ע"כ רצון הש"י לא היה לאסור פרועת ראש בכל אשת איש - ורק בבעולת בעל דהוי אשת איש גם בבני נח, אבל לא בארוסות, אף דבישראל הוי כא"א לכל דבריהם. ואחר שאין חיוב להם בזה, ע"כ רגילים בהם, והיות שרגילים בהם, אינו מביא לידי הרהור<sup>1</sup>.

#### דין התולדות לענין כיסוי הראש

ח. ולאור ביאור זה מסיק וז"ל, "ולפ"ז הדבר ברור אצלי, דאם ימצאו מקומות שגם התולדות יהיו דרכן לכסות ראשן, אסורות שוב מדינא לגלות שערן וכנ"ל דהוי כשאר מקומות המכוסות, וזה ברור אצלי בביאור ענינים אלו,

ד. ולפי דבריו ז"ל יבואר היטב ג"כ מה דמצינו בכמה פוסקים להקל בפנוי' טהורה לגבי דין קול באשה ערוה כשאינו מכוון לה ואינו מהרהר אחריה, עי' בבית שמואל (אה"ע סי' כ"א סק"ד), ובמשנ"ב (סי' ע"ה סק"ז), דהלא גם שם יש להבין, שאם קול באשה ערוה, מהו הנפק"מ אי הוה פנוי' או לא. ולפי דבריו ניחא, דבא"א שהאיסור חמור יותר, יש גירוי יותר, ושייך יותר הרהור וכו', ודו"ק.

#### גילוי קרא רק על מה שנהגו בני" וב"נ מקדמת דנא

ה. בישועות יעקב (אה"ע סי' כ"א בדברי נכד המחבר), מבאר הענין בטטור<sup>2</sup>, בהקדם מה שמבאר את עצם הלימוד דחיוב כיסוי ראש הנלמדת מקרא ד'ופרע'. ותו"ד הוא, דהלימוד מ'ופרע את ראש האשה' הוא, דכבר הי' מנהג קדום גם לפני מתן תורה, שנשים נשואות כיסו ראשם, ומדצוותה תורה לפרוע ראש אשה זו (סוטה) כדי לנוולה, בזה גלתה לנו התורה<sup>3</sup>, שרצון הש"י שישארו במנהגם הקדום הזה - שלא לצאת פרועת ראש, דגנאי היא להם לפרוע ראשם בשוק בפני רבים. וגילוי קרא זה, הוא חיוב דאורייתא המחייבת לכסות את ראש הנשואה.

#### מנהג הכיסוי מקדמת דנא

ו. ובזה מבאר הטעם דלא אסרינן פרוע ראש רק לנשואות ולא ארוסות<sup>4</sup>, אף דארוסה כנשואה לענין איסור אשת איש, משום דכיון דלא אסרה תורה פרועת

ג. לפי דעתו, ויש כמה חולקין ע"ז עי' בפתחי תשובה אה"ע סי' כ"א סק"ב, ובמשנ"ב סי' ע"ה סקט"ו.

ד. פי', מעיקר הדין אין להם חיוב. דאם באמת הם מחויבים, או אפילו אם יהיה סדר הנשים לפרוע ראשם רח"ל, נשאר האיסור וההרהור כמבואר בהפוסקים ומובא במשנ"ב סק"י, ודלא כהערה"ש, עי' שו"ת שפתי נבונים (ח"ב סי' ד') עוד בענין זה. עי' גם בשו"ת אגר"מ או"ח ח"ד סי' ט"ו וח"א סי' מ"ג.



שו"ת להורות נתן (ח"א סי' ס'), שו"ת דברי יואל (יו"ד סי' צ"ט), וכן ראיתי מציינים לשו"ת תפארת נפתלי (אור"ח סי' י"א), אשר רואין מכל זה, דשייך ענין של ערוה גם בדיבורי וא"כ מהיכן נפיק ההיתר שלא יהא קול נקראת ערוה בקול הרגיל.

גלוי קרא דיש בזה ענין של ערוה

יא. אלא פשוט, דמה דגלי לן קרא במד"כ "כי קולך ערב" הוא, דבעצם קול של אשה יש ענין של עריכות המביא לידי הרהור, מ"מ אין זה בכל ענין השייך לקולה, אלא דהוא באופן הגורמת ביסודה לידי הרהור, כגון בקול זמר שלה, או בהשבת שלום, שיש בהם ענין 'עריכות' וקירוב הדעת הגורמת לידי הרהור, וסוגי אלו בכל אופן יהא ערוה. אבל לא בקול פשוט המורגלים בהם אשר אינו מביא לידי הרהור. ואה"נ, באופן שיש בקול פשוט ענין דהרהור אז יהיה דינו כערוה<sup>1</sup>.

יב. ועפ"ז נאמר אנן גם כאן בענין שערות דנשואה, דהנה כת' "שערך כער העזים", וגילה לנו קרא, דבשערות של אשה יש ענין ערוה – פי' שמביא לידי הרהור, מ"מ לא נאמר רק במה שיש באמת ענין הרהור, פי' מקום שדרכם לכסותם. והוא, דאחר שגילה לנו קרא ד'ופרע' דנשואה חייבת בכיסוי, ולכן דרכם וחיובם לכסותם וכמבואר הטעמים בראשונים שהעסקנו בריש דברינו, בזה, בכל אופן יהא ערוה, דזהו ערוה יסודי דקרא דשה"ש. אבל בתולות שאינם נכללים בחיוב כיסוי, ועי"ז אנו מורגלים

והבן, עכ"ל. ועי"ש בדבריו בהמשך, הביאור למה דלא למנה וגרושה כן אסור לפרוע ראשם הגם שעכשיו אינם בעולת בעל וכו', ותמצא קורת רוח בדברי הגאון הנ"ל.

דמיא דקול באשה ערוה

ט. ואגב דאמטינא להכי נאמר בזה מה שנראה לדעתי העני' בביאור הענין. והוא, דהנה גם בענין קול באשה ערוה יש לבעל דין להקשות, דהלא בגמרא (ברכות כד.), "אמר שמואל, קול באשה ערוה, שנאמר (שיה"ש ב', יד.) 'כי קולך ערב'". ופרש"י, "מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא". וכן נפסק בשו"ע (אה"ע סי' כ' ס"א) 'דאסור לשמוע קול ערוה'. ומ"מ איתא ברמ"א (אור"ח סי' ע"ה ס"ג), דקול הרגיל בו אינו ערוה. וא"כ לכאורה, אי גלי לן קרא דקול של אשה ערוה הוא, אזי מאי נפק"מ אם רגיל בה או לא<sup>2</sup>.

י. ובפרט למה דמבואר בכמה פוסקים דבכמה אנפין שייך דין דקול באשה ערוה גם בדיבור שלה, כגון בשאילת שלום או השבת שלום דמבואר ברשב"א (ברכות כד.), דהיות דיש בדיבור זה קירוב הדעת, יש בו משום קול באשה ערוה. וגם לגבי אשה הנואמת וכדו' ובפרט כשלא במקום מצוה, מבואר בכמה בפוסקים דהיות שבמשך נאומה, דרכה להנעים קולה ולהחניף השומעים כידוע, שייך דין דקול באשה ערוה בזה, כ"ה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' י"ד; ח"ה קצ"ח), וכעין זה מביא שם מהחתן סופר, ועי' בן איש חי (בא י"ג),

ה. ובמה דאי' בראשונים דהוא משום דכ' כי קולך "ערב" ורק אז אסור, הלא זה קשיא, דבשאר דברים לא חלקו כגון זה. דא"כ הי' לן חומר, דרק שערות יפות הוה ערוה וכדומה.

ו. כלומר, דמה שגלה לן קרא, הוא בדבר זה יש ענין של הרהור, ובאופן שמביא לידי הרהור, על זה חל ערוה דקרא.

האוסרים רובם ככולם מציינים לו לפוסק המתיר. וזהו תוכ"ד, "יראה מזה [א"ה, פי' על גמרא דעל זה קאי שם] להביא ראייה וסמך לנשים היוצאות בכיסוי שערות שלהן כשהן נשואות, אבל במקום קליעת שערן נשואות שערות חברותיהן [א"ה, פי' פאה נכרית] וכו', אע"פ דקישוט הוא לה כדי שתראה בעלת שער, אין בכך כלום וכו'. ומשמע להדיא, שמוטות בנות ישראל להתקשט בהן, דשער באשה ערוה דקאמר (ברכות כד.), לא הוי אלא בשער הדבוק לבשרה ממש ונראה גם בשרה עם השיער, אבל שיער המכסה שיערה, אין כאן משום שער באשה ערוה, וגם לא משום פרועת ראש וכו'. תמצא דאין איסור בשער אשה משום ערוה אלא במחובר לבשרה וגם שהבשר נראה עם השיער כדאוקימנא, עכ"ד, ועיי"ש הראיות וההוכחות שלו.

#### דעת הבאר שבע דאין פאה נכרית נקראת כיסוי

ג. וידוע דברי הבאר שבע (שו"ת סי' י"ח) שדחה דבריו בשתי ידיים וגם דחה ראיות השלטי גבורים, ועוד הביא ראיות להיפך, ובא"ד, "נראה מדבריו שהבין מה שאמרו בשביל שתראה בעלת שער, ר"ל שהשערות של פאה נכרית יהיו נראות לחוש עין הרואה להטעות אותו להחזיק הפאה נכרית לשיער עצמה הדבוק לבשרה ממש, רחמנא ליצלן מהאי דעתא, כי איך יעלה על הדעת שיהיה מותר להראות עצמה כעוברת על דת משה, דהא לצאת בשיער עצמה מגולה אסור מן התורה וכו', והלא הרבה דברים אסרו חכמים

בהם, אמרינן דאינם ערוה, דאין זה השער אשר עלי' קאי קרא וכן למעשה אין דרכן לכסותם, אין זה נקרא ערוה. ולכן שער היוצא מחוץ לצמתן תלוי כפי מנהג המקומות כמבואר בהפוסקים, ובמקום שדרכן לכסותם הוה ערוה דקרא. משא"כ לגבי פרועת ראש בעצם, דבזה אפילו כשרגילים בו בכגון מקום שדרך הנשים ל"ע לילך פרועות ראש כדרך הפריצות, מ"מ היות שמן הדין מחוייב לכסותה, נשארת בדין ערוה כהסכמת הפוסקים' (עי' משנ"ב סי' ע"ה סק"י; שו"ת דברי יואל אור"ח סי' י"ג; חזו"א סי' ט"ז סק"ח; שו"ת שפתי נבונים ח"ב סי' ד'; שו"ת מחזה אליהו סי' ט'), ודו"ק. ועי' גם בחזו"א (אור"ח סי' ט"ז סק"ח) אשר ביאר הענין בדרך אחרת.

#### ענף ג' – פאה נכרית

א. עד הלום ביארנו את עצם יסודות דכיסוי ראש, ועכשיו נבא לדון בדין פאה נכרית בכללות, ומשמם לפאה נכרית שנתחדשו בזמננו. הנה ידוע דהי' מחלוקת גדולה בין הפוסקים בענין פאה נכרית בכלל מאז ועד היום, ולא ארחיב את היריעה בזה, וגם לא אביא את כל ההוכחות וסברות הפוסקים לכאן ולכאן, אלא נביא ונבאר רק את עקרי הדברים הנוגע להלכה למעשה.

#### דעת השלטי גבורים דמותר להראות עצמה בבעלת שער

ב. אתחיל בדברי השלטי גבורים (פ"ו דשבת), אשר הוא האילן הגדול שכתב להתיר הפאה נכרית בזמנו, אשר עליו סמכו המתירים בכל הדורות אחריו, וגם

ז. ובהטעם י"ל, דמשום דמחוייבים בזה, מביא לידי הרהור. כענין המבואר בכוזרי מאמר השלישי, לענין טבילה ונטילה מטומאה.

לנשים מפני מראית העין וכו', עיי"ש, ועי' בהערה<sup>ה</sup>.

#### הרבה נקטו כהבאר שבע

ד. והנה הרבה אחרונים נמשכו כדעת הבאר שבע אי מטעמא ואי מדינא - ודלא כהשלטי גיבורים, עי' בעצי ארזים (אה"ע סי' כ"א סק"ב), פשטות דברי הברכי יוסף (או"ח סי' שלטי גיבורים סק"ב), ישועות יעקב (אה"ע כ"א דברי נכד המחבר), שו"ת בית יצחק (אה"ע סי' י"ד, ט"ו וט"ז), שו"ת חסד לאברהם (לר"א תאומים, תנינא אה"ע סי' פ"ז), שאילת יעב"ץ (ח"א סי' ט' וח"ב סי' ד' וח'), חת"ס סופר (הגהותיו לשו"ע סי' ע"ה), שו"ת תשורת שי (סי' תק"ע), עי' בשדי חמד (מערכת ד' אות ב'), ועוד הרבה אחרונים.

גדולי הפוסקים מקילים כהשלטי גיבורים ה. ולעומתם נקטו גדולי עמודי ההוראה וה"ה הדרכי משה, ומג"א ועוד אחרונים להקל בזה כדעת השלטי גיבורים, כדאי' ברמ"א (או"ח סי' ע"ה ס"ב), דמותר לקרות קרי"ש נגד פאה נכרית, וכתב עליו במג"א, "וכן כתב בשלטי גיבורים (שבת כ"ט א). דמותר לכתחילה וכו', דלא כהבאר שבע (סי' י"ח) שחולק עליו, והאריך בסוף ספרו (באמ"ח סי' ג') בדברים דחיים, עי' ס' שלטי גיבורים סעי'

י"ד", ע"כ. וכן הוא בדברי חמודות על הרא"ש (ברכות כד. ברא"ש ל"ז). ועי' גם במשנ"ב (סי' ע"ה סקט"ו), וז"ל שו"ע הרב, "ופאה נכרית, אפילו דרכה לכסותה, מותר לקרות כנגדה, וכן מותר לגלותה, ואין בה משום ראשה פרועה שהוא אסור מן התורה באשת איש", ע"כ. וכן מבואר גם במגן גיבורים (אלף המגן סק"ח, שלטי גבורים סי' ע"ה ס"ג).

#### הלכה למעשה

ו. ובפרמ"ג (שם, א"א סק"ה) אחר שמביא המחלוקת כתב בזה"ל, "ומכל מקום, במדינות שיוצאין בפאה נכריות מגולה, יש להם לסמוך על השו"ע כאמור וכו'", עכ"ד. והובא דבריו במשנ"ב (שם סקט"ו). ועיי"ש במשנ"ב שמציין לדברי המגן גיבורים (שלטי גיבורים סק"ג), שאחר שנו"נ במחלוקת הפוסקים בענין פאה נכרית וצייד להקל כדעת השלטי גיבורים (חוץ מאם נעשו משערות האשה הלבשה) כתב, "ומ"מ זה ודאי אם אין מנהג המקום כן שילכו הנשים בפאה נכריות, ודאי יש לאסור משום מראית העין, כמ"ש זקנינו הגאון מוהר"י ז"ל וכו'". ועוד עי' בשו"ת תשובה מאהבה (סי' מ"ז ומ"ח), ובשדי חמד (מערכת דל"ת אות ג').

ח. עי' בספר לבושה של תורה סי' כ"ח אות ד' מש"כ ע"ז, וז"ל, ודע, דהבאר שבע זרק חיצי השגותיו הנ"ל נגד בעל השלטי גיבורים שהתיר הפאה נכרית, אבל באמת מבואר בהדיא בתוך דברי השלטי גיבורים גופא, שגם הוא לא התיר הפאה נכרית באופן שהיא נראית כשערות האשה מכל וכל דבתוך דבריו וכו'. ולפ"ז, מה שכתב השלטי גיבורים בתוך דבריו "דקישוט הוא לה כדי שתראה בעלת שער", אין הכוונה שיהא נראה כאילו הפאה נכרית היא שערותיה וכדחבין הבאר שבע בדבריו, דזה ודאי אסור גם להשלטי גיבורים, וגם דהא מבואר מתוך דברי השלטי גיבורים שבפועל אין הפאה נכרית נראית כשערותיה הדבוקות, שבהני הבשר נראה עמה ובפאה נכרית אין הבשר נראה עמה. רק כונת השלטי גיבורים היא, שהאשה רוצה שתהא מראיתה כמראה הנקבות שיש להן שער על ראשן, ולכן היא שמה פאה נכרית על ראשה שע"ז יהא לה מראה כללי של נקבה עם שערות על ראשה, אבל לא שהיא רוצה שהרואה יחשוב ששערות אלו הן באמת שערותיה שלא נחתכו מראשה ח"ו, ודו"ק שזה ברור בכונתו עכ"ל חזק.

חלילה לי לתקוע עצמי בזה

ז. ולמעשה כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קצ"ט ד') וז"ל, "ובעצם המנהג של היום שהנשים שלנו יוצאות בפאה נכרית חלילה לי לתקוע עצמי בזה, דכבר ידוע דרוב רובם של הפוסקים אין דעתם נוחה בזה, ויש מהם שאסרו זה מדין דת יהודית ממש וכו'. אמנם היות כי מדברי הרמ"א סי' ע"ה ובד"מ סי' שלטי גיבורים ומג"א מוכח דהרבה היו מקילין בזה, וכן נהגו מדינות שלימות אפילו לצאת לר"ה וכו', וכבר מדורות רצו לשנות זה, ולא עלה בידם רק בחלקו, אבל עדיין מדינות שלמות החזיקו בזה, ע"כ אין לנו כח הכרעה בזה", עכ"ד.

ח. וע"ע במה שכתב במק"א (שם סי' קצ"ט אות ב') וז"ל, "מש"כ מדברי השלטי גיבורים (שבת ס"ד) דמותר בפאה נכרית בין שערות דידה בין של חבירתה, הם דברים ידועים, והובאו דבריו במג"א (סי' ע"ה), וע"ש בפמ"ג ושאר אחרונים, ובתשובת באר שבע (סי' יח) שהזכרתי בשיעורא דיומא, ובאחרונים לאין ספור בענין זה, וכבר ידוע מרבתינו גדולי הדורות שדעת שלטי הגבורים אע"פ שברמ"א סי' ע"ה ובד"מ סי' ש"ג הביא דבריו מכ"מ הם דעת מיעוט נגד רוב מחמירים, מכ"מ במקומות שא"א להעמיד הדת על תלה, בזה סמכו עצמם על המקילין בזה (וי"א גם המקילין לא כווננו לזה), ומ"מ גם זה בתנאים ידועים ולא כאלה שמקילין לעצמן הכל בני משען ומשענה להם", עכ"ד.

אפילו לדעת המתירים צ"ל ניכר שלא יהיה מראית העין

ט. והנה מבואר בכמה פוסקים [דלקמן], דאפילו לדעת השלטי גיבורים והבאים אחריו המתירים לבישת פאה נכרית, הוא בתנאי דצריך להיות ניכר שהוא דבר זר על ראשה, ואינו נראית חד עם ראש, דהיינו ששערותי' נראית כאילו הם שערות ראשה.<sup>ט</sup>

י. בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ה', רי"ד) כתב על ענין דפאה נכרית בזה"ל, "עיין שלטי גיבורים פ' במה אשה (שבת כט. מדה"ד) דבשער תלוש שרי. ונ"ל, דדוקא בגונא דניכר לכל שלא נעשה משער של עצמה אבל בלא"ה ודאי אסור וכו' משום מראית העין ובפרט לענין איסור ערוה שהוא חשש הרהור וכו'", עכ"ל.

יא. וכדבריו איתא גם במנחת שלמה (תנינא סי' נח - כט) בדניא דמראית העין, וז"ל, "ונלענ"ד, דמראית העין הנזכר בש"ס, היינו בדבר המותר ורק מפני שנראה כעושה איסור לכן אסור, וכידוע מאכילת דם דגים או חלב שקדים עם בשר וכו', ומה שנתפשט ההיתר של פאה נכרית, חושבני שסומכין ע"ז שרוב אנשים יודעים בזה להבחין, אף שהרבה פעמים אני אינני יודע להבדיל", עכ"ל. מבואר מכאן ג"כ, דעכ"פ לרוב בני אדם צריך להיות ניכר דאינו שערותי', דאם לא הוה אסור משום מראית העין. וכעין זה איתא בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ב סי' י"ב). גם בחוט שני (אה"ע סי' כ"א סק"א, עמ' נ"ה) בא"ד בענין דפאה נכרית כתב,

ט. פי, דאם אינו כן, אין זה נקרא כיסוי, ואיסור פריעת ראש במקומה עומדת.

"מבואר, דבמקום שיש בו משום מראית העין וכו', לכו"ע אין לילך בפאה נכרית זו".

ניכר בקלות שאין זה שער טבעי

יב. ובהליכות שלמה (תפילה פ"כ דבה"ל י"ב) מבואר דעתו דהגרשז"א, וז"ל, "ופאה נכרית אע"פ שהתירו לצאת בה וכו', וכללא דמלתא שאין זה מדרך הצניעות שיהא המראה דומה לפנויה, אלא צריך שיהא ניכר בקלות שאין זה שער טבעי", עכ"ל. וכן בשו"ת שבט הלוי כתב (ח"ה סי' קצ"ט), "וכן שתהיה הפאה נכרית עשויה שלא תראה ממש כהולכת בשערה אלא ניכר שהוא גוף זר עליה", עכ"ל.

דעת האג"מ בענין מראית העין בפאה נכרית יג. ובענין זה דצריך שיהא ניכר, ובענין דמראית העין, מצאתי לנכון להקדיש כמה שורות לברר דברי האג"מ ז"ל (אה"ע ח"ב סי' י"ב) על הנכון באמיתת דבריו, להוציא מליכם של התולין עצמם בהגאון ז"ל, באמרם שהוא כותב דאינו שייך מראית העין בפאה נכרית כלל אפילו כשאינו ניכר כלל שהוא דבר זר. כלומר, כשאינה ניכר כלל אם הוא פאה נכרית או שערות האשה, אשר בקצת עיון בדבריו רואין שלא אמר ולא כיוון לזה מעולם, ולא אסביר מקום טעותם, רק אפנה ישר לברר על הדברים על בוריים, באשר מוכח דלא כוון לזה כלל.

הדו"ד הוא על עיקר דינא דפאה נכרית יד. בהקדם כדי להדגיש, דהמעין בכל דבריו יראה, דכל הדו"ד בתשובה

הנ"ל הוא לברר, דלדעת המתירים את עצם הפאה נכרית וה"ה השלטי גבורים והעומדים בשיטתו אשר כבר הבאנו לעיל, למה לא חששו בזה חז"ל לאיסור משום מראית העין לאסור את הפאה נכרית לגמרי, כדמצינו במכה דוכתי בש"ס, כגון שטיחת בגדים בשבת וכו' אשר גזרו בזה חז"ל לאסור משום מראית העין, גם כאן הו"ל לאסור הפאה נכרית משום מראית העין. וע"ז ממשיך הגאון לברר דלאו בכל דבר יש איסור מראית העין.

חילוק בין עשה ללא תעשה רק בדרך אפשר

טז. קודם רוצה לחלק בין עשה ללא תעשה, ולמעשה לא סמך עצמו על חידוש זה. כמבואר בהמשך דבריו, דמתייחס לחילוק זה רק בדרך אפשר, וע"כ פשוט דאין לבנות על זה כלום.

ודאי ניכר ברובא דרובא ואולי גם כולן ניכרות

טז. ביותר, דהלא הגאון ז"ל חזר על עצמו כמה פעמים בהמשך דבריו, דעיקר הטעם למה אין איסור מראית העין על עצם הפאה נכרית הוא, משום דלרוב פעמים ניכר שהוא פאה נכרית ולא השערות עצמם. כדכתב, "ועוד, משום שברוב הפעמים ניכר שהשערות הם מפאה נכרית, ואף אם אינו ניכר לאנשים שאין מסתכלין כ"כ בנשים עד שיכירו, מ"מ לנשים ודאי ניכר ברובא דרובא ואולי גם כולן ניכרות ולכן בשביל מה שנזדמן לפעמים רחוקות שלא ניכר לא אסרו". וכן מבואר עוד בהמשך דבריו,

י. כתבנו נקודה זו, משום דאחר שברור להמעין בדבריו ענין זה, דהיינו, מטרת התשובה אשר בזה עוסק הגאון ז"ל, אזי יותר קל להבין דברי הגאון ז"ל על הנכון.

בכל פעם עכ"פ לנשים, ניכרת דאינה שערותי, ולכן על עיתים רחוקות לא גזרו. אבל במה שאינו ניכר כלל אפילו לנשים וכ"ש לאנשים, על זה ודאי לא כיוון כלל, ואין שייך כלל לכל התשובה, אשר מיוסד על יסוד "דברוב פעמים הוא ניכרת". ובאמת, אם אין נכרת כלל, הלא הוא יותר מסתם מראית העין שהוא רק "חשש", ולא כשנעשה להדיא באופן שיטעו הרואים. ואסיים בזה מעין הפתיחה, דכתבתי רק את עקרי הדברים<sup>2</sup> כדי להוציא מלבן של הטועים בזה, ודו"ק.

אם אכן שרעת האגר"מ שאין לאסור מרה"ע שלא מצינו בחז"ל

ב. עוד רגע אדבר בו, לבאר אם בכלל יש מקום לומר דדעת הגאון הי' דאינו שייך להיות מראית העין שלא נזכר בחז"ל, והוא ע"פ דברי הגרפ"א פאלק שכתב שבענין זה (לבושה של תורה סי' כ"ח סי' ג') בתוספת נופח משלנו, דהנה אם אמת כהמבינים בדברי האגר"מ, דאין שייך דין מראית העין, אלא במה שגזרו חז"ל, אבל במראית העין שלא מצינו בחז"ל, אין לומר שיש בה דין מראית העין. דאז יהיה זה להדיא נגד דעת הרמ"א, ש"ך, וט"ז בשו"ע יו"ד סי' פ"ז לענין איסור מראית העין בחלב שקדים וקיימ"ל כוותייהו. ואם נאמר דדעתו כדעת

"ואם כן כל שכן באשה שעיקר היא נמצאות בין הנשים שהן מכירות שהיא פאה נכרית וכו'", ובהמשך, "כיון שהיא מוחזקת לאשה כשרה ויודעין שמקורב ודאי מכירין שאינן שערותיה וכו' הרי ברוב הפעמים יכירו שהיא פאה נכרית וכו'", ע"כ.

יז. גם עיי"ש במה שמדמה ענין זה לגילוח זקן אשר הוא לאו, וגם שם לא חששו, ובטעם הדבר כתב, "ואולי הוא נמי, משום דברוב הפעמים ניכר להרגילים להתגלח שאינו גלוח דתער, לא אסרו בשביל פעמים רחוקים שלא ניכר, ואף שהם מצוים גם בין אנשים שאין מתגלחין שהם אין מכירין כ"כ, מ"מ כיון שלהמתגלחים הוא ניכר, כבר הוא כידוע זה לכל, דחברך חברה אית ליה, וידעו הכל שפלוני מתגלח במספרים ובסם וכדומה ולא בתער", ע"כ. כלומר, דאין זה דומה לשאר עניני מראית עין שרואין דבר שיש להתפרש בכמה אנפי הן לאיסור והן להיתר, אלא דהוא ניכר בעצם שנעשה באופן המותר.

יח. גם מבואר בדבריו, שעל זה עצמו שאשה זו מוחזקת לכשרות, אינו די להתיר זאת, אלא בצירוף שודאי מכירין בה שאינה שערותי<sup>4</sup>.

יט. מבואר להדיא מכל זה, שהאדון בנה יסודותיו על מה דברוב פעמים, ואולי

יא. ולענ"ד קצת צ"ע המשך דבריו, במה שמבאר שלא יצא מכשול אפילו בעיר שנהגו לצאת פרועת ראש, מטעם דממ"נ, המכירין אותה ידעו, והאין מכירין יחשבו שהוא מהפרוצות ולא ילמדו ממנה. והוא פלא, דהלא כמה דברים מצינו שחששו משום האורחים הבאים שם, וגם שם הי' לן לומר שלא ילמדו, דממ"נ, או שידעו שאיש כשר הוא ונעשה באופן המותר, או יחשבו שהוא בעל עבירה, וכמדומה לי, שלא מצינו דבר כזה. וגם במה שאמר בענין שע"י אחד יודע להשני משום חברה חברה אית לי, הלא גם בזה יש להבין, הלא כמה דברים מצינו שיש בהם מראית העין, הגם שכמה בודאי יודעים האמת שנעשה באופן המותר.

יב. וליתר ביאור עיין בספר לבושה של תורה להגרפ"א פאלק זצ"ל בפרק כ"ח אות ג', אשר מבאר דברי האגר"מ הנ"ל באריכות בטו"ד כדרכו בקודש.

**בג.** אבל בצורה השנית, כשאחד עושה פעולה של היתר, אבל צורת פעולתו במושכל ראשון (ואפשר גם שני ושלישי) נראה כעושה מעשה איסור, וכדי שתאמר באופן ההיתר, יצטרך להתבוננות של למודי זכות ואפשר פלפולים וסברות להצדיקו, ע"ז בודאי בכל אופן שייך מראית העין אפילו לא נזכר כלל בחז"ל. ולכן, כל זמן שבאמת יש היכר שהוא פאה נכרית, רק שיש לחוש שלא יראה כן לכל, אזי הוא כמראית עין הראשון, ואה"נ ביסוד שהוא ניכר בנוי כל התשובה כדהוכחנו לעיל. משא"כ אם באמת אינו ניכר כלל, אלא נראה כפרוע ראש, ע"ז לא דיבר כלל, ובודאי יהא שייך מראית העין כדיבואר לקמן בעזר ה'.

#### ענף ד' – פאה נכרית דומיננו

**א.** אחר כל המקובץ שביארנו עיקרי היסודות של חיוב כיסוי ראש, וגם ענין פאה נכרית בכלל, נבא לדון בפאה נכרית שנתפשטה לאחרונה בינינו, אשר כשאשה לובשת זאת נראית כאילו שערות הפאה יוצאים וצומחים מראשה ממש, עד - שכשהולכים עם זה, נראית לאחרים הרואים אותה במרחק רגיל (כלי זכיות המגדלת), כאילו אינה לובשת כלום על ראשה.

הוא וחירו בדבריהם

**ב.** ואקדים, שבדין ענין זה לא אפרט השם הידוע על פאה נכרית זה "לעי"ס - פראנ"ט, טא"פ, קע"פ" (Lace Front / Top / Cap), רק אקראנו על

הפוסקים (פר"ח ופר"ת) שגם שם אין איסור מראית העין, זה אי אפשר, דהלא הגאון בעצמו בכמה מקומות בתשובותיו נקט דיש מראית העין על איזהו ענינים, שלא נזכר מזה כלל בדברי חז"ל. כגון (אר"ח ח"ב ס"ס מ') ליכנס לחנות המוכרת נבילות וטריפות, על דעת לקנות שם דבר המותר. ובענין (אה"ע ב' י"ג) שלא לקבוע סעודה ביום אידם גם בלי כוונה לחוג אידיהם. ולענין (יו"ד ח"א ס"ס מ"ד) לנסוע באוטובוס בתוך העיר מחשש שנראה שהוציא כסף לשלם לזה, וכהנה רבות בתוך תשובותיו.

חילוק יסודי בדיני מראית העין

**בא.** אלא ביאור הענין הוא, דהנה באופן כללי יש שני מיני מראית העין, האחד הוא, כשאדם עושה דבר באופן המותר, אבל צורת פעולתו שייך להעשות הן באופן המותר והן באופן האסור. והשנית הוא, בדבר שאדם עושה אשר באמת מותר, מ"מ, המושכל ראשון כשרואים פעולת מעשה זו, הוא, שעושה מעשה איסור, ולחשוב שהאדם עושהו בהיתר, ע"ז כבר צריך התבוננות ולימודי זכות וכדו'.

**בב.** על כן, באופן הראשון, אשר באמת עושה מעשה היתר, ובקל יכולים להבין שהוא היתר, רק היות שיש בני אדם שאליהם יראה כאילו עושה מעשה איסור, על זה אנו צריכין לחז"ל לומר שאכן צריכין לחשוש לאלו שיראו במבט שחורה כאילו עושה איסור, דהלא מנ"ל ליחוש לאלו, הלא באותו צד שרואה איסור יכול לראות גם היתר."

יג. בהבנה זאת, יובן היטיב דברי ה"ט באו"ח סי' רמ"ד סק"ב במה שמחלק בין שדה לבית לענין שכירות וקבלות דבשדה יש ב' דרכים להתיר משא"כ בבית שייך רק צד אחד עיי"ש, ודו"ק.

יד. כדי לעיין בהערה לקמן 45, להקדמה לענף זה.

כזה ראה וקדש, במקום לחשוב על העיקר אם נראית כדבר זר או נראית כשערות ראשה וכו'. ע"כ בלי לפרט בשם, אלא בביאור גופא דדינא היכי הוה, אקוה שע"ז יהיה בחי' התרת הספיקות בהנ"ל.

### המציאות

ג. מציאות הדברים, לאחרונה נתפשטה בשוק פאה נכרית הנעשית עם כמה טצדקי כדי שיהא נראה כשערות האשה ממש. פ"י, שנעשית באופן הנראית כאילו השערות (של הפ"נ) צומחת מראש האשה, והצילחו בענין זה, עד שכשאשה הולך עם פאה נכרית כזו, אינם יכולים להכיר כלל אם הוא פנוי או נשואה, ולא רק שאינם אינם מכירים, אלא אפילו נשים הרגילים בפאה נכרית, גם הם אינם יודעים להבחין בזה עם הוא שערות האשה או לובשת פאה נכרית<sup>12</sup>. זאת הוא צורת פאה נכרית הזה אשר עלי' אנו נידונים".

המציאות שבו, פ"י שאדבר מענין פאה נכרית אשר נראה כאילו אין האשה לובשת כלום, רק נראית כשערות ממש, אשר ע"ז אי אפשר לחלק בין פנוי לנשואה. וטעמא דילי בזה הוא, א', דבאמת אין הנידון כאן על פאה נכרית לעי"ס כשלעצמה, אלא הדיון הוא על המציאות איך הפאה נראית, וא"כ, אם בעוד ימים יבואו וישנו השם, או שיהיה איזהו דרך אחר לעשותו נראית כך, אזי יאמרו שעבר זמנו ובטל קרבנו, וכן אם יהיה פאה נכרית רגילה שאינו מתאים לכללי ההלכה, אזי יאמרו "בזה" לא דיברו. ע"כ אלך בדרך זה, של דיון על העיקר ולא על הטפל, להתודע ולהיגלות כי הדו"ד דלקמן נוגע ג"כ בהם<sup>13</sup>. ב', משום ריבוי השואלים בפרטים ופרטי פרטים, שאם עושים כך או כך האם משנה המסקנה והדין וכו', וכל זה צומח גם כן מזה שמסתכלים רק על הטפל, של

12. או שישנו צורת הלעי"ס פאה נכרית לטוב בעזר ה', ואז לא יהיה שייך הנידון על זה.

13. יש כמה וכמה סיפורים בענין זה המעידים על אותו המציאות, ואכתב בקצרה רק שני מיני אלף ששמענו בכלי ראשון, א', ה' זה בחתונה, כששני נשים התבוננו בבתולה אחת שהיתה נמצאת שם, אחר שאחד מהם אמרה לחברתה, שבדעתה בתולה הזאת ראויה להציע לבחור אחד שהיכירו – לשידוך. והסתכלו עליה ועל התנהגותה למשך הלילה, עד שנמנו וגמרו שצריך לעשות מעשה ולברר הפרטים ולהציע השידוך. וכדי לדעת יותר פרטים, שאלו להבעלת שמחה, מי הוא בתולתא דא? ענה להם, זהו אשת בנו של שכניתי....

ב', ה' זה לפני סופער-מארקט, כשאשה ראתה בתולה האוחזת ידי אחי' ואחותה הקטנים, ואחר כמה דקות, ראתה איך אשה אחרת (שהי' נראית כמכירה) פנתה לבתולה זאת בשאלה, היכן את שולחת בנך...?

תדע, לא ספרו זאת אנשים, אלא נשים. לא נשים שאינם הולכות בפאה נכרית כלל, ולא ההולכות בסענטעט, אלא הולכות בפאה נכרית הרגילים. וגם, נשים שמשפחתם הולכים כן. וכן החתונה והסופער-מארקט ה' במקום שהי' שם בעיקר מהנקראים 'עמך אידן', ואפשר אפילו הרבה מודרנים ג"כ, ונשים אלו (היודעים הדק היטב צורת פאה נכרית), ובמקומות אלו (המודרנים בפאה נכרית בסוג אחד לפני הפאה נכרית שאנו מדברים אודותיו), לא ידעו להבחין כלום בין פנוי לנשואה, והי' נראה פרוע ראש כבתולה, זאת הוא צורת פאה נכרית הזוה אשר עלי' אנו.

י. וכדי לציין, דביו"ט שבועות העל"ט, הי' פרסומת באחד מכתבי עת הנמכרים בחנויות החרדים מאחד מציירי פאה נכרית, שפרסמו איך שבאמת אי אפשר להבחין כלל שהאשה לובשת פאה נכרית, כי נראה ממש כשערות האשה!



### מעמא דקרא דמשום פרוצות

ד. הנה בפתיחת דברינו ביארנו, דעל מה דאי' בגמ' (כתובות עב.), "ראשה פרוע דאורייתא היא, דכתיב 'ופרע את ראש האשה', ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש", ביארו הרבה ראשונים, דהלימוד הוא, "דכין דאמרה תורה לפרוע ראשה כדי לנוולה, מכלל דפריעת הראש פריצות הוא באשה". וטעם זה נקטו כמה אחרונים לדינא, עי' בלבוש (אה"ע סי' כ"א), שו"ת חסד לאברהם (להגר"א תאומים, תנינא אה"ע סי' פ"ז), שו"ת תשורת ש"י (תק"ע), שו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קצ"ט) ועוד. וא"כ, הלא אם אשה הולכת באופן הנראה כפרוע ראש, אזי איסור פרוע ראש במקומה עומדת", ופאה נכרית הזאת לכולם יחשב, דנשאת ראשה באותו פריצות שיש כשהולכת בפרוע ראש ממש, וע"כ אסור מדינא<sup>2</sup>.

נראית כפרוע ראש, אזי הוא היפך מטרת התורה שיהא נראית כמכוסה ראש, ונשאת ג"כ באיסורה, דהולכת באופן הנראה פרוע ראש, אשר אינה נראה כדרך בנות ישראל.

השלטי ניבורים היתר רק בעלת שער ו. וגם השלטי גיבורים אשר עליו בנוי כל ההיתר ללבש ברכים פאה נכרית ולכיסוי יחשב, לא היתר רק שיהיה נראית "כבעלת שער" אבל לא שיהיה נראית "פרוע ראש", כמבואר להדי' בדבריו כמה פעמים (ונבארו לקמן בדין ערוה). וא"כ, אין לנו היתרו בפאה נכרית הנראית כפרוע ראש ממש, וכל דברי שאר הפוסקים החולקים עליו בענין פאה נכרית, עדיין במקומה עומדת, דבזה גם הוא יודה דנראית "פרוע ראש" – פי' שרואין "צורת שער עם בשרה", ולא רק "בעלת שער" בלי ראיית צורת בשר מתחתיו.

### לכמה פוסקים הוה איסור דאורייתא

ז. בשו"ת חסד לאברהם (שם) מבואר דאם ע"י הפאה נכרית נראית האשה כפרוע ראש, הרי זה אסור מדאורייתא<sup>3</sup>, וז"ל,

### לפי' השני דרש"י

ה. גם אי נימא דטעמא דקרא הוא כפי' השני דרש"י לעיל, הלא גם בזה, אם

יה. הנה נשאלתי ע"י ת"ח אחד, דאם דברינו נכון, אז למה כל האוסרים במשך הדורות התייחסו בעיקר לענין מראית העין ולא לפרועת ראש וערוה. נמצא, דהגם דסברו דנראה כפרועת ראש כמבואר בבאר שבע, מ"מ לא אסרו רק משום מראית העין. והתי' ע"ז פשוט הוא, דעי' במשנ"ב (סי' ע"ה סקט"ו) כשמעתיק דברי האוסרים פאה נכרית, וכתב, "ויש חולקין ואומרים, דגם בפאה נכרית שייך שיער באשה ערוה ופרועת ראש", ובשעה"צ (שם) מציין להבאר שבע וישועות יעקב, הרי בהדיא דאכן סברו ששייך ערוה ופרועת ראש בזה. וכן כשתעיין בדברי שו"ע הרב ועוד הרבה מן המתירין, תראה שמדגישים שאין בהפאה נכרית "לא ערוה ולא פרועת ראש", הרי לך, שבאו להוציא האוסרים שאכן סברו כן. ואם ישאל השואל א"כ למה באמת עיקר דבריהם הם בענין מראית העין. נראה בזה, דהם בודאי חששו לעיקר חיוב כיסוי הראש, רק להוציא מן המתירין כתבו זאת, דאפילו אם נאמר דמותר מעיקר הדין (הפאה נכרית דומנא), הלא עכ"פ יחושו למראית העין, ודו"ק.

יפ. עי' שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' קצ"ט סוף אות א'.

ב. הגם שכתבו לגבי פאה נכרית דומנא, וזהו מה שהתירו שאר הפוסקים. מכל מקום, לא פליגי הפוסקים לגבי אם נראה כראשה פרועה אם אסור או מותר, אלא די' המחלוקת אם הפאה נכרית

"ונתעורר כבודו ע"ד מה שנהגו הנשים ללבוש פאה נכרית בראשם" עד שנראה כאילו הם הולכים בשערות עצמן מגולה", על זה כותב שם, "אבל לפענד"נ שיש בזה איסור דאורייתא לפ"מ שפירש"י בכתובות (שם) וכו', וכיון דעיקר האיסור משום פריצות שהיא מתנאית לבני אדם וכו'", ובהמשך דבריו, "ולפ"ז נראה, דפאה נכרית אסור כמו שערות עצמן, דהא גם שניהם דומין זה לזה, ואין היכר כלל וכו', וזהו האיסור שאסרה תורה", ע"כ<sup>א</sup>. ועי' ג"כ בשו"ת קנין תורה (או"ח סי' י"א) בא"ד וז"ל, ובפרט כשהשער נכרית חופה כל ראשה דנראית לכל כפרועת ראש, כנראה יש בזה אפילו איסור תורה וכו', ע"כ.

#### שער באשה ערוה שייך גם בזה

ח. הנה עד כאן העלה לנו לאיסור מטעם עצם חיוב דכיסוי ראש, ועכשיו נדון בדין שער באשה ערוה. דהנה, כבר ביארנו לעיל דברי הגמ' (ברכות כ"ה) אשר למידין ממד"כ "שערך כעדר העזים", דשער באשה ערוה, ואסור לומר דבר שבקדושה כנגדה.

והנה בביאור השלטי גיבורים למה אין בפאה נכרית משום שער באשה ערוה כתב, "דשער באשה ערוה דקאמר (ברכות כד.), לא הוי אלא בשער הדבוק

לבשרה ממש ונראה גם בשרה עם השיער, אבל שיער המכסה שעה, אין כאן משום שער באשה ערוה, וגם לא משום פרועת ראש וכו'. אע"פ דקישוט הוא לה כדי שתראה בעלת שער, אין בכך כלום וכו'. תמצא דאין איסור בשער אשה משום ערוה אלא במחובר לבשרה וגם שהבשר נראה עם השיער כדאוקימנא". נמצא, דבפי' ביאור האדון ז"ל, דשער באשה ערוה - הוא בשער הנראית עם בשרה.

והנה אם צורת שער הנראית עם בשרה מביא לידי הרהור, ועל זה אמרו חז"ל "שער באשה ערוה", מילתא דמסתברא הוא לכל בר דעת, שאם נראית האשה באופן של "שערה עם בשרה", אפילו אינה באמת שערה ובשרה ממש, הרי זה בודאי מביא לידי אותו ההרהור כאילו היתה שערה עם בשרה ממש. דמילתא דפשוטה הוא, דאין זה ענין רוחני, שבשרה ממש גורמת הרהור, ואם אינה ממש אינה גורמת, אלא ד"צורה זאת" של "שער עם בשר מתחתיו" בנשואה, הוא הוא המביא לידי הרהור. ולכן, בפאה נכרית הנראית ממש כשערותי, ונראה כאילו הוא ממש פרוע ראש, יש לו אותו דין דערוה הנאמר בשער האשה עצמה<sup>ב</sup>.

דומנם היה נכנס בגדר דנראה כראשה פרועה כדמוכח בדבריהם, וכדברי הפוסקים הבאים אחריהם שהבאנו לעיל (כלומר, אי האיסור הזה רק על שער עם בשר או גם שער עצמה), דבמה שבאמת אינו ניכר, ונראה כראש פרועה, זה מעולם לא היתר השלטי גבורים ודעמי'.

בא. הגם שלמעשה סומך בדיעבד על ש' המקילין לענין ברכה כנגדה, וגם מביא שרש"י כתב דטעם השני נראין לו עיקר. מ"מ, מבואר בהמשך כל דבריו, דלדעתו הוה טעם הראשון דרש"י מוכח בש"ס, ובפרט במה שכבר התבאר במקום אחר דלחומרא לכו"ע דרשין טעמא דקרא, ע"כ לדעתו הוה ענין זה איסור דאורייתא. רק דלמעשה יש מקילים וע"כ סומך עליהם במה שסומך.

כב. ופשוט הוא זאת, דלא כמו ששמעתי שיש סוברים דהוה גזירת הכתוב רק על שער האשה ממש, דא"כ ה"ל להשלטי גיבורים לכתוב כן בהדיא, דע"ז כתב הקרא וזה לא, ולא בעי' לכל

האם גזיה"ב במנהגה תל"

מ. ולכאורה דבר זה לא גרע משער היוצא מחוץ לצמתן, אשר לגבי שער באשה ערוה אינו מעיקרא דינא דקרא "שערך כעדר העיזים", ועם כל זה מבואר בשו"ע ונו"כ (סי' ע"ה סעיף ב'; שו"ע הרב שם ס"ד; משנ"ב שם סק"י; ביה"ל שם), דרך במקומות שדרכן לכסות אלו השערות אסור לברך כנגדן ונקראת ערוה. וע"כ פשוט הוא דאין לומר דדין שער באשה ערוה גזירת הכתוב הוא, דדוקא בשערות ראשה ממש אשר גילה לנו קרא, זה נכלל בהאיסור דערוה ותו לא מידי. דהלא בודאי אין גזירת הכתוב תלוי במנהג המקומות. אלא ודאי תלוי במה ששערות האשה היוצאות מראש האשה מביא לידי הרהור, ועל עיקר שערות הראש מבואר בקרא, בזה בכל אופן הוה ערוה כמו שביארנו בהרחבה סוף ענף ב', משא"כ שאר חלקי שערות הראש, תלוי באם הוה במקום שדרכן לכסותן דאז מביאות לידי הרהור, ואז נכללת הוא בדין ערוה, דשער באשה ערוה. וא"כ לכאורה הוא הדין לכל שאר

עניני שערות אשה אפילו איננו מבואר להדיא בקרא, דלענין זה תלוי בדברים המביאים לידי הרהור, ולא בסתם גזיה"כ. וא"כ, אם אשה יוצאת בפאה נכרית הנראית ממש כשערותי', כלומר שנראית פרוע ראש לגמרי, בודאי שייך גם בזה הרהור כמו שערותי' ממש, ואז נכללת בדין ערוה אשר אסור לומר דבר שבקדושה נגדה, ודו"ק.

דברי המהרי"ל דיסקין בזה

י. וכן מבואר להדיא בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קרא סי' ה', רי"ד) שהבאנו לעיל במה שכתב, "עיין שלטי גבורים פ' במה אשה (שבת כט. מדה"ר) דבשער תלוש שרי. ונ"ל, דדוקא בגונא דניכר לכל שלא נעשה משער של עצמה אבל בלא"ה ודאי אסור וכו' משום מראית העין ובפרט לענין איסור ערוה שהוא חשש הרהור וכו'", עכ"ל.

מבואר בן להדיא במשנ"ב

יא. ובאמת אינו אנו צריכין לכל הראיות והוכחות אם שייך דין ערוה על פאה

ההוכחות ודיוקים, אלא פשוט – גזיה"כ. אלא פשוט הוא כמו שכתבנו. שוב ראיתי בשו"ת קנין תורה ח"א סי' י"א, שרוצה להוכיח שיש שני דינים, א' מדין ופרע את ראשה שהוא ענין של פריצות, וזה שייך אפילו כשאינו שיערה. ב' מדין שערך כעדר העיזים שהוא דינו של ערוה, וזה רק בשערותי', וכן רוצה להוכיח מהשלטי גיבורים. וכתב, ד'פרע קאי גם במקום שאינה שיערה ממש, עיי"ש. אבל אפילו לדבריו, מבואר דיש הרהור גם כשאינו שיערה, וכתב בן להדיא שפאה נכרית הנראה כשערה יש בה הרהור, וא"כ נמצא, דגם לשיטתו אסור לומר דבר שבקדושה נגד פאה נכרית זו הנראה כפרוע וע"כ יש בה אותו ענין ההרהור. וא"כ צ"ע מה רוצה לחדש דהוה שני דינים, דהלא מבואר בהפוסקים דכל דבמקום גורם הרהור אסור לומר דבר שבקדושה, ולכאור' צ"ל, דנפק"מ אי עצימת עינים וכדומה מהני או לא כמבואר בפוסקים, אבל אה"נ דהוה כשאר מקומות שדרכם לכסותם שאסור לומר דבר שבקדושה נגדם. וע"כ, אפילו תימא כדבריו, לא יועיל להתיר לומר דבר שבקדושה בענין זה.

ובאמת לא זכיתי להבין דבריו בזה, דהלא בדרכו צריך לחדש מה שמחדש שם בענין מה היתר השלטי גיבורים אשר מבואר בכל פוסקים איפכא, וגם הוא עמך בזה, ומדחיק בביאור הדברים אשר איננו כפשוטן, וצ"ע.

דין ערוה תלוי בפריצות והרהור יד. ואחר שכתבתי כל זאת, מצאתי מרגנותא טבא במור וקציעה (סי' ע"ה ס"ב) ואודה לקל שנתכוונתי לדעתו הגדול, אשר כתב על מדאי' בשו"ע 'ושער של אשה שדרכה לכסות', בזה"ל, "נ"ל שצריך לומר, דלאו דווקא שער, דהוא הדין אפילו קלתה, אית בה משום פריעת ראש ברה"ר (עיין אה"ע סקט"ו) ובמבוי, ודאי לגבי בעלה לית לן בה, דכיון דשריא בביתה הוי ליה אורחיה בהכי ולא מטריד, אבל גבי אחריני כיון דאסורה משום פריצותא דמי לטפח באשה, ודכוותיה כל שדרכה לכסות, דאית ביה משום לתא דטרדת היצר, דאסור לק"ש ביחוד, כן נ"ל שהוא הדין בפאה נכרית, אע"ג דלגבי בעלה לא הוי ערוה מטעם הנ"ל וכו', מכל מקום לאחרים אסור לקרות ק"ש כנגדה, ואפשר לומר, שגם דעת בהג"ה דש"ע כך היא, שלא התירה משום ראיית ערוה אלא לבעלה, עכ"ד, שפתיים יושק ואין צריכים להוסיף על דבריו כלום.

#### צריך שיהא ניכר

זו. חוץ מכל הנ"ל (פריעת ראש, ושער באשה ערוה), כבר העתקנו בענף ג' דברי גדולי הפוסקים, וה"ה המהרי"ל דיסקין (שם), הגרשז"א (מנחת שלמה תנינא סי' נח – כט; הליכות שלמה, תפילה פ"כ דבה"ל י"ב), שו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קצ"ט), הגרי"ש אלישיב"י (עי' בהערה), דגם להשלטי גיבורים צריך שיהא ניכר שיש כאן פאה

נכרית או לא, דהלא במשנ"ב"י (סי' ע"ה סקט"ו) כשמביא מחלוקת השלטי גיבורים והבאר שבע כתב, "ויש חולקין ואומרים, דגם בפאה נכרית שייך שיער באשה ערוה ופרועת ראש", ובשעה"צ (שם) מציין להבאר שבע וישועות יעקב. וכן הוא בעטרת זקנים (שם). וכן הוא בדעת תורה להמהרש"ם (סי' ע"ה ס"ב) אחר שמבאר כל הפלוגתא בענין פאה נכרית מסיק, "ולפי"ז יש ליהזר בק"ש ובהמ"ז ושאר ברכות שלא לברך נגד אשה המלוכשת בפאה נכרית, אך בעצימת עינים אולי יש להקל. ועי' בט"ז ומג"א סוסי' זה [נשחלקן על המחבר והחמירו דלא סגי בעצימת עינים אלא בהחזרת פנים], אבל נגד פאה נכרית שרבים מתירים, יש להקל בעצימת עינים".

יב. הראת לדעת, דאכן סברו ששייך דין ערוה בפאה נכרית. ואם כן, הלא הוכחנו לעיל, ועוד יבואר לקמן בעזר החונן לאדם דעת, דבפאה נכרית כזאת, הנראה כאילו השער יוצאת מראש האשה, גם השלטי גיבורים ודעימי' מודים להבאר שבע והבאים אחריו דאין בפאה נכרית כזאת דין כיסוי ראש, ואסור ללבשו, הלא פשוט דגם דיני ערוה שייך כאן.

יג. וא"כ, פשוט הוא, דכשאשה לובשת פאה נכרית זו, אזי דין שער באשה ערוה במקומה עומדת, וכל מה שמבואר בשו"ע סי' ע"ה לענין שערוה אשה, הוא הדין לכאן.

בנ. שכבר ציינתי לעיל בהערה 31

כד. וכן ראיתי בקונטרס "מה נעשה לאחותינו" אשר כעת יצא לאור, בדעתו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל בהעתקה משיעורו של הגאון, וז"ל, "אף שיש חילוקי דעות אם מותר או אסור, אבל בוודאי אם הולכים כמו פרועת ראש כמו שאחרות (החילוניות והגיות) הולכות שמה, צריך לדעת שזה איסור גמור, זה ממש כמו ערוה, אם הולכים פאות כמו לפני מאה שנה יש לסמוך על מה שסמכו אז

"נכרית" שלא היא נראה כאילו כשערוטי' הוא. וא"כ הלא בפאה נכרית שאין ניכר שהוא פאה נכרית, הרי זה בודאי אסור.

### מראית העין

מזו. ובודאי יש כאן גם ענין דמראית העין שביארנו לעיל (ענף ג' אות י') מכל גדולי הפוסקים<sup>כה</sup> (עיין בהערה). ויש להסמיק

לזה דברי הבאר שבע (סי' י"ח), "רחמנא ליצלן מהאי דעתה, כי איך יעלה על הדעת שיהא מותר להראות עצמה כעוברת על דת משה. דהא לצאת בשער עצמה מגולה אסור מן התורה, כדאיתא בפרק המדיר (כתובות עב.), ראשה פרוע דאורייתא וכו' והלא הרבה דברים אסרו חכמים לנשים מפני מראית העין", ע"כ<sup>כ</sup>.

אפילו קצת יותר יפה, אבל שלא ייראה כמו שהולכים היום, כל אלו שהולכות היום שזה נראה כמו שער שלה, בודאי זה אסור, פאות כאלו אף אחד לא התיר, היה גזירה (ברוסיה ועוד מדינות שלא יכסו הראש במטפחת ונאלצו ללבוש פא"ג), אבל לכל הפחות זה היה ניכר לכל!

(בשעת השיעור היה אחד שואל) השואל: הרב אומר שפאות שיש היום ברחוב זה איסור חמור ללכת. הרב: אני לא אומר על כולם השואל: אני שואל הרי בזמן הגמרא היה פאות כמו הפאות הכי גרועות של היום שהרי הפאה שבגמרא עשו משיער של אשה שיער לה שיער נאה, ואפילו משער עצמן. הרב: אבל (בזמננו) היה ניכר! אבל הפאות של היום זה ממש ערוה!!! זה נראה כמו שיער של עצמה, ואין שום נפקא מינה, ועל זה אין שום היתר שהתירו אז את הפאה נכרית. השואל: האם היא עוברת על דת יהודית, ותצא בלא כתובה. הרב: כן. השואל: כן? הרב: התירוץ הוא, אם הבעל מתנהג כמו שצריך, אבל אם הבעל הוא ג"כ (פרץ) כמו שהיא... השואל: א ערליכער איד (יהודי כשר) צריך לגרש את אשתו אם הולכת בפאה נכרית כזו? הרב: הוא לא צריך לגרשה, הוא צריך לומר לה שאסור ללכת כך... (בשיעור הקבוע במו' שבת, כ"ח תשרי תשס"ט, השיעור הוקלט במאגר שיעורי 'קול הלשון' שיעור 174).

כה. ובאמת, ענין דידן הוה יותר חמור מסתם ענין דמראית העין, דהלא אפילו נימא דאין כאן מראית העין מאיזהו טעם שיהיה, הלא עניני דמראות העין הוא לגבי "חשש" דשמא יאמרו, פי' דבמקום שאדם עושה דבר לפי תומו, ורק מפני שנעשה באותו אופן של האיסור, אמרינן דיש "חשש" שיאמרו הלא הלא שיש כאן אסור, אבל בענין פאה נכרית זו, הלא כל מטרתה הוא, שיהא נראה להרואה כפרוע ראש, פי' שנעשה להדיא באופן שיטעה הרואה שיהא נראה להם שהוא באופן האסור, וזה חמור יותר מסתם "חשש", דזהו "מראית - העין" פי' דזהו מה שהעין רואה - את האסור. ובפרט דזהו כל המטרה בשעת יצירתו, כדי שיטעה העין.

כו. והנה נשאלתי ע"י ת"ח אחד, דהלא אם הרבים במקום אחד הולכים בכיסוי ראש, ולא ח"ו פרועה ראש, הלא על דבר זה נאמר דלא יחשדו הרבים, דהלא אם הרבים אינם עוברים על דת משה, אזי בודאי יאמרו הרואים דבאופן המותר נעשתה, כמבואר במגן גיבורים ותשורת ש"י שהביאנו לקמן אות ט"ו דאם הרבים עושין כן, אין בו משום מראית העין וא"כ אין בנו"ד מראית העין. ובמחכ"ת לא דק בזה כלל, דהנה המגן גיבורים המביא סברה זו להתיר הפאה נכרית בעיר שהרבים הולכים כן, משום דבזה לא אמרינן מראית העין, הביא בסוף דבריו "ומ"מ זה ודאי, אם אין מנהג המקום כן שילכו הנשים בפאה נכרית ודאי יש לאסור משום מראית העין וכו'". נמצא, דזה דאין הרבים עוברים על דת משה, אין זה היתר למראית העין, רק אם הרבים עושין דבר זה השיך מראית עין, רק עושין אותו באופן ההיתר, ע"ז אמרינן דיתלו שהרבים עושין באופן ההיתר, וכלשון במגן גיבורים, "וכ"ש בזה דכל השנים נהגו כן, האין אפשר דכלהו יעברו על דעת משה ויהודית וכו'". אבל בענין דידן, דב"ה לאו כל נשים נהגו לילך בפאה נכרית זו, והההמון שהם צניעות וכשירות הולכים בכיסוי הראוי מעיקר הדין, ובודאי יש בזה מראית העין, דהלא ציבור גדול הולכים בלי זה, ועל אלו שאכן הולכים, יש מראית העין. ובפרט בענין כזה, אשר מציאות

### היכר בין פנוי לבתולה

יז. גם הבאנו בריש דברינו את דברי האפי זוטרי ועוד, "דדבר מגונה ללכת כן הנשואות כמו הבתולות וכו', כדי שיהיה הפרש בין בתולות לנשואות", ובפאה נכרית הנראית כראש פרועה בלי שום חילוק בין פנוי לבתולה, בודאי יש אותו דבר מגונה. וז"ל שו"ת ויען יוסף (או"ח ח"א סי' מ"א), "אך מה שניתוסף בזמן הזה, הוא הפירצה וכו', וע"כ עושין גם השיטלען כן באופן שאין שום היכר בין בתולה לנשואה על זה ראוי לצעוק וכו'", עיי"ש.

### דת יהודית

יח. וחזן מכל הנ"ל, הלא מדת יהודית לא יצאת, דהנה איתא בשו"ע (אה"ע סי' קט"ו ס"ד) ע"פ לשון הרמב"ם (פכ"ד מהלכות אישית הי"ב), "איזו היא דת יהודית (א"ה - אשר על זה כתב בסעי' א' דיוצאות בלי כתובה), הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל". ועי' במאירי (כתובות עב.) שכתב "דת יהודית הוא נאמר על מנהגים הנהוגים באומה מצד צניעות להיות בנות ישראל יתירות במדת צניעות על כל שאר נשים", ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ר"ז אות א') שמביא כעין זה מספר אלה

המצוות להגאון מהר"ם חגיז, דענין דת יהודית הוא, דברים שהחמירו בנות ישראל על עצמם בעיני צניעות, להיות צנועים יותר מן האומות.

והנה, לבנות ישראל לצאת בפרוע ראש עוברת על דת יהודית, כדאי במשנה (כתובות עב.) וכן נפסק בשו"ע (שם). וכבר ביארנו בריש דברינו<sup>יז</sup>, דברה"ר הוה איסור גם מדת משה, פי' איסור דאורייתא, ומה שהוא רק דת יהודית, היינו ברה"ר כשרוב מכוסה, או בחצירה וכדו' הוה דת יהודית. וא"כ הלא אם אשה הולכת בפאה נכרית הנראית ממש כפרוע ראש, הוה אותו דת יהודית, דאיזהו יתרון במידת הצניעות יותר מנשי העולם רואין בכיסוי ראש של אשה זו, הלא נראית ממש כהם.

יט. וכן איתא להדיא בשו"ת תשורת ש"י (סי' תק"ע), וז"ל, "וכיון דאיסור פאה נכריות משום פריצות דמדמין עצמן לנכריות שהולכין בשערן, ועושין הישראלות כן ליראות כאלו ראשן פרוע עם שערותן ממש, ממילא יש בה משום פריצות ודת יהודית, אם לא ניכר שאינן שערות. אף דמשום מראית העין ליכא אם כל נשי העיר עושין כן, כיון דידועות<sup>יח</sup>,

הדורות הראה, דאכן הי' תקיפות (עי' בדברי האגר"מ הנ"ל) שהלכו פרוע ראש ממש ל"ע, וא"כ אין כל כך חרוק מן המציאות, שיהיה חשש מראית העין זה ח"ו. וחזן מכל הנ"ל, עיין מש"כ בענף ג' אות כ', וא"כ, כל זה שייך רק באופן שבאמת יש ב' צדדים, ואינו נוטה כלל לאיזהו צד, א"כ שייך לומר דכשרבים עושין זאת באופן המותר, תו אין לנו לחוש שיהא נראה גם כאילו עושה איסור, דעכשיו אינו חמישים אחוז לכאן וחמישים אחוז לכאן, אלא צד ההיתר עומד וקיים בחזק, משא"כ בניד"ד, אין שייך ענין דרבים, דהלא כשרבים יעשו זאת י"הא נראה כאילו כולם עוברים ח"ו על דת משה", דמה שנראה שהוא שערת ראשה, נראה כן הן בשלעצמה, והן כשרבים לובשים פאה נכרית כזאת, ולא נשתה כלום למעליה, אלא לגריעתא, ודו"ק.

כו. עי' בענף א' את כל ענין זה בהרחבה.

כז. עי' כעין זה בדברי המגן גיבורים בשלטי גבורים סי' ע"ה ס"ג בא"ד.

הצניעות, ולא ילכו בפאה נכרית ויזכו לבנים כשרים כהני משרתי עליון כמאמר חז"ל, "עכ"ד.

**כא.** וכדבריו תמצא גם בשו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סי' שס"ו), אחר שנו"נ בענין פאה נכרית כתב, "והיות נראה לאסור ולגזור תחילתן משום סופן, דהא חזינן מה עלתה בידן על ידי זה. גם עד היום באו מזה הנשים לילך בפריעת הראש בשערות עצמם שלהם. והדברים עתיקים." עכ"ל.

לידי לא נראית בשערה

**כב.** וכדי להדגיש, דיש כמה אברכים שאומרים, "לידי אין הפאה של אשתי נראית כשער ראשה, אני רואה שזה פאה נכרית". התי' ע"ז פשוט, דכשדמס מכיר אדם אחר הדק היטב, אז אפילו היה נראית לאחרים כאילו אכן זה שערה, מ"מ היות שמכירה ויודע במוחו שזהו פאה נכרית, אזי רואה פאה נכרית, אפילו כשבאמת נראית כשערה. וזה צריך להיות אמת המדידה בענין זה, אם לאחר על הרחוב שאינו מכיר את האשה כלל, יעבור ויראה אותה, אם יראה אשה עם פאה נכרית, או יראה אשה עם שערות ראשה, ואין חכמה ואין תבונה לנגד ה' (עיין בהערה) כ"י.

שלא לעשות מן הטפל עיקר

**כג.** והגם שכל הדיון כאן הי' באופן שנראה יוצאות מראש האשה, מ"מ, אפילו עם הפאה נכרית אינו נראית יוצא

מ"מ משום פריצות יש ועוברת על דת יהודית". וכעין זה אי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ב בהקדמה אות כ"ה) וז"ל, "ובשו"ע סי' קט"ו באה"ע קאמר דרך כלל, איזהו דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל. ופשוט אצלי, כי פאות נכריות המודרנים בזמן הזה, הם בגדר עוברת על דת יהודית לצאת כן ברחובות קרי' בלי כיסוי ראש, והא ראי' שאינה דת יהודית, דהא גם הגויות בזמן הזה הולכות כן לשם נוי שלהם, א"כ, מה דת יהודית בזה, ונתקיים בדרך מליצה, פאה - נכרית", עכ"ל.

אם ירגילו לילך כך מה יהיה אחריתם

**כד.** הנה חוץ ממה שאסור מעיקרא דינא, דת יהודית, ואפשר גם מדאורייתא כנ"ל, יש גם טעם נוספת לעמודי ההוראה וגדולי הדור לאסור, והוא משום מגדר מילתא. והוא, אם ירגילו הנשים לילך באופן שנראה כאילו הולכים פרועת ראש לגמרי, מי יכול לערב לנו שביום מן הימים לא יתחילו לילך פרועת ראש ממש ח"ו. ואם נראה דבר זה מוזר, אעתיק את דברי השו"ת בית יצחק (או"ח סי' ט"ו) אשר כבר כתב בימים ההם בענין הזה, וז"ל, "וגם לפי שע"י כן רבים יבואו לידי מכשול וכו', גם הורה הנסיון, שאחרי שהולכין בפאה נכרית, הולכין בשערות של עצמן, דלא מנכר, ובאין לידי איסור דאורייתא, ע"כ שומר נפשו ירחק מזה ומהראוי לכל ירא ד' להזהיר לב"ב שלא ילכו בדרך הנשים הפרוצות, אך בדרך

**כה.** בכלל כשדנים בענינים אלו בכלל ובפרט, יש לזכור היטב את דברי רבינו הרמח"ל בספרו מסילת ישרים ריש פרק י', וז"ל, "מידת הנקיזות הוא וכו', גם ממה שהלב נפתח בו להורות התר בדבר, כאשר נחקר עליו באמת נמצא שלא היה ההתר ההוא נראה לו, אלא מפני היות הלב עדין נגוע קצת מן התאוה, פי' כי לא טהר ממנה מכל וכל, על כן תמשכחו להקל לו. אך האדם

מראשה, אם עשוי' באופן של פריצות באורכה וצורתה, בודאי יהא אסור משום הפריצות שבו, כמבואר בכל הפוסקים, וע"כ נחוץ מאוד לזכור העיקר ולא הטפל וכמו שביארנו בריש דברינו.

#### היוצא לדינא

כד. היוצא מכל הנ"ל, דמעיקרא דמדינא אסור לאשה לילך בפאה

נכרית שנראית באופן שנראה כאילו הם שערות ראשה ממש, ואי אפשר להכיר בין הפאה לשערות האשה, ולכמה פוסקים הוה גם איסור דאורייתא, ועכ"פ אסור מדין דת יהודית. וגם כל דיני ערוה הנשנית לגבי שער אשה, בפשטות שייך גם לפאה זאת דיש אותו ענין דהרהור, ושומר נפשו ירחק מכמו אלה.



אשר טיהר מזה הנגע לגמרי ונקי מכל רשם רע שמשארת התאוה אחריה, הנה ראיתו תהיה ברורה לגמרי והבחנתו זכה, ולא תטהו החמדה לשום דבר", עכ"ל הבהיר. ודו"ק.



## הרב משה דוד סג"ל לנדא

ראש הסלל דחסידי באטוב - 45, אנטווערפן יצ"ו

### שלח שליח להגיש תלונה ומענה הגוי ונתן יותר ממה שחייב, למי שייך טעות זה

ביניהם דו"ד למי מגיע עודף זה ששילמו החברה, ששניהם לא חשבו על עודף זה כלל.

**לראובן** הנוסע פשוט בעיניו שהואיל הוא סיכם עם הסוכן שהוא ישלם לו 100 יורא"ו על הגשת התלונה וזה מה שהוא אכן עשה, ולא פעל שום פעולה יתירה על העודף הזה, והחברה מעצמם שלחו 3000 ש"ח וכתבו בפירוש שזה בשביל נוסע פלוני, א"כ מה ענין הסוכן לכסף זה.

**ושמעון** הסוכן טענתו בפיו שודאי היה כאן איזה דבר שגרם להחברה לטעות ולשלם בש"ח ולא ביורא"ו, והוא משער שאולי מפני שיש לו פילטער על הקאמפיוטער שלו שעובד ע"י חברה מארץ ישראל, א"כ נראה להם לחברה טיסה שהאימייל מגיע מא"י, או אולי שום דבר אחר שע"י פעולתו הוא גרם לטעות זו שע"י החברה.

**שנית,** טוען הסוכן שאף שהסכים על 100 יורא"ו לשכר הגשת התלונה היה דעת שניהם שהריוח שייגיע על ידי תלונה זו לא יהיה יותר מ-600 יורא"ו, אמנם על העודף לא סיכמו כלום ובודאי מגיע לו עכ"פ כמו סתם מגישים תלונות כאלו שלוקחים בשכרם 25 אחוזים, שהרי על העודף הזה לא סיכמו כלום.

**ועוד** בו שלישיה, טוען הסוכן, שאם הייתי יודע שייגיע מזה יותר מ-600 יורא"ו בודאי לא הייתי מוותר עכ"פ על

**שאלה:** ראובן נסע מאירופה לארה"ב והיה לו איחור של יותר מחמש שעות, ויכולים להגיש על זה קלע"ם (ש"א - תלונה) להע"ר ליינ (חברת טיסה - RAש), והחוק הוא שהם צריכים לשלם על זה קאמפנסאצ"ע (פיצויים - ש"אTASש) של 600 יורא"ו לכל נוסע.

**ראובן** ביקש משמעון שהוא הטרעווע"ל אגענ"ט (סוכן נסיעות - VARTש T&A) שלו, שייגיש בשבילו התלונה. שמעון בתחילה סירב להגיש תלונה לפי שאין זה עסק שלו, אמנם אחר שראובן הפציר בו, אמר לו שמעון: הלא יודע אתה שאותם המתעסקים עם הגשת תלונות נוטלים על זה 25 אחוזים, א"כ – אמר לו ראובן – זה באמת לא שווה לי, וכבר אמצא מי שייגיש התלונה בשבילי. שאל לו שמעון: וכמה אתה כן מוכן לשלם על זה? ועל זה ענה לו ראובן שעד 100 יורא"ו הוא מוכן לשלם, כיון שאין לו גישה לאימייל, וצריך להטריח על זה אנשים אחרים לשלוח ולקבל האימייל, וזה שווה לו 100 יורא"ו. ועל סכום זה הסכים שמעון להתעסק עם תלונה זו.

**למעשה** שלח הסוכן התלונה להחברה וקבל תשובה מהם שמודים הם שהם אשמים באיחור והם מקבלים על עצמם פצויים של 3000 ש"ח לכל נוסע, וכן עשו. והנה בין הנוסע ובין הסוכן אין להם מושג מהיכן מגיע להם טעות זה של 3000 ש"ח (שזה עולה ל-780 יורא"ו), ויש

שיש לו קצבה חולקין, דבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות.

טעם שחולקין בדבר שיש לו קצבה

**היוצא** מסוגית הגמ' לפי פירש"י בדבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות - כרבי יוסי - משום שאין כאן מתנה אלא מכר, והכל מכר לו בשביל המעות שנתן לו, ואם כן הכל שייך לבעל המעות. משא"כ בדבר שיש לו קצבה, חולקין, דאמרינן דמתנה נתן המוכר, ומספקא לן למי נותן המוכר המתנה, אם להשליח שקונה אצלו, או למי ששולח המעות לקנות בהן.

**וברי"ף** (נז:) מפרש הטעם בדבר שיש לו קצבה חולקין הואיל ובאתה לו לשליח הנאה על ידי בעל הבית, חולק עמו, וכן כתבו גם הרא"ש (סי' טו) ובעל העיטור (בשלישות ממון מג ע"ד). ונפק"מ בין טעם רש"י לטעם הרי"ף כתב הר"ן (שם ד"ה גמ') דמלשון הרי"ף משמע שדבר שיש לו קצבה אפילו נתן המוכר לשליח בפירוש כיון שבאת הנאה לשליח על ידי בעל הבית חולק עמו, אבל לדעת רש"י שהטעם שחולקין הוא משום דמספקא לן אם ניתנה לשליח או אם ניתנה לבעל הבית, אם נתן המוכר לשליח בפירוש הוי לשליח.

טעות במקח ולא חוספה מדעת

**ובתוס'** (שם ד"ה כאן) כתבו וז"ל נראה לרבינו תם דבמתניתין מודו בין רבי יהודה בין רבי יוסי, דבדבר שאין לו קצבה נמי לא איפליגו - דרבי יוסי סבר הכל לבעל המעות ורבי יהודה סבר הכל לשליח - אלא בכה"ג שניתן לו מחמת תוספת, דקאמר ליה קח זה עבור מקחך ועוד אני מוסיף לך זה משלי, אבל אם

המחיר הרגיל של 25 אחוזים, ונמצא שכל הוויתור שלי הוא וויתור בטעות. ועל טענה זו טוען לעומתו ראובן הנוסע שאם לא היית מוותר על שכרך, הרי גם אני לא הייתי מגיש התלונה על ידך אלא הייתי טורח למצוא לי חבר לשלוח על ידו חנם אין כסף.

**תשובה:** הנה מקודם נציע הסוגיא בכתובות (צח.) ושוב נדון בנידון דידן לאיזה מן הדינים ההם נדמהו.

שלח שליח לקנות והוסיפו לו על המקח **במשנה** שם איתא אלמנה שהיתה כתובתה מאתים, ומכרה שוה מנה במאתים, או שוה מאתים במנה, נתקבלה כתובתה. ובגמ' שם: מאי שנא שוה מאתים במנה דאמרי לה את אפסדת, שוה מנה במאתים נמי תימא אנא ארווחנא. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבובא כאן שנה רבי הכל לבעל המעות (פירש"י השולח שלחו לשוק לסחורה ולקח בוול הכל לבעל המעות ולא מצי למימר אנא ארווחי), כדתניא (דאיכא פלוגתא דתנאי בהא מילתא, ומסקנא שמעינן בדבר שאין לו קצבה אית ליה לרבי יוסי הכל לבעל המעות וסתם לן רבי במתניתין דהכא כרבי יוסי, דמתניתן נמי דבר שאין לו קצבה הוא, דכל קרקע נמכר באומד זה בפחות וזה ביוקר) הוסיפו לו אחת יתירה הכל לשליח דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר חולקין. והתניא רבי יוסי אומר הכל לבעל המעות. אמר רמי בר חמא לא קשיא כאן בדבר שיש לו קצבה (כגון קטנית הנמכר בחנות במדה, מלא כלי בפרוטה, אם הוסיפו אחת יתירה חולקין, דמתנה הוא, יש לומר לשליח נתנה, ויש לומר לבעל מעות נתנה), כאן בדבר שאין לו קצבה (כגון טלית וחלוק וירק הנמכרים באומד, פעמים מותר למכור בוול, ופעמים בצמצום, הכל לבעל המעות, שאין כאן מתנה אלא מכר). אמר רב פפא הלכתא דבר

זה דומה לשליח שבא לגבות חוב מן הגוי ומצא שם ברשות הגוי איזה חפץ ונטלו לעצמו, דודאי אין לזה שום שייכות עם החוב שגבה, ולא אמרינן דכיון שע"י שליחתו של פלוני בא לכאן צריך לחלוק עמו.

**וכתב** הב"י בבד"ה (חושן משפט סי' קפ"ג ד"ה ולענין הלכה) דלענין הלכה כיון שהרשב"א והרא"ש מסכימים לדברי ר"י הכי נקטינן. וכתב עוד הב"י (שם ד"ה ונראה) וז"ל ונראה לי שאפילו לדעת הר"ף שהטעם שחולקין הוא משום דבאת לו הנאה על ידי בעל הבית אפשר דאיתנהו לדברי ר"י שהיתרון דבר בפני עצמו הוא ואם גנב וגזל או הטעה את הגוי מה טיבו של בעל הבית בזה, עכ"ל.

#### ארכע חילוקים בדבר

**היוצא** לנו מכל הנ"ל שיש לנו ארבעה חילוקים בדיון זה של שולח שליח והוסיפו לו על המקח:

**א.** הוא האופן שבו דברו בברייתא דהיינו הוספה מדעת, וכמו שמפרש רבינו תם דמייירי דקאמר ליה המוכר לשליח קח זה עבור מקחך ועוד אני מוסיף לך זה משלי. ובאופן זה פסקו בגמ' הלכתא כשיטת רבי יוסי דדבר שיש לו קצבה חולקין השליח ובעל המעות, ולרש"י הטעם משום ספק למי ניתנה הוספה זו אם לשליח לפי שהוא בא אצלו לקנות אם למשלח לפי שקיבל מעותיו, ולר"ף ברור שהמוכר נתנו לשליח שבא אצלו לקנות, וטעם שצריך לחלוק הויה עם המשלח הואיל ובאתה לו לשליח הנאה על ידי מעותיו של בעל הבית לכן צריך לחלוק עמו בשכרו.

**ב.** באופן הנ"ל בהוספה מדעת בדבר שאין לו קצבה, פסקו גם כן בגמ' ודבר

מכר לו בזול מחמת מעות, כעין משנתינו שוה מנה במאתים, אפילו רבי יהודה מודה דהכל לבעל המעות.

#### טעות בחשבון ולא בשויות המקח

**ובדבר** שאחריו (שם תוד"ה אמר רב פפא) כתבו עוד וז"ל ועל טעות שאינו בא בזולות המקח אלא שהטעה בחשבון, שאל רבי יעקב ישראל את רבינו תם, והשיב לו: ואשר שאלת על ראובן ששלח לשמעון לקבל מעותיו מן הגוי, וטעה הגוי בחשבון, נראה לי שחולקים בין שניהם, דהוה המעות כדבר שיש לו קצבה דאמרינן הוסיפו לו אחת יתירה רבי יוסי אומר חולקים ומוקמינן לה בדבר שיש לו קצבה אבל שאין לו קצבה הכל לבעל המעות, וטעמא דחולקין, לפי שבעל המעות כיון שקיבל קצבתו מה לו בטעותו של שליח, אלא אמרינן הואיל ועל ידי מעותיו נשתכר יהיב ליה פלגא, הכי נמי גבי טעות בחשבון וכו', ושוב חזר בו [ר"ת] דכל טעות בין על ידי מקח בין שהטעה במנין הכל לבעל המעות.

**ולר"י** נראה שהכל לשליח שאם גנב וגזל והטעה מה טיבו של בעל הבית, ואפילו חולקין אין שייך לומר משום דעל ידי מעותיו נשתכר, דלא דמי לשאר טעות שנותן הכל בשביל המעות שסבור שהמעות שוות כל מה שנתן לו, אבל הכא, טעות בעלמא הוא, ודבר בפני עצמו הוא, תדע דהא סברא היא שאם היה רוצה היה מחזיר לעובד כוכבים כל מה שהטעהו, דהוה תימה למימר שלא היה יכול להודיעו ולהחזיר לו, עכ"ל התוס'. ופירוש הדברים לשיטת הר"י דבאופן של טעות בחשבון אין אנו מתחשבים כלל עם דעת המוכר כיון שלא נחשב כלל שהמוכר נתנו אלא כמו שהשליח גזלו בעצמו, והרי

כשיטת רבי יוסי דהכל לבעל המעות, משום שכל מה שקיבל השליח אמרינן שהם בשביל המעות שנתן, כיון דלפעמים נותנין כל כך בעד מעות אלו בכוונה בלא טעות (עי' פרישה סעי' ט ובסמ"ע סק"כ).

**וכן פסק בשו"ע** (סי' קפ"ג סעי' ו) בב' אופנים אלו, אלא שלא פירש הטעם מדוע בדבר שיש לו קצבה חולקין אם כדעת רש"י או כדעת הרי"ף וסייעתיה. ובהגה"ה שם כתב מיהו אם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח הכל של שליח, והיינו כדעת רש"י דרק מטעם ספק חולקין ובאופן שאין ספק דהיינו בכה"ג שאמר המוכר בפירוש אין הדין דחולקין. ובסמ"ע שם (סקי"ח) מביא גם טעם הרי"ף וסייעתיה, ומסיק דהרמב"ן כתב דטעם רש"י הוא הנכון, וזהו דעת הרמ"א, ומ"מ כתבתי טעם הרי"ף והרא"ש והעיטור, דלפעמים לפי ראות עיני הדיין יש לסמוך עליהו. ובש"ך שם (סקי"ב) תמה על הרמ"א שפסק בפשיטות כרש"י דהא כל הראשונים הנ"ל חולקים עליו וכן נראה דעת הר"ן וגם בירושלמי איתא כסברת הרי"ף דהואיל ובא הנאה לשליח על ידי בעל הבית חולקין. וגם בט"ז החזיק כדעת הש"ך דהעיקר כהרי"ף וסייעתיה דאם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח, הכל של שליח.

**והקצות החושן שם** (סק"ז) כתב על שיטת הרי"ף וז"ל מיהו נראה דהיינו דוקא בנותן לשליח ומשום דבאה לו הנאה על ידי בעל הבית. אבל אם נותן בפירוש לבעל הבית, גם לדעת הרי"ף הכל לבעל הבית, דאטו מי שנותן מתנה על ידי שליח יהיה לשליח חלק בו, עכ"ל.

ג. הוא האופן שבו דיבר רבינו תם, שמכר לו בזול מחמת טעות, היינו שסבור

שהמקח שוה כמו שיעור המעות שנתן. ובאופן זה פסק ר"ת הכל לבעל המעות, בין בדבר שיש לו קצבה בין בדבר שאין לו קצבה, שהרי המוכר נתכוון ליתנו בשביל מעות אלו ולבעל מעות אלו, ולא דמי לאופן הנ"ל אות א' וב' שנתן המוכר הוספה, ולפי ר"ת ניתן ההוספה לשליח אלא שצריך לחלוק עם המשלח כיון שעל ידו בא לו הנאה זו, אבל באופן זה נותן המוכר הכל רק בשביל מי שנתן לו המעות. ולרש"י אין חילוק בין מכר בזול מחמת טעות להוספה מדעת וגם באופן זה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, והלכה כנ"ל באות א' וב'.

**אמנם** רש"י לא ס"ל חילוק זה של רבינו תם שהרי הוא כתב דמתניתין בשיטת רבי יוסי ומשום דקרקע הוי דבר שאין לו קצבה, וכן"ל. וכן כתב הטור שכן הוא שיטת הר"י והרא"ש, ואע"פ שבדין שאחר זה בטעה הגוי בחשבון ס"ל דהכל לשליח היינו דוקא שם, אבל לא בהטעהו במקח שנתן לו בעד דינר יותר ממה שהיה לו ליתן. והטעם, דבטעות שבמקח, כיון שבעד הדינר שנתן לו עתה נותן לו מה שנתן, דהיה סבור שאין המקח שוה יותר מן המעות שקיבל, ודעת המוכר הוא שיקנה זה בעד המעות שקיבל, משו"ה אמרו חז"ל (כתובות צח:) שחולקין בו בדבר שיש לו קצבה, ולא יקחנו השליח לנפשו אף שבטעות נתנו לו, כיון דעכ"פ כונת הגוי המוכר ליתנו בשביל הדמים, משא"כ בהטעהו בחשבון, דלא נתן להגוי עתה כלום, וידע הגוי כמה חייב לו, והיתרון דבר בפני עצמו הוא כאילו גנב לו, ואילו היה רוצה השליח היה אומר להגוי טעית בחשבון והיה מחזיר לו המותר, עכ"ל הטור.

דעת בעל המעות. ואם כן לשיטת ר"ת בנידון דידן אין כאן שום ספק דוראי הכל למשלח, בין אם היה כאן טעות במכר בין אם היה טעות בחשבון.

**ואף** אי נימא דבנידון דידן דומה לטעות שבחשבון שהרי אין אנו יודעין מה היה טעותו של הגוי ואולי טעה בחשבון, ואם כן לשיטת הר"י - שכך נקטינן למעשה - היה צריך להיות הכל לשליח, אמנם כל זה כשנתן הגוי המעות להשליח, אבל באופן שנתן המוכר בפירוש להמשלח ובפרט שלא בא ליד השליח כלל, ובכח"ג שלא היה בזה שום מעשה או סיוע של השליח הסרסור ובכלל לא חשב שיטעה הגוי ויתקבל יותר מעות מהרגיל, מהיכי תיתי שיהיה לו שום חלק ונחלה בממון זה שלא עמל בה ולא יגע בה, והוא כמו מציאה שמצא המשלח שבמקרה היה שייך לגוי הזה שהיה חייב לו ונטלו, ומה טיבו של הסרסור במציאה שמצא המשלח. ובאמת מפורש סברא זו בקצות החושן המובא לעיל "דאטו מי שנותן מתנה על ידי שליח יהיה לשליח חלק בו", והגע עצמך, בכל משלח ששלח שלוחו לעשות בשבילו איזה עסק והשליח ע"י פעולתו גרם ריוח גדול למשלח (וננקוט לדוגמא מי ששלח שליח שיקנה לו כרטיס הגרלה, ואף אמר לו שהוא בעצמו יברר את המספרים, ואכן מספרים אלו עלו בגורל וזכו בהון רב) היעלה על הדעת שהמשלח צריך לחלוק את הריוח עם השליח, הלא פשוט הוא שהשליח עשה שליחותו ונסתלק מן העסק. ואם כן טענה זו של הסרסור לכאורה אין בו ממש, ורק אם היה יכול להוכיח שעל ידי פעולתו טעה הגוי אז היה חולק עם המשלח שוה בשוה וכמ"ש הרמ"א בסי' הנ"ל סעי' ז', אבל כיון שאין לו שום הוכחה על זה, הרי אין לו שום תביעה.

**ובסמ"ע** (סקכ"א) תמה על המחבר ורמ"א שלא הזכירו הדין של טעות שבמקח, והוא להו למימר דאין חילוק בין טעות שבמקח להוספה מדעתו, מאחר שפליגו בו, דלרבינו תם בכל ענין הוא להמשלח, ולהר"י והרא"ש חולקין בדבר שיש לו קצבה וכו'. ועיי"ע מה שהאריך בזה בפרישה בשיטת הר"י.

ד. הוא האופן ששאל רבי יעקב ישראל את ר"ת באופן שידע הגוי כמה עליו ליתן לישראל (ולא שטעה סבור שעליו ליתן יותר) אלא שטעה בחשבון (כגון כשמנה המעות טעה במנין), ובזה נחלקו ר"ת ור"י, דר"ת ס"ל דהכל למשלח שהוא בעל המעות כיון שהגוי שלחו בשבעל המעות שקיבל ממנו, ור"י ס"ל אדרבא לאידך גיסא שאם הגוי היה סבור שהמעות ששולח הוא השויות של מה שקיבל אז היה שייך לומר ששולח בשביל המעות, אבל כיון שטעות בעלמא הוא הוי כמו גזל הישראל מבית הגוי ואין לזה שום שייכות עם המשלח.

**ובדין** זה פסק בשו"ע שם (סע' ז) כשיטת הר"י דהכל לשליח.

### תבנא לדינא

**והשתא** נחזי אנן, שהרי לפי כל הצדדים בכל האופנים הללו, יש, שאנו מסופקים אם המוכר נתנו לשליח או למשלח (באופן הא' לפי שיטת רש"י) ולכן חולקין, ואפילו באופן שברור לנו שנתנו המוכר להשליח (באופן הא' לפי שיטת הר"י וכן פירש ר"ת) כיון שבא מחמת המכר שהרי הוא הוספה מדעת, הרי השליח חייב לחלוק הריוח עם בעל המעות כיון שע"י מעותיו הריוח. ובאופן שלא היה הוספה מדעת, הרי לשיטת ר"ת כולו למשלח ואין לשליח חלק בו, שהרי המוכר נתנו על

ומפורש יוצא מדבריו סברא זו שכתבנו, וכך הוא לשון השאלה: ע"ד ששאל אותו אחד ושמר ראובן שבא אליו איש אחד ושמר שמעון וסרסר שיקנה לו כמה ככרים צמר אצל אדון אחד, ובא אתו לעמק השוה והאדון הביא הצמר לפה, כמה שיעלה המשקל כן יתן לו כפי הסך שהשוו בינותם, והנה, במשקל ששקלו בהוואג הטעו את האדון בהמשקל שלא היה כפי מה שחשב האדון, ונתנו לראובן הסחורה ושלם להאדון. ועתה בא הסרסור לקחת שכר סרסרות שמגיע לו לפי ערך המשקל של הככרים, וטען ראובן שלא יתן לו רק כפי המשקל ששלם לאדון, והוא [שמעון] טוען כיון שבאמת היה יותר רק שהטעהו בחשבון, עכ"פ שכר הסרסרות מגיע לו, מה הדין.

וז"ל התשובה: והנה, מבלי ראות בספרים השבתי לו תיכף שכפי הנראה הדין עם הסרסור דמה לו בהטעתו לאדון, סוף סוף הוא סרסר לו כמה שיש לו לאדון סחורה, לפיהן ישוב לו שכר סרסרות כנהוג בין הסוחרין, ומה לו בהטעתו, ולמה ירויה גם הצמר גם שכר הסרסרות.

**ואמר** לי הרב הנ"ל שגם הוא אמר כן אך בלי ביאור בספרים וביקש ממני שאשים עין ולב על זה שראובן רוצה לעשות על פי דין רק שיהיה על פי דין גמור, והנה נתתי עיני בזה.

**והנה** בסי' קפ"ג בחו"מ סעיף וא"ו מבואר דאם הוסיפו לשליח איזה דבר במנין או במשקל ובמדה כל שיש לו קצבה הרי הוא של שניהם וחולקין השליח עם המשלח ואם היה דבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות, ובסעיף ז' מבואר שם דשלח שלוחו לקבל מעות מהעכו"ם וטעה העכו"ם ונתן לו יותר

**הגם** שמביא הבית יוסף תשובה המיוחסת להרמב"ן (סי' ס) ומובא גם בסמ"ע (סקכ"ב) ובקצוה"ח שם דאפילו לטעמא שכתבו לפי שבאה הנאה על ידי בעה"ב, היכא שטוען שליח שהוא ההנהו למוכר ומשו"ה נתן לו, ודאי הכל לשליח, ע"כ. ודאי היינו דוקא בכה"ג שנותן לשליח ואומר בפירוש שהוא לשליח והמשלח רוצה להוציא ממנו מכח סברת הרי"ף שע"י מעותיו נהנה, אז אמרינן שאין המשלח יכול להוציא ממנו, אבל ודאי לא אמרינן להיפוך שאם נתנו למשלח ואמר בפירוש שהוא למשלח, שיוכל השליח להוציא ממנו בטענה זו, ובפרט במקום שאין לו שום טענה מבוררת לומר שע"י סיבה זו או אחרת הוא גרם לריוח זה, וכל תביעותיו הם טענת שמא.

**וגם** בדברי הרי"י עצמו מדויק סברא זו, דדוקא בכה"ג שהיה יכול השליח להחזיר המעות להגוי, ואם כן מוכח מזה דאין למעות אלו שייכות עם המשלח אז יכול השליח לזכות בו, אבל כאן שהגוי נותן המעות למשלח מה טיבו של הסרסור להתערב בעסק לא לו. וביותר יש להוכיח כן ממה שמביא הבית יוסף עוד טעם אחר להסביר שיטת הרי"י בשם המרדכי וההגהות וז"ל שאם הגוי היה נזכר לא היה חוזר כי אם על המקבל לפיכך הכל לשליח, עכ"ל (ובפשטות הסברא דהוי כמו גילוי דעת למפרע שרק לו נתן ואין לו שום שייכות עם המשלח, ואף מבין בדעתו קודם שנותן לו שאם יטעה בדבר יהיה הטעות לשליח וזהו הטעם שחוזר עליו), וזה הטעם ודאי לא שייך בנידון דידן שהמשלח הוא המקבל מהגוי ולא השליח.

**שוב** הראו לי שכעין שאלה זו נשאל הגאון בעל שואל ומשיב ע"י רב אחד (שו"ת שואל ומשיב מהדו"ל ח"ג סי' ל"ז),

פשיטא דאין לו זכייה דלא עשה שום פעולה בזה ואם גם הוא סייע להטעות כבר כתבתי דמבואר בשו"ע שם בהג"ה סעיף ז' דחולקין הריווח אבל לענין שכר סרסרות לא שייך בזה דלענין טעות לא היה סרסור.

**והנה**, כאשר השקפתי בזה ראיתי דיש לומר דמכל מקום כיון דזה סרסור לו כך וכך צמר כפי שיהיה ובאמת היה כך רק שהטעהו בחשבון אם כן לפי מש"כ אא"ז בעל שער אפרים סי' ק"ג דסרסור שגמר המקח כדרך התגרים ואחר כך מחלו זה לזה ופסק דמגיע לו סרסרות דלא דמי לשדכן המבואר סי' קפ"ה דשם הגמר הוא כשנשאו זה את זה אבל כאן גמר המקח היה תיכף משגמר פעולתו שנתרצו זה לזה המוכר עם הלוקח ומה לו בזה שמחלו אחר כך מכל מקום לא יוכלו למחול סרסרותו ע"ש ולפי"ז כיון דשכר סרסרות הגיע לו מיד שנתרצו במקח אם כן לא גרע מה שהטעהו בחשבון מאילו מחל לו באמת אחר כך שאין בידן להפקיע שכר סרסרות מכ"ש בזה שבאמת לא מחל לו רק שהטעהו והוא לא ידע ובאמת איכא עליו חיוב שיקדש ש"ש ויחזיר לו טעותו אם כן עכ"פ מה לו לסרסור בזה, הסרסרות הגיע לו תיכף משעה שנתרצו להמקח, ואין לומר כיון דאם לא היה כפי המשקל היה בטל המכירה אם כן הוא הדין להיפוך, דזה אינו, דבאמת היה המשקל עולה יפה רק שהטעהו, בזה פשיטא דמגיע לו שכר סרסרותו משלם, וז"ב ואמת לדעתי, כנלפע"ד ויבצעו תמימים.

**והיוצא** מדברי השואל ומשיב שברור לו כמו שכתבנו שמה שנתן המוכר להמשלח ודאי אין לשליח חלק בו שהרי

הכל לשליח והנה מבואר בטור שם דיש פלוגתא בין ר"ת ור"י והרא"ש אם גם בטעות שבמקח הדין כך אם לא.

**והנה** לפענ"ד נראה דלכל הדעות והדברות והאמירות שם בכאן הדין עם ראובן המשלח דהנה כל הטעם דסוברין דשייך שליח בטעות הוא משום דהיתרון הוא דבר בפני עצמו וכאלו גנב [השליח] מאתו ואילו היה רוצה היה מחזיר להכותי עיי"ש. והנה זה דוקא כשהשליח קבל המעות ועדיין לא זכה המשלח והוא כאילו גנב הוא אבל כאן דהאדון הביא להוואג הצמר ושם הטעוהו בחשבון אם כן מה לו להסרסור בזה והוא כאילו גנב [ראובן] אצל הכותי אטו מגיע לו [לשמעון] שכר סרסרות מזה שגנב [ראובן]. ואף אם היה מגיד [שמעון] להכותי שהטעהו לא ידעתי אם היה נאמן בעיניו נגד הוואג הידוע בעיר ששם שוקלין כל דבר. וגם אינו מגיע לו שכר סרסרות בזה, רק חלק, כדין אם סייע להטעות הכותי, כמבואר שם סעיף ז' בהג"ה. וגם כאן לא היה רשאי להגיד להכותי, כיון דזכה בו ראובן, ודוקא שם, שנתן לשליח ולא הגיע עדיין לראובן, אבל כל שזכה בו, יכול לומר בשלך אתה יכול לקדש ש"ש ולא בשלי כמ"ש סעיף ח' שם, ועיי"ש בסמ"ע סקכ"ה. וכו"ע מודו דטעות בחשבון הוה דבר שאין לו קצבה ובמה זכה השליח דהיינו הסרסור בזה דאף דיש לו דין שליח כמבואר ריש סי' קפ"ה אבל כאן גבר איך יזכה בדין כיון שלא היה בידו כלל וגם לא שייך לומר דמזלא דבי תרי גרם הדבר דאדרבא לענין שכר סרסרות שלו אדרבא טוב היה לו שלא יטעהו והיה לוקח שכרו משלם ולענין שיהיה לו חלק בהטעות זה

המוכר נתנו להמשלח ולא להשליח. ומה שטוען הסרסור שגם מן הטעות מגיע לו עכ"פ סרסרות, על זה כתב השואל ומשיב דברים ברורים דלענין טעות לא היה סרסור, ואף שבעובדא שם מצדד לחייב לשלם הסרסרות היינו לפי שלמעשה הביא לפניו את מה שסרסר לו, ובזה גמר הסרסרות שלו ונתחייב המשלח לשלם, ואעפ"כ מסיק השו"מ "ויבצעו תמימים", אמנם בנידון דידן שחלק הטעות לא היה בכלל הסרסרות, (וכיסוד דברי הר"י דטעות שבחשבון הוי דבר בפני עצמו ואין לזה שייכות עם גוף המקח), אם כן לא מגיע לסרסור שכר

על כך, וכדברי הבית יוסף בבד"ה המובא לעיל דאף סברת הרי"ף אינו אלא בדבר השייך באיזה אופן להמקח אבל "טעות" הוא דבר בפני עצמו, ואם כן הופרך גם טענתו השניה של הסרסור שמגיע לו שכר של סתם סרסור, שהרי על עודף זה אינו כלל סרסור, וגם לא נגרם על ידי סרסרותו. ואם כן אזלא לה גם הטענה השלישית, שהרי מסרסרות שלו לא הגיע שום עודף והטעות של הגוי הוא ענין בפני עצמו שזכה בו המשלח מן ההפקר. והמשלח אינו חייב לשלם להסרסור כלל יותר ממה שסיכמו עליו.





## הרב צבי רייזמאן

בעמח"ס רץ כעבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו  
מחלל שבת בתפילה, קריאה בתורה ותקיעה בשופר

**פרק א:** צירוף מחללי שבת למנין עשר

**פרק ב:** שליח ציבור מחלל שבת

**פרק ג:** קריאה ועליה לתורה של מחלל שבת

**פרק ד:** בעל תוקע מחלל שבת

**פרק ה:** ש"ץ ובעל תוקע במקום שאין שומרי תורה ומצוות



## פתיחה

אחד מידידי הקרובים והאהובים הלוא הוא רבי שלמה רענן, העומד בראש ארגון אילת השחר, המקדיש את חייו מזה שנים רבות, להפיץ ולהגדיל תורה ותפילה בנועם ובהארת פנים, בעשרות מושבים בכל רחבי ארץ ישראל, באמצעות מאות אברכים ובני משפחותיהם, המוסרים לב ונפש ללא לאות, להקים ולהפעיל מניני תפילה ושיעורי תורה, במקומות שלא היתה בהם יהדות מעולם.

גולת הכותרת של הפעילות הנפלאה של איילת השחר, הוא ארגון תפילות הימים הנוראים ושמחת תורה, ועל כולם, תפילות יום הכיפורים, במאות יישובים ברחבי ארץ ישראל. לצורך כך מתגייסים מאות אברכים ובני ישיבות [בנוסף לפעילים והשליחים הקבועים], המגיעים בהתנדבות למקומות אלו בחגי תשרי, בכדי לשמש שליחי הציבור ובעלי תקיעה במניני התפילה המתקיימים בבתי הכנסת או במקומות אחרים ביישובים. לכוון ולהדריך את הקהל הגדול, שחלק ממנו חווה את התפילה וקיום מצות השופר לראשונה בחייו.

**בפרום** ימי החגים של שנת תשפ"א, בשל התפרצות נגיף הקורונה (Covid 19), לא ניתן היה לקיים בפועל את המסגרות הרגילות של מניני התפילה, כמו גם לשלוח אברכים ומתנדבים למקומות שונים. הן מחמת ה"סגר" שהוטל על תושבי ארץ ישראל בתקופה זו, והן מחמת ההקפדה על ריחוק חברתי וחשש מהתפרצות המגיפה.

**בשל** כך, הגה רבי שלמה בלבו תכנית חירום: לקיים סדנת "הכנה" לתפילות הימים הנוראים, שבה יעבירו באמצעות הזום (zoom) תלמידי חכמים ומורי הוראה, הדרכה מתומצתת בנושאי נוסח התפילות ומנהגיהן, דיני קריאה בתורה ותקיעה בשופר, לתושבים המקומיים, על מנת להכשיר אותם "להוביל" את התפילה ולקיים את מצוות היום כהלכה, גם ללא אברכים.

**דא** עקא, בחלק מהמקומות, התושבים המקומיים שהשתתפו בסדנה וביקשו להיות שליחי ציבור ובעלי תוקע, היו בתחילת דרכם להתקרב לקיום התורה והמצוות, אך היו עדיין מחללי שבת בפרהסיא.

**רבי** שלמה שיתף אותי בשאלה הקשה שהתחבט בה, האם על פי ההלכה מותר למחלל שבת להיות שליח ציבור, בעל קורא או בעל תוקע, בימים כתיקונם, ומה הדין "בשעת הדחק" של ימי הקורונה.

**בעקבות** זאת, זכיתי לברר עם בני החבורה הי"ו, את הנושאים הרבים, בהן תלוי המענה לשאלה זו, ואף נושאים נוספים המסתעפים ממנה:

**האם** מותר לצרף מחללי שבת בפרהסיא למנין. ובכלל זה, הנדון האם מחללי שבת בזמנינו נחשבים כ"מומרים" שאינם מצטרפים למנין, או שדינם כ"תינוקות שנשבו", אשר מותר לצרפם למנין.

**האם** רשאי לשמש כשליח ציבור.

**בקריאת** התורה - האם מותר להעלותו לתורה, וכמו כן האם רשאי להיות בעל קורא המוציא אחרים ידי חובת הקריאה בתורה.

**האם** יוכל לשמש כבעל תוקע להוציא את הרבים ידי חובתם.



## פרק א

צירוף מחללי שבת למנין עשרה

**א.** במסכת ברכות (כא, ב) אמר רב אדא בר אבהב: "מנין שאין היחיד אומר קדושה, שנאמר (ויקרא כב, לב) 'וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע, דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא, אתיא תוך תוך. כתיב הכא, ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם (במדבר טז, כא) הַבְּדִלּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת, מה להלן עשרה, אף כאן עשרה". וכן פסק הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פ"ח ה"ו) "וכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' נה סע' א) "אומרים קדיש, ואין אומרים אותו בפחות מעשרה זכרים בני חורין גדולים שהביאו

ב' שערות, והוא הדין לקדושה וברכו שאין נאמרים בפחות מעשרה".

**המחלל** שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ונחשב כ"נכרי", כפי שפסק הרמב"ם (הלכות שבת פ"ל הלכה טו) "השבת ועבודה זרה כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה, והשבת היא האות שבין הקדוש ברוך הוא ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על שאר המצוות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגויים לכל דבריהם. לפיכך משבח הנביא ואומר (ישעיהו נז, ב) אֲשֶׁרִי אֶגְדֹּשׁ יַעֲשֶׂה זֹאת וְיָבִין אָדָם יִחְזֹק בָּהּ שֹׁמֵר שַׁבָּת מִחֻלּוֹ". וכך פסק מרן בשולחן ערוך (או"ח סי' שפה סע' ג) "ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן, הרי הוא כעכו"ם. ואם

כמי שאין לו יין, שמקדש על הפת, כמבואר בשו"ע סי' רע"ב סע' ט"].

**צירף** למנין בתפילה שהיא במקום קרבן  
**ב.** במסכת חולין (ה, א) נלמד מהפסוק (ויקרא א, ב) "אֲדָם בִּי יִקְרִיב מִקָּם קֶרְבָּן לָהֶ" - "מכם ולא כולכם,

**הרמב"ם** (הלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד) "ישראל שהוא מומר לעבודה זרה או מחלל שבת בפרהסיא, אין מקבלים ממנו קרבן כלל, אפילו העולה שמקבלים אותה מן הנכרים אין מקבלים אותה מן המומר הזה, שנאמר אֲדָם בִּי יִקְרִיב מִקָּם, מפי השמועה למדו מכם ולא כולכם, להוציא את המומר".

**עוד** מבואר במשנה (שקלים פ"א מ"א) שמתן מחצית השקל נועד לקרבנות ציבור, וכידוע, קרבנות מוסף היו קרבנות ציבור שהיו באים מקופת השקלים שתורמו לבית המקדש. ומבואר בדברי התוספות בברכות (כו, א ד"ה איבעיא) שתפילת מוסף היא משום "ונשלמה פרים שפתינו", דהיינו "במקום" קרבן מוסף שאינם קרבים בזמן הזה שבית המקדש חרב. והנה גם בתלמוד הירושלמי (שקלים פ"א ה"ד) נלמד מהפסוק "אֲדָם בִּי יִקְרִיב מִקָּם קֶרְבָּן לָהֶ", "מכם - להוציא את המומרים", כי לא מקבלים שקלים מהמומרים.

**ולפי** זה חידש הרוגאצובר בשו"ת צפנת פענח (סימן לו) כי מחללי שבת נאשר דינם כ"מומר" לא מצטרפים לתפילת מוסף, משום שאין מקבלים מהם שקלים, ולכן אין להם חלק בקרבן הציבור, ומי שאין לו חלק בקרבן ציבור של מוסף, פטור מתפילת מוסף שהיא "במקום" הקרבת הקרבנות, כדבריו בלשונו הקצרה והמתומצתת: "הנה יש להם גדר בחלק

אינו מחלל אלא בצניעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא, הרי הוא כישאל ומבטל רשות".

**לפי** זה, מחלל שבת בפרהסיא לכאורה אינו יכול להימנות בכל "עשרה מישראל" הנצרכים למנין לתפילה ולאמירת דברים שבקדושה, היות ודינו כעכו"ם.

**ואכן,** בהלכות תפילה נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' נה סעיף יא) "עברין שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו, נמנה למנין עשרה". וכתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק ד) "מומר לעבודה זרה וחילול שבת, או להכעיס בדבר אחד, הרי הוא כעכו"ם ואין מצטרף. ובסעיף י"א עברין מצטרף, מיירי לתיאבון, הא לאו הכי לא, נראה לי".

**ובן** פסק המשנה ברורה (שם ס"ק מו) "כתב הפמ"ג, דווקא עבירה שעבר לתיאבון, אבל להכעיס אפילו בדבר אחד, או שהוא מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם ואינו מצטרף". ומבואר כי מחלל שבת בפרהסיא, וכן עובר עבירה "להכעיס", אינם מצטרפים למנין, אולם עברין "לתיאבון" מצטרף למנין.

**[בשו"ת** אור לציון (ח"ב פרק ב סע' ה) פסק על פי דברי הפרי מגדים והמשנה ברורה: "אין יוצאים ידי חובה בקידוש שומעים ממחלל שבת. שהרי כתב הרמב"ם שהוא עובד כוכבים "לכל דבריו", משמע לכל דבריו ממש. ולכן מי שנמצא בבית שהמקדש הוא בו מחלל שבת, ואין יכול לעשות קידוש בעצמו, יאמר בצניעה קידוש על הפת, דהוי ליה

קרבנות ציבור, אף הני דאין מקבלים שקלים, כמבואר בירושלמי, דאין מקבלים שקלים מן המומר, זה משום דמתחילה השקלים עצמם הוה קרבן של כל אחד. כלומר, השקלים הם חובתו של היחיד, והקרבן שמקריבים נחשב קרבן של כל יחיד ויחיד, ולכן אין מקבלים את השקלים ממומר, כפי שנלמד מהפסוק.

**אולם** כאשר מדובר בחובת ציבור, חידוש הרוגצ'ובר, "דאחר כך נעשה של ציבור, לא גדר שותפות". כלומר, חיוב של ציבור הוא "חפצא" חדש, ואין זה "שותפות" של יחידים. ולכן מומר רשאי להצטרף לכל מה שהוא חובת ציבור, כגון "קריאת התורה, דרך לציבור ואין ליחיד חלק, ומצטרפים אף פושעים. אבל בשחרית, אם מחלל שבת בפרהסיא א"א לצרפו, דזה קשר רשעים ואין מן המניין".

**ומבואר** בדבריו כי בתפילה שחובתה על כל יחיד ויחיד להתפלל בציבור, כגון שחרית - מומר אינו מצטרף למניין כי "קשר רשעים אינו מן המניין". כמו כן מומר אינו מצטרף לתפילת מוסף שהיא במקום הקרבנות שהובאו מכספי השקלים שהיו חיוב על יחיד, ומומר לא מביא שקלים. אך בכל חיוב שהוא על ציבור, כגון קריאת התורה מומר מצטרף, כי חלקו של היחיד אינו גורם לחסרון ב"חפצא" של ציבור.

**אמנם** בשו"ת זכר יצחק (סימן ב) כתב על דברי הצפנת פענח: "מה שכתב בשם הרב הגאון ר' יוסף ראזין, לומר דחלוק תפילת מוסף משום דבמקום קרבן, ואין מקבלים קרבן מן המומר (חולין ה, א). הנה לדעתי נראה שאין חילוק בזה, דרך בעצמו אינו יכול להקריב קרבן, אבל

קרבן ציבור שהוא כללי והוא מתכפר יחד עם כל ישראל, בזה לא מצינו. כמו שאמרו בקטורת דקרב החלבנה עם יתר הסמים (כריתות ו, ב). ובקרא (חולין ה, א) לא מצינו כי אם בקרבן יחיד ולא בקרבן ציבור. וכן מצינו בדין טמא מת, ששיטת הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פ"ב ה"ב) שאין טמא מת מקריב קרבנו, ומכל מקום לא מצינו דטמאי מת לא יהא להם חלק בקרבנות ציבור. וכל קרבנות המועדים שמכפר בם, לא חילקו שלטמאים לא יועילו". הזכר יצחק סבר שלמרות שמומר אינו רשאי להקריב קרבן כיחיד, אולם הוא נכלל בכפרה של קרבן הציבור, ולכן ניתן לצרפו גם לתפילת מוסף שהיא במקום הקרבן [בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ב סימן יט) כתב: "וטעמו] של הרוגאצ'ובר שאין לצרף מחללי שבת למניין] במוסף דחה שם שפיר בספר זכר יצחק, דעל קרבן צבור לא מצינו זה"].

מחללי שבת של זמנינו - תינוקות שנשבו ג. הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ג ה"ג) כתב: "המינים והאפיקורסים והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרים והמשומדים, כל אלו אינן בכלל ישראל, ואינם צריכים לא עדים ולא התראה ולא דיינים, וכל ההורג אחר מהם עשה מצוה גדולה והסיר מכשול. במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה, וכן כל הטועים אחריו. אבל בני הטועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותם על עליו, הרי הם כתינוק שנשבה לבין הגויים וגדלוהו הגויים על דתם שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אחר כך שהוא יהודי,

שמעו דיני שבת שדומים ממש לצדוקים דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללים שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים".

**כוונת הבנין ציון** לדברי הרמב"ם בהלכות ממרים הנ"ל על ה"קראים" ובניהם. וכמו כן היהודים שגדלו בזמנינו על ברכי חינוך כפרני, דינם כ"תינוקות שנשבו", הנחשבים אנוסים. ואשר על כן, יתכן שדברי הראשונים על מחללי שבת בפרהסיא האוסרים את היין במגעם, נאמרו דווקא על מחללי שבת היודעים מקדושת השבת ומכוונים ביודעין לחללה ולכפור בה ובכל מצות התורה. אולם מחללי שבת בפרהסיא בזמנינו "יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד", ובפרט אותם "שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואחר כך מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן", ויש לדונם כ"תינוקות שנשבו" האנוסים, וממילא אינם אוסרים את היין במגעם. ומתוך כך מסקנתו: "ולכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם, תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו, אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור" [יש לציין כי רבי חיים עוזר גרודזינסקי הסתמך בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן כה) על דברי הבנין ציון, להכשיר עדים מחללי שבת בפרהסיא שחתמו על גט, לענין היתר אשה מחליצה במקום עיגון, לומר שאינם פסולים לעדות כי הם "תינוקות שנשבו"].

**ובך** סבר גם רש"י הירש שכתב בספרו שמש ומרפא (סימן מז) "שנינו בגמרא

וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להרגם". ומבואר בדבריו כי לבני הקראים היה דין "תינוק שנשבה" שהוא אנוס, מכיון שגדלו על טעותם.

**מדברים** אלו אודות ה'קראים', נפתח הפתח לדיון על המצב פורקי העול בדורות האחרונים, האם יש לדונם כ"תינוק שנשבה". ויש להבין את כוונת הרמב"ם בדבריו: "אע"פ ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם", מהו גדר 'שמע אחר כך' - האם די בדיעה שיש בעולם שומרי תורה ומצוות, או שאין בכך ממש, שכן עדיין כל מה ששמע על הדת הוא מבורות נשברים ששם ה' מנואץ בפיהם.

**בשו"ת בנין ציון** (החדשות, סימן כג) נשאל רבי יעקב עטלינגר, מגדולי הדור בגרמניה לפני כמאה וחמישים שנים, האם יין שנגע בו ישראל מחלל שבת בפרהסיא אסור בשתייה, וכתב כי מעיקר הדין ודאי דינו כמומר, ויין שנגע בו דינו כיון נסך "אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא. ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואחר כך מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה על ידי תפילה וקידוש ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא

תוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלומות ח"ו. וכיון שכל עצמינו לתקן, אין הדין נהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבודות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת". גם מדברים אלו נראה ברור, כי חובה גדולה מוטלת עלינו להחזיר את אחינו התועים בתשובה שלימה ולקרב אותם לאביהם שבשמיים "בעבודות של אהבה".

**בהמשך** דבריו (שם ס"ק כח) נקט החזון איש, שאנו מצווים לחלל שבת להצלת תינוק שנשבה, וכן שהדין שאין מומר זוקק ליבום לא נאמר על תינוק שנשבה, ולפיכך "אי אפשר לנו לדון בזה לפטור [תינוק שנשבה] מן היבום וכן לשאר הלכות".

**ידידי** רבי משה שטרנבוך הביא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תס) את דברי החזון איש, וכתב: "שמעתי ממרן הגרי"ז סולובייצ'יק (הגאב"ד דבריסק) חידוש פלא שבזמננו מעלימים עין מהגירסא האמיתית ברמב"ם הנ"ל מדפוס ישן (שלא צונזר) גבי תינוק שנשבה "לפיכך ראוי להחזירם בתשובה ולמשכן בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להורגם", הרי לא כתב הרמב"ם שתינוק שנשבה איננו אפיקורס ולא חייב מיתה, רק כתב שלא ימהר אדם להורגן אלא ישתדל להדריכו קודם, אבל אם בא אחד לידינו ושמע הכל ואעפ"כ מתעקש בדרכיו, אף שלדבריו הוא תינוק שנשבה הרי הוא אפיקורס. מיהו גם לדברי מרן הגרי"ז אפשר להקל מאד בזמן הזה, שאנו חיים בהסתר תוך הסתר, ובזמננו לקינו בחרון אף ה' על מרכזי התורה שלא היה כמוהו דורות הרבה, ואין בידינו בעלי

(חולין יג, ב) אמר רבי חייא א"ר יוחנן, נכרים שבחו"ל לאו עובדי עבודה זרה נינהו, כי מנהג אבותיהם בידיהם. הכוונה היא, שמה שעשו לא עשו מתוך הכרה מקורית עצמית אלא כמצות אנשים מלומדה, מה שלמדו וראו מאבותיהם, וזה שייך גם היום לגבי המינים והאפיקורסים של דורנו. הרפורמים של היום הם כבר דור שני ושלישי של אלה שהמציאו את הבגידה ופרסמו אותה, ולגביהם שייך מה שהורה הרמב"ם (פ"ג ממרים ה"ג) בענין האפיקורסים והקראים של דורו וכו' הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם".

**מחללי שבת של זמנינו - דעת החזון איש**  
ד. ידוע ומקובל בשם החזון איש שכל אלו המכונים בזמנינו "חילונים" יש להם דין תינוק שנשבה, כפי שנראה ממה שכתב (יו"ד סימן א ס"ק ו) בדין "תינוק שנשבה" שדינו כישראל ושחיטתו מותרת, מכיון "שהוא בחזקת שאם יודיעוהו וישתדלו עמו כשיעור ההשתדלות שהוא ראוי לשוב לא יזיד לבלתי שב. אמנם לאחר שהשתדלו עמו והוא מזיד וממאן לשוב, דינו כמומר. ושיעור ההשתדלות תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיעו ברוח קדשם בהכרעת דינו". ומשמע מדבריו כי מוטל עלינו להשתדל ככל האפשר, להחזיר את התינוקות שנשבו למוטב, וכל זמן שלא השתדלו עמו ולא שב בתשובה, הרי הוא עדיין בגדר "תינוק שנשבה".

**עוד** כתב החזון איש (יו"ד סימן ב ס"ק טז) "אין דין מורדין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, ואז היה כיעור הרשעים גדרו של עולם. אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה ההורדה גדר הפרצה אלא

שידוע לו שיש שומרי תורה ומצוות, והם מודיעים שכל ישראל מצווים על כך. ובפרט בארץ ישראל, שאף מי שנתגדל ודר במקום שמחנכים לכפירה ואכילת טריפות וחילול שבת ועקירת כל דבר שבקדושה רחמנא ליצולן, כמו ב"קבוצים" שאין בהם רוח יהדות כלל, מכל מקום הרי סוף סוף יודע הוא ושומע שישנם שומרי תורה, ושלדבריהם גם עליו לנהוג כמותם. וכיון שכן, קשה מאד לומר שדינו כתינוק שנשבה. ואף שודאי אין לשנאותו כמו את המומרים לדבר עבירה, ואדרבה מצוה לחוס ולרחם עליו ולקרבו בדרכי אהבה ושלוה לשמירת תורה ומצוות, דהא סוף סוף שוגג הוא [ומטעם זה גם נראה דלא שייך לגביהו הכלל דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, מפני שגם לאחר שיודיעוהו עדיין שוגג הוא עד שיבין הדבר לאשורו], מכל מקום לא דמי לתינוק שנשבה.

**ובן הובא בספר אשרי האיש** (יום טוב עמ' יג בהערה) בשם הגרי"ש אלישיב: "יש לציין שאצל רבינו כמעט ואין דין תינוק שנשבה, אלא מי שלא הכיר יהודים כלל". וכן נקט להלכה הגר"ש ואזנר בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קצח) "הרדב"ז כתב על דברי הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ג ה"ג) דנראה שכתב רבינו [הרמב"ם] ללמד זכות על הקראים, אבל בזמנינו וכו' שהרי בכל יום אנו מחזירים אותם למוטב ומושכים אותם להאמין בתורה שבעל פה, ומחרפים ומגדפים את בעלי הקבלה ואין לדון את אלו לאנוסים אלא כופרים בתורה שבעל פה, ע"כ דבריו. בעוונותינו הרבים כן הוא בזמנינו, שרוב החנינוך החילוני הוא להכחיש תורה שבעל פה, ומפרשים מסורת המקרא נגד חז"ל, על כן קשה ליתן להם ממש דין

בינה להסביר להם שהעולם הזה הוא רק פרוזדור לחיים האמיתיים, ונשמות הרבה יורדים לעולם בחבלי משיח כדי לסבול ולקבל שכרם, וקשה לנו בשכלנו להשיג הדברים וכ"ש להסביר, לכן אנו מקילין בדינם בזמן הזה יותר, אלא אם הם מסיתים ומדיחים רחמנא ליצולן, אין לרחם עליהם ח"ו, ויש כמה לאוין בתורה שלא לחמול על מסית".

#### מחללי שבת של זמנינו - אינם תינוקות שנשבו

ה. מאידך, יש פוסקים שצדדו לומר שאין למחללי השבת בזמנינו דין תינוק שנשבה, ולמרות שמנהג אבותם בידיהם, היות וכמעט ואין בנמצא "חילוני" שלא יודע על לימוד התורה וקיום מצוותיה, כפי שהובא משמו של הגרש"ז אויערבך בספר הליכות שלמה (פסח, פרק תשיעי, הערה קלו) "רבים דנו בענין זה דשכיח טובא לצערנו שרבים מאחינו בני ישראל רחוקים משמירת וידיעת התורה והמצוות, האם דינם כמפורש בפוסקים דמומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, או דיש לדמותם לתינוק שנשבה לבין הנכרים שאין דינו כעכו"ם. ברם נראה דלא הוי כתינוק שנשבה אלא אם כן לא שמע מעולם ענין דת ישראל ולא נודע לו שעל פי דין התורה מחויב הוא בשמירת המצוות. ולכן, בזמננו רק אותם שנתגדלו בארץ רוסיא בזמן שלטון הרשע, אשר ברבות השנים נעקר מהם כמעט כל זכר ושארית מתורת ישראל, ועתה הם ממש בתחילת התוועדותם לתורה, כיון שהם שוגגים ביותר וכעין אנוסים יש מקום להקל כלפיהם לענין בישול, ומגע יין, צירוף לזימון וכדומה [ומכל מקום אין נכון לכבדם לזמן בעצמם]. אבל לא מי

תינוק שנשבה, אע"פ שוודאי אנוסים הם על ידי חינוך הרע שנותנים להם".

**לעומתם,** רבי יעקב קמינצקי כתב בספרו אמת' ליעקב (יו"ד סי' שמה, עמ' שצג) על מחללי שבת בזמן הזה "אף על פי שהם רואים שומרי שבת ויש להם קרובים שומרי שבת, מכל מקום בעיניהם הם חשובים כמבוהלים ומטורפים, והוי ליה כתינוק שנשבה, ואפילו אם יש לו דעות כוזבות וכדומה".

מחלל שבת בפרהסיא מחמת אילוץ פרנסה - דעת האגרות משה

ו. כאשר המהגרים היהודים הראשונים הגיעו מאירופה לארצות הברית, כמעט ולא היה ניתן למצוא עבודה המאפשרת לשמור שבת כהלכה. בשל כך נאלצו יהודים רבים לחלל שבת בפרהסיא מאילוץ הפרנסה.

**לדעת** רבי משה פיינשטיין, לאותם יהודים לא היה דין מחללי שבת בפרהסיא, כדבריו בשו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"ב סי' כ) "במי שידוע לכל שמאמין שהש"ת ברא העולם שרואים אותו שזוהר בכל איסורים, במאכלות אסורות וכדומה, בחיובי עשה שעליו, ורק שעושה מלאכתו להרויח בשבת, הרי הוא למכירים אותו כאנן סהדי שעושה רק משום שאינו יכול לכבוש את יצרו. וכשיש אנן סהדי, מהני אף דברים שבלב, כדאיתא בתוס' קידושין דף מ"ט. ולכן אלו מחללי שבתות שידוע ששומרים מצות התורה, ועושים רק להרווחת ממון, אף שידועין חומר האיסור, יש טעם גדול שאינם כנכרים, ואין להם דין מומר לכל התורה. וכל שכן באלו שידוע שגם שומרים שבת בדבר שאינו נוגע לפרנסתם שיש לומר שאינם כמומרים. אבל אלו

שלא ידועים לשומרי תורה יש להם דין מומרים לכל התורה והם כנכרים, ואין להחשיבם כאומר מותר כדלעיל". בדבריו מתבארת הגדרה חדשה מה נחשב "פרהסיא" לענין חילול שבת, שאין פירושו של דבר שעצם מעשה חילול השבת היה בפני רבים, אלא שהמעשה מתפרש בעיני הרבים כמעשה כפירה בה'. ועל פי הגדרה זו, כאשר חילול השבת נעשה מחמת דוחק הפרנסה, אפילו כשנעשה בפני רבים, המחלל שבת אינו נחשב כ"מחלל שבת בפרהסיא" ו"מומר", מכיון ש"אנן סהדי", ברור מעל לכל ספק, שעשיית המעשה נבעה מנפילה במלכודת היצר הרע, ולא מכפירה בה'.

**רבי משה חזר על הוראה זו** בתשובה נוספת (אגרות משה יו"ד ח"ב סי' ה) בנדון שוחט שהתפלל בשבת עם מיקרופון "ודאי אפשר שגם מחלל שבת יהיה מאמין בהש"ת, ושהוא ברא העולם בששת ימים ושיום השביעי הוא שבת שנצטוונו בתורה שאסור במלאכה, אך שמכל מקום עובר משום שאינו יכול להתגבר על תאוותיו, כמו שאמרינן בשאר עבירות כשעובר לתיאבון אף על עבירה היותר חמורה. דהא דבא על כלתו ועל אשת אביו כשהן גם אשת איש, שעובר גם בתרתי עבירות דחיוב מיתת בי דין וגם סקילה, שנמצא שעוד חמור משבת, שאמרינן שאינו כופר בהקב"ה המצוה אלא שעובר לתיאבון, שאינו יכול להתגבר על תאוותו אף כשהיה זה בפרהסיא. ולכן אינו בדין מומר גמור, אלא בדין מומר לתיאבון. וכן יש להיות גם בעבר על איסור מלאכה דשבת כשהוא מאמין בעצם, אך שעובר בשביל תאוותו. ואף שלא ידוע לנו כוונתו הרי יש לנו תלות שהוא רק לתיאבון, כל זמן שלא



צירוף מחללי שבת בזמנינו למנין עשרה ז. כאמור לעיל [אות א] המשנה ברורה פסק להלכה כדעת הפרי מגדים, שמחלל שבת בפרהסיא, וכן עובר עבירה "להכעיס", אינם מצטרפים למנין, אבל עובר עבירה "לתיאבון", מצטרף למנין עשרה.

ובן פסק הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (ח"ג א"ח סימן יב) "כל מחלל שבת בפרהסיא דהיינו שעושה מלאכה בפני עשרה מישראל דינו כגוי ואינו מצטרף לעשרה. ועל כן, אדם זה שאתה שואל עליו, כיון דמחלל שבת בפרהסיא, אין לצרפו לעשרה לקדיש וקדושה וכיוצא, אלא יהיו עשרה אנשים כשרים מבלעדיו. ודבר זה אינו ניכר ונרגש אצלו כדי שיהיה שנאה ואיבה או חששה דשמא פקר טפי, כי הצירוף הוא נעשה בבית הכנסת דשכיחי רבים. ואתם תשתדלו בצנעה, שימצא אצלכם עשרה אנשים כשרים בלעדי הפסולים, ובנקל תוכלו למצוא כן".

ובדבריו הכריע להלכה בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ה סע' ה) "מחלל שבת בפרהסיא אינו מצטרף למנין, ואין לענות אמן על קדיש שאומר".

**מאידך** גיסא, בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' כג) נשאל "האם יש בשעת הדחק לצרף מחללי שבתות לעשרה". והשיב: "דלמנהגינו שאף בשביל יחיד פורסים על שמע ואומרים קדושה כתלמידי רש"י בשם רש"י הביאו תוס' במגילה דף כ"ג, ואיפסק כן בשו"ע או"ח סי' ס"ט, יש לצרפם לקדיש ולקדושה". עם זאת ציין רבי משה "אבל מעלת תפלה בצבור מסתבר שלא יחשב, אבל יש לעשות כן בשעת הדחק לצאת ידי קדיש

ידוע לנו שהוא מצד כפירה, כמו שתולים בכל העבירות, אף שגם כן יש להסתפק דמה שעובר הוא משום שכופר בהמצוה, והוא גם כן מדין חזקה, משום דלא איתרע החזקת כשרות על יותר ממה שראינו שהיה לתיאבון". רבי משה סיים את דבריו, בקביעה האמורה בתשובתו הקודמת: "כשהרואים יודעים זה שהוא מאמין בהשי"ת ושברא העולם בששת ימים, שמכירים אותו ששומר שבת בכל המלאכות ורק שבמלאכה זו שהוא לפרנסה הוא עובר, נמצא שהרואים יודעים שמה שעובר על איסור מלאכה זו אף בפרהסיא הוא רק לתאוות פרנסתו, אבל הוא מאמין בעצם, שבכהאי גוונא גם דברים שבלב הוו דברים, כדאיתא בתוספות קידושין דף מ"ט, אינו בדין מומר גמור אלא כמומר לתיאבון".

ובן מבואר בדבריו בתשובה נוספת (יו"ד ח"ד סימן נח) "בדבר מי שמאמין בשם, ומתפלל בבית הכנסת, אבל מחמת פרנסתו, מחלל שבת במה שעובר בבית חרושת (פעקטארי). הנה אף שביארתי בכמה משיעורי שאולי היום שנתפשט שיש מציאות כזה שמאמין ומחלל שבת בפרהסיא, אין להחשיבו ככופר".

ובן פסק האגרות משה (או"ח ח"ג סימן כב) שאין לענות אמן על ברכה של מחלל שבת בפרהסיא "שיש לתלות שהוא ככופר במעשה בראשית, שבשביל זה דינו כעכו"ם, עיין בפרש"י חולין (ה, א ד"ה אלא לאו). אבל אם ידוע שחילול שבת שלו הוא רק לתיאבון, כגון שהוא מתפלל ומניח תפילין, ברכתו ברכה, ויש לענות אמן דכוונתו לשמים וליכא איסור זה".

לקדושה וברכו". רבי משה נשאל על הוראה זו בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן יט), ולאחר שיישב את הקושיות שהקשו על דבריו, חזר על וקבע: "ולדינא יש להורות כדכתבתי שם, שלקדיש וקדושה מצטרפים, ולהתחשב תפילה בצבור וכדומה אין מצטרפים".

**כיוצא** בזה הובא בשמו בספר מסורת משה (הל' תפילה אות נה) "איש אחד שהיה בבית האסורים שאל, אם אפשר להתפלל במנין שרק יש שם כמה שומרי שבת. והשיב רבנו שאפשר לצרף למנין כל החפשיים, כמבואר בתשובתי (ח"א או"ח סי' כג)". וכן מובא שם (אות מג) "הרב ניימאן סיפר לרבנו שלפסח הולך אצל אביו, ושם יש רק ז' שומרי שבת, ורוצה להזמין ג' בחורים מיוניברסיטי שם שאינם שומרי שבת אך מעוניינים בדת, ושואל האם אפשר לצרפם למנין. והשיב רבנו, שמצד החיוב לעשרה לכל דבר שבקדושה, כגון ברכו וקריאת התורה, אפשר לצרפם. אבל מסתמא המעלות של תפילה בצבור לא יהיה, וגם יזהר שלא ליתן להם עליות לתורה [יבוא להלן בפרק ג], אבל מי ששנה ופירש אין לצרפו".

יש למצוא סימוכין לכך מדברי הגרש"ז אויערבך שהובאו בספר הליכות שלמה (פ"ה סע' יא) "מי שנתקרב לשמירת תורה ומצוות ומשתתף בתפילה, אך עדיין אינו יודע לומר תיבות התפילה, נראה שמצטרף להשלים מנין". (ובהערה (שם) נכתב: "דאף שהוא עצמו לא יצא ידי חובת תפילה בכך, מכל מקום כיון שידוע עיקר ענין התפילה ועומד ומבקש מהקב"ה, חשיב שפיר לענין זה שיש כאן עשרה מתפללים". בהוראה זו לא הוזכר במפורש אם מדובר במחללי שבת, אך בהחלט נראה כי גם אם לכתחילה "רצוי" שלא לצרפם למנין, אך במקום צורך יש להקל על פי הנסיבות.

רבי משה נשאל על הוראה זו בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן יט), ולאחר שיישב את הקושיות שהקשו על דבריו, חזר על וקבע: "ולדינא יש להורות כדכתבתי שם, שלקדיש וקדושה מצטרפים, ולהתחשב תפילה בצבור וכדומה אין מצטרפים".

**כיוצא** בזה הובא בשמו בספר מסורת משה (הל' תפילה אות נה) "איש אחד שהיה בבית האסורים שאל, אם אפשר להתפלל במנין שרק יש שם כמה שומרי שבת. והשיב רבנו שאפשר לצרף למנין כל החפשיים, כמבואר בתשובתי (ח"א או"ח סי' כג)". וכן מובא שם (אות מג) "הרב ניימאן סיפר לרבנו שלפסח הולך אצל אביו, ושם יש רק ז' שומרי שבת, ורוצה להזמין ג' בחורים מיוניברסיטי שם שאינם שומרי שבת אך מעוניינים בדת, ושואל האם אפשר לצרפם למנין. והשיב רבנו, שמצד החיוב לעשרה לכל דבר שבקדושה, כגון ברכו וקריאת התורה, אפשר לצרפם. אבל מסתמא המעלות של תפילה בצבור לא יהיה, וגם יזהר שלא ליתן להם עליות לתורה [יבוא להלן בפרק ג], אבל מי ששנה ופירש אין לצרפו".

**אמנם**, בשו"ת בני בנים (ח"ג סי' יא) כתב על דברי האגרות משה "אילו היתה זו מחלוקת ביני לבינו, פשוט שבטלה דעתי, אבל דא עקא שדעת הפרי מגדים, שמומר ומחלל שבת אינם מצטרפים לכל דבר שבקדושה, וכן הסכימו האחרונים עד האגרות משה. ולכן כיון שחידושו אינו מוכרח, אדרבה בטלה דעתו נגד דעתם".

**מעניינים** דבריו של רבי שלמה זלמן אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סי' ד אות י) בנדון דידן, במענה

צירוף מחללי שבת כאשר בלעדיהם אין מנין ח. בספר כתבי הגר"ש אלישיב (סימן צא) הובא בשמו: "במקרה וקיים חשש לביטול תפילה בציבור, בדיעבד יש מקום לסמוך על כל אלה [הבנין ציון ועוד] המקילים [לדון את מחללי השבת בזמנינו כתינוקות שנשבו], ולצרפו למנין". ומבואר כי למרות שהגר"ש סבר [לעיל אות ה] ש"כמעט ואין דין תינוק שנשבה, אלא מי שלא הכיר יהודים כלל", כאשר יש "חשש לביטול תפילה בציבור", ניתן להסתמך על הוראתו של הבנין ציון, שהחשיב את מחללי השבת בזמנינו כתינוקות שנשבו.

וכן כתב ידידי הרב משה שטרנבוך בספרו שו"ת תשובות והנהגות (ח"א יו"ד סי' תסט) "בעוונותינו הרבים, ברוב בתי הכנסיות כאן ביהונסבורג נוסעים במכוניות לבית הכנסת בליל שבת ובשבת, ועבר ושנה נעשה להם כהיתר, ולא מועיל כלל מה שמפרסמים להם שאסור, ויש כאן בתי כנסיות גדולים שאין להם בשבת עשרה שומרי שבת בפרהסיא, וקשה להורות שצריכים לסגור בתי כנסיות אלו שאין עשרה שומרי שבת בפרהסיא. וכשיש מנין אחר שכשר בודאי ראוי להצטרף להם, אבל מצוי שאין בסביבה מנין שומרי שבת, והיחידים יתבטלו לגמרי מתפלה וקריאת התורה בציבור. ונראה דיש לצדד דעיקר הדין שמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם הוי להחמיר עליו ועלינו, אבל כאן לבטל תפלה בציבור וקריאת התורה אין זה חיומרא כשאין בית הכנסת אחר, אלא קולא שלא נצטרך להתאסף לציבור, ולזה אולי לא אמרו מחלל שבת דינו כעכו"ם, שהוא בעצם כישראל למצוות ולגיטין וקידושין ובכל מצוות התורה. הרי שבכל

דבר שהוא להקל, לא עשאו כעכו"ם. והכי נמי בנדון שלפנינו שבביטול מנין כלל במקום, הוא קולא גדולה שהוא רפיון גדול לחיזוק התורה והמצוות. ואולי יש לצדד שיש כאן משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, וכיון שצירופם חיזוק לקיום התורה והמצוות, וחז"ל לא עשאו כעכו"ם להקל, יש כאן מקום להקל. ומעתה הנה כיון שכמה מהאחרונים העלו שבזמנינו יש להקל במחללי שבת שהם כתינוק שנשבה, ואף שנראה פשוט שלהצטרף עמהם להתיר פתם וינים אין דעתי להתיר מטעם זה, אבל כשאין עצה אחרת וימנע להתפלל לגמרי בציבור, יש להתיר".

**עם** זאת, בסיום דברי הוסיף הרב שטרנבוך: "אמנם חושש אני אם נתיר להתפלל בקביעות במנין שמצטרפים לעשרה גם מחללי שבת בפרהסיא בקביעות, ישתקע שמה וידמה שמותר. ולכן בפירוש רגיל אני להתנות שההיתר להתפלל במנין בצירוף מחלל שבת, לשנה אחת לבד וישתדל לצאת, ואחר כך ישאל עוד פעם שאלה. אבל מי שנמצא רק באקראי במקום שהמנין הוא בצירוף מחללי שבת בפרהסיא רחמנא ליצלן שנוסעים במכונית לבית הכנסת, ונמנע להתפלל בציבור עמם שפיר עבד. ומיהו כשצריכים אותו לצירוף עשרה ובלעדי המנין עלול להתבטל, הלא בלי מנין עלולים להתרחק עוד יותר מדחי אל דחי, וצריך לשאול אצל ת"ח מופלג ויר"ש מה עליו לעשות. וכן יש לחשוש לפעמים לחילול השם, כשעל ידו מתבטל המנין, אבל אין אומרים לאדם חטא כדי שיוכה חברו, אבל למצוה דרבים שאני, ויש לשאול ולדון בכובד ראש בכל מקרה וכמ"ש".

**הרב** שטרנבוך, חזר על הוראתו להתיר לצרף מחלל שבת תפילה "בשעת הדחק גדול מאד" כשאין בלעדיהם מנין, בתשובה נוספת (ח"ז סימן טז אות יב), על פי "צדדי ההיתר שציידו הפוסקים אודות החפשים בזמנינו שאין דינם כעכו"ם משום שם תינוקות שנשבו, או על פי מש"כ בשו"ת בנין ציון. וכן יש אומרים שאם בא לבית הכנסת, כיון שרוצה להתקרב לדת והוא בתחילת תהליך חזרה בתשובה, לא גרע ממי שנמנע לחלל שבת בפני אדם גדול, שאין דינו כעכו"ם (עי' בתשובות והנהגות ח"ה סימן קנה אות ב)."

**בספר** שלחן מנחם (ח"א סימן סד) הובא מכתבו של האדמו"ר מליובאוויטש בנדון דידן: "מענין בית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת, והשאר אינם, רחמנא ליצלן. ובעבורו שם בבוקר בשב"ק, ביקשוהו להיכנס ולהיות הש"ץ שלהם

במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכל זאת רוצים להתפלל בציבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו', והספק הוא הצריך הוא להיענות לבקשתם ולירד לפני התיבה. והנה כנראה מהתיאור שלו, לא רצו הם בעצמם לירד לפני התיבה מפני ידיעתם שבלתי שומר שבת אין עליו לעשות כזה, ולולי שיקבל הוא על עצמו להיות ש"ץ - יבטל המנין, וקרוב לודאי שחלק גדול גם לא יתפללו. ואם כן, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חברו מחטא חמור. ואף שיש אומרים שהוא דוקא במקום שלא יש חלק בחטא חברו, אינו כן במידת חסידות". גם בדבריו מפורש איפוא, כי במקום שיש חשש ביטול מנין, אפשר לצרף, ואף חובה להצטרף למחללי שבת כדי לאפשר אמירת דברים שבקדושה.

### לסיכום

**במשנה** ברורה נפסק כי מחלל שבת בפרהסיא נחשב כעכו"ם, ואינו מצטרף למנין עשרה.

**ברורות** האחרונים חלקו הפוסקים האם למחללי שבת בזמנינו יש דין "תינוקות שנשבו". ויש הסוברים כי דין תינוק שנשבה נאמר רק למי שלא הכיר כל ימיו יהודים כלל, כמו העולים מרוסיה.

**לפיכך**, לכתחילה ראוי שיהיה מנין עשרה ללא מחללי שבת. אולם במקום צורך, כגון שבלעדיהם אין מנין, או בכדי לקרבם לחיק היהדות, אפשר לצרפם למנין. וכן נתבאר בקצרה בספר פסקי תשובות (סימן נה ס"ק יא) "והחילונים שאבותיהם כבר פרשו מדרכי ציבור, ונתגדלו ללא תורה ומצוות, אם כי ראוי שלא לצרפם למנין, מכל מקום כתבו רבים מגדולי הדורות ללמד זכות לקרבם ולצרפם במקום צורך, ובפרט כשבאים לבית הכנסת על מנת להתפלל ולומר קדיש וכדו', ואפילו המה מחללים שבת בפרהסיא, ויודעים שהתורה אסרה, אבל אינם יודעים חומר האיסור. אבל אין הדברים אמורים אלא באותם אשר יש בקרבם אמונה בסיסית בבורא עולם, ומתייחסים בכבוד לדת ומלים בניהם ונוהגין בגיטין וקידושין, ויש להם ידיעה בסיסית במשמעות תפילה וקדיש. לאפוקי אותם הלוועגים על שומרי תורה, מחמת כפירתם במציאות השי"ת או

בתורת משה. ואותם שאינם מלין את בניהם או את עצמם מתוך זלזול בבריתו של אאע"ה, והנשואים בנזונת או עם נכרית מתוך חוסר התחשבות בדת משה וישראל, וכל שכן הריפורמים והקונסרבטיבים המסלפים התורה ומסורת ישראל, כל אלו והדומה להם אין אפשרות לצרפם למנין בשום פנים ואופן. וכששומעים מהם ברכה או קדיש, אפילו בעת לוויית קרוביהם או בעת אזכרה, אין לענות אחריהם 'אמן', וגם עצם שהותם בבית הכנסת בעת התפילה אינה רצויה".

## פרק ב

### שליח ציבור מחלל שבת

מ. הצורך בש"ץ "הגון", מפורש בהלכות ברכות השחר נפסק בשלחן ערוך (או"ח סימן נג סעיף ד) "ש"ץ, צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון, שיהא ריקן מעבירות, ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו".

**בהלכות** ראש השנה (או"ח סי' תקפ"א ס"א) כתב הרמ"א: "ידקדקו לחזור אחר שליח צבור היותר הגון והיותר גדול בתורה ומעשים שאפשר למצוא, שיתפלל סליחות וימים נוראים".

**בהלכות** תעניות (סי' תקע"ט ס"א) נפסק בשו"ע: "ומעמידים שליח צבור הראוי להתפלל בתענית אלו. ומי הוא הראוי להתפלל בתעניות אלו, איש שהוא רגיל בתפלה, ולא יהיה בבניו ובני ביתו וכל קרוביו והנלוים אליו בעל עבירה, אלא יהיה ביתו ריקן מן העבירות, ולא יצא עליו שם רע בילדותו, שפל ברך ומרצה לעם".

**מחלל שבת** אינו עונה על הגדרה "ש"ץ הגון", שהרי אינו "ריקן מעבירות", ואדרבה, עבירה חמורה ביותר של חילול שבת בידיו - ועל כן לכאורה אינו ראוי לעבור לפני התיבה.

### ש"ץ מחלל שבת

י. ואכן בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ו סימן יא אות ב) כתב: "על דבר אם מותר

להעמיד ביום הכיפורים להתפלל שחרית איש שמחלל שבת בפרהסיא כי אין שום מתפלל אחר זולתו, כי להבעל מוסף קשה מאוד להתפלל שני תפילות. פשוט שאסור להעמיד איש כזה להיות שליח ציבור, והלא קיימא לן (או"ח סי' נה) שהש"ץ צריך שיהא בעל מעשים ושלא נשמע עליו שום דבר רע, ואף בחול אסור להניחו להיות ש"ץ, ומכל שכן ביום הכיפורים שיהא כמזכיר עוון, ואיך יאמר פסוקים ופיוטים של תשובה והוא עומד במרדו. ואף שמחלל שבת בדרבנן, גם כן חלילה שיהא ש"ץ. ומפורש בשו"ע (שם סעיף ה) ובאחרונים, שכל שלא עשה תשובה על חטאיו אסור לו להיות ש"ץ אף בכל השנה, ומכל שכן ביום הכיפורים דקיימא לן בתענית ט"ז שצריך שיהא בעל מעשים טובים ושלא יצא עליו שם רע בילדותו, ע"ש. ואף שאין שם אחר שיוכל לנגן כראוי אבל עכ"פ יוכל הבעל מוסף או איש אחר בלי שום ניגונים".

ובן מבואר בשו"ת צפנת פענח (החדשות, מכתב ב) "על דבר לעבור לפני התיבה מי שמחלל שבת, אם הוא בפרהסיא, ודאי אסור. ויש בזה אריכות בהך דכריתות דף ז' ע"א אם יום הכיפורים מכפר על מומר לכל התורה. ואף דאנו מתירים להתפלל עם העבריינים מחמת הך דשם דף ו' ע"ב ומנחות דף כ"ז, זה רק כמו הך דחולין

מי שהוא עובר להכעיס, אינו ברכה. ולפיכך יראה אם אפשר ששומר שבת יתפלל לציבור".

ובן כתב האדמו"ר מליובאוויטש (אגרות קודש ח"ח, ב' קנג) "חייבים למחות נגד הנהגות כאלו שמחלל שבת ישמש כשליח ציבור בכלל ובימים נוראים בפרט. מובן מעצמו שהמחאה צריכה להיות כמו שהיא על פי התורה, בלי מחלוקת. ודברי אמת היוצאים באמת, נשמעים ופועלים". בספר תורת מנחם, חלק לו עמ' 257) הובאו דברי האדמו"ר בהתוועדות (שבת פרשת ויקהל פקודי, ניסן תשכ"ג) "כשמדובר בנוגע להנהגת בתי הכנסיות ובתי המדרשות הישיבות ותלמודי התורה, הרי זה צריך להיות רק ע"י אלו הראויים. לכך הגבאי בבית הכנסת, ובפרט השמש שתפקידו להורות תמיד סדרי ההנהגה בבית הכנסת והחזן שליח הציבור, שצריך להעלות את תפלות כל הציבור, שבמקום קרבנות תקנום, צריכים להיות אנשים הראויים לכך. ובמה מתבטאת העובדה שהם ראויים לכך. לכל לראש בהענין דויקהל משה גר", הציווי על שמירת שבת. לדאבוננו, הנה במדינתנו יש צורך להבהיר שמי שמחלל שבת בפרהסיא אינו יכול להיות שליח ציבור. אין לבזות ח"ו איש ישראל, ואדרבה יש לקרבו ולהשפיע עליו לבוא לבית הכנסת ובית המדרש, מתוך תקוה שמחר יעשה תשובה. אבל אעפ"כ, כיון שלעת עתה עדיין לא הגיע "המחר", הרי הוא במעמד ומצב שאינו ראוי עדיין להנ"ל. ואין לביישו ח"ו, אבל אפשר להסביר לו, שאף שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, וכל אחד נכשל לפעמים, מכל מקום יש חילוק במה נכשלים. ועל ידי זה, לא זו בלבד שלא ידחו אותו, אלא אדרבה על ידי זה יבין

דף צ"ב ע"א עליא, אבל קנוקות דשם זה כמו מומרים ופסול". כוונתו לדברי הגמרא בחולין: "אמר רבי שמעון בן לקיש, אומה זו כגפן נמשלה, זמורות שבה - אלו בעלי בתים, אשכולות שבה - אלו תלמידי חכמים, עלים שבה - אלו עמי הארץ, קנוקות שבה - אלו ריקנים שבישראל". ונראה מדברי הגמרא, כי התירו להתפלל רק עם עבריינים שהם בבחינת "עלים" - עמי הארץ, ולא עם ה"קנוקות" - המומרים. הרוגצ'ובער חזר על דבריו (שם, מכתב ו) בקצרה: "הנה ודאי אם הוא מחלל שבת בפרהסיא, ודאי אינו הגון גם ביום הכיפורים".

ובן כתב בשו"ת זכרון יהודה (סי' ו) "על דבר אשר שאלתם אודות מי שרוצה לירד לפני התיבה בהיותו אבל, והוא ממחללי שבתות. והנה הלכה פסוקה היא בשו"ע (או"ח סי' נג סע' ד) ש"ץ צריך שיהיה הגון, ואיזהו הגון, שיהיה ריקן מעבירות, והוא מגמרא תענית (טו, ב). והנה המחלל שבת אין לך בעל עבירה גדול מזה, אפילו כשעובר רק פעם אחת, מכל שכן מי שהוא רגיל ומומר לכך, דהוי כמומר לכל התורה כולה, אפילו שאינו עושה להכעיס כמבואר ביו"ד (סי' ב סעיף ה), ואפילו רק מחלל שבת רק באיסור דרבנן. וכתבתי רק דברים פשוטים שאסור לירד הנ"ל לפני התיבה כלל וכלל לא. ואקווה שהעושה העבירה הנ"ל איהו גופיה לא ירצה להתפלל בחזקה, דאם מתפלל בחזקה, כבר כתב הרמ"א (סי' תקפא) שאין עונין אחריו אמן".

**בספר** מסורת משה (הלכות תפילה אות נה; לעיל אות ז) הובא בהמשך להוראתו של רבי משה פיינשטיין, להתיר צירוף מחללי שבת למנין: "ורק הברכה שמברך

הרמב"ם, ובזמנינו זה אם היה הרב בוחר אחד מתלמידיו, היו בורחים הקהל ממנו אפילו אם היה ראוי לכך כדי שלא יקרא שם הרב עליו".

**זאת** ועוד, רבי דוד צבי הופמן, הסתמך בשו"ת מלמד להועיל (ח"א אורח חיים סימן כט) על הוראת הבנין ציון (לעיל אות ג) שמחללי שבת של זמנינו נדונים כ"תינוקות שנשבו", להתיר להם לשמש כשליחי ציבור: "זכורני שפעם אחת אירע אבלות לאיש אחד שחנותו פתוח בשבת, והוא אחד מבעלי בתים של קהילתנו, קהל עדת ישראל, וירד לפני התיבה בבית הכנסת של קהילתנו, אך הגבאי ידע לרצות אותו ולפייסו שלא ירד עוד מפני שהקהל ירננו על זה. ואחר כך הלך זה האיש לבית הכנסת של חב"ד ש"ס, ואף שהגבאי דשם היה איש חרד וירא אלקים, הניחו לירד לפני התיבה בלי מניעה. וכאשר שאלתי את הגבאי למה לא מנעו, אמר לי שכן הוא גם כן מנהג מימים קדמונים בבית המדרש דפה, שאין מונעים מלירד לפני התיבה האנשים שמסחרם פתוח בשבת. וכיון שהרבנים דשם, שהיו אנשי שם לא מיחו, מסתמא היה טעמם ונימוקם עמם. ואפשר שסמכו על זה מה שכתוב גם כן בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן כג) שמחללי שבת בזמנינו נחשבים קצת כתינוק שנשבה לבין הנכרים, מפני שבעונותינו הרבים רוב ישראל בארצנו מחללי שבת הם, ואין דעתם בזה לכפור בעיקרי אמונתנו, עיין שם. וכן הגיד לי הרב מו"ה משולם זלמן הכהן בשם הגאון בעל שואל ומשיב, שכתב שהאנשים מאמריקה אינם נפסלים על ידי חילול שבת שלהם, מפני שהם כתינוק שנשבה לבין הנכרים. אחר כך מצאתי כעין זה בהגהות רבי עקיבא איגר

בעצמו שהנהגתו אינו כדבעי, ויקדים יותר לעשות תשובה".

ובן הורה להלכה רבי שלום משאש, רבה של ירושלים, בשו"ת שמש ומגן (ח"ד סי' כא) "דבר ברור הוא שאדם המחלל שבת בפרהסיא, אסור להיות שליח ציבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וזה בכל השנה, וכל שכן וק"ו בימים הנוראים ראש השנה ויום כיפור שהם ימי הדין, דודאי אסור בהחלט, וצריכים הציבור להזהר בזה הרבה".

**ידידי** רבי משה שטרנבוך העיד בשו"ת תשובות ונהגות (ח"ד סימן מט) על "מעשה שהיה", בתקופת היותו רב ביהמ"ס בורג "שבא עשיר אחד "שנה ופירש" עם דעות כוזבות ואפיקורסיות ורצה להתפלל לפני העמוד ביארציט של אביו, ומנעתי אותו שאינו מוציא ידי חיובם שאינו מאמין לדברי חז"ל, ורק מדמה שזהו כיבוד אב אבל אינו מאמין שה' הוא אלקים, ונראה שאינו ראוי לש"ץ כזה להוציא הציבור".

ש"ץ מחלל שבת - הוראת המלמד להועיל **יא.** מאידך גיסא, בדברי שיירי כנסת הגדולה (הגהות טור א"ח סימן נג ס"ק ב) מבואר שלכתחילה ודאי חובה להקפיד על מינוי שץ "הגון" בלבד, על פי פסק השלחן ערוך, אך "בדיעבד" לעיתים "אין למחות" כאשר הקהל בחרו ש"ץ שאינו עולה על דרישות ההלכה, כדבריו: "הלוואי שנמצא ש"ץ הגון כמו שפירשנו, ועכשיו בעונותינו חוקרים על שני הפרטים האלו - נעזמות קול וקול ערב, אפילו בעל עבירות. ואני הגבר ראה עוני עמי שאין בידי למחות, כי מן הדין שהרב ממנה אחד מתלמידיו לש"ץ כמ"ש

ליורה דעה סי' רס"ד (הובא לעיל אות ט), ועיין שם סברות להקל".

**ובן** פסק בשו"ת גבורות אליהו (סימן לח) "לענין לעבור לפני התיבה, בוודאי על פי דין צריך כשר והגון. ואם הוא בר דעת אין לו לעבור לפני התיבה אפילו ביארציט, ורק קדיש יאמר. ולפחות מיוצר עד אחר שמונה עשרה יעבור הגון. אבל אם יבוא למחלוקת יש להתיישב בזה, הכל לפי האדם והמצב".

**בשו"ת** באר שרים (או"ח סי' לב) הביא את דברי המלמד להועיל וכתב: "והרואה תשובתו יראה דיסודותיו להקל ממש רעועים, ובפרט שרצה גם להתיר למחלל שבת להיות ש"ץ כשהוא אבל וכדומה, לענ"ד בזה בודאי הפריז על המידה ואין להתיר בזה כלל וכלל".

**תפילה ביחידות או תפילה עם ש"ץ שאינו הגון**

**יב.** האדמו"ר מליובאוויטש (אגרות קודש ח"ה ע' סג ; הובא בספר שלחן מנחם ח"א סימן סב) הורה בבירור להעדיף להתפלל ביחידות מאשר תפילה במקום שהש"ץ אינו הגון: "נהייתי לקרוא מכתבו, שכאשר ארגנו חזן שאינו הגון בקהילתו, התפלל בביתו. וזוהי תמיד השיטה הנכונה, מכיון שהש"ץ כשאינו כדבעי למיהוי, הרי לא רק שאינו מועיל, אלא שמביא גם נזק, ובמילא עדיף להתפלל ביחידות".

**בשו"ת** חלק לוי (סימן מז) נשאל: "מחלל שבת בפרהסיא שיורד לפני התיבה, והוא גבר אלם שיראים למחות בו בפומבי שלא יתפלל לפני העמוד, אי לא עדיף להתפלל ביחידות מלהתפלל בש"ץ כזה". והשיב: "לכתחילה צריך שיהיה הש"ץ הגון ואפילו בזמנינו שאין

הש"ץ מוציא את הרבים, והוא רק שליח הציבור לאמירת פיוטים ולקדיש ולברכו, אולם להעדיף תפילה ביחיד אין נכון, מכמה טעמים: ראשית, דעיקר תפילת ציבור הוא שיתפלל תפלת י"ח בציבור כמו שנאמר בברכות דף ו ע"א מנין שעשרה שמתפללים ששכינה עמהם שנאמר (תהלים פב, א) אֱלֹקִים נָצַב בַּעֲדָת אֶ-ל. ונהי דמחלל שבת לא מצטרף למנין כמבואר בפרי מגדים (אשל אברהם, סימן נה ס"ק ד), אבל אם איכא עשרה גם זולתו אסור לפרוש מהציבור ולא תתפרד החבילה, כי ענין תפילה בציבור, לא תלוי בש"ץ, אלא בעשרה המתפללים יחד. שנית, מחלל שבת בפרהסיא לא גרע מעכו"ם, והרמ"א כתב (סימן רטו ס"כ) דעונים אמין אחר ברכותיו של עכו"ם". ומבואר בדבריו, כי בלית ברירה, עדיף להתפלל בציבור במנין שהש"ץ אינו הגון, מאשר להתפלל ביחידות.

**אולם** רבי יצחק זילברשטיין כתב בספרו חשוקי חמד (ברכות ו, א) "נראה שדברי החלק לוי אמורים כשהמחלל שבת רוצה לעבור לפני התיבה בגלל יארציט וכדומה. אבל אם המחלל שבת רוצה לעבור לפני התיבה בגלל כבוד וכדומה, נראה שעדיף לצאת מהבית הכנסת, כי יש בזה חילול ה' וחנופה. וכעין זה כתב החכם צבי (סימן לח)".

**אמירת קדיש על ידי מחלל שבת**

**יג.** בשו"ת רב פעלים כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות ז] שמחלל שבת אינו מצטרף למנין: "ומה ששאלתם אם אלו הפסולים שאין מצטרפים לעשרה רוצים לומר קדיש, מהו. ואם עונים הציבור אחריהם אמין. תשובה, אין יכולים לומר קדיש להוציא הציבור ידי חובה.



חוץ מברכת המזון. והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתם, הא אם היה חייב אפילו אם יצא מוציא. א"ר לייא שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, מי שאכל הוא שיברך. ר' יוסי ור' יודא בן פזי הוו מתיבין [היו יושבים ומתקשים באלו חלוקי דינים בברכות דחשיב לקמן, פני משה] אמרו, לא מסתברא בקריאת שמע שיהא כל אחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ומבואר בדברי הירושלמי שבכל המצוות התלויות באמירה, ההלכה היא "אע"פ שיצא מוציא" [דהיינו מי שמחוייב במצוה וכבר קיימה ויצא ידי חובתו, רשאי להוציא ידי חובה את מי שעדיין לא יצא מדין "ערבות" היות ו"כל ישראל ערבים זה לזה"], מלבד ברכת המזון קריאת שמע ותפילה, שלא נאמר שם דין "יצא מוציא" [מהטעמים שנתבאר בירושלמי].

**וביאר** הגרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים על מסכת סוכה דף לה, א) שיש לחלק בין ההלכה של "שומע כעונה" שנאמר בכל דיני אמירה, שהשומע יוצא בשמיעתו מהעונה. לבין אופן נוסף שבו השומע יוצא בשמיעתו בהשתתפותו בתפילת הציבור, ואז חל גם על היחיד שאינו בקי, דין "התפילה של הציבור", כדבריו: "אמנם יש אופן לצאת בתפילה ובקריאת שמע על ידי חברו אבל זה רק בציבור, כשיש עשרה. דכשיש עשרה מישראל חל דין תפילת הציבור. תפילת הציבור אינה תפילה של עשרה יחידים, אלא חפצא של תפילה מסוים לעצמה, וחלות שם מיוחד של תפילה. מי שאינו בקי יוצא בתפילת הציבור בהשתתפותו לציבור. השליח ציבור מתפלל על שם הציבור, והיחיד

אמנם משום שנאה ואיבה ומחלוקת אל תמנעו אותם מלומר קדיש, ואל תאמרו להם אין בקדישים שלכם תועלת, אלא תניחום לומר קדיש. ורק החזן גם כן יאמר קדיש עמהם, כדי להוציא הציבור ידי חובה. ונמצא הציבור יוצאים ידי חובה בקדיש החזן, ועונים אמן על קדיש החזן, והם אינם מרגישים בזה כדי שיוולד מזה שנאה. יען כי תהיו נוהגים כן כל ימות השנה, החזן יאמר קדיש עם אותם האומרים קדיש, אף על פי שהם כשירים. כדי שבעת שיוזמן מאלו הפסולים, אינו ניכר הדבר באמירת החזן, כיון דדרכו תמיד לומר קדיש".

**ביוצא** בזה כתב בספר ילקוט יוסף (ח"א עמ' צג) על פי הכרעת אביו הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סי' יב ס"ק ו) "אם האומרים קדיש הם בחזקת מחללי שבת בפרהסיא, ודאי שצריך השליח ציבור או ישראל כשר אחר לומר עמהם הקדיש, כדי שיצאו הרבים ידי חובתם".

**בשו"ת** אור לציון [לעיל אות ז] "מחלל שבת בפרהסיא אינו מצטרף למנין, ואין לענות אמן על קדיש שאומר".

**לעומתם**, בשו"ת גבורות אליהו כתב בנדון ש"ץ שאינו הגון "אין לו לעבור לפני התיבה אפילו ביארציט, ורק קדיש יאמר".

שליח ציבור בתפילה - מוציא את הרבים מדין "תפילת הציבור"

יד. ונראה לענ"ד לבאר טעם נוסף להתיר בשעת הדחק למחללי שבת לשמש כשליח ציבור על פי דברי הירושלמי (ברכות פרק ג הלכה ג) "תני כל מצוות שאדם פטור, אדם מוציא את הרבים ידי חובתן,

שאינו בקי יוצא בתפילה על ידי זה שהוא משתתף בתפלת הציבור. היחיד יוצא על ידי הציבור אבל לא מדין שומע כעונה בעלמא כבשאר ברכות. בשומע כעונה בכל התורה יחיד מוציא את היחיד, אבל בקריאת שמע ובתפילה הציבור הוא המוציא את היחידים".

על פי דבריו חשבתי לומר, כי דברי השו"ע שצריך ש"ץ הגון הם

הלכה לכתחילה בימים כתיקונם, אך בשעת הדחק, כי מאחר והמתפללים לא יוצאים ידי חובה בתפילת הש"ץ מדין שומע כעונה, אלא מדין "תפילת הציבור", הרי גם אם הש"ץ אינו הגון, אך כשיש עשרה מתקיימת "תפילת הציבור", ולכן כל המשתתפים בה יוצאים ידי חובה, כי התפילה בציבור היא מין ישות שונה ונשגבת.

### לסיכום:

**בשו"ע** נפסק שיש צורך בש"ץ "הגון ריקן מעבירות", ועל פי זה נקטו בשו"ת דברי מלכיאלי, צפנת פענח, זכרון יהודה, וכן רבי משה פיינשטיין, האדמו"ר מליובאוויטש ורבי שלום משאש, לאסור על מחלל שבת לשמש כשליח ציבור.

**אולם** בשו"ת מלמד העיד על מנהג החרדים בברלין, שלא מנעו גם ממחללי שבת לעבור לפני החיבה, בהסתמכם על תשובת הבנין ציון שלמחללי השבת בזמנינו יש דין תינוקות שנשבו.

**לדעת** האדמו"ר מליובאוויטש, במקום שבו שליח הציבור מחלל שבת, עדיף להתפלל ביחידות. אולם בשו"ת חלק לוי כתב כי בלית ברירה, עדיף להתפלל בציבור במנין שהש"ץ אינו הגון, מאשר להתפלל ביחידות.

## פרק ג

קריאה ועליה לתורה של מחלל שבת

מו. בהגהות כנסת הגדולה על הטור (או"ח סי' רפב ס"ק ו) כתב: "ולא יקרא [להעלות לתורה] למי שהוא חשוד על העריות בפרשת עריות. וכן על כל דבר ודבר שאדם חשוד, לא יתכן שיקרא אותו החזן. וכן כשקורא החזן הברכות הכתובים לפני התוכחות, אין לקרוא לחשוב לברך את חברו. וכשהוא קורא קללות, אין לחשוב בשעת קריאה על אותם נכרים". מדבריו משמע לכאורה, כי מומר לחילול שבת אינו רשאי לקרוא

בתורה רק בפרשיות שהוזכרה בהן שמירת השבת.

**אולם** רבי חיים פלאגי כתב בשו"ת לב חיים (ח"ב סימן קעה) לאסור על מחלל שבת להעלות לתורה לעליות שהן מחובת הקריאה בתורה: "מעיד אני עלי שמים וארץ, דביום הכיפורים בבית הכנסת שלנו הווה עובדא והיה המומר מתנדב סך הרבה מאד, והיה הציבור באותה שנה בדוחק גדול, ועם כל זה לא הנחתי להם שיעלה מומר לספר תורה. ובבית הכנסת הסמוך לנו קראו למומר

להעלות לתורה מחלל שבת. אך כאשר יש חשש למחלוקת ולאיבה, התיר הגר"ע יוסף בספר חזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' רמ) להעלותו מלבד שבעת הקרואים, אולם לדעתו אין צורך לחזור על הפסוקים שקראו בעלייתו של מחלל השבת: "ואם חוששים ממחלוקת, רשאים להעלותו לספר תורה. והקריאה שקרא הש"ץ בעליית אותו מחלל שבת, יוצאים בה ידי חובתם. ויש להוסיף עולים כשרים למנין שבעה עולים". ומבואר, כי לדעתו אין צורך לחזור על הפסוקים, אלא די במה שקרא הש"ץ בעצמו.

**ובן** נקט להלכה בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ט סע' ה) "אין להעלות מחלל שבת לתורה, שאינו עולה למנין שבעה. ובמקום שמוכרחים להעלותו מחשש איבה וקטטה, וכגון שיש לו שמחה והמנהג להעלות את בעלי השמחות, יעלו אותו לתורה, ומותר לענות אמן על ברכותיו. ושליח ציבור הקורא בתורה יחשב כאחד מהשבעה לענין מנין שבעה. ובמקום שאפשר להוסיף עוד עליה לתורה, טוב יותר שיוסיפו עוד עליה, כדי להשלים למנין שבעה". ומבואר בדבריו שקריאת הש"ץ [בעל הקורא] משלימה את מנין שבעת הקרואים, ולכן אין צריך לחזור ולקרוא את הפסוקים שנקראו בעלייתו של מחלל השבת. ובהערות (שם) הוסיף בביאור טעם הוראה זו: "הדבר פשוט שכיון שמחלל שבת אינו מצטרף לכל דבר שבקדושה, ואינו מצטרף למנין, הוא הדין שאינו מצטרף למנין שבעה לקריאת התורה, וכן למנין שלשה בימי שני וחמישי ובשבת במנחה, ולכן אין להעלותו לתורה. ומכל מקום אם יש לחוש לאיבה וקטטה, כיון שיש אפשרות להשלים מנין שבעה על ידי החזן הקורא

אחד, והיה הדבר מוכרח, כי דוחק הציבור הרבה, והגזבר של הקהילה היה המשרת וסרסור שלו. וכבר כתב הרב הלכות קטנות (ח"א סי' ד) כי דוחק ארץ ישראל גורם להם לעשות מנהגים שלא כדיון".

**גם** בשו"ת רב פעלים (ח"א סי' יא) כתב שאין להעלות לתורה מחלל שבת, אך הוסיף כי במקרה שיש חשש ל"איבה" ולמחלוקת אם לא יעלוהו לתורה, צריך בעל הקורא לחזור על פסוקי הקריאה, ויעלו אדם נוסף לתורה, בכדי שעליה זו לא תהיה חלק מעליות ה"חובה" של הקריאה בתורה: "אבל במחלל שבת בפרהסיא או שהוא מבעט במצוה בפירוש, או שאומר בפירוש שאינו מאמין בדברי רז"ל, אין להקל בזה. וצריך להודרו לבלתי יצרפו אותו למנין עשרה, ולהעלותו לספר תורה בחובת היום, אלא יעלה אחר חובת היום בדילוג. ואם יראו הקהל דאיכא איבה ושנאה ומחלוקת אם לא יעלו את זה האיש בראשונה בחובת היום בשבת ויום טוב, אין הכי נמי, יעלו זה הפסול בתוך חובת היום. אך לא תהיה עלייתו משלמת הפרשה דחובת היום, אלא העולה אחריו יחזור ויקרא לו החזן הפסוקים שקרא עם זה האיש הפסול, וממילא תהיה עלייתו וקריאתו של זה הפסול כאילו אינה והיה כלא היה. דוודאי עדיף טפי לעשות כן בהיכא דרואים שיצא מדבר זה שנאה ואיבה ומחלוקת".

**בשו"ת** יחזקאל דעת (ח"ב סימן טז) כתב "באמת שהדבר ברור הוא שמצד הדין אין המומר לחלל שבת בפרהסיא עולה למנין שבעה, שהרי הוא כגוי לכל דבריו, וכמו שאמרו בחולין (ה), א. וכן פסק בהדיא הגאון חכם צבי בתשובה (סימן לח)". ולכן לכתחילה אין

רק בהגבהה או בגלילה. ואין לחוש לכך שהם עלולים להיפגע, כי עליהם לדעת שאין די בתפילות ביום הזה, להחשיבם כמקיימים את התורה."

**עם** זאת יש לתמוה על הוראה זו, ממה שכתב הגרש"ז זלמן אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סימן ד אות י) בתשובתו בנדון "ניהול מנין תפילה עבור רחוקים שרוצים לקרב אותם לתורה ומצוות על ידי השתתפותם בסדרי התפילה" [חלקה הראשון הובא לעיל אות ז] "אם יש עשרה כשרים בלעד, אפשר לקרוא אותם גם לעלות לתורה", וצ"ע.

**ומהעבר** השני, רבי יוסף אליהו העניקין כתב בשו"ת גבורות אליהו (סי' לח אות א) "על דבר לקרוא למחללי שבת לספר תורה, כיון שבדורנו החזן קורא וכל הקריאה מתקיימת על ידו, ורק הם מוציאים בברכה. כגון דא, ראוי שלפחות הראשון והאחרון יהיו כשרים וראויים לברכה". ונימק זאת: "כי מדינא אין צריך לברך [כשעולים לקרוא בתורה] כי אם הראשון ברכה ראשונה, והאחרון ברכה אחרונה, והאמצעיים יוצאים ידי חובה בברכתם [של הראשון והאחרון], כדתנן במגילה (כא, א). אלא שאחר כך תיקנו שכל אחד ואחד מהעולים יברך בתחילה וסוף משום הנכנסים ויוצאים".

**אצל מחללי שבת "אפיקורסים" - הברכה והקריאה הם "דברים בעלמא"**

**זז.** בשו"ת רב פעלים (ח"ג אור"ח סימן יב) כתב: "בעת שמברכים הפסולים ברכת התורה בעלייתם לספר תורה ואומרים "ברכו", יענו החזן, והסומכים ושאר צבור אמן וברכו אחריהם, דהא כתב מור"ם (רמ"א) בהגה"ה בשלחן ערוך (אור"ח סי' רטו סע' ב) עונין אמן אחר עכו"ם

בתורה, רשאים להעלותו לתורה. ואע"פ שהחזן קרא בלא ברכות התורה, הרי לענין מנין שבעה לא צריך ברכות התורה, שמעיקר הדין לא היו העולים לתורה מברכים ברכות התורה אלא הראשון והאחרון בלבד, אלא שלאחר מכן תיקנו שכל העולים לתורה יברכו משום הנכנסים ומשום היוצאים, כמבואר במסכת מגילה (כא, ב). וכיון שיש לסמוך על החזן להשלים למנין שבעה, לא יתקוטטו עמו שלא להעלותו, ודרכיה דרכי נועם כתיב".

**גם** בספר פאר הדור (ח"ג עמ' לו) הובא כי החזן איש התיר להעלות לתורה אב של נער בר מצוה שמחלל שבת, אחרי שבעת הקרואים [ומסתמת הדברים משמע שלא הצריך לחזור לקרוא את הפסוקים שקראו בעלייתו של מחלל השבת].

**ואילו** בשם הגרש"ז אויערבך בספר הליכות שלמה (תפילה, פרק יב, הערה 54) שאין להעלות מחלל שבת לתורה, אפילו במקום שיש חשש שיעלב מכך: "עברייני שאיננו שומר תורה ומצוות כלל, הורה רבנו שאין להעלותו לתורה, אפילו אם ירגיש עלבון מזה. והוסיף, שאין לו להרגיש עלבון, כי עליו להבין הדבר בעצמו, שהיא יכבדוהו לברך "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", בעוד שלדאבוננו אינו שומר את התורה. וכשנשאל פעם מבני ישיבה הנוסעים בקביעות מדי שנה לערוך את תפילות יום הכיפורים במקום מסוים, שתושביו אינם שומרים תורה ומצוות, על פי בקשתם, האם רשאים להעלותם לתורה. השיב, שלא להעלותם כלל אפילו לעליות הנוספות על מנין הקרואים, כי מסתמא הם מחללי שבת בפרהסיא, אלא יכבדו

"דכיון שאינו מאמין ומעלה בדעתו שזה כשאר כל הדברים הוא כלא כתב שם כלל, אלא אותיות בעלמא, ולא כתבו לחשיבות שם כלל, שלכן לא נתקדש אף לחשיבות שם על אותיות אלו יותר מעל אותיות אחרות ואין להם חשיבות שם כלל. ואם כן יש למילף שגם בקריאה לא נחשב מה שקורא לחשיבות קריאת תורה ה', כיון שאינו מאמין בזה ומעלה בדעתו שהם דברים בעלמא".

יחד עם זאת, רבי משה הבהיר כי דבריו נאמרו רק על כופרים, ולא על עובדי עבירה "לתיאבון", כמבואר בתשובתו שם: "ואף לקרוא לתורה, אם הוא רק בעל עבירה לתיאבון, ליכא איסור בעצם, אם איננו כופר". ובתוספת ביאור בתשובה מאוחרת יותר (או"ח ח"ג סימן יב) "בספרי חלק שני מאו"ח סימן נ' ביארתי שברכת כופרים אינה ברכה כלל, ואין לענות אמן אחריהם, כיון דהזכרת השם אצלם הוא כדברים בעלמא, ואינם מחזיקים אותו למלך העולם, והוי זה כבלא שם ומלכות. אבל הוא דווקא בכופרים, דאם אינו כופר שיש לו אמונה בהשי"ת, אך שהוא עבריין על איסורין אף על שבת החמורה בשביל פרנסתו ושאר תאוות, ברכתו ברכה ומחוייבים לענות אמן אחריה, ומוציא ידי אחרים השומעים. ולכן למעשה לאלו הכופרים ממש אין לקרוא לתורה לעולם. ואף שכפירתם בא מצד שכן חונכו מאבותיהם הרשעים והם כתינוק שנשבו, דעל כל פנים כיון שאינם מאמינים, הרי שם הקב"ה הוא אצלם כדברים בעלמא, והוא כבלא שם ומלכות שאינה ברכה. ואם הם מאמינים בה' ובתורתו, אף שהם בעלי עבירה רשאים לקורא לתורה. אבל יש למעט כפי האפשר, באופן שלא יבוא לידי מחלוקת. וצריך לסדר אופן העליות

אם שמע כל הברכה מפיו. ונדון דידן כל שכן הוא כיון דברור לנו דאלו העולים מברכים להשי"ת, ואין להם שמץ שיתוף כלל". וכן הכריע בשו"ת אור לציון כמבואר בדבריו [לעיל אות יד] "ובכל אופן יכולים לענות אמן על ברכות התורה של המחלל שבת, שהרי אין ברכתיו ברכות לבטלה, שהרי ישראל הוא, אלא שאינו עולה למנין שבעה".

**מאידך** גיסא, בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ב סימן ג) חידש להלכה, שאין לענות אמן על ברכתם, על פי מה שכתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ח): "אפיקורוס ישראל שכתב ספר תורה שורפים אותו עם האזכרות שבו, מפני שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם". מדבריו למד האגרות משה: "חזינן מהרמב"ם דמי שאינו מאמין בקדושת השם, הווי אותיות השם כשאר דברים. ואם כן פשוט שגם כשמוכיח השם נמי הוא כדברים בעלמא". והסיק: "נמצא שיש איסור לכבד הראביס האפיקורסים שיברכו ברכת המוציא, אף אם מברכים כדין. משום שברכתם לא נחשב ברכה, ולא יוציאו את השומעים, וגם אין צריכים לענות אמן אחר ברכתו".

**ובתשובה** הסמוכה (שם סימן נא) כתב על פי טעם זה לאסור על כופרים לעלות לתורה: "דכופר ומומר להכעיס יש לאסור בעצם משום דאין כוונתם ללמד תורת ה' בקריאתם, והווי דבריהם בקריאתם רק כקריאת דברים בעלמא, לא כקריאת דברי התורה תורת ה'", וכפי שיש ללמוד מדברי הרמב"ם הנ"ל בנדון שמות קודש שנכתבו על ידי אפיקורס

ומומרים להכעיס ומסיתים ומדיחים, אין ברכתם כלום ואסור בעצם לקראם לתורה".

**כיוצא** בזה כתב האגרות משה (שם סימן כב) בנדון עליה לתורה למחללי שבת: פשוט שאין לכבד לרשעים אף כשיש צורך לכבדם בכבודי קדושה דבבית הכנסת. אבל יש חילוק בחומר הדבר, דאם הוא כופר בתורה, הוא איסור ממש, דהא אין ברכתו נחשבת כלום, שגם כשמוזכר השם בפיו הוא כדברים בעלמא, ואין להחשיבו לברכה, דהוי כמו בלא שם ומלכות, שאינה ברכה ואין לענות אמן על ברכתו. ונמצא שהקריאה תהיה בלא ברכה, שהוא דבר איסור, כדחזינון שתיקנו לברך לכל קורא, כדי שלא יטעו לומר שקראו בלא ברכה. וכן הוא בסתם מי שמחלל שבת בפרהסיא, שיש לתלות שהוא ככופר במעשה בראשית שבשביל זה דינו כעכו"ם, עיין בפרש"י חולין (ה, א ד"ה אלא לאו). אבל אם ידוע שחילול שבת שלו הוא רק לתיאבון, כגון שהוא מתפלל ומניח תפילין, ברכתו ברכה, ויש לענות אמן דכוונתו לשמים, וליכא איסור זה".

**יצויין**, כי בתפילות הימים הנוראים, כתב האגרות משה (או"ח ח"ג סימן יב) סברא נוספת להתיר להעלות לתורה מחללי שבת שאינם כופרים: "ובימים נוראים יש טעם לכאן ולכאן, דרוב בני אדם שבאים להתפלל הרי יש להם אמונה בהשי"ת שהוא כותב וחותם דינו של האדם לטוב, או ח"ו שלא לטובה. וגם יש להרבה מהם ממילא הרהור תשובה, שיותר יש לקראם לתורה מבשאר ימות השנה. ויש טעם להיפוך, שבימים אלו הא צריך יותר לזהר ואף בדברים שאין

באופן שלא יצטרכו לקרוא אלו שאינם שומרי תורה כל כך".

**רבי** משה חזר על הוראותיו, בתשובה נוספת (שם סימן כא) ואסר להעלות לתורה רבנים ריפורמים וקונסרבטיביים "דכיון שהם כופרים הוי הזכרת השם אצלו רק כדברים בעלמא, דהויא ככרכה בלא שם ומלכות כלל. וממילא אף שהבעל קריאה קורא וממנו שומעין הקהל, מכל מקום הא יהיה זה כמו בלא ברכה", והוסיף עוד טעם להימנע מלהעלותם לתורה - משום שאין לכבד עובדי עבירה: "אבל אף לשאר כבודי קדושה דבבית הכנסת, כהגבהה וגלילה, והוצאה והכנסה, ופתיחת וסגירת הארון, אף שאין בהן איסור בעצם שאין בהן ברכה, אבל אין לכבד לכופרים בעניני קדושה שכופרים בהם, ויש בזה איסור חניפה, ממילא כיון שאין ראוי לכבדם בדברים כאלו, כדכתבתי בסימן נ"א. ולכן אם אין צורך גדול אסור לכבדם גם בכיבודים אלו. אבל אם הוא לצורך גדול, שיש לחוש שיבא לידי מחלוקת בעיר, ויש לחוש להפסד צדקה, יש להתיר בשאר כיבודים ולא לקראם לתורה מטעם שכתבתי".

**אולם** בנוגע למי שאינו כופר, כתב האגרות משה: "ולקרא לתורה לאלו שאינם שומרי תורה, ליכא איסור בעצם, מכיון שמאמינים בהשי"ת ובתורתו, ורק עובדים לתיאבון וצריך לענות אחר ברכתו אמן. אבל ודאי לא יפה עושים הקוראים אותם לתורה, מצד שאין לכבד עובדי עבירה, וצריך למנוע מזה. רק כשאכא צורך בזה, כגון יארציט, שיש לחוש למחלוקת וכדומה. אבל לאלו הראבייט שהם כופרים ממש

חובתם, עד שיתחייב כמותם דהיינו משיביא ב' שערות". ודבריו מבוארים על פי מה שכתב בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ב סימן כא) "שהרי הקטן אית ביה תרתי דרבנן [חיובו מדין חינוך דרבנן, וחיוב קריאת התורה מדרבנן], ולא אתי תרתי דרבנן ומפיק לחד מדרבנן [חיוב גדול בקריאת התורה]".

**משמע** מדבריהם שנקטו להלכה כי גדר חיוב קריאת התורה הוא לקרוא בתורה, ולפיכך בעל הקורא מוציא את השומעים ידי חובה, ולכן קטן שחיובו "תרי דרבנן" אינו מוציא ידי חובה גדול שחיובו "חד דרבנן". ולשיטתם מסתבר כי ברור כי מחלל שבת בפרהסיא, אינו מוציא אחרים ידי חובה בקריאת התורה.

**בשו"ת** אגרות משה (אורח חיים חלק ב סימן עב) ביאר את דברי המגן אברהם באופן אחר: "מוכרחים לומר דנחשב שהעולה המברך הוא הקורא המשמיע להציבור והוא מדין שליחות, דהמקרא הוא שלוחו להשמיע לצבור. וכיון שהוא מדין שליחות אין קטן יכול להקריא לעולים האחרים, משום שקטן לא נעשה שליח - שאינו בדין שליחות כמו לכל דיני התורה, ויתחשב שהוא רק קריאתו דהקטן ולא קריאת מספר הקוראים העולים, ובקריאת האחד הרי אין יוצאים ידי קריאת התורה".

**גם** לפי דבריו נראה שמחלל שבת לא יכול להיות שליח להוציא אחרים בקריאת התורה.

קריאת התורה על ידי מי שאינו שומר תורה ומצוות - גדר "תלמוד תורה ברבים" יח. הפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק א) חלק על המגן אברהם וכתב: "קטן שעדיין לא הביא ב' שערות יכול לקרות לעולים

מחוייבים ליהזר כל השנה כדאיתא באו"ח בסימן תר"ג לענין פת עכ"ם, וכמו כן הוא בכל דבר. אבל יותר נוטה שהוא רק בדברים שאינו נוגע לאחרים אבל בדברים שהחומרא הוא קולא לזלזל בכבוד אחרים, שאפשר שיש להם הרהור תשובה, לא שייך להתמיר, שלכן יש להקל [להעלותם לתורה]. אבל לכופרים ממש, בכל אופן אין לקרוא התורה כדלעיל. ולרוב בני אדם מהסתם שבאין להתפלל מותר".

**בעל קורא** שאינו שומר מצוות - אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה

יז. בשולחן ערוך (או"ח סי' רפב סע' א) פסק להלכה את דברי הגמרא במגילה (כג, א) "הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכים, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור". וכתב המגן אברהם (ס"ק ה) כי בזמנינו קטן אינו קורא ועולה לתורה אלא למפטיר: "להיות הקטן מקרא, אינו יכול עד שיביא ב' שערות, והאידנא לא נהיגי לקרות קטן אלא למפטיר", וכן הביא החיי אדם (כלל לא סע' לט) "קטן שהגיע לחינוך ויודע לחתוך האותיות בטוב, מנהיגו שאין קורין אותו אפילו לאחר שהשלימו מנין הקרואים. אלא קורין אותו למפטיר, ואפילו בארבע פרשיות. אבל להיות הוא מקרא, אינו יכול עד שיביא ב' שערות".

**במעם** הדבר כתב בשו"ע הרב (סימן רפב סע' ה) "אין הקטן יכול להיות מקרא את העולים, דהיינו שהוא יקרא בקול רם בספר תורה והעולים אומרים אחריו בלחש וכל הצבור יוצאים ידי חובתן בשמיעה ממנו, הואיל והוא אינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציאם ידי

כמנהגנו, ויוצאים בשמיעתו השומעים. דתיקון הנביאים הוא שיקראו בתורה, ואתי דרבנן ומפיק דרבנן, שהרי קטן עולה למנין שבעה, ובימי הש"ס היה הקטן עולה וקורא בעצמו". וכדבריו פסק להלכה במשנה ברורה (ס"ק ג') "קטן אין יכול להיות מקרא את העולים דהיינו שהוא יקרא בקול רם בספר תורה והעולים אומרים אחריו בלחש וכל הציבור יהיו יוצאים ידי חובתם בשמיעה ממנו עד שיביא שתי שערות [ונמשך] בן י"ג שנה בחזקה שהביא שתי שערות לענין זה]. ומכל מקום כשאין שם קורא אחר ותתבטל הקריאה לגמרי מסתפק הפמ"ג, דאפשר דיש להקל באופן זה אפילו אם לא הביא עדיין שתי שערות. וכן בדרך החיים בהלכות קריאת התורה מיקל גם כן בשעת הדחק". וכן הורו להלכה להסתמך על הפמ"ג בשעת הדחק, בשו"ת יחיה דעת (ח"ה סימן כה) ובשו"ת שרגא המאיר (סימן סה אות ג').

**בביאור** שיטת הפרי מגדים, הובא בספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות אות ג, עמ' קלו) מעשה שהיה ש"בעל הקריאה הודיע לאחד מהבעלי בתים שבקהילה שהוא שונא אותו, וכשהוא קורא בבית הכנסת הוא מתכוין להוציא את כל הקהל חוץ ממנו". ושאל אותו בעל בית את הגאון רבי משה סולובייצ'יק, האם צריך הוא להתפלל בבית כנסת אחר בכדי לצאת ידי חובת קריאת התורה. והגר"מ ענה לו שאינו צריך. וטעמו מדברי הגמרא במסכת מגילה (כג, א) "הכל עולין למנין שבעה קוראים [בקריאת התורה] אפילו קטן אפילו אשה". והנה, בזמן המשנה והגמרא לא היו בעלי קריאה, והמנהג היה שכל עולה לתורה קרא בעצמו את פסוקי העליה שלו. וקשה, דהלוא קיימא לן (ראש

השנה כט, א) דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, ואם כן היאך קורא הקטן בתורה מוציא את הרבים ידי חובת קריאת התורה. ומתוך כך ביאר הגר"מ: "דגדר הענין שבעל הקריאה מוציא את כל הציבור בקריאת התורה, אינו בתורת שומע כעונה, דאדרבה אם יעשו כן לא יצאו ידי חובת תקנת קריאת התורה, דאין כאן השתתפות הציבור בקריאה. אלא יסוד הענין דקריאת התורה היינו שכל הציבור מקשיבים לקריאת הבעל קורא, ונמצא שבזה כולם משתתפים במצות תלמוד תורה דרבים, ואפילו יתכוין הבעל קורא להדיא שלא להוציא מישוהו, לא איכפת לן בזה, דסוף כל סוף הרי כולם מקשיבים ולומדים הם. וכל ההלכה דבעינן שיתכוין להוציא להשני ידי חובה לא שייכא אלא בנוגע להדין של שומע כעונה".

**והוסף** הגר"מ בהסברת הענין במשל: "אם יש בשיעור שלי שני תלמידים, האחד אינו מבין אף מלה, אבל אני אוהב אותו, ומתכוין במיוחד בשעת השיעור להוציאו ידי חובה במצות תלמוד תורה, והשני מבין טוב את השיעור, אלא שאני שונא אותו, ומתכוין בשעת השיעור שלא להוציאו ידי חובה במצות תלמוד תורה, האם שייך לומר שלזה שהתכוונתי להוציאו שיעא ידי מצות תלמוד תורה למרות מה שלא הבין, בודאי שלא. וכן לאידך גיסא, זה שהבין טוב את השיעור, בודאי יצא ידי חובה במצות תלמוד תורה, למרות מה שהתכוונתי במיוחד שלא להוציאו. כי לענין לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה, הכל תלוי בהקשבה ובהבנה, וכל השומע ומבין - יצא ידי חובה, ואינו ענין כלל לדין שומע כעונה. ואף קריאת התורה בציבור גם כן



ידי חובת קריאת התורה גם מבעל קורא מחלל שבת, היות ואפילו אם אינו "בר חיובא" הרשאי לעלות לתורה, אולם הרי אינו מוציא את השומעים ידי חובה מדין שומע כעונה, אלא "כולם משתתפים במצות תלמוד תורה דרבים".

גדרו - מצות תלמוד תורה דרבים, ואיננו תלוי בכוונת הקורא להוציא את קהל השומעים, אלא בהקשבתם לדברי התורה והבנתם אותם".

לפי הסבר זה בגדר קריאת התורה, נראה לענ"ד כי יתכן ובשעת הדחק יוצאים

### לסיכום

לבתחילה לא ראוי להעלות לתורה מחלל שבת בפרהסיא.

**ובאשר** שיש חשש ל"איבה" ולקטטה אם לא יעלוהו לתורה, חלקו הפוסקים כיצד לנהוג:

**לדעת** הרב פעלים, צריך בעל הקורא לחזור על פסוקי הקריאה, ויעלו אדם נוסף לתורה, בכדי שעליה זו לא תהיה חלק מעליות ה"חובה" של הקריאה בתורה.

**אולם** לדעת החזון עובדיה והאור לציון, מותר להעלותו מלבד שבעת הקוראים, ואין צורך לחזור על הפסוקים שקראו בעלייתו של מחלל השבת, אלא די במה שקרא הש"ץ בעצמו.

**האגרות** משה, כתב שמחללי שבת "הכופרים ממש אין לקרוא לתורה לעולם", אך מחללי שבת "לתיאבון" ומחמת דוחק הפרנסה, אשר עדיין "מאמינים בה" ובתורתו", רשאים לקרוא לתורה "אבל יש למעט כפי האפשר, באופן שלא יבוא לידי מחלוקת. וצריך לסדר אופן העליות באופן שלא יצטרכו לקרוא אלו שאינם שומרי תורה כל כך".

**בשם** הגרש"ז אויערבך הובא שאין להעלות מחלל שבת לתורה, אפילו במקום שיש חשש שיעלב מכך. מאידך, הגרש"ז עצמו כתב שאם יש עשרה כשרים מלבד מחלל השבת, אפשר לקרוא אותם גם לעלות לתורה.

**מהעבר** השני, בשו"ת גבורות אליהו התיר להעלותם לתורה, אך לא יעלו לתורה בעליה הראשונה ובעליה האחרונה.

### בנדון בעל קורא שאינו שומר מצוות

**לדעת** המגן אברהם שגדר חיוב קריאת התורה הוא לקרוא בתורה, ובעל הקורא מוציא את האחרים ידי חובה, לא יוצאים ידי חובה בקריאתו של מחלל שבת.

**אולם** לפי הסברו של הגר"מ סולובייצ'יק בשיטת הפרי מגדים, שהבעל קורא אינו מוציא את השומעים ידי חובה מדין שומע כעונה, אלא "כולם משתתפים במצות תלמוד תורה דרבים, יתכן ובשעת הדחק יוצאים ידי חובת קריאת התורה גם מבעל קורא מחלל שבת, וצ"ע.

## פרק ד

## בעל תוקע מחלל שבת

ימ. הברכי יוסף (או"ח סי' תקפא ס"ק יב) כתב: "מי שהחזיק לתקוע שופר בראש השנה ואינו מתפלל כל השנה עם הציבור, צריך לסלקו. כי תקיעת שופר השו"ר בש"ס לכניסת כהן גדול לפניו, דלזכרון קאתי (ראש השנה כו, א), מלבד מה שכתבו חכמי אמת. וזה פורש מן הציבור ונקרא רשע שאינו הולך לבית הכנסת, ומה גם שאמרו שנשבע לשקר. הרב מהר"ר יוסף ראוינא אחד מרבני איטליה בדור שלפנינו בתשובה כתב יד". ומבואר בדבריו כי מי שאינו מקפיד על תפילה בציבור, נקרא "רשע", ומותר לסלקו מחזקתו לתקוע בשופר בראש השנה.

**לשיטתו**, קל וחומר שמחלל שבת יסולק מחזקתו לתקוע בשופר, ובוודאי שלכתחילה אין למנותו להיות בעל תוקע.

**וכן** פסק למעשה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן מט) "ביוהנסבורג נשאלתי בציבור שהיה להם בעל תוקע שומר מצוות ופתאום חלה, ולא מצאו אחר אלא יהודי ששנה ופירש עם דעות כוזבות ואפיקורסיות, האם אדם כזה שאינו מאמין שנצטוונו מהקב"ה במצוות יכול להוציא את הציבור, כיון שחסר לו עיקר הכוונה לצאת החיוב או להוציא אחרים, וכל מעשיו אינם אלא כעשיית טקס ולדידיה מוציאם לשמוע טקס ולא חיוב. וכן היה מעשה אצלי ביארצייט שבא עשיר אחד "שנה ופירש" עם דעות כהנ"ל ורצה להתפלל לפני העמוד, ומנעתי אותו שאינו מוציא ידי חיובם שאינו מאמין לדברי חז"ל, ורק מדמה

שזהו כיבוד אב אבל אינו מאמין שה' הוא אלקים, ונראה שאינו ראוי לש"ץ כזה להוציא הציבור".

**מנגד**, הראשון לציון, רבי אליהו בקשי דורון, כתב לידידי רבי שלמה רענן, בחודש אלול תשע"ה: "בדבר שאלתך, האם מותר ללמד יהודי שאינו שומר תורה ומצוות תקיעת שופר בראש השנה לציבור בקיבוץ שאינו דתי, כיון שברצונו לקיים מצוות שמחוייבים בה, נכון ללמדו ולהרשות לכל לזכות את הרבים".

**ונראה** לענ"ד להטעים את ההיתר על פי דברי האגרות משה (או"ח ח"ב סימן עב) שכתב כי "בשופר מצוותו הוא על השמיעה ולא על עצם התקיעה. מכל מקום הא צריך התוקע לכוון להוציא כדאיתא בראש השנה (כט, א), הוא משום דהתם היא המצוה שישמע קול שופר של מצוה דווקא, וכשלא יכוון להוציא אין זה לגביה חשיבות קול שופר של מצוה". ומבואר בדבריו שהשמיע אינו צריך לכוון להוציא את השומע ידי חובת קיום מצות שופר, היות והמצוה היא שמיעה, והשומע שמע את קול השופר גם ללא כוונתו של המשמיע להוציאו ידי חובה. והצורך בכוונת המשמיע הוא כדי שהשומע "ישמע קול שופר של מצוה". ולפי זה לכאורה יש להקל בשעת הדחק, שגם מחלל שבת שתוקע בשופר, מוציא ידי חובה את כל מי ששמע את קול שופר, וקיים בזה את המצוה לשמוע קול שופר.

**לסיום** פרק זה, אני מצרף את מכתבו של רבי מגדל שפרן, אב"ד הישר

מעשה איש, שהחזון איש אמר על אום יהודים שאין דינם כעכו"ם, דהוי כמחללי שבת באונס, דסברי שבלי חילול שבת לו יוכלו להתפרנס ולחיות. עוד יש לדון אם בינים לבין עצמם אחד כלפי השני, אם דינן חברו כמותו כעכו"ם, כגון אם נאמר שהוא עצמו מותר לשתות יין עצמו, האם מותר לשתות יין שנגע בו חברו המומר. וכן אם מצילים אותם בשבת, הרי הוא עצמו חייב להציל עצמו, האם מציל את חברו המומר, ומסתבר שלא, וצ"ע. על כן למעשה, אם עשו מנין בקיבות לעצמו ודאי יש לסמוך שאחד מהם יוציא את חברו, וכמו שכתבו הבנין ציון והחזון איש, דתינוק שנשבה אינו כעכו"ם. וכל שכן דבזה מקרבן, וקדושת קיום המצוות יוסיף לעורר בהם הרהור תשובה בלבם.

והטוב וראש ישיבת נועם התורה, לידידי רבי שלמה רענן: "יש לדון במחלל שבת בזמנינו שהוא תינוק שנשבה, אם דינו כעכו"ם. וכבר והאריכו האחרונים טובא בזה, עיין במה שציין בספר פסקי תשובות (ח"א סימן נה בהערה 148) לכעשרים וחמש אחרונים שדנו במחלל שבת של היום. ואבוהון דכולהו, בתשובת בנין ציון החדשות (סימן כג) שהיו אנשים שהתפללו תפילת שבת וקידשו קידוש היום, ואחר כך חיללו שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, וכל שכן בניהם אחריהם אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, והם כתינוק שנשבה בין העכו"ם. וגם אני זכורני שהיו יהודים כאלו שהתפללו כל יום ובשבת התפללו במנין ראשון ומשם נסעו לעבודה, רחמנא ליצלן. וראיתי בספר

## פרק ה

ש"ץ ובעל תוקע במקום שאין שומרי תורה ומצוות

**ממוצא** הדברים נבוא לדון בשאלתו של ידידי רבי שלמה רענן, כיצד יש לנהוג במושבים שאי אפשר למצוא בהם "שץ הגון" - האם מותר להדריך ולהכשיר גם מחללי שבת שנמצאים בתחילת דרכם להתקרב ליהדות, לשמש כשליחי ציבור, בעלי קריאה ובעלי תקיעה בתפילות הימים הנוראים.

הרשב"א (ח"ז סימן קעט) דהיינו "בפני עשרה מישראל", כדבריו: "משומד לחלל שבתות בפרהסיא הוא מין (חולין ה, א), ויינו יין נסך, ויש אומרים אף בניו ממזרים. וענין חילול שבתות או מי שעבר על דברי רבותינו לדעתו, או שהוא עובד עבודה זרה, שהוא מוחזק בו שלשה פעמים, אבל בפעם אחת או שתים אינו עושה יין נסך, ובפני עשרה צריך שיחלל". כיוצא בזה נפסק בשלחן ערוך בהלכות עבודה זרה (יו"ד סימן קנז סעי' א) "ואם הוא בפרהסיא, דהיינו בפני עשרה

חילול שבת בפני עשרה מומרים - האם נחשב כ'פרהסיא'?

**ב.** בראשית הדברים יש לדון האם גם חילול שבת בפני מי שאינם שומרי תורה ומצוות, נחשב כחילול שבת "בפרהסיא".

**בשו"ע** [אות א] נפסק: "ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם" [ונתבארה שם, הכרעת המשנה ברורה כדעת הפרי מגדים, שאינו צטרף למנין. הגדרת "פרהסיא", מפורשת בשו"ת

הוא גם במומרים, כי התם שהיו כופרים, כדאיתא בערכין (טו, א). ולכן גם לענין החומרות שיש במחלל שבת בפרהסיא נגד בצנעא שהוא מצד הוספת חלול השם הוא אף במחלל בפני עשרה מומרים ישראלים". בגמרא בערכין מבואר כי המרגלים היו "כופרים בעיקר", כדברי הגמרא "אמר רבי יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא, כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר", ודין זה נלמד מהמרגלים שסיפרו לשון הרע כפי שנלמד מהפסוק (במדבר יד, לו) "וַיִּמְתּוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצְאֵי דְבַת הָאֶרֶץ - "על דבת הארץ שהוציאו". ומאחר וכל הדין של מנין עשרה נלמד מפרשת המרגלים [כמובא לעיל אות א] "עד מתי לעדה הרעה" - נמצא שגם חילול שבת בפני כופרים נחשב כ"פרהסיא".

**רבי** משה הביא ראייה נוספת שגם חילול שבת בפני "מומרים" מוגדר כ"פרהסיא", "מכיוון שלא איכפת להו לרוב המחללים בפרהסיא אף במקום שלא מצוי שם ישראלים שיתוודע ויתפרסם לישראל הוא כמחלל בפני הישראלים ממש, כדאיתא בפרי מגדים (יו"ד סי' ב; בשפתי דעת ס"ק יז). וכן איתא במשנה ברורה (סי' שפה ס"ק ד) שכתבו שידע שיתפרסם ביניהם. ומסתבר לענ"ד דכשלא איכפת להו אם יתוודע, הוא פירוש שיוודע שיתפרסם, משום דברוב הפעמים נודעים מזה כשלא איכפת ליה". כלומר, "פרהסיא" פירושו פרסום. ולכן גם חילול שבת שנעשה בפני עשרה מומרים, אך למחלל השבת לא היה איכפת שמעשהו יתפרסם גם בפני ישראל, נחשב כחילול שבת בפרהסיא.

מישראל, חייב ליהרג ולא יעבור אם העובד כוכבים מכוון להעבירו על דת".

**ומעתה יש לברר האם אותם "עשרה מישראל", הם דווקא ישראל "כשרים", או אפילו בפני עשרה שהם עצמם "מומרים".** שאלה זו מעשית בנדון דידן, במושבים בהם רוב הציבור מחלל שבת, ויתכן איפוא, כי חילול השבת שם לא נחשב "פרהסיא", היות ולא נעשה בפני עשרה יהודים שאינם מחללים שבת.

**רבי** עקיבא אייגר כתב על גליון השו"ע (יו"ד סי' רסד סוף ס"ק א) כי מחלל שבת "עם חברים כמוהו מספר עשרה אנשים וכולם יחד מחללים שבת, מאן יעיד על זה, הלא כולם פסולי עדות נינהו. ואף אם עמהם שני כשרים שרואים מעשיהם, מכל מקום אם נדון לכל אחד בכלל מחללי שבת בפרהסיא, ממילא חבריו מומרים לחלל שבת בפרהסיא, ולא נעשה בפני עשרה ישראלים כשרים. דנראה דבפני עשרה מומרים לכל התורה, שאין זה בכלל פרהסיא עשרה ישראל".

**אולם** לדעת האגרות משה (יורה דעה ח"א סימן ע) גם חילול שבת שלא בפני שומרי תורה, נחשב כ"פרהסיא": "מה ששאל מע"כ אם מחלל שבת בפרהסיא נחשב אף בפני עשרה מישראל שאינם שומרי תורה, הנה לענ"ד מסתבר דנחשב פרהסיא. דהא לענין חיוב קידוש השם הוא כמפורש בסנהדרין (דף עד, א) דאף לפני מומרים חייב. דהא ילפינן שדווקא כולהו ישראל ממרגלים, ונמצא שלא רק המספר דעשרה ילפינן משם אלא דבעינן ממש כי התם שהיו ישראלים. ואם כן

כ"עכו"ם" הן רק ביחס לאחרים - שנאסר להם לשתות יין שנגע בו, וכמו כן אינם יכולים לצרפו למניין. אבל ביחס לעצמו - לא נאסר עליו לשתות את היין שהוא נגע בו, וכמו כן מחללי שבת יכולים להצטרף למנין שלהם, כי "לא מנע מהם לעשות מצוה" - להתפלל בציבור ולקרוא בתורה במנין המורכב ממחללי שבת.

מחלל שבת המתבייש במעשיו אינו נקרא מחלל שבת "בפרהסיא"

**כב.** ונראה לענ"ד סברא נוספת להתיר בשעת הדחק למחללי שבת לשמש כש"ץ, בהקדם דברי המשנה ברורה (ס"י שפה ס"ק ו) בהלכות עירובין בשם האליה רבה (שם ס"ק ג) וכן נפסק בחיי אדם (כלל עה סעי' כו) "ואם מתבייש לעשות זה בפני אדם גדול, אף שעושה דבר זה בפני כמה אנשים, גם זה לצנעה יחשב". ומבוארת בדבריהם הגדרה חדשה מה נקרא "פרהסיא".

**החבנה** הפשוטה היא ש"פרהסיא" פירושו רבים, וממילא "מחלל שבת בפרהסיא" הוא אדם המחלל את השבת בפני רבים. אולם בדברי האחרונים התחדש, כי יתכן מצב שאדם יחלל שבת בפני רבים, אך אם בשעה שמחלל את השבת יבוא לפניו אדם גדול, הוא יתבייש בפניו ויצניע את מעשיו, אינו נחשב בהגדרה הלכתית, כמחלל שבת "בפרהסיא", ואע"פ שעשה את המעשה בפני אנשים רבים. ולא עוד, אלא שגם אם לאחר שאותו אדם גדול שהמחלל שבת פגש והתבייש בפניו והסתיר את מעשיו ימשיך בדרכו, המחלל שבת חזר לסורו וימשיך במעשיו. עם כל זאת, עושה המעשה אינו בגדר "מחלל שבת

**סברא** זו מבוארת גם בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סימן יב) שכתב: "ולאו דווקא חילל בפני עשרה, אלא אפילו לא חילל בפני עשרה, אם חילל במקום גלוי שנודע לרבים, חשיב חילל בפרהסיא, וכמ"ש הש"ך (י"ד ס"ב) המחלל שבת בפרהסיא דהיינו בפני עשרה מישראל, או שהדבר מפורסם וידע שיתפרסם".

מחלל שבת דינו כעכו"ם - לאחרים ולא לעצמו

**כא.** בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן לב) נשאל "אודות לצרף למנין בחורים תמימים מרוסיה, ששוהים במוסד שומרי מצוות, שלא התחנכו לחיי דת, ויש מהם כשוננסים למוסד עדיין מופקרים, ואי אפשר למצוא שמה מנין שומרי שבת".

**בתשובתו,** חידש לחלק בין דינו של מחלל שבת בפרהסיא ביחס לעצמו וביחס לאחרים: "ועכשיו אני מצדד עוד, דאף שמחלל שבת דינו כעכו"ם היינו דווקא לדידן. אבל לדידהו גופא, אף שרובם מחללי שבת, לא מונעים מהם לקיים מצוות דרבים. וכל שכן כאן שהם כאנוסים, לא נמנע מהם לעשות מצוה. ועיין במועדים וזמנים (ח"ח סימן מו) חליפת מכתבים עם מרן הגאון רבי יעקב קנייבסקי, שצידד בענין רב המסדר קידושין, ונותן מהכוס של ברכה לשתות לחתן המחלל שבת בפרהסיא, דאין הוא מכשילו ביין נסך, שלדידהו לא גזרו. וכן כאן נראה שכהאי גוונא אין קפידא, וימשיך לחנכם עם תפילה בציבור וקריאת התורה". לדעת התשובות והנהגות, יתכן כי ההלכות שנאמרו על מחלל שבת בפרהסיא שהוא נחשב

אנשים, גם זה לצנעה יחשב". כי בפיו הממלל ואומר "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות", הוא מעיד שמעשי חילול השבת שלו [ואף שהם בפני רבים] אין מקורם בכפירה בה, אלא יצרו הוא שהתגבר עליו.

**הדברים** עולים בקנה אחד עם המבואר לעיל [אות ו] בשיטתו של האגרות משה, שחילול השבת שנעשה מחמת דוחק הפרנסה, אפילו כשנעשה בפני רבים, אינו נחשב כ"מחלל שבת בפרהסיא" ו"מומר", מכיון ש"אנן סהדי", ברור מעל לכל ספק, שעשיית המעשה נבעה מנפילה במלכודת היצר הרע, ולא מכפירה בה.

**ומתאימים** היטב למה שכתב האגרות משה בתשובתו בנדון עליה לתורה למחללי שבת (אר"ח ח"ג סימן יב; לעיל אות טו) כי בימים הנוראים ניתן להעלות לתורה גם מחללי שבת, היות ו"ירוב בני אדם שבאים להתפלל, הרי יש להם אמונה בהשי"ת שהוא כותב וחותר דינו של האדם לטוב או ח"ו שלא לטובה, וגם יש להרבה מהם ממילא הרהור תשובה שיותר יש לקראם לתורה מבשאר ימות השנה".

**סברא** זו הוזכרה בדברי התשובות והנהגות [ח"ז סימן טז אות יב; לעיל אות ט] כסנפי להתיר צירוף מחללי שבת לתפילה כשאין בלעדיהם מנין: "וכן יש אומרים שאם בא לבית הכנסת, כיון שרוצה להתקרב לדת והוא בתחילת תהליך חזרה בתשובה, לא גרע ממי שנמנע לחלל שבת בפני אדם גדול, שאין דינו כעכו"ם".

בפרהסיא", בגלל שיש לו בושה לעשות את חילול השבת בפני "אדם גדול".

**ונראה** בהטעמת הדברים על פי פירושו של רש"י בגמרא בחולין (ה, א) "האי תנא חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים, דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה, והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית". כלומר, הסיבה לכך שמחלל שבת נחשב כעכו"ם היא, בגלל שהוכיח במעשיו שהוא כופר במעשה בראשית "והעיד שקר" שכביכול הקב"ה לא ברא את העולם. ולכן, רק כאשר המעשה שעשה מוכיח זאת באופן מוחלט, הרי הוא "מחלל שבת בפרהסיא" שדינו כעכו"ם. אולם כאשר הוא מחלל שבת, אולם יחד עם זאת הוא מתבייש במעשיו באופן שאם יעמוד לפני אדם גדול יצניע את מעשיו, כבר לא נוכל לומר שכל מעשיו הם כפירה בה, אלא יצרו הוא שהתגבר עליו, אך בפנימיותו הוא נשאר דבוק ב"אות היא לעולם" של השבת.

**על פי הגדרה זו**, יישבנו בספרנו רץ כצבי - שבת (סימן כה) את הסתירה בין תשובותיו של האגרות משה בנדון מגע מחלל שבת ביין נסך, וביארנו את דבריו (ח"ה סימן לו ס"ק ח) שמחלל שבת לא אוסר את היין במגע, כאשר הוא עושה קידוש ומוציא מפיו את הפסוק "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה", כבר לא נוכל להגדירו כ"מחלל שבת בפרהסיא", והרי הוא כאותו מחלל שבת המתבייש לעשות את מעשיו בפני אדם גדול ש"אף שעושה דבר זה בפני כמה

ובן מבואר בדברי האור לציון, כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות א] לאסור לצאת ידי חובת קידוש ממחלל שבת: "ומכל מקום נראה שאם אותו מחלל שבת מתבייש לחלל את השבת ליד אדם גדול, יש להקל בזה, ואפשר לשמוע ממנו קידוש ולצאת ידי חובה, ודמוכח בעירובין (ע"י אליה רבה סי' שפה ס"ק ג) וחיי אדם (כלל עה סע' כו)".

**על** פי דרכו נראה בנדון דידן, כי בני המושבים שעדיין מחללים שבת, הבאים בשערי בתי הכנסת להתפלל את תפילות הימים הנוראים, מראים בכך על אמונתם בהשי"ת החותך חיים לכל חי, ועל כן אינם בגדר מחללי שבת בפרהסיא הנחשבים ככופרים. ובימי מגיפת הקורונה, כשלא היה בנמצא אברכים ובחורי ישיבות שישמשו כבעלי תפילה, הרי זו בהחלט "שעת הדחק", ומותר להם לשמש כשליחי ציבור.

**ומצאתי** בשו"ת בצפנת פענח (החדשות מכתב ז) שכתב: "אם אנו יודעים שביום הכיפורים הוא מחמיר גם בצינעא בכל הפרטים, אז נוכל להניח לו להתפלל, אך רק ביום הכיפורים". אמנם לפי המתבאר בדברי האגרות משה, נראה שלא רק ביום הכיפורים, אלא גם בראש השנה, ואפילו אם לא ידוע במפורש שהוא מחמיר בכל פרטי מצות העינוי, אלא די בכך שהם באים לתפילה, ועל ידי זה מתברר שאינם מומרים הכופרים בהשי"ת.

**לפני** שנים, כתב לי ידידי רבי ליפא ישראלזון, נכדו של הגרי"ש אלישיב, את הסיפור הבא: "יהודי מבוגר הגיע אלי הבייתה והעיד על עצמו שהיה

בחור אמריקאי שזכה להיות פעמים רבות בביתו של מרן החזון איש. יום אחד לא היה מנין בביתו של החזון איש, והבחור יצא מהבית לחפש אנשים שיבואו להשלים את המנין. באותה שעה כמעט ולא היו אנשים ברחוב, והנה הוא רואה יהודי "חילוני" ומבקש ממנו להצטרף למנין, אך הלה לא הסכים ואמר שהוא ממחר מאד לעבודה. הבחור התחנן אליו שיבוא להשלים מנין אצל אדם זקן, ולאחר בקשות חוזרות ונשנות הסכים, הלה נעתר לבקשתו. לאחר התפילה שאל אחד הנוכחים את החזון איש, כיצד צירפו למנין יהודי חילוני, והחזון איש השיב: "עכשיו שהגיע למנין הוא בעל תשובה". הרב ישראלזון הוסיף: "בהזדמנות סיפרתי לדודי, מרן רבי חיים קנייבסקי את הסיפור הנ"ל, ושאלתי האם יכול להיות סיפור כזה. הגר"ח ענה לי במתק לשונו: דברי החזון איש מסתברים מאד".

**ואם** החזון איש אמר את דבריו בתפילה ביום חול, נדמה כי נוכל לומר קל וחומר בן בנו של קל וחומר, בתפילות הימים הנוראים, שהבאים להתפלל הם "בעלי תשובה", ולא נחשבים כמחללי שבת בפרהסיא שדינם כעכו"ם.

**אמנם** לעיל [אות יד] הובאו דברי הגרש"ז אויערבך לבני ישיבה שהתפללו ביום הכיפורים במקום שתושביו לא היו שומרי תורה ומצוות, שלא התיר להעלותם לתורה, ואפילו לעליות הנוספות על מנין הקרואים "כי מסתמא הם מחללי שבת בפרהסיא ואין לחוש לכך שהם עלולים להיפגע, כי עליהם לדעת שאין די בתפילות ביום הזה, להחשיבם כמקיימים את התורה", וצ"ע.

## סוף דבר

**ממוצא** הדברים עלו בידינו מקורות נאמנים מדברי הפוסקים, להתיר בשעת הדחק, לקיים את תפילות הימים הנוראים גם במנין שלא כל המתפללים בו שומרי תורה ומצוות. וכשאינן אפשרות אחרת, רשאי גם מי שאינו שומר תורה ומצוות, לשמש כשליח ציבור ואף בעל תוקע.

מי יתן ונזכה במהרה כי הדברים יהיו להלכה ולא למעשה, בהגלות לעינינו נבואת הנביא ישעיה (יא, ט) "כִּי מְלֶאכָה הָאֲרֶץ יִדְעָה אֶת ה' פְּמִיָּם לַיִם מְכַסִּים", כאשר התועים ילמדו בינה, וכולם יתנו לבוראם כתר מלוכה.





## הרב יעקב יוסף ווינקלער

בעמח"ס פנינת השבת, פנינת המקדש, ופנינת התפילין  
לעיקווארד יצ"ו

## בענין הא ד'ברכת כהנים' צריכה להיות נאמרת ב'אהבה'

א.

שכתוב 'טוב עין הוא יבורך', אל תקרי  
יבורך אלא יברך].

ויש לעיין בפשט דברי הזוה"ק, דראשית  
דבריו עולים על אופן שהעם אינם  
אוהבים את הכהן, ועל זאת נאמר דלא  
יפרוס ידיו. ואילו המעשה המובא  
כהמשך לזה לכאורה הוא על אופן  
ההפוך, שהכהן לא בירך באהבה, דהיינו,  
שהכהן לא אהב את הציבור, ואם כן, אין  
המעשה מאותו ענין ואופן אשר בו פתח  
הזוה"ק את דבריו.

גם יש להבין, עיקר דברי הזוה"ק ד'כל  
כהן דהוא לא רחים לעמא, או עמא  
לא רחמין ליה, לא יפרוס ידיו לברכא  
לעמא, דבשלמא כאשר הכהן אינו אוהב  
הציבור, איכא למילף מהאי קרא ד'טוב  
עין הוא יבורך', שאין לו לברך הציבור,  
דמחמת שנאתו אותם אינו יכול לברך  
אותו בעין טובה ואהבה. אבל כאשר  
הציבור הוא אינו אוהב הכהן, למה לא  
יברך אותם, ומה חסרון יש בדבר<sup>2</sup>.

ובפי הנראה הביאור בזה על פי פשוטו,  
הוא, דבסתמא נקטינן דכשם שאם

דברי הזוה"ק דהכהן צריך לאהוב

המתברכים, והם צריכים לאהוב את הכהן  
בזוהר הקדוש (פרשת נשא. קמזב) איתא  
בזה"ל: "תאנא, כל כהן דלא  
רחמין ליה עמא, לא יפרוס ידיו. ועובדא  
הוה בחד כהן דקם ופריס ידיו, ועד דלא  
אשלים אתעביד תלא דגרמי, מאי טעמא,  
משום דלא בריך בחביבותא\*. וקם אחר  
ופריס ידיו ובריך ואתתקן ההוא יומא. כל  
כהן דהוא לא רחים לעמא, או עמא לא  
רחמין ליה, לא יפרוס ידיו לברכא לעמא,  
דכתיב (משלי כבט) 'טוב עין יבורך',  
אל תקרי יבורך אלא יברך".

[ובתרנום ללה"ק: "למדנו, כל כהן  
שהעם אינם אוהבים אותו,  
לא ישא את כפיו. ומעשה היה בכהן  
אחד שקם ונשא כפיו ובטרם שהשלים  
נעשה גל של עצמות, מה הטעם, משום  
שלא ברך באהבה. וקם כהן אחר ונשא  
ידיו וברך ותקן יום ההוא. כל כהן שהוא  
אינו אוהב את העם, או העם אינו אוהב  
אותו, לא ישא ידיו לברך את העם,

א. ב'תשובות והנהגות' (דחה סי' מ"ט) כתב, וז"ל: "ואנא עובדא ידענא בבית הכנסת בירושלים  
שהתפללתי שם יום יום, ובא כהן אחד ואמר שהוא שונא את הרב שם, והזהירו אותו שלא ישא  
כפים, ולעג על זה הכהן באומרו שרב זה מותר לשנוא, ולא דיבר הזוה"ק בכגון דא. ולמרבי  
הפלא באותו לילה ממש נפטר כהן זה באופן פתאומי, אף שלא היה חולה מעולם, והציבור ראו  
בוה מופת שמוכיח את קדושת דברי הזוה"ק והפוסקים שהביאו דבריו אלו".

ב. ואמנם בפירוש 'אור יקר' על הזוה"ק מהרמ"ק הרגיש בזה, וכתב בזה"ל: "ומקרא לא אתי אלא  
חדא, דלא רחים לעמא. ומההוא עובדא אתי דלא רחמין ליה עמא, ולהכי קאמר תאנא כל כהן  
וכו', ועובדא וכו'. ואחר כך כל כהן דהוא לא רחים דכתיב וכו'".

אם המתברכים אינם אוהבים הכהן – בודאי גם הכהן אינו אוהב אותם

ועוד זאת מקום יש לומר בדרך אפשר בביאור הענין, דאיה"נ עצם מה שהציבור אינו אוהב את הכהן, אין זו סיבה שהכהן לא יברך אותם, אלא שמכיון שהציבור אינו אוהב הכהן, דא קא גרים בוודאות שממילא גם הכהן אינו אוהב אותם, ולכן לא יברכם.

וחיליה ידידי הוא מהא דאיתא ביבמות (ק"א, א): "הכל נאמנין להעידה חוץ מחמותה [חמותה שונאת הכלה, שאומרת בלבה זו תאכל כל יגיעי ועמלי. רש"י] וכו'. רבי יהודה מוסיף אף הכלה וכו'. ורבנן (משלי כו, ט) 'כמים הפנים לפנים, כן לב האדם לאדם'."

ופירש רש"י: "קרא כתיב 'כמים הפנים לפנים', כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו, אם הוא שוחק, הם שוחקות, ואם הוא עוקם, הם עוקמות, כן 'לב האדם לאדם' האחר, אם הוא אוהב את זה, גם זה הוא אוהבו, ואם הוא שונא את זה, גם הוא שונאו. הלכך לא בעי לאוספינהו, דמטעמא קמא שמעינן דאין נאמנות, דכיון דחמותה סניא לכלה, משום דקאכלה לגירסנא, כלה נמי סניא לחמותה דסניא לה."

וקרי מבואר להדיא כי הא בהא תליא, ומכיון שהחמות שונאת כלתה, הרי כלול וטמון בזה בוודאות גמורה דממילא גם הכלה תשנא את חמותה, לא מחמת

הכהן שונא הציבור, אין הוא רוצה בברכתם, כך הוא גם כן כאשר הציבור שונא אותו, דגם בכה"ג אין הכהן חפץ בברכתם, ולכן הא והא חדא הוא, ולכן גם כשהציבור שונא הכהן, אין הכהן מברך אותם ב'טוב עין', ולכן לא יברך ואף סכנה איכא בדבר. וכן יש ללמוד קצת הביאור בזה מדברי ה'שיח יצחק' שיובאו דבריו להלן [בענין יחיד השונא את הכהן].

ועוד יש לבאר בזה, דהענין של 'ברכה' בכלל, ו'ברכת כהנים' בפרט, אינו מעשה בעלמא, כאדם המוסר איזה חפץ מידו לידו של אדם אחר, דמסירת חפץ לא באהבה ושנאה מיתלא תליא, אלא הוא מעשה הנעשה בפועל, ותו לא מדי.

אבל לא כן הוא בענין 'ברכה', שיש בזה ענין של המשכת שפע וברכה ממקור הברכות על המתברך, על ידי המברך. ולכן המציאות של שנאה בין המברך והמתברך, היא כמחיצה החוצצת ביניהם, ואין שייך להמשיך שפע מלעילא כאשר יש רגשי שנאה ביניהם. ולא מבעיא אם המברך שונא את המתברך, דבודאי אין ברכתו אלא מן השפה ולחוץ, ואינה כלום, אלא אפילו אם המתברך הוא השונא את המברך, לא יתכן הדבר שאותו אדם השנאוי ימשיך בדבריו שפע ברכה על המתברך, דהוי כשני דברים הסותרים זה את זה.

---

ומבואר מתוך דבריו דבמעשה שהביא הוזה"ק שהכהן לא בירך באהבה, ד'לא בריך בחביבותא', היינו שהעם לא אהבו הכהן. ולכן מאותו מעשה יש ראייה לאופן זה, ואילו מהפסוק יש ראייה על אופן בו הכהן אינו אוהב את העם. ובזה נתיישבו שתי ההערות שהערנו. אכן, לכאורה פשוטם של דברי הוזה"ק בהוא עובדא, הוא, שהכהן לא אהב את העם, ולא להיפך, רצ"ע.

אינו אוהב אותם, ולכן אין לו לברכם, דלא הוי ברכה באהבה ובטוב עין.

**והנה**, הגם כי כל דברינו הנ"ל ודאי נכונים הם, ומקורם נאמן בכל דברי הגמרא והפוסקים הנ"ל. מכל מקום, לענין דידן על פי פשוטם של דברים נראה לעיקר גם כמש"כ לעיל, דאפילו בלא ענין זה דשנאת המתברך מעוררת שנאה גם אצל המברך כלפיו, די בעצם מה שהמתברך שונא הכהן, בכדי שלא יוכל לקבל ברכה באמצעות ברכת כהן זה, מכיון שהוא שונא אותו.

ב.

**'לברך את עמו ישראל באהבה'** - ביאור האחרונים על פי דברי המדרש

**על** פי דברי הזוהר הק' נבוא לבאר נוסח הברכה שהכנים מברכים קודם שהם אומרים פסוקי הברכה על ישראל. הנה במסכת סוטה (לט,א) איתא: "מאי מברך, אמר רבי זירא אמר רב חסדא, 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וצונו לברך את עמו ישראל באהבה'".

**וכתב** בספר 'באר שבע' (שם), וז"ל: "וא"ת 'באהבה' היכא כתיבא או רמיזא בתורה. וי"ל דכתיב (במדבר ו,כג) 'אמור להם, מלא [דהיינו כתיב מלא עם האות וא"ו], ואמרו במדרש תנחומא (נשא אות י') ובמדרש רבה (שם יא,ד), דלחכי כתיב 'אמור' מלא, אמר להם הקב"ה לכהנים, לא מפני שאמרתי לכם שתהיו

שיש לה סיבה בדבר, אלא שעצם שנאת החמות אותה גורם לכך שאף הכלה תשנא חמותה. וכל כך אלים הדבר, עד שמחמת כן לא החמות פסולה להעיד על כלתה, אלא אף הכלה פסולה להעיד על חמותה.

**ומצאנו** ענין זה גם כן לענין קריאת פרשת הקללות, דברמ"א (סי' נ"ג

סעיף י"ט) כתב כי 'מי שהוא שונא לשליח ציבור, לא יעלה לספר תורה כשקורא תוכחה'. וצריך להבין, מה לי שהעולה לתורה שונא את הש"צ, הלא לא הוא הקורא בתורה. ואמנם המג"א (ס"ק כ"ב) הביא מספר חסידים להיפך ד"ש"ץ צריך להיות אוהב לקהל, שאם לא כן כשקורא התוכחה סכנה הוא למי שאינו אוהבו. אבל בהיפך, שהעולה הוא השונא את הקורא, הא מילתא צריך ביאור, מאי סכנה איכא.

**וכתב** הגאון בעל שו"ת 'בית אפרים'

בספרו 'שערי אפרים' (שער ג' פתחי שערים' ס"ק ב') לבאר את דברי הרמ"א על פי הא דבמות הנ"ל, וז"ל: "לשון הרמ"א צריך עיון, ואפשר שרצה לומר, כיון שידוע בנפשו שהוא שונא להש"ץ, מסתמא הש"ץ שונאו גם כן, משום כמים הפנים". והו"ד במשנ"ב (שם)<sup>2</sup>.

**ועל** פי כל זה מקום יש עמנו לומר בדרך אפשר, דהוא הדין והוא הטעם גם בנדון דידן, שאם הציבור אינו אוהב הכהן, הרי ידעינן בוודאות כי אף הכהן

ג. ומצאנו לה'אור החיים' הק' בכמה מקומות (בראשית מדיח. מכות. שמות לגיא) שביאר על פי יסוד זה כמה ענינים, עיי' שם ותמצא נחת, להבין עד להיכן הדברים מגיעים. גם כתבו האחרונים לבאר ביסוד זה הא דכתיב (בראשית כו,מד) 'וישבת עמו ימים אחדים עד אשר תשוב חמת אוזיק'. עד שוב אף אוזיק ממך', דצריך להבין בפילות הלשון שאמרה רבקה שני פעמים אותו ענין במלות שונות, עיי' בזה בשו"ת 'מים חיים' (חלק 'אצרות חיים'. יטומיר תר"ז), וכן כתב ד'פנים יפות' (שם). והביא המגיד מדובנא רעיון זה בשם המפרשים בספרו 'אהל יעקב' (ריש פרשת וישלח).

לברך בכוונת הלב, ועל זה ניתקן הנוסח לסיים הברכה במלת 'באהבה'."

**ברם,** בספר 'כה תברכו' (מערכת האל"ף סימן ב'. נד' תרמ"א) נתקשה בביאור זה, וז"ל: "ואנכי בער ולא אדע, מה שייכות יש 'באהבה' עם כונת הלב, דאפשר שיברך בכונה ואינו באהבה או להיפך. ולפי דעתו דהעיקר הוא שיברך בכונת הלב, היה לנו לומר 'וצונו לברך בכונה', שכן משמע מאמרו 'אמור להם' כמו שפירש רש"י ז"ל ובתנחומא, יעו"ש בכל דבריו.

'לברך את עמו ישראל באהבה' – ביאור המג"א על פי דברי הזוה"ק

**אכן,** ה'מגן אברהם' (שם ס"ק י"ח) ביאר בקוצר אמרים הא דאמרינן 'באהבה' על פי דברי הזוה"ק הנ"ל, וז"ל: "'באהבה'. נראה לי דפירושו כמו שכתוב בזוהר, 'כל כהן דלא רחים לעמא, או עמא לא רחמין ליה, לא ישא כפיו'". וביאר ה'מחצית השקל', וז"ל: "ר"ל, היכן נצטוו לברך 'באהבה', ולזה פירש ד'באהבה' ר"ל שהכהנים והמתברכים צריכים להיות אוהבים זה את זה."

**וב'אליה רבא'** (ס"ק כ"ו) הביא דברי המג"א, וביאר הענין על פי הא דכתיב (משלי כו), 'נאמנים פצעי אוהב, ונעדרות נשיקות שונא'. ובגמרא בסנהדרין (קהב) אמרינן על פסוק זה, 'טובה קללה שקילל אחיה השלוני את ישראל, מברכות שבירך בלעם'. ובזוה"ק (שם) יליף לה מהא דכתיב 'טוב עין הוא יבורך', אל תקרי יבורך, אלא יברך, כמוכא לעיל.

**ובתב** בשולחן ערוך הרב (שם סעיף י"ט) על פי דברי המג"א והזוה"ק, וז"ל: "כהן השונא את הצבור, או הצבור שונאים אותו, סכנה היא לכהן אם ישא

מברכים את ישראל, תהיו מברכין אותם באנגריא ובבהילות, אלא תהיו מברכין בכוונת הלב, כדי שתשלט הברכה בהם כו', והיינו 'באהבה', כלומר בכל לב. כן נראה לי."

**ובנהגות** מהר"ן חיות (שם) הביא את דבריו, וז"ל: "עיינן באר שבע שהתעורר איך מצינו שנצטוו הכהנים לברך באהבה, ומאי שנא שאר ברכות המצות שלא קבעו מטבע ברכה זו. וכתב שמצא במדרש לא מפני שאמרתי שתהיו מברכין את ישראל, תהיו מברכין אותן באנגריא ובבהילות, אלא תהיו מברכים בכוונות הלב כדי שתשלט הברכה בהם. לכך נאמר אמור להם. הרי שעיקר המצוה כאן שתהיה רק בכוונת הלב."

**ובך** כתב גם בספר 'עטרת זקנים' על השו"ע (סי' קכ"ח סעיף י"א), וז"ל: "ומה שכתב 'וצונו לברך באהבה', באיזה מקום מצינו שהקב"ה צוה לברך ישראל באהבה. ונראה בהיות שפירש רש"י על פסוק 'אמור להם', מלא, לא תברכום בחפזון ובהילות אלא בכוונה ובלב שלם."

**ובכל** הדברים הנ"ל, כן הוא גם כן בספר 'יד המלך' על הרמב"ם (הל' תפילה פרק י"ד הל' י"ב), להגאון רבי אלעזר לאנדא זצ"ל, נכדו של ה'נודע ביהודה', וז"ל: "ולא ידעתי הכוונה של סיום זה ד'באהבה', והיכן נצטוו הכהנים לברך באהבה, והרי לא נאמר בתורה רק 'כה תברכו'. ואם אמנם מסתמא נכון הוא שהברכה תהיה בלב שלם, אבל עדיין היכן ידענו דנצטוו על כך, לברך באהבה. ואולי נסמך זה על מדרש רבה, וז"ל, 'אמור להם, מלא, שתהיו מברכין אותם בכוונת הלב, כדי שתשלם הברכה בהם'. הרי לך לדעת המדרש דנצטוו על כך,

להיות בין המברכים למתברכים, מי סגי דליכא שנאה, או בעינן נמי שתהיה אהבה ביניהם.

**ומלשון** הזוהר הק' הנ"ל ד'כל כהן דלא רחים לעמא, או עמא לא רחמין ליה', משמע דאין די במה שאין שנאה ביניהם, אלא צריך שתהיה אהבה שורה ביניהם. גם במעשה הנ"ל המובא בזה"ק, איתא דהטעם שנענש הוא 'דלא בריך בחביבותא', ומשמע דלא היה ממש שנאה ביניהם, אלא רק לא היה אהבה, ובכל זאת נענש. וכן הוא לכאורה על פי הפסוק שהביא הזוה"ק, ד'טוב עין הוא יבורך', ודרשינן יברך, ד'טוב עין' הוא כשיש אהבה בין האנשים, ולא כאשר רק אין שנאה ביניהם, אבל גם אהבה ליכא.

**ובך** כתב ב'כה תברכו' (שם) ד'יש ללמוד מדברי הזוה"ק הללו דלא די אם אין הציבור שונאים אותו וגם הוא אינו שונא את הציבור, אלא צריך כל קבל דנא שהציבור יהיו אוהבים אותו, וגם הוא יהיה אוהב את הציבור'.

**ברם**, ה'עטרת זקנים' (שו"ע שם סעיף כ') כתב בזה"ל: "אבל הכהן ששונא את הציבור, או הציבור שונאים אותו, לא יעלה לדוכן. ויש לכהן הזה סכנה גדולה כשהוא עולה לדוכן", וציין לדברי הזוה"ק הנ"ל. ומבואר דאין צריך שתהיה אהבה ביניהם, אלא העיקר הוא שלא תהיה שנאה ביניהם.

**ובן** הוא להדיא בלשון השו"ע הרב הנ"ל, כי רק אם יש שנאה לא ישא כפיו, ונראה לכאורה דאין צריך שתהיה אהבה ממש ביניהם. ואף על פי שסיים השו"ע הרב וכתב 'ועל זה תקנו בברכה לברך את עמו ישראל באהבה', צריך לומר כל שאין ממש שנאה, הוי בבחינה מסוימת של

את כפיו (ולכן יצא מבית הכנסת). ועל זה תקנו בברכה לברך את עמו ישראל באהבה".

**וב"ה** ב'משנה ברורה' (ס"ק ל"ז), וז"ל: "כהן שהצבור שונאים אותו, או הוא שונא את הצבור, סכנה הוא לכהן אם ישא כפיו (ולכן יצא מבית הכנסת קודם רצה, אם אינו יכול לכוף את יצרו ולהסיר השנאה מלבדו). ועל זה תקנו בברכה לברך את עמו ישראל באהבה". וכ"ה בקיצור שו"ע (סימן ק' סעיף ח').

ג.

**האם** צריך שתהיה אהבה בין הכהן לציבור ולהיפך, או די שאין שנאה ביניהם

והנה לכאורה ישנן ג' דרגות בכל זה. חדא, שיש אהבה גדולה בין הכהן לבין הציבור המתברך. ועוד, שיש ל"ע בחינה של שנאה ביניהם. ויש גם בחינה ממוצעת, דליכא חלילה שנאה, אבל גם אהבה גדולה ליכא.

**ובן** ראיתי בס"ד בספר 'כה תברכו' (שם) שבירר המציאות כדברינו, וז"ל בתו"ד: "חלף שנאה אינו אהבה, דאפשר שלא יהיו שונאים זה את זה, אבל לא יהיו אוהבים זה את זה, בלא שנאה ולא אהבה ביניהם, כמו שמצינו להרמב"ם ז"ל במנין המצוות, שמנה בעשין 'לאהוב כל אדם', ובלאוין מנה 'שלא לשנא בלב', הרי דשנאה לחוד ואהבה לחוד. וכך יש להוכיח ממ"ש בפ"ב דתשובות (קהב) 'אמר רבא לא לידון איניש לא למאן דרחים ליה, ולא למאן דסני ליה' וכו'. הרי דחלף שנאה אינו אהבה, דאפשר דלא סני ליה ולא רחים ליה".

**ומעתה** צריכים אנו לדעת לענין ברכת כהנים איזו בחינה צריכה

הנ"ל. ומפשיטות לשון הזוה"ק נראה דבציבור דוקא תליא מילתא.

ובן נראה מכללות דברי הפוסקים הנ"ל, שהביאו דברי הזוהר הק' להלכה [ה"ה, ה'מגן אברהם', ה'אליה רבה' ושאר הפוסקים הנ"ל], שכולם אזלו ונקטו האי לישנא ד'ציבור', ומשמע כי אם הכהן שונא רק יחיד, או אפילו כמה יחידים, מותר לו לשאת כפיו לברך את אלו שאינו שונא. וכן הוא לשון ה'חיי אדם' (כלל ל"ב סעיף ט"ו), ד'צונו לברך את עמו ישראל באהבה, לאפוקי אם כולם שונאים לכהן, או שהכהן שונא לעם, לא ישא כפיו'.

והוא הדין להיפך, דאם יש רק יחיד או כמה יחידים השונאים הכהן, גם כן יכול הכהן לישא כפיו, כדי לברך את אלו שאינם שונאים אותו. וכן נקט בשו"ת 'שבט הקהתי' (חלק ג' סימן ס"ו אות א'). [מיהו, אם הכהן שונא רוב הציבור, או שרוב הציבור שונא אותו, יש לדון אי אמרינן דרובו ככולו].

**אבל** מצאתי בשו"ת 'שיח יצחק', מהגאון הקדוש רבי יצחק ווייס זצוק"ל, אב"ד דק"ק ווערבווי (סימן ע"ח ד"ה ועכשיו יש לדבר וכו'), שהביא דברי המג"א בשם הזוה"ק, ועלה כתב, וז"ל: "הנה מלשון זה משמע דווקא כשכל הציבור שונאים אותו. וכן מפורש בשו"ע הרב, וז"ל, כהן השונא את הציבור, או הציבור שונא אותו, סכנה היא לכהן אם ישא כפיו, ולכן יצא מבהכ"ג, עכ"ל וכו'.

**"ולענ"ד** אם יש לו שונאים בביהכ"ג, אף רק מקצת מהם, או אפילו שונא אחד, יש לומר שלא ישא כפיו, מטעם האמור ברמ"א (ס' תקפ"א סעי' א') שאם יש לו שונא, ומכוון שלא להוציאו בתפלתו, גם אוהביו אינם יוצאים, ועי"ש. ומסתמא

אהבה. וגם מדברי ה'משנה ברורה' הנ"ל נראה כן, שהרי כתב דסגי להסיר השנאה מלבד, ולא כתב שצריך לעורר אהבה ממש כלפי העם. וכן עולה על פי הפסוק שהסמין ה'אליה רבה' הנ"ל ד'נעדרות נשיקות שונא'.

**אבל** ב'ערוך השלחן' (סעיף כ"א) אחר שהביא דברי הזוה"ק, סיים בזה"ל, 'ולפי זה יקבל הכהן בעת מעשה לאהוב את הציבור, וכן הציבור כן לאהוב את הכהנים'. ומשמע דנקט כפי העולה מפשיטות דברי הזוה"ק, שצריך שתהיה אהבה ממש ביניהם, ולא די בכך שאין ביניהם שנאה.

**ובספר** 'כה תברכו' (שם) הרבה להפליא על ה'עטרת זקנים' הנ"ל, למה נקט לשון שנאה, בעוד שבזוה"ק מבואר דבעינן בחינה של אהבה דוקא, וז"ל: "מדבריו אלו יש ללמוד דדוקא שנאה צריך שלא תהיה ביניהם, אבל אם לא תהיה אהבה ביניהם, שאין הכהן אוהב את הציבור או שהציבור אינם אוהבים את הכהן, יכול לעלות לדוכן וליכא סכנה. ופליאה נשגבה, אחרי נשיקות עפר רגליו, איך לא דק היטב בדברי הזוה"ק דנקט בלשונו 'דלא רחים ליה וכו' ולא רחמין' וכו', דמינה יש ללמוד דלא די בשאינם שונאים זה את זה, אלא צריך שיהיו אוהבים זה את זה, וכאמור".

ד.

**בהן** השונא רק אדם אחד מכלל הציבור או שאחד בלבד שונא הכהן

ויש לעיין כיצד הדין אם הכהן שונא רק אדם אחד מכלל הציבור, או להיפך, שיש רק אדם אחד מכלל הציבור שהוא שונא הכהן, האם גם על כה"ג נאמר כל

דיין, שאם יש לכהן כוונה להדיא שלא לברך אפילו אדם אחד, אזי גם אוהביו לא נתברכו.

**אבל** כל שאין לכהן כוונה להדיא שלא לברך אותו יחיד, אף שבאמת הוא שונא אותו, או שיש יחיד השונא הכהן, באופן זה מותר לכהן לברך הציבור. וכך מורים להדיא דבריהם של ה'בינת יששכר' וה'שיח יצחק', כי רק על כה"ג הורו שלא יברך.

**ושו"ר** בספר 'כה תברכו' הנ"ל (מערכת האל"ף סימן ב') שכבר נסתפק בזה [נדבריו עולים על אופן שכהן ת"ח נידה אחד מהקהל מחמת שפגע בכבודו], והעלה לחומרא מחמת הסכנה שיש בדבר, וז"ל: "הגם דלשון הזוה"ק מורה ובא שדבריו הם אמורים כשאינו רחים לכל הקהל, וגם כל הקהל לא רחמין ליה, משא"כ באחד מיחידי הק"ק, אם הכהן לא רחים ליה וגם הוא לא רחים לכהן, יכול לישא את כפיו. וגם ההוא עובדא דמייתי בזה"ק נראה דלא היה רחים לכל הקהל, וכל הקהל לא רחמין ליה וכו', מכל מקום כיון שיש סכנה בדבר, יש לו לחוש על נפשו על ספק ספיקא, וטוב שילך לבהכ"נ אחר וישא את כפיו, או יוציא את המנודה חוץ מבהכ"נ בשעת ברכת כהנים אם אפשר, כנלע"ד".

אינו רוצה לברך שונאו, ואם כן גם אוהביו לא נתברכו ממנו, כי בוודאי יש לדמותו לדין תפלה הנ"ל, או יש לחלק".

**ומצאנו** כדברי ה'שיח יצחק' בספר 'בינת יששכר' (דרך יחיד אות י"א. נתחבר על ידי בנו של ה'נזירות שמשון'), דו"ל: "רון שיר ושבח יתנו להבורא ית', לברך בקול רם ובשמחה אשר קדשנו כו' באהבה. וכוונת הכהן יהיה לאהוב לכל העם ולברכם. ואם יש לו שונא ומכוון שלא לברכו, אז ברכתו הוא ברכה לבטלה".

**ונלע"ד** לומר דבאמת כו"ע מודו כי אם מצד דברי הזוה"ק אזי ודאי הדבר תלוי בציבור כולו, ולא ביחיד או אפילו כמה יחידים. וכפי שנראה בעליל מלשון הזוה"ק והפוסקים הנ"ל, דלא נקטו בלשונם אלא ענין של ציבור דוקא. ולכן נראה כי אפילו אם יש כמה יחידים מתוך כלל הציבור שהם שונאים הכהן, או שהכהן שונא אותם, מותר לו לעלות לדוכן.

**ודברי** ה'בינת יששכר' וה'שיח יצחק' עולים דוקא על אופן אשר בו הכהן מכוין להדיא שלא לברך אותו יחיד השנאו עליו, ורק על אופן זה יש ללמוד משליח ציבור, שאם יש לו כוונה שלא להוציא היחיד בתפילתו, אז גם אוהביו אינם יוצאים, וממילא הוא הדין בנידון

### העולה מהנ"ל:

- א.** כהן השונא את הציבור, או שהציבור שונא אותו, סכנה הוא לכהן אם ישא כפיו.
- ב.** מלשון הזוה"ק משמע שצריך שתהיה בחינה של 'אהבה' ממש ביניהם, ולא די במה שאין 'שנאה' ביניהם. וכן נראה מדברי הערוך השלחן.

ג. אבל מדברי ה'עטרת זקנים', השו"ע הרב, וה'משנה ברורה' משמע דכל שאין שנאה מממש, שרי לברך, אף שגם אהבה ליכא ביניהם.

ד. יש להסתפק האם הסכנה שיש לכהן אם ישא כפיו במקום שנאה, היינו דוקא אם הכהן שונא כל הציבור, או שכל הציבור שונא את הכהן. או שמא אפילו אם הכהן שונא רק יחיד, או אפילו כמה יחידים, וכן להיפך, דאיכא כמה יחידים השונאים הכהן, גם כן יש סכנה בדבר.

ה. ברם, אם הכהן שונא אדם יחיד מכלל הציבור, והוא מכוין להדיא שלא לברכו, אין לו לברך את העם, וברכתו היא ברכה לבטלה, ולא חלה ברכתו אף על אהוביו. אבל אם אין לכהן כוונה להדיא שלא לברך את שונאו, אפילו אם יש יחיד שהכהן שונאו, אפשר שמותר לו לעלות לדוכן.





הרב אהרן מאיר מייזליש

ראש הסלל עץ חיים קראלהאזא

ברוקלין יצ"ו

אופני תשלומין לחולה שרוצה להשלים תפילותיו שחיסר בימי חליו



## ענין וגדר הזקיפה לפני אמירת שם ה' בשמונה עשרה מקום הזקיפה בברכת מודים

בענין מי שנחלה ל"ע בחולי הקארונא וכדו', והי' מוטל על ערש דוי בלי הכרה למשך תקופה ממושכת, ועתה שחזר לאיתנו בבריאות השלימות, ונפשו אותה להודות ולהלל להשי"ת, ורוצה להשלים כל התפילות שחיסר להתפלל במשך ימי חליו, כמבואר בפוסקים, מהו הדרך הנכונה להשלים תפילותיו.

### תשובה:

**(א)** איתא בשו"ע (או"ח סי' ק"ח סעי' ה'), אף על פי שאין תשלומין אלא לתפלה הסמוכה לאותה תפלה, ותפלות אחרות שהפסיד אין להם תשלומין, אם רצה להתפלל אותה נדבה ושיחדש בה שום דבר, הרשות בידו, ונכון לעשות כן.

**ובמג"א** (שם ס"ק ז') ובעולת תמיד (שם ס"ק ה') ובמשנ"ב (שם ס"ק י"ח) כתבו, דמזה נלמד דראוי לכל חולה וכיוצא בזה, שביטל הרבה תפלות מחמת אונס, להשלים בתפלת נדבה ע"י חידוש.

ובגדר החידוש שצריך לחדש בתפלתו, יש להביא דברי המחבר לעיל (סי'

ק"ז סעי' ב') וז"ל, חידוש זה שאמרנו, הוא שיחדש דבר בכל ברכה מהאמצעיות, מעין הברכה, ואם חידש אפילו בברכה אחת, דיו, כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה. ומוסיף הרמ"א בשם יש אומרים, והוא דעת הטור בשם הרא"ש, דלא מיקרי

חידוש אלא אם נתחדש אצלו דבר שלא היה צריך אליו קודם לכן.

**אבל** עי' במג"א כאן (סי' ק"ח ס"ק ח') שכתב וז"ל, ולפי מ"ש רמ"א שם (סי' ק"ז סעי' ב') דצריך שיתחדש אצלו לא שייך כאן, עכ"ל. ובפשטות כוונת המג"א, במש"כ "וזה לא שייך כאן", דאיך אפשר שיתחדש לו דבר בין כל תפלה לתפלה, כיון שמתפלל הרבה תפלות זה אחר זה, וכן ביאר בכוונתו במחצית השקל.

**ובפרי מגדים** (שם א"א ס"ק ח') הוסיף נופך, דאין שייך תשלומין למה שעבר, דלא היה צריך אז לאותו דבר, והיינו, דלו יצויר שהי' מתחדש אצלו דבר קודם כל תפילה מהתפילות התשלומין, ג"כ לא הי' שייך כאן, כיון דצריך שיהא החידוש שייך להתפילה, ובזמן הראוי לאותה תפילה שמשלים עתה, לא הי' צריך להחידוש, ולא מהני מה שצריך לה עתה בעת התשלומין.

המג"א דלדעת הרמ"א בסי' ק"ז סעי' ב' לא שייך סעי' זה, אבל על המשנ"ב קשה שדילג על דברי המג"א והפמ"ג ונקט דתנאי מהני. ועוד יותר יוקשה, דהלא הרמ"א גופא, לא העיר כאן שום דבר על המחבר, ומשמע שאינו חולק עליו, וכל זה צ"ב טובא.

**ועוד יש להסתפק,** על פי מה שכתב המחבר (סי' ק"ז סעי' ד') דאין להתפלל כלל תפילת נדבה, אלא אם כן זהיר וזריז ואמיד בדעתו שיוכל לכוין, וא"כ לכאורה אין להתפלל תפילת נדבה בזמן הזה. והאיך יעלה זאת עם מה שכתב המחבר כאן להשלים תפילות רבות, ומסיים דנכון לעשות כן, והלא הוא עצמו קא מזהיר על זה לעיל שאין להתפלל תפילת נדבה אלא אם כן שיוכל לכוין, ובכפ"ח החיים (סי' ק"ח ס"ק כ"ו) אכן כתב שבזמננו לא נהוג מטעם זה, והוא על דרך מה שמובא לקמן (אות ג') בשם החיי אדם.

**ג) ונראה ליישב** הני דקדוקים, בהקדם הא דאיתא בשו"ע (שם סי' ק"ז סעי' א'), דאם הוא מסופק אם התפלל, חוזר ומתפלל, ואינו צריך לחדש שום דבר, אבל אם ברי לו שהתפלל, אינו חוזר ומתפלל בלא חידוש, ועל ידי חידוש, חוזר ומתפלל בנדבה כל הפעמים שירצה.

**ובביאור** הלכה (שם ד"ה אם הוא מסופק), הביא מהחיי אדם שכתב דהיום אין נוהג דין זה, לפי מה דמבואר לקמן בסעיף ד' דצריך שיהא מכיר את עצמו ואמיד בדעתו שיוכל לכוין, וידוע שבזמננו אפילו אחד מאלף לא ימצא, וא"כ אין יכול להתנות.

**אבל** הביה"ל חולק עליו מכמה טעמים, אחד, דדברי הרשב"א דצריך שיהא מכיר את עצמו שיוכל לכוין כולו, אינם

**ולכאורה** לפי היוצא מכל זה, דבזמן הזה לכאורה לא שייך תפילת התשלומין להרבה תפילות ביחד. (ובפרט לפי מ"ש המחז"ש דלולי דמסתפינא נ"ל דמ"ש המג"א סליק אמ"ש בס"ק שלפני זה לענין חולה ויוצא בבית האסורים, ולא אמ"ש המחבר, עיי"ש. ובאמת דבריו צ"ב, דהרי המחבר בשו"ע עצמו גם איירי כשמשלים כמה תפילות, ולא נתן דבריו לשיעורין, ומאי הרוויח בזה המחצה"ש יותר כשתמצא לומר דסליק המג"א אמ"ש לעיל, ולזה העירני הרחב"צ וויין שיחי'. אמנם שוב ראינו שחילוקי גרסאות נמצא כאן, והמחצה"ש הי' לו גירסת דפוס הראשון, ששם הגירסא אם רצה להתפלל אותה "נדבה" ושיחדש "בה" וכו', ולכן כתב מ"ש, אבל לגירסתנו לכאורה אין מקום לדברי המחצה"ש, וכבר צויין כן בהגהות וההערות שבגליון השו"ע מהדורת פרידמאן).

**ב) אבל באמת דכל זה צ"ע,** דעי' בפמ"ג (שם א"א ס"ק ד'), והמשנה ברורה (שם ס"ק י"ט) הביאו, דטוב שיתנה ויאמר אם אני חייב להתפלל הרי זה לחובתי, ואם לאו הרי זו לנדבה, ובזה יצא ידי כל הדיעות, שיש כמה דיעות שסוברים דיש תשלומין לתפילה אפילו לכמה תפילות שעברו, ע"כ.

**ולכאורה** הפמ"ג סותר את עצמו במש"כ בס"ק שאח"כ דכאן לא מהני תשלומין, ומשמע דאפילו בתנאי, ואמנם המשנ"ב לא הביא דברי הפמ"ג בס"ק ח', רק הביא דבריו שמהני בתנאי, ולכאורה הרי זה דלא כדברי המג"א הנ"ל, ואיך ידחה דברי המג"א בלי שום רא"י, והתינוח סתירת הפמ"ג אפשר ליישב, די"ל דקאי אדברי המחבר, ורק שאח"כ כתב לבאר

(ד) ועתה נראה, דיש דרגא שלישי שהוא ממוצע בין ה'ב' דרגות, דיש לדקדק בלשון המחבר (ס' ק"ז סעי' א') שכתב "ועל ידי חידוש, חוזר ומתפלל בנדבה כל הפעמים שירצה", ולכאורה מהו אריכות הלשון, הו"ל לומר ועל ידי חידוש חוזר ומתפלל תפילת נדבה, מהו הלשון "כל הפעמים שירצה".

ונראה לומר בזה, דהמחבר לא מיירי במי שמתפלל סתם תפילת נדבה כבסעי' ד' [ונכמו שדייק כבר הביה"ל הנ"ל דהמחבר כאן אין לו שייכות לסעי' ד'], רק דמיירי כאן במי שרוצה להתפלל מספר תפילות לאיזה טעם או כוונה שיש לו, וכגון שרוצה להשלים מנין התפילות שחיסר, ועל זה אומר המחבר דעל ידי חידוש באחד מן הברכות, יכול להתפלל בנדבה כמה פעמים שירצה, דהיינו שיש לו מנין תפילות שירצה לאיזה טעם מן הטעמים.

והרמ"א בסעיף ב' אינו חולק על המחבר, אלא מיירי במי שרוצה להתפלל תפילת נדבה סתם, ועל תפילה כזו אומר, דלא מיקרי חידוש אלא אם נתחדש אצלו דבר שלא היה צריך אליו קודם לכן. ונמצא דגם בס' ק"ח סעי' ה' אינו חולק על המחבר, דהלא מיירי במשלים התפילות שיש לו כוונה למספר התפילות, וא"כ אין צריך חידוש גדול, רק ככל מתפלל בנדבה למספר מכוון שירצה, וזהו הטעם שלא הוסיף הרמ"א כאן שום דבר להחבר.

ולפי זה יש לומר, דגם המג"א אינו חולק על המחבר בזה, וכוונתו במש"כ "ולפי מ"ש רמ"א שם (ס' ק"ז סעי' ב') דצריך שיתחדש אצלו לא שייך כאן", דכאן לא שייך חומרא זו, דהלא מיירי

מוסכמים לכו"ע, כי דעת הראב"ד דחוב עליו לחזור ולהתפלל. ואפילו לדעת הרשב"א, ג"כ יש לחלק מהא דסעי' ד', דשם איירי במתפלל סתם בתורת נדבה, שם יפה קרינן בה למה לי רוב זבחיכם, דדי בקרבנות התמידים, וכן בג' תפלות הקבועות, אבל בזה שרוצה להתפלל כדי לצאת ידי ספיקו, דינו הוא כמו שאר תפילות, דצריך לכתחילה להשתדל לכיין, ובדיעבד די אם לא כיון רק באבות.

ועיי"ש בביה"ל דכן משמע לשון השו"ע להמעיין, דהאי דינא דסעי' ד' אינו שייך כלל להא דספק התפלל המבואר בסעי' א', אלא ענין בפני עצמו הוא, וכן בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים לא נמצא שום רמז שהיום ישתנה זה הדין, והעתיקו דברי השו"ע להלכה בלי חילוק בין זמנינו לזמנים הקודמים.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק ב') כתב, דכשחוזר להתפלל במסופק אם התפלל, צריך שיהא מתנה ואומר, אם לא התפללתי תהא לחובתי, ואם התפללתי תהא לנדבה, והכא כשחוזר ומתפלל על הספק א"צ חידוש דאין לך חידוש גדול מזה שיצא ידי ספיקו.

ומבואר מכל זה, שישנן ב' דרגות לענין תפילת נדבה, א', דאם מכיר את עצמו שיכול לכיין כולו, אז יכול להתפלל סתם תפילת נדבה, אבל כשאינו בבחינה זו, אסור להתפלל תפילת נדבה, והב', דאם מתפלל על הספק אם כבר התפלל, אז א"צ שיהא בדרגא זו, ואפילו לא אמיד בדעתו יכול להתפלל תפילת נדבה, וגם א"צ לחדש דבר, דעצם היציאה מהספק הוי חידוש.

עצה זו, ויתפלל בעצמו תפילות התשלומין וכנ"ל.

ו) והנה בשו"ע (סי' ק"ח סעי' ג') מבואר, דהא דמשלים התפלה שהפסיד, הוא דוקא בזמן תפלה, אבל בשעה שאין זמן תפלה, לא. ומקורו בחידושי הרשב"א (ברכות כ"ו ע"א ד"ה איבעיא).

והמשנה ברורה (שם ס"ק ט"ו) הביא מהפרי חדש ועוד, שכתבו שכוונת הרשב"א, שלא תקנו חז"ל תפלת השלמה, רק בעודנו עוסק בתפילתו העיקרית, אחר ששהא כדי הלוך ד' אמות או אשרי בינתים, אבל יותר מזה לא יפסיק לכתחילה ביניהם בשום דבר.

ועיי"ש (ס"ק י"א) דאפילו בלימוד אסור, כי תפילת השלמה צריכה להיות בעוד שעוסק בתפילה החיובית, אבל חזרת ש"ץ של תפילה החיובית מותר לשמוע קודם דזה מיקרי עדיין עוסק בתפילה, עכ"ד. ומדבריו משמע דאפילו הפסק מועט מעכב, אבל עיין בשו"ע הרב (שם סעי' ז') דרק אם שהה הרבה אחר תפילתו העירית, הרי"ז מעכב תפילת התשלומין, אבל בשהייה מועטת אין חשש.

ואח"כ מביא המשנ"ב (שם ס"ק ט"ו) דהרבה אחרונים הסכימו, דאף דלכתחילה בודאי צריך לזהר בזה להתפלל תפלת השלמה תיכף אחר תפילה החיובית, אבל בדיעבד אינו מעכב, רק אם עבר זמן תפלה, דהיינו, דאם לא התפלל ערבית, יתפלל שחרית שתים רק עד ד' שעות על היום, שהוא זמן תפילה לשחרית, דהא נוטל עבור זה שכר תפלה בזמנה, משא"כ אחר ד' שעות דנוטל רק שכר תפלת רחמי. וכן על דרך זה בזמן מנחה ובזמן ערבית, עיי"ש באריכות.

במתפלל מספר מכוון, ועל כן די בסתם הוספה לחידוש. וא"כ מיושב שפיר מה שהמשנ"ב לא הביא לדברי הפמ"ג, דאדרבא סובר דכאן לכו"ע מהני, וא"צ שיתחדש אצלו דבר שלא הי' קודם לכן.

ומעתה מובן מעצמו דאין שום סתירה בין מה שהזהיר המחבר שלא להתפלל תפילת נדבה אלא אם כן זהיר וזריז לכוון, למה שכתב דיש להתפלל תשלומין בנדבה על ידי חידוש, גם הרבה תפילות שהחסיר, דלפי מה שביארנו, במקום שיש סיבה להתפלל, והיינו דרוצה להשלים סכום תפילות, הגם שאינו באה אלא ע"י נדבה, מ"מ אין בו החומרא של נדבה גרידא, שע"ז קמזהיר המחבר, ודו"ק.

ה) והיה מקום לומר דכדי לצאת גם ידי דעת הפמ"ג, המחצה"ש, החיי אדם, והכף החיים, יש לאחוז בעצת הפמ"ג (סי' קכ"ד משב"ז סק"א) לגבי מי שמסופק אם התפלל, וכן כל מי שרוצה לחזור ולהתפלל בתנאי, שיהדר להתפלל תפילת הש"ץ בקול רם, ובזה יוצא מכל ספק, ויוצא ידי כל הדיעות, והמג"א (ברי"ש סי' ק"ח) כתב כן לגבי עיקר דין טעה או נאנס. ועוד יותר מבואר במקור חיים (סי' ק"ח סעי' א'), שיכול להשלים תפילתו על ידי ששומע לחזרת הש"ץ ומכוון לצאת, והש"ץ מכוון להוציא.

אבל אין להתעלם ממה שכתב הגה"ק מקאמארנא זצוק"ל (שלחן הטהור שם סעי' ב'), שאין לעשות כן בשום אופן, דבתפילת חזרת הש"ץ צריך להיות כוונת הש"ץ והשומעים לתפילת חובה, ואם מכוון בזה לתשלומין מהפך תיקוני העולמות. ועל כן מוטב שלא לסמוך על

**ובותב** שהדרך החיים הוסיף דבר חדש שלא נזכרו בשארי אחרונים, והוא, דאם גם תפלת שחרית גופא לא התפלל עד אחר ד' שעות, דצריך להתפלל אז שתיים כיון שעוסק בתפלה, והיינו דכל הענין דצריך להתפלל בתוך ד' שעות, הוא כשאנו מתפלל ממש סמוך לתפילתו, אבל אם מתפלל סמוך לתפילתו וכהפרי חדש, אז אין צריך שיהא בתוך הד' שעות.

**והמשנ"ב** מסיק, דאע"פ דלדינא יש לסמוך על המקילים, שכל שהוא בזמן תפילה יכול להתפלל תפילת התשלומין, אמנם לכתחילה יותר נכון בכל זה, שאם לא התפלל תיכף תפלת השלמה אחר התפילה החיובית, יתפלל אותה בתורת נדבה, דהיינו שיתנה ויאמר אם אני חייב הרי זו לחובתי, ואם לאו הרי היא נדבה.

**ויש** לעיין בנידון דידן, שמתפללים הרבה תפילות ביחד, ומתפללים כולם בתורת נדבה בתנאי הנ"ל וכדנתבאר, אם יש בכלל ענין להסמיכו תיכף לתפילתו, או עכ"פ בתוך זמן התפילה, דהיינו כגון בשחרית בתוך ד' שעות, או כיון דממילא מתפללים כולם בתורת נדבה אין שום ענין להחמיר בזה.

**ונראה** דכיון דכל הענין להשלים הרבה תפילות ביחד, הוא כדי לצאת ידי שיטות הראשונים דיש חיוב תשלומין אפילו בהרבה תפילות, א"כ שפיר ענין להדר להתפלל תפילות אלו בתוך זמן

תפילה, דהרי עיקר דין זה דצריך שיתפלל התשלומין בתוך זמן תפילה, מקורו בהרשב"א כנ"ל, והרשב"א גופא שם סובר דמהני תשלומין להרבה תפילות ביחד, וכיון שכן בוודאי מן הנכון דכשמהדרים לצאת ידי הרשב"א להשלים כל התפילות שחיסר, שיקיימן בתוך זמן תפילה, לצאת ידי חובתו להרשב"א בשלימות.

**אמנם** במקום דקשה לו לכיון, אפשר לו להתפלל תפילת התשלומין לחוד, כיון דסוף כל סוף מתפלל התפילה בתורת נדבה, וכבר כתבנו של תפילת נדבה כזו, אין בו חומרת דברי המחבר להיזהר שלא להתפלל תפילת נדבה בלי שיהי' זהיר וזריז לכיוון, רק ישתדל כפי כחו ודעתו.

(ז) ולענין מ"ש אם יש זמן או גבול עד מתי יכול להשלים אלו התפילות, לא מצינו בספרי הפוסקים הגבלה בזה, ולענ"ד פשוט דאין שום גבול לזה, ואפילו אחר כמה שנים יכול להשלימן. ויש סמוכין לזה, דהנה כל ענין תשלומין בתפילה נלמד מקרבנות, כדמשמע בגמ' (ברכות כ"ו ע"א), וכיון דבגדרים ונדבות מבואר בהדיא בגמ' (ר"ה ה' ע"ב-ו' ע"א) דאפילו העובר בבל תאחר, ומביאן לאחר ג' רגלים בעבירה, אעפ"כ הקרבן מרצה ומתקבל, ואם כן הוא הדין בתפילות תשלומין כשמשלים הרבה תפילות ביחד בתורת נדבה, דינו כקרבנות נדבה שמרוצים תמיד.

### תבנא לדינא:

**א.** מי שנחלה ל"ע בחולי הקארונא וכדומה, והי' מוטל על ערש דוי בלי הכרה, למשך תקופה ממושכת, ועתה שחזר לאיתנו בבריאות השלימות, ונפשו אותה להודות ולהלל להשי"ת, ורוצה להשלים כל התפילות שחיסר להתפלל במשך ימי חליו, הדרך

הנכונה הוא להתפלל בנדבה כמנין התפילות שחיסר, ויתנה ויאמר אם אני חייב להתפלל הרי זה לחובתי, ואם לאו הרי זו לנדבה.

ב. יהדר להשלים תפילותיו בתוך זמן תפילה, דהיינו לכתחילה שיתפלל כל אחד מהתפילות התשלומין סמוך לתפילתו העיקרית, ואם אינו יכול, יהדר שיהיה עכ"פ בתוך זמן תפילה, דהיינו כגון בשחרית בתוך ד' שעות הראשונות של היום. וכל זה מצד ההידור, אבל מעיקרא דדינא במקום שקשה לו לכוין, אפשר להתפלל תפילות אלו אפילו שלא בתוך זמן תפילה.

ג. אין שום שיעור וגבול לזמן השלמתן, דיכול להשלימן בכל השנה, וכן אחר כמה שנים.

ויה"ר שהשי"ת יקבל ברחמים שועתינו, ויתמיד תמיד בריאותינו, עד שנושע במהרה בתשועות עולמים, ותחזינה עינינו בשוכו לציון ברחמים, בב"א.



## ענין וגדר הזקיפה לפני אמירת שם ה' בשמונה עשרה / מקום הזקיפה בברכת מודים

והנה מנהג העולם אינו כדברי המשנ"ב בזה לזקוף במודים ממש לפני הד', רק אומרים מודים אנחנו לך וזוקפים, והדבר צריך תלמוד, במאי תלוי דעת המשנ"ב ומנהג העולם שאינו נוהג כדבריו.

ב. והנראה לומר בזה, דהנה במגן אברהם (שם ס"ק ה') מביא קושיא, דהרי הכהנים ביום הכפורים כשהיו שומעין השם היו כורעים ומשתחווים וכו', וא"כ למה כאן צריך ההיפוך להיות זוקף בשם. וכתב ליישב עפ"י הזוה"ק (חיי שרה ע' שיד) דמשמע דוקא בברוך דינא הכי דצריך להיות זוקף, עיי"ש.

והמצחצית השקל (שם) כתב לתרץ, דאף על גב דהטעם הוא שצריך לזקוף בשם על שם הכתוב (תהלים קמו, ח) ה' זוקף כפופים, אבל אפשר דוקא כשמזכיר השם שייך האי טעמא, מה שאין כן הכהנים והעם ביום הכיפורים

א) בשו"ע (או"ח סי' קי"ג סעי' ד') פסק המחבר, כשכורע כורע בברוך, וכשזוקף זוקף בשם. הנה מקור דברי המחבר הוא בסוף פרק קמא דברכות (י"ב ע"א), והגמ' שם מבאר דהטעם הוא משום דכתיב (תהלים קמו, ה) ה' זוקף כפופים. וז"ל הרמב"ם בספר הי"ד (פ"ה מהל' תפילה הל' י'), וכשהוא כורע בארבע הכריעות כורע בברוך, וכשהוא זוקף זוקף בשם.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק י"ב) מבאר דברי השו"ע, דכשאומר ברוך, יכרע בברכיו, וכשאומר אתה, ישחה עד שיתפקו החוליות, וכשאומר מודים, יכרע ראשו וגופו כאגמון בבת אחת, ויעמוד כך בשחיה עד ד', ואז יזקוף. ומציין שם בשער הציון מקור לזה בחיי אדם (כלל כ"ג ג') שכתב, כשיכרע מודים יכרע וישתחוה, ויעמוד בהשתחויה עד ה"ה, ואז יזקוף, ע"כ, ומסיים בשער הציון דכן מוכח מהרמב"ם ז"ל.

כענין שנאמר ביראת ה' (משלי יד, כו) מבטח עוז, עכ"ד. ולפי דבריו, ענין הזקיפה באמירת הד', הוא להראות שבוטח בד' שיטיב לו. או דיש לומר קצת באופן אחר מהעטרת צבי, דענין הזקיפה הוא לעשות פועל דמיוני, ומראים בעת אמירת ד', דהשי"ת זוקף כפופים.

ולפי דרך זו לכאורה פשוט דאין לדמות הכריעה ביום הכפורים לכאן, דאינו מענין כבוד השם, רק להראות פועל דמיוני, דכורע בברוך להראות הכנעה, ואח"כ מראה הבטחון בשמו ית', וכן מראה פועל דמיוני שהד' זוקף כפופים, וכל זה נוגע להמברך עצמו, שיהא מראה בפועל ענין הבטחון וכדו', אבל להשומע אין לו שום ענין לזוקף. וזה יש שפיר להעמיס בכוונת המג"א שמחלק בין המברך ברכה לשומע שמו ית' יוצא מפי כה"ג, וכן מוכח מהפמ"ג שהבין דכן הוא כוונתו, ומיושב שפיר קושיית המחצה"ש.

ד) ואפשר לומר דבזה יהא תלוי אי צריך לזוקף לפני אמירת הד', או בעת אמירת הד', דהנה מרש"י (ברכות דף י"ב ע"א ד"ה כשהוא כורע) משמע שזוקף בעת אמירת השם, שכתב וז"ל, וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם. וכן משמע מרבינו ירוחם (נ"ג ח"ג) שכתב, וזוקף בשם, כלומר מגביה עצמו בשם, עכ"ל. וכן נראה באמת מסתימת הגמרא והפוסקים שנקטו בלשונם כשזוקף זוקף בשם. וכן כתב בלבוש (סימן קי"ג סעיף ז') ובחיי אדם (כלל כ"ד סעיף ג') שזוקף בעת אמירת השם, ע"ש. וכן בכף החיים (סקכ"א) מביא דעת האריז"ל לזוקף בעת אמירת הד'.

אך עיין בראבי"ה (ברכות סימן ל"ט) שכתב וז"ל, כשהוא זוקף זוקף בשם, פירוש, לפני אמירת השם, ע"ש. ועיין בסידור

לא היו מזכירים את השם, אלא היו שומעים מפי כהן גדול, והכהן גדול באמת לא השתחוה.

אבל דוחה התיירון, דמכל מקום קשיא, דהוי סברות הפוכות, דאי אמרת כשמזכיר השם ראוי לזוקף, על כרחך זהו כבוד ה' בזקיפה, וא"כ איך נאמר דהשומעים, ניהו דרשאים לכרוע, מכל מקום איך נאמר דהכבוד הוא בכריעה, דהא מהאי טעמא היו הכל כורעים כשהיו שומעים השם.

ומוסיף המחצה"ש, דלפי זה לא נתיישב היטב במה שכתב המג"א בשם הוזה"ק, דמה הנפק"מ אם זה ברכה או לאו, הכוונה שיהי' זוקף לכבוד השם. ומסיק וז"ל, אפשר על פי הסוד בעינן הכי, דבברכה צריך להיות זוקף, ובשמיעת ה' בלי ברוך צריך להיות דוקא בכריעה, אבל בעו"ה לא עמדתי בסוד ה'.

והנראה מדברי המחצית השקל שלמד דענין הזקיפה לפני הד', הוא מפני כבודו יתברך, ועל זה הי' קשה אם מפני כבודו ית' צריך לעמוד, מה נשתנה בכריעת הכהנים ביום הכפורים, ואין לחלק בין המברך להשומעים, ולומר דביום הכפורים רק השומעים היו כורעים משא"כ כאן דמיירי בהמברך [ונכתי' הפמ"ג (שם א"א ס"ק ה')], דכיון דצריך לזוקף מפני כבודו יתברך, אין לחלק בין המברך להשומע.

ג) אולם לכאורה יש גם דרך אחר בביאור הענין, דבעטרת צבי (שם ס"ק ה') מבאר דביאור דברי המחבר הם, מפני שבשעה שכורע מראה הפחד והיראה שיש מלפניו, וכשזוקף מראה הבטחון שיש לו בכל עניניו שיטיב אליו, וזה תלוי במי שירא מהשם, הוא בוטח בו,

הוא מבאר את דעת מהרא"י, דס"ל  
 דבכריעה שבתחלת ברכה אם רצה שלא  
 לזקוף עד סמוך לחתימה הרשות בידו,  
 אלא שאם רוצה לזקוף מיד צריך לזקוף  
 בשם, וכן בכריעה שבסוף ברכה, שהוא  
 חייב לזקוף מיד, כדי שלא להיות שחוח  
 בתחלת ברכה שלאחריה, אזי צריך הוא  
 לזקוף בשם, שמשום ד' זוקף כפופים  
 לבד, לא הצריכו לזקוף מכריעתו כלל,  
 אלא שאם בלא"ה הוא זוקף, אז משום ד'  
 זוקף כפופים יזקוף בשם, וע"כ הנוהגין  
 להתפלל בראש השנה ויום הכיפור  
 בכריעה, אין צריך לזקוף אלא בסוף ברכה  
 ותחלתה, עכ"ד. וכן הוא דעת השו"ע הרב  
 (סי' קי"ג סעי' ה') לדינא.

ולפי הנתבאר יש לומר, דדעת המהרא"י  
 ודעימ' הם כהסוברים דענין  
 הזקיפה הוא מפני כבודו יתברך, ועל כן  
 כל שאין מראה בזיון להשי"ת, ואינו זוקף  
 מיד אחר אמירת השם וכדו', יכול לישאר  
 כפוף. אבל לכאורה להעטרת צבי, הרי  
 פשוט דבכל ענין צריך לזקוף לפני השם,  
 דצריך להראות בטחונו בד', וכן להביאור  
 שביארנו דמראין פועל דמיוני, צריך  
 להראות הזקיפה, ודו"ק.



(ז) ונסיים בענין נאה המבואר בערוך  
 השלחן (שם סעי' ז') ליישב הקושיא  
 מכריעת הכהנים ביום הכפורים, דבאמת  
 אינו ענין זה לזה, דשם היו כורעים  
 מעצמם ממילא מרוב פחד משמיעת השם  
 המפורש יוצא מפי המלאך הד' צבקות  
 הכה"ג ביום הכפורים, ולא שעשו פעולה  
 לכרוע ולהשתחוות.

ואפשר להוסיף על דבריו, על פי מה  
 שכתב השפת אמת (לר"מ חאגיז,

אוצר התפלה שכן משמע מירושלמי  
 (ברכות פרק א' הלכה ח'). וכן כתוב בסידור  
 היעב"ץ אצל מודים, לזקוף בעוד שאומר  
 תיבות שאתה הוא, כדי שיאמר השם  
 בזקיפה, וכן כתב בקיצור שו"ע (סימן י"ח  
 סעי' י"א) לזקוף קודם שאומר השם, ע"ש.

**ואפשר** לומר דתלוי בפלוגתא הנ"ל  
 בביאור ענין הזקיפה, דאם מפני  
 כבודו יתברך, צריך שכבר יהא זקוף לפני  
 שמזכיר הד', אבל אין צריך שיהא ממש  
 בעת אמירת הד', אבל להאומרים שמראה  
 פועל דמיוני, יש להראות ממש בעת  
 אמירת הד', ודו"ק.

(ה) ויובן היטב בזה הנתבאר ענין ב'  
 המנהגים בזקיפה דמודים, דלפי דעת  
 האומרים דהוא מפני כבודו ית', אכן אין  
 צריך לזקוף דוקא באמירת הד', ושפיר  
 אפשר לזקוף אחר אמירת מודים אנחנו  
 לך, דכל הענין שיהא זקוף בשעת אמירת  
 ד', או אם אין בדעתו לזקוף אחר האמירה  
 עד סוף הברכה אינו צריך לזקוף בד' כלל,  
 משא"כ להאומרים דהענין הוא להראות  
 הענין דה' זוקף כפופים ועושה פועל  
 דמיוני, הרי צריך לזקוף ממש בשעת  
 אמירת הד', ועל כן אומר המשנ"ב דגם  
 במודים יזקוף אחר אמירת שאתה הוא,  
 לפני אמירת שם ד'.

**ובאמת** לפי מ"ש, אין להוכיח  
 מהרמב"ם דצריך להיות  
 כפוף עד אמירת ה', דלהסוברים דצריך  
 שיהא זקוף בד' מפני כבודו ית', י"ל  
 דכוונת הרמב"ם הוא שיהא זקוף בשעת  
 אמירת ה', ויתכן שזקוף בעת אמירת  
 שאתה הוא, וא"צ לזקוף דוקא מיד לפני  
 אמירת הד'.

(ו) והנה הביאור הלכה (שם ד"ה וכשזוקף זוקף  
 בשם) מביא, דבמגן אברהם סימן קכ"ז



פרק י" דהכהן גדול לא היה אומר השם המפורש, רק מרוב קדושת הזמן והמקום והאדם היה זוכה שכשהיה פותח פיו, היה השם המפורש "יוצא" מעצמו מפי כה"ג, והיינו שהיתה שכינה מדברת מתוך גרונו. ולפי זה שני הדברים עולין בקנה אחת ועל אותו קוטב נאמרו הדברים,

דמאחר וברוב קדושת ששורה הי' השם יוצא מעצמו מפי כה"ג מבלי שישתמש בכוחותיו, באותו ענין מחמת גודל הקדושה שאפפה, היו גם הכהנים הקדושים נאחזים בקדושה יתירה, והיו כורעים ומשתחוים מעצמם, בלי שיעשו פעולה לזה מעצמם, והבן.



## הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן

מבקר הסוללים תורה ויראה, קרית יואל מאגרא יצ"ו

## אם מותר לפרוס 'תחת הסכך' סדין נאה של פלעסטיק

## [ניילון] לנוי

## ולחגן גם מפני הגשמים

וברבות הימים האיר פני המזרח וי"ל שנית ספר 'הסוכה' מהדור' מחודשת [להגר"א וייספיש שליט"א מירושלים עיה"ק], וראיתי שמזדקק לנידון (בס"י כ"ו ס"ח, הע' 10) וז"ל: בענין 'פריסת ניילון מצוייר לשם נוי לחגן מפני הגשמים', ולכאור' יש עצה להציל עצמו מן הגשמים, ע"י שיפרוס ניילון מצוייר תחת הסכך בתוך ד"ט לשם נוי וממילא נמצא מגן על עצמו מן הגשמים, וזה כשר לכל הדיעות, אולם יש לידון לפסול מדין ב' כוונות, ועי' בסוגיית הגמ' ב"מ (ל.) לגבי פרה אדומה הכניסה לרבקה ורשה שמכוין לצרכה ולצרכו, ואולי יש לדון בנידוננו יותר דתלוי בגדר ביטול לסכך וכשיש מטרה נוספות שוב אינו בטל אל הסכך וצ"ע, ובנותי בספרים עד שמצאתי חקירה זו בס' מקור"ח וכו' עכ"ל, ושמחתי כי מצאתי את שאהבה נפשי שפתח לפושטו מסוגיית הגמ' בב"מ כעין צעדי שפתחתי אני עני לדון בהאי נידוניה לאיסורא, אולם לדידי עני בהדי עיוני נראיתי כי אדרבה מהתם יש לפשוט להתיירא וכפי שנראיתי ג"כ מספרי גאוני בתראי כאשר יחזה עיני הקורא, ונתברר

הנני לשטוח שאלה בהל' סוכה הנוגע טובא למעשה, ובמיוחד בארצות חו"ל שהגשם מצויה בחג הסוכות ודואגים תמיד איך נוכל לקיים מצות ישיבת סוכה כהלכה, והי ניהו אי מצינן לפרוס תחת הסכך סדין מצוייר של ניילון 'לנוי' וארווחנא בהכי שבשעת ירידת גשמים לא ינטפו הגשם במקום שיושב בשולחן, ויוכל לישב שם.

וגוף השאלה נתעוררתי לחקור לפני שנים ע"י שאלת בני [הנחמד הב' משה יהודה נ"י] באתנויין הדדי מס' סוכה בדין פירס עליה סדין ושאל דבר הקולע למטרת הלכה, מה הדין בסדין שנפרס תחת הסכך 'לנוי ולהגן יחדיו', ובהתבונני חזיתי דנפק"מ טובא לדינא, ותרתי בספרי הפוסקים רו"א ולא מצאתי אז מי שיטפל לנקודה זו בהלכה ולפתורה<sup>א</sup>, ואחר שיגעתי להביאו לפר"ק ז"ה בור'ר נתלקט לפני צדדי דהתיירא ממשנתן של גאוני רבוותאי, ושוב ראיתי דכבר נגע בשאלה זו הגאון הקדמון החו"י בס' מקור חיים וכ' לפסולו, אך נתחבטתי בדבריו, והעליתי הכל בכתובים דבר דבר על אופניו.

א. והאיר למול עיני ספר 'עמק סוכות' להגאון חובר חיבורים נפלאים רבי בצלאל משה לוריא זצ"ל אב"ד סיוואלק, וחזיתי בסוגיין (י.) שב' בזה"ל: ויש לעיין בהי' לו ב' הכוונות מפני הנשר וגם לנאותו אי פסולה, וגם צ"ע קצת בהניח סתמא (וכלדקמן יט:) אי פוסל הסוכה ע"כ, והניחן ג"כ בצ"ע.

**במשנ"ב** (סקנ"ג) דכיוון דהוי צורך סוכה בטיל לגבה, וציין בשעה"צ (אות ע"ו) בזה"ל: **מרדכי** (פ"א ס" תשל"ו), לסלק בזה קושית התוס' (ד"ה פירס) [=שמקשה מאי שנא פירס להגן על האדם מלנאותה], ולפי מה שכתבנו מעיקרא [=דקא מסכך בדבר המקב"ט] אין צריך לזה, נהר שלום (סק"ד) עכ"ל [ואגב יצויין שכעין דברי המרדכי כותב גם בתוס' ר"פ (ד"ה פירס) ליישב קו' תוס', וכן כעין דברי נה"ש כותב גם הערול"נ (בתוס' שם) עיי"ש].

**ומעתה** יש מקום להסתפק בשאלותינו, דמחד גיסא הרי משמש הסדין לסכך, ומגן א"ע בדבר המקב"ט, ולאידך גיסא הרי הוא גם צורך סוכה לנאותה ואיכא עדיין למימר דבטיל לגבי הסכך והסוכה כשירה.

**והנה** מריש אמינא דאולי יש לנקוט לקולא מכח ס"ס, דהלא איכא דעת י"א בשו"ע (שם סעיף י"ט) הנוקטת כשיטת ר"ת וסעיתו דדווקא בפירס סדין כדי שלא יתייבש או שלא ישרו עלין ותהי' חממה מרובה פסולה, שאז הסדין גורם שע"י צילתה מרובה מחמתה, אבל להגן מפני החממה והנשר שפיר מותר אף שהסדין הי' ג"כ על ידו צילתה מרובה מחמתה עיי"ש, וא"כ בספק דילן ניתן לצרף דעתיהם להקל מס"ס, שמא כדעתיהם, ואף את"ל כדעה קמייא שהוא דעת רש"י אכתי י"ל דשמא ככה"ג עדיין בטלי להסכך.

**אבל** חזרתי לאחורי כד חזינא שרבינו **המשנ"ב בבב"ל** (ד"ה ויש אומרים) נחית לעמ' יהושפט וגליא לדרעיה באמרו 'ההרבה הרבה ראשוני ראשוני' עומדים בשיטת רש"י שהוא סתימת המחבר בדיעה ראשונה, וכן שהביאור

מיניה וביה דאף מה שפקפק בעמח"ס הסוכה דנידוד יהא חמור דתליא בביטול וכשיש כוונה נוספות אפשר דלא בטל, מצינו לרבוותאי דאפי"ה יש להתירו עקב כוונת ההיתר וכיעו"ש, וגם מה שנח ושקט עפ"י הכרעות המקו"ח, כאמור צריך לעיוני רבה.

**ואחרי** שנוגע טובא לענין מעשה בפרוס עלינו סוכת שלום, ויגן בעדנו, הקיפוני רעיני להרצות הדברים בתוכנם המלאה שעלתה מצודתי, קדם רבנים גדולי הוראה המהולל בקרב עם סגולה לפתוח שער לדופקי בתשובה, שישימו עין עיונו אם כנים אנחנו, ויורינו בדרך יבחר לדעת הדרך והמעש אשר יעשון, וזכיתי לקבל תשובה משולחן גבוה ויובא להלן, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

~ א ~

**הנה** שנינו במשנה מס' סוכה (דף י.) פירס עליה סדין להגן מפני החממה או תחתיה מפני הנשר פסולה, ובגמ' א"ר חסדא לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה כשירה עיי"ש, וכאן הבן שאל: מה תהיה הדין כאשר יכוון אנוש למילתא דשויה לתרווייהו, והיינו שיכוון בפריסתו, הן להגן מפני הנשר והן לנאותה, אי ככה"ג נמי נכשיר להסוכה או לא.

**ואפר"ש** שיחתו דהנה שאילה זו נשאל לפי סתימת דיעה קמייא בשו"ע או"ח סי' תרכ"ט (סעיף י"ט) שנקבע אליבא דדעת רש"י וסיעתו (שעה"צ אות ע"ד), דמפני החממה הוא כפשטיה, שהיתה הסוכה צילתה מרובה מחמתה ופירס עליה סדין להגן שלא תיכנס החממה כלל, ומפני הנשר פסולה, דקא מסכך ומגן עצמו בדבר המקבל טומאה (רש"י ד"ה לא שנו, משנ"ב סקנ"ב), ולנאותה כשירה, כמבואר

בצונן כיון שע"י אותו תשמיש אינו יכול לבוא לידי קלקול וכו' עכ"ד וסיים הרא"ש: דכיוון דלא איפשטא אזלינן לחומרא עי"ש.

ולפ"ז לא שייך להקיש נידו"ד להתם דהתם מבואר הטעם דאסרינן לצורכו ולצורכה משום סברת התוס' והרא"ש דאיכא למיחש דאחר שיספיק השיטות לצורכה יניחנו לצורכו ובקל תתקלקל [עפ"י לשון הרא"ש], אבל הכא בפריסת סדין תחת הסכך לנאותה ולנשר, מה תיפוק לחוש לאסור הלא אף את"ל שניחוש שמא לאחר שפרסתו לנוי ולנשר יבוא להטות כוונתו ויכוון רק לנשר לבד ונמצא מסכך בדבר המקב"ט זה ליתא דהא מעיקרא כשמניח הסדין הרי מכוון להדיא בפריסתו גם כדי לנאותה כי מבואר בראשונים (עי' במאירי ד"ה זו, ור"י מלגיל ד"ה לא) שהפורס סדין תחת סככו לנאות מצויה ועומד שיהא סדין נאה ומפואר כדי שיהא ניכר שעשאו לשם נוי עי"ש, וא"כ האי סדינא משמשת בפועל לנאות הסוכה כמות שהיא ומהיכא תיתי ניחוש לשמא יכוון רק לנשר לבד, והלא מאז כשפרסתו הרי סדינו מוכיח עליו שכוונתו הוא גם לשם נוי ונתבטלה להסכך, ואיפוא מה יארע שפתאום יעזוב מחשבתו וישאר אך בכוונה האחרונה שמכוון לנשר, בזמן שהחוש מוכיח עלה שהיא לנאות, ולפ"ז הנושאים מתחלפים ולא דמיין להדדי ואי משום הא לא אירא ודו"ק.

ואחר העיון בסוגיא אנהירין לעיינין דלא לבד שאין סיוע מהתם לאיסור אלא אדרבה מהתם אף יש ללמוד ולהביא 'ראיה להיתר', דהנה בגמ' מנסה לפשוט האיבעיא דשוטחה אבידה לצורכו

הגר"א כ' שהמחבר בסי' תרכ"ו ס"א כבר סתם כדיעה הקודמת דפסל שם כשה' צילתה מרובה מחמתה בכל ענין אף שהסוכה קדמה לאילן, וכן הבית מאיר נקט מה"ט כדיעה ראשונה, ובכך להלכה מסיק להחמיר למעשה כוונתייהו כמ"ש במשנ"ב סקנ"ח עי"ש, וא"כ אהדרן לשאלתינו.

~ ~

ובהשקפה בריהטא עלה ברעיוני דשמא יש לפשוט איבעיין 'ולצדד לאיסור' מהא דגמ' בב"מ (ל) דשקנ"ט בדין אבידה לשוטחו לצורכו ולצרכה, ולא איפשטא, ולדינא איפסקא בשו"ע חו"מ סי' רס"ז (סי' י"ח) דשוטחו ע"ג מטה לבד, אבל לא לצרכה ולצרכו [ובנודמנו לו אורחים אסור אפי' לצרכה שלא תגנב] עי"ש, הרי דלדינא נקטינן דהיכא דאיכא שני כוונות אחת להתיר ואחת לאיסור מחזיקינן לאיסור, וכן בנידו"ד כשבא להחזיק בשני כוונות הו"ל לאסור, והיינו דנחזיק דהואיל ומכוון גם מפני הנשר הרי מסכך בדבר המקב"ט ופסול ודו"ק.

אולם כשהתבוננתי על מקומו נראיתי שאין הגידון דומה לראיה, דהתם כבר מבואר בתוס' (ד"ה לצורכו) והרא"ש (שם סי' כ') [והובאו דבריהם בקיצור מילין בסמ"ע (סקי"א) ובטו"ז (שם לסעיף י"ח)] דדוקא בכסות וכל דדמי ליה מיבעי ליה, דשמא יניחנה שטוחה יותר מכדי צרכה עד שיתקלקל, אבל בספרים אמרינן (שם כט:) דקורא בהן אע"ג דצורכו הוא כמו צורכה, ולא גוזרין דליכא למיחש למידי כיון שקבעו לו זמן אחד לל' יום או ל"ב חודש ולא ילמוד בתחילה וגם לא יקרא וישנה, וכן בהמוציא כלי נחושת דתניא (ל) דמשתמש בהן אפי' בחמין וכלי כסף

תמהון וז"ל דהא בדרך דחייה אמרו שם להך דשא"ה וכו' דכוונת הש"ס הוא דשא"ה דכתיב אשר לא עבד מ"מ, ולא מצינן למיפשט מהתם 'לאיסור', וממשיך: ולדינא הא קיי"ל שם דאסור לשוטחו לצורכו ולצורכה וכמ"ש בחו"מ סי' רס"ז סעיף י"ח ע"ש, וכמ"ש הרא"ש שם דלא איפשיטא ואזלינן לחומרא וכ"כ הרמב"ם פי"ג מה' גזילה הי"א, והמ"מ שם דהך בעיא דלא איפשיטא ולחומרא, אך לדינא אין ראייה כלל מהתם לגד"ד, דשא"ה דלכן אסרו לצורכו ולצורכה משום דחשו שמא יניחנה שטוחה יותר מכדי צורכה, עד שיתקלקל וכמ"ש התוס' והרא"ש שם והסמ"ע בח"מ שם, והא דהי' ס"ד למיפשט זה מהך דהכניסה בשביל שתינוק ותידש פסולה כתב השטמ"ק שם בשם הראשונים דזהו משום דגם בפרה היה ס"ד דלכן פסולה משום גזירה דשמא ישהה אותם לרוש אחר שתפסוק להניק ומסיק דשא"ה דכתיב אשר לא עבד מ"מ ופסולה מה"ת ולא נפשוט האיבעיא, ואפשר דלזה נתכוין הנתיבות אך שקיצור בזה, ועיקר כוונתו הוא דבפרה דפסולה בהכניסה לרבקה בשביל שתינוק ותידוש דזהו משום גזיה"כ שם ובהא דאסרינן לצורכו וצורכה זהו משום סברת התוס' והרא"ש דחשו שמא יניחנה שטוחה יותר מכדי צורכה כנ"ל, א"כ בתפיסת משכון בשביל פלגא פקדון ופלגא מלוה דליכא בזה גזיה"כ לאיבור וגם לא שייך בזה להך גזירה דגזרו בשטיחה לצורכו ולצורכה, ע"כ מותר לתפוס המשכון בכה"ג כן י"ל בכוונת הנתיבות וכו' עכ"ל.

**ומעתה** כשנהדר אפין לנידון שלפנינו בפריסת סדין לנוי ולהגן שהראינו למעלה שאין לחוש שיכא לכוון רק לאיסור, דסדינו מוכיח תמיד שהוא

ולצורכה, מהא דקיי"ל כנסה לרבקה ודשה כשירה, בשביל שתניק ותידוש פסולה, ומשני שאני התם דכתיב אשר לא עבד בה מכל מקום עי"ש, הרי מוכח דדווקא היכא דאיכא לימוד מקרא אסור כשמכוון בשביל דבר אסור ודבר המותר, אבל בשאר מקום דליכא מיעוט מקרא שפיר מותר כשמכוון לדבר האסור ולדבר המותר, ובכן בנידו"ד כשמכוון בפריסת סדין לדבר הפוסל ולדבר הכשר אין לפסול הסוכה ודו"ק.

**ותיתי** לי דשוב חזיתי שכיוונתי בזה לדעת עליון הלא הוא אדונינו הנתיבות המשפט (סי' צ"ז משה"א סק"א) שנחית לחדש מילתא חדתא, דעיסקא שהוא פלגא מלוה ופלגא פקדון מותר לתפוס, ואינו עובר בלאו דלא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו (דברים כד י'), כיון דבשביל פקדון מותר לתפוס, כשתופס חפץ גדול ששוה לכל החוב ג"כ מותר, ואף שיכול לתפוס חפץ קטן ותופס בכיוון חפץ גדול שיהי' בידו גם נגד המלוה מותר, והביא ראייה לדבריו מסוגיא דגמ' דמילתן בב"מ דדווקא הכא בהכנסה לרבקה דאיכא גזיה"כ אסור כשמכוון לדבר האסור ולדבר המותר, אבל בדליכא גזיה"כ מותר עי"ש ודו"ק.

**ודברי** הנתיבות נתפרש ביתר ביאור בידי הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל בס' נחל יצחק (ח"מ טו) שבתחילת עיונו חזות קשות עלתה לו בדבריו, כי סבר והניח שרצה לפשוט את דינו מעצם הדיון שדן הגמ' לגבי האבידה אי שוטחין לצורכה ולצורכה, והגמ' פשיט מהא דהכניסה לרבקה ודשה כשירה וכו' הרי מוכח דבמקום דליכא גזיה"כ, מותר בשביל דבר אסור ובשביל דבר המותר, ועורר עליו

למשפט נידונינו בענין פריסת הסדין, כי יגלה לעינין כי אדרבה בנידון דילן יפה יש ללמוד מהתם, אמרתי להציע דבריהם, שתוציא כאור משפטינו.

ותחילה אעתיק דברי הגרי"א בנחל יצחק (שם) וז"ל: ובעיקר ספק דין זה נלע"ד לדון ע"פ דברי הר"ן בשבת סו"פ י"ג דהביא בשם הרשב"א דס"ל דמותר לנעול ביתו בשבת ולשמור ביתו וצבי שבתוכו וכיון שצריך לשמור ביתו אע"פ שע"י כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוון לשמור הצבי דהכי גרסינן בירושלמי היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו, ונעל בעדו ובעד הצבי מותר כו' שאלו צריך לנעול בעדו מותר אע"פ שמתכוין שיהא צבי ניצוד בתוכו עכ"ל הרשב"א, ודבריו תמוהים האין אפשר דבמתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר וכי מפני שצריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת אלא שאני אומר שאפי' אינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל

לנוי ג"כ, נמצא דשפיר מצינן ללמוד מסוגיא דהתם דהיכא שמכוון בשביל דבר האסור ודבר המותר יש להתיר ודו"ק.

~ א ~

ומקום אתי להבהיר דהן אמנם שנתברר לנו זה עתה בטעם חן שניתן לפשוט איבעיין מסוגיא דגמ' בב"מ להתיר, וכדרך שעלה ע"ד הנתיבות לפשוט מהתם נידון דיליה בעסקא שהוא פלגא מלוה ופלגא פקדון, מ"מ כשנתיחס לעצם חידוש דין שהעלה הנתיבות ללמד מהתם, מצינו שני מאורות הגדולים דתלו זיינם נגדו ויצאו לחלק עליו שאין לו בית אב ללמוד משם, והי ניהו הגאון בעל נחל יצחק ועין יצחק אב"ד קאוונא זצ"ל<sup>2</sup>, והגה"ק בעל עצי חיים אב"ד סיגעט זצ"ל, וכל צדיק אוחו בדרכו להשיג עליו מפינה יקרה אחרת [ובחלק הדברים נזדווגו לפונדק אחד כיעו"ש], ויען שתוכן משאם ומתנם מייתי נהורא

ב. והנני למודעא כי שורשי הדברים בקירוב דברי הנחל יצחק ז"ל עם דברי העצי חיים ז"ל, שחתרו בדעת הנתיבות, זכיתי משולחן גבוה ה"ה שו"ת אגלי דבש (סי' ס"א) להגאון דומ"ץ ק"ק קרית יואל יצ"ו, שדן בשאלה נדירה במי שלא הדליק נ"ח בער"ש, ובליל שב"ק הוצרך להדליק נר לחולה שבי"ס, אי יכול לצאת בזה למצות הדלקנ"ח, והעמיק הרחיב הנושא כמדתו לכל רוח מספרי הפוסקים שנו"נ בזה, ובין הדברים (אות ו') נחית לדון "אם מכון לעוד דבר אחר חוץ מהמצוה אם נקרא מכין לשם מצוה", ומדמה נדונו למה שדנו האחרונים בדין סוכה אי צריך שהסכך יהא נעשה לשם צל דווקא, או מותר שיעשה לצל ולשם דירה או אוצר, דממשמעות השועה"ר (סי' תרכ"ו) דצריך שיהא דוקא לשם צל, ואוחז ביה השו"ת חלקת יואב (תנינא ח"א סי' ג') עיי"ש, ועי' אבנ" (א"ח סי' תצ"ד) מ"ש להחלקי' בזה עיי"ש [א"ה: ולענין דינא הוכיח האבנ"ז דלא כהשוע"ה עיי"ש, ועי' להלן בדברינו שולי תשו' הגאון בעל שבט הקהתי], ולפי"ז נראה לו דה"ה בכוונה למצוה למ"ד מצצ"כ אם מכון לעוד דבר לא מקרי כוונה, ושוב אייתי עלה מ"ש העצ"ח להוכיח מד' הנתיבות סצ"ז בפלגא מלוה ופלגא פקדון וראייתו מגמ' בב"מ דמותר לשטוח אבידה לצורכה ולצרכה וכו', וסיימו: ולדבריו י"ל דה"ה במצצ"כ דמהני אם מכון גם לשם דבר אחר.

ושם בסיום התשו' באגל"ד (בשולח"ג) מוסיף שקשה על הנתיבה"מ שפושט מגמ' להתיר, ולדינא קי"ל (בס' רס"ו) דאסור לשטוח אבידה לצורכה ולצרכה, והראה מקום לד' הנחל יצחק שעמד על זה ומיישב דבריו (והבאנו לעיל את ב'), ובה הוסיף ידו ע"ד שנראה מהעצ"ח שהסכים לדעת הנתיבות, שיש מאחרונים שדעתם להחמיר לדינא דלא כנתיבה"מ (אולם המשפט שם, וערך ש"י סי' צ"ז ס"ו), אולם בס' נחל יצחק הסכים לדברי הנתיבות וכו' (הובא בדברינו בפנים) עיי"ש.

שמענין, אבל מכ"מ יש להביא להביא ראי' דגם לקולא אזלינן בתר חלק הגבוה, מהא דאמרין בגמ' מנחות (דף סד.) שמע שטבע תינוק בים, ופרש מצודה להעלות דגים, והעלה דגים ותינוק, רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו, ורבא אמר חייב זיל בתר מחשבתו, ופסק הרמב"ם (פ"ב מה' שבת הט"ז) דפטור עיי"ש, וא"כ מבואר ברור דאע"ג דמחשבתו הי' על הדגים, מכ"מ כיון דעכ"פ העלה תינוק ועשה מצוה, הלכך לא אזלינן כלל בתר מעשה ההדיוט, וזהו לקולא דהא לאו משום ספיקא פטר רבה, אלא משום דאזלינן בתר מעשיו עיי"ש.

**וישוב ממשך:** גם מגמ' בב"מ (ל.) מבואר כן, בהא דאמרין שם באבידה שוטחה לצורכה אבל לא לכבודו, ואיבעיא להו לצורכו ולצורכה מאי, ולא איפשטא האיבעיא, וכ' הרא"ש שם ואע"ג דבס"ת כשהוא גוללו קורא בו וכן כלי כסף ולי נחשת משתמש בהן לצורכן, הכא איכא למיחש אחר שיספיק לה השיטוח, שישטחנו לצורכו ובקל תתקלקל עיי"ש, ומבואר דאיל"ה שיש לחוש שיתקלקל הי' מותר לשטוח לצורכה ולצורכו, כמו בכלי כסף דמותר להשתמש בהן לצרכן, והיינו כיון דלצורכו מצוה קעביד דהוי בזה כמשיב אבידה, משו"ה לא איכפת לן מה שמגיע לו ג"כ הנאה, "ובטל צורך הדיוט לצורך גבוה" עכ"ל והיינו שהעמיס יסוד בטעם שיכולין לכוון לצורכו ולצורכה עפ"י הנחה שקבע התוס' אצל הקרבת נדו"ג ביו"ט דהתם מכוון ג"כ לצורכו ולצורך מצות ית"ש ואמרין דבטל חלק ההדיוט לחלק הגבוה.

**ובאן ממשיך בקוטב חפצינו:** ועי' בנתיבות המשפט (חו"מ סי' צ"ז)

שהוא יודע שהצבי בתוכו ואי"א שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור דמודה ר"ש בפסי"ר כו' עכ"ל הר"ן, והשלט"ג שם כתב ליישב שי' הרשב"א, והובא כ"ז במג"א סי' שט"ז ס"ק י"א וסיים דאין להקל, והמרכבת המשנה האריך ליישב שי' הרשב"א כמ"ש בפ"י הכ"ג ע"ש, ופ"א ה' שבת, ולדינא נקטינן כדברי הר"ן, ולפי"ז מוכח דהיכא דמכוון בעד דבר המותר ודבר האסור, אסור עכ"ל, ועיי"ש בהמשך שיגע ומצא יישוב לדעת הנתיבות, והבאנו למעלה באות ב'.

**ושנית נזדקק לדברי העצי חיים** (בספרו עה"ת חלק הדרוש פ' בראשית) שחולק ג"כ על הנתיבות באמצע דרוש ואגדה לבאר המדרש (תנחומא שם) הבונה בית חדש כיצד צריך לברך, ונחית דכוונת המדרש לשאול אי יכולין לברך היכא שיש בבנינו הנאת הגוף שהוא צורך הדיוט, עם הנאת מצוה שהוא צורך גבוה כמו מזוזה, מעקה, הכנסת אורחים, ועיי"ע בזה"ק (פ' תוריע דף ג.)

**ופירשו בהקדם מ"ש התוס' בביצה (כו': ד"ה ועל) על הא דאמז"ל נדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט משום דכתיב לכם ולא לגבוה, ואע"פ שיש בהו אכילת הדיוט לבעלים ולכהנים, משום דעיקרן לצורך גבוה, ובטל חלק ההדיוט לגבי חלק גבוה, עיי"ש, ומבואר דאם יש הנאת הדיוט וגם יש חלק מזה לגבוה, אינו נקרא כלל על שם חלק ההדיוט כי אם על חלק שהוא לשמים.**

**וממשיך:** ולכאן י"ל דמשם אין ראי' רק לחומרא דאסור להקריב נדרים ונדבות ביו"ט, משום דמנלן דאזלינן בתר אכילת הדיוט דהוי לכם דילמא אזלינן בתר חלק שהוא לגבוה, אבל לקולא לא

הרי קמן דאף העצ"ח תפס על הנתיבות להקשות עליו מדברי הר"ן אלו שחולק על הרשב"א שאין להתיר לעשות מלאכת צידה בשביל דבר האסור ודבר המותר, ועוד נחית אל המשך דברי הר"ן שמניח יסוד איתן כחלמיש, דדווקא בעושה מלאכה בשביל דבר האסור ובשביל דבר המותר שצד האיסור הוא דבר הרשות וצד המותר הוא דבר מצוה וחובה, אז הותר לעשותו בכוונה אחת ביחד, משא"כ באופן שהדבר המותר הוא דבר הרשות ואי"ב מצוה, לא ניתן לעשותו ולכוון בעד דבר האסור ודבר המותר, והוסיף העצ"ח תכלין להמתיק האי סברת הר"ן, עפימ"ש התוס' בביצה (שם) גבי נדרים ונדבות שאין קרבין ביו"ט משום דבטל חלק ההדיוט לחלק גבוה, והכי נמי בכל מילי שעושה פעולה בשביל דבר האסור ודבר המותר, וצד הנוטה להיתר נוגע למצוה, אזי בטל חלק האיסור שהוא הדיוט לחלק ההיתר שהוא המצוה, ומותר לעשותו ודו"ק.

**ודאיתנין** הלוים אנהירין דניתן לפשוט איבעיין במי שפורס סדין נאה לנוי ולהגן יחדיו, שיש להכשירו, דהכ"נ מישך שייך דבטל חלק ההדיוט שמכוון לצורך עצמו להגן מפני הנשר או מפני הגשמים, לחלק גבוה שמכוון לנאותה שהוא מצוה דאנוהו כדרז"ל במס' שבת (קל"ג:): מקרא (שמות טו ב) זה אלי ואנוהו, ולדעת חבל ראשונים ואחרונים אף חשוב למצוה דאורייתא, כיעויין נפלאות בשדי חמד (מע' ד' אות י"ב) שהאריך כדרכו ולך נא ראה שם כמה דיוות נשפכו בזה עי"ש, והואיל ומצוה רבה ונכבדה הוא, שפיר יש לומר דחלק כוונת ההדיוט שמכוון לנשר בטל לחלק גבוה והסוכה כשירה [וגם לא נוכל לשכוח מדעת הי"א

שכ' דבעסקא שפלגא מלוה ופלגה פקדון דבעד פקדון ודאי מותר לתפוס, רק בעד הפלגא מלוה אסור לתפוס, אמנם כשתופס חפץ אחד ששוה בעד הכל אי"ב איסור, דעיקר התפיסה היא משום פלגא פקדון אף שאפשר לו לתפוס חפץ קטן בעד הפלגא פקדון, ותופס במכוון חפץ גדול, כדי שיהא בידו כנגד בידו כנגד הפלגא מלוה, וראיה לזה מגמ' בהא דשטחה לצורכה ולצורכו וכו' עיי"ש, ולפענ"ד משם אין ראיה דהתם בב"מ הא קעביד מצוה במה דשטחה לצורכה, ולכן בטל חלק ההדיוט לגבי המצוה, אבל כי תופס בעד הפלגה פקדון, אע"ג דמותר לתפוס מכ"מ אין כאן מצוה לתפוס, והוא רק דבר הרשות, וא"כ מנ"ל דג"כ בכה"ג אזלינן בתר צד ההיתר, דילמא אזלינן בתר צד שאסור, וממשך: וחילוק זה מבואר היטב בר"ן בפ' האורג (שבת לח. דפי הרי"ף) שמביא שם מהרשב"א שנראה שהתירו לנעול ביתו לשמור ביתו וצבי בתוכו, אע"פ שע"כ ניצוד הצבי ממילא, שהרי בירושלמי (שבת פ"ג ה"ו) אמרינן ראה תינוק מבעבע בנהר, ונתכוין להעלות נחילה של דגים עמו מותר, וכ' ע"ז הר"ן דמהירושלמי אין ראיה דהתם הטעם מפני שהוא מלאכת מצוה וחובה, וכו' אבל במלאכת הרשות ח"ו עכ"ל, הרי כמו שכתבתי דדוקא במלאכת מצוה בטל מלאכת הרשות, אבל אם שנים מלאכת רשות אע"פ שמלאכה אחת מותר, גם שניהם ביחד אסור לעשות, והכ"נ פלגא דפקדון אינה מצוה, וממילא שניהם ביחד עם הפלגא דמלוה אין להתיר מלאכת האיסור בשביל שיש עמו מלאכת הרשות, אך על כל פנים אם יש עמו מלאכת מצוה אז בטל חלק ההדיוט לגבי שהוא צורך מצוה עכ"ל העצי חיים.



ולעיל סי' שכ"ה סי' ו', וסי' רצ"ח ס"ט, וש"ך ביו"ד סי' קמ"ב סק"י, דדמי קצת לזה וזה גורם עכ"ל, הרי שכבר נחית להאי שאילתא, וחותרו עפ"י שרשי יסודות שציין ברמיזא.

**אך** מקום אתי לגלות צערי שלא זכיתי לירד לעומק דעת קדשו בפענח הציונים ומרא"מ בש"ס ופוסקים שמהתם פותר הדין לאיסור, כי שערי ציון נגעלו לפני, החל מראשיתו שהביא מדינא דחו"מ וגמ' ב"מ בשוטחין אבידה לצורכו ולצרכה, שכבר זכרתי שגם אנא זעירא עלתה רעיוני מקודם לפשוט בעצמי מהתם לאיסור, אבל חזרתי לאחורי, שאנהירין שאין ראייה לאיסור אדרבה מהתם שמעינן ראייה להיתר וכמשנ"ת בעין יצחק, וכל חזיון הזה נשנה גם בגמ' פסחים כו: שציין אחריו, גם מ"ש מריש פ"ז דכלים לא זכיתי להשיג מה כוונתו וה' יאיר עיני, ומ"ש מסי' שכ"ה ס"ו בליקוט וצד בשביל ישראל ועכו"ם דצריך להמתין בכד"ש, הנה בספרו שם כ' סתם: עמ"ש ס"ס תרכ"ט ע"כ, הרי לא הוסיף כלום, בר מן דין שיש לחלק טובא ניד"ד מנידון דסי' שכ"ה דהתם נוגע לענין קנסא, וכן מ"ש מסי' רצ"ח ס"ט הנה בשו"ע שם מבואר אור של כבשן וכו' עשוי להאיר מברכין עליו, ובספרו שם כ' בזה"ל כתבתי משיטת הש"ס ופוסקים דין העשוי לכך ולכך, וע"ע מ"ש סי' תרכ"ט עכ"ל, הנה לא הכריע כאן כלום וכן לא זכינו לאריכות דבריו וציין לדבריו שכ' כאן, [וכאן מקום אתי להעיר כי רבינו המשנ"ב מזדקק לנידו"ז בביה"ל שם לסעיף י"א

שהביא בשו"ע דס"ל בעצם שאין סדין תחת הסכך פוסלת כשהוא להגן רק היכא שהסדין הגורם שעל ידו יהא צילתה מרובה מחמתה כמשנ"ת לעיל (אות א'), ואף שהבאנו דהמחבר סותם דלא כוותיה, מ"מ לצירופא יועיל].

וגם מה שחש מח"ס 'הסוכה' דאולי נידו"ד יהא חמור דתליא בביטל להסכך וכשיש מטרה נוספת שוב לא בטל אל הסכך, יונה ניח דהשתא דאתן ליסוד שבטל חלק ההדיוט לחלק שלצורך גבוה, א"כ שפיר בטל אל הסכך.

ועוד ניתן להדגיש דעסקינן כל שעה שמכוון לשתי כוונות 'בשווה', והגם שאי"א לצמצם לפלס במאזנים, מכ"מ עיקר הנדרש שלא יהי' 'עיקר' כוונתו כדי להגן, וכעוין בדברינו להלן (אות ה' סק"ג) שכ"פ המשנ"ב לגבי 'כוונה המתרת וכוונה האוסרת' ומכוון לתרוייהו ע"ש.

~ ד ~

**שוב** לאחר זמן מצאתי את שאהבה נפשי לאחד מיוחד בין הפוסקים שמזדקק לנדון שאלתן [לגבי סדין תחת הסכך] והי ניהו גאון הקדמון בעל חות יאיר בספרו מקור חיים [ורבותינו מחברי הלכות פסוקות בדורות האחרונים לא הספיקו ליאות לאורו כי הי' ספון בכת"י עד ימינו אחרון (שנת תש"ס)], וכתב ב'קיצור הלכות' לסי' תרכ"ט וז"ל: אלא לנאותה כשירה - 'ואם היו לשניהם, פסולה', עי' חו"מ סי' רס"ז סי' [ח], ובג' ב"מ דף ל., גמ' פסחים פ"ב דף כו: <sup>1</sup>, וריש פ"ז דכלים,

ג. ונעים לציין כי לפני שנים (בשנת תשע"ו) הרציתי נידון שאלתינו בקצרה [כפי מ"ש באות א'] בפני שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א וקיבלתי תשובה בכתב בזה"ל: תלוי בפלוגתא דזה וזה גורם (פסחים כ"ו ב') עכ"ל. ודחינו כדברי המקו"ח לחו"י.

להעתיקן, דהנה 'בהערה' בתור הקדמה לספרו מרפא לנפש ח"א (שהו"ל בשנת תש"ט): מזדקק למצוא זכות שלא יכנס בכלל מ"ש מרן החתם סופר זי"ע בשו"ת (חאו"ח סי' ר"ח) שאם מחבר ספר מערב במחשבתו שמץ גדלות עובר באיסור דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב עי"ש, ומי יאמר חף אנכי.

**וממשיך** בזה"ל: אך אמרתי עכ"פ קצת לימוד זכות אם כוונת המחבר לשתיים, לכוונת מצוה להגדילת, וגם בשביל הנאת עצמו, עכ"פ וודאי יש מקום להקל, עפ"מ דאיתא במנחות דס"ד בשמע שטבע תינוק ופירש מצודתו להעלות דגים ותינוק, רבה פוטר ורבא מחייב, ופסק הרמב"ם פ"ב [הט"ז] משבת דפטור, ואי שם בגמ' ב' לשונות א' דדוקא בשמע שטבע תינוק דדעתו גם אתינוק הא לא"ה לכו"ע חייב, וללישנא ב' מייירי בלא שמע, כן גורס בשטמ"ק שם ואפי' בזה פטור לרבא, והשתא י"ל דללישנא ב' בכוונתו לשניהם מותר אפי' לכתחילה, ומשמע דהכי הלכתא שהרי ר"ן במס' שבת ס"פ האורג על מתני' דק"ו ע"ב מייתי ירושלמי דבכוונתו למצוה ולדבר הרשות שפיר שרי אפילו לכתחילה עי"ש מה שחולק על הרשב"א דמתיר אי' בדבר הרשות בוונתו על שניהם, וביומא פ"ד ע"ב שמע שטבע תינוק פורש מצודה ואפי' צייד כוורת ומשמע ברש"י שם אפי' כוונתו לשניהם עי"ש ונהי דלח"מ פ"ב משבת כ' דוקא בלא כוון לכוורא כבר חלקו עליו אחרונים מדברי ר"ן הנ"ל, ועמשנ"ב ששכ"ח סי"ג [=שעה"צ אות י"ז], ועי' ב"מ ל' פרשו לצורך וערכה מאי, ומשמע מסקנת הפוסקים דאם כוונתו לשניהם שפי"ד, וענתיה"מ סצ"ז, - וטעם הדבר דבכה"ג שרי משום דבטל מחשבתו

וניכר מסגנון דבריו כי נוטה להיתר דו"ל: נר ביהכ"נ ונר שעשוי 'לכבוד ולהאיר' עיין בפמ"ג שכ' דאין לברך עליו, ומצאתי שכ"כ גם בתר"י, 'אכן ברש"י נ"ג ד"ה בסוף וד"ה כל מת וכו' משמע שאין סובר כן עכ"ל, ומאן דרגיל ושכיח בסידור משנתו הברורה מכיר דכל כה"ג נטיית דעתו להכריע כשיטת המתיר, שהרי סידר שיטת רש"י אחר שהביא דעת האוסרים החולקים עליו, ואילולי נקט כדעת תר"י האוסרים, היה פותח תחילה עם משמעות רש"י, ושוב הי' מפטיר, אכן בתר"י וכ"כ הפמ"ג וכו', ועכשיו סדרו איפכא, יכולין להכיר שנתכוון לנטות מדעת הפמ"ג [ועי' בכללי הפוסקים לבעל כנה"ג (אות מ"ו) דכשפוסק הביא שני דיעות לישנא בתרא עיקר, ועוד שם (מהדו"ב אות ל"ג) דכשהפוסק כותב 'אבל פוסק כתב' וכו', נראה שזו הוא הסברא שחפץ בה עי"ש], ויהי איך שיהי' אף אם נבוא לדמות ניד"ד לנידון דהתם אכתי בפלוגתא דרבוותא תליא דלדעת תר"י והפמ"ג אחריו כשמכוון לשניהם פסולה, ואילו לדעת רש"י ומשנ"ב הנוטה אחריו כשירה ויל"ע, בר מן דין דלפנינו יש עוד צירופים לדון כמשנ"ת], ומ"ש מש"ך יו"ד סי' קמ"ב סק"י בסוגיא דזוז"ג יל"ע בהשוואתן ונראה שציינם לרווחא וכמ"ש בעצמו 'דדמי קצת' ואכמ"ל, כה שסגר לפנינו השער לעמוד על דעתו הגדולה מקיצור רמזיו.

~ ~ ~

**ולסיומא** אציע שמצאתי ראיתי בס' מרפא לנפש, להגאון רבי רפאל זילבער זצ"ל הרב מפריימאן שכיוון ככל תוכן דברי הגה"ק עצי חיים בתוס' נופך, והעובר על דבריו משתומם איך ממש מתנבא בסגנון אחד, ואמרתי

פורש מצודה ומעלהו ואע"ג דקמכון למתצד דגים, ועיי"ש בחי' רעק"א ובר"ן סו"פ האורג. [=אמנם] יש לדחות [=דאינו דומה לשם], דהכא קמכוון 'רק לרפואה' ולא לתועלת שניהם, א"כ דומה למה דאמרינן בפסחים כ"ה 'לא אפשר וקמכוון' אסור עיי"ש ברש"י. וגם בסוף הסוגיא לענין שטיחת אבידה, דעצם השטיחה הוא כראוי והיינו מה"ת, כמ"ש הפוסקים, וא"כ הה"ד הכא, אף דעצם הפעולה הוא מצוה במקום שרגילין להמית אדם, מ"מ גרע במה שהוסיף כוונתו, ועין, עכ"ל.

והנה בדבריו האחרונים הניף הח"ח זרוע קדשו לפקפק שאף בגוונא שמתכוון לתועלת שניהם, יש לאסור, וחיליה מהא דחזינן בסוגיא דאבידה שלא הותר לשוטחו לצורכו ולצורכה, והנה קטן אנכי להעיר ע"ד אדונינו המשנ"ב ז"ל, אולם בעיקרא דדינא כבר סתם אייה גופיה להלן בסי' שכ"ח (שם) לפסוק כהגדעק"א בשם הר"ן, "להתיר אפי' כשמכוון לשניהם", ואמנם במשנ"ב מהדור' דרשו פרשו יד"ם בציון' להעיר את מסקנת דעתו דהתם, ובר מן דין עצם חיליה מהא דשוטחין אבידה כבר הארכנו לעילא מפי רבוותא דלפיי"מ דנתבהר מסוגיא דגמ' ודיניה, עולה דדוקא בדין שטיחת אבידה ודדמי ליה איתמר להאי איסורא, משא"כ בשאר מילי, ואדרבה מסוגיא דהתם גופא מצינו להביא ראיה להיתר וכמו שהארכנו לעיל, וכש"כ למ"ש רבוותאי דאצל מצוה בטל חלק כוונת הרשות לחלק גבוה.

ג. וניתן לציין כי כן מצינו להמשנ"ב סי' ל"ח לגבי כתבי תפילין ומזוזות שמתיר היכא שמכוון 'לכוונה האוסרת ולכוונה המותרת', וכ' בביה"ל (ד"ה הם) דאיפסקא הלכתא דהם ותגריהם פטורים

הרשות לגבי מחשבת המצוה, כמ"ש תוס' ביצה ד"כ [=כז: ד"ה על] בהא דנו"נ אין קריבין ביו"ט משום דבטל כוונת צורך הדיוט לכוונת המצוה, וכ"כ האחרונים [=א"ה עי' שעה"מ ה' שופר (פ"א), אבנ"מ (סי' כ"ח אות ס'), חי' ר"ש שקופ נדרים (יא יב)], בטעם שי' רשב"א שבנדרים דט"ו ע"ב דמלל"נ אפי' איכא הנאת הגוף משום דבטל הנה"ג לגבי הנאת המצוה - והכ"נ כן, מחשבתו שלהנאתו מתבטל לגבי מחשבת המצוה, וכולי האי ואולי יש להקל עכ"פ בעיקר מחשבתו לשם מצוה כנלפע"ד עכ"ל.

הרי דאתווא דין כאתווא דדין והעלה ככל הראיות שהעלה בס' עצי חיים, וגם בטעם ההלכה כיוון להסבירו עפ"י נימוקו והיינו לפי טעם התוס' במס' ביצה 'דבטל חלק ההדיוט לחלק גבוה', וזולת נדבך האחרון שהוסיף מדלילה להשוות מדברי הרשב"א במצללה"נ ודו"ק.

ב. ואגב ניתן להעיר על הסיוע שהביא המרפל"נ ממשנ"ב סי' שכ"ח (סי"ג סקל"ח) שנקט כן להלכה דמותר לפרוש מצודה בשבת להציל תינוק אף שמכוון לצוד דגים [ויעו"ש בשעה"צ (סקט"ו) שאע"ג שהמג"א מסיים שבמרדכי משמע שאין להקל בזה מ"מ הא"ר מיאן בזה עיי"ש], כי מצינו להמשנ"ב דדבריו עשירים במקום אחר והתם שדי ביה נרגא אי ניתן להתיר בכה"ג, והוא בביה"ל סי' שט"ז ס"ז דקיי"ל שם בשו"ע דמותר לצוד נחשים בשבת במקום שנושכין דהוי מלשאצל"ג, וכ' (בד"ה הצד) וז"ל ובמקומות שדרכן של הנחשים להמית וכו', אפשר אפי' הוא הי' מתכוון לרפואה ג"כ פטור כיון דמצוה לבערו מן העולם, כדי שלא יהרוג בנ"א וכדלקמן בסי', דומה למה דאמרינן ביומא פ"ד בתינוק הטובע בנהר,

כוונתם להמציאן למכור למי שצריך להם, אבל אם עיקר כוונתם רק להשתכר לא מקרי עוסק במצוה עכ"ל, הרי דנקט להפקיע שלא היא 'עיקר כוונתם רק להשתכר' אבל אחרי שאין עיקר כוונתם לכך ומכוונים לשניהם שפי"ד, וא"צ שיהא כוונתם 'שוה בשוה' חציו לה' וחציו לכם, כי מי יוכל לעמוד ולשער בדעתו ודו"ק, רק העיקר שלא יכוונו רק להשתכר ודו"ק.



**כ"ז** עלה בהגיוני עני, ומאד נפשי תשתוחח לשמוע חו"ד הרמה, ויוציא את דינו לאורה, בשפה ברורה, כדת של תורה, והמקום יהא בעזרו לעמוד ולשרת ולדון ולהורות בקלות כבחמורות בבריו"ג ונהורא מעליא עדי נזכה שיפרוס עלינו סוכת רחמים חיים ושלום וע"כ עמו ישראל ועל ירושלים בביגוא"צ אמן.



## תשובה בענין הג"ל

### הרב משה שטערנבוך

ראב"ד עיה"ק ירושלים ת"ו

**ומע"ב** תמה על דברי החו"י דכולי טעמא דאסרינן לשטוח אבידה לצרכה ולצרכו מבואר בתוס' ובהרא"ש דהוא משום דחיישינן שמא יניחנה שטוח יותר מכדי צרכה עד שיתקלקל, וא"כ אדרבה משם ראייה להתיר בנד"ד דכיון דלא אסרינן לשטוח לצרכו ולצרכה אלא משום חשש שישאירנה שטוחה יותר מכדי צרכה, א"כ בנד"ד דלא שייך חשש זה דיהפך כוונתו להשאיר להסדין רק כדי להגין, שהרי סדינו שהוא נאה מוכיח עליו

**לכבוד** הרה"ג רבי שלמה אלעזר שפילמאן שליט"א קר"י מאנרא. **קיבלתי** מכתבו שבו דן אודות מש"כ בעל החוות יאיר בספרו מקור חיים סי' תרכו דהא דאיתא במתני' דאם תלה סדין תחת הסכך כדי לנאותה אינו פוסל הסוכה, כ"ז דוקא אם תלה רק כדי לנאותה אבל אם תלה לנאותה וגם כדי להגין מהגשמים פוסל הסוכה. והוכיח כן מהא דאמרו דאסור לשטוח אבידה לצרכו ולצרכה, עכ"ד.

לא בטל לסכך כשר ו[שיהי'] שם סכך עליו, ופוסל הסוכה כדין סכך פסול.

**ואף** אם נימא דבריו דלנאותה ולהגין כשר, מ"מ מה שרצה למצוא עי"ז תקנה ליושבי חו"ל לפרוס בשעת הגשמים סדין מצויר בנוי. זה אינו, דהא כיון דבשביל נוי לבד לא הי' פורס הסדין שהרי [בעלמא] שלא בשעת הגשמים אינו פורס הסדין בסוכה לנאותה, ולדאיך גיסא היה רוצה לפרוס הסדין אפי' בשביל להגין בלבד, וכל מה שמדקדק על סדין נאה שיהא לנאותה הוא רק מצד שלא יפסל הסוכה, אבל אין זה מפני שאינו חפץ לפרוס סדין להגין עליו אא"כ הוא גם נוי, וא"כ הרי"ז שעיךר כוונתו לפרוס הסדין כדי להגין מפני גשמים ורק אגב שפורס סדין להגין הוא מדקדק ליקח סדין נאה כדי שיהא גם נוי לסוכה, ולכן הסוכה פסולה.

**ואם** נימא דלהגין ולנאותה כשר היינו רק כשכוונתו לשניהם בשוה, וזהו כל שהיה פורס הסדין אפי' כשלא ירדו גשמים בשביל לנאותה בלבד, וכן היה פורס בשביל להגין בלבד אפי' אי לא היתה נאה, שאז אם אירע שפורס הסדין נאה בשעת הגשמים שמצטרף שני הסיבות יחד הרי"ז לנאותה ולהגין כשר. **(ובן)** כל שבשביל להגין מהגשמים 'לא' היה פורס סדין, אפילו אי לא היתה הסוכה נפסלת. וכן בשביל לנאותה בלבד 'לא' היה פורס סדין, רק כשמצטרף שני הסיבות יחד, אז הוי שכוונתו לשניהם בשוה וכשר).

**אבל** בנד"ד הרי"ז שעיךר כוונתו להגין ופסולה.

קיצרתי מפני כבוד החג

משה שטרנבוך

תמיד שהוא לנוי, חו"ל להתיר לפרוס להגין לנאותה הסוכה.

**ומע"כ** מפלפל בטוט"ד לדחות שאר ראיות החו"י, ומביא שמצינו להיפך בכמה מקומות בש"ס שמעשה שעשאו לשם מצוה וגם להנאת גופו שחשיב שעשאו לשם מצוה (וכגון תגרי תפילין שמכוונים גם לשם מצוה וגם להשתכר שדינם כעוסקי במצוה) וא"כ ה"נ בנד"ד להגין ולנאותה כשר. ולכן יש למצוא תקנה ליושבי חו"ל שמצוי אצלם שיוורד גשמים בחג הסוכות, והוא שיהיה להם סדין נאה ומצויר וכשירדו גשמים יפרסו הסדין על הסוכה [תחת הסכך] ואז הסוכה כשירה לישיב בה דהרי"ז פירס עליה סדין לנאותה ולהגין את"ד, ושואל לחו"ד.



**הנה** בעיקר דבריו דמוכיה מכמה מקומות בש"ס דבעושה מעשה לשם מצוה ולשם הנאת הגוף דחשיב לשם מצוה ומדמה לנד"ד דפורס סדין לנאותה ולהגין כשר, הנה לענ"ד יש לומר דסוכה שאני, דמצינו בו שאם עשאו לדבר שמכשירו לסוכה ולדבר הפוסלו לסוכה אי"ז סוכה, וכמ"ש בשו"ע הגר"ז (ר"ס תרכ"ו) דאינו נחשב סוכה אלא אם עשויה לצל בלבד אבל אם מכוין לצל וגם להגין מפני הגשמים אי"ז סוכה אלא בית ופסול.

**א"כ** י"ל דה"נ הא דפורס סדין לנאותה כיון שלא נעשה לסיכוך רק לנאות אין שם סכך עליו (ולכן אינו פוסל הסוכה משום סכך פסול) וה"ה בטל לסכך כשר שנעשה לצרכו לנאותו, וזהו רק אם פירסו רק כדי לנאותה, אבל אם פירסו גם כדי להגין עליו ולא רק לצורך הסכך כשר לנאותו,

## הרב שמואל אליעזר שטרן

חבר בכיד"צ של מנן הגר"ש וואזנר זצ"ל

ראש ישיבת חוג חת"ס

רב פערב בני ברק יצ"ו

## עוד בענין הנ"ל

ומה שהערתם מהא דאמרינן בעלמא דחלק ההדיוט בטל לחלק הגבוה אינו ענין לכאן, דזה נאמר בגוונא שחלק הגבוה אינו נזקק לתורת ביטול אז אמרינן דחלק ההדיוט בטל איליו, אבל בגוונא דילן דכל עיקרה של ההלכה שהנוי נידון כשל מצוה הוא מחמת הביטול דאית ביה, ובכה"ג אמרינן דהכוונה הנוספת להגן מונעת ממנה מעיקרא דין ביטול וממילא אינו נידון כגבוה וכמצוה, ודו"ק היטב בדבריניו.

ולפי"ז נמצא לענ"ד, דלמסקנא דמילתא יש למינקט כדעת הני פוסקים המוק"ח ודעימיה, דאין להכשיר בכה"ג את הפריסת הניילון שמשמש לשתי מטרות, כנלענ"ד מקופיא להלכה ולא למעשה.

**ביקרא** דאורייתא ובברכת השנים הטובות לחיים טובים ולשלום

הדושה"ט בלונ"ח

שמואל אליעזר שטרן

**בס"ד.** אל מעלת כבוד האי גברא רבא ויקירא דקעסיק בבירורי הלכות לעומקם הג"ר שלמה אלעזר מנחם שפילמן שליט"א, מחשובי הלומדים בעיר עוז קרית יואל מאנראו,

**אחר** מבוא הברכה והשלום ברוב ידידות.

**הנה** הגיעני מכתבו הבהיר בענין שני כוונות יחד בתר איזה מהם אזלינן,

והאמת אומר שנהניתי טובא מהבירור הארוך והחשוב בנושא שעדיין לא הוברר כל צרכו ומע"כ נחית לבררו כיד ה' הטובה עליו, ויש הרבה לישא וליתן בדבריהם היקרים והנעימים לעת מצוא, אך עתה אבוא בקוצר אמרים.

**והנה** לאחר העיון בנידון זה, למסקנא דמילתא דעתי העניה נוטה יותר למה שהובא במכתבכם מספר 'הסוכה', דכיון דיסוד ההיתר בפירס לנוי הוא משום שהוא מתבטל לסכך וכל שיש לו מטרות נוספת שוב אין שייך בזה דין ביטול.



## עוד בענין הנ"ל

הרב חיים יוסף דוד ווייס

דו"ץ קהל יטב לב, אנטווערפן יצ"ו

ג

**אך** במרדכי (סי' תשל"ו) דלנאותה כשרה היינו דאז הסדין בטל לסכך, וז"ל ומורי הר' פרץ ז"ל חילק, דהאי צורך האדם הוא, מפני הנשר, אבל לנאותה הוי צורך סוכה ובטל לגבי סוכה עכ"ל, ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' נ"ה) דלנאותה כשרה מקרא דתשבו כעין תדורו, וכמו שבביתו תולה דברים לנוי כדי שתערב עליו דירתו, כן בסוכה להנעים עליו ישיבת סוכה,

**ונמצא** דהכל תלוי בכוונתו, וא"כ מה לי אם כיון גם לנשר, (והוי כאילו שסכך התחתונה יקבל נשר מעליונה).

ד

**ואמנם** אם נתכוון לנאותה בצירוף מפני הנשר, כלומר דאם לא מפני הנשר לא היה תולה הסדין, פשוט דפוסלו, ואם היה ממילא פורס מפני הנשר, (בלי לנאותה), ובאמת לא היה מותר לעשות כן, הוי כזה יכול וזה יכול לגבי שבת (דף צ"ג ע"א), דאין בזה משום מסייע, וכל אחד לתודיה קאי.

**מ"מ** נראה, דאם בכל אופן היה פורס לנאותה, הרי בטל לגבי הסכך, ושוב א"א לפוסלו, ופשוט דכשהניחו סתם, דלא בטל ופוסלו.

**ולפי"ז** יוצא דפליגי בזה רש"י והמרדכי, ומה שהציע כת"ר מספר מקור חיים דאסור, י"ל שכ' כן מחמת שיטת רש"י וכדלהלן.

**לכבוד** החוב"ט מהר"ר שלמה אלעזר מנחם שפילמאן נ"י

**אחרש"ה**, בנדון לשאלתך, בפורס סדין בסוכה, וכוונתו מפני הנשר וגם להנאותה, אם כשרה. ולמעשה, אם מותר לפרוש סדין של ניילון מצויירת לנאותה, וגם לעכב קצת ירדת הגשמים.

א

**תשובה:** שאלת חכם חצי תשובה, וכאן יש תשובה שלמה, ואשיב כפי חוות דעתי בס"ד.

ב

**תורה** השאלה, אם מפני הנשר הוא דבר שלילי ופוסל או דלהנאותה הוא דבר חיובי ומכשיר, והנפק"מ אם הניח סתם בלי שום כוונה.

**בפירש"י** (סוכה דף י' ע"א ד"ה ל"ש), לא שנו אלא מפני הנשר, דשוייה סכך להגין, הלכך מפסיל משום קבלת טומאה, אבל לנאותה אין שם סכך עליה וכשרה וכו' עכ"ל, וכשמניח בלי כוונה מיוחדת, מרישא (מפני הנשר) משמע דכשרה, שלא הניח להגן, ומסיפא (לנאותה) משמע דפסולה, דמכיון שלא הניח לנאותה, וא"כ ליכא למשמע מינה, ואינו מוכרח, די"ל דבסתמא ודאי פסול, וכדי להגן איצטריכא ליה, דאע"ג שפירס לצורך ישיבת סוכה, אעפ"כ פסולה, וכ"ש בסתמא, וה"ה בנד"ד.

## ה

ועתה אעבור על דבריו היקרים.

**מקורם** רצה להוכיח מסוגיא דלצורכו ולצרכה (בבא מציעא דף ל' ע"א), ושפיר מחלק ממש"כ הראשונים, דשם החשש שמא יניחנה שם יותר מכדי צרכו ויתקלקל, ואדרבה לכאורה איכא למידק מהתם דשרי, דכל האיסור שם מחמת חששא זו, אך באמת אין הנדון דומה לראיה, לא מיבעיא לפירש"י דמפני הנשר עושה אותו כסכך פסול, ואף להמרדכי, אולי כוונת מפני הנשר מחשיבו שלא יבטל אצל הסכך, משא"כ באבידה ופקדון, אם ממילא צריך לשוטחו, למה יגרע מחמת מחשבתו לצורך עצמו.

**ומה** שהוכיח מהכניסה לרבקה בשביל שתינוק ותדוש, דכל הפסול מחמת דכתיב אשר לא עובד בה וכו', וש"מ דלי גזירת הכתוב היה מותר, תימה דא"כ הו"ל לפשוט בעיין בגמ' מהתם, ופשוט דהתירוצ' בגמרא מקרא הנ"ל דיחויא בעלמא, (דממשמעות הכתוב קיליף, ולא נאמר בפירוש לענין דישא), וזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה, ואין להוכיח מהתם כלל.

**שו"ר** שהביא כן מס' נחל יצחק (סי' צ"ז) ופי' בדברי הנתיבות שם (סק"א) לענין מחצה מלוה ומחצה פקדון, אם יוכל ליכנס לביתו לעבוט עבוטו, כמש"כ בסמוך מלצורכו ולצרכה, דדוקא התם מיבעיא לן מחשש שמא ישהה, (וא"א לחלק בין אבידה ורבקה לפקדון כמו שכתבתי בסמוך לענין סדין).

**ואמנם** מש"כ הנתיבות המשפט (שם) דמותר ליקח חפץ גדול כנגד חלק המלוה, לא זכיתי להבין הדמיון, שהרי התם (בבא מציעא שם) אינו מוסיף על

ההיתר, משא"כ ליקח חפץ גדול במקום קטן, איך מותר להוסיף כנגד הפלגא מלוה, ולא יעבור על האיסור לעבוט עבוטו, והרי מצינו לגבי עבד אינש דינא לנפשיה (בבא קמא דף כ"ח ע"א), דביכול לשמטו ודחפו דחייב, וביכול להציל באחד מאבריו (סנהדרין דף מ"ט ע"א), והיעלה על הדעת דמי שיש לו פקדון אצל חברו שוה דינר, שיתפוס כלי שוה מאה מנה במקום שיכול לתפוס שוה דינר, וצע"ג.

## ו

**ומה** שהביא משיטת הר"ן (סוף פ"ג דשבת), בנועל ביתו כדי לשמרו ולצוד הצבי בתוכו דאסור, משם אין ראייה שהרי בפועל צד הצבי, (ואין זה רק ענין של מחשבה).

**וגם** במש"כ מס' עצי חיים (בראשית), שדימה פלגא פקדון לצד צבי, לע"ד אין הדמיון עולה יפה וכאמור, ומה שהביא [העצ"ח] מגמרא מנחות (דף ס"ד ע"א) לגבי הצד דגים והעלה דגים ותינוק דפטור, קשה איך דימה פטור ממיתה ומקרבן להתיר לכתחלה (ליכנס לביתו לעבוט עבוטו), ועכ"פ לא דמי לנד"ר, שההיתר משום ביטול כמש"כ המרדכי.

**ומה** שהביא מס' מרפא לנפש, די"ל לכתחלה לצוד דגים עם תינוק, ישתקע הדבר ולא יאמר, דאיך מדמה נעילת דלת, דהצבי ניצוד ממילא, לצידה בפועל ולכה"פ יש בזה משום ריבוי בשעורין, ורק כשא"א להציל התינוק רק ע"י שיצוד הדגים, פשוט דההיתר מחמת פיקוח נפש.

**ומה** שהביא מהמקור חיים שציין לכמה מקומות, לא יתבאר רק אם כוונתו לפירש"י, (כמש"כ לעיל אות ד'), ולא להמרדכי.



ז

ומה שדן במש"כ בבה"ל (סי' ל"ח ד"ה הם),  
 דאם כוונתו למצוה ולהשתכר  
 לשניהם בשוה, דנחשב כעוסק במצוה  
 ופטור מן המצוה, ודן בשיעור שוה בשוה,  
 לע"ד שפיר י"ל דכוונתו כמש"כ (לעיל אות  
 ד'), שהיה עושה גם בלי להרויח, דשרי,  
 (ושוה בשוה שהיה גם עושה להרויח).

ח

ומה שהעיר מגמרא (נדרים דף ט"ו) דלשיטת  
 הרשב"א הנאה בהדי המצוה שרי,  
 יש גם לדמות להך (בבא בתרא דף י' ע"ב) על  
 מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור.

ט

ומש"כ המקור חיים מאו"ח (סי' שני"ה סעיף  
 ו) לענין נכרי שליט או צד עבור  
 ישראל ועכו"ם דאסור, וכ"מ דחה הראיה  
 דהתם משום קנסא, עיין במשנ"ב (שם ס"ק  
 כ"ח) בהטעם שאסרו בכדי שיעשו, ואיך  
 שייך לקנוס כשלא צוהו לעשות.

והנה (בסי' רע"ו סעיף ב'), דאם יש הוכחה  
 שעשה עבור הנכרי דמותר, ועיין  
 בבה"ל (שם ד"ה מחצה וד"ה ואם) באורך.

והנני דוש"ת וכט"ס  
 חיים יוסף דוד ווייס

היוצא לנו מהנ"ל:

למעשה צריך להחמיר.



## עוד בענין הנ"ל

### הרב שימאי קהת הכהן גרוס

דוב"ץ קהל מחזיקי הדת בעלזא, עיר"ק ירושלים ת"י

לצל וגם לצניעות, דרעת השוע"ה (סי'  
 תרכ"ו ס"א) להחמיר,

דרעת ת' האבנ"ז (סי' תע"ד אות אות ג')  
 להקל, והכ"נ בשאלתינו.

ובפשטות נקטינן הפוסקים לקולא',  
 ה"נ בשאלתינו.

מאפס הפנאי קיצרתי

בעה"ח שמאי קהת הכהן גרוס

לכבוד הרב הגאון המופלא ומופלג נחית  
 לעומק שמעתתא וכו' כמה"ר

שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א

בעת קיבלתי מכתבו, וראיתי מה שכבודו  
 האריך לברר השאלה ששאל בנו  
 היניק וחכמים.

לענ"ד תלוי במחלוקת השו"ע הרב ושאר

פוסקים אם כיוון בהנחת הסכך



ד: ח"ל: אין אדם יוצא יד"ח אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד, דוגמת ענני הכבוד,  
 אבל אם הי' עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות, ולא להסתופף בצילה בלבד כו', או

שהיה עשויה גם למגן ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר, כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אל בית כו' עכ"ל.

ה. ע"ש בשו"ת אבנ"ז בתשו' לבעל חלקת יואב (תנינא סוסי' ג') וז"ל: ועיקר דברי הרב שם שכתב דבעשויה גם להגין מפני הגשם פסולה, ונראה כוונתו אפי' מטר יכול לירד בה, דבאין מטר יורד מבואר בס' תרל"א (ס"ה) דין בפ"ע דפסול כמין בית, והבא אף שמטר יורד מעט, מ"מ מאחר שכוונתו להגין ממטר מעט פסול, מפורש להיפוך בהגדות מיימוני פ"ה מה' סוכה סק"ט דזה סוכת רועים שעשויה להגין 'מחמה ומגשמים' הצלה פורתא עכ"ל (ובזה' הסמוך יואב כי כן מדברי הרא"ש מפורש יוצא להיפוך, ובאמת הי' לו להאבנ"ז להקשות גם מדבריו).

ודברי הגה"מ הוא בזה"ל: ובתוס' ריב"א, כתב סתם סוכת רועים עושין להגין מן החמה ומן הגשמים וכו', ושואל הצלה מן הגשמים הצלה פורתא אבל אי אין יורדין בה גשמים כלל פסולה עכ"ל ועי"ש שמבאר כדי שיתיישב עם שי' ר"ת שסוכה שמצלת מן הגשמים פסול והיינו כשאין יכולין לירד כלל).

ואגב יציין לרווחא כי מ"ש האבנ"ז בתחילת תשובתו להחלקת יואב וז"ל: ע"ד שנסתפק (לפי"ד הרב מליאדי סי' תרכו) בסוכת העומדים משנה לשנה, איך יהיו כשרים דבשעה שמניח סכך מקנים הנארגים דעתו שישאר אחר החג ודומה לעשה הסוכה לצל ולדירה דפסולה, ומדמה להא דירושלמי ערלה וכו' הדמיון מתוק לחיך עכ"ל. כי בשו"ת חרות יעקב (לאסק ח"א א"ח סי' ס"ז) נטפל לזה והראה בדברים של טעם שאין הדמיון דומה לנדר"ז כלל עי"ש, ורציון דרש לה בשו"ת אגלי דבש (סי' ס"ג אות ו') שהבאנו למעלה בהערות לדברינו אות ג'.

ו. א"ה שאמ"ש, מ"ש הגאון שליט"א שכן נקטו הפוסקים מקום אתי להרחיב היריעה: דהנה בס' פתחי זוטא (לה' סוכה סי' תרל"ה) לרב האי גאון דומ"ץ קאסוב נטפל לדעת השועה"ר ודן עליו: בזה"ל: אנהיר לן עיינין דסוכה העשויה כהלכת' לצל אם משותף בכונת סיככתה עוד כונה אחרת פסולה מה"ת, דאין סוכה כשירה רק בעשויה לצל בלבד, ולכא"ר קשה ממ"ש הרא"ש (פ"ק סי' י"ב) גבי סוכת גגב"ך רקב"ש וז"ל אמר רב חסדא והיא שעשאה לצל, להתלונן תחתיו 'מחורב וממטר' אבל לצניעותא בעלמא אין שם סוכה עליו, ור"ת פי' שעשאהו לצל ולא מעובה להן מן המטר וכו' עכ"ל הרא"ש, הרי שכ' בפירוש דאם עשאה לצל מחורב וממטר כשרה והלא משותף בכונת הסיכוך לצל מחורב וגם ממטר, ולפי דברי שועה"ר בכה"ג פסולה מה"ת עכ"ל, וממשיך בדבריו באורך לישב כוונת הרא"ש שאין סותר לדברי השועה"ר שכוונת הרא"ש להתלונן ממטר שלא תוכל המטר לירד במהרה להסוכה, בכה"ג כשרה שפיר הסוכה דהוי כמו שהסככה לצל בלבד, וליכא בזה שום סתירה לכללא שכייל לן בשועה"ר, ושוב ממשיך לדקדק בפירושו משאר מקומות בשועה"ר עי"ש, וסיים שוב מצאתי הדבר מפורש בהגמיי"מ פ"ה ה"ט שכ' וז"ל דריב"א כתב וכו' (העתקנו בהע' הקודמת) עכ"ל הפת"ו.

וטרם אבוא העירה רגע אדבר, כי כ' שם במאמר מוסגר: ובב"ח סי' תרל"א (בד"ה ומ"ש רבינו וא"א) כ' בשם הרא"ש, דמ"ש להתלונן 'מחורב וממטר' הוא לשון רש"י, עי"ש, ובספרי הרא"ש שלפנינו אין מובא זאת בשם רש"י, ובאמת ברש"י שלפנינו אין תיבת ממטר עכ"ל פת"ו, ומקום אתי להליץ קצת, דהן אמת שלא נמצא ברש"י שלפנינו אבל בפירש"י שעל הרי"ף (והוא ג"כ אחד מקמאי) שם נמצא, דמפרש סוכת נכרים [גוים]: שעשאהו לדור בימות הגשמים ובימות החמה ע"כ, ועי"ש בערול"נ מה שהעיר.

ועתה כתלמיד הדין בפני רבותיו ע"ג קרקע אדון דהשתא לפי"ד פת"ו לכא' נתיישב דיוקן של האבנ"ז שמשם מצא מקום לחלוק ע"ד השועה"ר דהגה"מ מפורש להיפוך, דלפי דרכו אין כאן סתירה ביניהם, עיין היטב בדבר זה ודו"ק.

ודאתן להבי יוצא שלכא' אין לתלות נידו"ד במחלוקת האבנ"ז והשועה"ר שהיה נתבאר שאין התנגדות להשועה"ר לא מדברי הרא"ש ולא מהגמ"מ.

איברא, עיין שם בפת"ו בהמשך דבריו: ועי' בר"ן גבי סוכת יוצרים (מוב' בב"י סוסי' תרל"ז) שכ' בזה"ל: הפנימיות, אינה סוכה. משום דעבידא לדירה, והו"ל כבית, ואיכא משום תעולמ"ה, כל'

ולא מדבר העשוי לאוצר ולדירה ולא לצל. החיצונה, סוכה. שאינה עשויה אלא לצל עכ"ל, וקצת צל"ע דלכא"ה הדיוקים סתרי, דפנימית דפסולה מבואר הטעם, דנעשה מדבר העשוי לאוצר ולדירה ולא לצל, משמע דאם נעשה משותף היינו לאוצר וגם לצל כשירה, ובסוכה החיצונה דכשירה, מבואר הטעם משום שאינה עשויה אלא לצל, משמע דדוקא העשויה רק לצל כשירה, אובל בשותף שנעשה לצל ועוד לדבר אחד הפוסל כגון לצניעות וכדו' פסול, וצ"ע כעת בזה, ודעת השו"ע הרב הרב הנ"ל משמע כדיוקא דסיפא דצ' להיות דוקא לצל בלבד עכ"ל פת"ז.

הרי שפתח לן פתח'א זוט'א דלדעת הר"ן מצינו מדיוקא דרישא דכוונה משותף לצל ולדבר אחר כשירה, ובאמת יש להוסיף כי כל הני דיוקים מצינו נמי במשנת רבינו המאירי ז"ל שכדרכו ממתיק שיח בכל הלכתא וכאן כ' בזה"ל: הפנימית אינה סוכה ואם בא לישב בתוכה בחג לשם סוכה, אע"פ שאין אנו אחראין לסוכה לשם חג כמו שיתבאר, מ"מ אינה עשוי לצל אלא לדירה, והרי הוא בית וכו', (=וממשיך לבאר) ולמרות שכל סוכה העשויה לדירה 'ולא לצל' אע"פ שמסוככת כהלכתא אינה סוכה, (=עכ"ז) החיצונה סוכה שהרי ודאי אינה עשויה אלא לצל לצאת ולבא שם התגורים עכ"ל, הרי שאף בדבריו יכולין לדייק מהירשא שכ' שכל סוכה 'העשויה לדירה ולא לצל' אינה סוכה, משמע הא עשויה לדירה ולצל שפי"ד, ואילו בסיפא בחיצונה הוי סוכה כ' שעשויה אלא לצל.

ולולי דמיסתפינא אמינא, דבאמת דיוקא דרישא נכון לדינא דהיכא שנעשה לדירה ולצל כשר, אך יען שלקבוע מילתא דפסיקתא באו, ומאן גברא מסהיד על סוכת יוצרים הנעשה לדירה שנסכך גם לצל בנוסף לדירה, ושמא לא נעשה לצל ואסור מה"ת לכן גזרו על סוכה פנימית שאינה סוכה, אבל על החיצונה שהשתמשו מוכיח עליה שהוא לשם צל לבד אין מקום לחוש והוי סוכה ולפיכך דייקו בסיפא שנעשה לשם צל בלבד, כן נלע"ד ליישב הני דיוקים שלא יסתרו הדדי – ודאתן להכי דהיכא שיש הוכחה שאמנם נסכך לתרווייהו לצל ולדירה כשר, ארוחאנא דהיכא שבונה סוכתו במיוחד לשם חג ומסכך בדבר שהוא לכוונה משותפת לצל ולד"א דמוכיח שפיר שעושה לשניהם דלדעת הר"ן ומאירי ז"ל כשרה לחג, דדוקא בסוכת יוצרים שאין שם הוכחה שנסכך לשם צל ואדרבה סתם נעשה לדירה התם אינו סוכה, אבל בכגון דא שפיר הוי סוכה.

**ולתמצית:** מדיוקא דהר"ן ומאירי אתיא דסוכה הנעשה בכוונה משותפת 'לצל ולדירה' הוי סוכה, וכן עומד נגדנו דעת האבנ"ז שהבין מדברי הגה"מ היפוך מדעת השועה"ר ולדעתו מדברי הרא"ש מפורש יותר להיפוך, והאומנם שהפת"ז טרח לעשות שלום בין הדעות, הלא אבנ"ז אינו כפוף להעמיס כל הבנין שהקים הפת"ז סביבות דעת הרא"ש והגה"מ, ובשננקט פשטות דבריהם עולה דסכך הנעשה בכוונה משותפת להגן 'מחורב וממטר' הוי סוכה, וגם מצינו לרש"י שעל הרי"ף שפי"ג כ' כעין הרא"ש, ואחרון יש לציין כי כן פסק להדיא בערוך השולחן (סי' תרל"ה ס"ב) בסוכת גנב"ך דכשרה וז"ל: אינה כשרה אלא אם כן נעשית לדירת ארעי לשם צל להסתיר עצמו לפרקים 'מחום השמש והמטר והצינה' אז יש על זה שם סוכה ויכול לישב בה לשם סוכה וכו' עכ"ל ונעליו קשה להעמיס מהלך של הפת"ז הנ"ל, שהרי נקט עמהם גם 'צינה' ודו"ק.

וכה העירוני ידידי הרה"ג רבי יוסף רוקח שליט"א מראה"כ פק"ק קרית יואל, שכן מצינו לרבינו הפמ"ג וגדולי פוסקים אחריו, דס"ל להדיא דלא כהשועה"ר, והוא בא"א סי' תרכ"ז סק"ט על מ"ש ברמ"א דבשעה שהגגין העשוין לפתוח ולסגור שעל הסוכה הם סגורין הסוכה פסולה, וב' המג"א סק"ט וז"ל: דסד"א כיון שהגגיהן וחזר והניחן הו"ל כמפקק נסרין והם עצמן ליתבשרי, קמ"ל דזה לא מיקרי מעשה דלא נתכוין להניחן לשם צל עכ"ל, וב' ע"ז הפמ"ג: ולפי"ז אם הגביה השלע"ק והניחו לשם צל, וב"ש לשם סוכה, י"ל הם גופיהו הוה סכך כשר, אף דמחוברים עדיין בציורן, תלוש ולבסוף חיברו כשר לסכך, רק דאין לשם צל וכה"ג הוה מעשה לשם סכך, ומותר לישב תחתיהם כהם סגורים ויצא יד"ח, ועסי' תרל"א סי' יע"ש, ובאות ב' שם, הלבוש וכו' פוסלין כשאין מטר יבולין לבוא שם וכו' עכ"ל. והביאו הבכורי יעקב (שם סי' ק"א) וז"ל: וב' הפמ"ג דלפ"ז אם הגביה הלעטיק והניחם לשם צל, כשר לישב תחתיהם כשהן סגורין באין רחבין ד', רק שיש חשש משום דאין המטר יכול לירד לתוכו, דזה פסול לדעת קצת פוסקים, לקמן סי' תרל"א

עב"ד, ולפ"ז יצא לנו דין חדש בירדו גשמים שטוב יותר לסגור הלעטי"ן לשם סוכה וישב בסוכה כשהם סגורים, משישב ויאכל בבית וכו', אבל לא יברך, שוב אח"כ ראייתי שגם בס' **מחציה"ש** (סי' תר"מ ס"ק כ"ה) פסק כן, ושמתתי שכיוונתי לדעתו וכו' עב"ל.

הרי דס"ל **להפמ"ג ומחציה"ש והבכור"י** להדיא דלא **כהשועה"ר**, שהעלו דדוקא היכא שהלעטין הונח לשם מטר לחד פסול, אבל היכא שהונח 'לשם צל ולשם מטר יחד' שפיר דמי, וטוב לישב שם בשעה"ד ודו"ק ומובן שדעתם להדיא שלא כמהלך הפת"ז שהעמיס בדעת הרא"ש והג"מ דאיירי בשיכולין גשמים לירד מעבר הסכך רק אינו ממנהר, והני גגין (לעטי"ן) הרי נעשו שלא ירדו גשמים בסוכה כלל.

ואגב עי' גם בשו"ת **מנחת אפרים** (סי' קמ"ג אות ג') להגאב"ד לונדון שליט"א, שנחית להפמ"ג ודייק מדבריו בדעת מג"א שהעמידו להשו"ע דלא אזיל בשיטת הר"ת דס"ל שאם הגשם אין יכול לירד פסול עיי"ש, וכו', והביא דהשועה"ר דלא כהפמ"ג, ושחולק עליו האבנ"ז, ועוד מוסיף להתחבט בדעת השועה"ר דצע"ג עיי"ש.

## הרב דוד בריזל

דו"ץ בכ"ד יורה ומשפט, ובעמח"ס משפט המזיק וש"ס  
עיה"ק ירושלים ת"ו

## בדין שנים שאחד מהם חולה קורונה ואין יכולים לישון בסוכה או בחדר אחד

מותר לו להתגורר בחדר המשותף שלהם שיכול להדביק את השני, ולברר נדון זה עלינו לברר דיני הרחקת נזיקין, דנחלקו התנאים (ב"ב דף כ"ה:) בדין זה, לשיטת חכמים על המזיק להרחיק את עצמו, ולשיטת ר"י על הניזק להרחיק את עצמו. אמנם גם ר"י מודה בגיריה דיליה באופן שהוא מזיק את השני ישירות, שעל המזיק להרחיק את עצמו, וההלכה נפסקה כרבי יוסי כמבואר בשו"ע בס' קנ"ה.

**ומעתה** יש לדון בנדון כזה בחולה קורונה שהוא שותף עם השני בחדר, שהרי זה היזק בגיריה דיליה, שבעצם שהייתו במקום אחד הוא עלול להדביקו באופן של חציו, וממילא על המזיק להרחיק את עצמו.

**וביוצא** בזה מצינו בדברי השער המשפט (ס' קע"א סק"ד) שדן באחד שגירש את אשתו, שהדין הוא שאסור להם להתגורר במבוי אחד, ובא אחד ממבוי זה ורוצה לישא אשה זו, וכתב השער המשפט שאין השני יכול לישאנה ולהביאה לביתו, שהרי בכך הוא גורם לו היזק בגיריה דיליה שהוא צריך לעבור לגור בבית אחר ע"ש. וכ"ש בנדון דידן שהוא היזק מוחשי וממשי, שבכך שמגיע למקום זה הוא עלול להדביקו בגיריה דיליה, שאין לו זכות להתגורר יחד.

**אכן** יש לדון שאין לדונו כמזיק בגיריה דיליה, שעיקר החיובים בנזקי שכנים לאסור מחמת גירי דיליה היינו רק על

**נשאלתי** בשנה שעברה - שנת תש"פ - בזמן שהיה התפשטות נגיף הקורונה בא"י, בשני בחורים בני חו"ל שלומדים בא"י, ושכרו חדר למגורים משותפים, ואחד מהם התגלה כחולה בנגיף הקורונה, ואין יכול לשהות יחד עם השני שמא ידביק אותו. מה הדין מי קודם למי, האם הבחור החולה או הבחור הבריא, והאם הבחור הבריא יכול לכוף את החולה שלא ישהה עמו בחדר המשותף או לא.

**עוד** נשאלתי בחג הסוכות שנת תשפ"א, באברך שאחד מבניו היה חולה בנגיף [ומחמת עצם החולי לא היה לו מניעה מלישון בסוכה], והבן השני לא היה חולה, אך הוא שוהה בבידוד מפני החשש שמא הוא חולה ויכול להדביק אחרים, וכיון שיש לאביו סוכה אחת, אין שני הבחורים יכולים לישון יחד מפני חשש שמא החולה ידביק את השני, [והשני אין יכול ללכת לסוכה אחרת מפני שהוא צריך לשהות בבידוד. והאב כבר היה חולה קורונה כך שהיה יכול להיות בסוכה עם החולה]. ונשאלה השאלה מה יעשה האב, ומי מבניו הבחורים יישן בסוכה ומי יישן בבית.

והנני לכתוב בזה לפו"ר הנלענ"ד.

אם נחשב גיריה דיליה

**א**, בתחילה נברר בשני בחורים שאחד מהם התגלה כחולה קורונה, האם

שהמשכיר שמתגורר בבית זה או בבית הסמוך, חושש שמא יידבק ממנו, אין עליו תביעה מנזקי שכנים שעל המזיק להרחיק את עצמו, ולכאן צ"ל בביאור הסברא בזה, שכיון שאינו עושה שימוש חדש בביתו ומתגורר כדרך העולם, אין עליו תביעת להתרחק ממקומו.

**ומצינו** כעין זה, בשו"ע (יו"ד סי' שע"א ס"ד) שאם מת לו מת בביתו אין עליו חיוב להרחיקו מביתו אע"פ שגורם שהכהנים שבבנין זה יצטרכו לצאת מביתם. ויעוי' שם בדברי הט"ז והנקודה כ' ובחת"ס (ב"ב דף כ') ובערך ש"י (יו"ד שם) שמבואר בדבריהם שאם היה מכניס שם מת אחר וגורם שיצטרכו לצאת מביתם היה נחשב מזיק בגיריה דיליה, ובחת"ס ביאר שהתפשטות הטומאה הוי כגיריה דיליה. אמנם באופן שמת לו מת בביתו מבואר שם בט"ז ובש"ך שכיון שאינו עושה פעולה להביא הנזק, אלא מת לו מת בבית, אין עליו חיוב להתרחק אע"פ שמזיק בגיריה דיליה. [ועי' במשכן שלום (סי' ב' סי' הערה י"א) שהביא דבריהם]. ולפי דבריהם יש ללמוד גם לנ"ד, שכיון שאינו עושה פעולה להביא הנזק, אינו מוגדר כלל כמזיק. ואע"פ שיש לחלק שבנ"ד הוא יוצא מביתו וחוזר, מ"מ מסתבר שכיון שחוזר למקומו הטבעי, אין נחשב שהביא כאן מזיק חדש כשחוזר לכאן, שכיון שכאן הוא מקומו של החולה אינו מוגדר כלל כמזיק, [ואה"נ אם מכניס חולה אחר לביתו, שלא היה זה מקום דירתו, אזי יכול לעכב עליו, אבל כל שחוזר למגורו הקבוע, כיון שזהו מקום מגורו אינו מוגדר כמזיק].\*

'פעולה' שרוצה לעשות ברשותו, והדיון הוא האם אפשר לעכב עליו לעשות פעולות מסוימות שיגרמו היזק לשכינו, הן היזק של רעש, שפיכת מים, הנחת סולם וכדו'. [וכן בנדון השער המשפט מעשה הנישואין שמביא אשתו למקום זה הוי מזיק בגיריה דיליה], אמנם לא מצינו לאסור על איש לשהות בביתו בלי עשיית שום פעולה מחמת שגורם היזק לאחרים.

**ובעין** זה כתב החזו"א (ב"ב סי"ג סק"א) שכתב וז"ל: אם עושה דברים שרוב בני אדם עושין, ולפעמים תשמישן ודיבורן משמיע קול שמפריע את החולה, אין יכול למחות אף אם החולה קודם, ורשאי אדם לבנות בית אצל חבירו, ולהכניס את העוללים והיונקים שצועקים בלילה, ואין החולה יכול לעכב עליו, דהרי אינו חייב לצאת מדירתו וכו' עכ"ל. ומבואר שאם מתנהג באופן הרגיל אין זה נחשב כלל כמזיק ואין עליו חובת הרחקה.

**והעירוני**, שכנידון דידן מצינו דברים מפורשים בשו"ת הרמ"א (סי' כ') שציין אליו הש"ך בסי' ש"ב (סק"ב), והביאו הנתיבות (שם סק"ב), שדן באחד ששכר מקום לדור בבית המשכיר יחד עם המשכיר, וחלה השוכר או אשתו בחולי המתדבק [חולי צהבת], וכתב הרמ"א שאין המשכיר יכול להוציאו. וכתב שם הרמ"א בתו"ד: 'ואם אין המשכיר רוצה לדור אצל החולה, אם ירצה יכול לדור בחוץ, שאין יכול להוציא השוכר מביתו ולחזור בשכירתו מטעם זה'. ומבואר להדיא שאע"פ

א. ויש לדון מטעם אחר שלא נחשב כמזיק בגיריה דיליה, דהרי ידוע שיש חולים בנגיף שאינם מדבקים כלל, והרי זה ספק מוזק שיש בזה נדון רחב בדברי הפוסקים שאין חייב להרחיק עצמו.

ואף שמצינו בדברי הראשונים לגבי נמיה שחייב להרחיק הסולם אע"פ שאין ודאי שהנמיה תקפוץ, יש לחלק ששם הסולם מביא הנזק, אלא שיש ספק אם תבוא נמיה, וכיון שככל שתבוא נמיה מתברר שהסולם גורם ההיזק, על כן חייב להרחיק הסולם, אבל באופן שיש ספק אם בסולם זה עלולים נמיה לטפס, לכא' דומה לכל ספק מזיק שיש נדון בפוסקים אם יכול לעכב עליו לאחר שכבר הניח שם הספק מזיק, ונראה שחילוק זה נלמד מדברי הרדב"ז (ח"א סי' תקנ"א) שכתב וז"ל: שאלת ממני אודיעך דעתי בראובן ושמעון שהיו דרים בבית אחת, זה בליואן אחד וזה בשכנגדו כמנהג, וראובן יש לו בן יונק שדי אמו ושמעון נולד לו בן ורצה לגדל אותו במיני סמנץ הנקרא מחוכך וכל קטן שמריח ריח זה ואינו רגיל בו מקטנותו יבוא לידי סכנה וזה מנוסה ובודק אם יוכל ראובן למנוע את שמעון מזה ועל מי להרחיק את הנזק. תשובה ק"ל כר' יוסי דאמר על הניזק להרחיק עצמו מן הנזק ואי מטו גיריה דיליה עד הניזק צריך המזיק להרחיק עצמו כהסכמת הפוסקים וכו'. הילכך בנ"ד אם הדבר ברור שבשעה שמרחיץ לתינוק של שמעון מגיע הריח ג"כ לבנו של ראובן ומזיק על שמעון להרחיק עצמו שלא יזיק את חברו או יצא מן הבית. ואפילו שלא יגיע הריח בכל זמן למקום בנו של ראובן כיון שע"י רוח מצויה מוליך הריח עד בנו של ראובן, צריך שמעון להרחיק את עצמו עד כדי שלא יגיע הריח אפי' ע"י רוח מצויה וכן כתבו הפוסקים ז"ל בהדיא. ואם הדבר ספק אם יגיע הריח ברוח מצויה או לא. מסתברא לי דבנ"ד על המזיק להרחיק עצמו חזק דהוי ספק נפשות וראוי לאדם שיתרחק אפי' מספק ספיקא ידידה. ותו דבעיקר הדין כתב ריצב"א ז"ל דלאו לכל מילי א"ר יוסי על הניזק להרחיק עצמו אלא בדברים שהם עיקר יישוב או דירה או תשימש, שאין לו למזיק להניח יישוב ודירתו או תשימשו, אבל אם לא היה מעשה של המזיק עיקר יישוב אפי' ר' יוסי מודה דעל המזיק להרחיק עצמו והביא לזה ראיה מן התוספתא. הילכך בנ"ד דלאו דבר של יישוב ולא של דירה הוא על המזיק להרחיק עצמו. וא"ת הא עדיף מיישוב דהא הוי דבר של חיות התינוק. הא ליתא דפוק חזי כמה תינוקות גדלים וחיים בלי זה, וכי' בהצטרפות שיש ודאי סכנה לבנו של ראובן אם יריח הריח ההוא, כפי מה שבא בשאלה, ופשיטא דעל שמעון המזיק להרחיק עצמו שלא יזיק את חברו עכ"ל.

ומדוקדק בדבריו, שבתחילה כתב שנחשב גיריה דיליה באופן שהריח ודאי יזיקנו, אבל באופן שהוא רק ספק אם יזיקנו, בזה הוצרך לב' טעמים אחרים כדי להרחיק את המזיק, טעם אחד שבספק נפשות יש להחמיר גם בספק, ונמשמעות הדברים שאין זה מתביעת הניזק, אלא המזיק צריך לחשוש מפני חשש רציחה שעלול להרוג אחרים ח"ו. ועוד חילק שבאופן כזה שאינו שימוש רגיל שעושים בבית, בכה"ג על המזיק להרחיק את עצמו. וצ"ל דאיידי שיש ספק כלל אם הסם עלול להתפשט ע"י הרוח, דאם הוי ספק אם יבוא הרוח או לא, בכה"ג הרי מצינו בנמיה שחייב להרחיק אע"פ שאין ודאי שתבוא הנמיה וצ"ע. [ועכ"פ בנ"ד לא שייך ב' הסברות שכתב הרדב"ז בנדון ידידה לאסור]. והראוני שבשורת קרני ראם (אנקווא, סי' קכ"ב) דן באחד שנחלה בחולי שהרפוי הוא באכילת מין מבושל בשם האלעסב"א, וידוע בעולם שכל מי שעבר עליו איזה חולי ונתרפא ע"י האלעסב"א שוב אינו יכול להריח ריח האלעסב"א בשעת בשולה ואם עבר והריח מוכרח לחזור לתחלואיו שנתרפא מהם, וע"ז באים השכנים להתדיין עם השכנים לעכב עליו באומרם שכבר עברו עליהם חולאים ונתרפאו ע"י האלעסב"א וע"ז באו לעכב שאם יגיע אליהם הריח מוכרח שיוזקו וכו', ובתשובתו כתב בתחילה לדון שנחשב גיריה דיליה, וכתב שאע"פ שהנזק לא נעשה מיד אצל השכנים מ"מ כיון שמרגישים הריח מיד בשעת בישולו נחשב כגיריה דיליה, אך במסקנת דבריו הביא דברי הרדב"ז הנ"ל וכתב על דבריו: מכאן נלמד דלא פסק הרב דאבי התינוק צריך להרחיק הנזק אלא הואיל והתנוק יכול לחיות בלי בשמים כמו שאר תנוקות אבל בכגון החולה הצריך לרפואת האלעסב"א אשר כ"ע ידעי שאם לא יעשה הרפואה מיד יסתכן ופקו"ג גדול יש בו נוסף ע"ז וכו' וא"כ אם באתה לומר שידחה מחצירו בשביל השכנים א"כ לעולם לא ימצא מנוח שיקבלנו לעשות רפואה זו, ע"כ נראה פשוט שיכול לעשות רפואה זו והשכנים אם חשו על עצמם יהיו נדונים בחוץ וכו' עכ"ל. ויש להעיר בדבריו, שמדברי הרדב"ז מפורש להדיא שרק באופן שהוא ספק אם יזיקנו, בזה הוצרך לחילוקים הללו שאם יכול לחיות בלעדיהם ואינו מעיקר השימוש בדירה בזה צריך המזיק להרחיק את עצמו, אבל באופן שהוא ודאי מזיק ס"ל להרדב"ז בלא"ה שעל המזיק להרחיק את עצמו, ולפי"ז בנדון הקרני ראם שמשמעות דבריו שהוא ודאי מזיק, יש

**אבן** יש לתמוה בזה מדברי הרמ"א בתשו', והנתיחה"מ עצמו העתיקו (בס' ש"ב סק"ב), שאם השוכר יש לו חולי המדבק אין המשכיר יכול לעכב עליו, וקשה מדוע אין המשכיר יכול לעכב עליו שלא יזיקו אף שלא בגיריה דיליה. וצ"ל בזה, שבנדון הנתיחה"מ שם איירי כשהוא 'מזיק' אלא שאין זה בגיריה דיליה, שהרי שוכר הבית על דעת להשתמש בו לעצמו באופן שלא יזיק למשכיר, ואח"כ שינה יעודו ומשכירו לאחרים ומשתמש בו באופן שגורם נזק למשכיר, שבוה נתחדש שהמשכיר יכול לעכב עליו שאע"פ שאינו גיריה דיליה הוי תנאי בשכירות שלא יזיק את המשכיר גם שלא בגיריה דיליה, אבל באופן שהשוכר חלה ולא עשה פעולה להביא כאן מזיק, אינו מוגדר כלל כמזיק, שהרי לכך שוכר את הבית כדי לדור בו ואינו משנה מייעוד הבית, ולפיכך ס"ל להרמ"א והנתיחה"מ שאין המשכיר יכול להוציא את השוכר מהדירה. ועדיין צ"ע בכל זה. [והעירוני שבספר כתבי הדעת קדושים לחו"מ סי' ש"ב כתב: גם שבהשכיר לזמן, גם אם נפל בית המשכיר אינו יכול להוציא השוכר מהבית, מ"מ בשכירות שידורו יחד עם בעה"ב, וחלה א' מב"ב של השוכר במה שקורין נדבק ח"ו, אולי י"ל שבכך שייך הכלל שפסידא דשוכר באונס דלא הו"ל לתרווייהו למידע, עכ"ל. וכפי הנראה לא ראה דברי הרמ"א הנ"ל. וצ"ב עוד בכוונתו].

**אם יכולים לתבוע חלוקת שותפות**

**ב.** ויש לברר בזה, לפי מה שנתבאר לעיל שהחולה יש לו זכות להתגורר יחד

**אמנם** העירוני בזה שאה"נ אם שניהם שותפים בגוף הבית יהיה הדין שמותר לחולה לשהות שם ואין צריך להתרחק, אך אם שניהם שוכרו הבית לכאן יכול הניזק לתבוע שהמזיק יתרחק גם כשאינו מזיקו בגיריה דיליה, וכמבואר חילוק זה בדברי הנתיחה"מ בס' שט"ז (סק"א) שכתב וז"ל: דהא חזינן דדוקא בשנים ששכרו מסיק [בסעיף ב'] דאין אחד יכול להושיב אחר במקומו, משמע דב' שהן שותפין לגמרי יכול כל אחד להושיב אחר במקומו או למכרו. והטעם נ"ל, דבשלו יכול כל אדם לעשות מה שירצה אף שעל ידו גורם הניזק לחבירו כל שאינו מזיק ממש בגירי דיליה כמבואר בהלכות נזקי שכנים [סימן קנ"ה סעיף ל"א - ל"ב], אבל בשוכר אין השוכר רשאי להשכיר אם לא שאין בו שום דבר המזיק, דבשל חבירו לאו כל כמיניה להזיק דבשכירות לא קניא, ומשו"ה השוכר אינו יכול להשכיר כשהמשכיר דר עמו וכו', וא"כ כשדר עמו דמזיק לו כו"ע מודים דאינו יכול להשכיר, וכן בב' שוכרים כל אחד אינו יכול להזיק לחבירו כמו שאינו יכול להזיק למשכיר, דלכל שוכר כל זכות המשכיר ובמקום המשכיר קאי, משא"כ בדבר שהוא שלו יכול לעשות מה שירצה וכו' עכ"ל.

**ולאור** דברי הנתיחה"מ יש ללמוד שבנדון דידן שכל אחד הוא שוכר, ובשוכר נתחדש שגם שלא בגיריה דיליה יכול לעכב עליו, לפי"ז יכול הבריא לעכב את החולה שלא ישהה עמו בחדרו שמה יזיקו.

על המזיק להרחיק את עצמו. ואולי גם בנדון ידידה לא היה ודאי מזיק, אך הפלא שלא הדגיש זאת וצ"ע.



שייך אלא ביורשין או במקבל מתנה, אבל אם לקחו שנים בית שאין בו כדי לזה וכדי לזה, אין אחד מהם יכול לומר גוד או אגוד, שהרי לדעת שיהיו ב' שותפין בו לקחוהו ולא למכרו איש אל אחיו. ונראין דבריו אם לא היה להם בית דירה ולקחו לדור בו, או אם היה להם בית דירה ולקחו להשכירו לאחר. אבל אם היה להם בית דירה ונפל או נשרף דירתו של אחד מהם, או הוצרך למכרו מחמת דחקו, יכול לומר לחבירו גוד או אגוד, כיון שצריך לו לדור בו, ואינו רוצה לדור עם אחר. וכן נמי אם הוצרכו שניהם ליכנס לדור בו עכ"ל.

**ומבואר** בדבריו שאע"פ שהשתתפו על דעת לגור ביחד ולא להתחלק, מ"מ כל שנשתנה המצב ואחד מהם מוכרח לתבוע חלוקה כדי שלא יפסיד, וכמו בנדון הרא"ש שנפל או נשרף ביתו האחר, יש בזה תביעת חלוקה, ולפי"ז יש ללמוד גם בנ"ד שאע"פ שהשתתפו אדעתא לדור שם ביחד, אך כיון שנשתנה המצב ועתה אינו ראוי למגוריהם ביחד, שפיר יש בזה תביעת חלוקה ויכול לתבוע חלוקת גוד או אגוד או להשכיר או חלוקת זמנים.

**אך** יש לעי' בזה אם יכול לתבוע חלוקת גוד או אגוד, דהנה ברמב"ם (שכנים פ"א ה"ג) כתב שגם בשנים ששכרו בית יחד יש בזה תביעת חלוקה או גוד או אגוד, אמנם הראב"ד שם חולק שבשכירות ששכרו אדעת לדור ביחד אין בזה תביעת חלוקה עי"ש. וב' השיטות הובא בשו"ע בס"י קע"א (ס"ט) שהשו"ע העתיק שיטת הרמב"ם והרמ"א הביא שיטת החולקים. ויש בזה כמה מהלכים בביאור דברי הרמ"א, ועי' בבאר הגולה

עם השני, האם הבריא יכול לתבוע חלוקת שותפות, שכיון שאין החדר ראוי למגורים לשניהם, הרי יש בזה דיני חלוקת שותפות. דהנה בדיני שותפים נתבאר בס"י קע"א שבדבר שיש בו כדי חלוקה יכול כל אחד לתבוע שיחלקו ביניהם. ובדבר שאין בו כדי חלוקה, [וכמו בנדון דידן שאינם יכולים לחלוק שכל אחד ישתמש בחצי החדר], יכול אחד מהם לתבוע גוד או אגוד, שתובע שהוא יקנה את חלקו של השני או שחבירו יקנה החלק שלו. ואם אינם רוצים לקנות או למכור, יכולים לקבוע בזה או חלוקת זמנים או שמשכירים לאחרים ומתחלקים בשכר עי"ש.

**ולפי"ז** יש לדון בנ"ד, שלכא"ו יש לבריא זכות לתבוע גוד או אגוד, שהוא ישכור את החלק של השני או השני ישכור החלק שלו, או שהם ישכירו לאחרים, וכל אחד יחפש לעצמו מקום אחר. או שיעשו חלוקת זמנים שכל אחד ישתמש בחדר זה חלק מהזמן.

**ואין** לדון שכיון שהשתתפו אדעתא לגור ביחד, אין לבריא זכות לדרוש לעשות חלוקה, דהרי נחלקו הראשונים בעיקר זכות תביעת גוד או אגוד באופן שהשתתפו ביחד, שיש אומרים שכיון שהשתתפו על דעת להיות שותפים אין להם תביעת גוד או אגוד, ובשו"ע (ס"י קע"א ס"א) נפסק כשיטת האומרים שיכול לתבוע גוד או אגוד, אמנם הש"ך (שם סק"א) הביא שיטת הר"י מיגאש שאין יכול לתבוע גוד או אגוד. ולפי"ז יהיה נדון דידן תלוי במחלוקת זו. אכן נראה לדמותו לדברי תשו' הרא"ש המובא בטור בס"י קע"א שם, שכתב לחלק בזה וז"ל: כתב הר"י הלוי דינא דגוד או אגוד לא

להלכה בשו"ע שם. ועי' בחזו"א (ב"ב ס"ד' סק"א) שהאריך בזה].

**ומעתה יש להסתפק** בנדון דידן, כיצד לדון, דלכא' אפשר לדמותו לדבר שאין ראוי לשימוש שניהם ביחד, שיכול לתבוע חלוקת זמנים שהרי אין ראוי לשימוש עבור שניהם. אך מאידך יש לחלק שכיון שהחסרון הוא מצד הבריא לבד שאין רוצה להידבק מהחולה, יש לדמותו למרחץ ובית הבד שראוי לשימוש לשניהם, ואחד מהם עני שאין לו במה להשתמש, שאין יכול לתבוע חלוקת זמנים שרוצה להשכירו לחלק מהימים, אלא העשיר אומר לו קנה לך עבדים שיבואו למרחץ, ולפי"ז יש לחלק דבכל נדון הפוסקים שבדבר שאין ראוי לשימוש ביחד יעשו בו חלוקת זמנים, היינו כשמצד שניהם אין ראוי להשתמש ביחד, כגון לדור בבית אחד וכיו"ב שכל אחד מפריע לשני, ולכן כל אחד יכול לתבוע חלוקת זמנים כדי שלא ישתמשו בו יחד ויפריעו אחד את השני, אבל בנד"ד יאמר הבריא שעיקר השימוש בדירה מיועד עבור שניהם ביחד, אלא שעתה אירע מקרה שהחולה אין יכול לדור שם מפני שעלול להזיק את הבריא, וכיון שגוף הבית ראוי לשימוש של שניהם, לא יוכל לתבוע חלוקת זמנים אלא רק תביעת גוד או אגוד או תביעה שישכירו לאחרים.

**אך** מאידך יש לדון שאינו דומה לבית הבד ומרחץ, ששם השימוש בשותפות ראוייה לשניהם יחד, אלא שהעני אין לו צורך בזה מפני שאין לו עבדים, ולכן אין לו זכות לתבוע חלוקת זמנים, [אבל כשיהיה לו עבדים וכו'] יוכל להשתמש בו, ונמצא שעצם השותפות אין בה כל סיבה לחלוקת זמנים]. אבל בנ"ד

ובביאור הגר"א שביארו שכיון שהשתתפו לשכור הבית על דעת לגור יחד אין יכול לתבוע חלוקה עי"ש. ולפי"ז יש לדון שגם בנדון דידן לא יוכלו לתבוע גוד או אגוד. אכן לכא' יש לדון בזה שכשם שנתבאר לעיל דהרא"ש חילק שאע"פ שבכל שותפים שקנו ביחד אין בזה תביעת חלוקה [לשיטת הר"י מיגאש] מ"מ אם נפל ביתו או נשרף אדעתא דהכא לא התכוונו להשתעבד זה לזה, ולכא' סברא זו שייכת גם בשכירות שלא התכוונו להשתעבד באופן שיצטרכו להתחלק במקום הפסד, ועל כן יש לדון שיש בזה תביעת חלוקה וצ"ע.

**ויש** לדון אם יכול לתבוע חלוקת זמנים, דהנה בפוסקים (ס"י קע"א ס"ו וס"ח) מבואר שבדבר שאין ראוי להשתמש יחד, כגון בשימוש בבית שאין ראוי למגורים ביחד מפני היזק ראי' וכיו"ב, ואין רצונם לתבוע גוד או אגוד אלא מוכנים להישאר כל אחד בשלו, יכול כל אחד לתבוע חלוקת זמנים שהרי אין ראוי לשימוש לשניהם יחד, אבל בדבר שראוי לשימוש שניהם יחד, כגון שיש להם בית הבד או מרחץ, ואחד מהם עני שאין לו מה להשתמש בזה, אין העני יכול לתבוע חלוקת זמנים [שרוצה לקבל חלק מהימים ולהשכירו לימים אלו בלבד] אלא העשיר אומר לו קנה לך עבדים שיבואו למרחץ וכיו"ב, ומ"מ יכול לתבוע גוד או אגוד או תביעה להשכיר את כל המרחץ יחד כדי לקבל השכר, אבל אין יכול לתבוע חלוקת זמנים עי"ש. [ושיטת הבעל המאור (ב"ב דף קע"ב) שגם בזה יכול לתבוע חלוקת זמנים, אבל שיטת הר"י מיגאש והרמב"ם והרמב"ן (בסוגיא שם) שאין יכול לתבוע חלוקת זמנים, וכן נפסק

חשש שמא ידביקנו, אין חובה לבריא לישב בסוכה, וגם אם נאמר שלצעירים שאינם בקבוצת סיכון אין זה סכנת נפשות כשיידבק, ואין זה פוטרו מקיום מצוות התורה מפני חשש זה, מ"מ יש לפטור אותו מדין מצטער, שהרי יש לו סיבה שאין יכול לישן בסוכה יחד עם החולה שמא יידבק ממנו, וגם זה נכלל בפטור דמצטער אע"פ שאין לו צער מפני עצם הסוכה רק מפני סיבה צדדית, מ"מ מבואר בפוסקים שגם סיבה צדדית נחשב מצטער, כמבואר בספר הסוכה (פסקים והערות אות כ"ט) בשם הגרשז"א ובחוטשני (סוכות פ"ב סק"ד) בשם הגר"נ קרליץ שאם יש לו אורחים בסוכתו ורוצה ללכת לישן אך אין יכול להוציאם משם, שנחשב כמצטער ופטור מן הסוכה. וביאור הדברים, דהלא עיקר ענין מצטער נלמד מתשבו כעין תדורו שגם בביתו היה יוצא מביתו במקום צר, ומטעם כן כתבו הפוסקים שבשאר המצוות אין פטור דמצטער, דרק בסוכה הוי פטור דבעינן תשבו כעין תדורו, ולפי"ז גם בנ"ד כיון שהיה יוצא מחדרו בבית כדי שלא להידבק ממנו, הרי זה כמו כל מצטער שפטור מן הסוכה.

והנה כבר מצינו בראשונים שדנו בכעין שאלה זו. בשערי תשובה סי' תרל"ט (סי' תרל"ט סק"א) העתיק בשם הברכי יוסף בשם זקינו שהביא תשו' רב האי גאון בזה, ונעתיק תשובה זו שנדפסה בהלכות רי"צ גאון (הלכות סוכה עמ' ק"כ) וז"ל: ונשאל מרב האיי שני אחים או שני שותפים שעשו סוכה אחת קטנה שאינה מספקת לכולן לישן בה, ופעמים נכנסין מקצתן ואוכלין בה ופעמים אוכלין מקצתן בה ומקצתן בבתייהן וכן בשניה, יוצאים ידי חובתן על זו הדרך או לא. והשיב לענין אכילה יכול כל אחד ואחד

יש לדון שהבריא מעוניין וראוי להשתמש בו, אלא שככל שהשני משתמש בו עליו להתרחק ממנו ואין יכול להשתמש בו, וככל שהחולה לא ישהה בבית יוכל הבריא להשתמש בו כשימוש הרגיל, ונמצא שבעצם יש לשניהם כל אחד צורך ואפשרות להשתמש בזה, אלא שבשימוש של החולה גורם שגם הבריא לא יוכל לשהות שם מפני שעלול להזיקו, ובזה אולי יש להגדירו כאילו הבית עצמו אינו ראוי במצב הנוכחי להשתמש בו עבור שניהם, והרי זה דומה לכל בית שאין ראוי לשימוש לשניהם יחד שהדין בזה שיחלוקו בחלוקת זמנים. וצ"ע בזה לדינא.

והעירוני שיש לדון בכל זה שלא יהיה כלל זכות חביעת חלוקה, שבשלמא באופן שאין ראוי השכירות לשימוש שניהם כלל, היה שייך לתבוע בזה חלוקה, אבל כיון שהדבר נוגע רק לזמן מועט עד שיבריא, שעיקר השכירות עדיין ראוי לשימוש כאשר יבריא, אפשר שאין יכול לתבוע חלוקה על זמן קצר כזה. ובפרט ששייך בזה הסברא שנתבאר לעיל שהשתתפו על דעת לגור ביחד והרי גם בזה הם מתכוונים להמשיך יחד. ואין דרך בני אדם לפרק שותפות עבור זמן מועט שאין אפשרות להשתמש בזה, ועל כן מסתבר יותר שהשתתפות היתה גם על דעת כן שבאם בזמן מועט לא יוכלו שניהם להשתמש ביחד, שלא יוכל אחד מהם לתבוע חלוקת שותפות.

סוכה שראויה לאחד מבניו – את מי יעדיף האב

ג. ועתה נברר בנדון האב שיש לו אפשרות ליתן הסוכה לאחד מבניו, לחולה הקורונה או לשני, את מי מהם יעדיף. ונראה שזה ברור שבאופן שיש

ולפי זה לכאורה יש לדון שגם בשאלה דידן יתחלקו ביניהם שכל אחד יישן לילה אחת. אמנם יש מהרבנים שהורו בזה שאה"נ באופן שאם היה לאב סוכה קטנה שאפשר לאחד מבניו לישון בה, הדין יהיה שכל אחד יישן שם לילה אחת וכתשו' רב האי גאון, אבל דברי רב האי גאון נאמרו דוקא באופן שהחסרון הוא מפני שהסוכה היא קטנה והי מנייהו מפקת ולכן יש להתחלק ביניהם. אבל באופן שיש סוכה גדולה ששניהם יכולים לישון בה, והבריא אין לו כל מניעה מלהיות בסוכה, ורק החולה הוא זה שעלול להזיק את הבריא, ולכן הוא רוצה שהחולה לא יישן בסוכה כדי שהבריא יוכל לישן, בזה מסתבר שעל המזיק להרחיק את עצמו ולא לישן בסוכה, ויש להעדיף את הבריא שיישן בסוכה בכל חג הסוכות. אמנם אם האב בעצמו חולה ודאי שאין לו חובה ליתן הסוכה לאחד מבניו הבריא, שאין לו חובה להפסיד המצוה ידידה עבור בניו עכ"ד.

**אכן** לאור המבואר לעיל הרי שלא נאמר בזה כלל הדין דעל המזיק להרחיק עצמו, שאין מוגדר כלל כמזיק, וכמו שהוכחנו מתשו' הרמ"א, ולפי"ז אין כל סיבה שרק הבריא יישן בסוכה, ועל כן מסתבר יותר שאין להעדיף את הבריא מהחולה, אלא יעשו חלוקה ביניהם שכל אחד יישן לילה אחת בסוכה, וכמו בנדון רב האי גאון. וביותר יש לדון בזה, דהרי בנדון דידן אין הסוכה שייכת לבניו כלל, אלא הסוכה שייכת לאביהם, ואין כאן נדון ממוני למי יש הזכות לישב בסוכה, שהרי הזכות הממונית תלוי במה שיחליט האב, והנדון על האב למי יתן הרשות להשתמש בזה, שלאחר שהחליט האב ליתן לאחד מבניו, הרי השני אנוס במה

לבדו לאכול בסוכה זו בשעה זו וזו בשעה אחרת ולהמשיך פרפראות ולעשות הכר, אבל לענין שינה שאינה מספקת אם אין להם מקום לעשות בו סוכה, זה ישן לילה זו וזה ישן לילה אחרת, ואם חביבה עליהם מצוה ביותר תבא עליהם ברכה זה ישן מקצת הלילה וזה ישן מקצת הלילה. ואם שומרי גנות ופרדסים פטורים, כל שכן מי שאין לו מקום לישן בסוכה, ואם מצטער משום באקי או משום סירחא וכיוצא בהן פטור, כל שכן כל מי שמצטער מפני הדחק, אלא שעושים משמורות ביניהם שישנים בסוכה כמה שמחזקת, אלו זה הלילה ואלו זה הלילה כדי שיצאו כולם ידי חובתם, ואינם חייבים להצטער בדוחק עכ"ל. ותשו' זו הובאה גם בספר המנהיג (הלכות סוכה עמ' ש"ע).

**ומבואר** בדבריו שלכתחילה יש להם להתחלק שכל אחד ישן שם לילה, ואם רוצים להדר יתחלקו שכל אחד מהם יישן חלק מהלילה. ונראה שאין כוונתו לבאר דינם בדיני ממונות, שזה ברור שהשתתפו אדעתא דהכא שיתחלקו חלוקת זמנים יחד, ולכן פשוט שהדין הוא שכל אחד יש לו זכות לתבוע חלוקת זמנים, אלא שבא לבאר בדיני חובת סוכה, וע"ז מבאר שבאופן שאין להם אפשרות לעשות סוכה כל אחד לבדו, כיון שאין אפשרות לשניהם לישן בסוכה, אין עליהם חובה שאחד מהם יישן בלילה והשני יישן בסוכה זו ביום, וייאסר עליו לישן בביתו, וע"ז כתב שדומה למצטער שמותר לו לישון בביתו. והוסיף שאם רוצים להדר במצוה, עדיף שכל אחד יישן חלק מהלילה, אבל זה ברור שעיקר הענין של חלוקה הוא מכח דיני השותפות שהשתתפו אדעתא דהכא.

דהנה כשם שמצוה ליתן צדקה לעני, כן יש מצוה ליתן לו מעות כדי שיקנה בהם צורכי מצוה, [וכמבואר בריש פרק ערבי פסחים שעל גבאי הצדקה מוטל החוב ליתן מצוה ויין לעניים, שזה חלק מצורכיהם וכמו כל צדקה]. והנה לגבי צדקה יש עליו חיוב ליתן לבניו יותר מאחרים, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רנ"א ס"ג) הנותן לבניו ובנותיו הגדולים, שאינו חייב במזונותיהם, כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה. ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים וכו' עי"ש. הרי שיש עליו חובה מדין צדקה ליתן להם כל צורכם ולהקדימם לאחרים. ויתירה מכך מצינו שכופין את האב ליתן לבניו כדי שלא יפלו על הציבור, כמבואר בב"י (יו"ד סי' רנ"ב) וז"ל: ובפרק הפועלים (סי' שסז) כתב [המרדכי] פסק ר"מ שהאב חייב לפדות את הבן אי אית ליה לאב ולית ליה לבן דלא כל הימנו שיעשיר עצמו ויפיל בנו על הציבור ולא יהא אלא אחר קרוב קרוב קודם כדמשמע בפ"ק דקידושין (כ"א:) עכ"ל. והביא דבריו להלכה הרמ"א (שם סעיף י"ב שם). ולפי דבריהם מסתבר מאד שגם בענין החיוב לדאוג לקיום המצוות, האב חייב לדאוג לבניו דלאו כל הימנו שיטיל בניו על הציבור.<sup>2</sup>

שיישן בבית, ועיקר הנדון למי יחליט ליתן הזכות לישן.

והנה האב מחויב ליתן לבניו האפשרות להשתמש בסוכה מפני כמה טעמים. א'. מדין כל ישראל ערבים זה לזה, שיש חיוב ערבות על כל אדם מישראל לדאוג שאחרים יקיימו המצוות, וכמו שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שכ"ב) שהמבקש מחבירו לישן בסוכה שלו יש לו חובה ליתן לו רשות מדין חיוב ערבות עי"ש. נועי' בשעה"צ סי' תרנ"ה (סק"ה) שדן בחיוב ליתן לאחרים ד' מינים וז"ל: דהא אנו מצווין מטעם ערבות לראות שגם חברו בן ישראל יעשה מצות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי, ומטעם זה אנו יכולין להוציא אחד לחברו בקידוש וכדומה וכו' עכ"ל. ועי' במג"א (סי' תרנ"ח סק"ב) שאם יש לו אתרוג משלו ויכול לצאת ידי חובתו באתרוג של הקהל, מוטב שישלחנו לעיר אחרת שאין להם אתרוג כלל עי"ש. וכן כתב המג"א (סי' תרע"א) שאם יש לאחד שמן בצמצום ולחבירו אין כלל מוטב שיתננו לאחר שאין לו להדליק כלל והוא ייצא ידי חובתו בהדלקת נר אחד עי"ש. ומבואר שצריך להפסיד הידור מצוה ידידה מפני חיוב ערבות].

**וממנע** נוסף יש לאב חיוב ליתן לבניו לקיים מצוות סוכה בסוכה שלו,

2. והנה בגמ' בסוכה דף מ"ב: 'תנו רבנן קטן היודע לנענע חייב בלולב להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין'. והב"י בסי' ל"ז כתב וז"ל: כתב העיטור (הל' תפילין ח"ו סא ע"ג) מסתברא לן דהאי קטן גדול בן י"ג שנה ויום אחד הוא, והביא ראיה לדבריו. [וכתב הב"י:] ואינה כדאי להוציא הבריתא מפשוטה דמשמע דקטן ממש קאמר, וכן נראה דעת כל הפוסקים שכתבו קטן סתם דמשמע דבקטן ממש מיירי עכ"ל. ויעוי' בדרכי משה וברמ"א שמנהג העולם כהעיסור שאין מניחים לו תפילין בקטנותו עי"ש. והפרי מגדים (א"א סק"ד) כתב להקשות וז"ל: ואיני יודע אם הוא י"ג שנים איזה חיוב יש על אביו, דאיש בפני עצמו הוא. ואם הוא עני כל ישראל מצווין להחיותו. ויש לומר י"ג שנים ולא הביא ב' שערות עכ"ל. והביאור הלכה (ס"ג שם) הביא דבריו

אשתו], היא שווה על שני הבנים בשווה, שאילו היה לו אפשרות ליתן לכל אחד סוכה נפרדת היה לו חובה ליתן לכל אחד מהם לישן בסוכה נפרדת, אלא שעתה נוצר מצב ששניהם מבקשים כל אחד לישן בסוכה ואין לו אפשרות ליתן רק לאחד מהם, ונראה, שכיון ששניהם חייבים במצווה באותה דרגה ממש, ויש כאן מצב כאילו הסוכה שלו התקטנה ואינה ראויה לשניהם, שבזה ודאי נאמר לו שיתן לכל אחד הזכות לישן בלילה אחת, ולא נאמר לו שיעדיף את האחד מהשני, ומה לי הסיבה שגרמה למצב זה, סו"ס יש לו חובה לדאוג עבור כל אחד בשווה, ועל כן הסברא נוטה בזה שהאב שאין יכול לספק לשניהם האפשרות לישן בסוכה, עליו לחלק בזה שיתן לכל אחד חלק מהשימוש בזה. [נכמו בשאר הצטרפויותיהם, שאם אין לו לספק רק לאחד, עליו מוטל ליתן לשניהם בשווה שיתחלקו ביניהם, ולא להעדיף אחד מהם על משנהו].<sup>2</sup>

ועוד יתכן שיש בזה חיוב ממוני, שמצינו בדברי הפוסקים [עי' אגרו"מ (יו"ד ח"א סי' קמ"ג) ועוד] שביסוד חיוב מזונות לאשתו נכלל גם שחייב לדאוג למזונות בני אשתו גם כשהם יותר ממש שנים, שכל שאין דרכם של הבנים הגדולים להרויח לפרנסתם לבד, יש בזה חיוב לפרנס את בניו מדין מזונות אשתו, [ומטעם כן נוקטים בתי הדין לחייב בזמנינו במזונות בניו הגדולים אע"פ שמעיקר דינא דגמ' אין חובה לפרנס בניו שהם בני שש ומעלה]. וזה ברור שחלק מהמזונות הוא גם שאר הצטרפויותיהם, ונמצא שגם צורכי המצוות חייב ליתן להם, ועל כן חייב גם לספק להם סוכה כדי לישן בה ולקיים בה המצווה.

**ומעתה יש לברר בחיוב דהאב כלפי בניו** שאחד מהם חולה ואחד מהם בריא, האם יש עליו חובה על אחד מבניו יותר מהשני. והסברא הפשוטה בזה, שהחובה של האב לדאוג לבניו [בין מדין ערבות ובין מדין צדקה ובין מזונות

וכתב וז"ל: ואף דאז חייב מדינא מחמת חזקה דרבא וכמו שהביא בש"ת, אעפ"כ י"ל דלא פקע מאביו מצות חינוך כל זמן שאין יודע שהביא ב' שערות עכ"ל. ומבואר בדבריו שהקטן כבר חייב להניח תפילין מספק שמא כבר הגדיל, אך האב עדיין חייב במצוות חינוך ולכן חייב לקנות לו תפילין. ולפי דבריו לכאן יוצא חידוש לדינא שאם האב יודע שיש לבנו ב' שערות כשהגדיל, נמצא שאין האב חייב לקנות לו תפילין, וחיובו של האב הוא כשאר אנשים שצריכים לדאוג מדין ערבות שיקיים הבחור שהגדיל קיום מצוות תפילין. אמנם לכאן יש ליישב קושיית הפמ"ג עפ"י דברי הב"י והרמ"א ביו"ד סי' רנ"ב שהאב חייב לפדות את בנו יותר משאר אנשים דלאו כל הימנו שיעשיר עצמו ויפיל בנו על הציבור. ולפי דבריהם מסתבר מאד שגם בענין החיוב לדאוג לקיום המצוות, האב חייב לדאוג לבניו דלאו כל הימנו שיטיל בנו על הציבור, ובוה מיושב קושיית הפמ"ג דאע"פ שהקטן כבר הגדיל ואין לו ממון לקנות תפילין לעצמו, חייב האב לדאוג לקיום מצוותיו, ואין יכול להטילו על הציבור, וצע"ג בדעת הפמ"ג מדוע אינו דומה לדין המבואר ביו"ד שאסור לו להטיל בניו על הציבור וחייב לפדותם ולפרנסם. ודרך אגב יש ללמוד חידוש נוסף מדברי הפמ"ג, דס"ל שמשעה שהגדיל הבן פקע חובת חינוך ממנו, והפוסקים דנו בזה בקטן שהגדיל בספירת העומר, שגם אם נאמר שלא נחשב תמימות מ"מ חייב לספור מדין חינוך, אך מדברי הפמ"ג והביאור הלכה מוכח שכשהגדיל פקע גם דין חינוך וצ"ע.

ג. ולכאן גם בעיקר חיוב ערבות, אם באו אליו שני אנשים לבקש לישן בסוכתו, שחייב ליתן להם מדין ערבות, מסתבר שלכתחילה יתן לשניהם כל אחד לילה אחת, ולא יעדיף אחד על

להרחקה, ולפי"ז באופן הרגיל שהאב נותן רשות לשניהם להשתמש בשווה יוכל החולה לשהות בסוכה והבריא יצטרך להיות בבית.

**ועל** כן אין כל סברא שהאב יעדיף את הבן הבריא מהבן החולה, אלא האב צריך ליתן רשות לשניהם, ובמצב זה רק החולה יהיה בסוכה, אך בזה מסתבר כמו שנתבאר לעיל, שכיון שידוע לאב שהבריא יצטרך לצאת מהסוכה ולהיות בבית, מוטל על האב להשוות ביניהם, ועל כן מוטל עליו ליתן רשות לכל אחד להשתמש בו לילה אחת, ולא יהיה אחד מהם יותר מחבירו וכמשנ"ת. נאמין לומר שהאב יתן רשות לשניהם ושוב יסתדרו הם ביניהם, והחולה יוכל להישאר והבריא יצטרך לצאת, שמלבד שמחויב ערבות מסתבר שיש עליו לדאוג לשניהם בשווה, ולכן כיון שידוע לו שהבריא לא יוכל לישן, עליו ליתן להם רשות באופן שהבריא יוכל לישן, ועוד, שהרי מדין צדקה וחיוב מזונות ודאי שיש לו להשוות ביניהם ולגרום שיהיו שווים ולא יהיה אחד מהם יותר מחבירו.<sup>7</sup>

**ועוד** העירוני לדון בזה, דהנה מסתבר שהאב שנותן רשות לבניו להשתמש בסוכה, אינו 'מקנה' להם זכות שאלה ושכירות שיהיה הסוכה ברשותם כמו כל שותפים שיש לשניהם בעלות לשימוש בגוף המקום, אלא האב נותן להם רשות להשתמש בסוכה, אבל אין להם כל זכות קנין בגוף הקרקע. וכיון שכן, לא שייך כלל כל הענין של על המזיק להרחיק את עצמו, שזה שייך באחד שיש לו בעלות וזכות שימוש בגוף מקום זה, שבזה נאמר בדיני שכנים שהמזיק אסור לו לגרום לניזק שלא יוכל להשתמש בחצירו שלו, שעל המזיק להרחיק את עצמו. אבל בנ"ד שהסוכה היא של האב, והאב לא ניזוק כלל, והרשות שקיבל הבריא אינו מקנה לו זכות לעכב את אחיו שיש לו גם רשות זו, שדיני הרחקה הוא דין בדיני שכנים שאסור לו לעשות פעולה בחצר שלו שבזה הוא מזיק לחצרו של השני, אבל אם אין לשני בעלות בחצר, גם אם קיבל רשות להשתמש בחצר זה, כיון שגם המזיק קיבל רשות אין לו תביעה מהמזיק

משנהו, שכן הוא דרך החלוקה הראויה בכל העניינים ומסתמא גם בחיוב ערבות יש לו לדאוג לשניהם בשווה. וראה זה דבר חידוש, בשו"ת מכתם לדוד (להג"ד פרו בעל החסדי דוד, חלק א' ח"ס) שחידש שקהל שהיה להם אתרוג ביו"ט ראשון של חג, ובעיר אחרת לא היה להם כלל אתרוג בכל ימי היו"ט, שיש על הקהילה הראשונה לשלוח האתרוג שלהם בימי החג האחרונים, כיון שהם כבר קיימו המצוה בימים הראשונים של יו"ט, והאחרים כלל לא קיימו המצוה. ואף שבגדון ידידה יש חולקים בזה, מ"מ בנ"ד פשוט שיש לעשות חלוקה שלא יהיה מצב שאחד מבני ייטן כל החג בסוכה והשני יישן כל ימי החג בביתו. ויש לציין לדברי המנחת אלעזר (ח"ב סי' ל"ח) שכתב באחד שיש לו שני כזיתים מצה כזית לכל לילה, ולחברו אין כלום, שיתן לחברו כזית א' שיובל לקיים מצוה דאורייתא בליל ראשון, אף שע"ז יתבטל הוא בעצמו ממצות מצה בליל ב' שהוא מדרבנן ע"ש.

ה. ועוד יש לדון בזה, דהנה באופן ששני הבנים יחד השתתפו לבנות סוכה ביחד, ודאי יהיה בזה הדין שכל אחד מהם יישן לילה אחת מפני שיש בזה חלוקת זמנים, וכמבואר לעיל, ולפי"ז נראה שאם האב יש לו סוכה אחת, ומחויב לספק צורכיהם של שני בניו בשווה, הרי זה חייב ליתן לשניהם השימוש בסוכה שלו וכמשנ"ת, וחייב להקנות לשניהם בשווה השימוש בסוכה, ויש לדון

אם עדיף שהחולה יישן בסוכה והבריא ייפטר מדין מצטער

ד. ויש שהעירו בזה, שלכא' עדיף שהבן החולה יישן בסוכה שאזי הבן הבריא ייפטר מסוכה מדין מצטער, שהרי עלול להידבק מהבריא, ובכך מרויחים שהבן הבריא פטור לגמרי מהסוכה, ואילו כאשר הבן החולה אינו יושב בסוכה אין לו פטור של מצטער לעצמו, אלא חייב בסוכה ופטור מדין אונס, ועל כן עדיף יותר שיישן שם הבן החולה והבריא יהיה פטור מדין מצטער.

**אבן** נראה להוכיח בזה, שאין בזה כל נפק"מ אם אחד מהבנים פטור מדין אונס או מדין מצטער, שכשם שהפטור דמצטער הוא פטור בעצם החיוב שאינו בר חיובא, כן בפטור דאונס, לאחר שהוא אונס הוי פטור בעצם שאינו מחויב במצוה זו כלל במצב שהוא אונס. והוכחה לזה מדברי המרדכי (הלכות מזוזה, מנחות סי' תתקמ"ד) והובא בב"י באו"ח סי' י"ג שכתב שאם נפסקו הציצית בבגדו בשבת או בחול (כשאין לו ציצית להטיל בהם) אינו חייב לפשוט את הטלית, וביאר הדברים וז"ל: לא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית דאז ודאי היה הדין עמו אלא מ"ע גרידא להטיל בו ציצית ומכל מקום אין הטלית

אסור ללבוש וגם אין עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת עכ"ל. ובעיקר דבריו בא לחדש שהחיוב דציצית אינו אסור על לבישת הבגד בלא ציצית, אלא שמשעה שלובש הבגד חל עליו חובת ציצית, וכשנאנס מפני שאין יכול להטיל ציצית אינו עובר באיסור ואין חייב לפשוט הטלית.

**אמנם** אכתי יל"ע בזה, שכיון שעתה הוא אונס בקיום המצוה, ויש לו אפשרות להיפטר לגמרי מהמצוה שיפשוט הטלית, מדוע מותר לו ללבוש הטלית ולהכניס עצמו באונס זה, וביאר בזה בקובץ הערות (סי' ס"ט אות ט"ו) דס"ל להמרדכי שכיון שגם אם ילבש הטלית לא יוכל לקיים המצוה כיון שהוא אונס, אין כל ענין לגרום שלא יהיה לו חיוב ציצית, דבכה"ג הוי האונס פטור בעצם שאינו חייב כלל בהטלת הציצית. ויש להוסיף בזה, שאע"פ שאסור לאדם להכניס עצמו לאונס, וחייב אדם לדאוג בערב החג שיהיה לו שופר וסוכה ולולב בחג, ואינו יכול להיפטר בטענה שבחג עצמו יהיה אונס, היינו שהתורה חייבה את האדם להשתדל ולעשות כל צורכו כדי שיוכל לקיים המצוה ולא יהיה אונס, [וזהו חלק מחיוב המצוה, שחייב לדאוג שלא יהיה

שכיון שמיד בשעה שקיבלו הסוכה לשימוש ידוע שאחד מהם אין ראוי לשימוש עבורו, הרי בתחילת ההשתתפות הוא במצב שאין ראוי לשניהם, ובכה"ג מסתבר שלכו"ע יש בזה חלוקת זמנים שכל אחד יישן בה לילה אחת, שכל מה שנתבאר לעיל להסתפק שאפשר שאין יכולים לתבוע חלוקת זמנים, באופן שהשתתפו על דעת לישן ולהשתמש ביחד, ואח"כ אירע שאחד מהם חולה, אבל כשקיבלו השותפות במתנה מאחר, והנתינה שלו היא ששניהם יוכלו להשתמש בה, הרי ככל שלא יוכלו להתחלק בחלוקת זמנים לא קיבל האחד מהם כלום, ומסתבר שבזה ודאי יש דין חלוקת זמנים. ולפי"ז נמצא שכיון שהאב חייב ליתן לשניהם בשווה האפשרות להשתמש בסוכה, עליו להקנות הסוכה לשניהם בשווה, ולאחר שקיבלו הסוכה בזכויות שוות, יש בזה חלוקת זמנים שכל אחד יישן שם לילה אחת.



שאינן בזה כל חילוק אם הבריא ייפטר מדין מצטער או מדין אונס, שגם כשהוא אנוס נחשב כפטור גמור בעצם חיובו, שהרי עשה כל מה שמוטל עליו ולא יכול לקיים המצוה, ואין ענין שיגרום לעצמו להיפטר מהמצוה, ודינו שווה אם פטור מדין אונס או מדין מצטער. [שאם יש ענין להיפטר ולא להיות אונס, הרי גם בנדון המרדכי היה ענין לפשוט הבגד כדי שלא להיות אנוס, וחזינן מדברי המרדכי שלכתחילה מותר לו ללבוש הבגד ולהיות במצב של אונס], ועל כן עדיף יותר שהאב יתן האפשרות לשניהם לקיים המצוה כל אחד לילה אחת.

**[ועוד יש לצדד בזה מסברא, שדין ערבות הוא שצריך לדאוג לקיום המצוות של השני, אבל אין חיוב לעשות פעולות שהשני ייפטר מהחיוב שלו. שהתורה רצתה שהאדם צריך לדאוג שהאחרים יקיימו המצוות, אבל ככל שאין הלה מקיים המצוה מפני שהוא אנוס (גם אם נחשיב שאנוס אינו פטור בעצם), אין ענין לגרום שהשני ייפטר מהמצוה. שזהו חשבון של האדם עצמו, אבל אינו חיוב בערבות לגרום לכך שהשני ייפטר מחיובו,**

אונס], וכן בנדון המרדכי הוא חייב לדאוג לציצית כדי שלא יהיה לו אונס באי הטלת הציצית בבגדו. אמנם בנדון המרדכי שהשתדל ולא מצא ציצית להטיל בבגדו, נכמו שנפלו לו הציצית בשבת ואין יכול להטיל ציצית בשבת, אע"פ שעתה יש לו שני דרכים, או לא ללבוש את הבגד וממילא לא יהיה לו כלל חובה להטיל ציצית, או ללבוש הבגד ויהיה אנוס מלהטיל בו ציצית, ס"ל להמרדכי שאם הוא השתדל ולא פשע כלל באי קיום המצוה, אין כבר נפק"מ אם הוא חייב במצוה ופטור מפני האונס, או שהוא כלל לא חייב במצוה זו [מפני שאינו לובש הבגד], ולכן אין קפידא ויכול להכניס עצמו לחיוב המצוה בכך שלובש הבגד, אע"פ שמכניס עצמו למצב שהוא אנוס, כיון שהאנוס הוא פטור בעצם. [אמנם באיסורים ודאי שאונס אינו פטור בעצם, ולכן ודאי צריך להשתדל שלא להיות בכלל האיסור].<sup>7</sup>

**ומעתה יש ללמוד מדברי המרדכי לג"ד שאע"פ שהאב יכול לגרום שהבריא ייפטר מדין מצטער, [ובכך רוצה להרויח שהחולה לא ייפטר מדין אונס],**

ה. אולם מדברי החזו"א (ובחים סי' ד' סק"ט) מוכח שסובר שאם האדם הוא אנוס ויכול לעשות טעדיקי שיהיה לו פטור גמור שלא מאונס, הרי זה חייב לעשות כן, שהביא שם דברי הירושלמי (פסחים פ"ט ה"ב) היה נתון מן המודיעות ולפנים ורגליו רעות יכול יהא חייב ת"ל (במדבר ט' יג) וחדל יצא זה שלא חדל ע"ש. והובא ברמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ט). וכתב החזו"א וז"ל: בירושלמי נאמר דאינו חייב על הראשון מפני שהוא אנוס, וכמש"כ הכ"מ, ואמנם צ"ע מאי אתא לאשמעינן, וכי לא ידענו דאנוס רחמנא פטריה, ואפשר לפרש הא דירושלמי דהוא לפני מן המודיעין מעט, ואפשר ליה לצאת חוץ למודיעים וליפטר מחמת דרך רחוקה והוא לא יצא והרי הוא פושע שהיה יכול לצאת ולא יצא, ולזה אמר דאינו חייב כרת רק על החדלו לעשות ולא על החדלו מלהפטר וכו' עכ"ל. ומבואר דפשיטא ליה להחזו"א שחייב לעשות פעולה כדי להיפטר ולא יהיה לו פטור של אונס. ודבריו צ"ע מדברי המרדכי שמוכח דאינו חייב לעשות פעולה כדי לצאת מהאונס, משום דאונס הוא פטור גמור, רצ"ע.

ולפי"ז אין ענין לאב לדאוג שאחד מבניו ייפטר מדין מצטער].

#### מסקנת הדברים

**א.** שני שותפים בדירה שאחד מהם הינו חולה בנגיף הקורונה, יש לדון שאע"פ שההיזק נעשה בגיריה דיליה, מ"מ כיון שאינו עושה מעשה חדש של היזק, אלא מתגורר שם בדרך דירתו כמקודם, אינו מוגדר כמזיק. ונתבאר לדון דלכא' בתקופת זמן קצרה כזו, אין לו זכות לתבוע חלוקת שותפות או חלוקת זמנים.

**ב.** אב שיש לו שני בנים ואחד מהם חולה קורונה [באופן שאין לו פטור מצטער] ואחד מהם בריא, נתבאר שהדעת נוטה שיש להעדיף שיחלקן ביניהם בחלוקת ימים שכל אחד יישן בסוכה לילה אחת, כדי ששניהם יוכלו לישן בסוכה בימי החג. וכן נתבאר שאין להעדיף שהבריא יישן בסוכה והחולה בבית, או שהחולה יישן בסוכה והבריא ייפטר מדין מצטער, אלא עדיף ששניהם יישנו כל אחד לילה אחת.



## הרב אוריאל יצחק הלוי

מ"ץ בית ההוראה אש חיים, טלל מרשה דעת  
בני ברק יצ"ו

## בענין הוצאת סורגים מעל סוכת חבירו ובענין מענת קים לי בפלוגתא באיסור והיתר

כשיעור ג"ט, ולכאורה ה"ה בחבלי כביסה ולפי"ז אסור.

**אמנם** עיין להגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (סי' צ"א אות י"ט) שהכשיר בחבלי כביסה ע"פ הריטב"א (עירובין י:), שבדבר שעומד כך להיות פתוח לעולם ונעשה לכך אין אומרים בו לבוד ע"ש (וע"ע הליכות שלמה מועדים פ"ח ארחות הלכה הערה 73 ודו"ק). וכ"ד הגרצ"פ פראנק (מקראי קדש החדש סי' כ"ד עמ' ק"ו) וכ"כ הגר"י פלקסר במאמרו שבקובץ נעם ח"כ עמוד ק' (וידוק שאליו מופנה מכתב הגרש"ז א שנדפס במנח"ש הני"ל) ועוד. עכת"ד החזו"ע בתוספת נופך קצת. וע"ע שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ט' סעי' ב' שהתיר אפילו בבגדי כביסה מעל סכך הסוכה ע"ש.

**אמנם** יש לדון מצד דיני שכנים באופן שהדייר התחתון עומד על דעתו שהוא רוצה להחמיר לחוש לצאת ידי חובה לכו"ע כפסק המ"ב לפי הפשטות (ודלא כהגרש"ז א שהכשיר אפילו אליבא דהמ"ב) האם יכול לעכב על העליון, דלכאורה הוי כעין מידת סדום ביחס לצורך העליון אחר דלדידיה אינם אלא כעשרה ס"מ בלבד (מפני הפח הני"ל) לשבוע אחד בשנה. ולכאורה שורש הנדון הוא, האם מצי העליון לטעון קים לי כדעת רוה"פ המכשירים, כלומר האם טענת קים לי היא דוקא בדיני חו"מ היינו במחלוקת בעצם הנדון עליו מתעצמים הצדדים או אפילו

נדרשתי לברר הלכה למעשה בפלוני המתגורר מעל אלמוני ורוצה לעשות סורג באופן שבוטל מעט החוצה (סורג 'בטן') דא עקא כי לשכן התחתון ישנה סוכה מתחתיו, והדבר תלוי במחלוקת הפוסקים האם בכה"ג נפסלת הסוכה שתחתיו, עם מי הדין. (בנדרן השאילה ישנו 'פח' הצמוד לקיר כך שמדובר על כ-10 ס"מ בסה"כ, וכמדומה שכן הוא בד"כ).

והנה נדון דומה מצאנו בפוסקים שדנו לגבי חבלי כביסה, ראה חזו"ע סוכות דיני הסכך סעי' ל"ד ובהערה, ותו"ד כי אפילו אין בין חבל לחבל ג' טפחים אין לפסול מטעם לבוד ואפילו כאשר תלו כביסה על החבלים ומציין לשו"ע תרכ"ו ג' שפסק, העושה סוכה למטה בבית שתחת הגג שהסירו ממנו הרעפים, אע"פ שנשארו העצים הדקים שהרעפים היו מונחים עליהם כשרה. ופליגי הב"ח והט"ז, להב"ח דוקא כשליכא דין לבוד כלומר שיש מרחק ג"ט ויותר ביניהם אך אם אין ג"ט הוי הכל רצף אחד, ולהט"ז לבוד להחמיר לא אמרינן (כתוספות סוכה יז. וכ"כ הרמ"א בדרכי משה סי' תקכ"ב סק"ב וכן ביו"ד שע"א ד' בהג"ה) וכ"ד המג"א והא"ר לחלוק ע"ד הב"ח, וכ"פ המאמר מרדכי (שם סק"ז) דבכה"ג ל"א לבוד. והמ"ב כתב (תרכ"ו י"ז ושע"צ כ"א) שלצאת ידי כל הספיקות יראה שיהיה ריוח בין העצים הדקים של הרעפים

והנה מתחילה כתב ביבי"א לדייק מד' הר"ן לנדון ידידה דה"נ שנחלקו האחרונים באוכלים ששהו תחת המטה אם נאסרו בדיעבד, ודעת רבים לאוסרם, לפ"ז מי שחושש לאחרונים הנ"ל אין לך מום גדול מזה, והו"ל מקח טעות וכעין מ"ש הר"ן והריב"ש והרמ"א. ושוב כתב לדחות דהיינו דוקא דומיא דהר"ן דמיירי בנדון שלמעשה אנו פוסקים לאסור כגון בספק טריפות דקיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא והואיל ולענין מעשה יש לאסור מספק בודאי שהקונה צודק בטענתו להחזיר המקח משא"כ בנדון המאכלים שרבו האחרונים שמתירים אותם בדיעבד נקטינן לקולא. ואין לחייב המוכר בשביל חסידותו של זה... וכו' ע"ש. (ובשלהי אות א' הניח בצ"ע).

והשתא ניהדר אנפין לנ"ד, לכאור' מד' היבי"א נמצינו למדים דבמידת תלי בפלוגתא דרבוותא אפשר לטעון קים לי כהדעה המחמירה. (אא"כ ההוראה למעשה להקל זולת מדרך חסידות). ובאמת נראה דליכא למילף מיניה מידי לנ"ד דשאני נידון ידידה (וכן נדון הר"ן) דמיירי במקח וממכר, והלוקח בא בטענת מקח טעות, וכה"ג דוקא הוא דמצי למטען דכיון דמספיקא פרשי אינשי מינה אין לך מום גדול מזה משא"כ בנ"ד דלא איירי במוכר ולוקח אלא בב' שכנים, א"כ ליכא למשמע מיניה מידי, וכעין שמצאנו בדברי הר"ן גופא, דלכאור' איכא לאוכוחי מינייהו לאידך גיסא, דאיברא בנ"ד מצי העליון לטעון כלפי התחתון דאינו יכול לטעון קים ליה כדעת הפוסלים, וכמ"ש הר"ן בסלקא דעתא ידידה, דמצי א"ל המוכר 'אייתי ראיא דטריפה היא ומהדרנא לך' כלומר ביד המוחזק לטעון המוציא מחבירו עליו הראיה - ובהא סגי להכריע

במחלוקת אחרת המשליכה על הנדון הממוני עליו מתעצמים ודו"ק. ולע"ע לא ראינו מי שעמד בבירור נקודה זו.

[שו"מ לאח"ז בשו"ת יבי"א ח"ה חחור"מ סי' ו' שיצא לדון ע"ד חנוני שהניח בשגגה אוכלים תחת המטה וישנו עליהם ומכר מהם לישראל אחר ולאחר שנודע לקונה שהוא יר"ש ביקש להחזירם בטענה שיש הרבה פוסקים אחרונים שאוסרים אותם אפי' בדיעבד והוא חושש לדבריהם והמוכר טוען קים לי כדעת הפוסקים המתירים אותם בדיעבד ולא אחזיר לך הדמים... ע"כ. הנה לכאורה הן הן צדדי הספק דאיבעיא דילן האם מצינן למימר 'קים לי' בפלוגתא הנוגעת לדיני או"ח ויו"ד וממילא נפקא מינה לדיני ממונות, וע"ז כתב להוכיח מדברי הר"ן בחולין (ג:) שכתב וז"ל, ומיהו לכאור' י"ל שטרפות שאנו אוסרים אותן מחמת ספק לא הוי מקח טעות משום דהוי מצי א"ל המוכר ללוקח אייתי ראיא דטריפה היא ומהדרנא לך ודמי למ"ש בב"ק (צט:) גבי הא דאמר ר' יוחנן אפי' טבח אומן כטבחי דציפורי חייב, ההיא מגרמתא דאתאי לקמיה דרב וטרפה ופטריה לטבחא לשלומי ואמרינן דמספקא ליה לרב אי כר' יוסי בר' יהודה אי כרבנן, ומצי א"ל טבחא אייתי ראיא דמחייבנא לך כרבנן ומשלמנא, וה"נ דכוותה. וליתא דהתם א"א לחיובי אמעשה ידידה אא"כ טריפה בודאי אבל הכא דמספקא פרשי אינשי מינה מ"מ אין לך מום גדול מזה, ומכיון שהמום מבטל מקח, כ"ש טריפות אע"פ שאינה אלא מחמת ספק או מקבלת הגאונים כיון דמ"מ מבדלי בדילי אינשי מניה אין לך מום גדול מזה ע"כ, וכ"פ הריב"ש בתשובה סי' תצ"ט וכ"פ הרמ"א בחור"מ סי' רל"ב סי"ד.

לחומרא יצאנו מידי ספק איסור אך בממון בכל גונא מכלל ספק גזל לא פלטינן ולהכי נקטינן דהיכא דקיימא ממונא תיקום ע"ש. ועוד שם בשם הרב שבות יעקב בח"א סי' כ"א דבממון הספק הוא בשב ואל תעשה משא"כ באיסור הרי הוא איסור בקום עשה. אכן יש לדון אם ישנו ענין לנ"ד שהנפק"מ לדיני חו"מ שבין אדם לחבירו ועי'.

**שו"ר להגר"ש ואזנר זצ"ל** (קובץ מבית לוי מועדי השנה פי"ז דין י') שהעלה לגבי חוטי כביסה דאפילו בגונא דליכא ג"ט בין חוט לחוט כשירה והרוצה להחמיר תע"ב אך א"י לחייב השכן להסיר החוטים וה"ה בסורגי החלונות שא"א למנוע השכנים בקומות העליונות להוציא סורגים או לחייבם להסירם בסוכות, וע"ש בסקי"ד שהרוצה להחמיר כדעת הב"ח יניח שם סכך ומהני לכו"ע (והגרשו"ר גופיה ס"ל דאפילו אליבא דהב"ח כשר עשה"ה בסקי"ג). והכי נמי מטו (בספר אשרי האיש אר"ח ח"ג עמ' קע"א ע"פ שערי הוראה קובץ ח' עמ' ק"ו וחשו"ק חמד סוכה עמ' ע') בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל דאין השכן התחתון יכול לכפותו להסירם.

**ובהיותי בזה אינה ה' לידי ספר חוט שני להגר"נ קרליץ** (סוכות עמ' קצ"ד) וראיתי אליו שדן עפ"י דברי המ"ב הנ"ל דחייש לכתחילה לחומרת הב"ח ומסיק למעשה כי בנ"ד אינו מוכרח דשייכא חומרת הב"ח, ואף לדידיה הוי רק חומרא, והעצה להניח סכך ביניהם כנ"ל ומסיים עלה התם בזה"ל: כיון שאינו אלא חומרא, אי אפשר משום זה לתבוע מן השכן שמתגורר מעליו ויש לו חבלי כביסה או סורגים בולטים מעל סוכת חבירו, להסיר אותם לימי הסוכות, כיון

הדין כוותיה. כלומר אי"צ להגיע לגדרי דין 'קים לי' אלא סגי בסברא הפשוטה מצד עצמה דהנתבע מצי טעין כלפי המערער - 'הבא ראיא שאתה ניזוק', ודו"ק היטב.

**שוב העירני ידי"ג החברותא הרה"ג רע"ח שליט"א לדברי הט"ז** בהלכות שחיטה (יו"ד סי' י"ח סק"ח) מהם מוכח לכאורה דטענת קים לי מישך שייכא אף בפלוגתא דאיסור והיתר וז"ל, כתב בלבוש דהשוחרט לאחרים ואח"כ נמצא פגום שחייב לשלם כל ההפסד דמזיק בידים הוא ע"כ. ולא נהירא לי דהא איתא בהגוזל קמא (דף צט) ההיא מוגרמתא דאתיא לקמיה דרב פ"י באחד ששחט בהמת חבירו בענין שהיתה הגרמה לרבנן ולרבי יוסי היא כשירה ופסק רב דטריפה ופטר השוחט מלשלם משום ספק גזל דדילמא ס"ל כר' יוסי וכשירה וכ"כ התוס' דמספקא ליה לרב בזה וא"כ אמאי לא נימא גם התם דפשע השוחט במה שהכניס עצמו לספק נגד רבנן ובודאי יטרפו לו אלא אפ"ה כיון שיש סברא לפסוק כר"י אין להוציא ממון מידו ק"ו בזה דהיה סבור שלא יהיו טריפות לגמרי ודאי אין להוציא ממנו דשמא במפרקת בתרייתא אפגום עכ"ל. הא קמן להדיא דעת הט"ז דס"ל דטענינן לנתבע שמא קים ליה כדעת המכשירים וממילא פטור בדיני ממונות, וק"ו אי טעין הכי להדיא ודו"ק.

**מאידך** לדעת הלבוש דפליג עליה לכאורה ליתא, וע"ע בנקה"כ על אתר ודו"ק. ואעיקרא, יעוי' בברכי יוסף חו"מ סי' כ"ה אות י"ג בשם הכנה"ג בכללי קים לי שהביא בשם מהר"י באסן סברא דבשלמא גבי איסור אי אזלינן

אויערבאך, הגר"י פישר, הגר"י ווייס, הגר"ש אלישיב, הגר"ש ואזנר, הגר"ע יוסף זלה"ה, ודאי כאשר השכן העליון מסכך שם כדבעי, ואין מסתבר לומר שהשכן התחתון יכול להתעקש ולנקוט כדעת יחיד לחומרא, וכמ"ש להדיא הגר"ש'ו והגר"ש"א, ופשיטא שהשכן העליון מצי למימר קים לי כוותיהו (ר"ל לא שקים לי כדעת המכשיים הסוכה אלא קים לי כדעת הפוטרים בדניי שכנים מלהסיר הסורג' ודו"ק).

**וביודעי** ומכירי שכן הורה אאמו"ר שליט"א אב"ד ת"א להלכה במעשה שבא לידיו, וכנ"ל (ולרווחא דמילתא יש לצרף לכ"ז מה דבנ"ד כפי הנראה המרפסת סוכה של התחתון הינה תוספת מאוחרת כלומר השכן התחתון הוא זה שבא בגבולו של העליון (בהסכמה או שלא בהסכמה, וא"א לברר זאת היות ומדובר בבנין ישן יחסית, והדיירים הקודמים כבר שחל"ח) ואינו בדין שיפסיד מכך העליון, ולפי"ז שפיר יכול לעשות כן לכתחילה אפילו לפי"ד החו"ש הנ"ל ודו"ק). וע"ע בכ"ז בשו"ת רבבות אפרים ח"ד סי' קנ"ג אות כ"ד, ובספר הלכות הבית המשותף פי"א דין ג'-ר', (התם פשיטא ליה דא"א לכפות את השכן בעל הסורגים וכיו"ב להסירם ממקומם עש"ה) ובספר הסוכה השלם עמ' שנ"א-שנ"ב, ובספר פני השלחן על הלכות סוכה עמ' כ'-כ"ז יעו"ש שהאריך לדון בנ"ד בטוטו"ד ומסיק בפשיטות דאין טעם להחמיר ע"ש ואכמ"ל עוד.

(**לבאורה** היה אפשר לייצץ לשכן העליון לעשות לפניו משורת הדין ולבנות הסורג באופן שלא יהיה שום מכשול לכו"ע כגון שהמרחק בין אמצע

שארין זה אלא חומרא, דאין אנו פוסקים כהב"ח, ועל כן אין למחות בשכינו שכבר עשה סורגים לחלונו הבולטים מעל סוכתו, אע"פ שהשכן בא בגבולו, מ"מ הא כבר עשה ע"כ. (בעיקר דעת הגר"ק (שליט"א) זצ"ל משמע דס"ל דלכתחילה אין לעשות כן, אכן לדינא נראה דודאי המיקל לעשות כן אפילו לכתחילה שפיר יש לו על מה לסמוך בשופי וכמ"ש הפוסקים הנ"ל).

**שו"מ** שעמד בנ"ד בספר פסקי תשובות (ח"ו דף שי"ג) ומייתי כי רבים מפוסקי זמנינו ס"ל דאין לחוש לחומרת הב"ח אלא אם נצרף יחד את החבלים או הברזלים אחד ליד השני ויהיו יחד שיעור ד' טפחים, אבל אם אין ד' טפחים מהם א"א לבוד להחמיר כמפורש במ"ב סו"ס תרל"ב, כ"כ במקראי קדש סוכות ח"א סי' י"ב, מנח"ש צ"א י"ט, שו"ת אבן ישראל ח"ז סי' ס"ה, שו"ת קנין תורה סי' צ"ב וכו' ומ"מ אין יכול לחייב את שכינו להוריד החבלים (ספר הסוכה השלם מילואים לפי"ב אות ט' בשם אחד מפוסקי דורינו ע"ש), וה"ז כמבואר.

**הנה** בסה"כ נמצינו למדים ד' טעמים עיקריים לצד ההכשר. א. בכל העומד להיות פתוח ל"א לבוד (מנח"ש ע"פ ריטב"א). ב. ל"א לבוד לחומרא (קנין תורה ג' צ"ב ע"פ הרמ"א בכ"ד ע"פ התוספות). ג. כל שאין בכל החבלים יחד ד' טפחים (32 ס"מ להגרא"ח נאה 40 ס"מ להחזו"א) אינם פוסלים מדין לבוד (מ"ב תרל"ב כ' ושעה"צ ט"ז). ד. אפילו הוי לבוד הוי חמתה מרובה מצילתה, והסוכה הוי צילתה מרובה מחמתה (אחרונים שם). ובין המכשירים למעשה נמנו גדולי הפוסקים בדור האחרון ה"ה הגרצ"פ פראנק, הגר"ש

לסורג עם מנעול כך שיהיה אפשר לפתוח את כולו לסוכות א"נ שיבנו 'בטן' קטנה ממש כשיעור ה'פח' היינו כ-15 ס"מ. כ"ז כדי למנוע מחלוקת, והאמת והשלום אהבו, אכן אנו באנו לברר את ההלכה לפי שורת הדין כדין תורתנו הקדושה). הנלענ"ד כתבתי.

הסורג לקיר יהיה לפחות 25 ס"מ להגר"ח נאה, דלדידיה ג"ט היינו 24 ס"מ או 31 ס"מ להחזו"א דלדידיה ג"ט היינו 30 ס"מ, ובכה"ג לא הוי לבד, וכמו"כ החלק התחתון כלומר רצפת הסורג יהיה ניתן לפירוק כל שנה לצורך סוכות, ובהא ניחא לכו"ע. א"נ אפשר לייעץ שיבנו ציר



## הרב משה אהרן עבי ווייס

מח"ס מצא טוב על מועדי השנה

רב דקדוילת תב"ד שערמאן אוקס, קאלפורניא יצ"ו

## א. הרב הראוי להיות בעל תוקע, והמקום הראוי לתקיעת שופר ב. התוקע לחולים, כמה קולות יתקע לכל חולה

קשה למה כתב רבינו הלכות אלו  
בסעיף אחד

ולכאורה יש להקשות על דברי רבינו  
הנ"ל, שאחר שהביא את הדין  
דמקום התקיעה הוא על הבימה, המשיך  
וכתב באותו סעיף דראוי ליתן לתקוע  
לצדיק והגון, וצ"ב מה השייכות בין ב'  
העניינים, שלכן כתבם בסעיף אחד.

מה החידוש שיש ליתן את התקיעה  
לתוקע הגון

ועוד יש להקשות על הספר חסידים  
עצמו, שהוא מקור הדין ליתן  
לתקוע לבעל תוקע צדיק והגון, שכאמור  
כתב שם: שאם יש בעיר שניים, צדיק  
ושאינו צדיק, הגון ושאינו הגון, שידועים  
לתקוע בשופר, יתנו להגון לתקוע,  
ולכאורה צ"ע שהוא מילתא דפשיטא דיש  
ליתן את התקיעה להגון, ומהיכי תיתי  
שיתנו לשאינו הגון.

ישוב הענין על דרך הדרוש

והנה על דרך הדרוש היה מקום ליישב  
הערה זו, שהיה מקום לומר  
דאדרבה יש ענין לקחת אחד שאינו צדיק  
והגון, מפני שיש לו לב נשבר ונדכה,  
וכמו שהאריכו בספרים הקדושים במעלת  
הבעל תשובה, ומי שיש לו לב נשבר  
ונדכה על העבירות שעבר.

ומכיוון שבתקיעת שופר יש גם ענין של  
תשובה, היה סברא לתת לתקוע

מקום התקיעה, והראוי לתקוע

כתב רבינו הזקן בשולחנו (הל' ר"ה תקפ"ה  
סעיף ב) וזלה"ק: נוהגים לתקוע על  
הבימה במקום שקורין, וראוי ליתן לתקוע  
לצדיק והגון, ובלבד שלא יהא מחלוקת  
בדבר, עכ"ל.

מקור הדינים הנ"ל

והנה מקור הדין שיש לתקוע תקיעת  
שופר דוקא על הבימה, הוא  
מהרמ"א שכתב: נוהגין לתקוע על הבימה  
במקום שקורין.

ומקור דין שראוי ליתן לתקוע לצדיק  
והגון, הוא מדברי הספר  
חסידים, שכתב: אם יש בעיר שניים,  
צדיק ושאינו צדיק, הגון ושאינו הגון,  
שידועים לתקוע בשופר, יתנו להגון  
לתקוע, ובלבד שלא יהא מחלוקת בדבר.  
ויראי שמים לא היו מוסרים קרבנותיהם  
אלא לכהנים צדיקים, עכ"ל.

ודינים אלו הובאו אף במשנ"ב, שעל  
דברי הרמ"א הנ"ל שכתב שיש  
לתקוע במקום שקורין, הוסיף וכתב:  
במקום שקורין, כדי שזכות התורה יגן  
עלינו לעלות זכרוננו לפניו לטובה. וראוי  
ליתן לתקוע לצדיק והגון, ובלבד שלא  
יהא מחלוקת בדבר, ועכ"פ צריך שידע  
לכוין להוציא הצבור בתקיעתו.



תקיעות דמעומד, ולא הזכיר טעם זה בהלכות של תקיעות דמיושב, ובפרט שרק בתקיעות דמיושב תוקעין על הבימה ולא בתקיעות דמעומד.

**ועוד** יש קצת להעיר, מדוע באמת לא חששו רבותינו לכבוד הציבור בתקיעות דמעומד, והורו שאפשר לתקוע במקומו ולא על הבימה.

מה הענין במקום שקורין

**עוד** יש להעיר על לשון הרמ"א ורבינו, במה שכתבו שנהגו לתקוע במקום שקורין, ולא כתבו סתם, שאחר קריאת התורה תוקעין על הבימה.

מה הענין בתקיעה של צדיק והגון

**עוד** יש להבין בסוגיא זו, מדוע באמת כתב הספר חסידים שיש לתת לצדיק והגון לתקוע, הרי בגמרא בשבת ובראש השנה מבואר שתקיעת שופר היא חכמה [ולא מלאכה], יעו"ש. ואם כן, שהתקיעה היא חכמה, יש לשאול למה לא לתת לתקוע למי שמומחה יותר להשמיע הקולות, ולמה נותנים את התקיעה דוקא לצדיק והגון.

מחלוקת הראשונים מהם התקיעות העיקריות ונראה ליישב את כל ההערות הנ"ל בהקדם שתי מחלוקות ראשונים בגדר תקיעות דמיושב ודמעומד.

**מחלוקת** גדולה אחת היא, מהם התקיעות העיקריות שבהם יוצאים ידי חובה מהתורה, ומהם התקיעות שתוקעים מתקנת חכמים לערוב את השטן, דיש אומרים דעיקר התקיעות הם התקיעות דמעומד, ויש אומרים שעיקר התקיעות הם התקיעות דמיושב, ובהם יוצאים ידי חובת תקיעת שופר

לאחד שפחות הגון, דכשהוא יחזור בתשובה, לבו יהיה יותר נשבר ונדכה על מה שעבר.

**אכן** כל זה בדרך הדרוש, ובפשטות עדיין קשה מה החידוש שיש לבחור בצדיק, מאשר זה שאינו צדיק והגון.

**ולפני** שנפן ליישב את הקושיות הנ"ל, נקדים ונשאל עוד כמה קושיות על הלכות אלו כדלהלן.

קושיא על סדר ההלכות

דהנה לכאורה צ"ב סדר ההלכות בשו"ע רבינו, שבפשטות, קודם כל היה צריך להשמיע לנו מי הוא התוקע, דהיינו צדיק והגון, ורק אח"כ להשמיע לנו איפה מקום התקיעה, דהיינו על הבימה.

**וצ"ב** למה מתחיל רבינו בהלכה של מקום התקיעה, ורק אח"כ כתב את ההלכה של מי התוקע.

טעמים שונים בטעם התקיעה על הבימה

**עוד** יש להקשות, דהנה מפשטות לשון רבינו הנ"ל, משמע שהטעם שתוקעין על הבימה, הוא מפני ששם זה המקום שקורין בתורה, ואילו במקום אחר כשדן על ההלכות של תקיעות דמעומד, כתב וז"ל: נוהגין שבתקיעות מיושב עולה התוקע על הבימה ותוקע שם, מפני כבוד הציבור, אבל בתקיעות מעומד, כיון שהן בתוך התפילה אין מטריחין אותו לעלות אלא עומד ותוקע, עכ"ל. הרי שכתב טעם אחר לתקיעה על הבימה, והוא מפני כבוד הציבור.

הערות על הטעם של כבוד הציבור

**ועל** עצם זה שכתב רבינו את הטעם של כבוד הציבור, יש להעיר קצת, למה הביא רבינו טעם זה בהלכות של

מהתורה. ולמעשה מבואר ברוב הראשונים שיוצאים ידי חובת התקיעות מהתורה בתקיעות דמיושב.

**מחלוקת בגדר הברכות והתקיעות דמעומד**  
**עוד יעויין בדברי רבינו זצ"ל בלקוטי שיחות** (חלק ל"ד שיחה לראש השנה עמוד 180 ואילך) שהביא מחלוקת ראשונים נוספת בגדר הברכות והתקיעות דמעומד, דהנה נאמר בגמרא בראש השנה: אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה בשופר. ולא ביארה הגמרא טעם לאמירת פסוקי שופרות.

**ונחלקו** בזה הראשונים, יש אומרים ששאלת ותשובת הגמרא 'במה בשופר' הכוונה היא לפסוקי שופרות, דהיינו שעל ידי אמירת פסוקי שופרות, עולה הזכרון לטובה, ולשיטה זו הברכות עולות גם בלי התקיעות, ובתקיעות יש ענין נוסף.

**אך יש חולקים וסוברים** ששאלת הגמרא 'במה - בשופר', הולך על שופר ממש, אלא שאם תוקעים בשופר, ממילא יש ענין לומר את הפסוקים, יעו"ש בלקוטי שיחות ויונעם לך.

**ומעתה נפן ליישב את ההערות דלעיל.**

**יש ענין גדול יותר של כבוד הציבור בתקיעות דמיושב**

והנה על פי שנתבאר, אם נסבור כמו שיטות רוב הראשונים, שאת המצוה מדאורייתא מקיימים בתקיעות דמיושב, וכן שהברכות של מוסף הם ענין בפני עצמם, והתקיעות הם ענין בפני עצמם.

**אם כן יתכן** לומר שדוקא בתקיעות דמיושב, יש ענין לתקוע אותם על הבימה מפני כבוד הציבור, מפני שבתקיעות אלו מוציאים את הרבים ידי חובה מהתורה, משא"כ בתקיעות שמעומד שמקיימים בהם ענין של תקיעות נוספות, אבל את החיוב מהתורה כבר קיימו, אם כן בזה יש פחות ענין של כבוד הציבור.

**כשיש ענין של כבוד הציבור יש לבחור תוקע צדיק**

**ועוד נראה לומר**, שכאשר יש ענין של כבוד הציבור, יש לבחור תוקע צדיק והגון, שזהו כבוד הציבור, שהשליח שלהם יהיה צדיק והגון, משא"כ בתקיעות דמעומד, שיש בהם פחות ענין של כבוד הציבור, אם כן יש מקום לומר שעדיף לבחור תוקע מומחה אפילו שאינו כל כך צדיק והגון.

**טעמים שונים לתקיעה על הבימה**

**והנה למעשה** מצינו טעמים רבים לתקיעה על הבימה, וכמו שהביא הכף החיים: הלבוש כתב הטעם מפני כבוד הציבור, והיפה ללב כתב הטעם כדי לזכור שבשופר ניתנה התורה לישראל, שנאמר ויהי קול השופר הולך וחזק מאד, ובמשנ"ב כתב כדי שזכות התורה תגן עלינו לעלות זכרונו לפניו לטובה, ועוד י"ל מפני שהשכינה אצל התורה, ועוד י"ל כדי שיזכור לנו השי"ת מעמד הר סיני שקבלנו את התורה, ולא קבלוה עם אחר, ובה יצדקו ויתהללו כל זרע בית ישראל, עכ"ד.

**טעמים נוספים לתקיעה על הבימה**

**ויש להוסיף טעם** שנוסף שראיתי, על פי המבואר בברכי יוסף שהיו קהילות רבים שנהגו לתקוע קודם תפלה בבקר

שהעיקר הוא הגברא התוקע, ולא היה מודגש בזה כבוד הציבור, ואז באמת לא היה אכפת לן מי תוקע, ואדרבה מי שידע לתקוע יותר טוב הוא יתקע.

**אבל** אחרי שכתב הרמ"א שתוקעין תקיעות אלו במקום שקורין, וכלול בזה הענין של כבוד הציבור, דהיינו שאלו הם התקיעות שיוצאים בהם מהתורה, שלכן יש לדקדק לתקוע אותם במקום שיעלו הזכויות יותר דהיינו על הבימה, וממילא יש בהם גם את הענין של כבוד הציבור, וזהו כבוד הציבור לתקוע במקום שקורין, להעלות את הזכויות של מעמד הר סיני ושאר זכויות התורה, וזה הסיבה שיש לבחור לתקיעות אלו בעל תוקע צדיק והגון מפני כבוד הציבור.

**ולבן** הסמיך רבינו שתי הלכות אלו ובסדר זה, דהטעם שמקדים רבינו היכן תוקעין, הוא להשמיענו שהתקיעות דמיושב הם עיקר התקיעות שמוציא את הרבים ידי חובת תקיעת שופר מהתורה, ולכן בהם בעיקר יש את הענין של כבוד הציבור, וממילא מצד כבוד הציבור צריכים לתקוע במקום שקורין, ואחרי שידענו שהעיקר הוא כבוד הציבור, ממילא ראוי לתת לצדיק והגון ולא לשאינו הגון.

**ביאור החידוש בבחירת בעל תוקע צדיק והגון**

**ומעתה** נראה לבאר את חידושו של הספר חסידים, במה שכתב שאם יש בעל תוקע צדיק ושאינו צדיק, שיש לבחור את הצדיק ואת ההגון, דהקשנו מה החידוש בזה, ונראה שמירי שהפחות צדיק והגון הוא בעל תוקע טוב יותר, ומצד החכמה של התקיעה, הוא

השכם, ובהם הקהל היו יוצאים מהתורה, ואח"כ תוקעים מיושב אחר קריאת התורה. והעיר עליהם הברכי יוסף כמה הערות, ובסוף דבריו כתב: גם שמעתי מהמקובלים שעל דרך האמת אין נכון לתקוע בבקר כלל, והתקיעות צריכות במקום דתקון רבואתא קמאי, אחר תפלת י"ח וחזרה וקריאת ספר תורה. ולכן זה שנים רבות שנהגתי שלא לשמוע התקיעות בבקר. וכן עיקר, יעו"ש.

**הרי** שעיקר התקיעות דמיושב, תוקנו אחר קריאת התורה, וממילא בהם יש ענין שיתקעו אותם במקום שקורין.

**כמו** כן יעוין בערוך השלחן שכתב: נוהגין לתקוע על הבימה במקום שקורין בתורה, כיון שנתקנו אחרי קריאת התורה..., יעו"ש. משמע שעיקר הסיבה שתוקעין במקום שקורין, הוא רק מפני שתוקעין אחר הקריאה.

**הטעמים הנ"ל שייכים בעיקר בתקיעות דמיושב**

**ונראה** שכל הטעמים האלו שייכים בעיקר בתקיעות שמיושב שבהם מקיימים את המצוה מהתורה, וכן שאותם תוקעים מיד אחרי קריאת התורה, משא"כ בתקיעות דמעומד, יש בהם פחות ענין לדקדק בכל הנ"ל, אחרי שכבר יצאו ידי חובה מהתורה.

**טעם סמיכות ההלכות בשו"ע רבינו**

**ומעתה** נראה ליישב מדוע הסמיך רבינו את שתי ההלכות של מקום התקיעה, ומיהו התוקע, בהלכה אחת, וכן מדוע הקדים וכתב תחילה את מקום התקיעה, ורק אח"כ כתב מיהו התוקע.

**דהנה** אם היה הבעל תוקע, תוקע ממקומו הפרטי, היה נראה מזה

שהתקיעות אינם חלק מהברכות, אלא הם מצוה בפני עצמם.

**אבל** בתקיעות דמיושב ישנם טעמים רבים נוספים לתקיעה בבימה, ולכן לא הזכיר שם את הענין של כבוד הציבור.

תקיעת תקיעות דמעומד על ידי מומחה ו**מעתה**, אחר שנתברר שעיקר הכבוד הציבורי שייך דוקא בתקיעות דמיושב, ולכן שם יש להקפיד על תקיעה בבימה, ולכן יש להקפיד בהם על צדיק והגון, אם כן היה מקום לדון מה הדין כאשר יש בעל תוקע אחר לתקיעות דמעומד.

**דהנה** כתב הרמ"א: ראוי שאותו התוקע [שתקע תקיעות דמיושב] יתקע גם כן על סדר הברכות, כי המתחיל במצוה אומרים לו גמור, והוסיף המשנה ברורה שבמקומות שנהגו לחלק ולתת תקיעות דמיושב לאחד, ודמעומד לאחר, או לחלק גם הסדרים מלכיות לאחד זכרונות לאחר וכו', יעשו כמנהגם, כי ישראל קדושים הם ומחבבין המצות.

**ויש** לדון במקומות אלו שיש בעל תוקע אחר לתקיעות דמעומד, ואחד מהם צדיק והגון יותר, אילו תקיעות יתקע.

**ועל** פי הנ"ל נראה שאת הצדיק והגון יותר, יבחרו לתקיעות דמיושב, דבהם יוצאים ידי חובה מהתורה, ובהם יש להקפיד יותר על זכות התורה וכבוד הציבור. משא"כ בתקיעות דמעומד, דבהם יש להקפיד יותר על מי שהוא מומחה.

#### סיכום

**נוהגים** לתקוע את התקיעות דמיושב על הבימה, ונאמרו באחרונים כמה וכמה טעמים לדבר זה.

עדיף [שאם לא כן איזה סיבה היה להעדיף אותו], ולכן היה הו"א שבאמת יש להעדיף אותו.

**וחידוש** הספר חסידים שבכל זאת יש להעדיף את הצדיק והגון, מפני כבוד הציבור.

הטעם שרבינו הזכיר כבוד הציבור בדיני תקיעות דמעומד

**ומעתה** יובן למה הביא רבינו את הטעם של כבוד הציבור, דוקא כשדן על ההלכות של תקיעות דמעומד, ואילו בהלכות של תקיעות דמיושב הזכיר רק שתוקעים במקום שקורין.

בתקיעות דמיושב יש טעמים רבים לתקוע במקום שקורין

**דהנה** בתקיעות דמיושב ישנם טעמים רבים לתקוע על הבימה, לא רק משום כבוד הציבור, וכמו שהבאנו לעיל, להזכיר את מתן תורה ואת זכות התורה, ושתוקעים אותם מיד אחרי הקריאה, ועוד.

בתקיעות דמעומד עיקר ההו"א שיתקע בבימה מפני כבוד הציבור

**משא"כ** בתקיעות דמעומד, שלא תוקעים אותם אחר הקריאה, ואינם קשורים לקריאה כלל, ואין מקיימים בהם את החיוב מהתורה, אם כן בהם עיקר ההו"א שיש לתקוע אותם דוקא על הבימה, ושבעל תוקע ילך לבימה, רק מפני שכבוד הציבור.

**ולבן** דוקא בהלכות אלו הזכיר רבינו את הטעם של תקיעה בבימה מפני כבוד הציבור, וחידוש שלמרות שיש סברא של כבוד הציבור, בכל זאת אין הבעל תוקע חייב לתקוע בבימה, והטעם כנ"ל, שאת עיקר המצוה מהתורה כבר קיימו בתקיעות דמיושב, וכן מפני שסובר

יש מקום לומר שבתקיעות דמעומד, אם הוא לא אותו בעל תוקע שתקע במיושב, שאפשר לתת לתקוע למי שתוקע טוב יותר, אפילו שאינו כל כך צדיק והגון, ובלבד שיודע לכוון להוציא את הציבור ידי חובה, וצ"ע בזה.

**בתקיעות** דמעומד יש אומרים שלא הטריחו את הבעל תוקע, ויכול לתקוע במקומו ולא על הבימה. **ראוי** ליתן לתקוע לצדיק והגון, אפילו אם השני, שהוא פחות צדיק, תוקע טוב יותר.

## התוקע לחולים, כמה קולות יתקע לכל חולֵה

‘תרועה’, ויש פסוק המלמד שיש חיוב לשמוע תקיעה לפני ואחרי כל תרועה, ולפי זה החיוב לשמוע תשע קולות בראש השנה הוא מהתורה, וכן הוא פשטות ההלכה.

**אכן** בהמשך הגמרא מבואר שיש שיטה הסוברת שמהתורה צריך לשמוע רק שלש קולות [דהיינו תר"ת פעם אחת] ושאר הקולות הם רק מדרבנן, ויש שיטה הסוברת שמהתורה יש חיוב לשמוע שש קולות, והשאר רק מדרבנן.

### תקנת רבי אבהו

**והנה** כל הנ"ל הוא החיוב הגמור מהתורה או מדרבנן, אכן הסיקה הגמרא שרבי אבהו תיקן לשמוע שלושים קולות בראש השנה, וז"ל הגמרא: אתקין רבי אבהו בקסרי [רבי אבהו שהיה בקיסרי תיקן והנהיג שיתקעו], תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה [תשר"ת].

**שאלה** הגמרא: מה נפשך אי ילולי יליל, לעביד תקיעה תרועה ותקיעה [אם לדעתו, תרועה שהוזכרה בתורה היא יללה בקולות קצרים, יעשו תקיעה תרועה ותקיעה, בלא שברים], ואי גנוחי גנח, לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה [ואם דעתו, שתרועה של התורה היא

### שאלה

**הדבר** שכיח שיש יהודים שרוצים לזכות את הרבים במצוות תקיעת שופר בראש השנה, כגון בבתי חולים, שהולכים ממחלקה למחלקה לתקוע, או שהולכים לבתים של חולים וזקנים.

**ופעמים** רבות מתעוררת השאלה, שאם יתקע לכל אחד את כל הקולות שרגילים לשמוע, הוא לא יוכל לתקוע לכולם, מפני שיגמר לו הכח, או שלא יהיה לזה זמן, ואם כן יש לדעת כמה קולות יש לתקוע לכל אחד, כדי שיצאו ידי חובה, וכמה קולות צריך לתקוע כדי שיוכל לברך, והאם יש חילוק בזה בין אנשים לנשים?

### תשובה

כמה קולות חייב לשמוע מהתורה

**איתא** במשנה בראש השנה: סדר תקיעות, שלש של שלש שלש, דהיינו יש חיוב גמור לשמוע בראש השנה, שלש סדרות של שלש קולות, שהם תקיעה תרועה תקיעה, ובסך הכל חייב לתקוע ולשמוע תשע קולות, שהם תר"ת [תקיעה תרועה תקיעה] תר"ת תר"ת.

**ובגמרא** מבואר שדין זה נלמד מפסוקים, שמוזכר בתורה שלש פעמים

גניחות ארוכות קצת, שיעשו תקיעה, שלשה שברים, ותקיעה, שהוא תש"ת בלא תרועה].

**וביאר** הגמרא: מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי ילילן רבי אבהו הסתפק מה היא תרועה האמורה בתורה, אי גנוחי גנח, אי ילולי יליל, האם היא גניחות ארוכות דהיינו שברים, או יללות קצרות דהיינו התרועה שלנו].

**ושאלה** הגמרא: מתקיף לה רב עזירא ודלמא ילולי הוה, וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה לתקיעה [מאחר שרבי אבהו הסתפק מה היא התרועה האמורה בתורה, אם כן יש לחשוש, שמא התרועה של התורה היא יללה קצרה ולא שברים, והרי התורה אמרה לתקוע תקיעה פשוטה סמוך לתרועה, וכאשר יתקע תקיעה שברים תרועה כפי תקנת רבי אבהו, הרי הוא מפסיק על ידי שלשה שברים, בין התרועה לבין התקיעה שלפניה].

**תירצה** הגמרא: דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה [כלומר כדי לצאת מידי החשש הזה, הנהיג רבי אבהו שאחרי שתקע התקוע תש"ת, היה חוזר ותקוע תקיעה, תרועה, ותקיעה, בלי להפסיק בין התקיעה לתרועה].

**ושוב** שאלה הגמרא: מתקיף לה רבינא, ודלמא גנוחי הוה, וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה [שמא התרועה האמורה בתורה היא גניחות, דהיינו שברים, ולא מה שנקרא אצלנו תרועה, והתורה אמרה לתקוע תקיעה פשוטה מיד לאחר השברים, וכאשר תוקע תש"ת, התרועה היא הפסקבין השברים לבין התקיעה שאחריה, ואין התקיעה סמוכה לשברים].

**השיבה** הגמרא: דהדר עביד תקיעה שברים תקיעה [כדי לצאת מידי חשש זה, הנהיג רבי אבהו שאחרי שתקעו תש"ת, היו חוזרים ותוקעים תש"ת בלי הפסק בין השברים לתקיעה].

**וישוב** שאלה הגמרא: אלא רבי אבהו מאי אתקין, אי גנוחי גנח הא עבדיה, אי ילולי יליל הא עבדיה, [כלומר מאחר שהוצרכו לתקוע תש"ת בפני עצמו, ותר"ת בפני עצמו, מה תיקן רבי אבהו בכך שהנהיג שיתקעו אף תש"ת, הרי אם תרועה האמורה בתורה היינו גנוחי גנח, הרי עשו כן בנפרד כשתקעו תש"ת, ואם התרועה של התורה היינו ילולי יליל, הרי עשו כן בנפרד כשתקעו תר"ת, ולמה הוצרכו לתקוע אף תש"ת].

**והסיקה** הגמרא: מספקא ליה דלמא גנח ויליל [רבי אבהו הסתפק שמא תרועה האמורה בתורה היא שני הדברים יחד, דהיינו גנח ויליל, דהיינו שברים וגם תרועה, ולפיכך הנהיג שיתקעו גם תקיעה, ואחריה שברים תרועה, שמא זאת היא התרועה האמורה בתורה, ואחריה תקיעה].

#### סיכום התקיעות לדינא

**מבואר** בגמרא, שרבי אבהו תיקן, שיתקעו בראש השנה שלושים קולות, דהיינו שלש פעמים תש"ת [שהם ביחד שתיים עשרה קולות], שלש פעמים תש"ת [שהם ביחד עוד תשע קולות, ושלש פעמים תר"ת [שהם עוד תשע קולות], ובסך הכל שלושים קולות].

**ובן** הוא לשון השו"ע: כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בראש השנה, תשע, לפי שנאמר: תרועה ביובל ובראש השנה ג' פעמים, וכל תרועה פשוטה לפניה

שהיתה בכל שנה, לא ידעו אמיתתה, ולא ראו אלו לאלו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה איך היה נוהג?

**כלומר,** פשטות הסוגיא היא, שהיה לרבי אבהו ספק אמיתי מהי התרועה שהתורה התכוונה אליה, ולכן נשאל רב האי גאון שתי שאלות, א. איך יתכן שעד שבא רבי אבהו היו הרבה קהילות בישראל שלא יצאו ידי חובת תקיעת שופר, שהרי בכל מקום תקעו את התרועה באופן אחר, נמצא שיש מקומות שלא יצאו ידי חובתם.

**ב.** ועוד קשה, איך יתכן דבר כזה שישכחו איך צריך לתקוע, הרי תקיעת שופר הוא דבר שנוהג כל שנה, ואיך לא ידעו איך תקעו בשנה שלפני כן?

**דעת רב האי שיוצאים בכל הקולות ומבכח קושיות אלו,** ביאר וז"ל הריטב"א: והשיב הוא [רב האי] כי בודאי תרועת תורה בכל אחד מאלו, בין בגנוחי בין בילולי, שכוונת התורה בתרועה לעשותה מקולות ושברים, ובתחילה היה עושה זה שברים וזה יבבות, כפי מה שנראה לו שהוא יותר יפה, והיו כולן יוצאין ידי חובתן, והחכמים היו יודעין כן, אבל המון העם היו טועין, שהיו סבורין שיש חילוק ביניהן ושלא יצאו אלו או אלו.

**ובדי** להוציא מלבן של הדיוטות, וגם שלא תהא תורה כשתי תורות, בא ר' אבהו ותיקן לעשות כל אחד כדברי אלו ואלו, וגם הוסיף תרועה אחת משלו, כי נתן דעתו לתקן התרועה בכל מיני קול נשבר שאפשר הנהיגין, ומפני שהיה הדבר נראה להדיוטות שיש מחלוקת ביניהן נקיט ליה תלמודא על דרך מחלוקת ובדרך קושיא ותירוצין, עכ"ל.

ופשוטה לאחריה, ומפי השמועה למדו שכל תרועות של חדש השביעי אחד הן, בין בראש השנה בין ביום הכיפורים של יובל, תשע תקיעות תוקעין בכל אחד משניהם: תר"ת, תר"ת, תר"ת.

**תרועה** זו האמורה בתורה, נסתפק לנו אם היא היללה שאנו קורים תרועה, או אם היא מה שאנו קורים שברים, או אם הם שניהם יחד, לפיכך, כדי לצאת ידי ספק צריך לתקוע תשר"ת ג' פעמים, ותש"ת ג' פעמים, ותר"ת ג' פעמים.

**הספק** בגדר תקנת רבי אבהו והנהגה הלשון של הגמרא הוא 'מספקא ליה', כלומר היה לרבי אבהו ספק, ויש לדון בגדר התקנה של רבי אבהו, האם מה שתיקן לשמוע שלושים קולות, הוא בגלל שהיה לו ספק גמור, וככל ספקא דאורייתא שצריך להחמיר, ואם לא שמע שלושים קולות, יש לחשוש שהוא לא קיים את המצוה מהתורה כי אולי הוא לא תקע את התרועה של התורה, או שמא אין כאן ספק גמור, וגם אם לא יתקע את כל הקולות, הוא יצא מהתורה, אלא שיש תקנה שלכתחילה יש לשמוע את כל השלושים קולות.

**ובפשטות** בדבר זה נחלקו הראשונים והפוסקים, וכדלהלן.

**איך יתכן שנסתפקו בצורת התרועה** דהנהגה על דברי הגמרא הנ"ל בראש השנה, כתב הריטב"א: נשאל רבינו האי [גאון] ז"ל, וכי קודם שבא ר' אבהו לא יצאו ישראל ידי תקיעת שופר, שהרי נראה שהיה הדבר ספק ביניהם ענין התרועה..., ואין ספק שהכרעה היתה להם בדבר, כי האיך אפשר שבמצוה כזו

**בלומר** רבי האי גאון ביאר, שבאמת לא היה כאן שום ספק, ועד ימי רבי אבהו באמת כל מקום תקעו באופן אחר, יש שתקעו תר"ת ויש שתקעו תש"ת, וכולם יצאו ידי חובה, מפני שיוצאים ידי חובה בכל הקולות, ומה שרבי אבהו תיקן, הוא מפני שעמי הארץ חשבו שהאחרים לא יצאו, וגם כדי שהדבר לא יראה כשתי תורות, שיש שיוצאים ידי חובה באופן אחד, ויש שיוצאים ידי חובה באופן אחר.

**הבית יוסף** מביא את שתי השיטות **ולמעשה** שתי שיטות אלו מובאות בבית יוסף, בתחילה הביא את הראש"ש והר"ן שהביאו את דברי רב האי גאון, וכתב שלפי שיטה זו מה שאמר רבי אבהו 'מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל' צריך לומר דלאו ספק ממש קאמר לענין דינא, אלא שלחילוקי המנהגות קורא ספק.

**ואח"כ** הביא את דעת הרמב"ם שמשמע שאינו סובר כן, אלא שיש ספק בעיקר הדין, שנסתפק לנו בתרועה היאך היא, שכתב וזה לשונו: תרועה האמורה בתורה, נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעים היאך היא, אם היא היללה שמיללין הנשים וכו', נמצא מנין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק, משמע דספק גמור נסתפק לנו לענין הדין. והוסיף הב"י שכן נראה שהוא דעת סמ"ג, יעו"ש.

ההנהגה למי שתוקע לאחרים ע"פ הנ"ל **ועל** פי מה שנתבאר, כשבא לתקוע להרבה אנשים במקומות שונים, וחושש שאם יתקע הרבה קולות במקום אחד, לא יוכל לתקוע לכולם, הרי שלפי הרמב"ם לכאורה חייב בכל מקום לתקוע שלושים קולות [דהיינו תשר"ת תש"ת תר"ת שלש פעמים], שאם לא כן יש ספק שמא יצאו ידי חובה

**בלומר** רבי האי גאון ביאר, שבאמת לא היה כאן שום ספק, ועד ימי רבי אבהו באמת כל מקום תקעו באופן אחר, יש שתקעו תר"ת ויש שתקעו תש"ת, וכולם יצאו ידי חובה, מפני שיוצאים ידי חובה בכל הקולות, ומה שרבי אבהו תיקן, הוא מפני שעמי הארץ חשבו שהאחרים לא יצאו, וגם כדי שהדבר לא יראה כשתי תורות, שיש שיוצאים ידי חובה באופן אחד, ויש שיוצאים ידי חובה באופן אחר.

**נמצא** שלדברי רבינו האי, אדם יוצא חובתו מהתורה בכל אחד מן הסדרים [או תשר"ת או תש"ת או תר"ת], ומה שנקטה הגמרא את הלשון של 'ספק' הוא לאו בדוקא, אלא שהיו מנהגים שונים. ויעוין בבעל המאור שהביא את דברי רב האי וכתב עליהם: והם טובים ונאים ומתוקים מדבש ונופת צופים.

יש אומרים שהיה לר"א ספק גמור **מאידך** כותב הריטב"א: יש אומרים דודאי הא דר' אבהו ספיקא ממש הוי, ובודאי שבדורות הראשונים נהגו בתרועה כמו שראו למשה [רבינו], אבל אותה תרועה בטלה בדורות התנאים והאחרונים, שהרי התורה אמרה סתם תרועה, קול נשבר כדרך שאדם עושה בשברו, וסגנון אחד אמרה תורה לכולם, ואין הדורות שוין בדבר, שהרי תמצא במיני הניגונים ענין קול שהיה קול מנגן לדור שעבר, וחזר קול תמרור לדור אחר. **ובן** אירע בענין התרועה, כי לא היו בדורות האחרונים מריעים על שברם כדרך הראשונים, וגם יש שמריעין בשתייהן או בשלשתן פעם בזה ופעם בזה, ואינו יודע איזה יכשר הזה או זה, ולכך הוצרך ר' אבהו לתקן זה, עכ"ד.



בתורה מתרגמין יבבא... משמע שהיבבא היא כקול שאדם משמיע כשהוא בוכה ומיילל, ויש להסתפק אם יבבא זו היא כמו שדרך החולים שמאריכים בגניחותם ומשמיעים קול אחר קול ומאריכים בהם קצת... ותיקנו חכמים כדי לצאת ידי כל הספיקות, לתקוע תשר"ת ג' פעמים שמא התרועה היא גניחה ויללה ביחד, ואח"כ תשר"ת ג' פעמים... ואח"כ תשר"ת ג' פעמים שמא התרועה היא היללה לבד..., עכ"ל. משמע שנקט שיש כאן ספק גמור, וכדעת הרמב"ם והרמב"ן.

דעת רבינו ששיטת רב האי לא נדחתה מאידך, יעוין במה שכתב רבינו להלן, לגבי הדין של תקיעות דמעומד, דהיינו התקיעות שתוקעים בתפילת מוסף של ראש השנה בברכות מלכויות זכרונות ושופרות, דמצינו בזה כמה מנהגים וכדלהלן.

וז"ל רבינו: ועכשיו שתקנו לנו חכמים לצאת מידי כל הספיקות שיש להסתפק בתרועה..., היה מהראוי לתקוע תשר"ת תשר"ת תשר"ת למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות, כדי לצאת מכל הספיקות של תרועה, אלא לפי שאין מטריחין על הציבור אין נוהגין לתקוע אלא תשר"ת למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות, שהרי בדרך זו הוא עושה כל הספיקות של תרועה ואין כאן חשש אלא... שמא הוא מפסיק בין תרועה לפשוטה שלפניה או שלאחריה...

ויש נוהגין לתקוע למלכיות תשר"ת פעם אחת ולזכרונות תשר"ת ולשופרות תשר"ת, לפי שמן התורה בין שברים בין תרועה שלנו הכל נקרא תרועה, ואין שיעשה אדם בין שברים לבד בין תרועה שלנו לבד הוא יוצא ידי חובתו, ובדורות

מהתורה, ואם אח"כ לא יוכל לתקוע לאחרים, אין זה באחריותו.

**משא"כ** לשיטת רב האי גאון, אף אם יתקע לכל אחד רק עשר קולות [דהיינו פעם אחת תשר"ת תשר"ת תשר"ת] השומעים יצאו ידי חובתם, אלא שלא קיימו את התקנה לכתחילה לתקוע שלושים קולות, אבל אין זה מעכב.

ובכמו כן היה מקום לדון שלשיטת רב האי, מספיק לתקוע אף תשע קולות דהיינו תשר"ת שלש פעמים או תשר"ת שלש פעמים, וגם בה יצאו ידי חובה. אך יתכן שבתקנת רבי אבהו כלולה הנהגה, שבכל מקרה יש לתקוע את כל שלושת סוגי התרועה, כדי שהתורה לא תיראה כשתי תורות.

מה דעת הפוסקים במחלוקת הנ"ל ובעתה כשבאים לדון כמה תקיעות יש לתקוע לכל אחד ואחד, כשיש חשש שאם יתקע שלושים קולות לכל אחד, הוא לא יוכל לתקוע לכולם, יש לדון מה דעת הפוסקים במחלוקת הנ"ל.

משמע מהשו"ע ושוע"ר שהלכה ברמב"ם ונהגה כתב השו"ע: תרועה זו האמורה בתורה, נסתפק לנו אם היא היללה שאנו קורים תרועה, או אם היא מה שאנו קורים שברים, או אם הם שניהם יחד, לפיכך, כדי לצאת ידי ספק צריך לתקוע תשר"ת ג' פעמים, ותשר"ת ג' פעמים, עכ"ל.

ומפשטות לשונו, משמע שפסק כשיטת הרמב"ם שיש כאן ספק גמור, ומכח הספק חייב לתקוע שלושים קולות, ואם לא, יש לחשוש שלא יצא ידי חובתו.

ובן משמע מריהטת לשון רבינו בשולחנו שכתב וזלה"ק: תרועה זו האמורה

התוקע בשופר שנדר ממנו הנאה  
**עוד** מצינו שיש פוסקים שנראה מהם  
 שפסקו כשיטת רב האי גאון  
 למעשה, דהנה כתב השו"ע: המודר  
 הנאה משופר, אדם אחר תוקע בו, וזה  
 יוצא ידי חובתו.

**וביאר** המשנ"ב: דאף על גב דאין יכול  
 להפקיע עצמו ממצוות שופר  
 בשביל נדר זה, דמצוה לא מיקרי הנאה,  
 מ"מ ישמע תקיעת שופר מאחר, ולא  
 יתקע בעצמו, והטעם כתבו הפוסקים  
 משום דיש הרבה בני אדם שיש להם  
 הנאה כשהם תוקעין, והנאת הגוף ליכא  
 לשרויי בשביל טעמא דמצוות לאו  
 ליהנות נתנו.

**והוסיף** המשנ"ב: דכתבו האחרונים  
 דבשעת הדחק שאין לו אחר  
 שיתקע עבורו, מותר לו בעצמו לתקוע,  
 רק שאין לו לתקוע כי אם עשרה קולות,  
 דהיינו תשר"ת תש"ת תר"ת שהם מעיקר  
 הדין, ע"כ.

**כלומר**, מי שמודר הנאה משופר, ואין לו  
 אחר שיתקע עבורו בשופר, יתקע  
 בעצמו אך ורק עשר קולות, מפני שמעיקר  
 הדין יוצאים ידי חובה בעשר קולות.

**נמצא** שהמשנ"ב סובר שמעיקר הדין  
 הלכה היא כרב האי גאון, ולכן  
 מעיקר הדין מספיק לתקוע עשר קולות,  
 שאם היה פוסק כמו הרמב"ם, היה צריך  
 לתקוע שלושים קולות מעיקר הדין.

תקיעה אחרי קבלת שבת

**עוד** מצינו במשנ"ב שדן לגבי ראש השנה  
 שחל בימים חמישי שיש, ולא הגיע  
 שופר לידם עד אחרי שהציבור כבר קיבלו  
 עליהם שבת מבעוד יום, וז"ל: קהל  
 ששלחו לעיר אחרת להביא להם שופר

הראשונים היו מקצת מקומות נוהגין  
 לעשות שברים ומקצת נוהגין לעשות  
 תרועה שלנו, ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן  
 מן התורה..., לפיכך לא הטריחו על  
 הציבור לתקוע כדרך הזה גם בתקיעות  
 מעומד, אלא מראין בתקיעות מעומד שכל  
 ספיקות התרועה הן נקראים תרועה ואדם  
 יוצא בהם ידי חובתו, ולכך תוקעין פעם  
 אחת תשר"ת פעם אחת תש"ת פעם אחת  
 תר"ת כדי להראות שכל אחד ואחד  
 מסדרים הללו הן נכונים וכשרים.

**יש** נוהגין לתקוע ג' פעמים תשר"ת  
 למלכיות ג' פעמים תש"ת לזכרונות  
 וג' פעמים תר"ת לשופרות.

**ויש** נוהגין לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת  
 למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות.  
 וסיים אדה"ז: ומנהג זה הוא המובחר  
 שבמנהגים, עכ"ל.

**מבואר** בדברי רבינו שהמובחר ביותר  
 הוא לחוש לשיטת הרמב"ם,  
 שיש כאן ספק, ולכן יש לתקוע לכל  
 אחד מהברכות תשר"ת תש"ת תר"ת,  
 אמנם שיטת רב האי גאון, שיוצאים ידי  
 חובה בכל הקולות, לא נדחתה מהלכה,  
 ויש כזה מנהג הלכה ולמעשה, ואין זה  
 מנהג טעות.

**כמו** כן, יעוין בערוך השלחן ובחיי אדם  
 שהביאו את שתי השיטות, ולא  
 הכריעו ביניהם, הרי ששיטת רב האי לא  
 נדחתה מהלכה.

**עוד** יעוין בשו"ע שהביא את המנהגים  
 השונים לגבי התקיעות בתפילת  
 מוסף, ובביאור הגר"א שם ביאר את  
 השיטות השונות, ומתוך הדברים מבואר  
 ששיטת רב האי הובאה אף בשו"ע.

מקום העלה שם שיש להחמיר לדינא, אך בכל זאת יש נפ"מ בזה שדעת רוב הפוסקים כרב האי, יעו"ש.

**ונראה** כוונתו למה שנתבאר, שבמקרים מסויימים, סומכים על שיטה זו לכתחילה, כגון במודר הנאה או כשתוקע אחרי שקיבל שבת.

#### מחלוקת מורי ההוראה בענינו

**והנה** בספרי השו"ת של ימינו, נחלקו בדיון זה, כאשר תוקע להרבה חולים, ולא יכול לתקוע לכולם שלושים קולות, האם עדיף לתקוע לכל אחד רק עשר קולות, ולצאת ידי חובה לפי שיטת רב האי גאון, וכמו שמשמע מהמשנ"ב הנ"ל, שכן הוא עיקר הדיון, או שעדיף לתקוע לכל אחד שלושים קולות, כי סוף סוף יש כאן ספק דאורייתא, ויש חיוב להוציא כל אחד מידי ספק תורה, ואם אח"כ לא יהיה לו כח ואפשרות לתקוע לאחרים, הוא אנוס ופטור, וכמו שנבאר להלן בשם שו"ת שרגא המאיר וקנין תורה בהלכה.

#### לחדר על חשבון עיקר הדיון של השני

**והנה** יש להקדים, דאף לשיטת רב האי גאון, לכתחילה יש לתקוע שלושים קולות, שכן תיקן רבי אבהו, אמנם כאשר יש חשש שאם יתקע לאחד שלושים קולות, לא יוכל לתקוע לאחרים כלל, בזה הסכימו כולם שאין לחוש לסברא זו, ויש לתקוע רק עשר קולות לכל אחד [לשיטת רב האי].

**וזאת** על פי דברי המג"א שכתב בהלכות חנוכה, שאם יש לו שמן בצמצום,

ולחבירו אין שמן או נרות כלל, מוטב שידליק בכל לילה רק נר אחד, ולא יהדר להדליק כנגד הימים הנכנסים, ויתן גם לחבירו נר אחד, דהא מדינא אין צריך

ונתעכב השליח עד סוף יום ב', ור"ה היה ביום ה' וביום וא"ו, וכשבא עם השופר כבר התפללו של שבת, אבל היה עוד יום גדול, אם אין שם בקי לתקוע שלא קיבל עליו שבת עדיין, אז יתקע מי שקיבל שבת בלא ברכה, והוסיף המשנ"ב: ולא יתקע רק תשר"ת תש"ת תר"ת ולא יותר.

#### דעת הפוסקים שמעיקר הדיון הלכה כרב האי

**הרי** שהמשנ"ב העלה בשתי מקומות, שכאשר יש סרך איסור בתקיעות, ויש לו לתקוע רק את התקיעות שהם מעיקר הדיון, יש לו לתקוע רק עשר קולות ולא שלושים. ומקור דינו של המשנ"ב הוא במטה אפרים. נמצא שדעת המטה אפרים והמשנ"ב דמעיקר הדיון, ההלכה היא כרב האי גאון.

#### דברי כף החיים שצ"ל שלושים קולות

**ויש** לציין שבכף החיים הביא את דברי המטה אפרים והמשנ"ב הנ"ל, וכתב שעל פי מה שנתבאר בשו"ע צריך לומר שלש פעמים עשר קולות, דהיינו שלושים קולות.

#### פשטות הפוסקים אינה בדעת כף החיים

**הרי** שדעת הכף החיים שבכל מקרה חייבים לשמוע שלושים קולות, אמנם מפשטות לשון המטה אפרים והמשנ"ב, משמע להדיא שסוברים שמעיקר הדיון סגי בעשר קולות, ובפרט שנתבאר לעיל ששיטת רב האי אף הובאה בשו"ע עצמו ובשו"ע רבינו ובעוד פוסקים.

**ויעוין** עוד בקצה המטה שכתב שיתכן שאף השו"ע סובר כשיטת רב האי, וכן הביא שיטה אחת הסוברת שהרמב"ם לא חולק על רב האי, ומכל

השיטה בגמרא הסוברת שמדאורייתא מספיק לשמוע רק ג' קולות, והחיוב לשמוע תשע קולות הוא רק מדרבנן, ואם כן מדאורייתא ודאי יוצאים כשתוקע תשר"ת תש"ת תר"ת, וכל הספק אם יש לתקוע עוד קולות הוא ספק דרבנן, ובספק דרבנן אפשר להקל. והוסיף שעל פי זה כתב שיוכן הפסק הנ"ל של המטה אפרים, שמעיקר הדין מספיק לשמוע רק עשר קולות.

**ויעוין** עוד בנטעי גבריאל שהעלה כדברי הקנין תורה להלכה, וכן שמעתי ממנו, שיש לתקוע לכל אחד עשר קולות, כדי שיוכל להוציא כמה שיותר אנשים.

#### ברכה כשתוקע רק סדר אחד

**והנה** כאשר תוקע רק עשר קולות, יש להסתפק אם יכול לברך על התקיעות או לא, ויעוין במה שכתב השו"ע: תקיעות מעכבות זו את זו, והני מילי שאינו יודע אלא מקצת הסימן, שלא יעשה אותו מקצת שיודע, אבל תשר"ת, תש"ת, תר"ת אין מעכבין זה את זה, ואם ידע לעשות אחד מהם או שנים, עושה, דהיינו מי שיודע לתקוע רק תשר"ת או תר"ת או רק תש"ת, יתקע את מה שיודע. **והוסיף** על כך הביאור הלכה: שפשוט שלא יברך כל זמן שלא תוקע את כל הסדרים, יעו"ש. וכן הוא דעת המטה אפרים.

**ואם** כן אולי נוכיח משם לעניננו, שאם תוקע רק עשר קולות, שאין לו לברך.

#### חילוק בין סדר אחד לעשר קולות

**אכן** יש לחלק בין הנידונים, דיתכן שאף לרב האי גאון, אין לברך כאשר

אלא אחד, ע"כ. הרי שאם יש חשש שחבירו לא יקיים את המצוה כלל, עדיף לקיים את עיקר הדין ולא להדר, כדי לזכות את חבירו בקיום המצוה.

**וה"ה** בעניננו, לשיטת רב האי, שמעיקר הדין יוצאים ידי חובה בעשר קולות, ושלושים קולות הוא רק הידור מצוה, אין להדר ולתקוע שלושים, אם בגלל זה יהיו אחרים שלא יצאו ידי חובה כלל.

**אכן** כל זה כאמור לשיטת רב האי, אמנם למעשה יש לדון האם אפשר לסמוך על שיטה זו להלכה, או שחייבים לחוש לשיטת הרמב"ם.

#### שיטת שרגא המאיר

**והנה** בשו"ת שרגא המאיר הנ"ל, העלה לדינא שיש לתקוע לכל אחד ואחד שלושים קולות, מאחר וכן הוא דעת הרמב"ם, וכן מדויק בדעת השו"ע, וכן הביא כמה ראשונים שהכי ס"ל, אם כן אי אפשר להקל שלא כדעתו.

**כמו** כן הביא את דברי המשנ"ב והמטה אפרים הנ"ל שמעיקר הדין מספיק לשמוע עשר קולות, אך נשאר עליהם בצ"ע, והביא גם את דברי כף החיים שתמה עליהם ומכח קושייתו גרס שיש לתקוע שלושים קולות, וכנ"ל.

#### דעת קנין תורה בהלכה

**מאידך** בשו"ת קנין תורה בהלכה, העלה לדינא שיש לסמוך על המשנ"ב והמטה אפרים הנ"ל, שמעיקר הדין הלכה היא כרב האי גאון.

**ועוד** ציין שם לדברי הראשונים שביארו שאנו סומכים הלכה למעשה גם על

והוסיף בעל הנטעי גבריאלי, שיותר טוב שהחולה עצמו יברך לשמוע קול שופר.

י"א שיברך בלי שם

**עוד** יעוין בספר פסקי תשובות שכתב שבענינו לא יברך בשם ומלכות, אלא יברך כמו הנוסח שמברכים כשיש ספק, בריך רחמנא מלכא דעלמא אשר קדשנו וכו'.

חילוק בין גברים לנשים

והנה כל מה שכתבנו עד כה, מיירי כשבכל המקומות תוקע לגברים שמחוייבים בתקיעת שופר, אבל אם בחלק מהמקומות תוקע לנשים, שמעיקר הדין הן פטורות מתקיעת שופר, מפני שהוא עשה שהזמן גרמא, אלא שנהגו להחמיר על עצמן ולתקוע, ומותר אף לתקוע עבורן, כמבואר כל זה בשו"ע, הדבר פשוט, שאם ע"י שיתקע לנשים לא יוכל לתקוע לגברים, אין לתקוע להן, שלא להפסיד לגברים את החיוב מהתורה.

ובכמו כן אם יתקע להן רק עשר קולות, יוכל לתקוע לגברים, ודאי שאין לתקוע להן יותר מעשר אף לשיטת שרגא המאיר.

ובן נראה שאין להימנע מלתקוע שלושים קולות לגברים, אפילו אם מחמת כן לא יוכל לתקוע לנשים כלל, מפני שאין לבטל ספק חיוב של הגברים, כדי לקיים הידור בעלמא לנשים, כשבודאי אין לה חיוב לקיים מצוה זו.

חילוק בין היום הראשון ליום השני של ראש השנה

**עוד** נראה לומר, שכל מה שיש אומרים שיש לתקוע לכל אחד שלושים

תוקע רק סדר אחד של תשר"ת או תר"ת או תש"ת, מפני שיש תקנה מדרבנן לתקוע את כל שלושת הסדרים, ואם תוקע רק סדר אחד, אין לברך, אבל אם תוקע את כל שלושת האפשרויות, אולי מותר לברך, כי קיים את התקנה של רבנן, לתקוע את ג' התרועות.

ובכמו כן כשתוקע עשר קולות, יש לצרף את דעת הראשונים שמהתורה מספיק שלש קולות וכנ"ל, ואם כן יש צד גדול שיכול לברך.

ראויות שאפשר לברך כשתוקע עשר קולות וכן קצת משמע מדברי המשנ"ב, שכאשר כתב את הדין שמודר הנאה משופר יתקע רק עשר קולות, הוא לא הוסיף שאין לברך על התקיעה, ומשמע מסתימת לשונו שאפשר אף לברך על התקיעות, ואם כן הוא הדין, הרי שהוא הדין בענינו, אפשר אף לברך על התקיעות.

ובן הורה לי בעל הנטעי גבריאלי שליט"א שאפשר לברך, והוסיף שאפשר גם לצרף את מה שכתב בשו"ת השיב משה, לגבי ציבור שלא ראו את הלבנה עד ליל ששה עשר, דיש מחלוקת הפוסקים אם אפשר לברך קידוש לבנה או לא, ובפשוט הדין הוא שמספק אי אפשר לברך, דספק ברכות להקל.

**אמנם** למעשה התיר לברך, ואחד הטעמים להיתר, הוא דכשיש צער גדול מזה שלא יכול לברך, לא אמרינן ספק ברכות להקל, יעו"ש שהביא לזה ראייה. ואם כן אולי הוא הדין בענינו, דאם החולים ימנעו מלברך יהיה צער גדול, שיחשבו שלא קיימו מצוות תקיעת שופר, שפיר יכול לברך, ובפרט שבענינו דעת רוב הפוסקים שמעיקר הדין יוצא ידי חובה בעשר קולות.

שמעיקר הדין יוצאים ידי חובה בשמיעת עשר קולות.

**אין** להדר ולקיים מצוה באופן מהודר יותר, אם על ידי זה השני ימנע לגמרי מקיום המצוה.

**אם** יודע לתקוע רק סדר אחד כגון שתוקע שלש פעמים תש"ת, ואינו יכול לתקוע את שאר הקולות, חייב לתקוע את מה שיכול, ודעת רוב הפוסקים שאין לברך על תקיעות אלו.

**יש** להסתפק כאשר תוקע רק עשר קולות, אם אפשר לברך על תקיעות אלו, ויש מי שכתב שיברך בלשון בריך רחמנא וכו'.

#### תבנא לדינא

**אם** על ידי שיתקע שלושים קולות, יהיו יהודים אחרים שלא יצאו ידי חובת שופר כלל, נראה שיתקע לכל אחד רק עשר קולות, ואם ירצה לברך יש לו על מה לסמוך, ויש חולקים וסוברים שיש לתקוע שלושים קולות, ואם אח"כ לא יוכל לתקוע יותר, הוא אנוס על כך.

**כל** הנ"ל הוא בגברים, אבל אין לתקוע לנשים כאשר מחמת זה לא יוכל לתקוע לגברים.

**עוד** נראה שכל הנ"ל הוא ביום הראשון של ראש השנה, שהחויב לתקוע הוא מהתורה, אבל ביום השני שכל החיוב לשמוע קול שופר הוא מדרבנן, לכו"ע יש לתקוע לכל אחד רק עשר קולות, כדי שכולם יוכלו לשמוע קול שופר.

קולות, אפילו אם מחמת כן יהיו כאלו שלא ישמעו קול שופר, היינו דוקא ביום הראשון של ראש השנה, שאז החיוב לתקוע בשופר הוא חיוב דאורייתא, וממילא מכיון שהם סוברים שיש ספק דאורייתא מהו התרועה, חייב מהתורה לתקוע שלושים קולות.

**אבל** ביום השני של ראש השנה, שכל החיוב לתקוע בשופר הוא רק דרבנן, בזה לכו"ע יתקע עשר קולות לכל אחד, כדי שיוכל לתקוע לכולם, מפני שאז יש ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולא.

#### סיכום

**בגמרא** מבואר שיש חובה מהתורה לשמוע בראש השנה תשע קולות, דהיינו שלש פעמים תקיעה תרועה תקיעה, ויש דעה שמהתורה מספיק לשמוע שלש קולות, והשאר הם רק מדרבנן.

**רבי** אבהו תיקן לתקוע שלש פעמים תשר"ת תש"ת תר"ת, ונחלקו הראשונים האם הוא תיקן כן מצד הספק, או שמהתורה יוצאים בכל הקולות, ומה שתיקן הוא כדי שכל ישראל יעשו מנהג אחד, שלא תיראה התורה כשתי תורות.

**נחלקו** הפוסקים במחלוקת הנ"ל, יש שהכריעו שאם לא שמעו בראש השנה שלושים קולות, יש ספק דאורייתא שמא לא יצאו, ודעת הרבה פוסקים



## הרב חיים מלין

ישיבת בית מדרש עלין, בני ברק

כמה חידושי ובירורי הלכות  
בעניני הימים הנוראים

עם פסקי גדולי ההוראה שליט"א

(א)

בקשת מחילה מאדם נרגן

הנה שמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בשם הגר"נ גשטטנר זצ"ל שגם אדם נרגן שאם מבקשים ממנו מחילה אינו רוצה למחול, מ"מ יש ענין לבקש דטוב לו בתוכו כשרואה שחושבים עליו.

ובעני"ז כתב לי הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (רבה של שכונת גילה, ירושלים עיה"ק): "אמר בפני שלשה שהוא מבקש ממנו מחילה, ודי בזה". והגאון רבי שמאי קהת גראס שליט"א (בעמח"ס שבט הקהתי) כתב לי "יבקש לפני יום כיפור".

(ב)

לבקש מחילה באמת

שמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א שהיה בצעירותו אצל כ"ק הגה"ק רבי אהרן מבעלזא זיע"א באלול ושמע שאמר, שאין די לפייס זה את זה אלא צריך לדאוג להוריד הקפידות, ויש שאומרים זל"ז – אתה מוחל לי, והלה משיבו כהרף עין – מחול לך, ולא מידי הוא, אלא צריך לראות שירדו כל הקפידות שבלב.

ובן ראיתי בספר "אבן ישראל" לדו"ז ראב"ד העדה החרדית הגר"י פישר

זצ"ל (דברי מוסר והתעוררות, עמ' מב): "יש אנשים שחושבים שאם אדם ציער מישהו ואחר כך הוא אמר לו 'בוקר טוב', וההוא ענה... זה כמו שהוא ביקש ממנו מחילה, וזהו טעות גמורה, דבוראי צריך לבקש ממנו מחילה", עכ"ל.

(ג)

לבקש מחילה בפני כל מי שהיה בעת שציערו

שמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, דמי שבבייש את חברו בפני רבים, צריך לפייסו בפניהם. וציין לאוה"ח (שמות יא, ח) עה"פ: "וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי לאמר, צא אתה וכל העם אשר ברגלך ואחרי כן אצא, ויצא מעם פרעה בחרי אף". וכתב שם האוה"ח: "כאן הבטיח כי עבדיו אלו יחיו ולא ימות מהם אחד במכת בכורות. ואולי שהיו כולם פשוטים ואין בכור ביניהם וידע בידיעת נביא. או הגם שהיו ביניהם בכורות אף על פי כן הוציאם מכלל המכה, והטעם לא לצד צדקותם אלא לצד שביזוהו פרעה הרשע בפניהם, ודבר אליו כדבר הנבל אל תוסף ראות וגו' כי ביום וגו' לזה צריך גם הוא להתכונן בפניהם כדין המבייש חבירו בפני רבים שצריך לפייסו בפניהם, ותמצא שהקפיד משה על הדבר דכתיב ויצא מעם פרעה בחרי אף וכו'", עכ"ל. הרי חזינן מדבריו דהבטיח משה לפרעה כי עבדיו לא ימותו

(ד)

פנע במישהו ולא יודע מי הוא

**נשאל** מו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, באשה שפגעה במישהי ללא כוונה, וכעת איננה יודעת מי הייתה, מה תיקונה. והשיבה שתפרסם ברשות הרבים (בעיתונים למיניהם) את המעשה ופרטיו, בבקשה שמי שמזהה את עצמו כבעלת המעשה שתפנה אליה, וגם תתפלל בכל כחה שההיא תמחל לה.

**ובאמת** יל"ד בכ"ז מנ"ל דמהני שתתפלל שההיא תמחל לה, הרי ידוע שחלק מענין בקשת המחילה הוא ההכנעה בעצם מה שבא ומבקש מחילה בפניו. ויעויין בחובת הלבבות (שעה"ת פ"י), ובס' תורת האדם (פ"א) מובא שניחם הגר"א זיע"א לר"ז מוואלזין זצ"ל – שה' יעזור לו שימצא את מי שצריך לבקש ממנו מחילה.

**והנה** במ"ב (ס"י תרו סק"ב) כבר כתב במפורש שלא ישלח שליח לבקש מחילה, וז"ל "ונכון שילך בעצמו אליו ולא ישלח תחלה אמצעי שירצה לקבל פיוסים, ואם קשה עליו לילך בעצמו תחלה או שיוודע שיותר קרוב הפיוס ע"י איש אמצעי שיתווך ביניהם יכול לעשות ע"י אמצעי", עכ"ל.

**ובממ"מ** ובהגהות מהר"א אזולאי כתבו שע"י הבושה והבזיון שילך בעצמו - ממילא יתכפר לו יותר. וכשנודע לו שמחל בלא שביקש, כתב הפלא יועץ (ערך תשובה) שלא נתכפר לו לגמרי, כי לא הלך בעצמו. וכ"כ מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים (ח"א סי' נד סק"ז, ובח"ז סי' סה) שכ"כ הגר"י בלאזר זצ"ל. ובחוט שני (יו"כ עמ' ק) כתב מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בשם

בכל המכות, דכיון שביזהו פרעה בפניהם יצטרך לבקש מחילתו בפניהם.

**והנה** במשנ"ב (סי' תרו סוף סק"ד) כתב דאם אדם בייש אדם לאחר מיתה, א"צ לילך לקברו אלא מבקש מחילה במקום שביישו, ובכף החיים (ס"ק מט) פי' שיבקש מחילה בפני אותם אנשים שחירף המת בפניהם.

**ובספר** 'תורת המועדים' (להרה"ג רבי דוד קולדצקי שליט"א, סי' תרו שם) הביא מזקנו מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דאם האנשים הלכו למקומן, ואינו יכול לבקש מחילה באותו מקום, אז צריך לילך אחריהם ושם יבקש בפניהם.

**ומקור** לזה מצינו כבר להחיות יאיר בספרו 'מקור חיים' (סי' תרו) שכתב, דהמבזה בפני רבים צריך לפייס ברבים. וכ' המקו"ח דדי בפני עשרה ואפי' אם ביזה לפני יותר מעשרה, ואפי' עם העשרה הללו לא היו בשעה שביזה מ"מ סגי בהם, דהעיקר הוא שביזה בפני רבים וביקש בפני רבים, ודו"ק.

**והגאון** רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי: "מי שמוציא שם רע, לא חייב למחול לו אא"כ תיקן זאת ברבים. אבל אם ביישו די שיבקש ממנו מחילה".

**והגאון** רבי שמאי קהת גראס שליט"א כתב לי: "ורק אם יפייסו ברבים - יתבייש הנבזה, אז פטור", עכ"ל. והיינו דאמת נכון הדבר שצריך לפייסו ברבים ג"כ, אבל אם עי"ז יתבייש הפוגע – בזה פטור, דרק לבקש מחילה נתחייב, ולא נתחייב להתבייש הוא בעצמו (ויל"ע מדברי המקו"ח הנ"ל).



חייבים בכבודה". והגר"א שליזנגר שליט"א כתב לי: "כיבוד אמו הוא דאורייתא, כיבוד אשתו מנהג טוב וחשוב". וכנראה דעתם בגוונא שלא יהיה חשש דשלום בית, דבכה"ג אינו צריך להפסיד השלום בית עבור הכיבוד, וכנ"ל.

(ז)

לתקוע בשופר למחללי שבת ויו"ט

**שמעתי** ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, בעובדא דהוה בבעל תוקע שהלך ברה"ר ועצרה לידו מכונת שנסעה בעצם ר"ה, ויושביה בקשוהו שיתקע להם האם ראוי לתקוע להם או לא, דאולי זה חילול ה' גדול שיתקע להם בצורה כזו שהם בתוך המכונת ומחללים יו"ט.

**והביא** הגר"י שליט"א מש"כ הרמב"ם באגרת השמד "וגם אין ראוי להרחיק מחללי שבת ולמאוס אותם, אלא מקרבם ומזרזם לעשות מצוות. וכבר פירשו חז"ל שהפושע שפשע ברצונו, כשיבא לביהכ"נ להתפלל, מקבלים אותם. ואין נוהגים בהם מנהג בזיון וסמכו ע"ז מדברי שלמה לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב (משלי ו, ל), אל יבוזו לפושעי ישראל שבאים בסתר לגנוב מצוות, עכ"ל הרמב"ם.

**והביא** עוד דברי החכם צבי (סי' לח) שאין לך חילול השם גדול מזה לכבד מחלל שבת בפרהסיא בעליה לתורה, וחייבין למחות בדבר וכל מי שאינו מוחה ילכד בעונו וכו'. ואמר הגר"י שליט"א בשם חמיו מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שביאר כי אין דבריו סותרין לדברי הרמב"ם, דהרמב"ם מיירי שבאין בסתר לתומם מתוך כוונה לחטוף מצוות ובזה

החזו"א שעיך הפיוס הוא שע"י שמכניע עצמו לבקש מחילה חברו זה כתשובת המשקל על מה שחטא כנגדו. ויש עוד אריכות בכ"ז, ואכמ"ל.

(ח)

בקשת מחילה על דיבור לשח"ר

**שמעתי** ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, בפלוגת הח"ח והגר"י סלנטר זצ"ל אם לבקש מחילה על דיבור לשח"ר. דצ"ע אם בא בערב יוה"כ ואומר לו באופן כללי שמבקשו מחילה על מה שדיבר עליו במשך השנה, אם גם לדעת הגר"ס שפיר דמי. ושאל כן למרן הגר"נ קרליץ זצ"ל ואמר שההוא אינו מחוייב למחול בכה"ג, אבל אם יסכים הרי שזה הדבר הטוב ביותר שאפשר לעשות במצב זה.

(ט)

אמו ואשתו בתקיעת שופר - מי קודם

**שמעתי** ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, במעשה שהיה בבעל תוקע שאמו ואשתו בקשו ממנו שיתקע להם בשופר, ולא היה יכול לתקוע לשניהם אלא לאחת מהם, מי קודם (דהא שניהם פטורים מעיקה"ד).

**ואמר** הגר"י שליט"א, שיתקע לאשתו, דהרי יכולה לכעוס עליו, ובכה"ג כיבוד אב משל אב ולא משל בן, וא"צ להפסיד שלום בית. וגם שהתחייב בכתובתה ליתן לה מזונותיה וסיפוקיה [ובאמו ובנו קטן, יתקע לבן דהוא קודם דחינוך דאורייתא הוא, כמב' בתוס' בפסחים פח, א].

**והגאון** רבי שמאי קהת גראס שליט"א כתב לי: "אמו, שאתה ואשתך

שם יכול לתקוע בשופר בר"ה, ועל ידי שיתקע – ילך השור וינגח, דמסתבר דאסור לו לתקוע על ידו, דנמצא שעל ידו ינגח השור. וכמו"כ אם ע"י שיתקע ילך חמור עם משא שעליו, יעבור באסור מחמר.

**אבן,** יל"ד דכ"ז נכון בחשש נפשות, שילך השור וינגח אדם, דאז מצווה הוא להציל נפש מישראל ותיבטל מצות תקיעת שופר עבור זה. אבל בגוונא דזה חשש הפסד ממון בעלמא, וכגון שע"י שיתקע בשופר – ילך השור וינגח שור של חברו, בזה יש לעיין, דלמא מותר לאדם להפסיד ממון חברו כדי לקיים מ"ע דאורייתא דתקיעת שופר.

**וגם** גבי מחמר יל"ע, דאם אינו מתכוון לחמור, א"כ הו"ל אינו מתכוון ואינו פסיק רישא, וא"כ מותר לתקוע. וגם אי הוי איסור ממש, י"ל דעשה דשופר דוחה לא תעשה דמלאכת מחמר, ויל"ע בכ"ז.

**והנאון** הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א (בעמח"ס שו"ת משנת יוסף) אמר לי כנ"ל, דבגוונא דפיקו"נ ודאי דלא יתקע. אבל בגוונא דהוא רק חשש הפסד ממון, בזה אמרינן דיכול לתקוע, אבל אם באמת אירע נזק – הרי שחייב לשלם אח"כ לחברו מדין גרמי (וכמו מציל עצמו בממון חברו, דמבואר בב"ק ס, ב לשיטת התוס' ושאר דמותר לו להציל רק חייב לשלם אח"כ).

**והגר"א** שלזינגר שליט"א כתב לי: "אם יתקע, יהיה פטור, וזה פחות מגרמא", וצ"ע. והגר"ש גראס שליט"א כתב לי: "יכול לתקוע באופן שישמיע קול לחש, ואז אינו פס"ר", עכ"ל.

אסור לבזותם אלא יש לקרבם, אבל **ברבים** (כגון בעליה לתורה) אז יש למחות בו שלא יחשוב שמקבלין אותו כמו שהוא. ולפי"ז בעובדא הנ"ל, שאינו ברבים בדווקא, יכול לתקוע להם, וכן הורה מרן הגריש"א זצ"ל. אך הביא שמרן הגר"נ קרליץ זצ"ל אמר לו דהוי חילול ה' וצ"ע אם יתקע להם.

**והנאון** הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א (בעמח"ס שו"ת משנת יוסף) אמר לי, דהעיצה היא שיאמר להם – בואו עמי לבית הכנסת הסמוך, שם תוקע אני לכל הציבור. והיה אם יצא ויבואו, הרי שכבר לא יהיה חילול ה', ואדרבה, יזכה אותם במצות תקיעת שופר. אבל אם ממאנים לצאת מהרכב ויליך לביהכ"נ, הרי שבכה"ג לא יתקע להם, דאין עושין מצוות ע"י חילול ה'.

**והגר"א** שלזינגר שליט"א כתב לי: "לא הייתי רוצה להגיע למצב כזה. והרי זה כטובל ושרץ בידו. והמחלל שבת הרי הוא כגוי לכל דבר כמוש"כ הרמב"ם, ויו"ט כשבת". והגר"ש גראס שליט"א כתב לי: "יכול להיות שנוסעים לבי"ח. ויאמר להם, שיוצאים רק כשיוצאים החוץ מהמכונת, ואז יכול לתקוע", עכ"ל.

(ח)

תקיעה ליד שור המועד לשופרות

**שמעתי** ממור מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, גבי שור שהוא מועד לשופרות (כ"ק לו, ב): "אמר רבא, שמע קול שופר ונגח, קול שופר ונגח, קול שופר ונגח - נעשה מועד לשופרות". ויל"ע באדם הנמצא ליד שור שכזה, ורק

(ט)

### אם אפשר לסמוך על בדיקה לכפרות דמעוברת

**שמעתי** ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, בהא דכתב הרמ"א (סי' תרה) דאשה מעוברת תקח שני תרנגולים אחד זכר ואחת נקבה מספק מה העובר (ויש לוקחים ג', דא' עבור עצמה וב' עבור העובר מספק, עיי"ש במ"ב סק"ג). דיל"ע כנודע לאשה ע"י בדיקת אולטרא סאונד שהעובר הוא נקבה האם מ"מ תקח תרנגול נוסף או לא. והשיב הגרי"ז שליט"א דכיון שע"פ רוב הבדיקות הנ"ל מכוונות לאמת, א"כ יכולה בכה"ג שהוא רק מנהג לסמוך על הבדיקה לקחת רק תרנגולת אחת עבורה (או שניים, וכנ"ל מהמ"ב).

**וראיתי** בספר "שאלת רב" (ח"א עמ' שסג) שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א כנ"ל, והשיב "אין הבדיקה ודאי"א. אכן כדברי הגרי"ז שליט"א, השיב מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (בספר אשרי האיש, ח"ג פי"ז סי"ב), ומרן הגר"ש וואזנר זצ"ל (קובץ מבית לוי תשרי, עמ' לג הע' ו) דאפשר לסמוך על הבדיקות. אך בשו"ת קנה בושם (ח"ב סי' כ) נדפס מכתבו של הגרי"י וייס זצ"ל שאין לסמוך על הבדיקות בוודאות, ותיטול מספק עוד אחד.

**והנאון** הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א (בעמח"ס משנת יוסף) אמר לי דאפשר לסמוך על הבדיקה. וכעיי"ז כתב לי הגר"א

שליזינגר שליט"א: "יכול לסמוך על האולטראסאונד. וי"א שלא תמיד זה מדייק", עכ"ל.

**והנה** באמת צ"ב למה בכלל צריך לעשות כפרות לעובר, דהרי עוד לא נולד ועוד לא חטא, ועל מה יש לכפר עבורו. וראיתי בספר "תולדות יעקב" להגרא"י ש קניבסקי שליט"א (פי"ט הע' 8) שהביא לבאר ממרן הקה"י זיע"א דטעם הכפרות לעובר הוא שלא ינזק אם נגזר עליו משהו, עכ"ד.

**ובספר** "תורת היולדת" למו"ר מרן הגרי"ז שליט"א (פמ"ט הע' י) נדפס בשם הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל לבאר בזה, דמכפרין לו על החטאים שעשה בגלגול הקודם.

**והנה** בקובץ מבית לוי (שס) כתבו בשם השבט הלוי, דאם לא עבר ארבעים יום על העובר, הרי שא"צ לעשות לו כפרות דלית ליה דין עובר לענין כפרות. אך בספר תורת המועדים (סי' תרה סק"ד, אות ג) כתב בשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דאפ"ה יש לעשות לו כפרות, דדינו כעובר.

**ולסיום**, אציין לחידוש שכתב האשל אברהם מבוטאשטש, דאם טעה ועשה לזכר בתרנגולת נקבה, הרי שיצא בדיעבד. ודימה כן להא דאשכחן בקידושין (סו, ב) דכהן שעבד בבית המקדש ונמצא חלל, דדרשינן בריך ה' חילו ופועל ידי תרצה, דעבודתו כשרה

א. ועוד נשאל שם מרן הגר"ח ק"ש שליט"א האם יש ענין לעשות את הבדיקות הללו שמגלות את מין העובר, או דאדרבה אינו ראוי. וציין בתשובתו לקהלת רבה (יא ה) דשם איתא, ז' דברים מכוסין מבני אדם, ואחד מהם – מה בעיבורה של אשה. ועל כן כתב שם "מה שפחות בדיקות, יותר טוב". ויש אריכות בכ"ז, ואבמ"ל.

בדיעבד. וכן דעת הגריש"א (אשרי האיש שם, סעי' ו').

(י')

**עיצומו של יוהכ"פ מכפר – אם תוספת בכלל**

**שמעתי** ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בהא דאי' במגילה (כ), כי ביום הזה יכפר עליכם דעיצומו של יום מכפר. דיל"ע בקיבל ע"ע תוספת יוהכ"פ ונפטר ל"ע, מי כופר לו או לא, ומרן הגר"נ קרליץ זצ"ל אמר בשם הגרש"ש קרליץ זצ"ל שראה בס' אחד דיש כפרה גם בתוספת (והגרש"ש עצמו נלכ"ע בתוספת יוהכ"פ). וביאר הגר"י עפ"ד הרמב"ן (סוף יומא) דהמתוודה ערבית מתודה שחרית וכל היום שמא אירע לו דבר עבירה כל היום, דיוהכ"פ עם חשיכה הוא מכפר, וא"כ הכא כיון שמת תו ליכא למיחש נומי שקיבל ע"ע תוספת והורדם לניתוח, אולי ב"ד של מעלה ממתינין עמו עד שיקרן לראות מה יהיה עמו].

והנה באמת, בעצם מאמר חז"ל יש לדון אם יו"כ מכפר בכל רגע או רק ברגע האחרון, ובתוס' בשבועות (יג, ב) מבואר דחומר בשעיר מיו"כ, דשעיר מכפר מיד ויו"כ רק משתחשך. הרי מבואר דלדעת התוס' רק משתחשך מכפר יוהכ"פ. וכן מבואר בר"ן בשלהי יומא (בהא דהאומר אחטא ואשוב וכו'). וא"כ לפי"ז ודאי דאין תוספת יוהכ"פ בכלל, ואם גם נכנס יו"כ ומת לכאור' לא יכפר, דדווקא משתחשך.

**אך** בירושלמי בשבועות (פ"ו ה"ב) איתא להדיא, כיצד מכפר, רב זירא אמר כל שעה ושעה, רב חנניא אמר לבסוף, מה ביניהון – מת מיד. והנה גם בגמ'

בכריתות (יח, ב) מבואר דכל רגע ביוהכ"פ מכפר. ובגבורת ארי (יומא פה, ב) הקשה ע"ד התוס' והר"ן הנ"ל מהגמ' בכריתות דכל רגע מכפר.

**ויעויין** בקובץ המועדים (מכון ירושלים, עמ' תרלא) במאמר הגאון רבי בצלאל זיזלטי זצ"ל שכתב לתרץ, דזה תלוי לרבי דיוהכ"פ מכפר לבד, או לרבנן דמכפר רק עם תשובה. וא"כ הר"ן והתוס' קאי לשיטת רבי, וזה רק בכל יוהכ"פ. אבל בכריתות מיירי בעשה תשובה – דאז מכפר מיד. ועכ"פ לפי"ז בתוספת ודאי דלא יכופר. ויל"ע עוד בכ"ז.

(יא')

**ישיבה באמצע התפילה כדי שיוכל לכוון ישיבתו** שנשאל מו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א במי שרגליו כואבות בתפילות הארוכות בימים נוראים, האם מותר לו לשבת באמצע תפלתו לנוח מעט, ואח"כ להמשיך. והשיב דפשיטא שאם לא יוכל לכוון מותר לו לישב, דמוטב שישב ויתפלל אח"כ בכוונה מאשר שיעמוד ולא יוכל לכוין.

**וצייין** הגר"י שליט"א לשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' כד אות ב) שנשאל בזה"ל: "במקומנו המנהג לתקוע בלחש, ותפילת הרבי שליט"א מתארכת מאד, ונוהגים הרבה לשבת בזמן שממתינים לתקיעות, האם גם מי שבריא יכול לשבת באמצע התפילה בזמן שממתין עד שיתקעו". והשיב השבט הלוי: "אם אין לו שום צורך לשבת למה לו לשבת באמצע התפילה, אבל עצם המנהג שם צ"ע קצת", עכ"ל.

**והנה** באמת בשו"ע (או"ח סי' צד ס"ו) מצינו רק דחולה וזקן מותרים

במ"ב סי' רלב סק"י), אבל התרת נדרים לא מיתחזי כדינא (ולכן מותר להתיר לצורך השבת, כדאי' בנדרים עז, א, ובשו"ע יו"ד סי' רכח ס"ג, ובש"ך שם), וא"כ כ"ש התר"נ דערב ר"ה שהוא נוסח קבוע ואין כאן דיון כלל, דלא שייך שימשך בזה, ושרי קודם התפלה.

**ובאמת יש להוסיף ג"כ** דהתרת נדרים (וכמו"כ הטבת חלום, שהיו שדנו אי שרי קודם התפלה) אין זה פסק דין אלא הוראת איסור, כן מבואר בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (יו"ד סי' שכ) דהתר"נ זה לא פס"ד אלא הוראת איסור. וכן הטב"ח אינה פסק דין, ול"ש החשש שמא ימשך.

ורק יש לדון בכ"ז משום עשיית חפציו קודם שחרית. רק י"ל דכיון דהתר"נ זה דבר מצוה (דלכתחילה אין לידור, וכדכתיב טוב אשר לא תידור וגו'), א"כ זה כעין דבר מצוה המבואר בס' פט שמותר גם קודם התפלה. אבל הטב"ח אולי לא, ורק אם מטרידנו בתפלה. אך מאידך לא מצאנו שאסור לדבר סתם דיבורים קודם שחרית (מלבד דברים בטלים ממש), וגם הטב"ח זה כעין דיבורים, שמספר לו שחלם והוא מטיב לו.

**ולסיומא** אציין דעוד יל"ע אי שרי לעשות הטבת חלום קודם התפלה, דהנה בגמ' (ברכות נו, ב) איתא שיאמר פס' אחד קודם שיקדמנו פסוק אחר [וצ"ע מ"ז ישכים ויאמר הרי יש ברכה], וביארו דהכוונה כמה שיותר מהר, וודאי לא קודם ברכה"ת]. ומאידך כתוב לומר רבש"ע אני שלך וכו' בברכת כהנים, א"כ אולי ידחה. אך אם יש יתובי דעתא שיתפלל בראש שקט אולי כן יעשה קודם התפלה, ויש להאריך בכ"ז.

לישב, ובמשנ"ב שם (סקכ"ד) כתב דלכתחילה עדיף שיעמוד ויסמוך מאשר שישב ממש, ורק אם לא יכול לכונן – אזי יתפלל בישיבה. אך הנה יש לדון דכל דברי הגרי"ז שליט"א הם בדיעבד, שנמצא כבר בתוך התפלה, ורואה שאם לא ישב לא יוכל להתפלל כראוי, או אז מותר לישב ולנוח. אבל לכתחילה, דלמא נורה לו שלא יאריך בתפלתו – אלא יקצר בשמו"ע – כדי שלא יצטרך לישב בשמו"ע.

**והסכים** עמדי הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א (בעמח"ס משנת יוסף), דכיון דמיקרי אונס, א"כ רק אם אנוס הוא – וכבר נמצא בתוך השמו"ע הוא דמותר לישב, אבל לכתחילה אין לו להכנס לתוך האונס, אלא יקצר בתפלתו, כדי שלא יצטרך לישב באמצע תפלתו (בגונא שאינו זקן או חולה, אלא אדם בריא).

**והגר"ש** גראס שליט"א כתב לי "יכול לשבת אחרי ברכת אבות". והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי: "יעשה כל מאמץ להתפלל תפילת עמידה בעמידה, ולאח"כ בחזרת הש"ץ ישב. ואם לא יכול הרי דינו כאנוס ויתפלל כפי שיכול", עכ"ל.

(יב)

**התרת נדרים קודם התפלה**  
**נשאל** מו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א האם מותר לעשות התרת נדרים קודם התפלה, דהרי אסור לדון קודם התפלה (אר"ח סי' רלב ס"ב, ומ"ב סי' פט סקל"ו), והשיב דכל הטעם שמא ימשך ויעבור זמן התפלה (שבת י, א. וכ"פ

(יג)

## שירבו זכויותינו כרימון

הנה שמעתי להקשות בהא דאומרים באכילת הסימנים בליל ר"ה, שירבו זכויותינו כרימון, הא אפי' ריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, וכדדרשין מקרא כפלח הרימון רקתך (כמבואר בסנהדרין לו, א ובברכות נו, א). ושמעתי מידי"ג הגר"ג רבינוביץ שליט"א דהיו גדולים שלא נהגו לומר תיבת "כרימון". אכן יש להעיר דברמ"א (או"ח סי' תקפג ס"א) כן כתב לומר כן, וז"ל: "ויש אוכלים רמונים ואומרים, נרבה זכויות כרימון".

**ועכ"פ** בעצם הקושיא דמאי רבותא, הא אפי' רשעים שבישראל מלאים מצוות כרימון. הנה שאלתי כן קמיה מרן הגר"א נבנצל שליט"א והשיבני דהכוונה לכלל הפחות נהיה כאותם ריקנין שבישראל – שנגיע לדרגתם שמלאים במצוות כרימון.

**והגאון** רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי "שאלה טובה, רצ"ע". והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (בעמח"ס שו"ת ויצב אברהם) כתב לי: "אדרבא, אפילו רשעי ישראל מלאים בהרבה מאד זכויות כמו הרימון, שאין פרי מרובה בגרגרים ממנו, ודי לנו בזכויות אלו. אלא שהרשעים מרבים עברות כנגדן ויותר, עד שהכף נוטה לצד הרע", עכ"ל.

**והגאון** רבי שמאי קהת גראס שליט"א הראני שעמד בזה כבר בפרי חדש (סי' תקפג שם) ותיריך דהתם בכל חייו קאמר, ואילו הכא מתפלל בכל שנה ושנה שירבו זכויותיו כרימון, אם כן פשו להו טפי, עכ"ד. וכעני"ז הראני ידי"ג הגר"ג רבינוביץ שליט"א שתירץ בספר "אדני

פז" (לרבי אפרים העקשיר וצ"ל, בשו"ע שם) דאנו מבקשים שנרבה עוד זכויות כרימון, נוסף על זכויות שיש לנו כבר, דאף דריקנים מלאים מצוות, מ"מ י"ל דגם הם מלאים עוונות יותר מזכויות שלהם, דאל"כ האין נקראים ריקנים, דאם רובן זכויות הם בכלל צדיקים גמורים, עכ"ד.

**ידי"ג** הגר"ג רבינוביץ שליט"א אמר ליישב עוד, עפ"מ דאיתא בסוטה (כא, א) עבירה מכבה מצוה, והנה הריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, אבל כל פעם מאבדים מצוותיהם ע"י עבירות שלהם, דעבירה מכבה מצוה, אבל אנו מבקשים בליל ראש השנה שנשאר תמיד מלאים מצוות כרימון, ולא נאבדם ע"י העבירות, ודפח"ח.

**עוד** ביאר, דריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, אבל אנו מבקשים שירבו זכויותינו כרימון, דזכויות יל"ב דהכוונה שלפעמים אדם רואה את חברו עושה מצוה, וזה גורם לו גם כן התעוררות לעשות מצוה, ומצוה זו שעושה זה האדם השני, נזקף גם לזכותו של הראשון שעשה המצוה, שיש לו גם כן זכויות שעשה השני מצוה. ולפי זה אתי שפיר היטב, דריקנין שבישראל מלאים "מצוות" כרימון, אבל אנו מבקשים שנרבה גם "זכויות" כרימון, ולא רק מצוות, ודפח"ח.

**ובאמת** בעצם החילוק בין לשון "זכויות" ל"מצוות", שמעתי לבאר באופ"א, דהנה בכלל צ"ב מה שייך להתפלל שנרבה זכויות או מצוות, הרי אם עשה אדם מצוות – יש לו, ואם לא – אין לו, ומה שייך שיתרבה ע"י תפלה. אלא הביאור בזה עפ"מ שאחז"ל (יומא פו, ב) דאם עושה אדם תשובה מאהבה-

דהיינו מומרים לתיאבון שאינם מחללי שבת בפרהסיא", עכ"ל.

והנה עוד ראיתי מקשין, דבמגילה (ו, א) אמרו שהעיר טבריא נקראת 'רקת' משום שאפילו ריקנין שבה מלאים מצוות כרימון. והקשה הטורי אבן שם, דכאן בגמרא אמרו שכלל ישראל אפילו ריקנים שבהם מלאים מצוות כרימון, ובמה התייחדו תושבי טבריא.

ותירין החיד"א (פתח עיניים, שם) דהאמור שהריקנים שבישראל מלאים מצוות כרימון, היינו כלל ישראל כולו כאחד שרובו מלאים מצוות כרימון ורובו ככולו אך ודאי יתכן עיר אחת שיהיו בה רוב ריקנים לגמרי. והוא שאמרו שבטבריא תמיד היו רוב תושביה ואפילו הריקנים שבהם מלאים מצוות כרימון, ודו"ק.

זדונות נהפכות לזכויות<sup>2</sup>, וא"כ זוהי התפילה – שנזכה לעשות תשובה מאהבה, ושע"ז יהפכו לנו הזדונות לזכויות – וזהו "שנרבה זכויות".

ובבב"ל צ"ב בעצם דברי חז"ל דאטו לשון גוזמא הוא, דאיך יתכן שאותם ריקנין יהיו מלאים במצוות. והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי: "הרשעים שבימינו אינם יותר רשעים מהרשעים שבזמן חז"ל, ואז היו גם רבים עובדי ע"ז. ודברי חז"ל אכן צריכים ביאור". והגאון רבי שמאי קהת גראס שליט"א כתב לי: "הם תינוק שנשבה, הראי' דיש כאלו מנהגים שכן מקיימים". והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א כתב לי: "לא דיברו באפיקורסים ומומרים (ואפילו אם נחשבים תינוקות שנשבו), אלא ברשעי ישראל,



ב. והנה חידוש ראיתי להנתייה"מ בספרו "נחלת יעקב" (פ' בחוקותי) שכתב לבאר במאמר חז"ל הנ"ל, דכיון שנעקר העבירה למפרע, א"כ נמצא שנענש בחינם על העבירה, ועל הענישה לחינם מקבל שכר, וזה הזכויות. ובס' חלקנו עמהם (סימן יא אות קכג, עמ' סד) העיר ע"ז דלפי"ד אין עצם החטא נעשה זכויות, וגם שלפי"ז אם עשה תשובה מיד קודם שנענש – אטו לא יעשו לזכויות. ויל"ע בב"ז.

## הרב שמואל רובין

חלל קראקא, בני ברק יצי

## בדין שהחיינו בהדלת נרות של יום טוב ע"י נשים

ג. ויש לעיין על דבריו שאם היא מברכת סמוך לסעודה לכאורה עדיף שתשמע מבעלה וזה לא שייך דברי המחצית השקל ביום טוב פסח ששם יש מנהג" שכל אשה עושה לעצמה קידוש א"כ שפיר יכולה כבר לברך בשעת ההדלקה רק צריכה להשים לב שלא לברך עוד פעם.

ד. כדי ליישב המנהג מצינו כמה אופנים ליישב. א. בספר ערוך השולחן" כתב

מכיון שהם מברכות לעת ערב א"כ זה חל על היו"ט. ב. בספר מועדים וזמנים" כתב שכמו שאצל הבעל החשיבות הוא לברך את היו"ט א"כ גם אצל נשים הדלקת נרות זה דבר חשוב לכן מברכת בזמן הדלקת נרות. ג. בספר חבצלת השרון" כתב שיש שיטת הרעק"א" שנשים פטורות מקידוש ביו"ט משום שזה נחשב מצוות שהזמן גרמא א"כ יש

א. כתב היעב"ץ" שיש לעורר על מנהג הנשים שמברכות בשעת הדלקת הנרות בליל יו"ט א. משום שזה לא מוזכר בשו"ע ב. מה החילוק מעשיית הסוכה שמברכים על זה רק בשעת הקידוש אבל הנח להם לקיים את מנהגם וכן כתב הרעק"א" וכן כתב האור זרועי" כדברי היעב"ץ וכן כתב בלקט יושר" וכן כתב בברכי יוסף".

ב. כתב בספר אליה רבה' לפי המנהג שנוהגות הנשים לברך א"כ בליל יו"ט שני שיניחו פרי חדש ליד הנרות או תלביש בגד חדש כדי שהברכה תחול גם ע"ז אבל המחצית השקל' כתב שלא תניח פרי או בגד חדש משום שהרי היא לא אוכלת את הפרי עכשיו וצריך לברך סמוך לאכילה רק אם תסמוך את הקידוש לברכה אזי יכולה לברך שהחיינו.

א. חלק א סימן קז

ב. סימן רסג על השו"ע סעיף ה

ג. חלק ב סימן יא

ד. עמוד מט

ה. סימן רסג ס"ק א

ו. סימן תר ס"ק ג

ז. סימן תר ס"ק א

ח. עיין פסקי תשובות סימן תעג אות א

ט. סימן רסג אות יב

י. חלק ז סימן קיז

יא. בראשית קונטרס הוספות עמוד תשמח

יב. שו"ת סימן א מהדורא קמא



ויש לומר שטעם הדלקה הוא לא מטעם של עונג ושמחה אלא מטעם שלום בית שלא יכשל בעץ ואבן ולכן נר שבת קודם לנר חנוכה<sup>י</sup> ושפיר מברכות. אך יש להעיר דאם יש כמה נשים שמברכת באותו מקום, א"כ אין חשש של שלום בית ונמצא שבאופן זה לדברי הרעק"א לא תוכל לברך.

ו. ויש לדון בדברי מורי ורבי זצ"ל בהערה א' שיש לומר שהיא מדליקה נרות בסתם ולא לקבל עליה קדושת יו"ט, א"כ לכאורה אין מקום לומר שהחיינו. אבל מצאתי בפסקי תשובות<sup>י</sup> שמביא בשם תשובת ציץ אליעזר<sup>י</sup> שלא מהני תנאי בהדלקת נרות של יו"ט<sup>י</sup>.

ז. ונראה לומר שיש נפק"מ בטעמים הנ"ל, לענין איש שמדליק נרות יו"ט או אשה שעושה קידוש, שלפי הערוך השולחן שהם מדליקות בכניסת היו"ט א"כ אם היא עושה קידוש שתאמר בקידוש וכן אם הוא מדליק בכניסת החג שיאמר בשעת ההדלקה, אבל לפי העין אליעזר יוצא שהוא יאמר רק בשעת הקידוש אבל היא תמיד תגיד בשעת הדלקת הנרות. ומצאתי בספר פסקי תשובות<sup>י</sup> בשם מטה אפרים<sup>י</sup> שכתב איש שמדליק שיברך בשעת הקידוש וכן כתב

להם חיוב של הדלקת נרות משום שיש חשש שלא יתקל בעץ ואבן לכן שפיר שמברכות בשעת הדלקת הנרות. ד. בשו"ת עין אליעזר<sup>י</sup> כתב ליישב שהטעם שאומרים בכל יו"ט שהחיינו הוא מב' טעמים א. קדושת היום שזה כולל מצוות היום והקרבנות בזמן שבית המקדש היה קיים. ב. כבוד היו"ט ועונג שיש ביו"ט א"כ נשים שהם פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, א"כ שפיר מברכות בזמן שהם מברכות על כבוד ועונג של יו"ט שזה הדלקת הנרות אבל אנשים מברכים על הקדושת היום שזה חל בשעת הקידוש, א"כ ביום הכיפורים שאין קידוש לכן כולם מברכים בשעת תחילת היום. יוצא לפי דבריו חידוש שהבעל לא יכול להוציא את האשה משום שזה ב' חיובים שונים

ה. ע"ז כתב מורי ורבי הרה"ג ר' אברהם גינוחובסקי זצ"ל במכתב שיש להעיר ב' הערות. א. על דברי היעב"ץ שהרי תוספת לפני יו"ט זה דאורייתא א"כ בזה שהדליקה נרות קיבלה תוספת יו"ט א"כ תוכל לברך שהחיינו שהיא קיבלה כבר יו"ט. ב. על מה שנשים מברכות על הדלקה ביו"ט יהיה קשה על הרעק"א<sup>י</sup> שכתב שנשים פטורות מקידוש ביו"ט.

יג. חלק א סימן מז

יד. שו"ת סימן א מהדורא קמא

טו. או"ח סימן תרעח

טז. סימן רסג אות לב

יז. חלק י סימן יט

יח. הוסיף לי ידידי ר' שמואל אהרן פיש שליט"א תלמיד רבינו ר' אברהם גנחובסקי זצ"ל, שרבינו החזיק לדינא שיכולה להתנות כדברי המשנה ברורה.

יט. סימן תקיד אות כא

כ. סימן תקצט סעיף ט

שכתוב בספר אלפסי זוטא [לרבנו מנחם עזריה מפאנון] על הש"ס<sup>ב</sup> וז"ל, ומסתברא לן דמי שקידש לעצמו ביו"ט לא יקדש לכתחילה לאחרים אלא למי שאינו בקי, והכי משמע עובדי דרב אשי ואם קידש לאחרים תחילה כיון דאמרינן<sup>ב</sup> שאומרים זמן אפי' בשוק כשהוא חוזר ומקדש לעצמו לא יאמר זמן ואם קידש לנשים חוץ לסוכה וחזר וקידש לעצמו בסוכה חוזר ואומר זמן [משום שיש מצוות] וה"ה בלילי פסחים בכל מקום הואיל וברכת שהחיינו שייכא נמי לאכילה של מצה. ובהערה שם<sup>כ</sup> הוסיפו יש להוציא מזה הלכה למעשה שהנשים שמברכות ברכת שהחיינו בהדלקת בנרות בליל פסח מבעוד יום מחויבות בשעת עריכת הסדר לברכה שנית ולא כמו שרצו אחרים לערער ע"ז.

ז. בשו"ת זכר שמחה<sup>ל</sup> כתב<sup>א</sup> בתו"ד, אגב זה אעיר ג"כ שביו"ט פסח לכאורה האשה לא תברך שהחיינו בשעת ההדלקה משום שהיא עצמה אח"כ מברכת עוד שהחיינו בשעת עשיית הקידוש, וכמדומני דברתי ע"ז אם אבי מורי הגאון זצ"ל והסכים לדעתי.

בספר שו"ת יגל יעקב<sup>א</sup>. ובספר ברכת הבית<sup>ב</sup> כתב שאם איש גם מדליק או אשה עושה גם קידוש שיאמרו ברכת שהחיינו בשעת הקידוש רק אם היא טעתה ואמרה בשעת ההדלקה שלא תאמר בשעת הקידוש.

ח. הנה בענין הנ"ל אם האשה כבר בירכה שהחיינו בשעת הדלקת נרות האם כשהיא שומעת מבעלה תענה אמן או לא מחשש הפסק שהרי היא לא יוצאת ידי חובה מבעלה מצינו שיטת האגרות משה<sup>ב</sup> שכתב שאין בעיה שתענה אמן וכן כתב בספר מנחת שלמה<sup>כ</sup>, והטעם שהסברא שמה שהאשה בירכה הוא על העונג יו"ט ולא על המצוות של היו"ט, אבל בספר שבט הלוי<sup>כ</sup> כתב שהאשה לא תענה אמן שהרי היא כבר בירכה וזה רק ביו"ט שבועות שאין מצוות של יו"ט, אבל בפסח וראש השנה וסוכות יש מקום לומר שאין זה הפסק שהשהחיינו הוא על המצוות הנוספות. [עוד כתבו בהגה שיש מקום לומר שהם יאמרו פעם נוספת ברכת שהחיינו משום שמסתמא בשעה שהם הדליקו לא חשבו על המצוות של היו"ט]. וכן כתב בשו"ת יחיה דעת<sup>ב</sup> והביא עוד

כא. סימן לט

כב. שער מה את כו

כג. או"ח חלק ד סימן בא

כד. מהדורא תנינא סימן ס את כד

כה. חלק ג סימן סט

כו. חלק ג סימן לד

כז. מסכת ראש השנה סוף פרק ג

כח. עירובין דף מ:

כט. אות יד

ל. להג"ר שמחה באמברגר

לא. סימן לד

המצוה עצמה של הדלקת נרות של יו"ט מצד העונג של היו"ט, ואם מדליקה בערב יו"ט זה הולך על התוספת שהיא הוסיפה על היו"ט, ושהחיינו השני הולך על קידוש היום, וכיון שכן פשיטא שמנהג הוא מנהג נכון והמברך יתברך.

**יב.** מצד שני אנו רואים תשובה של הגאון ר' אלעזר פלקס<sup>ל</sup> שכתב<sup>לי</sup> שיצא קלקול שהאשה שמברכת בשעת הדלקת נרות שהחיינו ואח"כ מברכת שוב פעם בשעת הקידוש וזה ב' פעמים, שיש כאן ברכה לבטלה ושיש להזהירן שלא יברכו שנית בשעת הקידוש שנית

**יג.** לכן נראה מכל האמור, שכל אשה תנהג כמו שהורה להם רבם לעשות בבית ואין פסק שמוסכם בפוסקים מה לעשות. והוסיף לי הגאון ר' שמואל אהרן פיש שליט"א לא שמענו שמוירין כן למעשה ובפרט שרואים בפורים שברכת שהחיינו של המגילה פוטר שאר המצוות היום שנעשה לאחר זמן מרובה.

ובהגדה של פסח מרבה לספר<sup>ל</sup> כתב שהנשים לא יברכו ברכת שהחיינו בהדלקת נרות של פסח משום שכל מה שהם מברכות שהחיינו בשעת ההדלקה הוא כדי לעשות נחת רוח לאשה [כמו בסמיכה], ובפסח שהם מקדשות לעצמן ומברכות בשעת הקידוש א"כ שלא יאמרו בשעת הדלקת נרות.

**י.** רואים מדברי השבט הלוי שיש מקום בפסח שהם יברכו ב' פעמים, אבל מדברי הגאון זכר שמחה, וכן מהגדה של פסח הנ"ל שבפסח אין מקום שהם יברכו.

**יא.** ובהמשך דברי הזכר שמחה<sup>ל</sup> כתב דברי זקנו שכתב מה שהקשה מר על ספרי אמירה לבית יעקב הלכות הדלקת נרות<sup>ל</sup> שנשים יברכו שהחיינו בשעת הדלקת נרות, ולא חלקתי בשום יו"ט אם פסח או שבועות בין אם היא עושה לעצמה קידוש או ששומעת מאחרים, והרי הדברי ק"ו שמותר להם לברך ב' פעמים שהחיינו שהברכה הראשונה הולכת על



לב. ידידיה טיאה וויל

לג. הנ"ל

לד. אות ה

לה. חלק או"ח סימן רלט

לו. ומוזכר בתשובה הנ"ל בזכר שמחה

## הרב יוסף יקותיאל אפרתי

בעמח"ס ישא יוסף

ראש כיהמ"ד להלכה בהתישבות אמונת אי"ש

עיה"ק ירושלים ת"ו

## דעת רבינו הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין אתרוגי מאראקא

**במשך** שנים הרבה עסקנו בחסדי השי"ת לפני מרן רבינו הגרי"ש זצ"ל בבירור חזקת האתרוג הבא ממרוקו.

**חזקתם** של אתרוגים אלו כאינם מורכבים מופיעה אצל גדולי חכמי המזרח, וכמ"ש בשו"ת ישרי לב [בערך אתרוג] בשם חכמי ירושלים, ואנו מוצאים כי גם גדולי הפוסקים כמו הגר"ש קלוגר [לפי עדות בנו הגרא"ב, במכתב בעתון הצפירה בתרנ"א] והערוך לגר כמובא בביכורי יעקב [תוספת ביכורים סו"ס תרמח] נטלו אתרוג מרוקאי. הישוב היהודי במרוקו הינו עתיק יומין [ראה גר המערבי להרי"ם טולידנו עמוד ט שמבקש להוכיח כי כבר בבית ראשון התישבו יהודים במרוקו] ולאורך זמן רב אנו מוצאים כי נטלו אתרוגים אלו.

**מכמה** עשרות שנים היו שעוררו על ענין חזקת האתרוג המרוקאי בגין העדר [או כמעט העדר] גרעינים בפרי, ומפורסמים הדברים שנכתבו בזה ע"י ר"ש שלומאי בקונטרס פרי עץ הדר [עמודים 56-59], ומחמת טענה זו בעל הדברי יציב מצאנו זצוק"ל התנגד לשימוש באתרוגים אלו. אולם יעויין בשו"ת מנחת יצחק [ח"ח סימן נו], ובשו"ת שבט הלוי [ח"ה סימן סח] מה שכתבו בזה.

**יש** אף שכתבו כי מחמת טענה זו אף מרן החזו"א פקפק בחזקת אתרוג זה [עיין אהלי שם לוביטש שנה ה חלק ט, "שמעתי מפי דודי רבי יחזקאל אביגדור ברטלר"].

**במשנה** הראשונה של מרן רבינו הגרי"ש אלישיב זצוק"ל היה מפקפק מוכא בחזקת אתרוגים אלו, וטעמו דמי מנע מבעלי המטעים הערבים להרכיב, וכשהיו מבקשים למעון אולי מחמת פרימיטיביות של המגדלים לא עסקו בדבר, היה מגיב שאנו יודעים כי ענין ההרכבה היה נפוץ גם בעבר, וכמו שבארץ ישראל חששו להיות האתרוגים מורכבים [ומרן החזו"א בטביעת עינו לקח אתרוג מאום אל פחם, או מצפת שהיה ברור לו שאינו מורכב] הרי ודאי שבנידול שנעשה במרוקו יש לחשוש [ויותר מזה לאתרוגים מורכבים]. הדברים נתפרסמו ברבים, ואכן בחוברת הפרדס [תשרי תשמ"א] אנו מוצאים במודעה של סוחרי אתרוגים, בשם מרן רבינו הגרי"ש אלישיב שהאתרוגים המרוקאים הינם מורכבים.

**במבחן** לחקר חקלאות עפ"י התורה עסקנו בשאלה זו, ואכן בחסדי השי"ת בשנת תשנ"ו בהורמנא דרבינו זצוק"ל, יצאה משלחת למרוקו [שבין חבריה נמנה גם הגאון הרב דונר מלונדון], ובתוכה אנשי מקצוע בנושאי הדרים ואתרוג כמו פרופסור א. גולדשמידט, אשר ב"הליכות שדה" [גליון 100] תיארו את אשר ראו ובהנו, והעיקר הנוגע לענין היה

כי לפי הבירור אין במקומות הגידול של האתרוגים, זכר להרכבות, והסיבה כי אין צורך בהרכבות. ההרכבה מבוצעת בהדרים בעיקר במטרה לתת חוסן לעץ ולייצבו על ידי כנה [החלק התחתון] חזקה שתתמודד עם מחלת המלסקו הנגרמת על ידי פטריה העולה מן השורשים לעץ וממיתה אותו, ובאזור גידול האתרוגים המרוקאים בשיפולי הרי האטלס אין זכר למחלה זו. בעקבות חזו"ד זו, נמסר ממרן רבינו זצוק"ל משנה אחרונה, דעד כאן אנו חוששים להרכבות במקומות שיש בהם סיבה להרכיב, ואז נזקקים אנו לעדויות על חזקת האתרוגים, אבל במקום שמתברר שאין צורך בהרכבה, ולא איתרע חזקת כשרותו של אתרוג זה מחמת כן. יתירה מזו, מטעם זה יש מקום לבכר את האתרוג המרוקאי על פני אתרוגים ממקומות אחרים שבהם אנו יודעים שבוצעו הרכבות, ועלינו לחפש את האתרוגים שאינם מורכבים, ואילו במרוקו לפנינו אתרוגים שאין בהם שום ריעותא [ראה שו"ת ישא יוסף חלק א סימן קלא, וחלק ג סימן קנט. וראה עוד הליכות שדה גליון 146 עמוד 25, במאמר נוסף של פרופסור גולדשמידט, ובגליונות מן השרש בהוצאת "כשרות למהדרין" תשס"ד, ותשס"ה].

**מרן** רבינו זצוק"ל היה רגיל מכבר לברך על אתרוג מן חזו"א זצוק"ל, שמקור חזקתו מטביעת עינו של מרן החזו"א, ומני אז כאשר לפנינו אתרוג ממקום שחזקתו לא הורעה כלל וכלל בירך מרן על האתרוג המרוקאי תחילה ולאחריו נטל אתרוג מן חזו"א.

**ובשו"ת** ישא יוסף חלק ז [או"ח ד, עמוד רלד ואילך] הבאנו דברי רבותינו ובתוכם החתם סופר [חלק ח סימן כה] דעיקר הדבר בכשרות האתרוגים הוא המסורת ובסיכום הדברים [אות ג] כתבנו "ויש לעיין לשיטתו מה תועלת ראו האחרונים לציין סימנים". יעו"ש. ובהמשך הבאנו את דעת מרן החזו"א זצוק"ל, אשר הכריע באתרוג שאינו מורכב בטביעת עינו, ובמקרה מסוים כתוצאה מהרכבות מסוימות כתב מרן החזו"א "נודעתי מהרכבה חדשה שמרכיבים אתרוג מן השוק באתרוג היער, וזה קורין בלתי מורכב וכו' וראיתי אתרוגים אלו וחזותן כמו שלנו, ועל פי זה במלה הטביעות עין שסמכתי עליה" הרי דמרן החזו"א זללה"ה מעיד על עצמו שהשתית את הכרעתו על פי טביעת עינו [כאשר לא היתה בה סירכא מחמת הרכבה חדשה]. וענין טביעת עין עדיף מסימנים יעוין חולין [צו ע"א] ומשם תקחנו [ובספר 'מסורת האתרוג' מביא שמרן החזו"א איש גם שלח לברר על המסורת באתרוגים אלו שהם ללא חששות].

**והנה** בעקבות הבירור של המשלחת הנזכרת דאו במרוקו סבר מרן זצ"ל שאתרוגי מרוקו הם אתרוגים שיש עליהם מסורת ולא נמצא בהם ריעותא. ומעתה להלכה אם לפנינו אתרוג ממרוקו שיש עליו מסורת בלא ריעותא או אתרוג מאר"י ששם ברור שנפוצה המחיצה והרכבה אתרוגים הינם מורכבים הרי דעדיף ליטול אתרוג ממרוקו [הגם שרבינו בירך גם על אותם אתרוגים שהוכרעו כאינם מורכבים מכה טביעת עינו של מרן החזו"א].

**האתרוגים** המקוריים במרוקו גדלים כאמור בינות להרים ואינם בכמות מספקת, לכן בחלוף השנים החלו לגדל פרדסי אתרוגים 'למטה' סביבות העיירה 'טרודאנט' הקרובה לעיר אנדיר, ולא שמענו בעבר שום ריעותא על פרדסים אלו, אבל בחיי חיותו

של מרן רבינו זצוק"ל היינו מעדיפים להביא למרן רבינו אתרוג מאזורי הגידול בהר וזכור לטובה הרב יצחק לוי שליט"א שהיה טורח בענין. אבל מסתמא אם לא היו משיגים משם היו נוטלים אתרוג שאפשר שבא מהפרדסים שבאיוזרי אנדיר.

**והנה** בחלוף השנים התעורר חשש שמא יש הבדל מבחינת תנאי הגידול בין חלקות המטעים הקטנים בהר לבין הפרדסים המסחריים שבאיוזר טרודאנט, ושמא אתרוגים אלו חשובים יותר למחלת המלסקו, ואם כן בעיני השגחה, מה עוד שבאותה תקופה גם שמענו שנוטעים שם גם זני אתרוגים אחרים ומי יודע איזו השפעה תהא לאתרוגים אלו על האתרוג המרוקאי בשכנותם מבחינת חוסן העץ. כי נשוב אל העיקר, הכרעתו של מרן רבינו אודות האתרוג המרוקאי בומנו היתה שהרי הכל מודים במסורת שיש אודותיו ולהרכבה אין חוששים כי הוכרר מעל לכל ספק כי אין צורך בהרכבה במקום הגידול ובצורת הגידול אבל לאורך זמן מי יכול להבטיח שהאתרוגים הגדלים באיוזר אנדיר מציאותם שווה לאתרוגי ההר.

**וסברנו** כי כדאי היה שנספה לגדל אתרוגים מוזן מרוקו כאן בארה"ק [כמו עוד כמה שנים] ובחסדי השי"ת בא לפנינו אחד ומיוחד איש צדקה וחסד שביקש שנגדל הפרדס ומחשבתו שיהיה אתרוג מרוקאי שגדל כאן בארה"ק ואחד מחברינו הרב שבתי מרקוביץ מתמסר לכך באופן מיוחד [ויזכר חברנו להבחל"ח הגאון ר"מ טבאל זצ"ל אשר בכל הליכות הפרדס עמד על המשמר שיהיו הדברים נעשים בדקדוק התלכה].

**בנוסף** לכך התעורר רצון לשוב ולראות מקרוב את חלקות האתרוגים בהרים, והמטעים בטרודאנט אשר במרוקו, שהרי כידוע בנוסף לאלו שהיו רגילים באתרוגי מרוקו משנים עברו, הרי בעקבות דברי מרן הגריש"א זצ"ל רבים מיראי ד' מחזירים דייקא אחר אתרוגים אלו. וביקשנו להיווכח מקרוב האם יש ח"ו איזו ריעותא או שינוי בחזקת האתרוג בשנים האחרונות. ולכן יצאנו לתור את הארץ ולספר בשבח אתרוג ההר זה.

#### מסקנת הדברים:

**א.** בגידול האתרוג בהרי האטלס לא נראה שום שינוי שמעלה חשש להרכבות, צורת הגידול הנוכחית איננה שונה ממה שהיה תקופה שבה סיירה המשלחת הראשונה בהרי האטלס.

**ב.** יש לציין כי בצורת גידול זה (כאשר המטע נראה צפוף, והרבה פעמים כדי להיכנס תחת העץ יש לחלוץ על הקרקע) ישנם הרבה סורים היוצאים מן הקרקע, ואמנם ספק ערלה בחו"ל מותר, אבל כפי שנמסר לנו יתכן מקרים בהם הקמף נעשה תחת עינם הפקוחה של יהודים (בעיקר סוחרי אתרוגים). ואז יש לדון בגדרי הסוגיא של מסירת פרי ערלה בחו"ל.

**ג.** בשנים האחרונות בגלל הביקוש לאתרוג המרוקאי החלו לגדל פרדסי אתרוגים מסחריים בשטחים נוספים בעיקר בסביבות העיירה טרודאנט. פרדסים אלו בחלקם הינם באותה צורה של הפרדסים שבהרי האטלס, וחלקם עוצבו כמטעי אתרוגים רגילים בדומה לפרדסים שבארץ ישראל – כאשר יש רווח בין עץ לעץ, וענפי העץ מעוצבים מחוץ לשדרה (ואינם נשרכים ע"ג הקרקע).

ד. כידוע במרוקו נפוץ גם גידול פירות הדר שנעשה בהתאם לסטנדרטים המקובלים בעולם וכולל גם הרכבות של רוכב ע"ג כנה - חושחש או וולקה [ראה לדוגמא בידעון 'עת הדר' של משרד החקלאות משנת תשע"ג פורסם דו"ח מומחים ישראלים שביקרו במרוקו על אופני ההרכבות בפרדסי ההדרים במרודאנט].

ה. נכון לתקופה בה סיירנו במקום (חודש סיון תשפ"א), לא מצאנו באותם פרדסים בהם ביקרנו, וגם לא שמענו מפי הפרדסנים והעובדים במטעים, שהם נזקקו לבצע הרכבות במטעי האתרוגים. עם זאת יש להניח כי ריבוי פרדסי ההדרים האחרים באיזור - ומה עוד שלאחרונה הובאו לאיזור גם פרדסי אתרוגים מזנים אחרים, מעלים את השאלה האם אין צורך לבחון אפשרות שבתי הדינים המייצגים את צרכני האתרוגים הגדולים יסדירו פיקוח, כדי שלא ניתקל בעתיד בחשש של הרכבות באתרוגי מרוקו.



## הרב מנחם מענדל גאלדשטיין

קרית יואל, מאגרא יב"י

## כשרות אתרוגי מאראקא

עדות לחסרון הנרענים מימי קדם הוא הוכחה לכשרותם

תגובה למאמר שנתפרסם בקובץ עץ חיים חוברת ל'

## הערעור של מורכב על כללות האתרוגים

**'אתרוג'** המורכב' כבר נזכר בתשובות ר"מ אלשיך (סימן קי), ובתשובות הרמ"א (סי' קיז, קכו). וגדולי האחרונים דנו בו אם הוא כשר לצאת בו או לא, והסכמת רוב גדולי האחרונים הוא, שאינו ראוי לצאת בו. אמנם לפי דברי החוקרים התחיל עיקר פעולת ההרכבה בעצי הציטרוס (עצי ההדר) משנת תקצ"ב ואילך, מאז שהתחילה מחלה ידועה באירלנד, שפגעה קשות בעצים ובייחוד בעצי הציטרוס, ומשם התפשטה לשאר ארצות תבל, בשנת תר"ה למדינות שעל יד ים התיכון, ובשנת תרכ"ג לאיטליה וצרפת. וכמובן שגם עצי האתרוגים נפגעו ממנה, ולכן ניסו החקלאים להרכיב העצים עם עצי ציטרוס ממינים אחרים שלא שלטו בו המחלה, ובכך להמית את המכה ההוא מעצי האתרוגים. ובזמן שטרם התפשטות המחלה ההוא, היה ההרכבה רק עניין של נסיון ואומנות, לאחר התפשטות המחלה ראו החקלאים בזה עניין של נחיצות וכמעט הכרחיות.

**ואין** לך אתרוג מכל האתרוגים, שלא יצא עליו אי פעם איזהו ערעור, ובפרט הערעור של 'מורכב', אחר שנמצאו בעצו סימני הרכבה, או שאר הוכחות, אם על ידי עדות נאמנים או על ידי מפקחים ומשגיחים, ויש אשר המריכות בין סוחרי האתרוגים גרם, וכל הריגון בא מטעם ההתחרות במסחר האתרוגים. ומאידך כל אתרוג שיצא עליו ערעור מאיזה סיבה שהוא, היה מי שהגן בעדו לעמוד לסנגוריה לו, כמובא בספרים העוסקים בזה.

## אתרוגי מאראקא

**אתרוגי** מאראקא לא הובאו לארצות אשכנז בימים הקדמונים, הראשונים והקדמונים לא שמעו ולא ידעו מהם דבר, הן מחמת ריחוק מקום, והן מחמת שינוי וריחוק תרבות, אך במשך הזמן התחילו להביא גם אתרוגי מאראקא לכמה מדינות באשכנז, יען שבערך מאה שנה אחר גירוש ספרד (בסביבות שנת ש"ן) נתייסדו כמה קהילות ספרדיים באשכנז (ובאלו העיירות היו הם הראשונים בייסוד הקהילות, כי לא נמצאו שם קהילות אשכנזים מלפנים), באמשטרדם, בהמבורג ואלטונא, וכן בלונדון, שהיה שם קהילת ספרדיים גדולה וותיקה. מכל מקום לא היה בזה עניין של מסחר כמו המסחר של האתרוגים הבאים מיאנאווע, ארץ ישראל, וקרפז, כי רוב רובם של הקהילות באשכנז היו יוצאים באתרוגים אלו שבמסורת



אבותם, ואתרוגי מאראקא היו נמכרים בזול<sup>א</sup>, ולא היו להם קונים הרבה בין האשכנזים, ולכן לא חיפשו הסוחרים עילה עליהם לומר כי מורכבים המה, ואף במאראקא גופא היו האתרוגים נמכרים למצות החג בזול, כאשר העידו הרבה מיוצאי מאראקא<sup>ב</sup>, כי רובם ככולם יפים וטובים היו בעיניהם. ואף כשהתחילו הסוחרים לבוא למאראקא לקנות אתרוגים להסתחר בהם, היו משלמים פרוטות בעדם כעדותם של הסוחרים הוותיקים. מכל מקום גם עליהם יצא ערעור לפני הרבה שנים, מאת הרב ר' נתן אדלער ז"ל שהיה רב הכולל של מדינת ענגלאנדר (משנת תר"ב), ששם אכן נעשה האתרוג של מאראקא גם הוא עניין של מסחר, כאשר ידובר מזה להלן.

### אל סחרי אתרוגים !

מאשר בשנה דואת לימי חג הסוכות הבעל יושטשו רבים מאתרוגי בני לקנות מאתרוגי ארצנו הקדושה, ואין כל ספק כי מי מסוחרים אשר לא יהיה פן הוריון וסקריון לא ימצא אחרי כן לקנות אתרוגי א"י די ספק ודורשים, לכן באתי לעזור ולגלות את אגני הסוחרים כי אחרי שננסיתי לסמן כללי בארצנו עד יסבית אתרוגי אחיק, והגני נתן לשלוח גם סוחרים אשר ידעו סודי כפי השער, ואין כי רק פראוויזיאן קטן ומי שחפץ באתרוגי אחיק יסחר דעשות אצלי בעשעללונג ואשרתו דרדרי באמנות יסכל המינים אשר יחסיק.

וכן על ששפתי אעסוה א"ה לשרת את הסוחרים גם באתרוגי פארנא ויאנינא ופארנא (אך לא סקארטו) ולולבין יענוער ואלכסנדריער והרסים יוקים ופשושים לפי הספק בשעתו יושנר קאסיסמאן שלי 5 צליח לאתרוג וכן ללולב, ועשרים ציח לסאה הרסים, ואקוה כי השענו על אמונתי הנודעת לכל בעתי זה כל שנים וחסדו לדרוש לשכני כלי איתור והוריו יחי הנשכר.

מנתם מאנדל קרענגל  
Emanuel Krengel Krakau  
Triest, Caffé alte Börse

אתרוגי מאראקא נמכרים בפוילן על ידי הרה"ג ר' מאנדל קרענגל זצ"ל בעל שארית ציון ושאר ספרים. במכתב עת קהל מחזיקי הדת תרנ"א

### הערעור והפקפוק על אתרוגי מאראקא

**לאחר** המלחמה נשתנה המצב בנוגע לאתרוגי מאראקא, כי רחוקים נעשו קרובים, והחלו להביא את תרוגים ממאראקא הרחוקה בכמויות גדולות, ונעשה האתרוג של מאראקא

א. כאשר נמצא בכמה ממכתבי העתים, שאתרוגי מאראקא נמכרים בזול ביותר. וראה להלן במכתבו של רבי יעקב ספיר ז"ל שכתב, שמוזה שאנו רואים שאתרוגי מאראקא נמכרים כל כך בזול, זהו סימן שאינם מורכבים ע"ש.

ב. וראה ספר איש חמודות (עמוד שיט), שסיפר הגה"צ רחמ"ד ווייסמאנדל זצ"ל, ששמע מפי הרה"ג ר' אשר שוועבל זצ"ל, ששהה במאראקא בעת המלחמה, וראה איך שהשמש של הביהמ"ד הביא שק מלא אתרוגים בבוקר ערב סוכות, וכל אחד לקח לעצמו אתרוג מהשק ההוא, מבלי לרוץ כמה ימים קודם החג לחפש אחר אתרוג נאה ומהודר ולהסתכל על כל צדדיו, כנהוג אצלנו, ע"ש המעשה באריכות.

גם הוא ענין של מסחר, ויש שהידרו דווקא לצאת בו מאחר שלא היה עליו עד הנה שום ערעור של ממש, ונעשה גם הוא מתחרה לשאר האתרוגים וסוחריהם, ומכעי הדבר שעתה גם אחריו יחפשו ויבדקו שמץ דבר נמצא בו. ואכן הנה זה בא ר' שרגא שלומאי ז"ל, שדא בהו נרגא באתרוגי מאראקא, באומרו שאינם מין האתרוג כלל, מחמת שלא מצא בהם גרעינים<sup>7</sup>.

ור' שרגא הנ"ל הדפיס מחדש את הקונטרס 'פרי עץ הדר' לר' בנימין בינוש סאלאנט ז"ל (בנו של הגאון רבי שמואל סאלאנט זצ"ל), וסיפח אליו מאמר בשם 'דבר אל הקורא' שם ערער על כשרותן של האתרוגים, יאנעוועי, מאראקא, תימן<sup>8</sup>, ואף על כללות האתרוגים

ג. וביחוד בארצות הברית, שאדמו"ר הגה"ק מהר"י ט"ב מסאטמאר זצוק"ל שיבח מאד את האתרוגים האלו כנודע, עיין ספר פרי עץ הדר להרה"ג ר' ישראל דוד הארפענעס שליט"א, וכן בספר טהרת האתרוגים הנ"ל. ומאידך על אתרוגי ארץ ישראל כתב (ש"ת דברי יואל חי"ד סי' צו סוף אות יד, וכן בספר שלש תשובות עמוד סג), 'האתרוגים האלו פסולים המה שהמה מורכבים, ונתברר לי כן בהיותי שמה [בארץ ישראל] אחר החקירה והדרישה, וזה איזה שנים שדברתי פה באמריקע עם ראש הסוחרים שרוב אתרוגי ארץ ישראל המובאים לכאן הוא על ידו, והודה לפני בפה מלא שהמה מורכבים' וכו'. ע"ש.

ד. ומלבד היותו בר אוריין, היה חקלאי מומחה ובקי בטיב נטיעת האתרוגים, ושתל פרדס של אתרוגים מנטיעות של פרדסו של ר' יוסף חיים אורנשטיין ז"ל בנו של הגאון רבי יעקב אורנשטיין זצ"ל מירושלים, והוא קיבל את השתילים מר' שניאור שניאורסון ז"ל. כך כתב בנספח לקונטרס פרי עץ הדר. ראה עוד להלן.

ה. ואחר שיצא הערור על אתרוגי מאראקא, נתלו להמערערים גם כמה אנשים מקצה המחנה, אשר מצאו מקום לענות בו דבר, ולא מחמת צד ההלכה שבו, רק מחמת סיבות חיצוניות, ומלבד הסיבה הפשוטה של ההתחרות במסחר האתרוגים, היו כאלה שראו באתרוגים אלה פגיעה באתרוגי ארץ ישראל, כי חששו שבני חוץ לארץ יקנו מאותן אתרוגים, ויניחו מלקנות אתרוגי ארץ ישראל, ונמצא שם ישראל מחולל לפי דעתם, ובכתבי עת של הציונים וגרוריהם קראו אחריהם מלא, שאתרוגי מאראקא פסולים לבוא בקהל, ויתלוצצו מהמוכרים אותן (ראה צילום של 'הדבר' תשמ"ב). ואף טרם המלחמה נדפסו במכת"ע שונים שכל אתרוגי חוץ לארץ פסולים, ורק הבאים מאר"י כשרים.

ו. דוגמא לכאלה שמעתי מת"ח אחד, כי אחד מגדולי המערערים על אתרוגי מאראקא, כשבא לפניו שאלת אתרוגי מאראקא, טרח לברר אם אמנם לא נמצאו גרעינים באתרוגים ההם, וסמך ידו על אחד ממקורביו הנאמנים, שיחקר בעדו ויחפש אחר אמיתות הדברים. והלה קנה הרבה אתרוגים ממאראקא, ואמנם רוב האתרוגים היו מחוסרי גרעינים, אך במועט מהם מצא גרעינים, ויעלם הדבר מרבו, והביא לו רק האתרוגים המחוסרים זרע, כי הוחלט אצלו כי צורך השעה הוא, ואף אם אינם מוקצים מחמת עצמם, מוקצים הם מחמת דבר אחר.

ז. בהביאו דברי הרב ר' ישעי' גראס ז"ל מקערעסטיר בקונטרס 'בידור ענינים על דבר אתרוגים מיאנעווע', שהרעיש את העולם על המכשלה הגדולה הנמצאה באיטליה, שהחקלאים מרכיבים שם את האתרוגים, ובלי פיקוח והשגחה מועילה, האתרוגים הם בחזקת מורכבים. אגב, האתרוגים האלה נקראים בשם 'יאנאווע' על שם העיר הנמל גענאווא שבאיטליה שמשם הובאו – על ידי הסוחרים – לארצות אירופה, כי זה שנים רבות אתרוגי איטליה המה גדלים בעיר סנטה מריה

שבארץ ישראל, ומדבריו יוצא כי רק האתרוגים ששתל הוא, המה הכשרים, באשר שטרה למצוא האתרוגים הכשרים שהשתמשו בו הרבנים הקדומים, מהשתילים שקיבל מרבי יוסף חיים אורנשטיין זצ"ל, שמקורם לפי דבריו הם מעצי אתרוגים שמאזור עיר שכם המוחזקים לבלתי מורכבים, ויש האומרים שהמה מיוחסים למהרי"ל דיסקין זצ"ל. וכן מצא אתרוג בחצר שבאום אל פחם (שנמצא בחלקו הצפוני של אזור הר השומרון, והיו נקראים 'אלפאכמער' אתרוגים), שלפי האומדנא שלו הוא משיירי האתרוגים של הסוחרים בני סאלאנט', שהיו מוחזקים לבלתי מורכבים, והיו להם הכשר מהבד"ץ דירושלים, ונדפסו כתביהם וכתבי הגאון רבי שמואל סאלאנט זצ"ל בשבחה וכשרות האלפאכמער אתרוג, בקונטרס פרי עץ הדר, לר' בינוש סאלאנט ז"ל הנ"ל.

ר' שרגא שלומאי שלח את קונטרסו להגאון רבי שמואל דוד מונק זצ"ל, והוא השיב לו תשובה נצחת (ונדפס בספרו פאת שדך ח"א סי' סב), אשר בה סתר את רוב דבריו. ועל אשר ערער על אתרוגי מאראקא לומר שאינו פרי מחמת שאין להם גרעינים, הפריך את דבריו, כי מחמת סברא בעלמא אי אפשר לסתור את מסורתם וקבלתם, כי 'במאראקא היו גאוני ארץ אבירי תורה' והסברות הבלתי מוכרחות שלו, אי אפשר להם לדחות קבלתם,

במחוז קונצ'ה שבאזור קאלאבריה שבדרום איטליה, הרחוקה מרחק רב מעיר הנמל יאנאווע. ור' שרגא שלומאי ב'דבר אל הקורא' שבקונטרס פרי עץ הדר (עמוד 47) כתב, כי מעולם לא גדלו אתרוגים ביאנאווע, כי אם נקראו על שמו, מחמת שדרכו הובאו לכל מדיני וערי קהילות אשכנזים, מצד היותו נמל לסחורה, ואחריו כך כתב בספר ארבעת המינים השלם (עמוד קצח). וכן בספר השיחות (להאדמור"ר מהרי"צ מליובאוויטש זצ"ל, תרצ"ט), וז"ל 'והמשיך כ"ק אדמו"ר שאתרוגי קאלאבריעי הם בודאי מוחזקים לבלתי מורכבים. ושאל השואל ידוע שבליובאוויטש לקחו אתרוגי קאלאבריע ובבאברויסק לקחו אתרוגי גענאווא. והשיב כ"ק אדמו"ר שאתרוגי קאלאבריע ואתרוגי גענאווא הכל אחד, אלא שהחוף שמשם היו מוליכים אתרוגי קאלאבריע על הספינה הי' בגענאווא. אך בספר הנפלא 'טהרת האתרוגים' הוכיח מכמה וכמה ספרי קדמונים, שבימים הראשונים אכן גדלו האתרוגים במחוז יאנאווע ובערים סביבו. ולכן נקראו כל האתרוגים הבאים מאיטליה על שם יאנאווע, שכן נקראו מימים קדמונים. ע"ש באריכות.

ז. מאחר שלא מצא בהם גרעינים כאמור, ואף אם יש להם מסורה וחוקה מדור דור, בא לערער על כל רבניהם וגדוליהם לומר שלא קיימו מצות ארבעה מינים מימיהם, כי לפי דעתו אין זה אתרוג כלל.

ח. מאחר שאין לו מייץ רק חדרי זרע, ולא נקרא פרי. נוסף על זה כי לפי אשר בירר הוא המה מורכבים, וזאת מחמת ששמע מאחד מרבני תימן, שהיו מרכיבים שם האתרוגים עם 'מעלאך' שהוא מין אבטיח (ובספר טהרת האתרוג עמוד 353 הביא בזה עדותו של בעל השמועה ה"ה הגאון הצדיק אב"ד קארלסבורג שליט"א, שהמדובר היה ממין דלועץ הנקרא 'קאלעוואסע').

ט. זכור לדוד לרבי דוד פרנקל ז"ל (ח"א עמוד קסח), ועיין מסורת האתרוג (עמוד רנו) שכתב שאין זה אלא השערה בעלמא. ע"ש.

י. שהם סוחרי האתרוגים השותפים ר' בנימין בינוש בן הגאון רבי שמואל סאלאנט זצ"ל, ור' יהודה ליב בנו יחידו של רבי יוסף זונדל סאלאנט זצ"ל.

ע"ש. וכן גדולי המחברים הבאים אחריו הכו על קדקדו, והראו לדעת בהרבה הוכחות וראיות שאין ממש בדבריו".



עתון ציוני, הדבר תשמ"ב

הערעור על אתרוגי מאראקא אודות חסרון גרעיניהם ודחיית הערעור על ידי גדולי הפוסקים

אך הערעור על אתרוגי מאראקא לא הופסקה, כי כמה גדולים ומחברים חזרו לטעון, כי מאחר שאין באתרוגים אלו גרעינים, הרי חסר סימן מסימני האתרוג שהביאו הפוסקים מספר עולת תמיד, שבאתרוג הגרעינים מושכבים לאורך האתרוג, ובאתרוגי מרוקו לא נמצאו גרעינים כלל. אך כבר דחו גדולי הפוסקים את דבריהם, בכמה דחיות, ומהם, שהסימן הוא רק אם נמצא גרעינים או צריכין להיות באופן זה. גם עיינו הוראות כי יש באילנות המוחזקים לבלתי מורכבים משאר זני האתרוגים, שיש שגרעיניהם מושכבים לאורך ויש גם לרוחב, ונמצא כי סימן זה לאו דווקא הוא. מה גם כי באתרוגי מאראקא נמצאים לפעמים גרעינים (ובהם כולם מושכבים לאורך), ומה שברך כלל לא נמצאים בהם גרעינים, הוא מחמת שאתרוגי מאראקא המצויים בשוק, הוא האתרוג המוכר בצורתו המיוחדת שהוא צר ומאורך, ואלו

יא. עיין ספר עץ פרי הדר (עמוד ק' והלאה) להגאון רבי ישראל דוד הארפענעס שליט"א. ובספר טהרת האתרוגים להרה"ג רבי לוי יצחק סופר שליט"א.

הם האתרוגים הנקטפים מן העצים ונמכרים על ידי הסוחרים, ובאלו באמת לא נמצאים גרעינים, אך האתרוגים שהם עבים וקצת כדוריים (הקרוב במקצת לתואר צורת אתרוגי יאנאוועו<sup>2</sup> או אר"י), בהם אכן נמצאים גרעינים הרבה, ואף שרוב האתרוגים הם ממושכים וצרים, אך נמצא בכל עץ כמה וכמה אתרוגים עבים וקצת כדוריים, כמו שנמצאים שם כמעט בכל עץ גם כמה אתרוגים הגדלים בלי פיתום<sup>3</sup>. וזהו סימן להכיר מבחין אתרוג, אם יש בתוכו גרעינים אם לא, דהיינו אם האתרוג הוא עב וקצת כדורי, יש בהם גרעינים. ואם היה חסרון הגרעינים סימן להרכבה, לא היו נמצאים שם אתרוגים עם גרעינים כלל<sup>4</sup>.

**וגדולי** המחברים הביאו בספריהם את עדותם של רבנן קדמאי אשר שבחו ואף השתמשו למצות החג באתרוגי מאראקא, הן גדולי הספרדים אשר רבו מלמנות כאנ"י, ואף מגדולי האשכנזים, כמו הגאונים הצדיקים המפורסמים רבי שלמה קלוגר זצ"ל<sup>5</sup>, והגאון בעל ערוך לנר זצ"ל<sup>6</sup>, שהידורו לצאת בו, ושבתוהו מאד.

י. ואף הגויים שם נשתרש אצלם כי אלו האתרוגים אינם מובחרים אף אם הם נקיים, כי ילידי המקום מעולם מהדרים דווקא אחר המאורכים, וכן הסוחרים במשך השנים שעברו חיפשו אחר אלו האתרוגים, שהוא צורת האתרוג שלהם הידוע. ובשנת תשע"ז לפ"ק בעת שהיה הקפאון באיטליה ורוב עצי האתרוגים שבקאלאבריא נקפאו מחמת הקור ולא עשו פירות, באו כמה מסוחר יאנאווע למאראקא לקנות אלו האתרוגים הדומים לצורת האתרוג של יאנאווע, למען יוכלו לספק ללקוחותיהם לכהפ"ח אתרוג הדומה, והתפלאו על זה הגויים שמחפשים דווקא את האתרוגים הבלתי מהדורים הפעם. ובדרך אפשר אולי יש לומר כי דווקא מטעם חסרון גרעיניהם היו אתרוגים אלו חשובים להם יותר מהאתרוגים עם הגרעינים, על פי דברי הרד"ק על הפסוק ואנכי נטעתיו שורק (ירמיהו ב כא), 'הוא הגפן המשובח שבמיני הגפן, ואומר כי בעניניו לא ימצא חרצן'. (ומדברי הרד"ק אלו, גם תשובה להאומרים דלא מיקרי פרי משום חסרון הגרעינים, והרי לפי דברי הרד"ק אדרבה חסרון הגרעינים הוא הנותן טעם לשבח להיות משובח ומובחר).

יג. ולפעמים המה יותר מהדורים ונקיים משאר האתרוגים.

יד. ולראשונה האריך לדון על כשרותם של אתרוגי מאראקא בספר פרי עץ הדר (להגאון רבי ישראל דוד הארפענעס שליט"א), ואחריו בהרבה ספרים.

טו. עיין ספר טהרת האתרוג (עמוד 336 ואילך) שהביא הרבה מדברי הרבנים הגדולים האלה.

טז. כאשר נתפרסם במכ"ע הצפירה באלול שנת תרנ"א, להשוואלים במדינת רוסיא (כנראה לכך פורסם במכ"ע זה), וזה לשונו (הנוגע לכאן) נדרשתי לאשר שאלני בני יקירי החריץ ובקי החכם השלם מוה' יהודא אהרן נ"ר מבארדיטשוב אשר שאלו אותו כמה רבנים (וכו') להגיד להם חוות דעתי על אתרוגים הבאים ממדינת מאראקא אם יש לברך עליהם, ואם נודעים לי מכבר, ואם בימי אאמור"ר הגאון זצ"ל היה נודעים פה. לכן אודיע קושט אמרי אמת, כי האתרוגים הללו נודעים לי זה יותר משלשים שנה, וכבוד אאמור"ר הגאון זצ"ל בעצמו היה מברך עליהם, וגם אנכי אי"ה אם יהיה לי בשנה הזאת אתרוג ממאראקא אברך עליו, ואין להרהר אחריהם כלל. ועד אמת וצדק באעה"ח יום א' י"ב מנחם אב תרנ"א לפ"ק בראדי. הק' אברהם בנימין קלוגער בהגאון מוהרש"ק זצ"ל.

יז. זה לשונו בתוספות ביכורים (סוף סימן תרמח), והנה זה איזה פעמים קבלתי אתרוגים מעיה"ק ירושלם תוב"ב וראיתי שגידולם שוה להגדלים באי קורפו, רק שיש להם בליטות יותר, ואינם חלקים כמוהם. ובשנה הזאת קבלתי אתרוג ממאראקא יפה ומהודר בכל מיני הידור, ובכל סימני הכשר, אשר עדיין לא ראיתי כמוהו. וכן הביא בספר תוכחת מגולה (לרצ"ה ראבינאוויץ בן הגאון

המערערים סותרים את סניגוריית הרבנים בעד אתרוגי מאראקא בקושיא רבה  
**אך** המערערים לא נתרצו בכל אלה, באומרם כי אדרבה, שמדברי הרבנים הגאונים הנ"ל  
 נמצינו למדים שהאתרוג של מאראקא היה הדר בכל מיני הידור ובכל סימני הכשר,  
 והאיך זה אפשר לומר על אתרוג שלא נמצאו בו גרעינים. הרי על כרחך צריך לומר שבזמנם  
 של הגאונים הנ"ל עדיין היו בכשרותם, אך בזמנים האחרונים נעשו מורכבים, והא ראיא,  
 שאין להם סימני הכשר של גרעינים.

### דברי הרב ר' זאב שכטר ז"ל על אתרוגי מאראקא

**ובייחוד** עמד על זה הרה"ג ר' זאב שכטר ז"ל והאריך בזה בשתי תשובות ששלח לחותנו  
 הגה"צ ממשאבא זצ"ל<sup>1</sup>, (ונדפסו בקובץ אהלי שם שנה ה' ח"ט עמוד רטו ואילך), ושם  
 יאמר, כי מדברי הגאון בעל ערוך לנר הנ"ל לא די שאין מהם ראיא כל עיקר, אדרבה יש  
 ממנו ראיא לסתור, כי בספרו ביכורי יעקב (סי' תרמח ס"ק נג) כתב 'כבר בדקתי באתרוגים  
 הרגילים אצלנו ושיש להם כל סימני אתרוג כשר, שלפעמים הגרעינים שוכבים באורך  
 ולפעמים ברוחב ולפעמים מקצתן באורך ומקצתן ברוחב, לכן ע"י סי' זה ג"כ אי אפשר  
 להבחין'. הרי מדברי בעל ערוך לנר נמצינו למדים שבדק את האתרוגים לראות היש בהם  
 הסימן המובא במג"א בשם עולת תמיד, והאיך אם כן יכתוב על אתרוג מאראקא שהוא  
 'פה ומתהורר בכל מיני הידור, ובכל סימני הכשר, אשר עדיין לא ראיתי כמוהו', בעת אשר  
 לא נמצאו גרעינים כלל באתרוגים אלו. מה גם שלא מצאנוהו בספרו שום מו"מ אודות  
 אתרוג שלא נמצאו בו גרעינים כלל, שהוא בודאי דבר משונה ביותר במסע בריאתו, ואלמלי  
 ראה דבר כזה לא היה שותק ממנו, אלא ע"כ שהאתרוגים שראה הוא ז"ל, אכן היו להם  
 גרעינים, ואם כן נפל כל ראייתם ממנו בבירא.

**והסיק** הרב הנ"ל, כי ע"כ צריך לומר אחד משנים אלה, או שהאתרוגים של מאראקא  
 הנמצאים בימינו הם מין אחר לגמרי, ואינו כלל מן אותן האתרוגים שהגיעו לידינו  
 של בעל ערוך הנר, או שכל אתרוגי מאראקא הנמצאים בימינו הם מורכבים. ע"ש שהאריך  
 בזה<sup>2</sup>. וזה נראה כפירכא רבה לכאורה, כי אולי באמת היו להם לאתרוגי מאראקא גרעינים  
 בימים מקדם, ורק אחר שהורכבו נחסר להם הגרעינים מאז, ומאן מפים.

מקאונא זצ"ל) וכבר לקחם להידור הגאון ר"י עטלינגער זצוק"ל, אשר נזהר מלברך על אתרוגי קורפו.  
 ובספר טהרת האתרוגים (עמוד 340) תמה מנין לו זה, שהיה נזהר מלברך על אתרוגי קורפו, אמנם  
 מלשונו בתוספות ביכורים הנ"ל יש במשמע, שלא היה ניחא ליה כל כך אתרוגי ארץ ישראל,  
 מחמת שגידולם שזה להגדלים באי קורפו.

יח. בראש התשובה 'חשון תשמ"א'. כתב לו אחר שקיבל ממנו שתי אתרוגים ממוצא מאראקא,  
 והתנצל רבי זאב בתשובתו זאת לחותנו, כי אי אפשר לו להשתמש באתרוגים אלו לשם מצוה.

יט. אך מה שכתב שם שהמוהל שבו הוא רב כמו הלימון ממש, במחכ"ת טעה בזה, ומאלפי  
 האתרוגים אשר חתכתי לא מצאתי אף אחד שיהיה בו מוהל הרבה, ובוודאי לא כלימון ממש,  
 לא מניה ולא מקצתיה, וכמדומני שאין בו יותר מיץ משאר האתרוגים (מלבד האתרוג התימני), ודבר  
 זה ידוע ומפורסם, ומילתא דעבידא לגילויי לכל הוא.

### דברי הרב בעל משנה הלכות

**שוב** ראיתי בספר שו"ת משנה הלכות (להגאון רבי מנשה קליין זצ"ל, חלק טו סימן רכב)<sup>2</sup> שהאריך גם כן בדברים אלה ממש, ושניהם מתנבאים בסגנון אחד<sup>3</sup>, וזה לשונו תוך דברו.

**ומה**, שתמה מ' ישרי לב' (להגאון ר' חיים דוד חזן ז"ל) שהביא עדות של ששה<sup>4</sup> מחכמי מערב יושבי עיה"ק ירושלים (שנת תרכ"ד לפ"ק) שהעידו על אתרוגי מארוק וע"ת פאם וטיטואן ורכאט וסאלי ומוגאדור<sup>5</sup> שהם מוחזקים בכשרות באין פוצה פה. באמת כי אין מזה ראי' כלל, כי אין אנחנו מספקים אם היו במארוקא אתרוגים, וגם כהיום אין אנו מספקים על האתרוגים שיש להם ד' סימני אתרוג שהם כשרים, ועל מה שאנו מספקים הוא על המין פרי שמביאים שאין לו גרעינים, אי זה ג"כ בכלל אתרוג או לא, שאפשר שזה מין אחר שאין לו גרעינים, או שאולי הוא איזה מורכב ולכן נאבד הגרעין מזה, וא"כ אין מכאן שום ראי' ולא תפיסה מהעדות לפני מאה ושבע עשרה שנים שהיו אז שם אתרוגים כשרים, שהיו להם כל הסימנים. והדבר ידוע שבזמנים אחרונים בכל המקומות ובכל המדינות מרכיבים ומערבים כל מיני אילנות, וגם כי במארוק נמי לא מצינו שהיו אומרים שאתרוגים שלהם מקובלים במסורות הגם שאין להם רק ג' סימנים וכו'.

**ובזה** נמי נדחת הראי' שראיתי שהביאו כמה מהגאונים הדור ידידי נפשי, מהגאון בעל ערוך לנר ז"ל בס' ביכורי יעקב ס"ס תרמ"ח שכתב, ובשנה הזאת (תרי"ח) קבלתי אתרוג ממארוקו יפה ומהודר בכל מיני הידור ובכל סימני הכשר עדיין לא ראיתי כמותו, עכ"ל. והביאו שם גם לשון הישרי לב' הג"ל מה שמעכ"ת אמר אלי. אבל גם משם אינו ראי' כלל דודאי הערוך לנר העיד האמת שאז ה' אתרוג כשר. ואדרבה אני אומר ראי' להיפוך, מדכתב זו"ל 'קבלתי אתרוג ממארוקו יפה ומהודר בכל מיני הידור ובכל סימני הכשר' ולכאורה כפל לשון יש כאן, כיון שכתב אתרוג יפה ומהודר בכל מיני הידור, א"כ ודאי גם כל הסימני הכשר ה' שם, דאל"כ לאו אתרוג מהודר הוא אלא פרי אחרת, וא"כ למה ה' לו לדייק בכל סימני הכשר דודאי כיון שה' אתרוג מהודר, ודאי ה' לו סימני הכשר לאתרוג, ובכל סימני הכשר מיותר. אלא ע"כ לומר דהא גופי' קמ"ל בדקו ומצא בו כל סימני הכשר, ואי לאו שמצא בו כל סימני הכשר אפשר לא ה' סומך עליהם מפני שבמקומות אשכנז מעולם לא ברכו על אתרוגים האלו. ועכ"פ אינו מבואר שם כלל שנדע

ב. בתשובתו להגה"צ רבי שמחה ישראל בלום שליט"א בן כ"ק אדמו"ר מהר"ב מקאשוי זצ"ל.

בא. ואף באותו זמן, מכתבו של רבי מנשה הוא מערב סוכות תשמ"א, ומכתבו של ר' זאב הנ"ל הוא חשון תשמ"א.

בב. צ"ל שלשה (וכן להלן שנה בטעות זה) כי שם יש רק שלשה חתימות של חכמי מערב יושבי עיה"ק.

בג. הכוונה שם הוא שכל הערים האלה לוקחים מאותן אתרוגים הגדלים באזור טורדאנט, ולא שהאתרוגים באים מאלה העיירות.

לסמוך על קבלה זו בלי סימנים, ואולי אם לא היה מצא גרעינים גם הערוך לנר לא היה לוקחו כי הוא אחד מהסימנים שנמנו במג"א בשם העו"ש. אלא שיש לומר דהערוך לנר בעצמו פקפק על סימן זה בספרו שם כי מצא בכמה אתרוגים הגרעינים שלא על דרך הע"ש, וכו'.

**ומה** שהעירו לן, הערוך לנר בספרו בכורי יעקב שקבל אתרוג הדר ומהודר ממאראקא, וגם עדות הישרי לב (להגאון ר' חיים דוד חזן ז"ל) שהביא עדות של ששה מחכמי מערב יושבי עיה"ק ירושלים (שנת תרכ"ד לפ"ק) שהעידו על אתרוגי מארוקו וכו' שהם מוחזקים בכשרות. אין זה מכחיש שהיו שם אתרוגים כשרים ומוכחרים לפני מאות בשנים, אבל אנן אמרינן שאין זה האתרוג שבידך עליו הערוך לנר, ושאר הצדיקים שהעידו על אתרוגי מאראקא שהיו אז אתרוגים כשרים וכו', ע"ש באריכות.

חסרון גרעינים באתרוגי מאראקא לא נזכר בספרים עד דורנו אלה, דבר תימה הוא **ולא** מצאתי -אף אחר החיפוש- בספרים, איזהו ישוב לקושיא זו, וכל המחברים וגדולי הפוסקים כנראה התעלמו מזה. ומאידך באמת נפלא הדבר הזה, כי בכל המון הספרים הקודמים אשר מדובר בהם אודות אתרוגי מאראקא, אין אמנם אף אחד בהם שיוכרז את דבר הפלא הזאת, דהיינו שלא נמצאו באתרוגים ההם גרעינים, ואף הרב ר' נתן אדלער ז"ל מלונדון שאמר על האתרוג של מאראקא שהוא חשש מורכב (ראה מזה להלן), לא הביא שום ראיה וסימוכין לדבריו, רק גזר אומר כדברי קבלה, ואם אמת הדבר שלא היו לו גם אז גרעינים, הלא יכול היה לחזק את דבריו ולהשיב אמרים לבעל דבביה רבי יעקב אבן ספיר ז"ל בתשובה נוצחת, שהלוא לא נמצאו לו גרעינים, שהוא ודאי ראיה וחזוק לדבריו. ועד אשר בא ר' שרגא שלומאי ז"ל בשנת תשכ"ז וגילה לנו המציאה שמצא, כי לא נמצאו לאתרוגי מאראקא גרעינים, לא שמענו מזה בלתי ממנו, הלא דבר הוא, ונראה לכאורה כסייעתא לדברי הרב זאב שכטר ז"ל והרב בעל משנה הלכות הנ"ל.

#### עדות קדום על חסרון גרעינים באתרוגי מאראקא

**אמנם** אין כל חדש, ולא ר' שרגא שלומאי הוא שגילה רו זה, ואף הערעור שבצדו לא דבר חדש הוא, כי זה יותר משני מאות שנים, כבר נמצא רב גדול שעמד על זה, בבודקו את אתרוגי מאראקא ולא מצא להם גרעינים, ולכן החליטם למורכבים. והרב הגדול ההוא הוא הגאון רב הכולל של מדינת ענגלאנד ורב קהילת אישכנזים בלונדון, ה"ה רבי שלמה הירשל זצ"ל, בנו של הגאון הנודע רבי צבי הירש ברלינר זצ"ל.

בר. ועיין בספר טהרת האתרוג עמוד 359, שנתקשה בזה וכתב שם 'זהנה נלע"ד שענין חסרון הגרעינים הוא לא דבר חדש כלל, והגם שלא נשמע מדברים מזה כ"כ מקודם, אינה ראיה שלא היה, אלא אדרבא כן היו הדברים גם משנים קדמוניות' וכו'. ואחר כל הדברים שם עדיין ראיה לדבר לא שמענו.



**ומכתבו בזה נרפס בספר פינות הבית** (להגאון רבי צבי יחזקאל מיכלזון זצ"ל הי"ד, בהקדמת הספר 'פתח הבית' דף לה) ומחמת חיבת הקודש נעתיק הנה את כל המכתב (וסימננו את השייך לעניננו כאן באותיות דגושות, וכן הוספנו סימני פסיק). וזה לשון קדשו.

ב"ה לונדון אור ליום ... חשון תקע"ו

שלומים אלף גושע לאהובי ח"ג [חתן גיס] הרב הגאון המופלג המושלם בעל פיפיות מורג חרוץ כבוד מ' שמואל<sup>כ"ה</sup> נרו ע"ז [עם זוגתו] ב"א [בת אחותי] הרבנית הגבירה המהוללה א"ח מנב"ת [אשת חבר מנשים באוהל תברך] מרת ריזל תחי' וכא"ל [וכל אשר להם] שלום.

אחדש"ה כמשפמ, אהו' רב חביבי בוודאי הגיע לידו שורתינו בשולי היריעה באגרת למאהבינו התורני המופלג הקצין כ"ה הירש לעהרין שיחי' באמירת מול טוב על שבתו על כסא הרבנות דשם, וברוך ה' אשר לא השבית גואל ממשפחתינו להשיבו על גפי מרומי קרת, ואקוה שיהיה בכל דרכיו משכיל וה' עמו. אחת אמרתי איעצך אחי אל תקנא לבך להעומדים מרחוק כעת, מעשיך יקרבורך, וברצות ה' דרכך גם אויבך ישלימו אתך, כי עצת ה' היא תקום להנחיל לאוהבי יש, נא אם יפתוך עצת נפתלים אל תאבה, וכבר אמר החכם אל תצער לקול מנבל, וקול משבח אל תקבל, אם ככה אתה עושה, תהיה אהוב למעלה ונחמד למטה, וחפץ ה' יצליח ביך, וכאשר ה' ה' עם אבותינו הקדושים כן יהיה עמך עדי יקום רועה אחד לכולנו גם יחד, והיה ה' אחד ושמו אחד אמן.

זולת על דבר האתרוגים מסורנאמי<sup>כ"ב</sup>, הנה האמת אניד, הנה זה שנתים אשר יגעתי אודות האתרוגים הנ"ל ומברכריאח, ולא זכיתי לבוא עד תכונתם, וטרם באו דבריך היקרים חתכתי אחד מן הסורנאמי ואחד מאיטליא ומצאתים שוה בנרענים, גם בענין השקוע, אך לא במוהל. והאמת אניד, לדעתי המוהל לא מועיל להורידם מחזקתם, מלבד שהוא רק באחד, אף גם שהסימנים אשר הובא בתשובת הרמ"א הוא רק על אותם הגדלים בארצותינו הנוודים למורכבים, וכתב החלוקים אשר מצא כפי מדינתו ושעתו, מכל מקום אין זה ראייה על מדינות הרחוקים מאתנו. אולי כפי הקלימאט שלהם מתוך שהחמה זורחת בכח היא ממחרת לתת שרף ומוהל בפרי יותר מאלו הגדלים בארצינו, כאשר נראה בחוש ובמופת על כמה מיני פירות אשר המדינות משנים אותם בגודלם ובטעמם, עד שמין התאנים הגדלים בארצות האלו, רובם קץ מלאכלם, והבאים ממדינות אחרות תאווה נפש כל בשר אליהם. אחת היא מה שאמרתי, אלו האתרוגים מברכריאח שעשיתי נסיון לחתכם למאות ומעולם לא מצאתי בהם אף

---

כה. הג"מ שמואל בערנשטיין אבד"ק אמשטרדם בן הג"מ יששכר בעריש אבד"ק הנובר, בן הג"מ ארי' ליב אבד"ק הנובר בעל פני אריה, בן רבינו בעל פני יהושע ז"ל, ונתקבל לרב באמשטרדם על מקום חתנו, הוא דודי זקני הגאון מ' יעקב משה, חתן זקני הגאון מהרצ"ה אבד"ק ברלין ז"ל, ובנו היה הגאון מ' יששכר בעריש בערנשטיין, אבד"ק שאג. וכו'. (הערת הגאון רבי צבי יחזקאל מיכלזון זצ"ל).

כו. סורינאם, היא מדינה בחוף הצפון-מזרחי של הים האטלנטי בדרום אמריקה. בעת גירוש פורטוגל נמלטו הרבה יהודים להולאנד, ומשם לכמה מושבות שהיו בבעלות הולאנד, כמו בראזיל, וכן אחר כמה דורות התיישבו גם כמה יהודים בסורינאם בערך בשנת שצ"ט, קבוצה שנייה של יהודים הגיעה מענגלאנד בשנת ת"ב, וכך נוצר שם קהילה יהודית. ובין היהודים האלה היו שהתעסקו בחקלאות, וכנראה נטעו שם גם עצי אתרוג. וכמדומני שזהו המקור היחידי על המצאות אתרוגים בסורינאם.

גרעין אחד, על זה עמדתי משתומם, כי זה הוא היפך מבע הכריאה ונגד ציווי המאמר כל עץ פרי אשר זרעו בו למינהו, והוא ההפרש שעשה המאמר בין העשב מזרע זרע ובפרי עץ אשר זרעו בו, יען שכל מין עשב לא ניכר הזרע בו מתחלתו רק לבסוף יקובץ הזרע אל מקום אחד, וכמעט העשב נפסל מלאכול, ופרי עץ הזכר זרעו משעת החננה. ועל כן אמרתי אלו מהכריאה כמה מורכבים, ונודע לכל, מורכב, או שאינו מגדל, ואם מגדל זרע, אינו ראוי להזריע, כדי להוליד תן בחי ותן בצומח, והיא פלא באלו של כריאה, מאז בואי הנה לא נמצא שום זרע, רק פעם אחת החכם הספרדים מצא בתוכו הקליפה של גרעין ורק בתוכו. ודי בזה לחימא. ואני מוכרח לקצר באמירת שלום תניינא, כנפש הרבך מאח ידיכם המצפה לתשועת ה'. אלה דברי המרוד מאוד מאוד, הקמן

שלמה בהגמץ"ה זצ"ל חונה פ"ק הנ"ל והמדינה יע"א

**אך** לא זכה מכתב זה לשימת עינים של הלומדים והמחברים בענין שאלת אתרוגי מאראקא, כי לא בא זכרון 'מאראקא' בדבריו. ואמנם אתרוגי 'כריאה' הם אתרוגי מאראקא, כי מאראקא היא ארץ כריאה, באשר שיושביה הותיקים כמה עם הקרפרי.<sup>1</sup>

**והודות** למכתב הנ"ל של הגאון רבי שלמה הירשל זצ"ל, שנשתמר אצל רבי צבי יחזקאל מיכלזון זצ"ל, נמצינו למדים, כי חסרון הגרעינים באתרוגי מאראקא לא דבר חדש הוא, וכך הוא מבעו משנים קדמונים, והרי יש לנו עדותו של רבי שלמה הירשל זצ"ל שחתך מאתרוגים ההם למאות ולא נמצאו להם גרעינים, וכך היו גם מאז עד עתה, ולא נשתנה בהם דבר, וכל הגאונים שכתבו אודות אתרוגי מאראקא, מאוחרים הם משנת תקע"ו-השנה שבו כתב רבי שלמה הירשל המכתב הנ"ל, נמצא כי שפיר אנו למדים מדברי בעל

כו. אינו שם העצמי, אך כך נתכנו על ידי היוונים משנים קדמונים, שהוא שם של גנאי שפירשו 'בני בלי תרבות', ונמצא גם בתלמודין ובמדרשים, 'ארץ כריאה', אך אינם בושים בשם לזוי זה. ונמצאים הרבה מהם במאראקא כמו ברוב צפון אפריקה, שם ישבו הקרפרי מלפנים, עד שבאו הערביים המוסלמים ולחמו עמם מלחמות כבדות וממושכות עד שהכניעו וכפו עליהם דתם ואמונתם, ואף שרבים מהם נטמעו בין הערביים, עודם נמצאים עד היום לאלפי רבבות בארץ ההוא (הם מהווים במאראקא כארבעים אחוזים של כלל האוכלוסייה), ומחזיקים במנהגיהם, ומדברים בלשונם העצמי וכותבים בכתב שלהם, המשונה לגמרי מלשון וכתב ערביי, וגם ניכרים במבנה גופם, אנשים גבוהים וחסונים כאלונים, שלא כערביים שאינם גבוהים וחזקים כמוהם. ורובם דרים בהרי האטלס של מאראקא, והמחוז ששם גדלים האתרוגים זה יותר מאלף שנים עד היום, הוא במחוז טורדאנט ושם בין הרי האטלס האמצעי (יש הרי האטלס הגדול, הרי האטלס האמצעי, והרי האטלס הקטן) יש כמה כפרים ששם היו גדלים האתרוגים, והמפורסמת שבהם היא עיר קטנה הנקראת 'אסאד' שכדורים אינם גדלים עוד שם אתרוגים, אך סמוך לה יש אזור של הרים גבוהים הנקרא 'דומדער' (להלן נאריך בזה), ומכל הכפרים הנ"ל, זה לבדו – היינו הרי הדומדער – נשאר, ששם עודם כהיום מגדלים אתרוגים, ושם בגובה ההרים יש הרבה פרדסים, והבעלים שלהם הם כולם כריאים, מוחזקות להם בירושה מדורי דורות, ואף שאין להם שום שטר בעלות על הפרדסים ההם, כולם מכירים את חזקתם וירושתם, ולא יעבור איש את גבול רעהו, כי בנפשו הוא, ואף הרשויות מכירים בירושת חזקתם.

ערוך לנר, ומדברי שארי הגאונים, שאכן היו נחשב אצלם האתרוגים האלה - עם חסרון גרעיניהם - יפה ומהודר בכל מיני הידור, ובכל סימני הכשר.

**וע"ז** כרחק צריך לומר, כי הגאונים האלה לא ראו שום ריעותא בזה שלא נמצא להם גרעינים, כנראה מחמת אותו טעם או אותן טעמים שהזכירו גדולי הרבנים האחרונים, הלא הוא בספרתם שנוכרו לעיל.

גם לדעתו של רבי שלמה הירשל זצ"ל אתרוגי מאראקא נקיים מחשש מורכב, וחסרון ידיעה יש כאן

**ואף** גם לדעתו של רבי שלמה הירשל זצ"ל עצמו, שכתב במכתבו הנ"ל כי החכם הספרדים מציא רק פעם אחת קליפה של גרעין שהיה ריקן בתוכו. ולכן לא התחשב רבי שלמה בזה, כי אינו גרעין שיוכל לזרוע ולצמוח ממנו דבר. נראה מדבריו אלה, כי אלמלי היה מוצא לכהפ"ח גרעין אחת, אז כנראה הוא היה חושב ומסיק אחרת ממסקנתו במכתבו. וכחיום שנודע בוודאות בלי ספק, כי יש בכל עין הרבה אתרוגים עם גרעינים, כאשר ניתן לראות לכל דורש ומבקש, מי יגלה עפר מעיני הגאונים והגדולים ההם שפקפקו וערערו על האתרוגים האלה, שהשתמשו בו הראשונים כמלאכים, והרבה גאונים וקדושים במשך שנים הרבה ודורות רבות, קרוב לאלפיים שנה.

וויכוחו של רבי יעקב אבן ספיר ז"ל עם הרב נתן אדלער ז"ל רב הכולל

דמדינת ענגלאנד

**עוד** דבר נמצינו למדים ממכתבו המאלפת של רבי שלמה הירשל זצ"ל, והוא על הדברים שעברו בין הנוסע המפורסם רבי יעקב ספיר ז"ל, מחבר ספר אבן ספיר, ובין ד"ר רבי נתן אדלער ז"ל רב הכולל דמדינת ענגלאנד, ובנו ר' נפתלי ז"ל. ונדפסו הדברים במכתב עת 'הלכנו' (שנה יג, תרל"ו), ומחמת נדירותו נעתיקתו הנה.

וז"ל ר' יעקב ספיר ז"ל:

**אחד** ממיודעי פה, אשר הוא סוכן (אגנט) של אתרוגים מסוחרי בראדי (הראשונים במסחר אתרוגי קארפירער), דרש מהם בשנה הזאת שישלחו לו גם אתרוגי מארוקא. והראני היום תשובת הסוחר מבראדי, גם מכתב מבנו של הנשר הגדול הגאבדק"ק לאנדאן ג"י, אשר הדפיסו בבראדי והפיצו בכל גבול ישראל\*, למען תפוש לבות בית ישראל להרחיקם מאתרוגי מארוקא הכשרים לכו"ע ובוול מאד, ולמען יוכלו להטעות עוד במסחרם באתרוגי קורפו להונות הולכי תום להריק שקיהם בספק פסולים ומורכבים.

\*זה לשונו.

ב"ה לאנדאן יום ג' י"ט תמוז "למען האמת" לפ"ק. ה' ישפות שלום! גי"ה לנכון הגיעני, הנה האתרוגים הבאים ממאראקע אינם נלקחים משנים קדמוניות מאת אנשים הנוהגים מנהג אשכנזי ופולין, כי הרבנים הגאונים אשר היו לפני, חששו כי יש למו חשש מורכבים, ולכן גם אני לא הכשרתי, רק אנשי ספרדים המה לקחום לצאת בהם חג הסוכות ומהם היו מוצאים לפנים, ולכן לא אוכל לעשות מבוקשו. אני הק' נפתלי בלאאמ"ו הרה"ג מהרנ"א הכהן. בפקודת אאמ"ו ג"י. ע"כ.

והנה ידי'נ הרב החכם הגדול מו"ה נפתלי ד"ר אדלער נ"י הגו' השיב כהוגן, והאמת שבעירו בלאנדאן אינם לוקחים הנוהגים מנהג אשכנזי ופולין מאתרוגי מארוקא, אבל המובן מההעתיקה הנדפסת בבראדי (ואולי החסירו איזה תיבה), שכל הנוהגים מנהג אשכנזי ופולין אינם לוקחים אתרוגי מארוקא משנים קדמוניות. וזה ללא אמת, כי אתרוגים אינו תלוי במנהג אשכנזי וספרד, ותורה אחת לכולנו.

**ולאזאת** מצאתי מצוה וחובה לנפשי להסיר המסכה הנסוכה על אמתת הדבר ולגלות פני הלוח מכל הענין הזה. בקיץ אשתקד בזמן הזה הייתי בלאנדאן, וידעתי כי שמה יובאו אתרוגים רבים ובזול מאד מעיר מוגאדאר<sup>כ</sup> במארוקא. וגם ספרו לי אשר הספרדים ורבניהם שבלאנדאן מהדרים לקחת למצות אתרוג רק מאלו של מארוקא, והאשכנזים שמה אינם לוקחים מהם כלל, עפ"י פקודת הרב הגאב"ד מוהר"נ ד"ר אדלער נ"י, רק של קארסיקא וקורפו. וכאשר ראה ושמע אשתקד האיסור של הגאון הגדול אבד"ק קאוונא נ"י על אתרוגי קורפו<sup>כ</sup>, הזהיר גם הוא עליהם וצוה לקחת קארסיקאנר ולא מארוקאנר הגו'. וחפצתי לדעת סבת וטעם הדבר, ונתראתי עם ידי'נ הרב הגאב"ד הגו' ושאלתיו על ככה לאמר, הלא הגאון הגדול מוהרי"ע זצ"ל אב"ד דק"ק אלטונא ורבן של כל בני אשכנז, הנהיג בעירו והסרים למשמעתו באתרוגי מארוקא, וגם ידי'נ הרב המאוה"ג חסיד ועניו מוהר"ר דוד בן שמעון<sup>ל</sup> יצ"ו אבד"ק המערבים בעה"ק ירושלם ת"ו, הביא לירושלים איזה פעמים אתרוגים ממאגאדאר, שהם מהודרים מאד. והוא יצ"ו מילידי מארוקא והיה רב ואב"ד במדינה ההיא, ומי יחוש חוץ ממנו? ויענני הגאב"ד הגו' כי כן הרבנים דק"ק אשכנזים פה שקדמוהו, ובתוכם דודו הגאון מוהר"ר טעבלי שיף זצ"ל לא לקחו מהם, וטעם ברור לזה לא נודע גם לו, רק שכן נהגו. ויש אומרים שמפני שגדלים ביער כהפקר אינם בכלל פרי רק פרי יערי.

**ואמרתי** לו זאת אינה טענה, כי בודאי צריך לברך עליהם בורא פרי העץ, ופרי גמור הוא כמו אתרוגי שאר ארצות, ואדרבה היא הנותנת שהם אתרוגים כשרים בלי פקפוק וחשש הרבכה, כידוע. ועוד אמר לי - והוא העיקר - מפני שאין עליהם הכשר מהרבנים של מארוקא, ואמרתי לו גם זו אינה טענה, וזאת הנותנת, כי באמת לא היו אתרוגים צריכים להכשר כלל, כי אינם כמו בשר חלב גבינה ויין כו' הנקחים מהגוי שיהיו צריכים הכשר, ורק מפני חשש הרבכה הנהיגו הראשונים ז"ל שלא יקחום רק בהכשר מהרבנים במקומות גדולים אשר יכירו וידעו ויעידו שאינם מורכבים, וזאת היה מעולם, רק באתרוגי

כח. שם העיר מלפנים היה אסאוריה (ורוב רובן של יושביה היו יהודים, ויש שם בית החיים גדול שבו טמן רבי חיים פינטו זצ"ל, ועוד הרבה צדיקים). ויש שם חוף ים גדול, וכנראה שמהנמל ההוא הובילו האתרוגים ללונדון, ולכן נקרא אצלם בלונדון, 'אתרוגי מוגאדור', אך במוגאדור עצמו לא גדלו אתרוגים מעולם.

כט. ראה ספר טהרת האתרוגים (עמוד רנו ואילך) על פרשת הדברים של אתרוגי קורפו.

ל. המכונה הרדב"ש וצוף דב"ש, מחבר ספר שערי צדק ועוד.

קורפו ואימאליה כו' הנהגים באומנת ההרכבה כידוע. אבל באלה של מארוקו המוחזקים להם לשאינם מורכבים, לא הצריכו ולא נהגו בהכשר מעולם. ובכל מדינות אפריקה (הנקרא מערב הפנימי והחצון) שיש להם אתרוגים וכן בא"י עצמה אינם יודעים מהכשרים אלה, ואין דורש ומבקש הכשר על אתרוגיהם, ולא בתימן ובכל אסיה. וההכשרים הנהגים באתרוגי קורפו וגניובה, הם לעדה שהיו עליהם עוררין מקדמת דנא ובדקו ומצאו רק איזה מקומות שאינם מורכבים כמו פארגא בקורפו, ובורדגירא אפולטאנא בגניובה, והכשירם והצריכם להכשר מרבני המקומות האלה שהם המה ולא ממקומות זולתם שנהגו בהרכבה. ועליהם נאמר משל ההמוני 'בתולה והכשר בידה'.

**ובכן** הספרדים שבלאנדאן הקודמים בזמן בישיבת העיר הזאת שהרבה מהם מאפריקה ורכניהם ודייניהם היו רובם משם, וידעו טיבם ומטעם של האתרוגים האלה אל נכון שאין עליהם שום חשש וערעור של הרכבה, אחזו רק בהאתרוגים של מארוקה אשר הוחזקו להם מאז ועתה במדינתם. וההכשר היותר ברור הוא מחירם הזלים מאד<sup>לא</sup>. והבקי בהם יכירם בסמיניהם ובתארם כי מארוקאנר המה. אבל היוצאים היום למרבה מלאנדאן לכל המדינות, צריכים עדים ורא' ברורה שהם מארוקאנר, ואז יקחו עננים וישמחו לפני ה' בפרי עץ הדר של מארוקה, ומורא לא יעלה על ראשם מהלעז של סוחרי בראדי, שהם רק אפוטרופוסים של הגריכים וקורפו, וטוענים להם כמו ליתומים קטנים, לאסור המותר ולהתיר האסור. ה' יכפר בעדם.

**הדברים** האלה אני כותב לעיני כל ישראל וגשען על האמת, שידי"נ הגאון והצדיק הגשור הגדול האבד"ק לאנדאן נ"י לא יכויבני על פני.

צעיר הלויים יעקב ספיר

**והנה** עד עתה לא ידענו מי הם הרבנים שקדמוהו לר' נתן אדלער ז"ל שלא לקחו מהם. ובהגלות נגלות לנו מכתבו של רבי שלמה הירשל זצ"ל, הנה ידענו כי הוא מהרבנים שקדמוהו שלא לקח מהם. אך טעמו ונימוקו של רבי שלמה הירשל נעלם ממנו, ולא ידע להשיב לר' יעקב ספיר על זה. ומאידך גילה לנו ר' נתן אדלער ז"ל, כי דודו הגאון רבי מעבלי שיף זצ"ל גם הוא לא השתמש באתרוגי מאראקא, אך גם טעמו ונימוקו לא נודע לו (ואולי טעמו, שלא רצה לשנות ממסורת אבותיו), וכנראה לא ידע רבי שלמה הירשל זצ"ל ממנהגו של רבי מעבלי שיף זצ"ל, כי אלמלי ידע מזה, לכאורה היה מסתייע ממנו, כי ממכתבו זאת נראה כחידושו הוא, שלא קדמה אליו איזהו ידיעה בזה.

מכתבו של רבי נתן אדלער ז"ל עצמו

**שוב** מצאתי במכתב עת המליץ (כסלו תרנ"א) שר' נתן אדלער עצמו כתב מכתב אודות אתרוגי מאראקא, באותו שנה שהתוכח עם ר' יעקב ספיר ז"ל. וממכתב זה נראה, שעיקר טעמו על ערעורו על אתרוגי מאראקא הוא משום שאין להם הכשר. וז"ל.

לא. כפי הנראה כוונתו הוא, מאחר שאין צריכים לטפל בהם, ואינם עושים מעשה ההרכבה בהם, שיש בו מלאכה יתירה, לכן יכולים למכרו בזול.

ממחרת יוהכ"פ תרל"ו לפ"ק.

שובע שמחות, רב ברכות, להרב הגדול וכו' מהור"ר יצחק וואלף נ"י אב"ד דק"ק מייראנגען. גי"ה לנכון הגיעני, ע"ד אתרוגים. אמת כי הרבנים הגאונים נוחי עדן אשר היו לפני, פסלו אתרוגי מאראקא הנקראים מאנאדאר, שיש לחם חשש הרכבה. ידעתי שהרב הצדיק מ' יעקב עטמלינגער זצ"ל הכשירם, אולם לדעתי אף כי רבני מערב לקחום לברכה אפילו ביום ראשון, אולי מהגנים אשר ידעו שאינם מורכבים, והבאים לכאן לאלפים ולרכבות אין להם שום הכשר, ולא נדע מאיזה גנים הם באים. ואני לעצמי לקחתי אתרוג מנינוא באיטליא, אשר יש להם הכשר, ואין להם חשש מורכב כמו אתרוגי קורפו אשר כל היונים קשרו קשרו להוסיף על מחירם על אחת שבע, ובוה תנוח דעתו בשמחת הרגל. הנני אקצר נאמנו ומכבדו הטורד. הק' נתן אדלער הכהן.

**אישור** כשרותם של אתרוגי מאראקא מהגאון רבי חיים דוד חזן זצ"ל. דעתו של רבי נתן אדלער ז"ל לא השתנה

**והנה** בספר ישרי לב (אור"ח סימן א), נמצא כתב שאלתו של ר' אברהם בן סעדון ז"ל מלונדון, משנת תרכ"ה, אל הראשון לציון הגאון רבי דוד חזן זצ"ל, יען ששלחו לו לר' אברהם אתרוגים ממאנאדור שבמאראקא ללונדון, עם כתב הכשר של רבני העיר ההוא, ורצה לסחור באתרוגים ההם, אך אמרו לו כי צריך לקבל רשות מן המרא דאתרא ר' נתן אדלער ז"ל הנ"ל, ור' נתן אמר לו כי אם יקבל כתב הסכמה מן הראשון לציון הנ"ל, שחכמי ורבני מוגאדור ראויים לסמוך עליהם, אז גם הוא ילך בעקבותיו לסמוך עליהם.

**ובתחלת** תשובתו לר' אברהם הנ"ל, הביא רבי דוד זצ"ל עדותם של שלשה מרבני מערב, ובכתב עדותם הם כותבים, שנשאלו על האתרוגים האלו אם הם מוחזקים בכשרות. ואכן כך עשו, העידו על כשרותם של אתרוגי מאראקא, שמוחזקים מעולם בכשרות, ולא היה מי שפקפק או ערער עליהם בשום זמן מן הזמנים. ואחר עדותם של שלשה הרבנים אלו, בא רבי דוד זצ"ל עצמו בתשובתו, ושם כתב מפורש שנשאל אם יש בהם שום חשש מורכב, ואם שמע מי שפקפק בהם. ועל זה השיב, כי הם מוחזקים בכשרות בלי שום פקפק וחששא כלל, ומעולם לא פקפק אדם בדבר האתרוגים האלו, וימימי עולם ושנים קדמוניות ראשונים כמלאכים רבני וגאוני כל המערב זלה"ה לוקחים היו מהם' וכו'. והיו שולחים למכור בכתב המ"ץ, ומעולם לא היה מי שפקפק עליהם.

**וכותב,** שהוא 'מאשר ומקיים דברי החכמים הע", מאחר שהעיקר בדברים אלו הוא חזקת הכשרות, וכל האתרוגים מערי מערב הפנימי כבר הוחזקו בחזקה מעליא דהם כשרים בלתי חשש הרכבה' וכו'. ומסיים 'וכל הלוקח מהם למצות ד' מינים נכון לבו בטוח שיעלה לרצון לפני ה' וכו'. ע"ש.

**ועם** שבכתב שאלתו של ר' אברהם בן סעדון אין בו שום רמז על איזה פקפק וערער על כשרותם של אתרוגי מאראקא, וגם לא בקש ר' אברהם במכתבו, שיעיד עליהם שאינם מורכבים. אך כנראה שמע או ידע רבי דוד חזן זצ"ל מהערעור של רבי נתן אדלער

ז"ל, או אולי צירף ר' אברהם לכתב שאלתו לרבי דוד, גם מכתב שבו הודיעו את דעתו של ר' נתן על אתרוגי מאראקא בכללות, ולכן השיב לו גם על זה.

**אך** כפי הנראה לא התחשב ר' נתן אדלער ז"ל עם כל פרשת הדברים של הראשון לציון רבי דוד חזן זצ"ל, ולא שינה דעתו בשבילו, ואחר שעברו יותר מעשר שנה, עדיין החזיק בדעתו זאת שאתרוגי מאראקא המה בחשש מורכבים, ולא הועילו לו לא דברי רבי דוד חזן ושלשה הרבנים שעמו, ולא דברי רבי יעקב אבן ספיר ז"ל. והיא פליאה רבה. שו"ר בספר טהרת האתרוג, גם הוא הפליא עליו בזה, וע"ש מה שניסה ליישב. אך מדברי ר' נתן לא נראה כן, שהלא מפורש במכתבו שיש להם חשש הרכבה.

**אך** בוודאי אין דברי חששו שאין בהם שום נתינת טעם, עומדים נגד כל הני רבוותא ועוד כהנה וכהנה, ונגד מנהגן של הראשונים כמלאכים שהשתמשו בהם למצוותן באתרוגים אלו דורי דורות.

### הודעות

#### אתרוגי מאראקא

באתי להודיע לאחי בני עמי הקרובים והרחוקים כי יש בידי אתרוגי מאראקא מחמור הראשון הנשלחים אלי ממדינת הר' משה קורקוס נ"י אשר הרב רמ"ק מנארוז נתן תעורתי<sup>(\*)</sup> רק על דברו ומעיר על הכשר. והנה באים אלי חבושים בארונים ובכל א' וא' מחמשה ועשרים עד חמשים אתרוגים לא פחות ולא יותר, ונכון אני לחזול חמור בכל אשר תמצא ידו ותחפצים לקנות ממני יסחרי להודיעני וישלחי בסף חזירם, ואמלא שאלתם בלי אחרון לא נדאן, חמשה עשר באב, תרס"ב לפ"ק הארבעסע אל"י :

Mr. M. Levy care of Rev. I. I. Hirschlein,  
8 Scarborough St, Goodmanfields London E,

(\*) הוצאת התעודת: בעת"ל. זה תר"ו לסיק לרא' ולזכות ביד החכם הגביר כהר' משה קורקוס נ"י אשר זה כמה שנים מתעסק במסחר אתרוגים של מצוה הבאים מכפר אסאם אשר הם בחזקת כשרות בידוע. ובהר' משה תני' מיוחק בכשרות ואילו נוס' צורבא מרבנן וזרזו ובקי בבדיקת האתרוגים וכל אשר שולח מבאן לכל ערי אוראפא אינאלאפאירא וכל ערי אשכנז וכו' הם בחזקת כשרות ולרא' בידו וביד חביוז הסקבלים כתבתו חתמתי שש' פה מנארוז בת' תמוז תרס"ב לפ"ק.

יוסף אלמאליה.

הכשר על אתרוגי מאראקא משנת תרמ"ב

הסיבה לחסרון גרעינים באתרוגי מאראקא. האם חסרון גרעינים הוא סימן להרכבה כמדה מחברים ניסו להסביר את התופעה המשוונה הזאת של 'חסרון גרעינים באתרוגי מאראקא' בסברות שונות, הלא הם בספרתם<sup>ל</sup>. גם החוקרים מצאו עניין לענות

לכ. פרי עץ הדר להרה"ג ר' ישראל דוד הארפענעס שליט"א דף מג. אך ההסבר שם הוא רק על פירות שלא נמצאו גרעינים כלל, אך כאן הלוא יש הרבה אתרוגים עם גרעינים. ואם כן נפלו כל דברי החוקרים האלה לבירה עמיקתא. גם בספר טהרת האתרוג עמוד 357 הביא מדברי החוקרים האלה אשר חכמת מה להם, כי לא חקרו היטב מציאות הדברים באתרוגי מאראקא, כי הלא באתרוגים ההם מצויים בענף אחד, אתרוגים עם גרעינים ואתרוגים בלי גרעינים, ולא באילן אחד, רק ברובן או בכלן, הן אותן שבהרים והן אותן שבשדות, כולם שוים בזה, וזה לא יתכן לפי הסבר ההוא בטבע המציאות. וראה עוד להלן מה שהארכנו בזה.

בו, והעלו חרם בידם, כי לא ידעו לענות על מה ולמה יש בקצת מהם גרעינים וברובם אין גרעינים<sup>לג</sup>.

**גם** במאמרו הנפלא של הרח"ג רבי יהושע הלוי הערשקאוויטש שליט"א בקובץ עץ חיים (תר' ל' - תשרי תשע"ח) 'ביאור מקיף בענין אתרוג המורכב' 'מציאות אתרוגי זמננו והבאים ממאראקא' עמד על זה, וראיתי ענין לענות בו, למצוא שמץ דבר אמת נמצא בו, מה גם כי דרך אגב נמצינו למדים ממנו תשובה ניצחת למוציאי דיבה על אתרוגי מאראקא. ובתוך דבריו כתב הרב ר' יהושע שליט"א הנ"ל:

'חשבתי לברר מהו הדבר הגורם לאי מציאות גרעינים באבטיח הנמצא בינינו, ונתברר לי שבעת שהאבטיחים מתחילים לגדל מתחילים עליהם מין תרופה חזק הנקרא Colchicine שיש בכוחה לפגוע בגנטיים של האבטיחים. תרופה זו באה מפרח הנקרא Autumn Crocus, ונתברר לי בפליאה עצומה שפרח זה גרלה בכמות מרובה הרבה בשנים הקדמוניות במארוקו ובמדינות סביב לה, וכנראה שהדבורים או שאר בעלי חיים הקטנים העבירו האבקה ממין זה ע"ג הצלקת של האתרוג, וזה גרם שנפגעו בגנטי הורע, והיה לפלא. ע"כ.

ואקדים לומר, כי אין אתנו יודע מה בדברים אלה, לא חקלאי ולא כימאי ולא מהנדס צמחים אני, אך מהמעט שחיפשתי וחקרתי בזה, נראה שדברי הרב הנ"ל הם דברים קשים להולמם.

#### סיבת חסרון גרעינים בפרי הבננה (Banana) ובענבים ועוד פירות

**ואען** ואומר, הנה חסרון גרעינים יש בכמה פירות, ומהנודעים ביותר הם, ענבים, ובננים (שהוא פרי אדמה), ועוד. הסכמת החוקרים הוא, שהפירות הנ"ל לא עובר בהם ולא הורכבו ולא נעשה עמם שום דבר שבגללם נעשו מחוסרי גרעינים, ולדוגמא הבננה הוא פרי שמלפני שנים רבות לא היה ראוי לאכילת אדם כל כך, והיה זה פרי הבר, מלא בגרעינים קשים גדולים ורבים, ובשר הפרי היה מועט מאד.

**הפרי** הזה - הבננה - לא עבר שום תהליך של התדרת חומר גנטי לעשותו פרי ראוי לאכילה, ויותר מזה, בעת שנעשה הפרי ההוא ראוי לאכילה לא ידעו עדיין מכל אלה ההמצאות הידועות היום, גם לא נעשה באמצעות הרכבה, כי לא נמצא במציאות שום הרכבה בעולם שיכולה לגרום חסרון גרעינים בפירות, דהיינו הרכבת שני מיני עצים שיש בהם זרע, אי אפשר שיוגרם ממנו חסרון זרע, אך זה אירע באופן מקרה, יען כי ידוע כי כל הצמחים יש בהן זוגות של זכר ונקבה כדוגמת האדם ובעלי חיים (ראה להלן בדברינו על האבטיח שבארנו דבר זה באריכות), ולפעמים יתהווה שבר גנטית (וקוראים לו 'תאונת גנטית') בצמח ההוא במערכת הורע, וזה יכול לגרום מניעה מהזרעים ומהאבקה להתפתח כרגיל, ולכן מצמיח העץ פירות בלי זרעים, והרי הוא כעקר באדם, שבאמת הוא חסרון בגופו שנעשה על ידי איזה שבר בתוך הגנטיים שלו, וכך בדיוק נעשה עם זה העץ, והוא עץ

לג. לדוגמא, פרופ' אליעזר גולדשמידט, בהליכות שדה חלק ק', שכתב שחיסור גרעינים בעצי הדר (כלומר עצי הציטורוס) הוא תופעה שכיחה, אך אם באילן אחד ואף בענף אחד יהיו בצוותא פירות עם גרעינים וגם פירות בלי גרעינים, את זה לא פירש, ומסופקני אם יש כמודו בשאר עצי הדר.



עקר שאינו יכול להוליד, כי אין לו זרע, אך להאדם יש הנאה מזה הפרי, כי נוח לו לאדם לאכול פירות בלי גרעינים, מלמרוח בלעיסתן או בהקאתן מפיו, ובייחוד פרי הבננה, שגרעיניו היו בעוכרו, ומחמתן לא היו נאכלין כי אם בדוחק, ובדרך מקרה מצאו בני אדם בעת הליכתם בני עצי הבננים, עץ אחד שפירותיו ראויים לאכילה, ואף מוטעמים ביותר, אך זרע לא היה להם, ומכסו עצה האריך יימשך הנאתם מפרי זו לספק להם די תאותם, לאכול מפריו ולשבוע משובו, ובהיותם חקלאים ידעו לשלל את עציו, אם על ידי הרכבתם על שורש אילן אחר (ובמקרה זו צריכים ליזהר שאם השורש מצמיח ענפים משל עצמו, צריכים לקצצו, כי ענפיו אלו של עצמו יהיו בעלי זרע), או על ידי שקוצצים יחורים מהעץ ההוא (המחוסר זרע) ושותלים אותו ישירות באדמה, ופירותיו יהיו גם כן עקורים כמו העץ שממנו נצמח, וכל פירותיו יהיו מחוסרים זרע. וכן בדיוק נעשה עם הענבים מחוסרי גרעינים, שנעשה גם כן במקרה, ומצאום גם כן במקרה, והם ענבים עקורים, ומגדלים ענבים אלו גם כן על ידי שמשתילים העצים העקורים ההם, וכן הלאה. וכן הדבר עם שאר פירות מחוסרי גרעינים. עוד דוגמא מפרי מפורסם הוא הפרי Naval Orange, שנתגלה באופן מקרי זה יותר משתי מאות שנים, שמצאו על עץ האראנז'ס ההוא ענף יחידי שגידל באופן משונה, ופירותיו היו מחוסרי גרעינים, ושתלו עת עצו, ופירותיו מחוסרי זרע והם מתוקים במיוחד וגם נוח לקלפם, ומהענף ההוא יש לנו פירי פירות עד היום.



כך היה נראה הבנאנה עד לערך שנת תקצ"ו אז נתגלה באקראי הבנאנה של היום

#### סיבת חסרון גרעינים באבטיחים

**אך** אבטיחים (והדומה לו) הוא עניין אחר לגמרי, ואינו דבר פשוט כמו הפירות הנ"ל, ולא מקרה של שבר גנטית קרהו, אך הוצרך לכך חכמה רבה ועצומה, כי אף אם המצא תמצא אבטיח שגידל במקרה בלי גרעינים, יהיה כמעט בלתי אפשרי לשתול מעצו או מענפיו שתילים חדשים, מחמת רכות עצו שאינו יכול להתקיים די זמן שישתמש. לכן המציא אחד מחכמי הגנטיקה של צמחים, זה כחמישים שנה בערך, המצאה חדשה, והוא באופן זה, כי

זה יסוד מוסד שכל צמח (וכן כל חי) יש לו שני זוגות של כרומוזומים (Chromosomes), בין להוכר ובין להנקבה, הכרומוזומים הם אבני הבניין שנותנים התכונות המיוחדות ליצורים חיים, כולל כל מיני צמחים, ואבטיחים בכלל. מגדלי האבטיחים גילו שכשניקה אבקת זכר בעל שני זוגות של כרומוזומים (המכיל 22 כרומוזומים לכל תא), ומעבירים אותן על אבקת נקבה בעל ארבע זוגות כרומוזומים (המכיל 44 כרומוזומים לכל תא, דהיינו שמכפיל את מספר הכרומוזומים בצמח אבטיח רגיל, שבטבע הברירה היא רק בעל שני זוגות, וזה נעשה באופן כימי, כמו שיבואר להלן), אז נוצר פרי המייצר זרע של שלוש זוגות כרומוזומים, זרע של אבטיח כזה הוא מייצר אבטיחים ללא גרעינים, דהיינו שהגרעינים האלה בעבור שאינם בריאים בטבעם, לכן הם מולידים פירות שאינם יכולים להוליד זרע.

**אך** אף כשזורעים אותם זרעים בעלי שלוש זוגות כרומוזומים, עדיין צריך להיות מאובק על ידי אבטיחים רגילים, המספקים את האבקה הדרושה כדי שהדבורים או שאר שרצים יאביקו את הפרחים על האבטיחים מחוסרי הזרע. ולכן כשעוברים על פני השדה של פרי האבטיח, נראה שתי שורות של אבטיחים מחוסרי זרע, ובאמצעם שורה של אבטיחים עם זרעים. ונמצא כי מגדלי האבטיחים צריכים לקנות זרעים כאלו מדי שנה, כי אבטיחים היוצא מאלו הזרעים אינם מולידים זרע<sup>ל</sup>.

**ועתה** אנו מגיעים למה שכתב הרב הנ"ל על אודות תרופת ה Colchicine, התרופה שהוא יש בו תכונה מיוחדת שהוא מפריע לחלוקת הכרומוזומים בתקנתו, ולכן כאשר משימים ה Colchicine על זרעי האבטיח, או ישירות על הצמח עצמו, אז יכפלו כמות הכרומוזומים בפרחי הנקבה, דהיינו שהתרופה ההוא מזיק את הכרומוזומים, ומחמתו הם מתכפלים. ולאחר כך תחקיים הפריית האבקה של הנקבה מצמח פרח רגיל של הזכר, ואז יוולד אבטיח שגרעיניו יולידו אבטיחים מחוסרי זרע, וכנ"ל.

**אך** תרופת ה Colchicine לעצמו לא יועיל דבר להוליד פירות מחוסרי גרעינים כי צריכים לכך לאומן מיומן היודע הדברים לאישורם האך להפעיל הדבר מכא אל הפועל, וכל שכן שפרח זו ה Autumn Crocus (שממנו מייצרים את ה Colchicine) לעצמו, טרם שנוצר ממנו ה Colchicine לא יפעיל דבר בפירות לעשותם מחוסרי זרע, ואף שגדלים בכמות מרובה במאראקא, אין לו שום השפעה על הפירות לעשותם מחוסרי זרע.

**שאר פירות הגדלים סמוך לפרדסי האתרוגים במאראקא הם מלאים גרעינים זאת** ועוד אחרת, בכמה פרדסים סמוך ונראה לעיני האתרוגים גדלים אשכולות ענבים (וכן שאר עצי פירות, אך לא עצי ציטרוס), והענבים האלו הם מלאים גרעינים, ואם כדברי הרב הנ"ל, למה לא השפיע הפרח ההוא גם על הענבים, ולו במקצת.

ל. ועם כל הפעולות שעושים עם האבטיחים לחסרון גרעיניהם, אומרים החוקרים כי האבטיחים האלה אינם משתנים גנטית (לא מיבעי שאר הפירות מחוסרי גרעינים, שלא נעשה עמם שום דבר, אלא כך נולדו, וחזרו ונשתלו) כי שינוי גנטי הוא תהליך של שינוי המבנה הגנטי של אורגניזם. אך האבטיח מחוסרי הזרע אינו מהונדס גנטית, רק הוא כעין כלאיים, כי אינם נוגעים בגנטיים של הפרי עצמו.

**ולא** עוד, אלא שכל הפירות הנמכרים שם הן כחנות והן בשוק, שהם פירות הגדלים בשדות מקומיים, כולם מלאים גרעינים, ואתרמי לי פעם לקנות אבטיח בשוק בעיר אנאדיר (היו שם כמות מרובה מאד של אבטיחים), ואמרו לי שכולם הם עם גרעינים, ואכן היה מלא גרעינים גדולים כמעט לא ראיתי כהנה, וכנראה שהחקלאים המקומיים אינם רוצים לבזבז ממון בעד הגרעינים המגדלים אבטיחים מחוסרי זרע, וגם אינם צריכים לכך, כי הגוים המקומיים הקונים לא איכפת להו אם יש בהם גרעינים, בהיותם מגושמים וגסים בטבעם.

**מה** גם אם היה הדבר פשוט כל כך, הלא לא היו החקלאים צריכים לבזבז ממון מדי שנה לקנות הגרעינים המיוחדים ההם, הלא יוכלו להשתמש בהפרחים האלה ויחסכו הוצאות הרבה.

הרכבת אינו גורם חסרון גרעינים ואין לזה מציאות בטבע

**ועתה** אחר שהארכנו בזה, נחזי אנן אם אפשר הדבר שחסרון גרעינים באתרוגים הוא סימן להרכבה, כבר אמרנו לעיל, שהסכמת כל החוקרים הוא, שהרכבת שני מיני עצים שיש להם זרע, אי אפשר שזה יגרם החדלת הזרע בהפרי, והוא נגד טבע הבריאה. ואם לוקחים עץ מחוסר זרע ומרכיבים אותו על שורש עץ אחר, או אם לוקחים ייחורים מעץ כזה ושותלים אותו באדמה ישירות, באופן זה כל הפירות יהיו מחוסרי זרע, ולא ימצא אף פרי אחד עם גרעינים, כמו שלא ימצא גרעינים בענבים מחוסרי זרע אף פעם (אף שיש בהם מעין גרעינים נראים כזרעים זעירים, אך אין זה גרעינים, ולא יוצלחו להזריע זרע, וכן הדבר עם הזרעים הלבנים הזעירים שבאבטיחים, אך באבטיחים יש ונמצא לפעמים גם גרעינים גדולים, ואולי משום שהתהליך בהם שונה הוא לגמרי כאמור, ויש לברר), וכן לא תמצא גרעינים בבננים, וכן בשאר פרי מחוסרי זרע.

**וראה** זה פלא באתרוגי מאראקא נמצאים בכל עץ ממש, הן הגדלים בהרים של דומדער, והן הגדלים בפרדסים שבשדות, כמה וכמה אתרוגים עם גרעינים, והאיך זה אפשר לומר שנעשה מהרכבה. ואם נפשך לומר, ששתלו ייחור של עץ מחוסר זרע על גבי שורש עץ זורע זרע, והייחור ההוא מוציא פירות בלי גרעינים, והשורש גם הוא מוציא פירות עם גרעינים, אי אפשר לומר כך, כי אלמלי נעשה כך, הלא אם נקח ייחורים מעץ זה, או הייחור המחוסר זרע, יצמיח אך ורק פירות בלי זרע, והייחורים שמן השורש, יוציאו פירות אך ורק עם זרע, וזה נגד המציאות, שהלוא שותלים שם ייחורים לאלפים מכל האילנות באין מבחין בין עץ לעץ, וכולם טבע אחד להם, ולא ישנו את תפקידם זה אלפי שנה.

הרי הדומדער והאתרוגים הגדלים שם

**בכמה** ספרים מובא שהאתרוגים במאראקא גדלים בהרים, ויש שמהדרים ומחפשים אחר אתרוגים אלה דווקא, ונבאר כאן בקצרה, מה המה האתרוגים האלה שבחרים הנקראים 'דומדער', ומה הנפקותא כינם לבין האתרוגים הגדלים בשדות, בצירוף שאר ידיעות אודותם.

**באזור** סוס שבדרום מראקא בין הרי האטלס האמצעי, יש שם כמה כפרים ששם היו גדלים אתרוגי מאראקא מלפנים שנים רבים, אולי קרוב לאלפיים שנה. הכפר הראשון על הדרך לפרדסי האתרוגים הללו והידוע מכולם, הוא כפר הנקרא 'אסאדס' שם היו הרבה עצי אתרוגים, ומלפנים היה שם עיקר המסחר של האתרוגים, הן מחמת שהיו שם הרבה פרדסים, והן מחמת שנוח יותר להגיע לשם מלטפס על הרי הדומדער. מכפר אסאדס יש שביל לכפר קמן הנקרא תאגרושט (Tagargusht), גם שם היו מצויים כמה פרדסי אתרוגים<sup>לה</sup>, משם לצד ימין יש כפר קמן הנקרא תינבאל (Tinbael), גם שם היו כמה פרדסי אתרוגים, לשמאל לכפר תאגרושט, יש כפר נקראת אמאגאר (Amagour), שם היה ישוב יהודי עתיקת יומין, מכפר תינבאל ממשיכים עד לכפר טאמגערסיפט (Tamgersift), מכאן ואילך אי אפשר להמשיך באוטו<sup>ו</sup> וצריכים לילך רגלי לטפס על ההרים והגבעות עד שמגיעים לפרדסי האתרוגים שבדומדער.

### דרך קשה ומייגע

**לא** בניקל הוא להגיע לשם, כי דרך קשה הוא, הולכים דרך שביל צר מאוד מפותל ועקלתון, מצד ימין הרים גבוהים עשויים מסלעים אדירים זקופים כמו נד, ומצד שמאל בקעה עמוקה עד לתהום, ואין דרך לנחות ימין או שמאל, וצריך לשמור דרך הילוכו לבל ימעדו אשוריו מני דרך אשר ילך בו, ולהשים לדרך פעמיו בעינים פקוחות ומשומטות על כל פסיעה ופסיעה בל יכשלו באבני מוקש שעל אם הדרך. אחר חצי שעה הליכה בדרך קשה זו לערך, יכולים לנשום לרווחה ולהשתחרר מהמתיחות והלחץ, והולכים רגלי עוד כחצי שעה במעלות ומורדות ודרך נחלים שהתייבשו מימים מקדם, עד שמגיעים לדומדער, בדומדער יש הרבה פרדסי אתרוגים, רוב הפרדסים הם מאורכים וצרים, ושם אילני אתרוג הרבה הגדלים קרובים וצפופים אלו לאלו, יש שם גם מעט עצי פירות אחרות, כמו עצי הארגאן (שעושים ממנו מין שמן), ענבים תאנים ורמונים ועוד (מלבד עצי הציתור<sup>ס</sup> שאינם נמצאים שם), כל הפרדסים שם שייכים לתושבי המקום שהוא המכונים ברבר כאמור לעיל.

**מכאן** הפרדסים שעל ההרים, 'הדומדער' זה לבדו נשאר ממטעי האתרוגים העתיקים, שעודם גדלים היום שם אתרוגים, אך כל הכפרים הנ"ל לא נמצא בהם זכר מהפרדסים הרבים שהיו שם, והסיבה לזה הוא, כי הברברים מחולקים לשבטים שונים, ובעלי אחוזות דומדער יש להם מעיין מים זכים וצחים להפליא, ושופע בשפע רב ולא יכזבו מימיו לעולם, המעיין נמצא בקעה גבול נחלתם במורד של הרים רבים גבוהים המתנשאים עד צית שמיא, וההרים האלה מכילים שטח עצום ורב, וכל מימי ההרים הרבים האלה יורדים לנחלת מעיינם, וממנו נמשכים נחלים נובעים המשקים את כל שדותיהם, ומימים לפנים היו מספקים מים ממעינם זאת גם לשכניהם הרבים דרך צינוריים ומרובים, אך מחמת שהשכנים תבעו

לה. בקונטרס אתרוגי מרוקו לר' ישר לוי שליט"א כתוב כי היה שם ישוב יהודים משנים קדמונים, ועדיין נמצא שם בית החיים עתיק יומין.

מהם מים יתר על המדה, והתקוטטו עמהם במי מריבה, אז הפסיקו מהם המים לגמרי, כגמלא דבעי קרני, אודני דהוו ליה גזיון מיניה.

### ייחודן של אתרוגי דומדעד

**האתרוגים** הגדלים בהרי דומדעד ניכרים בחזותן, הן בצבען כמראיהן המרהיבה, והן בסימני הבליטות המרובות והצמודות. ואף שהאתרוגים שבשדות מקורן הוא מהרי דומדעד, מכל מקום אי אפשר להם להדמות לאתרוגי דומדעד ביפים ובחזותן הייחודי.

**אילני** האתרוג שבהרי דומדעד מתקיימים לאורך ימים, ונותנים פריים שנים רבים, ויש שם אילנות של שבעים שנה ויותר ועדיין פריים יפים מאד, ולפעמים עד תשעים שנה, ורובן עד חמישים שנה. אך בפרדסים שבשדות אין האילנות מוציאות אתרוגים נאים רק עד לערך עשר שנים, ואחר עברו עשר שנים, צורת האתרוגים מתדרדרים, ולכן צריכים לעקר את כל האילנות הישנות, ולנטוע עצים חדשים. עוד נפקותא יש בינם, בדומדעד האילנות מתחילים להצמיח פירות אחר שבע או שמונה שנים לערך, ולפעמים עשר שנים, ובפרדסים שבשדות כבר מתחילים לתת פריין אחר שלש שנים.

### האתרוגים שבהרים אינם גדלים כפרי היער

**יש** הטועים לחשוב שהאתרוגים בהרי דומדעד הם גדלים כפרי פראי ביערות הפקר, ואף בפרדים נמצא שגיאה זו, מאחר שלא ידעו ולא ראו מציאות הדבר, וכן טעה בזה רבי נתן אדלער ז"ל, שחשב שגדלים שם כהפקר ביער (ראה לעיל במכתבו של ר' יעקב ספיר ז"ל). אמנם לא כן הוא, אף שפרדסי דומדעד הם במקום מודח ובלתי ראוי ליישוב, מחמת שאי אפשר להגיע לשם כי אם בהליכה מייגעת, אך לא יער הוא, ולא מקום הפקר הוא, והאתרוגים אינם גדלים מעצמם כפרי היער, כי אם בטרחה ועבודה רבה, והחקלאים ממפלים עם הפרדסים האלה, כמעט רוב ימות השנה, למען עשות ענף ולשאת פרי יפה תואר פרי עץ הדר.

### הפרדסים החדשים

**בכחמישים** שנים האחרונות ויותר ניטעו הרבה פרדסים במאראקא גם הם באזור טוראדאנת, אך לא על ההרים הרמים, כי אם בשדות שבמישור, הרחוקה מן הרי דומדעד (וקרובה לעיר אגאדיר, ששם מתארחים רוב הסוחרים במשך ימי קציר האתרוגים), האקלים בכל האזור הוא מדברי, הפרדסים מפוזרים בכמה כפרים, וכל עצי האתרוגים מקורן מהרי דומדעד, לוקחים משם ייחורים ומשתילים אותן בשדות.

**כאמור** יש המהדרין לקנות דווקא מאתרוגי דומדעד, כי יש שהוציאו לעז על כשרות האתרוגים שבשדות, באומרם כי יש בהם חשש הרכבה, ומביאים ראיה מזה העובדה, שהאתרוגים שבשדות משונים בצורתם מן האתרוגים שבהרי דומדעד. ברם אין הדבר כן, והם דברים בטלים, כי אדרבה, הגוים החקלאים רוצים ומשתדלים בכל אשר לאל ידם שיהיו פרי אתרוגיהם דומים בצורתן ובאיכותן לאתרוגים שבהרים, ומלבד מה שכל השתילים והייחורים שבשדות מקור מוצאן הוא מהמטעים שבהרים, יש אשר הם מביאים

גם עפר מעפר הארץ ההוא, בחשבם שאולי זה יועיל להשוות יבולם לזה שבהרים, אך עם כל מרחתם בזה עדיין לא השיגו את מטרתם, כנראה מחמת ששינוי האקלימים (ואולי עוד סבות), הוא הגורם.

### נספח:

**כעת** בסיום המאמר כתב לי ידידי הרה"ג ר' יעקב שלמה ביק שליט"א נכד הנה"צ רבי משה צבי ארי' זצ"ל אב"ד מעזיבוש, בענין אתרוגי מאראקא, וז"ל, סיפר אא"ז ששמע מפי הג"ר משה סאלאווייטשיק זצ"ל אב"ד האסלאוויטש ואח"כ באמערקא, בן הג"ר חיים הלוי זצ"ל אב"ד בריסק, שאביו הגר"ח מבריסק הקפיד ליקח אתרוג ממדינת מאראקא, ובשנות מלחמת העולם הראשונה היה ספק אם ישיגו אתרוג ממדינת מאראקא, אמר הגר"ח 'דער יאר ווייס אך ניט צו מען גייט מאכען א ברכה אויפ'ן אתרוג'.

**וכאשר** ביקר אצל הגרי"ז מבריסק זצ"ל, אמר הגרי"ז שאצלו רצויים אתרוגי תימן. וסיפר לו דבזמן מלחמת עולם הראשונה, שלא היו מצויים אתרוגים, לקח אביו [הגר"ח זצ"ל] אתרוג הנמצא אז ובירך עליו (ואף דמתחלה פקפק בזה בסופו בירך עליו). אבל בשנים כתיקונם השתמש באתרוג מאראקא, או ששלחו לו אתרוג מיוחס מארץ ישראל, וכאשר אמר לו שבאתרוגי תימן אין שום מין, לא נתפעל מזה.



אתרוגים מהרי דומדער ברובם היו גרעינים בהיות עבים וקצת כדוריים



אתרוגי מאראקא מפרדס שבשדות



פנים המעיין שבהרי דומדער





המעין שבמרומי הרי דומדער





## הרב משה קוטקס

חבר מערכת לוח ההלכות והמנהגים למנהגי אר"י ולמנהגי חר"ל

רמת שלמה, עירי"ק ירושלים ת"ו

## בירור דין 'אתרוגי מים'

## בנוגע הנדרת 'נמר פרי' - מראהו - שיעור גודלו

ידוע שישנם אתרוגים הנקראים 'אתרוגי מים'. אבל אופן גידולם המיוחד לא מוכר, והנדונים ההלכתיים שיש לעורר בהם לא ידועים כלל. ואשמח להערות על כל הנדון בהם. ואודה בזה לת"ח שביקרו את הדברים והעירו הערות נכונות\*.

## תיאור המציאות ואופן גידולם

**א. ישנם ג' סוגי גידולי אתרוגים:** א) אתרוגי חורף; שפריחתם בשבט<sup>2</sup>. ב) אתרוגי קיץ – שפריחתם בניסן. ג) אתרוגי מים – שפריחתם באמצע מנחם אב.

**ב.** האתרוגים מצד גידולם המבועי הם נגמרים ונהיים גדולים רק אחרי סוכות, וכדי להקדים נימורם וגידולם לסוכות את כולם צריך לזרז ע"י השקאה. אלא שבסוג ה-ג' משקים כמויות גדולות כדי למחר את גידולם ואת ניפוחם תוך זמן קצר, וקוטפים אותם סמוך לר"ה ממש.

**אתרוגים** אלו בגלל פעולות מיוחדות אלו הם ספוגים הרבה מים, קצת יותר רכים (יחסית), יותר רגישים לפגעים שונים<sup>3</sup>, והם מצממקים יותר מהר<sup>4</sup>. [ושיעורם המדויק ביארתי ב'דיני שיעור אתרוג' הנדפס בעז"ה בספר העוז בהדר על ארבעת המינים

**א.** מלבד הרבנים הנזכרים בגוף הדברים, אודה בזה לרבנים הגאונים שליט"א: לרבי דוד אהרמן מח"ס העוז בהדר ועו"ס, שהדפיס בספרו את דיני שיעור אתרוג שסדרתי בס"ד, ומזה התעוררתי לדון לענין אתרוגי מים. וכן אודה בזה לידידי הרה"ג: רבי יעקב איסר זלוניק, רבי מרדכי הלוי פטרפרינד מח"ס נתיבות הוראה, ורבי אליהו קורן על הערותיהם החשובות. ותודה מיוחדת להרה"ג רבי משה שטיינר מח"ס חמדת משה על ד' המינים, שעבר על כל המאמר ורשם הערות נכונות. לרפואת שלימה בתושח"י, ליוכבד פייגא בת מיכל יהודית בתיה, ילדה קטנה שחלתה לאחרונה, בתו של ת"ח גדול שבזכותו נכתב כל המאמר.

**ב.** כמדומה שאת הפריחה הזו קוטפים מיד ולא נותנים לפריחה לגדל אתרוגים, ורק בניסן – אייר זוהי הפריחה של האתרוגים המגיעים לשוק. (הערת בעל חמדת משה).

**ג.** אתרוגים אלו יותר רכים ולכן כל מכה קטנה גורמת לכתם חום וכדומה.

**ד.** ויש שכתב (מאמר רבי דוד קירשנבוים בקובץ משכן יצחק עמ' נה) שהידוע לגדלו בצורה טובה אינו מצטמק כ"כ.

(להרה"ג רבי דוד אהרמן שליט"א, מהדו"ק תשע"ו - ומהדו"ב תשע"ז, שער ח') ואביא את ההבדלים ביניהם בהערה"י].

**ולכן** בשלהי שביעית לא מצויים אתרוגים אלו היות שאסור להרבות בהשקאה, ועי' הערה"י. **כמו"כ** באתרוגים הנשלחים מאר"י לחו"ל לא מצויים אתרוגים אלו, כיון שלצורך המשלוח יש לקמפם מוקדם, ולכן קוטפים רק אתרוגי חורף או קיץ.

**למרות** ההבדלים הנ"ל בין אתרוגי מים לשאר האתרוגים, א"א לאדם רגיל להבחין בהבדל ביניהם, ורק מי שבקי יכול הבחין ביניהם, בזה שאתרוגי מים יותר מכריקים, יותר טריים, ויותר ירקרקים. [וגם אחר שמצהיבים אותם ע"י 'הבחלה' הם עדיין ירקרקים, אא"כ מבחילים אותם הרבה"י]. הם מצויים יותר בימים הסמוכים לחג, שחלק ניכר מהאתרוגים שמגיעים לשוק אז, הם אתרוגים אלו"י.

**ומבואר** מכל הנ"ל, שבאתרוגי מים אין פעולת ההשקאה המיוחדת הנ"ל מביאה את האתרוג למצב כמו של אתרוג שגדל בצורה רגילה. ועוד ראה, ממה שאתרוגים

---

ה. לשם השוואה אעתיק מש"כ כמה ספרים בהבדל ביניהם. בספר ארבעת המינים (עמ' קג, שא) כתב ש'אתרוג רגיל' מצטמק בכ-10 גרם, ו'אתרוגי מים' – היינו אתרוגים שמיהרו גידולם בהשקאה מהירה והם ספוגים הרבה מים – מצטמקים הרבה יותר, ושהניסיון הורה שאם לוקחים אתרוג כזה לפני ר"ה הוא עלול להצטמק ולאבד מגודלו כשליש. והגרי"א זילבר (בירור הלכה תנינא עמ' שמט-שנא) כתב שלפי ניסיונותיו לפעמים האתרוג יכול לאבד תוך שבועיים יותר מחצי, ולפעמים אף תוך שבוע (של סוכות) יכול לאבד חצי מנפחו, אף שבמשקלו הצטמצם השיעור פחות. ואכן כ"ז כשהאתרוג מגולה וחשוף לאור השמש אבל אם הוא עטוף בצמר פשתן היטב ומוחזק במקום סגור אפל וקריר, אינו רגיל להצטמק הרבה"י.

ו. אכן יש מגדלי אתרוגים שמיד אחר ר"ה של שמינית משקים כמויות אדירות של מים כדי שהאתרוגים יתפחו (ויש שמכוונים השקאה אוטומטית שמיד אחר צאה"כ של ליל ר"ה ההשקאה תחל עד צום גדליה ואב"מ), וקוטפים אתרוגים אלו סמוך ליו"כ, והשקאה זאת עוזרת לאתרוג להתנפח יותר.

ז. האופן של 'הבחלה' הוא שמכניסים את האתרוגים לתוך חדרים מיוחדים שבהם מחזירים 'גז' מיוחד, ובכך גורמים לאתרוג להצהיב, ופעולה זאת נקראת 'הבחלה'. ובס' ארבעת המינים למהדרין (עמ' רסד, עמ' רסד) כתב שהגז המיוחד הוא, החומר שמפרישים התפוחים הנקרא 'אתילן'. [ולכן פעולה זו דומה להצהבה ע"י הנחת האתרוג בסמוך לתפוחים]. אכן מרבי מנדל כ"ץ (מגדל אתרוגי חיבת ירושלים) שמעתי שהאתילן נמצא באתרוגים, ורק הגז גורם לאתילן לצאת מהם ולהצהיב את האתרוג. וראיתי לחכ"א שכתב מאמר בקובץ תורני, שאולי יש חיסרון ב'הבחלה' כיון שאינו מצהיב בצורה טבעית (ואינו זוכר היכן ראיתיו), ולענ"ד נראה דלפי מה שמקובל להצהיב ע"י תפוחים, וטעם הדבר שאין בזה חיסרון אף שאינו מצהיב ע"י גידול טבעי ביאר בעל הקהלות יעקב (ארחות רבנו ח"ה עמ' קח): ש"בגמרא כתוב שמראה אתרוג כשר" (פי' ולא כתוב שאם עשו המראה ע"י ד"א כתפוח שיהיה פסול). עכ"ל הספר. לפי"ז לכאורה ה"ה בגז זה, ולא מבעיא אם הוא גורם לחומר שבאתרוג לצאת ולהצהיב וכנ"ל, אלא אפי' אם הוא גז שיש בו את חומר התפוחים ג"כ מסתבר דאין בו חסרון].

ח. כ"ז שמעתי ממגדל אתרוגים מומחה ויר"ש.

ט. ולכן בימים האחרונים סמוך לחג חלק ניכר מהאתרוגים שמגיעים לשוק הם אתרוגי מים (מועדים חמנים ח"ו סי' סא).

אלו הם ירוקים ככרתי, ומצהיבים אותם ע"י 'הבחלה'. בשונה מאתרוגים רגילים שגם אם נקטפים כירוק ככרתי הרי שהם יכולים להצהיב עם הזמן ולא רק ע"י הבחלה.

**כמו"כ** מצויים אתרוגים שממהרים את גידולם וניפוחם ע"י זיבול מרובה, וגם אצלם יש את התופעות הנ"ל באתרוגי מים, וגם אתרוגים אלו לא מצויים בשלהי שביעית היות שאסור לזבל כך בשביעית. כן שמעתי ממגדל אתרוגים מומחה ויר"ש.

**מאידיך** שלחתי לברר אצל מגדל אתרוגים אחר, שאמר שכיום לא מגדלים אתרוגים המבוססים רק ע"י ריבוי מים, כיון שהם לא יחזיקו מעמד בגודל ראוי בסוכות, ולכן מגדלים אותם יחד עם ריבוי זיבול. והוסיף שאם יודעים לזבל כמו שצריך, גם בסוף שביעית למרות שלא מדשנים יותר מהרגיל מ"מ האתרוג מנופח יותר מהרגיל. [וכן נדק בא' מאתרוגיו, שנלקט בסוף שביעית והיה הפרש גדול בין משקלו שהיה פחות מהשעור לבין נפחו].

### הספקות לדינא

**ב.** בטעם שיעור אתרוג כביצה, מצינו כמה טעמים: גמר פרי, הדר, מינכר לקיחתה, והלכה למשה מסיני. [מהם טעמים שזכרו בגמ' בהו"א, מהם במסקנא, אלא שנחלקו הראשונים האם מו"מ הגמ' הוא להלכה, או רק אליבא דחד מ"ד שלא נפסק כוותיה], והבאתי את הטעמים על מקורותיהם בדיני שיעור אתרוג שנדפס בספר העוז בהדר וכנ"ל בתחילת המאמר. ולפינו נבוא לברר לפי אחד הטעמים, והוא הטעם הנזכר בגמ' סוכה (לא:): שאם אין בו כביצה פסול כיון שבוה 'לא גמר פירא'. [סוגית הגמ' ודברי הפוסקים שהעתיקו זאת להלכה, יובאו להלן]. וטעם זה לכא' הוא שונה משאר שיעורי כביצה, ששם הוא משום ענין של חשיבות וכאן הוא טעם שמורה שלא נגמר הפרי. לטעם זה חשבתי על כמה ספקות מחודשים - שלא מצאתים בספרי זמננו המפורסמים - ואפרטם. [להלן יבואר המקורות לצדדי הספקות (וממילא יתבאר יותר הצדדים) וכן מה שיש להוכיח מש"ס ופוסקים]:

**(ספק א)** כיון דאתרוגי מים אינם גדלים גידול טבעי, א"כ לכא' זה שהגיעו לשיעור כביצה אינו מוכיח שנגמר פריים, דהא התנפחו ע"י המים. ומצד שני י"ל דכיון דהו"ל קבעו שיעור כביצה ובאתרוגים יש שיעור זה, גם אם לקושטא דמילתא אין בהם גמר פרי, מ"מ אין בזה חסרון. וראה להלן צד נוסף בזה.

**(ספק ב)** אלא דלכא' אפשר לפשוט את ספק א' ע"י שנבדוק מבחינה מציאותית אם הפרי נגמר [ולהלן נביא עדויות על זה], וזאת לכא' תהווה ראייה טובה. ומצד שני יתכן דלא תועיל, כמו שאם נבדוק אתרוג פחות מכביצה שנגמר הפרי - לא מועיל, דמ"מ צריך כביצה [והטעם יבואר להלן], וכאן שהתנפח ע"י המים אולי זה לא נחשב שהשיעור מראה על הגמר.

**(ספק ג)** גם אם נפשוט ספק קודם שאכן נגמר הפרי, מ"מ י"ל דסו"ס אין כאן שיעור כביצה של אתרוג אלא של אתרוג מנופח ע"י מים בצורה לא טבעית. דהנה בשאר דיני התורה דבעי' שיעור כביצה וכדומה יש נידון גדול מה הדין אם תפח בצורה לא טבעית

– כגון אוכל שתפח ע"י מי גשמים, ע"י משנה טהרות (פ"ג מ"ד) המובאת בגמ' מנחות (נד:): לגבי טומאה, ויש שאלה גדולה מהי מסקנת הסוגיא להלכה ומה הדין לענין שיעורי המצוות ואכ"מ. ושם כמובן גרע טפי כיון שהם מים חיצוניים, וכאן הוא בשלב הגידול באדמה, ומאידך גיסא שם שיעור כביצה הא ענין של חשיבות ולכן אולי סגי מה שהוא כעת מנופח גם אם התנפח בצורה לא טבעית, אבל הכא שכאמור שיעור כביצה בא להורות על גמר פרי י"ל דבעי אתרוג גדול, ולא פרי שתפח בגלל מים בצורה לא טבעית.

ג. ובייחוד יש להסתפק ספקות אלו לפי דעת החזו"א (או"ח סי' קמח) [וכבר הוזכר צד זה בגדולי האחרונים] דאם היה בו שיעור והצטמק - כשר - אף שכעת אין שיעור כיון שמראה שכבר נגמר פרי. האם להאמור זה שייך גם באתרוג מים. [והבאתי מחלוקת זאת בדיני שיעור אתרוג' שהזכרתי בתחילת המאמר].

ד. וככל ספקות אלו, יש להסתפק באתרוגים שמזוים את גידולם גם בלא ריבוי ההשקאה, אלא ע"י ריבוי זבל וכנ"ל. וזוהי יש להסתפק את הספקות בפנ"ע, כיון שיתכן שישנם בהם כמה חילוקים מאתרוג מים ביחס לספקות הנ"ל וכפי שיבואר בעו"ה.

### הצעת הסוגיא

ה. ויש לברר את טעם הדבר וגדרו של שיעור כביצה המורה על גמר פרי עפ"י המבואר בש"ס ראשונים ואחרונים.

**הנה**, מבואר בגמ' סוכה (לא:): ולא בעי הדר, והא אנן תנן הירוק ככרתי, רבי מאיר מכשיר, ורבי יהודה פוסל. לאו משום דבעי הדר - לא, משום דלא גמר פירא. תא שמע: שיעור אתרוג קמן, רבי מאיר אומר: כאגוז, רבי יהודה אומר: כביצה. לאו משום דבעי הדר - לא, משום דלא גמר פירא. ע"כ.

**ויש** להעיר שמבואר כאן שגם גוון האתרוג מראה אם נגמר הפרי או לא, וגם שיעור גודל האתרוג מראה אם נגמר הפרי או לא, וצ"ב ל"ל תרתי, ועמד ע"ז בחי' שפת אמת בגמ' (שם) וכתב וז"ל: לכאן' קשה דכיון שאינו ירוק הרי איכא סימן שכבר נגמר, ונראה דיש ב' מיני גמר פירי - ב'מעמו' וב'גדלות' וכשהוא ירוק לא גמר טעמו להיות עליו שם

י. מלבד הגדרו הידוע על פת ספוגית שתפחה והסתירה הידועה במ"ב (סי' רי, וסי' תפא), ובחזו"א (עוקצין סי' א) [וראה נאמרי בהיכלא ח'] מצינו דיון מפורש לגבי מאכל שתפח בגלל המים שבאו לתוכו, כאמור המשנה הנ"ל, וכן מצינו לגבי כמה הלכות, כגון לענין מרור ששרו אותו במים ותפח: ע"י באה"ט סי' תפא בשם היר אהרן. ולענין עשיית יין צימוקים ע"י שריה במים: דנו האחרונים איך לשער את גודל הצימוקים, האם כפי היו לפני השריה או אחר שתפחו ע"י המים. ודימוהו לסוגיא במנחות הנ"ל, ע"י בכור שור (ב"ב צו:) ויד אפרים בגליון שו"ע (סי' רד סעי' ה) ודד"ח (סי' עא ס"ג), והמ"ב (סי' ערב סקט"ז) הביא מחלוקת זאת בקיצור (בלא מקורותיהם), ונראה שמצדד בדעת החולקים. ולענין ברכה אחרונה: ע"י שו"ת אמרי יושר (להגר"מ אריק ח"א סי' יח). ולענין נודר מחזיטין ואפאן אם המים מצטרפין: ע"י תשו' נחלת יעקב לרבנו יעקב מליסא סי' ב', (ונדפסה גם בספר מילי דאגדתא ושו"ת סי' ב), והיא תשו' ששלח לבעל החת"ס.

פירי, וכשהוא קטן מכביצה לא נגמר גידולו כמו שצריך נגמר להיות נקרא פירי. עכ"ל.  
[וראה להלן דיון בכוונתו].

### האם השיעור הוא מ'הלכה למשה מסיני'

1. עוד יש לעורר דבאן מבואר לכאן' דהעיקר הוא משום גמר פרי, ולכאן' קו"ל דכל השיעורין הלכה למשה מסיני, כמבואר בגמ' סוכה (ה) ועירובין (ד), כה"ק הכפול"ת סוכה (לה. ד"ה גמרא התם), ועוד אחרונים.

**ואכן** בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קפא) נקט דאין שיעור אתרוג הלל"מ וז"ל: יש להשיב ולומר דאין שיעור אתרוג דומה לשאר שיעורי תורה שמשנה רבינו ע"ה מסר לנו שיעור ביצה שבזמנו ונאמר אפילו אם יתקמנו הביצים בזמנים האחרונים מ"מ השיעור לא ישתנה, משא"כ הכא באתרוג פרי כתיב בקרא וכל שלא נתגדל כ"כ שיהי' ראוי לקרות פרי לא יצא ידי חובתו, ושיעור חכמים לפי גודל האתרוג הבינוני כשגמר פרו' לגמרי לפי אותו השיעור אם גדל עכ"פ עד כביצה כבר ראוי להיקרא אעפ"י שסופו להתגדל יותר מ"מ כשיעור ביצה כבר מיקרי פרי. עכ"ל. ועי' בשו"ת שיערי דעה (התרמ"ד, תנינא סי' כה) שהסתפק אם השיעור מדא' או מדרבנן, והוכיח קצת מהגמ' (סוכה לה.) גבי אתרוג שאינו ראוי לאכילה, שהוא דא'. ומבואר דפשיט"ל דאינו בכלל שיעורים הלל"מ. אכן יתכן שאין כוונת החת"ס שהשיעור דרבנן אלא כעין מה שמצינו בכ"מ שמסרו הכתוב לחכמים לשער את השיעור אבל עיקרו דא'.

**מאיך** מצינו קדמונים שכתבו שהשיעור הלל"מ [ולא הזכירו כלל גמר פרי] והם: המב"ט בקרית ספר (הל' לולב פ"ז) וז"ל: שיעורי ד' מינין נראה דהו' דא' ובכלל שיעורין הל"מ דמפח שדרו של לולב היוצא מן ההדס דהו' דא' כדמוכח פ' המפלת ולמעלה אין להן שיעור. עכ"ל. ובתוכם כלל גם את האתרוג, כן דייק בחיים וברכה (אות דש). ובכמה ספרים ביארו דכן פירש לרמב"ם דכלל שיעור אתרוג בהני אינך ד' מינים וז"ל (פ"ז ה"ח): כמה שיעור אורך כל מין מהם לולב אין פחות מארבעה טפחים וכו' ושיעור אתרוג אין פחות מכביצה. עכ"ל. וכע"ז כתב בשו"ת חוות יאיר (סי' קצב) שהשיעור הלל"מ. וצ"ב מהגמ' שהזכירה רק גמר פרי.

**וביאר** האחרונים דבהלכה נמסר שצריך שיגמר פרו', כ"כ הכפול"ת (סם) וז"ל: ומיהו אכתי קשה איך ס"ד (-בגמ' סוכה לה.) דפרי עץ הדר הוא פלפלין הלא נחלקו תנאי בשיעור רמ"א כאנו רי"א כביצה ושיעורין וחציצין ומחיצין הל"מ כדאיתא בפ"ק דמכילתין וגרעין של פלפלין לית ביה הך שיעורא ושמא מה שקבלו הוא דשיעור אתרוג לענין שנגמר פרו' למר הוי כאנו ולמר הוי כביצה ולא נתפרש למאי הלכתא אתמר הך שיעורא וכשידענו דפרי עץ הדר הוא אתרוג למפרע ידעינן דהלכה שנתקבלה הוא לענין נמיילת הלולב ואתרוג ודוק. עכ"ל. וכ"כ החי"א (נשמ"א כלל קנא סק"ו) [ע"ד השאלה של נצטמק הנ"ל] וז"ל: אבל באתרוג דאין השיעור מקובל הלכה למשה מסיני אלא משום גמר פירי, וא"כ אם נחסר אח"כ למה נפסול. עכ"ל.

**אכן** מצינו דרך אחרת הפוכה במקראי קדש (כתבי הגרצ"פ פראנק, סוכות ח"ב סי' כט) שיש לחלק בין גמר פרי הנאמר בירוק ככרתי לגמר פרי הנאמר בקטן מכביצה דבירוק ככרתי הנמר פרי הוא יסוד הפסול ולכן כשברור שיצהיב הוי נגמר פריו וכשר ובפחות מכביצה יסוד הפסול מטעם הלכה למשה מסיני וגמר הפרי הוא רק מטעם לשיעור האתרוג, כשם שבלולב צריך ד' טפחים מהלל"מ אמרו מטעם כדי לגענע. עכ"ד. ולפי ביאור זה א"כ י"ל דאף הדמטעם להלל"מ דבעי' כביצה הוא משום גמר פרי, אבל למעשה כל שיש בו כביצה ל"צ לבדוק שאכן נגמר פרי, וגם באתרוגי מים גם אם אינו נחשב לגמר פרי רגיל, מ"מ סגי במה שהוא כביצה ויש בו שיעור חשוב של גמר פרי. וא"כ נפשט ספק ראשון.

**אלא** שכיון שבדברי התוס' דלהלן ובדברי כל הפוסקים מבואר שנקטו שעיקר הטעם הוא גמר פרי, ועד כדי שדנו על נפ"מ לדינא בעקבות זה, כגון דיון האחרונים באתרוג שהיה בו כשיעור והצטמק אם כשר, כיון דכל השיעור הוא כדי להראות על גמר פרי וכיון שהיה בו שיעור מראה הדבר שכבר נגמר פריו ולכן כבר ל"צ כעת שיש בו שיעור. [והצד שיש מהם שהעלו לפסול, הוא משום שיש מטעם אחר והוא משום 'הדר']. וכן ראה בספר הל' חג בחג (ד' מינים עמ' קב) הביא שבספר א' דייק שהוא רק הלל"מ ולא משום גמר פרי, וכתב עליו דכ"ז אינו כלום לדינא, דפשוט שכוונתם דכך הלל"מ דבעי' גמר פרי, אבל מכח דיוקים אלו א"א לנמות מדברי רבותינו להלכה דמבואר מהם שהטעם הוא משום גמר פרי. עכ"ד. וא"כ עדיין לא נפשט ספק ראשון.

#### גדר הטעם של 'גמר פרי'

ז. התקשו הראשונים על הגמ' הנ"ל שהביאה מחלוקת התנאים אם גודל האתרוג כביצה או אגוז, וביארה שהטעם לכביצה משום דבעי' גמר פרי, ממחלוקת ר"ע ורבנן בסוכה (לו.) על אתרוג הבוסר, ולכאן תלי בזה.

**תוס'** (סוכה לא: ד"ה שיעור אתרוג קטן) כתבו וז"ל: אין זו פלוגתא דאתרוג הבוסר דפליגי בה ר"ע ורבנן לקמן בפירקין (לו.), דהא אפילו גדול כאגוז וכביצה פסיל ליה ר"ע משום דלאו בר זריעה לטעם אחד ולפי טעם שני משום דבעי' הדר והאי דהכא אפילו לא בעי' הדר פסיל ליה משום דלא גמר פירא, ולא כמו שפי' בקונטרס לקמן אתרוג הבוסר כפול הלבן, דההוא שיעורא אתמר גבי ענבים דבגמר בישולם נמי קטנים הם, אבל אתרוג שהוא פרי גדול אפילו יותר מכביצה בוסר הוא כשסופו ליגדל יותר הרבה, והכא בשאין סופו ליגדל יותר, דאפילו ר"ע דפסיל התם הכא מכשיר ככאגוז למר וכביצה למר דחשיב גמר פרי, אבל פחות מכאן לא חשיב גמר פרי אע"פ שאין סופו ליגדל יותר, דיש דברים הרבה שלעולם לא יבואו לידי בישול פרי, ומצוי הוא בענבים שיש מהם שלעולם בוסר. עוד יתכן דאפילו רבנן דמכשירי התם פסלי הכא בפחות מכאן דאתרוג הבוסר חשיב פירא טפי ובפ"ק דמעשרות בירושלמי תני אתרוג הבוסר ר"ע אומר פרי וחכמים אומרים אינו פרי. עכ"ל. וכע"ז כתב בתורה"ש סוכה (לו.).

**ומרם** נביא חולקים על תוס', נביא את הבנת האחרונים בדבריהם. הב"י הביא לדברי התוס' והאריך בזה, ובשו"ע (סי' תרמח סעי' כב) כתב: שיעור אתרוג, קטן פחות

מכביצה, פסול, אבל אם כביצה, אפילו אם הוא בוסר שעדיין לא נגמר פריו, כשר, ואם היה גדול כל שהוא, כשר, עכ"ל. ובמ"ז (ס"ק יט) כתב: שעדיין לא נגמר פריו כשר, הטעם כיון שעתה הוא גדול כביצה חשוב כפירי כיון שסופו להיות גדול יותר. עכ"ל. ובמאמר מרדכי תמה על דברים אלו וז"ל: ולא זכיתי להבין ד"ק דמשמע שאילו לא היה סופו לגדל יותר היה פסול אע"פ שהוא גדול כביצה, וזה תמוה דהא לכל הפירושים שהזכירו התוס' והביאם מרן ז"ל נראה דליתא להאי מלתא, [והאריך להוכיח זאת ולכן הסיק:] לכן לבי אומר לי דמ"ס נפל בדברי הרב ז"ל וצ"ל 'אע"פ' שסופו להיות גדול יותר וכו', וכזה דבריו מבוארים ומפורשים לפי קמא, וה"ק אע"פ שסופו להיות גדול יותר ופסול לר"ע מ"מ קי"ל דכשר דכיון שיש בו שיעור כביצה חשיב גמר פרי אע"ג דלפום קושטא לא נגמר פרי ודוק בב"י בדברי התוס'. עכ"ל. והאריך עוד. ובמ"ב הלך בדרכו של המאמר ז"ל (סקס"ו): פסול - ואפילו אם [בשעה"צ אות עח: תוספות בתירין קמא, וכן כתבו האחרונים] אנו משערים שאיננו בוסר שאין סופו להתגדל יותר אפ"ה פחות משיעור זה לא חשיב גמר פירא, אבל אם יש בו השיעור [בשעה"צ אות עט: מ"ז] חשיב כפירי [בשעה"צ אות פ: כן צריך לומר במ"ז (מאמר מרדכי)] אף שהוא עדיין בוסר שסופו להתגדל יותר. עכ"ל.

**ומבואר** בזה ד'חשיב גמר פרי אע"ג דלפום קושטא לא נגמר פרי' ו'חשיב כפירי אף שהוא עדיין בוסר שסופו להתגדל יותר'. וצ"ב הטעם וכבר התקשו בה האחרונים [עי' חכ"צ סי' קסה שהתקשה כע"ז על הב"י בהבנת דברי התוס' בסו"ד, ומה שדחה את דבריו ופירשם באופ"א - עי' בה"ל סס' תרמח שציין שבשבה"ל בשם רש"י מפורשת סברא זו] ובמקראי קודש שם ביאר לפי דרכו הנ"ל בקרי"ס ועימיה שהשיעור הלל"מ וממילא גמר פרי לא מעכב, אבל לפי הקדמונים שמבואר מהם שהעיקר גמר פרי, אכתי צ"ב.

**והגר"ז** (סכ"ט) ביאר וז"ל: שאם הוא פחות מכביצה פסול, לפי שרוב האתרוגים אין גידולן פחות מכביצה, וזה שאין בו כביצה הרי עדיין לא נגמר פרי, והתורה אמרה פרי עץ שיהא פרי גמור, ואפילו אם אתרוג זה לא היה גדל יותר אף אם לא היו קוצצים אותו מן האילן, מכל מקום כיון שבגמר גידולו אין בו כביצה אין זה פרי חשוב, אבל אם יש בו כביצה הרי הוא כשר אע"פ שהוא בוסר דהיינו שלא נגמר גידולו שהיה גדול יותר אם לא היו קוצצים אותו מ"מ כיון שיש הרבה אתרוגים שאינם גדילין יותר ממנו הרי זה פרי חשוב ונקרא גמר פרי. עכ"ל. וכוונתו נראית, שמה שדנים לפי רוב האתרוגים אף שיתכן שאתרוג זה לא נגמר פרי י"ל דלא חילקו בזה וגם אם השיעור דא' מצינו לא פלוג גם במילי דא' [עי' לקט טוב (לגר"י ענייל בעל האתון דאורייתא) דוגמאות רבות לזה].

**לפ"ז** כשנדון על ספק ראשון, לכא' כיון שעיקר הטעם לכו"ע הוא משום גמר פרי א"כ כאמור דיש לדון אם באתרוגי מים גודל הכביצה מוכיח על גמר הפרי.

**אלא** שמאידך גיסא י"ל דלפי משנ"ת בתוס' ובבירור כוונתם, יש לדון דגם אם צדקו דברינו בעצם הספק, וגם אם נברר את המציאות שאכן באתרוגי מים לא נגמר עדיין הפרי [ראה ע"ז בסמוך], מ"מ י"ל דכיון דגם בשיעור כביצה באתרוג רגיל לא

תמיד נגמר הפרי, ואפ"ה מהני בשיעור זה כיון דסופו להתגדל כלשון התוס' וכנ"ל, ומשום שיש הרבה אתרוגים שאינן גדלין יותר ממנו וכביאור הגר"ז הנ"ל, א"כ אולי גם יועיל בנידו"ד, וצ"ע.

#### מו"מ אם שיעור גמר פרי הוא סימן או סיבה

ח. הרה"ג רבי מרדכי הלוי פטרפרוינד כתב לי שלדעתו אין השיעור סימן אלא סיבה, וכשיש שיעור מתאים אזי זהו גופא גמר הפרי. ואשר על כן אין נפק"מ אם השיעור נעשה באופן טבעי או על ידי דבר מלאכותי שעתיד להצטמק, וכל שיש שיעור אזי זה גמר הפרי של האתרוג. ולכן כתבו התוס' שכשיש בו שיעור שפיר דמי אף שהוא עדיין בוסר שסופו להתגדל יותר. ושזוהי גם כוונת הגר"ז לומר שכיון שיש הרבה אתרוגים שאינם גדלים יותר מכביצה, א"כ זה השיעור הקובע להיחשב גמר פרי, דשיעור גמר פרי נקבע לפי רוב האתרוגים, ולכן גמר פרי זה כביצה, וממילא גם אתרוג שעתיד להתגדל יותר נחשב שנגמר פרי, דגמר פרי זה בכביצה כיון שכך הוא השיעור אצל הרבה אתרוגים". עכ"ד.

והשבתיו: א) שבתוס' סוכה (ל. ד"ה משום), וברא"ש (שם סי' טו), מפורש לא כן, מדרכתו שאם השיעור הוא מצד גמר פרי לא היה שייך דין כתותי מיכתת שיעוריה. ומבואר שהטעם של גמר פרי אינו דין שיעור כלל. [ומה שהמשיכו שם שמתקיים ד"ו משום דבעי' שיהיה 'מינכרא לקחתה' (הנזכר בגמ' לה. לענין פלפלין אחד, ומקור ד"ו ע"ש בכפוף), כוונתם כפי שכתבו כל האחרונים כוונתם אלא על שיעור אחר קמין יותר מכביצה והעתקתם בקיצור בהערה". (אמנם כמה מחברי זמננו פי' כוונתם שהוא מעם חדש לשיעור כביצה, דהיינו

יא. וכע"ז כתב לי בעל חמדת משה: טעם זה של "גמר פרי" יל"ד בביאורו, שהרי אין זה פסול מחמת שהאתרוג עדיין לא גדל מספיק שהרי זהו אתרוג בוסר, שבאמת כשר. וביותר שמצינו ב' אופנים שונים ל"לא גמר פירא" גם הצבע הירוק וגם הגודל פחות מכביצה, ולכאורה יל"ע איך יתכן שאתרוג שלא נגמר פרי, והוא פחות מכביצה יהיה לו תכונה של גמר פירא שאינו ירוק, וכן להיפך, וישנם עוד קושיות רבות בעניין זה, ומכאן זה כתבתי ובהערה בספרי חמדת משה, כמדומה בסוף הפרק שמדבר על אתרוג ירוק ככרתי, ובעז"ז בהוצאה הבאה הרחבתי יותר בדברים). שגמר פירא היינו תכונה מסוימת של הפרי, כלומר שאין זה סימן על איזו בשלות פנימית נעלמת, אלא זה עצמו תכונה של פרי גמור, – שהוא בגודל כביצה ובצבע צהוב, ולכן יתכן שיהיה אתרוג שיש לו תכונה של פרי גמור אחת, ואילו השנייה חסרה לו. ועכ"פ נראה לענ"ד צד שלישי בספק הראשון, כלומר שעצם זה שהאתרוג הוא בגודל כביצה זהו תכונה של פרי גמור ואי"צ עוד כלום. ולא בגלל לא פלוג. ולכאורה מוכח כן גם מעצם זה שהשיעור כביצה ניתן לכל זני האתרוגים, אף שיש מהם סוגים שאינם גדלים כ"כ, והיה לנו לומר שהגמ"פ שלהם הוא אף כאשר הם קטנים יותר, וכמו שבבב"א מי שבבגרותו יהיה מאד גבוה, כבר בילדותו הוא גבוה, וא"א להוכיח מגובה האדם על בשלותו ובגרותו. ויש לי עוד ראיות בכתובים לכל זה ואי"ה עוד חזון למועד. ויתכן שזאת כוונת הגר"ז הנ"ל, שגמ"פ הוא תכונת גידול מסוימת ואין נפק"מ מה קורה בפנימיות הפרי. עכ"ל.

יב. כן הבינוהו כל האחרונים, הפמ"ג (ססי' תרמח), דורש לציון (להנביא, דרוש יא) בהגהת בן המחבר מהר"ש לנדא, הביכור"י (סקנ"א), שו"ת בכורי שלמה (התרנ"ד, ח"א סי' כה אות ג), והסכים עמו בעל הנפש חיה בתשובתו שנדפסה שם (סי' כו אות כה), שו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' עו), וכן הסיק בחיים



שכביצה הוא השיעור של מינכרא לקחתה ועל זה נאמר כתותי מיכתת שיעורא<sup>ז</sup> [י"ז. ב] דמכל הפוסקים הנ"ל שדנו על נצטמק מוכח לא כן, בין אלו שפסלו והטעו משום דאיכא נמי טעם של הדר, ובין אלו שהכשירו, ובין אלו שנשארו בתימה על הפסול. ולא עלה על דעת אף אחד מהם לפרש בתום<sup>ח</sup> שהשיעור הוא שיעור בעצם, ולהצריך משו"ה כביצה לעולם. ג) מדברי החת"ס (או"ח סי' קפא) שהקל באתרוג ששיעור כביצה, הוא כביצה של זמנו גם לפי הצ"ח, בגלל שאינו שיעור שניתן למשה מסיני כביצה אלא הכל לפי גמר פרי, ובכל דור ודור הוא לפי המצוי באותו דור [והביאו הבה"ל (ססי' תרמח) אלא שהוסיף בשם הבכור<sup>י</sup> שבעל נפש יחמיר], ואם הוא שיעור בעצם שקבעו חז"ל גם אם הוא בגלל גמר פרי לדעתו הוא אמור להיות שיעור קבוע, וכיום להיות כב' כביצים.

**וא"כ** ע"כ דהכל תלוי בגמר פרי, והשיעור הוא 'סימן' לגמר הפרי. ובס' שלמי תורה לגר"צ פלמן זצ"ל (סוכות סי' מו אות א) פירש בפשיטות שהשיעור הוא סימן. ונראה דכוונת הגר"ז בזה היא, שהולכים אחר רוב הפירות, דאף אם יהיה פרי שלא נגמר מ"מ לא פלוג, וגם אם השיעור הוא מדאו', משכח"ל לא פלוג בדאו'.

**[שו"ר בס' הלכות חג בחג (עמ' קא-קב) שהביא בשם קונ' ארבעת המינים לג"ר רפאל רייכמן (במאמר 'בשיטת הרמב"ם בפסול ירוק ככרתי באתרוג', הגדה"ח בקונטרס 'ראש שמחת' על עניני ארבעת המינים עמ' לב) שמשום שאלה אחרת רצה לפרש דשיעור כביצה הוא מהל' שיעורים נגעו בה, דתמיד צריך שיעור כביצה, בין אם טעמו משום הדר ובין אם טעמו משום גמר פרי, ורצה לדייק כן מהראשונים, והרהמ"ח דחה דבריו, דמכח דיוקים אלו א"א**

וברכה (אות רעו בהגהת חתנו). אלא שדנו לאיזה שיעור הכוונה ונפרט: בפמ"ג צידד שהוא שיעור כאגוז וכשיטת ר"מ והניח בצ"ע, הבכורי יעקב צידד שהוא אתרוג בגודל ב' וג' פלפלין (על פי הגמ' שם, וכ"כ הבכורי שלמה שם, אלא שהוסיף שלא ידעינן בדיוק את השיעור שלהם ולכן בעי' כביצה דבזה כבר נפיק מכלל מינכרא לקחתה (ובא ליישב בזה את קושית הגרעק"א), וכ"כ בחיים וברכה שם והוסיף שהמהרש"ם הסכים עם ביאור זה, והוסיף בבכורי שלמה (שם סי' כו אות יד) שאם הם רטובין אולי הם כשיעור כביצה, ובדובב מישרים ביאר שהוא שיעור כזית. וצ"ב מקור שיעור זה באתרוג שלא נזכר בגמ', שוב מצאתי בס"ד בפ' רבנו יהונתן מלוני"ל (סוכה לד' ד"ה אתרוג הגזול והיבש) שכתב בתו"ד: ותיפ"ל דכתותי מיכתת שיעורא, דהא לאתרוג נמי צריך שיעור לדברי הפחות בכזית (נדצ"ל: לכה"פ כזית). עכ"ל. וצ"ב דבמשנה נחלקו אם כביצה או אגוז ולא נזכר כזית, ואולי כך פ' את 'מנכרא לקחתה', ולפי"ז מצינו מקור נכבד לדובב מישרים וצ"ע. אמנם כמה מחברי זמננו רצו לפרש כוונת תוס' והרא"ש שכביצה הוא השיעור של מינכרא לקחתה ועל זה נאמר כתותי מיכתת שיעורא, והביאם בהרחבה הרה"ג רבי דוד אהרמן שליט"א בספר העוז בהדר (על ארבעת המינים, בשער דיני אתרוג סי' טז). ולפי"ז סותרים דבריהם את דבריהם בדף לא: שהטעם הוא משום גמר פרי, אא"כ נאמר שהוא טעם נוסף.

ג. והובאו בספר הנ"ל הערה קודמת, שם. ולפי"ז סותרים דבריהם את דבריהם בדף לא: שהטעם הוא משום גמר פרי, אא"כ נאמר שהוא טעם נוסף.

יד. ובעל חמדת משה כתב לי שלפי"ד בהערה לעיל, ל"ק מדברי תוס' לענין כתותי מיכתת שיעוריה, כיון שאי"ז "שיעור" אלא יש צורך בתכונה של פרי גמור, שזהו גודל כביצה. עכ"ד.

לנמות מדברי כל הפוסקים ששיעור הוא משום גמר פרי או גם הדר, והראשונים רק העתיקו את השיעור המפורש במשנה. עכ"ד.]

**וּלְפִיז'** ל"ק מדברי תוס' לענין כתותי מיכתת שיעוריה, כיון שאי"ז "שיעור" אלא יש צורך בתכונה של פרי גמור, שזהו גודל כביצה. ובכוונת הגר"ז הנ"ל, יתכן שכוונתו להנ"ל, שגמ"פ הוא תכונת גידול מסוימת ואין נפק"מ מה קורה בפנימיות הפרי. עכ"ד.

### בירור ספק שני

**ז.** נקדים שוב את ספק ב'. לכאור' אפשר לפשוט את ספק א' ע"י שנבדוק מבחינה מציאותית אם הפרי נגמר [ולהלן נביא עדויות על זה], וזאת לכאור' תהווה ראיה טובה. ומצד שני יתכן דלא תועיל, כמו שאם נבדוק אתרוג פחות מכביצה שנגמר הפרי - לא מועיל, דמ"מ צריך כביצה [והמעט יבואר להלן], וכאן שהתנפח ע"י המים אולי זה לא נחשב שהשיעור מראה על הגמר.

**י.** ולבירור ספק זה, הנה כתב החזו"א (או"ח סי' קמח סק"א) בשיטת התוס' דלא סגי בראוי לאכילה וז"ל בתו"ד: ובפחות מכאן (-משיעור כביצה) בין לרבנן בין לר"ע פסול משום שאינו גמר פירי ואין תחילתו אוכל כלל, ואף אם נאכל ע"י הדחק לא חשיב מאכל אדם, ואף את"ל דחשיב מאכל אדם אכתי רחוק הוא מעיקר טעם הפרי, וכיון שאין בו עיקר טעם פרי אין זה אתרוג. עכ"ל. ומפורש שלא מספיק אם הוא מאכל אדם אלא דבעי' עיקר טעם הפרי. וכנראה פ' כוונת התוספות 'בישול הפרי' שהכוונה לעיקר טעם הפרי. ועי' לעיל מה שהבאתי מהשפ"א במש"כ 'גמר טעמו', ויל"ע האם כוונתו שראוי לאכילה, ואפ"ה אינו מראה על גודלו שזה מחשיבו ליתן לו שם פרי. או שכוונתו שגם בגמר טעמו עדיין אינו ראוי לאכילה כ"כ. ומסתבר שלא בא לחלוק על תוס' בלא להתייחס לזה.

**והתוספות** רי"ד (סוכה לו.) כתב וז"ל: והנכון בעיני דמאי דתנן במתני' והירוק ככרתן ר"מ מכשיר ור' יהודא פוסל הוא אתרוג הבוסר ואתי ר' יהודא כר' עקיבא ור"מ כחכמים ובאתרוג קמן דפליגי נמי במתני' דאמר ר"מ כאגוז ור' יהודא כביצה זה אינו בוסר אלא נגמר הפרי שעדיין עתיד לגדל ולהתעבות יותר ושתי חלוקותיהם הבאנו בריש פירקין ובשתייהן פ' התלמוד לר' יהודא משום דלא גמר פירי וזו פירושו הירוק ככרתן אע"ג שגדל ונתעבה כל צורכו עדיין לא נתמתק והוא בוסר ועתיד לגמור עדיין באילן כדי שיוגמר הפרי ויתמתק ואתרוג קמן נתמתק כבר אלא שעתיד עדיין לעמוד באילן כדי שיתגדל ויתעבה יותר והיינו דלא גמר פרי שלא נגמר גידולו והירוק ככרתן לא גמרי פרי שלא נגמר בישולו. עכ"ל.

**ובמש"כ** תוס' הנ"ל 'אבל פחות מכאן לא חשיב גמר פרי אע"פ שאין סופו ליגדל יותר דיש דברים הרבה שלעולם לא יבואו לידי בישול פרי', מבואר דפחות מכביצה אינו מבושל והיינו לכאור' דאינו ראוי לאכילה. אכן בתורי"ד מבואר שגם אם ראוי לאכילה מ"מ בעי' שיהיה גדול. ובאבנ"ז (או"ח ססי' תפב) אחר שהאריך בענין, סיים וז"ל: ודע דהא דהתוס' רי"ד דאתרוג פחות מכביצה מתמתק אלא משום שאינו מתעבה, לא משמע כן בתוס' (לא:). ד"ה שיעור שכתבו דאתרוג פחות מכביצה לעולם לא יבא לכלל בישול, ובדברי

התוס' רי"ד מבואר דפחות מכביצה נגמר בישולו אלא שלא נגמר גידולו עיין שם בסוף לשונו משמע להדיא כן. גם הא דפירש התורי"ד דאתרוג הבוסר היינו הירוק ככרתי, אין כן דעת שאר הפוסקים שפסקו הירוק ככרתי פסול ואתרוג הבוסר כשר. ועיין בכפ"ת שהקשה שהרי ידוע שהבוסר מראהו ירוק ככרתי. ותירץ דאתרוג הבוסר היינו אותו שחוזר למראה אתרוג ירוק [שקורין בל"א געהל] בתלוש יע"ש. אולם במה שפי' התוס' רי"ד דאתרוג פחות מכביצה מתמתק אין סתירה לדבריו רק מהתוס'. ולפי עניות דעתי מוכח כדבריו מדלענין מעשר פירא הוא [-וכדדהארץ קודם לכן שם על זה], כנלפע"ד. עכ"ל.

**וע"ע** בחת"ם בהמשך לדבריו הנ"ל: ואין זה ענין לפלוגתת אתרוג הבוסר שעמד בוה הרא"ם בביאורי סמ"ג ופ"י סס"י תרמ"ה, ויעיין בתשובת חכם צבי סי' קס"ה שהרעיש העולם, ולפע"ד פשוט כי הבוסר הוא באיכות וביצה בכמות, והנה שיעור בוסר בענבים כפול הלבן אין הכוונה בגודל פול הלבן, אלא כפי שיעור גודל הענבים הבינונים [אם הם עדיין בשיעור כפול הלבן אזי איכותן עדיין איכות הבוסר, וממילא כל ענב שאיכותו ומעמו כאיכות הענבה הבינוני] כשהיא כפול הלבן הרי היא בוסר, אבל לעולם עינינו רואות אשכולות יפות ומהודרים ונמצא בתוכם ענבים קטנים מאוד והמה מתוקים כדבש מבושלים כל צרכם ואין אלו בוסר אעפ"י שלא הגיעו ולא יגיעו לעולם לפול הלבן כי איכותם הוא איכות ענבה שבשלה כל צרכה, וכן ימצא איכות הזה באתרוג ובכל הפירות ואפילו יהיו גדולים הרבה יהיו בוסר ואפילו קטנים יהיו מבושלים כל צרכו, וכו'. אמנם אע"ג שהגיע האתרוג להאיכות שאיננו בוסר, מ"מ עדיין אין שם פרי עליו [עדר] שיהיה גדול בכמות בשיעור זית למר וביצה למר, והיינו לפי ערך אתרוג שנגמר בתכלית גידולו, הבינוני ראוי לחקרא בשם פרי לכשיהיה כביצה, אבל פחות מזה אפילו איננו בוסר באיכות מ"מ איננו פרי בכמות ומיושב דברי סמ"ג לפע"ד. עכ"ל.

**ולפי** האמור, בנוגע לספק השני, גם אם נברר שאתרוג מים ראויים לאכילה [ראה ע"ז בסמוך], מ"מ אולי בהם אין ראייה שנגמר פרי - היינו גמר הפרי הדרוש לאתרוג וכנ"ל - ראייה הקיימת באתרוג הגיל שיש לו שיעור כביצה, כיון שבהם הם בגודל כביצה בגלל ניפוח המים וכנ"ל בספקות דלעיל, ולכן אולי ל"מ. וצ"ע.

#### בירור המציאות אם נגמר פרי

**יא.** לגבי בירור המציאות אם נגמר פרי, להלן אות יב אביא מספר ארבעת המינים שנקט באופן ברור שלפעמים לא נגמר פרי והביא דיש מאתרוג מים שהחלק שהיה ירוק ביותר אינו צהוב לעולם. [להלן שם אעתיק לשונו ועל מה נסבו דבריו].

**אכן** שמעתי מרבי מגדל כ"ץ [מגדל אתרוגים מומחה, ות"ח, בעל אתרוגי חיבת ירושלים] שלפי מה שבדק וראה בכל אתרוגי המים, כבר נגמר פריים והם ראויים לאכילה או לליקר, ואינם בוסר, ואדרבה לפעמים אתרוגי מים יותר ראויים לאכילה אפי' בלא בישול. וכמו"כ לעולם הם מצהיבים ע"י תפוחים או הבחלה. והמציאות הנ"ל [המתוארת אצל ס' ארבעת המינים שם] שיש אתרוגים ירוקים ככרתי שאינם מצהיבים - לעולם, יש נהמציאות כזאת - לא באתרוגי מים, אלא באתרוגים שנותנים להם ריבוי ויבול, ושוה גם גורם לאתרוג

להתנפח ובאתרוגים אלו מצוי שיהיה ירוק ככרתי שאינו מצהיב לעולם וזה גוון ירוק שמורי הוראה יכולים להבחין בו שגוון זה לא יצהיב לעולם. [וזה מצוי באתרוג תימני בכמה זנים שלמרות שהוא גדול מאוד מ"מ הוא ירוק מאוד ולא יצהיב לעולם]. עכ"ד. ומגדל אחר ששלחתי לברר אצלו, אמר, שלפי ניסיונו, כל האתרוגים מצהיבים מלבד אתרוג שהוא שחור שזה מצוי בון תימני וברורמן, ועוד זנים. ומצד גמר הפרי אמר שכל האתרוגים שזמן קטיפתם בתקופת סוכות, אינם נגמרים לגמרי, ולכן כל הקונים שעושים ריבת אתרוגים מהאתרוגים אחר סוכות, מתלוננים שהם מרים ולא טובים, והסיבה היא כיון שמורידים אותם מהעץ מוקדם לפני חג הסוכות, עוד קודם שנגמר בישולם לגמרי<sup>1</sup>, ורק האתרוגים שקוטפים בסיון נגמרו דיים ולכן נשארים גדולים גם עד חג הסוכות. מאידך אתרוגים שלא בשלים כלל הם לא מצויים ואלו שכן אינם מיובאים כלל לשוק. עכ"ד.

**אלף** שיש להעיר על דבריו: (א) מה שהוכיח שנגמר הפרי מזה שהם ראויים לאכילה – לענ"ד אינו פשוט וכדלעיל בספקות לדינא ספק שני, ומקור הספק שלי לפי משנת לעיל אות ה בשם השפ"א והחזו"א. (ב) גם לדבריו שיש באתרוגי 'גמר פרי', מ"מ עדיין יש להסתפק את הספק השלישי.

**ולדבריו** שגם ע"י 'זיבול' האתרוג מתנפח – יש לדון באתרוגים אלו גם באופן שיכולים להצהיב – את ה' הספקות הנ"ל.

#### כמה חכמי ומחברי זמננו שעמדו על עיקר הספקות

**יב.** חיפשתי לראות אם עמדו על עיקר הספקות הנ"ל, ומצאתי בס"ד שעל עיקר הדבר עמד הג"ר שמואל אליעזר שטרן שליט"א דומ"צ בבי"ד זכרון מאיר דמרן הגר"ש וואזנר זצ"ל, ורב מערב העיר ב"ב, בספרו שביבי אש – מועדים ח"א (עמ' שנה) [וקודם לכן הרפסו בקובץ שערי הוראה (ב)], והניחו בצ"ע לדינא וז"ל: גלוי וידוע הוא שא"י גידול טבעי שמתרבה חבשר וכל החלק הפנימי שבו אלא שבאופן מלאכותי הוא הגיע לגידול זה וכיון שכן יתכן דבכה"ג אין שיעור כביצה מספיק בכדי להוכיח שהגיע כבר הפרי לגמר גידולו ואולם י"ל מאידך גיסא דכיון דע"י מים הוא יכול להגיע לגדול זה זה נמי נחשב בדרך גידולו דהפרי יש לו שני דרכים איך לגדול, וצ"ע בזה לדינא. עכ"ל.

**עוד** מצאתי בס"ד כע"ז בספר ארבעת המינים (לר"מ ויינר, התשנ"ד, ח"א עמ' קכו), ע"ד אתרוג ירוק שפסק השו"ע (סכ"א): 'הירוק שדומה לעשבי השדה, פסול, אא"כ חוזר למראה אתרוג כשמשוהין אותו. ומקורו מתוס' סוכה לא; ובשו"ע הגר"ו (סעי' ל) הוסיף ע"ז וז"ל: ומ"מ אם הם גדולים הרבה בענין שידוע וברור לנו שנגמר פרים וסופן להוריק ככרכום בתלוש מותר ליקח אותן ולצאת בהן ידי חובה אפילו כשהן ירוקין ומכל מקום כבר נהגו שלא לסמוך על בקיאות זו ואין לוקחין אלא אם כן התחילו להוריק קצת כעין כרכום.

מו. העיר בעל חמדת משה: מה הקשר בין גמ"פ לטעם של הפרי, חז"ל נתנו גדרים – ירוק וכביצה, ולא אמרו לטעום, ובפרט שכפי המבואר לעיל בתוס' מוכח שאתרוג הבוסר – שלו אין טעם ראוי, אינו שייך לדין גמ"פ. עכ"ד.

עכ"ל. וכתב עלה בספר הנ"ל וז"ל: ודבר זה חשוב למעשה ויש לדקדק מאוד בזה כי יש הרבה אתרוגים (הנקראים אתרוגי מים) שמשקים אותן הרבה לפני החג וגדלים מהר יותר מטבעם ולא תמיד באמת הגיעו לגמר פרי אע"פ שהם מנופחים ושוקלים יותר מכביצה וכדי שיעזבו אתרוגים אלו מניחים אותם בתוך תפוחים ומתחילין להצהיב מעט, ואתרוגים אלו להיות שבאמת לא נגמרו מצממקים מהר (יותר מטבע אתרוג רגיל כמפורסם) תוך ימים ספורים, והחלק שהיה ירוק ביותר אינו מצהיב לעולם כי באמת לא נגמר פריו. לכן מי שקונה אתרוג שאנו גדול במיוחד יש להקפיד שכולו התחיל להצהיב אבל אם חלקו נשאר ירוק יש לחשוש שמא לא יצהיב לעולם מטעם הנ"ל והוא פסול מהתורה. עכ"ל. הרי שעמד על יסוד הספק הנ"ל. ומבואר בדבריו דהמציאות שלפעמים באתרוגים אלו לא נגמר פרי. [אלא שיש להעיר על דבריו, דעד כמה שעמד ע"ז היה צריך לדון ביותר מזה, וכמעט, דבאתרוגים אלו שיעורם כביצה אינו ראייה על גמר פרי].

#### בירור הספק (השלישי)

אם יש חסרון בהוכחה לגמר פרי כמה שמעורב מים

יג. לבירור ספק ג' נעתיק שוב את עיקר הספק: (ספק ג) גם אם נפשוט ספק ב' שאכן נגמר הפרי, מ"מ י"ל דסו"ס אין כאן שיעור כביצה של אתרוג אלא של אתרוג מנופח ע"י מים בצורה לא טבעית.

יד. לבירור ספק זה, אולי יש להביא כעין ראייה לדיוננו מדברי הפוסקים (בא' הטעמים) לענין פסול אתרוג המורכב.

הנה, כתב בשו"ת מהר"ם אלשיך (ססי' קי) שאתרוג מורכב פסול מכמה טעמים, וא' הטעמים כתב וז"ל: ועוד דהא קי"ל כר"י דאתרוג פחות מכביצה פסול והשתא אי האי מורכב הוי כביצה היכי לתכשר והרי אין בו אתרוג אלא חצי ביצה. עכ"ל. [ועוד כתב: ועוד דהא קי"ל דאי חסר כל שהוא ליום ראשון פסול ובהאי מורכב החצי שהוא לימון הרי הוא כחסר מן האתרוג. עכ"ל]. ובשו"ת נפש חיה (לגאון רבי חיים אלעזר וואקס אב"ד קאליש, ה'תרל"ז, או"ח ססי' ב) כתב עפ"י תוס' סוכה (ל. ד"ה משום) שהבאתי לעיל, דמבואר דאין דין שיעור כביצה בעצם, אלא דרך בעי' כביצה להוכיח על גמר פרי, וא"כ אתרוג המורכב נגמר פרי. והוסיף שגם מש"כ תוס' שם דבעי' שיעור כדי שיהיה 'מינכרא לקחתה', ג"כ איכא באתרוג המורכב. ובשו"ת בכורי שלמה (התרנ"ד, ח"א) בקונטרס 'פרי עץ הדר' (הנדפס בספר סי' כה אותיות מז-מט) הביאו והשיג עליו, דנראה דבמורכב יש את ב' החסרונות, הן את החיסרון של מינכרא לקחתה - כיון דבלא הלימון היה הפרי יותר קטן וחלק האתרוג לא היה ניכר. וכן יש את החיסרון של גמר פרי - כיון דהכביצה אינו מוכיח שנגמר הפרי, כיון דיתכן דחלק הלימון כבר נגמר אבל לא חלק האתרוג. ועוד הוסיף, שאף אם נדע בבירור שנגמר הפרי לא מהני, כיון דאם חלק האתרוג מצד עצמו לא היה נגמר, אף דקעת למעשה נגמר ע"י כח אחר שמעורב בו - לא חשיב 'גמר פרי', והאריך להוכיח זאת. [ועוד האריך בסברות ששייכות רק בלימון ואינם שייכים לנידוד]. ושוב שלח את הקונטרס לבעל נפש חיה, והשיבו (ונדפס שם סי' כו אותיות כד-כח), שכוונתו שמצד מינכרא לקחתו - מהני כיון

שמינכרא לקיחתו מהאחרון לבד וגם בלא הלימון, כיון דלדין זה מספיק שיהי' גדול מב' וג' פלפלין [וכנ"ל הערה 12, ועוד האריך בזה ואכמ"ל], וגם כלפי ה'גמר פרי' מהני - וביאר כוונתו, דכיון דכל הפרי כיום הוא כביצה, זה מראה שכל חלק שבו הן חלק הלימון והן חלק האחרון נגמר פרי, דוכי בגלל שהוא מורכב צריך שיהיה בו ב' כביצים. [ועל שאר הטענות על לימון גם השיב לו]. ושוב השיבו הרהמ"ח (שם סי' כז אותיות יד-טז), דכלפי מינכרא לקיחתו בעי' שיהיה כביצה [כיון דהוכיח דמ"מ בעי' כביצה, וביאר שהוא משום דלא ידעי' מהו שיעור ב' וג' פלפלין ואכמ"ל]. ועל ה'גמר פרי' טען דכיון דאם אין בו כביצה לא מהני גם אם ידעי' דנגמר הפרי, א"כ כאן שמצד האחרון הוא פחות מכביצה ומה שמשלים שיעורו הוא הלימון, א"כ נמצא שחלק האחרון הוא פחות מכביצה. וכ"ת לצרף את הלימון עמו, א"כ איכא פסול של ה' מינין בלולב במקום ד' מינין, וכדאריך שם בתשובה קודם לכן (אות יב) ע"ש. ובעל נפש חיה השיבו (שם סי' כח) על רק תחילת מכתבו האחרון ולא על סופו, אף שסיים שיש לו הרבה הערות, כיון שאין לו כח לכתבם. ע"כ המו"מ הנפלא.

**כעת** ניהוי אנן בדבר נידוננו, דאם נימא שהמים הרכים שגרמו לניפוח האחרון אינם חלק מהאחרון ממש (רואה להלן באות הבאה שאינו מוכרח כלל) אלא כמעורבים בו, כלפי השאלה האם מה שהאחרון כביצה מהני - לכאן' ממש תלוי בסברות הנ"ל ובמו"מ הגאונים הנ"ל, וצ"ע.

בירור הספק אם נחשב כגידול אחרון הגיל או לאחרון שנפח ע"י מים בצורה לא טבעית

**זו.** מאידך גיסא יש לומר דעד כה שמענו ענין אחרון המורכב מלימון, שההוא דבר אחר לגמרי, אבל בנידוננו שכל אחרון נצרך למים אלא שכאן השקו בכמות מוגברת כדי למחר את גידולו, יל"ע איך לדנו.

**וקבלתי** על כך מכתב מאת הג"ר זלמן קורן שליט"א וז"ל: אינני יודע אם אני יכול לתרום הרבה בשטח זה. אך למעשה צריך לדעת שגם בגידולים טבעיים במימי גשמים, יש לכמות ולפיזור של הגשמים השפעה שדומה במידה ידועה להשפעה של השקיית האתרוגים. הדבר בולט באופן מיוחד בגפנים שבהם איכות הפרי לצורך ייצור יין משובח עולה דווקא כאשר כמות הגשמים היא מצומצמת יחסית, והדבר מתואר כאילו בשנים בהן יש גשם רב, הפרי "דליל" יותר. (כאיכות היין מציינים את השנה לא רק בגלל האפשרות לעשותו ישן, אלא מפני שבאמת יש הבדל בין שנה לשנה, ויש שנים שמוגדרות כשנים שבהם היחס בין ימי גשם לימי שמש הוא אופטימלי והטעם משתבח). מובן שגם בימי קדם כאשר גם אז גידלו אתרוגים על רוב מים, במקומות בהם גדל האתרוג על יד מעיין וניתן היה להשקותו בכמות מרובה סמוך לסוף הקיץ, התנפח האתרוג במהירות. על כן לעניין כשרות להלכה אין נראה שתהיה בזה בעיה. (אלא שכל ההכשר של ירוק שעדיף להיות צהוב הוא חידוש של הראשונים שאינו מפורש בגמרא, ואם השקאה

מהירה יכולה להיות מעכבת של התהליך, כי אז באמת אין אפשרות להתיר אותם). ע"כ המכתב. והוסיף בע"פ, שעוד מצינו בחז"ל [כגון במשנה שביעית ומובא בגמ' ר"ה יד.]. על בצלים הסריסים - שמנע מים מים שלשים יום וכו' ולכן הם סריסים ע"ש, רואים שגם בימיהם היתה להם ידיעה ושימוש מעשי בצורה איך שיצא הפרי ע"י תכנון השקאה מרובה או מועטה, ולא מצאנו שיש בזה בעיה של אונאה וכדומה. עכ"ד. [לפי"ד מובן החילוק לחשוש רק לענין אתרוג ירוק, ולא לענין גוף שיעור האתרוג. אמנם אם המציאות באתרוגי מים שלא נגמר הפרי (וכפי שאכן תיאר בס' ארבעת המינים הנ"ל, ולא לפי עדות הר"מ כ"ץ הנ"ל לעיל אות יא) א"כ גם לא יועיל השיעור, אפי' אם הוא לא ירוק].

**אמנם** חושבני שיש מקום לומר שיש חילוק בין דבר שהוא טבעי לחלוטין כגון שנים שיש גשמים יותר או פחות, או בקרבה למעיין - לבין גידול מיוחד תוך 4-5 שבועות הנקרא גם בשם מיוחד אתרוגי מים. ועל מה שהוסיף בע"פ מבצלים, שם הוא אכן דבר לא טבעי ורואים שגם להם היתה ידיעה בזה, אבל מ"מ היכן רואים שם נפ"מ הדומה לנידוננו. וע"ד אונאה, אולי היתה אפשרות להכיר אם הם בצלים סריסים או לא. ועוד, דכאמור לעיל בתחילת הדברים ישנם אתרוגים המתנפחים ע"י ריבוי 'זבל', ואכן עצם הויכוח היא פעולה מקובלת מאז ומעולם, אבל ריבוי לכא' לא היה מצוי בעבר באופן טבעי, ויש לברר.

**שוב** כתב לי בעל החמדת משה סברא מדי"ה: נראה להוסיף דבר יסודי לענ"ד בעניין זה. כאשר חז"ל קבעו שגמר פירא הוא בגודל כביצה, הם לקחו בחשבון את כל האפשרויות שיהיו, [מלבד מש"כ באחת ההערות הקודמות עי"ש] כלומר, שבכל אפשרות שתהיה שאתרוג יגיע לגודל כביצה ע"כ זהו גמר פרי, כיון שאם לא היה בו גמר פרי, ע"כ לא היתה אפשרות להביא אותו לגודל כזה, ואביא דוגמא רחוקה לזה, גדלות בבנ"א, שהשיעור הוא י"ג שנה וב' שערות, ואין נפק"מ אם הילד "בוגר" או "תינוקי", כיון שהגיע לגיל זה והביא ב' שערות ע"כ הוא גדול, כיון שהוא הגיע לטווח שקבעו חז"ל שזוהי הגדלות, וביותר, שגם אדם שלא גדלו לו ב' שערות ולוקח תרופות כדי לגרום לשערות לצאת, ודאי שהוא יהיה גדול, [אם אי"ז נחשב שומא] כיון שהוא לא הדביק שערות מבחוץ אלא גרם לגוף למהר את ביאת השערות, ופשיטא שתרופות אלו לא יועילו לילד קטן כיון שהתרופות גורמות לצורה הטבעית לצאת ביתר מהירות אבל הם לא משנות את המציאות, כמו"כ גידול האתרוג במהירות ע"י מים, הרי פשוט שלא יצליחו ע"י מים וחיכול לגרום לאתרוג שאך זה יצא מהפריחה להיות גדול בתוך כמה שעות, אלא המים והחיכול גורמים לטבע שקיים באתרוג, לעבוד מהר יותר, וכדו' אך הם אינם משנים את הטבע, וא"כ כשהוא הגיע לגודל כביצה ע"כ נגמר פרי, ודו"ק, וזהו סברא עדינה. עכ"ד.

#### תמצית המאמר

**ידוע** שישנם אתרוגים הנקראים 'אתרוגי מים'. אבל אופן גידולם המיוחד לא מוכר, והדונגים ההלכתיים שיש לעורר בהם לא ידועים כלל. ואתארם בקיצור.

**אתרוגי** מים – פריחתם באמצע מנחם אב. כל האתרוגים מצד גידולם הטבעי הם נגמרים ונהיים גדולים רק אחרי סוכות, וכדי להקדים גימורם וגידולם לסוכות את כולם צריך לזרז ע"י השקאה. אלא שבאתרוגי מים משקים כמויות גדולות כדי למחר את גידולם ואת ניפוחם תוך זמן קצר, וקוטפים אותם סמוך לר"ה ממש. אתרוגים אלו בגלל פעולות מיוחדות אלו הם ספוגים הרבה מים, קצת יותר רכים (יחסית), יותר רגישים לפגעים שונים, והם מצטמקים יותר מהר. [ושיעורם המדויק ביארתי ב'דיני שיעור אתרוג' הנדפס בעז"ה בספר העוז בהדר על ארבעת המינים (להרה"ג רבי דוד אהרמן שליט"א)]. ולכן בשלהי שביעית לא מצויים אתרוגים אלו היות שאסור להרבות בהשקאה. הם מצויים יותר בימים הסמוכים לחג, שחלק ניכר מהאתרוגים שמגיעים לשוק אז, הם אתרוגים אלו. ולכן באתרוגים הנשלחים מאר"י לחו"ל לא מצויים אתרוגים אלו, כיון שלצורך המשלוח יש לקטפם מוקדם, ולכן קוטפים רק אתרוגי חורף או קיץ. למרות ההבדלים הנ"ל בין אתרוגי מים לשאר האתרוגים, א"א לאדם רגיל להבחין בהבדל ביניהם, ורק מי שבקי יכול הבחין ביניהם, בזה שאתרוגי מים יותר מבריקים, יותר טריים, ויותר ירקרקים. [וגם אחר שמצהיכים אותם ע"י 'הבחלה' הם עדיין ירקרקים אא"כ מבחילים אותם הרבה].

**כמו"ב** מצויים אתרוגים שממהרים את גידולם וניפוחם ע"י זיבול מרובה, וגם אצלם יש את התופעות הנ"ל באתרוגי מים, וגם אתרוגים אלו לא מצויים בשלהי שביעית היות שאסור לזבל כך בשביעית. כן שמעתי ממגדל אתרוגים מומחה ויר"ש. מאידך מגדל אתרוגים אחר, שאמר שכיום לא מגדלים אתרוגים המבוססים רק ע"י ריבוי מים, כיון שהם לא יחזיקו מעמד בגדל ראוי בסוכות, ולכן מגדלים אותם יחד עם ריבוי זיבול. והוסיף שאם יודעים לזבל כמו שצריך, גם בסוף שביעית למרות שלא מדשנים יותר מהרגיל מ"מ האתרוג מנופח יותר מהרגיל. [וכן נבדק בא' מאתרוגיו, שנלקט בסוף שביעית והיה הפרש גדול בין משקלו שהיה פחות מהשיעור לבין נפחו].

**והועלו ג' ספקות באתרוגי מים:** (ספק א') האם כיון שאתרוגי מים אינם גדלים גידול טבעי, א"כ זה שהגיעו לשיעור כביצה אינו מוכיח שנגמר פריים, דהא התנפחו ע"י המים. או שנאמר דכיון דחז"ל קבעו שיעור כביצה ובאתרוגים יש שיעור זה, גם אם לקושטא דמילתא אין בהם גמר פרי, מ"מ אין בזה חסרון. [ובפנים הובא צד נוסף בזה].

**(ספק ב')** דלכא' אפשר לפשוט את ספק א' ע"י שנבדוק מבחינה מציאותית אם הפרי נגמר, וזאת לכא' תהווה ראיה טובה. ומצד שני יתכן דלא תועיל, כמו שאם נבדוק אתרוג פחות מכביצה שנגמר הפרי - לא מועיל, דמ"מ צריך כביצה, וכאן שהתנפח ע"י המים אולי זה לא נחשב שהשיעור מראה על הגמר.

**(ספק ג')** שגם אם נפשוט ספק קודם שאכן נגמר הפרי, מ"מ י"ל דסו"ס אין כאן שיעור כביצה של אתרוג אלא של אתרוג מנופח ע"י מים בצורה לא טבעית.



**ובייחוד** הסתפקנו לשי' החזו"א (או"ח סי' קמח) ועימיה, דאם היה בו שיעור והצטמק כשר, אף שכעת אין שיעור כיון שמראה שכבר נגמר פריו. האם להאמור זה שייד גם באתרוגי מים.

**וככל** ספקות אלו, יש להסתפק באתרוגים שמזרזים את גידולם גם בלא ריבוי ההשקאה, אלא ע"י ריבוי זבל ובנ"ל. ובוזה יש להסתפק את הספקות בפנ"ע, כיון שיתכן שישנם בהם כמה חילוקים מאתרוגי מים ביחס לספקות הנ"ל.

**ובס"ד** התבררו בארוכה המקורות בש"ס ופוסקים לדיון בספקות אלו. ומדברי כמה מחכמי ומחברי זמננו שעמדו על חלק מהנידונים. ובאתי להציע הדברים לפני רבנן ותלמידיהון.



## הרב אברהם יעקב ראזענפעלד

כולל עין דחסידי באטב - 45, ברוקלין יצ"ו

### בירור מסורת אתרוגי ארץ ישראל המקוריים - מאמר ב'

#### פרק א' - תמצית השתלשלות של אתרוגי ארץ ישראל המקוריים שבזמננו

(בראזערמאן, קיבלביץ, הלפרין, ולפקוביץ)

##### תמצית מאמר א'

**אשתקד** בפרוס חג הסוכות העל"ט, זכינו להביא ביכורים\* למאות תלמידי חכמים שליט"א המתענגים בקביעות מן הידיעות והבירורים המהווים את החשיבות המיוחדת להקובץ החשוב הלו, ופתחנו בו מגילה עפה המדברת בשבח אתרוגי ארץ ישראל המקוריים, שהם במסורה שמדור דור.

**והארכנו** לברר מפי ספרים וסופרים, דבכל הדורות היו היהודים בארץ ישראל לוקחים למצוה מן האתרוג אשר גידלו ביערים ובכפרים בארה"ק, ואתרוג זה היה במסורה דור אחר דור מימות הראשונים, ובשנות הת"ר נתחדשו בעיר יפו פרדסים מושכלים שנמטעו מגריעני אתרוגי קורפו, שהיו נאים ומהודרים מאד, אך היה בהם חששות של הרכבה, ובכן אנשי ירושלים היה מדקדקים דוקא ליקח למצוה מאתרוגי ארץ ישראל המקוריים, שהיו גדלים בסביבות ירושלים, והיו נקראים אתרוגי כפרי ירושלים, וגידלו שם במצב פראי ויערי, וכן היה אתרוגים בכפרים סביבות של חברון ושכם, וגם היה פרדסים של האתרוגים המקוריים באם אל פחם, ובואדי קלמ, ומהם היו נקיי הדעת שבירושלים לוקחים למצוה.

##### אתרוגי אא"ז הגה"צ רבי יונה זאב הערשלער זצ"ל

**והארכנו** שם אודות אתרוגי אא"ז הגה"צ רבי יונה זאב הערשלער זצ"ל, שהיה ממציא אתרוגי ארץ ישראל המקוריים לכל גדולי ירושלים, והמשיך מסורת אביו הגה"צ רבי מאיר צבי הערשלער זצ"ל, ששניהם עמדו בתוקף לעסוק רק בזני א"י המקוריים שהם: אום אל-פאחם, כפרי ירושלים, שכם, וואדי קלמ. סיבת העדפתם של אלו היא פשוט, מפני שהם היו נקיים תמיד מכל חשש הרכבה, ובמסורה הכי טוב.

##### פנקס אא"ז רבי יונה זאב זצ"ל

**ופרסמנו** שם 'פנקס החשבונו' של אא"ז רבי יונה זאב זצ"ל, עם שמות הלוקחות מכל אלו שקנו אצלו אתרוגים לקראת חג הסוכות של שנת תש"ה-תש"ו לפ"ק,

א. כמו שאמרו חז"ל (כתובות קה) כל המביא דורון לת"ח כאילו הקריב ביכורים, ועד חג הסוכות מביא וקורא (ביכורים פ"א מ"ו).

הפנקס הנ"ל הוא דוגמת 'אוצר שמות הגדולים' מכל גדולי א"י שחיו שם אז, שכולם קנו אתרוגי המקוריים אצל אא"ז ז"ל, ונמצאים בו אפילו קצת מגדולי חו"ל כמו הגה"ק מסאטמאר זצ"ל והגאון רבי אהרן קאטלער זצ"ל.

**מכ"ל** הגדולים הרשומים בפנקס אפשר לדייק, שהכירו במעלת אתרוגי הכפרים הנ"ל, הגם שלא היה בהם פיטמאות וגם תוארם לא היה כמבוקש, שהיו בקיאים במצב האמיתי שבשוק האתרוגים בעת ההוא, שבו בזמן שצאצאי קורפו ויוון הידועים 'בטעות' בשם אתרוגי א"י סתם היו המפורסמים והנפוצים ביותר אצל ההמון, כבר לקחה אונם מאותן הידיעות הברורות הידועים אצל גדולי ירושלים זצוק"ל, שאלו המפוארים ונחמדים לעין ופיטמא בראשיהם, הם לאמיתו של דבר עטופים באפלה ועלטה גדולה מחשש תולדות מורכב.

#### השתלשלות אתרוגי אא"ז רבי מאיר צבי זצ"ל

**אתרוגי אא"ז זצ"ל** היו אלו שבתקופת הבירור שע"י גדולי א"י בשנת תרל"ח לפ"ק יצאו נקי מחשש מורכב, ובפירסום הכי מוקדם שצאצאו מאא"ז רבי מאיר צבי זצ"ל, דהיינו בשנת תרפ"ד לפ"ק, כבר הצהיר שאפשר לו להעיד בעצמו על כשרות הפרדסים מתקופה רצופה של "חמשים שנה" שאין בהם שום מורכב, ויוצא על פי החשבון שבשנת תרל"ד לפ"ק כבר היה בעוכי הקורה בכל דבר כשרות האתרוגים, וזה היה עוד קודם השערוריה באתרוגי יפו בשנת תרל"ח.

**אף** שבאותה תקופה כבר התחילו כמה וכמה לסחור גם באתרוגי יפו ת"ו על אף שעצם הזן המגודל שם היה לא אחר, רק מנמיעות של קורפו המפוקפק, וחזן מזה נתאשר בוודאות שגם בהפרדסים שביפו גופא היו תמיד גם מורכבים. מלבד יופיים המופלגת (כמו עד לימינו) ידועה עוד סיבה למה שנאלצו לקחתם, בשביל שהרבה מהם באו פיטמאות, ששתי סיבות אלו עזרו על כך שנמכרו לרבבות בריווח גדול. ואלו מיראי ה' שלקחו משם לא היה להם ברירה אחרת רק להשגיח בעת הלקיטה שלא יקחו מהמורכבים, אע"פ שאין זה וודאות של מאה אחוז, ומה גם שלחשש תולדות מורכב אין זה מועיל כלל.

**אא"ז** האב והבן, רבי מאיר צבי ובנו רבי יונה זאב זצ"ל מיראתם הטהורה וחיבתם למצות שמרו על אתרוגי א"י המקוריים, והמציא לכל דורש אתרוגי א"י העתיקים שכולם נשארו תמיד בחזקתם וטהרתם, ועליהם לא היה פקפק של ממש בשום תקופה וזמן. ואע"פ שמתחילה היו סוחרים אחרים שגם הם עסקו באתרוגי הכפרים, רמ"צ ורי"ז הם היחידים שעמדו במסירות נפש ממש עד הסוף, שלא לנגוע "כלל" באתרוגי יפו ותולדותיהם, ולהיות עומד ושומר על המסורת א"י.

ב. בחג הסוכות היחיד שהיה בא"י, דהיינו תש"ז לפ"ק.

ג. ע"י חמיו הגרא"ז מלצר זצ"ל שקנה בשבילו ושלח לאמריקה.

## פרסום אא"ז משנת תש"ו

**ואחר** פרסום מאמרי הראשון, נשלח לי ע"י ש"ב הרה"ח המופלג רבי מאיר צבי ברלינסקי שליט"א מפירסום אא"ז הגה"צ רבי יונה זאב זצ"ל בשנת תש"ו וז"ל:

**מי** האיש החפץ באתרוגים מהודרים בלתי מורכבים שאין בהם חשש שביעית כלל יפנה ישר אלי בביתי הנודע לכל זה רבות בשנים "כי רק אצלינו יש להשיג את האתרוגים הכפריים המפורסמים לבלתי מורכבים" עם פיטמות וכלי פיטמות.

## ארבעה זנים של אתרוגי המקוריים שבימינו

**ומן** האתרוגי המקוריים הנ"ל נשאר לנו כהיום ארבעת הזנים ה'מיוחדים' מבין אתרוגי א"י שבימינו, שהם: בראווערמאן, קיבלביץ, הלפרין ולפקוביץ, כולם באו מאתרוגים המקוריים שכשרותם וחזקתם הם למעלה מכל ספק. מביניהם יש: שנים (הבראווערמאן והקיבלביץ) מיוחדים להגאון מהרי"ל דיסקין זצוק"ל, ושנים (ההלפרין והלפקוביץ) להגאון החזון איש זצוק"ל.

**ובהשתלשלות** הדברים נתברר, שהקיבלביץ נבחר בשנת תרע"ד לפ"ק בפרדסי 'ואדי קלט' החכורים לאא"ז רבי מאיר צבי זצ"ל. הבחירה נעשה ע"י מרא דארעא ישראל הגאון רבי יוסף חיים זוננפעלד זצ"ל שנהג בו ע"פ כל הוראות רבו המובהק הגאון מהרי"ל דיסקין זצוק"ל, עד להשתלתו אצל הר"ר פנחס גלובמאן וחתנו הר"ר יחיאל מיכל קיבלביץ ז"ל.

**והלפקוביץ** הוא אתרוג שכס שהיה מפורסם למדקדקים בירושלים מדור דור, הובא אל הגאון החזון איש זצוק"ל בשנת תש"ג או תש"ד לפ"ק ע"י הגה"צ רבי חיים יוסף דינקלס זצ"ל, שלקחם מאא"ז הגה"צ רבי יונה זאב זצ"ל בעצמו שהביא אותו משכס.

**הבראווערמאן** כנראה נלקח מאום אל-פאחס (שגם אא"ז זצ"ל לקחו משם) עוד בחיי הגאון מהרי"ל דיסקין זצוק"ל (נלב"ע בשנת תרנ"ח לפ"ק) ע"י הגאון רבי זרח ראובן בראווערמאן זצ"ל (ר"י ישיבת מאה שערים) עם הגאון רבי שלמה זלמן בהר"ן זצ"ל (המפקח על כשרות והאתרוגים). קודם נמיעת האתרוג הביאוהו לאשרו אצל רבם ומאורם הגאון מהרי"ל דיסקין זצוק"ל, ולאחר האישור נמעותו אצל הר"ר יהושע שטמפפר (המיסד העיקרי של פ"ת) וחתנו הר"ר פנחס גלויבמאן ז"ל בפתח תקוה, עד שנת תרע"ג לפ"ק שאז הועבר להר"ר ישראל דוד בראווערמאן ז"ל בן ר' זרח זצ"ל.

**וההלפרין** נבחר ע"י הגאון החזון איש זצוק"ל בעצמו בעיה"ק צפת"ו בשנת תרצ"ה לפ"ק. ובעיקר מחמת שמלבד החזקה, מצא בו גם טביות עין מיוחדת שבו אפשר להבדילו מאתרוגי יפו המורכבים. החזו"א מסרם לנמוע אצל הר"ר חיים יעקב הלפרין ז"ל מייסד שכונת זכרון מאיר.

## פרק ב' - בירור אתרוגי קיבלביץ ומקור אתרוגי ואדי-קלט

## אתרוגי 'קיבלביץ' מקורם מ'ואדי קלט'

**הנה** הארכנו במאמר א', דאתרוגי קיבלביץ של ימינו, מקורם מ'ואדי קלט' [מקום מים גשמים מוכשר לגידול על גדות נחל קלט, אצל ירחון], והארכנו בהסיפור הנכתב ונחתם בידי הר"ר פנחס גלויבמאן ז"ל [שגידל אתרוגים הללו ביחד עם חתנו הר"ר יחיאל מיכל קיבלביץ ז"ל] אל הגאון ר' פנחס עפשטיין זצ"ל ושאר חברי הבר"ץ העדה החרדית עם הספרא דדיינא הגאון בעל קצות השלחן זצ"ל, שהקיבלביץ נבחר בשנת תרע"ד לפ"ק בפרדסי 'ואדי קלט' החכורים לאא"ז רבי מאיר צבי זצ"ל, הבחירה נעשה ע"י מרא דארעא ישראל הגאון רבי יוסף חיים זוננפעלד זצ"ל שנהג בו ע"פ כל הוראות רבו המובהק הגאון מהרי"ל דיסקין זצוק"ל.

## נטיעת אתרוגי ואדי קלט

**אבל** רבים שואלים על גוף מסורתם של אתרוגי "ואדי קלט" שאצל יריחו, שהמקום איננו מפורסם כל כך כמקום אתרוגים.

**ולכאורה**, הוא באמת דבר הדורש בירור, אחרי ש'ואדי קלט' איננו מוזכר לא ע"י הגאון האמרי בינה זצ"ל, במנותו למחותנו הגאון הנפש חיה זצ"ל את כל המקומות המוחזקים, ולא ע"י שלוחי הבר"ץ שבדקו הפרדסים המוחזקים בשנת תרל"ח לפ"ק, ולא בדברי הר"ר יעקב ספיר ז"ל שכתב רבות על אתרוגי א"י. וגם הספרים שנתחברו ביחוד לתיאור הארץ, כמו תבואת הארץ, חיבת ירושלים וכו', המפרטים את כל פרטי ההרים והגבעות והסלעים והמעיינות שבכל רחבי א"י, ובכללם לא עצרו מילין מכל המקומות שגידלו אתרוגים והדסים ולולים לחג הסוכות, אין מזכירים שום דבר מאתרוגי "ואדי קלט".

**אמנם** כנים הדברים, דבמשך הדורות לא היו אתרוגים באיזור ואדי-קלט, ואא"ז רבי מאיר צבי זצ"ל שכל ימיו פעל ועשה למען טהרת אתרוגי ארץ ישראל המקוריים, שתל שם אילני אתרוגים מגרעיני ארץ ישראל המקוריים המוחזקים לבלתי מורכב, וכמו שהארכתי (במאמר א') דאא"ז רבי מאיר צבי זצ"ל נטע בוואדי קלט פרדסים חדשים מגרעיני אתרוגי אתרוגי ארץ ישראל המקורים, כמו שכ' בעצמו (מוריה שנת תרע"ד) 'יש לי ת'ל פרדסים בודאי קלט המעובדים בהשגחתי הנמרצה והמדיוקת, שלא יהיה בהם אף חשש קל מן הקל של הרכבה', וגם כתב (קול ישראל אלול תרפ"ד) 'אתרוגי ודאי קלט אשר טפחתי והגדלתי על ידי ממש'. וגם חתנו הגאון הירושלמי רבי אהרן פרוש זצ"ל השתתף שם בעת הנטיעות.

## עדות של תקיפי ארעא דישראל על אתרוגי ואדי קלט

**והעידו** על זה תקיפי דארעא דישראל, הגר"ש סלנט והשר"ח והגר"ח זוננפעלד, וכמ"ש אא"ז (מוריה תרע"ד) 'יש לי ת'ל פרדסים בודאי קלט המעובדים בהשגחתי הנמרצה והמדיוקת, שלא יהיה בהם אף חשש קל מן הקל של הרכבה, שהעידו ע"ז בתעודותיהם הרבנים הגאונים תקיפי דארעא דישראל ה"ה רבינו הגאון האדיר כמוהר"ר שמואל סלנט

ז"ל והגאון הגדול בעל שד"ח זצ"ל, ויבלחט"א ה"ה הגאון כמוהר"ר יוסף חיים זאנענפעלד שליט"א, וסיבת הנמיעה היה לפרות ולהרכבות אתרוגי ארץ ישראל המקוריים, כדי לזכות בהם תושבי ארזה"ק באתרוגים שאין בהם חשש הרכבה, וכדי שיהיו הרבה אתרוגים בלתי מורכבים בהישג יד, ולא יצטרכו לקנות מאתרוגים החדשים ממושבות יפו [ע'י] מש"כ חתנו הגאון רבי אהרן פרוש זצ"ל בהספידו, ראה מאמר א' עמ' ת"נ].

### שנות הנמיעה בשנות התר"מ

**בסוף** שנות ה'תר"מ נטע אא"ז רבי מאיר צבי אילני אתרוגים באזור ואדי-קלט, וכמבואר בדברי הרה"ג ר' מנחם נתן אויערבאך זצ"ל נכד האמרי בינה מספר (קובץ שערי ציון קובץ א' [כסלו תרפ"א] סי' ד' ושנה ב' סי' ט"ז), שכ' שם בחוה"מ סוכות שנת תרנ"ג היתה הראשונה שהתחילו לקנות מהאתרוגים של יריחו.

**[ובאותו]** חוה"מ סוכות (שנת תרנ"ג) העיר הרה"ג ר' מנחם נתן ז"ל להנה"ק מהרי"ל דיסקין זצ"ל אם אין שאלה על האתרוגים מחמת החרם דהושע בן נון, והגאון מהרי"ל השיבו שמלבד זה יש שאלה יותר גדולה, מחמת ש"זה א-לי ואנהו" הוא דאורייתא"]

### עוד פרסומי אתרוגי ואדי קלט

**וגם** בפרסומי הרה"ג ר' ביינוש סלאנט ז"ל משנות תר"ן לפ"ק (ע'י הצפירה תרנ"ז), מוזכרים כבר במקצתם גם אתרוגי "יריחו" בין השאר, [כנראה לקח אותו מרבי מאיר צבי או גם הוא נטע שם פרדם מאתרוגי א"י המקוריים כמו שעשה בפתח תקוה].

**ובם'** שלשה עולמות (ח"א עמ' צ"ח) מסופר על הרה"ג ר' פנחס האמברגר ז"ל, שהיה מומחה ובקי באתרוגים, ויש תעודה מרבי פנחס על אתרוגי ודאי קלט שאינם מורכבים, והרב שמואל סלנט ועוד רבנים מאשרים שיש לסמוך עליו בזה.

### מקור אתרוגי ואדי-קלט מכפרי ירושלים

**מקור** פרדסי ודאי קלט שנטע אא"ז רבי מאיר צבי זצ"ל, הם מכפרי ירושלים, וזה שהמקום הכי סמוך לירושלים שהיו גדלים שם אתרוגים עתיקים במסורת, ומהאתרוגי הגדלים שם היו גדולי ירושלים לוקחים למצות ד' מינים, [וכמצינו שמהרי"ל דיסקין זצ"ל היה מבךך

ד. ועיין מה שהעיר ע"ז הגאון כלי חמדה זצ"ל (על ספר המצוות מל"ת מצוה כג), ובספר "הצופה לדורו" (עמוד 192).

ה. נ' כונתו, דבשנת תרנ"ג היה שנה הראשונה שהביאו אתרוגים מואדי-קלט, והיה שנה הראשונה שיצאו האילנות מכלל ערלה ידוע דבאילנות צעירים כל כך עדיין מצוי שלא יהיה תואר פירותיהם כהוגן ולכך אמר עליו המהרי"ל דיסקין זצ"ל דיש שאלה משום זה א-לי ואנהו.

ו. והיה לו משא ומתן עם אא"ז רבי מאיר צבי בעניני האתרוגים, וגם היה מחותנו (שבנו הרב אברהם שמואל מני האמברגר ז"ל היה חתן אא"ז רבי מאיר צבי זצ"ל).

על אתרוגי 'ליפתא' שהוא מכפרי ירושלים, ומהאתרוגים הללו נטע רבי מאיר צבי זצ"ל שתילים בודאי קלט<sup>1</sup>, ומאז שנת תרנ"ג והלאה השתמשו גדולי ירושלים באתרוגים הללו, [וכמ"ש ר' מרדכי דיסקין (בקנו' מאמר מרדכי דף כ"ג, שנת תרע"ב) בירושלים יש מהדרין דוקא אחר אתרוגי יריחו, משום ששם נטעים אתרוגים ואין מרכיבים אותם]<sup>2</sup>.

### אתרוגי 'כפרי ירושלים' דומים לאתרוגי קיבליבין

**מצינו** על אתרוגי כפרי ירושלים שבשרם לח, וכמ"ש הר"ר יעקב ספיר ז"ל (לבנון שנה י"ב ב) הטעם שבחרו קופת הכולל יותר באום אל-פאחם מכפרי ירושלים, שזה מחמת ריבוי הליחות שבעורם של אתרוגי כפרי ירושלים, שגם להם למהר ולהתעפש בתלוש, וכן כתב גם בקונטרס פרי עץ הדר' בתוך דבריו דאתרוגי ליפתא יש בו יותר ליחות מאתרוגי אום אלפחם.

**ואכן** בימינו נודע היטב על אתרוגי קיבליבין, דיש להם מיץ יותר משאר אתרוגים, ולכך אם אין משמרים אותם בעטיפה וקירור הראויים, הם ממהרים להתעפש יותר אפילו מאתרוגי בראווערמאן, שגם הם מתקלקלים בקלות יותר משאר אתרוגים<sup>3</sup>. וכן מצינו עוד סימנים באתרוגי ליפתא (שהם מכפרי ירושלים) שמצינו כזה באתרוגי קיבליבין<sup>4</sup>.

## פרק ג' - מסורות אתרוגי ארץ ישראל במשך הדורות

### אתרוגי א"י המוקדמים הם מומן הרמב"ן

**במאמר** הקדום העתקתי מש"כ כל גדולי ישראל ותקיפי דארעא ישראל דאתרוגי ארץ ישראל המוקדמים יש להם מסורה מדור אחר דור עד רבינו הרמב"ן ז"ל.

ז. פרקים בתולדות הישוב הישן (עמוד 169).

ה. וכן שמעתי מש"ב הרב ר' קלמן הרשור שליט"א שרבי מאיר צבי נטע מהכפרים מהמקום שמשם לקח המהרי"ל דיסקין אתרוגים. ונע"ע במסורות עמ' רמ"ו בשם ר"מ וונדר ששמע מר"מ קיבליבין (בשנת תשי"א) דמהרי"ל דיסקין סמך על אתרוגי יריחו.

ט. ובתחילת תשובת ר' מנחם נתן אוירבאך הנ"ל (כשנה א' ס' ז) שנדפס בשנת תרפ"א לפ"ק, פתח לפרשתא בהאי לישנא: יש לחקור הא דנתפשט באה"ק לברך על אתרוגים בחג הסוכות, מהגדלים בעיר יריחו וסביבותיה, המקום שקלל יהשב"נ וכו' ע"כ.

י. עמ' 8.

יא. ראה מסורות דף רנ"א והלאה.

יב. בס' פקודת אלעזר (שנת תרכ"א, ח"ג בד"ה ס' תרמ"ט ס"ה, להגאון ר' רפאל אלעזר הלוי בן-טובו זצ"ל), דהיה אתרוג מכפר לפתא שאין בו חשש מורכב כלל, והיה העוקץ בולט ונהביא שם מהרב צוף דב"ש די"ו (הגאון ר' דוד בן-שמעון זצ"ל) שאין חשש במה שהעוקץ בולט אינה טענה, לפי שמוחזקים שאינם מורכבים, וכמ"ש המכתם לדוד ז"ל ס' י"ח (ע"ש דבמקום שהאתרוגים מוחזקים א"צ לסימנים, וכמ"ש החת"ס בתשובתו ס' קפ"א). וכן מצינו דסימני הגרעינים אינם באתרוגי ליפתא (ראה דמיות החסידות דף 54). ומצינו כזה באתרוגי קיבליבין (ראה מכתבו של ר' פנחס גלובמאן ז"ל במאמר א' אודות הגרעינים, וראה מסורות עמ' רנ"א). ועי' בשו"ת נפש חיה (סי' ב' ד"ה ועתה).

**וכמו"ש** הגאון הנפש חיה זצ"ל במכתבו (תולדות הנפ"ח עמ' 69) בשנת תרמ"ז על הפרדסים שנמנע מעצי האתרוג המקוריים, וז"ל:

**רבת** שבעה לה נפשי עמל לנמוע עצי אתרוגים בארץ הקדושה ולהביאם ממקומות המוחזקים בכשרות מימי הקדושים הראשונים אשר היו מלאכים ממש ולא "כמלאכים", כמו הרמב"ן הקדוש, והאר"י הקדוש, והב"י הקדוש.

**וכאלה** הדברים כתב הגאון בעל אמרי בינה זצ"ל (שו"ת נפש חיה סי' ד'):

**אתרוגי** ארץ הקדושה הבאים במסורת ימים רבים, ומעולם לא נשמע שום דבה ולעז ושמץ דבר עליהם, כי מוחזקים מכמה וכמה מאות שנים במסורה לברך עליהם, ומעולם לא פקפק שום אדם עליהם וכו'.

**וכן** כתב הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל רבה של ירושלים בקונטרס פרי עץ הדר, וז"ל:

**אתרוגים** הבאים מסביבות צפת מהגנות אם אל פחם וכדומה המוחזקים משנות דור ודור מומן מרן הרב"י וחביריו אשר היו בצפת כי הם כשרים בלי שום פקפוק.

**ומצאתי** כן בס' קובץ דרושים (תרפ"ה חוברת ד' סימן ד') מכתב הגאון רבי פנחס אלי' מייזליש זצ"ל [בן הגאון מח"ס שו"ת הרד"ד] בשם הגה"ק בעל השו"ע והתניא זי"ע, וז"ל:

**ושמעת** מפי מ"ו מחו' הק' (רבי חיים שניאור זלמן) מלאדי ז"ל (בן הגה"ק הצמח צדק זי"ע) בשנת תרל"ה בשם זקינו הגה"ק בעל השו"ע והתניא ז"ל, בעת מלחמת צרפת שלא הי' אפשר להשיג יאנאוואר, שלחו לו מקורביו.. אתרוג מאה"ק, ומסבת הדרך נתקלקל מאד, ואמר הרב ז"ל כיון שהוא כשר עכ"פ לברכה "יוממן הרמב"ן ז"ל אתרוגי אה"ק מוחזקים בכשרות" ויש לו מעלת אה"ק יברך עליו וכן עשה וכו' עכ"ל.

**וכן** נמצא כעין אלו הלשונות למאות ולאלפים בדברי כל השו"ת והקונטרסים והמכתבים המדברים מענין זה, והבאתי דכמעט כל גדולי פולין וגאליציה ואונגארן בין שנות תר"מ-תר"פ חתמו בעד אתרוגי א"י.

דברי הגה"ק רבי מרדכי יוסף ליינער מראדזין

**אך** הראנו מש"כ הגה"ק רבי מרדכי יוסף ליינער זצ"ל מראדזין (בסוף ספר סוד ישרים עה"ת) במכתב שכתב בעד אתרוגי קורפו [למובת היהודים יושבי קורפו שסחרו עם האתרוגים דשם], וז"ל:

**ואדרבה** אתרוגי א"י אין להם מסורת כידוע, אשר שנים רבות היתה הארץ שוממה מאין יהודי יושב עליה, כמבואר באגרת הרמב"ן ז"ל, ומעולם אנשי א"י לא ברכו על אתרוגיהם כי אם על אתרוגי קורפו עכ"ל.

**והנה** מש"כ דאתרוגי א"י 'אין להם מסורה כידוע', בודאי הכוונה מה שידוע בפי כל גדולי עולם כשעלה על הפרק הפולמוס אודות אתרוגי יפו, המכונה בטעות אתרוגי



א"י, שבאמת הם צאצאי אתרוגי קורפו שהורכבו בארץ ישראל ואין לה מסורה. ומש"כ דמעולם לא השתמשו אנשי א"י באתרוגי א"י, ע"כ הכוונה לאותם שנמטעו אתרוגי יפו, דהם לא רצו להשתמש באתרוגי א"י מפני שאינם יפים ואין להם פיטמא, ולכך היו מביאים להם אתרוגי קורפו, והם היו שנמטעו האתרוגי יפו, אבל אנשי ישוב הישן מעולם השתמשו באתרוגי א"י, וכן כל תושבי ארץ הקודש דור אחר דור השתמשו באתרוגי הארץ, וכמו שכתבו הגאונים הנ"ל.

**ומש"כ** 'אשר רבות בשנים היתה הארץ שממה מאין יהודי יושב עליה כמבואר באגרות הרמב"ן, אם כנים הדברים, היה באמת קשה על כל גדולי רבני א"י בתקופת תרל"ח לפ"ק, שיצאו בקולמוסם והאריכו למעניתם לטובת אתרוגי ארץ ישראל המקוריים במענה שהאתרוגים מוחזקים מזמן הרמב"ן ולמעלה בקודש. ולכאורה אין זה מועיל כלום, אחרי שמקודם לכן אין להם שום מסורת, ואם ח"ו נפסק השרשרת, אין נפק"מ באיזה מקום הוא ההפסק."

#### בירור מסורת ארץ ישראל במשנת מרן הדברי חיים זי"ע

**אבל** באמת ידועים לשון קדשו של רבינו הדברי חיים זי"ע (י"ד ס"י מה) אודות מסורת התרנגולים שנהגים בארץ ישראל, וז"ל: אך על מסורת בודאי אפשר לסמוך, לא כאשר כתב אחד כי אין לסמוך על מסורה של ארץ ישראל, והבל יפצה פיהו כי בארץ ישראל צפת תוב"ב ששם היו העופות מצויים היו תמיד גדולי עולם מתלמידי האר"י ז"ל וישבו בקביעות בארץ הקדושה כידוע בספר קורא הדורות, ובפרט שעכשיו כתבו לנו מהתם שיודעים בבירור שאוכלים אותן שם מעת מרן הבית יוסף זלה"ה ודורות למעלה ממנו, ובודאי ראוי לסמוך על מסורת מרן הקדוש בית יוסף ז"ל עכ"ל, ובתשו' אחרת (ס"י מה) כתב דעופות הנאכלין שם על פי מסורה מכמה מאות שנים "אולי עוד מימי התנאים", וכן בתשובת הנוספת סימן ח' כתב כזה הלשון שאוכלים אותה בארץ הקדושה מימים קדמונים על פי מסורה שבידיהם ואפשר עוד מימי התנאים, עכ"ל.

#### דברי רבינו החת"ס דמעולם היה בני ישראל דרים בארה"ק

**דידועים** הדברים כדרכונות ממרן החת"ס זצ"ל (בשו"ת י"ד ס"י רלד ד"ה היוצא, וע"ע אר"ח ס"י רג) המיוסדים ע"פ דברי הרמב"ם (ספר המצוות מצוה קנ"ג) שכתב שאין שום חוקף לכל קביעת החדשים והשנים, בלי שיהיו בכל עת בני ישראל דרים באה"ק. והוא מהבטחת יוצרנו שלא יהיה ח"ו כליון האומה דלעולם יהיה נשאר יהודים דרים בארץ ישראל, ויותר מזה כתב בחידושים לביצה (מהדו"ת ד: ד"ה דשלח) וז"ל: ובעזה"י שמיים שחרב בית שני לא חרבה ארץ ישראל משיבת איזה יהודים על כל פנים, ואי ח"ו יתבטל זה, יתבטלו כל המועדים ורוב המצוות, אבל הבטחתנו יוצרינו ית"ש שלא תפוג תורה וכו' עכ"ל.

יג. אפילו לו יהא דהיה שממה בלי יהודי יושב עליה, חזקה על חבר שפירותיו כשרים ובודאי הרמב"ן בירור לו אתרוג כשר וכן הב"י ואר"י ז"ל, ומהם עד עכשיו במסורה.

סדר הדורות מזמן החורבן בית שני עד עתה

**ודברי** גדולי הדורות א"צ לראיה, אך היות דאין קורות דברי הימים ידועים לכל, ואף ת"ח אינם בקיאים כ"כ בזה, לכן אבאר היטב דאכן כנים דברי רבותינו דמעולם היו מצויים גדולי עולם בארה"ק מאז חורבן הבית עד עתה.

דברי הרמב"ן דבגלות בית שני נשאר בארץ ישראל

**וכבר** כ' הרמב"ן בעצמו (פ' בחוקתי, ויקרא כ"ו ט"ז) החילוק שבין חורבן בית ראשון לחורבן בית שני, דבגלות הראשון גלו גלות שלמה, אבל בגלות השני לא גלו האבות, רק היה השבי לבנים לבדם, והאבות נשארים בארץ ישראל, שהיו הרומיים מושלים בארצנו ולוקחים הבנים כרצונם, ושוריהם מושלים בארץ ומכבדים עלינו עול כבוד ולוקחים גופינו וממומינו, כאשר הוא ידוע בספרים.

**והגאון** רבי יונתן אייבשיץ זצ"ל כתבו באריכות בספרו יערות דבש (ח"א דרוש ד') וז"ל: וירמיהו בקינתו קונן על שתי מקדשות ולכך פתח בראשון ואמר "איכה ישבה בדד העיר רבתי עם", אבל לא רבתי בגוים כי לא יצאה שמה בקרב ארצות, וישבה בדד כי בחורבן ראשון חדל כל רגל אדם משם כמאמרם (שבת קמח:): ג"כ שנה לא עבר איש ביהודה וכו', ואחר כך מדבר מחורבן בית שני, אמר רבתי בגוים שרתי במדינות כי נתפרסם שמה בכל ארצות ואיים רחוקים, "ולא אמר עליה ישבה בדד", כי לא גלו בבית שני מכל וכל וארץ ישראל נשארו יושבים בה כאשר כל חכמי ישראל מחורבן הבית עד זמן רבינו הקדוש יושבים בארץ ישראל במושבותם, רק קיסרי רומי נתנו עליהם מס, ומכרו הארץ שדה של זה לזה, לבל יחשבו יהודים שהם מוחזקים בו מאבותיהם, כמ"ש יוסף בן גוריון בספרו לרומים, וכמבואר בגמרא דגיטין (נד:) בסקריקין ביהודה, ומשם מבואר שהיו נשארים יושבים בארץ ישראל, ולכך אמר עליהם "היתה למם ולא ישבו בדד" עכ"ל.

ישוב בארץ ישראל עד סוף חתימת התלמוד [שנות ד' ר"ס]

**וכן** היה עד סוף חתימת התלמוד, כמו שכ' הרמב"ם בפ"ה מהל' קידוש החודש ה"ג דבסוף חכמי התלמוד חרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבועי, וכ"כ ביד רמה סנהדרין (יא.). והרמב"ם בהקדמה ליד החזקה כ' ואחר בית דינו של רב אשי שחיבר התלמוד נתפורו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ולאיים הרחוקים.

**ואח"כ** היה תקופת רבנן סבראי שעלה מר זוטרא מבבל לא"י ונתמנה לראש סנהדרין ולראש הישיבה במבריה הוא ובניו עד ז' דורות (וכמ"ש בסדר עולם זוטא פ"ח), ובימיהם חיברו רבנן סבראי שבארץ ישראל חיבר על הל' מריפות<sup>1</sup>.

יד. עי' שו"ת בית אפרים אור"ח סי' נא וצל"ח ביצה (ו.) ד"ה אמר רבא, ורמב"ן במלחמות ביצה דף ג.

טו. מנהגי א"י דף ריד, רכט, רצ.

### תקופת הגאונים בארץ ישראל [עד שנות ד' ש"נ]

**ובתקופת** הגאונים היה בארץ ישראל ישיבה, וראש הישיבה נקרא 'גאון' (כמו שהיה בשני ישיבות בבל) כמו שכ' הרמב"ם בהקדמה ליד. והיה ידיות עמוקים ביניהם, וכמו שמצינו בתפלת יקום פרקן שחבורה בימי הגאונים, למרנן ורבנן חבורתא קדישתא די בארעא דישראל ודי בבבל, לרישי כלה ולרישי גלוותא ולרישי מתיבתא ולדייני דבבא. ובספרי הגאונים בכל דורותיהם נמצא מאות שאלים ותשובות ומנהגים של בני ארץ ישראל בזמניהם, וגם בתוס' סנהדרין לו: ד"ה מכנף הארץ כ' דבתשו' הגאונים כ' שאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת וכו' עיי"ש.

**ועד** סוף תקופת הגאונים מצינו קשר בין חכמי בבל ובין חכמי ארץ ישראל, ואף לרב **האי גאון** דבזמנו היה חתימת תקופת הגאונים, מצינו קשר לחכמי ארץ ישראל, ברא"ש (ריש מס' ברכות) <sup>מ</sup> הביא בשם תשו' רב האי גאון דרבנן דארץ ישראל הכין עבדין מצלו של ערבית ובתר הכי קרו ק"ש. עוד מצינו כמה פעמים בתשו' רב האי גאון" דמוכיר חכמי ארץ ישראל. עוד מצינו בבעל המאור במס' ביצה הביא שאלה של רב ניסים ז"ל לרב האי גאון ז"ל למה אמר אדונני כי בני ארץ ישראל תופסין ר"ה שני ימים הלא אנו רואים עד עתה שאין תופסין אלא יום אחד, והשיב אשר אמרתם בעבור בני ארץ ישראל של ר"ה כך אמרנו בדין הוא שיעשו כמנהג הראשונים ולא ישנו מנהג אבותיהם נשמת עדן אלה דברי הגאון, עכ"ל הבעה"מ. ומצינו דרב האי גאון היה עולה מבבל לארץ ישראל בכל סוכות כמו שכ' בספר חסידים כמו שיבואר לקמן.

### גדולי ארץ ישראל בתחילת זמן הראשונים [שנות ד' ת"ת]

**ואחר** תקופת הגאונים בהתחלת ימי הראשונים מצינו רבינו חננאל מובא בשמ"ק מס' כתובות (כה). ד"ה אמר רב הונא, בא"ד וז"ל: כתב רבינו חננאל ז"ל פירש אפי' כשהיתה "מקצת הארץ ביד ישראל ומקצתה ביד הא"ה כמו עתה בזמן הזה" נתחייבו בחלה מן התורה עכ"ל,

### ישיבת ירושלים בזמנו של רש"י [שנות ד' תתנ"ו]

**ובספר** הפרדס לרש"י"י, מצינו דרכינו משולם בן רבי משה ממגנצא שאל את רבי אליהו כהן ראש ישיבת ירושלים ורבי אביתר בנו "האריות היושבי ירושלים עיה"ק", והשיבו שכן אנו נוהגין בתרי מתיבתא בארץ ישראל ונהרדעא. ורש"י מוכיר רבות מנהגי

מז. עי' מרדכי פרק תפלת השחר אות צ', ואוצר הגאונים ברכות ב.

זי. אוצר הגאונים חגיגה סי כא, ועי' עוד בשערי תשובה של"ח בשם רבי חנינא החסיד איש ירושלים, ותורת האדם לרמב"ן דף קיט.

יח. ד"ק דמ"א, ראב"ן ע"ח ע"ב, סדור רש"י עמוד 81, שבלי לקט סי' רפו.

ארץ ישראל בספריו, וכמ"ש במס' ברכות סב. ד"ה טעמי תורה וז"ל: נגנית טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים בין בניקוד וכו' ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל. ובס' הפרדס בהל' יוהכ"פ שמעתי שתוקעין בארץ ישראל במוצאי יוהכ"פ, קשר"ק לאחר כל התפלה, ובגולה שלנו לא נהגו אלא תקנה אחת. ובהל' מגילה כ' בכל מקומות שבארץ ישראל קוראין אותה כספר תורה, וכן המנהג. ורבינו שמחה במחזור ויטרי תלמיד של רש"י בפי' על הגדה כתב ובארץ ישראל גזרו שלא לאומרו ובפרובינצא נהגו לאמרו.

רבינו יהודה הלוי ושר"ר בארץ ישראל [שנות ד' תת"ק]

**וגם** רבי יהודה בעל הכוזרי עלה לארץ ישראל, וידוע<sup>י</sup> הסיפור דכשהגיע לשערי ירושלים קרע בגדיו והלך בקרסוליו על הארץ לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו והיה אומר הקינה שהוא חיבר האומרת ציון הלא תשאלו כו', וישמעאל אחד לבש קנאה עליו מרוב דבקותו והלך עליו בסוס וירמסהו וימתהו.

**ובסדר** הדורות כתב על האבן עזרא, וז"ל: ובפ' תרומה נראה שבימיו היה מדרש גדול בטבריה, דכ' האבן עזרא (שמות כ"ה ל') ראיתי בספרים שבדקום חכמי טבריה. ואח"כ הוא עצמו עלה ונתישב שם ונקבר שם כידוע. וחכמי טבריה ג"כ מוזכר בעוד ראשונים<sup>י</sup>. ובראב"ן כ' בהל' עירובין (סי' ד') דשאלו את פי הישיבה בירושלים, ובמס' ביצה סי' תמח דשאלו שאלה לעיר הקודש.

ישיבת ארץ ישראל בימי הרמב"ם [שנות ד' תתק"ס]

**והרמב"ם** בספרו היד החזקה כתב הרכה פעמים<sup>י</sup>, נוהגין בכל מלכות ישמעאל ובארץ הצבי, ובתשובת הרמב"ם (סי' יח) אודות סדר הפרשיות בתפילין בא"ד וז"ל: ורבי משה דרעי ז"ל כשבא מן המערב לארץ ישראל היו התפילין שלו כמו אנשי מקומכם וכשהראוהו דברי הגאונים הקדמונים והראיות שלהם השליך תפיליו ועשה על סדר הזה עכ"ל. ובאיגרת לאחד מרבני ארץ ישראל הרב אפרים מצור שיבחה הרמב"ם את חכמי ישראל היושבים בארץ ישראל וז"ל: שהרי אני אומר לכל ארץ ישראל וסיבוכתיה מפני ישיבתך בה ברוך ה' לא השבית לך גואל היום<sup>י</sup>. וכן ידוע שהרמב"ם ואביו הרב מיימון עלו לארץ ישראל לזמן, ובימיו קראו המושלים בארץ ישראל ליהודים לשוב לירושלים כמו שכ' רבי יהודה אלהרזי בספרו תחכמינו פרק כה.

י. ס' היוחסין מובא בסדר הדורות ערך רבי יהודה הלוי.

ב. מחזור ויטרי סי' תכד, בפי' רבינו יהודה ברצלוני על ספר יצירה, עי' בפר אוצר הגדולים אות יט במסורה.

בא. פ"ג מהל' תפילין ה"ה, פי"ד מהל' תפלה ה"א, הל' תענית פט"ו, פי"א הל' איסורי ביאה ה"ה, שו"ת פאר הדור סימן יט, ועי' שו"ת מהרי"ל סי' נ"ו בשם הרמב"ם פ"ב מהל' מגילה ה"ב וז"ל ומנהג בארץ ישראל.

בב. איגרות הרמב"ם עמוד קצג.

עליית רבינו יונתן הכהן והר"ש משאנץ [שנות ד' תתק"צ]

**ובאותו** דור התישבו בארה"ק יותר משלש מאות בעלי תוס' ובראשם רבינו יהונתן הכהן מלונלינג, וכן הר"ש משאנץ, אשר כידוע הסמ"ג<sup>2</sup> מכנה אותו בשם איש ירושלים דהיה דרו שם, (כמו שכ' בתשו' מהרש"ל סי' כט דרבינו שמשון משאנץ הלך לירושלים ונקבר תחת רגלי הכרמל בשיבה טובה. ובסי' צ"ח כתב מהרש"ל דהטעם שבני א"י אין מניחין תפילין בחוה"מ לפי שהרשב"א בא וביטל המנהג לפי סברתו שתפס דעת הר"י בעל תוס' עיי"ש), ורבינו ברוך בעל ספר התרומה, והבעל המאור במס' ביצה (ג.) כ' דבאו לארץ ישראל מחכמי פרובינצאה, ואח"כ [בשנת ה' י"ז] רבינו יחיאל מפארז עלה לארץ ישראל ויסד שם ישיבה [ונמשך עד זמן הרשב"א, כמ"ש בשו"ת הרשב"א].

**ובראבי"ה** סי' ל"ד כתב וכן נמצא מספר הבא מישיבת ירושלים. ובספר המנהיג לאב"ן ירחי בל' תשעה באב סי' כ"ז כ' וכן שמעתי בארץ ישראל מדלגין היום שירת הים, ועי' בהל' תענית סי' א' ועושין כן אנשי ארץ ישראל וכן מנהג פרובינצא<sup>3</sup>, ובשערי דורא סי' ע"ח כתב בשם רבינו אליעזר מטו"ך שבני ארץ ישראל אומרים שחמאת ג' אסור מפני חלב שבו וכו' ובארץ הזאת יש בו וכו' עכ"ל.

גדולי ת"ח בארץ הקודש [שנות ה' כ']

**ואור** זרוע ח"ב סי' תמ"ו וכו' בתשובת כל תלמידי חכמים שבארץ ישראל נוהגים וכו'. ובח' הרמב"ן (ברכות י"א ע"ב) הביא מדברי הרמ"ה אודות מנהג ארץ בקר"ש. ובסמ"ג ל"ת קי"א כ' חומרא גדולה החמירו על עצמם בבל ובארץ ישראל ובספרד ובארץ המערב הוא ממלכת מרו"ק עכ"ל.

עליית הרמב"ן לארץ הקודש [שנת ה' כ"ז]

**הרמב"ן** עלה לארה"ק בשנת ה' כ"ז, וביום ט' אלול ה"א כ"ז הגיע לשערי ירושלים [ואז יסד הפיוט המפורסם 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים, בית אלקים ושער השמים, ששם הר המוריה, שממנו תצא תורה ותושיה וכו']

אתרוגי ארץ ישראל המקוריים במסורה דור אחר דור מזמן הבית

**עתה** הראת לדעת שהישוב בארץ ישראל נמשך במסורה ע"י גדולי ומנהיגי האומה דור אחר דור, מזמן חורבן בית שני עד זמן הרמב"ן, וכן נמשך מאז והלאה, וכמ"ש רבותינו מאורי הגולה, ובכן אתרוגי הארץ ישראל המקוריים יש להם מסורה הכי חזקה, הנמשך דור אחר דור מזמן הבית, עד זמן התנאים והאמוראים, עד זמן הראשונים, וכן להלכה לזמן הב"י והארז"ל, עד ימינו אלה

בב. שבט יהודה קעו.

כד. עשין מח, ולאווין לט וקיא.

כה. עי' עוד שם סי' קכב וקל"א.

## דברי הרמב"ן במכתבו

**ועכשיו** נחזור למש"כ הגה"ק מראדוין זצ"ל 'אשר שנים רבות היתה הארץ שוממה מאין יהודי יושב עליה, כמבואר באגרת הרמב"ן ז"ל, וכוונתו למכתבו של הרמב"ן שכ' בעת בואו לארה"ק וז"ל:

**ומה**, אניג לכם בענין הארץ כי רבה העוובה וגדול השממון, וכללו של דבר המקודש מחבירו חרב יותר מחבירו, ירושלים יותר חרבה מן הכל, וארץ יהודה יותר מן הגליל, ועם כל חורבנה היא טובה מאד, ויושביה קרוב לאלפים, ונוצרים בתוכם כשלש מאות פליטים מחרב השולטן ואין ישראל בתוכה, כי מעת באו התתרים ברחו משם ומהם נהרגו בחרבם, רק שני אחים צבעים קונים הצביעה מן המושל, ואליהם יאספו עד מנין מתפללים בביתם בשבתות.

**והנה** זרנו אותם ומצאנו בית חרב בנוי בעמודי שיש וכיפה יפה ולקחנו אותו לבית הכנסת, כי העיר הפקר וכל הרוצה לזכות בחרבות זוכה, והתנדבנו לתיקון הבית וכבר התחילו בשיפועו, ושלחו לעיר שכם להביא משם ספרי תורה אשר היו מירושלם, והבריחים שם בבוא התתרים, והנה יציבו בית הכנסת ושם יתפללו "כי רבים באים תדיר אנשים וגושים מדרמשק וצובה וכל גלילות הארץ לראות בית המקדש ולבכות עליו ומי שזכנו לראות ירושלם בחרבנה, הוא יזכנו לראות בנינה ותיקונה בשבוע אליה כבוד השכינה, ואתה בני ואחיד ובית אביך כלכם תזכו בטוב ירושלם ובנחמת ציון. אביכם הדואג ושוכח רואה ושמה משה ב"ר נתמן זצ"ל

## דברי הרמב"ן בירושלים חרב ואין כמעט ישראל בתוכה

**והנה** מש"כ הגה"ק מראדוין זצ"ל 'אשר שנים רבות היתה הארץ שוממה מאין יהודי יושב עליה, כמבואר באגרת הרמב"ן זצ"ל, וכוונתו לדברי הרמב"ן הנ"ל שכ' וארץ יהודה יותר מן הגליל, ועם כל חורבנה היא טובה מאד, ויושביה קרוב לאלפים, ונוצרים בתוכם כשלש מאות פליטים מחרב השולטן ואין ישראל בתוכה, כי מעת באו התתרים ברחו משם ומהם שנהרגו בחרבם'

**וכוונת** הרמב"ן למלחמת התתרים עם הנוצרים שהיה בשנת ה' אלפים ד', ואח"כ נפגעה העיר מן המונגולים, ובמלחמות הללו נחרב הישוב בירושלים, כמ"ש הרמב"ן בירושלים רבה העוובה וגדול השממון והחורבן מן הכל, אבל אין הכוונה שהישוב בארץ ישראל נחרב והארץ היתה שוממה מאין יהודי יושב עליה, שהרי הרמב"ן עצמו כ' דבעיר שכם היה ישוב של יהודים, ועוד הרי הרמב"ן בעצמו שם כ' דאף בירושלים יש מנין מתפללים בבית השני אחים הדרים שם. אלא ההכוונה שבעיה"ק ירושלים וסביבותיה היו בהם יהודים מעט כלפי שאר ארץ ישראל, מחמת המלחמות שאירע שם י.

כו. וזה כוונת הרמב"ן בספר המלחמות (ביצה דף ג') שכ' ואשר אמרו בעבור בני ארץ ישראל בדורות שלפנינו אינו טענה, לפי שגלינו גלות שלמה, ובעונותינו לא נשאר בא"י בימים ההם אלא מועטים,

**ובכאן** פשוט דכל דברי הגה"ק מראדזין זצ"ל, הם כשנגה לפני השליט, שהרי היה תמיד ישוב יהודים בארץ הקודש, וכמו שהארכנו שגדולי הראשונים דרו שם תמיד, ובכן שפיר האתרוג הארץ ישראל המקורי מוחזק ומהורר למצוה במסורות דור אחר דור, מזמן התנאים והאמוראים והראשונים, עד ימינו אלה.

## פרק ד' - קיבוץ גדול בירושלים בחג בסוכות בזמן הגאונים והראשונים

מכל הארצות באו להתפלל אצל מקום המקדש

**מאז** חורבן בית אלקינו, מקום אשר עיניהם ולבם של ישראל תלויים, היו תמיד באים למקום בית ה' מכל הארצות, וכמבואר בדברי החז"ל ובמדרשים, וגם אח"כ בימי הגאונים והראשונים היו עולים להתפלל ולבכות במקום המקדש, וכמ"ש הרמב"ן במכתבו הנ"ל 'כי רבים באים תדיר אנשים וגושים מדמשק וצובה וכל גלילות הארץ לראות בית המקדש', וכמ"ש רבי בנימין מטודילה 'מקום כותל מערבי, אחת מן הכותלים שהיו בקודש הקדשים, ולשם באים כל היהודים להתפלל'.

בתקופת הגאונים והראשונים היה קיבוץ גדול בירושלים בשלש רגלים

**וכאשר** בינתי כספרים על כל מעשה תקופות הגאונים והראשונים באה"ק, שבתי וראיתי שהדבר מבואר עוד יותר בכמה וכמה מקורות בספרן של ראשונים כמלאכים, שבכל השלש רגלים, היו אנשי כל סביבות א"י רגילים להתקבץ ולעלות יחד לירושלים עיה"ק, בפסח שבועות וסוכות. ובפרט ביו"ט סוכות, ומרן החת"ס הזכירו בתשו' יו"ד סי' רל"ג ד"ה בהא וז"ל: כי בימי הגאונים היו עולים לירושלים.

**וכך** הם דברי הר"ן<sup>כ</sup> בריש מס' תענית (ב), שמבואר שם הטעם למה שמתאחרים לשאול על המטר עד לו' חשון, כדי שגיעו עולי רגלים איש איש לבתיהם, ולא יתפסו

---

ואינם בני תורה, בנדנדו אחר נדנדו וטלטול אחר טלטול. אבל בודאי היה בה קהלת הקודש מדקדקים במצוות, וכמ"ש הרמב"ן בספר הזכות (גיטין דף י"ט ע"ב) שהרי שנת השמיטה ידועה ומפורסמת בארץ ישראל, ומנהג אבותיהם בידיהם לנהוג בה קדושת שביעית. וקודם לכן כ' 'שהרי הארץ חרבה ושממה ביד ישמעאלים ואין ישראל עליה אלא כאבסניא', הרי דאה"נ דהארץ חורבה ושממה, אך יש בה יהודים מדקדקים במצוות ובמנהג אבותיהם.

כו. מדי דברו בו זכור אזכרינו עוד מה שסיפר לי זקני הגה"צ רבי שלמה אליהו ליכטער זצ"ל מטאמשוב שזכה לקרבה יתירה להאדמו"ר רבי שמואל שלמה מראדזין זצ"ל הי"ד, בנו של האדמו"ר רבי מרדכי יסף אלעזר מראדזין זצ"ל הנ"ל, בהיותו קרובו וש"ב שהיה נכד להאי סבא קדישא הגה"ק רבי יעקב ליינער זצ"ל המגיד מטאמשוב, תלמיד להרה"ק החוזה מלובלין זצ"ל ואביו של בעל המי השילוח מאיזביצא זצ"ל, וגם היה אומר דהגה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל היה מפליא היראת שמים של הרבי מראדזין זצ"ל.

כה. ועי' בשו"ת הר"ן סי' ה' שאלה מרבני עיה"ק צפת על וכו' בארצינו שזמן רב נהג בה איסור על פי חכמים ז"ל שהיו פה.

בהגשמים העלולים לעכבם בדרך. והקשה שם דתינח בזמן שביהמ"ק היה קיים שהיו עולי רגלים, אבל לאחר החורבן למה לא נתחיל לשאול לגשמים מיד לאחר חג הסוכות. ותירץ וז"ל: ומדבריהם צ"ל דכי אפסיקא הלכתא כרבן גמליאל, היינו אפילו לאחר חורבן, לפי שהיו מתאספים בכל הסביבות ברגל לירושלים, כמו שעושין גם היום. ומפני עולים הללו, ראוי שנאחר השאלה.

**נתבאר** מדברי הר"ן שלא זה בלבד, שלא היתה א"י ריקם בזמן הרמב"ן וקודם לו, אלא מימות החורבן והלאה, בימי התנאים והאמוראים והלאה, עד לימי הר"ן ממש, היה עולים לרגל לירושלים, והיה נמצא בו קיבוץ גדול מכל המדינות הסבובים. ודברי הר"ן אלו, הובאו בית יוסף בהל' תפלה (סי' קיז).

### דברי הגאונים על עליה לרגל

**וכן** מצינו בכמה תשו' הגאונים (אוצר הגדולים ער') וז"ל הגאון רבי אהרן בן מאיר, ומעודינו ועד היום הזה זכרם לא מש מפינו ותפלתינו עליכם תדירה בהר הזיתים מול היכל ד' מקום הרום רגלי אלקינו, ועל שער הכהן, ועל שער המקדש, בקיבוץ כל ישראל לחוג חג' ד' חג הסוכות.

**וז"ל** הגאון רבי נתן בן אברהם (אוצר"ג ערכו) לא נעלם ממך כי קרבו ימי החג וכי כל ישראל יעלו ... החוגגים עלו ברנה לחר הזיתים והתפללו והלכו לאהליכם שמחים ומזובי לב.

**ובס'** מגלת המגלה (עמ' 99) לרבי אברהם ב"ר חייא הנשיא, כ' וז"ל: וכמו כן היו מלכי ישמעאל נוהגין עמנו מנהג טוב והרשו לישראל לבוא את הבית ולבנות בו בית תפילה ומדרש, והיו כל גליות ישראל הקרובים אל הבית עולם בחגים ובמועדים ומתפללים בתוכו, ומעמידים תפלתם כנגד תמידין ומוספין.

### דברי הרמב"ם דבן זומא עלה לרגל אחר החורבן

**ובזה** הכנתי דברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה, שכתב ששמו של התנא המפורסם במשנה בשם "בן זומא" הוא "שמעון בן זומא", ומנאוהו בין החבורה האחרונה של התנאים שלא ראו את פני הבית. וקודם לזה כ' הרמב"ם (שם) כי בן זומא היה עומד על הר הבית והיה רואה ישראל "שעולים לחוג" ואמר ברוך שברא כל אלה לשרתינו (וכונתו לגמ' ברכות נח., וע"ע חגיגה טו.). אבל הדבר מובן לפי הנ"ל, שהיו כולם רגילים לקיים את העליה לרגל גם לאחר החורבן, ואפילו מהמדינות שסביב לא"י, ואז היה בן זומא על הר הבית וראה ס' רבוא מישראל ואמר ברוך חכם ארזים וברוך שברא כל אלה לשמשני.

### עליה על הר הזיתים

**ומתחלה** היו עולים לחר הבית אבל אח"כ עשו זאת בהר הזיתים, כמבואר בכתבי הגאונים, וגם הראב"ד בספר הקבלה מוזכרו וז"ל: וכשהיו ישראל חוגגים חג הסוכות בהר הזיתים היו חוגגים בהר מחנות מחנות, אוהבים אלו את אלו ומברכין אלו



את אלו, והמינין חונין כנגדם כב' חשיפי עזים, והרבנין היו מוציאין ספר תורה ומחרמיין שמות המינין בפניהם והם שותקים כמו כלבים אלמים עכ"ל.

### העליה בתוככי ירושלים

**ובמאזחר** נשתנה מקום הקיבוץ בבית הכנסת בירושלים, כמבואר בדברי התשב"ץ (ח"ג סו"ס רא, והביאו החת"ס ביו"ד סי' רלד ד"ה ובמ"ש) שהיה תלמיד (תלמידו של הר"ן). ושם היה נראה עדיין להדיא אותו הנס הגדול שהיה בביהמ"ק, שעומדים צפופים ומשתחוים רווחים וז"ל: ויש סמך וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת, שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות. ויש בזה רמז וכו'. ואומרים כי עדיין נשאר מהניסים שהיו בירושלים (אבות פ"ה מ"ה, ועיין במגן אבות שם ד"ה עומדים) שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום, כי בבית הכנסת שבירושלים הם צריכים לאנשי המקום כל השנה. ומתמלאת פה על פה בעת התקבץ שם בחג השבועות החוגגים יותר משלוש מאות איש, כולם הם נכנסים שם ויושבים רווחים כי עדיין היא בקדושתה. וזה סימן גאולה שלישית.

### העליה לירושלים במשך הדורות

**גם** בס' כפתור ופרח פרק י' כתב ז"ל: שאנו נוהגין עם אחינו אנשי גאולתנו יושבי הארץ, כאנשי סין וחמת ודמשק וצובה מצרים ואלכסנדריה, לעלות לירושלים בחגים ובמועדים.

**ובמנהגות** וורמייזא<sup>357</sup>, הביא מכתב שהשיבו אנשי ארץ ישראל לאנשי רינוס וחתם ע"י רבי יעקב בר מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא וכל דורו אמת תדעו שאין אנו נמנעין להתפלל בהר הזיתים בכל מועדיה וכו'.

**ואברבנאל** בס' מעיני הישועה (מעין יא תמר ה' דף שצ) כ' ז"ל: וכאשר הישמעאלים לכו ירושלים מידי הרומיים לא מנעו ישראל מלבא שם להתפלל וכן היו עושים ההולכים היהודים חגים ובמועדים ומתפללין מקום תמידין ומוספין עכ"ל.

**ומנהג** זה עדיין נהוג בכל דור ודור עד לזמן הב', וכמ"ש הבית יוסף בשו"ת אבקת רובל (ס' כו), וכן מעשה בכל יום, בכל שנה ושנה, עולים לשלוש רגלים מחוץ לארץ. וגם בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' יד מזכיר שכן נהגו.

### עיקר העליה בחג בסוכות

**ובימי** חג הסוכות היתה העליה גדולה יותר מבשאר הרגלים, וכמ"ש הגאונים כנ"ל, ועיקר העליה היה ביום הושענא רבא, וכן הוא בספר החסידים (ס' תר"ל) נאמר על רב האי גאון, ז"ל: היה עולה בכל שנה ושנה לירושלים מכבל, והיה שם בחג הסוכות, כי היו מקיפין את הר הזיתים בהו"ר ז' פעמים ואומרים מזמורים שסידר להם רבה עיי"ש.

**וכן** הוא במכתב מהקהלה בירושלים אל קהלות הגולה (אגרות א"י עמ' 51) וזה תמיד בקשתינו, ככן במקדש מעט, כן בהר הזיתים, בהקבץ אחינו בית ישראל אל ירושלים

בחדש תשרי, הוא ירח האיתנים, לרצות אבניה לחונן עפרותיה, לסובב על השערים, להשתטח בתפלה ובתחנונים... הר הזיתים אשר עמדה השכינה עליו, הוא המקום אשר נתפלל בו בימות החגים, מול ה', ביום הושענא, ושם יברכו כל בית ישראל.

### אתרוגי ארץ ישראל להבאים לרגל לירושלים

**הרי** שבכל הדורות עלו לירושלים<sup>ל</sup>, ובמשך תקופות הגאונים והראשונים היו עיקר הקיבוץ והעליה בחג הסוכות, וכן מבואר גם בדברי הר"ן דבחג הסוכות היו עולים לרגל מימי האמוראים עד לימיו, וכן מזמן הבית המקדש עד משך כל תקופת הראשונים, היו עיני כל ישראל שולטות ומשגיחות בכל אתרוגי א"י שמימות בית המקדש, ומהם היו לוקחים למצוה בירושלים עיה"ק לקיים מצות ושמחת לפני ה"א שבעת ימים.

**ובזה** נצדקו דברי הצדיקים דמעיקרא, שבמה שביררו הגאונים בשעתם בשנות התר"ל לפ"ק, מה שהיה בידם לברר, שחזקת האתרוגים המנויים הנ"ל הן המה אתרוגי המסורת שמזמן תקופת גדולי ותקיפי קדמאי, שהם: הב"י והאר"י<sup>ל</sup> והמב"ט ומהר"י בר רב וכו', שמסורתם דור אחד דור עד לזמן הרמב"ן, ובה אישרו שאתרוגים אלו באו דור אחר דור עד לזמן הבית, ושהם האתרוגים שיצאו עליהם התנאים והאמוראים והכהנים הגדולים.

### פרק ז' - מסורות אתרוגי ארץ ישראל במשנת הרב בעל התניא

#### דברי הגה"ק מהרש"ב

**הרבה** אנשים הראה לי משי"כ בספר מהרת האתרוגים (דף פא ושא) דאצל חסידי חב"ד מקובל מרבותיהם נ"ע דאתרוגי א"י אינו במסורה, והביא ממכתב מהרה"ג ר' יהודה ליב דון יחיא זצ"ל משקלאוו שנת תרנ"ז דכתב כן, וכתב דכן משמע מדברי האדמו"ר מהרש"ב מליובאוויטש זצ"ל (אגרת הקודש ח"א מכתב כז) וז"ל: והנה בעצם הכשרת מאתרוגי א"י, ידוע אשר כ"ק רבינו הגדול א"ו אדמו"ר זצוקללה"ה החמיר לברך על אתרוגי גענאווא דוקא וכן החמירו אחריו רבותינו אבותינו אדמו"ר זצוקללה"ה עכ"ל, משמע קצת דאתרוג שבא"י אינו כמו אתרוגי יאנאווא.

**אמנם** הוא הדבר אשר דברנו, דבודאי כוונתו על אתרוגי ארץ ישראל הנקראים במעות אתרוגי א"י, שבאמת הם אתרוגי קורפו דהם אינם מוחזקים, אבל אתרוגי א"י המקוריים מדור לדור בודאי הם מוחזקים, והם בלי חשש הרכבה כלל.

**וכן** מבואר בפירושו במכתב אחר של הגה"ק מהרש"ב מליובאוויטש זצ"ל (אגרות הקודש ח"א עמ' קיב מכתב מ') בשנת תר"ן לאחד מחסידיו וז"ל:

**מענין** לענין לעורר את כבודו עוד בענין אחד והוא, כי ש"ב הר"ר מרדכי דובער סלונים שנכנס בעסק אתרוגי אה"ק על פי התעוררות שלי, ושעמי באשר נתרחבו ונתפשטו הרבה אתרוגי קורפו אשר היו מרוחקים מאד מאבותינו ורבותינו הק', ואני שמעתי

ל. ועי' אוצר הפוסקים אה"ע בסוף סי' ע"ה בקונטרס יא"י אות ט'.

מכ"ק אאמו"ר זצוקללה"ה נ"ע זי"ע דברים קשים מאד עליהם, וכן בשם כ"ק אאמו"ר (הצמח צדק) זצוקללה"ה נ"ע זי"ע, ועתה רוב אנ"ש לוקחים אתרוגי קורפו תמורת אתרוגי יאנאווא מפני יפיים, ולפי דעתי אינו כדאי להחליף חשש מורכב על חשש... וכדומה אשר רבנים מכשירים, לא כן בחשש מורכב, "ואתרוגי ארץ הקודש יש בהם מוחזקים, אך הבאים אלינו לא נודע אמיתתם", ועתה נתעורר ש"ב לעסוק בזה, כדאי להחזיק ידי העוסקים בהענין הזה עכ"ל.

**וכן** בנו כ"ק אדמו"ר הריי"צ מליבאוויטש זצ"ל (ספר השיחות (תרצו-ת"ש) שיחות תרצ"ט עמ' 294) היה אומר דיש מקומות בארץ ישראל שהם מוחזקים לא.

### הבעל התניא משתמש באתרוג מארץ ישראל

**ויותר** מזה הבאתי במאמרו הקודם מס' קובץ דרושים<sup>לב</sup> מכתב הגאון רבי פנחס אלי' מייזליש זצ"ל בן הגאון מח"ס שו"ת הרד"ד זי"ל:

**ושמעתי** מפי מ"ו מחו' הק' (רבי חיים שניאור זלמן) מלאדי ז"ל (בן הגה"ק הצמח צדק זי"ע) בשנת תרל"ה בשם זקינו הגה"ק בעל הש"ע והתניא ז"ל, שלא רצה לברך על אתרוגי קרפי רק על יאנאווער, ובעת מלחמת צרפת שלא הי' אפשר להשיג יאנאוואר, ושלחו לו מקורביו אתרוג מהודר ביופי גדול מקארפי, וגם אתרוג מאה"ק, ומסבת הדרך נתקלקל זה האחרון מאד, ואמר הרב ז"ל כיון שהוא כשר עכ"פ לברכה "ומיזמן הרמב"ן ז"ל אתרוגי אה"ק מוחזקים בכשרות" ויש לו מעלת אה"ק יברך עליו וכן עשה וכו' עכ"ל.

### תולדות המורכב פסול לדעת בעל התניא

**ומעמו** של הגה"ק הבעל התניא לדקדק לברך דוקא על אתרוגי יאנאווא, מפני שהיו בחזקת בלתי מורכב, וכמ"ש בספר שער הכולל<sup>לז</sup> פל"ז אות א' זי"ל: קבלה בדינו מאדמו"ר הזקן ז"ל להדר אחר אתרוגי יאנאווא, והטעם כי אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אתרוג לתוך אילן אחר וגדל מזה מין הדומה לאתרוג פסול עכ"ל.

**וכן** הדבר מבואר בשו"ע הרב סי' תרמ"ח סעי' לא זי"ל: אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג פסול שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה בפני עצמו עכ"ל.

**וכ"כ** בשו"ת צמח צדק סי' סד שגם כשהרכיב ענף מאילן אתרוג לתוך אילן אחר כיון שנתערב בו מין אחר אין זה אתרוג כלל.

לא. וגם אא"ז הגה"צ רבי מאיר צבי זצ"ל המשיך להיות מנהל הכוללים בעה"ק חברון ת"ו כולל עניני האתרוגים שהרווחים היו מוקדש להכוללים באותם הימים, והמשיך מחותנו הגה"צ רבי יונה זאב מנדלזון זצ"ל מו"ץ בחברון, שהיה מגדולי חסידי חב"ד בעיר ונכד להאי סבא קדישא הבעל התניא זי"ע ומאחיו הגה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש זצ"ל, ובוודאי עשה כמנהג אבותיו הקדושים.

לב. תרפ"ה חוברת ד' סימן ד'.

לז. מבעל המחבר ספר קב ונקי על הל' גיטין, תלמיד הגה"ק הצמח צדק זצ"ל.

**וכידוע** דהיו גדולי ישראל דס"ל תולדות מורכב כשר, אך דעת בעל התניא היה שאף תולדות מורכב פסול, שהרי ביאר דאתרוג המורכב הוא 'בריה בפני עצמו', ומזה הטעם היה מדקדק לברך על אתרוגי יאנאווע, דעל אתרוגי קרפו היה חשש שהם תולדות מורכב.

#### אתרוגי יאנאווע כהיום

**וא"כ** כהיום בודאי אין שום יחוס עם אתרוגי יאנאווע, שהרי גלוי וידוע לכל שכיום הם כולם בחזקת תולדות המורכב, ואין שום השגחה ומסורה שלא יהא בהם מתולדות מורכב, ולפי"ז דדעת בעל התניא דגם תולדות המורכב פסול דהוי מין אחר, א"כ לפי הבעל התניא אין לברך כהיום על אתרוגי יאנאווע.

#### דעת בעל קצה"ש בזה

**וכן** היה דעת הגאון רבי אברהם חיים נאה זצ"ל בעל קצות השלחן [שהוא היה מחסידיו חב"ד ומצאצאי הצמח צדק זי"ע] שלא היה מברך על אתרוגי יאנאווע רק על אתרוגי א"י, כמו שהביא ב'קונטרס דבר אל הקורא (עמ' 50) דשאלתי אותו למה הוא אינו מברך כמו הרבי שלו, ואמר שבעניני האדמו"ר ורעבישקייט הוא אינו מתערב, אבל הוא לא יברך על אתרוג מיאנאווע ע"כ.

#### דברי הבית רבי בענין אתרוגי קרפו

**ודבר** פלא ראיתי בס' בית רבי'ל זי"ל: שמענו ממקור נאמן שדברו על דבר אתרוגי קרפו ויצא הפסק מהם שאם האתרוג גדול כ"כ עד שישאר אתרוג לבר ההרכבה אז הוא כשר, ועל פסקם זה סמך עצמו אדמו"ר בעל צמח צדק נ"ע פ"א שה' דוחק גדול בליבאוויטש על אתרוגי גינובא, וסיפר אדמו"ר הפסק שלהם וסמך על זה למעשה עכ"ל.

**וצ"ע** דמדברי הבעל התניא זי"ע בשו"ע הרב סי' תרמ"ח סעי' לא הנ"ל שכ' בזה"ל: אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג פסול שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה בפני עצמו עכ"ל, הרי לך בהדיא שדעת הבעל התניא זי"ע שמורכב הנעשה ע"י ענף מאילן אחד לאילן אחר הפירות שיוצא הם בריה בפני עצמו ואינו אתרוג כלל, וכ"כ בשו"ת צמח צדק סי' סד שגם כשהרכיב ענף מאילן אתרוג לתוך אילן אחר כיון שנתערב בו מין אחר אין זה אתרוג כלל. א"כ מה לי אם נשאר שיעור אתרוג חוץ מהמין האחר הא אינו אתרוג בכלל.

#### מסקנת הדברים

**וזה** מובן לכל בר כי רב שאין לדמות שום אתרוג שבחשש תולדות מורכב, (כמו האתרוגים המכונים כהיום בשם "אתרוגי א"י" סתם, וכן אתרוגי יאנאווע, לפי הידוע שגם בהם יש חשש תולדות מורכב), אל החשיבות הגדולה של אתרוגי ארץ ישראל המקוריים, שהם כהיום אתרוגי

בראווערמאן, קיבלביץ, הלפרין ולפקוביץ, שבארבעת אתרוגים הללו עמדו בנקיות כשרותם ומסורתם הצרופה גם במשך המאה השנים הללו (תר"ל-תש"ל) שזהו מהתקופה הנחוצה שבה רבו מאוד ההרכבות בכל אתרוגי תולדות יפו ת"ו, עד כדי שאין שום ספק בוודאות הדבר, שכל אתרוג הבא מא"י בתואר המיוחד לאתרוגי קורפו, הוא בחשש תולדות מורכב.

**ואפילו** אם יודמנו אתרוגים אחרים בלי חשש תולדות מורכב, כמו למשל אתרוגי מאראקא ותימן (שבעצם יש לכל אחד מהם שינוי נפרד מתבנית האתרוג הכללי, זה בחסרון הגרעינים וזה בהעדר המיץ), גם כן אין להשוותם כלל לחשיבותם של עתיקי א"י, אחרי שלפי המסורת הם הצאצאים מאתרוגי זמן הבית, ועמהם נכנסו בפנים העזרה להראות לפני ה'.

## פרק ו' - מנהג ירושלים בענין אתרוגי ארץ ישראל בשנת השמיטה

### פנקס אא"ז משנת תש"ו שנת השמיטה

**ובסיום** דבריי אעיר עוד הערה חשובה, דאחד משנות הפנקס של אא"ז רבי יונה זאב זצ"ל הוא שנת תש"ו לפ"ק, ושנת תש"ה היה שנת השמיטה, ואף בשנה ההוא קנו כל גדולי ירושלים מאתרוגי אא"ז וכמפורט בהפנקס, ומהם הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל, והגאון חרי"ז מכריסק זצ"ל, וגאב"ד מהרי"צ דוישנסקי זצ"ל, ועוד גדולי ישראל, ובראשם הגה"ק מסאטמאר זצ"ל.

**והדבר** מבואר בפרסומי אא"ז רבי יונה זאב זצ"ל, מה שפרסם לקראת חג הסוכות שנת תש"ו ז"ל:

**מי** האיש החפץ באתרוגים מהודרים בלתי מורכבים שאין בהם חשש שביעית כלל יפנה ישר אלי בביתי הנודע לכל זה רבות בשנים, כי רק אצלינו יש להשיג את האתרוגים הכפריים המפורסמים לבלתי מורכבים, עם פיטמות ובלי פיטמות.

### אתרוגי שביעית הגדלים אצל נכרים

**וכנראה**, כוונתו דבשנות השמיטה דקדוק דוקא ליקח מן האתרוגים הגדלים אצל הערביים, ולכן אין בהם חשש שביעית כלל, וכמנהג ירושלים ת"ו בכל הדורות כדעת הב"י בפירות נכרים אין להם קדושת שביעית.

**וכן** מצינו בהמדרעות של סוחרי האתרוגים של נקיי הדעת שיבירושלים, שהיו מפרסמים בשנות השמיטה שאתרוגים הם מפירות נכרים, וע"פ הוראת הבד"צ שבירושלים.

**וכן** פרסמו הרבנים הרה"ג רבי יהודה ליב סלאנט והרה"ג רבי ישעי' אורנשטיין ז"ל (מסורת עמ' ס"ג) אודות אתרוגים לשנות תרל"ח, ז"ל:

**ואף** כי השנה הזאת שנת השמיטה, אבל ידעו אחב"י בכל מקומות מושבותיהם כי בשנה זו אין באתרוגים שלנו אף אתרוג אחד מגינת אחב"י, רק מגינת נכרים, ויש לנו תעודות ע"ז מבד"צ דירושלים, ומנוחות בכל תיבה.

**וכן** פרסם הבר"צ מירושלים [הגאונים רבי משה נחום וואללענשטיין ראב"ד עדה"ה, ורבי זבולן חרל"ף ורבי יוסף בנימין שעקן ז"ל] בתעודתיהם על אתרוגי רבי יהוסף רלב"ג רבי מנחם מענדל לעוו ז"ל, וז"ל:

**שנה** זו שנת השמיטה, האתרוגים האלו פירות נכרים המה, ופירות נכרים אין נוהג בהן דין שביעית בכל ארץ ישראל כשי' הרמב"ם והב"י ז"ל, וכמבואר בפאת השולחן בשם תשובת אבקת רובל, וכן פה בקודש ירושלים ת"ו אין נוהגים קדושת שביעית בפירות נכרים.

**וכ"כ** בשו"ת ביכורי שלמה (או"ח סי' ל"ו, הוב"ד בשד"ח מע' הלמ"ד כלל קמ"א סי' ל"ב) בשם הגאון רבי שמואל סלאנט ז"ל, וז"ל:

**כשהייתי** בקיץ העבר בירושלים עיה"ק תובב"א וכשאלתי ליד"ג הגאון רבי שמואל סלאנט נ"י מאתרוגים דשנה הזאת שנת השמיטה, הגיד לי שהזהיר לקנות ולמכור רק של גויים באמת, ובוה הכריעו רובם ככולם ואחרון הגאונים בזמן וראשון במעלה הגר"א וצוק"ל, דיש קנין לגוי בזמנה"ז להפקיע מחיוב, ודעת השל"ה הקדוש שהחמיר בשל גוי לית מאן דחש לה, גם המבי"ט וסיעתו דס"ל דאין קנין, מ"מ הורה דלענין ביעור לא נהגן בשל גוי, ורק שפטרם מתרו"מ.

אתרוגי שביעית של נכרים לתושבי חו"ל

**ועוד** יש לציין דעת הגר"ש סלאנט ז"ל (במכתבו להגאון הנצי"ב, נדפס בס' אדרת שמואל) לענין הוצאת אתרוגי ארץ ישראל לחו"ל דמפקפק בזה, דאנשי חו"ל למה להם להקל בזה, שיש כמה מחמירים גם בפירות של עכו"ם, ומסיק לבסוף שאיני אומר בזה לא לאיסור ולא להיתר, וברצונם יעשו.

דעת הגאון בעל אבן האזל וחתנו הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל בזה

**אמנם** הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל קנה בשנת תש"ו אתרוג מאא"ז זצ"ל ושולחו לחו"ל לחתנו הגאון רבי אהרן קאטלער זצ"ל לאמריקא, ואולי ס"ל דכיון שבהיום אין להשיג אתרוגי בלי מורכב במסורה אלא מאתרוגי ארץ ישראלים המקוריים, הרי זה שעיה"ד אף לתושבי חו"ל, ושפיר יש לסמוך בזה על המנהג בירושלים עיה"ק שאין קדושת שביעית נוהג בפירות נכרים.

אתרוגי שביעית שבזמנינו

**אמנם** אין להביא רא' מזה לענין אתרוגי שביעית בזמנינו, חרא דהגה"ק מסאטמאר זצ"ל בשו"ת דברי יואל (סי' צ"ח אות ב') האריך שאין שייך ההיתר של פירות נכרים בזמנינו, שהרי הקרקעות משועבדות לממשלה שחיבת שביעית, ועוד כהיום אין נמצא בכלל עצי אתרוגים ופרדסים אצל הנכרים, והכל מפרדסי יהודים, וסומכים על דין אוצר ב"ד, ובכן אין שום רא' ממנהג הקדום של נקיי הדעת שכירושלים לענין אתרוגי זמנינו, ופשוט.





# דבר השמיטה



מדור זה נתגבר

ע"י

הנדיב

שהש"ף זרועו

ורוצה בעילום שמו

כל העוסק בתורת עזלה  
באיכלו הקריב עזלה

בזכות הרבצת התורה

בעניני שמיטה והמסתעף

יזכה לברכת ה'

כמאה"כ וצויתי את ברכתי

מתוך נחת וכט"ס







## הרב דב אהרן זלזניק

מח"ס בדי הארץ על שביעית ועוד

מראשי ישיבת מאור התלמוד, רחובות וצ"ו

ראש סלל אור יעקב, עיר"ק ירושלים ת"ו

## השקיה ממוחשבת המותקנת מערב שביעית

**שאלה:** בהגיע שנת השמיטה שנאסרה עבודת הקרקע עלתה השאלה האידנא שיש אפשרות להשקות את השדות והגינות בהשקיה ממוחשבת ללא מגע יד אדם, האם שרי לתכנן את מערכת ההשקיה דרך המחשב שתשקה לעיתים מזומנות כפי הצורך כרגיל בכל ימות השנה, ומכיון שלא נעשית על ידי אדם בשביעית מותר הוא, או שדבר זה אסור ואין לחלק וכמו שאסורה העבודה בשביעית עצמה על ידי אדם הכי נמי אסור לגרום שתהיה עבודה בשדה בשביעית.

**תשובה:** כתב בס' חוט שני עמוד נ"ב [ובמהדורה חדשה עמ' ע"א] שאסור לכון ממטרות למערכת ההשקאה ומערכות דישון או שאר מכשירים מערב שביעית ע"י שעון או מחשבים כדי שיפעלו בשביעית להשקות הגינות והרי הוא עובר בעשה דשבתה הארץ שבת לה' לדעת רש"י וסייעתו מפני שהוא עושה פעולה שתתבטל בכך שביתת הארץ כיון דע"י מעשיו יש כאן ביטול שביתת הארץ.

**ויסוד** דבריו דבשביעית דאסירא משום שביתת קרקע. מה לי מה שאינה שוכנת מחמת מלאכה שנעשתה בשביעית מה לי מחמת מלאכה שנעשתה בערב שביעית. ודימה זה למבשל ומניח קדירה בערב שבת דלית בה משום מלאכת בישול ומכל מקום עובר משום שביתת כלים לב"ש. אע"פ שלא עשה שום פעולה בשבת. עיין שם.

## שביתת קרקע ממלאכת אדם דוקא

**אמנם** אין זה דומה כלל דשביתת כלים בשבת אינה צריכה מלאכת אדם כלל וחשיב ביטול שביתת כלים גם בלא שום מעשה אדם בשבת, אבל דין שביתת הארץ אינה אלא שתהא שוכנת ממלאכת אדם בה אבל לנמוע קודם שביעית ותגדל בשביעית מותר שאין צריך לעקור העצים והזרעים מן השדה ואפי' לזרוע ערב שביעית שתקלוט בשביעית מותר מהתורה, כמו שכתב בחזון איש סי' י"ז ס"ק כ"ה.

## מחלק בין הכנסת זרע להשקיה

**על** זה השיב בחוט שני, דשאני הכנסת זרע לארץ שמלאכת האדם נגמרת בהכנסת הזרע לארץ ואח"כ נעשה הקליטה באופן טבעי ולכן אין זה נחשב מלאכת אדם ואין בזה משום ושביתה הארץ, אבל שעון דכיוונו אותו מערב שביעית חשיבא מלאכת אדם, ואין נפקא מינה אימתי נעשה המלאכה של האדם אם בשביעית או בערב שביעית מכל מקום ע"י מעשיו בערב שביעית יש כאן מעשה אדם שמעביד את הקרקע בשביעית ויש בזה משום ביטול שביתת הארץ, עיין שם בחוט שני.

**ולפי** דבריו אם יפתח בערב ראש השנה של שביעית את הברו להשקות בשביעית עובר בעשה דשביית קרקע אם לא יסגור אותו לפני ראש השנה וכן מבואר בדבריו שם שכתב דהא דפותקין מים לגינה בער"ש עם חשיכה ומתמלאת והולכת זה דוקא בער"ש, אבל בערב ראש השנה דשביעית אסירא משום שביית קרקע עיין שם. וצריך עיון דהא אחרי שפתח את הברו בערב ראש השנה המים הולכין במבע, שכך דרכם.

**ועיקר** דבריו הן כשיטת המנחת חינוך מצוה רצ"ח ס"ק ח' דאסר מלאכת אדם לפני שביעית ג"כ היכא שיש בה ביטול שביית הארץ בשביעית כגון זורע בערב שביעית שיקלט בשביעית עיין שם

דברי החזון איש דדוקא מלאכת אדם בשביעית חשיבא ביטול שביית הארץ **ובחזון** איש סי' י"ז ס"ק כ"ה חולק וכתב שאין שביית הארץ כשביית בהמתו אלא שתהא שובתת ממלאכת אדם בה אבל לנמוע קודם שביעית שתקלוט בשביעית מותר מהתורה, עכ"ל. והיינו דאע"פ שהקליטה חשיבא מלאכת אדם מכל מקום מלאכת אדם מלפני שביעית מותרת אע"פ שהקליטה בשביעית כיון שמלאכת האדם לא היתה בשביעית.

**ויש** לעיין אם יש לחוש לדעת המנחת חינוך בסי' רצ"ח הנ"ל.

יש לדון דמחשב דמיא לעבודת נכרי בשליחות ישראל בשביעית

**אמנם** יש לדון דעבודת המחשב בשביעית דמיא לעבודת האדם בשביעית עצמה וכמו דאסור להשקות ע"י נכרי בשביעית הכי נמי אסור ע"י מחשב ולדעת הרמב"ם פשיטא דמותר דעיין בחזון איש סי' י"ז ס"ק כ"ה דלדעת הרמב"ם פ"א ה"א מבואר שאין העשה דשביית על הבעלים אלא על הארץ והעובד עובר בעשה אבל לא הבעלים. ולפי זה מהתורה יכול לזרוע ע"י נכרים עכ"ד אמנם לדעת תו' רבינו אלחנן בע"ז מ"ו ע"ב, האיסור על הבעלים אם עובד בה נכרי. וכן מבואר בתוס' רי"ד. ולפי זה הכי נמי יש לדון על עבודת מחשב שכיוונו אותו מערב שביעית מכל מקום הוא עובד בשביעית והרי זה עבודת שדה בשביעית. ומוטל על הבעלים למונעו ולהפסיק עבודתו, מדין שביית קרקע. גם להחזון איש.

**ועי'** באבי עזרי פ"ג משמיטה ויובל הל' ח' אות ב' שמבואר דעתו שכשעובד נכרי על דעת ישראל, הישראל עובר גם בלאו דשדך לא תזרע ולפי"ז הכי נמי מחשב שעובד על דעת ישראל גם לדעת הרמב"ם אסור בלאו דלא תזרע דלכאורה מחשב לא גרע מנכרי וכמו שמעשה נכרי לדעתו אסור הכי נמי מעשה מחשב, וצריך עיון.

אשו משום חיציו נחשב שנגמרה המלאכה בערב שביעית

**והנה** הנמוקי יוסף בס"ק בב"ק בסוגיא דאשו משום חיציו (י' ע"א ברף) כתב דהא דלמ"ד דאשו משום חיציו מותר להדליק אש בערב שבת שידלק בשבת משום דחשיב שהמלאכה נעשתה מערב שבת. ולדברי הנמוקי יוסף בשביעית נמי, אם הכיוון של המחשב

היה נחשב כגדר אשו משום חיציו דנחשב שהמעשה נגמר בערב שבת היה מותר לכיון את המחשב לפני שביעית שיפעיל את ההשקאה או את הויכול דליכא מלאכה בשביעית.

### יש לחלק בין מעשה האש למעשה המחשב

**והנה** יש לחלק דכל דברי הנמוקי יוסף הם רק ביחס למעשה האדם דמעשיו נעשים בערב שבת ואין נחשב מעשה האדם בשבת ובשביעית, אבל אם נידון על מעשה האש השורפת בשבת רי בודאי היא עושה את מעשה השריפה בשבת אלא שאין איסור לאש לבעור ולהבעיר בשבת, ויש לחלק בזה בין האש השורפת לבין מחשב המשקה את השדה שהאש השורפת אחר שהדליקה היא ממשיכה לשרוף שכך הוא טבע האש, לשרוף, אבל מעשה המחשב אינו מעשי הטבע שאחר שהפעילוהו הוא עובד מעצמו, אלא אדרבה כל מעשה הפעלתו ופעולתו הוא שעובד על פי הוראות היצרן ויצר אותו והרי הוא כאילו פעולת ההדלקה ממשיכה להפעיל את המחשב ואינו מעשה הטבע, ולפי"ז כאשר אנו דנים על מעשי המחשב הנעשים בשביעית ואם נימא שמעשי המחשב אינם נחשבים כטבע. ודומים למלאכת אדם מפני שהמחשב מחדש פעולות השקאה בזמנים מסוימים כפעולות אדם בשביעית, הרי זה כעבודת נכרי בשביעית בשליחות ישראל והוי ביטול שביית הקרקע. **ולכן** לדברי האבי עזרי יעברו בזה על הלא דשדך לא תזרע. ולהמנחת חינוך יעברו בזה על העשה דשביית קרקע דפעולת מחשב היא כמו מעשה אדם ואינה טבע ואסורה כמו חרישה ע"י נכרי דהוי ביטול שביית הארץ. וגם החזון איש יודה בזה שיעבור בעשה דמיוא לעבודת נכרי בשדהו לדעת התור"א ותוס' ר"ד בע"ז הנ"ל. וצריך עיון.

### דברי ספר משמרת השביעית

**ובספר** משמרת השביעית להגרמ"מ קארפ שליט"א בפ"ז סעי' ו' כתב להתיר לערוך מערכת ממוחשבת להשקות השדה שאין איסור שביית שדהו בהשקאה ובתנאי שלא ישנה המערכת בשביעית עצמה עיין שם במקורות שכתב להוכיח מהא דמותר להכין מדרגות ותעלות בזמן הזה [שאין תוספת שביעית] מערב שביעית להשקות שדהו כמו שכתב הרמב"ם בספ"ג אף שע"י זה נגרם השקאת שדהו בשביעית והר"ש אוסר בזה רק משום מראית העין עיין שם.

**ולפי** המבואר לעיל אין ראייתו מספקת לברר הספיקות בהפעלת השקאה ממוחשבת דהתם מותר לעשות מדרגות בערב שביעית שיביאו המים באופן טבעי בשביעית ואין זה פעולת השקאה בשביעית דאז הוא טבע ואין עושה בשביעית פעולת השקאה. אבל פעולת השקאה ע"י המחשב, לפי המבואר יש להסתפק דחשיבא שנעשית פעולת השקאה בשביעית כנ"ל ודו"ק.

יחקור בדינא ד'ושבתה הארץ' אם הוא דין בקרקע שתשבות מפעולות אדם

או שהוא דין באדם שלא יפעיל את הקרקע

**ויש** לחקור בהא דנאמר ושביתה הארץ, ולא נאסרה אלא עבודת האדם. האם זהו משום דדין השביתה היא שנצטוונו לשבות מפעולות אדם, ואם תהיה עבודת אדם שאינה

אסורה כגון לפני שביעית וכיוצא בזה מכל מקום שם מעשה אדם עליה ואינה מעשי הטבע ובוה מבטל שביתת הארץ ותהא אסורה.

**אז** דין שביתת קרקע אינה אלא שלא נעשה אנחנו פעולה ועבודה האסורה בשביעית עם הקרקע ואם אין המלאכה אסורה אין עלינו איסור. שלא נצטוונו אלא להמנע מלהעביר אותה ע"י מלאכתנו ועבודתנו בשדה וכן הבעלים אע"פ שנצטווה ששדהו תשבות בשביעית מכל מקום לא נצטווה אלא שלא יעבוד ויפעיל את הקרקע בשביעית וכן לא יתן לנכרי לעבוד בה אבל לא נצטווה למנוע פעולת הקרקע שאינה על ידי מלאכה האסורה בשביעית. ולכן מותר לזרוע אילנות לפני שביעית מפני שהזריעה אינה בשביעית אע"פ שהקרקע עובדת אח"כ בשביעית. ואע"פ שנאסרה מלאכת נכרי בשדותינו בשביעית אע"פ שאינה מלאכה האסורה התם מלאכת הנכרי היא מלאכת אדם בשביעית והיא חפצא של מלאכה האסורה אלא שהנכרי לא נצטווה מה שאין כן מלאכה מלפני שביעית שאינה חפצא של מלאכה האסורה. שלא נאסרו מלאכות אלא בשביעית.

#### נפק"מ בין ב' צדדי החקירה

**ואי** נימא כצד א' היה צריך לאסור בשביעית גם מעשה בלא כוונה כיון דמכל מקום הוי מעשה אדם. ומה נפקא מינא במה שאינו מתכוין, דבשלמא היכא דהאיסור נאמר על המעשה, שייך לומר שמעשה שלא בכוונה אינו מעשה האסור, דדוקא מעשה עבירה בכוונה הוי מעשה אסור בכל התורה כולה. אבל אם האיסור הוא התוצאה מה שנפעל ע"י זה ביטול שביתת הארץ מה נפקא מינא אם מתכוין או אינו מתכוין מכל מקום הרי הוא מעשה אדם ואינו מצד הטבע והרי מתבטל בה שביתת הארץ, דלא דמי איסור שביעית לשבת דבשבת המלאכה נאסרה על האדם מצד שביתת האדם וכל שאינו מתכוין אין זה מלאכת מחשבת ולא נאסרה, וכן בכל התורה אינו מתכוין מותר דמעשה האדם בכונה דוקא נאסר ולא נאסר מעשה האדם שלא בכונה. מה שאין כן בשביעית דנאסרה פעולת האדם בקרקע מצד שהקרקע אינה שוכנת ולא מצד מעשה האדם מה נפקא מינה בכוונתו. מכל מקום יש כאן פעולת אדם המבטלת שביתת הארץ. ודוגמא לזה מה שכתב בבית הלוי דרוש א' בשם האחרונים דלענין מצות צדקה אין צריך כונה כיון דהעיקר הוא התכלית שיהיה ממון לעני.

#### יוביח דאינו מתכוין מותר בשביעית

**והנה** הרי בכמה משניות מבואר דבשביעית מותר באינו מתכוין. מהא דתנן בשביעית פ"ג מ"ט אבני כתף באות מכל מקום ופירש הר"ש אפי' מתוך שלו דמידע ידעי דלכנין בעו להו ולא לתקן השדה עיין שם והיינו דאע"פ שהשדה נתקנת ע"י גמילות האבנים מכל מקום מותר מפני שאינו מתכוין, ועיין בחזון איש סי' י"ט ס"ק ב' שמקשה למ"ד תולדות דאורייתא אמאי הקבלן מביא [אבני כתף] מכל מקום וע"כ צ"ל למ"ד תולדות דאורייתא דהיכי דאינו מכין לעבודת הארץ אין איסור בשביעית מהתורה ועיין שם עוד תירוצים, וכן בס' י"ח ס"ק ו' שואל אמאי מותר לעשות אשפות דמכל מקום אותו מקום מוזבל, ואפשר דמהתורה אינו אסור אלא במתכוין וכל שאינו מתכוין לעבודת הארץ אינו אסור אלא

מדרכנן עכ"ל וכל הדיון הוא רק באינו מתכוין ופסיק רישא אבל באינו מתכוין וליכא פסיק רישא פשיטא דאינו מתכוין מותר.

**ובתוס'** בסנהדרין כ"ו ע"א אסרו פסיק רישא דלא נחא ליה בשביעית וכן בתוס' בגיטין מ"ד ע"ב בנתקוצה עיין שם אבל אינו מתכוין דלא פסיק רישא מותר וכדאמרין בסנהדרין שם לעקל בית הבד הוא צריך דכיון שכונתו לצורך עקל אין בזה איסור וזמר אע"פ שאם היה מתכוין היה בזה איסור וזמר וכדמוכח מהא דא"ל הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות. וכן הוכיח החזון איש סי' י"ט ס"ק י"ד עיין שם ובתשובת מהרי"ט ח"א סי' פ"ג הוכיח ממתני' דהמזבזבז בגפנים והקוצץ קנים ר"ע אומר קוצץ כדרכו אלמא כל שאינו מתכוין לכך אע"פ שגורם זימור שרי עיין שם ויקשה דמכל מקום איכא בזה ביטול שביתת קרקע.

### מסקנא דמילתא

**וע"כ** דכל שאין נעשית הפעולה בכוונה אין על זה איסור מלאכה גם מצד שביתת הקרקע דנאסר רק היכא שהוא פועל בעצמו ועושה מלאכה בכוונה או ע"י נכרי בשביעית ולא נאסרה התוצאה של ביטול שביתת הקרקע גרידא, וכל האיסור ביטול שביתת קרקע הוא בתרתי א. עשיית מלאכה ע"י אדם בכוונה, ב. שיהא מעשה המלאכה נעשה בשביעית. ולהמבואר אין לאיסור השקיה ע"י מחשבשתוכנת והודלק מערב שביעית, שהרי אין האדם פועל בשביעית. ומה שהשדה מושקית ומזדבלת ע"י המחשב אינו אסור דלא עדיף ממלאכה שלא בכוונה.

**וזה** גם ראיה כנגד דעת המנחת חינוך בסי' רצ"ח אות ח' הנ"ל שאסר מלאכה ערב שביעית שנקלטת בשביעית מפני ביטול שביתת הארץ. והרי אינו מתכוין מותר בשביעית.

**והנה** אם שמכל הדברים הנאמרים עד כאן עולה דהדבר מותר, אין בידי להכריע דבר זה למעשה, מכיון שהיתר זה יכול להביא לקלקול ועבודת קרקע בשביעית באיסור, שיש לחשוש למקרה מצוי שיתכבה המחשב ולא יעמדו בנסיון ויפעילוהו שוב ויעברו על איסור השקאה בשביעית.



## הרב ישראל מאיר פלמן

הלל מדרש אליהו, אלעד יצ"ו

### בשרות וקניית החלב בשביעית

**גידולי** מזון הבהמות בזמנינו, הנה בארץ ישראל זורעים בימינו כמידי שנה קרוב למליון דונם עבור מאכל הפרות. התלתן וכמובן החציר ועוד מגוון של קטניות שמאובסים כמאכל וכתחמין, נועדו להשביעם ולהגדיל את תנובת חלבם. כל הגידול העצום הזה מתבצע במלאכות של איסורי שביעית, הן מצד החקלאים שעובדים וזורעים באיסור הן מצד הרפתנים שרוכשים את הגידולים האלו תוך איסור סחורה ביבול שביעית, והן מצד שמאכל זה (כרוב) נאסר מדין איסור ספיחין, ומדין איסור נעבר, ולאחר הביעור נאסר בהנאה ככל דבר שיש בו קדו"ש.

א. הנה במאכל בהמה פשוט שיש בזריעתם משום שביתת הארץ, וכן יש להם דיני קדו"ש ונאסרין לאחר הביעור וכדתנן בפ"ז מ"א יש לו שביעית ולדמיו שביעית יש לו ביעור ולדמיו ביעור, וכן תנן בפ"ח מ"א דאין עושים ממנו מלוגמא לבהמה.

אולם לענין איסור ספיחין לא נתפרש בהדיא, ויעוי' בירושלמי פ"ט ה"ה תבן של שביעית מה שיהא אסור משום ספיחים, ומייתי לר' לוי דשאל לרבי בא בר זבדי והתיר לו, ור' זעירא שאל לבית ברסנא וא"ל שהיו נוהגים להחמיר ומייתי לר' ירמיה דפשיט מבריייתא להתיר, ע"ש. וברמב"ם (פי' הד') פסק שתבן אין בו משום קדו"ש, ובכס"מ הביא שהראב"ד השיגו שרק משום ספיחיו ליכא אבל קדו"ש איכא, והכס"מ ומהר"י קורקוס כתבו שגם הרמב"ם כוונתו רק לאיסור ספיחין, אכן הרדב"ז פי' שרק תבן הגס שאינו ראוי למאכל בהמה אינו קדוש בקדו"ש משא"כ בתבן הראוי למאכל בהמה בודאי קדוש בקדו"ש ואף יש בו ג"כ איסור ספיחין. וע"ע בתוס' בתענית דף ר' ע"ב (דף עד מה') שמבואר שיש איסור ספיחין בתבן, ע"ש. ובנידון הירושלמי אי גזרו בתבן משום ספיחין פי' החזו"א (סי' י' סק"ב ד"ה ירושלמי שביעית) לפי שתבן וקש עיקר זריעתם הוא לצורך גרעיני התבואה שלהם, וכיון דאסרינן ליה הזרע שפיר אפשר למישרי התבן שהרי אינו מרויח בזריעתו אלא התבן, ומשום תבן אין רגילים כלל לזרוע וכיון שכן מצינן למימר דלא שייך בהו גזירת ספיחין, משא"כ באוכלי בהמה או במה שזורעים לבהמה שפיר יש בהן משום ספיחין. אולם הר"ש סיריליאני (שם) פי' דספק הירושלמי היה בזה גופא אם באוכלי בהמה נוהג איסור ספיחין, ולדבריו ספקו לאו דוקא על תבן אלא על כל מאכל בהמה, ופשטינן דאין בהם משום ספיחין, ע"ש, ויש שרצו לומר דאף הרש"ס מודה דלדידן יש בזה איסור ספיחין, אלא דפירש דספקת הירושלמי הוי לדעת ר"ע דספיחין אסירי מה"ת מקרא "וכי תאמר מה נאכל" וגו', ולפיכך דינן אי ילפי' מקראי רק על אכילת אדם או גם אכילת בהמה, אבל לדידן דקי"ל כרבנן דאיסור ספיחין הוי רק משום גזירה שלא ילך ויזרע בשביעית א"כ פשיטא דליכא חילוק בין מאכל אדם למאכל בהמה. ולדינא הכריע החזו"א (סי' ט סק"י ד"ה ומש"כ מהרש"ם) שיש במאכל בהמה איסור ספיחין, וראיה לזה מהא דבעי בירושלמי סוף מעשרות גבי כרוכס ופשתן שאינו ראוי לא לאדם ולא לבהמה אם יש בהם משום ספיחין, משמע שבמאכל בהמה פשיטא דאסור, ורק בתבן לא גזרו גזירת ספיחין מטעם הנזכר, וגם בזה אפשר שבמה שזורעים מיוחד לבהמה יש איסור ספיחין אף בתבן וקש. וע"ע בחזו"א (סי' ט סק"י ז') שכתב גבי ירקות שהתירו חכמים, דאי נשתנה הדבר בדור מן הדורות ורוב בני"א זורעין אותו אסור משום ספיחין דאולינן בתר שעתו, ולפיכך ה"ה לענין תבן שלא גזרו בו משום ספיחין לפי שאין זורעין בשביל התבן א"כ בזמנינו שזורעים בשביל מאכל הבהמות שפיר נאסר משום ספיחין. ואף למש"כ

הרמב"ם שבתן ליכא איסור ספיחין משום שהתבן אינו חשוב (וכמש"כ החזו"א דכיון דאסרין ליה הורע לא ירוח בוריעתו, ומשום התבן לא יורע בשביעית) מ"מ בקש יש בו איסור וחששו ביה טפי שיורענו לבהמה, וד"ז מדויק ברמב"ם שכתב שבתן לא גזרו עליו, ולא נקט כלשונו בכ"מ (עי' פ"ה הלכה יט-כ-כג) תבן וקש, ועי' בספר משמרת השביעית פ"ג הערה 12 מש"כ לבאר החילוק בין תבן לקש. ויש להוסיף עוד דבירושלמי פ"ט מ"ה גבי תבן ומורסן אמר' שאין בהן משום ספיחין, ודן הירושלמי אם מותר לקחת מחשוד ור"י אמר דמחשוד אסור, ובפשוטו הוא משום קנסא ולא משום ספיחין, אולם החזו"א (סי' י' ס"ק יב ד"ה יר' שביעית) כתב דאפשר שאם עלו ספיחין ביד חשוד אסורין גם משום ספיחין, והביאו הדרך אמונה (שם ס"ק לו) להלכה.

עוד דנו האחרונים בדין ספיחין אי אסירי רק באכילה או גם בהנאה. והנה זה פשוט שאסור להאכיל לבהמה ספיחין, כדמוכח ברמב"ם (פ"ד ה"ה) שכתב להתיר ספיחי שביעית שיצאו למוצ"ש דבהמה רועה כדרכה, ע"ש, ומבואר דספיחי שביעית בשביעית אסור ורק במוצאי שביעית מותר, וגם במוצאי שביעית אסור ליתן לה הספיחין בידים ורק בגוונא שהבהמה רועה כדרכה שרי, ובע"כ חזו"ן שאסור להאכיל לבהמה ספיחין, ורק ביצאו למוצ"ש דתו כבר לא שייך עיקר הגזירה דהא כבר אינו יכול לזרוע באיסור (ולא היישין אלא שמא יורע בשביעית למוצאי שביעית) בהא הוא דשרינן ליה לאכילה לבהמה כשהבהמה רועה כדרכה. וכן נקט החזו"א (סי' ט סק"ו) בפשיטות דאיסור ספיחין הוא אפי' לבהמה. והנה אי ספיחין אסירי בהנאה א"ש דלכך אסור להאכיל לבהמה, אך לסוברים שזה רק איסור אכילה צ"ל דאיסור ספיחין היינו דאסורים באכילה אף לבהמה (והיינו דאף אי שרי הנאה שאינה אכילה, מי"מ אכילת בהמה חשיבא אכילה ממש לאיסור ספיחין), עוד י"ל דבהני דקיימי לאכילה לא גזרו אלא אכילה ולא הנאה והני דקיימי להנאה כמו אוכלי בהמה או מיני צבעונין שפיר גזרו בהן איסור ספיחין אף לענין הנאה חוץ מתבן וקש (וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הובא בדרי' בדרך אמונה פ"ד ה"ב בבהו"ל בסופו) והגר"ש ז"ל אוערבאך זצ"ל במנח"ש סי' נא ס"ק יא).

ובעיקר הנידון אי ספיחין אסירי בהנאה, יעוי' בשער המלך (פ"ד משמורי ה"ב) שכתב שמדברי ר"ע (בתרי"כ פ' בהה"פ) שלמד איסור ספיחין מהכתוב "וכי תאמר 'מה נאכל' בשנה השביעית הן לא נורע ולא נאסף" וגו', יש ללמוד שאין איסור ספיחים אסירי אלא באכילה כמוזכר בפסוק, אבל בהנאה שרי, ע"ש. אולם כל דבריו הם רק לדעת ר"ע דספיחין אסירי מה"ת אבל לדידן דק"ל כרבנן דספיחין אסירי רק מד"ס משום גזירה שלא יבוא לזרוע באיסור שביעית ויאמר שזה גדל מעצמו י"ל דאסור אף בהנאה כיון שאם לא נאסור כל שימוש הפרי אז אף שנאסור את האכילה אכתי איכא למיחש שיורע לצורך שימוש אחרנא (וכ"כ הקה"י בשביעית סי' כב אות ה). אלא דאין זה מוכרח דאפשר דאף לרבנן כיון שסמכוהו אקרא א"כ לא נאסר יותר מכך. וע"ש בשעה"מ דמשמע מדבריו שנקט דאף לרבנן אינו נאסר אלא באכילה, שכתב שכן משמע מכל הפוסקים שלא הזכירו אלא איסור אכילה בלבד. וכ"כ המקדש דוד (שביעית סי' נט ריש אות ג' ד"ה ספיחין) דאף לרבנן ספיחין מותרין בהנאה, אך הביא (שם ד"ה אך מדברי) שדעת תוס' שאסורין בהנאה. ודעת החזו"א (שביעית סק"ד, וסי' יג סקט"ז ד"ה ויש לעיין) דספיחין אסורין באכילה ובשאר תשמישים אך לא הוי איסור הנאה ולא שייך בהם דין אין זכיה באיסורי הנאה, וע"ש עוד (סי' יד סק"ט) שאסר להריח עשבי בושם האסורים משום ספיחים, ע"ש. ולפ"ד בניד"ד אם אכלה הבהמה ספיחין לא חשיב כמו שאכלה איסורי הנאה, שהרי ליכא איסור הנאה מהדבר כ"א איסור השתמשות, וכיון שכעת אינו משתמש באיסור א"כ חשיב כמו בהמה שאכלה איסורי אכילה לחוד.

ויש שרצו לחדש עפ"י דברי החזו"א הנ"ל דספיחין הוי איסור השתמשות (ולכך אסור אף להאכיל אותו לבהמה, ולהריח עשבי בושם), דאפשר דאין זה אפי' איסור אכילה אלא איסור השתמשות על הגבול לחוד שלא ירויח בוריעתו, ואף לענין האכילה אין גדרו שעשהו לאיסורי אכילה אלא שכיון שאסורו להשתמש שלכן גם האכילה חשיב שימוש. ולפ"ז נמצא שהחפצא אינו אסור כלל אלא איכא דין על הגבול שלא להשתמש בו, וא"כ פשוט דלא שייכא ביה דין נתפסמה, ודמי לאחר שהאכיל את בהמתו מאכל שעובר בזה על כיבוד דלא או שעובר על איסור שבועה, שאין בזה דין נגזר מאיסור כיון שאין זה חפצא דאיסור. אולם להלכה נקטו האחרונים דהוי איסור אכילה (וכלשון הרמב"ם בכ"מ), ודינם ככל מאכלות אסורות (והגדרתו שחכמים אסרו אכילתן ושאר תשמישן).

שנאסר בבליעות, ולכן אם בישל בקדירה ספיחין לכתחילה צריך הגעלה, ובדיעבד אם בישל בה תבשיל תוך מעת לעת נאסר התבשיל ולאחר מעל"ע לא נאסר, עי' דרך אמונה (פ"ד צה"ל ס"ק כג, ופ"ח צה"ל סק"ז) שכ"ב בשם החזו"א.

ויוסודי הדברים תלויים בביאור דברי התוס' במנחות דף פד ע"א סוד"ה שומרי, דהנה איתא בשקלים (פ"ד מ"א) שומרי ספיחין של שעורין לצורך מנחת העומר או של חטים לצורך שני הלחם נוטלים שכן מתרומת הלשכה, ובתוס' שם הקשה לר' עקיבא דאיסור ספיחין הוא מדאורייתא כיצד הביאו מזה קרבן העומר הרי אין זה 'ממשקה ישראל', ע"ש, ומקשים האחרונים דלכאורה אמאי תוס' לא הקשה כן אף לרבנן דר"ע (דסובר שספיחין הוא מד"ס) דאין זה ממשקה ישראל. ומה יש שרצו להוכיח כיסוד הנ"ל שלרבנן כל האיסור הוא איסור השתמשות וא"כ אין בזה שום איסור חפצא, ושפיר הוא "ממשקה ישראל", ורק לר"ע דהוי איסור חפצא הקשה התוס'. אולם באחרונים דחו דבריהם בכמה אנפי, יעוי' בדרך אמונה (פ"ד ה"ב בביה"ל סוד"ה שיהיו) שביאר לרבנן לק"מ, כיון דלשיתותי ספיחין הוא מד"ס א"כ יש שדות שלא גזרו בהם רבנן איסור ספיחין כגון ספיחין שגדלו בשדה בור או בשדה ניר או בשדה זרע או באופנים אחרים שכתב הרמב"ם (פ"ד ה"ו כל כח כט) שאין בהן איסור ספיחין, וממילא י"ל שהביאו את קרבן העומר ושתי הלחם מספיחין שגדלו בשדות אלו שאין בהם איסור אפילו מד"ס, ודוקא לר"ע דס"ל דאיסור ספיחין הוא מה"ת, ובדאורייתא הרי אין חילוקים בין שדה לשדה, הקשו איך הביאו קרבן העומר מספיחין הרי אין זה ממשקה ישראל. ואולם במפרש על הרמב"ם (פ"ד מקדוש החדש ה"ט) מבואר שהכוונה שהיו מביאין את הקרבנות הללו מספיחין אסורין באכילה מדרבנן, וכ"ה בחזו"א (שביעית סי' יג סס"ט), ודלא כדבריו שהביאו מספיחין המותרים. עוד יש שכתבו דאפשר דהתוס' במנחות ס"ל דלרבנן דר"ע ספיחין מותרים, וכדעת התוס' בתענית (ו ע"ב ד"ה עד מתי, ושם יט ע"ב ד"ה רשב"ג), ולפיכך הקשו רק מר"ע. עוד יש שכתבו דס"ל לתוס' דלרבנן דר"ע כיון שספיחין הוי רק מד"ס לפיכך לגבי העומר דאי' באופן אחר העמידוהו אדאורייתא, וכע"ז איתא בר"ש משאנן בפירושו לספרא פרשת בהר פ"א פיסקא ה', ע"ש.

אולם כל האמור הוי לענין איסור ספיחין. אך לאחר זמן הביעור חמיר טפי, ולכ"ע הוי איסור חפצא, ואף נאסר בהנאה. ובאמת מצינו בתוס' ובעוד ראשונים דס"ל (בפסחים דף נב ע"ב) דביעור היינו הפקר (ולא לאבדו מן העולם) ואפי"ה אם עבר ולא ביערו הרי זה נאסר בהנאה, ובתחילה אפתח בדברי התוס' בקידושין דף נו ע"ב (סוף ד"ה המקדש), שכתב דהמקדש בפירות שביעית אחר הביעור הוי בכלל מקדש באיסה"נ. וע"ש באחרונים שהקשו בסתירת דברי התוס', דשם בדף נח ע"א (ו"ה ושני) כתב דשביעית מותר בהנאה (עי' מהרש"א), ותי' הרש"ש דמ"ש תוס' דהוי איסורי הנאה היינו כשהגיע זמן הביעור ולא ביערו, אבל קודם הביעור וכן לאחר הביעור אם הפקירן הר"ז מותר בהנאה. וכ"כ הריטב"א שם בהדיא דפ"ש לאחר זמן הביעור הוי איסור הנאה. וכ"כ התוס' בע"ז דף סג ע"א (ו"ה אינו) בהדיא דאחר הביעור הוי איסור הנאה כיון נסך, (וה"ל: שמוא אחר הביעור איירי ואיסורא משום דנהנה מפירות שביעית בשעת האיסור דומיא דיין נסך דהוי טעמא משום דנהנה מיין נסך). וע"ע בתוס' בזבחים דף עב ע"ב (ו"ה כולן) דשביעית הוה חפצא דאיסור הנאה, שכתב דהא דאמרין בב"ק דף קא ע"א בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, אם היה מתערב באחרים הוה אמרי' יוליך הנאה לים המלח, ור"ל משום דהוי איסור הנאה ולפיכך צריך להוליך הנאתו לים המלח. ונהנה בהא דאמר' בגמ' בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, לא נתבאר בהדיא איזה איסור יש בצבע, ועי' בחזו"א (שביעית סי' יא סק"ו, ע"ה סי' ט ס"ק טו) שפי' דמיירי בספיחין או אחר הביעור ולא ביער, וכ"פ המאירי דמיירי אחר הביעור, אך כתב החזו"א דאפשר דאין זה אלא איסור השתמשות לבעלים מצד מצות ביעור, אבל אין עצם הפרי באיסור הנאה, ובסוף דבריו (בע"ה שם) כתב, דמתוס' בזבחים הנ"ל שאם נתערב יוליך הנאה לים המלח חזינן דהוי איסור הנאה, דאם הוא איסור השתמשות אז מה יהני מה שיוליך הנאה לים המלח הא סו"ס משתמש בהן, ואף אם אין כאן הנאת ממון אכתי יש כאן שימוש האסור. וכן חזינן ד"ו בהרא"ש, דמחד גיסא ס"ל (בשביעית פ"ט מ"ה, תוס' הרא"ש בפסחים דף נב ע"ב) כדעת הרמב"ן שביעור היינו הפקר, ומאידך בתוס' הרא"ש בשבת פט ע"ב (ו"ה תבלין) ובע"ז דף מט ע"ב (ו"ה יוליך) מבואר דהוי איסור הנאה, וכ"ה בבעל הטורים עה"ת (שמות כג, יא) שכתב דפ"ש אסורין בהנאה ועי' בדרך אמונה פ"ז (בצידה אות לו) שכתב דאולי כוונתו אחר



**בבירור** אצל המומחים שמענו כמה פרטים בהרכב מזון הפרות (שיהיו לזה נפק"מ בהמשך), הפרות צורכות שני סוגי מזון, מרוכו - גרעינים וכוספא, וגם - שחת תחמין וקש, הגרעינים והכוספא במשך כל השנים הם יבוא מחוץ לארץ כך שהשנה השביעית אינה מהווה שום שינוי להשגתם ולשימוש בהם, משא"כ המזון הגם מקורם בגידולי א"י. [יצויין עוד, שגם במזון מרוכו יש צורך לברר שהם מיבול חו"ל, לפי שבמשך השנים ישנם זמנים שגרעיני החיטה לא מתקבלים לטחנות הקמח מפאת צימוקם, ושולחים אותם למכוני התערובת לבעלי חיים, וכן היה בשמיטות הקודמות כשטחנות הקמח לא היו מוכנות לקלוט חיטה מתוצרת הארץ מגלל שזרעות בשמיטה, ומכוני תערובת קלטו אותם, וכמובן שעורה, וכן סובין עלולים להיות בהם איסור ספיחין. - פורסם בקונטרס הליכות שדה מס' 186]. לכמויות המזון היומיות הנצרכות לפרות החולבות הם 22 ק"ג ליום, כך יוצא שלכל שקית חלב נצרך לחלל שמיטה בכחצי מטר בא". כמויות המזון הגם היומיות הנצרכות לפרות החולבות הם 8 ק"ג ליום, כך יוצא שלכל שקית חלב נצרך לחלל שמיטה בכ-20 ס"מ בארץ ישראל. [יצויין עוד שפרות חולבות נצרכות יותר למזון מפרות היבשות, שפרות חולבות נצרכות 8 ק"ג מזון גם ליום, ופרות היבשות 6 ק"ג ליום, ולעגלות (מגיל אפס עד המלטה ראשונה) 3 ק"ג ליום]. עוד ראיתי כתוב בשם המומחים, שרוב מאכלה של הבהמה בנפח הם ממה שגדל בארץ ישראל באיסור. וכן יצור החלב עיקרו נעשה ע"י מאכלי האיסור, שהרי אם תאכל רק את מאכלי ההיתר לא יצא כלל חלב ואם תאכל רק איסור יצא כ-30% חלב <sup>2</sup>.

הביעורו. וכן חזינן בר"ן בפסחים דס"ל (כדעת הרמב"ן) שמותר לאחר הביעור לפי שאין הביעור איבוד מן העולם כ"א הפקר, מ"מ ס"ל להר"ן בשבת (דף פט ע"ב ד"ה ורמינהו) ובתשרי (סימן ע') שיש איסור הנאה בשביעית (והובא דבריו להלכה בפר"ח יו"ד סי' קב סק"ה). וכן חזינן בר"ש, דבת"כ (פרשת בהר) פירש מש"כ בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק דהיינו שצבעו לאחר הביעור, אף דשיטתו (שביעית פ"ט מ"ח) דביעור דהיינו הפקר. וכן מבואר בפאת השולחן דמחיד גיסא ס"ל (סי' כו ס"ג) דביעור דהיינו הפקר, ואפ"ה אם עבר ולא ביער כתב (בפירושו 'עתיקין חדיתין' על הירולמי שקלים פ"ג ה"ב) שהרי זה נאסר בהנאה. (והנה הרמב"ן (פרשת בהר כה, ז) כתב להוכיח דביעור אינו איבוד מן העולם, דא"כ אמאי לא מנן חכמים במשנה (בסוף תמורה) פירות שביעית לא מן הנשרפין ולא מן הנקברין וכו', ע"כ, ויש שרצו להוכיח דלשיטתו אף אם הגיע זמן הביעור ולא ביערו אין זה נאסר בהנאה, דאל"כ אכתי תיקשי אמאי לא תני ד"ז במתני' בכלל הנשרפין או הנקברין, ולכאנ' אין זה מוכרח דאפשר דלא תני התם אלא דברים שהם איסורי הנאה מצד עצמן, ולא במה שקנסו אותו על מה שלא עשה כדין).

ג. הנה בחישוב כמות הספיחין שיש במנה של בהמה חולבת, ראיתי מביאים (בקונטרס גמולי מחלב) מאחד המומחים בתחום, שתמיד יש רוב ספיחין, ומאכל זה הוא מרכיב עיקרי ליצירת החלב. אצטט כאן מסמך מאת דר' שוקי מירון, גמלאי של המכון לבעלי חיים של מרכז וולקני, בענין הנ"ל:

א. כמה דונם נזרע למאכל בהמה בארץ, בחורף וכמה בקיץ.

כ 500 אלף דונם בארץ נזרעים בחורף לגידול חיטה, שעורה ושיכולת שועל למספוא בבעל (על מי גשמים) ליצור 70% מהיבול לתחמין ו 30% מהיבול כשחת.

בנוסף נזרעים באביב בארץ כ 50,000 דונם בממוצע לגידול תירס ומעט גידולי קיץ נוספים (פנסילריה, סורגום) לתחמין בשלחין (השקיה). רובם כדו-גידול אחרי חיטה או קטניות.

סיכום כלל הדונמים, הנזרעים למאכל בהמה: כ 550 אלף דונם.

ב. כמה דונם חיטה נזרע למאכל אדם בארץ.

בנוסף לנ"ל נזרעים בארץ כ 500 אלף דונם חיטת דורות ליצור גרעינים למאכל אדם. כאשר מדובר בשנת בצורת בדרום הארץ, והגרעינים לא התמלאו מופנה חלק מהגידול ליצור שחת לבהמות. כ 50% מהיבול של חיטה לגרעינים מתקבל כקש חיטה שהולך למאכל בהמה.

ג. כמה חיטה למאכל בהמה, יוצא מדונם בממוצע, וכמה לתחמיץ.

יבול תחמיץ או שחת חיטה או שעורה לדונם הוא כ 1.0 טון חומר יבש (כ 3 טון חומר לח) לדונם בדרום, וכ 1.3 טון חומר יבש לדונם (כ 4 טון חומר לח) במרכז ובצפון.

ד. כמה תירס למאכל בהמה, יוצא מדונם, וכמה לתחמיץ.

מדונם תירס לתחמיץ יוצא כ 2.0 טון חומר יבש או 5.7 טון חומר לח.

ה. כמה מזון מהארץ, פרה חולבת אוכלת ליום.

פרה מניבת חלב אוכלת בממוצע כ 25 ק"ג חומר יבש בליל, או 42 ק"ג בליל לח ליום. הבליל היבש מכיל כ 20-25% תחמיץ (מחיטה, שעורה או תירס שגדל בארץ) ובנוסף כ 10% שחת חיטה או שיבולת שועל (שגודלו בארץ).

בנוסף מכילה המנה כ 10% כוספאות (בעיקר מיובאות) כ 35% גרעינים עמילניים (בעיקר מיובא) וכ 20% חומרי לוואי מייצור מקומי של תעשיית המזון לאדם. חלק מחומרי הלוואי הללו מקורם מסויה מיובאת (קליפות סויה, סיבי סויה וכו'), חלק מקורם מגרעיני תירס מיובאים (גפת תירס), חלק מקורם מגרעיני שעורה מיובאים (גפת בידה), ובנוסף מקבלות הפרות פסולת מחלבות, גפת ענבים, קליפות שקדים ועוד. כל רפת משתמשת בחומרי לוואי אחרים כתלות בזמינותם מתעשיית המזון שבסביבתה.

ו. כמה חלב נותנת פרה חולבת בארץ, בממוצע ליום.

הפרה הישראלית נותנת בממוצע כ 12,000 ליטר חלב לשנה או כ 40 ליטר חלב ליום ב 300 ימי תחלובה ממוצעת.

ז. סיכום לפי הנ"ל, כמה שטח בארץ, נזרע בשביל ליטר חלב.

תיאורטית: ליצור 40 ליטר חלב צריך 8.75 ק"ג תחמיץ ושחת על בסיס חומר יבש (בערך 0.09 דונם) או כ 22 ק"ג מזון גס לח. תעשו לבד את החשבון של תרומת חומרי הלוואי, כי יש יותר מידי פרמטרים לא ידועים לחישוב זה.

עדר החלב הישראלי מונה כ 100,000 פרות שמייצרות כ 1.2 מיליארד ליטר חלב לשנה.

ח. כמה פרה חולבת אוכלת מיבול חו"ל ליום. כמה זה באחוזים, יבול הארץ, מול יבול חו"ל, ביבש, וכמה זה באחוזים, ברטוב, כפי שהוא ניתן במציאות.

על בסיס חומר יבש הפרה אוכלת כ 35% מזונות גסים מתוצרת הארץ וכ 65% מתוצרת חו"ל בלי להביא בחשבון את חומרי הלוואי שפורטו בסעיף ו ששיעורם במנה תלוי ברפת ספציפית.

על בסיס חומר לח הפרה אוכלת בממוצע  $22/42 =$  כ 52% מתוצרת הארץ לא כולל חומרי לוואי.

זמן הביעור של מיני דגן, הם ברביעה שניה, כדתנן בשביעית פ"ט מ"ז, עד אימתי נהנים ושורפים בקש ותבן של שביעית עד שתחד רביעה שניה, שהיא ב"ז חשון – בשנה מקדימה, ובכנונית – בכ"ג בו, ובמאוחרת – בר"ח כסליו, כמו שפסק הרמב"ם בפ"י מנדרים הל' י"א ופ"א ממתנ"ע הל' י"א, וכיון שלא מצינו זמן ביעור אחר, למיני דגן עצמן, יש לנקוט ר"ח כסליו. ועב"ז עוד בשו"ת המבי"ט ח"ג סי' מ"ה.

**הפתרון** האידיאלי שבהם הוא רכישת כל המאכל והתחמין מגידולי שיטית, או לרכוש מאכל הנ"ל מחו"ל, או בהאצת חרישת וזריעת הגידולים לחודש אלול והגידולים יגדלו מעצמם במשך השנה ויקצרו בעודה תבן קודם שתצמח התבואה שליש גידולה (ובאופן זה אף הגרעינים אינם נחשבים לתבואה ואין בהם איסור ספיחין ומותר להאכילה לבהמה, וכך הורה למעשה רבינו החזו"א) ולאחר מכן תעשה הקצירה במסגרת אוצר ב"ד (אולם גם בזה יש להקפיד שתהא ברשות אוצר ב"ד בזמן הביעור דבלא"ה הרי זה יאסר לאחר הביעור). אולם בפועל ד"ז לא נעשה, ורוב מאכל הבהמה כאן בארץ נעשה בשביעית ע"י זריעה באיסור, ומוצרי החלב מהמפעלים הגדולים (כמו תנובה) הם מבהמות שאוכלים מאכלים אסורים. וזורעים בשביעית קרוב למליון דונם לצורך הבהמות, שמתוכם כ-350 אלף דונם הוא לצורך החלב שתחת כשרותם של החרדיים, ומתוכם למעלה מ-120 אלף דונם הוא עבור שימוש החרדים לדבר ה'.

#### והנידון:

**א. אם בחלב נוהג דיני קדו"ש** (אף באופן שאוכלת מאכלי היתר, דהיינו מאכלי שביעית שאינם ספיחין וקודם זמן הביעור).

**ב. אם החלב נאסר בשתיה לאחר שהוא נוצר מאכילת ספיחין.**

**ג. לאחר זמן הביעור שלכו"ע הם אסורים בהנאה כדמבואר בתוס' בקידושין דף נו ע"ב (סוף ד"ה המקדש), וכמו שביאר הרש"ש שם, אם הם אסורים בשתיה.**

**ד. אף אי חשיב זה וזה גורם ושרי בדיעבד, אם מותר לקנות לכתחילה מחלב זה (באופן שיכול לקנות חלב כשר בקל).**

**ה. אף אם מדינא מותר החלב, אם יש ענין להמנע משתיתו משום טימטום.**

**ו. אם יש בקניית החלב משום לפני עור דאורייתא ומשום איסור מסייע.**

#### דין חלב שנוצר מחמת דבר האסור

**ונתחיל** בזה, הרמ"א ביו"ד ס' ס' סעיף א' כתב: בהמה שנתפטמה בדברים אסורים מותרת אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים אסורה, ע"כ. ומקור דבריו כתב בדרכי משה שהוא מהסוגיא בתמורה דף לא ע"א, דהתם תנן רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר כשירה שינקה מן הטריפה פסולה מעל גבי המזוכה, ובגמ' מקשי מ"ט אלימא דמפטמא מינה אלא מעתה האכילה כרשיני ע"ז ה"נ דאסירא, אלא תני ר' חנינא טריטאה קמיה דרבי יוחנן כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית הואיל ויכולה לעמוד עליה מעת לעת, ופרש"י שהניקה חלב רותח כל ימיו משחרית לשחרית הואיל ויכולה לעמוד על אותו חלב של שחרית מעת לעת בלא שום אכילה אחרת וכשהניע מעת לעת חזרה וינקה הלכך כל גדילתה ממנה היא "ואפילו אכלה דברים אחרים בינתיים", וכתב תוס' (ד"ה שינקה) ולפום ריהטא אפילו להדיוט, ומבואר שתוס' דנו לאסור אף להדיוט היכא שנתפטמה גם מדבר היתר אלא שאכלה מהדבר איסור בשיעור כזה שיכולה לעמוד על זה לחוד. ולפ"ז כתב הש"ך (סק"פ) שמש"כ הרמ"א כל ימיה הוא לאו דוקא אלא ר"ל שעיקר גדילתה מהם,

וה"ה אם אכלה דברים האסורים כל ימיה משחרית לשחרית אפילו אכלה בינתיים דברים המותרים דינא הכי כדאיאתא בש"ס ורש"י ותוס' שם. והא דנסתפקו התוס' אי אסור אף להדיוט, ולא הוכיחו כן מסוגיא דע"ז דף מט ע"א דלא שרינן פרה שאכלה כרשיני ע"ז רק משום זוז"ג אבל בחד גורם אסורה, היינו משום שנסתפקו בזה גופ' אי גם כשנתפממה מאיסורי אכילה אסורה או לא, וע' בכנה"ג שפי' דזה גופא היה ראית הרמ"א דהתוס' איירי באיסורי אכילה דאל"כ במה נסתפק. אולם הגר"א (שם) כתב המקור להאי דינא הוא מהסוגיא דע"ז דף מט ע"א דלא שרינן פרה שנתפממה בכרשיני ע"ז אלא מדין זה וזה גורם משמע שאם לא נתפממה רק בדבר איסור הר"ז אסור. עוד כתב הגר"א להוכיח מדברי הספרי שאם ינקה מטמאה ומטהרה מותר, משמע שאם ינקה מהטמאה לחוד הרי זה אסור. ובמה שנסתפקו התוס' בתמורה (משום דמשמע במתני' שם דלהדיוט מותר מדאיצטריך לפסול לגבוה) ולא הוכיחו מהסוגיא דע"ז, ביאר הגר"א דספקם היכא שאכלה בינתיים דבר אחר דאפשר דחשיב זוז"ג אבל אם לא נתפממה רק בדבר איסור ודאי אסור. ונראה מדבריו שפירש דברי הרמ"א נתפממה "כל ימיה" מדברים האסורים, בדוקא, דרק בכה"ג אסרינן, אבל אם אכלה גם דברים המותרים הרי מדינא מותר, ובוה נסתפקו התוס'. והיוצא מכל הנ"ל, דלרמ"א ולגר"א אם נתפממה כל ימיה אסור, אלא דהרמ"א פסק כן אף כשאכלה משחרית לשחרית (וכדמבואר בד"מ שמקור דבריו הוא מהסוגיא בתמורה, וכמו שביאר דבריו הש"ך), והגר"א פסק כדבריו רק בגוונא שאכלה כל ימיה וכסוגיא בע"ז, אבל אכלה משחרית תליה בספק התוס' בתמורה אי שרי ככל זוז"ג או שכיון שזה עיקר אכילתה או יש לאסור אף דהוי זוז"ג. והרמ"א דאסר היינו משום דסבר דהיכא שעיקר אכילתה וגדילתה מהם ויכולה לעמוד עליה לא חשיב זוז"ג. (אולם לפמש"כ הש"ך בדעת תוס' בדרך הב', דלא איירי אלא באיסורי הנאה (ודלא כרמ"א), לפ"ז נידון התוס' הוא כפירוש הגר"א).

**ובדעת תוס'** דנו האחרונים אי אסר בהדיוט רק כשאכלה כרשיני ע"ז דהוי איסור הנאה, דאז כשאוכל הבהמה חשיב שנהנה מהאיסור אבל באיסור אכילה כיון שאינו אוכל האיסור עצמו שרי, או דאסר גם כשאכלה איסורי אכילה לחוד. וברמ"א משמע שלא חילק ובכל גווני אסר, וכן מבואר מדברי הגר"א במה שהביא מהספרי. ובש"ך (סק"ה) הביא שהמרדכי (יבמות רמז סו) והתוס' בע"ז דף מט ע"א (ד"ה שאם נטע) חילקו בזה (דבאיסורי אכילה מותר כיון שאינו אוכל האיסור עצמו), וכן הביא דעת האיסור והיתור (סוף כלל מז) דאפילו היכא שעיקר גדילתה היתה מן הבהמה טמאה שרי מטעם דמעוכל הוי כשרוף, וא"כ ה"ה נתגדלה כל ימיה רק בדברים האסורים דמותר. ובדעת התוס' בתמורה כתב הש"ך בב' פנים, א' שהתוס' קאי דוקא כשאכלה כרשיני ע"ז שהוכירו שם, דהוי איסור הנאה, וכן משמע באגודה, והא דנתספקו בזה ולא כתבו בפשיטות דאסור כדמוכח בע"ז דף מט ע"א דאי הוי חד גורם הוי אסור, משום ד"ל דוקא אכלה כל ימיה כרשיני ע"ז אבל משחרית לשחרית ואוכלת שאר דברים בנתיים לא, [ומבואר שאם עיקר מאכלה הוא מדבר איסור ואוכלת ג"כ דבר היתר נסתפקו התוס' אי חשיב ד"ז לזה וזה גורם, ולהלכה יעוי' במש"כ הפוסקים ביו"ד סו"ס פז]. ב' שתוס' כתבו כן רק לרבי חנינא בן אנטיגנוס ולא קי"ל כוותיה. אולם בתורת

חטאת מפורש שתום' איירי באיסורי אכילה (ולא באיסורי הנאה), והתום' נחלק עם האיסור והיתר והמרדכי.

**ובדעת** הרמ"א שלא חילק בין איסור אכילה לאיסור הנאה, וכל שנתפטמה כל ימיה אפילו רק מאיסורי אכילה אסורה, הביא הש"ך מש"כ בתורת חטאת (כלל סה דין י) בשם האיסור והיתר דלפ"ז בהמה שינק מחלב טמאה אפילו לא ינקה כל ימיה "אסור לכתחילה לקנות" מן הגוי, ויש בזה ב' טעמים, בתורת חטאת בשם או"ה כתוב דאם הוא דבר ידוע אסור משום מראית העין, ובש"ך כתב משום שאסור לעשות זוז"ג לכתחילה כדמבואר בס' קמב סעיף יא דפרה שנתפטמה בכרשיני עבודת כוכבים מותרת דוקא דיעבד משום זה וזה גורם אבל לכתחילה אסור. [ובאמת ביאור הש"ך צ"ע, דתינו ברמ"א שאסר בהמה שנתפטמה מאיסורי אכילה ובעי' להתיר רק משום זוז"ג, שפיר יש לאסור לכתחילה, אבל האו"ה עצמו הרי ס"ל דאפילו נתפטמה כל ימיה מותרת משום דהוי כשרוף וא"כ מה שייד לאסור משום דזוז"ג אסור לכתחילה. ועי' בפמ"ג שיבאר דעת האו"ה בצירוף ב' הסברות יחד, דאסור לכתחילה משום מראית העין שיאמרו זוז"ג שרי לכתחילה, וא"ש]. וע"כ לכתחילה אסור לקנות אף מבהמה שלא נתפטמה כל ימיה מאיסורי אכילה. ועי' בגליון מהרש"א שהביא מתשו' בית יעקב שלפיקך אף אם לא נתפטמה כל ימיה לכתחילה אסור לשוטה עד אחר מעת לעת שנתעכל המזון. ועי' בפמ"ג שאף לש"ך שהתיר כשנתפטמה באיסורי אכילה, מ"מ לדעת האיסור והיתר אסור לכתחילה משום מראית העין שיאמרו זה וזה גורם שרי לכתחילה, וכ"ש כל ימיה שיאמרו דאוכל איסור, [אולם כתב הפמ"ג שכל המראית העין הוי רק אם הוא דבר ידוע], ולדעת המרדכי מותר לכתחילה.

ג. במש"כ האו"ה לענין בהמה של גוי שינק מחלב טמאה דאסור לכתחילה לקנותו, וביאר הש"ך לפי דזוז"ג אסור לכתחילה. מצינו ג"כ לענין בהמה של גוי שאכלה חמץ בפסח, דדעת הפמ"ג (א"ח ס"ח תמ"ח, ויבא דבריו לקמן) דאסור לאכול החלב שנחלב תוך מעל"ע מאכילת החמץ דזוז"ג אסור לכתחילה.

אולם מה שנקטו בפשיטות שאפי' לאחר שנוצר החלב אסור לקנותו ולשתותו לפי דחשיב לכתחילה, לאו מילתא דפשיטא, ומצינו בזה סתירות בדעת הרמ"א, דביו"ד סי' קח סעי' א' לענין ריחא מילתא פסק, דלכתחילה חוששין דריחא מילתא ולפיקך אפה פת עם בשר אסור לאכלו עם חלב אם יש לו פת אחר אבל אם אין לו פת אחר בריוח מותר דזה מיקרי לענין זה דיעבד, והוסיף הרמ"א וכן אם עובד כוכבים אפה פת עם איסור אסור לקנות אותו פת אם יש לו פת אחר דכל זה מיקרי לכתחילה. ועי' בט"ז סק"ד שהעיר מדברי התורת חטאת שכתב לענין נכרי שבישל בכליהם דמותר לקנות מהם לפי שסתם כליהם אינם בני יומו ואף שנט"ל אסור לכתחילה מ"מ לא חשבינן הקנייה לכתחילה, ועי' בש"ך סק"ז שהעיר מדברי הרמ"א בס' קב סעי' ו' שפסק כן להדיא שאף דנט"ל אסור לכתחילה מ"מ כיון שכבר נעשה ביד עובד כוכבים מיקרי דיעבד. ולכן פ"י בפמ"ג (שם בש"ד סק"ז) דדוקא בפת יש סברא להחמיר, ע"ש. עכ"פ עדיין קשה מדברי התורת חטאת בשם האו"ה שהביא הש"ך (בסי' ס סק"ה) לענין בהמה שינק מחלב טמאה דאסור לקנותו מן הגוי לפי דזוז"ג אסור לכתחילה, (ועי' בשו"ת תורת חסד חזו"ח סי' בא סק"א שהעיר מזה). ובע"כ צ"ל דרך הבא יש סברא להחמיר עפ"מש"כ הפמ"ג כאן (סי' ס) דהוא משום מראית העין שיאמרו זוז"ג שרי לכתחילה, וה"ט איכא נמי גבי חלב שנחלב מבהמה שאכלת חמץ ומאכלי היתר, שאסור לשתותו ולקנותו משום מראית העין שיאמרו דזוז"ג מותר לכתחילה.

**והפמ"ג** הביא כנסת הגדולה שכתב בשם הרמב"ם והרע"ב דאף לגבוה שרי מאחר מעת לעת, ופירשו מש"כ בגמ' משחרית לשחרית לא כפרש"י, אלא מעת לעת משחרית לשחרית כיון שיכולה לעמוד באותה אכילה. ולפ"ז כתב ליישב דליכא סתירה בין האיסור והיתר לתוס', דהאז"ה איירי לאחר מעת לעת והתוס' איירי תוך מעת לעת. והפמ"ג תמה דהרמב"ם והרע"ב לא איירי כלל כשאכלה כל ימיה כ"א כשאכלה פעם אחת, דבזה חידשו שכיון שחיותו כעת הוא מכח האיסור לכן מעת לעת הרי היא אסורה, אבל כשנתפטמה כל ימיה לא יהני מה שלא תאכל מעת לעת כדי להתירה, דהא בהדיא אמרו בע"ז דף מט ע"א פרה תרוה, אלמא דלא מהני מעת לעת, (ולדבריו ליכא חילוק בין ע"ז לשאר איסורים), והנה בניד"ד לגבי חלב אפשר דכ"ע מודו שאסור כיון שזה דבר שנוצר ממה שאוכלת יום יום, וצ"ע.

**ולדעות** הסוברים שרק אם נתפטמה באיסורי הנאה הר"ז אסור, כתב הפמ"ג דאפשר שזה דוקא באיסורי הנאה כזה שדינם בקבורה שאפרן אסור אבל בנשרפין שאפרן מותר או גם הבשר מותר, (ולפ"ז כתב דבהמה האוכלת חמץ בפסח או לאחר מעת לעת פשיטא דשרי דלאו מאיסורי הנאה בא החלב, אלא אף תוך מעת לעת כיון דהוי זה וזה גורם אסור לכתחילה מ"דס וכיון דיש ספק אי חמץ הוי מהנקברין או מהנשרפין הוה ספיקא דרבנן ולקולא), אך הוכיח בראיות לא כן אלא דאף בנשרפין דינו כן, ע"ש.

**העולה** לדינא, נתפטמה כל ימיה מאיסורי הנאה לכ"ע אסור, מלבד משיטת הפלתי (סי' ס' סק"א) שהתיר (מטעם שאף שבכך מגיע הנאה מאיסורי הנאה מ"מ הא הוי שלא כדרך הנאתו, ע"ש). נתפטמה כל ימיה מאיסורי אכילה לרמ"א ולהגר"א אסור ולש"ך מותר. אכלה משחרית לשחרית (שעיקר גדילתם מזה) נסתפקו התוס' (לדעת הגר"א, וכן לפי' ב' שבש"ך) אי אסרינן אף להדיוט (או דשרי כמו זוז"ג), ולגבי איסורי אכילה בדעת הרמ"א (וכפי שפירש הש"ך) אסור, ולהגר"א בד"ז נסתפקו התוס'. ולענין לכתחילה, באיסורי הנאה אם נתפטמה מאיסור והיתר או אפילו מאיסור פ"א (ובתוך המעת לעת) אסור לכתחילה, ובאיסורי אכילה לרמ"א דינו כנ"ל, ולאז"ה אסור לכתחילה משום מראית העין היכא שידוע שזה איסור, ולמרדכי מותר.

**הבאר** היטב (סק"ג) הביא בית יעקב (סי' א) שחידש שבהמה שאכלה דבר איסור לכתחילה אסור לשחטה עד שתשהה מעת לעת, ובגליון מהרש"א (שם) הביא שהבית יעקב השיג עמש"כ הש"ך ואף המרדכי שהתיר הוי דוקא אחר מעת לעת לאכילה וכסברת הרע"ב (שהובא לעיל), ועי' בפתחי תשובה (סק"ב) שכתב שכ"ז דוקא כשאכלה בשיעור שיכולה לעמוד מעת לעת בלא אכילה אחרת, אבל משום דבר מועט אין לאסור לכתחילה לשוחטה.

ד. ע"ש שביאר טעמו, דכי זהו דרך הנאתן שיתחלק האיסור לשפע מזון ובהמה ומאכילת בהמה נהנה מהאיסור אין לך שלא כדרך הנאה יותר מזה, ופרה שנתפטמה בכשיני ע"ז הוא בע"ז בדוקא דאסור אפי' שלא כדרך הנאתו, עב"ד. ועי' בשדה חמד (מע' חמץ ומצה ב' סק"ד מד"ה אחר) שהביא מה דפליגי האחרונים ע"ז מכ"מ וס"ל דהוא דרך הנאה כדסברי כל הג"ל, ועוד דקי"ל דשלא כדרך הנאתן מדרבנן אסור לבריא, ע"ש.

**ובניד"ד** גבי החלב, הנה לענין מה שאוכלת איסורי ספיחין או אם היא אוכלת אף מאכלי היתר הוי זה וזה גורם, ולרמ"א זה אסור לכתחילה, ולא"ה או אם ידוע שזה איסור (כמו שקורה בזמנינו שכמעט כל מאכל הבהמה הגדל בארץ הוא באיסור) נמי יש לאסור לכתחילה לקנות מהם, ולמרדכי לדעת הש"ך הרי זה מותר, ולדעת הבית יעקב בתוך המעת לעת נמי יש לאסור לכתחילה. ואם היא אוכלת רק ממאכלי איסור, אמר הגר"א<sup>1</sup> לשיינמן וצ"ל בפשיטות לדעת הרמ"א החלב אסור<sup>2</sup>, אולם חכ"א רצה לומר שלגבי החלב גם הבהמה עצמה חשיב חד גורם ותו חשיב זוז"ג ואף לרמ"א יהא שרי בדיעבד, אולם רבינו הגר"א<sup>3</sup> דחה דבריו ואמר שהבהמה עצמה כלל לא חשיב כגורם עצמי, וכדחזינן ברמ"א שאם הבהמה נתפטמה כל ימיה באיסור הר"ז אסור, אף שהבהמה עצמה הוי נמי חד גורם, ובע"כ דהבהמה עצמה אינה חשובה גורם דהתירא<sup>4</sup>, והטעם, יעוי' בספר יד יהודה (סי' ס אות ג' בד"ה וכו' באיסורי) שביאר שכיון שהמזון מקיים לבהמה ובלא זה אינה יכולה לחיות לפיכך חשיב המזון אחד גורם, אולם הפר"ח (שם) ביאר בענין אחר, שכיון שאין ב' הגורמים עושים ביחד את אותה פעולה (כמו שאור שחלקו תרומה וחלקו חולין, ששניהם גורמים יחד לחמץ את העיסה) אלא הם גורמים שונים שכל אחד תורם תרומה שונה לחלב, אין זה נחשב לזוז"ג, וע"ש שהביא שכבר נחלקו בזה רש"י ותוס' בע"ז דף מט ע"א, והתוס' בתמורה (דף לא ע"א) שאסר בהמה שנתפטמה מכרשיני ע"ז אף להדיוט, אזיל לשיטותיה דלא חשיב ד"ז לזוז"ג, ע"ש. ולדבריו יוצא שהרמ"א (בסי' ס) פסק כדעת התוס' דזה לא חשיב לזוז"ג, ודלא כמו שפסק המחבר ביו"ד סי' קמב סעי' יא (כדעת רש"י), ולפ"ד בניד"ד לדעת השו"ע חשיב ד"ז לזוז"ג, ולדעת הרמ"א לא חשיב ואסור. [וע"ע באבני מלאים (ח"ב תש"ז ז') שכתב דאף המחבר הסכים לדעת התוס' דזה לא חשיב זוז"ג, ולא התיר אלא באופן שהגורם העיקרי הוא של היתר, ע"ש. ולפי דבריו אפשר שדעת הרמ"א הוא לכ"ע]. ואם היא אוכלת אף דברים המותרים אך עיקר גדילתו מהאיסור, לש"ך (כדעת הרמ"א) אסור ולדעת הגר"א זה תלוי בספק של תוס'. ואם ליצירת החלב סגי באכילת האיסור לחוד ובאכילת ההיתר לחוד, לכא"ל לדעת הט"ז והפר"ח וכו"פ ביו"ד סו"ס פ"ז להחמיר בזה דלא חשיב ד"ז לזוז"ג, ומקורם מתוס' בע"ז דף סח ע"ב ד"ה לר"ש, (וכ"פ במ"ב סי' תמב ס"ק כה ובשעה"צ ס"ק מה), אך מדברי הגר"א שהובא לעיל בביאור דברי התוס' בתמורה שאפילו בכה"ג שעיקר אכילתה מדברים אסורים חשיב זוז"ג, נראה דיש להקל בזה, (ואפשר דהכא כ"ע מודים דשרי), ולדבריו צ"ל דבמידי דאכילה לעולם חשיב זוז"ג כיון שכל מאכל פועל ג"כ ונמצא שלעולם האיסור

ה. ויש שרצו לטעון דמתחשבים לענין זוז"ג אף בשתית המים, ולפיכך לעולם חשיב ד"ז לזוז"ג. ואולם ברמ"א הנ"ל חזינן לא כן, שהרי כל בהמה אינה יכולה להתקיים בלא מים ואפ"ה כתב שאם עיקר מאכלה מאיסור אסור ולא חשיב משום שתית המים לזוז"ג, והטעם לפי שמים אינו דבר המזין, אלא שבלי נזילים הבהמה אינה מתקיימת, ולפיכך לא חשיב שהפיתום והחלב נוצרו מחמותו. (אולם יש שטענו דיצרת החלב שונה מיצרת הבשר, ואי"צ לזה דוקא דבר המזין ולפיכך אף המים חשיב כחד גורם).

ו. ובניד"ד יש להוסיף עוד דכיון דבכה"ג גם הבהמה עצמה נאסרה כדמבואר ברמ"א, א"כ החלב שיוצא מהבהמה לא עדיפא מהבהמה עצמה דחשיב איסור, ועי' מש"כ בזה בהערה 110.

וההיתר גורמים לחלב. ואם היא אוכלת לאחר הביעור דינו כאוכלת איסורי הנאה, שדינו הובא לעיל, וכן שמעתי מהגרא"ל זצ"ל (ערש"ק פרשת ויגש תשע"ו) דבהמה האוכלת מאכלי שביעית לאחר הביעור (ולא ביעור), דין חלבה הוא כמו בהמה האוכלת בפסח מאכלי חמץ, שדינו מבואר בפוסקים באו"ח בסו"ס תמ"ה, אך לענין הלכה למעשה אמר שיש לשאול לרבנים, ע"כ.

**והנה** האחרונים למדו מבשרה דבהמה שנתפסמה מאיסור, לחלבה. ודנו לענין אם מותר לאכול בפסח החלב מבהמות של נכרים שמאכלים אותם חמץ (איסור הנאה). ואצטט כאן מדברי המ"ב בהלכות פסח סי' תמ"ח ס"ק לג, וז"ל: ולענין חלב של בהמה שאוכלת חמץ אפילו היא של נכרי נחלקו האחרונים בזה, ודעת הפמ"ג להתיר החלב שחלבו אחר מעל"ע שאכלה חמץ, ויש מקילין (וישועות יעקב) אפילו בו ביום אם אוכלת שחרית וערבית מדברים המותרים, ע"כ. והנה הפמ"ג באו"ח (שם) ציין למש"כ ביו"ד סי' ס, ושם כתב בתה"ד: ולפ"ז חמץ בפסח אין לשתות חלב מבהמות עו"כ שאוכלין הבהמות חמץ איסורי הנאה, ולאחר שהיית מעל"ע יש להקל דלאו מאיסורי הנאה בא החלב, ובתוך מעל"ע נמי כיון דהוה זוז"ג ומדרבנן אסור לכתחילה, ע"כ, ומבואר בפמ"ג ב' דינים, א' דחלב הבא אחר מעל"ע מוזמן אכילת החמץ מותר משום דהחלב שבא אחר מעת לעת מאכילת האיסור לא בא מהאיסור, [וכן שמעתי מהגרא"ל זצ"ל דבנידן דידון כדי להתיר החלב בשביעית יש להאכילה מעת לעת אוכל ללא איסור], ב' דאף החלב הבא תוך מעל"ע מדינא מותר כיון דהוה זוז"ג (שהרי אוכלת גם מאכל שאינו חמץ)<sup>1</sup> אלא מדרבנן זוז"ג אסור לכתחילה, ולפיכך אסור לשתות החלב. ודעת הישעו"י שאם עיקר מאכלה של היתר ויכולה לעמוד עליה מותר לפי דבכה"ג לא חשיב זוז"ג (וכדעת הרמ"א, ודלא כדעת הגר"א והש"ך בפי' בתרא שגם בכה"ג חשיב זוז"ג). עוד מבואר במ"ב דלא חשש כלל לשיטת הכרתי ואסר בהנאה בנוונא דלא הוי זוז"ג. ובניד"ד אף אי הוי זוז"ג אסור לשתותו כיון דזוז"ג אסור לכתחילה, ואף הישעו"י

ז. והנה עד כאן נגענו באיסור ספיחין ובאיסור הנאה לאחר הביעור, אבל יש שכתבו עוד לחשוש מצד איסור נעבד, דהנה דעת רוב הראשונים דנעבד אסור [מהרי"ץ גאות (הובא בתשו' הרמב"ם פאה"ד סי' טו), רמב"ן רשב"א נמוק"י מאירי ביבמות דף קכב ע"א, ריטב"א סוכה דף לט ע"ב, ר"ח סוכה דף מד ע"ב, פסקי רי"ד גיטין דף סא ע"א, תוס' רי"ד סוכה דף לט ע"ב תוס' רי"ד יומא דף פג ע"ב], והוא מד"ס משום קנס. והכא שזורעים בשביעית חמיר טפי, וזוהא אפשר דלכ"ע אסור (וכמש"כ הירידב"ז בריש סי' ג' לדייק מדברי הרמב"ם רפ"ד, ואיסור זה חמיר טפי ד"א דהוא מה"ת [כ"כ תוס' ברה"ה דף ט ע"א דילפי' מקרא דלא נזרע, ראב"ד בתמים דעים ב' דילפי' מכל שתיעבתי לך, רידב"ז שם, דרישה חו"מ סי' קמ"א]. ויש שאסרו נזרע בשביעית מטעם אחר, דתנן (תרומות פ"ב מ"ג) הנוטע בשביעית יעקור, ומטעם זה גם הפירות אסורים (ראב"ד פ"ד הטי"ו).

ה. ואין כונתו מצד שהבהמה עצמה חשיבא גורם דהתירא. שהרי מבואר בדבריו באו"ח סו"ס תמ"ח שכל הסיבה דהוי זוז"ג הוא לפי שאוכלת אף תבן (שאינה חמץ).

ט. במש"כ לאסור החלב בשביעית עפ"מש"כ הפוסקים לדון לאסור חלב של פרות האוכלות חמץ בפסח, שמעתי מחכ"א לחלק בין הדברים, דשאני חמץ בפסח דהוי איסור הנאה דשם תרצאת ההנאה אסורה אף שאין בתוך הדבר הנאסר מגוף האיסור כלל, וכדוגמא לדבר מצינו ביו"ד סי' קמב סעי' ג' דנטל ממנה כרכר ואורג בו את הבגד אסור בהנאה, לפיכך י"ל שאכילת החמץ של



אותו היום גרמה להנאת החלב וסגי בכך דחשיב ע"י שתית החלב שנהנה מאיסורי הנאה אף שגוף הבהמה אינה אסורה (שהרי לא אכלה כל ימיה), כפי דסגי שהכרכר לחוד יהיה איסור הנאה ולא חוטי השתי וערב שמהם נעשה האריג, אבל היכא שאוכלת איסור אכילה אין לאסור אלא כשגוף הנאסר נתהווה מן האיסור דוגמא מש"כ הרמ"א שאם נתפטמה כל ימיה מאיסור דבשרה אסור, לא כן החלב שנתהווה מהבהמה ולא מן מאכלי הבהמה נמצא דנתהווה מהיתר. וראיה לזה שהחלב נתהווה מהבהמה הוא ממה ששינוי בבכורות דף ה ע"ב היוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטמא טהור, וכן שם דף ו ע"ב דבהמה טהרה נמי חידש הוא דאמר מר דם נעבר ונעשה חלב ..... וליכא מידי דאתי מחי ושרייה רחמנא והאי חלב כי אבר מן החי הוא ושרי.

והנה קודם שנדון בעיקר סברתו, אצטט תוכן דברי הפמ"ג באור"ח סו"ס תמ"ח. דשם דין בב' דברים, א', בפרה שאכלה חמץ בפסח אם מותר לשתות החלב, ושולח למש"כ ביו"ד סימן ס'. ב', בפרה של של גוי ומאכילה הגוי חמץ בפסח, והישראל לוקח החלב ובתמורתו מתחייב הישראל באחריות הפרה, ודן אם מותר לו לשתות החלב כיון שהישראל נהנה מאיסור הנאה, ע"כ. והיינו דבנידון השני הוא מצד מה שהישראל נהנה במה שאכלה הפרה חמץ, ובשתית החלב חשיב שנהנה (כמו בבגד שנעשה ע"י כרכר דאיסור הנאה), ובזה צידד שאף אם אכלה ג"כ תבן דהוי זוז"ג מ"מ חשיב שהישראל נהנה מהאיסור הנאה, אך בנידון הראשון איירי שהישראל קונה מהגוי, ולישראל אין שום נפק"מ אם הגוי יאכילה חמץ או תבן, רק הנידון כיון שהוא נוצר מאיסור א"כ חשיב כאיסור וכמש"כ ביו"ד סימן ס'.

ובעיקר הדברים, יעוי' בשו"ת מהר"ם שיק סי' רי"ב שדן בניד"ד, אם החלב יוצא מהאברים או מהמאכל, והביא לזה דברי הפמ"ג שכתב שהחלב בא מהמאכל שאכלה בתוך מעל"ע, והוכיח כן מדברי הרמ"א בס"י פ"א שאשה שאכלה איסור לא תניק את בנה לפי שזה מטמא, הרי חזינן שהחלב נוצר מהאוכל, וכתב שכן מוכח מהחוש והנסיין שהוא יוצא מהמאכל. אלא שתמה דמהסוגיא בחולין דף סט ע"א מוכח שהחלב יוצא מהאברים, דדינן בבן פקועה שהוציא את ידו מזהו לגמוע את חלבו, חלב דעלמא לא כאבר מן החי דמי ושרי והא נמי ל"ש או דלמא התם אית ליה תקנתא לאיסוריה בשחיטה הכא לית ליה תקנתא לאיסוריה בשחיטה, (ולחלבה פסק השו"ע ביו"ד סי' יד סעי' ה' לחומרא), הרי מבואר שהחלב בא מהאברים ולפיכך דינן שכיון שאחד מאבריה לית ליה תקנתא בשחיטה לכך בחלב זה ליכא להיתר אכילה. וע"כ כתב שהחלב בא משניהם, ע"ש. והנה האומר לחבירו מה שעזי חולבות מכור לך, נחלקו הראשונים על חלב של מחר שעדיין לא נוצר אי חשיב דבר שבא לעולם, דעת רבינו ירוחם (נתיב י"ז, הובא בחידושי רעק"א בב"מ דף עב ע"ב) דחשיב דבר שבא לעולם, ודעת הרשב"א (בתשו' ח"ב סי' עב) דחשיב דבר שלא בא לעולם ולא חזיל עליה הקנין, ולכא"ו אי בעי לגורם חיצוני דהיינו לאוכל של מחר א"כ פשיטא דהוי דבר שלא בא לעולם, שהרי עכשיו זה לא טמון בבהמה, וצ"ע).

והנה האחרונים דנו לאסור חלב מבהמה שאכלה חמץ בפסח, ודימו זאת לבשרה דבהמה שנתפטמה מאיסור. ואף מי שהתיר אינו משום שאינו דומה במציאות לבשרה ובחילוק שהובא לעיל, אלא מטעמים אחרים דחלבה לעולם חשיב זוז"ג או מטעם שאיסור חמץ לא חשיב נתפטמה כל ימיה אף לענין החלב שמתוך מעל"ע או משום שחלקו על עיקר דינא דרמ"א דבהמה שנתפטמה וכדעת הרמב"ם או מטעם דחלב כיון דאישתרי אישתרי, הרי חזינן מכ"ז דליכא שום חילוק בין חלב לבשר ודלא כמש"כ לעיל. וצ"ל דהא דאמרינן דחלב בא מהדם או מהאברים, אין הכוונה שזה מגיע מהם ולא מהאוכל, אלא שהאוכל מייצר את החלב דרך האברים או שזה מייצר את הדם שנהפך לאחר מכן לחלב.

ויש שכתבו ראה לחילוק זה מדברי החי' אדם (נשמת אדם הלכות פסח סי' ט), ואצטט תוכן דבריו, שדן להיתר חלב בפסח מפרה שאכלה חמץ בתוך מעל"ע מכמה טעמים, תחילה הוא דן להיתר לפי דלא חשיב נתפטמה כל ימיה באיסור שהרי כל השנה הוי שעת היתרא, ולכן אף החלב שמתוך המעת לעת שרי כיון שמעל"ע לא מהני כלום לחלב שיוצא כ"א לגוף החיטה כגון לחטים שנמצאו במעיה או החלב בכשרה שינקת מן הטריפה. ואח"כ כתב להיתר מטעם אחר, שהרי חלב אי לאו דכתב קרא להיתר ה"א דאסור כדאיתא בבכורות דף ו' ע"ב אי משום דדם נעבר ונעשה חלב אי

שהתיר היינו רק במקום שעיקר מאכלה הוי מהיתר. ועוד שכבר נתבאר לעיל דעת המומחים שרוב מאכלה של הבהמה בנפח הם מאיסור, וכן יצירת החלב נעשה ע"י מאכלי איסור שהרי לדעתם אם תאכל רק ממאכלי היתר לא ייצא חלב ואם תאכל רק איסור יצא חלב נמצא שעיקר החלב הוא מהאיסור ובכה"ג ליכא להיתר דזה וזה גורם.

משום דהוי כמו אבר מן החי, ע"ש, ועכ"פ יש בו איסור גמור ואפ"ה התיר הכתוב, וא"כ אמרי' הואיל ואישתרי אישתרי. ואין לומר דאדרבה מדאיצטריך קרא להתיר חלב מוכח דה"א לאיסור, וא"כ חידוש הוא ומחידוש לא ילפינן ונימא דדוקא דם התיר, זה אינו דא"כ אפילו אכלה שאר איסורין נאמר דהחלב אסור, אע"כ שאני דם דהוא גופא נעבר ונעשה חלב ולכן ס"ד לאיסור, משא"כ שאר דברים אינם בעצמם נעשים חלב, ועי' בחולין דף סט ע"א לענין חלב בן פקועה וביד ס' (ס) ויד ס"ה), ועי' בש"ך ס' (קח) וס סק"ה) מש"כ בשם המרדכי, ע"ש. אולם הרבה אחרונים חלקו על דבריו, וס"ל דלא אמרי' ביה הואיל ואישתרי אישתרי, וכ"פ במ"ב לענין חלב בפסח שהחלב נאסר, ואף שאר האחרונים שהתירו החלב לא התירו (מלבד הח"א) מטעם דהואיל ואישתרי אישתרי, ועי' בשו"ת תורת חסד (ס"ב) כ"א) שהקשה עליו מהסוגיא בחולין דף סט ע"א, דדנינן בבן פקועה שהוציא לאחד מאבריה מהו לגמוע חלבו, דמבואר דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, דבאיסור דלית ליה תקנתא בשחיטה י"ל דלא התירה תורה חלב. ועי' בגינת ורדים (לפרמ"ג ס"י ג"ב ד"ה ודע) שכתב ג"כ דבסוגיא בחולין מבואר דלא אמרינן הואיל ואשתרי אישתרי, ופי' שהרי חלב בהמה טמאה אסור תו אית לן למימר דה"ה שאר איסורין ואין לך בו אלא חידושו. ובאמת הח"א עצמו הרגיש בקושיא זו, וציין בסוף דבריו לגמ' הנ"ל, אך לא ביאר כוונתו בזה.

עכ"פ מבואר בח"א חילוק זה שכתבנו לעיל, שחלב אינו נוצר מהאוכל כ"א מזהם והאיברים, וכדמבואר בבכורות, ולפיכך יש לחלק בין יצירת הבשר שמבואר ברמ"א שאם נתפסמה באיסור הר"ז אסור לבין החלב שלא נעשה ישירות מהאוכל. אולם המעיין בדבריו יראה שמוכח ממש לאידך גיסא, שהרי לא כתב סברא זו כדי להתיר את גוף החלב מטעם שאינה נוצרת מהאוכל, אלא רק כדי לדחות שלא נאמר דחלב חידוש הוא ומחידוש לא ילפינן, לפי דחידוש זה לא אמרינן אלא לענין להתיר גוף החלב עצמו דהיא גופה דם שנעבר ונעשה חלב וכו' ולא כשאכלה שאר איסורין, והיינו משום דודאי שעי' האוכל נוצר החלב כמו שעי' האוכל נוצר הבשר, אלא דשאני דם דהיא גופא נעבר ונעשה חלב ולפיכך החלב הוא הדם בעצמו, (ולפיכך מחידוש לא ילפי' רק איסור כזה שהוא עצמו איסור ולא דבר שנוצר מאיסור), אבל ודאי שהדם נוצר ע"י האוכל, וכן שעי' האיברים נוצר החלב מהאוכל. – נ"ב, הערה זו שמעתי מהגר"י בחר שליט"א.

ולסיים אצטט מכתב ששלחתי לרבינו הגר"ח קנייבסקי שליט"א בענין זה (ממוצאי שביעית תשע"ה), וז"ל השו"ת: א' הנמ"ב בהלכות פסח (תמ"ח ס"ק לג) פסק כדברי הפמ"ג לענין בהמה האוכלת חמץ בפסח שחלבה שמתוך מעת לעת אסור. ויל"ע לדעת הרמ"א (יר"ד סימן ס') שפסק לענין בהמה שנתפסמה כל ימיה "באיסורי אכילה" שבשרה אסור, אם כן נמי לענין חלבה, שאם אכלה איסורי אכילה אז חלבה שמתוך מעת לעת יהיה אסור (כמש"כ הפמ"ג לענין חמץ בפסח). תשובה, כן. ב. אם ישנה הכרעה של החזו"א, בענין בהמה שנתפסמה מאיסורי אכילה, לענין בשרה ולענין חלבה. תשובה, לא ידוע לי.

י. והנה חכ"א רצה לטעון שכיון שכל השנים (עד שמיטה) אכלה הבהמה מאכלי היתר, תו לא חשיב שנתפסמה רוב ימיה באיסור, ולפיכך אף לרמ"א ד"ז מותר. אולם לפמ"ש הפמ"ג הנ"ל דכל יצירת החלב נעשה ממה שאוכלת מעת לעת תו לענין חלב זה חשיב שכל ימיה נעשה באיסור. ותו נראה שמש"כ הרמ"א כל ימיה היינו עיקר חייתה כמש"כ הש"ך, וא"כ מאכל שאוכלת זמן הרבה חשיב עיקר חייתה שהרי אינה יכולה להתקיים זמן רב בלא אוכל, וא"כ אף הבהמה עצמה נעשית חפצא דאיסורא. אלא שיש שטענו דכ"ז הוי רק באיסורי הנאה שסו"ס חיותה הוי מחמת האיסור הנאה, לא כן באיסורי אכילה שכל האיסור הוי מחמת שהייתה נעשה ע"י איסור, וזה תלוי ברוב

**והנה** המרדכי פ"ז דיבמות (אות ס"ו) כתב בשם רבינו יקר לבאר מתניתין דתרומות פ"א ומייתי לה ביבמות דף סו ע"ב, כהן ששכר פרה מישראל אע"פ שמוזנותיה עליו לא יאכילנה כרשיני תרומה, מפני שהבהמה מתפטמת מן התרומה, ונמצא שאח"כ יאכל הישראל תרומה, [והמרדכי דחה דבריו דא"כ אמאי אנו אוכלין תרנגולים המתפטמים מן השרצים, ע"ש. ולא ביאר טעמו אמאי אין חסרון במה שנתפטמה מהאיסור, ובפשוטו לפי שאוכלת עוד ממאכלי היתר והוי זוז"ג, אולם הש"ך (י"ד סי' ס סק"ה) כתב דמדבריו מבואר דשרי אף לכתחילה, וביאר דס"ל למרדכי שבאיסורי אכילה ליכא חסרון במה שנתפטמה, ע"ש]. ועי' בדעת תורה למהרש"ם (י"ד סי' ס סק"ט) שהוכיח מזה שאף אם נתפטמה מאיסורי דרבנן הרי היא נאסרת, שהרי שם מיידי באיסור דרבנן, דהא כרשיני תרומה הוא רק מדרבנן, (עי' מה שציין בזה בדרך אמונה פ"ב מתרומות ה"ב בביעה ס"ק סא). ולפ"ז בניד"ד אף דהוי רק מאיסורי דרבנן נמי אית ביה דינא דנתפטמה.<sup>14</sup>

### היתרו של רבינו הגר"ז אם הוא שייך בזמנינו

**ולמעשה** מצאנו בספר עובדות והנהגות (ח"ב עמוד מז), ובספר בית אב (עמ' 486) ובספר הדור והתקופה (דף קפ"ח) להגר"א שלזינגר, מעשה רב בענין זה, ואצטט תוכן הדברים<sup>15</sup>, בשנת השביעית תשי"ב היה מחסור גדול באוכל, ובעיקר ניוזנו החרדים לדבר ה'

ימיה ממשי.

יא. אולם שמעתי מחכ"א שאמר שמדברי רבינו יקר הג"ל יש להוכיח לאידך גיסא, שחלבה שרי ולית ביה דין דנתפטמה (וכדעת החי אדם). דהא התם תנן ישראל ששכר פרה מכהן הרי זה יאכילנה כרשיני תרומה, ולכאורה לישראל יש בפרה את חלבה, ואפ"ה לא חששו שיבוא הישראל לשתות החלב, כמו בכהן ששכר פרה מישראל שחששו שהישראל אח"כ יאכל את בשרה, ובע"כ חזינן שחלוק חלב מבשרה, ודינא דנתפטמה (שפירש רבינו יקר בבשרה) לא שייכא בחלבה, וצ"ע. אולם באחרונים (שדנו לענין בהמה שאכלה חמץ בפסח) מבואר שנקטו לדינא שאף בחלבה איכא להאי דינא. אמנם לאחר העיון נראה דליכא שום חילוק בין פיטום הבשר ליצירת החלב ולק"מ, ונקדים בזה מש"כ הרב מפונבז' הגר"ש כהנמן זצ"ל (בקונטרס דברי הרב) בביאור שיטת רבינו יקר, דהנה תנן התם כהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה כרשיני תרומה, ובגמ' בע"ז דף טו ע"א מקשי' מכאן למ"ד שכירות קניא אמאי לא יאכילנה בתרומה, ולכאורה לשיטת רבינו יקר שהטעם שלא יאכילנה כדי שלא יאסר הבהמת ישראל למשכיר א"כ אף אי שכירות קניא עדיין איכא להאי חששא. עוד הקשה הגר"ש מהסוגיא בכריתות דף ז ע"א כהן שסך בשמן של תרומה בן בתו מתעגל בו ואינו חושש דכתיב ומתו בו כי יחלוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת, ומקשים דא"כ בהמה שנתפטמה מתרומה אמאי אסורה לישראל הא כשבלע נתחלל וא"כ לא נתפטמה מתרומה אלא מחולין. וביאר הגר"ש עפ"מ ש"כ הרמב"ם פ"א מתרומות ה"ח ובמל"מ שם, דלא נתחללו אלא באכילת כהן, דאכילת היתר ומצוותו בכך, וחשיב שנעשה מצוותו לאחר שנגמר הנאתו, אבל באכילת זר לא נתחללה ועדיין תרומה היא, ע"ש, ועפ"ז ביאר דאי חשיב בהמת כהן תו באכילתה נתחללה ולא חשיב נתפטמה מתרומה משא"כ אי חשיב בהמת ישראל, ומעתה א"ש הא דקתני התם ישראל ששכר פרה מכהן מאכילנה כרשיני תרומה, והיינו דכיון דחשיב הבהמה של הכהן תו פקע מיניה שם תרומה ושפיר יכול לשתות אף את חלבה.

יב. אצטט כאן גופא דעובדה שהובא בספר "בית אב" להגאון הרב אליקים שלזינגר שליט"א ח"ל: מעשה שהיה בשנת השביעית תשי"ב בירושלים ת"ו אשר אספקת אוכלים נקיים מחשש שביעית

ממאכלי חלב. והנה כשבא האדמו"ר ר' יואל מסאטמר זצ"ל לביקור בא"י אמר לאסור תוצרת חלב מחמת שהבהמות היו אוכלים ספיחים מהמציז להם. הדבר כאב מאד למרן הגרי"ז זצ"ל כי היה בזה כמעט ענין של פיקוח נפש, כי הרבה אנשים חלו בשנה ההוא מחוסר אוכל מזין. ואמר מרן הגרי"ז שהוא רוצה לברר את ההלכה בזה, והתעמק בענין זה כמה שעות, ולאחר מכן אמר שזה מותר משום זה וזה גורם שהרי חלק ממאכל הבהמות הם ללא חשש שביעית, ובצירוף דעת הש"ך החולק על הרמ"א וס"ל שדוקא אם הבהמה אכלה איסורי הנאה נאסרה הבהמה אבל לא באיסורי אכילה, ובצירוף שיטת הכרתי (סי' ס סק"א) דאף אם אכלה איסורי הנאה בלא זוז"ג אין נאסר החלב ממעם דהוי הנאה שלא כדרך הנאתו, ומשום חיי נפש יש להתיר זאת לכתחילה. והורה לפרסם בשמו כי הדבר מותר, וזו היתה הפעם היחידה שאמר לפרסם פסק דין בשמו. אולם מרן הגרי"ז עצמו לא שתה חלב, ולא אכל תוצרת חלב כל אותה השנה. עכ"ד. וצריך לידע שאף לדעת הגרי"ז שהתיר הדבר מ"מ בזמנינו שאפשר להשיג בנקל ממחלכות שומרי שביעית, צריך להקפיד לכתחילה לקנות דוקא מהם, דהא אף דקי"ל זוז"ג מותר מ"מ אין זה אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור אף לקנות מחלב זה כדמבואר באו"ה שהביא הש"ך ובפמ"ג, (אולם אין מוכרח דאפשר שכל דבריהם הם רק כשבא לקנות מהגוי, אבל כשבה לקנות מישראל כיון שלעושה עצמו הותר לשתות לאחר שכבר נעשה, אי"כ אף לאחרים שבאים מחמותו מותרים בשתיה) <sup>2</sup>.

לא היה מסודר אז, והיה עיקר מאכלם של שומרי שביעית חלב ותוצרת חלב ואלו ירק וצמח לא בא לפניהם, והיו רבים שחלו ונחלשו מחמת זה. וכשבא לבקור כ"ק אדמו"ר מסאטמר זצ"ל פסק לרבים שמאכלי חלב ג"כ אסורים מחמת שהבהמות היו אוכלים ספיחים מהמציז להם, והרדה העיר. ובאותו ערב כשבקרתי אצל מרן זצ"ל מבריסק כדרכי ראיתי מיצר ודואג על הדבר כי חשש לבריאות בני העיר (ואם כי הוא עצמו וב"ב לא בא מאכל חלב לפיהם), ואמר שרצונו לעיין בסוגיא ההיא ולמד עמי אז סימן ס' בשו"ע ביו"ד ובש"ך שם בעין רב, כי המציאות היה שסודר ע"י הבד"ץ שעיקר סעודת הבהמות פ"א ביום היה היתר רק זולת זה אכלו 'ספיחים המזדמנים', ונו"נ בכל השיטות בנדון זוז"ג באסור אכילה שאין בו איסור"ג, דעת המתירים והאוסרים, וגם דעת הפלתי יוגע ועמל למצוא סמך דיתר לבני העיר, וכעבור חצות הלילה בירר ההיתר – דשביעית דרבנן, ואינו איסור"ג בצרוף דעת הש"ך שלא כהרמ"א, וצווה לי להגיד בחוצות כי פסק שמותר לאכול מאכלי חלב, ולפרסם הדבר בשמו, ואע"פ שלעולם היה נמנע בירושלים לפסוק לרבים כאן יצא מגדרו מחשש פקו"נ, וכן עשיתי וכל מי שפגשתי בלכתי לביתי ספרתי לו. ולמחרת לפנה"צ כשהאדמו"ר מסאטמר זצ"ל בא להתפלל בביהמ"ד בבתי אונגרן ונודע לו הכרעת מרן זצ"ל מיד צוה לשמש להכריז בנוכחותו כי חזר בו ומצטרף להיתר, ושקטה העיר.

יג. עוד יש להוסיף מש"כ בתשו' הרא"ש (כלל כג סי' ה) דאיסור שאסור לכתחילה ומותר בדיעבד אם רגיל בכך נחשב לכתחילה ואסור אפילו בדיעבד, והעתיקו הטור באו"ח סי' תקיז, וכ"פ בשו"ע שם סעי' ב', ונע"ש במקור חיים (לבעל החוות יאיר) שכתב דזה בנין אב לכל מקום שהתירו רז"ל דבר בהנאה או באכילה בדיעבד דברגיל אסור. וכ"כ המהרי"ק (שורש ל"ט) דאין לחלק בין דיעבד לכתחילה אלא בדבר הבא באקראי אבל אם עשאו בקביעות נחשב לכתחילה ואסור בדיעבד, והעתיקו הדרכי משה ביו"ד סי' עו אות ב'. ולפ"ז אפילו לחולקים על המ"ב ומתירים החלב ע"י זוז"ג, מ"מ בשביעית שרגילין בכך להאכילן במשך כשנה שלמה ספיחין ולשתות החלב שלהם, נחשב לכתחילה ואסור לכ"ע לשתות החלב.

וע"ע בב"י יו"ד סו"ס צ"ז שהביא דברי האגור לענין פת שנאפה עם צלי של גוי בדיעבד, אף שריחא לאו מילתא מ"מ אם יש פת אחרת חשוב כמו לכתחילה ולמה תניח ההיתר ותאכל

**ויש** להוסיף עוד, שבעיקר המעשה שהתיר הגר"ז משום זו"ג, הובא בספר בית אב שהוא לפי שהמציאות היה שסודר ע"י הבר"ץ שעיקר סעודת הבהמות פ"א ביום היה היתר רק זולת זה אכלו ספיחין המזדמנים, לא כן בזמנינו שעיקר מאכלה הוא מהאיסור, וכמו שפורסם דעת המומחים שרוב מאכלה של הבהמה בנפח וכן במשקל במנה רטובה רוב המנה הוא מאיסור, ובוה ליכא להיתרא דזו"ג כדמבואר בפמ"ג יו"ד סי' ס' שפ"ד סק"ה. ועוד דדעת המומחים דבלא מאכלי האיסור לא יהיה קיום לבהמה, וכן יצירת החלב נעשה ע"י מאכלי איסור, שהרי לדעתם אם תאכל רק ממאכלי היתר לא ייצא חלב ואם תאכל רק איסור יצא חלב, נמצא שעיקר החלב הוא מהאיסור ובכה"ג ליכא להיתר דזה וזה גורם, דהוי זה יכול וזה אינו יכול דליכא ביה היתרא דזו"ג כדמבואר בפמ"ג סי' ש"ח סקע"ג. ובמה שהתיר הגר"ז היה בכחאי גוונא שהיה זה וזה גורם, שהיה בכחאי גוונא שעיקר סעודת הבהמות פעם אחת ביום היה היתר, כדמבואר בעיקר המעשה (ע"י בהערה). ועוד יש להוסיף דבהיתרא שלא כדרך הנאתם שכתב הכרתי לא שייכא הכא, דיעוי בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' כא אות ד') שהביא מתוס' בשבועות דף כ"ב ע"ב (ד"ה אהיתרא) דשלא כדרך הנאתם אסור מדרבנן, וכ"פ הש"ך ביו"ד סי' קנ"ה סקי"ג (ורק לצורך רפואה היתירו), ומה שהתירו שלא כדרך זה רק בצירוף דהוי זה וזה גורם, א"כ למתבאר שבזמנינו ליכא להיתר דזה וזה גורם תו ליכא נמי להיתר של הכרתי. ועוד דכל היתרא של הגר"ז היה משום חיי נפש, לא כן בזמנינו שאפשר להשיג חלב כשר תו ליכא להאי היתרא.

**ועוד** דבעיקר המעשה שהיה בשנת תשי"ב, היה מצד שהבהמות אכלו ספיחין המזדמנים (כמש"כ בספר בנין אב), ובוה התיר רבינו הגר"ז, ולא בכה"ג שזורעים במיוחד עבורם. והוא מכמה טעמים, א', שד"ז נאסר מדין שמור ונעבד (וכשזורעים בשביעית חמיר טפי די"א דלכו"ע הפירות נאסרים), והוא נוהג בכל מאכל הבהמות גם במה שלא גזרו עליהם דין ספיחין, ולשיטות האוסרים הרי הם אסורים אף בהנאה (וא"כ א"א לצרף לזה שיטת הש"ך שבהמה שנתפטמה מאיסורי אכילה מותר), ונאסר אף שלא כדרך הנאתו משום שאיסור שמור לא כתיב בלשון אכילה אלא בלשון איסור בצירה, וכדמבואר בעי"ז בפסחים דף כד ע"ב לענין בב"ח וכלאי הכרם דאסורים גם שלא כדרך מה"מ, והאריך בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קצט), ע"ש, וא"כ אף היתר הכרתי לא שייך כאן. [אולם לפמש"כ בדרך אמונה פ"ח הי"ב ד"ה בר"א (בסופו), ליכא ביה חסרון דשמור ונעבד]. ב', היכא שזורעים במיוחד עבור ישראל יש בזה משום לפני עיוור ואיסור מסייע, ובפרט בזמנינו שנתרבה מאוד עדרת החרדים כאן בא"י

האיסור. והב"י השיג עליו, לפי דדיעבד מותר גמור הוא ואפילו יש פת אחרת לפניו מותר לאכול מזו. והרמ"א בסי' ק"ח טעי' א' פסק דברי האגור לענין אם עובד כוכבים אפה פת עם איסור אסור לקנות אותו פת אם יש פת אחר דכל זה מיקרי לכתחילה [ואבל אם אין לו פת אחר בריוח מותר בשניהם דזה מיקרי לענין זה דיעבד]. וע"ש בערוך השולחן סי' י"ד שגם בישראל העושה כן אסור לכתחילה כשיש לו פת אחר אף שיגרם לו הפסד בפת. ובניד"ד נראה דאף אם נתיר בישראל מטעם דמאחר שהותר לעושה הותר לכל, מ"מ כאן יש לאסור מב' טעמים, א' דהיכא שעושה כן בקביעות יש לקנוס אף לישראל העושה דחשיב כלכתחילה כמש"כ לעיל, ב' דחברת תנובה מאחר שהיא בבעלות גוים, תו חשיב כקונה מגוי ולא מישראל, דאסור לכתחילה כשיכול להשיג בקל.

זוורעים במויחד בשביעית עבור ציבור זה (ואם ידעו שהחרדים לא ישתמשו בחלב שלהם, הרי הם יזרעו מאות דונמים פחות), הרי יש בזה משום לפני עור דאורייתא ואיסור מסייע, ואף להגרי"ז הר"ז אסור, ועי' בסמוך מה שנכתוב בזה. ג', במה שאוכלת אף אחר הביעור, דהנה כל מאכל הבהמות הקדושים בקדו"ש (אף במה שאין בו משום ספיחין) נאסרין בהנאה לכו"ע לאחר הביעור, וא"כ אף לש"ך בעינן למיסר, ואפשר עוד דבאיסור אחר הביעור אין כתוב בתורה בלשון אכילה וממילא אסור אפילו שלא כדרך הנאתם, ורק בנידון שם שהיה קודם זמן הביעור אלא דחשו לאיסור מצד מה שאוכלת ספיחין המזדמנים, בזה התיר הגרי"ז בצירוף דעת הש"ך.

### קדושת שביעית בחלב

**וכעת** נבוא לדון בנושא שאוכלת מאכלי היתר (דהיינו מאכלי שביעית שאינם ספיחין קודם זמן הביעור) אם צריך למיחש שיש בחלב קדו"ש. הנה ברבינו יקר שהביא המרדכי (הובא דבריו לעיל) מבואר שנוהג בהם דיני תרומה ואסור לזרים". אך עדיין אין זה ראייה לניד"ד דאפשר דלזרים תרומה היו חפצא דאיסורא. ובאמת מצינו נידון כע"ז בשו"ת מהרי"ט (סי' פ"ג) בענין עלי התותים לתולעי המשי בשביעית, שדן אם במשי היוצא מהם יש "איסור סחורה", ואצטט לשונו: ואע"פ שאח"כ מוכרין המשי ועושין ממנו סחורה אין לחוש בזה שהרי כבר נתבערו פירות שביעית מן העולם ונאכלו ופנים חדשות באו לכאן שהמשי גדל מן התולעים ואין לך דבר שנוהג בו קדושת שביעית אלא גוף הפרי עצמו או חילופיו אבל אחר שנתבער וכלה היאך יהיה במה שגדל על ידו קדושת שביעית, וגדולה מזו אמרו בתרומות בפ' הוורע ספיחי שביעית גידוליהן חולין, כ"ש אלו שאינן גידולין, עכ"ל. ומבואר דליכא בהם קדו"ש, ואף אם נתפטמה מאיסורי ספיחין נמי היא מותרת כדחזינו שהוכיח כן מגידולי ספיחין. ולפ"ז יש שרצו לומר דאף לרמ"א שאוסר בהמה שנתפטמה מאיסורי אכילה מ"מ אם נתפטמה מאיסורי ספיחין ומדבר הקדוש בקדו"ש הרי היא מותרת, כדחזינו דבריו שהוכיח מגידולי ספיחין דהוי איסור.

**אולם** אחר העיון נראה דליכא שום ראייה מדברי המהרי"ט, והאיר בזה עיני הרה"ג ר' יהושע בחר שליט"א, ובתחילה העתיק מש"כ 'בנסת הגדולה' (סי' ס סק"י) אחר שהאריך בדבר העוף הנקרא בלעז 'פאטמה' שמתפטמת מטחולי בהמה טריפה ויכולה לעמוד מעת לעת (ר"ל דאף שאוכלת נמי דבר היתר מ"מ כיון שיכולה לעמוד איסור לחודיא אסור כדמבואר בתוס' בתמורה וכ"פ הרמ"א), הביא מעשה שהיה בסעודה של שבוע הבן ומשכו ידיהם מן העוף הנ"ל שאסורה, והמשך בזה"ל: אחר סיום הסעודה הלכו לבית 'מורנו הרב' וספרו לו כל המאורע, והוא הוקשה בעיניו לאוסרה וחזר לקיים המנהג כמנהגו הטוב לאשר ולקיים המנהגים, וכתב קונטרס על זה ושלחו אלי, והעמוד אשר נשען עליו להתירה הוא, מפני

יד. ועי' לעיל באות 11 במש"כ בשם הרב מפונבז, ולפ"ז אף לדעת רבינו יקר כל שאכלה בהיתר נעשית מצוותה בכך ונתחלל ותו ליכא קדו"ש, וכל נידונו הוא לפי שאר ביאורים בפירוש דברי רבינו יקר.

שמפרש מ"ש בתמורה "ולפום ריהטא אסורה אף להדיוט" קאי לכרשיני ע"ז, משום דחמיר טובא כתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, אבל נתפטמה באיסור שאינו של ע"ז אפילו נתפטמה כל ימיה שרי להדיוט, והאריך בזה, ע"כ. והנה שיטת מורו בכנה"ג שם הוא המהרי"ט [כדמבואר בהדיא בפלתי שם סוס"ק א'], והוא ס"ל כדעת החולקים ארמ"א דליכא דין נתפטמה באיסורי אכילה, וכל הסברות שכתב דנאכל ופנים חדשות ועל כולנה הדימוי לגידולין הם ממש הסברות שכתב הש"ך לחלוק ארמ"א, (והמהרי"ט פליג ארמ"א ביותר שאף באיסורי הנאה ליכא דין נתפטמה מלבד ע"ז דחמיר טפי דכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם), וא"כ מי שבא להוכיח מדברי המהרי"ט הנ"ל לדין בהמה שנתפטמה באיסורי שביעית דמותר לאו כלום, שהרי דעת המהרי"ט לחלוק העיקר דברי הרמ"א, וא"כ יוכרח לאידך גיסא שלדעת הרמ"א דאסר בהמה שנתפטמה באמת יהיה בזה אף דיני שביעית.

**ולענין דינא נראה דלית ביה דיני שביעית,** מטעם שקדו"ש ליכא אלא בגוף הפרי ולא במה שנשתנה (והוי דין מיוחד בקדו"ש), דהנה בירושלמי פ"ט ה"ה איתא תבן של שביעית אין נותנים אותו בכר, נתנו בטל והוא שישן עליו, והביאו הרמב"ם פ"ה הכ"ג בזה"ל: ואם נתן (בכר) הרי זה כמכוער, וביאר החזו"א (סי' יג סק"ח) כונתו שכיון שנשתנה להיות כר הוי כמי שאינו, וכי"ז בצבע שבבגד, שכיון שנהרס ומתבטל ובטל לבגד. [ואפשר דמה"ט ליכא בדבש דבורים קדו"ש על אף שהדבורים מוציאים הנקטר מכל מיני פרחים, לפי שהצוף השתנה לדבש ופנים חדשות באו לכאן]<sup>12</sup>. אולם אם אכלה הבהמה ספיחין כיון דהוי חפצא דאיסורא נאסר החלב וכמש"כ הרמ"א גבי נתפטמה מאיסור שהבשר אסור, והדברים מפורשים בחזו"א (שם) שביאר הא דאיתא בב"ק דף קא ע"א בנגד שצבעו בקלפי שביעית ידלק, דאיירי בצבע באיסור מתחילה כגון ספיחין או אחר הבעור, ע"ש, הרי אף שבצבע איכא שינוי גדול כדחוינן שאם צבע קודם שנעשה איסור פקע מיניה קדו"ש, אפ"ה כשצבע לאחר שנעשה איסור ידלק. (ומצינו ג"כ בשאר איסורים שלא פקע האיסור במה שנשתנה ונעשה לפנים חדשות, דיעוי' בבכורות דף ר' ע"א דם נעכר ונעשה חלב, והיה ראוי לאסרו מדין דם לולי הגילוי המיוחד להיתר, וע"ע בתמורה דף לא ע"א אפרוח ביצת טריפה מותר לפי שאין האפרוח נוצר מהביצה אלא רק אחר דמסרחא והוי עפרא, ומבואר דבלא פרט זה דמסרחא היה אסור אף שנשתנה הביצה לאפרוח, ויש הרבה לפלפל בזה ואכ"מ).

### בהמה שנתפטמה מאיסור אי דינה כמנקה

**עוד יל"ע דאף אי ליכא בחלב איסור עצמי,** מ"מ ראוי ליהדר מאוד מלשתותו מטעם אחר. דהנה הרמ"א בדרוכי משה (יו"ד סי' פא סק"ט) כתב, וז"ל הנהות אשיר"י (פ"ב דע"ז סי' 1) להזהיר המינקת שלא לאכול נבלות וחזיר וכ"ש שאין להאכילו דברים טמאים וראיה מאחר שאכלה אמו ממין ע"ז וזה גרם לו לעת זקנתו שיצא לתרבות רעה (ירושלמי חגיגה

12. ומצינו בכ"מ שלאחר שנעשה בו שימוש פקע קדושתו, יעוי' בריתות דף ז ע"א בהן שסך בשמן של תרומה בן בתו מתעגל בו שכבר איתחיל, וכן אמרו ביומא דף פא ע"א זר שבלע שזיפין של תרומה והקיאן ובא אחר ואכלן השני משלם דמי עצים לראשון וכתבו התוס' במנחות דף סט ע"א דה"ט משום דכבר איתחיל. ועמש"כ בזה החזו"א בחולין סימן רי"ד סק"ה ד"ה ע"א.

פ"ב ה"א, דף ז' ע"ב) עכ"ל. וכ"פ הרמ"א (שם סעיף ז') שמינקת האוכלת דברים האסורים לא תניק את בנה משום שמוליד לבן טבע רע, וכתב הש"ך (ס"ק כה) והמ"ז (ס"ק יב) דר"ל דאף כשאוכלת איסור מפני פיקוח נפש ג"כ לא תניק את בנה, ובבית הלל (שם) פ"י דר"ל דאף אם הוא לוקח מינקת עכו"ם לביתו או יזהר שלא ליתן לה דברים אסורים רק יתן לה לאכול מה שהוא אוכל דברים המותרים, ודייק כן ממש"כ התורת חמאת וז"ל: אסור לבתחילה להניק תינוק מן הנוכרית במקום שיש שם ישראלית, ואם לאו מותר, ומ"מ טוב להזהיר אותה שלא תאכל דברים טמאים, עכ"ל, הרי מוכח בהדיא דקאי אנכרית נמי, כמו שפרשתי, עכ"ד. וכ"כ הפנ"י בב"מ דף נח ע"ב שגם בגוי יש מימטום, וד"ז נשאר אצלו אף לאחר שיתגייר, (אלא שבזמן שהוא גוי אין נפק"מ בכך). ועב"ז עוד ברש"י בסוטה דף יב ע"ב ד"ה דבר טמא ובמהר"ץ חיות שם. ולפ"ז דנו לומר אף בניד"ד כן, דאף אי חלב זה שרי מדינא מ"מ יש בזה משום מימטום חלב, ולא איכפ"ל בזה שהבהמה לא עבד שום איסורא, ולא מיבעיא כשאוכלת לאחר הביעור (דלכ"ע הרי הוא נאסר בהנאה) או ספיחין לשיטות האוסרים בהנאה דאית באכילה עבירה, אלא אף לשיטות דספיחין הוי רק איסור אכילה מ"מ יש בו את הטבעים הרעים שגורמים לממטום חלב. ויעי' במשך חכמה (דברים ו, י"א) שכתב דכשנכנסו לארץ הותר להם לפי שעה לאכול דברים אסורים אפ"ה יש בזה משום מימטום חלב אף שאכילתם הוי בהיתר, ולכן אף שהותר קדרי דחזירי בו' שכבשו מ"מ מסיק "השמר לך" כי טבע דברים האסורים שמממטם את חלב אפילו כשאוכלם בהיתר, והינו שהמימטום נעשה ע"י התכונות הרעות הטבעות בו ללא קשר לאיסור, וכמש"כ הבית הלל, וא"כ אף הכא כן. [ועי' בדרשות הר"ן (דרוש י"א ד"ה ואני סובר) שכתב שאם אוכל דבר איסור בזמן שהורו ב"ד בטעות שיש בזה היתר אכילה אין האכילה הזאת מוּקָה לנפשו ואינה מממטמת את מוחו וליבו, ע"ש, ויש שרצו להוכיח מזה שבזמן שיש היתר לאכול ד"ז אין זה מממטם, אך אין זה מוכח, ד"ל שלבית דין יש כח לשנות את הטבע (כדאייתא בירושלמי פרק הנודר מן המבושל סוה"א, כתובות פ"א ה"ב, סנהדרין פ"א ה"ב, והעתיקו הש"ך ביו"ד ס' קפט ס"ק יג), ולפיכך כשפסקו שזה דבר המותר הרי לא רק שהתירו לאיסור אלא הם שינו את החפצא דאיסורא ואין כאן שום דבר האסור. אולם ראיתי מביאים שהמהר"ל (בתפא"י פ"ח) כתב בהדיא דלא כמשך חכמה, שכתב שבשנות הכיבוש שהותרו קדלי דחזירי באכילה לא היה באכילתם מימטום חלב].

**ובדבר** זה לא מהני מה שהבהמה אוכלת ג"כ היתר (דהיינו ששותה הרבה מים ואוכלת עוד ממאכלי היתר) כדחזו"ן ברמ"א שלא חילק בזה, (ועמש"כ בזה שבט הלוי ח"ו סי' צח סק"ב). ומצאנו בפר"ח (סי' פא ס"ק כו) דברים נוראים בענין זה, ואצטט את לשונו: דאעפ"י שקטן אוכל נבלות אין מצווין להפרישו היינו מעיקר דינא אבל מ"מ יפרישוהו מפני שמזיק לו בוקנותו שגורם לו טבע רע וסופו לצאת לתרבות רעה ולפי שבזמננו זה אין נוהרים מעניינים אלו רוב הבנים יוצאין לתרבות רעה ורובם הם עזי פנים שבדור ואין יראת ה' נוגעת בלבם ואף אם יוכיחום על פניהם לאו בר קבולי מוסר ניהו... ולפיכך צריך לזהר הרבה בדבר, עכ"ל.



**ובניד"ד** בבהמה שאכלה ספיחין אם יש בשתית החלב משום טימטום, בפשוטו ד"ז דמי למנקת דמבואר ברמ"א בתורת חמאת שאף בנוי (שאינו מצווה) איכא טימטום בחלב. אך יש שרצו לומר דחלוק בהמה ממנקת, לפי שהטבע הרע הטבוע במאכלות אסורות עובר רק באדם ולא בבהמה משום שהטבעים אינם יכולים לעבור אלא ביצור אנושי דהיינו אדם, אבל בבהמה נבלע בגופה רק האוכל בלא הטבעים שבו, (ובנ"א דמאכלות אסורות פוגמים את הנפש, ולכך רק באדם שנפשו נפגם הרי הוא מעביר זאת עלה, משא"כ בהמה שאין לו נפש הרי נבלע בגופה רק האוכל בלא הפגם), ולפיכך אף אם נתפסם הבהמה מאיסור ליכא טימטום בבשרה ובחלבנה, וראיותם מהא שכתב הרמ"א בס' ס' סעי' ה' דבהמה שנתפסמה בדברים אסורים מותרת, ולא אסר מטעם שכתב בס' פ"א שזה גורם לטימטום, ומה"ט כתב (שם) שלא תינק ממי שאכלה איסור לפי שהוא מטמא. וכן בש"ך שם השיג על הרמ"א שבאיסורי אכילה אף אם נתפסמה כל ימיה מותרת ולכא' היכן נעלם דברי הרמ"א בסימן פ"א, ובע"כ מוכח דשאני בהמה ממנקת ולית ביה משום לתא דמטמא, וכן דעת הקצות השלחן ס' קמ"ז בדה"ש סק"ד שבבהמה ליכא משום טימטום, (אולם הטעם שכתב שם שבהמה ליתא משום טימטום אינו מחזור כ"כ). אולם דעת הרבה אחרונים שאף בבהמה איכא משום טימטום, ובתחילה הביא מש"כ בשו"ת ערוגות הבושם, שתמה על הרמ"א בסימן ס' שהתיר היכא שלא נתפסמה כל ימיה, דמ"ש מהא דלא תאכל המינקת דברים האסורים וכו', וכתב דהרמ"א איירי כאן על עיקר הדין, אבל איה"נ ראוי לבע"נ לפרוש דלענין מטמא לא מהני זוז"ג<sup>21</sup>. [ועפ"ז יש שכתבו לפרש מש"כ הדרכי משה בסימן ס' בדין דנתפסמה בסוף דבריו, ועי' לקמן סימן פ"א, (ואצטט לשונו: במדרכי ביבמות פרק אלמנה לכה"ג (סי' ס"ו) בהמה או תרנגולת שנתפסמה בדבר האסור או שרצים שריא, אבל בתוספות דתמורה פרק כל האסורים (דף לא ע"ב ד"ה שינקה) כתבו דאם לא נתפסמה כל ימיה רק באיסור אסורה, ועי' לקמן סימן פ"א), דנותנו כנ"ל, דאף דק"ל שאם לא נתפסמה כל ימיה מותר מ"מ יש בזה משום טימטום המבואר בסימן פ"א]. וכדבריו מבואר

זו. ונפק"מ באופן שרואה את בנו אוכל ד"ז אי צריך להפרישו בעל כרחו, דהנה המ"ב בס' שמוג סק"ג כתב שקטן שלא הגיע לחינוך ואוכל מאכלות אסורות אין אביו מצווה למנעו בעל כרחו מלאכול מאכלות אסורות, וכ"כ בשו"ע הרב שם סעי' ג', ובמג"א (שם סק"ב) כתב דאף שאינו מחויב להפרישו, היינו מדינא אבל מ"מ במאכלות אסורות יפרישו מפני שמזיק לו בזקנותו שמתמטם הלב וגורם לו טבע רע, אולם המ"ב השמיט ד"ז, ויעוי' בקצות השולחן (סי' קמז בדה"ש סק"ד) שכתב שבדקדוק כתבו שאין אביו מצווה למנעו "בעל כרחו" ממאכלות אסורות, והיינו שזה ודאי שאם יכול לשדלו שלא לאכול מאכלות אסורות שמחויב למנעו כדי שלא יטמא את ליבו אבל בעל כרחו אין צריך למנעו.

עוד נפק"מ במקום הצורך כגון לחולה שאין בו סכנה, אי שרי לאכילו דבר זה (שאין בו איסור מדינא שהרי לא נתפסמה כל ימיה). דהנה המ"ב בס' שמוג סק"ב כתב שאם התינוק הוא קצת חולה וצריך למאכלות אסורות, מותר לומר לעכו"ם להאכיל אותם אפילו דבר שהוא אסור מזה"ת, ומקורו הוא מהמג"א סק"ג, ע"ש. ולכאורה איך שרי להאכילו מאכלות אסורות הא זה מטמאם את לבו, והמג"א לעיל מיניה (שם סק"ב) כתב דאף דקטן שלא הגיע לחינוך אין אביו מצווה להפרישו מ"מ במאכלות אסורות יפרישו מפני שמזיק לו בזקנותו שמתמטם הלב וגורם לו טבע רע, וא"כ איך כאן יאכלוהו ע"י עכו"ם, ובע"כ דבמקום צורך שרי לאכילו ד"ז.

בתשרי מהר"ם שיק סימן רי"ב, שיישב קושית הש"ך (על הרמ"א שאסר אם נתפטמה כל ימיה מאיסורי אכילה, ממש"כ האו"ד דמעוכל הוי כשרוף), דכונת הרמ"א לאסור בנתפטמה כל ימיה לא הוי משום דהבשר נעשה לחפצא דאיסורא "אלא משום שמטמטם שכתב בסימן פ"א, ע"ש. הרי מבואר דס"ל דאף בבהמה איכא משום טימטום. וכן מוטו בבי מדרשא משמיה דאחד מגדולי ישראל שליט"א שאמר דמש"כ הרמ"א גבי מנקת הוי נמי בבהמה שאכלה איסור.

**א"ל** דגבי בהמה שאכלה ספיחין, יש צדדים שאין בהם טימטום, א'. דאפשר דבאיסור דרבנן ליכא טימטום, ובפרט לפמש"כ הנתיח"מ (סי' רלד סק"ג) דאיסור דרבנן הוי רק דין אנברא. ומצינו בזה פלוגתא, בש"ך בסי' פ"א ס"ק כ"ו כתב בהדיא שאף אם אכלה דבר האסור מר"ם לא תניק, אולם התורת שבת (סי' שמג סק"א) השיג על זה, דכיון שאין בו איסור ותיעוב מצד עצמותו אלא איסורו מחמת גזירת חז"ל מסתבר שאינו ממטמטם, ועי' בספר אילת השחר בזבחים דף ס' ע"ב שהביא שמרן הגר"ח מברסק זצ"ל חשש בחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו משום טימטום, וכתב ע"ז הגראי"ל שטיינמן זצ"ל דאפשר שבשאר איסורים דרבנן מודה שאין ממטמטם, ורק בזה דחששו חז"ל שמא חלב העכו"ם מבהמה טמאה, נקט הגר"ח דחשבוהו כחלב בהמה טמאה. ב'. נחלקו האחרונים גבי חמץ בפסח שאין איסורו מחמת עצמו אלא מחמת שהזמן גורם, אם הוא ממטמטם. עי' בקצות השולחן (סי' קמו בדה"ש סק"ד) שאחר שהאריך שרק איסור חפצא ממטמטם את חלב, הביא מש"כ בספר שערי דעה (י"ד ס"א פא) וז"ל: ואכן נראה דהיינו דוקא בדברים האסורים מצד עצמן אבל לא בדברים שמותרים מצד עצמן אלא שהזמן גורם האיסור וכמו חמץ בפסח או אם הקטן אוכל מעצמו אין מצווין להפרישו, ע"כ, [וכן הובא (בקונטרס שלמה משנתו עמ' 231) בשם מרן הגרי"ז מברסק זצ"ל דבתערובת בשר וחלב ליכא משום טימטום], ויש שחולקים ע"כ וס"ל שאף איסור שהזמן גורם איכא לטימטום וחשיב איסור חפצא. וע"ע במש"כ בזה מרן הגראי"ל זצ"ל בחידושו עמ"ס זבחים (שם) להסתפק באוכל מעשר שני כגבולין אם זה בכלל מאכלות אסורות שהם ממטמטמים, וכן בכל איסורי אכילה שאינם באים מחמת עצם הדבר, ע"ש. ומעתה בניד"ד גבי בהמה האוכלת ספיחין יש לדון בתרתי, א' שהספיחין אינם אסורין אלא מדרבנן, ואינו אסור בעצם אלא מחמת גזירה שלא יבוא ויזרע בשביעית, ב' דאין האיסור מצד עצמו אלא שהזמן גורם האיסור, (אולם לא ברירא אי ספיחין חשיב כאיסור מחמת הזמן כחמץ בפסח, דהא גידולי שביעית (שנתלשו בשביעית) קי"ל דאסורין לעולם (ולא עד תנוכה), וצ"ע), וא"כ י"ל דאין בו משום טימטום. אולם מצאתי בספר "אגרא דפרקא" (סי' קכ"ו) שכתב דאף איסור שאינו בגופו של המאכל גורם לטמטום, ואצטט לשונו: על מה שהוא מן התימה, שרואים כמה פעמים שילדים בקטנותם הולכים לבית רבם, ומתמידים בלימוד התורה ככוונה וכו', ואח"כ כשגדלים מתהפכים חס ושלום במידות רעות ומבטלים התורה והתפילה, ומאין יתהווה זה וכו'. ואמר מהר"ם ז"ל שהוא על שאבותיהם האכילו אותם ממון של גזל שסיגלו ע"י משא ומתן שאינו באמונה, ונתפטמו באיסורים ונהפך

י. אולם דבריו קשים מאוד, א', בדברכי משה (שם) מבואר דמקור דבריו הוא מתוס' בתמורה, ב', דלפי דבריו יוצא שכל הטמטום הוי רק בגוונא שעיקר מאכלה הוא מאיסור, ובסימן פ"א סתם הרמ"א בזה, ולא כתב שדין זה שלא תינק הוי דוקא באופן שעיקר מאכלה הוא מאיסור.

להם לכשר מבשרם, ועי"ז נולדים תאוות ומידות גרועות, והביא ראייה מזפק העוף על שנהנה מן הגזל לא נתקרב לגבי המזבח, כי לא לרצון יהיה, והגם שהעוף לא נצטווה, ע"ש. י"י

יה. וידוע שהאדמו"ר מסאטמר בעל הדברי יואל זצ"ל החמיר שלא לשתות החלב, ואמר שטעמו עפמשי"כ הגאון מפלאצק זצ"ל בספרו קובץ המנחה פרשת בהר, שבזמן בית ראשון ע"י שחיללו שביעית נמשך להם יצרא דע"ז, דידוע דמה שהאדם אוכל נהפך לדם בקרבן ומצות שמיטה ניתנה שיתקדש יבול הארץ ומוזה תושפע שפע קדושה להניזונים ממנה, וגם החי דהיינו בהמה שאוכלת מהתבואה גם היא מתעלית בדרגתה לפי גודל הקדושה המושפעת בארץ בשביעית, ועי"ז יהיו כל מזונם בקדושה ויגרום להם קדושת הגוף לקיום התורה"ק ולא יתגבר עליהם יצרא דע"ז, ועי"ז שחיללו שביעית בפירות הארץ ואכלו כ"ז נהפך לדם בקרבן והתגבר עליהם היצרא"ר ביותר שאת עד שעבדו ע"ז, יעו"ש, ומטעם זה היה נזהר אף שלא לשתות החלב מהבהמות שנתפטמו באיסורי שביעית, עכ"ד. (הדברים הובאו בספר "זכור לדוד" שיצא לאור לזכרו של הגר"ד פרנקל עמו"ר, ובספר "גינת ורדים" שיצא לאור ע"י ישיבת סאטמר עמו"ר 118).

ואוצטט כאן מעשה נורא שהובא בקונטרס 'קובץ ווי העמודים' בענין זה, וז"ל: בשנת תקצ"ו הגיע רבי עקיבא איגר זצ"ל לעיר לומזא, באחד הימים הגיעה אשה חשובה שקראו לה עטיל וכינו אותו עטיל די גבאיטע (עטיל הגבאית, היא היתה גבאית צדקה) ודמעתה על לחיה, היא נתברכה בתשעה בנים בעלי כשרון, חוץ מאחד בחור בן חמש עשרה שאין לימודו בגמרא עולה יפה, ואינו מצליח לקלוט כלום, בו בזמן שבלמודים אחרים כגון חשבון וכתביה הוא עולה על הילדים האחרים, כך שהוא בעל כשרון נפלא, אבל בגמרא אינו מצליח לקלוט כלום. השיב לה רבי עקיבא איגר, שגדולי הפוסקים כותבים שיש ליהדר ולהשמר ממאכלות אסורות, ושאפילו תינוק לא יינק מנכרית, כי זה עלול להוליד בו מזג רע, ויטמם את מוחו מלקלוט דבר תורה, כמבואר בש"ך (י"ד סי' פא). האשה התחילה לבכות, איך זה יתכן, והרי הם שמרו עליו מכל משמר, אבל רעק"א אמר שלפי דעתו זו הסיבה היחידה שלכן מוחו נטמם ואינו מצליח בלימוד תורתנו הקדושה. שאלה האשה אם כן מה עליה לעשות, השיב לה רעק"א, וחזר על כך כמה פעמים רק דבר אחד "לימוד ועמל התורה מתוך הדחק". היא ספרה את הדבר לבעלה רבי הירש לייב, וכאן החלו שניהם לחקור את בנם, היכן נכשל באכילת מאכלות אסורות, כאשר טען בתוקף שמעולם לא נכשל, התחילו לחקור היכן אבל אצל זרים, עד שהגיעו לאותה חתונה ששם נתכבד הילד במנה עגונה של מרק ועוף. אך גדלה התמיהה אצל ר' הירש ליב, הלה הכיר היטב בנאמנותו וביושרו של בעל המלון, מה גם שהשוטט דמתא אף הוא מנקי הדעת שבעיר, וכי אפשר שהאכילו טריפות חלילה. רבי הירש הגיע לשוחט ושאל אותו אם הוא זוכר את השחיטה באותה חתונה, השוחט החזיר כולו, רבי הירש לייב לחץ אותו ושאל האם השחיטה לא היתה טובה, לא, השיב השוחט השחיטה היתה מצוינת, אם כן מה בכל זאת קרה. סיפר לו השוחט דברים כהווייתם, באותו חתונה התחתן יקותיאל בזיווג שני, יקותיאל זה היה נשוי בזיווג ראשון לרחל, כאשר נתן לה גט, יצא ערעור של בעל התניא על הגט, כי אמנם שם עריסתה היתה רחל, אבל כולם קראו לה ראשי'. וגם זה לא ברור שאכן שם עריסתה היה רחל, ולכן הבעל התניא (ש"ת סימן לט) פסק שהגט פסול מדאורייתא, ואסור על יקותיאל בעלה להנשא שנית, עד שיתן לה גט נוסף, והוסיף מילים מזעזעות: "ובפרט בגזירת חכמים על השוחטים שלא ישחטו על החתונה ח"ו שום בהמה ועוף, ואם יעברו ח"ו תהא שחיטתן נבילה כדון העובר בו". לשומעים שלא יונעם ותבוא עליהם ברכת טוב מה' הטוב". השוחט התחיל לבכות, ואמר לו כמה כבר חזרתי בתשובה על המכשול שיצא מתחת ידי בשוגג, אני כלל לא ידעתי מכל הסיפור רק לאחרונה נודע לי שהבעל תניא אסר לשחוט על חתונתו וכל הבשר יהיה נבילה. כששמע רבי הירש לייב את הסיפור כבר נתחזר לו היטב למה התכוון רע"א, הבן אמנם אבל מאכל כשר, אבל גדולי הפוסקים אמרו ששחיטתו נבילה, וגם מאכל כזה מטמם, (אף שאכל זה בשוגג, עי' רמב"ן בשער הגמול ד"ה ועוד מצינו, ובאזה"ח ויקרא י"א ג), וכל שכן מאכלות אסורות ממש).

**[אולם]** לשתות חלב באקראי קיל טפי, וי"א דליכא מימטום כ"א באכילה ממושכת ולא באכילה ארעית, ועב"ז בנצי"ב דברים ו' י' בהרחב דבר, ובספר תורת הילדת פמ"ב הערה ב'.

### לפני עיוור ואיסור מסייע

**עוד** ראיתי לעורר שיש איסור לקנות מוצרי חלב אלו משום איסור דלפני עור דאורייתא ומשום איסור מסייע מד"ס, דהנה איתא במו"ק דף יז ע"א שהמכה לבנו גדול עובר בלפני עור בזה שממציא לו סיבה שיעבור על כיבוד אב, כמ"כ בשביעית ממציאים סיבה למחללי שביעית לחלל השמיטה, שהרי אם יודיעו מראש לתנובה שהציבור לא יצרוך את החלב, ותנובה תודיע זאת למעבדי הקרקעות הם בהכרח לא יעברו בשמיטה, שהרי בודאי לא יעברו את הקרקעות אם לא יקנו מהם חלב שהרי הם אינם מעוניינים להגיע לפשיטת רגל ולהפסדים עצומים. כמ"כ אף לאחר שזרעו ועשו המלאכות באיסור, עדיין איכא איסור דלפני עיוור בזה שהרפתנים מאכילים לבהמות איסורי ספיחין ואיסורי הנאה לאחר זמן הביעור, [ואף האיסור דרבנן קי"ל (רמ"א או"ח סו"ס קסג, יו"ד סי' קס סעי' א) דאיכא איסור דלפני עיוור, ועי' בקובץ הערות (סי' עה סק"ב) ובמנח"ח (מצוה רלב – ב בקובץ המנחה) שכתבו שהמכשיל את חבריו באיסור דרבנן עובר בלפני עיוור דאורייתא, והוכיחו כן מתוס' בע"ז דף כב ע"א (ד"ה תיפול), וע"ע בשו"ת פנ"י (חומ"מ סי' ט) ובבית יצחק (או"ח סי' סב) ובשרי חמד (ח"ט סי' לה), ואכמ"ל]. וע"ע ברמ"א או"ח סי' קסג סעיף ב' שהנותן לאכול למי שלא נמל ידיו עובר משום לפני עור באופן שנותן לו לחם משלו, ואפילו באופן שנותן לו מלחם של האיניו נומל ידיו, כתב המ"ב (שם ס"ק יב) שאסור משום מסייע לידי עוברי עבירה, וכאן נמי אם הציבור לא יקנה לא יזרעו כאלו כמיוות, נמצא שהזמנת וקניית החלב זה ממציא את העבירה וכן הוה מסייע לידי עוברי עבירה. ויש שפיקפקו באיסור מסייע לאחר שקי"ל לדינא דשביעית בזה"ז דרבנן (רמב"ם פ"י ה"ט), א"כ תליה בפלוגתת האחרונים אם יש איסור מסייע בדרבנן, ועי' בפמ"ג (או"ח סי' קסג א"א סק"ב) וברמ"א (יו"ד סי' קנא ס"ד) ובש"ך (שם סק"ו) שנהגו להקל בזה, ועי' בשדה חמד (מערכת המ"ם כלל מא) שהביא הדעות בזה, ע"ש. ומ"מ נראה דשביעית כיון שעיקרו מה"ת חמיר טפי ולכ"ע אסור, וכדתנן בשביעית פ"ה מ"ט דלחשוד אסור לסייע, ולפיכך אחר הביעור לא תבור ולא תטחון עמה, ובירושלמי (שם ה"ד) איתא שאם מפרש אסור אפילו להשאיל נפה וכברה ורחיים ותנור, ויתירה מזו מצינו שלישאל החשודים על השביעית אסור אפילו לומר שלום (כ"כ הר"ש בפ"ד דשביעית מ"ג לפי מה שמשמע בגמ' בגיטין דף סב ע"א דלישראל לא שרי למימר שלום, ודלא כמאן דמתיר בירושלמי).

**וישוב** ראיתי תשובה בנידון כעין זה ממרן בעל הקה"י זצ"ל (הודפס בקה"י חלקים, ח"ב סי' ד), וכתב שיש בזה איסור דלפני עור דאורייתא ואיסור דמסייע, ואצטט לשונו: נדרשתי לאשר שאלוני מע"כ בדבר המלט מביה"ח פלוני אשר בעוה"ר עובדים שם כמה עשרות פועלים יהודים בש"ק בפרהסיא אם מותר לקנות ולהשתמש בקולט הזה... והנה המקום שיש לאסור הוא מג' טעמים, מצד לפני עור [דהא אילו נמנעו הקונים מלקנות לא היו הם עושים שלא ע"מ למכור], ומצד מסייע ידי עוברי עבירה [שוה אסור גם היכא

שהרשע יעבור בלא סיוע שלון, ומצד מעשה שבת... ונחקר מתחילה מצד לפני עור שהוא לא דאורייתא, הנה פשוט מאוד דענין לפני"ע הוא לא דוקא בממציא לו חפץ לעשות בו עבירה אלא כל שעושה מעשה המעורר אצל חבריו הרצון וההסכמה לעשות עבירה זהו לפני"ע דאורייתא וכהא דהמכה לבנו גדול דעובר משום לפני"ע כמבואר במו"ק י"ז א' והוא משום שבהכאתו מעורר אצל הבן הרצון שיעבור על כאו"א, וזה א"צ לפני"ע, ומעתה מי שמחלל שבת בשביל לקוחותיו ואילו לא היו קונים סחורתו ודאי לא היה מחלל שבת ולא שדי זוזי וטרחא בכדי, הנה הקונה ממנו ודאי שהוא המסבב לו הרצון וההסכמה להמשיך עבודתו גם להבא ומכשילו לשבת הבאה וקעבר אלפני עור דאורייתא והוא פשוט מאוד. והנה בממציא לחבירו דבר שיעשה בו עבירה היכא דבלא"ה היה יכול להשיג דבר זה מישראל אחר עבריו דלא ציית דינא, נחלקו האחרונים ז"ל אי איכא בכה"ג לפני"ע דאורייתא דאולי לא דמי לקאי בתרי עברי נהרא, אולם כבר הכריע המשל"מ פ"ד ממלוה ה"ב דלא דמי כלל להתם שהנזיר יכול ליקח בעצמו משא"כ כשא"א לו אלא ע"י סיוע אחרים אע"פ שיש רשע הרוצה לסייעו מ"מ גם הוא יעבור אלפני"ע ומידי לפני"ע לא יצא ע"ש ודבריו ברורים מאוד... וגם להאומרים דליכא בכה"ג איסור דאורייתא מודים דעכ"פ אסור מדרבנן מצד מסייע ידי עובדי עבירה וכמש"כ התוס' ריש שבת וא"כ ברור כשמש שאסור לקנות מהמלך הזה כיון שלולי הקונים לא היו הם מחללים בשבת הבאה והוא איסורא דאורייתא לכ"פ אע"פ דאיכא כמה עבריינים דלא יצייתו לדין תורה ויקנו ממנו, ועכ"פ מצד מסייע ידי עו"ע וככל הנ"ל. ומלבד כ"ז נראה פשוט וברור דבנדון דידן הכל מודים דהוי לפני"ע דאורייתא דבשלמא במוכר לו נבילה למשל ויכול בלא"ה לקנותו אצל רשע, הנה זה המוכר לא הוסיף מכשול במכירתו יותר משאילו היה קונה אצל האחר, דיותר מהרגילו לא יאכלו אבל בניד"ד שעושה למכור והתוצרת שלו הוא לפי רוב הקונים, ואילו היו היראים שבא"י נמנעים מלקנות ודאי היה מוכרח למעט בתוצרותיו והיה עכ"פ ממעט בחילול איזו שבתות בשנה או שהיה ממעט בפועלים או בשעות העבודה או בכמותה ונמצא שכל קונה וקונה מסייעו ממש שיחלל שבת יותר משאילו לא קנה באופן שבלעדו לא היה זה החילול שבת והוא ברור בסברא, וכן אמר גיסי הגאון האמיתי בעל חזון איש (שליט"א) זצ"ל, והוי לפני"ע נמור. ע"ש.

### הכרעת גדולי ישראל

**וְלֹא־לִבָּהּ**, למעשה, הכריעו גדולי הדור שיש להמנע מלקנות ומלהשתמש בחלב זה בשביעית. ואצטט מכתב שנכתב ע"י מרן ראש הישיבה הגראי"ל שטיינמן זצ"ל ומרן פוסק הדור הגר"ש ואזנר זצוק"ל ומרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א (מכ"ח אייר תשע"ד): הנה קרבה שנת השבע, והיות שעסקני השביעית דקוממיות מטפלים בענין הסדרת אכילת הבהמות ביכול שלא נזרע בשביעית. אבקש לסייע בידם בזה, ובני תורה החרדים לדבר ה' ומנהלי מוסדות וצרכניות יקנו מוצרי חלב אלו, ובה ימנעו חילול שביעית בפרהסיא

וחשש לסייע לעוברי עבירה, עכ"ל המכתב<sup>ב</sup>. וי"א דחמיר ד"ז מאיסור מסייע, וחשיב ממש כאילו הוא זורע ומשמר פ"ש, ועי' הערה<sup>ב</sup>.

**ולמעשה**, שמעתי מרבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א שאין ראוי לשתות חלב זה, ורבינו הגרא"ל שטיינמן זצ"ל (הובא בפרי חיים, עלון רצ"ט) הוסיף שאף אם מחיר החלב שאין בו חשש איסורי שביעית יעלה יותר, בכל זאת ראוי לקנות דוקא מחלב זה, ולא להשתמש בחלב שבא מבהמות שאכלה איסורי שביעית.



י. בחודש תמוז תשע"ה נכנס גאב"ד קוממית אצל מרן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל, וסיפר לו על התועלת הגדולה שהיה במכתב מרן עם רבינו שר התורה שליט"א לפני כשנה, לראות להקפיד לא להשתמש בחלב שבא מבהמות שאכלו ספיחין, ובזכות זה הרבה חקלאים אפילו שאינם שומרי תנ"מ הקדימו זריעת השחת לפני ראש השנה, ונמנע הרבה חילול השמיטה. ושמה מרן בכך, וחזר ואמר שיש לראות כמה שאפשר לדרוש דבר זה מהמחלבות.

ובהזדמנות זו סיפר גאב"ד קוממית למרן הגרא"ל מעשה מופלא, על קיבוץ של אנשים רחוקים מתורה ומצוות, שעשו חשבון היות ובשנת השמיטה הרבה חקלאים אינם זורעים שדותיהם ואין חיטים לשיווק, לכן הלכו וזרעו בשנת השמיטה רח"ל חיטים על פני שבעים אלף דונם! בתקוה להרויח מזה מליונים טובים, ובאמת צמחו להם חטים גדולות ויפות, והיו שמחים מאד "בפרוח רשעים..." אך קודם ששיווקו את היבול צריך בדיקה לראות שהכל בסדר, והנה שוד ושבר, נמצא שחסר בחיטה חומר בסיסי ביותר, אין בו גלוטן.... ואינו ראוי לשימוש כלל, ואפילו לא לבהמות, והכל הלך לטמיון. וכפי שהעידו המומחים שדבר זה לא היה מעולם שתצמח חטה בלי גלוטן, אך כאן עשה הקב"ה שינוי הטבע, להפסיד את מה שעשו שלא כדין, וששמע זאת מרן הגרא"ל התפעל מאד, ואמר, דער רבש"ע איז הכל יכול... (פרי חיים – גליון ש"מ).

ב. ואצטט קטע מתשובה שכתב הגר"י זילברשטין שליט"א אל אאמור"ר הגרב"צ פלמן זצ"ל בענין זה. וז"ל: הנה בתוס' במס' שבועות (דף ל: ד"ה אבל איסורא) כתבו וז"ל: ועוד י"ל דכשעושים איסור על ידו, לא מקרי "שב ועל תעשה" והכא ..... כגון שבאה אשה לפני חכם להתייר לנישוא, ותלמיד זה יודע שבעלה חי, ובממונא שרי ולא ללכת להעיד אם זילא ביה מילתא לאסהודי קמיה לא ליזיל אפילו מוצאין ממון ע"י שלא כדין. כלומר ת"ח היודע עדות שבעלה חי, חייב להעיד זאת לפני בית דין דוותר מינוה, ואעפ"י שיש כאן בזיון כבוד התורה, והרי ידוע דבכבוד הבריות מותר לאדם לנהוג בשב ואל תעשה ולא להתבזות, כאן נחשב לקום ועשה, כי החטא של האשה נתלה בקדקדו של העד, שיכול למנעה מכך ולא מנעה.

ולפי זה כתב הטורי אבן במגילה דף ג: דההולך לקרא מגילה, וראה לפניו אבידה, ואחד רוצה ליטלה לעצמו, חייב לבטל מגילה ולשמור על האבידה כדי למנוע חבירו מלחטא, כי בידו להצילו, ואם לא מצילו נחשב כאילו הוא עצמו חוטא בקום ועשה. וכך פסק מו"ח מרן הגר"ש אלישיב למעשה.

נמצא שבענינו מי שיכול למנוע מלקנות מוצרי מזון בהמות מעובדי שביעית באיסור, ולא מונע נתפס ח"ו בעון זה, וכאילו הוא זורע ומשמר פירות שביעית.

הרב משה יחיאל הרסקין

חלל נחלת משה, מודיעין יצ"ר

## בענין רכישת קרקע בארץ ישראל כדי לקיים מצות 'ושבתה הארץ' בשנת השמיטה

**לאחרונה** יש שפרסמו אפשרויות שונות לקנות קרקע כדי לקיים המצוה הנדירה של 'ושבתה הארץ'. וכן יש כאלו שקונים עץ מאכל כדי להפקירו ולקיים מצוה הפקר בשביעית. ויש לעיין האם ועד כמה ראוי להדר אחר מצוה זו.

**והנה** יש לדון באופן שקונה חלקת קרקע שאינו מתעניין בה ואין לו צורך בעבודתה וגם לולי השמיטה לא היה טורח להתעסק בה, האם אי ההתעסקות בה נכללת בגדר 'שבתה'. ואין להוכיח משביתת שבת ששם מצינו שהשביטה היא מכל מלאכה ללא חילוק אם רגיל לעשותה בימי החול, דיש לחלק דענין של שביטה הוא לשבות (דהיינו להפסיק) ממלאכה ובשביתת שבת אין לך אדם שאינו עושה איזה מלאכה במשך השבוע, ובכך שמפסיק בשבת (או בערב שבת כדאיתא בפסחים דף ג) יש לו שכר על כך, משא"כ בשביעית אם אין לו קרקע כלל, אינו 'מפסיק' ממלאכה ואינו בפרשת שביטה, [וכמו"כ אין לו ניסיון בזה כפי שלא מסתבר לומר שאדם יקבל שכר על כך שיושב ואינו גוזל בן אדם במדינת הים (ע' גמ' קידושין לט:)].

**וכעין** זה דן הגרי"ג אדלשטיין שליט"א לומר שאין מקיימים בזה המצוה של 'ושבתה הארץ', לפי שמה שאמרו חז"ל (קידושין לט) דאם יושב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, הוא דוקא באופן שבא דבר עבירה לידו וניצל ממנו. וכמש"כ רבינו יונה בשערי תשובה (ג, ט) על הפסוק "וליראי השם ולחושבי שמו" זה מי שבא דבר עבירה לידו וניצל ממנו, וביאר שם שכל זה הוא רק בזמן שיש לו ניסיון ונמנע מחמת היראה, שאז יש קיום מצוה של יראת שמים, אבל אם אין שום ניסיון ורק סתם אינו עושה כלום, אין בזה שום קיום מצוה. ונשאר בצ"ע על מקור הנהגה זו\* (הר"ד בגיליון דרכי החינוך מס' 512 בקובץ גלינות פ' חוקת תשפ"א).



**שז"ר** מובא משמיה דהגר"מ פיינשטיין זצ"ל (בס' יחלק שלל, שמיטה) "שעשיית מלאכה בשש שנים הוא תנאי בקיום עשה ושבתה הארץ בשנה השביעית אך כשאנו עובד בשש שנים אין לו קיום עשה".

א. אכן כתב שהעירו שיש לדון גם במצות עיניו כיופר, שהוא גם כן קיום מצוה עשה בשב ואל תעשה, האם נימא שבזמן ששבע ואף לולי הצום לא היה אוכל שאינו מקיים מצוה עיניו דיוה"כ, וכן יש להעיר גם בשאר העינויים דיוה"כ (רחיצה וסיכה), האם כשאנו מצטער אינו מקיים מצוות התורה שאמרה "ועיניכם את נפשותיכם", שמשמע שהמצוה היא בצער והעיניו, וצ"ע.

**מאידיך** דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל (ס' שבות יצחק שביעית עמ' יד) שע"י רכישת קרקע בשביעית מקיימים מצות 'ושבתה הארץ'. ולכן כשהגיע לו אחד מגדולי תלמידיו הגר"י דרוי שליט"א (בע"מ ס' שבות יצחק) אפשרות לקנות חלק מקרקעו, עשה מעשה וקנה קרקע בחצרו. וז"ל שם (שביעית פ"ב עמ' יד) "שהגר"ש אלישיב זצ"ל עשה מעשה שקנה קרקע בחצרי כדי לקיים בה מצות שביתת הארץ, וכאשר הודעתי לו שגדל שם פרח, אמר שלקיום המצוה של הפקר בפה הוא מפקירו בפני, דדי לזה הפקר בפני אחד", עכ"ד (ראה עוד בהערה)<sup>2</sup>.

**וכן** דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל (גליון מים חיים להגר"א דינר שליט"א) שע"י קניית קרקע לפני שמיטה מקיימים מצות 'ושבתה הארץ' (אלא שא"צ להדר בזה, וע' חוט שני פ"א סוף סע' ג).

**וכן** פסק הגר"י פישר זצ"ל שע"י קניית קרקע מקיימים מצות 'ושבתה הארץ' ואף נכלל עי"ז בגדר 'גבורי כח' (הגר"י שוב שליט"א).

**וכעין** זה שמענו מהגר"נ קופשיץ שליט"א שיש בזה משום 'חיוב מצוה'. ואמר דיתכן שאם יש כסף עבור עוד מצוה עדיף להשתמש בכסף עבור מצוה אחרת, אבל הדגיש שיש בזה חיוב מצוה לקנות הקרקע כדי לקיים מצוות שביעית.

**ואפשר** דהגר"ש אלישיב זצ"ל ושאר גדולי הפוסקים הנ"ל שסברו שמקיימים מצות שביתה אע"פ שבלאו הכי לא היה עובד בקרקע, למדו זאת מהגמ' (פסחים דף ג:) 'יש זרז ונשכר וכו' יש שפל ונפסד' ופ' רש"י (ד"ה שפל ונשכר) דקאי על מי שלא עובד כל השבוע ולא בערב שבת, וז"ל "ואע"ג דלאו לשום מצוה מיכין מצוה שלא לשמה מיהא הויא דאמרינן לקמן יעסוק אדם במצוה ואפילו שלא לשמה". ולכאורה משמעות הגמ' שמקיים מצוה בשביתה בערב שבת, אע"פ שגם בשאר ימות השבוע אינו עושה כלום.

**ואילו** הגר"מ פיינשטיין זצ"ל והגר"ג אדלשטיין שליט"א סברו דיש לחלק בין שביתה שבת (וכן של ערב שבת) לשביתה של 'ושבתה הארץ', וכמו שהובא למעלה, שענין שביתה הוא לשבות ולהפסיק ממלאכה ובשביתה שבת אין לך אדם שאינו עושה איזה מלאכה במשך השבוע, ולכן אם הוא מפסיק בשבת (או בערב שבת כדאיתא בפסחים שם) יש לו שכר על כך, משא"כ בשביעית אם אין לו קרקע כלל, אינו 'מפסיק' ממלאכה ואינו בפרשת שביתה.

### מי שאין לו קרקע בארץ ישראל

**בס'** שיח השמיטה (מהגרא"ש שטיינמן שליט"א פמ"ו עמ' קסט) הביא דברי הגר"ח קניבסקי שליט"א (נז"ל: "גם בני חוץ לארץ וכן כל מי שאין לו קרקע בארץ ישראל, יכולים לזכות

ב. וזה המשך דבריו שם "וביקש הגר"ש אלישיב זצ"ל לקנות ממני קרקע הראויה לזריעה ולא קנין לזמן אלא קנין גמור עם הסכמה שאני יכול לחזור ולקנות ממנו, ואמר לעשות הקנין בסודר ע"י אחר, ובתחילה שאל אם אפשר להקנות לו שיעור שדה ולבסוף אמר דבשיעור מקום שאפשר לזרוע בו מקיימים המצוה וגם בשותפות ואם יש אפשרות יקנו לו שיעור ד' אמות. וקנין גמור פירושו שאם היה מוכרו לאחר קודם שחזרתי וקניתי ממנו לא הייתי יכול לחזור ולקנותה, כי המכירה היתה בקנין גמור ללא תנאי", (שם הערה ו).



במצות שמיטה, על ידי שיקנו קרקע בארץ ישראל וישביתו ממלאכה. או שיתמכו ויסייעו בממון לבעלי השדות ששובתים וזקוקים לפרנסה ואז יש להם חלק במצוה, וכן בלימוד הלכות שביעית נחשב כאילו עשה כדאיתא בגמרא (ע' מנחות דף קי'). משמע מדבריו שצריך ענין קניית קרקע בארץ ישראל קודם השמיטה הוא דוקא לבני חו"ל שאין להם קרקע בא"י וולכא' איירי באלו שאין להם כוונה לבוא לבקר ארץ ישראל בשנת השמיטה ואם לא שיקנו קרקע לא יהיה להם שום שייכות למצוה]. אבל לבני ארץ ישראל אין כ"כ בזה כיון שכלאו הכי מקיימים מצות 'ושבתה הארץ' דאף מי שאין לו קרקע מוזהר מלזרוע בשביעית בקרקע של הפקר או בגינה ציבורית וכדו'. [ומשמע שם דמי שמחזיק ב'קן השביעית' יש לו חלק במצוה<sup>1</sup>].

**וציין** הגר"ח קניבסקי שליט"א לדברי החכמת אדם (בס' שערי צדק שער מצות הארץ חכמת אדם פ"ח ס' א) וז"ל "עושה אדם שליח להפריש לו תרומות ומעשרות וכו' ואפילו הדריס במדינת הים יכולים לקיים כל מצות התלויים בארץ על ידי שליח, דקיימא לן שלוחו של אדם כמותו, דאפילו שקונים מיהודי וגם בלאו הכי היה הקרקע שובתת מ"מ בודאי שיש לקונה מצוה", עכ"ל.

**עוד** כתב שם (הע' לו) בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א דאלו שיש להם בית מגורים עם חצר בא"י שפיר חשיב להו שמקיימים מצות שביתה בקרקע, ע"י שנמנעים מלזרוע בחצר (שהוא מקום זריעה). וכן מי שיש לו עציץ נקוב, הרי דינו כקרקע ומקיים מצות שמיטה (וכתב שם שיש ענין לזרוע לפני שביעית כדי שיוכל לשבות בשביעית, עיי"ש). והוסיף שאין שיעור לגודל הקרקע.

**ואפשר** דאף אם אין לו חצר יכול לקיים מצוות שביעית אם יש מקום לדיירי הבנין להניח עציץ נקוב בכניסה לבנין וכדו', שע"י שמונע את עצמו מלעשות זאת בשביעית לכאורה הוא שותף במצות 'ושבתה הארץ'. וכמו"כ עליו לוודא שלא עושים שם מלאכות שלא כדין (ע' חוט שני שביעית).

**מאידך** כשנשאל הגרש"ז אויערבך זצ"ל האם לקנות קרקע לקיים מצות 'ושבתה הארץ', הדבר לא מצא חן בעיניו, ואמנם מקיימים מצוה אך אין להדר בזה. (מהגר"י שוב שליט"א). וכן שמענו מרבני ביהמ"ד גבוה להלכה בהתיישבות שאין להדר בזה. [ואפשר על דרך הגר"ח קניבסקי שליט"א שבני ארץ ישראל בלאו הכי מקיימים מצות 'ושבתה הארץ'].

**עוד** מובא בשם הגר"ג אדלשטיין שליט"א (בגליין דרכי החיזוק שם) שיש לדון אם במקום שיש חקלאים שעובדים בשביעית וכשקונה מהם הקרקע הוא גורם להם לשבות, האם מקיים בזה מצות 'ושבתה הארץ'. ויש לתלות זאת בגדר מצות שביתה הארץ, שאם היא כשביטת בהמתו, דהיינו שיש מצוה שלא יעבדו אחרים בשדהו, אזי מקיים מצוה גם כשמונע אחרים מלעבוד בשדהו ומשביתם ממלאכה.

**והנה** בשנים קודמות יצאו כמה מכתבים מגדולי הדור וצוק"ל שאין נכון לעודד קניית קרקע לקיים מצות 'ושבתה הארץ' לפי שכרוך לפעמים בסכומים גדולים, והדבר

ג. והוסיף בשיח שמיטה (שם) דהגר"ח קניבסקי שליט"א מעורר הרבה בעלי ממון שיתמכו בגבורי כח השובתים במסירות נפש, ע"ש.

מויק למפעל 'קרן השביעית', [שבמקום לתרום עבור קרן השביעית שהוא כהצלת ארץ ישראל מחילולה בשמיטה, מהדר אחר איזה ספק הידור מצוה דרבנן (דקי"ל שביעית בזמן הזה דרבנן) שאינו מחויב בה ע"פ דין<sup>1</sup>], וכשלא יהיה מספיק השתתפות בקרן השביעית, יותר חקלאים יסמכו על 'היתר מכירת קרקעות', שגדולי הפוסקים זצ"ל התבטאו נגדו בחריפות, [לא רק משום שהיום אין תוקף למכירה זו על פי דין תורה ולהבדיל ע"פ חוקים שאין רישום בטאבו (ועוד טעמים הלכתיים)], אלא זה גם מהווה זלזול חמור במצות שמיטה, וכל הצלחת הישוב בארץ הקודש תלויה בקיום מצות שמיטה כדון].

### ממצוה נדירה לעבירה נדירה

**והנה** יש להעיר שאם קונים עץ מאכל וכדו' ממי שאינו נוהר בכל פרטי הלכות שביתת הארץ או שסומך על שיטות המקילות, נמצא שזה שקונה הקרקע עובר על איסורי שביעית או עכ"פ לשיטות מסוימות, מה שלא היה קורה אם לא היה קונה כלום שהיה נשמר מזה.

**וכן** נמסר מבית מדרשו של הגר"י אפרתי שליט"א שבשמיטה הקודמת (תשע"ה) היו ארגונים מסויימים שמכרו קרקעות לציבור הרחב כדי לקיים מצות שמיטה, ולבסוף התברר שעבדו בקרקעות אלו באיסור בעצם שנת השמיטה<sup>2</sup>.

### לשכור עץ פרי

**דעת** הגרש"צ רונבלט שליט"א (שיעורו בליל ש"ק פ' חוקת תשפ"א) שאין ענין לשכור עץ פרי בא"י כדי לקיים מצות שביתה ומצות הפקר, כיון דקי"ל ששכירות לא קניא (מ"ב ס' רמו ס"ק יב ושער הציון שם ס"ק יג), ולכן מעיקר הדין אם ישראל שכר בהמה מעכו"ם אינו מצווה על שביתה (אלא שנכון להחמיר), וה"ה כאן. ואמר עוד שאין ענין גם לקנות קרקע במתנה ע"מ להחזיר (ע"פ שו"ע הל' רבית ס' קעד)<sup>3</sup>.

**וי"א** שאם ששוכר דירה מקיים מצוה ושביתה הארץ (ע' בגליון מים חיים גליון 435 בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל). וכן שמענו מהגר"נ קופשיץ שליט"א שגם ע"י שכירות קרקע מקיימים מצות 'ושבתה הארץ'<sup>4</sup>. וכן נטה לומר הגר"ד לנדו שליט"א (בס' מנחת דבר על המנחת חינוך

ד. ואע"ג שהובא בכתבי האריז"ל שיש ענין גדול להדר לקיים כל המצוות (ע' שער הגלגלים הקדמה יא דף יג ע"ב), מ"מ במצוה שאינה באה לידי יש פחות ענין. וכן לכאורה סגי בכך שפעם אחת בחייו ביקר בארץ ישראל בשנת השמיטה ונמנע מלזרוע בקרקע.

ה. ולענין קניית קרקע בא"י בשאר השנים הביא באורחות רבינו (ריש חלק זרעים ח"ג עמ' קצו מהדרח) שמרן החזון איש זצ"ל קנה בשותפות קרקע בארץ ישראל, והביא עוד בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שמרן החזון איש היה מיעץ ומורו לקנות קרקע בארץ ישראל משום ישוב ארץ ישראל.

ו. אמנם אם קונה אילן עם פירותיו ומפקירו, נראה שבזה יקיים מצות שמיטה גם לדעת הגר"נ אדלשטיין שליט"א, דהפקר הוא רק הקיום בזה וכמו שכתוב "תשמטנה ונטשתה" (אבל אינו מקיים מצוה במה שאינו עובד, כי גם לולי השביעית לא היה עובד).

ז. והוסיף שבאופן הזה גם בעל הקרקע מקיים את המצוה (ושכירות לא קניא), עכ"ד. וביאור הדבר שכיין שלשוכר דירה יש רשות לגדל שם בשמיטה ע"י מניעתו מקיים בזה את המצוה.

(מצוה קיב)) וכתב שם שיש לחלק בין שביתת בהמתו בשבת לשביעית דבשביתת בהמתו כתיב 'בהמתך' שצריך שתהיה הבהמה בבעלותו<sup>1</sup>, משא"כ בשביעית לא כתיב 'ארצך' אלא 'ושבתה הארץ', משמע דסגי באחריות של השוכר לקיים המצוה, עיי"ש.

**הרוצה** להדר לקיים מצות שביעית למעשה לדעות אלו (דשייך 'שביתה' באופן זה) צריך קרקע הראויה לזריעה (ע' בחוט שני פ"א הלכה א' סוף אות ג'), ולכן אם אין לו חצר יכול לקנות עציץ נקוב (ויכול להשתמש אפילו בכוס חד פעמית ע"י שימלאנה בעפר ויעשה נקב), ויניחו במקום שיכול לצמוח קודם שביעית.

**כמו"כ** יכול לקנות עציץ נקוב דיש בה קדושת שביעית לכל הדעות ולהעמידה בחצר הבית או בבית בקומת קרקע שגדלים שם אילנות או שיחים ואז יש קדושת שביעית, אך בקומה עליונה נחלקו הפוסקים אם יש בה קדושת שביעית.

**מי** שנמצא בחוץ לארץ ורוצה להדר במצות 'ושבתה הארץ'. אם מגיע לא"י במשך שנת השמיטה לכמה ימים והיה לו אפשרות לזרוע משהו בקרקע ונמנע מכך, הרי הוא מקיים בזה מצות שמיטה (אכן ע"ע בדברי שיח שמיטה, ואם שכר קרקע דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א שסגי בכך).

**וכן** יכול לבקש מחבירו בארץ ישראל שיש לו גינה או עציץ נקוב בביתו, ומכירו שלא יכשל באיסורי שביעית, שיקנה לו קרקע אפילו בשיעור קטן מאוד שבזה כבר מקיים מצות 'ושבתה הארץ'.



ח. ובאמת יש לעיין למה לא מצינו ענין לקנות בהמה בערב שבת כדי לקיים מצות שביתת בהמתו, וי"ל שמצות 'ושבתה הארץ' נמנית כמצוה נפרדת בתרי"ג מצוות משא"כ שביתת בהמתו הוא חלק ממצות שבת.

## הרב שמואל יצחק ווייס

קרית ספר יצ"ו

## בענין ריסוס פרי האתרוג למניעת נפילת הפיטם בשנת השמיטה

**בשנים** האחרונות נעשו בפרדסים של האתרוגים עצות של בעלי השדה לגדל אתרוגים שלא יפלו הפיטם גם לאחר גידול והתפתחות האתרוג.

**ואעתיק** מכתב שקבלתי ממקור נאמן צורת העצה הנ"ל, באתרוג שהפיטם נופל זה בגלל שמתחילת ברייתו יש מה שנקרא "ריקמת ניתוק" עם הפיטם זה נראה כעין טבעת ששם מפסיק החיבור לאתרוג וממילא הפיטם מתיכש ונופל, החומר שמרססים גורם שאתרוג נברא בלי אותה "ריקמת ניתוק" בפיטם ממילא הפיטם ממשיך לגדול. איך החומר עושה את השינוי לא יודעים עכ"ד.

**כידוע** בשנים האחרונות התחילו אצל אחב"י המדקדקים לקנות אתרוגים למצוה עם פיטמים, וכמו דמבואר בספר כפות תמרים סוכה דף ל"ה ע"ב וכבר כתבו המחברים להוכיח כן מהראשונים, וגם שמעתי ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (תשע"א) דגם מרן בעל החזו"א וצ"ל ס"ל דיש הידור לקחת אתרוג עם פיטם עכ"ד.

**אך** בשנת השמיטה כידוע לא הותר לעשות רק מלאכות הנצרכות לגוף הפרי שלא יופסד ולא דבר המושביה את הפרי, ולכן ס"ל לרבתינו חכמי הזמן מרן הגרש"ז אויערבך ומרן הגר"ש אלישיב וצ"ל דבשביל שיהא אתרוגם כשרים למצוה מותר להשקות עץ אתרוג לזה אבל לא כד"ש יהיו אתרוגים מהודרים, [ובס' משפטי ארץ שביעית (הוצאה שנת תשס"ז) סוף פ"ד הערה 66 הביא שיטת רבתינוב זה, ועיין בקובץ תשובות ח"א סי' רל"א ובשו"ת משנת יוסף ח"ב סי' כ"ב דמותר להשקות עצי אתרוג שיהא כשר למצוה ולא שיהא מהודר דר"ז אסור עמ"ש בזה (וע"ע בשדה מרדכי (ח"א פרק י' סעיף כ"א) שכתב דהיתר זה באתרוג של הסרת קוצים כשאין הדרך כן בשאר אילנות), עיי"ש]. ופשוט דלפי"ז הסרת הקוצים מותר שיהיו אתרוגם כשרים למצוה, וצ"ע מש"כ בדרך אמונה פ"א ה"י משמיטה ויובל בבה"ל בד"ה ומפני, בשם הגר"ש וצ"ל דאין להתיר פעולות שהאתרוגים יהיו ראויין למצוה, אך עיין בארחות רבנו ח"ב עמ' שכ"ה אות י"ח דאסר הסרת הקוצים עיי"ש.

**ואף** דבשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' ר"מ צידד להקל משום חשש איבוד הידור או יופי לעשות ע"י שינוי גמור שלא כדרך פעולה הרגילה דיש בזה ג' דרבנן להקל, מחמת: א. שביעית בומה"ז דרבנן. ב. מלאכה דרבנן. ג. עושה שלא כדרך. והנה שם דיבר השבט הלוי גם לגבי ריסוס למנוע נפילת הפיטם, והדגיש בהיתר הנ"ל דצריך שיקול בזה, ובפרט צריך השגחה מבית דין דקשה להאמין הנוגעים בדבר ע"ש. כ"ז צריך עיון דנראה דאיסור עבודת הארץ בשביעית אינו מעשה העבודה, אלא יסוד האיסור תוצאת המלאכה, וממילא גם באופן שנעשה שלא כדרך נעשה המלאכה, וא"כ אסור. ויתכן בדבר דכל המלאכה רק

איסור דרבנן קילא טפי וצ"ע. [ועיין באגרות משה יו"ד ח"ג סי' פ"ח דמותר לדון ולחלוק על רבותינו כשדן בדבריהם בדרך ארץ ע"ש].

**ובזה** יש לדון האם הפעולה שגורם שהאתרוג נברא ללא הסיבה הגורם שהפיטם נופל אלא אדרכה הפיטם עומד בגידולו נחשב תיקון בפרי לשבח יותר מגוף המצוה וכיופי דד"ז אסור, או מכיון שזה האתרוג הניקח למצוה ע"י פיטם, ממילא ד"ז מותר שנחשב דנעשה למצוה כמו הסרת הקוצים וכדו', ובפרט באופן דנעשה בעץ של האתרוג, כ"ז צריך שיקול והכרעה מגדולי ההוראה שליט"א, ובפרט הממונים על אוצר בית דין של אתרוגים שבעלי הפרדסים בנוגעים בדבר לא יזלזלו בזה בדבר האסור להתירם בשופי.

**שוב** הגיע לידי ספר מפסקי הגאון הרב ישראל בעלסקי זצ"ל בעל שולחן הלוי (מגדולי הפוסקים בארה"ב וראש ישיבת תורה ודעת), שכתב דעת מרן הגר"ש הלוי ואזנר זצ"ל היה לאסור לרסם חומר שגורם שלא יפול הפיטם מפרי האתרוג בשנת השמיטה, עכת"ד. וצ"ל דאף דבשו"ת שבט הלוי הנ"ל צידד להקל ריסוס למניעת נפילת הפיטם כשנעשה שלא בדרך ובנ"ל, אף דלא ברירא לי איזה שינוי שייך בצורת הריסוס הנ"ל המונע נפילת הפיטם וצ"ע. ויותר נראה דלמעשה הוראת בעל שבט הלוי זצ"ל דאין היתר לרסם החומר הגורם שלא יפול הפיטם בשמיטה ובנ"ל.

**שו"ר** בשו"ת להורות נתן (ח"ה סי' ע"ג-ד) שכתב בזה"ל אם מותר לרסם אתרוגים והדסים כדי למנוע בעלים ע"י תולעים מזיקים, יש מקום להתיר כמש"כ בחזו"א (שביעית סי' ר"א סי"ז) דבמקום הפסד שימות כל העץ או שיופסדו כל הפירות יש להקל בדרבנן, אך צריך לשקול כל עבודה ועבודה אם יש בה חשש שימות העץ, וכל שאינו אלא הרווחה אסור, ואם אפשר להסתפק בפעם אחת לא יעשנו שתי פעמים ע"ש. והנני רואה דנד"ד לדעת הגאון בעל להורות נתן זצ"ל נחשב כהרווחה דאסור בשנת השביעית, ותן לחכם ויחכם עוד.



## הרב אברהם יחיאל סג"ל דויטש

רב אב"ד מעלה אדומים יצ"ו

## ביסוד הרמב"ם בדין "שלא תשתכח" בשביעית ובגדר שמיטת כספים בעולם העסקי

**כתב** הרמב"ם (שמו"י פ"ט ה"ב-ה"ג) "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נהוג וכו', ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ואף על פי שאין היובל נהוג, כדי שלא תשתכח תורת שמיטת הכספים מישראל". [ובמהר"י קורקוס הביא דהראב"ד כתב דאפילו דרבנן אינו, וסיים דנראה שהוא חזר בו].

**ומקור** דברי הרמב"ם הוא בגמ' (גיטין לו:): וכדעת רבי שם. והנה, לשון הגמ' הוא "תקינו רבנן דתשמיט זכר לשביעית", והרמב"ם שינה מלשון הגמ' וכתב דתקון "כדי שלא תשתכח תורת שמיטת הכספים מישראל", ויש לדקדק מעט הדבר.

**ונראה** בזה, דהנה מצינו כמה מצוות דתקון רבנן "זכר למקדש", וייסד לן מרנא הגר"ז הלוי מברסק זללה"ה (חידושי הגר"ז מנחות 10), דאין הנדר בתקנה זו דאותה מצוה בזמן המקדש תהא נוהגת אף בזמן הזה, אלא דתיקנו מצוה ותקנה חדשה, ואינה דבר אחד עם המצוה שהייתה בזמן המקדש. ונפק"מ, דלא בעינן בתקנה החדשה שיהיו כל פרטי המצוה כמו שהיה במצוה הדאורייתא. [ובאות ביאר להא דבספירת העומר אמימר מני יומא ולא שבועי "אמר זכר למקדש הוא", דכיון דהיא תקנה אחרת מהמצוה דאורייתא, ולא תקנה לקיים אותה מצוה עצמה, לכך ניתן לקיימה בשינוי הפרטים. וכן ביאר בזה מה דלולב ניטל כל שבוע במדינה "זכר למקדש" (סוכה מד.), ודברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, דאין זה אותה מצוה].

**אמנם**, כל זה הוא בתקנה מתורת "זכר למקדש", דבזה ניתן לקיימה אף בלא כל פרטי המצוה דאורייתא, דסו"ם מתקיים בזה הזכר למקדש. אבל בתקנה שהיא מתורת "שלא תשתכח", בזה נראה דאדרבה, יש להחמיר בתקנה יותר מהדין דאורייתא, דאף היכא דאינו בכלל המצוה מדאורייתא, אך ה"לא תשתכח" קובע דגם זה נכלל בגוף התקנה, דכל מה דהוא מעין המצוה, יש בו התועלת דלא תשתכח תורת המצוה.

**וסמך** לזה, יש להביא מדברי הגמ' (סוכה לא.), "אמר מר, לא מצא אתרוג לא יביא לא רמון ולא פריש ולא דבר אחר, פשימא, מהו דתימא, לייתי בי היכי שלא תשכח תורת אתרוג, קא משמע לן זימנין דנפיק חורבא מיניה דאתי למסרך". הרי להדיא, דמעמא ד"לא תשתכח" מחייב לקיים אף דברים שאינם מכלל המצוה עצמה, ומשום דסו"ם מתקיים בכך ה"לא תשתכח". ורק היכא דיש לחוש דנפיק חורבא מיניה, יש פטור מלעשות כן.

**ועוד** אמרו בגמרא (שם) "אמר רבי יהודה, מעשה בבני כרכין שהיו מורישין את לולביהן לבני בנייהן, אמרו לו משם ראייה, אין שעת הדחק ראייה", וביאר הראב"ד (הלכות לולב), דאף דלולב היבש פסול ואין מברכים עליו גם בשעת הדחק, בכ"ז נוטלים בשעת

הרחק אף יבש, "שלא עשו כן אלא שלא תשתבח מהן תורת לולב". ומבואר כנ"ל. [ואמנם דעת הרמב"ם (לולב פ"ח ה"א) דבשעת הרחק היבש כשר ומברכים עליו, אך אי"ז סותר לעצם הדין דיש חיוב מתורת "שלא תשתבח" הכולל אף מה שאינו בגדר המצוה לגמרי].

**והנה**, עצם דין זה דחיובא מתורת "שלא תשתבח", מצאנו בש"ס לענין ד' מינים, וכן בחולין (קא): דתיקנו לעשות יוהכ"פ בשבת אע"פ שאינו חל להיות בו כדי שלא תשתבח תורת יום הכיפורים (לישנא דרש"י שם ד"ה ושלחו), וברמב"ם נזכר גבי שמיטת כספים, וכן גבי חלה בחו"ל (הל' ביכורים פ"ה ה"ז), והריטב"א (סוכה יד). כתב דאם אין לו סכך אחר, יסכך בנסרים, שלא תשתבח תורת סוכה, ובישועות יעקב (סו"ס לב) כתב דגם תפילין שאינן מרובעות יש דין להניחם כשא"א באופ"א מדין "שלא תשתבח". וכל ענין זה צריך תלמוד, דהא בודאי לא אמרינן כן בכל מצוות התורה, דהיכא דלא יכול לקיים המצווה כתיקונה, צריך לקיימה בדבר הדומה "שלא תשתבח", ולא נתברר היטב אימתי אמרינן כן. וכן שאלתי קמ"י הגאון האדיר רבי דוב לנדו שליט"א ביאור בסתימת הש"ס בדין "שלא תשתבח", ואחר מחשבה בענין התקשה בזה ונשאר בצ"ע.

**ועכ"פ** היכא דנאמר דין זה ד"שלא תשתבח", הגדר בזה הוא שכולל אף מה שאינו מעיקר המצוה ותנאי קיומה. ובוה יבואר שינוי הלשון ששינה הרמב"ם מלשון הגמ', דרצה לומר בזה דהדין שמיטת כספים בזמן הזה אינו רק מטעם "זכר לשביעית", כלומר, דהוא מצוה נפרדת אך לפי כללי המצוה הראשונה, אלא דהוא מתורת "שלא תשתבח", דהוא כולל אף יותר מהמצוה הראשונה, כל מה שהוא מעין הלוואת כספים ובכלל השמיטה.

**ומכ"ל** הדברים יש ללמוד, לכמה אופנים פיננסיים שונים, שגדרי שיעבודי הממון שבהם חלוקים בכל אחד לפי עניינו, כגון בנק דיגיטלי ומטבעות דיגיטלים החדשים, וכן השקעות בקופות גמל, מניות בחברות מסוימות, אגרות חוב, קרנות העדג' החדשים וכל הדומה להם [וסיפר לי יו"ר UBS קרן משפחתי, שלדבריו היא קרן ההשקעות המשפחתי הגדול ביותר בעולם, שכספי הפקדונות של כל אדם מושקעים במינים ממינים שונים, ויתכן כספים של אחד שניתנים חלקם בהלוואה חלקם בפקדון וחלקם בערבות וכיוצ"ב. ואמר לי שרבים מהמשקיעים שם הם יהודים]. שאף אם בחלק מהדברים הנ"ל לא יתקיים גדרי הלוואה כלפי המצוה דאורייתא, ויהיה בזה ספק לדינא, אך י"ל דהתקנת שמיטת כספים בזמן הזה, יהיה נהוג אף בהם, דכיון שגדר התקנה הוא מתורת "שלא תשתבח", לכך הוא כולל כל דבר שהוא מענין הלוואה והדומה לה, ואף האופנים המסופקים.

**ואמנם**, היה מקום לצדד דבכל גווני דמספקא לן אי יש חובת השמטה אוליגן לקולא, ואין החוב נשמט. והוא על פי דברי הרא"ש ריש מכות (פ"א ס"ג) גבי המלוה חבירו לעשר שנים, דנחלקו בגמ' אי שביעית משמטתו או לא, ופסק הרא"ש דאין השביעית משמטת וחייב לשלם, משום דשביעית בזמן הזה דרבנן ואוליגן לקולא. והקשה הבית יוסף (חור"מ ס"ז) דהא יש בזה גם ספקא דממונא אי נפקע החוב או לא, ובספקא דממונא קיימא לן דאוליגן לקולא לנתבע משום דהמוציא מחבירו עליו הראיה, וא"כ מ"ט נקטינן

בזה לקולא דשביעית אינה משמטת. ותירץ הב"י דדעת הרא"ש היא דבשביעית דין הממון הוא תוצאה מדין האיסור, כלומר, דכיון דאסרה תורה נגישת החוב, לכך הוא נשמט ובטל אף הדין ממון שבו, ולכן עיקר הנידון הוא אם יש בזה דין שמיטה, ובוה אזלינן לקולא דאין שמיטה נוהגת בזה, וממילא מוכרע דאף הדין ממון אינו קיים בזה. ועפ"ז היה מקום להכריע דבכל הנידונים המסופקים בנדריו הלוואה, לא תיחול דין שמיטת כספים ויהיה החוב קיים.

**ויסוד** דהב"י הוא מעין מה שידוע דעת רבינו הגר"ח הלוי זללה"ה דאיסור ריבית הוא מהלכות יורה דעה ולא מהלכות חושן משפט, הלכות איסור ולא הלכות ממון. וכן מובא בשולחן ערוך חלק יורה דעה ולא חושן משפט. והוא עולה בקנה אחד עם דברי הב"י הנ"ל.

**אמנם**, כל זה הוא רק אי הנידון היה רק על עצם גביית החוב, אך לפי מה שביארנו דחלות השמיטה באופנים אלו הוא משום דעצם התקנת שמיטת כספים בזמן הזה הוא בתורת "שלא תשתכח" ולכך נכלל בזה אף המקרים המסופקים כנ"ל, לפי"ז לא שייכא הטענה הנ"ל. ויש לעיין עוד ולדון לדינא. ואף אי כלפי להוציא ממון עדיין צ"ע, אך עכ"פ יהיה חיוב לקיים תקנת פרוזבול באופנים הנ"ל, דהא דינא ד"שלא תשתכח" בשמעתין דידן הוא פרשה חדשה שלא מצינו בכל מקום.







# מעין החיים



בירורים במשנתם של  
מרן הדברי חיים זי"ע  
וצאצאיו הק'



## הרב ברוך חנה גרינפעלד

מ"ץ דהתאחדות קהלות החרדים

ר"ב דקהל חסידי באטב - 45, לונדון יצ"ו

## תחנונים של אחרי שמונה עשרה נאמרים מעומד או מיושב וסדר אמירתם, לפי נוסח ספרד אשכנז וע"פ האר"ז

מנהג כ"ק מרן רבינו מהר"ש זצ"ל בזה

**א** איתא בשו"ע או"ח סי' קלד ס"א בהגה ולאחר שנפל על פניו יגביה ראשו ויתחנן מעט מיושב וכל מקום ומקום לפי מנהגו ומנהג פשוט לומר ואנחנו לא נדע (ואל"ג) וכו', עכ"ל. ומקור הדברים הוא לשון הרמב"ם בהל' תפילה (פ"ט ה"ה) שכ' וז"ל, ויתחנן והוא נופל וישב ויגביה ראשו הוא ושאר העם ומתחנן מעט בקול רם מיושב, וגם בסדר התפילות כ' וז"ל, נהגו העם להתחנן אחר נפילת אפים (נפ"א) כשמוגביה פניו מן הקרקע בפסוקים אלו, אומר ואנחנו לא נדע וכו', עכ"ל. ול' הרמב"ם שבהל' תפילה פ"ט הנ"ל נעתק בטור (ויובא בסמוך אות ד') וזהו מקור ל' הרמ"א. וגם החושך על ואנחנו לא נדע הוא לשונו שבסדר התפילה כנ"ל. הרי שהמנהג ע"פ שו"ע בהגה לומר ואנחנו לא נדע (שהוא תחנונים שלאחר נפ"א) בישיבה.

**ובמג"א** (סק"ד) וז"ל כ' בשל"ה (סוף עניני תפילה ד"ה ואומרים ואנחנו) שראוי לומר ואנחנו לא נדע בישיבה, מה נעשה בעמידה ושניהם בקול רם. עכ"ל ע"ש בשל"ה שכ' וז"ל וראיתי ש"ץ אחד שה' ש"ץ הגון במאוד והיה מנהגו לומר אלו התיבות ואנחנו לא נדע מה נעשה בקול רם ואנחנו לא נדע אמר בישיבה מה נעשה אמר בעמידה והיה אומר שכן קבלה בידו עכ"ל. ובפמ"ג (א"א סק"ד) כ' הטעם עפמשי"כ בטור לבאר ענין ואנחנו לא נדע וז"ל והטעם לפי שהתפללנו בכל ענין שיוכל אדם להתפלל בישיבה (ברכת קר"ש וכדו', פמ"ג) ובעמידה (תפילה י"ח. פמ"ג) ובנפילת אפים, כאשר עשה משה רבינו דכ' ואשב בהר וכו' ואנכי עמדתי בהר וגו' ואתנפל לפני ה', ומאחר שאין בנו כח להתפלל בענין אחר אנו אומרים ואנחנו לא נדע עכ"ל וכו' הפמ"ג שזהו שורש מנהג זו לחזור ולסדר בשעת אמירת ואנחנו לא נדע וכו' ג' פעולות אלו נפילת אפים ומיד בסמוך ישיבה ועמידה, ע"ש. ובאמת השל"ה מיד לפני שכ' מנהג זו העתיק ל' הטור הנ"ל. משמע שפיר כנ"ל. ובלבוש העתיק ל' הרמ"א שאמירת ואנחנו לא נדע מיושב, ואח"כ מעתיק ל' הטור בטעם אמירת ואנחנו לא נדע שעשינו בכל אופן כאשר עשה משה וכו', ע"ש.

**והנה** פשוט שם"ל לרמ"א ולבוש שמנהג ואנחנו לא נדע בישיבה, והגם שהביא הלבוש ל' הטור שהוא יסוד מנהג המובא בשל"ה וכנ"ל, ס"ל כפשוטו שואנחנו לא נדע קאי על סדר התפילה שלפני כן דוגמת תפילת משה ישיבה עמידה נפילה, כן עשינו עכשיו בברכת קר"ש ושמו"ע ונפ"א כמובן, ורק שמנהג המובא בשל"ה הוא הוספת פועל דמיוני בעת אמירת ואנחנו לא נדע להראות שלש אופני תפילה אלו והן באמת בדרך הפוכה

מתפילת משה ומסדר התפילה עד עכשיו, והוא כסדר נפ"א ישיבה ועמידה, והלבוש לא קיבל הנהגה זו וק"ל וכן מפורש באבודרהם שתפילת ואנחנו לא נדע בישיבה שכ' שיושבים עד שש"ץ עומד לקדיש ע"ש.

**ומנהג** זה המובא בשל"ה נעתק באליה רבא (סק"ג) ובדרך החיים ומשם להרבה סידורים שהוסיפו הנהגה זו כהלכה פשוטה, וכ"כ במשנה ברורה (סוף סק"ט).

**ב)** והנה מנהג מרן אדמו"ר הנה"ק מהר"ש זי"ע היה לעמוד מיד אחרי נפ"א ואמר שומר ישראל וכי' עד אחרי ואנחנו לא נדע הכל בעמידה. ורבים תמחו על זה, הרי מפורש ברמ"א (וכן בלבוש) לאמור ואנחנו לא נדע בישיבה. ולפי המג"א והא"ר והדרך החיים וכן נעתק במ"ב (הנ"ל) בשם האחרונים כדבר פשוט לנהוג כמנהג המובא בשל"ה הנ"ל. וא"כ לאומרו כולו בעמידה, הוא לכאן נגד דברי הרמ"א ונושאי כליו בממנ"פ וכנ"ל.

**ג)** והנה אחרי העיון בשורש סדרי תפילות אלו שבסוף תפילת שחרית לפי מנהג ספרד וגם לפי כמה נוסחאות שבמנהג אשכנז, יוצא בבירור שמנהג רבינו זצ"ל הוא הנכון ע"פ ההלכה ושכן צריך לנהוג, ויבואר.

**ד)** ונקדים להעתיק דברי הטור בכאן. שקודם העתיק לשון הרמב"ם הנ"ל שסיום דבריו הוא ואתחנן מעט בקול רם מיושב וכנ"ל, ואח"כ העתיק לשון רב עמרם גאון והביא מה שמנהגו להתפלל בבקשת רחמים בארוכה בעת נפילת אפים, ובסוף דבריו כ' וז"ל, ועומד החזן ואומר אבינו מלכנו חננו ועננו כי אין בנו מעשים עשה עמנו צדקה והושיענו למען שמך, ואנחנו לא נדע וכו', עכ"ל (ודברי הפרישה כאן סק"י שהרבה יש ללמוד ממנו יובא בהמשך אות יח-ט).

**הרי** שבטור יש כבר שני מנהגים באמירת ואנחנו לא נדע, שי' הרמב"ם לאומרו מיושב, ושי' רע"ג לאומרו בעמידה (ויתבאר הסברות בזה בהמשך).

**ה)** ויתכן לומר שדברי הטור אלה הם מקור ושורש למנהג הנ"ל המובא בשל"ה, שכיון שמצינו מחלוקת אי ואנחנו לא נדע בישיבה או בעמידה, נקבע המנהג לצאת ידי חובת שני השיטות ומתחילין ואנחנו לא נדע בישיבה ואח"כ ממשיכין בעמידה, ובפרט כיון של' הרמב"ם הוא ומתחנן מעט, ורק שבנוסח התפילה ביאור שהכוונה לואנחנו לא נדע, כיון שהדגיש מע"ט דייקא ודאי אפשר לצאת ידי חובתו באמירת תיבת ואנחנו לא נדע גרידא בישיבה והיינו מע"ט כנ"ל ואח"כ ההמשך בעמידה כדברי רע"ג, ודו"ק. וגם דברי הפמ"ג נכונים שמנהג זו שיסודו בהלכה לצאת יד"ה ב' השיטות כנ"ל. גם מתלבש היטב לעורר תפילת משה רבינו בפועל דמיוני בנפילה ישיבה ועמידה בתפילה זה אצל זה, וכנ"ל והבן.

**ו)** ברם צריך להבין בשורש המחלוקת מהו סיבת הדבר שלדרך א' תחנונים אלו שאומרים אחרי נפ"א יש בו ענין לאומרם מיושב ולדרך ב' תחנונים אלו שלאחר נפ"א אדרבה יש ענין לאומרם בעמידה. והרי זה פשוט שמחלוקת זה אין לו ענין לנוסח ואנחנו לא נע גרידא, רק שלכל סוגי תחנונים שיאמרו אחרי נפ"א שייך שאלה זו, שהרי הרמ"א כ' וכל מקום ומקום כפי מנהגו ומנהג פשוט לומר ואנחנו לא נדע, עכ"ל. ובאמת הרמב"ם בהלכותיו

לא כ' רק ויתחנן מעט ולא ציין מה לומר ורק בסדר התפילה הביא מנהג אמירת ואנחנו לא נדע, ולכן הרמ"א כ' מנהג התחנונים במיושב באופן זה, ודו"ק, וא"כ צ"ב מה הם הסברות בזה להעדיף ישיבה או להעדיף עמידה.

**(ז)** וכדי לבוא אל הביאור, נקדים לפרט כל סדרי התפילות שנקבעו לאומרים אחרי תפילת שמונה עשרה, הן בימים רגילים והן בשני וחמישי, לפי מנהג אשכנז ולפי מנהג ספרד (וכמנהגנו) ועי"ז נבא להבין קביעת המנהגים בזה (ולכן השמטנו כל ענין מנהג אמירת וידוי וי"ג מדות שאינו שייך לענייננו).

**(ח)** הנה בכל הסידורים הנדפסים והמכונה נוסח ספרד (חוץ מסידורי אריז"ל ויובא להלן) סדר התפילות (אחרי וידוי ויג"מ), בכל שני וחמישי הוא:

**(א)** נפילת אפים (שצריך להיות סמוך לתפילת י"ח ככל האפשר וכמ"ש הב"י מהרשב"א ב"מ (נמ): בעובדא דר' אליעזר בן הורקנוס ע"ש ומהוה"ק).

**(ב)** תפילת והוא רחום (תפילה עתיקה מימות גלות ירושלים שנקבע ע"י ג' זקנים ויש בזה כמה נוסחאות בעצם העובדא המובאים מס' המנהגי ובכל בו ועוד ספרים ומכת"י ונתקן בס' עבודת ישראל (בעער) ובעוד מקומות, אבל בכל אופן הוא תפילה קדומה וחשובה).

**(ג)** תפילת ה' א' ישראל (גם הוא תפילה קדומה שתקנו חזקיה כשצר סנחריב על ירושלים כמבואר ברוקח ובעוד ראשונים בשם ר' יהודה החסיד כמבואר במטה משה (סי' רכ).

**(ד)** תפילת שומר ישראל (נחשב לתפילה חשובה כמו שמצינו שנקבע לסליחות בעשרת ימי תשובה וגם בסליחות שלפניו (כמצויין באחרונים), ומפני חשיבותו נקבע אח"כ גם בכל השנה).

**(ה)** מתרצה ברחמים (הוא לכאן המשך תפילת שומר ישראל רק באחרונים הביאו שבמקור בתפילת נוסח ספרד לעשי"ת חסר שורה זו והוא כנראה הוספה מאוחרת לכן מנתינו בנפרד).

**(ו)** אבינו מלכנו (א"מ) חננו ועננו (הוא תפילה נפרדת וכמבואר בטור הג"ל שנמצא בסידור רע"ג יחד עם ואנחנו לא נדע, ובאבודרהם הביא שני א"מ לאומרים כאן והוסיף וכו' וציין לתפילת רע"ק בתענית (כה): ושם נזכר רק שנים, ובעין יעקב שם נראה שיש לו ג' אחרת ופירט ה' א"מ ע"ש. וכן הוא בדקדוקי סופרים שהביא בתענית שם הג' של כמה א"מ. ובאמת באבודרהם שם משמע שכוונתו לומר יותר מב', ובסדר היום הביא ד' א"מ וכ' שהוא תפילה חשובה ומפיל השונאים ושהוא נגד ד' אותיות הוי"ה וכן מובא ד' א"מ בסידורי אריז"ל שהם נגד שם הוי"ה ותפילה גדולה היא שיש לכוון בו מאוד. וכן בסידור התניא מובא כתפילה נפרדת יחד עם ואנחנו לא נדע בלי קשר לשומר ישראל ע"ש, ולפי"ז הוא לכאן כהוספת תפילה נפרדת, ורק בכמה סידורי אשכנז הג"ל שמצויין שאומרים שומר ישראל רק בתעניות, נמצא גם א"מ עמו (וע"ע סידור ר' שבתי סופר

מפרעמיסלא), ובסידור ר' אשר ור' שבתי משמע שהוא גם הקדמה לתפילת ואנחנו לא נדע הבא אחריו וכן משמע בסדר היום (ויבואר להלן אות כב).

**(ז) תפלת ואנחנו לא נדע** (שבוה נסתיימו התפילות ואומרים קדיש (חוץ מלסידורי אריז"ל ויבואר בסמוך אות כג) ובשאר הימים א"א והוא רחום וה' א' ישראל, נשאר רק א) נפ"א. ב) שומר ישראל. ג) מתרצה. ד) א"מ. ה) ואנחנו לא נדע.

**ובשאר ימי השבוע שאין אומרים והוא רחום וה' א' ישראל, נשאר רק א) נפ"א. ב) שומר ישראל. ג) מתרצה. ד) א"מ. ה) אל"נ.** ובסידור התניא א"א שומר ישראל ומתרצה רק בב' וה' ע"ש, וגם בסידור ר' קאפל יש משמעות שאין אומרים אבינו מלכנו רק בב' וה' ע"ש. ברם אינו מוכרח כיון שהעתיק את אבינו מלכנו הארוך אצל ימים רגילים (עכ"פ בתעניות) שפיר כבר נכלל בוה, ודו"ק.

**ח) אבל בנוסח אשכנז המקורי הנה בשני וחמישי הסדר הוא; א) והוא רחום (לפני נפ"א ויבואר להלן אות י'). ב) נפ"א. ג) ה' א' ישראל. ד) ואנחנו לא נדע.**

**ובשאר הימים אומרים רק: א) נפ"א. ב) ואנחנו לא נדע. ותו לא.**

**ורק בתעניות ציבור מבואר בסידור יעב"ץ, סידור הגר"א, סידור עבודת ישראל (בעצור) שאומרים שומר ישראל (עם מתרצה וא"מ) וכן נראה מברכי המג"א (ס"ס תרפה) שהיה המנהג כן ע"ש. וכנראה הכוונה כיון שסתמו דבריהם, שבשני וחמישי נתוסף אחרי ה' א' ישראל ולפני ואנחנו לא נדע, ובשאר הימים בין נפ"א ואנחנו לא נדע.**

**רק שבסידור עבו"י הנ"ל ציין שבהרבה קהילות אשכנז כבר אומרים שומר ישראל בכל יום, וכן נעתק בסידור הגר"א שש קהילות שאומרים כל יום, וכ"כ בערוך השולחן שהיום המנהג בכל מקום כן, וכן הוא נפוץ היום בכל סידורי אשכנז לאומרו בכל יום עם מתרצה ועם א"מ.**

**י) ועכשיו נבאר המנהגים לפי הסדר ובוה נבוא אל המכוון בנידון שלפנינו, הנה דין והוא רחום מבואר בשו"ע (סי' קלד) (ומפליא הדבר שלא במחבר ולא ברמ"א מצויין מתי אומרים אותו, דבטור מפורש שאומרים אותו מיד אחרי שמו"ע בנוסח אשכנז וכ"ה באבודרהם ובמחזור ויטרי ועוד קדמונים, ובכל בו הביא שני המנהגים, לפני נפ"א, או לאחריו בנוסח ספרד, ובשו"ע והרמ"א הדברים סתומים).**

**שהמחבר כ' וז"ל, ואומרים אותו בקול רם ואם לא אמרו מעומד עובר על התקנה ונק' פורץ גדר, ובהגה, וכן נוהגים לאומרו מעומד אבל אומרים אותו בלחש.**

**ובמג"א (סק"א) וז"ל, בלחש, מפני שנתקן כנגד תפילת י"ח (הגהות מנהגים) עכ"ל. וע"ש בהגה"מ, שהביא העובדא עם ג' זקנים שתקנו והוא רחום כל א' שלישי מהסדר והוא רחום שבידינו וביחד יש לנו כל סדר והוא רחום, ובכל שלישי יש י"ח אוכרות כנגד תפילת י"ח, עכתו"ד. ובליקוטי מהרי"ח כ' שזהו ג"כ הטעם שנקבע לאומרו מיד אחר י"ח לפני נפ"א כיון שנתקן נגד י"ח אומרים אותו בסמוך לו ע"ש. ומה שבנוסח ספרד לא חישו לזה, גם כמה שאומרים בקול רם וגם שמאחרים אותו אחרי נפ"א, צ"ל כיון שהוא רק**

מנהג מעין י"ח ואינו הלכה לא חששו לזה ואמירה בקול לעורר הכוונה יותר חשיבא לי', וכן לאחר ללאחר נפ"א משום שכן משמע בזה"ק שנפ"א יש לאמרו מיד אחרי י"ח, וכ"מ בעובדא דר' אליעזר בב"מ (נט:) כמ"ש ברשב"א וכנ"ל ומובא בב"י.

**והנה** הטעם שאומרים והוא רחום מעומד לא כ' המג"א, אבל בהגה"מ הנ"ל וכן הוא בלבוש שכ' שאותו הטעם שהוא נגד י"ח ולכן אומרים אותו בלחש, זהו ג"כ סיבה לאמרו מעומד כמו י"ח, וכ"כ במטה משה שהעתיק ההגה"מ בשלימות.

**ובסידור** ר' שבתאי כ' עוד שיאמרנו מעומד ובקירוב רגליים, והיינו משום שהוא נגד י"ח כנ"ל. ולפי"ז צריך לומר מה שבנוסח ספרד נשאר עכ"פ חומרה זו לאמרו מעומד, והרי על לחש וסמיכות לי"ח לא חששו, היינו משום שיש סיבה לזה וכנ"ל, אבל לאמרו מעומד אין סיבה לבטל, ודו"ק.

**יא)** ברם יתכן לומר אופן אחר בביאור נוסח ספרד במנהג והוא רחום. דהנה בכל הראשונים והכת"י שמוכא באחרונים שהביאו עובדא דג' זקנים בכמה נוסחאות שהם סדרו תפילת והוא רחום, לא נזכר כלל ענין זה שכל זקן תיקן י"ח אזכרות בחלקו, והוא מובא רק בהגה"מ הנ"ל (ומשם ללבוש ומטה משה), אבל בכל מקומות לא נזכר כלל, וגם הבית יוסף ציין בקיצור רק לכל בו שהביא עובדא דגם הזקנים הנ"ל ושם לא נזכר כלל ענין י"ח אזכרות שאמרו ולכן לא הזכירו הבית יוסף.

**ולפי"ז** יתכן לומר שנוסח אשכנז נוסד ע"פ הגה"מ, לכן נאמר מעומד ובלחש וסמוך לי"ח, משא"כ נוסח ספרד נוסד ע"פ הכל בו ומנהג ורוקח ושאר ראשונים שלא הזכירו כלל ענין י"ח אזכרות, וממילא שפיר סדרוהו אחרי נפ"א וגם בקול רם. ומה שבכל זאת נאמר דוקא מעומד, הטעם כמ"ש בסדר היום (שג"כ לא הזכיר כלל ענין הי"ח אזכרות תוך עובדא דג' זקנים הנ"ל) שמשום שהוא שבה הגון ומהודר אומרים אותו מעומד ע"ש, ודו"ק.

**יב)** ועכשיו נבין המשך התפילה של ה' א' ישראל שאומרים בשני וחמישי, הנה מנהג כל מתפללי נוסח ספרד להמשיך בעמידה גם בתפילה זו והוא כהמשך והוא רחום, אבל בסידור יעב"ץ כ' על תפילת ה' א' ישראל, וז"ל בכו"ה אומרים זה מיושב, עכ"ל. ולכאן צריך ביאור. ובאמת בכל שאר סידורי אשכנז לא נאמר מנהג זה ורק הביאו שמוספים בכו"ה תפילה זו ותו לא הוא בכל ספרי אשכנז בימינו שאין מציינים שהוא ביישיבה.

**ולכאן** סיבת הדבר שדרך תחנונים לאומרם מיוש"ב (חזן אם יש איזה סיבה ויבואר להלן) וכמו שצינו בל' הרמב"ם שבמור שאחרי נפ"א מוסיף תחנונים מיושב דייקא ובאחרונים (ע' סידור עב"י (בעע"ר) מבואר שלכן נק' נפ"א בל' תחנון כי מצינו בקרא (דניאל ט, יח) ל' מפילי תחנונינו, וממילא מובן היטב שהמשך התחנונים אחרי נפ"א גם אם אינו בנפילה הוא עכ"פ בנמיכות הישיבה. ודו"ק. ולפי"ז צריך להבין מהו סברת מנהג נוסח ספרד.

**יג)** ברם להג"ל הכל נכון, שנוסח אשכנז הוא לשיטתם שאומרים והוא רחום מעומד משום שהוא מעין י"ח ונאמר לפני נפ"א, לכן ה' א' ישראל שמוסיפין אחרי נפ"א ואין לו הענין שדומה לי"ח, שפיר הוא בכלל תחנונים רגילים שהדרך לאומרם דוקא מיושב וכנ"ל,

משא"כ נוסח ספרד לשיטתם שאומרים והוא רחום אחרי נפ"א וסיבת עמידתו אינו משום מעין י"ח וכנ"ל רק משום שהוא תפילה חשובה ומהודרת מימות גלות ירושלים וכמ"ש בסדר היום, לכן מה שמוסיפין תפילת ה' א' ישראל סמוך לוהוא רחום, גם הוא תפילה חשובה שתקנו חזקיה וגרם מפלת סנחריב כמבואר ברקח ובמטה משה בשם ר' יהודה החסיד ובעוד מקומות וכנ"ל ולכן גם תפילה חשובה כזו ממשיכים לאומרו בעמידה כמו והוא רחום. ודו"ק כי נכון.

**יד)** וכן נבין המשך תפילת שומר ישראל, שבנוסח אשכנז נאמר בתחילה רק בתעניות ציבור ולבסוף אומרים אותו בכל קהילות אשכנז היום גם בכל יום כנדפס בסידורים, ודאי לסידור יעב"ץ שתפילת ה' א' ישראל בשיבה כן תפילת שומר ישראל בשיבה דמאי שנא, אבל למנהג ספרד שקפידת עמידה דוהוא רחום משום חשיבות התפילה וכן הדין בתפילת ה' א' ישראל וכנ"ל. כן יש לומר לענין שומר ישראל שהוא תפילה חשובה שמתחילה היתה מיועדת לעשרת ימי תשובה ולבסוף שנקבע בכל יום משום חשיבותו, לכן ג"כ נאמרת בעמידה. וזהו מנהג כל הקהילות נוסח ספרד שג' תפילות והוא רחום ה' א' ישראל ושומר ישראל באמת נוהגין לאומרו בעמידה בהמשך אחד, ודו"ק.

**יז)** וכן ההמשך מתרצה ברחמים שייד לשומר ישראל ונאמר עמו בעמידה כמנהגנו (רק שנתוסף לאמירת שומר ישראל בזמן מאוחר וכמש"ל וסכ"ס שייד אליו).

**יח)** וכן אמירת אבינו מלכנו שהוא תפילה נפרדת וכמש"ל, מ"מ תפילה חשובה הוא (וכמש"ל אות ח') שפיר ג"כ נאמרת בעמידה לנוסח ספרד, אבל לנוסח אשכנז נאמר בשיבה כמו ה' א' ישראל ושומר ישראל וכנ"ל.

**יט)** וכל זה בשני וחמישי, אבל פשוט שכן הוא גם בשאר ימים שאומרים רק נפ"א ואחריו המנהג לומר שומר ישראל, מתרצה, א"מ ואנחנו לא נדע, פשוט שנשאר חילוקי המנהג כן, דלמנהג נוסח ספרד שעומדים בב"ה גם בשומר ישראל וגם באבינו מלכנו משום חשיבותם, גם בשאר הימים שאומרים שומר ישראל בלי והוא רחום (והו"ר) צריך לאומרו בעמידה, וכן אבינו מלכנו אומרים בעמידה, משא"כ לנוסח אשכנז שבאמת לסידור יעב"ץ שאומרים הכל אחרי נפ"א בשיבה, לכן אם אומרים באמת שומר ישראל כפי המנהג היום כנ"ל, וגם שאומרים אותו גם בימים רגילים גם בנוסח אשכנז וכנ"ל, שפיר אומרים אותו בשיבה.

**כ)** והו רק למש"כ בסידור יעב"ץ שאומרים ה' א' ישראל בשיבה וכמש"ל, אבל לפמ"ש לעיל שכל שאר פוסקי אשכנז ובכל הסידורים לא הזכירו ענין זה, ואם נאמר ששיטתם באמת שאומרים ה' א' ישראל בעמידה, אז גם למנהג נוסח אשכנז אינו שונה שאר הימים מב' וה' וכמו שאומרים שומר ישראל בב' וה' בעמידה (דלס"ל מש"כ היעב"ץ) כן צריך להיות בשאר הימים לאמור שומר ישראל וגם אבינו מלכנו בעמידה, וכן הוא בכל סידורי אשכנז הנדפסים שמובא לומר ה' א' ישראל ושומר ישראל בב' וה', ובשאר הימים רק שומר ישראל ואין שום ציון שיאמרנו בשיבה, ואם כן ודאי שיתכן לומר כנ"ל.



**יח)** והנה מה שכתבנו שאבינו מלכנו נאמר בעמידה משום חשיבותו. הנה ענין זה כמעט מפורש בטור בשם רב עמרם גאון שהבאנו לעיל (אות ד') ובפרישה שם (סק"י), שהרי ש' הרמב"ם שמגביה ראשו אחרי נפ"א ומתחנן מעט בקול רם מיושב, ובהלכותיו ציין שזהו ואנחנו לא נדע כנ"ל. הרי מפורש שמנפ"א עובר מיד לאמירת ואנחנו לא נדע והוא מיושב דוקא, משא"כ רע"ג המובא בטור כותב שעומד החזן ואומר אבינו מלכנו חננו ועננו כי אין בנו מעשים וכו' ואנחנו לא נדע, הרי שעומד כשאומר אבינו מלכנו דייקא וממשיך ככה ואנחנו לא נדע, הרי שכלי א"מ נאמר ואנחנו לא נדע בישיבה כרמב"ם, ועם א"מ נאמר בעמידה.

**וראה** פרישה (סק"י) שכ' על מה שהטור בסוף דבריו כשהזכיר עוה"פ ענין ואנחנו לא נדע ביאר טעמו משום שכבר עשינו תפילה בישיבה עמידה ונפילה ואין בנו כח ליותר וכו' (כנ"ל). ותמה הפרישה הרי כבר לפני כן הביא אמירת ואנחנו לא נדע ולמה לא כ' ביאורו כבר שם. ותי' וז"ל, גם שם לעיל כ' ז"ל ועומד החזן ואומר א"מ חננו וכו' עד ואנחנו לא נדע ולא כתב כן כאן, וגם אין אנו נוהגין כן אלא כרכינו שלא כ' שיאמר החזן א"מ חננו ועננו וק"ל, עכ"ל. וצ"ב מהו הקשר בין נתינת טעם באמירת ואנחנו לא נדע לאמירת א"מ מלפניו, ואיך מתורץ קושייתו בזה.

**יט)** וכנראה כוונת הפרישה הוא, בשלמא אם ואנחנו נלא נדע בישיבה (והוא משום שלא אמרו כלל א"מ שהוא תפילה חשובה שאומרו בעמידה ושע"ז נשאר בעמידה גם בואנחנו לא נדע כנ"ל), שפיר מוטעם היטב טעם הטור, ור"ל הרי כבר התפללנו לפי הסדר בישיבה ועמידה ונפילה, ועכשיו שחזור ויושב דייקא בואנחנו לא נדע ונראה כאילו חוזר על הסדר הנ"ל להוסיף עוה"פ ולהתפלל בישיבה עמידה ונפילה, לכן אומר ואנחנו לא נדע מה נעשה ואין בנו כח לחזור על הסדר, משא"כ אם אומר א"מ וממילא עומ"ד, הרי אין כאן שום סימן שיתכן שחזור על הסדר, שהרי עבר מנפילה לעמידה לא לפי הסדר הקודם, ולכן אין ביאורו של הטור מוטעם כל כך, ודו"ק כי נכון.

**כ)** עכ"פ מבואר לנו מדברי הפרישה שלמד שהגם שסתם תחנונים דרכו בישיבה (או בנפילה וכפי' שנק' באמת בפוסקים תחנון וכמבואר במט"מ בשם הרוקח (סי' שלב) וכנ"ל), מ"מ משום אמירת אבינו מלכנו שצריך לעמוד לכן גם ואנחנו לא נדע בעמידה וכנ"ל, ודו"ק.

**עוד** למדנו מדברי הפרישה שמנהג אשכנז במקומו היה שאין אומרים א"מ, רק שאחרי נפ"א אומרים מיד ואנחנו לא נדע (וכנ"ל אות ט') מסידור יעב"ץ והגר"א ועב"ז ע"ש, וכ"מ מהשל"ה בסידורו בפירושו על ואנחנו לא נדע, שאמירתו מיד אחרי נפ"א ע"ש בטעמו.

**כא)** ונחזור מעט לחשיבות התפילה של אבינו מלכנו, הנה כבר הבאנו לעיל (אות ט) מהסדר ביום שש' שהמנהג לומר ד"פ א"מ שהוא כנגד ד' אותיות הוי"ה, והוא תפלה חשובה ומפיל השונאים וכל מבקשי רעתנו מהרה יכרתו עכ"ל. ושכן כ' בסידורי ארז"ל הכוונה הנ"ל לחשיבת אמירת א"מ. והגם שנקטו ד' א"מ, וא"כ למנהגו שאומרים רק אחת אולי נתמעט מחשיבותו, אינו כן, שהרי ציין מיד שראוי לעיין בתפילת רע"ק בתענית (כו:) שנענה ע"י שאמר א"מ, והרי שם לא נזכר רק ב' א"מ ותו לא, והגם שכבר כ' לעיל (אות

(ו) שיש כמה גי' שם, מ"מ חשבון ד' לא מצאנו רק ב' או ג' או ה' ע"ש. וזוהי משמע שעצם הזכרת לשון אבינו מלכנו יש בו חשיבות (וגורר עמו כל הכוונות של עוד אמירות א"מ).

**ובסידור** התניא נק' אבינו מלכנו הקטן, כלפי אבינו מלכנו הארוך שאומרים בתעניות ועשיית ע"ש. הרי שמחשיבו מעין א"מ הארוך שאומרים כל ישראל בעמידה, והבן. וכן בסידור של"ה בפי' על א"מ הארוך כ' שהוא תפילה חשובה מאוד דוגמת י"ח ע"ש, וכפי המבואר בלבוש סי' תקפ"ד ובנו"כ שם שרע"ק תקנו נגד ברכות אמצעיות של י"ח ע"ש.

**ובאמת** מן הסברא הוא כן שגם א"מ אחת בלשון אבינו מלכנו יש לו כל חשיבות כל התפילה כולו. שהרי מקור א"מ הוא מה שתקנו והוסיפו אח"כ על בסיס העובדא דר' עקיבא בתענית שם והא לך ל' המחזור ויטרי בזה וז"ל כשראו שנענה בתפילה זו הוסיפו עליהם וכו', עכ"ל. ובאמת יש שינוי מנהגים בזה, מנהג אשכנז לומר ל"ח א"מ, מנהג ספרד לומר מ"ד, והספרדים יש שאומרים רק כ"ט, הרי שעיקרו מה שרע"ק התפלל רק מעט ואח"כ הוסיפו. ויסוד הדברים הוא חשיבות הצירוף אבינו מלכנו, ודו"ק.

**ובזה** יובן מה שבסידור אשכנז (הנדמ"ח) עם פי' קמחא דאבישונא (ד' בולוניה שנת ש לפ"ק) שג"כ הביא המנהג לומר שומר ישראל בתעניות והוא מעתיקו עם מתרצה ברחמים וכו' ועם אבינו מלכנו חנו וכו', מציין שם שאמירת א"מ הוא בלחש. והוא פלא. ובמלבושי יו"ט לתיו"ט על הלבוש (סי' תקפ"ד סק"ב) ומובא גם בא"ר שם (סק"ה) וכן במטה אפרים שם (סעיף יג) כ' שבא"מ הארוך אומרים אותו בלחש כיון שכ' בו חננו וענו והוא נגד התחנון שאומרים מיד אחרי י"ח בנפילה ובלחש, ע"ש. והגם שאומרים גם א"מ זה האחרון בעמידה מ"מ יש בו עכ"פ רמז לתחנון לכן אומרים בלחש, ודו"ק. וא"כ כ"ש בקצר.

**ברם** להנ"ל מובן היטב, שגם הוא יסבור כסידור יעב"ץ לאמור כל התחנונים בישיבה, וכיון שהוא אבינו מלכנו הקטן מתוך א"מ הארוך שאומרים בעמידה, לכן החביאוהו לאומרו בלחש, ודו"ק. וממילא נבין מ"ש לעיל שכיון שעומד בא"מ כבר נשאר עומד גם באמירת ואנחנו לא נדע (ושזהו כונת הפרישה).

**כב)** ברם הענין מבורר יותר שאמירת א"מ חוץ מחשיבותו הוא גם הקדמה להמשך אמירת ואנחנו לא נדע (וכמש"ל אות ח'), ראה שם בסדה"י וז"ל ענינה לבקש מהשית' שלא ידקדק אחר מעשינו הרעים ויעשה עמנו צדקה וחסד (ר"ל שזהו מרומז בנוסח א"מ חנו וכו' עמנו צדקה וחסד והושיענו) לוותר לנו חיים וכו' וברוגז רחם יזכור כי הוא ידע יצרנו וכו' כי עפר אנחנו עזרנו על דבר כבוד שמך וכו' (כל זה הוא קטעי נוסח מתוך ואל"ג), עכ"ל. הרי שקישר א"מ האחרון שאנו אומרים להקדמה לנוסח ואנחנו לא נדע, וכ"ה בסידור ר' שבתי ובפרי עץ חיים (שי"ג פ"ז) מהחברים, שאחרי שהביא ד' א"מ וביאור חשיבותו וכוונותיו נגד שם הוי"ה, סיים ג"כ שמרומז בו שאין בנו מעשים (בא"מ האחרון נאמר חנו וענו כי אי"ן בני"ו מעשים) והוא הקדמה להמשך ואנחנו לא נדע שכ' שם כי עליך עינינו ואל תזכור לנו עונות וכו', ע"ש.

**ולפי"ז** הענין יותר פשוט וברור שכיון שמפאת חשיבות תפילת א"מ יש לאומרו בעמידה, כן הוא בהמשך ואנחנו לא נדע ג"כ נאמר בעמידה שהרי הם קשורים יחד וא"מ הוא הקדמה להמשך ואנחנו לא נדע כנ"ל, ודר"ק.

**כג)** הנה הבאנו מנהגי נוסח ספרד ונוסח אשכנז המקורי ומה שנתוסף אח"כ וכמש"ל בארוכה. ברם נשאר לנו נוסח שלישי והוא נוסח האריז"ל כמבואר בשער הכוונות (סוף עניני שחרית נוסח התפילה בסופו) וכ"ה בסידורי אריז"ל וביותר בסידור חמדת ישראל בעניני תחנון בסופו (ד"ה אמר שמואל), שבימים רגילים הסדר הוא וידוי ונפ"א, ומיד אח"כ אבינו מלכנו ואנחנו לא נדע, ובשני וחמישי נשאר אותו סדר, רק אחרי ואנחנו לא נדע מוסף סדר והוא רחום ואומרים קדיש, ואין אומרים ואנחנו לא נדע אחרי והוא רחום רק לפניו (חוץ מסידור ר"ק שמשמע שאומרים ב"פ ואנחנו לא נדע גם לפני וגם לאחריו, וצ"ב).

**והנה** בשער הכוונות הנ"ל וביתר ביאור בסידור חמדת ישראל כ' שם מפורש וז"ל, ועשה נפ"א וכו' מוחות בקרקע, ואח"כ זוקף ראשו ונשאר מיושב ואומר אבינו מלכנו אבינו אתה וכו' עד עזרנו אלקי ישענו וכו' למען שמך, ואם הוא ב' וה' יקום עתה מעומד אחר פסוק עזרנו וכו' הנוצר ויאמר סדר והוא רחום וכו', עכ"ל.

**דרי** שמנהג האריז"ל (וכמובא בשעה"כ ובחמד"י) הוא לומר א"מ ואנחנו לא נדע עמו בישיבה ודלא כסידור רע"ג ושבתור וכפי ביאור הפרישה (וכמש"ל בביאור דבריו).

**כד)** ואפשר לבאר שיטתו עפמש"כ בסידור ר"ש לפני והוא רחום וז"ל, צריך לומר והוא רחום מעומד ובקירוב רגליים וכו' כי הוא נגד תפילת י"ה, עכ"ל. ועפי"ז י"ל שדברי השעה"כ וחמד"י הנ"ל הם ג"כ בשיטה זו שעצם תקנת והו"ר מעומד הוא משום מעין י"ה ולא משום חשיבות, והגם שנאמר אחרי נפ"א, הוא שמשום חומרת הזהו"ק לקרב נפ"א לתפילת י"ה יש הכרח להרחיק והו"ר עד אחרי נפ"א אבל עדיין עיקר טעם עמידתו משום שנתקן מעין י"ה. ולפי"ז כיון שאין לנו מקור לעמוד בתפילות חשובות שפיר יושבין באבינו מלכנו ובואנחנו לא נדע משום תחנונים שדרכם בנפילה או בישיבה, וכמש"ל.

**אבל** למנהג דידן לעמוד בב' וה' בכל התפילות החשובות האלו וכנ"ל, הרי ברור שלמנהגנו מקפידים לעמוד בכל התפילות החשובות וכמש"ל, וא"כ פשוט שצריכים לעמוד בא"מ ואנחנו לא נדע גם בב' וה' וגם בימים רגילים דמאי שנא, ורק השעה"כ וחמד"י הם לשיטתם וכפי המובא בסידור ר"ש כנ"ל ואין משם ראיה למנהג דידן והבן.

**כה)** ועוד יתכן לומר שדברי שעה"כ נאמרו רק ביום ב' וה' שאומרים והוא רחום מעומד ומפני שדומה לי"ה כנ"ל, לכן כמו שיושבים בברכת קר"ש ועומדים במיוחד לקראת י"ה. כן בוהו"ר יש חשיבות בזה שישבו לפני כן ויעמדו לקראת והו"ר וזה דוחה ענין של עמידה בתפילות חשובות (וכמש"ל), אבל בימים רגילים שאין אומרים והו"ר יסכים שהמנהג לעמוד בעת א"מ עם ואנחנו לא נדע. והגם שאין הל' מדוייק כ"כ, מ"מ כן י"ל, והבן.

**כו)** ועוד יש להוסיף שבכל סידורי אריז"ל (וכן בפע"ח ומשנת חסידים) סידורי ר"א ור"ש ור"ק וסידורי רש"ש (ועוד כמה סידורים ישנים שבדקתי) אינו מבואר ענין זה לאמור א"מ בשיבה, וא"כ יתכן שדברי שעה"כ וחמד"י לאו דברי הכל הוא, ולשאר הסידורים שפיר אומרים א"מ בעמידה וכמ"ש הטור בשם רע"ג. והבן.

**כז)** ואחרי כל הנ"ל נחזור לפתח דברינו מהו המנהג הנכון לדין באמירת תפילות אלו של אחר נפ"א, דכיון דלדין בכל הסידורים אומרים בב' וה' והוא רחום ואחריו ה' א' ישראל ושומר ישראל, ואחריו א"מ ואנחנו לא נדע כסדרן אחרי נפ"א, וסיבת קפידת העמידה הוא משום חשיבות תפילת והו"ר (כמ"ש הסדה"י הנ"ל) וכן כל ההמשך הם תפילות חשובות (וכמ"ש"ל אות יג-טז) ולכן נאמרים הכל בעמידה, לכן גם בשאר הימים שאומרים רק שומר ישראל א"מ ואנחנו לא נדע, ג"כ מקומם בעמידה משום חשיבותם (וכמ"ש"ל אות יז) דמאי שנא.

**ורק** למנהג אשכנז שאמירת והו"ר לפני נפ"א וסיבת עמידתו משום שהוא מעין י"ח ולכן נסמך לתפילת י"ח, ואין לנו שום מקור על אמירת תפילות חשובות בעמידה. ולכן כ' בסידור יעב"ץ לומר ה' א' ישראל אחרי נפ"א בשיבה (וגם אין אומרים א"מ רק בתענית כמבואר שם ביעב"ץ) ובפרט בימים רגילים שאין אומרים שום תפילה רק נפ"א ואנחנו לא נדע וכמ"ש ברמב"ם לכן אומרים ואנחנו לא נדע בשיבה.

**ומנהג** המובא בשל"ה חידש לן לחלקו ואנחנו לא נדע בשיבה וההמשך בעמידה, לרמז על שנפלטו ישבנו ועמדנו בג' סוגי תפילה (וכמובא בטור).

**ואפי'** למנהג אשכנז של ימינו שאומרים שומר ישראל ואבינו מלכנו כל יום גם ב' וה' וגם בימים רגילים, הנה כיון שבב' וה' אומרים אותם בעמידה, ואין לזה סיבה רק משום חשיבות התפילה וכמ"ש בסדה"י הנ"ל, (ואין לומר שרק אגב והו"ר אומרים שאר התפילה בעמידה וממילא זה לא שייך בימים שאין אומרים והו"ר, זה אינו, שהרי והו"ר לפני נפ"א ושומר ישראל אחריו בלי קשר כמובן), לכן צריך להיות כן גם בימים רגילים לאומרו בעמידה וממילא עומדים עד אחרי ואנחנו לא נדע ולא שייך כלל לנהוג כמנהג המובא בשל"ה הנ"ל.

**ולפי"ז** פשוט שדברי השל"ה וכן המג"א והא"ר והדה"ח וכל פוסקי אשכנז שהביאו, נאמר רק למנהג אשכנז המקורי, משא"כ לדין פשוט לעמוד בשומר ישראל וכש"כ בא"מ מפאת חשיבותם וכנ"ל, וגשאר כן גם לתפילת ואנחנו לא נדע, ונכון מנהג רבינו זצ"ל לבתחלה בלי פקוק ותו לא מדי.



## הרב צבי אריה ריינהאלד

מנהל דמותבתא דיכאטב - 45, טרוקלין יצ"ו

## ענינים נפלאים מכ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל הי"ד

שמסר תלמידו הגאון החסיד רבי אברהם ענגעלארד זצ"ל אב"ד דאברא

ומרא דאתרא דקרית באבוב בארה"ק [מאמר ב']

**במדינת** גאליציע היה בחור מופלג בתורה ויראת שמים, ושמו יעקל'י געלדזעהלער, שהיה יושב ולומד בהתמדה גדולה עד אין שיעור, ולמד בבית המדרש בלא רבי ובלא חברותא ובלי סביבה, והגה בתורה יומם ולילה עד שקנה ידיעות מופלגות בכל חלקי התורה.

**פעם** כאשר נפגש כ"ק מרן הקדושת ציון זצוק"ל עם שר התורה הגאון הרב מטשעבין זצ"ל, שאל אותו חוות דעתו אודות יעקל'י געלדזעהלער, והרב מטשעבין נענה בהתפעלות ועשה בידיו ...תורה לשמה, תורה לשמה..., אמר על זה רבינו הקדושת ציון זצ"ל, תורה לשמה איז א גרויסע מדריגה, הן אמת שהוא מופלג ומתמיד גדול, והרבה

א. חיבה יתירה נודעת להזכיר שמו של האי גברא רבא, בפרט שלא הותיר אחריו זכר בעלותו על המוקדה בימי זעם המלחמה עם כל זרעו הי"ד. נולד בסאניק בשנת תרס"ה לאביו רבי ישראל ממתפללי קלויז דחסידי צאנז. כנראה שהוא המוזכר בספר אמרי מרדכי ועטרת מרדכי להגאון רבי מרדכי שפאלטער זצ"ל מסאניק (עמוד 10). רבי יעקל'י נבחר לאחר מכן לכהן כרב אלכסנדראו קיאווסקי שליט פיעטקוב, ובניעשאווא. וראה קובץ כרם שלמה חוברת קע"ב שמה נדפסו מכתבי התרת הוראה מהגאון רבי מאיר אריק זצ"ל מטארנא ומהגאון רבי שמואל פיהרער זצ"ל אבד"ק קראס, בקראם שמו יעקב צבי. וראה באנציקלופדיה לחכמי גליציה בערכו, וכנראה דלא ברור לו אם בחד גברא עסקינן. ולציין שהרב מדאברא זצ"ל ערשו הי' מוטל בסאניק.

ובענין זה ראוי להזכיר מה ששמעתי מכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל, בהיותו מיסב בסעודת מלוה מלכה, ונערכה שמה סיום משניות, שנלמד בבית מדרשינו ע"י הרה"ח ר' שלמה ברוך ריגלער ע"ה, ואמר שבהיותו בימי זעם המלחמה בעיר לעמבערג עם אביו הקדוש, היה לומד אז ביחד עם הב' המופלג משה ברינגער הי"ד, והוא היה כתבא רבא, ועשה חיבור עם שאלות בעניני הזמן, נקוב בשם "רסיסי לילה", כי כל היום היו טרודים במלאכה, ובלילה היה עוסק בדברי תורה. וחזר רבינו על מה שהביא שם בהקדמה בשם רבו הקדושת ציון זצוק"ל, במה שהגמרא אומרת "גופא", ורגילים לפרשו "אויבן אין די משנה איז געשטאנען", ואמר על זה, שהגוף והנשמה המה ביחד, אולם העיקר הוא הנשמה, והגוף צריך לילך בתר הנשמה, וכן הוא בלימוד התורה, המשנה הוא העיקר, ועתה הולכים אנו ללמוד הגוף, שהוא מפרש הנשמה, שזה המשנה, שהוא העיקר.

ורבינו אמר, שאביו הקדוש עבר על דפי הספר, ואם ראה ענין זה ולא אמר כלום, הרי זה מעין הסכמה שמסכים עם הדברים שנכתבו שם, וסיים, שכיון שלא נותר שריד למשה'לי, הרי יש לעשות טובה להנשמה להזכיר שמו וזכרו.

לדבר בשבחו של האי גברא רבא, כמי שאומר שהוא באמת גדול ומיוחד, אבל אין להגזים ולומר תורה לשמה, כי תורה לשמה היא מדריגה נשגבה מאד.<sup>2</sup>



**בענין** זה אמר לי הרב מדאברא, ששמע מרבו הקדושת ציון זצוק"ל, שאמר משמיה דאביו כ"ק מרן אדמו"ר הראשון זצוק"ל, שהוא מקנא בהבאר שמואל (הג"ר שמואל ראזענבערג זצ"ל אבד"ק אונסדארף) שהוא לומד תורה לשמה, ואמר כהאי לישנא, איך בין מקנא א איד וואס זיצט און לערנט תורה לשמה?<sup>3</sup>



ג. בענין זה יש לציין מה שהיה כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל מספר בשם אביו כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל, שפעם בהיות הרה"ק ר' שלום מקאמינקא זי"ע אצל הגאון בעל ישועות יעקב זצ"ל, הראה לו הישועות יעקב פלפול שכתב, ואחר שגמרו ראה כי אין הדבר נכון לאמיתה של תורה, כי יש על זה דיחוי חזק, ורצה שהרה"ק מקאמינקא יתרוצו, על כן אמר שקיבל פלפול זה מהרה"ק הישנא משה זי"ע, ואחר שעיין הרה"ק מקאמינקא בו במשך זמן, אמר פלפול זה הוא יפה מאד, ואז אמר הישועות יעקב הדיחוי, ואחר שעיין הרה"ק מקאמינקא שוב ושוב, קפץ ואמר, דבר זה אמר הגאון מאיהעל, מוכן הייתי לישיבע אם דבר זה אמר מי שלומד תורה לשמה, ואז הודה הגאון הנ"ל שהוא בעצמו כתב זה.

כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל סיפר, שפעם בעת שהלך לטייל עם אביו, שאל אותו, האין אפשר לומר שהגאון בעל ישועות יעקב לא למד תורה לשמה, הלא ידענו המקובל אצלנו שהרה"ק מצאנו זצ"ל אמר פעם, שכל הספרים המקובלים בקרב ישראל מימים קדמונים עד הישועות יעקב, ועד בכלל, נאמרו ברוח הקודש, וא"כ איך אפשר לומר שהוא לא למד תורה לשמה.

ותירץ כ"ק אדמו"ר זצ"ל הי"ד, דיש כמה וכמה בחינות בלשמה, דמי שלומד לעצמו יכול ללמוד בבחינה גבוהה של לשמה, דהיינו בלי שום פניה כלל, ולעומת זה מי שמרביץ תורה ברבים, צריך ללמוד לפעמים ע"מ לחדש חידושים ולדרוש ברבים, וקשה לצמצם עצמו שלא יהיה כונתו ג"כ לישא חן בעיני השומעים, ובאותו איש עצמו מתחלקים ומתפרדים ביאורי הלשמה לכמה אופנים, דהיינו במה שלומד לעצמו, ובמה שלומד ע"מ לדרוש ברבים. והנה הגאון הזה היה רב ואב"ד בעיר גדולה לאלקים, והיה צריך ללמוד הרבה פעמים בבחינה הקטנה של לשמה, והרה"ק מקאמינקא הרגיש שפלפול זה נכתב בקטנות הבחינה, אבל חס מלומר שהגאון זצ"ל לא למד תורה לשמה, דברוב לימודיו למד כראוי וכיאות בבחינת לשמה היותר גדולה.

ג. דהיינו שהיה רב בקהלה קטנה, ולא היה טרוד כל כך בעניני הכלל, רק רוב הזמן למד עם תלמידים בהתמדה גדולה בלי פרסום וכדו'.

וראיתי מובא שסיפר הגה"צ ר' אליעזר דוד פרידמאן זצ"ל, שבאו להציע להרב מאונסדארף משרת הרבנות בעיר ואם בישראל פרעשבורג, וכבר היה בדעתו להסכים, כי קבלו על עצמם עול החזקת הישיבה וכו', אבל לבסוף נמלך וחזר בו, ונתן טעם לדבריו, דהנה אמרו חז"ל אם הרב דומה למלאך ד' צבאות תורה יבקשו מפיה, וידוע כי אין מלאך אחד עושה ב' שליחויות, ובקהילות גדולות הרב טרוד עם טרדות הקהלה, ונמנע מהרבצת התורה, ואם ירביץ תורה יעלה על חשבון התנהלות הקהלה, על כן יותר מסוגל הוא להרביץ תורה במקום קטן, אשר אין בו עול של בעלי בתים, ויכולין לקדש ולטהר כל עת וכל שעה להרבצת תורה ויראה, כי זאת הוא בחינת

**הגהה"ק** המנחת אלעזר זצ"ל היה בצאנו על יומא דהילולא של הרה"ק מצאנו, ופגש שם עלי דרך את כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל, וביקש ממנו שרוצה להיפגש עמו ולדבר עמו בסוד שיח, רבינו שמע והסכימו ביניהם שיבוא לעיר באבוב ושם יתוועדו יחדו.

**לאחר** שהתפללו על הציון נסע רבינו לבאבוב, והמנחת אלעזר בא גם כן לשם, רבינו הבין שרוצה לדבר עמו איזה דברים שלא היה דעתו של רבינו ניחא בזה, ובבואו להבית היה החדר מלא אנשים, והמנחת אלעזר הבין שכן הוא רצון רבינו, ואמר "איך האב נישט געוויסט אז אזוי זעט אויס א צאנוער סוד", ועלתה בת שחוק על פניהם, והיתה השיחה אודות ענין אחר.

**באותו** זמן יצא המצאה חדשה של הרפואה, זה היה המצאה מיוחדת ונוראה שיהיה תרופה ומוזר למה שלא היה עד עתה, שעד אז רח"ל היתה מחלת הריאות גורמת למיתת רבים ה", וצדיקים שיבחו והודו לקל על המצאה זו, וסוכבה השיחה אודות זה שאפשר להוציא תרופה ומוזר להמחלה מהמחלה בעצמה, והביא ראי' מהגמרא במס' סנהדרין (דף קא.), שמקשה על הפסוק כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ד' רופאך, אם אין מחלה, רפואה למה לי, והאריך בביאור הענין במאמרי חז"ל שהקדים הקב"ה רפואה קודם למכה, ממכה עצמה מתקן רטיה וכדו', ואחר כך נפרדו לשלום.

**לאחר** שסיימו שיחתם נפרדו לשלום, ואז הלכו איזה אברכים ללוות את המנחת אלעזר, בין המלוים היה גם האברך המופלג ר' שלמה עפשטיין ע"ה הי"ד.

**ולא** פסיק פומיה של המנחת אלעזר לדבר בהתפעלות מרובה על ההנהגה שראה אצל הרב מבאבוב, ראיתם התנהגותם של החסידים שם, כשנכנסתי להחדר היה מלא מפה אל פה, ורק נתן הרב מבאבוב עיניו והלכו כולם לצדדים ונעשה שביל ישר לילך בו, אני יכול לומר ולצעוק ואין מצייתים ושומעים בקולי, כל זמן השיחה עמדו כולם בדרך ארץ ולא שמעו הגה מאף אחד, כן גם באכילת השיריים, עד שלא נתן רמז שאפשר ליקח ממנו, לא נגע אחד בהקערה, ואילו אצלי חוטפים לי כשעדיין המאכל בתוך פי, התנהגות נאה בדרך ארץ מופלא, והאריך כך בשבח הרב מבאבוב וחסידיו.

**בתוך** הדברים אמר ר' שלמה להמנחת אלעזר, שבענין זה שדברו הצדיקים, כבר השמיע פעם רבו הקדושת ציון חידוש נפלא בזה, וחזר בפניו הדברים.

**דהכתוב** אומר כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ד' רופאך. יש לדקדק על תיבת כל, למאי אתא, וגם מה שאמר כי אני ד' רופאך, שהוא

מלאך ד' צבאות שאין בו רק שליחות אחד, ומרב כזה יבקשו תורה מפיהו, ועל כן אני מעדיף להשאיר רב בקהלה קטנה ושקטה אונסדארף.

ומעשה זה עולה בקנה עם מה שאמר מרן רבינו הראשון זי"ע שמקנא בהרב מאונסדארף שלומד תורה לשמה כנ"ל.

כנותן טעם, ומה נתינת טעם הוא זה. עוד יש להקשות אם המחלה לא באה כל עיקר, למה צריך לרפואה, כמו שדקדקו בזה חז"ל.

**ותירין** בהקדם שני מאמרי חז"ל, האחד במגילה (דף יג:), אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה תחלה וכו', אבל אומות העולם אינו כן אלא מכה אותם, ואח"כ בורא להם רפואה, שנאמר ונגף ד' את מצרים נגוף ורפוא, ע"כ. והשני הוא במדרש פרשת מצורע (סוף פי"ח), מדת בשר ודם מכה באזמל ומרפא ברטי', אבל הקב"ה במה שהוא מכה הוא מרפא, ע"כ. וכן יסד הפייטן בסליחות, וממכה עצמה מתקן רטיה. הרי מבואר שלישראל אינו מכה בשום פנים מכה שלימה, כי מאחר שקודם שמכה אותם כבר נבראה הרפואה, והרפואה הרי היא עושה ממכה עצמה, א"כ כבר חסרה לה המכה מה שלקח ממנה לתקן הרטיה, אבל באומות העולם שמכה אותם ואח"כ בורא להם רפואה, א"כ בשעה שמכה אותם, המכה היא שלמה ועדיין לא לקח ממנה הרטיה.

**וזוה** ביאור הכתוב, כל המחלה, כל דייקא, מכה שלימה, אשר שמתי במצרים, כאשר שמתי במצרים, כמו שנלמד מפסוק ונגף ד' את מצרים, נגוף ורפא, שמכה אותם ואח"כ בורא להם רפואה, רק עליהם שם את כל המחלה, כן לא אישים עליך, כי לך אני בורא הרפואה קודם, ונתן טעם לזה מדוע אין המכה שלימה אם נבראה הרפואה, כי אני ד' רופאך ואין מדתי כמדת בשר ודם שמכה באזמל ומרפא ברטיה, רק בדבר שאני מכה אני מרפא, ואם כן נתמעטה המכה, שממנה כבר נבראה הרפואה, והרי המכה חסרה (ונעתק בס' קדושת ציון פ' בשלח).

**כשישמע** המנחת אלעזר את דבריו הפליא את כוחו של מרן הקדושת ציון זצ"ל ואמר, אחרי שיחה ארוכה שהיה לי עמו בענין זה, איך היה לו כח המעצור מלהשמיע כזה רעיון נפלא, צריך לזה כוחות למעלה מהשגת אנוש להיות נוהר שלא לבוא לשום פניה ח"ו, כי אם יאמר ענין זה יתפעלו השומעים ויכול לבוא ח"ו לידי התנשאות וכדו', כה היה גדול כוחו של רבינו להיות נשמר משמץ גאות ללמוד תורה לשמה.



**ומעיין** זה, שמע הרב מדאברא מאיש א' ממשפחתו אשר לא נמנה מחסידי באבוב, ולפני שנים רבות נסע מווארשא שבפולין עלי דרך לבאבוב עם הבאן, וישב כל הדרך שארך כשש שעות על צדו של רבינו, והביע התפעלותו שבכל הדרך לא אמר רבינו אפילו חידוש א', הקרוב הזה היה תלמיד חכם מופלג, והבין שמה שלא אמר לו רבינו כלום מגדול והירותו שלא ליהנות מדברי תורה, כשאומר איזה דבר חידוש, והשומע יאמר בהתפעלות זהו דבר נפלא ויבוא לידי פניות וגיאות, והוא מדריגה גדולה.



**אמר** משמיה דרבו כ"ק מרן הקדושת ציון זצוק"ל, שמי שרוצה להיות א חסידישע בחור, שילמוד היטב ההקדמה לספה"ק נועם מגדים, שם מדבר במעלת ההתמדה בתורה הקדושה שהוא מביא לידי טהרת המחשבה, וכמו שכתב הרמב"ם (סוף הל' איסורי ביאה), יפנה



עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבות עריות אלא בלב פנוי מן החכמה.

**והיה** אומר שהעצה לקיים מה שכתב הנועם מגדים שם, הוא מה דמתאמרא משמיה דהרה"ק מצאנו ז"ע, שיש ללמוד אסאך ש"ך און אסאך קצות החושן, שזה מסוגל ליראת שמים, כיון שהראש מונח היטב ושקוע בלימוד התורה הקדושה<sup>7</sup>.



**בהיותו** אברך, וכבר שימש ברבנות בעיר דאברא, בא פעם על שבת קודש לבאבוב, ורבינו הבחין בו שהוא מצונן (פארקילט), וכאמור במאמר הקודם (אות ח'), היה משמש כרב 'מטעם', ובצפרא דשבתא הלך למקוה, ופגע ברבו הקדושת ציון יוצא מן המקוה, כשראה אותו, אמר הקדושת ציון 'וייט ווען גייט אן אשכנוישע רב אין מקוה', ורמו לו שיקיים בנפשו ונשמרתם מאד לנפשותיכם ולא ילך למקוה<sup>8</sup>.



ה. תוך כדי שסיפר לי הרב מדאברא ענין זה, הוציא שו"ע חושן משפט מן הארון, והתחיל ללמוד בהש"ך בהתלהבות.

ה. מדי דברי אודות גודל התמסרותו של רבינו, שהיה אב רחמן ממש לכל תלמידיו, כאילו הם בניו ממש, נרחיב הידיעה קצת ממה ששמעתי מכלי ראשון אודות דאגתו לשמור על בריאותם.

כידוע היה רבינו מקיל מאד בעניני תעניות, ובאמת לא היה זה קולא, אלא היה זה מחמת דאגה לשלומם של הבחורים, ושמעתי ממו"ה שמואל יעקב בערגער ע"ה, שהוא בא לבאבוב עוד קודם הבר מצוה, אביו היה יהודי שומר תורה ומצות, אולם רחוק מדרך החסידות, ובבואו לבאבוב נתקשר עם רבינו, והיה דר בבית רבינו כאחד מילדיו, פעם היה תענית, ואחר התפלה נכנס רבינו לביתו, ושאל את שמואל יעקב אם כבר אכל, ואמר לו תלך עתה לאכול, ועוד תדע לך מהיום והלאה בכל תענית אינך רשאי להתענות, פקודת רבו שמרה רוחו לציית לו ולא התענה בשום תענית.

בשנות המלחמה היה ברוסלאנד, ונתרחק למקומות מרוחקים, ולא היה במחנות עם שאר אנ"ש, לאחר המלחמה הגיע לאמערקא, ונעשה שמש באיזה ביהמ"ד, וידע שרבינו ציוה עליו שלא יאכל, אבל הרב כבר איננו בין החיים לשאול אותו האם עדיין אינו צריך להתענות, ועל סמך מה יאכל, שאלתו היתה גם לגבי יוה"כ, ובא לפני כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל, ואמר לו שאם אבי אמר לך מסתמא יש דברים בגו וראה מה שראה, לך לפני ג' רבנים ותשטח לפניהם שאלתך, ותעשה כמה שיוור לך, והיה אז קודם תשעה באב בשנה הראשונה לבואו לאמערקא, ואחד מהרבנים היה הרב פנחס טייץ, ושאל אותם והם אמרו לו שכל התעניות חוץ מיוה"כ שלא יתענה, אבל יוה"כ הוא דאורייתא זה אין בכוחם להיתיר, בא' הימים תפס אותו איזה חולשה והלך להרפוא גדול שבדק אותו, ועשה צילומים, ושאל אותו האם התענה פעם בחייו, מיד נצנץ במוחו מה שואל אותי הרופא בענין תענית שיש לי בזה הוראה מרבי הקדוש, ואמר לו הרופא שיש לו איזה מייחוש בהלעבע"ר, ואם היה מתענה פעם אחד כבר לא היה בחייו, הרופא נתן לו איזה תרופה לזה, ואמר לו שיותר לא יתענה, ועתה הבין על נכון כוונת רבינו הקדוש מה שהורה לו הרבה שנים קודם לכן ברוח קדשו.

[אגב אורחא אשלים מה ששמעתי ממנו אודות ימי נעוריו, שהוא היה תמיד בבאבוב ולא נסע לביתו, ושם נעשה בר מצוה, וכתב לאביו במכתבים שהוא לומד כאן באוניברסיטה בוי"ך

**עוד** שמעתי מאת הרב מדאברא ז"ל - כשהדליקו נרות בביהמ"ד, אחר התפלה ניגש הרה"ק משינאווא זצ"ל, ובכובע שלו כיבה את הנרות באמרו כל הטעם שמדליקין נרות לטובת הנשמה - כיון שהיו באים לביהמ"ד ללמוד ולהתפלל, והיו צריכין להדליק נרות לראות סדר התפלה או הלימוד, הדליקו הנדבנים נרות שהתפלה והלימוד יהי' זכות לטובת נשמת הנפטר, אבל אחר התפלה והלימוד כשאין מי שיהנה מן הנרות, התורה חסה על ממונם של ישראל, ואין ענין להדלקת הנרות בלי טעם.



**שמעתי** מהרב מדאברא, שדיבר רבינו הקדושת ציון, מהא דהרה"ק מצאנו בעת לימודו בספר משנת חסידים, ביד אחת היה אווחו הספר, וידו השניה היה נותן בתוך האש ושורף היה, יש שסוברים שכשרף הרה"ק מצאנו את ידיו היה מוחיו בעולמות

בינדרעי, וכך חלפו להם הימים, ביום אחד שלח אביו מכתב שרוצה לבוא לבקר לראות אותו, ונתמלא פחד כי אביו יראה איך שהוא נראה כמו חסידישע בחור, ונכנס אל הקודש פנימה, זה היה קודם ההייליגע טעג, אמר לו רבינו זארג דיך נישט, יום לפני שהיה אביו צריך לבוא, קרא לו הקדושת ציון והיה כבר אחר איזה תקופה שלא גילח שערות ראשו, ולקח רבינו מסרק וסירק את שערותיו ועירבב הפאות בתוך שערותיו (שהיה נראה כעץ בלורית), והלביש לו איזה מין כובע לראשו וחליפה קצרה, וממש נשתנה צורתו לבלי הכר, ואז אמר לו הקדו"צ הנך חושב שאיך יהיה מרוצה ממראה זה, והיה מדבר בהתפעלות איך שרבינו מצא עצה נבונה שלא עלתה על דעתו, ואביו היה שבע רצון ממראהו, ונשאר שם ביום א' דסליחות, אחר התפלה שאלו בנו, מה אתה אומר על הסליחות כאן, אמר לו אביו עטס האבן ענק געדינגן א גוטע אדוואקטן.



הרה"ח ר' שלמה רייכמאן ע"ה סיפר, שבהיות רבינו בימי הקיץ בעיר קרעניץ לבריאות גופו הטהור, היה הוא פעם בין הבחורים שנלוו לרבינו שמה, והיה נהוג שם שבכל יום היו הולכים לטייל בנאות דשא, והיו גם יוצאים לילך באבי היער, ומחמת שהיו גם סתם אנשים ונשים שהלכו, היו מחלקים ביניהם שהיו בחורים שהקדימו לילך מקודם לראות שהמקום פנוי מנשים וכדומה, ושם היה מתחלה דרך ישרה ואחר כך נעשה הר, ובכל פעם כשהיו מגיעים סמוך להר, היה רבינו מפסיק בהילוכו ומביט אל כל הבחורים ואומר אתה יכול לבוא עמנו, אתה תשאר פה ותמתין עד שנחזור, דאם ראה על בחור שהוא חלוש היה מצווה לו שלא יעלה מחמת אובצנא דהר, וכן היה מדי יום ביומו, הוא דאג לבריאות גופם מחמת שכולם היו נחשבים אצלו כבניו ממש, וכמו שהיה אחראי על רוחניות שלהם כך היה שומר הדק היטב על בריאותם.

מדי דברי אודות טיוליו של רבינו בעיר קרעניץ, וזכר אזכרנו מה ששמעתי ממו"ח הרה"ח ר' ניסן לעזער שליט"א, שסיפר אודות חתנו של רבינו האי גברא רבא הגה"צ ר' משה סטעמפעל זצ"ל הי"ד, שמלבד גודל קדושתו ופרישתו, הרי שהיה מתנהג בנימוסין ובדרך ארץ רבה.

ובח סיפר שבהיותו ילד היה חלוש מאד, ולקחתו אמו למנהרות המרפא שבקרעניץ, יום אחד ראה איך שרבינו הולך לטייל עם חתנו ר' משה'לי, והלך אחריו להביט בתמונת הקודש בבחי' חיותיה לרבי מאחוריה, ורבינו החזיק את ידיו על כתפו של ר' משה'לי, ובתוך כך ראה איך שבא איזה יתוש וכדו' ודקרה בצוארו של ר' משה'לי והתחיל לזוב דם, ור' משה'לע המשיך בדרכו כאילו לא אירע דבר, ולא יכלו להכיר על פניו שקיבל עקיצה, עד אחר איזה רגעים שרבינו הבחין שוב דם, ואז ציזה להביא איזה דבר לחבוש מכתו, רואים מזה גודל התבטלותו של רבי משה'לי לחותנו הגדול, שכשהלך עמו היה בטל ומבוטל בתכלית..

העליונים עולם האצילות וכדו', אמר הקדושת ציון שזהו טעות גמור, כי אם הוא לא היה מרגיש בזה איזה ערך יש למה ששרף ידיו, הלא אסור סתם לחבול בגופו, אם הוא מרגיש שזה טובה לגשמתו אפשר להבין שציער את עצמו, דבזה שיש לו יסורים הוא מזכך גופו, אבל אם הוא אינו מרגיש היסורים כי הוא מרחף בעולמות העליונים איזה היתר יש בזה, זהו טעות לומר כן, רק לבו בערה מאהבת ד' ועשה מה שאיש אחר לא מסוגל כי האהבה מקלקלת השורה, אלא הוא הרגיש היטב היסורים רק לבו בער כאש מאהבת הבורא ורצה לייסר עצמו.



**פעם** בא על שב"ק לסאניק א' מגדולי האדמו"רים שלא היה דעתו שזה כל כך עם באבוב, והיו שם איזה מהבחרים חסידי באבוב שמקנאתם כביכול על כבוד רבם אמרו שאין לילך לשם, והיו מהם אף שהרחיקו לכת באמרם שיש להצר צעדיו של אותו רבי ולהפריע לו וכדומה, אולם הוא הלך בדרך ישרה וביחד עם עוד שני בחורים הלך להקביל פניו וישבו בהשולחן ודברו עמו בלימוד, והרב הנ"ל מאד נהנה מהבחרים, וגם הבחרים עצמם היה להם הנאה מזה, אחר שבת כבר היו הבחרים מציקים להם ורודפים אותם, אבל הוא אמר מבין אני שאין רצונו של רבי שאחזיק במחלוקת, וכנראה רצונו של רבי שאם בא אדם גדול שהוא נכד רביה"ק מצאנו שאלך להקביל פניו.

**לאחר** איזה תקופה היה בבאבוב, תיכף עם בואו עמד הקדושת ציון בדיוק על ידי הדלת, ואמר כהאי לישנא, אברהם/לי וואנט האסט דו געוויסט וואס איך האב געוואלט, אזוי האב איך טאקע געוואלט, ולא הוסיף.

**והבנתי** בזה כוונת קדשו שעשיתי הישר בעיניו, דבאמת לא היה לו שום טינא נגד אותו גדול, רק שלא אחז מהדרך שהתנהג לדבר בגדולות ובנצורות וכדו'.

**וכשידיבר** מזה הרחיב דיבורו במה שאין לאנשים פשוטים כערכנו להתערב במחלוקתם של גדולי ישראל, והשתמש למשל בחסידי קאצק שדרכם שלימה ורצויה לפני הקב"ה, רק לקחו לעצמם דרך אחרת ממה שהיה מקובל אצלנו, והם היה להם איזה סיבות בדרכם כי רצו לבטל שאין עושים עסק ועשו זה באופן קיצוני, ומי שאינו בר דעה ומבין היטב יכול ליקח זה לקצה אחר, חלילה וחס שאם אין עושים עסק אז גם אין עושים עסק משבת וכל התורה כולה, ומי יודע להבחין מתי כן ומתי לא.

**ובענין** זה סיפר, שפעם בקאצק קמו באשמורת הבוקר בראש השנה והתפללו כדרכן בהתלהבות, ואחר כך בשעה הרגילה כשבאו הקהל להתפלל, ישבו החסידים ללמוד ואמרו שהיום יוצאים ידי חובת תקיעת שופר בלימוד מס' ראש השנה, כמו שאמרו חז"ל כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, ויצא הקצף עליהם שהרחיקו לכת עד כה שלא לתקוע שופר כמצותו ית', והנה באמת הרי הם התפללו כראוי וכנכון ושמעו תקיעת שופר כדת וכדין, ובחנם יצא כל הקצף הזה, וזה היה דרכם.

**עוד** סיפר, שפעם נכנס הרה"ק מקאצק לתקיעת שופר ואמר "נו, ברענגטם אהער דעם טראמפייטער", וכלפי חוץ היה נראה שמתייחס למצות שופר בבזיון, ויצא הקצף עליהם איך הוא מתנהג כלפי מצות, אבל באמת היה טמון רמזו בזה שברון לב גדול על גלות השכינה, כי איתא בגמ' (שבת לו.) הני תלת מילי אשתנו שמייהו מכי חרב בית המקדש חצוצרתא שופרא, וזה היה כוונת קדשו כי רצה לעורר שאנו בגלות המר שחרב בית המקדש שעל כן קוראים להשופר חצוצרה, והנה המבין יבין, אבל השומע הפשוט חשב שמתכוון לזלזל אבל באמת היה לו כוונה גדולה ועמוקה.

**מזה** חזינן שאין לנו להכניס ראשינו בין הני ארוים לומר כלום אודות הליכות הצדיקים, ואין אנו מבינים תהלוכותיהם וארחותיהם, ומי אנכי לעמוד בסוד קדושים.



**פעם** בדברו אודות גודל מעלת וקדושת כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל סיפר לי בתוך הדברים, שבהיות רבינו בפעם הראשונה בארץ הקודש, אמר אז בעת מעמד הנחת אבן הפנה דבר נפלא, בתוך דבריו הקדושים עמד על דברי רש"י שכתב אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחדש הזה לכם, אלא שלא יאמרו לסמים אתם שכבשתם ז' ארצות וכו', וזהו שאה"כ כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, והראשונים ז"ל תמחו איך אפשר להעלים סדר מעשה בראשית שזה יסוד כל התורה, ואמר עפ"י מאמר הרמב"ם ז"ל בספר המצות (מצוה קנ"ג) אחר שביאר שכל קביעת החדשים ועיבור השנים צריך דוקא ע"י ב"ד סמוכים בא"י, וכל החשבון שיש לנו שסידר הלל הנשיא האחרון הוא על זמן שיש מעדת ישראל בא"י, והכח הזה הוא משפיע, וכ' אילולי יצויר ח"ו חלילה לאל מעשות זאת שיהיה א"י בלא עם ישראל אין לנו מועדים עיי"ש, וזה הפירוש שלהמצוה הראשונה שיש לנו בקידוש החדש שנא' החדש הזה לכם הוא דוקא ע"י ארץ ישראל, ולכן הקדימה התורה שהזכות שיש לנו על א"י הוא מוצדק שהקב"ה שברא העולם נתנה לנו ולכן אנו יכולים לקיים מצות קידוש החודש, ומביא זה בספרו אמרי אברהם פר' בראשית.

**כשסיים** רבינו הדברים פניתי אליו ואמרתי לו, רבי, דאס ווארט איז ברוח הקודש, זה דבר שמתאים להיות נכתב בהראשונים.

**וכה** דיבר הרב מדאברא אודות הנהגת רבינו, וסיפר שהיה איזה בחור אחד שהיה חסיד קודם המלחמה והסתופף בצלו של כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל, אולם אחר המלחמה כשבא לבאבוב ריחקו כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל שלא כדרכו ושלא אותו שלא יבוא לבאבוב, ואמר הרב מדאברא שהתנהגות רבינו הוא מלא חכמה, כדכ' וד' נתן חכמה לשלמה.

**וסיפר** לי דבחור זה אף שהיה בחור מופלג בתורה ובחסידות, היה לו חסרון גדול, שהיה לץ, ועל כל דבר היה לו איזה דבר צחות בלשונו, ותמיד עשה ליצנות בין הבחורים, והיה לנו פלא שהנה"ח ר' ברוך'ל קאנעניסער שחק מאמרותיו, ודבר זה מאד הפריע לבחורים הטובים שבחבורה, כי הם הרגישו שעושה צחוק מכל הקדוש והיקר, ורצו לרחקו

ולהשתיקו, וכאן בא אדם הגדול בענקים, כידוע גודל מעלתו של ר' ברוך'ל שהיה משכמו ולמעלה, ובפרט מסירות נפשו ללימוד התורה בימי המלחמה, והוא שוחק עמו, וזה היה נראה כעין הסכמה על דבריו.

**ושאלתי** פעם את ר' ברוך'ל מדוע הוא עושה כן, וכי הוא נהנה מדבריו, אמר ר' ברוך'ל אני מפחד עליו וזהו הסיבה היחידה שאני שוחק עמו, כי אם לא אראה לו שאני נהנה מדבריו יהיה ח"ו יורד, וכל כונתי הוא שיהיה לו סיפוק, וזהו עבודה גדולה של ר' ברוך'ל שהיה אדם גדול.

**ופי'ם** הרב מדאברא, עכשיו מבין אתה מדוע רבינו שלחו מעל פניו, כידוע שליצנות אחת דוחה מאה תוכחות.



**בשנים** האחרונות קודם המלחמה נכנס פעם איש נכבד אל הקודש פנימה ואמר שיש לו פריסת שלו', שהיה ביום כ"א אדר יומא דהילולא קדישא של הרה"ק הרבי ר' אלימלך מליזענסק זי"ע על ציונו הקדוש, והיה שם ציבור גדול שבאו להתפלל שם, והיה נראה מתוך דבריו ההתפעלות שעד שנה זו לא היה כל כך מקובל ליסוע, והגם שתמיד היו באים לשפוך שיח שם אבל לא היה כזה מושג שכולם נוסעים אלא מי שהיה זקוק אז לישועה וכדו', ועתה אפשר דרא שנתרבו הנוסעים.

**אמר** לו רבינו אתה חושב שאתה מבשרני בזה בשורה טובה, איני שמח בזה, כי עד היום אם הי' ברעת אחד לעלות על ציונו הקדוש של הרבי ר' אלימלך היה מבין את עצמו בהכנה דרבה מקודם בידעו שהולך אל מקום קדוש, אבל כהיום אין שום הכנה רק הולך כמצות אנשים מלומדה, והעיקר חסר.

**הל'ה** לא הירפה והמשיך לומר שהלא ידוע שהרבי ר' אלימלך הבטיח שמי שיבוא על ציונו לא ימות בלא תשובה. השיב רבינו הן אמת שאמר כן, אולם הרבי ר' אלימלך השאיר לנו ברכה ספרו הק' נועם אלימלך והצעטיל קטן, וכשלומים זה הרי חיים בתשובה, והרבי ר' אלימלך אומר הלואי אותי עזבו ואת תורתו שמרו, ואין לו חפץ שיבואו על ציונו כי אם שילמדו תורתו וילכו בדרכיו.

**המשיך** הלה הלא להציון בצאנו נוסעים אלפי חסידים ביומא דהילולא, ומה נשתנה ציונו של הרבי ר' אלימלך, אמר לו רבינו, קודם כל, הרי זרעו בחיים, דעדיין נמצאים אתנו כאן מזרעו של הרה"ק מצאנו בחיים (דהרה"ק רבי שלום אליעזר ורבי ישעי' היו בחיים), ובנוסף לזה יש אתנו הרבה תלמידים וחסידים שנשעו אליו, על כן הרי הוא עוד מקושר אתנו, אולם הרבי ר' אלימלך ווער ווייסט ווי ווייט ער איז פון אונז.



**כ"ק** מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל אמר פעם שהרה"ק מצאנו זי"ע אמר קיין רבי ר' אלימלך וועט שוין נישט זיין, אבער וועלן זיין א רבי ר' אלימלך דארף יעדער וועלן,

והוסיף מרן הקדושת ציון ואמר, כך אמר הרה"ק מצאנו, ואני אומר, קיין צאנוער רב וועט שוין נישט זיין, אבער וועלן זיין א צאנוער רב דארף יעדען.



**שמעתי** ממנו דבר הלכה שאמר רבינו כמה פעמים משמ' דדורו הגה"ק משינאווא וצוק"ל, בגדל חומר איסור גול עכו"ם, שלא ירמו הרעגיונג, וראיתי שנדפס עתה בתוך תשובותיו, וז"ל, ועובדא ידענא אשר בפולניא היו כמה אנשים שהורו היתר לעצמם לגנוב את תשלום מסילת הברזל מפני העניות, וכ"ק אדמו"ר זי"ע הקפיד מאד ע"ז, ואמר בשם דורו הק' בעל הדברי יחזקאל ז"ל שנודע לו מחסיד אחד שהגיע מבלי לשלם מחיר הנסיעה, הודיע לו שלא יתן לו שלו' עד שיקנה בולים ממשלתיים בגובה מחיר הנסיעה, ואז יקבלנו, וכן נהג אחריו כ"ק אדמו"ר שצוה לקנות בולים ולקרעם, כי אמר שזה איסור גמור, כן אני זוכר בלי ספק ולכן שומר נפשו ירחק מהם.

**ובמדומני** שאמר גם שרבינו הקפיד לפעמים באם א' שלח מכתב שלא על ידי הבי דואר שיקנה בולים ויקרעם שלא יגיע הפסד להמדינה, חוץ אם עשה זאת א' לפרנסתו.

**ופקידי** המדינה היו יודעים מזה, וגם השתמשו בזה להמליץ טוב בעד ישראל להראות יושר אורחותם של בני ישראל, שאינו כמו שאומרים הגויים שהם גונבים ומרמים השלטונות, אלא אפילו הרבנים שלהם שומרים עליהם ששאריט ישראל לא יעשו עולה אפילו מן העכו"ם.



**עוד** שמעתי מהרב מדאברא ז"ל, אצל חסידים כשהיו מתכנסים בליל שב"ק נזהרו שלא לדבר בחשיכה, רק תמיד יהיה לאור הנר, אם נעשה חושך התפזרו לדרכם ולא המשיכו בדיבורם, פעם ישב הרה"ק הרבי ר' אלימלך זי"ע עם החבריא בליל שבת, ובשבתו עם חברים גילה סודות נסתרים, והיו כולם בהתרוממות הנפש, ולפתע כבה הנר, כיון שנכבה הנר הפסיק הרבי ר' אלימלך זי"ע לדבר, והיה להתלמידים עגמת נפש מזה וישבו כך איזה רגעים בדומיה עד שראו גוי ההולך לשאוב מים בהבאר ולקח עמו נר ושאל לו מים, וכיון שסיים לשאוב השאיר שם הנר וחזר לביתו, אז הלך הרבי ר' אלימלך והתלמידים להבאר, והמשיך הרבי ר' אלימלך לומר שם דברי תורה, כי בחשיכה לא דברו בליל שבת'.



ו. גם הרה"ק מצאנו הקפיד שיהיו נרות ארוכים בליל שב"ק, וידוע שהיה מקפיד על הגבאי, ובאמת הוא הכין נרות ארוכים רק היו כבים קודם קידוש, כי הרה"ק היה נשקע במוחזין עלאין קודם הקידוש כמה שעות עד שכבר כבו הנרות.

**כידוע** איזע שנים קודם המלחמה היה כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל מרבה לדבר בעניני קידוש השם.

**פעם** סיפר המעשה הידוע מהרה"ק מלובלין זי"ע שחקר בשמי מעלה אורות מי שיהיה שכנו לעתיד לבוא בנן עדן, והראו לו על איזה איש יהודי מאיזה כפר, והלך לתהות על קנקנו ולא ראה אצלו שום מדריגות נשגבות, רק היה אוכל כל היום באופן נורא.

**נתיישב** הרה"ק מלובלין בדעתו לשאול אותו איזה דבר גדול שעשה וכדומה לראות מה שכרו להיות זוכה לגן עדן לעולם הבא עם הצדיקים, אמר הלה בפשטות מעולם לא עשיתי דבר טוב, רק אני אוכל, כי את אבי ע"ה לקח הפריץ והעלהו על המוקדה בעבור היותו יהודי, ואבי היה איש כחוש ודל בשר, וכיון שאחז בו האש מיד נשרף כליל, אני רוצה לתקן זה, וכשיבואו ליקח אותי על קידוש השם רוצה אני שיהיה להאש מה לאכול על כן אני אוכל שיהיה גופי מלא בשר, ואמר בלשונו "איך פאשע א פעט קרבן פאר די אויבערשטער". הדברים נתקבלו על לבו המהור של הרה"ק מלובלין.

**כשסיים** מרן הקדושת ציון מעשה זה, הביט בפני הבחורים שעמדו סביבו, ותפס בידיו של א' ושאל אותו, "נו, דו פאשעסט א פעט קרבן פאר'ן אויבערשטן".

**סיים** הרב מדאברא שאותו בחור נפל בגורלו להיות מהעולים על המוקדה ליהרג על קידוש השם בימי זעם המלחמה.



**כ"ק** מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל אמר, שצדיקים שהיו בימי לובלין אמרו, שלבוא ללובלין רק בשביל לשמוע התיבות "ומעונה הפשט וניתוח וכליל לאישים" יוצא מפורש מפי הרה"ק מלובלין בקדושה ובטהרה, אז כבר היה כדאי כל הנסיעה, כי הרגישו בזה ממש כלות הנפש.

**ומעין** זה מתאמרא בפי חסידים שכשהרה"ק מלובלין אמר "הודו לד' קראו בשמו" האמ יזך די פאדליגע אויפגעהויבן".



**שמעתי** ממנו דבר יקר ביום תשעה באב אחר חצות, משמ' דהג"ר יעקל' אושפיזינער זצ"ל מח"ס דרכי יושר, על הא דכתיב (ירמיה ט, טז) כה אמר ד' צבאות התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות שלחו ותבואנה, ותמהרנה ותשנה עלינו נהי ותרדנה עינינו דמעה ועפעפנו יולו מים, כי קול נהי נשמע מציון איך שדדנו בשנו מאד כי עזבנו ארץ כי השליכו משכנותינו, כי שמענה נשים דבר ה' ותקח אונכם דבר פיו ולמדנה בנותיכם נהי ואשה רעותה קינה, כי עלה מות בחלוננו בא בארמנותינו להכרית עולל מחוץ בחורים מרחובות, דבר כה נאם ד' ונפלה נבלת האדם כדומן על פני השדה וכעמיר מאחרי הקצר ואין מאסף.

**והוא** תמוה מאד, והנביא מספר כאלו צרות רעות ורבות שימצאו אותם, האם בשביל זה צריך לקרוא למקוננות וחכמות, שילמדו איך לקונן ויעוררו לבכי, הלא במצב נורא כזה הבכי מתעורר מאליו לצעוק ולבכות מרוב צער ואנחה.

**ותי'** הג"ר יעקל', שחלילה וחם יש לפעמים שמדת הדין שולטת להעניש או מחמת איזה סיבה, אז היסורים שמביא הקב"ה על האדם הוא יסורים שיכול לסבול אותם, דהתכלית הוא לעוררו בתשובה ואם אין יכול לעמוד חלילה בהיסורים אז מה תכליתם ואין בהם שום תועלת, אבל לפעמים מדת הדין שולטת שצריך לבוא יסורים נוראים שאין בכח האדם לעמוד בהם, אבל הם צריכים לבוא, על כן נותן לו השי"ת לב אבן ובוה יש לו הכח לסבול היסורים שלא תצא נפשו מקרבן רק יהיה כמחט בבשר המת, כמו אדם שהרגילו עיניו לראות גופות מתים ששוב אין עושה עליו הרגש בראותו מת רח"ל, וזה מה שאומר הנביא שיבואו כאלו יסורים שעבור זה יעשה לכם ד' לב אבן שלא תרגישו הצער של היסורים, ואם אינכם מרגישים מכאלה צרות יסורים, הרי זה אות שהיסורים הם כל כך נוראים שבשביל זה יש לכם עתה לב אבן, וצריכים לקרוא למקוננות שיעוררו אתכם בבכי, והקריאה למקוננות זה לא מציאות אלא זהו חלק מהצרה שיהיה שהצרות יהיו כל כך גדולות שיצטרכו לקרוא למקוננות.

**וידה"ר** שנוכח כבר לשמוע איש טוב מבשר טוב, ונוכח לישועתן של ישראל בביאת גוא"צ בב"א.







# זיזים ופרחים



ונתתי להם בנתי ובחזמותי יד ושם טוב מבנים ובנות

מדור זה הוקדש

לזכרון ולע"נ

נפש יקרה וחביבה

הינדא שפירא ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ח מו"ה יצחק שיחי'

יראת שמים ויעלת חן

מעוטרת במידות ובמעלות נדירות

נפטרה כ"ה מנחם אב תשע"ה לפ"ק

הונצח ע"י

משפחתה

הגוי לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה





## הרב דוד האפשטעטער

ר"מ בישיבת מיר, עיר"ק ירושלים ת"ו

### בירור שיטת הרדב"ז בדין עקר דירתו ואשתו ובניו ודעתו לחזור

**באתי** לישא וליתן על מש"כ הג"ר מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א בקובץ עץ חיים ל"ה, בדין יו"ט שני בבן חו"ל השוהה בא"י ואינו יכול לחזור לביתו, ובתוך הדברים נתבאר שם שיטת הרדב"ז בדין דעתו לחזור כשעקר דירתו ואשתו ובניו ונתיישב במקום החדש, ובוה תלוי דינם של אברכים בני חו"ל הגרים לאחר חתונתם תקופה ממושכת בא"י ודעתם לחזור לחו"ל, ובקובץ ישורון מ"ב ראיתי מאמר בדומה לזה, שכתב הגאון רבי יצחק מרדכי הכהן רובין שליט"א, ושניהם כתבו בדעת הרדב"ז בסגנון אחד, לכן אמרתי שאעלה דבריהם על הכתב כדי לישא וליתן כדת של תורה.

**הנידון** הוא אודות אברכים בני חו"ל אשר לאחר הנישואין באו להתיישב בארץ ישראל לתקופה ממושכת, בלי זמן מוגדר מראש, ודעתם מוחלטת לחזור אח"כ לחו"ל<sup>א</sup>, ובד"כ רובם אכן חוזרים לחו"ל, והרי להלכה נפסק בשו"ע (סימן תצ"ו ס"ג) דמי שדעתו לחזור נוהג יו"ט כפי מנהג המקום שיצא משם מדינא, ולפי"ז בפשטות כל אלו שדעתם לחזור עושים יו"ט שני בא"י, אלא שיש לדון דבמג"א (שם סק"ז) נפסק להלכה דמי שעקר דירתו הראשונה ובא להתיישב עם אשתו ובניו במקום החדש, בכה"ג אמרי' דאע"פ שדעתו לחזור מכ"מ עד כמה שנתיישב בקביעות במקום החדש הרי הוא חשיב מבני העיר החדש ונוהג יו"ט כמנהגם.

#### מעמיד שני אופנים בביאור דעת הרדב"ז

**שורש** השאלה נעוצה בהבנת דברי הרדב"ז בתשובה (ח"ד ע"ג) והביאו המג"א להלכה (תצ"ו סק"ז), וז"ל שאלת ממני אודיעך איך ינהגו בני ארץ ישראל הבאים למצרים בענין התפלות בב' ימים טובים של גליות ובענין עשיית מלאכה כי ראית רבים פורצים גדרן של ישראל ואומרים של א"י אנו, ומהו עקירת דירה ודעתו לחזור בענין זה. ותחילת דבר כתב שם הרדב"ז כללי הדין של דעתו לחזור מיד ודעתו לחזור לאחר זמן, וכל זה איירי במי שלא עקר דירתו ממקומו הראשון, אח"כ הביא שם דין נוסף וז"ל ואם עקר דירתו

א. מי שדעתו לחזור, אבל אינו בטוח בודאי, אלא מוכן להישאר בארץ ישראל אם יסתדר שם, אז אע"פ שעכשיו עדיין אינו מסודר שם ולפי רצונו חושב לחזור בכה"ג פשוט שאין לו דין דעתו לחזור, דעתו לחזור הוא דווקא כשהוא ברור אצלו שיחזור, עיין אגרות משה (ארי"ה ח"ד תשובה קט). ובשלחן שלמה (ס"ט תצ"ו) דכשיש צד שישאר באר"י כבר אין דעתו לחזור. והעיד הג"ר ירחמיאל דוד פריד שליט"א ששמע מהגרי"ש אלישיב דבמקום שאין לו החלטה גמורה לחזור, אסור לעשות יו"ט שני מחשש בל תוסיף, ולהחמיר בשוא"ת באיסור מלאכה ליכא איסור בל תוסיף. אבל בחת"ס פסחים (נב ע"א) חשש גם בשוא"ת לבל תוסיף. וכ"כ הגרמ"מ קארפ שליט"א בשם הגריש"א (נהלכות חג בחג יו"ט ח"ב פרק ט"ו הערה 15), וכמעט ולית מאן דפליג על זה, ועיין לקמן סוף הערה ג' דעת החזו"א בזה.

משם ואשתו ובניו אף עפ"י שדעתו לחזור להתיישב בא"י לא נקרא דעתו לחזור כיון שנתיישב במצרים, דאלת"ה כולנו דעתנו לחזור ולדור בא"י דעל זה הטעם אנו סומכין לדור במצרים אעפ"י שהתורה אמרה לא תשוב בדרך הזה עוד דכיון שאין אנו יורדים להשתקע אלא לגור וכאשר תמצא דינו נלך לא"י אין אנו עוברים, נמצאת למד לפי דרך זה שהבאים מא"י ואין דעתם לחזור, או שעקרו דירתם משם לגמרי, הרי הם כבני מצרים לכל דבריהם מדינא וכו', ובסוף התשובה כתב עוד וז"ל ולענין העוקר דירתו ואשתו אבל דעתו לחזור, כבר כתבתי למעלה שהוא חשיב כבני העיר עכ"ל.

**ויש** שני אופנים בהבנת דברי הרדב"ז.

**(א)** באופן הראשון יש לפרש שבא לומר דעצם המציאות של עקירת דירה מאר"י עם אשתו ובניו וההתיישבות במצרים (לתקופה קבועה) נותנת לו שם בן מצרים אף שדעתו הברורה להדיא לחזור אח"כ לאר"י, והיינו להיות ומקום הראשון כבר עקר - וכעת נתיישב במקום החדש יחד עם אשתו ובניו, זה מחשיבו להיות מבני העיר ונוהג יו"ט כמנהגם, ובדומה לזה אפ"ל דבכה"ג לא חשיב דעתו לחזור אלא דעתו לצאת מן העיר וכשחזור למקומו פנים חדשות באו לכאן, להיות שעקר ממקומו הראשון ונתיישב כולו במקום השני הרי מה שעומד אח"כ לחזור למקומו הראשון אינו חוזר.

**(ב)** ובאופן השני יש לפרש בדברי הרדב"ז כפי הבנת הגר"מ פטררפוינד שליט"א ותמכו בדברי המשנ"ב עפ"י ד"ה הפר"ח, שלא נתכוין הרדב"ז כלל כהך סברא, אלא באמת הכל תלוי בדעתו האם דעתו לחזור או לא, אלא שבכה"ג שעקר עם משפחתו אנו תולים דכל שימצא פרנסה מרווחת במקום שהגיע לשם הוא ישאר ושוב לא יחזור, והיות שיש אומדנא גדולה שלא יחזור ולכן דינו כמי שאין דעתו לחזור, ולכן מי שיש לו דעת גמורה לחזור (כגון אברכים אלו), אזי בזמן הזה שהנסיעות ממקום למקום נעשות בנקל אמרינן דכל שדעתו לחזור נוהג כמקום שמגנו יצא, אף אם בא עם משפחתו לתקופה ארוכה, דדוקא בזמנם זה היה נחשב לעקירה כיון שהנסיעות היו ארוכות ולכן אמרו שמן הסתם הוא ישאר כאן, אבל כיום אין אומדנא שמחמת שבא עם משפחתו הוא ישאר כאן, ונמצא לפי"ז שלא בא הרדב"ז לחדש דין חדש של עקירת דירה, אלא שבא להוסיף עוד ציור של אין דעתו לחזור.

**ובדומה** לזה כתב הגאון רבי יצחק מרדכי הכהן רובין שליט"א, בישורון חלק מ"ב, דכוונת הרדב"ז הוא דאדם העוקר דירתו עם אשתו ובניו לתקופה ממושכת כוונתו האמיתית הוא להישאר במצרים, ואף שהוא אומר בפיו שדעתו לחזור אין זה אמירה אלא לפנים (ומרמזה את עצמו לחשוב שדעתו לחזור), ויוצא לפי דרך זה דמי שיודע בעצמו באופן ברור שהולך לחזור בכה"ג לא יועיל מה שהוא נתיישב במקום החדש, שהרי עיקר תלוי בדעתו, וכל זמן שדעתו באמת לחזור עדיין חשיב מבני העיר שיצא משם, אלא דסברת הרדב"ז בא לומר דצורת ההנהגה כזו של עקירה עם משפחתו והתיישבות במצרים מגלים לנו שכוונתו האמיתית היא להשתקע, ולפי"ז לא בא הרדב"ז לחדש דין חדש של עקר דירתו, אלא שבא להוסיף עוד ציור של אין דעתו לחזור.

הרי לנו שיש שינוי גדול בין שני המהלכים, דלפי הפירוש הראשון גם מי שודאי יחזור אבל כעת עקר דירתו עם אשתו ונתיישב במקום החדש - דינו כאין דעתו לחזור, ונמצא דהרדב"ז חידש כאן סברא חדשה של עקירת דירה וכו'. ולפי הפירוש השני מי שודאי יחזור לא יועיל מה שעקר דירתו ואשתו ונתיישב במקום החדש, ודברי הרדב"ז נאמרו רק באופן שאנו יודעים דלפי האמת ישאר במקום החדש לעולם, ויש אומדנא גדולה על זה שישאר שם לעולם, ולפי זה לא חידש הרדב"ז דין חדש של עקירת דירה, אלא שדבריו הם עוד ציור של אין דעתו לחזור.

**ובאתי** לדון על מש"כ הגר"מ פטרפריינד שליט"א, והגר"מ רובין שליט"א, להוכיח כדרכם בביאור דברי הרדב"ז, וחילקתי את הדברים לשני חלקים, חלק א' עוסק לבאר גוף שיטת הרדב"ז, וחלק ב' עוסק בענין שיטת המשנ"ב, והכרעת הפוסקים.

**מביא להוכיח מדברי החזו"א דהרדב"ז** נתחדש הגדרת קביעת מקום (א) הגר"מ פטרפריינד שליט"א כתב בין הדברים דאמנם שמדברי הרדב"ז עצמו משמע שסברתו הוא כמו שנתבאר בדרך הראשון, מכל מקום אין נפק"מ בדבר, שהרי קיימ"ל כפי הביאור השני וכמו שביאר המשנ"ב ע"פ הפר"ח.

**ועד"ז** כתב הגר"מ רובין שליט"א שם לבאר בדבר פשוט, דהפשט המרווח בדברי הרדב"ז הוא בדרך השני, וכוונת האדם העוקר דירתו עם משפחתו לכמה שנים כוונתו האמיתית היא להישאר במצרים, ואף שהוא אומר בפיו שדעתו לחזור אין אמירה זו אלא לפנים, והביא להוכיח כך, דהא אי נפרש בדברי הרדב"ז דעצם ההתיישבות במצרים היא בעצמו מחשיבו להיות מבני העיר הרי סברא זו טעונה תלמוד שהרי סו"ס דעתו ברורה ומוחלטת לחזור לדור בא"י ואמאי לא מתחשבים בדעתו הברורה.

**ובעין** חיים בהערה ג' הביא מספר ארחות רבנו (ח"ב יו"ט שני אות י' והלאה) שהקהילת יעקב אמר לו ששמע מהחזו"א שלדברי הרדב"ז אין מקור בנמרא - ועיין בהערה<sup>2</sup>, והביאו גם הגר"מ רובין שם בהערות.

ג. ולכן הכריע להשוואל נגד שיטת הרדב"ז המובא בכל הפוסקים המקובלים בישראל, אלא דבהמשך כתב שם בארחות רבינו שבכמה מקרים אכן חשש לשיטת הרדב"ז דצריך לנהוג להחמיר בשני המקומות. ויש לציין שכל השאלות שם ששאלו להחזו"א היה בבני אר"י שנסעו לחו"ל דייקא, ויש להעיר דשמא בציור זה דווקא איירי, שהרי באופן של בני חו"ל שבאו לאר"י היה מורה אחרת, וכפי ששמע שם בארחות רבנו (אות י') מה שאמר הקהילת יעקב בשם החזו"א דבבן חו"ל שבא לא"י עם אשתו ודעתו לחזור "ודירתו ופרנסתו בחו"ל" אז דינו כבן חו"ל דעיקר תלוי בדעתו, וציור זה אינו בכלל דברי הרדב"ז דהא איירי שם במי שלא עקר דירתו כלל ונראה דאיירי שם באורח. כמו כן קבלתי מכתב מהרב הערשל גוטמן שליט"א מאנטווערפן וכתב שם מה ששמע מחותנו הרב אברהם שלמה גרינפעלד ז"ל ממינכען - אנטווערפן שבשנת תשי"ב נסע בלי אשתו במטוס מחו"ל לאר"י יחד עם גיסו הרב יעקב רחנקרנץ ז"ל ואשתו, כדי לשהות שם על חודש תשרי, והלכו לשאול את החזו"א מה דינם לבני יו"ט שני, ואז פתח ספר משנ"ב (שמא עיין בשערי תשובה תצ"ו בדינו של השו"ר ברכה בדין איש וביתו) והורה לאברהם שלמה גרינפעלד שהיות ובא בלי

**אמנם** המעיין יראה שמדברי החזו"א עצמו מוכח שלא פירש בדעת הרדב"ז כדרך השני – דרך המשנב"ב, שהרי החזו"א אמר שלדברי הרדב"ז אין מקור בש"ס, והיינו משום דבגמרא משמע דהכל תלוי באין דעתו לחזור, והנהגה לדרך השני אין בדברי הרדב"ז חידוש דין בהגדרת קביעת מקום אלא ההגדרת מצבו שמצב כזה הרי הוא אין דעתו לחזור, והרי זה ממש מי שאין דעתו לחזור דאיירי בש"ס, שהרי צורת התנהגות כזו מגלים לנו שכוונתו להשתקע ולא לחזור, (שיטת החזו"א להלכה עיין בהערה שלפעמים חשש לדברי הרדב"ז לחומרא).<sup>3</sup>

אשתו יעשה יו"ט שני, ולגיסו שבא יחד עם אשתו אמר דהיות ובא עם אשתו יש לו לעשות יו"ט אחד בלבד, ויש לציין שהיה להם כרטיס טיסה חזרה לאחר יו"ט לחו"ל והיה דעתם לחזור ואכן חזרו ע"ב דבריו. ועיין בהערה הבא שלבחורים הורה (כפי המבואר בשערי תשובה שם), דבחור בן חו"ל שבא ללמוד בא"י (ולא בבא דרך ארעי) אע"פ שדעתו לחזור הורה לעשות יו"ט אחד בבני אר"י. ונראה דס"ל שיש חילוק בין אלו שבאו מא"י לחו"ל לאלו שבאו מחו"ל לא"י, ואפשר להסמיק לזה משי"ב החזו"א (אריח סימן קלב אות א' ד"ה ונראה דעיר שעושה) בתו"ד וז"ל ומסתבר דלא רמו חכמים לעשות שני ימים כשאנו בספק כיון שיש איסור לעשות את החול קודם שלא מן הדין כמו שיש איסור לעשות קודם חול, ובאנו לידי מבוכה בקידוש והבדלה, אלא ודאי מספק אין נוהגין ב' ימים עכ"ל, (אמנם החזו"א שם איירי בספק על המקום). והחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א נ"ה) בד"ה ומיהו הביא משי"ב המהר"ם חגיז וצ"ל דכיון דעיקר יו"ט שני הוא מספיקא והאידינא בקיאין בקבועא דירחא ובעילא כל דהו יעשה בבני אר"י, ולכן כתב דבחור שאינו תלוי בדעת אחרים ואינו יודע היכן ימצא שידוך, דבין אם הוא בן חו"ל ונמצא באר"י, ובין אם הוא בן אר"י ונמצא בחו"ל, לעולם יעשה יו"ט אחד בבני אר"י, משום דבכל עילא כל דהו עושה רק יו"ט אחד. ועדיין צ"ב ויש לברר אצל תלמידי החזו"א ענין זה, וכששאלנו להגר"ד לנדא שליט"א לא רצה לענות מה היה דעת החזו"א בזה.

ג. כבר מובא לעיל דדעתו של החזו"א היה בכמה מקרים לחשוש להחמיר כשיטת הרדב"ז המובא במג"א, באות י"ב שם הביא שהורה החזו"א להחמיר כהרדב"ז דהיינו לעשות כמנהג המקום שבא לשם לחומרא, עוד הביא שם שאחד שאל הקהילת יעקב שנסע לחו"ל עם משפחתו ודעתו להישאר שם הרבה זמן ולבסוף דעתו לחזור, ושאל אם יש לו לעשות יו"ט שני מדינא או רק לחומרא, וענה שאינו יודע ושיעשה מחומרא שני ימים טובים. ובאות י"ד אכן מוזכר סברא שאם נמצא הרבה זמן בחו"ל שוב אין מתחשבים בזה שדעתו לחזור כי מסתמא ישאר בחו"ל, ובאות ט"ו הביא שם בבחור בן חו"ל ששאל את החזו"א ועדיין לא היה לו החלטה אם לחזור לחו"ל או לא, והורה לו שיעשה רק יו"ט אחד בבני אר"י רק לענין מלאכה יחמיר. ולגבי בחורים לפור"ר לא שייכי לדברי הרדב"ז שהרי אינם בדין עקירת דירה, ושמעתי מהג"ר אלי חיים שטערנבוך שאביו הג"ר אברהם שהיה בן חו"ל ולמד כאן בא"י ושאל לחזו"א איך לנהוג והורה לו לנהוג בבני אר"י על אף שלא החליט בדעתו להישאר באר"י אלא החזו"א אמר לו מסתמא תישאר כאן, ועד"ז שמעתי שהג"ר חיים פלדמן וצ"ל מלונדן, שלמד בא"י בבחורות בישיבת מיר ושאל לחזו"א והורה לו כנ"ל, אלא שהלה נתעקש שדעתו לחזור לחו"ל ועדיין לא שינה את דעתו, ולבסוף אמר לחזו"א שמידי אחר יו"ט יחזור לחו"ל ויש לו כבר ביללעט לחזור, וכאן אינו ברור ההכרעה מה היה בסוף שמפי הגר"א ארלנגר שליט"א שמעתי שהנ"ל סיפר לו שאעפ"כ הורה לו החזו"א לנהוג בבני אר"י, ובנו רבי רפאל פלדמן טוען שאינו מסתבר מכמה טעמים אבל עדיין אינו יודע בבירור היאך נהג אביו לבסוף וחבל על דאבדין. וכך הביא בספר הלכות חג ביו"ט ש"ח"ב מכתבים מהג"ר משה וועבר ששאל לחזו"א. ומהגר"א דינר ששאל להסטייפלר עיי"ש. וכתב שם דבבחורים אפילו דעתם לחזור הורה להם לעשות בבני אר"י וכפי המבואר בשערי תשובה שם סימן תצ"ו. ועדיין שיטת החזו"א בציור דידן לא ברורה לי, אבל זה ברור מדבריו דדין דעתו לחזור הוא רק בהחליט לחזור אבל כשיש ספק נוהג כפי מנהג אר"י.

מביא להוכיח מדברי הרדב"ז שם בתשובה דעקך דירתו לא אולינן בתר דעתיה לחזור

**ועל** מה שקבע הגר"מ פטרפריינד שהכל תלוי בדעתו לחזור, והגר"מ רובין הוסיף להקשות עוד אמאי אין אנו מתחשבים בדעתו המוחלטת לחזור, מכ"מ ברדב"ז מוכח שאין הכל תלוי בדעתו לחזור, ואין בכח הערה זו לשנות את הפשט בדברי הרדב"ז, ובוראי לדרכו של הרדב"ז ישנם מציאות של אדם שהגיע למצרים ודעתו ודאי ומוחלט לחזור לא", ועדיין אני אומר להיות וכעת נתיישב במצרים חשיב מבני העיר שהרי הוא יושב עמהם, אע"פ שהולך לחזור, ועיין בהמשך ביאור לדבר זה.

**וכך** מצאתי מפורש להדיא בשלמי חגיגה בהגה' הגר"א חיון (עמוד רל"ה ע"ג) וז"ל הרדב"ז יצא לידון בדבר חדש, דמי שעקך דירתו אע"פ שדעתו לחזור לא אולינן בתר דעתיה, דין זה אין לו שורש ועיקר מדברי הש"ס והפוסקים כלל, ולכאורה נראה להיפך ממה שתלו הדבר בדעת כל אחד ואחד, ולא שאני לן בזה אם עקך דירתו כיון דאכתי דעתו לחזור ודאי, אלא שהרב ז"ל הוליד דין זה מכח הסברא וכדקאמר דאי לא תימא הכי קשיא דירת מצרים. ומבואר שהרדב"ז חידש דאם כבר נתיישב במקום החדש לא אולינן בתר דעתיה שעומד לחזור.

**כמו** כן יוכח לכל המעיין בלי משוא פנים בדברי הרדב"ז שבא לחדש דלא אולינן בתר דעתיה שסופו לחזור, ועד כמה שעקך דירתו הראשונה וכעת נתיישב במצרים הרי הוא יצא מכלל יישוב הראשון וחשיב מבני העיר שהוא יושב בה, ראשית יש ללמוד מהעמדת השאלה של הרדב"ז מהו עקירת דירה, ודעתו לחזור בענין זה, וכך מוכח ממה שכתב שם נמצאת למד לפי דרך זה שהבאים מא"י ואין דעתם לחזור, או שעקרו דירתם משם לגמרי, ומוכח דהרי הן שני נידונים הראשון עקך דירתו ודעתו לחזור, והשני הוא מי שאין דעתו לחזור.

**כמו** כן מוכח ממה שנתן טעם לדבריו וז"ל ואם עקך דירתו משם ואשתו ובניו אעפ"י שדעתו לחזור להתיישב בא"י לא נקרא דעתו לחזור כיון שנתיישב במצרים. הרי שהטעם שלא נקרא דעתו לחזור הוא כיון שנתיישב במצרים, וההתיישבות כאן מחשיבנו להיות מבני העיר וחייב לנהוג כמנהגם, וכפי שכתב שם בסוף התשובה ז"ל ולענין אם עקך דירתו ואשתו אבל דעתו לחזור כבר כתבתי למעלה שהוא חשוב כבני העיר.

**והוא** מילתא בסברא דאנו רואין היכן הוא קבוע כעת ושם נקרא דירתו וחשיב מבני העיר, דמהיכי תיתי שאדם יש לו לגור במקום אחד למשך כל ימי חייו ורק בזה יהא חשיב מבני העיר, וכי לא מצינו אנשים שדרו במשך כל ימי חייהם בכמה ארצות גם כשכוונתם היה ברור מתחילה לחזור, ופוק חזי, אלא ודאי שאפשר לצאת מכלל יישוב זה ולהיות בכלל יישוב אחר גם לתקופה קבוע, ולכן עד כמה שממקומו הראשון עקך וכעת נתיישב כולו עם אשתו ובניו במקום החדש חשיב מבני העיר, ולא מתחשבים בדעתו לחזור.

**ולפי"ד** הרדב"ז הא דמבואר בגמרא דעיקר הקובע הוא מה שאין דעתו לחזור, צריך לומר דאין דעתו לחזור אין זה הסיבה שקובע את דינו, אלא דעיקר הקובע הוא

מה שבא לדור בתוך העיר וחשיב להיות מבני העיר, אלא שדעתו מראה לנו האם בא להתיישב או לא, וכדמוכח להמעין בסוגיא זו מתוך הבנת יסוד הדין של קבלת מנהגי המקום שבא לשם, יעויין בבעל המאור ר"פ מקום שנהגו וז"ל והני דנחתי ממערבא, וכו' אם הגיע ליישוב ואין דעתו לחזור הוקבע ביניהם ונעשה כמותם ואסור בין ביישוב ובין במדבר ע"כ. וכך עולה מדברי המלחמת שם בסו"ד וז"ל ומשום קביעות ליכא שלא נתקבל עליו ישוב המדינה ומנהגם כיון שהיה דעתו לחזור למקום ההיתר ע"כ.

**וכמבואר** בשו"ע יו"ד (רי"ד ס"ב) דקבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם, וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם הרי הם כאנשי העיר וחייבים לעשות כתקנתם, ואף בדברים שהיו אסורים בהם בעירם מפני מנהגם ואין מנהג העיר שבאו לדור בה לאסור, הותרו בהם אם אין דעתם לחזור ע"כ. ולא שייך להיות חשיב מבני שני מקומות ממה נפשך, דעד כמה שהוא חשיב מבני העיר שהלך לשם שוב אינו חשיב מבני העיר שיצא משם לנהוג כמנהגם כמבואר שם בש"ך (סק"ח), ולפי הירב"ז צ"ל דדעתו לחזור הרי זה ראי' על אי התיישבות במקום החדש ואינו כאנשי העיר.

**וכך** עולה מדברי המאירי בפסחים (נא ע"א) וז"ל אבל אם אין דעתו לחזור אלא שרוצה להתעכב כאן לקביעת דירה פקע ממנו מנהג מקומו לגמרי כמו שביארנו עכ"ל. ועיין מש"כ בשלמי חגיגה (רל"ד ע"ג) בהגהת הגר"א חיון דכוונת הירב"ז הוא דהעוקר דירתו יצא מכלל יישוב זה ונכנס בכלל יישוב אחר, וזה נאמר בכל מי שעקר דירתו ואשתו ובניו ונתיישב במקום החדש אע"פ שדעתו לחזור לאחר זמן.

**ובדר"ב** אין דעתו לחזור - מהוה ראי' על התיישבות במקום החדש, אבל מי שמכח שאר מעשיו אנו רואין שנתיישב במקום החדש שהרי עקר דירתו ממקומו הראשון ונתיישב כולו יחד עם אשתו ובניו במקום החדש הרי ככה"ג וראי' חשיב מבני העיר שבא לשם אע"פ שדעתו לחזור, דהא הקביעות וההתיישבות הוא העיקר שמחשיבו להיות מבני העיר ולנהוג כמנהגם, ושוב פשוט שאין אנו מתחשבים בדעתו לחזור.

**ובאופן** דומה לזה יש לפרש דכאן לא חשיב דעתו לחזור אלא דעתו לצאת מן העיר וכשחזור למקומו פנים חדשות באו לכאן, דהיות שעקר עם אשתו ובניו ממקומו הראשון כדי להתיישב כולו במקום השני הרי מה שעומד אח"כ לחזור למקומו הראשון אינו חזרה, אלא שעומד לצאת מן העיר ולהתיישב מחדש במקום הראשון. ויעויין בפר"ח (סו"ס חס"ח בד"ה ואין ספק) שכתב וז"ל חומרי המקום ליכא אלא היכא דדעתו לחזור הא לאו הכי פקע מיניה חומרי מקומו כיון שעקר דירתו ע"כ, ומבואר דהסיבה דאין דעתו לחזור פקע מיניה חומרי מקומו - הוא משום שעקר דירתו הראשונה.

---

ד. המאירי בחולין (יח ע"א) כתב אם ירד להשתקע ואין דעתו לחזור לעולם, הנה ממה שנקט הלשון לעולם אין לדייק שכונתו לעולם ממש, שהרי המילה לעולם מתפרש בכל מקום לגופו של ענין, ובמקו"א הארכתי בזה.



**ובישו"ת** אבקת רוכל (סימן כ"ו) כתב דלשיטת הרא"ש והר"ן דדעתו לחזור נוהג מדינא כפי מנהגי המקום שיצא משם, והטעם הוא דלעולם כל שדעתו לחזור אנו רואים אותו כאלו הוא עדיין במקום שיצא משם לכל דבר, ומבואר להדיא דדעתו לחזור בא לומר שעדיין אנו רואים אותו במקומו הראשון, ולכן מי שעקר דירתו ממקום הראשון ונתיישב במקום החדש, שוב אין אנו רואים אותו כאלו הוא במקום הראשון אע"פ שדעתו לחזור.<sup>ה</sup>

מביא להוכיח מדברי גדולי הפוסקים שכתבו דדעתו לחזור נתחפך דינו לאין דעתו לחזור

**(ב)** מש"כ הגרי"מ רובין שם דלייק בדברי הרדב"ז שכתב דלא נקרא דעתו לחזור, ולפי דרך הראשון היה לו לכתוב דלא מהני כוונתו, כבר הבאתי לעיל ממש"כ בהגה' לשלמי חגיגה דהרדב"ז חידש דלא אולינן בתר דעתיה. ועל מש"כ דלא נקרא דעתו לחזור, בפשטות

ה. ויש מקום עיון בשורש הדין של בני חו"ל שבאו לא"י היאך דינם לגבי יו"ט שני, והרי המחבר בשו"ע סימן תצ"ו לא איירי מצידו זה, והפוסקים הביאו את שיטתו של החכם צבי בסימן קס"ז דבני חו"ל אסור להם לעשות יו"ט שני בא"י משום שהמקום הוא הגורם, וכ"ה שיטת השו"ע הרב שהביא המשנ"ב בשער הציון (שם סק"ח), אך הפוסקים הביאו שאין המנהג בדברי החכ"צ ממש"כ האבקת רוכל שם בתשובה, והנה הלא כל דברי האבקת רוכל שם איירי באורחים שבאו לאר"י על יו"ט ודעתם לחזור מיד, אבל בדעתם לחזור לאחר זמן או באלו שמתגוררים בא"י באופן קבוע לא מצינו מנהג אחרת, כמו"כ יעניין מש"כ הגאון בעל הפאת השלחן בהלכות אר"י (סי' ב סעיף ט"ז) שעל דבריו סמכו גדולי ירושלים שבני חו"ל עושים יו"ט שני בא"י וז"ל ואלו בני אדם שבאים מחו"ל להשתטח על קברי צדיקים ולחוג יו"ט בא"י ואח"כ חוזרים לחו"ל למקומם אזי הם נוהגים ביו"ט של גלויות ככל דיניהם, ובאות כ"א בבית ישראל כתב שם שכן פסק מרן ב"י בתשובתו החדשה באבקת רוכל וכן נוהגין בכל אר"י ודלא כתשובת החכם צבי בסימן קס"ז ע"כ. הרי דאיירי להדיא מאורחים.

גם המשנ"ב שם בסימן תצ"ו (סק"ג) שכתב שכן חו"ל שבא לא"י אם דעתו לחזור למקומו צריך לעשות שני ימים יו"ט, בשער הציון (סק"ה) ציין שכך כתב בשערי תשובה בשם רוב האחרונים עיי"ש, והנה המעיין בדברי השערי תשובה יראה כדברינו ממש, ומה שהביא מדברי האחרונים כולם איירי מבני חו"ל שבאו לא"י "בדרך עראי", בשערי תשובה סוף הסימן כתב דאף בעולים דרך עראי חייבים להחמיר כמנהג מקומם, והביא דברי היעב"ץ (ח"א סימן קסח) שכתב בד"ה אחר כותבי, והדר דינא דאף בעולים לשם דרך ארעי חייבין להחמיר מדינא כחומרי מקומם, וכתב שם דאע"פ דאמנם חלילה לי לחלוק על דעת אמה"ג ז"ל אפי' שאני מחמיר כו', אלא דכיון שנהוג נוהג, וכך שנה בסוף דבריו בד"ה והכלל העולה וז"ל אבל יחידים העולים דרך ארעי ודעתם לחזור כבר הושוו חכמי הדורות והורו להניח להם מנהגם וכן הוא מדין גמור, עוד הביא שם בשערי תשובה מדברי הברכי יוסף שכתב שהמנהג פשוט להפך ממש מדברי חכם צבי, וז"ל הברכי (סימן תצ"ו בסוף אות ז) ועיין מש"כ הגאון אביו מהר"ר בתשובותיו סימן קס"ז, וכבר הזכירה בתשובתו הנזכר עיין בדבריהם ודו"ק היטב, ומיהו בני חו"ל הבאים עראי לאר"י המנהג פשוט מהר"ץ שעושים במקומן עכ"ל.

והלא דבר הוא שגדולי אר"י כתבו דבריהם באורחים שבאו ודעתם לחזור, ולא כתבו יסוד הדין בכל דעתו לחזור, ומדבריהם עולה קצת דכל אלו שבאו באופן קבוע איש וביתו ונתיישבו אז אע"פ שדעתם לחזור אינם עושים יו"ט שני, ובכל אופן על זה לא שמענו שהמנהג אינו כן.

הלשון בא לומר שלא נכלל בדיני מי שדעתו לחזור, ולכן אין לדייק מזה מיד, ובמקום דיוק זו עדיף לדייק מש"כ מיד אח"כ כיון שנתיישב במצרים שזהו עיקר הקובע.

**והא** שהרי בכל דברי הפוסקים שהעתיקו שיטת הרדב"ז כתבו שאע"פ שדעתו לחזור "דינו" כמי שאין דעתו לחזור, ולא כתבו שהרי הוא כמי שאין דעתו לחזור, דנשמע מינה שהוא עצמו נתהפך לאין דעתו לחזור ע"י האומדנא שישאר כאן או ע"י שאמירתו היה רק לפני, אלא הפוסקים דייקו שפיר דדינו נשתנה להיות כמי שאין דעתו לחזור אבל המציאות עדיין במקומו עומדת שדעתו לחזור ואין כאן שום אומדנא שנשתנה דעתו, עיין בכנסת הגדולה (תצ"ו) העוקר דירתו עם אשתו ועם בניו מאר"י לחו"ל אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור. ובמנן אברהם (בסימן תצו סק"ז) וז"ל והעוקר דירתו עם אשתו מא"י לחו"ל אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור. וכ"ה ברי"ק (תצו סק"ז) וז"ל העוקר דירתו עם אשתו ובנו מארץ ישראל לחוץ לארץ אף על פי שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור. וכ"ה באליה רבה (תצו סק"ז) וז"ל העוקר דירתו עם אשתו ובנו מארץ ישראל לחוץ לארץ אף שדעתו לחזור דינו כאין דעתו. וכ"ה בחיי אדם (כלל קג סעיף ד) וז"ל וכל שאין דעתו לחזור אף על פי שאשתו נשארת שם, הוי כאין דעתו לחזור, והעוקר דירתו עם אשתו מארץ ישראל לחוץ לארץ אף על פי שדעתו לחזור, דינו כאין דעתו לחזור. והלא דבר הוא שכל הפוסקים כתבו דדינו כמי שאין דעתו לחזור.

**וביותר** מוכח לשונו של המהר"ם חאגיז, בספרו לקט הקמח בהלכות יו"ט (ד"ה בני אר"י הבאים לחו"ל), והעתיק שם דינו של הרדב"ז לחלק בין דעתו לחזור מיד ולאחר זמן ובהמשך כתב, ואם עקר דירתו ודעתו לחזור, אפילו הכי אינו נוהג חומרי מקום שיצא משם ע"כ. והרי בדבריו כתב בפשטות דאפילו הכי שדעתו לחזור מכ"מ אינו נוהג חומרי המקום שיצא משם כל שעקר דירתו הראשונה.

**וכך** מפורש בדברי הערוך השולחן (תצו ס"ה) שנתן טעם לדברי הרדב"ז וז"ל והעוקר דירתו עם אשתו מא"י לחו"ל אף על פי שבהמשך הזמן דעתו לחזור מ"מ דינו כאין דעתו לחזור, דכיון דבא הוא וביתו מקרי דירה קבוע.

**וכדברינו** ביאר בטו"ט בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ג סימן ע"ה) וז"ל הנה לכאורה מכיון שבמנ"א סימן (תצו סק"ז) איתא שהעוקר דירתו עם אשתו מא"י לחו"ל אף על פי שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור וכן הוא במ"ב ס"ק י"ג, ופשוט שאין

ו. הרי שהעתיק דברי הרדב"ז ובמקום לכתוב דלא נקרא דעתו לחזור, דייק שפיר וכתב "דינו" כמי שאין דעתו לחזור, ולא נתן מקום לטעות בדברי הרדב"ז.

ז. ומדויק שפיר מה שהמשנ"ב שהסביר את הרדב"ז עפ"י הפר"ח לא כתב לשון זה, אלא כתב אע"פ שבשעת עקירתו היה דעתו לחזור כמי שאין דעתו לחזור דמי, ודייק שפיר שרק בשעת העקירה היה דעתו לחזור אבל למעשה הרי הוא כמי שאין דעתו לחזור, משא"כ בלשון שאר הפוסקים לא ניתנה להיאמר.

ח. אגב יש להעיר שהגרי"מ רובין שליט"א מתייחס לדברי הערוך השולחן כטעות, וכפי שכתב שם שאפשר לטעות ולפרש דברי הרדב"ז כפי שכתב הערוך השולחן, ואני תמה וכי לא היה בר סמכא

הכוונה מצד המירחא דעקר לאינשי ביתיה לומר דלא היה טורח אם לא היה לקביעות, דבשעת" אתא בשם שוירי ברכה שבן א"י שירד לחו"ל ודעתו לחזור אם נשא אשה בחו"ל הוא כבני חו"ל עיין שם, הרי אף שלא טרח לעקור אשתו מא"י כי הרי נשאה בחו"ל נמי הוא ברין חו"ל, אלא הכוונה היא דאם הוא ואשתו עמו בחו"ל באיזה אופן שיהיה הם ברין אין דעתו לחזור<sup>ג</sup>, והמעם איתא בערוך השלחן דביון דבא הוא וביתו מיקרי דירה קבוע, וכן משמע ברדב"ז סימן אלף קמ"ה שכתב שהבאים מא"י ואין דעתם לחזור או שעקרו דירתם משם לגמרי הרי הם כבני מצרים לכל דבריהם מדינא וקאי זה ע"מ שכתב לעיל מזה הא דעקר דירתו משם ואשתו שמחשבתו לחזור אינו כלום שהוא ככל ישראל שדעתם לחזור לא", וכ"ש במצרים שהיה אסור להם לדור בלא זה ומ"מ הם בדיני חו"ל. ועיי"ש מה שמסיק להלכה, אבל בדעת הרדב"ז כתב להדיא לפרש כפשוטו<sup>ה</sup>.

בהלכה בכל ליטא, וגם האגרות משה באו"ח ח"ג (סימן ע"ה) הביא ראיות לפרש הרדב"ז כדבריו, וכך מוכח מדברי הכנה"ג שם ומשאר גדולי הפוסקים שמיד אחרי שהביאו דברי הרדב"ז כתבו עוד דין "שכל שאין דעתו לחזור אע"פ שאשתו נשארה במדינה הוי כאין דעתו לחזור" ומוכח מזה שהיה להם צורך לבארו, דהא אחר שנתייסד שהיכן שהוא נמצא עם אשתו שם מקרי דירתו קבוע, היה מקום לטעות ולומר שאם אשתו נשארה במקום הראשון זה יעכבו להיות מבני המקום שבא לשם אע"פ שאין דעתו לחזור כלל, על זה כתבו דודאי מי שאין בדעתו לחזור אין אשתו מעכבת עליו מלהיות בן המקום שבא לשם ודו"ק.

ז. מקור הדברים הוא במחזיק ברכה להחיד"א בקונטרס אחרון או"ח תצ"ו (אות ב.) וציין שם שמקור הדברים כתב בתשובה, ולא ציין לאיזה תשובה, ומצאתי בשו"ת חיים שאל להחיד"א (היא סימן נ"ה) שהביא דין זה, אלא דשם כתב לדון משני טעמים האחד משום המנהג שהביא המזבח אדמה בשם מהר"י בנימין דחיישין שמא ישתקע בחו"ל, והשני משום דאשתו הייתה בת חו"ל ונמצא דגם בצניעא בביתו אינו יכול להתפלל ולעשות חול עיי"ש, ולפי"ז ליכא ראי' משם לדברי האנ"מ שכתב דהטעם הוא משום איש וביתו, ושמא יש לומר דהחיים שאל שם הביא שכתב עוד תשובה בענין זה, ולא מצאתיה, ושמא שם כתב טעם זה דאיש וביתו, כמו כן יש לדייק לשונו שם במחזיק ברכה שכתב יעשה כבני חו"ל "עד שילך" לא", ומשמע דאין הטעם דשמא ישתקע שהרי איירי ממי שעומד לעלות לא", כמו"כ מסתימת לשונו ומסתימת לשון השערי תשובה שפיר איכא לדייק ממה שלא כתבו הטעם דשמא ישתקע, וגם הגר"א חיון בהגהות לשלמי חגיגה הבין כך מסתימת דברי המחזיק ברכה, ועיין לקמן משו"ת אהל יהושע שג"ב דייק מסתימת דברי השערי תשובה שכונתו לדברי הרדב"ז כהבנת האג"מ.

הנה ממה שהביא החיים שאל מהר"י בנימין ליכא ראי' דהטעם של אשתו עמו הוי רק משום דשמא ישתקע בחו"ל, חזא דהביא שם טעם נוסף, וכן משום דשם איירי להדיא במי שלא עקר דירתו הראשונה אלא שבא לחו"ל בלי עקירת דירה ולא הביא אשתו עמו אלא שנשא אשה שניה בחו"ל, וכתב שם להדיא דבכה"ג ליתא לדברי הרדב"ז שהרי לא עקר דירתו וגם לא הביא את אשתו, וכל הסיבה שיש לו לעשות כבני חו"ל הוא רק מחמת הטעם של הר"י בנימין דחיישין שמא ישתקע בחו"ל עם אשתו השניה, אבל הא מיהו אם עקר דירתו והביא אשתו עמו ודאי עושה כבני חו"ל גם לולא הטעם דשמא ישתקע בחו"ל ודו"ק כי נכון הוא ואכאמ"ל.

י. ומוזה שהביא את הביאור הראשון בדעת הרדב"ז ומעמידו ולא הקשה על זה, היינו משום דסבירא ליה שיש כזה מהלך בפסק אלא שלהלכה דעתו היה נוטה אחרת, כך שמעתי מנכדו הרב מרדכי טנדלר שליט"א מח"ס מסורת משה, ואכן בנו הגאון רבי דוד פיינשטיין זצ"ל נקט להלכה כטעם הראשון ובכדורו של הערוך השלחן באופן שבא לי"ב חודש יחד עם אשתו שאז חשיב קביעות, כך שמעתי מבנו הגר"ר בערל שליט"א שכך הורה אביו רבי דוד למעשה לנכדו הרב משה

**ועד"ז** ראיתי בשו"ת אהל יהושע (ח"ב סימן ט"ו) להגאון המפורסם רבי יהושע בומבאך זצ"ל אב"ד אושפיצין שנשאל ע"י רבי שמעון נתן נטע מלעלוב זצ"ל שבא מאר"י לקראקא על דעת לחזור אלא שלא היה בידו לחזור עקב המלחמה בשנת תרע"ח, והניח אשתו ובניו באר"י, אלא שאח"כ שמע שמתה אשתו באר"י ונשא בחו"ל לאשה שהיא ג"כ מאר"י על דעת לחזור עמה אחר המלחמה לאר"י, ושאל אך יתנהג כיו"ט שני של פסח, וז"ל הנה המג"א סימן תצ"ו הביא בשם הרדב"ז דכל שדר עם אשתו אף שדעתו לחזור חשיב כאין דעתו לחזור ונוהג כבני חו"ל, אף שגם אשתו היא מאר"י, א"כ ג"כ אף שתחלה השאיר אשתו שם, עכ"פ עתה שנושא אשה במדינה זו ואשתו הראשונה מתה אף שדעתו לחזור עמה לאר"י מ"מ עתה דר עם אשתו והרי הוא כבני חו"ל, וכן הביא בשערי תשובה בשם הברכ"י דאם נושא אחרת בחו"ל אחר שישא נהג כבני חו"ל וכדעת הרדב"ז, וכתב שם והאומנם דרכי הרדב"ז אלו לא אדע על מה בנה יסודו וחפשי דרכי"ז ח"א סי' ע"ג כפי שנרשם במג"א ובפר"ח ומנח"ה ולא מצאתי שם, ועיי"ש מש"כ עוד לדון להלכה.

**והעמידו** דרכו של הרדב"ז ע"פ העיון בדברי המג"א, שאינו תלוי בסברא ואומדנא שישאר במקום החדש לעולם, אלא דהא גופא שבא עם אשתו מקרי דירה קבוע, ובפרט בעובדא של האהל יהושע הרי כל מה שנתעכב בחו"ל היה מחמת אונס מלחמה ואעפ"כ כתב דשייכי הכי סברת הרדב"ז.

ה"ו אע"פ שדעתו ודאי לחזור, וכך שמעתי מהג"ר אריה גולדברג שליט"א מטלזסטון, שרבי דוד אמר לו להורות לאברכים בני חו"ל הבאים לא"י עם ב"ב שאם דעתם לחזור אחר שנה שיש להם לעשות יו"ט אחד כבני אר"י.

יא. במקרא ביארנו שיטתו של בעל האגרות משה, אבל כאן יש להעיר דבר אחד דמה שכתב באר"ח ח"ג (תשובה ע"ד) "שהכל תלוי בדעתו ואם עדיין לא החליט להישאר באר"י יש לו דין של בן חו"ל", דבר זה אינו שיטתו להלכה, וכפי שכתב להדיא באו"ח ח"ד (סימן קט) דדעתו לחזור הוא דוקא כשהוא ברור אצלו שיחזור, אבל אם אינו בטוח בודאי אף אחר שיתבונן רק שכן חושב לפי רצונו עתה לא חשיב דעתו לחזור, וכך מוכח ממש"כ באו"ח ח"ג תשובה ע"ב ע"ה, וכן באר"ח ח"ד תשובה ק"ח, הרי לנו ד' תשובות האחרות שכתב האג"מ לדון בדרכו של הרדב"ז אע"פ שעדיין לא החליט להישאר במקום החדש, וכך שמעתי מנכדו הרב מרדכי טענדלר שליט"א בעמח"ס מסורת משה, דכנראה תשובה זו (שבאר"ח ח"ג ע"ד) כתב הכרעה בקיצור הנוגע להשוואל, וכך כתב בשו"ת ודברת במ (סימן קמ"ג) בשם הג"ר דוד פיינשטיין זצ"ל, וכך שמעתי מבנו הג"ר ראובן פיינשטיין שליט"א. ושיטתו היז'ל מתוך התשובות הוא, דכל מי שלא איכפת ליה שאם אחר שיתסדר באר"י יהיה צד שישאר במקום החדש הרי הוא כבני המקום, אמנם מי שאיכפת ליה שלא להישאר באר"י גם אחר שיהא לו אפשרות להישאר באר"י וגם אחר שיתסדר וימצא פרנסה וכד', דבכה"ג סב"ל דנוהג כפי חומרי המקום שיצא משם, אבל מי שרואה את עצמו בין אלו שלא איכפת להם להישאר באר"י אחר שיהא להם אפשרות להישאר בא"י מאיזה סיבה שהוא יעשה כבני אר"י, וכך הורה במפורש לש"ב הגאון רבי יעקב לייזאוויץ שליט"א ראש ישיבת גבעת שאול, ובפרט בבני חו"ל שבאו לאר"י שאו אף באופן דליכא לסברות הפר"ח במציאות, אבל בלומד"ס יש סברת הפר"ח, וכפי שאמר לו הגר"מ פיינשטיין, שאם מצליח בלימוד אסור לחזור לחו"ל, ולומר עכשיו שאחרי כמה שנים לא יהיה לו פרנסה באר"י ורק בחו"ל הוה כפירה, ולכן לפי החשבון בלומד"ס ישנם לדברי הפר"ח, ואכמה"ל.

**כמו"כ** אפשר להוכיח מדברי המג"א בסימן תס"ח (סק"ב) שכל דיני דעתו לחזור לא איירי במי שבא להתיישב לכמה שנים במקום החדש, במג"א שם הביא מש"כ המהרי"ל שאין לחוש לבחורים שאוכלים בשר במגנצ"א אפי' שהיו מקילים שם בכמה דברים בבדיקת הריאה, והבחורים באו ממקומות שנהגו להחמיר בהם עיי"ש, והמג"א מקשה עליו ובתוה"ד כתב בזה"ל ומש"כ להתיר לבחורים לאכול מבדיקות כו' משמע דסבירא ליה (למהרי"ל) דבחורים מקרי דעתו לחזור אע"פ שדעתם ללמוד שם ב' וג' שנים עכ"ל, ומבואר בדבריו שהוציא דבר חידוש מדברי המהרי"ל דבחורים אע"פ שבאו למקום החדש לשלוש שנים עדיין נחשבים דעתו לחזור, ואי נימא דדעתו לחזור מקרי כל זמן שדעתו לחזור לעולם א"כ איזה חידוש יש בבחורים שבאו ללמוד על שלוש שנים הרי פשוט דמקרי דעתו לחזור, אלא מכאן מוכח דבדרך כלל מי שבא על שלוש שנים לא חשיב דעתו לחזור, ורק בבחור יש סברא דגם אחר שלוש שנים עדיין נחשבים דעתו לחזור, משום דבחור לעולם דעתו סומכת על הוריו ואינו יכול לעקור דירתו ממקומו הראשון ולעולם אנו רואין אותו כאילו הוא במקומו הראשון, וזו סברא נכונה והמציאות מורה כן שבחור אינו עוקר דירתו מעולם אלא בכל מקום שהוא נקרא על שם מקום אביו".

מביא להוכיח מדברי הנאונים והראשונים שאין הכל תלוי בדעתו, ובקביעת דירה אין אנו מתחשבים בדעתו

**ג)** ועל מה שקבע הגר"מ פטרפרויד שבאמת הכל תלוי בדעתו, וכן הגר"מ רובין שם הקשה אמאי אין מתחשבים בדעתו המוחלטת. הרי יש להוכיח מכמה מקומות שאין הכל תלוי בדעתו, דהא לשיטת הראשונים דס"ל דבדעתו לחזור לאחר זמן נהג כפי חומרי שני המקומות מדינא, ה"ה שיטת הארחות חיים שהביא הב"י ושיטת המאירי, והכלבו שהביא הרדב"ן, הרי כל דבריהם מובן רק אחר הנחת היסוד שיש כזה מושג להיות חשיב מבני העיר לענין מנהג המקום גם כשדעתו ודאי לחזור, דהא שם ודאי דעתו לחזור שהרי יש לו גם מנהגי המקום שיצא משם.

**ועיין** בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן ק"א) שכתב דאליבא דכו"ע וגם להשיטת שחולקים על אביו החכם צבי דביו"ט שני לא שייך חומרי המקום שיצא משם והכל תלוי במקום שהוא נמצא שם", מכ"מ כתב שם בסו"ד בד"ה ובענין היורדים וז"ל אבל ההולך שם ימים

יב. עיין אגרות משה אר"ח (ח"ב סימן ק"א) שכתב דדעתו של הבחור לעולם תלוי בדעת הוריו, וא"כ פשוט דלגבי בחורים שבאים ללמוד לא שייך הכוונה של אין דעתו לחזור, חוץ בבחור שאינו קשור עם הוריו ואינו סומך על שולחנם או לא מקרי דעתו לחזור וכמבואר בשערי תשובה ריש סימן תצ"ו.

יג. החכם צבי (בס' קצ"ז), הובא דבריו בשערי תשובה (סימן תצו), כמו כן שיטה זו מובא בשו"ע הרב (תצ"ו י"א), והמשנ"ב הביאו בשער הציון (תצ"ו סקי"ח), והוא כשיטת הראשונים שם בפסחים (נ"א ע"ב) הראב"ן והר"ח, (ויש שפירשו כן שיטת הרמב"ם והר"י), וכידוע שגדולי אר"י לדורותיהם התחשבו בשיטת החכ"צ שהיה גדול הדור, הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל הכריע מסברא כשיטת החכם צבי, יעויין בספר עיר הקדש והמקדש להגרי"מ טוקיצ'נסקי (ח"ג עמוד רנ"ה), ומכל מקום למעשה לא רצה

רבים ומתרחק משם והלאה כהנהו דנחתין מתם ואולי בשליחות מצוה לצורך עניי אר"י אע"ג דדעתיהו ודאי למיהדר משפרשו לדרך רחוקה מהלך חודש ימים או להתעכב שם ימים או עשור ואצ"ל שנים פשיטא דלא מיקרו דעתן לחזור לענין זה אלא ע"כ חייבין בחומרת בני חו"ל גם בצניעא ולכל דבר מנהג המקום ע"כ. ומיירי שם בשליחי מצווה שנשעו לחו"ל בלי נשיהם והרי ודאי ברור שהם חוזרין אח"כ לא"י ומכ"מ כתב דלענין זה של מנהג המקום לא מקרי דעתו לחזור, אע"פ דבמציאות הן דעתו לחזור.

**כמו** כן מוכח דאין הכל תלוי בדעתו ממה שמצינו שדנו הפוסקים עד מתי מקרי דעתו לחזור שעדיין יהא נחשב כאנשי מקומו שיצא משם וממתי נשתנה דינו להיות כבני המקום שבא לשם על אף דעתו המוחלטת לחזור, וזוהי מוכח שיש אופנים שאין אנו מתחשבים בדעתו אלא בעצם ההתיישבות, ובאמת שיש בכלל זה שני מעמים, האחד הוא מדינא והשני הוא מסברא, מדינא הוא דמצינו בחו"ל (בכ"ב דף ט) דבשהיה בה זמן מסוים ה"ה נכלל בכלל אנשי המקום, ומסברא הוא מה דאחרי הרבה זמן שיושב עם בני העיר הרי קבע להיות כמותם ונכלל מבני היישוב, ויש מקום לומר דחדא מילתא ומקורו של הדין - הוא מסברא, דהדר במקום למשך זמן אע"פ שרוצה לצאת מהעיר ולחזור למקומו הראשון מכ"מ המציאות של עכשיו שהוא נמצא בעיר לתקופה ארוכה כל כך, זה בעצמו מהווה סיבה לומר שכאן כאן חשיב מקום מגוריו ונכלל בכלל אנשי המקום.

**ומדברי** הערוך השלחן בסימן תצ"ו (סעיף ה) משמע קצת שהדין של י"ב חודש נובע מהסברא וכפי שכללם יחד שני הדינים, וז"ל והעוקר דירתו עם אשתו מא"י

להורות כך נגד רבותיו שהיו ממיסדי היישוב בא"י ובתוכם הפאת השלחן (ועיין לעיל הערה ה' באיזה אופן איירי הפאת השלחן ושאר גדולי האחרונים שחלקו על החכ"צ), ולכן הורה לנהוג לחומרא דהיינו שלא ינהוג יו"ט אלא לענין איסור מלאכה וכד', והגאון רצ"פ פראנק צ"ל רבה של ירושלים היה מורה להלכה למעשה כשיטת החכם צבי, עיין במכתב עדות של הגאון רבי אליעזר הלוי דינר שליט"א (נדפס בספר הלכות חג בחג יו"ט ח"ב במכתבי ההסכמות), ועד"ז כתב הגאון רבי חיים גדלי' צמבליסט שליט"א (נדפס שם והביא לנהוג לחומרא), והביא שם עדות מהפוסק הגאון רבי יוסף אליהו הענקין צ"ל המרא דאתרא של אמעריקע (כל בינהו הגרי"ש אלישיב עיין ישורון כ' עמוד קנ"ג הערה 16), הורה להלכה למעשה כשיטת החכם צבי, ושמעתי מהרב משה הרשטיק שבבחרותו נסע כאורח מאר"י לאנטווערפן על יו"ט והאדמו"ר מפשעווארסק שליט"א הורה לו לעשות יו"ט שני והוסיף שהלכה הוא כהשו"ע הרב ואם סומכין עליו על כריתות אז סומכין עליו ביו"ט שני, ועוד הוסיף שגם בימי חו"ל מי שבא מאר"י לחו"ל היה עושה יו"ט שני, (אלא שבאחש"פ הורה לו להניח תפילין בצניעא בלי ברכה). וסברא זו כתב בשו"ת פרי הארץ לאב"ד זאווערצע תשובה ב', ולמעשה הכריע שם דרך בא"י יש לנהוג כשיטה זו משום דאינו נגד סתימת המחבר משא"כ בחו"ל, ועיין גם במועדים וזמנים (ח"ז סימן קב) שכתב דלשיטת הגאונים (שהביא שם) אין יו"ט שני מנהג בלבד אלא תקנת הנביאים ליהודי הגולה, ונראה שאינו תלוי במנהגי אנשי המקום, א"כ המקום גופא מחייבו ואז מסברא בן חו"ל הנמצא בא"י אין חיוב. וכן גדולי פוסקי זמננו צירפו למעשה במקום ספק, הן במקום ספק במציאות האם לקבוע דינו כבן חו"ל או כבן אר"י, והן במקום ספיקא דדינא, עיין באגרות רבי חיים עוזר גרודונסקי (ח"ג מכתב ה), ועיין בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן יט), ובמועדים וזמנים (חלק ז סימן קב בהערה) הביא שהגאון רבי ראובן בענגיס צ"ל היה דעתו שבספק נוכח לצרף דעת החכם צבי עיי"ש. בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן סד), בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח' סימן נט).

לח"ל אף על פי שבהמשך הזמן דעתם לחזור מ"מ דינם כאין דעתם לחזור דכיון דבא הוא וביתו מקרי דירה קבוע, וכן יראה לי דאפילו בא לבדו אם אין דעתו לחזור עד אחר שנה מקרי אין דעתו לחזור עכ"ל<sup>ד</sup>. וכ"כ בשבט הלוי חלק ט (סימן שג אות ד) וז"ל והדברים מסתברים כן ובפרט לענין יום טוב שני של גלויות, וכי לעולם נתייר למי שבא לגור לחו"ל על שנים הרבה שלא לקיים דין יום טוב שני משום דעתו לחזור אפי' לזמן רב מאוד דבר שאין הדעת סובל זה, וכיון שאנו נצא מגדר י"ב חודש שוב אין לנו גדר בזה, ע"כ בודאי נראה מה שמצאתי בספר ערוך השלחן או"ח (סי' תצ"ו) כתב בפשיטות דשיעור גם בזה שנה אחת, והדברים מתבארים במק"א עכ"ל.

**אכן** באבני נזר (אורח חיים סימן תכד כז-כח) נקט די"ב חודש הוי קביעת מדינא לדיני יו"ט שני של גלויות. אמנם דבשו"ת מהר"י בן לב (ח"ג ס"א) כתב סברא לחלק בין דיני ממונות דאמרינן ביה כללא זו די"ב חודש ולבין דיני איסור שלא נאמרה בו כלל זה, דהא במילי דממונא שהם דברים שבינו לבין קונו הדברים הם מסורים ללב, אבל בדברים שאינם בינו לבין קונו והם נוגעים לאחרים כו' התם הוא דאיכא למתלי דאם נשתתה או לא נשתתה עכ"ל. אבל מצינו בתשובת הגאונים שכתבו להדיא דדין זה של י"ב חודש נאמר להדיא גם לדיני יו"ט שני, ודלא כפי שכתב המהר"י בן לב. והכלל של י"ב חודש דקובע שם מקומו עליו לכל דבר נאמרו, עיין בתשובת גאוני מורח ומערב (סימן ל"ט) תשובה מהגאון רבי כהן צדק. ומצאתי בשו"ת שרידי אש (חלק א סימן נא) שמקודם ג"כ חלק על האבני נזר וכפי דברי המהר"י בן לב אלא שאחר שמצא את דברי הגאונים הדר ביה.

**ויש** לציין דשיטה זו המובא בערוך השלחן דלאחר י"ב חודש חשיב מבני העיר לגבי יו"ט שני, הביאו הרבה פוסקי זמנינו להלכה, וכל זה מיוסד על יסוד של הרדב"ז דשייך להיות מבני העיר גם בדעתו לחזור, אלא שיש שני אופנים של קבוע בעיר, או בעקר דירתו ובא עם אשתו ובניו - או ע"י אריכות הזמן, ובפרט בענינינו שיש הקביעות של שניהם יחד, יעויין בהר צבי או"ח ח"ב (סימן ע"ח) שכתב להחמיר בחו"ל לאחר י"ב חודש כדעת הערוך השלחן, וזאת בלעדי מה שבאר"י הכריע כהח"צ להלכה. כמו כן המנחת יצחק חשב לדבריו עיין בשו"ת מנח"י ח"ד (סימן ד' אות נג) וכן בח"ה (סימן מג אות ד), ולהלכה נקט דהבא לי"ב חודש עושה כבני אר"י. כמו כן בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט (סימן ל') נקט להלכה

ד. אגב יש להעיר שהגר"מ פטרפריינד שליט"א כתב שם בהערה ב' שאין ההלכה כדעת הערוך השלחן, והרי הערוך השלחן היה בר סמכא בהלכה בכל ליטא, כמו כל הרבה גדולי הפוסקים נקטו לדינא כוותיה עיין בהמשך, גם מה שהאגרות משה אר"ח (ח"ג סי' ע"ה), הורה לשואל שלא כדעת הערוך השלחן עיי"ש שהביא שני טעמים, אחד דהשואל שם לא בא מתחילה על תקופה של י"ב חודש אלא שבכל עת ניתן לו הרחבה לישאר בחו"ל לעוד תקופה אבל לא היה החלטה אחת של י"ב חודש ונמצא דחסר בקביעות ההתיישבות לשנה בחו"ל, ושנית כתב שם דעצם סברת הערוך השלחן הוא בלא מקור, ובוזה יש לדון שהרי בשו"ת מנחת יצחק (חלק ד סימן ד אות נ"ג) הביא את פסקו של הערוך השלחן, וכתב שטעמו הוא עפ"י דהש"ס (בב"ב ז' ע"ב), כמה יחא בעיר ויחא כאנשי העיר י"ב חודש, והבאנו מקור נכבד לדבריו מדברי הגאונים שכתבו להדיא דדינו של הגמרא שם קאי גם על דיני יו"ט שני וצ"ע.

כשיטה זו. ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א שכ"ה) הביא שני הדעות, ומכריע עיקר כהפוסקים שלאחר י"ב חודש אדם נחשב עי"ז כבני העיר לכל דבר, וכ"ש לדעת הרדב"ז כשבא עם אשתו, (וע"ע בח"ב תשובה שכ"ח)<sup>1</sup>. וכך היה מורה הגאון רבי דוד פיינשטיין זצ"ל, ועוד הרבה מורים כן ואבהמ"ל.

**וכך** משמע קצת מדברי הרשב"א בתשובת (חלק ג סימן תיד) המאירי פסחים (ג ע"א) הרמב"ן במלחמת פסחים (זט:) בד"ה והוצרכתי. ומדברי הראשונים והפוסקים למדנו שיש מציאות של התיישבות של ודאי דעתו לחזור, ומכ"מ אין אנו מתחשבים עם דעתו הברורה לחזור, וכפי שנתבאר דאין דעתו לחזור הוא ראי' על התיישבות משא"כ מי שבפועל נתיישב, הן מחמת מעשיו, והן מחמת ריבוי הזמן לכמה שימות - ה"ה חשיב מבני העיר, וכל שכן כשיש שניהם יחד דחשיב מבני העיר לנהוג יו"ט שני כמנהגם.

מוביח דעת הרדב"ז היה ודאי מוחלט לחזור שהרי יש איסור להשתקע במצרים (ד) מש"כ הגר"מ פטרפריינד לפרש דלהלכה קי"ל דמעמו של הרדב"ז דעקר דירתו ואשתו ובניו דינו כמי שאין דעתו לחזור הוא משום שיש אומדנא גדולה שלא יחזור, ועד"ז כתב הגר"מ רובין שם דכוונת הרדב"ז הוא שצורת התנהגות כזו של עקירה עם משפחתו והתיישבות במצרים מגלים לנו שכוונתו להשתקע, וכוונתו האמיתית היא להישאר במצרים ואף שהוא אומר בפיו שדעתו לחזור אין אמירה זה אלא לפנים.

**והנה** אעיקרא דמילתא פירכא, דאם נפרש כך בדעת הרדב"ז הרי נפל בבירא כל ההיתר של הרדב"ז לבוא למצרים, דהא הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם הלכות מלכים (פ"ה ה"ז) סבירא ליה דכל אלו הדרים במצרים הרי הם עוברים באיסור תורה, ומבאר שם דהטעם שלא חששו לאיסור זה, משום דבשעת ביאתם לא עברו על הלאו, דמעיקרא לא ירדו להשתקע אלא לסחורה, אלא דאח"כ נשתקעו והיינו איסורא בעלמא ולא חששו לאיסור זה, ומה שהרדב"ז בעצמו בא מא"י למצרים כתב שם שנתיישב במצרים ללמוד תורה וללמדה וכי כהאי גוונא מותר דהא שוב באתי לירושלים עכ"ל, וביותר מצינו במצודות דוד תקצ"ב (ספר המצוות להרדב"ז) שכתב דיש איסור לשכון במצרים, והביא שם דעת הסמ"ק שלא אסר הכתוב אלא לשון מארץ ישראל למצרים אבל משאר ארצות מותר, ומסיק שם הרדב"ז שאין ראוי לסמוך על היתר זה, וכתב שם ואני הכותב שכנתי שם שנים רבות אבל לא היה דעתי להשתקע שם עיי"ש.

**דרי** מפורש דלדעת הרדב"ז ליכא היתר להתיישב במצרים כשיש אומדנא גדולה שלא יחזור, וכשכוונתו האמיתית היא להישאר בחו"ל, אלא וודאי שמתחילה ועד סוף ירדת הרדב"ז למצרים לא היה דעת להשתקע אלא ללמוד תורה וללמדה, ושוב חזר

1. וכתב שם דאף שמוחלט אצלו לא לישאר תמיד בחו"ל לא מועיל וחיוב ביו"ט שני כבר עכשיו, שהנמצא יותר מג' שנים ועם אשתו בודאי נקרא תושב חו"ל ואין להקל בזה כלל עיי"ש, וע"ע שם (תשובה ש"ל אות ג) שכתב באופן אחר, ולא ידעתי איזה תשובה הוא העיקר.



לירושלים<sup>י</sup>, כמו כן אין לומר שסמך כאן בדיעבד על שיטת הסמ"ק שמתיר לבוא למצרים משאר הארצות, שהרי הרדב"ז איירי שם בתשובה מהבאים מאר"י למצרים.

**אל** דיש לדון מה שהביא הגר"מ רובין שם (בהערה 2) סמך לפרש כדבריו, מזה שהרדב"ז מבסס מענתו שכל יושבי מצרים בוונתם לחזור ומ"מ אין זה מועיל לענין יו"ט שני, ומקודם אברר ראיה זה, דהנה לדעת הגר"מ רובין, הרדב"ז מביא ראיה ממה שכל בני מצרים עושים יו"ט שני והרי הן אומרים שדעתם לחזור, אלא מאי בע"כ שגם מי שאומר שדעתו לחזור כל זמן שהוא יושב במצרים עושה כפי מנהג המקום, ויש מקום למעות ולפרש דעתו לחזור כמו בני מצרים שישבו שם מאות שנים דורי דורות, מצב כזה של דעתו לחזור יעשה כמנהג המקום, אבל מי שבאמת דעתו מוחלט לחזור אינו עושה יו"ט שני במצרים ע"כ תו"ד.

**אב** במציאות הדברים אי אפשר לפרש כך בדברי הרדב"ז, דהא אי אפשר להביא ראיה מכל יושבי מצרים שעושים יו"ט שני כלל, קודם כל שהרי הרבה מהם לא באו מא"י כלל אלא משאר ארצות בחו"ל, (וכפי שמוכח מדברי הרדב"ז שם שכתב שהסמ"ק לא אמר ההיתר לשוב מחו"ל למצרים אלא לתת טעם לקהלות השוכנים שם), והרי הם ממילא עושים יו"ט שני דהא אפילו דעתם מחר לעלות לאר"י עדיין עושים יו"ט שני כדין דעתו לצאת. כמו"כ אין להביא ראיה מאלו שכבר נולדו במצרים (וכבר אינם סמוכים על שולחן אביהם) אע"פ שאבותיהם באו מאר"י ודעתם לחזור מכ"מ הם אינם כדין דעתו לחזור כלל.

**וביותר** קשה מי גילה זאת להרדב"ז שכל יושבי מצרים דעתם לחזור לאר"י, שמא באו בלי דעת לחזור אלא סמכו על שאר ההיתרים שמצינו בראשונים, והרי הרדב"ז עצמו כותב דלבסוף נשתקעו ועברו על איסור תורה הרי שלא היו דעתם לחזור, אלא בע"כ הרדב"ז לא ידע דעתם של כל יושבי מצרים אלא ידע דעת עצמו ואלו שבאו איתו וכד' מאר"י למצרים, ולדעתו ההיתר היחיד הוא מה שלא באו על דעת להשתקע אלא על דעת לחזור, ובפרט שבאו מאר"י דליכא ההיתר של הסמ"ק.

**הרי** לנו שמה שכתב הרדב"ז דכולנו דעתנו לחזור לדור בא"י דעל זה הטעם אנו סומכין לדור בארץ מצרים, הכוונה הוא על עצמו ולשיטתו דס"ל דאיסור לדור במצרים אא"כ בא מתחילה ועד סוף על מנת שלא להשתקע, וכפי שעשה בעצמו שלא בא להשתקע אלא שוב עזב את מצרים ובא לירושלים, והביא ראיה מעצמו ומאנשים כמותו שבאו מאר"י לתקופה של כמה שנים לעשות סחורה וכד' או ללמוד תורה, וכוונתם ברור לעזוב ואכן בסוף עוזבים את מצרים, ועדיין הם עושים יו"ט שני משום דכעת נתיישבו במצרים וחשובים מבני מצרים, ואינם עוברים באיסור תורה דלא תשוב למצרים, שהרי לגבי

---

זו. הרדב"ז היה מגירוש ספרד ואח"כ ישב במרוקו, ומשם עלה לירושלים, ומשם ירד למצרים והיה דעתו לחזור וכפי שעשה בסוף שעלה לירושלים, ולבסוף נתיישב בצפת וישב שם עשרים שנה ושם נטמן. ובספר טוב מצרים (עמוד ע"ט) כתב דבהיותו במצרים חזר לדור בירושלים ושוב ירד למצרים ומשם עלה לצפת.

איסור ישיבה במצרים היינו רק כשנשתקע שם, אבל לגבי יו"ט שני עצם העקירה והישיבה מחשיבו להיות מבני העיר להיות נוהג מנהגם, וזו פירכא מיניה וביה שאין עליו תשובה ודו"ק כי נכון הוא.

**ובשו"ת** אגרות משה (או"ח ח"ג סימן ע"ה) האיר עיני במה שנתבאר דהרדב"ז היה ודאי דעתו לחזור שהרי בלאו הכי היה אסור לו לדור במצרים, שאחר שביאר דרכו של הרדב"ז שהיה ודאי דעתו לחזור כתב וכ"ש במצרים שהיה אסור להם לדור בלא זה ומ"מ הם בדיני חו"ל ע"כ.

## חלק ב'

### מבאר דברי הפר"ח שהביא המשנ"ב

**א** עד כה ביארתי שמתוך לשון הרדב"ז מוכח שלא כאופן השני, אלא שיש מקום לדון מה שהביאו שכך עולה מדברי המשנ"ב שהביא לכאן דברי הפרי חדש, דהיינו דבמשנ"ב (תצ"ו סק"ג) הביא דינו של הרדב"ז להלכה, אלא שהוסיף בו סברא שהוא מדברי הפר"ח, וז"ל כתבו האחרונים (בשער הציון ציין להמג"א בשם הרדב"ז) דמי שעוקר דירתו עם אשתו ובניו ממקום למקום לישא וליתן ולהרויח<sup>1</sup>, אע"פ שבשעת עקירתו<sup>2</sup> היה דעתו לחזור למקומו, כמי שאין דעתו לחזור דמי<sup>3</sup>, דסתמא דמילתא (בשער הציון כתב, כן הרחיב הפרי חדש בביאור סברת הרדב"ז), כיון דעקרינהו לאינשי ביתה כל שמוצא פרנסתו מרווחת באותו מקום שהלך לשם אינו זו משם עכ"ל. ומבואר מדבריו דהסברא שכתב הפר"ח דמי שעקר דירתו עם אשתו ובניו ויש אומדנא דישאר במקום החדש לעולם, היינו עיקר מעמו של הרדב"ז ברין עוקר דירתו עם אשתו ובניו ונתיישב במצרים דחשיב כבני העיר, ונמצא לפי זה דהיסוד של הרדב"ז אינו לומר דעצם ההתיישבות במקום החדש מחשיבו להיות מבני העיר, אלא מעמא דמילתא דעוקר דירתו הוא - משום שיש אומדנא דהיות שבא לכאן לישא וליתן יחד עם אשתו ובניו ומסתמא ימצא כאן פרנסה ושוב לא יזוז מכאן לעולם, ולכן נידון כמי שאין דעתו לחזור דהא לכסוף אכן לא יחזור.

**ומרם** אבאר דברי המשנ"ב ראיתי לנכון לברר דברי הפר"ח שהביא המשנ"ב, הנה הפר"ח בסימן תס"ח בר"ה וראיתי לרדב"ז, (הפר"ח עוסק שם לבאר מתני' דפ"ד דפסחים והביא של שיטות הראשונים בסוגיא, כמו כן הביא דברי הרדב"ז ליישב מתני', ולהלכה נוטה לפרש מתני' כשינויאי בתרא דהתוס' בחולין), הביא מש"כ הרדב"ז לחלק בין מי שדעתו לחזור מיד, כגון הבא למכור ולקנות והבא לעלות לרגל, אז נוהג חומרי וקולי המקום שיצא משם, לבין מי שדעתו לחזור לאחר

יז. המשנ"ב הוסיף דהרדב"ז איירי בעקר דירתו עם אשתו ובניו היינו ורק כשבא לישא וליתן ולהרויח דבר שלא נמצא כלל בדברי הרדב"ז.

יח. בדברי הרדב"ז לא מוזכר הדגשה זו דרך בשעת עקירתו היה דעתו לחזור, אלא כתב סתם אע"פ שדעתו לחזור והיינו במשך כל הזמן.

יט. ברדב"ז איתא לא נקרא דעתו לחזור.

זמן, כגון הבא לישא וליתן ולהרוויח או ללמוד תורה או לעשות מלאכה, אז נוהג חומרי שני המקומות ודין זה נאמר אע"פ שלא עקר דירתו וכן כשעקר דירתו, והביא גם מש"כ הרדב"ז בדין עקר דירתו ואשתו ובניו והתיישב במצרים עיי"ש.

**והפ"ח** מביא להוכיח דליכא חילוק בין דעתו לחזור מיד לדעתו לחזור לאחר זמן אלא הכל חשיב דעתו לחזור, ובסוף דבריו כתב וז"ל מיהו מודינא ודאי כמי שעוקר דירתו ואשתו ובניו לילך לאיזה מקום לישא וליתן ולהרוויח, אף שדעתו לחזור ולהתיישב למקומו הראשון לא מקרי דעתו לחזור, דסתמא דמילתא כיון דעקרינהו לאינשי ביתיה כל שמוצא פרנסתו מרווחת באותו מקום שהלך לשם אינו זו משם, וזלתי אם עקרן להוליכן לזיהרא של ארץ ישראל או להבריחן ממגפה בר מינן או מחמת סבה אחרת כיוצא בה שאז הדבר ברור דבכל גוונא דעתו לחזור מקרי עכ"ל וכדכתיבנא.

**והנה** המעיין בדברי הפ"ח שם יראה דמה שכתב ומיהו מודינא והלאה לא איירי כלל בהאי דינא של עקר דירתו והתיישבות במצרים דחשיב מבני העיר, אלא דבריו הם המשך ממה שחולק על הרדב"ז במה שכתב לחדש שמי שאין דעתו לחזור מיד אלא לאחר זמן אז אע"פ שלא עקר דירתו יהא עליו חומרי שני המקומות, ועל דין זה יצא הפ"ח לחלוק עליו.

**וההכרעה** של הפ"ח דמיהו מודינא וכו' איירי דייקא על זה שכתב הרדב"ז לחלק בין מיד ולאחר זמן, והפ"ח נקט ציור מסוים של דעתו לחזור לאחר זמן והיינו מי שעקרי דירתו עם אשתו ובניו כדי לישא וליתן ולהרוויח, וזהו ציור מסוים של דעתו לחזור לאחר זמן, והרדב"ז כתב דינו בכללות על כל דעתו לחזור לאחר זמן בין עקר ובין

כ. כך כתב בערך לחם למהריק"ש (תצ"ו ס"ג).

**בא.** ראיתי ממדקדקים במה שנקט הפ"ח הלשון מיהו אם עקר דירתו וכו', דלכאורה משמע דאיירי על הדין החדש של הרדב"ז במי שעקר דירתו ואשתו ובניו ובא להתיישב במצרים, וכך ראיתי דיוק זה בשערי יצחק להג"ר יצחק פלקסר, אמנם לדעתי המעיין יראה דליכא למידק מינה, חדא שהרי הרדב"ז במש"כ לחלק בין דעתו לחזור מיד לבין דעתו לחזור לאחר זמן דחייב לנהוג חומרי שני המקומות איירי גם בעקר דירתו וכפי שכתב שם אעפ"י שלא עקר דירתו, הא מיהו גם אם עקר דירתו חייב לנהוג כחומרי שני המקומות, (והדין השלישי של הרדב"ז הוא עקר דירתו ואשתו ובניו ונתיישב במצרים ולא בא לשום מטרה או אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור), וזה בא הפ"ח לומר שאם עקר דירתו וגם הביא אשתו ובניו ובא על מטרה של משא ומתן ולהרוויח אע"פ שאז ליכא התיישבות במקום החדש מכ"מ יש אומדנא שישאר במקום החדש לעולם, וא"כ ממש"כ עקר דירתו ליכא למידק מידי דהא איירי על הציור של דעתו לחזור לאחר זמן ולא במי שבא להתיישב, ובאופן שעקר וגם הביא אשתו ובניו ודעתו לישא וליתן ולהרוויח. כמו כן יש להעיר דתינח אם היה מעתיק כאן מדברי הרדב"ז עצמו (בדין השלישי) היה מקום לומר דגם בהעתקת הענין של עקר דירתו הכוונה לכל דברי הרדב"ז שם, דהא בדברי הרדב"ז שם יש שני הדגשות, האחד הוא עקר דירתו, והשני הוא שבא להתיישב במקום החדש, ובהעתקת דבריו אי"צ לנקוט שני ההדגשות, לא כן הפ"ח שם אינו מעתיק דברי הרדב"ז אלא הביא שם דברי עצמו, והרי ממה שנקט המילה עקר דירתו אין לדייק שהרי בהרבה מקומות ראינו הלשון עקר דירתו ולא היה הכוונה להעקירה וההתיישבות של הרדב"ז, והא ראי' דהא בהמשך שם נקט הלשון עקירה גם בבא לזיהרא של אר"י, וזה ודאי אינו העקירה של הרדב"ז, אלא בע"כ דכאן נקט הלשון עקר על יציאה מן העיר

לא עקר, וגם בבא בלי אשתו ובניו, ובכל ציור שבא על מטרה שדעתו לחזור לאחר זמן סבר הרדב"ז שדינו כדעתו לחזור לאחר זמן.

**וכוונת** הפר"ח הוא שמודה בציור אחד של דעתו לחזור לאחר זמן, אבל לא מטעמיהו, והיינו שאם היה דעתו לחזור לאחר זמן (דהפר"ח ס"ל בכה"ג דינו כמי שדעתו לחזור מיד) ומטרת ביאתו לכאן היה לישא וליתן ולהרוויח (וזה אחד מן הציורים שהביא הרדב"ז לדעתו לחזור לאחר זמן) ודבר כגון זה בדרך כלל יש זמן לסיומו אלא שאין הזמן מוגדר, דכאן יש סברא חדשה וסתמא דמילתא שישאר במקום החדש לעולם שהרי הביא גם אשתו ובניו ועקר דירתו ממקומו הראשון, וכל כהאי גוונא הרי הוא באמת אינו זו משם, והיינו שמודה לדברי הרדב"ז שאם היה דעתו לחזור לאחר זמן ובא על מטרה מסוים והסיבה לכך שהגיע למקום החדש היה כדי לישא וליתן ולהרוויח דייקא דבכה"ג לא מקרי דעתו לחזור, שהרי בסוף לא יוזז משם, דבכה"ג יש אומדנא גדולה שישאר שם, ואמירתו שדעתו לחזור אינו אמירה אלא לפנים, אבל בעצם אין דעתו לחזור.

**וברור** שלא בא הפר"ח לבאר טעמו של הרדב"ז, דאין הגיון לומר דכשכתב ומיהו מודינא הכוונה הוא על דבר אחר שלא אתי מינייהו, שאין דרך שלאחר שפליג עליו בענין אחד והיינו החילוק שבין מיד ולאחר זמן, יבא לבאר ענין אחר לגמרי שאינו קשור כלל להחילוק הראשון, שהרי מה שחילק הרדב"ז בין דעתו לחזור מיד ולאחר זמן זה נכנס בכלל של מי שדעתו לחזור אלא שיש חומרא במי שדעתו לחזור לאחר זמן, לא כן בעוקר דירתו הרי הוא נכנס בכלל של מי שאין דעתו לחזור ע"פ היסוד שחדש הרדב"ז, (ובפרט דשם אינו מכריע כלל הלכה כרדב"ז אלא ס"ל כשינוייתא בתרא של התוס' בחולין ומה לכאן הכרעת הדין).

**נמצא** לפי"ז דדברי הפר"ח לא קאי כלל בדין זה של הרדב"ז דמי שעקר דירתו ושנתיישב במצרים אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור, ומוזה שהעתיק דין זה הרי דס"ל כוותיה.

**ואפילו** אם נדחוק דדברי הפר"ח קאי על דינו השלישי של הרדב"ז בדין עקר דירתו והתיישב במצרים, א"כ מצינו דהפר"ח חולק על הרדב"ז וס"ל דרק בבא לישא וליתן ולהרוויח ויש סתמא דמילתא דשוב לא יוזז משם או אמרי דחשיב אין דעתו לחזור, עכ"פ אין מקום לומר שדברי הפר"ח הן ביאור לדברי הרדב"ז, שהרי לא ביאור דבריו אלא שבא לחלוק עליו ורק בציור מסוים של הבא לישא וליתן ולהרוויח או מודה ליה מטעם אחר, אבל ודאי שלא בא כאן לבאר טעמו של הרדב"ז.

**מבאר דאין מקום לפרש דברי הרדב"ז עפ"י הפר"ח**

**(ב)** הנה ראינו בספרי האחרונים שלפני המשנה ברורה שלא עלה בכלל מהלך כזה לפרש דברי הרדב"ז כפי דרך הפרי חדש גם אחר שראו דברי הפר"ח, אלא להיפך כולם

---

ותו לא, והלשון עקר אינו מכוון לומר שהיה כאן עקירה דאיירי בה הרדב"ז, (ואם היה איירי במי שבא להתיישב היה כותב ומיהו מודינא דהבא להתיישב במצרים כדי לישא וליתן ולהרוויח שם).

העתיקו את הרדב"ז כפשוטו, וכל הנידון נתחדש רק אחרי דברי המשנה ברורה, ומכל דברי הפוסקים שדנו בדברי הרדב"ז מוכח שאינו תלוי כלל בסברא שישאר במקום החדש לעולם, אלא שדנו בעצם המהות של עקרת דירה.

**וביותר** מצינו שהיו שפירשו את דברי הרדב"ז שהבא עם אשתו ובניו למקום החדש אע"פ שדעתו לחזור מיד כבר נוהג כפי מנהג מקום החדש, עיין בשו"ת הלכות קמנות (ח"א ד) שאחר שהביא דינו של הרדב"ז כתב וז"ל ואני בעיני מסתפק בדעת הרב וז"ל על מי שעקר דירתו ודעתו לחזור מיד מה דינו כי לא פורש בדבריו וצל"ע.

**ועיין** גם בשערי תשובה בסימן תצ"ו בשם השו"ר ברכה (מחזיק ברכה קו"א אות ב') שמי שנמצא בחו"ל ושמע שמתה אשתו ודעתו לחזור שאם עדיין לא נשא אשה עושה כבני אר"י וכשישא אשה יעשה כבני חו"ל עד שילך לא"י איש וביתו, ומוכח להדיא דאשתו עמו הוי סברא דהוי בכלל בני היישוב, (וע"ע לעיל הערה ט').

**ועיין** בספר שלמי חגיגה דף (רל"ד ע"ג ורל"ה ע"ב) בהגהות הגר"א חיון שחולק על ספיקו של ההלכות קמנות כמו"כ חולק על השו"ר ברכה וכתב דליכא למימר דאשתו עמו בלחוד מחשיבו להיות כבני המקום<sup>22</sup>, אלא דוקא מי שעקר דירתו לגמרי הוא ואשתו ובניו וכל אשר לו מעשה כזה הוכח יוכיח והדבר יורה, דיצא מכלל ישוב זה ונכנס לכלל ישוב אחר, ולא יועיל כזה מה שיש בדעתו לחזור לאחר זמן קצת, מאחר דממעשיו מוכיחין הפך דעתו, דאין דרך בני אדם לעשות כאלה לזמן קצת, ובטלה דעתו אצל כל אדם<sup>23</sup>.

**וכ"ה** משמעות דברי הגה"ק משינאווא זי"ע, במכתב הנדפס בדברי יחזקאל (מהר" החדשה סימן י"ג) באחד אשר בהכרח אלצוה ליסע עם אשתו לחו"ל כי זוגתו נחלתה על עיניה, והיה כל ימות החורף עוסק ברפואתה אצל הרופאים בעיר ווינא, (וכנראה שגבאי הצדקה בא"י לא רצו לתת לו מקופת הצדקה מחמת שהוא נמצא בחו"ל ואינו בן אר"י), וכתב שם וכי בשביל שנסע להמציא רפואה לאשתו ולחזור תיקף אינו מיושב ארץ ישראל חלילה, ואפילו בדבר הלכה ביו"ט שני של גלויות ג"כ דינו כמו כל בני אר"י שדעתם לחזור, הגם דבשו"ת הרדב"ז כתב דאם עקר דירה עם אשתו צריך לנהוג יו"ט שני ככל שני חו"ל, היינו באותם שעוקרים דירה מארץ ישראל עם נשותיהן וקובעים דירתם בחו"ל, כמו שיש ספרדים עושין כן הולכים לאומיר וקובעין שם דירה בלי רק דעתם לחזור עוד לעת זקנתם לאר"י, וע"ז שפיר כתב הרדב"ז דינים כבני חו"ל, כי גם אנחנו מצפים לבוא לארצינו הקדושה במהרה<sup>24</sup>, אבל

כב. וכתב שם דהחיד"א ודאי אינו חולק עליו בדבר זה, שו"ר בשו"ת חיים שאל להחיד"א (ח"א נ"ה) שכתב שראה מש"כ הגר"א חיון ואכן מודה לדבריו והיינו משום דאם לא עקר דירתו ולא נתיישב במקום החדש, וגם אין שום חשש דישתקע בכה"ג ודאי דינו כדעתו לחזור.

כג. כאן מיירי במי שעקר דירתו ובא עם אשתו ובניו ודעתו לחזור מיד אז בטלה דעתו ואמר' דדעתו לחזור לאחר זמן, אבל מעולם לא כתב דבטלה דעתו ושוב לא יזוז מהמקום החדש, וכך מוכח גם ממש"כ שם בהמשך.

כד. לא זכיתי להבין מה כוונתו בזה שכתב שהרי בני חו"ל שמצפים לבוא לאר"י, והרי בני חו"ל שמצפים לבוא ודאי אינם בדין דעתו לחזור ואפילו אם דעתם לבוא לאר"י היום עדיין אינם בני אר"י עד שיגיעו לשם.

בכהאי גוונא שנמע רק למצוא רפואה ולחזור מנ"מ אם לבד נסע, או לחוד אדעתא לחזור, או גם אשתו הוכרחה לבוא אדעתא לחזור, הוא גם היא דינם כבני אר", והם בכלל יושביה ע"כ. ומבואר מדבריו דלא איירי הרדב"ז בבא עם אשתו לחוד, אלא באופן שיש עקירת דירה והתיישבות במקום החדש, ולכן מי שנמצא במקום לצורך רפואה ואינו מתיישב שם בכה"ג לא יועיל מה שהביא אשתו עמו שיהא חשיב כבן המקום שבא לשם, וכך היה בימיהם שהיו שד"רים שנסעו לתקופה של כמה שנים לחו"ל וקבעו שם דירחם, ומכ"מ כולם חזרו לאר"י וכפי שכתב שם במכתבו שלעת זקנתם חזרו, (ושמא נתכוין להמהר"ם חגיז שהיה שד"ר באומיר קרוב לארבעים שנה ולעת זקנתו חזר לאר"י וכפי שכתב היעב"ץ בח"א סימן קסח), כמו כן מדבריו יש רא"י שלא הבין ברדב"ז עפ"ד הפר"ח, דהא כתב להדיא דלבסוף אכן חזרו ואינו מצריך סתמא דמילתא שישארו שם לעולם.

**ולעצם** שיטתו של הרדב"ק משינאווא זי"ע יש לבאר, דמצד אחד הביא דוגמא קיצוני של דעתו לחזור והיינו במי שלא בא להתיישב כלל אלא שנמצא כאן עם אשתו משום שהוא בא עמה לצרכי רפואה, ומצד שני כתב באופן של הרדב"ז דאיירי באלו שחוזרים לעת זקנתם, ולכן נראה ברור בדעתו שנתכוין לומר דהכלל של הרדב"ז הוא מה שהוא בא לכאן להתיישב, והבאים לזמן מוגבל או למטרה מוגבלת חסר כאן בעצם ההתיישבות, ולכן מי שלא בא לצורך מסוים וכן שאינו מוגבל בזמן בכה"ג חשיב שנתיישב כאן ודו"ק.

**וכך** הבין בשו"ת דברי יציב (או"ח רכ"א) בדעתו, ונשאל שם אודות שליחים שיוצאים לחו"ל יחד עם נשיהם האם שייך אצלם דברי הרדב"ז, וכתב שלא שייך אצלם דברי הרדב"ז וז"ל דו"ז הגה"ק משינאווא כתב דהרדב"ז מיירי באותן שעוקרין דירה מאר"י עם נשותיהן וקובעין שם דירה בלי זמן ע"כ. וכך הכריע שם וכן אני רגיל להורות בזה דתליא, אם נסע לאיזה קביעות זמן מסוים מקרי דעתו לחזור, אבל כשאינו לזמן מסוים הוי כהנך שכתב הרדב"ז<sup>21</sup>.

**ועיין** גם בפקודת אלעזר תצ"ו בסו"ד שכתב לדון בזה, האם דברי הרדב"ז אמורים בבא עם אשתו ובניו או דבעי' גם עיקר דירתו, ומסיק דבנוסף לעקירת דירה בעי' גם שהביא אשתו ובניו עי"ש.

בה. והמעייין היטב בדבריו שם בתשובה ר"כ אות ב', יראה שאין משם שום סתירה למש"כ כאן בתשובה רכ"א, ומה שנקט שם בדעת הרדב"ז דעקר דירתו משם וקבע כאן דירה הרי מעשיו מוכיחין שאין רוצה לחזור ולא איכפת לן במה שיש במחשבתו ודעתו לחזור שהרי מעשיו מוכיחין ההיפך דאלמלי היה רוצה לחזור לא היה עוקר דירתו משם לכאן ע"כ. כוונתו לומר דבכה"ג בא להשתקע שם ואין דעתו לחזור כי אם לאחר זמן, והעיקר שלא יהא דעתו לחזור מיד, וכפי שמוכח מהמשך דבריו שם שהיה נידון האם עקר דירתו איירי בדעתו לחזור מיד או לאחר זמן, וכן מוכח ממה שהביא שם מהגה בספר שלמי חגיגה שכתב כך להדיא – דמעשה כזה מוכיח שבא להתיישב ולחזור לאחר זמן, ואין דעתו לחזור מיד, אבל מעולם לא הצרכיהו שיהא אין דעתו לחזור לעולם ממש ודו"ק, וכך מורים תלמידיו שליט"א.

**כמו** כן לפני המשנה ברורה היה הנחה פשוטה בדברי הפוסקים בדבר זה אין הפר"ח חולק על הרדב"ז, עיין בשו"ת הרי בשמים כ"י (מהד' ד' סימן ק"צ) שנשאל באחד שיצא לצרכי רפואה מא"י לחו"ל, ודעתו לחזור לאר"י לאחר זמן י' שנים שיוכל לקבל פרס מקופת הכולל של מקום ישיבתו, ובתחי"ד כתב ופשיטא ליה לכ"ת הא מילתא דהוא יש לו דין אין דעתו לחזור, כמבואר במג"א ס' תצ"ו בשם הרדב"ז דמי שעקר דירתו עם אשתו מיקרי אין דעתו לחזור, וגם הפר"ח החולק עליו שם יודה בניד"ד כיון שדעתו להשתתף עשר שנים שיהיה שם המקום הזה שכח"ל עליו, אך כזה הוא מסתפק ושואל אם בניו הגדולים שדעתם לחזור אחר נישואין עיי"ש, והשיב שם לפענ"ד לית דין צריך בשש, דגם הבנים יש להם דין אין דעתו לחזור וכו', כיון שבתחילת יציאתם מא"י היה דעתם לכך שישאו הבנים נשים בחו"ל הו"ל כיצאו מתחילה ע"מ לעשות לדירתם קבע בחו"ל והוי עליהם דין אין דעתו לחזור גם קודם הנישואין עכ"ל.

**מביא מדברי גדולי האחרונים שבאו אחר המשנ"ב וראו דבריו וכתבו דסברא זו בדעת הרדב"ז אינו עיקר**

**ג)** עד כה הבאנו קצת מדברי האחרונים שנחתו לדון בדברי הרדב"ז, ומה שמוכח מדבריהם בהבנת הרדב"ז, דעקירת ביתו ואשתו ובניו לא שייכי כלל להאומדנא שישאר במקום החדש לעולם, וכן אין מקום לפרש שכוונתו האמיתית היא להישאר בחו"ל ורק אומר שדעתו לחזור, ולפי הדברים האלו מוכח דדברי הפר"ח אינם ביאור לדברי הרדב"ז כלל, וכעת נביא מדברי הפוסקים האחרונים שבאו אחר המשנ"ב - וראו דבריו שכתב לבאר דברי הרדב"ז על פי הפר"ח דתלוי בסברא שישאר שם לעולם, ושכדבריהם מבואר להדיא שמה שהביא המשנ"ב מדברי הפר"ח אינם עיקר.

**עייין** בשו"ת חלקת יעקב (אר"ח סימן רח) שנשאל במי שעקר דירתו ואשתו ובניו לג' שנים והיה וראי דעתו לחזור, והשואל הביא המג"א בשם הרדב"ז, אלא שכתב לפקפק מה דינו כיון דהמשנה ברורה מביא הסבר מהפר"ח, ולהשואל לא היה שייך ההסבר של הפר"ח משום דפרנסתו שם היה ממקומו הראשון שיצא משם. והכריע דבכה"ג מהראוי

כו. להגאון המפורסם רבי אריה לייביש הורוויץ אב"ד סטריא נסמך להוראה ע"י הגאון בעל שואל ומשיב והדברי חיים, פסקו נתקבלו מאוד ברחבי גליציה.

כו. הסיבה שרוצה לישאר י' שנה בחו"ל הוא משום שע"ז כשיחזור לארץ ישראל יוכל לקבל כסף מקופת הכולל של אותו מקום שכח"ל, והיינו שנתעכב בחו"ל במטרה שיקבל כסף בשחזור לאר"י, אבל אין הכוונה שנשאר בחו"ל כדי לקבל פרס בעת שהוא בחו"ל, וכמבואר בספר אמרי בינה (ח"א תשובה ה' בסוף הספר) וז"ל ובעיקר הדין גם פה לא נודע בבירור מקור התקנה רק שיחה בפי הבריות שנעשה שכל אחד יקבל ממקום שדר שמה עשרה שנים, היה סיבת הדבר כי נעשה בשביל שרבו המסבבים במדינות צריך שיקבע לו מקום אחד מאין יבא. וכך מבואר בשארית ישראל להגרי"ז מינצברג זצ"ל בקונטרס יישוב אר"י (סימן ו) כתב ולענין המקבלים עשו ג"כ תקנה שאם דר בקביעות עשרה שנים סמוך לביאתו לאה"ק באיזה מקום הוא שייך לאותו כולל שבני המקום נותנים מעות הכולל אליהם, ואין משגיחים על מקור מולדתו, ועשו גבול לזה דירתו עשרה שנים האחרונים סמוך לביאתו לאה"ק שיהיה שייך לקבל מאותו כולל.

והנכון לפסוק כסתימת הפוסקים שמביאין את הרדב"ז בסתמא בלי שום חולק ודלא כהמשנ"ב, והטעם משום דהפר"ח אינו חולק על הרדב"ז בזה, וז"ל ועיינתי ברדב"ז, והוא בח"ד סימן ע"ג, ושם מבואר שלשה חילוקי דינים, אם דעתו לחזור מיד דינו כמקום שהלך משם ואף לקולא, ובצינעה מפני המחלוקת, ואם אין דעתו לחזור מיד, כגון אותן הבאים לישא וליתן ולהרויח או ללמוד תורה אף על פי שלא עקרו דירתם משם, אינו נוהג כקולי מקום שיצא משם ואף בצינעה, רק חומרי מקום שיצא משם כיון שדעתו לחזור ואף לזמן מרובה, והיכי שעקר דירתו עם אשתו ובני ביתו, אף על פי שדעתו לחזור ולהתיישב בא"י לא נקרא דעתו לחזור, דאל"ת הכי כולנו דעתו לדור בא"י, דע"ז הטעם אנו סומכין לדור במצרים אף על פי שהתורה הזהירה לא תשוב בדרך הזה עוד וכו', והפר"ח בסימן תס"ח מביא לדברי הרדב"ז הנ"ל, וחולק עליו בהאי דינא, כשלא עקר דירתו ודעתו לחזור לזמן מרובה דיינו כדעתו לחזור לכל מילי בין לקולא בין לחומרא, כלומר דבצינעה מותר לו להתנהג בקולי במקום שיצא משם, אבל בדינא כשעקר דירתו משם, שהלך עם אשתו, מורה להרדב"ז דיינו באין דעתו לחזור עכ"ל.

**ובעיי"ז** כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן ל) שנשאל שם בבן א"י שנסע לחו"ל יחד עם אשתו לתקופה של שנתיים וז"ל בהיות שנסעת יחד עם אשתך וכל ב"ב שיחי', דהמג"א באו"ח שם בס' תצ"ו סק"ו פוסק בשם שו"ת הרדב"ז דהעוקר דירתו עם אשתו מא"י לחו"ל אף על פי שדעתו לחזור, מכל מקום דינו כמי שאין דעתו לחזור (וכן פוסק כוותיה בפשיטות הכנה"ג בס' תצ"ו הגהב"י והא"ר באו"ח שם סק"ו) והובא זה גם בבאר היטב סק"ה ומשנה ברורה ס"ק י"ג, ומה שמנמק המשנה ברורה שם הטעם מפני שכל שמוצא פרנסתו בריווח באותו מקום שהלך לשם אינו זו משם, אינו עיקר, ועיקר הטעם הוא מפני שנמצא יחד עם אשתו, ועי"ז נקבע בשם ביתו, כך יוצא למעיין בגוף דברי שו"ת הרדב"ז סי' ע"ג וכן יוצא כן מרוב דברי הפוסקים שפוסקים כוותיה, וכך פוסק בסתמא גם החי"י אדם שם בסוף סעי' ד'. וכן פוסק בשו"ע של הגרש"ז מלאדי בס' תצ"ו סעי' ו', ומה שהועתק בספר ארחות חיים על או"ח בסו"ס תצ"ו כאילו הפר"ח חולק בזה על הרדב"ז הוא שלא כרת, דבנקודה זאת גם הפר"ח אינו חולק כדיווכת המעיין בגוף דברי הפר"ח בס' תס"ח עיין שם עכ"ל.

**ועיין** גם מש"כ השבט הלוי (ח"ה סימן סד) שהרגיש בנקודה זו שאין הפר"ח חולק על הרדב"ז במי שבא להתיישב בפועל במקום החדש, (ויש לציין דעיקר התשובה שם הוא לבאר דאין דברי הרדב"ז אמורים במי שבא לביקור קצר על יו"ט יחד עם אשתו וכלשוננו שם שהרבה טעו בנדון זה של הלוח וחזור עם בני בית, וכפי שהבאנו לעיל שההלכות קטנות הסתפק בזה שיהא לו דין המקום שבא לשם עם אשתו, שהרי ודאי מה שבא לביקור לא חשיב עקירה, על אף דבימי הרדב"ז מצב כזה של הבא עם אשתו לביקור היה יותר מסתבר שיתעכב קצת במקום החדש) וז"ל הנה ברור שגם הרדב"ז מדבר במי שהולך לגור לחו"ל דרך התישבות, וע"כ עקר דירתו הוא ואשתו ובניו, ובימים הקדמונים בימי הרדב"ז היה זה ענין של חדשים ועקירה ממש, אלא שמצפה ודעתו שיעזור לו השי"ת לחזור עוד לא"י, ובה הרדב"ז ס"ל דנעשה כבן חו"ל ממש, ובה דברי הרדב"ז מסתברים מאד כיון שגר באמת בחו"ל הוא ואשתו ובניו ועקר לגמרי מא"י, ודעתו לחזור



שלו תולה בסבות כל הסבות בין קרוב בין רחוק בזמן, ואין דברי הפר"ח במחלוקות עליו מוכרחים, דהא גם לדריה בעיני דירה נמורה במצרים, ואלו גם להפר"ח לא מסתבר כלל וכלל מי שיגור בחו"ל הוא ואשתו ובניו וגר וחי שם כאחד מבני חו"ל אלא שדעתו לחזור אחרי עשר או עשרים שנה שיהיה עליו עדין דין בן א"י, וה"ה להיפך מחו"ל לא"י פשוט דחל עליו דין בן א"י עכ"ל.

**והנה** בנוסף למה שנתבאר לעיל דהפר"ח אינו חולק על דברי הרדב"ז, יש להוסיף דגם אם נימא דהפרי חדש חולק על דברי הרדב"ז בדין עקר דירתו, וכך משמע בדעת תורה למהרש"ם מברעזאנ"כ, וכ"כ בארחות חיים (ספינקא) ס"ס תצ"ו, מכ"מ מוכח מדבריהם שלא כתב הפר"ח ביאור בדעת הרדב"ז, אלא שהבינו דעת הרדב"ז כפי דרכינו שיש כאן חידוש בדין עקר דירתו והפר"ח חולק על זה, והן שני סברות שונות, הרדב"ז כתב דעצם ההתיישבות במקום החדש מחשיבו להיות כבני העיר משום דעקר דירתו הראשונה עם אשתו ובניו אע"פ שדעתו לחזור, והפר"ח חולק עליו וס"ל דגם בכה"ג עדיין חשיב דעתו לחזור לכל דבר, ומה שמסיים ומיהו מודינא הוא שמודה לדבריו באופן מסויים אבל לאו מטעמיה דהרדב"ז, אלא מטעמא דנפשיה, והיינו במקום שיש אומדנא שישאר במקום החדש לעולם, אבל דבר זה אינו קשור כלל לדברי הרדב"ז<sup>כ</sup>.

**ובעיני"ז** כתב הגאון בעל שרידי אש בשו"ת (ח"א סימן נא) וז"ל ועיין במשנה ברורה (תצ"ו סק"ג), שכתב בשם הפר"ח לבאר דברי הרדב"ז, דסתמא דמילתא כיון דעקרינא לאנשי ביתו כל שמוצא את פרנסתו באותו מקום שהלך לשם אינו זו משם, ובמחילת כבודו של הגה"צ בעל משנה ברורה כתב דברים הנ"ל שלא בדקדוק, דטעם הנ"ל כתב רדב"ז עצמו, ודעתו בתשובתו שם, שמי שיצא למקום אחר ודעתו לחזור אחרי זמן מרובה, דינו כמי שאין בדעתו לחזור, וזו סברא חדשה, שההבדל בין מי שדעתו לחזור או לא הוא רק במי שיצא לזמן קצר אבל מי שיצא לזמן ארוך דינו כמי שאין דעתו לחזור, ובקשר עם זה כתב, שמי שיצא לזמן ארוך וכן מי שיצא עם אשתו ובניו נחשבת ישיבתו כשיבת קבע, ועליו לנהוג כמנהגי המקום החדש, ואולם הפר"ח בס' תס"ח יצא לחלוק על הרדב"ז וכתב, שאין לחלק בין זמן קצר לבין זמן ארוך, אבל במי שיצא עם אשתו ובניו הוא מודה להרדב"ז, לפי שמסתמא יישאר במקום שמצא פרנסתו לו ולאנשי ביתו, וייצא שהפר"ח לא הסביר דעת הרדב"ז כמו שכתב במ"ב ובשער הציון שם, אלא שסברא זו היא דעת עצמו עכ"ל.

כח. אמנם בהוספת שהכניס נכדו הגרש"מ שבדרון שם, מבואר דהפר"ח אינו חולק על שיטת הרדב"ז בעקר דירתו, אלא חולק על מש"כ לחלק בין דעתו לחזור מיד לבין דעתו לחזור לאחר זמן וכפי שנתבאר.

כט. וראיתי בשו"ת איש מצליח (ח"א סימן מ') שהביא דברי הרדב"ז והפר"ח, וכתב שם שמא הפר"ח חולק על הרדב"ז, אבל מסיק דאפוש' פלוגתא לא מפש' ואית לן למימר דבכגון דא מודה הפר"ח להרדב"ז.

מבאר דרכו של המשנ"ב דס"ל דהכל תלוי בדעתו, ובעי' שיחא אין דעתו לחזור לעולם וברעתו להשתקע בעיר החדש בתמידות

**ד)** אמנם המשנה ברורה אכן כתב סברת הפר"ח לפרש דברי הרדב"ז, ונמצא שצמצם את דינו של הרדב"ז דאיירי רק בבא במטרה לישא וליתן ולהרוויח שאז יש סתמא דמילתא שישאר במקום החדש לעולם, ולפי דרכו יש כאן חידוש דין של הרדב"ז בהלכות דברים שבלב, ואין כאן שום חידוש בדין עקירת דירה והתיישבות, ושמעתי לפרש דשמא יש לומר שהיה לו הקושי של החזו"א דבגמרא מבואר דהכל תלוי בדעתו ומהיכי תיתי לומר חידוש דין בהגדרת קביעת מקום.

**וסמך** לדבר שבשער הציון שם (ס"ב) אחר שכתב דהביאור בדעת הרדב"ז הוא כפי הפר"ח הוסיף דבעולת שבת כתב צריך עיון להלכה על דברי הרדב"ז. על אף דשאר כל הפוסקים סתמו להלכה כהרדב"ז ורק העולת שבת כתב עליו וצ"ע.

**מכ"ל** זה נראה דהמשנ"ב לא סבירא ליה כלל חידושו של הרדב"ז, ולדידיה עיקר הקובע הוא דעתו כמבואר בגמרא, ולדבריו לא שייך מציאות של התיישבות במקום על תקופה מסוימת, ולכן הבא להתיישב במקום בעינן שיחא דעתו להתיישב במקום הזה לעולם כפשוטו ממש, ואין דעתו לחזור היינו שאין דעתו לחזור לעולם, וצריך שישתקע במקום החדש בתמידות, ורק בכח"ג נכלל הוא בכלל אנשי המקום, וכך מבואר במשנ"ב תצ"ו (סקי"ג) **אכן** אם דעתו שלא לחזור למקומו לעולם יתנהג כבני אר", וכן לעיל בסיומן תס"ח (סקי"ד) כתב הלשון **אם אין דעתו להשתקע בעיר הזאת בתמידות אינו חל עליו חומרי מקום זה**, ושם (סקי"ט) כתב הלשון אבל בדעתו להשתקע כאן לעולם אינו צריך להחמיר כמנהג המקום שיצא משם עיי"ש.

**וכיפוד** המשנ"ב הללו מצאתי בדברי הגר"ח פ' שיינברג וצ"ל (הו"ד בקובץ הר המור ח' אדר תשמ"ו עמוד 30) שהורה לדינא כשיטת המשנ"ב, וכתב שם על דברי הפר"ח שהביא המשנ"ב דאין דינו משתנה אלא בדאיכא אומדנא שלא יזוז משם לעולם, דאין העיקר עקירתו עם אשתו וב"ב אלא שעיי"ז איכא אומדנא שישאר לעולם במקום החדש דבכך לשונו מדוקדק, ומסיק שם ולכן נראה מבואר ממשנ"ב שאין לשום אדם הנוסע ממקום למקום לשנות את עיקר דינו ממקומו הראשון עד שיחליט בבירור להישאר במקום החדש לחלוטין.

**ואכן** לדרך זו בדעת המשנ"ב אנו מתחשבים רק עם דעתו, ועד כמה שאין דעתו מוחלטת להשתקע באר"י בתמידות, ועדיין אין דעתו שלא לחזור לעולם, הרי עדיין נוהג כפי מנהג בני חו"ל שהרי עדיין לא פקע מיניינו דיני המקום שיצא משם, שהרי כדי

ל. ולעצם דברי העולת שבת יש לדון שהרי לא היה לפניו שו"ת הרדב"ז, כך מוכח ממה שהעתיק שם דברי הרדב"ז שלא בדקדק וכתב שהרדב"ז אינו מחלק בין דעתו לחזור מיד ולאחר זמן, וזה אינו שהרי הוא המחדש של שיטה זו, כמו כן לא העתיק דברי הרדב"ז בשלימות אלא העתיק והעזק דירתו מא"י לחו"ל אעפ"י שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור ע"כ, והשמיט את כל הענין של אשתו ובניו, והרי עיקר חסר מן הספר.

להפקיע את עצמו מחיובי המקום שיצא משם בעינן שיתנתק לגמרי ממקומו הראשון וכל זמן שיש בדעתו איזה שייכות לאותו מקום עדיין שייך למנהגו, ורק כשאין דעתו לחזור לגור לאותו מקום לעולם אז פקע מיניה כל השייכות לאותו מקום ושוב אינו נוהג כמנהגם, ועד"ז ממש מי שיש אומדנא גדולה שישאר שם לעולם, ומה שאומר שדעתו לחזור אינו אמירה אלא לפנים.

**אלא** דעדיין יש מקום לדון בסברא זו דהכל תלוי בדעתו, דיש מקום לחלק בין מנהגים שונים ולבין יו"ט שני שאז יותר נוטה דההתיישבות הוא הקובע ועליו לנהוג כפי המקום שהתיישב שם, דהא יו"ט שני אינו מנהג אקרקפתא דגברא אלא המקום הוא הגורם (אין הכוונה להחכ"צ), וכמבואר בפר"ח בסו"ס תצ"ו, ויש סברא דההתיישבות במקום החדש הוא הקובע, וסמך לדברינו ראה בשו"ע הרב בסימן תס"ח לגבי מנהג המקום בדיני איסור מלאכה ער"פ לפני חצות שהביא הלשון דאין דעתו לחזור לעולם בכל מקום שהזכיר דעתו לחזור, ובסימן תצ"ו לגבי דיני יו"ט שני לא כתב לעולם.

מקשה על מש"ב דדברי הרדב"ז אמורים רק לזמנים קדומים

**ד** הגר"מ פטרפריינד הביא בדבריו בשם פוסקי זמנינו שכל דברי הרדב"ז אמורים רק לגבי זמנים קדומים, שהנסיעות ממקום למקום היו כרוכות בטרחה רבה, אבל בזמן הזה שהנסיעות ממקום למקום נעשות בנקל, אזי באופן שיש לו דעת גמורה לחזור נוהג כמקום שממנו יצא אף אם בא עם משפחתו לתקופה ארוכה, וגם הרדב"ז והמג"א והמשנ"ב יודו לזה, דדווקא בזמנם ככה"ג שבא עם משפחתו היה זה נחשב לעקירה כיון שהנסיעות היו ארוכות וקשות ולכן אמרו שמן הסתם הוא ישאר כאן, אבל כיום אין אומדנא שמחמת שבא עם משפחתו הוא יישאר כאן ע"כ תו"ד.

**והנה** אכן צדקו דבריו בזה שחל שינוי גדול באורך וטרחת הנסיעה בין זמן הרדב"ז לזמנינו, דהנה בזמן הרדב"ז היה נסיעה מאר"י למצרים לוקה בערך מחמש עד שמונה ימים (כידוע לכל מי שבקי בספרי קורות הימים ההם), וכפי שכתב הרמב"ם הלכות קידוש החודש (פרק ה' הלכה י') שאין בין ירושלים למצרים על דרך אשקלון אלא מהלך שמנה ימים או פחות. ואף שבזמניהם היו ג"כ שיירות מצויות ממצרים לא"י, וכפי שכתב הרדב"ז (ח"ד סימן רנח) בתוה"ד דהא שכיה ושכיה דבכל זמן באם למצרים בני אר"י עיי"ש, אכן פשוט שהיום הנסיעות הרבה יותר שכיחות לרוב קלותם.

**אמנם** לא זכיתי להבין את השייכות בין אריכות וטרחת הנסיעה לקביעת מהות ביאתו של האדם ממקומו למקום אחר – אם נחשב לעקירה או לא, ואפרט שיחתי, הנה בזמניהם, כמו בזמנינו, היו כמה מינים באנשים ההולכים מחו"ל לא"י, האחד, שהיו באים לירושלים לשלוש רגלים – כוכר לעליה לרגל, וכמו שמצינו בספרי גדולי ירושלים בימים ההם שהיה שיירות מציאות שבאו בני מצרים לירושלים על שלוש רגלים עיין מש"כ הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל (סימן כ"ו) שהיה בן דורו של הרדב"ז וז"ל וכן מעשים בכל יום בכל שנה ושנה עולים לשלוש רגלים מחו"ל לא"י, ובשו"ת זרע אברהם שחי בשנות התי"ו, באו"ח (סימן ט') כתב ישראל קדושים הם תולים עיניהם בקדושת הארץ כו' ע"כ הבנים בנ"י

מכתמים גליהם לעלות וליראות את פני ארון ה', והנה בעלותם לחוג את חג המצות זמן שהשיירות והנסיעות מצויות ע"כ, ועד"ז היו כאלו שבאו לזיהרא היינו לפקוד את קברי הצדיקים וקברי אבותיהם, וכפי המוזכר ג"כ בספרי הפוסקים עיין פר"ח תס"ח, ופאת השולחן (הלכות אר"י ס"ב).

**והנה** בימי הרדב"ז מי שהיה מגיע לאר"י ואשתו ובניו לשלש רגלים או לזיהרא' לפקוד את קברי אבותיו, הרי ודאי לא היה בזה שום אומדנא דמחמת קושי הנסיעה ישארו בא"י לעולם, דבר זה פשוט ולא ניתן להכתב לעוצם פשיטותו, הרי מטרת ביאתו לא"י היא מיוחדת ומסויימת למטרה ברורה שנדרש לה שהיה קצרה ביותר בא"י, ומיד אחר החג או אחר הזיהרא' היו חוזרים.

**עוד** היו בחורים שבאו מחו"ל לא"י לכמה שנים על מנת ללמוד תורה אצל גדולי א"י, וכפי שמתואר בכל ספרי הפוסקים הספרדיים בא"י של הימים ההם. ואף מי שהיה מגיע בימים ההם ממזרים עם אשתו ובניו כדי ללמוד תורה בישיבה בארץ ישראל לתקופה של כמה שנים, ג"כ הדבר ברור שלא היה בטורח הנסיעה שום הכרח שיישאר באר"י לעולם, דהכי נאמר שמחמת שהנסיעה ארכה לו שבוע ימים א"כ כבר ישאר במקום הזה לעולם, וכי יש כזה אומדנא אתמהא, שהרי אף שהנסיעה ארכה לה זמן רב, אין לזה שום ערך ויחס לעומת אורך הזמן ששהה בא"י, וכל זאת עשה למטרה מסוימת, ללמוד תורה אצל החכמים המצויים בא"י, וכאשר יסיים את מטרתו אין שום סיבה שיישאר בא"י, מצד עצם הנסיעה הארוכה והקשה. ועוד, שהרי נסיעה כזאת הייתה שכיחה מאוד, וא"כ, כך היה הסדר הרגיל, שנוסעים מהתם להבא למטרת לימוד, ומוכן שכשםסתיימת מטרה זו חוזרים לחו"ל.

**לעומת** זאת, מי שהיה נוסע עם אשתו ובניו למקום כדי לישא וליתן ולהרוויח ולמצוא פרנסה אכן היה אומדנא שישאר שם לעולם, שהרי בכה"ג שבא לשם לצורך פרנסה אנו תולים דכל שימצא פרנסה מרווחת במקום שהגיע לשם הוא ישאר ולא יחזור. אמנם סברא זו אינה תלויה כלל בטורח הנסיעה, אלא במטרת הנוסע, והמציאות הזו קיימת גם בזמנינו, שהרי אנו רואין שכל אלו שנוסעים עם כל המשפחה למקום מסוים כדי למצוא פרנסה בדרך כלל אכן נשארים שם.

**נמצא**, שטורח או קלות הנסיעה, אין לה שום השפעה על מציאות הקביעות במקום שבא לשם. ואין בין המציאות של הרדב"ז לזמנינו שום שינוי שיכול להשפיע על דין קביעות מקום, שהרי באורחים שבאו ממזרים לאר"י פשוט שדינם כדעתו לחזור שהרי לא קבעו להיות באר"י, ואלו שעקרו דירתם הראשונה ובאו להתיישב במזרים יחד עם משפחתם כדי ללמוד תורה וכד' על דעת לחזור לאחר כמה שנים הרי עליהם ממש כתב הרדב"ז את דינו דאע"פ שדעתם לחזור דינם כמי שאין דעתו לחזור, והרי אחר כמה שנים אכן הם חוזרים דאין בין טורח הנסיעה והיישוב במקום הזה שום קשר, ואלו שבאו כדי לישא וליתן ולהרוויח אם באו לבד ולא עקרו דירתם הראשונה או דינם כדעתו לחזור לאחר זמן רבזה נחלקו הרדב"ז והפר"ח, דלדעת הרדב"ז יש להם לנהוג חומרי שני המקומות, והפר"ח בסיומן

תס"ח חולק עליו דדינו כדעתו לחזור ממש, ואם באו לישא וליתן ולהרוויח יחד עם משפחתם וגם עקרו דירתם הראשונה על זה כתב הפר"ח דאז יש סברא ואומדנא דכל שימצא פרנסה מרווחת כבר ישאר שם ולא יחזור, ובפשטות הרדב"ז מודה לסברא זו.

**לאחרונה** שמעתי טענה מאחד מרבני חו"ל שליט"א שטען דאמנם להלכה יו"ל דבני חו"ל שבאו לכמה שנים לאר"י יעשו יו"ט כפי מנהג אר"י, כל זה מדינא אבל מצד זילותא דיו"ט שני אין לתת להם לעשות יו"ט כבני אר"י, ונימק שאם יעשו רק יו"ט אחד לכמה שנים א"כ אח"כ כשיחזרו לחו"ל יוכל יו"ט שני בעיניהם שהרי לא עשו כמה שנים יו"ט שני וגמצא יו"ט שני קל בעיניהם, והנה לא באתי לדון על יסוד הדברים - האם ומתי חיישינן לזילותא דיו"ט שני, אבל לגופו של ענין בנידון דידן נראה דאיכא מסתברא, דענינו של זלזול שייך אם עושים חול ביום שהוא קודש אצלן, הגע עצמך בבני חו"ל שנתיישבו בא"י לכמה שנים וכל בני המדינה עושים מלאכות ביו"ט שני ואוכלים חמין באחש"פ האם יש לך זלזול גדול מזה, הרי הם רואים שביום שהוא יום טוב אצלם עושים אחרים מלאכות, וכשפסח אצלם אוכלים חמין, והרי הקודש שבבאן נעשה חול לעיניהם ואכן זה הרגשה קשה עד מאוד הפוגע בקדושת היום של העושה יו"ט ומוה באים לידי זלזול של יו"ט שני, לא כן אם היו עושים כהלכה בא"י יו"ט אחד בלבד כפי מנהג המקום - לא היו באו לידי זלזול לעולם, שהרי הקודש לא נעשה חול לעיניהם, והרי הדבר ידוע דבא"י לא עושים יו"ט שני, ואם יחזרו לחו"ל ישמרו יו"ט שני כפי המנהג שבחו"ל, והוא דבר פשוט ודו"ק.

#### מעמיד מהו ההוראה המקובלת

ו) הגר"מ פטרפריינד כתב שם ועל כן ההוראה המקובלת היא שכן חו"ל שהגיע לא"י ודעתו לחזור לחו"ל צריך לנהוג יו"ט שני אף אם בא לגור לא"י עם משפחתו למשך תקופה ארוכה דעדיין זה נחשב שדעתו לחזור, ודין זה הוא גם באופן שיש לו פרנסה באר"י. ועל דרך זה כתב הגר"מ רובין שכך הוא ההוראה המקובלת של כל גדולי ההוראה.

**והנה** הנחה זו של הוראה המקובלת הוא קשה מאוד לבאר, שהרי לכל אחד יש גדולי הוראה אחרים, והמקובל לאחד אינו מקובל לשני, וזה ברור דההוראה המקובלת הוא לפסוק כדעת הרדב"ז, וכבר הבאנו לעיל שכל הפוסקים הביאו דבריו לדינא, ויעויין בנימוקי או"ח להגאון המנחת אלעזר (תצ"ו אות ב), שכתב לבני אר"י שבאו לחו"ל יחד עם משפחתם ודעתם לחזור שעשו יו"ט אחד בלבד נגד הפסק של הרדב"ז, ויצא בחריפות נגדם והביא דברי הרדב"ז שהלכה כמותו וכך נקט המג"א בלי חולק להלכה. וגם מה שכתבו לטעון דדברי הרדב"ז אמורים רק לזמנים קודמים, ורק כשיש אומדנא שישאר במקום החדש לעולם וכד', על זה אביא מדברי גדולי ההוראה שנקטו להדיא דדברי הרדב"ז אמורים גם בזמנינו וגם באלו שאין להם אומדנא שישארו כאן לעולם.

**כבר** הבאנו לעיל דברי החלקת יעקב נקט דבכה"ג נכון לפסוק כסתימת הפוסקים כפי דרכינו בדעת הרדב"ז, וחולק להדיא על הבנת המשנ"ב, ומסיק שם שכן פוסקים בעלי הוראה שבדורנו וכן ראוי להורות. כמו כן הבאנו מדברי הציץ אליעזר שנקט לדינא

כפי דרכינו בדעת הרדב"ז במי שבא לארץ ישראל לשנתיים, וחולק להדיא על הבנת המשנב. כמו"כ הבאנו מדברי השבט הלוי שנקט לדינא כפי הרדב"ז ונתן שיעור לדבריו דאחר י"ב חודש חשיב מבני העיר, וכך מורים גדולי תלמידיו הגרמ"ש קליין והגר"מ גרינפלד שליט"א להלכה למעשה.

**ועיין בשו"ת בצל החכמה** (חלק ה סימן קעד) <sup>לא</sup>, ומדבריו שם מפורש דגם אם יחזור בתקופה זו למקומו הראשון עדיין דין של המקום החדש עליו שהרי למעשה כעת נתיישב שם, ונמצא לפי"ז דאלו האברכים הבאים מחו"ל ונתיישבו בא"י לתקופה מסויימת שגם אם בתוך תקופה זו הלכו לביקור בחו"ל ליו"ט וכד', שדינם שם לנהוג כדין אר"י.

**ועד"ז** כתב בשו"ת עמק התשובה (ח"ו קנ"ז) וכתב שם לברר בדעת המג"א והרדב"ז דהנסיעה יחד עם אשתו ובניו חשיב עקירה, אלא דהוסיף וז"ל דבזמנינו זה שטסים עם פליגער ובין לילה ליום הגיע למקום שרצה ללכת ודירתו עם כלי ביתו הכל נשארו בביתו שיצא משם, בודאי הדבר נראה דבכה"ג אף שהלך עם אשתו לאו שם עקירה עליו דהלך רק לבקר בעלמא ועדיין דיני המקום שיצא משם עליו, אבל אם הלך לשם לשהות אזיה זמן ואינו יודע עדיין מתי שיחזור כגון שהלך לרפואה ואינו יודע כמה זמן ימשך הדבר, בכה"ג יש ליתן עליו דין מקום שהלך לשם אם הלך עם אשתו שכנראה דבכה"ג עקר דירו לאזיה זמן ממושך עיי"ש.

**ועיין בשו"ת מנחת יצחק** (ח"ה סימן מג) שכתב בתהו"ד ועל כן אם היה דעתו מתחילה להיות בחו"ל אזיה שנים, נראה דלא דוקא, רק בנידונו היה כן, ואח"כ לחזור, בזה נראה לנהוג לנמרי בבני חו"ל, בדעת החסד לאברהם והגאון יעב"ץ ומלחמות ורדב"ז וכלכו, ואין חייבים אפילו להניח תפילין בלא ברכה ע"כ. ומנכדו הגאון רבי לייבל ווייס

לא. וז"ל ע"ד בן ארץ ישראל שמכר דירתו שם ויצא עם אשתו ובניו לדור בחו"ל לתקופה של חמש שנים לשם איזו שהיא סיבה מיוחדת, ודעתם לחזור אחר עבור תקופה זו לאר"י, והנה בהיותם בחו"ל דינם לנהוג יום טוב ב' ש"ג כדין בני חו"ל כבמג"א (סי' תצ"ו סק"ז) בשם הרדב"ז, דהעוקר דירתו עם אשתו אעפ"י שדעתו לחזור דינו כאין דעתו לחזור ע"ש, כעת אחר עבור שלוש שנים לשיבתו בחו"ל בא לא"י לביקור קצר על ימי החג ודעתו לחזור אחר החג לחו"ל אל משפחתו, מה דינו בהיותו בא"י לענין יום טוב ב' ש"ג, אם דינו כבן חו"ל כיון שדירתו קבועה כעת שם וגם דעתו לחזור לשם אחר החג, או דילמא כיון שסו"ס בן א"י הוא ומעיקרא לא יצא משם רק על דעת לחזור, נהי דבהיותו בחו"ל כל דיני חו"ל עליו, מ"מ כעת שהוא נמצא בא"י אולי אין זה אלא כמי שהקדים לחזור למקומו ודינו כבן א"י שיצא על דעת לחזור וחזר, כי גם מעיקרא ביציאתו לא נעקר ממנו דין בן א"י לגמרי כיון שסו"ס ע"ד לחזור יצא, וממילא שאין עליו לעשות כעת רק יום טוב אחד בלבד וז"ש וד' יזכנו להורות כהלכה וכו'. ומכריע שם וז"ל מעתה ה"ה בנר"ד נהי דמעיקרא לא יצא מא"י רק על דעת לחזור לשם אחר חמש שנים, כיון שעתה דירתו קבועה בחו"ל נחשב כתושב חו"ל, וגם כשיצא משם לא"י על דעת לחזור לחו"ל, דינו כבן חו"ל אף שהוא עתה בא"י עיי"ש. ובסוף התשובה כתב וז"ל העולה להלכה בן א"י שעקר דירתו משם וקבע מקום מושבו בחו"ל לתקופה מסויימת על דעת לחזור אח"כ לא"י ובינתיים בא לביקור בא"י, דינו כבן חו"ל ועושה ב' ימים טובים ש"ג עכ"ל.

שליט"א שמעתי שלאברכים הבאים ללמוד בא"י היה מורה שבא"י יעשו כבני אר"י, ובהו"ל יעשו כבני חו"ל.

**וישמעתי** מהגאון רבי מרדכי בעק שליט"א ראש ישיבה במאנסי, שבא לאחר הנישואין ללמוד בא"י לכמה שנים והיה דעתו לחזור אח"כ לחו"ל, ושאל להרמ"א פריינד זצ"ל מה דינו לגבי יו"ט שני, והשיב לו שהראב"ד המנחת יצחק סבר שהבא לי"ב חודש עושה יו"ט כבני אר"י, כמו כן חותנו הלך לשאול להאדמו"ר מסאטמר זצ"ל מה דינו של חתנו, (ונוסח השאלה היה שחתנו איז געפארען זיך משלים זיין אין א"י), ואחר העיון הורה לו לנהוג יו"ט כבני אר"י, וכך נהג למעשה. וכך הורו חברי הביד"צ שע"י העדה החרדית, שמעתי מהרב הלל דייטש שזקינו הגר"מ הלברשטאם זצ"ל היה מורה לאברכים שאם באו ליותר משנה ואין להם כרטיס טיסה לחזרה שיעשו יו"ט כבני אר"י, וכך שמעתי מכמה ששאלו להגר"מ ברנדסדורפר זצ"ל שכך היה דרכו להורות.

**וידוע** שכך הורה הגאון רבי דוד פיינשטיין זצ"ל, לאברכים בני חו"ל שבאו לא"י לתקופה של יותר משנה שיש להם לנהוג יו"ט כבני אר"י, כך שמעתי מהגר"ר אריה גולדברג שליט"א. וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"א תשובה שכ"ה) שעיקר נראה כהפוסקים דאחר י"ב חודש נחשב כבן העיר לכל דבר ולגבי יו"ט שני (ועיין בח"ב תשובה שכ"ה) ז"ל, וכך מורים כהיום הרבה גדולי הוראה מאר"י ומחו"ל שליט"א.

**גם** לשיטת החזו"א דחלק על הדרב"ז מכ"מ סב"ל דיש אופנים שאכן יש לנהוג יו"ט להחמיר כשיטת הדרב"ז כפי ששמע שם בארחות רבינו. כמו כן הבאנו לעיל הערה ב' מה שהורה לאחר שבא עם אשתו לאר"י שיעשה יו"ט כבני אר"י.

**ובמקו"א** כתבתי לבאר שיטת הגרש"ז אויערבך זצ"ל דס"ל גם במקרה שיש צד שישאר בא"י שיש לו לעשות כבני אר"י, דברגע שיש צד שלא יחזור כבר אין דעתו לחזור<sup>ל</sup>, וכן הגר"ש אלישיב זצ"ל הורה שהבא מעיקרא למקום החדש לכמה שנים כשיעור

---

לכ. שם כתב על מש"כ השואל שיש מי שסובר שגם מי שבא על ג' שנים לחו"ל עדיין מקרי דעתו לחזור, וכתב שם שאם הדבר ברור אצלו ומוחלט בלי נדנדוד חשש לשינוי אז יש לפסק הנ"ל יסוד, אבל אם רק רוצה ומקוה לחזור אבל כשילחצו עליו ביותר שצריכים אותו ישאר עוד יותר חייב ביו"ט שני, ומסיק דאף שמוחלט אצלו לא לישאר תמיד בחו"ל לא מועיל וחייב ביו"ט שני כבר עכשיו, שהנמצא יותר מג' שנים ועם אשתו בודאי נקרא תושב חו"ל ואין להקל בזה כלל עיי"ש, וע"ע שם תשובה ש"ל אות ג' שכתב באופן אחר, ולא ידעתי איזה תשובה הוא העיקר.

לג. וכ"כ באג"מ (ארח ח"ד תשובה קט) דדעתו לחזור הוא דווקא כשהוא ברור אצלו שיחזור. ובדעת הדרב"ז שהעוקר דירתו מחו"ל ובא להתיישב בא"י אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור, ראיתי בספר שולחן שלמה תצו שהביא מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל, ומקורו הוא מדברי הג"ר ירחמיאל דוד פריד שליט"א ששמע מהגרש"ז א כללא דמילתא בדין הנוסע ממקום למקום שאע"פ שדעתו לחזור קיימת גורמים שונים הקובעים שדינו כמי שאין דעתו לחזור, וכתב שם כלל הדברים אימתי נחשב לדעתו לחזור ואמתי אינו נחשב לדעתו לחזור, כל שסיבת הנסיעה היא מחמת סיבה המכריחה אותו לנסוע או שהסיבה בא ע"י אחרים כגון שנסע לשם ריפוי או שנשלח לשמש בהוראה ע"י איזה מוסד בכה"ג נחשב כמי שדעתו לחזור ונוהג מנהג המקום שיצא משם, אבל כל

זמן חשוב הוי קבוע ולא נחשב דעתו לחזור אע"פ שדעתו ודאי לחזור<sup>ל</sup>, ואני שמעתי שהורה כך בבא על תקופה חשובה של חמש שנים, והגאון רבי פסח אליהו פאלק בעל מחזה אליהו<sup>ה</sup> משנתו אחרונה הורה כדברי הגר"ש אלישיב שלאחר חמש שנים עושה כבני אר"י גם באופן שדעתו ודאי לחזור, והוסיף מעמא דמילתא משום דאין אנו מתחשבים בדעתו שלאחר חמש שנים. כמו"כ ביררתי שיטת האגרות משה (עיין לעיל הערה י"א), ומכל דבריהם עולה בבירור שלא הלכו בדרכו של המשנ"ב דבעי' שיהא דעתו להשתקע לעולם, ולא הצריכהו אומדנא גדולה שלא יחזור.

**ופשוט** דבנידון כגון דא יש מקום לבעלי הוראה לדון ולהכריע, ודברי הגר"מ פטרפרוינד אינם הוראה המקובלת<sup>ל</sup>, ואדרבה סתימת דברי המג"א הייתה ההוראה המקובלת, ופוק חזי מאי עמא דבר והרי אלפי אברכים בני חו"ל שבאו לאר"י לכמה שנים ודעתם ודאי לחזור עושים יו"ט כבני אר"י כהוראת גדולי הפוסקים באר"י ובחו"ל.

### הרי נתברר לן כמה נקודות

**(א)** הפשט הפשוט בדברי הרדב"ז הוא כמשנ"ת באופן הראשון, שבא לומר דעצם המציאות של עקירת דירה מאר"י עם אשתו ובניו וההתיישבות במצרים נותנת לו שם בן מצרים, וכפי שמוכח מדברי הרדב"ז שם בתשובה, וגם מדברי הרדב"ז בשאר מקומות מוכח לפרש דעתו היה לחזור בשלימות שהרי איסור תורה רובצת עליו, והדעתו לחזור שלו היה יותר דעת לחזור מכל אלו שבאים מחו"ל לאר"י ללמוד תורה שהרי יש מביניהם אחוז מסויים שאכן נשארים כאן משא"כ לפי הרדב"ז שהיה עליו איסור תורה.

**(ב)** הפר"ח לא בא לפרש את דרכו של הרדב"ז, ובדברי הפוסקים מבואר דהפר"ח אינו חולק כלל על הרדב"ז בדין עקר דירתו, וכמה פוסקים הבינו שהפר"ח אכן חולק על

---

שנסיעתו היתה מרצון עצמו כגון לעבוד שנה או שנתים ללא שליחות וכד', ואין מה שמנעו מלישאר שם, בכה"ג אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור, ע"כ תו"ד.

לד. כך שמעתי מכמה ששאלו את פיו והיה דעתם ודאי לחזור. וכך העיד הג"ר ירחמיאל דוד פריד ששמע מהגר"ש א שאם בא לתקופה של עשר שנים אפילו אם דעתו בוודאי לשוב למקומו לאחר מכן נעשה כאנשי המקום, ומחמש שנים עד עשר שנים הר"ז ספק. כמו כן במקום ספק כבר נתבאר לעיל בהערה א' שבאר"י יש איסור לעשות יו"ט שני משום כל תוסית. ומוכח לומר דמה שנקט חמש שנים אינו סברא דיתרגל למקום החדש דא"כ מאי שנא אם נצטרך לו חמש שנים דבכה"ג לא סבירא ליה דחמש שנים חשיב אין דעתו לחזור ואבהמ"ל.

לה. ביררתי שיטתו עם גדולי תלמידיו ועם בניו שליט"א.

לו. דוגמא להוראה המקובלת אפשר לייחס לשיטת החכם צבי, שמצינו שגדולי האחרונים חלקו עליו, ובזה יש הוראה מקובלת דלא כהחכם צבי, על אף שיש מפורקי זמנינו שנקטו להלכה למעשה כשיטתו, מכ"מ בזה יש הוראה המקובלת מגדולי האחרונים ופוסקי זמנינו שלא כדבריו, ואגב הבאתי לעיל (בהערה ו') שמה שכתבו גדולי האחרונים שנהגו דלא כהחכ"צ איירי באורחים שבאו דרך ארעי.



הרדב"ז מכ"מ ברור שדבריו לא באו לבאר דברי הרדב"ז, והמשנ"ב מחדש שהפר"ח בא לבאר דברי הרדב"ז, והעלינו מהלך דשמא שיטת המשנה ברורה הוא כדברי החזו"א דאין מקור בש"ס לדרכו של הרדב"ז, וס"ל שאין לנהוג כדבריו (ומדברי החזו"א מוכח שאין לפרש הרדב"ז כדרכו של המשנ"ב).

ג) למעשה מצינו שיש שני מהלכים שאין אחד נוגע בחברתה, האחד הוא שיטת הרדב"ז שהעתיקו כל האחרונים (כולל הפר"ח) כפשוטו, והביאור הוא כפי שנתבאר דעצם המציאות של עקירתו עם ב"ב וההתיישובות במקום החדש נותנת לו שם של בן חו"ל אף שדעתו הברורה היא לחזור לא"י, והה"ד להיפך בבני חו"ל שבאו לאר"י. והדרך השני הוא ע"פ דרכו של החזו"א ושמא זהו כוונת המשנ"ב, והוא להדיא דלא כהרדב"ז שהביאו כל האחרונים, וס"ל דהיות ואין לדברי הרדב"ז מקור בש"ס א"כ עיקר הקובע הוא דעתו כפשוטא דגמרא, וכל מי שאין דעתו מוחלטת להישאר במקום החדש לעולם עדיין לא חשיב מבני העיר שבא לשם גם אם יהא במקום החדש חמישים שנה ויותר כל זמן שדעתו לחזור (ויש להחמיר כהרדב"ז), ורק מי שדעתו מוחלטת להישאר במקום החדש אז הוי אין דעתו לחזור, כמו כן יש ציור שהאדם אומר דדעתו לחזור אבל יש אומדנא שאין זה אמירה אלא לפנים, ואז פשוט ג"כ דהוי אין דעתו לחזור.



## הרב משה מיימון ס"ט

המכתב למחקר תורני

דזשעקסאן ניו דזשערזי יצ"ו

## עוד על לישני אחריני בפירוש רש"י בבא קמא

מענה להשגות הרב אהרן גבאי על מאמרי 'למיב פירוש רש"י' למסכת בבא קמא'

**תחילה** וראש ראוי להקדים איזה מלים על מטרת מחקרי. כבר הוכר בעבר שנוסח פירוש רש"י למסכת ב"ק שבידינו מכיל בתוכו שילובי פירושים שונים, וכבר הסיקו כמה וכמה שמדובר בשילוב שתי מהדורות שיצאו שתייהן מתחת ידי רש"י. מטרת מאמרי הנ"ל, שהופיע מעל דפי קובץ 'ישרון' גליון לג, היא להוכיח מתוך בדיקה פנימית שלאמיתו של דבר מדובר בהגהות והוספות של תלמידים מגיהים ומעתיקים, ולא במהדורות של רש"י עצמו. ביססתי השערתי מכמה כיוונים, כשאחד מהם הוא בדיקת ההיקריות הרבות של 'לישנא אחרינא' בפירוש זה לעומת פירושי רש"י לשאר מסכתות. בין השאר תמכתי יתדותי בעובדה שלפעמים מובא 'לישנא אחרינא' שאינו מכיל פירוש חילופי לפירוש הראשון אלא הוא מביע רעיון נוסף, צדדי, או הוא מביע גוף הרעיון במלים אחרות, מה שמלמד לכאורה שלא מדובר בשינוי ששינה רש"י עצמו בפירושו, אלא בפרוש נוסף שנתלה בגליון ולבסוף הוכנס לפנים תחת כותרת לישנא אחרינא.

**על** קביעתי זאת יצא הרב אהרן גבאי נר"ו במאמרו שבקובץ עץ חיים האחרון (גליון לה) למעון שקושיותי אינן קושיות, ושאלו בדקתי בכתבי יד הייתי רואה שנוסח הדפוס הטעה אותי, ושהעיקר שמרבית לישני האחריני מיד רש"י עצמו יצאו. ואולם, אציין שמעולם לא קבעתי נחרצת שקושיותי מוכיחות מעל כל ספק שקריאתי נכונה ואין מנוס אלא לקבל קביעתי שהני לישני אחריני הם פרי הגהות המגיהים, רק הצעתי דעתי שמתוך הדקדוקים שדקדקתי בדברי רש"י נראה לי שהקריאה היותר בטוחה היא מה שהצעתי לקרות בהתבסס על ההנחה שדברי מגיהים נכנסו לתוך נוסח פירוש רש"י שלפנינו. גם עתה ששכתי ובדקתי הנתונים לאור השגותיו של הרב גבאי, נדמה לי שכך הם פני הדברים, ואני על משמרת אעמודה. נעבור עתה לעיין בגוף ההשגות, ואף אני אשיב אמרי עליהן.

**השגה א** כדוגמא להיקרות של לישנא אחרינא שאינו פירוש חילופי אלא הבעת רעיון נוסף הצבעתי על פירוש רש"י לדף ו: ד"ה שור רעהו, שלפי הפירוש העיקרי "הוא הדין לכל נזקין שאם מוזיק את ההקדש פטור", ושוב מובא לישנא אחרינא האומרת שבדוקא "נקט שור הקדש ולא מוקי לה באכילת בהמתו שדה הקדש דלא משכחת לה". והערתי על זה שעל פניהם של דברים כלל לא ברור אם וכמה פליגי הני תרי לישני, שכן לשון ראשון מבהיר דין פטור רעהו ולא של הקדש שייך בכל הניזקין, ולשון שני מבהיר מפני מה נקטה הגמ' אופן של קרן להדגים פטור זה. נראה אפוא שבאמת יתכן שגם לשון שני מודה לדינו של לשון ראשון שכל שאר המזיקים פטורים בהקדש אלא שמוסיף מעם למה לא שייך לאוקמי במוזיק של שן, וציינתי לעיין בזה במהרש"ל (הסובר דבאמת פליגי הני תרי לישני)

ובחידושי מהר"ם (הסוכר דלא פליגי הני תרי לישני), וניתן להוסיף ציון גם לדברי מהריק"ש שהתחבט בשאלה זו גופה ואמר: "צריך עיון מה סוכר רש"י ז"ל בלשון זה (=האחרון), אי סבירא ליה בלשון ראשון שהוא הדין לכל שאר נזק דפטור אמאי איצטרך לשון שני". במאמרי הסקתי שאם נניח שהלשון נוסף על ידי תלמיד מניה או מעתיק ניתן להבין בקל שאין כאן מחלוקת, אלא שבעוד שלשון ראשון מתייחס לדין שאר מזיקים שהזיקו את ההקדש, לשון שני עוסק בשאלה למה באמת אין הגמ' מתייחס לשאר מזיקים אלו.

**ברור** שניתן לחלוק ולצדד כאלו המפרשים הרואים מחלוקת של ממש בין הני תרי לישני, ומעולם לא טענתי שדבר זה מוכרח, ושראיה זו מוכרחת, רק אמרתי שבעיני לא ברור שיש כאן מחלוקת כלל, ושלפי השערתו הכל עולה כמן חומר מבלי לדחוק ולומר שיש כאן מחלוקת.

**אי** לזאת אינני מבין מה שכתב עלי הר"א גבאי: "ואיני רואה כאן התחלת קושיא, שהרי הפרש ברור יש בין הלשונות. הלשון הראשונה אומרת שמה שכתוב בגמ' היוק שור הוא לאו דוקא וה"ה שאר נזיקין, אבל הלישנא אחרינא אומרת שבדווקא נקט שור... ומהרש"ל לא דן אלא מה שורש מחלוקת שתי הלשונות. ומהר"ם רק שואל על הלשון השנייה למה לא משכחת לה שאכלה חמי הקדש ומתרץ שלא היה קשה לה אלא משרה ע"ש".

**מזה** שכתב הרב גבאי שללשון ראשון היוק שור הוא לאו דוקא נראה שהבין שזה שכתב רש"י בלשון ראשון: "והוא הדין לכל שאר נזקין שאם מזיק את ההקדש פטור", הרי זה כאומר "ולאו דוקא נקט קרן" ובכן בודאי שיש מחלוקת בין לשון ראשון האומר לאו דוקא ולשון שני האומר דוקא. ואולם אעיר שהרי זה תוספת על לשון העברי של רש"י, ואין כל הכרח שלא נאמר שגם לשון ראשון מודה בדווקא נקט קרן מאיזה טעם (וכך אמנם הבין המאירי בדעת רש"י ע"ש היטיב), ואולי גם מהטעם המבואר בלשון שני. ובכן איני רואה הכרח לומר שיש כאן מחלוקת בין הלשונות.

**בודאי** להרב גבאי הזכות ללמוד כהמרש"ל שיש מחלוקת בין הלשונות, ויש לו אף הזכות למעון שההפרש בין הלשונות ברור בעיניו. אבל מה שברור בעיני הרב גבאי לא היה ברור למהר"ם (ואף לא למהריק"ש כאמור), ובשום אופן לא ניתן לצרף דברי המהר"ם לקביעתו זאת, שכן שפתי המהר"ם בררו מללו: "והשתא נמי בלשון זה ס"ל דכל נזיקים פטור בהקדש, אלא דבא לתרץ דלמה נקטה הגמ' וכו'", הרי לדעת מהר"ם אין מחלוקת בין הלשונות ומר אמר חדא ומר אחר חדא ולא פליגי. מכיון שכן, אם נתפוס כדברי המהר"ם ששתי הלשונות מסכימות אחת לשניה, יש לשאול לפי ההנחה ששתי הלשונות מקורן במהדורות שונות של רש"י, מפני מה לא חילקן רש"י לשתי לשונות אלו ולא כללן כאחת באחת ממהדורותיו.

**בעיני**, מזה יש להביא סימוכין להשערתו שלא רש"י כתב את הלישנא אחרינא, רק היא הוספת תלמיד או מעתיק אחר שהמשיך הקו והוסיף לבאר פן נוסף שלא ביאר

רש"י, ומעיקרא הוא נכתב במקומו בצד הגליון, ורק אח"כ היא נכנסה לפנים ע"י מעתיק אחר תחת הכותרת לישנא אחרינא.

**השגה ב'** דוגמא ללישנא אחרינא שאינו אלא חזרה על לשון ראשון הבאתי מרש"י לדף פז: ד"ה סחר ששם פירש בלשון ראשון: "סחר - סבב ואכול חזור על הפתחים", ושוב כתב בלשון שני: "לישנא אחרינא סחר - סבב לפתחי העיר". לפי הנוסח שלפנינו שתי הלשונות זהות כמעט, ומה הסקתי שאין כאן לשון חילופי שכתב רש"י אלא פירוש חילופי שהוגה מתוך מקור אחר עלי גליון ומשם נכנס לפנים ע"י מעתיק מאוחר.

**ע'** ראייתי זאת השיב הרב גבאי שאילו מרחתי לעיין בכתבי היד הייתי נוכח לראות שבכתב יד אחד אין שם כלל תיבת "ל"א" אלא גורם כך: "סחר ואיכול. חזר על הפתחים. סחר. סבב על פתחי העיר". והמשיך הרב גבאי להסביר: "אין כאן כלל שתי לשונות אלא מתחילה פירש רש"י ביאור העניין ש"סחר ואיכול" היינו כמו המושג "חזר על הפתחים", ושוב ביאר רש"י ביאור מילולי ש"סחר" היינו "סבב על פתחי העיר". וזו דרכו של רש"י בעשרות מקומות, לבאר קודם העניין ושוב מעתיק התיבה הצריכה ביאור ומבארה".

**שוב** ציטט הרב גבאי עוד כתב יד הגורם: "סחר ואיכול. חזר על הפתחים. סחר לשון סבב", וכתב שבע"ז יש בכת"י אחר בקצת שינוי: "לשון סחר סבב". מכאן הסיק הרב גבאי שהנכון שאין כאן תרי לישני אלא הכל לשון אחד הוא, ואילו גירסת הדפוס, כמו גם גירסת ב' כתבי יד אחרים הגורסים "ל"א" (ואין גירסת הדפוס ניתלת בהם שכן כתבי יד אלו אינם גורסים בחלק הראשון "סבב ואכול"), אינה אלא טעות סופר. בהערה מב הציע הרב גבאי שתי השערות שונות לבאר איך נתהוותה הטעות לדעתו: א] איזה מגיה קדמון הוסיף תיבת "ל"א" כי לא הבין כפל המשפט וחשב ששני פירושים הם, ב] תיבת "ל"א" במקורה הייתה רק "לשון", ותיבת "לשון" השתבשה ע"י המעתיקים ל"ל"א".

**עוד** נשוב לפרט יותרשיטתו והצעותיו של הרב גבאי, אבל תחילה אען ואומר באופן כללי שכבר אז, כשעסקתי לראשונה בבירור מקחו של רש"י למס' ב"ק, עמדתי על הנוסחאות השונות שבדברי רש"י למס' ב"ק (שכפי מצב המחקר אז, נאספו רובן אל עמך ונדפסו במדור שינויי הנוסחאות שבמסכת ב"ק בהוצאת ר' שבתאי פרנקל המשובחת), ונוכחתי לראות עד כמה שקשה הדבר לעמוד על נוסח מקורי מתוך השוואת כתבי יד, שכן גם הקדום שביניהם מאוחר לרש"י בכמאתיים שנה - תקופה ארוכה מאוד כשאנו חוקרים על נאמנות המסירה המקורית - וכלל לא ניתן לדעת מהם מי קדם למי ומי לקח ממי. גם אח"כ כשהתוודעתי למחקריו החשובים של הרב גבאי ועוד חוקרים בבירור הנוסחאות שבכתבי יד של פירוש רש"י, עם כל ההתקדמות בתחום עדיין נדמה לי שזה בלתי אפשרי לשחזר באופן מוחלט הנוסח המקורי מתוך הענפים המרובים שמרבית כתבי היד מציגים. נראה לי שלכל היותר ניתן לזהות באופן כללי מאוד שתי סוגי מסירות, מסירה ארוכה מרובת המילים, ומסירה קצרה ותמציתי יותר. לדעת נאמני שיטת המהדורות, הרי ששתי מסירות אלו משקפים מהדורה קמא ומהדורה בתרא, אבל מי שאינו משוכנע בנכונות שיטת המהדורות אינו רואה בהם אלא מסירה שנשתרבו לתוכה תוספות מרובות, ומסירה תמציתי - או

שלא נתוספו בה תוספות מעיקרא או שכבר הוסרו משם, אבל אינו יכול לדעת מי אחראי על התוספות או על השמטות.

**מכיון** שנוכחתי בקושי הכרוך בבירור ושיחזור הנוסח המקורי, ומתוך הידיעה שלא אוכל עשוהו לבד, הנחתי הדבר לגדולים וטובים שיתעסקו בכך, וכידועי שהרב גבאי עצמו עוסק בכך אני מברכו שיצליח במשימתו ומקוה שהוא יקלע למטרה. ואמנם אני את נפשי הצלתי בהודעה שמחקרי מבוסס רק על ניתוח פנימי של רש"י בנוסחתו הרגיל, ונסיתי להראות שהפירוש כפי שהוא בנוסח הנוכחי מכיל בתוכו הנהות ותוספות שונות ומגוונות.

**המקרה** שאנו דנים עליו אינו יוצא מן הכלל, ואותו אני ממשיך לראות כמייצג דוגמא של לישנא אחרינא שאינו אלא פרי הגהה מעתיק על הגליון שנכנס אח"כ לפנים, ועכשיו אפרט למה אני מעדיף קריאתי על קריאתו של הרב גבאי.

**בא** נחדר הדיון. לפנינו שני ענפי נוסח בדברי רש"י אלו, וכל נוסח בעייתי במדה מסויימת. נוסח א' הוא נוסח הדפוס ועוד שני כתבי יד הגורסים "לישנא אחרינא", ואילו נוסח ב' הוא נוסח כמה כתבי יד אחרים שאינם גורסים "לישנא אחרינא". נוסח הראשון בעייתי מפני ששתי הלשונות כמעט זהות ולא קל לראות מה יש בין לישנא קמא ללישנא בתרא, ונוסח השני גם הוא בעייתי שכן אם אכן אין כאן אלא לשון אחד, מפני מה הוצרך רש"י להאריך כ"כ בדיבורו ולחזור על הביאור ב' פעמים. אני שנודקקתי לנוסח הדפוס, פתרתי הבעיה הקשורה לנוסח זה בהשערה שאמנם ב' נוסחאות הם לפירוש אחד, והמעתיק שהעתיק מכתב יד שהיה א' מונח בגליון, הכניס שני הפירושים לפנים והבחין ביניהם בתיבת "ל"א". הרב גבאי שנמשך אחר נוסח כתבי היד שאין גורסים לישנא אחרינא, פתר הבעיה הקשורה לנוסח זה בטענה שאין כאן כפילות אלא דרכו של רש"י לפרש הענין ואח"כ לשוב לפרש הלשון.

**ואמנם** מלבד בעיות אלו, קיימת עוד בעיה איך להסביר היחס שבין כל הנוסחאות, ובמדה שאנו מודים שכולם מרועה אחד ניתנו ואב אחד לכולם, עלינו להסביר איך קרה הדבר שהם נתפרדו ונעשו לשני ענפים כהיום הזה.

**הרב** גבאי נוטה לראות נוסח כתבי היד כנוסח המקורי, ולכן סבור הוא שאין כאן שתי לשונות אלא הכל לשון אחד. לפי זה הוכרח לשער שנוסח הדפוס (ונוסח כתבי היד הדומים לו) נשתרבבו מן הנוסח המקורי על ידי טעות סופר, וכאמור הציע שתי אפשרויות לבאר איך קרתה טעות זו. השערתו הראשונה היא שאיזה מגיה קדמון לא הבין כפל המשפט "סחר ואיכול - חזר על הפתחים" ו"סחר - סבב על פתחי העיר" וחשב ששני פירושים הם, ולכן הוסיף תיבת ל"א ועשה מהם תרי לישני. כלומר, מגיה קדמון זה נתקל בבעיה שהצבענו עליה למעלה אודות כפילות במשפט, ולא עלה על דעתו לפרש כפירושו של הרב גבאי שלפנינו ביאור ענייני מלווה בביאור מילולי, אלא בחר להמציא לישנא אחרינא מבלי להתחשב ששתי הלשונות שהוא יצר אחת הן ומאי בנייהו.

**השערה** זו קלושה היא למעמי שאם כדברי הרב גבאי לא הועיל המגיה בהגהתו שכן כאמור לא מובן מה יש בין משפט כפול ללשון כפול כל עוד שאין הפרש בין

המשפטים והלשונות. ועוד בה שאם נניח שהמילים "על פתחי העיר" שבסיום דברי רש"י מקוריות הן (כך שניתן לעשות מהם לשון בפני עצמם), כלל לא ניתן לדעתי לקבל פירושו של הרב גבאי שחזר רש"י לפרש המילים אחר שפירש הענין, שכיון שכבר הוסיף על לשון העברי שבגמ' "על הפתחים" בפירוש הענין, מה לו לשוב ולהזכיר "על פתחי העיר" כשהוא נפנה אח"ר לפרש שהמלה סחר היינו סבב.

**השערתו** השנייה של הרב גבאי אודות היווצרות המעות היא שבמקור נאמר בחלק השני שבדברי רש"י: "לשון סחר סבב על פתחי העיר", ותיבת "לשון" השתבשה בהעתקה ונעשה ל"לא". השערה זו אינה טובה מן הראשונה למעמי. שכן כתבי היד שאינם גורסים לישנא אחרינא גם אינם גורסים "על פתחי העיר", ובדין, שכאמור אם אין כאן אלא לשון אחד אין סיבה שיחזור רש"י ויזכיר "על פתחי העיר" אחר שכבר אמר "חזור על הפתחים". ואין טעם לשער שתחילה טעה איזה סופר וכתב "לשון אחר סחר - סבב" בלי הסיומת, ושוב הוסיף מגיה אחר מעות על מעותו והוסיף מילים שמעולם לא הופיעו ברש"י.

**אוסף** לציין, שאם כי מודינא לדברי הרב גבאי שמדרכו של רש"י לפעמים לפרש הענין ולשוב ולפרש המילים, נדמה לי שאי"ז אלא כשאין התרגום המילולי ברור מתוך פירוש הענייני (כמו בדוגמא שהוא ציין בהערה לפירוש רש"י כתובות צד. ד"ה שודה דדייני), או כשהוא מוסיף הבהרה שלא ביאר בראשונה, אבל כאן שבחלק הראשון כבר תירגם רש"י סחר - חזור, אלא שהוסיף "על הפתחים" לבאר הענין, לא נראה לי שהיה נחוץ לרש"י לשוב ולבאר שסחר היינו סבב. ואני מסתייע בזה מדברי רש"י בעירובין (נה.): "סחרנין - מחזרין בעירות".

**משכך**, נראה לי שאין להטיל אשמה במעתיקים ומגיהים קדמונים ללא הצדקה, ואדרבה הכי קרוב הוא לשער כעין ששיערתי, שבשלב מוקדם רשם מאן דהו מבית מדרשו של רש"י ותלמידיו בצדי הגליון של פירוש רש"י נוסח אחר שהופיע בפירוש אחר, וזאת מתוך מטרה להוסיף לשלימות הפירוש והענין אע"פ שהוא זהה בתוכנו לפירוש רש"י. ושוב הוגהה פירוש משני זה לתוך רצף הפירוש בידי מעתיקים שבאו אחריו. מהם שהוסיפו והבהירו שמדובר בלישנא אחרינא, וכנוסח שהשתלשל לנו בדפוס, ומהם ששילבו הפירוש המשני לתוך הפירוש מבלי להבחין שהוא לישנא אחרינא, וכך נתהווה נוסח כתבי היד.

**השגה** ג] בהשגה זו על מש"כ במאמרי בקשר לדברי רש"י דך קא. לא ערער הרב גבאי על קביעתי (וקביעת מהרש"ל) שמדובר בפירוש חילופי (שאני קראתי לישנא אחרינא כד רהיטאי ובנוסח הדפוס מובא כ"אמרי לה") שגשתלב לתוך פירוש רש"י שלא מידי רש"י יצא, רק העמיד דברים על דיוקם שככל הנראה לא מדובר בפירוש שלוקח מן הערוך אלא מפירוש מגנצא שעמדו אף הם לפני בעל הערוך כמו לפני מגיהי ומעתיקי פירוש רש"י.

**השגה** ד] כאן התייחס הרב גבאי לחילוף שהצבעתי בדרך שבה מופיעות שתי לשונות בפירוש רש"י שבסוגיא בב"ק (דף קטז:) ובמקבילה במסכת ברכות (דף לט.). הלשון שמביא רש"י בברכות בסתם מפי השמועה מובאת כאן בשם "לשון מורי", ואילו הלשון שמביא רש"י בברכות על שם רבו ר' יצחק בר' יהודה מובאת כאן בסתם כלישנא אחרינא.

והנה לצד הראשון, יתכן שאין כאן חילוף, אבל לא נדע זה בבירור אלא א"כ נברר תחילה מיהו "מורי" הנזכר ברש"י ב"ק, וכן מה הכוונה ברש"י ברכות כשהוא אומר "וכן שמעתי אני כאן" ועוד שאלות הקשורות בזה שנתלבטו בהן החוקרים (ולזה התכוונתי כשצינתי בהערה במאמרי לספרו של ר"י מלחי 'רש"י הפירוש לתלמוד' עמ' קמו-ו). ואמנם צד השני של הבעיה, דהיינו זה שפירוש שמביא רש"י בברכות על שם רבו ר' יצחק בר' יהודה (מתוך מה שראה בפירוש לבבא קמא) מובא כאן בסתם כלישנא אחרינא, אומר לי דרשני. מתוך כך העליתי השערה שהמילים "לשון מורי" שברש"י ב"ק נכתבו על ידי תלמידו של רש"י והכוונה בהן ללשון רש"י עצמו, ואילו לישנא אחרינא שהוא מביא מיד אח"כ הוא באמת על פי פירושו של ר' יצחק בר' יהודה.

**השערת** זאת דחאה הרב גבאי כלאחר יד בטענה שלא התחייב רש"י לגלות בכל מקום את כל מקורותיו, ועוד שיתכן שכאשר כתב את פירושו לב"ק מרם ראה או שמע את פירושו של ר' יצחק בר' יהודה לב"ק, ואת הפירוש הספציפי לסוגיה כאן ראה באיזה קונטרס מגנצא אנונימי, ולכן הביאו רק כלישנא אחרינא. אודה ולא אבוש שאין לי מה לענות על טענה שכזו, אבל אוסיף שעד שאיווכח אחרת תחושתו היא שדרכו של רש"י ע"פ רוב לתאם מקורותיו בכל המקבילות, ועל פי זה שיערתי מה ששיערתי, והמעין יעיין והבוחר יבחר. ובהאי עניינא אציין עוד שאיך שיהיה פירוש הדבר, נראה שבייחוד בפירוש מסכת ב"ק אנו רואים שהצטמצם רש"י בהבאת מקורותיו ולא האריך לפרט בכל מקום ממי שמע מה, שכן תמצא גם בענין התוקע לחבירו (ז). בהשוואת דבריו שם עם פירושו לקידושין (יא:) ובכורות (ז:).

**עד** כאן פרשתי לפני הקורא כל המשא ומתן באשר להשגות שהשיג הרב גבאי על מאמרי בנוגע ללישני אחריני שבפירוש רש"י ב"ק, ותפלתי תקותי שהחוקר על דבר אמת ימצא בו תועלת, ומינאי ומיניה תסתים שמעתתא להגדיל תורה ויתקלם עילאה אכ"ר.



## מענת כותב המגיב שליט"א

**למערכת** עין חיים הע"י. קראתי בכל לב מכתבו הנפלא של ידידי וחביבי הרה"ג רבי משה מימון שליט"א.

**ברצוני** להבהיר את המכוון במאמרי.

**הרב** משה מימון שליט"א הציג מספר בעיות מקומיות בפירוש רש"י ב"ק הנוגעות ברובם לענין "לישנא אחרינא", ופתר אותם על ידי ההנחה שיש במקומות אלו הוספה מאוחרת שלא יצאה מקולמוסו של רש"י.

**לדעתי** ההנחה הנ"ל מעיקרא איננה מבוססת כדבעי, וכפי שכתבתי אין לכך אחיזה כלל בכתבי היד השונים.

**ובמאמרי** השבתי על הקושיות השונות שהעלו החוקרים שעל פיהם ביססו הנחה זו, **מכיון** שהרב מימון במאמרו השתמש בהנחה החוקרים הנ"ל ע"מ ליישב כמה סתומות בפירוש רש"י, הרב מימון גופיה לא כתב מפורש שיש להביא ממקומות אלו ראיה לגוף הנחת החוקרים.

**אך** עכ"פ ממאמרו של הרב מימון נוצר רושם שיש ראיות מכמה מקומות להנחת החוקרים (אם כי מתגובת הרב מיימון עתה, אנוכי למד שגם הרב מימון גופיה לא הביא זאת כראיה).

**לכן** במאמרי הבאתי את דברי הרב מיימון והראתי שיש דרכים מרווחות ליישב בעיות אלו בלא להזדקק להנחה הנ"ל.

**והנני** מדגיש שחלילה לא היתה כוונתי למעון שקושיות הרב מימון אינם מתחילות כלל, ושזין שום דוחק כל שהוא ביישובי.

**ורק** באתי להראות שיש תירוצים סבירים לקושיותיו, ולכן אין ממקומות אלו ראיה להנחת החוקרים.

**ממילא** אין במאמרי השגות על דברי הרב מיימון, אלא רק תירוצים אחרים לקושיות שהעלה שם.

**לאור** הבהרה זו כמדומני שפטור אנוכי מלהכנס שוב לכל פרטי הסוגיות, לפי שבמכתבו זו לא פרך הרב מימון את תשובתי, אלא רק הראה שלא כל התשובות חלקות לגמרי ויש בהם איזה דוחקים קלים, או שתשובתיו יותר נוחות בעיניו, וכן שהקושיות שהקשתי על דבריו אינם מוכרחות וכו'. וכאמור ד"י לי אם מסכים הרב מימון שיש מקום ליישב כדבריי, וממילא הוא מסכים שממקומות אלו לבדם לא ניתן להוכיח את ההנחה הנ"ל. וזהו כל מבוקשי במאמרי. ואה"נ מי שמסכים להנחת החוקרים בכללות, יכול להסכים לחדש ולהחיל אותה גם במקומות אלו שהצביע עליהם הרב מימון, ורק צריך לזכור שזה בבחינת "השערה על גבי השערה".

**בכבוד רב,**

אהרן גבאי

אופקים יצ"ו

מח"ס רינת אהרן





## הרב ישראל פריעדמאן

רב דק"ק קלויז טשארטקוב, מאנשענסטער יצ"ו

### אם מותר לומר ברכה או דבר שבקדושה דרך תפלה מהגמרא עצה המועילה ללמד עם תינוק - הנהגה המיוחדת ליחיד סגולה

**במשך** הזמן שהיינו יושבים סגור בבית ולא היה שייך לצאת להתפלל במנין, מחמת מגיפת הקורונה רח"ל, לא זכינו לענות קדיש וקדושה וברכו, ונתעורר השאלה האם יש איזה אפשרות לומר דברים שבקדושה שלא במנין, והיינו דמצינו בכמה סידורים ישנים שהדפיסו נוסח שיכולים לומר במקום ברכו, שמי שלא שמע ברכו יאמר ברייתא זו שמוזכר בה "ברכו את ה' המבורך" וז"ל הברייתא בקיצור: "אמר רבי עקיבא חיה אחת עומדת ברקיע ושמה ישראל וחקוק על מצחה ישראל עומדת באמצע הרקיע ואומרת 'ברכו את ה' המבורך' וכל גודדי מעלה עונים ואומרים 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד'". ומי שלא שמע קדושה יאמר ברייתא זו במקום קדושה: "כשעלה משה למקום מצא כת אחת אומרת 'קדוש קדוש ה' צבא-אות מלא כל הארץ כבודו' וכת אחרת אומרת 'ברוך כבוד ה' ממקומו' וכולם עונים בפה אחד ואומרים 'מלוך ה' לעולם אלקיך ציון לדור ודור הללויה'".

**ובצ"ל** שבת קודש כשאומרים כגוונא לפני מעריב, נדפס בסידורים "אם מתפלל ביחידות יאמר המשך דברי הוזהר אחר בנהירו דאנפין", והיינו שהוזהר הק' מסיים שם "ולומר ברכו את ה' המבורך, את דייקא דא שבת דמעלי שבתא ברוך ה' המבורך וכו' ודא איהו ברוך ה' המבורך לעולם ועד".

**ונראה** שמקור הנהגה זו לומר ברייתות אלו היא מדברי ההגהות מיימוניות המובא בבית יוסף (או"ח ס' נט) וז"ל "וכתוב בהגהות מיימוניות (פ"ז מהלכות תפלה אות ז) וזה לשונו 'פרק קמא דברכות (ג.) תניא א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה וכו' ולא עוד אלא בזמן שנכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם הקב"ה מגענע בראשו וכו' יש קורין ברייתא זו בשאין מתפללין בעשרה בשביל שיש בה קדיש, ומתניתין דשלשה שאכלו (ברכות מה.) שיש בה ברכו, וברייתא דריש פרק גיד הנשה (אז:) שיש בה קדושה, דתניא חביבין ישראל וכו' ויש קורין פרשת (ישעיה ו') בשנת מות המלך עזיהו עכ"ל".

**אמנם** לכאורה דבר זה תלוי במחלוקת גדולה, דמצינו פולמוס גדול בספרי הפוסקים וגדולי הדורות, האם מותר ונכון לומר שם ה' בשעת לימוד, בשו"ע (או"ח ס' רט"ו ס"ג) פסק "מותר ללמד לתקונות הברכות כתקנן ואע"פ שהם מברכין לבטלה בשעת הלימוד", ועל זה כתב המגן אברהם (קס"ה) "גדול בשעה שלומד הברכות בגמרא אומר בלא הזכרת השם, וכן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם בפרק הרואה ובתוס' ריש פרק הרואה".

### למה הנמרא השמיט שם ומלכות מנוסח הברכות

**וביאר** שם במחצית השקל דאיתא במשנה שם (ברכות נד.) "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עבודת כוכבים מארצנו, על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם, על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה בראשית". ובפירוש המשניות להרמב"ם כתב "בכל מקום שיאמר ברוך, רוצה לומר בא"י אלהינו מלך העולם", וכן הוא בתוס' שם וז"ל "פירש רבינו שמעיה דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, וכן כתב רבינו שמשון מקוצי כי הר"י היה רגיל לברך על הברקים ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם וכן פר"י".

**וכתב** שם המחצית השקל "ואם כן תקשי על רבי מסדר המשנה למה לא הזכיר בכל הני ברכות שם ומלכות ונתן מקום לשעות, אלא על ברחק דבשעת לימודו אסור להזכיר את השם ולכן גם רבי שסידר המשניות לגרסן לא הזכיר שלא יבואו להזכיר את השם בשעת לימודו". וכן נפסק במשנה ברורה (שם סק"יד) "ודוקא עם התינוק מותר להזכיר את השם אבל גדול בשעה שלומד הברכות נגמרא אומר בלא הזכרת השם ורק כשלומד הפסוקים הנזכרים בתלמוד רשאי לאומן כמו שהם כתובים עם הזכרת השם".

### מנהג אמירת כנוונא בליל שב"ק

**והנה** מנהג חסידים לומר תפלת כנוונא בליל שב"ק קודם ברכו, ומנהג זה מקורו מהבעש"ט הק' זי"ע, וכדסיפר תלמידו הרה"ק ר' דוד לייקווש מבאר זי"ע כדהובא במחזור ראב"ה עמ' נב כתב יד מאת הרב אליקים געציל מלובר (ראה בזה בקובץ צפונות גיליון טז עמ' קא) וז"ל "אודיע בשער בת רבים מה ששמעתי מפי הקדוש החסיד רבי דוד לייקווש מק"ק באר שהוא היה תלמידו של רבי ישראל בעש"ט זצ"ל ממעזיבו, שפעם אחת בא הבעש"ט לכפר אחד בערב שבת עם ג' תלמידים ולא היה לו עשרה להתפלל ערבית של שבת, ואז אמר הנוסח כנוונא הכתוב בזוהר פרשת תרומה במקום ברכו, יען שמסיים שם המאמר כדן שירותא דצלותא לברכא ליה בחדוה בנהירו דאנפין ולומר ברכו וכו' על דרך שנדפס בסידורים אחר תפלת י"ח לשון האגדה במקום שאומרים במקום ברכו וקדיש וקדישה".

**ובהשקפה** ראשונה היה נראה שהנהגת הבעש"ט חולק על המגן אברהם הנ"ל, דהא אמר נוסח כנוונא כדי שיאמר ברכו, ולפי המגן אברהם אין לומר ברכו את ה' עם הזכרת שם כשאומר דברי הזוהר הק', אולם יש לומר דשאני אמירת ברכו מאמירת ברכה, וכדפסק הגר"ש קלוגר בספרו האלף לך שלמה (ס' no) שנשאל לגבי כהן שעלה שנית לספר תורה דלא היה שם לוי, אם לומר ברכו שנית, דהאליה רבה כתב דאין לומר ברכו שנית, וכתב הגר"ש קלוגר "הנה לדעתי אל ישנה מן חמנהג ומה קפידא הוי לומר ברכו אפילו בחנם הרי אינו ברכה רק שבח בעלמא לכך ודאי יאמר ברכו שנית כפי המנהג". (מדברי האליה רבה נראה שלא אסר בוודאות לומר ברכו דז"ל שם (ס' ק"מ ס' א) "ונראה לי

לכאורה שיתחיל השני ממקום ברוך אתה שהוא עיקר ברכת התורה אבל ברכו לא יאמר שכבר יצאו בזה, וכו' אלא דמסתפינא כיון שהפוסקים סתמו בזה. וע"ע בהקדמת המשנה ברורה לס' ס"ט בדיני ברכו).

### מה יעשה אם מתפלל ביחידות בליל שב"ק

**והנה** בסידור הנפלא "עבודת השם" לחסידי בעלזא לא הביאו המשך דברי הוזהר הק' למי שמתפלל ביחידות, וכאשר שאלתי עורך הסידור הרה"ג ר' יוסף עמרם מאשקוביץ שליט"א מירושלים על זה, אמר לי שבכוונה השמיטו ההמשך, דהמעין בוזהר הק' שם יראה שיש שם המשך ארוכה, ובכל הסידורים כתבו נוסח קצר והביאו רק הסיום ולא הביאו כל המשך הוזהר מפני אריכות הדברים, ומסתמא כאשר הבעש"ט הק' אמר הוזהר הק' למד כל המשך הוזהר, ולכן החליטו לא להביא נוסח מקוצר. (והמעין בדברי הוזהר הק' יראה שגם באמצע הקטע שכן הובא בסידורים גם חסר כמה שורות מנוסח הוזהר הק').

**ואכן** הסברא נוטה כדבריו דמי שרוצה ללמוד כגוונא במקום ברכו, בורא אין מספיק לדלג ולומר רק שורות אחדות ולהשמיט את השאר, דאז מוכח שאינו אומרה לשם לימוד אלא לשם תפלה במקום ברכו וזה אינו נכון. וכן נראה מדברי ההגה' מיימוניות שהבאנו לעיל, שכתב "יש קורין פרשת בשנת מות המלך עזיהו", משום ששם מוזכר הפסוק "קדוש קדוש קדוש ה' צבא-אות". ומדבריו נראה שאין יכולים לקרוא רק הפסוק קדוש קדוש בפני עצמו הגם שהוא פסוק, וכדי שיהא חשוב כאילו אומרה דרך לימוד צריך לקרוא כל הפרשה.

**אמנם** רואני שבהרבה סידורים כן הביאו הנוסח הקצר, ובראשם בסידור בעל התניא ובסידור כתר נהורא שסידר הרה"ק ר' אהרן הכהן מזליחוב, ונדפס בהסכמת הרה"ק מברדישוב והמגיד מקאזניץ והחזוהי מלובלין זי"ע, וצריכים לומר דשאני אמירת ברכו וכדברי האלף לך שלמה, ולכן אפילו כשניכר שאומרה דרך תפלה מותר לאמרה. (ודבר זה נוגע במיוחד לתפלת כגוונא, דמחמת עומק הדברים וקוצר המשיג, רק יחיד סגולה מבינים כוונת הדברים וקשה לומר על כל אחד דכוונתו לאומרה דרך לימוד).

### אמירת קידוש לבנה מהנמרא

**והנה** הגם שאין להביא ראיה מאמירת ברכו כנ"ל, אבל מכמה עובדות מגדולי הדורות נראה שלא הקפידו על דברי המגן אברהם, וכמובא בספר דרך פקודיך להרה"ק מוהרצ"א מדינוב (מ"ע ד' בסופו בהג"ה אות ה') שכתב "אמרו לי מגידי אמת בשם אדמו"ר הרב מהר' יצחק יעקב זצוק"ל (החזוהי מלובלין) באם לא נראית הלבנה בזמנה עד אחר אותו הזמן יאמר המימרא הנמרא (סנהדרין מב.) 'מאי מברך אמר רב יהודה ברוך אתה ד' אמ"ה אשר במאמרו' וכו', ולי נראה לומר בריך רחמנא מריה מלכא דעלמא אשר במאמרו וכו' וכן אני נוהג בכל ספק ברכות" עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מור ואחלות (אוהל ברכות והודאות סי' נא) וז"ל "שמעתי שהרה"ק רבי אברהם דוב מחמעלניק פתח הנמרא ולמד כל המימרא ואמר הברכה בשם ומלכות".

**אמנם** י"ל דגם עובדות אלו אינם ראיה נגד שיטת המגן אברהם, דאולי זה שהתירו לומר הברכות מתוך גמרא היה רק במצות קידוש לבנה, דכדיעבד סמכו על שיטות הראשונים שיכולים לקדש הלבנה עד ט"ז בחודש הן מלא הן חסר, ורק ליתר שאת אמרו הברכה מתוך הגמרא, וכן נראה מדברי שו"ת עני בן פחמא ס' כ"א עיי"ש, וכן כתבו בעוד ספרים שזה היה טעמם העקרי, ולקחו הגמרא רק ליתר שאת מאחר שבלאו הכי הקילו לומר קידוש לבנה אחרי יום י"ד.

### אמירת ברכת אכילת מרור מהרמב"ם

**והנה** מלבד גדולי האדמו"רים ה"נ, מצינו בספרי גדולי הפוסקים שהתירו לומר ברכה בדרך לימוד כשהיה ספק אם מותר לו לברך. בשו"ת אבני נזר (אור"ח ס' שפג) נשאל אודות חולה שלא היה יכול לאכול מרור בליל הפסח רק פחות מכזית, אם יכול לברך ברכת "על אכילת מרור" והביא כמה ראיות שיש חיוב לאכול פחות מכזית והוא מסיים שם "אך לכאורה מה יעשה עם הברכות על אכילת מרור כיון שאינו אוכל כשיעור אכילה", ואחר שהביא טעם אחד להתיר לברך כתב האבני נזר "ולרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול המרור ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור ותיכף יאכל". אמנם גם זה אינו חולק על פסקו של המגן אברהם, שהאבני נזר סמך על עצה זו רק "לרווחא דמילתא" אבל לא כהיתר בפני עצמו, ועיקר התירו הביא לפני כן.

### אמירת ברכת שבע ברכות מהגמרא

**כתב** הגרצ"פ פרנק בספר הדרת קודש (סימן ט"ז) בשם הגר"ח זוננפלד וז"ל "כאשר היה ספק בדיון שבע ברכות כגון האם מכרכים ברכת חתנים בבית חתנים כל שבעת הימים מעת לעת או לאו, נהג הגאון ר' יוסף חיים זוננפלד ללמוד אז סוגיית הגמרא דכתובות דף ח ששם איתא כל נוסח שבע הברכות ואין בזה חשש ברכה לבטלה דאם אינו מחוייב בברכות ה"ז בכלל תלמוד תורה, וכיוצ"ב כתבו איזה פוסקים לענין ספק פדיון הבן ללמוד אז הגמ' סוף מס' פסחים שם איתא סדר פדיון הבן ברכת הפדיון וברכת שהחיינו וע"י כך יוצאים מחשש ספק איסור ברכה לבטלה" ע"כ.

**וכן** מובא בספר שלמי שמחה להגרש"ז אויערבאך זצ"ל (עיי"ש סוף פרק נא) שכך השיב פעם כשהיה ספק אם יש לברך שבע ברכות, והשיב שלא יחלקו הברכות בין אנשים שונים, ויתחיל המכרך בלחש: הגמרא במסכת כתובות אומרת שהנושא אשה צריך לברך שבע ברכות ואלו הן, ואז יתחיל לומר הברכות בקול רם לפי הסדר בשם ומלכות.

**וכן** כתב בספר זוכר הברית (מהגר"א גרינוולד זצ"ל סימן כ"ב אות כ"ב) וז"ל "ובספק אם נימול בתחילה כראוי אף למחמירים לתקן מ"מ לענין הברכה הוי ספק ברכות להקל וא"צ לברך וכו' או ילמוד גמרא סוף פרק רבי אליעזר דמילה ויאמר הברכה דרך לימוד" עכ"ל

**ובשו"ת** ישמח לב (י"ד ס' טז) מהגאון ר' שלום משה גאנץ זצ"ל מירושלים עיה"ק (נדפס תרל"ח) נשאל בדין אמירת ברכה במצות פדיון פטר חמור וכתב שם "נראה בעיני לעשות פשר דבר ללמוד בעת הפדיה במור יו"ד ס' שכ"א וסיים מ"ש במור וז"ל לפיכך מיד כשמפרישו מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על פדיון פטר חמור' דבענין זה דהוי בקורא בתורה יצאנו מכל ספק ומכשול" עכ"ל הרב הנ"ל.

**ובספר** מעילו של שמואל (פר' מג) מובא מעשה באברך שאשתו הרתה והפילה רח"ל, והוא לא סיפר על כך לחותנו וחזתנו כדי שלא לצערם ולא להראינם, לתקופת השנה נולד לו בן למזל טוב, שמח חותנו שמחה גדולה והזמין את כל משפחתו לפדיון הבן, נבוכ החתן ונבוכה היולדת, אוי להם אם יאמרו אוי להם אם לא יאמרו, אם יגלו שאין הילד חייב בפדיון יעירו עליהם רוגז וחומה הכיצד העלימו ולא סיפרו, ויווצר קרע שאינו מתאחה דבר כזה אסור שיקרה. מאידך גיסא הבן אינו חייב בפדיון, ושאלו להגה"צ ר' שמואל אהרן יודלביץ זצ"ל מה עליהם לעשות, והוא כתב בשבילם דברי הגמרא ויעץ שהכהן יאמר הברכות מתוך הנייר, וחלק הגמרא יקרא בלחש והברכות יאמר בקול.

#### שיטת היעב"ץ שמותר לומר הברכה מהגמרא

והיה נראה שגדולים אלו סמכו את עצמם בשעת הדחק על דברי היעב"ץ בספרו שו"ת שאילת יעב"ץ (ס' פא השני) שחולק על המגן אברהם וז"ל "נהירנא כד הוינא טליא וגריסנא גמרא באנפא אבא מארי הגאון ז"ל, כשהייתי מגיע לפסוקים וקריתי השם בכינוי כמו ששמעתי ממלמדי היה גוער בקורין כך, והורני לקרות השם בקורא בתורה. ועוד אני אומר שאף אם נודמנו לו אוכרות במטבע הברכות המובאים בתלמוד כגון סוף פסחים (קט"ז:) 'כן ה' אלוקינו יגיענו למועדים' כו' יראה לי שמוכיר השם בדרך שקוראו בתורה שהרי צריך שילמוד הברכה בתיקונה שיהא נוסחה רגיל על לשונו בתקונו, שאם יבוא לצאת בו ידי חובתו שלא ישנה במטבע ברכות, ואע"ג דכתב במג"א ס' רמ"ו הגדול הלומד הברכות בש"ס אומרן בלא הזכרת השם, אך ראייתו מפיה"מ לרמב"ם ותוס' בפרק הרואה אינה כ"כ ראייה כי שם הדבר ידוע שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה לכן קיצר התנא וסמך על הידוע לכל שכל הברכות מתחילין בשם, אבל במקום שזכר שם באמצע נוסח ארוך שאין הכל יודעין שצריך להזכיר שם השם ודאי צריך ללמודו בתקונו בדרך שאמרו בתינוקות אנב מפטריהו".

**אולם** החיד"א בספרו מחזיק ברכה הביא דברי היעב"ץ וכתב "ואין דבריו מוכרחים ומנהג רבנן קשישאי בארץ הצבי שלא להזכיר השם בקריאתו": ובספרו מחזיק ברכה (שם) הוסיף עוד "האידינא חזינא לגאון מהר"ם בר ברוך בתשב"ץ שייסד מפיו תלמידו שכתב (בס' תכב) וז"ל ואינו קורא שם של ד' אותיות בתלמוד כי אם השם", עכ"ל.

**וכן** העלה השרי חמד (חלק ו מער' ברכות ס' א עמ' ריד) שהביא את דברי הספר ישמח לב הנ"ל וכתב עליו "ואין דעתי העניה נוחה בתיקון זה ונעלם ממנו מ"ש הרבנים שהבאתי בנדפס דלא אמרו דמותר לומר ההזכרות דרך לימודו אלא בפסוקים שבתורה אבל לא

בהזכרות שבש"ס, וא"כ פשוט שהלומד בפסוקים כשיגיע למקום איזה ברכה אסור לו לאמרה בכתוב בספר, וצריך לומר בכינוי השם במקום אדנות.

### להתפלל מתוך גמרא אינו נחשב כלימוד

**ויש** להוסיף, דלכאורה גם לשיטת היעב"ץ שמותר לומר ההזכרות במטבע הברכות בעת הלימוד, אבל אין ללמוד מדבריו שמותר להתפלל באופן זה, והיינו שהיעב"ץ התיר לומר ברכה בשם ומלכות רק כשאומר כן באמצע לימודו, וכלשונו "אם נודמנו לו אזכרות במטבע הברכות המובאים בתלמוד" כלומר שהיה לומר סוגית הגמרא והזדמן לו אזכרות שיש בה שם ומלכות, אז סובר היעב"ץ שמותר לומר הברכה בשם ומלכות כחלק מלימודו כדי שידע נוסח הברכה על מכונו, אבל לא שמענו מזה שהתיר היעב"ץ למי שבאמת רוצה להתפלל ולומר הברכה, ובמקום לאמרה מתוך הסדור הוא אומרה מתוך גמרא כדי שיתראה כאילו הוא לומד.

**וחי'לוק** זה כתב להדיא הרה"ק מקומרנא בספרו נוצר חסד (עמ"ס אבות פ"ד מ"ה) "והנהגתו ליקח גמרא וללמוד זה שעות, כשמכוין ללימוד ולא לשם שבח הוא איסור דאורייתא לדרך ברכה". וכוונתו מבואר מדברי המהרש"א על הגמרא ברכות (ו). דאיתא שם: "אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק מגין שהקדוש ברוך הוא מצוי בבית הכנסת וכו' ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך". וביאר שם המהרש"א "שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה כו' שנאמר בכל מקום אשר אזכיר וגו'. והכי מפרש לה לענין עוסק בתורה בכל מקום שאתן לך רשות להזכיר שמי דהיינו בדרך לימוד אבל בענין אחר אסור להזכיר שם שמים דהוה לבטלה וק"ל".

**הרי** שהיתר המהרש"א להזכיר שם ה' בשעת לימודו היא רק "בדרך לימוד", אבל אם אין כוונתו ללימוד אסור. ואולי גם להמהרש"א ההיתר להזכיר שם ה' בדרך לימוד היא רק כשלומד פסוק, אבל אין ראיה מדבריו דמותר להזכיר שם ומלכות בברכה דרך לימוד.

**ועל** דרך זה טען הגאון רבי צבי הירש אורינשטיין זצ"ל בתשובה (נדפס בישיבות יעקב סוף ס' תכ"ו) וז"ל "ועיין בתשובת יעב"ץ דמותר לקרות האזכרות הנמצאות בגמרא בעת לימודו בלי כינוי והביא ראיה ברורה לדבריו, ואפשר שעל זה סמך גדול אחד בדור שלפנינו אשר שת עצות בנפשו לקדש הלבנה ביום מ"ו לצאת ידי דעת תלמידי הרי"ף והמאירי ז"ל שהבאתי, שלמד הלכה בש"ס וכיון לצאת בזה ידי חובת הברכה אם עדיין היא זמן חידושה, אולם לדעתי אין זה נכון דאם כן בכל ספק ברכות דלחקל למה לא נעשה על דרך ואופן הנזכר".

### הוכחת הגר"י פרלא לשיטת היעב"ץ

**גם** הגאון ר' ירוחם פישל פרלא (מילואים ס' ב עמ' 454) האריך בשאלה זו אם מותר לומר ברכה בדרך לימוד, והיה נוטה דעתו להתיר אבל במסקנתו כתב לחומרא ושאל לעשות

כן, וז"ל בקיצור: "לכאורה היה נראה שיש תקנה פשוטה במקום ספק ברכה לעסוק בשמועות שנוכרה בהן נוסחת הברכה שהוא צריך לברך, וכמש"כ בספר פרדס בשם גאון הובא בב"י או"ח סי' נ"מ, לענין קדושה דסידרא וקדושת יוצר לדעת הסוברים שאין היחיד אומר, מ"מ אם תלמיד חכם הוא יעסוק בשמועות שנוכר בהן סדר קדושה, ואם אינו תלמיד חכם יעסוק במקרא שיש בו קדושה דסידרא, משום דאע"ג שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה מ"מ בדרך למוד שרי, עיי"ש.

**וכן** כתב בטור (שם לקמן סי' קל"ב) בשם רב צמח גאון ז"ל שאין ליחיד לומר סדר קדושה משום שכל דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה, ואם ת"ח הוא יעסוק באגדתא דפרק גיד הנשה (חולין צא: ) וכו' ואם אינו ת"ח יעסוק במקראות הקדושה וכו' עיי"ש, וכן הוא בסדר רב עמרם גאון ז"ל דמ"ו ע"א בשם רב צמח גאון ז"ל עיי"ש, ומוזה ראייה מבוארת לדעת הרב חכם צבי ז"ל שהביאה בנו הרי"ע ז"ל בשאלת יעב"ץ שאם יש הזכרה במטבע ברכה שבתלמוד רשאי לאומרה דרך למודו כמו שהיא, וכן בשמות שבפסוקים שבתלמוד, ודברי המג"א (סי' רט"ו סק"ה) וכן דברי הרב ברכי יוסף (שם ס"ק ד') שנגמגם על דברי היעב"ץ בשם אביו ז"ל עיי"ש הם תמוהים אצלי טובא, מדברי הגאונים ז"ל והמור והרוקח וספר הפרדס שהביא בב"י שם מבואר להדיא כדעתו ובלתי ספק שמשם מקור דברי הרב חכם צבי בזה". ועיי"ש שהביא עוד ראיות מדברי הראשונים שהעיקר כדברי היעב"ץ.

**ולפי** זה כתב עוד הגר"י פרלא "כל שאומר בן דרך למוד וקריאה לית בה מדינא שום חשש מוציא שם שמים לבטלה, אלא שהוא עושה בן דרך הערמה לצורך ברכה במקום ספק, וא"כ שפיר יש מקום לומר דמהניא אפילו להסוברים דברכה שאינה צריכה הו"ל בכלל אזהרת לא תשא מדאורייתא".

**אמנם** בהמשך דבריו כתב הגר"י פרלא שלמעשה אין לעשות כן לברך ברכה מהגמרא וז"ל "אלא דבכל תקנות אלו יש לי מקום עיון, דהרי יש לחוש לדעת רבים מן הראשונים דס"ל דברכה שאינה צריכה יש בה מדאורייתא אזהרת לאו דלא תשא כמתבאר בדברי הרמב"ם וכו' וא"כ לפי מה שהעלה בתבואות שור ריש פ"ב דפסחים דאין מערימין באיסור דאורייתא א"כ הבא דהו"ל הערמה בדאורייתא לדעת הנך רבנותא לא מהני תקנות הללו לברך במקום ספק", והוא מסיים "במקום שיש חשש ברכה לבטלה ממש אין לסמוך על תקנות כאלו". (ועיי"ש בשו"ת שבט הלוי ח"ז ס' כא).

יש עצה ליקח תינוק ולחנכו בברכה

**ומעבשיו** מוטל עלינו ליישב הנהגת הגר"ה זוננפלד והגרש"ז אויערבאך ועוד שהקילו לומר שבע ברכות דרך לימוד, ואולי יש לומר טעם נוסף כסניף להקל במצב שהם נשאלו עליה, והיינו שלכו"ע מותר לומר ברכה בשם ומלכות כאשר האדם מלמד לתינוקות, וכפסקו של השו"ע לעיל "מותר ללמד לתינוקות הברכות כתקנן ואע"פ שהם מברכין לבטלה בשעת הלימוד" וכתב המשנה ברורה "ואפילו הרב יכול להזכיר השם כדי ללמד להתינוק הברכות שהרי ע"כ אנו צריכים ללמוד עמהם כדי לחנכם בלימוד התורה

ובקיום המצות", ועצה זו מבואר בשו"ת הלכות קמנות (ח"א ס' רנו) וז"ל "שאלה מי שנסתפק בברכה כיצד יעשה. תשובה, יקח תינוק דלא חכים ולא מפש ולא כההוא (מנחות כ"ט) דתפלין דיוודע להבחין בין ויהרוג לויהרג ח"ו, אלא תינוק שמתחיל לדבר וקורא עמו תיבה בתיבה".

**ומעתה** כשיש חתן וכלה וכולם מצפים לשמוע ברכת שבע ברכות בסוף הסעודה, ואינם יודעים שיש איזה סיבה נסתרת שלא ניתן לפרסום, אם אפשר לברך על חתן וכלה זו בראוי, (כמו שהיה במעשה שנשאל עליו הגרש"ז עיי"ש, וכן היה במעשה פדיון הבן הנ"ל בהגה"צ ר' שמואל אהרן יודלביץ) ואם לא יברכו שבע ברכות, יהא תמיה בעיני התינוקות שנמצאים שם, שעושים סעודת שבע ברכות בלי לברך ברכות שבע ברכות, אז י"ל שאם מכין לחנך התינוקות בדיני שבע ברכות יש לו על מה לסמוך.

### לברך מתוך הגמרא אינו נחלת הכלל

**ולסיומא** דמילתא יש לציין שבספר גנוי חיים (או"ח ס' רטו ס' ס) מהגר"ש רייזנער ז"ל אב"ד פעלשטין כתב "ממורי הגאון החסיד ר' שמעון אלימלך אב"ד ק"ק חיראב (היה מגדולי דורו ומזכר בשו"ת דברי חיים חו"מ ס' נב, "ידידי הרב המאור הגדול חריף ובקי") ראיתי בעת שלא נראתה הלכנה בזמנה התחיל לשון הש"ס אר"י הרואה לבנה בחידושה אומר ברוך אתה ה', ואך ציוה לכל העומדים לצאת והם לא יאמרו, ואם כן משמע דמותר ומ"מ נראה דרך בשעת הדחק, דלדעת קצת פוסקים היה יכול לברך לכן אמר בהזכרת השם דעכ"פ לא הוי כמו ברכה לבטלה".

**דרי** שאין הנהגה זו מסור לכל אדם לבחור לעצמו שמותר לו לומר ברכה מתוך גמרא, ורק לגדולי ישראל יחיד סגולה ההורמנא לעשות כן. וכן נראה מדברי שו"ת מור ואהלות (הנ"ל) שהאריך להצדיק ברכת קידוש לבנה מתוך גמרא ועכ"ז הוא כתב "נפלאיתי לעשות דברים אם על פי דין פסור מן הדבר, ולא להלכה באתי ח"ו רק ליישב הענינים שלא יקשו כל כך", וכן העיר הרה"ק מקודינב בספרו משמרת שלום הנ"ל שהגם שהרה"ק בעל בני יששכר הביא מנהג החוזה מלובלין לומר קידוש לבנה מתוך הגמרא, אבל הבני יששכר לא עשה כן וכדהעיד על עצמו "ולי נראה לומר בריך רחמנא מריה מלכא דעלמא אשר במאמרו וכו' וכן אני נוהג בכל ספק ברכות", הרי שלא רצה לסמוך על עצה זו לומר ברכה מתוך הגמרא.

**ובזה** יש ליישב הסתירה בין דברי החיד"א בספרו ברכי יוסף ומחזיק ברכה ובין דבריו בספרו עבודת הקודש, שבברכי יוסף ומחזיק ברכה הסיק שהעיקר כהמגן אברהם שאין להזכיר שם ה' בעת לימודו ואין דברי היעב"ץ מוכרחין "ומנהג רבנן קשישאי בארץ הצבי שלא להזכיר השם בקריאתו": ובספרו מחזיק ברכה הוסיף עוד "האידינא חזינא לגאון מהר"ם בר ברוך בתשב"ץ שייסד מפיו תלמידו שכתב (בסי' תכב) וז"ל ואינו קורא שם של ד' אותיות בתלמוד כי אם השם עכ"ל:



**ולכאורה**, זה סותר מה שכתב בספרו עבודת הקודש (צפורן שמיר סי' ב' אות כו) "בשמתפלל ביחיד יאמר ברייתא זו: "אמר רבי עקיבא בכל יום שחרית מלאך אחד פותח פיו ואומר ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד, וכשמגיע לברכו עד שמגיע לברכו, וכשמגיע לברכו חיה אחת עומדת ברקיע ושמה ישראל וחקוק על מצחה ישראל עומדת באמצע הרקיע ואומרת 'ברכו את ה' המבורך' וכל גרודי מעלה עונים ואומרים 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד'". וזה לא יעשה אלא באונם גדול כגון שהוא בדרך או חולה אבל אם אין לו אונם לא יעשה בנפשו שקר לבטל תפלה בציבור שמבטל כמה מצות ועונשו גדול" עכ"ל החיד"א.

**וצריך** לומר שדבריו בברכי יוסף ומחזיק ברכה הם אליבא דהילכתא וזה נחלת הכלל, ודבריו בספרו עבודת הקודש הם לבני עליה שהם מועטים, וכדמוכח מהרבה הנהגות קדושות שהעלה בספרו הנ"ל שהם ליחיד סגולה, ולהם ניתנה ההורמנא לומר כן גם ביחידות וכמעשה צדיקי עליון הנ"ל.



## הרב חיים הכהן שווארץ

מח"ס אקבר"ץ - על ברכת המעוות, ברקלין יצ"ו

## בירור מנהגים עתיקים באמירת כל נדרי, ובענין ברכה על התרת נדרים

### התרת נדרים

**הנה**, בחז"ל ובספרי הגאונים והראשונים לא מצינו ברכה על התרת נדרים, אבל נראה שהיה המנהג בכמה מקומות לברך ברכה על התרת נדרים.

### מנהגי הגאונים בענין אמירת כל נדרי

**ויתבאר** בהקדם בירור מקור מנהג כל ישראל לומר תפילת כל נדרי בליל יום הכפורים, והוא מנהג קדום מזמן הגאונים, אבל באמת כשמעינים בדברי הגאונים רואים שרוב גאוני בבל התנגדו לאמירתו,

**דכן** מבואר בסדר רב עמרם גאון (סדר יום הכפורים עמ' מ"ז) שכתב וזה לשונו, ויש מי שעושין כך, כשעומד שליח צבור מתחיל ואומר כל נדרים ואיסורים [וכו'], אבל שגרו ממתכתא הקדושה שמנהג שמות הוא זה ואסור לעשות כן.

**וכן** כתב בתשובות רב נטרונאי גאון (סי' קפ"ה) וזה לשונו, ואין נוהגין לא בישיבה ולא בכל מקום להתיר נדרים, לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, אלא שמענו שבשאר ארצות אומרים כל נדרי ואסרי, אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מרבותינו.

**ובתשובות** הגאונים בקובץ שערי תשובה (לייפציג, סי' קמ"ג) מובא כמה תשובות בענין זה, וזה לשון תשובה א' שם, לרבינו האי ז"ל. נוהגים העמים אשר סביבותינו לומר ביום הכפורים כל נדרי, ואומר דברי הערמה לשנה הבאה, אין ראוי לעשות כן, ואותם אשר התירו ותקנו דבר זה סמכו על דעתם, והחסידים הקדמונים לא נהגו לעשות הערמות בנדרים ובשבועות בליל יום כפור וחם וחלילה, וכבר ראינו ועיינו בדברים אלו, וידענו מקבלת חכמה ידועה ענין הנדר והשבועה, ואין לסמוך בדבר אשר ה' לא צוה.

**ובתשובה** ב' שם כתב, לרב האי בר מר רב נחשון ז"ל, דהלכה כרבא דמחמיר, וראינו אנשים בארצות עושים כמשנה אחת אשר קצת גאונים סמכו עליה, לעשות הערמות וחרמות בליל יוה"כ, אנו אין נוהגים, ואין ראוי להיות מפירין נדרים, ולא נוהגים להפך לא בראש השנה ולא ביוה"כ, ולא שמענו מרבותינו ז"ל שהיו נוהגים זה כל עיקר, וגם אותם הנוהגים זה החמירו ועשו כמנהג חסידים הראשונים, ואל תשנו ממנהג ב' הישיבות. ופן תאמרו הן מצאנו חכמה כמה הערמות עשו רבנן ז"ל כגון מערים אדם על תבואתו וכו', חם וחלילה לעשות כן בנדר ובשבועה כי דבר גדול הוא. ועיי"ש עוד על דרך זה (בסי' ל"ח, ועי' סי' קמ"ה).

**ולעומת** זה בתשובות הגאונים (ליורנו, שערי תשובה סימן קמ"ג, י"ג) מובא תשובת רבינו סעדיא גאון ז"ל שמביא המנהג, וזה לשונו, כליל יוה"כ עומד ש"ץ ואומר כל נדרי ואסרי וחרמי ושבועי וקונמי שנדרנו ושחרמנו ושאסרנו ושנשבחנו ושקיימנו על עצמנו בשבועה וכו', עד ככתוב ונסלח לכל עדת בני ישראל וגו'.

#### מנהגי הראשונים בענין אמירת כל נדרי

**וכן** בתקופות הראשונים נחלקו המנהגים בזה, דהרי בספר נראה שלא היו נוהגים לומר כל נדרי, דהלא הרמב"ם שהיה דר בספרד, וכן הר"ף שהיה דר בצפון אפריקה, כלל אינם מזכירים את המנהג, ולעומת זה בקהילות אשכנז, צרפת, פרוכנס, נראה דבזמן הראשונים כבר היו נוהגים לומר כל נדרי.

**אבל** מבואר בדברי הראשונים שמנהג האומרים אינו לבטל הנדרים משנה שעברו, רק לבטל מהיום והלאה, דכן כתב רבינו תם (ספר הישר, חלק החידושים, סימן ק'), וזה לשונו, כל נדרי דאמרינן כלילי יום הכפורים, הגיה אבא מרי זצ"ל מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא עלינו לטובה וכו', וכן עיקר. והאומר מיום כפורים שעבר עד יום כפורים הבא עלינו לטובה אינו אלא טועה, שאי אפשר להתיר את עצמו, ובלא חרטה דמעיקרא, ובלא יחיד מומחה או ג' הדיוטות. ועוד וכו' שצריך לפרט הנדר.

**והובא** דעתו בדברי הרא"ש (יומא פ"ח ס' כ"ח), ומסכים על ידו, וזה לשונו, והולכין לבית הכנסת, ונהגו שהחזן מוציא ספר תורה, ואומר כל נדרי ואסרי וכו' דנדרנא ודאישתבענא ודאחרימנא מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים זה. ומתכווין להתיר הנדרים החרמות והשבועות, אולי עברו עליהם, וכדי להנצל מן העונש. ואינו נראה לרבינו תם, דהתרה זו אינה מועלת, דבעינן שלשה הדיוטות או יחיד מומחה. ועוד אין החכם מתיר את הנדר בלא חרטה וכו'. ועל פי הלכה זו נהגו לומר כל נדרי ביוה"כ, להתנות על התנאים של שנה הבאה, שאם ידור אדם בכעס, ויהא שכוח התנאי, שלא יתקיימו נדריו, ובשביל שכיום הכפורים מתקבצים כל העיר בבית הכנסת, נהגו לומר ביום הכפורים\*.

#### מנהג התרת נדרים בערב ראש השנה

**ועתה** צריכים לבאר מקור מנהג ישראל לעשות התרת נדרים בערב ראש השנה, והנה מנהג זה מבואר באריכות בדברי השל"ה<sup>2</sup> (עשרת הדברות, מסכת יומא, נר מצוה אות א'),

א. ויש לציין, דכידוע שבמשך הדורות העלילו הנוצרים שהיהודים אינם מקיימים מה שנדרו להם, ובזיכוח דרבינו יחיאל מפאריס מבעלי תוספות, בשנת ה' אלפים, איתא שם, "ויוסף הצורר המורה והסורר וכו', ובכל שנה ושנה אומרים ביום הכיפורים להפך נדרים ושבועות שמשביעים הגוים, ולכן אין מקיימין כל נדר ושבועה לשום גוי".

וכן במאמר שכתב רבי זלמן צבי אופהויון ביידוש ז"ל, נגד טענות המומר פרידריך פראנץ שר"י, בשנת שע"ה, איתא שם, "עוד כתב המומר, כי היהודים יתירו לעצמם להשבוע לשקר נגד איש נוצרי, ואת עמודי דברו בזה יכין על אדני הנוסח כל נדרי הנאמר כליל יום הכיפורים".

ב. ובאמת דבספרי שו"ת מגדולי ישראל שהיו בא"י בתקופת גירוש הספרד, קודם זמנו של השל"ה, נראה שהיה פשוט המנהג להתיר נדרים בערב ראש השנה, דכן יוצא ממה שכתב בתשובת מהר"ם

שכתב, תנן במסכת נדרים (כ"ג ע"ב), הרוצה שלא יתקיימו נדריו של כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל הנדרים שאני עתיד לידור בזו השנה יהיו בטלים. וכתב הטור אורח חיים סימן תרי"ט, שמוזה נתפשט המנהג לומר כל נדרי בערב יום כפור, כי יום כפור מקרי נמי ראש השנה. אבל זרזין מקדימין למצוה, וראוי להקדים קודם ראש השנה ממש וכו'. וכך הוא המנהג בארץ ישראל, מתאספין בערב ראש השנה בבתי מדרשות, עדה קדושה תלמידי חכמים ויראי שמים, ואם אין פנאי בערב ראש השנה, מתאספין בין כסא לעשור וכו', עומד בפני העדה הקדושה ואומר בזה הלשון, שמעו נא רבותי דיינים מומחים וכו'.

### ברכה על התרת נדרים

**בחז"ל** ובספרי הגאונים והראשונים לא מצינו ברכה על התרת נדרים, אבל נראה שהיה המנהג בכמה מקומות לברך ברכה על התרת נדרים, וכמו שרואין במחזור רומא [עיין בסוף הפרק צילום מהמחזור], קודם אמירת כל נדרי כתב ברכה, "אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות התר נדר ושבועה", ונראה שהיה המנהג ברומא לברך על התרת נדרים.

**וכן** מבואר בשבלי הלקט לחד מהראשונים שהיה חי באיטליה, שיש שנהגו לומר ברכה על התרת נדרים, אבל התנגד לזה, וזה לשונו שם (סדר יום הכיפורים אות שי"ז), "וכן הנהגים לברך על מצות היתר נדר ושבועה, לא נודע לנו מה מקום לברכה זו, ומאין הרגלים, כי הנודר מצוה עליו לקיים".

**וכן** נראה מסתימת ספרי הגאונים והראשונים הנ"ל שלא נתקבלה להלכה לברך על היתר נדרים ושבועה, אמנם אין להתעלם מזה שאף בזמן הגאונים היו שנהגים לברך על התרת נדרים, וכן נראה ממה שכתב בתשובות פרקיו בן בבא מזמן הגאונים לקהילת קירואן באפריקה (נדפס מכת"י בחוברת סיני חלק ג') "הן מברכין ברכה שאינה צריכה והם מדברים דברי שקר", משמע שהיה מנהג כזה, אלא שהתנגד לה.

### המעם שאין מברכין

**ובמעם** הדבר שהתנגדו לברכה זו, וכן נוהגין שלא לברך, מבואר בהמשך דברי השבלי הלקט הנ"ל, שכתב וזה לשונו, ומה שאנו אומרים לא יחל דברו, הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו, אינה מצות עשה, שתהא מעונה ברכה, ואפילו מדבריהם, אלא רפואה שנתנה התורה לאיולתו של אדם הרגיל בנדרים, ע"כ, ומבואר מדבריו שאין התרת נדרים מצוה ועל כן אין מקום לברך עליו.

---

אלשיך (סי' ק"א) "ועל כן לימדו רבו שבכל ערב ראש השנה יבטל כל נדרים ושבועות שידור ושישבע", וכן יוצא ממה שכתב בתשובות מהר"ם גלאנטי (סי' י"ח) הובא בש"ך יו"ד סי' ר"א ס"ק ג', עיי"ש, וכן מבואר בעוד הרבה ספרי שו"ת.

ג. בפוסקים מבואר שהתרה זו מועילה לנדרים שאדם שכח שנדר. וכן מועילה למנהגים טובים שנהג שלוש פעמים בלא ללומר שהוא מקיימם בלי נדר. אבל נדרים שאדם זוכר שנדר, אין מתירים לו בלא שיפרט את הנדר בפני שלושה דיינים, ויתירו לו אותו על ידי פתח וחרטה, ואכמלה"ב.

**ונראה** שיש סיבה נוספת שאין מברכין על זה, דלפי מה שכתבנו בהמבוא לספרי אקבו"ן על ברכת המצות, דבכללי הרשב"א בתשו' מבואר שאין מברכים על "דבר שלפעמים הוא עלול להיות עבירה, וכן על הגרושין, משום דיש מקצת הגרושין שהן בעבירה, כגון שלא מצא בה דבר", וכן הוא לכאורה בנדרים, שהרי אמרו חז"ל (נדרים כ"ב ע"א) הנודר כאילו בנה במה<sup>ה</sup>, וכן נקט המחבר להלכה בשולחן ערוך (יו"ד ס' ר"ג סעי' א') "אל תהי רגיל בנדרים, כל הנודר, אף על פי שמקיימו, נקרא רשע ונקרא חוטא".



### אי שייך ברכה על דבר שאינו מצוה

**ובמעמו** של השבלי הלקט שאין מברכין על ההתרה לפי שאינה מצוה עשה, יש מקום לדון בכמה נקודות, דהנה הרמב"ן כתב (בהשגות לספר המצות שורש א') לשיטת הבה"ג במנין המצות שלא מנה עירוב שחיטה ונמילת ידיים למצות עשה, אפ"ה שייך לברך עליהם "ואם תאמר שראוי למנותן מצות, מפני שהעירוב עצמו יקרא מצוה מדבריהם, שהרי אנו מברכין עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו, וכן נמילת הידים. תדע ותשכיל שאין זה אצל בעל ההלכות מצוה שתמנה, לפי שאין אדם מצווה לעשות העירוב, או שלא לעשותו, ואינו נכלל בקום עשה. וכן נמילת הידים אין מצותה בחיוב כלל, ולא הטילו חכמים על אדם שיטול ידיו כלל ולאכול, והנוטל עשר פעמים ביום ואוכל אין לזה מצוה יותר מזה, אבל אלו היתר והכשר האיסור הן, דומה למצות השחיטה שתקנו בה נמי וצונו על השחיטה".

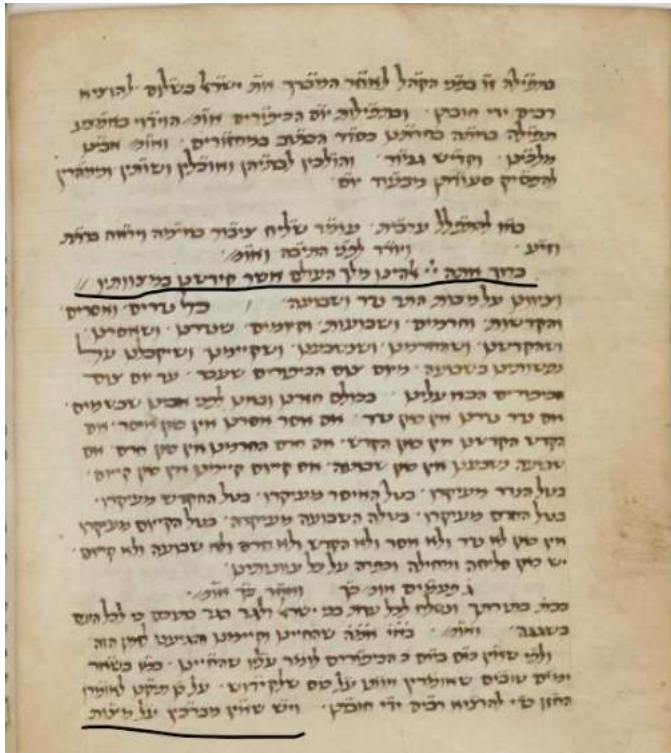
**ומבואר** מדבריו יסוד גדול, דשייך לברך על היתר והכשר אע"פ שאינו מצוה עשה, ולפי זה אע"פ שהרמב"ן שם בספר המצות (בהשגה על מצוה צ"ו) נקט, שהפרת נדרים והתרת נדרים אינו מצוה עשה אלא שלילות, אבל עדיין אין זה סיבה שאין מברכין עליו.

**ועוד** יש להעיר בסמכת השבלי הלקט, דאינו דבר מוסכם לכל דהתרת נדרים אינו מצוה עשה, דהרי הרמב"ם (ספר המצות מצוה צ"ה) מונה דין הפרה בין המצות<sup>ה</sup>. אבל על זה יש לומר, דאפילו להרמב"ם, עצם ההפרה אינו מצוה, אלא המצוה הוא ששייך דיני נדרים למי שנדר, עי' היטב בלשון הרמב"ם.

ד. וזה לשון הר"ן בנדרים שם, ונראה בעיני דלהכי מדמינן לה לבונה במה, משום דסליק אדעתיה דנודר, דמצוה קא עביד, דרחמנא אסריה במילי דאיסורא, ואיהו נמי אסר אנפשיה, וקאמר דטעי, דאדרבה לבונה במה דמי, דנהי דרחמנא אוהריה לאקרובי קרבנות בפנים, אוהריה דלא לוסיק עלה לבנות במה ולהקריב בחוץ, ה"נ נהי דרחמנא אסר עליה דברים האסורים, כי מוסיף איהו אמאי דאסר רחמנא, פשע, כענין שאמרו בירושלמי בפרק פותחים, לא דיין במה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים, ושייך ביה נמי האי לישנא משום דנודר מתפיס בקרבן, וכיון שאין קרבנו רצוי, נמצא כבונה במה ומקריב בחוץ.

ה. וזה לשונו שם, היא שצונו לדון בהפרת נדרים, כלומר התורה שהורונו לדון בדינין ההם, ואין הענין שנתחייב להפר על כל פנים, וזהו הענין בעצמו הבן ממני, כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מהדינין, כי אין צווי בפעולה מהפעולות בהכרח, ואמנם המצוה היא בהיותנו מצווים שנדון בדין זה בדבר זה.

**אמנם** באזהרות לרבי סעדיה גאון, שמונה שם התרי"ג מצות, נראה שהוא מצות.



ברכה על התרת נדרים במחזור רומא

**"אשר** קדשנו במצותיו וציונו על מצות היתר נדר ושבועה כו' כל נדרים כו', ויש שאין מברכין על מצות התר נדר ושבועה".

**סדר** מנהג רומה, משנת 1265 למספ', ובשער הסידור כתוב "מלאכת הסידור כו' בי' ימים לירח אדר בשנת חמשת אלפים כו' וחמשה ועשרים לכריאת עולם כו', על ידי יחיאל יי"ו ביר' דניאל צבי".

**ויש** לציין דבמחזור זו יש הרבה ברכות שאין אנו נוהגים לומר, כידוע דהמקור של נוסח רומא הוא מנוסח ארץ ישראל, ועיין בהמבוא לספרי אקבו"ץ מה שהארכנו בזה שהירושלמי הרחוב הכללים של ברכת המצות יותר מהבבלי.



הרב ישראל דגדוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'

מה"ס 'הנחמדים מזהב', ערך יצ"ו

**"על חטא שחטאנו לפניך ביראת ה' / ביצר הרע"**

בשמים של 'רבים חכמים בעיניהם' מציע בעל 'חמדת ימים' גרסה חילופית לאחד מקטעי 'וידוי הגדול': אל תאמרו 'שחטאנו לפניך ביצר הרע' אלא 'שחטאנו לפניך ביראת ה'

הרי כל חטא הוא ביצר הרע?

**בסדר** 'וידוי הגדול' הנאמר בתפילות יום הכפורים, הוא אשר הגילים לכנותו 'סדר על חטא', אנו מונים לפי סדר אלפא ביתא את חטאי האדם, עוונותיו ופשעיו. מתוודים עליהם לאמור סרנו ממצוותיך ואנחנו הרשענו. ומבקשים מהקב"ה, חנון המרבה לסלוח, כי יעבור על פשע וימחה אשם וימחל לנו עליהם, כי אתה ה' טוב וסלח ורב חסד לכל קוראך.

**עצם** הוידוי על החטאים הוא חלק ממצוות התשובה בה מחוייב האדם. וכלשונו של הרמב"ם (בריש הלכות תשובה):

**"כָּל מצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בודון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא שנאמר 'איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו" זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה, כיצד מתוודין, אומר: אנא השם, חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח".**

**כמו** במצות התפילה, שמעיקר הדין לא היה בו נוסח אחיד ואנשי כנסת הגדולה הם שהטביעו בו מטבע לנוסח תפילה קבוע, כך היה גם בסדר הוידוי. אף בסדר הוידוי לא היה סגנון אחיד, וכל אחד התוודה כאשר עם לבבו, אלא שחכמים בתקופה מאוחרת קבעו נוסח מסוים וקבוע לסדר הוידוי. הם תקנו הן את סדר הוידוי הקצר: 'אשמנו, בגדנו' והן את סדר הוידוי הגדול: 'על חטא', כשהצד השווה שבשניהם שהם מסודרים על סדר האלפא ביתא.

**על** פרטי התקנת נוסח הוידוי נעסוק בהמשך הדברים, כי עיקר כוונתנו אותה אנו מבקשים כאן הוא לברר מקחו של פרט אחד מתוך מכלול הפרטים של סדר וידוי הגדול, הלא הוא הקטע: **"על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע"**, אשר עורר רבים מרבנותינו המפרשים לדון בשאלה אשר היא כמעט נשאלת מאלה:

**וכי** החטאים שאנו הולכים ומונים בסדר זה של ה'ידוי הגדול', הן שאמרנו עד כה והן שנאמר מכאן ואילך, הם פעולת היצר הטוב? הלא בוודאי שהשאור שבעיסה זה היצר הרע הוא זה שהביא אותנו לחטאים בכך שהסית ופיתה אותנו לחטוא. מהו איפוא ה'ידוי הייחודי על ה'יצר הרע' בעוד שכל החטאים הם פעולת היצר הרע והרי עליהם אנו כבר מתוודים בפרוטרוט, ועל מה באה הדגשה זו "שחטאנו לפניך ביצר הרע"?

בי"ה – ביראת ה'

**המחבר** האלמוני של הספר השנוי במחלוקת 'חמדת ימים' מביא פתרון לשאלה זו בשם של אלו שאותם הוא מכנה 'רבים חכמים בעיניהם'. וכך הוא כותב

(ויהכ"פ אות ג):

**"ורבים** חכמים בעיניהם בנוסח 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע' הניחו: שחטאנו לפניך 'ביראת ה'", שנוסח 'ביצר הרע' אין לו טעם, כי כל אשר יעשה איש ולו יחטא הוא שטן הוא יצר הרע".

**המענה** של אותם 'חכמים בעיניהם' נגד הנוסח המקובל היא הטענה שהעלינו מקודם, כשלדבריהם נוסח זה של 'ביצר הרע' הוא חסר טעם. והפיתרון לדידם הוא תיקון הגירסא באופן של החלפתה בגירסא אחרת לחלוטין: במקום 'יצר הרע' יש לומר 'יראת ה'", וקושיה מעיקרא ליתא.

**מדוע** דווקא בחרו אותם 'חכמים בעיניהם' את האלטרנטיבה של 'יראת ה' ולא הציעו חלופות אחרות המתחילות באות י'. והלא ישנם עבירות שונות ומשונות המתחילות באות י', כמו למשל 'יין נסך' וכיוצא בזה, וגם הם היו מתאימים לשיבוץ במקום זה.

**ייתכן** אמנם שהם תפסו אחד מני הרבה, כשלפי האמת יכולים היו להציע פתרונות אחרים. אולם נראה לשער שאותם 'חכמים בעיניהם' לא הציעו את הגירסא המתוקנת 'יראת ה' רק כתחליף גרידא לחטא המתחיל באות י', אלא שהם ביקשו להביא כאן גם פיתרון 'יצירתי יותר המתבסס על השערה שכדוגמתה מצאנו במקומות רבים: פענוח שגוי של ראשי תיבות.

**מסתבר** – צריך לומר שטענו אותם 'חכמים בעיניהם' – שהנוסח המקורי של סדר ה'ידוי היה 'ביראת ה'". אלא שכרבות הימים קצרו המעתיקים וכתבו זאת בראשי תיבות: "בי"ה" – כשפתרונו האמיתי הוא 'ביראת ה'". אך דא עקא שלימים טעה אדם, בחפזו או בבורותו, ופתח את הראשי תיבות בצורה משובשת: 'ביצר הרע'.

**דקי** אומר: ה'חכמים בעיניהם' טענו, ששורשי הגירסא החדשה של 'ביראת ה' נעוצים למעשה ומושגתים למעשה על הגירסא שלפנינו 'ביצר הרע', וההנחה באה להחזיר עטרה ליושנה ולתקן את המעות שנוצרה מהפענוח המוטעה.

ההשערה אינה נכונה

**על** פניו, השערה זו יכולה להיאמר. שכן תופעה זו מצויה לרוב בספרות התורנית, שמעתיקים החליפו מבלי משים את פיתרון הדברים האמיתי, ואם באו הללו לתקן



ולחקל על הקורא, שיהיו הדברים ערוכים לפניו ללא קיצורים וראשי תיבות, הם נמצאו מקלקלים כשהכניסו פתרונות עקשים ופתלתלים שהביאו בעקבותיהם בעיות רבות.

**הרב** יעקב שמואל שפיגל כתב סדרת מאמרים נאה על תופעה זו ("השימוש בקיצורים ובראשי תיבות שאינם שכיחים" בארבעה המשכים שפורסמו במאסף 'ישורון' כרכים י-יג) שבה הוא אסף לכל המחנות וחקר מקרים רבים ומעניינים שבהם נטען כי ראשי התיבות פוענחו בטעות.

**העוקב** אחרי הדוגמאות השונות שהביא שם ימצא לנכון, כי פעמים רבות השערה שכוז היא אכן מפתיעה ומקורית אך היא איננה אמיתית, וזאת בשל קיומם של ראיות מוצקות המכריחות את הגירסא הקיימת. כך שאין מנוס מלהתמודד עם הבעיה עצמה שבגירסא הקיימת, כיון שפתרונה באופן של פענוח חדש של ראשי תיבות הוא בעצמו שגיאה ואינו יכול להיאמר.

**דומה** עלי כי גם המקרה שלפנינו הוא כזה: ההשערה של ה'חכמים בעיניהם' שהגירסא 'ביצר הרע' היא תולדת פענוח שאינו נכון, בעוד שהאמת היא כי צריך לומר 'ביראת ה' – אינה יכולה להיאמר כלל ועיקר! וכדלהלן.

הווידוי הוא ישיר ולא עקיף

**הקן** האחיד העובר לאורך כל סדר 'וידי הגדול' מציג את החטא כמו שהוא ולא כדבר והיפוכו. כך למשל: "על חטא שחטאנו לפניך בחילול ה'". לא נאמר כאן: "על חטא שחטאנו לפניך בקידוש ה'" עם המשמעות שהחוטא לא קידש את שם ה', אלא נאמר כאן את החטא באופן ישיר: החוטא חילל את שם ה'. וכך הוא גם לאורך כל סדר הווידוי: הווידוי תופס את החטא באופן ישיר, ולא באופן עקיף או משתמע. "זלזול הורים ומורים" ולא "כבוד הורים ומורים", "עינים רמות" ולא "שפלות עינים", "קלות ראש" ולא "כובד ראש", וכן הלאה.

**ל**אכן היה רוצה מסדר הווידוי שנתוודה על חסרון של "יראת ה'" הוא לא היה מביא זאת בפן החיובי ואומר "על חטא שחטאנו לפניך ביראת ה'" ומבקש מעימנו להבין שהכוונה היא הפוכה והחטא הוא העדר יראת ה', אלא הוא היה אומר זאת במפורש בצורתו השלילית.

**ל**א זו אף זו: אם נתבונן יותר ונחשוב מה היא הצורה השלילית שבה היה אמור מסדר הווידוי לומר את ההיפך של יראת ה', דומה כי ההגדרה הברורה לכך היא "פריקת עול". יראת ה' היא קבלת עול מלכות שמים והיפוכו הוא פריקת עול מלכות שמים.

**אם** כך, הרי שמתחזקת הבעייתיות שיש בפתרון אותם 'חכמים בעיניהם': הלוא עבירה זו של יראת ה' כבר מקבלת התייחסות בפני עצמה: "על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול", ואין כל היתכנות שעבירה זו תזכה לשני התייחסויות, מה שלא מצאנו לכך מקבילה בשאר חלקי סדר הווידוי.

**חשוב** להבחין כי ראיות אלו שאנו מביאים כעת אינם קשורים בדווקא להשערה שהעלינו כי מדובר בפענוח שגוי של ראשי תיבות, אלא הם תמיהות על עצם הגירסא

המוצעת לנו. כך שגם אם הסיבה שהביאה את אותם 'חכמים בעיניהם' לגירסתם החדשה היא לא מכח ההשערה שהעלינו, עדיין הדברים מוקשים ואינם יכולים להתקבל כנכונים.

### קיצור השם באות ה'

**עניין** נוסף שראוי לעמוד בו הוא דווקא השערותנו שהעומד מאחורי הגירסא המוצעת של ה'חכמים בעיניהם' הוא פענוח מחודש של ראשי תיבות 'בי"ה', שלדעתם נפתח בטעות 'ביצר הרע' בעוד שהאמת היא שהיו צריכים לומר 'ביראת ה''. אמנם זו השערה קרובה מאוד לכוונתם של אותם חכמים, אולם היא כנראה אינה נכונה מסיבה נוספת:

**בימי** קדם לא היה מקובל לקצר את שם השם עם האות ה'. במקרה שהיו מבקשים לכתוב את שם השם שלא במלואו היו עושים זאת עם האות י': אם פעם אחת, אם פעמיים ואם שלש פעמים. אפשרות הקיצור עם האות ה' היא מאוחרת יותר, והיא כמעט בבל יראה ובבל ימצא בכתבי ידות מוקדמים ומאוחרים. אף כשהתחילו לקצר את השם באותיות אחרות, היו שקיצרו דווקא עם האות ד'. זהו גידון רחב מאוד ועסקו חכמים וסופרים (ראה 'עמודים בתולדות הספר העברי' – כתיבה והעתקה, נספח 'על הקיצור ה'), אך לענייננו די בכך שנאמר שאין מסתבר ש'בי"ה' שימש בעבר כקיצור למילים 'ביראת ה'.

**והגם** כי דיתוי זה חוזר ונראה שכן ייתכן שאין הכוונה שהיו אומרים בסדר הוידיי את שם ה' במלואו, אלא 'השם' גרידא, ולכן עדיין ייתכן שראשי תיבות היו מיועדים למילים: "ביראת השם". אך גם זה לוקה בחוסר הסתברות, כי דבר רחוק הוא מאוד שמאן שהוא ימין את קיצור המילים 'ביראת השם' בתוך ראשי תיבות של 'בי"ה', כשאפשרות פיענוח זו אינה עולה כלל על דעת הקורא.

### מי הם אותם 'חכמים בעיניהם'

**בבדי** לתהות יותר על קנקן הגירסא החדש בסדר הוידיי ניסיתי רבות לתור ולחפש אחר גילוי זהותם של אותם 'חכמים בעיניהם', אותם מצטט בעל 'חמדת הימים', והעליתי חרס ביד. בדקתי במחזורים עתיקים ובספרים שונים שעליהם נמנע כי בעל 'חמדת ימים' שאב את מימיהם והכניסם לכדו, ולא הצלחתי למצוא אפילו אחד מתוך אלו שהעלו את הפתרון של 'ביראת ה'.

**במיוחד** בקשתי לבדוק האם אכן אותם 'חכמים בעיניהם' השתמשו לקביעת גירסתם עם השערה זו אותה העלינו אודות פענוח הראשי תיבות, או שמא סיבה אחרת הביאתם לכך. אך כאמור לא מצאתי זאת בשום מקור קדום.

**אין** זה סוד שבעל 'חמדת ימים' השתמש בספרים רבים וגדירים כחומר ולבנים לבניין ספרו. כך שיתכן שאכן פיענוח זה מוצע בספר כלשהו, ועדיין לא מצאנוהו. אך אין גם למנוע את האפשרות שאותם 'חכמים בעיניהם' אינם אלא פרי דמיונו של המחבר, מה גם שלטענתו 'רבים' מענו זאת, בעוד שאין אנו מכירים אפילו אחד שכוה.

### יצא ממקום אחר

**מה** שיכול – אולי – לקרב אותנו לפענוח זהותם של אותם 'חכמים בעיניהם' זה מקום נוסף שבכל 'חמדת ימים' משתמש עם ניסוח דומה של 'רבים חכמים בעיניהם', ואף הוא לגבי תיקוני נוסח וגירסא שאיתם הוא אינו מסכים.

**כשהוא** עוסק בנוסח הסליחות, כותב בעל 'חמדת ימים' (חודש אלול פ"ד):

**"שכח"** יהודה ברוחק – הנה בנוסח זה רבים חכמים בעיניהם שלחו יד להניחו: ראשונה בלשון 'הבה לנו עזרת מצר, היר ה' תקצר' הניחו 'ידך ה' לא תקצר', ואינו כן כי כל כוונת המשורר לחתום בלשון הכתוב כמו שכתוב הישאג אריה ביער, למה ה' תעמוד ברוחק וכיוצא, וכן סגר דלת הכית הזה בלשון הכתוב היר ה' תקצר, אכן "ידך ה' לא תקצר" לא מלשון הכתוב הוא.

**וזאת** שנית הניחו עוד 'למה תישן' וכתבו 'הנה לא ינום ולא יישן', ולא עלתה על לבו כך אל המסדר כי אחר שיאמר 'עזרה, חדש ימינו בגלות ישן' ומדבר לנוכח, איך יאמר 'הנה לא ינום ולא יישן' שלא לנוכח.

**ואם** יקפידו שאין מן הראוי לדבר כך בתחינותנו, מה ששייב דוד המלך ע"ה בעל התחנונים והתפלות שנתחנן באלו חלשונות, נשיב כולנו. ואין למחוק הספרים על ככה. ואם באו להקפיד לא ישאר מתחנוני הסליחות מאומה".

**והנה** כאן דומני שהצלחתי לגלות את זהותו העלומה של המגיה בעל תיקונים, ואין הוא אחר מאשר הגאון רבי חיים ידידיה אבן עזרא, מגדולי החכמים שבאזמיר, שפעל לפני כשלוש מאות שנה, באותה תקופה ובאותו מקום בו נדפס הספר 'חמדת ימים'.

**הנה** בנו של רבי חיים ידידיה, הלוא הוא הגאון רבי אברהם אבן עזרא, בספרו 'בתי כנסיות' (שלוניקי תקס"ו), מעתיק ומצטט כמה וכמה פעמים תיקוני נוסחא שונים אותם כתב 'אבא מאר' על שולי גיליון סידור התפילה אשר לו. גם נינו של רבי חיים ידידיה, הגאון רבי אברהם אבן עזרא (השני, והוא הקרוי על שם סביו בעל 'בתי כנסיות') שהגיה את ספר זקנו ושילב מהערותיו בתוך הספר, מתייחס פעמים מספר אל גיליון סידור זה של 'מורי זקני'.

**והנה** שני תיקונים אלה בסדר הסליחות מובאים שם (ס" תקפא ס"א):

**"מצאתי** כתוב בסידור של מור זקני ח"ה ז"ל, שהגיה 'כי יד ה' לא תקצר' במקום 'היר ה' תקצר'... גם כמ"ש 'חדש ימינו בגלות ישן עזרה' אומרים 'הנה לא ינום ולא יישן'".

**ועיין** שם בדברי בן המגיה ונין המגיה שהסמיכו להגהות אלו את קושיותיו של בעל 'חמדת ימים' במה שבא לדחות תיקוני גירסא אלו ותירצום בשופי ובטוב טעם.

**ומבין** השיטות ניכר היטב שבני משפחת אבן עזרא ידעו בבירור כי כוונתו של בעל 'חמדת ימים' במה שהביא את 'רבים חכמים בעיניהם', לא הייתה כוונתו כי אם לראש

משפחתם רבי חיים ידידיה אבן עזרא. אשר כפי הנראה, סידורו זה, על שלל ההערות המשובצים כפנינים על שולי גליונו, התגלגל ובא לידו של בעל 'חמדת ימים' והוא העתיק ממנו בעילום שמו המפורש, ולפיכך הוא שבאו בנו ונכדו ליישב את דבריו.

**אם** נאמר שתואר זה של 'רבים חכמים בעיניהם' בא אצל בעל 'חמדת ימים' ככינוי לחכם רבי חיים ידידיה אבן עזרא שהיה בן דורו, אין זה דבר רחוק לומר שחכם זה הוא גם מי שהציע בשולי גליון סידורו את תיקון הגירסא 'ביראת ה', וכל תיקונים אלו מפה אחד יצאו.

**השערה** זו גם תקל עלינו להבין מדוע לא נמצאה גירסא שכזאת באף אחת מהספרים הידועים לנו, כי אכן לידו של בעל 'חמדת ימים' התגלגל הסידור המתוקן בכתב יד, ועיני אחרים כמעט ולא שזפוהו. אם ביום מהימים יתגלה סידורו של רבי חיים ידידיה אבן עזרא, נוכל אכן לבדוק אם הגהה זו של 'ביראת ה' אכן מופיעה שם.

**ואחרי** ככלות הכל, עדיין מדובר כאן בגילוי זהותו של חכם אחד ויחיד שהציע את תיקוני גירסא אלו, ואילו בעל 'חמדת ימים' מדבר על 'רבים חכמים בעיניהם'. אך מאידך גיסא, ידענו שאין דרכו של בעל 'חמדת ימים' לדקדק כל כך בכגון דא, והדברים עתיקים ומוכרים לעוסקים בספרו. לפיכך ניתן איפוא לסכם ולקבוע שבמידת מה התקרבונו לפיתרון חידת זהות המגיה, אך אין זה מושלם כל צרכו.

#### הגירסאות הקדומות

**כדי** להשלים את הדיון סביב ההגהות בנוסח סדר 'יודי הגדול', כדאי שנתחקה במקצת אחרי הידוע לנו במקורות נוסח וידוי זה, אשר כידוע אין הוא חלק מאוצר המטבעות שטבעו חכמים – אנשי כנסת הגדולה שתיקנו את נוסח התפילה. ולא זו בלבד, אלא שהוא גם שנוי במחלוקת עצומה, ולדעתם של חלק מרבתינו הראשונים אין לאמרו כלל!

**כבר** בתוספתא (יומא פ"ד ה"ד) מצאנו שנחלקו התנאים האם המתוודה צריך וחייב לפרט את חטאיו, או שמא אדרבה ראוי לו שלא לפרט את חטאיו, וכן מפורש בגמרא (יומא פו ב.). בעקבות מחלוקת זו גם נפרדו דרכיהם של רבתינו הראשונים בניהול הייחוס לסדר הוידוי המפרט את החטאים על פי סדר א"ב, כשדעת כמה מהראשונים שאין לאומרו ואחרים חולקים עליהם. כך שסדר הוידוי שלפנינו הוא למעשה תוצר של אותם הסוברים שיש לפרט את החטאים.

**הורתו** ולידתו של נוסח 'יודי הגדול' שלפנינו הוא בתקופה שלאחר חתימת התלמוד. דמותו, שאותו אנו מכירים כהיום, נבנתה ושוכללה במהלך השנים עד שהיא הגיעה למתכונת המוכרת הנמצאת בסידורי התפילה שלפנינו.

**מבדיקה** מקפת של איזכורי נוסח וידוי זה בספרות הקדומה שהגיעה לדינו, עולה כי קיימים שינויים מגוונים בנוסח העל חטא, אולם לא נתייחס כאן למכלול השינויים והגירסאות כי אם בכל הנוגע לנידון דידן.

**המקור** הראשון והברור שהגיע לידינו לנוסח 'על חטא' הוא ב'סדר רב עמרם גאון' (סדר יום הכיפורים), והוא מפרט את נוסח הוידוי באות י' כך: "על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע. על חטא שחטאנו לפניך ביודעים. על חטא שחטאנו לפניך בלא יודעים", וכך בדיוק גם כתבו הרמב"ם בסדר תפילות (נוסח הוידוי), בעל 'מהזור ויטרי' (סימן שגא) ורבינו דוד אבודרהם (סדר תפלת יום הכפורים).

**כל** אלו מזכירים במפורש את החטא של 'ביצר הרע'. אולם לעומתם מצאנו מקור קדום אחר, אף הוא מתקופת הגאונים, שאינו מזכיר אותו, הלא הוא הפייטן ינאי אשר בסדר פיוטיו (שנלקט מאוצרות הגניזה, ברלין תרח"ץ, עמוד שכב) נמצא: "על חטא שחטאנו לפניך בידועים... על חטא שחטאנו לפניך בלא ידוע". גם רבינו הרוקח ב'פירושי סידור התפילה' (סי' קלו - סדר הוידוי) אינו מזכיר 'ביצר הרע' וכך הוא כותב: "אכתוב הסדר: על חטא שחטאנו לפניך... בידועים בלא יודעים".

זהו שיקוף של תמונת המצב הבסיסית מהאות י' בנוסחי 'וידוי הגדול', ובו מתברר כי אכן היו כאלה שלא הזכירו את החטא של 'ביצר הרע'. ייתכן מאוד שאלו שלא הזכירו זאת, אכן נמנעו מכך מכוח הקושיה אותה כבר הזכרנו לעיל, שכל החטאים הם למעשה מהיצר הרע. אולם ברור שהמקורות הקדומים ביותר הזכירו גם הזכירו את החטא של 'ביצר הרע', ויתירה על זאת: בשום מקור קדום לא מצאנו נוסחא שכזאת: ביראת ה' – מה שלבאורה מעיד ומוכיח כי לגירסא זו אין שחר.

#### החסברים המקבילים לדברי השל"ה

**בעל** 'חמדת ימים' עצמו שהעתיק את הגירסא החדשה 'ביראת ה'" גם היה סבור שאין צורך ואין מקום לתקן את הגירסא. כבר התואר בו הוא מכנה את הסוברים כך 'חכמים בעיניהם' מעיד כי הוא אינו מסכים עימם. הנה כי כן, חכמים הם בעיניהם בלבד ולא בעיניו ובעיני אחרים. הסיבה שבעל 'חמדת הימים' אינו מסכים איתם היא די פשוטה: אם כל הבעיה בגירסא המקובלת 'ביצר הרע' זוהי השאלה שלבאורה כל העבירות כולם באים מכוחו של היצר הרע, כך שעל איזה עבירה יחודית של 'ביצר הרע' מדובר כאן – הרי שקיימים תשובות נאות לשאלה זו, והם מונעות את הצורך בשינוי הגירסא.

**וכך** הוא כותב: "אך אין לשבש מפני כך את הספרים כי הכוונה לומר..." וכאן מציע בעל 'חמדת ימים' שלושה פירושים מהו וידוי זה 'שחטאנו ביצר הרע'.

**בדרכו** הידועה של בעל 'חמדת ימים' שכל דבריו לקוחים ממקורות אחרים הרי שגם כאן דבריו מקבילים עם דברי רבינו השל"ה הקדוש (שער האותיות אות י' – יצר הרע) אשר אף הוא מתחבט בבעיה זו, וכפי שהוא מקדים לדבריו: "ונראה לפרש שזהו פירוש הוידוי 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע', וקשה, וכי כל העבירות שחישב אינם באים מצד היצר הרע". נעתיק איפוא את לשונו של בעל 'חמדת ימים' ואת המקבילה לזה בספר של"ה.

**ההסבר** הראשון של 'חמדת ימים' הוא:

"**שחטאנו** ביצר הרע' שהתנצלו לאמור, שאור שבעיסה מעכב, ולפי האמת אנו מתוודים שאין בהתנצלות זוה כלום שכוונת היצר הרע אדרבא לטוב, כמשל המובא בזהר".

**וא"ל** דברי השל"ה (ס"ק טו):

"**א"ל** הכי פרושו, קאי על כלל עבירות שאנחנו חוטאים ביצר הרע, כלומר, כמה שאנו מתנצלים ששאור שבעיסה מעכב הוא היצר הרע, על זה אנו מתוודים שאין בהתנצלותינו כלום, שפנימיות מעם היצר הרע הוא אדרבא להיפך".

**ההסבר** השני של 'חמדת ימים' הוא:

"**ועוד** יש לפרש 'ביצר הרע' כגון דמגרי ביה יצר הרע".

**וכן** גם כתב השל"ה (ס"ק יט):

"**זהפשוטו** של 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע', פירושו: שלא יביא את עצמו לידי יצר הרע. ובהא דאמרו רבותינו ז"ל (נדה יג ב): המקשה עצמו לדעת יהא בנידוי, ופריך ולימא אסור, ומשני דמשום דמגרי ביה יצר הרע. וזהו 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע' שהבאנו את עצמינו לגירוי יצר הרע. וכענין זה רומז בפסוק (קהלת ה ה): 'אל תתן את פיך לחטא את בשרך', ופירש האלהי הקדושה: אפילו דיבור מותר שיגרום לבוא ממנו גירוי היצר הרע אסור, דאילו דיבור אסור מה זה לחטא, הלא זה כעצמו הוא החטא, אלא רצה לומר דיבור המביא לידי חטא".

**וההסבר** השלישי של 'חמדת ימים' הוא:

"**וגם** שלא עבד את ה' ביצר הרע כמו שאמרו 'בכל לבבך' - בשני יצריך ביצר הטוב וביצר הרע".

**ואף** אותו כתב השל"ה (שם):

"**עוד** יש לפרש 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע', על דרך הא דתנן (ברכות נד א): בכל לבבך בשני יצריך, שיעבוד את השם יתברך ביצר טוב וביצר הרע".

**משום** מה החליט החמדת ימים לדלג ולא להביא את ההסבר הנוסף שכותב שם השל"ה (ס"ק יח):

"**ואפשר** שזהו פירושו 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע', והקשיתי פשיטא כל העבירות הם מצד היצר הרע. ויש לומר דכל העבירות הם בשעת מעשה כשבא עבירה לידם, אבל זה מיירי בתכונה רעה שחושב מחשבות און ברבר שאין ביכולתו לבוא לידי עבירה זו, רק חושב אילו היה כך הייתי עושה כך, כמו שאמר אבשלום (ש"מ"א טו ד): מי יתנני שופט בארץ והצדקתיו וגו'".

### תירוצים נוספים

**עוד** רבים מגדולי ישראל התחבטו בשאלה זו מה הכוונה בווידוי זה של 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע' אולם דומני שהבולט בכולם הוא הגאון רבי אליהו הכהן האיתמרי בעל 'שבט מוסר', אשר בספרו 'ידו בכל' (אזמיר תרכ"ז) הוא גם דן בשאלה זו: "קשה כל מה שאדם חוטא הוא ביצר הרע, ואם כן מה הכוונה באומרו 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע'. והוא מציע על כך לא פחות מעשרים תירוצים נפלאים!

**תירוצים** רבים שנאמרו ברבות השנים על קושיה זו כבר זכו בהם השל"ה וה'ידו בכל', כפי שעניי המעיין תחזינה מישרים, אך בקעה הניחו לי להתגדר בה להציע כאן בזה שני פירושים חדשים, הראשון שבהם יבוא בהקדם יסוד איתן שחידשו רבותינו האחרונים בגדרי דין 'אונס', והשני יתבסס על רעיון מתוק מבית מדרשם של "מלמדי תינוקות" מחסידים הראשונים.

### אונס כשהיה עושהו בלאו הכי

**כ"ד** גדול הוא בתורה: "אונס רחמנא פטריה". 'אונס' פירושו: הכרח המביא את האדם נגד רצונו לעשות מעשה או שלא לעשות מעשה. הכרח זה ייתכן שיהיה באופן שאחרים יכפו אותו לכך בחזק יד או באיומים של מיתה או יסורים. והוא גם ייתכן ביד המקרה, כגון שקיימת לפניו סכנת מיתה או חולי. לדוגמא בעלמא: הבערת אש בשבת היא מלאכה האסורה. אולם אם אדם נאנס באחת מהאופנים המוזכרים והדליק אש בשבת, הרי הוא פטור ואינו נענש.

**נשאלת** איפוא השאלה: מה יהיה דינו של אדם מומר לחילול שבתות שאירע מקרה ואנסוהו לחלל שבת – האם דינו כאנוס או לא? מצד אחד, המציאות היא זו שהוא נאנס ולא הייתה בידו כל אפשרות אחרת. או שמא יש עלינו לבדוק מה אדם זה היה עושה אילו האינוס, וכיון שגם אילולי האינוס היה מחלל שבת, שוב כבר אין דינו כאנוס.

**הרה"ק** רבי פינחס הורביץ, רבה הנודע של פרנקפורט, מתייחס לנדון זה, והוא קובע בפסקנות שבוודאי אדם זה אינו נחשב כאנוס. אם גם בלעדי האינוס היה הוא מחלל שבת, האנוס אינו מעלה ואינו מוריד. בספרו 'הפלאה' הוא חוזר וכותב זאת כמה פעמים (כתובות ג א, קי ב, ועוד) ומוסיף על כך הוכחות מוצקות.

**את** דברי ההפלאה מביא הבית הלוי ומסכים עימם בכל פה:

"והנה מענת אונס לא שייך רק היכא דאם לא היה האונס לא היה עושה אותו דבר, והאונס הביאו לעשות, ואז נחשב כאילו לא עשאו. אבל היכא דגם אם לא היה האונס היה עושה, הגם דעתה הוא אנוס, ככהאי גוונא לא מיקרי אנוס כלל וכמו דמבואר בהפלאה..."

**ומזה** יצא דמי שהוא פרוץ באחת ממצוות ה', אע"ג דלפעמים נתרשש לו אונס שלא יכול לקיימה, מכל מקום לא מיקרי אונס. וכמו בשמירת שבת וכדומה דלפעמים

אנוס הוא לעשות מלאכה או עבוד חולה ר"ל וכדו', מכל מקום לא מיקרי אנוס רק לאותם שהיו שומרים אותו אם לא היה האנוס. אבל המחלל שבת כשאנוס אנוס, גם במלאכה שהוא אנוס מיקרי מחלל, וכן הוא בכל האיסורים. וכן גדר השונג אינו רק באופן שאם לא היה שונג לא היה עושהו, אבל מי דגם אם היה ידוע לו זה החטא מכל מקום היה עושה אותו אע"ג דהשתא שנג בו לא מיקרי שונג".

**מוסיף** הבית הלוי ומחדש בזה שיסוד גדול זה אינו אמור רק במי שהוא פרוץ לעבור על דברי תורה ביודעין, אלא אצל כל אדם שנודמן לו ח"ו שיעבור עבירה באנוס או בשונג יש לו לחשוש מפני יודע תעלומות שמא ואולי הוא היה עושה כן גם אילולי האנוס או השונג.

### ובלשוננו:

**"והנה** ידיעה זאת היא נעלמה מעין כל בריה, לירד לסוף דעת האדם החוטא באנוס או בשונג לידע מה היה עושה אילולי זה האנוס שמביאו לידי כך – רק גלוי לפניו יתברך".

**נמצאנו** למדים שקיימת היכי תמצוי מופלאה בה אדם יהיה מחויב לעשות פעולה מסוימת, חנם שייתכן שהוא ייענש עליה. כגון בחולה מסוכן המונח לפנינו ביום השבת ורפואתו היא רחיצה בחמין, שפשוט הדבר שחייב מוטל על כל אדם להבעיר אש ולהחם לו מים. אפס שיש לו לחשוש שמא גם אילולי האנוס הוא היה מבעיר אש בשבת, ומהיות ש'ידיעה זו היא נעלמה מעין כל בריה', ומכל שכן שאדם קרוב אצל עצמו ואינו משים עצמו רשע, הרי שהאדם עצמו כלל אינו יודע שייתכן שהוא היה מבעיר את האש בלאו הכי, ונמצא שהוא ייענש על חילול השבת.

**ואם** כי יש להאריך במחשבת רעיון זה לכאן ולכאן, אולם ברור הדבר שמשכחת לה גוונא בה האדם יעשה פעולה, שהיא למעשה פעולה המותרת, כמו הבערת אש בשבת לצורך חולה, אולם מחמת זאת שיצרו הרע היה מתגבר עליו לעשותה גם בלא הכי, הרי שהוא מתחייב על זה משום מבעיר אש בשבת. וזהו איפוא פעולה של מצוה, שרק היצר הרע הטמון במעמקי לבבו של העושה הופך אותה לעבירה.

**ומעתה** נענה ונאמר שזה עומק הכוונה במה שאומרים 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע'. כאן אין מתכוונים לפעולה של חטא או לעשייה של עוון. כאן אין המכוון על עבירה מסוימת או כל אחת ממצוות ה' אשר לא תעשינה – כאן מתכוונים על פעולות שכלפי חוץ אינם נראים כעבירה, ולפעמים הם אפילו נראים כמצווה, אולם היצר הרע שבתוך האדם הוא שהופכם לעבירה, ועליה אנו באים בבקשה ובתחנונים שאל תבוא במשפט עמנו כי לא יצדק לפניך כל חי.

### התפרצות מעומקא דליבא

**ואמור** רשות להציע כאן רעיון נוסף על דרך הדרש והאגדה, ויבואו דברינו בהקדם דבר פלא אשר מצאנו אצל נעים זמירות ישראל, שבשעה שהוא שר בפרק 'ברכי נפשי'



(תהלים קד) את סדר מעשה בראשית, הרי הוא משבח את ה' אלוֹקינו: "ה' אלוֹקי גדלת מאד הוד והדר לבשת. עומה אור כשלמה נוטה שמים כירעה...". והנה לפתע הוא מכנים באמצע דבריו: "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קניינך".

**לכאורה**, תמהים רבים ושואלים: הלוא משפט זה היה ראוי להיות סיומו של הפרק, וכיצד הוא מוצא את מקומו ונכנס בין תיאור זריחת השמש לבין הקילוס על גדולת הים.

**אלא**, הסבירו חסידים הראשונים, שכאשר האריך דוד המלך בספור שבחו של הקב"ה נתלהב ליבו בקרבו ולא יכול היה לכלוא את רגשות לבבו ההומה לקל חי. לכן הוא נצטעק באמצע המזמור ואמר: 'מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית'. הייתה זו התפרצות של רגשות סוערים שלא יכלה להמתין עד סיום הפרק, ורק לאחר ששקטה רוחו של דוד המלך הוא הצליח להמשיך ולסדר את שבחי הקב"ה.

**(מי)** הוא בעל הדברים של פירוש נאה זה? מופלא הוא הדבר שבכל המקורות שמצאתי הרי הוא מיוחס למלמד תינוקות, אלא שנחלקו מעתיקי השמועה מי הוא אותו מלמד: הגה"ק רבי יחזקאל שרגא משינאווא זיע"א הגיד כי היה זה רבי בערלי מלמד, שלימים נודע כהרה"ק המגיד ממעזריטש זיע"א. בספר 'סדר הדורות החדש' הביא כי זה היה רבי יוסף מלמד ממדינת רוסיא, אשר הרה"ק הנועם אלימלך זיע"א שלח לדרוש בשלומו. בספר 'חמדת צבי ושפתי צדיקים' הביא כי הרה"ק רבי אברהם משה מפרשיסחא זיע"א שמע זאת ממלמד בעירם שאמר זאת בניגון יפה. ואילו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א היה משבח ומקלם את אחד מאנ"ש שהיה מלמד תשב"ר, והחבריא קדישא עמדו ליד חלון של החדר שלו כדי לשמוע איך הוא מלמד את הנערים, ושמעו זאת מפיו).

**מעתה**, יתכן לומר שגם מסדר נוסח 'יודי הגדול' לא הצליח לכלוא את רגשותיו בקרבו, ותוך כדי שהוא סידר את החמאים והעוונות על סדר הא"ב, הוא נצטעק לפתע: 'על חמא שחמאנו לפניך ביצר הרע', וכאומר: הלוא היצר הרע הוא השורש פורה ראש ולענה לכל חמאותינו, כי הרי גלוי וידוע לפניך שרצונינו לעשות רצונך ורק השאור שבעינים הוא שמעכב.

**'על'** חמא שחמאנו לפניך ביצר הרע' אין זו אלא צעקה פנימית מעומק הלב הדואב, קריאה מתוככי הנפש המתיסרת, ביטוי רגשי לעוצם ההכרה בגורם שגרר אותנו לתוך כל החמאים והעוונות. כך שאין מקום לדון כלפי זה עם כללי סדר הוידוי וכיוצא בזה, שכן כאמור זוהי התפרצות של רגשות שניצוצה לתוך תבנית מילים אלו.



הרב מרדכי שמואל (בהגרצ"י) אדלשטיין

בני ברק יצ"ו

## על ההחלפה מ-י"ה ו-י"ו ל-מ"ו ו-מ"ז, והמסתעף

**מקובל** בימינו בכל תפוצות ישראל, שכאשר רוצים לכתוב באותיות את המספר 15, כותבים מ"ו [ולא י"ה" כפי שהיה ראוי], וכשרוצים לכתוב באותיות את המספר 16, כותבים מ"ז [ולא י"ו כפי שהיה יותר מתאים].

**בענין** הכתיבה של מ"ו במקום י"ה, האריך טובא בספר עמודים בתולדות הספר העברי - בשערי הדפוס, שהוא בבחינת מרא דשמעתתא בסוגיא זו, ושם מעמ' 381 ואילך הוכיח שהצמד אותיות מ"ו היה מקובל בכתיבה כבר לפני כאלף שנה ויותר, וכפי שמוכח בכתבי ידות שונים, ואף לא של ת"ח או דברי תורה, אלא במכתבי סוחרים וכדו' שבהרבה מהם נמצא שכתבו מ"ו ולא י"ה, ועכ"פ מסקנתו ב'עמודים' שם (עמ' 388), שמעת המצאת הדפוס לא מצאנו מי שהשתמש בי"ה כדי לציין מס' 15 אלא תמיד משתמשים במ"ו.<sup>1</sup>

**ועי"ש** שהביא שכבר לפני מאות בשנים<sup>2</sup> חקרו בטעם המנהג לשנות מ"ה למ"ו, וכתבו דמשום ש"ה הוא שם ה' נזהרו מלהשתמש בו כדי לציין המספר. ועי"ש שהקשה דהא מצינו שמשתמשים קבוע בי"ה כראשי תיבות ליום הכיפורים וירום הודו וכדו', וכתחילה כתב לתרץ שכשי"ה נכתב בתור מספר יש חשש שיהגו זאת בפה כמילה אחת, וכפי שנוהגים להגות את מ"ו בשבט ול"ג בעומר וכדו', ואח"כ נמה לתרץ שכאשר כותבים עם סימן גרשיים כבראשי תיבות לא חששו שיטעו בזה כשם ה', אך כשכותבים מספר העמ' או סימן או תאריך שמקובל לכותבם ללא גרשיים, בזה חששו משום דהוי ממש כשם ה'. אלא דבסוף דבריו הקשה שא"כ למה לא נוהגים לכתוב י"ה אף עם גרשיים כשבאים לציין את המספר 15.<sup>3</sup> אמנם נראה פשוט, שמאחר ובראשי העמודים והסימנים - שלא נהגו לכתוב מספרם בגרשיים, ולכן כתבו מו, שוב כבר אין טעם כשבאים לציין להם לכתוב ס' י"ה או עמ' י"ה, דלפנינו הא נכתב מ"ו, ובוה נמחה האפשרות של י"ה כמספר 15.

א. כל מקום שכתבנו י"ה וי"ו בגרשיים, הוא אף היכן שבמקור המצוטט היה כתוב בלא גרשיים (וכן נהגנו בשאר מספרי עמודים וסימנים שכתבנו כאן).

ב. אמנם יש לציין שברבינו בחיי הגדפס בונציה שנת ד"ש (כמופיע בשער הספר), לאחר דף יד כתוב בראש העמ' י"ה (ולא גרשיים), אמנם בהמשך דווקא כתוב בראש העמ' דף קטו, אך שוב בהמשך כתוב דף רי"ה. (וראה מש"כ לקמן לגבי רי"ה). ושם ברבינו בחיי מצינו אף דבר יותר נפלא, שבתחתית העמ' החל מדף קיג יש מיספור (לציון הקונטרסים), וכתוב י"ה א' (ולא גרשיים), ובמקביל לזה כתוב באותה שורה - 15 i, ואח"כ י"ה ב' ושוב 15 ii, וכן הלאה י"ה ג' י"ה ד' ובמקביל לזה 15, דהיינו שהי"ה הוא כנגד 15 (וכפי שבשאר מיספור תחתון שעשה שם רשם את המספר גם באותיות עבריות וגם בספרות. וראה עוד בענין זה של מיספור תחתון באותיות ובספרות מש"כ ב'עמודים' שם עמ' 371).

ג. בספר המפואר (לרבי שלמה מולכו), ובספר יוסף אומץ.

ד. ובייחוד שהרי כך גם נוהגים לרוב בשאר מספרי אותיות, כ"ד במקום 14 וכו'.

**עוד** הביא שם לדון דלמה לא מצינו כמעט שכותבים עמ' ק"ה או רי"ה וכו', והרי בזה אין שם ה' לכו' [וגם אין חשש שיהגו זאת בפה באופן שיהיה בו משום הגיית שם ה']. וכתב לתרץ ששמא לאחר שנהגו לכתוב מ"ו במקום י"ה, אז גם ק"ה ורי"ה (שהם בניינים כתוספת על הי"ה), כבר נמחה שמם, ונתרגלו לכתוב קמ"ו ורמ"ו וכו'. וראה שם עוד שבאמת כתב דכהא מצינו גם בספרי הדפוס (במקרים נדירים) שיכתבו קי"ה וכדו'.

**עד** כאן עסקנו בענין הכתיבה של מ"ו במקום י"ה, אך לגבי הכתיבה של מ"ו במקום י"ו, כתב ב'עמודים' הנ"ל (עמ' 389) בקצרה ממש, ושם מכואר שלאורך שנים רבות היה מקובל לכתוב י"ו, ולא הצליח שם לתת תאריך מדויק מתי פסקו מלכתוב י"ו ועברו לכתוב מ"ו. וכן לא מצא משהו שדן בשינוי זה ובטעמו, אלא רק בספר שלחן מלכים הנדפס בשנת תרצ"א, שכתב בסוגריים טעם דחוק, שאולי הקפידו לא לכתוב י"ו משום שהוא לשון צוחה, וצ"ב ועי"ש.

**ואמנם** כשבודקים בספרי הדפוס<sup>1</sup> (ובכתי"י) נוכחים לדעת שניתן לומר (בהכללה ממש גסה), שעד לשנת ת-ת"ק לערך, השימוש ב"ו היה מצוי יחסית יותר מהשימוש ב"ו", וגם כשכבר רואים אז שימוש ב"ו", לכאורה חלק גדול משימושו הוא בחלק הקשור למסדרי הדפוס (כראשי העמ' וכדו')<sup>2</sup>, אך בתוך לשונו של המחבר מצוי לרוב י"ו, ומלעריך שנת ת"ק

ה. שכיום נדמה שהעולם מתייחס לזה באותה דרגה כמ"ו, ונמחה לגמרי זכר י"ו, וכפי שנכתוב לקמן.

ו. לקוצר הפנאי בדקתי מקבץ מייצג של ספרים שנדפסו לאורך השנים הרלוונטיות. ועדיין הנחנו בקעה להתגדר בה, לחפש (כעיו מה שעשה ב'עמודים' הנ"ל לגבי י"ה) בספרים ובכתבי יד ובמכתבים (ובדגש על העממיים שבהם) וכו'. וכן יש מקום לבדוק כתבי ידות שנדפסו, האם שינו בהם המדפיסים באופן שיטתי מ"ו לט"ו וכו'. וכן לנסות למיין כל זה עפ"י מחברים או מדפיסים לארצותם וכו'.

ז. לדוגמא בעלמא: בלשון לימודים לרמח"ל שנדפס בחייו (מנטובה תפ"ז), יש עמ' י"ו ובכל ציוני הפסוקים כתוב י"ו, ובמסילת ישרים דפו"ר (ת"ק) שנדפס בחיי הרמח"ל, כתוב פרק י"ו, וכן בציוני הפסוקים ודפי הגמ' כתוב י"ו, וכן יש עמ' י"ו בעמודי הספר (וה"ה בדרך תבונות שנדפס בחייו אמשטרדם תק"ב), וכן הוא אף בדפוס מנטובה תקמ"א, מה שכמובן שונה במהדורות ההמשך. ולעומת זה כבר מצינו הרבה ספרים בתקופה זו ואף הרבה לפניה, שבראשי העמודים וכדו' מופיע ט"ו. ויש דוגמאות עד אין מספר לזה ולזה.

ח. כך למשל בשו"ת הרשב"א דפוס רומי ר"ל ודפוס בולוניה רצ"ט ודפוס ונציה ש"ה ודפוס הנאוה ש"ע, בכולם יש תשובה ט"ו ואחריה תשובה י"ו וכן קי"ו וכו' (וכן י"ו בראש העמוד). והוא הדין בכל הדפוסים ישנים של תלמוד בבלי (וראה עוד לקמן) ורמב"ם וטוש"ע, וכן הוא ברוב ספרי תקופה זו. והספר הראשון שראיתי שבראש העמ' כתוב ט"ו, הוא ספר דרשות התורה לרבינו שם טוב שנדפס בשאלוניקי רפ"ה (ואמנם באותו הספר כשנדפס בדפוס חדש בונציה שנת ש"ה, כתוב בראש העמ' י"ו).

ט. ויש רגלים לדבר, לשער שלמסדרי הדפוס יש חלק גדול בהחזרת השימוש בט"ו במקום י"ו, ורק בשלב מאוחר התחילו עוד ועוד להתרגל לכך כשבאו לציין לעמ' י"ו וכתבו במקומו ט"ו (והיינו שמכאן זה שבעוד ועוד ראשי עמודי ספרים נכתב ט"ו, זה נהפך לשם הרשמי של העמוד כשרוצים לציין אליו). וכפי שראינו בכמה חיבורים שגם במקומות שבראש העמ' כתוב ט"ו, אך בגוף הספר, בחלק השייך

עד לשנת ת"ר לערך, שלטו בכיפה ט"ז וי"ו יחדיו, כאשר באותו ספר כתוב בגוף לשון המחבר לפעמים ט"ז ולפעמים י"ו א, אך לט"ז ניתן משפט הבכורה, ויש שכבר זנחו אז את הי"ו כלילי. ומאז שנת ת"ר שקעה אט אט שמשו של י"ו, ועד שבמאה חמישים שנה האחרונות לערך, ט"ז הוא השליט היחיד.

למחבר, נעשה שימוש רק ב"ו ודוגמא לזה ניתן לראות בשפתי ישינים אמשטרדם ת"מ, שבראש העמ' כתוב ט"ז, אך המחבר בכל ציוניו לפרקים, כותב קבוע י"ו. דוגמא נוספת אולי לכך, ניתן לראות בראש עם מעדני מלך ולחם חמודות מבעל התו"ט (נדפס פראג תפ"ח), שבעמוד הספר כתוב ט"ז, אך בכל ציוני הס"ק ללחם חמודות כתוב קבוע י"ו. ועדיין ספק אם ניתן לראות בזה משהו שיטתי ובייחוד שיש שם ציון של ס"ק קט"ז (ובד"כ קי"ו) ורט"ז. ואגב בעמ' הספר שם יש עמ' קי"ו ושי"ו אך גם עמ' רט"ז. ובספר חפץ ה' לבעל אזה"ח (אמשטרדם תצ"ב בחי המחבר) חזינן להיפך, דגם במס' ברכות וגם במס' שבת כתוב בראש עמודי הספר י"ו, אך בתוך החידושים כשכתוב את דפי הגמ', כתוב בשניהם ט"ז (ולעומת זאת בחיבורו ראשון לציון שיצא בשנת תק"י, לאחר פטירתו, כתוב קבוע בדפי הגמ' דף י"ו). ואמנם ניתן כמובן לשייך כל זאת לחוסר האחידות הכללית שכנראה הייתה קיימת תקופה ארוכה בציוני י"ו וט"ז, וכך נראה מוכרח יותר.

ובמדומה שבעין השפעה זו של המדפיסים, ניתן לראות גם במה שמדפיסים בסירוס אותיות עמודים שמשמע שיש בהם גנאי (וראה במאמר שנדפס בקריית ספר תשמ"ה עמ' 905, שמשמע שם שבסור שנדפס בשנת רל"ז שונו כל מספרי הסימנים ובמקום ר"ע רע"א רע"ב וכו' עד רע"ט, הכל נכתב ע"ר ע"ר ע"ר וכו' עד ע"ט), ועד שכיום כשמציינים לעמודים כאלו כותבים כבר בגוף האיזכור את העמ' באופן המסורס. ואגב, אכתוב כאן אנקדוטה עם מורי זקני הגאון רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל, שכאשר ערכתי את ספרו שיעורי שבת (בשנת תשע"ג), כשהגיעו לפניו העמודים המוכנים לדפוס, וראה שם בראשי העמודים שכתובים הם בסירוס (כמדומה שהיה זה עמ' עדר"ר או עמ' ער"ב), הביע פליאתו על כך שבראשי העמודים כך נדפס, וכשהערנו ע"כ למעמד בעקבות דבריו, ענה שזה לא בשליטתו כי התוכנה עושה זאת אוטומטית...

י. אך כאמור יש בכך לא מעט חריגים שכבר בתקופות קדומות מצוי בספריהם רק ט"ז. כך לדוגמא בספר איסור והיתר לרבי יונה (תלמיד התרה"ד), הנדפס בפירא שנת שט"ו, במספרי הסימנים והסעיפים כולם, תמיד כתוב רק ט"ז (ואמנם אפשר כמובן שכל זה עשו המדפיסים, אך עכ"פ יש לנו עדות ישנה לעקבות של ט"ז).

יא. לדוגמא בעלמא: ראה בספר פרי מגדים על יו"ד (יצא לאור בחי המחבר ברלין תקל"ב), שהרבה פעמים כותב בדבריו י"ו, אך לא מעט פעמים כותב ט"ז (ושם גם בעמ' הספר ובכותרות הסימנים וכדו' איכא פעמים ט"ז ופעמים י"ו). ובספר פרי מגדים על אור"ח (נדפס בחי המחבר פפד"א תקמ"ז), בסעיפי קטן לפעמים י"ו ולפעמים ט"ז (ואמנם כמעט תמיד בציינו בתוך דבריו לדפי הגמ' או לסימנים בספר אחר וכדו', כותב י"ו, לבד אולי ממק"א בפתיחה לסי' תמ"ז כאשר מצטט ממנחת יעקב כלל ל"ט אות ט"ז). וראה עוד בספר חשבון הנפש שיידון לקמן, ועוד הרבה כהנה.

יב. והנה האדמו"ר רבי יואל מסאטמר (הובא ב'עמודים' שם עמ' 375) כתב להוכיח מסידור היעב"ץ לגבי שימוש במספרים כדי לציון בהם סעיפי הלכות, וחילו של רבי יואל מזה שהיעב"ץ עצמו הדפיס ספר זה בבית הדפוס שלו. ואם נלך בדרך זו ונבדוק בספרי היעב"ץ שנדפסו על ידו "בבית המחבר" כפי המופיע בשער הספר, נראה שהוא השתמש קבוע בט"ז במקום י"ו. כן הוא ב'לוח ארש' הנדפס באלטונה שנת תקכ"ט, גם מס' העמ' הוא ט"ז, וגם במספרי הסעיפים-הערות, כתוב ט"ז וקט"ז ורט"ז ושט"ז ותט"ז. וכן בדרוש שערי עזרה הנדפס באלטונה תקי"ב כתוב עמ' ט"ז. וגם בשאר ספריו (שלא מודגש עליהם שנדפסו בביתו), מצינו כך. כך לדוגמא בספר עץ אבות עמ"ס אבות (אמשטרדם איזור שנת

**ובמעם** הא דרגילים לכתוב ט"ז במקום י"ו, מצינו שביאר החכם רבי מאיר היילפרין<sup>ד</sup> בספרו הנומריקון הסימנים והכינויים<sup>טו</sup> בערך י"ו וז"ל: מספר 16, (ולפי שהן אותיות מהשם הקדוש נזהרין רבים וכותבין ט"ז) עכ"ל. ובערך י"ה מצינו שכתב וז"ל: מספר 15 (אמנם מפני שהן אותיות השם הקדוש נזהרים רובא דרובא וכותבין תחתיהן ט"ו). עכ"ל. וא"כ המעם שלא כותבים י"ו הוא מפני שהם אותיות מתוך השם הקדוש (ובשונה מ"ה שעליהם כתב שהם אותיות השם הקדוש). ויש לשים לב שלגבי י"ו נקט לשון נזהרין רבים מלכותבו, ולגבי י"ה כתב נזהרים רובא דרובא. ואכן ביטוי נוסף להבדל שהיה אצלו בין י"ה לי"ו ניתן לראות בכך שבערך ט"ז כתב: מספר 15 (וכפי שבערך י"ד כתב מספר 14 וכך בכל המספרים). ואילו בערך ט"ז לא כתב שהוא מספר 16.

**והנה** אם נלך עם המעם שנזכרו בי"ו מחמת שהוא מאותיות שם הקדוש, ונקטו בזה משנה זהירות כעין זהירות די"ה שהוא אותיות השם הקדוש, שוב יש לנו לחקור ולברוק ההנהגה, לגבי מה שהבאנו לעיל בהקשר לי"ה, לדון לגבי כתיבת י"ה בגרשיים, וכן שיהיה שונה היחס לקי"ה ורי"ה, עי"ש בדברינו. ויש לדון כה"ג גם בי"ו, האם מצינו יחס שונה אליו היכן שנכתב עם גרשיים, וכן האם מצינו שהקילו יותר בקי"ו ורי"ו וכו'.<sup>טז</sup>

**והנה** לגבי קי"ו ורי"ו וכו' כבר הבאנו לעיל כמה דוגמאות שאף שכתבו ט"ז לא הקפידו בקי"ו וכו', ואוסף בזה עוד כמה דוגמאות: בספר לבושי אור יקרות (ריקאנטי; לובלין שנה"ה), יש עמ' ט"ז (ג' פעמים - בכל אחד מחלקי הלבושים) אך גם עמ' קי"ו, והחידוש שם שיש גם עמ' קי"ה. ובספר עדות יעקב (הנאו תפ"ח) כותב בסימני התרי"ג מצוות, ט"ז ואח"כ קי"ו רי"ו שי"ו תי"ו תקי"ו, ועוד כמה דוגמאות כאלו יש, ואכ"מ להאריך בזה.

**ובספר** חשבון הנפש (י"ל בחיי המחבר לעמברג תקס"ט)<sup>י</sup>, בסימני הספר כתוב סימן טז"י ואחריו סימן קיו וסימן ריו. אך כשבא לציין לסי' ט"ז (בסוף סי' נ"ג), יש פעם אחת שכותב

---

תקי"ב) יש עמ' ט"ז, וכן בכל הפרקים כתוב משנה ט"ז. ובשאלת יעב"ץ גם יש שאלה ט"ז, ובסידור עמודי שמיים (אלטונא תק"ז), יש עמ' ט"ז וקט"ז ורט"ז, אך מעניין שיש גם עמ' שי"ו. וכן הוא בעוד מספריו, ואטו כי רוכלא ניזיל ונמני.

יג. אגב, ב'עמודים' שם (בהערה 351) מביא כדוגמא בעלמא לשכיחות י"ו בדורות האחרונים, את מכתבו של החת"ס שעדיין כתב י"ו. ואמנם גם עשרות שנים לאחר פטירת החת"ס (נלב"ע בשנת ת"ר), עדיין היו שכתבו י"ו, וראה מה שהבאנו לקמן מאגרות רבי שמואל חסיד.

יד. יש המכירים אותו יותר ככותב הספר המונומנטלי על הגדול ממינסק. (הוא שנתמנה ע"י הגדול לשמש לו כמוכח).

זו. נדפס לראשונה בשנת תרע"ב. והוא המקור הקדום בענין זה הידוע לנו לעת עתה. (ולא הובא ב'עמודים' הנ"ל, אך ראה שם בעמ' 390 שכתב לשער כעין זה מדיליה).

זו. ואף דאיכא למימר, דבספר שנזכרים בו קדושה אין טעם לחשוש לכל ענין זה, אך עדין ניתן ללמוד משיגרא דלישנא אף בספרים אלו, דיש בזה משום ביטוי למה נהגו (והתרגלו) העם והמודפסים והת"ח בכל הנ"ל באופן כללי, דמזה נמשך שנהגו כן אף היכא דליכא לטעמא.

זי. הדפסנוהו שוב במהדורה מוערת הנאמנת לדפוס<sup>ר</sup>, בהוצאת מוסד הרב קוק תשע"ו ושוב בתש"פ.

י"ו. וכן בסימן קמ"ט, כשמונה סוגי "חינוכים" שיש על האדם להתחנך בהם, כותב י"ו. ולכשתמצוי לומר, נקט מזו בסימני הספר גופא מחמת שהנים כתובים ללא גרשיים, ולא הקפיד כן בקיו וריו וכנ"ל, אך לא ראה בעיה לכתוב י"ו עם גרשיים<sup>2</sup>. ומעניין, שרבי יצחק מאלצאן בספר חשבון הנפש שבהדרתו (ורשא תרנ"ד)<sup>3</sup>, שינה מספרי הסימנים והחליפם לקמז וריו, אך השאיר את הציון הנ"ל של י"ו עם גרשיים<sup>4</sup>. ואמנם, כל הנ"ל בגדר שעשוע בלבד, וקשה לבנות ע"ז דייק.

**עכ"פ** כפי שכתבנו, עם הדורות נשתרש לכתוב ט"ז בלבד, ואט אט נשתכח י"ו מליבות בני אדם<sup>5</sup>, וזה גרם שכשהיו רואים שכתוב י"ו, או שהרגישו שיש צורך להסביר להמון הקוראים מהו נוטריקון מוזר זה<sup>6</sup>, ויותר גרוע מכך, שהיו בטוחים שיש בזה טעות דפוס, ותיקנו מה שתיקנו<sup>7</sup>. ואביא להלן ב' דוגמאות לתיקונים-קלקולים שנגרמו מחמת כך. דוגמא אחת של טעות מלפני למעלה ממאתיים שנה, ודוגמא נוספת עכשווית יותר.

**א.** במסכת בכורות דף ה ע"ב איתא: תנן התם רחל שילדה מין עז ועז שילדה מין רחל פטור מן הבכורה ואם יש בו מקצת סימני חייב. ובמסורת הש"ס<sup>8</sup> ציין: לעיל ג: לקמן י: אך כשבודקים בדף י ע"ב (או ע"א) לא מוצאים שם כל איזכור לדברים אלו.

יה. וכן בעמודי הספר כתוב טז.

יז. אך במקומות נוספים כשבא לציין לשם, כותב כמתבקש – ט"ז.

ב. אמנם בספר רפואת העם (וזאלקווא תקנ"ד) שתרגמו בעל חשה"נ, שם בכל הסימנים והסעיפים והפרקים כתוב ט"ז וכן קט"ז ורט"ז ושט"ז ותט"ז ותקט"ז.

בא. אשר כפי שכתבנו במבוא לחשה"נ הנ"ל, בד"כ לא שינה בלשון הספר כמו שעשו הבאים אחריו, עי"ש.

בב. אך בחינוכים שבסי' קמ"ט הנ"ל, שהדפיס מספר כולם שם ללא גרשיים, איתא אצלו – טז. (אמנם זה כבר שינו במהדורת וילנא תר"ה, שבה כפה"נ השתמש הרי"מ. ובחשה"נ מהדורת ורשא תרי"ב שינו הכל לט"ו, כולל גם הציון הנ"ל שבסוף סי' ג').

בג. וראה מש"כ ב'עמודים' שם בהערה 350.

בד. כך בתוכנת פרוייקט השו"ת, בכר"כ שו"ת"ם שיש שם, בכל מקום שמוזכר י"ו, אף שלא מעלו בזה כמנהג המדינה, והשאירוהו על מקומו, אך הוסיפו שוברו בציודו וכתבו ט"ז, למען יבין כל לומד.

כה. ויש להסתפק, כמה יש לתלות כדלהלן, אף בהקשר לחשש שמא היה כתוב י"ה במקור, ושובש מחמת חוסר הבנתו. בכל זאת אביא כאן דוגמא לאפשרות כזו אף כי רחוקה היא: בספר חשבון הנפש הנ"ל במהדורת תש"פ, הערנו בקונטרס בצל חשבון (עמ' רד) על מה שבסי' ר"ד מציין לסי' י"א, והקשינו שאין בסי' י"א כלום מענין זה אלא רק בסי' ט"ו וכפי שאכן ציין לסי' ט"ו באותו ענין במקום אחר, עי"ש מש"כ בזה. והיה ניתן אולי לומר בדרך קצת רחוקה, שבאופן חד פעמי, מחבר חשה"נ (או אחד מכותביו – עי' מ"ש במבוא שם), כתב סי' י"ה כשכוונתו לסי' ט"ו, אלא שהזעזער היה בטוח שיש בזה טעות סופר, ותיקן לדבר היחיד שהיה נראה לו הכי הגיוני וקרוב לכך, דהיינו סי' י"א.

כו. כן הוא בדפוס וילנא תרמ"ה, ומשם לדפוסים שבימינו.

**ובהמשך** שם בבכורות דף ו ע"ב איתא: ת"ר רחל שילדה מין עז ועז שילדה מין רחל פטורה מן הבכורה ואם יש בו מקצת סימנים חייבת ר' שמעון אומר עד שיהא ראשו ורובו דומה לאמו. ובמסוה"ש שם ציין: לקמן יז: אך כשבודקים בדף יז ע"ב לא מוצאים כל איזכור לדברים אלו. ואמנם בדף יז ע"א<sup>2</sup> מובא רק החלק בביריתא שבו כתוב ר' שמעון אומר וכו', אך א"כ היה צריך להיות סימן הציון על דברי ר' שמעון ולא בתחילת התנו רבנן, ובכל השס"ם (אף הישנים שנביאם לקמן), הציון נמצא על הת"ר<sup>2</sup>. [לכד מש"ס אחד שראינו, והוא דפוס לעמברג תרכ"ו, שכפה"נ מחמת בעיה זו, שמו את כוכבית הציון לדף יז על המילים ר' שמעון וכו'. אך גם שם כתוב יז:].

**אך** כשמעינים בדף ג ע"ב שצוין לו בדף ה', רואים ששם באמת כתוב: והדתנן רחל שילדה מין עז ועז שילדה מין רחל פטור מן הבכורה ואם יש בו מקצת סימנים חייב. ושם במסוה"ש מצוין: לקמן טז: ואכן היא משנה בבכורות שם דף טז ע"ב.

**ויש** להבין מהיכן קרתה טעות כפולה זו שבמקום לציין לעיקר המשנה שהיא בדף טז ע"ב, צוין לדף י ע"ב ולדף יז ע"ב, ששם לא קיים כלום בענין זה.

**אמנם** כשמעינים בתלמוד בבלי בכורות דפוס פפד"מ ת"פ<sup>2</sup>, שהוא המקור הראשון בו נדפסו הציונים הנ"ל (מאת רבי יוסף שמואל אב"ד דשם), רואים שהן בדף ה ע"ב והן בדף ו ע"ב, מצוין שם: לקמן דף יז. וכפי שנוכחנו לראות אכן כן הוא במתני' דף ט"ז.

**והמקום** הראשון שמצינו ששינה מהציון המקורי שהיה כתוב בו דף יז, הוא בדפוס דיהרנפורט תקס"ב ששם כתב כפי הנמצא בשס"ם שלפנינו. והנראה שסיבת הטעות היא מחמת שכבר לא היה רגיל אז כ"כ הי"ו<sup>2</sup>, ולפיכך באחד מהשלבים כשהועצער ראה יז, והיה זר בעיניו, הפכו פעם אחת ל-י:י<sup>2</sup>, ופעם אחת הפכו ל- יז<sup>2</sup>.

**והנה** באמת בדף ג ע"ב שיש לפנינו ציון נכון לדף טז, גם שם במקור – דפוס פפד"מ ת"פ, היה כתוב לקמן יז, ובאמת בדפוס דיהרנפורט הנ"ל גם שם שיבשו וכתבו

בז. והוא דבר מצוי בציוני הדפים בגמ' שמחליפים בין ע"א לע"ב.

כה. וכוונת הציון בזה היא למשנה כפי שיתברר להלן, ואף דכאן זה מובא כבריייתא, דכפי הנהוג הציון הוא לכך שנכתבו מילים אלו במשנה (ובאמת גם במשנה שם, נוסף במסוה"ש בסוגריים מרובעות ציון לביריתא בדף ו ע"ב, דהוא הוא).

כז. וכן הוא גם באמשטרדם תקכ"ה.

ל. ושם (ובאמשטרדם תקכ"ה הנ"ל) גם בדפי הגמ' כתוב בראש הדף – יז.

לא. ואכן בדפי הגמ' שם בדיהרנפורט כבר כתוב בראש הדף – טז.

לב. בש"ס דיהרנפורט נוסף לראשונה במסוה"ש, נקודה כסימן לע"א וב' נקודות כסימן לע"ב. ואפשר א"כ שהו' היתה נדמית לזעצער כב' נקודות.

לז. שזו טעות החלפה מצויה בין ו' לז', ומה גם שאכן בדפוס פפד"מ הנ"ל יש שם דמיון ל-ו' ל-ז'. (אמנם בדפוס אמשטרדם תקכ"ה איתא להדיא דף י"ז).

לקמן יו: ד', אלא שבוה כפי הנראה בהמשך הזמן אורו עיני המגיחים לראות שהמשנה נמצאת באמת בדף מז ע"ב, ותיקנו לפי"ז. אך עדיין נשאר עד ימינו<sup>1</sup> אותם ב' טעויות במסוה"ש של הציון לדף י' ולדף י"ז הנ"ל.

**ב.** באגרות היקרות של רבי שמואל חסיד מקלם<sup>2</sup>, באגרת מס' 15 כתוב בראש האגרת: בעז"ד<sup>3</sup> יום א' וו' אייר תרכ"ד. והמהדיר בכותרתו שלפני האגרת כתב התאריך: ו' באייר תרכ"ד. אמנם כשבודקים את התאריך בלוח לשנת תרכ"ד, רואים שו' אייר לא חל אז ביום א' אלא ביום ה', אך ט"ז אייר חל ביום א', ואם כן נצטרך לומר שבאגרת היה כתוב י"ז דהיינו ט"ז, אלא שהמהדיר לרוב מוזרות מילה זו, קרא האות י' כאות ו', ויצא לו וו"ה.

**ואגב** ענין כתיבת אות במילווה (שהיה נהוג כך בעבר בכתיבות רבות), נציין שגם בתחום זה מצוי הוא שימעו בדורנו בפיענוח הנכון של מילה זו. וגם לזה נביא דוגמא מאגרות רבי שמואל חסיד. באגרת 17 כתב המהדיר בכותרתו את התאריך: י"ד בחשוון תרכ"ה. אמנם כשקוראים את האגרת עצמה כתוב בראש האגרת: בעז"ד י' [יום] ד' יו"ד מ"ח תרכ"ה. וכשבודקים את התאריך בלוח לשנת תרכ"ה, רואים ש"ד חשון חל ביום א', ולא ביום ד'. אלא דודאי וודאי שיו"ד חשון היינו י' חשון שהוא באמת חל ביום ד'. וכן באגרת 18 כתב המהדיר בכותרתו את התאריך י"ד בחשוון תרכ"ה, אך בגוף האגרת כתוב בראשה: בעז"ד יום ד' יו"ד מ"ח תרכ"ה. וכן אירע לאגרת 23 שכתב המהדיר בכותרתו י"ד בתמוז תרכ"ה,

ל. וכן הוא בש"ס סלאוויטא תקע"ג (ובש"ס זיטאמיר תרכ"א), ובש"ס דיהרנפורט תקע"ה, ואף בש"ס וילנא תרי"ג.

ל. אף בש"ס שהגיהו הנוסח והוסיפו דברים בתוך מסוה"ש.

שו"ר דאף שבש"ס עזו והדר שנת תשס"ו, נדפסו הטעויות הנ"ל ככל השס"ם, אך במהדורות תשע"ג שלהם כבר שינו בזה. ובדף ה ע"ב ציינו לקמן טז, אלא שהדפיסו זאת באותיות מרובעות ולא בכתב רש"י, כדרכם לציין כך למה שהוא תוספת חדשה שלהם, אך כפי שהוכחנו אין כאן חדש אלא ישן מאז דפו"ר. ובדף ו ע"ב כתבו בגופן רש"י (ככל מסוה"ש) לקמן יז. ושמו הציון על דברי ר' שמעון ולא על התנו רבנן. ואמנם כפי שהראינו לעיל, בדפו"ר היה הציון על התנו רבנן, וכן היה כתוב י"ו, אלא דמכיון שראו בדפוסים מאוחרים ועד ימינו שכתוב לקמן יז, חשבו זאת לטעות קטנה בנקודה אחת בין ע"א לע"ב, ומאחר שדברי ר' שמעון נמצאים בדף יז ע"א ציינו אצל דבריו לשם. אך בפועל זהו ציון חדש שלהם (לבד מלעמברג תרכ"ז כדלעיל), ודווקא בזה היה להם נלקט בדרכם להדפיס החדשות באותיות מרובעות.

ל. נדפסו בתוך ספר ליטא בירושלים (ירושלים תשנ"ב).

ל. בכל האגרות שם רואים קבוע את ההקפדה של רבי שמואל חסיד לכתוב שם ה' באות ד', וכך כותב בקביעות א"ד בעז"ד ד"ת וכדו'. (ונפק"מ לענינו עד כמה שהזהירות מלכתוב י"ו היא מטעם זהירות בכתיבת אותיות מן השם כנ"ל).

ל. ובאמת אף כי מצוי שם באגרות שכתב רבי שמואל ו' ללא מילוי, אך כשכתבה במילוי, כתבה – וי"ו, כנהוג יותר (ראה שם באגרת 31 ואגרת 33), ולא ו"ו. ואגב ראה עוד שם שבאגרת מ"ג אד"א תרכ"ז (אגרת 32) כותב: היום ליל ה' ט"ז דנא.



אך כגוף האגרת כתוב: בעז"ד יום ג' יו"ד תמוז תרכ"ה. וכשבודקים התאריך בלוח לשנת תרכ"ה, רואים שוב שי"ד בתמוז חל בשבת, אך י' בתמוז חל ביום ג', והוא פשוט<sup>ל</sup>.

ומה נאה הוא לסיים בדברים הנכוחים שכתב חכם אחד<sup>ד</sup> וז"ל: והתיקון הגמור הוא להעתיק את כתבי היד כמו שהם, בלי שום השמטה... מוטב לפרסם גם את הטעויות הברורות שבכת"י, הזמן והחכמה יכולים להוכיח שהטעויות אינן טעויות כלל... ובסוף דבריו שם כתב: ומשבח אני את הרב מרדכי אריה הימן ז"ל שהעתיק את כל הכת"י על "שבושיו" הברורים, וספר "משובש" זה אינו אלא מתוקן. עי"ש עוד.



למ. ועדיין ראוי המהדיר להערכה, שנהג באחריות ולא שינה בהעתקתו, אלא השאיר היו"ד כצורתה. (והרבה יש עוד להעיר בההדרת האגרות היקרות מפו הנ"ל ואכ"מ).

מ. במבואו הנפלא לספר "דקדוקי סופרים של הרב היימאן" (שיקנו תש"ג), ושם לאחר שהזכיר בהתחלה את פועלו הגדול של הרר"נ רבינוביץ בעל הדקדוקי סופרים, מעיר הוא "אבל השמיט את הטעויות הברורות בכת"י ולא העתיק אותן כלל", וממשיך וכותב הדברים שציטטנו למעלה, עי"ש באורך.

## הרב דוד אהרן סופר

רב שכונת אגן האילנות - ק"ק ספרדים

מ"ל חידושי ומאורות הגר"א ועד

עיה"ק ירושלים ת"ו

## אליהו רבא למשנה מסכת טהרות פ"ז מ"ו שנשמט בדפוסים

**ספר אליהו רבא**, והוא ביאור הגר"א לסדר טהרות נדפס על ידי תלמידו רבי מאיר ב"ר אליעזר מוילנא לראשונה בברין בשנת תקס"ב, בשם "אלי רבא" ומשם בגליונות המשניות בשם אליהו רבא עשרות פעמים.

**את** דרך כתיבת הספר כבר גילה לנו רנ"נ רבינוביץ בהקדמתו לספר גאון יעקב, מאת ר' יעקב כהנא, (לעמבערג תרכ"א) כי ר' מאיר הנ"ל משאד, תלמידו של הגר"א, רשם לעצמו ברמז את דברי רבו כאשר למד לפניו, ולאחר פטירתו של הגר"א פענח ר' יעקב ב"ר אברהם כהנא הנ"ל את הרמזות וכתב על פיהן את החיבור הנוכחי.

**א"כ** אין חידושים אלו מכתבת ידי הגר"א ממש, אלא כתיבת תלמיד מפיו ברמז ופיענוח מאוחר יותר. מכאן תובן ביקורת בני הגר"א בחריפות רבה בהקדמתם לספר "פירוש על יונה" מרבינו הגר"א על ספר זה.

**ואמנם** ביחס לספר חידושי הגר"א למשניות שנדפס מאוחר יותר על ידי רבי אברהם אבא קליינרמן זצ"ל מכתב יד הגר"א עצמו, אין מה להשוות את האליה רבא, וצדקו בביקורתם, דאינו דומה כתיבת הרב בעצמו לכתיבת התלמיד, אבל עכ"ז יש ויש ביאורים נוספים וחדשות ועוד, ורבי מאיר הנ"ל גם זיכנו בחלק ב' מספרו טהרות הקודש, תוספתא נוסח הגר"א לסדר טהרות עם ביאור זר זהב, שאלמלא הוא היתה אובדת מן העולם לחלוטין. ובדורינו בוודאי שיש לדלות פניני אור מתוך חיבורו בתורת רבינו הגר"א, וכבר זכה שדבריו נקבעו בכל מהדורת המשנה לסדר טהרות.

**ורק** בשנים האחרונות נכנס למהדורות המשניות החדשות חיבורו של הגר"א עצמו למשנה בפרט לסדר טהרות, וכבר זיכני הי"ת למצוא בכתב יד חשוב מאות קטעים נוספים לסדר טהרות ולהדפיסם עלי ספר חידושי הגר"א על המשניות בירושלים תשנ"ט, ומשם במשניות מהדורת זכר חנוך, ובמהדורות המשניות החדשות המהדורות עם הפירושים. (וראה בהגהות למאמר שגילנו בביאורי התוספתא כמה ידיעות חדשות).

**ועתה** באתי, כי פנה אלי לאחרונה ת"ח חשוב, שראה לאחרונים מציינים אל ביאור יקר וחשוב מתורת הגר"א שנדפס בספר אליהו רבא למסכת טהרות פרק ז' משנה ו', ואינו מוצא זכר ממנו בפירוש אליהו רבא הנדפס במהדורות המשניות המצויות, ושלא בהתעסקי בתורת הגר"א אוכל למצוא לו מקורי הדברים.

**ואכן** בהגהות חילופי גרסאות למסכת חגיגה על אתר כתב: עיין באליהו רבא במתני' דטהרות שם שהוכיח מסוגיין כגירסת הרמב"ם שם ועיי"ש באריכות (ובדפוסים חדשים השמיטהו), עכ"ל. וכן במרומי שדה להנצי"ב כתב בסו"ד ועיין באליהו רבא פירוש נפלא

בסוגיא זו.

**ובס"ד** מציאתי שאכן כן קטע זה נשמט מכל דפוסי אליהו רבא שעל המשניות, ונשאר רק בדפוס ראשון הנ"ל ובכמה דפוסים קדמונים בודדים\*, וכנראה מחמת אורכו לא מצאו לו המדפיסים מקום בגיליון המשנה, ודחאוהו לחוץ, ונדחה ונתעלם מעיני הלומדים שנים רבות.

**וברוך** שמסר עולמו לשומרים, זוכים אנו לאחר למעלה ממאתים שנים שנדפס לראשונה ונעלם מעיני הלומדים, להגיש ביאור זה מחדש מתוך ספר אליהו רבא דפו"ר, מביאר מוגה מקוטע וערוך היטב עם השוואה לשאר ספרי רבינו.

**נראה** לענ"ד שביאור זה בנוי ומבוסס על לשונו המהורה של רבינו עצמו, אולם אינו העתקה ממש מדבריו, כי משתמש הרבה במילות קישור ארמיות, מה שלא מצוי בסגנון כתיבת הגר"א, אבל כל תוכן ושלד הדברים נראה שהועתקו ממקור טהור רבינו הגר"א עצמו.

**[גם]** נתחדש בהערה, שהביאור לתוספתא מסכת טהרות הנקרא "זר זהב ומנחת ביכורים", אינו שייך כלל לבעל הזר זהב, ושמו הנכון הוא "מנחת ביכורים" בלבד, כאשר ייווכח המעיין].

**מסכת** טהרות פרק ז משנה ו: הנבאים שנכנסו לתוך הבית, הבית טמא. אם יש עמהן גוי, נאמנים לומר [לא נכנסנו, אבל אין נאמנים לומר]<sup>3</sup> נכנסנו אבל לא נגענו.

**נאמנין** לומר לא נכנסנו אבל אין נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו. ה"ג הר"ש וכן גרים רש"י בפרק בתרא דחגיגה (דף כ"ו ע"א), דתנן התם הנבאין שנכנסו לתוך הבית נאמנין לומר לא נגענו, ולקודש קמירי כדפירש"י התם. ורמינן עלה בגמרא מהא דתנן הנבאין שנכנסו לתוך הבית הבית כולו טמא, ומשינן הא דאיכא נכרי בהדיהו

א. בקשתי מרבי דוד קמינצקי שליט"א אם יודע לאתר מאיזה דפוס זה נשמט, וכה ענה לי: במשניות עם ביאורי הגר"א שנדפס בהורדנא ווילנא שנת תקע"ח הביאור על פ"ז מ"ו נמצא במילואו, במהדורה זו נדפסו הביאורים בגיליוני הדפים. אולם במהדורה הבאה דהיינו ווילנא והורדנא תקצ"ב, נדפס האליהו רבא בסוף הכרך, ומשום מה השמיטו את כל הפירוש על משנה ו'. יכול להיות שהשמיטו עוד ביאורים וצ"ע. כנראה שכל המהדורות הבאות השתמשו במהדורת תקצ"ב ולא בדפוס המקורי. עכ"ר. אמנם ראיתי שמציינים שגם בדפוס שטעטין תרכ"ג נמצא דיבור זה.

ב. הנוסף במוסגר הוא גירסת הר"ש, וללא המוסגר הוא גירסת הרמב"ם.

והנה במשנה שבמשניות ובבלי חגיגה כ"ו א' כגירסת הר"ש הרא"ש ורש"י, וכבר עמד על כך בתוס"ר שב' מסורות לפנינו, מסורת הבבלי היא כהנוסף במוסגר, ומלבד הנ"ל כ"ה גם בדפוס ונציה רפ"ג ובכ"י מינכן. אמנם גירסת הרמב"ם כמשנה דפוס נפולי וכ"ה במשניות שעם הר"ש ובכ"י קויפמן ופרמה ללא המוסגר, והיא גירסת הירושלמי פ"ג ריש ה"ו וכן גירסת התוספתא שהובאה בר"ש (ודחאה לפי גירסתו), וכבר עמד על כך המאירי בחגיגה שגירסת הרמב"ם היא מהירושלמי נגד שיטת התלמוד שלנו.

ג. וכן הגיה רבינו את נוסח המשנה בביאור הגר"א (מר' בונים משקלוב) כאן, דכתב להגיה משנתנו (שהיא כאמור כהרמב"ם) כגירסת הר"ש: אם יש עמהן עובד כוכבים נאמנים לומר לא נכנסנו אבל אין נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו.

הא דליכא נכרי בהדיהו. דתנן אם יש נכרי עמהן נאמנין לומר לא נכנסנו אבל אין נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו. פירש"י איכא נכרי בהדיהו אין נאמנין לומר לא נגענו דמירתתו אם לא יחפשו כל הבית.

**ואנן** קשיא לן הך גירסא והאי פירושא, קמייתי ראייה דתנן לסתור, דהא מדקתני סיפא אם יש עמהן נכרי מכלל דרישא באין עמהן נכרי, ואנן בדאיכא נכרי קמוקמינן לה דלהכי הבית טמא דאין נאמנין לומר לא נגענו הואיל ומירתתו אם לא יחפשו.

**הלכך** נראה כגירסת הרמב"ם הכא דגריס הכא במתני' אם יש עמהן נכרי נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו, מפני שאימת נכרי עליהן ולא ישלחו ידם ליגע. ובגמרא הכי משנינן הא דאיכא נכרי, הא דחגיגה דתנן נאמנין לומר לא נגענו בדאיכא נכרי דמירתתו למינעו, הא דטהרות דתנן טמא דליכא נכרי ולא מירתתו ואינן נאמנין. ומייתי ראייה דתנן אם יש עמהן נכרי נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו, מכלל דרישא דליכא נכרי אבל בדאיכא נכרי נאמנין.

**והא** דרמינן התם מהא דתנן הכא הבית טמא ולא משנינן הכא בטהרות לתרומה - דכולהי טהרות בתרומה קמיירי, והתם בחגיגה לקודש כדתנן התם (חגיגה כ"ד ע"ב) חומר

---

והנה בקטע הבא רבינו וכפי שהעביר לנו המסורת בשמו רבי מאיר מוילנא בביאורו הנדפס כאן אליו (ר"ב) נוקט בגירסת הר"מ לעיקר, ומגיה הבהלי בחגיגה, ומשאיר נוסח התוספתא כהר"מ, ואינו מגיחה כמו שהגיהה הר"ש. אמנם שיטת ר' בונים משקלוב הן בביאורו על המשניות (במה שנדפס בסדר טהרות בשם ביאור הגר"א) והן בביאורו לתוספתא (ג"כ נדפס בשם ביאור הגר"א) הם כהר"ש, והוא לא קיבל מרבינו את מהלכו זה לסדר כל הסוגיא אליכא דהר"מ. ולכן גם את התוספתא מגיה כהר"ש, ראה לקמן.

ד. פי' דמחמת שמירת הגוי המלווה את הגבאים, לא נוגעים רק במה שלקחו מן הבית כפרעון מס המלך, ולכן שאר הבית כולו טהור, דודאי לא נגעו בו.

והנה רבינו בדעת הרמב"ם הופך את האוקימתות, דלא כשיטת רש"י והר"ש שם. ומוקי ההיא דחגיגה דנאמנין בדאיכא נכרי. ואשכחית מרגניתא טבא, בפירוש רבינו חננאל שהולך בדרך זו ללא ספק, וכרגיל מקור שיטת הרמב"ם הוא בשיטות הגאונים ורבינו חננאל, וז"ל: מתני' הגבאין שנכנסו לתוך הבית נאמנין לומר לא נגענו. אוקימנא בדאיכא נכרי בהדיהו דתנן אם יש נכרי נאמן לומר נכנסנו אבל לא נגענו וכו', והא דתנינן הגבאים שנכנסו לתוך הבית כולו טמא אוקימנא בדליכא נוכרי בהדיהו דכיון דליכא אימתא דחד עליהו נגעו בכל כלים שבבית עכ"ד.

והנה בהדיא דמוקים מתני' דחגיגה בדאיכא נכרי, וגורס במשנה כאן כגירסת הרמב"ם דנכרי נאמן לומר נכנסנו ולא נגענו, ורישא דמתני' דטהרות בדליכא נכרי, וגורס על זה דתנן. ומבואר דהנכרי הוא סיבה שלא יגע בכלי הבית וכדביאר הר"מ דכשיש נכרי אימת נכרי עליהם ולא ישלחו ידם ליגע, ואין דרך אחרת לקיימו, רק כביאור רבינו בהרחבה כאן. וכפירוש וגירסת ר"ח כ"פ גם בפסקי הרי"ד שם.

ה. יש להבחין דרבינו מגיה כאן את הגמ' בחגיגה לשיטת הרמב"ם, דכשם שהר"מ גרס במתני' דנאמנין לומר נכנסנו ולא נגענו, ה"נ גריס הר"מ בגמ' שם במה שהביאה מהמשנה שלנו. ולפי"ז יש לגרוס שם דתנן, כמו שהוא שם בגמ'. וכמו שביארנו לעיל כ"ה שיטת ר"ח.

ויש ליישב באופן אחר את הסוגיא שם לגירסת הרמב"ם כאן, דיש לגרוס בגמ' שם דתניא ולא דתנן, ולא הביאה הגמ' שם את משנתינו אלא ברייתא אחרת. וכ"ה בכת"י מינכן וכן הגיה

בתרומה מקודש, וכדפירש"י במתניתין התם (כ"ו ע"א) דלקודש נאמנין ולא לתרומה<sup>1</sup>. משום דמסתברא ליה לתלמודא אי איתא דהכא לתרומה אבל לקודש טהור פרושי הוה קא מפרש לה מתני' הבית טמא בתרומה ובקדש טהור. דבכל דוכתי דמפלגין בין תרומה לקדש פרושי קא מפרשינן, ומדסתים לן תנא מכלל דהבית טמא בין תרומה ובין קודש, והיינו דרמי אהא דחגיגה דתנן נאמנין לקדש ומשני הא דחגיגה בדאיכא נכרי.

**מיהא** הא קשיא, אי הא דחגיגה בדאיכא נכרי מאי איריא לקודש אפילו לתרומה נמי כדקתני סיפא דהכא אם יש עמהן נכרי נאמנין, והכא סתמא בתרומה ודאי נמי איירי דכולהי טהורות בתרומה קמיירי. וצריך לומר דסיפא דקתני נאמנין אף לתרומה דהכא בלא ראינום שנכנסו ואין עדים שנכנסו אלא הן עצמן אומרים נכנסנו אבל לא נגענו, והיינו דקתני נאמנין לומר נכנסנו שהן אומרים מעצמן נכנסנו<sup>2</sup>, אבל אנו לא ראינום ואין עדים, והלכך נאמנין אף לתרומה, דאיכא תרתי לטיבותא נכרי עמהן ומירתתו לשלח יד ליגע, והפה שאסר הוא הפה שהתיר, שהפה שאמר נכנסנו הוא הפה שאמר לא נגענו. והיינו, דרישא קתני סתמא הבית טמא בין קדש ובין תרומה בשאין נכרי עמהן וראינום שנכנסו כדקתני הגבאין שנכנסו, וסיפא קתני אם יש עמהן נכרי נאמנין לומר נכנסנו ולא נגענו בין לקודש בין לתרומה, הואיל ואיכא תרתי לטיבותא. והתם בחגיגה דתנן נאמנין לקדש ולא לתרומה בדאיכא נכרי עמהן וראינום שנכנסו, והיינו דקתני התם הגבאין שנכנסו נאמנין

במלא הרועים, אך כאמור פירוש רבינו עיקר ומתאשר מפירוש ר"ח, וגרסינן דתנן וכ"ה ברוב בתה"י של התלמוד.

ו. רש"י ד"ה נאמנין לומר שלא נגעו לתוכו, לקודש נאמנין אבל לא לתרומה דכולה מתני' אחומר (בקדש מתרומה) (בתרומה) קיימא. ובהדיא שנינו בתוספתא (חגיגה פ"ג ה"ב) הגבאין שנכנסו לתוך הבית נאמנין על טהרת חטאת ובשר קודש ואין נאמנין על טהרת תרומה, עכ"ד.

אבל תוס' שם בשם הרב שמעון חולקים, דנאמנין לקודש ולתרומה קאמר ולא לחטאת, וגרס בתוספתא דנאמנין על טהרת חטאת וקודש ועל טהרת תרומה, עכ"ד. ולפנינו בתוספתא שם הגי' כרש"י, וכן בתוס' הרא"ש כתב כרש"י.

ויש להעיר שכאן נוקט רבינו בדעת הרמב"ם דמתני' דחגיגה לקודש, אבל לתרומה אין נאמנין ואילו התו"ט בחגיגה נקט בדעת הר"ם דנאמנין אף לתרומה מדהעתיק משנה זו בפ"ב מהלכות משכב ומושב. גם החזו"א טהרות סי' ט' ס"ק י"ב סוף ד"ה ורש"י נוקט כן בפשיטות בדעת הר"ם, ולפי"ז קשה השינוי בין הפה"ש דפי' מתני' דחגיגה דנאמנין לקדש ולא לתרומה, לפסק בי"ד החזקה דנאמנין אף לתרומה, וצ"ע.

ז. גם התו"ט בטהרות דייק לישנא דסיפא דמתני' דנאמנין לומר נכנסנו "כלומר שהם האומרים שנכנסו ואין כאן אחרים מעידים שנכנסו". והקשה עליו הרש"ש: תמוה דכלפי לייא, דהא ביש עמהן נכרי אפילו ביש עדים על כניסתן נאמנים כמבואר בתוספתא, וכ"כ הכס"מ בפ"ב מהלכות משכב ומושב ה"ב. וכן הקשה בהרחבה בס' אור לי מבעל השד"ח סי' צ"ז.

ויש ליישב דרך לסוברים דהבבלי כהתוספתא תיכון קושיא זו, אבל לרבינו שכתב לקמן ד"ה מיהא הא, דלאוקימתא דהבבלי בחגיגה פליגו התוספתא והמשנה, דלהתוספתא אפי' בחדא לטיבותא כגון דאין עדים ויש הפה שאסר או דיש נכרי אפי' אם יש עדים, נאמנים לומר לא נגענו, אבל לשיטת הבבלי בעינן תרתי לטיבותא דליכא עדים ודאיכא נכרי, וא"כ סיפא דמתני' באיכא נכרי ע"כ בדליכא עדים, וא"כ יש לדייק לשון המשנה דנאמנין לומר נכנסו שהם אומרים שנכנסו כיון דבלא"ה אם יש עדים אינם נאמנים. וכן תירץ דברי התו"ט בספר אור לי הנ"ל.

לומר לא נגענו משמע ראינום שנכנסו והן אומרים לא נגענו, דליכא פה שאסר הוא הפה שהתיר אלא חרא למעלותא, דאימת נכרי עליהן מליגע, הלכך בקדש נאמנין ולא בתרומה.

**ובתוספתא** (טהרות פ"ח ה"ד) תניא: הגבאין שנכנסו לתוך הבית אם אמרו נכנס[נ]ו אבל לא נגענו<sup>ה</sup> הרי אלו נאמנין שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אם היו אחרים מעידין עליהם שנכנסו אין נאמנין לומר לא נגענו, ובזמן שהמשכון בידם אע"פ שאין אחרים מעיד עליהם אין נאמנין מפני שהמשכון מעיד<sup>ה</sup>, ואם היה העכו"ם עמהן אע"פ שהמשכון בידם ואע"פ שאחרים מעידים בהם שנכנסו הרי אלו נאמנין מפני שאימת העכו"ם עליהם<sup>א</sup>. והיינו כגירסת הרמב"ם שאם היה עכו"ם עמהן נאמנין.

**מידא** הא שמעינן מהתוספתא דנאמנין אף לתרומה בחדא לטיבותא, או בנכרי עמהן אע"ג דאיכא עדים וליכא פה שאסר, א"נ בדליכא עדים ואיכא פה שאסר ואע"ג דליכא נכרי עמהן, דסתמא דתוספתא דטהרות ודאי לתרומה נמי איירי. וצריכינן למימר

ה. תיבות "אבל לא נגענו", חסרות בנוסח התוספתא, ונוספו על ידי רבינו גם בהגהות התוספתא, וכגירסתו כאן. וכל נוסח התוספתא כאן תואם לנוסח התוספתא של הגר"א הנדפס על ידי רבי מאיר מוילנא בספרו טהרת הקודש בשם רבינו, (ומשם הועתקו שינויי הנוסח להגהות הגר"א בש"ס ולנא כפי שפירשתי במבוא להגהות הגר"א לתוספתא שהו"ל בספר חידושי הגר"א תשנ"ט ובמבוא לתוספתא מסכת שביעית בהוצאתי).

ז. תיבות "אין נאמנין לומר לא נגענו, ובזמן שהמשכון בידם אע"פ שאין אחרים מעידין עליהם איננו" נאמנין מפני שהמשכון מעידים<sup>ה</sup>], נוספו על ידי רבינו בהגהות התוספתא וכגירסתו כאן (הנוסף במרובע הם שיפורי לשון מהגהות הגר"א לתוספתא).

יח. כאן ובהגהות הגר"א הגהה נוספת בנוסח התוספתא, דגרס אע"פ "שאינן" אחרים מעידין, והיא הגהה מוכרחת דכיון דהמשכון מעיד א"צ אחרים שיעידו, ואע"פ שאין אחרים מעידין אין נאמנין.

ובביאור הגר"א מר' בונים משקלוב גרס כנ"ל וביאר: שהמשכון מעידין פי' שמעידין שנכנסו, ותו לא הוי הפה שאסר.

י. בתוספתא איתא כאן: ואע"פ "שהעובד כוכבים" מעיד בהם שנכנסו ואמרו לא נגענו נאמנין, והוגה שם בהגהות הגר"א כלפנינו: ואע"פ "שאחרים מעידין בהם שנכנסו הרי אלו נאמנין כו'.

יא. בביאור הגר"א מר' בונים משקלוב גרס ופירש כהר"ש, וכאמור לעיל שלא קיבל את שיטת רבינו כהרמב"ם.

וז"ל: אם היה עובד כוכבים עמהן אף שאין המשכון בידם ואין אחרים מעידים בהם שנכנסו ואמרו לא נגענו אינן נאמנין. פי' דליכא למימר כאן מיגו דאי בעי אמר לא נכנסנו, דהוי מיגו במקום חזקה שהרי ודאי נגע, כדמפרש מפני שאימת העובד כוכבים עליהן. עכ"ד. פי' כהר"ש שיש טעות סופר בתוספתא ויש להגיה ולפרשה, שהעובד כוכבים הוא מצווה עליהם לגעת ומפני אימתו הם מחפשים ונוגעים ומטמאים, אבל כאמור שיטת ר"מ מוילנא שרבינו מפרש כהר"מ, ולכן השאיר נוסח התוספתא הישן, ופירש שכיון שהעובד כוכבים עימם ואימתו מוטלת עליהם אינם נוגעים בכל אשר בבית רק מה שהוציאו ולקחו למס המלך ולכן נאמנין ואין הבית טמא.

והנה בביאור זר זהב ומנחת ביכורים [שהוא גם כן ביאור הגר"א ראה לקמן] כתב: אע"פ שאין המשכון בידם ואע"פ שאין אחרים מעידים אין נאמנין. ה"ג הר"ש. דבעובד כוכבים מירתתי ובדקי שפיר, ואינם נאמנין לומר לא נגענו ובחשוב (דהיינו גוי חשוב – חגיגה כ"ו) דמירתתי ממנו. ולגירסת שלנו הוא כפשוטו דביש עובד כוכבים אימתן עליהן ואינם נוגעין לכל אשר בבית ולכן

לאוקימתא דגמרא דחגיגה דתוספתא פליגא אדמתניתין דלתנא דמתני' בקדש הוא דנאמנין בחדא לטיבותא כדתנן בחגיגה, אבל בתרומה עד דאיכא תרתי לטיבותא נכרי ואין עדים כדאמרן, ולתנא דתוספתא בתרומה נמי חדא לטיבותא סגי.

**ובירושלמי** דחגיגה אהאי מתניתין דהגבאין קאמר בגמרא דירושלמי (פ"ג ריש ה"ו): **הגבאין שנכנסו לתוך הבית הבית טמא, אם יש עמדה עכו"ם נאמנין לומר נכנסנו**

אע"פ שודאי נכנסו נאמנים לומר לא נגענו, וכן גרסינן בפ"ז מ"ו (ע"ש בהר"מ ובתור"ט ד"ה אם יש). עכ"ל. ולכאורה גם הוא כביאור הגר"א בשם ר' בונים משקלוב.

אלא שזה קשה מאד, כיון שביאור זה נתחבר על ידי רבי מאיר מוילנא, שהוא המחבר של הביאור אליהו רבא על המשנה שאנו מדפיסים כאן, וכל ענינו כאן להעמיד את שיטת וגירסת הרמב"ם ולדחות את שיטת וגירסת הר"ש, ואיך יתכן שביאור לתוספתא מר"מ מוילנא יבאר הכל כהר"ש. ובפרט שנוסח התוספתא של הגר"א כבר כתבנו שהוא תואם לנוסח הר"מ.

ובס"ד עלה בידי לברר ענין זה. והנני לברר ולסדר הדברים במקורם. דהנה בתחילת הביאור "זר זהב ומנחת ביכורים" לתוספתא סדר טהרות נכתב בדפוס וילנא הקדמה של שורה אחת: הור זהב הוא מאת הגר"א ז"ל ונכתב מפיו על ידי אחד מתלמידיו ה"ה הרב רבי מאיר בהחסידי מוהר"ר אליעזר ז"ל מוילנא, והדברים שיבואו מוקפים בחצאי ריבוע כזה ( ) הם מבעהמ"ס מנחת ביכורים. ע"כ.

ולכאורה העולה מזה שכל הביאור שציטטנו לעיל כיון שלא הוקף בחצאי ריבוע הוא מר' מאיר מוילנא בשם הגר"א, ואמנם דבר זה נכון בכל תוספתא סדר טהרות מלבד במסכת טהרות, כי לא כתב רבי מאיר הנ"ל ביאור על תוספתא מסכת טהרות כלל ולא יתכן שהביאור ממנו. ובדפוס וילנא לא העירו על כך וגרמו לשיבוש חמור, שכל לומד הביאור חושב שפירוש זר זהב לרבינו הוא, ובאמת כל הביאור הוא לבעל המנחת ביכורים בלבד, ואינו קשור להגר"א. (ושוב מצאתי בעליות אליהו חלק עליות קיר אות ט' בשם הגאון רד"ל שכבר עמד על כך שלתוספתא מסכת טהרות אין ביאור זר זהב).

ובדקתי שבאמת בשאר מסכתות מסדר טהרות שמרו על הכלל (וזה בדרך כלל, אבל יש כמה הערות חשובות בזה, כאשר העירתי במבוא לתוספתא שבספרי "חידושי הגר"א" עמוד שמי"ב), וכל האב במרובע מבעל המנחת ביכורים הוא וכל שללא סוגריים הוא מזר זהב, (והגאון בעל מנחת ביכורים ערך את חיבורו על הור זהב וכל פעם הוסיף וביאר את התוספתא ודן בדברי הגר"א כמעט תמיד בסוגריים רבועים), ובמסכת עוקצין שאין ביאור זר זהב נכתב בדפוס וילנא בכותרת שהביאור הוא מנחת ביכורים (והשמיטו התיבות זר זהב), מלבד מסכת טהרות שכתבו בכותרת "זר זהב ומנחת ביכורים" ואינו כן, אלא כולה מבעל מנחת ביכורים, ואין בכולה שום סוגר מרובע, כי כאמור ר"מ מוילנא לא כתב עליה ביאור כלל, רק הביא את נוסחת הגר"א, והמנחת ביכורים כתב עליה ביאור שלם בדרך כלל לפי נוסחת הגר"א שהובאה בהגהות הגר"א. (ואחי הרב חזקיה הי"ו זימן לי דפוס וילנא תרכ"ט ששם הודפס לראשונה ביאור המנחת ביכורים לסדר טהרות, וכבר שם יש את השיבוש הזה שכתוב בכותרת תוספתא מסכתא טהרות פירוש: זר זהב ומנחת ביכורים, כשבאמת הוא מנחת ביכורים בלבד).

וא"כ יוצא שכל הביאור שבהערה זו אין מקורו כלל מהגר"א, רק מבעל מנחת ביכורים, והלך בשיטת הר"ש (ואפשר שבוה הושפע מביאור הגר"א של ר' בונים משקוב שהלך כאן וכן בהגהות למשניות) כשיטת הר"ש, אלא שאיני יודע אם הגיע ביאור זה לידו ואם מזכירו כלל בחיבורו מנחת ביכורים לתוספתא סדר טהרות, ויש לברר זאת) ואין מה להקשות ממנו כלל על שיטת הגר"א, כיון שהלך בשיטת הר"ש, וא"ש.

ומכאן קריאה יוצאת למהדירי הש"ס והמשניות החדשים, לחזוק בכותרת הביאור למסכת טהרות את המילים "זר זהב" ולהשאיר רק "מנחת ביכורים", כמו במסכת עוקצין.

אבל לא נגענו<sup>י</sup>, פתר לה תרין פתרין. ואיכא גירסא התם בירושלמי<sup>י</sup> וכולהי אישתבשא, והכי גרסינן בירושלמי. פתר לה תרין פתרין נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו בשאין עדים יודעין, ובירושלים נאמנין על הקדש אפילו יש עדים יודעין. פתר לה פתר חורן נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו, לכן צריכא [נכרי] בשיש עדים יודעין, ובירושלים נאמנין על הקדש אע"פ שיש עדים יודעין ואין נכרי עמהן.

**והכי** פירושא דמלתא דירושלמי, רישא דהא מתניתין דטהרות דתנן הבית טמא לא קשיא ליה אהא דחגיגה, דהכא לתרומה התם לקדש. אלא סיפא הוא דקשיא ליה דקתני בנכרי עמהן נאמנין וסתמא אף לתרומה דכולהי טהרות בתרומה קא מיירי, והתם בחגיגה קתני לקדש ולא לתרומה. ופתר בתרין פתרון, חדא דהכא בטהרות בשאין עדים יודעין ואיכא תרתי לטיבותא נכרי עמהן ופה שאסר הוא הפה שהתיר, והתם בחגיגה אפילו יש עדים יודעין. פתר חורן הכא לכן צריכה נכרי בשיש עדים יודעין, דלתרומה נמי סגי בחדא לטיבותא, ובחגיגה דלקדש אע"פ שיש עדים יודעין ואין נכרי עמהן דתרתי לגרעותא, והיינו כי הא דתוספתא דבתרומה נמי חדא לטיבותא סגי.

**והשתא** גמרא דידן סברא מודסתים ותני ברישא דהכא הבית טמא מכלל דלקדש נמי טמא, ובחגיגה תנן לקדש נאמנין, היינו משום דהכא בטהרות בתרתי לגרעותא אין נכרי עמהן ויש עדים שנכנסו הלכך בקדש נמי טמא, ובחגיגה בדאיכא נכרי (ואין [ויש]<sup>י</sup>) עדים נאמנין לקדש ואין נאמנין לתרומה, וא"כ סיפא דהכא בטהרות דאיירי נמי בתרומה וקתני בנכרי עמהן אף לתרומה ע"כ בתרתי לטיבותא, אין עדים שנכנסו ויש נכרי עמהן, ופליגא דתוספתא דקתני נאמנין<sup>י</sup> אפילו בחדא לטיבותא. ולגמרא דירושלמי רישא לא קשיא ליה דאיכא לאוקמא בתרומה לחוד וכולהי טהרות בתרומה, והלכך פתר לה

---

י. פי' ומקשה סתירה, דבמתני' דחגיגה תני דנאמנין לומר לא נגענו ולקדש, ולטהרות אין נאמנין, ובמתני' דטהרות אם יש עמהם עכו"מ נאמנין [אף לטהרות]. ולמש"כ רבינו לקמן דהקושיא היא מסיפא דעכו"מ וכמו שביארנו, אין זו קושיית הבבלי בחגיגה, שהובאה לעיל בריש המשנה, דהתם מקשה מרישא דמתני' דטהרות דקתני הבית טמא בסתמא ואפילו לקדש, אמתני' דחגיגה דנאמנין לומר לא נגענו לקדש.

יג. גירסת הירושלמי שלפנינו: פתר לה תרין פתרין, נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו בשאין עדים יודעין, ובירושלים נאמנין על הקדש אפילו יש עדים יודעין. פתר לה פתר חורן נאמנין לומר נכנסנו אבל לא נגענו, לכן צריכא בשיש עדים יודעין, ובירושלים נאמנין אף על הקדש אע"פ שיש עדים יודעין.

וא"כ יש כאן ד' שינויים. א. בפתר ראשון הגיה בשיש עדים יודעין. ב. בפתר חורן הגיה לכן צריכא [נכרי], וראה לקמן. ג. מחק תיבת "אף" על הקדש. ד. הוסיף אחרי אע"פ שאין עדים יודעים ואין נכרי עמהן.

יד. נראה להוסיף תיבה זו על פי הקטע הבא בביאור רבינו.

זו. כן יש להגיה לפי דברי רבינו לעיל ד"ה מיהא הא וז"ל: והתם בחגיגה דתנן נאמנין לקדש ולא לתרומה בדאיכא נכרי עמהן וראינום שנכנסו. והיינו משום דאיכא חדא למעליותא. וכן הגיה בספר זה מצאתי.

זי. ומשמע לתרומה נמי, דסתמא דתוספתא דטהרות לתרומה.



בפתרא תניינא" דבקדש אפילו יש עדים שנכנסו ואין נכרי עמהן דתרתו לגרעיותא נאמנין, ולתרומה בחדא לטיבותא נאמנין בנכרי עמהן ואע"ג דאיכא עדים והיינו הא דתוספתא, ולא פליגא דתוספתא אדמתניתין".

ז. מה שלא מזכיר את פתר קמא, כי לפי מה שפירשו רבינו פתר קמא הוא כשיטת הבבלי והוא התירוף הקודם שהזכיר.

יח. הנה סיכום הענין הוא שדעת רבינו בדעת הר"מ, דלהבבלי המשניות סוברות דבעינן תרתו לטיבותא, ולהתוספתא סגי בחדא לטיבותא, ויש להקשות מפסק הר"מ בפי"ב מהלכות משכב ומושב הי"ב כהתוספתא דסגי בחדא לטיבותא, ודלא כהבבלי.

והנני להעתיק מספר אור לי לבעל השדי חמד (סימן צ"ז), מש"כ על דברי רבינו כאן; ומדברי הרמב"ם הללו תמיה לי עליה דהגאון המפורסם מוהר"א מוילנא ז"ל בקונטרס לאלוהו רבה הנד"מ בסוף המשניות שבסדר טהרות והוא דהגאון ז"ל מר קעסיק ליישב מאי דקשיא ליה לפי גירסת הר"מ ופירושו, דצריך לאוקומי מתניתין דחגיגה בדאיכא נכרי א"כ מאי אייריא דתני נאמנים לקדש דהא אפי' לתרומה מהימני, כדקתני סיפא דמתני' דטהרות דהיכא דאיכא נכרי נאמנים לומר לא נגענו, ורובא דמס' טהרות לתרומה איירי, ותיריך דמתני' איירי דאיכא תרתו לטיבותא דאיכא נכרי וליכא אחרים מעידים שנכנסו אלא הם עצמם כדקתני נכנסנו וכו' דמשמע דהם האומרים כן, משו"ה מהני אף לתרומה, ומתני' דחגיגה דאיכא עדים מעידים שנכנסו אע"ג דאיכא נכרי לא מהני אלא לקדש ולא לתרומה. והדר קשיתיה דמלשון התוספתא משמע דאפילו באחרים מעידים שנכנסו מהני מה שיש עמהם נכרי, (שם הביא לשון התוספתא ואם יש עמהם גוי אעפ"י שמשכח בידם ואעפ"י שאחרים מעידים עליהם שנכנסו הרי אלו נאמנים). וכתב דסתמא דתלמודא ס"ל דמתניתין פליג אנתוספתא, דלתנא דתוספתא בחדא לטיבותא מהני אפילו לתרומה ולתנא דמתני' לא מהני חדא לטיבותא אלא לקדש ולא לתרומה, אלו תוד"ק.

ואתמאה דלפי זה לענין הלכה איבעי לן למיפסק כתנא דמתניתין דחגיגה ודטהרות ולחלק בין תרומה לטהרות ולאצרכי בטהרות תרתו לטיבותא דפשיטא דנקטינן כהני תרי מתניתין דלא כהתוספתא ואילו רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל פסק להדיא דבחדא לטיבותא סגי ומשמע ודאי בין לקדש בין לתרומה ולפי דבריו דפליגי תנא דמתניתין ותנא דתוספתא דה"ל למיפסק כמתניתין והוא פלא.

הן אמת דשם הביא הגאון ז"ל דברי הירושלמי בחגיגה דקאי בשיטת התוספתא דבחדא לטיבותא מהני לתרומה, ויתכן דכיון דהירושלמי קאי בשיטת תנא דתוספתא משו"ה פסיק ותני הר"מ כוותיה דתנא דתוספתא.

מ"מ מלבד דהיא גופא לא בירא לי אי בכה"ג אית לן למיפסק בירושלמי ותוספתא או כתלמודין, ומסתברא לי דאית לן למיפסק כתלמודין, וצריך להתיישב ולחפש בדבר, ומה גם דבירושלמי הנזכר איכא תרי שינויי, וחדא שינוייא ס"ל כתלמודין דלתרומה תרתו לטיבותא בעינן, כמו שפירש הגאון ז"ל דברי הירושלמי, ואף אי נימא דשינוייא בתרא דבירושלמי עיקר וס"ל כהתוספתא דבחדא לטיבותא סגי ומשו"ה פסק הר"מ כתיירוף בתרא דהירושלמי והתוספתא.

הן בכל זאת תמיהא לן מילתא טובא דדברי הר"מ לא כתנא דמתני' לפי פירוש ואוקימתא סתמא דש"ס כאמור, ואף לא כתנא דתוספתא לגמרי לפי המצאת ופירוש הגאון לחלק יצא בין קדש לתרומה, דלתרומה הוא דמצריך תנא דתוספתא חדא לטיבותא מיהא אבל לקדש אף דאיכא עדים שנכנסו ואין עמהם נכרי נאמנים לומר לא נגענו ע"ש, ואילו הרמב"ם ז"ל סתם וכתב גבאים שנכנסו לבית למשכן כל שבבית טמא והיינו ודאי בין תרומה בין קדש, מדלא מפליג לומר דדוקא לתרומה אוקימנא בחזקת טמא אבל לא לקדש, ואמאי הא לסברת הירושלמי לתירוף שני ולסברת התוספתא אפילו בתרתו לגרעיותא מהני לקדש, והוא פלא דנראה דלא הביט בדברי הרמב"ם בחיבורו הנו"ל וצ"ע (וכבר הבאנו להקשות בקושיותיו השניה לעיל הערה 5).

## הרב ישכר בעריש ווייס

סדוקלץ גי' יצ"ו

## בית אביגדור

הנה"ק רבי אביגדור הלברשטאם מדוקלא זצ"ל

נלב"ע ביום כ"א אדר שנת תרל"ז לפ"ק

הנה"ק רבי אביגדור הלברשטאם זצ"ל אב"ד דוקלא היה אחיו הצעיר של הרה"ק ה'דברי חיים' מצאנז זי"ע, שהיה פונה אליו, בתשובות רבות, עם תוארים מופלגים ביותר, כמו: "לידירי אחי הרב הגאון הגדול החריף ובקי החסיד וירא ה' המושלם שלשלת היוחסין כקש"ת מ' אביגדור נ"י"; "בוצינא קדישא חסידא ופרישא החסיד המפורסם"<sup>2</sup>, ועוד הרבה.<sup>3</sup>

**ואמנם** היה מפורסם בדורו, דור דעה, כגאון וחרף מופלא, וכרוב גדלו כן ענותנותו. וכה מתארו הגאון רבי יצחק יהודה שמעלקים זצ"ל אב"ד לבוב בתשובתו אליו:<sup>4</sup> "לכבוד ש"ב ה"ה הרב הגאון הגדול החריף ובקי המפורסם מ' אביגדור האלברשטאם נ"י אבד"ק דיקלא יע"א"; בתשובה נוספת:<sup>5</sup> "לכבוד ש"ב ה"ה הג' החריף ובקי חו"פ החסיד ועניו כקש"ת מ' אביגדור האלברשטאם אבד"ק דוקלא יצ"ו"; ועוד בה שלישיה:<sup>6</sup> "להרב הגאון החריף ובקי בכל חדרי תורה המפורסם שושילת' דיחוסא כש"ת מ' אביגדור האבד"ק דוקלא יע"א".

וזוה לשון הגאון רבי אברהם תאומים זצ"ל אב"ד בוטשאטש:<sup>7</sup> "לכבוד ש"ב ידידי הרב המאה"ג המפורסם מוה' אביגדור האלברשטאם נ"י אבד"ק דוקלא".

## נמעי אביגדור

**הגאון** רבי אביגדור הלברשטאם זצ"ל נולד כבן זקונים<sup>8</sup> לאביו הגאון רבי ארי' ליבוש מטארניגראד זצ"ל<sup>9</sup>, ולאמו הצדקנית מרת מרים ע"ה בת רבי דוד מטארניגראד

א. שו"ת 'דברי חיים', ח"א אה"ע סי' עז.

ב. ח"ב אה"ע סי' קלט.

ג. שם ח"א אה"ע סי' לו, ע"א, ע"ב; ח"ב יו"ד סי' מג, סה, קלו, אה"ע סי' קיא, קטו, קלו, קמא, קנ, קנט, קעה, חו"מ סי' יב.

ד. שו"ת 'בית יצחק', יו"ד ח"א סי' קמח.

ה. אה"ע ח"א סי' ע.

ו. חו"מ סי' סז.

ז. שו"ת 'חסד לאברהם' מהדו"ת, לבוב תרנ"ח, או"ח סי' כז.

ח. בכמה מקורות הובא שגולד בשנת תקפ"ח והיה בן שלש שנים בעת פטירת אביו בשנת תקצ"א.

זצ"ל, שהיה חתן הגאון רבי אביגדור זצ"ל אב"ד טארניגראד.

**משחרר** טל ילדותו כבר פקע שמיא בחריפותו, כמסופר שאביו רבי ליכוש טארניגראדער למד עמו, "והקשה לו רבי אביגדור קושיא עצומה, ואביו עיין היטב איזה זמן לתרץ קושייתו, ובין כך הלך הילד החוצה לשחוק עם 'שלימן' על השלג בדרך הילדים, וכשקרא אותו אביו לתרץ הקושיא שוב סתר את תירוצו וחזר ורץ החוצה לשחק".

**רבינו** עצמו סיפר פעם לש"ב הגה"ק רבי צבי הירש מרודניק זצ"ל<sup>א</sup>: כשהייתי ילד היו הכל סבורים שאתעלה בכשרונותי יותר מאחי ה'דברי חיים'. וכשהולכנו בפעם הראשונה למקרי דרדקי הקריא המלמד לפני את האותיות א"ב ואני חזרתי אחריו, ואז כשהתחיל לאומרם מסיפא לרישא תשר"ק, אמרתי לו למה לכם לחזור על זה פעם שניה הלא אני כבר יודע אותם מעצמי, וחזרתי על כל האותיות לבדי. אמר לי המלמד א"כ הבה ואלמד עמך את הנקודות, ואמר לי קמץ אלף אָ, ומיד אמרתי לו שאני יודע כבר את השאר ואמרתי קמץ בית בָּ וכו', וכך עם שאר כל הנקודות, ובאותו יום שנכנסתי לתלמוד תורה ידעתי כבר 'עברי'<sup>ב</sup>.

**באותה** תקופה היה חבר כאח עם בן אחיו, הילד יחזקאל שרגא, ה"ה הגה"ק משינאווא זצ"ל. ופעם אחת כששלח הילד אביגדור את הילד יחזקאל לע להביא דבר מה מהבית, וכשרץ הביתה קרהו אסון. ענלה דוהרת הפילה את הילד ועברה עליו, וחיוו היו בסכנה עצומה ה". הילד אביגדור הרגיש את עצמו אשם על מה שקרה לילד בשליחותו, וכששמע שהרופאים אומרים על חבירו הילד שאף אם יהיה לא יהיו לו תולדות, אמר

אך ככל הנראה זה לא נכון, שכן היה חתן הגה"ק רבי אברהם חיים מלינסק בן הרה"ק מראפשיץ זי"ע, ורבי אברהם חיים נסתלק בשנת תקצ"א. אבל אי משום הא יכולין לומר דהיה חתנו אחר הסתלקותו, אך לפי הסיפור הנרשם בפנקס העיר לינסק (יובא להלן) שהגה"ק רבי נפתלי מליזענסק ביקר פעם אצל רא"ח מלינסק, וכשנפרד ממנו שלח רא"ח מלינסק את חתנו רבי אביגדור ללוותו, ואין זה תואם את סדר השנים, שכבר לא היה אז רא"ח מלינסק בחיים. ונקוה שכותבי ויודעי העתים יבררו ויזכנו לפרסמם לאחר שיתחזרו הפרטים על דיוקם.

ז. בסוף ימיו עבר לפרעמישלא, שם נתקבל כדיין בבית דינו של רב העיר הגה"ק רבי יוסף אשר עהרענבורג זצ"ל, "ואבותינו ספרו לנו גדולות מרב קדושתו (=של הרב מפרעמישלא) והי' איש מופת, וידוע שלא הי' מקבל רב להביד' צ' שלו, רק את מי שידע שהוא בעל רוח הקודש" (מרצל מהאש, ניו יארק תשט"ו, סדר היחס - בית אדון, עמ' ב). בהקדמה לספר "סוד יצחק" על הלכות מילה (פרעמישלא ת"ש) נזכר שרבי ארי' ליכוש חתם על תקנות המזהלים בעיר.

י. 'הללו עבדי ה', קרית יואל תשס"א, עמ' תכו.

יא. קשר מיוחד בעבותות של אהבה היה להגה"ק רבי צבי הירש מרודניק עם דו"ז הרב מדוקלא, שמלבד היותו נכד אחיו הרה"ק מצאנו, היה קרובו גם מצד משפחת חותנו מזו"ר, ה"ה הגה"ק רבי ישראל מבארנוב בנו של הגה"ק רבי אליעזר מדיקוב אחי הגה"ק רא"ח מלינסק (וגם הגה"ק ר"י מבארנוב היה בזיו"ש חתן דודו רא"ח מלינסק). רבינו היה מתאכסן בבית רצ"ה מרודניק בשנות מגוריו בצאנז, בפעמים הרבות בהם היה מגיע להתסופף בצל אחיו הק' ה'דברי חיים' זי"ע.

יב. 'צבי תפארה', קרית צאנז נתניה תשס"ג, ח"א עמ' רכו.

שהוא מקבל על עצמו דבר זה, כדי לפדות את חבירו. לימים כאשר הזקינו ולרבינו לא היו בנים כי אם בת אחת, תלו סיבת הדבר בהמעשה ההיא<sup>2</sup>.

**בהגיעו** לפרקו נשא לאשה את הרבנית הצדיקת מרת חנה ע"ה בת הגה"ק רבי אברהם חיים הורוויץ מלינסק, בנו של הרה"ק רבי נפתלי צבי מראפשיץ, וחתן דודו (אחי אביו) הגה"ק רבי שמואל שמעלקא אב"ד ראמאן ובאר, שהיה חתן הרה"ק ה'באר מים חיים' ד', וז"ע.

**מזיווג** זה נולד לו בתו היחידה, ה"ה הרבנית הצדיקת מרת מרים ע"ה שנישאה לש"ב הגה"צ רבי ארי' לייבוש הלברשטאם זצ"ל אב"ד דוקלא, בן הרה"ק רבי דוד מקשאנוב זי"ע, בנו של הרה"ק ה'דברי חיים' זי"ע.

**עובדא** מופלאה ביותר מסופרת מאותה תקופה ששהה בבית חותנו בלינסק: הגה"ק רבי נפתלי מליזענסק זי"ע ביקר פעם אצל הרה"ק רבי אברהם חיים בלינסק. כשנפרד ממנו שלח רא"ח מלינסק את חתנו רבי אביגדור ללוותו, והלך אתו עד הכפר הסמוך, הילינע. באותו כפר עמד סלע גבוה מאוד, שנקרא "דער הילינער שטיין", ממנו היו חוצבים אבנים ליסודות הבתים וכן אבנים למצבות (עד שאמרו שלא היה הסלע חסר, רק שהיה הולך ומתגדל). רבי נפתלי מליזענסק ורבי אביגדור נעמדו ליד הסלע ודיברו ביניהם שיחת קודש עד אמצע הלילה, ואז נפרדו שניהם.

**לפתע** יצא מאחורי האבן דמות אדם גבוה מאוד, ואחז את רבי אביגדור בצווארו ורצה לחנקו, הטיח בו רבי אביגדור ואמר: "שמע נא, אני הולך עתה ללוות את הצדיק רבי נפתלי, שהוא בן רבי אלעזר מליזענסק בן הצדיק הרבי ר' אלימלך מליזענסק", ותיקף נעלמה הדמות לגמרי. למחרת אמר לו חותנו הק' מלינסק: "היו לך נסים שאמרת כזאת ושהוא הרפה ממך, והחידוש היא שמהרבי ר' אלימלך רועדים כל העולמות!"<sup>3</sup>.

#### בדיקלא - רישא הוי

**ראשית** כהונתו היתה בעיר באבוב, בין השנים תר"ח-תרי"ח, לשם השיב לו אחיו הרה"ק ה'דברי חיים' תשובה אודות עגונה מבאבוב<sup>4</sup> ומתארו: "לכבוד ידידי אחי הרב הנאון החרף ובקי ושנון כש"ת מ' אביגדור נ"י".

גי. פי צדיק/ ברוקלין גי. תש"ן, עמ' רעג.

יד. יצויין שאצל כמה מנכדי רבינו לא היה מקובל דבר היותם נכדי ה'באר מים חיים', ואולי היה לו לרבי שמעלקא מראמאן ב' זיווגים ואכמ"ל (וראה בספר 'זרעא קדישא', ברוקלין גי. תשס"ז, עמ' צה הע' ח).

פו. מעשה זה שהיה רשום בפנקס העיר לינסק, הובא בספר 'דברי דוד', עובדות וסיפורים מהגה"צ רבי דוד הלברשטאם מקשאנוב-ארה"ב זצ"ל, ברוקלין גי. תשס"א, עמ' לח; וכן בספר 'זרעא קדישא', שם תשס"ז, עמ' קט-קיא.

פז. שו"ת 'דברי חיים', ח"א אה"ע סי' לו.

**אחר** כך כשעזב הגאון רבי נתן יהודה ליב אשכנזי זצ"ל את רבנות דוקלא ועבר לטיסמניץ, הורה ה'דברי חיים' לבני העיר דוקלא שיקבלו את אחיו רבי אביגדור לכהן כרב ואב"ד בעירם, וה'דברי חיים' בעצמו בא להשתתף במעמד ההכתרה.

**דוקלא** היתה שוכנת בדרום-מזרח פולין, בין קראסני לרימינוב, לרגלי הרי הקרפטים. בספר 'דברי דוד' מובא, כי ידוע שהרה"ק ה'דברי חיים' לא היה מזכיר שמות העיירות, מחשש שמות ע"ז, רק היה לו סימן מיוחד על כל עיר ועיר, וזלת העיר "דוקלא" אותה הזכיר בשמה - כיון שכבר מצינו שם זה בתורה (בראשית י, כז) "ו".

**למרות** גילו הצעיר, כבן שלשים שנה, החלה שמשו לזרוח ולהפיץ קרני אורה. יפה המליצו עליו מאמר חז"ל: "וגמירי דכל דוקפיהו בדיקלא רישא הוי", כשניהל את הרבנות ביד רמה, כרב זקן ורגיל.

**יפה** ראו בו הכל את מאמר חז"ל: "אבי גרור - שגדר פרצותיהן של ישראל", כמסופר שלבו היה דוה על ירדת הדורות ופירצת ההשכלה בכרם בית ישראל.

**"פעם** אחת עמד הה"צ הג"ל בביהמ"ד דפה (-דוקלא) אצל החלון והביט על החר העומד נגד החלון, ועמדו אצלו אנשים אחדים ודיבר עמהם הרבה מאחב"י בדור ההוא, ואמר להם: הביטו וראו על עשבי השדה הצומחים בהר ההוא, כי בכל עשב ועשב איז דא א דייטש און א אפיקורס"כא.

**כן** נפלאות יסופר כיצד בגודל צדקתו הגין על בני עירו מכל מיני מרעים ומשחיתים. והרי סיפור אחד מגי רבים: פעם אחת קודם יום הכיפורים, נודע לו כי אכרי הכפרים הסמוכים 'צערניווא' ו'יאשינקא' זוממים להתנפל על העיר בעצם יום הכיפורים, להרוג ביהודים ולבזוז את רכושם. תיכף הודיע רבינו על כך לשר המחוז, שהזעיק מיד תגבורת צבא מעבר לגבול הונגריה הסמוך. בערב יוה"כ הלך רבינו עם משמשו לכפר צערניווא מסיבה שהיתה ידועה לו בלבד, ונתישב על האיציטבא שלפני הפונדק היהודי דשם. והנה לבעל הפונדק היה לו גוי אחד שמסר לו תמיד את ה'שענק' (-בית מזיגה) לשבתות וימים טובים, והגוי ההוא ישב אז שמה. כשראה הגוי דרך החלון את הרב היושב בחוץ, הפטיר

יז. עמ' א-ב.

יה. וראה בהע' שם: "אף כי שם הוא שם אדם ולא שם העיר, אבל עכ"פ אין לחוש כי שם העיר בא משם של עבר"ז".

כדאי לציין כי שלשת העיירות הסמוכות: זמיגראד, רימינוב, דוקלא, היו רגילים בפי החסידים לקרותם בר"ת: נחל זר"ד, מכיון שבמקום היו הרים וגבעות, סופות וסערות ורוחות חזקות מנשבות שם תמיד (וגני כתבים, ירושלים תשכ"ג, עמ' מ).

יז. יומא פז:

ב. מגילה יג.

כא. 'מקור חיים', בילגורייא תער"ב, דף לב: אות רכד, ממכתב רבי אברהם סג"ל איטינגא מדוקלא זצ"ל.

כלפיו ואמר: "ידוע תדע כי אתה תהיה הראשון אשר יהרגו...". בעל הפונדק, כששמע דברים אלו, רץ תיכף החוצה לראות אל מי הוא דובר כן, ונבהל לראות שרבה של דוקלא יושב שם. בקול חרד אמר: "האם שמע רבינו מה שאמר הכלב הזה"... נענה לו רבינו: "שמעתי היטב, אבער ער וועט זיך פריער א מעשה טוהן" (-הוא יקדים לכך במעשה לעצמו...).

**למחרת**, ביום הכפורים, אחר קריאת התורה, הלך הפונדקאי לביתו לראות אם הגוי פתח את הפונדק, וכשמצא את הדלת נעולה שאל את השכנים היכן הגוי? השיבו לו: "הלא תלה את עצמו על העליה"... כן יאבדו כל אויביך ה'י.

#### באהבתה ישנה תמיד

**על** גאונותו והתמדתו סיפר כ"ק האדמו"ר מצאנו-קלויזנבורג זצ"ל: מנהגו של הרב מדוקלא היה, שבכל פעם שהתחיל לשנן מסכתא, היה עוצם עיניו וגרסה בפיו מתחילתה עד סופה, גמרא רש"י ותוספות, וכשפקח את עיניו ידעו שסיים את המסכתא. וכשהיה יושב כך בעינים עצומות ולומד, היה שקוע כל כולו בלימודו עד שלא ידע מהנעשה כלל סביבו ולא יכלו לדבר אליו בשעה זאת. מסכת עירובין היה רגיל לשנן פעמים הרבה ואז היה מאריך קצת יותר מבשאר מסכתות, כשזוגתו הרבנית כבר היתה מכירה בו שבכל פעם שהוא מאריך בוודאי הוא גורם מסכת עירובין.

**עוד** סיפר מה שסיפר לו מורו ורבו הגאון רבי דוד צבי טעבל זעהמאן זצ"ל הי"ד ראב"ד דוקלא, שבכל שבת היה רבינו מופשט לגמרי מהאי עלמא, ובמוצאי שבתות שבימות החמה היה רגיל לפעמים לצאת מביתו לשאוף אויר, ובכל דרך הילוכו לא פסיק פומיה מגירסא. פעם אחת אירע לו שיצא מביתו במוצ"ש ללא מלבושו העליון, ומיד שקע בלימוד ולא הבחין כלל להיכן הוא הולך. מתוך שהיה שקוע בלימודו, יצא מבלי משים לב מעירו והלך כל הלילה, עד שבבוקר הגיע לעיירה ווישניקא הסמוכה לדוקלא. כאן פגשו יהודי מתושבי המקום, ור' לייזער שמו, שהופתע מאד לראות את רבה של דוקלא בשעה מוקדמת כזו בעיירתו ללא מלבוש עליון. פנה אליו ר' לייזער בברכת שלום עליכם, תוך שהוא שואלו למעשיו בדוקלא בשעת בוקר מוקדמת כזו. רבינו עדיין לא הרגיש מאומה ולא ידע מה רצונו הימנו, והלה נאלץ להסביר לו כי בעצם הוא - הרב מדוקלא - שהגיע לעיירתו ולא הוא זה שנקלע לדוקלא... תיכף הכניסו ר' לייזער לביתו ושכר עגלה להוליכו חזרה לביתו.

**כן** היה מסגף עצמו בכל מיני סיגופים, וסיפר כ"ק בעל ה'שפע חיים' זצ"ל שרבינו גילה פעם לאביו הרה"ק רבי צבי הירש מרודניק זצ"ל: "הלכתי כמה שנים לערוך גלות, לא החלפתי את כתונתי משך חצי שנה, לקיתי את בשרי עם 'בריעכץ' (מין עשב הצורב את הגוף שהשתמשו בו צדיקים לסיגופים), וצמתי משבת לשבת, ואני אומר לך שאת הבחור הלז (-היצר הרע) אי אפשר לנצח אלא על ידי דף גפ"ת. ומי לנו עד נאמן יותר ממנו, שהיה בעל

כב. שם, דף לב. אות רכב, ממכתב רבי אברהם סג"ל איטינגא מדוקלא זצ"ל.

כג. 'אמרות צדיקים', ירושלים תשנ"ה, עמ' ז-ח; 'צבי תפארה', עמ' רכט.

נשמה קדושה, בנו של זקה"ק מוה"ר אריה לייבוש, ואמר על עצמו שיש לו מוח יותר טוב מאחיו בעל 'דברי חיים', ולמרות היותו רבוק ביוצרו כל היום לא הועילו לו התעניתים והסיגופים רק לימוד דף גפ"ת<sup>כז</sup>.

**הגה"צ** רשי"ש מציע שינוי בצ"ל מספר ברשימותיו: "שמעתי מהרב ר' מאיר פרידמאן, שהרה"ק רבי אביגדור מדוקלא נסע פ"א על פדיון שבויים עם הרה"ק משינאווא, וחזר מסכת עירובין בע"פ, באמצע הדרך לא ה' לו ברור במק"א, ובכל קרעטשמע שאל על מס' עירובין ולא מצא, ובשלישית מצא אותו דף מבחוק, ואמר זקני משינאווא שנשתלחו לו מן השמים"כח.

**בב"ל** עניני הוראות הלכה למעשה שהובאו לפניו, היתה פחדו ויראתו עד למאוד שלא יכשל בדבר הלכה, וכן ביום שסידר גט היה שרוי בתענית מרוב פחד. אם כי היה בקי בהלכות גיטין ובשמות אנשים ונשים עד להפליא, בכל זה ירא לנפשו מאוד מחמת חומר הדבר.

**הגה"ק** רבי אברהם יהושע פריינד מנאסויד צ"ל היה רגיל לספר, ממה ששמע מהגה"ק רבי מנחם מענדל מפרסימטק צ"ל שהיה נכד רבינו מדוקלא: "כי כשהי' ילד הי' רגיל לישן במטה אחת עם זקנו הנ"ל, והי' רגיל תמיד כשבא לפניו לסדר גט הי' תמיד ניעור בלילה שלאחריו מרוב פחד, וחפש בכל הספרים שהי' לו, שחשש שלא בא מכשול לידו ח"ו, ומחמת זה אף בשעה שהשכיב עצמו במטה לא הי' יכול לישן כפי מה שהי' רגיל, כי פחדו ויראתו לא הניח אותו לישן, ונכדו הנ"ל הי' רגיל תמיד בשעה שבא גט לפני זקנו ביום, אז באותו לילה שלאחריו בשעה שהשכיב עצמו במטה עם זקנו קשר את הציצית של מלית קטן שלו עם הציצית של זקנו כדי שיקום ממטתו ינער גם הוא משינתו, כי רצה לראות את אשר יעשה, וכן הי' תמיד בכל לילה שלאחר גט לא הי' יכול לישן מרוב פחד מחומר הענין"כט.

#### צדקתו המופלגת

**ידוע** למכביר הסיפור מופלא המסופר על צדקתו המופלגת של הגה"ק מדוקלא איך שגרם בגודל חכמתו שלא לבייש שום יהודי, ומוטב שיפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבריו ברבים. והרי תורף הסיפור כהווייתו:

**פעם** נודמן לשבות בשבת קודש בעיירה אחת, ונתארח אצל אחד מנכבדי העיירה, והיה נהוג שכשבא אורח חשוב לשבת, היה נותן לפניו בעל הבית קערה גדולה ובו 'משאלענט', ומכברו לחלק מנה יפה מהמשאלענט לכל אחד מבני הבית. היה זה לאות כבוד לאורח ולתת לו הרגשה שהוא בעל הסעודה.

כז. 'שפע חיים', שובבי"ם, ח"ב ע, סד.

כח. קובץ 'תרשיש', עמ' קס.

כט. 'מקוה ישראל ה'', ירושלים תשכ"א, עמ' מ.

**כשהגישו** לרבינו את הקערה, מעם ממנה קצת, חזר ומעם, חזר ומעם, וכך אכל עוד ועוד עד שגמר את כל המשאלענט מבלי להשאיר מאומה לבני הבית ולשאר הנאספים שם. כשגמר לאכול שאל: "אולי יש עוד מהמשאלענט?", וכשהשיבו לו שיש, ביקש להביא לו גם את השאר. הגישו לו, והוא אכל את הכל מבלי להותיר דבר לאיש, והיה הדבר לפלא בעיני כל המסובין.

**מארחיו** חשבו שמתמא יש לו להרב איזה כוונות וסודות נעלמים בזה, ומי יעמוד בסוד קדוש להבין תעלומותיו. אבל מקורביו שידעו שאין זה ממנהגו, הרהיבו עוז ושאלוהו לאחר מכן לפשר הדבר. או אז גילה הרב ואמר: לכם אגלה עכשיו את הטעם; המשרתת של אותו בעל הבית טעתה, ושמה בתוך החמין נאפט במקום שמן... והבנתי שאם בני הבית ירגישו בדבר יכעסו עליה ויהיו לה צרות ובויונות... לכן ריחמתי עליה ובקושי אכלתי בעצמי את כל התבשיל, בלבד שלא יתוודע הדבר לבעל הבית...<sup>2</sup>.

### בצל אחיו הק' מצאנו

**מעודו** הסתופף בצל רבו הרה"ק רבי צבי הירש מרימינוב ז"ע, אליו היה דבוק בכל נפשו ורוחו. ומסופר "שכאשר נפל הרבי ר' הערש למשכב ל"ע, נסע לכקרו דרך עיר צאנו ולקח אצל אחיו אא"ז פרידת שלום. וכשנסע פרסה מצאנו שמע שהרבי ר' הערש שבק לן חיים, ונפל מעל העגלה בחלשות ל"ע ונעשו בו מכות ופצעים מכח הנפילה, והובילו אותו ל'צאנו, ואא"ז שלח אחר רופא לרפאות אותו, ונתנו לו סמים כנהוג, ולא רצה לקחת כלום כי למה לו חיים בלי רבי. אמר לו אא"ז האמן לי שאצלי תקח יותר, אצל הרבי ר' הערש לקחת רק עבודה, ואצלי תקח עבודה עם תורה. וחרה להרב מדוקלא על מה שהוא מדמה עצמו להרבי ר' הערש, אמר לו אא"ז אם אינך רוצה להאמין לי, אניגד לך מה שתחת היארמילקע שלך, והתחיל להגיד לו כל המחשבות שהי' לו מיום הוולדו. אחר כך כשכבר נסע לאחיו אא"ז, כשראה לפעמים איזה ענין אצלו אשר הרהר בדעתו שאצל הרבי ר' הערש היתה העבודה בענין זה יותר יפה, הי' אא"ז מסביר לו תיכף ברוח קדשו שאצלו יפה יותר, כן הי' הרבה פעמים, עד ששוב לא הי' לו שום קושיא"ב<sup>3</sup>.

**ואכן** מאז דבק באחיו הגדול בעל ה'דברי חיים' ז"ע והיה מרבה לנסוע ולהסתופף בצל קדשו בצאנו.

כו. סיפור זה מובא בכמה ספרים. ובספר 'ויחי יוסף' עה"ת להגה"ק מפאפא זצ"ל (פר' ראה, עמ' קמב) הובא סיפור זה ומפרש בו הפסוק (דברים יב, טו) "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר וגו' יאכלנו כצבי וכאיל", ואמר בדרך צחות: "רק בכל אות נפשך תאכל, דאך באופן כזה רשאי לאכול כל שבעו ולא מחזי כרעבתנותא, כצבי וכאיל, אם כוונתך שלא יכעס הב"ב, כצבי וכאיל – שחיות אלו אין להם מדת רגזנות".

כח. 'חמדה גנוזה', ח"א עמ' קלה-קלו, מפי הג'ר יצחק צבי הכהן גאלדבוים זצ"ל אב"ד גראבאוויץ.



**כזכור**, בצאנו היתה לו אכסניא בבית שאר בשרו הגה"ק רבי צבי הירש מרודניק זצ"ל, שביניהם שררו קשרי אהבה וידידות איתנים, בנוסף לקירבת משפחה כפולה<sup>כז</sup>.

**על** חשיבותו הרבה בעיני אחיו ה'דברי חיים' תעיד עובדא מופלאה המסופרת בספר 'דרכי חיים'ל: "דו"ז הגה"ק ר' אביגדור אבד"ק דיקלא, בדרכו לצאנו לן בעיירה יאנוב אצל הרב דשם, ומצאו עוסק בגפ"ת, ונשאו ונתנו בפשט דברי תוס', זה אומר בכה וזה אומר בכה. והרב מיאנוב ליוה את הרב מדוקלא לצאנו, ובכניסתו לבית אא"ז ה'דברי חיים' זצ"ל, התחיל לדבר עמהם מדברי התוס' הנ"ל, וכיוון לכל דבריהם, והתפלל הרב מדוקלא ושאל לאחיו ה'דברי חיים' זצ"ל בזה"ל: ידעתי אחי ידעתי כחך הגדול, אבל שאתה רואה עד יאנוב לא ידעתי!

**והשיבו** ה'דברי חיים' זצ"ל, שיש בכתבי האר"י שם שכשמוכונים אותו יכולים לראות מרחוק, והאר"י לדבר אליו בענין זה, עד שנפרדו. ובחוצה שאלו הרב מיאנוב תוכן השיחה, והשיבו שביאר לו כוונות השם הנ"ל. וכשביקשו הרב מיאנוב שילמדנו גם אליו, השיבו הרב מדוקלא: אין למוסרו לכל אחד, כי אם ידע להשתמש בו יגרום לו ח"ו ביטול תורה, שכשיראה במקום שוק אחד איזו סחורה שאפשר לקנותו בזול, ובמקום שוק אחד יש אפשרות למכרו ביוקר, לא יוכל להעמיד עצמו למנוע את עצמו מרווח גדול כזה, ותהיה ח"ו תורתו במילה, לכן לטובתו יהיה חסרון ידיעה זו, למען ישקוד על דלתי התורה", עכ"ל. נמצינו למדים גדלו וידו החזקה של הגה"ק מדוקלא, שמצאו אחיו הד"ח ראוי לקבל סודות עליונים<sup>כח</sup>.

**בהזדמנות** אחת אמר רבינו לאחיו הרה"ק ה'דברי חיים': "טובה גדולה הוא הדולג רב (-טעלעגראם, מברק) לב, שאם יש לאדם ל"ע סיבה יוכל לשלוח דולג-רב לצדיק שיתפלל על זה". השיבו ה'דברי חיים' בתמיהה: "על זה צריכים הדילוג רב?! צדיק כזה שאינו יודע מהחולי טרם שמוסרים לו מהדילוג רב, חבל להפסיד עליו ההוצאות מהדילוג רב... והמשיך ה'דברי חיים' לספר: "פעם אחת הייתי אצל הרבי ר' הערש מרימאנאו, ובא לפניו איש פשוט והי' וואמין מאכער (עושה צמר גפן) ואני הייתי מכירו, וצוה לו הרבי ר' הערש שיתן לו שמונה עשר ר"ב, ועשיתי שמייכעל (צחוק), ושאל אותי רבינו על זה, השבתי לו שכל ההון שלו אינו שוה סכום זה. והשיב מה אוכל לעשות שאני רואה שצריך ליתן

כז. כאמור, שמלבד היות הרה"ק מרודניק נכד אחיו הרה"ק מצאנו, היה קרובו גם מצד משפחת חותנו מזו"ר, ה"ה הגה"ק רבי ישראל מבארנוב בנו של הגה"ק רבי אליעזר מדזיקוב אחי הגה"ק רא"ח מלינסק (וגם הגה"ק ר"י מבארנוב היה בזיו"ש חתן דודו רא"ח מלינסק).

ל. ירושלים תשכ"ב, עמ' קעא.

לא. ראה גירסא אחרת בספר 'דברי ברוך', ברוקלין נ"י. תשנ"ט, עמ' שצו.

לב. שירות הטעלעגארף החלה לפעול משנת תרכ"ג.

לו, ומסתמא לא נתן לו, והש"י יציל אותנו ואת כל ישראל ממה שה' מחר לאיש הזה, והרי כנ"ל שהצדיק צריך לדעת מקורם הכל"י.

**[גם]** בכת"י הרה"צ רבי יעקב הלברשטאם מטשאקאווע זצ"ל הובא "שהרה"ק מדוקלא אמר לאחיו רבינו מצאנו שטובה גדולה הגיענו ע"י המעלעגראף, ושאלו רבינו במה, וענהו שעל ידי זה אפשר להודיע לצדיק להתפלל על חולה, ובעת צרה, וענהו רבינו, צדיק שאינו יודע בטרם שמביאים לו הידיעה מהט"ג, חבל להוציא בשבילו את דמי משלוח המעלעגראף, ע"כ"ל<sup>ד</sup>].

**הרה"ק** מצאנו ציוה פעם אחת לאחיו הרב מדוקלא "אודות דבר אחד ולא שמע אליו, לאחר זמן רב ראה שלא טוב עשה אשר לא שמע בעצת אחיו ואמר לו כי מתחרט ע"י. אמר לו הנה"ק מסאנו: זהו כוונת הכתוב כאשר אמרו אחי יוסף<sup>ה</sup> 'אבל אשמים אנחנו על אחינו וגו' ויען ראובן אותם לאמר הלוא אמרתי אליכם אל תחטאו בילד', כלומר מלבד עיקר החטא עליכם להתחרט גם על זה שלא שמעתם בקולי בעוד שהנני גדול האחים ואדם מצווה לכבד אחיו הגדול<sup>י</sup>, וזהו שכתוב עוד חטא אחד יש בידכם 'הלוא אמרתי אליכם וגו' ולא שמעתם', וגם דמו הנה נדרש' זהו חטא בפני עצמו"<sup>ז</sup>.

**והרי** עובדא מופלאה נוספת: פעם אחת ניגש רבינו אל אחיו ה'דברי חיים, וביקש הימנו שיקרא על מצחו את העבירות החקוקות שם<sup>י</sup>. לקח ה'דברי חיים' נר והסתכל על מצחו ואמר: "געשריבען און געמעקט" (-היה כתוב ונמחק), כלומר שעל ידי התשובה נמחק<sup>י</sup>.

### צופה צדיק

**רבינו** היה נוסע לשבות על פני ערים ועיירות הפזורות ברחבי המדינות לצורך חיווק הדת, והרי שני סיפורים בזה שכתב בן עירו הרה"ג רבי אברהם סג"ל איטינגא זצ"ל:

לג. 'חמדה גנוזה', ח"א עמ' קלה, בשם החסיד ר' רפאל סג"ל צימעטבוים ז"ל שהיה משמש אצל הרה"ק מצאנו.

לד. 'תהלת חיים', ח"ב עמ' רג-רד.

לה. בראשית מב, כא-כב.

לו. כתובות קג.

לז. 'אמרי צדיקים', לבוב תרפ"ט, דף יג: אות טז.

לה. עי' זוה"ק (פר' אחרי, דף עו); 'ראשית חכמה' (שער התשובה פ"ה, ושער היראה ריש פ"ט) שהבוכה בתשובה יעביר הדמעות על מצחו וימחקו חטאיו משם.

למ. 'דברי חנה השלם', ח"ב עמ' שנט-שס. וראה בספר 'שיח יצחק' (פשעווארסק, עמ' קנד) שהגה"ק רבי איציקל מפשעווארסק זצ"ל היה מסופק בעובדא זו זמן רב, כי איתא בספח"ק שבבכיות שאדם בוכה מוחק העוונות, האם מותר לעשות זה בשבת, ושאל את זה להגה"ק רבי חנה מקאלאשיץ זצ"ל, וענה לו בזה"ל: "דאנערשטאג דארף מען צו וויינען". וכשהיה הגה"ק מסאטמאר זצ"ל לביקור בלונדון, שאלו רבי איציקל ג"כ השאלה הזו, וענה שמכיון שלא היה זה במלאכת המשכן לכאורה מותר.

**"שמעתי"** כי פעם אחת נסע למדינת אונגריה, ובא לכפר אחד ונכנס להקרעטשמי (-פונדק) דרשם והרענדאר הי' בור ועם הארץ גדול, ובראותו אותו אמר להאנשים שהיו אצלו: עוד שלעפיר אחד מפולין בא. והי' שם איש פשוט אחד שהי' משרת אצל הרענדאר, בשמעו את הדברים הללו חרה אפו ויגש אל הרב ויושט לו את ידו לשלום, וקרבהו מאד ויספר לו את דברי הרענדאר. ויאמר לו הרב הצדיק: הנה ימים באים יתהפך עליו הגלגל, ויהי' עני ורש כמוך, ואתה תעלה על שלבי העושר. וכן הי', כי שכר לו איזה קרעטשמי ועלה לאט לאט מעלה מעלה עד ששכר כפר ונעשה עשיר מן ששים אלפים, והרענדאר ירד מטה עד שנעשה עני מחזיר על הפתחים. אח"כ בא העשיר הנ"ל לעיר דוקלא והביא להרב מנורות של כסף וגם מעות, ויאמר לו: רבי, הנה מעת ששכרתי את הכפר אני מוכרח לחלל שבת, יאבה נא רבינו סלוח לי על זה. וכאשר שמע הה"צ כן אמר לו: אין לי חפץ בהמנורות שלך, לך מאתי. ולא רצה בשום אופן ליקח ממנו מאומה".

**"סיפר"** לי איש נאמן כי פעם אחת בא האיש ההוא מן הדרך, והביא דג גדול להרה"צ ר' אביגדור האלברשטאם זצ"ל אב"ד דפה דוקלא, והרב הנ"ל היה מוכן לנסוע לעיר בקאווסק, וכבר נתן ערבון לבעל עגלה. ובעת שהביא את הדג, היה הרב ישן, והקציה אותו הרבנית וסיפרה לו מן הדג שהביא האיש, ואמר לה: עתה לא אסע עוד מפה, ועובדא ידענא שהרה"ק החווה מלובלין וצלח"ה היה מוכן פעם אחת לנסוע על שבת לאיזה עיר, וכאשר הביאו לו דג גדול על שבת, לא נסע, וכן אעשה גם אני. והחליט את הערבון ביד העגלון, ולא נסע".

הד' לנסיעתו לארץ הגר וביקורו אצל הגה"ק רבי זכרי' שפירא זצ"ל אב"ד דאראג וווראנוב, מצינו גם במכתב הגאון רבי שלום סופר זצ"ל אב"ד ברעזנא<sup>22</sup>: "בקין שנת תרכ"ב כאשר הי' כבוד קדושת גאון וקדוש ישראל כמהו"ר אביגדור האלברשטאם זי"ע שהי' אברק"ק דיקלא באונגאריה, והי' איזה שעות בנאנאש ומשם נסע על לינת לילה לדאראג, והי' להם פלפל גדול ועמוק באיזה ענין מחידושי ספר הקדוש 'ברוך טעם' מהגאון מלייפניק זצ"ל, ועמדו בפלפל כל הלילה עד שבאו הבחורים בשעה ז' ואמרו רבותינו הגיע זמן תפילת שחרית".

**מענין** לענין באותו ענין: פעם כששבת הגה"ק מדוקלא במעליץ והסב לסעודת ליל שב"ק יחד עם ש"ב המרא דאתרא הגה"ק רבי יהודה ממעליץ זצ"ל. אז נדברו יראי ה' עד שהשעה התאחרה מאד. כיון שכך ביקש הגה"ק ממעליץ לברך כבר על המזון, אך הגה"ק מדוקלא השיבו: "מען מוז דאך אבער קודם לערנען א שטיקל נועם אלימלך" (-אנו חייבים ללמוד קודם איזה קטע מספה"ק נועם אלימלך). כששמע זאת השוחט דמתא שישב שם בצד השלחן, הפטיר בביטול: "לאוט אפ מימץ נועם אלימלך", שכן היה עייף מאד ורצה שיברכו תיכף ברכת המזון. שמע זאת הגה"ק מדוקלא בחרדה ומיד אמר: "מעליצער רב, ס'איז א

מ. 'מקור חיים', דף לב. אות רכב.

מא. 'נפלאות הרבי', בילגורייא תרע"א, דף לא. אות קס.

מב. נדפס בריש ספר 'אבן נור', ווראנוב תרפ"ח.

פעקיל מיט אייער שוחט" ... [כאומר, שצריך בדיקה אחריו]. השיבו הרה"ק ממעליין שהשוחט עיף, שכן בכל ימות השבוע נוסע לכפרים לשחוט ולכן התבטא כך. לאחר מכן הביאו את הספה"ק 'נועם אלימלך', והגה"ק מדוקלא למד מתוכו מעט לפני ברכת המזון. לאחמ"כ אמר שוב: "מעליצער רב, ס'איז א פעקיל מיט אייער שוחט" ... ושוב הליין והתנצל הגה"ק ממעליין כמקודם. הלכו שניהם יחדיו לבית הגה"ק ממעליין ושוחחו, וכשסיימו, אמר הרה"ק ממעליין: פה יישן כבודו. אמר לו הרה"ק מדוקלא פעם נוספת: "רציתי רק לומר לכבודו אז ס'איז א פעקיל מיט אייער שוחט". בפעם השלישית לא הגיב הגה"ק ממעליין כלום. כעבור זמן נודע על השוחט שלא התנהג כהוגן רח"ל<sup>מ</sup>.

**אגב**, נשתמר מכתב מהגה"ק מצאנו אל ראשי הקהלה בדוקלא אודות שוחט שאינו הגון בעירם (מיום א' תצוה תרכ"ט) בו מודיעם: "אין בידי להעבירו על קלות כזה, ואתם עשו כאשר יורה לכם אחי הרב הג' האב"ד דקהלתכם... ואם תשמעו טוב לכם"מ<sup>ד</sup>.

#### ומבן חמשים שנה ישוב

**כשנה** לפני פטירתו, נסתלק אחיו הגדול הגה"ק ה'דברי חיים'. בעת הלוייה ביקש רבינו מכל הציבור "שילמדו כולם משניות לטובת נשמת ה'דברי חיים' זצ"ל, והאנשים שמעו כן תמחו על זה, שפשוטי עם ילמדו משניות עבור מאורן ורבן של ישראל אשר בצלו אנו חיים, ואנו צריכים לו לזכות תורתו ועבודתו, והוא ז"ל למה לו כזאת מאתנו. ואמר הה"ק מדוקלא, שכך הנהיג הקב"ה בעולמו שגם הצדיקים אשר במיתתם קרויים 'חיים' אינם מתעלים בגנוי מרומים כי אם על ידי מעשה החיים אשר המה עודנה בעולם הזה"מ<sup>ה</sup>.

**ביום** כ"א אדר שנת תרל"ו, השיב את נשמתו הטהורה למקור מחצבתה, כשהוא אך כבן חמשים שנה.

**השאיר** אחריו בת יחידה, הצדקנית מרת מרים ע"ה, שנישאה לש"ב הגה"צ רבי ארי' ליבוש הלברשטאם זצ"ל, בנו של הגה"ק רבי דוד מקשאנוב זצ"ל, בן הגה"ק ה'דברי חיים' זי"ע.

**בהשתדלות** הגה"ק ה'דברי יחזקאל' משינאווא זצ"ל נתמנה רבי ארי' ליבוש לאב"ד דוקלא, אך היו מבני הקהלה שסברו כי עדיין אינו ראוי לכך, והביאו לשם

---

מנ. 'שיח זקנים', ח"ב עמ' ערב, מפי הג"ר משה דוב וויינבערגער זצ"ל אב"ד פאיע בשם אביו הגה"צ רבי יחזקאל שרגא מפאיע זצ"ל הי"ד, שסיפר עובדא זו פעם בסעודת ליל שב"ק עם תלמידי ישיבתו, בעת שהכניסו הבונדלעך, ואמר בשם הרה"ק מליסקא שמי שאוכל בונדלעך בליל שב"ק לא ימות בלא תשובה, והרגיש איך שבחור היושב מרחוק האט געשמייעלט... וכשסיים הרב מפאיע לספר המעשה, הביט על הבחור הנ"ל, לרמוז שבשבילו סיפר זאת. וכן הבחור הנ"ל קצץ זקנו ופיאותיו ודיברו עליו שאינו מתנהג כהוגן.

מר. 'זכתוב לחיים', ברוקלין נ"י. תשע"ג, עמ' סח-סט.

מה. ממכתב הגה"צ רבי הילל ליכטענשטיין זצ"ל אב"ד קראסנא, בשם חותנו בזיו"ר הגאון בעל 'לחם שלמה' משאמלוי זצ"ל הי"ד. הובא בספר 'זכרונות המאור', ח"ב, ניו יארק תשל"ד, עמ' תקמו.

את הגאון רבי שמואל ענגיל זצ"ל שהיה מלפנים אב"ד בילגורייא שיכהן כראב"ד בדוקלא. בשנת תרמ"ו בערך, כשנתקבל מהר"ש ענגיל לכהן ברכנות ראדומישלא, הושב על מקומו הגאון רבי דוד צבי טעבל זעהמאן זצ"ל הי"ד - בעל שו"ת 'קב זהב' ו'מנחת סולח', ששימש אתו יחד כבי דינא.

זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל, אמן



### ליקוטי פתגמין קדישין

**אמר** הה"ק מדוקלא ז"ל בדרך הלצה, על מה שאמרו חכמינו ז"ל (עירובין נד.) חש בראשו יעסוק בתורה, הכוונה דמי שאומר שראשו כואב לו, ישב עצמו ללמוד תורה, ואז יראה שאין לו ראש, ואך אפשר שראשו כואב לו.

חמדה גנוזה סיפורים ושיחות קודש מהרה"ק רבי סיני מזמיגראד זי"ע (ח"א עמ' רנח)

**אמר** דו"ז הה"ק מדוקלא ז"ל שיש בין אנשים פשוטים ג' מיני בני אדם, "גראב גראב, גראב איידל, איידל גראב" (מגושם מגושם, מגושם ועדין, עדין ומגושם), "גראב גראב" הוא עם הארץ פשוט, "גראב איידעל" היינו עם הארץ ועב"ז הוא איידעלער מענטש, כי יודע בעצמו שהוא עם הארץ ואיש פשוט, ויודע שצריך להיות לו דרך ארץ בפני תלמיד חכם, אבל הכת הג' הוא "איידעל גראב" דהיינו שהוא מחזיק את עצמו לאיידעלער מענטש ולאיש חסיד, אבל באמת הוא איש בור ועם הארץ, ואיש כזה אינו נותן כבוד לתלמיד חכם, כיון שמחזיק עצמו לאיידעלער יוד וחסיד, וכת זה הוא הגרועה שבעמי הארצים, ודפח"ח.

חמדה גנוזה (ח"א עמ' רנח)

**בעת** ששבת הרה"ק רבי חנה מקאלאשיץ זי"ע הי"ד על שב"ק בעיר אונגוואר, שמעתי שסיפר בסעודת מלוה מלכה, שראה בחלום את זקנו הרה"ק רבי אביגדור מדוקלא זי"ע (אביו הרה"ק מפריסטיק זצ"ל היה בן בתו) האך שקורא בתורה הפסוק (בראשית יג.) 'ואנשי סדום רעים וחמאים לה' מאד', ופירש, כיון שהספר תורה אינה מנוקדת אם כן יש לקרוא בכל האפשרות, ומרומז בפסוק זה חשיבות סעודת מלוה מלכה: 'ואנשי סדום' ראשי תיבות 'סעודת דוד מלכא', שאנשי סעודה זו, 'רעים' הרי"ש בצירי, מלשון מרבים ריעות, 'וחמאים', מלשון ניקוי כדכתיב (ויקרא יד, נב) 'וחמא את הבית', 'לה' מאד', שנעשה בכך רעים ונקיים לה'.

שיחתן של עבדי אבות להג"ר אלחנן היילפרין זצ"ל אב"ד ראדומישלא-לונדון (ח"א, ירושלים תשס"ו, עמ' קמג-קמד)



## הרב ישעי' אשר זעליג מיללער

מ"ל ומנהיג סדר הדורות החדש, מאנסי יצ"ו

## טיפת דיו של מרן הבית יוסף ז"ל

## החיבור כללי התלמוד

**בנוסף** לספריו המפורסמים מאוד של הרב בית יוסף, שעליהם כל בית ישראל נשענים להלכה ולמעשה, חיבר גם ספר בנושא כללי התלמוד, ושם הספר אף נקרא כללי התלמוד. הבית יוסף יסד ספרו זה על אדני ספר 'הליכות עולם' שחובר בדור שלפניו, בשנת ה'רכ"ו, בידי רבי ישועה ב"ר יוסף הלוי מתלמסאן. ספר הליכות עולם זכה לתפוצה רבה, וכבר במאת השנים הראשונות חזר הספר ונדפס ארבע פעמים\*.

**הבית** יוסף כתב המון הערות והוספות להליכות עולם, ובסוף הספר הוסיף המון כללים בלי לסדר אותם ולקשרם לדברי הליכות עולם, והם נקראים בדפוסים החדשים 'כללים נוספים'.

**כבר** נחלקו כת הקודמים בנוגע לזמן כתיבת ספר כללי התלמוד. יש מצדדים<sup>2</sup> לומר שהבית יוסף חיברו ראשון לכל ספריו, וזה שימש לו כיסוד ואבן פינה לפסקי ההלכות. אחרים אומרים<sup>3</sup> שחיבר את הספר אחרי שנמר את מפעלי חייו החשובים בפסקי ההלכות. ויש מכריעים<sup>4</sup> שתוך כדי כתיבת שאר ספריו רשם לו כללים רבים, ובסוף ימיו השלים חיבור זה.

**וכבר** הראו<sup>5</sup> שלצורך הכנת ספרו כללי התלמוד, השתמש הרב בית יוסף, בין השאר, גם בספר שארית יוסף שנדפס באדריאנופולי בשנת שי"ד; היא השנה שהבית יוסף השלים בה את חיבורו 'בית יוסף'. משמע שלפחות חלק מחיבורו כללי התלמוד מאוחר יותר לחיבור הבית יוסף.

**ראוי** לדעת, שהספר נדפס לראשונה יחד עם הליכות עולם בשאלוניקי שנ"ח, כג שנים אחרי פטירת הבית יוסף, כששמו מתנוסס עליו כללי התלמוד. אלא שבעקבות

א. אלה הם: א. לייריאה רנ"ה בערך. ב. קושטא ר"ע. ג. ויניציאה ש"ה. ד. סביניטה שכ"ז.

ב. יד מלאכי, כללי הר"י בעל הטורים ומנהיג קארו כלל מב.

ג. בית דוד יד"ד סי' קלג.

ד. עין זוכר מערכת ל אות יד.

ה. מבוא לכללי הגמרא, בתוך: הליכות עולם דפוס ירושלים תשנ"ח, עמ' 13.

ו. כמו שכתב הבית יוסף בסוף חו"מ: "ונתעסקתי עוד בהגהתו ובמהדורא תנינא עד שנת די"ש".

הצנזור שינו את שם הספר במהדורה הבאה, ובדפוס ויניציאה שצ"ט נקרא כללי הנמרא, וכך נשאר שמו עד היום הזה.<sup>75</sup>

### מקור נעלם

**בכללי** התלמודי, הובאו מראי מקומות לכלל שאין הלכה כרבי נגד אביו רבן שמעון בן גמליאל: "בפרק התקבל" כתב [הרא"ש] דהלכה כרבן שמעון בן גמליאל, וכן כתב הר"ן ז"ל שם, וכן כתב בפרק הניזקין<sup>76</sup>, ובפירוש הרא"ף ז"ל בפרק בני העיר, ונתן הרשב"א ז"ל טעם למקומות שהלכה כרבי לגבי אביו.

**מתוך** כללי התלמוד הועתקו ציונים אלה בשל"ה<sup>77</sup> ותחילת חכמה<sup>78</sup>. מתחילת חכמה הועתקו לסדר הדורות<sup>79</sup>.

**כל** המקורות הנ"ל הם כהישג יד ולא קשה למצוא אותם. למעט, מה שציין ובפירוש הרא"ף ז"ל בפרק בני העיר, שנלאו חכמי לב לאתר אותו, מאחר ולא מצאוהו במפרשי הר"ף פרק בני העיר.

**גם** בשל"ה, תחילת חכמה וסדר הדורות, לא תוקן המראה מקום של פירוש הר"ף הנוכרי. בכללי הנמרא [=התלמוד] שנרפס בתוך הליכות עולם מהדורת ירושלים תשנ"ח הוער בהערה<sup>80</sup>: "לא ידעתי כוונתו בזה". וכן בשל"ה מהדורת חיפה תשס"ח הוער בהערה<sup>81</sup>: "לא מצאנו מקומו".

**לרגלי** עבודתי בההדרת הסדר הדורות, יצאתי לחפש את המקור המעורפל הזה.

ז. כדי להבין את סדר מהדורותיו של החיבור המוזכרים במאמרנו, חשוב לפרט כאן את חמש המהדורות, ואלה הם: א. דפוס שאלוניקי שנ"ח, עם הליכות עולם. ב. דפוס ויניציאה שצ"ט, עם הליכות עולם ויבין שמועה. ג. דפוס ליוורנו תקנ"ב, עם הליכות עולם ויבין שמועה. ד. דפוס ווארשא תרמ"ג, עם הליכות עולם ויבין שמועה. ה. דפוס ירושלים תשנ"ח, עם הליכות עולם ויבין שמועה, מהדורה מושקעת ומעובדת.

ח. שער ה פרק א אות ה. בדפוס, דף נט סוע"ב.

ט. גם של"ה (מצוין בסמוך) העתיק התקבל. אבל תחילת חכמה (מצוין בסמוך) תיקן המקבל, ומשם בסדר הדורות (מצוין בסמוך). הדברים אכן מופיעים בפסקי הרא"ש בבא מציעא פ"ט סי' יד.

י. כוונתו לנימוקי יוסף סג ע"ב בדפי הר"ף ד"ה ואמרינן.

יא. יש להשלים: וכן כתב הר"ף בפרק הניזקין. והוא בגיטין כו ע"א בדפי הר"ף.

יב. בחידושי לגיטין נב ע"א וליבמות סד ע"ב.

יג. תורה שבעל פה כלל כ סי' תמו.

יד. דפוס וירונה ת"ז [דף 171 ע"ב].

טו. חלק ב ערך ר' יהודה הנשיא [סי' ל, במהדורתי העומדת לראות אור אי"ה].

טז. עמ' רלד הערה 76.

יז. כרך ד עמ' פד הערה רעה.

## תרי תמיהי

**אחרי** כמה וכמה כיוונים של חיפוש שהעלו חרם, עלה בדעתי לבדוק בספר כללי התלמוד, לראות אם נמצאים בו מקומות נוספים בהם צויין לפרק בני העיר, בעוד שהדברים אינם מופיעים בפרק ההוא, כי אמרתי שמה קרא הבית יוסף לפרק אחר בשם 'בני העיר', למרות שלא מצאתי גילוי לזה בשאר ספריו.

**משיגתי** מצאתי בעזרת ה', והבחנתי בתופעה מעניינת, שישנם ארבעה מקומות בספר כללי התלמוד שצויין בהם לפרק בני העיר, והדברים אינם נמצאים בפרק בני העיר!<sup>1</sup> אז אמרתי: הדבר הזה אומר דרשני!

**ויתירה** מזה, בשני מקומות מתוך הארבעה, מובא בכללי התלמוד דפוס ראשון: פרק העיר, בהשמטת מלת בני.

**בכן** עלו בידינו תרי תמיהי.

**כעת** אפרט את המקומות האחרים שלא נמצא מקומם. את המקום הראשון הבאתי לעיל, ושאריתם אציג כאן:

## המקום השני

**בבבלי** התלמוד<sup>2</sup>: "ומה שכתב 'ועיקר שמו [של רב] אבא' וכו', כן כתב הערוך<sup>3</sup>, וכן כתב רשב"ם ז"ל פרק חזקתא<sup>4</sup>, ורש"י ז"ל בפרק ראשית הגז דף קל"ז<sup>5</sup>. ובפרק שלשה שאכלו דף מ"ו<sup>6</sup> כתב בהפך שרב היה שמו אלא שקרו ליה אבא משום כבוד. וכן כתבו התוספות ז"ל בפרק העיר דף ל"ח, ובפרק השוחט<sup>7</sup> האריכו בדבר".

**אם** נניח בפשטות שהכוונה לפרק בני העיר, ושרק במעות נדפס פרק העיר, אז נצטרך לומר שהציון לדף לח מוטעה, שכן פרק בני העיר מתחיל בסוף דף כה, ונמשך עד סוף המסכת בדף לב. ואין בו דף לח כלל. בקל נוכל לתקן, שהציון לדף לח נשטט ממקומו, והוא שייך באמת לציון הבא: ובפרק השוחט; שכן הדברים מופיעים בתוספות חולין פרק השוחט דף לח ע"א.

**אלא** שאחרי כל זאת, עדיין לא עלה בידי למצוא רמז בתוספות פרק בני העיר לענין המדובר כאן אודות שמו של רב.

יה. כמובן שיש גם כמה מקומות אחרים שהבית יוסף מציין לפרק בני העיר והענינים ההם נמצאים במקומם במסכת מגילה שם.

יג. שער א פרק ג אות ג. בדפדפ"ר, דף ח ע"ב.

כ. ערך אבא; ערך אביי.

כא. בבא בתרא נב ע"א ד"ה אבא.

כב. ע"ב ד"ה אבא אריבא.

כג. צ"ל: מ"ז (ע"א ד"ה אילו).

כד. חולין לח ע"א ד"ה אצטרך. לחינם תוקן בדפוס שני; ובפרק השוכר!



**בבבלי** התלמוד (כללי הגמרא) דפוס שני תוקנ<sup>ב</sup>: בפרק חזקת דף [ ]"ח"י, במקום: בפרק העיר דף ל"ח. ובדפוס שלישי<sup>ב</sup>: בפרק חזקת דף כ"ח. שוב בדפוס ווארשא תרמ"ג<sup>ב</sup>: בפרק חזקת. ונשמט הציון לדף כח או דף לח. אולם לא מצאתי ענין זה בתוספות פרק חזקת הבתים כל עיקר.

#### המקום השלישי

**בתוספות** בסנהדרין<sup>ב</sup> מובא: "ומכל מקום בכתובות<sup>ל</sup> חשיב ברייתא דחזקיה עיקר טפי, משום דחזקיה בריה דר' חייא ושונה ברייתות של אביו, כדאמרינן<sup>א</sup>: כל ברייתא דלא מיתניא בי ר' חייא וכו'". הבית יוסף הביא כלל זה בכללי התלמוד<sup>ב</sup>, והוא מוסיף ציון למה שכתבו שחזקיה היה בנו של ר' חייא: "כדאיתא בפרק העיר".

**במהדורת** ווארשא תרמ"ג תוקנ<sup>ב</sup>: "כדאיתא בפרק בני העיר". וכבר תיקן כן השל"ה<sup>ל</sup>. אבל בפרק בני העיר אין זכר למה שהביא שחזקיה היה בנו של ר' חייא.

#### המקום הרביעי

**בבבלי** התלמוד<sup>ל</sup>: "בפרק בני העיר שהיה ריש לקיש גדול כשבא לפני ר' יוחנן, תוספות ז"ל".

**גם** את זה לא מצאתי בתוספות בפרק בני העיר.

**הרי** לנו שלשה מקומות נוספים שהציון לפרק בני העיר הוא ציון מוטעה. ויחד עם מה שהבאתי בתחילת המאמר מה שציון ל"פירוש הרי"א"ף ז"ל בפרק בני העיר, יש כאן ארבעה מקורות עלומים המעוררים תמיהה. במקום אחד הביא מגמרא, בשני מקומות הביא מתוספות, ובמקום אחד מפירוש הרי"א"ף. כולם אמורים להיות בפרק בני העיר, אבל אינם שם.

בה. דף ו ע"א.

כו. בעותקים שראיתי נשאר מקום חלק לפני הגרשיים והאות ח.

כו. דף ו ע"א.

בח. דף ד ע"ב.

כז. עט ע"א ד"ה ומפקא מדרבנן.

ל. לה ע"א.

לא. חולין קמא ע"א-ע"ב.

לב. כללים נוספים אות יז. בדפ"ר, דף סח ע"ב; בדפוס שני, דף צח ע"ב.

לג. דף נז ע"ג.

לד. תורה שבעל פה כלל תוספתא סי' קלו. בדפ"ר: אמשטרדם ת"ח-ת"ט, דף שצז ע"ב.

לה. כללים נוספים אות רעח. בדפ"ר, דף פא ע"ב; בדפוס שני, דף קו ע"א.

## מבנה משותף

**יצאתי** אפוא לחפש האם יש משהו שיכול לחבר בין ארבעת המקומות הללו. בסיעתא דשמיא מצאתי, שארבעתם מופיעים במסכת יבמות. ולא זו בלבד, אלא שכולם נמצאים בפרק הששי של המסכת, הוא פרק הבא על יבמות!

**א.** מה שהביא הבית יוסף מפירוש הרי"ף פרק בני העיר, נמצא בנימוקי יוסף יבמות כ ע"א בדפי הרי"ף (בפרק הבא על יבמות): "נשאת לראשון ומת, לשני ומת, לשלישי לא תנשא, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשלישי תנשא, לרביעי לא תנשא... ופסקו בגמרא<sup>1</sup> להלכה כרבי בנשואין ומלקיות, וכרבן שמעון בן גמליאל בוסתות ובשור הנסקל". ו**לדלן** שם הוא ממשיך לבאר: "ומעמא דמילתא דפסקין בנשואין ומלקיות כרבי, ובוסתות ושור המועד כרבן שמעון בן גמליאל, משום דהא מילתא דספיקא היא אי היא חזקה בתרי זמני או לא, הילכך גבי נשואין דסכנתא אולינן לחומרא...". נמצינו למדים, שבעצם אין הלכה כרבי נגד רבן שמעון בן גמליאל אביו, כי אם במקום שחמירא סכנתא חששו לפסוק כרבי נגד אביו<sup>2</sup>.

**ב.** שהבית יוסף התכוון לזה. אלא שעדיין צריך בירור מדוע קרא כאן לנימוקי יוסף "פירוש הרי"ף", שלא כדרכו.

**ב.** מה שהביא מתוספות פרק העיר, לענין שמו של 'רב', כוונתו לתוספות יבמות נו ע"ב ד"ה אמר שמואל, עיי"ש באריכות דבריהם. ומה שכתב הבית יוסף "וכן כתבו התוספות...", חוזר למה שכתב "כן כתב הערוך... וכן כתב רשב"ם... ורש"י...", על זה כתב "וכן כתבו התוספות...", לומר ששמו היה 'אבא' ואינו תואר כבוד.

**ג.** מה שהביא מגמרא פרק העיר, שחזקה היה בנו של ר' חייא, כוונתו ליבמות סה ע"ב, שם אמרו: "יהודה וחזקיה תאומים היו, אחד נגמרה צורתו לסוף תשעה, ואחד נגמרה צורתו לתחלת שבעה. יהודית דביתהו דר' חייא הוה לה צער לידה, שנאי מנא ואתיא לקמיה דר' חייא, אמרה: אתתא מפקדא אפריה ורביה? אמר לה: לא. אולא אשתאי סמא דעקרתא, לסוף איגלאי מילתא, אמר לה: איכו ילדת לי חדא כרסא אחריתא; דאמר מר: יהודה וחזקיה אחי, פוי וטוי אחוותא".

**ד.** מה שהביא מתוספות פרק בני העיר, שריש לקיש כבר היה גדול כשבא לפני ר' יוחנן; דברי התוספות הם ביבמות נו ע"א ד"ה אתא: "כאן משמע שהיה ריש לקיש גדול כשבא לפני ר' יוחנן, כמו שפירש רבינו תם בבבא מציעא<sup>3</sup> שהיה לומד תורה לפני ר' אושעיא רבו של ר' יוחנן".

**אם** כן, ראוי לברר מהיכן יצאה הטעות, שנתחלף יבמות פרק ו במגילה פרק ד.

ל. יבמות סד ע"ב.

ל. כבר כתב כן רמב"ן יבמות שם.

ל. פד ע"א ד"ה אי הדרת.

## מעוֹת מצערת

**מסתבר** שהבית יוסף כתב בארבעת המקומות הללו: פרק הע"י, או: פרק הע"י. כשהוא מתכוון לפרק ה'בא על יבמתו. אלא שהמעתיק שהכין את הספר לדפוס, עשרים ושלוש שנים אחרי פטירת הבית יוסף, חשב שיש לפענח את הנוטריקון הע"י – העיר!  
**לכן** הדפים בשני מקומות: פרק העיר. פרק שלא היה ולא נברא. ובשני מקומות הטיב עמנו ותיקן מדעתו: פרק בני העיר.

## מקום חמישי ושישי!

**בתשובות** מהר"י מיניץ<sup>ל</sup> כתוב: "ועוד, לר' אמי דאמר: כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה, וכי לית ליה לר' אמי מצות פריה ורביה? וכי תימא ר' אמי מיירי ביש לו בנים שכבר קיים פריה ורביה, הא ליתא, דהא בפרק הבא על יבמתו<sup>ב</sup> קאי אהא, הוא אומר מינה והיא אומרת מיניה, דמיירי בדלית ליה בנים...".

**הבית** יוסף העתיק את הנ"ל בתוך אחת מתשובותיו. תשובה זו הובאה לדפוס בתוך תכריך התשובות שנדפסו ב"שאלות ותשובות... כמוהר"ר יוסף קארו זצ"ל, בשאלוניקי שנ"ח<sup>כא</sup>, דהיינו באותו מקום ובאותה שנה שנדפס ספר כללי התלמוד, ואצל אותו המדפיס: "הצעיר אברהם יוסף בכ"ר מתתאי מגזע בת שבע".

**מה** מתברר? שגם כאן נדפס: בפרק העיר, במקום הציון המפורש שבתשובות מהר"י מיניץ: בפרק הבא על יבמתו! וכן להלן בתשובת הבית יוסף שם<sup>כב</sup> כתוב: "וכדאיתא פרק העיר". בתשובות בית יוסף מהדורת לבוב תקע"א<sup>כג</sup> תוקן לנכון בשני המקומות: הע"י. וכן במהדורת ירושלים תש"כ<sup>כד</sup>.

**כאן** עומד לעינינו מקורו של הבית יוסף, הלא הוא ספרו של מהר"י מיניץ, המגלה לנו כי כנים אנחנו בהשערתינו שפרק העיר אינו אלא פרק הבא על יבמתו. וללמד על הכלל כולו יצא.



למ. סי' י. בדפוס ויניציאה שי"ג, דף יט ע"א.

מ. יבמות סה ע"א.

מא. דיני נישואין סי' יד, דף סא ע"ב.

מב. עמ' ג.

מג. דף כח ע"ב.

מד. עמ' קנח-קנט.

## הרב אריאל אפרים אהרונטוב

בני ברק י"ז

## בדק הבית ליורה דעה מכתב יד?

**בשנת** תשס"ז יצאו לאור מחדש ספרי 'ארבעה טורים' על ידי 'מכון המאור'. מדובר כמובן במור ובמפרשיו עם 'בית יוסף' ו'בדק הבית'. בכרך המבוא והמפתחות\* (להלן: מבוא) נמנע כי הגיע לידי המערכת כתב יד המכיל הגהות חדשות מאת מרן לספר בדק הבית חלק יורה דעה. כך נכתב שם (הערות השוליים שבקטע הבא הינן במקור):

**על** הגליון של טור יו"ד מדפוס ראשון (ויניציאה שי"א) וטור יו"ד מדפוס שני (ויניציאה שכ"ד), אשר התגלגלו בסיעתא דשמיא מופלאה לידי המערכת, הועתקו הגהות רבות ממרן הב"י, חלקן כבר נדפס בספר בדק הבית<sup>2</sup>, וחלקן הגדול רואה כאן לראשונה אור עולם<sup>3</sup>. הגהות אלו זוהו בודאות כהגהותיו של מרן הבית יוסף לספרו ואושרו על ידי גדולי דורנו.

**כפי** שרואים אנו, בכרכים אלו 'הועתקו הגהות רבות ממרן הב"י', ולא מדובר בעצם כתב ידו של מרן. כפי שצוין בהערה<sup>4</sup>, מדובר בשני מעתיקים שהעתיקו את ההגהות על שני הכרכים. בהמשך המבוא שם<sup>5</sup>, הורחב מעט יותר בתיאור עבודתם של שני המעתיקים, ואף ננקב שמו של אחד מהם – ר' אברהם אסכנדרני. לא ברור אם כן מדוע רבני דורנו – נתניי ההסכמות לטור המאור – הבינו שמדובר בכתב ידו של מרן<sup>6</sup>.

**ממרת** מאמר זה לבחון את הקביעה כי 'הגהות אלו זוהו בודאות כהגהותיו של מרן הבית יוסף לספרו', ולהטיל בה ספק רב. אדרבה, נראה כי רבות מן ההגהות האלו אינן פרי עטו של מרן. וגם לגבי חלק מן ההגהות, שלכאורה היה מקום להנחה שייתכן והן מעשי ידיו של מרן, סביר יותר שאין הדבר כן, וכולן מרועה אחד ניתנו – מגיה תלמיד חכם אנונימי, ששיכלל את ספר טור ובית יוסף (יורה דעה) שהיה ברשותו על ידי הגהות והוספות שונות ומגוונות.

א. הקדמה ללומד, עמ' 27.

ב. ביניהן כאלה שצויין עליהן בפירושו 'בדק הבית', וכאלה שנכתבו בלא ציון המקור.

ג. שני כרכי יו"ד בידי המערכת. בראשון נכתבו ההגהות על הסדר רק עד סימן קיא, ועל גליון של הכרך השני נמצאו ההגהות מסימן קיא עד סוף יו"ד. כתב יד זה (האחרון) נקרא להלן כתב יד ב'.

ד. לעיל הערה 3.

ה. עמ' 30.

ו. ההסכמות מופיעות בתחילת כרך המבוא (ללא מיספור עמודים).

## א. תיאור כללי של ההגהות

**בבואי** לדון בהגהות אלו, היה מן הראוי שאעיין בכרכים המדוברים עצמם, על מנת להתרשם מן הממצאים מקרוב. אולם לא נמצאו צילומים מכרכים אלו במכון לתצלומי כתבי יד, ופניותיי למכון המאור לאפשר לי לעיין בכרכים, או בצילומים משל מכון המאור, נענו בשלילה. על כן אאלץ להסתפק בתיאורים שבדברי המוציאים לאור, ובנדפס לפנינו בטור המאור. להלן תמונה כללית העולה מן הדברים.

**ההגהות** מתחלקות לשניים: הגהות על הטור והגהות על הבית יוסף.

**ההגהות** על הטור מתחלקות גם כן לשני סוגים. סוג אחד, תיקוני לשונות הטור (תיקונים אלו הוצגו בתוך רצף לשון הטור, בגופן וילנה המיועד להצגת 'בדק הבית מכת"י', כמצוין ב'מקראה' שבראשי כרכי יורה דעה). כבר כאן אעיר שלא ברורה לי הקביעה הוורדית שתיוקנים אלו הינם מעשי ידיו של מרן, ולא מוצאתי התייחסות לכך במבוא.

**סוג** נוסף של הגהות על הטור תואר במבוא<sup>1</sup>:

**גם** על הטור נוספו קטעים בכת"י, חלקם תחת הכותרת 'מצאתי כתוב', וחלקם מתשובות הגאונים שדרכו של הב"י להעתיקם. אמנם אין בידינו ראיה ברורה מהו מקורן של ההערות, שכן אין מדובר בביאורים והגהות אלא בהוספות וחיידושים, אך מאחר שיתכן שיצאו מתחת ידו של מרן הב"י, קבענו גם להם מקום של כבוד בהערות תחת הציון 'גליון כת"י'.

**הידיעה** ש'אין בידינו ראיה ברורה מהו מקורן של ההערות' חשובה לדיון באופן כללי, והיא גם מחזקת את הערתי שלעיל: מניין אם כן הוורדאות שההגהות העוסקות בתיקוני לשונות הטור הינן אכן מאת מרן?

**כעת** נפנה לתיאור ההגהות על הבית יוסף. הגהות כתב יד אלו שבגליונות הבית יוסף בשני הכרכים מורכבות מחמישה סוגים:

**(א)** העתקת ההערות, התיקונים וההוספות שבבדק הבית הנדפס, אולם הרבה פעמים בשינויי לשון מהנדפס. וכן שינויים בקביעת מקום ההערה מכפי המופיע בנדפס<sup>2</sup>.

**(ב)** תיקוני לשונותיו של הבית יוסף, במקומות שיש בהם טעויות סופר מוכחות. טעויות שכבר עמדו עליהן המגיהים והמדפיסים במרוצת השנים, ותיקנו בשתיקה, או בהערה, או בסוגריים עגולים ומרובעים<sup>3</sup>. בכלל זה, גם שיפורי ושינויי לשונותיו של הבית

ז. עמ' 30, פסקה 'גם על הטור'.

ח. ראה מבוא עמ' 28, פסקאות 'גם אותם'–'כמו כן'; עמ' 29, פסקה 'בכתב יד ב'.

ט. הערות כאלו פוזרות לכל אורך הב"י י"ד.

יוסף במקומות שאינם נצרכים כל כך. עוד בכלל זה, הוספות שונות בתוך שטף לשון הבית יוסף<sup>20</sup>.

**(ג)** השלמות של לשונות הראשונים שהובאו בבית יוסף, אם במקומות שנשמטו כמה מילים מחמת טעות סופר, או מחמת טעות הדומות, וההבנה נקמעה, הרי שבהגהות כתב חיד הושלם החסר. בכלל זה, גם הרבה השלמות של קיצורים שניכר שנעשו על ידי הבית יוסף בכוונה, שהשמיט קטעים לא נצרכים, או שורות שאינן נחוצות להבנה, אבל בהגהות כתב חיד הושלמו הרבה קיצורים כאלו, והקטעים או השורות המושמטים הועתקו בגיליונות במקומם<sup>21</sup>.

**(ד)** הבאת קטעים רבים מדברי ראשונים ואחרונים, כגון: רבנו יהונתן, מאירי, ר' יוסף טאיטצאק, ר' יעקב קאשטרו, מהרש"ל, ב"ח ועוד רבים<sup>22</sup>.

**(ה)** הערות תוכן שונות מאת מעתיק ההגהות, ובכלל זה גם תיקוני לשונות משלו<sup>23</sup>.

**ההגהות** המתוארות בסעיפים ד, ה, שבוודאי אינן מאת מרן, הובאו בהערות השוליים תחת הציון 'גליון כ"א'. אבל ההגהות המתוארות בסעיפים א-ג, נטען במבוא שבאופן עקרוני מתברר שהן מאת מרן (ראה להלן), והן הובאו בתוך רצף לשון הבית יוסף בגופן המיוחד לכך – וילנה. אבל גם לגבי אלו, נטען<sup>24</sup>: 'כל הערה שאין ודאות שיצאה מתחת ידי הב"י, העברנוה לשולי הגליון תחת הציון הנ"ל (=גליון כ"א)', ובתוך דברי הב"י הוכנסו רק אותן הערות שלגביהן וידאנו עד מקום שידינו מגעת שאכן יצאו מתחת ידו של מרן הבית יוסף<sup>25</sup>.

**בנוגע** לזיהוי בעל ההגהות, נטען במבוא<sup>26</sup>: 'ההוכחה העיקרית למקורות של ההגהות היא מתוכנם'. על פי עיקרון זה, הובאו דוגמאות וציטוטים רבים המבררים – לדעת הכותב – שסגנון ההגהות, התוכן והצורה שלהן, מעידים שהם פרי עטו של המחבר עצמו ולא של מאן דהו חיצוני, וכפי שניתן לכאורה להתרשם מתיקוני ושיפורי לשונות, וכן מהשלמות דברי ראשונים, ומהוספות בתוך שטף לשון הבית יוסף, שכל אלו נראים כמעשי ידיו של מחבר העושה בספרו כבתוך שלו, ולא של מישהו אחר.

י. ראה דוגמה להלן ליד הערה 20.

יא. ראה מבוא עמ' 28, פסקה 'עוד הוספות'.

יב. כל האמור בסעיף זה יידון בהרחבה להלן, עם דוגמאות.

יג. ראה מבוא עמ' 30, פסקאות 'מעתיק ההגהות' – 'מלבד העתקת'.

יד. ראה: ס' צח עמ' רנד הערה 3; שם עמ' רנח הערה 2; ס' קיג עמ' יא הערה 2; שם עמ' טו הערה 7; ס' קטו עמ' כא הערה 2; שם עמ' כד הערה 2.

מו. עמ' 30, פסקה 'גם על הטור'.

מז. עמ' 27.

**אולם** כאן עליי להעיר שהמתודה לא לגמרי ברורה לי. ראה בטור סימן ע"י, שם הובאה מחלוקת רש"י ורשב"ם, וכתב הטור שמסקנת אביו הרא"ש כרשב"ם. הבית יוסף על אתר<sup>י</sup> הביא את דברי הרא"ש (שבין היתר תירץ את שיטת רש"י), והעיר שאין הכרע מדבריו שמסקנתו כרשב"ם, והוסיף: 'ואי איכא למידק דדבריו נוטים לאחת מהנה, לסברת רש"י הוא דאיכא למימר דנוטים, שהרי כתב ונראה דלא נאסור מן הדגים אלא כדי קליפה, ואי כרשב"ם ס"ל ה"ל למימר דלא נאסור מן הדגים והעופות...'. על נימוקו של הבית יוסף 'שהרי כתב...', צוין בהערות שוליים על אתר<sup>י</sup>: 'בגליונות מכת"י הוסף כאן: שהרי תירץ לשון רש"י, ועוד שהרי כתב וכו"'. הרי כאן לפנינו הוספת נימוק בתוך שטף לשון הבית יוסף: 'שהרי תירץ לשון רש"י', ממש כמו יתר ההוספות שבתוך שטף לשון הבית יוסף, שנקבעו בהוצאה זו בתוך דברי הבית יוסף בגופן המיוחד כהנהגה שיצאה מתחת ידו של הבית יוסף, ואילו במקרה זה משום מה ההוספה הובאה רק בהערות השוליים תחת הציון 'גליונות מכת"י' – כהנהגה מסופקת האם יצאה מתחת ידו של הבית יוסף. ההבדל בין המקרים אינו ברור לי.

### ב. לכאורה יש מקום לזיהוי

**כאמור** 'ההוכחה העיקרית למקוריותם של ההגהות היא מתוכנם'. לכאורה בהתבוננות מצומצמת על הגהות מסוימות, היה מקום להתרשמות שהן מעשי ידי מרן המחבר. להלן דוגמה.

**בבית** יוסף סוף סימן כט, נאמר: 'והרשב"א לא נראה לו להכניסם בכלל חסרה וניטלה, ותפס מימרא דעולא דח' מריפות הן...'. בהגהת כתב היד<sup>י</sup> שונתה מילה אחת: 'והרשב"א לא נראה לו להכניסם בכלל חסרה וניטלה, והביא מימרא דעולא דח' מריפות הן...'. מדובר בשיפור לשון קל מאוד, עד בלתי נצרך, ולא ברור מי יודקק לדבר כזה. לכאורה היה ניתן להסיק מכאן שהמתקן הוא המחבר עצמו, העשוי לתקן את ספרו גם ביפויי לשון קלים. אולם ככל שהמבט על הגהות אלו ילך ויתרחב, תאבד אפשרות זו. ראה להלן.

### דבר נוסף נטען במבוא כ"א:

**זאת** ועוד, בסימן קיט מעתיק הב"י את תשובת הרשב"א, ומעתיק הכת"י מעיר על דבריו: 'בספר תשובות הרשב"א שהיו לרב המחבר ז"ל, כתוב בגליון על אומרו "שאינו מאמין" וז"ל: דין הקראין'. הנה מעיד המעתיק על עצמו שהיה לפניו ספר תשובות הרשב"א

י. הוצאת המאור עמ' צא-צד.

יח. עמ' צב.

יג. מס' 4.

כ. בטור המאור עמ' קב.

כא. עמ' 28, פסקה 'זאת ועוד'.

הפרטי של מרן הב"י עם הנהגותיו של מרן על ספר זה, דבר המ[צ]ביע על כך שאותו מעתיק היה מצוי בבית מרן, וראה גליונות ספריו והעתיק מהם.

זהו אכן ממצא מעניין, שביד כותב ההגהות היה טופס תשובות הרשב"א של מרן, והוא מוסר את הערת הגיליון שמרן רשם שם ליד תשובה אחת. לכאורה מכאן היה אכן מקום להקיש שאותו מעתיק שאב גליונות נוספים מספריו של מרן. אולם כאמור לאחר בחינה רחבה יותר של ההגהות, כדלהלן, יתברר שאינן מאת מרן. יש אפוא להסיק שראיית טופס תשובות הרשב"א של מרן על ידי המגיה היתה מקרה מיוחד.

**מענה** נוספת מעין המענה שלעיל נמענה במבוא, אך אין להסכים עמה, ראה בפסקה הבאה.

ג. מעתיק ההגהות ר' אברהם אסכנדרני

**כמתואר** במבוא<sup>32</sup>: 'מעתיק ההגהות שבכת"י הראשון הנ"ל<sup>33</sup> חתום בשער הספר ושמו רבי אברהם סכנדרני, ואף על הערה אחת משלו חתם בראשי תיבות: "דברי הצעיר א"ס"... רבי אברהם התגורר במצרים והיה בן דורו של מהר"י קשטרו (מהריק"ש) שביקר אצל הב"י בצפת'. על פי זה נטען בהערת השוליים על אתר<sup>34</sup>:

**רגלים** לדבר שהר"א איסכנדרני נתלזה לרבו מהריק"ש בעת שעלה לארץ ישראל ונתאכסן בבית מרן הבית יוסף, כמתואר בשם הגדולים (מערכת גדולים, י, רנט), ושם נגלו לו אוצרותיו של מרן, ונתאפשר לו להעתיק את ההגהות מגליונות הטור של הב"י לגליון הטור שלו.

**אולם** הסברה שר' אברהם אסכנדרני היה תלמידו של ר' יעקב קשטרו נדחתה זה מכבר על פי כמה ראיות<sup>35</sup>, ואחת מהן על פי תיאורו של ר' דוד קונפורטי, שלמד במצרים בישיבתו של ר' אברהם אסכנדרני, והוא מוסר על אודות ר' אברהם את הדברים הבאים<sup>36</sup>:

**ובזמן** שהוא היה במצרים ר' אברהם סכנדרני, רב מובהק ופסקן גדול וזקן מופלג... והיה תלמיד הרב אברהם מונסון, והיה לו ישיבה בביתו בכל בוקר ובוקר, ואני הכותב למדתי בביתו בישיבתו קרוב לשנה אחת בשנת הת"ה ליצירה...

ר' אברהם אסכנדרני היה אפוא תלמידו של ר' אברהם מונסון ולא של ר' יעקב קשטרו, ואין מקום להשערה שהוא נתלווה לר' יעקב קשטרו בעת ביקורו בביתו של מרן, וכאילו 'שם נגלו לו אוצרותיו של מרן' והוא העתיק מגליונותיו.

כב. עמ' 30, פסקה 'מעתיק ההגהות'.

כג. הכוונה לכרך הראשון הנ"ל הערה 3.

כד. מס' 223.

כה. ראה: ר' רפאל אהרן בן שמעון, טוב מצרים, מערכת א, אות יב (ערך ר' אברהם סכנדרני).

כו. ר' דוד קונפורטי, קורא הדורות, מודיעין עילית תשס"ח (אהב"ש), עמ' קעה.



**להלן** אטען שההגהות המדוברות אינן מאת מרן. אם כן שמא הן מאת ר' אברהם אסכנדרני עצמו? אולם לפי האמור במבוא<sup>י</sup>, מתקבל הרושם שדרכו של ר' אברהם להודיע בנוף מדבר כאשר הוא בעל ההגהה הספציפית. על כן יש להסיק שככל הנראה מדובר במגיה אנונימי שר' אברהם העתיק את הגהותיו לספרו, עם הוספות משלו. העניין יוסיף להתבאר בהמשך.

#### ד. דחיית הזיהוי

**נחזור** למענה ש'ההוכחה העיקרית למקוריותם של ההגהות היא מתוכנם'. כאמור לעיל, התבוננות מצומצמת על כמה מן ההגהות הללו נותנת מקום להתרשמות זו. אולם מאידך, בהתבוננות מקיפה ורחבה יותר הזיהוי הולך ומתערער, עד שדומה שבסופו של דבר הוא נדחה לגמרי.

**ע** המענה הנזכרת ש'ההוכחה העיקרית למקוריותם של ההגהות היא מתוכנם', צוינו במבוא חמש דוגמאות, בהן נטען כי על פי סגנון ההגהות ותוכנן יש ללמוד שהן מאת מרן המחבר. אולם אחר עיון מדוקדק בכל הדוגמאות הללו, התרשמתי כי אדרבה שלוש מהן הן בבחינת ראיה לסתור, והשתיים הנוספות אינן מוכיחות דבר. להלן פירוט על פי סדר חמשת הדוגמאות שבמבוא.



**(א)** בתחילת סימן קיט"ב, העתיק הבית יוסף שני קטעים מדברי הרמב"ם, ולאחר מכן כתב לבארם על פי דברי המגיד משנה על אתר: 'וכתב הרב המגיד שטעמו של הרמב"ם... עכ"ל'. ושוב הוסיף הבית יוסף: 'ומה שכתב (=הרמב"ם) שהחלב לוקחין אותו מכל ישראל בכל מקום'. וכאן נקטעו הדברים, ומיד לאחר מכן מופיע דיבור המתחיל חדש מדברי הטור. והנה, נטען במבוא, בהגהות שבכתב היד הושלם החסר, וכהמשך לציטוט השני מדברי הרמב"ם, המקוטע, נאמר: 'כתב הה"מ ז"ל שזה למד רבינו משה ז"ל ממה שלא נזכר שם... עכ"ל'. על פי זה נטען במבוא: 'הנה זכינו לאורו של הד"ה החסר והחזרנו עטרה ליושנה'.

**אולם** לא ברור כיצד הגהה זו מוכיחה שהיא השלמת מרן המחבר דווקא. הרי הציטוט בבית יוסף מקוטע לעין כל, וכל לומד עשוי לעיין במקור – דברי המגיד משנה, ולהשלים בגיליון את החסר. יתרה מזו, סגנון ההגהה אינו מתאים למרן: 'כתב הה"מ ז"ל שזה למד רבינו משה ז"ל...'. בדרך כלל מרן אינו רגיל להצמיד את הכינוי 'ז"ל' לשמותיהם של הראשונים אותם הוא מצטט, וגם הרמב"ם אף פעם אינו מכונה אצלו 'רבינו משה', אלא או 'הרמב"ם' (בבית יוסף ובכרך הבית) או 'רבינו' (בכסף משנה). ואילו בהגהה זו הכינוי 'ז"ל' מופיע פעמיים, בסמוך לאזכור שמותיהם של הרמב"ם והרב המגיד, וגם הרמב"ם מכונה

כו. עמ' 28, פסקה 'מלבד כל זאת'.

כה. בטור המאור עמ' מב-מג.

באופן משונה 'רבינו משה'. הרי ממש בבית יוסף כאן, בקטע שלפני הציטוט המקומע, הוזכר מרן את הרמב"ם בכינוי 'הרמב"ם' וללא 'ז"ל', וכן את הרב המגיד ללא 'ז"ל': 'כתב הרמב"ם בפרק יא מהלכות מאכלות אסורות... וכתב הרב המגיד שטעמו של הרמב"ם שמה שאמרו...'. ומה פתאום בקטע הבא אחריו, אותו כאילו השלים בהגהה, הוא יכתוב לפתע בסגנון שונה. ההתרשמות היא כי דוגמה זו הינה ראייה לסתור.

**בדרך** זו יש להוסיף, כי הצמדת הכינוי 'ז"ל' לשמותיהם של הראשונים מצויה בתדירות גבוהה בהגהות אלו<sup>1</sup>, בניגוד לדרכו של הבית יוסף שזה פחות מצוי בסגנונו. וזה הולך ומחזק את הרושם שאין הגהות אלו מאת מרן.



### (ב) במבוא נמען:

**בסימן** לה כותב הב"י: 'ודע דלכאורה היה נראה, ובכת"י מוסיף: 'דלכאורה היה נראה'. בסימן קה כותב הב"י: 'נ"ל שכתב כן, בכת"י מתקן: 'ולכאורה נראה לומר שכתב כן. ובאותו סימן: 'נראה שטעמו', ובכת"י: 'ולכאורה היה נראה שטעמו'. שינויים אלו מוכיחים מעל לכל ספק שמקור ההגהות שבכת"י הוא מגליון הטור של מרן הב"י עצמו, שכן רק המחבר יכול להפוך דבר שנכתב כקביעה ודאית להצעה מסופקת.

**אולם** גם במקרה זה ההתרשמות היא שזו ראייה לסתור. הקטע המדובר מהבית יוסף סימן קה<sup>2</sup>, כפי איך שהוא מופיע לפנינו בנדפס, הוא קטע בעייתי מאוד, ויש בו כמה כפילויות וקשיים. וכבר עמד על כך בספר כנסת הגדולה<sup>3</sup>:

**עכ"פ** יתור לשון יש כאן, דהא מעיקרא בסגנון של קושיתו קשיא ליה דאי בכלי שני אפילו יד סולדת בו אינו מבשל, וא"כ מה תירץ לזה שחזר להקשות אלא דא"כ יש לתמוה וכו', זהו מה שהקשה בתחלה. ועל כרחק לומר דמה שכתב למעלה ואי בכלי שני הוא מיותר, דמעיקרא לא קשיא ליה אלא מכלי ראשון דזהו בישול בעצמו, ותירץ ג"ל ובתירוץ זה כלל ג"כ כלי שני, ועל מה שכלל כלי שני הוקשה לו דכלי שני אינו מבשל כדכתבו התוס', ומה שכתב למעלה ודוחק הוא לומר כן כאן הוא מקומו.

**גם** בחידושי הגהות על אתר, תמה:

**דברים** אלו מחוסרי הבנה, שהרי בתחלה התחיל להקשות מתוספות פרק כירה ומטור אורח חיים, וא"כ מאי תירץ בזה דמיירי בכלי שני וחזר להקשות קושיתו הראשונה.

בט. להלן דוגמאות. סי' סא עמ' ז: 'עכ"ל הר"ן ז"ל'; שם עמ' יד: 'וסבירא ליה להרמב"ם ז"ל...'; שם עמ' טו: 'עכ"ל רש"י ז"ל'; סי' לה עמ' קעג: 'דהתוס' והרא"ש ז"ל כתבו...'; שם עמ' קעד: 'עכ"ל הר"ן ז"ל, וכתב עוד הר"ן ז"ל... ומשמע לי דודאי הוא דלדעת הר"ף והרמב"ם ז"ל...'; סי' קי עמ' שכז: 'עכ"ל הר"ן ז"ל'.

ל. בטור המאור עמ' רצד-רצה.

לא. הגהות ב"י אות י.

ומצאתי בכנה"ג שכתב שיש כאן יתור לשון, וצ"ל דבתחילת קושייתו לא הקשה רק מכלי ראשון, וכל זה מן ואי בכלי שני עד סימן שי"ח הוא מיותר לגמרי, והך ודוחק הוא לחלק וכו' שיך אחר הקושיא השניה אלא דא"כ וכו'.

**ועדיין**, גם לאחר הצעות התיקונים והמחיקות של החכמים שלעיל, ישנן עוד כפילויות וקשיים בקטע זה שבבית יוסף הנדפס. ראה לדוגמה בציטוט הבא מהבית יוסף שם, כיצד מועתקות בלשונו, פעם אחר פעם, כמה שורות מהתוספות בשבת, דבר שאינו סביר בעליל, ולכל היותר היה לו לבית יוסף לציין בפעם השנייה 'וכמו שכתבו התוספות בפרק כירה הנ"ל', ולא לחזור ולכתוב עוד פעם מחדש את כל לשון התוספות. להלן הקטע: **אלא** דא"כ יש לתמוה עליו שהרי כתבו התוס' בפרק כירה, אהא דמסיק כלי שני אינו מבשל, דכלי ראשון מתוך שעמד על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד נכוית בו אסור, אבל כלי שני אע"ג דיד סולדת בו מותר שאין דפנותיו חמין אלא הולך ומתקרר, ע"כ. נראה בהדיא דס"ל... אלא אע"פ שפסקו רתיחותיו ואינו על האור כל זמן שהיד סולדת בו הוא מבשל, וכמו שכתבו התוספות בפרק כירה, דכלי ראשון מתוך שעמד על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולפיכך כל זמן שהיד סולדת בו אסור, אבל כלי שני שאין דפנותיו חמין והולך ומתקרר אע"ג דיד סולדת בו אינו מבשל, ע"כ...

**מתברר** אפוא שכל הקטע הזה בבית יוסף הנדפס הוא בעייתי מאוד, על ידי שנכפלו והתערבבו בו כמה דברים, וקיים צורך לערוך את כולו מחדש באופן מוגה ומתוקן. מעתה, נחזור להגהות שבכתב היד השייכות לקטע זה (ולכאורה נראה לומר שכתב כן במקום צ"ל שכתב כן, וכן 'ולכאורה היה נראה שטעמו' במקום 'נראה שטעמו'), ואמען על כך שאין אלו אלא שיפורי לשון קלים (הנובעים באמת מהקשיים הגדולים שבקטע זה), בעוד שהקשיים הגדולים עצמם עומדים על מקומם ללא כל תיקון או התייחסות. אילו המגיה שבכתב היד היה מרן המחבר עצמו, היינו מצפים שיטפל בקטע זה באופן יסודי, על ידי הסרת הכפילויות והבהרת הדברים מחדש (וכפי שבאמת כך נהג מרן בבדק הבית בכמה מקומות, למחוק קטעים ולתקן) לב. דבר שלא נעשה.



**(ג)** בבית יוסף סימן צז התבארו דיני לישת עיסה בחלב. לפתע, בתוך העניין שם מופיע קטע חסר פשר, בו הובאו דברי התוספות במקום אחר העוסקים בעניין הכשרת תנור

לב. להלן דוגמאות (ציטוי העמודים הם לפי הטור הוצאת 'שירת דבורה' ירושלים תשנ"ג). בדק הבית אורח חיים סי' סו עמ' רפה: 'על כל זה צריך להעביר הקולמוס, וכך צריך לומר...'. בדק הבית יורה דעה סי' קיב עמ' ה: 'על כל זה צריך להעביר הקולמוס'; סי' רכח עמ' תעט: 'צריך להעביר הקולמוס על כל זה, וכן להעביר קולמוס על המשודכת ולכתוב במקומו אשה אחרת עליה'; סי' רלד עמ' תקיז: 'צריך להעביר קולמוס על כל זה'; סי' רסה עמ' קי: 'צריך למחוק מי שיש לו שני בנים... וצריך לומר במקומו ואפילו בדרך ברכה אחרונה...'; סי' שטו עמ' מז: 'צריך להעביר הקולמוס על ומדיהיב טעמא וכו' עד צ"ע, הכל צריך למחוק, ולכתוב במקומו...'.  
 1

באופן מסוים, אבל אין לזה שום קשר עם הנושא המדובר, שהוא כאמור דיני לישת עיסה בחלב. הדרישה על אחר שתמה על כך, תירץ, שהבית יוסף בא ללמדנו את אופן הכשרת התנור (לצורך מאכלי בשר) אם נאפתה בו העיסה שנילושה בחלב. במבוא נמען, שגם לפי תירוצו של הדרישה עדיין הקשר אינו מחוור, כי הטעם האמור שם בתוספות בנוגע להכשרת התנור אינו שייך לגבי עיסה שנילושה בחלב. בדפוסים מאוחרים מחקו לגמרי מהבית יוסף את הקטע התמוה.

**והנה**, בהגהת כתב היד, הועתקו גם המשך דברי התוספות שבעניין הכשרת התנור. על פי זה נמען במבוא: 'ולפי זה באו דברי הבית יוסף על מכונם, דהבית יוסף בא ללמדנו דין מי שאפה את העיסה הנילושה בחלב (כמו שכתב הדרישה), ועל זה כתב דהדין תלוי בטעם האיסור גבי תנור... דלדעת התוספות והמפרשים... אבל לדעת רבנו תם...' (חשוב להדגיש: ההגהה המדוברת רק משלימה את העתק לשון התוספות, ואת כל ההסבר הלמדני ש'על זה כתב דהדין תלוי בטעם האיסור... דלדעת התוספות... אבל לדעת רבנו תם...', כל זה הסבר שמציע כותב המבוא על מנת להבין את ההקשר לשם מה הובאו דברי התוספות הללו כאן). ומכאן מגיע כותב המבוא להוכחה:

**ברור** ומובן מאלי, שמגיה השולח ידו לתקן בדברי זולתו, עושה זאת בדרך הקצרה ביותר, וקטע ארוך כל כך בודאי נכתב רק על ידי המחבר עצמו, והא ראייה שאף הדרישה שנדחק בדבריו לא ראה לנכון להציע תירוץ בדומה לזה.

**אבל** הטעון אינו ברור. הרי מדובר בקטע בבית יוסף שהוא בעייתו לעין כל, ואם על ידי השלמת העתק דברי התוספות העניין מתבהר יותר, הרי שכל מגיה אנונימי עשוי לעשות זאת. יתרה מזו, הרי גם לאחר השלמת לשון התוספות שבהגהה, עדיין הקטעים נראים כבלתי קשורים זה לזה. לא ניתנו שום מילות קישור לצורך מה הובא הקטע מהתוספות, ולא הוסבר לאחר מכן כיצד הכשרת התנור שנאפתה בו העיסה שנילושה בחלב תלויה במחלוקת התוספות ורבנו תם (רק כאמור לעיל כותב המבוא סיפק את ההסבר הלמדני על מנת להבהיר את הקשר שבין הקטעים). לא סביר שמחבר המתקן את ספרו, לא יאותת ולו בקצרה לשם מה מובא הקטע הבא, משהו מעין: 'ולעניין הכשר התנור אם אפה בו עיסה זו...', וגם לאחר מכן שיבהיר ולו במילים קצרות את הנפקא מינה שבין שיטת התוספות לבין שיטת רבנו תם. מפאת חסרונות אלו גם במקרה זה ההתרשמות היא שזו ראייה לסתור.



#### (ד) במבוא נמען:

**בסימן** קט, בד"ה וא"א הרא"ש ז"ל חילק בזה, כתב הב"י: 'ואפילו מדרבנן לא אצרכוהו שישים כיון דאף אם נתבשל לא יהיב טעמא. וליכא למימר וכו'. בכת"י נוסף לפני 'וליכא למימר: 'והאריך שם, וכתב עוד שלאכול יבש ביבש לא נאסרה תערוכתו הלכך מצי למכילגוהו כולוהו חדא'. גם הוספה זו שאינה העתקה מלשון המקור אינה יכולה להיכתב על ידי אחר זולת המחבר עצמו.

**מדובר** אפוא בהשלמת שורה מלשון הרא"ש, לפניה הוסיף המגיה: 'והאריך שם, וכתב עוד...'. מכאן השתכנע כותב המבוא ש'הוספה זו שאינה העתקה מלשון המקור אינה יכולה להיכתב על ידי אחר זולת המחבר עצמו'. אך לא מצאתי בזה הכרח, ולא נדיר למצוא מגיהים העלולים להוסיף מילות קישור מידי פעם, כפי צורך מקומי.

**יתרה** מזו, בהגהות כתב הירש שם ישנן עוד השלמות על פי לשון הרא"ש בקטע המדובר (המועתק בבית יוסף), כפי שיראה המעיין בבית יוסף שם<sup>לג</sup>, שנדפסו עוד השלמות לשונות בגופן המיועד להצגת הגהות אלו שבכתב הירש. והנה בהגהות וביאורים שם על אתר<sup>לד</sup>, הוער על כך: 'הוספה זו והבאה אחריה השלמת לשון הרא"ש הם, ולא מצאתי בהם נ"מ'. כלומר אריכויות לשון מיותרות. אם כן מה ההיגיון לומר שמרן קיצר תחילה את לשון הרא"ש כאן, ושוב חזר והשלים בהגהות את הלשונות המקוצרות, והלומד לא מוצא שום צורך בהשלמות אלו, ממש כפי שסבר הבית יוסף בתחילה? וכי לא הרבה יותר נוח להסיק שמדובר במגיה אנונימי שאהב להשלים לשונות?

**ובדרך** זו ממש, ראה עוד באותו סימן שם<sup>לה</sup>, שהבית יוסף העתיק את דברי הרא"ש בארוכה, ובאמצע השמים קטע מתוך דברי הרא"ש שלא נצרך לו. אבל בהערות וביאורים על אתר<sup>לז</sup>, נאמר: 'בגיליון כתי' הביא השלמת דברי הרא"ש...', והועתק כל הקטע החסר. במקרה זה גם המוציאים לאור הבחינו שהקטע המדובר המופיע בהגהות כתב הירש פשוט מיותר, למרות שהוא משלים את דברי הרא"ש, ולא קבעו ההגהה זו כהשלמת לשון הבית יוסף, רק הזכירוה בהערה. וזה מחזק את עמדותי ההולכת ומתגבשת, שמדובר במגיה אנונימי שבחר בהשלמת לשונות גם במקרים שאינם נחוצים.

**וראה** עוד בהמשך המבוא<sup>לז</sup>: 'ישנן הגהות שמתייחסות לדברים שהעתיק הב"י מדברי הראשונים בקיצור, ובהגהה הועתקו דברי הראשונים כלשונם בשלמות. גם כאן יתכן שהב"י ראה שאין די ללומד בלשון המקוצרת ומן הראוי להרחיב את הדברים'.

**אולם** טוב שהכותב נזהר וכתב 'יתכן', כי מדובר בהשלמת לשונות שהצורך בהן אינו ברור. לכך אחזור ואומר, שכפי ההולך ומתברר נראה שמדובר במגיה אנונימי שדבק בהשלמת לשונות הראשונים במקומות שהבית יוסף קיצר.



לג. עמ' שכ (בטור המאור).

לד. הערה 2.

לה. עמ' שיח ד"ה ומותר לאדם אחד.

לו. הערה 4.

לז. הערה 214.

## (ה) במבוא נמען:

**בסוף** סימן קלח, נשמט קטע שלם מתוך דברי רש"י שהעתיק שם הבית יוסף מחמת מעות הדומות... בכתב יד ב' הושלם הקטע החסר. גם תיקון זה נעשה רק על ידי המחבר שידע שאין מדובר בהשמטה מכוונת לצורך קיצור הלשון (כדרכו של הב"י), אלא בטעות המעתיקים.

**אולם** אם מדובר בהשמטה הגורמת להפרעה בהבנה (כפי שבדרך כלל קורה בהשמטה מחמת הדומות), הרי כל מגיה עשוי להשלים את החסר בגיליון על פי לשון המקור (במקרה זה רש"י), על מנת לתקן את המקולקל. וגם אם לא מדובר בהשמטה המפריעה להבנה, וכפי התרשמותי שבמקרה זה אכן מדובר בהשמטה מכוונת של הבית יוסף לשם קיצור, הרי כבר התברר לעיל שמגיה זה נהג בהשלמת לשונות גם במקרים לא נחוצים, ואם כן אין מכאן הוכחה שהגהת המחבר היא.

**עד** כאן בדקתי בעיון את כל חמשת הדוגמאות שהובאו במבוא, שם נמען שהן מהוות הוכחה לכך שהגהות אלו הן פרי עטו של מרן המחבר. כאמור לעיל התרשמתי שרובן ראיות לסתור והיתר אינן מוכיחות דבר. כעת אדרש לטעונוס נוספים שבהמשך המבוא שם.



**בהמשך** המבוא<sup>לה</sup> נמען, שגם אותם הגהות ותיקונים שנמצאים כבר בבדק הבית הנדפס, מופיעים בכתב היד במקרים רבים בשינויי לשון, לרוב שינויים קלים, אך:

**לעיתים** אף מדובר בשינויים גדולים יותר, כגון בסימן קי, שבבדק הבית שבכת"י משלים את לשון הר"ן שקיצר בב"י, בבדק הבית הנדפס כתוב: 'שהיתה מריפה ביניהם שדין קבוע' וכו'. ובבדק הבית כת"י: 'שהיתה מריפה בתוכן דשרי כיון שבשעה שלקח לא היה קבוע דדין קבוע' וכו'.

**לדברי** הכותב, יש כאן שינוי משמעותי בין בדק הבית הנדפס לבין בדק הבית שבכתב היד (וישם לב שבנוסח כתב היד הורחבה הלשון), ומכאן הוא למד שהתיקון שבכתב היד נעשה על ידי מרן המחבר.

**אולם** בדיקה במקור מגלה שמדובר בקטע שלם שכולו העתקה מילה במילה מהר"ן, כשבתחילת הקטע ובסופו מרן ציין: 'וכן כתב הר"ן בפרק גיד הנשה... עכ"ל'. והנה בתוך העתקת לשון הר"ן שבבדק הבית הנדפס נשמטה שורה שלמה, וכל קורא מזהה קושי ברור בלשון. בהעתקת הגהה זו שבכתב היד, הושלמה השורה החסרה על פי לשון הר"ן. אבל אין מכאן כל הוכחה שדווקא מרן הוא זה שתקן את הלשון, שכן כאמור מדובר

בהשלמת שורה חסרה מלשון הר"ן, חסרון הקומע לחלומין את ההבנה, וכל מגיה אנונימי שמוחה את הקושי עשוי להשלים את החסר על פי המקור.



**עוד** נטען בהמשך המבוא<sup>ל</sup>, שההוספות שנלקחו מספר בדק הבית (הנדפס), יש ובכתב היד הן מופיעות בשינויי לשון 'עד כדי הוספת מספר שורות על הנדפס', ובהערה על אתר צוין: 'עיי'ן בדק הבית סימן למ'. מדובר על הקטע המופיע בטור המאור עמ' רכד. אולם מתברר שהקטע הנוסף שם על פי כתב היד, לקוח מהכסף משנה בעניין המקביל<sup>א</sup>. אינו מוצא כאן הכרח שדווקא מרן המחבר עשה זאת, מאחר וכל מגיה אנונימי יכול להשוות בין המקורות (בדק הבית וכסף משנה) ולהוסיף את הקטע מתוך הכסף משנה. בפרט שלפי האמור לעיל, גוברת והולכת ההתרשמות שמדובר במגיה שאהב להשלים לשונות.

ה. דחיות נוספות לזיהוי

**לעיל<sup>בא</sup>** עמדתי על כך שיש וסגנון ההגהות אינו תואם לסגנונו של מרן. להלן דוגמאות נוספות.

**בסימן סא<sup>בב</sup>**, מופיעה ההגהה הבאה: 'ובדף קל"א פרק הזרוע כתבו התוס' בדיבור ה"ג בפירוש רבינו חננאל...'. שורה קצרה זו מכילה שני שינויים מובהקים מסגנונו של מרן.

**(א)** מרן בדרך כלל אינו רגיל לציין לפי דפי התלמוד, אלא לפי שמות הפרקים. ובמקומות שהוא כן מציין לפי דפים, הוא מכנה את הדף 'עלה'. כך מצוי מידי פעם בכסף משנה, וכן בבית יוסף במקומות מסוימים<sup>בג</sup>. גם בספר בדק הבית, במתכונתו המקורית כספר בפני עצמו<sup>בד</sup>, כולו מתחילתו ועד סופו מציין לפי ה'עלים' של ספר בית יוסף. הכינוי 'דף' לא קיים אצל מרן. בניגוד להגהה שלפנינו בה מציין: 'ובדף קל"א...'.<sup>בד</sup>

**(ב)** כמדומה שמרן מעולם אינו מציין 'דיבור המתחיל' של התוספות אותן הוא מצטט או מזכיר, בניגוד להגהה זו בה נאמר: 'בדיבור ה"ג בפירוש רבינו חננאל'.



לפ. עמ' 28, פסקה 'כמו כן'. (האמור בתחילת פסקה זו: 'כמו כן, גם ההוספות שכתוב עליהם שנלקחו מספר בדק הבית, מופיעות בכמה מקומות בשינויי לשון, ובהערה 211 צוין לסימנים צא, קלב, רנג, כל זה הוא כפילות של האמור בתחילת הפסקה הקודמת שם).

מ. הל' שחיטה פ"ז ה"ה (במהדר פרנקל עמ' שלח סוף טור א).

מא. ליד הערות 28-29.

מב. עמ' ב.

מג. ראה בטור הוצאת 'שירת דבורה', ירושלים תשע"ב (מהדורה מתוקנת ומחודשת), או"ח כרך א, מבוא למפעל הטור השלם, עמ' ב, הערה ג; עמ' ג, הערה ו.

מד. שלוניקי שס"ה.

מו. ציוני העמודים שלהלן הם לפי הטור הוצאת 'שירת דבורה' ירושלים תשנ"ג. אורח חיים סי' ט  
עמ' מה: 'והרב מהר"ן' חביב ז"ל כתב על דברי רבינו... ואם כוונת הר"מ כמו שהבין ממנו בעל  
הספר... ועכ"פ לא דקדק הרב בעל הספר בהעתקת כוונת הרמב"ם...' (והב"י השיב על דברי ר"י בן חביב  
אלו: 'ומימ' מה שכתב שלא דקדק בעל הספר באמרו בשם הרמב"ם... לעניות דעתי נראה שיפה דקדק בעל הספר...')  
סי' שא עמ' רמא: 'אחר שכתבתי כל זה מצאתי כתוב ביאור לשון זה... ובזה לא ביאר בעל הספר  
כל צרכו...'; סי' תמב עמ' שנד: 'ומצאתי כתוב על לשון זה של רבינו... ואם זאת היתה כוונת בעל  
הספר הוה ליה למימר...'; שם עמ' שנו: 'ומצאתי כתוב על דברי רבינו בלשון הוה, יראה שתירה  
בלשון בעל הספר מדידה אידידיה...'. יורה דעה סי' טז עמ' מד: 'ז"ל הר"ן' חביב ז"ל... ובזה יובן  
מה שכתב בעל הספר...'; יו"ד סי' נו עמ' שמו: 'ומהר"ן' חביב ז"ל כתב וזה לשונו... אבל בעל  
הספר הוה'טו' וגדולי צרפת ואשכנז כתבו...'; יו"ד סי' נו עמ' שסח: 'ומהר"ן' חביב ז"ל כתב...  
וראה שבעל הספר העתיק לשון זה סתם...



**יש** להסיק שמדובר במניה אנונימי תלמיד חכם, שהשביח את ספר טור ובית יוסף (יורה דעה) שהיה ברשותו על ידי הגהות והוספות שונות ומגוונות (כלל לא ברור שהוא התכוון להפיץ הלאה את הגהותיו): תיקוני טעויות סופר, יפויי לשונות, הוספות וציונים שונים, העתקת הגהות הברק הבית הנדפס (עם שינויים ויפויים גם כן), השלמות רבות מלשונות הראשונים (גם כשזה בלתי נצרך), הוספת קטעים רבים מדברי ראשונים ואחרונים. כמו כן ישנן גם הערות תוכן שהן כנראה פרי עמו של מעתיק ההגהות – ר' אברהם אסכנדרני.



## הרב יעקב ווייס

ר"צ בישיבת אהל שבען מערליא

עיה"ק ירושלים ת"ו

## בירור דעת מרן החתם סופר ז"ל

האם ניתן לברך ברכת "שהחיינו" אחת, על "מצוה" ועל "בגד חדש"

בעל הכתב סופר נסתפק בכגון זה

**א.** בשו"ת כתב סופר (חאר"ח סימן כ"ו) נסתפק בזה, וכתב: יש לי מקום עיון, אם מותר לברך ברכת שהחיינו על מצוה ועל בגד חדש בברכה אחת לפטור שניהם, שעל שניהם מברך שהחיהו ה' לזמן הזה, או נימא דברכת שהחיינו על קיום המצוה שהחיהו ה' לקיים מצוה זו מברך ה' על דבר שאין בו הנאת הגוף, ועל בגד חדש מברך שהחיהו ה' ליהנות הנאת הגופני, והוי כתרי מילי.

**אז** נימא כיון שבברכה אחת היא לאבינו שבשמים שהחיינו וקימנו, וגם אין מברכין על המצוה אלא כשבאה מזמן לזמן כשעושין אותה בשמחה, הו"ל חדא מילתא.

**ובוודאי** כשאי אפשר בענין אחר, כהא דסימן ת"ר שמברך שהחיינו על יו"ט ב' של ר"ה ובגד חדש או יין חדש כדי לצאת ידי כל השיטות, בוודאי ליכא קפידא, כיון דעושה כן משום ספק ולא מחוי כמשא, אבל בשאפשר לברך על כל אחד בפני עצמו ואין נדון חשש ברכה שאינה צריכה בכל אחד מהם יש לי מקום עיון לפום ריהטא, עיין שם.

## הערות על דברי הכתב סופר

**ב.** ובשרי חמד (פאת השדה, מערכת ברכות סי' ל') העיר על זה בשם הגאון האד"ר, מהמרדכי פ"ד דסוכה דכתב בהדי' דיכולין לפטור אחד את השני.

**ובשו"ת שבט הלוי** (חלק ד' סימן כ"ה) העיר עוד מדברי הרמ"א (בד"מ סי' תרמ"א) שהביא להלכה שהמקדש בליל סוכות על התירוש, ומברך זמן, אמרינן שברכת הזמן שבידך על הסוכה פוטר גם היין החדש. הרי מבואר דשהחיינו זה של קידוש פוטר גם ברכת שהחיינו של הנאה.

**והגם** שיש לחלק קצת ולומר דהכא היין עצמו גורם לשניהם, לברכת שהחיינו על היו"ט ולברכת שהחיינו על התירוש, דמצוה לקדש על היין, ואהני לן מגו דמברך על היין, יין וזמן, אהני לפטור גם הזמן שבא מחמת היין עצמו. מ"מ אין להכנס בפרצה דחוקה כזאת, ופשטות דברי הד"מ הם לא מטעם זה, אלא משום דשני ברכות שהחיינו נפטרים זה ע"י זה. ועוד דהא הכתב סופר חייש לה משום דכשמברך על שניהם ברכת שהחיינו אחת דומה כאין עושין מצות חבילות, וזה מוכח מהדרכי משה דליתא. – ועוד האריכו האחרונים בזה.

### אין נכון לפטור שניהם בברכה אחת

ג. אמנם בשו"ת מנחת שלמה (חלק א' סימן כ') כתב מסברא דנפשי' דמי שמקדש בליל א' של ראש השנה ומברך שהחיינו, דאין נכון כלל להביא את הפירות החדשים שיש לו בתוך ביתו ולהניחם על שלחנו כדי לפוטרו בברכת שהחיינו שאומר בשעת קידוש, ולא חשיב בכך כגורם ברכה שאינה צריכה, כיון שהם שני דברים מחולקים ואין זמנו של זה כשל זה.

**דהזמן** של קידוש קאי על הזמן של יום טוב, ואילו הזמן שמברך על פרי או בגד חדש לא קשור כלל עם יום טוב, אלא הו"ל לגמרי מילתא אחריתי, רק דין הוא שאם הוא בן רוצה לכוללם יחד ולפוטרו בברכה אחת שהוא יכול שפיר לעשות כן ולברך שהחיינו בקידוש וגם לפטור בכך את שהחיינו שצריך לברך על בגדו או על הכלים החדשים שקנה לעצמו, וכמו שאנו עושים בליל ב' דר"ה, עיין שם.

### מאי שנא מפדיון הבן

ד. ויש לעיין בזה ממה דאיתא במסכת פסחים (קכא, ב), רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן, בעו מיניה, פשיטא, על פדיון הבן, אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן, אבי הבן מברך. ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, כהן מברך או אבי הבן מברך? כהן מברך דקמטי הנאה לידה, או אבי הבן מברך דקא עביד מצוה? לא הוה בידה, אתא שאל ביה מדרשא, אמרו ליה אבי הבן מברך שתיים, והלכתא אבי הבן מברך שתיים.

**ובחידושי** החתם סופר שם מבואר, דהספק הוא, דכיון שעל שניהם לברך שהחיינו, השאלה היא מי יברך ויוצא את השני, האם האב שהוא מקיים מצוה, או הכהן שיש לו הנאה גשמית, עיין שם\*. אם כן מוכח דאף דברכות שהחיינו של אבי הבן

---

א. ואלו דברי החתם סופר שם: יש לדקדק האריכות, אקב"ו על פדיון הבן אבי הבן מברך, לא הוי ליה למימר אלא ברכת הפדיון אבי הבן מברך. ותו דלא הוה ליה לאתויי כלל פשיטא על פדיון הבן אבי הבן מברך, אלא מי מברך שהחיינו. גם מה פשוט דאבי הבן מברך שתיים, לא הוי ליה למימר אלא אבי הבן מברך שהחיינו.

וי"ל דהרא"ש כתב דמשום הכי אין מברך שהחיינו על בדיקת חמץ, משום דסומך אומן דיו"ט. וקשה, איפוך אנא, הוי ליה לברך בשעת בדיקה ולפטור את של יו"ט, כמו ברכת הבדיקה גופה דמברך ופוטור הביעור אעפ"י דהביעור עיקור מצוה דאורייתא, מ"מ כתב הרא"ש דבדיקה תחלת ביעור הוא, ואם כן הכי נמי נאמר לענין שהחיינו.

וצ"ל דברכת שהחיינו עיקור מצוה אהנאה [עיין בעל המאור שלהי פרקין, ובשו"ת הרשב"א (סי' שע"ט)], וכל שהוא בשעת שמחה עדיף טפי, ובדיקה וביעור לאו מצוה של שמחה היא כ"כ.

גלל כן יש להסתפק בשנים שמחויבים בברכת שהחיינו, אחד על מצוה שאין בה שמחה כ"כ, ואחד על הנאת עולם הזה, מי מברך ומוציא את חברו. מי נימא העושה מצוה עדיף, או דלמא שהחיינו תלוי בשמחה טפי, והאי דנהנה שמח טפי.

והנה לבאורה יש לפשוט דהנה פדיון הבן אינה מצוה של חבוב ושמחה, שהרי כתב הרא"ש (פסחים ד' ע"א) דלריב"א כל מצוה שאפשר לקיים ע"י שליח מברכין ב"על", א"כ מ"ט מברכין בנר

והכהן אינם שוים, דאבי הבן מברך על קיום המצות, והכהן מברך על ההנאה, אפילו הכי אבי הבן מברך שהחיינו על קיום המצות, ופותר את הכהן שהיה לו לברך על ההנאה.

יש לחלק בין אחד המברך לבין כשאחד מוציא את השני

ד. אך יש לחלק, דכשאבי הבן מברך שהחיינו הכהן יוצא ממנו על ידי "שומע כעונה", ולכן למרות שאבי הבן מברך על קיום המצות, אך כשהכהן שומע את הברכה הרי הוא כעונה, והוא מתכוין על הנאתו. אך עדיין יש להסתפק באדם אחד שמברך שהחיינו האם הוא יכול לכוין שני סוגי כוונות, גם לכוין על קיום המצות וגם לכוין על ההנאה מהפרי החדש.

אולי יש לתלות זה בהגדרת דין שומע כעונה

ו. ואולי יש לומר, דאי ניתן לפשוט את הספק של הכתב סופר ממה שאמרו בגמרא גבי פדיון הבן, זה תלוי במה שנחלקו האחרונים בביאור ההלכה של "שומע כעונה".

דעת החתם סופר והיעב"ץ

ז. דהנה החתם סופר (בשו"ת או"ח סימן ט"ו) כתב שחידוש התורה ששומע כעונה היינו "שכיון ששומע ומכוון לדבריו שמיעת אזנו הוה כמוציא בשפתיו ממש וכאלו נעשית המצות בנופו של זה".

ח. ולכאורה גם דעת היעב"ץ היא כך, שכתב (בשאלת יעב"ץ חלק א' סימן ע"ה) לענין קריאת התורה בסומא, שפסק המחבר (או"ח סימן קל"ט סעיף ג) שסומא אינו קורא לפי שאסור לקרות אפילו אות אחת שלא מן הכתב. ובמ"ז (סימן קמ"א סעיף ג) הכריע כדעת האגודה והנמו"י דסומא שאמרו שאינו קורא בתורה היינו משום דאין קורא על פה. אבל אוקמי אינש אחרינא שפותח ורואה והסומא מברך ועומד בצדו שפיר דמי. ומטעם שומע כעונה. **וכתב** ע"ז השאלת יעב"ץ: מה יתן ומה יוסיף אם יהיה דינו כעונה, הלא אינו אלא עונה בעל פה, ולכן אותם שאמרו דשומע כעונה אינו מועיל כי אם לפיקח הרואה בספר

---

חנוכה להדליק. ותיירץ, דמשום חבוב מצוה כל אחד מדליק בעצמו ואינו עושה שליח. וא"כ קשה מאי טעמא גבי פדיון מברך על פדיון ולא לפדות, ועכצ"ל משום שאין בה חבוב ונעשית ע"י שליח, וא"כ מ"ט האב מברך על המצוה ומוציא הכהן, הא הכהן שמח טפי במתנת כהונה שלו. אע"כ מוכח דאפ"ה העושה מצוה עדיף מהנהנה בעולם הזה, ואין לכהן רק הנאת העולם הזה, ואפשרי ספיקן.

אלא דיש לדחות, דלעולם הנהנה עדיף, ופדיון הבן היינו טעמא דאבי הבן מברך משום דבלא"ה מברך ברכה אחרת על הפדיון, והואיל ועביד מצוה חדא ליעבד מצוה אחרית.

ונבוא אל המכוון, דהיינו דאמרי, פשיטא לן דנוסח הברכה היא "על" פדיון ולא "לפדות", משום שאין בה חבוב, א"כ משו"ה איבעי לן מי עדיף לברך שהחיינו, הכהן שהוא הנהנה ושמח, או העושה מצוה. ופשטי ל' דהא לא תבעי לך, דאבי הבן מברך שנים דייקא, פ' כיון דנוקק לאחת ועביד מצוה חדא ליעבד נמי אחרית. – ועיין עוד בחידושי חתם סופר על מסכת פסחים (הוצאת מכון חתם סופר) ששם מביאים עוד כמה מהלכים בסוגיא, ובכולם מבואר כנ"ל, שהספר הוא מי יברך ויוציא את חבירו.

תורה ויכול הוא לקרות מתוכו שמקרינ אותו שיוצא בזה כאילו קרא בפיו אף על פי ששותק משום דקיי"ל שומע כעונה, שבאופן כזה הרי הוא כעונה מתוך הכתב כדינו לפיכך יוצא ידי חובתו בשמיעה.

**מה** שאין כן בסומא שאינו רואה כלום מתוך הכתב למה תועיל לו השמיעה להתירו בדברים שבכתב ע"פ, "ואם אמרו שומע כעונה לא אמרו כקורא מתוך הכתב". ובקריאת התורה לא מהני שומע כעונה אלא דוקא כשספר תורה לפניו שרואה בו ושומע מן הקורא מתוכו אז אמרינ דהוי כעונה מתוך הכתב.

**ומוכח** דסבירא ליה להיעב"ץ כשיטת החתם סופר, שהשומע יוצא בשמיעתו, שהשומע הוי כמדבר, ולא שנפטר בדבורו של המכרך, שאם היה נפטר בדבורו של חברו לא היה כאן החסרון של דברים שבעל פה, שהרי הקורא קורא מתוך הכתב.

### חידושו של בעל לבית הלוי

**מ**. גם מדברי בית הלוי (על התורה סוף הקונטרס לחנוכה) מוכח דסבירא ליה כהיעב"ץ והחתם סופר, ששומע כעונה היינו שעצם השמיעה נחשבת לשומע כאילו דיבר.

**שכתב** שם אודות מה שאמר חכם אחד לגבי ברכת כהנים דכהן אחד יכול לומר את הברכת כהנים בקול ושאר הכהנים ישמעו ושומע כעונה. וכתב שאם היה מקום לומר כן, בודאי דהיינו מרויחים בזה לפרש לשון המשנה במס' מגילה (כ"ד ע"ב) המפטיר בנביא כו' והוא פורס על שמע והוא נושא את כפיו, דלא ידענו פירושה של המשנה בפשיטות, דהא כל כהן נושא את כפיו [ועיין בתוי"ט ובתוס' דע"א ז"ל בשם המורי אבן מש"כ לפרש בזה], ולפי זה ניחא, שהכוונה שהוא נושא את כפיו ואומר בקול את הפסוקים להוציא שארי הכהנים.

**אמנם** עיקר הדבר לא נהירא כלל, דשומע כעונה שייך רק בדבר שאין צריך בו אלא אמירה לחודא, אבל ברכת כהנים דצריך "קול רם" כאדם האומר לחברו, וכמו דנפקא לן בסוטה (ל"ח ע"א) מקרא דאמור להם, ובוה לא שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים ולא עדיף הק' כהן השומע מאם ה' אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא.

### דעת החזון איש

**י**. אמנם החזון איש (אור"ח סימן כ"ט) הסתפק בהאי דינא דשומע כעונה אי פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד, או שמתוכם אליו גם הדיבור של המשמיע, ע"י שמיעה, ויוצא ידי חובתו בשיתוף, השמיעה שלו, והדיבור של חברו.

**ומסיק**, דמדבעינן טעמא להא דיצא מוציא, משום דכל ישראל ערביין, היינו משום דשומע כמדבר אינו אלא כששומע ברכה ודיבור של מצוה, כגון השומע קריאת שמע מפי חברו, שלולא מצות הקריאה הרי הוא רק קורא בתורה, וכשיוצא בה ידי חובת העשה של מצות קריאת שמע ניתוסף בקריאתה שם קריאת מצוה, והלכך כשיצא כבר, והוא קורא

להוציא חברו, צ"ל דע"י שחברו יוצא בה ידי חובתו יחול על קריאתו שם קריאת מצוה, וכיון שאין חברו יוצא עד שתהי' קריאת מצוה, ואינה קריאת מצוה עד שתאמר שיוצא בה השומע ידי חובתו, נמצא שדין שומע כעונה שחדשה תורה הוא המכין את השמיעה והדיבור הראויין לדין שומע כעונה. והלכך מתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלמה, אבל לולא הערכות אין כאן שיתוף ביניהם, והו"ל כשומע שמיעה שאינה של מצוה.

**מידה** כשקורא ומברך גם לעצמו הוי קריאת עצמו קריאת מצוה גם לבהדי חברו אף בלא מעמא דערבות, והלכך מהני גם בברכת הנהנין.

**וכיון** שענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע, זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע, לכן, אף במצות שאינו יוצא בדיבור כל דהו אלא שצריך תנאים בדיבורו, מ"מ יוצא בשמיעה, כמו למ"ד לא השמיע לאזניו לא יצא, ומכל מקום יוצא בשמיעה, ואם השמיעה היתה נחשבת כאחד ממני דבור, אכתי הוי בדיבור בלחש שלא השמיע לאזנו, אלא שדיבור המשמיע מהני ליה לדיד', וכן כששומע מגילה, שאם היתה השמיעה בדיבור, אכתי הוי קראה על פה, ולא יצא, אלא על כרחך צריך לומר שקריאת המשמיע הוי כדיד'.

#### דעת הטורי אבן

**יא.** ונראה דכך סבירא ליה להטורי אבן במגילה (י"ט ע"ב), שהקשה בהא דאין חרש שוטה וקטן מוציאים אחרים ידי חובתם במגילה משום שאין מחויבים בדבר, והקשה לרבינא שסובר שהרהור כדבור דמי למה לא יצא ע"י הרהור דנפשיה. דדל מכאן קריאה אפילו הכי יצא מדין הרהור כדבור.

**ותירין** דהא דאין חרש שוטה וקטן קוראים את המגילה, היינו כשהאחרים השומעים אין מגילה פתוחה לפניהם ושומעים אותה בעל פה לא מתוך מגילה, ולכן ע"י הרהור דנפשיה ומדין הרהור כדבור אינם יכולים לצאת דלא עדיף מקריאה בעל פה דלא יצא. ועל כרחק אי אפשר לצאת אלא מתורת שומע כעונה, שהוא שומע קריאת הקורא שהוא קורא מתוך הכתב, ומשום כך כשהקורא הוא אינו מחויב בדבר אינו יכול להוציאו.

**וכיון** דפשימא ליה להטורי אבן דמדין שומע כעונה יצאו השומעים ידי חובתם בקריאת המגילה אף על פי שהם שומעים בעל פה, מוכח דסבירא ליה דמכח דין שומע כעונה אנו חושבים את השומע כנגרר לקורא לכל דבר, ולא רק לעצם הקריאה בלבד אלא גם להשלמת תנאי מצות הקריאה. ומכיון שהקורא קרא את המגילה מתוך ספר, נחשב גם השומע ממנו כעונה מתוך הספר.

#### העולה מכל הנ"ל

**יב.** העולה מכל הנ"ל, דפליגי רבותינו בביאור מהות הדין דשומע כעונה, יש הסוברים שפי השומע כפי העונה ממש. ויש שסוברים שפעולת העונה מתייחסת גם לשומע, אבל לא הוי פיו כפיו ממש.

**והשתא** אי נימא בהחתם סופר, היעב"ץ והבית הלוי, שפעולת העונה מתייחסת גם לשומע, אבל לא הוי פיו כפיו ממש, אם כן ניתן לחלק בין ספיקו של בעל הכתב סופר לבין הגמרא בפסים לגבי פדיון הבן כהנ"ל, דכשאבי הבן מברך שהחיינו הבהן יוצא ממנו על ידי "שומע כעונה", ולכן למרות שאבי הבן מברך על קיום המצוה, אך כשהכהן שומע את הברכה הרי הוא כעונה, והוא מתכוין על הנאתו. אך עדיין יש להסתפק באדם אחד שמברך שהחיינו האם הוא יכול לכיין שני סוגי כונות, גם לכיין על קיום המצוה וגם לכיין על ההנאה מהפרי החדש.

**אך** אי נימא בהחזון איש ובהמורי אבן שפי השומע הוא כפי העונה ממש, ולכן מדין שומע כעונה יצאו השומעים ידי חובתם בקריאת המגילה אף על פי שהם שומעים בעל פה, דמכח דין שומע כעונה אנו חושבים את השומע כנגרר לקורא לכל דבר, ולא רק לעצם הקריאה בלבד אלא גם להשלמת תנאי מצות הקריאה, ומכיון שהקורא קרא את המגילה מתוך ספר, נחשב גם השומע ממנו כעונה מתוך הספר. אם כן גם הכונה שכיוון המברך הרי היא כאילו השומע כיון אליה, אם כן לכאורה אי אפשר לצאת ידי חובת ברכת שהחיינו מאדם אחר, כשהאחד מכיוון על הנאה גשמית, ואחד מכיוון על קיום המצוה שבאה לידו.



הרב יהודה צבי הירש

קריית יטב לב, בלומינגסדג יצ"י

## הרהורים בצל הקארונא

### עיונים במשנת הגאון בעל החתם סופר זצ"ל

**בעת** שסכנת הקורונא כבר חלפה ועברה בעזר הבורא יתברך ויתעלה, רבים מן המעויות שנזרעו בין ההמון במשך זמן המגיפה משתרשים עמוק, ובמשך הזמן יציץ ציץ ויגדל פרח. וכבר אחז"ל שבשתא כיון דעל על. וע"כ ההכרח מאלץ לשרש אחרי המעויות המרים, שכבר נזקף לזכותם חילול כבוד ה' וכבוד התורה, והפקרות וזלזול ביקורת חיי ישראל אשר אכמ"ל.

**מבין** כמה קמעי ספרים שתפרסמו אז, שהצד השווה שבהם היה לנתק מוסרות העול של אחריות היחיד והכלל לדאוג על צמצום התפשטות המחלה, במענות ותירוצים מכל צד ועבר, היה גם דברי מרן החת"ם סופר שדרש בפ' עקב תקצ"א, ועל פיו רעשו שצריכים להמשיך בלימוד בישיבות אף נגד הוראות המומחים שהזהירו שזה יגרום לשפיכות דמים של רבים.

**וכיון** שבדרשה הנ"ל דיבר בלשון נסתר ודברים קצרים, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, מן ההכרח שילמוד סתום מן המפורש. על כן נביא מדברי תורתו היותר מפורשים ומבוארים, ואחריהם נבוא בחזרה לדון בדבריו היותר סתומים.

אם יש לסמוך על זכות המצוה ולמעט בהשתדלות הנצרך על פי מנהג העולם **בדין** אם יכולין לסמוך ש"זכות המצוה תגן" במקום סכנה כתב מרן וז"ל: המבקר חולה בשבת לא יתפלל להדיא ה' ישלח רפואה שלימה אלא יכולה היא שתרחה. פי' זכות השבת כדאי שתרחה בלי תפלה. וקשה אם כן גם שום רפואה לא יעשה בשבת כי יכולה היא שתרחה, ואנן קיי"ל אפילו ספק פיקוח נפש דוחה שבת. אך העיקר כי "חיי העולם הזה לא ניתנה ביד המצות, רק חיי העולם הבא. אבל חיי העולם הזה כתיב וחי בהם ולא שימות... חיי העולם הזה הנתלים במעשה אדם לעסוק ברפואות והצלות וכדומה, אין לו לומר זכות המצוה תגן אלא יעסוק במנהגו של עולם... והנה בודאי העומד להתפלל ובא אנס כנגדו יפסוק ולא יסמוך עצמו על גם עכ"ל, עיין שם באריכות (דרשות חת"ס, שבת שובה, תקצ"א; שנת המגפה).

**וגם** כאשר הדבר נוגע למצות לימוד התורה ישנו חיוב "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" ואזהרת "ועשית מעקה לנגך, ולא תשים דמים בביתך", כמבואר בביאור מרן על דברי הגמרא בעובדא דרבי יהושע בן לוי ורבי חנינא בר פפא וז"ל שם: דהנה רבי יהושע בן



לוי "הסתכן בסכנת נפשות" לכרוך עם בעלי ראתן, כי סמיך עצמו דכות התורה מגין וכו'. והנה רבי חנינא בר פפא שלא רצה לסמוך על הנס<sup>2</sup> "ויקיים מצות עשה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם", ובכלל ועשית מעקה לנגד ולא תשים דמים בבייתך וכו', עכ"ל (חת"ס סופר, כתובות, ע"ז:).

**וכמו** כן מבואר דעתו בביאורו על דברי הגמרא "גרול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות" שכותב שם בזה הלשון "הקשה מ"ז יו"ד סי' רנ"א סק"ו הא פקוח נפש דוחה תלמוד תורה ועיין שם תירוצו. ונראה לי להסביר דודאי פיקוח נפש דוחה תלמוד תורה וכו'. וכן כל המצות שאפשר לקיים על ידי אחרים לא יתבטל מתלמוד תורה עבורה, ושאי אפשר לקיימה על כרחך יתבטל, וכמו שכתב מג"א סי' תמ"ד ס"ק י', מש"ס מועד קטן וכו' (דרשות חת"ס סופר, דף קצ"ג).

### מצב התקופה במגפת החולירע

**ועכשיו** ניגש לישא וליתן בדברי מרן בדרשה לפ' עקב תקצ"א. וקודם שנלמוד דעת דעת תורה על ביטול הישיבה, ההכרח להתבונן בהמצב ששרר אז במדינה.

**בקיץ** שנת תקצ"א נמצא רבינו החת"ס סופר במרחץ פישטיאן, ובמכתב מיום ג' תמוז כתב "תמול הגיעני מכתב מגאון א' מגאליציא, בוכה ומתאונן על התפשטות החולי קאלדא ר"ל, ובפרט במקהלות קדושים לבוב ובראר, וכבר רבים שתו ר"ל, וביקש ממנו להרבות תחנונים ורחמים בעד שארית הנמצאה", ובהמשך מתאר מצב המדינה "במדינתנו שהמלכיות סוגרים המדינה ואין יוצא ואין בא מהתם להכא".<sup>3</sup> ובמכתב מיום ח"י תמוז

א. וכבר נתבאר בכמה ספרי קודש הנהגת המסירות נפש של רבי יהושע בן לוי שהיה מוכן לסכן את "נפשו" נגד הלקה הרווחת. ודלא כרבי יוחנן שהכריז הוזהרו מזובי של בעלי ראתן, ורבי זירא דלא היה יתיב בזיקה, ורבי אלעזר דלא עייל באהליה, ורבי אמי ורבי אסי דלא היה אכלי מביעי דההיא מבואה, והכל מטעם חיוב זהירות מן הסכנה, כמבואר בגמ' (כתובות ע"ז) שאף אם רוצה אשה להישאר לדור עם בעלה שחולה עם מחלת ראתן "לא שבקינן לה וכו' מפני שממקתו", וטעם הדבר כותב מרן "שהבית דין יכפוהו להוציא מפני מצות עשה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" (חת"ס סופר, כתובות, ע"ז, ד"ה האיש שנולדו בו).

ועיין בכלי יקר (ויקרא, י"ד, ז') דכותב "וקשה מה ראה ריב"ל על ככה לסמוך על הנס בחנם" וביאורו שם על דרך האגדה. ועיי' משך חכמה, פ' בחוקות, ד"ה והשבתי "דריב"ל היה מובטח בדביקותו תמיד להשי"ת ולתורתו, כי חזמו וזך ונעלה מגדרי הטבע". ועיין באריכות נפלא בקדמת העמק פרק ג' (שהוא הקדמת הנצי"ב לספר העמק שאלה).

ב. ודבר זה שאף במקום לימוד התורה אין לסמוך עצמו על הנס במקום דשכיחא היזקא מבואר בדברי חז"ל בכמה מקומות. עיי' בגמ' במס' יומא (עז), וכן נפסק להלכה על ידי גדולי הפוסקים. וכמבואר בשולחן ערוך הרב (או"ח, תרי"ג, סעיף ח-ט). ובגמ' במס' בבא בתרא, (כ"א). אמר רבא מתקנת יהושע בן גמלא לא ממטינן ינוקא ממתא למתא, ופירש"י שם, וכן מבואר מדברי הוזה"ק "רבי חזקיה ורבי יוסי ורבי יהודה הוו אזלי באורחא, אמר רבי יוסי כל חד וחד מינן לימא מילי דאורייתא וכו' עד דהוו אזלי, אעלו בחד טורא. אמר רבי יוסי האי טורא דחלא וכו' בגין דנוקא שכיח" (בראשית, ר"ט).

ג. חת"ס, שו"ת, ליקוטים, א'

כותב לחותנו הגדול הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, וז"ל שם: "שלשום הגיעני מכתב תשובה א' מבראד מהגאון מהו' שלמה קלוגר וכו', ושם נאמר כי תלי"ת שמה שקמה המגפה והרויח ה' להם, אך במשך ה' שבועות מתו קרוב לאלפי ת"ח יראי השם רחמנא ליצלן" עכ"ל. החת"ם סופר שהה במרחץ עד ליום ז' אב, שאז בא החת"ם סופר בחזרה לביתו בעיר פרעשבורג.<sup>1</sup>

**לא** נודע לנו בדיוק מתי התחילה והסתיימה המגפה בגלילות פרעשבורג. מדרשת ח"י אב תקצ"א, שהיה קודם התחלת המגפה, ודרשה לפ' וישב תקצ"ב, "שהיה דרוש הודאה אחר המגפה" נודע לנו ששרר בין חודש אב לחודש כסליו. אבל לא הסתובב המגפה כל הזמן ההוא, וכמו שכותב מרן שהמגפה היה רק ל"משך שני חדשים", ומכל הקהילה הקדושה נפטרו "כמו שלשים מתים" בר מינן.

### "והשרים יועצים לטובה"

**והנה** בענין ביטול הישיבה נביא את דברי מרן במילואן, ואחריו ננסה לפותרו על נכון כפי היותר אפשר, וזה לשונו שם:

"**הנה** רעש גדול בעולם מחשש מגפה וחרב ומלחמה, והתלמידים נדרפים ממקומם, מתפזרים אנה ואנה, ולא מצאו מנוח בכל המקומות. והשרים יועצים לטובה שנשלח עב"פ ריבוי התלמידים, כי ישראל בקוצים בעיני העמים, וכל הדרכים מסוגרים מיוצא ובא, ואנה ילכו עניי הצאן הדחופים האלו", ולאחר זה מוסיף ש"הלכיש עצמו כשועל ליעץ לטוב לבטל כל הישיבות בכל המדינה".

**לא** כתב מרן כאן דברים מפורשים מה היה סיבת הדברים שבשכילה יעצו השרים לפזר את התלמידים. גם לא מובן היטב א) מה היה ש"התלמידים נדרפים ממקומם". ב) ולאיוה מקומות "מתפזרים אנה ואנה". ג) ולמה "לא מצאו מנוח" בכל אותן המקומות הבלתי ידועים לנו. וגראה מדבריו שכוונת השרים שיעצו לשלוח התלמידים הביתה היה "למנוחה", אבל ד) מהו הקשר ממנו לזה ש"ישראל בקוצים בעיני העמים, וכל הדרכים מסוגרים מיוצא ובא, ואנה ילכו עניי הצאן הדחופים האלו".

**וכאשר** התחילה מגפת הקורונה להשתורר, היו אנשים שחשבו שדעת השרים היועצים לטובה היה שצריך לפזר את הישיבה מפני שמכרו שזה יוסיף להתפשטות המחלה בקרב העיר, ועל זה היה דעתו של מרן החת"ם שלא לשמוע לדבריהם ש"זכות התורה יגן" בעד התפשטות המחלה.

ה. חת"ס, שו"ת, אה"ע, ח. וז"ל שם בתשובה מיום ג' ט"ז מנ"א תקצ"א להגאון בעל מראה יחזקאל זצוק"ל: והגיענו דבריהם בהיותי בקרית חוצות במרחץ פישאן, ואין שם לא ספר ולא זמן לעיין, וגם לא הייתי במזגי השוה ל"ע עד שבוע העברה יום ז' אב באתי לביתי.

**והנה** מלבד הקושי שמתעורר על זה מצד ההלכה<sup>ה</sup>, שהרי היה אז מצב של סכנה. ובמדינות הקרובות מתו מבני ישראל לאלפים כמבואר לעיל. הלא גם דברי החת"ם סופר אינם מורים שהיה כאן הנדון שסגירת הישיבה ימנע בעד סכנת המגיפה, ומלשונו משמע שטעם פיזור התלמידים הוא "כי ישראל בקוצים בעיני העמים, וכל הדרכים מסוגרים מיוצא ובא, ואנה ילכו עניי הצאן הרחופים האלו".

#### סיבת העצה לשלוח התלמידים בזמן המגיפה בחונגריא

**ואחרי** העיון נראה שהדרך היותר פשוט להבנת דבריו הוא שמצב הדברים היה כזה. כי בזמן שהתחילה המגיפה להתפשט גם בארץ הונגריא, אחרי שכבר התפשט במדינת גאליציע ופולין, החליטה הממשלה לסגור את כל הדרכים, אין יוצא ואין בא ממדינה למדינה במלכות עסטרייך הגדולה. הזמן שפחד המגיפה התחיל להתפשט היה בסוף חודש אב, ו"זמן הקץ" של הישיבה היה מסתיים במחצית אלול בערך<sup>ו</sup>, והיו הבחורים צריכים לעזוב את הישיבה בעוד איזה שבועות וללכת הביתה.

**אבל** דא עקא ש"כל הדרכים מסוגרים מיוצא ובא, ואנא ילכו עניי הצאן", וגם אם ילכו בדרך לא דרך, הלא בכל מקום בואם ירדפום גויי הארץ, וכמו שכן היה בתלמידי הישיבות שכבר התפזרו אנה ואנה לעזוב הישיבה, "כי ישראל בקוצים בעיני העמים", ולא יהיה להם מבוא להגיע לעירם לימי בין הזמנים. ואשר על כן השרים יועצים לטובה שנשלח עב"פ ריבוי התלמידים, ועכשיו עדיין יוכלו להגיע אל ביתם, קודם שיוסגרו הדרכים כליל.

**אבל** החת"ם לא הסכים לעצתם<sup>ז</sup>, וכמבואר בדבריו שבזמן קשה כזה "מי יגן ביבשה בלי מי תורה", ואשר על כן היה עצתו שישארו הבחורים בישיבה עד סוף זמן הלימוד,

ה. כל סכנתא הוא איסור דאורייתא, מקרא ונשמרתם מאוד לנפשותיכם... ומוטל על החכמים להשגיח על זה מקרא והיו עליך דמים... ובפ"ק דחולין חמירא סכנתא מאיסורא, היינו שלא להקל מספק או ספק ספיקא, דבאיסורא הקב"ה ויתר שאפילו אירע שיזדמן לו דבר איסור מכל מקום רחמנא שריא בספק ספיקא ושוב אין אחריותו עלינו, מה שאין כן בסכנתא אי אפשר להשיב נפש (חת"ם סופר, ע"ז, ל). ובאופן שיש בה חשש היזק דרבים, אז חיישינן אפילו למיעוטא, כמבואר בדבריו מרן (חת"ם סופר, יומא, ל"ד).

ועיין במכתבי ישמח משה (מכתב ז) כלפי מקרה שהיה להם לגדולי עולם השפעה למנוע מסכנה במקום מצוה, וז"ל: "ואני תמה על כל הצדיקים וגאונים וחכמי ישראל, איך יוצאים ידי שמים אם יניחו אותו לסכן עצמו בסכנה גדולה ומוזמנת, וכי דינא הכי הוא? אם ירצה אדם מישראל לאבד עצמו ח"ו, ועיני ישראל רואים שיניחו אותו? הלא מחוייבים להתאמץ בכל תוקף למחות בידו ולקיים נפש אחת מישראל, אם כן מחוייבים כל הצדיקים וכל הגאונים לגזור עליו שלא יסכן עצמו" עכ"ל.

ו. ישיבות הונגריה בגדולתן ובחורבנן, א', 21, אברהם פוקס.

ז. ואף שלא הסכים לעצתם, הודה להם בדרשה של אחר המגיפה ואמר "ראו העמיד על העיר הזאת הקיר"ה, את הגראף הקאמיסאר הגדול וכל שרי הקומידאט יר"ה, ושרי העיר הישובים במלאכתם הפליאו חסדם ועינם לטובה". כי אף שלא הסכים לעצתם, עכ"ז הודה להם על

ואף שיהיה קשה עליהם להשיב לביתם כעבור הזמן, כך שזכות התורה יגן עליהם, וכמו שכן היה שלא נחלה אף אחד מבני הישיבה על דרך הפלא.

### לא היה אז חשש שע"י תלמידי הישיבה יתפשט המגפה

ומה, שאכן לא היו צריכים לבטל הישיבה מטעם סכנת התפשטות המחלה, הוא מטעם שלא היה אז דעת הרופאים שלמנוע התפשטות המגפה צריך לפזר תלמידי הישיבה, ועיין בהערה<sup>7</sup>, ודברי רבינו החת"ם סופר בירר מללו שה"שרים" יועצים לטובה ולא שהיו אלו דברי ה"רופאים". ולך נא ראה מה שכתב הגאון מהר"ם שיק זצוק"ל בשעת המגיפה בשם רבו הגדול מרן החת"ם סופר בענין החמור של תענית יום כיפור, שיש בה איסור כרת וז"ל "והעיקר בדברים אלו, יש לשאול ברופאים ולעשות כדבריהם" עכ"ל<sup>8</sup>.

פעלם לטובה בשאר הענינים. וזהו הוא לימוד עצום האיק להתנהג כלפי השרים במשך ימי גלותינו, ואכמ"ל.

ח. מחלת החולי-רע אינה מתפשטת מאחד לחבירו על ידי אנשים בריאים (asymptomatic), וגם אינה מתפשטת על ידי אור הנשימה, וכך שבנקל יותר לצמצם שלא יתפשט המחלה ולא ידבק אחד את חבירו.

ומה גם שבימים ההם לא היה צורת הישיבה כמו שהוא בזמן הזה שכל התלמידים לומדים ביחד בהיכל גדול, רק למדו כל אחד עם החברים שלו בדירת הקווארטיר, ובמתואר בס' מושיען של ישראל (כרך ו', דף ר"ג) צורת הישיבות בהונגריה: "הבחורים התלמידים למדו על פני הבתי מדרשות שבעיר ובאכסנייתם, כי כן היה נהוג מקדמת דנא. שבימים הראשונים לא הרשו מטעם הממשלה להאסף וללמוד בצוותא, ועל כן נשאר בהרבה מקומות מנהג זה". (וכן מתואר בפרטות על ישיבת פרעשבורג בקונ' אור המורה, כרך מ"ז-מ"ח, עמוד 66).

וגם בעת לימוד השיעור לא כל תלמיד הישיבה הלך לשיעור עיון של הרב, רק הבחורים המופלגים שהיו נקראים בשם "שיעור גייער". (ראה בספר ישיבת הונגריה בגדולתן ובחורבן). ומה גם שבזמן שהיה חשש התפרצות המגפה היה אז "סוף זמן", שאז נהגו בישיבות הונגריה לערוך "חזרה כללית" על כל הלימודים שלמדו בהמשך הזמן, ויתכן מאוד שלא היה אז כלל לימוד השיעור בבית המדרש המפורסם של החת"ם סופר, שעליה אמר מרן שראו שם בחוש ענין מועט מחזיק את המרובה.

ט. שו"ת מהר"ם שיק, אורח חיים, סי' רפ"ט.

והמזולזלים בענין הזהירות גם הביאו סיפור בשם הגאון רבי שמואל רייניץ זצ"ל הי"ד בשם הגאון החת"ס. ולהראות האיק שאי אפשר לסמוך על סיפורי מעשיות אביא את דבריו, וז"ל שם: מנהג ישראל קדושים הוא שהחברא קדישא מתענין ז' אדר עד חצות, ואחר כך עושין סעודה לכבוד נשמת מרעה' וכו', ושמעתי מתלמידים הגונים גדולים בתורה, שאמרו בשם רבם הגאון בעל חת"ס זצ"ל, דבשנת תקצ"א גזרו הרופאים שלא לאסוף אסיפה, ועי' גאון החברא קדישא לבטל הסעודה, ומיחה בידם, ואמר שאין רשאי לבטל הסעודה בשום צד".

הנה הגאון רבי שמואל רייניץ ז"ל עצמו הרגיש בקושי הסיפור הזה, ומעיר שהלא "לעומת זה מצינו בתשובותיו לענין תפילת יום הקדוש ברבים שהקיל הרבה על דעת עצת הרופאים", ורצה ליישב סתירת המאמר בתירוץ דחוק מאוד וז"ל: "ומשם מוכח כמה גדול כח הסעודה, גדולה לגימא שמשרה הקב"ה שכינתו על הנועדים, ובלבד שתהיה לשם שמים בדברי תורה ובשירות ותשבחות".

אבל כאשר נעיין בסיפור המעשה נוכח לדעת שאין כאן קושי, והסיפור הזה אינו מתאחד עם המציאות בכלל. והוא כי ביום ז' אדר עדיין לא היה שום מגפה. כי המגפה התחילה לערך

**והנה** אם כי יש לומר כי טעם ה"שרים היועצים לטובה" היה מסיבות אחרות, אשר אנחנו, מחסרון ידיעתנו בקורות העתים אין אנו בקיאים בהם, אבל מה שכן ברור הוא כי א"א ללמוד מדבריו הסתומים להקל בהחיוב לעשות כל מה שביכלתנו במקום סכנה, אף באופן שיתבטל על ידי זה לימוד התורה בבית המדרש. (מובן מאילו שחיוב לימוד התורה אינו מתבטל גם בזמן שאין היכולת ללמוד ברבים).

**וגם** אם נניח שאכן היה עצת היועצים מטעמי בריאות וסכנה, עם כל זה בדיעת כל פרט מהפרטים משתנה הלימוד ממנו כמובן, ואי אפשר ללמוד מזה להקל בדיני נפשות החמורות על יסוד דברי מרן, שאין איש אשר יבין מציאות הדברים לאישורן.

### דברי הרשב"ש - שלא ילך יחיד אלא בציבור להתפלל

**ועכשיו** נעיר גם על מה שתלו עצמם על דברי הרשב"ש בסוף תשובה קצ"ה שכתב שם בזה"ל: ומה שאמרו דבר בעיר אל יהלך אדם לב"ה יחיד מפני שמלאך המות מפקיד שם כליו, והני מילי דלא קרו בה דרדק, ולא מצלו בה עשרה, הוא ענין תורני. וכונת זה המאמר הוא שב"ה שאין שם מלמדי תנוקות ראויים הם לעונש, וכמו שאמרו בפ"ב דשבת בעון ביטול תורה בנים מתים שנא' לשוא הכיתי את בניכם מוסר לא לקחו ושהעולם מתקיים כהבל פיהם כדאיתא בפ' כל כתיבי הקודש, וכן ב"ה שאין מתפללין בו 'י' חייבים הם עונש כמו שאמרו בפ' השולח ופ' שאכלו כיון שהב"ה בא לבית הכנסת ואינו מוצא שם עשרה מיד כועס, זהו כונת שמלאך המות מפקיד שם כליו, כלומר שזה מחייב מיתה. והתקנה היא שלא ילך יחיד אלא בציבור להתפלל ולחזור בתשובה שתפלת צבור נשמעת, כדאיתא בפ"ק דכריתות מדאמר רחמנא חלבנה בקטורת וכו' כדאיתא הם והש"י יחמול עלינו ועל כל עמו בית ישראל ברחמים אמר, עכ"ל. ועל פי דבריו אלו זעקו שצריכים לפתוח שערי ביהמ"ד וביהמ"ד ולא להתחשב עם הסכנה הכרוכה בזה.

---

בחדש אב תקצ"א ונמשך "במשך שני חדשים", כמבואר בדברי מרן החת"ס בדרשת ההודאה אחרי המגפה. ובחודש תמוז תקצ"א התחיל להישמע שמועות המבהילות של המגפה שהגיע לגאליציע בסוף חודש אייר, וכמו שכותב במכתב לחותנו רעק"א זצוק"ל, אבל עדיין לא עלה ולא בא למדינת אונגארן וגלילות פרעשבורג עד לחודש אב.

ואין התלונה על הגאון הנ"ל שלא היתה כוונתו רק להראות מעלת מנהג סעודת ז' אדר לחברה קדישא, רק לאותן שסכנת נפש אחיהם בני ישראל כ"כ נקל בלבם, עד שמעשה בלתי מובן די להם להורות הלכה על פיה.

י. יש גם האומרים כי טעם עצת פיזור הישיבות נתבאר בדברי מרן בדרשת ההודאה אחר עבור המגיפה (דרשות חת"ס, דרוש הודאה לפ' וישב, תקצ"ב) באומרו: "והנה בזמן המגפה העבר הי' עין בריה צרה בחברתה בלא"ה, ומכל שכן בבכורי דלים הללו. ויש שהיו פותחים פיהם ומדברים, מה לנו לסבול עול אחרים אומללים האלו, ישבו איש לביתו. והי' ח"ו דיבורים כאלה לעורר דין על הקהלה". הרי שחששו היועצים לקבל עליהם עול הוצאות הרפואה של מנין גדול מבחורים הבאים מכל קצוי המדינה. ואילו דעת מרן היה כי דוקא לעת הזאת צריכים לזכות התורה של תלמידי הישיבה להגן עלינו מן הרעה שלא יעלה ולא יבא ח"ה, ע"כ דבריהם. אבל לא נראה כן מדברי מרן שהדגיש שהשרים יעצו לשלוח, ולא יאות לומר כן על אנשי הקהילה.

**והנה** הלוקח את הוראתו מתוך קטעי גליונות המופצים עלי שולחנות בית המדרש לא יוקשה לו כלום והכל דומה עליו כמישור, אבל נחוי אגן האם יתכן להבין דבריו בלתי שום ביאור, בזמן שזה סותר את הכלל "שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא אותן ג' שמנו חכמים"<sup>א</sup>.

**הנה** אם יש להעמיד עצמו במקום שהסכנה מצויה כדי לקיים מצוה "המחוייבת" על האדם כותב מרן הרשב"ש תשובה ארוכה. וז"ל: שכבר בא להם ז"ל כמה דברים ועניינים שאסור לעמוד במקום סכנה כדאיתא וכו', והתורה ג"כ אמרה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם וכו' אם כן כל דבר שיש בו סכנה מוזהר עליו מן התורה שלא לעשותו. ויצא לנו מזה גם כן איסור וכו'. ואף בדבר שיש בו מצוה דאמרינן שלוחי מצוה אינן ניוזקין, היבא דשכיח היוקא צריך לשמור עצמו. ושמואל אמר כשצוהו השם למשוך דוד, ושמע שאול והרגני, וענהו השי"ת עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזכוח לה' באתי, ואעפ"י שהיה הולך במצות השי"ת אבל היבא דשכיח היוקא שאני וכו'. ע"כ. עיין בשו"ת הרשב"ש, סי' א', באריכות לשונו.

**ולא** זו אף זו, שבתשובה זה עצמו שבה מעורר על תפילה בציבור ולימוד תשב"ר כאמצעי להגן בעד המגפה, מבאר למה יצטרך לשמור על בריאות גופו, והלא הכל בגזירת השי"ת. ושם כתב ג"כ בחיוב השמירה ממנה בדרכי הטבע ומנהגו של עולם, וז"ל שם: שהיו נשמרים רבותינו ז"ל ומצווים על השמירה מהמגפה, וגדולי חכמינו ז"ל היו בורחים ממנו, כמו ששמענו הרב רבינו נסים ז"ל שברח ממנו פעמים, ובהמשך מבאר דברי חז"ל שציוו על השמירה, שדבריהם היה על פי "מה שמסברו הרופאים" (שו"ת הרשב"ש, סי' קצ"ה).

**ולפי** כל הנכתב יקשה עלינו מש"כ שתקנת המגפה הוא שיתפללו בציבור, והלא בזמן המגפה אין לנו להסתובב בחוץ, ובוודאי שלא להתאסף ציבור גדול ביחד.

**ואם** היו דבריו מוסבים רק על מגפה מסויימת בדורו, היינו יכולים ליישב דאולי לא היה אז שכיח היוקא ע"י הקיבוץ בבית הכנסת, אבל הלא דברי הרשב"ש הם ביאור על דברי הגמרא העולה על כל מגפה בלי הבדל. ולפי זה קשה מאוד והלא בזמן של מגפות מצוי ההיזק מאוד, (וכבר היו מגפות שמתו רוב מן הנדבקים רח"ל), והאיך כתב שילכו בציבור להתפלל, ולסכן את הציבור סכנת נפשות.

**אבל** המתבונן בדבריו יראה כי אין להביא ראיה מדבריו להקל להתאסף יחד בשעת הסכנה, שהרי "חוץ לעיר היו בתי מדרשות שלהם"<sup>ב</sup>, ואם כן לא היה שום סכנה בהליכה לבית הכנסת. שהרי בימיהם לא היה סכנת המגפה אלא בעיר, וכמבואר במפורשים

יא. רשב"ש, סי' תכ"ב

יב. עיין שציין לזה הגאון רבי עקיבא איגר זצוק"ל בחידושיו על הש"ס בפי' מאמרם ז"ל "רבא סבר כוורא". (ודלא כאותן שצינו, בודון או בשגגה, שכונת מרן שם היה לציין למה שאמר הרשב"ש לאחריו זה שלא ילך יחיד אלא בציבור להתפלל).

יג. רש"י ד"ה ובית הוועד, סוטה, מט:.

שהבריחה מן העיר [קודם שנתחזק הדבר] הוא מעצות היותר מובחרות להינצל מן המגפה"י, ועל כן "לא ילך יחיד אלא בציבור להתפלל" מבלי שיהיה בזה חשש של סכנה.

**ומלכד** זה אין שום הכרח שמה שכתב "והתקנה היא שלא ילך יחיד אלא בציבור להתפלל" היינו בשעת המגפה. כי הלא ביאר שם שסיבת המגפה הוא מחמת שבביהמ"ד הזה מוזמן רב קודם להתפרצות המגפה לא התפללו בציבור ולא למדו שם תשב"ד<sup>י</sup>, וכעונש מן השמים נפרץ בם מגיפה. ועל כן אומר כי תיקון פירצה זו הוא ע"י חזוק תפילה בציבור ולימוד תשב"ד. והוא כאשר יסתיים המגפה ויהיו יכולים שוב להתאסף יחד, אז יתקנו מה שרפו ידיהם מן התורה ותפילה מקודם לכן, ועי"ז יחמול השי"ת עליהם ולא יוסיפו לדאבה עוד.

**וכנכתב** בצדו אעיר שאם הייתי רואה שאותן המרעישים בעד תפילה בציבור נוהרים, לכל הפחות לאחר התפילה, בכל האפשר להיזהר שלא יתפשט המחלה, היה זאת עכ"פ למשיב נפש שחיבתם העזה לאבינו שבשמים קלקלה את השורה שלא להשגיח על סכנות הגוף, אם כי אין זה הצדקה. אבל למותר לציין שלא כן היו פני הדברים, וחשש חכמינו ז"ל של "דילמא בתר דבדק" (עיי' פסחים, ח') נתקיימה במלא מובן המילה ונתגלה שיותר איכפת להם קבלת עול הרצינות ואחריות, מקבלת עול מלכות שמים.

מנהג הדיוטות לפטפט בדיבורי אמונה לפרוק עול מלכות שמים

**ועכשיו** נעיר קצת על עוד איזה מאמרים שהתפרסמו לאור המצב בימים ההם.

**הרבה** כתבו בסגנון של אמונה בה', ואמרו שהמרבין לזהר הרי זה מורה על חוסר אמונה בה'. הנה בודאי צריך לזהר מאוד שלא יעלה בנפשינו רוחינו ונשמתינו שום מחשבה שהוא היפך לאמונה המהורה. אבל עיין בפלא יועץ ערך שמורה מש"כ שם: "ואל יאמר אדם בדעת הישמעאלים הטפשים שאומרים אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר, ואין נסתר מחמתו, ואין מידו מציל כתיב. כי אך שקר נחלו, כי הוא צוה ונשמרתם, וכתוב לך עמי בא בחדריך". ועיי' עוד שם בעונש אי-זהירות על מצות ונשמרתם.

**וכבר** נאמר בגמ' (סנהדרין, כ"ט) שגם בימים הקדמונים היו מנהג ההדיוטות לתלות עצמם על מידת האמונה, שהיו "קשי לב ועזי מצח" שבזמן שהיו מוכיחים אותם שיבא עונש מגיפה מן השמים, היו הם "נשענים על משלי הדיוטות לומר וכו' שב שני הוה מותא

יד. , כמו שכתוב בדברי המפורשים (במס' בבא קמא, דף ס: עיי' ים של שלמה, מהרש"א, ועוד), וכן מבואר בכתוב "אשר בשדה בחרב ימות, ואשר בעיר רעב ודבר יאכלנו" (יחזקאל, ד', ט"ו), שבשדה מחוץ לעיר לא היה אז חשש של דבר, הבא מעיפוש האויר, שאינו מצוי בשדות מבחוץ.

טו. ועיין בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א (סימן ל"ז) שכתב שם בחיוב להישמר מן הסכנה אף בבית המדרש וז"ל: ומ"ש פרק הכונס דאי מצלו עשרה או מקרי דרדקי לית לן בה, היינו דוקא להפקיד כליו, אבל יש לחוש למזיקין, ועדות זה שמעתי מפום רבנן זקני שער בעה"ק ירושלים ת"ו ממעשים שאירעו ביניהם שהיו מוזקין בבית הכנסת שבירושלים ת"ו שיש שם כמה ס"ת ומקרי דרדקי וכו', עכ"ל.

ואינש בלא זמניה לא אזל" [שבעה שנים כבר שורה מגיפה, ולא מת גם אחד בלא הזמן הקצוב לו] (מאירי, שם).

**ובפרט** באופן שבו שאינו זהיר מן הסכנה הוא מסכן חיי אחרים, והגם שאינו מכין להזיק שום איש, הלא בלתי זהירות הראוי ברשות עצמו, ההבערה ללהב יוצאה ולא יוכל איש לצמצם את ההזיק חס וחלילה.

זהוהיר ואעפ"כ נדבק במגפה עכ"פ יצא ידי חובתו

**ושמעת** דיבת רבים המתלוצצים מאנשים שהזהירו על נפשם ככל האפשר וכדת של תורה, ונרבקו במגפה אחר זמן. וכבר התנבא מלאכי על זה באומרו "אמרתם שוא עבוד אלוקים, ומה בצע כי שמרנו משמרתו". והפליא בדברי חיזוק בענין זה בספר עקידת יצחק (פרשה כ"ו) וזה לשונו שם בתוך דרוש ארוך: דרך משל, אם רואה אדם דבר בא לעיר ח"ו, כי ראוי לו לבא אל ביתו להחבא בחדריו. וכמ"ש ז"ל דבר בעיר כנוס גלגלך. כי למה יעמוד בחוץ והמלאך עומד בתוך החובות לרצת. ואם ראה יראה שהרע הולך ומתחזק בעיר, ימהר לצאת משם אל מקום שוקט ובטוח. ואם בא יבא אחריו והכהו שם בעיר מקלטו, לא ישקוט האיש מעמוד על נפשו בכל מיני התרופות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם בהסכמת בוראו. ועל הרוב יועילו אלו ההשתדלויות ויעמדו לפניו להצילו מרעתו. ואם אולי זה וזה לא יעמדו לפניו "כבר יצא ידי חובתו" להנצל מכל מה שההצלה היתה איפשרית לו על ידו, וידע בלי ספק די אלהיה שלח מלאכיה למשקל ערבוניה מיניה ואין מנוס, ומה לעשות לו כי אם להצדיק דין שמים ולמהר לנפשו מנות הזכות והקישוט הראויות לתת לה מלפניה להשיבה אל אלהים אשר נתנה וכו' <sup>טז</sup>.

טז. ועיין שם עוד בתוך דבריו: ומי לנו גדול ומשוח מלך ואהוב לאלהיו כדוד אדונינו אשר היה מובטח מפי נביא נאמן לה' ולכל ישראל, ועכ"ז לא סר מהשתדל בכל מאמצי כחו להנצל מכף כל אויביו ומכף שאול. ולא סמך על הבטחותיו. כי ידע כי ישועת הש"י והבטחותיו לא יחולו רק על ראש המשלים את חוקו בפעולותיו האנושיות ככל אשר תספיק שכלו. וכאשר יחסר ממנו, כבר יפול בו מום העצלה והרישול, ויחש כחו מלקבל העזר והתשועה האלהית. והוא מה שחייב אותו לשנות את טעמו, להתעולל ולהוריד רירו על זקנו. כי עם שהוא ענין של מיאוס ובזיון ורחוק אצל הנפש כיון שהיה באיפשרותו לעשותו והוא אופן מאופני ההצלה, ואם (ואף ש) הוא מגונה, אם לא יעשה, כבר יהי' חסרון בחק השתדלותו, ויגרם להדיח מעליו תשועת ההשגחה האלהית וכו'.

כי ההתרשלות במה שיש לו להשתדל בו ודאי חטאת הוא בידו כמו שאמרנו. והנה באמת השקפת אלו הענינים שכתבנו, מלבד מה שתועיל להגעת האדם אל מבוקשיו, הנה באמת תשקוט מאד הנפש בה, ותנוח מתולונת צדיק ורע לו רשע וטוב לו, כי יש לתלות בקיצור ההשתדלותו וחסרון ההשתכלות וכו'. עיין שם באריכות

ועיין בישמח משה פ' וישב שכותב: "עיין מה שכתב [בעל העקידה] בפ' וישלח שצריך לעשות מה שבבחו והלב יבטח בה', ולא למעט בהשתדלות משום הבטחון, אבל בהגיעו לגדר שלא יכול להשתדל עוד אזי יבטח בשם ה' מעצמו, כיון שלא חיסר רק שלא יוכל, ועל פי זה פירשתי בפ' ויגש בפסוק בי אדני... עכ"ל, עיי"ש שהאריך לבאר גדר הבטחון וההשתדלות בין צדיקים לאנשים פשוטים.



## נאמנות הרופאים

**לא** נדון עתה בדברים קצרים אלו על סמכות הרופאים בעניני רפואה, אבל נעיר על מה שכתבו שבגידון דידן בזמן הקדושה לא היה להם להרופאים שום נאמנות כיון שהם עצמם אינם מכירים המחלה, ועל כן אין לנו לסמוך על אמרתם להקל בדיני התורה ודומיהם.

**והנה** כל המכיר מעט מציאות הדברים יודע שעם מעט ידיעתם, עדיין יש להם די ידיעה והכרה במהות ובדרכי המחלה, ומוטל עלינו לסמוך על דעתם אם רוצים אנהנו להציל נפשות בזמן כזה.

**ופוק** חזי האיך שגדולי ישראל, ובתוכם מרן הגאון רבי עקיבא איגר זצוק"ל, ומרן הגאון בעל חת"ם סופר ועוד, הורו לסמוך על דעת הרופאים בזמן המגפה בשנת תקצ"א, אף כי הרופאים גם בימים ההם לא היו יודעים במיב המחלה על בוריה, כמבואר בס' קהלת יעקב להגאון רבי שלמה קלוגער זצוק"ל, (דרשה לאחר המגפה) וזה לשונו שם: "כמו שקרה בעוונותינו הרבים בימים הללו אשר שלח ה' בקרב הארץ, ואין שום רופא משיג על תכלית, המכה, ה' ישמרנו", עכ"ל.

## צריך להיזהר בעת הזעם אף אם עושים מעשים טובים

**גם** היו מי שכתבו להמעיט את חיוב הגמ' מה שדרשו בנביא ישיע' לך עמי בא בחדריך וכו', באומרים כי " הפירוש הראשון בפשוטו של מקרא מפרש בא בחדריך זה בתי כנסיות ובתי מדרשות, שם צריך האדם להסתגר, ולא בבית בלי מגן ות"ת דרבים".

**כבר** הוזכרו חכו"ל ממעות זה. עיין בפירוש מדות טובות להמכילתא (פ' בא, פסחא י"א, ד"ה מגיד משנתנה רשות) מה שכתב להסביר שם דברי חז"ל שהרבו להביא פסוקים שצריך האדם להיזהר מן הסכנה, וז"ל: ואם תאמר שאני הכא שעדיין לא נתנה תורה ולא יש בידם זכות להגן, לא כן אחר שניתנה התורה בשאר צדיקים וחסידים אין לחוש לדרך ארץ ומבע העולם, היינו דקאמר וכו'. וכי תימא אכתי לאו ראייה היא דהתם הפסוק [לך עמי בא בחדריך] הוא דרך משל, ועיקר פשטא דקרא להיכנס להתפלל בבית הכנסת ובבית המדרש, לזה קאמר תא שמע מקרא אחרינא דכתיב וכו'. עיי"ש.

**וכיון** דאתינא להכא אציין למה שכתב במרכבת המשנה (שם, ד"ה שנאמר לך עמי) וז"ל: על כן מייתי קרא דלך עמי וגו' כתרנומו אזילו עמי, עבד לך עבדו טבא דיגונין עליך בעיקן עקא, וסיפא דקרא חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ומתרגם אטמר כען זעירא עד

---

וכיון שכבר הבאנו את דברי מרן הישמח משה, נביא את דבריו במכתב לחתנו הגאון בעל ארי' דבי עילאי שרצה לכנס בסכנה לקיים מצות השי"ת, וז"ל שם: "וכבר הוזכרו חכמינו ז"ל ואמרו אין סומכין על הגס, ומי הותר לו לסכן עצמו וכו'. על כן ניח ידו מזה, והחשקות שחשק וכו' רק שהיה נמנע מפני פחד ה', שלא יעבור מצות ה' ונשמרתם מאוד לנפשותיכם שאסור, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו" (אוצרות ישמח משה, מכתב ז')

דיעבור לזמ. הרי שאף שהזהיר שיעשו מעשים טובים, אעפ"כ ציום שיממרו עד יעבור הזמן, עכ"ל.

#### בגדרי המגפה

גם כתבו שאין כאן מגפה כלל, ויסדו דבריהם על מה שכתוב בשו"ע הל' תענית לחייב תענית בזמן הדבר, וסימן הדבר הוא "עיר שיצאו ממנה ג' מתים בג' ימים זה אחר זה". ועל פי זה אמרו שכל ההנהגות, לא רק תענית, רק גם כל הזהירות הכתוב בשו"ע הל' שמירת הגוף והנפש בזמן הדבר אינו נוגע עתה.

**ואם** כי באמת אין כל כך נפקא מינה להלכה אם נקרא בשם "דבר" או "מגיפה" וכיוצא בה, כי החיוב להזהר בזמן הסכנה מבואר בחז"ל גם זולת זמן המגפה ואכמ"ל, אבל כבר הביא הגאון רבי חיים רוטר שלימ"א בזה" דברי החות יאיר בספרו מקור חיים (שו"ע סי' תקע"ו) דמה שכתוב בגמ' דצריכים להיות שלשה מתים וכו' כדי להכריז תענית משום דבר "יש לומר סתם מתים, מה שאין כן בנמצא מת ואפילו בחולים סימני דבר אפילו חדא נמי ועיין ריב"ש סימן רמ"ג עכ"ל, וכן הראה מקום לזה בשו"ת דברי מלכאל (ח"ב, סי' צ') ועוד עיי"ש.

**וענין** זה להשגיח ב"סימני דבר", זולת הסימן הנמצא בחז"ל דג' מתים וכו', כבר נזכר בשו"ת הרה"צ (ח"ב, תרפ"ב) שדן שם אם יכולין להתיר אשה קטלנית שמתו בעליה במגפה, בהטענה שמיתת הבעל לא נגרם על ידי האשה, רק על ידי המגפה שההשתורר בעיר. ומסיים "וכל מה שכתבתי הוא כתנאי שנדע בודאי שמת מחמת הדבר כגון שהיה לו מורסא או קרנבונק, או אות מאותות הדבר".

#### מספרי המתים במגפת החולירע

**ובכ** האזהרות והתפילות שעשו רבותינו בשעת המגפה בשנת תקצ"א, רובם לא היו על האופן המבואר בשולחן ערוך, של שלש אנשים, בריאים וצעירים, לכל יום. ופוק חזי מה שאמר מרן החת"ם סופר בשעתו שבעירו לא היה כי אם שלשים מתים למשך שני חדשים, דהיינו מת אחד לשני ימים. ובעיר פאזען מקום כהונתו של מרן רבי עקיבא אייגער המחלה נמשך לערך 138 ימים, ומה' 25,211 תושבים בעיר, מתו 529 אנשים מכלל תושבי העיר, ואילו בין ישראל היה אחוזי הנפטרים מן המגיפה עוד נמוכים מזה", כמסופר בספר מאורן של ישראל (דף שס"ב), עד כדי כך שמלך המדינה נתן שבח במכתב להגאון על פעולתו לטובה, ועל החולים ומתים במגפה הזה הרעיש את העולם בתפילה ובהתשדלות כמפורסם כל זה. בין והתבונן.

יז. קונ' הביאני המלך חדריו

## חובת ונשמרתם על בתי כנסיות

**גם** היו מי שדימו פתיחת בתי כנסיות להלכות המתפלל ובא נחש כנגדו וכדו'. אבל אליבא דאמת אין כאן דמיון כלל, שכן התם הוא עומד באמצע התפילה ועל כן יש המתירין להסתכן בזה (ולהלכה ולמעשה עיי' רמב"ם הל' תפילה פ"ו ה"ט, ספר החינוך מצוה תל"ג, כלבו סי' י"ג, אליה רבה ק"ד ס"ה, ערוך השולחן ק"ד ס"ה, כף החיים סק"ה, ועוד פוסקים שאמרו להחמיר ולא להסתכן אף בספק סכנת נפשות), אבל גם הם לא התירו אלא אם נתפס במצב של סכנה באמצע התפילה. אבל לא להיכנס לכתחילה להתפלל במקום חשש סכנה.



## הרב אברהם גארדימער

וואשינגטאן הייטס, ניו יארק יצ"ד

## דין הדר בארבעת המינים לשיטת הרמב"ם

**הנה**, הרמב"ם לא הזכיר בפירושו את דין הדר של ד' המינים כל הל' לולב (הגם שהזכירו וביארו בפירושו המשניות סוכה ג, א). הרמב"ם רק הזכיר וביאר את פרטי פסולי ד' המינים, כמו יבש, נפרצו עליו, נקטם ראשו וכו', אולם לא כתב שהם מדין הדר.

**ותמוזה** מאוד, שהרי דרך הרמב"ם בכל ספר היד הוא למסור את הכללים ואת היסודות ואח"כ את הפרטים. מאי שנא גבי ד' המינים, שהשמיט הרמב"ם את הכלל של הדר והביא רק את פרטיו.

**עי'** בהל' לולב ח, א: ובשעת הדחק או בשעת הסכנה לולב היבש כשר אבל לא שאר המינים. עכ"ל. ועי' בס' הררי קדם (א, כח), שביאר בשם מרן הגרי"ד הלוי זצ"ל: וגראה דעת הרמב"ם היא דפסול יבש מטעם הדר הוא, ולפיכך אינו נפסל אלא במקום שיש לולב מהודר ממנו, אבל בשעת הדחק שאין לך לולב אחר אלא יבש אף יבש הדר חשוב וכשר. ע"כ. כלומר, דס"ל להרמב"ם דדין הדר הוא יחסי, שהגדרת הדר הוא ביחס לשאר לולבים הנמצאים.

**מידו**, צריך יתר ביאור, שהרי כתב הרמב"ם: ובשעת הדחק או בשעת הסכנה לולב היבש כשר אבל לא שאר המינים, ושלא כשי' הגאונים והרבה ראשונים שבכלל ד' המינים יוצאים ידי חובתו בשעת הדחק, בין שפסולים משום יבש בין משום שאר פסולי אי-הדר. מאי שנא לולב יבש משאר ד' המינים ומשאר פסולי אי-הדר לש' הרמב"ם, שאינם כשרים אפי' בשעת הדחק ורדין הדר דידתו הוי בהחלט ולא יחסי.

**הרי** ביאר הב"ח (או"ח תרמט ד"ה ומ"ש והרמב"ם הכשיר לולב היבש וכו'): מעמו משום דהיתר שעת הדחק איתא בברייתא גבי לולב (סוכה לא. ושם:) וסבירא ליה דדוקא לולב דמתקיים ביה הדר קצת מפני צורתו אף על פי שהוא יבש אבל שאר המינים לא מתקיים בהו הדר כל עיקר, ע"כ. וכן פי' גמ' רבינו מנוח (הל' לולב ח, א ד"ה אבל לא שאר המינים). והכי משמע גמ' בירושלמי (שם ג, א) גבי פסולי לולב: בעון קומי רבי אבינא יבשה ציציתו מהו. מה בינו לקטום. אמר לון זה הדר זה אינו הדר. ע"כ. הרי נ"ל ע"פ זה דס"ל להרמב"ם שבניגוד לשאר פסולי אי-הדר גבי שאר ד' המינים, לולב יבש אינו שונה כ"כ בצורתו ובמראיתו מלולב לח, ולהכי שאני וקיל דין הדר דיד' מדין הדר של שאר המינים ושל שאר פסולי אי-הדר.

**יוצא** דפליגי הראשונים ביסוד דין הדר. לרוב ראשונים, הדר הוא דין ביופי ד' המינים, כפשוטו. אולם להרמב"ם, הדר הוא דין בקיום ד' המינים כברייתא, חל פסול אי-הדר כשהתגרע המין מברייתו בדרך ניכר וחשוב. להכי קבעה תורה הגדרה אחרת וקלה בנוגע ללולב יבש, שהרי אין יבשות מגרעתו בדרך ניכר וחשוב בצורתו ובמראיתו מברייתו.

**הנה** עי' ברמב"ם (הל' לולב ח, ז) בענין אתרוג: נקלף החיצון שלו שאינו מחסרו אלא ישאר ירוק כמות שהיא ברייתו אם נקלף כולו פסול ואם נשאר ממנו כל שהוא כשר. עכ"ל. מיהו, פי' רש"י (סוכה לו. ד"ה בכולה וד"ה במקצתה) להיפך, שאם נקלף כולו, כשר, ואם נקלף מקצתו, "פסול דמנומר הוא". הרי פליגי רש"י והרמב"ם כדנתבאר, שבענין שנקלף אתרוג במקצתו, לא נשתנה לגמרי מברייתו, וע"כ פסק הרמב"ם שכשר (וזהו שהדגיש, "אלא ישאר ירוק כמות שהיא ברייתו", ...הגם שלא הזכירה הגמ' ענין ברייתו), אולם פסק רש"י שפסול מפני שהוא מנומר, שהיא חסרון יופי.

**ע"ע** ברמב"ם שם (הל' ד:): בריית עלין של לולב כך היא. כשהם גדלין גדלין שנים שנים ודבוקין מגבן וגב כל שני עלין הדבוקין הוא נקרא תיומת נחלקה התיומת פסול, ע"כ. איכא לאקשווי אמאי ביאר הרמב"ם את דרך בריית עלי לולב; ה"ל למיכתב רק דין נחלקה התיומת ואולי לפרט את זיהוי התיומת. למה ביאר תחילה את דרך בריית עלי לולב. אלא אתי שפיר כפי הנתב' בשי' הרמב"ם, שפסול אי-הדר בד' המינים הוא גרעון בצורתן ובמראיתן מברייתן, לפיכך ביאר הרמב"ם את דרך ברייתן של עלי לולב, שהוא עיקרי בהגדרת פסולן.

**(ונראה** ששיטת הרמב"ם מבוסס בדיון גדלו בדפוס (סוכה לו:): גדלו בדפוס ועשאו כמין בריה אחרת פסול אמר רבא לא שנו אלא כמין בריה אחרת אבל כברייתו כשר, ע"כ).

**יוצא** דס"ל להרמב"ם שפסול אי-הדר אינו דין חסרון הידור כפשוטו, ונראה לתרץ שלכן לא נקט הרמב"ם את לשון הדר ככלל של פסולי ד' המינים בהל' לולב, שהרי אין לש' הדר מתאר היטב את פסוליו, דהא ס"ל להרמב"ם דפסול אי-הדר הוי גרעון בצורת ומראית ד' המינים מברייתן הרגילה ואינה מסמנת למעשה את חסרון ביפיו.

**ונל"ב** יתר דפלוגתת הרמב"ם ושאר ראשונים תליא אעיקרא דינא דנטיילת לולב כל שבעה. עי' מה שביארנו בבית יצחק חוברת מ' (עמ' שלא-שלג), דס"ל להרמב"ם דמצות נטיילת לולב כל ז' אינה נטיילה של מצוה (בתורת דין ולקחתם לכם) אלא הריהו נטיילה של שמחה (בתורת דין ושמחתם לפני ה' אלקיכם) ודמצות נטיילה של מצוה (בתורת ולקחתם) נוהגת ביום ראשון לבד, ולהכי הכשיר הרמב"ם את ד' מינים פסולים אפי' במקדש אחר יום ראשון של חג (הל' לולב ח, ט), דלא בעינן לנטיילה של שמחה חפצא של מצוה, ובכה"ג הוי לולב רק חפצא של שמחה. וביארנו שם נמי דפליגי הריטב"א וס"ל דלמצות נטיילת לולב כל ז' בעינן לולב בתורת חפצא של מצוה, שמצות נטיילת לולב כל ז' הריהו נטיילה של מצוה מדין ולקחתם, ודין ושמחתם הוא רק המשך מצות ולקחתם כל ז' במקדש (שם היא עיקר מצותה, כדמשמעו דברי הריטב"א). לפיכך פסק הריטב"א שפסול אי-הדר שייך כל ז' במקדש. (וכ"ה שי' התוס' בסוכה כט: ד"ה בעינן הדר).

**ע"פ** זה שפיר מתבאר מל' הרמב"ם ורוב ראשונים בענין הדר. ס"ל להרמב"ם דפסולא דאי-הדר דמי לשאר פסולי חפצא של מצוה, דהיינו שנשתנה ונתגרע החפצא מצורתו ומראיתו הנכונה בדרך שנחשב לפסול כפי הגדרת התורה, ואין הדר דין מיוחד של יופי

או של שום מעלה מיוחדת אחרת. והיינו משום דמצות נטילת לולב בתורת ולקחתם הויא מצוה רגילה, דבעיא חפצא של מצוה רגילה, אולם כיון שמצות נטילה כל ז' הויא נטילה של שמחה, דהיינו שאין לה חפצא של מצוה אלא חפצא של שמחה משום שהמצוה היא לשמוח דרך נטילה ואין הלולב אלא מכשיר למעשה שמחה זו, לא שייכו בה הפסולים.

**מיהו ס"ל להריטב"א** דשאני לולב משאר חפצא של מצוה, שכיון שעיקר מצוהה היא במקדש, חל עליו חיוב דין הדר (יופי), דומה לכלי מקדש, שצריכים להיות מהודרים. וכן משתמע מלש' הריטב"א (סוכה כט: ד"ה לולב הגזול והיבש פסול): דאכלהו ד' מינין כתיב ושמתם, לומר לשמוח לפני ה' בכל הד' מינין כמו שכתובין, ומטעם זה פסלו לולב הגזול היבש ונקטם ראשו ונסדק ונפרצו עליו וכיוצא בהם בארבעת המינין, ע"כ. הרי סובר הריטב"א שדין הדר חל מחמת דין ושמתם, והיינו כדנתבאר, דס"ל דד' מינין צ"ל מהודרין מפני שהם חפצא של מצוה שעיקרו במקדש, כמו כלי המקדש. להכי ס"ל להריטב"א ודעימ' דפסולא דאי-הדר אינו פסול רגיל כמו שאר פסולי חפצא של מצוה, אלא הריהו דין מיוחד של חסרון יופי הנגזר מפאת שייכות עיקר מצוה של ד' המינים למקדש, שחפצי מצותיו צ"ל מהודרים. משא"כ להרמב"ם, שסובר שאין יסוד דין נטילת ד' המינים כל ז' בתורת ושמתם מעשה נטילה אלא מעשה שמחה, וד' המינים שלו הם רק מכשיר למעשה שמחה ולא חפצא של עיקר מצוה נטילה, ולהכי לא בעינן חפצא של הידור ממש.



## הרב שמואל שווייד

סלל ישיבת מיר, עירי"ק ירושלים ת"ו

## דבר שצריך הרה"ה האם מעכב ההרה"ה או לא

ביאור פלוגתת הש"ך והמ"ז בהנחת בשר היתר על קערה של איסור

**א)** במחבר (יו"ד סי' צ"א סעי' א'-ב') נפסק, בשר וגבינה שנגעו זה בזה מותרים, אלא שצריך להדיח מקום נגיעתו, ומותר לצור אותם במטפחת אחת, ולא חיישינן שמא יגעו זה בזה. כל מילי דבעי הרה"ה, כגון להניח בשר היתר צונן בקערה של איסור צונן, אסור לכתחילה דילמא אכיל בלי הרה"ה, עכ"ל המחבר.

**ונמצא** בדבריו דבר שצריך הרה"ה במקום שנגעו זה בזה, אמרינן דאסור לכתחילה לנגוע זה בזה, אפי' שיעשה אח"כ הרה"ה, דחיישינן שמא ישכח להדיח.

**והנה** בדברי המחבר בסעי' ב' שאסור להניח בשר היתר לכתח' על קערה של איסור, פליגי המ"ז (סק"ג) והש"ך (סק"ג), המ"ז למד דהקערה הוה מקונחת ואעפ"כ בעינן הרה"ה, ועוד, דאסור להניחו לכתח' אע"פ שהוא מקונח.

**והמ"ז** מקשה על דבריו, דלכא' אם הוה מקונח אין הנגיעה מהבשר להכלי מעכב בדיעבד, כיון דאין כאן דבר ממשות, וא"כ למה אמר' דאסור לכתח' שיגעו זה בזה דילמא ישכח ולא ידיח, הא כל ההרה"ה אינו אלא לכתח', ואיך שייך לאסור דבר בתכלית האיסור אם כל האיסור אינו אלא לכתח'. ותי' המ"ז, דכיון דזה שנגעו זה בזה הוה איסור ברור, אלא שלא הוי איסור כ"כ, אמר' דאסור גם שינגעו זה בזה לכתח', כיון דידעי' בבירור באיסורו.

**והנה** כל דברי המ"ז הואא לשיטתו דס"ל דמיירי במקונח, ובודאי אי"ז איסור מדינא אלא מדין לכתח', אבל הש"ך למד דדברי המחבר מיירי במקום שלא הוי מקונח, וע"ז קאמר המחבר דאסור להניח לכתח', ונמצא דהוה ממש דומה לבשר וגבינה שנגעו זה בזה, דמיירי במקו' שנגוע בממשות. ולכא' דבר זה יש לדון דהוא מעכב בדיעבד, כיון דמקבל ממשות מחבירו, ועכ"פ לדעת הריב"א לקמן בסעי' ד' שס"ל דכדי קליפה הוה אסור בדיעבד בודאי הוה אסור במקו' שנגעו בממשו של חבירו, דעכ"פ לא נפחת ממקום שלא נאסר אלא כדי קליפה, עי' בפרמ"ג (משבצ' סק"ב, שפ"ד סק"י).

**ועי'** ביד יהודה שכ' דאפשר דאפי' לדעת הר"י שחולק וס"ל דכדי קליפה אינו אסור בדיעבד, מ"מ במקו' שנגעו בממשות חיישי' דאסור בדיעבד, כיון דכאן יש ממשות על חבירו, משא"כ בכדי קליפה אינו נכנס אלא בליעה מועטת ביותר, ולכן אינו אסור בדיעבד.

מה שצ"ע בדברי המהרש"ל דאסור בדיעבד בלי הדחה

**(ב)** והנה המ"ז (סק"ב) כ' בשם מהרש"ל, דלפי זה לא יפה עושין הולכי דרכים שאוכלין הערינג' מלוהין על כלי הגויים, שהרי צריך הדחה אחרי שמונח עליהם וכו', וא"כ המי המלח דלא שייך בו הדחה נאסרה כולה, עכ"ל.

**והנה** לכאורה מבואר בדברי המ"ז, דבמקום שלא שייך לעשות הדחה, או במקום שלא עשו הדחה, אמרי' דהוה אסור בדיעבד, וזה דלא כדברי המ"ז לעיל בסק"א שכתב דאם לא הודחו לא הוה אסור בדיעבד, ולכאורה נראה כסתירת המ"ז.

**והנה** יעויין בחו"ד שמק' עוד כמה קושיות על דברי המהרש"ל, חדא, דבגמ' כ' דבנפל כדא דכמכא בעינן הדחה, ולכאורה הכמכא הוה דבר צלול ולא שייך בה הדחה, ואעפ"כ מבוא' בגמ' דלא הוה אסור ע"י כך כיון דההדחה אינו מעכב, [ולכאורה] על קושיא זו יכולין לת' בפשיטות, דזה שכ' בגמ' דמהני הדחה אינו אלא על הכדא, אבל על הכמכא כיון דלא שייך ביה הדחה, אה"נ דהוה אסור מן הדין, וכ"כ בבדי השלחן].

**ועוד** מק' החו"ד דברשב"א בתוה"ב (דף קכה) כ' וז"ל, ואם נשתמש דבר לח דא"א בהדחה, במל במיעוטו, כי בודאי הוא דבר מועט הרבה ובמל הוא, עכ"ד. ולכאורה מבואר שם מדבריו דבמקו' שנגעו זה בזה אינו אסור כ"כ, ואמרי' דבמל במיעוטו במקו' שלא שייך לעשות בו הדחה, וא"כ איך קאמר המ"ז בשם המהרש"ל דבמקו' שבעינן הדחה ולא שייך לעשות בו הדחה אמרי' דנאסר כולה.

#### יישוב דעת המהרש"ל

**(ג)** והנה בבדי השלחן מת' קושיות החו"ד על המהרש"ל, דהנה הרשב"א נקט דבמקו' שהוה מקונח לא בעינן שום הדחה, ורק במקו' שהיו מלוכלך בעינן הדחה, וכדעת הש"ך, וע"ז מביא שי' הראב"ד שם שפליג וס"ל דאפי' במקו' שכבר מקונח אמרי' דבעינן הדחה, אלא שכ' הראב"ד דבמקו' שהונח דבר לח אמרי' כיון דלא נגע אלא במיעוטו, אמרי' דבמיעוט כזה הרי נתבטל, ורק במקו' ששייך לעשות בו הדחה אמרי' דבעינן הדחה, וזוה קמדייק החו"ד דבמקום שבעינן הדחה לא מעכב ההדחה. ומקשה הבדי השלחן, דהא אדרבא מבוא' להיפך מדברי הרשב"א, דרק משום שהקערה כבר מקונח לא מעכב ההדחה, אבל במקו' שעדיין אינו מקונח, אמרי' דאפי' בדבר לח הוה אסור בדיעבד, כיון דלא שייך לעשות בו הדחה.

#### להוכיח בדברי החו"ד

**(ד)** והנה נראה דיתכן דדברי החו"ד זכאין וברורין, דהנה הש"ך (סק"ו) מביא מהמהרש"ל שלמד דהרשב"א ס"ל דבמקו' שאינו מקונח הוה אסור, משא"כ במקו' שמקונח הוה מותר להניח לכתחי', והעיטור ס"ל [דהיינו שי' הטור והמחבר] דבמקו' שהוה מקונח אסור להניח לכתחי', ורק במקו' שעשה ההדחה אמרי' דהוה מותר להניח לכתחי', עכ"ד.



**ונמצא** דהמהרש"ל למד דהמחבר מיירי במקו' דהוי מקונח, ואסור להניח לכתחי' אפי' במקו' שהוי מקונח, וא"כ נמצא דזה שכ' הט"ז בסק"ב דלא יפה עושין ההולכי דרכים שמניחין דבריהם בקערות של עכו"ם, ונמצא דבמקו' שיש מי מלח נאסר כולה, מיירי במקו' שהוי מקונח, דהמהרש"ל עולה על דברי העיטור שמייירי לשיטתיה במקונח, ונמצא דהמהרש"ל פוסק דאפי' במקו' שהוא מקונח אמרי' דהוי אסור בדיעבד, דהיינו דבמקו' שלא שייך לעשות בו הדחה אסור אפי' בדיעבד, וא"כ שפיר מובן קושיות החו"ד דהראב"ד דס"ל כש' הבעל העיטור דאפי' במקו' מקונח אמרי' דבעינן הדחה, אבל מ"מ ס"ל במקו' שלא שייך לעשות בו הדחה אמרי' דאינו מעכב, וא"כ קמקשה החו"ד מהיכי תיתי להמהרש"ל לאסור בדיעבד במקו' מקונח, כיון שלא רואין כן בדעת הראב"ד שס"ל כדעת העיטור, ודו"ק היטב.

מיישב דעת הט"ז שמחלק בין שונג למזיד, ובין דבר לח ליבש

**ה)** והנה בחו"ד מת' דעת הט"ז, וזוהי מתו' גם סתירת הט"ז מס"ק א' לסק"ב וכמו שהקשינו לעיל (אות ב'), דזה שכ' המהרש"ל דהוא אסור בדיעבד, מיירי במקו' שמניח אותו במזיד, והוי אסור מדין אסור לבטל לכתחי', ואע"פ שאין אסור בדיעבד במקו' שלא שייך ביה הדחה במקו' שעשה בשונג, וכמו שכ' בט"ז סק"א, מ"מ כיון דעשה במזיד אמרינן דהוא אסור כעין אסור לבטל אסור לכתחילה.

**וצריך** להוסיף בזה שהק' הט"ז בסק"א, דלמה יהא אסור לכתחי' לנגוע זה בזה, אם כל האיסור נגיעה אינו אלא לכתחילה. ולכאוי' צ"ע לדברי החו"ד מאי קא מקשה הט"ז, הא לכאוי' צריך להיות אסור נגיעה לכתחי' מדין אסור לבטל אסור לכתחי'.

**ולכאוי'** הת' בזה פשוט, דכיון דהט"ז מיירי בדבר ששייך ביה הדחה ולא בדבר לח, אמרי' דלא שייך ביה אסור לבטל לכתחי', דאפי' אם יגעו זה בזה שייך לעשות בו הדחה אח"כ, אבל במקו' שהוא דבר לח שלא שייך לעשות בו הדחה, לכאוי' נמצא דהוא נחשב כאילו הוא מבטל אסור לכתחי', כיון דלא שייך לעשות בו אח"כ הדחה, כיון דהוא דבר לח, ומיד הוא נתערב לתוך הלחלווחית, ודו"ק היטב.



## הרב משה שניאור זלמן גאלדמאן

ר"ע בישיבת גויפעסט, ברוקלין יצ"ו

### בדברי התומים בענין חזקת ג' שנים בפירות שביעית

**התומים** סי' קמ"א סק"ז מבאר ש' הגאונים והרמב"ם (פ"ב מטוען ונטען הי"ב) הסוברים דהמחזיק בשדה ואכלה ערלה שביעית וכלאים הוה חזקה, ומקורו מגירסת ר"ח בברייתא המובא במס' ב"ב דף לו', וכן הוא מימרא דרב יהודה במס' כתובות דף פ., אולם הרשב"ם במס' ב"ב גרים בברייתא "אין להם חזקה", וביאר הרשב"ם המעם, ערלה וכלאים אכילתן באיסור (וכמו שביאר הרשב"ם בריש דבריו אינה חזקה דלא איכפת לי' לבעל השדה בשנת ערלה ולכך לא מיחה), שביעית הפקר לכל לכך לא מיחה, ולא הויה חזקה, ובפירוש ר"ח גרסינן הכי ערלה ושביעית וכלאים הרי זו חזקה ולא נהירא, עכ"ל רשב"ם.

**והתוס'** הכריחו גירסת ר"ח ממס' כתובות דמבואר שם דהמוציא הוצאות על נכסי אשתו הוציא הרבה ואכל קימעא מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל, וקאמר רב יהודה דאכילת זמורות מיקרי אכילה, וע"ז מביא הא דרב יהודה לענין ערלה ושביעית וכלאים דהוה חזקה ומפרש התוס' דהיינו אכילת הזמורות, דהרי הפירות אסורים בהנאה וא"א לעשות ע"י חזקה.

**אולם** ברמב"ם וכ"ה בשו"ע (תו"מ קמ"א סי"א) א"א לפרש כהתוס' דהם כתבו במפורש "אכלה" ערלה שביעית וכלאים אע"פ שנהנה בעבירה ה"ז חזקה, ע"כ. הרי מיירי בפי' מאכילת פירות ואפ"ה מיחשב חזקה, וק' תרתי, א' הסוגיא דפירות דמה ראי' יש דאכילת זמורות מיחשב אכילה הא כאן מיירי באכילת פירות ממש. ב' וביותר ק' דאזיה חזקה יש באכילת פירות איסור, דלמה ימחה המערער מה איכפת לי' הא הפירות אסורים עליו ולשריפה עומדים.

**ולכך** מחדש התומים כיון דערלה וכלאים הוה מהנשרפים כמפורש בתמורה דף לג., וקיי"ל בפסחים דף כז: דהנשרפים אפרן מותר ומותר לבשל ע"ג גחלים של ערלה וכלאים, נמצא דהמערער צריך למחות מצד שלקח ממנו ההנאה שיכול ליהנות מפירות אלו הנאת עצי הסקה, וא"ש הנמ' בכתובות דמכאן מוכח דאכילת זמורות מיחשב אכילה, דהרי אף באכילת פירות הערלה וכו' לא מיחשב יותר מאכילת עצים ואפ"ה הוה חזקה, זה תו"ד התומים.

**והנה** התומים בתו"ד מוסיף "וכן שביעית כתב הרמב"ם דהוי מהנשרפים" והנה במשנה דתמורה אינו מוזכר שביעית כלל בין הנשרפים, ובתומים החדשים מצינים לדברי הרמב"ם פ"ז משמיטה ויובל ה"ג, - היינו דו"ל הרמב"ם לענין ביעור פירות שביעית - ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים, ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף

באש או משליך לים או מאבד בכל דבר שמאבד, עכ"ל הרמב"ם. הרי דס"ל רשביעית הוא מהנשרפים. אולם תמוה דהלא ידועים דברי התוס' תמורה דף לג: ד"ה הנשרפין, במעמא דמילתא למה נשרפין אפרן מותר ונקברים אפרן אסור, דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפן אחר שעשה כאילו נעשית מצותו ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועליך בו, ה"נ כיון שנעשית מצותו הלך אסורה . . . אבל הנקברין דלא המעין הכתוב לשורפן משוך איסורייהו לעולם, ע"כ. ולפי"ז ברשביעית נמי דכ' הרמב"ם שרפן באש או משליך לים, א"כ אין מצותו בשריפה דוקא, וא"כ לכאורה אסור ליהנות הנאת עצים מאפרן.

**אולם** אפשר לדמותו למצות ביעור חמץ דלרבנן דסב"ל השבתתו בכל דבר ס"ל להטור (סי' תמ"ה) דאפרן אסור. וידוע תמיהתו של הגרע"א ז"ל דהכא הו"ל להיות הדין דאפרן מותר עפ"י סברת תוס' הנ"ל, דכיון דיש מצוה לבערו הרי במבערו לרבנן בכל אופן שהוא הרי אתעביד מצוותו, והו"ל להיות הדין דאפרן מותר אף לרבנן. וכסברא זו נקט נמי בעל הקדושת לוי זי"ע בחידושו המובא בתוספות חדשים על המשניות פרק ב' דפסחים, דתמה על גירסתינו וחכ"א "אף" מפרר וזורה לרוח, דמשמע כ"ש שריפה, וקשה דהרי קיי"ל בתמורה לד. כל הנקברין לא ישרפו, וא"כ האיך כלל רשאי לשרפו, (עי' מג"א תמ"ה סק"א), ותי' הקדושת לוי עפ"י הנ"ל דהמעם דאין לשרוף הנקברים דחיישינן שיהנה מאפרן, והכא אף שהוא מהנקברים מ"מ אפרן מותר דהרי אתעביד מצוותו.

**ובחי'** רבינו חיים הלוי הל' חמץ ומצה, יישב דעת הטור, דהא דנשרפים אפרן מותר הוא כשהמצוה על חפצא האיסור שיהא נשרף, בזה שפיר שייך לומר דאתעביד בהחפץ המצוה ותו מותר בהנאה, אבל לרבנן דהשבתתו בכל דבר הוא מצוה על הבעלים שישביתו חמצו ולא על החפץ, וא"כ לא שייך לומר כיון דהבעלים עשו מצוותן נחשב דאתעביד בהחפץ המצוה, עכ"ד. ולפי"ז מתבאר דלשי' הטור למ"ד השבתתו בכל דבר נחשב כהנקברים, ואכן בטור לא גרים "אף" מפרר וזורה לרוח, דלהטור הוה דינו לגמרי כמו נקברים ואסור לשורפן דהרי אפרן אסור, אבל לגירסתינו "אף" ברברי החכמים דאף מפרר וזורה לרוח דינו שוה לנשרפים דאפרן מותר.

**והנה** הי' אפ"ל דגם מצות ביעור פירות שביעית דינו דומה למצות ביעור חמץ לגירסתינו, דאף דגם משליכו לים, מ"מ אכתי נחשב מצוה על חפצא דפירות שביעית, דשייך לומר דבכל אופן שהאבדו אתעביד מצוותו. אולם זה מוקשה לומר, דהנה כבר תמה הרמב"ן בפרשת בהר (כ"ה, ד) על הרמב"ם דס"ל שיש דין "ביעור מן העולם" על פירות שביעית בהגיע זמן הביעור, מדלא מנו חכמים במשנה (סוף תמורה) פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים, ולכן מסיק הרמב"ן ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם, ע"כ. ובס' מקדש דוד (זרעים סי' נ"ט אר' ב' ד"ה והנה בשי' הרמב"ם) כ' ליישב דהנראה מדברי הרמב"ם דהביעור עצמו אינו דוקא בשריפה או בשאר איבוד אלא אף באכילה, דצריך רק לבערו מן העולם ואף ע"י אכילה היינו דבשעת הביעור עצמו מחלק

ג' סעודות לכל אחד ואף שכבר הגיע הביעור, רק אם לא מצא אוכלים בשעת הביעור שורף או משליך לים, ורק אחר הביעור אסור באכילה. ולפי"ז ל"ק קו' הרמב"ן על הרמב"ם כיון דרשאי לבערן אף באכילה, ועיי"ש מה שהביא ל' הפיה"מ להרמב"ם פרק ט' מ"ב.

**וי"ע** אם להחולקים בביעור חמץ דנחשב מצוה אחפצא דחמץ, יודו דהכא ליכא חיוב אחפצא דפירות שביעית לבערו דוקא, דנימא דלאחר ששרפו יהא מותר ליהנות מאפרן, עכ"פ דברי התומים דבפירות שביעית לאחר שריפתן מותרים ליהנות מהם הנאת עצים מחודשים הם, והדברים צריכים תלמוד.

משה שניאור זלמן גאלדמאן

[ר"מ בשיבת נייפעסט, ברוקלין יצ"ו]



## הרב בן ציון גליק

ראש חדרה - טלל באטוב - 45, מאנסי יצ"ו

## הערה בענין זמן בין השמשות דר' יוסי ובענין מוסיפין מחול על הקודש

**מנהג** בני ישראל הנוהגין בשיטות ר"ת, דמיד אחר זמן צה"ב, שהוא ע"ב דקות אחר שקיעת החמה, עושין מלאכות במוצאי שבת קודש. ולכאורה יש בזה מקום עיון, להעיר מחמת תרי מעמא. וכמו שאבאר בס"ד.

**בענין** זמן בין השמשות דר' יוסי. הנה כתב בב"י סימן רצ"ג סעי' ב' וז"ל, "לר' יהודה אחר סוף שקיעת החמה אלף וחמש מאות אמה הוי בין השמשות, כדאיתא בפרק במה מדליקין, ורבי יוסי פליג עליה ואמר, בין השמשות כהרף עין. ומפרש בגמ' דבין השמשות דר' יהודה הוי יממא לר' יוסי. ואסיקנא דהלכה כדברי שניהם להחמיר, כר' יהודה לענין קבלת שבת, ובר' יוסי לענין תרומה, דלא אכלי כהנים תרומה עד דשלים בין השמשות דר' יוסי, וכתבו רש"י, ותוס', והרא"ש, וממילא נמי למוצאי שבת נקמינן כר' יוסי. ונסתפק שם הרא"ש, כמה יש בין בין השמשות דר' יהודה לדר' יוסי, והוכיח שאין ביניהם שיעור חמישים אמה, וכתב נמצא משתשקע החמה מהלך אלף ותקמ"ט אמה, מותר לעשות מלאכה במוצאי שבת" עכ"ל ע"ש.

**נמצא** לפי חשבון זה דשיעור שבין בין השמשות דר' יהודה לבין בין השמשות דר' יוסי, הוא לערך כחצי דקה.



**בענין** בין השמשות גופא דר' יוסי. הנה בגמ' ברכות ב: שבת לה: אמרינן שהוא כהרף עין ע"ש. בפשטות אמרינן דהרף עין הוא פחות מרגע כמימרא, וא"א לעמוד עליו.

**אמנם** הרב בסידורו כתוב חידוש גדול מאוד וז"ל, "ומשך זמן שנמשך בין השמשות דר' יוסי, הוא מועט מאוד, דהיינו ערך ב' חלקי שישים משעה לבד" עכ"ל. הרי דס"ל להרב, דשיעור כהרף עין הוא ב' דקות. (איני יודע האידך יפרש הרב, פשטות לשון הגמ' ד"זמן בין השמשות דר' יוסי כהרף עין, ואי אפשר לעמוד עליו". רצ"ג).

**עכ"פ** לפי החשבון לדעת הרב נמצא, שבצירוף השיעור שבין ביה"ש דר' יהודה לבין ביה"ש דר' יוסי, שהוא כחצי דקה. והשיעור של בין השמשות גופא דר' יוסי, שהוא ב' דקות. יש לנו בסך הכל לערך כב' דקות וחצי.



**בענין** שיעור זמן תוספות שבת במצא שבת. ראה בספר נשמת שבת שמאריך להביא באריכות נפלא כל השיטות בזה. והרב בסידורו ס"ל, דשיעור זמן ההוספה הוא

שיעור ד' מינימו. שכתב שם וז"ל, "מאוד מאוד צריך להיזהר בהדלקת הנרות, להדליק קודם שקיעת החמה הנראית וכו', ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל, כדי להוסיף מחול על הקודש מעט, כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגנים הגבוהים, בכמו ד' חלקי שישים משעה (שקורין מיניט), אזי היא שקיעה האמיתית" עכ"ל, ועי' בשו"ת אבני נזר ח"א סי' תצ"ח מש"כ בזה.



**נמצא** לפי"ז לדידן, דנקטינן בשיטות ר"ת, וזמן צה"כ דר' יהודה הוא, ד' מילין אחר שקיעת החמה, שהוא ע"כ דקות. צריך להוסיף עוד ב' דקות וחצי בשביל בין השמשות דר' יוסי. ועוד ד' דקות בשביל מצות מוסיפין מחול על הקודש.

**היוצא** לנו דברי לקיים מצות שמירת שבת קודש כהלכתה ע"פ שיטות הרב. צריך להמתין מלעשות מלאכה במוצאי שבת, עד ע"ה וחצי דקות אחר שקיעת החמה. (אפילו אם כבר הבדיל בתפלה, וגם אמר ברוך המבדיל ופשוט) ודו"ק. ולא מצאתי מי שיעורר בענין זה (בין השמשות דר' יוסי) והוא חומרה גדולה.

**ודע** דלאנשים בדרך כלל ל"ש כ"כ עשית מלאכות קודם תפלת ערבית, ואחר התפלה כבר עבר הזמן הרבה. אמנם לנשים בבית שכיח מאוד, דמיד אחר זמן צה"כ, נוהגין הנשים לומר "ברוך המבדיל בין קודש לחול", ועושין מלאכות. ולפי הנ"ל לכאורה יש להן להמתין עוד כמה דקות. והוא חומרה גדולה שלא שמענו ואין כוונתי להטיל בכאן חומרות חדשות. ע"כ אבקש לשמוע מחובבי ושוחרי תורה, מה שעלה במצודתם בענין זה, להגדיל תורה ולהאדירה. ואם שנית ה' הטוב יכפר בעדי.

**[לפום]** רהיטא אין נושא זה תלוי כלל במבוכה הגדולה, בענין שיטות ר"ת ושיטות הגאונים: דהרב בשוע"ה פסק כר"ת. ובסידורו פסק כהגאונים. [י"א שחזר בו (מנהגי חב"ד). וי"א שלא חזר בו (הרבה קהילות חסידים). ואין כאן המקום להאריך בזה]. דכאן אין המדובר רק לענין בין השמשות דר' יוסי ותוספות שבת. ודו"ק היטב].



**עוד** רגע אדבר בענין זמן תוספות שבת: דמצינו במ"ב חילוק גדול בין כניסת השבת לבין יציאת השבת. לענין כניסת השבת בסי' רס"א ס"ק כ"ב כתב וז"ל, "ולא סגי בהוספה כל שהוא אלא צריך קצת יותר. ושיעור התוספות עם בין השמשות ביחד עולה כמעט חצי שעה" עכ"ל. הרי שנתן לתוספות שבת ערך של כרבע שעה לפי החשבון. **ולענין** יציאת השבת בסי' רצ"ג כתב וז"ל "וביון שהמתין מעט הרי הוסיף" עכ"ל. וצ"ב החילוק.



## הרב שמעון דייטש

סלל אברכים דחסידי באטב - 45, מאנסי יצ"ו

## בענין כתיבת ספר תורה

מקור המצוה / כשנפל דיו או שעוה על ס"ת ונטלו האם יוצא בזה מצות כתיבת ס"ת או לא / כתיבת ס"ת בזמן הזה / ס"ת שקיבל במתנה / ס"ת שנכתב בשותפות / הזוכה בס"ת בגורל

## מקור המצוה

**(א)** קודם אבאר מקור המצוה: הנה בגמ' (סנהדרין כא:), אמר רבא, אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת, מצוה לכתוב משלו, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו'. ופירש הרמב"ם בהלכות ס"ת וז"ל, "מצות עשה על כל איש מישראל שיכתוב ס"ת לעצמו, שנאמר ועתה כתבו לכם, ואין כותבין תורה פרשיות פרשיות, ממילא המצוה לכתוב כל התורה כולו", ע"ש.

**ובס'** המצות (מצוה יח) כתב הרמב"ם, אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו, ואם כתבו בידו כאילו קבלו מהר סיני, ואם אי אפשר לו לכתבו, צריך שישכור מי שיכתיב לו.

## מעלת הכותב בעצמו

**(ב)** וגדול הכותב בעצמו, דאיתא במס' מנחות דף ל' ע"א, אמר ר"י בן לוי, כל הקונה ס"ת בשוק כאילו חטף מצוה מן השוק. ומצינו מחלוקת בין רש"י והרמב"ם בביאור הגמ', רש"י ס"ל דעיקר מצות כתיבת ס"ת, כדי שיהא לו ס"ת ולא בעינן דוקא שיכתוב. והקונה ס"ת בשוק מקיים ג"כ המצוה, אבל הכותב בעצמו מקיים המצוה בהידור.

**וכן** משמע בנמק"י דס"ל כדעת רש"י, שכתב וז"ל, "הקונה ס"ת מן השוק אין לו שכר כל כך, דיש למידת הדין לחלוק ולומר, אלמלא שבא בלא מורח לא היה עושה. משא"כ כשטרח בעצמו לכתוב, אז יש למידת הרחמים לומר, כשם שמרח זה, כך היה חולך במדבר כדי לקבל תורה מסיני", עכ"ל.

**אבל** הרמב"ם ס"ל דעיקר המצוה הוא בכתיבת דוקא, וממילא הקונה ס"ת מן השוק, לא קיים המצוה דכתיבת ס"ת כלל. וכ"כ הגאון ר' מאיר דן פלאצקי זצ"ל (חמדת ישראל ח"א מצוה יח), ובשו"ת ישועות יעקב, ע"ש.

## בביאור הא דקונה ס"ת הוי בחוטף מחבירו

**(ג)** ובספר משנת חכמים על הרמב"ם (דף קלו) דייק בלשון הגמ' דתנן "חוטף מצוה מן השוק", למה לא אמר הקונה ס"ת מחבירו "בקונה מצוה מחבירו", ותירץ, דכיון דהמוכר כתבו בתנאי אי מודבן שפיר, ואי לא איפוק בהו אנא, ולולא הוא קנה היה המוכר

מחזיק ס"ת לעצמו, ובוזה שהלוקח קנה אבד המוכר זכותו, ממילא נחשבת כאילו חטף מצוה מן השוק.

### הגיה אות אחת כאילו כתבו

**ד)** ואמרו חז"ל (מנחות שם) דהמגיה ס"ת אפילו אות אחת כאילו כתבו. ובספר כלי חמדה (פר' וילך) כתב דמיירי שקנה ס"ת פסול, ממילא לא קיים המוכר מצות כתיבת ס"ת, נמצא דבהג' עשאה לתורה שלימה, לפיכך מקיים ע"ז המצוה בשלימות, וכמו שהביא המצוה מחדש.

**וכן** הוא לענין שבת כמבואר בסימן ש"מ, דאם הגיה בספר אות אחת ועשאה לספר שלם, חייב חטאת, כאילו כתב שתי אותיות.

### נפל דיו או שיעה ומחקו

**ה)** ואם נפל דיו או שיעה על ס"ת ומחקו, האם יוצא בזה מצות כתיבת ס"ת או לא, לכאורה לפי רש"י הנ"ל, דס"ל דעיקר מצות כתיבת ס"ת הוא שיהיה לו ס"ת, ולא בעינן דוקא שיכתוב ס"ת, פשיטא דמקיים בזה המצוה דכתיבת ס"ת, וכן לנמק"י הנ"ל ע"ש.

**אבל** להרמב"ם הנ"ל דעיקר המצוה הוא לכתוב ס"ת, הנה לפי הב"ח בסימן ש"מ דס"ל המוחק דיו או שיעה שעל הכתב חייב חטאת משום כותב, פשיטא דמקיים מצות כתיבת ס"ת. אבל להחולקים על הב"ח וס"ל דאינו חייב חטאת משום כותב כמבואר בבית"ל שם, יש להסתפק אי מקיים בזה מצות כתיבת ס"ת או לא.

**ואמנם** דמצד אחד י"ל דכיון דלענין שבת לא מקרי כתיבה, ה"ה לענין כתיבת ס"ת. אבל לאידך גיסא י"ל דלענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת, כיון דכתיבת אלו כבר נכתבו מקודם, רק שהיה מכוסה בדיו או בשעוה, זה לא מקרי מלאכת מחשבת, אבל לענין כתיבת ס"ת דלא בעינן מלאכת מחשבת, כיון דעכשיו שהסיר הדיו והשעוה שעליהם, יכול לקרות בס"ת זו, דילמא מקיים שפיר מצות כתיבת ס"ת, ויש לעיין.

### המצוה בזמן הזה

**ו)** כתיבת ספר תורה בזמן הזה: שורש המצוה מבואר בחינוך (מצוה תרי"ג) וז"ל, "ציונו להיות מוכן אצלנו ס"ת שיוכל לקראת בו תמיד, ולא שיצטרך לילך לבית חברו למען ילמד ליראה את ה', וידע וישכיל במצותיו היקרות והחמדת מזהב ומפז", עכ"ל.

**ומצינו** בזה מחלוקת הראשונים אי מצוה זו שייך גם בזמן הזה. הרמב"ם והחינוך ס"ל, שגם בזמננו מקיים בזה מצות עשה, והרא"ש ס"ל דמצוה זו שייך רק לדורות הראשונים שהיו כותבין ס"ת ולומדין בה, אבל האידנא שהס"ת מונח בארון הקודש, ממילא נשאר לנו רק מצוה שיכתוב חמשה חומשי תורה ומשניות וגמ', דענין מצות כתיבת ס"ת הוא ללמוד בהם, דכתיב וללמדה את בני ישראל שימה בפיהם.



**ולהלכה:** המחבר (סימן ר"ע סעיף ב') הביא שיטת הרא"ש, דהאידינא מצוה לכתוב חמשה חומשי תורה ומשנה וגמ' ופירושיהן, ולא ימכרם רק ללמוד תורה או לישא אשה.

**ונחלקו** המפרשים אם לדעת הרא"ש, יש עדיין בזמננו מצוה מן התורה לכתוב ס"ת. השאגת ארי' בסימן ל"ו סבר דליכא מצוה, וכן דעת הפרישה. אבל הב"י שם ס"ל בדעת הרא"ש, דבזמנינו לא נתבטלה מצות כתיבת ס"ת, אלא ניתוסף עוד מצוה, והוא מצות כתיבת חמשה חומשי תורה ומשניות ופירושן.

**ובחיי** אדם כתב דירא שמים יוצא ידי כולם אם ידו משגת, ואם אין בידו משגת, ויבא עי"ז לביטול תורה שאין לו ספרים גמ' ופוסקים, לכו"ע הן קודמין לס"ת, דודאי לימוד התורה חשוב יותר מכתיבת ס"ת ע"ש.

#### ס"ת שנכתב בשותפות

**ז)** ולענין ס"ת שנכתב בשותפות, נחלקו הפוסקים אם שייך מצות כתיבת ס"ת ע"י שותפות, וכגון שכל הקהילה כותב ס"ת, וכל אחד משלם בעד פרשה אחת. בשו"ת בית אפרים (יור"ד סימן ס"ג) כתב, שאם אח"כ כותב אות בעצמו יצאו ידי חובת המצוה, דלא גרע מהגיה אות אחת, אבל יש חולקים דבעינן כתבו לכם, ולא על ידי שותפות, והכי נקטו רוב הפוסקים.

#### זכה בס"ת בגורל

**ח)** ונסתפקתי מה"ד כשזוכה בס"ת בגורל, אם יוצא בזה ידי מצות כתיבת ס"ת או לא. האם הוה כמו שהניחו לו אבותיו ס"ת ולא יצא, או דילמא למעשה הוא שילם בעד הגורל.

**ונראה** לדמותו להא דמבואר בשו"ת דמשק אליעזר (סי' קל"ה) לענין מקבל ס"ת במתנה, ודעתו דיוצא במתנה, וא"כ י"ל דה"ה דיוצא בגורל.



## תמיהות וישובים

הערה בדברי האוה"ח גבי הבהמות ששלח פרעה עם בני ישראל בשעת יציאת מצרים **כתוב** בתורה (שמות י' כ"ה) כי משה רבנו אמר לפרעה 'גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות ועשינו לה' אלקינו'. וכתוב באוה"ח הק' "קשה איך שאול ישאל .. זבחי אלקים מאיש בזוי וטמא אשר הרים פיו בקדוש ישראל ... אכן דברי פי חכם דקדק בלשונו ואמר 'ועשינו' ..., נתכוון לומר שהוא יתן בידם מקנה הראוי לזבחים ואנחנו נעשה לה' אלקינו לצורך עצמנו".

**ומוסיף** באוה"ח הק' וכתב, "גם בזה לא קשה אומרו זבחים ועולות לתנא שאמר שאין מקבלים מאומות העולם אלא עולות ולא שלמים, והרי מקרא מלא דיבר הכתוב כאן זבחים ועולות, ולדברינו לא קשה".

**כלומר**, דלכאורה קשה על התנא שסובר שגוים אין יכולים להקריב שלמים, רק עולות, והרי כאן מבואר בכתוב שפרעה ישלח זבחים ועולות, וזבחים הוא שלמים. ולדברי האוה"ח לא קשה, כי אין הכוונה שפרעה ישלח להקריב הקרבנות עבור עצמו, אלא שהוא יתן לבני ישראל בהמות לשם מתנה, כדי שהם יוכלו להקריב קרבנות עבור עצמם. עכת"ד רבנו באוה"ח. [ולכאורה ר"ל דבני ישראל יהיה להם כבר דין ישראל ולא דין בני נח, ויהיו רשאים להקריב אף קרבן שלמים].

**ותמהני**, כי קושיא זו עצמה כתובה בגמרא (זבחים דף קטז.), להקשות מהאי קרא על התנא שסובר דאין מקריבין שלמים לבני נח, ובגמרא לא תירצו כדברי רבנו, אלא תירצו זבחים לאכילה ועולות לקרבנות, כלומר דמש"כ שפרעה יתן להם 'זבחים' אין הכוונה לקרבנות אלא לאכילה.

**ומ"מ** מתוך דברי הגמ' ורש"י שם יש להביא סיוע לעיקר פירושו של רבנו, דהבהמות ששלח פרעה לא היו קרבנות עבור עצמו אלא שישראל יקריבם עבור ישראל. כי בקושיית הגמ' מפרש רש"י 'זבחים היינו שלמים, וקודם מתן תורה כולו בני נח, עכ"ל. ואילו היה רש"י סובר כפשוטו דפרעה שלח להקריב קרבנות עבור עצמו, לא היה רש"י צריך להקדים נקודה זו דקודם מ"ת היו כולם בני נח, דהא אף אחר מ"ת לא נשתנה דינו של פרעה. אלא מוכח מזה דרש"י פירש דהבהמות ששלח פרעה היו קרבנות עבור ישראל, ולכן הוקשה לרש"י מאי מקשה מהאי קרא דזבחים ועולות, הרי בני ישראל רשאים להקריב שלמים, ולכן כתב רש"י דקודם מ"ת היה דינם כבני נח ולא היו רשאים להקריב שלמים. הרי מבואר מזה דרש"י פירש הפסוק כדברי אוה"ח.

בהערת היעב"ץ על ר' עקיבא שחיה מכה בבשרו אחר פטירת רבו **בכתובות** (דף קג:) ההוא יומא דאשכבתיה דרבי נפקא בת קלא ואמרה כל דהוה באשכבתיה דרבי מזומן לחיי העולם הבא, ההוא כובס כל יומא הוה אתי

קמיה, ההוא יומא לא אתא, כיון דשמע הכי סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית, יצתה בת קול ואמרה אף ההוא כוכם מזומן הוא לחיי העוה"ב.

**ובהגהות** היעב"ץ נתקשה איך איבר עצמו לדעת, שהוא מאותם שאין להם חלק לעוה"ב. ומתריך 'ושמא מרוב צערו יצא מדעתו ונפל, ולא שהפיל עצמו בכוונה'. ומסיים היעב"ץ 'דוגמא לדבר מצינו ברכי עקיבא על מיתת ר' אליעזר רבו, שהיה מכה בבשרו עד שדמו שותת (סנהדרין סח.), אע"ג דבעלמא הוי איסורא דאורייתא (כוונתו דהא אסור לעשות כן משום שורט בבשרו על מת), וגם כעין מיתה פלגא קמילא, ותנן (ב"ק צ:) 'שהחובל בעצמו אינו רשאי' (אלא צ"ל שר' עקיבא עשה כן מחמת צער, שלא מדעתו).

**וקשה** לי על רבנו היעב"ץ שנתקשה בעובדא זו של ר' עקיבא שחבל בעצמו, ולא הזכיר כי דבר זה כבר נפתח בגדולים אצל רבותינו הראשונים. בראש כבר העירו בזה רבותינו בעלי התוס', בין במקומו בסנהדרין שם (ד"ה היה) ובין ביבמות (יג: ד"ה דאמר). וכן הרמב"ן (בספר תורת האדם, ובכמה דפוסים של חי' הרמב"ן הכניסוהו בחידושי למס' קדושין דף לו. ד"ה ואסור), והרא"ש (מו"ק פ"ג ס"ו צ"ג), והמור (יו"ד ס"ו ק"פ). [ויש להוסיף כי גם המאירי בסנהדרין שם העיר בזה, אבל ספר זה לא היה לפני רבנו היעב"ץ]. והראשונים הנ"ל תירצו באופנים אחרים, שלא כתירוצו של היעב"ץ.

אברהם יהודה שלומוביץ  
ברוקלין יצ"ו



**ביאור בספר דברי סופרים בדין המוכר סחורה במחיר היוקר כפי שהיא נמכרת במקום אחר**

**בש"ע** (יו"ד ס"ו קע"ג סעיף ט"ו) כתב 'מי שיש לו סחורה שנמכרת כאן בזול ובמקום אחר ביוקר, ואמר לו חברו במקום הזול 'תנה לי ואוליכנה למקום היוקר ואמכרנה שם ואעשה צרכי במעות עד זמן פלוני ואפרענה לך כפי מה ששוה שם'; אם האחריות בהליכה על הלוקח, אסור, ואם האחריות על המוכר, מותר. ע"כ.

**וכתב** בספר דברי סופרים (ס"ק ק"י) דדין זה הוא אפילו אם אמר לו (המוכר) 'אם תשלם לי מעכשיו הרי היא לך בפחות ואם לאחר זמן ביותר. עכ"ד. וכתב מקורו (בעמק דבר ס"ק של"ח) בתוס' ב"מ דף ס"ה ע"ב ד"ה והלכתא.

**והנה** מה שכתב מקורו מתוס' דף ס"ה, לא מצאתי שם שום רמז מזה, ולכאורה הוא טעות סופר. ואיני יודע שום מקור אחר לדינו של הדברי סופרים.

**ולפום** ריהמא דבריו נראים תמוהים, דהא בש"א לעיל (סעיף א') מבואר להדיא דאפילו באופן שמתר להוקיר המחיר למי שמשלם באיחור, אסור באופן שמפרש לו 'אם תשלם מעכשיו מחירו בכך ואם לזמן פלוני בכך'. וכן בסעיף ז' ברמ"א לגבי מי שמוזיל למי שמקדים לו מעות.

**ונראה**, דהדברי סופרים לא מיירי באופן שהמקח חל מיד, והשאלה היא רק מתי ישלם, אלא הד"ס מיירי באופן שהמקח יחול בשעה שישלם. כלומר, שהמוכר מפרש ואומר לו, 'אם תרצה תשלם מיד ואז ייגמר המקח מיד, [ותהיה אחריות המקח מיד עליך, כדרך כל מקח שאחריות החפץ הוא על הלוקח], ואם תרצה תשלם לאחר זמן, ואז לא ייגמר המקח עד לאחר זמן, [ואחריות החפץ תהיה עלי עד אותו זמן]'. נמצא דבכל אופן אינו מקדים לו מעות ולא ממתין לו מעות, אלא משלם לו בשעה שהמקח חל. ובוה הדעת נותנת להתיר, כיון שאין כאן שום הלוואה.

אברהם יהושע העשיל אונגער

מאנסי יצ"ו



## מכתבים למערכת

**בס"ד.** אל כבוד המערכת החשובה.

## זהירת הש"ץ באמירת מודים בקול רם

**אחדשה"ט,** באתי להעיר מה שזכיתי לשמוע תחת אחד השיחים כשהיינו בווייט לעיק מכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל, שהעיר מרן בענין שהש"ץ צריך ליזהר לומר מודים בקול בחזרת הש"ץ כמו שאומר כל השמו"ע, ואף שהציבור טרודים לומר מודים דרבנן לא פקע חיוב אמירת מודים בקול, שדין מודים הוא כדין כל השמו"ע שתיקנו חז"ל לומר בקול כדי להוציא מי שאינו בקי, עכ"ד.

**ובאמת** דובר זה הוא כבר מבואר בראשונים, רק שנחלקו הרא"ש והרשב"א באופן האמירה בקול רם, דלהרא"ש (בתשו' הובא בטור או"ח סי' נ"ז) צריך הש"ץ להאריך באמירת תיבת מודים, וממילא צריך להשאר כפוף עד שהציבור מסיימין כל הברכה, כדי שהציבור ישמעו אח"כ ממנו כל הברכה, ולהרשב"א (הובא בב"י סי' קכ"ז, וכן נפסק במשנ"ב שם סק"ג) אומר החזן ביחד עם הציבור, אבל צריך לאומרו בקול רם, וכן העירו גם במשנ"ב (סי' קכ"ד ס"ק מ"א), ובספר זה השלחן (להגר"ש דיבליצקי זצ"ל, ח"ג עמ' ה'), ובספר מסורת משה (הליכות הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, ח"ב עניני שליח ציבור), ועוד.

**ב)** עוד מרגליות טובה מצאתי בשם גאון הדור ר' חיים קניבסקי שליט"א, על מה שאומרים במודים על נשמותינו הפקודות לך - שהאבודרהם ורוקח פירשו דקאי על הפקדת נשמה בלילה, אבל בספרי פ' פנחס איתא, סימן זה יהא מסור בידך כל זמן שהאדם נתון בחיים, נפשו "פקודה" ביד קונו, ולפי"ז יש לכוון על כל רגע ורגע.

**וכדאי** לציין, שבשנת תס"ד לפ"ק הדפיס ר' עזריאל מווילנא בסידורו תיקון טעות במקום לומר על נשמותינו "הפקודות" - צ"ל "המופקדות", שכן הוא הנכון לדעתו על פי דקדוק לשון קודש, וקיבל סמיכה ע"ז מאת גדול בדורו הגה"ק רבי נפתלי כ"ץ זצ"ל בעל סמיכת חכמים, אבל הגאון מהרשש"ך זצ"ל

בעל כוס הישועות לא הסכים לשנות נוסח הישן, ויצא כנגד ר' עזריאל בחריפות.

**ולפי** מה שהבאנו לעיל מהגאון מהגר"ח ק שליט"א שהכוונה להודות לה' שכל רגע נשמותינו פקודות ביד ה', אולי כיוונו לומר דייקא הנוסח הפקודות, בשינוי מלשון הרגיל לומר על פקדון "המופקדות" (ע"ן ילקוט שמעוני סי' שצ"ו, הלוחות לא היו מופקדות בידך, וכן בסילוק שחרית ליום ב' דר"ה לך כל הנפשות יחד מפקדות באוצרותיך), כדי לעורר הכוונה על התדירות.

**ועיין** בלוח ארש להעיב"ץ, דביאור תיבת הפקודות הוא מלשון פקוד כל בכור, לשון מספר, וכעין שניסחו הברכה ויודע מספר כולכם. והרז"ה ביאר תיבת הפקודות מלשון ופקוד גפן זאת (תהילים פ"א, ט"ו), פי' לשון זכירה והשגחה.

ידידכם,

צבי ארי' ריינהאלד



**כבוד** המערכת הנכבדה של הקובץ המפואר והמהולל עץ חיים, שלומכון יסגא

**הנני** בזה לבוא בכמה הערות והארות לחוברת לד.

## הערות במאמרו הגרא"א אהרונוב

**תחילה,** למאמרו המצויין של הרב אריאל אפרים אהרונוב שליט"א, אשר בו פרש הדברים כשמלה והפליא לעשות בסקירת והבנת דרכי מרן הבית יוסף בכתובת ועריכת חיבוריו. אך למותר, להאריך בגודל קדושת וחשיבות דבריו, כולנו שותי מימיו של מרן, הן בהלכה למעשה - השו"ע שמפיו חיים כל ישראל, והן בלימוד חיבוריו הקדושים, שהם נר לרגלי לומדי בית המדרש, רבנים ויושבי על מדין:

1. ראשית, יש להוסיף למקורותיו של מרן בחיבור הבית יוסף את 'החכם המרשים', שמרן מצטטו ומתייחס לדבריו כ"ח פעמים בבית יוסף ובכסף משנה, בעילום שמו, והרב

3. נוסף כי ישנם מקרים שבהם נראה, כי בכס"מ קיצר או השמיט מדבריו בב"י, אם משום שאין חשיבות לציטוט בשם האומר (א), או שלא ראה סיבה להעתיק את כל דבריו לכאן, משום שהדברים נסובים על הטור (ב), ואם משום שאינם למעשה (ג). להלן דוגמאות לשלושת ההנחות:

א. כס"מ גזילה פט"ו הי"ח, ראה שם מה שיישב **מעצמו** על תמיהת הטור על הרמב"ם, והשווה לב"י סי' רסב אות ז', שציטט את אותו התירוץ, כמעט מילה במילה, **מדברי החכם המרשים**, ונראה גם כאן, כדברי הרב הכותב, שבכס"מ שינה וקיצר מתוך דבריו בב"י (ולא להיפך), כי לא ראה נחיצות לציין את הדברים בשם חכם אלמוני שאפילו שמו נעלם ממנו (כנראה). וראה מאמרי בעץ חיים' גליון כ לזיהוי חכם זה), אם כי בבית יוסף ציטט את הדברים ממקורם (שכן 'החכם המרשים' כתב את דבריו כפירוש והגהות לטור במהדורות).

ב. יש מקרים שבכס"מ השמיט מדבריו בבית יוסף, למרות שדבריו באו לבאר את דברי הרמב"ם ולהעמידם באופנים מסויימים. ראה בב"י חו"מ רלב אות יח (טו) שכותב: ומ"ש [=הטור, על דברי הרמב"ם], ואינו נראה כן מההוא עובדא דאפטרופא דיתמי וכו' ואסקינן שהמוכר חיבי לשלם [וכו']. וגם הרב המגיד כתב שמעשה זה צריך עיון לדעת הרב. **והחכם המרשים כתב נראה שהרמב"ם מפרש הא דאמרין אשכחוהו למריה דתורא ושקלי יתמי זווי מיניה שנתנם המוכר מרצונו ולא שמחויב בזה עכ"ל**. ואינו מחזור **דאטו בשופטני עסקינן שהיה המוכר פטור ורצה לשלם מדעתו ועוד דאם כן לא היה ליה לתלות הדבר ביתומים ולומר דאשכחוהו למריה דתורא ושקלי יתמי זווי מיניה אלא הוה ליה לתלות הדבר במוכר ולומר דמריה דתורא יחייב זווי ליתמי**. ולי נראה דהרמב"ם ז"ל מפרש [וכו'], ופשטא דמילתא הכי משמע מדמסיק דמשתבע ספסירא דלא הוה ידע ואי **כדברי רבינו המחבר** כיון שכבר שקלו יתמי דמי תורא מהספסירא, מאי האי דקאמר משתבע ספסירא, שבועה זו מאי עבידתא, ואף על גב דאיכא למימר דמשתבע כדי להשתלם מהבקר מה שפרע ליתומים, וכדמשמע מפירוש רש"י (ד"ה ומשלם), מכל

הכותב לא עמד על זה (וכן קודמיו). כבר הארכתי במאמר הנדפס בעץ חיים' חוברת כ, לגלות את זהותו של החכם המרשים, והוכחתי כי הוא רבי יחיאל לוריא, שהגיה את הטור במהדורת קושטא שנת רצה, **ורשם** בשולי הגליון מראי מקומות וגם הערות והשגות לדברי הטור. הטעם שמרן אינו מזכירו בשמו לא נודע לי, ואולי מרוב טרדותיו (ראה בגוף המאמר פ"ב) לא מצא זמן לחפש את שם הכותב אשר לא הוזכר במפורש, ומאחר והרשימות נדפסו בגליונות הטור בעילום שם, ציין בסתם בשם 'המרשים' או 'החכם המרשים'. מאחר ואין מרן מצטט מדבריו בבית יוסף אלא בחלק חושן משפט, ש"מ שלא הגיעו הטורים ממהדורה זו לידי עד שהחל לעסוק בחלק חו"מ, ומאחר וגם בכסף משנה מזכירו (ד"פ), עלינו ללמוד מזה אחת מהשלוש, או שהכסף משנה נתחבר בתקופת כתיבת הבית יוסף על חושן משפט, או שנכתב אחריו, או שנכתב מקודם אבל אחר כך חזר מרן וערכו שנית ואז הוסיף בו דברים מתוך מה שכתב הבית יוסף, וכמו שהוכח במאמר (עמ' תצו-תצז והלאה), ששני החיבורים, ברובם, נערכו במקביל. ואינו נראה שהעתיק הדברים מכסף משנה לבית יוסף, בעריכה האחרונה, כי בבית יוסף נזכר המרשים כ"ד פעמים, ובכס"מ רק ד"פ. וראה עוד בזה הערות 51.

2. הערה לפרק ראשון. בנידון הוספת מ"מ למקבילות בכסף משנה ובבית יוסף (עמ' תקב ואילך). הכותב מגיע למסקנה כי עריכת הבית יוסף נשלמה אחרי הכסף משנה, על סמך מספר דוגמאות. אבקש להעיר למקומות נוספים, ומשם נראה כי לא תמיד זה מוכרח. עכ"פ בחלק חושן משפט.

**ראה** לדוגמא: בית יוסף חו"מ סימן קעה כד (ב), והשווה לכסף משנה הל' שכנים פ"ג הי"ד. וכן גם: ב"י חו"מ רסב אות טו א (יד) = כסף משנה הל' גזילה ואבידה פט"ו הי"א. ב"י חו"מ סימן רעב אות ח, ט (ב) ד"ה ועל רבינו יש לתמוה = כסף משנה הל' רוצח ושמירת נפש פ"ג הי"ט.

**במקורות** אלו, נראה כי הנוסח שבכסף משנה הוא אחרון לעומת הבית יוסף, או לפחות שווה אליו.

לציון, היא התופעה של הלכות שנכתבו שלא במקומן. אביא דוגמא אחת: בסוף סימן שו (יד), מביא הבית יוסף מחלוקת הרשב"א והתוספות אם מחללים שבת כדי להציל יהודי מלהמיר דתו, ומכריע כדעת התוס' שמותר ומצוה לחלל שבת לשם כך. וכתב הרמ"א בדרכי משה (ח): דין אם מותר לחלל שבת כדי להציל אדם מעבירה כתבו בית יוסף כאן, ושייך לקמן סימן שכ"ח, עיין שם (אות י) שכתבתיו. עכ"ל. ואמנם לפי העניין, הלכה זו שייכת לסימן שכח יותר מלסימן שו. [אגב, בדרכי משה שם ציטט את לשון הבית יוסף והכרעתו כאן - שמחללין, אבל למרבה התמיהה, בהגהתו לשו"ע שם (סעיף י) כתב: מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו (עיין לעיל סי' ש"ו) (כ"י בשם הרשב"א). ועיי' ב"ח ומ"ב סי' שו שם, ועדיין צ"ע הסתירה שבין דבריו בדרכ"מ לדבריו בהג' שו"ע].

5. הערה לפרק שני (אות ו). הכותב עמד על כך שלעתים נזדמנו 'טעויות' למרן בעת כתיבת הבית יוסף, עקב טרדותיו וכו'. אוסיף כאן עוד טעות - לכאורה, שהעירו עליה הרמ"א בדרכי משה, ה"ט"ז והש"ך: כתב מרן בבית יוסף (י"ד סי' פז אות ג) ומכל מקום אין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה כמו שנתבאר בספר אורח חיים סימן קע"ג. והעיר הרמ"א בדרכי משה (ד): ולא ראיתי מימי נזהרין בזה וגם באורח חיים סימן קע"ג (עמ' הלג) אינו אלא שלא לאכול בבשר משום סכנה אבל בחלב שרי ועיין לקמן סימן קט"ז (ד"מ אות ג) ולכן **נראה שנתערב להרב בית יוסף בשר בחלב**. כך גם תמחו ה"ט"ז והש"ך. ואע"פ שבכנה"ג יישב דבריו בדרך פלפול, עי"ש, במחילת כ"ת הרמה דבריו דחוקים ולא משמע כן בלשון הבית יוסף, שהרי כתב **כמו שנתבאר** וכו', ומשמע שכך נתבאר באו"ח שם, בעוד שאין שם אפי' רמז לזה. [למעשה הפמ"ג הכריע שיש לחוש להכנה"ג שאין כאן טעות, ויש לזהר מבישול ואכילת דגים ובגבינה].

6. הערה לפרק רביעי, עמ' תקכ, שם ציון הכותב למקרים חריגים שבהם דברי השולחן ערוך אינם מיוסדים על ה"טור והשלחן ערוך. אוסיף עוד דוגמא: שו"ע או"ח סימן שכח סעיף יח.

מקום פשטן של דברים כדפרישית אליבא דהרמב"ם דייק טפי. ואילו בכס"מ שם (ה"י) כתב: **ה"טור תמה** על רבינו [וכו'], גם ה"ה כתב שמעשה זה צ"ע לדעת הרב. **ועתה אני אפרש**, בההוא עובדא הוה סלקא דעתיה דבעו לפטור הבקרא אז [משום הכין] אקשינן [וכו'], ולפי"ז הדבר מבואר דסרסירא משתבע ומיפטר וכדברי רבינו. **אבל ה"טור נראה שהיה מפרש** [וכו'] וכן משמע מפירוש רש"י. ופשטא דמילתא משמע כדברי רבינו, מדמסיק דמשתבע סרסירא דלא הוה ידע, **ואם כדברי ה"טור** [וכו'] מאי האי דקאמר משתבע סרסירא שבועה זו מאי עבידתה. **ואף על גב דאיכא למימר** דמשתבע כדי להשתלם מבקרא מה שפרע ליתומים, וכדמשמע מפירש"י, מ"מ פשטן של דברים כדפרישית אליבא דרבינו דייק טפי. עכ"ל.

**ההדגשות** בדברי הבית יוסף, אלו הקטעים שהשמיט בכסף משנה, שהם השגת החכם המרשים, שכתב את דבריו על ה"טור, ותגובתו שלו, שלא ראה צורך לצטטם בכסף משנה, שהוא פירוש על הרמב"ם. ואילו ההדגשות בדברי הכסף משנה, אלו הם שינויי העריכה המתבקשים, שהוסיף כשבא להתאים את דבריו על ה"טור, לפירוש על דברי הרמב"ם, ולכן במקום 'ואף על גב דאיכא למימר', כתב 'אבל ה"טור נראה שהיה מפרש'.

ג. שם אות יט, שהשיג על הבנת ה"טור והחכם המרשיים בדעת הרמב"ם, וחדש שהרמב"ם מודה שהמוכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות הוי מקח טעות, למרות מה שכתב בהל' מכירה פט"ז ה"א. ואילו שם בכס"מ לא כתב כלום. ואולי הסיבה לזה היא כמו שכתב בסוף דבריו ב"י שם: ומיהו אכן השתא בדין ביצים שנמצאו מוזרות לא נהיגין להחזיר **ומנהג מבטל הלכה**. עכ"ל. ואם כן יש להוסיף על הכתוב במאמר הנ"ל, כי במקרים שחידושו או חילוקיו בבית יוסף בדעת הרמב"ם הם בניגוד למקובל ולמה שנהגו למעשה, נמנע מלהביאם בכסף משנה, וכי"ז לכאורה דלא כמש"כ הרב הכותב, שחיבור הכסף משנה קדם לעריכת הבית יוסף. ויש לעיין עוד בדבר זה.

4. הערה לפרק שני (אות ה). הוספה על הנכתב: בין יתר התופעות הראויות

## הערה בדברי הגר"י דנדרוביץ

**והארה אחת.** למאמרו הנאה של ידידי הרב ישראל דנדרוביץ שליט"א, 'לרומם בית אלקינו': בהערה שם (עמ' תיח) נתקשה, שלכאורה לא היה השפת אמת צריך לאותה תוספת שהורה להוסיף מעל בית מדרשו כדי להגביהו לעומת בית המגורים, כי איסור זה נוהג רק בבית כנסת ולא בבית מדרש, וכמו שהביא מערוך השולחן שם. אמנם לענ"ד אינה קושיה, שכן המעיין בדברי ערוה"ש יראה ברור שחומרת בית כנסת היא משום היותו מקום תפלה, וכלשון הפסוק בישעיה שהביא שם 'וקבצתים בבית תפלת', והיינו שבת מדרשים שעליהם דיבר הערוה"ש היו מקום תורה, ובית כנסת - מקום תפלה. אמור מעתה, בית מדרשו של השפת אמת אשר היה קודש לתורה ולתפלה, כידוע וכמפורסם, ושימש בעיקר לתפלה (וגם לתורה), קדושת בית כנסת עליו, וכל דיני וחומרי בית הכנסת נוהגים בו, ומחוייב היה באותה תוספת מעיקרא דדינא, ודו"ק.

עריכת הבית יוסף נשלמה אחרי הכסף משנה. מדובר על פרק מתוך חלק 'מדע'. חלק זה ידוע לנו שמרן סיים לחבר בשנת רפ"ג, כאשר הוא היה בראשית כתיבת הבית יוסף. אבל בנוגע ליתר החלקים, התבאר במאמר שבדרך כלל דברי הכסף משנה מאוחרים מהבית יוסף, ואף הדברים נלקחו מהבית יוסף אל הכסף משנה לעיתים קרובות בקיצורים ובשיפורים.

3. גם כאן, מה שכתב: 'נוסיף כי יש מקרים שבהם נראה כי בכס"מ קיצר או השמיט מדבריו בבי"י, אכן כך הוא, וכמו שהתבאר גם כן במאמרי, וישר כוח לרב המעיר על הדוגמאות הנאות שהוסיף על כך.

**אריאל אפרים אהרונב**

**בני ברק יצ"ו**



**ב"ה.** למע"כ מערכת קובץ עץ חיים.

**הנני** בזה בהערות שנתעוררו מידי עברי בין בתרי הקובצים.

## כשרות סוכה המתנפחת כבאלון

**א.** בחו' כ"ו - אלול ע"י, הובאו מו"מ בין פוסקי זמנינו בכשרות סוכה המתנפחת כבאלון, ונקודת הדיון היתה מדין סוכה שאינה ראוי לשבעה, מכיון שא"א לסוכה כזו שתעמוד מעצמה רק ע"י מכוונה מיוחדת המנפחת אויר באופן תמידי, והשאלה היא אי ע"י המכוונה שראוי להכניס אויר כל שבעה מיקרי ראוי לשבעה, או מכיון שהאוויר מתחלפים וכל אויר כשלעצמו אינה ראוי לשבעה לא מיקרי ראוי לשבעה.

**ויש** להביא רא"י להיתר מדברי הישועות יעקב (אר"ה תר"ל) שהק' אדין דלחי שעשאו דופן לסוכה שהסוכה כשרה בשבת משום מיגו דהוי דופן למבוי הוי דופן לסוכה, ופסולה בחוה"מ, דלכא"ו גם בשבת פסולה, דהא אינה ראוי לשבעה. והביא מה שתיירץ בילדותו - ומדהביאה ש"מ דלא הדר בי בזקנותו - דמירי שיש לה עוד דופן העשוי ע"י אילן ובאופן שאין עולין לה ביו"ט, וא"כ הוי ראוי לשבעה דבחוה"מ יש לה ג' דפנות ע"י האילן, ובשבת ויו"ט שא"א לצרף האילן יש לה ג' דפנות ע"י הלחי, עיי"ש.

**ביקרא דאורייתא**

**יהודה אריה מרקסון**

**ר"מ כולל גור, בית שמש יצ"ו**



## תגובת הכותב

1. ישר כוח על ההערה, ועל בירור זהותו של 'המרשים'. ומה שכתב הרב המעיר: 'וכמו שהוכח במאמר (עמ' תצו-תצז והלאה), ששני החיבורים, ברובם, נערכו במקביל'. ליתר דיוק, כוונתי היתה שעניינים מסוימים משני החיבורים נערכו במקביל (בניגוד לדעה שמרן זנה את כתיבת הכסף משנה [אותו התחיל לחבר ראשון] עד אחר השלמת הבית יוסף), אבל באופן עקרוני בדרך כלל הכסף משנה מאוחר מהבית יוסף.

2. כתב הרב המעיר: 'בנידון הוספת מ"מ למקבילות בכסף משנה ובבית יוסף (עמ' תקב ואילך), הכותב מגיע למסקנה כי עריכת הבית יוסף נשלמה אחרי הכסף משנה, על סמך מספר דוגמאות'. כנראה שלא הובנתי כהלכה. במקום אליו צוין (עמ' תקב ואילך) הגעתי למסקנה, **כי רק בנוגע לפרק ספציפי**



חמור יותר מבפח מכיון דהוי ע"י מעשה, והביא רא"י משבועות ל"א. שאפי' בשתיקה אפשר לעבור על מדבר שקר תרחק (וע"י) בזה דברי פ' תולדות עמ' תקפ"ב) ובספרי זמננו הביאו רא"י לזה מתוס' ב"ב (צ"ד. ד"ה הכי) שכתבו כן להדיא.

**וצ"ע** מספר המדות להרה"ק מהר"י מברסלב זצ"ל (צ' אמת, א' נ') שכתב וז"ל השקר אינו אלא בפיו אבל לא בכתב. והרב מטשערין ז"ל במ"מ שלו ציין לגמ' ב"ב ט"ו. ומנחות ל. עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב "ואומר" מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, וביאר שם מהרש"א בח"א שמוימת שם משה לא הי' אומר רק כותב, משום דמיחזי כשיקרא אבל בכתובה לא חשש. וציין עוד לנו"ב יו"ד ס"ו. ס"ח. וסיים דממוצא דברים אתה לומד שאסור לשקר רק באופן בזה אבל וודאי גם בכתב אסור.

**ולפום** ריהטא אינו מובן כוונתו שהנו"ב שם דן בענין שבועה בכתב וביזה דנו ופלפלו האחרונים הרבה. ובכל ענין כתיבה כדיבור האריכו ע"י שו"ת רעק"א סי' כ"ט-ל"ב. ולענין כתיבה כדיבור בשקר בפרט ע"י שו"ת מהר"י אסאד יו"ד שי"ז, ועוד. וכמובן שהנידון הוא על הצד דכתיבה ל"ה כדיבור בזה.

**ונראה** הכוונה כי בדבר הנוגע להיזק ממון חבירו אולי' בתר טעמא, ובכל אופן אסור לשקר, אבל בדברים בעלמא שלא מעלים ולא מורידים אף אי נימא שאסור לשקר בפה אי משום מדבר שקר אי משום למדו לשונם, מ"מ בכתב אין לאסור, ופוק חזי מאי עמא דבר ובכל יום יוצאים ספרים עבי הכרס מסיפורים בדויים שלא היו ולא נבראו, ולית דחש מאיסור שקר, ואולי זהו דעתו לחלק, ועדיין צ"ע.

בברכה מרובה,

ש.מ. קאהן

אנטווערפן יצ"ו

**ואם** כי הרבה יש לדון בדבריו, מ"מ נראה דעתו להדיא כי אין חסרון במחיצות המתחלפות. וכל עוד שנבנתה באופן שבכל שבעה יהי' לה דפנות הכשרות כדין ה"ה כשרה.

### מקור לדבר אחד בספר יציל כל הספר

**ב.** בחו' ל - אלול ע"ח, ליקט הרב י.ד. שפיגל מענין הפתגם המפורסם בספרים כי דבר טוב אי' בכרך מציל כל הכרך ורצה לייחס זכות פרסומו להחזו"ד. ומצאתי בהקדמת הזרע שמשון - שנדפסה בשנת תקל"ח - בתו"ד ותהי' זאת נחמתי כי כשם שא"א לבר בלי תבן כך א"א לתבן בלא בר ולזמנין באפרקסתא דעניא משתכח מרגניתא.

### אי כותל המערבי כותל העזרה או כותל הבית

**ג.** בחו' ל"ב - אלול ע"ט. כתב הרב א.צ. ברים במה שכבר דשו נמושות אי כותל המערבי היא כותל העזרה או כותל הר הבית. וראוי להעיר מה שלא מצאתי לע"ע בספרים המצויים ממשי"כ העד רא"י יוסף בן גריון במלחמת היהודים (ס' ז' פ"א) שהרומאים אחרי שריפת הבית חרשו כל העיר ולא השאירו בה כי אם ג' מגדלים והחומה הסוגר על "העיר" ממערב ע"כ. ומקום מונח לאחרים להתגדר אי חומת ההר היינו חומת העיר אבל זה ברור כי אין המכוון על כותל העזרה.

### שקר במקום שאינו נוגע ממונות

**ד.** בחו' ל"ה - ניסן פ"א. ליקט הרב צבי רייזמאן בענין שקר במקום שאינו נוגע לממונות. ויש להוסיף מס' נהרי אש מכתב ה', שדעתו נוטה לנקוט כשי' הראשונים דמדבר שקר תרחק היא בכל אופן. ובס' טל תורה בהגהו' ירושלמי נדרים א.א., שדעתו נוטה להיפך ולא הזכיר מדברי הראשונים. ועיי"ע מש"כ בזה הגרח"ק במס' כותים מטרה ל.

### לשקר ע"י כתב

**ובדרך** אגב אעיר עוד עמשי"כ בנהרי אש שם, שאיסור שקר נוהג אפי' בכתב ועוד

**בס"ד.** אל מע"כ מערכת קובץ עץ חיים.

### תגובה למ"ש הכותב

**ראיתי** מה שכתב הרב ראובן יוסף ליפקוביץ שליט"א לבאר ענין שנאת חינוס שגרם לחורבן בית המקדש בזמן בית שני ממקורות של ספר יוסיפון ודומיהן. והנה אם כי הוכיח על פי דבריהם להראות שהיה בן עם ישראל כאלו שהיה שפיכות דמים קל בעיניהם לנגד רצונם להנחיל מפלה מובסת לחיל הרומאים מאהבת ארץ מולדתם שלא כפי רצון חכמים. אולם אין מזה שום הוכחה שיראי ה' הפרושים התנהגו בפראות וקנאות מופרזת עד שבאו לידי שפיכות דמים "שחשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורס", והחידוש שבוה די בולט.

**אבל** הוא צודק בתכלית דבריו שאין למי שהוא מזמנינו להעביר הקולמוס על דברי אחד המיוחד מגדולי רבותינו שבגולה, ולא ראינו אינו ראייה, ועלינו ליתן אמון בדבריהם, ולהיזהר בגחלתם שלא נכוה חס וחלילה.

**יהודה צבי ווייס**

**קרית יטב לב, בלומינגבווג יצ"ו**



**שלום** וישע רב לכבוד מערכת הנכבדה עץ חיים.

### בדברי תשובת הרא"ם

**בשפתי** ישנים הובא תשובת הרא"ם במי שקרא ק"ש בעונה אם יכול לברך ברכותיה עד חצות, כי השואל היה ס"ל כיון שקיימו בזמנו לכן יש לה המשכיות עד חצות, ולכאורה יש לקיים סברא זו רק לגבי ברכה שאחריה, אבל שלפניה אף שסדר ברכות אין מעכב מ"מ אין כאן סדר להשלמה.

**ובאמת** במ"ב סימן נ"ח מביא משו"ת משכנות יעקב להיפך, דמי שכבר יצא ידי מצוות ק"ש אין לו דין השלמה לברכותיה עד סוף זמן תפילה דכבר נגמר המצוה.

**ומה** שרצה להביא ראייה מברכות ערבית, נראה כוונתו במי שקורא ק"ש אחר

חצות דיש הסוברים שאינו יוצא אז מצות ק"ש, מ"מ יכול לברך ברכותיה, ואם נפרש כוונתו למי שמתפלל מבעוד יום, קשה מאוד לומר כיון שיקרא לעתיד ק"ש בעונתה לכן יהא מותר לו להקדים הברכות, דהרי כאן אין הסברא של השלמה.

**ואם** כך, היה לו להביא גם ראייה מברכות ק"ש שחרית, כיון שיקרא ק"ש משיראה את חבירו לכן מותר לו לקרות ברכותיה גם מעלות השחר (עכ"פ ברכה שניה), וע"ע בה"ל סוף סימן נ"ח.

### בדבר אמירת ההגדה בשבת הגדול

**הרב** מנחם שלום גליקמאן פרוש שליט"א ביאר בטוב מנהג אמירת מקצת ההגדה בשבת הגדול, והנני מוסיף ומעיר, בתחילה שאל מה הוסיף הרמ"א בד"מ דאפילו חל ב"ד אומרים ההגדה, לזה י"ל דאף שדורשים הדרשה בשבת מוקדם, מ"מ את ההגדה אין מקדימין, ועוד כי ממהירים אז בתפילת מנחה כדי לאכול אח"כ, לכן היה הו"א לדחות אמירת ההגדה.

**בלשון** הגר"א פשוט שלא בא לאסרו, אלא כתב שאינו דבר נכון לחדש מנהג כזה כיון שדרשו במפורש מתי יש לומר ההגדה, וכן רואים בה"ל שלא ציון כלל לביאור הגר"א כדרכו, אלא העיר שכך כתבו בשם הגר"א, ויש לברר למי התכוין, דהרי במעשה רב לא מפורש שכך נהג הגר"א.

**ולעצם** בל תוסיף י"ל דאין כאן, דהרי עצם ההגדה צריך להיות דרך שאלה ותשובה ובשעה שמצה ומרור מונחים לפניך ועוד, ולכן אם אומרים אותו דרך העברה בבית הכנסת אין שום איסור, אבל לומר כיון שהוא קודם זמנו אין איסור להוסיף, קשה דאם אכן מכיון לשם הוספה בודאי יהא איסור, וכן בתקיעת שופר אם אחד יתקע על סדר הברכות בערב ר"ה בודאי יעבור על הלאו.

**בדבר מנהג שאין לומדים בע"ש שחל**  
**בו ט"ב**

**במעין** החיים ביאר הרב בן ציון גליק מנהג שאין לומדים בערב שבת שחל בו

חידוש גדול, ומה גם שאף לכתחילה יכול לטעון איני יודע במקום הצורך.

**וכן** משמע מדברי השו"ע (ס' ע"ה ס"ט) שהביא שם דינא שאם אחד אמר איני יודע אם הלויני ישבע היסת שאינו יודע ופטור, וכתב המחבר שאפילו אם טען תחילה טענת ברי אין לך בידי כלום, וכשחיבוהו לישוב היסת חזר וטען איני יודע אם הלויני נשבע היסת שאינו יודע ופטור, וליכא בהא משום טוען חוזר וטוען, ועיין בב"ח שכתב שאין כוונת השו"ע שיוודע בוודאי שאינו חייב לו כלום אלא כדי להקל בשבועותו נשבע שאינו יודע, דא"כ הרי הוא נשבע לשקר, שהרי יודע הוא שאינו חייב ונשבע שאינו יודע, ועיי"ש מה שכתב לבאר בפשט דברי השו"ע באופ"א, אבל לכאור' מסתימת כל דברי הפוסקים משמע דלא חש להא ואכן מיירי השו"ע בטוען שקר שאינו יודע, אע"פ שיוודע שאינו חייב, ועכ"ז כתב שמותר לחזור ולטעון שקר, ולכאור' יפה הקשה הב"ח הרי מדבר שקר תרחק.

**אבל** לפי הנ"ל הכל עולה לתפארה שהרי למדנו יסוד גדול שאיסורא דשקר הוי כשטוען מהן ללאו או מלאו להן, משא"כ כשטוען על דבר שאינו יודע אע"פ שיוודע לא הוי בכלל שקר, ועי"כ כתב שאם פקח יכול לטעון שאינו יודע, וליכא משום שקר, שאינו יודע אינו שקר, ועי"כ לא קשה קושית הב"ח.

**הרי** כשנדיב ישאל על דבר מגבאי צדקה ולא רצה להודיעו האמת מה שיוודע, יכול להשיב ל שאינו יודע, אע"פ שיוודע האמת, וליכא בהא משום מדבר שקר תרחק, אפילו בב"ד וכ"ש חוץ לבית דין, כפי מה שהאריך מעכ"ת שליכא משום מדבר שקר תרחק מחוץ לבית דין.

**בברכה מרובה**

**יעקב הילל ליכטנשטיין**

**ברוקלין יצ"ו**

תשעה באב, וכתב שלא נמצא מזה בספרי המלקטים רק בשם החזו"א, ויש לציין לקונטרס מים אדירים שם הביא לדייק כן ממקור חיים להחיות דעת.

**דוד אריה שלזינגר**

**פעיה"ק ירושלים ת"ו**



**ב"ה.** לכבוד המערכת.

**הערה בדברי ר"צ רייזמאן בענין מדבר שקר תרחק**

**הנה** ראיתי מאמר הנפלא מאת אחד מגדולי תמכין דאורייתא, ומקורב לגדולי הדור, הרב צבי רייזמאן שליט"א שהאריך לבאר שאין האיסור מדבר שקר תרחק רק בבית דין, והמליץ טוב בזה על מנהלי המוסדות שאינם מדייקים בפרטים, ואמרתיו להוסיף להשלים את הענין, באמרו אינו יודע.

**הנה** בשו"ע (ס' ע"ה ס"ז) כתב שאם אחד תובע ליורש מלוה על פה, ואמר איני יודע אם לזה אם לאו פטור אפילו בלא שבועה, אבל אם מודה בחמישים וכפר בחמישים הרי הוא כשאר מודה במקצת ונשבע שבועה דאורייתא, ועיין בש"ד (סקנ"ז) שכתב וז"ל ונראה לי דאי פקח הוא היורש יטעון שמא ולא יהיה עליו שבועה, וליכא בהא משום מדבר שקר תרחק, וראיה לזה ממה שכתב בעל התרומות (שער לה סוף ח"א) בשם הראב"ד דאם טוען על הגלגלים ברי יכול לגלגל, וכשטוען שמא אינו יכול לגלגל, לפיכך כל מי שנתחייב שבועה ורואה שמגלגלים לגלגלים עליו, אם פקח הוא אומר על הגלגלים איני יודע ויפטור משבועה חמורה, והביאור בזה הוא שלומר איני יודע על דבר שהוא כן יודע לא הוי שקר, והוא



# לזכרון עולם

עלי גויילי עץ חיים יחקק לעד את נשמת הרבני הנכבד  
איש יקר רוח אוד מוצל מאש

**מו"ה יעקב בן מו"ה אליעזר הלוי ע"ה**

מעיר זאטור אצל קראקא יצ"ו

**נלב"ע י"ב אייר תשע"ב לפ"ק**

מנעוריו דבק נפשו ברבו מרן הקדושת ציון וצוק"ל הי"ד

ועד זקנה ועד שיבה לא מש זכרוננו ממנו,

עבר תלאות ויסורי המלחמה ולא הרפה מאמונתו הזכה והטהורה,

העמיד ביתו על אדני התורה והיראה והשליך נפשו מנגד למען חינוך הבנים בארץ נכריה

נשא ונתן באמונה שמח בחלקו ועל פניו תמיד ארשת שמחה נסוכה

השאיר אחריו ברכה דורות ישרים ומבורכים הממשיכים במורשתו בתפארה

—\*~\*~\*—

ולזכר נשמות

אמי מורתי מרת חבלה מרים ע"ה בת ר' אברהם משה ז"ל

נפטרה כ"ה טבת תשנ"ז לפ"ק

מורי חמי מו"ה יהושע יחיאל ע"ה בן ר' מתתיהו ז"ל מענדלאוויטש

נפטר כ"ט אדר ב' תשל"ב לפ"ק

חמותי מרת יענטא ע"ה בת ר' יהודה חיים ז"ל

נפטרה כ"ט אייר תשס"ג לפ"ק

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים - ויקום לזכותם לימוד התורה דרכים

הונצח ע"י ידידנו הנגיד הנכבד

**מו"ה פנחס מנחם מענדל קליין הי"ו**



ידידינו היקר והחשוב רב פעלים לתורה ולתעודה

הרב **פנחס אליעזר הלוי דינר** שליט"א

רב דבעווערלי היללס, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

על השתתפותו בהוצאת הקובץ לכבוד לומדי תורה והוגי

## הטיבה לה' לטובים ולישרים בלבותם

ידידינו האברך הנגיד זכה לתורה וגדולה כאחד

מו"ה **מרדכי צבי געטץ שליט"א**

העומד לימינו בעצה ובמעש בהוצאת הקובץ לאור עולם

ידידינו הנגיד הנכבד נודע בצדקת פזרונו רחום ומוקיר רבנו ותלמידיהו

מו"ה **ראובן וואלף שליט"א**

על השתתפותו בהוצאת הקובץ לכבוד לומדי תורה והוגי'

ידידינו הנגיד הנכבד החו"ב

מו"ה **מרדכי יהודה הלוי קליין שליט"א**

על השתתפותו בהוצאת הקובץ לכבוד עמלי תורה והוגי'

ידידינו הרה"ג הנגיד המרבה פעלים לתורה ולתעודה

הרב **משה אהרן צבי וייס שליט"א**

שערמאן אוקס, קאליפורניא יצ"ו

לזכותו, ולזכות זוגתו מרת העניא רבקה

בנם שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי, ובתם חנה פערל

לעילוי נשמת אחד המיוחד בחבורה חריף ובקי בחדרי תורה

הרב **יוסף צבי ז"ל בן יבלחט"א מו"ה ישראל יעקב הי"ו קליין**

נלב"ע ה' ניסן תש"פ לפ"ק

כאיש האשכולות וחובב ספרים ה' מחבב ומעורר הוצאות הקובץ לאור עולם מיום הווסדה

הונצח ע"י ידידיו מוקירי זכרו

לזכר נשמת אדם היקר באנשים ירא ושלם עמוס במצוות ובמעש"ט

אדוק ומקושר לרבותה"ק מבאבוב זי"ע ודבוק בדרכיהם

הרה"ח מו"ה **חיים יחזקאל ע"ה בן מו"ה ישראל הלוי ע"ה רודזינסקי**

נלב"ע ג' ניסן תשע"ב לפ"ק

השכים והעריב לקבוע עתים בתורה

עסק במעשי צדקה וחסד בהצנע ובגלוי וידיו רב לו בהצלת נפשות מישראל

חינך והדריך בניו בדרכי התורה והחסידות וממשיכים בעוז בנתיבותיו הישרים

## מוזכרת נצח

לזכרון עולם יוחק נשמות הורי היקרים

מו"ה **אברהם דוב ע"ה בן מו"ה פרץ ז"ל נלב"ע ט' סיון תשע"א**

מרת **רבקה ע"ה בת מו"ה משה ז"ל נלב"ע כ"ג ניסן תשס"ט**

א"מ ע"ה ה"י תלמיד להגאון רבי יוסף אלימלך כהנא זצ"ל הי"ד אב"ד ור"מ דק"ק אונגוואר יצ"ו

ונסמך להוראה ע"י הגאון רבי יהושע גרינוואלד זצ"ל אב"ד דק"ק חוסט יצ"ו

ישב כמה שנים על התורה ועל העבודה תחת צלו של הגה"ק מהר"א מבעלזא זצוק"ל

ולע"נ מרת **חיי ע"ה בת מו"ה אלכסנדר ע"ה נלב"ע י' שבט תשע"ה**

הונצח ע"י

**פרץ משה טרענק**

# לזכרון עולם בהיכל ה'

אאמו"ר הרבני הנגיד הנכבד משרידי דוד הישן  
בר אוריין ובר אבהן דגרים באורייתא תדידא  
רב פעלים לתורה ולתעודה

מו"ה **משה יהודה ז"ל**

בן מו"ה צבי ז"ל הי"ד  
גלב"ע זקן ושיבע ימים  
בדר"ח אלול תשע"ח לפ"ק

ואמי מורתי בעלת מעשים

מדת **גינענדל** ע"ה

בת מו"ה שלמה ע"ה  
גלב"ע ז' מנחם אב תש"ע לפ"ק

## הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדים

עברו תלאות המלחמה ונשארו איתן באמונת צוד עולמים  
נתקיים בהם מאמר הכתוב ובנו ממך חורבות עולם  
העמידו בית נאמן בישראל לתפארת אבותם  
והשאירו דורות ישרים חולכים בנתיבותם וממשיכים במורשתם  
זכותם יעמוד לזרעם אחריהם להתבדך בכל מילי דמיטב

בגם הכותב בדמיע ובגעגועים

**אברהם פינחס בערקאוויטש**