

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני ראש השנה ♦ יום כיפור ♦
סוכות ועוד

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

גליון יט

שנה ה' ♦ תשרי ה'תשפ"ג
ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

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

©

תשפ"ג * 2022

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$40

מחיר מנוי לשנה: \$40

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

הוצאה לאור בסיוע מכון עלי עשור שע"י הרב שאול סימן-טוב

aleiassor@gmail.com

מספר טלפון בארץ ישראל לכל ענייני הקובץ 055-338-2758

חברי המערכת

יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦
חיים אריאל נפתלי ♦ מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא אי"ה לקראת ימי החנוכה

בענייני חנוכה וכללי המצוות

נא לשלוח חיד"ת לא יאוחר מר"ח כסלו

♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

תוכן העניינים

פתח הבית ה

בית נכאת

הלכות פרוזבול מתוך ספר העיטור השלם יא
הרב יאיר חזן, ראש מכון "יאיר נתיב", ירושלים ת"ו
שו"ת שונות בהלכה: הכנסת תקע לשקע שעון שבת בזמן שאין זרם החשמל פועל, בענין קידושין בלילה,
אי איכא חשש דבל תוסף באמירת הכהנים 'ברוכים תהיו' כו
מכתב מהגאון ר' אפרים גרינבלאט זלה"ה, מח"ס שו"ת רבבות אפרים ח"ח, ורב ואב"ד
ד'מימפיס, טיניסי

בית שלום - מדור זכרון למרן הג"ר שלום כהן זלה"ה

בגדרי מצות התשובה לא
מרן הגאון חכם שלום כהן זלה"ה, ראש ישיבת פורת יוסף
בד"ן 'הנאת גרון' ו'הנאת מעיים' ביום הכיפורים לז
מרן הגאון חכם שלום כהן זלה"ה, ראש ישיבת פורת יוסף
שתמליכוני עליכם - שעבוד הלב מח
מרן הגאון חכם שלום כהן זלה"ה, ראש ישיבת פורת יוסף
פרקי חיים ושביבי נוגה מחיי מרן ראש הישיבה, מוה"ר שלום כהן זלה"ה נג
הרב עידן מושל, נכד מרן ראש הישיבה

בית מועד

מצוות צריכות כונה, ובל תוסיף בתקיעת שופר עא
הרב רחמים עבוד, מח"ס דברי רחמים וראש כולל דיל, ניו ג'ירזי
ישוב מנהג הספרדים לתקוע בחנם לאחר גמר כל התקיעות עה
הרב עמנואל מולקנדוב, מח"ס תורת הקדמונים, וחבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

- פא בענין כדי לרבע לענין סוכה ומוזזה
הרב אברהם ישעיהו כהן, מח"ס משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד
- פט בענין אם יש חיוב לאכול פת בסוכה בליל ראשון אף כשיורדים גשמים
הרב שלמה סודרי, מח"ס הלכה שלימה, ליקווד
- צו ברין סוכה ישנה והפיכת 'טיקי בר' של כל השנה לסוכה
הרב יהושע דומש, ליקווד
- ק בענין חינוך במצות סוכה
הרב אברהם דניאל עבשטיין, ליקווד
- קז בענין אמירת י"ג מדות בימים טובים, כמובא בשער הכוונות
הרב יוגב עמוס נחייסי, מח"ס פתחי עמוס, גבעת זאב, ירושלים ת"ו
- קיד בענין עשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג לענין יבש
הרב אשר בן-שמחון, מח"ס בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, כולל בית מדרש ד'גרייט ניק
- קכ בענין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש באתרוג ובמצוות
הרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו וש"א, ירושלים ת"ו

בית יוסף

- קמז בענין אם אבל יכול להתפלל בשבת ויום טוב
הרב פנחס זביחי, מח"ס שו"ת עטרת פז ועוד ספרים, ירושלים ת"ו
- קנה בענין ברכת שעשה לי כל צרכי בשו"מ וברכות שלא תיקנו חז"ל
הרב מרדכי לבהר, מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, ראש כולל לינק, לוס אנג'לס
- קסג ימין של איטר בדינים ראורייתא וברבנן
הרב יוסף פרץ, מח"ס נתן פרי, ומו"ץ בעי"ת פנמה
- קסח עיונים בדיני והיה מחניך קדוש
הרב מנחם מענדל אייברמסאן, מח"ס בני אברהם ועוד ומו"ץ בליקווד
- קעד בענין אמירה לישראל לעשות דבר שאסור למצוה ומותר לעושה
הרב איתן אביב, מח"ס יין המשומר ומו"ץ בליקווד

קפה	בענין הכרעת רוב בבית דין
	הרב חיים פאס, אב"ד בית דין ד'טאמס ריבר
קצד	חותן שהבטיח ממון לחתנו וחזר בו
	הרב חיים אריאל נפתלי הלוי, בית מדרש גבוה, ליקווד
רטו	כמה עיונים בדיון האוכל בשוק
	הבה"ח יצחק פרץ נ"י, מקסיקו

מגיד מישרים

רכג	היום הרת עולם
	הרב שאול סימן-טוב, עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ומו"צ ליקווד
רלז	עצה נוראה לזכות בדיון
	הרב ישי יצחק שרגא, מח"ס תורת העובר ורב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה - ירושלים ת"ו
רמא	הדין של ראש השנה
	הרב אשר שנורמאן, כולל נפש חיה, ריברדייל, ניו יורק
רמד	הדרן על סיום הש"ס
	הרב אברהם מייזעלס, מח"ס מטבע שטבעו חכמים ועוד, מונטריאל

בדק הבית

שאלות ותשובות בענינים שונים ביורה דעה, ממרן הגר"ח קניבסקי זיע"א - הרב יעקב אהרן סקוצילס / אם אשה יכולה לגזוז בחוה"מ ציפורן גדולה שחוששת שתפצע ממנה בשעת בדיקות טהרה - הרב יעקב אהרן סקוצילס / כמה עיונים בדיני פרוזבול: (א) נתן מעות לגמ"ח להלוותם, (ב) פרוזבול שנחתם קודם שאמר הלשון, (ג) אם בית כנסת וכיו"ב צריכים לכתוב פרוזבול - הרב שמואל האניגוואקס / כמה עיונים בסוגיות ודיני פרוזבול: (א) בענין סתם הלואה ל' יום לענין שביעית והמסתעף, (ב) בענין שמיטת חוב אחרי פסק דין, (ג) בענין שמיטת חוב דמי השטר, (ד) בענין פרוזבול בלילה, (ה) בענין שליחות בפרוזבול, (ו) בענין בית דין קבוע - הרב יעקב יהושע סעמאיטיצקי / מדוע אין צריך לבדוק ארבעת המינים קודם הברכה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

פתח הבית

לדור ודור המליכו לא-ל, המנחיל תורה לעמו ישראל, אשר לא עזב חסדו ואמיתו ולא השבית לנו גואל, וזיכנו להוציא לאור כמשפטנו מימים ימימה, את הקובץ היקר **'אבקת רוכל'**, ממנו פנה ממנו יתד לכל שואל, להאיר את כל פני גולת אריאל, זה לנו הגליון **התשעה-עשר**, המובא לדפוס לקראת **חודש תשרי ה'תשפ"ג - בענייני הימים הנוראים**, ועוד נושאים רבים ורחבים, מתוקים מדבש ומנופת ערבים, מאשר שלחו לנו הרחוקים והקרובים, מגדולי תלמידי החכמים, רבנים, דיינים ואברכים חשובים, ותנח עליהם הרוח והמה בכתובים, אילן ששרשיו וענפיו מרובים, **זכרנו לחיים טובים**.

פתח דברינו יא'ר, במדור **'בית נכאת'** ערוכים ושמורים, כשמש וכירח מאירים, דקדוקי ועיטורי סופרים, **הלכות פרוזבול להרב בעל העיטור**, עם הערות והארות מאת **הג"ר יאיר חזן נר"ו**, ראש מכון **'יאיר נתיב'**, ומו"ל ספרי רבינו ירוחם במהדורה חדשה ומפוארת, ועתה הניף ידו שנית, להוציא לאור את ספר העיטור, במהדורה מוגהת ומתוקנת, ודוגמא נקט לשנות כאן משנה ראשונה, ללמד שבחו שלא שינה, תשואות חן חן לו. ונוסף עליו **מכתב שו"ת קצרות בהלכה מאת מה"ר אפרים גרינבלאט זלה"ה**, **מח"ס שו"ת רבבות אפרים וראב"ד ממפיס, טנסי**, תלמיד מובהק למרנא הג"ר משה פיינשטיין זלה"ה, יין ישן בקנקן חדש, שדעת זקנים שקנו חכמה נוחה הימנו, שפתותיהן דובבות **בספרן של צדיקים**.

אנשי אמונה אבדו, אוי נא לנו בהלקח מאתנו ארון האלקים, **מין ראש הישיבה חכם שלום כהן זלה"ה**, וישב ממנו שבי, אבי אבי, נעכר עלי כאבי, והושבנו ישיבה על קברו במדור **'בית שלום'** מנועם אמרותיו של הכהן הגדול מאחיו, שיעורין דאורייתא בענייני דיומא, **בגדרי מצות תשובה, ובדין הנאת גרון והנאת מעים ביוהכ"פ**, וכן דברים חוצבי להבות **בענין המלכת הקב"ה עלינו בשעבוד הלב**, שנכתבו ע"י תלמידיו שומעי לקחו, שזכו לברר מקחו, ומעשיהם של צדיקים אלה תולדותם, אגרא דהספידא דלויי מאת נכד מרן זלה"ה, **יבלחט"א הג"ר עידן מושל שליט"א**, שאסף שביבי נוגה מיקרת חייו של מרן זלה"ה, להדריכנו במקצת דרכיו, ובכן מה נהדר כהן גדול **בצאתו בשלום מן הקודש**.

ואלה מועדי ה' אשר תקראו, בספר תורת האלקים לכו ראו, במדור 'בית מועד' נקבצו ובאו, משופר' שופר' מילי דאורייתא ומילי דרבנן, בענין מצוות צריכות כוונה, ובל תוסיף בתקיעת שופר מאת הגאון ר' רחמים עבוד שליט"א, ראש כולל דיל ומח"ס רבים, ועוד עיונים מענייני התקיעות מידידנו הג"ר עמנואל מולקנדוב שליט"א, ומים חיים מפכים, מבארם של ת"ח מובהקים, תורתם של בנים, שפתותיהם שושנים, שונים בסוכה וארבעת המינים, חביבה מצוה בשעתה, אשרי עין ראתה.

ובכן צדיקים יראו וישמחו, במדור 'בית יוסף' אספנו מלא חפניים קטורת, איש לפי מהללו, הגדול לפי גדלו, דברי חכמים בנחת, הלכה רווחת בשערים המצויינים, עיוני הלכה בעניינים שונים, מאת דיינים ומוצ"ים הרבנים הגאונים, הר"ר פנחס זביחי שליט"א, מחבר הספרים המפורסמים 'עטרת פז' ועוד, מירושלים ת"ו, הר"ר מרדכי לבהר שליט"א, מח"ס מגן אבות ועוד מעי"ת לוס אנג'לים יצ"ו, הר"ר יוסף פרץ שליט"א מעי"ת פנמה יצ"ו, ועוד רבים ונאמנים, נמצאו כולם מכוונים את ליבם לאביהם שבשמים, והגידו לך את דבר המשפט, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ודברך מלכנו אמת וקיים לעד.

קחו עמכם דברים, במדור 'מגיד מישרים', דברי אגדה כמים קרים על נפש עיפה, להסיר לב האבן ושב ורפא, מאמר היום הרת עולם, מאת הג"ר שאול סימן-טוב שליט"א, מו"צ בליקווד, ועוד עצה נוראה לזכות בדין מהג"ר ישי יצחק שרגא שליט"א, רב מח"ס ודומ"ץ בעי"ת ירושלים ת"ו, מאמר על הדין של ראש השנה מאת ידידנו עוז, הג"ר אשר שנורמאן שליט"א, והדרן על סיום הש"ס מאת הג"ר אברהם מייזעלס שליט"א, מו"צ בעי"ת מונטריאל, דברים היוצאים מן הלב למען ישמעו ולמען ילמדו ליראה את המלך הקדוש והמלך המשפט.

ומקץ שנת השבע, בנינו דירת קבע, במדור 'בית הבית' נחל נובע בהלכות פרוזבול לרגל סיום שנת השמיטה תשפ"ב, מאת הני תרי צנתרי דדהבא, דייני גולה אב"י ורבא, דנים דין אמת ליוצא ולבא, ה"ה הג"ר שמואל האניגוואקס שליט"א, מח"ס רכב אש, והג"ר יעקב יהושע סעמיאטיצקי שליט"א, מח"ס תגיד ליעקב, דיינים ומו"צ בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד עי"ת, ומחדר לחדר, עשויים כסדר שעשינו בגליונות הקודמים, לכלול מכתבים שונים, תגובות והערות, ומראשית שנה פרקן שאלות חכם הג"ר אהרן סקוצילס שליט"א, מח"ס אהל יעקב ומו"צ בירושלים ת"ו, אל האורים והתומים מופת הדור, שר התורה, מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל וזיע"א, על חלק שולחן

ערוך יורה דעה, ותשובותיו מאירות בתוספת הערות מהג"ר אהרן הנ"ל, לכו חזו **באור פני מלך חיים**.

וגמר חתימה טובה, באהבת עולם ואהבה רבה, מעתירים אנו בעד מעלתכם לפתוח לנו שערי תשוב'ה, ולשלוח מנועם אמריכם **לגליון כ'**, שיצא אי"ה **לקראת ימי החנוכה ה'תשפ"ג - בפרט בעניני חנוכה, וענייני כללי המצוות** - וגם אפשר לשלוח בכל שאר מכמני התורה - בהלכה, בשמעתתא ובאגדה, ולהגיב על המאמרים שנתפרסמו בגליון זה ובגליונות קודמים, לשאת ולתת כדרכה של תורה, **לא יאוחז מר"ח כסלו הבעל"ט**, ונודיע נאמנה בשער בת רבים, כתנאי קודם למעשה שלא תמיד ניתן להדפיס את כל הנשלח אלינו, אף אם הדברים ערבים וראויים לאמרם, מחמת קוצר היריעה, על כן ימחלו לנו הרבנים השולחים, ולפעמים יתפרסמו הדברים בגליונות הבאים. ולא נצרכה, אלא לברכה, שתשרה שכינה בכל מעשי ידינו, ולא יצא מכשול מתח"י להקים עולה של תורה, ונכתב אנחנו ובני ביתנו וכל ישראל אחינו, בספר חיים ברכה ושלוש, שנה זו וכל שנה ושנה, **אכ"ר**.

בברכת כתיבה וחתימה טובה,

חברי המערכת



בית נכא



הרב יאיר חזן

ראש מכון "יאיר נתיב"

ירושלים

הלכות פרוזבול

מתוך ספר העיטור השלם

מחבר ספר העיטור, רבנו יצחק ב"ר אבא מארי ממרשילייא שבפרובנס (דרום צרפת), נולד בסוף המאה התשיעית לאלף החמישי – דתת"פ¹. רבנו למד אצל חכמי פרובנס, ומבין רבותיו נמנים, אביו – רבנו אבא מארי², ורבנו אברהם בן יצחק אב"ד מנרבונה³ (ראב"י בעל האשכול), ורבי יהודה ב"ר ברזילי ברצלוני⁴, ומזכירו בשם הרב המחבר⁵. מבין חכמי דורו היה רבי זרחיה הלוי – בעל המאור, ורבנו נשא ונתן עמו⁶. בספר המנהיג לרבי אברהם ב"ר נתן הירחי מזכיר את שמו של רבנו כמה פעמים בתוספת הרב קרובי, ונראה שלמד תורה מפיו⁷.

רבנו כתב שלשה חיבורים: עיטור סופרים, עשרת הדברות, ומאה שערים. עיטור סופרים הוא שמו המלא, ובקיצור נקרא ספר העיטור. חיבור זה מכיל ששה שערים: כתב, שחיטה, מילה⁸, תפילין, ברכת חתנים וציצית. השער הראשון, כתב, העוסק בהלכות שטרות, והוא הגדול שבכולם, ומחזיק

(5). 3. ראה במבוא לספר האשכול (מהדר) ר"ש אלבעק תשד"מ עמ' יא), וראה בתשו' חכמי פרובינציה (דיני שטרות סימן מה) תשו' שהשיב ראב"י לרבנו. 4. כ"כ גלצר (שם) בכמה מקומות. 5. כ"כ התשב"ץ (ח"א סימן טו), וראה עוד ביד מלאכי, כללי הפוסקים (אות כא). 6. ראה ספר התרומות (שער מה חלק א אות ד) ומש"כ בזה י. תא-שמע בספרו רבי זרחיה בעל המאור ובני חוגו (עמ' 25). 7. ראה במבוא לספר המנהיג (הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 17). 8. סדר זה מבוסס על פי דברי הגמ' בחולין ט ע"א: אמר רב יהודה אמר רב תלמיד חכם צריך שילמוד ג' דברים כתב שחיטה ומילה.

1. כ"כ גלצר (עיטור סופרים פרקי מבוא עמ' 5) והוכיח זאת מהשיר המופיע בספרו. ומרן החיד"א בספרו שם הגדולים (מערכת גדולים אות י רבינו יצחק בן אבא מארי) כתב וז"ל: רבינו יצחק בן אבא מרי כתבו שהוא הרב המחבר ספר העיטור והיה שנת ד' אלפים תתקל"ט כמ"ש בריש מאמר זמן. ובסוף אות מחאה דף צ"ג ע"ג כתב וזה לי ארבעים שנה ששקלתיו במשקל וכו' ולפ"ז היה בזמן הרמב"ם ויותר גדול בשנים שהרמב"ם נולד שנת תתצ"ג והרב העיטור שנת תתקל"ט כתב זה מ' שנה ששקל במשקל אז ישיר שר לו נאמר. 2. בענין שם אביו של רבנו ראה מש"כ הגאון רבי מאיר יונה (הגרמ"י) בפתח השער במהדורתו (העיטור וילנא תרל"ד ח"א עמ'

רובו של הספר, ועל שמו נקרא החיבור עיטור סופרים. שער זה מחולק לתריסר נושאים על-פי ראשי התיבות תשק"ף בגז"ע חכמ"ה. לפניו נמצאים עשרה מאמרות בנושאים שונים הקשורים גם הם לדיני שטרות, ואחריו נמצאים שאר השערים. אחריהם נמצא החיבור עשרת הדברות שצורף לספר העיטור, ועוסק בעשר מצוות מתוך מצוות עשה שהזמן גרמן⁹. מאה שערים הוא חיבור השגות על הלכות הרי"ף לסדרים נשים נזיקין ונדפס כיום בסוף מהדורות הגמ'.

ספרו של רבנו נדפס בארבע מהדורות. מהדורה ראשונה – ויניציה שנת שסח. מהדורה זו מכילה את שער כתב בלבד מתוך עיטור סופרים. מהדורה שניה – ווארשא תקס"א. מהדורה זו גם מכילה רק את שער כתב בלבד. מהדורה שלישית – לבוב תר"ך (1860). מהדורה זו מכילה את החיבורים עיטור סופרים ועשרת הדברות עם הוספות ותיקונים ומראי מקומות בשם "נתיבות שמואל" לר' שמואל שעהנבלום. מהדורה רביעית יצאה לאור בשני כרכים ובזמנים שונים. כרך א יצא לאור בווארשא – שנת תרמ"ה ומכיל בתוכו שער כתב, וכרך ב יצא לאור קודם בוילנא – שנת תרל"ד ומכיל בתוכו את שאר השערים של עיטור סופרים וכן את עשרת הדברות. מהדורה זו כוללת בתוכה הערות, הגהות ומראי מקומות בשם שער החדש על עיטור סופרים ופתח הדביר על עשרת הדברות להגאון ר' מאיר יונה. מהדורה זו נקראת בקיצור מהדורת רמ"י, והיא המהדורה המצויה כיום.

הספר כפי שהוא לפנינו משובש ביותר¹⁰, גם במהדורות האחרונה, מהדורת ר' מאיר יונה. וכך הוא כותב במהדורתו בפתח השער¹¹:

ואני מפיל תחנתי לכל אשר נמצא אתו ספר היקר הזה וימצא נוסחא אחרינא ממה שהוא לפנינו, נוסח טוב ומעולה, יודיעני הן בכתב והן בדפוס למען יצאו דברי רבינו מזוקקים ככסף ובחונים כזהב.

הרב א.ח. פריימן כותב במאמרו – תשלום העיטור והמנהיג¹²:

כל המצויים אצל ספר העיטור וספר המנהיג יודעים שספרי הדפוס שבידינו מלאים

9. וכך כותב מרן החיד"א בספרו שם הגדולים (מערכת ספרים אות ד דברות): הרב העטור חיבר ספר על המועדות וקראו עשרת הדברות וכותבים הפוסקים וכן כתב בעל הדברות ובפרט הרב שבלי הלקט מביאו תדיר. והנה אמת נכון הדבר כאשר ראה יראה המסתכל בדברי רבנואיתא קמאי. ויש להרגיש קצת על מרן בב"י א"ח סי' תער"א שכתב כ"כ הר"ן בשם העטור וכ"כ שבלי הלקט בשם בעל הדברות וכאשר ידוף הקורא יבין דתרי הוו ואינו כן כי הרב העטור הוא חיבר הדברות. 10. כך כותב ר' אליהו אלפנדארי בספרו מכתב מאלהיו (ח"א סימן לב קב ע"ד): ולא דבר רק הוא להגיה בספר הרב בעל העיטור כי כולו מלא חסרונות וטעויות כנודע לעומד עליו. וראה עוד מה שכתבו ר' שמואל שעהנבלום ור' מאיר יונה בהקדמה למהדורותיהם. 11. כרך ב עמ' 8. 12. בספר היובל לכבוד ר' יעקב פריימן (אמת ליעקב עמ' 105).

9. וכך כותב מרן החיד"א בספרו שם הגדולים (מערכת ספרים אות ד דברות): הרב העטור חיבר ספר על המועדות וקראו עשרת הדברות וכותבים הפוסקים וכן כתב בעל הדברות ובפרט הרב שבלי הלקט מביאו תדיר. והנה אמת נכון הדבר כאשר ראה יראה המסתכל בדברי רבנואיתא קמאי. ויש להרגיש קצת על מרן בב"י א"ח סי' תער"א שכתב כ"כ הר"ן בשם העטור וכ"כ שבלי הלקט בשם בעל הדברות וכאשר ידוף הקורא יבין דתרי הוו ואינו כן כי הרב העטור הוא חיבר הדברות. 10. כך כותב ר' אליהו אלפנדארי בספרו מכתב מאלהיו (ח"א סימן לב קב ע"ד): ולא דבר רק הוא להגיה בספר הרב בעל העיטור כי כולו מלא חסרונות וטעויות כנודע לעומד עליו. וראה עוד מה שכתבו ר' שמואל שעהנבלום ור' מאיר יונה בהקדמה למהדורותיהם. 11. כרך ב עמ' 8. 12. בספר היובל לכבוד ר' יעקב פריימן (אמת ליעקב עמ' 105).

שבושים כרמון, וכולם מודים שמן הנחוץ להוציא מחדש את החבורים החשובים האלה בהוצאה מדויקת עפ"י כתבי-יד עתיקים. אמנם לא כל העוסקים בפוסקים אלה יודעים שלא רק טעויות סופרים ושגיאות דפוס המשבשים את הגירסא והמסרסים את הענין נפלו בספרים שלנו, אלא שהם לקויים גם בחסרונות ע"י השמטת גופי הלכות מהנוסחה המקורית. כפי הנראה נזדמנו למדפיסים הראשונים שבוניציאה ובקושטא טופסים קטועים, חסרי כמה דפים, והמגיהים או שלא הרגישו בדבר או שלא ראו לציין את דבר ההשמטה.

להלן הלכות פרוזבול מתוך ספר העיטור השלם, בהשוואה לחמישה מכתבי היד שברשותינו.

אות פא פרוזבול^א

גרסינן בפ' השולח¹³ הלל התקין² פרוזבול מפני תיקון העולם ואוקמה אביי¹⁴ בשביעית בזמן הזה ור' היא כדתניא וזה דבר השמטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים ובזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים, ותקינן רבנן דתשמט זכר לשביעית. ראה הלל שנמנעו העם מלהלות ועוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר וגו' עמד והתקין להן פרוזבול. ורבא¹⁵ אמר הפקר ב"ד הפקר ומתני' אפילו בזמן השמטת קרקע הוא¹⁶, אי נמי בזמן הזה² ואפילו לרבנן. וכתב הרב המחבר¹⁷ איכא מאן דאמר הני מילי בארץ ישראל ובזמן הזה, אבל בחוצה לארץ לא צריך פרוזבול, [ושמואל דקאמר¹⁸ פרוזבול] עולבנא דדייני הוא, לאותן שדרין בארץ ישראל קאמר דאחר חורבן הוה. ומסתברא¹⁹ דאפילו לר' השמטת כספים נוהג בזמן הזה בחוצה לארץ מדרבנן דארץ ישראל וחוצה לארץ לגבי שמיטה כי הדדי נינהו דחובת הגוף הוא דהא סבירא ליה לר' דאפילו במקום שאי אתה משמט קרקע אתה משמט כספים, וכי אמר ר' בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, [אפילו]

א. נכתב"י פרוזבול וכן נהמשך. ב. כ"ה נכתב"י וכ"ה לפנינו נמשנה, וננדפס מוקן. ג. כ"ה נכתב"י ג, ה, וננדפס אי נמי אפילו זמן הזה ולניצא דרנמן. ד. כ"ה נכתב"י, וננדפס ומסתמא.

13. גיטין לד ע"ב. 14. שם לו ע"א. 15. שם לו ע"ב. 16. כ"כ רש"י (שם ד"ה רבא), ועיין בתוס' (שם לו. ד"ה מי איכא) שפירשו באופן אחר, ולפי פירושם למ"ד שמיטה מדאורייתא לא מהני פרוזבול. 17. הוא ה"ד יהודה בר ברזילי ברצלוני וכ"ה בספר השטרות (מהדר) ריבלין ד"ה והשטר השמונה וארבעים עמ' 143) עיי"ש והובא בבעל התרומות (שער מה אות ד) עיי"ש. 18. שם לו ע"ב. 19. מכאן והלאה הם דברי רבינו. וכתב בשער החדש (שם אות ו) דר"ל לא מיבעיא לרבנן דס"ל דהשמטת כספים אינה תלויה בהשמטת קרקע, דודאי נוהגת אפי' בחו"ל, אלא אפי' לרבי דתלוי זה בזה, מ"מ ס"ל דבחור"ל בזמן הזה מכל מקום נוהגת מדרבנן עיי"ש, וכ"ה דעת הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ט ה"ג) דשמיטת כספים נוהגת בזמן הזה מדרבנן בכל מקום כדי שלא תשתכח תורת שמיטת הכספים מישראל.

בחוצה לארץ קאמר, ובזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים אפילו בארץ, ותקון רבנן דתשמט זכר לשביעית ואוקמוה אדאורייתא, והלכך לר' השמטת כספים אפילו בחוצה לארץ מדרבנן, דהא רב אשי²⁰ דמקני ליה גדמא²¹ בדיקלא ורבנן דבי רב אשי מבבל נינהו ומסרי מיליהו להדדי, ולרבנן דפליגי עליה דר' אפילו מדאורייתא. אבל יובל לא נהיג דכתיב וקראתם דרור בארץ לכל יושביה למדנו מדגלו שבט יהודה²¹ ושבת גד וחצי שבט מנשה פסקו יובלות. [וגרסינן בספרא²² חכמים אומרים שמטה אע"פ שאין יובל נוהג]. ומסתברא²³ דאיכא למימר דאורייתא, כרבנן מדגרסינן בהניזקין²³ הנוטע בשבת בשוגג יעקר וכו' ואמרין עלה מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא מאי שנא שבת ומאי שנא שביעית וכו'. [וגרסינן במשקין²⁴ יכול ילקה על תוספת שביעית, ש"מ דכולהו סבירא להו דאורייתא. וקיי"ל הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו²⁵. והא דמכריז ר' ינאי²⁶ פוקו וזרעו בשביעיתא משום ארנונא ופריש רבינו שלמה²⁷ דס"ל כרבי דאמר שביעית בזמן הזה דרבנן, לא דייק לן דאפילו לרבנן דאמרין דאורייתא], מפני האונסין מותר²⁸, והכי מוכח בירושלמי בסנהדרין²⁹ ובשביעית³⁰, בראשונה שהיתה מלכות אונסת הורי ר' ינאי שהיא חורש חריש[ה] ראשונה, חד משומד י"ה הוה איעבר י"ב בשמיטה וכו' עד לא אתאן אלא למיגבי ארנונא וכו'. ר' יונה ור' יוסי הורון למאפי לארסיקנא י"ב בשבתא, אמר רבי מונא קושייתא קומי ר' יונה לא כן אמר ר' זעירא נמנו בעליית בית נתזה בלוד על כל עבירות שבתורה אם יאמר גוי לישראל וכו' ולא קיבל מהן אמר לא איכוון י" משמרתון אלא מיכול פיתא חמימא.

ה. נכמ"א א, ב, והלכה לר'. ו. כ"ה נכמ"א, וננדפס אהא משמט כספים. ז. כ"ה נכמ"א ד וכו"ה לפנינו נגמ', וננדפס דמקני להו. ח. נכמ"א גרמא דדיקלא, ולפנינו נגמ' גידמא דדיקלא. ט. כ"ה נכמ"א, וננדפס ומסתמא. י. כ"ה נכמ"א א. יא. כ"ה נכמ"א ב, וננדפס חד משמר. יב. נכמ"א אי ענד, ולפנינו צירושלמי ננדפס. יג. כ"ה נכמ"א ג, ה, וננדפס לארס יקנה, ולפנינו צירושלמי לארטיקנס נשומא. יד. כ"ה נכמ"א ג, וננדפס לא אהון, ולפנינו צירושלמי לא אהון משמדתון אלא אימכוון מיכול פיתא חמימא.

20. שם לו ע"א. 21. לפנינו בגמ' (ערכין לב:) משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות. 22. פרשת בהר פרשה ב (אות ב). 23. גיטין נג ע"ב. 24. מועד קטן ג ע"ב. 25. עיין בספר כפתור ופרח (ריש סימן מט) שהוכיח מכאן דדעת רבינו דשביעית והשמטת כספים בזמן הזה דאורייתא וכ"כ מהר"י קורקוס (שם פ"ט ה"ב) דרבינו פסק כרבנן, אולם בהמשך (ד"ה גרסינן בפ"ק דע"ז) כתב רבינו וז"ל: מיהו האידנא נוהג עלמא כר' דהא ר' יוסי קאי כוותיה, כדגרסינן אמר ר' יוסי וזה דבר השמיטה שמוט בזמן שהשמיטה נוהגת בארץ דבר

תורה השמטת כספים נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה, ור' אלעזר בר' שמעון בקידושין נסיב לה כוותיה, הילכך השמטת כספים כדון חובת קרקע כגון שמיטת קרקעות ותרומה ומעשר וכשכטלו תרומות ומעשרות בטלה השמטת כספים. ע"כ. משמע דסבירא דהלכה כרבי דשמיטה בזמן הזה דרבנן וכ"כ בספר פאת השולחן (סימן כג בית ישראל אות כג) עיי"ש, וספר חוקות הדיינים (הוצ' מכון הרי פישל כרך ב סימן קמה עמ' רח) כתב בדעת רבינו דאין שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה משום דאין שמיטת קרקע נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, וכיון שאין היובל נוהג אינה נוהגת שמיטת שביעית, וכיון שאין שמיטת קרקע נוהגת בשביעית, היאך תנהוג שמיטת כספים הבאה מכוחה עיי"ש וכ"כ בשו"ת הרשב"ש (סימן רנח), ועיין עוד בספר שנת השבע (לר' קלמן כהנא תשל"ג עמ' כג-קלד) משי"כ בזה באורך. 26. סנהדרין כו ע"א. 27. רש"י שם ד"ה פוקו וזרעו. 28. וכ"כ התוס' (שם ד"ה משרבו) עיי"ש. 29. פ"ג ה"ה. 30. פ"ד ה"ב.

שמעינן מיהא דר' ינאי אפילו בשביעית דאוריתא קאמר. והיינו דגרסינן³¹ בע"ז³² אמר רב הונא בריה דרב יהושע האי מאן³³ דלא ידע כמה שני בשבועי וכו', [ו]נפקא מינה לשמיטת כספים האידנא.

ירושלמי בפ' בתרא דשביעית³³ את אחיך תשמט ידיך ולא המוסר שטרותיו לב"ד מכאן סמכו לפרוזבול מן התורה. ופרוזבול מן התורה, כשהתקין הלל³⁴ לדבר תורה. ק[ו]שייתא קומי ר' אחא כמאן דאמר מעשרות מדבריהן ברם כמאן דאמר מעשרות מדברי תורה התקין הלל על דברי תורה, אמר ר' יוסי וכי משעה שגלו ישראל לבבל כלום נפטרו אלא מן המצוות התלויות בארץ והשמטת כספים נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה, חזר ר' יוסי ואמר, כלומר, בשביעית בזמן הזה הוא דכתב³⁵ וזה דבר השמיטה שמוט בשעה שהשמטה נוהגת בארץ דבר תורה השמטת כספים נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה, [בשעה שהשמטה נוהגת מדבריהם השמטת כספים נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ] מדבריהם, וש"מ דתקנת³⁶ פרוזבול אפילו בחוצה לארץ הוה³⁷. תמן אמר אפילו למאן דאמר מעשרות דבר תורה מודה בשמיטה שהוא מדבריהם תני³⁸ וזה דבר השמיטה שמוט רבי אומר שתי שמטות שמיטה ויובל, בשעה שהיובל נוהג שמיטה נוהג[ת] דבר תורה, פסקו היובלות שמיטה נוהגת מדבריהן. ובפרק ששי בשביעית³⁵ הקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע מה בימי יהושע פטורין היו ונתחייבו, אף בימי עזרא [כן]³⁹. ממה נתחייבו, רבי יוסי בר' חנינא אמר מדברי תורה נתחייבו דכתיב והביאך ה' אלהיך וגומר מקיש ירושתך לירושת אבותיך וכו', ר' אליעזר אומר מאליהן קיבלו [את] המעשרות וכו'.

ותניא³⁶ תמן שביעית משמטת מלוה בשטר ושלא בשטר. רב ושמואל דאמרי תרויהו בשטר, שטר שיש בו אחריות נכסים, שלא בשטר, שטר שאין בו אחריות נכסים, וכל שכן מלוה על פה³⁷. ואף על גב דתניא [כותיה דר' יוחנן וריש לקיש דאמרי שטר שיש

31. כתב בשער החדש (שם אות כג) דקאי אלמעלה דגם האידנא נוהג שמיטת כספים מדרבנן. 32. ט ע"ב. 33. פ"י ה"ב. 34. כתב בשער החדש (שם אות כה) דצ"ל כשהתקין הלל סמכוהו לדבר תורה וכ"ה בירושלמי לפנינו. 35. בירושלמי שם פ"ו ה"א. 36. כתב בשער החדש (שם אות לב) דצ"ל תנן התם (גיטין לז.). 37. נראה דחסר כאן וצ"ל: רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרויהו בשטר שטר שאין בו אחריות נכסים שלא בשטר מלוה על פה אבל שטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט.

טו. כ"ה נכת"י ד, וננדפס האי מאן דלא ידע כמה בשביעית. טז. נכתה"י וכתיב, ובשער החדש (שם אות כז) כתב דצ"ל דכתיב. יז. כ"ה נכתה"י, וננדפס דתקון פרוזבול. יח. נכת"י ז נוסף כאן: ורבינו אלפסי ז"ל אייתי הא דפרוזבול. ומאן דאיימי ראה מדרב נחמן דאמר אקיימוניה, לימא כלל דהא קאמר דה לימא דה מילתא דאע"ג דלא כתיב כמאן דכתיב דמי, והיינו דאמרינן לקמן רבנן דצי רב אשי מסרי מיליהו להדדי, כלומר דמסרי לדייני ולא לרין כמינתן, וכן פסקו רש"י ור"ם בפ' דע"ז. העיד רבינו שמואל וכן הורה ר' לאומתין (ממיינא) [ממגנא] על מעשה שבה (בגרמאשא) [צורמאשא] ופטר בעל חוב וכן שמעמי מפי חכמים שנהגו צמארים וכן פירש רבינו בעל הערוך וכן פסק רבינו שמואל ורבינו אבן מייגס בפ"ק דע"ז. ע"כ. יט. כ"ה נכת"י ז, ובשער החדש (שם אות כט) כתב דצ"ל דמי, וננדפס תמן. כ. כ"ה נכת"י ד.

בו אחריות נכסים] אינו משמט אפילו הכי הלכה (כריש לקיש) [כרב ושמואל]³⁸, דהא רבי יוחנן גופיה לא עביד בה עובדא וקא דחי לה דילמא ההיא בית שמאי היא דאמרי שטר העומד לגבות כגבוי דמי. ירושלמי³⁹ אתא עובדא קומי רבי יוחנן בשטר שיש בו אחריות⁴⁰ והורי משמט אמר מפני שאנו למדין מן ההלכה אנו עושין אותו מעשה. מדקאמר דילמא ב"ש היא דאמר [י] שטר העומד לגבות כגבוי דמי ש"מ דלית הילכתא כוותיה, והכי נמי גרסינן בפרק כל הנשבעין⁴¹ הא מני ב"ש היא דאמר [י] שטר העומד לגבות כגבוי דמי ולית הילכתא כוותיה. והא דגרסינן בפרק האשה⁴² מאן שמעת ליה דאית ליה מדרש כתובה ב"ש [היא], קסברי ב"ש שטר העומד לגבות כגבוי דמי דמשמע דהלכה כוותיה, דאי כב"ה כיון דאית להו מדרש כתובה דהא חזרו להורות כב"ש איכא למימר אח אני יורש, אשתו אין אני קובר, ואי משום כתובה, לא ניתנה [כתובה] לגבות מחיים, וקשיא הלכתא אהלכתא. ולא היא מהא ליכא למשמע מינה כלל דב"ה אית להו ניתנה כתובה לגבות מחיים דיבם ואית להו מדרש כתובה, דיבם כאחר דמי⁴³, ומיהו לא ניתנה כתובה לגבות מחיים דבעל, ואפילו דברי הכל לגבות אינה עומדת⁴⁴, ולא אמרי [נן] שטר העומד לגבות כגבוי דמי אלא בשומרת יבם, [ונפל עליו ועל אשתו]⁴⁵,

ועל שטר שעבר עליו זמן השמיטה אמר רב יהודה אמר רב נחמן כב⁴⁶ נאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד. ומותבינן עלה מהא דתנן וכן בעל חוב שהוציא שטר חוב ואין עמו כב⁴⁷ פרוזבול הרי אלו לא יפרעו ואוקימנא כתנאי. וקי"ל⁴⁸ דסתם מתני' ומחלוקת דבריתא הלכה כסתם דמתניתין, והילכך אינו נאמן. ואיכא מאן דפסיק כרבנן ונאמן⁴⁹. ואפילו למאן דאמר נאמן [מסתברא]⁵⁰ כב בשבועה⁵¹.

הקפת חנות אינה משמטת⁵² ואם עשאה מלוה משמטת, ר' יהודה אומר כב הראשונה משמטת וכו'. השוחט את הפרה⁵³ וחלקה בראש השנה אם היה חודש מעובר משמט, ואם לאו אינו משמט. ואוקימנא בפרק השואל⁵⁴ למאן דאמר הלואת יום טוב לא ניתנה

38. כך צ"ל וכ"ה בשער החדש (שם אות לג).
 39. שביעית פ"י ה"א. 40. לפנינו הנוסחא בשטר שאין בו אחריות נכסים ועיי"ש בהגהות הגר"א (אות א).
 41. שבועות מח ע"ב. 42. כתובות פא ע"א. 43. וכ"כ התוס' (שם ד"ה והא בעינן) עיי"ש. 44. כתב בשער החדש (שם אות לט) דר"ל אפי' ב"ש דס"ל שטר העומד לגבות כגבוי דמי, מ"מ בכתובה מודה דאינה עומדת לגבות מחיים, ולא ס"ל לב"ש דכגבוי דמי רק בשאר שטרות ולא בכתובה. והא דס"ל לב"ש נוטלות כתובה ולא שותות וכו', התם הוי לאחר מיתת הבעל. 45. ב"ב קנח ע"א. 46. גיטין לו ע"ב. 47. יבמות מב ע"ב. 48. כ"כ הרמב"ם (שם פ"ט הכ"ד). 49. וכ"כ רבינו לקמן (ד"ה גרסינן בפרק כיצד העדים) וכן דעת הטור (שם) בשם הרמ"ה, והתוס' (גיטין שם ד"ה לא שביק) כתבו בשם ר"ת דנאמן אפי' בלא שבועה וכ"כ הרא"ש (גיטין פ"ד סימן כ) בשמו. 50. שביעית פ"י מ"א. 51. שם מ"ב. 52. שבת קמח ע"ב.

ליתבע, סיפא דאי יהיב ליה שקיל [ו]לא צריך למימר ליה משמט אני, רישא [משמט ו]צריך למימר ליה משמט אני. ומסתברא דיהיב ליה ביום טוב דאי לאחר יום טוב מ[ו]שמט הוא דשביעית סופה כ" משמטת. והא דתנן⁵³ המחזיר חוב לחבירו צריך לומר לו משמט אני, דוקא בשביעית, אבל לאחר שביעית לא⁵⁴, וכן פר"ש⁵⁵ בתוספתא כ" דגיטין.

האונס והמפתה⁵⁶ ומוציא שם רע וכל מעשה ב"ד אינן משמטין. המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לב"ד אינן משמטין. ירושלמי⁵⁷ פשיטא דאמר⁵⁸ מילתא, מלוה שהיא נעשית כפרנית אינה משמטת, כפרנית שנעשית מלוה משמטת.

הפרוזבול אינו משמט⁵⁹ וזה אחד מן הדברים שתיקן הלל וכו'. וזהו גופו של פרוזבול⁶⁰, מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני כל חוב שיש לי על פלוני שאגבנו כל זמן שארצה והדיינין חותמין למטה או העדים. פרוזבול⁶¹ המוקדם כשר והמאוחר פסול. שטרי חוב המוקדמין פסולין והמאוחרין כשירין. וגרסינן בתוספתא⁶² כשר בגט פסול בפרוזבול, כשר בפרוזבול פסול בגט. כשר באשה פסול ביבמה, כשר ביבמה פסול באשה. כשר בגירושין פסול בחליצה, כשר בחליצה פסול בגירושין.

תשובה לרבינו נסים. [פרוסבול] על שני עניינים. האחד שצריך כתיבתו אחר הלואה מדגרסינן במשנה כל [חוב] שיש לי ולא קתני שיהיה לי. ואע"ג דאמר רשב"ג כ"י⁶³ כל מלוה שלאחר פרוזבול אינו משמט, אין סומכין אלא על משנתנו. והשני שיכתוב אותו

כו. כ"ה נכת"י א, וננדפס סופא משמט. כז. נכת"י ז וכן 53. שביעית פ"י מ"ח. 54. דעת רבינו דדוקא בשביעית נמוספות שלנו. כח. כ"ה נכת"י, וננדפס והא דתני נמוס'. צריך לומר משמט אני אע"פ ששביעית אינה משמטת אלא בסופה, אבל לאחר השביעית אינו צריך לומר

משמט אני, אולם בשו"ת הרשב"א (ח"ב סימן שיד) כתב וז"ל: ועוד ראיתי בקונדריס דבר לא ידעתי מאין לך זו. והוא שכתבת אם הביאן לאחר עבור השמטה אינו צריך לומר משמט אני. וזה אינו, אלא לעולם צריך לומר משמט אני, דאי לא תימא הכין לא משכחת לה מקום, דהא קיימא לן דשביעית אינה משמטת אלא בסופה, ורגע אחרון של שביעית משמט, וקודם לכן תובע חובו וגובה. ולאחר עבור אותו רגע אינו צריך לומר לפי דברך, אם כן מצוה זו של דבר השמטה אין לה זמן שאי אפשר לצמצם. שמא גרם לך מה ששנינו המחזיר חוב בשביעית, וקא סלקא דעתך בשביעית בשנת השביעית דוקא, ואינה אלא מחמת השביעית קאמר. ואם מפני אותה שאמרו בפרק שואל אי יהיב ליה לא צריך למימר ליה משמט אני, דהלואות יום טוב אפילו למאן דאמר לא ניתנה ליתבע, מ"מ אם החזיר לו הלוקח מקבל ממנו, ואין צריך לומר משמט אני, דבשמטת שביעית בלחוד הוא דצריך לומר משום דכתיב וזה דבר השמטה. ע"כ. 55. לפנינו ברש"י (גיטין שם ד"ה המחזיר חוב) פירש איפכא וז"ל: בזמן שהשביעית נוגהת ועברה עליו שביעית ואח"כ החזירו, ולא שהחזירו בשביעית עצמה דא"כ לא הוה צריך למימר משמט אני דק"ל אין שביעית משמטת אלא בסופה. ע"כ. אולם בכפתור ופרח (פרק ו) כתב כגירסת רבינו וז"ל: המחזיר חוב בשביעית צריך שיאמר משמט אני. כתב רש"י דוקא המחזיר בשביעית אבל המחזיר אחר שביעית לא. ע"כ. ועיי"ש בהערות שכתבו דט"ס הוא וצ"ל כתב רש"י דוקא המחזיר אחר השביעית אבל המחזיר בשביעית לא. 56. שם פ"י מ"ב. 57. שם פ"י ה"א. 58. לפנינו בירושלמי דא מילתא. 59. שם פ"י מ"ג. 60. שם מ"ד. 61. שם מ"ה. 62. חולין פ"א ה"ג. 63. תוספתא דשביעית פ"ח ה"א.

קודם השמטה כדתנן⁶⁴ אימתי כותבין עליו פרוזבול ערב ראש השנה של שביעית⁶⁵. והיכא שהלוה בניסן בשנה ראשונה של שביעית והלוה לו מלוה אחרת בניסן בשנת ששית של שביעית והודיע לדיינים שתי הלוואות אלו, והדיינים הקדימו הפרוזבול כש שני באדר שלפני ניסן דהוה ליה פרוזבול מוקדם למלוה שניה, כשר, לפי שהן הריעו כחו שלפי מה שעשו אין מן הדין שיגבה אלא מלוה ראשונה, אבל למלוה שניה אין לו לגבות לפי שזמן פרוזבול קדם למלוה שניה ואין ראוי שיפרענו לאחר השמטה, נמצא שהוא כשר לגבות בו מלוה ראשונה, אבל אם הודיע לדיינים באדר בשנה ששית והלוהו הממון בניסן של ששית, ואיחרו הדיינים את הפרוזבול וכתבו זמן הפרוזבול באייר שלאחר ניסן⁶⁶ משנה ששית הרי זה פסול. ואפילו מלוה ראשונה אין גובין בו לפי שאיחרו זמן הפרוזבול וייפו את כוחו שהרי הפרוזבול אומר שלאחר שתי הלוואות היו, ומשום הכי פסול לגמרי, ואפילו למלוה הראשונה אינו ראוי כדגרסינן בגמרא דבני מערבא פרוזבול המוקדם כשר מפני שהוא מורע [את] כוחו. והאי פירושא לא בריר לן. ומסתברא דכל מלוה שנעשית אחר זמן הפרוזבול אינה משמטת בשעה שמוציא הפרוזבול בב"ד⁶⁷ [מפני שב"ד] כתבו לא וכל חוב שיש לי ולישנא מעליא נקט, והא דרשב"ג דתוספתא עיקר. ופרוזבול⁶⁸ שעושה הלוה למלוה בשטר חוב שכותב ללוה ונותנו למלוה כדתנן⁶⁹ וליתומים ולנכסי⁷⁰ אפטרופוס והתם לוויין נינהו, והיינו דתנן פרוזבול המוקדם כשר שאם הלוה לזה ממנו בניסן וצוה הלוה לדיינים לכתוב [זמן] הפרוזבול באדר שלפניו [אם עליו מלוה באדר הרי שתיהן אינן משמיטות ותבא עליו ברכה שהוא מורע את כחו], ואם לזה [ממנו] בניסן ואיחר זמן הפרוזבול באייר פסול מפני שהלוה מייפה את כוחו, שבהלוואה שהיה קודם הזמן הפרוזבול משמע⁷⁰. והא

64. שם בתוספתא. 65. ובשור"ת הרשב"א (שם) כתב וז"ל: גם ראיתי בקונדריסך שאמרת לאחר שעברה עליו שנת השמיטה ונשמת אינו חוזר וניערור וכדתנן אימתי כותבין פרוזבול ערב ראש השנה של שביעית קודם שחכנס שביעית. וזה אינו, כי השביעית אינה משמטת אלא בסופה דכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמיטה. ומה שכתבת דתנן אותה משנה איני יודע היכן היא שנויה. וזו אינה משנה אלא תוספתא היא וגירסא משובשת נודמנה לך בה. והכי איתא בגירסאות מדויקות אימתי כותבין פרוזבול ערב ראש השנה של מוצאי שביעית וכן כתובה בפירושי המשנה לרבי שמעון ז"ל. ואף על פי שהרב בעל העטור ז"ל כתבה לאותה תוספתא באותה (משנה) גרסא שכתבתם, אגב חורפיה לא עיין בה עי"ש. 66. כתב בשער החדש (שם אות נה) וז"ל: עיין בפירוש הר"מ במשנה שם (שביעית פ"י מ"ה) שהסכים גם כן לזה דהלוואה צריך שתהיה מאוחרת לפרוזבול, ועיין ברמב"ם פ"ט מהל' שמיטה ויובל הכ"ב דחזר בו ופסק כרבינו נסים יעו"ש היטב, ועיין תשרי פאר הדור סימן קלח (לפנינו נמצא בשור"ת הרמב"ם סימן ריו). ע"כ. 67. כתב בשער החדש (שם אות נח) דצ"ל והא דקתני הפרוזבול המוקדם כשר והמאוחר פסול היינו פרוזבול שעושה הלוה למלוה כשטר חוב שכותבין ללוה ונותנו למלוה וכו'. 68. שם פ"י מ"ו. 69. כתב בשער החדש (שם אות נט) דצ"ל על נכסי וכו' וכ"ה שם במשנה, ור"ל דמייית רבינו ראיא דזמנין הלוה כותב פרוזבול כדאיתא דכותבין ליתומין על נכסי אפטרופוס, והתם מיירי דיתומים הן לוויין ולא מלוין עי"ש בפ"י דשביעית מ"ו, וכל המפרשים פירשו דכותבין למלוה שהלוה ליתומים וכותבין על נכסי אפטרופוס, אבל רבינו מפרש כפשוטו דכותבין להלוויים גופייהו. 70. נדצ"ל משמט.

כט. נכתב"י המלוה שניה. ל. כ"ה נכתב"י ג, ד, ה, וננדפס שלאחר ניסן מניסן של שנה ששית. לא. כ"ה נכתב"י ג, ד, ה, וננדפס כחצו.

דגרסינן אימתי כותבין פרוזבול ערב שביעית, לא בא למעט אלא שאין כותבין אותו מש[נ]כנס שביעית⁷¹, אבל קודם שביעית כותבין אותו בכל שעה עד ערב שביעית וכותבין [בו] זמן ההלואה או כותבין כל חוב שיש לי משנה ראשונה של שמיטה שאגבנו כל זמן שארצה. וההיא תוספת[א] ⁷² איתשיל קמי גאונים⁷³ ופירשו כשר באשה פסול ביבמה, האשה שאמרה מת בעלי תינשא, אבל אינה נאמנת לומר מת יבמי שאינשא. כשר בחליצה פסול בגירושין, חליצה מוטעת כשירה, גט מוטעה פסול, חליצה מעושה פסולה, גט מעושה כשר. ולא פירש[ו] פסול באשה כשר ביבמה. ומס[תברא] ⁷⁴ גט כשר באשה ופסול ביבמה, חליצה כשירה ביבמה ופסול[ה] באשה כדגרסינן בקידושין⁷⁵ ותהא אשה יוצאה בחליצה מקל וחומר ותהא יבמה יוצא בגט מקל וחומר.

תנן התם⁷⁶ אחד לזה מחמשה כותב פרוזבול לכל אחד ואחד. חמשה לוין מאחד אינו כותב אלא פרוזבול אחד לכולן. אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע⁷⁷, אם אין לו מזכהו בתוך שדהו כל שהוא. היתה לו שדה [מ]מושכנת לו בעיר כותבין עליו פרוזבול, ר' חוצפית אמר כותבין לאיש על נכסי אשתו וליתומים על נכסי אפוטרופוס. ודוקא יתומים שלוו כותבין פרוזבול, אבל יתומים שהלוו אין צריכין פרוזבול כדאיתא בגמ'⁷⁸ רבן גמליאל ובית דין אביהן של יתומים.

אמר רב חייא בר אשי אמר רב⁷⁹ אפילו קלח של כרוב. ירושלמי⁸⁰ [ר' בא] בשם רב מי שאין לו אלא קלח אחד בתוך שדהו כותבין עליו פרוזבול. והא תני השותפין והאריסין והאפטרופ[ס]ין אין להם פרוזבול, אמרי תמן כל קלח וקלח של שותפות הוא ברם הכא שלו הוא. מהו לכתוב לאפטרופוס על נכסי יתומין⁸¹, נשמע[יה] מן הדא כותבין לאיש על נכסי אשתו. מהו לכתוב לאשה על נכסי בעלה, נשמע מן הדא וכן ליתומים על נכסי אפטרופוס. ואמר רב יהודה⁸² השאילו מקום לתנור ולכירים כותבין עליו פרוזבול.

לב. כ"ה נכתב, ונודפס קמי גאון ופי'. לג. כ"ה נכתב ג. 71. דעת רבינו דפרוזבול נכתב קודם שביעית אולם צריך המלוה לומר בשביעית משמט אני אם פרע לו הלואה את ג, ד, ה.

החוב וכמו שכתב רבינו לעיל, והרא"ש (גיטין פ"ד סימן

כ) כתב וז"ל: והא דאין כותבין פרוזבול בשביעית אף על פי שאינה משמטת אלא בסופה נראה לפרש הטעם ע"פ המקראות מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו מפשטיה דקרא ילפינן דאין שביעית משמטת אלא בסופה כדכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמיטה שאינו אלא בסוף השבע שמוט כל בעל משה ידו, אבל מיד כשהתחלה שנת השמיטה אין בית דין בודקין לגבות שום חוב וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלואה דכתיב לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמטה לה' מיד שנכנסה השמיטה לא יגוש, אבל אם יפרע הלואה מעצמו אין צריך לומר משמט אני וכמו שאין נזקקין לגבות החוב כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול מיד שנכנסה שביעית. ע"כ. ועיין בספר גינת ראובן (חי"ז ענין כ סימן ג עמ' צה והלאה) מש"כ בביאור מחלוקת רבינו והרא"ש. 72. שהובאה לעיל (חולין פ"א הי"ג). 73. יד ע"א. 74. שביעית פ"י מ"ה. 75. שם מ"ו. 76. גיטין לו ע"א. 77. שם. 78. שביעית פ"י ה"ג. 79. שם. וכתב בדרך אמונה (ביאור הלכה הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"כ) דאע"ג דבבביתא דלעיל שנינו האפטרופין אין להם פרוזבול, ההוא לרבנן דר' חוצפית והכא בעי אליבא דר' חוצפית. 80. גיטין שם.

ת"ר⁸¹ אין לו קרקע ולערב ל"ד יש לו קרקע כותבין עליו פרוזבול, לערב אין לו קרקע ולחייב לו יש לו קרקע כותבין עליו פרוזבול מדר' נתן.

ירושלמי⁸² רב אמר והוא שיש לו קרקע למלוה וללוה, ר' אחא⁸³ אמר למלוה אף על פי שאין ללוה, ללוה אף על פי שאין למלוה, אבל רבינו שלמה⁸⁴ פירש ללוה. ואיכא למימר טעמא משום דלא שכיח הוא דלית קרקע לחד מיניהו⁸⁵. ומסתברא דוקא שלא בשעת הלואה⁸⁶, אבל בשעת הלואה אינו משמט.

גרסינן באיזהו נשך⁸⁷ האי משכנתא באתרא דלא מסלקי בעל חוב גובה הימנה ואין השביעית משמט[ת]ה וכו' ש"מ דמשכנתא סתמא דמצי לסלוקי בזוזי שביעית משמטתה. ודוקא משכנתא דארעא דליכא למימר דקני ליה מדר' יצחק דלאו בני השבה נינהו ל⁸⁸, אבל משכנתא דמטלטלין קני להו מדר' יצחק ואין שביעית משמטתה לעולם, ואפילו בשעת הלואה קני משום פרוטה דרב יוסף⁸⁹. ומצא רבינו יעקב בתשובת הגאונים המלוה מעות על ביתו ועל חצירו שביעית משמטתו⁹⁰. המלוה⁹¹ בשטר ושלא בשטר. ואנא חזינא בתשובת הגאונים⁹² השמטת כספים בזמן הזה בחוצה לארץ צריך המלוה לומר ללוה משמט אני שלא תשתכח תורת השמטה.

81. שם. 82. שביעית שם. 83. לפנינו בירושלמי ר' יוחנן. וכתב בשער החדש (שם אות עו) דלפי גירסת רבינו מיושב תמיהת הבי' (שם ד"ה ואין הפרוזבול מועיל) על בעל התרומות שפסק כרב דהא רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן עיי"ש. 84. רש"י (גיטין שם ד"ה ואם אין לו). וכתב בשער החדש (שם אות עז) דר"ל דרש"י פירש דבעינן שיהא ללוה קרקע כל שהוא ולכאורה הוא דלא כרב ולא כרב אחא. 85. כתב בשער החדש (שם אות עח) דר"ל דהא דדחקו לרש"י לפרש כן משום דכל לשון המשנה מיירי דקפיד על חד דוקא דקתני ואם אין לו קרקע וכו', משמע דקאי על אחד מהן, ויותר מסתברא דקאי על הלואה ומטעמא שכתב רש"י יעו"ש, ועל זה כתב רבינו דליכא מכאן הכרע ד"ל משום דלא שכיח דלא הוי לשום אחד מהן לכן נקט בלשון יחיד ולעולם י"ל כרב דבעינן שיהא לתרווייהו קרקע ועל זה קאמר דאם אין לאחד מהם הרי זה מוכהו בתוך שלו לחבירו. ואכתי צ"ע בזה ואולי יש חסרון או ט"ס בדבריו. 86. כתב בשער החדש (שם אות עט) ר"ל אז בעינן קרקע דוקא, אבל אם בשעת הלואה אז כותב פרוזבול אף שאין לו קרקע, כשר הפרוזבול, דאז דומה כאילו מתנה על מנת שלא תשמטני שביעית דמהני, וכיון שכותב פרוזבול בשעת הלואה לא גרע ממתנה עמו על תנאי שלא תשמטנו שביעית. 87. ב"מ סז ע"ב. 88. כתב בשער החדש (שם אות פא) דר"ל דר' יצחק גמיר לה דבע"ח קונה משכון מדכתיב ולך תהיה צדקה וגו' ואם אינו קונה צדקה מנין וכו' עיי' פסחים לא ע"ב, והיינו דוקא במטלטלי דבני השבה הם דבכל ערב ובוקר מחזירים ללוה מה שאין כן במקרקעי וכן מוכח בגיטין לו ע"א דבמשכון קרקע לא מהני קנין כר' יצחק יעו"ש. 89. כתב בשער החדש (שם אות פב) ר"ל דס"ל כשיטת הסוברים דמשום ר' יצחק גם כן אינו חייב באונסין רק בגניבה ואבידה כשומר שכו' וס"ל דהא דר' יצחק כיון דהוא שלו לענין להתחייב בגניבה ואבידה והכא נמי משום פרוטה דרב יוסף דנעשה שומר שוכר, מיקרי שלו לענין דקני ליה לענין השמטת כספים עיי"ש. 90. וכן הביא בעל התרומות (שער מה אות י) דברי רבינו, וכתב על זה דו"ל: אך הר"מ ז"ל (רמב"ם הל' שמיטה פ"ט ה"ו) פסק כברייתא דקתני סיים לו את השדה בהלואתו אינו משמט. ומסתברא דמיירי באתרא דלא מסלקי. ע"כ. 91. כתב בשער החדש (שם אות פד) דצ"ל והשביעית משמטת את המלוה בין בשטר בין שלא בשטר, וכו' בגיטין לו ע"א. 92. ראה תשו' הגאונים חמדה גנוזה סימן פז.

ירושלמי⁹³ שמואל אמר אפילו על המחט שלו שנאמר ואשר יהיה לך [את אחיך תשמט ידיך פרט למה שיש לאחיך תחת ידיך. ואשר יהיה לך ו]לא המוסר שטר[ותין] לב"ד. רבנן דבי רב אשי⁹⁴ מסרי מ[י]ליהו להדדי. ר' יונתן מסר מילי לר' חייא בר אבא אמר ליה מי צריכ[נ]א מידי אחרינא אמר ליה לא.

תנן התם⁹⁵ המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני. כיוצא בו רוצח שגלה לעיר מקלטו ורצו אנשי העיר לכבדו ואומר להן רוצח אני. אמר רבא⁹⁶ ותלי ליה ללוה עד דאמר ליה הכי שיאמר⁹⁷ לו במתנה אני נותנם לך.

ירושלמי⁹⁷ אומר בשפה רפה והימין פשוטה לקבל כיוצא בו וכו'. ירושלמי⁹⁸ אמר ר' יוסי הדא חד בר נש דתני חדא מיכלא והוא אזל לאתר ואינון מוקרין ליה בגין תרתי צריך למימר להו חדא מיכלא אנא חכים. תנן התם⁹⁹ המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו. ומסתברא מדקאמר המחזיר שאינו רוצה ליהנות בממון חבירו, אבל לכתחילה אין לו להחזיר¹⁰⁰.

אמר שמואל¹⁰¹ אין כותבין פרוזבול אלא כגון בי דינא דסורא או בי דינא דנהרדעא¹⁰². ואמר [שמואל] האי פרוזבול עולבנא דדייני, הילכך לא מיבעיא למאן דאמר לדריה תקין דלא מהני אלא אפילו למאן דאמר לדרי דעלמא תקון האידנא ליכא בי דינא [רבה] ועולבנא הוא לן למיכתב פרוזבולא ולא מהני ולא כתבין לטופסיה¹⁰³.

לו. כ"ה נכת' ג, ד, ה, וננדפס וכשלאמר. 93. שביעית פ"י ה"א. 94. גיטין שם. 95. שביעית פ"י

מ"ח. 96. גיטין לו ע"ב. 97. שביעית פ"י ה"ג.

98. שם. 99. שם פ"י מ"ט. 100. כתב בשער החדש (שם אות צג) וז"ל: דבריו קשים להבין כיון דראוי הוא לעשות כן ורוח חכמים נוחה הימנו אם כן למה לכתחילה אין לו להחזיר. ואולי כוונתו דהוא רק מצד חסידות שאינו רוצה ליהנות בממון חבירו, אבל מצד הדין אין עליו שום חיוב, וסלקא דעתך למימר דלא פטרתו התורה מכל וכל רק פטרתו שלא לנגוש אותו אבל לכתחילה החיוב מוטל על הללו לשלם (וכשיטת היראים דפו"י סימן רע"ח עיי"ש) ועל זה קמ"ל דלא, ועיין שבת קכ ע"א כעין זה יעו"ש היטב ועיין עוד היטב בבבלי התרומות שער מה אות ד. ע"כ. וכ"ה בר"ש סירילאו (ירושלמי שם): רוח חכמים נוחה הימנו, רוח חכמה וחסידות בקרבו דאינו רוצה ליהנות ממון אחרים. ע"כ. ומ"מ לפי ביאור השער החדש היה צ"ל בדברי רבינו אין לו חיוב להחזיר. 101. גיטין לו ע"ב. 102. והרמב"ן (שם) כתב וז"ל: ונראה לי דהא דאמר שמואל דלא כתבין פרוזבולא אלא או בבי דינא דסורא או בבי דינא דנהרדעא לא קי"ל כוותיה, דשמואל לטעמיה דמהדר לבטוליה וקי"ל כרב נחמן דאמר אקיימיניה, ואף על גב דלא איפשיט אי לדריה בלחוד תקין כיון דחזוין לרבנן דבי רב אשי דמסרי מילי להדדי ולא מסרי מילי לרבנא אשי דאיהו אליהם בשעתיהו, אלמא אפילו בי דינא אחרינא דלא אליהם כולי האי כתיב ולדרי עלמא תקין עיי"ש וכתב שכן דעת הר"ף (שם יט. מדפי הר"ף) שהשמיט מימרא זו, אבל הרמב"ם (שם פ"ט הי"ז) כתבה, ועיין בר"ן (שם) שדחה דברי הרמב"ן. 103. כתב בשער החדש (שם אות צו) דרבינו לא כתב נוסח הפרוזבול לפי שאין כותבין האידנא, וכ"כ תוס' הרא"ש (שם ד"ה דאלימי לאפקועי) בשם ר"ת בתחילת דבריו וז"ל: ואין לכתוב פרוזבול בזמן הזה שאין אנו מומחין כרב אמי או כרב אסי, ושוב חזר בו ר"ת וכתב הוא בעצמו פרוזבול כי היה אומר דלא בעינן אלא ב"ד חשוב שבדור ואשכחן נמי שהיו מקילין רבנן דבי רב אשי דמסרי מיליהו להדדי. ע"כ. ובספר כפתור ופרח (פרק ג) לאחר שהביא דברי רבינו כתב דכ"כ הרמב"ם (שם פ"ט הי"ז) וז"ל: אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רבי אמי ורבי

גרסינן בפרק כיצד העדים¹⁰⁴ אמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטת ואף על גב דאתי לידי לא יג[ו]ש השתא מיהא לא קרינא ביה לא יג[ו]ש. ואמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו על מנת שלא תשמטני ל^י שביעית שביעית משמטת. ואסיקנא על מנת שלא תשמטני בשביעית ל^י אין שביעית משמטת, על מנת שאין בו¹⁰⁵ השמטת שביעית הרי יש בו השמטת שביעית וכן הלכתא. ורבינו האי זצ"ל כתב בטופסי דשטרי¹⁰⁶ בדלא שמיטתא, והלל דתקין פרוזבול¹⁰⁷ לא תקן על מנת דתקנתא דהתירא תקין, תקנתא להתנות על דבר איסור לא תקין. ואמר רב יהודה אמר רב¹⁰⁸ נאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד [וכי הוה אתי לקמיה דרב אמר ליה מידי פרוזבול הוה בידך ואבד]. ומסתברא דנאמן בשבועה¹⁰⁹.

גרסינן בתוספתא¹¹⁰ ר' שמעון אומר הוא משמיט ואין יורשין משמיטין שנאמר שמ[ו]ט כל בעל משה ידו.

גרסינן בפ"ק דע"ז¹¹¹ אמר רב הונא בריה דרב יהושע האי מאן דלא ידע כמה שני

אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם, אבל שאר בתי דינין אין כותבין. ע"כ. ובב"י (שם ד"ה וכותבין אותו) הביא דברי הרמב"ן (שם ד"ה והא) שכתב דלא קימ"ל כשמואל, דשמואל לטעמיה דאמר אי איישר חילי אבטליניה ואנן קיימא לן כרב נחמן דאמר אקיימיניה ועוד דגרסינן התם רבנן דבי רב אשי מסרי מילתייהו להדרי ולא מסרי לרב אשי דהוה בי דינא רבה בשעתיהו אלמא אפילו בי דינא אחרינא דלא אליס כולי האי מצי למיכתב ועוד הביא ראיות רבות למימר דלא קיימא לן כשמואל וכיון דליתא לדשמואל משמע דנקטין דלדרי עלמא תקין דאי לדריה תקין וצריכא אפקעותא חדתא משמע דבעינן בי דינא רבה וכל שכן דלא מפקע ממונא דגבירי במסירת דברים בעלמא. וכתב הב"י שהר"ן (שם יט. מדפי הר"ף ד"ה גרסי) דחה ראיותיו וסובר דכי אמרינן לדריה תקין לאו לדריה בלחוד קאמר אלא כל שיהיו נוהגים כדריה שיהיו נמנעין מלהלוות והעלה דאין ראוי לדחות מימרא פשוטה שבאה בגמרא בלא מחלוקת בדברים שאינן מכריעים אלא כדברי הרמב"ם ז"ל עיקר שכתבה בפ"ט מהלכות שמיטה. ומכל מקום בי דינא דרב אמי ורב אסי לאו דוקא אלא הוא הדין לכל בית דין חשוב שבדור עיי"ש. 104. מכות ג ע"ב. 105. לפנינו בגמ' על מנת שלא תשמטני שביעית משמטתו, וגירסת ר"ח (שם בגליון) על מנת שלא תשמטני שביעית אין שביעית משמטתו, על מנת שאין השביעית משמטתו שביעית משמטתו. 106. ראה ספר השטרות לרב האי גאון (מהדור) אסף סימן ג שטר הלואה עמ' 20. 107. כתב בשער החדש (שם אות קב) וז"ל: ר"ל ולא יקשה לך דאם כן למה תיקן הלל פרוזבול, הו"ל לתקן דלכתוב בשט"ח דלא לישמטנו שביעית, על זה תירץ רבינו מה שתירץ. ועיין בחידושי הרמב"ן (גיטין לו. ד"ה ומי איכא) שהקשה זה יעו"ש ועיין בבדק הבית (סימן סז ד"ה ואפילו אם התנה) מש"כ בשם הריטב"א, וקרוכים לדברי הרמב"ן. ע"כ. ועיין עוד בביאור הגר"י פערלא על ספר המצות לרס"ג (עשה כה עמ' 336) מש"כ באריכות בביאור דברי רבינו. 108. גיטין לו ע"ב. 109. ולעיל (ד"ה ועל שטר) כתב רבינו בזה מחלוקת וכתב בדעה ראשונה דאינו נאמן, וכאן כתב בסתמא דנאמן בשבועה, וצ"ע. 110. שביעית פ"ח ה"ח. ובגיטין (לו). אמרינן יתומין אין צריכין פרוזבול דר"ג ובית דינו אביהן של יתומין ופרש"י (ד"ה אביהן של יתומין הן) וממונים עליהן ועל ממונם והיו שטרותיהן כמסורים לב"ד, ולכאורה קשה דלפי טעמא דהתוספתא תיפוק ליה דאין יתומים צריכין פרוזבול משום דאין ביתומים כל בעל משה ידו. ועיין בפאת השולחן (סימן כט ס"ק צג) ובחזון יחזקאל (חידושים שם) מש"כ בזה. 111. ט ע"ב. ולפנינו בגמ', אמר רב הונא בריה דרב יהושע האי מאן דלא ידע כמה שני בשבוע הוא עומד ניטפי חד שתא ונחשוב כללי ביובלי ופרטי בשבועי ונשקל ממאה תרי ונשדי אפרטי ונחשוביניהו לפרטי בשבועי וידע

בשבועי לשייליה לתנא כמה תני ולישקול לט מכל מאה תרתי וליחשוב כללי ביובלי ופרטי בשבועי וידע כמה שני בשבועי, ותנא הוא דחשיב מחורבן הבית הוא, וקע"ב שנה אחר ח[ו]רבן הבית נשלמו ארבעת אלפים ושנה של חרבן הבית בכלל קע"ב כי היכי דמנינן ארבעה עשרה שנה אחר שהוכתה העיר¹¹² דשנה שהוכתה העיר בכלל שנה של חרבן [הבית] קא חשיב. ומדקאמר לישקול מכל מאה תרתי ש"מ דהלכה כר' יהודה דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן וקי"ל דמוצאי שביעית חרב הבית, נמצא למנין שאנו מונין לבריאת עולם תתקמ"ט¹¹³ לפרט שהוא לחורבן הבית אלף וקע"ב¹¹⁴ היום היא שנה ראשונה של שמיטה אלא דאיכא לישנא בנוסחא טובא, ואיכא דלא גרסי בהו נישקול מכל מאה תרתי¹¹⁵ אלא נישקול מיניהו תרתי וליכא למוכח מ"א אי הלכה כר' יהודה או לא.

ולפום סוגיא דשמעתא שקלינן וטרינן דכי תקינו רבנן דתשמט זכר לשביעית אפילו בחוצה לארץ בזמן הזה תקון, ורב אשי ורבנן דבי רב אשי ורבה נהגו שמיטה בבבל¹¹⁶. מיהו האידנא נהוג עלמא כר' דהא ר' יוסי קאי כוותיה כדגרסינן¹¹⁷ אמר ר' יוסי וזה דבר השמיטה שמוט בזמן שהשמיטה נהגת בארץ דבר תורה השמטת כספים נהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה, ור' אלעזר בר' שמעון בקידושין¹¹⁸ נסיב לה כוותיה, הילכך השמטת כספים כדין חובת קרקע כגון שמיטת קרקעות ותרומה ומעשר וכשבטלו תרומות ומעשרות בטלה השמטת כספים. וגרסינן בירושלמי¹¹⁹ רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרובים וביטלו. מאן אינון הרובים תרגומניא. ובימי רב אשי ורבה הוּוּ נ[ו]הגין תרומות ומעשרות והשמטת כספים בבבל ופסקו¹²⁰ אלו פסקה שמיטה. ושדרו ממתבתא רבותי[נו] שבחוצה לארץ היו מפרישין תרומות ומעשרות לאחר חרבן הבית כדגרסינן¹²¹ רב טובי בר מתנא מ"ב הוה ליה גרבא דחמרא

לט. כ"ה נכתה", ונדרפס וליחקול. מ. נכתה צ תתקמ"צ לפרט
שהוא אלף וקי"ד היום. מא. כ"ה נכתה", ונדרפס וליכא
לאוכוחי. מב. כ"ה נכתה", ולפנינו נגמ' רב טובי נחיה דרב
נחמיה, ונדרפס רב טובי נר קיסנא.

דדברי רבינו הם לפי מנין שנות אדם הראשון הנקרא מולד וי"ד, אבל לפי מנין שלנו שהוא לפי מולד בהר"ד עלינו להוסיף עוד שנה נוספת עיי"ש. 114. כתב בשער החדש (שם אות קט) דצ"ל אלף וקכ"א היום, דוק ותשכח דצורף קע"ב שנה עם תתקמ"ט שנה ותמצא אלף וקכ"א, וכן מוכח ממה שכתב רבינו בריש מאמר ראשון וז"ל: והיום אנו מונין תתקל"ט לבריאת עולם שהוא למלכות יון אלף ותצ"א שהוא לבנין בית שני אלף ותקל"א, ואלף וקי"א לחורבן הבית שיבנה במהרה בימינו. ע"כ. 115. כתב בשער החדש (שם אות קיא) דאולי כוונתו על פירוש ר"ת שהובא בתוס' שם. 116. גיטין לו ע"א וע"ב. 117. בירושלמי שביעית פ"י ה"ב והובא לעיל. 118. לח ע"ב. 119. חלה פ"ד ה"ד. 120. כתב בשער החדש (שם אות קיח) דצ"ל וכשפסקו אלו פסקה שמיטת כספים. 121. ביצה יב ע"ב.

דתרומה וכו'. ואמר רבא¹²² תרומת חוצה לארץ מבטלה ברוב, ורבינא כי הוה מיתרמי ליה חמרא דתרומה הוה רמי תרין גטלי וכו'. וודאי תרומה לא נהגא בזמן הזה וליכא הפרשת תרומה [בחוצה לארץ] אלא רבנן קמאי שאנו אומרים שמועה מפיהם היו מחמירין לעצמן אף על פי ששרוין במקום טומאה היו נוהגין טהרה וקדושה ואוכלין חוליהן בטהרה ומפרישין תרומות ומעשרות כישאל השרויין על אדמתן. וכן לעניינים¹²³ מתנות עניים גרסינן¹²⁴ לוי זרע בכישר לא הוה [ליה] עניים למישקל לקט שכחה ופיאה וכו' וכישר כלום חייבת לקט שכחה ופיאה¹²⁵, הרי מעשים בכל יום ובכל השנים ובכל הדורות שאין מתנות עניים לא^{מג} בבבל¹²⁶ ולא בשאר ארצות אלא מי שרצה להחמיר על עצמו, ואין לנו מרבתינו הראשונים [ולהביא] ראייה מהם, וכן יש לנו לומר שאין לנו ללמוד מהן לענין שמיטה, וכמו שפסקו תרומות ומעשרות בגולה בזמן הזה כך פסקו השמטת כספים, דהשמטת כספים איתקש להשמטת חובת קרקע[ות], אבל¹²⁷ אליבא דהלכתא נהגא בחוצה לארץ, וחכמי הדור שתלו הטעם ביובל אמרו שיוכל היה נוהג בחוצה לארץ ועל זה השמטת כספים קשר אחד, ומה שאמרו נמי דלא נהגא שמיטה בחוצה לארץ אלא בזמן שבתי דינים קבועין בארץ ישראל¹²⁸ ולא חסר אלא יושב[י]ן שאלו [היו כל יושביה עליה כי האי גוונא היה יובל נוהג, אבל בזמן הזה שאין בתי דינים בארץ שאלו כל^{מד} יושביה עליה לא היה היובל נוהג, אין השמטת כספים נוהג בחוצה לארץ, לא בריר לן.

ועל כרם רבעי שאלתי לרב קרובינו החסיד¹²⁹ כיון דגמרינן[נן]¹³⁰ קודש [קודש] ממעשר נימא מה מעשר אינו נוהג בזמן הזה אפילו בארץ כדאיתא בתמורה¹³¹ יכול

122. לפנינו בגמ' (בכורות כז.) אמר שמואל תרומת חור"ל וכו' רב הונא בריה דרב יהושע כי מתרמי ליה חמרא דתרומה וכו'. 123. נדצ"ל וכן לעניין וכו'. 124. חולין קל ע"ב. 125. כתב בשער החדש (שם אות קכב) דר"ל הרי היא חור"ל אלא ודאי שהיו מחמירין על עצמן אבל לא מן הדין. 126. כתב בשער החדש (שם אות קכג) ועיין ברמב"ם פ"ו מהל' מתנות עניים ה"ה ובפ"א דתרומות ה"א שם מבואר דבבבל היה נוהג מתנות עניים ולכאורה הוא שלא כדברי רבינו. ואין לומר שרבינו ס"ל דבבבל נוהג ויש לקיים הגירסא שלפנינו, דאם כן מאי מייתי ראייה מהא דלוי זרע בכישר, דהתם בבבל הוה עי"ש. 127. כתב בשער החדש (שם אות קכד) דצ"ל ולא נהירא לן אבל אליבא דהלכתא נהגא בחור"ל, ור"ל שרבינו משיג על המקליין וכמו שכתב למעלה. 128. נראה דכוונת רבינו לשיטת הרד"ה שהובא בבבל התרומות (שער מה אות ד) וז"ל: גם ה"ד זרחיה בתשובתו פסק שאינו נוהג עכשיו. וזה טופס דבריו שהשיב וכו' כללו של דבר לדברי רבי השמטין והיובלות חבילה שאינה מתפרדת וקשר שאין לו היתור. וכל המעשים שמצינו בתלמוד בתורת שביעית ובהשמטת כספים אין להקשות מהם על מה שכתבנו, שהדבר ידוע שבימי רבותינו חכמי המשנה והתלמוד היו בתי דינים גדולים קבועים בארץ שהיו מקדשין את החדש, ואפשר כמו כן שהיו מקדשין את השנה וזכר ליובל, עכשיו שאין בית דין יכול לקדש שנה ולא חודש בידוע שבטלו היובלות בטלה גמורה ובטלו אף השמטות עמהם, לדברי רבי, לפי ששתיהן מצות קשורות ותלויות זו בזו. והדעות והלכות מכריעים ומטים לדברי רבי, וכל שכן עם המנהג שהעולם נוהג עי"ש באריכות. 129. הוא הראב"י אב"ד בעל ספר האשכול. 130. קדושין נד ע"ב. 131. כא ע"א.

יעלה אדם מעשר שני בזמן הזה וכו' כדאיתא התם, כרם רבעי לא יהא נוהג [וכו'],
 ובירושלמי¹³² נמי¹³² גרסינן מה מעשר [שני] אינו נוהג בסוריא [אף כרם רבעי אינו
 נוהג בסוריא]. והשיב דסבירא ליה¹³³ כמאן דאמר קדושה ראשונה קדשה לשעתה
 וקדשה לעתיד לבא כדקתני בבחירתא¹³³ אמר ר' יהושע¹³⁴ שמעתי שמקריבין אף על
 פי שאין בית ומעשר שני אף על פי שאין חומה שקדושה ראשונה וכו', ור' אל[י]עזר
 ור' יהושע הלכה כר' יהושע. ובמסכת זבחים גרסינן¹³⁴ אמר רבה אמר ר' יוחנן שלשה
 נביאים עלו מן הגולה וכו' ובכל מקום הלכה כר' יוחנן וקי"ל¹³⁵ דמשנת ר' אל[י]עזר
 בן יעקב קב ונקי, ור' יצחק דאמר¹³⁶ שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הזה, הא הדר
 ביה, ור' אלעזר בר' יוסי דריש¹³⁷ אף על פי שאין לו עכשיו והיתה לו קודם לכן, ור'
 יוחנן וריש לקיש פליגי ביבמות בפרק הערל¹³⁸ דאמר ליה ר' יוחנן לריש לקיש מיסבר
 קא סברת תרומה בזמן הזה דרבנן ואיהו סבירא ליה כמאן דאמר תרומה בזמן הזה
 דאוריתא, והילכך¹³⁹ אפילו מעשר שני נוהג [בזמן הזה] בארץ ישראל. וצריכא עיונא
 דהא אשכחן דר' אליעזר בפ"ק דחגיגה [דאמר]¹³⁹ כך מקובלני מר' יוחנן בן זכאי ששמע
 מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני וכו' וטעמא משום דקדושה ראשונה קדשה לשעתה
 ולא קדשה לעתיד לבא משמע דהכי הילכתא, ור' יצחק דהדר ביה משום קושיא דרב
 מרי, [הא] אמר [רבא]¹⁴⁰ האלהים אמרה וגמירנא לה מיניה. וההיא קושיא דרב מרי
 היא [רבא הוא] דאוקמה כתנאי ורבא סבירא ליה כמאן דאמר לא קידשה לעתיד לבוא
 והילכתא כרבא¹⁴¹.

מה. כ"ה נכת"י ג, וננדפס ושאר כתב"י וירושלמי לא גרסינן. 132. מעשר שני פ"ה ה"ב. 133. עדיות פ"ח מ"ו.
 מו. נכת"י א והשיב קסנר וכו', ונעשר הדש (שם אות קט) 134. סב ע"א. 135. עירובין סב ע"ב. 136. מגילה י
 כתב דל"ל והשיב דסבירא לן וכו'. מז. כ"ה נכת"י ג, ד, ה, 137. שם י ע"ב. 138. פא ע"א. 139. ג ע"ב.
 וננדפס ונכת"י א, ב, אמר ר' יהושע בן לוי. מח. כ"ה נכת"י, 140. מגילה י ע"א. 141. משמע דרבינו ס"ל דהלכתא
 וננדפס והילכתא.

ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. וכתב הכס"מ (שם) וז"ל: ודע שכתב
 רבינו בספ"ו מהלכות בית הבחירה (הט"ו) שהמקדש וירושלים קידשם שלמה לשעתה ולעתיד כדתנן בסוף עדיות ולא
 אמרו שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא אלא בשאר א"י ונתן טעם לדבר עיי"ש.

שו"ת שונות בהלכה

מכתב מהרה"ג ר' אפרים גרינבלאט זצ"ל

מח"ס שו"ת רבבות אפרים ח"ה, ורב ואב"ד מימפים טיניסי

- (א) הכנסת תקע לשקע שעון שבת בזמן שאין זרם החשמל פועל
(ב) בענין קידושין בלילה
(ג) אי יכא חשש דבל תוסיף באמירת הכהנים 'ברוכים תהיו'

יד' אלול תשס"ח

כבוד ידידי ר' יוסף מאיר יפרח שליט"א
אחדשה"ט, קיבלתי מכתבך!

- (א) אם בשעה שיתקע את התקע של החשמל לא פועל, יתכן דאוכל לצורך הפלאטה לשקע שעון השבת השבת, ושיעשה בשינוי, דמותר^ב.

א. שאלתי אל רבנו זצ"ל היתה בזה, היאך יהיה הדין באדם ששכח להכניס בערש"ק את תקע הפלאטה שהתבשילין מונחין עליה לשקע שעון השבת המכוון לפעול בעוד כמה שעות, ונזכר בזה מיד אחר כניסת השבת, אם יש היתר להכניס את התקע עתה בעוד אין זרם החשמל פועל בשקע שעון השבת.

ב. טעמו בזה נראה משום דהוי גרמא בעלמא, ובמקום צורך גדול או הפסד שרי, יעו' ברמ"א או"ח (סי' שלד סעי' כב) ובשו"ע הרב שם (קו"א סי' רסה סק"ג וסי' תקיד סק"ג). וכן פסק בס' שמירת שבת כהלכתה (בנדר"מ פי"ג סעי' לג ושם בהע' קטו) בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל, וכ"ה בס' שלחן שלמה או"ח (סי' רנג ס"ק לב, א). נזכר עוד באנציקלופדיה תלמודית (בנספח לערך חשמל ערך שעון שבת אות ב עמ' תרעה הע' 29) בשם ס' זכרון יעקב זובר סי' א'. ולדעת השו"ע (שם) גרמא שרי אף שלא במקום הפסד (יעו' תשו' יבי"א ח"י חאו"ח סי' כו). וגרמא שרי אף בהבערה כמ"ש החת"ס בתשו' אה"ע (סי' כ), ובאחיזתו ח"ג (סי' ס), וכ"נ מד' המשנ"ב בביאור הלכה (סו"ס שלד). ולתא דאיסור בונה נמי ליכא לא בעצם הכנסת התקע לשקע כמ"ש הגרש"ז אויערבך בשש"כ הנ"ל, ולא משום סברת החזו"א (או"ח סי' נ סק"ט) וכמ"ש הגרש"ז אויערבך במכתבו אל רבנו הנדפס בתשו' רבבות אפרים ח"ג (סי' רמח עמ' קמא) וביתר הרחבה בתשובותיו מנחת שלמה ח"א (סי' יא) יעו"ש. ומש"כ רבנו דיעשה כן בשינוי, יל"ע אי כוונתו בזה ליתן טעם רק להיתר טלטול חוט החשמל משום דמוקצה הוא (וכע"ז כתב גם בס' שש"כ הנ"ל), או שמא גם לצורך עוד סניף להיתרו להכניס את תקע הפלאטה, וזאת משום דאע"ג דהוי גרמא בעלמא, מ"מ הא לדעת הרמ"א הנ"ל היכא דליכא פסידא אכתי איסורא דרבנן מיהא איכא, וכ"ה במדרכי שבת (סי' שצט) שהוא מקור דברי הרמ"א

- (ב) ^אהמנהג פה ובכל המדינה וברוב מדינות לסדר קידושין בלילה. ומורי ורבי הרה"ג ר' משה פיינשטיין זצ"ל סידר קידושין בלילה, וכן ראיתי אצל מורי ורבי הרה"ג ר' מנחם שך זצ"ל שסידר קידושין בלילה, וכן ראיתי אצל הרבה גדולים ופוסקים, וכן אני נוהג לסדר בלילה. ויש שנוהגים כהרב פעלים^ד.
- (ג) ^בובדבר שאלתך כשכהן יורד מהדוכן ועונה לקהל 'ברוכים תהיו' אם עובר בכל תוסיף, וכתבת שבש"ת הר צבי או"ח ח"א (סי' סב) צידד להחמיר. הנה זה שנים שנשאלתי בזה, ועניתי דרך כשהוא מברך דרך נשיאות כפים הוא עובר בכל תוסיף וכשעומד על הדוכן, ולא כשחוזר למקומו ולא מרים ידיו ועונה ברוכים תהיו ואין עובר בזה בכל תוסיף^ה. ובאמת כשתענין היטב בלשון ההר צבי תראה שהוא לא מחמיר בזה. ולכן אולי

הנו', ואע"ג דהכא נמי איכא צורך בזה, שמא לא הוה פסיקא לרבנו דהוי צורך דיו כעין פסידא דדליקה ולהכי כתב שיעשה כן ע"י שינוי. ובעיקר נדו"ד ראה עוד מש"כ רבנו בזה בתשו' רבבות אפרים ח"ז (סי' קכא).

ג. בזה היתה שאלתי, לדעת מנהגו וחזונו דעתו במש"כ הפוסקים לדון בענין קידושי אשה בלילה, ושורש הספק הוא כי באו"ח ח"א (סי' תשמח) האריך להוכיח דגם הניתן בלילה פסול הוא, וסיים דלפ"ז יש לגמגם על הקידושין בלילה משום דכתיב ויצאה והיתה. וכ"ה בסדר הגט למהר"י מינץ (סי' נו), ובתשו' מים עמוקים ח"א (סי' לו), הו"ד בבאה"ט אה"ע (סי' כו). אך בשעה"מ (רפ"א מהל' גירושין) ובתשו' רב פעלים חאה"ע (ח"א סי' ו) האריכו להוכיח דכל דבריהם אינם אמורים אלא בקידושי שטר דהמה אכן הוקשו לשטר דגם אבל קידושי כסף אינן בכלל היקש דויצאה והיתה, ולפ"ז המקדש בכסף ליכא בזה אפי' מידת חסידות לקדש דוקא ביום. אמנם דעת המהר"י"ט אלגאזי בס' גט מקושר (סי' יא) דהיקש הויה ליציאה נאמר אף גבי קידושי כסף. וכן מוכח נמי מד' האחרונים שהביאו ראיה מסוגיא דקידושין (ח. יא). דמהני הקידושין בלילה, יעו' בס' יד דוד שם, ובברכ"י אה"ע (סי' כו סק"ג) בשם ס' אור יקרות, ובס' יד אהרון שם (בהגה"ט סק"ז), ובס' גט פשוט (סי' קכג סק"א), ובס' חקי חיים (סי' מט), ובס' פחד יצחק (מערכת קדושין בלילה), ובס' קול אליהו ח"ב (סי' טט), ובס' קול בן לוי (דף כח ע"א). והתם בקידושי כסף מיירי. וכן נראה גם מד' המהר"ל שהביא בכנה"ג אה"ע (בהגה"ט סי' ל סק"ד), והגהות טעם המלך ע"ד השעה"מ הנ"ל. אגב, זכורני ששאלתי את הרה"ג ר' יהושע מאמאן זצ"ל (מח"ס עמק יהושע) על מנהג המערב הפנימי בזה, והשיבני שמנהג עירו ושער מקומו היה שרק בנישואי אשה ראשונה הקפידו שיהיו הקידושין דוקא מבעוד יום, ולא פירש שיחתו. ואפשר שכוונתו היתה למה שהזכיר הגר"ש עמאר בתשו' דבר שמואל (סי' י) דמנהגם היה משנים קדמוניות לקדש את האלמנות והגרושות בלילה והוא מנהג נכון מהלכות דרך ארץ יעו"ש. ונזכר מנהג זה גם בכתבי הגר"ש אבן דנאן בס' תקנות חכמי פאס (עמ' תשפו), ובס' שושנים לדוד צבאח (דיני הגט סי' טט).

ד. אף שהרב פעלים גופיה החמיר רק בקידושי שטר כנו' בהע' הנ"ל והאידנא מנהגנו לקדש בכסף, כוונת רבנו היא דיש שנוהגים להחמיר בזה אף האידנא לחוש להפוס' שהביא ברב פעלים דס"ל דדברי המחמירין בזה נאמרו אף גבי קידושי כסף.

ה. ובתשו' (ח"ב סי' קפה אות יד) כתב רבנו בזה"ל: וכשכהן אחרי אמירת שלום ככהנים אם מוסיף ואומר ברוכים תהיו כשידיו עדיין על הדוכן, מסתבר דהו"ל מוסיף, אבל כשיורד ואומרים לו יישר כח ועונה ברוכים תהיו, מסתבר דבזה אין עובר. וכן ע"י מש"כ בזה בס' הר צבי או"ח סי' סב, ודעתו דיש למנוע הדבר. ע"כ. וראה בשו"ע הרב או"ח (סי' קכח סק"מ) שכתב לבאר טעמא דמילתא דאין הכהנים עוברים בכל תוסיף באמירת רבש"ע וכו', וברך את עמך ישראל, שהוא משום דכבר החזירו את פניהם ופשטו את ידיהם. ובבאה"ל (שם סע"י כז ד"ה ואם הוסיף) כתב דהכי

טוב שימנעו ולא יאמרו ברוכים תהיו בבל תוסיף. כך נראה לי להלכה וכדו', אבל אם אומרים הם לא עוברים ולמעשה¹.

ובזה הנני דו"ש הטוב, כוח"ט וכל טוב
 סליחה על הקיצור אבל תמשיך לכתוב
 ידידך אפרים גרינבלאט



מוכח נמי מד' הריטב"א סוכה (לא:), ושוב כתב דמד' הרמב"ם (פי"ד מהל' תפלה הי"ב) נראה שעוברין אף בלא נשיאת כפים. וכ"כ בכה"ח (שם ס"ק קסא). ומדבריו נראה דאף לדעת הרמב"ם אם אינו על הדוכן אינו עובר. ויש להוסיף בזה מש"כ הגר"ש קלוגר בתשו' שנות חיים (ס"ס קלה) דהא דנקט הש"ס (ר"ה כח:) הדמיון כגון יוסף ה' עליכם וכו', הוא משום דבעינן דוקא דיבור חשוב כגון ברכה המפורשת בתורה דהוי ברכה חשובה, אבל אם מוסיף ברכה מדעתו אין עליה תורת ברכה רק שיחה בעלמא ואין שייך בה תוספת כלל דאינה כלום. ע"ש. וראה עוד בערוך השלחן (שם ס"ק כד) שהזכיר מנהג זה שהעם אומר לכהנים יישר כח והכהנים משיבין ברוכים תהיו, ולא העיר כלל מדין בל תוסיף. וע"ע בס' מטה אפרים (סי' תקצה סעי' יא) וברש"ש (שבועות פ"ד מ"ב) ובתשו' דברי יוסף (סי' נד). וראה להאדר"ת בתשו' מענה אליהו (סי' קכב) שהאריך בצדדין בזה, ועוד לו בס' תפלה לדוד (מכון אהבת שלום עמ' קעב).

ו. בסוף המכתב צירף רבנו כמה הערות על כמה כותבים בקובץ נזר התורה כך יט (כסלו תשס"ט) וביקשני לעיין בהם, ושוב נדפסו בקובץ הנ"ל כך כד (כסלו תשע"ב) עמ' תח.



בית שלום



בגדרי מצות התשובה

מרן הגאון חכם שלום כהן זלה"ה א

ראש ישיבת פורת יוסף

דעת המנ"ח שהמצוה היא וידוי

וב' מנ"ח (שם או' א) עיין ר"מ הלכות תשובה. ולכאורה נלענ"ד מדברי הרב המחבר דהמצות עשה דכאן אינה התשובה, רק הוידוי בפה, דגזירת הכתוב היא דאם מתנחם מהחטא צריך להתודות בפיו, ככל מצות עשה שתלויה בדיבור, כגון קריאת שמע ודומיהם. וכן נראה מלשון המכילתא שמביא הרב המחבר עכ"ל. ונראה שכוונתו לדקדק לשון הרמב"ם שכ' כשיעשה תשובה, שאין מ"ע לעשות תשובה, אלא הוידוי. וכן נראה מדברי הרמב"ם במנין המצוות (מ"ע מצוה עג) שלא הביא כלל את מצוות התשובה. והיינו שאדם שלא עשה תשובה אינו מבטל מצות עשה ולא חשיב שעבר עבירה נוספת.

ועוד כ' שם המנ"ח (או' ב) דלהרמב"ם אם לא עשה תשובה אין לו עונש כלל על מה שלא עשה תשובה, רק על העבירה שעבר. וא"כ בעשה תשובה ולא התודה אין לו עונש על הוידוי, מכל שכן דאם לא עשה תשובה כלל דאין לו עונש,

א' כ' הרמב"ם (פ"א מתשובה ה"א) כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא-ל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה, כיצד מתודין, 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. והחינוך (מצוה ססד) כ' שנצטוינו להתודות לפני ה' על כל החטאים שחטאנו בעת שנתנחם עליהן, וזהו ענין הוידוי שיאמר האדם בעת התשובה אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי כן וכן, כלומר שיזכיר החטא שעשה בפירוש בפיו, ויבקש כפרה עליו ויאריך בדבר כפי מה שיהיה צחות לשונו.

א. נרשם ע"י אחד משומעי לקחו, תשו"ח לו. והיה למראה עיני מרן ראש הישיבה זצוק"ל.

שם הק' וא"ת כי לא עשה תשובה אמאי נחתם למיתה, הא מחצה על מחצה ורב חסד מטה כלפי חסד. כבר תירצו בזה דהיכא דלא עשה תשובה הוי עון אחד נוסף על העונות, משום דבאלו י' ימים של תשובה הוא חייב לעשות תשובה ואם לא עשה הרי עון אחד נוסף על העונות עכ"ל. ומבואר שישנו חיוב לעשות תשובה, ואילו לפי דברי המנ"ח הרי אין כאן עון נוסף ועדיין הוא שקול.

[אמנם כבר ידוע מה שהק' בשיחות מוסר להגר"ח שמולאביץ (מאמר קג) ע"ד הלח"מ דא"כ יעשה מצוה א' כנגד ויכריע. ועוד ק' לפי הלח"מ למה נקט הרמב"ם דוקא מצות התשובה הרי כל מצוה שיעשה יכריע. ומביא שם בשם הגר"י בלאזר שעבירה זו של אי עשיית התשובה אינה נשקלת מול מצוות אחרות. ובשם העמק ברכה שמעתי ליישב שאין עוד שקילה אחרי ר"ה, רק שאחרי שנגזר עליו כבר מיתה התקנה היא רק לעקור את העבירות. ובזה מיושבת קו' הפנ"י (ר"ה טז): מפני מה אמר רב כרוספדאי ג' ספרים נפתחים בר"ה וקחשיב של בינונים והרי בינונים תלויים. אך לפ"ז א"ש דגם הבינונים נגזר עליהם, אלא שעדיין יכולים לתקן ולמחוק. ולפ"ז לכאור' לא תועיל חרטה על עבירה אחת, אלא יצטרך לתקן הכל].

ואף בדברי החינוך עצמו קשה לו' כדברי המנ"ח, שהרי כ' בסוף דבריו ועובר

ומאי איכפת בעשה ולא התודה בפה. א"כ אינה מצוה מחוייבת כלל, ושפיר נוכל לומר דאפילו בלא וידוי נתכפר על העבירה שעשה רק לא קיים העשה דוידוי עכ"ד. ומבואר בדבריו דאף שהוידוי הוא מ"ע, וא"כ לאחר שעשה תשובה הרי הוא מחוייב בוידוי, מ"מ כיון דבלא עשה תשובה אינו מחוייב בוידוי, תו אינו מחוייב אף בעשה תשובה.

הוכחה שהמצוה לשוב בתשובה
ולא רק הוידוי

(ב) אמנם לכאור' יש להעיר על דברי המנ"ח ממש"כ הרמב"ם בהקדמה להלכות תשובה (שידוע שהוא מהרמב"ם) מצות עשה אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה. ומשמע קצת שהמצוה היא שישוב בתשובה. גם בקריית ספר להמבי"ט כ' התשובה והוידוי מצוה אחד היא שאין וידוי בלי תשובה, כי מי שמתודה ואינו גומר בלבו לשוב מחטאתו הוא כטובל ושרץ בידו והוידוי הוא גמר התשובה.

וכן נראה עוד ממש"כ הרמב"ם (פ"ג ה"ג) וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה. ובלח"מ

שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו. כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב, הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר ומודה ועוזב ירוחם, וצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב. ומשמע שחילק הדבר לשני ענינים, תשובה וידי. וידי הוא חלק אחד עם החרטה, דבלי ידידי א"א להגיע לחרטה כמ"ש החינוך משרשי המצוה לפי שבהודאת העון בפה תתגלה מחשבת החוטא ודעתו שהוא מאמין באמת כי גלוי וידוע וכו' עי"ש. ובדרך אגב יש להעיר בדברי הרמב"ם שרק לענין חרטה כ' שיעיד עליו יודע תעלומות, ולמה לענין עזיבת החטא שיגמור בליבו א"צ שיעיד עליו.

ובספר זכרון אברהם דוד (הובא בספר הליקוטים במהדור פרנקל) מביא להק' הרי לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, א"כ כל מצוות ל"ת הרי הם ניתקות לעשה של התשובה. ותירץ דלאו הניתק לעשה היינו שהעשה מתקן את הלאו, אבל תשובה אינו מתקן מה שעשה, וכגון בחילול שבת גם אחר התשובה השבת נשארה מחוללת, ורק האדם עצמו נתקן וזה אינו נחשב ניתק לעשה. אמנם לפי מש"כ המנ"ח בהבנת דברי הרמב"ם לק"מ, כיון דאין עשה של תשובה.

על זה ולא התודה על חטאיו ביום הכפורים שהוא יום קבוע מעולם לסליחה וכפרה ביטל עשה זה, ואוי לו לאדם אם ימות בלא וידוי ונשא עונו. ומבואר דיש חיוב וידוי ונענש אם אינו מתודה.

וראיתי בספר משנת יעבץ (סי' נד) שהביא ראייה להמנ"ח מדברי הרמב"ם שכ' (פ"ז ה"ה) כל הנביאים כולן ציוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו'. ומבואר שאי"ז ציווי 'ושבת', אלא הבטחה. אכן ברמב"ן (פר' נצבים) עה"פ: כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך, כ' וז"ל אבל המצוה הזאת על התשובה הנזכרת, כי והשבות אל לבבך ושבת עד ה' אלהיך מצוה שיצוה אותנו לעשות כן. ומבואר דס"ל שזהו ציווי וחיוב לעשות תשובה.

ביאור בדעת הרמב"ם

ג) והנה הרמב"ם עצמו (כפ"ב) כ' ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו [היינו עזיבת החטא], ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר [היינו חרטה] שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם

ולשוב ואני חטאתי עויתי פשעתי כזאת וכזאת עשיתי עברתי ושניתי ושלשתי עד אין ספורות, ואיך אבוא עוד לפניו כבושת גנב כי ימצא, כי בושתי לעמוד לפניו, ואף איך ארמוס חצריו ואיך אשמור חוקיו אל יחשוב כן, כי המסית יושב כזכוב במפתחי הלב, מתחדש עליו בכל יום, צופה ומביט להכשילו ומשום לבו לעצה הרעה הזאת, רק יחשוב כי כן מדת הבורא יתברך, ידו פשוטה לקבל שבים, לכן טוב לו להשליך פשעיו ולעשות לו לב חדש עכ"ל. הנה בדבריו אלו לא הזכיר כלל את החרטה רק את עזיבת החטא שהיא לתקן עצמו, ורק אח"כ שיתוודה, ומבואר שהם שני דברים.

ונראה לבאר שהטעם שאין בתשובה מ"ע, כיון שהתורה ציוותה לא תאכל נבילה והוא אכל. וכעת שמקבל עליו מהיום לא לאכול, הרי עשה תשובה, ואין כאן שום מ"ע מיוחדת, רק מה שכבר נצטווה, אלא שעד עתה לא עשה מה שנצטווה ומעתה עושה. וכי נאמר שמי שלא גונב מקיים מצוה. רק אחרי שמחליט לא לגנוב, אז יש עליו ציווי להתוודות. וכ"כ במשך חכמה (פ') וילך לא (יז). ולפ"ז י"ל דזו גם כוונת הקרי"ס שכ' שהיא מ"ע אחת, שאין כונתו מ"ע מיוחדת לתשובה, אלא כוונתו שהתשובה היא גם מצוה, והמצוה היא גופה מה שאמרה תורה שלא תעשה.

והנה לכאור' צ"ב דמבואר מדברי הרמב"ם דעזיבה וקבלה בלבד

וכעין דבריו של הספר הנ"ל נראה לו' גם בדעת הרמב"ם, שהרי איתא בסוטה (ג'): כל העובר עבירה אחת בעוה"ז, מלפפתו והולכת לפניו ליום הדין שנאמר ילפתו ארחות דרכם יעלו בתוהו ויאבדו. ר"א אומר קשורה בו ככלב שנאמר ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה, לשכב אצלה בעולם הזה, להיות עמה לעולם הבא. ונראה לפ"ז שכאשר האדם חוטא נעשה האדם מהות אחרת וצריך הוא לתקן את עצמו, וכנגד זה אמר הרמב"ם את החלק הראשון שהוא עזיבת החטא והיא התשובה והיא אינה מ"ע, שאינה אלא לתקן את עצמו. והחלק השני של חרטה ויודיו הוא לתקן מה שקילקל.

הגדרה חדשה במצות התשובה

(ד) וע"ע ביסוד התשובה לרבינו יונה שכ' וז"ל אדם אשר פשע וחטא ובא לחסות תחת כנפי השכינה ולהכנס בדרכי התשובה, אשכילך ואורך בדרך זו תלך, ביום ההוא ישליך כל פשעיו אשר עשה, ויעשה עצמו כאלו בו ביום נולד ואין בידו לא זכות ולא חובה, וזה היום תחלת מעשיו, היום יפלו אורחותיו שלא יטו מעגלותיו מדרך הטוב, ודרך זו תביאנו לשוב בתשובה שלמה, כי הוא יעשה עצמו כמשליך מעליו כובד העונות ועוצם החטאים אשר עשה, ולא יבהילוהו רעיוניו ולא יניחוהו לשוב כי יבוש מחטאיו, כי יחשוב איך אוכל להעזי פני

יותר וזהו הוידוי. ולפי"ז י"ל דלזה נתכוון הרמב"ם ש' כשיעשה תשובה, והיינו שאין הביאור שהיא אינה חיובית, אלא פי' כאשר אתה רוצה לעשות את מה שנקרא תשובה יש לזה דרך והוא ע"י החרטה והוידוי. אך לכא' עדיין קשה שהיה לו להרמב"ם לו' שיש מצוה גם בקבלה להבא, דנ"מ בכגון מי שלא היה מניח תפילין, הגם שלענין מה שמחר יניח תפילין א"צ למצות התשובה, אבל כשנמצא עכשיו בלילה מוטל עליו חיוב של קבלה להניח, שאם ימות לא יחשב ששב בתשובה.

ובזה יתיישב מה שדקדקנו למה כ' הרמב"ם רק אחרי החרטה שיעיד עליו וכו', דרק אחרי החרטה וקבלה צריך שיעיד עליו שהתשובה גרמה שיתחרט.

קבלה לעתיד בנוסח הוידוי שלנו

(ה) **וראיתי מובא ששאלו להגרי"ש אלישיב על נוסח הוידוי שאו' אשמנו וכו', וכמ"ש החינוך דעיקר הוידוי שקיבלנו מרבנותינו ונהגו בה כל ישראל לאומרו בימי התשובה הוא 'אבל חטאנו עוינו פשענו' וכו', וכ"כ הרמב"ם (פ"ב ה"ח). והרי אין מוזכר שם שמתחרטים ומקבלים לא לעשות, והרי הרמב"ם כ' (פ"א ה"א) כיצד מתודה וכו' והרי ניחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה. אמנם באמת יש נוסח בסידורים [צ"ב למה הושמט בתפילת נעילה (-) בסידורי מנצור)] וצריך הייתי לו'**

לא מקרי תשובה בלא חרטה על העבר, ואף שבפועל לא יחטא לעולם עד יום מותו. ומה איכפת לנו מה שעשה עד היום, הרי מעתה לא יעשה. אך לפי האמור נראה דאם יעזוב את החטא וישוב בתשובה אך לא יתחרט על העבר, מכאן ולהבא לא יענש ונחשב צדיק, ואפי' בביטול מצוה אם מת קודם שקיים המצוה נחשב צדיק, כיון שקיבל עליו. אך על מה שעשה כיון שלא תיקן יענש, אא"כ יתחרט ויתודה. וכיון שלמדנו שהם שני חלקים נפרדים, א"כ לכא' ה"ה להיפך, אם מתודה ומתחרט בכל ליבו אך לא עזב [אפי' שאינו אומר אחטא ואשוב, אלא שאינו חושב על מחר, אבל בפועל אינו עוזב]. לא יענש על מה שהיה רק מכאן ולהבא דעדיין הוא רשע. ואמאי כ' הרמב"ם דהוה כטובל ושרץ בידו דלא עלתה לו טבילה, דמשמע שאינו כלום. וצ"ל שודאי אינם דברים נפרדים לגמרי, כמעיל ומכנסיים שאפשר זה בלא זה, אלא כל המצוה של הוידוי באה רק אחרי שיעשה תשובה וכלשון הרמב"ם כשיעשה תשובה, אבל קודם לכן אין בזה מצוה כלל.

עוד נראה לו' באופן מעט שונה, דלעולם הכל הוא מ"ע של התשובה, רק שאינו יכול לו' שמצווה ע"ז, כיון שמה שאדם יחליט שמהיום יעשה מה שנצטווה הלא גם בלי שיקבל ע"ע הוא חייב בזה. וא"כ בע"כ עליו לעשות דבר נוסף מלבד מה שמקבל ע"ע שלא לחטוא

שלא אחטא וכו'. [ומנהגי לומר נוסח זה].
 וגם בזה אנחנו או' רק שהייתי צריך
 לקבל, אבל בפועל לא מקבלים על
 עצמינו. אך בשם הגרי"ש אלישיב כתבו
 שבאמת צריך לו' אני מתחרט ולא אעשה
 כן.
 אחרים. וא"כ י"ל דגם כל הוידויים שאנו
 או' אשמנו חטאנו, אינו מדבר רק על
 עצמו אלא גם על אחרים, רק לבסוף
 כשמדבר רק על עצמו או' והייתי צריך
 לו' שלא אחטא וכו'. והיינו שצריך, אבל
 אינו יכול לשקר.

והנה גם בוידוי של כה"ג לא נזכר שלא
 אעשה עוד. מיהו התם י"ל דכיון
 שמתוודה גם על אחרים לא שייך לו'
 שלא אעשה עוד, שאינו יכול לקבל על
 וצריך לדעת דודאי דאחר התשובה
 הגמורה עם עזיבת החטא, אם
 נכשל וחטא אין זה מבטל את התשובה,
 אלא הוא דבר חדש שנכשל.



בדין 'הנאת גרון' ו'הנאת מעיים' ביום הכיפורים

מרן הגאון חכם שלום כהן זלה"ה א

ראש ישיבת פורת יוסף

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אי
בתר הנאת גרונו אזלינן או בתר
הנאת מעיו

נמצא שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש
בדין מאכלות אסורות, דלדעת
רבי יוחנן בתר 'הנאת גרונו' אזלינן,
ולדעת ריש לקיש בתר 'הנאת מעיו'
אזלינן.

עוד איתא בגמ' שם, אמר רבי אסי אמר
רבי יוחנן, אכל חצי זית והקיא, ו
וחזר ואכל חצי זית אחר, חייב. מאי
טעמא? הרי נהנה גרונו בכזית. ופירש
רש"י וז"ל: חייב - ואף על גב דלא בא
ב'מעיו' זית שלם, לא בבית אחת ולא בזה
אחר זה, עכ"ל. והגמ' הסיקה שם, שהוא
הדין אם אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל
'אותו' חצי זית חייב, דסוף סוף בתר
הנאת גרונו אזלינן, וגרונו נהנה מכזית
איסור.

יוצא לפי דברי הגמ', דלשיטת רבי יוחנן
דבתר 'הנאת גרונו' אזלינן, האוכל
שבין החניכיים מצטרף לשיעור כזית כיון

א) איתא בחולין (קג:), אמר רבי שמעון
בן לקיש, 'כזית' שאמרו [לגבי
מאכלות אסורות], חוץ משל בין השינים.
ורבי יוחנן אמר, אף עם בין השינים. אמר
רב פפא, בשל בין שינים דכולי עלמא לא
פליגי [דמה שבין השינים לא מצטרף
לשיעור כזית], כי פליגי בין החניכיים, מר
סבר הרי נהנה 'גרונו' בכזית, ומר סבר
אכילה ב'מעיו' בעינן. ופירש רש"י וז"ל:
בשל בין השינים - אפילו רבי יוחנן מודה
דלא מיחשיב בהדיה דהא אין נהנה לא
גרונו ולא מעיו, שאין אדם טועם עד
שיהא סמוך לבית הבליעה, כדכתיב (איוב
יב, יא) "וחיך אוכל יטעם". [כי פליגי] בין
החניכיים - המדבק בחיכו שגרונו נהנה
בו, ומעיו לא נהנו, עכ"ל.

א. שיעור זה נכתב ע"י הרב שי קבסה שליט"א, ע"פ השיעור ששמע מפה קדשו של מרן רה"י זצוק"ל (בשנת תש"ע בערך). יש להדגיש שאע"פ שהכותב עמל הרבה בכתיבת שיעור זה (וכן בכל שאר תורת מרן זצוק"ל) להבין כוונת מרן רה"י זצוק"ל היטב, מ"מ סוף סוף השיעור נכתב ע"פ הבנתו בדעת מרן זצוק"ל בלבד, ואם יש איזה טעות וכו', בודאי ובדאי יש לתלותו אך ורק בהבנת הכותב, כי תורת מרן זצוק"ל היא סולת נקיה, כידוע לכל תלמידיו.

שהגרון נהנה מזה. וכן מי שאכל חצי זית של מאכל אסור והקיא וחזר ואכלו, חייב לשיטת רבי יוחנן כיון דסוף סוף גרונו נהנה מכזית איסור. משא"כ לשיטת ריש לקיש, בשני המקרים הנ"ל פטור כיון ש'מעיו' לא נהנו מכזית שלם.

ולהלכה קיימ"ל כרבי יוחנן, כידוע דבמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש הלכה כרבי יוחנן (יבמות לו.). וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהל' מאכלות אסורות ה"א-ג) וז"ל: כל איסורי מאכלות שבתורה שיעורן ב'כזית' וכו'. 'כזית' שאמרנו, חוץ משל בין השניים, אבל מה של בין החניכים מצטרף למה שבלע, שהרי נהנה 'גרונו' מכזית. אפילו אכל כחצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב, שאין החיוב אלא על 'הנאת הגרון' בכזית מדבר האסור, עכ"ל.

החילוק בין איסורי אכילה בעלמא, לבין איסור אכילה דיום הכיפורים

שיעור האכילה דיום הכיפורים משיעור שאר אכילת איסורין שבתורה שהן ב'כזית', מפני שהתורה אסרה האכילה באותו היום בלשון 'עינוי' [כמו שכתוב "ועניתם את נפשותכם" (ויקרא כג, כז), וכן כתוב "כי כל הנפש אשר לא תעונה" (שם, כט)], ולא נאמר עליה "לא תאכלו" כמו בשאר איסורין, ופירשו חכמים שקיבלו הדברים מאשר קדמו להם ש'אכילה' נקראת בכזית, אבל 'עינוי' הוא באדם כל זמן שלא אכל עד ככותבת, שאין דעת בן אדם מתיישב בפחות [מככותבת], עכ"ל.

ורצונו לומר, דביום כיפור, אין איסור אכילה על החפצא ולכן אין שיעורו בכזית כמו בכל מאכלות אסורות שבתורה, אלא האיסור הוא על הגברא, שהאדם צריך להתענות, ולכן שיעורו בככותבת.

חידוש א' של המנחת חינוך לגבי אכילה ביום כיפור, דלא סגי בהנאת גרון בלא הנאת מעיים

ג) על פי חילוק הנ"ל שכתב החינוך, דהאיסור אכילה ביום כיפור הוא מדין 'עינוי' ולא מדין איסור 'אכילה', יצא המנחת חינוך לדון בכמה ענינים הנוגעים לסוגיא הנ"ל של הנאת גרון והנאת מעיו.

וכתב המנחת חינוך שם (אות ב) על דברי החינוך הנ"ל, וז"ל: כן הוא בש"ס [יומא עט.] ורמב"ם כאן [הל' שביית עשור] פ"ב ה"א. ונסתפקתי, דמבואר

ב) **והנה**, בכל איסורי מאכלות שבתורה קיימ"ל שהם בכזית, כמ"ש הרמב"ם הנ"ל. אמנם לגבי יום כיפור האיסור הוא ב"ככותבת הגסה", וכמו שביאר בספר החינוך (מצוה שיג) וז"ל: מדיני המצוה, מה שאמרנו ז"ל (יומא פ.) ששיעור האכילה ביום הכיפורים לחייב עליה דאורייתא מאוכלין הראויין, היא כ'כותבת הגסה' [ולא כמו שאר איסורי אכילה שהם ב'כזית'], והטעם שנשתנה

דהתורה לא חייבה כאן על הנאה [אלא] רק אם נתישב דעתו, וייתובי דעתו אינו אלא במילוי המעיים, וצ"ע דין זה, עכ"ל המנחת חינוך.

נמצא דהמנ"ח הסתפק לגבי 'הנאת גרונו' לגבי יום כיפור, דאף דקיימ"ל לגבי כל המאכלות האסורות שבתורה שאם אכל חצי זית והקיא וחזר ואכלו דחייב, מ"מ יתכן דדין זה לא נאמר לגבי יום כיפור, כיון דביום כיפור אין איסור 'אכילה' אלא דין 'עינוי', והרי מי שאכל חצי כותבת והקיא וחזר ואכלו, יתכן דאף שגרונו נהנה מככותבת מ"מ לא מתיישב דעתו באכילה כזו ולכן יתכן דאין בזה חיוב לגבי יום כיפור, כי שונה דין אכילה ביום כיפור משאר איסורי אכילה שבתורה.

ואף שהסתפק בזה המנ"ח מתחילה, מ"מ הכריע המנ"ח לקמן (סוף אות ב', ד"ה והנה) דאינו חייב על הנאת גרון לחוד ביום הכיפורים כיון שאין בזה ייתובי דעתא. וז"ל שם: א"כ דבהנאת גרון לחוד לא יוכל לבא לידי שביעה, א"כ נראה דגם לא מיתבא דעתא, ואם כן ביום הכפורים פטור על הנאת גרון לחוד, לא כמו בשאר איסורים ששם התורה חייבה על "אכילה" והנאת גרון עיקר, אבל כאן כתיב "לא תעונה" וביתובא דעתא תליא מלתא, ובהנאת גרון לחוד לא מיתבא דעתא, כנלע"ד בעזה"י. ומ"מ מסתפינא להקל ולא מצאתי במפרשים שיתעוררו בזה, עכ"ל.

בש"ס (חולין קג:), 'כזית' שאמרו חוץ מבין השיניים ובין החניכים הוא פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש, מר סבר הנאת גרונו בעינן ומצרף בין החניכים, וכן אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל חצי זית [אחר], או אותו חצי זית, הוא פלוגתא, דלמאן דאמר 'הנאת גרונו' בעינן חייב דהרי נהנה גרונו בכזית, ולמאן דאמר 'הנאת מעיו' פטור דאכילה במעיים בעינן. והלכה [כרבי יוחנן] דהנאת גרונו חייב כמבואר ברמב"ם (פי"ד מהל' מאכלות אסורות ה"ג) וז"ל: כזית שאמרו כו', אבל מה שבין החניכים מצרף למה שבלע שהרי נהנה גרונו בכזית, וכן אכל חצי זית והקיא כו', שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור, עכ"ל. והנה לשון הגמרא והרמב"ם נקטו 'כזית', והנה היאך הדין ביום הכיפורים, דלענין שיעור אף דאכילה הוי בפחות דהיינו כזית מ"מ לענין מיתבא דעתיה אינו פחות מ'כותבת', ונ"א"כ יש לדון היאך הדין [לגבי אכילת ככותבת ביום הכיפורים] אם בין החניכים מצרף, או אכל חצי כותבת והקיא כו', אם כאן נמי די בהנאת גרונו בככותבת, או אפשר לענין יתובי דעתו תלוי בהנאת מעיים ואינו חייב על זה עד שיהיה במעיים ככותבת? והרמב"ם (שם, הל' א) התחיל "כל איסורי מאכלות שבתורה בכזית" כו', ושם מדבר בכל שיעורי תורה דהם בכזית, אבל שיעור יום הכיפורים לא מיירי התם רק כאן, ולא ביאר לנו דין זה כאן, וצ"ע דאפשר

ה' ה) גבי אוכל נבלת העוף דאם כרכו בסיב ובלעו הרי זה טהור, ע"ש שמרשים לעיין בסוגיא דחולין שהבאנו דיש פלוגתא אי הנאת גרונו או הנאת מעיים, וע"ש שמציין. ונראה שם דאף מאן דאמר הנאת מעיים [ריש לקיש] היינו דלא מהני הנאת גרון לחוד, ובין החניכים או אכל והקיא וחזר ואכל אינו חייב כיון דלא הוי הנאת מעיים, אבל הנאת מעיים בלא הנאת גרון - מודה [ריש לקיש] דאינו חייב ולא יפלוג על האי דפסחים [הנ"ל] דכרכו בסיב, וכן על האוכל נבלת עוף טהור בסיב. אך כל זה במקומות דכתיב "אכילה" בתורה, ובלא הנאת גרון לא הוי אכילה כלל, אבל כאן [לגבי אכילה ביום כיפור] דכתיב "לא תעונה", וביתובי דעתא תליא, אפשר דלא בעינן הנאת גרון כלל רק מילוי המעיים לחוד סגי.

אך באמת ברור דבעינן הנאת גרון ג"כ [מלבד הנאת המעיים], דאי לא בעינן רק מילוי המעיים, א"כ אפילו אכל השיעור יותר מכדי אכילת פרס הוי ליה לצרף כל זמן שלא נתעכל החצי שיעור הראשון, כיון דבמעיים הם שיעור שלם, ע"ש בסוגיא דחולין.

ועי' מגן אברהם (סי' רי ס"ק א) מביא בשם כנסת הגדולה דגבי ברכת המזון אפילו יותר מכדי אכילת פרס מצטרף, והמגן אברהם השיג, ובפרי מגדים שם כתב דוקא אם אכל כזית דילפינן מן "ואכלת" [דברים ח, י] בעי כדי אכילת פרס וביותר אינו מצרף, אבל אם אכל כדי

הרי לן לדעת המנ"ח, דאכילה ביום כיפור שונה מכל שאר איסורי אכילה שבתורה, ולא מהני הנאת גרון בלבד בלי הנאת מעיים, כיון דאין בזה ייתובי דעתא. ואף שכתב המנ"ח שלא מצא מי שיתעורר בזה, עי' בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קכז) שגם העלה כן, דבעינן ככותבת במעיו ולא מצטרף מה שביין החניכיים כיון שדבעינן ייתובי דעתא. (וע"ש שהביא ראייה לזה מהירושלמי תרומות פ"ח סוף ה"א. אלא שהאחרונים תמחו על זה דלכאורה מהירושלמי משמע להיפך, ואכמ"ל בזה.)

חידוש ב' של המנחת חינוך,
דהוא הדין דלא מועיל הנאת
מעיים בלבד בלי הנאת גרון

ד) עוד כתב המנחת חינוך שם (ד"ה עוד אני) לדון להיפך, מה הדין ביום כיפור כשיש הנאת מעיים בלי הנאת גרון, וז"ל: עוד אני מסופק, אפילו אם נאמר דהנאת גרון לבדו בודאי אינו חייב כיון דלא הוי מילוי המעיים, היאך הדין אם הנאת מעיים בלבד בלא הנאת גרון אם הוי יתובי דעתיה, דבכל האיסורים אם היה הנאת מעיים בלא הנאת גרון אינו חייב, כמבואר בפסחים (קטו:) גבי מצה אם כרכו בסיב ובלעו אף ידי מצה לא יצא כיון דלא נגע בגרונו. ועי' משנה למלך (פי"ד מהל' מאכלות אסורות הי"ב), ודעתו דבכל האיסורים כן [דאינו חייב אם לא היתה הנאת גרון], והביא ראייה מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' אבות הטומאות

ידוע מה דקיימ"ל להלכה (שו"ע סי' תריח ס"ז) דמאכילים חולה ביום כיפור פחות פחות מכשיעור, אף שע"ז יאכל הרבה במשך הזמן דמ"מ מותר כיון שלא אוכל שיעור שלם בתוך כדי אכילת פרס. ואם איתא דביום כיפור חייב על הנאת מעיים וייתובי דעתא בלבד, מה זה יעזור לאכול פחות פחות מכשיעור, הרי סוף סוף מתיישבת דעתו בזה שאכל הרבה במשך הזמן. אלא ודאי דהנאת מעיים בלבד לא סגי אלא צריך גם כן הנאת גרון, וכיון דאין כאן "הנאת גרון" של שיעור שלם בכדי אכילת פרס אף שיש כאן הנאת מעיים, לכן פטור.

והיוצא מדברי המנחת חינוך הנ"ל, דעל הנאת מעיים בלבד ביום כיפור אין חיוב, אלא דוקא כשיש גם כן הנאת גרון. ולכן אם אחד יכרוך אוכל בסיב ויבלע את האוכל ביום כיפור, אין בזה חיוב, דאף דיש בזה הנאת מעיים מ"מ אין בזה הנאת גרון ולכן פטור^ב. וזה גם הטעם דהאוכל ביום כיפור חייב דוקא אם אכל את השיעור תוך כדי אכילת פרס, דאם אכל את השיעור ביותר מכדי אכילת

שביעה עיקר ברכת המזון מן התורה על הנאת מעיים והוא שבע אפילו שהה יותר מכדי אכילת פרס מצטרף ומחויב לברך מן התורה, ע"ש. א"כ ביום הכיפורים דבעינן בתוך כדי אכילת פרס וביותר אינו מצטרף, על כרחך דבעינן הנאת גרון ג"כ, ובהנאת גרון הלכה למשה מסיני דהגרון צריך להנות מהשיעור תוך אכילת פרס וביותר אין זה הנאה לחייב עליו. א"כ נראה ברור דהנאת מעיים לחוד ביום הכיפורים אינו חייב אלא עם הנאת גרון, [נ]על כן אינו חייב אלא בתוך כדי אכילת פרס וביותר אינו מצטרף, כן נראה נלע"ד בעזה"י, עכ"ל.

וכוונת המנ"ח מהדין הנ"ל לדבי ברכת המזון, דהנה לפי הכנסת הגדולה והפרי מגדים, אם אכל הרבה לחם באופן שאכל פחות פחות מכשיעור בכדי אכילת פרס, ומ"מ אכל הרבה לחם באופן ששבע במשך הזמן, אף שלא אכל כזית בכדי אכילת פרס מ"מ חייב ברכת המזון מדאורייתא, כיון דסוף דסוף שבע, והתורה אמרה ואכלת "ושבעת" וברכת. והרי אם נאמר כך לגבי יום כיפור, הרי

ב. א"ה: כשמרן זצוק"ל מסר שיעור זה שוב בשנת תשע"ג - אמר מרן זצוק"ל שבשור"ת חלקת יואב (יור"ד סי' ט, ד"ה וגם מש"כ המנ"ח) העיר על המנ"ח בזה, דאם כרכו בסיב ובלעו, לא מבעיא דאין בזה הנאת גרון אלא גם הנאת מעיים אין כאן. דהנאת מעיים אין הכוונה שיש אוכל במעיו, דאם כן גם מי שאכל רגע לפני יום כיפור יתחייב על הנאת מעיו ביום כיפור. אלא הנאת מעיו מקבע אך ורק ברגע הראשון שהאוכל ירד לתוך מעיו, ולא איכפת לן מהנאת מעיו לאחר מכן. ולכן האוכל בערב יום כיפור, אין זה נחשב להנאת מעיו ביו"כ, כיון שהרגע שהאוכל ירד לתוך מעיו היה לפני יו"כ. ועפ"ז כתב שהוא הדין אם בלע אוכל הכרוך בסיב, דכיון שברגע הראשון שהאוכל ירד לתוך מעיו, הוא היה כרוך בסיב, אין בזה הנאת מעיים, ומה שאח"כ האוכל יוצא מתוך הסיב ויש הנאת מעיו מהאוכל עצמו, אין על זה שם של הנאת מעיים כיון שזה בא לאחר מכן, עכת"ד. וע"ש עוד בכמה חידושים בנדר.

המזון מדרבנן, כמבואר בשו"ע (סי' קפד ס"ו, במ"ב ובביאור"ל שם).

נמצא לפ"ז דיש שני אופנים בחיוב ברכת המזון: א' מדין "שביעה", דמי שאכל ושבע חייב בברכת המזון אפילו אם אכל את הלחם שלא בכדי אכילת פרס. וחיוב זה הוא מדאורייתא. ב' מדין "אכילה", דמי שאכל כזית לחם (בכדי אכילת פרס) ולא שבע, חייב בברכת המזון מדרבנן, אף שלא שבע.

וא"כ יש לדון בדברי המנ"ח הנ"ל שכתב דמי שאכל חצי זית הקיאו וחזר ואכלו, אפילו כל היום כולו, אינו חייב בברכת המזון כיון שאין כאן "הנאת מעיים" של כזית בתוך מעיו. ולכאורה יש להעיר בזה, דלפי הנ"ל י"ל דמאחר וחז"ל חייבו ברכת המזון גם מדין "אכילה" אפילו היכא דלא היה שביעה, הרי בהקיאו וחזר ואכל אותו חצי זית, כיון שזה נחשב 'אכילה' בכל דיני התורה כולה וכנ"ל, א"כ לכאורה יהיה חייב גם בברכת המזון בכה"ג מצד ה'אכילה' שבו אף שאין כאן שביעה, וצ"ע. [ואף דלכאורה היה מקום לומר, דאף שחז"ל תקנו חיוב ברכת המזון כשאכל כזית אפילו אם לא שבע, מ"מ בעינן שיהיה עכ"פ אוכל בתוך מעיו, משא"כ אם הקיאו וכבר אין אוכל תוך מעיו, בכה"ג לא תקנו ברכת המזון. אמנם ע"ז גופא יש להקשות, דמנא ליה להמנ"ח חידוש זה, לכאורה היה מקום לומר דמאחר והיה כאן "אכילה" של כזית, חייב בברכת

פרס, אף דיש בזה הנאת מעיים, מ"מ אין בזה הנאת גרון, דהנאת גרון הוא דוקא כשהגרון נהנה תוך כדי אכילת הפרס. והבסרא בזה: דאם היה החיוב ביום כיפור על הנאת מעיו בלבד, אז היינו אומרים ששיעור ככותבת היה מצטרף אפילו ביותר מכדי אכילת פרס, כיון שההנאה של המעיים מתמשך להרבה זמן, ולכן יכול להצטרף. משא"כ הנאת גרון הוא רק באותו רגע שאדם בולע את באוכל, ולכן כדי שיהיה הנאת 'גרון' בשיעור ככותבת, צריך שהגרון יהנה מהשיעור בתוך כדי אכילת פרס, ואז ההנאות מצטרפות.

הנאת מעיים לגבי ברכת המזון

(ה) ודרך אגב, יש לדון כמה שכתב המנחת חינוך שם (אות ב', ד"ה והנה) לגבי ברכת המזון, וז"ל: והנה נראה ג"כ דעל הנאת גרון לחוד, כגון אכל והקיאו וחזר ואכל, אפילו כל היום אינו חייב בברכת המזון, כי מצד הסברא שביעה אינו שייך [אלא] רק בהנאת מעיים היינו במילוי הכרס וכו', עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין בזה, דלעיל בסמוך הביא המנ"ח מש"כ הכנה"ג והפמ"ג דמי שאכל ושבע, אף שאכל את הלחם שלא בכדי אכילת פרס, מ"מ כיון ששבע, חייב בברכת המזון מדאורייתא. ומאידך גיסא, ידוע דמי שאכל כזית לחם (בכדי אכילת פרס) ולא שבע, דחייב בברכת

ובאמת גם לדברי החתם סופר דביום הכיפורים בעינין הנאת מעיו, מ"מ הנאת גרונו נמי בעינין, כמו שהאריך בזה המנחת חינוך (מצוה שי"ג), ורק דלא מהני הנאת גרון לבד. וכן לריש לקיש דס"ל בחולין (קג). דבעינין הנאת מעיו, היינו דלא סגי בהנאת גרון [לחוד] ואם אכל חצי זית והקיא וחזר ואכלו אינו חייב, אבל מ"מ הנאת גרון בעינין. ויעויין שם [במנחת חינוך] שכתב דגם ביום הכיפורים דבעינין השיעור בכדי אכילת פרס [מוכח מזה דבעינין הנאת גרון], [ד]אי נימא דבהנאת מעיים גרידא סגי, גם אחר כדי אכילת פרס כל זמן שלא נתעכל יצטרף, כמו בברכת המזון שהביא המג"א בסי' ר"י בשם הכנה"ג, דמצטרף גם אחר כדי אכילת פרס, יעו"ש.

ובאמת הדבר מוכרח דלריש לקיש על הנאת מעיו לבד אינו חייב, דהא בשמעתתא דרבי יוחנן דכל איסורים אינם לוקין אלא כדרך אכילתן [עי' בפסחים כד:]: לא מצינו שחולק ריש לקיש על זה, והא לריש לקיש דס"ל דאכילה במעיו בעינין, א"כ גם אי אכלו שלא כדרך אכילתן, כגון שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם שנכוה גרונו או באכל חלב חי, יתחייב, דהרי מ"מ איכא הנאת מעיו [ובגמ' שם איתא שפטור בכה"ג כיון שלא הוי כדרך אכילתן, כיעו"ש בסוגיא. ולא מצאנו שריש לקיש חלק על הדין הנ"ל]? אלא על כרחך צריך לומר דגם לריש לקיש בעינין הנאת גרונו ושיהיה כל

המזון כדין מי שאכל כזית לחם ולא שבע דמ"מ חייב בברכת המזון].

חידושי האחיעזר, בדין הנאת מעיו בלי הנאת גרון ביום כיפור

(ו) **ונחזור לענין שדיברנו לעיל בדין הנאת מעיו בלי הנאת גרון לגבי יום כיפור.** הנה בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' סא) גם האריך בדין הזה, האם חייב ביום כיפור על הנאת מעיים לחוד, בלי הנאת גרון. המנ"ח שהבאנו לעיל (אות ד') הביא דוגמא לזה, כגון שכרך אוכל בסיב ובלעו כנ"ל, אמנם האחיעזר כתב לדון בציור אחר של הנאת מעיים ללא הנאת גרון, כגון שהכניס אוכל למעיו בלי להעביר את האוכל דרך הגרון, וזה לשונו שם [בדילוג כמה קטעים באמצע דבריו]: על דבר שאלת הרופא אם מותר ביום הכפורים להכניס לחולה אוכל ומשקה לתוך הגוף על ידי 'קליסטיר' דרך החלחולית [שלא דרך הפה], ולדעתו כיון דביום הכיפורים בייתובא דעתיה תלוי, וכיון דשבע ע"י הנאת מעיו איכא נמי חיוב כרת בכה"ג, עכ"ד.

לדעתי הדבר פשוט, דאפילו למה שחידש בשו"ת חתם סופר (חלק או"ח סי' קכז) דביום הכיפורים לא סגי בהנאת גרון ובעינין הנאת מעיו מכל מקום, זהו דוקא באוכל דרך הגרון, אבל שלא בדרך אכילת הגרון, דלא הוי עלה שם אכילה כלל, לא שייך בזה שום חיוב מה שמכניס לתוך מעיו.

המורם מכל האמור, דבעיקר דברי החתם סופר והמנחת חינוך דביום כיפור בעינן הנאת מעיו וכו', גם לדבריהם דבעינן הנאת מעיו, מ"מ הנאת גרונו נמי בעינן, ובלי הנאת גרונו אינו חייב על הנאת מעיו [בלבד] כמו שכתבנו לעיל, עכ"ל האחיעזר.

כלל הועלה מדבריו, דגם האחיעזר מסכים לדברי המנחת חינוך, דהאוכל ביום כיפור באופן שיש הנאת מעיים בלי הנאת גרון, אין בזה חיוב, ולכן התיר לחולה לאכול באופן שהאוכל הולך למעיו שלא בדרך פיו (כגון ע"י צינור וכדומה), אף שיש בזה הנאת מעיים. והביא לזה שתי ראיות: חדא, מהדין דקיימ"ל דאוכל מאכל אסור שלא כדרך אכילתו פטור, והרי לפי ריש לקיש למה לא נאמר דחייב כיון שסוף סוף מעיו נהנו מהאכילה? אלא ודאי דלא סגי בהנאת מעיו בלבד אלא צריך הנאת גרונו ג"כ. ועוד ראיה, מהאוכל נבילה ביום כיפור, דרבי שמעון ס"ל דפטור מאיסור יום כיפור כיון דאין איסור חל על איסור. ואי נימא דאפשר להתחייב על אכילת יום כיפור בהנאת מעיים בלבד, נימא שעבר על איסור נבילה בהנאת גרונו, ואח"כ עבר על איסור יום כיפור בהנאת מעיו? אלא ודאי דגם לענין יום כיפור בעינן הנאת גרונו ולא סגי בהנאת מעיו בלבד.

דיני אכילה כדרך אכילתן, ואם לא אכל כדרך אכילתן אינו מתחייב משום הנאת מעיו [בלבד].

ויש להביא ראיה לזה דגם לדעת החתם סופר והמנחת חינוך [דסבירא להו] דביום הכיפורים בעינן הנאת מעיו דמ"מ בעינן ג' הנאת גרון, מהא דרבי שמעון [ע'] בפסחים סוף לה: [דס"ל דהאוכל נבילה ביום הכיפורים דפטור לרבי שמעון משום דס"ל ד"אין איסור חל על איסור", והא לרבי יוחנן דס"ל דעל כל האיסורים חייב בהנאת גרונו לבד, וכיון שנכנס לגרונו חייב משום נבילה ומה שמוריד למעיו אינו מוסיף איסור [נבילה], דהא אם הקיאו ג"כ חייב [על איסור נבילה], א"כ [לכאורה] יתחייב אז משום [אכילה ב]יום כיפור דחיובו בהנאת מעיו, דכי משכח רווחא חיילי. ואף דאי אפשר שיחויב משום יום כיפור שלא יתחייב מתחילה משום נבילה, מ"מ מה בכך כיון דכבר כלה איסור נבילה, דהא אם הקיאו ג"כ חייב, א"כ יתחייב אח"כ משום יום כיפור על הנאת מעיו דמחויב ביום כיפור בלי הנאת הגרון? אלא על כרחך צריך לומר דביום כיפור אינו חייב משום הנאת מעיו אם לא היה הנאת הגרון, וכיון דעל הגרון אין איסור חל על איסור' שוב הוי כהנאת מעיו בלי הנאת הגרון. ודברים קרובים לזה מצאתי בשו"ת כתב סופר חאו"ח.

**ראיה מהגמ' בכתובות דהנאת
מעיים בלי הנאת גרון נחשב
לאכילה**

אי דמצי לאהדורה ניהדר, אי לא מצי
לאהדורה אמאי חייב? לא צריכא, דמצי
לאהדורה ע"י הדחק, עכ"ד הגמ'.

ויש לדקדק דאמאי חייב מיתה בתחב לו
חבירו תרומה לתוך בית הבליעה,
הרי אין בזה הנאת גרוננו [כיון שרק החיך
טועם אוכל, אבל בית בליעה זה כבר
לאחר הגרון וא"כ אין בזה הנאת גרוננו]
אלא רק הנאת מעיו. וא"כ לכאורה מוכח
מכאן דעל הנאת מעיו בלבד יש איסור
וחיוב מיתה גם בלי הנאת גרון, ודלא
כהמנחת חינוך והאחיעזר הנ"ל?

וצריך לחלק, דאף שאין בזה 'הנאת
גרונ', מ"מ כיון שזה עבר 'דרך
הגרונ' שלו, סגי בזה ולא צריך הנאת גרון
בפועל.

וכן נראה ממה דאיתא עוד בגמ' בכתובות
שם (לא.) וז"ל: הכא אפשר לאכילה
בלא הגבהה, דאי בעי גחין ואכיל, עכ"ל.
ופירשו התוס' שם (ד"ה דאי בעי), נראה
לר"י דהכי פירשו, דאי בעי גחין ואכיל,
אם הוא בראש קנה יכול הוא לשחות
ולתוחבה עד בית בליעתו וכו', ע"ש. וזה
פשוט דאין זה דרך אכילה, דהרי מי אוכל
כך, ובכל זאת חייב מיתה באכילה כזו,
אף שאין חייבים מיתה אלא א"כ אכל
כדרך אכילתו. ומוכח כנ"ל, דכיון
שהאוכל עבר דרך גרוננו, זה נחשב
לאכילה אף שלא נהנה בפועל.

וא"כ קשה, דהרי המנחת חינוך הביא
ראיה מהכורח מצה בסיב, דאין זה

(ו) **והנה** לעיל הבאנו כמה ראיות שכתבו
המנחת חינוך והאחיעזר, דהנאת
מעיים בלי הנאת גרון אינו חייב כיון דאין
זה נחשב לאכילה. וצ"ע בדבריהם,
דלכאורה יש גמרא מפורשת דגם הנאת
מעיים בלי הנאת גרון נחשב לאכילה.

דהנה איתא בכתובות (ל:) לדגי דין "קים
ליה בדרבא מיניה" דהמתחייב
במיתה ובממון ביחד פטור מן התשלומין
כידוע, דבגמ' שם הובאה שיטת רבי
נחוניא בן הקנה דגם חיוב 'כרת' פוטר
מתשלומי ממון, ולאו דוקא מיתת בית
דין. והגמ' שם אמרה דלפ"ז אם זר אכל
תרומה שכבר ניתנה לכהן, פטור
מתשלומין כיון שחייב מיתה בידי שמים
על אכילת התרומה. כך יוצא לפי שיטת
אביי שם. והקשתה הגמ' שם על זה וז"ל:
ולאביי פטור? והאמר רב חסדא, מודה
רבי נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של
חבירו ואכלו שהוא חייב [בתשלומין],
שכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי
איסור חלב, אלמא דמעידנא דאגביה
קנייה, מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל
ליה, הכא נמי בעידנא דאגביה קנייה,
מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה?
הכא במאי עסקינן, כגון שתחב לו חבירו
לתוך פיו. סוף סוף כיון דלעסיה קנייה,
מתחייב בנפשו לא הוה עד דבלעה? כגון
שתחב לו לתוך בית הבליעה. היכי דמי?

לחישוב הנאת גרון, מ"מ אם האוכל לא עבר דרך הגרון כלל, מסתבר לומר דפטור על זה ביום כיפור, דלא סגי בהנאת מעיים בלי הנאת גרון, וכמו שהוכיחו האחרונים הנ"ל. וא"כ בנדון של האחיעזר שהעבירו אוכל למעיו שלא בדרך פיו, נראה דאין על זה חיוב ביום כיפור, וכמו שהעלו המנ"ח והאחיעזר הנ"ל.

הלכה למעשה היוצא מהנתבאר

ז) **והנה** מאחר והמנחת חינוך והאחיעזר כתבו דאם לא היתה הנאת גרון בפועל אין על זה איסור מדאורייתא, וכן לפי מה שכתבנו לעיל דכל שלא עבר עכ"פ דרך הגרון אין זה נחשב להנאת גרון, יש בזה נפקא מינה למעשה. דהנה לגבי חולה ביום כיפור, נפסק בשו"ע (סי' תריח ס"ז) שאם אפשר, יש להאכילו פחות פחות מכשיעור. אמנם לפי מה שנתבאר לעיל, אם יש אפשרות לתת לחולה אינפוזיה במקום שיאכל לשיעורים, זה עדיף טפי, כי כשאוכל לשיעורים סוף האוכל עובר דרך גרונו ויש כאן הנאת גרון, וא"כ הוי איסור דאורייתא אלא דחסר בשיעור, משא"כ באינפוזיה אין כלל הנאת גרון ולכן אין בזה כלל איסור

נחשב אכילה כיון דלא היה בזה הנאת גרון, והרי שם האוכל עבר 'דרך הגרון', וא"כ לפי הנ"ל לכאורה סגי בזה, והוי כאילו היה כאן הנאת גרון. וכן קשה על הראיה שהביא האחיעזר מדין מי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם שנכוה גרונו או באכל חלב חי, דפטור כיון שלא היה בזה הנאת גרון, והרי לפי מה שנתבאר מהגמ' בכתובות הנ"ל מוכח דכל שעבר האוכל דרך גרונו, סגי בזה להיחשב הנאת גרון, וכמש"נ, וא"כ צ"ע איך האחיעזר הבין שלא היה בזה הנאת גרון?

והנה מהראיה דכרכו בסיב שהביא המנחת חינוך, י"ל דאין זה נחשב שעבר דרך הגרון, דמאחר והאוכל היה כרוך בסיב, הרי זה כחציצה בין האוכל ובין גרונו, ולכן אתי שפיר דאין זה נחשב להנאת גרון.

אמנם מהראיה שהביא האחיעזר במי שהמחה חלב וגמעו כשהוא חם, או שאכל חלב חי, לכאורה כיון שהחלב עבר 'דרך גרונו', הרי זה נחשב שהיה כאן הנאת גרון, וא"כ איך האחיעזר הביא ראיה משם, וצ"ע.^ג

עכ"פ, גם לפי החילוק הנ"ל שכתבנו דכל שעבר דרך הגרון, סגי בזה

ג. א"ה: אולי י"ל, דחלב חם, וכן חלב חי, החפצא מצד עצמו (בשעה שבלעו) הוא חפצא כזה שאינו ראוי כלל להנאת גרון, ולכן אף שעבר דרך גרונו אין זה נחשב להנאת גרון כיון שחפצא כזה אינו ראוי כלל להנאה באופן שבלעו. משא"כ ההיא דכתובות דאיירי שתחב לו חבירו בבית הבליעה, התם איירי בתרומה שראוי להנאה מצד עצמו, אלא שהאדם לא נהנה ממנו כיון שתחב לו לבית הבליעה, אבל כיון שסוף סוף בלע את התרומה דרך הגרון, סגי בזה להיחשב הנאת גרונו.

גרון אז חייב אף אם לא היה הנאת מעיו (כשיטת רבי יוחנן דקיימ"ל כוותיה). ועפ"ז יש לדון לגבי 'מצוות', האם העיקר במצוות הוא ג"כ הנאת גרון כמו דקיימ"ל באיסורים, או דבעינן הנאת מעיים ג"כ. לדוגמא, באכילת מצה בליל פסח, הרי יש אנשים שאסור להם לאכול גלוטן וכדומה, ויש לדון מה יהיה הדין אם יאכלו כזית מצה ויבלעוהו באופן שהיה הנאת גרון בכזית מצה, ואח"כ יגרמו לעצמם להקיא את המצה כיון שאינו בריא לגופם, האם יקיימו את המצוה בכה"ג או לא.

דאורייתא, ולכן עדיף לעשות כן מאשר לאכול פחות פחות מכשיעור.

ולכן לגבי חולים שהם בגדר חולה שאין בו סכנה, ומ"מ הם מוכרחים לאכול כדי שלא יבואו לידי סכנה, כשיש אפשרות עדיף לתת להם אינפוזיה במקום אוכל, וכמש"נ. זכורני שהיו הרבה חולים שהיו עושים כך, היו באים לבית הכנסת ביום כיפור עם האינפוזיה מחובר אליהם והיו מתפללים כך בלי לאכול בפועל. ובמשך היום היו מחליפים להם את השקית של האינפוזיה.

ולכאורה נראה דכמו שאכילה כזו נחשבת אכילה לגבי איסורים כיון שהיה הנאת גרון וכמו שנתבאר לעיל, י"ל הוא הדין לגבי מצוות. ויש לדון בזה, ואכמ"ל ד'.

הנאת גרון לגבי 'מצות עשה'

ח) והנה בכל הנ"ל הארכנו לגבי 'איסורים', דאם אין הנאת גרון אין איסור, וכן להיפך אם יש הנאת



ד. א"ה: כדברי מרן זצוק"ל כאן, כן כתב רבינו יוסף חיים זצ"ל בשו"ת תורה לשמה (סי' קכה), וכן דעת בעל הקהילות יעקב זצ"ל (כמ"ש בספר ארחות רבינו ח"ב עמ' עא), דאם אכל מצה והקיא מ"מ יצא ידי חובה כיון שהיה הנאת גרונו. וכן מבואר מדברי המנחת חינוך (מצוה י', אות ב', ד"ה וכבר כתבתי). אלא דיש שהעירו על זה לפי מש"כ הלבוש (או"ח סי' תעה ס"ג, בהג"ה) דבמצה בעינן הנאת מעיו דוקא, א"כ אם הקיא אח"כ לא יצא ידי חובתו, כיעו"ש. ועי' בספר אמרי בינה (ח"א דיני פסח סי' כג) מש"כ בזה. אמנם לענ"ד אפשר לדחות, דכל שאכל את המצה באופן הראוי ובלעו, יצא ידי חובה אף אפ' הקיא אח"כ, וגם הלבוש יודה בזה, דלענ"ד נראה דלא היתה כוונת הלבוש דבעינן דוקא שהמצה יתעכל במעיו, אלא דכל כוונתו לבאר טעם הדין דבלע מצה יצא, כיעו"ש בדבריו. הגע עצמך, אם אחד יאכל כזית מצה, ומיד לאחר שבלעו נפטר מן העולם והמצה לא נתעכלה במעיו עדיין, וכי לא יצא ידי חובה. אלא ודאי דכל שבלע את המצה באופן שהמצה כעת ראויה לעיכול במעיו, שפיר דמי, אף אם בסופו של דבר לא יהיה לו הנאת מעיים. אלא דאולי היה מקום לחלק באופן אחר, דאף שכתבו האחרונים הנ"ל דאם הקיא את המצה יצא ידי חובה, מ"מ יש לעיין דאולי אם אוכל את המצה על דעת להקיא, שמא בזה לא נאמר הדין הנ"ל. אמנם גם זה אינו, דמבואר בשו"ת כתב סופר (או"ח סוף סי' צו) דבדיעבד אם יש לאדם רק חצי זית מצה, יכול לאכלו ולהקיא ושוב לאכלו ועי"ז יקיים את המצוה, ע"ש. הרי דגם כשאוכל על דעת להקיא, שפיר נחשב לאכילתו.

שתמליכוני עליכם – שעבוד הלב

מרן הגאון חכם שלום כהן זלה"ה א

ראש ישיבת פורת יוסף

קרוב ה' לכל קוראיו, אלא ששם אנו מסיימים לכל אשר יקראוהו באמת, - יש תנאי - צריך שיקראוהו באמת, והיינו שיהיה נובע מהלב, ורק אז הקב"ה קרוב לקוראיו. אבל בעשרה ימים אלו ה' מתקרב לכולם, וכל מי שחפץ בכך יכול לזכות להיות עבד אמיתי של הקב"ה.

מהו עבד? עבד היינו שאין לו שום רצון עצמי, אלא כל כולו משועבד לאדונו, וכאשר האדם זוכה מקיים את מצות היום כפשוטה, וממליך את הקב"ה עליו באמת, הרי שלבו קנוי ומשועבד ג"כ לה'. ואמנם אי"ז נעשה ביום אחד, אך הריהו בדרך הישר, ויזכה להיות עבד ה', שלבו ער לדבר ה'. ונעמיק מעט במהות העבד.

המצוה הראשונה שנכתבה בתורה לאחר עשרת הדברות, זו מצות שילוח עבדים. וכתב הרמב"ן שהטעם לזה, כיון שהיא זכר ליציאת מצרים כמ"ש וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלוהיך

בגמ' ר"ה (טז). אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטוב ובמה בשופר עכ"ד הגמ' - עבודת היום היא המלכת הקב"ה. ועלינו להתבונן במה מתייחד המלכת הקב"ה ביום ר"ה יותר מבכל יום, שהרי בכל יום אנו אומרים 'ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד', וא"כ במה מתבטאת חובתנו היום יותר משאר הימים? ועוד יש להבין, מהו כדי שתמליכוני עליכם? אלא שהקב"ה אומר לנו אינני צריך שתכריזו שאני מולך בכל העולם, בעבר בהווה ובעתיד, רצוני שתמליכוני עליכם - שכל אחד ואחד יקבל ע"ע עול מלכות שמים. כלומר, שהוא משתעבד בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו לקב"ה, זהו עיקר ההמלכה. וביום ר"ה יש לאדם אפשרות לזכות בזה, וכמו שהגמ' (ר"ה יח). אומרת דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ. ולכא' אינו מובן שהרי ה' קרוב לבנ"י כל השנה, וכמ"ש

א. נרשם ע"י אחד משומעי לקחו, תשנ"ח לו. והיה למראה עיני מרן ראש הישיבה זצוק"ל.

ולהכניע את גופו בכדי שיוכל להיות עבד ה'. וכפי שנבאר.

שילוח עבד עברי אינו רק מצוה עבור העבד, אלא זהו רמז גדול לאדם, 'כי לי בני ישראל עבדים' - עבדי הם ולא עבדים לעבדים, אל תשעבד עצמך לשום דבר, תהיה עבד של הקב"ה בלבד, ולכך ציום הקב"ה על כך כבר בהיותם במצרים, שם הרגישו היטב מהו שעבוד, שאתה אינך משוחרר לעצמך, עליך לחשוב בכל עת כיצד לרצות את האדון. כך הקב"ה רוצה את האדם, שישעבד את לבו להי"ת, שלא יהיה נכנע לתאוות. שהרי אנו לפעמים על שטויות מפסידים חיי העוה"ב, אדם בעבור עוד חצי שעה של שינה, מפסיד זמן קריאת שמע, ולעיתים מפסיד אף תפילה בצבור, ובעבור מה? שהרוויח עוד מעט שינה, והרי אתמול בלילה אם לא היית מבזבז את זמנך היית מרוויח את אותה שעת שינה. וזוהי ההשתעבדות הגדולה ביותר של האדם, שמשעבד עבור התאוות השטותיות הללו, וכ"ז שאינו מסיר זאת ממנו, איך יוכל להיות עבד ה'?! וע"ז אמרה התורה 'אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים, והלך וקנה אדון לעצמו, תרצע'. אין לך עבד נרצע יותר מזה שמשעבד כולו לתאוותיו! [פעם כשהייתי בכותל המערבי, ניגש אלי בחור צעיר שהיה לו עגיל באזנו וביקש ברכה, אמרתי לו במה אברכך? שיהיה לך עגיל גם באוזן השניה?! א"ל לא! אני רוצה

על כן אנכי מצוך את הדבר הזה. וזהו הבסיס לכל עבודת ה', וכמ"ש אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, וזו הדברה הראשונה, לכך פתח בזה. והוסיף עוד שיש במצוה זו כנגד שמירת שבת ושכיתת הארץ, ולכך החמיר בה הנביא מאד, ואמר אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוציא אותם... מקץ שבע שנים תשלחו איש את עבדו וגו', וגור בעבודה הגלות כאשר תגזור התורה גלות על שמת הארץ וכו' עי"ש. ובירו' (ר"ה פ"ג ה) אמרו מהו 'ביום הוציא אותם', היכן ציום? אלא זהו שנא' בפר' וארא (שמות ו) וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל, ולא נתבאר שם מהו הציווי לבנ"י, ע"ז אומר הירו' שציום על שילוח עבדים.

ומדוע באמת הקב"ה ציום על כך עוד בהיותם בארץ מצרים? כיון שהאדם מטבעו אינו רוצה לשלח את עבדו, ואף אם הוא יודע שצריך, מ"מ הגוף אינו נותן לו לקיים את מצות ה', והאדם אינו מסוגל לחוש באמת את הרגשת העבד, וההפרעה של הגוף כ"כ חזקה עד שהוצרך הקב"ה לצוותם על כך עוד בהיותם עבדים, ולכרות איתם ברית שיוצאים מעבדות ובתמורה הם מתחייבים לשלח את העבדים. וזהו שנא' בנביא שכאשר לא עמדו בכך ולא שלחו את העבדים נענשו ויצאו לגלות. פירושו של דבר, גוף האדם מפריע לו לקיים מצוות בלב שלם, ועל האדם לדעת זאת

שתברכני שאזכה להוריד את העגיל
השני...

בסוף פרשת משפטים יש המשך למעמד
הר סיני, ונחלקו המפרשים אם זה
היה לפני מתן תורה או אחריו, ובני
ישראל אמרו למשה רבנו כל אשר דבר ה'
נעשה ונשמע. ואמרו ע"ז בגמ' (שבת פח.)
בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע,
יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני
רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו.
כלומר, יש בזה שבח גדול במה שהקדימו
נעשה לנשמע, והמפרשים עמדו ע"ז מהו
הדבר המיוחד בזה.

איתא באבות (פ"ג מ"ט) כל שמעשיו
מרובין מחכמתו חכמתו
מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו
אין חכמתו מתקיימת. ובפי' הרבינו יונה
שם מבאר איך יתכן שמעשיו מרובין
מחכמתו, שהרי אם לא למד איך יודע
לקיים? אלא שזו המשנה דברה למי
שאינו יודע, שלא יאבד נפשו, ושיקבל על
עצמו לעשות כל הדברים אשר יגידו לו
החכמים, ולא יסור מהן ימין ושמאל
כאשר ידעם, ומיד שקבלה זו יקבל על
עצמו בלבב שלם ובנפש חפצה, מעלה
שכר כאילו קיבל עליו כל המצוות. ועל
דרך זו אמרו כל שמעשיו מרובין
מחכמתו, כי אף מי שאינו יודע ואינו
עושה נקראין מעשה, על שם כי יש לו
שכר עליהם כאילו עשאו. וכן מפורש
באבות דר' נתן כל שמעשיו מרובין
מחכמתו חכמתו מתקיימת שנאמר נעשה

ונשמע. שהקדימו ישראל העשיה
לשמיעה, והיה להם לומר נשמע ונעשה,
כי קודם שיוכל לעשות את המעשה
צריכין לשמוע מה יעשו, אלא שקבלו
עליהם תחלה לעשות כל אשר יצוה
עליהם וישמעו ומיד קבלו שכר כאלו
עשאו עכ"ד. כלומר, המעלה בהקדמת
נעשה לנשמע, שבנ"י קבלו על עצמן
לעשות כל מה שישמעו, וזוהי מעלה
גדולה שהאדם מוכן להשתעבד לכל מה
שיאמרו לו, שהוא מוכן להתגבר על
תאוות לבו. וכמו שמסיים שם הרבינו
יונה שמי שאינו אומר כך, אלא אומר
אשנה דבר זה ואקיימנו, סופו שלא יקיים
כלום מפני שלא תיקן מידותיו. והיינו
כמ"ש באבות (פ"ד כ"א) הקנאה והתאוה
והכבוד מוציאים את האדם מן העולם.
ופי' הרמב"ם שם כי עם אלה המידות או
אחת מהן, הפסד הדת בהכרח, ולא יושגו
לא מעלות שכליות ולא מעלות מידות
עכ"ל.

פירושו של דבר, בכדי שהאדם יזכה
לתורה, הדבר הראשון שעליו
לעשות, זהו לבטל מעצמו את הנגיעות,
את האינטרסים, ללא זה לא יוכל לקבל
כלום. כיון שכאשר האדם לומד ללא
תיקון המידות, הריהו מפרש את התורה
לפי האינטרסים שלו, ויותר טוב שלא
ילמד. אבל האדם צריך ראשית לכל
להסיר את המידות הרעות, ואז ראוי הוא
לקבל את התורה, וזו היתה מעלתן של
ישראל שהקדימו נעשה לנשמע, שקבלו

פועל מכח המידות הרעות שבו. וזהו שמצינו בגמ' (כתובות קה) מעשים מופלאים על האמוראים שלא הסכימו לדון כיון שחשדו את עצמן שהם משוחדים.

ואמרו רבותינו באבות (פ"א מ"ו) עשה לך רב וקנה לך חבר, וביאר שם הרבינו יונה שהמעלה שיש בחבר טוב, שאף אם אינו חסיד יותר ממנו, מ"מ אינו נגוע כמוך. ולכך כל בחור שבא לישיבה עליו לקבל מרביתו ככל אשר יורוהו, ואינו יכול לטעון שהם קטנים, שע"ז אמרו דור דור ודורשיו, וכבר דרשו רבותינו (ילקו"ש שמואל קיד) עה"פ ובאת אל הכהנים הלויים או אל השופט אשר יהיה בימים ההם, וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא היה בימיו, הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימך. וכפי שראינו, כל אדם הריהו נגוע בנגיעות, והריהו חייב לילך אחר רבותיו, ואם לאו ודאי שייכשל בכל מעשיו, כיון שגוף האדם מושכו לתאוות העוה"ז. וכמו שביארנו שלכך הוצרך הקב"ה לצוותם על שילוח עבדים כבר בהיותם במצרים, שאל"כ לא היו יכולים לקבל על עצמן מצוה זו.

ראיתי פעם בשיחותיו של המשגיח של פוניבז' הגה"צ ר' יחזקאל לוינשטיין ז"ל בשם רבינו סעדיה גאון, שאדם שאינו מקבל על עצמו איזו מצוה שיעשנה בכל עת ובכל מצב, ושלא יבטלנה לעולם, אינו יכול לחשוב על

על עצמן לעשות הכל, והיינו שבטלו את עצמן לגמרי, שהרי כאשר האדם מקבל ע"ע לעשות לפני שידוע, מראה בנפשו ש'הוא' אינו קיים כאן, אלא הנני לכל אשר תשלחני, וזהו עבד ה' באמת. ומאידך, אדם שבוחן בעצמו האם זה טוב וראוי לעשות או לא, בסופו שיפול בידי יצה"ר.

וזהו שאמרו רבותינו ז"ל בגמ' (שבת קמו.) שבשעה שבא הנחש על חוה הטיל בה זוהמה, ובנ"י בשעה שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, והגיעו למדרגה של אדם הראשון לפני החטא. ומהי הזוהמה? תאוות הגוף העכור. שהרי כידוע שאדם הראשון לפני החטא היה ללא יצה"ר, כלומר, שהיצה"ר לא היה מורכב בתוך האדם אלא חיצוני ממנו, והאדם היה יכול להכיר היטב מהו חטא, ובכל מעשה היה רואה את הטוב והרע ללא נגיעות, ואילו אחרי החטא כבר התערבב בו היצה"ר, ושוב אינו יכול להבחין מעצמו מהו הרע, שכולו מלא נגיעות. וכמבואר כ"ז בנפה"ח (שער א פ"ו). ובנ"י כשעמדו על הר סיני וקבלו ע"ע נעשה ונשמע, פסקה זוהמתן, בזה שקבלו ע"ע בלב שלם את כל מה שיצוה עליהם הקב"ה, ובטלו את ה'אני' שלהם, מכח זה בטל היצה"ר שטבוע בהם, ופסקה זוהמתן. אכן לאחר שחטאו שוב חזר הכל, וכעת על כל אדם לבחון היטב כל מעשה ומעשה, ואין אדם שיכול לומר 'אני ללא נגיעות', אלא עליו לחשוך את עצמו בכל דבר שמא הוא

עצמו שהוא עבד ה', שהרי כיון שהוא מוותר על עבודת ה' לצרכי העוה"ז, הרי מראה הוא בזאת שחשובים הם בעיניו יותר. וזהו כמו שראינו שעבד פירושו שאין לך שום דבר שמפריע לך לקיים את העבדות שלך, אתה משועבד לגמרי, וכל זמן שהאדם אינו כך, אינו עבד ה'. ואמנם אלו דברים גבוהים מאד, אך מ"מ על

האדם לשומם לנגד עיניו, לכה"פ תדע להיכן עליך להגיע, ומה שעליך לשאוף. זהו מה שעלינו לקבל על עצמינו ביום ר"ה בעת אמירת המלכיות - שעבוד הלב להשי"ת, ועי"ז נזכה באמת שיעלה זכרוננו לטובה. הי"ת יעזרנו שנזכה להתגבר על תאוות העוה"ז, ונזכה להיות עבדי ה', אמן כי"ר.



פרקי חיים ושביבי נוגה מחיי מרן ראש הישיבה מוה"ר שלום כהן זלה"ה*

הרב עידן מושל

נכד מרן רה"י זצ"ל

שטיינמן זצ"ל, - חכם שלום הכהן
זצוקללה"ה.

והריני מגלה דעתי דכל מה שאכתוב הרי
אין בו אף לא כטיפה מן הים,
והוא מעט מזער מן האור הגדול אשר
זכינו לראות בשנים אשר הסתופפנו תחת
שולי גלימתו של מרן רה"י זצ"ל. והיות
והדברים נכתבים תוך שבעת ימי האבלות
על מרן זצ"ל, והכתיבה קשה עלי מאוד
בימים אלו, בהם עיני עיני יורדה מים,
לכן אכתוב רק מספר הארות שכעת
עולות בזכרוני, ואין בהן כדי למצות כלל
ועיקר את אשר ראינו אצל מרן רה"י
זצ"ל, וזאת בתקווה ותפילה שיהיו
הדברים לתועלת הכלל ולעילוי נשמתו
הטהורה והקדושה של מו"ר אביהן וליבן
של ישראל מרן רה"י חכם שלום
זצוקללה"ה.

כידוע, מרן רה"י היה בנו של זקן
המקובלים, החסיד שבכהונה,
רבי אפרים הכהן זצ"ל, שהיה מחביבי

חשך עולם בעדנו בעת השליך משמים
ארץ תפארת ישראל, הוסרה
המצנפת והורמה העטרה בהילקח אדוננו
מעל ראשנו, הוד כבוד גאון עוזנו, יחיד
הדור ופלאו, גאון ישראל ומשוש ליבה,
חסידא ופרישא, מלאך ד' אשר הכל תורה
ועצה בקשו מפיהו, מרנא ורבנא, ראש
ורבן של כל בני הגולה, הכהן הגדול
מאחיו, מרן חכם שלום הכהן
זצוקללה"ה.

נטפי דמע אחר מיטתו של מרן ראש
הישיבה, אבי אבי רכב ישראל
ופרשיו, הכהן הגדול מאחיו, חכם שלום
הכהן זצוקללה"ה, אמת מה נהדר מראה
כהן.

הדברים שיובאו להלן נכתבים בדמע,
בעת בה עולם התורה בכלל,
ואנו בני המשפחה בפרט, שרויים באבל
כבד על הסתלקותו של מו"ר מרן ראש
הישיבה הסבא קדישא, - הכהן הגדול
מאחיו, כפי שהגדירו מרן הגרא"ל

א. מלוקט מתוך כמה הספדים שנאמרו ע"י נכדו ונשלחו לנו מבלי שינוי ותמורה.

קבלות שונות (יעוי' בהקדמת ספר 'עץ החיים' למרח"ו זצ"ל), ואמר חכם שלום שאבא ז"ל אמר לי רק שתיים מתוכן, האחת: להשתדל כמה שיותר שלא להסיח דעת מן התורה כלל וכלל, אפילו לא לרגע. ועל הקבלה הזו אמר מרח"ו שגם הוא משתדל בזה. קבלה שניה - שמירת העיניים בדקדוק רב אף על חוט השערה. [וגם בזה היה מרח"ו מופלא בדבר כידוע. ושמעתי ממרח"ו שהסבא קדישא רבי שלמה אליעזר אלפנדרי שעל שמו נקרא וכו"ל, וכן אביו זצ"ל, היו מדקדקים מאוד בעניינים אלו. וכשהסבא קדישא היה רואה בחור מגולח לא היה לוחץ ידו, דמראהו כאשה, ויעוי' בתרגום יב"ע עה"פ לא ילבש גבר שמלת אשה, שפי' הכוונה על המגלח זקנו].



ושמעתי מאחיו הצעיר של חכם שלום (הקטן ממנו בשבע שנים), דבהיותו בן 12 שנה וחכם שלום היה אז בן 19, ניגש אליו אביו רבי אפרים ז"ל ואמר לו: 'דע לך, בני שלום, עוד הרבה יותר חכם ממני! יש לו נשמה גבוהה'.

רק תורה

במזמור כז בתהילים (הנהוג לאומרו בחודש אלול) כתיב: 'אחת שאלתי מאת ד' אותה אבקש'. והנה, שאלו פעם את הרבנית קופשיץ: "איך זכית שכל בנייך וחתנייך, כולם תלמידי

תלמידיו של מרח"ו הבן איש חי זצ"ל, וכפי ששמענו ממרח"ו רה"י, שאביו התחיל ללמוד קבלה בגיל עשרים יחד עם חכם שמעון אגסי, שהיה מקובל נורא, ומתלמידי מרח"ו הבן איש חי, וכך למדו יחד עד גיל 26. וכשנתגלה הדבר להבן איש חי, קרא לו ושאל פשר הדבר, היאך יתכן שלומד קבלה עם מי שאכתי אינו נשוי. וחכם שמעון אגסי שלחו להבן איש חי שיבחן אותו, ומצאו כלי מלא חכמה, אך אמר לו שמ"מ עד שיתחתן לא יתעסק בקבלה, ורבי אפרים עשה כדבריו. ומיני אז התבטא מרח"ו הבן איש חי ואמר שבזמנים (שלאחרים) הדלת סגורה - לרבי אפרים כהן כל הדלתות פתוחות הן. וכידוע, רבנו אפרים הכהן ורעייתו מרת תופחא מלכה שיכלו שבעה ילדים (ויש בזה אריכות דברים ואכמ"ל). וסיפר חכם שלום שאמו אמרה לאביו בזמן שהיתה הרה בו, שהיא חלמה שהרב הסבא קדישא אלפנדרי ישב על מיטתה. כששמע זאת אביו, המקובל הגדול, אמר: שמבין מזה איך לקרוא שם לבן שעתיד להיולד לו, וכך יזכה הוא להיות בר-קיימא (ודלא כשאר הילדים שנפטרו בצעירותם רח"ל), וכשנולד - קראו לו 'שלום'.



ושמעתי ממרח"ו רה"י שאביו אמר לו, שלפני שהתחיל בלימוד תורת הקבלה הרי הוא קיבל על עצמו 20

היתה בתו של המקובל הרב מנצור בן שמעון) אמרתי לעצמי: אמנם את אבותיה, את הרב - הכרתי, גם הייתי תלמיד שלהם. היינו שכנים הרבה זמן, הם היו גדולי עולם! אבל בעוונותינו, גם גדולי עולם - הבנות שלהם לא היו רוצות אז להינשא לתלמידי חכמים. היה קשה מאוד. ואמרתי - סוף סוף היא גם עובדת עם הבחורות של היום... עשיתי פגישה ראשונה ואמרתי לה בשתי מילים: את מוכנה לחיות חיי תורה כמו ההורים שלך? אמרה לי - כן! למחרת דיברתי דבר שהיה משמע ממנו עוד הפעם שאלה כזו, ואמרה לי: די, כבר אמרתי פעם אחת כן! אחרי שתי פגישות כבר התארסנו. "וסיפר מרן רה"י שהרבנית עליה השלום גדלה בבית שההורים מעולם לא דיברו ביניהם דברים בטלים [למעט העניינים הטכניים] והרבנית ע"ה נשארה בדיוק באותה רמה רוחנית, והעבירה את הרמה הרוחנית של הוריה לביתה, בית של 'אני רציתי רק', בית של 'אחת שאלתי'.



על האמא של חכם שלום מסופר שגרה במשך שנים, אחרי שהתאלמנה, אצל בתה הרבנית שולמית ע"ה. וסיפר האחייך של חכם שלום (שנשוי לנכדתה) שכשהיה מגיע לשם לשבתות היה מקבל רפיון - הוא היה אומר שהאשה הזו (אשתו של רבי אפרים הכהן) מחייבת את חכמי הדור בדין. היא היתה אשה שלא

חכמים מופלגים" [המפורסם שביניהם היה רבי ניסים קרליץ זצ"ל], ואמרה: "כי רציתי!" אמרו לה: "כולם רוצים!" אז היא ענתה: "כולם רוצים גם; אני רציתי רק! "זהו שאמר דוד המלך: 'אחת שאלתי מאת ד' אותה אבקש, שבתי בבית ד' כל ימי חיי'. כשהבקשה לשבת בבית ד' היא 'אחת שאלתי', 'רציתי רק', אז זוכים.

וסיפר ת"ח א' כעת בימים שלאחר השבעה, שהוא היה פעם אצל מרן רה"י חכם שלום, ומרן רה"י ביקש ממנו גמ' יבמות. כשהביא לו את הגמרא פתח רה"י את הגמרא ואמר: יבמות אני יודע כולה בע"פ, כולל מהר"ץ חיות וכולל מהרש"א. שאל אותו הת"ח: כמה פעמים הרה"י למד זאת? והשיב - שלוש פעמים. אותו ת"ח אמר: הרב הרי מוכשר, זה לא בשבילנו! הלכה ולא למעשה! מה הרב רוצה שנלמד מזה? שלרב יש זיכרון מופלא? ואז אמר לו מרן רה"י: אמרתי זאת לך כדי שתדע שזה לא בגלל שאני גאון ולא כלום, רק בזמנו היה לנו רק תורה, ולא 'גם וגם'. ואם יש 'רק' תורה - זוכרים! זה לא רק אני, כך זה כל בני דורי!



והנה מרן רה"י סיפר פעם (היה זה בהספד על הרבנית ע"ה): "כשהציעו לי את הרבנית לאשה (היא

איתו, היא חייכה ואמרה: 'תשאל את בני שלום, תשאל את בני שלום'. למחרת אחרי התפילה הוא ליווה את חכם שלום הביתה (מרן רה"י היה גר אז ברח' חלפתא, ליד הישיבה) ושאל אותו את השאלה הזו. חכם שלום הסתובב אליו ושאל: "מי שאל אותך את זה, אמא שלי?" "אמר לו אחיינו - כן. אמר לו חכם שלום - אנחנו נחלקים בזה כבר במשך ארבעים שנה!".



כידוע, מרן רה"י מגיל 17 וחצי התחיל ללמוד אבהע"ז ולפני כן כבר סיים את כל או"ח ויו"ד עם כל הנושאים כלים, וסיים את אבהע"ז בגיל 24, ולמד אז עם חברותא אחת במשך 7 שנים. (בגיל 13 כבר היה כותב סת"ם. 'שנים מקרא ואחד תרגום' היה קורא מתוך ספר תורה - כדעת האר"י הק' בערב שבת, והיה זה בס"ת שכתב הוא עצמו). בגיל 24 רצה להתחיל ללמוד חושן משפט אך לא הספיק, כי לקחו אותו לר"מ בישיבה, ללמד. הוא היה קם כל יום בנץ בגיל 17 וחצי ולומד שיעורים אבהע"ז לפני התפילה, ושישי ושבת (הוא למד אז עם חכם יוסף רפול).



ובדירי הווה עובדא, דשנה אחת זכיתי לישון עם מרן רה"י לבד בסוכה בביתו שברח' היהודים שברובע היהודי

היתה מדברת כלל דברים בטלים! הוא סיפר שאתו היא היתה מדברת רק שאלות בהלכה, שאלות במדרשים, והיו לה ספרים על המיטה - היא היתה ישנה ב- 8:00 בערב וב- 12:00 בלילה כבר היתה קמה. והגם שהיו כאלה מבני הבית שעדיין היו ערים בשעות האלו והיו לפני שינה, אך היא - בזמן הזה כבר קמה, אמרה תיקון חצות, למדה מעמדות, תהילים, חוק לישראל, משניות - עד הנץ. ואז היתה הולכת להתפלל בבית הכנסת של חכם מנשה לוי ע"ה, ונשארת שם עד סוף המנין השני.



וסיפר חכם שלום שפעם הוא תיקן איזו דלת ולפתע האמא הגיעה והתחילה לצעוק: "שלום, מה אתה עושה? תביא בן אדם, פועל, שיעשה את זה. לך זה חבל על הזמן! שב ותלמד!"



וסיפר פעם אחיינו של מרן רה"י שפעם היא שאלה אותו שאלה (הוא עדיין היה אז רק מאורס), על איזה שיעור מברכים 'נפשות' על לבן - האם זה נקרא אכילה ושיעורו בכזית, או שזה שתיה ושיעורו ברביעית. אז הוא אמר לה שתלוי איך אוכלים את זה - אם זה מוצק ואוכלים עם כפית, שיעורו בכזית. אך אם מערבבים ושותים - שיעורו ברביעית. אז היא, לא היה נעים לה, היא לא הסכימה

חשבתי אז, שעתה, לאחר שקם כמה פעמים בלילה, וזאת בגילו המבוגר, וגם שסבל מכאבים ברגליו, מסתמא שהיום 'ירשה' לעצמו לישון עוד כמה דקות יותר כדי 'לאגור כוחות'. והנה בערך בשעה 6:30 בבוקר נשמע השעון המעורר הסמוך למיטתו של מרן רה"י, ואני מציץ ורואה איך שמרן מיד בהישמע קול השעון הוריד רגל א' למטה מהמיטה, את השמיכה השליך על הרצפה, ומיד קם לעבודת היום של הכה"ג [ופה המקום לציין מה ששמעתי ממרן רה"י, וכך רה"י היה נוהג, דב"כף החיים" מובא הא דאיתא בספרים, סגולה לקבלת התפילה לומר 10 פרקי תהילים קודם התפילה, ו הוא דבר המסייע לה שתעלה].

בתחילה חשבתי ש'פספסתי' פה סיפור על מרן רה"י, איך שנאבק ונלחם ולבסוף הצליח להתגבר. אך כעת הבנתי שזהו 'ה'סיפור בה"א הידיעה, שמרן רה"י כלל לא היה צריך להיאבק, הוא הפך את טבעו ונעשה ל'גיבור כארי', ולאריה אין שום נידון אם לקום ולהתעורר או להמשיך לישון, דזהו טבעו - 'מתגבר כארי'.



וסיפר חתנו של מרן רה"י מעשה נורא, דהנה לפני כחצי שנה, בליל שבת, באמצע הלימוד הקבוע שהיה לומד מרן רה"י בספר הבן-איש-חי, נתקל רה"י שם באיזו הלכה, ואמר: 'גם השו"ע כך פוסק,

היה זה בשנים שלאחר פטירת הרבנית ע"ה]. והנה באותו הלילה הייתי מרוגש מאוד על הזכות שנפלה בחלקי, וכמעט כל הלילה לא עצמתי עין. [אגב, מרן רה"י היה ישן כשעל ראשו מונחת כיפה שמהודקת היטב לראש, וכדברי המשנ"ב סי' ב' סקי"א, "ולא ילך ארבע אמות בגילוי הראש, ומידת חסידות אפילו פחות מארבע אמות, ואפילו בעת השינה בלילה", עכ"ל].

והנה, במשך אותו הלילה, מרן רה"י קם ממיטתו שבסוכה כמה פעמים, וגם סבל מכאבים ברגליו. חשבתי אז לעצמי, הנה בכל ליל שבת מרן רה"י לומד עד השעה 12:30, אומר ק"ש על המיטה והולך לחדרו, ובבוקר מיד היה מתעורר ראשון לפני כולם.

[אשתי (נכדתו) היתה מבקשת ממנו לפני השינה אם יוכל להעיר אותנו לתפילה בבוקר, ובבוקר היה מרן רה"י נוקש קלות ובנעימות על דלת חדרנו, וההרגשה היתה הרגשה נפלאה, שמרן רה"י ברום גילו דואג לעורר אותנו לתפילה, כסבא המעיר את נכדיו].

[וכאן המקום לציין שמרן רה"י היה מקפיד מאוד להתפלל בזמן ק"ש של המג"א, ואמר שזהו ספק דאורייתא, וחשש אף לזמן ק"ש של המג"א לחומרא, וזהו לפי הלוחות של 'פורת יוסף', ששם זמן המג"א לחומרא הוא עוד יותר מוקדם מהמודפס בשאר לוחות].

אותו כבר ער, שוכב במיטה. הוא אמר לה: 'אני מארבע בבוקר כבר ער, את לא צריכה להעיר אותי'. וכששאלה מדוע אינו ישן, אמר לה: יש היום שיעור, יבואו הבחורים, אך לא מסודר לי מספיק הדברים, אני כל הזמן חושב איך לסדר את השיעור'.

השיעורים

מארבע בבוקר הוא היה מסדר לעצמו את השיעור לבחורים!

כידוע, מרן רה"י במשך 67 שנה היה מוסר שיעור שבעה ימים בשבוע בעיון, חמישה ימים בנשים נזיקין, בשישי שיעור קבוע בספר 'מנחת חינוך', ובשבת היה מוסר שיעור בהל' שבת בעיון. זה היה מחזור של 6 - 7 שנים. ודבר ידוע הוא, שלפני השיעור לא יכולנו לדבר עמו כלל. פשוט לא היה עם מי לדבר, הראש שלו היה תפוס. הוא היה אומר לנו: 'אני יותר חושב מה לא להגיד ממה שכן לומר...'



ויש בנו"ט להביא מה שסיפרו כעת בימי השבעה, דהיה בחור שניגש אליו באמצע הסדר ושאל אותו על מה כדאי להתעכב. היה זה לפני השיעור וחכם שלום הצביע לו על התוס'. בלילה ישב הבחור ולמד היטב את דברי התוס', והתעוררו לו ארבע קושיות. כשהגיע השיעור, חכם שלום קרא את דברי התוס'.

אני רק לא זוכר אם זה בהל' ברכות או בהל' שבת או בהל' בישולי עכו"ם'. ואז הוא הוציא ספרים ועוד ספרים, הוציא והוציא - ככה במשך שלושת רבעי שעה. אמנם הוא לא מצא ולא נרגע, ואמר 'אני לא זוכר איפה יש על זה סעיף מפורש, איך נשכח ממני, איך נשכח ממני'.

בבוקר, לפני התפילה, באה בתו לעזור לו לקום. מיד כשנכנסה לחדר אמר לה: 'הנה אמרו לי שזה ב'כף החיים' בהל' ברכות. תביאי 'כף החיים' חלק ג'. חתנו, שישב בסלון וחיכה לתפילה, ראה שרעייתו יוצאת מהחדר, ניגשת לארון הספרים ומביאה למרן רה"י את הספר שביקש. כשיצאה, שאל אותה: מה קורה? הרב עדיין לא קם? אמרה לו - הוא כבר קם, אך הוא שוכב עדיין ונטל ידיו, וביקש שאביא לו ספר 'כף החיים'. חתנו של מרן רה"י ניגש אליו ושאלו מה הרב מחפש, וענה לו הרב - 'את הסעיף עליו דיברנו אתמול'. מרן קם לשולחן שבסלון, המשיך לעלעל בספר, ומצא את הסעיף שחיפש. בסעודה שאל אותו חתנו - אמרתם הבוקר ש'אמרו לכם' שזה נמצא בהל' ברכות. מי אמר לכם?

ואז אמר לו מרן - 'חלמתי על זה - אמרו לי בחלום'. וכמו שחלם - כך היה! שם היה נמצא הסימן. ואמרה אז בתו השניה, אשר אצלה התגורר בשנים האחרונות: 'מדבר זה אתם מתפעלים? הרי זה דבר קבוע!' ועוד הוסיפה ואמרה, שמדי יום היא באה להעירו בוקר ומוצאת

דברי הרעק"א אלא קורא והתלמיד מפרש. "לומד איתם כחבר". היום ר"מ יכול להשאיר הקלטה וללכת".

ובאמת כך נהג בכל שיעוריו, לקרוא את כל דברי הרשב"א ולשאול את הבחורים - מה הבנתם, קרא את כל דברי הר"ן, ושוב שאל בחור - איך אתה הבנת את הדברים. 'אני לא נותן שיעורים אני לומד עם התלמידים'.



באותה שיחה אמר מרן רה"י דבפסוק כתוב 'כי מלאך ד' צבקות הוא תורה יבקשו מפיהו' והגמ' דורשת - אם רבו כמלאך הוא - אז תורה יבקשו מפיהו. וביאר מרן רה"י דה פשט בזה הוא, דאם הרב הוא כמלאך שעל המלאכים נאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה' דהיינו שמלאך הוא עומד, לא שואף להתקדם, אז אם הרב הוא כמלאך שאכפת לו רק מהתלמיד (ולא מהשטייגן האישי שלו), והוא מוכן להיות 'עומד' מבלי להתקדם בעצמו, אז תורה יבקשו מפיהו. אבל אם הרב חושב רק על תועלתו האישית ולא על תועלת התלמידים - על כך אומרת הגמ' דא"א ללמוד מכזה רב.

וכשנשאל מרן רה"י לעצה כיצד בחור יהיה לו יראת שמים אמר דבר נפלא, שאם הר"מ נפגש בגמ' עם

מתחילתו ועד סופו, הסבירן והמשיך הלאה. לאחר השיעור ניגש אליו אותו בחור ואמר - 'למה הרב רק קרא את דברי התוס', והרי על התוס' הזה יש להקשות כך וכך וכך'. חכם שלום הסתכל עליו ואמר: 'רק זה קשה לך בתוס' ? הרי גם כך וכך וכך קשה !' והוסיף לו עוד שלוש קושיות. וכששאלו הבחור - 'אז למה הרב לא אמר את זה בשיעור?' חייך מרן רה"י ואמר: 'וכי הכל צריך להגיד בשיעור... יש דברים שלא אומרים בשיעור. אני חושב יותר מה לא להגיד ממה שכן לומר'... ואמר אותו בחור שמאז למדתי שיש למרן רה"י שיעור לבחורים, ויש שיעור שלא נאמר. אז הוא אמר שכל יום אחרי השיעור הוא היה משתדל למצוא איזה משהו, הנקודה שממנה להתחיל ולבדוק איזה דברים לא נאמרו. הוא אמר שכל יום היה שיעור פרטי. היה שיעור כללי לבחורים, והיה שיעור פרטי כל יום חצי שעה שדיבר עם מרן רה"י על הדברים שלא הביא בשיעור.



ראיתי למרן רה"י זיע"א [בשו"ת לבני הנעורים ע"י 'דרשו'], שנשאל בנוגע למסירת שיעורים, איך הרב מוסר שיעור, מה השיטה. והשיב מרן רה"י וז"ל: "אני לא נותן שיעורים, אני לומד עם התלמידים! אינני מפרש להם את

שלום, ואתה בא אלי? ! מה שאני אגיד לך - הוא יגיד לך. מה שהוא יגיד לך - אני אגיד לך. זה אותו דבר. תלך ותשאל את חכם שלום, אל תבוא אלי!



ומרגלא בפומיה דרה"י זצ"ל שלפני שנים רבות הוא היה אצל מרן הגרא"מ שך זצ"ל כמה ימים לפני ראש השנה וביקש ממנו שיאמר לו איזה דבר מוסר שיוכל לאומרו בישיבה ביום ראש השנה. וסיפר אז חכם שלום שהרב שך הביא לו את דברי המדרש על עקדת יצחק שהשטן הפריע הרבה לאברהם בדרכו לעקידה, ואברהם לא נענה לו לשום דבר. והטענה האחרונה של השטן היתה שלמחר הקב"ה יאמר לך שאתה שופך דמים שהרגת את בנך. א"ל אברהם, על מנת כן אני הולך. וזה דבר שאינו מובן כלל, מה שייך שיאמר לו הקב"ה אתה שופך דמים, הרי הוא בעצמו ציוה את אברהם על העקידה, וא"כ מאי קס"ד של השטן שאברהם ישמע לו?

וביאר בזה ביאור עמוק מאוד, והוא יסוד גדול בעבודת ה', דאמת שאברהם נצטווה ע"י הקב"ה על עקדת בנו, אך אם יהיה בליבו של א"א מחשבה או נגיעה הכי קטנה בשעת השחיטה, של כבוד או כיו"ב, שכולם יראו איך אברהם עומד בנסייון, באופן זה עלול היה אברהם להיחשב כרוצח! דאף שיש לו ציווי על המעשה, מ"מ עליו לעשותו בנקיות

דבר שיכול לעורר הלב (באגדתא) צריך להרחיב בזה ולא להשאיר זאת למשגיח.



הרב גבריאל טולדנו, כשבא מצרפת, התקבל להיות מגיד שיעור בישיבת 'פורת יוסף' קטמון, וזה עוד לפני שהקימו את ישיבת 'אור ברוך' (ששם כיהן בהמשך כראש ישיבה), וכמה שנים היה אומר שיעורים ב'פורת יוסף'. והנה, בשנה הראשונה בתפקידו כר"מ, כשמסר את השיעור לתלמידים, היה חכם שלום - שהיה ראש הישיבה! - נכנס לכיתת השיעורים ומתיישב לשמוע את השיעור! אז פעם הוא שאל את חכם שלום - 'הרב כנראה רוצה לבחון אותי, ככה אני מבין'. ואז ענה לו חכם שלום - לא! אתה קיבלת דרך ממרן הרב שך, ואני רוצה ללמוד את הדרך הזו טוב!

הרב שך

ועוד סיפר אחיינו מעשה נורא. שלפני קרוב לארבעים שנה, הוא [האחיין] הלך למרן הרב שך לשאול אותו ולהתייעץ על שידוך לאחת מבנות המשפחה. הוא הגיע לביתו של הרב שך, שישב בחדר ולמד. ניגש אליו ועשה 'היכרות' וסיפר מי הוא, ושבא לדבר על בת משפחה של חכם שלום. כשמע זאת הרב שך, הוא קם מהכיסא, תפס לו את היד והלך אותו עד לדלת. ואז מרן הרב שך הסתכל עליו ואמר: יש לך את חכם

עצמי לא לשמוע כשאני לא רוצה לשמוע!" והוא דבר מבהיל למתבונן...

ללא נגיעות

בזמן הקמת ישיבת 'נזר התלמוד' אמר מרן רה"י שהמלבי"ם מביא שהקב"ה אמר לדוד המלך, שהוא לא יבנה את ביהמ"ק אלא שלמה בנו. למה, אומר המלבי"ם, אמר לו הקב"ה לדוד - אתה מתעסק במלחמות, ואולי מחמת כך יהיה לך בבניין ביהמ"ק 'נגיעה' להינצל ולנצח במלחמות, אבל בנך שלמה, שבזמנו יהיה שלום, הוא זה שיבנה את הבית, זה יהיה בית לשמי [וזהו שאמר בנביא' הוא יבנה בית לשמי] זה יהיה בלי נגיעה, זה יהיה טהור.

ואז בכה מרן רה"י ואמר, וז"ל: "מורי ורבותי, הקב"ה עזר לי, יכול להיות שקיבלתי מרבתי, שכשאני קורא דבר אינני קורא לשם ידיעה בעלמא. כשראיתי את המלבי"ם אני הזדעזעתי. הזדעזעתי ממש. כל החיים זה רדף אותי. כשאתה הולך לעשות דבר, תבדוק אם זה באמת לשם שמים. יש לנו יצר הרע, אנחנו לא מלאכים, אבל לכל הפחות כמה שיותר שיהיה לשם שמים, שיהיו כל מעשינו לשם שמים. הלואי ונזכה לכך", עכ"ל.



ובענין זה סיפר אחד מהדודים (וקיבלתי רשות לספר הדברים), דכשהתחתן, בשנה הראשונה לא היה

גמורה ללא שום אינטרס, ומחשבה הכי קטנה עלולה להפוך את המעשה ממצוה נשגבה לעבירה שפלה.

וכמה נאים הדברים כלפי מרן רה"י זצ"ל עצמו. וכפי שמפורסם מה שאמר עליו מרן בעל האבי עזרי זצ"ל: 'חכם שלום הכהן - אין לו נגיעות כלל!', וכשהיה נכנס חכם שלום לחדרו של מרן הרב שך, היה הרב שך קם לכבודו - והיה זה לפני למעלה מארבעים שנה!

שקוע בלימוד

שמעתי מאחינו של מרן רה"י, שפעם הוא לקח את חכם שלום והרבנית מבני ברק לירושלים. חכם שלום ישב לצד הנהג והרבנית מאחור. והיות וידע שחכם שלום בקי גדול בניגונים [המכונים 'מאקאמים'], אז הוא שם קלטת עם הניגונים הללו, וחכם שלום שמע ונהנה וגם הסביר לו כמה דברים הנוגעים לניגון ששמעו, וככה הם נסעו והמוסיקה מתנגנת בקול. אחרי כמה דקות נהיה כזה מין שקט, וכשהוא הסתכל על מרן רה"י הוא ראה אותו מרוכז כולו. האחין של רה"י הרגיש לא נעים שיש כזו 'תזמורת' ברכב, והרב ככה מרוכז, והבין מיד שהרב חושב בלימוד, אז הוא אמר לחכם שלום: הרב, אם זה מפריע אני מכבה את זה! אז מרן רה"י עשה כזה תנועה כאילו התעורר, דהיה מאוד מרוכז, הסתכל עליו, חיך ואמר: "תשמע, אני הרגלתי את

שיוכלו לקבל את כספי הצדקה. אבל יש כספים שנותנים לי כדי שאתן אותם לאברכים ע"מ שילמדו בתענית דיבור בבוקר לרפואת מישהו וכיוצ"ב. מזה אני יכול לתת לך. והסביר שאת הכסף הזה נותנים כדי שילמדו, אז אני יכול לתת גם למש פחה, כי סוכ"ס אתם לומדים בתענית דיבור ולא צריך להגדיר פה אם אתה עני או לא עני.

וכך הווה, דבאותו חודש שהיה שם היה נותן לו רק מהכסף הזה (חוץ מהעזרה שעזר מכספו הפרטי במשך כל השנה, וכנ"ל). והוא מעשה אחד מתוך אינספור מעשים, בהם ראו איך שדברי המלבי"ם הנ"ל (גבי דוד ושלמה, להיות בלי נגיעות כלל) 'רדפו' את מרן רה"י.

הרגשתו לזולת

ושמעתי מחתנו מעשה נפלא, שלפני נישואי בנו (של חתנו) הביא חתנו הזמנות לר"מים של ישיבת פורת יוסף. זה היה לפני שלוש וחצי שנים. חתנו כיון להגיע אחרי שהר"מים מסיימים את השיעור, הוא נכנס לחדר הר"מים, וכשראה פתאום את א' מהר"מים, נזכר ששכח ממנו ואין לו פה הזמנה ריקה, אמרתי לעצמי, בין כה וכה הר"מים לא באים, וכל ההזמנה היא רק ל'כבוד בעלמא'.

יצאתי בחזרה ואמרתי שלום לרבנים, ובחורן פגשתי אחד מהאברכים שהסתובב שם וביקשתי ממנו: 'תעשה לי

לאשתו עבודה שנה שלמה, מאדר עד טבת, והיה קשה מאוד. ובמשך השנה הזו אשתו דיברה עם אמא שלה, אשת חכם שלום, אם אפשר אולי לעזור לסדר לה עבודה, תפקיד באיזה מקום. אז האמא אמרה 'את הרי יודעת שאבא לא עוזר לאף אחד. שלא תחשבו שרק לכם הוא לא עוזר'.

וכשניגש בעלה לדבר עם חכם שלום, אמר לו חכם שלום - "אני לא יכול (לבקש מאחרים טובה), דמחר האנשים האלה באים אלי ואני צריך לצעוק עליהם (על דברים שלא עשו כהוגן וכו'), אני לא יכול לקבל מהם טובות הנאה כי אז לא אוכל לצעוק עליהם. אני לא יכול לעזור לך! אם הם יעשו לי טובה, אני אהיה נגוע ולא אוכל לגעור בהם!" ואז הוא אמר לו - "תסתדר כמו כל האברכים, הקב"ה יעזור לכם, וגם אני אשתדל לעזור לכם במה שאני יכול". ובאמת היה עוזר להם מכספו הפרטי במשך השנה.

וסיפר לי אז הדוד, שכשאשתו ילדה באותה שנה, חודש אחרי הלידה הם היו אצל חכם שלום בבית ואמר לו אז חכם שלום - תראה, יש לי הרבה כספים של צדקות, אבל אני אף פעם לא נותן למשפחה. אנשים נותנים לי לתת את זה לצדקה, אני לא רוצה להיות נגוע בזה, דצריך הרי להגדיר מי הוא עני ומי הוא לא, ואם אתן למשפחה - הרי יש לי נגיעה בזה להחשיב אותם כעניים,

מעולם לא התקשר, והדבר היחיד שמחמתו מרן התקשר להאיר על כך, היה על חשש פגיעה של בין אדם לחברו!

תפילתו על הרבים

כידוע, מרן רה"י היה 'ליבן של ישראל'. אין לתאר ולשער כמויות הפתקים שהיו מונחים אצלו עם שמות של חולים ורבים הזקוקים לישועה ועל כולם היה מתפלל ומברך, והיה זוכר את שמות כולם בע"פ, ומדובר היה במאות-מאות שמות, דהיה עושה לעצמו כל שם בראשי תיבות. וגם כעת לאחר פטירתו ביום של הלוויה הונחו על קברו עשרות עשרות של פתקים לישועה. דגדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהם. ויכול היה להזכיר בתפילתו במשך שנים שמות של אנשים שכבר נוסעו מזמן אך היות ולא באו לספר היה ממשיך כסדר להזכירם בתפילתו.

ובענין זה ישנו מעשה מבהיל, אותו שמעתי מבעל המעשה בעצמו, דחכם שלום הוזמן פעם להשתתף באירוע באחת הישיבות (ויש מאחורי זה מעשה נפלא ג"כ, ואכמ"ל), ושלחו את המזכיר של הישיבה להביאו - זה סיפור שלפני 18 שנה בערך - שיקח אותו מהרובע, והמזכיר לפתע אמר, אני תלמיד שלו, לפני שש שנים למדתי בישיבה והתחתנתי. והוא לא היה מהבחורים שלחכם שלום היה איתו קשר מיוחד בישיבה. המזכיר הגיע לקחת את רה"י

טובה, קח את ההזמנות האלו ותחלק לרבנים, והלכתי. כשהגעתי בערב הביתה אמרה לי אשתי: 'אבא שלי התקשר בצהריים וחיפש אותך, והערב חיפש אותך שוב'. כל-כך נבהלתי! מה קרה? ממש מאוד נבהלתי, כי מעולם הוא לא התקשר! כבר שלושים שנה אני נשוי, והוא מעולם לא התקשר, לא הוא ולא הרבנית (הנהגתה של הרבנית היתה לא להתקשר לאף אחד מילדיה מיום שנישאו. היא היתה אומרת לבנותיה - אולי כשאתקשר את בדיוק מכינה אוכל לבעלך, או שאת יושבת לדבר איתו. דבר ראשון - הבעל קודם לכל! אני לא אפריע!) גם אשתי נבהלה. מיד התקשרתי אל מרן רה"י ואז הוא אמר לי: 'למה לא הבאת הזמנה לרב פלוני?' אמרתי לו ששכחתי שהוא ר"מ בישיבה, ושכחתי להביא לו הזמנה, אבל מאיפה כבודו יודע זאת? 'ענה לי הרב - 'כולם באו אלי אחרי 'מנחה' לברכני בברכת מזל טוב, והוא שאל אותי על מה מברכים אותי, אז הבנתי שהוא לא קיבל הזמנה'. אז הוא אמר - 'זה הרי יכול לפגוע בו, למה לא הבאתם לו הזמנה?' אמרתי לו שבל"נ אבוא מחר לישיבה לתת לו הזמנה. אמר הרב - 'בסדר, אבל אולי לא תטרח אלא תשלח את זה עם מישהו'. אמרתי - 'לא, אני אבוא', ואכן הגעתי, נתתי לו הזמנה וביקשתי סליחה.

והדבר מבהיל למתבונן, שבמשך כשלושים שנה מרן רה"י

לרה"י - זהו בני! ואז רה"י הסתכל על אותו אברך ואמר לו - אני כבר במשך שלוש שנים מזכיר אותך יום יום בתפילה שיוולד לך בן, למה לא הודעתי לי על כך?

הכרת הטוב

פעם ראשונה שחכם שלום הגיע לשכונת רמות, חתנו סידר לו דירה של אחד האברכים שם. חכם שלום יצא משם ושאל של מי הדירה, אמרו לו - של אברך פלוני שנשוי שנתיים ואין לו ילדים. אחרי שלוש שנים נולד לאותו אברך בן. הברית היתה בתשעת הימים והיה פדיון בבין הזמנים בתל-אביב, והאברך הנ"ל ביקש שישאלו את חכם שלום ממתי אפשר לעשות את הפדיון. חכם שלום היה בעיר העתיקה וישב ליד המכתביה שלו ולמד. חתנו בא מאחורי גבו ואמר לו: יש איזה אברך שנולד לו בן, ורוצה לדעת מתי אפשר לעשות פדיון. אז הוא שאל מי זה האברך הזה, אמר לו חתנו, אתה לא מכיר אותו, למאי נפקא מינה. אמר לו חכם שלום, מי זה האברך הזה. אמר לו חתנו שהאברך הזה הוא פלוני אלמוני. חכם שלום 'קפץ' מהכיסא (ואמר חתנו שהוא חושב שזו הפעם הראשונה שראה אותו קם בכזה אופן) ואמר לחתנו: "אני לא מכיר אותו?! והרי קוראים לו כך וכך, ולאמא שלו כך, ולאשתו כך, ולאמא שלה קוראים כך... מיום שהייתי אצלו בבית אני מזכיר אותו בתפילה כל יום שלוש

מהרובע, ולאחר שהחזיר אותו, חזר המזכיר לישיבה, הוא קרא באמצע האירוע לחתנו של מרן רה"י ולראש הישיבה העומד בראשה, והמזכיר עמד בחוץ, כולו רועד וחיוור. כשנשאל מה קרה, מה קרה? הוא סיפר שכשחכם שלום עלה לאוטו, תוך כדי שהוא מתיישב, אז המזכיר שואל אותו - הרב זוכר אותי מהישיבה? אז הוא מסתכל עליו ואמר - כן! אתה פלוני בן פלוני ואשתך פלונית בת פלונית. המזכיר נדהם ושאל - איך הרב יודע? אז רה"י אמר לו, הרי אתה אמרת לי כחצי שנה אחרי החתונה, שיש לכם בעיות... ומיני אז אני מתפלל עליכם כל יום. אמר לו חכם שלום, דע לך שאני מזכיר אותך יום יום בכותל, אחרי השיעור בישיבה. אתה פלוני בן פלוני ואשתך פלונית בת פלונית - אני מכיר אותך!

המזכיר חזר לישיבה כשכולו רועד, ואמר - אני לא ידעתי שחכם שלום מזכיר אותי יום יום על הילדים! חכם שלום שאל אותו תוך כדי דיבור - אז יש לך כבר? אז הוא אמר לו - לא, ואחרי שנה נולד לו בן.



ומענין זה סופר, דפעם הגיע אל מרן רה"י אברך לעשות חלק'ה לבנו. מרן רה"י שאל את האברך - מי זה הילד הזה? ענה לו - בני הוא. אמר לו רה"י - זה לא הבן שלך... האברך חזר ואמר

אחד שעשה לו טובה, ותמיד החזיר לו טובה בחזרה.



[ולכך הקפיד מאוד שלא להשתמש באחרים, כי ידע את גודל

החשיבות של הכרת הטוב. ובענין זה בדידי הווה עובדה, דכשהייתי מלווהו לישיבה בעיר העתיקה, אז במדרגות המובילות לישיבה היה אחוז בידי, וכשהגענו למדרגה האחרונה - עוד כשרגלו השניה היתה באוויר - כבר היה עוזב את ידי, וכך בכל פעם היה. והתפעלתי לראות איך שהוא נעזר רק לזמן המדוייק בו הוא זקוק לעזרה ולא שניה אחת מעבר לזה, והוא מבהיל למתבונן].

הריני מוחל וסולח

ובאמת שמרן רה"י זצ"ל סיפר כמה וכמה פעמים, שבצעירותו, כשהיה נער צעיר, עלה לאוטובוס ולא נכנס פנימה, דהיה צפוף ועמדו שם נשים וכו', ולפתע ניגש אליו בחור מבוגר א' ונתן לו אגרוף, וחכם שלום שאלו: למה אתה מכה אותי? ואמר אותו בחור מבוגר - כי אתה לא נכנס פנימה וחוסם את המעבר! חכם שלום שתק ולא ענה. למחרת, כשהלך לתפילת שחרית ראה לפתע את אותו בחור מבוגר, שגם הוא מתפלל באותו בית הכנסת. כשהגיע הש"ץ סמוך לברכת כהנים החליט מרן

פעמים! והביאור בזה הוא דאצל חכם שלום הכרת הטוב היתה בראש המעלה; קיבלתי ממנו טובה? איך אני יכול שלא להודות לו?!



כשיצאתי בשבוע שעבר מניחום האבלים בימי השבעה, חיכיתי לאוטובוס, פגשתי שם בחור בעל תשובה. שאלתי אותו איך הוא קשור למרן רה"י [דראיתי אותו מסתובב בבית האבלים]. הוא סיפר מעשה נפלא. הוא סיפר שהוא לומד בישיבה לבעלי תשובה, הסמוכה לבית בו מרן רה"י התגורר בשנים האחרונות (בשכונת רמות בירושלים). במשך אותן שנים היו הבחורים בישיבה מגיעים (בתורנות) לביתו של מרן רה"י, והיו משלימים שם מנין לתפילת שחרית. ואז, הוא סיפר, שבתקופה האחרונה התגלה, שמרן רה"י היה מתקשר לראש הישיבה של אותם בחורים לאחר התפילה, ושואל: 'למה פלוני לא הגיע כבר כמה ימים', ו'למה פלוני נראה בלי מצב רוח' וכו'. והיה זה בתקופה בה סבל מרן רה"י מכאבים ברגליו, ולא היו אלה בחורים משיבתו שלו, ומ"מ שם לב לכל אחד והכיר להם טובה על שמשלימים עבורו מנין, דאצל מרן רה"י חיוב הכרת הטוב היה עד מסירות נפש ממש (יעוי' במדרש תנחומא פ' מטות 'העושה טובה לחברו את נפשו חייב לו'), ולא היה נשאר 'חייב' לאף

בין ברצון וכו' בין בדיבור בין במעשה וכו' והיה ברור לו כשמש בצהרים שמה שאירע אצל אותן נשים - אי"ז כלל מחמתו - בגללי זה לא קרה'!



שמעתי על מספר בחורים שלא התנהגו בכבוד הראוי בבית הכנסת בו היו נמצאים והתלוצצו שם וכו', וניגשו אל חכם שלום זצ"ל שיגש להעיר להם ומרן רה"י סירב. וכשניגשו שוב ושאלוהו לפשר הסירוב, הסביר ואמר - שהיות שהוא כהן ומברך את הברכה 'לברך את עמו ישראל באהבה' אזי אם הוא יגש להעיר לבחורים - ופה אינני יודע את הנוסח המדויק אך רוח הדברים היתה - שזה יגרום לו קצת פחות ב'אהבה' או שהם עלולים להיפגע, ובהלכה כ' שאם יש משהו בקהל ששונא לכהן הרי אין הוא יכול לברך, והוא פחד לאבד את הברכה, ולכן נמנע מלהעיר להם.

אמת לאמתה

ואסיים במעשה נורא ששמעתי מבני ביתו של מרן רה"י, שכאשר הגיעה קבוצה מאחת מקופות הצדקה, והביאו לפניו את הקופה מקרטון של אותה קופת צדקה, אחד מבני הבית הגיש לחכם שלום שטר של 200 שקלים כדי שישלשל לקופה ויצלמוהו. מיד שאל חכם שלום של מי הכסף, ואמרו לו שזה שלהם (של קופת הצדקה). חכם שלום,

רה"י שכאמור היה אז נער צעיר לימים לצאת החוצה כי לא יכול הוא לברך את הברכה 'לברך את עמו ישראל באהבה' מחמת אותו אדם שהכה אותו. אמנם רגע לפני שיצא, חשב לעצמו שסוכ"ס גם הוא (אותו א' שהכהו) יהודי והקב"ה אוהב אותו אז גם אני צריך לאהוב אותו. וככה הוא נעמד והתחיל להכניס בליבו אהבתו כלפי אותו אדם, ורק לאחר שהרגיש שכבר אין בליבו קפידא עליו והוא אף אוהב אותו - רק אז ניגש לברך את עמו ישראל, ובכללם את אותו בחור מבוגר, באהבה. [סוף דבר היה, שכעבור מספר ימים מצא אותו בחור מבוגר שהיה מעוכב שידוכים - את זיווגו, וזכה להתארס!]



בלוויה סיפרו (בנו הגאון רבי יעקב שליט"א) שהיתה קבוצה של אנשים שפגעו בכבודו של מרן רה"י. ובאותה תקופה אירעו צרות קשות אצל נשותיהם של אותם אנשים (ובאמת היה הדבר לפלא שסבלו כולן כמעט מאותו דבר) וכששלחו לבקש את סליחתו מיד אמר מרן רה"י - "אלי זה לא קשור!" ואמר זאת בנחרצות, וביאר שוב דאילו שזה לא קרה בגללו, דכל לילה לפני שהולך לישון הריהו מקפיד לומר את ה'הריני מוחל וסולח לכל מי שהכעיס והקניט אותי או שחטא כנגדי בין בגופי בין בממוני בין בכבודי וכו' בין באונס

שהוא חבר שלו ורוצה שיחזור אליו, כי יש לו משהו להגיד לו.

הרב דוידוב חזר אליו מיד, ואז חכם שלום אמר לו, שנודע לו שיש

מודעות בבני ברק שהוא הולך להגיע לבני ברק לכנס אחר שהיה גם כן באותו שבוע, והוא חושש שאולי אם הרב דוידוב יגיע לבני ברק ויראה את המודעות, אז יהיה לו קצת צער, כי יחשוב שאליו חכם שלום לא מגיע, ולשני הוא כן מגיע... לכן הוא מתקשר להודיע לו שזה שקר, סתם הודיעו שהוא מגיע אפילו שהוא בכלל לא הולך להגיע לכנס השני.

[והוסיף הרב דוידוב, שאת מספר הטלפון שאליו חכם שלום התקשר, לא היה לחכם שלום את המספר הזה, אלא הוא היה צריך להשיג אותו דרך 144 או באופן אחר. הוא היה צריך להתאמץ להשיג את הטלפון הזה, והיינו שהוא השתדל ועשה מאמצים להשיג את הרב דוידוב, כי חשש שאולי יהיה לו קצת צער, והוא לא רצה שאת הקצת צער הזה יהיה לו, והוא נורא למתבונן].



מי יתן לנו תמורתו, מי יתן לנו חליפתו, וכל בית ישראל יבכו את השריפה, אשר שרף ד'.

מיד כששמע זאת זרק את הכסף על הרצפה ואמר: כזה שקר?! תביאו לי מהחדר 200 שקל שלי - ואותו אשים שם!



ושמעתיו בענין זה מעשה נפלא, נכך סיפר לי בנו של בעל המעשה, והורשיתי להזכיר את שמם], שהרב פנחס דוידוב, היו לו מוסדות 'שערי ציון', ועשה כנס בבני ברק לבחורים ואברכים שכתבו חבורות, וקיבלו על כך מלגה, והשתתפו בזה בין 1000 ל-1500 בחורים ואברכים, ומדובר לפני 15 שנה. הרב דוידוב הזמין לכנס את חכם שלום. הוא נסע אל מרן רה"י ואמר לו שיש כנס עם בחורים ואברכים, והוא מעוניין שהרב יגיע לדבר. חכם שלום אמר לו שהוא לא יכול להגיע לבני ברק, כמדומה שהיה זה משום שהיה חלש באותו הזמן. חכם שלום בירך אותו בברכה והצלחה, ומאוד עודד אותו על פעליו למען הרבצת תורה, והרב דוידוב יצא.

למחרת חזר הרב דוידוב מהכולל, ואשתו אומרת לו: "שלום כהן, חבר שלך, התקשר". הרב דוידוב ניסה להיזכר איזה חבר יש לו בשם 'שלום כהן', עד שתפס שחכם שלום התקשר וקרא לעצמו בשמו הפרטי ואמר





בית מועד



מצוות צריכות כונה, ובל תוסיף בתקיעת שופר

הרב רחמים עבוד

מח"ס דברי רחמים וראש כולל דיל, ניו ג'רזי

ומתבאר דאיכא פלוגתא בין תוס' ורשב"א אם מכוין לדברי סופרים אם חשיב כמכוין למצוה מה"ת, דתוס' הוקשו דתקיעות דעמידה הוי בל תוסיף משום דהוי זימניה, משמע דאי לאו זימניה אע"ג דמכוין למצוה דרבנן לא חשיב כונה מן התורה, והרשב"א חולק כיון שמכוין למצוה דרבנן הוי כמכוין למצוה מה"ת וצריך ביאור במח'.

ונראה בזה דתלוי בדין מצוות צריכה כוונה, אם הכונה הוא דין נוסף לקיום המצוה, והמעשה הוא מעשה מצוה בלא כונה, או דלמא הכונה הוא שעושה למעשה מצוה, ויש לומר דתוס' סברי דכוונה במצות הוא דין נוסף לקיום המצוה, ולכן הכא שכדי לעבור בבל תוסיף שלא בזמנו צריך כונה, וכשמכוין למצוה מדרבנן לא חשיב כונה למצוה מה"ת, משא"כ הרשב"א אפשר שסובר דמצוה צריכה כונה הוא משום לעשות המעשה למצוה, וא"כ שלא בזמנו שצריך כונה לעבור כשמכוין למצוה מד"ס ממילא הוי מעשה מצוה ולא צריך כונה מיוחדת.

עי' תוס' ר"ה (דף טז): שהוקשו בהא דתוקעים ומריעין כשהן עומדין, תימא הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר, הא אמרינן בסוף ראווה ב"ד גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה, כיון דאילו מתרמיה ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו, ה"נ אי מתרמיה ליה ציבורא הדר תקע להו וכו' עכ"ל.

משמע מתוס' דכל קושייתו הוא משום דאילו מיתרמיה ליה ציבורא הדר תקע להו והוי זימניה, וכה"ג עובר אפי' בלא מתכוין, אע"ג דהכא מתכוין לצאת במצות דרבנן מ"מ לא חשיב מתכוין למצוה דאורייתא, והרשב"א חולק על תוס' בזה כתב ז"ל הוקשו בתוס' והא קא עבר משום בל תוסיף, ואי אפשר לתרץ דכיון דתקעו והריעו כשהן יושבין יצא, ואחר כך הוה ליה כעבר זמניה, ואסיק רבא לקמן בשילהי ראווה ב"ד (כח): דשלא בזמנו לעבור בעי כוונה, דהא נמי מתכוין הוא למצוה, והלכך איכא משום בל תוסיף וכו' עכ"ל.

והגריעותא כשמכון שלא לצאת אינו במעשה המצוה אלא בקיום המצוה, ולענין לעבור בבל תוסיף לא בעינן קיום המצוה רק מעשה מצוה גרידא עיי"ש.

ומתבאר דבל תוסיף אינו תלוי בקיום המצוה, ולפי"ז יש לומר דתוס' סבר אע"ג שיצא תקיעת שופר, מ"מ כי איתרמיה ציבור אחר ומוציאם התקיעה הוי מעשה מצוה, ואע"ג דעושהו בשביל שיקימו אחרים המצוה, מ"מ לגבי ידידה אכתי מיקרי זמן המצוה כיון שאכתי עסוק במעשה מצוה אף שא"צ לקיום.

ועי' תוס' שתי' דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים, וברכת כהנים נמי אפי' מברכין כמה פעמים ביום לצבור אחד אין זה בל תוסיף אלא א"כ הוסיף ברכה משלו, כגון השם אלקי אבותיכם יוסף עליכם וכיוצא בזה. וכן אם נטל לולב וחזר ונטל ביום, או אכל מצה וחזר ואכל כמה פעמים ביום אחד, אין זה בל תוסיף, וכן הניתנין מתנה אחת אם נתן באותו קרן אפי' מאה פעמים ליכא משום בל תוסיף, והכא נמי אם תקע וחזר ותקע אפי' מאה פעמים ואפילו מתכוין למצוה ליכא משום בל תוסיף עכ"ד.

והרשב"א חולק על תוס' דאם עושה המצוה שני פעמים, הוי בל תוסיף, והכא שאני שעושה משום תקנת חכמים, וז"ל ומסתברא דלא קשה כלל, דלא אמרו דאיכא משום בל תוסיף אלא

והנה הגרע"א בדו"ח הקשה על תוס' בדמיון שהביאו תוס' מברכת כהנים, וז"ל ובעניי אינו דומה לשם דהתם אלו מתרמי ציבורא אחרינא ונושא כפיו להם הוא עושה המצוה לברך אותם מש"ה מיקרי זמנו, אבל הכא בתוקע לצבור אחר הוא אינו עושה המצוה, שכבר יצא, אלא דמוציא אותם והציבור העושים מצוה והוא שלוחם להוציא אותם, מש"ה לא מיקרי לגביה עוד משך זמן המצוה עכ"ל.

ובישוב קושית הגרע"א נראה ליישב עפ"י מש"כ בקובץ שיעורים (ח"ב סימן לג) על קושית הטורי אבן מגמ' עירובין פ' המוצא תפילין דפליגי ת"ק ורשב"ג אם מוציאן זוג זוג או שנים בבת אחת, ואמר הגמ' דשבת ויו"ט זמן תפילין, ופליגי אם מצות צריכות כונה, דמ"ד שסובר זוג זוג, סובר מצות א"צ כונה, ומש"ה אי לובש שנים עובר בבל תוסיף, ולמ"ד צ"כ אין עובר בל תוסיף כיון שאינו מתכוין למצוה, והקשה הטורי אבן להסוברין דאפילו למ"ד מצות אצ"כ מ"מ אם מכוין שלא לצאת אינו יוצא, א"כ גם להך מ"ד אפשר ללבוש בשבת שני זוגי תפילין ולא יעבור בבל תוסיף שיכוין שלא לצאת. ות' הקובץ שיעורים דדוקא למ"ד מצ"כ אינו עובר בבל תוסיף בלא כונה משום דמצוה בלא כונה להך מ"ד הוי חצי מעשה, אבל למ"ד מצות א"צ כונה, מעשה מצוה בלא כונה היא מעשה שלימה, אלא דאינו יוצא בע"כ,

פי' הישן שם שלא לכוונת מצוה ילקה משום בל תוסיף, ואלו אנן קים לן דלא לקי עכ"ל.

אבל רש"י בעירובין (דף צו.) פי' הקושיא ממה דקי"ל מיתב יתבינן בשמיני ספק שביעי לכתחילה, הרי אע"פ שעושה משום תקנת אכתי פריך הגמ' דהוי בל תוסיף, וזה כשיטת תוס'. וצריך לומר דסובר רש"י אע"פ שהתורה אמרה על פי התורה אשר יורוך, זהו רק לתקנות אבל לא לעבור בקום ועשה, ורק בשב ואל תעשה יכולים לעקור המצוה, ובל תוסיף הוי בקום ועשה. והנה לפי' רש"י צריך לומר דמה שתי' הגמ' בעירובין שם דלעבור שלא בזמנו צריך כונה, והכא אינו מכוין, אע"ג שמכוין למצוה מדברי סופרים לא חשיב כה"ג מכוין מן התורה.

ועי' בחידושי הגרע"א שהביא הפרמ"ג שהקשה דזה לא יתכן לחד תי' דתוס' שקאמרו דמצוה לחכמים חשיב מכוין לדין תורה, א"כ הדרא קושיא לדוכתיה איך יתבינן בסוכה בשמיני, ובשלמא בזמן שהיו עושים מספק ממש, יש לומר דלא היו מכונין דהיו עושין מספק, ולצד דהוי שמיני אין מכונין, אך השתא דאנן בקיאיין בקביעא דירחא איך יתבינן, ותי' הפרמ"ג דתוס' יסברו דמה שתקנו חכמים משום סייג למצוה לא הוי בל תוסיף וכשיטת הרשב"א, ורק בתקיעות דעמידה הוקשו דהוא משום לערבב השטן ולא משום סייג דלהוי בל תוסיף. ונמצא דקושיית הגמ' לפי"ז הוא

במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו, ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה, ואי נמי במה שאירע במקרה שנתערב מתן אחת במתן ארבעה וכיוצא באלו, אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף, דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך, ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזמן הזה מצוה של דבריהם, וישנין בסוכה ואוכלין בה למצוה, ואע"ג דבקיאיין השתא בקביעא דירחא, ומכריז ר' יוחנן היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעברו תרי יומי גזרה ניסן אטו תשרי, אלמא כל לצורך בית דין גוזרין ומוספין והרשות בידם, והוא הדין בל תגרע לצורך כגון יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, אע"ג דאמרה תורה תקעו עמדו וגזרו שלא לתקוע, וכל זה לצורך, והכי נמי לצורך ראוי לתקוע ולחזור ולתקוע, ומצוה לשמוע דברי חכמים מלא תסור כך נראה לי עכ"ל.

ונמצא לפי הרשב"א דאם עשה המצוה פעמיים, כשעושה פעם שניה לצאת עובר בבל תוסיף ונמצא דאסור לתקוע סתם לאחר תקיעות שיצא תקיעות דמיושב.

והנה לפי הרשב"א צריך לומר דקושיית הגמ' לקמן (כח:) אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, הקושיא היא משמיני עצרת בא"י, וצריך לומר דקים לן שאינו לוקה, וכמו שפי' הריטב"א וז"ל אלא מעתה הישן בסוכה בשמיני ילקה,

כתב בבכורי יעקב וכ"מ מהלכה ברורה, וכן הוא דעת הגר"א כמו שמוכח בשמו בח"א ובמעשה רב דחייב לישן בסוכה גם בשמיני עצרת כמו לענין אכילה, ועיין בביכורי יעקב שהביא בשם הרשב"א (ר"ה דף טז) שכתב בפירוש שישנים בשמיני עצרת בסוכה עכ"ל.

ובסק"ז כתב ובמרדכי בשם ראב"ה טעם אחר להחמיר בשינה משום שנראה כמוסיף על המצוה, דבשלמא גבי אכילה במה שאינו מברך כמו בז' ימי הסוכה איכא היכרא דאינו מכוין להוסיף על המצוה, משא"כ בשינה דבכל ימי סוכות ג"כ אין מברכין על השינה מאי הכירא איכא עכ"ל.

ובביאור שני שיטות אלו אם יש חיוב לישן בסוכה בשמיני עצרת נראה דלשיטת הרשב"א דכל מה שעושים מפני תקנת חז"ל על פי אשר יורוך לא חשיב מוסיף על המצוה משום הכי צריך לעשות סוכה עם כל הדינים אפי' לישון, משא"כ אם הא דיתובי יתבינן הוא משום דבשלא בזמנו צריך כונה לעבור והכא לא חשיב כונה במה שמתכוין כיון שעושה מפני תקנת חז"ל ולא מכוין למצוה מה"ת, בזה סובר הראב"ה דיש לחלק בין אכילה לשינה, דבאכילה מוכח ממעשה דאינו עושה בשביל תורה, אבל בישן שאינו מברך לא מוכח שאינו עושה בשביל תורה לכן מחמירין.

אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה לעבור הוא לא מתקנת חכמים אלא ממה דקים לן דאינו עובר אפי' בא"י.

והנה בסימן תרסח (ס"א) כתב מרן המחבר ובחוצה לארץ אוכלים בסוכה לילה וביום מפני שהוא ספק שביעי, ואין מברכין על ישיבתה ומקדשין ואומרים זמן ע"כ, ובמשנה ברורה (סק"ו) כתב מפני שהוא ספק שביעי, ומטעם זה הרבה אחרונים מצדדים דצריך ג"כ לישן בסוכה, וכן הוא ג"כ דעת הגר"א, ויש אחרונים שסוברים שאין כדאי לישן בסוכה בשמ"ע לא ביום ולא בלילה דעושה אותה חול, דבשלמא גבי אכילה לא מנכר שכן דרך לפעמים לישב בצל סוכה, אף שלא לשם מצוה, משא"כ בשינה, ומנהג העולם להקל בשינה וכו' עכ"ל.

ובשער הציון (סק"ד) כ' דהמרדכי הביא בשם ראב"ה שאין לישן אף בשמיני בסוכה שלא יהא נראה כמוסיף אבל מוסיף ממש לא הוי לכו"ע, דהא אמרינן דבשלא בזמנו אינו עובר אלא א"כ מתכוין להוסיף לשם מצוה והכא הלא עושה רק מטעם ספק שמא הוא שביעי, וכתב הב"י מדסתמי שארי פוסקים ולא חילקו בזה משמע דלא ס"ל כן, וכן דעת האגודה כהב"י. ועיין בא"ר שכתב דלהכי העתיק הלבוש שלא לישן בסוכה משום שלא ראה דברי האגודה, ומוכח שם דעתו דסובר לדינא כהב"י, וכן



ישוב מנהג הספרדים לתקוע בחנם לאחר גמר כל התקיעות

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס תורת הקדמונים, וחבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

והנה הם לא כתבו להביא ראיה מדברי רב עמרם גאון אלא מדברי רה"ג, וכנראה ס"ל שתרועה גדולה שכתב רע"ג לא לחינם היא אלא לערבב את השטן, משא"כ רה"ג שכתב שאין עיכוב בדבר לתקוע לאחר הכל משמע שאינה לצורך כלל ואעפ"כ מותר.

אולם הריצ"ג [עמ' מב], שממנו שאבו הראשונים את דברי רה"ג [וממנו בבעה"מ דף יב., בעיטור דף קג ע"ב, ובשבה"ל סי' ש], כתב כך: ואמר רבינו האי, אין אנו עושין כן בתורת מנהג ולא שמענו שאבותינו נהגו כן, אלא שיחידים רגילים לתקוע כ"א 'כתאוותו' מיהא דכי אתא רב יצחק וכו', למדנו שהיו היחידים רגילים לתקוע לאחר התפלה^(א), ולא שחייבים כי ש"צ מוציאם יד"ח, אלא מצוה מן המובחר וכדי לערבב את השטן, ושפיר דמי לעשות כן ואם אין עושין כן אין בכך כלום ע"כ. ומבואר להדיא שגם

הראשונים שסוברים שאין איסור בתקיעה בחנם בראש השנה

כתב הטור בסי' תקצו: כתב רב עמרם לאחר תפלה מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה כדי לערבב השטן. ורב האי כתב לא בתורת מנהג אנו עושין, אלא מכי אתא ר' יצחק ואמר [ר"ה דף ל.] מכי מסיים ש"צ תקיעתא ביבנה לא שמע איניש אודניה מקל תקיעתא, למדנו שיחידים היו רגילין לתקוע אחר התפלה, ואם אין עושין כן אין עיכוב בדבר שכבר יצא ידי חובתו, ע"כ. ודברי הטור לקוחים מדברי המנהיג [מהדורת מוה"ק עמ' שכה] שהביא את לשון רב עמרם ורה"ג כנ"ל. וכן הביא הרשב"ץ בחידושו לר"ה (דף לד.) הלשון הנ"ל, וכתב שמדברי רה"ג נ"ל שאין לחוש לשבות דתקיעה ביום ר"ה לתקוע תקיעה שאינה צריכה, שהרי החכמים היו מרבים לתקוע ולא חשו לאיסור שבות ע"כ. וכינונו לזה הט"ז בסק"ב והערוך השולחן ועוד.

א. והר"ח בדף ל. כתב פירוש שהיו תוקעין יחידאין ביבנה 'כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"צ, שבא מאחר שסיים', היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת יד"ח שלא שמע מפי ש"צ ע"כ, וכדעת התוס' שם. ולפ"ז אין ראיה מגמ' הנ"ל. וע"ע לקמן דברי ר"ח בענין מאה קולות שפירש אחרת.

של מאה קולות הוא מהר"ח בסוף ר"ה [וממנו הוא בערוך ערך ערב] שכתב: והני דמחמרי ועבדי ל' כדיתבי ול' בלחש ול' על הסדר כנגד מאה פועיות דפעתא אימיה דסיסרא, ואלו י' אינון כשגומרים כל התפלה קל תקועיאי דיחידאה מתבעי למהוי י' תשר"ת תש"ת תר"ת והן ק' ע"כ. הרי שגם מדבריו נראה שמכח הדין של קל תקועיאי אפשר להוסיף עוד קולות, אף שמדינא דגמ' תוקעים רק מ' קולות לדעת הגאונים ורובא דרובא דהראשונים, ולמעט ראשונים תוקעים בחזרה ל' קולות ולא י' קולות, אבל מאה קולות לא שמענו כלל לא מעיקר הדין ולא נהגו כן בקהילות ישראל לדורותיהם, אלא רק 'הני דמחמרי' שהביא הערוך, ואם היה איסור שבות בהוספה לא היה נקרא 'חומרא' אלא 'קולא', וע"כ דס"ל שאין איסור שבות בדבר, וזה כדכתבו הרדב"ז והפנ"י. ואם כי לדעת הר"ח והערוך יש לתקוע רק מאה קולות, ואנן איירינן שתוקעים לאחר המאה קולות עוד, מ"מ לא כתבו שיש איסור להוסיף, אלא שהיו עושים מאה קולות כיון שזה מה שנצרך לפי דעתם אף שבחז"ל לא מוזכר זאת, ומינה שאין איסור אם אנן סבירא לן שכל הקולות הם לערבב את השטן.

והדרכ"מ בס"י תקפח הביא את דברי האו"ז [ח"ב סי' רסו] שכיון

התקיעות שתוקעים היחידים הם לערבב את השטן, וס"ל שכל התקיעות שתוקעים בר"ה מועילים לערבב את השטן. ולפ"ז גם מרע"ג יש ראייה שמותר לתקוע לאחר גמר התקיעות, דהא אין הבדל בין תרועה גדולה זו למה שהיו תוקעים היחידים לאחר מכן והכל מותר.

וכ"כ הרדב"ז בתשובות החדשות [ח"ח סי' סד] שנשאל איך מותר לתקוע מאה קולות והרי אסור לתקוע תקיעה שלא לצורך, והביא את דברי העיטור וסיעתו שאוסרים תקיעה שלא לצורך, אולם הביא את דברי רע"ג ורה"ג, והאריך בזה וכתב שאם יש צורך כגון לערבב את השטן טובא או להשלים מאה קולות או להתלמד ה"ז מותר. וההיא דיחידים היו תוקעים ביבנה היינו לערבב את השטן ומשו"ה היו תוקעים בחוזק עד דלא שמע אודניה מקל תקיעתא וכו'. וכן סיים בסוף דבריו וז"ל שאני אומר שברוב תקיעות מתערבב שטן טובא ואיכא צורך קצת אפילו לאנשים וכו' ע"ש. ומבואר מדבריו כנ"ל שלמד מדברי רע"ג ורה"ג שאף לאחר שגמרו חיוב התקיעות מותר לתקוע כיון שבכל התקיעות יש ערבוב השטן. וגם כתב שהשלמת התקיעות למאה קולות מותרת משום הטעם הזה אע"פ שאינו מחוייבת כלל. וכ"כ הפנ"י בר"ה (ל). שלפי מה שנוהגים לתקוע מאה קולות אלמא דסבירא לן שאין איסור שבות בדבר ע"ש. וידוע שמקור המנהג

הראשונים שסוברים שיש איסור בתקיעה בחנם בראש השנה

כתב הדרכ"מ (שם אחר דברי האו"ז):
ולקמן בסימן תקפט לא משמע כן,
וגם בסימן תקצ לא משמע כן, ע"כ.
וכונתו לדברי בעה"ט שהביא הטור בסי'
תקפט שלאחר שיצא ידי חובה אין לתקוע
לנשים, וזהו משום תקיעה שלא לצורך
דהא אינן חייבות, [והחולקים שם ס"ל
שכיון שיש להם מצוה אם יתקעו כדין
אינו מצווה ועושה חשיב לצורך], ולדברי
ר"א בר נתן בעובדא דמגנצא בסי' תקצ
שכתב שאם החזירו את התוקע במקום
שלא צריך להחזירו עברו על שבות דרבנן
עיי"ש. ומבואר מדבריהם שיש איסור
לתקוע בחנם. וכ"פ הרמ"א בסי' תקצו.

וי"ש להוסיף שכ"ד היראים (סי' תיט)
שהזכיר המג"א, וכ"ד ראבי"ה
סוסי' תקמא שכתב: ולאחר שמתפללין
מריעין בלא תקיעה ובלא ג' שברים כדי
להרשות העם שילכו לבתיהם. ופליאה
הוא בעיני, דתקיעה היא שבות והיאך
יתקעו בלא מצוה כדי להרשות העולם
שילכו לבתיהם ע"כ. ואם כי לא הזכיר
הטעם כדי לערבב השטן כמו שכתב רע"ג
מ"מ חזינן מיניה שתקיעה שלא נתקנה
אין לתקוע בר"ה. והמאירי בחיבור
התשובה (עמ' 349) כתב שבדורות
האחרונים בטלנה לאותה תקיעה מאחר
שמ"מ כבר נכפלו תקיעות ונתערבב

שהותרה התקיעה לאנשים אפילו רצה
לתקוע כל היום הרשות בידו אף על פי
שיצא כבר עכ"ל, וזהו טעם אחר מדברי
הגאונים הנ"ל.

וכן מתבאר מדברי הרע"ב בספרו עמר
נקא על התורה (דברים ד, ב) שהביא
את המימרא שלא שמע איניש ית חבריה
מקל תקועייה, וכתב: כלומר שהיו
תוקעין הרבה אחר יציאתם מידי חובה
[ואין בזה כל תוסיף] עיי"ש, ומבואר
שביאר את המימרא הזו כדעת רה"ג שהיו
תוקעים לאחר שיצאו ידי חובה, ואין בזה
איסור.

והיעב"ץ בספרו מו"ק האריך לחלוק על
הרמ"א (בסי' תקצו) שכתב שלא
לתקוע בחנם ולקיים את דברי הט"ז,
וכתב שמצוה מן המובחר לתקוע כל
היום, והמרבה ה"ז משובח וכדעת רה"ג
ופשט דברי הגמרא, ובלבד שיעשה כל
פעם התקיעות כסדרן, לעולם סדר שלם
או בבא שלמה לפחות, או תש"ת או
תר"ת, לא יוסיף עליו, כגון לעשות
תששר"ת, או תשרר"ת וכדומה. ולא יגרע
ממנו לעשות תש"ר או ת"ש ת"ר ויפסיק
עיי"ש. וכ"פ בסידורו. אולם כתב זה לפי
הבנתו בדעת רה"ג [וכ"ה באמת בתוס'
ישנים שנביא לקמן], אולם לפי הנ"ל אין
זו כונתו אלא לא מדין לערבב את השטן אתי
עלה, ובכל תקיעה שתוקע מתערבב
השטן אף שלא עושה לפי הסדר.

להעמידה באותן שלא יצאו ובאו לאחר תקיעת שליח ב"ד לפני ב"ד, אבל אם שמעו משליח ב"ד ויצאו י"ח איכא למימר דאסור אח"כ לתקוע אפי' כסדר תקיעות וכו' לפי שהיא מעשה חכמה עי"ש. ומבואר שבמסקנתם דמיירי שלא יצאו יד"ח [וכפי שכתבו התוס' שלנו בקצרה] האיסור הוא לא רק בשבת אלא בסתמא לפי שהיא חכמה.

ורבינו מנוח בפ"ז מהלכות שופר ה"ז כתב בזה"ל, ויש לעיין מי שאינו צריך למוד אם אסור לתקוע אפילו בי"ט מאחר שתקע תקיעה של מצוה, שהרי ממ"ש ר"ש גבי הא דמתעסקין עמהם כו', יש ראייה לאסור, שהרי כתב לא שגדול תוקע אלא מראה פנים לקטן שהוא רוצה שיתקע, ואף על פי שלא מצינו מתעסק בכל התלמוד אלא בעושה מעשה ע"כ [וכ"ה בסתמא בכס"מ שם, והוא העתקה מר' מנוח הנ"ל]. ומה שכתב בשם ר"ש - כ"כ גם המכתם בדף לג. וז"ל ומתעסקין וכו' אר"א אפילו בשבת וכו'. ולא שיהיה הגדול תוקע ללמד, דזה ודאי אסור לו, אלא מראה להם בדברים היאך יתקעו אם יאריכו או יקצרו בתקיעות וכן פר"ש ז"ל ע"כ. וממנו הוא בסתמא באר"ח דיני תקיעת שופר אות ט': והר"ש פי' מתעסק

שטן^ב ע"כ. וכ"כ עוד (בעמ' 381) שלאחר תפלה מריעים תרועה גדולה במקום שנהגו, אלא שאין אנו נוהגין בה עכשו כמו שכתבנו הטעם ע"כ. וכן נוהגים באשכנזי שלא תוקעים תרועה זו, וכמו שכתב המ"ב בסי' תקצו סק"א בשם המטה אפרים.

והתוס' בר"ה (ל). כתבו גבי התקיעות שהיו תוקעים ביבנה בר"ה שחל בשבת: דאותן שיצאו אסור להם לחזור ולתקוע דיש איסור שבות בדבר לתקוע בחנם 'בשבת' ע"כ. וכ"ה בתוס' הרא"ש שם. ודייקו מזה הט"ז ועוד אחרונים שרק בשבת יש איסור, אבל בר"ה גרידא אין איסור. אולם הא"ר והיד אהרן הביאו שבפסקי התוס' שם כתוב השומע תקיעה אסור לתקוע עוד בחנם^ג ע"כ, ומבואר שאף בר"ה שחל בחול אסור.

ובאמת שכן מתבאר מדברי התוס' ישנים שם באורך, שבתחלה כתבו דלא שמע איניש וכו' מיירי לאחר שכבר יצאו יד"ח, וכתבו דמשמע שמותר לאדם לתקוע לעשות המצוה כמה פעמים, 'ובלבד שיעשנה כסדר' [כדברי היעב"ץ דלעיל], אבל לתקוע שלא כסדר פשיטא דאסור דחכמה היא כדאמרינן לעיל (כט.). וא"ת מ"מ אין להוכיח מהכא כלום, שיש

ב. אולם עי' בשו"ת מן השמים סי' פה ששאל על י"ש מקומות שנהגים לתקוע תרועה גדולה אם ראוי לעשות כן או לא, והשיבוהו שצריך לתקוע כדי שהשטן לא יקטרג, והאריך בזה.

ג. כ"ה גם בדפ"ר וגם בכת"י. ולפנינו נוסף [בשבת]. וזו תוספת מאוחרת, שהוסיפו עפ"י התוס' שלפנינו, אולם נראה שאין הוספה זו עיקר.

לכן ביטלו את התרועה הגדולה שהיתה נהוגה בידם בתחילה מזמן הגאונים, וגם באשכנז לא נהגו בתרועה זו וכפי שכתב המט"א הנ"ל. וע"ע בספר 'מנהגים דק"ק וורמזא' דיני ר"ה הערה 50, שבאושטריך ופולין נהגו לתקוע ל' קולות לאחר התפלה^ה, ולא באשכנז, ואף לא תרועה גדולה ע"ש. ולפי הנ"ל מובן מדוע לא תקעו, שהרי רוב חכמיהם סברו שיש איסור לתקוע קול שאינו צריך כלל.

אולם הספרדים שנהגו להריע תרועה גדולה כדעת רע"ג וסיעתו, ס"ל שאין איסור לתקוע לאחר גמר התקיעות כיון שהכל הוא לערבב השטן כנ"ל, ולכן גם התפשט המנהג אצל הספרדים עפ"י דעתו של רבינו האר"י לתקוע מאה קולות, וזהו משום הסברא הנ"ל וכפי שכבר כתב הרדב"ז שהבאנו לעיל.

ובאמת מצאנו לחכמי הספרדים בדורות האחרונים שהעידו שהמנהג הוא שאף לאחר גמר המאה קולות היחידים תוקעים, וכמנהג המובא בגמ', לפירוש רה"ג וסיעתו; כ"כ הברכ"י בסי' תקצ"ו שלא ראה נזהרים בזה. והעתיקוהו בספר זכור לאברהם [אלקלעי] ח"א אות ר'

שילמוד אותו לא שיהא הוא תוקע שזה ודאי אסור ע"כ. וכ"כ בקצרה ר"א מן ההר שם וז"ל ופירש מתעסקין, מראה פנים לקטן שרוצה לתקוע כמו שפירש רבינו שלמה ע"כ.

ולפנינו ברש"י ליתא למשפט זה שהביאוהו הראשונים הנ"ל בשמו, וגם בשא"ר ליתא. וכנראה שחכמי פרובנס לבדם גרסו כן ברש"י, ואולי הוא מהדורא קמא של רש"י. וא"כ אין לנו לומר שכך דעת רש"י, אלא הדבר ספק בדעתו. ור' מנוח הנ"ל ג"כ 'הסתפק' בזה, וכפי שכתב בתחלה 'יש לעיין' וכו', ובסוף סיים שלא מצינו בכל התלמוד מתעסק אלא בעושה מעשה, כלומר שלא נראה כפירוש רש"י הנ"ל, ונראה דלא ברירא ליה. אולם מדברי המכתם, ראמ"ה והאר"ח נראה דס"ל שאין לתקוע תקיעה שאינה של מצוה^ד.

בירור מנהג הספרדים והאשכנזים בזה

ונראה שהדעות מתאימות לשיטתם, שכיון שחכמי פרובנס נקטו שיש איסור לתקוע תקיעה שלא לצורך,

ד. והריא"ז בפ"ד דר"ה כתב: הנשים אסורות לתקוע ביום טוב של ראש השנה אפילו בלא ברכה, הואיל ואינן מצוות בדבר, הרי יום טוב של ראש השנה אצלן כשאר ימים טובים שאסור לכל אדם לתקוע בשבתות וימים טובים ע"כ. ובשו"ת יבי"א ח"ט סי' נב ובחזו"ע ימים נוראים עמ' קסא כתב בדעתו דס"ל שיש איסור לתקוע תקיעה שאינה של מצוה ע"ש. אולם אינו מוכרח, דיש הבדל בין נשים שכלל לא מצוות לבין אנשים שאצלם יש ציווי ואפשר דכיון דהותרה אצלם הותרה. או שכל התקיעות שהם תוקעים מועילים לערבב את השטן כיון שהם ברי חיובא בהכי.

ה. וכפי שכתב הרמ"א בסי' תקצו בשם מנהגים ישנים, וכתב הט"ז: נ"ל הטעם מפני שאולי חטאו ולא שמעו כראוי ע"כ תוקעים ל' קולות אולי חטאו קצת ולא שמעו כהוגן יתוקן עכשיו בתקיעה זאת ע"כ.

הוא מנהגנו במאה קולות ובתרועה גדולה. ולכן אין לנו טעם להחמיר בזה, דהא בלא"ה אין אנו נוהגים כדעה האוסרת וכו"ל.

ועי' בשו"ת יבי"א ח"ט סי' נב שהאריך בזה, ומסיק שאסור לתקוע שלא לצורך ביום טוב של ר"ה אחר שיצא ידי חובת התקיעות, ואף על פי שמרן החיד"א בברכי יוסף כתב שלא ראה נזהרים בזה, ירא שמים יחוש לסברת האוסרים עי"ש. וחזר על פסק זה בקצרה בספרו חזו"ע ימים נוראים (עמ' קסא). אולם לפי מה שביררנו, העיקר להקל בזה וכפי שנהגו משום שאין מקור בגמ' לאיסור זה, ואדרבה פשט הגמ' שמותר, ועכ"פ מחלוקת הראשונים היא באיסור דרבנן קל של תקיעה שהיא חכמה ואינה מלאכה, ובפרט שהגאונים וחכמי ספרד ס"ל להיתרא, וגם נהגו כן למעשה בתרועה גדולה ובמאה קולות וגם אחריהם.

ומכל הני טעמי תריצי נראה שהמנהג שנהגו הספרדים לתקוע לאחר גמר המאה קולות שריר ובריר ואין צורך לבטלו.

והכה"ח ובספר נתיבי עם. וכן האריך בספר מרכבת המשנה [אלפנדרי. פ"ב מהלכות שופר ה"ז] בשם מורו וז"ל ולענין דינא נראה לענ"ד דמאחר שמדברי הפוסקים ז"ל רובם ככולם יראה שיש איסור בדבר מי יקל ראשו. הן אמת שבמקומותינו לית דחש לה ואדרבא כל היום כולו מבקר לערב לא שמע איניש אודניה מקל תקיעתא וקטנים וגדולים נמי מתעסקים עמהם. קטנים ניחא גדולים מאי איכא למימר. ובודאי שצריכים אנו למחות בידם. ואם ברור לנו שלא ישמעו, מאחר שהאיסור הוא משום שבות דרבנן מוטב שיהיו שוגגין. הן אמת שעדיין לא נתקררה דעתי ואנכי לא ידעתי מהיכן נתפס להם היתר זה וגדולי הדור אין דובר אליהם דבר והלא דבר הוא עי"ש. הרי שהעיד על המנהג הפשוט שהיה נהוג גם בפני החכמים שלא מיחו ביד התוקעים לאחר התפלה, אלא שהוא סבר שרוב הראשונים אוסרים זאת ולכן התקשה בדבר. אולם לפי מה שביארנו אדרבה הגאונים ורבים מהראשונים ס"ל להתיר מחמת שכל התקיעות שתוקעים בר"ה יש בהם כדי לערבב את השטן, וכך



בענין כדי לרבע לענין סוכה ומזוזה

הרב אברהם ישעיהו כהן

מח"ס משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד

גופיה פליג עליה, וז"ל רב אלפס גרס שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות, דמסתבר דלא חזי לדירה בענין אחר, ודלא כמו שכתב הרמב"ם ז"ל שאם היה ארכו יותר על רחבו הואיל ויש בו לרבע ארבע אמות על ארבע אמות חייב במזוזה וכו' עכ"ל.

ולענין קושיית הרא"ש על הרמב"ם, הנה בעמק ברכה בהל' מזוזה אות ד' ביאר מחל' הרמב"ם והרא"ש דהרמב"ם ס"ל דדין ד' אמות לאו מטעם חזי לדירה הוא אלא משיעורי הלכה למשה מסיני הוא, ואילו הרא"ש ס"ל דאמנם מטעם חזי לדירה הוא ומשונה בכגון אריך וקטין דלא חזי לדירה פטור ממזוזה עכ"ד.

ועל דרך זה י"ל עפ"י האחרונים שכתבו דאף להרמב"ם בעינן איזה שיעור ברוחב דבודאי לא סגי ברוחב משהו [בדעת קדושים סי' רפ"ו סק"כ כתב שיעור אמה, ובהתעוררות תשובה ח"ב סי' ל"ו כתב שיעור ז' טפחים], ולפי"ז י"ל דאין ה"נ אף להרמב"ם בעינן דליהוי חזי לדירה, אבל הרי זה לא שייך לשיעור

(א) כתב הרמב"ם פ"ו מהל' מזוזה הל"ב וז"ל בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה ואם יש בו כדי לרבע ארבע על ארבע אמות בשוה אע"פ שהוא עגול או בעל חמש זוויות ואין צריך לומר שאם היה ארכו יתר על רחבו הואיל ויש בו כדי לרבע ארבע אמות על ארבע חייב במזוזה עכ"ל.

והנה מש"כ הרמב"ם דאם יש בו כדי לרבע ד' אמות על ד' אמות חייב, לא ברירא כ"כ כוונתו, האם כוונתו דאף שאין בתוכו שטח של ד' על ד' [כגון דהוא אריך וקטין, כצורת מלבן] חייב מכיון דיש בו גודל של ד' על ד' אלא שהיא בצורה אחרת, א"נ כוונתו דאמנם יש בתוכו שטח מרובע של ד' על ד' והחידוש הוא דצורת הבית בכלליותו אי"צ להיות ריבוע, ואמנם נחלקו המפרשים בבי' דברי הרמב"ם בזה כמו שיבואר בס"ד.

(ב) והנה הרא"ש בהל' מזוזה סי' ט"ז הבין כוונת הרמב"ם כדרך הראשון דאף אריך וקטין שאין בו שטח של ד' על ד' חייב במזוזה, והרא"ש

ובאמת ממה ששינה הרמב"ם לשונו מהל' מזוזה, דבהל' סוכה כתב לשון כדי לרבע בה משא"כ בהל' מזוזה לא כתב תיבת בה, נראה דזוהי אמנם כוונתו דבסוכה בעינן שטח של ז' על ז' מרובע דלא כמו במזוזה [אליבא דהרא"ש הנ"ל], וה"נ נראה מפשטות דברי הרמב"ם ברפ"ד מהל' סוכה שהזכיר שיעורא דז' על ז', ולא אישתמיט למימר דאי"צ השיעור בריבוע, ש"מ דבסוכה לא מהני כדי לרבע.

אלא דהא גופא קשיא דמהי הסברא לחלק בין מזוזה לסוכה דבמזוזה חייב באריך וקטין ואילו בסוכה צריך השיעור בריבוע ממש, וכבר עמד ע"ז הב"ח שם ומכח זה הוכיח דאמנם בסוכה ג"כ סגי בכדי לרבע וכמו במזוזה, וההיא דר' יוחנן הנ"ל תי' הב"ח דהוא רק אליבא דרבי משום דס"ל סוכה דירת קבע ומשו"ה בעינן צורת ריבוע דאי לאו הכי לא חשיב דירת קבע, אבל לדידן דסוכה דירת עראי סגי בכדי לרבע, עכ"ד הב"ח.

אולם ברבינו מנוח מפורש דלא כוותיה וכו"ל, וגם במ"מ נראה כן וכו"ל [אך כתב הב"ח דאפשר לפרש המ"מ כוותיה ואינו דחוק ורחוק, וצ"ע].

(ד) **אולם** במג"א סי' תרל"ד סק"א כתב דאמנם יש חילוק בין מזוזה לסוכה, דאף דבמזוזה (ושאר דינים הנזכרים בסוכה ג' ב') סגי בכדי לרבע, בסוכה בעינן מרובע ממש והטעם הוא משום דבעינן

ד' אמות אלא שיעורא אחריתא הוא, ושיעור ד' אמות הוא הלל"מ וכו"ל.

(ג) **והנה** לענין סוכה כתב הרמב"ם ברפ"ד מהל' סוכה הל"ז וז"ל סוכה עגולה אם יש בהקיפה כדי לרבע בה שבעה טפחים על שבעה טפחים אע"פ שאין לה זוויות הרי זו כשרה עכ"ל.

והנה אף אם ננקוט בדעת הרמב"ם במזוזה כפי' הרא"ש דבאריך וקטין חייב, יש לעיין מה כוונת הרמב"ם במש"כ בהל' סוכה כדי לרבע בה שבעה טפחים וכו', האם בעינן ריבוע של ז' על ז' בתוך העיגול או דילמא הרי היא כמו מזוזה דמצרפין גם העודף של העיגול לשיעור ז' על ז'.

ובמגיד משנה מציין עלה מימרא דר' יוחנן בסוכה ז' ב' סוכה העשויה ככבשן אם יש בהקיפה כדי לישב בה כ"ד בני אדם כשרה ואם לאו פסולה ע"כ, וקאמר הגמ' כמאן כרבי דאמר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה, ומוכרח משם דבעינן ריבוע של ד' על ד', ומשמע מזה דהמ"מ הבין דכמו דאמר ר' יוחנן כן אליבא דרבי בשיעור ד' אמות ה"ה נמי לדידן בשיעור ז' טפחים, ושו"ר בב"ח סי' תרל"ד אות ב' שכבר דייק כן במ"מ, וכ"כ רבינו מנוח בהדיא שם, ונמצא לפי"ז דהרמב"ם מחלק בין מזוזה לסוכה בדין כדי לרבע, דבעוד דלגבי מזוזה כדי לרבע בה חייב, לגבי סוכה כה"ג פסולה.

רפ"ו דרפת בקר וכדומה חייבים במזוזה וא"כ אמאי פסק דפטורים ממעקה, ותי' הסמ"ע וז"ל ונראה דהמחבר הכריע וס"ל דלענין מעקה כיון דאין דרך בני אדם להיות להן בית תשמיש ע"ג דבית הבקר ובית האוצר ובית העצים משו"ה אף אם לפעמים יקרה דיזור שם אדם מ"מ אין יוצאים ונכנסים כ"כ שם למיחש שיפול משם להצטרך מעקה, משא"כ במזוזה דחייבה התורה בשביל הדר להיות מצות ה' נגד עיניו בביאתו וביציאתו בזה פסק דהדר שם צריך לקבוע מזוזה באותו פתח וק"ל עכ"ל, ועפ"י כתב החת"ס דמהאי טעמא דבמזוזה חייבה התורה להיות מצות ה' נגד עיניו חייב גם בכדי לרבע אף דבסוכה כה"ג לא חשיב בית.

אולם קשה להבין הראיה מהסמ"ע, דהנה נחלקו הפוסקים בחיוב מזוזה בבית הבקר וממילא נחלקו גם לענין מעקה, ולזה מבאר הסמ"ע הכרעת המחבר דבמזוזה הכריע לחומרא ובמעקה הכריע לקולא מחמת סברתו דלהיות מצות ה' נגד עיניו, אבל כאן הרי אנן קיימינן בשיטת הרמב"ם בדין כדי לרבע ואין זה ענין הכרעה בין הפוסקים אלא עיקר דינא דגמ' ובכך מה שייך כאן סברת הסמ"ע, וצ"ע.

גם בעיקר דברי הסמ"ע יש לעיין דמה בכך דמזוזה מזכרת מלכות שמים, אבל הרי התורה לא חייבה אלא בית וכי הדבר בידינו לחייב מזוזה בכל מקום ומקום הלא סו"ס הדבר תלוי בשם בית

מקום לראשו ורובו ושלחנו וזה הרי אי אפשר בלי ז' טפחים מרובע עכ"ד.

ויש לעיין בזה דהתינח לדידן דשיעור סוכה הוא ז' טפחים שפיר איכא למימר דכדי לרבע פסולה משום דאין בו מקום לראשו ורובו ושלחנו, אבל אליבא דרבי דשיעור סוכה ד' אמות הרי שיעור זה לא שייך כלל לראשו ורובו ושלחנו אלא שיעור בית הוא וא"כ אמאי לא סגי בכדי לרבע ד' אמות, ומוכרח מזה דטעמא אחרינא אית ביה.

וביותר קשה דהלא אליבא דרבי הרי סוכה דומה למזוזה דשיעוריהו שוין והשתא מכיון דבמזוזה סגי בכדי לרבע אמאי לא נימא הכי גם לגבי סוכה, ושו"ר בספר פלאים לבעהמ"ח ספר תוס' שבת בסי' תרל"ד (והועתק בילקוט מפרשים בשו"ע מהדורת מכון ירושלים) שעמד בזה.

ה) **והנה** בתשו' חת"ס יו"ד סי' ר"פ אזיל נמי בדרכו של המג"א דיש חילוק בין מזוזה לסוכה אלא דביאר החילוק באו"א, והוא עפ"י הסמ"ע בסי' תכ"ז סק"ב עלה דהמחבר שפסק כשיטת הרמב"ם דמצות מעקה היא רק בגג של בית דירה ולא ברפת בקר ואוצרות וכדומה, והביא הסמ"ע מהכסף משנה דחיוב מעקה תלוי בחיוב מזוזה, והקשה הסמ"ע דבשלמא הרמב"ם א"ש לטעמיה שפסק גם לגבי מזוזה דרפת בקר וכדומה פטורים משום דאית בהו תנאי דבית דירה ומשו"ה שפיר פטר גם במעקה, אבל המחבר הרי פסק גבי מזוזה כיו"ד ר"ס

עליו וז"ל ומש"כ דבגמ' הוי מצי למימר ולטעמך, זה לא יתכן אלא אי הוי מפרשין לן בגמ' דמזוזה לא בעינן מרובעים, אבל אין לנו לבדות מעצמנו כן ולומר דהוי מצי למימר ולטעמך אדרבה יש לנו ללמוד מסוגית הגמ' דסוכה ומזוזה חד שיעורא עכ"ל.

ו) והנה בט"ז סי' תרל"ד סק"ב כתב בבי' דברי הרמב"ם בהל' מזוזה שאם יש בו כדי לרבע חייב במזוזה, דאין הכוונה דחייב באריך וקטין אלא כוונתו רק לאפוקי דאי"צ צורת ריבוע אבל לעולם בעינן שטח של ד' על ד' באמצע הבית, וכפירוש השני שכתבנו לעיל באות א' ודלא כפי' הרא"ש הנ"ל שם, ולפי"ז נמצא דאין שום סתירה בין מזוזה לסוכה דבתרוייהו בעינן ד' על ד' מרובע באמצע המקום ולא סגי בכדי לרבע.

ונמצינו למדים שיש כאן ג' שיטות, דדעת הב"ח דבתרוייהו סגי בכדי לרבע, ודעת הט"ז דבתרוייהו לא סגי בכדי לרבע, ודעת המג"א דבמזוזה סגי בכדי לרבע אבל בסוכה לא סגי בכדי לרבע.

והנה חיליה דהט"ז הוא מכח ג' הוכחות, הראשונה היא מחמת ההיא דסוכה [דלא ניח"ל לחלק ביניהם כאשר עשה המג"א, וגם לא ניח"ל לדחוק בסוכה דסגי בכדי לרבע כדעת הב"ח], והשניה היא מלשון הרמב"ם ארבע על ארבע אמות בשוה, דלשון בשוה מורה דבעינן אמנם ריבוע ד' על ד', והשלישית היא

לפי כל התנאים של הל' מזוזה, ושו"ר בחזו"א יו"ד סי' קס"ט סק"ד שנתקשה מאד בדברי המג"א, ובא"ד הקשה גם על הסמ"ע, וז"ל ותמוה וכי הדבר מסור לנו הלא התורה מסורה לנו מרבינא ור"א בגמ' ואם בגמ' לא אמרו לחלק במזוזה, מאן אמרה, ועוד הלא ברייתא כללה מזוזה בהדי אינך ומדה אחת לכולן, ועוד מה טעם הוא זה דמזוזה מזכרת מלכות שמים סוף סוף לא אמרה תורה אלא בבית עכ"ל [וע"ע בחזו"א חו"מ ליקוטים סי' י"ח סק"ח שנשאר בצ"ע על הסמ"ע מהספרי המובא בבי' הגר"א שם, ואכ"מ].

ועוד קשה בעיקר סברת המג"א דבסוכה ג' א' איתא מאן תנא להא דתנו רבנן בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה ומן המעקה וכו', לימא רבי היא [דאמר שיעור סוכה ד' אמות] ולא רבנן [דאמרי שיעור סוכה ז' טפחים], אפילו תימא רבנן עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא לענין סוכה דדירת עראי היא אבל לגבי בית דדירת קבע הוא אפילו רבנן מודו דאי אית ביה ד' אמות על ד' אמות דיירי ביה אינשי ואי לא לא דיירי ביה אינשי ע"כ.

והשתא לפי המג"א דחלוקים הנך תרי שיעורי מהדדי דבמזוזה סגי בכדי לרבע ואילו בסוכה בעינן ריבוע ממש, אמאי קס"ד לדמותם להדדי, וכבר עמד על זה בחת"ס שם ותי' דהו"מ למימר לטעמך, אבל בחזו"א שם תמה

המנוגע) אלא אף זויות נמי לא בעינן (ודלא כבית המנוגע).

ובכן פש גבן רק הוכחה קמייטא דקשיא סוכה אמזוזה, אולם אף אי נימא כפי' הט"ז בדעת הרמב"ם עדיין תשאר הקושיא על הריא"ז דבפסקי ריא"ז הל' מזוזה אות נ"ה (והובא בש"ג בהל' מזוזה) כתב וז"ל ונראה בעיני שאם היה ארוך וקצר ויש בו כשיעור ארבע אמות על ארבע אמות חייב עכ"ל, הרי להדיא דאיהו מחייב אריך וקטין במזוזה, ותיקשי ליה מסוכה דמבואר בההיא דר' יוחנן הנ"ל דלא סגי בכדי לרבע [וכבר הביא הט"ז גופיה הך הוכחה בסו"ד], ואיך שניישב את הקושיא אליבא דהריא"ז ניישב אליבא דהרמב"ם וכיון שכן אמאי נחלוק על הרא"ש בהבנת דברי הרמב"ם, בשגם דפשטות דברי הרמב"ם מורה כהבנת הרא"ש.

(ח) והנה אף דמסברא היה נראה דלמ"ד סוכה דירת קבע בעינן ושיעורו ד' אמות הרי הוא דומה למזוזה ודיניהם שוין, יש להוכיח דבאמת אינו כן, דהנה הזכרנו לעיל דעת אחרים בסוגיין דסוכה דירת קבע ולכן סוכה העשויה ככבשן פסולה, אולם הרי לא מצינו מאן דאמר הכי לענין מזוזה והרי במזוזה יהיה כן אף להלכה מכיון דלכו"ע מזוזה בעיא דירת קבע ולא דירת עראי כמבואר ביומא י' ב'.
ומעתה נראה דאף לשיטת רבי בסוגיין (ור' יוחנן דקאי אליביה) דסוכה

ממש"כ הרמב"ם רבותא בעיגול יותר מארכו יתר על רחבו דצ"ב מהו הרבותא בזה [ובחזו"א שם כתב דהוכחות אלו מכריחות הם, ועי' לקמן באות י"א דברי החזו"א לדינא].

לכן פי' הט"ז דלעולם הרמב"ם מודה להרא"ש דכדי לרבע לא סגי לחייב במזוזה, אלא כל חידושו של הרמב"ם הוא רק לאפוקי משיטת אחרים בסוגיין ז' ב' דסוכה עגולה פסולה משום דבעינן זויות, לזה קמ"ל דאי"צ זויות אבל ודאי בענין ריבוע של ד' על ד' באמצע המקום, ובזה א"ש רבותא דעיגול מארכו יתר על רחבו דבארכו יתר על רחבו איכא זויות מיהת ורק בעיגול ליכא זויות כלל עכ"ד.

(ז) והנה יש לעיין בפי' הט"ז דהנה הדיוק מלשון בשוה לא הבנתי דהן אמנם דלשון בשוה מורה צורת מרובע אבל הרי כוונת הרמב"ם פשוטה דהיא כדי לרבע בשוה, דהיינו דיש בו שטח שאפשר לרבע אותו לד' אמות על ד' אמות בשוה.

ולענין רבותא דעיגול כבר פירשו במרכבת המשנה (אליבא דהכ"מ, אבל איהו גופיה ס"ל כפי' הט"ז) ובאור שמח הכוונה עפ"י דברי הרמב"ם בפי"ד מהל' טומאת צרעת הל"ו דלענין בית המנוגע בעינן אמנם זויות אבל סגי באריך וקטין, ולהכי חילק הרמב"ם את הציורים בהל' מזוזה כך, לאורויי לן דלענין מזוזה לא מיבעי דאי"צ ריבוע ממש (כמו בבית

ליהוי ככבשן (לאחרים) או דעכ"פ לא ליהוי כדי לרבע (לרבי ור' יוחנן).

אולם באמת אין נראה לומר כן דהלא מפורש בגמ' ג' ב' דבית (לגבי מזוזה ושאר דינים) דירת קבע הוא וא"כ הרי מפורש בגמ' דגם בית יש בו תנאי דקביעות [ובאמת הוא גם מילתא דמסתבר].

(י) **לכן** נראה לומר באו"א דאף דשם בית נמי (לגבי מזוזה ושאר דינים הנזכרים שם) מתלא תליא בדירת קבע י"ל דלעולם צורת כבשן מצד עצמו אינה סתירה לקביעות, והראיה דבמזוזה ליכא פטורא דכבשן וכנ"ל, אלא דישנו דין מיוחד בסוכה דלא מצי למיהוי ככבשן, והטעם הוא משום דסוכה היא בעצם דירת עראי ולא דירת קבע שהרי זהו החילוק בין סוכה לבית, כמש"כ בתוס' ב' א' בד"ה כי עביד וכו' דבעינן דאפשר לגשם ליכנס לתוך הסוכה ואל"ה פסולה והרי כתב בלבוש סי' תרל"א ס"ג דהוא מחמת ההיא דסוכה ולא בית [אך הט"ז בסי' תרל"ה סק"ב נחלק עליו, ע"ש ואכ"מ], וכתבו בתוס' שם דאף לרבי יהודה דס"ל סוכה דירת קבע מ"מ הסכך צריך להיות עראי, ועיקר הדבר מוכרח מסוגיא י"ד א' דפליגי רבי מאיר ורבי יהודה אי מסככינן בנסרים ואיתא בגמ' דנחלקו בגזירת תקרה, ומשמע דבתקרה עצמה לכו"ע לא מצי מסכך ופירש"י משום דזהו בית ולא סוכה, נמצא דלכו"ע מהות הסוכה היא דירת עראי.

דירת קבע בעינן ומשו"ה בעינן ד' אמות אבל אכתי מצי למיהוי ככבשן, מ"מ הא מיהת דדומה שיטתם לשיטת אחרים דבעינן מקום מרובע בתוך הסוכה [רק דס"ל דאי"צ זוויות] משא"כ במזוזה, דכמו דאף לאחרים חייב במזוזה ככבשן אף דסוכה ככבשן פסולה, גם אידך דין דריבוע בתוך הכבשן ליתא אליבא דרבי במזוזה אף דבסוכה בעינן לה, הרי שמצינו מקור לחילוק בין סוכה למזוזה בגמ' גופא.

אלא דהא גופא טעמא בעי דמכיון דבין מזוזה (לכו"ע) ובין סוכה (לאחרים) ורבי ור' יוחנן דירת קבע נינהו מה נשתנה דבסוכה יש תנאים של ריבוע (לאחרים ורבי, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה) ואילו במזוזה ליכא תנאים כאלו.

(ט) **ולכא'** היה אפשר לומר בזה דהנה מפורש בגמ' ג' ב' דשיעור ד' אמות במזוזה ועוד דינים הנזכרים שם הוא משום דכתיב בהו בית, הרי מבואר דשיעור בית הוא ד' אמות, ומעתה י"ל דשיעור בית אינו מצריך איזו צורה מיוחדת אלא כל היכא דאית ביה שטח ד' על ד' חשיב בית, משא"כ בסוכה הרי מקור שיעור ד' אמות הוא משום דהוי דירת קבע.

ולכן י"ל דאף דדירת קבע מצריך דליהוי בית כמש"כ רש"י ז' ב', ומשו"ה בעינן ד' אמות, לבד מזה אית ביה גם דין של קביעות מה שלא מצינו כן במזוזה, ומצד דין קביעות בעינן הנך תנאים דלא

ועפי"ז יש ליישב גם הקושיא מהגמ' דמאן תנא דהלא לא דמנין להדדי דהאיכא נפ"מ בין סוכה למזוזה לגבי כדי לרבע, די"ל דהדמיון הוא רק לגבי עיקר התורה בית וקביעות שהרי זהו טעמא דבעינן שיעור ד' אמות, אבל הריבוע הוא דין מיוחד דשייך רק בסוכה ולא במזוזה ולא מטעם עיקר השם בית אלא מטעמא אחרינא וכש"נ.

(יא) ודאתאן מזה לענין דינא, הנה לענין סוכה אין כ"כ נפקותא מזה מכיון דהשיעור כ"כ זעיר, ועכ"פ כתב המ"ב בסי' תרל"ד סק"א שהסכימו האחרונים דלא כהב"ח ובעינן ז' על ז' מרובע.

אך איכא נפ"מ טובא לענין דינים אחרים, דלענין בית שמניחים בו עירוב כתב המג"א בסי' שס"ו סק"ו דתלוי במחל' הרמב"ם והרא"ש, ובמ"ב שם ס"ק כ"ב כתב דמן הנכון להחמיר כהרא"ש להניחו בבית ד' על ד' מרובע, ובשעה"צ שם מציין דהמג"א בסי' שצ"ח סק"ו נוטה לדעת הרא"ש דבעינן מרובע.

מיהו בביה"ל סי' שצ"ח ס"ו בד"ה ארבע וכו' הביא דברי המג"א שם שנוטה לדעת הרא"ש, וכתב עלה דהאחרונים השיגו על המג"א דהלא תלוי במחל' הרמב"ם והרא"ש, ונראה כוונתו דמכיון דהש"ך שם לא הכריע בזה לכן יש להקל לענין תחומין דאי"צ ריבוע.

והא דאיתא בגמ' ז' ב' אליבא דכמה תנאי דסוכה דירת קבע ומשו"ה מצריכים עניני קבע בסוכה [כגון שיעור ד' אמות או צורת מרובע ועוד דינים, לכל מ"ד כדאית ליה], יש לפרש דהוא משום דאיכא הלכתא דבעינן לאשוויי לה דירת קבע אף דמצד עצמה דירת עראי היא, וי"ל דהוא מצד דינא דמתני' כ"ח ב' דכל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי וכדדרשינן תשבו כעין תדורו, כמש"כ בשיטת ריב"ב בריש מכילתין, והיינו דעל אף דעצם הסוכה היא עראי מ"מ בעינן לאשוויי לה תורת קבע, לכן הטילה התורה עוד תנאי בצורת הסוכה ונחלקו התנאים במהות התנאי, דאחרים אומרים דצריך להיות מרובע ולא ככבשן, ורבי אומר דמצי למיהוי ככבשן אבל בעינן שטח של ד' אמות מרובע בתוך הסוכה.

ובאמת הגמ' ז' ב' מייתי שיטת ר' אליעזר דסוכה העשויה כמין צריף פסולה והרי במזוזה לכמה ראשונים חייב אף אם ליכא תקרה, וכן לר' יאשיה שם דבעינן דפנות צלטה מרובה מחמתה אף דבמזוזה ליכא תנאי כזה, דנראה דהיכא דהדפנות נעשים ע"י לבוד נמי חייב במזוזה, וכ"ז משום דהוא דין מיוחד בסוכה לחזק את קביעותה כדי שתהא דירת קבע על אף דהסכך הוא עראי, וא"ש שיטת הרמב"ם דמחלק בין מזוזה לסוכה לענין כדי לרבע.

מדרבנן [וכן שאר גווני דאינו אלא מדרבנן או דאינו אלא ספק חיוב, כגון היכא דליכא דלת] יש לצדד להקל.

מיהו החזו"א שם נקט לגמרי כשיטת הרא"ש דפטור, כדכתיבנא לעיל שהחזיק בדרכו של הט"ז דהרמב"ם לא נחלק על הרא"ש, וכן נראה דעת הגר"א בהל' מזוזה שם שכתב אבל הרא"ש וכו'.

אך לפי מה שכתבנו לעיל לפרש שיטת הרמב"ם יש לצדד להחמיר בזה, בשגם דהמחבר הכריע כדעת הרמב"ם (לפי הבנתו) וגם הרמ"א שתק ליה ואף הש"ך לא פטר אלא כתב שלא יברך עליו, וכן נראה דעת המ"ב וכו"ל.

מיהו יש לעיין בדעת המ"ב דמאחר דבביה"ל שם לא הסכים להכרעת המג"א כהרא"ש, אמאי הכריע בסי' שס"ו שם כהמג"א (כאשר ציין עלה בשעה"צ שם וכו"ל), וי"ל דס"ל להמ"ב כדעת הש"ך דהוא ספיקא דדינא ולכן לגבי תחומין יש להקל, אבל לענין בית שמניחים בו עירוב הביא דברי המג"א רק משום דאפשר להחמיר בקל בכה"ג להניחו בבית אחר, כמש"כ במ"ב שם דנכון להחמיר לכתחלה כשיטת הרא"ש.

ולפי"ז לענין מזוזה הדר דינא כמש"כ הש"ך כיון דהוי ספיקא דאורייתא, אבל לענין שוכר דאינו אלא



בענין אם יש חיוב לאכול פת בסוכה בליל ראשון אף כשיורדים גשמים

הרב שלמה סודרי

מח"ס הלכה שלימה, ליקווד

ולא חילק בין לילה הראשון לשאר הימים".

וכן בתוס' רבנו יהודה (ברכות מט: ד"ה ברכת המזון) מביא הגמ' סוכה הנ"ל דבשאר ימים אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל חוץ מליל יו"ט ראשון שהוא חובה דיליף ט"ו ט"ו, וכתב ע"ז שגם בשביל חיוב סעודת יו"ט חייב לאכול אלא שהנ"מ בין חיוב מחמת סוכה וחיוב מחמת יו"ט הוא "כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה עתה בשביל יו"ט שפיר דמי, אבל אי בשביל סוכה כגון ביו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות". ומשמע להדיא שרק אם פסקו גשמים מחויב לחזור ולאכול בסוכה אבל כל שלא פסקו אוכלים חוץ לסוכה, וכן הוא בתוס' (שם ד"ה אי בעי) בשם רבנו יהודה.

וכן משמע מסתימת לשון הרמב"ם פ"ו מהל' סוכה, ע"ש בהל' ז' שכתב שאכילה בליל יו"ט ראשון בסוכה חובה כדין אכילת מצה בפסח, ואילו בהל' י'

הנה מבואר מכמה ראשונים שאף בליל ראשון שחובה לאכול בסוכה מ"מ אם ירדו גשמים פטור משום מצטער. זה יצא ראשונה הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' עח) שנשאל על כך וז"ל: נראים לי הדברים שאין המצטער ואשר ירדו עליו גשמים עד כדי שתסרח המקפה חייבים לאכול בסוכה, דתשבו כעין תדורו אמרינן, ולעולם לא חייבה התורה לאכול בסוכה אלא כדרך שעושה אדם בביתו, דאם איתא לא אפשר דלא לימרו הכי בגמ', והא דילפי רבנן (סוכה כז.) ט"ו ט"ו מחג המצות, לאו למימרא שיהא חייב לאכול בסוכה לילה הראשון אפילו במקום צערא, דמצטער פטור הוא, אלא דהיכא דלא מצטער חייב לאכול בלילה הראשון וכו' ומי שמחייב עליו הראיה, ואנו לא שמענוה ולא ראינוה ע"כ.

וכ"כ הריטב"א (סוכה כז. ד"ה אף סוכה) בשם רבו "שאינ חיוב ליל הראשון אלא באכילה דומיא דליל א' של פסח וכו', ותו דא"כ היכי סתים לן תנא לקמן (כח:): שאם ירדו גשמים יצאו מן הסוכה,

וכן מסיק בחזון עובדיה (סוכות עמ' קכב) שאין לנו אלא דברי מרן השו"ע שמסתמך על הרשב"א והראב"ד והרמב"ם והתוס' ותוס' רבנו יהודה והסמ"ג והאור זרוע והריטב"א והמ"מ, שאם ירדו גשמים בליל א' פטור מן הסוכה משום מצטער, והרוצה לנהוג מדת חסידות לא יברך לישב בסוכה ע"ש. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ד עמ' קפו) שלכתחילה ימתין מה שאפשר עד שיפסקו הגשמים, ומ"מ אם לא פסקו וקשה להמתין יאכלו בבית וכדעת מרן.

ולעומת כל זה הרא"ש (ברכות, פ"ז סי' כג) כתב וז"ל: ודוקא מלילה ראשונה ואילך רשות אבל בלילה ראשונה בכל ענין חובה ואפילו יורדין גשמים חייב לאכול כזית בסוכה דילפינן מחג המצות ע"כ. וכ"כ בספר המכתם (סוכה כו). בשם ה"ר שלמיה מלוניל דמצטער נמי אינו פטור אלא בשאר הימים אבל בלילה הראשון הכתוב קבעו חובה כמצה דלעולם חייב.

וכן הסכים המכתם שם וז"ל: וטעמא דמסתבר הוא, וראיה לדבר, דטעמא דמצטער פטור הוא משום תשבו כעין תדורו, ובהדיא חזינן בגמ' (כו). דלגבי ליל ראשון לא דרשינן ליה, דמפרש טעמא דרבנן מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, ופריך אי הכי לילה הראשון נמי, ותריץ גמר ט"ו ט"ו מחג המצות, מכלל דלגבי ליל ראשון לא

סתם שאם ירדו גשמים הר"ז נכנס לתוך הבית ולא חילק בין הימים, וכ"כ המ"מ (שם הל' ז') שהעיקר כדברי הרשב"א.

ובבית יוסף (סי' תרלט) הביא מש"כ הר"ן (יב: בדפי הרי"ף) בשם אחרים שבלייל א' חייב לאכול בסוכה אף בירדו גשמים, והביא דעת הרשב"א שאינו כן, והוסיף שממש"כ הכל בו (סי' פז, הל' ברכות נה ע"ד) בשם הראב"ד מוכח שסובר כן הראב"ד וז"ל: מי שלא אכל בסוכה בליל א' של חג מפני הגשמים, למחר צריך לברך זמן לשם סוכה ע"כ. ובשו"ע (שם ס"ה-ס"ז) סתם שאם ירדו גשמים הר"ז נכנס לתוך הבית ולא חילק בין הימים, משמע שנוקט כהרשב"א, וכ"כ הגר"א בביאורו שם שהשו"ע השמיט סברת החולקים מפני שנקט כהרשב"א והתוס' ברכות הנ"ל, וסיים הגר"א שכן עיקר, וכ"כ המור וקציעה (שם) בדעת השו"ע ושכן נראה לו עיקר לדינא.

וכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק ו') בדעת השו"ע שהשמיט דינו של הרא"ש (המובא בסמוך) בכוונה משום שנראה שדעת רוב הפוסקים כהרשב"א והראב"ד, וכסתימת לשון הרמב"ם. וכ"כ בספר שלחן גבוה (שם) דדעת מרן השו"ע סתמו כפירושו לא שנא לילה ראשונה ל"ש שאר ימים מצטער פטור מן הסוכה כהרשב"א, וכמו שסתם השו"ע בסימן תרמ"ס ד' שהמצטער פטור מן הסוכה ולא חילק בין ליל א' לשאר ימים, והכי נקטינן ע"ש.

לשיטת הרשב"א שאינו מחוייב לאכול בסוכה.

ובמש"כ מהר"ם שימתין עד חצות, ביאר השעה"צ (ס"ק סו) ולא יותר מחצות משום דזמן אכילת סעודה ראשונה הוא לכתחילה רק עד חצות. אמנם במהרי"ל (שם) כתב על דברי מהר"ם הנ"ל שלא ראה נוהגים כן ע"ש. וכן בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' מה) הביא דברי מהרי"ל הנ"ל וכתב וז"ל: וכן עיקר מלחא בטעמא, דאם ימתין עם אכילת בני ביתו הגדולים והקטנים אין לך מניעת שמחת יו"ט יותר מזה, וכן כל הפוסקים הראשונים לא הזכירו המתנה זו לענות נפש ביו"ט וכו', והסכמת הפוסקים לילה הראשונה יקדש בסוכה ויאכל כזית בסוכה ע"כ, וע"ש שאין לדחוק עצמו לאחר מכן לאכול שאר סעודתו בסוכה כשיורדין טיפין הרבה, דמכאן ואילך הרי הוא פטור לכו"ע. והובאו דבריו בשע"ת (שם ס"ק ר').

ובא"ר (ס"ק כד) כתב שעדיף יותר להמתין "כמו שעה" שמא יפסוק הגשם, ואין מחייבין אותו להמתין יותר, [וכתב שכן משמע בתרומת הדשן הנ"ל, אך לא ראיתי שם שום משמעות לכך, ואדרבה משמע מסתימת לשונו שא"צ להמתין כלל וכמש"כ השבו"י], והובאו דברי השבו"י וא"ר במשנה ברורה (ס"ק לה). ועל כן הכל לפי העניין, אם רואה שאפשר להמתין קצת מבלי לגרום צער לבני הבית ימתין, שאם יפסקו

דרשינן תשבו כעין תדורו ע"כ, וכ"כ המאירי (סוכה כו. ד"ה חכמי) בשם חכמי לונל וסיים ע"ז "והדברים מחוורים".

וכן מוכח מפסק מהר"ם מרוטנברג (דפוס קוק, סימן תקפא) וז"ל "דנכון לאכול כל סעודת לילה הראשונה בסוכה אפילו ירדו גשמים", ומשמע להדיא שעכ"פ כזית פת חובה היא בליל א' בסוכה. והובאו דבריו בכל בו (סי' עא ד"ה המתפלל) בזה"ל: והר"ם כתב דוקא לאכול כל סעודתו ראשונה של ליל סוכות בסוכה אפילו ירדו גשמים ע"כ. ועוד מקור שכך היתה דעת מהר"ם מובא בספר מהרי"ל (הל' סוכה סי' כ') שבתשובת מהר"י סג"ל כתב שמהר"ם כתב בתשובה שאם ירדו גשמים בלילה ימתין עם סעודתו עד שיכלו הגשמים ואף אם ימשך עד חצות ימתין אולי יעצרו ע"ש.

וכ"כ רבנו ירוחם (ח"א, דף נו עמ' ג'). וכ"כ האגודה (סוכה, סימן יט) "יאכל לכל הפחות כזית ואפילו ירדו גשמים עד שתסרח המקפה". וכן פסק הטור (סי' תרלט). וכ"כ בתרומת הדשן (סימן קס). וכן פסקו הרמ"א (סי' תרלט ס"ה), וט"ז (ס"ק יז), ומ"א (ס"ק טז), ובשו"ת הרדב"ז (ב' אלפים סי' שכ), ובכורי יעקב (סי' תרלט ס"ק לא), ובית מאיר (שם), ודרך החיים (דיני ישיבה בסוכה), וחיי אדם (כלל קמז ס"ט), ושו"ע הגר"ז (שם סי"ז), וערוך השלחן (שם ס"ט - יח), ומשנה ברורה (שם ס"ק לה), וכתב המ"ב בשם כמה מהאחרונים הנ"ל שמ"מ לא יכרך לישב בסוכה לחוש

דעת החולקים אין צריכים לפסוק כדבריו בדבר זה, וע"ש שהביא ראיות ברורות לזה מהמון אחרונים, וגם ציין שם לכמה ראשונים שלא היו תחת יד קדשו של הב"י, ומהמה האור זרוע והיראים והריא"ז והראב"ן. והנה בנד"ד שנלוו לדעת הרא"ש כמה ראשונים שלא היו תחת יד קדשו של הב"י, והמה רבנו שלמיה המוזכר במכתם, והמכתם, והמאירי, יתכן שאם ראם היה מביא שיטת האוסרים על השלחן לחוש להם.

ונוסף לכך יש לעורר ממש"כ הא"ר (ס"ק כג) שמש"כ הב"י מהכלבו בשם

הראב"ד אינו מוכרח, וגם הכל בו עצמו בהל' סוכה פסק כהמחמירים. ועוד כתב הא"ר שגם מש"כ התה"ד בדעת הסמ"ג והאור זרוע דס"ל דפטור אם ירדו גשמים בליל ראשון, אינו מוכרח כלל ע"ש, ודלא כחזו"ע שהביא דברי הסמ"ג וא"ז במנין הראשונים הפוטרים ע"פ מש"כ התה"ד, שבאמת אין ראיה מדבריהם לכאן או לכאן.

ויעיין בשו"ת חיים שאל (ס"ס מח) להחיד"א שכתב "והטוב והישר שיזדרז לאכול כזית פת בסוכה בליל ראשון אף אם ירדו גשמים דספיקא דאורייתא לחומרא וכמש"כ האחרונים", ועיין במאמ"ר (ס"ק ו') שכתב שאף שנראה מהשו"ע להקל מ"מ "מנהגנו להקפיד על זה בלילה הראשונה".

וב"כ השדי חמד (מערכת סוכה סי' א) בפשיטות שצריך לאכול כזית פת

הגשמים יהא חייב לאכול בסוכה לכו"ע כמש"כ המ"ב שם, ואם לאו יקדש מיד ויאכל כזית בסוכה ויגמור סעודתו בבית. ואם יפסקו הגשמים אח"כ כתב המ"ב (ס"ק לו) בשם האחרונים שכדי לחוש לדעת הרשב"א וסייעתו שלא יצא יד"ח באכילה ראשונה, צריך להכנס בסוכה שנית לאכול פת, ויאכל יתר מכביצה לחוש להראשונים דס"ל שכבר יד"ח באכילה ראשונה, וא"כ אין לברך לישוב בסוכה כי אם על יתר מכביצה ע"ש.

הכרעה לבני ספרד בנד"ד

והנה אף שמשמע מסתימת לשון השו"ע שנוקט כהרשב"א ודעמיה שאין חיוב לאכול בסוכה כשיורדים גשמים אף בליל ראשון, וכמש"כ הגר"א ומור וקציעה ומאמ"ר ושלחן גבוה בדעתו, וכמה ראשונים עומדים בשיטת הרשב"א כנ"ל, והמה הריטב"א בשם רבו, ותוס' רבנו יהודה, ותוס', ורמב"ם, וכלבו בשם הראב"ד, והמ"מ, עכ"ז קשה להקל במקום ביטול מצות עשה כנגד הרא"ש ורבנו שלמיה והמכתם והמאירי ומהר"ם מרוטנברג ורבנו ירוחם והאגודה והטור, והלא זה ספק שקול בראשונים במלתא דאורייתא.

ואין לומר שמ"מ לבני ספרד מעיקר הדין פטור מלישב בסוכה כדעת השו"ע דגירי בתריהו, די"ל שכאן שייך הכלל המוזכר בספר ארץ חיים (קונטרס הכללים כלל ד) שכל שאפשר שלא ידע מרן ז"ל

אמנם העולת שבת (ס"ק א') כתב שדין ליל ב' שוה לליל א', דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו, ושכן פסק התה"ד. וכונתו שהתה"ד כתב מתחילה בשם מהר"י שאין חיוב לאכול ליל שני בסוכה דסמכינן על השיטות שהוא פטור אף בליל א' כנ"ל, וסיים התה"ד "אמנם שמעתי שדרש בבית הכנסת דבליל א' וב' צריך לאכול כזית בסוכה אפילו ירדו גשמים", וע"ז כתב העו"ש שהתה"ד פוסק להחמיר גם בליל ב'. ועיין בא"ר (ס"ק כה) שהבין שהתה"ד עצמו דרש לחומרא בבית הכנסת, ומש"כ "אמנם שמעתי שדרש", היינו מדברי אחד התלמידים או המוציא לאור, ולכן כתב שהתה"ד חזר בו להחמיר. וכן החמירו בבכורי יעקב (ס"ק לט) ובדרך החיים (ישיבה בסוכה ס"ט) והט"ז (ס"ק יז). וכן בשו"ת הרדב"ז (שם) לאחר שכתב שחייב לאכול בסוכה ליל א' אף בירדו גשמים סיים וז"ל: וכן הדין בשני ימים טובים של גליות, שכבר קבעו חובה כשאר מצות דרבנן אע"ג דהאידינא ידעינן בקביעותא דירחא ע"כ.

וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק לו) וביאר בשעה"צ (ס"ק עא) שאף שהמ"א נקט כדברי התה"ד שא"צ כלל בליל שני דסמכינן על אידך פוסקים דפטרי מצטער אף בליל א', "לא ראיתי לסתום כן לדינא, אחד דהא"ר הביא שמהרא"י חזר בו למעשה מזה הפסק, וגם ראיתי בברכי

בסוכה כדעת המחמירים ורק הברכה אין לברך כדעת האחרונים הנ"ל, וע"ש שסיים שכ"כ מוהר"א די טולידו בתשובה שבספר יבא הלוי בחידושיו לסימן תרלט, ושכן עשה מעשה בשנה אחת שירדו גשמים בליל א', ושכן היה מורה הרב רוב דגן, וכ"כ בספר זכרנו לחיים ח"א ושכן נהג מר אביו, ושגם בספר ישרי לב (דף ח' עמ' ד') הביא מסקנת מוהר"א די טולידו. וחזינן דכמה פוסקי ספרד ג"כ החמירו בזה, ולאור כל הנ"ל כן עיקר, ודלא כחזו"ע ואורל"צ שכתבו שאינו אלא ממדת חסידות, וכן מבואר מהערך השלחן (סי' תרלט ס"ז) שסבר כן ע"ש, ועל כן ימתין מה שאפשר ואם לא פסקו הגשמים יקדש בסוכה ויאכל כזית פת בסוכה ויגמור שאר סעודתו בביתו.

ירדו גשמים בליל שני בחוץ לארץ

יעויין בתה"ד (סימן קס) שמכיון שנחלקו הדעות אם חייב לאכול ליל א' אם ירדו גשמים, א"כ אם ירדו גשמים בליל ב' א"צ להחמיר לאכול בסוכה, דסמכינן על דעת הפוטרים במילתא דרבנן, כיון דאנן בקיאינן בקביעא דירחא ע"ש. וכן הסכים המ"א (ס"ק טו). וכ"כ בשו"ע הגר"ז (סי"ט) "בליל שני של גלויות כיון שאינו אלא מנהג שהרי אנו בקיאים בקביעות החדש יש לסמוך על סברא האחרונה וא"צ לאכול בסוכה בשעת הגשם". וכ"כ הערוך השלחן (סי"ח) ושכן המנהג.

שלא הביא דעות הראשונים בנדרון זה כלל אלא הכריע מעצמו שחייב בליל א' אף בירדו גשמים ע"ש, וע"ז סיים שא"כ גם בליל ב' חייב מדרבנן. אמנם לפי מה דקיי"ל לחוש לדעת הפוסקים בליל א', שמשו"ה פסקו האחרונים שאין לברך אף בליל א' אם ירדו גשמים, א"כ שפיר שומעים לדברי התה"ד שבליל ב' מיהא דהוי ספיקא דרבנן יש להקל.

ויתירה מכך כתב בשו"ת היכלי שן (תנינא סי' י) שכן מסתבר כהתה"ד וסייעתו לפטור בליל שני אם ירדו גשמים, דהא דרשה דתשבו כעין תדורו דרשה גמורה הוי בכל מסכת סוכה דילפינן מינה דמצטער פטור מן הסוכה, ומהאי טעמא כשגשמים יורדים פטור מן התורה כל ימי החג דהוי מצטער, וגם דרשה ט"ו ט"ו מחג המצות הוי גזירה שוה גמורה דמינה ילפינן דסגי בכזית בליל ראשון אף שבשאר ימות החג אינו חייב לאכול בסוכה אלא א"כ אוכל יתר מכביצה וכמו שפסקו הטור ושו"ע, הלכך כי היכי דלא לסתרו אהדי אית לן למימר דלא רבי קרא לסוכה בירידת הגשמים אלא ליל א' דומיא דמצה, אבל לא בליל ב' דאית לן קרא תשבו כעין תדורו דמצטער פטור מן הסוכה, ואין לומר דרבנן מיהא תיקנו ליל ב' מספיקא כמו באכילת מצה דבעי כזית בב' לילות, זה אינו דהא אנן בקיעי בקביעא דירחא אלא דמ"מ כי תיקנו רבנן גם ליל שני לכזית מצה היינו מפני ספיקא שהיה בימים

יוסף בשם תשובת רדב"ז דס"ל דלילה שניה שוה בעניין זה ללילה ראשונה.

אלא שבאמת יש לעורר על כל זה, חדא שהתה"ד כתב ע"ז גם בתשובות (סי' צה) ומשמע מדבריו שם שמעיקר הדין א"צ להחמיר בליל ב' מטעם הנ"ל, ואח"כ כתב "ונראה נמי דאפילו אם באנו להחמיר לאכול כזית בסוכה בליל שני, יעשה הקידוש בביתו ויאכל כל צרכו, ושוב יאכל כזית בסוכה וכו'", ומשמע שמ"מ מעיקר הדין א"צ להחמיר כמו שהאריך בראשונה. ועיין גם באליה זוטא (סי' תרלט ס"ק יב) לענין מש"כ התה"ד בפסקים שי"ל שהשומע שמע וטעה, דדריש כך למי שרוצה להחמיר.

וב"כ הדרכי משה (סי' תרלט ס"ק ד) בדעת התה"ד וז"ל: וכתב מהרא"י בכתביו סימן קס דבליל שני של סוכות יש לסמוך עליהו [על הרשב"א וסייעתו] וכו' וכ"כ בתרומת הדשן סימן צה, וכתב שם ואם רוצה להחמיר יקדש בביתו ויאכל אחר סעודתו כזית בסוכה ע"כ, ומבואר שהבין בדעת התה"ד כנ"ל שמעיקר הדין יש להקל בליל שני. ועיין בבית יוסף (סימן רס"ג) שיותר יש לסמוך על מש"כ התה"ד בתשובות ממש"כ בכתביו, ובפרט שבנד"ד אין ראייה שחזר בו בכתביו כנ"ל.

ומש"כ השע"צ שהרדב"ז סובר שליל ב' שוה לליל א' לענין זה, הנה המעיין בכל תשובת הרדב"ז הנ"ל יראה

ויש להם מקום גדול בדברי הרא"ש וסייעתו שחייבו בליל א', שהרי לשון הרא"ש הנ"ל "ודוקא מלילה ראשונה ואילך רשות, אבל בלילה ראשונה בכל ענין חובה וכו' דילפינן מחג המצות", משמע להדיא כמש"כ ההיכלי שן.

וכן משמע מהמכתם שכתב שהטעם דמחייבין בליל א' בכל אופן משום דרשה דט"ו ט"ו, ומשמע בגמ' דדרשה דתשבו כעין תדורו לא דרשינן ליה בליל ראשון, וסיים "מכלל דלגבי ליל ראשון לא דרשינן תשבו כעין תדורו", ומשמע כנ"ל. ומכל זה נראה שיש להקל לגמרי בליל שני, וכן משמע מלשון המאמר המובא לעיל שמנהגו היתה להחמיר דוקא בליל ראשון.

הראשונים ומשום שלא יחזור הדבר לקלולו וכדאיתא בפ"ק דביצה, אבל זהו דוקא התם דלית לן קרא למעוטי ליל ב', אבל בליל ב' של סוכות בירידת הגשם דממעט קרא להדיא מתשבו כעין תדורו, איך יתקנו רבנן דבעי סוכה נגד הקרא דתשבו כעין תדורו, דלא רבי קרא אלא ליל א' מגזירה שוה דט"ו ט"ו, ומכאן והלאה מיעטה רחמנא להדיא ע"ש.

ויוצא מדבריו הנפלאים שגם להרא"ש וסייעתו שמחייבים בליל א' לישב בסוכה אף כשיורדים גשמים, מ"מ בליל ב' יודו דפטור, וזהו דלא כהבנת התה"ד הנ"ל שהקל בליל ב' רק מטעם שאפשר לסמוך על הרשב"א וסייעתו שפוטרים בליל א'. אמנם נראה שדברי ההיכלי שן ברורים וחזקים וחזו לאצטרופי עכ"פ,



בדין סוכה ישנה והפיכת 'טיקי בר' של כל השנה לסוכה

הרב יהושע דומש

ליקווד

שעשאה לצל. ולקמיה תנן במשנה (ט). סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום, אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה. ופי' רש"י (ד"ה ב"ש פוסלין) שבית שמאי בעו סוכה עשויה לשם חג, וכל סוכה שעשאה קודם לשלשים יום קודם לחג עשאה סתם. אבל סוכה שעשאה בתוך שלשים יום, מסתמא עשויה לשם חג לפי הדין דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלשים יום. ובדעת ב"ה כתב רש"י (ד"ה וב"ה מכשירין) דלא בעו סוכה לשם חג. ולכן הסיפא דאם עשאה לשם חג כשרה אזלה כב"ש, אבל לב"ה שלא בעו סוכה לשם חג לכאורה סוכה ישנה כשרה לכתחילה, וכן כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' סוכה ה"ט) וזה לשונו סוכה שנעשית מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל וכו'. ע"כ. וכן הסכים הר"י, שהביא (א). את דברי המשנה.

אבל התוספות (ט. ד"ה סוכה) הביאו דברי הירושלמי שחולק על דעת רש"י

שאלה: נשאלתי ממי שקנה בית חדש ורוצה לבנות טיקי בר (tiki bar) בתוך שדהו ולהשתמש באותו טיקי בר בחג הסוכות, האם מותר לאכול ולישון בטיקי בר כמו בסוכה (וכן לברך ברכת לישב בסוכה) או אסור.

תשובה: אם הטיקי בר עשוי כדת וכדין ככל שאר דיני סוכה (דהיינו שיש לו דפנות ויש לו שיעור סוכה), ואין בעיה חוץ מדין סוכה ישנה, מותר לשבת ולאכול שם אף בברכה בחג הסוכות, ובלבד שיחדש הסכך בטיקי בר בכל שנה ושנה (ועיין להלן מה נחשב חידוש). ואם לא חידש (או טיקי בר עומד כבר כמה שנים) אסור לשבת ולאכול שם (וכל שכן שלא יברך ברכת לישב בסוכה) אלא אם כן שיחדש הסכך. אולם, מי ששגג ונאנס או ששכח עד ליל יום טוב, מותר לשבת ולאכול שם. ומי שברך ברכת לישב בסוכה יש על מה לסמוך.

ביאור: כתוב בגמרא מסכת סוכה (ח:) תנו רבנן סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה, ומאי כהלכתה אמר רב חסדא והוא

וכתב הטור (סי' תרלו) כדעת אביו הרא"ש שסוכה ישנה כשרה ובלבד שיחדש בה דבר, ואפשר לחדש טפח על טפח או כל שהוא אם הוא על פני כולה; וסוכה שעשויה לשם חג כשרה אפילו מתחילת השנה. ומשמע שצריך לחדש בסך ולא בדפנות, וכל שכן שמניחין כסאות בתוך הסוכה לא מועיל לעניין חידוש. וכתב הב"ח (שם ד"ה ואם עשאה) שטוב להחמיר לחדש בה דבר אפילו לסוכה עשויה לשם חג מתחילת השנה משום שלא עשויה בזמנה. אבל מרן הב"י שם חולק על זה וכתב שאף שהחידוש לעיכובא הוי, לא בעי חידוש אם הסוכה עשויה לשם חג אפילו אם הסוכה עשויה מתחילת השנה.

ופסק מרן בשלחן ערוך (סי' תרלו ס"א) סוכה ישנה כשרה ובלבד שיחדש בה דבר בגופה לשם חג סמוך לחג, ואפילו טפח על טפח סגי אם במקום אחד; ואם חידש על פני כולה סגי בכל דהו. אבל סוכה עשויה לשם חג כשרה אפילו אם עשויה מתחילת השנה. משמע ממרן דחידוש לעיכובא הוי. אבל כתב על זה המגן אברהם (סק"א) דצריך חידוש משום מצוה מן המובחר וכמה שכתב בגמרא שלנו (הבבלי) שלא הזכיר חידוש. והוא הדין לסוכת גנב"ך ורקב"ש לא צריך חידוש אלא ממצוה מן המובחר. ואף על פי שהט"ז (סק"ג) סבר כהמגן אברהם לגבי סוכה ישנה, סוכת גנב"ך ורקב"ש ודאי לא עדיף מסוכה ישנה דישראל ולכן צריך חידוש אפילו אם

והרמב"ם. דהירושלמי (פ"א ה"ב) מפרש שצריך לחדש דבר בסוכה ישנה. ומה החידוש? יש מחלוקת בין חברייה שהם סוברים טפח (מפרש להלן) ובין רבי יוסי שהוא סבר כל שהוא ובלבד שיחדש על פני כולה. ומשמע מהתוספות שאם הסוכה ישנה צריך חידוש לעיכובא. וכן כתב הרא"ש בפירושו שסוכה ישנה בלי חידוש פסול. והרא"ש (שם פ"א סי"ג) כתב עוד שצריך חידוש בגוף הסוכה עצמה, ואין הלכה כדעת הבה"ג שסבר שמניחין כסאות בתוך הסוכה סגי.

אולם, יש דעה שלישית והיא דעת הר"ן (א. מדה"ר ד"ה איזו) והמאירי (ט). שדברי הירושלמי לאו לעיכובא אלא למצוה מן המובחר. וכתב הריטב"א (ב. ד"ה איזוהי) שאף על פי הירושלמי קאי אליבא דבית שמאי טוב להחמיר ולחדש בה דבר ויש מצוה לכתחילה לחדש הסוכה אבל לא לעיכובא. וכן כתב השפת אמת (סוכה ט. ד"ה קודם לחג) שהרמב"ם לא הזכיר דברי הירושלמי משום שהלכה כבית הלל והירושלמי קאי אליבא דבית שמאי. ועתה יש לנו שלוש שיטות (להלכה: א) שיטת רש"י, הרי"ף, והרמב"ם שאין צריך שום חידוש ובלבד שהסוכה עשויה לצל; (ב) שיטת הר"ן, והמאירי, והריטב"א שצריך לחדש בה דבר אבל החידוש אינו אלא מצוה מן המובחר ולא לעיכובא; (ג) שיטת הרא"ש והתוספות שצריך לחדש בדבר וסוכה פסולה בלי חידוש.

אסור לברך ברכת לישב בסוכה משום ספק ברכות להקל. ומרן חכם עובדיה (חזון עובדיה סוכות עמ' סב-סד) חולק על הכף החיים וכתב שודאי הסוכה ישנה וסוכת גנב"ך ורקב"ש צריך חידוש כמו שפסק מרן הבית יוסף, אבל למי ששכח לחדש הסוכה ונזכר ביום טוב (ומשמע מדבריו גם למי ששגג ונאנס) רשאי לאכול וללון בתוך הסוכה וגם רשאי לברך ברכת לישב בסוכה. וכמו שפסק המשנה ברורה (שם סק"ד) שצריך החידוש לכתחילה אבל משמע דביעבד סוכה ישנה כשרה (בין לאכילה ובין לברכה). אולם לגבי סוכה העומדת משנה לשנה, אף על פי שעשויה לשם חג, לפי שעבר החג בטלה העשייה וצריך חידוש בכל שנה ושנה לפני סוכות (מ"ב שם סק"ז), ואף על פי שלדעת הערוך השלחן אין צריך שום חידוש בסוכה אף אם עומדת לכמה שנים, אינו דומה לכאן כי בנדון דידן ה'טיקי בר' לא עשוי לשם מצות סוכה. ולכן, אף לדעת הערוך השלחן צריך לחדש בו דבר. (ועיין עוד בספר חזון עובדיה סוכות עמוד סג-סד בהערה).

ויש עוד נקודה שיש להעיר בענין הטיקי בר, דהנה כתב בשלחן ערוך (סי' תרלא ס"ג) שדרך הסוכן להיות קל כדי שיראו ממנו הכוכבים הגדולים. והסוכן של הטיקי בר בדרך כלל עבה מאוד שלא ירדו גשמים בתוכו כלל, ועל כרחק הסוכן מעבה כמין בית, ולדעת מרן אין זה כשר אלא בדיעבד. והבאר היטב (שם סק"ג)

עשויה בתוך שלשים יום לפני החג. ומפרש עוד (הט"ז סק"א) שצריך חידוש דווקא בסכך הסוכה, ואם עשה חידוש בדפנות לאו כלום הוא לכולי עלמא. אבל במחילת כבוד תורתו זה אינו, כי הבה"ג (שהובא בתוך סימני הרא"ש) סבר שמניחים כסאות סגי להחשב חידוש. ומכל מקום לפי דעת מרן והנושאי כלים צריך חידוש וזה ההלכה.

כתב הגאון רבי זלמן (שו"ע הרב תרלו ס"ב) שמשמע מהירושלמי והפוסקים שצריך סכך חדש ואינו מועיל להגביה ולחזור ולהניח הסכך שכבר היה על גבי הסוכה. והביט עיני בערוך השלחן (שם) שהוא פסק שהחידוש אינו אלא מדרבנן והידור בעלמא, ולכן יכול להגביה טפח על טפח מהסכך שכבר על הסוכה ולחזור ולהניחו על הסוכה. ונראה לעניות דעתי שסברת הבעל התניא הנכונה, משום שמה שצריך חידוש היינו דבר חדש כמו סכך אחר ולא להגביה ולחזור ולהניח מה שכבר על הסוכה. אבל בדיעבד, ובפרט תקף לפני החג, כדאי לעשות חידוש על פי דעת הערוך השלחן ויוכל אף לברך ברכת לישב בסוכה.

שוב מצאתי בספר כף החיים סופר (תרלו סק"ו) לפי דברי מרן הבית יוסף משום הרא"ש והתוספות שצריך חידוש בסוכה ואם לא כן הסוכה פסולה. אבל יש עצה למי ששגג ונאנס ואי אפשר לו לחדש הסוכה לפני החג שמותר לאכול וללון שם או בסוכת גנב"ך ורקב"ש אבל

התחיל החג, רשאי לאכול וללון וגם כן לברך שם, משום שנחלקו הראשונים אם צריך חידוש לגמרא שלנו. ואף על פי שפסק מרן הבית יוסף שצריך חידוש, הנושאי כלים סוברים שצריך חידוש רק מדין מצוה מן המובחר. ולדעה זו אם לא חידש לא הוי איסור והסוכה כשרה. לכן יש הרבה על מה לסמוך לברך ברכת לישיב בסוכה אם הסוכה עשויה כדת וכדין ורק יש חיסרון קטן שהוי עשויה כבר קודם לשלשים יום לפני החג. אלא כל זה לגבי הענין סוכה ישנה. אבל לגבי הסכך, הסוכה אינו אלא בדיעבד, כיון שהסכך של הטיקי בר אינו כשר לכתחילה, ואם יכול ליטול מן הסכך, או להשתמש בסוכה כשרה לכל הדעות, מן הראוי להשתמש בסוכה הזו ולא בהטיקי בר.

כתב דלדעת הלבוש הוא פסול. אבל כתב מרן החיד"א (בברכ"י שם אות ב' הובא בשע"ת סק"ג) דאם אינו יכול ליטול קצת מין הסכך מפני [איזה סיבה] (סיבה), יש לסמוך על המכשירים. והביאו המשנה ברורה (סק"ו), וכן כתב הערוך השלחן (שם ס"ו), וכן דעת מרן היבי"ע (חזו"ע סוכות עמ' לד-לז) להקל כדעת מרן החיד"א, וכן דעת השבט הלוי (ח"ז סי' ס וח"י סי' צג). לכן, בסכך הטיקי בר, שמסתמא אינו יכול ליטול קצת מן הסכך, הסכך כשר בדיעבד.

בסיכום: מן הראוי לחדש בסכך הסוכה סכך חדש לפני החג לשם מצות סוכה, ולפחות להגביה טפח על טפח מן הסכך ודי בזה. ואם לא עשה כלום (וזה רק לשוגג ואונס ולא למזיד) וכבר



בענין חינוך במצות סוכה

הרב אברהם דניאל עבשטיין

ליקווד

ככל הלכתה, לקיים מצות חינוך בניה. שהיה לה ז' בנים, וע"כ היה אחד מהם שהיה בגיל שאינו צריך לאמו, וחייב בתורת חינוך לקיים מצות סוכה. וע"כ הסוכה שהיתה גבוה מעשרים אמה, היה ראוי לקיים מצות חינוך בה, ע"כ חזינן כדברי ר"י כמו שהאריך הגמ'.

הריטב"א כתב וז"ל: "אמר רבי יהודה מעשה בהילני וכו' עד כל מעשיה לא היתה עושה אלא ע"פ חכמים. מהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצות צריך לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, דהא מייתינן ראייה בשמעתין מסוכה של הילני, משום דלא סגי דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא, מקרא מלא דבר הכתוב חינוך לנער על פי דרכו, וגדולה מזו אמרו במסכת עירובין (מ:) גבי זמן ביום הכפורים ליטעמיה לינוקא, דלמא אתי למיסרך. והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה", עכ"ל. הרי, אם נימא שיכולה לקיים מצות סוכה ע"י סוכה פסולה, הרי ליכא שום הוכחה ממעשה זה כדברי ר"י, וע"כ מבואר

(א) איתא בסוכה (ב:) "מיתיבי סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה. אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם, ולא אמרו לה דבר. אמרו לו משם ראייה אשה היתה ופטורה מן הסוכה, אמר להן והלא שבעה בנים הוו לה. ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים. למה לי למיתני ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים הכי קאמר להו כי תאמרו בנים קטנים היו, וקטנים פטורין מן הסוכה, כיון דשבעה הוו אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו. וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה, תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים. בשלמא למאן דאמר וכו'", ע"כ.

הגמ' מוכיחה ממעשה זה של הילני המלכה, שהגם שאשה פטורה מן הסוכה, מ"מ קיימא מצות סוכה כראוי

בהכשר גמור כמו שחייב גדול לעשות אותו מצוה. שהרי גדול אינו יוצא מצות נטילת לולב אם אינו "לכם", אבל קטן יכול לקיים המצוה אפילו אם הוא שאול.

ועי' במש"כ ר' משה (אגרות משה יו"ד ח"א סי' רכד) לבאר הך פלוגתא שהובא בדברי המשנה ברורה וז"ל: "ומסתבר לע"ד שטעם המחלוקת הוא בעצם מצות חינוך אם עיקר המצוה הוא בשביל להרגילו במצות כדי שיקיימם כשיגדל שלכן סגי גם בשאול דעכ"פ מתרגל בזה כיון דעשה מעשה המצוה עכ"פ אף שליכא קיום מצוה בזה. או שהחינוך להתרגל בהמצות הוא רק טעם החיוב אבל עצם החיוב הוא שחייבו להאב שיראה שיקיים גם הקטן המצוה, דהמג"א ודעימיה סברי דהוא רק טעם להחיות אבל עצם החיוב הוא קיום המצוה להקטן ולכן צריך דוקא באופן שיש קיום מצוה דהוא דוקא כשיקנהו בקנין גמור להקטן, והסוברין דא"צ להקנות סברי שהחינוך להתרגל הוא עצם החיוב שלכן אף שליכא בזה קיום מצוה כיון שעכ"פ איכא מזה חינוך להתרגלות בהמצוה יצא האב ידי חובתו בחינוך", עכ"ל.

וכבר חקרו האחרים בעיקר הך חיוב של חינוך, האם כל דינא של חינוך הוא אך ורק כדי שתהא רגיל בקיום

להדיא בדברי הגמ' דלקיים מצות חינוך בעינן שתהא המצוה נעשה בהכשר, כמו שגדול חייב לעשותו.

(ב) ובאמת, מצינו פלוגתא מפורשת בענין זה. דהנה פסק המחבר (סי' תרנח ס"ו): "לא יתננו ביום ראשון לקטן, קודם שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר; ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות, מותר; ואם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי", ע"כ.

וכתב עלה המשנה ברורה (סי' קכ) וז"ל: "כיון שלא יצא מידו שפיר דמי - ר"ל, דעל ידי זה אין הקטן קונה כלל, ולכן מותר אפילו בלא הגיע לעונת הפעוטות, והוא הדין אם לא מקנה ליה כלל לקטן, או שאומר לו 'יהא שלך עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה', דהו"ל כשאול, כנ"ל בס"ג. אלא דבכל אלו העצות לא מהני רק לגדול שיהיה יכול אח"כ לצאת בו, אבל הקטן לא יצא בנטילה כזה, דהא אינו שלו ולא מקרי "לכם", ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, דהא גם בזה מתחנך הבן למצות, וכן משמע במרדכי בשם ראב"ן", עכ"ל.

הרי חזינו דאיכא דעה הסוברת שיכולה לקיים מצות חינוך הגם שאינו נעשה

חינוך. ולפיכך בעי שתהא הסוכה בכל הכשרה גם לקטנים.

אבל לדעת החולקין, שכתב הריטב"א שלא נימא כוותם, סברי דעיקר מצות חינוך הוא כדי שתהא רגיל במצוות כשיהיה גדול. ואינו צריך לעשות המצוה בכל הכשירה עכשיו, וע"כ יכול קטן לנענע לולב שאינו "לכם", ויכולה לקיים מצוה נטילת לולב. שהרי סוף כל סוף, הרי הקטן מרגל עצמו בקיום המצוה, ועי"ז יקיים המצוה כשיהיה גדול.

(ד) **אמנם** יש להק' להך דעה שסוברת דלא בעי הקטן לקיים המצוה בכל הכשירה, שהרי סוף סוף, הרי הקטן מתרגל לעשות המצוה כשיתדל. א"כ תקשי טובה הוכחת הריטב"א, שהרי גמ' מפורשת דבעי הקטן לקיים המצוה כתיקונה בהכשר גמור כמו גדול. שאם לא נימא כן, היכי מוכח הגמ' ממעשה זה של הילוני המלכה, שסוכה למעלה מכ' כשרה כדעת ר' יהודה, הרי כל קיום המצוה היה אך ורק מחמת דין חינוך, ואם נימא שאפשר לקיים מצות חינוך אפילו אם לא נעשה בהכשר, הרי ליכא שום הוכחה כלל ועיקר.

ונראה לומר, שעיקר הך מילתא בהך דיעה באחרונים דסברי שיכולה לקיים מצות חינוך אפילו אם לא נעשה

המצות שעל ידי זה כשהוא גדול^א, יכול לקיים המצות. אבל עכשיו כשהוא קטן אין שום חיוב כלל מוטלת עליו לעשות המצוה, וע"כ אפילו אם אינו עושה מצוה כתיקונה עדיין שייך לקיים חובת חינוך. או דנימא שעיקר מצות חינוך הוא שמוטלת עליו לעשות המצוה עכשיו כמו שהוא גדול. ואם אין המצוה נעשה כתיקונה, ליכא שום קיום מצות חינוך.

והאחרונים אמרו שהנ"מ בזה, הוא אם יש מצוה שעכשיו כשהוא קטן יכולה לקיימה, אבל אין שום אפשרות לקיים אותה מצוה כשהוא גדול. אם נימא שכל שעיקר מצות חינוך הוא כדי להרגילו במצות, ותהא האפשרות לקיים המצות כשהוא גדול, הרי אין שום מצות חינוך לעשות הני מצות. אבל אם מצות חינוך הוא לקיים המצוה עכשיו כמו שהוא גדול, הרי עדיין שייך לקיים אותה מצוה עכשיו, ושפיר שייך לדון ביה חיוב חינוך.

(ג) **וכפשוטו** י"ל, דזהו ביאור יסוד דברי הריטב"א, דזה דבעינן לקיים המצוה בהכשר גמור כמו גדול, היינו משום שהוא סובר שעיקר מצות חינוך הוא שמוטלת עליו עכשיו לעשות המצוה כגדול, וא"כ אם אינו נעשה בהכשר כמו גדול, הרי אינו מקיים מצות

א. ויש לציין לדברי הרשב"א במגילה (יט, ב) שמשמע מלשוננו שזהו עיקר מצות חינוך וז"ל: "אף קטן שהגיע לחינוך שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוות כשיגיע זמנו וכענין שכתוב חינוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה", עכ"ל. הרי כתב הרשב"א שעיקר מצות חינוך הוא כדי שבזמן שהוא גדול, יהיה רגיל במצוות.

אפילו אם לא נעשה המצות בכל הכשרה, מ"מ בסוכה למעלה מכ' אמה, ליכא תורת סוכה ולית כאן אפילו ה"מעשה מצוה".

(ה) **ונמצא** לפי כל הנ"ל שיסוד גדול במצות חינוך, דבעינן לקיים המצוה כצורתה, ואפילו להך דיעה שסוברת דלא בעינן לקיים כל המצוה בכל הכשרה, מ"מ בעי שתהא כאן המעשה מצוה, ואם ליכא כאן המעשה מצוה, ליכא שום קיום חינוך כלל.

ויש להרחיב היריעה עם עוד נקודה בענין זה. דהנה הגמ' אמרה דכיון דהיה שבעה בניה עמה, א"א דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו. והיינו, דשיעור מצות חינוך הוא משעה שאינו צריך לאמו, כדתנן במתני' (כת). "קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה", ע"כ.

ואיתא לקמן במתני' (מב). "קטן היודע לנענע חייב בלולב", ע"כ. ואיתא שם בגמ' "תנו רבנן קטן היודע לנענע - חייב בלולב, להתעטף - חייב בציצית, לשמור תפילין - אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר - אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא - אמר רב המנונא: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. קריאת שמע מאי היא - פסוק ראשון. היודע לשמור גופו - אוכלין על גופו טהרות, לשמור את ידיו - אוכלין על ידיו טהרות. היודע לישאל, ברשות היחיד - ספיקו טמא, ברשות הרבים - ספיקו טהור. היודע לפרוס כפיו חולקין לו תרומה בבית הגרנות וכו'", ע"כ.

בהכשר גמור כמו גדול, היינו רק באופן שיש כאן "המעשה מצוה". כלומר, לנענע תפוח במקום האתרוג, בודאי אין זה חינוך, שאין כאן מעשה חינוך. רק לולב דלית ביה התורת "לכם" דבעינן, בהכי איכא "המעשה מצוה" רק דלא נעשה בכל הכשרה.

וא"כ י"ל, דהפסול של סכך שהוא למעלה מכ' אמה, אינו רק דהמצוה לא נעשה בהכשר, אלא דבכה"ג ליכא שום "מעשה מצוה". והטעם לזה, דאיכא ג' טעמים בגמ' ריש סוכה מדוע בעינן סכך בתוך עשרים אמה. אן משום דכתיב - "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ועד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שהוא דר בסוכה משום דלא שלטה ביה עינא. בן משום דכתיב - "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב", ועד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אם יושב בצל סוכה. גן משום דכתיב - "בסוכות תשבו שבעת ימים", אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי.

וא"כ, אם הסוכה נעשה למעלה מכ' אמה, ליכא התורת סוכה דבעינן, או משום דלא שלטה ביה עינא, או משום שאינו נעשה לצל, או משום שהוא בנין קבע, ואינו סוכה. ונמצא דלית ביה תורת סוכה כלל. וא"כ י"ל שאפילו לדעה זו שסוברת שאפשר לקיים מצות חינוך

לולב כשאנו יודע לנענע לא נתחייב כלל באותו מצוה, א"כ ה"ה הכא נימא שלא נתחייב באותו מצוה, ולא בעינן לבא לדון שיש כאן "פטור" בחיוב מצוה.

ועוד יש להק' על דברי הגר"ז, שאה"נ כשהקטן צריך לאמו הרי יש לו פטור מצטער, אבל מ"מ כל זמן שאינו צריך לאמו אמאי לא נימא שיש עליו חיוב חינוך לקיים מצות ישיבת סוכה עד אותו שעשה שמצטער. דבמצות חינוך יש ב' דינים. [ע"י בדברי רבינו מנוח פ"ב מהל' שביתת עשור הל' י', ודברי הגר"ז בחידושי הגר"ח המדורה הישנה אחר המפתחות בהוספה הראשונה] חדא, יש חיוב לקיים אותו מצות שנתחייב מדין חינוך. שנית, אפילו אם אינו יכול לקיים אותו מצוה, מ"מ להרגילו במצות יש לקיים המצוה. א"כ תקשי טובא, מדוע לא אמרינן שקודם שהקטן צריך לאמו חייב להיות בסוכה עד אותו שעה.

ז) ונראה לומר ולבאר דברי הגר"ז, דהנה עיקר מצות סוכה היא "תשבו כעין תדרו", כדתנן במתני' לקמן (כח:): "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי". ואיתא שם בגמ': "תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד היו

וכפשוטו כל הני שיעורים היינו משום דבשעה שיש להקטן האפשרות לקיים המצוה, שהרי יודע לנענע, ויודע להתעטף בציצית, באותו שעה, נתחייב באותו במצוה.

וכפשוטו י"ל, דזהו הגדר גם במצות סוכה, שמשעה שאינו צריך לאמו, הרי ראוי לו לקיים מצות סוכה, וע"כ התחיל לתחייב לקיים אותו מצוה מדין חינוך.

ו) אמנם הגר"ז ביאור באופן אחר. שהגדר של זה אינו רק פטור בעלמא שאינו יכול לקיים המצוה, אלא שאם הקטן צריך לאמו הרי הקטן הוא בגדר "מצטער" שפטור מן הסוכה. ואינו כמו שאר שיעורי חינוך דהוי שיעור מסויים אם יכול לקיים המצוה. שאפילו גדול, שנתחייב במצוה סוכה, אם יש לו איזה סיבת שיהיה, שצריך לצאת מן הסוכה, הרי הוא מצטער ופטור מן הסוכה. וכמו כן קטן, יש לו הך פטור^א.

והק' כל העולם כולו על דברי הגר"ז, דמדוע בעינן לבא לדון שיש לו פטור מצטער ת"ל שהוא כמו כל שיעורי סוכה, שהרי לא נתחייב בשום חיוב, שהרי אינו יכול לקיים המצוה, כמו בשאר שיעורים שאינו יכול לקיים המצוה, כמו

ב. עיין בשיעורי הגר"ד בעיריכין (ב, ב) שהביא דברי הרשב"א בברכות (כ, א) שמבואר בדברי הגר"ז וז"ל הרשב"א: "ומ"מ משום דאיכא אחריני דקטן חייב בהם אפילו קודם שהגיע לחינוך, כגון סוכה דאמרינן קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה". וכתב שם: ומשמע דהחיוב דהכא אינו בתורת חינוך כלל, אלא הוא חיוב מיוחד אף שלא הגיע לגיל חינוך, כדברי הגר"ז.

כל צרכיו", עכ"ל. הרי, פסק הרמ"א כדברי המרדכי דבעינן סוכה שראוי לכל עניני דירה, ואם הסוכה חסור בחלק של הדירה שאינו ראוי, אינו דירה גם לשאר מילי, דבעינן סוכה שראוי לדירה.

ומבואר מכל הנ"ל שעיקר מצות סוכה הוא לקיים כל מילי דסוכה, ואילו יש סוכה שאינו ראוי לכל מילי דסוכה, הרי הסוכה פסולה לקיים שאר עניני סוכה.

ולפי זה נראה דיש לומר דקטן אם הוא עדיין צריך לאמו והוא בגדר מצטער, הרי אינו ראוי לקיים עצם דירת סוכה, שהרי המצוה הוא להיות בו לז' ימים ושתהא כל ישיבתו שם. ואם א"א לקיימו משום שעומדת להצטער, והיינו כשאין אמו בתוך הסוכה שוב אינו ראוי לו לקיים כל עיקר מצות סוכה.

ועי' בחידושי הגרי"ז על מס' ערכין שכתב שם: "גמ' קטן שאינו צריך לאמו חייב סוכה - י"ל דהו' שיעור בדין חינוך דכשאנו צריך לאמו אז חל עליו החיוב דחינוך במצות סוכה, אמנם עיקר הדבר המבואר בזה נראה, דכיון דלענין חינוך במצוות הרי בעינן שיהא חזי לקיום המצוה, וכיון דאמרין גבי לולב קטן היודע לנענע וכן גבי ציצת קטן היודע להתעטף, וכיון דבגדול עצמו הרי מצטער פטור ממצות סוכה א"כ ה"ה קטן כשצריך לאמו הרי הוא מצטער ואינו

לו כלים נאים - מעלן לסוכה, מצעות נאות - מעלן לסוכה. אוכל ושותה ומטייל בסוכה. מנא הני מילי דתנו רבנן תשבו כעין תדורו. מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי", ע"כ. הרי עיקר מצות סוכה הוא שתהא אדם דר בו כמו ביתו.

ובעיקר הך מילתא בעי שתהא עצם הסוכה נעשה בהכשר לקיים כל הני מילי. וידוע מה שחידש המרדכי (תש"מ) וז"ל, "ודוקא שעשה סוכתו מתחלה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו הצער אחר כך אבל עשאה מתחלה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה כגון שירא מגנבים ומלסטים לא מיבעיא דלא מיפטר בה אלא אפילו אין סכנה באכילה ושתיה אלא בשינה לא יצא י"ח כלל אפילו באכילה דהא כעין דירה בעינן כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכיו אכילה ושתיה ושינה בלא צער מתחלה לא הויא סוכה כיון דלצעוריה קיימא", עכ"ל.

וכן פסק הרמ"א (סי' תרמ) וז"ל, "מצטער פטור מן הסוכה, הוא ולא משמשיו וכו' הגה: ואם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה, או שא"א לו לעשות אחד מהם בסוכה מחמת דמתיירא מלסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל, אפי' בדברים שלא מצטער בהם, דלא הויא כעין דירה שיוכל לעשות שם

וזהו מובן היטב על פי הנ"ל, שעיקר מצות סוכה הוא לקיים המצוה כראוי, ואם א"א לקיים המצוה כראוי, אינו בגדר קיום מצות חינוך. דבעינן שתהא המצוה נעשה כצורתה, ואפילו לדעה שחולקת על דברי הריטב"א שאפשר לקיים מצות חינוך אפילו אם לא נעשה הכשר גמור כמו גדול, מ"מ בעינן שתהא המצוה נעשה כצורתה, ואם הקטן מצטער חסר בעיקר קיום מצות סוכה כצורתה.

ראוי לקיום המצוה, ומטעם זה הוא דלא חל עליו חיובא דמצות סוכה דחשיב שאינו ראוי לקיום המצוה, ושוב אף שאמו עמו פטור, דכיון דלא חזי לקיום המצוה ליכא עליו חיובא, דבכה"ג דמצטער הוא בלא אמו מקרי דלא חזי למצוה, עכ"ל. הרי להדיא בדבריו שם דזה שהקטן מצטער הוא יסוד מדוע אינו ראוי לקיים המצוה וע"כ לא חל עליו החיוב כמו שאר מצות שתלוי בזמן החיוב. [וזהו שלא כדעת הבנת הגרמ"ד]



בענין אמירת י"ג מדות בימים טובים, כמובא בשער הכוונות

הרב יוגב עמוס נחייסי

מח"ס פתחי עמוס, גבעת זאב, ירושלים ת"ו

לפניך גם ליקוטים אחרים השייכים ביום הכיפורים, וז"ל מורי ז"ל 'מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל, כמנהג אשכנזים כתוב בחוץ קודם תפלת אלול ועשרת ימי תשובה יום צום ישאל האדם חיים וכפרה, ויעמוד בשעת הוצאת ספר תורה ויקרא ג' פעמים י"ג מדות, ואחר כך רבונו של עולם וכו', ובהמשך כתב, יום צום ישאל אדם חיים וכפרה וכו', גם זה כתוב סמוך לו תיכף אלו השמות ואלו שצריך להזכירם וכו', ועל זה העיר שם הרח"ו ז"ל 'ואני חיים חקרת לידע מהיכן מוצא השמות האלו וכו', וסיים וכתב ולא ידעתי אם זה כתבו מורי ז"ל בתחילת ימיו אשר עדיין לא נכנס בפרדס החכמה אלא העתיק זה מספרים אחרים ולזה דעתי נוטה, עכ"ל.

וידוע אני את מיעוט ערכי הדל אבל יש לי לעיין בדבר על מה שכתב מהרח"ו בסוף דבריו שהסתפק דמש"כ האר"י ז"ל כתבו בתחילת ימיו, שלענ"ד נראה דדבריו קאי על השמות, שבהם הסתפק המרח"ו שכתב 'ואני חיים חקרת

שאלה: האם בימים טובים צריך לומר י"ג מדות כפי שכתוב בשער הכוונות?

א) כתב בשער הכוונות (דרוש שבועות עמוד פט) 'יום שבועות יקרא ג"פ י"ג מדות ואח"כ יאמר תפלה זו רשב"ע מלא כל משאלותי והפק רצוני וכו'.

ובהגהה ח' כתב מהרש"ו 'גם זה מצאתי מכתיבת ידי אבי מורי ז"ל, ואמרתי לכותבו במקום הזה כי כאן מקומו', ומהרח"ו מביא (בהגהה הנ"ל) 'גם זה מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל כמנהג אשכנזים בסוף חזרת עמידה של ש"צ דיום ראשון של שבועות, שם כתוב מבחוץ בכתיבת ידי מורי ז"ל עניין זה (והיינו מה שכתוב בשער הכוונות לעיל, יום שבועות יקרא שלשה פעמים י"ג מדות ואחר כך יאמר תפלה זו רבונו של עולם וכו') עכ"ל.

ובררושי יום הכיפורים (דף ק ע"א בהגהה אות י) כתב וז"ל אמר שמואל לבל יהיה החיבור הזה חסר מכל, כתבתי

עסקינו לעשות בחינת החותם של המלכות רחל ולזה כתב שהוא אסור' עכ"ל.

ועל זה כתב הרב מחקרי ארץ' הנה מבואר בדב"ק באר היטב דכל מה שחשש רבינו האר"י זיע"א להזכיר י"ג מדות ביום הושענא רבה הוא רק משום שמזכירים בו ענין ועבור וכו' לפי שבפסוק זה נרמז ענין התעוררות הדינים ואין ראוי להזכיר זה בזמן הזה, ואשר על כן נראה פשוט דאם מזכיר רק י"ג מדות בלא אמירת פסוק ועבור אין זה שום חשש כלל ועיקר לפי שהי"ג מדות בעצמם הם י"ג מדות של רחמים וע"י שמזכיר אותם גורם לעורר הרחמים העליונים, וכל מה שחש רבינו ז"ל הוא רק להזכיר י"ג מדות עם ועבור, ור"ל דכיון שאין לומר ועבור א"כ גם אין להזכיר הי"ג מדות שרגילים לאומדם אחר ועבור, לפי שכאשר אומר י"ג מדות עם ועבור הכוונה בזה למתק ע"ב רי"ו שהם אותיות ועבור שהם בחינת דינים, אבל אם מזכיר רק הי"ג מדות בעצם בלא אמירת ועבור אין חשש, לפי שאז אינו מזכיר ענין הדינים רק מעורר הרחמים הפשוטים, וזה פשוט וברור בס"ד' עכ"ל.

לידע מהיכן מוצא השמות האלו, שעל כך פתח את חקירתו, וכן ראיתי שכתב הדברי שלום עפג"ן (סדר תפלת שחרית של פסח סימן תפח עמוד תל).

(ב) עוד ראיתי שכתב בספר מעשה ניסים כצורי (ח"ג במערכת שלוש עשרה מדות) להקשות ממ"ש האר"י ז"ל בשער הכוונות דאין לומר בהושענא רבה י"ג מדות, וא"כ מכ"ש הוא דאין לומר ביום טוב י"ג מדות. א).

וראיתי שמיישב קושיא זאת בשו"ת מחקרי ארץ' (ח"ד או"ח סי' פ) על פי מש"כ השמן ששון בדרושי חג הסוכות (דף קג ע"ד אות י) 'ונראה הטעם פשוט להיות ועבור ע"ב רי"ו כנזכר לעיל בדרוש ב' דויעבור וסוף דרוש ז' שם, והוא הדין, ואין ראוי לעורר הדינים עתה, וכבר נתמתקן כל הדינים ברי"ו של העמידה דראש השנה כנז"ל דרוש ו' מדרושי ראש השנה יעש"ב, ועוד, ועבור הוא עיבור אין עתה העיבור, ועוד, ועבור הוא סוד בקיעת יסוד דאימא והורדת הטיפה והתחלקותם לג' בחינות כנזר לעיל דרוש א' דויעבור וכו', ואין כל זה שייך עתה בעת הזאת, ועתה אנו

א. ויודע אני את מיעוט ערכי ואיני מבין בדברי קבלה, אבל פעם ראיתי בשער הכוונות (דרוש א, ב) שכתב 'גם דע כי בחצות לילה הראשונה אין ראוי לומר כלל שום סליחות ולא להזכיר י"ג מדות דויעבור זולתי ליל יום הכפורים, וענין הסליחות שאומרים בליל חודש אלול יתבאר מקומו גבי תפלת ראש השנה, גם אין ראוי לומר שום קינה ולא לעורר שום בכיה על החורבן הבית רק אחר חצות כנזכר בזהר וכו', עכ"ל, ויש לעיין מדוע לא הזכיר שמונת לומר י"ג מדות בחגים, וראיתי שהרגיש בזה והסביר החילוק הרה"ג יעקב הלל בשו"ת וישב הים (סימן יא הערה ב).

מהרי"א זלה"ה במחזור שלו כמנהג של אשכנזים, ואמיתי להעתיקו כאן, אף על פי שלא מלאני לבי לאומרו, ואלי כוונת הרב זלה"ה לאומרו כעסק בתורה ואין קפידא בזה וז"ל יום שבועות וכו' (כמובא לעיל בשער הכוונות) עכ"ל, וכעין זה כתב שם בסדר יום הכפורים וז"ל אמר שמואל הוקשה לי בענין י"ג מדות, כיצד יאמר אותם בעת קריאת ס"ת (אולי צ"ל הוצאת ס"ת), ואולי הוא אפשר לומר שיקרא אותם כאדם הקורא בתורה שהתירו וז"ל עכ"ל.

רואים שהתקשה מהרש"ו במה שראה שהמרח"ו כתב שבמחזור של רבנו האר"י מובא שיש לומר י"ג מדות ביום הכיפורים וכן בחג השבועות, ואיך יאמר זאת, ומדוקדק מדבריו כדברי הישיב הים (שם) מכוונת שאלתו, שהיו אומרים הי"ג מדות יחידי ויחידי אסור לומר י"ג אלא בצבור, ועל זה כתב שאולי הייתה כוונת רבנו האר"י ז"ל לאומרו כעסק בתורה כמו שהתירו בשו"ע (או"ח סי' תקפה ס"ב), ועיין שם מה שהקשה הרב שליט"א.

ולענ"ד נראה לדקדק מדבריו, שהכא לא כתב רבנו המהרש"ו שלא לאמר הי"ג מדות אלא חיפש תצדקי להעמיד המנהג כדברי רבינו האר"י, משמע שכן יש לאומרו אבל כאדם העוסק בתורה, ועוד יש לדקדק מדבריו שאם זאת הסיבה שחשש שלא לאומרו, הרי במקום כזמנינו שקוראים הצבור יחד שפיר דמי ודו"ק.

וכן ראיתי לרב יהודה ברכה שליט"א בספרו ברכת יהודה (ח"ה או"ח סי' מב) שהביא מספר חמדת ימים (סוכות פרק ו) וז"ל 'השמר לך, ולא תמרה את אשר האר"י זלה"ה הזהיר מאד לבלתי אמור היום שלש עשרה מדות פן תעשה העיקר שפל, והגבוה השפל, וליודעי חן הדבר פשוט כי השלש עשרה מדות בשבתות ובמועדים דומה למניח תפילין בשבתות ובמועדים דומה בדומה, אשר הוא נותן טעם לפגם, והמשכיל יבין מן הפסוק עצמו 'וירד ה' בענן', אבל בשבתות ובמועדים מעלין ולא מורידין, והמשכיל יבין, הרוצה ליטול בכחו והודו את אשר לא תשיג ידו מקולקל הוא ולא מתוקן, ונמצא קרח מכאן ומכאן ע"ש.

ולפי מה שלמדנו דברי השמן ששון, מבוארים כפתור ופרח דברי החמדת ימים, שכתב 'שלא תעשה העיקר שפל, והגבוה השפל' דהיינו משום שי"ג מדות הם מצד הדין, ובחג סוכות בהושענא כבר נמתקו הדינים אין סיבה לאומרם, שזה העיקר שפל והגבוה השפל, ומה שכתב רק הי"ג מדות בלי ויעבור הוא משום שהעיקר נמצא שם ודו"ק.

ג) ותבט עיני להרה"ג יעקב משה הלל שליט"א שהביא מספר חמדת ישראל להמרש"ו (כת"י תחת ידו מובא שם) שכתב בדרושי חג השבועות וז"ל אמר שמואל, מצאתי כתוב מכתב יד מורי הרב זלה"ה (הוא הרח"ו ז"ל), מעותק מידי הרב

שכתוב לאמרן בעת הוצאת ספר תורה, וכן במוסף, וכן ביום ב' ביוצר ובמנחה דיום הכפורים, ובכללן יאמר קודם י"ג מדות ג' פעמים, הכונה במוסף הוא כשהחזן אומר כבודו מלא עולם, וביום ב' ביוצר הוצאת ספר תורה, וכן במנחה דיום הכפורים בשעת הספר תורה, ואמירת הי"ג מדות הוא כקורא התורה ואין אומרים פ' ויעבור' ע"כ, רואים שגם הסידור שערי ציון הבין שלא אומרים פ' ויעבור, ומשום הכי התעורר לשאול הרב השואל.

ועל כך ענה הרמ"ז זצ"ל וז"ל 'בזה האופן יקרא הי"ג מדות, הנכון הוא כקריאת התורה, וזה מא' מב' טעמים, א' כולל וא' פרטי, הכולל הוא דהכי ילפנא משמיה דמרן האר"י זלה"ה שאין היחיד אומר כלל הי"ג מדות אלא בחילופיהן בא"ת ב"ש, והב' הוא הפרטי לענינינו כי אין כוונת הזכרת הי"ג מדות ביום טוב כשל אמירתן בחול, וע"כ אין אומרים פסוק ויעבור בתפלת יו"ט כלל, כי אז הכוונה בבחי' עליונות והוא סוד אמירתן ג"פ, ואין בנו כח אפילו ברכים לאמרם דרך תחנה אלא בדרך שבח ע"ד שאומרים י"ג מדות של מי אל כמוך, ומינה דעיקר אמירתן הוא כקורא בתורה. ודוקא ביום טוב הראשונים שאז מאירה עצמיות בחי' אותו המועד, עכ"ל.

רואים מדברי הרמ"ז זצ"ל שאכן צריך לומר י"ג מדות בימים טובים, אבל מכיון שהימים טובים שונים הם

ועוד מה שכתב מדברי המהרש"ו לגבי אמירת הסליחות בליל הושענא רבא שכתב וז"ל 'אמנם שמענא ואתה תדע לך, כי אסור הוא לאמר ויעבור וי"ג מדות או סליחות אשר כיוצא בהם או וידויים או להזכיר חטא ועון, בין בליל הושע"ר אחר חצות לילה, בין ביום הושע"ר בתפלה בעבור שהוא יום טוב' עכ"ל.

ולפי דרכינו אתי שפיר, שכל הבעיה היא לומר ויעבור וי"ג מדות אבל לומר י"ג מדות לבד שפיר דמי.

(ד) עוד ראיתי באגרות הרמ"ז (סי' יד הוצאת מעשים טובים) ששאלו הרב ישראל שלמה לינגי זצ"ל והעתיק תורף שאלתו ואתה תחזה, וז"ל 'על איזה ספיקות הנולדים לי קצת על תפלות שהם אצלי כתיבת יד אשר מצאתיו בקונטרסי תלמידי האר"י זלה"ה, המיוחדים לאומרם בימים טובים בשעת הוצאת ס"ת מן ההיכל, ובכולם כתוב שיאמר קודם י"ג מדות ג"פ, ובסוף מוסיף לומר וכן במוסף וכו', ועוד גרסה נפשי לתאבה האם הי"ג מדות יאמרו בדרך תפילה ובקשת רחמים, ולא לחוש אם הוא ביחיד כדעת הטור או"ח ס"ס תקסה וכו', וגם אם צריך להתחיל פסוק ויעבור ה' וגו', או אם די לומר הי"ג מדות בלבד עכ"ד השאלה, והוסיף ואומר לך אתה מה שכתב המגיה (שם אות 1) 'אותם התפילות המיוחדות לאומרן ביום טוב, הנמצאות לגורי האר"י זלה"ה (הם בספר שערי ציון)

גדולה שראיתי לרב עבדיאל ישראלי שליט"א בקובץ ביכורי בנימין שעמד על כך ויישב כדברינו תלי"ת. ועוד אומר את אשר על ליבי כדי שירווח לי, שנראה מלשון קדשו דבריו בנויים על דברי החמדת ימים כשהקורא יראה שהשתמש באותו מטבע לשון, ואעתיק לך שתחזה בדברים וז"ל, 'השמר לך, ולא תמרה את אשר האר"י זלה"ה הזהיר מאד לבלתי אמור היום שלש עשרה מדות פן תעשה העיקר שפל, והגבוה השפל, וליודעי חן הדבר פשוט כי השלש עשרה מדות בשבתות ובמועדים דומה למניח תפילין בשבתות ובמועדים דומה בדומה אשר הוא נותן טעם לפגם, והמשכיל יבין מן הפסוק עצמו 'וירד ה' בענן', אבל בשבתות ובמועדים מעלין ולא מורידין, והמשכיל יבין, הרוצה ליטול בכחו והודו את אשר לא תשיג ידו מקולקל הוא ולא מותקן, ונמצא קרח מכאן ומכאן, ואם הנחתי היא נכונה, מה שכתבנו הכא ליישב דברי הרמ"ז י"ל גם בדברי החמדת ימים שהתכוון שלא לומר פסוק ויעבור וי"ג מדות יחד הא לאו הכי שפיר דמי, וצריך עוד עיון בדבר.

ואתה הקורא אם תחשוב שדחקתי בדבריו, וכבר למדנו מרן רה"י הגר"ח סופר שליט"א בספרו דברי יעקב חיים (ח"א סי' ב), שחובה עלינו ליישב דברי פוסק שסותר עצמו כמו שכתב בנשמת אדם (כלל לו ס"ג) 'אף שהוא דוחק גדול יש לומר כן כדי לתרץ דברי הכסף

מימי חול אין לומר גם פסוק ויעבור, וכן משום קדושת היום אין אנו אומרים זאת דרך תחנה אלא דרך שבח כמו י"ג מדות של מי אל כמוך, ומשום שאנו אומרים זאת בדרך שבח עיקר אמירתן הוא כקורא בתורה.

וראיתי שהביא הרב יצחק יוסף שליט"א באגרותיו (סי' תקס) את דברי הרמ"ז בסידורו מחזור מועדי ה' (דף צ, ואין הספר עמדי ואתה תחזה) וז"ל 'והשמר לך ולא תמרה את אשר האר"י מתרה, לבל תהי מזכיר וקורא, היום ברית שלשה עשרה, פן תעשה העיקר טפל, והגבוה השפל, והיו לאותות ולמ"ו עדי"ם, התפילין בשבתות ובמועדים, זה אל זה דומה בדומה וכו', אבל בשבתות ובמועדים, מעלים ולא מורידים, והרוצה ליטול בכחו והודו את אשר לא תשיג ידו מקולקל והוא ולא מתוקן, ונמצא קרח מכאן ומכאן' עכ"ל.

ולפי העולה מן הדברים לכאורה נראה שיש סתירה בדברי הרמ"ז, שבאגרות כתב שצריך לומר רק י"ג מדות, ואילו הכא במחזור כתב שאין לאומרו כלל.

ולולי דמסתפינא יש לומר שכל מה שכתב במחזור (הנ"ל) הוא שלא לאמר ויעבור וי"ג מדות יחד, ועל זה כתב בחריפות אבל לומר י"ג מדות דרך שבח כאדם הקורא בתורה שפיר דמי כמו שכתב באגרות. וששתי ושמחתי שמחה

וראיתי בספר אמרי הלוי (סימן יח) שהביא מהרב יוסף זליכה זצ"ל בספרו תפארת יוסף (סימן קכו) שכתב שמצא לסידור כפור תמים ליום הכיפורים שיצא בשנת התרס"ח, שנה אחת קודם שנפטר מרן הרי"ח הטוב זצ"ל לרב הראשי של העיר בגדאד הגאון רבי עזרא דנגור זצ"ל שכיודע היה מוציא סידורים ומחזורים מתקונים ע"פ ספריו ונוסחאותיו של מו"ר מרן הרי"ח הטוב זצ"ל ושם לא הביא את אמירת י"ג מדות והתפילה שלאחריה, וראה מש"כ בהקדמה 'והראיתי להר"ג מעוז ומגדול כקש"ת כמוהר"ר ח"ר יוסף חיים נר"ו (זצ"ל) וקלסני עליו ומגיד שבחו בקהל עם בדרושים אשר ידרוש מדי שבת בשבתו ברב עם ונאספים שם בחורים וישישים, שכל איש יביאהו אל ביתו להתפלל בו ובפרט החזנים כדי שלא יהיו אגודות אגודות, ולידע מה יעשה ישראל קדושים, ומכך למד שאם לא הביא בסידור שמע מינה שמרן הרי"ח הטוב סובר הכי שלא לאומרו, וכן תמצא בשו"ת זבחי צדק (ח"ג סימן קנ) ששם זכר הרב את כל פרטי המנהגים והנוסחאות של התפלות הימים הנוראים ולא הזכיר אמירת י"ג מדות ע"ש.

ועוד כתב (שם) שמרן הרב מרדכי אליהו זצ"ל היה נוהג לומר י"ג מדות, וכן כתב בספרו שו"ת מאמר מדרכי (ח"ב סימן ג), ושאל על כך מבנו של הרב הרה"ג יוסף אליהו שליט"א שאמר לו בשם הרב זצ"ל שהיה אומר י"ג מדות משום שכך

משנה שלא יהיה טועה וסותר דבריו ח"ו, וכ"כ בשו"ת בנין עולם (יו"ד ס"ס נא) 'אף שפשטות לשונו לא משמע כן, מכל מקום יותר טוב לדחוק בדבריו כדי שלא יסתור לתשובתו' עכ"ל.

ה) ותבט עיני לדברי מרן החיד"א בספרו מחזיק ברכה (סי' תפח אות ה) שכתב 'בעת הוצאת ס"ת נמצא כתוב מהאר"י זצ"ל סדר תפלה כנודע, וכתוב שם שיאמר י"ג מדות וכן יעשה במוסף וביום שני, וכתב המופלא מהר"ם זכות באגרותיו כת"י כי מקום השנות וכו', ועיין שם שהעתיק את כל דברי הרמ"ז, ורואים שלא הזכיר את דברי המהרש"ו כלל, שמע מינה שלא סבירא ליה, ודו"ק.

ולעומת זאת תראה לספרו מורה אצבע (סי' ז אות ייד) שכתב וז"ל 'הוצאת ס"ת יאמר התפלה הנדפסת בתפלת ישרים, רשב"ע מלא משאלות לבנו שהיא מתוקנת מרבינו האר"י זצ"ל.

ולכאורה יש להבין מדוע השמיט את אמירת י"ג מדות מספרו, שהרי בספר ברכי יוסף מבואר שיש לאומרו, וראיתי שכבר ישבו הדברים הדברי שלום עפג'ין (לעיל) שעייין בדבריו וראה שכתב כמודפס בתפלת ישרים שהתם כתוב גם אמירת י"ג מדות, שמע מינה שקיצר בדבריו.

ובדעתו של מרן גאון עזונו רבנו יוסף חיים ראיתי שבספר תקון תפלה אינו מזכיר לא הי"ג מדות ולא התפילה,

מנצור שליט"א ראש ישיבת שובי נפשי, ואמר לו שאף הוא כתב תשובה ארוכה להוכיח שלא כדברי הרב וישב הים, וכשהרצה (הרב מנצור שליט"א) הדברים לפני מרן אאמו"ר זצוק"ל, נשתומם על המראה, שהחכם הנ"ל כתב דברים שאין מדויקים והטעה את חכמים הבאים אחריו, אך הוסיף לו בסוף דבריו בהיות וכבר כתבתי בספרי שו"ת יבי"א ובחזו"ע לשנות המנהג ורבים שמעו ושינו את המנהג, אל לנו לשנות שוב ושוב את המנהג ולבלבל את הציבור בדבר שאינו איסור והיתר, ובפרט שלא מצינו למי מהגדולים שכתב שאין איסור לומר י"ג מדות' עכ"ד. ועיין עוד לספר האמת תורה דרכה (עמוד קעו) וכן להקדמתו של הרב המקובל הרב עזריאל מנצור שליט"א לספר ימצא חיים, וכן לרב יהודה ברכה שליט"א בספרו שו"ת ברכת יהודה (ח"ה סי' מב) שאספו מפי סופרים וספרים שכך היה המנהג ברוב הארצות, ורוב גדולי ישראל נהגו לומר הי"ג מדות ולא היה פה ומצפצף בדבר.

המורם מכל האמור,

שצריך לומר הי"ג מדות ואח"כ התפילה שתיקן לנו רבנו האר"י ז"ל.

היה מנהג בית אל וכיון שנהגו אין לבטל מנהגם, וכן שמרן הרב אליהו זצ"ל גדל בין כל גדולי הדור שעבר והעיד שנהג להתפלל שנים רבות עם הרב ניסים כצורי זצ"ל ועוד גדולים, וכולם היו אומרים י"ג מדות בלי יוצא מן הכלל, ואף הרב ניסים כצורי זצ"ל.

וכן כתב הרה"ג המקובל רבי עזריאל מנצור שליט"א בהקדמתו לספר ימצא חיים (הוצאת שובי נפשי), שהעיד על הרבה מן גדולי הדור האחרון שהיו אומרים, וכן על הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל שנהג כך, וכן תראה לרבי אברהם מונסה זצ"ל בספרו פדה את אברהם (ח"א עמוד שט) שכתב שכך נהגו הרב סלמאן אליהו, וכן הרב אפרים הכהן, וכן הרב בן ציון חזן, וכן הרב עזרא עטיה זצ"ל, וכן כתב כף החיים סופר (סי' קלד ס"ב אות י'), וכן כתב הראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א באגרות הראשון לציון (סי' תקס) וכן העיד (שם, וכן בספרו ילקוט יוסף מועדים יום טוב סימן תקכט עמוד תרעה) על מר אביו פאר הדור מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל וז"ל 'ובסוף מאמרו של הרה"ג רבי עבדיאל ישראלי הנ"ל, כתב שהראה את תשובתו לפני המקובל הרה"ג עזריאל



בענין עישו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג לענין יבש

הרב אשר בן-שמחון

מח"ס בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, כולל בית מדרש ד'גרייט ניק

בשום מקום אלא ע"כ מיירי בנקטם ראשו בלבד, והשיב 'זה הדור וזה אינו הדור' כלומר אף על פי שהוא יבש הדור הוא, אבל כשהוא קטום כולו זה אינו הדור. ונמצא לפי גירסא זו דיבשות בראש הלולב לא פסלי. (ועוד דנפשטה ספיקת הראב"ד, דמבואר שנקטם ראשו לא מיירי בשדרה בלבד אלא בעלין.)

אח"כ הביא עוד גירסא זו"ל, אלא שיש נוסחא שכתוב בה בעי קומי ר' אבינא יבש הוצי מהו וכו', וזאת הנסחא נראית לי כי על כל ההוציין הוא שואל, והוצי מלשון הוציין, לפי ששנינו במשנתנו לולב היבש פסול והוא שיבש השדרה שלו אבל יבשו עליו לא שמענו, ועליהן שאל והקשה השואל לפני ר' אבינא ומה בין זה לקטום, כלומר נחשוב הוצא היבש כאילו הוא קטום כולו, והשיב להם ר' אבינא לשואל ולמקשים עליו זה הדור וכו', כלומר אף על פי שהוא יבש הדור הוא, אבל כשהוא קטום כולו ונשארה השדרה ערומה אינו הדור, עכ"ל. הרי לפי גירסא זו שואל הירושלמי מהו הדין אם יבשו כל העלין,

תנן במתני' (סוכה כט:) לולב הגזול והיבש פסול, של אשירה ושל עיר הנדחת פסול, נקטם ראשו נפרצו עליו פסול, נפרדו עליו כשר, רבי יהודה אומר יאגדנו מלמעלה. ציני הר הברזל כשירות, לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר, ע"כ.

שיטת הראב"ד דנקט כגירסא בתרא שבירושלמי דעיקר הלולב הוא השדרה, ושיטת הריטב"א והרא"ש דבע"כ נקטו כגירסא קמא ועיקר הלולב הוא העלין. וכפי שיבואר.

הנה הראב"ד בהלכות לולב (ד"ה עתה אכתוב) כתב לברר דיני יבשות הלולב ואם יבשות פסלי בעלין שבלולב או בשדרתו. והביא חד מהגירסאות שבירושלמי, בעי ר' אבא בר ממל קומי ר' אבין יבשה ציצתו מהו, ומה בין זה לקטום, א"ל זה הדור וזה אינו הדור, ע"כ. וכתב הראב"ד דמוכח שזהו התיומת העליונה ולא העלין, דאי מיירי בכל העלין איך הקשה הירושלמי ומה בין זה לקטום הרי קטימת העלין אינו מוזכר

שנמנו כלולב פסלי גם בעלין. וכן מבואר ברא"ש (סימן ב) דג"כ חלק על הראב"ד וכתב דעיקר הלולב הוא העלין, ע"ש.

קשה לפרש שיטת הריטב"א
והרא"ש כגירסא קמא בירושלמי
אלא משמע מדבריהם כגירסא
בתרא, דהריטב"א פסק שיבשות
במשהו פסלי בתיומת וזה כנגד
גירסא קמא.

והנה בביאור הגר"א (סי' תרמה ס"ה) כתב דבע"כ הריטב"א והרא"ש נקטו כגירסא קמא שבירושלמי, דשניהם פסקו דיבש רוב העלין פסול, דעי' בריטב"א (דף כט:) וז"ל, והיבש הוא כל שיבשו רוב עליו ורוב כל עלה ועלה, ואם עליו הם לחים אף על פי שאין שדרו לח הרי הוא הדר אבל אם העלים יבשים אף על פי ששדרו לח אינו הדר ופסול, עכ"ל. וכן עי' בסוף דברי הרא"ש וז"ל, וכיון שאם נפרצו רוב עלין דעבידי כחופיא פסול כ"ש ביבשו רוב עלין, עכ"ל. והנה כבר ביארנו לעיל דלפי גירסא בתרא יבשות בכל העלין הדור הוא ולא פסלי, ובע"כ דנקטו כגירסא קמא.

ולפי"ז קשה על הריטב"א דעי' בהמשך דבריו וז"ל, אלא שהיה נראה שאינו נפסל אלא כשנקטם ראשו רובו של עלה, וכן כתב הר"ר יונה ז"ל בשם רבותיו, אבל מכיון דקתני סתמא נקטם ראשו יש לחוש אפילו בנקטם כל שהוא, ואף על פי שאין כן בשאר פסולי הלולב עשו ראש הלולב כחוטמו של

והקשה ומה בין זה לקטום, דיבש הוי כאילו נקטם וכחסר כל העלין ולמה לחלק, והשיב דאיכא חילוק דבנקטם כל העלין זה אינו הדר אבל ביבשו העלין סוף סוף במציאות איכא עלין ולכן הדר הוא. ונקט הראב"ד כגירסא זו, ונמצא דס"ל דנקטם כל העלין פסול, אבל לולב שיבשו עליו אינו פסול, דזה הדר. ולכן נשאר לו הספק בנקטם ראשו אם הוא מן התיומת לבדה או עד השדרה, דזה לא נפשט מגירסא זו. ואח"כ כתב להוכיח שאין הפסול בעלין אלא בראש השדרה, וזהו לולב היבש שבמשנה.

אמנם הריטב"א (דף כט: ד"ה נקטם ראשו פסול) הביא את שיטת הראב"ד דראשו של לולב הוא ראש שדרו ולולב הוא השדרה והיא עיצומו הנקרא לולב, ואין העלין אלא כעלי ההדס והערבה שאינו נפסל משום קטימת העלין ולכן נקטם ראשו הוא בשדרה. אך כתב הריטב"א דאין זה נכון וז"ל, דודאי הלולב היינו שדרו עם העלין ובלאו עלין לא מיקרי לולב סתם, וראיה גמורה ממה שנחלקו לפנינו רבי יוחנן ושמואל בשיעורו של לולב, דשמואל דאמר דשיעורו בהדי עלין קרי ליה לולב סתם ורבי יוחנן דמשער ליה לבד מעלין קאמר שדרו של לולב ארבעה וכו'. אלא דנקטם ראשו היינו שנקטם העלה העליון האמצעי העולה על כולם שהוא ודאי ראש לולב, עכ"ל. הרי דס"ל שהעלין בכלל עיקר הלולב ולכן כל הפסולים

בלולב קאי אעלין ולא אשדרה שלא כדעת הראב"ד, עכ"ל. הרי שכתב בשם הריטב"א שיבש פסלי במשהו, ומנה את כל הפסולים בנפרד דג"כ פסלי במשהו, וא"כ א"א לפרש כהחזו"א ושכוונת הריטב"א לא היה איבשות ממש, וחזרה קושיא לדוכתה.

ועוד קשה דהנה פסק מרן בשו"ע (שם סעי' ה) וז"ל, לולב שיבשו רוב עליו (או שדרתו) (טור), פסול; ושיעור היבשות משיכלה מראה ירקות שבו וילבינו פניו, עכ"ל. הרי שפסק דיבש ברוב העלין פסלי, ובע"כ שנקט כגירסא קמא שבירושלמי. אך הרי לקמן (סעי' ו) פסק דנקטם ראשו פסול והיינו שנקטמו רוב העלין העליונים, ע"ש. הרי זה דלא כגירסא קמא דהתם מוכח שזהו התיומת העליונה ולא רוב העלין, ובע"כ נקט כגירסא בתרא דיבש הוצי וצ"ע.

ועוד הרי בסוף דברי הרא"ש כתב וז"ל וכיון שאם נפרצו רוב עלין דעבידי כחופיא פסול כ"ש ביבשו רוב עלין, עכ"ל. וקשה, דאי ס"ל להרא"ש כגירסא קמא דעיקר הלולב הוא העלין ויבש דמתני' קאי על העלין, א"כ למה הצריך ללמוד יבשו רוב עלין מהא דנפרצו רוב עלין, הרי הוא משנה מפורשת דלולב היבש פסול. ועי' בביאור הגר"א (סעי' ה) דמזה משמע שסובר הרא"ש דעיקר יבש דמתני' קאי על השדרה וזה שכתב הרמ"א בהג"ה 'או שדרתו', ע"ש. הרי נמצא שלדעת הרא"ש שחלק על הראב"ד וכ'

אתרוג שהוא במשהו וכן יראי מצוה חוששין וכן חושש מורי נר"ו. וכל שיבש לגמרי חוששין לו כאלו נקטם, וכן מה שאמרו בגמרא סדוק כפוף היינו בעלה זה ובכל שהוא לפי שאינו הדר, עכ"ל. הרי שפסק הריטב"א דבנקטם התיומת יש לחוש אפילו בכל שהוא, וכן לענין יבש דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג. וקשה דהרי לפי גירסא קמא מבואר דיבשות בתיומת לא פסלי אלא מיקרי הדר, וצ"ע.

אולם עי' בחזון איש (סי' קמו ס"ק יא) שהביא את לשון הריטב"א 'וכל שיבש לגמרי חוששין לו כאלו נקטם' ודייק מהא דכתב 'שיבש לגמרי' דכוונת הריטב"א אינו בסתם יבשות אלא ליובש יותר דחשיב כניטל. ולפי"ז אין דברי הריטב"א כנגד גירסא קמא שבירושלמי, דאה"נ שיבשות בתיומת הדור הוא ואינו פוסל, אך אם הוא יבש כ"כ שהוא נופל במיעוץ מעט, הרי הוא כניטל ופסלי מטעם זה, ולא פסלי מדין יבש, דמצד זה עדיין הדר הוא.

אכן עי' בביאור הגר"א לקמן (סעי' ט) וז"ל, אבל הרשב"א (ריטב"א) כ' שראש העלה העליונה אפי' כפוף כ"ש מיפסיל וכן כל הפסולין יבש וסדוק כי הימנך וכיוצא בהם שעשו אותו כחוטמו של אתרוג שכל הפסולין פוסלין בו במשהו לפי שאינו הדר, וכן כאן בראש העלה העליונה וז"ש נקט' ראשו וכנ"ל בס"ו וכ"כ הר"ן וכמש"ל שכל מ"ש

אבינא לשואל 'זה הדור וזה אינו הדור', כלומר אף על פי שהוא יבש הדור הוא, אבל כשהוא קטום כולו ונשארה השדרה ערומה הרי זה אינו הדור, דעיקר הפסול הוא בערימות השדרה דוקא, וביבש סו"ס איכא עלין ואין השדרה ערומה. ואף דהראב"ד ס"ל דעיקר הלולב הוא השדרה, מ"מ פסול כשנקטם באופן זה, דאין הפסול מצד העלין אלא מצד השדרה, דערימות לשדרה פוסל.

ונמצא לפי"ז דקטימת העלין המוזכר בגירסא בתרא שבירושלמי אינו מטעם נקטם, אלא מטעם ערימות השדרה ופסול אפילו בקטימות מיעוט העלין, דאף ערימות במקצת פסלי כמבואר בר"ן. וא"כ אפשר שהרא"ש והריטב"א נקטו כגירסא בתרא דיבש הוצי מהו, וגם דעיקר הלולב הוא העלין, ולולב שיבשו רוב עליו פסול, ואף יכולים לסבור דיבשות פסלי בתימות, דהירושלמי לא מיירי בזה בגירסא זו. וגם מיושבים דברי השו"ע, ול"ק הא דפסק דנקטם ראשו הוי שנקטמו רוב העלין העליונים, דהוא נקט כגירסא בתרא וכראשונים הנ"ל.

ביאור הא דכל הפסולים פסלי במשהו

אולם עדיין צ"ב בהא דס"ל לריטב"א דיבש בתימות פסול בכל שהו, דמה המקור לדין זה. והנה ע"י לקמן בהמשך דברי הראב"ד וז"ל, מיהו קא מבעיא במיעוטן או ברובן, במיעוט של

שלולב הוא העלין, אין הכרח דס"ל כגירסא קמא. ולפי הריטב"א דיבשות התימות יש לחוש אפילו בכל שהו, בע"כ נקט כגירסא בתרא, וצ"ע.

פירוש חדש לגירסא בתרא דלא מיירי ברוב יבשות העלין כלל, וממילא ל"ק על הריטב"א והרא"ש

אכן נראה דאפשר לפרש את גירסא בתרא שבירושלמי באופן אחר, דשוב ע"י בלשון הראב"ד, בעי קומי ר' אבינא יבש הוצי מהו, והיינו יבשו עליו מהו, וז"ל הראב"ד, ועליהן שאל והקשה השואל לפני ר' אבינא ומה בין זה לקטום, כלומר נחשוב הוצא היבש כאילו הוא קטום כולו, ע"כ. והנה כבר כתב הראב"ד לעיל 'והיכן הוזכרו קטימת העלין' ולכן ע"כ קושית הירושלמי כאן אינו דיבש בעלין יהא כדין נקטם שבעלין, וא"כ צ"ע בכוונת הירושלמי 'מה בין זה לקטום'. והנה יעוי' בר"ן על הרי"ף (דף יד: ד"ה נפרצו עליו) דהוכיח שצריך שכל השדרה יהא מכוסה בעלין, הא לאו הכי פסול אפי' במיעוטן כדפסלינן ציני הר הברזל כל שאין ראשו של זה מגיע לצד עקרו של זה כמבואר בגמ' לקמן (דף לב.). ויש לפרש שזהו כוונת הירושלמי, דנחשוב הוצא יבש כאילו הוא נקטם כולו, דהיינו אף שלא הוזכר קטימת העלין אבל אם נקטם באופן שאין השדרה מכוסה ודאי פסול, וא"כ מ"ש לענין יבש. והשיב להם ר'

הוא השדרה, אכן לפי הריטב"א דעיקר הלולב הוא העלין, מסתברא דיבשות בתיומת פסלי אף במשהו, וה"ה לכל שאר הפסולים.

למה השמיט הר"ן פסול יבש מדין
נעשה ראשו של לולב כחוטמו
של אתרוג

מיהו צ"ב בשיטת הר"ן (דף יד. ד"ה נקטם ראשו) דלא מנה יבש בכלל הפסולים שעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג, והרי כיון דס"ל דיבש פסלי בתיומת אמאי ליכא דין חוטמו כרובו ופסול בכל שהו ככל שאר הפסולים.

והנה עי' בהשגות הרמב"ן על הראב"ד (ד"ה וכיון שהדברים כך) שחלק על הראב"ד וס"ל דבלולב ליכא דין חוטמו, והוכיח כן ממסקנת הירושלמי דאף שנקטם בראש פסול מ"מ ביבשות כשר דעדיין מיקרי הדור משום דרוב העלין הלחין נותנין עליה שם הדר, דכמו שביבשו רוב עליו אם נשתייר שלשה עלין לחין כשר דהמיעוט מציל על הרוב, כל שכן שרוב עלין לחין מציל אם יבשו שלשה עלין בראשן, ע"ש.

ועפ"י יש להביא טעם להשמטת דין חוטם לענין יבש, דנראה שהר"ן ס"ל כהרמב"ן דלענין יבש שאר העלין נותנין עליה שם הדר ולכך לא שייך שראש הלולב יהא כחוטמו של אתרוג לענין זה דסו"ס איכא הצלה דיבש

עלה או כרובו, והא מילתא אשכחנא ליה בתוספתא (פ"ב ה"ח) לולב העשוי כמין חרותא ושנפרצו רוב עליו פסול, אלמא לולב נמי ברובא כערבה הוא, הילכך כולהו נמי לא פסלי אלא ברובא וכו', כללו של דבר אין שום פסלות פוסלת בהן אלא ברובן וברובא מיהא נפסלין, חוץ מנקלף שאינו פסול אלא בכולהו כמו שאמרנו, וחוץ מנקב שיש בו חסרון שאמרנו בו מפולש במשהו ושאינו מפולש בכאיסר, וכן בחזזית שעלתה בחוטמו שהיא פוסלת במשהו, ובמנומר שאפילו בשנים ושלשה מקומות הוא נפסל אף על פי שהן מיעוטו וכו'. מיהו איבעיא לן כיון שאנו אומרים שחזזית פוסלת במשהו בחוטמו, אם נולד שאר פסלות בחוטמו, כגון יבש משהו בחוטמו וכגון כתם לבן או כושי בחוטמו שהן מראות הפוסלות בו, מהו שיפסלו בו במשהו וכן בהדס וכו', אבל אם יבש בראש השדרה ודאי בין בלולב בין בהדס וערבה מסתברא דפסול משום דדמי לחוטמו של אתרוג דפסול במשהו, עכ"ל. הרי שכתב דכל הפסולים לא פסלי אלא ברוב, אבל לחוטמו של אתרוג יש דין אחר דהיא פסולה אף במשהו, והביאור הוא דעשו ראשו כרובו, והראב"ד הסתפק אם לשאר המינים איכא לראש המין דין חוטם ופסלי במשהו, והסיק דיש להחמיר אם ראש השדרה יבש אפילו במשהו, וזה לשיטתו דעיקר הלולב

במקצת עדיין חשיב הדר, משא"כ שאר הפסולין הרי עשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג דלא מהני שאר העלין לשם הדר.

אבל הראב"ד לא משמע דס"ל דהשלשה בדי עלין הוי הצלה לשאר העלין ונותנין עליה הדר, אלא נראה דמכח השלשה עלין לחין לא מיקרי לולב היבש, דצריך יבש בכל ורובו ככולו, רק דשלשה עלין לחין נידון ככולו, אבל אם יש יבשות בשדרה הרי ליכא שום הצלה, ולכן ס"ל דבראש השדרה פסול אף במשהו, דכיון דליכא הצלה ע"י רוב העלין ממילא מסתברא דהוי כחוטמו של אתרוג.

ועי' בלשון הריטב"א בסוף דבריו וז"ל, וכל שיבש לגמרי חוששין לו כאלו נקטם וכו', ואף על פי שאין הדר מתמעט בכך במשהו כיון שאינו הדר במיעוטו ממש שוב אין לו שיעור להכשיר במשהו, וכן הדין בכל מקום וכל מדות חכמים כך הם, עכ"ל. הרי שכתב דאף שיבש במשהו אינו ממעט הידורו, מ"מ כיון דסו"ס הוי יבש ממילא פסול מדין חוטמו של אתרוג וכשיטת הראב"ד, וכיון שס"ל לריטב"א דעיקר הלולב הוא העלין לכך החמיר אף במקצת יבשות, וא"כ נמצא ששפיר איכא לחוש ליבש בכ"ש וכמ"ש החיים וברכה ומרן הגרי"ז ז"ל.



בענין המבזבז אל יבזבו יותר מחומש באתרוג ובמצוות

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים ת"ו

בהשמטת השו"ע דאין לבזבו
יותר מחומש

עצה טובה שלא יוציא משום שלא יצטרך לבריות, ואם רוצה ליתן יותר מחומש למצוות רשאי ליתן. והנה אי' בגמ' תענית כד. ברכי אלעזר איש בירתא כשראו אותו גבאי צדקה היו מתחבאין מפניו שהיה נותן להם כל מה שהיה בידו לצדקה. והקשה הגבורת ארי שם האיך נתן כל ממונו לצדקה הא אמרי' המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, וכתב לתרץ ע"פ המבואר ברמב"ם בפיה"מ פאה פ"א מ"א דליכא חיוב ליתן מחומש, אבל מדת חסידות איכא ליתן יותר מחומש, ועי' ברש"ש ובבן יהוידע בתענית שם. ולפ"ז ע"כ הא דאמרי' המבזבז אל יבזבו יותר מחומש ל"ה אלא בגדר עצה טובה שלא יצטרך לבריות, ואם רוצה רשאי לבזבו יותר. וזהו דס"ל לשו"ע שלא הזכיר אל יבזבו יותר מחומש במצוות וכמש"כ הרמ"א באתרוג, דס"ל דליכא איסורא ליתן יותר מחומש, ואם רוצה ליתן יותר רשאי ליתן וכמש"כ הגבוי"א, ואילו הרמ"א ס"ל דאיסור איכא ליתן יותר מחומש, ולהכי העתיק הך דינא דהמבזבז

(א) כתב הרמ"א או"ח (סי' תרנו ס"ה), ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבו עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש אפי' מצוה עוברת, יעו"ש. ומקור הסוגיא הוא בכתובות (נ.) א"ר אילעא באושא התקינו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש שמא יצטרך לבריות יעו"ש.

ולכא' צ"ע בהשמטת השו"ע להך דינא דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש במצוות, וכמו שהזכיר הרמ"א באתרוג, ולא מצינו בשו"ע הך דינא דהמבזבז יותר מחומש. וכ"פ הרמב"ם פ"ח מערכין וחרמין ה"ג יעו"ש. ובס' ערך שי (יו"ד סי' רמט) כתב דהטור ושו"ע השמיטו דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש, דס"ל דלכפרת עוונותיו רשאי לבזבו אף יותר מחומש. יעו"ש, ובשו"ת גבעת שאול סי' קיא בסברא זו ע"ש.

ולפ"ר י"ל דס"ל לשו"ע דל"ה איסורא להוציא יותר מחומש, ורק בגדר

אל יבזבו יותר מחומש. ועי' עוד בשו"ת שארית יהודה (או"ח סי' פז אות ה) דכתב לתרץ בטעמא שבפדה"ב מבזבז יותר מחומש באופן דאין לו אלא ה' סלעים וכמבוי בקידושין כ"ט, דאיירי שרוצה לבזבו יותר דרשאי לבזבו, ע"ש ובשו"ת צבי תפארת סי' נד ובשו"ת עטרת משה ח"ב יו"ד סי' רכד מש"כ בזה.

והנה בשו"ע הלכות צדקה יו"ד סי' רמט ס"א כתב, שיעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים, ואם אין ידו משגת כל כך יתן עד חומש נכסיו מצוה מן המובחר. ואחד מעשרה מדה בינונית, פחות מכאן עין רעה. וחומש זה שאמרו שנה ראשונה מהקרן, מכאן ואילך ממה שהרויח בכל שנה, והרמ"א שם כתב ואל יבזבו יותר מחומש יעו"ש. ונראה שהרמ"א והשו"ע אזלי בזה לשיטתם, דבשו"ע שם בדין צדקה לעניים לא הזכיר להדיא דאין ליתן יותר מחומש, וכתב רק דאם אין ידו משגת יתן עד חומש, והרמ"א הוסיף דאל יבזבו יותר מחומש. וכתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קמג), דפליגי הרמ"א והשו"ע אם איכא איסור ליתן יותר מחומש מנכסיו אם לאו, והשו"ע ס"ל דבידו משגת ליתן לעני כל צרכו ליכא איסורא ליתן, וזהו דפליג הרמ"א דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש שהוי איסור ליתן יותר מנכסיו, ואם עבר ובזבו עבר באיסור ע"ש. ואמנם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' לד אות ב) כתב דאין כוונת הרמ"א לחלוק בדין השו"ע,

דהול"ל וי"א, ורק ס"ל לרמ"א דאם אין ידו משגת אסור לבזבו יותר מחומש, ובידו משגת ליתן מודה לשו"ע דרשאי ליתן יותר מחומש ע"ש. ולכאור' מוכח כן מדאמרי' בכתובות נ. שם, מעשה באחד שביקש לבזבו יותר מחומש ולא הניח לו חבירו, ומנו רבי ישבב, ולא הניחו חבירו ומנו רבי עקיבא יעו"ש. הרי דלא הניחו ליתן יותר מחומש, וע"כ שהוי בגדר איסור ליתן יותר מחומש, וכתב בשו"ת אגר"מ הנ"ל דאיירי באין ידו משגת ולהכי איסורא איכא ליתן יותר מחומש, ואה"נ בידו משגת רשאי ליתן יותר מחומש. ועמש"כ בס' שבילי דוד יו"ד סי' רמט אם רשאי ליתן יותר מחומש, ועי' מש"כ בזה אם הוי איסור ליתן או עצה טובה בעלמא וממדת חסידות רשאי ליתן יותר מחומש בשו"ת שארית יהודה או"ח סי' פז אות ח' ובשו"ת מהר"י אסאד או"ח סי' רב יעו"ש. ובס' אדרת שמואל עמ' רסט נקט הגר"ש סלאנט זיע"א דליכא איסור ליתן יותר מחומש, וע"ש מש"כ ע"ד מרן הגר"ח קנייבסקי ע"ש. ועי' בשו"ת מעט דבש ח"א סי' מד ובס' כרם יוסף ב"ק ט: ובס' יקח מצוות בעיני הוצאות ממון למצוות פ"א ס"ט ובחלק הסימנים ס"ו יעו"ש. ולפמש"כ י"ל דמהא דהשו"ע השמיט הך דינא דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש ע"כ ס"ל דל"ה איסור ליתן יותר מחומש והוי רק בגדר עצה טובה שלא ליתן וכש"נ. וע"ע בס' צדק עדותיך לידידי הג"ר שמואל יעקב

ובקובץ תבונות עמ' פז מש"כ הגר"ש פוברסקי זצ"ל ע"ש.

ובס' מנחת אשר (בראשית סי' לח אות ו) עמד בדברי הרמב"ם שלא כתב הלכה זו שלא יבזבו יותר מחומש. וברמב"ם פ"ז ממתנ"ע ה"ה, כתב אלא דמצוה מן המובחר ליתן יותר מחומש, ולא כתב דאסור ליתן יותר מחומש. וביותר ברמב"ם בפיה"מ ריש פאה דמדת חסידות ליתן יותר מחומש, וצ"ע הא אמרו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש, וביותר צ"ע מהרמב"ם סוף הל' ערכין דיש קפידא שלא יוציא יותר מחומש, ומ"ט לא כתב כן ג"כ בהל' מתנ"ע כדיני צדקה. וכתב המנחת אשר שס"ל לרמב"ם דהלכה זו דהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש אינה הלכה גמורה אלא מעין הנהגה ראויה, ויש בה יוצא מהכלל, וכמש"כ החו"י (סי' קפו) דעשיר מצווה להוציא יותר מחומש, וכ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א ס"ג בדעת הרמב"ם שמדת חסידות להוציא יותר. וכיון שהלכה זו מדרכי המדות והמוסר לא כתב הרמב"ם בהל' מתנ"ע אלא בסוף הל' ערכין, וכדרכו בהרבה מקומות שמסיים בדברי מוסר וחסידות ע"ש. ועפ"י בדעת הרמב"ם שפיר י"ל דמה"ט השמיט השו"ע הך הלכתא דהמבזבו לא יבזבו יותר מחומש, שס"ל דאי"ז אלא כהנהגה וכעצה טובה, וממדת חסידות רשאי לבזבו יותר וכו"ל, וס"ל להשו"ע כהרמב"ם. ועמש"כ בדעת הרמב"ם בס'

אברהמי ב"ב בחלק הסימנים ס"ד עמ' רסח, שעמד ג"כ בהשמטת השו"ע להך לדינא דאל יבזבו יותר מחומש ע"ש.

וראיתי בשו"ת כוכבי יצחק (ח"א ס"ז סוף אות ה') דעמד בהשמטת השו"ע להך דינא דהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש, וכתב וראה זה חידוש, דבטור ושו"ע אין מובא כלל דהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש, ובפרט תימה על המחבר שמביאו בב"י, רק רבינו עשה הוסיף זאת מדעתו וצריך טעם למה השמיטוה, וכתב ונראה לומר דמצינו בערכין כח. דר' אלעזר ב"ע חולק ע"ד ר' אילא דאסור לבזבו יותר מחומש, וא"כ זה תלוי בפלוגתא. ודעת הרמ"א כיון שמפורש בירושלמי לאיסור והירושלמי מכריע כדעה זו בבבלי שפיר ס"ל דאין לבזבו יותר מחומש, ואילו השו"ע לית ליה להך דינא ע"ש. הרי שנקט הכוכבי יצחק בדעת השו"ע דלא ס"ל הך דינא דהמבזבו יותר מחומש וכדמוכח מערכין כח.. ולפמש"נ לא מוכח, די"ל דשפיר ס"ל לשו"ע דבאין ידו משגת אין לבזבו יותר מחומש, ושאני בר' אלעזר שאירי בידו משגת ליתן יותר מחומש. ועיקר הך דינא דאל יבזבו הוי בגדר עצה טובה, וממדת חסידות שפיר רשאי ליתן יותר מחומש, ומש"ה השמיט השו"ע להך דינא. וע"ע בס' מנחת פתים להגר"מ אריק יו"ד סי' רמט שם, ובס' דברי שלמה להגר"ש בן שמעון ח"ב בחלק השו"ת סי' עד,

בכל המצוות ולאו דווקא בצדקה לעניים. ואמנם בשיטמ"ק כתובות נ' שם, הביא מרש"י במהדו"ק דכתב המבזבז נכסיו להקדש יעו"ש. ועמש"כ בהך פלוגתא אם המבזבז הוי רק בצדקה או בכל המצוות בכלי חמדה סוכות סי' צד ובס' דרך המלך פ"א מהל' ת"ת ה"ט ובס' כנסת אברהם להגר"א פרבשטיין זצ"ל מועדים ס"ה או"ג, ובס' שערי אושר לידידי הג"ר אשר זוננפלד ח"ג סי' נא ובס' הזכרון אהל שרה לאה עמ' רו, ובס' יקח מצוות הוצאה למצוות פ"ג ס"א ובחלק הסימנים ס"ד עמ' רנה, וא"כ י"ל שס"ל לשו"ע כפרש"י דאל יבזבו הוי רק בצדקה, ובשאר מצוות רשאי לבזבו יותר מחומש. ובשו"ת להורות נתן (ח"א יו"ד סי' מד) נקט אף בדעת הרמב"ם דס"ל כרש"י שדין אל יבזבו הוי רק בצדקה והקדש, ומש"כ הרמב"ם כל המפזר במצוות קאי על מצוות כהקדש וצדקה ע"ש. וא"כ י"ל שזהו דס"ל לשו"ע כהרמב"ם ורש"י דהמבזבז אל יבזבו קאי רק בצדקה ולא בשאר מצוות. וע"ע בס' צדק עדותיך לידידי הג"ר שמואל יעקב אברהמי ב"ב ס"ד ע"ש, ובס' דברי שר להג"ר שריאל רוזנברג כתובות סי' לח אות ד' ע"ש, ובס' שערי אושר חנוכה הנדמ"ח סי' ס"ו, ובשו"ת דודאי אשר ח"ד יו"ד סי' יג.

ואיתא בסוכה מא: ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לר"ג שלקחו באלף זוז ע"ש,

אהבת חסד להח"ח פי"ט ס"ד בהגהה, ובשו"ת בית דינו של שלמה יו"ד ס"א ובברכי יוסף יו"ד סי' רמט ס"א ובשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי' קב אות ו' ובס' כלי חמדה פר' ויצא או"ד ובס' תורת זרעים פ"א דפאה מ"א ובשו"ת אגרות משה ח"א יו"ד סי' קמג יעו"ש, ובשו"ת באר שרים ח"ד סי' כח אות יא ובס' ביכורי ארץ זרעים פאה פ"א עמ' י' יעו"ש, ובס' מילתא דשכיחא צדקה ומעשר כספים סי' כב ובס' משנת יעקב להגר"י רוזנטל זצ"ל פ"א מדעות ה"ד ע"ש ובס' צדק עדותיך ב"ב ס"ד.

אל יבזבו יותר מחומש רק בצדקה

(ב) ובאופ"א אפ"ל דעת השו"ע מה דלא הזכיר בשאר מצוות דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש וכמש"כ הרמ"א באתרוג, דהנה רש"י בכתובות נ. שם, בהא דאמר' המבזבז אל יבזבו יותר מחומש כתב לעניים, ע"ש. ולפו"ר נראה שס"ל דעיקר דינא דאל יבזבו יותר מחומש איירי במצות צדקה לעניים ולא בשאר מצוות. וכ"כ בדעת רש"י בס' כלי חמדה פר' ויצא ע"ש. וא"כ י"ל שזהו שס"ל לשו"ע דבשאר מצוות כאתרוג ליכא להך דינא דאל יבזבו יותר מחומש, ורק בצדקה י"ל כן וכמש"כ רש"י דאיירי בצדקה לעניים, ואולם הרמב"ם פ"ח מערכין וחרמים ה"ג כתב בתו"ד אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש ע"ש, הרי להדיא שס"ל שהוי

הרמ"א הנ"ל באתרוג, אך בדעת השו"ע י"ל דפליג וס"ל שלמצוה עוברת יבזבז יותר מחומש. וכע"ז כתב בתשו' אבני נזר אהע"ז ס"א לענין מצות פרו ורבו, דאם לא ישא אשה אחרת וישאר עם אשתו שלא ילדה עשר שנים תתבטל מצות פו"ר לעולם ל"ש אל יבזבז יותר מחומש. וכתב לחלק מאתרוג דאמרי' אל יבזבז יותר מחומש אף במצוה עוברת, דמ"מ לא נתבטל ממנו מצות אתרוג בכללות אלא בשנה זו לא יקיים המצוה, ואילו בפו"ר תתבטל המצוה ממנו לעולם ע"ש. ומש"כ במצות פו"ר ע"י בזה בס' ודרשת וחקרת עה"ת ח"ד פר' לך לך עמ' לא ובס' איש וביתו פו"ר עמ' שיד ע"ש ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ה ס' קפד. ואשר עפ"ז י"ל שס"ל לשו"ע דאם לא קיים מצות אתרוג בשנה זו חשיב שנתבטלה המצוה בשנה זו לעולם, ובהכי שפיר יבזבז יותר מחומש במצוה עוברת, ורק במצוה שאינה עוברת אמרי' אל יבזבז יותר מחומש. וע"ע בס' יקח מצוות הוצאה למצוות פ"ז ס"א ע"ש.

והלום ראיתי בתשו' מאזנים למשפט להגר"ז סורוצקין זצ"ל ח"א ס"ט, שתמה ע"ד התוס' והרמ"א הנ"ל, דבאתרוג אמרי' המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, והיינו אף במצוה עוברת, דצ"ע מנ"ל דין זה, דאולי תקנת אושא קאי במצוה שאין עוברת ובהכי לא יבזבז יותר מחומש אבל במצוה עוברת י"ל שיבזבז כל ממונו וכמשה"ק הראב"ד ב"ק ט: שם

וקשה האיך נטלו באלף זוז הא המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, וה"ה באתרוג וכמש"כ הרמ"א הנ"ל. ועמש"כ לתרץ בזה הב"ח או"ח סי' תרנו ובס' פני יוסף סי' מא ובשו"ת חמדת צבי ח"א סי' ס' אות ל' ובשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' פד.

וכתב בס' מילי דחסידותא ע"ס חסידים סי' קכט, דע"כ תקנת אושא דאל יבזבז יותר מחומש לא נאמרה אלא לענין צדקה, ואמרו לשון בזבז כי נפיש רמאים, ומ"מ למדו הפוסקים מתקנת אושא אף לשאר מצוות יעו"ש. וא"כ שפיר י"ל שס"ל לשו"ע דתקנת אושא קאי רק על צדקה ולא על שאר מצוות כנ"ל, וע"ע בס' באר ציון להגר"ר אליהו סופר כתובות נ. וב"ק ט:.

במצוה עוברת אם אמרי' אל יבזבז יותר מחומש

ג) ולכאן' י"ל עוד לישב דעת השו"ע, דאמנם ס"ל לשו"ע דהך דינא דאל יבזבז יותר מחומש לאו דווקא בצדקה, מ"מ ס"ל דהא דאל יבזבז יותר מחומש זהו רק במצוה שאין עוברת ולא תתבטל בהכי אל יבזבז יותר מחומש, אולם במצוה עוברת כאתרוג דאם לא יקנה אתרוג תתבטל המצוה ולא יקיים מצות אתרוג יבזבז יותר מחומש, ואולם בתוס' ב"ק ט: נראה להדיא דאף במצוה עוברת אמרי' דלא יבזבז יותר מחומש, וכ"כ ברא"ש שם פ"א ס"ז, וכמו שפסק

והביה"ל סי' תרנו הקשה דבסוגיא דקידושין שם מוכח במצות פדה"ב דאפי' אין לו אלא ה' סלעים פודה בכל ממונו, והרי כיון דאין לו אלא ה' סלעים א"צ לבזבו ממונו, דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש, ומ"ט בפדה"ב לא אמרי' הך כללא דאל יבזבו יותר מחומש יעו"ש. וכתבו רבים מהאחרונים לתרץ, בחזו"א יו"ד סי' קפו ואו"ח סי' קמט סק"ג, וכן בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שלא ובשו"ת מאזנים למשפט ח"א ס"ט ובשו"ת מהר"ם בריסק ח"ג סי' יא ובשו"ת שארית יהודה או"ח סי' פז או"ד ובס' חלקת יואב דיני אונס ענף ז', דשאני פדה"ב דהוי כפרעון חוב לכהן ויש בו שיעבוד נכסים, ולהכי אף דאין לו אלא ה' סלעים צריך לפרוע חובו לכהן ולא אמרינן אל יבזבו יותר מחומש, וא"כ צ"ע דברי המג"א דאין אלא ה' סלעים לפדה"ב או לאתרוג, דעדיף שיקנה אתרוג, הא בפדה"ב איכא שיעבוד נכסים והוי כפרעון חוב לכהן, ובהכי ליכא דינא דאל יבזבו יותר מחומש וצריך לפדות בנו קודם לפרוע חובו לכהן. ומצאתי שהק' כן ע"ד המג"א בשו"ת מאזנים למשפט ח"א ס"ט ע"ש.

וב"כ לתרץ דשאני פדה"ב דהוי חוב בשו"ת דברי יושר להגר"ד רזנטל זצ"ל ח"א סי' כג ובשו"ת עטרת משה יו"ד ח"ב (סי' רכא), וכן בס' אמרי דוד להגר"ד מילנובסקי זצ"ל ח"ב ס"מ או"ב ובחי' הגר"ש היימאן זצ"ל קידושין ס"ג,

וכי יש דמים למצוות, והרי מצוה אחת חשובה ככל ממונו, וכתב המאזנים למשפט שם, דצדקה הוי כמצוה שאין עוברת שהשאר יתנו אחרים לעניים, וכ"כ הביה"ל סי' תרנו, דצדקה הוי מצוה שאינה עוברת, א"כ י"ל דאל יבזבו יותר מחומש הוי רק במצוה שאינה עוברת, ואה"נ במצוה עוברת צריך לבזבו כל ממונו שלא תתבטל מצות אתרוג זו בשנה זו לגמרי, ומש"ה לא הזכיר השו"ע דין הרמ"א באתרוג דס"ל שצריך לבזבו כל ממונו לאתרוג אם בלא"ה לא יקיים מצות אתרוג, ועי' בס' יקח מצוות הוצאה למצוות פ"ג ס"א ובחלק הסימנים ס"ד ע"ש, ובשו"ת כוכבי יצחק ח"א ס"ז.

אתרוג או פדיון הבן

(ד) והנה המגן אברהם סו"ס תרנו, כתב אם אין לו ה' סלעים וצריך לפדות בנו ולקנות אתרוג יקנה אתרוג, שזה מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת, והוכיח מקידושין כט: ע"ש. והיינו דמבוי' שם דס"ל לר' יהודה בפדיון הבן ועליה לרגל יעלה לרגל ואח"כ יפדה בנו שעליה לרגל היא מצוה עוברת, א"כ ה"נ כשיש לו מעות לקנות אתרוג או לפדות בנו יקנה אתרוג שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאין עוברת. ועמש"כ בדברי המג"א בזה בשו"ת דברי שלום למוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל ח"ה או"ח סי' נו יעו"ש, ובשו"ת שאילת יעקב ח"א סי' כו.

אל יבזבו יותר מחומש, כיון דהתורה עשתה עליו החוב ע"ש. ומש"כ לבאר בזה בתירוצ מרן בס' משנת חיים להגר"ח"מ שטיינברג בכורות סי' עח וקידושין סי' לא ע"ש. ומצאתי אחר"ז שעמד בסתירת החזו"א בס' מעדני יום טוב להג"ר יו"ט זנגר ח"ב יו"ד (סי' לו) ע"ש. ויעו"ש בבית מתתיהו שהארכנו אם החוב בפדה"ב מתולדה דהמצוה אם לאו. ועי' מש"כ בזה בס' יקח מצוות הוצאה למצוות סי' יא ענף יא, ומש"כ בדעת החזו"א בס' מערכות חיים ב"ק סי' טז, ומש"כ ידידי הג"ר רפאל ברוך טולידנו בס' משנת ברוך ב"ק סי' לה ע"ש.

ולכא' ילה"ק בהך תירוצא דבפדה"ב איכא חוב ושיעבוד נכסים, הא גם בצדקה איכא שיעבוד נכסים וכמבו' ברמב"ם פ"א מנחלות הי"א וכמ"ש"כ הכס"מ שם, ובקצות החושן סי' רצ סק"ג שהוכיח כן מהר"ן כתובות מח. ועי' מה שציינתי בזה בבית מתתיהו ח"א ס"א סוף אות לו יעו"ש. וא"כ חזינן דאף בצדקה דהוי חוב ושיעבוד נכסים אמרי' דאל יבזבו יותר מחומש, וע"כ דנהי דאיכא חוב בצדקה ושיעבוד נכסים זהו מחמת מצות צדקה, וכיון שא"צ לבזבו אלא חומש לצדקה ממילא ליכא דהכי חוב ושיעבוד נכסים. ועי' עוד בקהילות יעקב ב"ב ס"י וחגיגה ס"ג, ובקובץ שיעורים ב"ב אות מח ובשו"ת חלקת יואב יו"ד סי' כא.

וע"ע בס' ברכת אברהם ב"ק ט:; ועי' בס' מנחת אשר בראשית (סי' לח אות א).

אמנם י"ל דס"ל למג"א דנהי שפדה"ב הוי כחוב לכהן, מ"מ החוב לכהן הוי מחמת המצוה דפדה"ב, וכיון שיש מצוה יש חוב, והחוב הוי מתולדה דהמצוה, וכיון שאין לו אלא ה' סלעים וצריך לקנות אתרוג וקודם מלפדות בנו, ממילא ליכא לגביה מצות פדה"ב וליכא חוב לכהן. וכיו"ב כתב מרן הגר"ח קניבסקי בדרך אמונה פ"א מביכורים ה"ג בביה"ל, בדעת הביה"ל שהקשה מ"ט בפדה"ב לא אמרי' אל יבזבו יותר מחומש, אף שבפדה"ב איכא חוב לכהן, דס"ל לביה"ל שהחוב זהו מחמת המצוה, ואם נימא שא"צ לבזבו יותר מחומש עבור המצוה אין כאן מצוה וממילא אין חוב, יעו"ש. ובבית מתתיהו ח"א סי' יג אות יד כתבנו להקשות עפ"ז סתירה בדעת החזו"א, דנפיק דס"ל דהחוב בפדה"ב ל"ה מחמת המצוה, ולהכי תירץ דשאני פדה"ב דהוי חוב. ואילו בחזו"א אהע"ז סי' קמח כ' להדיא שהחוב בפדה"ב מתולדה דהמצוה, ולהכי עליה לרגל קדים לפדה"ב אף שפדה"ב חוב לכהן, דכל שעליה לרגל קדום משום שהיא מצוה עוברת ממילא נדחה מצות פדה"ב וליכא חוב לכהן ע"ש. ובבית מתתיהו ח"א (סי' יג אות יד) הבאנו תירוצ מרן הגר"ח קניבסקי בסתירת החזו"א בזה"ל, ודעת מרן נראה דס"ל דאף שהחוב מתוצאה של המצוה, מ"מ ל"ש

מ"ט בפדה"ב ליכא להך דינא דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש, דיש לחלק בין המצוות, דבאתרוג וכדו' ליכא חיוב לקנות מממונו לקיום המצוה אלא המצוה שיהא לו אתרוג שאינו גזול, והוצאת ממנו אינה אלא הכשר לקיום המצוה, בהכי אין חייב להוציא יותר מחומש. אבל במצות פדה"ב עצם חיוב המצוה זהו על הוצאת ממון ליתן ה' סלעים לכהן, וכן בלעלות לרגל דכתבה תורה ולא יראו פני ריקם איש כמתנת ידו, גוף המצוה זהו על הוצאת ממון. וחייב להוציא מממונו לקיום המצוה ולפדות בנו בה' סלעים, בהכי ליכא לדינא דאל יבזבו יותר מחומש. ובהכי כתב בחידושי בן אריה שם, לדחות דברי המג"א דאתרוג עדיף מפדה"ב, די"ל דעדיף פדה"ב דליכא בו דינא דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש, דהמצוה בפדה"ב זהו גופא להוציא ה' סלעים מממונו לכהן, ואילו באתרוג אין המצוה על הוצאת ממנו. ויעו"ש שהעיר על מצות צדקה דאמרי' אל יבזבו יותר מחומש. ולכאוו' המצוה בצדקה היא על הוצאת ממנו. וכתב לחלק דצדקה ל"ה חובת הגוף ממש, דאם היו עוד עשירים מוטל המצוה על כל העשירים, ואם עשיר אחד יתן להעני די מחסורו יהא פטור לגמרי מהמצוה, וא"כ אי"ז חובת הגוף ממש כפדה"ב ועליה לרגל דהוא חובת הגוף ממש, ואם יתן אחר עבורו לכהן חמש סלעים לא יפטור מהמצוה יעו"ש. וכ"כ לתרץ בשו"ת שארית יהודה או"ח

ובס' בעקבי מנחת חינוך להגר"י אדלשטיין זצ"ל (ח"א עמ' מ) כתב לדון במצות השבת ריבית דהיא מ"ע כמבו' בחינוך מ"ע שמג. ובשו"ע יו"ד סי' קסא ס"ה משמע דכופין ע"ז כשאר מ"ע כמצות סוכה ולולב, וא"כ דהיא כשאר מ"ע האם אמרי' בזה המבזבז אל יבזבו יותר מחומש ע"ש. ואכן בקצות החושן סי' לט הקשה בהא דמבו' בשו"ע יו"ד סי' קסא דאין יורדין לנכסיו במ"ע דחזרת ריבית מ"ש מפריעת בע"ח שכופין ע"ז ע"ש, ועי' מש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"א סי' יז אות יב. ואולם בשו"ע יו"ד סי' קס ס"ה מבואר דמהני מחילה על חוב הריבית כמו גזל ע"ש. ואם השבת ריבית הוי מ"ע ככל המצוות ל"ש מחילה. וביאר בזה בשיעורי רבינו הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל למס' מכות אות קסד, דע"כ מוכח משו"ע דאין השבת ריבית ככל המצוות אלא הוי מ"ע ממונית לחבירו וחבירו בע"ד ותובע ע"ז שיחזיר הריבית, ויש בזה תביעת ממון יעו"ש. וא"כ י"ל שאי"ז כמ"ע כסוכה ולולב, אלא מצוה ממונית לחבירו שהוא תובע שיחזיר לו הריבית [ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג סי' כב אות ו'], ושפיר ל"ש בהכי אל יבזבו יותר מחומש, וביותר י"ל שזהו גופא המצוה להשיב הריבית, וכמבו' להלן דבהכי ל"ש אל יבזבו יותר מחומש.

וראיתי בס' חידושי בן אריה להגר"י אדלשטיין זצ"ל ח"ב ס"ט, שכתב לתרץ קו' הביה"ל הנ"ל בסי' תרנו,

כתבנו כן בבית מתתיהו ח"א (סי' יז אות יג) ע"ש. ועי' מש"כ בהך קו' מ"ט בפריעת בע"ח ליכא דין אל יבזבו יותר מחומש בתשובות והנהגות ח"ד סי' שו ובשו"ת להורות נתן ח"ד סי' קטו או"ז ובס' אילת השחר כתובות דף פו. ובשו"ת שבילי ציון ח"ג (סי' כא) ובס' שביבי אש מועדים ח"א סי' סט ובס' פשט ועיון כתובות שם. ובס' שלמי חיים ב"ק סי' יג ובס' משפט החוב סי' כח ובברכת אברהם כתובות שם. ובס' אמרי חן חולין סי' לב ובס' מנחת שלום ב"ק ס"כ אות סב ובס' דברות אברהם קידושין דף סז ובס' מערכות חיים ב"ק סי' טז ובס' יקח מצוות הוצאה למצוות פ"ז ס"ה ובס' י"א ענף יב ע"ש.

וכ"ש ממש"כ הנך אחרונים הנ"ל דבפדה"ב ליכא דין אל יבזבו יותר מחומש משום דהוי חוב לכהן ויש שיעבוד נכסים, כ"ש בפריעת בע"ח דאף כופין על פריעת בע"ח שיפרע חובו כמבו' בכתובות פ"ו, ואילו בפדה"ב ס"ל לרשב"א דאין כופין. וביאר מו"ר מרן הגר"ד פוברסקי בס' בד קודש ב"ב סי' דשאני פדה"ב דהחוב הוי מחמת המצוה, וכל שליכא כפיה במצוה ליכא כפיה על החוב, ואילו בפריעת בע"ח הכפיה זהו מחמת החוב ללא המצוה, יעו"ש. וא"כ י"ל דה"ה בדין אל יבזבו יותר מחומש אם ל"ה בפדה"ב משום החוב, אף שהוא מחמת המצוה, כ"ש בפריעת בע"ח שחייב לפרוע מסברא ללא המצוה ל"ש

סי' פז אות א' קו' הבאוה"ל בתירוץ החי' בן אריה, ועי' עוד בחלקת יואב דיני אונס ענף ז' ובכלי חמדה פר' ויצא ובשו"ת אגרות משה ח"ה או"ח סי' מ"א ובס' יקח מצוות עניני הוצאה למצוות סי' י"א ענף י"א ובס' רץ כצבי ח"ב ס"ג ובס' אמרי דוד ח"ב ס"מ או"ב ובשו"ת עטרת משה יו"ד ח"ב סי' רכ"א עמ' קמ"ה ובס' משנת חיים שמות סי' צ"א ובס' עליות משה ח"ב סי' נ"ד ובס' הוד צבי להגרצ"י אידלשטיין זצ"ל ח"ב סי' כ"ב.

בפריעת בע"ח מ"ט מבזבו יותר מחומש

(ה) **ובהכי י"ל** משה"ק בחי' הגר"ח הלוי זצ"ל (על הש"ס סי' קכט), במצות פריעת בע"ח דהוי מצוה כמבו' בכתובות פו., וצריך להחזיר כל חובו וכופין ע"ז, ומ"ט לא אמרי' המבזבו אל יבזבו יותר מחומש. ולמש"כ בחי' בן אריה דבפדה"ב לא אמרי' אל יבזבו יותר מחומש, דעצם המצוה זהו על הוצאת ממון ליתן ה' סלעים ה"נ י"ל במצות פריעת בע"ח גוף המצוה זהו להוציא ממון ולפרוע חובו. אולם בלא"ה א"צ לזה ועיקר הקושיא תמוהה דהא כתבו התוס' בכתובות (נו.) דחייב לפרוע חובו, וגם ללא המצוה בגופו משועבד להחזיר מה שלוה דממונו גביה ע"ש. וא"כ מ"ש אל יבזבו יותר מחומש, דאין החוב מחמת המצוה, אלא משום השיעבוד להחזיר מה שלוה ול"ש בהכי דין חומש, וכבר

לענין השבת גזל אם מבזבז כל ממונו ע"ש, ובס' עלי זבח פ"י סעי' יא ע"ש.

ושו"ר בס' מנחת סולת מ"ע רכח שעמד בזה מ"ט בפריעת בע"ח לא אמרי' המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, וכתב דאם איכא לאו כשאין פורע נחא, וכתב עוד דבמ"ע לחבירו חמיר טפי דצריך לפזר כל ממונו ע"ש. ולכאור' צ"ע, דבמצות צדקה אמרי' אל יבזבו יותר מחומש, ומצות צדקה הוי כמצוה לחבירו שיהא לעני, הרי שגם במצוה לחבירו אמרי' אל יבזבו יותר מחומש, וע"כ ס"ל למנחת סולת שצדקה הוי כמ"ע למקום, וכמו שהביא בס' רנת יצחק ישעיה נח, ז, רות ג, יט, מהגר"ח הלוי זצ"ל שצדקה הוי כמ"ע למקום ע"ש. ומש"כ בזה בס' זכרון שמואל במכתבים סי' יח, ומש"כ נפק"מ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"א אות כח ע"ש. וא"כ מש"ה בצדקה אמרי' אל יבזבו יותר מחומש שהוי כמ"ע למקום, ואה"נ במצוה לחבירו חמיר טפי שצריך לבזבו כל ממונו שיהא לחבירו, וכפריעת בע"ח מצוה, ועפ"ז ה"ה לכאור' י"ל מה"ט בפדה"ב ליכא דינא דאל יבזבו יותר מחומש, די"ל שהוי כמ"ע לחבירו והיינו לכהן שיתן לו ה' סלעים, ומש"ה חמיר טפי ממ"ע למקום דאמרי' אל יבזבו יותר מחומש, ובמ"ע לחבירו כפדה"ב שהוא מצוה להכהן חמיר לבזבו כל ממונו, ואולם בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קלד וחור"מ סי' קפז כתב שפדה"ב הוי מצוה למקום

אל יבזבו יותר מחומש. ושו"ר כע"ז בקובץ שיעורים ב"ב אות תרסח ע"ש, ומש"כ בשו"ת שערי חיים ח"א סי' קפ"ד ובס' תורת החוב עמ' ע', ועי' בשו"ת עונג יו"ט סי' ק', ומש"כ בס' נתיבי הפרשה לידיד הגר"א דבורקס עמ' עג ובס' חשוקי חמד בכורות דף נט ובס' מנחת שלמה ב"ק ט: ובס' ביכורי שמחה ב"מ דף פח ובס' באר צבי עה"ת סי' עד ובס' ביאורים והערות כתובות עמ' צא ובשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' קלד או"ג ובשו"ת אבן ישראל ח"ט עמ' קכו ובס' עיון ההגדה עמ' תרעד.

ובס' מנחת אשר בראשית סי' לח כתב לתרץ מ"ט בפריעת בע"ח ליכא דינא דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש, דאם לא פורע חובו עובר בלא תעשוק שיש בכובש שכר שכיר, ולהכי צריך לבזבו כל ממונו, ותליא אם גם בלאו שהוא בשו"ת ג"כ צריך לבזבו כל ממונו, וכתב לדון בזה ממש"כ הסמ"ע חו"מ סי' שלט סק"א, דליכא לאו דלא תעשוק אלא כשמחליט לא לפרוע, אבל כשרק דוחה הפרעון ליכא לאו אלא מצוה ע"ש. והנה בזה אם עובר בגזל רק כשדוחה הפרעון הארכנו בבית מתתיהו ח"א סי' יז אות ח' ע"ש, וגם בשו"ת להורות נתן ח"ד סי' קטו או"ז כתב לדון אם לא יפרע החוב יעבור בגזל להכי מבזבז כל ממונו ע"ש, ובס' משמרת חיים להגר"פ שיינברג זצ"ל ח"א חו"מ עמ' קי"ח מש"כ בזה, ועי' במנ"ח מ"ע קל

לבזבו כל ממונו טפי מחומש, ואולי כוונת המנחת סולת שפריעת בע"ח כמצוה לחבירו חמיר טפי לבזבו כל ממונו, היינו משום שבפריעת בע"ח איכא שיעבוד לחבירו ולא משום שהוי מצוה לחבירו, וצ"ע. וע"ע בס' יקח מצוות עניני הוצאה למצוות פ"ח ס"א ובחלק הסימנים סי' טו ע"ש. ובעיקר הסברא י"ל כהמנחת סולת דשאני מצוה לחבירו שעיקרה שיהא לחבירו, וכל שלא נתקיימה תכלית המצוה שיהא לחבירו צריך לבזבו כל ממונו.

ועיקר יסוד זה דשאני מצוה לחבירו דא"צ ליתן אף פחות מחומש, מבו' בס' אמת ליעקב להגר"י קמינצקי זצ"ל עה"ת פר' קדושים בטעם שבמצות תוכחה א"צ להוציא ממון ע"ז וכמבו' ברמ"א יו"ד סי' קנז ס"א, דשאני מצות תוכחה שהיא בין אדם לחבירו, ובהכי א"צ להוציא אפי' עד חומש ע"ש, ובס' יקח מצוות הוצאה למצוות פ"ח ס"ה ובס' נתיבות ים ערכין טז: ובשו"ת דבר יהושע ח"א סי' כג ובס' בינה ודעת הל' מחללי שבת פ"כ סי' יב מש"כ בזה. ואולם בעיקר הדבר אם תוכחה הוי מ"ע לחבירו, עי' בס' עמוד הימיני ס"י שהאריך בזה ותלה במח' הראשונים אם הוי מ"ע לחבירו או מצוה למקום ע"ש. ומש"כ ע"ד בשו"ת והאיש משה להגר"מ מלכה זצ"ל עמ' 9 ע"ש, ובס' חמדה יקרה להגר"ד גינצבורג בראשית ס"ז ובס' תולדות נח פ"ו סעי' לא ע"ש. ומש"כ

ע"ש, ומש"כ נפק"מ בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ל' ע"ש.

במצוה לחבירו אם אמרי' אל יבזבו יותר מחומש

(ו) והנה בב"מ לג. אבדתו ואבדת אביו אבדתו קודמת, אבדתו ואבדת רבו אבדתו קודמת. ובגמ' שם מנה"מ, א"ר יהודה אמר רב דאמר קרא אפס כי לא יהיה אביון, שלך קודם לשל כל אדם, יעו"ש. והקשה בשו"ת מרחשת ח"א סי' מג, מ"ט לא אמרי' דעד חומש מנכסיו צריך לבזבו להשבת אבידה, וא"צ להוציא ממון כלל להשבת אבידה, ומ"ש מכל המצוות שצריך לבזבו יותר מחומש. וכתב המרחשת לתרץ דשאני במצוות שבין אדם למקום אמרי' דצריך לבזבו עד חומש, ואילו במצוה לחבירו ליכא להך חיובא ושלך קודם לשל כל אדם כהשבת אבידה, והקשה מדאמרי' בצדקה אל יבזבו יותר מחומש אף שהוי מצוה לחבירו ולעני, יעו"ש. ולהנ"ל י"ל למש"כ הגר"ח הלוי זצ"ל שמצות צדקה הוי מ"ע למקום, א"ש מ"ט בצדקה מבזבו עד חומש, ואה"נ במצוה לחבירו כהשבת אבידה א"צ לבזבו עד חומש. ואולם נפיק עפ"ז איפכא ממש"כ המנחת סולת הנ"ל בטעמא שבפריעת בע"ח מבזבו כל ממונו לקיום המצוה, דמצוה לחבירו חמיר טפי לבזבו כל ממונו, וכמש"כ המרחשת הנ"ל דמוכח מהשבת אבידה שבמצוה לחבירו אף א"צ לבזבו עד חומש, וכ"ש שא"צ

ע"ש, ועי' בשו"ת דבר יהושע ח"א סי' כד, ע"ש מש"כ בזה.

ולכא' למש"כ המרחשת הנ"ל שבמצוה לחבירו א"צ לבזבו אפי' פחות

מחומש, לא יאמר משמט כלל דא"צ לבזבו במצוה לחבירו ממון כלל, וע"כ בזה עפ"מ ש"כ רבינו מרן הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל מס' מכות אות קסג, דאף להיראים שצ"ל משמט אני מ"מ ל"ה מ"ע למקום, אלא מצוה לחבירו, וחבירו בע"ד ותובע ע"ז עד שיאמר משמט אני, ויעו"ש שהוכיח כן מלשון היראים ע"ש, ומש"כ בזה נפק"מ בבית מתתיהו ח"א סי' א' אות ז' וח"ב ס"ג או"ט, וא"כ שחבירו בע"ד ותובע עד שיאמר משמט אני הוי כמצוה לחבירו דחמיר טפי דאמרי' שיבזבו כל ממונו, וכמש"כ המנחת סולת דבפריעת בע"ח מצוה צריך לפרוע כל ממונו שהוי מצוה לחבירו. וא"כ ה"ה מה"ט ס"ל ליראים שצ"ל משמט אני אפי' בכל ממונו, שהוי כמצוה לחבירו שהוא בע"ד ותובע עד שיאמר משמט אני.

ואולם בס' עטה אור גיטין סי' לח נקט ששמיטת כספים הוי מ"ע למקום, וכן השיב מרן הגר"ח קניבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"ב תשו' תתכא, שהוי מ"ע למקום ע"ש, ועי' בס' קהילות יעקב ברכות סו"ס יג דל"מ שומע כעונה בשמיטת כספים לומר משמט אני ולהוציא חבירו, שבמ"ע לחבירו לא נתחדש שו"ע, ורק במצוה למקום ע"ש. ועי' מש"כ בס' אשר לשלמה לרבינו

בזה בס' דברות משה להגר"מ פיינשטיין זצ"ל שבת סי' מב או"ב במצות תוכחה אם הוי מ"ע לחבירו או למקום ע"ש, ומש"כ הגר"ר ישראל טופיק בקונ' בירורי סוגיות סי' י"ח.

וכיו"ב ראיתי בס' ישא מדברותיך להגר"ר ישראל אדלשטיין סי' כו, משמיה דמרן בעל הקהילות יעקב זיע"א, שבמצות הלווית המת א"צ לבזבו אפי' פחות מחומש מנכסיו, וביאר בישא מדברותיך משום דמצות הלווית המת הוי כמצוה לחבירו דבהכי א"צ לבזבו אפי' פחות מחומש ע"ש. ואולם צ"ע עפ"ז במש"כ הח"ח באהבת חסד ח"א פ"א ס"ד שלמצות הלוואה לאחרים אין נותן הממון לגמרי צריך להלוות אף יותר מחומש ע"ש. ולכא' מצות הלוואה הוי מצוה לחבירו, וכהשבת אבידה דליכא דינא לבזבו אף פחות מחומש וכנ"ל דכ"כ המרחשת. וע"ע בס' אבני שוהם כללי מצוות (סי' יב).

וראיתי בס' בעקבי מנ"ח להגר"י אדלשטיין זצ"ל ח"א (פר' ויצא עמ' נ), להיראים דאין שמיטת כספים משמטת עד שיאמר משמט אני ול"ה אפקעתא דמלכא. ועי' מה שהארכנו בזה אם שמיטת כספים הוי אפקעתא דממילא, בבית מתתיהו ח"ג (סי' ו), וא"כ להיראים שצ"ל משמט אני, ובלא"ה לא נפקע החוב היכא שע"י שיאמר משמט אני הוי טפי מחומש מממונו אם צ"ל משמט אני

יהודיע פסחים קט. משמע שיש חיוב אפי' כשאין לו, וכתב החיי הלוי שלכאור' הדבר מפורש ברמ"א סי' תרנו דאפי' על מצוה עוברת כגון מצות ד' מינין א"צ לבזבז יותר מחומש, אלא די"ל דכ"ז היינו מצוה שבגופו כגון ד' מינים ותפילין, אבל במצוה כזו שהוא ליתן לאחרים י"ל דלכו"ע עכ"פ אינו מחוייב רק כשיש לו ע"ש, ומש"כ בשו"ת נהרות איתן להגר"א רובין ח"ד ס"ד יעו"ש. וע"ע בחדרי דעה יו"ד סי' קנא ס"ז דא"צ לבזבז כל ממונו להצלת נפשות ע"ש, ובס' תורת חיים וחסד ח"ב עמ' תקלב משום דהצלת נפשות הוי כמ"ע לחבירו ע"ש.

ובהכי י"ל במש"כ בתשו' מהר"ם שיק או"ח סי' נ"ט במ"ע דוקדשתו לכבד הכהן, שהיא בכל מ"ע שצריך לפזר עליה עד חומש ע"ש. ואולם בס' וקדשתו פ"ב סי' כ"ט האריך דאין הישראל צריך להוציא ממון כלל למצות וקדשתו לכבד הכהן יעו"ש. ולכאור' י"ל בזה דה"ז תליא בגדר מצות וקדשתו לכבד הכהן אם הוי כמ"ע לחבירו או כמ"ע למקום, ועמש"כ בזה בס' לקדשו לכהנו עמ' סד ובס' וקדשתו פ"א ס"ה ע"ש, ומש"כ נפק"מ בזה בבית מתתיהו ח"ג סו"ס י' ע"ש. וא"כ י"ל שס"ל למהר"ם שיק שוקדשתו הוי מ"ע למקום, ולהכי צריך לבזבז עד חומש כשאר מ"ע שמבזבז עד חומש.

אולם ילה"ק בזה דהא קיי"ל בכיבוד אב ואם דהוי משל אב וכמבו' בשו"ע

הגרמ"ש ברמן זצ"ל שביעית סי' יא אם שמיטת כספים ליראים הוי מ"ע למקום או לחבירו ע"ש.

ובהכי י"ל במש"כ בשו"ת מוצל מאש סי' מה, במש"כ החינוך מ"ע תקפח במצות ביומו תתן שכרו דאם אין לו במה ליתן ממונו אין עובר. וכתב המוצל מאש דלענין המצוה י"ל אל יבזבז יותר מחומש, וככל המצוות ע"ש, ומש"כ בזה בס' יקח מצוות הוצאה למצוות סי' כה ענף י' ע"ש. ולכאור' צ"ע דל"ש אל יבזבז יותר מחומש שזהו גופא המצוה ליתן לפועל שכרו ביומו, והוי כפריעת בע"ח שצריך לבזבז כל ממונו לפרוע חובו שזהו גופא המצוה לפרוע החוב, וה"נ במצות ביומו תתן שכרו זהו גוף המצוה לשלם לפועל ביומו. וביותר למש"כ בס' מצות המלך מ"ע כ' דחיובא דביומו תתן שכרו זהו מחיובי ממון שבשכירות, שבעצם השכירות נתחייב לו לשלם על פעולתו, גם צריך לשלם בזמנו וביומו ע"ש. ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג סי' מה סוף אות א' יעו"ש. וא"כ ל"ש במצות ביומו תתן שכרו אל יבזבז יותר מחומש, שהוי מחיובי ממון שבשכירות שנתחייב, וע"ע בס' סוכת דוד להגר"ד מן זצ"ל סי' לד סוף אות ד' ע"ש.

וראיתי בשו"ת חיי הלוי ח"ד סי' לח, בדין חיוב קניית מתנה לאשה ליו"ט, אם צריך ללוות מעות כדי לקנות לשמחה. ובשו"ת משנה שכיר ח"ב סי' קלט כ' דאין מחוייב רק כשיש לו. ומהבן

כאילו עשאה, אבל במצוה שהוא חייב כנגד אחרים א"א לומר דמחשבתו הטובה תועיל לאחרים. ועפ"ז כתב המהר"ם שיק לתרץ מ"ט עני המתפרנס מהצדקה מוכר כסותו להדליק נ"ח, ולא אמרי' המבזבז יותר מחומש, דנ"ח עיקרה משום פרסו"נ לאחרים, וכשהמצוה לאחרים ל"ש אל יבזבו יותר מחומש ע"ש. ומיושב עפ"ז משה"ק הביה"ל סי' תרנו מ"ט קיי"ל באו"ח סי' תרעא דעני מוכר כסותו לנ"ח יעו"ש, ועי' מה שכתב בזה בספר כרם אליעזר על חנוכה, סימן לא [שבתוך ספר פרדס יוסף על חנוכה, להגר"ג רבינוביץ שליט"א], וע"ע בס' יקח מצוות הוצאה למצוות פ"ו ס"א במצוה שפרסו"נ אם מוכר כסותו ע"ש, ובשו"ת צבי תפארת או"ח סי' נד, ומש"כ בס' מאור למלך להגר"ר יחזקאל מלר ברכות סו"ס מ' ובשו"ת שאילת יעקב ח"א סי' כו, ומש"כ בס' משנת חיים [ללוש] ח"א ס"א ענף ז', ובס' דברי שמואל נשים נזיקין ב"ק ט: ובס' מועדי ה' לידידי הגר"ר יהודה אזולאי חנוכה עמ' ז', וביותר מבו' באו"ש פ"ד מחנוכה הי"ב דמוכר כסותו אף להידור מצוה כנר שני דחנוכה, וזהו צ"ע דא"יז חובה אלא הידור. ועמש"כ בס' משנת יעב"ץ או"ח סי' עד ובתשובות והנהגות ח"ג סי' ריח ובס' אורה ושמחה על האו"ש פ"ד מחנוכה הי"ב. ועיין עוד בספר גם אני אורך תשובות הגר"ז המבורגר זצ"ל, סימן מג, אות ג', בענין לבזבו יותר מחומש לתפילה בציבור.

יו"ד סי' רמ ס"ה, הרי שא"צ להוציא ממון לצורך כיבוד אביו משלו, ומ"ט א"צ להוציא עד חומש מנכסיו לקיום מצות כיבוד אב, ומ"ש מכל המצוות, וע"כ בזה ע"פ מה שחקר המנ"ח מ"ע לג בגדר מ"ע דכיבוד אב ואם אם הוי מ"ע למקום או שהוי מ"ע לחבירו, והארכנו בזה בכ"ד בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות לא ובח"א סי' כ"ח אות נ', וא"כ די"ל שכיבוד אב הוי כמ"ע לחבירו ובהכי א"צ לבזבו אפי' פחות מחומש, וכמו שהוכיח המרחשת הנ"ל מהשבת אבידה וכנ"ל, ואולם בירושלמי פאה פ"א ה"א מבו' דבעי לחזור על הפתחים לצורך מצות כיבוד אב, הרי דאף צריך לבזבו כל ממונו ואף צריך לחזור על הפתחים, וע"כ להמבו' בירושלמי שם דכיבוד אב הוי כפריעת בע"ח שחייב לאביו וכמו ממון שחייב לחבירו, א"כ מש"ה ס"ל לירושלמי דלא אמרי' בכיבוד אב פטורא דאל יבזבו יותר מחומש וצריך אף לחזור על הפתחים, וצ"ע. ועמש"כ בזה בס' יקח מצוות הוצאה למצוות סי' י"א ענף ה', ובס' עלי זבח פ"ז ס"ח.

ועיקר ד"ז דשאני מצוה לחבירו כתב בתשו' מהר"ם שיק או"ח סי' שלא דשאני כשצריך לעשות המצוה ע"י אחרים צריך לבזבו כל ממונו ולחזור על הפתחים, דבשלמא במצוה שהוא חיוב בציווי הקב"ה אמרי' חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב

יותר מחומש ע"ש. וע"ע בס' חבצלת
השרון לידידי הגר"מ קרליבך פסח ח"א
עמ' לו ומה יעו"ש.

שאני פדה"ב ממבזבוזי שעובר בכל רגע

זו והלום ראיתי בס' מעיין חיים להגר"מ
זריהן זצ"ל ח"ב סי' לא, דכתב
לתרץ קו' הביה"ל מ"ט בפדה"ב ליכא
להך דינא דאל יבזבוז יותר מחומש, דכל
זמן שאין פודה בנו עובר כל רגע בעשה,
וא"כ חמיר טפי, ומש"ה צריך לבזבוז כל
ממונו לפדה"ב שלא יעבור בכל רגע
בעשה. וכ"כ לתרץ בס' יקח מצוות
לידידי הגר"י ארצי עניני הוצאה למצוות
פ"ז ס"ב סק"ה, עפמ"ש"כ הנשמת אדם
כלל א' ס"א שעובר בכל רגע שאין פודה
בנו ע"ש, ומש"ה בפדה"ב ליכא לדין אל
יבזבוז יותר מחומש. ועי' מה שציינתי
בבית מתתיהו ח"א סי' ה' אות לא אם
עובר בפדה"ב בכל רגע שלא פדה ע"ש,
ובבית מתתיהו ח"ב (סי' כו) ע"ש. ושור
שכן תירץ הך קו' גם בשו"ת שארית
יהודה [בלום] או"ח (סי' פז או"ג), דמה"ט
בפדה"ב צריך לבזבוז על ממונו שעובר
בכל רגע ע"ש. ומש"כ בשו"ת משנת
יוסף חיי"א סי' קעז ובשו"ת אבני דרך
ח"ו סי' קנב ע"ש. וכ"כ לתרץ בעל שבט
הקהתי בס' עיון ההגדה עמ' תרפ יעו"ש.

אולם י"ל בזה בדעת הביה"ל, דס"ל דאף
אם נימא שעובר בפדה"ב בכל רגע
שלא פדה, מ"מ כ"ז כשאין בדעתו

וע"ע בס' דעת נוטה עה"ת פר' לך לך
אות פא.

ובהכי י"ל במשה"ק בשו"ת מהרי"א
אסאד או"ח סי' רב במבו'
בשו"ע או"ח סי' רסג ס"ב, דאפי' אין לו
מה יאכל מחזור על הפתחים ליקח שמן
להדליק נר שבת, ומ"ט לא אמרי' אל
יבזבוז יותר מחומש בנר שבת יעו"ש. וי"ל
ע"פ מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב
ס"ד אות יא דנר שבת הוי כמ"ע לחבירו
שלא יכשל בעץ ואבן או משום שלום
ביתו, יעו"ש בארוכה. וא"כ י"ל דבמצוה
לחבירו שעיקרה שיהא לחבירו צריך
לבזבוז אף יותר מחומש, וכמש"כ
המהר"ם שיק דבהכי ל"ש חישב לעשות
מצוה ולא עשה כאילו עשה כמ"ע
דפרסו"נ לאחרים, ועי' בשו"ת שביבי אש
להגר"ש"א שטרן ח"ב ס"ה באונן אם חייב
בנר שבת ויו"ט אף שפטור מהמצוות
ע"ש.

ועפ"ז דשאני מ"ע דפרסו"נ דליכא דינא
דהמבזבוז אל יבזבוז יותר מחומש,
כתב הגר"ר טוביה לסיצין זצ"ל בס'
הזכרון אהל חייא קידושין כט: לתרץ
משה"ק הביה"ל, מ"ט בפדה"ב מבזבוז כל
ממונו כשאין לו אלא ה' סלעים, וכתב
עפמ"ש"כ התרומת הדשן סי' רסט דעושין
סעודה בפדה"ב לפרסומא מצוה, וע"כ
דבפדה"ב איכא פרסו"נ דיציאת מצרים
ומכת בכורות ע"ש. וכן מבו' בשו"ת
הריב"ש סי' קלא ע"ש. ומש"ה בפדה"ב
דהיא משום פרסו"נ ליכא דינא דאל יבזבוז

חמץ ע"מ לבער אין עובר בעשה, ה"ה במשהה מזוזה אין עובר כשבדעתו לקיים ע"ש. וא"כ י"ל אם בדעתו לקבוע מזוזה ואין בידו מעות אין עובר בכל רגע בעשה, וממילא א"צ לבזבו ע"ז כל ממנו, וע"ע מש"כ אם במזוזה צריך לבזבו כל ממנו בס' עלי דשא מזוזה עמ' תקעד ובס' מעדני אשר מזוזה ס"ד ובשו"ת בצל החכמה ח"ד (סי' עא) ובס' שערי המזוזה (פ"א סק"ו). ועיקר הדבר דבמזוזה כשבדעתו לקבוע אין עובר בכל רגע כשמתעכב מחמת סיבה, השיב מרן בדעת נוטה מזוזה תשו' כד ע"ש. וע"ע בס' פתחי מזוזות (סי' רפה ס"א) מש"כ בדין חומש במזוזה ע"ש, ובס' אגור באהל"ך (פ"ה סעי' יא), ובס' ראש השרביט ברכות (ס"ו), וע"ע בשו"ת דעת ישראל ציצית סי' לה ובס' דעת נוטה תפילין תשו' תשא ע"ש.

ואמנם י"ל בטעמא דבעי לבזבו כל ממנו למזוזה משום שעיקרה משום שמירה מסכנה, וכמש"כ רש"י מנחות (לב:) דאין הבית משתמר עד שיניח מזוזה, ובס' פסקי תשובה ח"א (סי' קכג) בהערה, מה"ט צריך לבזבו כל ממנו למזוזה שהיא מצלת מהמזיקין, ואיכא סכנת נפש לדידיה ע"ש. ועפ"י ארוחנא במשה"ק בדברי הרמב"ם פ"א משקלים ה"א, דמ"ע ליתן מחצית השקל ואפי' עני המתפרנס מהצדקה חייב ומוכר כסותו ונותן מחצית השקל, ומ"ט לא אמרי' המבזבו אל יבזבו יותר מחומש בהך מ"ע

לפדות, אבל אם רוצה לפדות בנו ואין בידו מעות אין עובר בכל רגע, וכיו"ב כתב בשו"ת דרכי שלום ס"ח, דהמשהה פדה"ב ודעתו לפדות אין עובר בכל רגע שלא פדה כשבדעתו לפדות ע"ש, ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ה אות לב ע"ש. וא"כ י"ל שזהו דס"ל לביה"ל דהקשה מ"ט בפדה"ב ליכא לדין דאל יבזבו יותר מחומש, אף שעובר כל רגע שלא פדה, מ"מ כיון שבדעתו לפדות, ורק אין לו ה' סלעים, אין עובר בכל רגע שלא פדה, מה"ט י"ל דאמרי' דעליה לרגל קדים לפדה"ב שזו מצוה עוברת וזה מצוה שאין עוברת, ואף לסוברים שבכל יום שאינו פודה עובר בעשה וכמש"כ הלבוש או"ח (סי' תקנא סי"ז), מ"מ י"ל דכ"ז שאין בדעתו לפדות עובר בכל יום, ולא כשבדעתו לפדות, ולהכי עדיפי עליה לרגל דהוי כמצוה עוברת, וע"ע בשו"ת שאילת יעקב ח"א (סי' כו).

והנה המנחת חינוך (מ"ע תכג אות ד), כתב דבמצות מזוזה שעובר בכל רגע שלא הניח מזוזה בביתו צריך לבזבו כל ממנו למצות מזוזה, דחמיר טפי משאר מצוות שאינו עובר עליהן בכל רגע יעו"ש. ולכאור' י"ל בזה דכ"ז הוא כשאין רוצה להניח מזוזה בביתו ואז עובר בכל רגע, אבל כשבדעתו לקבוע מזוזה ואין בידו מעות אין עובר בכל רגע, וממילא א"צ לבזבו כל ממנו למצות מזוזה, וכיו"ב מבו' בס' אשל אברהם מבוטשאטש או"ח (סי' יג), כמו דהמשהה

עפמש"כ המג"א (סי' תמו) דהמשהה חמץ ע"מ לבער אין עובר בעשה דתשבייתו כל רגע שלא השבית כשבדעתו לבער ע"ש. וא"כ י"ל כשבדעתו להשבית ואין לו ממון הנצרך בכדי להשבית ורוצה להשבית, אין עובר בכל רגע כשבדעתו לבער, וממילא א"צ לבזבז כל ממונו. ועי' מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א ס"ה אות ו' אם עובר בתשבייתו בכל רגע כשבדעתו לבער.

וראיתי בס' מעדני אשר עה"ת ח"ו עמ' סא שתירץ הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, מ"ט בת"ת שרי לבזבז יותר מחומש כמבו' ביומא לה:, וכן הקשה הח"ח בספרו ליקוטי הלכות יומא שם, די"ל שבת"ת יש מ"ע בכל מילה ומילה כמבו' בגר"א ריש פאה, להכי רשאי לבזבז יותר מחומש בת"ת, למש"כ המנ"ח הנ"ל שבמזוזה עובר בכל רגע, ומש"ה מבזבז אף יותר מחומש, וה"ה בת"ת שמקיים מ"ע בכל מילה ומילה ע"ש. ועי' מש"כ לתרץ עוד מ"ט בת"ת מבזבז אף יותר מחומש בשו"ת דברי מלכאל ח"א סי' קב ובספר אהבת חסד ח"ב (פ"כ סק"ד) ובס' כרם יוסף (ב"ק ט:) ובס' מעדני אשר נישואין (עמ' כה) ובס' ברוש רענן להגר"ב"ש סלומון זצ"ל (עמ' תקג).

(ח) **ובס'** דבר סיני להגאון רבי סיני אדלר זצ"ל, בסוגיות הש"ס (עמ' קמח), כתב לתרץ קר' הביה"ל בטעמא

דמחצית השקל, ועמש"כ לתרץ בס' כלי חמדה סו"פ פקודי ובס' הררי קדם ח"ב סי' קכט, ובס' יקח מצוות הוצאה למצוות [שנעזרתי בון פ"ח ס"ד. והחזו"א אהע"ז סי' קמח כתב דבמחצית השקל איכא חוב ואיכא שיעבוד נכסים וכפדה"ב וכו"ל, ומש"ה לא אמרי' אל יבזבז יותר מחומש ע"ש. אכן למש"כ הפסקי תשובה הנ"ל בטעם שבמזוזה צריך לבזבז כל ממונו שהוי משום שמירה מסכנה, והנה כתב בשו"ת שם משמעון יו"ד (סי' כח) דלא נתקן ברכה על מחצית השקל משום שעיקרה לינצל מסכנה כדכתיב לא יהיה בך נגף, ולהכי אין מברכין על מניעה מסכנה ע"ש. וא"כ י"ל מה"ט צריך לבזבז כל ממונו למחצית השקל, דהוי כמזוזה משום שמירה. ועי' בס' יקר תפארת להגר"ע קיסטר זצ"ל פר' כי תשא, שכתב לחדש שבמצוות שחיובם מחיובי הציבור מבזבז אף יותר מחומש, ולהכי במחצית השקל מבזבז כל ממונו יעו"ש. ולהנ"ל י"ל שמחצית השקל שעיקרה משום שמירה הוי כמזוזה שמבזבז כל ממונו. ולמש"כ המנ"ח זהו משום שעובר במזוזה בכל רגע להכי מבזבז כל ממונו.

וכיו"ב כתב המנ"ח (מ"ע ט אות ו), דמ"ע דתשבייתו בעיו"ט דליכא לאו דבל יראה ורק מ"ע דתשבייתו, מ"מ י"ל שצריך לבזבז כל ממונו למצות תשבייתו משום שעובר בכל רגע כ"ז שהחמץ ברשותו מחצות, יעו"ש. ולכאו' י"ל בזה

אולם ילה"ק ע"ד דמ"ש ממצות צדקה שעיקרה שיהא לעני, והוי כמ"ע שעיקרה התוצאה, ואפ"ה אמרי' דאל יבזבו יותר מחומש, וא"כ ה"ה פדה"ב אף שעיקרה שיהא פדוי י"ל אל יבזבו יותר מחומש, וצ"ע. ועפ"י נפק"מ אם במצות אכילת פירות שביעית להסוכרים דאיכא מ"ע באכילתם אם יבזבו יותר מחומש, ולכא' מצות אכילת פירו"ש עיקרה זהו התוצאה שהפירות יאכלו, וא"כ למש"כ הדבר סיני בהכי י"ל שצריך לבזבו כל ממונו, ועמש"כ בזה בס' סדר יעקב ע"ז סב.

ולכא' י"ל בכ"ז באופ"א בטעמא דבפדה"ב ליכא להך דינא דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש, ע"פ מה שחקר בס' צפנת פענח מהדו"ת (עמ' 156) בגדר מצות פדה"ב, אם הוי מ"ע הנמשכת על האדם כל ימי חייו או דנגמרה המצוה אחר הפדיון, וכתב לתלות במח' הראשונים בנוסח ברכת פדה"ב אם מברך על פדה"ב או לפדות יעו"ש. ובס' דרך אמונה פ"א מביכורים ה"ה בביה"ל נקט בדעת הרמב"ם שפדה"ב ל"ה מ"ע הנמשכת ע"ש. ועי' מש"כ בבית מתתיהו ח"א (ס"ט אות יא) נפק"מ בהכי אם פדה"ב הוי מצוה הנמשכת ע"ש, ובס' ברכת הזמן (סי' יג.) ועפ"ז י"ל אם נימא שפדה"ב הוי מ"ע הנמשכת על האדם כל ימי חייו, מש"ה לא אמרי' אל יבזבו יותר

שבפדה"ב צריך לבזבו כל ממונו, ומ"ש ומאתרוג ושאר מצוות. וכתב שמצות פדה"ב אין דומה למצוות אחרות דמטרת המצוה לקיימן וחל חובה על האדם לקיימן, ואילו בפדה"ב מטרת פדה"ב אינה שהאב או הבכור בעצמם חייבים לקיים המצוה, אלא התכלית שהבן הבכור יהא פדוי וממילא חייבים לפדותו, והוי כמצות מילה שעיקרה שיהא מהול, וכאשר מטרת המצוה לעשות איזה תיקון שהבן יהא מהול או פדוי אין שיעור בממון, וצריך להוציא כל כספו לקיים מצות פדה"ב יעו"ש. ולכא' כוונתו שבמצוה שעיקרה התוצאה צריך לקיימה בכל ממונו, עד שתושג התוצאה וכמילה שיהא מהול, ופדה"ב שיהא פדוי. ועי' בתשו' הרשב"א ח"א (סי' תעב) שא"צ לחזר על הפתחים בכדי למול בנו ע"ש, ובשו"ת אמרי יושר ח"ב (סו"ס קפ) ובספרו טל תורה פ"ק דפאה מש"כ בדברי הרשב"א, ומש"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' סד ובס' יקח מצוות הוצאה למצוות (פ"ו ס"ז) ע"ש, ובס' אוצר ברית אברהם מילה (עמ' שסו), ובשו"ת כוכבי יצחק ח"א (סו"ס ז), ולמש"כ הדבר סיני לכא' יצטרך לחזר על הפתחים כדי לשלם למוהל שכרו. וע"ע בשו"ת חמדת צבי ח"א (סי' יב), ובס' ברית הלוי ברית מילה (סי' רס ס"א ס"ד) ובקונ' אות ברית קודש (סי' רסא סק"ד), ובס' התינוק (פט"ז סע' כג).

מחומש, עפמש"כ בשו"ת התעוררות תשובה אהע"ז ס"ד דשאני מצות אתרוג דא"צ לבזבז עד חומש שאינה מצוה תמידית, ואילו במ"ע תמידית כל ימי חייו כנישואין לבת ת"ח דמכו' בפסחים מט. דימכור כל מה שיש לו, וע"כ דלא אמרי' אל יבזבז יותר מחומש, שהיא מ"ע תמידית הנמשכת כל ימי חייו ע"ש ובשו"ת להורות נתן ח"ח סי' פו ובס' יקח מצוות הוצאה למצוות פ"ז ס"ג ובחלק הסימנים סי' יא ענף ט' ובשו"ת משנה הלכות ח"ב סי' רעג ובתשובות והנהגות ח"ג סי' שצא ובשו"ת משיב נבונים ח"ד אהע"ז (סי' נ) מש"כ בזה בטעם שימכור כל מה שיש לו לישא בת ת"ח ע"ש. ובס' מנחת אשר בראשית (סי' לח אות ה), ובס' חשוקי חמד ברכות (סג:) ובס' שערי אושר ח"ג (סו"ס נא) ובס' מנחת שלמה פסחים (מט.) ובס' אמרי חיים עוזר פסחים (מט.) ועפ"ז י"ל נפק"מ למ"ע דפו"ר שיצטרך להוציא כל ממנו להך מ"ע דפו"ר שהיא מ"ע הנמשכת על האדם כל ימי חייו כ"ז שיש לו בן ובת, ועי' בס' דולה ומשקה (עמ' שז), ועמש"כ בס' פירות תאנה שבת קיא בטעם שצריך לבזבז כל ממנו לפו"ר ע"ש, ובשו"ת אשר חנן ח"ו אהע"ז (סי' נד), ומש"כ בס' בתים לבדים ח"ב (עמ' תקג) ע"ש.

ועיקר ד"ז דשאני מ"ע תמידית שצריך לבזבז כל ממנו, הביא בס' יקח מצוות הוצאה למצוות (סי' יא ענף ח)

וכיו"ב מכו' בשו"ת אבני נזר יו"ד (סי' תנד) במצות ישוב ארץ ישראל שהיא מ"ע תמידית, י"ל שמבזבז כל ממנו אף שיצטרך לבריות ע"ש, ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א (ס"א אות ז) אם מצות ישוב א"י היא מצוה הנמשכת

סלעים, מ"ט במצות עליה לרגל לא אמרי' אל יבזבו יותר מחומש. ותירך החזו"א קידושין (כט.) שם, דאפשר שאם רצונו לעלות לרגל חייב לעלות, שהרי רשאי להוציא כל ממונו לכל מה שהוא רוצה, וכיון שברצונו להוציא מעותיו לראות ירושלים ומקדש וכבוד ישראל אף אם לא היה מצווה, ממילא חייב משום מצוה ע"ש, ועי' בשו"ת בית אבי ח"ד (סי' לו אות טו) מש"כ בזה.

וביאר בס' חוט שני לרבינו מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל, הל' שבת ח"א (עמ' מה), דלא מצינו דהתורה הגבילה את האדם מלהוציא מעותיו עבור שאר צרכיו שאינם מצוות, כאכילה וטיול וכדו', ודינא דאל יבזבו יותר מנכסיו נאמר בכל מצוות ולא בשאר עניני האדם, דאם רוצה אדם לאכול סעודה כסעודת שלמה בשעתו, רשאי הוא בכך כיון שיש לו ממון ורשאי לעשות בממונו כאוות נפשו, והרי אם רוצה לעלות לירושלים לראות יופי מעלת המקדש והכהנים במעמדם ולויים בשירם ובזמרם מותר לו להוציא כל ממונו כיון שהוא נהנה ושמח מזה. ועפ"ז כתב החוט שני שם לתרך הא דמבו' בביצה טו: דאמרי' בהוצאות שבת לוו עלי ואני פורע, והאיך אמרי' דילוה מעות לסעודות שבת, הא קיי"ל דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש, וכתב החוט שני דאף שמצוות כבוד שבת ועונג שבת הם

ע"ש. ואולם בשו"ת חמדת צבי ח"א (ס"א אות לא), הוכיח מגמ' פסחים ג' ע"ב שבמצות ישוב א"י אמרי' המבזבז אל יבזבו יותר מחומש ע"ש. ולפמש"כ י"ל דס"ל להך סוגיא דישוב א"י ל"ה מצוה הנמשכת, ולהכי שפיר אל יבזבו יותר מחומש וככל המצוות.

וראיתי בס' עלי זבח (פ"ז סעי' יג) שעמד בדברי הרמב"ם (פ"ב מתשובה ה"ד), שלמצות תשובה נראה שצריך לבזבז אף יותר מחומש, ומ"ש מכל המצוות דהמבזבז לא יבזבו אלא חומש ע"ש, ומש"כ בזה בס' לדופקי בתשובה לידידי הג"ר אורי טיגר (פ"ב מתשובה ה"ד שם), ולכאור' י"ל למה שהביא בס' ללקוט שושנים ח"א (עמ' קצב), בטעם שאין מברכין על תשובה שהיא מ"ע תמידית ע"ש, א"כ מש"ה י"ל שבמצות תשובה צריך לבזבז אף יותר מחומש. וגם י"ל למש"כ הג"ר יצחק שלמה בלוי בקובץ אריה דבי עילאי (ח"א עמ' ז) דמצות תשובה הוי מ"ע שעיקרה התוצאה, למש"כ הדבר סיני הנ"ל דלהכי צריך לבזבז כל ממונו.

ט) והביה"ל (סי' תרנו) הקשה מדאמרי' בקידושין (כט.) דאין לו אלא ה' סלעים לפדות עצמו או לעלות לרגל צריך לפדות עצמו, ולפדות בנו או לעלות לרגל צריך לעלות לרגל צריך ליתן לעלות לרגל. וכיון שאין לו אלא ה'

מצוה, מ"מ כיון שהם צרכי הגוף והנאותו רשאי להוציא אף יותר מחומש ע"ש ובקובץ נחלת שרה עמ' קמו ובספר אמרתי ארץ שבת פ"א ס"י ע"ש ובס' מאיר עוז חי"ב סי' רמב ס"א.

ואולם בעיקר הקושיא מ"ט בהוצאות לסעודת שבת לא אמרי' המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, י"ל בפשיטות כיון דמובטח דלוו עלי ואני פורע יכול לבזבז טפי מחומש, דעיקר טעמא דאין לבזבז שמא יצטרך לבריות וכמבו' בכתובות (ג), וכל שאני פורע ממילא לא יצטרך לבריות ושפיר יכול ללוות להוצאות שבת. וע"ע מש"כ לתרץ בזה בשו"ת תולדות יצחק להגר"י בן שושן ח"א (ס"ח) יעו"ש, ובשו"ת אדרת תפארת ח"ו (סי' מב) ע"ש.

ושו"מ בתשו' צבי תפארת או"ח (סי' נד) דכתב עפמ"ש"כ הפתחי תשובה יו"ד סי' קנז סק"ד, בטעם דאל יבזבז יותר מחומש, כמו דאמרי' חלל שבת אחת שישמור שבתות הרבה, ה"נ אל יבזבז כל ממונו למצוה אחת בכדי שיוכל לקיים הרבה מצוות ע"ש. וא"כ במצוות הקשורות לשבת ויו"ט ולמועדים כפסח, למצה ומרור ולד' כוסות, וכן בחנוכה ופורים למשל"מ ובהוצאות סעודת שבת ויו"ט, דכולן מצוותן בשבתות וימים טובים, וכל הדברים הנצרכים למועדים לשמחה אמרי' לו עלי ואני פורע, ולהכי אמרי' שיפזר כל ממונו להך מ"ע

השייכים לשבתות וימים טובים דמובטח לו דלוו עלי ואני פורע, ויוכל לקיים אח"כ שאר מצוות יעו"ש. ועפ"ז מיושב מ"ט בנ"ח מחזר על הפתחים, ולא אמרי' אל יבזבז יותר מחומש. ואולם צ"ע מש"כ ג"כ על נ"ח ופורים דהם מדרבנן ול"ה מה"ת, ואולי ס"ל כמש"כ החת"ס (או"ח סי' רח ויו"ד סי' רלג דנ"ח), הוי מדאורייתא לעשות איזה זכר לנס ע"ש. ומדברי הצבי תפארת נראה שס"ל שאף בסעודות חוה"מ אמרי' לו עלי ואני פורע. ובס' דולה ומשקה עמ' רד השיב מרן הגר"ח קניבסקי אם בסעודות חוה"מ אמרי' לו עלי ואני פורע, והשיב אולי, ונראה שהסתפק בזה, ואולם בספרו שונה הלכה סי' תי"ט הביא מרן מהמדרש דאף בסעודת ר"ח וחוה"מ אמרי' לו עלי ואני פורע. ועמ"ש"כ בזה לענין חוה"מ מו"ר בשו"ת משנת יוסף חי"ד (סי' רצד) ובשו"ת חשב האפוד [ביטון] ח"א (סי' יד) ובשו"ת אדרת תפארת (ח"ו סי' מב וח"ז סי' טו או"ב), ובשו"ת אבני דרך (חי"ג סי' פט) ובס' דור המלקטים שבת ח"א (סי' רמב אות יט) ובס' חול המועד כהלכתו (פ"א) יעו"ש. וכ"כ לי הגר"א נבנצאל דאף בסעודות חוה"מ אמרי' לו עלי ואני פורע.

אולם ילה"ק בזה מהמבו' בריטב"א בשיטמ"ק ביצה טו. דאף בשאר מצוות אמרי' לו עלי ואני פורע ע"ש. ומש"כ בזה בשו"ת קנה בושם ח"ג סי' יג

שבשו"ת משנת יוסף חי"א סי' קסז ובקונ' עורי דבורה ח"ז סי' יב ובשו"ת אדרת תפארת ח"ה סי' לא. וא"כ נפיק דיבזבו כל ממונו לכל המצוות דמובטח לו שיחזור לו ההוצאות, ומ"ט אמרי' המבזבו אל יבזבו יותר מחומש במצוות עד חומש. ולסברת הצבי תפארת דהיכא דאמרי' לוו עלי ואני פורע מבזבו כל ממונו יבזבו כל ממונו, א"כ שפיר יבזבו בכל המצוות אף יותר מחומש. ועמש"כ בזה בס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי שבת פ"א ס"ט הערה יג יעו"ש. ואמנם מצינו שיטה יחידאה דאמרי' שיבזבו כל ממונו לכל המצוות, וכמב' בבעל העיטור הל' מצה ומרור ומובא בטור או"ח סי' תפג ע"ש, ובס' יקח מצוות הוצאה למצוות עמ' רנח ע"ש. ולהנ"ל י"ל שס"ל דלוו עלי ואני פורע הוי בכל המצוות וכמב' בשיטמ"ק, וממילא תו לא יצטרך לבריות, דיחזור לו כל ההוצאות ושפיר הוי בכל המצוות ועי' עוד בשו"ת דבר יהושע ח"א סי' כד אות י'.

ליתן כל ממונו למצות סוכה

ולכא' יש לדון בדברי הפרמ"ג, דהנה כבר הקשו מ"ט בצדקה אמרי' אל יבזבו יותר מחומש, והא איכא לאוין לא תאמץ ולא תקפוץ כשאין נותן לעני, והרי על לאוין צריך לבזבו כל ממונו, וכמש"כ הרמ"א או"ח סו"ס תרנו. וכתב בשו"ת מרחשת ח"א סי' מג בההגהה, דהלאוין בצדקה לא תאמץ ולא תקפוץ זהו לחיזוק העשה ומצות צדקה, ואם פטור ממצות צדקה שהוי יותר מחומש ממילא גם לאוין ליכא לידידיה, וכ"כ בשו"ת מהרי"ל דיסקין ח"א סי' כד, וכיו"ב כתב בעל הקהילות יעקב זיע"א בברכת פרץ פר' ראה. וכבר הארכנו

ובשו"ת משנת יוסף חי"א סי' קסז ובקונ' עורי דבורה ח"ז סי' יב ובשו"ת אדרת תפארת ח"ה סי' לא. וא"כ נפיק דיבזבו כל ממונו לכל המצוות דמובטח לו שיחזור לו ההוצאות, ומ"ט אמרי' המבזבו אל יבזבו יותר מחומש במצוות עד חומש. ולסברת הצבי תפארת דהיכא דאמרי' לוו עלי ואני פורע מבזבו כל ממונו יבזבו כל ממונו, א"כ שפיר יבזבו בכל המצוות אף יותר מחומש. ועמש"כ בזה בס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי שבת פ"א ס"ט הערה יג יעו"ש. ואמנם מצינו שיטה יחידאה דאמרי' שיבזבו כל ממונו לכל המצוות, וכמב' בבעל העיטור הל' מצה ומרור ומובא בטור או"ח סי' תפג ע"ש, ובס' יקח מצוות הוצאה למצוות עמ' רנח ע"ש. ולהנ"ל י"ל שס"ל דלוו עלי ואני פורע הוי בכל המצוות וכמב' בשיטמ"ק, וממילא תו לא יצטרך לבריות, דיחזור לו כל ההוצאות ושפיר הוי בכל המצוות ועי' עוד בשו"ת דבר יהושע ח"א סי' כד אות י'.

(י) **והנה הפרמ"ג או"ח סי' תרמ א"א ס"ק טו,** מי שבא בדרך לסוכת חבירו או בין עכו"ם, ורוצים הרבה ממון בשביל סוכה, עי' תרנו מ"ע א"צ לבזבו ממון רב, וי"ל שוא"ת, וסוכה קום ועשה אוכל באיסור, ע"ש. והיינו שלמצות סוכה י"ל

[370] שהאריך בהכי אם בנט"י אמרי' דמבזבו יותר מחומש להוצאות נסיעה למקום רחוק שיהא לו מים לנט"י, וכתב לדון אם במצוה דרבנן אמרי' דמבזבו עד חומש מנכסי וע"ש. ולכאור' ממשי"כ הרמ"א דבאתרוג יבזבו עד חומש, ולא חילק ביום א' שהוי מה"ת לשאר ימים, ע"כ ס"ל שגם למצוה דרבנן צריך לבזבו עד חומש, ואולם בס' תורת חיים [סופר] אור"ח סי' צ' ס"ק יד כתב שבמצוה דרבנן ליכא להך כללא דיבזבו עד חומש, ורק במצוה דאורייתא, והסתפק בזה בשו"ת דברי יציב אהע"ז ס"ב ע"ש ובמה שהאריך בזה בס' יקח מצוות הוצאה למצוות סי' יג ע"ש, ובשו"ת צבי תפארת סי' נד הק' בתו"ד הא בכל מ"ע מדרבנן איכא לאו דלא תסור, ועל לאוין צריך לבזבו כל ממונו ע"ש. ואמנם י"ל בזה דהלאו דלא תסור זהו לחיזוק המ"ע מדרבנן, ואם א"צ לבזבו עד חומש למצוה דרבנן, ממילא ליכא לדידיה לאו דלא תסור. ויעו"ש בס' ארחץ בנקיון כפי, שכתב לדון שצריך לבזבו כל ממונו לאכול בנט"י, דנט"י הוי בכלל לא תעשה דאסור לאכול ללא נט"י ע"ש.

אמנם י"ל בזה דהאיסור לאכול ללא נט"י, נובע מחמת המצוה דנט"י, ואם נימא דא"צ לבזבו כל ממונו על נט"י, ממילא ליכא איסור אכילה לדידיה ללא נט"י, וכן מוכח ממשי"כ בס' שבט יהודה סי' שמא ס"ו, דאונן פטור מנט"י

ביסוד זה בצדקה בבית מתתיהו ח"א ס"ז אור"ט ע"ש ובמש"כ בס' יקח מצוות הוצאה למצוות פי"ב ס"ח ובחלק הסימנים ס"ה מ"ט בצדקה א"צ לבזבו כל ממונו משום הלאוין, ובס' ערך יעקב פ"ח מערכין וחרמין הי"ג ע"ש, ובס' חמדה יקרה להג"ר דניאל גינזבורג בראשית סי' מה, ובס' ישא מדברותיך להג"ר ישראל אדלשטיין סי' כו, ובס' מנחת אלימלך ח"ג סי' יא, ובס' מנחת אשר בראשית סי' לח אור"ב.

ואשר עפ"ז י"ל ה"ה לענין מצות סוכה דנדיה אם נימא דאיסור אכילה חוץ לסוכה הוי בקו"ע, מ"מ האיסור זהו מחמת המצוה לאכול בסוכה, ואם נימא שא"צ לבזבו כל ממונו למצוה אין חייב לאכול בסוכה, וממילא ליכא איסור אכילה לגביה דהאיסור נובע מחמת המצוה, ואולם ממשי"כ הפרמ"ג דאונן חייב בסוכה ע"כ ס"ל דאיכא איסור בפ"ע דאכילה חוץ לסוכה, וממילא ס"ל שצריך לבזבו כל ממונו לסוכה.

וראיתי בשו"ת בירורי חיים ליד ידי הגר"ש סגל ח"ג סי' יג אות יד, דכתב לדון אם צריך ליתן כל ממונו למ"ע דנטילת ידים יותר מחומש, וכגון הוצאות נסיעה למקום רחוק שיהא לו מים לנט"י, וכתב לדון שהנסיעה ל"ה אלא הכשר מצוה להגיע לנט"י, ובהכשר ליכא דינא דיבזבו יותר מחומש. ומצאתי בס' ארחץ בנקיון כפי ח"ב סי' מב [עמ'

אולם יש לדון בזה עפ"מ"כ בתשו' מנחת שלמה ח"ב (סי' סו אות יד) דאפשר שאונן שפטור מהמצוות כמו שאוכל ללא ברכה מותר להשתמש בכלי ללא טבילה ע"ש. והארכנו בדבריו בבית מתתיהו ח"ג (סי' יעו"ש, ובס' עזר לשלחן טבילת כלים (עמ' נח) יעו"ש. וע"כ ס"ל להמנח"ש דהאיסור לאכול בכלים ללא טבילה זהו נובע מחמת המצוה להטביל, ואונן שפטור מלהטביל ממילא ליכא לדידיה איסור אכילה מכלים שלא הוטבלו. ועפ"ז יל"ד ג"כ לענין המבזבז יותר מחומש בטבילת כלים, דכיון שא"צ לבזבז אלא עד חומש למצוות ה"ה לטבילת כלים, וכיון שא"צ לבזבז אלא עד חומש יותר מחומש יהא שרי לו לאכול מכלים שלא הוטבלו, ואמנם בס' חוט שני לרבינו מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל טבילת כלים (סי' קכ ס"ב) בשעה"צ (ס"ק סז) נקט דטבילת כלים ל"ה מצוה בעלמא, ואיכא איסור בפ"ע שלא לאכול מכלים שלא הוטבלו ע"ש. ועפ"ז ודאי שצריך לבזבז כל ממונו להטביל כליו ולאכול בכלים טבולים, וכן ראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ה', עמוד רסה, בשם הגר"נ קופשיץ דכלים ללא טבילה הוי כאיסור חפצא ע"ש.

אמנם י"ל בזה עוד דהרמב"ם השמיט הך מ"ע דטבילת כלים, וגם החינוך לא הזכיר הך מ"ע, ורק הסמ"ק (מ"ע צט) מנה מ"ע דטבילת כלים, וכתב בשו"ת מנחת אשר ח"ג (סי' נה) שס"ל

שהוא בשוא"ת ע"ש. וע"כ אף שלאכול ללא נט"י הוי איסורא, מ"מ האיסור זהו מחמת המצוה. ואונן שפטור מהמצוות וה"ה פטור ממ"ע דנט"י, ממילא ליכא איסורא לאכול ללא נט"י, וא"כ עפ"ז ה"ה י"ל לענין לבזבז יותר מחומש, אם נימא דא"צ לבזבז על מצוות עד חומש ה"ה בנט"י, וממילא ליכא איסורא לדידיה לאכול ללא נט"י, ואולם בשו"ת מוצל מאש ח"ב סי' כב כתב לדון אם אונן חייב בנט"י, כיון שהוי מילתא דאיסורא לא פטרוהו אלא ממ"ע. וכ"כ הפתחי תשובה יו"ד סי' שמא סק"ד ע"ש. ומה שציינתי בזה בבית מתתיהו ח"ג סי' י' אות ה' ע"ש, וע"ע בשו"ת ידות הלוי יו"ד ח"ב סי' קב.

והלום ראיתי בס' מסורת משה מפסקי בעל האגרות משה זצ"ל ח"ג עמ' רי אם צריך להוציא יותר מחומש לצורך מצות טבילת כלים, ואם מותר לאכול מכלים אלו שלא נטבלו, מאחר שטבילת כלים הוי מ"ע, ועל מ"ע א"צ לבזבז אלא עד חומש, והשיב ע"ז האגר"מ דההיתר של חומש מנכסיו על מ"ע זהו רק בעשה שעובר עליו בשוא"ת, וכגון שאין חייב לקנות אתרוג אם יצטרך לבזבז חומש מנכסיו, אבל לגבי אכילה מכלים שלא נטבלו שזה עבירת עשה שעובר עליה בקום ועשה לגבי זה ליכא הך היתרא דאל יבזבו יותר מחומש, והוי כמי שאוכל חוץ לסוכה, ע"ש וכנ"ל.

להרמב"ם והחינוך דטבילת כלים ל"ה בגדר מ"ע כלל, ורק מתיר האיסור בשימוש בכלי שאין טבול ע"ש. ועפ"ז ודאי שאין לדון הך פטורא דחומש בטבילת כלים, כיון של"ה מ"ע כלל אלא הכשר ומתיר האיסור לשימוש בכלים.

ושו"מ בתשו' עטרת משה יו"ד (סי' סה) דכתב בתו"ד בפשיטות ששרי ליתן לקטן לאכול בכלים שאינם טבולים, דטבילת כלי הוי רק מצוה ול"ח כספיה לקטן יעו"ש. ואולם בס' חוט שני לרבינו מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל טבילת כלים עמ' כב, דאסור לספות לקטן מכלים שאינם טבולים יעו"ש, ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג (סי' או"ד) יעו"ש. וא"כ דשייך ספיה לקטן בכלי שאין טבול. ה"ה י"ל שצריך להוציא יותר מחומש לאכול בכלי טבול, דאי"ז מ"ע אלא בגדר איסור.





בית יוסף



בענין אם אבל יכול להתפלל בשבת ויום טוב

הרב פנחס זביחי

מח"ס שו"ת עטרת פז ועוד ספרים, ירושלים ת"ו

פסק מהרי"ל. מיהו היכא דליכא דעדיף מיניה מותר. יעו"ש. ועי' בשו"ת עולת שמואל (סי' פד) בתשובת הגאון מהריב רנשבורג ז"ל, ב' טעמים לכך שבשבת ויו"ט, אין האבל נוהג להתפלל. א. משום מידת הדין מתוחה ח"ו כנגד האבל. ב. משום שהקהל הוא בשמחה, ואין ראוי שיעמוד לפני התיבה מי שאינו בשמחה. יעו"ש.

ועי' בכנסת הגדולה ביו"ד (סי' שמא הגה"ט אות ד) שכתב, וז"ל: אמר המאסף נשאלתי, על ש"ץ שמת לו מת בשבת, אם יכול להתפלל להוציא אחרים ידי חובתם. והשבתי, דלא גרע אונן בשבת, מאבל בחול, וכי היכי דבאבל כתב הרא"ש, בתשובה (כלל כז), והביאה הטור (סי' שפד) דאם אין שם מי שיתפלל, יכול האבל להתפלל ולהוציא הרבים. ה"נ אונן בשבת, אם אין שם מי שיתפלל, יכול להתפלל. וכבר אירע מעשה פה טיריאי, בעודי ביוחיל איסאר, והתפלל האונן תפילת שחרית בשבת, וכשבאתי אמרתי להם, שלא יפה עשו, כיון שהיה שם אחר, שהיה יכול להתפלל. וכן יש לדקדק

בעזרת ה' יתברך, פעיה"ק ירושלים תובכ"א יום שלישי ח' סיון בדרך בצאתכם" (תשע"ט). לפ"ק.

נשאלתי הלום, מאת החזן ידידנו היקר והנעלה רבי וכו' שליט"א, שהוא מתפלל בדקדוק, ונעים זמירות ישראל, האם יכול להתפלל בציבור גם בשבת וביום טוב, כי כיון שאימו נפטרה, והוא רגיל כל השבוע להיות חזן, האם יוכל לעלות ולהיות חזן, אף בימים אלו. כי שמע שהוא לא יכול להיות חזן בימים קדושים אלו, של שבת קודש ושל יום טוב. ואמרתי להשיבו בקצרה בענין.

תשובה: עי' בדברי הרמ"א יו"ד (סי' שעו ס"ה) שכתב, והאבלים אומרים קדיש אפילו בשבת ויו"ט, אבל לא נהגו להתפלל בשבת ויו"ט, (כן הוא בתשובת מהרי"ל), אף על פי שאין איסור בדבר, אבל בימות החול, מי שיודע להתפלל, יתפלל ויותר מועיל מקדיש יתום, שלא נתקן אלא לקטנים, ומי שאינו יודע להתפלל כל התפלה, יתפלל למנצח ובא לציון וכו'. יעו"ש. ועי' בש"ך (שם ס"ק יד) שהוסיף, וכן בימים נוראים אסור, וכן

ועי' בפתחי תשובה יורה דעה (סימן שעו ס"ק ח) שהביא, ועי' בתשובת מאיר נתיבים (סי' פ) שהאריך, להתיר להתפלל בשבת ויו"ט. ע"ש.

והנה באמת בתשובת מאיר נתיבים (שם) האריך להמעיט מחומר הדברים, וז"ל המאיר נתיבים: כיון דבלאו הכי אין שום נדנוד איסור בדבר, כמבואר ברמ"א בהג"ה, אלא שכתב שאין המנהג כן, מסתייה לן למימר, דזה דוקא במי שאין דרכו לעבור לפני התיבה בשבת בקביעות, אז אין להמציא את עצמו לזה מחמת אבלות, מה שאין כן במי שרגיל בכך, מאז ומקדם בכל השבתות בקביעות, ברור דאין עליו לבטל סדרו מנהגו מחמת תוך י"ב חודש. ע"פ הדברים הללו נראה, לי דהגאון רמ"א בעצמו, לא רצה לכתוב כדרכו בשאר מקומות בלשון פסק דין, או בלשון מנהג קבוע שיהא שייך לומר לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, ולא תטוש תורת אמך, אלא כתב בלשון קלילא "לא נהגו להתפלל", מזה יבין כל איש לבב שלא נתכוין הגאון דרך פסק דין, או מנהג קבוע, רק כבא לחוות דעתו וכו', אבל לא עלה על דעת הגאון להורות שלא יתפלל וכו', ומ"ש דו"ז הגאון בעל ט"ז שם וכו', שמדת הדין מתוחה וכו', כבר דחה הגאון בעצמו שם, ובפרט כי תבלין אחד יש לנו ושבת שמה, הממתקת את הדין, ואין דנין בשבת לא למעלה ולא למטה וכו', ובזה ממילא ירווח לה עלמא, לנפש אמו הצדקנית ז"ל, להעלותה מעלה

מדברי תשובת הרא"ש שכתב בתשובה הנזכרת, וכשמתפללין בבית האבל, אם אין שם אחר שיתפלל, יכול האבל להתפלל וכו'. דמשמע דדוקא בבית האבל, דאפשר שלא ימצא שם מי שיוודע להתפלל, אבל בבית הכנסת מסתמא א"א שלא ימצא אחד מהם, שאינו יודע להתפלל. עכ"ל כנה"ג. יעו"ש.

ועי' בתשובת פעולת צדיק חלק ג (סימן קפח) שכתב, כתב מרן השו"ע ביו"ד (סי' שפד ס"ג) וז"ל: אם אין שם מי שיתפלל להוציא את הרבים י"ח, יכול האבל להתפלל להוציאן. עכ"ל. והוא מהטור בשם תשובת הרא"ש.

וב' בס' בית הלל על זה וז"ל: והנה משמע מכאן דתוך ז' לא יתפלל האבל להוציאם, אם יש שם אחר שיכול להתפלל. והא דכתב לעיל (סי' שעו ס"ד) בהג"ה ז"ל: אבל בימות החול מי שיוודע להתפלל יתפלל, ויותר מועיל מקדיש יתום, שלא ניתקן אלא לקטנים. עכ"ל. א"כ משמע שיותר טוב להתפלל האבל אפילו תוך ז', מדכתב, שמועיל יותר מקדיש, (יתום ונראה דהתם סי' שעו איירי, באבל על אביו ואמו, וא"כ יותר טוב להתפלל עצמו, כדכתב שמועיל יותר מקדיש). א"כ משמע כשהוא אבל על אביו ואמו, איירי אבל כאן איירי באבל סתם, שאינו על אביו ואמו, אלא שאר אבילות, שאין אומרים עליהם קדיש. וא"כ לא יתפלל האבל להוציאם, אם יש שם אחר שיוכל להתפלל וכו'. יעו"ש.

ול', מה שאין כן שבת, אכן בדליכא שם חזן אחר ולא אפשר, ראיתי שהתיר מורי ורבי הר"ר גרשון ז"ל. עכ"ל.

ועיינתי בדבר זה מאוד, והנה מצאתי בשו"ת מחנה יוסף (סי' מח), שבת, שכתב בזה באריכות, וכתב דמורם יוצא מכל הנ"ל, דאע"ג שהרמ"א לא הזכיר ראש השנה ויום הכיפורים, וכן הביא בדבריו רבינו החיד"א זיע"א במחזיק ברכה שם (סי' שעו סעיף ה), וכן ציין את דברי הנודע ביהודה שאין בזה שמץ איסור אלא מנהג, והרי שהמג"א הט"ז והש"ך דבריהם ברור מללו, וכדברי המהרי"ל להדיא, שאסור לאבל בתוך י"ב חודש לעבור לפני התיבה בראש השנה ויום הכיפורים, ואם כן לכאורה אין מקום להקל בזה, זולת אם ליכא דעדיף מיניה וכמו שכתבו הם בעצמם.

אולם מצאנו בפוסקים קולות רבות בזה ובפרט למי שהוחזק וקבוע כש"ץ בשנים שלפני זה, דעי' בס' זכור לאברהם ח"ב (ערך ש"ץ) שכתב, דמצוה לאבל להתפלל אפילו בשבת, אבל לא ביום טוב. וכ"כ בס' פחד יצחק שהביא את תשובת בנימין זאב (סי' קסא) שכתב, וזקן אחד הגיד לי שציוה לבניו, שלאחר מותו אחר ז' ימי אבלות יתפלל עד שלושים יום, חול ושבת, וכן ציויתי את בני הראשונים, כשנפטרה אמם, וכן שמעתי שאמר בעל הרוקח. עכ"ל הגאון ר"י מקורביל ז"ל. עכ"ל.

מעלה אף בשבת מגן עדן התחתון לג"ע העליון וכו'. יעו"ש.

והנה גם הרמ"א בדבריו (הנ"ל) לא הזכיר, אלא שבת ויום טוב, ולא ראש השנה ויום הכיפורים, ומסברא אפשר לומר לכאן ולכאן, דראש השנה ויום הכיפורים אין דינם שונה משבת ויום טוב, או להיפך שבהם קיל יותר לענין זה. ועכ"פ ברמ"א אינו מפורש בזה. ואולם בש"ך (שם) כאמור הוסיף על דברי הרמ"א, וכן בימים נוראים אסור וכו', וכן באו"ח (סי' תקפא) כתב המג"א (סק"ד), אבל תוך י"ב חודש כרגלים לכל מילי וכו', אכן בדליכא חזן אחר, שרי מהרי"ל בתשובה וכו', וכן הט"ז (שם סק"ג) הביאו ע"ש.

ובאמת מפורש כן בשו"ת מהרי"ל (סי' קכח) שממנו ששאב הרמ"א דבריו, שהרי נשאל בזה להדיא, אם אבל מותר להתפלל ימים נוראים, או אם דמיא לכהן שאינו עולה לדוכן בימי אבלו, והשיב וז"ל: מה שהבאת מכהן אין ראיה כלל, דכהן אין הברכה חל אלא מתוך שמחה, כמו שמצינו ביצחק אבינו ע"ה, ומהאי טעמא אסור לפני לברך, ומה שהבאת אשלי רברבי שהתירו, איני חולק על ישיבתן, ומאן יהיב לן מעפרן ומליא לעינין, אכן אנא תשובת מהר"מ ידענא, דכתב בה, דאין מנהג שיתפלל אבל תוך י"ב חודש בשבת ויו"ט, ואתה כתבת דשבת הוי טפי שמחה מימים נוראים, לא כי הא קמן דהוה כרגלים ופסקי אבלות ז'

כל כך, שבמהרי"ל שהוא מקור האי דינא, לא הזכירו כלל. ועיין במחנה חיים ח"ג או"ח (סי' מב) שתמה לפי המבואר בפרי מגדים, הטעם שמדת הדין מתוחה וכו', קשה מאי מהני דליכא דעדיף מיניה אטו מי שיש לו פסול מצד עצמו, נתיר לו אם ליכא דעדיף מיניה. ע"ש.

אבל באמת המהרי"ל (הנ"ל) שהוא כתב הא, דליכא דעדיף מיניה, לא הזכיר כלל הא דמדת הדין מתוחה. וכתב כן הפרי מגדים (סי' תקפא א"א סק"ד), ובמטה אפרים (סי' תקפא ס"ק כג), וביד שאול יו"ד (שם), והוא מדברי הט"ז באו"ח (סי' תרס ס"א) שעל מה שכתב שם הרמ"א בשם הכל בו, שאכל כל י"ב חודש אינו מקיף הביא מהב"י שדברי הכל בו הם דברי תימה, אלא נוהגין להקיף אפילו האכל עצמו. ע"ש. ושוב כתב, ואנו נוהגין שלא להקיף וכו', ונראה קצת ליתן טעם למנהגנו שהוא כמו שיש מנהג שאין אבל מתפלל בימים שאין בהם תחנון, כמ"ש בתשובת הרמ"א שטעם בזה שמדת הדין מתוחה וכו', ועל כן לא נכון להיות ש"ץ, אף שזה טעם חלוש, ושם בתשובה הוא חולק על זה, מכל מקום כיון שנהגו כך שם, זהו עצמו הטעם בכאן שכל המקיפים הם כשלוחים של שאר הקהל. ע"ש.

ועי' בשו"ת מהר"מ מינץ ז"ל (סי' מג) שכתב, וכן הא דיש מקומות דנהגו דלא להתפלל אבל בכלל, כי אם פעם אחת בשבוע, או פעמים, וכה"ג גם לזה

ומבואר בדבריהם, שבשבת יש להתפלל לפני התיבה, כמו בחול. והרי שס"ל שיש לאכל להתפלל בשבת, וכתב עליו, ומיהו ביום טוב אין רשות לאכל להתפלל. ובטעם הדבר כתב הגאון הרי בשמים בשו"ת מהד"ג (סי' עד) שהוא משום שביום טוב שמחה כתיב בו, מה שאין כן בשבת דלא כתיב שמחה, רק עונג. ועי' בשאגת אריה (סי' קא), בשערי דעה ח"א (סי' עה), ובמחזה אברהם ח"א (סי' קעח) ועוד, אלא שבהרי בשמים (שם) סיים, ומכל מקום אנן דנהיגין, שאין האכל מתפלל גם בשבת, הוא משום דאע"ג דבקרא לא נאמר שמחה, הרי יש בו עונג ושמחה, כמו ביום טוב. ע"ש.

ואולם יותר מזה, אפילו לענין שבת ויום טוב, שמפורש הוא ברמ"א (הנ"ל) שאין לאכל להתפלל לפני התיבה, מצאנו ראינו בדברי רבינו הגה"ק בעל מאיר נתיבים (הנ"ל), ובעקבותיו עוד הרבה פוסקים, שהקילו בזה, ואף כי מי יבוא בסוד ה' יתברך, ובודאי רשכבה"ג בעל מאיר נתיבים זי"ע, שמלבד שהיה מגדולי גאוני דורו, היו נהירין לו שבילי דרקייעא.

ועי' בהגהות יד שאול (סי' שעו שם) שבענין זה נהרא נהרא ופשטיה, ואשר נראה, דהנה הטעם שהעלו כמה מהפוסקים הנ"ל שאכל ל"ע לא יתפלל, לפני התיבה בשבת וביום טוב, בראש השנה, וביום הכיפורים, הוא משום שמדת הדין מתוחה ח"ו עליו כל י"ב חודש וכו', ולכאורה דבר זה אינו פשוט

תחלוק באבלים, ובזה נחא ומיושב המנהג מה שראיתי בהרבה מקומות, שהבעלי תפלה המוכנים להתפלל בכל שנה ושנה בר"ה ויום כפור, שאין משגיחים על האבילות די"ב חדש, אלא מתפלל ככל שנה ושנה. ע"ש.

ועוד האריך במאוד מאוד, והעלה למסקנא, דלפי כי הנ"ל, י"ל שבאמת היה מקום גדול, שהאבל יתפלל גם בשבת, בפרט אם היה נוהג לעשות כן בכל שבת לפני זה, כדעת הפוסקים, וכמו שכתב המחבר להלכה, שאין בזה שמץ איסור, ובפרט לפי"ד המאיר נתיבים (סי' פ), וציין לו גם בפתחי תשובה (סי' שעו שם) שהאריך להמעט מחומר הדברים, אף שנראה שכתב תשובה זו לאחד הגדולים, שהיה נוהג להתפלל לפני התיבה, בפרט לגבי מי שכבר הוחזק כש"ץ, שלכאורה מצד הסברא אין בזה שום הגיון להתיר, לפי אחד משני הטעמים האמורים, שהוזכרו בפוסקי קמאי, וכדברי הגה"ק זי"ע, שהיה כידוע מגדולי בני היכלא קדישא של הבעש"ט זיע"א, נקטו להלכה ולמעשה רוב הפוסקים וכו'.

אלא שמאחר ומפורש הוא ברמ"א שאין נוהגין כן, ודאי אין לעשות כן, ובני ישראל יוצאין ביד רמ"א, אבל בראש השנה ויום הכפורים, כיון שלא נזכרו ברמ"א כלל, שוב אפשר לסמוך על רבותינו הנ"ל גדולי הפוסקים, שהאבל יתפלל בהם לפני התיבה, כיון שגם

יש טעם, משום דמה אבלים עמי הארץ אשר אינם יודעים לומר הברכות והתפילה כתיקונם, ואמרים טעותא, ואיכא זילותא שעומדים כל השבוע ומתפללים, לכך תיקנו אפילו על היודעים להתפלל, שלא יתפללו כל השבוע, משום דלא ליתי לאנצויי וכו', וגם שלא לבייש שאינם יודעים וכו'. ע"ש. ואם בנוגע לתפילות ימות החול אמרו כן, כל שכן לגבי תפילות שבת, ובודאי לגבי תפילות יום טוב, ועל אחת כמה וכמה לגבי ימים נוראים. וק"ל.

ועי' בשו"ת מחנה יוסף בשבת (שם) שכתב, ושמחתי כי מצאתי ברוך ה' מפורש כן בשו"ת ריב"ם שנייטוך (סי' מא) שהיה מגדולי תלמידי רבי נתן אדלר זי"ע שנשאל בכך, לגבי נידון דידן ממש, ולאחר שהזכיר טעמים שונים של מידת הדין וכו', כתב וז"ל: אמנם נראה לפע"ד טעם המנהג הנ"ל, כיון שיש פעמים רבות אבלים כאלה שאינם יודעים להתפלל כדבעי, וגם אין קולם נעים כלל או אינו מקובל לבריות, על כן אין עוברים לפני התיבה בשבת ויום טוב, אך בימי החול לא איכפת להם, שבלאו הכי מתפללים במהירות, על כן כל מי שירצה עובר לפני התיבה, וגם אין האבלים ישמעו לן להיותם נידחים מכל וכל, אך בשבת ויום טוב שמצוה להתפלל באריכות ובנעימה, ומנהג בכל קהילות ישראל שהש"ץ הנוטל פרס הראוי ויודע מיוחד לכך, על כן נהגו שאין האבל מתפלל, כדי שלא

תאמר כבר החל אור קדושת השבת להתנוצץ, הרי בכהאי גוונא שאין הדבר סותר פסק הרמ"א, שהרי תפלה זו היא תפלת חול, ומצד ההלכה אינה נכללת בתפילות השבת, למה לא לסמוך על רבותינו הגאונים והפוסקים הנ"ל, וכמו שצוינו הגה"ק בן השל"ה ביש נוחלין, ועל כן נהגו להתפלל מנחת ערב שבת קודש לפני העמוד וכנ"ל וכו'. יעו"ש.

ועי' בס' נשמת ישראל (סימן לב פרק ג) ואלו דבריו: ונהגו שאין מניחים את האבל להתפלל לפני התיבה בשבת ויו"ט, במשך כל י"ב חודש, וכתבו כמה אחרונים שאין בזה איסור מדינא, אלא מחמת מנהגא. ויש שכתבו, שכל המנהג, רק כדי שאבל שאין לו הנעמת קול, לא יבא להתפלל גם בשבת. ויש שכתבו יותר, שאף להמנהג, אין למונעו אלא רק שאין האבל צריך להדר להתפלל אז, מיהו יש שכתבו שאיסור יש בדבר. ויש שכתבו טעם להאיסור, מפני שנראה כמשווי את אבותיו לרשעים, שנידונים בגיהנם גם בשבת, אבל יש לפקפק הרבה על טעם זה. יעו"ש. ועי' בדבריו הנ"ל של מחנה יוסף, שבת (סי' מח), שישב את הדבר והעלה שפיר הוי להתפלל אף תפילות שבת קודש כשנמצא באבילות וכו', וכמבואר לעיל. יעו"ש.

וכן מצאתי גם הלום בדברי מו"ר עט"ר זצ"ל שכתב בס' חזון עובדיה אבילות ח"ג (הנהגות בית האבל סעיף ד עמוד ו) בזה"ל: האבל רשאי להיות שליח

המהרי"ל לא נתכוין לאיסור מוחלט. ובה הרווחנו טעם לשבח, במה שנהגו ההולכים לאור תורת רבותינו הק', שהאבל מתפלל גם במנחת ערב שבת קודש, שלא כהרבה קהילות חסידים, שלא נהגו כן.

ועי' בתשורת ש"י ח"א (סי' תלב) שכתב, וז"ל: עוד שאל על מה נהגו שלא יתפללו אבלים לפני העמוד, במנחה ערב שבת, הא עדיין חול הוא. נראה לפי המבואר בכוונת מנחה ערב שבת, דאז מתחילין לעלות העולמות, מכח קדושת השבת, ואיתא מהבעש"ט זצלה"ה בפירוש "הודו" שאומרים אז, לפני מנחה, על עליית ניצוצות הקדושה המלוכשות תוך הקליפות, ועולין לקדושת שבת, ועליהם הכוונה "יראו ישרים וישמחו", בעלייתן לקדושה וכו', והיינו שבאמירת "הודו", לפני מנחת שבת כתקנתו הק' של הבעש"ט זיע"א, כבר מתחיל אור קדושת השבת, ומעתה צ"ע לכאורה מנהג שלנו שהאבל מתפלל במנחה, גם כשלפעמים יוצא באיחור קצת, וכבר קרוב לשבת ממש.

ולהנ"ל נראה, דאדרבא, שכיון שבתפילות שבת מתעלות כל תפלות החול, כמבואר בליקוטי תורה (פר' בהר), ומתחיל כבר מתפלת מנחה ערב שבת כמבואר, באור המאיר (פר' בשלח) ובכ"מ, הרי יש ענין גדול מאד להתפלל תפילה זו, שבה ועל ידה עולות כל תפילות שהתפלל במשך כל השבוע, מה

וימים טובים, וימים נוראים דינם כרגלים לכל דבר. דפסקי אבילות של שבעה ושלשים, ונגינת הקדיש שלהם הוא כמו שאר ימים טובים, מיהו היכא דליכא שליח ציבור אחר שרי. יעו"ש.

אבל הספרדים אינם חוששים למנהג זה, כי אין בזה איסור מן הדין, וכמ"ש בשו"ת נודע ביהודה קמא חאו"ח (סי' לב) שמן הדין שליח ציבור אבל עובר לפני התיבה אפילו ביום ראש השנה וביום הכפורים, ואין שמץ איסור בדבר, אלא מנהגא בעלמא, דלא עדיפי שבתות וימים טובים שהם ימי משתה ושמחה, ואף על פי כן אין בזה איסור מן הדין, רק מנהגא בעלמא, כמבואר בדברי הרמ"א יו"ד (סי' שעו ס"ה) בהגה. וכן מבואר להדיא בתשובות מהרי"ל בשם מהר"ם מרוטנבורג, שהמנהג שאין האבל מתפלל בשבתות וימים טובים, והוא הדין לראש השנה ויום הכפורים, כיון שמפסיקים אבלות, ונגינת הקדיש שלהם הוא כמו ביום טוב, אלא שאין בהם הלל, אלמא דמנהגא הוי ולא לדינא. וכן הובא במחזיק ברכה (סי' תקפא סק"ג). ועי' בספר לקט יושר יו"ד (סוף עמוד צד). יעו"ש.

אבל מנהגינו שאין חוששים לזה, ובפרט אם הוא שליח ציבור קבוע, והעם מרוצים ממנו. וכן נהגתי בעצמי כשהייתי בתוך י"ב חודש על פטירת מר אבי נ"ע. וגם בפורים קראתי המגילה בפני כל הציבור בבית הכנסת וכו'. יעו"ש. ועי' עוד נמי בדב"ק של מו"ר עט"ר זצ"ל

ציבור להתפלל לפני התיבה, כשהוא אבל על אביו ואמו, ואפילו אם יש שם אחר שיכול להיות שליח ציבור. ומיהו אם הוא אבל על שאר קרובים, אם יש שם אחר שיכול להיות שליח ציבור, עדיף שהוא יעבור לפני התיבה, ואם לא, יכול האבל להיות שליח ציבור. וביאר זאת בהערות למטה (הערה ה), דהנה בעיקר הענין אי יכול האבל להיות שליח ציבור, הרמ"א בהגה (סוף סי' שעו) כתב וז"ל: אם האבל יודע להתפלל בתור שליח ציבור, יתפלל, ותפילתו מועילה יותר מקדיש יתום. ולכאורה דבריו הם נגד דברי מרן (סי' שפד ס"ג) שכתב, דדוקא אם אין שם מי שיתפלל יכול האבל להתפלל להוציא רבים ידי חובתם והא לאו הכי, אחר קודם. ואולם כבר עמד בדבר בספר בית הלל (סי' שפד) ותירץ, דבסי' שעו מיירי באבל על אב ואם, ולכן עדיף שהאבל יתפלל, ובסי' שפד מיירי באבל על שאר קרובים. וכן כתב בס' יש נוחלין, ובס' בית לחם יהודה וכו', וכו' עשיתי מעשה לעבור לפני התיבה בימי אבלי על מרת אימי נ"ע. וכן ראוי להורות.

והנה המנהג באשכנז שהאבל שהוא בתוך שלושים, או בתוך י"ב חודש לאביו ולאמו, אינו יכול לעלות לשליח ציבור בימי שבתות וימים טובים וימים נוראים, וכמ"ש המג"א (סי' תקפא סק"ד) בשם מהרי"ל בתשובה (סי' קכח) בשם מהר"ם מרוטנבורג, שהמנהג שאין האבל מתפלל כשליח ציבור בשבתות

על כל פנים זה לספרדים, שיכולים להיות בין בחול ובין בשבת קודש, חזנים בפרט, וכן אבל שהוא תוך שנה, לעלות לתפילה.

אולם אחינו האשכנזים, יותר מחמירים בענין זה, וכמו שכתב הרמ"א (סי' שעו ס"ה) שכתב, והאבלים אומרים קדיש אפילו בשבת ויו"ט, אבל לא נהגו להתפלל בשבת ויו"ט. יעו"ש. אולם יש שאף על כן מקילים בענין, שיכול להיות שליח ציבור בשבת קודש, מפני שהרמ"א רק כותב שלא נהגו להתפלל בשבת קודש, אולם הרוצה לנהוג להתפלל, יש המקלים, וכמבואר בתשובה לעיל שיש המקילים בדבר שיהיה השליח ציבור אבל, וכן מתבאר בדברי שו"ת נודע ביהודה חאו"ח (סי' לב), ויעשו כפי המנהג שנהגו. אולם על כל פנים, איסור בודאי שאין בענין. וק"ל.

בשו"ת יביע אומר חלק ט חלק יורה דעה (סימן מ אות ה) שכתב שם נמי וז"ל: ולכן במקומותינו לא נהגו כל כך להקפיד על זה, ובפרט אבל בתוך שלשים או בתוך י"ב חודש, אם הוא ש"צ ותיק עובר לפני התיבה ועושה מצותו אפילו בשבת ויו"ט. וכן נהגתי בעצמי כשהייתי בתוך י"ב חודש על מר אבי נ"ע. עכ"ל. יעו"ש.

המורם מן האמור: רשאי אדם שהוא אבל על מות אביו או אמו, להיות שליח ציבור בין בחול ובין בשבת קודש, וכל שכן כשהוא שליח ציבור, שהתפלל עד עכשיו ורוצה לעלות לתפילה ובפרט אם הוא ברצון כל הציבור שנהנים מתפילתו וכו', שיכול להמשיך ולהתפלל בחול ובשבת קודש. אלא אפילו שאינו שליח ציבור, ורוצה להתפלל, יכול להיות שליח ציבור בין בחול ובין בשבת קודש.



בענין ברכת שעשה לי כל צרכי בשו"מ וברכות שלא תיקנו חז"ל

הרב מרדכי לבהר

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

בסידורי המערב כן וכהנה רבות). ואם באמת אין לברך ברכה זו בשו"מ לא הוי ליה לפוסקי המערב להשמיט הלכה זו מכל ספריהם.

וגם אם אין איתנו מספיק ראיה לברר מה נהגו הנשים, בריך רחמנא שרבותינו שבמערב הפנימי הנחילונו כללים ברורים היאך פוסקים, ויש לראות, היאך היו מכריעים בשאלתא דא'.

הנה, מרן בסימן מו (סעיף ד) כתב דצריך לברך בכל יום שלא עשני גוי וכו' שלא עשאני עבד שלא עשאני אשה והנשים מברכות שעשני כרצוני ע"כ. ומקורו מדברי הטור שכתב שנהגו הנשים לברך שעשני כרצוני ואפשר שנהגות כן שהוא כמי שמצדיק עליו הדין על הרעה ע"כ וכ"כ בר' דוד אבודרהם (הל' ברכות השחר).

ברם, בפר"ח (סק"ד) כתב שאינן מברכות הב' ברכות ראשונות ותו לא, כיון דלא אשכחינן בגמ' כולי האי הו"ל לפרושי. וסיים סוף דבר כל שמתקן נוסח ברכה שלא נזכרה בתלמוד או מברך

בס"ד, יום ב' הילולת מוהר"ר האר"י הקדוש, ה'תשפ"ב

נשאלתי ע"י ידידי הדגול חוקר מנהגי ונוסחאות קדמונינו, חריף ובקי טובא הרב שלמה דיין שליט"א, מרבני ישיבת עטרת תורה, ברוקלין ניו יורק, יע"א, אודות מה שבסידור הספרדי שע"י ארטסקרול כתבו שאין לנשים לומר ברכת שעשני כרצוני בשו"מ, והעירו שאין כן מנהג המערב הפנימי, אלא אומרות ברכה זו בשו"מ, ובקשתם חו"ד בזה.

הנה, מחזקינא טובה להערה זו, שבזכותו נכנסתי לעובי הקורה לברר מהו דעת רבותינו שבמערב ע"ז, ובפרט דמילתא דתליא בנשים קשה לקבוע ע"ז שם מנהג וכפי שאמר לי הגר"ש משאש זצ"ל (ע"פ רוב) הנשים לא היו יודעות לברך ולהתפלל.

ברם, כ"ז בדרך כלל אבל פשוט וברור שהיו הרבה נשים שהיו יודעות לקרוא ולהתפלל (וכפי שראיתי סבתי אסתר רימון זצ"ל שהיתה מתפללת, ובשו"ת שש משזר ח"ב ס' א גם העיד על אמו שהיתה מברכת ברכה זו וכפי שכתוב

זו בשו"מ, הרי גם בנוסח ברית ותורה כידוע השמיטו ואעפ"כ נהגו הנשים כדברי מור"ם להשמיט ברית ותורה כפי שהארכנו במקום אחר.

ואיברא, כ"כ בספר משולחן אבותינו (הל' תפלה) כתב שנהגו הנשים לאומרה, וכ"כ בשו"ת שש משזר ח"ב (או"ח ס' א), שכך ראה שאמו נהגה כן. ושכך השיבה שנהגו כן מימים ימימה.

כל קבל דנא, נראה ברור, שהגם שאין לקבוע מסמרות ממנהג נשים, ולא ממה שנדפס בסידורים, נחזי אנן בכללי רבותינו שבמערב היאך היו מכריעים דין זה.

והנה כלל גדול בדינו, שקיבלנו הוראות מרן בב"י ובשו"ע אפי' כנגד אלף פוסקים, ואין כאן המקום להאריך.

והנה, גם כשיש פוסקים נגד מרן, רבותינו שבמערב אימצו פסקו של מרן ולא אמרו ספק ברכות להקל. ובדורות המאוחרים דנו הפוסקים בסב"ל נגד מרן, אבל כל דבר לגופו של ענין א, וכאן הרי דברי מרן מבוססים ע"פ

ברכה שלא נזכרה בש"ס כגון מגביה שפלים או סומך נופלים וכיוצא, גוערין בו עד הכאה. ודלא כהב"ח כנ"ל ע"כ. וכן הסכים במטה יהודה לדבריו, דמאי שנא ממש"כ מרן לגבי הנותן ליעף כח שאין לברך, וה"ה הכא, וההכרעה המקובלת אצל עדות המזרח היא כדברי החיד"א בקשר גודל (ס' ה' אות כג) שמברך בלא שם ומלכות. וכ"כ בעוד יוסף חי (פ' וישב) שמברכות בלא שו"מ. ובבא"ח (פ' וישב) כתב שטוב שתהרהר שם ה'.

והנה, בביקורי בעיר מגורי הורי שתי לאור"ט עי"ת פאס המהוללה, בן דודי הוא הגבר שחידש בית העלמין שם כמר אלהיו דויכו ז"ל, ברוב טובו מסר לי כמה סידורים עתיקים שהיו משתמשים בהם. וכנראה למעלה ממאה שנה. וחיפשתי בתוך כמה מהם, ומצאתי שנדפס בשו"מ "האשה אומרת" ברוך אמ"ה שעשני כרצונו.

גם בסידור תפלת החדש (הנדפס לפני כמאה ושלושים שנה בוויין) נדפס שאשה תאמר בשו"מ אע"פ שהושפע רבות מהחיד"א, והגם שבסידור בית עובד השמיט ברכה

א. הנה בהך כללא רבתא בדברי דספק ברכות להקל נגד מרן לא הוזכר בקדמונינו, וככה"נ מאחר שקבלת מרן היה באופן מוחלט, אזי גם בברכות אמרינן כן. והנה, בשו"ת בית דוד (או"ח ס' סא) פסק דיש לברך כדעת מרן ולא אמרינן סב"ל כנגדו, וכ"כ בשו"ת אגורה באהלך (ס' כו) ובאמת ליעקב (משפט הברכות העולים לס"ת אות סג). וכ"כ בחקרי לב (מהר"ב חו"מ ס' ד) שלא אמרינן סב"ל בדעת מרן. כך עולה מכמה חכמי המערב במקומות מפורזים שלא חששו לברך אפי' במקום ששאר פוסקים אומרים סב"ל. כן נראה מדברי כמוהר"ר המלאך רפאל בירדוגו זצ"ל בספרו תורות אמת (או"ח ס' ח סי"ד. ועי' שם סעיף יב) לגבי פשט טליתו אפי' אם דעתו ללבוש שוב צריך לברך אע"פ שהרבה פסקו שלא לברך, וכך דייק בספר דברי שלום ואמת (ח"ג דף 97) מספר רינה ותפלה מרבי ב.א. טולידאנו. וכן ע' בשו"ע או"ח ס' ח סעיף טו דפסק דאם נפל טליתו מעליו, צריך לברך שנית, והנה ככה"ח (ס"ק נח) ציין לשיטת ר'

בענין ברכות שלא תיקנו חז"ל

ועוד יש להוסיף מילין בזה, דהנה עיקר חששו של הפר"ח הוא שלא לברך ברכות שלא תיקנו חז"ל. ברם, הפר"ח פקפק על כמה וכמה ברכות מטעם זה, ואנו נוהגים לברכם. ויש לברר שיטת הפוסקים ועל צבאם מרן השו"ע בזה. ואיתבדר שמעתא, ובזה החלי בס"ד.

והנה, כתב הרא"ש בפ"ק דקדושין (ס' מא) "ותיקון גאוני לסדורי מנהגא דפדיונא וברכתא דיליה. ומברך כהנא

רבותינו שבספרד הרד"א שכבר כתב בנוהג בחכמה שרוב מנהגינו בתפלה מושתתים על פיו. ונהי שהרב פר"ח חולק ע"ד וכן הנהיג החיד"א, אבל פוק חזי שלא שינו הסידורים, וכולי האי לא הו"ל לפוסקי המערב לשתוקי אם אכן חשו לדברי הפר"ח.

וא"כ אמינא ולא מסתפינא, דבכה"ג הדרינן לכלל שהיכא שהמנהג אינו ברור סמכין על עיקר הכלל דקבלנו הוראות מרן.

יונה והריטב"א שאינו מברך וכתב לחשוש לסב"ל כה"ג, וכך פסק הגר"צ אבא שאול זצ"ל (אורל"צ ח"ב פ' מב: יא) וביב"א (ח"ג יו"ד ס' יז), והרבה פוסקים נטקו סב"ל נגד מרן, אכן בסידור בית עובד ציין להמג"א שאם תפס טליתו לפני שנפל אינו מברך, משמע דהא ל"ה מברך. וכ"כ אך בשופריה דיוסף (או"ח ח' ס' יב) כתב בפשיטות שמברך. וכ"כ ברינה ותפלה (שם) וכן משמע מהתורות אמת (שם). [ובאמת גם הרב הרי"ח הטוב בעוד יוסף חי (בראשית ס' ג) כתב לברך בכה"ג]. וכן מוכח מדברי כמוהר"ר המלך דוד צבאח זצ"ל (אב"ד מראש) בשו"ת וחידידושי רבי דוד צבאח ובית דינו (חלק חידושי דינים או"ח סימן א') ע"ש. וע"ע במש"כ מוהר"ר ברוך אברהם טולידאנו זצ"ל בספרו הלכה ברנה (או"ח סימן סו ביאור מקור ברוך אות ו) גם פסק כן שאף שכלל אמרינן סב"ל אפילו נגד מרן, כשסברת מרן מסתברת יותר, פוסקים כמרן אף במקום ספק ברכות.

ועיין שו"ת דרכי איש (או"ח ס' א) של רבי שמואל יוסף אבולעפייה (שהיה רב בזידיא וקובלנקה ומוגדור ושם מנו"כ) שהאריך בזה בדברים נאים. ועיין אבני יסוד (חלק רביעי כרך ב כלל ז) שהאריך בכלל זה שלא אומרים סב"ל נגד מרן. ועיין ברכת ה' לכמהר"ר משה לוי זלה"ה (ח"א פ"ב ס"ו) שג"כ כתב שלא תמיד אמרינן סב"ל נגד מרן.

ונראה בביאור שיטתם, דהנה, אחד ממיסדי הכלל דסב"ל נגד מרן הלא הוא החיד"א בברכ"י (ס' ד' ס"ק ג') שהגם דבארץ הצבי אתרא דמרן סמכין מכ"מ לענין ברכות נקטינן סב"ל אפ' נגד מרן. וכן ראיתי לרבתי נוהגין כן. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חיים שאל (ח"ב ס' טו). ולכא' טעמו שספק לא תשא דא', ברם לאו כו"ע מודו בזה.

ואכן, במשך הדורות הזכירו רבותינו שבמערב כלל זה, ע' בשו"ת ויאמר יצחק (ח"א ס' א' ד"ה אחר כותב זה) ובהקדמה לקיצור שו"ע להרה"צ רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל וכן עולה מכמהר"ר יעקב חיים בן נאיים זצ"ל בשו"ת זרע יעקב (סימן יג). וכ"כ כמוהר"ר יוסף בן נאיים זצ"ל בשו"ת שארית הצאן (ח"ג טו"ס שלה). וכ"כ כמוהר"ר יוסף משאש זצ"ל בשו"ת מים חיים (ח"א או"ח ס' מד). וכ"כ כמוהר"ר משה מלכה זצ"ל בשו"ת מקוה המים (ח"ג או"ח סימן כ' אות ג). יא, ובח"ג חאו"ח סימן נג סעיף ט). וכ"כ כמוהר"ר משה מלכה זצ"ל בשו"ת מקוה המים (ח"ג או"ח סימן כ' אות ג). ועיין שו"ת עמק יהושע (ח"ג או"ח ס' כח).

ברם, נראה דהגם דפעמים אמרינן סב"ל נגד מרן, להנ"ל אין לנקוט בכל מקרה סב"ל בשיטה יחידי או באופן מוחלט, אלא תלוי כל מקרה ומקרה, וכך נראה מכמה מפוסקי המערב. ובכללי הפסק לרבתינו שבמערב הארכנו בזה.

לאשה לברך שעשני כרצוני, בשם ומלכות אע"פ שאין זה ברכה שנתקנה בש"ס.

ומצינו עוד הרבה ברכות שאנו נוהגים לאומרם, וגם מהשו"ע לא נראה שנמנע מזה, וכגון ברכת ברוך שאמר בסימן נא וגם ברכת יראו עינינו הובא בטור סי' רלב, ובב"י הביא השיטות שאומרים אותה וברא"ש (ברכות פ"א ס' ה) כתב דהוא תקנה דבתראי. ואע"פ שלא נזכרה בתלמוד, אעפ"כ לא העיר ע"ז הב"י מאומה.

והנה, כמה תירוצים נאמרו ליישב דברי הרא"ש אבל בכלם לפענ"ד יש בו עקולי פשורי.

(א) בט"ז (או"ח סי' מו ס"ק ז) כתב "ואי אפשר ליישב אלא בדרך זה, דאם יש כבר מנהג לומר אותה הברכה אין לבטלה אף שלא הוזכרה בפירוש בגמ', ולכן בברכת בתולים שכבר נהגו לאומרה לא ביטלוה. משא"כ בפדיון הבן שמנהג אשכנז וצרפת אין לאומרה. ע"ש. ברם, הדברים צ"ע שא"כ הו"ל להרא"ש להזכיר שמאחר שנהגו לומר ברכת הבתולים אין לבטלה, ולא רמוז ת' זה כלל.

(ב) בכנה"ג (יו"ד ס' שה) כתב שהרא"ש בבכורות סמך על הקושיא האחרת שהק' בבכורות. וגם זה צ"ע דמשמע דהרא"ש כלל קיהיב שלא לתקן ברכה שלא נזכרה בתלמוד. והדברים

בא"י אמ"ה אשר קידש עובר במעי אמו, ונהגו לברך ברכה זו בארצות הללו. ובצרפת ואשכנז לא נהגו לברך ברכה זו. ולא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בתלמוד. כי אחרי סידר רב אשי ורבינא לא מצינו שנתחדשה ברכה. וגם ראשית הברכה אינו מבין וכו' ע"כ. ובבכורות הוסיף הרא"ש "וכן מסתבר דכהן לאו מצוה קעביד אלא מקבל מתנות כהונה. וגם אחרי הש"ס לא מצינו שיוכלו לחדש ברכה ע"כ. וצ"ע למה יהיב שני טעמים אלו.

והנה כבר נתקשו האחרונים בפתיחת דברי הרא"ש שהרי במס' כתובות (פ"ק ס' טו) כתב הרא"ש לגבי ברכת הבתולים "ואפשר שברכה זו תקנוה הגאונים ז"ל ומסתבר לברכה אחר שמצא בתולים" והביאו הטור, בשם ומלכות. וצ"ע דהרי סו"ס אינ"ז ברכה הכתובה בש"ס.

וכן יש להקשות בדברי מרן השו"ע שסותר א"ע בכמה מקומות בענין זה. דהנה באו"ח סי' מו כתב ע"ד הטור שעוד ברכה יש בסידורי אשכנז הנותן ליעף כח, והשיג ע"ז שאע"פ שיש סמך יפה לברך ברכה זו מאחר שלא נזכרה בתלמוד איני יודע איך היה רשות לשום אדם לתקנה ע"ש.

ולכא' דברי מרן סתרי והדדי דבאותו סימן לא העיר ע"ד הטור שיש

והנה, ברמב"ם פ"א דברכות (ה"ה) כתב "נוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תיקנום ואין ראוי לשנותן ולא להוסיף על אחת מהן ולא לגרוע ממנה וכו'. ע"כ. וראיתי בספר פני מבין (להג"ד נתנאל פריד אב"ק איוראש) באו"ח ס' ה' שדן מאי שנא מדברי הרמב"ם בהל' קר"ש פ' א', משמע דעזרא תיקן גם לברך, ואילו בהל' ברכות משמע דלפני עזרא כבר היו מברכים ורק עזרא תיקן נוסח הברכה, ופשוט דהכוונה בזה, דהיה מברכים מקדמת דנא, כההיא דשמואל דבירך על זבח, דקודם עזרא היו מברכים על כל הנאה ומצוה, רק עזרא לא תיקן הנוסחאות הערוכות וכל ברכות דרבנן עזרא תיקן ע"ש.

ובעין זה מבואר בתשובות הרשב"א (ח"ד ס' רצה) דהא דאמר שתקנו להם לישראל ברכות ותפלות וקדושות והבדלות לאו עיקרן של דברים ממש קאמר דהא ברכה דאמר דא' וכו' אלא עיקרן דבר תורה, ונוסח ברכה ומקומן מתקנת אנשי כנה"ג תיקנו.

וע"כ נראה לומר בכל זה, דיסוד אמירת ברכה היינו מושג דא', ומה שפעמים מצינו שהגאונים תיקנו ברכות י"ל כמש"כ המאירי במס' ברכות (ד:): שרשאים גדולי הדור לתקן נוסח ברכה מעיקרא אע"פ שלא נתקנה, כן מה שמצינו נוסח ברכות מפי הגאונים, שלא מן התלמוד כעין ברכת אלמון ואלמנה,

עדיין טעונים ביאור. וע"ע בספר קרבן נתנאל (קדושין אות ט) שגם העיר ממה שהרא"ש לא השיג על רב עמרם בברכת ק"ש שעל המטה שאינה נזכרה בתלמוד (היינו ברכת אקב"ו על קריאת שמע שהוא קורא לפני מיטתו), ע"כ שסמך כאן על קושיא אחרת שהיה לגבי פדיון הבן. ברם, הדוחק מבואר, שסו"ס משמע דהרא"ש סמך גם על ת' זה בפנ"ע.

ג) בדרישה (אבה"ע ס' סג) ת' דשאני בתולים דאולי מסופק הוא הא תקנוה הגאונים ולא דמי לברכת כהן דודאי הגאונים תקנוה. ואיברא בלשון הבה"ג סתמא לברך אשר צג אגוז ולא רמז ממתי נתקנה. וצ"ע.

ד) ובב"ח (שם) ת' דאולי ברכה זו בלא שם ומלכות, אבל גם זה צ"ע דבבה"ג הביאו בשו"מ, וגם לומר דדברי הטור ושו"ע ט"ס הדוחק מבואר.

ואשר יראה לבאר בדברי הרא"ש ובדעת השו"ע, ע"פ מה שיש להקדים בדקדוק לשון הרא"ש במס' בכורות "וכן מסתבר דכהן לאו מצוה קעביד אלא מקבל מתנות וכו'.." ונר' לחלק דהיכא שיש מקום וסיבה לברך, אע"פ שנוסח הברכות לא תיקנו ובאו גאונים ותקנוה, אזי יש מקום לברכה זו, משא"כ אם הסיבה חסרה אז לא מצינו שיכולים לתקן נוסח הברכה אם א"א להסמיכו על סיבה כעין דא. [ולסבר את האזון כל דתקון דרבנן כעין דא' תיקון].

וכעין ברכה שהתקין רב האי לענין פדיון הבן ע"כ.

ונר' דכו"ע מודי בזה, רק הרא"ש ס"ל דלגבי ברכת פדיון הבן לא מצינו שמברך שום ברכה שלא הוזכרה בתלמוד, היינו לייצר סיבה ואופן חדש, והיינו פדיון הבן לומר שהכהן יברך, הרי אינו עושה המצוה כלל, ואינו בעל דברים ומהיכ"ת לחדש ברכה (הכוונה עצם סיבה לברך). אבל בכה"ג שיש סיבה, ויש מצוה או מאורע ששייך לבעל המצוה להסמיך הברכה כעין דא', שפיר אפשר לתקן הנוסח. ולכן הרא"ש במס' בכורות יהיב טעם שהכהן לאו מצוה קעביד, וזה הקדמה לת' השני וגם לא מצינו שיכולים לחדש ברכה, והיינו שלדידיה אפילו ת"ל שיש לו קצת מצוה, מכ"מ אינו בעל המצוה העיקרי ולא מצינו שיוכל לחדש ברכה^א.

ומעתה נר' דבברכת אשר צג אגוז, לא העיר הרא"ש מאומה על דברי הבה"ג, שבעצם מסכים למה שכתב המאירי שיש רשות לגדולי הדור לתקן וכו' אבל כ"ז כשיש סיבה מספקת, ובברכת בתולים מאחר שהחתן הוא הבעל הבתולה, ושבח גדול הוא, מצאו הגאונים סיבה מספקת לשבח ה' ע"י

ברכה, והוי שפיר כעין דא' כשאר ברכות השבח לה'.

ומובן לפ"ז נמי למה הרא"ש הזכיר בברכת יראו עינינו מתקנת הגאונים, שמאחר שחלק מהתפלה ושבח לבורא שפיר אסמכוהו אשאר תפלות שרשאים לתקן נוסח ברכה מאחר שכ"ז מעין תפלה לבורא.

וכן משמע משיטת הרמב"ם בתשובות (פאר הדור ס' קטט) שברכה זו הנקראת ברכת בתולים הרי היא ברכה לבטלה בל' ספק, כי הוא דבר מגונה, לא ידעתי למה יסדוה ולמה תיקנו בה קדוש וקורין אותו קדוש בתולים. אין לך דבר מגונה מזה. וכו' ע"כ. הרי דלא השיג מטעם שאינם רשאים לתקן ברכה אחרי חתימת התלמוד, והיינו כנ"ל דעיקר ההשגה שאין סיבה מספקת וכעין השגת הרא"ש בפדיון הבן, אבל אם היה סיבה מספקת לדעתו, (ושכן אכן דעת הבה"ג ונקט כן הרא"ש טור ונפסק בשו"ע) אה"נ גם להרמב"ם אין מניעה לברך ברכה זו.

וכן י"ל לגבי ברכת הנותן ליעף כח שהטור העתיק ברכה זו ללא חולק, דס"ל דיש מקום וסיבה לאומרה שנותן לו הקב"ה כח.

ב. עוד העיר לי ידידי הרב יוסף פרץ שליט"א שבסוף סדר חליצה אבה"ע ס' קסט סעיף נז פסק מרן לומר ברכה שלא נזכרת בתלמוד בלא שם ומלכות, ע"ש שגם י"ל על דרך זה שהרי הרב אומר הברכה, והוא לא קיים מצות חליצה א"כ דמיא לפדה"ב.

ברם, ככה"נ אין מנהג העולם כדברי הפר"ח מאחר שמברכים ברכת הנותן ליעף כח, ברוך שאמר, והרבה ברכות אחרות.

ונר' דזהו גם דעת השו"ע, דפסק לברך ברכת אשר צג אגוז, וגם ברכת שעשני כרצונו, ובברכת יראו עינינו שלא השיג הב"י מטעם זה, וגם ברכות בורא נפשות בס' רז לא השיג מטעם מה שלא מצאנו בתלמוד.

[ולענין ברכת הדלקת נר שבת ויו"ט גם לא מצינו מקור בגמ', וע' במחזיק ברכה (ס' נא אות א) שאפשר דמדברי אגדה הוא, ובלא"ה מאחר שהוא כעין ברכת המצוות, כבר העיר בדינו בפריי יתן (שם) דכבר כתוב בתוספתא דהעושה מצוה צריך לברך לפניה, סגי בזה].

והנה, הדרן לדידן, הרבה מפוסקי הספרדים ועדות המזרח נקטו להלכה שמברכים הנותן ליעף כח אע"פ שמרן פסק שלא לאומרו ע"פ דברי האריז"ל, ולא אומרים סב"ל נגד האריז"ל, ומאידך לגבי ברכת שעשני כרצונו פוסקים להקל נגדו מרן. ברם לגבי שאר הברכות, כגון ברוך שומר, קר"ש שעל המטה וכדומה נהגו שפיר לברך, ודלא כדברי הפר"ח. וגם בברכת הצג אגוז, שמרן כתב לאומרה, בספר טהרת הבית פסק כדברי הרמב"ם בתשובה לאומרה בלא שם ומלכות, סב"ל נגד מרן.

וכן בברכת ברוך שאמר, בורא נפשות כ"ז יש סיבה גדולה וכעין דא' וסיבה לתקן הברכה. רק בפדיון הבן לא מצא הרא"ש סיבה מספקת לחדש הברכה מאחר שאין הכהן עשה מצוה כולי האי.

וכמו"כ לגבי ברכת שעשני כרצונו יש טעם גדול לאומרה, וכפי מה שראיתי שהעיר ידידינו הג"ר יוסף פרץ שליט"א בספרו פריי יתן נדפס בסוף שו"ת הרב דוד צבאח ס' א, דכיון שחכ' תקנו לברך כאן ברכה אינו נחשב המצאת ברכות מדעתנו שתיקנו כבר בגבר שלא עשני אשה, כנגדם באשה שפיר יכולים לתקן.

ועפ"י דברינו הנ"ל י"ל דמאחר שהסיבה כבר נמצאת דהרי מצאו חז"ל לנכון לתקן ברכה על איש, אז ה"ה באשה, ודו"ק.

והנה כידוע דעת הפר"ח בכמה מקומות להשיג שאין לברך שום ברכה שלא תיקנו בו חז"ל, ומה"ט כתב לגבי ברכת שעשני כרצונו שאין לברכה כלל, ולשיטתו בברכת הנותן ליעף כח, שאע"פ שבירושלים המנהג לאומרו כתבי האריז"ל, "זולתי קצת יחידים שאין אומרים אותו ואני אחד מהם".

וכן בס' נ"א כתב לגבי ברכת ברוך שאמר תמה דמאחר שנסתם ונחתם התלמוד, איך יכולים הגאונים לתקן ברכות מחודשות.

נהגו במקומות רבים לברכה, ברם, לגבי ברכת שעשני כרצונו, בזה אין סיבה לנטוש דברי מרן, ולומר סב"ל כהפר"ח, ובפרט שהרי בשאר המקומות כמו ברוך שאמר, ויראו עינינו לא קיבלנו דבריו, מהיכ"ת לחוש לדבריו כאן, ונהי שהחיד"א חשש לדבריו, מכ"מ קבלת מרן אצלנו הוא היתד שלא תמוט ולא נזוז.

וגם אמינא שבברכת הצג אגוז, יש לסמוך על עיקר דברי מרן, ולא נאמר סב"ל נגד מרן, כך נראה לפי דרך פסקי רבותינו שבמערב שלא נטשו דברי מרן.

וציי"מ וימ"ן,

מרדכי לבהר

והנה, אע"פ שיוצא לפ"ז שרוב עדות המזרח נוהגים בהנותן ליעף כח לברך נגד מרן, ובברכת שעשני כרצונו נגד מרן, כך נקטו מאחר שכלל בידיהם שלא אמרינן סב"ל נגד האריז"ל ואמרינן סב"ל נגד מרן.

לא כן לפי פסקי חכמי המערב הפנימי. דהנה לגבי ברכת הנותן ליעף כח, ידוע מה שכתב מרנא הגר"ש משאש (ע' שמ"ש ומגן ח"ד או"ח ס' ז) שלא נהגו לברך בשו"מ. ברם, בזה לא נתקבל בכל המקומות, ונהגו לברך ברכה זו ברוב המקומות וע"ע בשו"ת עמק יהושע (ח"ה ס' לד) שכתב שנהגו לאומרה בשם ומלכות. וכנראה בהשפעת דברי האריז"ל



ימין של איטר בדינים דאורייתא ובדרבנן

הרב יוסף פרץ

מח"ס נתן פרוי, ומו"ץ בעי"ת פנמה

יש דינים שהתורה צוותה בהם ימין, כמו במצורע, וחליצה דילף ממצורע^א). ונחלקו רבותינו הראשונים בהם מה הדין באיטר, האם עושה בימין ככולי עלמא, דכיון שכתוב ימין אין חילוק בין איטר לאחר ואזלינן בתר עלמא^ב), או שכיון שמצינו גבי תפילין שכולי עלמא בשמאל

ואיטר ההיפך מכולם הוא הדין בכל דבר שכתוב בו ימין אזלינן באיטר בהיפך מכולם^ג). ויש ראשונים שהסתפקו בשני צדדים אלו, האם ילפינן מתפילין שעושה הפך מכל אדם, או ששאני תפילין דבעינן יד כהה אבל היכן שדינו הוא ימין אין חילוק בין אטר לאחר^ד).

א. יבמות (קד.).

ב. היא שיטת רבינו יואל הלוי ובנו ראבי"ה בסי' תרצד. ונדפסו דבריהם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' יב ודפוס לבוב סי' תיש ושו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף ככ. קבצים אלו הם מלוקטים לכן אין ראייה שכך סבירא להו למהר"ם והרשב"א. ויש לעיין בלשון רבנו ירוחם (נ"ח ח"ד דף ס' ע"א) שכתב שדעת מהר"ם בתשובה ליטול איטר לולב בשמאל כל אדם. ואם כוונתו לתשובות אלו אם כן אין ראייה שכך סובר מהר"ם עצמו, ואולי הגיעה לידו איזה תשובה של מהר"ם וצ"ע. וכן נדפסה תשובה זו במרדכי השלם (הנד"מ סוכה סי' תשנא) ובחידושי אנשי שם, וצ"ע אם זו סברת המרדכי עצמו או שהוא הוספת המעתיקים. גם שבלי הלקט סי' שסה העתיק תשובה זו. וכן סוברים הסמ"ג (עשין נב דף קלו ע"ג) וסמ"ק (סי' קפה) שכתבו גבי חליצה שאיטר רגל חליצתו בימין ככל אדם מחמת סברא זו [ומה שכתב צביון העמודים על הסמ"ק (אות טו) שאולי רק בחליצה סוברים כן, אינו נראה]. וכן סובר רבי אביגדור צרפתי (פסק לג פרשת ויחי ע"ש). וכן כתב המאירי (יבמות קב.).

ג. כן דעת ספר העיטור (הל' תפילין דף נט ע"ד בדפוס עם שער החדש) והעתקתי לשונו מכתב יד (ג' 503): ומסתברא לן דוקא תפילין דמדאורייתא בימין אבל לולב דמדרבנן הוא ומשום חשיבותא אטר הרי הוא ככל אדם ונוטל לולב בימינו שהוא ימין כל אדם, ואי עביד איפכא לית לן בה דלא גרע מתפילין. עכ"ל. ומשמע שכל מילי דאורייתא יליף מתפילין. [בביאור הגר"ח במסכת תפילין (אות יג תפלה של יד אות יד) פלפל בחכמה לבאר שיטות הראשונים על פי שיטות התנאים במנחות. אמנם בפשטות כל הראשונים לא סבירא להו כן שהרי לא קישרו הדברים, ועיין שם נפלאות מתורתן].

וכן כתב הטור הל' חליצה סי' קסט, שילפינן מתפילין שאיטר הוא להיפך מכל אדם ולכן בעי למיעבד חליצה בשמאל.

ד. פסקי הרי"ד יבמות (קד.) ופסקי הרי"ז נכדו.

לולב, דלולב בימין ואתרוג בשמאל, נטילת כוס של ברכה בימין, וכן כל דבר שמברך עליו, החולצת שחולצת בימין, ועוד. בכל אלו מצינו דבר מעניין, שיש מרבותינו שסבירא להו שבדאורייתא אין הבדל בין איטר לאחר, והם עצמם סבירא להו שבדרבנן הוא להיפך, שכיון שמה שעושה בשמאל חשיב גבי ידיה כדרכו, וכמו גבי כתיבה בשבת שאיטר חייב אם כותב בשמאל ופטור אם כותב בימין, לכן כל מילי דרבנן צריך לעשותם בשמאל שכך הוי עושה כדרכו.^ה ויש שסוברים שכיון שבדאורייתא עביד בימין הוא הדין בדרבנן.^ו ויש מרבותינו שסבירא להו שבדאורייתא עבדינן בשמאל דילפינן מתפילין אמנם בדרבנן עביד בימין שהוא

ויש שיטה שלישית שהיא שיטת רש"י^ה שאיטר חשיב כמי שאין לו ימין כלל, וכל דיני ימין לא שייכים אצלו.

ושיטה רביעית שהוא ספק כספק הגמרא בפ' גיד הנשה^ז גבי עוף שיש לו כף הא אזלינן בתר ידיה ויש לו ואסור גיד הנשה שלו, או אזלינן בתר מיניה וחשיב כאין לו כף. והגמרא העמידה השאלה בתיקון. והוא הדין גבי איטר יש להסתפק אי אזלינן בתר ידיה וימין ידיה היא שמאל דעלמא, או אזלינן בתר מיניה ורובא דמין האדם הם ימינים. ולפי זה כל דבר שנאמר בו ימין יש להחמיר ולעשות בשתייהם מחמת הספק.^ח

כל זה בדינים דאורייתא, אמנם במקומות שבעיני ימין מדרבנן, כגון נטילת

ה. בכורות (מה:). ורמב"ן אזיל בשיטתו במס' יבמות (קד.), ורשב"א הניחו בספק. וריטב"א הביא השיטות השונות. וז"ל הרמב"ן: תנן סוף פרק מומין אלו (בכורות מה:). ת"ר איטר בין ביד בין ברגל פסול. ופירש רש"י משום דבעי ימין כדגמר יד יד לקמיצה ממצורע, וזה אין לו ימין, וכי תימא תינח איטר ביד אבל איטר ברגל למה הוא פסול, כבר פירש רש"י שם מדכתיב לעמוד לשרת בעינין שיעמוד כדרך שאר עמידות שעיקרן בימין. וכיון דאיטר אין לו ימין יבם איטר אין לו תקנה (ר"ן ריש פ' גיד הנשה). ועיין קונטרס איש איטר (גריינמן) שהאריך בשיטת הרמב"ן.

ו. חולין דף (צב:).

ז. ר"ן ריש פ' גיד הנשה. וכן כתב ראבי"ה (סי' תתצד) שיש מרבותינו שהחמירו גבי יבם. והביאו רב מרדכי (יבמות סי' נז). והנה ראבי"ה ורב מרדכי הביאו דברי רבי יואל שבמילי דאורייתא אזלינן בתר ימין דעלמא. וצריך לומר שכאן כתבו כן לחומרא בדיני ערוה.

ח. היא שיטת רבי יואל הלוי וראבי"ה כנוצר לעיל, והוא בסימן תרצד גבי לולב, וכן כתבו גבי איטר בסימן תתצד [לפי הגירסא במרדכי והיא מוכרחת]. וכן סובר שבלי הלקט סי' ששה גבי לולב, וסי' קנו גבי כוס של ברכה. וכן סובר המאירי שגבי חליצה כתב שאין חילוק בין איטר לאחר, וגבי מילי דרבנן כתב להפך, גבי לולב בסוכה (לז:), וגבי כוס של ברכה בשבת (קג.), וע"ש שכתב שתפילין הוא ענין אחר. והאחרונים הבינו שכוונתו שבאטר יניח תפילין ככל אדם. אמנם רש"י שאין זו כוונתו, אלא שבא לומר שאין להשוות מילי דאורייתא למילי דרבנן, שמילי דרבנן ילפינן מכתובה בשבת שבעינין כדרכו משא"כ תפילין שהוא ענין שימה כנגד הלב ואינו ענין להכא. אבל אינו מדבר מה דינו, ודו"ק. [ועיין גם בדבריו בברכות סב: גבי קינוח שכתב שיעשה הפך מכל אדם].

ט. כך שיטת רבי אביגדור הנו' ובפרשת אמור (עמ' קעח) והביאו מושב זקנים פרשת אמור.

מחמת חשיבותא, וחשיבותא היא עשייה בימין.^י ויש מרביתנו שלמדו מתפילין, שכמו בתפילין עבד הפך מכל אדם הוא הדין במילי דרבנן.^{יא}

באופן שישנם כל הסברות האפשריות, שמי שסובר שבדאורייתא בימין סובר בדרבנן בשמאל, ומי שסובר שבדאורייתא בשמאל סובר בדרבנן בימין. ויש שסובר ששניהם בימין. ויש

שסובר ששניהם בשמאל. ויש שהסתפק. ומרן השו"ע במילי דאורייתא פסק^{יב} לעשות בשניהם, כיון שסבירא ליה דהוי ספק. ובמילי דרבנן סתם עצמו^{יג}, שגבי כוס של ברכה יד^{יד} וחליצת איטרת^{טו} כתב לעשות בשמאל, ואילו גבי לולב^{טז} כתב ליטול בימין. והאחרונים כתבו כמה וכמה דרכים ליישב הסתירה, ולא מתיישב כל כך^{יז}.

י. היא שיטת העיטור כנו^{יח} וכן דעת הטור שבסימן קסט בא"ה כתב שחליצת איטר בשמאל, ובאו"ח סימן תרנא ס"ג גבי לולב כתב שנוטל בימין כל אדם, והוא ממש כדעת בעל העיטור וכמו שכתב מרן הבית יוסף באו"ח. והאחרונים התקשו בשיטתו כיון שאביו הרא"ש (סוכה פ"ג סי' כה) כתב גבי לולב שנוטל בשמאל, ולמה יחלוק על אביו. ולכן יש שכתבו שהוא ט"ס בטור [כ"כ מהרש"ל וב"ח ופרישה (ס"ג) וט"ז (ס"ק ג) ומהר"א מפראג. ומאמר סק"ו. וכן העתיק שלטי הגבורים]. אמנם דרכי משה לא הסכים להגהה זו, וכן מרן הבית יוסף. ויש שכתבו לדחוק בלשונו שכוונתו בהיפך (כ"כ שיערי כנסת הגדולה). אמנם אינו קושיא כל כך כיון שמצינו בכמה וכמה מקומות שחולק על אביו (ראה בס' אבני יסוד שצ"ן). וכאן אויל ממש בשיטת העיטור וכמו שכתב מרן הבית יוסף. וכן סובר צדה לדרך (מאמר רביעי כלל ששי פ"ז) שכתב גבי לולב שאין חילוק בין איטר לאחר. ובהלכות חליצה (מאמר ג' כלל ד פרק ה) כתב שאיטר חולץ בשמאל. וכן סובר שיטה לר"ן (שבת קג). אמנם אין לנו ידיעה מה סבירא ליה גבי דאורייתא.

יא. כ"כ המכתם סוכה (לו:); בשם הרב שלמיה מלוניל. [וכן כתב ספר הפרדס לר' אשר בן חיים נביו (שער ט פ"א אות יט), אמנם יש בדבריו ט"ס]. וצ"ע מה סבירא ליה במילי דבעינן ימין מדאורייתא. והמאירי העתיק דבריו בסוכה, וגבי מילי דאורייתא סבירא ליה שאין חילוק בין איטר לאחר. רבי אברהם ברבי עזריאל בס' ערוגת הבשם (ח"ב עמ' 39) כתב בשם הר"ב שילפינן לולב מתפילין, ומשמע שגם מילי דאורייתא סבירא ליה שילפינן מתפילין ועבדי הפך מכל אדם, ע"ש. וכ"כ פסקי תוס' מנחות (אות קכה) שאטר נוטל לולב בשמאל, וצ"ע מאי סבירא ליה בשאר מילי.

יב. באבן העזר גבי חליצה שימן קסט סעיף כה כתב י"א שחולץ בשניהם ויש מי שנסתפק לומר שאין לו תקנה. ע"כ. ויש לעיין אם בכהאי גוונא חשיב יש ויש שאולין בדאורייתא לחומרא או כיש בתרא. כיון שכאן היש השני הוא מסופק והראשון הוא ודאי, אולי בכהאי גוונא אולין בתר יש אומרים קמא. ובסדר חליצה סעיף כז בביאור ס"ק מ כתב שכן המנהג לחלץ בשניהם. וא"כ על כרחך שלא פסק כיש מי שנסתפק ולא הביא שיטה זו אלא כדי שאם יש אח אחר שאינו איטר שיעשה הוא החליצה וכמו שכתב ג"כ בביאור.

יג. כן הקשה המג"א סי' קפג (ס"ק ט), אמנם לא הביא דברי מרן גבי חליצה.

יד. או"ח סי' קפג (ס"ה).

טו. סדר חליצה סעיף כז ובביאור ס"ק מא. והנה נחלקו בירושלמי אי חליצה שבח או גנאי, ואי הוא גנאי לכאורה מה הענין לעשות בימין. ואפשר שהוא כדי לעשות כדרכו. אי נמי סוף סוף הוא מצוה.

טז. סימן תרנא (ס"ג).

יז. אציין קצת מהתירושים. ברכי יוסף סי' קפג (ס"ד) ומחבר סי' תרנא (ס"א). שו"ת וחיודשי רבינו מאיר פישלס (עמ' קסא סי' קפג ס"ה) כתב: והטעם שאם יטול הכוס בימין כל אדם חיישינן שישפך. ע"כ. אמנם אני איטר וכל ימי נטלתי כוס של ברכה בימין ולא נשפך מעולם. ועיין מה שכתב מרן אאמור"ר נר"ו בס' אהלי שם סימן קפג (ס"ה). בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ב סי' י) כתב לחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין. ואפשר לבאר דבריו שברכות הנהנין

הסוד הכי הוא (כא), דהנה בחינת ימין יש בו שתי נקודות, שנמצא בצד ימין ושהיא היד החזקה ובעלת כח. וכן בחינת שמאל יש לו שתי נקודות, שנמצא בשמאל ושהיא יד כהה. ולכן באיטר שיש לו בכל יד נקודה אחת של ימין ואחת של שמאל, יכול להחליט ולכוון שבחינת ימין שבאותה יד תגבר (כב), וא"ש את"מ וההי"ב [ואם שגיתי איתי תלון משוגתי וה' הטוב יכפר בעדי].

הסכמת מרן אאמו"ר נר"ו

הביאור בענין איטר נפלא מאד. חזק וברוך ויישר כחו לאורייתא.

ונראה שגבי דברים דרבנן חייל האי כלל שלמדונו רבותינו בעלי התלמוד בפ"ד דברכות (ח), כיון דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. וכאן הרי אין ראיות כלל, רק סברות סותרות בראשונים, וכיון שאין ראיות לא שייך כלל הכרעה בכהאי גוונא (יט), ולכן הדין נותן שכל אחד יעשה כפי רצונו, אלא שצריך לעשות תמיד בדרך אחת שבזה מראה חשיבות למצוות ולא עביד להו באיזה יד שידמין כאקראי בעלמא, ודומה למה דאמרו גבי תפילה (כ) דלא ליעבד תרתי דסתרי.

ולולי מסתפינא אמינא שגם על פי

כיון שצריך להכניס לפה לכן בעינן ליטול ביד הסמוכה לפה כדי שלא להפסיק, משא"כ בברכת המצות שאין מכניס לפה. אמנם בדבריו לא מיושב גבי איטרת בחליצה. וע"ע בס' הזכרון לרב דוב שוורצמן זלה"ה עמ"ס סוכה מה שכתב ליישב רבי יעקב אדלשטיין זלה"ה, ויש לעיין אי מתיישב חליצה.

יח. (דף כז).

יט. והאחרונים כל אחד לדרכו פנה. עיין שו"ת עמק יהושע מאמאן ח"ב סי' א' והלאה שפסק בימין. וחזון עובדיה סוכות (עמ' שנב). ושו"ת אלישיב הכהן ח"ג סי' ל' פסק בשמאל. ופסקי תשובות (סי' קפג ס"ק יג וסי' תרנא ס"ק ח), ושו"ת הלכה למשה נסיר ח"א וברכי נפשי להרי"ח סופר נר"ו. ותורת הקדמונים ח"א סי' קד, ועוד.

כ. שו"ע או"ח סי' רלג ס"א.

כא. עיין בספר זר זהב למהר"י צמח (סימן כז דברי הרב ס"ק ב) שתמה מאוד שלכאורה לפי הסוד לא שייך שאיטר יניח תפילין ההפך מכל אדם. אמנם גבי כוס של ברכה סבירא ליה שיטול בשמאל, כמו שכתב שם ובסימן קפג (ס"ה). ועיין שו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סי' ט) שחשש לדבריו, ועיין בן איש חי (פ' שלח אות יט) גבי כוס של ברכה שיטול בימין כל אדם על פי סוד. והוא הפך מדברי מהר"י צמח אלא שספרו לא היה בידו כמו שכתב בר"פ הנו' ולכן לא ראה דבריו. ועיין להרה"ג הנאמן נר"ו באור תורה ובמילואים למשנה ברורה איש מצליח (ח"א סי' לב ס"ה) שהאריך לחלוק על דבריו. וכן בשו"ת וישב הים ח"ב סי' ב. ועיין בס' עין הבדלה עדס שכתב שממה שבפועל איטר מניח הפך מכל אדם על כרחך שסודו הפוך מכל אדם ויש לו לעשות הכל בהפך.

כב. ועיין שער התפלה למהר"ו ענין נעילת מנעליו (עמ' לח) ותראה שיש מושג כזה שכששייך שתי בחינות סותרות תלוי בכוונה, ודו"ק. ועיין בספרי הקטן פריו יתן (ח"ב סימן ב). ויש להוסיף משום שכל הראשונים הסתפקו טובא בכל זה על כרחך שיש בחינות שונות ושייך שבחלק יהיה כך ובחלק כך, שהרי ודאי כל סברא יש לה שורש למעלה. ועל סודות ודאי נאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים". וכמו שהאריך האר"י גבי תפילין של רש"י ור"ת. והוא הדין כל מחלוקת הפוסקים שכל סברא יש בה סודות ורוזין.

הניתוח וההבדל בין דאורייתא לדרבנן
והסברות הנפלאות בענין הזה וכן
המסקנה גם בשל תורה וגם מדרבנן
ראויים למי שאמרם. ויש מקום גדול
לפסוק כפי שכתב גם בשל תורה וגם
מדרבנן. עם הרעיון הנפלא דעביד כמר
עביד ודעביד כמר עביד, אלא שראוי
לנקוט בדרך אחת.
בברכה רבה
מיכאל פרץ



עיונים בדיני והיה מחניך קרוש

הרב מנחם מענדל אייברמסאן

מח"ס בני אברהם ועוד ומו"צ בליקווד

ריח רע שאין לו עיקר

מריח הריח סגי. דכן כתב המג"א (סי' עט סק"ט) הובא נמי במ"ב (שם סק"ט), שאם העבירו צואה בבית ונשאר שם עדיין ריח רע, יש להחמיר שלא לקרות ק"ש ולהתפלל, אכן מי שאינו מריח מותר לקרות שם. אולם בריח רע שיש לו עיקר, מפורש בשו"ע (שם ס"א) שלא מהני מה שאינו מריח.

ביטול ריח רע ע"י ריח טוב

ג) הכף החיים (סי' עט סק"כ) הביא כמה אחרונים שהורו שמותר לפזור ריח טוב לבטל ריח רע שאין לו עיקר, דכמו שמותר לקרות ק"ש ולהתפלל כשאנו מריח, הוא הדין כשמבטל הריח רע ע"י ריח טוב. ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' יב) הביא שיש אחרונים שהתירו לבטל הריח רע אף כשהוא ריח שיש עיקר, כמו שמצינו ביטול לגבי מי רגלים, ע"ש. ועכ"פ הקיל בציץ אליעזר כשהצואה מכוסה, דבצואה מכוסה, יש אומרים שדינו כריח רע שאין לו עיקר. וגם הגרי"ש אלישיב והגר"ש דבליצקי הקילו בצואה מכוסה להעביר הריח רע ע"י התזת ריח טוב (צהר חי"ז עמ' קמד).

א) כתב הרמב"ן (ליקוטיו ברכות כב:) דמה"ת אינו אסור [לקרות קריאת שמע ולהתפלל], אלא בריח רע שיש לו עיקר, ולפיכך הקילו חז"ל בריח שאין לו עיקר בדברי תורה, דריח שאין לו עיקר חומרא מדבריהם הוא, שהתורה לא אסרה אלא בשיש לו עיקר כדכתיב "ויצאת שמה חוץ", ורבנן הוא דגזור ריח רע שאין לו עיקר. וכ"כ הפמ"ג (ריש סי' עט בדרך השביעי), וכן בביה"ל (ריש סי' עט בדרך הרביעי, ובדרך העשירי בסופו), ובמ"ב (ס"ק ל). ועל פי זה, כתבו הפוסקים (שו"ע ריש סי' עט וביה"ל שם), דבריח רע שאין לו עיקר, אין צריך להרחיק קודם שקורא קר"ש ולהתפלל, אלא עד מקום שכלה הריח, משא"כ בריח רע שיש לו עיקר, צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח.

מי שאינו מריח

ב) והנה בריח רע שאין לו עיקר שכתבנו שצריך להרחיק רק עד שכלה הריח, מבואר בפוסקים דכל זמן שאינו

אי מהני לסתום האף

שיש לו עיקר. וא"כ אין לדמות סתימת האף להתזת הריח טוב.

(ו) **ובאמת** ראיתי בשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' יב ענף ה) שמצדד להקל לסתום האף, שהרי סו"ס אינו מריח, ומאי שנא במי שבאמת אינו מריח, אבל שוב הביא בשם הגר"ש אלישיב שאינה מועילה סתימת האף כיון שהריח נמצא לפנינו, וכנראה מטעם שכתבנו לעיל, ע"ש.

(ז) **אכן**, אחר זמן מצאתי שהמקור חיים (לבעל חוות יאיר, סי' לח ס"ב) באמת התיר לסתום האף. דעל מה שפסק השו"ע (שם) דמי שברי לו שאינו יכול לעמוד עצמו מלהפיח, לא יניח תפלין, ומוטב שיעבור זמן קריאת שמע ותפילה ולא יתפלל בלא גוף נקי. ועל זה כתב המקור חיים וז"ל: אין משיבין את הארי וכל שכן שועל כמוני, מ"מ לענ"ד שהיינו כשעלה הסרחון באפו [אז אסור להתפלל], דאף בדברי תורה אסור [כשיש סרחון], משא"כ בתותרן [דהיינו מי שאינו מריח] או סוגר חוטמו [יש להתיר], דלמה יעבור זמן תפילה בשביל רוח הולך, ולא דמי לריח רע שיש לו עיקר דלא הוי מחנהו קדוש, ומשום קדושת תפלין ג"כ אין איסור אם נצרך מאד להפחה שכואב לו עצירתו והרי הטלת מים מותר בתפילין שצריך הרחקה לתפילה, והפחה קיל מיניה כשסוגר חוטמו, ע"כ.

(ד) **ויש** להסתפק, דכמו שמותר להתפלל ולקרוא ק"ש כשיש ריח רע שאין לו עיקר, והוא אינו מריח כמו שכתבנו לעיל אות ב, האם מהני לסתום האף, שהרי אז אינו מריח הריח רע. וצדדי הספק הוא, דמחד גיסא, סוף כל סוף למעשה יש לפניו ריח רע, ואי אפשר להתיר ע"י סתימת האף, ומה שהתירו הפוסקים בחולי שאינו מריח, שאני התם דבמצב שלו, אין ריח לפניו, אבל אם באמת מריח, רק סתום האף, זה לא מהני. ומאידך גיסא, יש לומר דכיון שבשעה שסותם האף, אינו מריח שום ריח רע, לא איכפת לן שיש לפנינו ריח רע.

(ה) **ובהשקפה** ראשונה היה נראה לדמותו להתזת ריח טוב שמהני לבטל הריח רע, שהתירו הפוסקים עכ"פ בריח רע שאין לו עיקר כמו שכתבנו לעיל באות ג, וכ"כ בפסקי תשובות (סי' עט). אמנם לענ"ד אינו ראיה כלל, שהרי ע"י התזת הריח טוב, הוא מבטל הריח רע, ואמרינן דנעשה כאילו אין לפנינו ריח כלל. וראיה לזה שהרי יש פוסקים שהתירו להתזת הריח טוב לבטל אף ריח רע שיש לו עיקר, כמו שכתנו לעיל שם. אלא על כרחך, דע"י התזת הריח טוב, אמרינן דכאילו אין לפנינו שום ריח רע. משא"כ בסתימת האף, מפורש בשו"ע (סי' עט ס"א) שלא מהני מה שאינו מריח, דסו"ס יש לפנינו ריח רע

כשיצא מחבירו, שהרי בזמנם היו ישנים בבית המדרש, ואם היו צריכים להמתין כל פעם עד שכלה הריח רע, היה גורם הרבה ביטול תורה. אולם בהפחה שיצא מגופו, אין היתר ללמוד עד שיכלה הריח.

(יא) ולפי מה שנתבאר לעיל, שיש מקום להקל לסתום האף כשיש ריח רע שאין לו עיקר, ה"ה שיש להקל כשהוא עצמו מפיע ויש ריח רע, הגם שאסור ללמוד כנ"ל, מ"מ הרי לפי המקור חיים הובא לעיל באות ז, הרי מותר לסתום האף וללמוד, כיון שהוא ריח רע שאין לו עיקר.

(יב) ויש להסתפק האם יש היתר ללמוד כשיש ריח רע של הפחה שיצא מחבירו בבית המדרש שלא בשעת השינה. שהרי הטעם שחז"ל התירו הוא משום שבלילה אי אפשר להזהר בזה, אמנם ביום שאפשר להזהר בזה, י"ל שצריך להחמיר בזה, שהרי רק בלילה נעשה כמה פעמים באונס, משא"כ ביום.

(יג) ונראה לפשוט שאלתנו, ממה שמסתפק המג"א למי שלומד ביחידית ויצא ריח רע מחבירו, האם מותר ללמוד, או שכיון שלומד ביחידית הרי יכול להרחיק עצמו עד שיכלה הריח, דאפשר דההיתר הוא דוקא כשלומד בחבורה וכדומה שאי אפשר בקל להרחיק. ושוב מצד המג"א דאפשר שיש להקל, מאחר שהחז"ל התירו, הם התירו בכל אופן. וכן פסק למעשה הגר"ז.

(ח) הרי מפורש יוצא מדבריו, שאין שום איסור לתפלל וללמוד אף שיש ריח רע [שאין לו עיקר] כשסותם האף דומיא דמי שיש לו חולי שאי אפשר להריח. ומאחר שמצינו שכן התיר המקור חיים [אחד מגדולי האחרונים, בזמן המג"א והט"ז], ובצירוף מה שכתבנו לעיל באות א, שהאיסור להתפלל וללמוד כשיש ריח רע שאין לו עיקר אינו אלא מדרבנן, וודאי שהמקיל כדבריו יש על מה לסמוך. [אכן עדיין צ"ע, דאפשר שהטעם שהשו"ע לא התיר כעצת המקור חיים, הוא משום שס"ל שסתימת האף לא מהני].

דברי תורה כשיש ריח רע שאין לו עיקר

(ט) כתב השו"ע (סי' עט ס"ט) בזה"ל: יצא ממנו ריח מלמטה אסור בדברי תורה עד שיכלה הריח, ואם יצא מחבירו מותר בדברי תורה, משום דאי אפשר, שהתלמידים קצתם גורסים וקצתם ישנים ומפיעים בתוך השינה, אבל לקרות קריאת שמע אסור עד שיכלה הריח, ע"כ. וביאר המ"ב (שם סק"ל) שהטעם שהתירו בדברי תורה הוא משום שהפחה הוא ריח רע שאין לו עיקר ואיסורו רק מדרבנן, ולכן לא גזרו חכמים מפני ביטול תורה, אבל לקריאת שמע הרי אפשר לצאת לחוץ.

(י) ועולה מדברי השו"ע, שיש היתר מיוחד בריח רע מהפחה

דברי תורה כשיש ריח רע שאין
לו עיקר שאינו הפחה

(יז) ועדיין צריך לבאר, מה הדין כשיש
ריח רע שאין לו עיקר שלא

בא מהפחה, האם גם בזה מותר ללמוד,
או שחז"ל התירו דוקא בהפחה, שקשה
להזהר בזה, משא"כ שאר ריח רע שאין
לו עיקר, שביסודו יכול להזהר בזה, אין
להקל, וצריך להמתין עד שיכלה הריח
כשאר ריח רע שאין לו עיקר. או דילמא,
מאחר שחז"ל התירו ללמוד בריח רע
שאין לו עיקר של הפחה משום ביטול
תורה, יש להתיר בכל אופן של ריח רע
שאין לו עיקר, משום לא פלוג.

(יח) ואחר חיפוש ראיתי שמפורש בדברי
הפמ"ג (סי' עט א"א ס"ק יא),
תהלה לדוד (סי' פז ס"א), ערוה"ש (סי' עט
ס"ט), ושו"ת אבני נזר (סו"ס יט) שלא
דוקא הפחה מותר ללמוד כשיצא
מחבירו, אלא כל ריח רע שאין לו עיקר
יש להתיר משום לא פלוג. ולפי דבריהם,
ולפי מה שכתבנו לעיל באות ז מהמקור
חיים, מותר ללמוד כשסותם אפו בכל
מקום שנחשב לריח רע שאין לו עיקר,
ועיין לקמן בזה.

דברי תורה כשיש ריח רע שיצא
מחיתול של תינוק

(יט) ומאחר שנתבאר להקל ללמוד בכל
ריח רע שאין לו עיקר, ואף
שיכול להרחיק עצמו כלעיל אות יג, יש

ולדבריהם גם בשאלתנו מותר להמשיך
וללמוד כשיצא הפחה מחבירו אף ביום,
שמאחר שחז"ל התירו, בכל אופן יש
להתיר, הגם שאינו שעת הצורך כ"כ.

הרהור בדברי תורה כשיצא ממנו
ריח רע

(יד) נתבאר לעיל באות ט, שמי שמפיח
אסור ללמוד תורה, דחז"ל
התירו רק כשמפיח חבירו. ובאשל
אברהם (סי' עט ס"ט) מסתפק מה הדין
בהרהור כשיצא ממנו ריח רע, דאם כלפי
המפיח הוי כריח רע שיש לו עיקר אין
להתיר, אבל אם נחשב לריח רע שאין לו
עיקר יש להתיר. ובספר קדושת מחנה
כהלכתה (פ"ג הערה ח) הביא משו"ת
רדב"ז (ח"א סי' שטו) שנקט שכלפי המפיח
הו"ל כריח רע שיש לו עיקר, וכן כתב
התהלה לדוד (סי' עט ס"ה) דלמהפיח עצמו
אסור מה"ת. ולפי"ז אין להתיר בהרהור,
ולא עוד אלא יצטרך המפיח להתרחק ד'
אמות ממקום שכלה הריח.

(טו) אולם הביא שם מרבינו מנוח (פ"ג
מהל' קריאת שמע הי"ד) שכתב
דהטעם שהמפיח בעצמו אסור בד"ת אינו
משום שנחשב לריח רע שיש לו עיקר,
אלא הוא משום דאיכא בזיון טפי. ולפי
רבינו מנוח, לדעת האשל אברהם, יש
להתיר בהרהור. וראיתי בדעת נוטה (ח"א
תשו' פו) שהגר"ח קניבסקי נשאל האם
המפיח מותר להרהור, והשיב: כמדומה
דמותר.

כשצואה ברשות אחרת ובין בצואה מכוסה יש להחמיר לכתחילה שדינו כריח רע שיש לו עיקר משום שהוא ספק דאורייתא, אמנם בשעת הדחק יש מקום להקל, וכן נוהגין העולם בנוגע לחיתולים, עכ"ל. וע"ע בכף החיים (סי' עט ס"ק א), שכתב דהיכא דאפשר יש להחמיר ואין לקרות כנגד צואה מכוסה היוצא ממנו ריח אלא בהרחקת ד"א ממקום שכלה הריח, ואם אי אפשר אז יש לסמוך על דברי הרשב"א והפרישה שכתבו דאין צריך להרחיק כי אם עד שכלה הריח.

עולה לדינא

כג) וע"פ כל הנ"ל, יצא חידוש לדינא, שבשעת הדחק כגון במצב של ביטול תורה, יש להקל ללמוד אף שמריח הריח רע שיצא מהחיתול, דיש לסמוך על הפוסקים שנחשב לריח רע שאין לו עיקר [לעיל אות כ-כב], וגם לסמוך על הפוסקים שהתירו ללמוד בכל מצב של ריח רע שאין לו עיקר [לעיל אות יח]. וזה נוגע מאד כשנוסע ברכב לזמן מרובה, ויש תינוק שמחותל בטיטול שיצא ממנו ריח רע והגיע אליו הריח, וקשה מאד לעצור הרכב ולהחליף החיתול, דיש להתיר ללמוד אף בפה, וכ"ש ע"י הרהור, אף שמריח הריח רע.

כד) ועוד יוצא מדברינו, שאם רוצה לברך איזה ברכה, ויש ריח רע מהחיתול, וקשה לעצור בצד הדרך,

לדון האם מותר ללמוד כשיש תינוק שמחותל בטיטול שיצא ממנו ריח רע.

כ) ובתחילה צריך לבאר מה הדין בצואה מכוסה, אם דינו כריח רע שיש לו עיקר או שאין לו עיקר. ובאמת הארכנו בזה מאד בספרנו בני אברהם (ח"ב סי' ה), ותמצית הדברים הוא, שרוב ראשונים סוברים שצואה מכוסה דינו כריח רע שאין לו עיקר כדעת הרשב"א, וגם הבית יוסף נראה שכן דעתו ממה שהביא דברי הרשב"א בלי שום חולק. וגם בשו"ע (סי' עו ס"א וס"ב) משמע שכן דעתו להלכה, כמו שדייקו המג"א, א"ר, באר היטב, והפמ"ג. וגם הפרישה והמג"א הביא דברי הרשב"א להלכה.

כא) אמנם מאידך גיסא, הרבה ראשונים ס"ל דצואה מכוסה דינו כריח רע שיש לו עיקר, וכן דעת א"ר, גר"א, דה"ח, חיי"א, וערוך השלחן. ודעת הפמ"ג ומ"ב אינו מבורר כ"כ כמו שהארכנו שם. ולמעשה, נחלקו בזה פוסקי זמנינו כמו שהבאנו שם. וכתבנו, דלהלכה למעשה ודאי עדיף להחמיר ואין לברך שום ברכה, להתפלל, או ללמוד סמוך לצואה מכוסה כשהריח נודף ממנו הגם שהריח לא הגיע אליו עד שירחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. אמנם בשעת הדחק, כגון לענין ביטול תורה וכדומה, יש מקום להקל.

כב) והבאנו שם, דבחידושי בתרא (סי' עט ס"ק יז, וס"ק כג) הביא מהגר"פ שיינברג כמש"כ, שכתב דבין

מותר לברך [כשאינו מנהיג הרכב, דזה אסור לברך כדיוצא מהשו"ע (סימן קפג סי"ב ומ"ב שם)], מותר לברך כסותם אפו, ולסמוך על המקור חיים שס"ל שמהני לריח רע שאין לו עיקר. וכמו כן, לפי המקור חיים, אם יצא ממנו ריח רע, הגם שאין היתר ללמוד, חוץ ע"י הרהור לפי רבינו מנוח [לעיל אות טו], מ"מ אם סותם אפו, מותר ללמוד אף שלא ע"י הרהור.



בענין אמירה לישראל לעשות דבר שאסור למצוה ומותר לעושה

הרב איתן אביב

מח"ס יין המשומר ומו"צ בליקווד

בקבוקים בשבת או כדומה בהרבה הלכות השונים בין אשכנזים לספרדים, ובכה"ג יש לדון טפי משום שאולי יש לאסור מדין שליחות ושלוחו של אדם כמותו.

דברי הכתב סופר

והנה השאלה הראשונה כבר נידונה בין האחרונים, ומראשוני המדברים בו הוא הכתב סופר [בשו"ת יו"ד סי' עז] והאריך בענין בראיות ודחה אותם, ולבסוף הביא ראיה חזקה ועל פיה הכריע שהדבר מותר.

ודבריו סובבים אודות המשנה במסכת יבמות דף יג:, חלצו - ב"ש פוסלין מן הכהונה, ובית הלל מכשירין, נתייבמו - בית שמאי מכשירין, ובית הלל פוסלין. אף על פי שאלו אוסרים ואלו מתירין, אלו פוסלין ואלו מכשירין, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי. כל הטהרות והטמאות שהיו אלו מטהרים ואלו מטמאין, לא נמנעו עושין טהרות אלו על גבי אלו.

יש לדון בשאלה מצויה מאד, שכידוע כיום רבו המחלוקות בהלכה בישראל וגם בין גדולי ישראל דעות שונות כיצד לנהוג באיסור והיתר ובדיני שבת וכדו', ויש לדון באם רב אחד החזיק דבר לאיסור וחבירו החזיק להיתר האם מותר לרב האוסר לתת לחבירו המתיר דבר משלו, וכן אם מותר להולכים בשיטתם דהיינו התלמידים לתת לכת השניה, או דעובר משום לפני עור כיון שהוא אוחד שהדבר אסור.

וכגון - מה דאמרו במסכת יבמות דף יד. במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל, במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב. ויש לדון האם מותר למי שנתערב לו חלב בבשר עוף לתת לחבירו הדר במקומו של ר' יוסי הגלילי לאכול ממנו.

ואת"ל שמותר ואין בו משום לפני עור, יש לדון האם מותר לבקש מחבירו המתיר שיעשה הדבר עבורו אע"פ שמחזיק זה לאיסור, כגון לפתוח לו

חלב אי שרי להו ליתנן למי שנוהג בו היתר שידליקו ולא קעבר אלפני עור כיון דלדידי שרי, ומתוך דברי שיטה הנזכר שכתבנו נראה אף על גב דלאחר שרי אפ"ה כיון דלגבי ידידי איסורא קעביד עבר אלפני עור עכ"ל הצריך לעניינו,

והרי לך שעמד על חקירה ודרישה זו שעמדנו עליהם והוא פשט לאיסור, ולא זכר השר מכל מה שכתבנו ולא בא אל שערי ההיתר והחליט לאיסור מכח שיטה שהביא תחלה, והוא מ"ש שם שמציא' מצא בשיטה מקובצת כ"י לנדרים שכ' משם שיטה לא נודעת למי וז"ל ואי קשי' איך תבעל היא (האומרת לבעלה טמאה אני) לו הרי עשתה את בעלה חתיכ' דאיסור' על עצמה ועוברת גם אלפני עור, וי"ל לפני עור ליכא שהרי ע"כ נבעלת לו וכו' עיין שם, ומזה דן השעה"מ במק"א כה"ג שאסור האוסר לספות להמתיר כיון דלדידי איסורא הוא כמו שהאשה היתה עוברת בל"ע לולי שבע"כ דידה נבעלת לבעלה. ודבריו נפלאו בעיני ודמיונו אין מן המדומה דשאני אשה זו האומרת טמאה אני ויודעת בנפשה שכן הוא ואמנם הבעל אינו מחויב להאמין לה למשנה אחרונה, אבל היא שיודעת בנפשה שהאמת עמה ומכשילה לבעלה קשי' לשיטה הנ"ל איך היא עוברת בלפני עור כיון שהיא יודעת והוא אינו יודע האמת, והוא ככל לפ"ע שהנכשל אינו יודע והמכשיל יודע, ובזה הוצרך לתירוצו שהבעל מכריחה ואין

ובגמרא שם (יד:) דנו אם קודם ששאלו הכלים מהדדי היו מודיעים להם איזה כלי נטמא או לא, ואמרו דבשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו דטמאות דב"ה לב"ש טהורות נינהו אלא ב"ה מדבית שמאי למה לא נמנעו וכו', לאו דמודעו להו.

וקשה נהי דטמאות דב"ה לב"ש טהורות נינהו ודב"ש אין צריכי' למנוע מדב"ה אבל דב"ה איך שרו להו להשאל לדב"ש כיון לדידהו נכשלו ב"ש ואיכא משום לפ"ע, ואילו לא הודיעו ב"ה לב"ש אסור להו לתת משלהם וגם הודעה לא מהני כיון שיודעי' ב"ה שב"ש נוהגים בו היתר וטהרה.

אלא ש"מ דכיון שלפי דעתם של ב"ש הדבר מותר אין בזה מכשול לב"ש, אבל איפכ' דב"ש לב"ה איכא מכשול כיון דב"ה מחזיקי' לאיסור והרי לך כחילוק שחלקנו, דבין המתיר להאוסר איכא משום לפני עור ובין האוסר למתיר ליכא משום לפני עור.

דברי שער המלך

וזמנים טובא אחר עמדי על העיון בכ"ז מצאתי ראיתי ראייה אחת בשער המלך הלכות אישות פ"ט הלכה ט"ז ד"ה שוב אחר זמן רב בא לידי וכו' שכתב בתוך הדברים וז"ל ומתוך האמור נראה שיש להוכיח מה שיש מן הספק על המונעים עצמם מלהדליק הטוטין בנר של

ונמצא, שבנדון הראשון קי"ל שאחד האוסר מותר לתת משלו להמתיר ואין בו משום לפני עור.

דוגמא מעשית

לפי הנ"ל מותר לספרדי לתת בשר שיש לו ואינו כשר לדעת הבית יוסף, וכן תבשיל שהוא בישול עכו"ם לפי הספרדים, ולפי הרמ"א בסי' קנג מותר, והטעם כיון שלהמקבל אין איסור ממילא הנותן אינו עובר בכלום.

או כגון נ"ט בר נ"ט שיש אטריות שבישל האשכנזי בקדירת בשר נקיה [בת יומא עיין ביאור הגר"א סי' צה ס"ה] ואחר שהוציאה מן הקדירה נתן לתוכה גבינה אשר לפי פסק הרמ"א בסי' צה אסור לאכלו ולפי השו"ע מותר, ובכה"ג מותר לאשכנזי לתת לספרדי לאכול את האטריות.

הנדון השני – האם מותר לאדם האוסר לבקש מהאדם המתיר לעשות עבורו

אחר שנתבאר שאין איסור לפני עור כשנותן לחבירו המתיר, יש לדון האם מותר להאוסר לבקש מן המתיר לעשות לו דבר עבורו, כגון באיסורי שבת רבים אשר נפלה בהם מחלוקת הפוסקים ויש מתירים ויש אוסרים, והאוסר צריך לאותו המעשה בשבת האם יכול לבקש מן המתיר שיעשה כן עבורו ואח"כ ישתמש בו האוסר.

בידה עול, (ודומה הדבר לאחד שנותן לחבירו בשר טריפה והמקבל הרי מותר לו לקבל שסומך על ע"א נאמן באיסורים אבל פשוט שהוא עובר על לפני עור שהרי מעלים את המציאות מחבירו ומכשילו בדבר שכלפי שמיא הוא איסור), אבל בנדון של השעה"מ וספיקתו שהאוסר אוסר משום דמכרע לי' מלתא לאסור כדעת האוסרים אם מותר לתת להמתיר לפי דעתו ענין אחר הוא כיון שזה יודע שיש אוסרים ומכרע לי' כהמתירים ושניהם יודעים שיש מתירים ויש אוסרים או שפליגו הם עצמם מסברא ושקול דעתיהו שלזה התירא הוא לפי דעתו ותורה לא בשמים היא אפשר דליכא משום לפני עור, והענינים רחוקים זה מזה כרחוק מזרח וכו', וכיון שראיתו של השעה"מ דחוי' מעיקרא אנו על דברינו נעמוד אשר האיר ד' וזרח לנו בענין זה.

ובעי"ז דן בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' מד) בענין קניית פירות שביעית מחנוני המסתמך על היתר מכירה שמבואר דאסור לקנות פירות שביעית מע"ה מפני שהדמים נתפסים בקדושת שביעית ואין מוסרין דמי שביעית לע"ה, וכתב שכיון שיש רבנים המתירים היתר מכירה ממילא אין לחוש לע"ה שמקבל הכסף ונוהג בו דברי חול כיון שהוא סומך על המתירים ולדידיה אין כאן פירות בקדושת שביעית כלל וממילא הכסף לא נתפס בשום קדושה.

שהשליח חייב ושולחו פטור, ובין בדיני ממונות, כגון השולח את הבערה ביד אחר ושרף ממונו של חברו שהשליח חייב לשלם והמשלחו פטור, או מי שאמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנב פטור המשלח, וכיוצא בזה.

וא"כ י"ל שכיון שלמשלח אסור לעשות כן נמצא שאין השליח נעשה שלוחו כיון שהיא עבירה אצל המשלח, וממילא יש להתיר.

אלא שזה אינו, כיון שמבואר בב"מ שם שלדעת רבינא הטעם שאין שליח לד"ע הוא דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, וכאן הלא הוא מותר להשליח ואין לו איסור כלל וממילא נעשה שליח.

ומטעם זה פסק הרמ"א בחו"מ (סי' קפב ס"א) שכל היכא שהשליח לאו בר חיובא הוי שליחות, ולפי"ז היה נראה לאסור לומר לישראל חברו לעשות מלאכה עבורו כיון שנעשה שלוחו ונחשב כאילו הוא עצמו עשה את האיסור.

אלא דבשו"ע הלכות הדלקת נרות מבואר דאין לחוש משום שליחות באיסורי שבת. דאיתא בסי' רסג סי"ז: י"א שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה. הגה: ומותר ליהנות מאותה המלאכה בשבת.

ומקור הדברים הוא בחי' הרשב"א לשבת (קנא). דאיתא התם, אמר ר' יהודה

ויש לדון בשאלה זו משני פנים, האחד מדין שליחות, שאם עושה דבר עבור המשלח י"ל ששלוחו של אדם כמותו ונחשב שהאסור עשה את המעשה.

והשני הוא מדין אמירה לגוי בשבת דכמו שאסור לומר לגוי לעשות מלאכה עבורו כמו"כ אסור לבקש מישראל לעשות כן.

שליחות לדבר עבירה

קיימא לן דשלוחו של אדם כמותו, וילפי' לה בקידושין מא: מושחטו הפסח וכו' ובנתיבות המשפט (סי' קפב סק"א) כתב דיש שתי מיני שליחות. א. שליחות "לקיום המעשה". שצריך לדין שליחות "לחלות המעשה" ובלא שליחות לא יחול המעשה כל עיקר. ב. שליחות "לחייב את המשלח" על מעשה השליח. אך בזה אפילו אם לא יחול דין שליחות המעשה קיים. כגון שלח שליח להבעיר שדה חברו או להקיף ראשו, דבזה המעשה קיים גם בלא דין שליחות, וכל חידוש התורה הוא שהמעשה מתייחס למשלח. עכ"ד. וכ"כ באו"ש [פ"ג מאישות].

וא"כ כשמבקש מחבירו לעשות מעשה האסור עבורו הרי נחשב כאילו הוא עשה את המעשה ולכאורה משום הא היה לנו לאסור.

אך מצד אחר הרי קי"ל שאין שליח לדבר עבירה (ב"מ י:). בין בדיני נפשות, כגון האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש

ליישב את קושית הרב הנ"ל על פי יסודו המיוחד של החתם סופר (בשו"ת ח"א סי' פד וח"ו סי' כד).

דהנה הפני יהושע (שו"ת חלק יו"ד סי' ב) הקשה לשיטת רש"י (בב"מ פרק איזהו נשך) דקיימא לן יש שליחות לעכו"ם לחומרא, מדוע צריכים לאיסור אמירה לנכרי משום שבות, תיפוק ליה ששלוחו של אדם כמותו, ואם תמצי לומר אין שליח לדבר עבירה, הרי אם השליח לאו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה כמו שפסק הרמ"א בחו"מ וכן"ל. והשיב על כך החתם סופר: "מוסכם בדעתי בלי ספק, דלענין מנוחת שבת לא שייך כלל שיהיה שלוחו כמותו, דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף המלאכה". וכתב שמצא כן גם בבית מאיר (אהע"ז סי' ה).

וכוונתו לומר, שדין שלוחו של אדם כמותו גורם רק שמעשה המלאכה מתייחס למשלח, אבל במציאות בפועל, המלאכה נעשתה בגופו של השליח, והשליח הוא זה שעסק במלאכה זו. ולגבי מלאכות שבת התורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל, וגופו של הישראל נח גם אם המלאכה מתייחסת אליו.

ולפי זה מתיישבת קושית השו"ע הרב, שכן יוצא לפי דברי החתם סופר שאין לדמות איסור מלאכת שבת לאיסור הקפת הראש, כי באיסור לא תקיפו עצם הקפת הראש היא העבירה, ועל כן אם

אמר שמואל מותר אדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני פירות שבתחומי. וכתב הרשב"א וז"ל: כלומר אף על פי שאינו יכול לילך שם, דכיון שהוא מותר לישראל חבירו לשמרן אין באמירתו כלום, וכתבו בתוספות דמהא שמעין דישאל שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה, ודוקא לישראל חברו מותר ואף על פי שהוא אינו יכול לעשות אבל לגוי אסור לומר לו שמור לי פירותי שהוא חוץ לתחומי, דכל דבר שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה (מו"ק יב.), ומסתברא באומר לו לגוי לך ושמור לי פירותי שבמקום פלוני, אבל אם הגוי כבר באותו תחום כל שכן שהוא מותר לומר לגוי, דלא אמרו כל שאינו עושה אינו אומר לגוי להחמיר עליו יותר מישראל חבירו. עכ"ל.

ומעתה יש להקשות דנהי דאין כאן משום אמירה האסורה אבל אכתי היה לן לאסור מטעם שליחות דכשחבירו עושה המלאכה עבורו נחשב כאילו הוא עושה הדבר וכמו באומר לאשה אקפי לי קטן דחייב המשלח על הקפת הראש וכמו"כ כאן יתחייב המשלח על חילול השבת של שלוחו.

ובאמת כבר הקשה קושיא זו בשו"ע הרב (או"ח סי' רסג בקו"א אות ח). והגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א (זצ"ל) בספרו קובץ תשובות (סי' ה) כתב

אמירה לגוי ואמירה לישראל

אלא שאכתי יש לדון ולאסור מטעם אמירה לגוי בשבת, והנה בהשקפה ראשונה היה נראה לומר שכמו שאסרו חכמים אמירה לגוי בשבת כך גם אסור אמירה לישראל, שהרי כל הטעמים שנאמרו בראשונים לאיסור אמירה לגוי שייכים גם באמירה לישראל.

ונדון זה נמצא בספרים ראשונים אחרונים ואחרוני זמנינו בשלשה מקרים.

1. באחד שקיבל שבת קודם ביה"ש ומצוה לחבירו שיעשה מלאכה עבורו.

2. המחמיר ומתענה ב' ימים ביוהכ"פ אם מותר לומר לאחר לעשות מלאכה עבורו.

3. בן חו"ל בא"י ביו"ט שני אם מותר לומר לבן א"י לעשות מלאכה עבורו.

וקודם שנכנס לראיות ולעצם הסוגיא נראה להקדים הטעם שאסרו חכמים אמירה לנכרי.

והנה מצינו בראשונים שלשה טעמים בסיבת האיסור של אמירה לנכרי.

1. דעת הרמב"ם (פ"ו משבת ה"א א*) דדבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן ויבאו לעשות בעצמן.

מתייחסת ההקפה למשלח, כאשר אין השליח בר חיובא שאז יש שליח לדבר עבירה אזי המשלח עובר בלא תקיפו. אולם על מלאכת שבת לא שייך לעבור בדרך שליחות, ומשום כך אפילו אם השליח אינו בר חיובא כגון שלא קיבל שבת והיה צריך להיות הדין שיש שליח לדבר עבירה ומעשה המלאכה אכן מתייחס למשלח שכבר קיבל עליו השבת, אולם במלאכת שבת אין בכך כדי לאסור הדבר על המשלח מכיון שסוף כל סוף המשלח שקיבל עליו שבת, שבת ממלאכה.

באופן שבנדון דידן אין לאסור לאדם המחזיק באיסור מסוים לצוות לחבירו לעשותו עבורו וליתא בו משום שליחות. אכן כל זה דווקא באיסורי שבת אבל באמירה בשאר איסורים המותרים לשליח יש לדון ולאסור מטעם שליחות כמותו.

ועיין עוד בשיעורי הגריש"א למסכת ביצה יז. ד"ה והנה שכתב שלא שייך שליחות באופן שלשליח מותר ולא נעשה כל מעשה איסור, כגון שכהן שמקריב עבור המשלח לא נחשב שהמשלח שימש עצמו במקדש ועבר איסור.

א. ז"ל: אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת אף על פי שאינו מצווה על השבת, ואף על פי שאמר לו מקודם

שקבל עליו שבת קודם שחשכה, מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. ומבואר לכאורה שאע"פ שאמירה לגוי אסורה אבל אמירה לישראל מותרת ולא גזרו עליה משום אמירה לגוי, אכן גוף הדבר טעון בירור מדוע באמת לא גזרו בזה משום אמירה לגוי.

וכבר נתחבטו בדין זה האחרונים^א ובראשם הבית יוסף שם והב"ח והט"ז באריכות, ותו"ד שהטעם הוא כיון שלישראל חבירו הדבר מותר אין כאן משום דיבור חול בשבת שהרי אינו מצוה לו לעשות מעשה של חילול שבת.

אמנם להט"ז וב"ח קשה דנהי דמטעם ולזול אפשר להקל במה שאצל העושה הוא דבר המותר אבל אכתי יש לאסור מטעם ממצא חפצך ודבר דבר, וכן הקשה הגריש"א בספר יום טוב שני כהלכתו, וכתב שם דאיירי לדבר מצוה, וצ"ע. ואולי צ"ל שגם רש"י לא התכוין ממש לדבר דבר אלא לענין שכשהגוי עושה עבורו דבר מלאכה הרי הוא עוסק בדבר איסור אבל בישראל חבירו עד כמה

2. רש"י בע"ז (טו. ד"ה כיון דזבנה) כתב שהוא משום ממצא חפצך ודבר דבר, והוא בכלל דיבור של חול שאסור בשבת.

3. רש"י בשבת (קנג. ד"ה מ"ט) כתב שהנכרי נעשה שלוחו של הישראל, ואף על פי שמן התורה אין אומרים שלוחו של אדם כמותו אלא בישראל, מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא, וכשהנכרי עושה בשבת בשליחותו של ישראל הרי זה כאילו הישראל עושה. וכן בלבוש (או"ח סי' רעו וסי' שז וסי' שלד) נקט בפשיטות דטעם איסור אמירה לגוי משום שליחות.

ולפי כל הני טעמי היה נראה לאסור לומר לישראל חבירו לעשות מלאכה עבורו בשבת מדין אמירה לגוי בשבת, דאע"פ שלחבירו הדבר מותר מ"מ לא גרע מגוי, שעיי"כ תהיה שבת קלה בעיניו, וכן הוא דיבור חול, וכן הוא שלוחו כמותו.

אלא שכבר הבאנו לעיל דברי השו"ע בסי' רסג שפסק וז"ל, י"א שמי

השבת, ואף על פי שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת, ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן.

ב. שהרשב"א הביא ראיה מתחומין והר"ן הקשה עליו ששם שאני שהוא עצמו יכול ללכת ע"י בורגנין, והב"י תי' דגם בקיבל עליו שבת היה יכול שלא לקבל שבת. והט"ז והב"ח הקשו דמה בכך שהיה יכול הרי עתה קיבל שבת ויש לאסור אמירה לישראל אחר. ולכן הם למדו שההיתר הוא משום שכיון שמותר לחבירו לעשות כן גם לפני נקודת מבטו של המקבל אין כאן משום אמירת דבר איסור בשבת. ומדברי הרשב"א עצמו משמע כהט"ז וב"ח ולא כהב"י. [ולענ"ד נראה שגם הב"י למד כהט"ז וב"ח אלא שהוא רק בא ליישב קושיית הר"ן שהקשה דאין ללמוד מבורגנין שהרי כשיש בורגנין מותר גם להמצוה לילך שם ולכן אין ציווי שלו נחשב כאמירת דבר איסור משא"כ בקבלת שבת שכיון שכעת שבת אצלו הרי דיבר דבר איסור בשבת. וע"ז כתב הב"י שגם בקבלת שבת אם היה רוצה לא היה מקבל שבת ולכן אינו נחשב לדיבור אסור, וצ"ע בסברתו].

פירותי שבמקום פלוני, אבל אם הגוי כבר באותו תחום כל שכן שהוא מותר לומר לגוי, דלא אמרו כל שאינו עושה אינו אומר לגוי להחמיר עליו יותר מישראל חבירו. עכ"ל.

ומבואר שאין החילוק שאמירה לישראל מותרת אלא שכל שאם היה עומד במקום חבירו היה גם לו מותר לעשות כן אין כאן משום אמירה האסורה כלל, ולכן גם בגוי ככה"ג שעומד בתחום אחר מותר.

יום טוב שני בארץ ישראל

והנה יש לדון בבן חו"ל הנמצא בא"י ביום טוב שני האם מותר לו לומר לבן א"י לעשות מלאכה עבורו. ויש לדון למה הדבר דומה האם לציור של קבלת תוספת שבת מוקדם או לציור של שני ימים של יום כיפור.

שהרי ציור זה מצד אחד עדיף מיוה"כ משום שביה"כ המחמירים לשמור ב' ימים טובים הוא משום ספיקא דיומא, ולפי שיטתם כל ישראל צריכים לשמור ב' ימים אלא שיש להם על מה שיסמוכו, והיינו דמנקודת מבטם של המחמירים כולם צריכים להחמיר דהרי שוים הם ואין סיבה שאחד יחמיר ולא השני. משא"כ בבן חו"ל שמסכים שאצל בן א"י אינו יו"ט כלל, ונהי שאצלו הוא יו"ט אבל אצל חבירו אינו, ונמצא עושה אצלו מלאכת חול בלבד.

שהוא מותר לו לעשות המלאכה אין כאן דיבור אסור והכל בכלל ההיתר.

הראיה מהלכות יום הכיפורים

ויעוין בט"ז שם שהאריך בזה ולבסוף הביא את קושיית הד"מ מהטור הלכות יוהכ"פ [תרלד] שחסידיים ואנשי מעשה המתענים יוהכ"פ ולמחרתו משום ספיקא דיומא כתב במהר"ם שאסור לאחרים לבשל עבורם וכ"ש שאסור לבקש מהם לבשל עבורם. ולכאורה שם הלא מותר לשאר ישראל השני לעשות המלאכה.

ותי', שאני התם דזה המחמיר הוא רוצה לצאת ידי ספק דשמא עיקר י"כ למחר ונמצא דהשני הוא עושה באיסור לפי סברתו של זה משא"כ כאן דהאחר עוש' בהיתר. והיינו שמנקודת מבטו של היושב בתענית היום הוא יו"כ ולכן השני העושה עבורו נחשב שעושה מלאכה ביו"כ ואסור, משא"כ במקבל שבת שגם מנקודת מבטו אין חבירו עושה מלאכה בשבת כלל שהרי עדיין לא שקעה החמה ואינו שבת.

ולכאורה כך מדויק גם מדברי הרשב"א שכתב ודוקא לישראל חברו מותר ואף על פי שהוא אינו יכול לעשות, אבל לגוי אסור לומר לו שמור לי פירותי שהוא חוץ לתחומי, דכל דבר שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה (מו"ק יב.), ומסתברא באומר לו לגוי לך ושמור לי

ברורה בסי' רסג בשם כמה גדולים.
[ואע"פ שהביא כמה דעות בזה כך נראה
להכריע מסברא, לענ"ד]

אם מותר לאוסר לבקש מהמתיר לעשות דבר עבורו

שוב נשוב לנדון דידן והוא אם מותר
לאדם האוסר לבקש מהמתיר
לעשות דבר עבורו בשבת ויו"ט, ולכאורה
היה נראה להוכיח מהאי דינא דשני
יוהכ"פ שאסר המהר"ם לאחרים לבשל
עבורם וביאר הט"ז הטעם כיון
שהמחמירים חוששים שמא עתה הוא
ספיקא דיומא ונמצא שהישראל עשה
מלאכה ביום שהוא ספיקא דיומא גם
לדידיה.

וא"כ ה"ה באדם שמחזיק באיסור כגון
לא לפתוח בקבוקים בשבת אם
יבקש מחבירו לעשות כן או אפי' אם
יעשה עבורו מעצמו אסור הדבר ונכלל
באיסור דרבנן דאמירה לגוי בשבת, שהרי

ויותר היה נראה לדמות דין זה לקיבל
שבת קודם חשיכה שמותר לומר
לחבירו לעשות מלאכה כיון שגם המקבל
מסכים שאין חבירו עובר שום איסור
באותו הזמן וממילא אין כאן מלאכת
שבת כלל, וכמו"כ בנדון דידן בן חו"ל
הרי מסכים שלבן א"י אינו יו"ט כלל
ונמצא שאינו עושה כלל מלאכת יו"ט
שנאסר משום אמירה לעשות מלאכה.^ג

בן חו"ל בא"י ביו"ט שני לומר לגוי

אכן נראה שבן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט
שני, אסור באמירה לגוי לעשות
מלאכה עבורו ככל שאר איסורי דרבנן
שמקפיד עליהם בו ביום, כיון שהוא יו"ט
אצלו והגוי טפל אצלו וכל דיני אמירה
לגוי אסורים ממש כמו בהיותו בחו"ל,
ורק באמירה לישראל שאצלו שייך דינים
וימים אסורים ומותרים יש להתיר כיון
שאינה מלאכת יו"ט, וכ"כ בספר הלכה

ג. אמנם אפשר לחלק ולומר שנד"ד חמיר טפי מקיבל שבת, דהתם באמת אינו נחשב יום שבת גם אצל המקבל אלא שהוסיף מחול על הקדש ונוהג בקדושת השבת [ונ"מ שאינו יכול לקיים את מצוות הלילה כגון מצה סוכה וספירת העומר] ולכן אין כאן משום אמירה, שהרי עדיין ער"ש הוא ומותר לכל ישראל לעשות מלאכה כעת, אבל בבן חו"ל יש לאסור כיון שאצלו הוא יו"ט גמור ונמצא שנעשית מלאכה עבורו ביו"ט שלו, [כך ביאר בארחות שבת ח"ג סי' יט].

אבל לענ"ד אינו נראה כן מדברי הרשב"א, דא"כ מה הוכיח מבורגין ששם רק כתוב שדבר שלחבירו מותר לעשות מותר לומר לו לעשות, ומשמע שגם אם אסור לו בעצם לעשות לחבירו מותר לעשות וכמש"כ הט"ז, ולפמש"כ כן הוא גם כוונת הב"י ליישב קושיית הר"ן שלא יהיה בו משום דבר דבר אבל מצד עצם ההלכה אינו דוקא משום שאינו שבת אצלו.

ועיין בברכ"י [סי' תצו סק"ד] שהביא מח' אחרונים בזה שמהריק"ש התיר ודימה להך דהתירו לומר בקיבל עליו שבת, ומהר"י מלכו אסרו. ובאגרו"מ מכריע שאסור לבקש מישראל חבירו ביום טוב שני בא"י, ועיין עוד בחזון עובדיה שבת ד עמ' שצט שהביא כל תשובות האחרונים בזה והראה פנים לכאן ולכאן.

עושה המעשה ולא כפי המשלח, וכיון שאצל העושה הדבר מותר הרי לא נתן מכשול, אבל בדין אמירה לגוי האיסור הוא מצד המשלח שהרי להשליח הגוי מותר לחלל שבת וכיון שאצל המשלח הדבר אסור נמצא דאמר לחבירו לעשות דבר איסור].

וכן אסור לספרדי הנוהג כשיטת השו"ע לבקש מאשכנזי הנוהג כהרמ"א לחמם עבורו תבשיל לח שלא נצטנן לגמרי או להוסיף מים לתבשיל שנצטמק כיון שאצלו הוא איסור גמור ובעיניו חבירו עושה דבר האיסור לדידיה אע"פ שחבירו סומך על רבותיו. ועיין בהערה 4

עצם האיסור שייך גם אצל חבירו והגם שחבירו אינו עובר על שום איסור כיון שהולך בשיטת רבותיו מ"מ בעולמו של האוסר, האיסור שייך גם אצל חבירו.

וכן כתבו לאסור בציץ אליעזר (חלק יח סי' לב אות ד) ובשבט הלוי (ח"א סי' נג) ובחזון עובדיה (שבת ד עמ' שצז) אם כי שלבסוף צידד להתיר, ולא הבנתי סברתו להתיר ד).

[ואע"פ שכתבנו לעיל שאינו עובר על לפני עור אם נותן לחבירו לעשות כן, שם הטעם הוא משום שאצל חבירו מותר הדבר ולפני עור נדון כפי

ד. ששם כתב להתיר לבסוף משום דגם לספרדים אין פסק השו"ע בתורת ודאי איסור אלא ספק איסור, ובדין לפני עור ספיקו להקל. ע"כ. והוא כתב כן לפי שיטתו לעיל שכתב לחלוק על הגרשז"א וסובר שיש איסור לפני עור בדבר שהוא אסור אצלו ומותר לחבירו, אמנם לעיל הבאנו ראיות לדברי הגרשז"א שאין איסור לפני עור בכה"ג. אולם אחתי לא איפרק שהגם שאין כאן חשש לפני עור [אן משום שהוא דבר המותר להעושה או משום שהו"ע ספק כמש"כ בחזו"ע] מ"מ יש לחוש ולאסור משום איסור אמירה לגוי, כמו שמבואר מדברי המהר"ם שהבאנו לעיל בהל' יוהכ"פ ובזה כיון שאצל הספרדי הוא איסור [אע"פ שהוא ספק] הרי נאסר באמירתו. אלא שאפשר להתיר משום שדבר שיש בו מחלוקת אין בו משום אמירה לגוי, [שכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (שיו"ב סי' שיש סק"א), בשם הרב שער אריה, עפמ"ש בב"י בסי' שיד, דאף שע"י ישראל יש להחמיר, ע"י גוי יש להקל "כיון דאיכא מאן דשרי". וכ"כ עוד אחרונים, ובהם בתפארת ישראל (כלכלת שבת דיני אמירה לגוי ס"ז), והסברא בזה, כי הנה איסור אמירה לגוי בשבת הוא מדרבנן, וכל דברי חכמים הם על הודאי, אבל בספק לא דיברו חכמים, ומש"ה אמרו ספד"ר לקולא. וממילא כל איסור אמירה לגוי נאמר רק בדוכתא שהאיסור ברור, אבל במקום שהפוסקים חולקים אם דבר זה אסור, אף שההלכה נפסקה כדעת האוסרים, י"ל דההלכה נפסקה כן רק בישראל, אבל ע"י עכו"ם שפיר דמי לסמוך על המקילים].

וכמו שמותר לומר לגוי להוסיף מים לחמין בשבת ולסמוך על שיטת הרשב"א בדרבנן כמו כן יש להתיר לומר כן לישראל. שו"ר שבסוף דברי החזו"ע שם עמ' תא בהערות כתב כן בשם שו"ת שמש ומגן ח"ג סי' יד. אכן דוקא בדבר שתלוי במחלוקת ראשונים שהוא באמת ספק פלוגתא דרבנן אבל דבר שאצלו אינו בגדר ספק כגון שהוא סמוך ובטוח על רבותיו שאוסרים דבר בהחלט הגם שיש מתירים בו מ"מ לגביו הוא איסור ודאי ובזה יש איסור של אמירה לגוי, וכגון פתיחת בקבוקים בשבת שהאוסרים סוברים שאסור באופן מוחלט ולכן אסור לצוות לישראל חבירו הגם שהוא מן המקילין, ודומה ממש לההיא דשני יוהכ"פ שאסר המהר"ם משום אמירה לעכו"ם. אמנם אם אינו מחזיק הדבר לאיסור גמור כגון שלא הורו לו רבותיו בזה ורק הוא מחמיר בדבר מספק ורק בתורת חומרא בזה יש לומר שמותר לבקש מישראל אחר לעשות כן עבורו כיון שלא הוי דבר איסור ממש ורק נוהג חומרא בעצמו ולא לגבי אמירה, וכעין זה כתב השב"ח הנ"ל בענין אחד שמחמיר כשיטת ר"ת במוצאי שבת ורוצה לבקש מחבירו שאינו מקפיד כן לעשות מלאכה עבורו שמותר כיון שהוא רק בתורת חומרא.

שבזה הסומך להקל במקום צורך יש לו על מי לסמוך.

בענין כיבוס בתשעת הימים

כידוע מנהג האשכנזים שלא לכבס בתשעת הימים ונשאלתי כמה פעמים האם מותר לאשכנזי לבקש מספרדי שיכבס עבורו.

והתשובה שיש לאסור משני טעמים.

(א) מדין שליחות, שכיון שהשליח אינו בר חיוב מצוה הרי נעשה שליח לד"ע ואין כאן את תירוצו של ר"מ.

(ב) והטעם השני כיון שמבואר שם שאסור לכובסת ישראלית

לכבס בגדי גויים, וכתב שם המ"ב בשם תה"ד שהטעם משום מראית עין אבל בעצם הדבר אינו אסור כיון שאין שמחה בכיבוס בגדי גויים. ובספר דברי יציב מדייק דדוקא לנכרים מותר מדינא אבל לישראל היה אסור מדינא לעשות כן

והטעם כיון שבכלל איסור כביסה הוא שלא יהיו בגדיו נכבסים ויש בו משום שמחה, וכן מוכרח שאינו משום היסח הדעת מן האבילות בלבד שהרי מדינא מותר לכבס עבור הנכרי וע"כ שיש שמחה במה שהבגדים מכובסים, ולכן אסור לסדר שיהיו בגדיו מכובסין ואפי' עי גוי או עי ספרדי.

אבל להיפך מותר, דהיינו שהאשכנזי יכבס בגדי ספרדי בתשעת הימים מותר כיון שאין לו שמחה בזה, ולספרדי מותר בכיבוס.

סיכום הדברים

1. אין איסור לפני עור.
2. אין בו משום שליחות.
3. יש לאסור מטעם אמירה לגוי בין כשמצוה לו לעשות ובין כשעושה לו המלאכה בעצמו.



בענין הכרעת רוב בבית דין

הרב חיים פאס

אב"ד בית דין ד'טאמס ריבר

את הדין] וכו', כדאמר בריש סורר ומורה (סנהדרין סט.).

ותירצו התוס' ז"ל וי"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט

דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה דהא ב"ד מפקי מיניה. אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא, עכ"ל. הרי שהתוס' הקשו בדיוק קושיא זאת שהקשינו איך מועילה הכרעת בית דין המסתמכת על רוב להוציא ממון.

והנה נחלקו האחרונים בביאור דברי התוס', וזה לשון הגאון רבי שמעון שקופ בספרו שערי יושר (שער ג פ"ג) אחר שהביא לשון התוס' [בתוספת ביאור]: גם דבריהם צריכים ביאור - מה שכתבו בדדיינים המיעוט כמי שאינו, ומה דמסקו דליכא למימר אוקי בחזקת מריה דהא ב"ד מפקו מיניה. וכבר נתקשו בדבריהם האחרונים, [וז"ל הקונטרס הספיקות כלל ו: ודבריהם סתומין - דמה שכתבון] [התוס'] "דגבי דיינים חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו" - צריך טעם, מאי טעמא האי [מיעוט] גרע

על ידי פסק בית הדין יש כח להוציא ממון, והנה דבר זה הוא מן התועליות המפורסמות והמצויות ביותר של "דיני תורה" בבי"ד.

ויש לדון מאיזה כח בית דין מוציאים ממון בכל מקרה, הרי הרבה פעמים הכרעתם היא על פי דעתם של שני דיינים מתוך השלשה, וא"כ אין בכך פסק של בית דין שלם אלא רוב ב"ד, ובהכרח אנו אומרים שזה מספיק, והדבר צריך ביאור שהרי כלל גדול הוא שאין מוציאין ממון ע"י רוב.

והנה ז"ל התוספות בבבא קמא (דף כז:): ד"ה קמ"ל. דאין הולכין בממון אחר הרוב - תימה מה טעם אין הולכין ליתי בק"ו מדיני נפשות, כדאמרינן בפ"ק דסנהדרין (דף ג: ור') יאשיה מייתי ליה בק"ו מדיני נפשות, ומה דיני נפשות דחמירי [שהרי שפיכות דמים היא מג' עבירות החמורות שאין נדחות מפני פקוח נפש] אמר רחמנא זיל בתר רובא [שמכריעים ע"פ רוב דיינים] - דיני ממונות לא כ"ש, [שרוב מועיל להכריע

והם דנים על הנידון שהוא מוחזק בממון זה, אז על פי הכלל דאחרי רבים להטות בטל כח ביי"ד של המיעוט, אף [ר"ל הגם] שהם דנים לעניין הממון ואין הכרעת רוב מכריע בממון. [מ"מ אין זה קשור לדין כח הבי"ד שנוצר על ידי הכרעת ביי"ד].

[ו]זה [שלא מועיל רוב] שייך רק אם נבוא להכריע [ולהוציא ממון] מצד האמת [ו]לומר שהוכרע על פי האמת שאין הממון של ראובן, אבל לעניין כח ביי"ד שהוא דין תורה הרי זה ככל הדינים שבתורה דאזלינן בתר רוב, והוכרע הדין שבטל מזה כח ביי"ד של המיעוט, והוא כמאן דליתא.

אמנם הספק האמיתי אשר נולד ע"י מחלקותם מי מהם כוון אל האמת, הנה ספק זה לא הוכרע כלום, ע"י זה שנתבטל מן המיעוט כח ביי"ד, ועל זה יש לנו רוב דעות לחיוב ודעה אחת לפטור, וכיון שבממון אין הרוב מכריע - מהראוי להיות שלא להוציא מן המוחזק, אבל באמת אין מוציאים מן המוחזק בכה"ג ע"י הכרעת השכל, רק ביי"ד מפקו מיניה שהרוב דיינים מוציאים מן המוחזק עפ"י דין תורה של כח ביי"ד שעליהם לעשות כפי הוראתם, והם מורים שלא עפ"י הכרעת השכל של רוב אלא על פי דעתם המוחלטת, וזהו כונת התוס' במה שכתבו דהמיעוט בדיינים כמאן דליתא, דאל"כ כשבאים להוציא מיד המוחזק אין עליו חיוב לעשות כהרוב המחייבים אותו, די

משאר מיעוטא, [ו]גם מה שכתב[ו] "ולכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה - דהא בית דין מפקי מיניה", לא מתבאר מידי (מאחר שלא ביארו מהו כוחו של ביי"ד להוציא ממון), יעו"ש שמביא שם כמה דרכים, ובסוף כתב הגרש"ש ולא נתיישבו לי כל הדרכים שהביא שם.

ועל פי דרכנו [ממשיך הגרש"ש] נראה לי לפרש גם דברי תוס' אלו, דגם לשיטתם מוכח דעיקר היסוד דלא מהני רוב בממון להוציא מיד המוחזק הוא משום חזקת ממון, ויסוד עדיפות חזקת ממון הוא משום סברת המוציא מחבירו עליו הראיה, דבממון עדיף כוח וזכות של המוחזק, שהסברא נותנת שישלוט המוחזק בדבר המסופק עד שיבורר הדבר בעדים או בראיות שכליות שנפקיע כוחו מן הממון.

והנה כשהדיינים מתפלגים שנים אומרים על ראובן שהוא חייב ואחד אומר שהוא זכאי - איכא בזה לדון משני צדדים [כלומר שיש לבחון את כח הכרעתם משתי בחינות] צד אחד מחמת כח ביי"ד [שהתורה נתנה לבי"ד כח לפסוק ולבצע את הדין], והצד השני [הוא] מכוח [ה]אמת ושקר של חיוב ופטור [כלומר שאפשר להניח שבי"ד ביררו את המציאות האמיתית ופסקו לפי זה].

[והנה] כשאנו דנים על [בחינה זו הנקרא] צד הבי"ד - [בציור כזה] דרוב מחייבים והמיעוט פוטרים,

וז"ל: גמ' ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובא, דיני ממונות לא כ"ש, עכ"ד הגמ' כנ"ל בדברי התוס'.

[והנה] הש"ך (קונטרס תקפו כהן סי' קכג קכד) הביא בשם מהר"י בן לב, דכשיש מחלוקת הפוסקים, יכול המוחזק לומר קים לי כמיעוט הפוסקים, משום דאין הולכין בממון אחר הרוב. והאור"ת (שם) הקשה, מ"ש מדיינים דאזלינן בתר רוב אף בממון, כמבואר הכא.

ובכתבי הגר"ח תירץ, ע"פ דברי התוס' שם, דתירצו דהא דמהני רוב דיינין בממון, היינו משום דמיעוט דידהו חשיב כמי שאינו, עכ"ד התוס'.

וביאר הגר"ח דברי התוס' דבאמת מצינו שני דיני רוב, א. דין רוב בספיקות, שהרוב מברר ומכריע הספק.

ב. בדבר דלא שייך ספק כלל, וכגון בשחיטה, דסגי שחיטת רוב סימנים, דרובו ככולו, וכן כגון תערובת לח בלח דהוי דין ביטול ברוב, דבאלו לא שייך הדין רוב של בירור כיון דהא ידעינן דיש מיעוט שלא שחט, וכן בתערובת ידעינן דיש מיעוט איסור, ורק דזהו דין רוב דאפ"ה מותר, ולכאורה צ"ב כיון דכל המקור של רוב ילפינן מאחרי רבים להטות דכתיב בדיינים היכן מצינו שם ב' דיני רוב אלו.

וביאר הגר"ח דבדיינים נמי איכא שני ענינים נפרדים: חדא, לענין מנין הדיינים, דלכאורה הא בעינן ג' דיינים או כ"ג או ע"א, וא"כ כשיש רק רוב

לנו מיעוט המזכהו, אבל כמה שנוגע לכח ביי"ד אין להמוחזק כוח ביי"ד המסייעו - דבטל כחו לגמרי, כמו שכתבנו, אלא דיש כוח ספק המסייע למוחזק שמא לא הורו הרוב כדין, דמה שנוגע להאמת ושקר לא הוכרע לגמרי, אבל מ"מ הוא מחויב לעשות כמו שיוורו אותו ביי"ד, ואף דשמא טעו בדבר משנה ובטל דינם, אבל כל זמן שלא נתברר טעותם כח ביי"ד להם, ומחויב עפ"י דין לעשות כהוראתם גם בממון, והבי"ד עושים הוראתם עפ"י דעת מוחלטת. [כלומר שזה נקראת דעת כל הבית דין, לאחר שנתבטל דעת המיעוט] (ומצאתי בעז"ה קצת מדברי בספר אורים ותומים בקיצור תקפו כהן סימן קכ"ג לענין קים לי. יעו"ש), עכ"ד הגרש"ש.

והנה מבואר בדבריו שהחיוב לשמוע לבית דין אינו משום שביררו את האמת, אלא דין תורה לשמוע לפסק דינם, וכבכל דיני תורה אזלינן בתר הרוב והמיעוט בטל - והוצאת הממון הוא מחמת פסק הדין של בית דין, ולכן אין כאן נידון של רוב כנגד חזקת ממון. ואמנם שבוודאי לא מסתברא לומר שצריכים לשמוע לבית דין אם יש חשש שלא פסקו את האמת, מ"מ כל עוד שלא התברר שכך הוא הדבר לא חיישינן לכך.

ולעומת שיטה זו הגר"ד פוברסקי זצ"ל (בשיעורי ר' דוד מסכת סנהדרין דף ג:) הביא את דברי מרן הגר"ח זצ"ל (מובאים בחי' הגר"ח על הש"ס אות קפה),

ומעתה הא דהקשו התוס' (בב"ק) איך מהני רוב בדיינים, דהא "אין הולכין בממון אחר הרוב" - אין הקושיא לגבי הדין דרובו ככולו, דדין זה אינו שייך לספיקות כלל, ופשיטא דאף בממון אמרינן דין זה, דנחשב דיש כאן כל המניין של הבי"ד דכולם פוסקים הדין כאחד. ורק דקושית התוס' הוי לגבי הדין "דאזלינן בתר הרוב", דאיך מהני דין זה בממון, הא אין הולכין בממון אחר הרוב. [שהרי גם בירור חזק לא מהני להוציא ממוחזק].

וע"ז תירצו דהמיעוט כמי שאינו, והיינו דכיון דאמרינן רובו ככולו, ויש כאן בי"ד שלם שפסקו להוציא ממון, שוב לא אכפ"ל מה דיש מיעוט דיינים שאומרים להיפך, כיון דהמיעוט אין להם כח דיינים, רק נחשבים כמו דעות איזה פוסקים שחולקים על הבי"ד, דבזה יכולין הבי"ד לפסוק כפי דעתם. וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מה' ממרים) דבי"ד שפסקו דין, ועמדו אחריהם ב"ד אחר, ופסקו שלא כמותם, יכולין לפסוק כן, אף על פי שהם קטנים מהם בחכמה ובמנין וכו', וכיון שהיום הם דיינים, יכולין לפסוק ע"ש. ומוכח דכל שיש להם כוח ב"ד, יכולין לפסוק כפי דעתם, ולכן לא אכפ"ל מה דיש מיעוט שאין דעתם כהרוב.

אלא דלכאורה [קשה] א"כ איך ילפינן כלל מדיינים דין זה דהולכין אחר הרוב, דלמא הטעם רק משום דהוי רובו

שאומרים כן הרי חסר מנין הדיינים שהרי המיעוט אומרים הפוך, וליכא מנין הבי"ד. וע"כ מוכרח דהוי גזה"כ דאפ"ה איכא צירוף ביניהם ונחשב שכולם גומרינן הדין, [כלומר שכל שלשת הדיינים הם חלק מהפסק] וזהו הדין דרובו ככולו, דהמיעוט בטל לרוב ונעשה כמו הרוב, [ועל כן נחשב שיש כאן ג' דיינים על הפסק], ומזה ידעינן נמי דין ביטול ברוב, כיון דרובו ככולו הוי נמי בגדר ביטול ברוב, דהמיעוט נתבטל ונעשה כמו הרוב, [כלומר שאחרי שאנו אומרים שדעת הדיין השלישית היא כדעת השנים שברוב, הרי שנתבטל דעתו אליהם, ומזה אנו רואים את הדין ביטול ברוב, שהרי כאן נתבטל דעתו אליהם].

ועוד מוכרח מדין בי"ד, דאיכא נמי הלכה של "הלך אחר הרוב" - דהרוב מכריע ומברר הספק, דאל"כ איך יכולין לפסוק הדין ע"פ רוב דיינים, נהי דיש כאן כל מנין הדיינים מדין רובו ככולו, מ"מ הא בעינן ג"כ שיכוונו את הדין לאמיתתו. ומאחר דיש מיעוט שחולקים, נשאר הדין בספק, ואיך יכולין לגמור הדין.

אלא ע"כ מוכרח דאיכא נמי דין "הלך אחר הרוב", דהרוב מברר דהדין הוא כהרוב, וממילא שוב מהני הא דהמיעוט נתבטלו להרוב, ויכולין לפסוק הדין ע"י הרוב וכנ"ל. [ולא חוששים אולי לא פסקו את האמת].

והנה מבואר לפנינו שנחלקו הגר"ח והגרש"ש בביאור דברי התוס' הנ"ל בתרת"י:

1. שלפי הגרש"ש אנו משתמשים ברוב כדי להגיע לדין פסק, וע"י הדין פסק אנו מוציאים ממון שזהו כח בית דין.
2. אין אנו חוששים [כלל] שמא בי"ד טעה ולא כיוונו לאמת, אא"כ יתברר הדבר להדיא ממקור נאמן אחר.

ואילו דעת הגר"ח:

1. אנו משתמשים ברוב גם לומר שהבי"ד פסקו אמת.
2. בלי"ז נתבטל הפסק דין של בי"ד, שהיינו חוששים שמא לא כיוונו אל האמת.

ובכן, יוצא שגם נחלקו הגאונים הנ"ל אם אפשר ללמוד מהך קרא ד"אחרי רבים להטות" גם דין של רובו ככולו אן רק דין של ביטול המיעוט, לדעת הגרש"ש ילפינן אך ורק הדין של ביטול המיעוט [מזה שנתבטל פסק הדין היחיד בבי"ד לפסק השנים] ואלו לדעת הגר"ח לומדים שני עניינים מהך קרא גופא של "אחרי רבים להטות": א - שהמיעוט כמאן דליתא כלפי הרוב דיינים - ועל כן יש לפנינו פסק של כל הבי"ד. ב - שאין לנו לחשוש שמא האמת כמו המיעוט - דמאחר שרובו ככולו הרי שדעת הבי"ד עומדת לפנינו. נמצא שדעת המיעוט אינה נחשבת דעה, ו"דעת

ככולו, דע"ז יש להם כוח בי"ד ויכולין לפסוק כנגד הכל.

וביאר הגר"ח דאי לא אזלינן בתר רובא, לא נתברר הדין כלל, ואין להם כח ב"ד לפסוק, דגם הם עצמם צריכין להסתפק דלמא הדין כהמיעוט, אבל השתא דקי"ל דאזלינן בתר רוב, דנתברר אמיתת הדין כהרוב, שוב יש להם כוח בי"ד לפסוק כן.

ועכ"פ לפי"ז מיושב שפיר קושית התוס', איך מהני רוב בדיינים אף בממון, וכן מיושב קושית התומים מ"ש רוב פוסקים דלא מהני רוב בממון ואילו בדיינים מהני רוב דיינים, דבאמת הא [ד]אף בממון דאין הולכין אחר הרוב, היינו דווקא לעניין הוצאת הממון, דאי אפשר להוציא ממון ע"י כח בירור של רוב, אבל לעניין בירור עצם הדין, שפיר יש לנו לילך אחר הרוב לומר שכך הוא הדין, דמ"ש מאיסורין, וכמו דבאיסור מהני רוב, ה"ה בממון. וא"כ א"ש - בדדיינים לא שייך [הך] חסרון דאין הולכין בממון אחר הרוב - מאחר שנתבאר שתפקיד הרוב הוא אך ורק לברר (עצם) אמיתת הדין, אבל עצם הוצאת הממון הוי מכח דין ב"ד שיש להם, וכנ"ל. משא"כ ברוב פוסקים, דלא שייך כן, דאין כאן כוח ב"ד שמוציא, רק דאנו באין להוציא ע"י דאזלינן בתר רוב פוסקים, בזה נשאר חסרון דאין הולכין בממון אחר הרוב, עכת"ד הגר"ד פוברסקי בביאור דברי הגר"ח.

גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא דעד דאיכא כולו הא בעלמא רובו, ע"כ לשון הגמרא. הרי מפורש דדין "רובו ככולו" עניין אחר הנלמד מהך קרא דנזירות, ולא מהפסוק ד"אחרי רבים להטות", ומתאים לשיטת הגרשש"ק. וכע"ז הקשה לשיטתו המחבר הנ"ל בדף הראשון של ספרו על מסכת סנהדרין על דברי הגר"ח עצמו, יעו"ש בדבריו.

ובחקדם לביאור העניין, מצאתי קושיא מצוינת על כל שיטת הגר"ח, בחוברת "בירורים בדרכי הכרעה במחלוקת הפוסקים", וז"ל: בשם הגר"ח מצינו חידוש, דלולא דין הלך אחר הרוב אף הרוב היו צריכים לחשוש שמא המיעוט צודק וכו', והוסיף שיש להוכיח מכאן [מרוב דיינים] גם לדין "הלך אחר הרוב", דאם לא אזלינן בתר רובא, א"כ הרי לא נתברר הדין כלל, וממילא לא שייך כלל גם לעניין דין סנהדרין רובו ככולו, כיון שאינם יודעים הדין על בוריו, דהרי גם להם צריך להסתפק דלמא כהמיעוט, ואין כאן סנהדרין כלל. וע"כ דאזלינן בתר רוב לעניין בירור עצם הדין. [עכת"ד הגר"ח]

ומפורש דסברתו היא דבלא דין "הלך אחר הרוב" דעה נגדית הייתה מעוררת ספק אף אצל הרוב [ד]שמא האמת היא כדעת המיעוט. (וכ"כ בשמו רב"ב בקובץ דברי סופרים), וא"כ ק"ו היכא שאין רוב צריך לחשוש שמא טעות היא אצלו ולא אצל חבריו.

הבית דין בעניין זה אחידה וכדעת הרוב, ולפי מסקנת בי"ד הם דנו את הדין לאמתו.

והנה לפי הגר"ח - העניין של ביטול המיעוט כלפי הרוב נלמד מהעניין הראשון של הדיינים שהאחד נתבטל כלפי השניים, ואילו העניין של רובו ככולו נלמד מהעניין השני שאנו דנים שיש לפנינו "דעת בי"ד" אחידה, והם לפי דעתם, כווננו לאמת.

והנה לכאורה פלוגתא דרבוותא זו מתאימה להך פלוגתא דרבוותא, שהנה ז"ל הקהילות יעקב בריש מסכת סוכה: ומעתה נראה דגם בסוכה שמקצתה מסוכך ומקצתה אוריר אנו דנים על כל בניין הסוכה, אם יש לו סיכוך או לא וכו', ונידון בתר רובו והוא מדין רובו ככולו, ואע"פ שלשון רש"י הוא "שהמיעוט בטל ברוב", מ"מ נראה הכוונה משום דין רובו ככולו הוא דנחשב המיעוט בטל וכמי שאינו, עכ"ל. ומשמע מדבריו שרובו ככולו וביטול ברוב מאותו שורש, וכדברי הגר"ח.

ואילו בעל הס' אילת השחר בשיעוריו לכולל פונוביז' הקשה על זה ממה שנאמר במסכת נזיר (דף מב). אמר מר - וכולם שגילחו שלא בתער או ששיירו שתי שערות לא עשו ולא כלום, אמר רב אחא בריה דרב איקא - זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא, ממאי מדגלי רחמנא

ה"הורג" מיתה, כמבואר בב"ק (דף עד:), יעו"ש היטב בדברי הגמרא. הרי שגם הבי"ד יכול לטעות טעות גדולה, ופשיטא היא שלפעמים מרמים גם את החכמים הכי גדולים והכי פקחים.

ולכן אין כוונת הגר"ח אלא לומר שבי"ד צריך שיהי' להם "הנחת עבודה" (working assumption) שהפסק שלהם צודק כדי שיהי' על הכרעתם שם "פסק על פי דעת תורה", והיא הדרישה שנותנת לפסקי בי"ד תוקף, ויותר מזה, היינו להגיע לאמת לאמתו התורה לא הצריכה, כמו שאומרים בכל מקום "שלא נתנה התורה למלאכי השרת", וזה דבר שאי אפשר לדרוש.

ומזה שזה נקרא "דעת הפסק" נלמד הדין של "רובו ככולו", שהרי זהו הבסיס של פסק בי"ד, ועל זו הוא נסמך, ועל ידי "הבניין" הזה אנו מוציאים ממון.

וע"פ הבנה זו הרבה יותר מדויקת הבנת הגר"ח בדברי התוס' [מאשר הבנת הגרש"ש"ק], דהרי לשון התוס': דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם אוקי ממונה בחזקת מריה דהא ב"ד מפקי מיניה, אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא, עכ"ל. דמשמע שהתוס' כתבו שני טעמים לענות על שתי שאלות:

א - גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו.

אבל תימה גדולה לומר כן, דא"כ כאשר נחלקו שנים בהלכה ושניהם הגיעו להוראה הי' צריך המתיר לחשוש שמא האמת היא עם חבריו האוסר, ולאסור את עצמו מספק, וזו לא שמענו.

ומפורש בדברי הריטב"א בע"ז (עא) לא כן. וכן כתב: "והי' יודע דכי אמרינן "הלך אחר המחמיר" היינו לדין, דכיון דספיקא הוא נקטינן בספיקא דאורייתא לחומרא, אבל לדידהו גופייהו ודאי כיון דשקולין נינהו וכל אחד עומד בשמועתו זה נוהג אפילו לקולא, וזה נוהג כדבריו, [עכ"ל הריטב"א]. וברור שמסברא זו עצמה בא להוציא ולומר דאין דעה הפוכה צריכה לעורר ספק, ומותר לחכם לנהוג כדעת עצמו אף כאשר יש חכם אחר החולק עליו, ודברי הגר"ח צ"ע, עכ"ד החוברת הנ"ל. ולכאורה היא קושיא גדולה.

ועל כן, הנראה לבאר בזה הוא - דזה פשוט שגם הגר"ח לא מתכוון לומר שע"י הדין רוב בי"ד דן את ה"אמת לאמיתו", אלא כוונתו היא שע"י הבי"ד נקבע "דין אמת", שהוא הבסיס לביצוע הפסק ותוקפו [אא"כ תבוא ראייה לאחר מכן שאף בי"ד עצמו צריך להודות לה], והראיה שדין בי"ד לא קובע את ה"אמת לאמיתו" הוא הדין של "בא הרוג ברגליו", כל' שבא "הנרצח" ועמד לפני בי"ד, בציר שבי"ד כבר פסקו על

הפסק חל עליו, ואין זה נוגע לדיינים עצמם, ופשוט.

וכן מה שהקשה הגאון בעל ספר אילת השחר מהגמרא בנזיר מ"ב גם אינו קשה כלל - שהרי שם מדברים בקשר לדין "תגלחת" של נזיר, והוא דין שדורש "עשייה" דהיינו מעשה הלכתי של תגלחת, וה"ז דומה לדינים של ישיבת סוכה או עמידה במקדש שהם דיני "עשייה", דהיינו שאמרין שאם [ראשו] {ו} רובו בתוכו - הרי הוא מקיים את המעשה של מצוות ישיבת סוכה, או במקדש, שאם ראשו ורובו בתוכו - נקרא עומד במקדש [עיי' בגר"ח סטנסיל לזבחים (כד) שמבאר כך את העניין], ואינו דומה לנידון של רובו ככולו שעליו דיבר הגר"ח בביאור דברי התוס' בפרק המניח.

ובאמת בתוס' בפ' המניח, הנידון של "רובו ככולו" של הגר"ח הוא מאותו שורש של הדין ביטול ברוב, והיינו לקבוע את "השם" - כלומר זהות של החפץ לפנינו, כגון האם החומר של התערובת איסור והיתר ביחד - הוא נקרא חומר של היתר או חומר של איסור, או סכך שחלקו נותן צל וחלקו אינו נותן צל - האם הוא נותן את הצל הדרוש ונקרא סכך או שלא נותן את הצל הדרוש ולא נקרא סכך, דאחרי שהרוב הוא כך - כל "החפצא" הזו נקרא כך, ובנידון כזה שני הדינים נלמדו מ"אחרי רבים להטות", ודין אחד ושורש אחד להם,

ב - וליכא למימר התם אוקי ממונה בחזקת מריה דהא ב"ד מפקי מיניה.

ומשמע שיש שני נידונים, ולפי הגר"ח נתבאר היטב:

א - איך ב"ד יודעים שכיוונו לאמת, הרי אולי יש לחשוש לדעת המיעוט, ואין ממש בפסק דין שלהם? וע"ז התשובה: גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, ומזה לומדים רובו ככולו.

ב - סו"ס איך מוציאין ממון אפילו אחרי הפסק - הרי סו"ס מסתמכין על רוב, וע"ז התשובה: וליכא למימר התם אוקי ממונה בחזקת מריה דהא ב"ד מפקי מיניה - שההוצאת ממון כאן היא על פי ב"ד, ולכן לא שייך כאן הך כלל דאין הולכין אחר הרוב.

ובזה מיושבת היטב קושיית החוברת "בירורים בדרכי הכרעה במחלוקת הפוסקים" שהבאנו לעיל, שהרי באמת אין אף אחד מהדיינים יודע מהו "האמת לאמיתו" אף לאחר הפסק, שהרי הפסק לא מברר את עניין זה כלל, ומשום כך גם לאחר הפסק אף אחד מהדיינים לא מחויב לדעת השני וגם לא לפסק הרוב, וגם לא צריך לחשוש לדעה אחרת, ומותר לו לנהוג כפי שהוא עצמו סבור בעניין, שהרי לא ביררו את האמת לאמיתו.

וכל מש"כ הגר"ח הוא לעניין "הדעת בית דין" שהוא לתת תוקף לפסק דין שלהם, ומאחר שהם ב"ד - הבעל דין צריך לשמוע למה שפסקו, שהרי

עניינים של קביעת שם החפצא.
ומיושבת היטב קושיית הגאון בעל ס'
אילת השחר.

נמצינו למדים - שהדין "רוב בבי"ד"
מאפשר את הוצאת הממון מיד
המוחזק על ידי פעילות מתוך שתי
מסגרות שונות של הלכה, ומשום כך
נלמדו מכל מסגרת הלכה אחרת הנוגעת
לדין רוב, ואעפ"כ הרי שניהם משורש
אחד ושניהם נלמדו מהך קרא של
"אחרי רבים להטות" שנא' בהלכות
דיינים.

ש"דעת הבי"ד" נקבע ע"פ הרוב
ונקראת דעת אחידה, ובכך - דעת היחיד
מתבטל לדעת השנים, ולכן נקרא "פסק
כל הבית דין", וכדומה לכל מקום, כגון
שני חתיכות של היתר שהתערבו עם
חתיכה אחת של איסור נקראת תערובת
של היתר [ולדעת הרשב"א בס' תורת
הבית מותר לאכול את כולן], וכן סכך
שחמתה מרובה מצילתה נקרא תקרת
סוכה כזאת שאינו מביא צל, ואין שם
"סכך" עליו, "שהסכך נקרא על שם
הצל", כדברי רש"י שם, הרי שהם



חותן שהבטיח ממון לחתנו וחזר בו

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

בית מדרש גבוה, ליקווד

לע"נ אבי מרי אברהם שאול בן שולמית (סלמה) הלוי תנצב"ה.

מתנה אני נותן לך יכול לחזור בו. יכול פשיטא, אלא מותר לחזור בו. אמר רב פפא ומודה רבי יוחנן במתנה מועטת, דסמכא דעתייהו. הכי נמי מסתברא, דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר. אי אמרת בשלמא לא מצי למיהדר ביה משום הכי רשאי וכו'. פירש רש"י, מודה ר' יוחנן במתנה מועטת, שאין מותר לחזור, משום דסמכא דעתיה דמקבל אדיבוריה, וכי אמר מותר לחזור בו, במתנה מרובה קאמר, דלא סמכא דעתיה דמקבל דלקיימיה לדיבוריה. וכו', משום הכי רשאי, שיש לו לסמוך על מה שכתוב (צפניה ג) שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב, ולא יתנו ללוי אחר, והא מתנה מועטת היא, שאין לישראל במעשר זה אלא טובת הנאה, שהיה בידו מתחילה לתת לכל בן לוי שירצה. ע"כ.

שאלה: ראובן אברך, כמה חדשים קודם חג סוכות, ביקש מחמיו שמעון שיעזור לו בהוצאות קניית 'סוכה' דהיינו דופנות סכך תאורה וכו', וכי אין ביכולתו לרכוש סוכה מפני ריבוי ההוצאות. ושמעון חמיו אמר לו שהוא ישלם כל הוצאות הסוכה ויסמוך עליו בטח. וראובן 'הזמין' (*) סוכה ע"פ הוראת חמיו, וטרם לקחה ביום מועד התשלום, פנה ראובן אל שמעון חותנו והזכיר לו את הבטחתו. ושמעון טוען שאכן זוכר הוא את הבטחתו אלא שאין ביכולתו לשלם כעת, ולכן חוזר הוא מהבטחתו זה עתה. וראובן טוען שסמך על הבטחתו ועליו לקיים הבטחתו. הדין עם מי.

א) תשובה: בס"ד. גרסינן בפרק הזהב (דף מט.) איתמר דברים, רב אמר אין בהן משום מחוסרי אמנה, ורבי יוחנן אמר יש בהם משום מחוסרי אמנה וכו', ומי אמר רבי יוחנן הכי, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן האומר לחבירו

א. באופן שיכול לחזור בו.

(דף מט.), וכל שחוזר בו משום שינוי השער כמתנה מועטת דמיא. ע"כ. וכ"ש היכא שלא נשתנה. וכ"כ הר"ן (דף מט.), והנ"י (דף כט.), והתוס' הרא"ש (שם ד"ה ומודה ר"י) ע"ש. וכ"כ בכללי ב"מ לתלמיד הרשב"א (דף מט.), ובספר צרור הכסף לתלמיד הרשב"א (דרך ד שער ג אות ד) ע"ש. וכ"כ המאירי (דף מט.), ע"ש. וכ"כ הריא"ז (פרק הזהב הל' ב אות ז), ע"ש. וכ"כ הרב המגיד (פ"ז מהל' מכירה ה"ט). ע"ש. ובנדון דידן נראה דהוי כמתנה מרובה ולכאורה יכול החותן שמעון לחזור בו.

ב) ודע שכתב הריטב"א ב"מ (מט.), ולא אתפרש כמה היא מתנה מועטת והכל לפי מה שהוא. ע"כ. וכ"כ הרשב"ש בתשובה (סי' קיד), לפי ערך הנותן. וכ"כ מהר"י ווייל (סי' פב) דכיון דהזקן הוא גברא דאמיד הוא טוב דאפשר דלדידיה הוי כמו מתנה מועטת. ע"ש. וא"כ יש לברר כמה אמיד היה החותן בשעה שהבטיח לחתנו.

אמנם מדברי הכנה"ג (סי' רד הגה"ט כג) נראה שיש בזה מחלוקת, שכתב וז"ל, אדם שנדר לחבירו להלוות לו אלף פרחים לזמן ח' שנים מתנה מרובה הוי ויכול לחזור בו. הרשד"ם וכו', ומהר"י וייל ז"ל קא פסיק ותני דהכל לפי מה שהוא אדם דאי הוי גברא דאמיד הוי מתנה מועטת לגביה. עכ"ל. אלא שיש לומר שאף המהרשד"ם חו"מ (סי' קכח) לא כתב כן אלא לפי ענין הזמן וז"ל, ואין לך מתנה גדולה מזו ואפי' שהיה דרך

ואלשון 'מודה רבי יוחנן' כתב הגרעק"א (גליון הש"ס, שם), אף דלא שייך כאן דמודה לבר פלוגתיה, דהא רב ס"ל דבכ"ע יכול לחזור מ"מ נקט ומודה לומר דמוציא מכלל שאמר וכו'. ע"ש.

וקי"ל כר"י, כ"כ רבינו חננאל, והרי"ף (דף כט: מדפ"ה), והרא"ש (פ"ד סי' יב). וכן דעת הרמב"ם (פ"ז מהל' מכירה הל' ח). והסמ"ג (מ"ע פב). ע"ש. וכ"פ הטור חושן משפט (סי' רד סע' יא), והש"ע (שם סע' ד), והרמ"א בהגה (שם סע' יא). ע"ש.

וכתב הרמב"ם (מכירה פ"ז ה"ט), וכן מי שאמר לחבירו ליתן לו מתנה ולא נתן הרי זה ממחוסרי אמנה, במה דברים אמורים במתנה מועטת שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו, אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה, שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותו בדברים שקונין בהן. עכ"ל. וכן נפסק בש"ע חו"מ (רד סע' ח). ע"ש.

וכתב רבינו חננאל דהא דס"ל לרבי יוחנן במתנה מועטת אסור לחזור בו משום דסמכה דעתיה, כל שכן במשא ובמתן דודאי סמכה דעתיה ויש בו משום מחוסר אמנה. ע"ש. וכן משמע בתוס' (ד"ה מודה ר"י וכו'), שכתבו ויוקר נמי הוי כמו מתנה מועטת. עכ"ל. וכ"כ בפסקי רבינו ישעיה הראשון (דף מט.) דמקח וממכר כמתנה מועטת דמי. ע"ש. וכ"כ בספר אור זרוע (ב"מ סי' קמט). ע"ש. וכ"כ בחידושי הרשב"א (דף מט.), בין במכר רב בין במכר מועט. ע"ש. וכ"כ הריטב"א

מרוכה, והביא ראיות לדבר. ע"ש. ותימה דלא זכר שר לדברי הפוסקים הנז'. ולכן צריך לברר אם החותן נוהג לעשר מעותיו, ובדעתו היה ליתן מכספי מעשרות, אפילו אינו אמיד מקרי מתנה מועטת, וחייב ליתן.

ג) עוד שם בגמ' (מט.) מיתיבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר מה תלמוד לומר הין צדק והלא הין בכלל איפה היה, אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק, ולא שלך צדק. (וקשיא לרב דאמר דברים אין בהם משום מחו"א). אמר אביי ההוא שלא ידבר אחד בפיה ואחד בלב. ע"כ. ולכאורה אביי לא קאי אלא לרב ולא לר"י. אלא שהרי"ף (דף כט: מדפ"ה) הביא להא דאביי וז"ל, והלכתא כר' יוחנן. תניא ר' יוסי ברבי יהודה אומר מה ת"ל והין צדק וכו', ופירשה אביי שלא ידבר אחת בפיה ואחת בלב. עכ"ל. והקשה עליו בעל המאור (שם) דהא אביי למדחייה לדר"י אתא, והיאך הביא דברי אביי אחר שפסק כר"י. ותירץ, שמא כתבה ללמוד ממנה למתנה מרובה לרבי יוחנן שמותר לחזור בו. ע"כ. כלומר דאי מקרא לא משמע לחלק בין מתנה מועטת למתנה מרובה. וכ"כ הרמב"ן במלחמת ה', וכ"כ הרא"ש (סי' יב). וכ"כ בחידושי הרשב"א (כ"מ דף מט.) בשם הראב"ד. וכ"כ הר"ן (שם מט.), וסיים ואפשר דמעיקרא נמי לתרווייהו פרכי. ע"ש. וכ"כ הנ"י (דף כט: מדפ"ה). וכ"כ מרן הב"י (חו"מ סי' רד סע' יא) בשם תלמידי הרשב"א. ע"ש. וע"ע להחיד"א

הלואה והיה צריך לחזור הלואה מעותיו לסוף שתי שנים מ"מ מה שמפסיד בריוח שהיה יכול להרויח הוי מתנה גדולה שלא מצינו בזמן הזה אדם אחד יעשה כן עם חברו ואפילו עם אחיו. עכ"ל. ונראה דמה שתלה הענין בזמן, ר"ל כיון דלית מאן דהו לפי אותו ענין שמלוה סך כך מעות. ואי היה זה מצוי, אפשר שהיה מקום לחלק בין גברא דאמיד או לא. וכן ראיתי להרב חוות יאיר (סו"ס מה) שתלה לפי הענין וז"ל, ומ"מ משפטי ת"ל אמת וצדק, הן מצד שסך המעות לסיוע נדון מקרוב אינו סך מרובה רק מתנה מועטת, הן דמתנה לעני אפילו מרובה איני יכול לחזור בו. עכ"ל. הרי שתלה הכמות לפי הענין ולמי שנותן. וראיתי גם בספר ערך השלחן (סי' רד אות ב) שהביא דברי מהר"י ווייל בשתיקה. ע"ש.

וכתב מהרי"ק (שורש קיח אות ד) ואפי' מעשר הוה חשיב מתנה מרובה אי לאו משום דאין לבעלים בו אלא טובת הנאה כדמשמע מתוך לשון רבינו שלמה בפרק הזהב (דף מט.). ע"כ. ואמרתי לדייק מדבריו דתלוי באדם כמה שהוא אמיד. מיהו זה אינו, שכונתו דמעשר היינו עשירית הוי מתנה מרובה. אלא שיש לומר שעשירית הוי מתנה מרובה לכל אדם אפילו לעשיר, שכן תרומה בינונית, אחד אחז מן החמשים, ואי לאו משום דאין לבעלים אלא טובת הנאה, הויה מתנה מרובה. והרב מלאכת שלמה חכים (פ"ז מהל' מכירה ה"ט) כתב דמנה הוי מתנה

בשער יוסף (סי' ט) כמה ישובים לזה. ע"ש.

וכדברי אביי נראה מהירושלמי שביעית (פ"י ה"ד), רבי יעקב בר זבדי רבי אבהו בשם רבי יוחנן, אמר ליתן מתנה לחבירו וביקש לחזור בו חזר בו, קם רבי יוסי עם רבי יעקב בר זבדי אמר ההן לאו צדק והן צדק אמר בשעה שאמר הין של צדק היה. ומה שאמרו בשעה שאמר הין של צדק היה, הכי פירושו שלא יהא אחד בפה ואחד בלב. וכן פירשו הפני משה (ירושלמי שביעית פ"י ה"ד) ומהר"א פולדא (שם), וכ"כ בביאור הגר"א שביעית (שם), והר"ש סיריליאן (שם). והגר"ח קנייבסקי זצ"ל בביאורו. ע"ש.

ואיתא תו התם בבבא מציעא (פ"ד ה"ב), ר' יעקב בר זבדי ר' אבהו בשם ר' יוחנן, אמר ליתן מתנה לחבירו וביקש לחזור בו חזר. אמר בשעה שאמר צריך לומר בדעת גמורה מבתר כן אין חזר ביה לא חזר ביה. [צ"ל מבתר כן אם חזר ביה חזר ביה. ול"ג לא'. פני משה. מהר"א פולדא. א"נ ה"ק לא איכפת בדבר אם חזר ביה או לא חזר. פני משה]. הדא דתימר בעני אבל בעשיר נעשה נדר. רב מפקד לשמשיה אימת דנימר לך תתן מתנה לבר נש אין הוה מסכן הב ליה מיד ואין עתיר אימליך בי תניינות. ע"כ. ונראה דמה שאמרו 'צריך לומר בדעת גמורה'. היינו שלא יהיה אחד בפה ואחד

בלב, וכמ"ש בשביעית. וכ"כ מהר"א פולדא (שם), והפני משה (שם). ע"ש. וכ"כ החיד"א בשער יוסף (סי' ט) ע"ש. ולכן כתב הרב פני משה שצריך לגרוס בב"מ (שם) מבתר כן אם חזר ביה חזר ביה. כצ"ל ול"ג לא. וכ"כ מהר"א פולדא. וכ"כ להרב נאמן שמואל (סי' כה), ע"ש. וכתב הרב פ"מ עוד, א"נ ה"ק לא איכפת בדבר אם חזר ביה או לא חזר. ויש עוד כמה שינויי גרסאות בירושלמי כמו שיבואר להלן בס"ד.

והרי"ף אחר שהביא דברי אביי הביא הירושלמי וז"ל, ירושלמי, ר' יעקב בר זבדא ר' אבהו בשם ר' יוחנן, אמר ליתן מתנה לחבירו וביקש לחזור בו מותר לחזור בו, אלא שבשעה שאומר צ"ל בדעת גמורה. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש (סי' יב). ע"ש. ומשמע מדבריהם שהכונה שלא יהא אומר לו אחד בפה ואחד בלב, וכשיטת אביי. וכן פירש רש"י על הרי"ף. וכן פירש הנ"י וז"ל, והא דאמרין דאיכא חסרון אמנה היינו במתנה מועטת כדאיתא לעיל, אבל במתנה מרובה כיון דיכול לחזור בו ולא הוי מחוסר אמנה, מ"מ צריך שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, ובירושלמי [שם] 'נמי איתא' ר' יעקב בר זבדא ר' אבהו בשם רבי יוחנן וכו', אלא בשעה שאמר צ"ל בדעת גמורה. עכ"ל. וכ"כ תלמיד הרשב"א בצרור הכסף (דרך ד שער ג אות ד). וכ"כ המאירי (ב"מ מט.), אלא שכתב דהוי

אני אומר לך אסור לחזור בו. עכ"ל. וכ"נ מדברי רבינו יהונתן על הרי"ף וז"ל, ירושלמי אמר ליתן וכו' כלומר במתנה מרובה מיירי ואמרינן מעולם לא נתכוון בדעת גמורה לקיים מה שאמר, אבל במתנה מועטת אינו יכול לחזור בו, ובלבד שבשעה שאמרה נתכוון לגמור הדבר כמו שאמר ולא שנתכוון לדחותו מעליו לפי שעה. ואזלינן לאומדן דעתא, דבמתנה מרובה לעולם לא נתכוון אלא לדחות ובמתנה מועטת נתכוון לגמור מסתמא, אלא אם כן ניכר לכל שלא אמר אלא לדחות, ובהאי פירושא לא קשה ירושלמי עם תלמוד בבלי. עכ"ל.

ולדידהו א"צ לשנות הגירסא אלא כדאיתא 'מבתר כן אין חזר ביה לא חזר ביה'. ומדבריהם משמע דבמתנה מועטת א"צ לומר שנותן בדעת גמורה. וכן הוא בהדיא באור זרוע (סי' תשמח) וז"ל, אם חוזר בו מחוסר אמנה הוא, דקי"ל כר' יוחנן דאמר דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה, מיהו היינו דוקא במתנה מועטת דסמכה דעתיה דהאי, מיהו ה"מ דברים בעלמא, אבל בנותן לו אמונתו נראה דסמכי דעתיה אפי' במתנה מרובה, דשארי ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב. עכ"ל. ולפ"ז

זילותא ודבר מגונה ב' ע"ש. וע"ע בכללי ב"מ לתלמיד הרשב"א (מט.), שכתב דעבר אעשה. ע"ש. וע"ע להראב"ד בהשגות על הרי"ף. ע"ש. וכיו"ב כתב הרב פילפולא חריפתא (ב"מ פ"ד סי' יב אות ר) וז"ל, צריך לומר מדעת גמורה, דביה מקיים הין צדק. ובירושלמי מסיים ובתר כן אין חוזר בו לא חזר ביה, ונ"ל פירושו בתמיה, דאח"כ אי חזר בו מי לא מצי הדר ביה, והיינו דבירושלמי סוף שבועות אדאמר ר"י בר זבדא שמותר לחזור, שאלו רבי יוסי מהך דהין צדק, והשיבו בשעה שאמר הין של צדק הוה. עכ"ל. וכן ראיתי שכתב מרן החיד"א שער יוסף (סי' ט). לך נא ראה.

מעתה בנד"ד ודאי אמר בדעת גמורה ולא עבר אהין צדק, אלא שרוצה לחזור בו, ונראה דאי הוי מתנה מרובה שפיר מצי לחזור.

ד) אבל רבינו חננאל (מט.) הביא הך ירושלמי וכתב, ואם אמר לו בדעת גמורה אני אומר לך אין לו לחזור ע"כ. וכ"כ האור זרוע ב"מ (סימן קמט) וז"ל, ר' אבהו בשם רבי יוחנן אמר ליתן מתנה לחבירו מותר לחזור בו ואם אמר לו בדעת גמורה אני אומר לך אין לו לחזור בו. ובמתנה מרובה עסקינן דאפי' מתנה מרובה אם אמר לו בדעת גמורה

ב. ובהערות שעל הריטב"א הוצאת 'מוסד הרב קוק', כתבו, שכ"כ בביאור הגר"א יו"ד (סי' רנח ס"ק לא), ובדפוסים חדשים הושמט הקטע. ומצאתי הדברים והם כמו שנדפס בספר שנות אליהו שביעית (פ"י מ"ט). ואחר המחילה מהרבנים המהדירים, מש"כ דהוי מדרת חסידות שלא לחזור בו, היינו בדעת רב דפליג אר"י דדברים לית בהו משום מחו"א. וסיים דקי"ל כר"י ולא מדרת חסידות אלא מדינא. ע"ש. וזה ברור.

לחזור בו. וכתב ליישב דעת האו"ז דלא תיקשי עליה לשון הירושלמי. וז"ל ואולי האו"ז יפרש הירושלמי ז"ל בכי האי גוונא 'אלא בשעה שאומרה צ"ל בדעת גמורה' ואז אינו יכול לחזור בו. א"נ שהוא מפרש הירושלמי כדפירשנו וס"ל דהיינו דוקא כשבלבו ליתנו בדעת גמורה אז לא הוי אחד בפה ואחד בלב ויכול לחזור בו, אבל אם בשעת המתנה אומר לו בפירוש בדעת גמורה אני אומר לך אינו יכול לחזור בו. ע"ש. וכן בשו"ת נאמן שמואל (סי' כה) כתב כפי' רש"י שעל הרי"ף, שלא יהא אחד בפה ואחד בלב, וכתב דצ"ל מבתר כן אין חזר ביה חזר ביה. ע"ש.

(ה) כן בקודש חזיתיה למרן החיד"א בספר שער יוסף (סי' ט), שכתב שנראה לו כפי' השני שכתב הכנה"ג בדעת האו"ז, והקשה לרבינו יהונתן הנז' דס"ל דתלוי בכונת הלב דהא מוכח מהירושלמי שביעית, שבשעה שאמר הין צדק היה, דהיינו שאמר בדעת גמורה ליתן, שכן צריך לפרש גם ההיא דב"מ שבשעה שאומר לו צריך להיות בדעת גמורה, היינו כונת הלב, וכו'. ע"ש. ולא זכר שר לדברי רבינו חננאל (ואולי לא היה בידו), שנראה שלא גרס בירושלמי כגרסת הרי"ף דהיינו 'אלא שבשעה שאומר לו צריך שיהיה בדעת גמורה' אלא גרס 'ואם אמר לו בדעת גמורה אני אומר לך אין לו לחזור בו' דיקא בדעת גמורה אני אומר לך. וכן הוא גם כן באו"ז ב"מ (סי' קמט). ולכן אע"פ שנראה

מש"כ רבינו חננאל סוף דברי הירושלמי הדא דאת אמר בעשיר אבל בעני נעשה נדר. משמע דוקא בעשיר ובמתנה מרובה יכול לחזור בו, אלא"כ אמר בדעת גמורה, אבל בעני אפי' מתנה מרובה אינו יכול לחזור בו משום דנעשה נדר, ויבואר להלן בס"ד.

ובשו"ת מהר"י ווייל (סימן פב) הביא דברי האו"ז וז"ל, ומה שטען הנתבע שהזקן איבעי הדר ביה ואין בו משום מחוסר אמנה דהוי מתנה מרובה, אגב חורפיה לא עיין ביה, דה"מ דמצי הדר ביה ואין בו משום מחוסר אמנה, היינו היכא דלא א"ל בדעת גמורה אני נותן, וכן כתב האו"ז וז"ל, ואם אמר לו בדעת גמורה אני אומר לך אין לחזור בו. עכ"ל, וכ"ש הכא דקסמכו אדיבוריה וקמחתון אהרדי. עכ"ל. אם כן בנד"ד שאמר לו לסמוך עליו ובודאי סמכה דעתיה של החתן אצל חותנו, לא יוכל החותן לחזור בו, דהוי מחוסר אמנה. אלא דאי מהא אין בנו כח לומר דמקרי מחוסר אמנה, כיון שהרי"ף והרא"ש לא כתבו כן, וגם הרמב"ם ומרן הש"ע לא חילקו בכך, ומסתמא דלא ס"ל לחלק בזה, ולעולם החילוק הוא בין מתנה מרובה שיכול לחזור בו למתנה מועטת שאין יכול לחזור בו.

ושוב ראיתי למרן החבי"ב בכנה"ג (סי' רד הגהב"י אות ט), דפשיטא ליה כפירוש רש"י שעל הרי"ף הנז', ואע"פ שהיה בלבו ליתן בדעת גמורה יכול

ונראה דהיינו שנהוג בינינו לפעמים לומר באמונה שלי. ע"כ. ותימה דמה מועיל לקראו מחוסר אמנה על פי זה מאחר ורבו הראשונים דלא חילקו בכך וברי"ף והרא"ש פירשו בדרך אחרת. וגם הרמב"ם ומרן הש"ע לא חילקו בהכי. וא"כ מספיקא לעולם לא נשוי ליה מחוסר אמנה, ומה גם דמיירי במתנה מרובה. ואדרבה מדברי הירושלמי שביעית מוכח כגרסת הרי"ף כמ"ש החיד"א הנז'. לכן נראה דהכי נקטינן ואפי' אמר בהדיא בדעת גמורה, יכול לחזור בו במתנה מרובה ואין בו משום מחו"א.

(ו) מיהו לא סוף דבר לפוטרו, דנראה שיש לחייבו מטעם שחתנו עני, דהנה הבעל המאור ב"מ (דף כט: ל.) הקשה על הרי"ף וז"ל, דאותו ירושלמי שהביא נראה דפליג על גמרא דילן, דקשיא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן ולא משמע ההוא במתנה מרובה דדומיא דמתנת עני קא מייתי לה עכ"ל. פי' דבריו, דרבי יוחנן בגמרא דילן ס"ל דדברים יש בהם משום מחוסר אמנה, ואילו בירושלמי אמרו בשם ר"י מותר לחזור, וקשיא ר"י אדר"י. ומש"כ ולא משמע דמיירי במתנה מרובה דדומיא דמתנת עני מייתי לה. היינו משום דגרס כדאיתא לפנינו (ב"מ פ"ד ה"ב), הדא דאת אמר בעני [פירוש עני המבטיח לחבירו מותר לו לחזור שלא סמכה דעתו של המקבל], אבל בעשיר [שמבטיח ליתן

בדעת האו"ז שצריך לומר לו בפירוש שנותן בדעת גמורה, וכפירוש השני שכתב הכנה"ג, היינו משום דהכי גריס לה בירושלמי. ונפקא מינה בין תירוץ הכנה"ג למש"כ, אם יש בזה כדי להעמיס בדעת הרי"ף. כלומר דאי תימא כתי' הכנה"ג, וגרסו הר"ח והאו"ז כמ"ש הרי"ף, אם כן אולי יש לומר שגם הרי"ף יודה שאם אמר בפירוש שנותן מתנה מרובה בדעת גמורה שאינו יכול לחזור בו, אבל לפי מש"כ שכך גרסו הר"ח והאו"ז, הרי שעל זה סמכו דעתם, ולהרי"ף יש לומר, שאפילו אמר לו בדעת גמורה לית לן בה, דמנין לן לחלק.

ומעתה י"ל דרבינו יהונתן הכי גריס כר"ח והאו"ז, והכי יש לפרש דברי ר' יהונתן דלא תיקשי עליה קושיות החיד"א, דלעולם אמרינן לא נתכוין באומרו ליתן מתנה מרובה, דאמדינן דעתיה שלא אמר אלא לדחותו, ולכן אין בזה משום אחד בפה ואחד בלב שהרי ניכר לכל שלדחותו כיון. אבל במתנה מועטת כתב 'ובלבד שבשעה שאמרה נתכוון לגמור הדבר כמו שאמר ולא שנתכוון לדחותו מעליו לפי שעה'. והיינו שלא יהא אחד בפה ואחד בלב דמסתמא נתכוין, וזהו שסיים אלא"כ ניכר לכל שנתכוין לדחותו וא"כ אין בזה אחד בפה ואחד בלב כיון שניכר לכל שמהתל בו. ודוחק.

וראיתי להרב מנחת פיתים (סי' רד סע' ח), שהביא דברי האו"ז הנז' וכתב,

'מרובה' מותר לחזור בו הדא דתימר בעשיר אבל עני נעשה נדר והוי כנודר צדקה ליתן לו וזכה בה. עכ"ל. וכן הוא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' תשפ). ע"ש. וזו גרסת המרדכי ב"ב (רמז תצח תצט) ע"ש. ומיושבין התלמודין ולא סתרי אהדדי. וכ"כ האו"ז (ב"מ סימן קמט) לפרש הירושלמי דמיירי במתנה מרובה. ובהל' צדקה (סי' ז וסי' יב) גרס הדא דתימר אבל בעני נעשה נדר. וכן הגירסא דבעני נעשה נדר, בפסקי הריקאנטי (סי' שסג). ובמהר"ם מרוטנבורג (ד"ל סי' קנב). ובמרדכי כתובות (סי' קצו). ובמרדכי ב"מ (סי' שיא), ובתשובת מהר"ם במרדכי (שם סימן שיב). ע"ש. וכ"כ בהגהות מיי' (פ"ז מהל' מכירה אות ט), ומשמע נמי מדברי הגה"מ דקאי על מתנה מרובה. ובתשובות מיי' (משפטים סי' סד), גרס אבל בעני נעשה נדר. וכן הסמ"ג (עשין פב) מבאר הבבלי שבמתנה מרובה אינו מחוסר אמנה, ע"פ הירושלמי דהיינו דוקא בעשיר אבל בעני נעשה נדר. וכ"כ בכללי ב"מ לתלמיד הרשב"א (שיטת הקדמונים ב"מ מט.) ז"ל, האומר להבירו שיתן לו מתנה מרובה מותר לחזור בו בד"א בשהמקבל עשיר אבל המקבל עני אסור לחזור בו מפני שהוא כנדר. עכ"ל. ובצורר הכסף תלמידו של הרשב"א (דרך ד שער ג אות ד) גרס נמי ככל הנך ראשונים, וצ"ל דאף הוא מפרש במתנה מרובה. והפלפולא חריפתא על הרא"ש (סי' יב אות ר) כתב שזו הגרסא הנכונה שבעני נעשה נדר. ע"ש.

(לעני. פני משה) סמכה דעתון ונעשה נדר. ומשום הכי לא משמע ליה לפרש דמיירי במתנה מרובה, כיון דעלה אמרו הדא דאת אמר בעני 'האומר ליתן'.

אמנם הרמב"ן במלחמת ה' ב"מ (דף כט:), השיב על השגת בעל המאור וכתב דהירושלמי מיירי במתנה מרובה. ע"ש. ומש"כ בעה"מ דלא משמע לפרש הכי משום דדומיא דמתנת עני מיירי. יש לומר דגרס הרמב"ן כמו שכתב רבינו חננאל 'הדא דאת אמר בעשיר אבל בעני נעשה נדר', וכמ"ש רש"י שעל הרי"ף. וכ"כ הריטב"א ב"מ (מט.) ז"ל, ואמרינן בירושלמי דאפילו במתנה מרובה שיכול לחזור בו דוקא שהמקבל עשיר אבל בעני נעשה נדר, וכל מי שאומר לשום עני או עניה שיעזור לו בצורך נשואין חייב לקיים משום נדר וכן כל כיוצא בזה, מ"ר. עכ"ל. הרי שהריטב"א ומורו הרא"ה פירשו דמיירי במתנה מרובה, וגרסו איפכא הדא דאת אמר בעשיר אבל בעני נעשה נדר. ומשמע נמי דאף מתנה מרובה לעני נעשה נדר. וא"כ בנד"ד יש לחייב החותן אם חתנו עני. וכ"כ הר"ן ב"מ (שם) דמיירי במתנה מרובה ולעני נעשה נדר. ע"ש. וכ"כ הנ"י (דף כט. מדפ"ה). ע"ש. וכ"כ הראב"ן בבא מציעא (מט.), דלעני אפי' מתנה מרובה נעשה נדר, מההיא דירושלמי.

והראב"ה (סי' תקצב), גרס בירושלמי, אמר ליתן לחבירו מתנה

הנ"ל שאם חתנו עני יש לחייב את חותנו מדין נדר.

ז) והנה כתב מרן הב"י (סי' רד סע' יב) וכן האומר ליתן מתנה וכו', אמר רב פפא מודה רבי יוחנן במתנה מועטת דסמכה דעתייהו. וכו', וכתב הרי"ף (כט:): ירושלמי (ב"מ פ"ד ה"ב) וכו' (לשון הרי"ף בשם הירושלמי הנז'). וכתב הרמב"ם ירושלמי זה בפרק ז' מהלכות מכירה. עכ"ל. וז"ל הרמב"ם (שם הל' ט), וכן מי שאמר לחבירו ליתן לו מתנה ולא נתן הרי זה ממחוסרי אמנה, במה דברים אמורים במתנה מועטת שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו, אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה, שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו וכו'. עכ"ל. ולא נמצא ברמב"ם דבר מהירושלמי. וכן העיר מרן החבי"ב בהגהב"י (אות י').

וראיתי להמהריט"ץ (סי' רפד) שתמה למה הרמב"ם לא חילק, וכתב דכיון דעסיק הרמב"ם בהלכות מכירה להכי לא חילק, משום דההיא דירושלמי מתורת צדקה נגעו בה, והכא לא עסיק בדיני צדקה אלא בדיני מקח וממכר ומתנה, ולא בדיני צדקה להכי לא חילק. ע"ש. ומבואר דפשוט"ל למהריט"ץ שכן הלכה וכמ"ש לעיל מזה (שם), דאפי' לא אמר בלשון נדר אלא בלשון 'אמירה' לתת לו, ואפי' מתנה מרובה הוי נדר לצדקה אם הוא עני עכ"ד. אכן מהר"ם אלשיך בתשובה (סי' קכא) כתב וז"ל, כתבו המפרשים דדוקא בחברו, כמו

מעשה להרי"ף והרא"ש (סי' יב), שהביאו הירושלמי על דברי ר' יוחנן, יש לומר כתירוצו הראשונים הנז'. וכמ"ש הרמב"ן. וכ"כ בס' מראה הפנים ב"מ (פ"ד ה"ב) להרב פני משה, וזת"ד שצריך לפרש דחוזר לכתחלה דקאמר, במתנה מרובה הוא. וכ"נ מדברי הרי"ף ז"ל שהביא הא דהכא על מסקנא דהתם משמע דלא פליגא. ויש לגרוס כאן הדא דתימר בעשיר אבל בעני נעשה נדר עכ"ד. וכן יש לומר להרא"ש שהעתיק לשון הרי"ף. וכ"כ מהר"א פולדא ב"מ (שם). ע"ש.

גם המאירי ב"מ (מט.) כתב וז"ל, שאף במה שאין בו חסרון אמנה, אם הותנה לעני יש בחזרתו כיעור, שהעניי מתוך שעניניהם נשואות לבעלי צדקה סומכים הם על כל מה שנאמר להם, ונמצא מחליש את דעתם ומדכא את רוחם והוא שאמרו בתלמוד המערב רב מפקיד לשמשיה. עכ"ל. וכן הרמ"ך (שיטה מקובצת ב"מ מט.), למד ממעשה דרב לדידן. ע"ש. וכן הוא באגודה ב"מ (סי' סו), ע"ש. ולדבריהם י"ל בדרך אחרת דהרי"ף והרא"ש שהשמיטו לשון הירושלמי דבעני נעשה נדר, למדו ממעשה דרב לדידן. ולרבינו חננאל והא"ז דס"ל לעיל לחלק בין גמר דעתו או לו, י"ל דהיינו דוקא בעשיר אבל בעני לעולם נעשה נדר. וע"ז לרבינו יהונתן על הרי"ף שיישב התלמודין דהירושלמי מיירי במתנה מרובה. ע"ש. ומבואר מכל

עכת"ד. וכ"כ הרב כבוד יום טוב (הל' מכירה פ"ז ה"ט), שצריך להגיה בדברי מרן הב"י. ודחה דברי מהר"ם אלשיך דזה דוחק גדול כאשר יראה הרואה, דמאחר דהירושלמי נחית לדינא הו"ל לרמב"ם ז"ל המלמדנו להועיל לפרושי ולא להבליעו עכ"ל.

ראשית מש"כ הרב מעשה רוקח שחבירו היינו שאינו שלוחו, אה"נ כך יש לומר בענין של שליחות, אבל בענין זה שנותן לחבירו יש לומר חבירו ולא עני, ומה ענין שליחות לכאן. ועוד קשה דלא זכרו הרבנים הנז' שהש"ך הלך בדרך מהר"ם אלשיך. ואי משום דלא היה לרמב"ם להבליע הדין, הנה כבר כתב המהריט"ץ הנז' דמשום דלאו בהל' צדקה עסקינן אלא בדיני מקח וממכר. וסמך על דקדוק הלשון כמ"ש מהרמ"א והש"ך.

ומה שהקשה הרב מעשה רוקח דלכאורה היה לו למרן לחלק בין עני לעשיר בש"ע, יש לומר כדברי המהריט"ץ, וכתב בדקדוק הלשון חבירו^ג ולא עני, וסמך על מה שכתב ביורה דעה בשלחנו הטהור (סי' רנח סע' יב), וז"ל, אמר ליתן לחבירו

שדקדק הרמב"ם ז"ל בלשונו, שכתב מי שאמר לחברו, אבל אם המקבל עני אפילו במתנה מרובה זכה בתורת צדקה, וחייבים לתת לו אעפ"י שלא קנו מהנותן. עכ"ל. וכן משמע מהש"ך (סי' רמג סק"ב) ז"ל, ופשיטא דר"ל כמו שנתבאר לעיל (סי' רד סע' ח), והתם לאו בעני מיירי, אלא בשאר אדם לענין מחוסרי אמנה. ע"כ.

וחזי הוית להרב מעשה רוקח (הל' מכירה פ"ז ה"ט), שכתב על דברי מרן הב"י שתמוה דהיכן מצא בדברי הרמב"ם דין זה של הירושלמי, ותו קשה דכיון שהזכיר זה הירושלמי בשם הרי"ף, וכתב דהרמב"ם הביאו משמע שכן הלכה, מכל שכן שאין שם חולק, וכיון שכן למה לא ביארו הוא עצמו שם בשו"ע, גם הרמ"א ז"ל לא הגיה כלום, והוא תמוה. והביא דברי מהר"ם אלשיך הנז', וכתב רחוק הוא להעמיס כל זה ולומר שזו היא כוונת הבית יוסף ז"ל, ותו דחבירו אינו אלא שלא עשאו שליח כדאיתא בקדושין (דף נט.). ומצאתי בהגהות מיימוניות בפרקין שהביא זה הירושלמי בשם הרי"ף ואולי שזאת כוונת הב"י והסופרים הם שטעו.

ג. וכאן אכתוב מה ששמעתי וראיתי, דברים הקשים כגידים, כמה תלמידים תועים טעו בזה הן בכתב והן בעל פה, בטענה שאפשר 'לפרש' ולהעמיס בדברי מרן הש"ע ומור"ם ז"ל כפי היוצא מבטנם בלמוד הסוגיא, וכל אחד יכול לפסוק לעצמו (ולאחרים) ע"פ זה.

ותלו עצמם באילן גדול הוא רבינו יהונתן אייבשיץ ז"ל, שכתב שדברי הש"ע והרמ"א נכתבו ברוח הקודש, ולכן אם יש קושיא בדברי הש"ע יכולים לפרשו כפי שיצא להם, וא"צ לפרשו כמ"ש בבית יוסף, או אם נראה להם כדברי איוה אחרון אפשר להעמיס כן בדברי הש"ע, אע"פ דאיהו כתב להיפך. כיון "שבודאי ברוח קודשו כיון לדעתם". והילך לשון התומים בקיצור תקפו כהן (סי' קכד), דין שנזכר בשו"ע, והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק,

מתנה אם הוא עני, הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו. עכ"ל. מדכתב מתנה סתם, היינו כל מתנה בכלל ואפילו מרובה.

ובהדיא כתב מרן בב"י שם מקורו בשם פירוש הוי כנודר לצדקה ואסור

קבלה בידי וכן ראיתי מדיינים מומחים, וכן דן אני ובא, מבלי לטעון קים ליה כדעת החולק, כיון שהרב ב"י ורמ"א שמו זכרוננו אחרי הדלת אין לחוש לו, וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האומר במטבע הקצר שו"ע והגהת רמ"א. "ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כווננו להכלל כי איך היה אפשר לרב המלאכה מלאכת שמים שהיה עליהם, ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים ולא יכבד עליהם מלאכה מלאכת שמים, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח. ולכן ח"ו לומר קים ליה נגד הכרעת המחבר ורמ"א, וכו'. וכן מצאתי בתשובת חות יאיר דף רסג ע"ב דלא מצוי לטעון קים ליה נגד הפשט השו"ע והרמ"א, ע"ש. עכ"ל.

ושפתותיו ברור מללו שהטעם שאין לומר קים נגד בעלי השו"ע מפני שרוח ה' נוססה בקרבם. וראיתו לכך מפני שמן השמים סייעו בידם לכלול במתק לשונם דיוקים רבים, אע"פ שהם עצמם לא כונו 'לדיוק' אבל עיקר לשונם ופשט דבריהם חלילה לשנות כלל וכלל.

ואם נאמר כדברי התועים חלילה נעשית התורה תורות הרבה, ונחלקת לפי רוחם של כל מאן דבעי, ארחי ופרחי דלא קביעי. וכי יעלה על הדעת שדעת מרן תלויה ועומדת עד שיבוא איזה אחד וישנה פשט לשונו של מרן כפי שיעלה הגמגום, בכל מקום אשר ירצה, ויאמר שהוא הוציא לאור דברי מרן. אם כן לאו דברי שבח הן שכתב התומים אלא חלילה להיפך, שמרן השו"ע והרמ"א אין פשט פשוט בדבריהם, עד שיבוא הפרושי ויכריע. אין זה אלא שתלו עצמם על קנה רצון.

ואפילו אם יקשה לך לשון השו"ע וכי מפני זה נשנה דבריו שלא כמו שכתב הוא עצמו בב"י. אתמהא. ומרן רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק ה בפתיחה, כתב בשם הגאון מהר"ם מזרחי בתשובה והיא לו נדפסה בשו"ת קרית מלך רב (סי' ג דף ט ע"ד) כתב, ויש לסמוך ע"ד מרן הקדוש וכו', ואין לומר כמ"ש המורה שכשאין דברי הפוסק מובנים לנו אין לסמוך עליו, שדחיה כזו לא שייך לומר על דברי מרן הקדוש שכל דבריו נגלו לנו ולבנינו, ורוח ה' דיבר בו, וכל החולק על דבריו כחולק על השכינה. עכ"ל. הרי ברור ששבח 'רוח ה' דיבר בו', היינו שצריך לסמוך על דבריהם ולא להמציא שו"ע חדש.

אלא שאם יבוא המדייק בדיוק מדוקדק ויוציא מתוך מתק לשון השו"ע דין או רמז למה שדן בו, ואינו סותר למש"כ מרן עצמו בשו"ע או בב"י, לזה כיונו הפוסקים באומרים שכללו במתק לשונם דינים הרבה.

ושבו ראיתי להראשון הר"ה"ג הרב יצחק יוסף שליט"א בספרו עין יצחק ח"ג (עמ' כד) שכתב על דברי התומים וז"ל, ומה שכתב לגבי דיוקים מלשון מרן נראה דלאו כל דוכתא שוין בזה ותליא בסברא אלימתא ודקדוק נכון. עכ"ל. ושם בעמוד הג' הביא ממהרה"ר מברסלב זיע"א שהשיב לשואלו: יכול הנך לקמט את ספרי כפי רצונך (לומר בו פירושים כלבבך), אולם אל תפגע בסעיף קטן שבשלחן ערוך. עכ"ל. (הובאו דבריו בספר שיח שרפי קדש ח"ב אות א-קלא). ע"כ. וזה ברור שדברים אלו הם קימוטים בדברי השו"ע.

והיה מי שהקשה לי סתירה בדברי מרן הגרע"י בפתיחה להליכות עולם ח"א, שכתב שאין לזוז מדעת מרן הש"ע, ואח"כ הביא דברי התומים הג' ולכאורה סותר דכיון שהש"ע נכתב ברוח הקודש יש לפרשו כפי הנראה לעין, ושוב אינו תלוי במש"כ בב"י. ודבריו מהבל ימעטו, ואין דיבורו לבית המדרש אלא לדיבורים של קאווע שטיבעל (ע' ערך קפה). והתומים לא שמעו ליה הכי כלומר לא סבירא ליה הכי. ואינהו לא גמירי.

ובהגה (שם בסוף הסימן) שאין חילוק בעני. ומוכח שדעת מרן דבעני אפ' מתנה מרובה נעשה נדר. וה"ה בנדר"ד אסור לחזור בו.

(ח) וחזות קשה ראיתי למרן החבי"ב (סי' רד הגהב"י אות י'), שכתב וז"ל, ונראה מדברי רבינו בעל הטורים ומדברי רבינו בית יוסף ז"ל, שהם מפרשים הירושלמי הזה במתנה מועטת אבל במתנה מרובה אפילו איש עני יכול לחזור בו. אבל הר"ש בן הרשב"ץ ז"ל בתשובה כ"י (סי' שלו), כתב מן הירושלמי הזה שאפילו בלא קנין אפילו במתנה מרובה אפילו במתנה טמירתא אם איש עני הוא אין הנותן יכול לחזור בו דנעשה לו נדר. ע"כ. עכ"ל. ולא ידעתי היכן מצא זאת בלשון מרן הב"י, שכן הב"י בסימן רד (סע' יב) אחר שהביא דברי הרי"ף בשם הירושלמי כתב וז"ל, וכתב הרמב"ם ירושלמי זה בפרק ז' מהלכות מכירה. וכתב המרדכי (סי' שיב), דהאי עני היינו שאין לו מאתים זוז דאז נעשה נדר וכופין אותו לקיימו דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט (קידושין כח:). (וכתב הב"י), וצריך לומר שהירושלמי שאמר מותר לחזור בו דוקא במתנה מרובה דאילו במתנה מועטת אינו מותר לחזור בו. עכ"ל. וברור שפי' הירושלמי בשם ר"י דמיירי במתנה מרובה שיכול לחזור בו, ואמרינן דהיינו בעשיר אבל בעני נעשה נדר, היינו אפילו מתנה מרובה. וכן מוכח

לחזור בו. עכ"ל. הנה מבואר שדעת מרן דבעני אין חילוק ונעשה נדר. וכ"כ בב"י חו"מ (סי' קכה) וז"ל ומ"ש (הטור) ואם המקבל עני אמירתו לגבוה וכו'. ירושלמי (ב"מ פ"ד ה"ב) כתבו הרי"ף בפרק הזהב (שם כט:). ומ"ש כאן רבינו אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. אשגרת לישן הוא דלא מיקרי גבוה אלא ענייני ההקדש אבל הכא לא שייך לומר אלא נעשה נדר כמה שאמר בירושלמי. עכ"ל. ובש"ע (שם סע' ה), ואם היה המקבל עני כו' שאין לו ק"ק זוז, נעשה נדר ואינו יכול לחזור בו. ע"כ. ולא חילק בין רב למועט, כיון שנעשה נדר אין לחלק וכמ"ש בירושלמי. וכ"כ בב"י חו"מ (סי' רמג) וז"ל, ובפרק הזהב (ב"מ מט.), קאמר רבי יוחנן דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה, ואף רבי יוחנן לא אמר אלא במתנה מועטת משום דסמכה דעתיה אבל במתנה מרובה לא. וקאמר עלה בירושלמי (ב"מ פ"ד ה"ב), דהני מילי בעשיר אבל בעני נעשה נדר. ובש"ע (שם סע' ב) כתב ואם המקבל עני, אינו יכול לחזור בו, [הגהת הרמ"א -] ואפילו בעשיר יש בו משום מחוסר אמנה. [ע"כ.] אם היא מתנה מועטת, כמו שנתבאר. הגה: (בעני) ביו"ד סימן רנח סעיף יב (ובעשיר) לעיל סימן רד ס"ח, ולקמן סימן רמט. עכ"ל. ומבואר שהרמ"א גם כן הבין בכונת מרן שכתב 'כמו שנתבאר' דלעיל (רד סע' ח), מיירי בעשיר. וכן דעת מרן בב"י אה"ע (סי' נא),

מח"ס פתחי חושן (פ' ד הערה פז). ע"ש.
וכן ראיתי להרב שריה דבליצקי זצ"ל
בהערות על הראב"ן (ב"מ מט. הערה רנה),
שהביא הפרישה וכתב 'שכן משמע
מהב"י שם'. ע"ש. וכונתו לב"י (סי' רד),
וכמ"ש בס"ד.

ומש"כ בכנה"ג שהרשב"ש בתשובה
כתב שאין לחלק בעני, מצאתיה
בסימן שלו, והביאה מרן בב"י אה"ע (סי'
נא). ע"ש. וראיתי להרב מטה שמעון
(הגהב"י אות כג), שכתב דמסתמיות דברי
הרשב"ש (סי' רפד), מוכח להיפך. וז"ל
הרשב"ש ראובן נשבע שלא יכנס בבית
חתנות בת שמעון, ושמעון נדר לו שאם
ישאל על נדרו שיתן לו עשרה זהובים
ולא רצה לישאל, ונעשו נשואי בת שמעון
ולא נכנס ראובן, ועתה אומר ראובן
לשמעון תן לי העשרה זהובים שנדרת
ושמעון אומר שלא יתן לו כלום. תשובה.
הדין עם שמעון, שהרי לא נדר לו אלא
ע"מ שישאל על נדרו ולא נשאל, ואין זו
צריך לפנים, ואפילו נכנס היה שמעון
יכול לחזור בו ולא היה בזה אפילו משום
מחוסרי אמנה, וכ"ש אם ראובן עשיר,
כדאיתא בירושלמי רב הוה מפקיד
לשמעיה וכו', והביאו הרי"ף ז"ל לפסק
הלכה. עכ"ל. אכן משמע מדבריו דאפילו
אינו עשיר אלא עני, (דאין חילוק בין
עשיר לאדם שאינו לא עשיר ולא עני,
שעני היינו מי שאין לו ק"ק וזו). יכול

ממה שהביא דברי הרי"ף על דברי ר"י
בש"ס דילן, כמו שכתבנו לעיל ליישב
דברי הרי"ף.

ועוד שדברי מרן בכל המקומות שהזכרנו
מבוארים שאין לחלק בעני. וכן
ראיתי להרב מלאכת שלמה חכים (פ"ז
מהל' מכירה ה"ט) שתמה על מרן החבי"ב,
וכתב שהרב עצמו סי' רמג (הגהב"י אות ה)
כתב וז"ל, וקאמר עלה בירושלמי דהני
מילי בעשיר וכו'. נ"ב, הדברים מבוארים
דלא מפלגין בין מתנה מרובה למתנה
מועטת אלא בעשיר אבל בעני לעולם הוי
נדר. ולשון רבינו המחבר ז"ל בספר הקצר
מוכיח בהפך, וכבר תקנו בספר המפה
וכדכתב הסמ"ע. עכ"ל. ע"ש. וכן ראיתי
למרן החיד"א שהרבה להשיב על מש"כ
מרן החבי"ב הנז', והוסיף שהרשב"ש
שהביא הכנה"ג הלא הביאו מרן הב"י
(אה"ע סי' נא). ע"ש. וכ"כ הפרישה (סו"ס
רד), שהמבטיח לעני אין חילוק בין מתנה
מועטת או מרובה. ע"ש. וכ"כ הב"ח
חו"מ (סי' רמט אות א), על מש"כ הטור
שבמתנה מועטת אם חוזר בו ה"ז
ממחו"א כתב וז"ל, וכן כתב בסוף סימן
רד, ולשם כתב בית יוסף דכל זה דוקא
בעשיר אבל בעני שאין לו מאתים וזו
נעשה נדר, וכופין אותו לקיים אף במתנה
מרובה. עכ"ל. וכ"כ הבאר הגולה (סי' רמג
סע' ב אות ג). ע"ש. וכ"כ בספר צדקה
ומשפט להרב יעקב ישעי' בלויא זצ"ל

דעת הרי"ף כך היא דגם במתנה מרובה כמ"ש כל הפוסקים. וכ"כ בשו"ת הרשב"ש (סי' שלו) בדעת הרי"ף. ובדעת מרן השו"ע כבר הבאנו למעלה דעתו דעת עליון דנעשה נדר גם במתנה מרובה.

ומש"כ הרב הנז' להביא ראיה מהלבוש (זי' רמג סע' ב), ושאו"פ שהסמ"ע

השיג עליו, אין דבריו מוכרחים. ע"כ. הנה יש להביא מש"כ מרן החיד"א בשער יוסף (סי' ט), שהרב בעל הלבושים באה"ע (סי' נא סע' ה), בהדיא כתב דבעני אפילו מתנה מרובה הוי נדר. י"ש. וכן ראיתי בהגהות מהר"א אזולאי (סי' רמג אות ב), שהביא דעת הסמ"ע להשיג על הע"ש. ובעני אין חילוק. וכ"כ מהר"א אזולאי יו"ד (סי' רנח סע' יב הע' טז) שהוסיף על לשון הלבוש תיבת מרובה. י"ש. וכ"כ הנחלת צבי (אה"ע סי' נא אות ח), דאפילו במתנה מרובה. ע"ש.

ומש"כ הרב הנז' מהגר"א, בביאור הגר"א שלפנינו ליתא, אלא בדפוסים ישנים, והוא מספרו שנות אליהו שביעית (פ"י מ"ט), ועל כן אין לומר שהגר"א פירש כן דעת הש"ע. וז"ל (השנות אליהו), דרב ס"ל הדין דברים אין בהם משום חסרון אמנה, והא דאמר לב"ב ליתן מתנה לבר נש לינא חוזר בו, מידת חסידות שנהג בעצמו כרבי יוחנן, ומדחזינן דר' יוחנן בעצמו לא אמר דיש בהם משום חסרון אמנה אלא במתנה מועטת, אבל במתנה מרובה אין בהן משום חסרון אמנה, לכך אמר רב אי הוי

לחזור בו, ואין בו משום מחו"א. וכדי ליישב נראה בס"ד שר"ל במש"כ 'ואפילו נכנס היה יכול שמעון לחזור בו' וכו', היינו אפילו נכנס ולא נשאל, שהרי לא נדר לו אלא ע"מ שישאל. דגם עני, כיון שלא עשה מה שצוהו אינו חייב ליתן לו. וזהו שאמר וכ"ש אם היה עשיר, וכו'. כנלענ"ד.

לא אכחד שראיתי להרב צמח צדק מלובאוויטש (יו"ד סי' שמה) שכתב וז"ל, בש"ע יו"ד (סי' רנח סע' יב) מתנה אם הוא עני כו'. ולא נתבאר אם מיירי במתנה מועטת או במתנה מרובה. והגר"א (שם ס"ק לא) פ' דמיירי במתנה מועטת דוקא. אלא דלרבי יוחנן הוא מדינא. משמע הא במתנה מרובה אף לעני אין זה נדר. עכ"ל. וכתב שדעת הרז"ה נמי דוקא במתנה מועטת וכו' והאריך שם טובא ליתן טעם לדבר. ע"ש. וכתב עוד וז"ל, גם בש"ע ח"מ (סי' רמג ס"ב), משמע בהדיא אף כשהמקבל עני עכ"ז דוקא במתנה מועטת יש בו משום נדר. וכ"ד הלבוש שם. עכ"ל. והניף ידו שנית בחלק חו"מ (סי' לט) הביאו בפתחי חושן ח"ח (פ' טו הע' ו) בשתיקה. ע"ש. ושתיקה זו לא ידעתי מה טיבה, שהרי הרב פתחי חושן עצמו פסק בהלכה (שם הל' ד), דבעני אפ' מתנה מרובה הוי נדר, וציין למרן השו"ע והרמ"א (סי' רמג). ע"ש. גם בספרו צדקה ומשפט (פ' ד הע' פז) כתב כן. ונראה שכך היא דרכו להביא בשתיקה היכא שיש חולקים. אמנם לפי האמור

מסכן הב ליה, דהוא מתנה מועטת דנהג בעצמו כרב יוחנן. אבל לעשיר דהיא מתנה מרובה לא נהג מדת חסידות, דאפי' ר"י ס"ל בכאן דאין בהם משום חסרון אמנה. אבל אנן קי"ל לדינא כר"י א"כ לפי הדין במתנה מועטת יש בהם משום חסרון אמנה עכ"ל.

ואי מהא לא איריא, דיש לומר כמו שכתב המאירי דמדברי רב נלמד לדין במתנה מרובה. ואע"פ שהמאירי כתב כן שהוא מדת חסידות⁽¹⁾ הרי כתב כן אף על מתנה מרובה, ולדין דאמרינן נעשה נדר אם כן אין חילוק, ומדינא אמרינן הכי. ועוד דא"כ דהכי יש לפרש דעת רב, למה הביאה הרי"ף להלכה, דאי למתנה מועטת הא אמרינן דהוי מחוסר אמנה, ומה למד מדברי רב, אלא ודאי לענין מתנה מרובה, ובעני, ורצה ללמד הלכה למעשה, לענין דינא ולא לענין מדת חסידות. ועוד דודאי לא אתי עלה התם משום נדר אלא פירש כדאיתא בירושלמי שביעית, דהתם לא חילקו דלעני נעשה נדר, וקאתי עלה דרב החמיר על עצמו בעני משום מחו"א. אבל אנן כירושלמי במציעא קי"ל דבעני נעשה נדר, ומטעם נדר אין לחלק.

וז"ל הגר"א בביאורו (י"ד רנח לא), ירושלמי פ"ד דב"מ הלכה ב, ר' אבהו בשם ר' יוחנן אמר ליתן לחבירו

מתנה ובקש לחזור בו חוזר כו' הדא דתימר בעשיר אבל בעני נעשה נדר, רב מפקיד לשמיעה אי אימור לך תתן מתנה לב"נ, אין הוה מסכן הב ליה מיד, ואין עתיר אמליך בי תניינות. והביאו הרי"ף והרא"ש וש"פ שם ובח"מ סי' רמג ס"ב. עכ"ל. הנה שהביא לשון הירושלמי הדא דאת אמר בעשיר אבל בעני נעשה נדר, והיינו ירושלמי דבבא מציעא. ועוד דאם כדברי הרב הנז' היה צריך לגרוס כמ"ש בדעת בעל המאור וכגרסא שלפנינו 'הדא דתימר בעני אבל בעשיר נעשה נדר' היינו עני הנותן ועשיר הנותן. וכיון שכתב גרסת הראשונים, ע"כ צ"ל דמיירי במתנה מרובה שיכול לחזור בו כדי דלא תיקשי עליה דר' יוחנן, ואם כדברי הרב הנז' היינו צריכים לפרש, הדא דאת אמר בעשיר המקבל, אבל בעני המקבל מתנה מועטת נעשה נדר. והירושלמי לא מתפרש יפה כך, דא"כ הכי קאמר. אמר ליתן מתנה לחבירו ובקש לחזור בו חוזר, ואמרינן דמיירי במתנה מרובה, וכר"י בגמ' בבלי. ועלה קאמר דהיינו דוקא בעשיר המקבל. וזה תמוה דאמאי לחלק במתנה מרובה דדוקא מקבל עשיר. אלא ודאי הגר"א בביאורו הביא כל גרסת הירושלמי לפרשה כמ"ש הראשונים, וכמו שציין לראשונים בכמה מקומות. עי' אה"ע (סי' נא סעי' ה) וחו"מ (רמ"ג סעי' ב) ע"ש.

ד. ועיין בהערה לעיל, ואפשר שהרבנים המהדירים בריטב"א הנז' כיונו לכך, אלא שלא ביארו דבריהם.

דלכ"ע והולך וכו'. דאי תימא כדברי השבוי"י, היה לו לומר בפסקא אחת, כיון שהוא ת"ח משום מצוה שלחו לו ולכ"ע בעני תן הוי כזכי אינו יכול לחזור בו. (או בלשון דומה).

וראיתי את שאהבה נפשי להרב מחנה אפרים (הל' שלוחין סי' ד), שכתב וז"ל, איך שיהיה נראה דבנ"ד כיון דשלח ללוי שהוא ת"ח בירושלם, הולך ידידיה כזכי דמי, דומיא למ"ש הטור דאם המקבל עני דהולך כזכי דמי משום דנעשה נדר, ואינו יכול לחזור בו, וה"נ כיון דלוי הוא ת"ח אף על פי שאינו עני מ"מ בכה"ג שהוא כעין דורון מצוה רבה קא עביד, דכל המקריב דורון לת"ח כאלו הקריב בכורים ונעשה נדר. עכ"ל. ומוכח דס"ל כמ"ש בכנה"ג. וקצת תימה שהרי באותו סי' לעיל מניה הביא הרב מחנ"א תשו' המבי"ט הנו', ולמה לא הביא סיעתא מדבריו. וי"ל דעליה קא סמיך, דאילו כונת המבי"ט כמ"ש הרב שבוי"י ודאי לא הוה שתיק מניה המחנ"א והיה מביאו. אמור מעתה שאם ת"ח ועני כ"ש דמצוה רבה קעביד, ואינו יכול לחזור בו. **והנה** נחלקו האחרונים בדין זה מאיזה טעם נאמר, אי משום אמירתו לגבוהה כמסירתו להדיוט כלשון כמה מן הראשונים ובכללם הטור (סי' קכה וסי' רמג), או משום נדר. וכתב הב"י (סי' קכה וסי' רמג), על דברי הטור וז"ל, שגרת לישן הוא דלא מיקרי גבוה אלא ענייני ההקדש אבל הכא לא שייך לומר אלא נעשה נדר

(ט) המורם מכל האמור, שהחותן חייב ליתן לחתנו את אשר הבטיח לו. וכ"ש אם היה בדעתו ליתן מכספי מעשר דהוי מתנה מועטת ואפלו חתנו עשיר ואם יחזור בו משום מחו"א. ואמינא דיש עוד טעם לחייבו משום דחתנו הוי נמי ת"ח. וכמ"ש הכנה"ג (סי' קכה הגה"ט כג), בשם המבי"ט שאם המקבל בעל תורה ומשום מצוה דעץ החיים היא למחזיקים בה שלחו אינו יכול לחזור בו. והביאו בפת"ש (סי' קכה סק"ג), וכתב עליו וז"ל, ועיין בתשובת שבות יעקב ח"ב (סי' קנט) שהשיג עליו, דבגוף תשובת המבי"ט לא פסק כן אלא דוקא בת"ח עני, ולרווחא דמילתא כתב שהוא מחזיק בעץ חיים, אבל באמת אם אינו עני דהיינו שיש לו פרנסתו בריוח ביתו, אפילו הוא ת"ח יכול לחזור בו, והביא ראיות לזה, ע"ש. וכבר הזכרתי מזה בפתחי תשובה ליו"ד (סי' רנח ס"ק יג). עכ"ל. וז"ל המבי"ט ח"א (סי' קצה), ואפילו לדעת ר"ת ז"ל דכתב דתן לאו כזכי, הכא דהמקבל הוא ב"ת ומשום מצוה דעץ חיים למחזיקים בה שלחו לו, אינו יכול לחזור בו. והולך נמי הוי כזכי לכ"ע אם הוא עני, וכמו שכתב בטור שם דאפילו בהולך מנה לפלוני, ואם המקבל הוא עני אמירתו לגבוהה כמסירתו להדיוט אינו יכול לחזור בו. עכ"ל. ולכאורה מבואר כמ"ש מרן החבי"ב, שהרי אחרי כתבו משום שהוא ת"ח ומצוה קעבדי, כתב שאינו יכול לחזור בו, ואח"כ כתב

וע"ע בשער יוסף (סי' ט) מש"כ עליו, ומה שתירץ בזה. ולפי האמור יש לומר דאכן מחוסר אמנה הוא המביא לידי נעשה נדר בעני.

מן הבא"ר נהדר למחלוקת האחרונים בדין ת"ח אם נעשה נדר, דאי משום אמירתו לגבוה, ה"ה לת"ח כיון דמצוה רבה קעביד. אלא דאי משום נדר, אם כן ת"ח עשיר לא אמרינן דסמכה דעתו ולכן לא נעשה נדר. וקצת ראייה לדבר שהמבי"ט ח"א (סי' קצה) כתב וזת"ד, דלפי דברי הטור דאפילו בהולך מנה לפלוני, אם המקבל הוא עני אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אינו יכול לחזור בו. ע"כ. וכיון דאינו יכול לחזור בו אם מת מקבל יותנו ליורשיו. עכ"ד. הרי דס"ל דאמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בצדקה. מיהו יש לדחות כל הנ"ל דאם כן היאך לא הרגישו בזה הכנה"ג והמחנ"א, דתרוייהו כתבו דיש בדין זה פלוגתא. ועוד יש לומר סברא קלושה דגם לטעם 'משום שנעשה נדר' יש בזה, דכיון שאמר ליתן לת"ח סמכא דעתיה דת"ח, אפילו עשיר כיון דלמצוה קאמר. ובנד"ד אי מהא בלחוד ליכא לחיוביה, אבל משום דהוא עני איכא לחיוביה.

ומש"כ המבי"ט לענין יורשים, עי' בספר אור זרוע הל' צדקה (סי' ז), תשובה בזה וכמה שיטות ראשונים שם. וע' במהדורת מכון י"ם לרבנים המהדירים מה שצינו עליו. ע"ש. וע"ע בקצות החושן (סי' רז סק"ט). ע"ש. וע'

כמה שאמר בירושלמי. עכ"ל. וע"ע מש"כ בב"י (סי' רמג), ע"ש. ולדעת מרן הב"י כך צריך לומר בשאר הראשונים שכתבו לשון זו. וע"ע בדרישה וסמ"ע (סי' קכה), ובשאר האחרונים החונים על הש"ע שם. וע"ע בשכנה"ג (יו"ד רנח הגהב"י יב-יג). ע"ש. וע"ע בשו"ת נאמן שמואל (סי' כה) ובשער יוסף למרן החיד"א (סי' ט). ע"ש. ועוד הרבה אחרונים הלא בספרתם לך נא ראה.

ולשיטת הב"י אמרתי לחפש טעם אמאי לעני נעשה נדר, ואפילו בלשון אמירה, מאי אולמיה כוחא דעני, דאי משום אמירתו לגבוה הרי טעמו פשוט. ולכאורה נראה ע"פ מש"כ המאירי ב"מ (דף מט.), שהענייין מתוך שעיניהם נשואות לבעלי צדקה סומכים הם על כל מה שנאמר להם ונמצא מחליש את דעתם ומדכא את רוחם. ע"כ. ואע"פ שהמאירי עצמו ס"ל דהוי כיעור ולא נדר, מ"מ טעמו נראה גם לדעת הב"י, ומשו"ה אמרינן דנעשה נדר. ובזה יש ליישב מה שהקשה בשו"ת נאמן שמואל (סי' כה), למה מרן ז"ל הביא דין זה בסימן רד, מעשה דרב ללמוד דבעני נעשה נדר, ומה ענינו למחור"א. ותי' דמרן לשיטתיה אזיל דלית ביה משום אמירתו לגבוה, אלא טעמו משום מחוסר אמנה. ורצה להוכיח שאין בזה קנין גמור, ושוב חזר ואמר שיש בו משום קנין גמור, ושכ"כ גם מרן הב"י שהוא נעשה נדר, ולא משום מחור"א ע"ש. ולכאורה הדרא קושיא לדוכתא.

ליתן מתנה לעשיר לכשיצא מבית חמיו, הוי נדר כיון שבשעה שיצא מבית חמיו יהיה חשוב עני דאכסנאי חשוב עני. עכת"ד. ועוד פוסקים הלא בספרתם.

(יא) עוד רגע אדבר במה שנראה שנידון זה דומה למש"כ הרמ"א (ח"מ סי' שלו סע' א) וז"ל, אחד שאמר לחתנו תלמוד עם בנך ואני אשלם לך, פטור מלשלם לו. עכ"ל. ומקורו הביא בד"מ (אות א), מהמרדכי בשם מהר"ם בפרק זה בורר (סנהדרין סי' תשד), על אחד שאמר לחתנו עשיר תלמוד עם בנך ואני אשלם לך דיוכל לומר משטה אני בך. עכ"ל. וכתב הסמ"ע (סק"ו) שכונת הרמ"א דוקא כשחתנו עשיר, כמ"ש הרמ"א בהדיא בד"מ בשם המרדכי הנ"ל, ושכ"כ הרמ"א לעיל (סי' פא סע' א). וז"ל הרמ"א (שם) מי שאמר לחתנו העשיר תלמוד עם בנך ואני משלם לך, פטור, כיון דלאו עני הוא ובלאו הכי חייב ללמד עם בנו, יכול לומר משטה הייתי בך, ואף על גב דלא טעין, טענינן ליה, אף על גב דלא טענינן ליה בשאר משטה (מרדכי פ' זה בורר ואגודה בתשובת מהר"ם). עכ"ל.

ונראה החילוק שכתב בין עני לעשיר פשוט, דבעני נעשה נדר כמבואר לעיל. וכן מבואר בתשובות מיימוניות (משפטים סי' סד) שהביא תשובת מהר"ם במלואה וז"ל, תשובת רבי על מי שנדר לחתנו כדי שיהיה מלמד בן של עצמו, ועתה רוצה לחזור בו וכו'. תשובה, אם חתנו ירד מנכסיו כ"כ עד שלא היו לו

במשפט שלום למהרש"ם (סי' רמג סע' ב) בשם הרב פנים מאירות. ע"ש. ועוד דברו בזה הראשונים והאחרונים. ואכמ"ל.

(י) אתה הראת לדעת כי דעת רוב ככל הראשונים כמלאכים ס"ל דבעני נעשה נדר, ואפילו במתנה מרובה. הלא הם, ר"ח הרי"ף והרא"ש, וי"א גם הרמב"ם. וכ"ד הסמ"ג, ורש"י שעל הרי"ף, והראב"ן והראב"ה והאור זרוע, והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והר"ן והנ"י. והריקאנטי, ומהר"ם מרוטנבורג, והמרדכי, והגהות מיימוניות, ותשו' מ"י, והאגודה, ובכללי ב"מ לתלמיד הרשב"א, ובספר צרור הכסף, והרמ"ך, ורבינו יהונתן, וכ"כ הרשב"ש, וכן משמע ממהרי"ק (שורש ק"ח אות ד) שכתב דאם יש לו מאתים זוז לפוטרו ממתנה מרובה, הא עני נעשה נדר. וכן דעת הטור ומרן הש"ע והרמ"א והפרישה והב"ח והש"ך. וכ"כ האחרונים, והמה בכתובים המהרשד"ם (סי' אה"ע סי' כג), ומהר"ם אלשיך, והמהריט"ץ, והמבי"ט ח"א (סי' קצה) והלבוש, והכנה"ג, והרב חות יאיר, והבאר הגולה, ומהר"א אזולאי, והרב נאמן שמואל, ומרן החיד"א בשער יוסף, ובספר מטה שמעון, והמחנה אפרים (שלוחין סי' ד), הפני משה על הירושלמי, ומהר"א פולדא, והפלפולא חריפתא, ובשו"ת שבות יעקב ח"ב (סי' קנט). והנחלת צבי, וגדולה מזו ראיתי בספר משפט שלום למהרש"ם (סי' רמג סע' ב) בשם מהר"ם מינץ (סי' לג) שאפילו אמר

לומר משטה אני כך, כיון שלמצוה נתכוין שילמד עם בנו, וגם שהוא בן בנו, וגם הוא עשיר שהיה מוטל עליו ללמוד עמו או לשכור לו מלמד. ע"ש. ומשמע מדבריו דעני אינו חייב ללמד את בנו תורה ולא לשכור לו מלמד, ולכן יתחייב חותנו ליתן לו שכרו מדין שכירות. וכן משמע מהש"ך (סק"ה), דעשיר שכתב הרמ"א לאו דוקא, אלא ר"ל כל שאינו עני, שהיה חייב ללמד עם בנו או לשכור לו מלמד. ולהלן (סק"ו) כתב דכיון שחייב ללמד את בנו לא שייך לומר כאן שיתן לו שכרו, לפיכך אין לחיוב על מה לחול ולעולם לא התחייב החותן לחתנו. ע"ש.

אלא שקשה לפירושם תרתי חדא דמנין להו דאין לעני חיוב ללמד בנו, ועוד דהרי בתשובות מ"י בשם מהר"ם כתב בהדיא שחייב בעני משום נדר. וכבר הקשה כן בספר אורים ותומים (תומים סי' פא סק"ה), דמשמע דס"ל, דעל העני אין חיוב ללמוד עם בנו, וזה לא מצינו כזה, בפרט כשהוא בעצמו מלמד בנו שוים בזה העשיר והעני, וסתמא קתני במשנה (קידושין כט.), האב חייב ללמוד עם בנו תורה, מבלי הבדל בין עני לעשיר, אלא הדבר מבואר שם בתשובת מהר"ם בתשובת מיימוניות לספר משפטים סי' סד, דאילו היה עני היה מחויב לתת לו מתורת נדר, דבפיך זו צדקה (ר"ה ו. ונדרים ז.), והיה מחויב לקיים נדרו מתורת צדקה, אבל כיון דיש לו מאתיים וזו דאינו יכול

מאתים וזו והיה צריך ליטול מן הצדקה, אז כל מה שנדר לו חמיו בדבור בעלמא חייב ליתן. כדאיתא בירושלמי פרק הזהב (ה"ב) אמר ליתן מתנה לחברו וביקש לחזור בו חוזר, הדא דתימר בעשיר אבל בעני נעשה נדר. ומשום דמצווה חתנו ללמד את בנו לא גרע בהכי, דאילו אמר לו בדיבור בעלמא בלא תנאי מנה אני נותן לך נעשה נדר, כי אמר נמי מנה אתן לך ולמוד את בנך לא גרע בכך ונעשה נדר. אבל אם חתנו היה לו עדיין יותר ממאתים וזו שהיה יכול להתפרנס משלו, לא נעשה נדר ופטור ראובן. ואף על גב דכל שכר פעולה מיחייב בדבור בעלמא והכא נדר לו שכירות ע"מ שילמוד את בנו, לא מיחייב ראובן דמצי טעין משטה אני כך. ואף על גב דבפרק זה בורר (כט.) פר"י דמשטה אני כך אי לא טעין לא טענינן ליה, ה"מ באומר לחבירו מנה לי בידך ואמר לו הן ולא אמר אתם עדי דשאני התם דמילתא דלא שכיחא לא טענינן אי לא טעין איהו גופיה ולא שכיחא כלל שיוודה אדם לחבירו בפני עדים להשטאה בעלמא. אבל הכא כיון דשמעון לאו עני הוא ומצוה ללמוד את בנו כדילפינן פ"ק דקדושין (כט:) ולא רצה ללמדו ונדר לו ראובן מעות כדי שיקיים מצוה המוטלת עליו מצי אמר משטה אני כך. כדאמרין פרק הגזול בתרא (קטז.) וכו'. עכ"ל בקיצור.

(יב) אמנם הסמ"ע (סי' פא סק"ו), נתן טעם אחר לדברי הרמ"א שיכול

נדרי זרוזין ולא הוי נדר. וכתב לחלק שהרמ"א נמשך אחר לשון המרדכי שלא הזכיר שם נדר, ולכן הרמ"א לא אתי עלה מתורת נדר אלא מתורת שכירות, ומיירי בעני שאין לו פנאי כל כך ללמוד. ובתשובות מיימוניות דאתי עלה מתורת נדר, מיירי בעני שבלאו הכי חייב היה ללמוד עם בנו. עכ"ד.

ודבריו קשים להולמם, ותימה על דבריו כיצד לא נשמר מקושייתם של הרבנים תומים וקצוה"ח, שדבריו אלו נתנו לשיעורים טובא, ומי הוא זה שפטור מללמד את בנו, נהי נמי שאין לו פנאי ללמד את בנו ואפי' הוא קודם לבנו, מ"מ לא פקע ממנו החיוב, ואם כן לא התחייב מדין שכירות. [ואפי' להקצות סק"ד שאם לא משטה מתחייב מדין שכירות. אבל הכא מיירי דאמר משטה אני כך ובעני חייב מדין נדר].

ועוד שהרמ"א בדרכי משה הביא לשון המרדכי בקצרה, אמנם המרדכי עצמו אף הוא כתב לשון נדר, ובודאי הרמ"א סמך דבריו עליו. ועוד שהרב נתה"מ כבר נשמר מקושיית הרב ערך ש"י שכתב, דהכא שאמר כך בלא שום הכרח, נראה מסברא שבודאי הבטיח לו בכונה ונתחייב לו משום נדר. ע"כ. אם כן כיצד יוכל לומר גבי עני משטה הייתי כך. וזהו שכתב מהר"ם בתשו' הנז' וז"ל, דאילו אמר לו בדיבור בעלמא בלא תנאי מנה אני נותן לך נעשה נדר, כי אמר נמי מנה אתן לך ולמוד את בנך לא גרע בכך

ליטול צדקה, תו לא מחייב משום צדקה. עכ"ל.

ואמרתי אולי אפשר ליישב פירושם על פי הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ד) וז"ל, היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו, ואם היה בנו נבון ומשכיל להבין מה שילמוד יותר ממנו בנו קודם וכו'. עכ"ל. וכתב מרן הכ"מ, כלומר דהכא עסקינן בשצריך אחד מהם לטרוח אחר מזונות שניהם. ע"ש. ואפשר דהסמ"ע והש"ך מיירי שהוא קודם לבנו. מיהו אם כן דבריהם נתנו לשיעורים.

איך שיהיה, הנה גם הרב קצות החושן (סי' פא סק"ג) הוקשה לו פירושם של הסמ"ע והש"ך, והוכיח שאף עני מצווה ללמד את בנו ממש"כ בתשובת מהר"ם שהובאה בתשו' מיימוניות. וז"ל, ומשום דמצווה חתנו ללמד את בנו לא גרע בהכי, דאילו אמר לו בדיבור בעלמא בלא תנאי וכו' נעשה נדר וכו'. ע"כ. וסיים שהטעם בעני משום נדר כמבואר בתשובה הנז', ולא מטעם שכירות, כיון דבלאו הכי חייב האב ללמד את בנו, אבל משום נדר לעני בדיבור בעלמא מתחייב. ע"ש. וכ"ד הרב נתיבות המשפט (סק"ב), שטעם החיוב בעני הוא משום נדר. אע"פ שאמר משטה אני כך.

(יג) וראיתי להרב ערך ש"י (סי' פא סע' א) שהקשה על הרבנים התומים והקצות החושן, אמאי אינו יכול לומר משטה הייתי כך על הנדר, דלא הוי אלא

ונעשה נדר. עכ"ל. מכאן יש ללמוד שאינו יכול לומר משטה הייתי כך על הנדר, כיון שמהר"ם מגדיר זה כדיבור בעלמא, ומנא תימרא שיכול לומר משטה על נדר.

ומלבד דבעני אינו יכול לחזור בו, יש לחלק בין נדון הרמ"א ובין נד"ר. א' שיש לחלק בין תלמוד תורה שחייב אדם ללמד בנו לבין קניית סוכה שאין אדם חייב בזה. ב' עוד יש לחלק בין הך דהכא שהחתן ביקש מחמיו שיתן לו והסכים, לבין הך דהרמ"א שמעצמו אמר לו. ולכן יכול לומר משטה אני כך משא"כ הכא שסמך על דבריו. ג' ואצ"ל אילו הוציא הוצאות על פיו. וכל זה אפילו אם חתנו עשיר שאינו דומה לנדון הרמ"א.

יד) זאת תורת העולה, שיש לחותן ליתן לחתנו את אשר הבטיחו, בין אם היא מתנה מרובה וכ"ש מועטת, וכ"ש אם הוא אמיד ליתן סכום זה. וכ"ש אילו רצה ליתן לו מכספי מעשרות, דהוי מתנה מועטת. ואם רוצה לחזור בו צריך לשאול על נדרו.

יה"ר שאזכה לכוין שמעתתא אליבא דהלכתא ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתך באהבה. לישב באהלה של תורה כל ימי חיי, אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וגו'. לאורך ימים ושנים בבריאות אושר ועושר. וכט"ס, אכ"ר.

הצעיר בא"י
חיים אריאל נפתלי הלוי



כמה עיונים בד"ר האוכל בשוק

הבה"ח יצחק פרץ נ"י

מקסיקו

א. אם דין זה הוא דוקא בת"ח

יש לדון אם דין זה של אוכל בשוק הוא דוקא בת"ח או גם בשאר אנשים.

והנה איתא בתלמוד ירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ב) אית תניי תני שאין שבחו של תלמיד חכם להיות אוכל בשוק כהדא רבי לעזר בר' שמעון הוה אכיל בשוקא חמתיה רבי מאיר אמר ליה בשוקא את אכיל ובטל גרמיה.

וכתב הרמב"ם (הלכות דעות פרק ה הלכה ב) כתב וז"ל: כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שלחנו ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול כדי שלא יתגנה בפני הבריות וכו'. ע"ש.

ועוד כתב הרמב"ם (הלכות מעשר פרק ה הלכה ו) וז"ל: וכן אם נתן לו דבר שאין דרכו להאכל חי או שהיה אדם גדול שאין דרכו לאכול בשוק ה"ז מתקן דמאי. ע"כ.

והתוספות (קידושין מ:) כתבו וז"ל: ויש אומרים אף פסול לעדות: פירש בקונטרס הואיל ואינו מקפיד על

עצמו אינו בוש לזלזל בעצמו ולפסול וקשה אמאי פסול לעדות הוא הא אמרינן בירושלמי ר"ש ברבי הוה אכיל בשוקא חזיה ר"מ אמר לו אין שבח לתלמיד לאכול בשוק משמע דלאחר אין קפידא ופי' ר"ח דהכא מיירי שחוטף ואוכל וא"ת אם כן פשיטא דפסול דגזלן הוא וי"ל שחוטף פחות משהו פרוטה אי נמי שגזל דבר שאינו מקפיד עליו והר"ר אליהו מפרש כגון שהלך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם וניחא השתא שקורין כלב שדומה לכלב אוכל כאן מעט וכאן מעט ור"ת פירש דאוכל בשוק היינו שאוכל סעודה דפת דגנאי יותר. עכ"ל.

והב"ח (חור"מ סי' לד ס' יז) כתב: כך פירש רש"י סוף פרק קמא דקידושין ובתוספות הקשו מדאיתא בירושלמי אין שבח לתלמיד חכם לאכול בשוק משמע דלאחר אין קפידא ולכן פירש רבינו חננאל משמע דוקא בחוטף ואוכל ולפי פירוש רבינו חננאל משמע דבאינו חוטף ואוכל לית לן בה אבל דעת רש"י נראה עיקר והיינו דוקא דרגיל הוא לאכול תמיד

חכם להיות אוכל בשוק כהדא רבי לעזר
בר רבי שמעון הוה אכיל בשוקא חמתיה
רבי מאיר אמר ליה בשוקא את אכיל
ובטל גרמיה".

הרי לן בירושלמי דלא אמרו אלא שאין
שבחו של תלמיד חכם שיהא אוכל
בשוק, אבל לא אמרו בזה דברים קשים
כגידים לדמותו לכלב ולא ראו זאת
בחומרא יתירה כמו שמצינו בבבלי, ועוד
הוסיפו לספר שחד מגדולי התנאים ר'
אלעזר בר"ש אכל בשוק, ורחוק לומר
שאכן נחלקו בזה הבבלי והירושלמי.

אלא נראה יותר דהכל לפי הענין ושבחו
של תלמיד חכם שימנע לחלוטין
מלאכול בשוק, אבל רק האוכל סעודת
קבע, או בנוהג כך בדרך קבע עליו אמרו
שדומה לכלב. ופשוט לפי"ז דגם אין
לפסול לעדות אלא באותם שעליהם אמרו
שדומה לכלב ונוהגים בעצמם בזיון גדול.
וכל זה פשוט.

ומ"מ אף שלא נפסל לעדות, יש לת"ח
ולאנשי מעשה לקיים דברי חכמים
במילואם ופשטותן ולהמנע מלאכול
בשוק בכל ענין. עכ"ל.

ב. אם מותר לאכול פירות בשוק

הנה בספר פחד יצחק (כללים, ערך אוכל)
הביא מדרש פליאה, האוכל פירות
בשוק דומה למלך.

ולכאורה סותר את מאמר הגמרא והנה
ראיתי שיש הרבה שדנו בזה

בשוק דאין לו בושת פנים כו' והך
דירושלמי אינו אלא באקראי בעלמא
ואפילו הכי אין שבח לתלמיד חכם
לאכול בשוק אפילו אכילת עראי או
שתית עראי כגון יין שרף אבל לאחר אין
קפידא.

ועי' להגרי"ח סופר שליט"א בס' שלום
יעקב (סי' כה).

ולמעשה נראה מסתימת הבבלי שזה גם
בשאר בני אדם (ואולי תלוי
אם נאמר שכונת הבבלי היא דוקא בפת
אולי גם רק ת"ח ואולי יש לחלק וצ"ע)
וכן נראה מסתימת הרמב"ם והטשו"ע,
וכך נראה שיש להחמיר.

וראיתי לגר"מ שטרנבוך בס' דעת
ומחשבה (עמ' כז) שכתב וז"ל:
הרמב"ם קבע האסור לא לאכול כהנהגה
לתלמיד חכם ובפרק י"א מהלכות עדות
הל' ט שהבוזיים פסולין לעדות והיינו
האנשים האוכלים בשוק ואוכלים בפני כל
העם הרי שבכל אחד אסור עד שפסול
לעדות אבל הרמב"ם דייק כשאוכל מעט
אוכל רק בבית ולא בשוק ואם אוכל
בקביעות פסול וכן מבואר החילוק
בתוספות סוף פ"ק דקידושין ונראה
שהחילוק אם אוכל כשהוא הולך כל אחד
פסול ואם קובק לעצמו לאכול בצינעא
אין בזה דרך לת"ח אבל לא פסול. עכ"ל.
וכתב בזה הג"ר אשר וויס שליט"א
בספר השלחן הערוך לרב וז"ל:
והנה איתא בירושלמי מעשרות (פ"ג ה"ב):
"אית תניי תני שאין שבחו של תלמיד

והמדפיס בטעות הוסיף מילת פירות, ומשם יצא הכל וזה לא מדרש אלא גירסא בגמרא. ויש לעיין בזה עוד.

ג. אכילה בשוק בערב יו"כ דהוי אכילת מצוה

הנה ראיתי שד"ן בענין זה בשו"ת גם אני אודך תשובכות הרב נתן קפלן ח"א סי' טו ושם פסק דיאכל. ושם העירו לו דגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה וענה בשם זקינו שבזמננו זה לא בזוי לאכול בשוק. וסיפתי דברים אלו למו"א הגאון רבי שמואל פרץ שליט"א ואמר לי דלא דומה מפני שמהשאלה מובן שמדובר שאכל כבר סעודה והשאלה אם הוא רוצה לאכול יותר, וא"כ שיעשה מה שירצה אם הוא רוצה לקיים את המצוה ולבייש את עצמו בכבוד. והוסיף דאם באמת מדובר במקרה שלא אכל כלום ולא יכול לאכול אלא ברחוב שבאמת יאכל מפני שזה מצות עשה וזה הנהגה טובה וא"כ עדיף מהסבא שכתב שם דיאכל.

והנה חשבתי דאפילו דאכל כבר יש להקל באכילה בזמן הזה במקום שזה לא נראה מבוזז וכמו שכתב שם ומטעמים ברורים אשר נתבארו כבר לעיל.

וכעת שאלתי בזה להגאון רבי עמרם פריד שליט"א וענה לי וז"ל: אסור. עכ"ל. ושאלתי את הרב עוד: האם גם בזמננו אסור, או די"ל ס"ס ספק

ושם בפחד יצחק תירץ שאיתא במסכת סנהדרין דמלך פסול לעדות אז האוכל פירות בשוק דומה למלך מפני שהוא פסול לעדות.

ובשו"ת אפרקסטא דעניא הנ"ל כתב דזה טעות סופר שהתבלבל עם המאמר המפורסם חתן דומה למלך.

וראיתי בספר מנחת דוד - רוזנברג (ח"י עמ' תמה) שכתב שזה לשיטת ר"ת דרך בפת אסור ומנהג המלכים היה לאכול פירות בשוק וא"כ דומה למלך ולא לכלב. ותירוצו יפה הוא, אבל לא נראה שלזה התכוון בעל המדרש. וצ"ע. **ועיין** בענין זה בשו"ת הרב"ז שאפראן (סי' כא) שד"ן בארוכה על הענין.

ולמעשה י"ל שהמדרש או שהוא ט"ס או שהוא מדרש פליאה ויש לפרש אותו כנ"ל. ואכמ"ל.

והנה אחי ר' יוסף נ"י משיבת פונוביז' אמר לי דאבדוק בספר דקדוקי סופרים דאולי שם אמצע תשובה למקור הטעות הזה.

והנה מצאתי בספר דקדוקי סופרים (קידושין ח"ב על דף מ: עמ' קפ) שכתב שיש גירסאות (גירסא ס = תלמוד קדושין עם פירוש רש"י, דפוס ואעדי אלחג'ארה בספרד, רמ"ד (?)). שהביאו דומה למלך במקום דומה לכלב. ואחרי ר' יוסף אמר דמסבר דמשם יצא הטעות דהיה להם גירסא של דומה למלך

הנה ראיתי במשנ"ב (סי' תרד סוף ס"ק א) שכתב ויש לאדם למעט בלימוד בערב יו"כ כדי לאכול ולשתות.

והגר"ח מוואלוז'ין (בס' כל הכתוב לחיים עמ' קפח מהד' תשס"ט) נהג לאכול פירות הרב יותר מכפי הרגלו תמיד וכן אחיו הגרש"ז נהג לאכול כל היום ממש בלי גוזמא.

וכן היו המהרי"ל דיסקין (עמודי אש פ"ב אות סב) והסבא מקלם (ארחות רבינו ח"ב עמ' קצט בשם החזו"א) אוכלים צימוקים כל היום.

והשו"ע הרב (פסקי הסידור סדר כפרות) כתב בשם האריז"ל שיש להרבות באכילה ובשתיה כשיעור שני ימים בערב יו"כ.

בעת הריני בא על מה דכתב כבודו מי שקיבל תענית מתענה כל היום, עד סעודה מפסקת, ול"א דמבטל מ"ע דאורייתא שאינו אוכל כל היום.

הנה ראיתי בשו"ע (או"ח סי' תקע ס"ב) שכתב ודן בנידונו בדיוק, וכתב שם, הנודר להתענות בשבת ויו"ט וערב יו"כ וחנוכה ופורים, דינו שוה לנוודר להתענות כך וכך ימים וארעו בהם ימים הללו אם הוציאו בלשון נדר דינו כמקבל עליו בלשון נדר, ואם הוציאו בלשון קבלת תענית בעלמא דינו כמקבל בלשון קבלת תענית.

בזמננו מותר ואת"ל דאסור אולי לדבר מצוה מותר. וענה וז"ל: אסור גם בזמננו. עכ"ל.

וענה לי בזה הרה"ג רבי דב קוק שליט"א דאסור.

וכעת ענה לי בזה הגאון רבי שריאל רוזנברג שליט"א גאב"ד בני ברק וכתב וז"ל: בס"ד, א) מי אומר שכל אכילה היא מצוה, מי שקיבל תענית מתענה כל היום, עד סעודה מפסקת, ול"א דמבטל מ"ע דאורייתא שאינו אוכל כל היום. ב) גם אם היא מצוה אין לקיים אותה בשוק. ואולי זה ביזוי מצוה, כמו כיסוי הדם ברגל.

שריאל רוזנברג

וכתבתי לגאון שליט"א מכתב שאלה על דבריו וזה תוכן המכתב: בס"ד, לכבוד הגאב"ד הגאון הגדול רבי שריאל רוזנברג שליט"א, אחדשה"ט וש"ט כראוי. כהמשך למכתבו אלי שכתב לי הנה נתעוררתי בכמה דברים אחרי שקראתי את תשובתו כמה פעמים, וב"ה הריני בא על סדר דבריו של כבודו לברר מה הם ספיקותי שהתעוררו לי בעת קריאת מכתבו, ותורה היא וללמוד אני צריך.

במה שכתב בהתחלה מי אמר שכל אכילה היא מצוה. הנה מצאתי כמה מקורות בזה (כמה מהמקורות המובאים במכתב, הם מה שראיתי במשנ"ב מהד' דירשו), ואביאם אל הדר"ג בס"ד.

מה שכתב דהוי ככיסוי הדם ברגל, הנה לא זכיתי להבין כוונתו, דכיסוי הדם ברגל, זה ממש בזיון למצוה דמקיים אותה עם הרגל, משא"כ פה הוא אוכל בשוק, ולא מבזה את עצם המצוה דעושה אותה עם בזיון, אלא דע"י שעושה את המצוה, מתבזה הוא בעצמו, ואולי י"ל דלהפך זה טוב דמבזה את עצמו כדי לקיים מצוה.

ואבקש נא מחילה מהדר"ג על שאני מטריח אותו, אבל פשוט לא זכיתי להבין כוונתו, ואשמח מאוד מאוד לקבל את תשובתו בענין, כדי להבין את הענין לעומק. ושכמ"ה.

הבחור המצפה לשמוע ולקבל תשובה מהדר"ג

יצחק פרץ

מכסיקו. עכ"ל מכתבי אל הגאב"ד.

וקיבלתי תשובה בזה מהגאון רבי יודא טשזנר שליט"א וז"ל: אין הידור להוסיף במצוות במקום חשש איסור, ושב ואל תעשה עדיף.

בברכת התורה,

י' טשזנר.

וכעת כתב לי בזה הג"ר שמאי גרוס שליט"א בעל השבט הקהתי וז"ל: באופן שיראו אנשים לא כדאי דאין יודעין הסיבה בפרט בערב יו"כ שהוא יו"ט ואז ודאי אין דרך לאכול בחוץ. עכ"ל.

ובס"א הסביר, אם קבלו בלשון קבלת תענית בעלמא אינו צריך התרה (ובמשנ"ב הסביר דאין כח קבלתו חל כלל על יום זה), ואם קבלו בלשון "הרי עלי" שהוא לשון נדר, צריך התרת חכם. והסביר שם איך וכן הביא את שיטת הרמב"ם שחילק לגבי חנוכה ופורים, וע"ש ברמ"א שכתב שהעיקר כסברא ראשונה. ומבואר שאפי' אם קיבל בלשון הרי עלי צריך לעשות התרה ובמשנ"ב כתב ויראה להתיר כדי שלא יהיה מחויב להתענות ואם לא התיר והתענה צריך למיתב אחר כך תענית לתעניתו כדי שיכפר לו, וכו'. מבואר דאם לא עושה התרת נדרים חייב להתענות כל היום (ואשמח אם כבודו יאיר את עיני להגיד לי איפה מצא דין שמפסיק בסעודה מפקסת) וצריך לעשות תענית אחר בגלל חומרת הענין.

ומה שכתב הדר"ג דלא אמרינן דמבטל מצוות עשה דאורייתא, חשבתי די"ל דהחיוב מעיקר הדין הוא כזית (כידוע שיש מחל' גדולה בזה ולא ניכנס כעת לפרטים) וכל אכילה יתירה מזו בו ביום מקיימים בה מצווה קיומית דאורייתא. וא"כ לא מבטל שום דבר דזה מצוה קיומית.

כבודו כתב גם אם היא מצוה, אין לקיים אותה בשוק. ואולי זה ביזוי מצוה, כמו כיסוי הדם ברגל.





מגיד מישרים



היום הרת עולם

הרב שאול סימן-טוב

עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ומו"צ ליקווד

ושוב כתב לבאר יסוד הבחירה בזה
הלשון:

והנה לפי שורש זה, תחילת כל הוויות
למעלה בכוחות העליונים וסופם
למטה בשפלים, וכן תחילת כל הענינים
המתחדשים, למעלה, וסופם למטה.
אמנם פרט אחד יש שיוצא מן הכלל
הזה, והוא מה שנוגע לבחירתו של
אדם, כי כיון שרצה האדון יתברך שמו
שיהיה היכולת לאדם לבחור במה
שירצה, מן הטוב ומן הרע, הנה עשהו
בלתי תלוי בזה בזולתו, ואדרבה, נתן לו
כח להיות מניע לעולם עצמו ולבריותיו,
כפי מה שיבחר בחפצו. ונמצאו בעולם
שתי תנועות כלליות הפכיות, האחת
טבעית מוכרחת, והשניה בחירית וכו'.
ואמנם אחר התנועה הבחירית תמשך
בהכרח תנועה מוכרחת, כי כיון
שהתנועה הכוחות העליונים מצד
האדם, הנה יחזרו וינעו בתנועה

נהגו בתפוצות ישראל לומר פיוט 'היום
הרת עולם' על התקיעות כמבואר
בטור או"ח סי' תקצא, ויש להבין מה
ענין נוסח זה לתקיעת שופר, וכן יש
להתבונן בלשון 'עד שתחננו ותוציא לאור
(נ"א כאור) משפטנו' וכו', כי מה ענין
'אור' למשפט א'.

יסוד הטוב הוא הארת פניו
יתברך וההיפך הסתרת פניו

א) ונראה לבאר הענין בהקדם מה שכתב
רמח"ל בדרך ה' (חלק א' פ"ה
אות ח) בביאור ענין הספירות וסוד
הבחירה, והיינו שעיקר מציאות העולם
ומצבו האמיתי הוא בכוחות העליונים,
ותולדות מה שבהם הוא מה שבגשמיים
השפלים, כלומר, שכל הנמצא בעולם
הזה הוא תולדה משורש רוחני
שמשתלשל ומתעבה עד שמתלבש
בצורתו הגשמית כמו שנראה בעולם הזה.

א. עיין בספר מכתב לאלהיו מני מהדורת אהבת שלום הנדפס מחדש, שמביא חילוף מכתבים בין הרב הרי"ח הטוב
לבין הגר"א מני זצ"ל בפירוש לשון 'לאור משפטנו'.

טבעית את השפלים המשתלשלים מהם.

בחינותיהם, בין מה שנוגע לנפש בין מה שנוגע לגוף בכל פרטיהם למחלקותיהם.

והנה בהיות שגזרה חכמתו יתברך שיהיה בעולם מציאות הטוב והרע, כמו שזכרנו, הנה תחילת ענין זה צריך שיהיה בכוחות האלה השרשיים, ואחריהם ימשך הדבר בשפלים. והנה, סדרה חכמתו יתברך את הכוחות הנבדלים שרשי הנבראים שזכרנו בסדר ובתכונה, שיפול בהם - כפי מה ששייך בהם תיקון וקלקול, והיינו שימצא בהם מצב טוב ולא טוב, ואמיתת טוב המצב יהיה שיהיו בהכנה לאור באור פניו יתברך, ויאיר להם, והפכו - שתחסר מהם ההכנה הזאת ויתעלם מהם, ותולדות תיקונם בשפלים הוא - הטוב בהם, וההפך בהפך וכו'. עיי"ש כל הדברים.

הרי מבואר מדבריו כי שורש הטוב בעולם הוא הארת פניו יתברך, ושורש הרע הוא הסתר פניו והעלם אורו^א. כי אין הקב"ה מיחד שמו על הרע (בראשית רבה ג, ו). ושם בהמשך דבריו הוסיף לבאר בזה"ל: 'וענין השורש הזה (הרע) הוא כלל כוחות שונים, ישתלשלו מהם עניני החסרון והרעות כולם בכל

וביתר ביאור כתב בדעת תבונות (ספר הכללים עמוד שא): 'ומציאות הטמא הזה מתחלק לעומת מציאות הקדוש לעשר ספירות ולחמשה פרצופים, והענפים הם מלאכי המשחית ונשמות אומות העולם, וגם בעולם הגשמי נמצאו לה דברים, והם הדברים הטמאים המזיקים, ויניקת הס"א היא בשיעור מה שצריך לה להתקיים לבד'.

הרי שברא הקדוש ברוך הוא עשר ספירות של טומאה לעומת עשר ספירות של קדושה, ומהם משתלשל כל הרע וההיזק הנמצאים בבריאה. ואמנם לא די שהם מביאים רעה לעולם, אלא שהם גם מכחישים את כוחות הטוב, וכמו שכתב בדרך ה' שם: 'והנה בהתגבר הכוחות האלה ובמשלם - יכחש כח הטוב ויתקלקל מצב הכוחות שרשי הנבראים שזכרנו, ויתחלשו הם וענפיהם, וכשיכנעו הכוחות האלה ותנטל מהם השליטה והפעולה - יגבר הטוב ויתוקנו שרשי הנבראים ויתיצבו במצב הטוב, ויתחזקו הם וענפיהם'^א.

ב. הערת ר"י קרליבך נר"ו: אצל הקב"ה יש רק טוב, אלא שלפעמים אין רואים את הטוב לפי שהוא מכוסה, והוא ענין 'הסתר פנים'.

ג. הערת הרב הנ"ל: עיין פירוש רבינו אברהם בן הגר"א על הקדמת תיקוני זוהר (אות ח), וז"ל: ובשעה שישאל ענין יהא שם י-ה מברך, הקב"ה מנענע ראשו שירד השפע מג"ר (ג' ראשונות) לישראל מעט דרך ו"ק (ו' קצוות), וצריכין לאתערותא דלתתא, וברכות לראש צדיק, הוא צדיק עילאה ותתאה, ראש הוא עילאה וכו', ע"כ. ומטעם זה

היום הרת עולם – גמר הבריאה

אמנם הכל נברא בשורשו ביום ראשון אבל עד שלא נגמרה הבריאה כולה לא נקראה עדיין 'בריאה'.

ובזה יבוא על נכון מה שכתב באדרת אליהו פרשת בראשית כי לשון 'בראשית' הוא נוטריקון בא' תשרי, וצריך עיון, דמעשה בראשית התחיל ששה ימים קודם א' תשרי, אך להנ"ל ניחא, כי מה שהיה כלול כבר במאמר דבראשית בא לידי גמר בא' תשרי, ומאז והלאה נקרא בריאה ד'. (ומובא בספרים כי בתשרי היתה הבריאה עדיין בגדר הריון, וזמן הלידה הוא בניסן, בסוד עלה במחשבה לברוא את העולם בדין וכו' ואכמ"ל. ועיין עוד תוספות ראש השנה דף ח. ובמפרשים שם).

ענין בריאת האור והבדלת האור מן החושך

ג) הבריאה הראשונה לאחר מאמר דבראשית הינה בריאת האור, כדכתיב (בראשית א, ג) 'ויאמר אלקים יהי אור', ואז הבדיל ה' בין האור ובין החושך וקרא לאור יום ולחושך לילה (שם פסוק ד). וסוד ענין האור והחושך יבואר על פי מה שכתב רבינו רמח"ל בדרך ה' (חלק ד' פ"ה אות א):

ב) מעתה שביארנו כי הטוב והרע תלויים בהארת פניו ובהסתרת פניו יתברך, הבה ונבאר כיצד ממשיכים עלינו כוחות אלו והיכן מקום שורשם בבריאה. הנה איתא בראש השנה (לב): 'הני עשרה מלכיות כנגד מי וכו', רבי יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם, הי נינהו, ויאמר דבראשית, תשעה הוו? בראשית נמי מאמר הוא, דכתיב (תהלים לג, ו) 'בדבר ה' שמים נעשו'.

והענין בזה הוא כמו שכתב מהרש"א שם (ד"ה נמי מאמר), שכל הצורות נבראו ביום ראשון ובמאמר ראשון בבחינת יש מאין [בבחינת חכמה (יש) וכתר (אין) - ר"י קרליבך נר"ו, ע"ד (איוב כח, יב) 'והחכמה מאין תמצא'], ואמנם נקבעו לכל אחד הצורות המיוחדות לו בשאר הימים בבחינת יש מיש. ובה מיושב מה שאנו אומרים בראש השנה 'היום הרת עולם', כי באמת נברא העולם בכ"ה אלול שהוא ששה ימים קודם ראש השנה וראש השנה הוא יום יצירת האדם, ואיך אומרים שביום זה נברא העולם, אלא הביאור בזה שראש השנה הוא גמר הבריאה שכבר נבראה ביום ראשון, כי

אנו מנענים בראשינו בתפלה להראות שאנו מנענים ראש העליון על ידי אתערותא דלתתא בקיום המצות כדי לקבל שפע מהעליונים.

ד. הערת הרב הנ"ל: עולם האצילות כבר היה לפני זה, רק שהעולם שלנו מתחיל בבריאה ונמשך ביצירה ומסתיים בעולם העשיה, שהוא העולם שאנו שרויים בתוכו.

והחושך הוא העדר ההארה והסתרת פנים. ושני הפכים הללו, כלומר האור והעדרו, נבראו ביום ראשון, דבר המורה על היותם יסוד לכלל הבריאה.

תכלית הבריאה ליחד קודשא בריך הוא ושכינתיה

(ד) על פי הדברים האלה יבואר מה ענין שופר לבריאת העולם, דידוע שהשופר בא בזמנים של תיקונים גדולים, כי בשעת מתן תורה תקע ה' בשופר, כדכתיב (שמות יט, יט) 'ויהי קול השופר הולך וחזק מאד' וגו', וכן לעתיד לבוא בשעת התיקון הגמור יתקע ה' בשופר גדול, כענין שנאמר (ישעיה כו, יג) 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול' וגו', ואמנם לא נתבאר לנו מה ענין שופר למתן תורה ולעתיד לבוא. והנראה בזה, דהנה ידוע כי תכלית הבריאה כולה היא שיכירו בני אדם במלכותו יתברך וביחודו, וכמו שיארע באחרית הימים, שאז יכירו וידעו כל יושבי תבל כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו (דברים ד, לה), וכן הוא אומר (ישעיה יא, ט) 'ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'. ואיתא בשבת (פח ע"א) 'מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה - אתם מתקיימין, ואם לאו - אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו', עד כאן.

סידרה החכמה העליונה שתהיה בלילה שליטה לכוחות הטומאה להתפשט בכל מרכבותיהם, וישוטטו ענפיהם בעולם וכו', ואמנם השליטה הזאת ששולטים כוחות האלה בלילה וגירושם ביום, הנה הוא דבר מחוקק בטבע העולם וסדריו, זולת השליטה וההכנעה המגעת להם במעשה האדם, וזה ששיערה החכמה העליונה שלהיות מציאות הטוב והרע האמיתי, שהוא הנמשך ממעשי בני הבחירה, צריך שיהיה העולם בחוקו הטבעי עלול לשליטת הרע בו, באופן שכך יהיה אפשרות להתפשטות הרע הזה בחלקים ממנו כמו להעדר התפשטות בהם, ואולם לשיהיה זה, גזרה החכמה העליונה היות ראוי שבזמן עצמו יהיה חלק אחד שינתן לו שליטה והתפשטות מצד עצמו, והנה הוא הכנה למה שאפשר שינתן לו מצד מעשי האדם, ויהיה חלק אחר שינטל ממנו השליטה, והיה הזמנה למה שאפשר שיגרמו לו מעשי האדם' וכו'.

הנה מבואר בדבריו שהקב"ה ברא מציאות הטוב והרע בעולם כדי לתת מקום להתפשטותם על ידי מעשי בני אדם, שאלמלא ניתנה לכל אחד מהם מציאות זמן שליטה בפני עצמו אי אפשר לבני אדם להתחבר לכוחות אלו. וזמן שליטת הטוב הוא ביום וזמן שליטת הרע בלילה. ועל פי האמור למעלה נמצא שהאור הוא הטוב בבחינת הארת פנים,

בארץ, אלא נכנסת אני בכל יום לבתי כנסיות ומעידה עליך שאין אלוה אחר אלא אתה, ואומר 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', עד כאן. הרי שבשעת מתן תורה ראו כולם כי כמו שהוא אחד בעליונים כך הוא אחד בתחתונים, כלומר איהו ושכינתה, הוא והשראת שכינתו בעולם התחתון הגשמי.

על ידי לימוד התורה בראוי זוכה
לאור גדול – התגלות יחודו
יתברך והארת פניו

(ה) **ונראה** שהתגלות יחודו יתברך היתה נחוצה לקבלת התורה, כי קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא, ואי אפשר למסור התורה לישראל בלא שיכירו באחדותו של מקום^(ה), ומתוך מסירת התורה נקשרו ישראל למקום ברוך הוא ונעשו לאחדים, כענין שאמרו ז"ל, ישראל ואורייתא וקוב"ה חד הוא. ואמנם אלמלא קיבלו ישראל את התורה, לא היתה מתקיימת כוונת הבריאה, וכמו שדרשו חז"ל (בראשית רבה א, א) במילת 'בראשית': 'בשביל התורה שנקראת 'ראשית דרכו' (משלי ח, כב), ובשביל ישראל שנקראו 'ראשית תבואתה' (ירמיה ב, ג), והטעם, כי רק דרך ישראל שהם גוי אחד בארץ המקושרים בתכלית למקום מתגלה יחודו יתברך בעולם.

ונראה הטעם בזה כי עיקר תכלית הבריאה הוא להודיע יחודו יתברך בעולם, כלומר, ליחד קודשא בריך הוא ושכינתה, שיכירו הכל כי הוא ואורו המתגלה בעולם אחד הם (ליחד זעיר אנפין במלכות, עיין שו"ת רב פעלים ח"א או"ח סי' א ודובר צדק סי' א), וענין זה התגלה בראשונה במעמד הר סיני, כמו שנאמר (דברים ד, לה) 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו', ופירש רש"י: 'כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא יחידי, לכך נאמר אתה הראת לדעת'.

וכן איתא במדרש (דברים רבה ב, לב): 'דבר אחר, שמע ישראל, זה שאמר הכתוב (תהלים עג, כה) מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ, רב אמר ב' רקיעים הן שמים ושמי שמים, ר"א אמר ז' רקיעים הן שמים, ושמי שמים, רקיע, שחקים, מעון, זבול, ערפל, וכולהו פתח הקדוש ברוך הוא לישראל להודיען שאין אלוה אחר אלא הוא, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, ריבונו של עולם, מי לי בשמים חוץ מכבודך, כשם שאין לי בשמים אלא אתה כך לא חפצתי אחר בארץ, כשם שלא שתפתי עמך אלוה אחר בשמים, כך לא שתפתי עמך אלוה אחר

ה. ואפשר להוסיף שלכך הדברות הראשונות שהם ראשית דברי הקב"ה עם ישראל הם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום.

שכינה בתחתונים. אמנם מאידך הארה זו מתגלית בתוקפה דרך ההסתר גופא, כי אין האור ניכר אלא מתוך החושך, שמתוך ההעדר אפשר להכיר הקיום. וזהו עומק כוונת הפסוק 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד', ועל דרך שביאר הגר"א באדרת אליהו (פרשת בראשית): 'יום אחד' - שהקב"ה ושכינתיה אחד, וכמו שכתב רמח"ל בדעת תבונות (סי' לח עמוד כ) כי רק בגדר היחוד שייך ההיפך, כי גדרו הוא - יחוד, שאין אחר עמו, וכיון שרצה ה' לגלות היחוד שבגדרו הוא שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשלול אותו מן המציאות המוכרח והשליטה כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב. כלומר, שהקב"ה רצה במציאות הרע באופן זמני כדי שיהיה אמצעי לגילוי היחוד, ואמנם אין לרע שום מציאות בפני עצמו, וגדר היחוד הוא שלילת כל מה שהוא זולתו, להראות שאין לו מונע, עיי"ש באורך. ועיין בספר הכללים (עמוד רפג) כי ההעלם הגדול יוליד הגילוי הגדול, ואכמ"ל יותר¹). (ואפשר שמטעם זה אנו מודים לה' על יצירת האור ובריאת החושך קודם שמייחדים שמו בקריאת שמע.)

ועיין שם באדרת אליהו שביאר עוד, כי 'יום ולילה' הם תורה שבכתב ותורה שבעל פה - קודשא בריך הוא ושכינתיה (עיין פרי צדיק פרשת במדבר אות ב

נמצא שלא נגמרה עיקר כוונת הבריאה עד שקיבלו ישראל את התורה, ועד אז היתה הבריאה בבחינת תוהו ובוהו, וכענין שאמרו חז"ל (ע"ז ט): 'תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח', וחשבון אלפיים שנה הוא עד שהיה אברהם אבינו בן נ"ב שנה, כדכתיב (בראשית יב, ה) 'ואת הנפש אשר עשו בחרן' ומתרגמינן 'דשעבידו לאורייתא', וגמירי דבההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה. ואם כי כבר מאז יצא העולם מבחינת תוהו ובוהו, נראה שלא בא הדבר לידי שלמותו עד שקיבלו ישראל את התורה, שהתורה שייכת אליהם דוקא, ובכן אילו לא היו מקבלים אותה היה הקב"ה מחזיר את העולם לתוהו ובוהו. ועיין ברמח"ל בספר הכללים (נדפס בסוף ספר דעת תבונות מהדורת הרב פרידלנדר עמוד ערב) כי האבות התחילו לתקן לשעתם, ולא נשלם הענין כי אם במתן תורה.

והנה כשישראל משתעבדים לאורייתא כדקא יאות אז מתגלה הטוב האמיתי שהוא הארת פניו יתברך במלוא עוזו, כמו שכתב רמח"ל בדרך ה' שם, ונמצא שהטוב האמיתי הוא התגלות יחודו שהוא היפך ההסתר, כי הפירוד בא מתוך הסתרת פנים, שהוא הסתר השראת

1. הערת חכ"א נר"ו: ואפשר לכך לא ניתנה תורה מיד בבריאת בעולם אלא הוצרך העולם להיות תוהו ובוהו אלפיים שנה ורק אז ליתן תורה ובוהו להשלים הבריאה.

בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה וכו', אמר רב יהודה, וכן לדבר הלכה, שהלומד תורה במצב של חושך ללא אור לא יבוא לידי הכרת האור, והרי זה כמפריד בין התורה לשכינה, שהעיקר הוא להבין את האור מתוך החושך, ולא להשתקע בחושך כתכלית בפני עצמה, וכמו שכתב באדרת אליהו שם, קוב"ה ושכינתיה וכן תורה שבעל פה, ולכן אין השכינה שורה וכו', והכופר בדקדוק אחד בתורה שבעל פה הרי זה ככופר בכל התורה כולה (סנהדרין צט.), עיין שם כל הדברים. כי מי שאינו רואה את האור מתוך החושך, כלומר שאינו מכיר שאין חילוק בין תורה שבעל פה לתורה שבכתב, הרי זה ככופר בכל התורה כולה, שאין הפרש ביניהן. ולכן על העוסקים בתורה שבעל פה נאמר (ישעיה ט, א) 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול', כמבואר בתנחומא (פרשת נח ס"ג), שכל שיעמול האדם בתורה שבעל פה שהיא בבחינת חושך יזכה לראות אור גדול יותר כפי עמלו. [וידוע מהאר"י ז"ל שהיה לומד שש פעמים דרך הפשט בעמל עצום עד שהיה כולו נוטף זיעה, עיין פרי עץ חיים שער הנהגת הלימוד (פרק א) בטעם הדבר].

תקיעת שופר – להנהיג בשליטת יחוד

ו) **והנה** ידוע כי סגולת השופר גדולה ועצומה מאד, וכתב רמח"ל שם

על פי מדרש תנחומא פרשת כי תשא ס"ו לו 'ומהיכן היה ידוע משה אימתי יום' וכו').

ונראה בביאור הענין על פי מה שאמרו חז"ל (סנהדרין כד.): "במחשכים הושיבני" (איכה ג, ו), זה תלמודה של בבל', שהוא סוד תורה שבעל פה, ונקראת חושך לפי שאחר שחטאו ישראל בעגל נגזר עליהם ללמוד תורה מתוך הדחק, כמובא בילקוט (כי תשא, רמז שצא): 'נסתכל משה בלוחות וראה שפרח הכתב מעליהן והשליכן מידיהן, מיד נתאלם ולא היה יכול להשיב דבר. באותה שעה נגזרה גזרה על ישראל שילמדו אותה מתוך הצער, ומתוך השעבוד, ומתוך הטלטול, ומתוך הטרור, ומתוך הדחק, ומתוך שאין להן מזונות, ובשביל אותו הצער שהן מצערין, עתיד הקדוש ברוך הוא לשלם להם שכרן לימות המשיח כפול ומכופל, שנאמר (ישעיה מ, י) 'הנה ה' אלקים בחזק יבוא וזרועו מושלה לו הנה שכרו אתו' וגו'.

והענין, כי לאחר שחטאו בעגל נתמעט גילוי יחודו יתברך, ובפרט שאמרו 'אלה אלהיך ישראל', דהיינו שחלילה אין ה' אחד, ולכן נגזר עליהם ללמוד מתוך הדחק, שהוא התגלות האור מתוך החושך, ומטעם זה יינתן להם שכר כפול, שמתוך שעמלים בתורה בבחינת הכרת האור מתוך החושך יבואו לידי הכרה ברורה יותר ממה שהשיגו בתחילה. ולכן אמרו (שבת ל:): 'אין השכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' ולא מתוך דברים

ואיתא בזוהר (תיקונים תיקון ו דף כב ע"א) דעולם התשובה נקרא עלמא דחירו ונהירו דכלא, וביאר רבי חיים פרידלנדר זצ"ל בשפתי חיים (מועדים א יום הכיפורים) כי אותו עולם החירות, מתנהג על ידי מידת יחודו יתברך, דהיינו בהנהגה ששורשה גבוה יותר ואינה תלויה במעשינו, ובה חסאים אינם מקלקלים, ועל ידי זה מתגלה עוצם שליטתו ויחודו שאינו תלוי בשום גורם, והכל מרצונו, עד כאן תוכן דבריו. ואותו העולם הוא בסוד שופר גדול על דרך הכתוב (יהושע ו, ה) 'במשוך בקרן היובל' כמבואר בזוהר (עיי' תיקוני זוהר תיקון יא דף נא ע"א, וזוהר פרשת תצוה דף קפג ע"א), והוא מעין הגילוי שלעתיד לבוא שאז יתקע בשופר גדול.

ועיי' בשיח יצחק לרבי יצחק אייזיק חבר (דרוש לשבת שובה) שענין תקיעת שופר הוא לזכר מתן תורה, שעל ידי חטא אדם הראשון נחשכו המאורות, וגרם חושך גדול, והוא תגבורת הסט"א שנקרא חושך, והוא יתברך ברחמיו נתן עצה לתקוע בשופר לעורר אור העליון גדול מאוד ממקום עליון, אשר שם אין רשות לשטן לעלות, והוא עולם התשובה, ושם היה גם כן נתינת התורה לישראל, ולכן נתנה תורה בקולות וקול שופר חזק מאוד, ובגילוי אור גדול מעולם העליון וכו', עכת"ד. דו"ק והבן^ז.

(פ"ח אות ד בענין השופר בראש השנה): ואמנם, פרט הענין - היחס אשר לתקיעת השופר עם המשכת הרוחמים, תלוי בשרשי ההנהגה כפי הדברים האמיתיים שלה, והכונה בזה באמת לעורר אבות העולם וכו' ולהגביר הטוב על הרע, ולכפות כוחות הרע, וליטול הכח מהמקטרגים, ולהתכוין שישתמש האדון ברוך הוא מרוממותו, להנהיג בשליטת יחודו ולעבור על פשע, וכל זה על ידי מצוה זאת, כשתתחבר עמה תשובתם של ישראל כראוי, עד כאן. הרי שענין השופר הוא להגביר הטוב ולכפות הרע - וכיצד? על ידי שהקב"ה משתמש במידת יחודו, שבלאו הכי אין דרך שלא תפגע בנו מידת הדין, כי אין מקום לרוחמים כאלו אלא מצד יחודו יתברך שאין דומה לו.

ואמנם אין השופר פועל אלא כשיתחבר עם תשובתם של ישראל - שמתוך ששבים אל מציאותו יתברך ומתחברים עם יחודו אזי זוכים להנהגת היחוד. והוא ענין כפיית הטוב על הרע שמתחילה מצידנו בבחינת אתערותא דלתתא. ועיי' ביסוד ושורש העבודה (שער האיתון פ"ג): 'כי הבורא אין סוף ברוך הוא וברוך שמו זכרו לעד, ברא עולמות עליונים קדושים לאין קץ ותכלית, ובעולמות ההם יש עולם אחד נקרא שופר, ועולם זה הוא סוד התשובה' וכו'.

ז. הערת חכם אחד נר"ו: ואולי לכך מתבלבל השטן, שרואה שמהחושך גופא שהוא מקום שליטתו נעשה אור גדול,

השופר לחזק התיקון שנעשה
במתן תורה ולהזמין התיקון
הגמור דלעתיד לבוא

ז) מעתה יבוא על נכון מה שכתב רמח"ל
במאמר החכמה בענין השופר,
וז"ל:

בשופר גדול, ולפי שתיקון זה יהיה
גמור מה שלא היה במתן תורה נקרא
'שופר גדול'. ואולם נצטוינו לתקוע
בשופר בר"ה לחזק התיקון העשוי כבר
במתן תורה ולהזמין העתיד ליעשות
לעתיד לבוא וכו'.

ולפי האמור למעלה, הלוא הוא כפתור
ופרח, כי ביארנו שעל ידי שליטת
הטוב על הרע מתגלה יחודו יתברך,
וגילוי זה היה בזמן מתן תורה, וזהו ענין
'ויהי קול השופר הולך וחזק מאד' (שמות
יט, יט), כלומר שיצא הטוב מתוך הרע
והתחזק בעצמו, ולכן היה הקול הולך
ומתגבר בחוזק, אלא שעדיין לא נכבש
הרע תחת הטוב לגמרי, כפי שראינו
ששוב באו ישראל לידי חטא בעוון העגל.
ובכל שנה ושנה נצטוינו לתקוע בשופר
כדי לחזק התיקון שנעשה במתן תורה
ולהזמין התיקון הגדול שייעשה לעתיד
לבוא, שתיקון זה יהיה בבחינת 'שופר
גדול', קול גדול ולא יסף, המורה על
שלמות יחודו. ובכן אומרים 'היום הרת
עולם' על התקיעות, כי עיקר לידת
הבריאה היתה בזמן מתן תורה, שאז
נתגלה יחודו יתברך, והשופר מורה על
ההתגלות הזאת כמו שנתבאר.

ועוד ענין גדול יש ביום זה, והוא ענין
השופר שנצטוינו בו, וזה כי
סגולת השופר בתקיעתו למטה וכח
שרשו למעלה, הוא להחזיק הטוב
ולכפות הרע, ותראה שמאחר חטאו של
אדם הראשון הנה נתערב הטוב ברע
ונכבש תחתיו, ובזמן מתן תורה הנה
יצא הטוב מתוך הרע ונתגבר ושלט,
ואמנם לא הגיע עדיין להיות הוא כובש
את הרע תחתיו, אבל הגיע לצאת
ממאסרו ולהתחזק בעצמו, ונשאר הרע
נפרד ממנו עומד בפני עצמו, אך לעתיד
לבוא הנה ישתלם התיקון הזה והטוב
יכבוש את הרע לגמרי, והיה הטוב
שולט לבדו. ואמנם החיזוק הא'
שנעשה לטוב נעשה על ידי השופר
דמתן תורה, והוא ענין 'ויהי קול
השופר' וכו', והשלמת התיקון לעתיד
לבוא שהטוב ינצח נצחון גמור גם הוא
יהיה על ידי השופר, והוא ענין 'יתקע

וכל כמה שיחשיך ויקטרג יותר יהיה בזה היכי תמצוי לאור גדול יותר, כי כעוצם ועומק החושך כן האור הבוקע ממנו
בהיר וזורח יותר ויותר, לכן אינו יודע מה לעשות. אגב אמרו ז"ל שאין הקב"ה דן את ישראל אלא ביום, ואפשר יש
לזה שייכות עם כל הנ"ל.

שופרות באימא בסוד התיקון המגיע עד סוף הענין ביציאה מן הגלות

(ח) והנה יעויין במחזור רמח"ל בפתחה לעלינו לשבח: 'מלכיות בנוקבא, בסוד ההנהגה, זכרונות בזעיר אנפין, בסוד הדין, שופרות באימא, בסוד התיקון המגיע עד סוף הענין ביציאה מן הגלות, בסוד השופר גדול'.

והביאור בזה, שהמלכות היא הנהגה כללית שמתנהגת בדין, ונקראת 'נוקבא' בלשון נקבה לפי שהיא מורה על הדין (עיין רש"י שמות על הפסוק [יא, טו] 'זאם ככה אתה עושה לי', תשש כוחו נקבה). (וכמו כן הבינה, אשר בערך החכמה היא קצת דין, שדינין מתעוררין ממנה, נקראת גם כן בלשון נקבה, עיין בהמשך). ולכן מלכיות בנוקבא, כלומר הנהגה כללית שמתנהגת בדין, והיינו מה שהקדוש ברוך הוא משגיח על התחתונים כדי לגלות מלכותו בעולם, ושיקבלו עול מלכותו יתברך (עיין גר"א רעיא מהימנא סוף ח"א זוהר מהדר"ת ד"ה ויחלום). ויש במלכות בחינה הבאה מצידנו, דהיינו מה שממליכים אותו יתברך ומקבלים עלינו עול מלכותו אפילו כשאנו עושה לנו נסים (ונקראת רחל), ועל דרך זה אמרו חז"ל (ראש השנה טז). 'אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליהם', ועיין ביאור הגר"א משלי (כו, כז) כי ענין 'מלך' הוא שיטו כולם שכם אחד ויתנו לו כתר מלוכה. וכתב הגר"ח פרידלנדר זצ"ל

במבוא לפתחי חכמה ודעת (עמוד קכד) שפרצוף נוקבא נבנה מספירת מלכות הכללית של עולם האצילות, היא השורש למקבלי הנהגות השם יתברך - לנבראים בכלל, ולכלל ישראל בפרט, היא הקובעת את חוקי ודרכי המקבלים שאליהם מכוונים כל דרכי ההשפעה. וזהו מלכיות בנוקבא.

זכרונות בזעיר אנפין, שהוא כנגד ו' ספירות התחתונות חג"ת נה"י, שהם הנהגת המשפט ומיעוט חסד, ואינו אלא למי שזוכה, ואם זוכה, הקדוש ברוך הוא משתף הנהגת זעיר אנפין למלכות - שהיא רחמים בערך המלכות, על דרך מתחילה נברא העולם בדין וכו'. ועיין במבוא לפתחי חכמה ודעת (עמוד קכג): 'זעיר אנפין מלביש את אריך אנפין מחצי קומתו ולמטה, ובוה מגיע זעיר אנפין עד גובה חצי קומת עולם האצילות. אריך אנפין מתלבש בתוכו כהנהגה נסתרת הפועלת בכל אירוע, ובכל תגובת הנהגת המשפט על מעשי בני אדם - לכוון אותם לקראת התיקון והתכלית באופן מוסתר מעינינו ומהבנתנו. רק לעתיד לבוא, בבוא הגאולה, תתגלה הנהגת אריך אנפין לעין כל, היא הנהגת היחוד - רצון הבורא השולטת בבלעדיות, המביא את הכל - גם את הרע - לידי תיקון'.

ועיין עוד שם כי הנוקבא מקבלת את השפע מן הדכורא - מזעיר אנפין, והוא מקבלו מהפרצופים שלמעלה ממנו. היא מלבישה את זעיר אנפין מחציו

קלוי-קלח). ואמנם למען יהיה חיבור ושיתוף הרחמים לדין, או חיבור השי"ת להעולמות, נצרך לזכות מלמטה, ומתוך כך יבוא החיבור וההשפעה מלמעלה, כמו שכתוב (תהלים פה, יב-יג) 'אמת מארץ תצמח וגו' גם ה' יתן הטוב'. ולכן תוקעים בשופר לשותף הרחמים שבבינה לזעיר אנפין. וכן כתב רבי יצחק אייזיק חבר בספרו אפיקי ים (מגילה ו:): 'וכן הוא בראש השנה, כמו שכתוב (איוב א, ו) 'ויהי היום ויבואו בני האלקים להתיצב' וכו', כמו שכתוב בזוהר (פרשת בא דף לב ע"ב) שלכן צריך אז לעורר שופר עילאה דאימא יובל עלמא דחירו שהם הג"ר (ג) ספירות ראשונות) שבהם מתבסמין, והוא התיקון שנותן לעולם שלא יהיה נחרב ח"ו, ומתבסמין ג' מדות ההנהגה שהם הג' ספרים הנפתחים בראש השנה, עד כאן.

ובכללים מתוך ספר מלחמת משה הנדפס בסוף ספר דעת תבונות: 'והנה יש עוד הנהגה שהיא הנהגת הקיום, והיינו שאי אפשר לעולם לעמוד תמיד בכל מכל כל לפי מעשי התחתונים, כי היה נחרב כמה פעמים. ועל כן יש הנהגה אחת כולה על פי מידת החסד, ועניינה הכל לעשות חסד ולהספיק לכל מקום שמידת הדין לא היתה נותנת שיוטב לעולם, חסד זה הגמור יהיה מטיב. וזאת ההנהגה נקראת אריך אנפין וכו', כל מה שיש שם הוא או שתתגלה או שלא תתגלה, פירוש - החסד

ולמטה, כלומר, משם היא מקבלת את השפעתו, וכפי הכנתה היא מזדווגת עמו ומקבלת ממנו את השפע כדי לחלקו אל הברואים. הכנתה לקראת הזיווג תלוי במעשי התחתונים, כי במעשיהם הרעים הם פוגמים בה ח"ו, עד שאינה ראויה לקבל, ומפרידים בינה לבין זעיר אנפין, אך במעשיהם הטובים משלימים הם אותה, עד שראויה לקבל את מלוא ההשפעה, ומביאים אותה לדביקות בזעיר אנפין, וגורמים לזיווגה עמו - ליחד קודשא בריך הוא (הנהגה של השפעה - ז"א) ושכינתיה (נוקבא - מלכות) לקבל את השפע עבור ישראל הדבקים בשכינה.

שופרא באימא, היא בינה שנמשכת מאריך אנפין, שהיא הנהגת חסד אך דינין מתעוררין ממנה, שלפעמים נכלל בכלל חסד לעשות דין בעולם, שזה גם כן לטובה, למען לא יהיה העולם הפקר, או על דרך (משלי ג, יב) 'כי אשר יאהב ה' יוכיח', ועל דרך הכתוב (דברים ח, ה) 'כי כאשר ייסר איש את בנו' וגו', ועל דרך (משלי יג, כד) 'ואוהבו שחרו מוסר'. ומכל מקום הוא רחמים גדולים, לא לפי המעשה. (ע"פ הגר"א בליקוטים שבסוף ספר ספרא דצניעותא שנד"מ דף סד ע"ב, ודעת תבונות סימן קלח דף קלב). ועל ידי שיתוף החכמה ובינה להנהגת הזעיר אנפין נעשה הנהגת המשפט של הזעיר אנפין ממוזג ברחמים, ואחר כך משתתף הזעיר אנפין עם המלכות ואז יהיה חסד וטוב בעולם (עיי' קל"ח פתחי חכמה סי'

ברוך הוא עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים, דכתיב, ה' בקול שופר, ומתמלא עליהם רחמים, ומרחם עליהם, והופך להם מדת הדין למדת רחמים וכו'.

נמצא אפוא, כי הזעיר אנפין הוא בחינת המשפט השולטת כל עוד שיש רע בבריאה, ואריך אנפין, בחינת הנהגת היחוד, מידת חסד רב ומושלם שמביא את העולם דרך כל אירועי הזמן אל השלמות עד לביטול הרע לעתיד לבוא. ונוקבא היא שורש מקבלי ההנהגה שהם הנבראים, אשר לפי מעשיהם עולה ויורדת. ומבואר דההשפעה של מדת אריך אנפין בתוך מדת המשפט, להשפיע התכלית והתיקון הוא על ידי אימא, שהיא הבינה והיא עולם התשובה, ועל ידה באה ההשפעה של מדת אריך אנפין לכלות הרע מן העולם ולהביא את העולם לידי שלמותו, ולכן השופר באימא, שמביא את העולם לידי תיקון ח'.

ותוציא לאור משפטנו – אור
הגנוז – על ידי קבלת יסורים
באהבה

ט) מעתה יבוא על נכון לשון 'ותוציא לאור משפטנו', שהאור שנברא ביום ראשון הוא התגלות מדת יחודו יתברך והארת פניו שתתגלה בתוקפה לעתיד לבוא (אריך אנפין), ואנו מתפללים שהקדוש ברוך הוא יתנהג

פועל בהעלם, כי 'מלך במשפט יעמיד ארץ' (משלי כט, ד), אלא שמסתיר מחשבתו, הוא החסד, ובזה, העולם מתקיים. אמנם צריך שתדע, שראשית רצונו יתברך שמו הוא להיטיב, אלא שכדי להיטיב הטבה שלימה קבע את המשפט, כדי שבסוף יהיה שכר האמיתי, כאב המייסר את בנו להיטיבו באחריתו. נמצא, המשפט עצמו יוצא ונולד מן החסד שאמרנו, כי אין ההטבה שלימה אם המקבלים לא יקבלו בשכר שלם'.

וכתב רמח"ל בדעת תבונות (סי' קלח עמוד קלב) שהמוסר עצמו, אפילו בזמן שהוא נעשה, לא יעשה באכזריות חימה, אלא במיתוק גדול, מפני האהבה המסותרת שאינה מנחת לכעס למשול ולהתאכזר, וכיון שאפילו בשעה שהקדוש ברוך הוא מביא במשפט יצוריו, הנה כוונתו המסותרת אינה אלא לרחם ולהיטיב, לפעמים אם יראה שאין כח בנשפטים לסבול המשפט, יפנה אליהם ברחמים, ויניח ידו מן המשפט לגמרי, והוא ענין (עבודה זרה ג:) 'עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים', עיין שם. ואיתא בילקוט (פרשת פנחס רמז תשפב): 'עלה אלקים בתרועה, ה' בקול שופר' (תהלים מז, ו), בשעה שהקדוש ברוך הוא עולה ויושב על כסא דין, בדין הוא עולה, שנאמר, עלה אלקים בתרועה, ובשעה שישראל נוטלין שופר ותוקעין, הקדוש

ח. ועיין היטב שער הכוונות דרוש ו' דראש השנה, ודו"ק.

ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר (שופטים ה, לא) 'ואוהביו כצאת השמש בגבורותיו'. כי הצדיקים שמכירים שייסורי העולם הזה הוא כדי להביא את העולם לידי תיקונו לפי שהם יודעים ומבינים שכל כוונת הבורא היא להטיב, הם שזוכים לאור הגנוז. וזהו 'אשרי העם יודעי תרועה', שמקבלים יסורים באהבה. והמקבל עליו את הדין דוחה מעליו את הדין וכו'.

על ידי צידוק הדין וקבלת יסורים
באהבה מחליש כח הס"א

(י) **אכן** מדתם של ישראל לקבל עליהם יסורים באהבה, וכדאיתא בפסיקתא רבתי (פרשה לו ד"ה רני ושמח): 'אמר להם הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת, בואו ואודיע לכם צדקתם של בניי, שאני טענתים בעולם כמה צרות וייסורים הבאתי עליהם בכל דור ודור בכל שעה, ולא בעטו בהם, שקוראין את עצמן רשעים וקוראין אותי צדיק, והם אומרים בלשון הזה, אבל אנחנו חטאנו, העוינו, הרשענו, מרדנו, ומרינו, וסרנו ממצותיך ומשפטיך ולא שוה לנו, ואתה צדיק על כל הבא עלינו, כי אמת עשית ואנחנו הרשענו'.

והעושה כן גורם להשליך מעליו חטאיו ומשליכם לס"א, ובזה מחליש כוחו וכופהו, כמו שכתב הרמ"ק בתומר דבורה (פ"א מדה התשיעית ותשליך במצולות

במדת יחודו ויגלה אורו המוסתר בהנהגת המשפט שהוא התיקון הגדול שיהיה לעתיד לבוא, שאז יתנהג ה' רק במדת יחודו, שהתכלית היא לפעול מדתו שהיא להיטיב לכל. וידוע ומפורסם מה שאמרו חז"ל (חגיגה יב, בראשית רבה יא, ב), "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל' וגו', ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא, והוא האור הגנוז לצדיקים'.

ואיתא בזוהר (פרשת פנחס דף רלא ע"ב): 'אשרי העם יודעי תרועה' (תהלים פט, טז), לא כתיב שומעי תרועה או תוקעי תרועה, אלא יודעי וכו', וכל אינון ידיעי רזא דתרועה יתקרבון למיהך באור פניו דקודשא בריך הוא (ה' באור פניו יהלכון, סוף הפסוק) ודא אור קדמא דגניז קוב"ה לצדיקא, ועל דא איצטריך למנדע לה'. הרי שהעומדים על סוד השופר זוכים לאור הגנוז, שהוא בחינת אורו יתברך המתגלה על ידי הנהגת היחוד. ואיתא בנדרים (ח:): 'אין גיהנם לעולם הבא, אלא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה, שנאמר (מלאכי ג, ב) 'זורחה לכם יראי שמי שמש' וגו'. והענין בזה, שהרע יתבטל מאליו בהתגלות אורו יתברך, והצדיקים שהזדככו יזונו מזיו השכינה (ועיין אפיקי ים עבודה זרה ג ע"א).

ומה מאוד יומתק לפי זה מאי דאיתא ביומא (כג, וכיו"ב בשבת פח:): 'הנעלבין ואינן עולבין, שומעין חרפתן

ים), שעל ידי הוידוי הקב"ה משליך העוון על הרשעים, בסוד (ויקרא טז, כב) 'ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזרה', ופירושו שהשעיר נושא עונות ממש, וביאר הרמ"ק, כי האדם מתודה וכונתו בוידוי לקבל עליו טהרה, כענין שאמר דוד (תהלים נא, ד) 'הרב כבסני מעוני', וכן הוא אמרנו (יומא פז, ב; ברכות יז). מרוק ברחמיך הרבים, אינו מתפלל אלא שיהיו יסורים קלים שלא יהיה בהם ביטול תורה, וזה שאומרים 'אבל לא על ידי יסורים רעים', וכך הוא מכוון בהיותו אומר 'ואתה צדיק על כל הבא עלי', ממש הוא מקבל יסורים בסבר פנים יפות להתכפר, מפני שיש עונות שיסורים ממרקים או מיתת ממרקת (עיין עוד בזה בראשית חכמה שער התשובה פ"ג). ופירושו

בזהר פרשת פקודי (דף רסב ע"ב) שהוידוי הוא חלק סמא"ל כעין השעיר, ומה חלקו (שנוטל מן החוטא), שהקדוש ברוך הוא גוזר עליו יסורים ומיד מזדמן סמא"ל והולך וגובה חובו, והרי נושא השעיר העונות שהקב"ה נותן לו רשות לגבות חובו, וישראל מתטהרים, והנה הכל יתגלגל על סמא"ל. והטעם, שהקדוש ברוך הוא גזר על עולמו שכל מי שיעשה כן (שיענש זולתו על ידו) יתבטל, וזה טעם 'ואת הבהמה תהרוג' (ויקרא כ, טו), וכן האבן של מצות הנסקלין והסיף של מצות הנהרגין טעונין קבורה, לבטל מציאותן וכוחם אחר שנגמר דינם (ועיין באור יקר פרשת פקודי סי' טז-יז). הרי שהמקבל עליו דין שמים גורם לביטול הרע וזוכה לאור הגנוז לצדיקים.



עצה נוראה לזכות בדין

הרב ישי יצחק שרגא

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

ח"א עמ' שטז). והנה עוון חילול ה' הוא מהדברים המעכבים את הכפרה, וכמ"ש בגמ' (יומא פו.): אבל מי שיש חילול השם בידו - אין לו כח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק. ומאידך הוא עוון שאפשר להיכשל בו בקל (עי' בגמ' יומא שם, וברש"י ד"ה אלא).

לפיכך, פעמים ואדם מתאמץ לשוב בתשובה בכל כוחו, מתפלל, ועושה כל אשר לאל ידו, אבל תפילתו שבה ריקם, כיון שיש בידו עוון של חילול השם. אכן לפמ"ש רבנו יונה בשע"ת, דמצות קידוש ה' מכפר על עוון חילול ה', א"כ נמצא שהעונה איש"ר בכל כוחו ומקיים מצות קידוש ה', א"כ נתכפר לו עוון חילול ה', ומעתה כל התשובה שעשה עד עכשיו ולא התקבלה תשובתו, עתה שעונה איש"ר הכל מתקבל, כיון שהסיר את עוון חילול ה' המעכב את התשובה.

ומעתה הוא מבואר מאוד מדוע כל העונה אמן יהא שמיה רבה בכל כוחו קורעין לו גזר דינו של שבעים

נודע מה שהק' הגר"י בלאזר זלה"ה, מדוע הוקדם יום ראש השנה ליום הכיפורים, דלכאור' מן הראוי היה דקודם שנעמוד לדין על מעשינו יהיה יום מחילה וסליחה, באופן שנבוא זכאים ליום הדין. והדברים מפורסמים בבי מדרשא. ועימש"כ בהקדמת ס' כתר מלכות, ביאור נכון לקושיא זו.

ונראה בזה, דהנה בגמרא שבת (ק"ט): אמר רבי יהושע בן לוי: כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו קורעין לו גזר דינו, ואפילו יש בו שמץ של עבודה זרה, ואמר ריש לקיש, כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן, וכו'. ולא נתבאר טעם הדבר שהעונה איש"ר זוכה למעלות עצומות שכאלו, עד שמוחלין לו כל עונותיו ופותחין לו שערי ג"ע, ובכל תרי"ג מצוות לא מצאנו הבטחות עצומות שכאלה.

ונראה הביאור בזה (ועיקרי הדברים ראיתי בשם הגר"י הוטנר בעל הפחד יצחק), דעיקר מעלת איש"ר היא משום שיש בה מצות קידוש ה'. (עי' רש"י סוטה מט. ד"ה קדושה דסידרא. וגשר החיים

עד שנענש בעונשים חמורים כ"כ, מה שלא מצאנו במקומות אחרים, אכן להנ"ל א"ש כיון שעובר על עוון חילול ה' שהוא העוון היותר חמור ודו"ק (ועימש"כ בס' תורת העובר עמ' תצד).

ושמא יש להעמיס כ"ז בדברי הנפש החיים (ש"א פ"כ), וז"ל: וכשמכוון האדם בקדושת מחשבתו באמירת זה השבח לעורר ולהשפיע על ידו תוספת קדושה וברכה על שרש נשמתו, ומשם על נשמתו ורוחו ונפשו, גורם בזה להתם ולכלה כל עוון וחטא אשר חטא, באיזה בחינה מאלו השלשה והיו כלא היו, "וזה כל עיקר התשובה האמיתית כנ"ל לכן מוחלין לו על כל עוונותיו".

ויש להבין, מה ענין תשובה לכאן, ועניית אמן יהא שמיה רבה אינה אלא ממטבע נוסח התפילה, ואין בה לא וידוי ולא חרטה. (ובפשטות יש לבאר כוונתו, דהכמיהה הגדולה לכבוד שמים, מראה על הרצון הפנימי שלו, לעשות רצון ה' בלבד, וזה עומק התשובה האמיתית).

אמנם למש"כ י"ל, דכיון שמכפר על עוון חילול ה' א"כ הסיר את מה שמעכב את התשובה ולפיכך תשובתו מתקבלת. ודו"ק.

ומעתה נבא ליישב קו' הגרי"ב מדוע הקודם ר"ה ליוהכ"פ, דלדרכנו א"ש מאוד, (וכדעורני לזה ידי"נ הגאון ר' נתנאל אנושי שליט"א), דר"ה הוא

שנה ומוחלין לו על כל עונותיו, כי ע"י מצות קידוש ה' תשובתו מתקבלת תיכף. **ומצאתי** לאחי המהר"ל מפראג בספר החיים (ח"ב פ"ח) שכ' להסביר את הטעם שהבן אומר קדיש על אביו, ושעל ידי כך מעלהו ממדרגה למדרגה, וזה תורף דבריו: לפי שאין מיתה בלא חטא, ורובם מתים בעוון חילול השם, ועוון זה אינו מתכפר עד מותו, ולכך עומד הבן של החוטא הזה שמת ואומר לפני התיבה יתגדל ויתקדש כו', וגורם קידוש השם בעולם, ומיד מתכפר עוון חילול שעשה. ע"כ.

ולפי דבריו מבואר מאוד גודל הענין של הקדיש על הנפטרים וכמ"ש בספרים, כיון שבכח מצות קידוש ה' שעושים לזכותו הרי זה גורם שכל התשובה שעשה תתקבל תיכף. והבן.

לפי האמור נוכל להבין מש"כ המ"ב (סי' נו סק"א) וז"ל: יכוין לשמוע הקדיש מפי השליח ציבור, כדי שידע על מה הוא עונה איש"ר ואמן שאחר דאמירן בעלמא, וכל שכן שצריך ליזהר מאד ומאד שלא להשיח באמצע קדיש או קדושה. וכתוב במסכת דרך ארץ דרבי חמא ראה את אליהו הנביא בכמה אלפי גמלים טעונים אף וחימה לשלם לאלו, וכל המדבר באלו המקומות עליו הכתוב אומר ולא אותי קראת יעקב. ע"כ.

ולכאן צ"ב מדוע חמור עונשו של המדבר באמצע קדיש וקדושה

כעסנו בחול ובשבת, וטרפה נפשו באפינו עד בא חליפתנו באל זר, ואחר כמה שורות הוסיף עוד: הסתכלנו בפני הכועס ובפני אדם רשע, ע"כ, ונראה שכיון למה שארז"ל כל הכועס כאילו עובד ע"ז.

ועוד שם: נהננו מהעוה"ז בלא ברכה, וגם בעת שברכנו ברכנו ברכה חטופה בלא הזכרת שו"מ ובחסרון תיבות ואותיות, ובלי כוונה, ואחר כמה ענינים כותב עוד: התפללנו בהיותנו שיכורים ובהיותנו צריכים לנקיטנו, ע"כ. ובפשוט שכל זה הוא ענף מעוון חילול השם, וכמו שכתב בהדיא החסיד רבנו יונה בשערי תשובה (שער ג' אות סא) וז"ל: ולא תחללו את שם קדשי (ויקרא כב, לב), זה מחייבי כריתות כאשר יתבאר. ודע כי ההפסד והאבדון המצוי בנפשות המון העם הלא הוא על שפת לשון כי הם מזכירים שם שמים לבטלה וגם מזכירים מבלי מורא, ועל ענין זה פרשו רז"ל מה שכתוב (ישעי' א, ג): ישראל לא ידע. ע"כ.

עוד כתב הרש"ש שם: דיברנו בביהכנ"ס בשעת התפילה. וברור שזה גם מעוון חילול השם וכנ"ל, ומלבד שמבטל מצות מורא מקדש שיש בזה גם חילול ה', עי' בספר החינוך (מצוה שפח), וברמב"ם סה"מ (עשה כא), ובהל' בית הבחירה (פ"ז הי"א).

עוד שם: העמדנו דיין שאינו הגון, וברור שזה מכוון למה שארז"ל (סנהדרין ז:).

אחרי שלושים יום של תשובה ומע"ט, אבל, כפי שנתבאר גם אחרי שעושים תשובה יש עוון חילול השם המעכב את התשובה, ולזה הוקדם ראש השנה ליוה"כ, דבר"ה שכל ענינו המלכת השם יתברך והתפילה על התגלות מלכותו בכל העולם כולו אין לנו עסק עם תשובה וידידי, אלא רק עם המלכת השם, "ובכן יתקדש שמך ה' אלוקינו על ישראל עמך", ויש כאן מצות קידוש השם ועי"ז נתקן עוון חילול ה', ולכן מיד באה אח"כ כפרת יום הכיפורים, כיון שכעת אין דבר המעכב את התשובה.

והנה שמעתי באומרים לי, בשם כ"ק הגה"ק מהר"א מבעלזא זיע"א, שאמר, שהבין בדעת הרש"ש, דבשעת השופר מהני תשובה לחילול השם. ולא פירש כיצד הבין כן בדעת הרש"ש.

ונראה, דהנה המעיין בוידיי שתיקן וסידר הרש"ש יראה שעיקר הוידיי הוא על עבירות שיש בהם עוון חילול ה', ותחילת הוידיי הוא "עבדנו ע"ז בשוגג", ובתורף דברי הוידיי אחר כמה ענינים כותב: השתחונו והיו נגדנו איזה צלמים, ואח"כ כתב עוד: תרנו אחר עיננו והסתכלנו בעריות ובצלמי ע"ז, ופנינו אל מדעתנו.

ואח"כ מוסיף עוד להתודות בכמה אופנים על ענין הכעס, וכותב:

בהתעוררות תשובה ביום הזה גורם לפתוח לו שערי תשובה, עכ"ל.

ויש להבין מה שכתב הרש"ש: ואפי' אם יש בידו של אדם חטא מחטאים

המעכבים את התשובה כגון שהיה סיבה להחטיא את חבריו, וצ"ב מדוע הרש"ש נקט בדוגמא זו מכל הדברים המעכבים את התשובה. ונראה ברור, שדבריו הקדושים מכוונים לד' הגמ' ביומא (פ.ו): היכי דמי חילול השם, אמר רב: כגון אנא. אי שקילנא בישראל מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר. ופרש"י: ולא יהיבנא דמי לאלתר - וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן, ולמד ממני להיות מזלזל בגזל. ע"כ. ונמצא, שהדוגמא של הגמ' של חילול השם הוא מי שגורם להחטיא את חבריו, וע"ז גופא כ' הרש"ש דמתכפר בשעת השופר. ודו"ק.

ולמדנו מכ"ז מעלת המכוין באמירת איש"ר, דמתקן עון חילול ה'. ובודאי יזכה בדין.

ובסיום הוידוי כ' הרש"ש וז"ל: עברנו על חילול ה', וכו', ופגמנו פירוד בארבע אותיות הו"ה השם הגדול ברוך הוא. ע"כ.

ומבואר, שעיקר הוידוי הוא על ענינים שיש בהם חילול ה', ולדרכנו הדבר מבואר, דכיון שעוון חילול ה' אין יוה"כ מכפר, אמנם כעת שמקיימים מצוה קידוש ה' בזמן המלכת השי"ת יש לעוון הזה כפרה, ולזה טרח הרש"ש לסדר את פרטי הוידוי על ענין זה והבן.

שוב ראיתי בסיעתא דשמיא, בדרשת הרש"ש שנדפסה בפלא יועץ (ערך ראש השנה) שכ' וז"ל: כי כל עיקר תיקון השופר למעלה תלוי בתשובה, והכרח גדול הוא התעוררות הלב בתשובה כהיום הזה, כי אין קול השופר פועל למעלה אם לא שעולה הקול בהתעוררות הלב בתשובה, ואפי' אם יש בידו של אדם חטא מחטאים המעכבים את התשובה כגון שהיה סיבה להחטיא את חבריו,



הדין של ראש השנה

הרב אשר שנוורמאן

כולל נפש חיה, ריברדייל, ניו יורק

מה מסיים רבב"ח והכל בסקירה אחת, דמשמע שאינו כל אחד ואחד לבדו אלא כולם בסקירה אחת.^א

וכדי לת' יש להביא את דברי הגאון ר' מלכיאל שליט"א שאמר כתב המחבר (או"ח תקפא), נוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים מר"ח אלול ואילך; וכתב הרמ"א, ומנהג בני אשכנז אינו כן אלא מר"ח מתחילים לתקוע אחר התפילה, ויש מקומות שתוקעין ג"כ ערבית. ועומדים באשמורת לומר סליחות ביום א' לפני ר"ה. וכתב המ"ב (שם ס"ק ו) בא"ד וז"ל, ועוד טעם שקבעו ד' ימים שכן מצינו בקרבנות שטעונים ביקור ממום ד' ימים קודם הקרבה. ובכל הקרבנות בפ' פנחס כתיב

יש לשאול, אם בר"ה אסור להתפלל בקשות פרטיות א"כ איך אנו מתפללים זכרנו לחיים. וי"ל דאנו מתפללים לא בעבורנו אלא עבור זכרנו לחיים וכו' "למענך" אלוקים חיים, כדי לעבוד עבודתו ית' ויהיה מזה גילוי כבוד מלכותו.

ונרחיב הדברים קצת. איתא בר"ה (דף יח.) וז"ל, מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אמר כמעלות בית מרון, (אמר) רב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד, אמר רבב"ח א"ר יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת עיי"ש. ויש לבאר הני אמוראים מפרשים מהו בני מרון, שהוא ג' אופנים איך כל אחד ואחד בפני עצמו נדון, א"כ

א. מו"ר ר' אהרן שטיין שליט"א ת' לי שאע"פ שדנים כאו"א לבדו אבל באותו זמן דנים השפעת מעשיו על הסביבה. כגון אם ראובן בא בזמן ללמוד עם החברותא שלו, וגרם שהחברותא יבא בזמן וכן חבריו שיושבים על ידו, כל זה מכניסים לחשבון הדין. עוד תי' לי מו"ר, ר' איצל הק' על הפסוק "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט קל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" (דברים לב, ד), דהנה לכאורה האם זה שבח לרבש"ע שמשבחים אותו שאין עול וצדיק וישר הוא. ותי' בשם הגר"ס זצ"ל, דהנה חלוק דין של בשר ודם מדין שמים. בדין של בשר ודם מי שנתפס ונתחייב מאסר או מיתה אין מעלים בחשבון שיהי ייסורים למשפחתו וחבריו. אבל בדין שמים אם לא מגיע שבני משפחתו או חבריו שיתייסרו משום שהאי אדם נענש, א"כ בזכותו לא יקבל ענשו עכשיו. לכן לפי"ז יונעם דברי הגמ' הנ"ל. כל אחד ואחד נידון בפני עצמו אבל בסקירה אחת לראות אם משהו בסביבתו מגיע לו ייסורים או צער משום שהאי אדם נענש.

האהבה כאן. ועוד, הא איתא במתני' כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון ואינו רק כלל ישראל.

וי"ל, יום הדין הוא לדון איך האדם 'האט זיך צו געשטעלט' למלכות.

הוא הזדמנות נדירה שכיון שיש מלוכה חדשה מי ש'שטעל זיך צו' למלכות יקבל משרה גבוה. ועוד, כלל ישראל הן חלק מהמלכות כמו שאמרינן 'ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה'. אפילו לעתיד לבא העכו"ם יהיו בבחינה של משלה, אבל כלל ישראל עדיין חלק ממלכותו נינהו. כתב הגר"א, השר לעת"ל הוא שר התורה ועבדים הם המתפללים כמו ר' חנינא בן דוסא. ויש לגיונו של מלך כמו שבט לוי; ויש חיילים של מלך שהם צבאות ה', ע"כ. כלל ישראל נקראים צבאות ה' שנא', "הוציא את צבאות ה' מארץ מצרים". יש הרבה חלקים ומשרות במלכות. אנחנו יכולים לזכות במלכות ואם הדין והמשפט הוא במלכות א"כ התשובה נמי במלכות היא. איך, ע"י חדשו מעשיכם שפרו מעשיכם. ע"י שאנחנו מתחדשים קבלתנו של עול מלכות שמים אנו מתחדשים למלכות וזוכים בו. כשהעסק הוא עסק של חטאים על זה בעי כפרה. אבל כשהעסק הוא עסק של מלכות הבורא, כשהקב"ה רואה שאתה קבלת עול מלכות שמים כדבעי אז הוא מכסה עונותיהם של ישראל. זהו מה שכתוב, "לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלוקיו עמו ותרועת מלך

והקרבת עולה, ובר"ה כתיב ועשיתם עולה. ללמד שבר"ה יעשה אדם עצמו כאילו מקריב את עצמו. ולכך קבעו ד' ימים לבקר כל מומי חטאתו ולשוב עליהם עכ"ל. מבואר מדבריו, דיש עבודת התשובה מיוחדת בהני ד' ימים.

והנה יש להקשות, דיש עשרת ימי תשובה, ולפי"ז למה לא אמרינן י"ד ימי תשובה, שהרי הני ד' ימים הם לבקר כל מומי חטאתו. ועוד קשה, דין ביקור הוא הלכה בקרבן תמיד ולא בשאר קרבנות, ומה החילוק בין תשובת ימי ביקור לתשובת עשי"ת.

בר"ה אין מזכירים חטא וליכא ווידוים, והטעם הוא כמו שאחז"ל, חדשו מעשיכם שפרו מעשיכם ואני מכסה עונותיהם של ישראל. הרי דתשובת חדשו מעשיכם שפרו מעשיכם נעשית ע"י שופר, ובמקום כפרה יש בחינה חדשה של אני מכסה עונותיהם של ישראל (לא כפרה). מה גדרן של דברים כאן.

אלא מוכח מכאן, דיסוד ר"ה מלבד שהוא יום הדין הוא יום המלכת הבורא. במושכל ראשון לית להו מידי אחד עם השני. ואינו כן, אלא אדרבה יסוד הדין הוא משום חידוש המלוכה. אנו מתפללים ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה את יום הזיכרון הזה, יום הזיכרון הוא היום שה' נזכר מעשה איש ופקודתו ויצרי מעללי איש, דהיינו יום הדין. ויש לדקדק איך שייך לומר באהבה, איפה

קשה אמרו חז"ל על ברזילי הגלעדי שקפצה עליו זקנה משום שהיה שטוף בזמה, ואיש כזה שאינו צדיק ביותר צריכים לדאוג עבורו קודם מיתתו. ותירץ, דדוד המלך קודם מותו היה אומר לשלמה, שלמה בני אתה יורש עכשיו מלכות גדולה וחזקה שכל אחד יכול לשבת תחת גפנו ותאנתו. אבל צריך אתה לדעת דהאי מלכות לא היה כן כל הימים, היו ימים קשים מאד והייתי צריך לברוח ושמעי בן גרה קללני קללה נמרצת (ר"ת נואף, מואבי, רוצח, צורר, תועבה) הוא רצה לעכב את המלכות מלפרוח וא"כ צריך אתה להרגו אבל ברזילי הגלעדי הוא עמד לטובת המלכות כשהיו ימים קשים למלכות ולפיכך הוא יהיה מאוכלי משולחן המלך בכל יום. וכן הוא עם הרבש"ע כל מי שעזר שיתגלה מלכותו ית' יהיה לו שכר, וכל מי שח"ו עיכב מהתגלות כבודו יהיה נענש. ולפיכך זיכרונות אית להו הרבה שייכות עם מלכיות.

בו". איכא פלוגתא בגמ' אי האי פסוק חלק משופרות הוא או חלק ממלכיות הוא. והוא ע"י שיש לנו תרועת מלך דהיינו שיש לנו חלק במלכות הבורא, גורם ש'לא הביט און ביעקב' עכ"ל.

לפי"ן מובנים דברי הגמ' בר"ה, בודאי כל אחד ואחד לבדו נדון אבל כל זה הוא לדון ולשפוט בסקירה אחת איך הוא הביא ועזר להביא כבוד שמים בבריאה.

כדאי להביא מה ששמעתי בשם ר' שניאור זצ"ל, דוד המלך קודם מותו צוה את שלמה בנו שלאחר מותו יהרוג את שמעי בן גרה "כי קללני קללה נמרצת בעת ברחי משאול". ובני ברזילי הגלעדי יהיו מאכלי שולחן המלך כי קרבו אלי בברחי מפני אבשלום. וקשה בשלמה שמעי בן גרה יש סיבה להרגו אבל למה דוקא אז קודם מותו היה כל כך נחוץ להזהירו על ברזילי הגלעדי הלא היו עוד דברים יותר חשובים להזהירו. ועוד



הדרן על סיום הש"ס

הרב אברהם מייזעלס

מח"ס מטבע שטבעו חכמים ועוד, מונטריאל

שילוב סופו בתחילתו

שיעורא דאכילת תרומה לזמן ק"ש, ומדוע נשנית משנה זו שאינה נוהגת למעשה.

והנה מרן רביה"ק חידש בזה לסיום הש"ס ביומא דהילולא של מרן הגה"ק בעל קדושת יו"ט (מובא בדברי יואל תרומה דף רל"ז), שצריך לומר דאף דלא נוהג הך מתני' למעשה בזה"ז, מכל מקום כיון ששוב תחזור להיות נוהגת לעת"ל כשיבנה ביהמ"ק ב"ב, שהרי אז יהי' דין תרומה דאורייתא, על כן תנן להך מתני', והביא ראי' מגמ' יומא (ה:): כיצד מלבישן לעתיד לבוא, ע"ש, וגם מגמ' זבחים מה. דפריך הלכתא למשיחא, אלא דרוש וקבל שכר.

אף גם הוסיף מילקוט ישעי' שנלמוד משם שבזמן שהיו ישראל מוקפים בענני הכבוד לא היו יודעים זמן צאת הכוכבים במכוון, שהרי לא היו נראים להם השמש והירח והכוכבים מבעד לעבים, אלא שהיו יודעים ששקעה החמה ממה שראו העבים מאירים, ומסתברא שלא התחילו העבים להאיר בזמן צה"כ במכוון אלא קודם לכן בזמן שהשמש

מה שדרשתי במקלות נעימה באמירה, בעת דגמירנא לי' לכולא תלמודא בחבורה, וענתה לעד תורה בהדרה.

במתניתין ריש ברכות תנן מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. ומקשה בגמ' מכדי כהנים קא אכלי תרומה משעת צה"כ, ליתני משעת צה"כ, ומשני מילתא אגב אורחיה קמ"ל כהנים אימת קא אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים.

וקשה שהרי כמה מצות זמנם מצאת הכוכבים, ומדוע נקט דוקא כהנים, ומהו תיבת נכנסין, הוה לי' למימר משעה שהכהנים אוכלים, ובאמת לא שוין הנך שיעורין, דזמן קר"ש ואכילת תרומה אינן שוין אלא בזמן שבית המקדש הי' קיים, משא"כ בזה"ז דתרומה הוא מדרבנן וכאשר טבלו לאכול מותרים גם בבה"ש שהוא ספק יום ולילה, משא"כ קר"ש דאורייתא צריך להמתין שיהי' ודאי לילה, והמשניות הלא נסדרו אחר החורבן, וכבר לא הי' שייך הך

לאכול בתרומתן, נקט נכנסים, כי ממה שהם נכנסים אל תוך המחנה אחרי שטבלו מטומאתם, ניכר ונודע לישראל זמן צה"כ, שהרי כיון שעד צה"כ המה שהו מחוץ למחנה, הבחינו בזמן צה"כ במכוון, והרי זה סימן מובהק לכל ישראל לדעת זמן קריאת שמע.

והא דנקט כהנים ולא נקט שאר טמאים המשתלחים מחוץ למחנה, ובהעריב שמשם יבאו אל תוך המחנה, היינו משום דמשאר טמאים אין לדעת סימן מובהק לזמן צה"כ, כי אינם מדקדקים כ"כ לחזור ולהכנס לעיר מיד בצה"כ, ודלמא אשתהויי אשתהו, אך לא כן הכהנים הזריזין שטבלו מטומאתם, היתה השתוקקות גדולה מאוד לחזור ולהיכנס לעיר כדי לקיים מצות עשה של אכילת תרומה שלא יכלו לקיימה בימי טומאתם, ולזה ידקדקו במכוון לדעת זמן צה"כ, כדי שמיד יכנסו לעיר.

ואף שקודם אכילת תרומה בוודאי קראו קר"ש והתפללו, מ"מ קדמו והכניסו לעיר מיד עם צה"כ, שיוכלו למהר ולאכול בתרומה אחר שיקראו ק"ש ויתפללו. וזה אפ"ל בדברי הגמ' מילתא אגב אורחיה קמ"ל כהנים אימת אכלי בתרומה בצה"כ, כלומר שע"כ משמיענו התנא זמן אכילת הכהנים בתרומה גבי מצות קר"ש דוקא ולא במקום אחר, כדי להודיעני דכהנים אכלי בתרומה מיד בצה"כ, פירוש שהם משתוקקים לקיים

חלף הלך לו, והחושך התחיל לכסות הארץ מיד התחיל צמוד האש להאיר להם. וכמו כן לעתיד לבוא שיהיו ישראל מוקפים בענני הכבוד כדאיתא בילקוט הנ"ל, נמי לא יהיו נראים להם השמש והירח והכוכבים, וא"כ לפי"ז לכאורה יקשה מנא ידעו זמן צה"כ.

ומביא שם רביה"ק מדברי האוה"ח הקדוש פ' בשלח, שעיקר הטעם שהיו צריכים לעמוד האש להאיר להם, לא למחנה ישראל בפנים, כי הלא הלכו אלא לאורו של מקום ולא זזה אורו יתברך משם בכל עת. אכן האור הקדוש הזה לא ה' מתפשט מחוץ למחנה ישראל אלא דוקא במושבותם, וכיון שכן לא היו ישראל יכולים ליהנות מהאור העליון אלא במחניהם, אבל חוץ למחניהם הלילה יחשיך כסדר העולם, ולסבת הליכתם בלילה הוצרכו לעמוד האש להאיר חוץ למחנה ישראל להכיר מקום ילכו בו חוץ למחניהם, עכדה"ק של האוה"ח הק'.

ועל פי הנחה זו מיישב רבינו שם וכתב שמובן היטב מה דנקטו במתניתין האי סימנא לצה"כ משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, שהרי נתבאר לעיל דמשנה זו נשנית ע"ש העתיד, ואז לא יהי' ניכר זמן צה"כ בתוך מחנה ישראל כי כבוד ה' עליהם יזרח והעננים יהיו מקיפים אותם, ובמה יודע אפוא זמן קר"ש של ערבית שהוא בצאה"כ, על כן נתן סימן לדבר משעה שהכהנים נכנסים

נתקיים הלימודין בהמשך עד שזכינו לברך על המוגמר לסיים כל מסכתות הש"ס, לכן בהאי שעתא אמרתי להוסיף דבר נאה ומתקבל על השילוב שחידש מרן רביה"ק בנפלאות הקשר של סיום הש"ס לתחילתו, ובאגב בגודל החשיבות של הלימודים בחברותא, וגם לבאר הלשון שאומרים בסיום המסכת, הדרך עלן והדרך עלן לא נתנשי מינך ולא נתנשי מינך, ועוד דברים נחמדים שנתחדשו בזה הענין.

ובזה החלי. דהנה החיד"א והמשנת חסידים והחי' הרי"ם, כולם נתנו טעם על מה שתחילת הש"ס מתחיל בדיני קר"ש, שזהו המצוה הראשונה שנתחייב האדם כשנעשה בר מצוה, ולזה קדמה פרשת שמע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה. והגאון רבי מנחם זעמבא זצ"ל הוסיף בזה כי בתוס' כ' דאנן לא סבירא לן להלכה כהמשנה דזמן קר"ש הוא מצאת הכוכבים, אלא כהני תנאי דגמ' שנתנו זמן מוקדם יותר, מ"מ לענין קריאת שמע ראשונה שנתחייב האדם בהבר מצוה, הלכה הוא כמשנה, שהרי גדלות האדם תלו בזמן צה"כ של תחילת הלילה, ורק בעת ההוא נעשה בר מצוה ומחויב בקריאת שמע ולא קודם לכן, ועל כן בפעם הראשון שהאדם קורא קריאת שמע זמנו מצאת הכוכבים של תחילת י"ד, ודפח"ח.

ולפי"ז מובן מה דמסיים הש"ס תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום

המצוה ולא יתעצלו בה, וכניסתן הוא הסימן.

ובזה הענין מקשר מרן רביה"ק זי"ע סיום הש"ס לתחילתו, שבסיום דמס' נדה איתא תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב שנאמר הליכות עולם לו אל תקרי הליכות אלא הלכות, וזה יתבאר במה שזכרנו כי משנה מאימתי נשנית ע"ש העתיד ואינה שייכת בזה"ז שאין זמן קר"ש ואכילת תרומה שוין, וכל הלימוד הוא כאשר אמרנו לענין דרוש וקבל שכר, ובכן הכי פירושו כל השונה הלכות שאינן נהגות בזה"ז, ואל תקרי הליכות, שאין הם הלכות להתנהג עתה בהליכות יום יום, אלא הלכות דלעתיד, ולכן מובטח לו שהוא בן עוה"ב, שהרי כל עצמו הוא שונה הלכות אלו על שיהיו נוהגות לעתיד, בדין הוא שיטול שכרו משלם להיות מנוחלי עוה"ב, כדי שיוכל לקיים הלכות אלו בפועל, וזהו הקישור.



והן עתה כשזכינו אנחנו לסיים ברוך השם כל הש"ס כולו, שלמדתי בחברותא עם ידידי היקר איש האשכולת הרה"ח ר' משה לוי ברוין נרו יאיר מיקרי קרתא דעירינו הבירה, אשר יסוד ההצלחה בזה היה כמבואר בספה"ק ללמוד בהתמדה גדולה מידי יום ביומו ולא לאבד אף לילה אחת, רק לימוד דף אחר דף מידי יום ביומו, שיעורין תמידין כסדרן כמעט בלי הפסק וסירוגין ואיבוד זמן, ובוזה

לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשאו אלקים, הרי זה נתקדש קודש קדשים ויהי' ה' חלקו כמו שזכה לכהנים הלויים, עי"ש.

והן עתה האיך יזכה לזה להיות דומה לכהנים ולהתקדש קודש קדשים, זה בא ע"י שיקבל עליו עול מלכות שמים כראוי במסירות נפש באמירת קר"ש כהלכתו, אזי יזכה להיות דומה לכהנים, ולזה מסיים הש"ס, תדב"א אל תקרי הליכות אלא הלכות, דהיינו שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה, דהיינו שכל הליכות של בני אדם יהיו בנוי על הלכות לידע מה שאסור ומה שמותר וממה להזהר, וכל דרכיו יתנהג בדרכה של תורה והלכה, ואין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, וזה מכוון במ"ש הרמב"ם והלך ישר כמו שעשאו אלקים, ואז יהי' נתקדש קודש קדשים ויהי' ה' חלקו כמו שזכה לכהנים הלויים, ובזה מובן השילוב של התחלת הש"ס עם סופו, והבן.



ולחוסף בענין השילוב תחילתו בסופו, נקדים מ"ש הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ו סכ"ו שעושים סעודה לגמרה של תורה, ומובא בהגר"א שם שמקורו ממדרש קהלת עה"פ ויעש המלך משתה גדול, שאומר המדרש מכאן שעושים סעודה לגמרה של תורה. ואמנם באמת לא הי' הסעודה על הסיום, אלא שאמר לו הקב"ה לשלמה בגבעון שאל מה אתן לך,

מובטל לו שהוא בן עוה"ב וכו' אל תקרי הליכות אלא הלכות, כי הרי המשנה הראשונה הוא הלכה מיוחדת לאלו שמתחילין הליכות עולם שלהם כאשר נכנסים לעול התורה והמצוות, ובזה יזכה האדם לחיי עולם הבא אחריו לכל ימי חייו.

וראיתי שהקשו מפני מה לא נקבעה ברכה על מצות קר"ש, אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות קר"ש, ותירצו כי הנוסח וצונו היינו שאנחנו מצוים עלינו ונצטוו ממלכינו מלך העולם לקיים מצותיו, כי קבלנו עלינו עול מלכותו ואדנותו, וזה נעשה אחר שקבלנו עלינו עול מלכות שמים בקר"ש, ורק עי"ז אנו נכנסים לעבודת היוצר לפני מלכו של עולם, וקודם לזה לא שייך לברך.

ולזה מרמז לנו רבינו הקדוש במשניות שמתחיל מאימתי זמן קר"ש בשעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, כי הלא הכהנים המה זריזין, וכידוע מ"ש החת"ס שלכן לא נזכר בכל המשנה תורה עבודת הקרבנות ועבודת הכהנים, שהם וכל שבט לוי המה זריזין במלאכתן כמ"ש בגמ' שלמדו זאת משבט לוי יורו משפטיך ליעקב, ולכן אין מן הצורך לחזור להם במשנה תורה כל הפרשה. והנה ידוע מה שכתב הרמב"ם בסוף שמיטה ויובל דברים כדרכונות, ולא שבט לוי בלבד אלא כל אחד ואחד מכל באי העולם אשר נדבו רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמור לפני ה' לשרתו לעבדו

לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ובסופו שם איתא תרי מכתבין מלייהו בספר הזכרונות חדא לא מכתבין מלייהו.

וכתב ע"ז היעב"ץ דבר נפלא, דבמעשה וודאי אין חילוק בין חד לתרי, והכל נכתב בספר, אבל במחשבה ודיבור הוא החילוק, כי ע"י שנועדים יחדיו יראי ה' ומדברים זה עם זה איך לעשות מצוה, ואז אפי' נאנס אחד מהם ולא עשאה מעלה וכו' דבמחשבה כי האי קרוי מעשה ונכתב בספר, דרבים נפיש זכותיהו, הלכך הקב"ה מצרפה למעשה. וזה חיזוק גדול לידע גודל המעלה של דיבוק חברים.

ולפי"ן מובן הלשון שאומרים בהסיום, לפי מה שמוכא בישמח משה דבתרי נכתבו מלייהו, היינו אם חברים מקשיבים ולומדים ביחד, אז אפילו חלק הוויכוח נכתב בספר, היינו אפילו חלק הפלפול מה שלא נתאמת בסופו, גם זה נכתב בספר הזכרונות, כי אין האמת מתברר רק ע"י וויכוח, ולכן אם כל הבי"ד אמרו חייב אז יוצא זכאי כי בוודאי לא הגיעו לתכלית האמת, וזהו הלשון שאומרים הדרך עלן ולא תתנשי מינן, היינו כשלמדו החברים וקא מהדר וחוזר להתכווח זה עם זה בחידושים ופלפולים, גם זה לא תתנשי ולא תשכח, כי הכל יכתב בספר הזכרונות. וזהו כל השונה הלכות בחברותא, אזי גם הליכות נעשה חלק מן ההלכות, שע"ז יתברר

והוא לא ביקש מאומה רק חכמה כדי שיוכל לשפוט את העם בצדק, ומוכח מזה שכיון שבכח ה' לו כבר החכמה, אעפ"י שבפועל עדיין לא זכה כבר יכול לעשות סעודה. וכענין הנאמר בדרך צחות שכבר נעשה חתן בראשית אעפ"י שלא ה' עדיין חתן תורה, ומזה נראה שבלימוד התורה העיקר להתחיל להרגיש מתיקות התורה, טועמי חיים זכו, ולומד דף אחר דף בקביעות גמור תמידין כסדרן מידי יום ביומו עד שזוכה לעשות סיום לגמרה של תורה.

והוא כמו שאמרנו על המשנה הראשונה המדבר מבחור הבחור ונבחר ליכנס לעול התורה והמצות, והלכה ראשונה במשנה הראשונה נעשה בשבילו, וממשיך בלימודים עד שזוכה ביום מן הימים לסיים כל הש"ס כולו, ואז כל הליכות עולם שלו בנוי ומיוסד על הלכות והנהגות הכתוב ונחתם בספר החיים הם למוצאיהם, לחיות חיים של תורה ועבודה למען כבוד שמו יתברך.



ועתה נבאר הלשון שאומרים בסיום מסכת, הדרך עלך והדרך עלן לא נתנשי מינך ולא תתנשי מינך. לפי מ"ש בהגהות יעב"ץ מס' ברכות דף ו' על הגמ' מנין לשנים שיושבים ועוסקים בתורה ששכינה עמהם שנאמר אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו', מאי ולחושבי שמו א"ר אשי חישוב אדם

שעשועין וחדותא דאורייתא זע"ז, והיו מדברין מענין לענין במשנה דמס' סוטה (פ"ט מ"ו) משמת ר' יוסי קטנותא פסקו חסידים, ולמה נקרא שמו קטנותא שהיו קטנותן של חסידים, ופי' הרב ז"ל שהי' החסידים הולכים ומתקטנין והוא הי' מקטניהן וסופן, והקשה התוי"ט דא"כ כינוי השם הי' שלא לכבודו. ואמר ע"ז הרה"ק מליסקא מני' ובי' דיכול להיות דזהו פירוש, דהנה מבואר בספר מאמר אסתר מהגאון ר' וואלף באסקאוויטץ ז"ל (דרוש ט"ו מאמר י"ז) על הא דאמרו חז"ל במס' ברכות (דף ד') לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני וכו' אמר דוד רבש"ע לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני חצות לילה אקום להודות לך וכו' לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ושפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. וקשה למה דוקא בשני דברים אלו הי' חסיד, ותי' כי מה שהבן רואה מאביו אפילו הוא רק מדת חסידות, הרי אצלו הוא שורת הדין לעשות זה הדבר, ולכן דוד המע"ה לא הי' נקרא חסיד על שאר ענינים, כי הי' בנו של ישי ע"ה שמת בעטיו של נחש, ומסתמא עשה כל מדות החסידות למען לא יבוא אל שער איסור ח"ו, והי' דהמע"ה מחויב לעשות הדברים עפ"י הדין, ועי"ז הי' נקרא רק צדיק ולא חסיד, אבל בשני דברים האלו הי' משבח עצמו שנקרא חסיד, כי אביו לא הי' מלך, לכן

האמת, ויזכה לעולם הבא שכולו אמת ויציב.

ועוד לקרא, כי הדרן לשון הידור, מה שראינו שלומדין מהפסוק זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות, דהיינו שיש מצות שאינם מחויבים רק הידור הוא, כי הקב"ה מקבל תענוג כביכול ומשמח לראות מה שבניו בני אל חי מוסיפין על המצות ולימודים שאינם מחוייבין, ורק מעצמם מוסיפין בחשקם לקיים מצותיו בהידורים, ודבר זה חשוב מאוד בשמים.

אמנם להוסיף ולהדר על המצות לא שייך רק אחר שמקיים כל מה שחובה עליו לעשות, וכידוע מ"ש החובת הלכות בשער יחוד המעשה, ואמר אחד מן החסידים מי שאין לו תוספת אין לו חובה ואין התוספת מתקבלת עד שתפרע החובה. וזה שכ' רש"י שם (שמות טו, ב) זה אלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו, לא אני תחילת הקדושה אלא מקודשת ומורשת מאבותי, דהיינו כל ההידור של ואנוהו טוב וחשוב רק אחרי שעושה כל הנתחייב ומקובל מאבותיו, אז שייך להוסיף על זה הידורים ותוספת קדושה, ובמליצה יאמר במאמר הכתוב וישן מפי חדש תוציאו, והבן.

וכדאי להוסיף בזה הענין מה דאיתא בספר הישר והטוב (דף ל"ג) שפעם אחד הי' הרה"ק ר' צבי הירש מליסקא זצ"ל אצל הרה"ק רבי יצחק אייזיק מזידיטשוב זי"ע, והי' להם

ובזה הרעיון אפשר ליישב קושית התוס' בגמ' שבת דף פח. על מה שדרש רבא קיימו וקבלו, קיימו מה שקיבלו כבר, והקשה הלא רבא עצמו אמר במגילה ז. על מה שדרש שמואל קיימו למעלה מה שקיבלו למטה, ואמר רבא לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל, והלא הוא עצמו דרש מזה דרשה אחרת.

והישוב בזה לפי הנ"ל, כי קודם הכל קיימו מה שקיבלו כבר, דהיינו כל התורה והמצוות שקיבלו עליהם בהר סיני ונתחייבו עליהם, ואז כשר הוסיפו בהידורים ותוספות בקישוטים וגדרים וסייגים, אז זכו שנתקבלו למעלה בשמי מרום מה שקיבלו למטה, ונעשה פרי למעלה ע"י שורש למטה ותפלתם נתקבלה.

וכל זה טוב בטעמו להעתיק מ"ש המהרש"א חי' אגדות סוף מס' נדה על דבר התדב"א כל השונה הלכות וכו', דהנה זה המאמר מובא גם במס' מגילה (כח:) ושם איתא תחילה מימרא דר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבת עליו שבעה נקיים, והכוונה בזה כלפי שאמרו במס' אבות (ספ"ג) קנינן ופתחי נדה הן הן גופי הלכות, דהיינו חשבון ומספר פתחי נדה כל אלו גופי הלכות שיצטרך להזהר בהן הרבה, כי אם יטעה בחשבון וספירתן יוכל לבוא לידי ספק כרת, דמשום הכי נתקנה חומרא דרבי זירא להוציא מטעיות אלו, והשתא אם יאמר האומר א"כ מה לי

אמר לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב וכו', עכ"ד ודפח"ח, ולכן י"ל דבשביל זה קראו לר' יוסי קטנותא על שהי' קטנותן של חסידים, דהיינו שכל מה שראה מאבותיו ומרבותיו, כבר הי' אצלו עפ"י הדין משום ואל תטוש תורת אמך, ואם שבודאי קיים כל מדות החסידות, אבל עליהם הי' נקרא רק צדיק ולא חסיד, ולכן הי' הוא מקטניהן וסופו, שרק מדת חסידות מועטות הניחו לו אבותיו לחדש, אשר עליהן יקרא חסיד, והבן, וקלסי' הה"ק מזידיטשוב זצוק"ל.

ועפ"ז שמעתי מהרב הגה"צ ר' יוסף דוד קליין זצ"ל אב"ד טאב שהגיד בשם רבותיו בדבר הגמ' מס' פסחים דף קד. מאי ניהו בנן של קדושים רבי מנחם בן סימאי, ואמאי קרי' לי' בנש"ק דלא איסתכל בצורתא דזווא, ובתוס' כי נח נפשי' דרבי מנחם בן סימאי אישתני כל צילמנאי והווי למיחצלייא, פי' חלקים בלא צורה, ותולה קדושתו באביו שגם אביו הי' קדוש. ובאמת בירושלמי ע"ז רפ"ג איתא על רבי מנחם עצמו קודש קדשים, ולכאורה א"כ אמאי נקרא בש"ס רק בשם בנן של קדושים ולא קדוש בעצמו, רק לפי דבריהם הקדושים ניחא, שהיות שאביו הי' קדוש בעצמו, לכן הוצרך בנו לחפש איזה חומרא יתירה להוסיף יותר ממדריגת הקדושה של אביו, ולכן קיבל עליו זה הגדר שלא להסתכל בצורתא דזווא, ודפח"ח.

בנות ישראל מעצמן הן החמירו עליהם בזה יותר ממה שצריך, ורק אח"כ קבלו החכמים זה החומרא דרבי זירא, וכמ"ש הרמב"ן בהל' נדה (פרק א') בלשונו, חומרא זו שנהגו בנות ישראל הוכשרה בעיני החכמים ועשו אותה כהלכה פסוקה וכו', ונמצא לפי"ז כי בהך הלכתא מבואר הענין שבני ישראל מוסיפין על עצמן חומרות והידורים יותר ממה שנצטוו, ובזה מובן מה שעומדין להתפלל דוקא מתוך הלכה זו, כי זה חשוב מאוד בשמים כשמוסיפין הידורים וחומרות גדרים וסייגים ולכן מסוגל הדבר למצא חן בעיני אלקים שיתקבל תפלתו, ובכך גם נעוץ סוף סדר הש"ס לתחילתו, כי בסיום מס' נדה אמר כל השונה הלכות אפילו יותר ממה שמחויב דבר זה מועיל שיתקבל תפלתו, ולכן מתחיל מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, כי עיקר התפלה הוא קריאת שמע כידוע, וגם כי תפלה כנגד תמידין תקנום כעבודת הכהנים שנכנסין לעבודת בית המקדש, וע"י תוספות הידורים וחומרות כדי שיזכה להתקדש קודש קדשים ככהנים הלויים, יתקבל תפלתו לרחמים ולרצון, ובזכות נשים צדקניות שמוסיפין גדרים על עצמם נזכו שתפלתנו יתקבלו לטוב ולמועיל.

ובעומק הענין כדאי להעתיק מ"ש בספר פלא יועץ (פ' עקב) מהרה"ק ר' מרדכי דוב מהארנאסטייפאל זצ"ל, בדבר הלכה פסוקה של רבי זירא כמבו' בגמ'

ללמוד כל מסכת נדה לתקן טעותא דהא בחומרא דר' זירא הכל מתוקן, וע"כ מביא אח"כ מימרא דתנא דבי אליהו כל השונה הלכות כו' דהיינו הלכות נדה שהן הן גופי הלכות ואינו סומך עצמו בחומרא דר"ז אלא הוא שונה כל המסכת, דהיינו דרוש וקבל שכו', ואזי יזכה לחיי עוה"ב.

ולפי מה שאמרנו נמצא שלימודים כאלה הן בחי' הידור מצוה שלומד לשמה של תורה, וזה אל תיקרי הליכות, לידע הליכות עולם את המעשה אשר יעשון, שהרי כבר קיבלו עליהם חומרא דר"ז אלא לומד הלכות למען שמו ותורתו, ואם עושה כן אז יזכה לחיי העוה"ב ויוסיפו בשכרו, כמו שהוא עושה להוסיף בלימודים והידורים.

ובזה ניתן לומר דהיינו טעמא דאמרינן בגמ' מס' ברכות (דף לא.) אין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה והיכי דמי אמר אביי כי הא דר"ז בנות ישראל החמירו על עצמן וגו'. ויש להבין למה נקט דוקא הלכה זו, אמנם הרי כתב הטו"ז ביו"ד סי' קיז ובאו"ח סי' תקפח בדבדב המפורש בתורה להיתר אין כח ביד החכמים לאסור. והקשו האחרונים על זה דהרי זה הוא דבר המפורש בתורה שבעת ימים תהיה בנדתה ומותר לבעול על דם טוהר, ואיך אסרו חכמים מה שהתירה התורה בפירוש.

אמנם אליבא דאמת לא החמירו חכמינו על בנות ישראל בחומרא זו, אלא

בברכות הנ"ל, שהכוונה כי שעת אכילה שעת קרבא, ולזה צריך האדם לקבל עצמו קודם התפילה שיוכל אח"כ להכניע ולשבר תאותו ע"י שיאכל רק לשובע נפשו, וכמאמר חכז"ל (גיטין דף ע.) סעודה שהנאתך ממנה משוך ירך ממנה, והוא נקרא תענית הראב"ד, וע"ז מורה בחי' הלכה פסוק"ה להפסיק את התאוה שלא יהיה נמשך אחר דם המתאוה כלל וכלל. וזהו המימרא דר"ז שאפילו על טיפת דם כחרדל צריך לישב ז' נקיים שיהיה נקי מהתאוה, וכענין שאמר הכתוב יודע צדיק נפש בהמתו, וזה יועיל שתפלתו

יתקבל לכל משאלותיו לטובה ולברכה.

ולסיומא דמלתא אזכיר מה שאמר הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל לרמז על מה שאומרים בסוף מס' נדה שהוא סוף פרק תינוקת, הדרך עלך תינוקת וסליקא לי' מס' נדה, כי כאשר כלל ישראל ישוב ויחזור להיות כתשב"ר שלא טעמו טעם חטא, אז סליקא לי' מס' נדה, תסתיים תקופת הגלות שאנו מנודים סחופים ודווים בין הגוים, ונזכה במהרה בהתגלות כבוד שמים בביאת משיח בן דוד, אכ"ר.





בדק הבית



[א]

שאלות ותשובות בענינים שונים ביורה דעה, ממרן הגר"ח קניבסקי זיע"א

נכתב ונערך עם הוספות ומראי מקומות על ידי הגאון רבי יעקב אהרן
סקוצילס שליט"א מח"ס אהל יעקב

[א] אם יש למזלג דין של דוחקא דסכינא

שאלה: מה שקיימא לן דוחקא דסכינא לגבי סכינים האם אומרים דוחקא דסכינא כשמשתמשים עם מזלג, וה"ה לגבי כפית שחותך בו בשר אם גם נחשב כדוחקא דסכינא לענין דבר חריף וכדומה?

תשובה: כן א).

[ב] המתנת שש שעות אחרי שבלע בשר בין שיניו

שאלה: בלע בשר בין השיניים שלו בתוך ו' שעות מאכילת הבשר האם הוא צריך להמתין כעת עוד ו' שעות מאכילת הבשר?

תשובה: כן ב).

א. עי' דרכי תשובה סי' צד ס"ק ק"א בשם שו"ת ריב"ם שינטוך סימן לא שכתב דגם בדחיקת מזלג בדבר חריף איכא דוחקא ומפליט מהמזלג כמו מסכין, וכן פסק הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל, הובא בשו"ת דברי חכמים יו"ד עמוד קפ. ועי' בספר דבר חריף (פ"ט הערה עא) מה שכתב בזה.

ב. והנה בספר בדי השלחן (ס"ק יג) חידש דהמוצא בשר בין השיניים אין לו לבלועו, דאז יצטרך להמתין ו' שעות לפי דעת רש"י שהבשר מושך טעם, ואף שהוא רק דבר מועט, דלא חילקו חכמים בין רב למועט, וצ"ע לדברי ההפלאה בחידושיו לשר"ע (סי' פט).

אמנם עי' במגילת ספר שהביא דברי הבדי השלחן שהחמיר, והקשה עליו מדעת הר"ן דף לז: מדפי הר"ף שכתב דנראין הדברים מי שאכל בשר ושהה קצת ואח"כ מצא בשר בין השיניים אינו צריך לשהות מאותו זמן שנטל הבשר משם אלא מאכילה ראשונה מחשיכים את זמן השהיה, וצריך לקנח את פיו עכ"ד, הרי שבהדיא כתב הר"ן שאינו צריך להמתין משעת אכילת בשר בין שיניו, דאי אמרינן שכוונת הר"ן הוא שיש להוציא הבשר בין שיניו פשיטא, דמהיכי תיתי שיצטרך להמתין עוד שש שעות, אלא ודאי מסתבר דזוהי גופא כוונת הר"ן שבא לחדש שאפילו אם בלע הבשר אין צריך להמתין מאותה שעה שמצא, אלא משעת אכילה, ועוד דהסברה נותנת שאין להבשר שבין שיניו דין בשר אחרי שש שעות, אפילו שהוא בין השיניים משום דתחילת העיכול מתחלת כשהבשר בתוך שיניו, עכ"ד. ועי' עוד בשו"ת החשוב מעדני מלכים (סי' פב).

ועכ"פ מה שאין העולם נוהרים בזה ראיתי בשם הגאון רבי ישראל זאב גוסטמאן זצ"ל שאמר להקל בנידון דידן משום שבאמת ב' טעמים אין כאן, שהרי ליכא בשר בין השיניים כיון שודאי בלע כולה, וגם דבר קטן כזה אינו

[ג] להתנות עם הלוח לקבל תמיכה מהממשלה

שאלה: אחד שמלוח כסף ללוח על מנת שאח"כ הוא יתחיל לרשום את עצמו לקבל תמיכה מהממשלה וכדומה כפי מה שמגיע לאיש כמוהו האם יש חשש ריבית בזה ששומע לדרישה של המלוח.

תשובה: יש^א.

נותן טעם הנמשך, ומ"מ צריך להחמיר מחמת לא פלוג, וכהאי גוונא שאינו אכילה חדשה רק המשך אכילה ראשונה לא שייך לא פלוג אטו אכילת חתיכה גדולה.

ומצאנו בפוסקי הזמן שהקילו בזה, ע"י בספר ריח הבשם פ"ג הערה ז' בשם בעל הבאר משה שמיקל בזה, וראיתי שכך השיב הגר"א נבנצל שליט"א בספר "גם אני אודך" על ענינים שונים, ח"ב סי' סב, אות ה', וכן דעת הגר"ח פ"פ שיינברג זצ"ל.

ובספר הכשרות (פוקס, פ"י הערה עח) הביא בשם הגר"מ הלבשרטאם זצ"ל שהיקל על פי הט"ז שאין לבשר זה משמעות, וע"י בשו"ת מעדני מלכים סימן פב דפסק שאין צריך להמתין עוד שש שעות, וע"י בשו"ת חיי הלוי ח"ה סי' ס אות ה. וכן דעת הגר"ע אויערבאך שליט"א להקל בזה, וכן שמעתי ממו"ר הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א להקל בזה.

ג. הנה הזכרנו בכמה מקומות את דברי הט"ז (סי' קס סק"ה) וז"ל שבזה שמצוה עליו והוא נכנע לו הוה רבית דברים, ע"כ. והעתיק שו"ע הרב את לשונו, הרי שעצם הדבר שהלווה נכנע למלוה כדי לקבל ההלוואה הוא בגדר ריבית דברים. וביאר הגר"פ וינר במח"ס ברית פיוחם הל' ריבית, דמה שלמדו חז"ל כמה דינים מהפסוק עבד לוח לאיש מלוה, אין הכוונה שמותר למלוה להכניע את הלוח תחתיו, אלא לאותם דברים שלמדו חז"ל בלבד, כגון לילך אצל הבית דין של המלוה וכדו'.

ויש לעיין בנידון דידן, שהמלוה לא מקבל על זה הנאה אלא שכל מטרתו בזה לדאוג ולעשות רק לטובת הלוח, אולי אין כאן חשש רבית כיון שהבקשה כל כולה לטובת הלוח עצמו, ואולי מה שנכנע לו לא נכלל באיסור, שיש מקום לחלק בין נכנע לעשות ציווי המלוה כשהמלוה מקבל משהו עבור זה אפילו הנאה גרידא, ואילו כאן לא נחשב כך. ובידורי אצל מרן הגר"א נבנצל שליט"א וכתב לי שלענ"ד אין בזה חשש רבית. וכן כתב לי במח"ס שבט הקהתי שליט"א וכן דעת הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א. אמנם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (זצ"ל) כתב לי שיש חשש רבית ככה"ג, וכן דעת במח"ס מנחת חן שליט"א, ולכאורה חששו גם ככה"ג שיש בזה סרך רבית. ובנידון דומה במקום אחר ביררנו אודות שאלה ששמעתי ממו"ר הגר"צ ריבלין שליט"א מו"צ עדה החרדית לגבי ראובן שרצה להלוות כסף לשמעון בתנאי שיעשה דיאטה ויוריד ממשקלו, האם יש בזה חשש ריבית או שוב אולי מותר כיון שמבקש את זה רק לטובת הלוח, ולמעשה מו"ר שליט"א פסק שאין בזה חשש ריבית כיון שעושה הכל רק לטובת הלוח. ולמעשה כמה מורי הוראה שליט"א השיבו שאין לעשות תנאי כזה שיש בו חשש ריבית, ויש פוסקים שהתירו. וידידי הגר"נ גראס שליט"א מו"צ עיה"ק ומח"ס שו"ת שארית אברהם כתב לי בזה וז"ל: אודות ראובן שאמר לשמעון שילוה לו מעות אם יתחיל לעשות דיאטה או לאכול ירקות לבריאות גופו, האם יש בזה חשש ריבית. והנה מה שאין הלוח נותן שכר במעות פשוט שאין בזה בכדי להתיר הדבר, כמבואר ביו"ד סי' קס שגם רבית דברים אסורה או כל טובה אחרת, וכגון הודיעני אם בא איש פלוני וכו', וכפי שצ"ח מעב"ת. אך הספק כאן הוא בהיות שהמלוה מתכוין רק לטובת הלוח ואין נצרך כלל לטובה זו עבור עצמו, שמא בכגון זה אין זה נכלל בגדר אגר נטר כי אינו נוטל השכר לעצמו. ולטובתו.

ובתשובת דבר זה אומר בקצרה הנראה לעני בדעת כמוני. ביו"ד סי' קסו ס"ג ברמ"א, מי שאינו צריך ללוות מעות רק לטובת מלוה וכו', מותר, הואיל ואין כאן הלוואה רק עשה לטובת מלוה. והמבואר שם במי שיש לו דירה חריבה ואין נצרכת לו כעת כלל ולא היה בדעתו לבנותה, ויודע בחבירו שאין לו דירה ואין לו מעות די הצורך לקנות או לשכור, ולכן אומר לחבירו אתה תבנה החורבה על חשבונך ממעותיך ואני אתחייב לפרוע לך כאשר ארצה לדור בעצמי בדירה

זו, ובנתיים תדור בו בחינם. שאע"פ שנמצא בעל הדירה חייב מעות לחבירו שבנה אותה, וא"כ לכאורה יש כאן איסור רבית במה שמניח לו לדור בו בחינם כדין מלוה שדר בחינם בדירה של הלוה, אעפ"כ הרבר מותר מפני "שאיין כאן הלואה" (כלשון הרמ"א), כי אינו צריך כלל למעות ועשה רק לטובת המלוה.

אמנם לכאורה יש סתירה לדין זה מדין מפורש בסי' קעב ס"ו, הנותן חורבתו לחבירו שיבנה וידור בה עד שיכלו דמי ההוצאה וכו'. עיי"ש שהמדובר שראובן בונה חורבת שמעון ממעותיו ותמורת זה מקבל את דמי השכירות בזול לדור בו עד שיפרע לו שמעון את מעותיו, ומבואר שם שבסתם אסור, ולא התירו אלא באופן שידור בו עד שיפרעו כל דמי ההוצאה ע"י ניכוי דמי השכירות (בזול), שאז הרי הוא בגדר "משכנתא דסורא" הנזכר שם ריש סי' קעב. ולכאורה קשה מאי שנא בסי' קעב שלא התירו אלא בכגון משכנתא דסורא ממה שהתירו בסי' קסו בכל ענין ליתן לחבירו לבנות ולדור עד שיפרע. ובתשובת דבר זה כבר העיר רבינו הש"ך בסי' קסו (ס"ק יג) בקצרה, וכתב בזה"ל אבל אם בנה חורבה זו לצורך בעל החורבה אסור וכו' וע"ל סי' קעב ס"ו, ע"כ. ורצון הש"ך ליישב סתירה זו, שדוקא בכגון הא דסי' קסו שאין רצון הלוה כלל לבנות כעת את החורבה וכל מטרת הבנייה אינה אלא לטובת חבירו שנעשה כעת המלוה, ולכן "אין שם הלואה כאן כלל" כי אינו נצרך הלוה כלל למעות (שזהו ענין הלוה להיות נצרך למעות להשתמש בהם לצרכו), משא"כ בסי' קעב שבעל החורבה רוצה לבנות חורבתו, אלא שאין לו כעת מעות לזה ולכן פונה למלוה שיבנה על חשבונו ויפרע לו לאט לאט ע"י ניכוי דמי השכירות, וזה ודאי הלואה רגילה הנצרכת ללוה ולא לטובת המלוה גרידא.

ובחילוק זה נבין היטב דברי המהריב"ל (ח"ג סי' סד) שהביא רע"א בסי' קסט סט"ז, שמותר לקבל מעות מחבירו וליתן לו כל הרווחים אע"פ שהוא מקבל על עצמו כל האחריות, "דאין שם הלואה עליו" כיון שאין מבקש לעצמו שום הנאה כלל, עיי"ש. ורע"א כתב שם שבעצם דין זה כבר מבואר בשו"ת הר"ן (סי' כג) והוא נפסק להלכה בשו"ע ריש סי' קעו, במקבל צאן ברזל שאם נותן כל הרווח לבעל העיסקה מותר אע"פ שמקבל כל האחריות עליו, ומשום דמתנה ש"ח להיות כשואל, עיי"ש שזהו יסוד ההיתר וכמבואר בבית יוסף שם מפני שאין על זה שם הלואה כלל. ועי"ע מ"ש הברכי יוסף סי' קסו בשם החס"ל בכגון זה למי שלוה מעות מת"ח כדי להרוויח לו בעסקיו עיי"ש.

חילוק בין נטילת הלואה לטובת המלוה ולבין נטילת רבית לטובת הלוה

והנה נדו"ד הוא להיפוך שאין המלוה דורש כלל טובת עצמו אלא אך ורק דורש הנאה זו בכדי להיטיב עם הלוה ולדרבן ולחזקו להוסיף אומץ בברירות גופו, ולכאורה היה מקום לומר בהשקפה ראשונה שכמו שהתירו כאשר הלוה מתכוין רק לטובת המלוה, כמו כן יש לומר כאשר המלוה מתכוין רק לטובת הלוה.

אך בשים לב נלענ"ד בס"ד שאין זה נכון, כי יסוד "שם הלואה" הוא שבאם יש לראובן מעות להלוות ושמעון צריך להם להשתמש בהם, הרי זה "הלואה". משא"כ באם יש לראובן מעות ושמעון אין צריך להם כלל להשתמש בהם, שאז אין כאן שם "הלואה" אלא שם אחר על נטילת מעותיו של ראובן, וכגון לפעמים הוא שליחות עבור ראובן ולפעמים שם אחר, ולכן כאשר מטרת נטילת מעותיו של ראובן ע"י שמעון אינה כלל לטובת עצמו ואין עושה כלום לצרכיו הפרטיים במעות אלו, הרי "אין כאן הלואה כלל", וממילא גם אם ירויח ראובן המלוה מזה אין זה הרווחה של שכן הלואה כלל.

לא כן כאשר יש לראובן מעות להלוות ורצון התורה הוא שילווה לכל הצריך להם בחינם, והנה שמעון נצרך למעות אבל ראובן מסרב להלוות לו בחינם, הרי מיד עושה נגד רצון התורה שהוא דוקא להלוות לכל נצרך ובלי בקשת תמורה כנגדם. ולכן גם אם התמורה שראובן מבקש הינה אך ורק טובת הלוה, עדיין לא נפלט מחיובו להלוות לשמעון גם אילו לא היה צריך לרדת במשקל וכיו"ב. ונמצא ודאי יש כאן שם הלואה אלא שאנו רוצים להתיר איסור נטילת הרבית מטעם שנטילת הרבית היא לטובת הלוה, ולזה אנו עונים שאין היתר כזה כיון שמיד בהוודעו שלשמעון נצרכים מעות בהלוואה (ויש בידו להלוותם לו) היה מיד רצון התורה להלוותם לו בלי תנאים כלל. ולא יתבטל חיוב זה במה שהשכר שדורש הוא טובת הלוה, כי סו"ס יש חיוב הלואה בלי השכר הזה, ועל כרחך שטובה זו שעושה הלוה בציווי המלוה הינו "שכר עבור ההלוואה שלא רצה להלוות בלעדי הטובה הזאת".

הן אמת, שאם יש לראובן סיבה למה אינו יכול להלוות כעת לשמעון הרי באמת יכול ליתנם לו בעיסקה, ואין צריך ליתן לו דוקא בהלוואה. ואין הכי נמי שגם בנדו"ד יכול להצטדק שאין לו אפשרות להלוות לו ורק מוכן ליתן לו בעיסקה דהיינו שותפות, ויכול להתפשר עמו שאם יעשה לו טובה זו של התאמצות להוריד במשקל (דיאטה) הרי הוא מוכן להתפשר עמו ולוותר על נתינת הרווחים (כיון שטובה זו שוה ממון). וזהו ענין ההתפשרות בהיתר עיסקה. ולכן אין היתר להלוות באופן שאין המלוה צריך להנאת הרבית כיון ש"שם הלואה יש כאן", ולא דמי ללוה שאינו

[ד] אם המלוה יכול לדרוש הוצאות המונית מהלוה

שאלה: אחד שבא להלוות כסף ללוה ומגיע אליו עם מונית, האם יש חשש ריבית בזה שדורש שהלוה ישלם בשבילו עבור המונית?

תשובה: יש.

לוה אלא לטובת המלוה, שאז כל עיקר נטילת המעות אינו כלל בדרך הלואה כנ"ל (וממילא נתינת הרווח אינו בגדר שכר הלואה). וכאמור יכול לעשות היתר עיסקא בהתפשרות הורדת המשקל.

ד. יש לעיין במקרה שאחד שבא ללוות כסף ממלוה, והמלוה הגיע להלוותו במונית משום איזה סיבה שהיא, האם יש חשש ריבית בזה שדורש מהלוה שישלם בשבילו גם עבור המונית או לא, ויש לבאר הגדר בזה מתי מותר לשלם עבור הוצאות הכרוכות בעצם השגת ההלואה לבין הוצאות אחרות.

והנה מבואר מגמ' בב"ב (דף קסז:) וכן נפסק בשו"ע חושן משפט (סי' לט ס"ז) שהלוה נותן שכר הסופר אפילו הוא שטר עיסקא. וטעמא דמילתא מבואר שם בשו"ע משום שכל ההנאה היא שלו, והוא הדין בשטר עיסקא גם כן הנאה למלוה, וכתבו האחרונים שה"ה שאר הוצאות של ההלואה כגון דמי השטר, דמי גוביינא לבנק וכדומה. ובביאור יסוד ההיתר נראה שהוא משום שאין כאן אגר נטר כל עיקר, וכדמוכח מהגמ' שם שמשלם עבור דמי השטר אע"פ שאינו אלא לטובת המלוה.

ונתבאר מדברי הפוסקים כלל חשוב בענינים אלו, שכל הוצאה שהמלוה היה צריך לעשותה עבור עצמו באם רוצה להשתמש בכסף, אסור ללוה לשלם את ההוצאה הזו כיון שהמלוה נצרך לפעולה זו כעת, וכמו שאם הכסף שרוצה להלוות נמצא בים או בבור עמוק וצריך לשכור פועל שיביא את הכסף משם, פשיטא שאסור ללוה לשלם הוצאה זו, דהוי הוצאה לצורך המלוה ואסור ללוה לשלם את זה.

אך אם הפעולה הזו אינה נצרכת כעת למלוה, מותר ללוה לשלם עבור זה כיון דאינה מתייחסת רק ללוה, ואף שבעתיד יצטרך המלוה להוציא הוצאה זו, ונלמד מכאן שכל שכן הוצאות שיש למלוה בהמצאת הכסף ללוה אין שום חשש ריבית להחזירם למלוה, וכגון מעות שנמצאים במקום אחר שצריך להוציא הוצאות כדי להביאם ולהמציאם ללוה, או מעות שנמצאים בבנק ועל ידי מעשה ההלואה יחויב בדמי ניהול חשבון עבור פעולות אלו, כיון שהפעולה מתייחסת כעת רק ללוה ומותר, והוי הוצאה לצורך ההלואה ומותר.

ולפי זה היה נראה בפשיטות שיש להתיר ללוה לשלם עבור המונית שהמלוה לוקח כדי להביא לו את הכסף להלואה, ואין בזה חשש ריבית. וריבית לברר את שאלה דידן אצל מרן הגר"א נבנצל שליט"א וכתב לי למעשה שאין בזה חשש ריבית לשלם עבור המונית. ובאמת כדבריו כך עולה כעין זה משו"ת דובב מישרים (ח"א סי' י') שהובא בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן ק"ט) שנשאל שם אודות גמ"ח שנותן הלוואות האם מותר לקחת תוספת כסף עבור הוצאות הגמ"ח, כגון ניהול שכירות המקום וכדומה. והביא שם דלכאורה ד"ז תלוי בפלוגתא הפוסקים, דלשיטת המב"ט, כיון דאין מקבלים יותר מהראוי בשביל ההוצאה אין איסור, ולשיטת הרמ"א יש עכ"פ איסור דרבנן, אמנם נראה דבכעין נד"ד גם הרמ"א מודה, דדוקא כמו בנדרן דידהו, דעכ"פ יש הנאה להמלוה, אף דגם בלא הלואה ה' מגיע לו שכר פעולתו, מ"מ כשהתנה יש בזה משום אבק רבית, משא"כ היכא דאין להמלוה שום הנאה, רק לשלם ההוצאות, לא גרע ממה דנותן הלוה שכר הסופר כנ"ל, וביותר דאף אם הוי אבק רבית, י"ל כיון דהוי לצורך מצוה אין איסור, עי' בשו"ע ופוסקים (יו"ד סי' קס"ח) עיין שם, ובמה שכתבתי בספרי (ח"ד סי' יז) עיין שם.

ושבו ראיתי בתשו' דובב מישרים (סי' י'), שנשאל בכעין נד"ד בחברה של גמ"ח, ומלויס לסוחרים עניים ובלתי אמודים, באופן שהלוה נותן וועקסל /שטר/ על איזה סכום יותר בהבלעת שכר טרחת הגבאים (אדמיניסטרציאנס שפעזין /הוצאות המנהל/), כדן שהלוה צריך לשלם שכר הסופר, אמנם הגבאים מותרים על טרחתם ונותנים המותר להחברה בתור מתנה. ומצדד בכמה צדדים להקל, היינו עפ"י המב"ט הנ"ל, ודברי מהרי"ט והמל"מ (פי"ב מהל' מלוה) במעות של עניים, ועפ"י הלקט הקמח היכא דאין מלוים אלא לבני חבורתם, דהוי כמלוה לעצמו, דאין כאן נושך ונושך, והובא בתשו' מהרש"ם (ח"א סי' כ), ופקפק בזה, ועוד הביא תשו' בית אפרים (יו"ד סי' מא, הובא בפת"ש סי' קעג סק"ג), דהביא שם בשם תשו' מים רבים להתיר כה"ג, היכא שנוטל יותר עבור שכר שליח ושכר הכנת הדרך, אך הביא

[ה] לומר תודה רבה

שאלה: כיצד פוסק הגאון שליט"א לענין אחד שקבל הלוואת כסף מהשני אם מותר לו להגיד "תודה רבה" על זה שקיבל הלוואה?

תשובה: לא (ה).

שם בשם שו"ת ב"ע שהחמיר בזה, (ויד"ל דפלוגתתם תלוי בפלוגתת הרמ"א והמבי"ט כנ"ל, ואין אצלי הספרים הנ"ל לעיין בהם, הכותב), וסיים סוף דבר, יש הרבה צדדים להקל וכו' עכ"ל למה לנו להקל בזה במקום שיש עצה המבוארת בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' כ) הנ"ל לעשות היתר עיסקא ובהכרזה ע"י ב"ד כמבואר שם, ולמה לנו לחפש קולות במקום שאפשר עצהיו"ט עכ"ל, אבל כנודע דיש הרבה ת"ח עניים הלומדים תורה מתוך הדחק, ואין עוסקים במסחר, שענין ההיתר עפ"י היתר עסקא אינו שייך בהם, אף שכמה גדולי האחרונים הקילו בזה מטעמים המבואר בדבריהם, אבל כ"ז ע"צ הדוחק, ויש הרבה מחסידים ואנשי מעשה אשר לבם נוקפם כאשר צריכים לזה, נרויה להסתייע מדברי הגאון בתשוב' דובב מישרים הנ"ל, דכל מה שהצריך לה"ע הוי רק מחומרא בעלמא. והיכא דבאמת לוקחים רק דבר מועט כדי לכסות ההוצאות אפשר להקל אפי' בלא ה"ע כנלענ"ד. וראה עוד בברית יהודה (פ"ט הערה יג-טו), וכן בספר רבית לאור ההלכה (פ"ה הערה י') הביא ששמע כן מהגרי"ש אלישיב זצ"ל שמותר לשלם עבור הוצאות הבאת המעות ממקום אחר, וטעמו משום שכל ההנאה היא של הלוה, ודלא כדברי ספר קוני' דיני רבית המצויים (פ"ג ס"ז). ואח"כ ראיתי כדברי הגר"א נבנצל שליט"א כך כתב רבו וצוק"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' סח אות ו') שפשוט שאם אחד ביקש מחבירו שילוח לו כסף והלה השיבו כי הכסף נמצא בביתו וזה שהיה נחוץ לו אמר לו סע לביתך ואנכי אשלם לך, מסתבר דאין כאן שום איסור רבית כיון דנותן לו מה שהוציא. ונמצא שאם משלם עבורו כסף כדי להשיג הלוואה עבורו ועלה לו הוצאות הוי כאילו הוציא לצורך נסיעה ואין זה כלל שכר הלוואה, דהלא אינו מרויח כלום והוא רק נותן לו מה שמוציא עבורו. וכן דעת הגר"ש דבליצקי וצוק"ל ובמח"ס שבט הקהתי שליט"א, וכן שמעתי ממור"ר הגר"צ ריבלין שליט"א דומ"ץ עדה החרדית ירושלים. וכן פשטות רוב האחרונים ופוסקי זמנינו נקטו לדינא כדעות המקילים שאין חשש.

ובהזדמנות אחרת זכיתי לשאול את מרן הגר"א נבנצל שליט"א אודות שאלה דומה באחד שהוציא כסף מהבנק כדי לתת הלוואה לפלוני ועלה קצת יותר בעמלות וכדומה, וביקש מהלוה רק לכסות את ההוצאות של העמלות, האם יש בזה חשש רבית. והשיב לי וז"ל: מדוע המלוה צריך להפסיד, אין בזה חשש רבית, עכ"ל. הרי על פי יסוד הנ"ל ובהסכמת כל הפוסקים אותו סברא קיים בנידון זה שהמלוה לא צריך להפסיד כדי לתת את ההלוואה לפלוני, והלה רק מכסה את ההפסדים שכתבנו כבר שאין בזה חשש רבית.

ה. הנה יש לברר דבר הידוע לכל בהלכות ריבית, שאחרי שלוקחים הלוואה מהמלוה נוהגים להמנע מלומר "תודה רבה", ויש לעיין האם בזמן הזה מקובל לא לומר את זה, וא"כ האם יש עצה אחרת להודות למלוה על החסד שעושה עמו. הנה איתא בשו"ע (סי' קס ס"א) אם לא היה הלוה רגיל להקדים לו למלוה שלום אסור להקדים לו. ובשו"ע הרב כתב דכ"ש שאסור לקלוט בפניו או להודות ולהחזיק לו טובה או לברכו בפניו על שהלוהו, דכל זה הוא ריבית דברים. וראה בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' כז אות א) שנוטה לומר שדוקא קילוס וברכה אסור ולא הודאה, אך בח"ב (סי' סח אות ב) חזר בו אחרי שראה דברי הגר"ז. ומהאי טעמא כתב בספר חוט שני ה' ריבית (עמוד סג) שאסור לומר למלוה תודה, יישר כח, וכן אסור לברכו וכדומה כשלא היה רגיל לעשותו קודם ההלוואה. ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאין איסור לומר תודה רבה אבל אין לומר לו יישר כח (וכן שמענו ממנו כשהייתי נוכח עם ראש הכולל הגר"א שליט"א). ואח"כ ראיתי ביצחק יקרא משנה ברורה חלק ו' קונטרס ההנהגות ה' צדקה (אות כה) של מרן הגר"א נבנצל שליט"א שכתב, דאיסור ריבית דברים בהלוואה הוא רק באחולי ברכה וכדו', כגון לומר תזכו למצוות, שזו ברכה. אבל באמירת תודה רבה אין איסור, שהרי אין זו ברכה אלא הכרת טובה. וכן ראיתי בספר פסקי הגרי"ש אלישיב זצ"ל (עמוד קא) שפסק דמותר לומר תודה רבה למלוה או תזכו למצוות דהיום אין לזה חשיבות כהקדמת שלום.

ובספר חלקת בנימין (סי' קס ס"ק ק"ח) כתב על פי דברי הפוסקים, דלכאורה נראה דבשעה שהמלוה נותן לו הלוואה

[ו] הנצחה למלוה בתוך ספר שמוציא לאור

שאלה: אחד שקיבל הלוואה "פתאומית" מאיזה ידיד שהיה לו כסף להלוואות לצורך הוצאת ספר לאור, והמחבר רוצה לכתוב עליו דברי שבח בתוך הספר, האם יש בזה חשש ריבית?

תשובה: כן⁽¹⁾.

[ז] בעל שעובד בהצלה אם מותר לטפל באשתו נדה

שאלה: אחד שעובד בהצלה ואשתו חולה הרבה פעמים וצריכים לקרוא להצלה, האם מותר לו לטפל בה בעת נדתה, ואת"ל שזה אסור מה הדין בשבת, האם עדיף שהוא יטפל בה כדי למנוע חילול שבת מאנשים אחרים?

תשובה: על ידי גוי⁽²⁾.

או בשעת פרעון רשאי לומר לו תודה דאין זה אלא מדת דרך ארץ בעלמא שלא להתעלם כאילו לא עשה עמו כלום, ומה שאסור להודות לו היינו דוקא להרבות בהודאתו יותר ממדה זו כגון לשבח ולקלס, אולם במנחת שלמה שם למעשה אסר לומר תודה רבה ע"י שם. ועי' עוד בדרכי תשובה (ס"ק פח), ובספר דינים והנהגות חזון איש (פ"ד סעיף ה'). ובשו"ת חיי הלוי ח"ה (סי' סט אות ו) כתב בענין לומר יישר כח שיש שדנו להתיר, אבל למעשה נראה דיש לומר ישר כח על הטירחא דבזה מגלה דעתו שאינו על עצם ההלוואה. וראה עוד בספר גם אני אודך תשובת הגר"מ חליוה שליט"א חלק י"ג מה שכתב בזה.

כתב בספר חשוקי חמד (ב"מ עה:), עמ' שיב) שרבי שמעון שוואב סיפר שבישיבת מיר בחו"ל היה מנהג שלפני שנסעו הבחורים לביתם בסוף הזמן, היו נכנסים למשגיח ר' ירוחם, מקבלים ממנו הלוואה לנסיעה, וכשחזרו בתחילת הזמן החזירו את ההלוואה, והוא כבחור צעיר ניגש בסוף הזמן הראשון שלו בישיבה לקבל את ההלוואה, ולאחר שקיבל את הכסף אמר 'תודה', והמשגיח גער בו האם אינך יודע שתודה זו אסורה מדין ריבית דברים. ויהי בסוף הזמן השני, כאשר קיבל רבי שמעון את ההלוואה, לא אמר תודה. ור' ירוחם גער בו שוב, אינך מתבייש, קיבלת הלוואה ואינך אומר תודה, הלא יש בכך חוסר נימוס ודרך ארץ. משהתפלא ר' שמעון על ההוראה הסותרת, הסביר לו המשגיח דמיר צריך להיות ברור שהאדם מצד עצמו רוצה לומר תודה, וחייב לומר תודה, על כל טובה שעושים לו. אלא מאי, שהשלחן ערוך פוסק שאסור, וממילא אסור לומר, אבל משהתבוננתי בפניך ראיתי שקיבלת את הוראתי הקודמת כדבר המובן מאליו שלא אומרים תודה וזהו.

ו. ראה בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א' (סי' פ) שנשאל אם מותר ליתן תודה בספרו שמדפיס למי שהלוו לו כסף להדפסת ספרו. והשיב נראה לע"ד שבלשון תודה כמו שאסור לומר להמלוה עבור הלוואתו מדין ריבית דברים אסור גם לכתוב ולהדפיס, אבל יכולין לכתוב בלשון הודעה שיתברך מן השמים, כי הא זה אמת שיתברך בזכות מצותו הגדולה, ונמצא שהוא רק הודעה וספור דברים בעלמא, שודאי מותר לפרסם איך שלוח מפלוגי סך כך וכך אף אם יהיה מזה להמלוה הנאה ממה שנתפרסמו חסדיו, כי מצוה לפרסם עושי מצוה אם אין מקפידין להסתיר, לכן גם בכתב ודפוס רשאים לפרסם לכתוב בנוסח כזה: ברכה נתונה מהשי"ת לפלוגי הגומל חסד והלוה להדפסת הספר כך וכך או דוגמא של נוסח זה. שלשון כזה הוא רק הודעה וספור דברי אמת שיש ברכה מהשי"ת לפלוגי שגמל חסד בהלוואתו. ועי' עוד בדרכי תשובה שם, ובשו"ת חיי הלוי שם (אות ז'). ובספר חוט שני שם כתב שיש איסור להדפיס בספר אמירת תודה או ברכות למלוה אא"כ אין המעות של המלוה אלא הוא גבאי של גמ"ח וכדומה, דאז אין הוא המלוה ומותר להקדים לו שלום.

ז. הנה בעבר כתבנו תשובה בזה לידידי הגאון המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך

וז"ל: והנה כבר הארכנו בכמה חיבורים בס"ד בדברי הרמב"ם והרמב"ן ודעות האחרונים בנוגע לנגיעה בערוה ואשה נדה, וכתב הבית יוסף בנגיעה באשה שמוגדרת כחולה שיש בו סכנה, תלוי במח' בין הרמב"ן והרמב"ם, לדברי הרמב"ם שאיסור נגיעה הוא מדרבנן אין שום איסור לנגוע בה, ואילו לדעת הרמב"ם שחשש לאיסור דאורייתא אפשר דאסור משום דהוי אבזרייהו דגלוי עריות דיהרוג ואל יעבור, וראה בבית שמואל (סי' כ' סק"א) ודלא כדברי הש"ך (סי' קצה סק"כ) שכתב דאף הרמב"ם אין דעתו לאסור מדאורייתא אלא בנגיעה דרך חיבה, אבל נגיעה ריפוי אף הרמב"ם מודה דלא הוי מדאורייתא, וא"כ וודאי דאף לדעת הרמב"ם במקום סכנה אין לאסור, ועוד כתב שם בש"ך דאפילו שלא במקום סכנה מותר, וכן הוא מנהג בישראל ממששים הדפך של אשת איש או נכריות אע"פ שיש רופאים אחרים, הרי אפילו בלי סכנה מתירים ע"י שם.

אמנם לגבי אשתו נדה כתב הרמ"א (סי' קצה סי"ז) דרק במקום סכנה מותר, וכן כתב הש"ך שם דאין להתיר אלא במקום סכנה, וראה עוד בש"ך יורה דעה (סי' קנז סק"י). וכבר הזכרנו בספרי דברי הכרתי ופלתי שכתב כדעת הש"ך דכן נוהגים דאשה שיש לה מכה וכדומה שאין לטפל בה אלא במקום סכנה, וטעם הדבר שמחמירים לגבי אשתו נדה מאשר סתם ערוה כיון דלבו גס בה יותר וקרוב לבוא לידי עבירה.

אם אין רופא אחר

והנה יש לעיין בגדר שאין רופא אחר שכתב הרמ"א שמוותר לבעל לנגוע באשתו נדה לצורך חוליה אפילו כשאין בו סכנה, ויש להקדים שבדרך כלל אם אין אחר הכוונה היא אפילו שהאשה סומכת יותר על בעלה לעשות את הטיפול, או שמשום הפסד ממוני, שבעלה כמובן עושה בחינם, או אפילו מחשש עצבות או מתח כבר התיירו הגר"ד פיינשטיין שליט"א שבעלה יכולה לטפל בה בצירוף שאין כאן נגיעה של חיבה, וצריך ללבוש כפפות. ולמעשה אע"פ שיש מחמירים מ"מ נראה להורות כמ"ש לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א כדברי הש"ך בצירוף דברי הפ"ת שכה"ג נחשב כאין לו רופא אחר ויש לטפל בה עם כפפות.

ולענין אגב הזכרתי בספרי אהל יעקב הל' הרחקות נדה מה שדן בשו"ת אבני ישפה (ח"ז סימן ק) אודות בעל שהוא רופא ויכול לילד את אשתו, והיא צריכה ללדת בשבת, האם עדיף שהוא יעשה בעצמו במקום לחלל שבת או שמא יותר טוב שאחר יעשה כיון שהיא אסורה לו כנדה. והשיב דמסתבר דכיון שצריכים לחלל השבת כדי להשיג רופא אחר, הרי זה נחשב שאין לה מי שישמשנה שהרי ההיתר לחלל השבת הוא רק עבור פיקוח נפש, אבל לא בשביל להחמיר בהלכות נדה, ולכן בעל שהוא רופא ואין להשיג רופא אחר בלי לחלל השבת, יכול לילד את אשתו, ויכסה ידיו בכפפות, כמ"ש בפתחי תשובה ס"ק טו שהתיר אם אי אפשר, אפילו לרחצה, ואם כן ה"ה כאן אם אי אפשר על ידי כפפות, יהיה מותר גם בלי כפפות, עכ"ד.

ולענין אגב מצאתי לנכון להוסיף הערה שראיתי בספר פותח שער (מילואים סי' טו אות מה) שהביא את דברי הפתחי תשובה בשם המקור מים חיים להורות שאם אין רופא אחר יש להניח בגד על הדפך ואז מותר לבעלה הרופא לממש לה הדפך על אותו בגד המפסיק. וצע"ק בדברי הפתחי תשובה שם (סק"ב) שהביא משו"ת נודע ביהודה דאם אי אפשר בענין אחר להתיר לבעלה לעמוד עליה בשעת טבילה ולתמוך בידיה לכוף ראשה לתוך המים, ולא הזכיר מה שכתב כאן שהיכן שאפשר על ידי הפסק בגד. וגם צע"ק בנודע ביהודה גופיה שפלפל באיסור נגיעה באשתו נדה, והעלה דאם אי אפשר לה לטבול בענין אחר, רק שבעלה יסייע לה לכוף ראשה לתוך המים דשרי ליגע בה אז. והלא עצה פשוטה היא לעשות על ידי הפסק בגד דע"פ קיל יותר מנגיעה בבשרה ממש, ומהני אפילו לשיטת הבית יוסף בדעת הרמב"ם דהנגיעה מצד עצמה היא איסור דאורייתא בין אם היא לצורך טבילה או לא, ע"י שם.

עדיפות לאדם זר לנגוע באשה נדה

והנה לענין איש יהודי אם יש לו עדיפות לנגוע ולטפל באשה בעת נדתה מאשר בעלה כשצריכה לכך, בספר תורת היולדת (פ"ט ס"ו) כתב לגבי יולדת שהיא נדה וצריכה תמיכה, כגון שקשה לה להיכנס לרכב בכוחות עצמה ואין נשים אחרים לעזור לה, מעיקר הדין יתמוך בה הנהג ולא בעלה והכל לפי הענין. וטעמא דמילתא על פי מה שמבואר בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' קטז) ובשו"ת אגרות משה יורה דעה (סי' צ) שלאדם זר מותר לנגוע בנדה כשאנו בדרך חיבה, ואיסור הנגיעה הוא סייג לבעל, מאחר ולבו גס בה כמבואר בסימן קצ"ה. וכן משמע מדברי השו"ע (סי"ז) שכתב דאם אין שם אדם אחר, התיירו לבעל שהוא רופא לממש דופק אשתו נדה. משמע שאם יש שם אחר עדיף הוא על פני הבעל ודוחק להעמיד דברי השו"ע באופן שיש שם נשים רופאות או נכרים, אמנם אם אין שם אחר, מותר

[ח] גר שהתגייר אם מותר לתת מתנה לאביו

שאלה: האם גר שהתגייר יכול לתת מתנה לאביו הגוי, או שיש בזה איסור דלא תחנם?

תשובה: אסור^(ח).

[ט] לבישת לבנים בעונת הוסת

שאלה: האם אשה צריכה ללבוש בגדי לבנים בעונת הוסת?
תשובה: לא^(ט).

[י] נאבד מוך דחוק אם מעכב

שאלה: אשה שעשתה הפסק טהרה ויצא טוב ואח"כ עשתה מוך דחוק, וזה נאבד לפני שהיא יכולה לראות אותו, האם היא יכולה להמשיך בז' נקיים כיון שהמוך דחוק בדיעבד אינו מעכב ולא היה כאן רעיוותא?
תשובה: מעכב^(י).

לבעל לתמוך באשתו, שתמיכה זו, שאינה בדרך חיבה מותרת. ובנידון דידן יש כמה צדדים לומר שבמקרה כזה נידון כאין לו אחר.

ולמעשה לענין הלכה למעשה ביררתי אצל כמה גדולי ההוראה כיצד לנהוג למעשה אצל רופא שיניים וכן לגבי איש שעובד בהצלה, ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שמותר לבעלה לעשות הטיפול עם כפפות. וכן לגבי אחד שעובד בהצלה מותר לו לטפל באשתו עם כפפות מאשר לקרוא לאחר לחלל שבת. וכן שמעתי ממר"ר הגר"מ דייטש שליט"א. מיהו הגר"ע אויערבאך שליט"א פסק שאין לבעל לטפל באשתו נדה בשיניים.

ח. אמנם הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיכול לתת לו מתנות (שו"ת מציון תצא תורה ח"א), ועי' בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ג חו"מ (סי' יז אות ה) שנשאל בזה והביא הט"ז שם שאם מכירו לא הוה עליהו שם מתנה אלא כמכירה, שהרי משלם גמולו, ולכן בנידון הנ"ל פשוט שמותר לו לתת להם מתנות.

ט. ועי' בפתחי תשובה (סי' קצ ס"ק כב) שהביא בשם ספר עמודי כסף שכתב, בזה נראה שאשה תלבש תמיד בגדי צבעונים, אבל כדי להציל בימי נדתה ובימי ליבוניה לא, עכ"ל. וראה עוד בשו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ג (סי' מח) שכתב דעצה טובה שתלבש בגד לבן הסמוך בהידוק יפה לגופה כל אותה העונה.

ויש לעיין אם ימי ליבוניה קאי על ימי הוסת או לא, ובספר בדי השלחן (סי' קצ ציונים ס"ק רה) כתב דאולי ר"ל ביום וסתה. ועי' בספר חוט שני בציונים (ס"ק קעד) שכתב דלא חייבו לבישת לבנים בעונת הוסת, ולכן אם לבשה צבעונים קודם עונת הוסת, אינה מחוייבת להסירן וכו"ל, אמנם הא פשיטא דאסור לה בכוונה לעשות מעשה וללבוש צבעונים בעונת וסתה כדי להמלט מבידור טהרתה, וכן היה מורה הגר"מ הלבארשטאם זצ"ל כפי שמסרו תלמידיו.

אולם כדברי מורינו הרב שליט"א כ"כ ידידי הגר"י שוב שליט"א בספר פסקי משנה הלכות (פכ"א סי"א) שמסתבר שאין ללכת צבעונים ביום הוסת כמו בז' נקיים, והביא עוד שכן היה דעת הגר"י ש אלישיב זצ"ל.

י. מה שכתב מרן (שליט"א) זצ"ל לכאורה הוי קצת חידוש, כי הרי כתב הרמ"א (סי' קצו ס"א), שאם בדקה עצמה שחרית בלי מוך דחוק סגי, ורק יש "להחמיר לכתחילה" לעשות מוך דחוק כל בין השמשות, וא"כ נראה שאם נאבד

[יא] ספר היסטוריה עם דף אחד שיש בו תמונה של ספר תורה פתוח להכנס לבית הכסא

שאלה: נשאלתי מאברך בחוץ לארץ שבתו שלומדת בסמינר יש לה ספר חולין שלומדת ממנה היסטוריה, ואחרי שגומרת יכול להיות שזורקת את זה לאשפה וכן כשלומד לפעמיים קוראת ממנו בבית הכסא, ומצאו שם דף אחד עם תמונה של שם השם, הוא שואל האם יש בזה קדושה וצריך לקרוע אותו מהספר אחרי הלימוד, ומה עושים למעשה?

תשובה: לקרוע.

[יב] אבל ללבוש קיטל בליל הסדר

שאלה: אם אבל תוך י"ב חודש או שלושים נוהג ללבוש קיטל ושותה בהסיבה בליל הסדר?

תשובה: אין אבילות ביו"ט יא).

[יג] אם יש קדימה בברכות לאונן

שאלה: אונן שפטור מן המצוות האם יש לו דין קדימה איזה מאכל לאכול קודם (האם הדין קדימה הוא בברכה או באכילה)?

תשובה: כן יב).

המוך דחוק וההפסק טהרה יצא טוב שיכולה לספור ז"נ מיד, וכך שמעתי מהרבה מורי הוראה שליט"א, וכ"כ לי בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו יור"ד (סי' מד).

יא. ע"י בט"ז (סי' תעב סק"ג), ובמשנה ברורה שם (סקי"ג) שהביא בשם אחרונים שנהגו לא ללבוש קיטל, ומ"מ הלבוש אין מוחין בו, ובשער הציון שם כתב דצידד להתיר משום דהט"ז והחק יעקב הסכימו שיכול ללבוש. ובספר הליכות שלמה (פ"ט הערה 136) הביא דעת הגרשז"א זצ"ל שנוהגים ללבוש קיטל אפילו בשנת אבילות כבכל השנים. ובספר אשרי האיש (עמוד שפח) הביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בכל זה וז"ל והמנהג ללבוש קיטל או חאלאט לבן בליל הסדר, אף מי שמתארח אצל אחר. וגם המתארח אצל אחרים כגון חמיו, שאינם נוהגים ללבוש קיטל בליל הסדר, מ"מ הוא ילבש, כיון שכך המנהג.

ובהגדה של פסח להגר"מ פיינשטיין זצ"ל (עמוד רעג) הביא שהגאון זצ"ל נהג ללבוש קיטל בליל הסדר. ובהגדה של פסח בית הלוי הביא שהגר"ז מבריסק זצ"ל בארץ ישראל לא לבש קיטל לסדר. ומנהג וויזניץ, בעלזא וסקווירא שהמסובים אינם לובשין הקיטל רק הבנים של הרב הנשואים, כ"כ בספר נטעי גבריאל (פרק סד הערה ב'). ומנהג פולין היא שלא נהגו ללבוש קיטל.

יב. והנה ידידי במח"ס סוכת חיים שליט"א כתב בספרו אודות ספק הנ"ל בספר סוכת חיים הל' ברכות וז"ל: יש

להסתפק באונן שפטור מכל המצוות, ואין עושה ברכה לפני האכילה, האם חייב בקדימה באיזה מין אוכל ראשון. והספק הוא האם הדין קדימה הוא דין בברכות, דכ"ז שמברך צריך לברך עליו קודם, ואונן שאינו מברך אין כאן דיני קדימה, או דהוא דין באכילה, דכ"ז שהאוכל חביב עליו צריך לאכול קודם, ואינו משום הברכה.

הגר"א גרינבלאט זצ"ל (בעל הרבבות אפרים, הו"ד בקובץ נור התורה ח"ח עמוד רכו) כתב בזה וז"ל, ונראה בזה, דלפי דברי הרמב"ם בהל' ברכות (פ"ח ה"ג) משמע שמה שחביב עליו לאכול מברך על החביב עכשיו ופוסט את השאר, ואפי' אם הוא משבעת המינים מברך על החביב לפטור את כולם, ואם בחביבות כולם שווים שם השבעת המינים קודמים לברכה וכו', אבל רוב רבותינו חולקים והם סוברים דמין שבעה עדיף מחביב, וכן האדמה קודם לשהכל, אפי' אם מה שברכתו שהכל הוא חביב אצלו יותר, ויש חילוק אם ברכותיהן שוות וכו'. וא"כ יוצא שהוא במחלוקת, דלהרמב"ם החביב קודם, ושאר הראשונים סברי דשבעת המינים קודמים, ולפי"ז להרמב"ם אוכל את החביב ולשאר הפוסקים האדם יאכל את השבעת המינים, וכיון דרבו בזה הדעות, נראה דיאכל קודם הפירות משבעת המינים, ואח"כ יאכל את החביב, כך נראה לנו דיש לו לעשות. ובדיבור עם לומדי תורה בליקוד בסוכות תשס"ד יצא לנו כך להלכה לפסוק, עכ"ל.

ולא הבנתי כלל וכלל מש"כ בזה, דהרי הרמב"ם והרא"ש נחלקו רק מה קודם חביב או ז' מינים, אבל לגבי השאלה אם הוא דין בהאכילה או דין בהברכה לא נחלקו בכלל, ואמאי פשיטא ל' דלהרמב"ם גם אונן צריך להקדים ולברך על החביב, הלא יתכן שהדין חביב הוא רק ביחס להברכה, שמפני חשיבות הברכה יש לברך תחילה על החביב, אבל בלא ברכה מנא ל' שיש חיוב להקדים לאכול את החביב. ועוד מש"כ לבסוף דכיון דהוי מחלוקת יאכל תחילה השבעת המינים, הרי אין זה משום המחלוקת, זהו רק משום דלא קי"ל כדעת הרמב"ם, וצ"ע.

מסברא ה' נראה דדין קדימה הוא רק מצד הברכה, שמצד חשיבות הברכה יש ענין לברך על החשוב, אבל בעצם האוכל איזה ענין יש לחייב אדם להקדים לאכול החשוב קודם, אטו אכילה חשיבות אית בה. וכן פסק הגר"ש וואזנר זצ"ל (הו"ד בס' מלבושי מרדכי סי' א' ס"ד) שדיני קדימה נאמרו רק על הברכה ולא על סדר האכילה, ולכן אחרי שבירך והתחיל לאכול לפי סדר הקדימה יכול להמשיך ולאכול כפי שירצה.

וכ"כ בתורת חיים (סק"י ד"ה אמנם) וז"ל, דעיקר הפלוגתא מה שיקדים הוא יען שמברך עליו, דבזה מראה חשיבות אותו דבר שעליו הוא מברך ומשבח להשי"ת, וסובר ר"י דמברך על מין ז' קודם שהוא חשוב מחשיבות א"י וחשוב קודם, ורבנן סוברים חביב קודם וכו', אבל אם כבר בירך או שאוכל בתוך הסעודה שהפת פוטרת כל מיני מאכל, אז ליכא עוד שום חשיבות במה שיקדים, ובדאי רשאי לאכול ולהקדים מה שירצה וכו', עכ"ל.

בקובץ נור התורה (ח"ח עמוד רצ) טען חכ"א דלכא"י יש מקור מפורש שיש דין קדימה בעצם המאכל, דהנה המ"ב (סי' ריא סק"י) כשהוא מתייחס למחלוקת הרמב"ם והרא"ש מה נקרא חביב, מה שחביב עליו עכשיו או מה שחביב עליו תמיד, כתב וז"ל, ומשמע מדברי הפוסקים דיתנהג כך יברך על המין שרגיל להיות תמיד חביב עליו ויטעום קצת ממנו, ואח"כ יאכל המין שחפץ לאכול ואחר גמר אכילתו יחזור לאכול המין הראשון, עכ"ל. וצ"ב דהרי המ"ב כבר הכריע לברך על המין החביב עליו תמיד, ואמאי כתב שיאכל המין החביב עליו עכשיו, ואח"כ יחזור ויאכל המין החביב עליו תמיד, והלא כיון שבין כה וכה כבר בירך על המין החביב אצלו תמיד, שוב מה שירצה יעשה, ומה איכפ"ל סדר אכילתו עכשיו. וע"כ מוכח דיש דין קדימה גם בעצם האכילה, שיאכל תחילה מין החשוב יותר, ולכן אע"פ שכבר בירך על החביב עליו בדרך כלל, מ"מ עדיין נשאר לו חיוב הקדימה בעצם המאכל, וכיון שכן מכריע המ"ב שלאחר שבירך על מין החביב בדרך כלל, מיד יחזור לאכול המין החביב עליו עכשיו, ואח"כ יחזור ויאכל מין החביב עליו תמיד.

ולפי"ז נמצא חידוש, שאם למשל כבר בירך בפה"ע, ושוב הביאו לפניו עוד מיני פירות מהם שלמים ומהם שבורים, צריך לאכול תחילה מהשלם, כי יש דין קדימה בעצם אכילת השלם, אפי' אם אינו מברך, עכ"ל.

אך נראה דאין זה כוונת המ"ב, דבאמת בדברי הראשונים שכתבו דין זה הוא הרא"ש ורבינו יונה, ובדבריהם משמע דאין בזה חיוב וצורך להתנהג כן, אלא מכיון שהוא רוצה עתה המין השני, לכן אומרים לו שיכול לאכול רק מעט מן המין הראשון ויכול אח"כ לחזור ולאכול המין הראשון שוב בלא ברכה. דכתב ברבינו יונה (ד"ה מחלוקת כשברכותיהן) וז"ל, ואע"פ שאינו רוצה לאכול אלא אחר שיאכל האחר, אפי' יש לו להקדימו ויאכל ממנו תחילה מעט כדי שיברך עליו תחילה וכו', עכ"ל. הרי מבואר דמכיון שהוא ה' רוצה לאכול המין השני, לכן אומרים לו שיאכל תחילה מעט מן הראשון ומיד אח"כ יאכל השני, אבל אינו משום הכרח לנהוג כן, דודאי אם הוא רוצה יכול גם לאכול המין הראשון לגמרי, ואח"כ המין השני שפיר יכול לנהוג כן. וכן מבואר בהרא"ש (סי' כ"ה). וכן ביאר באור החמה דברי המ"ב.

[יד] השתתפות אבל בסעודת פורים

שאלה: באיזה סוג סעודת פורים אבל בתוך השנה יכול להשתתף, הכוונה האם הוא יכול להשתתף רק בסעודה שרגיל בו כל השנים או אפילו יכול ללכת לסעודה חשובה שהזמינו אותו לכבוד פורים?

תשובה: תפוס לשון ראשון (א).

יג. הנני מעתיק תשובה שכתבתי בזה לידידי הגאון המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך: הנה נוהגים להורות שאבל על אביו או אמו יכול להשתתף בסעודת פורים כמו שעושה בכל שנה, רק שנוהגים למעט משמחה וכו"ש ליצנות, ונבאר את הפסק במקור הדין בס"ד.

בשלחן ערוך יורה דעה (סי' שצא) הובא הדינים הנוגעים להשתתפות אצל אבל בשנת האבילות וכבר הארכנו בזה במקום אחר, מיהו לגבי נידון דין כבר ידוע דברי הזקן אהרן (קדמון סי' ריג) הובא בספרי הפוסקים שנקט להקל לאבל כל י"ב חודש על אביו או אמו וכל שלושים על שאר קרובים לאכול סעודת פורים עם בני ביתו. וצירף שם סעודת פורים נחשב סעודת מצוה, והרי אבל חייב בכל מצות היום. מיהו לפי זה לדעת הרמ"א (סי' שצא ס"ב) שכתב שהמנהג לא ליכנס בכל סעודת מצוה לכאורה אין להתיר מטעם זה בלבד.

עוד סברא כתב שם שכיון שאבל חייב בכל המצוות של פורים, גם בסעודת מריעות חייב. [ועדיין יש לעיין לדברי הרמ"א שהרי בוקן אהרן דן להתיר בגלל שכל שמחה של מצוה שריא, וכל שכן כאן שמחויב במצוה בעצמה, וא"כ לכאורה לרמ"א אין להתיר, ספר אבילות כהלכתה עמוד תלא].

מה שהזכרנו שאבל מחויב בכל מצוות של פורים, יש להדגיש מה שכתב בבאר היטב (סי' תרצה סק"ט) שחיוב סעודה זו הוא לקבץ את משפחתו וחביריו, וממילא זהו מצותו, ומכאן זה בספר דברי סופרים (סי' שצא ס"ק לד) רצה להתיר לאכול אצל בית אחר. ואף שיש חולקים על זה כמ"ש בספר שלמי תורה הל' פורים (עמוד שלו) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, מ"מ מצאנו שגם מי שלא עושה כן בכל שנה עדיין יש מקום להקל לסעוד אצל בית אחר ובפרט בנידון דידן שרוצה לסעוד בחד עם בני משפחה שהם עצמם אכלים על אותו אבא. אבל לאחר ל' מותר לצאת מביתו לצורך סעודת מצוה שאינה של שמחה אם הוא עצמו בעל השמחה וכמ"ש אור"ח (סי' תרטט) לענין שמחת תורה, דמותר לאבל להשתתף בשמחת חתן תורה והוא כבעל שמחה עצמו, הכי נמי אבל בפורים אחרי ל', הוי כבעל שמחה עצמו ומותר לילך לסעוד אצל אחרים גם חוץ לביתו, ראה בבדי השלחן (סימן שצא ס"ק כט).

וכן נראה המנהג להקל לאכול גם במקום אחר וגם עם אחרים אפילו שאין דרכו בכך, ונחשב כמיני שמחה שהמשנה ברורה כתב התיר רק שצריך למעט. עוד חידוש ראיתי בספר ציוני הלכה (עמוד תקמ"ב) שפסק מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל לגבי השתתפות בסעודת פורים, שאפילו אם כמה אנשים שלא קרובים מגיעים לסעודה של משפחה מותר לסעוד שם עמם כי עדיין נקרא סעודה משפחתית.

ובספר אשרי האיש (עמוד שיו) כתב לגבי משפחות של ב' אחים שהיו רגילות מידי שנה לסעוד סעודת פורים יחד, בשנת האבילות שלהם מותר להם לסעוד יחד כמנהגם. ולא דוקא ב' אחים אלא גם כל המשפחה של האבילים, יכולים לאכול יחד סעודת פורים, אך לא יקראו לאורחים, ויסיימו קודם השקיעה. ודע, דאף מי שאכל ארוחת בוקר, מותר להשתתף בסעודת פורים אחרי הצהריים. ואם המנהג של המשפחה לעשות את הסעודה עם מוזיקה, ימעטו כמה שיכולים.

והנה יש לדון לגבי מוזיקה בסעודה כזו האם ניתן להקל או לא, בשו"ע יורה דעה שם מובא שאבל אחרי ל' הקילו לו לישא וכדומה, ובספר בדי השלחן (שם סק"ט וביאורים שם) הביא מאחרונים להקל לשמוע בכלי זמר דהיות והתירו סעודה של שמחה הקילו נמי בכלי זמר, דלא הגבילו צורת השמחה, וראה שם עוד שדן בס"ק ל' אם סעודת פורים הוי כמו נישואין או כשאר סעודת מצוה בעלמא ואסור לשמוע כלי שיר, ולדינא המנהג היא להקל ולסמוך על דברי הזקן אהרן שם, וכן הובא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, אלא שהוסיף שרק אם רגילים כן כל שנה, וכן הוא בדרך כלל במציאות. ולגבי ריקוד פסק לבני הבית מותר, והוא בעצמו צריך למעט פחות מכלל השנים, וכן הוא לגבי הקפות

[טו] השתתפות אבל במסיבת פורים

שאלה: לגבי כלי זמר שיש הרבה מקומות שעושים סעודות פורים או ישיבות שיש להם מסיבות ושם שרים בכלי זמר, האם אבל בתוך השנה יכול ללכת לשם בפורים?

תשובה: לא יד.

[טז] אמירת המקום ינחם בפורים

שאלה: כשחל פורים בערב שבת כמו השנה תשע"ו בירושלים, האם נוהגים בבית הכנסת לפני קבלת שבת לומר לאבל המקום ינחם?

תשובה: לא טו.

בשמחת תורה כ"ש בסעודת פורים שהריקוד אינה מעיקר המצוה, ולכן נוהגים למעט בריקוד כמ"ש במשנה ברורה וראה עוד בשער הציון (סימן תרצו סק"א). וכן הורה למעשה הגר"ע אויערבאך שליט"א. והגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאולי לא ילך לסעודה חשובה, אבל יאכל סעודה חשובה. וראיתי עוד מגדולי הפוסקים בספר שושנת ישראל הל' פורים (עמוד ריג) הביא שהגאון רבי שלמה מילר שליט"א גאב"ד טורנטו פסק שמותר לאבלים לסעוד סעודת פורים חוץ מביתם, ואף אם יש שם כלי זמר אין צריך לצאת, וכן בביתם אין צריך למחות בעד בני הבית השומעים לכלי שיר. ולענין מה עושים לגבי אבלים כשנהיה לילה האם חייבים להפסיק, הנה כבר ידוע דעת מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל הובא בספר ציוני הלכה שם שבדאי בשקיעה צריך להפסיק הסעודה, כי הרי אחר שקיעה אין כלום, וכמובן שהכל לפי הענין, כי לפעמים קשה להפסיק פתאום באמצע הסעודה, אבל מי שרוצה לנהוג כדין צריך להפסיק בשקיעה, עכ"ד. וכן דעת הגר"ש מילר שליט"א שם שראוי לפרוש אבל אין צריך למחות, ובמוצאי שושן פורים בירושלים יש להפסיק.

ולענין חסידים וכדומה שנוהגים לאכול סעודה אצל האדמו"ר שלהם וכמעט כל שנה מתאחר הסעודה אחרי השקיעה, ראה בספר היכל הוראה חלק ב' (עמוד קנז) מה שכתב ללמד זכות עליהם להקל להם להמשיך לסעוד שם.

העולה לדינא: אבל תוך השנה על אביו או אמו או בתוך ל' לשאר קרובים מותר להשתתף בסעודת פורים עם קרובי משפחה, ואף עם חברים אצלם בבית וכ"ש בביתו. ומותר לשמוע כלי שיר ולרקוד קצת מעט מהרגיל, ובפרט אם רגיל בכך כל שנה, ולכתחילה ראוי להשתדל להפסיק את הסעודה מיד בשקיעה.

יד. וכ"כ לי הגר"א נבנצל שליט"א שלא ילך, ובספר הליכות אבן ישראל שם (ס"י) כתב שנשאל הגר"י פישר זצ"ל בזה והשיב שאם אחרים מפעילים לעצמם, אין לאדם כח לאסור על חבריו ויכול להיות שם. ובפסקי הגר"ע אויערבאך שליט"א (רשימות הגר"י שוב שליט"א) פסק שמותר לאבל תוך י"ב חודש על אביו ואמו לאכול סעודת פורים עם כל המשפחה המורחבת באולם עם כלי זמר ובדחן.

ובספר אשרי האיש שם כתב ולגבי בחור שנמצא בתוך י"ב חודש על אביו ואמו, מותר לו להיות בפורים בישיבה, אף אם ורקדים בשמחת פורים עם תזמורת, אך הוא עצמו לא ירקוד, עכ"ד. וראה בספר יסודי שמחות (פרק ז' הערה 198) בדעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל.

טו. וכך כתב לי הגר"א נבנצל שליט"א.

[יז] כל המתאבל עליו מתאבל עמו בבני ברק וירושלים

שאלה: לענין הדין של קרובים שמתאבלים עליהם מה שיש נוהגים לא לנהוג מנהגי אבילות אם האבל יושב שבעה בעיר אחרת, האם בני ברק וירושלים ובית שמש וירושלים נחשב כעיר אחרת לענין זה שהקרובים לא יצטרכו לנהוג מנהגי אבילות?

תשובה: לא (יז).

[יח] שקר לתועלת

שאלה: האם מותר לאבא או למלמד לעודד בנו או בחור במעלות שכאילו יש בו כדי לעודד אותו אע"פ שאין לו את זה באמת?

תשובה: מדבר שקר תרחק.

[יט] לספר לילדים סיפורים שלא אמיתיים לחזק תלמידים

שאלה: האם מותר לספר לילדים או תלמידים סיפור על צדיק שלא אמיתי אלא כדי שיקבלו או ילמדו מזה יותר כמ"ש במגן אברהם (סימן קנ"ו) לגבי הלכה למעשה?

תשובה: כנ"ל. (מדבר שקר תרחק)

[כ] מלמד שלקח חפץ מתלמיד אם דינו כשומר שכר

שאלה: מלמד שלקח חפץ מתלמיד שהפריע הכיתה האם יש לו דין שומר חנם או שומר שכר, או שהוא פטור מכל פשיעה?

תשובה: שומר שכר.

טז. ראה ביורה דעה (ס"ו שעד ס"ו) אודות הדין של קרובים שמתאבלים עליהם מתאבל עמו, שכל זה רק באותו העיר ורק עד מוצאי שבת. ובספר לעילוי נשמה (עמוד ל') פסקי הגר"ש אלישיב זצ"ל נקט שבני ברק וירושלים הוי עיר א' לענין זה, שאף אם יושבים שבעה בעיר בני ברק הקרובים לאותו אבל בירושלים מקפידים מנהגי אבילות עד מוצאי שבת. אולם הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שלענין זה הוי כעיר אחרת.

[כא] לשנות פשט בתורה למען צניעות

שאלה: כשאבא או מלמד לומד עם בנו או תלמידו דברים שהצניעות יפה להם האם מותר לו לשנות פשט של הדבר אפילו שזה לא אמת פשט של התורה?
תשובה: חלילה.



[ב]

אם אשה יכולה לגזוז בחוה"מ ציפורן גדולה שחוששת שתפצע ממנה בשעת בדיקות טהרה

הרב יעקב אהרן סקוצילס, מח"ס אהל יעקב ומו"צ בירושלים, ת"ו

לכבוד הגאון הגדול רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א דומ"ץ רחובות, מח"ס.
 גם אני אודך פרדס יוסף החדש, מו"ל קבצים מה טובו אהליך יעקב, לעילוי נשמת
אבי מורי זצ"ל.

בדבר השאלה שנשאלת מאשה שיש לה ציפורן גדולה, והיות והיא צריכה לעשות הפסק טהרה היא חוששת שעל ידי ציפורן זו היא תפצע את עצמה או תשרוט את מקום הבדיקה. האם מותר לה לגזוז את אותה הציפורן בחול המועד.

תשובה: נלענ"ד שמותרת לגזוז בחול המועד את הציפורנים שמפריעים לה וחוששת מהם שיגרם שריטות וכו' בשעת הבדיקות בהפסק טהרה או ז' נקיים, ונבאר טעמי ונימוקי בס"ד.

בשו"ע (סי' תקלב ס"א) פסק שמותר ליטול צפרנים בין ביד בין ברגל אפילו במספריים, והרמ"א שם כתב אבל יש מחמירין ואוסרין, וכן הוא המנהג להחמיר שלא ליטלן בין בסכין בין במספרים אם לא לצורך מצות טבילה שנוטלן כדרכן בחול.

והנה מקור המח' הנ"ל איתא במסכת מועד קטן דף יז: ת"ר כשם שאמרו אסור לגלח במועד כך אסור ליטול צפרונים במועד דברי ר' יהודה, ור' יוסי מתיר. וכשם

שאמרו אבל אסור לגלח בימי אבלו כך אסור ליטול ציפורנים בימי אבלו דברי ר' יהודה, ורבי יוסי מתיר. אמר עולא הלכה כרבי יהודה באבל, והלכה כרבי יוסי במועד, שמואל אמר הלכה כרבי יוסי במועד ובאבל.

עוד איתא בגמ' שם, אמר רב שמן בר אבא הוה קאימנא קמיה דר' יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד ושקלינהו לטופריה צפרניים בשיניה וזרקניהו, שמע מינה תלת ש"מ מתר ליטול צפרנים בחולו של מועד, וש"מ אין בהם משום מיאוס, וש"מ מותר לזורקן.

וכתב בנימוקי יוסף וכן ברי"ף וראב"ד והרמב"ן להתיר נטילת צפרנים במועד במספרים, מהא דלא אמר שמואל שמע מינה ארבע דדוקא בשיניים אבל בגנוסתרי לא, אלא ודאי במספרים שרי, והא דשקלינהו לטופריה בשיניה, משום דהוה בי מדרשה דלא שכיחי גנוסתרי. בטור כתב דעת ר' יהודה שדוקא בסכין מותר ולא במספרים.

ובטעם סברת המחמירים כתב במשנה ברורה (ס"ק ב') בשם הלבוש דסוברין דבזה שייך גם כן הטעם כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, ויחתכם בערב הרגל. ובלא גזירה זו היה מותר משום דיפוי הגוף הוי צורך, כמו שמצאנו לענין תספורת. שמי שתולש שער מראשו או זקנו אסור, כיון דאין בו משום יפוי אסור משום גוזז, וא"כ הכא נמי אם אינו נוטל צפרניו אלא קוצץ איזה ציפורן בשיניו אסור. [דרך אגב, לענין מה שכתב במשנה ברורה ס"ק ג' דבשיניו מותר ליטול צפרניו, יש לומר דהיינו באופן שהם גדולים, ויש בזה צורך המועד, דבכה"ג אין האיסור אלא משום גזירה שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול ובשיניו לא גזרו, משא"כ באופן דליכא צורך המועד כלל אסור מדינא משום מלאכה במועד. ובשיעורי הלכה הביא מה שמטו משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל דה"ה לענין קציצת צפורן בשיניו, באופן שאינו מרגיש שעושה כן מותר, אף דאינו צורך המועד. וכן נראה שאותן שרגילין לקצוץ צפורניהם בשיניהם, נכללים בהיתר זה.

ולענין מי שנטל צפרניו בערב יום טוב, או אפילו כמה ימים לפני החג אלא שכיון לצורך יום טוב כדי שלא יהא מנוול ביום טוב, כתב במשנה ברורה שמותר בכה"ג ליטלן בחול המועד. בערוך השלחן (סעיף ב') כתב דמי שנטל צפורניו קודם הרגל, ולא היה לו בערב יום טוב מה ליטול, ונתגדלו בחול המועד, מותר לו ליטול בכל אופן שירצה, כי הרי לא נכנס לרגל כשהוא מנוול. ועוד כתב שם דבשעת הדחק מי שהיה טרוד הרבה קודם הרגל יכול ליטול צפרניו בחול המועד. ולפי זה אם במקרה דידן לא גדל לה ציפורן מספיק לפני היום טוב ורק באמצע גדל לה אפילו בלי צורך

או חשש פציעה בשעת בדיקה וכו' אפשר לסמוך על דברי הערוך השלחן, וכן הביאו דבריו להלכה בספרי הזמן שער המועדים ושיעורי הלכה ועוד.

ועוד חידוש דרך אגב אנו מורין לגבי קטן, שאין צריך להחמיר בנטילת צפרנים אם שכחו או לא הספיקו לפני חול המועד לגזוזן, והטעם משום דלא חמור מתספורת דמותר לקטן כדאיתא בשו"ע (סימן תקל"א ס"ו). ולענין נידון דידן להלכה למעשה נלענ"ד שמותר לה לגזוז את הציפורן שמפריע בעשיית הבדיקות, והוא על פי הטעמים הנ"ל, ואף את"ל שאין לנו דברי הערוך השלחן כגון שגם לפני היום טוב היה קצת גדול, מ"מ אם בא לתקן רק ציפורן א' שחוששת שתפצע על ידו, מותר בחול המועד. ואח"כ ראיתי כדברי בספר חוט שני הל' חול המועד (עמוד רכ"ז) שכתב לגבי מי שיש לו צפורן המפרעת לנעול המנעל דיש להקל ליטלה בחול המועד, וטעמא דמילתא משום דיש לומר דהאיסור שלא יכנס למועד כשהוא מנוול שייך כשעכשיו הולך לתקן על ידי נטילתם, משא"כ צפורן אחת שמסיר משום צורך. ויש לצרף לזה דעת הסוברים דבצפורנים ליכא תספורת. וכן כתב שם שמותר להסיר צפורן שיש תחתיה חשש חציצה לנטילת ידים.

וכן לצורך רפואה ודאי מותר ליטול הצפורן. וכן מוהל אם צריך לתקן הצפורן לעשות פריעה בחול המועד ודאי דשרי.

העולה לדינא שאשה שיש לה ציפורן אחת או יותר גדולות שמפריעים לה או חוששת שיפצעה בשעת בדיקת הפסק טהרה ושאר בדיקות, מותרת להסירן בחול המועד ואפילו ע"י כלי.

בברכת חג כשר ושמח
יעקב אהרן סקוצילס



[ג]

כמה עיונים בדיני פרוזבול

הרב שמואל האניגוואקס, מח"ס רכב אש, ודומ"צ
בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד

א. נתן מעות לגמ"ח להלוותם

שאלה: נתן מעות לגמ"ח האם בעינן עליהם פרוזבול קודם שהלוו הגמ"ח?

תשובה: נראה לכ' שאין הגמ"ח אלא שלוחים בעלמא להלוות ואפי' אם לקחו קצת אחריות לתבוע לנדיבים אם יופסדו מעות הגמ"ח בשום אופן שיהיה מ"מ אין זה אלא כמתנה שומר חנם להיות כשואל כיון שאין לגמ"ח שום הנאה כדאי' בשו"ע יו"ד ריש קע"ז וז"ל הגה: וכל זה לא מיירי אלא כשיש למקבל ריוח, אבל אם אין לו ריוח כלל במה שמקבל, אין כאן הלואה כלל ואפילו קבל עליו כל האחריות, שרי, דהא מותר לש"ח לקבל עליו להיות כשואל, עכ"ל. ואפי' אם נתן רשות לבעל הגמ"ח ללות לעצמו אם צריך כל שלא לזה בעצמו לא נעשה לזה אלא שומר שכר או שואל לכ' אלא דעי' בב"מ גבי מפקיד מעות אצל שולחני ברש"י שסתר עצמו אם הוי לזה או שואל, וביארתי בעזה"ת במק"א דאצל המלוה נעשה לזה ואצל הלזה אינו אלא שואל, דהוי כלקח כלי מן האומן ע"מ לבקרו דאצל המוכר נגמר המקח ואצל הלוקח לא נגמר המקח, ע"כ מעל המלוה דאצלו נגמר אבל הלזה לא נתחייב באחריות, וא"כ יש מקום לומר דאם נתן רשות לשלחני ללות לעצמו דמיד הוי לזה ומשמטו שביעית אפי' לא לזה ממנו עדיין כיון שכבר קנה המעות ללות אם רוצה. וצ"ע בזה.

ב. פרוזבול שנחתם קודם שאמר הלשון

שאלה: פרוזבול שנחתם קודם שאמר הלשון האם פסול?

תשובה: הפרוזבול כשר, דעי' ש"ך (סי' לט סקל"ח) שכ' דלא חיישינן למחזי כשיקרא אפי' בחתימה כשיקרא ואין לאמר דכאן גרע דמעשה ב"ד הוא כמ"ש הרא"ש דמה"ט באשרתא דדייני קיי"ל כר"פ אע"ג דלא חיישינן למחזי כשיקרא בעלמא זה אינו דהא הש"ך (סי' מו סק"ס) לא פסק כהרא"ש [ובלא"ה צ"ע אם אפשר לדמות את הא דהרא"ש לפרוזבול]. ובלא"ה נראה דלא שייך זה לכאן דכאן הלא בלא"ה מותר לכתוב פרוזבול לדעת החת"ס אפי' אם לא אמר כלום כל שנתוודע לב"ד שרוצה לכתוב

פרוזבול, וא"כ כאן שבא לפני ב"ד וגילה להם דעתם שרוצה פרוזבול ודאי מותר לכתוב ולחתום, והא שכתבו הלשון דאמר מוסרני זה ודאי אינו אלא מיחזי כשיקרא דכתיבה, ולהא לא חיישינן, כדפסק הש"ך. וגם י"ל דמטעם זה אין לו החומר דמעשה ב"ד כיון שעצם המעשה ב"ד אפשר לעשות בלי האמירה שוב אין זה אלא כשטר דעלמא, ודוק.

ג. אם בית כנסת וכיו"ב צריכים לכתוב פרוזבול

שאלה: בית הכנסת צריך לכתוב פרוזבול עבור הממברשי"פ וגם אסוסיאיישין כנ"ל?
תשובה: אי' בשו"ע סי' סז סעיף כח דמי שחייב לקופת צדקה אינו משמט, דב"ד יד עניים. ונראה דב"ד יד בית כנסת נמי, וצ"ע. וגבי אסוסיאיישין צ"ע אם הוי צדקה, כיון דהוא לטובת הרבים או לא. ומ"מ לדעת הפוסקים דפרוזבול הוא כעין הקנאה לב"ד ודאי אין צריך פרוזבול באופן שהרבים מלוים אלא דלא נראה כן לכ' מן הסברא, וצ"ע.

[ד]

כמה עיונים בסוגיות ודיני פרוזבול

הרב יעקב יהושע סעמאיאטיצקי, מח"ס תגיד ליעקב, ודומ"צ בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד

א. בענין סתם הלואה ל' יום לעניין שביעית והמסתעף

עי' בקצה"ח (סי' סז ס"ק ד') שהביא לדברי הב"ח שכ' וז"ל, עיין ב"ח (סעיף יג) שכתב דמלוה סתם אף דסתם הלואה שלשים יום (מכות ג:) ושמיטה בתוך שלשים, אין זה כמלוה לעשר שנים ושביעית משמטתו, וצ"ע ביאור דבריו. ועי' בתומים (שם ס"ק טז) שביאר לדברי הב"ח שבסתם הלואה ל' יום אין הכונה שהחוב רק חל לאחר ל' יום, אלא החוב חל מיד, ואם תפס לא מפקינן מיניה, ורק שאינו יכול לתובעו, ע"ש. וגם דבריו צ"ע דאם דין החוב הוא שאינו יכול לגבותו למה שיהיה מותר לתפוס, ובפרט להמבואר בנתי' (סי' ד) שתפיסה מהני מדין עביד איניש לנפשיה, ואם אינו בדין שיתבענו למה שיהיה מותר לתפוסו.

עוד צ"ע, דהרמב"ם (פי"ג מהל' מלוה ה"ה) כ' וז"ל, המלוה את חבירו וקבע לו זמן לפרעו, אף על פי שלא קנו מידו אינו יכול לתבעו עד סוף הזמן, בין במלוה על פה בין במלוה בשטר, בין שהלוהו על המשכון בין שמת לוה בין שמת מלוה, וסתם

מלוה ל' יום, בין בשטר בין על פה בין על המשכון, ואם התנה שיתבע בכל זמן שירצה יש לו לתבעו ביומו שתנאי ממון הוא.

ועי' בחידושי מרן רי"ז הלוי שהקשה על דברי הרמב"ם שהוסיף דהכל לפי תנאו, דמשמע דמדין תנאי קאתינן עלה, והא כיון דהתנה א"כ לא הוי בהגדרת סתם הלואה ואינו שייך לדין דסתם הלואה ל' יום, ולא לדין דתנאי. ועי' כתב הגרי"ז דמוכח מדברי הרמב"ם דהדין דל' יום אין זה משום דבסתמא הלואתו היא על ל' יום, אלא יסודו הוא דין תורה בכל הלואות דעד ל' יום אינו יכול לתובעו, וכדילפינן לה מקרא דקרבה שנת השבע המבואר בגמ' במכות, ודינו הוא גזה"כ בכל הלואות שאינו רשאי לתובעו, ולכן כתב הרמב"ם שהוא מדין תנאי נוגם כתב שלכן מצאנו דין זה בערב, ע"ש].

והנה, לדברי הגרי"ז דהדין דסתם הלואה שלושים יום הוא בדין תורה, ומקורו דומה לדין שמיטה, באמת צ"ע מה שכ' הב"ח שדין סתם הלואה לא יהיה אלא כדין מלוה לעשר שנים שהשביעית אינה משמטת.

והנראה, דהנה יש לעי' טובא בדברי הגמ' שאינו רשאי לתובעו, שלכאו' היה לגמ' לומר שאינו יכול לתובעו, ומה זאת שכ' בגמ' 'אינו רשאי' שמשמע שהוא ענין של איסור והיתר.

ועי' עוד בתחילת דברי הגמ', תנא המלוה את חבירו סתם אינו רשאי לתובעו פחות מל' יום, סבר רבה בר בר חנה קמיה דרב למימר ה"מ במלוה בשטר, דלא עבד איניש דטרח דכתב שטר בציר מתלתין יומין, אבל מלוה על פה לא, אמר ליה רב הכי אמר חביבי, אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה, תניא נמי הכי, המלוה את חבירו סתם אינו רשאי לתובעו פחות משלשים יום, אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה וכו'. והנה, מדברי הגמ' שכ' שטעם הדבר דלא עבד איניש דטרח וכו' משמע שהדין דסתם הלואה הוא מצד הסברא דנתן לו לזמן זה, ולא גזה"כ כהמבואר בדברי הגרי"ז, דאם הוא בדין מצד הגזה"כ מה שייך לחלק בין מלוה ע"פ למלוה בכתב. וקשה לומר דזה הוא גופא ההו"א והמסקנא בגמ', ושלכאו' מוכח שהכל ענין של סברא.

ועי'ל' שמה שהובא בגמ' בהמשך הגזה"כ אין זה אלא אסמכתא [כמבואר באחרונים], וא"כ יש לומר שאם טעם הדבר הוא מצד הסברא, הרי שהסברא נותנת שם שאם אינו יכול לתובעו תוך זמנו כי הוא צריך למעות ומסתמא אין לו את המעות הרי שהתובעו עובר בלא תהיה לו כנושה, ולפ"ז מבואר היטב הלשון ד'אינו רשאי' ולא 'אינו יכול', כיון שהוא מצד האיסור שיש בדבר, ודו"ק.

ולפי"ז יש לומר דלא מיבעיא להדעות ששייך תנאי בהלואה שעל מנת שלא יהיה בו האיסור דלא תהיה לו כנושה, ועל אף שהוא מילתא דאיסורא ואינו תנאי ממון, י"ל דכמו שמצאנו בשביעית שחל תנאי דעל מנת שלא תשמטני שביעית, כמבואר שם, מכיון שהוא דבר שבממון, ובהכרח שההתנאה היא שהחוב לא יהיה חוב של הלואה, כן הדין יכול להיות גם בנוגע ללאו שלא תהיה לו כנושה [וצ"ע דאם כן היה צריך להיות שכל אחד יתנה זאת, וצ"ע].

ועי' בגידולי תרומה שער ב' חלק א' שנראה מדבריו שלהדעות שם שכ' שכל הסרון הוא מצד שלא שייך שיהיה שעבוד על גופו של אדם, גם ס"ל שאין בזה החסרון דמתנה על מה שכ' בתורה מצד לא תהיה לו כנושה, שלדבריהם נראה פשוט שיש לומר שזוהי כוונת הרמב"ם, שמצאנו לדין תנאי, ושהכוונה היא שעל אף שלפי מה שנתבאר באמת צריך להיות שבתוך ל' יום לא אמורות להיות מעות ללוה, וא"כ אינו רשאי לתובעו מצד לא תהיה לו כנושה, עכ"ז אם התנה במפורש שקבע לו זמן לשלם את חובו, התנאי קיים ואינו עובר על האיסור.

ואף להדעות שבמתנה על מנת שיוכל לנגוש את חובו יש בזה את החסרון דמתנה על מה שכ' בתורה מצד דהוה דבר שבאיסורים, מ"מ באופן זה שהתנה להתחייב לזמן קבוע שהוא תנאי ממון המחייב אותו, ותנאי ממון קיים, הרי גם המלוה לא צריך לאסוקי אדעתיה שלא יהיו ללוה המעות באותו זמן מצד אותו התחייבות, ומצד זה גופא מותר לו לבקש את חובו ואין בזה האיסור, ויכול להיות שזה גופא מה שכ' הרמב"ם שהוא מצד תנאו, שאם תנאי ממון מחייב ממון הרי שאין סיבה שיש למלוה לחוש שלא יהיה לו ממון, ומצד זה עצמו אין את האיסור של לא תהיה לו כנושה, דבגמ' אי' שאינו רשאי לתובעו.

ולפי"ז כל כוונת הגמ' היא רק מצד האיסור ולא בדין, ואם ימצא שיודע למלוה שיש ללוה מעות לא יהיה איסור בדבר. הרי שמבואר היטב דעת הב"ח, שהדין של זמן הלואה ל' יום אינו קביעת זמן ככל זמן הלואה שדינו שוה למלוה לעשר שנים שאין השביעית משמטת, ולכן כתב שבאופן זה הדין הוא שהשביעית משמטת, וגם דברי הרמב"ם מיושבים להפליא, ודו"ק.

ב. בענין שמיטת חוב אחרי פסק בית דין

עי' בשו"ע סעי' ח' וז"ל תבעו ממון וכפר, והביא עדים וחייבוהו בית דין וכתבו לו פסק דין, הוי כגבוי ואינו משמט.

ובחכמת שלמה הביא מה שהקשו בנו ע"ז, וז"ל, הנה שאלני בני החרף ושנון הילד כבר שבע כמר אברהם בנימין שיחי' עמ"ש, למה במוכר שט"ח לחבירו אינו

מחלק דאם כבר כתבו לו הב"ד הפס"ד שישלם הלוח ללוקח דאין בידו למחול דהוי כגבוי, והשבתי לו דיפה העיר, אך באמת א"ש דזה הוי נמי מכח תקנות פרוזבול, דאם כתבו לו הפס"ד עשהו חז"ל כאלו עשה פרוזבול אבל מדין תורה ודאי לא הוי כגבוי, אף ע"י פס"ד ולכך יכול למחול, וזה ברור.

ודבריו צ"ע, דבפרוזבול תקנת חכמים היתה שמוסר חובותיו לבית דין, כמו שכ' רש"י בגיטין דף לו. (ד"ה מוסרני לכם) וז"ל, מוסרני לכם את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש, ולקמן מוקי דיש כח בידם להפקיע ממנו של זה וליתן לזה במקום שיש סייג ותקנה, ובפסק דין אולי קודם הפסק דין היה מקום לומר שמסר חובותיו לב"ד לגבותם, אבל לא לאחמ"כ.

עוד צ"ע, דע"י בסמ"ע (ס"ק יז שם) שכ' על דברי השו"ע וז"ל, וכתבו לו פסק דין כו', דכל מעשה ב"ד כגבוי דמי, ומה שכתוב בסעיף שלפני זה דאם כפר ונשבע והודה קודם סוף שמיטה דמשמט, התם מיירי בדלא כתבו לו הב"ד פסק דין, וכן כתב הב"י, ע"ש. [הגה, וכתב הרא"ש שם דאף אם פסקו הב"ד הדין אלא שלא כתבו הפסק דין, משמט החוב, ועיין לקמן ס"ק לא מזה], ע"כ. והנה לכאור' אם טעם הדבר הוא כדברי החכמת שלמה, שמסר חובו לבית דין, צ"ע מאי שנא אם נכתב הפסק דין או לא נכתב, ובלאו הכי צ"ע טעם החילוק ביניהם.

ומה שנראה בביאור הדבר, דע"י בב"י שהביא את דברי הירושלמי בענין זה והוסיף על דבריו מדברי הב"ה וז"ל, ומ"ש רבינו אבל כפר ונשבע וכו', ירושלמי (שם) כפרנית ונעשית מלוה משמטת, וכתב הרא"ש בתשובה (סוף כלל פו סי' טו) דקשיא להא מדתנן בפירקא בתרא דשביעית (מ"ב) כל מעשה בית דין אינם משמטין ומפרש בירושלמי גזרי כגון התובע את חבירו ממון וכפר לו והביא עדים וחייבוהו בית דין וכתבו לו פסק דין הוי כגבוי ואינו משמט, וי"ל דהא כפרנית ונעשית מלוה מיירי שלא כתבו פסק דין לכך לא הוי כגבוי. ובבדק הבית הוסיף וז"ל, וכן נראה מלשון הרמב"ם שכתב בפ"ט (הט"ו) זה לשונו בית דין שחתכו הדין וכתבו איש פלוני אתה חייב ליתן לזה כך וכך אינו נשמט שזה כגבוי הוא וכאילו בא לידו ואינו כמלוה, עכ"ל.

והמעין בדבריו יראה שיש לעי' טובא מה שמסיים בסוף דבריו שזה כגבוי, וכאילו בא לידו ואינו כמלוה, שלכאור' אם הוא כגבוי ובא לידו אין שם חוב, ומה הוא מה שכ' ואינו כמלוה, שנראה מדבריו שכ' שכל עוד שלא יצא הפסק בית דין חובו מגיע מכח הלואה, אבל בתובע מכח הפסק בית דין הרי שבושה שהבית דין פסקו את חובו הרי שהוא חייב מכח הפסק בית דין, וכדמצאנו שיש כח ביד בית דין לחייב כמבו' בכל סי' כה, אימתי אם טעו משלמים [ועי' שם בנתי' ס"ק א' בכח הבית שקם

דינא], וא"כ בתובע מכח פסק ב"ד הרי נמצא שבזה שחובו הוחלף להיות חייב מכח הפסק דין חוב המלוה הוא כגבוי וע"ז כתב שאינו כמלוה.

ויש להוסיף בזה דעד כמה שהוא חוב מצד דקם בדינא אין מקום לשמיטת כספים לכו"ע. ולפי"ז אולי יש לבאר את החילוק בין אם היה פסק כתוב או לא, דביצא פסק דין בכתב ותובע עם הפסק בית דין יש לומר דבאמת תובע את חובו המגיע לו מכח הפסק ולא בהכרח מצד השם הלואה, ובחוב המגיע מכל הקם דינא של בית דין אין דין דשביעית משמטת, משא"כ בלא יצא פסק חתום ותובע בשטר הלואתו ורק משתמש עם הב"ד לומר שחייב, אותו חוב לא פקע מיניה דין שמיטה כיון שתביעת חובו הוא החוב שבשטר, ודו"ק.

ובאונס ומפתה צ"ל כמבואר שם בסמ"ע, שגם מיירי קודם שיצא הפסק דין, ושם החילוק הוא קודם העמדה בדין לאחר העמדה בדין אם הדבר נעשה לחוב, ואחר העמדה בדין הוא חלוק בין קודם שניכתב הפס"ד לאחר שנפסק הפסק דין, ודו"ק.

ג. בעניין שמיטת חוב דמי השטר

ועי' בסמ"ע (ס"ק נט) שכ' וז"ל, עיין דרישה (סעיף לז) שם כתבתי דנראה לי דודאי דמי הנייר צריך הלואה להחזיר לו דה"ל השטר משכון בידו בעד דמי הנייר, אבל דמי שכר הסופר אין צריך ליתן לו דג"כ נשמט בשביעית, דהא גוף השטר אינו שוה יותר מדמי הנייר לצור על פי צלוחיתו.

ועי' בט"ז שנתקשה להדעות דאם יש משכון גובה אף שלא כנגד חובו הרי שמצד זה כל החוב לא ישמט ועי' שם במה שכ', ובאמת יש לומר שזה שני חובות וצ"ע מה שדימה הדברים. ועי' בקצה"ח (ס"ק ח). ובדברי הסמ"ע נראה דמיירי שהמלוה בעצמו נתן שכר הסופר וגם נייר שלו, מדכתב, והלואה א"צ לשלם שכר הסופר משמע דהמלוה נתן, ובזה ודאי אין המלוה צריך להחזיר. ואפילו לדעת האומרים (סעיף כג) בשטר שנמכר ומחל המוכר, דצריך הלוקח להחזיר הנייר, היינו היכא שהלואה נותן שכר הסופר וכמבואר ברשב"א (כתובות פו. ד"ה ומאן), ובחכמי פרובינציא (הו' ברא"ש שם, פ"ט סי' י') בשיטתם מדתנן (ב"ב קסז:) הלואה נותן שכר הסופר וא"כ הוי ניירא דלואה, אבל היכא דמלוה נתן שכר הסופר ודאי ניירא ידידה הוא עד דפרע ליה הלואה, וכן מבואר ביש"ש בפרק האיש מקדש (סי' יב) דמיישב הסוגיא שם דשמן את הנייר למאן דאמר דהלוקח צריך להחזיר הנייר, ומוקי לה דמיירי שהיה המלוה נותן דמי הנייר ושכר הסופר דאז ודאי א"צ להחזיר ע"ש, וא"כ בכי האי גוונא דמיירי

הסמ"ע דמלוה נתן דמי הנייר ושכר הסופר ודאי ידידה הוי הנייר עד דפרע ליה דמי הנייר, וזה פשוט.

והנראה דאף להדעות שיש לומר שדמי השטר הוא על הלוח והוא משכון, הנה, בכל מקום שמצאנו הלואה עם משכון והשביעית אינה משמטת מחמת המשכון הרי בהכרח שמירי שכבר עבר זמן הפרעון, שאם לא כן, ולא הגיע זמן הפרעון, אין סיבה שהשמיטה לא משמטת, וא"כ בנוגע לדמי השטר, שלא יעלה על הדעת שאם המלוה שילם בהלואה ללוח זמן פרעון חוב זה, הוא רק כשיגיע השטר לידו או כשיש לו זכות לבקש זאת חזרה, הרי בפשטות שאין סיבה שאם מאיזה טעם שהוא המלוה שילם ע"כ שהלוח ישלם ע"ז לפני שמקבלו, וא"כ אם שמיטה משמטת בסופה הרי זמן פדיון חוב השטר שהוא אחרי שמיטת הכספים הוא אחרי גמר השמיטה ואין סיבה שהשמיטה ישמט אותה. ולכאור' צ"ל שה"ה בנוגע לשכר הסופר צ"ל להיות כן, וצ"ע על דברי הסמ"ע, ודוק.

ד. בענין פרוזבול בלילה

לכאור' הן לדעת תוס' גיטין דף לו. (ד"ה מי איכא) שדין פרוזבול הוא מצד מסירת שטרות לבי"ד, וכן לדעת תוס' בדעת רש"י דס"ל שהוא מדין מוסר שטרות לבית דין, ורק שהוא מדרבנן, לכאור' במסירת שטרות צ"ע לומר שהוא מעשה בי"ד, ושיהיה דינו שאינו יכול להעשות בלילה, ולהדעות שפרוזבול היא תקנה שרק צריך מסירת מודעה ואינו מצד מסירת שטרות, וכמבואר בשו"ע שדין הפרוזבול אינו מצד מסירת שטרות [שהרי חילקו לשני הלכות], והוא מדין הפקר ב"ד הפקר, יל"ע אם הפקר בי"ד הפקר הוא הפקר בי"ד של הלל, או שהוא בי"ד שבכל דור ודור, ואם הוא מצד הבית דין הנמסר לפנייהם יש מקום לומר שלא יועיל בלילה. והמעייין בלשון הגמ' הפקר בי"ד "היה" הפקר נראה שהוא בי"ד של זמן חז"ל, שלפ"ז, שלא צריך בי"ד של אותו הזמן ורק שדרך התקנה היה שיהיה באופן מסירה לבית דין, בפשטות לא צריך מעשה בית דין ויהיה כשר בלילה, וכן כתב במהריק"ש בערך לחם (סי' סז סעי' לא).

וראיתי אצל עורכי הפרוזבול שהוסיפו נוסח מלבד הנוסח שמוסרים החובות לבית דין, ובנוסח שלהם כתוב שהבית דין נותנים כוח וכו' שלדבריהם שהוא עם כוח בי"ד. וצ"ע שאולי יהיה דינו שלא יהני בי"ד בלילה, וראיתי לפרוזבול של בעל האג"מ שלא כתב רק מה שהובא בשו"ע ולא הוסיף שהב"ד מייפים כוח וכו', וצ"ע.

ה. בענין שליחות בפרוזבול

ע' במהריק"ש שכ' שלדעת המהרימ"ט הסובר דמילי לא מימסרן לשליח לא יהני מסירת פרוזבול ע"י שליח, וע' בחיד"א ברכי יוסף (או"ח סי' תלד אות ה') שפליג ע"ז. והנה, להדעות שענין הפרוזבול הוא מסירת שטרות לבית דין ואינו ענין של דיבור, ויכול להיעשות ע"י מסירת שטרות או ע"י אמירה, לכאו' אין מקום לומר שהוא ענין דמילי, שלר"י מילי לא מימסרן לשליח, ובכל ענין יהני.

ו. בענין בית דין קבוע

הנה, מה שנהגו היום כמה מהבתי דינים שלוקחים לעצמם שמות של אנשים חשובים שאינם יושבים על מדין, וגם אין מושב ב"ד בין שלושת הדיינים, ושמים אותם כדיינים על הפרוזבול, ע' ברמ"א שכ' בית דין פלוני שבעיר פלוני, שמשמע שצריך ב"ד קיים ולא סתם ג' שמות של ת"ח שלא ישבו ולא יישבו יחדיו ודו"ק, וצ"ע.

[ה]

מדוע אין צריך לבדוק ארבעת המינים קודם הברכה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ועוד, מו"צ ברחובות

בספר הנפלא "מעדני אשר" על חג הסוכות, לידידי הגאון רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, הקשה, דהנה קיימ"ל באור"ח (סימן ח' סעיף ט') דקודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, כדי שלא יהא ברכה לבטלה. ע"כ.

וקשה אם כן מדוע בארבעת המינים לא בדקנן לפני הברכה, ולא חיישינן לברכה לבטלה?

(א) ותירץ שם, דבציצית ששכיח שיקרע, חיישינן, משא"כ בארבעת המינים אינו שכיח שיפסל, אם הוא נזהר בהם. עכ"ד.

(ב) בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן מ"א ס"ק ב'), תירץ, דשאני ארבעת המינים דבעת קנייתם עפ"י הרוב סמוך לסוכות בדקו אותם בפעם הראשונה הדק היטב, ולא שכיח שיפסלו באלו הימים המועטים, משא"כ ציצית שעומדים לימים רבים, ושכיח שברכות הימים יפסלו, על כן צריך לבדוקם בכל יום, (וקשה דאם כן בציצית בימים הראשונים שהוא זמן מועט, שלא יהא צריך בדיקה, אלא דלא חילקו).

ובסוף התשובה מסיק שם, שבאמת גם בארבעת המינים היכא דשכיח שיפסלו, צריך לבדוק אותם קודם הברכה, וכמ"ש במג"א והובאו דבריו ביתר ביאור במשנה ברורה (סימן תרמ"ז ס"ק ח') וז"ל: ויש לדקדק בזה (שהערכה לא ינשרו רוב עליהן) שלפעמים נופלים על ידי תחיבתן לתוך הלולב, וגם על ידי נענוע, ובפרט באתרוג ולולב של הקהל שיד הכל ממשמשין בהן, מצוי מאוד שנושרין רוב העלין על ידי נענוע של איזה אנשים, וממילא שאר האנשים שמברכין אחר כך, לבד שאין יוצאין במצוה זו, גם מברכין ברכה לבטלה, ומן הנכון שעכ"פ ביום הראשון שהוא מצות עשה דאורייתא, יעמידו איש עתי שיפקח על זה. עכ"ל, ויש להעיר קצת דלפי המבואר בדעת הט"ז (סימן ח') הרי חיישינן טפי לברכה לבטלה, אם כן גם בשאר הימים יש להעמיד. עכ"ד.

ג) ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד, שארבעת המינים כיון שזה פעם בשנה (ז' ימים), אדם מקפיד עד מאד שלא יפסל, וצא וראה שאף אחד לא מניח את לולבו הפקר בלי השגחה, ולכן ליכא חשש לפסול.

משא"כ ציצית שנוהג כל השנה, אין אדם מקפיד כל כך שלא יקרע חוט מהציצית, מתוך שרגיל ללבוש כל השנה, לכן שפיר חיישינן לפסול, והבן.

ד) ובמעדני אשר (פרשת בראשית, גליון מז, עמוד ד', במדור מכתבים למערכת) הביא דבר חידוש שכ"ק האדמו"ר בעל ה"דברי יציב" זיע"א, היה בודק כל יום לפני הברכה אם הד' מינים כשרים. ע"כ.

ה) וע"ע בקובץ "אור ישראל", גליון מ"א, תשרי תשס"ו, (עמוד רנ"ג), שפלפל הרה"ג רבי משה הלל סאמעט שליט"א, אם בדק הלולב מאתמול קודם שהכניס אותו בנרותיק המיוחד, ובאותו שעה כשרה היה, אם צריך לבדקה עוד הפעם בכוקר קודם שיברך, או לא, יעו"ש באורך.

